

بررسی نقادانه نظریه غزالی در مورد میزان و اقسام آن

دکتر محمد رضا فرهمندکیا

دانشجو دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

محمود صیدی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد تهران

m.saidiy@yahoo.com

چکیده

نظریه غزالی در مورد معنا و مصداق میزان در قرآن کریم یکی از مهم‌ترین و متسجم‌ترین نظریاتی است که در این مورد ارائه شده است. میزان به معنای سنجش و ارزیابی می‌باشد که غالباً در آیات قرآنی در مورد میزان سنجش اعمال به کار می‌رود. ولی نظریه غزالی در مورد میزان، سنجش صحیح استدلال‌ها، درستی یا نادرستی و نهایتاً کیفیت ارزیابی آنهاست. به بیان دیگر میزان در نظر غزالی به میزان اعتقادات و باورها اشاره دارد. در نظر غزالی، قرآن پنج قسم میزان را به کار می‌برد که عبارت‌اند از: میزان تعادل که خود به قسم اکبر، اوسط و اصغر تقسیم می‌شود، میزان تلازم و میزان تعاند که در مقابل هر یک از این موارد، میزان شیطانی نیز به نحو تبعی وجود دارد. در پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی نظریه مورد بحث پرداخته شد و اثبات گردید که بر خلاف مدعای غزالی، هر دو یا یکی از مقدمات این میزان‌های استدلالی، نظری هستند و بدیهی نیستند، برخی از مصادیق میزان های اکبر، اوسط و اصغر با یکدیگر تداخل می‌نمایند و میزان شیطانی نیز دارای ابهامات و اشکالاتی است.

کلید واژگان: غزالی، میزان، قرآن، انسان، هدایت.

۱. مقدمه

قرآن کریم مهم‌ترین منبع الهام بخش متفکران مسلمان در مباحث الهیاتی بوده است. به گونه‌ای که مفاهیم و آیات قرآنی همواره مورد بحث و بررسی آنان در مسائل کلامی می‌باشد. یکی از این موارد که از عمده‌ترین بخش‌های علم کلام نیز می‌باشد، علم معاد و حوادث آن است که در قرآن کریم و احادیث صحیح از وقوع آن اخبار داده شده است. میزان سنجش اعمال و اعتقادات انسان‌ها و هر موجود دارای تکلیف، یکی از بخش‌های عمده بحث معاد در علم کلام می‌باشد. بدین جهت، بررسی در مورد حقیقت میزان و چگونگی سنجش اعمال انسان‌ها در قیامت از جمله مباحث مهمی الهیاتی است. اساس طرح مباحث الهیاتی در مورد میزان نیز ورود آن در آیات قرآن کریم و احادیث صحیح می‌باشد.

غزالی از متفکران مشهور جهان اسلام می‌باشد که نظریات او از جهات گوناگونی اهمیت یافته است. با وجود این که بیشتر افکار سلبی او یعنی انتقادات از فلسفه مشائی و تا حدودی افکار صوفیانه او مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته، نظریات الهیاتی او کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. یکی از این نظریات، دیدگاه غزالی در مورد "میزان" در آخرت می‌باشد که به نظر می‌رسد ابداع خود غزالی باشد.

بحث میزان از چند جهت قابل بررسی و تحلیل می‌باشد:

الف) وجود میزان در آخرت: از نظر غزالی آیات قرآنی متعددی بر وجود میزان در آخرت دلالت دارند. از سوی دیگر وجود میزان در آخرت امری ممکن است. بدین لحاظ، تصدیق به آن واجب می‌باشد، بنابراین به دلیل اخبار قرآنی و ممتنع نبودن وجود میزان، وقوع آن در آخرت ضروری بوده و اعتقاد بدان واجب می‌باشد.

ب) کیفیت سنجش اعمال در آخرت توسط میزان: غزالی کیفیت سنجش اعمال با میزان را مجهول می‌داند (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۳۷)^۱ و لذا در مباحث کلامی غزالی کیفیت سنجش اعمال با میزان مطرح نشده است.

ج) اقسام میزان: در نظر غزالی (با استنباط از آیات قرآن کریم) میزان اقسام متعددی دارد که در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه اقسام میزان در نظر غزالی پرداخته می‌شود.

طبق قرآن کریم (نحل: ۱۲۵) خداوند به پیامبران (ع) دستور داده است که انسان‌ها را با حکمت، موعظه حسنه یا جدال به سوی او فراخوانند (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۱). هر یک از این امور متناسب با فطرت و طبیعت گروهی از انسان‌هاست که با فطرت گروه‌های دیگر متفاوت است. بدین دلیل، هر یک از این امور نیز می‌بایست با میزان مستقیمی سنجیده شوند که درستی یا نادرستی

۱. غزالی در این مورد به حدیثی بدین مضمون نیز استشهد می‌نماید: «توزن صحائف الأعمال فإن الكرام يكتوبون الأعمال في صحائف هي أجسام، فإذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات و هو على ما يشاء قدير». از این نظر اراده جزافی خداوند در مورد مسأله راه گشا می‌باشد (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۳۷). این حدیث در کتب حدیثی معتبر شیعی و اهل سنت یافت نشد. غزالی در موارد دیگری بیان می‌دارد که خداوند در صحیفه اعمال انسان‌ها با نظر به درجات اعمال، وزنی خلق می‌نماید تا اینکه مقدار اعمال انسان‌ها برای دیگران معلوم گردد تا اینکه مشخص گردد که اهل عقاب یا ثواب اند (غزالی، بی تا: ۲۰۰).

آنها مشخص شوند: «وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ» (اسراء: ۳۵). به دلیل نزول این میزان‌ها از سوی خداوند به انسان‌ها، هر فردی از آنها تبعیت کند، هدایت خواهد یافت و در صورت عدم تبعیت گمراه می‌گردد: «... وَصَّعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن: ۷-۹). هم چنین؛ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵).

با نظر به این آیات، معنای میزان در آیات قرآن کریم، میزانی معمولی و عرفی مانند ترازوی سنجش گندم، جو، طلا یا نقره و... نیست، بلکه میزان معرفت و شناخت خداوند، فرشتگان، کتب الهی و پیامبران (ع) می‌باشد تا اینکه انسان‌ها درستی یا نادرستی امور و قضایا را بدان وسیله بسنجند (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۳-۱۸۲).

با نظر به اینکه مفهوم بدیهی و اقسام آن نقش زیادی در نظریه غزالی در مورد میزان دارد، بیان این نکته ضروری است که در اصطلاح منطقی، تصور یا تصدیقی که از تصور یا تصدیق دیگری اکتساب نشده، بدیهی است. بدیهیات شش قسم اند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات (حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۴).

قابل ذکر است با بررسی‌های انجام شده هیچ پژوهشی در این زمینه انجام نشده است و پژوهش حاضر اولین پژوهش در این زمینه خواهد بود.

با جست و جو در منابع آنلاین، مشخص گردید که سابقاً در مورد نظریه غزالی در مورد میزان پژوهشی تاکنون انجام نگرفته است. مقالاتی نیز که تاکنون در مورد غزالی نگاشته شده، اشاره‌ای به مسأله میزان نداشته‌اند. با وجود این به برخی از مهم‌ترین پژوهش‌ها در مورد میزان اشاره می‌شود:

صغری کلانتری در مقاله "حقیقت صراط و میزان در قرآن و روایات و عرفان" (۱۴۰۱) به بررسی حقیقت میزان در قرآن با نظر به روایات وارده و مبانی شهودی عارفان پرداخته است. در این مقاله در مورد نظر غزالی بحثی صورت نگرفته است.

علی رضا اسعدی در مقاله "ملاصدرا و مسئله میزان اعمال در قیامت" (۱۳۹۸) به بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد میزان اعمال و چگونگی تحقق آن در آخرت پرداخته است. نکته شایان توجه در این پژوهش آن است که نویسنده محترم هیچ اشاره‌ای نمی‌نماید که ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب کاملاً نظریه غزالی را آورده و بررسی یا تحلیلی نیز در مورد آن ارائه نداده است.

زهره محققان گورتیانی در مقاله "مطالعه تطبیقی میزان اعمال در قیامت با تکیه بر نظرات سید هاشم بحرانی و فخر رازی" (۱۴۰۲) به بررسی تطبیقی میزان از دیدگاه دو متفکر مورد اشاره در عنوان پرداخته است. در این مقاله نیز به تأثیر پذیری احتمالی بحرانی یا فخر رازی از غزالی اشاره‌ای نشده است.

۲. اقسام میزان

میزان در قرآن به سه نوع تعادل، تلازم و تعاند تقسیم می‌شود. با توجه به اینکه میزان تعادل نیز خود به سه قسم اکبر، اوسط و اصغر تقسیم می‌شود، انواع میزان در قرآن پنج قسم می‌گردد (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۴).^۱ غزالی مدعی است که این اسامی

۱. در عالم جسمانی میزان مصادیق متعددی دارد. مثلاً اصطلاح میزان برای سنجش حرکات افلاک، خط کش میزانی برای ابعاد و خطوط، شاقول میزانی برای مستقیم بودن دیوار و... می‌باشد. این موارد اگر چه متفاوت از هم می‌باشند ولی همگی در این نکته مشترک‌اند که کمی یا زیادی به واسطه آنها سنجیده می‌شود. بدین جهت قرآن نیز میزانی است که به واسطه آن اعمال و علوم انسان‌ها سنجیده می‌شود و در اصل سنجش با موازین دیگر مشترک

ابداع خود او می‌باشد و این موازین پنج گانه را از قرآن استنتاج نموده است (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۳) که در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه هر یک از این اقسام پرداخته می‌شود.

شایان توجه است که این اسامی ابداع غزالی است که مصادیق میزان های مورد بحث را بیان می‌دارد و صرفاً توضیحی در مورد وجه نامگذاری هر یک ارائه می‌دهد. غزالی می‌گوید: «أما هذه الأسامي فإني ابتدعتها وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أني سبقت إلى استخراجها من القرآن.» (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۳).

۲. ۱. میزان تعادل

بیان گردید که از دیدگاه غزالی تعادل یکی از میزان‌های قرآنی است و خود به سه قسمت اکبر، اوسط و اصغر تقسیم می‌گردد. از این جهت به بررسی و تحلیل هر یک از این اقسام پرداخته می‌شود. این میزان به این دلیل تعادل نامیده شده که در آن دو اصل متعادل مانند دو کفه ترازو به کار برده می‌شود (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۳). به بیان دیگر یکی از امور بر دیگری پیشی نگیرد و عدالت رعایت گردد: عدل آن است که شهوت و خشم از میان بر نگیرد که این خسران بود و مسلط بنگذارد تا به سر شود که این طغیان بود، بلکه به ترازوی راست می‌سجد (غزالی، ۱۳۸۳: ۲/۳۷۴).

۲. ۱. ۱. میزان اکبر

وجه نام گذاری این میزان به "اکبر" کاربرد آن در موارد بسیار زیادی است که از آن می‌توان در شناخت و معرفت اثبات عام و خاص، نفی عام و خاص و... استفاده نمود. به بیان دیگر این نوع میزان در سنجش چهار نوع از معارف گفته شده کارکرد دارد (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۰). بنابراین اکبر بودن این میزان به دلیل مصادیق بسیار آن در قرآن می‌باشد. نمونه بارز میزان اکبر در قرآن همان است که ابراهیم (ع) در مواجهه با نمرد به کار برده است. بدین بیان که نمرد مدعی الوهیت بود و در نظر او اله بودن به معنای قادر بودن بر انجام هر کاری بود. از این جهت ابراهیم (ع) به او فرمود که خداوند زنده کرده و می‌میراند و بر این امور قادر است، حال آنکه تو توانایی انجام چنین کارهایی را نداری. در مقابل نمرد گفت که من زنده می‌کنم و می‌میرانم: «أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ.» (بقره: ۲۵۸). یعنی اینکه او انسان‌ها را با نطفه زنده کرده و سپس می‌میراند. ابراهیم (ع) دانست که ادراک این گونه استدلال در توان شناختی نمرد نیست. از این جهت به اقامه استدلالی واضح تر برای او پرداخت: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ.» (بقره: ۲۵۸)، خداوند طلوع خورشید را از مشرق قرار داده است [و اگر تو نیز مدعی الوهیت هستی]، طلوع خورشید را از جانب مغرب قرار بده. خداوند ابراهیم (ع) را بر این استدلال مورد ستایش قرار می‌دهد: «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ.» (أنعام: ۸۳).

می‌باشد. ولی قرآن میزانی روحانی است و سایر موارد گفته شده جسمانی اند (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۴). با نظر به این موازین استدلالی که غزالی از آیات قرآنی استنتاج می‌کند، هر انسانی با توجه به معیار و عقل، فهم و ادراکش میزان دارد و اعمال او با آن سنجیده می‌گردد (غزالی، بی تا: ۹۶/۱). از این جهت هر کسی میزان افعال و اقوال مختص خویش را دارد (غزالی، بی تا: ۱۹۹/۴). غزالی در مورد میزان استدلالی قرآن می‌گوید: «معارف قدسی و لطایف حدسی از ینابیع دل‌ها بر مجاری زبان‌ها روان شد و آن چه از اسرار الهی و انوار نامتناهی در نطق گنجید و میزان عبارت آن را بر سنجید در بیان آمد.» (همان).

بدین لحاظ، می‌توان میزانی را از سخن ابراهیم(ع) استنتاج نمود که دارای دو مقدمه است که از ترکیب آنها نتیجه‌ای به دست می‌آید: [۱] هر کسی که قادر باشد خورشید را از مشرق زمین برآورد، خداست. [۲] خداوند من قادر بر طلوع نمودن خورشید از مشرق است. نتیجه: اله، خدای من است نه نمرود(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۵).

مقدمات این برهان بدیهی و ضروری هستند به گونه‌ای که کسی نمی‌تواند در مورد آنها تشکیک نماید. در مقدمه نخست اینکه خداوند قادر به انجام هر کاری از جمله به طلوع رساندن خورشید از مشرق است، شکی نیست. مقدمه دوم نیز بدیهی بوده و از جمله مشاهدات(در امور محسوس) می‌باشد، زیرا عاجز بودن نمرود و هر فرد دیگری در انجام طلوع یا غروب خورشید بر ما عیان بوده و با چشمان خویش می‌بینیم(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۵). با توجه به اتفاقی بودن مقدمه نخست و بدیهی بودن مقدمه دوم، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، خدا نبودن نمرود است. از این جهت، این استدلال واضح‌ترین دلایل و موازین می‌باشد. زیرا مقدمات تجربی و محسوس آن مانند سنجش محسوس طلا و نقره بوده و از این جهت تفاوتی نیست(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۵).

از آنجا که اساس حقیقت میزان، سنجش می‌باشد و بدین لحاظ میان میزان طلا، نقره و سایر امور تفاوتی نیست، این برهان نیز چنین معرفت و شناختی را برای انسان حاصل می‌کند. بدین بیان که با تحلیل صورت این برهان به حقیقت و روح آن می‌توان پی برد. زیرا این استدلال، حکمی از صفت به موصوف بوده و ضرورتاً می‌توان حکم صفت را به موصوف سرایت داد. این استدلال از صفت قادر بودن خداوند بر طلوع نمودن خورشید استفاده می‌نماید و از این نکته می‌توان به اله بودن خداوند استدلال نمود. از این جهت، هنگامی که نسبت به صفت شیء ای شناخت حاصل شود، علم دیگری نیز به ثبوت صفت برای موصوف مذکور بالضروره حاصل می‌گردد(نتیجه استدلال)(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۵-۱۸۶)، مانند این استدلال: [۱] هر کرمی حیوان است؛ [۲] هر حیوانی حساس است، نتیجه این که هر کرمی حساس است. بنابراین قضیه نخست صفتی برای کرم بیان می‌دارد که حیوان بودن است. از این جهت با پذیرش مقدمه دوم، نتیجه‌ای ضروری حاصل می‌گردد که نمی‌توان در آن تشکیک کرد(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۶). بنابراین ترکیب قضایای اولی و بدیهی آن‌گونه که ابراهیم(ع) به کار برد، منجر به نتیجه‌ای می‌گردد که در بردارنده شناخت حقیقی و صادق می‌باشد(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۸).

نقد: به نظر می‌رسد که انتقادات چندی به نظریه غزالی در مورد میزان اکبر وارد باشد که در ذیل بیان می‌گردد:

[۱] اهتمام غزالی در ارائه این نظریه، تبیین مفهوم میزان قرآنی در آخرت می‌باشد(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۲)، از این جهت کار برد این میزان در آخرت مشخص نیست. یعنی اینکه کیفیت سنجش با این میزان در موارد مختلفی که غزالی مدعی آن است، مجهول می‌باشد. این میزان صرفاً بیانگر نامتوازن بودن طرف مقابل مانند نمرود در آخرت است، و سمت دیگر میزان یعنی ابراهیم(ع) در کمال معرفت و شناخت یا سنگینی میزان می‌باشد. در هر حال کیفیت و کارکرد این میزان در عالم آخرت در نظریه غزالی مشخص نشده است.

[۲] میزان مورد نظر غزالی در این قسمت در واقع استدلالی است که از جانب ابراهیم(ع) جهت اثبات وجود خداوند در مقابل نمرود کافر اقامه شده است. یعنی استدلالی در جهت اثبات نادرستی مدعای طرف مقابل می‌باشد. ولی میزان در آخرت، به معنای امری است که امور مختلف با نظر به آن سنجیده می‌شوند. از این جهت در

این میزان، چیزی مورد سنجش قرار نگرفته و معیاری نیز جهت سنجش اعمال یا اعتقادات معرفی نشده، بلکه صرفاً نادرستی استدلال نمرود اثبات شده است، بنابراین میزان بودن این قسم با تردید جدی مواجه می‌باشد.

[۳] غزالی این نوع میزان را در موارد زیادی دارای کاربرد می‌داند و بدین جهت آنرا "اکبر" نام گذاری می‌نماید. ولی به غیر از مورد استدلال ابراهیم (ع) با نمرود، سایر موارد کارکرد و کاربرد این نوع میزان مانند عام، خاص و... مشخص نشده و دارای ابهام است.

[۴] غزالی مدعی است که مقدمات این استدلال میزانی بدیهی اند، برای روشن شدن مطلب باید معنای بدیهی بودن را از منظر منطق بیان کنیم و سپس ادعای غزالی در بدیهی بودن این مطلب را با آن بسنجیم.

تصور بدیهی آن است که به معرف حدی و رسمی نیازی نداشته باشد، و تصدیق بدیهی آن است که حکم یک قضیه بی‌نیاز از دلیل و استدلال باشد. در مقام بدیهی، نظری وجود دارد که تصور و تصدیق در آن نیازمند نظر، که شامل دلیل یا معرف است، می‌باشد (مظفر، ۱۳۸۷: ۲۷۷). خلاصه آن که ملاک بدیهی بودن یک گزاره آن است که انسان پس از تصور موضوع و محمول، نیازی به تأمل و تفکر در حکم نداشته باشد و بدون نیاز به دلیل، به آن حکم خواهد کرد.

حال با توجه به توضیح فوق می‌گوییم: اینکه خداوند قادر بر انجام هر کاری است، بدیهی نمی‌باشد و نیازمند مقدمات چندی است که مهم‌ترین آنها اثبات واجب الوجود می‌باشد. تا وجود خداوند از طریق استدلال اثبات نگردد، صفات او نیز قابل اثبات نیست. اثبات وجود خداوند از طریق برهان صدیقین سینیوی یا حدوث متکلمین نیز دارای مقدماتی می‌باشد که بایستی تبیین شوند. بنابراین مدعای غزالی در بدیهی بودن این مقدمه صحیح نمی‌باشد، به ویژه این که مدعا در این استدلال، اثبات قادریت خداوند بر طلوع و غروب خورشید است که مستلزم اثبات قدرت مطلق خداوند و تعلق آن به همه امور می‌باشد. هر چند مقدمه دوم یعنی عاجز بودن نمرود از انجام طلوع و غروب خورشید، جزء بدیهیات محسوس و قابل ادراک با حس بصری است، زیرا موجود ضعیفی مانند نمرود یا هر فرد دیگری فاقد توانائی بر انجام این گونه افعال می‌باشد.

۲. ۱. ۲. میزان اوسط

وجه نام گذاری این میزان به اوسط کارکرد آن در سلب و نفی امور متقابل است که حتی ممکن است در سلب و نفی عام و خاص [از مصادیق میزان اکبر] نیز به کار برده شود (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۰). این میزان به دلیل دوران امر میان امور منفی و سلبی از یک سوی و کار برد آن در نفی امور خاص و عام، اوسط نام گذاری می‌گردد.

میزان اوسط نیز در قرآن کریم توسط ابراهیم (ع) به کار برده شده است: «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (أنعام: ۷۶). صورت این میزان استدلالی چنین است: [۱] ماه افول کننده است؛ [۲] خدا افول کننده نیست، نتیجه: ماه خدا نیست. بناء قرآن کریم در موارد بسیاری بر ایجاز و اختصار در کلام می‌باشد، ولی شناخت کامل این میزان و استدلال مبتنی بر دو مقدمه گفته شده است، بنابراین خدا نبودن ماه نیز علم ضروری و بدیهی می‌گردد. زیرا نتیجه از نظر ارزش علمی و اثباتی لزوماً از مقدمات تبعیت می‌کند و در

صورت بدیهی بودن مقدمات، نتیجه نیز ضروری و بدیهی می‌گردد. مبنای این میزان وجود قضیه‌ای بدیهی در نزد ابراهیم(ع) می‌باشد و آن افول نکردن خداوند می‌باشد(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۸-۱۸۷).

هر گاه یکی از مثالن متصف به حکمی گردد یا از آن سلب شود، در مورد مثل دیگر نیز چنین خواهد بود. حقیقت میزان اکبر این بود که حکم نمودن بر اعم لزوما حکم کردن بر اخص نیز می‌باشد، حقیقت میزان اوسط این است که آنچه به یک مباین نسبت داده شود، از مباین دیگر سلب می‌گردد. بنابراین افول به ماه نسبت داده می‌شود، ولی از خداوند نفی می‌گردد، زیرا خداوند با ماه مباین می‌باشد و نتیجه این می‌گردد که ماه خدا نیست و خدا نیز ماه نمی‌باشد(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۹).

از نظر غزالی نمونه‌های فراوانی از این گونه استعمال میزان در قرآن است که به دو نمونه آن اشاره می‌نماید:

نخست: یهودیان مدعی بودند که آنان فرزندان خداوند هستند. از این جهت خداوند کیفیت مخاطبه و مجادله با آنان را با میزانی مستقیم بیان می‌دارد: «قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ.» (مائده: ۱۸). صورت این نمونه از میزان اوسط چنین است: [۱] فرزندان عذاب نمی‌شوند؛ [۲] ولی شما [یهودیان] عذاب می‌شوید. در نتیجه یهودیان فرزند خدا نیستند، بنابراین در این استدلال دو مقدمه کلیدی و اساسی وجود دارد که نخستین آنها یعنی عذاب نشدن فرزندان، به گونه بدیهی و تجربی معلوم هر شخصی است. زیرا هیچ فردی فرزند خویش را عذاب نمی‌کند. مقدمه دوم نیز یعنی معذب بودن یهودیان نیز با مشاهده حسی مشهود و معلوم است. زیرا هر کسی نتیجه اعمال خویش را خواهد دید. بدین لحاظ در صورت گناهکار بودن فردی یهودی بدون هیچ گونه تفاوتی با انسان‌های دیگر، عذاب می‌شود. از این دو مقدمه ضرورتاً فرزند خدا نبودن یهودیان نتیجه‌گیری می‌شود(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۹).

دوم: عده‌ای از یهودیان مدعی گردیدند که دوست و ولی خداوند هستند، از سوی دیگر هر دوستی آرزوی ملاقات با دوست خویش را دارد و از مصاحبت با او لذت می‌برد، یهودیان یقیناً آرزوی مرگ که سبب دیدار خداوند است، ندارند. نتیجه این دو مقدمه، اولیاء و دوست خدا نبودن این مدعیان دروغین است: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ.» (جمعه: ۶-۷).

صورت این نمونه از میزان اوسط در قرآن کریم چنین می‌باشد: [۱] هر دوستی آرزوی ملاقات با دوست خویش را دارد؛ [۲] یهودیان آرزوی ملاقات با خداوند را ندارند، نتیجه: یهودیان اولیاء خداوند نیستند(غزالی، ۱۴۱۶، ص ۱۸۹). خلاصه اینکه آرزوی ملاقات داشتن و یهودی بودن، دو امر متباینی هستند که اتصاف صفتی به یک امر متباین، مستلزم سلب از متباین دیگر است.^۱

نقد: به نظر می‌رسد که نظریه غزالی در مورد میزان اوسط دچار انتقاداتی می‌باشد که در این قسمت به بررسی آنها پرداخته می‌شود:

۱. این میزان نیز در مورد خداوند نیز به کار برده می‌شود. بدین بیان که امور جسمانی از خداوند سلب می‌گردد و بنابراین خداوند به صفت مباین یعنی تقدیس متصف می‌گردد(غزالی، ۱۴۱۶: ۱۸۹).

[۱] غزالی در میزان اکبر مدعی گردید که مقدمات آن بدیهی‌اند و در نتیجه پذیرش این میزان نیز ضروری است. جالب این است که در مورد میزان اوسط نیز او چنین مطلبی را مدعی می‌گردد! از این جهت سؤال این است که از نظر ارزش اثباتی، با توجه به اینکه مقدمات هر دو میزان از نظر غزالی بدیهی می‌باشد، تفاوت بنیادین این میزان با میزان اکبر در چیست؟

[۲] غزالی در وجه نامگذاری این میزان به اوسط مدعی کارکرد و کاربرد آن حتی در مصادیق میزان اکبر گردید. در صورت پذیرش این استدلال، اوسط بودن این میزان نسبت به اکبر دچار اختلال اساسی می‌گردد، زیرا در این صورت مصادیق میزان اوسط از اکبر بسیار بیشتر می‌گردد، بدین بیان که میزان اوسط در بردارنده مصادیق مختص خویش و مصادیق اکبر است.

[۳] غزالی در بیان نخستین نمونه میزان اوسط مدعی بدیهی بودن هر دو مقدمه استدلال و لذا بدیهی بودن نتیجه گردید و از افول نکردن ماه، خدا نبودن آنرا نتیجه‌گیری کرد. به نظر می‌رسد مقدمه دوم یعنی افول نداشتن خداوند بدیهی نبوده و نیاز به اثبات و استدلال داشته باشد، زیرا نخست می‌بایست علت و خالق بودن خداوند نسبت به همه مخلوقات و موجودات را اثبات نمود، و سپس باقی بودن علت حتی در صورت فانی شدن موجودات محسوس را اثبات نمود تا اینکه دچار افول نبودن خداوند اثبات گردد. از این جهت به نظر می‌رسد که این قسمت از استدلال غزالی دچار اشکال و انتقاد اساسی است.

هم چنین در نمونه دیگر بیان شده توسط غزالی یعنی عذاب نشدن یهودیان این اشکال وجود دارد، زیرا عذاب شدن یهودیان امری بدیهی و مشهود نیست. عذاب گناهکاران غالباً در عالم آخرت روی می‌دهد و عالم آخرت نیز بدیهی و مشهود انسان‌های که در دنیا زندگی می‌کنند، نیست.

مقدمه دوم استدلال دیگر نیز دچار این اشکال می‌باشد، اینکه "یهودیان آرزوی ملاقات با خداوند را ندارند" بدیهی نیست، خداوند به دلیل عالم مطلق بودن نسبت به تمام جزئیات و حوادث عالم ماده و اطلاع بر باطن اشخاص، چنین خبر صادقی را در قرآن کریم داده است، ولی چنین امری به معنای بدیهی بودن آن برای ما انسان‌ها نیست، زیرا خداوند از امور نظری بسیاری در قرآن کریم اخبار داده است که اثبات فلسفی آن نیاز به استدلال دارد؛ نمونه بارز این مدعا، اخبار از وجود خداوند و اسماء و صفات او در آیات بسیاری است که متکلمان در اثبات وجود خداوند استدلال‌هایی از جمله دلیل حدوث را اقامه می‌نمایند.

[۴] اساسی‌ترین مفهوم میزان اوسط، مفهوم "مباین" است که به نظر می‌رسد ابهام زیادی در استدلال غزالی نسبت به آن وجود دارد. آیا مقصود از مباین، متقابل به اصطلاح فلسفی است که خود اقسام چهارگانه تضایف، تناقض، تضاد و عدم و ملکه می‌باشد؟ در فرض صحت چنین امری اساس استدلال دچار خدشه می‌گردد، زیرا کاربرد آن در امور ماهوی و اشیاء دارای ماهیت است، حال آنکه خداوند دارای ماهیت نیست. در هر حال غزالی توضیحی در مورد مباین نمی‌دهد و مقصود او در این زمینه دچار ابهام است. به دلیل چنین ابهامی استدلال به آن در مواردی دچار اشکال می‌گردد، مثلاً در مورد دوست خداوند نبودن یهودیان، می‌توان فرض نمود که برخی از آنان دوست خداوند هستند و حقیقت بیان شده در قرآن کریم صرفاً قضیه‌ای جزئی است و نسبت به برخی از اشیاء آنان می‌باشد، یا در مورد دچار افول نشدن موجودات جسمانی نیز چنین است، برخی از موجودات جسمانی مانند خود کره زمین، زمان زیادی قدمت دارد و اثبات افول آن نیازمند مقدمات تجربی و فلسفی است، بنابراین موارد گفته شده در نظریه میزان اوسط غزالی کلیت ندارد و موارد نقض فراوانی می‌توان بر آن برشمرد.

وجه نام گذاری این میزان به اصغر بدین دلیل است که صرفاً در مواردی به کار می رود که برخی از اوصاف شیء واحد، نسبت به اوصاف دیگر آن نیز به کار می رود، از این جهت، به دلیل کارکرد و کاربرد این نسبت در یک مورد جزئی، این میزان اصغر می باشد (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۰). حاصل اینکه، شمول این استدلال میزانی صرفاً موارد جزئی می باشد و قابل سرایت به افراد دیگر نیست، در نتیجه نسبت به موارد دیگر، اصغر می باشد.

میزان اصغر نیز در آیاتی از قرآن کریم بیان گردیده است. خداوند در قرآن به پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ» (أنعام: ۹۱). وجه سنجش با این میزان در قرآن چنین است که یهودیان انزال وحی به انسان را منکر بودند، ولی ضمیمه گشتن دو مقدمه سبب به وجود آمدن نتیجه ای می گردد که منجر به ابطال این زعم باطل می شود:

[۱] موسی (ع) انسان است؛ [۲] به موسی (ع) کتاب خداوند و وحی نازل شده است، نتیجه: به بعضی از انسان ها کتاب و وحی نازل شده است. بدین لحاظ مدعای عام یهودیان در اینکه وحی به هیچ انسانی نازل نشده، ابطال می گردد. مقدمه نخست یعنی اینکه موسی (ع) انسان است، قضیه ای محسوس بوده و مشهود حسی گردیده است، مقدمه دوم یعنی انزال کتاب به موسی (ع)، از اعتقادات یهودیان است، زیرا طبق قرآن کریم آنان برخی از تورات را اظهار و برخی دیگر را اخفاء می کردند: «تُبَدُّوْنَهَا وَتُخْفُونَهَا كَثِيرًا» (أنعام: ۹۱) (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۰).

این آیه استدلالی جدلی می باشد، و دو مقدمه در استدلال جدلی می بایست برای خصم و طرف مقابل، مسلم و مشهور باشد، بدین لحاظ با پذیرش دو مقدمه استدلال جدلی، پذیرش نتیجه نیز برای او ضروری می گردد. کیفیت سنجش با این میزان نیز چنین است که مثلاً اگر کسی مدعی باشد که هر حیوانی با پاهایش راه می رود و حیوانی بدون این صفت یافت نمی گردد، می توان چنین استدلال نمود که [۱] مار حیوان است؛ [۲] مار به روی شکم راه می رود، نتیجه اینکه مدعای عام طرف مقابل ابطال می گردد. بدین لحاظ، هرگاه دو صفت در یک موجود جمع گردند، برخی از افراد یکی از این اوصاف، ضرورتاً به دیگری نیز متصف می گردد (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۰).

نقد: به نظر می رسد که نظریه غزالی در مورد میزان اصغر از جهات چندی قابل پذیرش نیست که در ذیل به آنها پرداخته می شود:

[۱] در ذیل مقدمه نخست استدلال، غزالی مدعی گردید که وجود موسی (ع) بدیهی است و مشهود می باشد، حال آنکه بدیهی محسوس می بایست با حواس پنج گانه ادراک گردد. ولی موسی (ع) هزاران سال پیش زندگی می کرده، و اکنون یا در زمان غزالی مشهود حسی نبوده است، نتیجه اینکه ادعای بدیهی بودن این مقدمه صحیح نیست. همچنین اعتقاد به نبوت موسی (ع) به دلیل اخبار قرآن و احادیث متواتر می باشد نه بدیهی بودن آن.

[۲] غزالی اصغر بودن این میزان را به دلیل کاربرد آن در موارد جزئی دانست، حال اگر فرض نماییم این میزان در موارد جزئی بسیاری حتی نامتناهی به کار برده شود، اصغر نامیدن آن دچار اختلال و اشکال می گردد، در هر حال می توان کاربرد این میزان را در موارد بسیاری حتی موارد نامتناهی فرض نمود که با این وصف، این میزان دیگر اصغر نیست.

۲.۲. میزان تلازم

این میزان به این دلیل تلازم نامیده می‌شود، که یکی از اصول آن مشتمل بر دو جزء می‌باشد که لازم و ملزوم یکدیگر هستند (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۳)، تا اینکه از اثبات یکی، سلب دیگری لازم آید و بالعکس، از نفی یکی، سلب دیگری نتیجه گیری شود، بدین جهت، میان اصول این میزان، رابطه تلازم وجود دارد.

میزان تلازم در مواردی از قرآن کریم بیان گردیده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.» (انبیاء: ۲۲) و «لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا بُدَّ لَهُمْ مِنَ الْعَرْشِ سَبِيلًا.» (اسراء: ۴۲).

در این گونه موارد دو اصل وجود دارد که از ترکیب آنها اصل دیگری نتیجه‌گیری می‌شود. بدین بیان که: [۱] اگر عالم دو خدا داشته باشد، فاسد می‌گردد؛ [۲] مشخص است که عالم فاسد نگردیده است، نتیجه: دو خدا وجود ندارد. هم چنین: اگر با عرشیان خدای دیگری بود، یقیناً عرشیان به سوی او راهی می‌یافتند، از سوی دیگر معلوم است که عرشیان خدای دیگری نیافتند، نتیجه: خدای دیگری نیست.

مثال واضح منطقی این میزان استدلالی چنین است: [۱] اگر خورشید طلوع کرده باشد، ستاره‌ها مخفی اند. [۲] الان خورشید طلوع کرده است، نتیجه: ستاره‌ها مخفی هستند. مقدمات اول و دوم بدیهی و محسوس هستند و صدق آنها با ادراکات حسی معلوم می‌گردد (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۱)، بنابراین نتیجه نیز به دلیل تبعیت از مقدمات، بدیهی می‌باشد. لازم یک شیء در همه حال از ملزومش تبعیت می‌کند، بنابراین نفی یا سلب لازم، ضرورتاً منجر به نفی ملزوم می‌گردد، و در مقابل وجود ملزوم، بالضروره مستلزم وجود لازم است (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۲).

نقد: به نظر می‌رسد که به نظریه غزالی در مورد میزان تلازم، انتقاداتی وارد باشد:

[۱] غزالی مدعی است که هر دو مقدمه استدلال‌های میزانی گفته شده، بدیهی است و لذا نتیجه نیز بدیهی می‌باشد، ولی نکته اساسی این است که بر امور بدیهی نمی‌توان استدلالی اقامه نمود، از این جهت، بدیهی دانستن این استدلال‌ها، در تناقض با استدلال میزانی دانستن این گونه موارد در نظریه غزالی می‌باشد.

[۲] تلازم رابطه‌ای میان لازم با ملزوم می‌باشد، از این جهت در نظریه غزالی مشخص نیست که او در صدد اثبات و استدلال از لازم به ملزوم می‌باشد یا از ملزوم به لازم؟ استدلال از ملزوم به لازم امکان‌پذیر بوده و یقینی است، زیرا ملزوم به گونه‌ای نسبت علیت به لازم دارد و از علت نیز می‌توان به معلول استدلال نمود، ولی استدلال از لازم به ملزوم یعنی از معلول به علت، یقینی نمی‌باشد، زیرا ملزوم مفروض، ممکن است لازم‌های متعددی داشته باشد. نتیجه اینکه به دلیل مشخص نبودن چنین امری در نظریه غزالی، دیدگاه او در این زمینه دچار ابهام و کاستی است.

۲.۳. میزان تعاند

دلیل نامیده شدن این میزان به تعاند، محصور بودن میان دو قسم می‌باشد که میان نفی و اثبات دور می‌زند، به گونه‌ای که از ثبوت یکی، نفی دیگری و از نفی یکی، ثبوت دیگری لازم می‌آید، از این جهت میان آنها تعاند و تضاد برقرار است (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۳)، مانند تعاند میان عذاب و غفران. به بیان دیگر، این میزان میان مغالطات و استدلال‌های صحیح برهانی تمایز برقرار می‌کند تا اینکه یکی بر دیگری مشتبّه نگردد (غزالی، ۱۴۲۲: ۱۰۶) و تضاد یا تعاند آنها مشخص گردد.

خداوند در قرآن کریم در مقام تعلیم پیامبر(ص) می فرماید: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبأ: ۲۴). در این آیه حکم در مورد "إِنَّا" و "إِيَّاكُمْ" به گونه مساوی بیان نگردیده است تا اینکه لزوماً قضیه در مورد یکی صادق و دیگری کاذب باشد، بلکه در این آیه بیان گردیده که ما در بیان اینکه خداوند روزی دهنده از آسمان و زمین است و از آسمان آب، و از زمین گیاهان را به انسان‌ها روزی می دهد، گمراه نیستیم، بلکه در مقابل، شما مشرکان در انکار این واقعیات اهل ضلالت هستید، بنابراین صورت این میزان استدلالی در قرآن کریم چنین است: [۱] ما یا شما در گمراهی آشکار هستیم؛ [۲] یقیناً ما در ضلالت نیستیم، نتیجه: شما در ضلالت هستید (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۲).

مانند اینکه کسی داخل منزلی شود که صرفاً دو اتاق در آن وجود دارد، سپس وارد یکی از آن دو اتاق شویم و کسی را جست و جو می کنیم و او را نمی یابیم، یقیناً می فهمیم که در اتاق دیگری است، بنابراین اصل نخست این است که کسی در یکی از دو اتاق می باشد؛ در اتاق اولی نیست، در نتیجه در اتاق دومی است، بنابراین ادراک بودن فردی در اتاق دومی گاهی با دیدن او در آن اتاق است، و گاهی با دیدن خالی بودن اتاق نخست (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۲).

از نظر غزالی سعی میان صفا و مروه مانند رابطه میان دو کفه میزان در قیامت است. صفا مانند کفه حسنات، و مروه مانند کفه سیئات می باشد، از این جهت، انسان در سعی میان صفا و مروه میان عذاب و غفران در حرکت است (غزالی، بی تا: ۴۹۰/۳) و میان آن دوران دارد، زیرا میان عذاب و غفران تعاند وجود دارد.

با توجه به نکات گفته شده، حقیقت این میزان چنین است که هر چه منحصر در دو قسم باشد، از ثبوت یکی، نفی دیگری لازم می آید و بالعکس. ولی شرط ضروری در این مورد، انحصار قسمت دو یا چند مورد است، زیرا استفاده این میزان در مواردی که تقسیم منحصر نیست بلکه منتشر می باشد، میزانی شیطانی می گردد (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۳-۱۹۲)، بدین جهت غزالی این میزان را در اخلاق دارای کاربرد می داند، زیرا با نفی اخلاق ذمیمه و امراض نفسانی، صفات نیک در انسان حاصل می گردد. بدین جهت در احادیث وارد شده است که: «مَا مِنْ شَيْءٍ يُوضَعُ فِي الْمِيزَانِ أَثْقَلُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ» (ترمذی، ۱۴۱۹: ۱۳۱/۴؛ غزالی، ۱۴۰۹ الف، ۱۰۸). به بیان دیگر به دلیل تعاند میان این دو گونه اخلاق، سلب یکی ملازم با اثبات دیگری است.

نقد: به نظر می رسد انتقادات ذیل به نظریه غزالی در مورد میزان تعاند وارد باشد:

[۱] غزالی کاربرد این استدلال را در مواردی دانست که موضوع منحصر میان دو قسم باشد و قسم دیگری برای آن نتوان یافت، ولی استشهاد قرآنی او چنین نیست، زیرا می توان فرض نمود که همه افراد مورد نظر، در گمراهی باشند و افرادی دیگر هدایت شده باشند، یا اینکه هر یک از افراد مورد نظر آیه، نسبت به برخی موارد هدایت شده و نسبت به برخی موارد دیگر، گمراه باشند. از این جهت کاربرد و کارکرد این میزان صرفاً در مواردی خواهد بود که رابطه حقیقی یا نفی و اثبات میان دو طرف برقرار باشد که آیه مورد استشهاد غزالی چنین نیست.

[۲] تعاند یعنی نبود رابطه لزومی میان دو طرف که در مقابل آن رابطه تلازم می باشد که رابطه لزومی میان دو طرف برقرار است، از این جهت به نظر می رسد که میزان تعاند به گونه ای به میزان تلازم باز می گردد که همان نبود و فقدان رابطه تلازم می باشد و نیازی به افزودن میزان تعاند به اقسام میزان وجود ندارد.

برای هر یک از انواع میزان هایی که در قسمت های قبلی بیان گردید، میزانی شیطانی نیز وجود دارد که افعال یا اعتقادات با آن سنجیده می شود. بنابراین میزان شیطانی در مقابل هر یک از میزان های گفته شده قرار می گیرد و متضاد با آن است. مثلاً هنگامی که حضرت ابراهیم با نظر به خورشید بیان داشت که به دلیل بزرگتر بودن خداست (انعام: ۷۸)، میزانی است که شیطان آن را به میزان اصغر اضافه و الحاق نموده است. توضیح اینکه: [۱] خداوند بزرگترین است؛ [۲] خورشید نیز بزرگترین ستاره است، نتیجه: خورشید خداوند است (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۵).

این میزان را شیطان به میزان اصغر الحاق و اضافه نموده است، زیرا بزرگتر بودن وصفی مشترک میان خداوند و خورشید است که یکی از این دو به دیگری نیز متصف می شود (عکس میزان اصغر)، بدین بیان که از اتصاف خداوند و خورشید به صفت بزرگترین، یکی بودن آن دو یعنی خدا بودن خورشید نتیجه گیری شود. در این میزان، شیء واحد دو صفت دارد که شیطان یکی را به دیگری سرایت می دهد، مثال محسوس این میزان اتصاف سیاهی و سفیدی هر دو به رنگ بودن است، ولی هیچ یک از سفیدی یا سیاهی به دیگری متصف نمی شود (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۹۶).

نقد: نظریه غزالی در مورد میزان شیطانی از جهاتی قابل نقادی است:

[۱] مقصود غزالی از شیطانی بودن میزان دقیقاً مشخص نیست. بدین بیان که آیا شیطان این میزان و استدلال را به کار می برد؟ (ظاهر عبارات غزالی چنین است)، حال آنکه در مثال بیان شده برای میزان شیطانی در آیات قرآنی (انعام: ۷۸)، شیطان آن را به کار نبرده بلکه ابراهیم (ع) آن را در مقام جدل بیان نموده است، یا اینکه مقصود از شیطانی بودن این میزان، کاربرد نادرست میزان حقیقی و صحیح می باشد؟ در هر حال مقصود از شیطانی بودن این میزان مشخص نیست و نظریه غزالی در این زمینه دچار ابهام و کاستی است.

[۲] ابهام دیگر این است که آیا هر یک از میزان های حقیقی و صحیح در نظر غزالی، میزانی شیطانی مختص خویش دارد؟ یا اینکه در مقابل همه میزان های صحیح، یک میزانی شیطانی قرار دارد؟

[۳] استدلال به کار رفته در آیه ۷۸ سوره انعام، استدلالی جدلی است که توسط ابراهیم (ع) جهت اسکات و اقناع مشرکان زمان خویش اقامه شده است، از این جهت می توان گفت که این آیه مثالی برای میزان اکبر در نظریه غزالی است که با مبانی و نظریات او نیز سازگار می باشد.

۳. نتیجه گیری

در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه نظریه غزالی در مورد میزان پرداخته شد. هر چند نظریه غزالی در این زمینه ابداعی می باشد و ظاهراً سابقه ای ندارد، ولی از جهات متعددی دارای اشکال بوده و انتقاداتی بر آن وارد است. در نظریه غزالی مشخص نشده است که میزان های پنج گانه نامبرده شده، حصری هستند و در قرآن میزان دیگری وجود ندارد یا اینکه این موارد صرفاً مثال ها و نمونه هایی از این حقیقت قرآنی هستند؟ هم چنین غزالی مدعی است که هر دو مقدمه این استدلال های میزانی، بدیهی هستند و لذا نتیجه آنها نیز بدیهی و بدون نیاز به استدلال می باشند، حال آنکه در برخی موارد هر دو مقدمه و در موارد دیگری یکی از

۱. «فَلَمَّا رَأَى السَّمَاسَ بَاذِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ.» (انعام: ۷۸).

مقدمات این‌گونه استدلال‌ها، نظری هستند و بدیهی نیستند، لذا به دلیل تبعیت نتیجه از اخس مقدمات، نتیجه استدلال نیز بدیهی نیست و نظری می‌باشد. بسیاری از مصادیق و مثال‌های میزان‌های اکبر، اصغر و اوسط با یکدیگر تداخل می‌کنند و یک مورد را می‌توان ذیل هر سه میزان مورد بررسی قرار داد، از سوی دیگر هر سه قسم میزان گفته شده به گونه میزان تلازم هستند و میان مفاهیم آنها تلازم مورد نظر غزالی برقرار است. نهایتاً آن‌که میزان شیطانی را نیز نمی‌توان قسم مستقلى در میان اقسام میزان برشمرد، علاوه بر آن‌که، خود این میزان نیز دارای اشکالات و ابهامات زیادی است. میزان‌های بیان شده در نظریه غزالی همگی به میزان اعتقادات انصراف دارند و بحثی در مورد میزان اعمال انسانی مطرح نشده است، حال آنکه تفکیک این دو، به دلیل تبعیت اعمال از اعتقادات صحیح نمی‌باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹). الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی. قاهره: دار الحديث.
۳. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). الجوهر النضید. تصحیح محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار.
۴. غزالی، ابو حامد. (بی تا). إحياء علوم الدين. بیروت: دار الكتاب العربی.
۵. _____ (۱۴۱۶). مجموعة رسائل. بیروت: دار الفكر.
۶. _____ (۱۴۰۹ الف). الأربعین فی اصول الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. _____ (۱۴۰۹). الاقتصاد فی الاعتقاد. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸. _____ (۱۴۲۲). فضائح الباطنیة مکتبة العصریة. تحقیق: محمدعلی قطب. بیروت: المکتبة العصریة.
۹. _____ (۱۳۸۳). کیمیای سعادت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی تهران.
۱۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). شرح منطق. شارح: محسن غروی‌ان. قم: انتشارات دار الفكر.