

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال هشتم، تابستان ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۸

مقایسه تطبیقی عقلانیت باورهای دینی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۴/۲۳

محسن جوادی *

ملیحه محمودی بیات **

بررسی رابطه میان دین و عقلانیت همواره از نکات قابل توجه در جهان اسلام و غرب بوده است. مقاله حاضر این مسئله را از دیدگاه دو نماینده تفکر اسلامی: ملاصدرا و غزالی بررسی نموده است. غزالی که بیشتر به ایمان گرایبی شهرت دارد با اینکه عقل نظری را پذیرفته اما آن را در درک و فهم دین ناتوان دانسته است و، به همین دلیل، حتی ایمان عوام را به عقل فلسفی ترجیح داده است. اما ملاصدرا، گرچه به محدودیت‌های عقل اشاره می‌کند، به مباحث عقلانی در حوزه دین بسیار بها می‌دهد و سهم مهمی برای عقل در فهم گزاره‌های دینی قایل است. مقاله با بیان نقاط تشابه و تفارق دیدگاه این دو به تطبیق و مقایسه نظرات آنها پرداخته است.

واژگان کلیدی: عقل، عقلانیت، باور، باور دینی، غزالی، ملاصدرا.

* دانش یار دانشگاه قم.

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران پردیس فارابی.

مقدمه

ادیان الهی عقل را موهبتی می‌دانند که خداوند متعال در سرشت آدمی به ودیعه نهاده و آدمی به واسطه آن امکان بازشناخت حق از باطل را یافته است و هم از این روست که عقل، در عرض سایر منابع دینی، حجت الهی و منبع مستقلى قلمداد شده است و، مطابق منابع شیعی یکی از مفاهیم محوری در تفکر شیعی قوه فاهمه و مدرکه بشری است. علاوه بر اینکه در این منابع از عقل به عنوان قوه‌ای فراتر از صرف قوه استدلال و برهان نام برده می‌شود که خداوند به واسطه آن عبادت می‌شود، (الْعَقْلُ مَا غَبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ). (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱) در این معنا عقل دربردارنده حکمت عملی و نظری است که فرد پس از طی مراحل و درجات علمی و عملی به آن دست می‌یابد.

به هر حال، از نظر اسلام، به ویژه از نظر مذهب تشیع، با وجود پذیرفتن همه محدودیت‌های عقل استدلالی، بر نقش معرفت بخشی استدلال و برهان منطقی در اثبات و توجیه گزاره‌های دینی تأکید بسیار می‌شود. از جلوه‌های عقل‌گرایی تشیع سنت قوی و مداوم فلسفی در حوزه‌های شیعی است که در حوزه کلام و عرفان نظری نیز راه یافته است. عقل‌گرایی، به عنوان حلقه واسطه، اندیشه شیعی را در عرصه‌ها و علوم گوناگون هماهنگ نموده و یک نظام فکری منسجم ایجاد کرده که نمونه بارز آن مکتب حکمت متعالیه صدرالمتهلین - فیلسوف نامدار شیعی - است که به حق فلسفه‌ای جدید و بدیع و به نوبه خود بی نظیر ارائه داده است. باین حال برخی همچون غزالی اعتقاد دارند از آنجایی که تعقل، فعالیت بشری است، همه چیز را بشری و نامقدس می‌کند، در حالی که امر مقدس امری ماورائی است. عقلانیت با چون و چرا پیش می‌رود اما تقدس به چگونگی و چون و چرا تن نمی‌دهد.

مقاله حاضر نیز به این مسئله اساسی پرداخته که از دیدگاه غزالی و ملاصدرا چه نسبتی میان عقلانیت و باورهای دینی وجود دارد و آیا می‌توان نسبتی میان این دو برقرار نمود؟

در مقام پاسخ به این سؤال، به بیان وجوه تشابه و تفارق از دیدگاه غزالی و ملاصدرا، به‌عنوان دو نماینده از تفکر اسلامی، پرداخته‌ایم که از سویی رابطه عقل و دین مورد توجه ایشان بوده و از سوی دیگر به نظر می‌رسد که تفاوت‌هایی نیز در دیدگاه آنها وجود دارد.

مفهوم شناسی

عقل و عقلانیت

در فرهنگ لغت، واژه «عقل» در معنای منع و بازداشتن، فهم، تثبیت در امور و بالا رفتن است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱/۱۵۹-۱۶۱؛ جوهری، ۱۹۹۰: ۵/۱۷۶۹؛ راجب اصفهانی، ۱۴۱۳: ۱۱/۴۵۸-۴۶۵ و ۶۸۷؛ کلینی، ۱۳۲۹: ۴/۱۸ و ۱۹) این کلمه، ضد حماقت (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/۶۸۷) و بیشتر ضد جهل است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱/۱۵۹؛ زبیدی، ۱۹۶۵: ۳/۱۲۴) ابن منظور عقل را مترادف با واژه «نهی» و متضاد با «حمق» می‌داند و نیز «عقل» را مأخوذ از کلمه عقال به معنی زانوبند شتر می‌شمارد. همان‌طور که زانوبند شتر را از حرکت بازمی‌دارد، عقل نیز قوه‌ای است که انسان را از کنش‌ها و افعال زشت و ناپسند منع می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۹/۳۲۶)

و اما «عقلانیت» در حوزه اسلام و جهان غرب معانی متفاوت از هم پیدا می‌کند؛ عقلانیت اسلامی بدین معنا است که انسان با بهره‌مندی از قوه عاقله در جهت گرایش‌های عالی انسانی و الهی تعقل می‌کند و حیات فردی و اجتماعی خود را به سوی خدا و بندگی او سوق می‌دهد، به‌طوری‌که اگر کارکرد قوه عاقله

غیر از این باشد، آن دیگر عقلانیت اسلامی نیست و انسان با چنین کارکردی روزبه‌روز به سمت گرایش‌های پست و حیوانی و قهقرا هدایت خواهد شد. حضرت علی علیه السلام در توصیفی زیبا عاقل را چنین تعریف می‌فرماید: «العاقل من رفض الباطل»؛ عاقل و خردمند کسی است که باطل را ترک گوید. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۹/۱)

باور دینی

واژه باور، عقیده، ایمان، اعتقاد و تصدیق را می‌توان در یک تعریف ساده، اندیشه‌هایی دانست که فرد به درستی و حقایق آن‌ها اعتقاد دارد. (پارسا، ۱۳۸۳: ۳۱۲)

هرگاه قضیه‌ای بر انسان عرضه شود، انسان در برابر یکی از این سه حالت قرار می‌گیرد: می‌پذیرد (acceptance)، نمی‌پذیرد (disacceptance)، هیچ‌کدام (withhold). از دیدگاه متفکران مسلمان باور به معنای تصدیق است یا اعتقاد و معرفتی که به یک گزاره حاصل می‌شود. حکمای اسلامی برای تصدیق سه معنا ذکر کرده‌اند: (حسینی هروی، ۱۴۲۰: ۲۷۵-۲۷۶)

۱. تصدیق به معنای وصف قضیه و حقیقت آن اذعان به صدق قضیه است؛
۲. تصدیق به عنوان وصف گوینده قول یا خبر که حقیقت آن اذعان به این امر است که گوینده از کلام مطابق واقع خبر می‌دهد؛
۳. تصدیق به عنوان یکی از اقسام علم حصولی که قسیم و مقابل تصور ساده و مجرد است [ماهیت تصدیق بدین معنا محل بحث میان حکیمان اسلامی است].

دو دیدگاه در عقلانیت باور دینی

ابتدا، دیدگاه غزالی و ملاصدرا را به اختصار بیان می‌کنیم و در ادامه به مقایسه تفصیلی این دو دیدگاه می‌پردازیم.

۱. دیدگاه غزالی

موضع غزالی درباره نقش عقل و استدلال‌های عقلانی در توجیه باورهای دینی موضعی مشخص و صریح نیست. این اظهارات به ظاهر متناقض بر اساس برخی مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی است که غزالی آنها را پیش‌فرض نظریه خود قرار داده است.

اظهارات بسیاری از غزالی در انتقاد به نقش عقل و استدلال در توجیه باورهای دینی وجود دارد؛ اعتراض غزالی به فلاسفه و انحصارطلبی آنها در روش وصول به حقیقت تأییدی بر این نظر است. این در حالی است که غزالی در اظهارات دیگری معقولیت منطقی و استدلالی را، اگرچه بهترین شیوه توجیه باورهای دینی نمی‌داند، به رسمیت می‌شناسد. اظهارات صریحی از غزالی وجود دارد که بر مقام عقل در کشف حقیقت دینی صحه می‌گذارد. او درجایی به صراحت می‌نویسد: «علوم شرعی با علوم عقلی درک نمی‌شوند؛ و عقل بسان دارو برای مریض است و شرعیات همانند غذا است. نقل از عقل آمده و نباید این را معکوس دانست. مریضی که از دارو محروم است از اغذیه آسیب می‌بیند.» (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۲۷)

بنابراین، می‌توان گفت: در نظر غزالی، راه عقل و برهان طریقی است که همگان توانایی پیروی از آن را ندارند. غزالی معتقد است زمانی که شبهه‌ای در کار نیست، به مباحث و استدلال‌های کلامی نیازی نیست. غزالی کلام را مانند دارویی می‌داند که شاید در هنگام بیماری به کار بیاید، ولی حصول باور دینی با استدلال ممکن نیست. در نظر غزالی، کلام حتی برای رفع شبهات نیز کمترین فایده را دارد؛ متکلم حتی اگر بتواند با استدلال خصم را قانع کند، خصم از نظر باطنی و واقعی خود بر نمی‌گردد. (همان: ۱۳۷)

بنابراین، به نظر غزالی، باورهای دینی متعلق شناخت عقلانی و استدلالی نیستند.

۲. دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین در بسیاری از موارد، به صورت صریح و روشن، دیدگاه خود را در مورد رابطه عقل و دین و باورهای دینی بیان کرده است. در نگاه صدرالمتألهین، از یک طرف، عقل و دین مؤید همدیگر و، از طرف دیگر، مکمل هم‌اند. هرگز میان دین حقیقی و مضامین درست و واقعی کتاب و سنت با احکام و مدرکات عقلی تنافی و ناسازگاری نیست.

ملاصدرا در همین رابطه می‌نویسد:

بهره بیشتر مردم از سمعیات (مسائل شرعی و نقلی) بیش از عقلیات است... پس، باید برای این مطلب (اثبات تجرد نفس) ادله‌ای شرعی ذکر کنیم تا دانسته شود که شرع و عقل در این مسئله باهم توافقی و تطابق دارند، همان‌گونه در بقیه مسائل فلسفی و عقلی باهم تطابق دارند. منزه است شریعت پاک حقه الهیه از این‌که احکام و آموزه‌های آن با معارف یقینی ضروری ناسازگار باشد و نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت سازگار و همراه نباشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۳/۸)

ملاصدرا در این عبارت صریح و روشن اعتقاد خود را در تطابق همیشگی عقل و دین بیان می‌کند و مدعی است که هیچ آموزه دینی، با هیچ معرفت عقلی یقینی ناسازگاری ندارد؛ بنابراین، اگر در پاره‌ای از موارد ناسازگاری مشاهده شود، یا باید در عقلی بودن آن شک و تردید کرد یا در برداشت و فهم خودمان از کتاب و سنت تردید و تأمل روا داریم و یا در حکم به ناسازگاری میان آن دو بیشتر تأمل کنیم.

حال، برای مقایسه دقیق‌تر به بیان جهات تشابه و تفارق میان دیدگاه ملاصدرا و غزالی می‌پردازیم.

جهات تشابه این دو دیدگاه

در مقام بیان تشابهات میان خطوط کلی آرای غزالی و ملاصدرا می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود.

۱. اعتقاد هر دو متفکر به خدا و پذیرش مسائل محوری دین

اولین جهت تشابه این دو متفکر را می‌توان در دینداری آنها دانست؛ و در اعتقاد به اصول دینداری و مسائل محوری دین همچون اعتقاد به خدا و نبوت و معاد. خدامحوری، اساس دین و دینداری است که غزالی آن را پذیرفته و در مباحث خداشناسی به مسائل زیادی از آن پرداخته است، از جمله: اثبات باری، وجود و ماهیت خداوند، ذات و صفات و افعال الهی، اسماء الله الحسنى و رؤیت خداوند (غزالی، ۱۴۰۹: ۹۴؛ همو، ۱۴۱۵: ۱/۱۰۸). غزالی به مسئله ایمان به خدا و معنای آن نیز به تفصیل اشاره نموده، می‌نویسد: برخی قایل اند که ایمان، مجرد عقداً القلب است و بعضی دیگر ایمان را عقداً القلب و اقرار زبانی می‌دانند و گروه سوم عمل به رکن را نیز به آن می‌افزایند (همو، ۱۴۰۵: ۱/۱۱۰-۱۱۱).

ملاصدرا نیز در مسئله خداوند و شناخت صفات او سخنان مفصلی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶/۵۲-۱۱۲) و همان راهی را طی می‌کند که مبنای برهان صدیقین در اثبات واجب و وحدت او قرار می‌گیرد (همان: ۲/۷۳ و ۷۴ و ۶/۲۸۹).

باین حال، در جزئیات این مسئله به ظاهر متشابه نیز تفاوت‌هایی میان غزالی و ملاصدرا وجود دارد. به طوری که حتی از نظر غزالی، موضع فلاسفه که ضمن پذیرش قدمت عالم، در صدد یافتن علت و مبدئی برای آن هستند، نامعقول‌تر از

سخن ملحدان است. (غزالی، ۱۹۹۳: ۴۵) ابن رشد در پاسخ این ایراد غزالی بیان می‌کند که غزالی، بین «قدیم زمانی» و «قدیم ذاتی» تمیز نداده است. زمانمند نبودن به معنای بی‌نیازی از علت نیست، بلکه حکمای مسلمان با قول به قدمت عالم، از طرفی فیض الهی را دائمی و غیر محدود به زمان دانسته و، از طرف دیگر، وابستگی تمام عالم هستی به ذات باری را اثبات می‌کنند. (ابن رشد، ۱۹۸۶: ۲۶۳-۲۶۴)

۲. اعتقاد هر دو متفکر به اصل عقل و قوه عقلانی

با توجه به پیش‌زمینه‌ای که درباره‌ی غزالی این اندیشمند فلسفه‌ستیز و عقل‌ستیز وجود دارد، این انتظار می‌رود که تصور کنیم او متفکری است که به معرفت و حیانی، شهودی- الهامی و قلبی قایل است و عقل را پاسخگوی همه‌ی مسائل نمی‌داند، اما - چنان‌که بیان شد- در این زمینه ناسازگاری‌های جدی در سخنان غزالی دیده می‌شود:

از یک‌سو، تصریحاتی در برخی از آثار خود به این رأی دارد، به‌نحوی که غزالی را در برابر معتزلیان قرار می‌دهد که به ناتوانی عقل اشاره دارد و، از سوی دیگر، بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که غزالی، به‌عکس، اندیشمندی است که معتقد به توانایی‌های مطلق عقل در دستیابی به معرفت است. وی تصریح می‌کند که عالی‌ترین منبع معرفتی در انسان عقل، و بالاترین غایت وجودی انسان تبدیل شدن به عالمی عقلانی مشابه کل عالم وجود است. (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۴۹) اما دستیابی به چنین غایتی مستلزم طی فرآیندی معرفتی- اخلاقی است تا در سایه‌ی آن، عقل بتواند در بستری از تربیت ساحت‌های عاطفی- ارادی به عالی‌ترین جلوه و فعلیت خود دست یابد. (پورسینا، ۱۳۹۱: ۲۸)

ملاصدرا نیز در بسیاری از آثارش پایبندی به این اصل را به خوبی نشان داده

است. چنانکه بیان گردید در فلسفه صدرایی، عقل و عقلانیت هم از جنبه معرفت‌شناختی و هم از زاویه وجودشناختی موردنظر بوده است. به این معنا که در هستی‌شناسی از عقل به‌عنوان اینکه یک وجود مجرد است و تحقق خارجی دارد و در معرفت‌شناختی از آن نظر که حیثیت واقع‌نمایی و کشف واقع دارد سخن رانده می‌شود. (حسین زاده، ۱۳۸۲: ۳۰) ملاصدرا به هر دو جنبه اهمیت داده است.

صدرالمتألهین حیثیت معرفت‌شناختی و نیز کاربردی یا عملی عقل را مرتبط با نفس می‌داند، به این ترتیب که نفس انسان دارای دو حیثیت است: از آن حیث که افاضات را از مافوق خود قبول می‌کند قوه علامه نامیده می‌شود و از آن حیث که در مادون خود تأثیر می‌گذارد، قوه فعاله نام دارد. قوه اول را - که مدرک تصورات و تصدیقات است و حق و باطل را می‌فهمد - عقل نظری می‌نامند و قوه دوم را - که مدرک فنون و صناعات انسانی است و حسن و قبح را می‌فهمد - عقل عملی می‌گویند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۱۵)

۳. اعتقاد هر دو متفکر به معرفت‌بخش بودن گزاره‌ها و باورهای دینی

گرچه غزالی به نحو کلی تعالیم دینی را - که به باور وی، حقایقی هستند که عقل و حسّ توان دریافت آنها را ندارند - عامل سعادت انسان می‌داند و معتقد است بدون دین نمی‌توان به سعادت و نجات دست یافت، لیکن چنین نیست که گزاره‌های دینی را به کلی فاقد معرفت‌بخشی بداند بلکه معتقد است که هرکسی توان فهم این گزاره‌ها را ندارد. به نظر وی، معرفت آدمی از حس شروع می‌شود و آدمی به‌واسطه حواس خود، از موجودات متعددی باخبر می‌شود. در مرتبه‌ای دیگر، به‌واسطه توان عقلی خود می‌تواند از موجوداتی آگاهی یابد که حسّ از درک آنها ناتوان است. فراتر از حس و عقل حصول سطح و نوع دیگری از

آگاهی ممکن است که همچون چشمی است که به غیب می‌نگرد. نبوت آگاهی از اموری است که عقل آدمی از درک آن عاجز است. (غزالی، ۲۰۰۹: ۵۳-۵۴)

ملاصدرا نیز، از آنجایی که ایمان و باور دینی را به تصدیق گزاره‌های وحیانی و قبول آنها تعریف می‌کند معتقد است که عقل پشتوانه و موجب تحکیم ایمان و باور دینی است. با عقل است که انسان، امام راستگو را می‌شناسد و پیامبرنا را تشخیص می‌دهد و حتی با عقل است که خلق از مشاهده معجزه بی‌نیاز شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۱/۵۳۳)

از دیدگاه ملاصدرا، نقش عقل در ایمان به اصولی همچون مبدأ و معاد جایگاهی مهم دارد؛ و به همین دلیل، می‌توان گفت که چنین گزاره‌های دینی‌ای، معرفت بخش و، تا حدودی، در حوزه شناسایی عقل می‌باشند. از نظر ملاصدرا دو علم شریف وجود دارد که اگر در تحصیل آن، اندیشه‌ها را حذف کنیم بسی خطرناک است: علم به مبدأ و معاد و نفس شناسی.

خداوند آنان را که در این دو مسئله مهم، یعنی علم به مبدأ و معاد (علم به آغاز و انجام هستی) و شناخت نفس، می‌اندیشند می‌ستاید و در تمجید اندیشه گران در آفرینش عالم، شگفتی‌ها و پدیده‌های نوین آن - که همگی حاکی از عظمت پدیدآورنده و وحدانیت اوست - چنین می‌فرماید:

آنان که در خلقت آسمان‌ها و زمین اندیشه می‌کنند و سخن دلشان این است

که: پروردگارا، هرگز این نظام را بیپه‌وده نیافریدی. (آل عمران: ۱۹۱)

از سوی دیگر، خداوند در موارد متعددی از قرآن کریم آنان را که از تفکر و تأمل در حکمت خداوند و نشانه‌های او و از تدبیر و اندیشه در شگفتی‌های آفرینش و از یاد خدا اعراض می‌کنند مذمت نموده است:

اینان کسانی هستند که اگر از آنان سؤال شود چه کسی آسمان‌ها و زمین را

آفریده است به تحقیق می‌گویند: *الله، اما افسوس که خود اهل اندیشه و تأمل*

نیستند. (زخرف: ۳۸)

این نکوهش از آن جهت است که اینان از راه معرفت و تفکر به این باور دست نیافته‌اند بلکه آن را از دیگران گرفته و تقلید کرده‌اند. برخلاف غزالی، این مطلب ملاصدرا مذموم بودن ایمان تقلیدی را نشان می‌دهد، چراکه صاحبش آن را از راه تفکر و اندیشه کسب نکرده بلکه آن را از دیگران گرفته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸/۶)

۴. اعتقاد هر دو متفکر به ذو مراتب بودن عقلانیت گزاره‌های دینی

از نظر غزالی، آنچه بر مردم واجب است ایمان به مصادیق گزاره‌های دینی است. بدین ترتیب، ایمان یا باور دینی در نگاه غزالی عبارت است از تصدیق جازمی که تردیدی در آن نیست و شخص، احتمال خطا در آن نمی‌دهد. غزالی برای چنین تصدیقی مراتبی قایل شده، معتقد است که این تصدیق در شش مرتبه قابل حصول است:

۱. تصدیقی که با برهان و حفظ شروط و اصول آن حاصل می‌شود، به نحوی که جایی برای احتمال خلاف باقی نماند. [البته، از نظر غزالی، حصول چنین مقصودی بسیار بعید است و چه بسا در هر دوره برای یک یا دو نفر اتفاق افتد و گاه دوره‌ای از چنین افرادی به کلی خالی است و، در نتیجه، اگر نجات به این معرفت منحصر باشد، نجات‌یافتگان واقعاً بسیار اندک‌اند.]

۲. تصدیقی که با ادله و همی کلامی حاصل می‌شود که مبتنی بر مسلمات

است

۳. تصدیقی که با دلایل خطابی حاصل می‌شود و این روش در گفتگوها و

خطابه‌های معمول استعمال می‌شود

۴. اعتقاد جازمی که صرفاً به سبب شنیدن سخن از شخصی که مورد اعتماد عموم است به وجود می‌آید
۵. تصدیق همراه با قرائنی که نزد عوام ایجاد اعتقاد جازم می‌کند [غزالی با استناد به تاریخ صدر اسلام، قایل است که بسیاری از عوام در دوران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با دیدن ایشان و به لطف صورت و سیرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به او ایمان می‌آورند.]
۶. تصدیق جازمی که جزمش به این سبب است: فرد سخنی بشنود که ملایم طبع و خلقتش باشد و این توافق سبب تصدیق او شود [این تصدیق نه به علت حسن اعتقاد فرد به گوینده و نه به علت قرینه‌ای دال بر آن سخن، بلکه به علت تناسبی است که بین خود و آن سخن می‌یابد. از نظر غزالی، این ضعیف‌ترین و پایین‌ترین درجات تصدیق است، چون موارد قبل به دلیلی هر چند ضعیف متکی بود، اما مورد اخیر به هیچ‌یک از این موارد مبتنی نیست. (غزالی، بی‌تا: ۷۸-۸۰)]
- از نظر ملاصدرا نیز این ذومراتب بودن در فهم دین امری پذیرفته شده است. به نظر وی، افرادی که بتوانند راه روشن علمی و این عقیده و ایمان حقیقی را کسب کنند بسیار کم‌اند، چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:
- می‌گفتند که ایمان آوردیم بگو ایمان نیآورده‌اید ولی بگویید به زبان اقرار کرده‌ایم و هنوز ایمان در دل‌هایتان راه نیافته است. (حجرات: ۱۴)
- چراکه حضرت حق بالاتر از آن است که هر کس بتواند بر اسرار او آگاه گردد جز یکی بعد از یکی دیگر؛ و این بدان علت است که دانش توحید و ایمان حقیقی نوری است که خداوند بر قلب هر یک از بندگان که عنایتش به او تعلق بگیرد اشراق و تابش می‌نماید و به دست آوردن این دانش تنها با اقرار زبانی به شهادت حق یا گفتگو و تکرار و یا پیوند دادن بعضی از دلایل کلامی - آن‌چنان‌که کار بیشتر علمای ظاهر که در مقام درس و افاده علمی هستند - نیست. به همین

دلیل است که عارفان و مؤمنان حقیقی در هر زمان جز انگشت شمار وجود نخواهد داشت. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۷)

جهات تفارق این دو دیدگاه

و اما برخی جهات مهم تمایز میان آرای غزالی و ملاصدرا چنان است که در ادامه می آید.

۱. گستره عقلانیت یا خردپذیری باورهای دینی

غزالی در *المنقذ من الضلال* حدود، اندازه و میزان توان بهره‌گیری عقل از آموزه‌های دینی را به‌خوبی روشن ساخته است. وی می‌نویسد:

همچنان که داروهای شفابخش تن را خاصیتی است که با عقل نمی‌توان آن را دریافت و باید به تقلید پزشکان که آنان آن را از پیامبران برگرفته‌اند عمل کرد، به قطع و یقین، برای من روشن گشت که ویژگی‌ها و کیفیت تأثیر عبادت را به حدود و مقداری که از طرف پیامبران برای تداوی امراض «دل» دستور داده شده است نمی‌توان با عقل درک کرد، بلکه در این خصوص باید مقلد انبیاء بود که آن ویژگی‌ها را با نور نبوت مشاهده کرده‌اند، نه با دیده کوتاه‌بین عقل. و چنان‌که داروها به نسبت و اندازه مشخص ترکیب می‌گردند...، عبادت نیز که داروی بیماری‌های دل است... از ارکانی گوناگون تشکیل یافته‌است که تنها نور نبوت توان آگاهی از آن را دارد. (غزالی، ۲۰۰۹: ۵۵)

غزالی در ادامه، گستره معرفت عقلی و حوزه عمل آن را برای ما روشن ساخته است و قایل است که این گستره تا حدی است که ما را تنها از محدودیت‌های خود آگاه سازد، بدین معنا که عقل نبوت را تصدیق کند و ناتوانی خود را از درک آنچه مخصوص نبوت است بیان دارد. (همان)

ملاصدرا نیز با اینکه تعقل و برهان را در حصول ایمان ارج می‌نهد اما 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 «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. وی حتی کسانی را که اعتقادی غیر از این داشته باشند به شدت مورد نکوهش قرار داده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸/۶)

بنابراین، می‌توان چنین توجیه نمود که اگرچه حوزه‌هایی از هستی و به‌خصوص ساحت قدسی آن را می‌توان یافت که عقل را یارای درک عمق آن نیست و به مدد شهود است که می‌تواند در آن حوزه‌ها پای گذارد، لیکن بازهم این سخن به معنای عدم درک عقل نیست، بلکه به معنای نفی استقلال آن است. به عبارت دیگر، این حوزه‌ها فوق‌طور عقل‌اند؛ عقل مستقلاً بدانها راه ندارد بلکه باید از شهود مدد جوید و به نور آن روشن گردد. در این صورت است که آنها را با عقل درک می‌کند و به‌آسانی تصدیق می‌نماید. به بیان دیگر، عقل منور شده که تلطیف گردد می‌تواند حقایق باطنی را بیابد و بدانها ادعان کند و بلکه عقلی که قوت و تیزهوشی بالایی داشته باشد، به‌ویژه عقلی که بتواند از شوب و وهم و خیالات باطل و عقاید ناروا دوری گیرند (عقل سلیم)، 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.

طبق این بیان، برخلاف غزالی، به نظر ملاصدرا، احکام «طور وراء عقل»، اگرچه به مجرد عقل درک نمی‌شوند، بعد از دریافت مورد فهم قرار می‌گیرند. بر همین اساس، عقل یافته‌های قلب را محال نمی‌داند و ادعا دارد که با کشف و شهود می‌توان به بالاترین درجات علوم الهی رسید. از این رو، کشف و شهود نیز

نزد ملاصدرا یکی از منابع مهم معرفت و بلکه موثق‌ترین آنها به شمار رفته، در افاده یقین فوق برهان قرار می‌گیرد. (همان: ۳۱۵/۶)

۲. میزان یقین آور بودن عقل عرفی در باور دینی

یکی دیگر از جهات تفارق اندیشه غزالی و ملاصدرا در اعتقاد به یقین آور بودن عقل عرفی یا باور عامه مردم در باورهای دینی است.

چنان‌که بیان گردید، غزالی گاه درصدد 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 ننموده بلکه آن را تجویز می‌نماید، زیرا از احکام تکلیفی شریعت است که آدمیان باید به تحقیق ماهیت موجودات بپردازند تا بتوانند ذهن‌شان را معطوف به معرفت صانع کنند. با وجود این، غزالی بارها تصریح دارد که توان عقل محدود است و نمی‌تواند اسباب سعادت انسانی را فراهم نماید. از این روست که گرچه توجه غزالی به ایمان‌گرایی و التزام به وحی پسندیده است، لیکن با تقبیح عقل‌گرایی و راه ندادن آن به حوزه دین آسیب تن دادن به قبول تقلید در اصول دین را پذیرفت؛ و بدین ترتیب، وی با محدودیت‌هایی که برای عقل قایل شد نتوانست آن را همپای ایمان بپذیرد.

به نظر غزالی، بین آموزه‌های دینی و عقلانی اختلاف مبنایی وجود دارد، چراکه دین بر پایه وحی آسمانی فرود آمده است اما فلاسفه که بر عقل انسان اعتماد دارند آنچه را که حس بدان شهادت می‌دهد و عقل آن را تایید می‌کند باور دارند. این عبارت از غزالی نقل شده است:

آنانی که اقرار به نبوت دارند ولی احکام شرع را به حکمت صرف بنا می‌نهند، در حقیقت، کافر به نبوت‌اند، زیرا تنها به احکامی با ویژگی‌های معین ایمان دارند که باید به سبب آن ویژگی‌ها بدان احکام سر سپرد و این ایمان به

نبوت نیست. قوام ایمان به نبوت این است که مرتبه آن را و برای مرتبه عقل

بدانیم. (شیدان شید، ۱۳۸۸: ۵۴)

نتیجه آنکه در نگاه غزالی توان عقل تنها به این اندازه است که نبوت را تصدیق کند و ناتوانی خویش را از درک آنچه در حیطه عمل نبوت و مخصوص اوست اعلام نماید.

از این رو، زمانی که غزالی از احوال آخرت صحبت به میان می‌آورد، معتقد است که آن امور تنها به نور نبوت قابل درک است و قوه‌ای است و برای عقل که گذشته‌ها و آینده به مدد آن قابل درک است. به همین دلیل است که غزالی هشدار می‌دهد که اگر به عقل خود اعتماد داشته باشید زیان خواهید دید. او در جایی دیگر بیان می‌کند:

کسی که بخواهد از راه عقل برای عبادت و اختلاف انواع و مقادیر آن، حکمت و فلسفه بترشد یا آنها را بر اثر اتفاق و تصادف پنداشته، خالی از اسرار و حکمت الهی بشمارد، راه حماقت پیش گرفته و طریق جهالت پیموده است. (غزالی، بی تا: ۶۳)

غزالی، 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: اشیاء جهان دارای حقیقت‌اند؛ برای درک حقیقت اشیاء 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؛ و بدین رو، بیشتر مردم به این راه نرفته‌اند، چون برای آنان مجهول است. غزالی می‌نویسد:

بر اساس این ناتوانی و نیاز و برای برآوردن این هدف‌هاست که خداوند

رسولان را برانگیخت و به آنان گاه به وساطت فرشتگان و گاه بی‌وساطت آنها

وحی نمود. (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۸)

و اما ملاصدرا، برخلاف غزالی، در نظام فلسفی خود نگاهی واقعی به عقل دارد که افراط و تفریط در آن جایی ندارد. عقل در این نظام فکری در جایگاه خود قرار گرفته است و به اندازه توانش برای آن ارزش و مقام در نظر گرفته شده است، به این معنا که در حوزه معرفت‌شناسی ملاصدرا، مانند هر فیلسوف عقل‌گرایی، عقل را به‌عنوان یک قوه ادراکی به رسمیت شناخته است و آن را منبع اتصال به عالم عقول و واسطه فیض الهی برای انسان می‌داند.

پس ملاصدرا بدون اینکه بین عقل و دین تعارضی ببیند، آن دو را از حیث منشأ یکی دانسته و حتی برای عقل، مقام دفاع عقلانی از دین نیز قایل شده است؛ اما در عین حال صراحتاً ناتوانی عقل را در بعضی موارد اعلام داشته است.

ملاصدرا بر این باور است: «عقل، اساس علوم است در هر دو قسم تصویری و تصدیقی، و حجت باطنی است در اعتقادات، همان‌طوری که انبیا و ائمه علیهم‌السلام حجت ظاهری در دین خدا هستند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۰) او خود توضیح می‌دهد که «عقل حجیت مطلق و نامحدود ندارد بلکه دارای حجیت محدود است و در برخی موارد اساساً حجیتی ندارد.» (همان: ۲۱) اصل توحید و ایمان به خدا روشن است که نمی‌تواند مستند به شرع گردد، چون محذور دور پیش می‌آید. از دیدگاه صدرالمتألهین اینجا قطعاً از قلمرو عقل است و نیز نبوت و امامت عامه [و سایر مشتقات توحید] عقلانی است و پیامبر فقط نقش «مذکر» را دارد؛ اما نبوت و امامت خاصه از طریق عقل و نقل هر دو است، زیرا معجزه اثباتش جز از طریق عقل امکان‌پذیر نیست. (همان: ۲۱)

بنابراین، نگاه واقع‌بینانه ملاصدرا نسبت به عقل این است که عقل، ضمن

هماهنگی با دین، توانایی کشف حقیقت را دارد و با دین تعارضی ندارد، درعین حال، توان آن محدود است و رسیدن به آنها به تبع انبیا و اولیای الهی میسر می‌گردد.

۳. میزان یقین آور بودن ایمان عرفی در باور دینی

از نظر غزالی، ایمان تصدیق جازم است اما وی برای آنچه منتج به این تصدیق می‌شود نقش خاصی قایل نیست و ایمان عوام (ایمان تقلیدی) را با ایمان حاصل از برهان در یک مرتبه قرار می‌دهد، همان طور که در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* آورده است: «فان صاحب الشرع صلوات الله علیه لم یطالب العرب فی مخاطبته ایاهم باکثر من التصدیق و لم یفرق بین ان یکون ذلک بایمان و عقد تقلیدی او بیقین برهانی.» (غزالی، ۱۴۰۹: ۸)

به عبارت دیگر، از نظر غزالی، برای انسان‌ها از طرق مختلفی چون برهان، دلایل وهمی و تقلید آگاهی حاصل می‌شود؛ اما صرف این شناخت، ماهیت ایمان را تشکیل نمی‌دهد، بلکه تصدیق قلبی نسبت به متعلق علم است که موجب تحقق ایمان می‌شود. در نتیجه، از دیدگاه او، نوع معرفت و آگاهی چندان اهمیتی ندارد. از این رو، ایمان یک امر صرفاً معرفتی نیست، بلکه یک حقیقت معنوی است که از طرق روح و قلب محقق می‌شود.

وی در مورد ایمان تقلیدی این شبهه را مطرح می‌کند: درست است که تصدیق جازم در قلوب عوام حاصل می‌شود، اما این تصدیق، معرفت نیست، چراکه مردم به معرفت حقیقی مکلف شده اند نه اعتقادی که از جنس جهل است و در آن حق از باطل قابل تشخیص نیست.

و خود در پاسخ آورده است:

سعدت خلق در این است که به چیزی، همان طور که واقعیت دارد، اعتقادی

جازم پیدا کنند تا قلبشان مطابق با حق شکل بگیرد و صورت یابد، تا هنگام مرگ که حجاب‌ها کنار می‌رود امور را همان‌طور که باور داشتند مشاهده کنند و به آتش پستی و خواری جهنم نسوزند. (همان: ۸۰-۸۱)

پس، باید گفت که توجه غزالی صرفاً به چیزی است که فرد قلباً تصدیق کرده است. این امر می‌تواند از طرق مختلفی که بیان شد تحقق یابد. از نظر او، این تفاوت اسباب در شکل‌گیری بی‌تأثیر است. کافی است قلب به صورت حق منتقش شد، چه علت این امر برهان باشد، چه دلیلی اقناعی و چه صرف تقلید. بنابراین، از نظر وی، کسی که به خداوند و نبوت و آخرت، همان‌گونه که هستند، باور دارد به سعادت می‌رسد، گرچه آن را با دلایل قطعی احراز نکرده باشد و خداوند بندگانش را جز به این تکلیف نکرده است.

درواقع، عدم تشویق غزالی به آموختن علم کلام و حتی تحریم آن جز در مواردی خاص نیز از این نگرش ناشی می‌شود.

و اما ملاصدرا، با تکیه بر قلبی بودن فعل ایمان، گوهر ایمان را از جنس علم - آنهم عمیق‌ترین نوع آن که علم باطنی و شهودی است - قلمداد می‌کند. از دیدگاه صدرالمتألهین، قلب آدمی همچون آینه‌ای است که در شرایطی خاص، نور ایمان و علوم کشفی و شهودی از سوی پروردگار عالم به آن تابش می‌کند. ایمان حقیقی نوری است که از پروردگار عالم بر دل بنده می‌تابد. پس، هر که در انکار آن نور بکوشد و در اطفای آن سعی کند یا مؤمنی را استهزا نماید، در حقیقت، دشمنی با خدا و ملائکه و کتب و رسل و ائمه کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۱۱۱)

وی با الهام از آیات قرآنی (حدید: ۱۲-۱۳) معتقد است: مؤمن در پرتو نور ایمان راه آخرت را طی می‌کند و تنها زمان تحصیل این نور، دوران حیات دنیوی است.

پس، هر که به تحصیل نور ایمان در دنیا مبادرت نکند یا به مقتضیات آن عمل ننماید، در قیامت، عالم به آن فراخی و روشنی بر وی تنگ و تاریک و راه بر او مسدود خواهد بود. (همان: ۸۹)

صدرالمتألهین، علاوه بر آنکه همه دل‌ها را در آینه بودن به حساب اصل فطرت بالقوه می‌داند معتقد است که قلب‌ها از این حیث متفاوت‌اند: برخی هنوز از قوه به فعل نرسیده‌اند؛ چنین دل‌هایی از زنگ معاصی و تعلقات مصفا نشده و از نور ایمان بی‌بهره مانده‌اند. درحالی‌که برخی با اعمال و افعال صالحه و تکالیف و ریاضت‌های شرعی و، در نتیجه، با تصفیه دل آمادگی لازم را جهت تجلی نور ایمان در خود فراهم کرده‌اند، برخی دیگر به سبب اعمال زشت و اعتقادات باطل، آن قابلیت را به کلی از دست داده‌اند. (همان: ۹۴)

بنابراین، ملاصدرا با اینکه یقین آوری ایمان را در باورهای دینی می‌پذیرد اما برخلاف غزالی هرگونه ایمانی از جمله ایمان تقلیدی را دارای چنین منزلتی نمی‌داند بلکه او ایمان را مفهومی تشکیکی می‌داند که پایین‌ترین مرتبه آن همان تصدیق، اقرار و قبول است و بالاترین آن مرحله معرفت شهودی است. براساس مباحث مذکور از نظر ملاصدرا ایمان چهار مرتبه می‌یابد: (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۵۵-۲۵۷)

۱. ایمان به معنای اقرار زبانی که انسان تنها با زبانش مؤمن باشد ولی قلبش یا غافل یا منکر باشد؛
۲. ایمان به معنای تصدیق به شهادتین، یعنی اعتقاد برای او حاصل شده ولی هنوز به یقینی دست نیافته است؛
۳. فرد مؤمن در این مرحله مراتب ایمان را شناخته، آن‌ها را تصدیق می‌نماید، چه تصدیق عرفانی و کشفی و چه تصدیق برهانی و علمی؛

۴. اینکه انسان مؤمن در نور حضرت احدیت چنان مستغرق شود که جز واحد قهار کسی را نبیند.

وی در جایی دیگر نیز مراتبی برای ایمان برمی‌شمارد: «ایمان سه مرتبه دارد: مرتبه عام، مرتبه خاص و مرتبه اخص.» البته، از نظر ملاصدرا افرادی که در هر یک از این مراتب قرار می‌گیرند خصوصیات متفاوتی دارند.

۳. رابطه فلسفه و دین

مخالفت غزالی با فلسفه و فیلسوفان شهرت زیادی دارد. غزالی فلاسفه را به سه دسته زیر تقسیم‌بندی می‌کند: (غزالی، ۲۰۰۹: ۳۰-۳۲)

۱. دهریون: اینان همان ذنادقه (ملحدان) منکر خداوندند. به باور اینان، دنیا این‌گونه که هست خواهد بود و صانعی در کار نیست.

۲. طبیعیون: اینان بیشتر در مورد جهان طبیعت و شگفتی‌های آن به بحث و مجادله می‌پردازند. از این‌رو، آنها باور به وجود خداوند دارند، ولی چون غرق طبیعت‌اند، بهشت و دوزخ و حساب و کتاب را به دیده انکار می‌نگرند.

۳. الهیون: اینان کسانی‌اند که رسوایی‌های دهریون و طبیعیون را افشا کرده و در برابر دیدگاه‌های آنان موضع منفی گرفته‌اند که از این نظر «خداوند مؤمنان را از امر جنگ کفایت نموده است.» (احزاب: ۲۵)

سقراط، افلاطون و ارسطو از این قبیل‌اند، ولی نباید فراموش کرد که اینان بخشی از کفر و بدعت‌های پیشینیان را به همراه داشته و نتوانسته‌اند یکسره از آنها دوری جویند. بنابراین، تکفیر این دسته از فیلسوفان مانند اسلافشان و نیز فیلسوفان مسلمانی که خود را پیرو آنان می‌خوانند، مانند فارابی و ابن‌سینا نیز جایز می‌باشد. (غزالی، ۲۰۰۹: ۳۲)

باید گفت که غزالی در کتاب‌های خود بیشتر با این گروه سروکار داشت و

اگر در *تهافت الفلاسفه* آنان را در سه مسئله فلسفی کافر می‌خواند و در بقیه آن بدعت‌کار به حساب می‌آورد، روی سخنش با این طبقه است.

غزالی، در *المنقذ من الضلال* یکی از دلایل مخالفت با فلسفه را سست نمودن باور دینی مردم می‌داند. وی می‌نویسد: حاصل بررسی‌ها نشان می‌دهد که سست بودن مردم در باور به اصل نبوت یا عمل به تعالیم پیامبران، در چهار عامل ریشه دارد: پرداختن به فلسفه؛ پرداختن به تصوّف؛ پرداختن به آرای کسانی که اصحاب تعلیم و علوم باطنی‌اند (باطنیّه)، و مشاهده وضعیّت اهل علم از آن جهت که برخی از آنها به دین عمل نمی‌کنند. او هیچ‌یک از این موارد را معتبر نمی‌شمارد و معتقد است: احساس بی‌نیازی از دین با نشان دادن بی‌پایه بودن این امور از بین خواهد رفت. (همان: ۵۸)

غزالی در نقد اهل فلسفه آورده است: آنان نبوت را منحصرأ با در نظر گرفتن مصلحت و فایده‌اش توجیه می‌کنند و معتقدند دین درنهایت به این حکمت و مصلحت برمی‌گردد که مردم عادی از قتل و غارت دست کشند و بر هیجان‌ات سوء خود غالب آیند. پس، به باور آنان، کسی که در فلسفه غور کرده و با حکمت آشنا شده باشد نیازی ندارد که چون عوام‌الناس خود را به تکلف اندازد. (همان: ۵۹)

او در ادامه می‌نویسد: اهل فلسفه حتی ممکن است نماز بگذارند اما اگر از چرایی این عمل از ایشان پرسش شود، خواهند گفت که این کار برای ورزش بدن و رفتار متناسب با عرف مسلمانان یا اینکه برای حفظ جان خود و خانواده از دست دیگران است. (همان: ۵۹)

غزالی معتقد است کسی که دین را بپذیرد اما درصدد انطباق آن با فلسفه برآید، اگرچه به ظاهر دین را پذیرفته است، به‌واقع منکر دین است، چراکه ایمان

به نبوت، پذیرفتن این واقعیت است که حقایقی وجود دارند که عقل از درک آنها ناتوان است و حتی گاه به نادرستی و امتناع آنها حکم می‌کند. (همان: ۶۲)

حال آنکه از نظر ملاصدرا فلسفه علمی است گرانمایه و با ارزش که نفس انسانی را به معرفت حقیقت موجودات - همان‌گونه که هستند - استکمال می‌بخشد و به قدر وسع خویش به واسطهٔ براهین - و نه بر اساس گمان و تقلید، حکم به وجود اشیاء می‌کند:

هذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسئول في دعائه (صلى الله عليه وآله) حيث قال: «رَبِّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» و للخليل (عليه السلام) ايضاً حين سأل «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا» والحكم هو التصديق بوجود الاشیاء. (صدرالدين شيرازی، ۱۴۱۰: ۲۰/۱-۲۱)

صدرالمتألهین در کلامی دیگر به این مطلب اشاره می‌کند که مقصود از شناخت خداوند و آگاهی به معاد و علم طریق آخرت اعتقاداتی نیست که یک عامی یا فقیه به صورت تقلیدی یا وراثتی بدانها باور یابد، زیرا برای آنها مسیر حقیقت همان‌گونه که برای بزرگان الهیون باز شده باز نشده است؛ برای آنها معرفت خداوند و حقیقت حقایق همانند آنچه برای عرفا مکشوف می‌گردد تمثیل پیدا نکرده است. وی اضافه می‌کند: چنین شناختی ثمرهٔ نوری است که خداوند در قلب مؤمن می‌تاباند. (همو، ۱۳۸۷: ۹)

این بیان نشان می‌دهد که در مکتب ملاصدرا فلسفه و وحی و عرفان آمیختگی عجیبی دارد. شناخت فقط شناخت برهانی و عرفانی است و این نور است و تابش نور زمینه‌های سالکانه و متعهدانه‌ای را می‌طلبد تا محقق گردد؛ نه تنها شناخت عرفانی که شناخت فلسفی هم‌چنین است.

ملاصدرا، در جای دیگر، دستاورد بزرگ کسب حکمت را تکمیل نیروی

نظری تحصیل علوم و معارف حقیقی می‌داند و می‌نویسد:


با این علم، مسالک طریق عرفان متوجه به سوی کعبه دانش و ایمان خواهد شد و از زندان ناگواری‌ها و گمراهی‌ها به سوی بهشت سعادت و همسایگی با حضرت رحمان رهایی خواهد یافت؛ و با این علم به معرفت کلمات نورانی و ذوات روحانی و شعله ملکوتی که سبب معرفت حضرت رحمان است نایل خواهد آمد. (همان: ۹)

این سخن آخر به خوبی روشن می‌کند که این علم ما را به فهم کلام خداوند می‌رساند. ملاصدرا در تفسیر آیه شریفه «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ» آورده است: این حکمت همان نوری است که دسترسی بدان امکان‌پذیر نیست مگر باتقوا و پرهیزگاری و یا اینکه خداوند او را از الطاف علم لدن بهره‌مند سازد. (همان: ۱۰)

نتیجه‌گیری

غزالی با فلاسفه و عقل‌گرایی ایشان درگیری‌های تند و ویران‌گرانه داشته است. به نظر می‌رسد همین نگرش بدبینانه به فلسفه منجر به مخالفت او با عقل‌گرایی در فهم باورهای دینی گردیده است. برداشت کلی او از فلاسفه این بوده که فیلسوفان در علم به اشیاء بر عقل صرف تکیه می‌کنند و، در نتیجه، فلسفه را با حقایق عقل یا با خرد یکی می‌دانند نه با حکمت مبتنی بر وحی. بر پایه همین برداشت، غزالی به فلاسفه انتقاد کرده، عقلانیت بدون اتکا بر وحی آنان را برای رسیدن به معرفت دینی ناکافی و قاصر می‌داند. اگرچه به‌طور کلی نمی‌توان او را منکر عقلانیت دانست بی‌تردید، غزالی حدود عقل را بسیار محدود می‌دانسته، گستره معرفت بخشی باورهای دینی را از حوزه فهم عامه مردم خارج می‌شمارد.

حال آنکه ملاصدرا، با تبیین ارتباط وثیق میان عقل و باورهای دینی، نقش عقل و حوزه آن را با وسعت بیشتری بیان می‌کند. افزون بر این، ملاصدرا - برخلاف غزالی - ایمان حاصل از تقلید را چندان پایدار نمی‌داند. به نظر وی، کسی که ایمانش را با بینش و آگاهی و بصیرت و همچنین با قوه استنباط از کتاب و سنت به دست 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 مورد تأیید است که کشفی باشد، نه تقلیدی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

- ابن رشد، (۱۹۸۶). *تهافت التهافت*، تصحیح موريس پونج، چ ۳، بیروت: دار المشرق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸). *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پارسا، محمد، (۱۳۸۳). *زمینه روان‌شناسی نوین*، چ ۲۰، تهران: بعثت.
- پورسینا، زهرا، (۱۳۹۱). «تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی»، فلسفه و کلام اسلامی، س ۴۱، ش ۱.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۹۹۰). *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالعزیز عطار، بیروت: دارالعلم للملأیین.
- حسین زاده، محمد، (۱۳۸۲). *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- حسینی هروی، محمدزاهد بن محمداسلم، (۱۴۲۰). *شرح الرساله المعموله فی التصور و التصدیق و تعلیقاته*، قم: چاپ مهدی شریعتی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۳). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم.
- زبیدی، مرتضی، (۱۹۶۵). *تاج العروس*، بی‌جا: دار الهدایه.
- شیدان شید، حسین‌علی، (۱۳۸۸). *عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم*، تهران: نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۵). *اسرار الایات*، تحقیق سید محمد موسوی، تهران: حکمت.
- _____، (۱۴۱۰). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____، (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات صدرا.
- _____، (۱۳۶۶). *تفسیر قرآن کریم*، قم: نشر بیدار.
- _____، (۱۳۹۱). *شرح اصول الکافی*، تهران: مکتبه المحمودی.
- _____، (۱۳۷۸). *المظاهر الالهیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای،

- تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۴۰). سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشکده علوم معقول و منقول.
- _____ الغزالی، ابوحامد محمد بن محمد، (۱۴۱۵). احیاء علوم الدین، بیروت: دارالفکر.
- _____ (۱۹۴۳). محک النظر فی المنطق، تصحیح محمد حلبی نعسانی، قاهره: المطبعة الادبیه.
- _____ (۱۴۰۹). الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (بی تا). العجم العوام عن الکلام، [در مجموعه رسائل غزالی]، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۲۰۰۹). المنقذ من الضلال، بیروت: مکتبه الهلال.
- _____ (۱۹۹۳). تهافت الفلاسفه، بیروت: دارالفکر.
- _____ (۱۹۱۹). میزان العمل، بیروت: دارالمکتبه العلمیه.
- _____ (۱۴۱۶). مشکوة الانوار، [مجموعه رسائل]، بیروت: دارالفکر.
- _____ (۱۹۷۵). معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، ج ۲، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- _____ فراهیدی، خلیل، (۱۴۱۰). العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بی جا: موسسه دارالهجره.
- _____ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۲۹). القاموس المحیط، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- _____ (بی تا). الکافی، ترجمه جواد مصطفوی، تهران، بی جا.
- _____ مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث.