

حیرت غزالی و شک دکارتی

گذر از کوچه شک .. در پی آواز حقیقت^۱

مهدی اخوان

چکیده

چه به لحاظ تاریخی چه در تقسیم و تبویت، مباحث معرفت‌شناسی با پاسخ به شک و شکاکیت بنیان نهاده می‌شود. حالت معمولی و عرفی شک در ذهن و ضمیر و زبان هر انسانی ظهور می‌یابد، اما شک یا حیرتی که به سطحی فلسفی و به لباسی منطقی درآید و بخشی یا تمامی زندگی فردی را تحت‌الشعاع قرار دهد، بیشتر در عرصه فلسفه‌ورزی و یا سلوک عارفانه رخ می‌نماید.

غزالی و دکارت دو نمونه‌اعلای متفکرانی هستند که کشتی جان را به طوفان شکاکیت سپردند و به دنبال ساحل یقین و حقیقت بودند. فاصله زمانی (۵ قرن) و مکانی دو متفکر خراسانی و فرانسوی موجب رویکرد بسیار مشابه آنها در جستجوی یقین و حقیقت نبود. چنین اشتراک نظری در مسئله شک چارچوب مقاله حاضر را شکل می‌دهد. شک دکارتی مسیر فلسفه مغرب زمین را تغییر داد و البته پیش از آن مسیر ذهنی خود او را. دکارت عمارت شناخت ذهن خود را به یکباره فرو ریخت و بنایی نو بنیان نهاد که پایه‌اش یقین فراتر از شک معقول باشد. غزالی نیز به عینه همین مسیر را در مرحله از سلوک فکری‌اش طی کرد اما با فراتر رفتن از یقین فلسفی و ریاضی، وارد وادی حیرت صوفیانه شد و جان تشنه خود را از آن جا سیراب کرد. جستار حاضر گزارش و تحلیل این دو حرکت فکری و سپس تطبیق اشتراکات و افتراقات آنها را ارائه می‌دهد.

کلیدواژه: شک و یقین، دکارت، غزالی، شکاکیت، حیرت، معرفت‌شناسی

عارفان به هیچ منزل فرو نیایند بلکه منزل ایشان دایره حیرت است

هرچند پیش بروند به جای خویش باشند

(گلستان سعدی)

۱. مقدمه (تعاریف و تاریخ)

از میان مسائل و مباحث بسیار فلسفی و فکری که هر انسانی در طول زندگی‌اش شاید بارها درگیر شده باشد و به همین جهت پیشینه تاریخی طولانی دارد، مسئله شک است. وقتی این مسئله، به مسئله اصلی زندگی متفکری تبدیل شود، بالطبع باید انتظار داشت آن اندیشمند هم خود زندگی پرتلاطم و متفاوتی داشته باشد و هم حیات او منشأ و سرچشمه اثرات نافذی بر دیگران باشد. دو اندیشمندی که در این نوشتار از آنها سخن رفته است، هر دو دارای این ویژگی‌ها هستند. اگرچه در دو زمینه و زمانه متفاوت می‌زیسته‌اند، اما آن‌چنان شباهت دارند که بتوانند عرصه‌ای برای یک پژوهش تطبیقی به معنای واقعی کلمه را فراهم آورند.

شک و شکاکیت در معنای نظری و ذهنی آن و حیرت و سرگشتگی در معنای عملی و عینی آن سابقه و پیشینه بسیاری در حوزه‌های فکری و فرهنگی دارد. در این مقدمه می‌باید هم به این پیشینه و هم به تمایزها و تفاوت‌های مفاهیم به کار رفته در این عرصه‌ها اشاره کرد. تمهید این مقدمات می‌تواند کار مقایسه و تطبیق بین دو اندیشمند مورد نظرمان را سهل‌تر سازد، چرا که اگر دو پروژه و طرح فکری به ظاهر مشابهت‌هایی برای تطبیق و مقایسه نشان دهند به این معنا نیست که تفاوت‌ها و جدایی‌های آن‌ها در نگاهی موشکافانه‌تر به چشم نیاید.

شک در معنای عرفی آن به زبان فرانسه doute و انگلیسی doubt از ریشه لاتین dubitō یا dubitātō به معنای سست شدن و متزلزل شدن در زبان عبری معنای ابهام و عدم تصمیم و دست و پا زدن را می‌رساند. در عربی شک به معنای لنگیدن شتر، مرگ موش و نیش زدن با سرنیزه است. شک به معنای منطقی آن حالتی روانی نفسانی در مقابل گمان (ظن) و یقین است. اگر شک داریم فردا هوا ابری است یا نه، در واقع احتمال مساوی وقوع یا عدم وقوع این اتفاق را می‌دهیم. البته منطق دانان سنت ارسطویی شک را از اقسام تصدیق (که از اقسام علم است) نمی‌دانند. بنابر نظر آنها علم به معنای «حضور صورت چیزی در ذهن» دو شکل تصویری و تصدیقی را داراست. و از سویی یک تصدیق به معنای رجحان دادن یکی از دو طرف خبر یعنی وقوع و عدم وقوع است، خواه طرف دیگر محتمل باشد و یا محتمل نباشد (در یقین). پس وقتی خبری بر انسان عرضه می‌شود، چهار احتمال وجود دارد: یا فقط یک طرف خبر (وقوع یا عدم وقوع آن) محتمل می‌شمارد یا احتمال هر دو طرف را می‌دهد. حالت نخست یقین نام دارد. اما حالت سوم خود به صورت دارد، چون یا هر دو طرف یک میزان از احتمال را دارند که این حالت «شک» است و اگر احتمال یک طرف رجحان دارد «ظن و گمان» است و اگر مضمون خبر یا عدم آن را محتمل بدانند، اما طرف دیگر را بر آن رجحان دهد، «وهم» است. بنابراین وهم و شک از اقسام تصدیق نبوده بلکه از اقسام جهل هستند. جهل هم یعنی عدم علم در کسی که استعداد توانایی داشتن علم را دارد. پس نمی‌توان چارپایان را جاهل و همینطور شکاک خواند (تقابل علم و جهل، تقابل عدم و ملکه است)^۲

اما شکاکیت به معنای فلسفی آن (skepticism) که از لفظ یونانی skeptesthas مشتق شده (به معنی نگرستن و آزمودن و امتحان کردن) نگرشی فلسفی و متفاوت با معنای عرفی آن است. در مباحث معرفت‌شناسی عموماً پرسشی تحت عنوان قلمرو معرفت مطرح می‌شود: «بُرد معرفت آدمی تا چه حدودی است و در چه حیطه‌هایی امکان تحقق دارد؟»، «معرفت آدمی در چه مواردی ناممکن است؟» همان‌گونه که در معنای متعارف شک اشاره شد، ندانستن برخی امور (جهل) تجربه واحد و مشترک همه آدمیان است. همه ما درباره بسیاری از امور به نادانی اعتراف داریم. اما نگرش شکاکانه مدعی نیست که ما برخی امور را نمی‌دانیم، چرا که این کاملاً واضح بوده و به دلیل و شاهدهی نیازمند نیست. در گذشته بسیاری از آن‌چه امروز شناخته شده است، شناخته شده نبود، اما این به آن معنا نیست که این امور ناشناختنی بودند، بلکه محدودیت‌های ابزاری آدمی، او را از ورود به برخی محدوده‌ها منع می‌کرد.

نگرش شکاکانه مدعی است آدمی با امکانات شناختی‌اش اساساً بعضی امور را نمی‌تواند بداند نه آنکه برخی

امور را فعلاً نمی‌داند. حال در پاسخ به پرسش از قلمرو معرفت، یا به کلی منکر شناخت در تمام محدوده‌های شناختی می‌شویم که در این صورت به شکاکیتی فراگیر^۳ قائلیم و یا در برخی محدوده‌ها منکر شناخت می‌شویم که به آن شکاکیت محدود^۴ می‌گوئیم. شکاکیت محدود، بسته به آن‌که چه محدوده‌ای را خارج از قلمرو شناخت بدانیم، اقسامی دارد (محسوسات، معقولات، گذشته، آینده، صفات، ذات، پدیدارها، امور زمانی، امور غیرزمانی، خود، غیرخود، روابط و نسبت‌ها طبیعت/فرا طبیعت، واقع‌ها، ارزش‌ها).

هم‌چنین شکاکیت بنابر شیوه طرح آن صور متفاوتی دارد که سه گونه آن چنین است^۵:

۱. شکاکیت/استفهامی: این نوع شکاکیت با روش پرسش‌گری^۶ به شکاکیت می‌رسد. فرد شکاک هر فقره معرفتی (مانند «الف ب است») را مورد پرسش و چون و چرا قرار می‌دهد که بر چه مبنا و دلیلی به آن اعتقاد دارید؟ اگر استدلالی با گزاره‌های دیگری مطرح شود (مثلاً چون «الف ج است» و «هر ج ب است»، هر یک از آن فقرات را نیز مورد پرسش قرار می‌دهد و همین‌طور تا جایی که گزاره‌ای (مانند «ژ ز است») را بی‌دلیل بیابد و در این صورت وقتی منبع و سرچشمه تمامی آن گزاره‌ها را بدون دلیل یافت، همه گزاره‌های مبتنی بر آن گزاره را بی‌اساس و دلیل می‌داند و لذا در مورد همه آنها شکاک می‌شود (باید توجه داشت که در این جا در مقابل چنین شکاکیتی نمی‌توان به شیوه قدما از بداهت به معنای وضوح نزد ذهن فرد، چرا که وضوح امری مربوط به ذهن بوده و با مطابقت با واقع که مسئله شکاک است متفاوت است).

چنین شکاکیتی و شکاکیتی در نهایت تنها به طور سلبی پیش می‌رود، به عبارت دیگر در پی اثبات آن است که نشان دهد حریف دلیلی برای مدعای خود ندارد، اما مدعیات او را نمی‌تواند نفی کند. در واقع شکاکیت استفهامی در صورت توفیق به نوعی لادری‌گری (agnosticism) می‌انجامد. اما اگر بخواهیم در جهت ایجابی به نفع شکاکیت پیش برویم، به نوع دیگری از شکاکیت نیاز داریم که شکاکیت با استدلال^۷ نام دارد.

۲. شکاکیت/استدلالی: این نوع شکاکیت به جای طرح پرسش مدام، ابتدا بر امتناع شناخت (به طور کلی یا در محدوده‌ای یا محدوده‌هایی) استدلال می‌کند. این ادله همان دلایل مشهور شکاکیت بر امتناع شناخت است که در کتب معرفت‌شناسی مذکور است (که طرح شک‌غزالی و دکارت هم با ارائه چنین دلایلی می‌باشد).

۳. شکاکیت مزاجی - روانی^۸: وقتی ساختار روانی روحی فردی در همه اطوار زندگی یا در برهه‌ای از حیات به گونه‌ای باشد که عرفاً دیرباور و سخت‌باور باشد و یا از طرف خود، دیگران را به ساده‌لوحی و زودباوری متهم کند و معتقد باشد دیگران در جایی که نباید یقین کنند، یقین می‌کنند دچار شکاکیت مزاجی است. در مقابل چنین کسی به دلیل ساختار مزاجی که دارد برای هر مطلبی هر چقدر هم استدلال آورده شود، باور نمی‌کند. مشخصه چنین شکاکیتی آن است که اولاً ساری و واگیردار نیست (برخلاف شکاکیت استفهامی و مزاجی) و ثانیاً قابل علاج هم نیست (حتی اگر به قول ابن‌سینا چنین شخصی را در آتش هم بسوزانند، می‌تواند بگوید می‌پذیریم که می‌سوزم، اما این چیزی را ثابت نمی‌کند؛ مثلاً این که در عالم واقع آتشی وجود دارد و او را می‌سوزاند، چرا که ممکن است الان در خواب می‌سوزم و وقتی بیدار می‌شوم عدم واقعیت آن روشن می‌شود).

آنچه در مورد این سه قسم شکاکیت باید گفت آن است که اگر شکاکیت استفهامی و مزاجی بخواهد تام و تمام باشد (و قدرت واگیری داشته باشد) باید به شکاکیت استدلالی تبدیل شود. به این لحاظ در کتاب‌های معرفت‌شناسی معمولاً این نوع شکاکیت مطرح می‌شود.

به تفصیل می‌گوییم که شک دکارتی که خود از آن به عنوان شک دستوری یاد می‌کند، نوعی قرارداد کردن با خود است. او معتقد است از آنجا که بسیاری عقاید در کودکی یا آموزش‌های تلقینی دیگر وارد ذهن او شده، باید در همه آموخته‌های خود شک کند تا بتواند از آن بگذرد و از این جهت چون شک دستوری دکارتی تنها شیوه‌ای برای گذار به یقین (آن هم به صورت کاملاً اختیاری و هدایت‌شده و کنترل‌شده) است، نمی‌تواند در هیچ‌کدام از صور شکاکیت مقوله‌بندی شود، هرچند دکارت در طرح شک خود، هم از شیوه شکاکان و شکاکیت استدلالی سود می‌برد و به آنها کمک می‌کند. به این جهت در عنوان این نوشتار سخن از شک دکارت رفته است و نه شکاکیت او.

از سوی دیگر غزالی در مرحله‌ای از حیات خود دچار سرگشتگی ذهنی روانی می‌شود. روان و جان او آشفته و بیمار می‌شود و سپس در پی اشراقی بیرونی از طرف خداوند (به قول خود او) شفا یافته و سپس حقیقت‌جویی خود را در میان فرقه‌ها و مکاتب گوناگون اندیشه‌ای آغاز می‌کند. بدین جهت نمی‌توان او را یک شکاک به معنای دقیق فلسفی دانست، بلکه عنوان حیرت و سرگشتگی برای او شایسته‌تر است. البته در عین حال می‌توان آنچه او در گزارش احوال خود می‌آورد، استدلال‌هایی شکاکانه دانست و همین‌طور به نوعی او را شکاک مزاجی (خصوصاً در شش ماهه انتهای دوره بغداد) قلمداد کرد.

شک و شکاکیت نه با غزالی و دکارت آغاز و نه با آنها تمام می‌شود. تا آدمی در عرصه این جهان می‌اندیشد، شک و حیرت او را همراهی می‌کند اما غزالی و دکارت دو قله از این کوهستان فکری محسوب می‌شوند. به لحاظ تاریخی سرچشمه شک فلسفی را می‌توان در یونان باستان یافت. ژان وال تاریخ‌پیدایش شکاکیت را به پیش از سوفسطائیان و حوزه فلسفه الیا می‌رساند. کسانی همچون هراکلیتوس و دموکریتوس که ادراکات حسی را نامعتبر می‌دانسته‌اند، شاید در این زمینه پیشگام باشند. سوفسطائیان به واسطه قطعاتی که از آنها توسط افرادی چون افلاطون و ارسطو نقل شده، شکاک نامیده می‌شده‌اند. آنها بنابر فلسفه هراکلیتی عدم ثبوت جهان، به این امر ملتزم شدند که چون امر ثابتی وجود ندارد شناخت هم ممکن نیست و انسان مقیاس امور است (پروتاگوراس) و یا هیچ چیز قابل شناختن نیست (گرگیاس). هرچند سقراط و افلاطون هم به لحاظ این که متعلق معرفت حقیقی را عامل مثل دانسته‌اند می‌توان از کسانی دانست که راجع به محسوسات شکاک‌اند، اما شکاکیت یونانی به طور خاص و به عنوان طرحی فلسفی پس از افلاطون و ارسطو در میان شکاکان قدیم و آکادمی‌های میانه و جدید مطرح شد. پیرون^۹ بنیانگذار شکاکیت قدیم معتقد بود عقل انسان نمی‌تواند به جوهر اشیاء نفوذ کند. ما فقط می‌توانیم بدانیم که اشیاء چگونه به نظر می‌آیند. یک شیء واحد برای مردمان متفاوت، گوناگون به نظر می‌رسد و نمی‌توانیم بدانیم کدام حق است. بنابراین بهتر است از حکم قطعی خودداری کنیم و فقط بگوئیم به نظر من چنین می‌آید. پیرون چنان نفوذی در تاریخ

اندیشه در طرح شکاکیت دارد که در زبان وارثان یونان دو لفظ پیرون و شکاک معادل و مترادف بکار برده شده است. اما نکته مهم آن است که پیرون شکاکیت خود را در زمینه‌ای اخلاقی - عملی مطرح می‌کند. پیرون و شاگرد او تیمون در پی سعادت و نیکبختی بودند و بر این عقیده بودند که کسی که می‌خواهد نیکبخت باشد باید اولاً ببیند اشیاء چیستند و ثانیاً بنگرد که در برابر آنها چه وضع و حالتی باید داشته باشد و ثالثاً دریابد که از این وضع و حالتی که نسبت به امور اختیار کرده است چه نتیجه‌ای حاصل می‌آید. در مورد مطلب نخست پیرون می‌گوید میان اشیاء تفاوتی نیست. همه مانند هم غیر متقین و نامتمایزند و به همین جهت احساس‌ها و احکام ما نه صواب است و نه خطا، چرا که می‌توان دلایلی نظیر هم در قوت برای اثبات یا رد هر کدام از آنها اقامه کرد. راجع به مطلب دوم می‌گوید که نسبت به هیچ امری نباید عقیده‌ای داشت بلکه بی‌عقیده و بی‌تمایل باقی ماند و این دستور را به کار بست که نمی‌توان هیچ امری را بیشتر از انکار تصدیق کرد یا باید هم تصدیق کرد و هم انکار یا نه تصدیق کرد و نه انکار. در خصوص مطلب سوم می‌گوید که نتیجه حاصل از این حالت نخست سکوت و از آن پس آرامش خاطر است به عبارت دیگر بی‌اعتنایی نسبت به امور و عدم تأثر در برابر حوادث حالتی است که به نظر وی باید تمام توجه و سعی انسان ناظر به آن باشد. نداشتن هیچ عقیده‌ای درباره‌ی خیر و شر امور یعنی هیچ امری را نه خوب دانستن و نه بد و عدم ترجیح بین امور، بهترین وسیله برای احتراز از اضطراب و تشویش خاطر است. غالباً مردم خود باعث پریشانی خود می‌شوند. زیرا که چون اموری را خیر و مطلوب می‌شمارند و نسبت به آن امور تعلق خاطر دارند یا از محروم بودن آن رنج می‌برند یا از ترس فقدان آنها همواره بیمناک و نگرانند، پس ترک علاقه و احتراز از هر گونه میل و رغبت که ملازم حکم نکردن است، بهترین وسیله برای حذف آلام روحی و رسیدن به خیر و سعادت است. در عین حال پیرون و اتباع او با آنکه نه در نظر و نه در عمل یقین و اطمینان به هیچ امری نداشتند، در تزلزل و اضطراب خاطر نمی‌زیستند، بلکه در عمل محافظ آداب و سنن اخلاقی سیاسی و دینی بودند اما چون شک در نظر پیرون وسیله‌ای برای تحصیل آرامش بود و چون مردم را طالب این امر نمی‌دید از آنها کناره می‌گرفت و تنهایی می‌گزید و در اختلاف اشیاء و آراء مردم با یکدیگر تأمل می‌کرد.

آکادمی (حوزه درسی افلاطون) پس از مرگ او به ترتیب به دست شاگردان اداره می‌شد تا نوبت به آرکسیلائوس (۳۱۵ ق.م) رسید و سپس کارنئادس (۲۱۴-۱۲۹ ق.م) رسید که موضعی انتقادی در مقابل مذهب جزمی رواقیان داشتند که برای ادراک حسی اهمیت زیادی قائل بودند. بنا بر نظر آنها هیچ امری کاملاً ثابت نمی‌شود و ما صرفاً به احکام محتمل دسترسی داریم.

از اواخر قرن اول میلاد و دو قرن اول میلادی، شکاکیت پیرونی توسط چند تن احیاء شد که آنها خود چند دسته بودند: شکاکان جدلی که بزرگترین انزیدموس و آگریپا و شکاکان تجربی که مشهورترین آنها منودت و سکستوس امپیریکوس بودند. انزیدموس در قسمتی از تعالیم خود دلایلی را که دیگران برای نشان دادن عجز حواس از تحصیل یقین آورده بودند به نام «تروپ» (Tropes) به معنی دلیل و وجه جمع کرده است. و در بخشی دیگر کوشیده تا قصور عقل را نیز از ادراک حقیقت به ثبوت برساند. از دلایل او چهار دلیل مربوط به

فاعل شناسایی و شش دلیل مربوط به متعلق شناسایی است، از قبیل اینکه اختلافات بین افراد آدمی مستلزم اندیشه‌های مختلف درباره‌ی شیء واحد است و اختلافات حالات گوناگون ما مستلزم همین معنی است. جریان تند هوا ممکن است برای جوان نسیم مطبوعی به نظر آید و برای شخص سالخورده ناخوشایند باشد اختلاف مناظر و مرایا هم موجب اختلاف نظر می‌شود. مثلاً چوبدستی در آب شکسته به نظر می‌آید و ...

آگریا که از پیروان انزیدموس می‌باشد دلایل ۵ گانه دیگری بر شکاکیت می‌آورد (اختلاف آراء تسلسل دور، افتراض، نسبت). شکاکان بعدی چیزی بر دلایل مذکور نیفزودند و تنها تقریرهای متفاوتی از آنها ارائه داده‌اند. در طی قرون وسطی آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰ ق.م) دردوره‌ای از زندگی خود دچار شک می‌شود. ولی این تفاوت را با شکاکان قبل از خود داشت که آنها شکاکیت استدلالی را مطرح کردند اما او شکی دستوری را برای گذر به یقین در برنامه خود قرار داد. و نهایتاً با فقره‌ای نظیر دکارت یعنی قضیه «می‌اندیشیم» به یقین رسید. برخی از معترضین دکارت معتقد بودند شک او مسوبق به سابقه بوده و او هم در اعتراضات و پاسخ‌ها این مطلب را نفی نکرده است و معتقد است او ادعای بداعت ندارد.

زمینه‌های تاریخی و انگیزه‌های شخصی شک غزالی و دکارت را به طور خاص در ادامه بیان می‌کنیم. در انتهای این بخش با تعریفی از شک کردن خاتمه می‌دهیم. شک کردن به این معنا نیست که فکر کنیم باورهای ما کاذبند بلکه به این معناست که داوری خود را نسبت به صدق این باورها به تعلیق درآوریم، یعنی شک نه از مقوله باورکردن است و نه از مقوله باورنکردن. باورنکردن مستلزم داشتن تصویری در ذهن و ضمناً حکم دادن به صدق این تصور است. تصدیق تصور p یعنی باور کردن P ، انکار تصور p یعنی باورنکردن p . ولی کسی به p شک می‌کند در واقع داوری‌اش با در باب صدق یا کذب p معلق کرده است.

غزالی و دکارت هر دو از زمره متفکرانی هستند که شهامت و شجاعت خالی کردن ذهن از تعصب و جمود و پیشداوری‌ها را داشتند و به قلمرو شک پا نهادند تا در پی حقیقت قرار گیرند و به آن واصل شوند. آن‌ها اراده خود را معطوف به غربال کردن محتوای ذهن از امور ناسره و نامعتبر و غیریقینی و مشکوک کردند تا به علمی حقیقی و یقینی پاگذارند.

۲. حیرت غزالی

۱-۲. زندگی و آثار

غزالی به‌مانند بسیاری از اندیشمندان، محصول فضای فکری، فرهنگی اجتماعی سپاسی روزگار خویش است. زندگی او حاصل دیالکتیکی ما بین بیرون و درون اوست و کنشی است در مقابل مسائل مختلف زمانه آثار او را می‌توان متناسب با دوره‌های فکری زندگی او دانست. زندگی فکری غزالی را از جهتی می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد:

از کودکی تا ورود به عسگر (۴۷۸-۴۵۰)

محمدبن محمدبن محمد ابوحامد غزالی در طلابران طوس در اواخر دوره طغرل سلجوقی به دنیا آمد. هنوز همراه برادر بزرگترش احمد، طفل خردسالی بود که پدرشان وفات یافت و سرپرستی کودکان با مختصر اندوخته پدر به یک دوست صوفی واگذاشته شد (بین سال ۴۵۷ تا ۴۶۰ قمری). اندوخته پدری احتمالاً به دنبال یک قحطی و سختی سالیانه کودکان را واداشت به مدرسه پناه جویند (حدود سال ۴۶۴). در طوس غزالی چندی نزد امام علی راذکانی مقدمات فقه شافعی آموخت. چندی به جرجان رفت و آنجا نزد فقیه خاندان اسماعیلی به تلمذ پرداخت و آن اندازه آنجا ماند که توانست از تقریر استاد تعلیقه‌ای فراهم آورد که قابل ضبط و حفظ باشد (تعلیقه فی فروع المذهب). ظاهراً داستان او و سارقان که به عنوان داستانی مشهور در هنگام بازگشت به طوس نقل شده صحت دارد که وقتی سارقان به کاروان آنها می‌زنند و کالای مسافران را به سرقت و غارت می‌برند، غزالی با اصرار وزاری یادداشت‌ها (همین تعلیقه) را از دزدان درخواست می‌کند که اینها تمام اندوخته من و حاصل درس خواندن چندین ساله من است و به طعنه می‌شنود که این چه علمی است که دزدان بتوانند از تو بربایند؟ هرچند تعلیقه را به او بازمی‌گرداند اما او درس بزرگی را آموخت که علم آن نیست که قابلیت سرقت و غارت داشته باشد. در بازگشت به طوس تقریباً سه سال دیگر در زادگاه خویش ماند و به یادگیری پرداخت و سپس با عده‌ای از دوستان به نظامیه نیشابور رفت تا نزد برجسته‌ترین متکلم روزگار یعنی امام الحرمین ابوالمعانی جوینی تلمذ کند. با ابوعلی فرامدی صوفی معروف و حکیم عمر خیام آشنایی یافت. همدرسان او افرادی چون کیا الهراسی ابوالمظفر خوانی و ابوالمظفر ایبوردی، ابوالقاسم حاکمی و ابراهیم شباک بودند. در این دوره کتابی با عنوان المنحول فی تعلیق الاصول نگاشت.

دوره عسگر و نظامیه (۴۷۸-۴۸۸ق)

غزالی در ۲۸ سالگی بعد از مرگ امام الحرمین جوینی به عسگر (پایتخت سیار پادشاهان سلجوقی) رفت و همراه موکب وزیر سلطان ملکشاه یعنی خواجه نظام الملک به مسافرت پرداخت. او در محیطی متفاوت با مدرسه با علما و فقه‌های معروف عصر که به عسگر رفت و آمد داشتند مناظره می‌کرد و تدریجاً نزد وزیر مقبول و مقرب شد. دو اثر او یعنی البسیط در فروع مذهب شافعی که تأثیر امام الحرمین در آن محسوس است و *مآخذ الخلاف* در مسایل اختلافی به شیوه *سالیب* امام الحرمین را در این دوره نگاشت. غزالی شش سال پس از ورود به عسگر توسط نظام الملک با لقب زین‌الدین و شرف‌الائمه به عنوان مدرس در جمادی الاولی ۴۸۴ به نظامیه بغداد فرستاده شد. در آنجا به تدریس خود ادامه داد و شهرتی بسیار یافت. در ۴۸۵ هرچند خواجه نظام الملک کشته شد، اما او همچنان به تدریس خود ادامه داد. پس از مرگ سلطان ملکشاه در محرم ۴۸۷ در مراسم جلوس و بیعت با خلیفه المستظهر بالله شرکت کرد و خلیفه از وی خواست تا کتابی در ردّ باطنیه بنویسد که وی کتاب *فضائح الباطنیة و فضائل المستظهری* را نگاشت. آثار و تألیفات دیگر او در این دوره که همزمان با تحول روحی و بررسی‌ها و کاوش‌های او در میان فرق فکری مذهبی بود چنین است: *مقاصد الفلاسفه*^۱ یا *المقاصد فی بیان اعتقاد*

الاولیای که بلافاصله قبل از شروع به تألیف *تهافت* تصنیف شده است (در حدود سال ۴۸۷) این کتاب بنا بر رأی خود غزالی محصول دو سال مطالعات او در اوقات فراغت از تألیف و تدریس و سپس یکسال تأمل در آنچه خوانده بود (بدون رجوع به استاد) است. توجه به این اثر موجب شده هنوز گاهی اروپائیان او را نماینده فلسفه مشایی در فرهنگ اسلامی در قرون وسطی بدانند چرا که از کتاب *تهافت* او بی‌خبر بودند. او سپس کتاب *تهافت الفلاسفه* را تألیف کرد که در دو بخش الهیات و طبیعیات در بیست مسئله دعاوی فیلسوفان را مطرح و رد می‌کند و حتی در سه مسئله آنها را تکفیر می‌کند. از دیگر آثار غزالی در اواخر این دوره *معیار العلم* در منطق و *میزان العمل* بود.

دوره رهایی و گریز (۴۹۹-۴۸۸)

غزالی سپس از دوره شش ماهه‌ای که در حیرت و شک به سر می‌برد و در رفتن و ماندن در بغداد تردید داشت، در ذی القعدة ۴۸۸ قمری بغداد را در ظاهر به قصد مکه و در واقع به قصد شام ترک کرد و مدتی در آنجا معتکف شد و سپس در معابد بیت المقدس خلوت گزید. تألیف مهمترین اثر او یعنی *احیاء علوم الدین* در ایام سفر شام و بیت المقدس آغاز و تا سال ۵۰۰ قمری ادامه داشت. او پس از دو سال به مناسک حج رفت و سپس به قصد عیال و فرزندان به وطن بازگشت و آنجا هم تا سال‌ها عزلت و انزوا را خود را ادامه داد. *تحفه الملوک* رساله فارسی بود که در طوس در پاسخ به درخواست سلطان سلجوقی اتمام یافت. در پایان همین دوره عزلت در سال ۴۹۹ فخرالملک وزیر سلطان سنجر از او درخواست کرد تا از طوس به نیشابور رود. قبول این درخواست برای غزالی که دوازده سال از ترک مدرسه و قیل و قال و اهل آن می‌گذشت آسان نبود. سرانجام پس از تردید و تأمل و مشورت با دوستان بی‌آنکه به خدمت وزیر و پادشاه برود و فارغ از تمام جاه‌طلبی‌های سابق در ذی القعدة ۴۹۹ به نظامیه نیشابور رفت. در سال‌های آخر عزلت کتاب *الوجیز* در فقه *مشکاه الانوار* در تفسیر آیات سوره نور و حدیث *حجائبها* (کتابی که برخی محققین معتقدند شیخ اشراق از این کتاب تأثیر پذیرفته است) را تألیف کرد. *القسطاس المستقیم* در ردّ باطنیه و *کیمیای سعادت* که خلاصه‌ای فارسی از کتاب *احیاء* است و *بدایه الهدایه* در وعظ و زهد، از آثار دیگر این دوره غزالی است.

سال‌های پایانی و عزلت دوباره (۵۰۵-۴۹۹)

پس از سه ماه تدریس و در عاشورای سال ۵۰۰ که فخرالملکه وزیر به دست یک باطنی به قتل رسید، در ایام سال ۵۰۱ و کتاب‌های *المقصد الاسنی* و شرح *معانی اسماء الحسنی*، *فیصل التفرقة* بین الاسلام و الزندقه و *المنقذ من الضلال* را تألیف نموده به دنبال جنجالی که به تحریک فقهای نیشابور علیه او شد به درگاه سلطان سنجر احضار شد و سرانجام ناچار شد تدریس را ترک کند و به انزوا و خلوت طوس بازگردد (حدود ۵۰۲ هجری) کتاب‌هایی که در سال‌های پایانی عمر نوشت چنین‌اند: *المستصفی من علم الاصول*، *الاملاء علی مشکل*

الاحیاء (که در پاسخ به اشکالاتی که به احیاء مطرح شده بود نوشت)، نصیحة الملوک که مجموعه‌ای از اندرزها و قصه‌ها به فارسی و ظاهراً به درخواست سلطان سنجر نوشت و در نهایت *الجام العوام عن علم الکلام* که چند روز قبل از مرگش از آن فارغ شد.

و سرانجام به دنبال یک بیماری کوتاه در شروع زمستان طوس در روز دوشنبه چهاردهم جمادی الاخر سال ۵۰۵ هجری (۱۸ دسامبر ۱۱۱۱ میلادی) وفات یافت و در طابران طوس به خاک سپرده شد، اما امروز از مزار او نشانی نیست.

۲-۲. زمینه‌های حیرت

گزارش کاملی از زمینه‌ها و مراحل شک و حیرت و غزلی را می‌توان در کتاب او با نام *المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزه و الجلال* (و به اختصار *المنقذ من الضلال*)^{۱۱} یافت. کتابی که چنانکه از اولین سطر آن مشخص است در پاسخ به فردی که از او شرح حال فکری زندگی غزالی را طلب کرده در سن ۵۰ سالگی غزالی نگاشته شده است. محتوای این کتاب موجز از فقرات ابتدایی آن پیداست:

ای برادر دینی من از من خواستی تا غایت و رازهای دانش‌ها و غوغای مکاتب و کنه هر یک و رنجی را که در جستجوی حقیقت از میان دسته‌بندی‌های پریشان (با روش‌های متضاد) بر خود هموار کرده‌ام را بر تو حکایت کنم و جرأتی را که مرا از پستی تقید به بلندای بینش رسانید شرح دهم. (*المنقذ*، ص ۱۷)

چنانکه از مقدمه این کتاب معلوم است زمینه‌ها و انگیزه‌هایی چند موجب سرگشتگی غزالی شده است که خود به آن اشاره می‌کند، غزالی خود در مقابل چنین پرسشی که «چه شد که در اوج شهرت علمی در نظامیه بغداد و با دانشجویان بسیار روی برگرداندی و سال‌ها عزلت و ترک وطن و مدرسه کردی» علل و عواملی را بر می‌شمرد:

۱. عطش درک حقیقت از آغاز زندگی

این ویژگی غزالی که به قول خود او از ابتدای بلوغ و پیش از بیست سالگی در او بوده مانع از پذیرش امور تقلیدی موروثی می‌شده است. غزالی این ویژگی خود را امری *جَبَلِي* و فطری می‌داند نه چیزی که با اختیار و یا ترس آن را اکتساب کرده باشد.

۲. تحلیل محتوای ذهن و تقلیدی موروثی دیدن بسیاری از باورها

غزالی با چنین خصلت حقیقت‌جویی زمانی که به بازانیشی باورهای قبلی خود می‌پردازد توجه می‌یابد که بسیاری از باورهای او ناشی از آموزش‌های دوره کودکی و یا تقلید از اساتید بوده است. لزوم بازانیشی در آموخته‌های دوره کودکی از آنجاست که هر کودکی بنا بر حدیث پیامبر مطابق فطرتش زاده می‌شود اما والدین او را یهودی نصرانی یا محبوسی بار می‌آورند. پس باید یکبار در هر آنچه توسط والدین به ما آموخته شده بازننگری و سنجش‌گری کنیم تا آنچه واقعاً حقیقت دارد را از اوهام جدا کنیم.

گفتار ما را این فایده بس باشد که تو را در عقاید کهنه و موروثی به شک افکند زیرا شک پایه تحقیق است.

کسی که شک نمی‌کند درست تأمل نمی‌کند و هر که درست بنگرد و خوب نبیند، چنین کسی در کودکی و حیرانی به سر می‌برد (میزان العمل)^{۱۲}

۳. اختلاف فرق و مکاتب

یکی از مهمترین زمینه‌های حیرت‌غزالی توجه به اختلاف گروه‌ها و فرقه‌های فکری متنوع است که می‌توان چنین بیان و صورت‌بندی کرد:

- بین آدمیان و پیشوایان فرقه‌ها اختلاف و تضاد وجود دارد. (بنابر روایت پیامبر که ستفرق اُمّتی ثلاثاً و سبعین فرقه)

- هر کسی خود را حق و دیگری را باطل می‌داند (کل حزب بما لدیهم فرحون. سوره مؤمنون / ۵۳)

- تنها یکی از این فرقه‌ها و مذاهب حق و بقیه باطل‌اند (الناجیه منها واحده)

نتیجه چنین بیانی لزوم یافتن فرقه‌حق از میان تمامی فرقه‌هاست. غزالی پس از دوره بیماری روحی و شکاکیت مزاجی خود دست به جستجو در بین فرقه‌ها و مکاتب فکری گوناگون زمان خود می‌زند و پس از تعمق در آنها، هر یک را مورد سنجش قرار می‌دهد که شرح آن در مقال دیگری خواهد آمد. او تعلیم و بررسی هر مکتب را صادقانه و بی‌عرض و پیشداوری انجام می‌دهد که در هر زمینه تألیفاتی هم انجام می‌دهد:

دوست دارم تا از باطنی مذهب دست بردارم تا بدانم چه در باطن دارد و ظاهری را رها نمی‌کنم تا از ظاهر کار او سر در بیاورم و فلسفی را وا نمی‌گذارم تا بر کنه فلسفه او وقوف یابم و متلکم را وا نمی‌نهم تا قصد وی از جدل و کلام را بدانم و صوفی را تا راز پاکی او را حریصانه دریابم و عابد را تا ببینم حاصل عبادت او چیست و زیدیقی که قائل به تعطیل است ترک نمی‌کنم تا انگیزه‌هایی که در پس پرده وی را گستاخانه به تعطیل والحداد وا داشته جستجو کنم...

بدین ترتیب او در دوره‌ای که در نظامیه بغداد بود با بسیاری از فرق بحث کرد و مطالعات بسیاری در علوم مطرح زمان خود (کلام فلسفه، تصوف) انجام داد و همه اینها نبود مگر انگیزه حقیقت‌جویی او که با احتمال آنکه حقیقت در نزد دیگران باشد وقت طولانی برای آنها صرف کرد.

با توجه به گزارش و شرح حال غزالی می‌توان دوره شک و رهایی او را به دو بخش تقسیم کرد بخشی که با بازنگری به محتوای ذهن خود و طرح دلایل شکاکانه تا شکاکیتی فراگیر که اولیات را هم دربرمی‌گیرد پیش می‌رود و پس از گذر از این دوره شکاکیت با مبنا قراردادن اولیات و ضروریات به جستجوی خود در بین فرق مختلف ادامه می‌دهد. آنچه بیشتر برای پژوهش تطبیقی حاضر مورد نظر ماست همان بخش اول شکاکیت غزالی است. اما تأکید می‌کنیم که حیرتی که غزالی در آن قرار می‌گیرد فراتر از شک اوست.

۲-۳. غایت و مقصود شک و جستجوی غزالی

حال که غزالی به بازانندیشی باورهای ذهنی و همچنین تأمل و تعمق در مذاهب مختلف فکری می‌پردازد هدفی که برای این سلوک در نظر دارد چیست، در مقدمه *المنقذ آشکارا* روشی را که بتواند با آن حقیقت و علم

مطلوب خود در میان تمامی معرفت‌ها را فراچنگ آورد، بیان می‌کند:

فقلتُ فی نفسی انما مطلوبی العلم بحقایق الامور فلا بدّ من طلب حقیقه العلم ما هی، فظهر لی ان العلم الیقینی هو الذی یکشف فیهِ المعلوم انکشافاً لا یبقی معه ریب و لا یقارنه امکان الغلط و الوهم و لا یتسع القلب تقدیر ذلک ...

هدف جستجوی غزالی و سلوک فکری او، دستیابی به شناختی یقینی است. از نظر او قاعده و معیار حقیقت آن است که همراه یقین باشد یقینی که هیچ احتمال شک و وهمی همراه آن نباشد. او در ادامه به توضیح بیشتر مراد خود از چنین شناختی با مثالی از قضایای مربوط به ریاضیات می‌پردازد.

به نظر او ریاضیات با یقینی همراه است که وقتی مثلاً به قضیه «ده از سه بزرگتر است» باور داریم، حتی اگر معجزه‌گر و جادوگری ادعا کند به دلیل اینکه من این عصا را به ماری تبدیل کردم سه بزرگتر از ده است و ما هم چنین معجزه‌ای را مشاهده کنیم، باز یقین ما به «ده بزرگ از سه است» از بین نمی‌رود. هرچند ممکن است از چنان عملی شگفت‌زده شویم اما تا زمانی که قدرت یا علم یا هم علم و هم قدرت آن معجزه‌گر را نداریم، در علم خود به آن قضیه شک نمی‌کنیم.

به نظر غزالی وقتی چنین انگاره و الگویی از علم یقینی داشته باشیم می‌توانیم به تحلیل محتوای شناخت خود پردازیم و هر کدام که چنین ویژگی ندارد ترک کنیم.^{۱۳}

غزالی وقتی این معیار برای علم حقیقی را در ذهن خود دارد و پس از ترک و ناامیدی از عقاید موروثی تقلیدی تنها اموری که به نظر او روشن است و آنچه فی بادی النظر می‌تواند چنین مشخصه‌ای داشته باشد در محسوسات و ضروریات می‌یابد اما پس از کاوش بیشتر آنها را نیز متزلزل می‌یابد و همین جاست که او ادله شکاکانه خود را مطرح می‌کند تا میزان یقینی بودن واقعی این یقینات اولیه را بسنجد.

۲-۴. شکاکیت استدلالی غزالی و گذر به شکاکیت مزاجی روانی

مراحل یا ادله شکاکیت به نظر غزالی در دو مرحله می‌تواند مطرح شود ابتدا در محسوسات و سپس در ضروریات و پس از آن هم بحران و بیماری شکاکانه که در ساختار روانی غزالی به وجود می‌آید و به اختیار خود نمی‌تواند از آن خارج شود.

۲-۴-۱. شک در محسوسات

آنچه عموم شکاکان از ابتدای تاریخ شکاکیت مطرح کرد. نخست با طرح پرسش‌هایی در همین زمینه بوده، چرا که فهم عرفی نیز بهتر آنها را همراهی می‌کرده است. شکاکیت راجع به محسوسات و ادراک جهان بیرونی عموماً با پرسش‌هایی خاص یا آوردن نمونه‌های جزئی همراه بوده و سپس آنها را به کلیت جهان بیرونی تسری می‌داده‌اند. پرسش‌هایی از قبیل: آیا آسمان واقعاً آبی است؟ آیا هوا واقعاً سرد است؟ آیا دمای هوا در اینجا همان گونه‌ای است که حس می‌شود؟ آیا اینجا واقعاً همین قدر ساکت است؟ آیا احتمال دارد صداهایی باشد که هرگز نتوان آنها را شنید؟

شکل جزئی پرسش صورتی اینچنین دارد: آیا x واقعاً همان گونه که ادراک حسی بر آن است واقعاً دارای مشخصه m است؟ و شکل کلی آن در مورد جهان بیرونی به این صورت است که آیا با استناد به ادراک حسی می‌توان دانست که جهان بیرون همان گونه است که ادراک می‌کنیم؟ چه توجیهی برای مطابقت ادراک حسی با واقع وجود دارد؟

نکته حایز اهمیت در طرح چنین مسائلی آن است که شکاک وجود تجربه‌های حسی را منکر نیست بلکه در مورد اینکه آیا این تجربه‌های ما به ازاء عینی و واقعی دارند پرسش و چون و چرا می‌کند. اگر همه موافقیم که تجربه‌هایی در خواب یا هنگام مصرف داروهای توهم‌زا بدون مصداق عینی در ما به وجود می‌آید چه تمایزی می‌توان میان این دو نوع تجربه نهاد. و چه توجیهی برای تمایز وجود دارد. استدلال‌های شکاکانه غزالی از چنین طرحی تبعیت می‌کند، می‌توان دلایل غزالی بر شک در قلمرو محسوسات را دو دسته دانست ۱. خطای حواس؛ ۲. رؤیا.

۱. خطای حواس: او می‌پرسد از کجا معلوم آن‌چه حواس حس می‌کنند واقعیت دارد؟ اعتبار محسوسات (خصوصاً قوی‌ترین آنها یعنی بینایی) از کجاست؟ با توجه به خطاهایی که دو نمونه از آنها را ذکر می‌کند، چگونه می‌توان گفت در همه جا خطا نمی‌کنیم:

الف) وقتی چشم به سایه می‌نگرد آن را ساکن می‌پندارد اما با آزمایش و مشاهده پس از مدتی مشخص می‌شود که سایه متحرک است اما حرکت آن تدریجی است نه دفعی و ناگهانی.

ب - چشم وقتی ستاره‌ای را می‌نگرد اندازه آن را در حد سکه‌ای درک می‌کند اما ادله هندسی و نجومی مشخص می‌کنند که آن ستاره به ظاهر کوچک از کره زمین هم بزرگتر است.

این استدلال غزالی را اینگونه می‌توان صورت‌بندی کرد:

- خطای حس در مواردی مشخص و روشن است.

پس نمی‌توان در بقیه موارد نیز به حس اعتماد کرد.

نتیجه: بنابراین محسوسات نمی‌توانند نمونه علم یقینی باشند.

۲. برهان رؤیا: هرچند این استدلال در کتاب غزالی پس از شک در ضروریات مطرح می‌شود اما چون در

تقریر آن استدلال همه باورها را به طور کلی مدنظر دارد می‌توان این استدلال را نیز در خدشه بریقینی بودن محسوسات آورد. تفصیل این برهان را در ادامه می‌آوریم.

در انتهای این مرحله و پس از ذکر نمونه‌های خطای حواس غزالی نتیجه می‌گیرد که:

هذا و امثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه و يكذبه حاكم العقل و يخونه و تكذيباً لاسبيل الى مدافعته.

در همه موارد خطا، داور عقلی به خطا تذکر می‌کند و اعتبار محسوسات را متزلزل می‌کند. اما آیا این داور

عقلی خود حجیت و وثاقت معرفت‌شناختی دارد و می‌تواند داوری یقینی کند.

همان‌طور که غزالی اشاره کرد آنچه محسوسات را به خطا متهم می‌کند عقل و داوری است. با اطمینان به این داوری و داوری آن می‌توان استدلالی علیه اعتبار محسوسات آورد. اما اعتماد ما به معقولات ناشی از چیست؟ با طرح این پرسش غزالی گام دوم شک خود را مطرح می‌کند. اولیات در نظر او نمونه‌چنین قضایایی است: «ده بزرگتر از سه است.»، «نفی و اثبات در موضوع واحدی جمع نمی‌شوند»، «یک چیز در آن واحد نمی‌تواند هم حادث و هم قدیم و هم موجود و هم معدوم باشد و هم واجب و هم ممتنع باشد».

دو استدلال غزالی در زمینه شک در معقولات را می‌توان چنین تقریر کرد:

الف) احتمال وجود داوری و رای عقل

غزالی با ترتیب دادن گفتگویی میان محسوسات و معقولات این پرسش را از معقولات می‌پرسد که اگر حاکم عقل می‌تواند اعتماد ما را به محسوسات سست کند همین احتمال در مورد عقل و معقولات وجود دارد که آنها هم در و رای خود داوری داشته باشند که آنها را نامعتبر سازد و اگر چنین داوری به ظاهر درک نمی‌شود دلیل بر عدم وجود آن نیست. و در واقع همین که احتمال وجود چنین داوری مطرح شود نمی‌توان اعتماد و اعتبار عقلیات را پذیرفت.

صورت‌بندی و تنسیق برهان غزالی چنین است:

- داوری عقل اعتبار محسوسات را مخدوش می‌کند.

- احتمال وجود داوری و رای عقل که آن هم خطای عقل را نشان دهد وجود دارد.

نتیجه: صرف چنین احتمالی می‌تواند اعتبار عقلیات را مخدوش کند.

غزالی در ادامه تحقیق خود با نقد عقل فلسفی وجود چنین داوری را بیشتر تقویت می‌کند.

ب) برهان رؤیا:

جایگاهی که غزالی برهان رؤیا را مطرح می‌کند شک در عقلیات است و آن را به تمامی باورها اعم از معقولات و محسوسات تعمیم می‌دهد. او با توسل به برهان رؤیا اعتبار اولیات را این‌چنین متزلزل می‌کند:

اما تراک تعتقد فی النوم اموراً و تتخیل احوالاً و تعتقد لها ثبوتاً (اثباتاً) و استقراراً و لا شک فی تلك الحاته فیها ثم تستیقف فتعلم انه لم یکن لجمیع متخیلاتک و معتقداتک اصل و طائل فیم تأمن ان یکون جمیع ما تعتقده فی یقظتک بحس او عقل هو حق بالاضافه الی حالتک التی انت فیها لکن یمکن ان تطراً علیک حاله تکون نسبتها کنسبه یقظتک الی منامک و تکون یقظتک نوماً بالاضافه الیها.

استدلال با این مقدمه آغاز می‌شود «ما در خواب همه‌اموری را که درک می‌کنیم [هنگام خواب] به آنها یقین داریم و هیچ شکی در مورد حقیقت داشتن آنها به خود وارد نمی‌کنیم ولی وقتی از خواب بیدار می‌شویم آنها را نسبت به بیداری وهم می‌دانیم.»

پرسش شکاکانه غزالی چنین است. «چه ضمانت و اطمینانی وجود دارد که همه آنچه در بیداری فعلی یقینی

می‌دانیم (مانند امور عقلی و حسی) اموری باشند که در خواب رخ می‌دهند (نسبت به یک بیداری دیگر) و لذا رؤیا و خیال و باطل باشند که در این حالت چهره حق گرفته‌اند.

تنسيق این استدلال چنین است:

- هر چه ما در خواب درک می‌کنیم در آن هنگام هیچ شکی راجع به آنها نداریم.
- در هنگام بیداری در اولیات و محسوسات هیچ شکی نداریم.
- وقتی بیدار می‌شویم محتوای خواب را غیر حقیقی می‌دانیم.
- هیچ قطعیتی وجود ندارد که در بیداری آنچه به آن یقین داریم در مقایسه با بیداری دیگر خواب محسوب شده و غیر حقیقی باشد و احتمال دارد تمامی آن ادراکات توهمی باشند.

نتیجه: نمی‌توان به آنچه اولیات می‌دانیم (اموری شک ناپذیر) اطمینان داشته باشیم.

غزالی برای آنکه استدلال و اشکال رؤیا را از استبعاد خارج کند آن را با دو امر تشبیه می‌کند:

۱. حالات اهل تصوف هنگام شهود باطن: به نظر غزالی صوفیان بنابر قول خود دارای حالاتی هستند که وقتی در خود فرو می‌روند و دو چشم را از حواس ظاهر فرو می‌پوشند اموری را می‌بینند که با معقولات در حالات متعارف سازگاری ندارد و این مدرکات از نظر آنها حقیقی و یقینی‌تر از مدرکات حالت متعارف آن‌هاست.

۲. مرگ: غزالی به رسم همیشگی خود با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) و آیه‌ای از قرآن معتقد است همان گونه که جهان پس از مرگ نسبت به جهان فعلی جهان بیداری است می‌توان فرض اینکه کل بیداری‌های ما نسبت به بیداری برتری خواب باشد را محتمل دانست. پیامبر (ص) در حدیثی مشهور می‌فرماید: «الناس نیام اذا ماتوا اتبهوا، مردم خوابند وقتی می‌میرند بیدار می‌شوند» در این حدیث مرگ جسمانی مساوی با بیداری از خواب دانسته شده است. در قرآن هم در آیه‌ای که در زمینه‌ای پس از مرگ و روز رستاخیز است چنین آمده که: «[لقد كنت في غفلة من هذا] فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد: پس پرده از پیش چشمانت برداشتیم و امروز است که چشم تو تیزبین است.» (سوره ق: ۲۲)

طرح این استدلال‌های شکاکانه غزالی را به دام شکاکیت عملی و روحی می‌اندازد و برای مدتی زندگی او را مختل می‌کند و بی‌اختیار زبانش از سخن گفتن باز می‌ماند، تدریس در نظامیه را رها می‌کند. چنان‌اندوه و پریشان‌احوالی در مدت دو ماه بر او مسلط می‌شود که طبیعت نیز از درمان او عاجز می‌مانند و مشکل او را درونی و روحی می‌دانند. بدین ترتیب، شکاکیت فراگیر غزالی چنان در درون او رسوخ می‌کند که پس از سرایت شک از زبان به روح او خود را منکر واقعیت همه امور می‌یابد. این شکاکیت مزاجی هیچ‌علاجی ندارد چرا که به قول خودش اگر دلیلی بخواهد آنها را نفی کند با توسل به اولیاتی باید باشد که برای او مشکوکند.

۲-۵. اشراق الاهی و رهایی از شک

پس از دو ماه بیماری روحی:

... حتی شفی الله تعالی من ذلك المرض و عادت النفس الى الصحة و الاعتدال و رجعت الضروریات العقلیه مقبوله موثوقاً بها علی أمن و یقین و لم یکن ذلك بنظم دلیل و ترتیب کلام بل بنور قذفه الله تعالی فی الصدر، و ذلك النور مفتاح اکثر المعارف (المنتهد، صص ۳-۲۲)

بدین ترتیب غزالی خروج خود از بخش ابتدایی حیرت را به واسطه امداد و اشراق حضرت حق می‌داند و نه با توسل مختارانه خود به برهان یا عقل. نقطه اتکای اولیه خود در رهایی از شک را همان چیزی می‌داند که مرحله فرجامین شکاکیت دامنگیر آنها شد یعنی اولیات عقلی.

اگر تا این مرحله از شک غزالی را بتوان بسیار با شک دکارتی نزدیک و مشابه دانست از این مرحله به بعد راه غزالی و دکارت قطعاً جدا می‌شود چرا که این دو هم در نحوه رهایی از شک و هم مراحل بعدی یقین و جستجوی حقایق راهی جداگانه رفتند.

اگر استدلال‌های شکاکانه غزالی و دکارت مشابهت دارند اما در سه موضع تفاوت آشکاری می‌یابند ۱. گرفتار شدن غزالی به شکاکیت حالی و عملی ۲. نحوه رهایی از شک ۳. جستجوی علم یقینی آرمانی فراعقلی غزالی به صراحت مخالفت خود را با کسانی که کشف حقیقت را وابسته به دلایل آزاد علمی [و شاید عقل] می‌دانند اظهار می‌کند و معتقد است چنین افراد رحمت واسعة الهی را تنگ گرفته‌اند. مطابق سبک خود روایاتی را از پیامبر در معنای واژه «شرح» در آیه «فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام» (انعام: آیه ۱۲۵) می‌آورد. او شرح را نوری می‌داند که از منبع جوشان بخشش الهی گاه به بیرون می‌تابد و برای بهره‌مندی از آن باید مترصد بود. «ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها»

غزالی مقصود خود از نقل شرح حال خود چنین بیان می‌کند:

و المقصود من هذه الحکایات این يعمل کمال الجد فی طلب حتی ینتهی الی طلب ما لا یطلب. فان الاولیات لیست مطلوبه فانها حاضرة و الحاضر اذا طلب فقد اخفی و من طلب ما لا یطلب فلا یتهم بالتقصیر فی طلب ما لا یطلب

اگر بتوان گفت گام اول تحقیق و شک غزالی وصول به اولیات همراه با یقینی واقعی است، او انگیزه‌اش در این طلب را چنین می‌داند که اگر در اولیات کسی شک روا نمی‌دارد و همه آن را می‌پذیرند به دلیل اینکه اینها حاضرند من در همین‌ها هم تحقیق کردم تا در موارد دیگر به طریق اولی به کوتاهی در طلب متهم نشوم. اما گام دوم جستجوی غزالی با اتکاء بر نقطه یقینیات، استقصای یکایک پژوهندگان و دانش‌های مختلف و نقادی آنهاست که تفصیل آن را به مقال دیگری وامی‌گذاریم. اما آنچه در نهایت غزالی در نظر دارد، یقینی از جنس یقین فلسفی و حتی ریاضی و منطقی نیست، چرا که او در نهایت درجات شناخت آدمی را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند و بالاترین مرتبه آن را شهود (ذوق) می‌داند که به واسطه آن پیامبران حقایقی را مشاهده می‌کنند. غزالی پس از مطالعه و تأمل در هر یک از فرق مدعی حقیقت مانند کلام، فلسفه و تصوف به این نتیجه می‌رسد که روش صوفیانه برای کشف حقیقت بهترین راه است و این مطلب را نه تنها با صرف مطالعه کتب عرفانی

که با قدم نهادن در راه ریاضت و سلوک عملی و در پی آن پشت پا زدن به ظواهر دنیوی و ترک نظامیه بغداد و عزلت یازده ساله خود تجربه می‌کند چرا که از دید او در مسلک صوفیانه اصالت با عمل است و نه گفتار و قال. آنچه تحصیل آن از طریق علم امکان داشت آموخته بودم اما چیزی که باقیمانده بود با درس و گفتگو به سوی آن راهی نبود، بلکه ذوق و سلوک می‌خواست^۴.

سیر و سلوک و عزلت یازده ساله غزالی او را به این نتیجه رساند که:

به یقین دریافتم که صوفیان از پیشتازان خلق به سوی خدایند. سیرتشان نیکوترین سیرت‌ها، راهشان درستترین راهها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاق‌هاست، بلکه باید گفت اگر خرد خردمندان و حکمت حکیمان و دانش دانشمندان دینی را گردآرند تا بتوانند با آن چیزی از سیرت و اخلاق خود را عوض کنند و بهتر از آن به جایش نهند هرگز نتوانند. همه حرکات و سکنت‌ها ظاهر و باطنشان مقتبس از نور چراغداران نبوت است.

ثمره سلوک صوفیانه غزالی در راه کشف حقیقت این است که حقیقت دانشی حصولی که با عقل فلسفی کشف شود نیست بلکه نوری است که بر قلب می‌تابد. بحث مجزای غزالی در باب نبوت در انتهای رساله المنقذ نسبت به حجم کوچک المنقذ نشان از آن دارد که او تجربه‌های صوفیانه را از جنس تجربه‌های نبوی می‌داند و لذا دیدگاه خود در این باره را بیان می‌کند.

دل کندن غزالی از تعلقات ظاهری و حوزه درس نظامیه امر آسانی نبود. او خود ماه‌های آخر حضورش در بغداد را چنین توصیف می‌کند.

پس در حال خود نگرستم و ناگاه دیدم که غرق در تعلقاتم و از همه طرف در آن محصورم. اعمالم را نگاه کردم: دیدم بهترین آنها تدریس و تعلیم است و تازه در آن هم من به کار علومی پرداخته‌ام که نه اهمیت و نه سود آخرتی دارد.

به خلوص نیتم در کار تدریس اندیشیدم، دیدم آن هم ناپاک و برای خدا نیست و انگیزه آن جاه‌طلبی و آوازه-جویی است، پس یقین کردم که بر لب گردابی از آتشم و دیدم اگر به تلافی این احوال برنخیزم به درون آتش خواهم افتاد... روزی به رفتن از بغداد و دوری از این احوال عزم می‌کردم و روز دیگر فسخ عزیمت می‌نمودم، یک پا پیش می‌گذاشتم و یک پا پس. بامداد رغبتی در طلب آخرت در من برمی‌خواست ولی شامگاه لشکر سهولت بر آن می‌تاخت... این کشاکش قریب شش ماه به طول کشید [تا جایی که] یک یک قوایم رو به ضعف رفت و پزشکان از علاج من عاجز شدند. و گفتند این بیماری به قلب درآمده و از آن به مزاج سرایت کرده و هیچ راه علاجی جز آسایش فکری برای رهایی از این اندوه جانکاه وجود ندارد. (المنقذ، صص ۹-۴۸)

محصول علمی مشاهدات و مکاشفات غزالی را شاید بتوان تعابیر و تفاسیر عرفانی صوفیانه او از احادیث و روایات و داستان‌های دینی در کتاب *احیاء علوم الدین* دانست، آنچه به نظر او به وسیله ذوق که حالتی شناختی فراتر از «علم» استدلالی است.

در مقایسه نهایی میان دکارت و غزالی می‌توان جنبه‌های بیشتری از پژوهش غزالی را دید.

۳. شک دستوری دکارت

۱-۳. زمانه و زندگی و آثار دکارت

در ۲۱ اوت ۱۶۰۹ گالیله، تلسکوپ را برای نخستین بار به نمایش همگانی گذاشت. مقامات ونیزی دعوت شده وقتی از پله‌های برج کلیسای جامع سنت مارک بالا می‌رفتند دهانشان از حیرت باز ماند. حالا می‌توانستند کشتی‌هایی را ببینند که قبلاً با چشم غیرمسلح قابل تشخیص نبودند. این تلسکوپ اولیه اشیاء را فقط ده برابر بزرگ می‌کرد. چند ماه بعد گالیله تلسکوپ با بزرگنمایی هزار ساخت و آن را به آسمان شب نشانه رفت. حالا نوبت او بود که حیرت زده شود. او عالمی دید که با آنچه آدمیان تا آن زمان دیده بودند سراسر متفاوت بود. آسمان سرشار از ستاره بود، راه شیری خوشه عظیمی از ستارگان بود که نظریه مبتنی بر حرکت سیارات به دور خورشید را تأیید و اثبات کند. این کشفیات چنان پردامنه و معارض دیدگاه‌های قرون وسطایی بودند که استادان دانشگاه پادوا حتی حاضر نبودند با تلسکوپ به آسمان شب نگاه کنند. در ۲۲ ژوئن ۱۶۳۳ گالیله به جرم اینکه ادعاهای کوپرنیک را حقیقتی مسلم انگاشته محکوم به ارتداد و نافرمانی نسبت به کلیسا شد. گالیله را زندانی کردند. خبر زندانی شدن گالیله موجب شد دکارت تصمیم بگیرد کتابی را که دست اندرکار نوشتنش بود منتشر نکند.

در کنار تعارضات آن دوران در میان دو جهان‌بینی علمی و مدرسی و مذهبی قرون وسطی تحولات تاریخی که در آن دوران به وجود آمده بود شامل اختراع ماشین چاپ بود که موجب می‌شد کتاب‌های بیشتر و ارزان‌تری در اختیار عموم قرار گیرند و عده‌ای بیشتر خارج از کلیسا با علم و معرفت آشنا شوند. فکر اصلاح در کلیسا توسط لوتر و تأسیس فرقه پروتستان و جدایی دولت از کلیسا همگی باعث کاهش اقتدار کلیسا می‌شد. برداشت ارسطویی از عالم تضعیف شد، چیزی که تا آن زمان با تعبیر و تفسیر توماسی از آن به اصول ایمانی مسیحی تبدیل شده بود. در قرن پانزدهم و شانزدهم تفکر عقلانی بیش از پیش از مسیحیت استقلال یافت. فلسفه از الهیات جدا شد. اروپا ثروتمندتر شد. طبقه متوسط تازه‌ای پدید آمد که در میانشان افرادی تمام وقت خود را وقف تعلیم و تعلم در خارج از نهادهای کلیسایی کرده بودند. به علاوه رنسانس در ایتالیا باعث رشد خارق‌العاده تعداد ترجمه‌ها از آثار یونان باستان گردید جامعه با نمایش، شعر و تاریخ یونانی آشنا شد هنرها رونق یافتند و اعتماد به نفس تازه‌ای برای یادگیری موج زد. در پایان قرن شانزدهم اوضاع و احوال برای یک دگرگونی مساعد بود تا عصر جدید زاییده شود سه نفری که احتمالاً مهمترین نقش را در ایجاد این تغییرات داشتند گالیله، فرانسویس بیکن و دکارت بودند.

دکارت در ۳۱ مارس ۱۵۹۶ با بیماری سل زاده شد. کودک نوزاد آنقدر سرفه کرد که پزشک از او قطع امید کرد.

مادرش چهارده ماه پس از تولد او درگذشت. پدر رنه در پارلمان محلی مشاور بود. بعدها به شهر رن منتقل

شد و در همان جا در سال ۱۶۰۰ مجدداً ازدواج کرد. دکارت را مادرش بزرگ کرد. پس از مرگ ماردبزرگش در ۱۶۱۰ دیگر تقریباً تماسی با اعضای خانواده‌اش نداشت. به استثنای خواهرش ژان. در ۱۶۰۶ در ده سالگی تحصیل شبانه‌روزی در یک مدرسه سنتی یسوعی موسوم به کولژ دولافلش را آغاز کرد که مدرسه معتبری بود در حمایت آنری چهارم. زندگی در این مدرسه تابع انواع مقررات بود و محصلان حتی به ندرت از مدرسه بیرون می‌رفتند.

در ۱۶۱۴ دکارت لافلش را ترک کرد (۱۸ سالگی) و در ۱۶۱۵ به دانشگاه پواتیه رفت تا حقوق بخواند در ۱۶۱۸ در مقام سرباز نجیب‌زاده به ارتش فرانسه در هلند پیوست. بنا به روایت خود دکارت او در این ایام در میان انبوه رنج‌ها و سربازان بی‌سواد روزگاری عاطل و ناشاد داشته است. وقتی ارتش دربردا استقرار داشت در ۱۰ نوامبر ۱۶۱۸ با استاگ بکلیمان ملاقات کرد. ملاقاتی که تأثیر مهمی بر زندگانی دکارت داشت. آنها وقتی داشتند یک مسئله ریاضی را روی تابلوی اعلانی (به رسم آن زمان که مسائل ریاضی اینگونه طرح می‌شد) می‌خواندند، اتفاقاً با یکدیگر آشنا شدند دکارت از بکلیمان خواست که مسئله را از زبان فلاماندی برایش ترجمه کند و هر دو بزودی کشف کردند که علاقه مشترکی به ریاضیات دارند. دکارت خود بعداً به بکلیمان نوشت: «تو در واقع همان کسی هست که مرا از کرختی و بیحالی بیرون آوردی وقتی که ذهن من بسی دور از مسائل جدی به این ور و آن ور می‌رفت تو بودی که مرا به راه راست برگرداندی».

در دهم نوامبر ۱۶۱۹ دکارت سه خواب متوالی دید و این امر او را متقاعد کرد که رسالت وی طلب حقیقت به مدد عقل است و نذر کرد که مقبره حضرت مریم در شهر لورتو در ایتالیا را زیارت کند (که ادای آن تا سال ۱۶۲۳ به تأخیر افتاد). بعد از رؤیا یا الهامی که به اودست داد در اثنای ۱۶۲۰ کار نوشتن قواعدی برای هدایت ذهن را جدی‌تر دنبال کرد. در ۱۶۲۲ املاک گوناگونی را که پدر به او داده بود فروخت و چهار سال بعدی را به سفر گذراند و سفرهای بسیاری در آلمان، هلند، ایتالیا و فرانسه بود. و نهایتاً در میانه سال ۱۶۲۶ در پاریس اقامت گزید. اقامت او در پاریس اهمیت خاصی داشت چرا که در آنجا او با کلیه متفکران پیشرو آشنا شد و با مرس و میدورژ دوست شد (کسانی که ریاضی‌دان و از شاگردان سابق لافلش بودند) احتمالاً در حدود همین زمان بود که دکارت به علم بصر علاقمند شد و قانون شکست و انکسار نور را کشف کرد. ۱۶۲۷ کار نوشتن قواعد را از سر گرفت اما در این ایام علاقه او به ریاضیات کم می‌شد. در ۱۶۲۹ به هلند کوچ کرد و در آنجا به محیطی آرام و انزوایی و بی‌مزاحمت دست یافت. در همین دوره کار کلاسیک خود یعنی جهان را نوشت، کتابی که دکارت بعد از محکومیت گالیله از انتشار آن منصرف شد و در حیات او به طبع نرسید. در هلند دوستان و آشنایانی داشت اما نشانی خود را از بسیاری از جمله میدروژ پنهان می‌داشت و مباحثات فلسفی خود را با نامه‌نویسی پیش می‌برد و یک روز در هفته را به مکاتبه اختصاص داده بود. به آزمایش‌هایی در زمینه علم بصر و فیزیولوژی پرداخت و کمتر مطالعه می‌کرد. نقل است که وقتی کسی سراغ کتابخانه‌اش را گرفت به لاشه گوساله‌ای اشاره کرد که خریده بود تا تشریح کند. پس از محکومیت گالیله نیاز خود به تأسیس مبنایی متافیزیکی برای فیزیک را بیشتر احساس

می‌کرد.

در زمستان ۱۶۳۵-۶ دکارت تصمیم گرفت رساله‌ای را به چاپ برساند که در حکم دیباچه‌ای بر کارهای فنی-تر او باشد. عنوان کامل رساله چنین است. *گفتار درباره روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم*. این گفتار به صورت شرح حالی شخصی نوشته شده است پس از انتشار آن در اوت ۱۶۳۷ تا پایان ۱۶۳۶ به سواحل هلند در نزدیک هارلم نقل مکان کرد. در سال ۱۶۳۸ نگارش اثر اصلی‌اش *تأملاتی در فلسفه اولی* را آغاز کرد. کتابی که شالودهٔ متافیزیکی و معرفتی فیزیک را ارائه می‌کند. در تأمل اول کاملترین صورت براهین شکاکانهٔ خود را طرح می‌کند. دکارت امیدوار بود کلیسا با نظر مثبت به این اثر بنگرد چرا که عنوان کامل کتاب چنین است: «تأملاتی در فلسفه اولی که در آن وجود خدا و فرق میان روح انسانی و جسم به اثبات می‌رسد». اما اعتراضات وسیعی به این کتاب شد که دکارت تقریر لاتینی تأملات و این اعتراض‌ها و پاسخ‌های آن را در سال ۱۶۴۱ منتشر کرد. او در مقدمهٔ تأملات از کسانی که تأملات را می‌خوانند تقاضا کرد که: «دربارهٔ آنها هیچگونه قضاوتی نکنند مگر بعد از آنکه زحمت خواندن تمام اعتراضات و پاسخ‌هایی را که به آنها داده است، کشیده باشند.» در ۱۶۴۴ کتاب *اصول فلسفه* به لاتینی منتشر شد و به قلم آبه کلود پیکو به فرانسه ترجمه شد و در ۱۶۴۷ منتشر شد. این کتاب قرار بود در چهار بخش و ۲۰۷ اصل بیان کاملی از فلسفه طبیعی و متافیزیک دکارت داشته باشد و در عین حال کتابی درسی در رقابت با کتاب‌های درسی رایج در زمان خود باشد. در اثنای همین دوره دکارت با شاهزاده الیزابت بوهیمیایی آشنا شد و نامه‌نگاری‌های این دو از ۱۶۴۳ تا ۱۶۴۶ ادامه داشت. در ۱۶۴۷ به فرانسه سفر کرد. در این دوره علاقهٔ دکارت به کالبدشکافی تجدید شد تشریح را از سر گرفت و رسالهٔ مختصری با عنوان توصیف کالبد انسان نوشت. در سال ۱۶۴۸ *یادداشت‌هایی علیه یک برنامهٔ خاص* را منتشر کرد (که می‌خواست اشتباهات کتاب رگیوس را نشان دهد، که فلسفه طبیعی بدون یک مبنای مناسب متافیزیکی ممکن نیست) دکارت پس از دیدن نابسامانی اوضاع پاریس به فکر حمایت ملکهٔ سوئد یعنی کریستیانای جوان و روشنفکر افتاد و دعوت او را پذیرفت و در اول اکتبر ۱۶۴۹ به سوئد رسید. در ابتدای کار چندانی نداشت و قرار بود نوشته‌های منتشر نشدهٔ خود را مرتب کند و یک آکادمی برای محققان سوئدی درست کند اما در ژانویهٔ ۱۶۵۰ قرار شد که سه بار در هفته از ساعت ۵ صبح به مدت ۵ ساعت به ملکه فلسفه درس بدهد (چیزی که برخلاف عادت او بود) ساعت ۴/۵ صبح کالسکه‌ای آماده بود که او را به کاخ ببرد و در زمستانی سرد که استثناء آن سال بسیار سرد بود. شانزدهم ژانویه گرفت و دکارت یکی از پرستاران او شد اما خود دکارت هم در اول فوریه گرفتار همین بیماری شد و در ۱۱ فوریه ۱۶۵۰ (در ۵۴ سالگی) درگذشت. دکارت حتی پس از مرگ هم جنجال آمیز بود، زیرا ملکه کریستیانای در ۱۶۵۳ به کاتولیک گروید. لوثری‌های سوئدی شان و دکارت را مقصر این امر می‌دانستند.

می‌توان زندگی فکری دکارت را به چهار مرحله تقسیم کرد در جوانی به چیزی که امروزه آن را در ریاضیات کاربردی می‌نامیم علاقه فراوانی داشت یعنی رهیافتی عملی یا «حل مسئله‌ای» به ریاضیات، ایدهٔ روش واحد و ریاضی گونه تحت تأثیر همین دوره بود. دورهٔ دوم که در آن کار جدی خود در زمینهٔ علوم یا فلسفه طبیعی را

شروع می‌کند از ۱۶۲۹ (۳۴ سالگی) آغاز می‌شود. مرحله‌ای که روی کتاب جهان کار می‌کرد. محکومیت گالیله در ۱۶۳۳ را احتمالاً آغازگر مرحله بعدی او باید دانست که او مجدانه سعی داشت مبنای متافیزیکی فلسفه‌اش را بیان کند در همین دوره تأملات و سرانجام اصول را می‌نویسد و از ۱۶۴۴ وارد مرحله چهارم و آخر زندگی خود می‌شود در این دوره بیشتر توجهش معطوف به کاربرد فلسفه‌اش در زندگی و اخلاق بشری می‌شود.^{۱۵}

۲-۳. طرح و برنامه دکارتی و زمینه‌های شک

شک دکارتی در زمینه خود بدیع نبود اما صورتبندی و تقریر او و نتایجی که دکارت از آنها ارائه داده بود، البته تازه می‌نماید. غیر از تحولات اجتماعی - علمی زمانه دکارت با تأمل در مراحل فکری و آموزش‌های دوران اولیه دکارت می‌توان زمینه‌های شک او را جستجو کرد. آموزش سنتی دوران لافلس که اولاً حاوی آموزش آراء متعارض بود و در کنار آن آموزش ریاضی که مسائلی غیر مبهم ولی بی‌تعارض را مطرح می‌کرد و دارای معرفتی یقینی بود از مهمترین عوامل درونی و ذهنی طرح شک دکارتی بود. علاوه بر این مسافرت‌هایش وی را با عقایدی دیگر آشنا کرد.

در زمانه دکارت مهمترین کسانی که دلالتی شکاکانه مطرح کردند آگریپا سانچر و مونتینی بودند که از آن میان مونتینی بیشترین تأثیر را بر دکارت نهاد. او اعلام کرد انسان هیچ چیز نمی‌داند زیرا انسان خود هیچ نیست. او می‌خواست با خرافات افکار منبعث از عقل را سنجیده و یا اشتباهات پیشداوری‌ها و عقاید بی‌پایه و غیرمستدل مبارزه کند و آنها را ویران کند. او معتقد به حکمتی متفاوت با حکمت رایج در مدارس بود که عبارت بود از ورزش دشوار و توانفرسای ذهن که نتیجه آن تنها تحصیل یک عادت اکتسابی است برای حکم کردن. به نظر او ذهنی سالم هرگز به آراء خویش اطمینان کامل ندارد به همین جهت شک، بارزترین نشانه حکمت است. اما نقطه پایان موقتی برای دکارت نقطه شروع بود.

رؤیاهای دکارتی که وظیفه مادام‌العمر او (جستجوی حقیقت) را تعیین کرد، چنین تعبیر شد: وحدت بخشیدن به کلیه علوم و معارف طبق اصول هندسی، درخت مشهور معرفت دکارت، درختی مثالی بود که ریشه‌های آن متافیزیک، تنه آن فیزیک و شاخه‌های آن اخلاق، پزشکی و مکانیک است.

حقیقت یقینی به نظر دکارت نیازمند روشی جدید بود. اصل چهارم از اصول چهارگانه‌ای که در کتاب گفتار برشمرده چنین است:

هیچ چیزی را که صدق آن به وضوح برای من محرز نشده باشد به عنوان صادق نپذیرم. یعنی با دقت از شتابزدگی و تعجیل و پیشداوری در احکام امتناع کنم و در آنها هیچ چیزی را بیش از آنچه با چنان وضوح و تمایزی در مقابل ذهن من حاضر باشد که هیچ مجالی برای شک کردن درباره آنها باقی نماند، مورد قبول قرار ندهم. (گفتار،)

مراعات چنین اصلی که به اصل بداهت مشهور است مستلزم استفاده از شک روشی است. دکارت معتقد است باید تمامی امور مبهم و عقاید و آرا تقلیدی پیشداوری‌ها که ذهن انباشته از آنهاست و هیچکدامشان با عقل

سنجیده نشده‌اند به نحو منظم در معرض شک قرار دهیم تا بتوانیم آنچه غیرقابل شک و تردید است و می‌تواند مبنای معتبر معرفت باشد کشف کنیم. دکارت در نامه‌ای به یکی از دوستانش ذهن را به سبب تشبیه می‌کند که باید یک بار آن را خالی کرد، سبب‌های خراب را کنار نهاد و سبب‌های سالم را در آن جا داد. حتی اگر یک سبب خراب در آن سبب بماند به بقیه سبب‌ها سرایت می‌کند. دکارت شک روشی‌اش را چنین توصیف می‌کند:

چون می‌خواستم 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 ببینم که آیا پس از آن در عقاید من چیزی که کاملاً یقینی باشد می‌ماند یا نه؟ (گفتار،)

دکارت زمینه‌های شک خود را در ابتدای تأمل اول چنین طرح می‌کند که مدتی است دریافته آنچه در سال‌های اولیه زندگی به او آموخته‌اند غلط بوده و لذا آنچه را که بر آنها بنا کرده‌ام متزلزل و مشکوک است و لذا هم خود این را می‌داند که در گوشه‌ای خلوت نشسته و این عمارت و بنای سست را از پایه ویران کند (چرا که عقاید بعدی بسیار است و بررسی یک یک آنها به پایان نمی‌رسد) و آنها بر شالوده‌ای یقینی بازسازی کند.

از موارد دیگری که دکارت به عنوان زمینه‌ها و عوامل نفی عقاید ذهنی خود و زمینه شک مطرح می‌کند می‌توان اینها را عنوان کرد:

۱. غیر یقینی بودن تمام علوم غیر از ریاضیات

۲. استناد به حجیت اشخاص و سنت. به نظر دکارت در قرون وسطی افراد برای درک حقیقت فهم خود را به کار نمی‌انداختند و گفته‌ها را به مراجع و گذشتگان مستند می‌کردند و بدون دلیل سخن آنها را می‌پذیرفتند و به نوعی از آنها تقلید می‌کردند.

۳. عرف و سنت می‌تواند نادرست باشد. دکارت با سفرهای متعدد خود دریافت عقاید و ملکاتی که هرکس فقط از طریق انس و عادت و تلقین‌ها پیدا کرده است نمی‌تواند مبنای یقینی داشته باشد.

سپس هنگام جهانگردی دریافتم که مردمانی که افکارشان از ما بسی دور است همه بی‌تربیت یا وحشی نیستند بلکه بسیاری از آنها به اندازه ما و بیش از ما قوه تعقل به کار می‌برند و نیز برخوردارم به اینکه یک تن چون از کودکی میان فرانسویان یا آلمانیان پرورده شود به کلی فرق دارد با آنکه با همان طبع و همان ذهن میان چینیان یا آدمخواران زیست کند^{۱۶}... پس دانستم اختیارات ما بیشتر مبنی بر عادت و تقلید است نه بر یقین و تحقیق، (گفتار، ص ۶۱۲)

۴. اختلاف عقاید بین فلاسفه و اینکه هر کدام خود را برحق می‌داند و دیگران را باطل.^{۱۷}

۵. دانش‌های رایج در مدرسه.

با تکیه بر تمامی این زمینه‌ها دکارت شکی را طراحی می‌کند تا مقدمه‌ای باشد بر یقین. لذا شک برای او مطلوب ذاتی نیست. از طرفی شک او شکی عملی نیست بلکه تنها در ساحت نظر و فرض به شک تن می‌دهد. او تصریح به اخلاقی موقت دارد که پیش از آنکه علم اخلاقی که میوه درخت معرفت و یقیناً بعدی است را سامان

دهد آنرا به کار گیرد، اخلاقی موقت که مانع شک در زندگی عملی و اباحی‌گری او شود.

۳-۳. مراحل شک و ادله

شک دکارتی امری تدریجی و پلکانی است نه ناگهانی و دفعی. او با شک در قلمرو محسوس آغاز می‌کند و در نهایت به شکی فراگیر و کلی می‌رسد. در هر کدام با دلیلی یا دلایلی پیش می‌رود.

۳-۳-۱. گام نخست - فریب حواس

دکارت در ابتدای این مرحله با این مقدمه که حواس یکی از منابع مهم معرفت یقینی اوست آغاز می‌کند: تمام آنچه تاکنون به عنوان صحیح‌ترین و قطعی‌ترین امور پذیرفته‌ام یا حواس و یا به واسطه حواس فرا گرفته‌ام اما گاهی به تجربه دریافته‌ام که همین حواس فریبنده است و مقتضای خودم و احتیاط این است که اگر یک بار از چیزی فریب خوردیم دیگر زیاد به آن اعتماد نکنیم (تأملات، ص ۱۸)

دکارت از این مقدمه که هر تجربه حسی ممکن است موهوم باشد نتیجه نمی‌گیرد که همه تجربیات حسی مجموعاً موهومند. او قصد دارد بگوید هر یک از محسوسات در معرض شک‌اند (اینکه هر شخصی می‌تواند درآمدی بالاتر از میانگین داشته باشد مستلزم این نیست که همه بتوانند / اینکه هرکسی بتواند در این مسابقه برنده شود مستلزم این نیست که همه بتوانند) دکارت مرتکب این مغالطه نمی‌شود. استدلال او را می‌توان اینگونه صورتبندی کرد:

- اکثر باورهای من مبتنی بر حواسند.

- حواس در گذشته مرا فریب داده‌اند.

- شک کردن به چیزی که مرا فریب داده معقول است.

نتیجه: اکثر باورهای حسی من در معرض شکی معقول قرار دارند.

با استفاده از اصل تعمیم‌پذیری (universsalizability) که هر (K,M.hare) آنرا در فلسفه اخلاق مطرح می‌کند نیز می‌توان این مرحله از استدلال دکارت را توضیح داد. هر در فلسفه اخلاق اصلی را مطرح می‌کند که بنا بر آن «اگر کسی معتقد باشد عمل X خوب است. باید بپذیرد که اگر هر زمان و مکان و اوضاع و احوال مشابه با عمل X پدید آید، باز هم باید به خوبی آن عمل مشابه حکم کرد در غیر این صورت به ناسازگاری دچار شده‌ایم». به عبارت دیگر اگر کسی در یک جا حکم به خوب بودن X و در جای دیگری حکم به بد بودن آن عمل بکند، حتماً باید تفاوتی در میان باشد تا فرد دچار ناسازگاری نشود.

کاربرد این اصل برای استدلال خطای حواس (به سود شکاکیت) به این صورت است که:

- در برخی احوال در حیطه‌ای که احساس اطمینان بسیار زیادی داشته‌ایم (مانند حواس) فریب خورده‌ایم.

- هیچ ملاکی وجود ندارد که نشان کند وضعیت کنونی ما همانند وضعیت‌هایی که در آن برخطا بوده‌ایم نیست. چون هیچ تفاوت قابل دسترسی میان دو وضعیت وجود ندارد.

نتیجه: در هیچ موردی از محسوسات نمی‌توان ادعای شناخت کرد.

دکارت پیش از طرح فرضیه رویا، چون مخاطب کتاب *تأملات* ارسطوئیان‌اند و آنها محسوسات را جزء یقینیات می‌دانند، حکم کلی خود را جمع به تمامی محسوسات را تعدیل می‌کند (کاری که در کتاب *اصول فلسفه* انجام نمی‌دهد):

اما اگرچه حواس گاهی در مورد اشیاء بسیار ریز و بسیار دور ما را فریب می‌دهد ممکن است به بسیاری از اشیاء دیگر برخورد کنیم که هرچند از راه حواس آنها را می‌شناسیم اما نمی‌توان به صورتی خریدپسند در آنها شک کرد: مثلاً من در اینجا کنار آتش نشسته‌ام لباس مخصوص منزل پوشیده و این کاغذ را در دست گرفته‌ام و اموری از این قبیل اما چگونه می‌توانم انکار کنم که این دستها و این بدن از آن من است؟ مگر آنکه خود را در شمار دیوانگانی بدانم که مغزشان به قدری آشفته و آنچنان با بخار تاریک صفرا تیره شده است که در عین مسکنت شدید همواره خود را شاه می‌دانند و در نهایت بر هلگی خویشتن را ملبس به جامعه زربفت ... اما اینها دیوانه‌اند من هم اگر آنها را الگوی خود می‌ساختم در گزافه کاری دست کمی از آنها نداشتم.

دکارت چون اگر در بیداری در تمامی محسوسات شک داشته باشد، متهم به دیوانگی می‌شود با طرح فرضیه رویا شکاکیت خود را با این فرضیه پیش می‌برد.

۳-۲. گام دوم، فرضیه رویا

اگر دکارت کل عمر را در خواب سپری کرده باشد، چه؟

با این همه در اینجا باید در نظر داشته باشیم که من انسانم و در نتیجه عادت به خواب دارم و همین چیزهایی که این دیوانگان در بیداری می‌بینند در خواب می‌بینم. بارها شب به خواب دیده‌ام که در همین جا لباس پوشیده و در کنار آتش نشسته‌ام در حالی که کاملاً برهنه در درون بستر آرمیده بودم ... (*تأملات*، ص ۱۹)

به نظر دکارت رویاهای واضح فرقی با تجربه‌های ما در بیداری ندارند و در این رویاها می‌توان باور داشت که براستی بیداریم.^{۱۸}

پس هرچند معمولاً اغلب رویاها پریشان تر از تجربه‌های بیداری هستند غیرممکن است که بتوان رویا را از تجربه بیداری تمیز داد:^{۱۹}

- کلیه باورهای من مبتنی بر تجربه حسی است.

- تجربیات ما در خواب معمولاً کاذبند.

- هیچ معیار درونی‌ای وجود ندارد که برحسب آن بتوان رویا را از تجربه حسی بیداری تمیز داد.

- هر کدام از تجربیات حسی من در بیداری ممکن است کاذب باشد.

نتیجه: کلیه باورهای من ممکن است کاذب باشند.

دکارت بنا بر رویه خود پیش از آنکه گام بعدی را مطرح کند. در همین گام جرح و تعدیل‌هایی انجام می‌دهد تا در نهایت کشف کند آیا اموری هستند که حتی هنوز با طرح فرضیه خواب مصون از شک باشند. هر یک اموری را که ابتداءً مصون از شک می‌داند باز در معرض شک قرار می‌دهد.^{۲۰}

ابتدا فرضیه رؤیا به اشیاء عمومی (یا همان مقولات ارسطویی) اطلاق می‌شود. به نظر دکارت شاید بتوان گفت آنچه در خواب می‌بینیم هرچند خودشان واقعیت ندارند ولی همه نسخه بدلی در عالم واقع دارند یا لاقلاً اجزائی که در خواب دیده شده در واقعیت وجود دارد، مثلاً اسب شاخداری که در خواب دیده می‌شود اجزایش در خارج وجود دارد. دکارت آن را به نقاشی تشبیه می‌کند که آنها تصاویری را می‌آفرینند که تنها ترکیبی از موجودات بیرونی است. اگر گفته شود نقاشانی با تخیل فوق‌العاده وجود دارند که نقاشی‌های کاملاً نوظهور و بدیع خلق می‌کنند ما می‌گوییم باز هم نقاشی آنها از این جهت که دارای رنگ می‌باشد پس به آن جهت با واقعیت نسبت دارند.

پس از اشاره به رنگ به عنوان یکی از امور خارج از محدوده شک، مفاهیم بسیط‌تر و کلی‌تر دیگری را که در نقاشی وجود دارند و نمی‌توان آنها را مورد شک قرار داد ذکر می‌کند، شکل بُعد، امتداد و زمان ... دکارت در این مرحله به طریقی می‌خواهد مقولات ارسطویی را به عنوان بسیط‌ترین مفاهیم فراتر از شک بداند. و از همین جاست که به نظر او علمی که از ترکیب این مفاهیم بسیط بحث می‌کنند غیر یقینی می‌داند (مانند طبیعیات، هیأت، پزشکی و ...) اما علمی که از امور بسیط (بُعد، امتداد...) بحث می‌کند (حساب و هندسه و ...) یقینی و تردیدناپذیرند.

خواه من بیدار باشم و خواه خفته دو بعلاوه سه همواره پنج خواهد بود و مربع هیچگاه بیش از چهار پهلو نخواهد داشت و محال است حقایقی به این پایه از وضوح در مضان خطا و تردید باشند (تأملات ص ۲۱) بدین ترتیب گام دوم با مصون ماندن قضایای ریاضی از شک به پایان می‌رسد. آیا می‌توان استدلالی طرح کرد که حتی این شناخت را مشکوک بدانند؟

۳-۲-۳. گام سوم - فریبکار توانا [شیطان شریر / خدای فریبکار] و خطای ریاضی دانان

گام دوم شکی فراگیر را در پی نداشت، چرا که حقایق ریاضی و علاوه بر این اشیاء عام و بسیط که پدیده‌های ذهنی یا بیرونی از آنها ساخته می‌شوند مانند طبیعت، ماده و امتداد، شکل و ... چه در خواب چه در بیداری یقینی‌اند و در نتیجه علمی مانند حساب و هندسه که از این بسایط بحث می‌کنند قطعی می‌مانند. اما آیا می‌توان در این امور هم شک کرد.

دکارت در تأملات و اصول تصویری از خدای قادر مطلق مطرح می‌کند که با قدرت مطلق خود بتواند ما را فریب دهد و آنچه واقعی نیست (حتی قضایای ریاضی) را واقعی و حقیقت بنمایاند. (استدلالی که آن را با خیرخواهی خداوند متعارض می‌داند و از آن رد می‌شود) و در تأملات به این تصویر، فرضیه شیطان شریر را نیز می‌افزاید. شیطانی بسیار فریبکار و مکار که قدرت اینکه تمامی آنچه غیرواقعی است در ذهن ما سرازیر کند را داراست. گرچه برخی مانند راسل، کاپلستون و کرسون متمایلند که دلیل خدای فریبکار و شیطان شریر را در یک برهان جای دهند اما گاتینگهام یکی از مشهورترین مفسرین دکارت آنها را مجزا می‌کند و دو تقریر برای شک در قضایای ریاضی و اشیاء عام می‌داند. چرا که دکارت پس از طرح برهان در قالب خدایی فریبکار می‌گوید:

بنابراین فرض می‌کنم نه یک خدای واقعی که سرچشمه اصل حقیقت است بلکه شیطانی شریر و بسیار مکار است که ...

اما صورت کلی برهان چنین است (در مورد شیطان شریر):

- ممکن است روح نیرومندی وجود داشته باشد که مرا بفریبد.

- اگر چنین شیطانی وجود داشته باشد آنگاه من در کلیه باورهای خود بر خطا خواهم بود.

نتیجه: باورهای سابق من ممکن است برخطا باشد.

و صورت برهان دکارت وقتی در مورد خدایی فریبکار که قدرت مطلق دارد چنین مطرح می‌شود:

اگر خداوند حالت قادر علی الاطلاق است، معلوم نیست که خدا نخواستہ باشد ما را چنان بیافریند که همیشه فریب بخوریم و اگر هم خداوند قادر نیست پس به این دلیل که هر چه ضعیف تر باشد ما ناکاملتریم، پس خطاکاریم (اصل ۵).

علاوه بر فرضیه خدای فریبکار یا شیطان شریر، دکارت در اصول فلسفه بر خطای ریاضی دانان به عنوان مبنایی برای شک در قضایای ریاضی تأکید دارد.

یک دلیل این امر این است که می‌بینیم کسانی هستند که در این گونه استدلال‌ها دچار اشتباه می‌شوند (اصل ۵)

برهان دکارت در این گام را می‌توان در چارچوب مبحثی با عنوان آنچه امروز نظر به «رحجان ناپذیری نظریه-ها برحسب داده‌ها» موسوم است مطرح کرد بدین معنا که دو فرضیه که بتواند داده‌های تجربی را به خوبی یکدیگر به نحو یکسان تبیین کنند، و داده‌های تجربی فی نفسه برای ترجیح یک نظریه بر دیگری کفایت نکند. در مورد سومین مرحله شک می‌توانیم بگوییم که ما دو نظریه داریم: یکی اینکه داده‌های تجربی و حتی قضایای ریاضی معلول اعیان فیزیکی خارجی در حیز مکان هستند و دیگری اینکه این داده‌ها معلول یک روح فریبکار نیرومندند. این دو نظریه می‌توانند خود این داده‌های تجربی را (یعنی تصورات حسی فعلی‌ام) به خوبی یکدیگر تبیین کنند. تا آنجا که به داده‌ها مربوط می‌شوند دلیل بر ترجیح صدق یکی از نظریه‌ها بر دیگری نداریم.

گام سوم منتهای شک دکارتی یعنی شک در همه چیز حتی براهین و قضایای ریاضی است. دکارت برهان خود براساس قدرت الهی و خدای فریبکار البته در همین جا براساس خیرخواهی خداوند پاسخ می‌دهد اما بربرهان شیطان شریر همچنان تأکید دارد و پای می‌فشارد.^{۲۱}

پس از آنکه دکارت در کوچه شک به بن بست می‌رسد و ادله شکاکیت را برای اثبات شکاکیتی فراگیر به کار می‌گیرد می‌خواهد به‌گونه‌ای از این تنگنا رها شود. او برای خروج از شک راهی جز تحلیل و تأمل در خود شک ندارد چیزی که کمترین فاصله را با فاعل شناسا دارد.

۳-۳. کوجیتو: بنیاد یقین و رهایی از شک

فاصله تأمل اول و دوم تأملات و اصل ۵ و ۷/ اصول فلسفه فاصله شک و یقین است. دکارت از تأمل دوم و

اصل ۷ مسیر خود را به سوی یقین پیش می‌گیرد. او به مانند ارشمیدس دنبال نقطه اتکایی مطمئن است که با آن بتواند تمام بنای معرفت را بسازد:

ارشمیدس برای از جا کندن کره خاکی و انتقال آن به مکان دیگر، تنها خواستار یک نقطه ثابت و ساکن بود، من هم اگر بخت یاری کند و تنها به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم، حق دارم عالی‌ترین امید را داشته باشم. (تأملات، ص ۲۵-۲۴)

او اولین فقره یقین را با این پرسش می‌یابد. آیا این باور که من فریب می‌خورم و شک می‌کنم هم ناشی از آن فریبکار تواناست؟ دکارت می‌گوید فرض کنیم شیطانی می‌کوشد مرا در این باورم فریب دهد. حتی اگر چنین باشد باز هم نمی‌توانم شک کنم که وجود دارم. زیرا برای آنکه فریب بخورم باید وجود داشته باشم در نتیجه حتی امکان وجود یک شیطان فریبکار نمی‌تواند دلیلی برای شک کردن در وجود خودم باشد. من شک می‌کنم پس هستم. بنابراین نمی‌توانم شک کنم که هستم (کوجیتو). اندیشه و شک نمی‌تواند باشد مگر آنکه چیزی باشد که بیندیشد، درست همانطور که اگر سبز وجود دارد لاجرم چیزی وجود دارد که سبز است وجود یک صفت مستلزم وجود جوهری است که دارای آن صفت باشد. (پس این اشکال که جوهر اندیشنده از قبل در کوجیتو مفروض است بی‌معناست).

دکارت بلافاصله پس از اولین فقره یقینی بخاطر احتیاط تذکر می‌دهد که اگر چه به هستی خود یقین دارم اما نمی‌توانم از ماهیت خود خبر دهم. و در پایان تأمل دوم است که درصدد تعیین سرشت این من اندیشنده برمی‌آید.

دکارت هم‌چنین صریحاً منکر آن است که کوجیتو از استدلالی قیاسی به دست آمده باشد:

کسی که گوید «می‌اندیشم پس هستم یا وجود دارم» [وجود خود را] با یک قیاس [منطقی] از فکر استنتاج نکرده است بلکه این [وجود] را با یک فعل بسیط شهود ذهنی درمی‌یابد. چنانکه گویی این [وجود] چیزی است که معلوم بالذات است. این مطلب از این حقیقت روشن می‌شود که «هرچیزی که فکر می‌کند، هست یا وجود دارد» باید از قبل [برای او] معلوم باشد در حالی که برعکس او این [کبرای کلی] را از این تجربه [در مورد خودش] فراگرفته است که اگر او وجود نداشته باشد نمی‌تواند فکر کند زیرا ذهن ما ذاتاً به گونه‌ای ساخته شده است که قضایای کلی براساس شناخت جزئیات شناخته می‌شوند (اعتراضات، ص ۱۶۲)

در مجموع اگر سؤال شود که کوجیتو شهود است یا استنتاج؟ بهترین پاسخ آن است که هر دو، اختلاف این دو در درجه است چرا استنتاج مستلزم آن است که مراحل ساده و نهایی را به شهود دریابیم. برای اینکه ببینیم آیا فلان نتیجه به درستی از بهمان مقدمات ناشی می‌شود نیازمند شهودیم. در واقع کوجیتو استنتاجی است برآمده از شهود که اگر بخواهد صورتی استنتاجی بیابد، به این شکل ظاهر می‌شود. دکارت تنها می‌خواهد پیشفرض کوجیتو را این بداند که «غیرممکن است اندیشید مگر آنکه وجود داشت». این نکته بدین معناست که برای فراچنگ آوردن کوجیتو در یک شهود برق آسا و دفعی لازم است آن مقدمه ضمنی را هم اندیشه باشیم.

شاید در نگاه نخست به نظر برسد کار دکارت از این به بعد برای استنتاج یقینی دیگر آسان است و راهی هموار را طی می‌کند، اما با بررسی سیر یقین او دو مسئله دشوار در چشم می‌آید. ۱. دور دکارتی ۲. تبیین مکانیسم خطا. در این بخش ضمن گزارش ادامه سیر دکارت به این دو مسئله نیز اشاره می‌کنیم.

آن چه در آغاز تأمل سوم به عنوان یک ملاک حقیقت یقین‌آور مطرح می‌شود دکارت را در استنتاج امور یقینی بعدی یاری می‌دهد؛ چه امری موجب یقین به فضیل کوجیتو شده است:

بنابراین ظاهراً اکنون دیگر می‌توانم این را یک قاعده کلی قرار دهم که هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم کاملاً حقیقت دارد [تأکید از من] [تأملات، ص ۳۸]

اما مسئله رودرروی دکارت در اینجا چنین است چه چیزی حقیقت این قاعده را ضمانت می‌کند. از آنجا بسیاری از اموری که او به عنوان اموری بسیار قطعی و بدیهی پذیرفته بوده و بعداً آنها را مشکوک و نامتین یافته، شاید این قاعده نیز فریبکارانه در ذهن او جای گرفته باشد. در اینجا است که برای تضمین این قاعده دکارت می‌کوشد تا دومین امر یقینی یعنی خداوند را اثبات کند. برای این کار او افکار را به سختی تصورات، تصدیقات و ارادیات تقسیم می‌کند و تصورات را هم به تصورات فطری، جعلی و اکتسابی متمایز می‌کند و سپس می‌گوید اگر ما مفهومی از موجودی همه‌دان و همه‌توان و کامل در ذهن داریم منشأ این مفهوم من نیستم که ناقصم (به دلیل اینکه فریب می‌خورم نقص دارم) و معلول موجودی کامل و نامتناهی است نه من متناهی (برهان علامت صنعتی). یکی از مفاهیم کمالی عدم فریبکاری خداوند است. پس هر آنچه به طور واضح و متمایز درک می‌کنم حقیقت دارد و در صورتی که آنچه با وضوح و تمایز درک می‌کنم حقیقت و مطابقت با واقع نداشته باشد نشان از فریبکاری خداوند دارد (که منتفی است) و با همین مبنا دکارت می‌تواند از تصورات واضح و متمایز خود از ماده و جهان خارج به وجود جهان خارج پل بزند. اما مسئله‌ای که پیش از آن رخ می‌نماید دوری است که در این گام وجود دارد اعتراضی که در زمان خود دکارت توسط آرنو مطرح شد و دکارت سعی در پاسخ به آن داشت:

برای این عقیده که آنچه با وضوح و تمایز درک می‌کنیم تنها دلیل یقینی که داریم این واقعیت است که خدا وجود دارد. اما فقط وقتی می‌توانیم به وجود خدا یقین کنیم که آن را با وضوح و تمایز درک کنیم. پس قبل از یقین به وجود خدا باید یقین داشته باشیم آنچه با وضوح و تمایز درک می‌کنیم صحیح است (اعتراضات، ص ۲۷۰)

اگر دکارت از اصل «هر آنچه که به وضوح و روشنی ادراک شود صادق است» برای اثبات وجود خدا استفاده می‌کند دیگر نمی‌تواند خدا را برای اثبات صدق آن اصل به کار بگیرد.

درک می‌کنم که خدا وجود دارد \leftrightarrow او قانون وضوح و تمایز را تضمین می‌کند

اسپینوزا در مقدمه رساله‌اش «شرح اصول فلسفه دکارت» می‌پرسد آیا دکارت واقعاً به شکاکان پاسخ داده است؟ او به دور دکارتی در همین جا اشاره دارد که دکارت نخست وضوح و تمایز تصورات را معیار حقیقت قرار می‌دهد (چنانکه در کوجیتو است) پس از آن برای تضمین اعتبار تصورات واضح و متمایز ریاضیات، وجود خدا را ثابت می‌-

کند. اما از چه اصلی مسیر یقین را باید شروع کرد: وجود خدا به عنوان تصویری بدیهی یا این اصل متعارف که تمام تصورات واضح و متمایز بدون توجه به خدا حقیقت دارند.

اسپینوزا از طرف دکارت چنین پاسخ می‌دهد که او می‌تواند وجود خدا را به واسطه تصورات واضح و متمایز اثبات کند، حتی اگر ممکن نباشد که وجود خدا را به صورت پیشین شناخته شود. اما دکارت فرض می‌کند که شاید ذهن ما چنان طبیعی آفریده شده باشد که حتی در بدیهی‌ترین امور هم فریب بخورد و لذا او نتیجه می‌گیرد که نمی‌تواند به علم یقینی برسد مگر اینکه آفریننده‌اش را بشناسد (اصل ۱۳)

اسپینوزا وجود تصور واضح و متمایز از خدا (که فریبنده نیست) را برای ضمانت حقیقت کافی می‌داند (و آن را از برهان بر وجود خدا جدا می‌کند). ما از حقیقت تصور خدا تصورات واضح و متمایز را نتیجه می‌گیریم. پس از آن وجود ضروری خدا را از تصور واضح و متمایزی که از او داریم مبرهن می‌سازیم. به نظر اسپینوزا در تمامی موارد صدق را از تصورات واضح و متمایز استنتاج می‌کنیم نه تصورات واضح و متمایز را از صدق خدا.

ولی دکارت تاریخی صدق خدا را مقدم بر تصورات واضح و متمایز می‌داند. دکارت تاریخی دچار یک تنگناست یا باید استقلال و اعتبار ذاتی تصورات واضح و متمایز را مستقل از خدا به اثبات برساند یا اصلی بودن تصور خدا را به عنوان منبع هر حقیقتی در تصورات واضح و متمایز ثابت کند. مطالعات ریاضی او را هدایت می‌کند که ارزش ذاتی و درستی تصورات واضح و متمایز (در حالی که با خدا فقط خاطره‌های شهودی گذشته را اعتبار می‌بخشید) تصدیق کند و شک و مابعدالطبیعی او را و می‌دارد تا اعتبار این تصورات را انکار کند، مگر اینکه به واسطه برهان وجود و صدق خدا تأیید شده باشد. در شک دکارتی نمی‌توان به درستی مطلق استنتاجات خود جز کوجیتو اطمینان داشت مگر اینکه ابتدای کار با تصور واضح و متمایز از خدای غیر فریبکار شروع کنیم و سپس صدق ذهن انسان را استنتاج کنیم. دکارت خود پاسخ به اعتراض دور می‌گوید:

من برای اثبات این که در گفته خود استدلال دوری نکرده‌ام می‌گویم آن چیزهایی را که در حقیقت با وضوح درک می‌کنیم از چیزهایی که بخاطر می‌آوریم که قبلاً درکشان کرده‌ایم فرق گذاشته‌ام. زیرا ما در ابتدا به وجود خدا یقین می‌کنیم چون به دلایلی که این حقیقت را ثابت می‌کند توجه کرده‌ایم؛ ولی بعداً برای اینکه از صحت چیزی مطمئن شویم کافی است به یاد آوریم که آن را با وضوح درک کرده‌ایم ولی اگر نمی‌دانستیم که خدا وجود دارد و ما را فریب نداده است این کافی نبود (اعتراضات ص ۳۰۳)

شاید بتوان پاسخ دکارت را با تفکیک مقام اثبات و ثبوت بیان کرد. وجود خدا در مقام اثبات بعد از قاعده وضوح و تمایز قرار دارد اما در مقام ثبوت کل وجود ما و خدا قبل از قاعده وجود دارد. درست است که باورهای واضح و متمایز را مادام که در ذهن ما حضور دارند نمی‌توان مورد شک قرار داد منتها این «امکان متافیزیکی» وجود دارد که کل قوه شهود ما بر خطا باشد. دکارت از وجود خدا برای تسکین این شک کلی و منظم استفاده می‌کند.

اما مسئله دیگری که دکارت در سیر یقین خود با آن روبروست توجیه مکانیسم خطاست. اگر خدای دکارت

غیر فریبکار است و ضامن این است که آنچه با وضوح و تمایز درک می‌شود حقیقت باشد پس چرا ما همچنان دچار خطا هستیم؟

دکارت البته در پی این نیست که این سؤال را پاسخ دهد که چرا خدا او را ناقص آفریده که دچار خطا شود چرا که معتقد است تحقیق در باب غایات و اهداف الهی کاری لغو و عبث است (اصل ۲۸) و از طرفی تذکر می‌دهد که خدا علت خطاهای ما نیست (اصل ۲۹). او تنها می‌خواهد تبیین کند چه محدودیتهای بشری موجب خطا می‌شود (یعنی گویا انسانی بودن مکانیسم خطا را مفروغ عنه دانسته و می‌پذیرد و در پی تبیین آن است).

به نظر دکارت فهم به تصدیق باورها می‌پردازد و باور هم مستلزم داوری است که فعلی ارادی است. وقتی اراده وارد یک تصدیق می‌شود در اثر عدم انطباق فهم و اراده خطا رخ می‌دهد. نه فهم و نه اراده هیچ یک مستقلاً علت خطا نیستند بلکه ریشه در جایی است که اراده در پهنه‌ای گسترده‌تر از فهم امتداد می‌یابد و انسان نمی‌تواند مانع از تخطی اراده از این گستره شود بلکه آن را به چیزی اطلاق می‌کند که فهم نکرده است. به عبارت دیگر خطا به علت نامحدودی اراده و محدودیت فهم است. اراده به تصدیق تصوراتی می‌پردازد که به درستی فهم نشده‌اند. بدین ترتیب این مسئولیت خدا نیست که ما خطا نکنیم. باید اختیار و آزادی که خدا به ما داده باشد شکرگذار باشیم. خدا ضامن این است که قوای عقلانی من دچار خطای سیستماتیک نبوده قابل اطمینان باشد. اینکه تصورات واضح و متمایز من صادق باشد مسئولیت خداست. اما مسئولیت ما آن است که قوای عقلی خود را درست بکار بریم و دچار پیشداوری^{۲۰} و سایر انفعالات نفسانی نشویم و مفاهیم ناروشن و مبهم را بکار نگیریم.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد دکارت از خود را از شک رها می‌کند و بر تخت یقین تکیه می‌زند و درخت معرفت^{۲۱} خود را بر زمینی محکم می‌نشانند. البته پس از دکارت مسیر شک او بیشتر مورد توجه قرار گرفت و بخش یقین مورد نقد تجربه‌گرایان بود. مهمترین فراورده‌های فرعی این شک و یقین آشتی دادن علم جدید و مذهب است. مطالعه علمی و حقیقتی طبیعت باید بر اصول روشن‌شناختی واضحی بنا شود اما این اصول مستلزم اثبات وجود خدا هستند. دست کم از این لحاظ علم نمی‌تواند معارض با مذهب باشد زیرا علم راستین مستلزم وجود خداست چیزی که دکارت خود در اهدائیه تأملات به آن اشاره می‌کند.

پیش از مقایسه شک غزالی و دکارت به مهمترین خدشه‌ای که بر مراحل شک دکارتی از سوی فیلسوفان معاصر نیز اشاره می‌کنیم.

بنابر برهان امتناع زبان خصوصی ویتگنشتاین مفاهیم خطا، غلط، تشخیص و شناسایی حواس مستلزم امکان وجود معیارهای عمومی است.

مور نیز معتقد است در برهان رؤیا وقتی تفکیک خواب و بیداری را از بین ببریم سخن ما معنای محصلی نمی‌یابد. خواب و بیداری در نسبت با هم معنا دارند. بنابر نظر مور وقتی می‌گوئیم آیا فلان چیز واقعیت دارد یا ندارد یک چیز یا چیزهایی را به عنوان واقعیت دار پذیرفته‌ایم و سپس می‌گوییم آیا آن چیزی که در واقعیت و عدم واقعیتش شک داریم مانند امور واقعی است (که در واقعیتشان شک ندارم) یا نه؟ اما اگر در واقعیت داشتن

همه چیز شک کنیم (چنانکه در فرضیه خواب یا شیطان شریر پیش می‌آید) الگوی ما برای واقعیت داشتن و نداشتن از بین می‌رود. اگر در حال حاضر کسی را خواب می‌دانیم چون معنای اینکه امور خواب و بیداری فهمیده در خواب بودن به این معناست که دارای سلسله اموری که در بیداری وجود دارد نیست.

اما اگر کسی گفت «شاید همه ما در همه عمر در خواب بوده باشیم» یعنی شاید هیچ یک از ما مثل فردی بیدار نباشیم ولی اگر خواب را عام کنیم (یا بیداری را عام کنیم) الگوی خواب و بیداری از بین می‌رود. وقتی می‌گوئیم «درختی را که در خواب دیدم، واقعیت نداشت» به این معناست که ما برای درختی که در عالم بیداری واقعیت دار می‌دانیم خواصی قائلیم که آن درخت مشهود در عالم خواب آن خواص را ندارد. اگر کسی بخواهد در واقعیت دار بودن تمام چیزها تشکیک کند، سؤالش بی‌معنا است. لاقلاً باید یک چیز را واقعیت دار بداند تا سؤالش درباره بقیه امور درست باشد و به این معنا باشد که آیا آنها مطابق آن الگو هستند تا واقعیت داشته باشند یا نه. از نظر مور اینکه ما اسم برخی حالت‌های آدمی را خواب می‌گذاریم به این علت است که لاقلاً در یک لحظه از زندگی حالت بیداری داشته‌ایم. فرضیه رؤیا از دیدگاه مور ابداع یک فرض بی‌معنی است. واقعیت اگر به معنای وجود باشد وجود ملاک می‌خواهد.

دکارت در مرحله یقین هم که خودش را به عنوان واقعیت می‌پذیرد باید مراد خود را از اموری که واقعیت دارند (و او یکی از آنهاست) را روشن کند. در این صورت اگر ویژگی واقعیت را بیان کند پس شک او عام نبوده چرا که از اول در وجود خود نمی‌توانسته شک بکند.

۴. مقایسه و تطبیق

دکارت و غزالی علی‌رغم فاصله ۵ قرن از هم، در مقطعی از حیات فکری خود، دچار مسئله‌ای به ظاهر مشترک شده‌اند، مسئله‌ای که تا مراحل حل آنچنان شباهت دارد که کار تطبیق و مقایسه را معنادار و ممکن می‌سازد، اما در مقایسه دیدگاه‌های دو اندیشمند در مسئله‌ای واحد به معنای تطابق نام و تمام آن‌ها نبوده و باید احتیاط‌های لازم را در نظر داشت. مقایسه و پرسش در زمینه، انگیزه‌ها روش‌ها، اهداف، نحوه تقریر مسئله و اهداف و غایات آن‌ها می‌تواند در فهم و درک راه‌حل‌ها و راهی که هر یک از آن‌ها رفته‌اند یاری رساند.

شباهت‌هایی این دو خصوصاً در مسئله شک تا حدی است که برخی مدعی بوده‌اند ترجمه لاتینی کتاب *المنتقد من الضلال* به دست دکارت رسیده و مبنای شک او بوده است. فارغ از صحت چنین ادعایی کار هر دو اندیشمند در جای خود اهمیت بالایی دارد. حقیقت طلبی که بسیاری از متفکرین ادعای آن را دارند در زندگی عملی و مشی فکری این دو اندیشمند تحقق تامی دارد و سوای از مسئله شک نیز می‌توان میان آنها مقایسه‌ای انجام داد.

مقایسه حیرت غزالی و شک دکارتی در همان عناوین مطرح شده در هر بخش و بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها در هر یک از آنها می‌تواند ارائه شود: زمینه‌های شک، انگیزه شک، نقطه شروع و انتهای شک، مراحل و

دلایل شک، هدف از شک و ...

۴-۱. زمینه‌ها و انگیزه شک

همان طور که در گزارش اندیشه‌های غزالی و دکارت آمد جستجوی حقیقت آرمان اولیه این دو متفکر است. مشاهده اینکه بسیاری از اندیشه‌های درون ذهن آنها ناشی از تقلید یا آموزشهای دوره کودکی و موروثی است و همچنین برخورد با اختلاف بین فرق و مکاتب متعارض که هر یک از خود را حق می‌دانستند، زمینه شک و بازاندیشی در افکارشان را در آنها فراهم کرد. هر دو تصریح دارند آنچه آنها را بها این برمی‌انگیزاند سستی آرا و اندیشه‌های پیشین آنها و قصد آنها برای دستیابی به معرفتی یقینی و شک‌ناپذیر است.

۴-۲. نقطه عزیمت

دکارت مهمترین راه برای پروژه کلان خود را طرح و پرداختن به مسئله «روش» می‌داند و الگوی خود را روش ریاضیات می‌شناسد که از آن روش، مؤلفه‌های مختلفی را گرفته و آن را به عنوان الگو در علوم مختلف ضروری می‌داند. آنچه میان این دو اندیشمند مشترک است توجه آنها به قانون و اصل بداهت است. غزالی معرفتی یقینی را می‌جوید که هیچ شکی همراه آن نباشد و دکارت نیز با این قاعده که «هر آنچه با وضوح و تمایز درک شود حقیقت دارد» پیش می‌رود. ریاضیات برای هر دو نمونه یک علم کامل و یقینی است اما دکارت روش ریاضی را اساس همه علوم می‌دهد. اما غزالی چنین شأنی برای ریاضیات قائل نیست و در نقد خود از بخشهای مختلف فلسفه، ریاضیات را نیز به عنوان یکی از بخش‌های فلسفه سنتی نقد می‌کند:

«کسی که به ریاضی می‌پردازد بگو دست از آن بردار زیرا از دین به در می‌شود و لگام تقوی از سرش می‌افتد»

(المتقّد، ص ۳۴)

۴-۳. مراحل و ادله و شیوه شک

دکارت و غزالی با انگیزه حقیقت‌طلبی و یافتن معیار بداهت برای علم یقینی، در هر آنچه ادراک آن یقینی به نظر می‌رسد، شک می‌کنند. هر دو ابتدا از خطا و فریب محسوسات آغاز به شک می‌کنند و ادله شک آنها در محسوسات مشابه است اما تفاوت دکارت آن است که برهان رؤیا را در گام مربوط به محسوسات می‌آورد ولی غزالی برهان رؤیا را علیه تمامی ادراکات اعم از معقولات و محسوسات می‌آورد.

شیوه طرح برهان رؤیا در دکارت و غزالی متفاوت است. دکارت معتقد است هیچ معیاری برای تمایز تجربه بیداری و خواب وجود ندارد اما غزالی به گونه دیگری می‌گوید ممکن و محتمل است این نشئه و عالم (بیداری) نسبت به نشئه و جهان دیگری خواب باشد [به تعبیر امروزی شاید این جهان ممکن نسبت به جهان ممکن دیگری رؤیا باشد] غزالی معتقد است وقتی از خواب بیدار شویم همه آنچه در خواب دیدیم بی‌پایه باشد در حالی که دکارت (لااقل در مرحله اولیه گام دوم) محتوای رؤیا را به نقاشی تشبیه می‌کند که آنچه در آن است سراسر با واقعیت بی‌ارتباط نیست بلکه بهره‌ای از حقیقت بیرون دارد.

یکی از ادله‌ای که غزالی برای شک در معقولات می‌آورد و دکارت اشاره‌ای به آن ندارد احتمال وجود داوری فراتر از عقل (همانند وجود داور عقل فراتر از محسوسات) است که خطای آن را آشکار کند. و در مقابل دکارت در این مرحله برهان شیطان فریبکار (یا خدای فریبکار) و خطای ریاضی‌دانان را می‌آورد که غزالی آن را طرح نمی‌کند. دو تشبیهی که غزالی برای رفع استبعاد شک در معقولات می‌آورد (شهود عرفانی و مرگ) از دیگر نقاط افتراق غزالی و دکارت است.

غزالی در نهایت شک خود به شکاکیتی مزاجی مبتلا می‌شود و مدتی بیمار می‌شود و به قول خود در دام سفسطه می‌افتد اما دکارت خود اذعان دارد که شک او برای رسیدن به یقین و بدون شکاکیت است و تظاهر به شک می‌کند و آنرا به زندگی عملی خود سرایت نمی‌دهد.

۴-۴. رهایی از شک

مهمترین تمایزهای این دو بعد از یقین و نحوه خروج از شک می‌باشد، هرچند در مسیر یقین هر دو خدا نقشی محوری دارد اما نقطه شروع یقین دکارت قضیه کوجیتو است و پس از آن او با ملاکی کلی که از این قضیه استنباط می‌کند (قاعده وضوح و تمایز) برای ضمانت این قاعده به مفهوم وجود خدا متوسل می‌شود و آن هم به طریقی برهانی، اما غزالی خود معترف است که آنچه او را از بیماری شک نجات بخشید و راه هدایت را به او نشان داد نور خداوند بود که بر قلب او (نه عقل او) تابید. غزالی در انتهای شک خود مطرح می‌کند که معجزه‌گر و یا جادوگری نباید از من توقع داشته باشد با معجزه‌ای که می‌کند (مثلاً تبدیل کردن عصا به اژدها) من به گفته‌های او یقین کنم. در اینجا همین نکته اشکالی اساسی بر اوست. چرا که نحوه خروج او از شک و حالت یقینی که غزالی به دست آورده است، قالبی منطقی و فلسفی ندارد (و به عبارت دیگر شخصی (Subjective) است) که هر انسانی که دچار چنان شکی می‌شود و با ادله شکاکیت او پیش می‌رود، از آن سود برد. اگر کسی نخواهد با ریاضت، اشراق الاهی را متوجه خود کند یا نتواند، چگونه باید از شک رهایی یابد. اما در مورد دکارت دست کم در ساحت نظری امکان این که فردی که شک دکارتی را دنبال کرده، طریقه خروج او را از شک بفهمد و سپس از آن گذر کند، هست. از این جهت به نظر می‌رسد، شک غزالی فراتر از مسئله‌ای معرفت‌شناختی فلسفی است که او به عنوان معضلی برای یافتن مبنای یقینی برای علوم مطرح کند و با اراده از آن خارج شود (چنانکه دکارت این دغدغه را دارد) بلکه او درگیر مسئله‌ای وجودی و اگزستانسیل است که بخشی از آن صبغه و رنگی معرفت‌شناسانه فلسفی می‌یابد. او دچار حیرتی است که قرار گرفتن در طریقه و مشی جدیدی از زندگی عملی، او را از آن حیرت بیرون می‌آورد نه شکی صرفاً نظری که بتواند با مذاقه‌های فلسفی از آن رهایی یابد.

غزالی به اتکاء بر اولیاتی که با اشراق خداوند به آنها یقین می‌کند به تتبع و جستجو در مکاتب مختلف می‌پردازد تا علم یقینی را بیابد و در نهایت با نقد علوم زمانه خود رو به تصوف می‌آورد و یقین عرفانی و اشراقی را برترین درجه معرفت می‌داند. اما دکارت پس از یقین به قضیه کوجیتو با روشی ریاضی‌گونه به استنتاج و تألیف قضایا رو می‌آورد و جهان خارج، خدا و امور دیگر را با عقل فلسفی اثبات می‌کند.

غزالی و دکارت هرچند هر دو به نقد فلسفه و منطق مدرسی و ارسطویی می‌پردازند اما غزالی از این دو گذر می‌کند و به هیچ وجه فلسفه را نقطه مطمئنی برای اتکاء نمی‌داند. او پس از سالها مطالعه آراء فیلسوفان به انتقاد از آنها می‌پردازد و تهافت الفلاسفه را تألیف می‌کند. دکارت اما با نقد سنت مدرسی فلسفه، فلسفه‌ای براساس قواعد خاص خود که با الگوبرداری از ریاضیات پیش می‌رود ایجاد می‌کند. برای دکارت حاکمی بالاتر از عقل وجود ندارد. اما غزالی مرتبه بالاتر از عقل را شهود و ایمان می‌داند که می‌توان به تجربه (نه فهم نظری) حقیقت پرداخت.

۵. خاتمه و نتیجه‌گیری

غزالی و دکارت هر دو از مؤثرترین اندیشمندان در دو حوزه تمدنی اسلامی و مغرب زمین می‌باشند. هدف این دو اندیشمند برای رسیدن به علم یقینی و در پی آن شک با رویکردها و اهداف متفاوتی صورت گرفت. غزالی متفکری اسلامی با مشرب صوفیانه است که قصد احیاء اسلام بر پایه‌ای شهودی اشراقی دارد، اما دکارت فیلسوفی عقلی مشرب است که قصد او احیاء فلسفه و زدودن غبار تعصب‌ها و جزم و جمودهای سنتی و ارائه آن بر پایه‌های یقینی است تا هر که آن پایه‌ها را به بداهت پذیرفت و دریافت، بقیه درخت معرفت را دنبال کند. غزالی خارج از مسئله شک عقل را بیش از یک ابزار معرفتی نمی‌داند و این‌گونه تکلیف خود را با عقل مشخص می‌کند، برخلاف بسیاری از فلاسفه و فقها، غزالی عدم کفایت عقل را در کشف حقیقت پس از تحقیق در عقاید فلاسفه چنین بیان می‌کند:

و ان العقل لیس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب و لا کاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات (المنقذ، ص ۴۱)

و البته در ادامه این مطلب جایگزینی تقلید از امام معصوم (که عقیده باطنیه است) را هم بجای عقل نمی‌پذیرد و قدم در طریقه تصوف می‌نهد.

غزالی حداکثر کارکرد عقل را ابزاری و کشفی اذعان به مقام نبوت و پیروی از آن می‌داند نه این که بتواند مستقل از وحی و یا شهود حقیقتی را بشناسد.

و بالجمله انبیا طیبان بیماری‌های دل‌اند، فایده و وظیفه عقل تنها آن است که این حقیقت را تشخیص دهد. به مقام نبوت اعتراف و به ناتوانی خود از درک اموری که جز با چشم نبوت نتوان درک کرد، اقرار و تصدیق کند، دست ما را بگیرد و به مقام نبوت تسلیم نماید، تسلیم کوران به عصاکشان و تسلیم بیماران سرگردان به پزشکان مهربان. خط سیر عقل تا همین جاست و از این بیشتر نتواند رفت. باید آنچه که طیب دستور داده بفهمد و به کار بندد (المنقذ، ص ۵۸)

البته مخالفان و حریفان غزالی نیز در نحوه بیان و کلام او مؤثر بودند. آنگاه که در مقابل فلاسفه عقل‌گرا قرار می‌گیرد به نقد عقل می‌پردازد و آنگاه که در مقابل باطنیان (که بنابر تفسیر غزالی مقلدین امام معصوم‌اند) جبهه می‌گیرد، از اجتهاد و لزوم تعقل در موارد و مسائل غیر منصوص دفاع می‌کند و باز آنگاه که به توصیف و تبیین

تجربه نبوی و اثبات امکان آن می‌پردازد از مدارج شناخت آدمی سخن می‌گوید و فراتر از ادراک عقلی مرحله دیگری را طرح می‌کند که عقل در آن هیچ کاره است.

هم چنان‌که نیروی تمییز از درک معقولات و قوت جاسه از ممیزات معزول است و همان گونه که مدرکات عقلانی را چون [به کودک] عرضه دهند آنها را انکار می‌کند و بعید می‌شمارد همانطور هم برخی از عقلاء یافته‌های پیامبری را دور از عقل می‌شمارند و این امر عین نادانی است در این انکار تنها را به جز اینکه آن مرحله را در نیافته و به آن مرحله نرسیده‌اند و در نتیجه آن را غیر موجود پنداشته‌اند، مستندی نیست. کورمادرزاد هم اگر از طریق گفت و شنید و تواتر علم به رنگها و اشکال نیابد و بی‌مقدمه برای او سخن بگویند به درک آنها اعتراف نخواهد کرد (المنقذ، ص ۵۴)

خلاصه آن‌که نه تنها غزالی عقل را در درک حقایق عالم ناکافی می‌داند بلکه آن را مرتبه نازلتری نسبت به ذوق می‌شناسد. اما دکارت عقل را منبع مهم معرفت می‌داند. عقل چنان اهمیتی در نظر دکارت دارد که تجربه‌گرایان بعدی نسبت و نسب به عقل‌گرایی را به دکارت می‌رسانند.

در نهایت باید به یاد داشت شکاکیت مسئله‌ای است که هر انسانی از آن رو که انسان است باید خود را با آن روبرو کند و آنرا به تمام باورهای مختلف خود راجع به جهان، خدا، خود، دیگران سرایت دهد تا آنچه بی‌مبنا و بی‌بنیاد در ذهن او جای گرفته، پالایش شود، کاری که غزالی و دکارت تمام مجاهدت و قوای خود را در این راه نهادند و شهادت خالی کردن ذهن از باورهای تقلیدی موروثی را پیدا کردند تا بتوانند بنایی از نو بنا کنند به نظر می‌رسد دیدن در پی آواز حقیقت بدون گذر از کوچه شک ممکن نیست و در پایان ارج می‌نهمیم مساعی سازمان جهانی یونسکو که سال ۲۰۰۸ میلادی را به یاد و پاس غزالی نامید و بیشترین انگیزه را برای نگارش این جستار را در این بنده ایجاد کرد.

پی‌نوشت:

۱. اقتباس از مجموعه «صدای پای آب» از هشت کتاب سهراب سپهری

۲. المنطق، محمدرضا مظفر، مطبعة النعمان النجف الاشرف و ۱۹۶۸ م، صص ۱۹ - ۱۴.

3. Universal Scepticism.³

4. Local/Restricted Scepticism

۵. این تقسیم را وام‌دار استاد مصطفی ملکیان هستم.

6. Scepticism by Question= Interrogative

7. Scepticism by Argument = Demonstrative

8. Scepticism by Temperament

9. Pirhon

۱۰. از این کتاب به فارسی ترجمه‌ای توسط دکتر محمد خزائلی تحت عنوان خودآموز حکمت مشاء منتشر شده است انتشارات امیر

کبیر- ۱۳۳۸.

۱۱. از این کتاب تاکنون سه ترجمه به فارسی ارائه شده است. کتاب‌شناسی آنها به ترتیب تاریخ انتشار چنین است:

-/اعترافات غزالی، ترجمه زین الدین کیایی نژاد، ۱۳۴۸، انتشارات عطائی.

- راهنمای گمراهان (با عنوان رهایی از گمراهی از چاپ سوم به بعد) ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ موسسه مطبوعاتی عطائی
- شک و شناخت، ترجمه صادق آئینه وند، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۶۰.
- من بیشتر در ترجمه فقرات این کتاب از ترجمه اخیر استفاده کرده‌ام.
۲. البته نکته‌ای که باید در ذهن داشت آن است که آنچه در این جا به عنوان یقین مطرح می‌کند با آنچه در انتهای جستجوی خود از یقین مراد می‌کند تفاوت دارد.
۱۳. حافظ به مسائلی این چنین اشاره می‌کند:
- مباحثی که در آن مجلس جنون می‌رفت
ورای مدرسه و قیل و قال مسئله بود
۱۴. بیشتر این زندگی نامه از منبع زیر است:
- گرت تامسون، فلسفه دکارت، ترجمه علی بهروزی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۵.
۱۵. الشکوک هی المصله الی الحق فمن لم یشک لم ینظر و من لم ینظر لم یبصر و من لم یبصر بقی فی العمی و الضلال
۱۶. مقایسه کنید با استناد غزالی به کل حزب بم لدیهم فرحون و حدیث پیامبر(ص) که امت من به هفتاد و سه فرقه متفرق می‌شوند.
۱۷. می‌توان به مورد نسبتاً پیچیده‌ای درباره تجربه‌های حسی ما در خواب اشاره کرد: فرض کنید در کتابخانه خودتان به خواب رفته‌اید و ناگهان کتابی از بالای قفسه به زمین می‌افتد. شما بدون بیدار شدن از خواب دقیقاً همین صحنه را با همه جزئیات آن در خواب می‌بینید. تجربه حسی شما حاصل همین رخداد در جهان بیرونی است. آیا می‌توانید براساس همین تجربه دیداری در خواب، ادعا کنید که آن رخداد را در جهان بیرونی می‌دانید؟ ظاهراً نمی‌توان چنین ادعایی داشت، ولی از سوی دیگر به سادگی توضیح داد که چرا چنین است. پارادوکسی که «پارادوکس رؤیا» خوانده می‌شود بیان می‌کند که ما تا وقتی در خوابیم خبر نداریم که در خوابیم اما وقتی خبردار می‌شویم که می‌خوابیم وقتی است که در حالت خواب نیستیم. البته این پارادوکس با پیچیدگی‌هایی همراه است، در مواردی که فرد در خواب اموری لذت‌بخش را تجربه می‌کند و می‌فهمد که خواب است و با اراده خود خواب را طولانی می‌کند یا وقتی از خواب بودن این حالات تأسف می‌خورد یا از وحشت-هایی که در خواب تجربه می‌کند ترسی به خود راه نمی‌دهد، چرا که آنها را خواب می‌داند نشان از حالت‌های برزخی بین خواب و بیداری دارد. (بنگرید به شمس منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی)
۱۸. هر نوع تجربه دیگری در بیداری که بخواهد شاهر بر این تفاوت باشد خود مصداق همین موضوع است یعنی در نخستین گام باید ثابت شود این تجربه خاص با تجربه‌های خواب متفاوت است و سپس می‌توان از آن به نفع دیگر تجربه‌های بیداری بهره برد. حال اگر برای اثبات تفاوت این تجربه خاص به تجربه‌های دیگری روی آوریم دوباره با همین وضعیت روبرویم و این سازنده سلسله‌ای نامتناهی از این تجربه خواهد بود.
۱۹. دکارت در اصول فلسفه از اشیاء عمومی و مفاهیم بسیط بحثی نمی‌کند و در این مرحله تنها به اشاره و اجمال قضایای ریاضی را مصون از شک می‌داند.
۲۰. برهان دکارت در مورد شیطان شریر در تقریرهای امروزی همان برهان مغز در لوله است که بنا بر آن متحمل است تمام نوروها (سلولهای عصبی ما) به الکترودهایی متصل باشد و توسط یک ابررایانه کنترل شود و داده‌هایی از سوی آن به داخل مغز وارد شود و هر آنچه ما ادراک می‌کنیم محصول چنین فریبی باشد.
- فرضیه فریب شیطانی شرور در نمونه‌های سینمایی نیز به‌خوبی تصویر شده است. مثلاً در فیلم‌های بازی (دیوید فینچر)، نمایش ترومن (ویر)، شمال از شمال غربی (هیچکاک) و ماتریکس (واچوسکی) جهان‌هایی متفاوت با جهان واقعی برای ادراک بازیگران ایجاد شده است.
۲۱. پیشداوری یعنی داوری و حکم پیش از مواجهه مستقیم درباره امری؛ مثلاً به ما از کودکی القا شود که مرده ترس دارد. پس پیش از مواجهه با آن مرده را ترسناک بدانیم.
۲۲. مهدی اخوان ثالث در شعر «درخت معرفت» شاید دکارت را مدنظر دارد که معتقد است آرمان شک‌زایی بیشتر از شک‌زدایی است. چنانکه می‌دانیم ادله شکاکانه دکارت بیشتر تجربه‌گرایان و بالمآل کانت را از جزم‌گرایی دور و به شکاکیت فلسفی نزدیک کرد، همراهی اخوان ثالث در این قطعه با طریقه غزالی به وضوح پیداست:

ای درختِ معرفت، جز شک و حیرت نیست بارت
یا که من باری ندیدم، غیر از این بر شاخسارت

برزمینت کشت و بردت سر به سوی آسمانها
باغبان شوخ چشم پیر و پنهان آبیارت

یا از آن سر شاخه های دور و پنهان از نظرها
میوه ای دیگر فرو افکن برای خواستارت،

یا بر آبی از ریشه و چون من به خاک مرگ درشو
تا نبینم سبز زین سان ، هم زمستان هم بهارت

حاصلی جز حیرت و شک ، میوه ای جز شک و حیرت
چیست جز این ؟ نیست جز این ، ای درخت پیر، بارت

عمرها بُردی و خوردی ، غیر از این باری ندادی
حیف، حیف از اینهمه رنج بشر، در رهگذارت

چند و چون فیلسوفان، چون بر دیوار ندبه ست
پیرک چندی زنج زن ، ریش جنبان در کنارت

وعده های این ، همه نقل ست و عقل دیر باور
شاخه ای از تو ست، چون بپذیرد این شعر و شعارت ؟

قیل و قال آن ، همه وهم ست و فهم جستجوگر
هر کران پوید که گردد همعنان باشهسوارت

شهرافلاطون ابله ، دیده با پسکوچه هایش
گشته، وز آن بازگشتم ، می کند خمرش خمارت

ما غلامانیم و شاعر (۱) ، در فنون جنگ ماهر
سنگ ، چون اردنگ می سازیم ، ای ابله نثارت

چیستی و از کجائی ای گیاه ریشه درگم
وی بنفشه ی اطلسی ، آیا شناسم من تبارت ؟

ای کلاغ صبحهای روشن و خاموش برقی
خوشر از هر فیلسوفی دوست دارم قارقارت

پال پال و کورمالان ، من که عمری خرج کردم
زیرسرد بی مروت سایه ات ، یعنی حصار

چون گشودم چشم عبرت ، ناگهان دیدم که بیگه
پرده ای برفینه پوشیده سرم ، یعنی غبارت

من غبارگردباد آسا بسی در دور و نزدیک
دیده ام ، اما ندیدستم که آید زآن سوارت

هم «ندار»ی با من و هم تا گل قالی - حصیرم
می برد دارو ندار ، ای پیر لیلجان ، قمارت

مرغزارگونه گون سبز تورا ، نزدیک یا دور
گرخوش و ناخوش ، چریده ست این غزال بی قرارت

گرم و سردت دیده و خشک وتر و نزدیک ماهت
یا که مهر دور ، و تن بس شسته در هر آبشارت

دیده پنهان و آشکارا ، مرغزاران تو هر جا
نیستم چونان که پنداری تو ، چندان شرمسارت

لیک از این دیدار و دانش ، دل سوی اشراق و تابش
خواند و بدرود با پیرایلیق لیل و نهارت

چون «سمک» شادی خور عیار مردان جهانم
بلحسن گوید : «سوی خرقان کش ، ای ماهی ، مهارت

گر چه خود را دور از هر باد می پنداری ، اما
دیده ام بسیار دست افشان به هر بادی چنارت »

سوی شهر شعرگردم باز، و دیوار از هوایش
زانکه دیوار آهنین ملکی است،هیچستان دیارت

گلبن داوودی(۲) پاییز روشن ، خواهد امید
کای درخت معرفت ، جز شک و حیرت نیست یارت .

کتابنامه:

- ابراهیم دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت از نظر غزالی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- اسپینوزا، باروخ، ۱۳۸۲، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، سمت تهران.
- تامسون، گرت، ۱۳۸۵، فلسفه دکارت، ترجمه علی بهروزی، طرح نو، تهران.
- دکارت، رنه، ۱۳۶۹، تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- گفتار دروش راه بردن عقل، ۱۳۷۷، ترجمه محمدعلی فروغی. نشر البرز، تهران.
- اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران.
- اعتراضات و پاسخها، ۱۳۸۴، ترجمه علی افضلی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۹، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، حکمت تهران.
- زرین کوب عبدالحسین، سال نشر: فرار از مدرسه (درباره زندگانی و اندیشه ابوحامد غزالی)، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- سورل، تام، ۱۳۷۹، دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، طرح نو، تهران.
- شمس، منصور، ۱۳۸۲، آشنایی با معرفت‌شناسی، انجمن معارف ایران، قم.
- کاپلستون. فردریک، ۱۳۸۱، تاریخ فلسفه، جلد ۴. انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران.
- کویره، الکساندر، ۱۳۷۰، گفتاری درباره دکارت، ترجمه امیرحسین جهانگللو، انتشارات قطره.
- غزالی، محمدبن محمد، ۱۹۹۳ م، المنقذ من الضلال، تصحیح الدكتور علی بوملحم دارو مکتبه الهلال.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۱، درس‌گفتارهای معرفت‌شناسی، معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق، تهران.
- مهدوی، یحیی، ۱۳۷۶، شکاکان یونان، انتشارات خوارزمی، تهران.
- واتلینگ، جی، ال، ۱۳۷۸، دکارت، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات کوچک، تهران.
- Broughton Janet, 2002, Descartes Method of doubt, Princeton University Press, USA.
- Wilson, Catherine, 2003, Descartes's Meditations, an Introduction, Cambridge University Press.