



## Revealed Theology: A Comparison of al-Ghazālī and Bacon

Hamid Behrouzi Nasrabad \*  
Ali Hosseini \*\*

### Abstract


This article, by using a library-based and descriptive method, reexamines and compares the concept of revealed theology in the Islamic tradition of Abū Ḥāmid al-Ghazālī and the modern Western tradition of Francis Bacon. Al Ghazālī regards revealed theology as a form of immediate, heart-centered knowledge attained through purification, ethical conduct, and inward spiritual experience (unveiling and intuition); in this view, theoretical knowledge prepares but is insufficient, and the value of knowledge is manifested in the quality of the soul's state and direct connection to the Divine. In contrast, Bacon understands knowledge as the product of empirical method and the correction of sensory and intellectual errors; rather than emphasizing a heart felt sacred experience, he insists on methodological organization aimed at discovering causes and on the utility of knowledge for improving human life. Comparative analysis shows that revealed theology carries an ethical-mystical weight in al Ghazālī and a methodological instrumental weight in Bacon; although both traditions are concerned with attaining truth, the criterion of epistemic standing in one is the presence of the heart and in the other empirical demonstration and practical efficacy. The article concludes by proposing the possibility of dialogue and mutual complementation between the two

---

\*Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran.  
hamid\_behrouzi20@yahoo.com

\*\*Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran  
(Corresponding Author) a.hosseini@yu.ac.ir

Date of Recieve: 2026/04/25 Date of Revise: 2026/05/07 Date of Acceptance: 2026/06/02

 Copyright©2010, Faculty of Islamic Theology and Sciences at University of Tabriz. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

perspectives and suggests that combining al-Ghazālī's ethical sensitivity and spiritual care with Bacon's methodological rigor could provide an interdisciplinary framework for a deeper understanding of humanity's relation to sacred and natural truths.

**Key Words:** Revealed Theology, Reason, Revelation, Al-Ghazālī, Francis Bacon

## **Introduction**

The issue of the relationship between “divine revelation” and human reason and empirical science is one of the most enduring debates in theology and the philosophy of religion. In Islamic civilization, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (450–505 AH), by critiquing Peripatetic philosophy and defending Ash'ari doctrines, redefined revealed theology as a transcendent truth irreducible to human reason (al-Ghazālī, 2002: 137-138; al-Ghazālī, 1970: 34). In contrast, in the Western Christian tradition, Francis Bacon (1561–1626), by proposing a new inductive method, drew a clear boundary between the “Holy Scriptures” (revealed revelation) and the nature (Bacon, 1859: 241; Matthews, 2008: 53-54). Both thinkers addressed the redefinition of revelation's place within the context of the epistemological crises of their time -al-Ghazālī against Greek-influenced philosophy and Isma'ili esotericism, and Bacon against Scholastic Aristotelianism and superstition. However, no systematic comparative study of revealed theology in these two thinkers has yet been conducted. This research seeks to answer the question: What image of “revealed revelation” do al-Ghazālī and Bacon portray, and what are the implications of this image for the relationship between religion, reason, and science?

## **Methodology**

The present study employs a comparative-analytical approach by using the method of hermeneutics of key concepts. The stages of the study were as follows: 1. Extracting concepts related to revelation, reason, experience, and faith in both thought systems; 2. Defining comparative indicators including: a. Source of revelation, b. Epistemic function of revelation, c. Relationship of revelation with reason and sense perception, d. Domain of revelation; 3. Conducting qualitative content analysis of the texts based on these indicators; 4. Synthesizing the findings within the framework of George Zbiek's model (synchronic comparison). For validation, the principle of contextual similarity (confronting an epistemological crisis) and contextual difference (Ash'ari Islam vs. Anglican Christianity) was utilized.

## **Findings**

The main point of agreement between al-Ghazālī and Bacon is the defense of the sanctity of revelation against atheism and philosophical reductionism. Both believe that revelation cannot be reduced to reason or the senses. However, the fundamental difference appears in the epistemic role of revelation:

Al-Ghazālī, within the tradition of Ash'ari apophatic theology, sees everything through the

lens of revelation and considers reason the servant of revelation. This approach provides the groundwork for the “Islamization of sciences”, but may lead to theological self-sufficiency. Bacon, by proposing the “two books” (the Book of Nature and the Book of Revelation), paves the way for the independence of empirical science from religion. While accepting revealed theology, he confines it to the realm of faith and ethics- an act that provided the groundwork for the secularization of knowledge (McKnight ,2005 :89).

The challenging point is: Can revealed theology be understood without accepting rational and empirical structures? Both al-Ghazālī, by accepting the preliminary role of reason, and Bacon, by separating the domains, have in a sense evaded reason: al-Ghazālī towards mystical introspection and Bacon towards empirical extrospection.

### **Discussion and Conclusion**

Revealed theology in the thought of al-Ghazālī and Bacon presents two different pictures: In al-Ghazālī's model, revelation is the core and foundation of all human knowledge, and reason finds meaning in its service. In Bacon's model, revelation is the boundary and fence of faith, preventing science from transgressing into the sacred realm, but it does not itself enter the realm of science. This comparison shows that the epistemological crisis in the Islamic and Christian worlds produced two different responses: in Islam, a return to the interior of religion (Ash'ari-Sufi revival); and in Protestant Christianity, the separation of domains and the birth of modern science. The contemporary implication of this research is that any theorizing about the theology of science or religious science must inevitably choose between these two models- comprehensive theology (like al-Ghazālī) and minimal theology (like Bacon)- and accept its consequences.

### **References**

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1970). *al-Mūnqidh min al-Zālal*, trans by Zein al-Din Kiaeinejad, Tehtan: Aataei.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (2002). *al-Iqtīṣad fi al-Iṭīqad*, Beirut: Dar al-Qātiba.
- Bacon, Francis (1859). *The works of Francis Bacon*, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England: in five volumes, London: Longman.
- Matthews, Steven (2008). *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*, England: Ashgate Publishing Company.
- McKnight, Stephen. A (2005). *Reconsideration: Francis Bacon's God*, The New Atlantis, No.10, pp.73-100.



## الهیات منزل: مقایسه‌ی غزالی و بیکن

حمید بهروزی نصرآباد \*

علی حسینی \*\*

### چکیده

این مقاله با روش کتابخانه‌ای و توصیفی به بازخوانی و مقایسه‌ی مفهوم «الهیات قدسی (منزل)» در سنت اسلامی ابوحامد غزالی و سنت نوین غربی فرانسیس بیکن می‌پردازد. غزالی الهیات قدسی را گونه‌ای معرفت حضوری و قلبی می‌داند که از طریق تزکیه، سلوک اخلاقی و تجربه‌ی باطنی (کشف و شهود) حاصل می‌شود؛ در این خوانش، دانش نظری زمینه‌ساز اما ناکافی است و منزلت شناخت در کیفیت حال روحی و اتصال مستقیم به حق متجلی می‌شود. مقابل آن، بیکن معرفت را محصول روش تجربی و اصلاح خطاهای حواس و عقل می‌شناسد؛ او به جای تأکید بر تجربه‌ی قلبی قدسی، بر سامان‌دهی روش شناختی به منظور کشف علت‌ها و کارآمدی دانش برای بهبود زندگی انسانی پافشاری می‌کند. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد «الهیات قدسی» در غزالی بار اخلاقی-عرفانی و در بیکن بار روش‌شناختی-ابزاری دارد؛ هرچند هر دو جریان دغدغه‌دستیابی به حقیقت دارند، اما معیار منزلت معرفت در یکی حضور قلب و در دیگری اثبات تجربی است. مقاله در پایان امکان گفت‌وگو و تکمیل متقابل این دو نگرش را مطرح می‌کند و پیشنهاد می‌دهد ترکیب حساسیت اخلاقی و مراقبت معنوی غزالی با سخت‌گیری روش‌شناختی بیکن می‌تواند چشم‌اندازی میان‌رشته‌ای برای فهم بهتر نسبت انسان با حقایق قدسی و طبیعی فراهم آورد.

**کلیدواژه‌ها:** الهیات منزل، عقل، وحی، ابوحامد غزالی، فرانسیس بیکن

\* گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. hamid\_behrouzi20@yahoo.com

\*\* دانشیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسؤل). a.hoseini@yu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۵ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۲

## مقدمه

الهیات منزل به عنوان الهیات مبتنی بر وحی الهی، یکی از موضوعات حوزه‌های معرفت دینی است که نسبت میان وحی و عقل را در مرکز توجه قرار می‌دهد. این مقاله با تمرکز بر دیدگاه‌های ابوحامد غزالی و فرانسیس بیکن، دو متفکر برجسته از سنت‌های اسلامی و غربی، به بررسی روش و مواجهه آنان در فهم این نسبت می‌پردازد. هر دو فیلسوف در مواجهه با چالش‌های عصر خود، روش‌هایی متمایز اما همگرا برای تبیین برتری وحی بر عقل ابداع کردند. غزالی، روش‌شناسی خود را بر پایه تقدم قرآن و سنت نبوی بنا نهاد و عقل را ابزاری فرعی و تفسیری می‌دانست. او علم را به شرعی و عقلی تقسیم کرد، اما تأکید داشت که معارف غیبی مانند نبوت و معاد تنها از طریق وحی قابل دسترسی است و عقل نقش فرعی و یاری‌رسان را دارد. بیکن روش تجربی استقرایی را برای علوم طبیعی پیشنهاد کرد، اما الهیات منزل را کاملاً متمایز از آن دانست؛ از این‌رو، این مقاله به بررسی مفهوم «الهیات منزل» (یا معرفت منزلتی الهی) در آثار دو متفکر برجسته ابوحامد غزالی نماینده سنت فلسفی-تصوفی اسلامی و فرانسیس بیکن، نماینده سنت تجربی و فلسفه نوین غربی می‌پردازد. غزالی الهیات را در پیوند تنگاتنگ با سلوک عرفانی و تزکیه نفس می‌بیند؛ او شناخت خدا را نتیجه تجربه قلبی، فقر محض در برابر حق و پیمودن مراحل سلوک معرفی می‌کند که در آن علوم نظری تنها آماده‌سازند و شناخت یقینی و حضوری الهی از طریق حالت‌های باطنی و کشف، ممکن می‌شود. در مقابل، بیکن نگرشی کاربردی‌گرایانه و تجربی نسبت به معرفت و طبیعت دارد؛ او بر ترکیه خطاهای حواس و فروکاست روش‌های سنتی استدلالی تأکید می‌کند تا به شناخت نظام‌مند از علل طبیعی و کاربست آن در بهبود زندگی انسانی برسد.

این مقاله با تأکید بر امکان گفت‌وگو و تکمیل متقابل این رویکردها پیشنهاد می‌کند که تلفیق مراقبت اخلاقی و روش‌شناسی تجربی می‌تواند فهم عمیق‌تری از نسبت انسان با حقایق الهی و طبیعی فراهم آورد. مطالعه درباره «الهیات قدسی (منزل)» معمولاً میان رویکردهای عرفانی-الاهیاتی و روش‌شناسی‌های تجربه‌محور غربی فاصله‌افکنده است. پرسش اصلی این است که وقتی «منزلت» معرفت الهی هم به‌عنوان تجربه حضوری و اخلاقی (غزالی) و هم به‌عنوان نتیجه روش‌شناسی تجربی و کاربردی (بیکن) فهم شود، چه وجوه اختلاف و اشتراک مفهومی، معرفت‌شناختی و عملی میان این دو نگرش پدید می‌آید و آیا امکان هم‌افزایی میان‌شان وجود دارد؟ و به بیان دیگر، چگونه غزالی و بیکن مفهوم «الهیات قدسی (منزل)» را تعریف و معیار منزلت معرفت الهی را تعیین می‌کنند، و چه زمینه‌ها و محدودیت‌هایی برای گفت‌وگو یا ترکیب میان این دو رویکرد وجود دارد؟

### پیشینه تحقیق

با مرور پیشینه پژوهش‌ها و مقالات می‌توان گفت که این پژوهش که به بررسی تطبیقی-مقایسه‌ای «الهیات منزل» در اندیشه ابوحامد غزالی (فیلسوف و متکلم مسلمان سده پنجم و ششم قمری) و فرانسیس بیکن (فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی سده شانزدهم و هفدهم میلادی) پرداخته است، پژوهشی نو و متفاوت است. پژوهش‌های پیشین عمدتاً یا به صورت جداگانه به آرای کلامی و معرفت‌شناختی غزالی (با تأکید بر نقد فلسفه و تقدم وحی بر عقل) پرداخته‌اند، یا به تحلیل روش تجربی بیکن و نسبت علم و قدرت در او پرداخته‌اند. آنچه در این میان مغفول مانده، واکاوی اشتراک بنیادین این دو اندیشمند از دو سنت فکری متفاوت (اسلامی و مسیحی) در باور به «تقدم وحی بر عقل» و التزام به «الهیات منزل» است. از این‌رو، پژوهش حاضر از دو جهت نوآورانه است: نخست، از نظر روش که تطبیقی-مقایسه‌ای میان دو فیلسوف از دو جهان فکری متفاوت است؛ دوم، از نظر محتوا که مفهوم «الهیات منزل» را به عنوان نقطه اشتراک غزالی و بیکن برای نخستین بار صورت‌بندی و تحلیل می‌کند. زاهدی (۱۳۸۹) در مقاله «قلمرو دین در آرای غزالی و ابن‌سینا» به بررسی تطبیقی دیدگاه دو متفکر تأثیرگذار در سنت اسلامی پرداخته است. کرمانی (۱۳۸۹) در مقاله «عقل و دین از منظر ابوحامد غزالی» به تبیین دیدگاه غزالی درباره نسبت عقل و وحی پرداخته است ولی درباره مفهوم «الهیات منزل» به عنوان یک اصطلاح کلامی الهیاتی به تفصیل بحث نمی‌کند. پژوهش چیمین (۲۰۱۸) با عنوان «فرانسیس بیکن و رابطه الهیات و فلسفه طبیعی» جزو معدود پژوهش‌هایی است که به موضوع دین و نسبتش با علم در اندیشه بیکن پرداخته است.

### ۱. ابوحامد غزالی

#### ۱-۱. روش کار و بستر تاریخی زندگی او

ابوحامد محمد بن احمد غزالی در زمانه‌ای می‌زیست که منازعات سیاسی و فکری بسیار زیاد بود. غزالی تحصیلات خود را در مدارس نظامیه طوس آغاز کرد؛ تحصیلات غزالی تنها شامل فقه نبود و در دیگر علوم، نظیر جدل، منطق و فلسفه نیز به تحصیل مشغول شد. بعدها ضمن تدریس، وارد بحث‌های کلامی، فقهی، فلسفی و نوشتن ردیه بر فرق گوناگون شد. غزالی یکی از احیاکنندگان علوم دینی است و قرآن و حدیث دو مرجع اصلی او در فهم معانی است به گونه‌ای که در کتاب‌هایش از حیطة سنت دینی خارج نشده و هدف اصلی‌اش احیای دین جهت وصول به خداست. غزالی یکی از تأثیرگذارترین متفکران اسلامی است و در زمانه‌ای که دین اسلام از مسیر صحیح خود خارج شده و اعتقادات دینی مردم دچار ضعف شده بود، این موضوع را از جنبه‌های گوناگون مورد بررسی قرار داد. غزالی، چهار

حمید بهروزی نصرآباد و علی حسینی ۹۷

گروه را عامل اصلی سستی ایمان می‌دانست: فیلسوفان، صوفیان، فقیهان و متکلمان. او در مجادله به ویژه با فلاسفه، بسیار رادیکال برخورد می‌کرد؛ او در کتاب *مقاصد الفلاسفه* همه فیلسوفان را تکفیر و آنان را بدعتگذار معرفی می‌کند. ایراد اصلی‌ای که غزالی بر آنان وارد می‌کند در باب «الهیات» است. در این راستا یکی از موضوعات دینی و ایمانی که غزالی مورد بررسی قرار داده است، «الهیات مُنزل» است (فاخوری و جر، ۱۳۷۳، ۵۳۲-۵۳۴).

### ۱-۲. خوانش غزالی از خداوند

با اینکه غزالی مسلمان سنی مذهب است اما در خوانشی که او از خدا دارد تا حدود زیادی دیدگاه‌های نوافلاطونیان به ویژه فلوطین دیده می‌شود؛ تأثیرپذیری غزالی از نوافلاطونیان در کتاب *مشکاة الانوار* او مشخص است؛ از جمله در باب «توحید» که خدا و مخلوقات با هم یک واحد در نظر گرفته می‌شود ولی در سایر کتاب‌هایش از جمله *احیاء علوم الدین*، در مواردی مانند «ذات احدیت» خوانشی که غزالی از آن دارد، بیشتر به قرآن نزدیک است؛ بدین معنی که خدای قرآن به مخلوقاتش نزدیک است برخلاف خوانش فلوطینی که خدا را از عالم و مخلوقات بسیار دور می‌بیند (همان: ۵۴۹ و ۵۵۱).

### ۱-۲-۱. وجود خدا

پیش از اثبات وجود خدا به این نکته باید اشاره شود که غزالی علم را به دو قسم «شرعی» و «عقلی» تقسیم می‌کند، اما میان این دو، تقابل مطلق قائل نیست و تصریح می‌کند که بسیاری از علوم شرعی در حقیقت عقلی‌اند و بالعکس. علم شرعی نزد او جایگاهی بنیادین دارد و خود به اصول و فروع تقسیم می‌شود. علم اصول، که همان علم توحید است، به معرفت خداوند، صفات ذاتی و فعلی او، نبوت، معاد و احوال آخرت می‌پردازد و اساس اعتقادات دینی را شکل می‌دهد. منبع اصلی این علم، نخست آیات قرآن کریم، سپس سنت نبوی و در مرتبه بعد دلایل عقلی و براهین قیاسی است (غزالی، ۱۳۶۱: ۳۱).

غزالی در تبیین اثبات وجود خدا، ابتدا نه به برهان‌های فلسفی، بلکه به قرآن و شهود فطری انسان ارجاع می‌دهد. از نظر او، بهترین منبع برای طلب نور معرفت الهی، قرآن است که انسان را به تأمل در آیات فرا می‌خواند. در این راستا غزالی به آیاتی از قرآن از جمله آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴) اشاره و تصریح می‌کند که هر فردی که بهره‌ای هرچند اندک از عقل داشته باشد، با کمترین تأمل در نظم شگفت‌انگیز آسمان‌ها و زمین و با توجه به فطرت

۹۸ الهیات منزل: مقابسه‌ی غزالی و بیکن

انسانی، به وجود مبدایی متعالی و حکیم رهنمون می‌شود. از این‌رو، به باور وی، فطرت انسانی در کنار آیات قرآن، فی‌نفسه برای معرفت به وجود خداوند کفایت می‌کند و انسان را از اقامه‌ی براهین نظری پیچیده بی‌نیاز می‌سازد. البته غزالی در کنار استناد به قرآن و فطرت انسانی به اقامه‌ی برهان عقلی نیز می‌پردازد. او بر پایه‌ی بدیهیات عقلی، استدلال می‌کند که هیچ پدیده‌ی حادثی نمی‌تواند در تحقق خود بی‌نیاز از علت باشد (غزالی، ۱۳۸۶: ۲۳۶-۲۳۷). غزالی عقل را به رسمیت می‌شناسد، اما عقل را در مقام ابزار تأمل در آیات الهی به کار می‌گیرد، نه به عنوان منبع مستقل معرفت. به عبارت دیگر، عقل در اینجا نقشی فرعی دارد.

### ۲-۲-۱. محدودیت‌های معرفت بشری نسبت به شناخت خدا

غزالی شناخت ذات الهی را برای انسان ناممکن می‌داند؛ وی معتقد است که معرفت ما به صفات خداوند تنها از طریق قیاس با صفات محدود خودمان حاصل می‌شود، روشی که تنها به «ایمان تقلیدی» و غیرحقیقی می‌انجامد چون ذات الهی فاقد ماهیت جدا از وجود است و در نتیجه، خارج از حیطه‌ی همه‌ی مفاهیم و مقولات بشری (مانند جوهر، عرض، وجود و ماهیت) قرار دارد. بنابراین، حتی فرشتگان نیز از درک کُنهِ ذات خداوند عاجزند. تنها راه ممکن برای تقرب به شناخت خداوند، روش سلبی است، یعنی نفی هرگونه تشابه، محدودیت و نقص از ساحت الهی بر اساس آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شورا: ۱۱). با این حال، غزالی تصریح می‌کند که این نفی‌ها به معنای ادراک ذات نیست، بلکه صرفاً مرزهای جهل ما را مشخص می‌سازد. در نهایت، معرفت حقیقی از دید او در اعتراف به عجز است آنگونه که عارفان می‌گویند: بنده همان به که ز تقصیرِ خویش، عُدُر به درگاهِ خدای آورد؛ و نه سزاوار خداوندی‌اش، کس نتواند که به جای آورد (سعدی، ۱۳۳۸: ۵).

درجه‌ای که تنها انبیاء و علماء راسخین به آن نائل شده‌اند (غزالی، ۱۳۳۸: ۱۴۴-۱۴۶).

### ۳-۱. عقل از دیدگاه غزالی

در این بخش به تبیین عقل از منظر غزالی پرداخته می‌شود.

#### ۳-۱-۱. تعریف عقل

غزالی عقل را در چهار معنی تعریف می‌کند:

نخست: عقل، وصفی است که انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد و همچون نوری در دل، استعداد ادراک علوم نظری را فراهم می‌سازد.

دوم: عقل به معنای علوم بدیهی و ضروری است؛ دانسته‌هایی که بدون استدلال، مانند امتناع اجتماع نقیضین، در نفس انسان تحقق می‌یابند.

حمید بهروزی نصرآباد و علی حسینی ۹۹

سوم: عقل به معنای دانشی است که از تجربه‌های زندگی و آزمون احوال حاصل می‌شود و موجب پختگی و اعتدال در رفتار انسان می‌گردد.

چهارم: عقل قوه‌ای است که عواقب امور را تشخیص می‌دهد و شهوات و لذت‌های زودگذر را مهار می‌کند. نزد غزالی، عقل در معنای نخست، اساس و منبع اصلی است (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۹۴-۱۹۵). غزالی با این تعریف‌ها نشان می‌دهد که عقل کاملاً طرد نمی‌شود، بلکه به عنوان زمینه‌ساز برای پذیرش وحی عمل می‌کند. عقل بدیهیات را می‌شناسد و از آن طریق می‌تواند امکان نبوت را اثبات کند، اما خود محتوای وحی از حوزه این بدیهیات خارج است. در اندیشه غزالی، عقل همان شرع درونی است؛ از این رو «الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم: ۳۰) را به عقل تفسیر می‌کند. او مراد از آیه «نورٌ عَلَى نَورٍ» را همان نور عقل و نور شرع می‌داند و همچنین آیه «... وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَیْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ الْأَقْبَلِيَّ» (نسا: ۸۳) مراد از فضل و رحمت را عقل و شرع تفسیر می‌کند. به باور غزالی، عقل می‌تواند مقدمات پذیرش دین و اثبات نبوت را فراهم آورد، اما عقل به تنهایی از ادراک حقایق و حیاتی ناتوان است و پس از نبوت، تنها به فهم وحی یاری می‌رساند (معلمی و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۰۰).

### ۱-۳-۲. محدوده عقل

غزالی معتقد است انسان‌ها از نظر برخورداری از عقل، متفاوت آفریده شده‌اند و نفوس آدمی را از آغاز خلقت، از نظر استعداد و قابلیت، یکسان نمی‌داند. به عنوان مثال، نفس پیامبر بدون هیچ مقدمه‌چینی و تفکری به حقایق راه می‌یابد «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ» (نور: ۳۵)، در حالی که گاهی نفس کودکان چنان است که انواع آموزش و تفکر در آن بی‌تأثیر می‌ماند. غزالی این دیدگاه را با منهج شرعی هماهنگ‌تر می‌داند و ریشه اختلاف مردم در درک حقایق را ناتوانی فهم آنان می‌شمارد (معلمی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۹۹).

غزالی قضایایی که عقل به آن‌ها رسیده است را از نظر معرفتی به دو دسته تقسیم می‌کند: بدیهی و غیربدیهی. بدیهیات، همچون اولیات عقلی، به صورت فطری برای انسان آشکار و واضح اند و به استدلال و برهان نیاز ندارند، زیرا صدق آن‌ها واضح و ضروری است. اما قضایای غیربدیهی، یا از طریق عقل مستقل از شرع شناخته می‌شوند که همان معرفت عقلی است، یا صرفاً از راه شرع و نقل به دست می‌آیند، مانند امور غیبی و سمعیات. این دسته شامل اموری است که عقل به تنهایی راهی به شناخت آن‌ها ندارد و تنها از طریق وحی و نقل معتبر دانسته می‌شوند؛ مانند حشر و نشر، ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ. اعتبار این معارف کاملاً مبتنی بر خبر صادق الهی است. افزون بر این، برخی معارف نیز با همکاری عقل و شرع درک می‌شوند، مانند مسئله رؤیت خداوند یا آفرینش موجودات. عقل به

۱۰۰ الهیات منزل: مقایسه‌ی غزالی و بیکن

تنهایی نیز می‌تواند به اموری بنیادین همچون حدوث عالم، اثبات وجود خداوند و وحدانیت او دست یابد. غزالی در اصل هشتم از اصول ده‌گانه‌ی مربوط به افعال الهی، بر محدودیت عقل نسبت به تشخیص تکالیف و مصالح الهی تأکید می‌کند. او تصریح می‌کند که معرفت خداوند و وجوب طاعت او نه بر پایه حکم عقل، بلکه به ایجاب الهی و تشریح شرعی تحقق می‌یابد. به نظر غزالی، اگر عقل به تنهایی طاعت را واجب بداند، یا این وجوب، بدون غرض خواهد بود که محال است، یا مبتنی بر غرضی خاص است. این غرض نه می‌تواند به خداوند بازگردد، زیرا ذات الهی از هرگونه غرض و نفع منزّه است و نه به بندگان مربوط است، چون طاعت در دنیا غالباً با رنج و محرومیت همراه است و سود آن تنها در آخرت ظاهر می‌شود. در اصل نهم، غزالی امکان و ضرورت بعثت انبیا را در برابر دیدگاه منکران آن اثبات می‌کند. او استدلال می‌کند که عقل به تنهایی قادر به هدایت انسان به اعمالی که موجب نجات اخروی است، نیست. همانگونه که عقل بدون پزشک، راهنمای سلامت جسم نیست، بدون پیامبر نیز راهنمای سعادت اخروی نخواهد بود. از این رو، بعثت انبیاء نشانه‌ی عجز عقل از درک افعال و مقاصد الهی و نیاز انسان به هدایت و حیانی است (غزالی، ۱۳۸۶: ۲۵۳-۲۵۴).

استدلال غزالی در اینجا یک گام فراتر از ناتوانی معرفتی صرف عقل می‌رود و وارد حوزه «فلسفه عمل» می‌شود. او نشان می‌دهد که حتی اگر عقل بتواند خدا را بشناسد، نمی‌تواند «تکلیف» انسان را تعیین کند؛ زیرا تکلیف مبتنی بر «غرض» است و غرض الهی نه به سود خود اوست (زیرا او بی‌نیاز مطلق است) و نه سودی فوری برای انسان در دنیا دارد (چراکه طاعت در دنیا غالباً با رنج همراه است). بنابراین، ضرورت بعثت انبیا نه از ناتوانی شناختی عقل، بلکه از ناتوانی عملی و غایت‌شناختی آن ناشی می‌شود. از این منظر، الهیات منزل در اندیشه‌ی غزالی صرفاً یک نظریه‌ی معرفت‌شناختی نیست، بلکه یک نظریه‌ی عملی در باب «چگونه باید زیست» و «از کجا باید تکلیف را دریافت کرد» است.

### ۱-۵. وحی الهی (الهیات منزل) و عقل

در این بخش به تبیین وحی الهی و نسبتش با عقل پرداخته می‌شود.

#### ۱-۵-۱. نبوت

غزالی ارسال پیامبران را امری معقول و شایسته‌ی ذات الهی می‌داند نه واجب و نه محال، بلکه آن را جلوه‌ای از فضل و رحمت خداوند نسبت به انسان‌ها می‌داند. از نظر او، «نبوت» به معنای دریافت وحی و برقراری رابطه‌ی میان خداوند و پیامبر است و نسبت به «رسالت» که ناظر به مأموریت پیامبر برای ابلاغ وحی و احکام الهی به مردم

حمید بهروزی نصرآباد و علی حسینی ۱۰۱

می‌باشد، نبوت از حیث اینکه اتصال به وحی است شأنی برتر دارد، هرچند میان عالمان اسلامی درباره ترادف یا تمایز این دو مفهوم اختلاف نظر وجود دارد. درباره وحی در زنان و مردان، غزالی معتقد است وحی در این دو به یک معنا نیست. اگرچه خداوند به زنان نیز وحی کرده است، اما وجه وحی شامل هدایت و راهنمایی بوده، نه نبوت و تکلیف به نشر رسالت یا دین؛ زیرا وحی‌ای که به آن در قرآن به ساره، مادر موسی و مریم (س) اشاره شده هیچ جنبه تشریحی نداشته است و این امر در این معنا تنها مختص مردان است: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء: ۷) (غزالی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۷-۱۳۸).

این تفکیک غزالی میان وحی تشریحی (که مختص پیامبران مرد است) و وحی الهامی و هدایتی (که شامل حال زنان مقدس نیز می‌شود) نشان می‌دهد که او الهیات منزل را به نبوت تقلیل نمی‌دهد. از نظر او، وحی به معنای اعم (ارتباط با عالم قدس) می‌تواند شامل حال غیرپیامبران (اعم از زن و مرد) نیز بشود، اما رسالت و ابلاغ دین امری جداگانه و ویژه‌ی پیامبران مرد است. این تمایز هرچند از منظر امروزی قابل نقد است، اما برای فهم نظام فکری غزالی ضروری است.

#### ۱-۵-۲. نور نبوت

تجربه شک غزالی و رهایی از آن با «نور الهی» یکی از نقاط مهم در تبیین الهیات منزل در اندیشه او است. غزالی در اینجا نشان می‌دهد که عقل به تنهایی قادر به توجیه اعتماد خود به بدیهیات نیست. به عبارت دیگر، عقل برای آن که به خود اعتماد کند، نیاز به مرجعی فراتر از خود دارد. غزالی می‌گوید در برهه‌ای از زندگی دچار شک شده بوده است و پرسش‌هایی برای او پیش آمد از جمله اینکه:

«محسوسات به من می‌گفتند از کجا اعتمادت به ضروریات مانند به حسیات نباشد؟  
اگر عقل مرا تکذیب نمی‌کرد تو تا ابد به من اعتقاد و ایمان داشتی، پس شاید بالاتر  
از حاکم عقل، حاکم دیگری باشد که وقتی ظاهر می‌شود، احکام عقل را ابطال کند،  
همانگونه که حاکم عقل آمد و احکام حس را ابطال کرد و عدم ظهور آن حاکم،  
دلیل عدم وجود آن نخواهد بود»

غزالی به مدت دو ماه در این پرسش‌ها سردرگم بود و خودش می‌گوید:

«به درد بی‌درمان سفسطه دچار گردیدم» (غزالی، ۱۳۴۹: ۲۷-۴۱).

۱۰۲ الهیات منزل: مقایسه‌ی غزالی و بیکن

تا اینکه خداوند نوری در دل او افکند و از این سردرگمی رهایی یافت. به باور غزالی، در همه عالم، آن نوری که می‌توان به سبب آن هدایت یافت، جز نور نبوت نیست (فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۵۲۹).

### ۱-۵-۳. ایمان به وحی، قوام حقیقت دینی و نسبت آن با عقل

غزالی از میان همه افکار و عقایدی که داشت تنها به سه اصل که به آنها «اصول ایمانی» می‌گفت، یقین داشت: ایمان به خدا، ایمان به پیامبر و ایمان به آخرت (غزالی، ۱۳۴۹: ۷۴). مؤمنان موظف‌اند به همه پیامبران ایمان آورند و میان آنان تفاوتی قائل نشوند، زیرا همگی حامل وحی الهی بوده‌اند. قرآن نیز بر ایمان به خدا، پیامبران، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی و روز قیامت تأکید دارد و وعده پاداش عظیم برای کسانی داده که به پیامبران ایمان آورده و پرهیزگاری کنند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَكَمْ يَفْرَقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أَوْلَيْكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجُورَهُمْ» (نسا: ۱۵۲) (غزالی، ۱۴۲۳: ق: ۱۴۰) از طرفی ایمان، تنها شناخت شریعت نیست، بلکه عمل به آن موجب ایمان می‌شود (فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۵۹۰).

غزالی معتقد است قوام حقیقت دینی فراتر از پذیرش عقاید ظاهری و درک عقلانی است، در واقع غزالی آن را امری ذوقی و باطنی می‌داند که در قلمرو روح قرار دارد و برتر از آن است که عقل به ادراک آن برسد، به عبارت دیگر، دین در تصرف عقل نیست و ایمان حقیقی از نظر او ایمان به غیب است؛ یعنی اقرار به وجود حقایق فراتر از درک عقل. البته غزالی نقش عقل را نفی نمی‌کند؛ در واقع او با متکلمینی که معتقد بودند استدلال عقلی می‌تولند ایمان ایجاد کند، مخالف است.

غزالی بر بازگشت به اسلام اصیل و دریافت مستقیم حقیقت از قرآن تأکید دارد نه از راه استدلال‌های نظری و براهین عقلی، یعنی می‌توان گفت نقشی که عقل در وحی دارد، نقشی ثانوی است (فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۵۸۹-۵۹۰).

## ۲. فرانسیس بیکن

### ۱-۲. بستر تاریخی و دینی شکل‌گیری اندیشه فرانسیس بیکن

فرانسیس بیکن، فیلسوفی تجربه‌گراست و در زمانه‌ای می‌زیست که فرقه‌های گوناگون مسیحی در انگلستان فعالیت داشتند، او به طور کلی مسیحیت را رها نمی‌کند و در عوض سعی دارد نظام اعتقادی منحصر به فرد خود را شکل دهد بدون آنکه صرفاً از یک جریان خاص تقلید کند. از طرفی هم استدلال می‌کرد که علم باید از دین جدا شود تا کسب معرفت سریع‌تر و آسان‌تر شود که بعدها همین ایده زمینه آثارش درباره اصلاح دانش و پیشرفت

حمید بهروزی نصرآباد و علی حسینی ۱۰۳

علوم، یا همان احیای کبیر (Great Instauration) می‌شود (باکینگام، ۱۳۸۹: ۱۱۰)

فرانسیس بیکن در سال ۱۵۷۳، وقتی دوازده ساله بود، به دانشگاه کمبریج رفت و زیر نظر جان ویت گیفت تعلیم دید، کسی که بعدها تأثیر زیادی بر او گذاشت. بیکن با آثار پدران کلیسا آشنا بود اما برداشت او از این منابع با باورهای مادرش که مذهب پروتستان داشت، متفاوت بود. او معتقد بود جامعه در آستانه عصری مهم و معین شده توسط تدبیر الهی قرار دارد. این عقیده بیکن متأثر از رویدادهای زمانه‌اش بود؛ در اوایل دوران مدرن (قرن شانزدهم) در انگلستان، تحولات فکری، الهیاتی و فرهنگی بزرگی به لحاظ تاریخی در حال رخ دادن بود؛ باور گسترده‌ای در حال شکل‌گیری بود مبنی بر اینکه بشر وارد عصر جدید و ویژه‌ای تحت تدبیر الهی شده است، این دیدگاه به صورت خاص در میان پروتستان‌ها که اصلاح دینی را آغازی بر این دوره می‌دانستند دیده می‌شد. در اندیشه فرانسیس بیکن، این باور (ورود به عصر جدید) به وضوح مطرح است؛ او و پیروانش، بریتانیا را به عنوان برگزیده‌ای الهی برای ایفای نقشی ویژه در سرنوشت جهان می‌دانستند (همان: ۲۰).

## ۲-۲. نقد فرانسیس بیکن بر فرقه‌ها و کلیسا در راستای احیای علوم

علی‌رغم احترامی که فرانسیس بیکن برای مسیحیت و آبای کلیسا قائل بود، وی در برخی موارد، دیدگاه‌هایی انتقادی نسبت به کلیسا ابراز می‌نمود؛ او منشوری در سال ۱۵۸۹م نوشت و به این موضوع انتقاد داشت که جدال‌های میان فرقه‌های مسیحی درباره مسائل غیر اساسی دین، یعنی آیین‌ها و سیاست‌های کلیسا است، نه اصول ایمانی.

## ۲-۲-۱. افراط و لزوم میانه‌روی

یکی از ویژگی‌های بارز بیکن، تأکید او بر «دوری از افراط» است. این رویکرد هم در انتقادهایش به کلیسا و هم در نقد او بر قدما دیده می‌شود. از همین رو، بیکن به پیوریتن‌ها (پاک‌دینان پروتستانی) این نقد را وارد می‌کند که افراط آن‌ها در تفسیر صرف نصوص کتاب مقدس، نه تنها می‌تواند به خدشه‌دار شدن دین بیانجامد، بلکه حتی به «بدعت» نیز منجر شود. با توجه به شناخت بیکن از معنای اصلی «بدعت» یعنی انتخاب تأکید نادرست بر بخشی از ایمان، بیکن در پی نوعی «تعادل و میانه‌روی» است که از تأکید بیش از حد بر قدرت خدا در برابر خیر اراده او، یا از تأکید بر خیر اراده خدا به قیمت نادیده گرفتن قدرت مطلق او، اجتناب کند. دین راستین باید این تعادل و میانه‌روی را حفظ کند (همان: ۳۳-۳۴). همانطور که بیکن می‌گوید:

«دین راستین در میانه‌روی قرار دارد» (Bacon, 1859: 240-242).

## ۲-۲-۲. احیای علوم و نقد جبرگرایی: اراده‌ انسان و قدرت الهی

بیکن در رابطه با نقش خدا در مسئله شرّ و حدّ و مرز اراده‌ انسان با جان کالوین یکی از مهم‌ترین رهبران نهضت پروتستان اختلاف‌نظر داشت. کالوین با تکیه بر جبرگرایی، خدا را خالق همه امور، حتی شرّ می‌داند و اراده‌ انسان پس از سقوط (هبوط) را کاملاً مقهور قدرت الهی می‌شمارد. بیکن این دیدگاه را نمی‌پذیرد، زیرا آن را مخدوش‌کننده‌ خیر بودن خدا و برهم زنده‌ تعادل میان قدرت و خیر الهی می‌داند. او با تأثیرپذیری از آگوستین، «نظم علل» را مطرح می‌کند تا توضیح دهد که اراده‌ انسان حتی اگر در طرح از پیش دانسته‌ خدا قرار داشته باشد باز همچنان منشأ شرّ اخلاقی است، نه خود خدا. بدین ترتیب بیکن در برابر جبرگرایی کالوینی، از ترکیبی از قدرت مطلق خدا و مسئولیت اخلاقی انسان دفاع می‌کند یعنی اگر انسان دچار گناه شود این عمل نتیجه‌ فعل اوست نه فعل مستقیم خدا (Matthews, 2008: 38). در واقع بیکن برای بنیان‌گذاری «احیای علوم» به الهیاتی نیاز داشت که عاملیت و اراده‌ آزاد انسان را واقعی بداند؛ او به همین دلیل نمی‌توانست با جبرگرایی کالوینی موافق باشد. او در آگوستین دیدگاهی را یافت که در آن اراده‌ انسان بخشی از «نظم علل» الهی است؛ یعنی خدا در مرتبه‌ بالاتری از علیت فعال است اما اراده‌ انسان همچنان حقیقی باقی می‌ماند. همین نگاه این امکان را می‌داد که احیای علوم هم «کاری الهی» و هم «کاری انسانی» باشد و پیشرفت علم متکی به انتخاب و کوشش انسان تلقی شود (همان: ۳۹-۴۰).

## ۲-۳. بیکن و اصلاح علوم

برای بیکن، اصلاح علوم نه تنها یک فعالیت دنیوی، بلکه مأموریتی الهی بود و برنامه‌ او تحت عنوان احیای کبیر منتشر شد. این واژه بار معنایی الهیاتی داشت و هم با بازسازی مناسک دینی و هم با «احیای انسان نو» مرتبط بود. بیکن احیاء را نتیجه‌ ترکیب مشیّت الهی و تلاش انسان می‌دانست، زیرا انسان‌ها با کاوش در طبیعت به پیشرفت دانش کمک می‌کنند و این امر، قدرت بشر بر جهان را بازسازی می‌کند. او تاریخ مقدس را شاخه‌ای از علم کلام می‌دانست و آن را مطابق سه جنبه روح یا نفس انسان تقسیم بندی کرد:

۱- حافظه برای ثبت اعمال خدا و پیشگویی‌ها

۲- عقل برای الهیات دگماتیک

۳- تخیل برای تمثیل‌ها و ادبیات دینی (صفایی، ۱۳۷۴: ۵).

این دیدگاه نشان دهنده‌ تلفیق الهیات و فلسفه علمی در اندیشه‌ بیکن بود. یکی از نقدهای جدی بیکن در احیای کبیر متوجه متکلمان قبلی بوده است؛ بیکن معتقد بود متکلمان قبلی دو جنبه مهم تاریخ مقدس را نادیده گرفته‌اند:

حمید بهروزی نصرآباد و علی حسینی ۱۰۵

۱- تطبیق پیشگویی‌ها با تحقق آن‌ها در زمان ۲- مشاهده تدابیر الهی که از طریق رخداد‌های پیچیده به وقوع می‌پیوندد. او با دقت این دو جنبه را تحلیل کرد و احیای کبیر را به عنوان رویدادی الهی معرفی نمود که هم تحقق پیشگویی‌هاست و هم نشانه تدبیر خداوند در جهان است. برخلاف خوانش‌های سکولار از بیکن، او نه تنها دین را حذف نمی‌کند، بلکه علم را در دل الهیات منزل معنا می‌کند. تفاوت او با غزالی در این است که غزالی وحی را مستقیماً منبع معرفت دینی و اخلاقی می‌داند، اما بیکن علم را نیز به عنوان «ابزار تحقق مشیت الهی» در چارچوب الهیات منزل تعریف می‌کند. به عبارت دیگر، در بیکن الهیات منزل نه تنها با علم تعارض ندارد، بلکه علم را تقدیس و مشروعیت می‌بخشد. این همان نقطه‌ای است که می‌توان از آن به تکمیل متقابل غزالی و بیکن یاد کرد: غزالی «قلب» را برای الهیات منزل کافی می‌داند، بیکن «روش» را نیز در خدمت الهیات منزل قرار می‌دهد.

بیکن در همین راستا برخی تفسیرهای سنتی را تغییر داد، به ویژه با استفاده از کشفیات جدید در تفسیر عبری کتاب *دانیال* و بهره‌گیری از راهنمایی‌های لانسلات اندروز اسقف کلیسای انگلستان، این رویداد را در چارچوب تاریخ مقدس و روایت نجات‌بخش مسیحی قرار داد و نشان داد پیشرفت علوم و سلطه انسان بر طبیعت، بخشی از نقشه الهی است. به این ترتیب، فلسفه و علم را با الهیات پیوند زد و الهیات زمانه را نقد نمود و اهمیت مشاهده دقیق و تحلیل علمی را برای درک تدابیر الهی برجسته ساخت (Matthews, 2008: 53-54).

### ۲-۳-۱. نسبت علم و دین

بیکن احیای کبیر علوم را جدای از الهیات نمی‌داند، بلکه در امتداد احیای الهی دین قرار می‌دهد؛ زیرا به گفته بیکن، اصلاح حقیقی علم تنها زمانی ممکن است که دین از پیرایه‌های انسانی پاک شود و دوباره به صورت ناب خود بازگردد. بیکن بر این باور است که فساد دانش در تاریخ بشر از فساد دین جدا نیست؛ همانطور که سقوط آدم موجب تباهی رابطه انسان با طبیعت شد، انحراف دین در طول تاریخ نیز سبب گمراهی عقل بشر شده است. بنابراین، همان‌گونه که خداوند در تاریخ دینی انسان اصلاح و نوسازی ایجاد کرده است، انسان نیز باید به کمک عقل و تجربه‌گرایی منظم، پروژه احیای علم و معرفت را پیش ببرد. در این نگاه، «الهیات منزل» نه یک حوزه مجزا، بلکه سنگ‌بنای معرفت‌شناختی و اخلاقی علم جدید است. بیکن هشدار می‌دهد که هیچ پیشرفت علمی پایداری، بدون «رابطه درست انسان با خدا» امکان‌پذیر نیست. احیای علوم در نظر بیکن مکمل بازسازی الهی دین است؛ همان‌طور که خدا دین را به اصل وحیانی‌اش باز می‌گرداند، انسان نیز باید طبیعت را به اصل قابل فهم و کشف پذیرش بازگرداند. این هماهنگی میان وحی و علم نشان می‌دهد که پروژه بیکن یک پروژه سکولار صرف نیست، بلکه

۱۰۶ الهیات منزل: مقایسه‌ی غزالی و بیکن

پروژه‌ای الهی-علمی است که هدف آن بازگرداندن انسان به وضعیتی نزدیک به «قدرت پیش از سقوط» و بازگرداندن قدرت از دست‌رفته‌ی انسان پس از گناه نخستین است؛ همانگونه که دین، پاکی روح را باز می‌گرداند، علم، سلطه‌ی انسان بر طبیعت را احیا می‌کند همانگونه که در بهشت، انسان بر طبیعت سلطه داشت (McKnight, 2005: 89-91,96).

### ۲-۳-۲. روش تجربی بیکن

فرانسیس بیکن، بنیانگذار روش تجربی مدرن در فلسفه علم، روش‌شناسی خود را بر پایه استقرا و مشاهده مستقیم طبیعت بنا نهاد و آن را در *ارغنون نو* تشریح کرد، جایی که فلسفه ارسطویی را به دلیل اتکا به قیاس‌های استدلالی انتزاعی نقد کرده و پیشنهاد داد که دانشمندان از «جداول حضور، غیاب و درجات» برای جمع‌آوری داده‌های تجربی استفاده کنند تا به تعمیم‌های علمی برسند. این روش بر حذف «بت‌های ذهن» مانند تعصبات ذهنی و خرافات برای دستیابی به معرفت خالص بنا شده است (Bacon, 2000: 37). ارغنون نو در واقع منطق جدیدی است که در آن بیکن هدفی را دنبال می‌کند که در منطق قدیمی ارسطو یافت نمی‌کند. او منطق ارسطویی را به طور کلی نفی نمی‌کند، اما آن را برای رویکرد تازه به طبیعت کافی نمی‌داند (شرف، ۱۳۷۶: ۴۹). ارتباط این روش تجربی با «الهیات منزل» در نگاه اول نامشخص به نظر می‌رسد، اما بیکن خود این ارتباط را برقرار می‌کند: او معتقد است «بت‌های ذهن» (مانند تعصبات و خرافات) دقیقاً همان موانعی هستند که هم بر سر راه علم قرار دارند و هم بر سر راه ایمان خالص. از این رو، تزکیه عقل از بت‌ها، مقدمه‌ای برای تزکیه دین از پیرایه‌های انسانی است. به عبارت دیگر، روش تجربی در خدمت الهیات منزل نیز هست؛ زیرا با حذف خرافات، راه را برای ایمان ناب مبتنی بر وحی هموار می‌کند.

### ۲-۴. انتقاد به قدما

فرانسیس بیکن اگرچه برخی کارهای فیلسوفان باستان را ستوده است ولی به طور کلی، نظام‌های فلسفی پیشین به ویژه حکمت مدرسی از جمله افلاطون و ارسطو را به شدت مورد انتقاد قرار داده است؛ بخشی از انتقاد بیکن از افلاطون، به این دلیل است که افلاطون توجه جدی به فلسفه طبیعی نداشته و صرفاً از آن برای اعتباربخشی برای خود استفاده می‌کرده است. بیکن معتقد است الهیات افلاطون، فلسفه طبیعی را فاسد کرده است (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۴۲-۴۵).

بیکن به آسیب‌های ناشی از آمیختگی فلسفه با خرافه و الهیات اشاره می‌کند. وی نمونه‌هایی همچون فیثاغورس

حمید بهروزی نصرآباد و علی حسینی ۱۰۷

و افلاطون را ذکر می‌کند که با وارد کردن مفاهیمی مانند صورت‌های انتزاعی، علل غایی و اولیه، مسیر درک درست طبیعت را منحرف کرده‌اند (Bacon, 2000: 52-53).

بیکن در بخش «الحاد» از تأملات مقدس باز هم به فلسفه طبیعی اشاره می‌کند که دانش و پیشرفت اندک در فلسفه طبیعی انسان را به الحاد سوق می‌دهد (Bacon, 1859: 239-240). علی‌رغم اینکه بیکن الحاد را نکوهش کرده است ولی آن را بهتر از خرافه می‌داند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۷۰). او در ادامه نقدهایش به قدا، درباب افراط هشدار می‌دهد، باید فهم را از افراط فلسفه‌ها در اعطا یا انکار یقین برحذر داشت؛ این افراط، بت‌ها (خطاهای ذهن) را تثبیت و بقای آنها را تضمین می‌کند. بیکن معتقد است دو گونه افراط وجود دارد: نخست، کسانی که شتابزده حکم صادر می‌کنند و علوم را به شیوه استبدادی قانون‌گذار می‌سازند. دوم، واردکنندگان آکاتالپسیا (بی‌اعتمادی) و پرسش‌گری بی‌حاصل. اولی فهم را سرکوب، و دومی آن را بی‌روح می‌سازد. فلسفه ارسطو، دیگر مکاتب را با جدل‌های خشن از بین برد و بر هر مسئله حکم قطعی صادر نمود (Bacon, 2000: 55).

## ۲-۵. تمایز فلسفه الهی و الهیات منزل

بیکن الهیات منزل را عبارت از وحی الهی می‌داند و آن را در قلمرو فلسفه به حساب نمی‌آورد. فلسفه مربوط به قلمرو حس، عقل و برهان است و الهیات مربوط به حوزه ایمان (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۴). آنچه باعث تمایز میان ایمان و فلسفه می‌شود ابزار شناخت است؛ ابزار ایمان، تخیل است و انسان در حوزه دین به وسیله تخیل با خدا ارتباط می‌گیرد. این نکته حائز اهمیت است که تخیل همیشه تحت سیطره عقل نیست، بلکه گاهی تحت سیطره قدرتی فراتر از عقل یعنی قدرت مستقیم الهی است؛ به همین سبب است تخیل و ایمان فراتر از عقل و فلسفه قرار می‌گیرند. این دو حوزه نه تنها در ابزار شناخت بلکه در روش و نحوه انتقال نیز با هم فرق دارند؛ خداوند از طریق تحریک روح با انسان ارتباط می‌گیرد و تخیل را بر می‌انگیزاند. روح انسان واجد نور فطری الهی برای تشخیص کلیات اخلاقی است ولی بعد از هبوط، این نور ضعیف‌شده نیازمند روشنگری و حیانی است (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۹۳-۹۷).

علم انسانی نزد بیکن دو قسمت دارد؛ قسمتی از آن ریشه در وحی دارد و قسمتی به طبیعت و عقل وابسته است. طبیعت و کائنات، آیات تکوینی خداوند هستند و عقل و حس با مطالعه آنها به وجود و قدرت خداوند رهنمود می‌شوند اما احکام و معارف الهیات منزل، تنها از طریق وحی و الهام به دست می‌آید؛ یعنی این دو قلمرو باید از هم جدا باشند؛ چراکه آمیختگی این دو -همانگونه که در انتقاد از قدا اشاره شد- از یک طرف باعث به وجود آمدن دین بدعی و از طرف دیگر باعث می‌شود فلسفه، خیالی و افسانه‌ای شود. بیکن فلسفه خیالی و افسانه‌ای را «فلسفه

خرافی» می‌نامد که جزو سه نوع فلسفه‌ای است که در زیرشاخه‌ی «بت‌های نمایشخانه‌ای» تقسیم‌بندی می‌شود که از آمیختگی فلسفه با الهیات پدید آمده است (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۱۸). از این رو، بیکن هشدار می‌دهد، در این مورد باید جوانب احتیاط را رعایت کرد؛ زیرا «تقدیسِ خطا» بزرگترین آسیب را به فلسفه می‌زند و از آن به عنوان «بیماری عقل» یاد کرده است و تلاش برخی هم‌عصرانش در جهت بنای فلسفه‌ی طبیعی بر متون مقدس مانند سفر پیدایش یا کتاب ایوب را حماقت نامیده و به شدت آنان را نکوهش کرده است (Bacon, 2000: 53). در واقع هرگاه فلسفه‌ای به جای نقادی مبتنی بر مشاهده، به منزله «حقیقت مقدس» درآید، عقل از کار باز می‌ایستد و فلسفه به نوعی «بت» تبدیل می‌شود. به این ترتیب، نقد بیکن بر فلسفه‌های مبتنی بر متون مقدس نه از سر دین‌ستیزی، بلکه از سر دفاع از حرمت وحی و دفاع از استقلال علم است: او می‌خواهد هم دین را از تحمیل نظریه‌های علمی مصون بدارد و هم علم را از تفسیرهای سلیقه‌ای و غیرروشن‌مند از متون دینی آزاد کند.

#### ۲-۵-۱. کارایی عقل در حوزه دین؛ نقشی فرعی، تفسیری و یاری‌رسان

بیکن نقش عقل در امور دینی را بسیار حائز اهمیت دانسته و آن را مربوط به دو بخش می‌داند؛ ۱- تبیین، فهم و تصور اسرار الهی که از طریق وحی به ما رسیده ۲- استنتاج و استخراج آیین‌ها و دستورات عملی. در مورد اول خداوند، مفاهیم خود را متناسب با درک انسان تنزل می‌بخشد تا قابل فهم شود و عقل همچون کلیدی برای گشودن این معانی به کار می‌رود. در مورد دوم، عقل بعد از آنکه اصول دینی را به عنوان مبانی قطعی پذیرفت به مثابه ابزاری ثانوی و با روش‌هایی مانند قیاس (قیاس فقهی) وارد عمل می‌شود تا دستورالعمل‌های رفتاری را استخراج کند. بنابراین، بیکن برای عقل در حوزه دین، نقش فرعی و مشروط قائل شده است نه اولی و مطلق؛ عقل در دیدگاه بیکن، یاری‌رسان و مفسر وحی است و ایمان بالاتر از عقل و در نتیجه الهیات برتر و شریف‌تر از فلسفه است؛ در نهایت بیکن اصالت را هم در امور عملی و هم در اصول عقیدتی به ایمان داده است و توضیح داده است که باید به کلمه الهی ایمان آورد حتی اگر عقل نتواند آن را درک کند؛ چراکه ترمذ از فرمان الهی باعث سقوط انسان می‌شود (همان: ۱۰۰). بیکن معتقد است که خداوند انسان را کامل با اختیار آزاد و قدرت تشخیص خیر و شر آفرید، تا بتواند در اطاعت از اراده الهی زندگی کند. با این حال، انسان به جای اعتماد به فرمان و هدایت خداوند، فکر کرد که اصول خیر و شر، مستقل از خدا هستند و تصمیم گرفت بر اساس عقل و اراده خود عمل کند. این عمل، که ترمذ از فرمان الهی و خودمحوری بود، موجب سقوط انسان شد و اساس گناه و جدایی انسان از خدا را شکل داد. بیکن این نقطه را به عنوان نمونه‌ای از خطای انسانی و ضرورت واسطه مسیح (پسر) برای نجات و بازگرداندن انسان به خداوند

حمید بهروزی نصرآباد و علی حسینی ۱۰۹

(پدر) تبیین می‌کند (Bacon, 1859: 219-222). البته باید به این نکته توجه کرد که بیکن برتری ایمان نسبت به عقل را مطلق نمی‌داند، بلکه این برتری را در حوزه ایمان تعریف می‌کند که شامل نکاتی مرتبط با اسرار الهی، خلقت، نجات و قانون اخلاقی است (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۹۸-۹۹ و ۱۰۱).

## ۲-۵-۲. حوزه ایمان

فرانسیس بیکن می‌گوید:

«نادان در دل خود می‌گوید: خدایی وجود ندارد» (مزامیر ۱:۴)

بیکن با این نقل قول از مزامیر (زیور داوود)، ریشه الحاد را امیال، بدخواهی اراده و نادانی انسان معرفی می‌کند. از نظر او، کسی به دلیل ناتوانی عقلی به خدا ایمان نمی‌آورد، بلکه به این دلیل که «میل و سود شخصی» او را از پذیرش وحی باز می‌دارد. او در *اعترافات ایمانی انسان* را مختار می‌بیند؛ سقوط از اراده آزاد (نه جبر الهی) ناشی شد. خدا هبوط را از پیش می‌دانست اما علت داوطلبانه شر نیست و نجات مشروط به واسطه مسیح است:

«بره خدا پیش از عوالم ذبح شد تا مخلوقات در قداست مطلق خدا دوام آورند و

نجات نه فقط کفاره گناه، بلکه اتصال خدا با خلقت است» (Bacon, 1859: 221-22)

برخلاف کالوین که نقش مسیح را فقط برای کفاره گناهان می‌دید، به باور بیکن، خلقت از خیر لبدی ناشی می‌شود، خدا از طریق «Logos» (کلمه ابدی) خلقت کرد؛ قوانین طبیعت ثابت‌اند اما سه تغییر زمانی داشتند. خدا «پس از سقوط» از طریق «زنجیره علل» عمل می‌کند (Bacon, 1859: 219-222).

آنچه از بخش «حوزه ایمان» در لندیشه بیکن برمی‌آید، این است که الهیات منزل برای او فقط یک نظام اعتقادی نیست، بلکه چارچوبی وجودی و عملی است که هم منشأ گناه (تمرد از فرمان الهی و تکیه بر عقل خودبنیاد) را توضیح می‌دهد، هم راه نجات (اتصال به خدا از طریق مسیح) را ترسیم می‌کند و هم وظیفه انسان (احیای علوم و بازگرداندن سلطه از دست‌رفته بر طبیعت) را تعریف می‌نماید. از این منظر، بیکن برخلاف خوانش‌های سکولار، علم جدید را نه در مقابل دین، بلکه در دل یک پروژه الهیاتی تعریف می‌کند؛ پروژه‌ای که در آن شناخت طبیعت و اطاعت از وحی دو روی یک سکه‌اند. این موضوع از نکاتی است که بیکن با غزالی اشتراک دارد، با این تفاوت که غزالی احیای علوم را به احیای دل و کشف و شهود پیوند می‌زند، در حالی که بیکن آن را به روش تجربی و سازمان‌دهی معرفت‌گره می‌زند.

### ۳. یافته‌های تحقیق

مهم‌ترین نقطه‌ی اشتراک در الهیات منزل (وحیانی) نزد غزالی و فرانسیس بیکن، نفی علیت طبیعی و ضرورت علی ذاتی در جهان طبیعت است؛ دیدگاهی که آن‌ها را در مقابل فلاسفه‌ی مشایی (نظیر ارسطو و ابن‌سینا) قرار می‌دهد. با این حال، هدف و روش آن‌ها در این نفی تفاوت بنیادین دارد: غزالی آن را در خدمت اثبات معجزه و قدرت مطلق الهی به کار می‌گیرد، در حالی که بیکن آن را مقدمه‌ای برای روش تجربی و علم عملی قرار می‌دهد. در ادامه، نتایج حاصل از مقایسه این دو اندیشمند بر اساس منابع آکادمیک ارائه شده است:

هر دو متفکر، نگاه رایج به قوانین طبیعی را به چالش می‌کشند، هرچند از دو سنت فکری متفاوت.

غزالی (الهیات اشعری): او در سنت الهیات اسلامی (اشاعره)، نظریه علیت ذاتی ارسطو را رد می‌کند. به اعتقاد او، قدرت علیتی حقیقی تنها از آن خداست و پدیده‌های طبیعی (مثل سوختن پنبه در برابر آتش) هیچ ضرورت ذاتی ندارند. این نظم طبیعی صرفاً عادت الهی است، نه قانونی غیرقابل تغییر. این دیدگاه عمدتاً برای دفاع از امکان معجزه (نقض عادت الهی توسط خدا) و رد فلسفه‌ی نئوفلاطونی ابن‌سینا (که قائل به قوانین علی ضروری بود) مطرح شد. فرانسیس بیکن (پدر تجربه‌گرایی): در سنت فلسفه غرب، بیکن نیز به شدت به بت‌ها یا پیش‌داوری‌های ذهنی که مانع درک صحیح از طبیعت می‌شوند، حمله می‌کند. او با رویکردی مشابه (اما نه الهیاتی صرف)، نظام‌های قیاسی و علی خشک ارسطویی را ناکارآمد می‌داند. او معتقد است ذهن انسان نباید قوانین علیتی خود را بر طبیعت تحمیل کند، بلکه باید با روش استقرایی خود را تسلیم مشاهده و تجربه کند. این رویکرد همچنین به معجزه (به معنای مسیحی آن) اجازه می‌دهد، اما تمرکز اصلی آن بر شناخت عملی طبیعت است.

در حالی که برخی محققان معاصر تلاش کرده‌اند این دو را در کنار هم قرار دهند، مثلاً در مطالعات مربوط به ذهن و اوهام آن، باید توجه داشت که نتیجه‌گیری نهایی در این مقایسه، تشخیص تمایز بنیادین روش‌شناختی است. اگرچه هر دو در نقد علیت ارسطویی شریک هستند، اما غزالی این کار را برای تعظیم در برابر غیب (الهیات تنزیهی) انجام می‌دهد، در حالی که بیکن این کار را برای فتح و تسخیر طبیعت توسط بشر انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، غزالی با نفی علیت، معجزه را ممکن می‌سازد؛ بیکن با نفی پیش‌داوری‌های علیتی، علم را ممکن می‌سازد. با وجود اشتراک در نقد فلسفه یونانی، هدف نهایی آن‌ها کاملاً متفاوت است.

### نتیجه‌گیری

همگرایی میان دو فیلسوف نشان می‌دهد که با وجود تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی، مسئله نسبت عقل و وحی

حمید بهروزی نصرآباد و علی حسینی ۱۱۱

دغدغه مشترک اندیشمندان در سنت‌های دینی مختلف بوده است. غزالی و بیکن هر دو کوشیده‌اند بدون نفی عقل، آن را در جایگاهی فروتر از وحی قرار دهند؛ اما هر یک به فراخور سنت خود، ابزارهای متفاوتی برای این کار برگزیده‌اند: غزالی «تزکیه و شهود» را برگزید و بیکن «روش تجربی و تفکیک حوزه‌ها» را. بررسی تطبیقی مفهوم «الهیات منزل» در اندیشه ابوحامد غزالی و فرانسیس بیکن نشان داد که هر دو متفکر بر یک اصل اساسی وفاق دارند: وحی الهی بر عقل بشری تقدم دارد و منبع نهایی معرفت در امور دینی، وحی است، نه عقل خودبنیاد. با این حال، آنچه این پژوهش را به فراتر از یک مطالعه تطبیقی صرف می‌برد، شناسایی دو مدل متفاوت از رابطه عقل و وحی در دو سنت اسلامی و مسیحی است که پیامدهای نظری و عملی مهمی برای الهیات معاصر دارد.

#### ۱- مدل‌های متفاوت از الهیات منزل

غزالی در سنت اسلامی-عرفانی، الهیات منزل را از مسیر «تزکیه نفس، شهود قلبی و کشف باطنی» قابل دسترسی می‌داند. به عبارت دیگر، در مدل غزالی، هیچ معرفت یقینی (حتی معرفت عقلی) بدون نور الهی امکان‌پذیر نیست. در مقابل، بیکن در سنت مسیحی-پروتستانی، الهیات منزل را از مسیر «جدایی قلمروها و تفکیک روش‌شناختی» تعریف می‌کند. او معتقد است علوم طبیعی باید بر روش تجربی استقرایی متکی باشند و الهیات (وحی) نباید در آن دخالت کند. اما این جدایی به معنای طرد الهیات نیست؛ بلکه برعکس، بیکن احیای علوم را یک پروژه‌ی الهیاتی می‌داند که در چارچوب تاریخ مقدس و بازگرداندن سلطه از دست‌رفته انسان بر طبیعت معنا می‌شود. بنابراین، در مدل بیکن، الهیات منزل برای علوم طبیعی «چارچوب غایی» تعیین می‌کند، اما در متن پژوهش علمی دخالت نمی‌کند.

#### ۲- پیامدهای این دو مدل برای الهیات معاصر

مدل غزالی از دو جهت قابل نقد است: نخست، اگر نور نبوت شرط امکان هر معرفتی باشد، آنگاه چگونه می‌توان میان معرفت وحیانی و معرفت عقلی تمایز قائل شد؟ دوم، این مدل در عمل ممکن است به نوعی انحصار معرفتی منجر شود که در آن تنها صاحبان کشف و شهود به حقیقت دست می‌یابند و دانش تجربی از اعتبار ساقط می‌شود. مدل بیکن نیز از این جهت شاید قابل نقد باشد که تأکید صرف بر «روش» ممکن است الهیات منزل را به یک «چارچوب اخلاقی صرف» تقلیل دهد و بعد عرفانی و حضوری آن را کم‌رنگ کند.

#### ۳- افق گشوده‌شده: امکان هم‌افزایی

با وجود این نقدها، این پژوهش نشان می‌دهد که دو مدل مذکور نه در تعارض، بلکه در تکامل متقابل با یکدیگر

۱۱۲ الهیات منزل: مقایسه‌ی غزالی و بیکن

قابل فهم هستند. مدل غزالی «بعد درونی، عرفانی و حضوری» الهیات منزل را برجسته می‌کند که برای پرهیز از جزم‌گرایی خشک و حفظ حیات معنوی ضروری است. مدل بیکن «بعد روش‌شناختی، تفکیک قلمروها و کارآمدی عملی» الهیات منزل را نشان می‌دهد که برای جلوگیری از خرافه و بدعت در حوزه علوم طبیعی لازم است.

## منابع

قرآن کریم

تورات (۱۴۰۰). ترجمه‌ی سیاوش فاتحی، ویرایش زین ریدلینگ، تهران: نشر کلیدپژوه.

الفاخوری، حنا؛ جر، خلیل (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

باکینگام، ویل (۱۳۸۹). *کتاب فلسفه*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: نشر نخستین، چاپ چهارم.

جهانگیری، محسن (۱۳۷۶). *احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

زمانی، محمد (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه غرب ۲*، تهران: انتشارات پیام نور.

سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۳۸). *گلستان سعدی*، بر اساس نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات منشأ دانش.

شرف خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۶). *از برونو تا کانت*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

صفایی، سیداحمد (۱۳۷۴). *علم کلام*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم.

غزالی، محمد (۱۳۳۸). *مقاصد الفلاسفه*، ترجمه محمد خزائلی، تهران: انتشارات امیرکبیر

غزالی، محمد (۱۳۴۹). *اعترافات غزالی ترجمه کتاب المتقذ من الضلال*، مترجم زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران: عطایی.

غزالی، محمد (۱۳۶۱). *علم لدنی ترجمه رساله اللدنیه*، مترجم زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران: عطایی.

غزالی، محمد (۱۳۸۶). *احیاء علوم‌الدین جلد ۱*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی به تصحیح حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی

غزالی، محمد (۱۴۲۳). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تحقیق إنصاف رمضان، دمشق: دار قتیبه.

معلمی، حسن و دیگران (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، قم: مرکز ترجمه و نشر المصطفی، چاپ پنجم.

Bacon, Francis (2000). *The New Organon*, Ed by Lisa Jardine and Michael

حمید بهروزی نصرآباد و علی حسینی ۱۱۳

Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press.

Bacon, Francis (1859). *The Works of Francis Bacon*, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England: in five volumes, London: Longman.

Matthews, Steven (2008). *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*, England: Ashgate Publishing Company.

McKnight, Stephen. A (2005). *Reconsideration: Francis Bacon's God*, The New Atlantis, No.10, pp.73-100.