

ترابط عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا

روح‌الله شاکری زواردهی^۱، ملیحه محمودی بیات^{۲*}

۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۰)

چکیده

عقل، شأنی از شئون آدمی است که از طریق آن، هم کسب معرفت و هم عمل می‌کند. ایمان، تصدیقی قلبی به خداوند عالم است که علاوه بر آنکه چشم‌انداز جدیدی از عالم و آدم فراهم می‌آورد، انسان را به اطمینان و آرامشی درونی سوق می‌دهد. اما دو سؤال پیش می‌آید، اینکه دو عنصر عقل و ایمان چه رابطه‌ای با هم دارند؟ و آیا اعتماد به یکی از این دو ما را از دستیابی به دیگری بی‌نیاز می‌کند؟ نوشتار حاضر، به بررسی این مسئله از دیدگاه دو متفکر بزرگ اسلامی پرداخته که در اندیشه یکی از آنها صبغه ایمان‌گرایی و در دیگری عقل‌گرایی بارزتر است. غزالی ایمان را ارزشمندتر از عقل می‌داند؛ وی گرچه عقل نظری را پذیرفته، آن را در درک و فهم دین ناتوان دانسته است. به همین دلیل، حتی ایمان مردم عوام را به عقل فلسفی ترجیح می‌دهد. اما ملاصدرا، گرچه به محدودیت‌های عقل اشاره می‌کند، به مباحث عقلانی در حوزه دین بسیار ارزش می‌دهد و ایمان را نیز نه تنها مغایر با عقل ندانسته، بلکه آن را نوعی علم و تصدیق معرفی کرده است.

در این مقاله پس از بیان تفصیلی دیدگاه‌های این دو اندیشمند درباره عقل و ایمان، ضمن ارزیابی، نقد و بررسی آنها، به مقایسه تطبیقی این دو دیدگاه می‌پردازیم.

واژگان کلیدی

ایمان، شک، عقل، عقلانیت، عقل عملی، عقل نظری، غزالی، ملاصدرا.

مقدمه

عقل، مهم‌ترین موهبت الهی و شاخصه اصلی انسان‌ها و عامل تمایز آدمی از سایر موجودات است. گرچه همه انسان‌ها از عقل بهره‌مندند، میزان بهره‌مندی هر یک از آن تفاوت می‌کند. از این رو به مقدار درجات عقل، مراتب فهم آدمیان نیز تفاوت دارد. بر این اساس آثار اجتماعی و فردی آن نیز به همین نسبت متفاوت خواهد بود. از طرفی، عقل ابزار تفکر و استوارترین منبع شناخت موضوع اندیشه و تأمل قرار می‌گیرد؛ به طوری که درباره چستی، کارکرد و نسبت آن با دیگر منابع شناخت، تحلیل‌ها و نظریه‌پردازی‌های مختلفی انجام شده است.

جایگاه عقل در اسلام و تأکید قرآن و پیشوایان معصوم بر به‌کارگیری این ابزار و شناخت و بهره‌بردن از عقل، سبب شده است که همه گروه‌های فکری و فرقه‌های مذهبی، در راهی که می‌روند، خود را اندیشه‌ورز و خردمند و رهیافت‌های خویش را خردپسند بنمایانند و همواره این موهبت الهی را مورد توجه فکری و عملی خود قرار دهند.

از طرف دیگر، ایمان نیز همواره یکی از دغدغه‌های مهم بشر در طول تاریخ محسوب می‌شده، به گونه‌ای که نظریه‌پردازی‌های گوناگون پیرامون آن، به پیدایش فرقه‌ها و مکاتبی منجر شده است. در تفکر اسلامی، برخی ایمان را تنها تصدیق قلبی به خدا و حقانیت رسالت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اصول و آیینی دانسته‌اند که وی از طرف خدا آورده است، بدون اینکه به رکن دیگری نیاز باشد. برخی دیگر نیز ارکانی را برای ایمان قائل شده‌اند و شروطی را بیان کرده‌اند. اختلافات مذکور به این منجر شده است که اطلاق مؤمن به فرد، متفاوت شود و در نهایت، احکام مربوط به آن نیز تغییر یابد.

آنچه اهمیت پرداختن به مسئله عقل و ایمان را دوچندان می‌کند، بازگشت هر دو به انسان و مباحث انسان‌شناسی است. چرا که انسان از دو قوه عقل و ایمان سرشته شده است که هر دو تأثیر شایان ملاحظه‌ای بر مسئله استکمال و تعالی نفس و رسیدن او به کمال و

سعادت دارند. پس بحث درباره عقل و ایمان، در منظومه مباحث دینی و علوم عقلی و به ویژه در مباحث فلسفه دین و کلام جدید اهمیت زیادی یافته است. البته تبیین رابطه میان این دو، در طول تاریخ، پرفراز و نشیب بوده، به گونه ای که در برخی از ادوار فکری، عقل به عنوان امری کاملاً مؤید دین و در دوره های دیگر کاملاً متضاد با آن معرفی شده است. در دوره معاصر نیز که عصر شکوفایی این گونه مباحث است، رابطه عقل و ایمان، تحت عناوینی از قبیل عقلانیت و دین، عقل و نقل، عقل و وحی و... مطرح می شود.

در مقاله حاضر به این مسئله اساسی می پردازیم که چه نسبتی میان عقل و ایمان وجود دارد و آیا می توان گفت یکی از این دو بر دیگری تقدم دارد؟ یا اینکه جایگاه هر دو مساوی است؟

در پاسخ به این پرسش ها فیلسوفان اسلامی و غربی پاسخ های مختلفی بیان کرده اند. در این تحقیق، دو اندیشمند سترگ، غزالی و ملاصدرا به عنوان دو نماینده از تفکر اسلامی برای پاسخگویی به پرسش مطروحه انتخاب شده اند که از سویی رابطه عقل و ایمان بسیار مورد توجه ایشان بوده است و از سوی دیگر، به نظر می رسد که تفاوت هایی نیز در دیدگاه و پاسخ آنها وجود دارد.

۱. مفهوم شناسی عقل و ایمان

در فرهنگ لغت، واژه «عقل» در معنای منع و بازداشتن، فهم، تثبیت در امور و بالا رفتن است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۶۸۷). این کلمه، ضد حماقت (همان) و بیشتر ضد جهل می آید (زبیدی، ۱۹۶۵، ج ۳: ۱۲۴). معنای امساک (الحائری الطهرانی، ۱۳۲۷، ج ۱: ۱۵۴) عقد و گره زدن (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۳ و ۲۴۷) تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱۹۶) سه معنایی است که اصل دانسته شده اند. در این معانی دو جنبه «معرفتی» و «ارزشی» لحاظ شده یعنی عقل منشأ معرفت است؛ معرفتی که انسان را به راه راست و اعمال نیکو رهنمون می شود.

و در اصطلاح نیز دو کاربرد دارد:

نخست موجود مجردی در کنار انواع موجودات عالم هستی است که در فلسفه، با بحث انحای وجود جوهر و عرض مطرح است. دیگر آنکه بیانگر ویژگی‌ها و صفات انسان (که به شناخت و ادراک ارتباط دارد) خواهد بود که معنای متبادر و نیز مستعمل از کلمه عقل، در علوم مختلف منطق، کلام، اصول و محاورات عمومی، به همین معناست (سمیع، ۱۳۸۶: ۴۵۷-۴۹۷).

کلمه ایمان نیز در لغت از «ء - م - ن» مشتق شده است و در معانی امنیت دادن، تصدیق کردن، اطمینان و انقیاد و خضوع به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۹۰). در اصطلاح مشهور نیز، تصدیق قلبی است و تنها اقرار زبانی در تحقق ایمان، ارزش و اعتباری ندارد و مؤمن کسی است که خدا و پیامبر ﷺ را بشناسد و به آنچه حق تعالی شناخت آن را واجب کرده است، معرفت حاصل کند و آنها را بپذیرد (طوسی، ۱۳۸۵: ۳۹).

۲. عقل از دیدگاه غزالی

در نظر غزالی منظور از عقل یکی از این موارد ذیل بوده است (غزالی، ۱۴۲۱: ۲۸۶):

۱. عقلی که مورد نظر جمهور و عامه مردم است.
 ۲. عقلی که مورد نظر متکلمان است.
 ۳. عقلی که مورد نظر فلاسفه است.
- سپس اضافه می‌کند که مراد از عقل مورد نظر جمهور و عامه مردم شاید یکی از سه معنای زیر باشد:

۱. صحت و سلامت فطرت اولیه انسان، یعنی نیرویی که انسان می‌تواند به وسیله آن میان امور زشت و زیبا فرق بگذارد و آنها را از هم بازبشناسد.
۲. گاهی مراد از عقل در نظر عامه مردم عبارت از نیرویی است که انسان توسط آن احکام کلی را از راه تجربه به دست می‌آورد، پس در تعریف آن می‌توان چنین گفت: عقل

سلسله معانی و مفاهیمی است که در ذهن فراهم می‌آید و مقدماتی را تشکیل می‌دهد که انسان‌ها می‌توانند از رهگذر آنها مصالح و اهداف خود را استنباط کنند.

۳. گاهی نیز هدف جمهور و عامه مردم از عقل همان معانی است که با وقار، متانت، انتخاب و اختیار پیوند نزدیکی دارد.

نمودار تصریحات غزالی در خصوص معانی و کاربردهای عقل^۱

کاربردهای گوناگون عقل						
احیاء ربیع اول ^۱	احیاء ربیع سوم ^۲	روضه الطالبین ^۳	معیار العلم ^۴	معارض العمل ^۵	میزان الانوار ^۶	مشکوٰة الانوار ^۷
—	—	—	—	—	کاربرد اول	—
—	—	—	—	—	کاربرد دوم	—
—	—	—	—	—	ضمن معرفی ماهیت انسان	—
—	—	—	—	—	ضمن معرفی ماهیت انسان	—
—	—	—	—	—	ضمن معرفی ماهیت انسان	—
—	—	—	—	—	کاربرد سوم	—
—	—	—	—	—	معنای اول	—
—	—	—	—	—	معنای دوم	—
—	—	—	—	—	معنای دوم	—
—	—	—	—	—	معنای چهارم	—

۱- کاربرد وجود شناختی

۱- عقل به منزله کل هویت انسان

۲- کاربرد روانشناختی

۱- جزء عالمه (عقل نظری) —

۲- عقل به منزله جزئی از هویت انسان

۲- جزء عامه (عقل عملی)

۳- کاربرد معرفت شناختی

۱- عقل به منزله منبع معرفت به دست آمده

۲- عقل به منزله خود معرفت

۱- عقل به منزله کل معرفت بدست آمده

۲- عقل به منزله یکی از اقسام معرفت

۱- به لحاظ متعلق

۲- به لحاظ تیقن

۳- به لحاظ ربط

معرفت به عمل

- ۱- احیاء، اول، صص ۳۷ و ۱۰۲.
- ۲- احیاء، سوم، صص ۵-۱۹-۲۳ و ۱۰۱.
- ۳- روضة الطالبین، ص ۱۱۴.
- ۴- معیار العلم، ص ۲۶۴ و ۲۶۵.
- ۵- معارج، صص ۱۸-۴۹ و ۱۲۳-۱۲۷.
- ۶- میزان العمل، ص ۲۰۱ به بعد.
- ۷- مشکوٰة الانوار، مجموعه رسائل، ص ۲۷۱.

۱- برای تفصیل بیشتر رک: مقاله نظام بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم، سال یازدهم شماره اول، شماره پیاپی، ۴۱ پاییز ۱۳۸۸، ص ۲۵.

۳. عقل از دیدگاه ملاصدرا

در بیان چیستی و ماهیت عقل از دیدگاه ملاصدرا، ابتدا باید این نکته را بیان کنیم که وی دو گونه کاربرد را برای عقل قائل است (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۲۹):

الف) اشتراک لفظی؛ ب) تشکیکی.

اشتراک لفظی شش مورد دارد:

۱. در معنای نخست، عقل غریزه‌ای است که انسان به وسیله آن از حیوانات امتیاز می‌یابد و آماده پذیرش دانش‌های نظری و اندیشیدن در صنعت‌های فکری می‌شود و در آن، کودن و هوشمند یکسانند. حکما این معنای عقل را در کتاب برهان استفاده می‌کنند و مقصودشان از آن، نیرویی است که نفس به وسیله آن بدون قیاس و فکر و به صورت فطری به مقدمات بدیهی دست می‌یابد و به علوم آغازین می‌رسد.

۲. معنای دوم، اصطلاح متکلمان است که می‌گویند: عقل این را اثبات و آن را نفی می‌کند و مقصود ایشان معانی ضروری نزد همگان یا بیشتر مردم است؛ مانند اینکه عدد دو، دو برابر عدد یک است.

۳. مورد سوم، عقلی است که در کتاب‌های اخلاق به کار می‌رود و مقصود از آن، بخشی از نفس است که به سبب مواظبت بر اعتقاد به تدریج و در طول تجربه حاصل می‌شود و به وسیله آن به قضایایی دست می‌یابیم که به کمک آنها، اعمالی استنباط می‌شوند که باید انجام یا ترک شوند.

۴. معنای چهارم موردی است که به واسطه وجود آن در کسی، مردم می‌گویند که او عاقل است و بازگشت آن به خوب فهمیدن و سرعت ادراک در استنباط چیزی است که سزاوار گزینش یا اجتناب است؛ گرچه در زمینه غرض‌های دنیایی و هوای نفس باشد.

۵. پنجمین مورد، عقلی است که در کتاب نفس مطرح شده و آن را چهار گونه

دانسته‌اند: الف) عقل بالقوه؛ ب) عقل بالملکه؛ ج) عقل بالفعل؛ د) عقل مستفاد.

۶. آخرین مورد نیز عقلی است که در کتاب الهیات مطرح شده است و آن را موجودی دانسته‌اند که تعلقی به چیزی جز مبدع و آفریننده خود، خداوند قیوم، ندارد و کمالاتش بالفعل است و در آن هیچ جهت «عدم» یا «امکان و قصور» نیست.

اما کاربردهای تشکیکی واژه عقل:

۱. عقول چهارگانه در کتاب نفس.

۲. مراتب عقل عملی در کتب اخلاق.

۳. افراد عقل به معنای ششم در نزد گروهی از حکما.

۴. صور عقلیه.

۵. عقل به معنای غریزه انسانی که به واسطه آن از چهارپایان تمایز می‌یابد.

در باره وجه اشتراک همه معانی عقل، ملاصدرا می‌گوید: «یک مفهوم در تمام معانی لفظ عقل - با همه تباین و تشکیک آن - وجود دارد و آن غیر جسمانی بودن و صفت نبودن آن برای جسم و جسمانی است، از آن روی که جسمانی باشد و از جهت اشتراکش در این مفهوم، شایسته است که موضوع علم واحدی قرار گیرد و درباره آن، کتاب واحدی وضع گردد که در آن، از احوال اقسام و عوارض ذاتی آن بحث شود» (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۲۹).

۴. ایمان از دیدگاه غزالی

غزالی به عنوان یک متکلم اشعری، ایمان را تصدیق و تسلیم قلبی به حقایق دین می‌داند و با فرقی که ایمان را از سنخ طاعات یا تصدیق منطقی (معرفت) می‌دانند، مخالف بوده و با دلایل عقلی و نقلی به رد نظریات آنها پرداخته است و از آنجا که ایمان را تصدیق قلبی می‌داند و نیز به دلیل گرایش‌های عرفانی برای تعلیم و تعلم مسائل اعتقادی (کلام) اهمیت چندانی قائل نیست و در بیشتر مواضع، آن را تجویز نمی‌کند، به نحوی که این رویکرد سبب شده است که ایمان تقلیدی را پذیرفتنی بداند و تلقی وی از یقین، روان‌شناسانه باشد نه یقین منطقی.

غزالی می‌گوید: برخی قائلند که ایمان، مجرد عقدالقلب است و بعضی دیگر ایمان را عقدالقلب و اقرار زبانی می‌دانند و گروه سوم عمل به رکن را نیز به آن می‌افزایند. در اینکه جایگاه فردی که جامع هر سه مورد باشد، بهشت است، اختلافی نیست؛ اما احتمال دوم، اینکه فردی که اعتقاد قلبی و اقرار زبانی و انجام بعضی طاعات را داشته باشد و در عین حال مرتکب بعضی گناهان کبیره شود، چنین فردی از ایمان خارج نمی‌شود و خالد فی النار هم نیست.

به عبارت دیگر، وی عمل به ارکان را جزء ذاتی ایمان نمی‌داند و متعرض نظر معتزله می‌شود که آنها چنین فردی را از ایمان خارج می‌دانند و نام او را فاسق می‌گذارند و حکم اخروی او را خلود در آتش می‌دانند که البته این رأی از نظر او باطل است و در اثبات نظر خود، به حدیث پیامبر ﷺ متمسک می‌شود که فرمودند: «یخرج من النار من كان في قلبه منقال ذره من ایمان» (غزالی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۸). پس چنین فردی نمی‌تواند خالد فی النار باشد. احتمال سوم، اینکه تنها با قلب و زبان تصدیق کند نه در عمل. در این مورد، شخص مطلقاً طاعات و عبادات را به جا نمی‌آورد؛ اما او نیز بنا بر حدیث مذکور خالد فی النار محسوب نمی‌شود. احتمال بعدی اینکه شخص، با قلب تصدیق کند، ولی پیش از اقرار زبانی و عمل جوارحی، وفات یابد. در این مورد بین فرق اختلاف نظر وجود دارد، آنها که اقرار را شرط تمام شدن ایمان می‌دانند، معتقدند که او قبل از ایمان مرده است، اما غزالی به استناد روایت مذکور و همچنین حدیثی از جبرئیل که در پاسخ از ایمان گفت: «ان تؤمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله و بالبعث بعد الموت و بالحساب و بالقدر خیره و شره» (القشیری النیسابوری، بی تا، ج ۱: ۱۵۷) معتقد است که چنین شخصی، قلبش به ایمان تصدیق دارد و در حدیث جبرئیل نیز جز تصدیق به موارد مذکور، شرط دیگری برای ایمان ذکر نشده است، پس چگونه خالد فی النار باشد.

احتمال پنجم، آن است که با قلب تصدیق کند و با وجود آنکه عمرش به بیان شهادتین کفاف داده و از وجوب آن نیز مطلع است، باز هم شهادتین نگوید. در اینجا نیز غزالی

تصدیق قلبی را کافی می‌داند. در آخرین احتمال نیز که عکس احتمال قبلی است، شخص شهادتین را می‌گوید، اما قلبش مصدق این معنا نیست، که از نظر غزالی چنین شخصی در حکم آخرت، کافر است و در آتش مخلد، گرچه در دنیا مسلمان و بر ما واجب است که قلب و زبان او را یکی بدانیم (الغزالی، ۱۴۱۵: ۱۱۰-۱۱۱).

با توجه به این احتمالات، به‌وضوح روشن می‌شود که غزالی ایمان را صرف تصدیق قلبی می‌داند و از نظر او تنها زمانی ایمان محقق شده است که حقیقت آن در قلب جای گرفته باشد. البته غزالی تمایل دارد بین نظر خود و سلف صالح (اهل حدیث) هماهنگی ایجاد کند، از این رو قبول می‌کند که بعید نیست عمل از ایمان محسوب شود، چون مکمل و متمم آن است.

۵. ایمان از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در بحث لغوی ایمان می‌گوید: «ایمان از لحاظ لغوی آن چنانکه صاحب تفسیر کشاف آورده، مأخوذ از آمن می‌باشد. «آمنته اذا صدقته» ایمان آوردم به او هنگامی که او را تصدیق کردم. گویا چنین است که فرد تصدیق‌کننده از تکذیب و مخالفت در امان باشد» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۹۶).

صدرا می‌فزاید: در بعضی از موارد ایمان به‌معنای وثوق هم به‌کار می‌رود، چنانکه ابویزید گفته است: «ایمان نیاوردم تا به او نزدیک شدم، یعنی گویا اینکه اعتماد نکردم. زیرا چنین است که شخصی که اطمینان کرده دارای امنیت و ایمان است». سپس می‌فرماید: «در این آیه هر دو معنا حسن و نیکو است» (همان: ۲۴۵).

از نظر صدرا ایمان حقیقی همانند نوری است که انسان به‌سبب آن به قرب خداوند دست می‌یابد (شیرازی، ۱۳۸۵: ۴). همچنین به این آیه از قرآن کریم که می‌فرماید: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (طلاق: ۱۱) استشهاد می‌کند و در تحصیل ایمان با توجه به نفس‌شناسی اش ایمان را نور عقلی می‌داند که با آن انسان از قوه به فعلیت و از نقص به کمال می‌رسد و از عالم اجسام و ظلمات به سوی عالم ارواح و انوار صعود می‌کند و مستعد لقاءالله می‌شود و این همان نوری است که نزد حکمای قدیم عقل بالفعل نامیده می‌شود، زیرا آنان قائل بودند که نفس به سبب مداومت زیاد به علوم عقلیه یقینیه، به عقل قدسی تبدیل می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۵).

۶. رابطه عقل و ایمان از دیدگاه غزالی

از دیدگاه غالب مسلمانان رأی مبتنی بر برهان هیچ‌گاه در مقام مخالفت وحی بر نمی‌آید. تفکرات عقلانی غالباً یا به نتایجی منجر می‌شود که وحی در مقابل آن ساکت است که در چنین مواردی میان آن دو (عقل و وحی) هیچ تعارضی نیست یا اینکه وحی با آنچه برهان به آن منجر شده است، موافقت دارد یا اینکه نتیجه برهان مخالف با وحی است. در مورد موافقت سخنی نیست. در مورد مخالفت نیز در همان مورد آن را به تأویل می‌بریم (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۲).

لیکن غزالی با آنکه عقل را بزرگ می‌داند، آن را برای رساندن انسان به سعادت کافی نمی‌داند و بر این باور است که امری ورای عقل در آدمی هست که با آن چشم بصیرت انسان گشوده می‌شود، که دست عقل هرگز به آن نمی‌رسد. این ورای عقل همان معرفت و حیانی است که به مدد عقل می‌آید تا انسان را در رسیدن به سعادت و نزدیک شدن به خداوند و شناخت اسباب و عوامل شقاوت و دور ماندن از خدا یاری رساند (غزالی، بی‌تا: ۳۸). به نظر غزالی اختلاف مبنایی بین آموزه‌های دینی و عقلانی وجود دارد، چرا که دین بر پایه وحی آسمانی فرود آمده است، اما فلاسفه که به عقل انسان اعتماد دارند، آنچه را باور دارند که حس به آن شهادت می‌دهد و عقل آن را تأیید می‌کند. وی می‌گوید:

آنانی که اقرار به نبوت دارند، ولی احکام شرع را به حکمت صرف بنا می‌نهند، در حقیقت کافر به نبوتند؛ زیرا تنها به احکامی با ویژگی‌های معین ایمان دارند که باید به سبب آن ویژگی‌ها، به آن احکام سر سپرد و این ایمان به نبوت نیست. قوام ایمان به نبوت این است که مرتبه آن را و رای مرتبه عقل بدانیم (شیدان شید، ۱۳۸۸: ۵۴).

غزالی هشدار می‌دهد که اگر به عقل خود اعتماد داشته باشید، زیان خواهید دید. او علاوه بر رد روش عقلایی فلاسفه، در همه آثارش بر قصور بیشتر مردم نیز تأکید دارد (غزالی، ۱۹۴۳: ۹۴) و دلیل خود بر این ادعا را چنین بیان می‌کند:

اشیای جهان دارای حقیقتند، برای درک حقیقت اشیا هم راهی هست. در وجود انسان، این توان هست که اگر با راهنما و مرشد بینایی برخورد کند، به یاری او بتواند این راه را بییماید. اما راه دراز است و پرخطر و راهنما نادر و کمیاب، پس بیشتر مردم به این راه نرفته‌اند، چون برای آنان مجهول است.

وی گاه در صدد آن است که رابطه میان عقل و دین را سازگار جلوه دهد و بیان می‌کند که وحی نه تنها استفاده از تأملات عقلانی را تحریم نکرده است، بلکه آن را تجویز می‌کند، زیرا از احکام تکلیفی شریعت است که آدمیان باید به تحقیق ماهیت موجودات بپردازند و آیاتی از قرآن را می‌آورد که دال به همین مضمون هستند^۵ تا بتوانند ذهنشان را به معرفت صانع معطوف کنند. لیکن بارها تصریح دارد که توان عقل به این اندازه است که نبوت را تصدیق کند و ناتوانی خویش را از درک آنچه در حیطه عمل نبوت و مخصوص اوست، اعلام کند.

پس با تقبیح عقل‌گرایی و راه ندادن آن به حوزه دین، بی‌شک اولین آسیب، تن دادن به قبول تقلید در اصول دین خواهد بود. چنانکه غزالی نیز تصدیق اکثر مردم را صرف تقلید از پدران و معلمان خود می‌داند که به علت حسن اعتقاد به آنها به وجود می‌آید و در عین حال، این نوع تصدیق را پذیرفتنی می‌داند. حال اگر علم و معرفت را باور صادق موجه بدانیم، ایمان از نظر غزالی مساوق با معرفت نیست، زیرا وی ایمان تقلیدی را نیز از جمله

مصادیق ایمان محسوب می‌کند، همچنین ایمان حاصل از ادله وهمی و دلایل خطابی را نیز تأیید می‌کند، در حالی که این موارد فاقد آن توجیه عقلی و منطقی هستند که در تعریف علم و معرفت معتبر است.

در واقع از نظر وی صرف اعتقاد راسخ و جازم در شخص (به گونه‌ای که احتمال خلاف در آن داده نشود) سبب تحقق ماهیت ایمان می‌شود. به عبارت دیگر، وی تصدیق راسخی را ایمان می‌داند که در قلب حاصل شده و مطابق واقع است. اما از نظر او، آنچه سبب این تصدیق می‌شود، چندان مورد توجه نیست.

۷. رابطه عقل و ایمان از نظر ملاصدرا

یکی از اصولی که در شریعت اسلام و به ویژه تشیع، جایگاه ویژه و بلندی دارد «تلازم عقل و شریعت» است که در حوزه احکام به عبارت «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكْمٌ بِالشَّرْعِ» و «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكْمٌ بِالعَقْلِ» تعبیر می‌شود. صدرا به عنوان حکیمی شیعی نقش بزرگی در عقلانی نشان دادن معارف و آموزه‌های دینی داشته است. وی درباره نسبت عقل و دین می‌گوید: «شرع و عقل با هم تطابق و توافق دارند. منزه است شریعت پاک حَقُّ الهیه از اینکه احکام و آموزه‌های آن ناسازگار با معارف عقلی یقینی ضروری باشد و نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت سازگار و همراه نباشد» (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۰۳).

پس صدرا و پیروان وی با اعتقاد به هماهنگی بین عقل و شریعت، وحی و شریعت را نیز منبع معرفت انسان می‌دانند، همان گونه که عقل از منابع معرفت و شناخت انسانی است. به عبارت دیگر، عقل و وحی، هر دو از حقیقت عینی و خارجی گزارش می‌کنند، از این رو گزارش آنها با یکدیگر هماهنگ است.

چنانکه بیان شد صدرا ایمان را نوعی علم و تصدیق معرفی می‌کند (همان: ۲۵۲) و همچنان آن را نوعی باور و آگاهی می‌داند که با واژه‌هایی چون کشف، معرفت، علم،

اقتصاد و اقرار به آن اشاره دارد و برای این ادعای خود نیز دلیل عقلی اقامه می‌کند و معتقد است کیان روح آدمی به اصل ایمان و ایمان، علم است چه اینکه صورت ذات انسان تنها با علم و معرفت تحقق می‌یابد و با علم و معرفت از قوه به فعلیت تبدیل می‌شود. بنابراین باید انتظار داشت که صدرا تلازم و همراهی دوطرفه‌ای را میان عقل و ایمان قائل باشد.

اما در تأثیر ایمان بر عقل از دیدگاه ملاصدرا، می‌بینیم که او ایمان را غایت کمال انسان و سبب ارتقای وی می‌داند و از آنجا که از دید او انسان متشکل از دو بعد عقل نظری و عقل عملی است، ایمان هم از دیدگاه وی باید هم ناظر بر شکوفایی عقل نظری باشد و هم ناظر بر شکوفایی عقل عملی و از آنجا که معرفت عهده‌دار کمال عقل نظری و عمل صالح عهده‌دار کمال عقل عملی است، پس تمام توصیفات و توضیحاتی که در باب ایمان حقیقی از دیدگاه ملاصدرا بیان می‌شود، هم کمال عقل نظری و هم کمال عقل عملی را جهت‌گیری کرده است. یعنی هم بر معرفت و هم بر عمل صالح تأکید می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶: ۹۷)

از سوی دیگر وی معتقد است که عقل پشتوانه و موجب تحکیم ایمان است و با عقل انسان امام راستگو را می‌شناسد و پیامبرنما را تشخیص می‌دهد.

صدرا در توضیح روایتی در همین زمینه می‌گوید: «استعدادهای امت اسلامی مترقی گشته و ذوقها و قرائح لطیف گردیده تا آنکه به واسطه عقولشان بتوانند از مشاهده معجزات محسوس مانند ید بیضا، اژدها شدن عصا و... بی‌نیاز شوند. چون حصول ایمان به خدا و روز رستاخیر از راه معجزه‌های حسی، مشرب دین فرومایگان و مردم عوام است و اهل بینش و آگاهی به آن راضی نمی‌شوند. چرا که اعجاز ظاهری، عقیده قلبی به دست می‌دهد، ولی کشف بصیرت و آشکار شدن بر دیده دل عاملی دیگر تقاضا می‌کند و اعتراف به ظاهر، غیر از گشادگی سینه به نور یقین در قلب است» (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۳۳).

از این کلام روشن می‌شود که از دید ملاصدرا عقل در ایمان به مبدأ و معاد جایگاه

مهمی دارد.

باید توجه داشت که صدرا با اینکه تا این اندازه تعقل و برهان را در حصول ایمان ارج می‌نهد، در موارد دیگر آن را مرکبی کندرو می‌داند که در مورد احکام و قضایایی قادر به درک و اثبات آنها نیست. این احکام و قضایا به حوزه «طور وراء عقل» اختصاص دارند که البته او در اسفار به این امر تصریح کرده است که نه احکام عقل در نزد «طور وراء عقل» باطل است و نه احکام «طور وراء عقل» در نزد عقل باطل. حتی کسانی را که اعتقادی غیر از این داشته باشند به شدت نکوهش کرده است (همان).

و درست است که حوزه‌هایی از هستی و به‌ویژه ساحت قدسی آن را می‌توان یافت که عقل یارای درک عمق آن را ندارد، و به مدد شهود است که می‌تواند در آن حوزه‌ها پای گذارد، باز هم این سخن به معنای عدم درک عقل نیست، بلکه به معنای نفی استقلال آن است. به عبارت دیگر این حوزه‌ها فوق‌طور عقلند، و عقل مستقلاً به آنها راه ندارد بلکه باید از شهود مدد جوید و به نور آن روشن شود و در این صورت است که آنها را با عقل درک، و به آسانی تصدیق می‌کند.

صدرا در این زمینه دو بیان از عرفا نقل می‌کند. نخست از عین‌القضات همدانی، که در زبده الحقائق می‌گوید: «بدان که عقل میزان و ترازویی درست است و احکامش راست و یقینی است، که در آن کذب راه ندارد، و او (داوری) عادل است که ستم نمی‌کند» (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۲۳).

و دیگری از غزالی که گفت: «بدان در طور ولایت (و عرفان) چیزی که عقل حکم به محال بودنش می‌کند، روا نیست. بلی، رواست که در طور ولایت چیزی که عقل از درک او قاصر باشد، ظاهر گردد. بدین معنا که عقل به تنهایی و مستقلاً آن را درک نکند و هر کس بین محال عقلی و آنچه عقل (به تنهایی) دست نمی‌یابد، فرق نگذارد، پس او کمتر از آن است که مورد خطاب قرار گیرد. پس باید او را با جهلش تنها گذاشت» (همان: ۳۲۲).

بنابراین وقتی عقل منور شده، تلطیف شود، می‌تواند حقایق باطنی را بیابد و به آنها اذعان کند و بلکه عقلی که قوت و تیزهوشی بالایی داشته باشد، به‌ویژه عقلی که بتواند از

شوب و هم و خیالات باطل و عقاید ناروا دوری گزیند (عقل سلیم)، چنین عقلی حتی اگر شهود هم نداشته باشد، می‌تواند هنگام عرضه حقایق عرفانی به مدد خرد نایش آنها را بفهمد و بپذیرد. اما باید توجه داشت که به‌تنهایی نمی‌تواند در آن ساحت گام بردارد.

۸. نقد و بررسی دیدگاه‌ها

پس از بیان تفصیلی عقل و ایمان از دیدگاه هر یک از این دو متفکر و تبیین رابطه میان عقل و ایمان از نظر ایشان، حال به نقد و بررسی این دو نگرش می‌پردازیم. از آنچه گذشت روشن شد که غزالی با فلاسفه و عقل‌گرایی ایشان درگیری‌های تند و ویرانگرانه داشته و به‌نظر می‌رسد برداشت کلی او از فلاسفه این بوده است که فیلسوفان، در علم به اشیا بر عقل صرف تکیه می‌کنند و در نتیجه فلسفه را با حقایق عقل یا با خرد یکی می‌دانند نه با حکمت مبتنی بر وحی، و بر پایه همین برداشت، غزالی به فلاسفه انتقاد کرده است و عقلانیت بدون اتکا بر وحی آنان را برای رسیدن به معرفت دینی، ناکافی و قاصر می‌داند. حال آنکه چنین نیست و چنانکه بیان شد ملاصدرا به‌عنوان فیلسوفی شیعی و مسلمان، وحی را به‌عنوان منبع معرفتی پذیرفته و سازگاری میان عقل و وحی و عقل و ایمان را تبیین کرده است.

علاوه بر این، به‌نظر می‌رسد زمینه‌های سیاسی و حکومتی نیز در پیدایش این مخالفت بی‌تأثیر نبوده است، به‌ویژه اینکه غزالی تهافت الفلاسفه را زمانی نوشت که «المستظهریه» را به پشتیبانی از خلیفه وقت نوشت. از سوی دیگر گروه اسماعیلیه در آن زمان در اوج قدرت و پایداری بود و چالش بزرگی برای دستگاه خلافت بغداد به‌شمار می‌آمد. فلسفه در میان اسماعیلیه دارای قدر و عظمت بود و این موجب شد تا غزالی تهافت را بنویسد تا هم حریف مذهبی خودش را به‌نحوی سرکوب کند و هم فیلسوفان را به چالش بکشد و فکر مردم را (که فیلسوفان را تنها دانشمندان روی زمین می‌دانستند) از آنان برگرداند و به مذهب اشعری سوق دهد.

برخی نیز بر این باورند که غزالی همواره در رویارویی با فلاسفه به پیش‌فرض عناد فلاسفه با دین، یا عقلانیت با دیانت و ایمان متکی بوده است. او در الاقتصاد بر این باور است که «فلاسفه پیامبر را تکذیب می‌نمایند و برای توجیه این تکذیب عذر و علتی فاسد می‌آورند» (غزالی، ۱۴۰۹: ۲۰۳). از این رو، آنان را «کافر» خطاب کرده است. موضع‌گیری منفی او در برابر فلاسفه نیز زمانی که تأکید می‌کند که «من به‌عنوان پژوهشگر انکارکننده، نه به‌عنوان مدعی اثبات‌کننده به آنان اعتراض می‌کنم. پس آنچه را که آنان بدان معتقدند به‌صورت قاطع و به الزامات گوناگون ابطال خواهم نمود» (غزالی، ۱۹۹۳: ۶۸) از این فرض دور نیست.

این نوع نگرش به فلسفه نیز در حکمت متعالیه صدرا هیچ محل اعتنایی ندارد و چنانکه بیان شد، وی فلسفه‌ای را که مخالف وحی و دین باشد، تقبیح می‌کند. البته این نگرش به عقل‌گرایی فلاسفه، نتیجه عدم تبصره در حوزه مبانی فلسفی است، چنانکه به شهادت تاریخ‌نویسان، غزالی فلسفه را از استادش امام‌الحریمین جوینی فرا گرفت که خود میانه خوبی حتی با علم کلام (که آموزه‌های دینی را به مدد عقل اثبات و تبیین می‌کرد) نداشت.

از سوی دیگر، غزالی یک متکلم تمام‌عیار اشعری بود که مبانی مذهبی وی نیز او را در برابر تعقل آرام نمی‌گذاشت. او یک دانشمند جریان دینی غیرعقلی و در پی آن بود که قرآن را با زبان دینی تفسیر و تحلیل کند، نه با زبان صرفاً عقلانی. از این رو، اظهار نگرانی کرد که فیلسوفان حکمت پیامبر و سخنان صوفیان را چنان با هم درآمیخته‌اند که کمتر کسی قادر است حق را از باطل و سره را از ناسره بشناسد و تمییز دهد.

همین عامل موجب شد که او در مقدمه کتاب تهافت‌الفلاسفه، آنان را اشخاصی بشناساند که وظایف عبادی اسلام را رد و شعایر دین را تحقیر می‌کنند و تعبدات و حدود شرعی را خوار و ناچیز می‌شمارند. آنان تنها به سبب گمانی چند یک‌سره سر از چنبر دین بیرون برده‌اند و تنها از گروهی پیروی می‌کنند که قیامت را انکار می‌کنند و مردم را از راه خداوند باز می‌دارند (غزالی، ۱۹۹۳: ۶۰).

به همین دلیل است که ملاصدرا گاه با تندترین بیان در مورد غزالی سخن می‌گوید: «بعضی از کسانی که با مبارزه و جدال و به مجرد قیل و قال، خود را همانند اهل حال می‌سازند و به دشمنی با اهل حق می‌پردازند، همانند کسی که به صرف حمل کالا و ابزار جنگ به نبرد قهرمانان و مردان برود» (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۲۷).

از سوی دیگر از نقاط برجسته منظومه فکری ملاصدرا این است که حقیقت علم را در نسبت آن با ماورای طبیعت تعریف می‌کند. علاوه بر این از آنجا که در حکمت صدرایی، هم علم از مقوله وجود است (نه صرفاً کیف نفسانی) و هم عقل امری وجودی است (نه صرف یک قوه نفسانی)، تعقل و علم، سیر و حرکتی وجودی محسوب می‌شود که برای عالم حاصل می‌شود؛ تا جایی که انسان را در راه کمال علمی و عقلی خود پیش می‌برد.

همچنین از دیگر خصوصیات نگرش صدرا، ارتباط وثیقی است که میان عقلانیت و انسان برقرار می‌کند. ملاصدرا با بیان عقل نظری و عقل عملی، غایت فلسفه را استكمال انسان از جهت عقل نظری و عملی می‌داند. از نظر او، انسان این ظرفیت را دارد که نسبت به عالم هستی، عالم عقلی شود. این شأن و امتیاز انسان است که نسبت به همه حقایق وجودی، عالم شود. انسان تنها موجود عاقلی است که می‌تواند مضاهی و مشابه عالم عینی شود. راز این مشابهت و عینیت یا به تعبیر خود ملاصدرا، اتحاد معنوی، آن است که:

الف) ملاصدرا علم و ادراک را نحوه وجود می‌داند.

ب) وی علم و ادراک را امر مجردی می‌پندارد و برای علم، شأن معنوی قائل است (این تفسیر از حقیقت علم، تا آن عصر سابقه نداشته است).

ج) در حکمت متعالیه، ارتباط طبیعت با ماورای طبیعت هرگز قطع نمی‌شود و «صور جزئی جسمانی، حقایق کلیه عالم امرالله‌اند»؛ یعنی صور جزئی، رقیقه آن حقیقت کلیه‌اند.

به عبارت دیگر همین که از سویی کل وجودشناسی صدرا از ابتدا مدخلی برای درجات استکمالی انسان است و از سوی دیگر وی به استناد کلام وحی، برتری انسان بر فرشتگان و دیگر موجودات را برتری قدرت نظری (معرفت) و نه عملی آدمی بر تمام موجودات

دیگر می‌داند، حیات حقیقی انسان را حیات معقول او می‌پندارد. اینها از نقاط قوت دیدگاه صدرا به‌شمار می‌روند و نمی‌توان آن را مخالف با ایمان‌گرایی دانست، چرا که چنانکه بیان شد او عقل و ایمان را از هم جدایی‌ناپذیر و حقیقت ایمان را معرفت دانسته است. البته معرفت و علمی یقینی که زوال‌ناپذیر است و در دنیا و آخرت همراه مؤمن خواهد بود.

این نوع نگرش عقل‌گرایانه صدرا به‌ندرت مورد مخالفت کلی دیگر فیلسوفان قرار گرفته است، مگر آنکه ناقدان تعریف خاص دیگری از عقل ارائه داده باشند.^۱ البته موضوع مزبور به این معنا نیست که هیچ‌گونه نقدی بر آرای فلسفی صدرا وارد نیست، چنانکه می‌بینیم بسیاری از مسائل مطروحه توسط ملاصدرا حتی توسط شاگردان و پیروان وی نیز نقد و بررسی شده‌اند. اما روش و طریق کلی وی در توجه به عقلانیت و اثبات ملازمت آن با ایمان و سازگاری آن با دین و وحی، مورد قبول غالب عقل‌گرایان شیعی بوده است.

یک وجه دیگر برتری دیدگاه صدرا نیز این است که به‌نظر وی کسی که ایمانش را با بینش و آگاهی و بصیرت و همچنین با قوه استنباط از کتاب و سنت به‌دست آورده است، در ایمانش استوار می‌ماند؛ اما کسی که ایمان خود را از طریق تقلید و شنیدن لفظ و بدون آموختن فراگرفته باشد، ایمانش پایدار نخواهد ماند، بنابراین ایمانی از نظر ملاصدرا تأییدشدنی است که کشفی باشد و نه تقلیدی. چنانکه می‌گوید:

انسان تصدیق‌کننده نیست، مگر اینکه بدون شک و شبهه به آنچه تصدیق نموده است، دانا باشد. چون تصدیق دارای مراتبی است که پایین‌تر آنها تقلید است؛ مانند ایمان تقلیدی که همان ایمان عوام مردم است، چون به آنچه می‌شنوند، بدون دلیل ایمان می‌آورند و آن را می‌پذیرند (شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۰۲).

۱. همچون نمایندگان مکتب تفکیک که در تعریف عقل و میزان دخالت آن در فهم متون دینی، دیدگاهی مغایر با فیلسوفان و حکما دارند.

ملاصدرا در زمینه این نوع تصدیق، معتقد است که چون از روی بصیرت و یقین نیست، بر آن اثری مترتب نخواهد بود و بالاترین تصدیق آن است که به واسطه بصیرت و بینش قلبی و برهان عقلی باشد که او این مرتبه را همان ایمان کشفی و تصدیق حقیقی می‌داند.

به این ترتیب می‌توان گفت که جوهره اصلی ایمان از دیدگاه ملاصدرا علم و معرفت است. علمی یقینی که بر خلاف دیدگاه غزالی، لحظه‌ای گرفتار جهل، شک، تردید و زوال نخواهد شد. چنین ایمانی از دید وی، ایمان واقعی و اصل نیکبختی و خیر حقیقی و شرف ذاتی است. بنابراین دیدگاه صدرا که نماینده دیدگاه شیعه و منطبق بر تفکرات شیعی است، دیدگاه برتری به شمار می‌رود، چراکه شیعه، اساساً اهل تعمق و میانه‌روی است، که سبب شد جریان‌های انحرافی همچون اخباری‌گری به حاشیه رانده شود.

نتیجه‌گیری

در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان دیدگاه این دو متفکر اسلامی را در مورد عقل و ایمان، این‌گونه بیان کرد:

در مسئله عقل، غزالی ضمن پذیرش معرفت عقلانی و برتری آن نسبت به معرفت‌های حسی، خیالی و وهمی، آن را نارسا و خطاکار می‌داند و به معرفت شهودی و کشفی (که برتر از معرفت عقلی است) باور دارد و عقل را از جنبه‌های مختلف مورد نقادی قرار داده است. وی اعتقاد دارد که عقل تنها راه رسیدن به حقیقت نیست. البته این به آن معنا نیست که اصلاً عقل را باید کنار گذاشت. بلکه غزالی خودش همه ادراک حقیقت از طریق برهان را غیرممکن نمی‌داند، بلکه می‌گوید تعداد کمی به حقیقت می‌رسند.

او نشان داد که به عقل فلسفی و ادله کلامی، چندان اعتقادی ندارد و بر این باور است که امری و رای عقل در آدمی هست که با آن چشم بصیرت انسان گشوده می‌شود. این «طور و رای عقل» همان معرفت و حیانی است که به مدد عقل می‌آید تا انسان را در رسیدن

به سعادت و نزدیک شدن به خداوند و شناخت اسباب و عوامل شقاوت و دورماندن از خدای یاری رساند.

بنابراین غزالی قلمرو معرفتی عقل را به مراتب محدودتر از قلمرو معرفتی دین و آموزه‌های دینی را از چون و چرایی عقلانی به دور دانسته است و عرصه عقلانیت را تنگ و قلمرو آن را محدود فرض کرده است، از این رو دست عقل را از رسیدن به حقیقت آموزه‌های دینی کوتاه دانسته و به آن، حق ورود به عرصه آموزه‌های دینی را نداده است، در حالی که در مواجهه با آموزه‌های دینی عرصه دیانت را گسترده و آن را تنها راه رسیدن به حقیقت به حساب آورده است.

او یادآوری می‌کند که عقل در ماهیت خویش سرمایه اندکی دارد؛ به گونه‌ای که تنها قادر به درک کلیات اشیاست، ولی از درک جزئیات آن عاجز است، در حالی که شرع توانایی درک کلیات و جزئیات اشیا را دارد.

چنانکه بیان شد نگرش بدبینانه غزالی به عقل‌گرایی، فلسفه و حکمت حکما، در آموزه‌های اشعری او ریشه داشته است و فهم نادرست وی از مبانی فلسفی و شرایط اجتماعی و سیاسی دورانی که در آن می‌زیست.

اما ملاصدرا به مباحث عقلانی بسیار بها می‌دهد و از اثبات وجود خداوند متعال گرفته تا معاد جسمانی، براهین محکم فلسفی خود را بیان می‌کند. اما از طرف دیگر به محدودیت‌های عقل بشری نیز کاملاً آگاه است و اعتقاد دارد سالک در مراحل به جایگاهی می‌رسد که وارد حوزه طور وراء عقل می‌شود، به این معنا که عقل به معنای استدلال نظری و به استقلال، توان ادراک حقایق را ندارد و باید از طریق شهود به کشف این امور بپردازد. از نظر وی دو امر تعقل و کشف و شهود در حصول ایمان نقش بسزایی دارند.

غزالی ایمان را صرف تصدیق قلبی می‌داند و از نظر او، تنها زمانی ایمان محقق شده است که حقیقت آن در قلب جای گرفته باشد. اما ملاصدرا ایمان را صرف علم و تصدیق

می‌داند. از نظر صدرا ایمان مفهومی تشکیکی دارد که پایین‌ترین مرتبه آن همان تصدیق اقرار و قبول و بالاترین آن مرحله معرفت شهودی است.

همچنین از دیگر خصوصیات نگرش صدرا ارتباط وثیقی است که میان عقلانیت و انسان برقرار می‌کند. به عبارت دیگر همین که از سوی کل وجودشناسی صدرا از ابتدا مدخلی برای درجات استکمالی انسان است و از سوی دیگر وی به استناد کلام وحی، برتری انسان بر فرشتگان و دیگر موجودات را برتری قدرت نظری (معرفت) و نه عملی آدمی بر تمام موجودات دیگر می‌داند؛ حیات حقیقی انسان را حیات معقول او دانسته است. اینها از نقاط قوت دیدگاه صدرا به‌شمار می‌روند و نمی‌توان آنها را مخالف با ایمان‌گرایی حقیقی دانست، چرا که چنانکه بیان شد او عقل و ایمان را از هم جدایی‌ناپذیر و حقیقت ایمان را معرفت دانسته است.

یک وجه دیگر برتری دیدگاه صدرا این است که به‌نظر وی کسی که ایمانش را با بینش، آگاهی، بصیرت و همچنین با قوه استنباط از کتاب و سنت به‌دست آورده است، در ایمانش استوار می‌ماند؛ اما کسی که ایمان خود را از طریق تقلید و شنیدن لفظ و بدون آموختن فراگرفته باشد، ایمانش پایدار نخواهد ماند. بنابراین وی ایمانی را تأیید می‌کند که کشفی باشد، نه تقلیدی. ملاصدرا در زمینه تصدیق حاصل از تقلید، معتقد است که چون از روی بصیرت و یقین نیست، بر آن اثری مترتب نخواهد بود و بالاترین تصدیق آن است که به‌واسطه بصیرت و بینش قلبی و برهان عقلی باشد که او این مرتبه را همان ایمان کشفی و تصدیق حقیقی می‌داند.

بنابراین دیدگاه صدرا که نماینده دیدگاه شیعه و منطبق با تفکرات شیعی است، برتر به‌شمار می‌رود و نشان‌دهنده این است که شیعه، اساساً اهل تعمق و میانه‌روی است، که سبب شد جریان‌های انحرافی همچون اخباری‌گری به حاشیه رانده شوند.

منابع

قرآن کریم.

۱. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۰ش). *غررالحکم و دررالکلم*، شرح جمال الدین خوانساری، تحقیق: سید جلال الدین محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰). *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران: امیرکبیر.
۳. ابن ابی الحدید، عزالدین (۱۳۸۵ق). *شرح نهج البلاغه*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مصر: مطبعة المصطفی و اولاده (۱۳۸۹ق). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمدابن مکرم (۱۴۰۸هـ.ق). *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰م). *الصحاح*، تحقیق: احمد عبدالعزیز عطار، بیروت: دارالعلم للملأیین.
۷. الحائری الطهرانی، میرسیدعلی (۱۳۲۷ش). *مقتضیا الدرر*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق). *ارشاد القلوب*، بیروت: اعلمی، ۱۳۹۸ق، قم: مؤسسه آل البيت:.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۳ق). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم.
۱۰. زبیدی، مرتضی (۱۹۶۵م). *تاج العروس*، دار الهدایه.
۱۱. سمیع، دغیم (۱۳۸۶). *موسوعه مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی*، قم: بی جا.
۱۲. شیدان شید، حسین علی (۱۳۸۸). *عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم*، تهران: نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۵ش). *اسرار الایات*، تحقیق: سید محمد موسوی، تهران: حکمت.

۱۴. _____ (۱۴۱۰ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. _____ (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با تحقیق، تعلیقات و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت: مرکز الجامعی للنشر.
۱۶. _____ (۱۳۷۸ش). *سه رساله فلسفی*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. _____ (۱۳۹۱ق). *شرح اصول الکافی*، تهران: مکتبه المحمودی.
۱۸. _____ (۱۳۶۶)، *تفسیر قرآن کریم*، قم: نشر بیدار.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۷). *المیزان*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
۲۰. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق). *مشکاة الانوار*، نجف: حیدریه.
۲۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *التبیین*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۲۲. _____ (۱۳۸۵). *تمهید الاصول*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد (بی تا). *احیاء علوم الدین*، ج ۱، بیروت: دارالفکر.
۲۴. _____ (۱۴۱۵ق). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹.
۲۵. _____ (۱۴۱۴ق). *روضه الطالبین و عمده السالکین*، مجموعه رسائل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. _____ (۱۴۱۶هـ/ق ۱۹۹۶م). *مشکوٰۃ الانوار*، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.
۲۷. _____ (۱۴۲۱هـ/ق ۲۰۰۰م). *معیار العلم*، با مقدمه و تعلیقه و شرح دکتر علی بوملحم، بیروت: دارالمکتبه الهلال.

۲۸. _____ (۱۳۶۲). *المتنقد من الضلال*، (شک و شناخت)، ترجمه صادق آئینه وند، تهران.
۲۹. _____ (بی تا). *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. _____ (۱۹۴۳م). *محک النظر فی المنطق*، تصحیح محمد حلبی نعلانی، قاهره: المطبعه الادبیه.
۳۱. _____ (۱۹۹۳م). *تهافت الفلاسفه*، بیروت: دارالفکر.
۳۲. القشیری النیسابوری، أبو الحسین مسلم بن الحجاج (بی تا). *صحیح مسلم*، بشرح النووی، تحقیق، لصابطی و زملاؤه، دار ابی حیان.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث.
۳۵. مصطفوی، حسن (۱۳۷۴). *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.