

چیستی علم دینی از منظر غزالی: بازخوانی یک مینیمالیسم اخباری -

عرفانی

سیدرحمان مرتضوی*

چکیده

غزالی پیش و بیش از هر اندیشمند دیگری در تاریخ تفکر اسلامی، به مقوله‌ی علوم دینی و تعیین حدود و ثغور آن همت گماشته است؛ تلاش‌های پیگیر او در این زمینه، برخاسته از خطری بود که پیش روی علوم ناب اسلامی احساس می‌کرد؛ این وضعیت مهم‌ترین انگیزه‌ی آغاز پروژه‌ی عام «احیاء علوم دین» بود که طیف وسیعی از تلاش‌های غزالی، از مبارزه‌ی فکری با جریان‌های ضد دین و بدعت‌گذار تا تعریف علم دینی و بیان اقسام آن را شامل می‌شد؛ این تلاش‌ها هم‌زمان به معنای تغییر در پارادایم و گفتمان اندیشه‌ی اسلامیان پیرامون علم دینی نیز بود؛ به نحوی که می‌توان ظهور غزالی را مبدئی برای دوره‌ای نوآیین از علم‌شناسی اسلامی قلمداد کرد؛ این دوره که به‌طور مشخص در برابر جریان عقل‌گرایانه و فلسفی قرار می‌گرفت، با رویکردی شریعت‌مدارانه - صوفیانه، نگاهی مینیمالیستی را تبلیغ می‌کرد که برای توسعه‌ی علوم مشخصی که در عداد علوم دینی قرار نمی‌گرفتند، حد مشخصی می‌گذاشت. به این ترتیب، در این بافتار فقط علمی مجوز و امکان ترویج و توسعه را می‌یافت که در دنباله‌ی مسیر «سلف صالح» قرار می‌گرفت و فرد و جامعه را در مسیر آبادانی آخرت قرار می‌داد.

واژگان کلیدی: ۱. غزالی، ۲. علم دینی، ۳. مینیمالیسم

۱. مقدمه

غزالی به تعبیر نوفال، «در زمان خویش، پیش‌قراول سه جنگ است: بین فلسفه و دین

که طرف دین را می‌گیرد، بین تسنن و تشیع که به سمت اندیشه‌ی سنی می‌گراید و بین فقه و عرفان صوفیانه که به دومی متمایل می‌شود» (۲۱، ص: ۵۱۹). این پیش‌قراولی به معنای مقابله‌ای پیگیر و دائمی برای تجدید مراسم سنت نبوی، احیای میراث سلف و تحکیم بنیادهای علوم دینی، با تعمیق و توسعه‌ی این علوم بود. وی علم را مهم‌ترین مبنای عمل می‌دانست و از این‌رو نخستین و مهم‌ترین رسالتی که برای خویش ترسیم کرده بود، احیای علوم دین، به معنای بازگشت به علم ناب اسلامی بود. این رویکرد با پیشنهاد روش‌شناسی جدیدی برای دسته‌بندی علوم تقویم می‌یافت که *احیای علوم الدین غزالی* را در برابر *احصاء العلوم فارابی* قرار می‌داد. اگر فارابی در *احصاء العلوم* خود تلاش می‌کرد تا نگاه عقل‌گرایانه و فلسفی یونانی را با متن حیات اسلامی سازگار سازد، غزالی رسالت خود را در زدودن زنگارهای فلسفی و یونانی از رخسار پاک علوم اسلامی می‌دید؛ به نحوی که تکفیر فلسفه‌ی یونانی و اتباع فلاسفه‌ی یونان در عالم اسلام، مثل فارابی و ابن‌سینا را واجب می‌دانست (۹، ص: ۵۴۳). به همین ترتیب، غزالی نگاه فارابی و ابن‌سینا به علوم را خوش نداشت؛ زیرا مبنای عمده‌ی تقسیم‌بندی علوم نزد فارابی در *احصاء العلوم* (۱۳، صص: ۲۷-۵۰) و ابن‌سینا در *شفاء* (۱، صص: ۱۷-۲۵) و اتباع آن‌ها، آشکارا ارسطویی و به این ترتیب، فلسفی است، درحالی‌که از نگاه غزالی، این مینا دامنه‌ی عقل را بیش از چیزی می‌گسترده که شایسته‌ی آن است؛ بنابراین تلاش‌های عقل‌ستیزانه‌ی غزالی به‌طور طبیعی به مقابله با جریان عقل‌گرایانه در عرصه‌ی تعریف علوم و دسته‌بندی آن‌ها نیز گسترده می‌شود. چنین بود که به موازات جریان ضدفلسفی *تهافت الفلاسفه*، جریان ضد علوم عقل‌محور، با محوریت *احیاء علوم دین* نیز آغاز شد و تأثیراتی عمیق و دیرپا بر حیات نظری اسلامیان بر جای گذارد. البته ناگفته نپیداست که این دو جریان صرفاً با غزالی آغاز و به او ختم نمی‌شوند، اما با تلاش‌های غزالی به اوج خود می‌رسند و بیش‌ازپیش جنبه‌ی عملی می‌یابند.

غزالی معیار مشخص و دقیقی ارائه می‌کند برای اینکه علمی در دسته‌ی علوم «محمود» یا «مذموم» قرار بگیرد و نگاه طبیعی‌شده‌ی جریان‌های غالب روزگار نزدیک و معاصر خویش را بر مبنای همین معیار به بوته‌ی نقد می‌سپارد؛ این فرایند نقدی، در بُن خود، ویژگی‌های روش‌شناختی دقیقی دارد که از لحاظ کمی، به کاهش چشمگیر دامنه‌ی علوم ختم می‌شود؛ این فرایند، همان‌طور که بعدتر به تفصیل خواهد آمد، از یک نگاه دوگانه‌ی اخباری-صوفیانه سرچشمه می‌گیرد و در قالب کلیتی به نام احیاء علوم دین، چندین جنبه‌ی سلبی و ایجابی می‌یابد. در این مسیر، غزالی در وهله‌ی نخست، به یک آسیب‌شناسی جامع و مبتنی بر اصولی اندیشیده دست می‌یازد و پس از آن، طرح مختار خویش از علوم دینی را درمی‌افکند. طرحی که به رأی او می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای معاصر و آینده‌ی امت اسلامی باشد و به معیاری

برای تمیز علم حقیقی یا بهتر بگوییم، علم دینی از علم غیرحقیقی یا علم غیردینی تبدیل شود.

مطالعه‌ی علم دینی از منظر غزالی، باتوجه‌به نتایج کلی آن برای سرنوشت علم در تمدن اسلامی، تا آنجا که کاوش‌های نویسنده نشان می‌دهد، پیشینه‌ی چندانی ندارد و در این زمینه، نوشته‌های مرتبط چندانی وجود ندارد.^۲

در نوشته حاضر، پس از ارائه‌ی طرحی از آنچه پروژه‌ی احیای علوم دینی غزالی نامیده‌ایم، ابعاد نظریه‌ی او درباره‌ی طبقه‌بندی علوم بررسی شده است؛ این دو بخش، کلیتی روش‌شناختی از رویکرد غزالی و چیستی علم دینی از منظر او را روشن می‌کند.

۲. غزالی و پروژه‌ی احیای علوم دینی

پروژه‌ی امام محمد که ما از آن با عنوان احیای علوم دین یاد می‌کنیم، مفسر تلاش و دغدغه‌ی او برای زنده‌ساختن علمی است که حقیقتاً شایسته‌ی نام دینی هستند. او از سویی دغدغه داشت که کژفکری‌ها و کژرفتاری‌هایی را برطرف کند که در عالم اسلام مشاهده می‌کرد و چاره‌ی آن را در بازگشت به علم دین می‌دید و ازسوی دیگر، در خود این توان را می‌یافت که یک‌تنه در قامت یک احیاگر، فرهنگ اسلامی را به راه درست بازگرداند؛ اما غزالی «در مقام مدرس نظامیه و به مناسبت اعتمادی که باشخصیت‌ترین وزرای عصر به وی داشت [ند] و نیز به‌لحاظ مشورت‌هایی که در مواقع خطیر با وی انجام داده [اند]» (۱۵، ص: ۱۰۶)، دستی در عالم عمل نیز داشت؛ لیکن نمی‌خواست یا نمی‌توانست «هردم سیاست» باشد؛ شاید یکی از دلایلی که غزالی را از ورود مستقیم به سیاست منع می‌کرد، این بود که امام محمد همچون همشهری‌اش خواجه نظام‌الملک نبود که بتواند ناراستی‌های دستگاه «امام بالحق واجب الطاعه» (۷، ص: ۱۷) در بغداد و سست‌دینی‌های «سایه‌ی خداوند بر زمین» (۱۲، ص: ۸۱) در خراسان را نادیده بگیرد؛ اما دلیل مهم‌تر آن بود که او برای خود رسالت مهم‌تری تعریف کرده بود که آن را در عالم نظر، دست‌یافتنی‌تر می‌دید. هرچند زهد جهان‌سوز او نیز در دوری‌اش از عالم سیاست بی‌تأثیر نبود، احتمالاً او این فرض کفایت^۳ را به دیگران واگذار کرده بود، چراکه کسی همچون خودش را نمی‌یافت که بتواند باری به سنگینی احیای علوم دین را به دوش بکشد.

امام در عالم نظر، از سویی با بددینی‌های باطنیون، اسماعیلیه، معتزله و اهل فلسفه می‌جنگید و ازسوی دیگر می‌کوشید آتشی را مهار کند که در دامان جنگل علم اسلامی افتاده بود و آن را روزبه‌روز نحیف‌تر می‌کرد؛ وی علم دینی را همچون جامه‌ای مندرس می‌دید و این اندراس، بیش‌ازپیش لزوم اصلاحی گسترده و تمام‌عیار در بنیادی‌ترین بخش‌های اعتقادی

– اخلاقی مسلمانان را برجسته می‌ساخت و این به معنای لزوم نوشدن عهد نبوی و پیراستن ساحت تفکر مسلمین از باطنی‌گرایی، تشیع و گرایش به فلسفه بود. او با دانش عظیمی که به کف آورده بود و درازدامنی زهدی که او را از دنیازدگی بازمی‌داشت، همچون دیگران به ادراک نظامیه^۴ دل خوش نکرد و از مدرسه فرار کرد تا ضمیری را که بنا بود منادی احیای علوم دین باشد، از زنگار بزداید؛ و چنین بود که در خویش، این همت و قدرت را یافت که عظیم‌ترین عزم‌ها را جزم کند:

«عزم من بر این جزم شده است که در زنده‌کردن علم‌های دینی و تازه‌کردن بحث‌های

یقینی کتابی نویسم» (۸، ص: ۱۵).

به‌این ترتیب امام محمد پروژه‌ای عام و گسترده را آغاز می‌کند که دو وجه مهم سلبی و ایجابی دارد؛ در وهله‌ی نخست، باید تعریفی جامع و مانع از علم دینی ارائه دهد و پس از آن، به تنظیم، تنسیق و ارزش‌گذاری علوم بپردازد؛ او نمی‌توانست پس از فارابی، معلم ثالث باشد، چون به دانش‌نگاهی متفاوت داشت. از این‌رو در قامت یک امام در تاریخ تفکر اسلامی متمایز شد؛ لیکن امام‌شدن امام محمد، با سامان‌بخشیدن به مکتب فکری همه‌جانبه‌ای محقق می‌شد که حول محور دین و علم دینی ایجاد شده بود. او در مقام نخست، باید ساحت علم دینی را از ناراستی‌ها می‌زدود و ریشه‌های انحطاط فرهنگ اسلامی را می‌خشکاند و پس از آن، بدیل و جای‌گزینی مناسب برای شبه‌علم‌ها^۵، یعنی علومی مثل فلسفه معرفی می‌کرد. به‌این ترتیب پروژه‌ی احیاء، ویژگی دوسویه‌گی دارد و چنین است که بخشی از کارهای غزالی، مثل *تهافت الفلاسفه* یا *فضائح الباطنیه*، جنبه‌ی نقدی دارند و به نقض و رد آرای بی‌اختصاص می‌بایند که به نظر غزالی، در چهارچوب علوم دینی قرار نمی‌گیرند و بخشی دیگر، همچون *احیای علوم الدین* یا *الوحییز بازتاب‌دهنده‌ی ابعاد ایجابی تفکر غزالی* هستند.

به‌این ترتیب، پروژه‌ی عام احیای علوم دین، مسبوق به ارائه‌ی تقسیم‌بندی علوم خواهد بود و تنها پس از شناساندن جایگاه علم دینی در میان سایر علوم است که امکان سخن‌گفتن از عوارض و لوازم آن میسر می‌شود. از سوی دیگر این تقسیم‌بندی نیز ذیل کلیت احیای علوم دین معنا می‌یابد؛ به عبارت دیگر، طرح کلی احیای علوم دین به‌مثابه «مقدمه‌ای برای هر علم (دینی) آینده» از سویی علم و غیرعلم را تعریف می‌کرد و از سویی دیگر، مصادیق علوم دینی را بر مبنای یک روش‌شناسی مبتنی بر تفکر اخباری – عرفانی طرح و تبیین می‌کرد. این روش‌شناسی با تکیه بر غلبه‌ی شریعت بر هر چیز و با تکیه بر اصل تقرب به خداوند از طریق علم، مسیر جدیدی در برابر اسلامیان گشود که با توسعه‌ی خود، راه را برای تداوم عقل‌گرایی در علم‌شناسی اسلامی تنگ کرد. این روش‌شناسی ادامه‌ی سنتی از پیش موجود بود، اما هیچ‌گاه چارچوبی مستحکم، از گونه‌ای که نزد غزالی یافت، پیدا نکرده بود.^۶ این روش‌شناسی

مستلزم فرایندی چندوجهی بود: فرایندی که از طرفی نقدی بر دانش‌های برجسته‌ی مرسوم در زمانه‌ی غزالی، نظیر فقه است و از طرف دیگر، بر لزوم گذار از نظر به عمل و باقی‌نماندن در عرصه‌ی نظر صرف تأکید می‌ورزد؛ گونه‌ای عمل‌گرایی که با مکثی کوتاه در قنطره‌ی «تألیف و استصلاح» امور دنیوی، به سوی آخرت روی می‌گرداند و بیشتر جنبه‌ی شخصی و درونی پیدا می‌کند؛ از این رو نمی‌توان توقع داشت که علم‌شناسی غزالی چندان جنبه‌ی اجتماعی داشته باشد، اگرچه بر یک تجویز کلی برای همگان نیز مبتنی است و آن عبارت است از لزوم پیروی از «علم طریق آخرت و آنچه سلف صالح بر آن بوده‌اند».

۳. چیستی علم دینی به سوی یک مینیمالیسم عرفانی

از آنجاکه امام محمد به دنبال طرح «مقدمه‌ای بر هر علم (دینی) آینده» بود (البته نه به معنای کانتی عبارت)، بر خود واجب می‌دانست که در خصوص علوم زمانه بیشترین اطلاعات و دقت را داشته باشد؛ زیرا «کسی به فساد و بطلان هیچ علمی پی نمی‌برد مگر آنگاه که از گنه آن علم، درست باخبر شود و خود را به پایه‌ی بزرگ‌ترین علمای آن فن، بلکه بالاتر از آن برساند تا به پیچ‌وخم‌هایی واقف شود که حتی متخصصان آن علم نیز بدان راه نیافته‌اند» (۵، ص: ۵۶)؛ و بر همین مبنا، بر کسانی می‌تازد که بدون فهم عقیده‌های مخالف، به نقد آن می‌پردازند (همان: ۵۶). غزالی تلاش می‌کرد دامنه‌ی دانش خود را بر علوم زمانه بگسترده و حتی آیین‌ها و اندیشه‌های فرقه‌هایی در آن روزگار را بشناسد که مخالف عقیده‌ی او بودند. تلاش او برای تسلط بر علوم زمانه بود، به نحوی که بتواند با دیدگاهی انتقادی، علم را از شبه‌علم تمیز دهد و علم غالب روزگار خویش را سقراطوار نقد کند.

غزالی همه‌ی علوم را ذیل الهیاتی عرفانی قرار می‌دهد که ریشه‌ای منصوص دارند، به تجربت «سلف صالح» آموخته و آمیخته شده و در عمق جان سالک قرار گرفته‌اند. در این میان، هرچند وی مدعی بود که «در معقولات، طریق برهان دارم و آنچه دلیل عقلی اقتضا می‌کند، اما در شریعات مذهب، قرآن، و هیچ‌کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم، نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی» (۱۰، ص: ۱۲)، اما روش دلیل عقلی و برهان غزالی در مطالعه‌ی معقولات و به‌همین ترتیب، تقسیم‌بندی علوم، نسبتی با چیزی ندارد که در سنت عقل‌گرایی کلامی - فلسفی گذشته وجود داشته است؛ این روش، ترکیبی از عرفان زاهدانه و مشی فقهی است که طبیعتاً با عقل محض فلسفی یکسان نیست. این روش ترکیبی، به مبنایی برای تقسیم و طبقه‌بندی علوم تبدیل می‌شود؛ و همین مبنا می‌تواند کاشف نگاه کلی او به معرفت حقیقی باشد که معطوف به ارزش‌ها و اهدافی مشخص است که در بن‌ها رضایت و قرب الهی قرار دارد. به این ترتیب هر دانشی که با سرچشمه‌ی وحی نبوی نسبتی افزون‌تر

داشه باشد و صاحبش آن دانش را برای قرب الهی کسب و عرضه کند، ارزش افزون‌تری دارد، لیکن این وضعیت چیزی نبود که غزالی در روزگار معاصرش شاهد آن باشد.

«علم دین مندرس شده است و معالم یقین منظمس گشته و به خلق چنان نموده‌اند که اقسام علم از سه بیرون نیست: یکی فتوای احکام که قضا و حکام را بر آن حاجت باشد تا چون ناکسان و لثام، بسته‌ی نزاع و خصام شوند و چون سگان یکدیگر را خسته کنند، دفع منازعات و قطع مخاصمات ایشان ممکن گردد؛ و دوم جدل که جوینده‌ی مباحث و مفاخره و خواهنده‌ی مغالبه و مکاتره، به واسطه‌ی آن، خصم را ملزم کند و منازع را مفخم [درمانده] گرداند؛ و سوم سجع مزخرف و لفظ متکلف که مُذکرِ بدان عوام را بتواند فریفت و اوپاش را بتواند صید کرد و بدین سه فن، بدان اقتصار نموده‌اند که جز این سه فن را دام طلب حرام و شبکه‌ی جلب حطام ندانسته و علم طریق آخرت و آنچه سلف صالح بر آن بوده‌اند و حق سبحانه و تعالی آن را در تنزیل رحمانی و منشور آسمانی، فقه، حکمت، ضیاء و رشد خوانده، در میان خلق مدروس و مطوی گشته است و از دل‌های ایشان مطموس [محو] و منسی مانده» (۱۰، صص: ۱۶-۱۷). امام محمد در این بند، با یک آسیب‌شناسی توصیفی، هم‌زمان وضعیت علم در نگاه عموم و دیدگاه اهل دانش به آن را تشریح می‌کند. در روزگار او دانش از «طریق آخرت» به دور افتاده و روش آن نیز نسبتی با «آنچه سلف صالح بر آن بوده‌اند» ندارد؛ و چنین است که «علم دین» یعنی آنچه در «منشور آسمانی، فقه، حکمت، ضیاء و رشد» خوانده شده، جای خود را به «فتوای احکام»، «جدل» و «سجع مزخرف» داده است. این نگاه نقدی با معرفی علم (دین) حقیقی دنبال می‌شود؛ به نظر غزالی علم و حکمت حقیقی، به دو شاخه‌ی عمده‌ی «علم المکاشفه» و «علم المعامله» تقسیم می‌شود:

«العلم الذي يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة و علم المكاشفة و أعني بعلم المكاشفة ما يطلب منه كشف المعلوم فقط و أعني بعلم المعاملة ما يطلب منه مع الكشف، العمل به» (۴، ج ۱، ص: ۸).

غزالی در ادامه علی‌رغم تأکید بر اهمیت علم مکاشفه، به ذکر تعریف آن بسنده می‌کند و بررسی ابعاد آن را از عهده‌ی کتاب خود (حیا علوم دین) خارج می‌داند؛ زیرا علاوه بر اینکه این علم فقط با زبان رمز و تمثیل بیان‌شدنی است، باید از دسترس عوام نیز به دور باشد^۸ (همان، ص: ۵). البته باید به این نکته توجه داشت که در اینجا علم مکاشفه علمی عام است که علم مکاشفه‌ای که غزالی در نوشته‌های دیگر از آن یاد می‌کند، تنها جزئی از آن محسوب می‌شود (۹، ص: ۵۰۳)؛ اما علم المعامله، خود این‌گونه تقسیم‌بندی می‌شود:

«إن علم المعاملة ينقسم إلى علم ظاهر، أعني العلم بأعمال الجوارح و إلى علم باطن، أعني العلم بأعمال القلوب؛ و الجاري على الجوارح إما عادة و إما عبادة و الوارد على القلوب التي هي بحكم الاحتجاب عن الحواس من عالم الملكوت، إما محمود و إما مذموم. فبالواجب انقسم هذا العلم إلى شطرين: ظاهر و باطن و الشطر الظاهر المتعلق بالجوارح، انقسم إلى

چیستی علم دینی از منظر غزالی: بازخوانی یک مینیمالیسم اخباری- عرفانی ۱۲۳

عادة و عبادة و الشطر الباطن المتعلق بأحوال القلب و أخلاق النفس انقسم إلى مذموم و محمود، فكان المجموع أربعة أقسام» (۴، ج ۱، ص: ۵).

به این ترتیب علم معامله به چهار شعبه یا ربع «العبادات»، «العادات»، «المهلكات» و «منجیات» تقسیم می‌شود که هر یک از آن‌ها نیز چندین شاخه دارند که غزالی در *احیاء علوم دین* «جمله را به کتاب علم مصدر» می‌کند تا علم نافع را از علم مضر تمیز دهد، «چه پیغامبر علیه الصلوة و السلام فرموده است: نعوذ بالله من علم لا ینفع» (۸، صص: ۱۶-۱۷). اگر تقسیم‌بندی *احیاء العلوم دین* را مبنا قرار دهیم، به شکلی دست پیدا می‌کنیم که به صورت ذیل است:

کتاب، سنت رسول الله، اجماع امت، آثار صحابه	اصول		علوم دینی (ما استفید من الأنبياء صلوات الله عليهم؛ همه محمود و همه فرض کفایت) مکاشفه
علم فهم ظاهر، اصلاح امور دنیا، علم فقه	فروع (علم فهم معانی اصول اربعه)		
علم فهم باطن، متکفل مصالح آخرت، علم احوال قلوب و اخلاق (علمی که شامل کلیت کتاب <i>احیاء علوم دین</i> می‌شود)	مقدمات		
علم اللغه	متممات		
نحو	مرتبط با لفظ	(علم قرآن)	
علم مخارج حروف			
علم قرائت	مرتبط با معنا		
تفسیر			
اصول فقه	مرتبط با آثار و اخبار		
علم رجال			
علم الانساب			
۱. ۱. ۲. فرض کفایه (طب، حساب، فلاحت و...)			علوم غیردینی (علمی که منشأ وحیانی ندارند؛ برآمده از عقل، تجربه و سماع)
۲. ۱. ۲. فضیلت (دقائق حساب و حقایق طب)			
۲. ۲. مذموم (جادو و طلسم و...)			
۳. ۲. مباح (مثل علم به اشعاری که سخافت در آن‌ها راه ندارد)			

این تقسیم‌بندی که تقسیم علوم را بر مدار ارزشی مبتنی می‌کند که ریشه در قرب یا بُعد از خداوند دارد، علم دینی را علمی می‌داند که الزاماً منشأ وحیانی دارد و از این رو سراسر خیر و واجب (کفایی) است؛ البته این تقسیم‌بندی ابعاد و دلالت‌هایی دارد که پرداختن به

همه‌ی آن‌ها مجالی بیش از یک مقاله را اقتضا می‌کند؛ مثلاً می‌توان به تلقی نقطه‌ای غزالی از علوم اشاره کرد؛ بر مبنای این تلقی، علم طب در دو مرتبه تقسیم‌بندی می‌شود؛ تا آنجا که این علم دردی را التیام می‌بخشد، واجب کفایی است، اما آنگاه که وارد دقایق می‌شود، صرفاً فضیلتی محسوب می‌شود که نفس طالب را ارضا می‌کند و ضرورتی برای ادامه‌ی آن وجود ندارد.

اما آنچه برای ما اهمیت بیشتری دارد، روشی است که از آمیزش تفکر شریعتمدارانه - صوفیانه‌ی غزالی برآمده و در تقسیم‌بندی علوم به کار بسته شده است. بر مبنای این تقسیم‌بندی، ملاک برتری علمی بر علم دیگر، در مرتبه‌ی نخست، دوری یا نزدیکی آن به سرچشمه‌ی وحی است؛ مثلاً هرچند در نگاه غزالی فقه و طب علوم دنیوی هستند، اما فقه برتر از طب است؛ زیرا فقه همسایه با علوم آخرت است و از سرچشمه‌ی نبوی می‌جوشد، درحالی‌که علم طب از بستر تجربه‌ی بشری برمی‌خیزد (۴، ج ۱، ص: ۳۴). از طرف دیگر در میان علوم دینی، برتری با علوم است که بیش از سایر علوم به لب لباب شریعت نزدیک هستند؛ زیرا دین «را ظاهری است که همگان دریابند و این چون قشری بود و وی را حقیقتی است که آن چون لب است و آن لب را نیز لبی دیگر و تشبیه به جوز توان کرد که وی را پوستی است و پوست وی را نیز پوستی است و وی را مغزی است و مغز وی را نیز مغزی و آن روغن است» (۱۰، ص: ۴). از این رو ملاک تقسیم‌بندی علوم، نسبتی است که هر علمی با چیزهایی برقرار می‌کند که کربن آن‌ها را «داده‌های نبوی» (۱۴، ص: ۱۶۲) می‌نامد؛ هرچه یک علم بهره‌ی بیشتری از داده‌های نبوی داشته باشد و به عمق و هسته‌ی مرکزی آن نزدیک‌تر باشد، منزلت افزون‌تری دارد، اما این معیار به‌طور کلی نادیده گرفته شده است؛ چنین است که فقها، متکلمان، مفسران و دیگر اندیشمندان هر فرقه‌ای می‌پندارند که علم حقیقی نزد آنان است. ایشان گمان می‌کنند که علم حقیقی چیزی است که مشغول به آن هستند؛ در صورتی‌که علم برای غزالی بیش از آنکه در قیل و قال مدرسه یافتنی باشد، موهبتی الهی است که با جهدی صوفیانه در دل مؤمن روشن می‌شود؛ این مترسمین از آن رو به علم حقیقی دست نمی‌یابند که همتشان جز در مسیر دنیا نیست، درحالی‌که دنیا برای غزالی اساساً قنطرة الآخرة است و این پل‌گونگی مانع هرگونه ارزش‌اصالی دنیا و دانش‌هایی می‌شود که راجع به اصلاح امور آن هستند. از این رو دانش‌ها یا می‌توانند به اصلاح کار دین معطوف باشند، یا دنیا؛ البته دانش‌هایی که کار دین را اصلاح می‌کنند، سرانجام دنیای مؤمنان را نیز اصلاح خواهند کرد، ولی عالمانی که هدف آن‌ها صرفاً بهبود وضع دنیای خویش و مردمان است، همانند کسانی عمل می‌کنند که راهی دراز در پیش دارند ولی در اثنای مسیر، به پلی برمی‌خورند و به تعمیر آن همت می‌گمارند و به تدریج از پل بودن آن غافل می‌شوند. بنابراین

پرداختن به علوم دنیوی فقط تا جایی مجاز است که اشتغال به علوم دینی و طریق آخرت را تسهیل کند؛ چنین است که روایت عمر بن الخطاب در گفتمان اندیشه‌ی غزالی فهم‌پذیر می‌نماید: «تعلموا من التَّجْوَم ما تهتدون به فی البرِّ و البحر ثم أمسکوا» (۴، ج ۱، ص: ۵۱).

این روایت در بافتار کلیت روش‌شناختی طبقه‌بندی علوم غزالی، به بهترین نحو، بخشی از تفکر فقیهانه-زاهدانه‌ی سالیان میانه‌ی قرون اسلامی را بازنمایی می‌کند که از دامنه‌ی توسعه‌ی علوم غیرشرعی (غیرشرعی به معنایی که غزالی مراد می‌کند، الزاماً به ضدشرعی ترجمه‌پذیر نیست) فراغت دارد؛ علوم غیرشرعی تا حدی مطلوب است که در رفع حاجات ضروری فرد و جامعه‌ی مسلمان به کار بیاید؛ بنابراین در این حوزه‌ی دانایی^۱، پیگیری دانش‌هایی که نیازهای مشروع فرد و جامعه را پاسخ گفته، حاجات بی‌واسطه و فوری فرد و جامعه‌ی اسلامی را برآورده می‌کنند تا حدی مشروع است (برخلاف علوم ضددینی مانند سحر و فلسفه که در این نگاه، اساساً نامشروع است).

به این ترتیب ما در اینجا با نگاهی مینیمالیستی سروکار داریم که تمامی دانش‌های محمود و مباحی را که در حیطه‌ی اصلاح کار دنیا قرار می‌گیرند، تنها تا حدی می‌پذیرد که کمترین اشتغال فرد و جامعه را موجب شوند؛ از این روست که هرچند کسب از مسیر حجامت، به مذاق مذهب غزالی خوش نمی‌آید، ولی چون شهر از نبود حجام به مرض دچار می‌شود، چاره در آن است که اقل ممکن افراد، به حکم اقامه‌ی یک فرض کفایی، بدان اهتمام کنند (۴، ج ۵، ص: ۶۵). در دوران افول عقل‌گرایی در جامعه اسلامی، این جریان فکری در ارزش‌گذاری علوم، تأثیری آشکار بر جای نهاد؛ به نحوی که حتی غزالی، خود نیز شکوه می‌کند که «فکم من بلدة لیس فیها طبیب إلا من أهل الذمة» (همان، ج ۱، ص: ۲۹).

این رویکرد، چنان‌که پیش‌تر بدان اشارت رفت، برآمده از این فرض کلی است که دنیا پل است و کوشش در عمارت آن باید به کم‌ترین حد ممکن محدود شود. در رویکردهای مینیمالیستی شبیه اندیشه‌ی غزالی، تلاش بر این است که شاخ‌وبرگ‌های یک مسأله موجب غفلت از اصل آن نشود. این رویکرد وقتی از جانب فردی چون غزالی پی گرفته شود، از قالب توصیه‌ی صرف بیرون می‌آید و به تغییر در مشی تصمیم‌گیری ارباب قدرت یا جهت‌دهی به آن‌ها منجر می‌شود. از این رو، به یقین می‌توان بخشی از افول رشد علمی در سال‌های میانه‌ی تمدن اسلامی را به تفکرات حداقل‌گرایانه و عقل‌ستیزانه‌ی امثال غزالی نسبت داد. این نوع تفکر اساساً بر برداشتی از شریعت مبتنی بود که تصوف را در دنباله‌ی فقهی می‌دید که مهم‌ترین ضامن سعادت دنیا و اصلاح امور است؛ در این عرصه است که نیمی از راه را تفکر فقهی صرف پیموده و نیم دیگر برعهده‌ی طی طریق قلبی است و امکان اینکه دانشی، از جمله فقه و تصوف، بر مبنای تجویزهای عقل‌محورانه بسط یابد، منتفی خواهد بود. این

حداقل‌گرایی برای تعریف علم، چهارچوب‌هایی پیشینی فراهم می‌کند که از نظر غزالی، مهم‌ترین آن‌ها، نفع است؛ اینکه علمی در جهت منفعت اخروی طالب آن و جامعه قرار بگیرد، مهم‌ترین معیاری است که علم را از شبه (بخوانید ضد) علم تمیز می‌دهد؛ از این رو، اینکه بوعلی سینا یا ابوریحان بیرونی، توانمندی بسط دامن‌های علمی همچون طب یا نجوم را دارند، به معنای آن نیست که ایشان چنین اجازه‌ای داشته‌اند. تلاش‌های غزالی برای تلاش‌های غزالی برای تعیین چیستی علم دینی، هم‌زمان به معنای تغییر در پارادایم و گفتمان اندیشه‌ی اسلامیان پیرامون علم دینی نیز بود؛ پارادایمی که پیش‌تر فارابی در *احیاء العلوم* ابعاد آن را ترسیم کرده بود؛ از این رو ظهور غزالی را می‌توان مبدئی برای دوره‌ای نوآیین از علم‌شناسی اسلامی قلمداد کرد که به‌طور مشخص، در برابر جریان عقل‌گرایانه و فلسفی قرار می‌گرفت. غزالی پیش و بیش از هر کس دیگری به اهمیت نظم‌دادن به وضعیت آشفته‌ی علم‌شناسی در عالم اسلامی وقوف یافته بود؛ او می‌دانست تا زمانی که تعریف رسمی و قابل‌اجماعی از علم دینی وجود نداشته باشد، خاتمه‌ای برای بدعت‌هایی وجود ندارد که با نام توسعه‌ی علوم دینی رواج می‌یابد. از این رو مهم‌ترین اثر او، یعنی *احیاء علوم دین* در واقع مقدمه‌ای مفصل بر علم‌شناسی دینی است که در کنار سایر آثار او که جنبه‌های متفاوت و متکثر سلبی و ایجابی علم دینی را توسعه می‌دهند، نمونه‌ای ناب برای معرفی علم دینی ارائه می‌کند.

علم دینی مدنظر غزالی بر رویکردی شریعت‌مدارانه - صوفیانه استوار بود که با نگاهی مینیمالیستی، حد مشخصی برای توسعه‌ی علوم مشخصی می‌گذاشت که در شمار علوم دینی قرار نمی‌گرفتند. این رویکرد که ما نام مینیمالیسم عرفانی را بر آن نهاده‌ایم، سرآغاز دوره‌ای در علم‌شناسی اسلامی بود که تا دیری، وجهه‌ی نظر غالب در میان دانشمندان اسلامی بود. چنین رویکردی تبعات عملی خود را در گُندی حرکت مسلمانان در علوم مختلف نشان داد و از گسترش دانش‌های روزآمد جلوگیری کرد؛ این دوره به‌لحاظ تاریخی نیز با آغازین سال‌های قرون وسطای اسلامی مصادف بود.

۵. نتیجه‌گیری

۱) مهم‌ترین هدف غزالی در تمام دوران حیات عملی و نظری او، به احیاء علوم دین معطوف بود؛ چیزی که ضرورت قطعی آن برآمده از خطری بود که او در برابر علم دینی و امکان تداوم آن می‌دید. کوشش غزالی برای احیاء علم دین، او را به‌ناچار، به‌سمت طرحی جامع درباره‌ی دین و علم دینی رهنمون می‌کرد؛ طرحی که ابعاد و لوازمی همچون تعریف علم دینی، طبقه‌بندی علوم، مقابله‌ی نظری با جریان‌های ضد علم دینی و... داشت.

چیستی علم دینی از منظر غزالی: بازخوانی یک مینیمالیسم اخباری- عرفانی ۱۲۷

ب) روش غزالی در تدوین طرح جامع خود در عرصه‌ی علم دینی، ترکیبی از شریعت‌مداری و نگرش عرفانی بود که هرچند در بادی امر تاحدی ناسازگار به نظر می‌رسند، اما در افق اندیشه‌ی غزالی، به هماهنگی نزدیک شدند. این روش ترکیبی، بر سازنده‌ی رویکردی مینیمالیستی در باب علم دینی و به‌طور کلی، علم بود که علاوه بر اینکه طیف چشمگیری از دانش‌ها، از جمله فلسفه را طرد می‌کرد، علوم دیگر را نیز به حد کفایت محدود می‌ساخت؛ رویکردی که سرانجام به معنای حذف بخش چشمگیری از میراث فکری مسلمانان بود.

پ) ارزش علوم برای غزالی در وهله‌ی نخست، بر اساس نسبتی تعیین می‌شد که منابع آن‌ها با داده‌های نبوی برقرار می‌کردند، اما ضابطه‌ی مهم‌تر، دوری علوم از دنیا و نزدیکی به آخرت و باطن شریعت بود؛ بر این اساس، مثلاً علم فقه هرچند به لحاظ اینکه از سرچشمه‌ی انبیا می‌جوشد، از علم طب برتر است، اما همچنان در قلمروی علوم دنیوی قرار می‌گیرد و از این رو در مقایسه با علوم دینی که باطن شریعت را می‌نمایند، ارزش کمتری دارد.

یادداشت‌ها

۱. نگاه کنید به مقدمه‌ی محسن مهدی بر این کتاب:
Al-Fārābī (1962), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with an introduction by M. Mahdi, New York: The Free Press of Glencoe.
۲. برخی از نوشته‌های مرتبط با موضوع این مقاله، به این شرح‌اند:
میرعلی، محمدعلی (۱۳۸۹)، «تقسیم‌بندی علوم در اندیشه‌ی غزالی»، معرفت، شماره‌ی ۱۵۷، صص: ۱۳۹-۱۵۲.
۳. نگارنده این تعبیر در خصوص سیاست را به تبع دسته‌بندی کلی او پیرامون علم محمود دنیوی، نظیر علم طب، آورده است (نک. ۸، ص: ۵۱).
۴. سعدی شیرازی در باب هفتم بوستان می‌سراید:
مرا در نظامیه ادرار بود
شب و روز تلقین و تکرار بود
۵. ما واژه‌ی شبه‌علم را از اصطلاح ترسم غزالی وام گرفته‌ایم. غزالی می‌گوید: روزگار از ایشان [علمای حقیقی] خالی شده است و جهان از کسوت علم ایشان عاری مانده و جز مترسمان نمانده‌اند (۳، ج ۱،

ص: ۲۱۶؛ به این ترتیب مترسم به معنای عالم‌نما و شبه‌عالم است و ترسم با شبه‌علم مترادف خواهد بود.

۶. برای درکی روشن‌تر از این روش‌شناسی، بنگرید به غزالی، ۱۳۶۲: ۱۶ یا ۵، ص: ۵۶.

۷. متن عربی این قسمت خواندنی است: «و لعمري إنه لا سبب لاصرارك على التكبر إلا الداء الذي عم الجم الغفير، بل شمل الجماهير، من القصور عن ملاحظة ذروة هذا الأمر و الجهل بأن الأمر إدّ و الخطب جد و الآخرة مقبلة و الدنيا مدبرة و الأجل قريب و السفر بعيد و الزاد طفيف و الخطر عظيم و الطريق سد و ما سوى الخالص لوجه الله من العلم و العمل عند الناقد البصير رد و سلوك طريق الآخرة مع كثرة العوائل من غير دليل و لا رفيق متعب و مكذ فإدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء و قد شعر منهم الزمان و لم يبق إلا المترسمون و قد استحوذ على أكثرهم الشيطان و استغواهم الطغيان و أصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفاً، فصار يرى المعروف منكراً و المنكر معروفاً، حتى ظل علم الدين مندرساً و منار الهدى في أقطار الأرض منطمساً؛ و لقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام، عند تهاوش الطغام، أو جدل يتدرع به طالب المباحة إلى الغلبة و الافحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام، إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام و شبكة للحطام فأما علم طريق الآخرة و ما درج عليه السلف الصالح، مما سماه الله سبحانه في كتابه فقها و حكمة و علماً و ضياءً و نوراً و هدايةً و رشداً، فقد أصبح من بين الخلق مطوياً و صار نسباً منسياً» (۴، ج ۱، ص: ۲).

۸. و المقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب و إن كانت هي غاية مقصد الطالبين و مطمح نظر الصديقين و علم المعاملة طريق إليه ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق و الارشاد إليه؛ و أما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز و الايماء على سبيل التمثيل و الاجمال، علماً منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال و العلماء ورثة الأنبياء، فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي و الاقتداء ثم إن علم المعاملة ينقسم إلى علم ظاهر، أعنى العلم بأعمال الجوارح و إلى علم باطن، أعنى العلم بأعمال القلوب؛ و الجاري على الجوارح إما عادة و إما عبادة و الوارد على القلوب التي هي بحكم الاحتجاب عن الحواس من عالم الملكوت إما محمود و إما مذموم. فبالواجب انقسم هذا العلم إلى شطرين: ظاهر و باطن و الشطر الظاهر المتعلق بالجوارح انقسم إلى عادة و عبادة و الشطر الباطن المتعلق بأحوال القلب و أخلاق النفس انقسم إلى مذموم و محمود، فكان المجموع أربعة أقسام و لا يشذ نظر في علم المعاملة عن هذه الأقسام (۴، ج ۱، ص: ۵).

۹. اعلم أن الخواص من خلق الله تعالى ثلاثة: عالم و عارف و ناسك، فأما العالم فهو الذي علم و اطلع على العلوم الظاهرة فعمل بها فورثه الله بعلمه العلوم الباطنة: مثل علم المحبة و علم الشوق و الرضى و علم القدر و علم المكاشفة و المراقبة و علم القبض و البسط. فهذه علوم الصوفية الصافية الصادقة الوافية، مثل الحسن و سفيان و الفضي بن عياض و أبي يزيد البسطامي و أب الحسين النوري و حبيب العجمي و معروف الكرخي و شقيق البلخي و محمد بن حفيف و بشر بن سعيد و أحمد الخوارزمي و أحمد الداراني و حارث المحاسبي و سري السقطي و أبي الحسين بن المنصور الخلاج و الجنيد و الشبلي و أبي نعيم القاضي (۹، ص: ۵۰).

10. Episteme.

منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۹۰ق)، شفا، قاهره: انتشارات وزارت العمومیه.
۲. طباطبایی، سیدجواد، (۱۳۸۵)، درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران: کویر.

چیستی علم دینی از منظر غزالی: بازخوانی یک مینیمالیسم اخباری- عرفانی ۱۲۹

۳. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۷۳)، *احیاء علوم دین*، ج ۱- ۲- ۳- ۴، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. _____، (۱۹۴۵)، *احیاء علوم الدین*، ۱۶ جلد، بیروت: دار الکتب العربی.
۵. _____، (۱۳۴۹)، *اعترافات غزالی*، ترجمه‌ی زین الدین کیانی‌نژاد، تهران: مؤسسه‌ی مطبوعاتی عطایی.
۶. _____، (۱۹۹۴)، *تهافت الفلاسفه*، حقیقه علی بوملحم، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۷. _____، (۱۹۶۴)، *فضائح الباطنیه*، حقیقه عبدالرحمن بدوی، کویت: دارالثقافه.
۸. _____، (۱۳۷۳)، *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه.
۹. _____، (۱۴۱۶)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت: دار الفکر.
۱۰. _____، (۱۳۶۲)، *مکاتیب فارسی غزالی*، مصحح عباس اقبال، تهران: امیر کبیر.
۱۱. _____، (۱۳۷۴)، *میزان الاعمال*، مصحح سلیمان دینا، ترجمه اکبر کسمائی، تهران: سروش.
۱۲. _____، (۱۳۵۱)، *نصیحه الملوک*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
۱۳. فارابی، ابونصر، (۱۳۶۰)، *احصاء العلوم*، ترجمه‌ی حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. کرین، هانری، (۱۳۹۴)، *اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۲، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۵. لائوست، هانری، (۱۳۵۴) *سیاست غزالی*، ج ۱ و ۲، ترجمه‌ی مهدی مظفری، بی‌جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۱۶. ماوردی، (۱۴۰۶)، *ابوالحسن الاحکام السلطانیه و الولايات الدینییه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۷. مطهری مرتضی، (۱۳۷۸)، *شرح مختصر منظومه*، قم: نشر صدرا.
۱۸. مرتضوی، سید رحمان، (۱۳۸۹)، *غزالی از احیاء علم دین تا سیاست‌ورزی*؛ در: جلیلی، حسن (ویراستار)، *غزالی پژوهی*، ۱۸. تهران: مؤسسه‌ی کتاب ماه.
۱۹. نظام‌الملک طوسی، (۱۳۶۴)، *سیاست‌نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

20. Al-Fārābī, (1962), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with an introduction by M. Mahdi, New York: The Free Press of Glencoe.

21. Nofal, Nabil, (1993), (Paris, UNESCO: International Bureau of Education), vol. XXIII, no. 3/4, p. 519-542.