

گونه‌شناسی "شک" در اندیشه غزالی و دکارت

مهدی بهنیا^۱

نبی آریا^۲

عضو هیأت علمی و استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی تهران
دانشجوی ارشد منطق دانشگاه علامه طباطبایی تهران

چکیده

واکاوای مفهوم "شک"، که در تقابل با "یقین" قد علم کرده، در سامانه فکری دو اندیشمند شرق و غرب، محمد غزالی و رنه دکارت، ضروری می‌نماید. این گفتار در ابتدا به تنقیح و تحدید حدود شک دست زده؛ سپس، گونه‌شناسی و تلقی هر یک از این دو عالم نسبت به شک را بررسی کرده؛ و در نهایت، به مقابله آن مفهوم و ترسیم چگونگی گذار غزالی و دکارت از گردنه صعب‌العبور شک پرداخته است. این جستار بر آن است تا نشان دهد که اولاً؛ خط سیر شک غزالی از شک استدلالی به شک روانی - مزاجی تغییر مسیر داده، ولی دکارت در همان شک استدلالی متوقف شده است؛ و ثانیاً؛ قلمرو شک غزالی، از آنجا که علاوه بر سپهر فلسفه به سپهر شک عقیدتی - دینی نیز کشیده شده است، بسی فراخ‌تر از شک صرفاً فیلسوفانه دکارت است. **کلیدواژه‌ها:** شک، غزالی، دکارت، روش، کوجیتو.

^۱ . bahniafar@atu.ac.ir

^۲ . nabiarria7@gmail.com

۱. پیشگفتار

اهمیت شک غزالی و دکارت در فلسفه امروز

بر اهل خرد پوشیده نیست که روش اندیشه مبتنی بر شک رُنه دکارت، تاثیری عمیق و فراگیر بر اندیشه دنیای نو داشته است و از جهتی نیز درخت تفکر ابو حامد محمد بن محمد غزالی، که از آبشخور شک سیراب شده، به عالمان شرق و غرب ثمراتی درخور ذائقه داده است؛ چنانکه دانشنامه فلسفی استنفورد (Stanford Encyclopedia of Philosophy)، در تاثیر وی بر تفکر دنیای غرب مُهر تأیید می‌نهد: «رویکرد غزالی به حل تناقضات ظاهری میان عقل و وحی را تقریباً تمام متکلمان متأخر مسلمان پذیرفتند و از طریق آثار ابن رشد و نویسندگان یهودی تاثیر به سزایی بر تفکر قرون وسطایی لاتینی داشتند» (Groffell, 2000). بر این اساس، طرح مسئله مقایسه عنصر «شک» در آثار این دو متفکر بسیار ضروری به نظر می‌رسد. از سویی دیگر، بررسی مفهومی شک در آثار این دو متفکر، پیچ و خم‌های رفته و نرفته در این مسیر را بر فلسفه امروز هویدا خواهد کرد و از این حیث راهگشای جویندگان طریق تفکر خواهد بود.

غزالی، التهاب و عطش خود برای دستیابی به حقیقت و دوری از تعبد را این گونه شرح می‌دهد: «در عقاید هر فرقه کنجکاو می‌گردم؛ اسرار و رموز مذهب هر طایفه را جستجو و به نکات و دقیق آن غوررسی نمودم. برای آنکه حق را از باطل و سنت را از بدعت تمیز دهم از دین ظاهریه گرفته که تنها به ظواهر شرع متعبد و جامدند و از این مرحله گامی فراتر نمی‌گذارند تا کافر زندیقی که به همه ادیان و شرایع عالم پشت پا زده است، همه را بازرسی کردم. عشق تحقیق و کنجکاوای در نهاد من سرشته بود. من ذاتاً غریزه تقلید و تعبد نداشتم. روحم به تقلید آرام نمی‌گرفت و به پیروی این و آن بدون دلیل بسنده نمی‌توانستم کرد. از این رو پیوسته در پی اجتهاد و حقیقت جویی بودم.» (همایی، ۱۳۱۷: ۳۷۳).

از آنجا که حقیقت‌جویی، جز با پشت پا زدن به تقلید و تعبد و در پیش گرفتن مسیر تحقیق میسر نیست و مسیر تحقیق جز با شک در آموزه‌های موروثی و مدرسی پیمودنی نیست، بر فلسفه ورزان معاصر به ویژه فلسفه‌ورزان امروز سُنّت اسلامی فرض است که از روشمندی غزالی و دکارت بهره گیرند و ثمر چینند.

چونان که بر پیشانی این نوشتار نقش بسته، نگاهی خواهیم انداخت به گونه‌شناسی مؤلفه «شک» در آیین غزالی و دکارت، تا پرتوی افکنیم بر این که چگونه پنج سده پیش از دکارت، فیلسوفی فرانسوی که سنگ بنای اندیشه خود را بر بستر شک گذاشت، محمد غزالی، اندیشمند

ایرانی، شک را به عنوان نقطه پایه‌ای و آغازین تفکر خود برگزید. همچنین از طریق این رویکرد آشکار کنیم که شک در اندیشه آنان از چه سنخ و تباری بوده است؟ و چالش‌های پیش روی این دو در مواجهه با شک چه بوده‌اند؟ و در نهایت، راه برون‌رفت این دو اندیشمند چه تفاوت‌ها و چه شباهت‌هایی با هم داشته است؟

۲. تاریخچه شکاکیت

بی‌تردید، «شک» از بنیادی‌ترین مسائل درازنای تاریخ اندیشه به شمار می‌ورد. مسئله‌ای که خرد جمعی مورخان فلسفه، پگاه پیدایش آن را به روزگاری نسبت می‌دهند که هنوز خورشید فلسفه از مشرق یونان سربرنیاورده بود. چنان که ژان وال (Jean Wahl)، تاریخ پیدایش «شک» را به پیش از سوفسطاییان و به حوزه فلسفی الئا (Elea) نسبت می‌دهد [۱]. «پورهون الیسی» (Pyrho of Elis)، موسس شکاکیت دوران باستان، بر آن است که تعلیق حکم، یگانه راه عاقلانه در مواجهه با دلایل متناقض و متغیری است که در اثبات عقایدمان در اختیار داریم» (کاتینگم ۱۳۹۰، ۹۴).

سوفسطاییان یونان شکاک بودند و در خصوص امکان اکتساب معرفت یقینی درباره ماهیت جهان دچار تردید شدند و تحت تاثیر آرای هراکلیتوس و پارمیندس، در خصوص اعتبار ادراک حسی، شک ورزیدند. به این معنا که اگر وجود، ساکن و ادراک حرکت، توهم است؛ یا اگر برعکس، همه چیز در حال تغییر دائم است و واقعاً هیچ اصل ثابتی وجود ندارد، بنابراین ادراک حسی ما بی‌اعتبار است. پروتاگوراس، از چهره‌های معروف سوفسطاییان، معتقد بود که «انسان مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست» (کاپلستون ۱۳۷۵، ۱۰۶).

«شکاکیت» (skepticism) برگرفته از واژه یونانی Skeptesthes است به مفهوم «نگریستن و آزمون کردن چیزی»، و در اصل و براساس ریشه لفظ، به معنای «مذهب تحقیق و پژوهش» بوده است. اما در فلسفه، مفهومی غیر از مفهوم عرفی آن دارد و آن نگرشی است که بر ناتوانی ذاتی انسان در امکان رسیدن به معرفت انگشت می‌نهد و حد آن این است که گستره معرفت بشر را به طور عام منکر می‌شود. نه صرفاً به این معناست که ما اکنون قادر به معرفت چیزی نیستیم و بعدها امکان دستیابی به آن را پیدا خواهیم کرد، بلکه امکان کسب معرفت را، در هر

زمانی، برای انسان غیرممکن می‌داند؛ گفتنی است که این سنخ شکاکیت را «شکاکیت فراگیر» می‌خوانند. به عبارتی، از این اصطلاح چنین نظریه‌ای مستفاد می‌شود که بر حسب آن انسان نمی‌تواند به هیچ معرفتی نایل گردد و اگر امکان کسب معرفت را در پاره‌ای موارد برای انسان دست‌یافتنی بدانیم، و در پاره‌ای موارد نیز دست‌یافتنی ندانیم، آن را «شکاکیت محدود» می‌نامند. «شک» را نمی‌توان شناخت مگر به یاری «یقین»، که مفهوم مقابل آن است. در واقع شک امری سلبی است، سلب چه؟ سلب یقین. سلب یقین از چه؟ سلب یقین از باور؛ و یقین را می‌توان دانشی دانست که هیچ احتمال خلافی در آن راه نداشته باشد و موضوع این دانش هر چیزی می‌تواند باشد. موضوع شک هم می‌تواند از محسوسات باشد، هم از معقولات، هم از سنخ تصور و هم از جنس تصدیق باشد. به هر روی شک، حالت توقف ذهن است میان امری و امر مقابل آن، چنانکه آدمی نتواند از میان آن امر و امر مقابلش یکی را برگزیند. البته گاه نیز بر سر چند راه‌ای متوقف می‌شود، چنانکه ذهن مردد است که کدام راه را برگزیند.

علی بن محمد گرگانی، معروف به میر سید شریف جرجانی، در کتاب *التعريفات* خود چنین می‌نویسد: «الشک هو التردد بین التقيضين بالترجيح لاحدهما علی الآخر عند الشاک و قيل الشک ما استوی طرفاه و هو الوقوف بين الشیئين لايميل القلب الی أحدهما فاذا ترجح أحدهما و لم يطرح الآخر فهو ظن فاذا طرحه فهو غالب الظن و هو بمنزله اليقين.» (جرجانی ۱۴۱۱ ق، ۱۰۷-۱۰۶). آنچه را گرگانی «مردد ماندن میان دو نقيض تعريف می‌کند»، میشل دو موتنی، نویسنده و متفکر فرانسوی، با عبارت «حکم نکردن» از آن تعبیر می‌کند و این حکم نکردن را چنان گسترده می‌بیند که با «حکمت» برابری می‌نهد. وی در کتاب *تبعات خود*، «شک» را برجسته‌ترین ویژگی حکمت به شمار می‌آورد [۲].

از منظری دیگر شک را می‌توان زلزله‌ای بنیادین و ایمان‌افکن دانست، که اگر در جان مومنی افتد، توان تصمیم را از او بازمی‌ستاند و ساختمان باور او را می‌پوساند و سرانجام فرومی‌افکند و چنانش به آفت سردرگمی و پریشان‌حالی گرفتار می‌کند که از آن پس «چو بید بر سر ایمان خویش» می‌لرزد [۳].

۳. تقسیم‌بندی شک

شک را، از حیث گستره متعلقات، به حصر استقرایی، و نه به حصر عقلی، به دو دسته تقسیم می‌کنیم که به طور مختصر به آنها اشاره‌ای می‌رود:

۳.۱. شک عقیدتی

متعلق شک عقیدتی مبانی ایمان و اعتقادات است، خواه این عقاید دینی باشد خواه غیردینی. وجه تمایز گزاره‌های عقیدتی و گزاره‌های عقلانی را در سه ویژگی می‌دانیم: الف) گزاره‌های ایمانی و اعتقادی از دایره «صدق و کذب» بیرون‌اند و سنجه این آزمون را از خود می‌رانند.

ب) پذیرش باورهای ایمانی و اعتقادی به یاری نیروی استدلال نیست. ج) از آنجا که این دسته باورها به چنگ خرد نمی‌افتند، ابطال‌پذیر نیز نمی‌توانند بود. نکته‌ای که نمی‌توان از کنار آن به سادگی گذشت آن است که در شک عقیدتی گاه شکاک، در بنیان‌های متافیزیک عقاید خود تردید می‌کند تا ساختمان این عقاید را فروبریزد و گاه با شک در مبانی عقل و خردگیری به خرد در جهت استحکام باورهای عقیدتی و ایمانی خود می‌کوشد. این نوع طرز فکر تا آنجا پیش رفته است که شک کردن را لازمه ایمان دینی می‌دانند و در نتیجه می‌گویند شک و ایمان از همدیگر جدایی‌ناپذیرند. برخی از فیلسوفان مدافع فلسفه اگزیستانسیالیسم نظیر کی‌یرکگور، اونامونو (Unamuno) و مارسل (Gabriel Marcel) تاکید کرده‌اند که ایمان نلرزیده از شک، به هیچ وجه نمی‌تواند ایمان اصیل و موثقی باشد (میرچا الیاده، ۱۳۷۵، ۱۱۲).

۳.۲. شک فیلسوفانه

الف) متعلق شک فیلسوفانه، معرفت اکتسابی است، و علم حضوری متعلق شک واقع نمی‌شود. شکاکان در وجود خود و صورت‌های نفسانی خود تردید ندارند. اساساً شک، مربوط به مطابقت و عدم مطابقت ذهن و عین است که این امر در سپهر معرفت اکتسابی روی می‌دهد و در گستره علوم حضوری، چون خود شیء بدون واسطه ادراک می‌شود و نه صورت آن، مسئله مطابقت و عدم مطابقت مطرح نمی‌گردد. از این رو شک، دامن معرفت حصولی را می‌گیرد و دست کوتاه شک بر نخیل معرفت حضوری نمی‌رسد.

ب) شک فیلسوفانه، شکی فراگیر و کلی است و دامنه‌اش چنان وسیع است که تصدیقات و تصورات را به تمامی دربرمی‌گیرد و چنین نیست که پاره‌ای از تصورات زیر چتر این سنخ شک بر خود بلرزند و پاره‌ای دیگر بیرون از دایره حکومت آن بیاسایند، یا اینکه شماری از تصدیقات از امان‌نامه شک مذکور بهره‌گیرند و شماری دیگر از تیغ تهدید آن نالایمن بسربرند.

ج) شک فیلسوفانه، شکی نیست که پاره‌ای اوقات در ذهن ما جولان دهد و زمانی دیگر از تکاپو بیفتد. یا اینکه آفتاب تابستان به جنب‌وجوش‌اش اندازد و سرمای زمستان به خواب خرگوشی‌اش کشاند. از این رو ویژگی شک فیلسوفانه، تداوم و همیشگی بودن آن است.

مصطفی ملکیان، در درس‌گفتارهای معرفت‌شناسی، سه گونه شکاکیت را از هم تمیز می‌دهد:

۱. شکاکیت استفهامی

۲. شکاکیت استدلالی

۳. شکاکیت مزاجی - روانی

وی در تبیین هر یک از این سه نوع شکاکیت می‌گوید:

«شکاکیت استفهامی با روش پرسش‌گری 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 داری؟ اگر استدلالی با گزاره 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 همین طور 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 بی‌دلیل می‌داند و لذا در مورد همه آنها شکاک می‌شود.

شکاکیت استدلالی به جای طرح پرسش مدام، ابتدا بر امتناع شناخت (به طور کلی یا محدوده‌ای یا محدوده‌هایی) استدلال می‌کند. این ادله همان دلایل مشهود شکاکیت بر امتناع شناخت است که در کتب معرفت‌شناسی مذکور است.

شکاکیت مزاجی - روانی: وقتی ساختار روانی 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» (مصطفی ملکیان، ۱۳۸۰).

۴. زمینه شک غزالی

کتاب *المنقذ من الضلال*، خودنوشت زیست فکری غزالی است. ترسیمی از سامانه اندیشه و شرح حالی صادقانه از تطور و تحول فکری اوست که می‌توان در زمره کتاب *اعترافات روسو*، *اعترافات آگوستین* و *گفتار در روش دکارت* قرار داد. او در این کتاب پیش از هر چیز بر روی عقاید موروثی و آموزه‌های تقلیدی شمشیر می‌کشد: «از آغاز جوانی تشنگی برای درک حقایق خوی و طبیعت من شده و خداوند آن را مانند غریزه و فطرتی در نهاد من سرشته بی‌آنکه به اختیار یا حيله آن را کسب کرده باشم به قسمی که از ابتدای جوانی قلاده تقلید را از سر باز کردم و عقاید موروثی را ترک گفتم» (غزالی، ۱۳۸۴، ۱۴). ایشان درباره تلاش خود برای رهایی از عقاید موروثی و جدا کردن راه خود از تقلید و تلقین می‌گوید: «اطفال یهودی و نصاری و کودکان مسلمان را می‌دیدم که همگی در مذهب پدر و مادر نشو و نما دارند و به عقاید موروثی پرورده می‌شوند. این حدیث را که «هر مولودی نخست بر فطرت اصلی زاده می‌شود و پدر و مادرش وی را یهودی و نصرانی و مجوسی می‌کنند» شنیده بودم. شور باطنی مرا به دریافت فطرت اصلی می‌خواند، می‌خواستم همان فطرت اصلی را پیدا کنم و آن را از عقاید عارضی که به تلقینات پدر، مادر، مربی و استاد حاصل می‌شود، جدا سازم. دریافتم که اختلاف عقاید همگی عوارض تلقینی و تقلیدی است» (همایی ۱۳۱۷، ۳۷۴).

۵. پهنه شک غزالی

۵.۱. شک در محسوسات

نخستین چیزی که غزالی در آن شک روا می‌دارد «گواهی محسوسات» است، چرا که سلطان عقل را معیار و مبنای شناخت می‌داند، سلطانی که خطای محسوسات را کشف می‌کند. ابوحامد به دریافت‌های حسی اعتمادی ندارد و آنها را اغلب خطاپذیر و فریبکار می‌داند: «پس در نفس خویش به جستجو پرداختم و آن را از چنین علمی (علم یقین) عاری یافتم، مگر در حسیات و ضروریات، ولی نفسم شک را به آنها نیز توسعه داد و گفت چگونه به محسوسات می‌توان اطمینان کرد درحالی که قوی‌ترین آنها حس بینایی است و انسان وقتی به سایه می‌نگرد آن را ساکن می‌بیند، درحالی که بعد از ساعتی تجربه و مشاهده درمی‌یابد که متحرک است و به ستارگان می‌نگرد و آنها را کوچک می‌بیند و بعد به دلایل هندسی می‌فهمد که از کره زمین

بزرگترند و امثال آنها که حاکم عقل، حکم حس را رد می‌کند بسیار است» (غزالی ۱۴۲۴ ه.ق، نقل از بهارنژاد، ۱۳۸۵: ۵۳۹).

۵.۲. شک در اولیات

غزالی پس از شک در محسوسات، به سراغ شک در اولیات و عقلیات می‌آید و در احکام عقلی نیز شک می‌کند و درباره بی‌اعتمادی به معقولات به روشنی اظهار رأی می‌کند: «به خود گفتم اعتماد از محسوسات سلب شد. پس شاید آنچه در خور اعتماد است، همان معقولاتی باشد که بر اساس «مفاهیم اولیه» استوارند، مثل اینکه می‌گوییم «ده بزرگتر از سه است» و نفی و اثبات در موضوع واحدی جمع نمی‌شود و یک چیز در آن واحد نمی‌تواند حادث و قدیم، و یا موجود و معدوم، یا واجب و محال باشد» (غزالی ۱۳۴۸: ۲۶). «محسوسات به من می‌گفت از کجا که ایمان به ضروریات مثل اطمینان به حسیات نباشد؟ اگر عقل تکذیب مرا نمی‌کرد، تا ابد به من اعتقاد داشتی، گفتم حکومت عقل، خطاهای حس را آشکار کرد. آیا ممکن نیست حاکمی زبردست‌تر از عقل باشد تا اشتباهات عقول را آشکار سازد!» (همایی ۱۳۱۷: ۳۷۹).

استدلال‌های غزالی در مورد شک در معقولات چنین‌اند:

الف) غیر ممکن نبودن حاکمی و رای طور عقل

وی با طرح گفت و شنودی میان محسوسات و معقولات، با خطاب کردن معقولات، می‌پرسد که اگر داوری به نام عقل اعتماد ما را نسبت به محسوسات سلب می‌کند، آیا ناممکن است که حاکمی و رای طور عقل نیز وجود داشته باشد که اعتماد ما را نسبت به دریافت‌های خرد سست کند؟ و آیا عدم درک چنین حاکمی، می‌تواند دلیل بر نبود آن باشد؟

ب) برهان رویای غزالی

استدلال رویای غزالی حاوی این پرسش است که کدام قوه یا منبع آگاهی می‌تواند به فاهمه ما ضمانت دهد که اکنون در خواب نیستیم، و آنچه درمی‌یابیم و ادراک می‌کنیم، رویدادهایی در جهان خواب ما نیستند؟

تنسیق 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 آنچه در بیداری به آن یقین داریم، در مقایسه با بیداری دیگر، خواب محسوب نشده و غیرحقیقی نباشد و احتمال دارد تمامی آن ادراکات توهمی باشند. نتیجه: نمی‌توان به آنچه اولیات می‌دانیم (اموری شک‌ناپذیر) اطمینان داشته باشیم» (اخوان ۱۳۸۹، ۳۵۸).

غزالی برای روشن شدن بیشتر استدلال خود دو امر را به یاری می‌طلبد و به عنوان «شاهد» عنوان می‌کند:

الف) تجربه متصوفه

نخست تجربه اهل تصوف را شاهد می‌آورد، آنگاه که آنان «سر به جیب مراقبت فرومی‌برند» [۴] و اموری را به «دیده جان‌بین» [۵] می‌بینند که فراتر از امور معقول و محسوس ظاهری است.

ب) اعتماد به سخن پیامبر اسلام در باب مرگ

پیامبر اسلام خبری غریب در باب مقایسه جهان پیش از مرگ با جهان پس از مرگ می‌دهد: «الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا» [۶] چنانکه از این حدیث برمی‌آید مرگ جسمانی، آغاز بیداری است و سپهری غیر از سپهر مُدرکات کنونی بر آدمی گشوده خواهد شد. غزالی به استناد سخن پیامبر اسلام، این احتمال را منتفی نمی‌داند که بیداری ما در نسبت با بیداری ای دیگر، خوابی بیش نباشد.

فرق «برهان رویا» با «برهان غیرممکن نبودن حاکمی ورای طور عقل» در آن است که برهان رویا هم دامن محسوسات را می‌گیرد و هم پای معقولات و اولیات را سست می‌کند، اما برهان غیرممکن نبودن حاکمی ورای طور عقل، صرفاً به تردید در معقولات و اولیات می‌پردازد.

۵.۳. اعتماد به دانش ریاضیات

غزالی ریاضیات را شامل دانش حساب و هندسه و نجوم می‌داند و به تنها معرفتی که اعتماد دارد، دانش ریاضیات است. وی پایه‌های ریاضی را خلل‌ناپذیر می‌شمارد و چنان این دانش را متقن به حساب می‌آورد که معتقد است پایه‌های آن را معجزه نیز نمی‌تواند بلرزاند. از این روست که دانش ریاضیات را نمونه کامل علم یقینی می‌داند و انتظار دارد که تمام علوم همانند ریاضیات، قطعی و یقینی باشند. ابراهیمی دینانی سطح توقع و انتظار غزالی از علوم و فلسفه را، به همان قطعیتی می‌داند که می‌توان از ریاضیات انتظار آن را داشت [۷]. انتظار غزالی در بسط

یقین ریاضیاتی به همه معارف بشری، به دلیل باور به «امکان سرایت آفت و نحوست ریاضیات به دین» و نیز به سبب «ریاضی دان نبودن وی»، به بار نمی‌نشیند.

۵.۴. شک به مثابه مسیر

آنچه از آثار غزالی مشهود است این است که او در پی آن نبوده است که شک را به خاطر شک حفظ کند، بلکه در آثار او به روشنی مشهود است که برای نیل به حقیقتی یقینی راه شک را برگزیده است. به عبارت دیگر شک غزالی از نوع شک پیشاسقراطیان نیست، بلکه معبری است برای رسیدن به یقین. از این حیث، وجه تمایز چنین شکی با شک شکاکان روانی- مزاجی، «هدفمند بودن» و تلقی مسیر داشتن از شک‌ورزی است. به بیان فلسفی، شک در اینجا مطلوب لغیره است نه مطلوب لذاته.

۵.۵. شک واقعی و نه ظاهری

اگر چه عنصر «شک» در اندیشه غزالی بخش غیرقابل انکاری از روشمندی اندیشه اوست و شاید بتوان از این منظر نیز شک او را «شکی روشمند» خواند، اما بنا بر گزارش *المنقذ*، پس از مدتی، مسئله از یک شک روشمند یا فراتر نهاد و به سمت و سوی شک شکاکان روانی- مزاجی رفت و او واقعاً به این شکوک باور پیدا کرد. از این روست که شک خود را به «حَسَب حال» می‌داند، نه شکی که تنها به «حَسَب ظاهر و در مقام سخن» ابراز شود (غزالی ۱۳۴۸: ۲۷). هرچند در آغاز کار به سبب جایگاه پیشوایی‌اش پنهان کاری می‌کرد. چنانکه حنا الفاخوری در کتاب *تاریخ فلسفه در جهان اسلام* به این درونی‌بودن و پنهان کاری اشاره می‌کند: «شک غزالی در بغداد شروع شد و او که به عنوان یک پیشوا معرفی شده بود، نمی‌توانست شک خود را آشکار کند. آن را در دل نهان داشت و همچنان به تدریس کلام اشعری و فقه اشعری مشغول بود» (الفاخوری ۱۳۵۵، ۵۲۷).

۵.۶. اوج بحران و رهایی از تشویش

شک‌گرایی در اندیشه غزالی فراتر از روشمندی فلسفی و عقلی است. شکی است که تا ژرفای وجود غزالی را دربرمی‌گیرد. شک او صرفاً «ابزاری» برای دستیابی به حقیقت نیست و به «مقام نظر» خلاصه نمی‌شود. «غزالی بدین گونه نه تنها در مسائل عقلی و دینی و روحی سخت

به شک افتاد، بلکه در همه چیز شک کرد. تا آنجا که ایمان خود را از دست داد» (حنا الفاخوری ۱۳۵۵: ۵۲۵). وی در *جواهرالقرآن* بر این «از کف دادن ایمان» انگشت می‌نهد: «مردمی هستند که از ظواهر آیات قرآن به تشویش افتادند و زبان به اعتراض گشودند و از روی پندار، آن حقایق را نقض کردند و اصل اعتقادشان تباه شد و در مسائل حشر و نشر و احوال پس از مرگ دچار جمود باطنی گردیدند. من این امر را بعید نمی‌شمارم، زیرا من نیز به مدتی به سبب مصاحبت با یاران بد به این گمراهی افتادم» (غزالی ۱۴۰۹: ۴۴-۴۶). تشویش خاطر و بحران روحی غزالی در نگاه دکتر زرین کوب چنین به تصویر کشیده شده است: «حالتی شبیه به بیماری روحی که از مدتی پیش در وجود وی کار می‌کرد، سرانجام در ماه رجب ۴۸۸ به اوج نقطه بحران خویش رسید. همه چیز نشان می‌داد که بیماری‌ای روحی دارد. جسم ابوحامد را می‌خورد و تباه می‌کند چاره‌ای نبود جز آنکه خود را تسلیم «گریز و رهایی» کند» (زرین کوب ۱۳۵۳: ۱۲۶-۱۲۷).

غزالی راهی آغازیده بود که سرانجامش ناروشن بود، «به دریایی درافتاده بود که پایش دانستنی نبود» [۸]. از چاله شک استدلالی به چاه شکی مزاجی- روانی درغلتیده بود و این درغلتیدن به انکار واقعیت همه امورش کشانده بود و زبانش را از گفتن بازگرفته بود و طبیبان را از علاج او درمانده کرده بود؛ چرا که «رنج‌اش از صفرا و از سودا نبود» [۹] و قریب به دو ماه با حالتی زار و نزار در بستر بیماری افتاد: «هنگامی که از این علوم فراغت حاصل کردم همت به سکوت در طریق صوفیه بستم و دانستم که طی طریق آنها مستلزم انجام دانش و کردار است و حاصل علوم ایشان بریدن پیامدهای نفسانی و تزکیه اخلاق زشت و صفات پلید و قهر ساختن خاطر از غیر خدا و آراستن دل است به یاد پروردگار» (غزالی ۱۳۴۳: ۷۸-۷۹).

غزالی از کسب حقیقت، به عنوان دانشی اکتسابی دست کشید و راه تصوف و زهد برگزید و آن را نوری خواند که باید بر قلب آدمی تابانده شود و دست به دامان «ذوق و حال و تبدیل صفات» شد و آن را معرفتی و رای علوم برهانی دانست: «به یقین دریافتم که صوفیان از پیشتازان خلق به سوی خدایند. سیرت‌شان نیکوترین سیرت‌ها و راه‌شان درست‌ترین راه‌ها و اخلاق‌شان پاکیزه ترین اخلاق‌هاست. همه حرکات و سکنات ظاهر و باطن‌شان مُقتبس از نور چراغدان نبوت است» (غزالی ۱۳۴۳: ۵۰).

آنچه از این کلمات برمی‌آید این است که غزالی راه خروج از بن‌بست عقل را در «عقل» در نمی‌یابد، و از این رو به «رها کردن عقل» تن‌درمی‌دهد. وی از آنجا که نمی‌تواند تکیه‌گاهی در خور

از شک مونتنی است. تاثیر دکارت از مونتنی پر واضح است، خواه این تاثیر سلبی باشد و خواه ایجابی، اما روشن است که دکارت از جایی طلوع کرده که مونتی غروب نموده است. دکارت با نظر افکندن به سال‌های نخستین زندگی خود، و عرف و سنت زمانه و همچنین جدال میان فیلسوفان و مناقشه‌های اهل مدرسه و تاثیر عرف و عادت و تقلید در رفتار و کردار مردم، به سمت و سوی شک در باورهای خود کشانده می‌شود. از این روست که برآن می‌شود که «یک بار برای همیشه در زندگی خود تصمیمی قاطع بگیرد، خود را از قید تمام آرایبی که بیش از آن پذیرفته بود وارهاوند و کار ساختن بنای استوار و پایداری در علوم را از پایه بی‌اغاذ» (دکارت ۱۳۹۲: ۲۹).

۸. ویژگی‌های شک دکارت

۸.۱. شک روشمند (systematic doubt)

دکارت پیش از طرح شک خود به تعریف شک نمی‌پردازد. از آن رو که شک را امری بدیهی، عام و آشکار می‌داند و آن را نیازمند توضیح و تعریف نمی‌پندارد. او در تأمل نخست کتاب *تاملات در فلسفه اولی*، شک را مفهومی بسیط می‌داند که به معنای «تردیدآمیز و غیرقطعی است و باید از آن اجتناب کرد» (دکارت ۱۳۹۲: ۲۹). وی بر آن است که بنای معرفت خود را از نو بنا کند و در بنایی که توسط فرهنگ، سنت و فلسفه مدرسی ساخته شده مسکن نگزیند. از این رو چاره‌ای ندارد جز آنکه نیازهای پیشین معرفت را با «شکی ساختگی و فرضی» (hypothetical doubt) ویران سازد و خود به تنهایی خشت خشت ساختمان دانسته‌های خود را بر هم انباشته کند: «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، باقی می‌ماند یا نه؟» (فروغی ۱۳۸۵: ۲۴۳)

اصطلاح «شک روشمند» را نخستین بار دکارت به کار گرفته است. دکارت مراد خود از روش را «قواعد مشخص و ساده‌ای می‌داند که در صورت رعایت، محال است که امر خطا را حقیقی بدانیم» (دکارت ۱۳۸۶: ۱۰۰-۱۰۱). حرکتی گام به گام و مبتنی بر چارچوبی قاعده‌مند، برای نایل آمدن به مقصدی. قواعدی که به یاری آنها قوای طبیعی و کنش‌های ذهن را هدایت کنیم تا ذهن را از موانعی چون تأثیر تربیت، جزم و جمود، تعصب و جانبداری، پیش‌داوری و شتابزدگی

و... عبور دهیم و به دانشی حقیقی دست یابیم. دکارت، روشمندی را بیش از هر چیز دیگر، رعایت نظم و ترتیب در به کار بردن دو کنش ذهنی «شهود» (intuition) و «استنتاج» (deduction) می‌داند.

۸.۲. شک هدفمند

پیداست که شک دکارت شکی بی‌سمت و سو و بی‌جهت نیست، بلکه شکی است که اولاً نقطه آغاز یک حرکت است و ثانیاً این حرکت، جهت‌مند است. او شک نکرده است برای آنکه شک کند، بلکه شک را «فرض» گرفته است برای حرکت به سمت و سوی شناختی که در برگیرنده دو ویژگی وضوح (clear) و تمایز (distinct) باشد. از این رو معرفت یقینی را گام برداشتن به سوی مقصدی نهایی در نظر می‌گیرد و با شک هدفمند و جهت‌دار به سوی آن حرکت می‌کند. نامه‌ای به کلود کلسلیه (claude clerselier) نگاشته و در پاسخ اعتراضات آقای گاسندی که گفته است روشی که شما برای شک در همه چیز مطرح کرده‌اید، به کشف هیچ حقیقی کمک نمی‌کند، هدف از شک را «آماده کردن ذهن برای تأسیس حقیقت» ذکر کرده است (دکارت ۱۳۸۶: ۳۱۷-۳۱۶).

۸.۳. شک نظرمند

دکارت شک را صرفاً به گستره باورها، یا همان «مقام نظر» اختصاص می‌دهد و از گسترش شک به دامن زندگی عملی پرهیز می‌کند. وی در اصل سوم کتاب اصول فلسفه خود می‌نویسد: «منظور من از شک، استفاده عام از آن نیست. شک را تنها در نظاره حقیقت باید به کار گرفت. زیرا روشن است که ما در امور زندگی ملزم به پیروی از عقایدی هستیم که فقط به ظاهر حقیقی‌اند» (دکارت ۱۳۹۰: ۲۵۴).

۹. دامنه شک دکارت

۹.۱. نخستین گام: بی‌اعتمادی به رأی محسوسات

دکارت به سادگی با ذکر چند نمونه از گزارش محسوسات اعتماد خود را از آنها سلب می‌کند. مثال‌هایی از این قبیل که قوه بینایی ما چیزهای دور از ما را کوچک‌تر از اندازه واقعی‌شان به ما گزارش می‌دهد؛ یا اینکه چوبی را که در آب قرار دارد، شکسته به ما می‌نمایاند، اما در عالم واقع

شکسته نیست. او جانب احتیاط را در این می‌داند که به دلیل فریب خوردن حتی یک بار از چیزی، دیگر به گواهی و رأی آن چیز اعتماد نکنیم و بنا را بر فریبنده بودن محسوسات می‌گذارد. گویی دکارت به این نکته قائل است که هر آنچه در عقل تصدیق می‌شود وامدار و مدیون دریافت‌های حسی است، و از این رهگذر با شک در سلامت دریافت‌های حسی، در سلامت تصدیقات عقلی نیز شک کرده است و با مثال‌هایی که در مورد خطای حواس عنوان می‌کند و به مسمومیت آب‌شخور گواهی حسیات رای می‌دهد، در حقیقت هر دریافتی از عقل را که به واسطه حس به آن رسیده است مسموم می‌خواند. لکن هنوز در این گام به اولیات عقلی، که منفک از دریافت حسی‌اند و آن بخش از خرد که اختلاف و نزاع میان محسوسات را تشخیص می‌دهد، شک نورزیده است.

۹.۲. گام دوم: دلیل مبتنی بر رؤیا

ما چه معیاری در اختیار داریم تا به ما نشان دهد که اکنون خواب نیستیم؟ دکارت گام دوم شک را چنین برمی‌دارد: «بارها شب به خواب دیده‌ام که در همین مکان خاص لباس پوشیده و کنار آتش نشست‌ام، با آنکه در واقع برهنه در بستر آرمیده بودم ... اما وقتی دقیق می‌اندیشم، به یاد می‌آورم که در خواب، فراوان با این قبیل اوهام فریب خورده‌ام ... این جاست که سخت سرگردان می‌شوم و این سرگشتگی به حدی است که تقریباً می‌توانم قانع شوم که هم اکنون دارم خواب می‌بینم.» (دکارت ۱۳۹۲: ۳۰-۳۱). در دلیل مبتنی بر رؤیا، دکارت در وجود اشیای عمومی و طبیعیات شک می‌کند و بعید نمی‌داند که همه جهان بیرون، حتی اعضای بدن‌اش، حاصل وهم و خیال و خواب باشد. اما نکته قابل تأمل در اینجا نگاه افلاطونی دکارت به امور مُرکب طبیعی است. دکارت، ذهن را به نقاشی تشبیه می‌کند که از روی واقعیتی بیرونی، جهان مادی را برای ما نمودار می‌کند و گویی مُثُل افلاطون در پس‌زمینه فکری او در دوران تحصیل مدرسه جایگیر شده است. چنانکه می‌گوید: «باید اعتراف کرد که دست کم اشیایی باز هم بسیط‌تر و کلی‌تر از اینها هست که واقعی و حقیقی است و همان طور که بعضی از رنگ‌های واقعی با هم ممزوج می‌شود، تمام صورت‌هایی هم که از اشیا و در ذهن ما هست، خواه حقیقی و واقعی باشد و خواه موهوم و پنداری، از امتزاج اینها ساخته می‌شود» (دکارت ۱۳۹۲: ۳۲).

به هر روی، چه دکارت را پیرو مُثُل افلاطون بخوانیم و چه نخوانیم، او تصدیق طبیعیات، هیأت، پزشکی و تمام علوم مُرکب از اشیا را، به سبب احتمال در خواب بودن ما، تردیدآمیز و غیریقینی

می‌داند. اما ریاضیات و هندسه و علوم دیگر هم سنخ با اینها، تنها اموری هستند که از برهان خواب دکارت جان سالم به در می‌برند و آنها را اموری قطعی و تردیدناپذیر به شمار می‌آورد، چرا که بر این امر واقف است که «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 این اندازه واضح و آشکار در مظان خطا باشد» (دکارت ۱۳۹۲: ۳۲).

۹.۳. گام سوم: خدای فریبکار

دکارت برای برداشتن این گام ابتدا به فرض وجود یک خدای فریبکار (Deceiving God) دست می‌زند. در این گام وی بر این مبنا شک می‌کند که تردیدی نیست که خدا اذن داده است که ما گاهی اوقات به خطا افتیم. گویی خداوند این به خطا افتادن گاه به گاه را نوعی مصلحت برای ما دانسته است. حال او می‌پرسد از کجا معلوم است که خدا به خطا افتادن ما در همه امور را مصلحت ما ندانسته و از کجا پی‌بریم که تعداد واقعی اضلاع مربع، بیش از چهار نبوده که خداوند چنان ما را به خطا دچار کرده که هر وقت مربعی را می‌بینیم تعداد اضلاع آن را، برخلاف واقع، چهار می‌پنداریم؟ اما فرض را بر این می‌نهد که خدایی وجود ندارد و هم‌صدا با منکران وجود خدا می‌پذیرد که آنچه در باب خدا گفته، افسانه بوده است و اگر با منکران خدا مخالفت نکند، در واقع تردید در تمام اشیا و ریاضیات نیز محلی از اعراب نخواهد داشت.

۹.۴. گام چهارم: شیطان شریر

بلندترین گام دکارت در شک‌ورزی، گام چهارم است. در این گام پایانی، دکارت فرض را به وجود شیطانی شریر (malicious demon) که در ادیان از آن سخن رفته، می‌گذارد و آن شیطان را دم به دم به کار اغوای ما می‌گمارد. وی در پایان تأمل نخست می‌نویسد: «فرض می‌کنم که نه خدا، که خیر اعلی و سرچشمه حقیقت است، بلکه اهریمنی شریر که قدرتش از فریبکاری‌اش کمتر نیست تمام توان خود را در فریفتن من به کار بسته است. می‌انگارم که آسمان، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صداها و تمام اشیا خارجی دیگری که می‌بینم فقط اوهام و رویاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش باوری من از آنها استفاده می‌کند. خود را چنین تصور می‌کنم که دست، چشم، گوشت و خون و هیچ یک از حواس را ندارم و به خطا خود را واجد همه آنها می‌دانم» (دکارت ۱۳۹۲: ۳۴).

گام شیطان شریر، گام بسیار بلندی است که دکارت برای شک در همه امور معرفتی برداشته است و البته وضع در این گام چنان بحرانی است و امید رهایی از آن چنان کم‌رنگ است که دکارت با فروتنی بر این باور است که اگر نتوانم از شکی که به موجب فرض شیطان شریر در معرفتم رخنه کرده رهایی یابم، دست کم می‌توانم از تصدیق احکام امتناع کنم، تا مبادا این اهریمن بدکار ذره‌ای بر من چیره گردد. فرق گام سوم و چهارم با دو گام نخست در این است که دو گام اخیر گام‌هایی فرضی و دو گام نخست گام‌هایی واقعی‌اند. به عبارتی در گام سوم و چهارم صرفاً برای قوی گرفتن شبهه شک، خدایی فریبکار و شیطانی شریر جعل می‌شوند تا سایه شک را بر همه امور بیفکند؛ اما در شک در گواهی محسوسات و برهان خواب، صبغه دستوری بودن و فرضی بودن در آنها روا نیست، بلکه معرفت به اشیا در آنجا واقعاً محل شک‌ورزی است.

۱۰. رهایی دکارت از شک

قضیه کوچیتو

نبوغ دکارت در این نیست که شک را به همه چیز تعمیم می‌دهد، بلکه به سبب رخنه‌ای است که در دیوار مستحکم شک ایجاد می‌کند و نقطه اتکایی برای یقین می‌یابد: «قضیه کوچیتو (می‌اندیشم، پس هستم). نقطه عطف تاریخ فلسفه غرب است» (ملکیان ۱۳۶۹)، از این حیث که ارشمیدس خواهان تکیه‌گاهی بود تا کره زمین را از جا برکند و آن تکیه‌گاه را نیافت، اما دکارت توانست سنگ بنایی یقینی بیابد تا فلسفه خویش را بر آن استوار سازد. او در آغاز تأمل دوم می‌نویسد: «فرض می‌کنم تمام آنچه می‌بینم پندار است. خود را قانع می‌کنم که از تمام آنچه ذاکره فریبنده من به من نشان می‌دهد چیزی وجود ندارد می‌انگارم که هیچ اندام حسی ندارم و جسم، شکل، امتداد و حرکت و مکان چیزی جز پندار ذهن من نیست. من خود را قانع کردم که در سراسر عالم چیزی وجود ندارد، نه آسمان، نه زمینی، نه نفوسی، نه ابدانی. آیا اطمینان هم نیافتم که خودم وجود ندارم؟ هرگز! اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم، بی‌گمان خودم می‌بایست وجود داشته باشم. اما فریبکار بسیار توانا یا بسیار تردستی هست که همواره تمام توان خود را در راه فریفتن من به کار می‌برد. در این صورت وقتی این فریبکار مرا فریب می‌دهد بدون شک من هم وجود دارم و بگذار هرچه می‌خواهد در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم» (دکارت ۱۳۹۲: ۳۴).

پیداست دکارت عزیمت‌گاهی مطمئن یافته است. گزاره «می‌اندیشم، پس هستم» بدیهی‌ترین و یقینی‌ترین دستاورد اوست. کشف پیوند میان «بودن»، و «اندیشه»، که شامل هر فعل نفسانی‌ای می‌شود، راه خروج از بن‌بست شک فراگیر و ژرف دکارت را فراهم می‌آورد. جان کاتینگم در کتاب دکارت براین باور است که «با ژرف‌کاوی در عبارت "cogito ergo sum" روشن می‌شود که باید در ترجمه انگلیسی درست واژگان cogito / je pense که در بحث دکارت از یقین در وجود خویش ظاهر می‌شوند، به جای زمان حال ساده «می‌اندیشم»، زمان حال استمراری «دارم می‌اندیشم» را به کار برد. زیرا آنچه مرا از وجود مطمئن می‌کند واقعیتی ایستا و بی‌زمان در این باره نیست که من کسی هستم که می‌اندیشد، بلکه این واقعیت است که من همین الان سرگرم اندیشیدن هستم و تا این سرگرمی ادامه دارد، وجود تضمین می‌شود» (کاتینگم ۱۳۹۲: ۷۶-۷۷).

۱۱. ارزیابی رویکرد غزالی

آنچه به وضوح می‌توان فهمید این است که غزالی متقدم، مسیری فیلسوفانه و عقل‌گرایانه در پیش گرفته و انگشت بر بنیادی‌ترین مسایل فلسفه گذاشته است و غزالی متأخر، راهی غیرفیلسوفانه و مؤمنانه برگزیده است، طریقی که اشراق و تصوفش می‌خواند. برگزیدن اشراق و تصوف در این کشاکش شک و یقین، برای نگارنده، مبهم و مه‌آلود است و به درستی قابل فهم نیست که اولاً: ربط و نسبت میان جهان عقل و جهان اشراق چیست؟ ثانیاً: تحت چه فرآیندی غزالی به اشراق می‌رسد؟ و ثالثاً: آیا طریقی اشراق، که به گفته غزالی طریقی عملی است، پاسخی بر آن پرسش‌های فیلسوفانه و نظری می‌تواند بود؟ غزالی به هیچ کدام از این پرسش‌ها پاسخی در خور نمی‌دهد. این رویکرد بسیار پرسش‌انگیز است که غزالی که از تقلید و تعبد می‌گریخت، چگونه به دامن تعبد پناه می‌گیرد؟ همین عدول از روشمندی عقل‌گرایانه موجب می‌شود ما به سمت این باور سوق داده شویم که «شک غزالی به جای اینکه همانند شک دکارت ایجاد حرکت کند، درس بازگشت و عقب‌نشینی می‌دهد» (یثربی ۱۳۸۴: ۵۰).

پیداست که غزالی راهی برای خروج از بن‌بست‌های فلسفی خود یافته است، راهی کاملاً شخصی که قابل توصیه یا نشان دادن به دیگر همدردان او نیست. به عبارتی، تجربه وی تجربه‌ای فردی است، نه یک پاسخ قانع‌کننده و قابل بسط به عموم.

۱۲. ارزیابی رویکرد دکارت

دکارت نخستین کسی بود که در برابر سلطه افکار یونانی، به ویژه ارسطوییان ایستاد و نظام فلسفی حاکم بر جهان غرب را جان تازه‌ای بخشید. تا پیش از وی موضوع پرسش‌های فیلسوفان اغلب جهان‌شناسانه بود، اما دکارت رویکردی معرفت‌شناسانه مطرح کرد. رویکردی که به جای آنکه به چیستی هستی و شناخت ماده‌المواد جهان بپردازد، به این پرسش جدی پرداخت که گستره شناخت «من» (من به عنوان اول شخص و نه به عنوان نوع انسان) تا چه میزان است و عرصه معرفت من دکارت تا کجاست؟ این پرسش در واقع آغاز اهمیت به فردگرایی و ارج نهادن به دریافت یقین فردی و شالوده‌افکنی توسط خود، به مثابه موجودی اندیشنده بود و از این حیث دکارت راهی گشود تا هر کس خود به شخصه بتواند مسیر معرفت فلسفی را پیماید. گام دیگری که دکارت در فاصله گرفتن با فلسفه پیش از خود برداشت، این بود که شناخت از راه عقل (به نور طبیعی عقل) را بر معرفت‌شناسی مبتنی بر تجربه ارسطویی ترجیح داد.

اما روش مبتنی بر شک دکارت هم در زمان وی اعتراض‌هایی برانگیخت که او در کتاب *اعتراض‌ها و پاسخ‌ها* به پاسخ آنها همت گماشت و هم پاره‌ای فیلسوفان پس از وی روش شک او را با چالش‌هایی مواجه کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به جرج ادوارد مور اشاره کرد که در عام بودن شک وی تشکیک کرد و لازمه شک در همه چیز را داشتن الگویی از واقعیت دانست و بر این نکته انگشت نهاد که اگر دست کم یک شیء واقعی وجود داشته باشد که باقی چیزها را، بر مبنای همان شیء، غیرواقعی و توهمی بدانیم، دیگر شک در همه چیز بی‌معنا خواهد بود و به این سبب شک دکارت از عام بودن ساقط خواهد بود و اگر دست کم یک شیء واقعی وجود نداشته باشد، ما الگوی واقعیت را از کجا آورده‌ایم که احتمال می‌دهیم همه چیز غیر واقعی است؟ دومین نقدی که بر دکارت وارد است مربوط به برهان خواب اوست که بیان آن از زبان برنارد ویلیامز، دکارت‌شناس معروف، چنین می‌گوید: «شکی که پایه‌اش خواب دیدن باشد، مستلزم این است که شخص لااقل بعضی چیزها را بداند. مستلزم این است چیزی درباره دنیا بداند» (مگی ۱۳۷۷، ۱۳۰).

سومین نقد جدی بر دکارت در قضیه کوجیتوست که دکارت رابطه میان اندیشه و اندیشمند را تبیین نمی‌کند و در استلزام اندیشه به اندیشمند هیچ شکی روا نمی‌دارد و از این روست که

«دکارت هیچ حقی نداشت فرض کند که اندیشه مستلزم وجود اندیشنده است» (کاپلستون ۱۳۸۹: ۱۲۴).

۱۳. مقابله و مطابقه

۱. با اینکه دکارت و غزالی با فاصله زمانی پنج سده از هم و در دو بستر متفاوت اجتماعی و فلسفی و دینی زیسته‌اند، اما آغاز راه فکری هر دو بر مبانی مشترکی صورت گرفته است. هر دو علیه آموزه‌های تقلیدی و عقاید سنتی و موروثی، آموزش‌های مدرسی، اختلافات شدید فیلسوفان و تلقینات و القائات محیط اجتماعی شوریده‌اند. راه تحقیق برگزیده‌اند و در پی معرفتی «خودساخته» و آزموده کوشیده‌اند.
۲. هر دو با شک در داده‌های حسی آغازیده‌اند. حس بینایی را مثال زده‌اند که چگونه اشیا را غیر از واقعیت‌شان نشان می‌دهد و با همین نمونه‌های خطاهای حسی، از اعتماد به گواهی محسوسات امید بریده‌اند.
۳. هر دو با طرح «برهان خواب» به بسط شک خود می‌پردازند. غزالی از برهان «احتمال وجود حاکمی ورای طور عقل» مدد می‌گیرد و ضروریات و عقلیات را نیز در دامن شک می‌اندازد و دکارت وجود بدن خود، طبیعیات و علوم مربوط به اشیای مرکب را متعلق شک می‌سازد. اما تا این مرحله، هر دو در این مسئله متفق‌القول‌اند که علم ریاضیات و هندسه و علومی از این قبیل، حتی با فرض در خواب زیستن ما به دامن شک در نمی‌غلتنند و همچنان یقینی‌اند.
۴. هر دو بر این باورند که راهی برای کشف حقیقت هست و شک را هدفمند و به مثابه مسیر برگزیدند.
۵. شک در دکارت صرفاً بر سر «علم و معرفت» سایه انداخته است نه بر «عمل و معیشت». او حد شک را محدود به «حوزه نظر» نموده است، اما شک غزالی فراتر از مقام نظر گام بر می‌دارد و «مقام عمل» را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. همین گستره متفاوت موجب می‌شود که خط سیر شک غزالی از شک استدلالی به شک روانی- مزاجی تغییر جهت دهد، ولی دکارت در همان شک استدلالی متوقف شود.
۶. شک غزالی علاوه بر اینکه زندگی عملی را به زیر چتر خود کشانده است، تفاوت دیگری نیز با شک دکارت دارد و آن این است که جنس شک دکارت صرفاً فیلسوفانه است، اما شک غزالی

هم فیلسوفانه است و هم عقیدتی - دینی. چنانکه خود در کتاب *جواهرالقرآن* بر سست شدن ایمان خود در آن دوره زمانی اعتراف کرده است.

۷. دکارت با دو برهان «خدای فریبکار» و «شیطان شریر» ژرفنای شک خود را فراتر از غزالی می‌برد. او با این دو برهان، در علوم ریاضیات شک روا می‌دارد، علمی که برای غزالی یقینی‌اند، و از این حیث، دکارت شک خود را به عمیق‌ترین لایه‌ها می‌کشاند. دکارت در این دو گام، برهان خدای فریبکار و شیطان شریر، شک را «جعل» می‌کند و از این رو شکی ساختگی و دستوری ارائه می‌دهد و مرادش صرفاً به نهایت رساندن شک است؛ اما شک غزالی تا بدین پایه پیش نرفته است. اگر چه شک غزالی وسیع‌تر از شک دکارت است، لکن شک دکارت در امور معرفتی به سبب شک در ریاضیات و هندسه، ژرف‌تر از شک غزالی است.

۸. اختلاف فاحش غزالی و دکارت در راه برون‌رفت از بن‌بست شک است. دکارت با روشمندی و پایبندی به مبانی خرد، نقطه اتکایی می‌یابد که یقینی و قابل اعتماد است، سنگ زیرینی به نام قضیه کوجیتو؛ و بر آن است که تمام نظام فلسفی خود را بر همین سنگ مستحکم بنا کند. فارغ از اینکه آیا نظام فلسفی مبتنی بر قاعده کوجیتو تا چه اندازه استواری دارد، اولاً دکارت توانسته است بعنوان ارشمیدس جهان اندیشه‌ورزی خود شود و نقطه اتکایی یقینی بیابد؛ و ثانیاً خردپذیر بودن قضیه «می‌اندیشم پس هستم.» برای کسانی که در چارچوب روشمندی دکارت فلسفه‌ورزی می‌کنند، قابل درک و پذیرفتنی است. اما غزالی راه نجات خود را از گرداب شک چه می‌داند؟ شهود صوفیانه؛ و این چنگ زدن به شهود صوفیانه، نمایانگر ناتوانی غزالی در یافتن راهی عقلانی از بن‌بست شک فراگیر اوست. غزالی شهود صوفیانه را به «مدد نور خدا می‌داند که در سینه او افکنده است» (غزالی ۱۳۴۸: ۲۹).

۱۴. نتیجه‌گیری

دکارت و غزالی در دو بستر متمایز تاریخی، زبانی، فلسفی و عقیدتی علیه تقلید و تعبد قد علم کردند و با پیش‌فرض مشترک توانایی انسان در دستیابی به یقین و حقیقت، طریق تفکر فردگرایانه خود را از نقطه «شک» آغازیدند و هر دو به خاک «گواهی محسوسات» و «تصدیق ضروریات» لشکر کشیدند. از لشکرکشی دکارت به سرزمین «نظر» هیچ امر معرفتی‌ای در امان

نماند و از لشگرکشی غزالی، جز علم ریاضیات، تمامی موطن معرفت دینی و فلسفی و بخش هایی از ساحت عملی حیات‌اش تسخیر شد. همین گستره متفاوت موجب می‌شود که خط سیر شک غزالی از شک استدلالی به شک روانی - مزاجی تغییر جهت دهد، ولی دکارت در همان شک استدلالی متوقف شود. سرانجام دکارت راه برون‌رفت را در مُدرکات خویش و «تکیه‌گاه کوچیتو» یافت و فلسفه‌اش را از بن‌بست شک نجات بخشید؛ اما غزالی نتوانست شالوده عقل خودبنیاد را «خود»، بنیاد نهد و به همین سبب از تکاپوی خردمندانه دست کشید و به انزوای «ذوق» و «ایمان صوفیانه» پناه جُست.

پی‌نوشت

۱. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، چاپ دوم، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰، صفحات ۵۰۳-۵۰۲.
۲. برای بسط این مطلب نگاه کنید به: ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۰ صفحه ۱۲۵.
۳. «چو بید برسر ایمان خویش می‌لرزد/ که دل به دست کمان ابرویی ست کافرکیش» (حافظ)
۴. یکی از صاحب‌دلان سر به جیب مراقبت فرورده بود و در بحر مکاشفت مستغرق شده. (کلیات سعدی)
۵. «دیدن روی تو را دیده جان‌بین باید/ وین کجا مرتبه چشم جهان‌بین من است.» (حافظ)
۶. «مردم در خوابند، وقتی مردند بیدار می‌شوند.»
۷. برای روشن شدن بیشتر نگاه کنید به: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، صفحه ۸۰.
۸. «به دریایی درافتادم که پایانش نمی‌دانم/ به دردی مبتلا گشتم که درمانش نمی‌دانم» (عطار)
۹. «رنجش از صفرا و از سودا نبود/ بوی هر هیزم پدید آید زدود» (مولانا)
۱۰. برای آگاهی بیشتر از این بحث بنگرید به: ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۰، صفحه ۱۲۶.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰)، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

- اخوان، مهدی (۱۳۸۹)، *حیرت غزالی و شک دکارتی، غزالی پژوهی*، تهران، انتشارات تهران.
- الفاخوری، حنا؛ الجر، خلیل (۱۳۵۵)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات فرانکلین.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹)، *دین پژوهی*، ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۵)، «مقایسه شک امام محمد غزالی و رنه دکارت»، *آینه معرفت*، شماره نهم، صص ۱۲۵-۱۵۴.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۱ ق)، *التعریفات*، ضبطه و فهرسه محمد بن عبدالحکیم القاضی، بیروت، انتشارات دارالکتاب اللبنانی.
- (۱۳۹۰)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الهدی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۶)، *اعتراضها و پاسخها*، ترجمه علی موسایی افضلی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۹۲)، *تاملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۹۰)، *فلسفه دکارت: قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ دوم، انتشارات الهدی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۰)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه ی احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت.
- ساسی، ساموئل سیلوستر (۱۳۸۹)، *دکارت*، ترجمه بیتا شمینی، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس.
- سامی م. نجم (۱۳۸۹)، *جایگاه و کارکرد شک در فلسفه های دکارت و غزالی*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، انتشارات تهران.
- غزالی، محمد (۱۴۰۹ ه.ق)، *جواهر القرآن*، لبنان، انتشارات بیروت.
- غزالی، محمد (۱۳۴۸)، *رهنمای گمراهان*، ترجمه ی محمد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات محمدی.
- غزالی، محمد (۱۳۶۰)، *شک و شناخت*، ترجمه ی المنقذ من الضلال، تهران، انتشارات امیرکبیر.

- غزالی، محمد (۱۴۲۴ ه.ق.)، مجموعه رسائل، لبنان، انتشارات دارالفکر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳)، فرار از مدرسه، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.
- فروغی، محمد علی (۱۳۸۵)، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه از دکارت تا لایب نیتس، جلد چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه یونان و روم، جلد اول، ترجمه سید جلال الدین مجتویی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- کاتینگم، جان (۱۳۹۲)، دکارت، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
- مگی، برایان (۱۳۷۷)، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۶۹)، درس گفتارهای فلسفه غرب، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، درس گفتارهای معرفت‌شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.
- وال، ژان (۱۳۸۰)، بحث در مابعدالطبیعه، چاپ دوم، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۱۷)، غزالی‌نامه، تهران، نشر هما.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۴)، امام محمد غزالی و خردورزی و دین‌داری، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان.

- Frank Groffell (2000), "Al- Ghazali", accessible in: [www. Plato. Stanford. Edu/entries/al- ghazali](http://www.Plato.Stanford.Edu/entries/al-ghazali).
- Najm. Sami. M. (1966), "place and function of doubt in Descartes and al Ghazali", in: *philosophy East and west*, 16(3-4). pp 133-141.
- Willis, Siney (1908), *Descartes A collection of critical Essay*, London, university of Notre Dame Press.