

رابطه ایمان عقلانی با ایمان تعبّدی از دیدگاه امام محمد غزالی و مولانا فیض کاشانی

یوسفعلی رضایی^۱

چکیده

فهم و انگاره‌های متفاوت از متون مقدس، دلیل ناهمگونی تفاسیر، از ماهیت ایمان، در گفتمان دینی مسلمانان گردیده است. این درگیری فکری ناشی از عقل‌گرایی محض و نص‌گرایی افراطی است که تحلیل گزاره‌های ایمانی را تحت تأثیر قرار داده است. در این آشفته بازار فکری، تئوری‌های امام محمد غزالی و مولانا فیض کاشانی ظهور یافته که با تفکیک حوزه عقل در اصول و فروع، گفتمان جدیدی را در تحلیل ماهیت ایمان مطرح ساخته است. در این نوشته تلاش می‌گردد، تا مشترکات و مفارقات دیدگاه‌های این دو شخصیت دینی در بررسی ماهیت ایمان آشکار گردد.

کلیدواژه‌ها: ایمان، عقل، ایمان تعبّدی، ایمان عقلانی، محمد غزالی، فیض کاشانی

^۱. کارشناسی ارشد فقه و معارف گرایش کلام اسلامی

رابطه ایمان و عقل از نوع رابطه تفسیری، معرفتی و استنباطی است، به گونه‌ای که در فقدان عقل، فهم کثیری از گزاره‌های ایمانی ناممکن و یا غیر موجه می‌نماید، زیرا که اثبات گزاره‌های ایمانی از طریق داده‌های وحیانی، ما را گرفتار اشکال دور می‌سازد. از طرفی، عقل، ابزاری است دارای محدودیت که توان تفسیر، تحلیل و اثبات بعضی از گزاره‌هایی، مانند مفاهیم مربوط به عالم غیب، مسایل مربوط به معاد و توانایی فهم علل بعضی از احکام را ندارد، این موارد در حوزه ایمان تعبدی قرار می‌گیرند. مهم‌ترین سوال‌های این تحقیق این است که ایمان تعبدی و عقلانی چیست؟ آیا امکان جمع میان ایمان تعبدی و ایمان عقلانی وجود دارد؟ آیا اخباری (اعتدالی) بودن فیض، تأثیر منفی روی استدلال‌های عقلانی وی داشته است؟ آیا مبانی طریقه اشعری، تأثیری بر خردورزی غزالی گذاشته است؟ عرفان و تصوف، چه نقشی روی تعریف ایمان از دیدگاه غزالی و فیض داشته است؟ آیا برابری ایمان تعبدی با ایمان عقلانی تفاوت دارد؟

درباره رابطه عقل و ایمان می‌توان گفت: این مسئله از دیرباز مورد توجه فیلسوفان، متکلمان، محدثان و مفسران بوده است، از افراطی‌ترین نظریه (تضاد عقل و ایمان) تا همگرایی، در این مقوله، ایده‌پردازی و گزارش شده است. نظریه‌ها در مکتب‌های کلامی با نقد جدی مواجه گردیده و با تعدیل و یا ابطال منجر گشته است. بنابراین، راه طی نشده همچنان پر از ازدحام باقی مانده است. با توجه به چالش‌های جدیدی که از طرف متألهان مسیحی در این حوزه مطرح گردیده، ناچاراً به آموزه‌های دینی ما نیز سرایت کرده است و شخصیت‌های کلامی مسلمانان در این گیرودار (مباحثات کلامی) گاه‌به‌گاه حاشیه رانده می‌شوند و یا این که کمتر از آن‌ها یاد می‌گردد و بعضاً با نگاهی مغرضانه، نظریات کلامی آنان تفسیر به رأی می‌شود. این مسایل ایجاب می‌نماید که در این ارتباط پژوهش اساسی و روشمند صورت گیرد.

نویسنده بر این باور است که با آشکارسازی و رمزگشایی از نظریه‌پردازی‌های متکلمان مسلمان، از طریق مقایسه و تضارب آرای آنان، بهتر می‌توان به فهم گزاره‌های ایمانی دست یافت.

شخصیت فکری امام غزالی و فیض کاشانی، در این میدان و کار و زار گاهی چنان به هم نزدیک می‌شوند که پژوهشگران احساس می‌کنند، تفاوت قابل ملاحظه‌ای میان آرای آنان وجود ندارد و زمانی چنان از هم فاصله می‌گیرند که مسیر هرگونه تعامل، بسته احساس می‌گردد. پژوهشگر، زمانی که با یک دید وسیع و کلی‌نگر، به تجمیع آرای آنان می‌پردازد، راز این ناهمگونی‌ها را می‌یابد که در ادامه نوشته، به آن پرداخته خواهد شد. تطبیق آرای کلامی این دو شخصیت، با دو ویژگی متفاوت و وابسته به یک مکتب و دین

و دو مذهب کلامی می‌تواند راه حل مناسبی برای تحلیل آرای کلامی در نحله‌های کلامی مسلمانان باشد. با تکیه بر اندیشه این دو نظریه‌پرداز بزرگ دینی، فرض ما این است که میان ایمان تعبدی و ایمان عقلانی، رابطه‌ای وجود دارد.

هدف از این تحقیق، بررسی این موضوعات است: ۱. کشف رابطه عقل و ایمان ۲. چگونگی تعامل تعبد و تعقل ۳. مقایسه دیدگاه‌های محمد غزالی و فیض کاشانی در این مسایل.

۱- واژه ایمان

از نگاه دستوری کلمه ایمان، مصدر و از باب افعال و به معنای تصدیق آمده است (راغب اصفهانی، ۲۴، ۱۴۱۶). ایمان بر اقرار زبانی اطلاق می‌شود و گاهی ایمان به معنای اظهار خضوع و نیز به معنای قبول شریعت و آنچه که پیامبر ﷺ آورده است و اعتقاد قلبی به آن آورده‌ها، می‌باشد. (زبیدی، ذیل واژه ایمان) «ایمان به معنای گرویدن، عقیده داشتن، ایمن کردن، بیم نداشتن و آرامش قلب است. (معین، ۱۵۴، ۱۳۸۱)»

۲- گوهر ایمان

در مورد چیستی گوهر ایمان دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده است:

الف. اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل به جوارح (شیرازی، ۲۵۴، ۱۳۸۶)، در این دسته، گروه‌های معتزله، خوارج، زیدیه، اهل حدیث و متکلمانی از امامیه، مثل شیخ صدوق، سید رضی و کلینی قرار دارند.

ب. تصدیق قلبی و اقرار زبانی، شیخ مفید از قائلین به این نظریه است (مفید، ۱۰، ۱۳۰۷)

ج. معرفت قلبی، این گروه، ایمان را فقط عمل قلب می‌دانند، ابو اسحاق نوبختی از جمله این دسته است (حلی، ۱۷۹، ۱۴۰۸)

د. اقرار زبانی، ایمان از منظر این گروه فقط اقرار زبانی است و این نظریه، منسوب به فرقه کرامیه است (شیرازی، ۲۴۶، ۱۳۸۶)

با توجه به دسته‌بندی فوق، ملاصدرا، از بزرگان اندیشه دینی، درباره ماهیت ایمان و عناصر تشکیل دهنده آن، بحث می‌نماید و می‌کوشد تا جایگاه این عناصر را در گوهر ایمان آشکار سازد. از نظر ایشان، عناصر یاد شده، دارای نقش واحدی در ایمان نیستند. برای اثبات ادعای خویش می‌گوید اعمال از جنس حرکات و انفعالاتند که مشقت و خستگی را به همراه دارد و در ذات خود خیری ندارند. خیر و فضیلت مربوط به موجودات مقدّس و مجرد، همچون خدا و ملائکه و ارواح پاک است. در نتیجه فایده اصلاح عمل،

اصلاح قلب است و فایده اصلاح قلب، کشف جلال الهی در ذات، صفات و افعال او است. (شیرازی، ۲۴۹، ۱۸۶)

از نظر ملاصدرا، جایگاه و مراتب عناصر یاد شده در یک مرحله نیست و اولویت در میان عناصر، با عنصر معرفت و علم است. علمی که ایشان از آن بحث می‌کند، علم به برترین موجودات، یعنی خدا و ملائکه است که علم به معنای اعم نیست، بلکه علمی است با معنای خاص صدرایی که همان علم به خداوند و ملائکه است که درونمایه اصلی ایمان را شکل می‌بخشد. به نظر ایشان این علم، معرفت و شناختی است آزاد که هیچ قید و تعلق را بر نمی‌تابد، علوم دیگر وامدار و عبید و خادم این علم است، به عبارتی دیگر، فلسفه وجودی علوم دیگر به خاطر این علم می‌باشد. (شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۵) بنابراین ایمان واقعی از نظر ملاصدرا همان معرفت و علم است و چون اقرار صادق و عمل صالح، فرد مؤمن را به آن معرفت و علم نزدیک‌تر می‌سازد، می‌توان گفت که آن‌ها نیز در ماهیت ایمان دخیل می‌باشند.

۲-۱- ایمان از نظر غزالی

ایمان از نظر محمد غزالی همان تصدیق قلبی است، هر چند که شخص شهادتین را بر زبان جاری نکرده باشد و چنانچه فردی شهادتین را بر زبان جاری نماید، ولی در قلبش تصدیق به متعلقات ایمان نداشته باشد، کافر و مخلد در آتش خواهد بود (غزالی، ۱۱۰، ۱۳۷۲) شیخ طوسی می‌گوید: ایمان تصدیق قلبی است و اقرار زبانی به تنهایی اعتبار ندارد. به نظر ایشان شناخت خداوند و معرفت همه آنچه را که خداوند واجب کرده است، کسی که آن‌ها را بشناسد و اقرار و تصدیق نماید، چنین انسانی مؤمن است. عبدالرحمان بدوی، ایمان را مساوی با علم و تصدیق دانسته است. (بدوی، ۱۳۷۶، ۲۶)

۲-۲- ایمان از نظر فیض کاشانی

فیض کاشانی می‌گوید: «ایمان اعتقادی است توأم با جزم و ثبات به خداوند و ملائکه و کُتب آسمانی و پیامبران و روز قیامت و کمال ایمان، عمل به مقتضای آن اعتقاد است.» (کاشانی، ۱۴۰۶، ۶۵)

۳- ایمان در قرآن کریم

در قرآن کریم، کلمه ایمان در آیات زیادی به کار رفته است که در ضمن آن‌ها به خصوصیات روحی و روانی فرد مؤمن نیز اشاره شده است. آنچه از کلمه ایمان و مشتقات آن در قرآن کریم به دست می‌آید، این است که ایمان، باوری است اراده‌پذیر و قابل

انتخاب و در این گزینش، هیچ نوع اکراه و اجباری وجود ندارد و اگر چنانچه کسی ایمان بیاورد، از یکسری امتیازات برخوردار می‌گردد که سایرین فاقد آنند. از نظر قرآن کریم، فرد مؤمن، عاری از شک بوده و ذهن او پاک و عقیده‌اش راسخ است و این فرد، قلبش روشن است و هنگامی که آیات الهی بر او تلاوت می‌گردد ایمانش کامل‌تر می‌گردد. (انفال، ۲)

۴- رابطه ایمان و اسلام

اگر ایمان را دارای مؤلفه‌هایی از قبیل تصدیق قلبی و اقرار زبانی بدانیم، در این صورت، رابطه اسلام و ایمان از نوع رابطه عموم و خصوص مطلق خواهد شد، به این معنا که هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست و اسلام شرط لازم ایمان است. در قرآن کریم نیز به این نوع رابطه اشاره شده است: «بادیه نشینان گفتند ما ایمان آورده‌ایم، بگو ایمان نیاورده‌اید، لیکن بگویید: اسلام آورده‌ایم و هنوز در دل‌های شما ایمان داخل نشده است.» (حجرات، ۱۴) آنچه از تفسیر این آیه شریفه راجع به ماهیت ایمان به دست می‌آید، این است که ایمان دارای سه مرحله می‌باشد:

مرحله زبانی که گفتن کلمه توحید است.

مرحله رفتاری که تبعیت ظاهری از پیامبر ﷺ است.

مرحله باور و اعتقاد که تصدیق نبی ﷺ و سایر متعلقات ایمان است.

به مرحله زبانی و مرحله رفتاری می‌توان اسلام اطلاق کرد که نتیجه عملی آن در احکام فقهی مشخص گردیده است و مؤمن به کسی می‌توان گفت که به مرحله باور و اعتقاد رسیده باشد.

غزالی با توجه به آیات قرآن کریم و احادیث نبوی ﷺ در مورد رابطه میان اسلام و ایمان، می‌گوید: گاهی اسلام و ایمان اختلاف دارند، مانند: اعراب گفتند: ایمان آوردیم، (ای رسول) به آنان بگو: شما که ایمان‌تان به قلب وارد نشده به حقیقت هنوز ایمان نیاورده‌اید، لیکن بگویید ما اسلام آورده‌ایم. (حجرات، ۱۴) و گاهی مترادفند، مانند: و موسی به قوم خود گفت: اگر شما به حقیقت، ایمان به خدا آورده و اگر به راستی تسلیم فرمان او هستید بر خدا توکل کنید. (یونس، ۸۴) و گاهی تداخل دارند، مانند این روایت که از پیامبر ﷺ سؤال شد: اى الاعمال افضل؟ در جواب فرمودند: الاسلام، باز سؤال شد: اى الاسلام افضل؟ حضرت پاسخ دادند: الايمان (محمد غزالی، ۱۰۸، ۱۳۷۲)

۵- متعلقات ایمان

بر اساس تعاریف مطرح شده از ماهیت ایمان، متعلقات آن نیز تفاوت خواهد کرد، اگر ایمان را به معنای تصدیق قلبی بدانییم متعلقاتی خاص برای آن قابل تصور است و اگر چنانچه اقرار و عمل نیز به آن افزوده گردد، متعلقاتها نیز گسترش خواهد یافت. از منظر اسلام، ایمان سه متعلق اصلی دارد که هر کدام می‌تواند لوازم و جوانب دیگری نیز داشته باشد که این لوازم هر کدام به تنهایی می‌تواند متعلق ایمان واقع گردد. متعلقاتی اصلی ایمان عبارتند از:

۵-۱- الله. در دین مقدس اسلام ایمان به خداوند از اولین اموری است که از ما خواسته شده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خدا و پیامبرش و این کتاب که بر پیامبرش نازل گردیده و آن کُتب که پیش از آن نازل شده است، به حقیقت ایمان بیاورید و هر که به خدا و فرشتگانش و کتاب‌هایش و پیامبرانش و به روز قیامت کافر شود سخت در گمراهی افتاده است (نساء، ۱۳۶)

۵-۲- نبوت. وجود پیامبران الهی به عنوان حاملان وحی الهی، خواسته دیگری است که باید به آن ایمان بیاوریم: «پیامبران، خود به آنچه از جانب پروردگارشان به آن‌ها نازل شده ایمان دارند و همه مؤمنان، به خدا و فرشتگانش و کتاب‌هایش و پیامبرانش ایمان دارند. (بقره، ۲۸۵)

۵-۳- معاد. یکی دیگر از متعلقات ایمان، زندگی اُخروی و معاد است: «... اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارند»، «... هر که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشد.» (مائده، ۶۹)

از لوازم این سه اصل مهم می‌توانیم، ایمان به صفات خداوند را نام ببریم و نیز ایمان به غیب را که در قرآن کریم به آن تصریح شده است که مصداق آن فرشتگان و سایر آنچه که با حواس ظاهری قابل مشاهده نیستند، می‌باشد. نشانه‌ها و آیات خداوندی نیز از دیگر متعلقات ایمان به حساب می‌آیند. ایمان به ملائکه، پیامبران، نزول وحی، کُتب الهی، خاتمیت حضرت محمد ﷺ از ملزومات اصل نبوت است که باید به آن‌ها ایمان داشته باشیم. (همان) وقتی به معاد ایمان می‌آوریم به لوازم آن نیز باید مؤمن باشیم، از قبیل وجود رستاخیز، حساب و کتاب، بهشت و دوزخ، حیات پس از مرگ و غیره.

۶- رابطه یقین و عقل

۶-۱- معنای یقین

یقین چیست؟ «یقین نزد اهل حقیقت (سیر و سلوک) دیدنی است آشکارا به وسیله ایمان، نه توسط دلیل و برهان.» (صلیبا، ۵۸۶، ۱۳۶۶) «به نظر ارسطو یقین چیزی است که حکم در او ضروری باشد و نیاز به استدلال نباشد.» (فرید صبر، ۱۰۹) از نظر فارابی نهایت دانش آدمی نسبت به شناخت اشیاء است. (آل یاسین، ۱۴۰۵، ۶۵۴) کندی می‌گوید: «یقین اقناع فهم است، همراه با اثبات قضیه توسط برهان.» (کندی، ۱۲۰، ۱۳۷۰) در تعریف نخستین که از معجم الفلسفی ذکر شد، نظر تعریف کننده متوجه یقین از منظر اهل شهود و عرفان است و با تعریفی که کندی از یقین ارائه داده است تضاد ندارد، زیرا کندی با مبنای فلسفی به تعریف یقین پرداخته است و می‌داند در این مبنا هر چیزی که در قالب برهان نگنجد قابل قبول نخواهد بود. فارابی یقین را کمال در علم الأشیاء می‌داند که «فرجامی» در اطمینان بخشی جز آن وجود ندارد و حکم یقین، برخاسته از یقین بدیهی و انکار ناپذیر و غیر قابل زوال می‌باشد.

۶-۲- قرآن و یقین

قرآن کریم به عنوان محور گفتمان کلامی در مذاهب اسلامی در رابطه با مفهوم ایمان و مفهوم یقین این‌گونه اظهار کرده است: و آنانی که به آنچه بر تو نازل شده، و آنچه پیش از تو (بر پیامبران پیشین) نازل گردیده، ایمان می‌آورند و به رستخیز یقین دارند. (بقره، ۴) در این آیه شریفه هم از کلمه «یؤمنون» استفاده شده است و هم از کلمه «یوقنون». در یک بررسی اجمالی از این آیه در می‌یابیم که در خصوص اعتقاد به آخرت کلمه «یوقنون» آمده است و به نظر علامه طباطبایی برای این است که انسان لازمه یقین را - که فراموش نکردن آخرت است - بیان کرده باشد، زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که انسان نسبت به چیزی ایمان دارد و هیچ شکی در آن ندارد، اما برخی از لوازم آن را فراموش می‌کند. در نتیجه، عملی مغایر با ایمانش را انجام می‌دهد، برخلاف یقین که با فراموشی نمی‌سازد. (طباطبایی، ۴۶، ۱۳۷۰)

۶-۳- غزالی و یقین

غزالی می‌گوید که وجود یقین در ایمان، یقین منطقی و استدلالی نیست، زیرا که در ایمان مقلدانه که از نظر ایشان قابل پذیرش است نیز وجود دارد. (غزالی، ۳۱، ۱۴۰۶)

۶-۴- فیض و یقین

از نظر فیض کاشانی رابطه ایمان و یقین، مانند رابطه ایمان و اسلام است. وی حدیثی از امام صادق (علیه السلام) می‌آورد که «ایمان افضل از اسلام است و یقین افضل از ایمان می‌باشد و هیچ چیزی عزیزتر از یقین نیست.» (کاشانی، ۱۴۲۷، ۳)

۷- عقل در لغت

اما عقل در لغت عرب به معنای حبس، ضبط، منع و امساک است. وقتی در مورد انسان به کار می‌رود، به معنای کسی است که هوای نفس خویش را حبس کرده است (جرجانی، ۱۴۱۹، ۶۵)

۸- عقل در اصطلاح فیلسوفان

۸-۱- عقل از نظر فارابی قوه‌ای است از قوای نفس که به وسیله آن برای انسان یقین حاصل می‌شود (۱۴۰۵، ۳۶۹) فارابی رساله‌ای دارد به نام رساله العقل و در آن برای عقل، سه مرحله را ذکر کرده است:

۱. مرحله عقل هیولایی
۲. مرحله عقل بالفعل
۳. مرحله عقل مستفاد

۸-۲- بو علی سینا عقل را به عنوان نیروی درونی می‌داند که در انسان وجود دارد. (بوعلی سینا، ۱۲۳، ۱۳۶۳)

۸-۳- از نظر صدرالدین شیرازی عقل جوهر بسیط است که به وسیله آن واقعیت‌ها دریافت می‌گردد. (شیرازی، ۵۱۳)

۸-۴- غزالی و عقل

غزالی می‌گوید: «عقل منبع علم، مطلع و اساس اوست و علم از عقل به منزله میوه از درخت است و روشنایی از خورشید و بینایی از چشم.» (غزالی، ۸۹)

۸-۵- فیض و عقل

فیض کاشانی راجع به عقل می‌گوید: عقل پیش از ذات و ذاتیات خلق گشته و نیز از نظر رتبه بر آن‌ها برتری دارد و به همین جهت است که ذات نمی‌تواند عقل را در کمند

خویش داشته باشد و در پیدایش خلقت، عقل اول ماخلق الله است و جوهریت از آن به وجود آمده است. فیض کاشانی به جایگاه رفیع عقل اشاره می‌کند و می‌فرماید: «عقل اول ما خلق الله است و در عالم جوهر، عقل مبدأ آن به حساب می‌آید.»

۹- انواع عقل

۹-۱- عقل نظری

عقل نظری دارای مراتب ذیل است:

۱. عقل هیولایی. در این مرتبه، نفس آدمی دارای استعداد محض برای درک حقایق است و این مرتبه، فصل ممیز انسان از سایر حیوانات می‌باشد. (همان)
۲. عقل بالملکه. نفس آدمی در این مرتبه، ضروریات و بدیهیات علوم نظری را کسب می‌کند، مثل دو تا بیشتر از یکی می‌باشد. (شیرازی، ۱۳۸۶، ۴۱۹)
۳. عقل بالفعل. مرتبه‌ای است که به وسیله آن انسان توانایی کشف مجهولات توسط بدیهیات یک علم را دارد، مثل یک عالم ریاضی که می‌تواند مسایل مجهولات ریاضی را با رجوع به بدیهیات، توسط عقل بالملکه کشف کند.
۴. عقل مستفاد. مرتبه نهایی عقل و کمال عقل و قوه نظری است. در این مرحله است که تمام آنچه عقل نظری بالفعل به دست آورده است در نفس موجود می‌باشد. از نتایج ملموس آن، این است که انسان به حقایق امور معرفت پیدا می‌کند.

۹-۲- عقل عملی

عقل قوه محرکه عمل در انسان است که به آن قوه عامله نیز اطلاق می‌گردد. (سجادی، ۱۳۷۲، ۳۸۶)

مراتب عقل عملی چنین است:

۱. مرتبه تجلیه. که عبارت است از جلا و تذهیب ظاهر بر اساس قوانین و احکام شرع.
۲. مرتبه تخلیه. مرتبه‌ای است که توسط آن درون آدمی از اخلاق زشت، مانند بخل و حسد و کینه تخلیه می‌شود.
۳. مرتبه تخلیه. در این مرتبه ظاهر انسان به سبب پیروی از شرع آراسته شده و باطن او از رذایل خالی می‌گردد و نفس انسانی به فضایل اخلاقی دست می‌یابد. از این مرحله به مرحله فناء نیز تعبیر شده است، زیرا که نفس انسان به مدد عقل عملی همه چیز را فانی در خداوند می‌بیند. (صلیبا، ۱۳۶۶، ۴۷۲)

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «نبی حجت خداوند بر بندگان است و حجت بین بندگان و خداوند، عقل است.» غزالی با توجه به دیدگاه منفی برخی نسبت به عقل، می‌گوید: مذموم بودن عقل چگونه تصور می‌گردد، در حالی که خداوند آن را تمجید کرده است و اگر مذمت می‌کرد، چگونه بعداً آن را تمجید کرده است و اگر شرع به واسطه عقل مذموم درک گردد آن شرع نیز مذموم خواهد بود. (غزالی، ۱۳۷۲، ۸۹)

۱۰- توانایی عقل در ایجاد ایمان

باور ایمان عقلانی ناشی از اعتماد واقعی به عقل است، این که عقل دارای چنین توانایی باشد اکثر متکلمان مسلمان و همه فلاسفه بر آن اذعان کرده‌اند و آن را مورد تأیید قرار داده‌اند. تردیدی که در این رابطه در میان برخی اقوال متکلمان مشاهده می‌گردد، ناشی از روش‌ها و رویکردهای متفاوت آنان به مقوله عقل می‌باشد. انکار ایمان عقلانی یا ناشی از پیش‌داوری‌های ریشه‌دار در گذر تاریخ است، یا این که واکنشی است در برابر افراط‌گرایی‌های عقل‌محور، یا برخاسته از تفکر تفکیک‌انگاری در حوزه فعالیت عقل و نقل، دیدگاه گروه نخست ناشی از عدم درک درست عقل و حوزه‌های نفوذ آن است. نظر دسته دوم، یک حالت روانی است که یا زمینه تدافعی دارد و می‌خواهد حالت بازدارندگی در رقیب ایجاد نماید و یا ترس از این که عقل، فراگیری‌اش به راندن نقل از مباحثات دینی بی انجامد. دسته سوم، گفته‌هایش هرچند به ظاهر منصفانه می‌نماید، اما در واقع رفتاری تعاملی محور، میان افراط و تفریط برای مهار عقل است.

۱۱- ایمان عقلانی از نظر غزالی

غزالی عقل را در معرفت‌آفرینی ناکافی می‌داند و این داوری ریشه در قیاس شناخت‌های عقلانی و اشتباهات معرفت‌حسی دارد. غزالی علم حاصل از حسیات را یقین‌آور نمی‌داند و می‌گوید خطاهای زیادی که در ادراکات حسی رخ می‌دهد، ناتوانی این ابزار شناختی را برملا می‌سازد و سبب ایجاد شک در نمایاندن حقیقت توسط آن می‌شود و عقل می‌تواند خطاهای حسی را تشخیص داده و در نمایاندن حقیقت مؤثر باشد. به نظر ایشان، عقل نیز در روند حقیقت‌نمایی خویش از آسیب‌های جدی رنج می‌برد که مربوط به مؤلفه‌های وجودی‌اش می‌باشد. وی در این باره می‌گوید: به همان نحو که خطاهای حس با عقل کشف می‌گردد، این احتمال وجود دارد که اشتباهات عقل نیز با نیروی معرفتی قوی‌تری قابل کشف باشد و نامعلوم بودن این قوه بر ما، دلیل بر عدم آن نمی‌تواند باشد. (همان، ۲۲) از نظر غزالی زمانی که شک در حسیات و یا امور عقلی

ایجاد می‌گردد، ما به دلیل محذوریت، از آوردن دلیل ناتوانیم، زیرا هر دلیلی که بیاوریم یکی از مؤلفه‌هایش یا از حسیّات است و یا از عقلیّات و همان اشکال عدم واقع‌نمایی درباره آن‌ها نیز صادق است. (همان، ۲۳) ایشان رفع این شک را در نیروی الهی می‌جوید و می‌گوید: این شک به وسیله نور خداوندی که در دل بندگان می‌تاباند بر طرف می‌گردد و این نور تعبیر دیگری از عقل است که از جانب خداوند برای انسان هبّه گشته و همین موهبتی بودن، عقل را دارای شرافت ذاتی ساخته است.

حال که عقل دارای چنین محدودیتی است، آیا می‌تواند در شناخت و کشف حقایق با بهره‌گیری از منابع دیگر جایگاه خودش را احراز نماید، یا نه؟ نقش عقل در معرفت‌آفرینی به همین‌جا خلاصه گشته و در ادامه، میدان را برای رقیب خالی می‌گذارد که در این صورت، سؤال‌های زیادی مطرح خواهد شد.

غزالی با تفکیک حوزه‌های معرفتی و یا به اصطلاح خودش (اطوار) می‌گوید: شناخت طور و رای حواس به عقل واگذار شده است و شناخت طور و رای عقل به طور نبوت و اگذار گردیده است و عقل توانایی رسیدن به آن را ندارد و این طور توسط انبیاء بیان شده است. (غزالی، ۱۳۷۲، ۸۹) در جای دیگر، علوم را به دو قسم عقلی و نقلی تقسیم‌بندی می‌کند و در تعریف آن‌ها می‌گوید: علوم عقلی علمی هستند که عقل قدرت ادراک آن را دارد و از اطوار عقل محسوب می‌شود و علوم دینی از اطوار نبوت است و عقل توانایی ادراک آن را ندارد. (همان، ۳۵) از نظر وی، جهت‌گیری انسان نسبت به علوم دینی، ایمان آوردن است و شرط تحقق ایمان، علم و معرفت تفصیلی عقلی نیست (غزالی، ۲۴، ۱۴۰۲)

بنابراین، از نظر غزالی ایمان عقلانی استقلال، ایمان دینی نیست و ایمان، زمانی دینی می‌گردد که عقل در ورای حوزه‌اش دخالت نداشته باشد و اگر عقل چنین خویشتن‌داری از خود نشان ندهد، انسان را هم که با چنین عقلی به کشف حقایق می‌پردازد به واقعیت نمی‌رساند و ادعای ایمانی‌اش خدشه‌دار خواهد بود.

۱۲- ایمان عقلانی از نظر فیض

اما به نظر فیض، واژه عقل اسمی است که بر چهار معنا دلالت می‌کند و هر معنا محدوده خاص دارد. آن چهار معنا عبارتند از:

۱. عقل به معنای وصفی که به سبب آن، انسان از حیوانات جدا می‌گردد.
۲. عقل به معنای علمی که حکم می‌کند به جواز آنچه جایز است و استحاله آنچه محال است.
۳. عقل به معنایی آنچه از تجربه به دست می‌آید، بنابراین، به کسی که دارای تجارب فراوان است عاقل می‌گویند.

۴. عقل به معنای غریزه‌ای که در انسان است که موجب شناخت او به عواقب امور می‌گردد.

فیض می‌گوید: «عقل به دو معنای اول در انسان، بالطبع موجود است و به معنای اخیر با اکتساب به دست می‌آید.» (کاشانی، ۱۳۷۷، ۱۴۱۷) بنابراین، از نظر فیض، عقل یا طبیعی است که انسان از اصل آفرینش همراه داشته است و به سبب آن علوم نظری را درک می‌کند و توسط همین قوه است که از سایر حیوانات جدا می‌گردد، یا این که عقل، مکتسب است که به وسیله آن، انسان قادر می‌گردد میان نفع و ضرر اخروی تفکیک قائل شود.

از دیدگاه فیض، انسان‌ها در برخورداری از عقل طبیعی و عقل مکتسب دارای ظرفیت‌های متفاوت می‌باشند. «این دو عقل به بعضی به طور کامل و به بعضی دیگر به صورت ناقص عطا شده است و انسان‌ها به قدر عقول‌شان مکلف و جواب‌گو می‌باشند.» (همان، ۱۳۷۸)

فیض کاشانی با وام‌گیری واژه «اطوار» از غزالی، نظریات ایشان را در این قسمت تأیید کرده است. وی راجع به کاستی عقل می‌گوید: از آن جایی که کلمه شرع و قانون الهی با عبارات محکم و متشابه بیان گردیده است، پس عقل انسان توانایی درک متشابهات را ندارد و این حوزه مربوط به حوزه شرع و نبوت است.

۱۳- تفاوت دیدگاه فیض با غزالی

ارادت خاص فیض به غزالی مانع از ابراز عقیده خصوصی وی نگردیده است. ایشان با توجه به عقاید امامیه، در کتاب «المحجۃ البیضاء» که آن را با روش غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» نوشته است، احادیث اهل بیت را در ادامه احادیث نبوی آورده و غزالی را به خاطر غفلت از این سرچشمه معرفت توبیخ کرده است و بر همین اساس، کتاب المحجۃ البیضاء را نوشته است.

فیض کاشانی با تأثیرپذیری از سه روش فکری (فلسفی، کلامی و عرفانی) خواسته است استدلال‌های عقلانی برگرفته از فلسفه را از طریق تطبیق با اخبار، شرع‌پسند سازد و از طرفی، به خاطر گرایش عارفانه‌ای که داشته است سیر و سلوک و پیمایش طریق عبودیت را کاشف از حقیقت معرفی کرده است.

فیض با تعریفی که از عقل نظری ارائه داده است، نتیجه‌گیری می‌شود که ایشان در حوزه معارف کلامی و فلسفی، عقل نظری را به عنوان منبع معرفت‌آفرین می‌داند و در حوزه احکام به خاطر اشتباهاتی که از دیگران دیده است به طرف عقل به دیده تردید می‌نگرد و با توجه به گرایش اخباری که داشته است در حوزه اصول فقه، عقل برای

ایشان به عنوان منبعی در کنار سایر منابع مورد پذیرش نیست. در رابطه با ایمان برخاسته از عقلانیت محض، موضع انکاری دارد. عقل مورد تأیید ایشان عقل هدایت شده به وسیله شرع است و بالاترین درجه عقل نزد حضرت پیامبر ﷺ است. ایشان با تعریف ویژه‌ای که از عقل دارند با اقتباس از غزالی به ایده اطوار می‌پیوندند و برای فهم انسان، طور و رای عقل را اصالت می‌بخشد و می‌گوید: «طور و رای عقل، گستره‌اش وسیع‌تر و والاتر از آن است که ما بتوانیم با عقل آن را قابل دسترسی نماییم.» (همان) ایمان دینی به نظر ایشان به واسطه عقل پایه‌ریزی می‌گردد و توسط شرع به مراتب بالای خویش می‌رسد.

بایک جمع‌بندی مختصر می‌توان گفت که معرفت‌آفرینی عقل از نظر غزالی و فیض مستقل و تام نیست، زیرا که به نظر غزالی زمانی که شک در حسیات و یا امور عقلی عارض می‌شود، توانایی ما در به کارگیری ابزارهای عقلانی یا محدود و یا به طور کامل حذف می‌گردد. فیض هم هر چند در تعریفش از عقل نظری تا اندازه‌ای به تعریف فیلسوفان نزدیک می‌گردد، اما در ادامه گفتارش و با تقسیم‌بندی که تحت عنوان نقص و کمال ارائه می‌دارد، آن را از اوج به پایین می‌کشد. بنابراین، معرفت‌آفرینی عقل از نظر غزالی و فیض کاشانی دارای محدودیت است و ما بر اساس نظریات آن‌ها نیازمند منبع یا منابع و رای عقل می‌باشیم.

۱۴- ایمان تعبدی

۱-۱۴- معنای تعبد

تعبد از دیدگاه متکلمین، یعنی پذیرفتن از ناحیه عبودیت و بدون دلیل، چون موقعی که انسان خود را بنده خدا دانست، اوامر او را بدون استیضاح از دلیل، گردن می‌نهد. (همان) پس، تعبد در اصطلاح متکلمین مربوط به حوزه عقاید می‌باشد. سؤال اصلی در این مقوله این است که با توجه به روشن شدن معنای تعبد، آیا ما ایمان تعبدی مقبول داریم، یا نه؟

۲-۱۴- ایمان تعبدی از دیدگاه محمد غزالی

ایمان از نظر غزالی تصدیق جازم است و این جزم از هر راهی که حاصل گردد در تصدیق متعلقات ایمان کفایت می‌کند. در رابطه با ایمان مقلد، سؤال را از اینجا آغاز می‌کند: زمانی که شخص عامی از مباحثه و دادن نظر منع گردد، علم به دلیل و در نتیجه، علم به مدلول برایش حاصل نمی‌شود و این در حالی است که خداوند به بندگانش امر فرموده است تا نسبت به او و صفاتش معرفت حاصل نمایند و ایمان بیاورند و این‌ها و

غیر این‌ها همه امور غیر بدیهی می‌باشند و برای فرد عامی به دست‌آوردن این معرفت امکان ندارد. از طرفی، بر فرد عامی واجب باشد که رسول خدا را در همه آنچه می‌آورد تصدیق کند و این نیز از امور غیر بدیهی است، زیرا که برای متمایز ساختن رسول که مدعی نبوت است از سایر انسان‌ها ما نیاز به دلیل داریم و این دلیل برای فرد عامی میسر نیست. راه حلی که غزالی پیشنهاد می‌نماید از طریق ابعاد تصدیق، جازم است. ایشان می‌گوید این تصدیق از نظر رتبه‌بندی در چند مرتبه قرار می‌گیرد و قابل دسترسی است:

۱. تصدیقی که با برهان به دست می‌آید که هیچ‌گونه احتمال خلاف در آن وجود ندارد.
 ۲. تصدیق حاصل از ادله وهمی کلامی مبتنی بر مسلمّات.
 ۳. خطاباتاتی که تصدیق‌آور است.
 ۴. تصدیقی که به خاطر شنیدن کلام شخص مورد اعتماد همه، به وجود می‌آید.
 ۵. شنیدن سخنی که علائم طبع فرد باشد و آن را تصدیق کند. (غزالی، ۱۴۰۲، ۷۹)
- از نظر غزالی تمامی این مراتب می‌تواند به تصدیق جازم بیانجامد و فردی را مؤمن سازد و هیچ تفاوتی در این مراتب از نظر ایمان نیست. وی می‌گوید: «صاحب شریعت، مطالبه بیش‌تر از تصدیق نکرده است و در این که این تصدیق به عقد قلبی باشد و یا یقین برهانی، فرقی نگذاشته است.» (غزالی، ۸، ۱۴۰۸)
- بنابراین، غزالی ماهیت ایمان را اعتقاد جازم می‌داند و این که این اعتقاد جازم از چه طریقی و با کدام دلیلی حاصل شده است، هیچ تفاوتی در اصل ایمان ایجاد نمی‌کند و از این جهت است که ایمان مقلد نیز در این چارچوبه مورد اقبال واقع می‌شود و از آن دفاع می‌گردد.

۱۴-۳- ایمان تعبّدی از نظر ملا محسن فیض کاشانی

فیض در تعریف ایمان می‌گوید: ایمان همان اعتقاد خدشه‌ناپذیر است که به خداوند و ملائکه و کُتب و رُسل و روز جزا حاصل می‌گردد و کمال این ایمان عمل به مقتضای همان اعتقاد می‌باشد. عزم من بر این است که جمع‌نمایم میان آرای حکیمان راجع به حقایق و اسرار عالم را و آنچه در شریعت وارد شده از معارف و انوار تا آنجایی که میان آن دو اشتراک وجود دارد تا آشکار گردد که منافاتی میان آنچه عقل درک می‌کند و آنچه شریعت و پیامبران بیان می‌دارند نیست. (اشتیانی، ۱۳۶۶، ۴) وی در ادامه، بعضی از معارف را استثناء می‌کند و می‌گوید: برای صاحبان عقل صرف، علم به خداوند و روز آخرت امکان ندارد و این مقوله از دایره عقل خارج است و در این باره نظر پیامبران جامع‌تر است

(همان، ۵). قضاوت ایشان درباره عقل این است که عقل را تجلی خداوند می‌داند و می‌گوید عقل خود کلمه «کُن» است. (همان)

در تقسیم شرح وظایف عقل و شرع می‌گوید: عقل فقط می‌تواند کلیات را درک کند و شرع هم کلیات را می‌شناسد و هم جزئیات را و دیگر این که عقل حکم راجع به احکام ندارد، مثلاً نمی‌گوید گوشت خوک حرام است. در آخر می‌فرماید: «اصحاب عقل واقعاً کم هستند.» (کاشانی، ۱۴۰۵، ۱۱۸)

از تحلیل نظریات متفاوت فیض راجع به منابع معرفت و نیز تعریفی که از ماهیت ایمان ارائه داده و آن را اعتقاد جازم نامیده است، این نتیجه به دست می‌آید که داده‌های عقلانی اگر چنانچه از طرف آموزه‌های وحیانی تأیید گردد مقبول است و در صورت تعارض، این عقل است که باید به نفع نقل عقب‌نشینی نماید، زیرا که سیراب شدن وی از مبدأ معرفت‌آفرین به خاطر محدودیت‌هایی که داشته است کم‌تر از حوزه وحیانی است. بنابراین، از دیدگاه ایشان راجع به اصول دین که انسان رأساً بایستی حقیقت را کشف کرده و آن را تصدیق نماید، این‌گونه استنباط می‌گردد که در این مورد عقل می‌تواند کاشف از حقیقت باشد مشروط بر آن که مخالفت با شرع نداشته باشد.

بنابراین، وی هر چند صراحت به مقبولیت ایمان مقلد ندارد و ایمان تعبدی را صریحاً تأیید نمی‌کند، اما از آن‌جا که در مباحث فلسفی از طریق استدلال عقلی وارد شده است، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که این اعتقاد جازم در مسأله ایمان اگر از طریق استدلال و برهان باشد بهتر است، زیرا که متعلقات ایمان در حوزه عقل بررسی می‌گردد و اگر چنانچه این اعتقاد برخاسته از عقل، توسط وحی هم تأیید گردد بهتر است، زیرا به نظر ایشان عقل پیامبر باطنی است و از طرف دیگر می‌دانیم که بعضی از لوازم متعلقات ایمان با دلیل عقلی قابل اثبات نیست.

۱۵- رابطه ایمان عقلانی و ایمان تعبدی از منظر امام محمد غزالی

عقل از نظر غزالی منبعی است برای معرفت و شناخت هستی و آگاهی‌بخشی، وی چنانکه بیان گردید، می‌گوید: «عقل منبع علم و مطلع و اساس اوست و علم از عقل به منزله میوه از درخت است و روشنایی از خورشید و بینایی از چشم.» (غزالی، ۱۳۷۲، ۱۸۹) ایشان، همانگونه که بیان شد، در رابطه با کارکرد مثبت عقل در فهم شریعت با حالت توییخی خطاب به کسانی که در منزلت عقل سخن گفته اند، می‌گوید: «مذموم بودن عقل چگونه تصور می‌گردد در حالی که خداوند آن را تمجید کرده است و اگر مذمت می‌کرد، چگونه بعداً آن را تمجید کرده است.» در ادامه می‌گوید: «اگر شرع به واسطه عقل مذموم درک گردد آن شرع نیز مذموم خواهد بود.» (همان، ۸۹) به نظر غزالی عقل در درک حقایق تک سوار میدان نیست، بلکه تحت تأثیر خصوصیات ماهیتی خویش است

و بیش از اندازه خویش نمی‌تواند جولان دهد. وی می‌گوید: همان‌گونه که حواس پنج‌گانه آدمی نمی‌تواند بیرون از اطوار و حوزه‌های فعالیت خویش وارد شود و این حوزه‌ها به عقل واگذار شده است، عقل نیز اجازه ورود به آنچه مربوط به آن نمی‌شود، را ندارد و این حوزه، حوزه نبوت است که توسط انبیاء بیان گردیده است. (غزالی، ۱۴۰۹، ۵۳)

غزالی در مورد ایمان می‌گوید گروهی از مردم به وحدانیت خدا و رسالت انبیاء ایمان آورده و سپس یا به عبادت مشغول گشته و یا حرفه‌ای از حرفه‌ها را پیشه خود ساخته است. این گروه را باید به حال خود گذاشت و از وارد ساختن آن‌ها در پیچ و خم‌های استدلال‌های متکلمان جداً خودداری کرد، زیرا صاحب شریعت از مردمی که مورد خطاب وی بودند جز تصدیق و ایمان به اصول دیانت چیزی دیگری نخواست و درباره ایمان و اعتقادی که از روی تقلید باشد و یا محصول برهان و استدلال تفصیل قایل نشده است. این سخن در مورد مسلمانان صدر اسلام مصداق دارد و نمی‌شود آن را انکار کرد و یا این‌که می‌گوید: «حق عوام این است که ایمان بیاورند و مشغول عبادت شوند و درباره دانش و علم چیزی نگویند، زیرا سخن گفتن درباره دین بدون یقین، انسان را کافر می‌سازد.» (غزالی، ۱۴۰۹، ۶۳)

به نظر غزالی آنچه در اصالت ایمان یک مؤمن مهم است، مفهوم یقین است و این‌که یقین از چه طریق به دست آمده است در اصل ایمان خدشه‌ای ایجاد نمی‌کند. این یقین ممکن است از راه تقلید حاصل شده باشد و یا از طریق برهان. (غزالی، ۱۴۰۸، ۵۵) از نظر غزالی در تقسیم‌بندی دیگر، علوم به علوم عقلی و علوم شرعی تقسیم می‌گردد و نظر غزالی راجع به تعامل این دو علم این‌گونه است: کسی که گمان کرده علوم عقلی علوم شرعی را نقض می‌کند و امکان جمع میان آن‌ها نیست گمانی است که از انسان کور بدون بصیرت صادر شده است. (همان) شریف‌ترین علوم آن است که ممزوج از عقل و نقل باشد و رأی و شرع در آن تعاملی رفتار نماید و علم فقه و اصول آن، از این قبیل است. (غزالی، ۱۳۶۸، ۳)

۱۶- رابطه ایمان عقلانی و ایمان تعبّدی از نظر فیض کاشانی

از نظر فیض، عقل مبدأ جوهر است. (آشتیانی، ۱۴۰۶، ۱۳۰) در این تعریف، عقل به عبارتی، «اول ما خلق الله» است، زیرا که فیض در جای دیگر هم فرموده است که عقل همان کلمه «کُن» است.

عقل مشترک معنوی است:

۱. عقل به صورت مطلق گفته می‌شود که مراد از آن علم به حقایق امور است، در این صورت عقل صفت علم می‌باشد.

۲. عقل گفته می‌شود و هدف از آن مُدرک علوم است.

۳. عقل به عنوان صفت عالم به کار می‌رود.

۴. عقل به معنای عمل ادراک است. بعد می‌فرماید این که می‌گوییم «اول ما خلق

الله العقل»، همین قسم چهارم از عقل است. (همان، ۱۴۰۶، ۱۳۵)

در دیدگاه فیض، عقل دارای مراتب است که کامل‌ترین آن نزد حضرت پیامبر ﷺ است و در این باره می‌گوید: «عاقل‌ترین عقلاء، حضرت پیامبر و بهترین شرایع، شریعت ایشان است.» (همان، ۱۸۹) از نظر فیض عقل فرمان‌خداوند را مثل یک معبود واقعی اجرا می‌نماید. وی در این رابطه می‌گوید: «عقل فرمان‌بردار بی قید و شرط خداوندی است.»

مقبولیت ایمان مقلد از نظر فیض در این جنبه قابل تفسیر است که وی ایمان را همان اعتقاد جازم می‌داند که به خداوند و ملائکه، کُتب، رُسل و روز قیامت تعلق می‌گیرد و توسط عمل کمال می‌یابد. (کاشانی، ۶۵) این اعتقاد جازم یا از راه استدلال و برهان به دست می‌آید و یا توسط گفته افراد اطمینان، که از نظر فیض این افراد معدودند و پیامبران از این گروه هستند.

۱۶-۱- تفاوت عقل و شرع در واقع‌نمایی از نظر فیض

الف. عقل فقط کلیات را درک می‌کند و شرع هم کلیات و هم جزئیات را درک

می‌کند.

ب. عقل حکمی راجع به احکام ندارد و شرع دارد. فیض در ادامه می‌فرماید: «اصحاب عقل واقعاً کم هستند و اکثرهم لایعقلون» (همان، ۱۸۸) رابطه عقل و شرع از نظر فیض رابطه سازنده و متقابل است، عقل توسط شرع هدایت می‌گردد و شرع توسط عقل تبیین می‌شود، عقل مثل پایه و اساس است و شرع بنایی است که بر آن پایه، استوار می‌گردد. عقل مثل چشم است و شرع مثل شعاع، چشم فایده ندارد تا زمانی که شعاع نور از خارج بتابد و شعاع هم فایده ندارد در صورتی که چشم نباشد، به خاطر همین خداوند فرموده است: «و از جانب خدا نوری و کتابی صریح و آشکار بر شما نازل شده است.»

علی‌رغم تفاوتی که فیض میان عقل و شرع قایل است که مربوط به حوزه کارکردی می‌باشد، اما معتقد است که میان عقل و شرع چنان رابطه محکم وجود دارد که تفکیک آن غیر قابل تصور است. از نظر فیض، عقل به منزله اساس و بنیاد یک ساختمان است و شرع مانند بنایی که بر آن استوار می‌گردد و نیز شریعت با عقل قابل تبیین است و عقل جدای از شریعت به جایی نخواهد رسید. (کاشانی، ۴۳)

ایمان حاصل از تعبد و تقلید در دیدگاه فیض کاشانی می‌تواند مقدمه ایمان عقلانی قرار گیرد و تا زمانی که برای فردی توانایی استدلال و ارایه برهان بر ایمانش میسر نشده

است با اعتماد به قول افراد مورد اطمینان، می‌شود وی را مؤمن به حساب آورد. بهتر است که چنین انسان مؤمن با تلاش و کوشش خویش از این مرحله عبور نماید و به ایمان عقلانی که پایه‌اش بر استلال و برهان استوار گردیده است دست یابد، تا مشکل رفع گردد.

نتیجه‌گیری

فیض و غزالی به وجود عقل در مقام ثبوت معترفند و در مقام اثبات، نقش استقلالی عقل را انکار می‌نمایند و به لزوم تبعیت عقل از وحی رأی می‌دهند و می‌گویند که راه شناخت مابعدالطبیعه برای عقل مسدود نیست، اما موفقیت عقل در این زمینه بسیار کم است. بنابراین غزالی و فیض نافی عقل نیستند، بلکه ناقد آنند، غزالی گسترده‌تر به نقد عقل می‌پردازد و فیض با تأثیرپذیری از مکتب فلسفی ملاصدرا محتاطانه عمل می‌نماید. فیض و غزالی، عقل عملی و شرع را دارای ملازمه می‌دانند، زیرا به نظر آن‌ها عقل عملی در حقیقت همان متابعت شرع است و عقل نظری (استدلال‌گر) از ناتوانی رنج می‌برد و توان ورود طور و رای خود را ندارد و با هدایت وحی می‌تواند در محدوده امکانات خویش معرفت‌آفرین باشد. این عقل به نظر فیض در تمامی انسان‌ها به طور یکسان وجود ندارد، بلکه بسته به استعداد فرد دارای نقص و کمال است و کامل‌ترین آن نزد حضرت پیامبر ﷺ است. این عقل به نظر غزالی موهبتی است از طرف خداوند که بر اساس شرایط ویژه اهدا گردیده و کمال می‌یابد.

فیض و غزالی عمل را از ارکان ایمان نمی‌دانند و نقش آن را در کمال ایمان تعریف می‌نمایند و این عمل از نظر غزالی تا اندازه‌ای به تصوّف معمول گراییده است که مقبول فیض نیست. اما فیض کاشانی به تصوّف بیشتر رنگ و بوی مذهبی داده است و به عرفان اسلامی نزدیک‌تر شده است.

بنابراین با یک دید کلی به نظر غزالی و فیض، ایمان عقلانی مستحکم‌تر و اطمینان بخش‌تر است و در برابر شبهات متفاوت (درون دینی و برون دینی) از راسخیت و اقتدار لازم برخوردار می‌باشد. تکیه غزالی و فیض بر مقبولیت ایمان تعبّدی توجیه ایمان اکثریت است که تصدیق‌شان برخواسته از اعتماد به بزرگان بنا گردیده است، که اگر این اعتماد با گذار از تعبّد و تقلید به عقلانیت منجر گردد راجح‌تر است. فیض این گزار را به صورت الزام مطرح می‌سازد، و غزالی ارجحیت را در عبور از این حالت می‌داند.

واقعیت حکم می‌کند که باید نظریات هر دو (غزالی، فیض) در پژوهش درون دینی در مسائل محوری ایمان مورد توجه قرار گیرد، زیرا همه مسلمانان در شرایط کنونی و در بدو آموزش، اولاً آموزه‌های ایمانی خویش را از خانواده می‌آموزد و بعداً در مکتب‌خانه

و یا مدرسه از غنای لازم برخوردار می‌گردد و هر دو حالت آموختنی و با رویه تعبدی است و در مراحل بالاتر است که توصیه آموزه‌های قرآنی مبنی بر استدلال پذیری مسائل ایمانی تحقق پذیر است و این امکان برای اکثریت مسلمانان آمدنی نیست و ناچاراً باید بپذیریم که ایمان تعبدی واقعیت است که در تاریخ حیات دینی متدینین وجود داشته است و مفر برای آن جز گزار به مرحله عقلانیت نیست و آن نیز برای بعضی غیر میسر می‌نماید.

آنچه از نظریات غزالی در ارتباط ایمان تعبدی و عقلانی بر می‌آید این است که تعبد، بسترساز و ورود به مرحله تعقل است و اگر چنین امکانی برای مؤمنین پیش نیاید، رستگاری آن خدش‌های نمی‌بیند.

منابع:

- قرآن کریم
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، نمط نهم، ترجمه دکتر ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفاء، ترجمه محمد گیلانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
- بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، اشراقی، بی‌تا.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ج ۱، تهران، سمت، ۱۳۷۲ ش.
- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ و معارف اسلامی، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۲ ش.
- _____، فرهنگ علوم عقلی، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۳ ش.
- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفه، ج ۱، ترجمه منوچهر صادقی دره بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
- عثمان، عبدالکریم، روان شناسی از دیدگاه غزالی، دفتر دوم، ترجمه باقر حجتی، قم، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
- غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱ ش.
- فاختوری، حنا، جر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- فیض کاشانی، محسن، اصول معارف، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
- _____، مجموعه رسائل، ترجمه رسول جعفریان، اصفهان، مکتبه امام علی، بی‌تا.
- قراملکی، احدفرامرز، مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیاء، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱، تهران، انتشارات معین، ۱۳۸۱ ش.
- آل یاسین، جعفر، الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، تعارض العقل و النقل، تحقیق محمد رشاد، قاهره، دار الکتب، ۱۹۷۱ م.

- اشعری، ابوالحسن، الابانه فی اصول الدیانہ، بیروت، دارالنفیس، بی تا.
- بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، تهران، دارالعلم، ۱۳۷۶ش.
- تفتازانی، سعد الدین، التفسیر الکبیر، ج ۲، تهران، دارالعلم، ۱۳۷۶ش.
- جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
- جعفری، محمد جعفر، تاریخ المعتزله، تهران، نشر کتابخانه گنج دانش، ۱۳۶۷ش.
- الجوهری، اسماعیل بن حماد، تاج اللغة، ج ۱، بیروت، عبد الغفور عطار، بی تا.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، دمشق، دارالعلم، ۱۴۱۶ق.
- الزبیدی، سید مرتضی، تاج العروس، ج ۱، بیروت، دار احیاء تراث الاسلامی، ۱۹۷۴م.
- سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ج ۳ و ۷، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر قرآن الکریم، ج ۱، ۳ و ۵، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۶ش.
- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۲ و ۱۸، قم جامعه مدرسین، بی تا.
- غزالی محمد، تراثا الفکری فی میزان العقل و الشرع، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- _____، إحياء علوم الدين، ج ۱ و ۳ و ۸، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
- _____، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العالمیه، ۱۴۰۸ق.
- _____، إلیام العوام عن علم الکلام، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۲ق.
- _____، المستصفی من علم الاصول، قم، دار الذخائر، ۱۳۶۸ش.
- _____، المستظهری فی فضایح الباطنیه و فضائل المستظهریه، بیروت، دار الکتب، بی تا.
- _____، المنقذ من الضلال، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
- _____، میزان العمل، قاهره، دارالکتب العالمیه، بی تا.
- فیض کاشانی، محسن، الکلمات المکنونه، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ش.
- _____، المحججه البیضاء، ج ۱ و ۵ از ۸ جلدی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- _____، المعارف، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ش.
- _____، الوافی، ج ۱، اصفهان، مکتبه الامام علی، ۱۴۰۶ق.
- _____، علم الیقین فی اصول الدین، قم، بیدار، ۱۴۲۷ق.
- _____، عین الیقین، ج ۱، قم، بیدار، ۱۳۸۴ش.