

بررسی ماهیت گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای

«ایمان» در نظام حکمت صدرایی*

سید حسین حسینی الهی (نویسنده مسئول)**

وحیده فخار نوغانی***

چکیده

بررسی ماهیت گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای ایمان از جمله مسائلی است که در الهیات مسیحی مورد توجه واقع شده است. بر اساس رویکرد گزاره‌ای، ماهیت ایمان از جنس معرفت و علم و متعلق آن حقایق وحیانی نازل شده در قالب الفاظ و گزاره‌ها است. درحالی که در رویکرد غیر گزاره‌ای، ماهیت ایمان از جنس احساس و دل‌بستگی و متعلق آن درک حضور بی‌واسطه خداوند است. در پژوهش حاضر تلاش شده است تا ماهیت ایمان در نظام حکمت صدرایی از حیث مذکور از خلال روش توصیفی تحلیلی مور دبررسی قرار گیرد. دستاورد این پژوهش نشان می‌دهد که هرچند از منظر حکمت متعالیه، معرفت یقینی رکن اساسی ایمان است اما این امر مانع از فروکاهش ماهیت ایمان به وجه گزاره‌ای نمی‌شود، بلکه مبانی حکمت صدرایی مانند اصالت وجود، تشکیک در وجود، ماهیت علم و مراتب وجودی آن که مساوقت وجود و علم را به دنبال دارد، این امکان را فراهم می‌کند تا ایمان از هر دو حیثیت گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای برخوردار باشد.

کلید واژه‌ها: ایمان گزاره‌ای، ایمان غیر گزاره‌ای، ایمان، اصالت وجود، تشکیک

وجود.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۵/۱۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۷/۰۴.

** دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه / hoseinielahi@gmail.com

*** استادیار دانشگاه فردوسی مشهد / fakhhar@um.ac.ir

یکی از مسائل مهم و پر سابقه در عرصه شکل‌گیری معنایی کلام و حتی الهیات جدید، مفهوم ایمان است که از دیرزمان در علم کلام اسلامی و الهیات مسیحی مطرح بوده است. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۹) از جمله مباحث مهم کلامی در خصوص این مسئله، بحث از ماهیت ایمان است که مباحث دامنه‌داری را در کلام اسلامی و الهیات مسیحی رقم زده است. از سوی دیگر نگاه برون دینی به مسئله ایمان نیز زمینه طرح بحث از ماهیت ایمان را با رویکردی نسبتاً متفاوت در الهیات مسیحی فراهم ساخته است که از جمله آن‌ها می‌توان به بحث از ماهیت گزاره‌ای یا غیرگزاره‌ای ایمان اشاره کرد. طبق تعاریف رایج، ایمان گزاره‌ای، ایمانی از سنخ معرفت است و متعلق آن عبارت از یک یا چند گزاره است (Howard-Snyder, 2013, p375) درحالی‌که در ایمان غیرگزاره‌ای، ایمان از جنس اموری چون دل‌بستگی و وفاداری است و متعلق آن شخص یا حقیقتی عینی و واقعی است. (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۳۴)

بررسی و مقایسه این دو رویکرد نشان می‌دهد که وجه مهم تفاوت آن‌ها به نقش علم و معرفت در ایمان بازمی‌گردد به‌گونه‌ای که بدون در نظر گرفتن مراتب علم و معرفت، در ظاهر این دو رویکرد غیرقابل جمع می‌نماید، چرا که متعلقات این دو مرتبه از ایمان متفاوت است. به تعبیر دیگر، در مرتبه نخست، ایمان به گزاره‌هایی تعلق می‌گیرد که از راه علم حصولی برای شخص حاصل شده است، درحالی‌که در مرتبه دوم ایمان نتیجه مواجهه بی‌واسطه شخص با متعلق عینی ایمان است.

هرچند در الهیات اسلامی مباحث بسیار دقیق و عمیقی درباره مفهوم ایمان مطرح شده است، اما نگاه به این موضوع از وجه بررسی ماهیت گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای آن کمتر مورد توجه واقع شده است. در میان اندیشمندان اسلامی، ملاصدرا از جمله اندیشمندانی است که نظام فلسفی او امکان بررسی و تحلیل ماهیت ایمان را از وجه مذکور فراهم می‌کند. در نگاه ابتدایی، ابتدای تعریف ایمان بر علم از یک‌سو و مطابقت مراتب چهارگانه ایمان لفظی، تقلیدی، برهانی و شهودی بر مراتب چهارگانه حس، خیال، عقل و شهود سبب شده است تا برخی رویکرد ملاصدرا در بحث ایمان را سازگار با رویکرد گزاره‌ای در ایمان محسوب نمایند. (ذاکری و طباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۰۶) درحالی‌که در تحقیق حاضر با ارائه تقسیم‌بندی جدیدی از مراتب ایمان بر اساس دو مرتبه علم حصولی و حضوری در نظام حکمت صدرایی، امکان جمع دو رویکرد فوق در این نظام مطرح خواهد شد.

به همین منظور، ابتدا ضمن معرفی اجمالی دو رویکرد گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای در الهیات مسیحی و نیز بیان مبانی فلسفی ملاصدرا در مسئله مراتب ایمان، تلاش خواهد شد تا بر مبنای تقسیم علم به دو مرتبه حصولی و حضوری، تقسیم‌بندی جدیدی از ایمان مطرح شود. این تطبیق و مقارنه بدان جهت است که در تعریف ملاصدرا از ایمان، مفهوم علم و معرفت نقش بسیار اساسی و محوری دارد و اساساً ایمان به معرفت تعریف شده است. این تقسیم‌بندی از آن جهت جدید است که نسبت به متعلق گزاره‌ای و عینی از ایمان انجام شده است. در واقع، هدف پژوهش این است که با محوریت معرفت در ایمان آن‌چنان‌که در تقسیم‌بندی ملاصدرا از ایمان مطرح شده است، امکان جمع بین دو رویکرد گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای تبیین شود.

۱. پیشینه

در بحث بررسی مسئله «ایمان»، کتاب‌های مهمی مانند *حقایق الایمان* شهید ثانی، *انسان و ایمان* شهید مطهری، *ایمان دینی در اسلام و مسیحیت* اثر محمد تقی فعالی، *ایمان و آزادی* مجتهد شبستری، *نظریه ایمان در عرصه قرآن و کلام* نوشته محسن جوادی و *مفهوم ایمان در کلام اسلامی* اثر توشی هیکو ایزوتسو وجود دارد. همچنین مقالات بسیار ارزشمندی نیز در بررسی ماهوی ایمان در نظام حکمت صدرایی، مانند:

- «ایمان از دیدگاه ملاصدرا» نوشته شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی؛
- «مقایسه ایمان از دیدگاه ملاصدرا و میرزای اصفهانی» تألیف شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی؛
- «رابطه عقل و ایمان از دیدگاه ملاصدرا با تأکید بر شرح اصول کافی و مفاتیح الغیب» اثر شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی؛
- «چیستی ایمان از دیدگاه ملاصدرا»، به قلم عین‌الله خادمی و قدسیه ماجدی؛
- «تحلیل معرفت محورانه مراتب ایمان در فلسفه ملاصدرا» تألیف سید محمد کاظم علوی؛
- «تحلیل درون‌شناختی ایمان در تفسیر ملاصدرا در قرآن» حاصل پژوهش سید محمد کاظم علوی؛
- «وحدت یا دوگانگی علم و ایمان» نوشته عبدالله ابراهیم‌زاده آملی؛

- «الگوی روشی ملاصدرا در تحلیل مفهومی ایمان» نوشته جناب ایزدی و احد فرامرز قراملکی؛

- «حقیقت ایمان از نگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی» رضا اکبریان و فهیمه گلستانه، تألیف شده است، اما در هیچ کدام از کتاب‌ها و مقالات یاد شده، ماهیت ایمان از حیث دو رویکرد گزاره‌ای و فرا گزاره‌ای مورد توجه قرار نگرفته است؛ از این جهت، پژوهش حاضر از نوآوری برخوردار است. به تعبیر دیگر در این پژوهش با توجه به نقش محوری معرفت در مراتب ایمان از دیدگاه ملاصدرا، تلاش شده است تا میان دو رویکرد گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای ایمان، پیوندی برقرار شود به گونه‌ای که ایمان گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای به مثابه دو مرتبه ایمانی مرتبط با یکدیگر لحاظ گردد.

۲. ایمان گزاره‌ای و ایمان غیر گزاره‌ای

طرح بحث ایمان گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای در الهیات مسیحی متأثر از دو رویکرد متفاوت است که با همین عناوین نسبت به مسئله وحی وجود دارد. دیدگاه سنتی مسیحی قائل به وحی گزاره‌ای است، بدین معنا که خداوند حقایق و واقعیات را که بشر باید بدان ایمان بیاورد، در قالب الفاظ و گزاره‌ها نازل می‌کند. (Evans, 2005, 324) بر این اساس اولاً متعلق ایمان، گزاره‌های نازل شده از سوی خداوند است که در کتاب مقدس و آموزه‌های رسمی کلیسا یافت می‌شود (Facker, 1997, 16) و ثانیاً ایمان از سنخ معرفت است.

در مقابل این دیدگاه، رویکرد غیر گزاره‌ای وحی است که در آن، وحی در قالبی فراتر از ارتباط کلامی و گزاره‌ای تعریف می‌شود. وحی غیر گزاره‌ای در قالب تعبیری چون انکشاف ذاتی خداوند برای انسان (Bertram, 1951, 2)، تجربه فردی و شخصی از خداوند در قالب وقایع رمزگونه و اسرارآمیز (Hardy, 2005, 30)، احساس وابستگی مطلق نسبت به موجود نامتناهی (Ibid, 30) و درک حضور بی‌واسطه خداوند در افعال الهی (Schwöbell, 2005, 129) تبیین می‌شود.

بر پایه این طرز تلقی از وحی که در رویکردهای متأخر و مدرن مطرح شده است، ایمان غیر گزاره‌ای برگرفته از تجربه شخصی مؤمنان در مواجهه با رویدادهای خاص و تجارب دینی است.

هر یک از دو رویکرد یادشده نسبت به مسئله وحی از نقاط قوت و درعین حال از ایراداتی برخوردار است که در برخی از پژوهش‌های انجام شده، به تفصیل به آن‌ها پرداخته شده است. (فخار نوغانی، ۱۳۹۵: ۱۳۸-۱۱۳)

در رویکرد گزاره‌ای، فروکاهش وحی به ساحت الفاظ و مفاهیم و در رویکرد غیر گزاره‌ای، عدم توجه به مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و در نتیجه تنزل وحی به سطح تجارب دینی از مهم‌ترین ایرادات جدی است. (همان: ۱۳۸)

در رویکرد گزاره‌ای، ظهور ایمان و باور، در قالب و صورت گزاره‌ای است و معادل Believe that می‌باشد. گزاره «من ایمان دارم که خدا وجود دارد.» مثالی برای ایمان گزاره‌ای است. (یاندل و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۳) درحالی‌که ظهور ایمان غیر گزاره‌ای همچنان که ظاهر عبارت بدان اشاره دارد. در قالب الفاظ و عبارات نیست و معادل Believe in است. (Howard-Snyder, 358)

بر اساس تعریف اخیر، ذکر هرگونه مثالی برای ایمان غیر گزاره‌ای در قالب و صورت یک گزاره ممکن نیست. این مدل از ایمان بر اساس حالات مؤمن در ارتباط بی‌واسطه با متعلق ایمانش قابل توصیف است. به تعبیر دیگر هر چند گزاره «من ایمان دارم که خدا وجود دارد»^۱ ناظر به ایمان گزاره‌ای و گزاره «من به خدا اعتقاد دارم»^۲ حاکی از ایمان غیر گزاره‌ای است، اما مطابق تعریف، گزاره اخیر نمی‌تواند حکایتگر حقیقی ماهیت ایمان باشد و تنها در تجربیات شخصی مؤمنان، قابل کشف است.

در ایمان گزاره‌ای میان مؤمن و متعلق ایمانش، تمایز و جدایی است. جایگاه ایمان به واسطه ظهور در قالب الفاظ و عبارات، در ذهن فرد مؤمن است و از این رو، چنین ایمانی مستلزم تغییرات اساسی در زندگی مؤمنانه نیست.

در مقابل، در ایمان غیر گزاره‌ای، فرد با متعلق ایمان خویش درگیر است و رابطه میان مؤمن و موضوع ایمان، رابطه‌ای وجودی و بی‌واسطه است. به‌عنوان نمونه بر اساس نظر مارتین بوبر^۳ متفکر و فیلسوف دین قرن بیستم، رابطه میان مؤمن و متعلق ایمان -یعنی خدا- گاهی از سنخ رابطه میان «من» با یک شیء است که از آن به

1 . I believe that the God is exist.

2 . I believe in God.

3. Martin Buber.

رابطه «من-آن» تعبیر شده است و ناظر به رویکرد گزاره‌ای به مقولاتی چون وحی و ایمان است.

در مقابل رویکرد غیرگزاره‌ای است که در آن، رابطه میان مؤمن و متعلق ایمان، از سنخ رابطه میان «من» و مخاطبی حاضر است که به مدل «من-تو» تعریف شده است. (Wilkinson & N.Campbell , 327-328)

تفاوت ایمان در هر یک از دو رویکرد یادشده، سبب تفاوت در نوع پرسش‌هایی است که درباره خدا مطرح شده است. تفاوت پرسش‌هایی نظیر «آیا خدا وجود دارد؟» و یا «خدا شبیه به چیست؟» برخاسته از مرتبه ایمانی گزاره‌ای در مدل الهیات طبیعی است، درحالی که در ایمان غیرگزاره‌ای که شخص با متعلق ایمان خود در تعامل و ارتباط طرفینی است، پرسش از خدا به مثابه پرسش از هویت و کیستی مخاطبی حاضر است که در الهیات وحیانی مورد توجه است. (Ibid, 327)

این تفاوت بدان سبب است که در مدل گزاره‌ای که مبتنی بر مفاهیم است، بیشتر کیستی مفهوم خدا مورد پرسش است، اما در رویکرد مقابل، خدا به مثابه متعلق عینی ایمان در مواجهه مستقیم با فرد باورمند است.

بر این اساس، تعریف ماهیت ایمان بر اساس هر یک از این دو طرز تلقی بدون در نظر گرفتن رویکرد مقابل، پذیرش ناپذیر می‌نماید. به تعبیر دیگر، تلاش اندیشمندانی که با نادیده گرفتن تفاوت‌های جدی هر یک از این دو رویکرد سعی در تحویل و بازگرداندن ایمان غیرگزاره‌ای به ایمان گزاره‌ای و یا بالعکس را داشته‌اند، تا حدی قابل نقد است چرا که به نوعی مستلزم عدم توجه به اصالت هر یک از مراتب ایمانی یاد شده است. به بیان دیگر، هرکدام از این مراتب در جای خود حائز اهمیت است و ظهور هرکدام در مراتب وجودی انسان نقش بی‌بدیلی دارد.

به نظر می‌رسد با توجه به اهمیت هر یک از این دو رویکرد، نیاز است رویکرد جدیدی در شناخت ماهیت ایمان بر اساس تقسیم مذکور اتخاذ شود، به گونه‌ای که به هر دو وجه ایمان یعنی «وجه گزاره‌ای» و «وجه غیرگزاره‌ای» آن توجه شود. هدف اصلی این پژوهش، معرفی رویکردی جامع نسبت به مسئله ایمان بر اساس مبانی حکمت صدرایی است که در آن به نوعی هر دو وجه ایمان لحاظ می‌شود.

۳. مبانی حکمت متعالیه

با توجه به نقش مهم مبانی فلسفی حکمت صدرایی در نگرش به مسئله ایمان، برخی از مهم‌ترین این مبانی ذکر می‌گردد.

أ) اصالت وجود

طرح مسئله «اصالت وجود» در آثار مکتب فلسفی ملاصدرا بدین شکل است که بعد از پذیرفتن واقعیت، به این نکته پی می‌بریم که هر واقعیت خارجی در ظرف ذهن به دو امر جداگانه تحلیل می‌شود؛ یکی از آن دو، مفهوم هستی است که بین تمامی قضایای ذهنی مشترک است و دیگری مفهوم ماهوی است که بیانگر چیستی آن حقایق‌اند. (یثربی، ۱۳۸۸: ۱۱۷)

بر مبنای اصالت وجود، این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که چگونه واقعیت خارجی در ظرف ذهن به دو حیثیت مجزا تحلیل می‌گردد و قدرت حکایت‌گری از یک واقعیت عینی را دارند؟ اگر بگوییم هیچ کدام از این دو معنا حکایت از جهان خارج نمی‌کند، موجب پیدایش سفسطه می‌شود که بطلان آن آشکار است، زیرا این برابر است با انکار هرگونه واقعیت عینی. از طرفی اگر بگوییم هر یک از این دو، به عنوان یک معنای حقیقی حاکی از معنا و حقیقتی مختص به خود هستند، در این صورت نیز تالی فاسد آن چیزی کمتر از سفسطه نیست، زیرا مستلزم این است که هر حقیقت خارجی در عین اینکه یکی است دو حقیقت باشد، زیرا هر حقیقت عینی را می‌توان با نگاه عقلانی در ظرف ذهن به دو حیثیت وجودی و ماهوی تحلیل کرد و فقط در عالم خارج است که به یک وجود موجودند. به تعبیر شیخ اشراق «صرف الشئ هو لامیز فیه و لا یتکرر». (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۵) بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود تنها یکی از این دو مفهوم حاکی از این مصداق خارجی بوده و دیگری مفهوم تبعی است که بالعرض به آن واقعیت انتساب پیدا می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۶۱)

آن واقعیت، همان «وجود» است که ماهیت به واسطه آن دارای وجود می‌گردد. «و لا متقدم بالوجود قبل الوجود.» (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۷۰) قبل از «وجود» هیچ چیزی موجود نیست و تنها وجود است که حقیقتاً وجود دارد. (ملاصدرا، ۲۰۰۰م: ۶۴) اگر همراهی «ماهیت» با «وجود»، موجب واقعیت‌دار شدن «ماهیت» می‌شود، پس اصل

وجود در واقعیت داشتن از اولویت تعیینی برخوردار است. (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۶۵-۶۴)

ب) تشکیک در وجود

بر اساس اصالت وجود، چیزی غیر از «وجود» واقعیت ندارد و موجوداتی هم که وجود واقعی دارند با یکدیگر تفاوت واقعی دارند و چون تنها وجود است که واقعیت دارد، بنابراین اختلاف بین موجودات به خود وجود بازمی‌گردد. تمامی موجودات به یک معنا وجود دارند و حمل وجود بر آن‌ها یکسان و به یک معنا است، در عین آنکه با یکدیگر اختلاف نیز دارند؛ مثلاً برخی از موجودات مقدم و کامل‌تر از برخی دیگرند، مثلاً وجود علت، اقوی از وجود معلول است، همچنین وجود در هر یک از عقول طولی مقدم بر وجود عقل مادون است. (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۵۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۳۸۵)

کلیه مراتب وجود، در اصل هستی مشترک هستند و اختلاف در آن‌ها به اشتراک آن [وجود] بازمی‌گردد و تنها تفاوت آن‌ها به شدت و ضعف و آثار وجود است. (زنوزی، ۱۳۷۱: ۱۹۷) در رأس سلسله مراتب وجود، خداوند است که وجودش قائم بالذات است و هیچ شرط و قیدی ندارد حتی قید اطلاق. (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۱۱۳) اما سایر مراتب وجود، وابسته و متعلق به خداوند هستند، پس وجود خداوند اصل حقیقت وجود است و سایر مراتب وجود، پرتوی از اویند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۸۹)

ج) ماهیت علم

صدر المتألهین درباره «علم» دیدگاه خاصی دارد. وی علم را نوعی ارتسام و حلول صورت ذهنی در ذهن می‌داند و حقیقت آن را کیف نفسانی به حساب می‌آورد. این دیدگاه وی با نظریات دیگر فلاسفه از جمله شیخ اشراق که حقیقت علم را «ظهور

الشیء للنور المجرد» نه حضور الشیء و از سنخ اضافه اشراقی^۱ می‌داند، کاملاً تفاوت دارد. (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۲؛ ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۳: ۲۲۶ و ۲۲۷)

ملاصدرا اگر در بحث وجود ذهنی بر مبنای دیگر حکما و فلاسفه سخن گفته است، صرفاً از باب مماشات و آمادگی ذهنی خواننده است. در این مقام، بررسی جزئیات دیدگاه ملاصدرا مورد نظر پژوهش نیست، بلکه نکته مهم این است که در نظام حکمت صدرایی علم مساوق با وجود است. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۲۵) این مساوقت به همراه تعاریفی از علم مانند حضور مجرد برای مجرد (طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۵۸) به بهترین شکل ممکن، راه را برای تحلیل پدیده‌شناسانه علم و به تبع آن ایمان باز می‌کند. این مسئله بسیار مهمی است که علم - اعم از حضوری و یا حصولی - از سنخ ماهیت نیست (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۳: ۲۳۵) به‌گونه‌ای که واقعیتی مغایر با ماهیت خود داشته باشد، بلکه حقیقتی است که ماهیتش عین واقعیتش است و همان واقعیت، علم است نه ماهیت. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۵) مساوقت علم با وجود^۲ (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۶: ۱۳۳) بیانگر مراتبی بودن علم است. این تمهید می‌تواند نقطه آغاز در تبیین مراتب علم محسوب گردد.

د) مراتب علم و هستی

ملاصدرا در تحلیل مراتب انواع ادراکات، چهار نوع ادراک را برمی‌شمارد. (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۳: ۲۸۳) و سپس گونه سوم و چهارم را درهم ادغام می‌کند و در برابر هریک از جهان‌های سه‌گانه، مرتبه‌ای از ادراک را قرار می‌دهد. مراتب چهارگانه ادراک عبارت از احساس، تخیل، توهم و تعقل است. احساس، ادراک چیزی مادی است که

۱. فإذن، الحق فی العلم هو قاعدة الاشراق... از نگاه شیخ اشراق، سخن حق در ماهیت علم، همان قاعده اشراق و اضافه اشراقی است، زیرا علم واجب را به ذاتش، ذاتی می‌داند که ظهور برای خود دارد و علم او به اشیاء را ظهور اشیا برای او و از سنخ اضافه اشراقی می‌داند. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۹۳-۲۹۱؛ ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۶: ۲۲۰-۲۱۳) در اضافه اشراقی شرط مطابقت مدرک با مدرک بی‌معناست، زیرا در اضافه اشراقی، مدرک نسبت به معلوم (مدرک) حالت فاعلی دارد و معلوم نزد او ظهور دارد. به خلاف اضافه مقولی که عالم و معلوم رابطه دوسویه دارد. شیخ اشراق در این مورد بیان می‌کند: و اما العلوم الاشراقیه... فیحصل للمدرک شیء ما لم یکن... و لا یحتاج الی المطابقه. (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۹)

۲. فالعلم و الوجود شیء واحد....

نزد ادراک کننده با همان ویژگی‌ها و خصوصیات محسوس مثل زمان و مکان وضع و کیف و کم و غیر آن حاضر شده باشد، لیکن آنچه نزد ادراک کننده حاضر می‌شود، صورتی از آن شیء محسوس است نه خود آن.

تخیل نیز ادراک شیء مادی با همان خصوصیات و ویژگی‌هایش است، زیرا قوه خیال همان را تخیل می‌کند و نقش برمی‌دارد که در احساس آمده است. توهّم، ادراک معنای غیر محسوس است، بلکه ادراک معنای معقول است، لیکن نه به نحو کلیت و عموم، بلکه به نحو اضافه به جزئی محسوس و لذا معنای متوهّم هیچ‌گاه مشترک نیست، بلکه مخصوص به همان معنای شخصی و جزئی است که احساس و تخیل بدان تعلق گرفته است. (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۳: ۲۸۳) اما تعقل، ادراک شیء است به لحاظ حقیقت و ماهیتش بدون اینکه چیزی دیگر در نظر گرفته شود.

ادراک وهمی و عقلی تفاوت بالذات ندارند، بلکه این تفاوت به سبب اثری خارج از ذات آن‌ها است که عبارت است از تعلق و اضافه به جزئی و عدم آن، پس در حقیقت ادراک به تناسب جهان‌های سه‌گانه، دارای سه مرتبه است و گویی وهم، همان عقل است که از رتبه و جایگاه خود تنزل یافته است. (همان: ۲۸۶-۲۸۵) پس هر ادراکی به نوعی از تجرید نیازمند است و این چهار نوع ادراک هر کدام به ترتیب همراه با نوعی تجرید است.

۴. چیستی ایمان و مراتب آن

در الهیات اسلامی، ایمان امری مشکک و دارای مراتب است. (مجلسی، ۱۳۸۶،

ج ۶۹: ۱۶۰-۱۵۹)

در نظام حکمت صدرایی ایمان همچون وجود، امری ذومراتب و حقیقتی مشکک است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۷۷) گذشته از اینکه ملاصدرا در مقام یک فیلسوف مؤمن، عقایدش را بر تفکر فلسفی‌اش تحمیل کرده یا بالعکس، با خطر فروکاستن ایمان به امر عقلانی صرف از طرفی و فروافتادن عقلانیت و اسیر شدن آن در سایه ایمان و فاصله گرفتن عقلانیت از ساحت ناب و غیر جانب‌دارانه‌اش از طرف دیگر مواجه شده‌ایم، اما فارغ از اینکه ملاصدرا در مقام یک فیلسوف به امر فلسفی و فلسفه‌ورزیدن تمایل داشته و عشق می‌ورزیده است، در مواجهه با متون فلسفی او به

خوبی درمی‌یابیم که در تلاش برای پیکربندی فلسفی عقاید و باورهای دینی بوده است.

به همین جهت همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، اینکه ملاصدرا در پرتو همین سنت الهیاتی منقول از کتاب و سنت، ایمان را تصدیق و نوعی معرفت علمی ذومراتب می‌داند هرگز بدون درنظرداشت و حمایت مفاهیم فلسفی وی از قبیل اصالت وجود، تشکیک وجود، ماهیت علم و ادراک و مراتب آن نیست.

در میان متفکران اسلامی در بحث از ماهیت ایمان همواره سه عنصر اقرار زبانی، تصدیق قلبی و عمل ارکانی در کانون مباحثات و نظریه‌پردازی‌ها قرار داشته‌اند. از نگاه ملاصدرا از میان عناصر فوق، تصدیق قلبی رکن رکن ایمان است. (همان، ج ۳: ۴۵۵) وی ابتدا از سه‌وجهی بودن ایمان سخن می‌گوید و ایمان را امری می‌داند که از سه ضلع معارف و علوم، احوال و اعمال تشکیل شده است. معارف عبارت‌اند از علم به مبدأ و معاد، علم به خدا، افعال، صفات، کتب و رسولان وی. احوال در واقع همان گسستی است که انسان میان خود و امور دنیوی و لذت‌های شهوانی و میل به جاه و مقام دنیا ایجاد می‌کند و در نهایت، اعمال همان نماز و روزه و حج و خمس و زکات و دیگر اعمالی است که کلیت آن را می‌توان فروع دین، وجه فقهی و یا قشری دین نامید. (همان، ج ۱: ۲۵۰)

از نظر ملاصدرا در بین این سه ضلع، آنچه سازنده ماهیت ایمان است و ذات گوهرین ایمان و ایسته‌بدان است، معارف و علوم است. صدرا در تحلیل این سه ضلع و نحوه رابطه آن‌ها با یکدیگر از دو گونه برخورد سطحی‌نگرانه عوام و اهل ظاهر که توان عبور از قشر دین و ایمان را ندارند و نگرش ژرف‌نگرانه اهل بصیرت سخن می‌گوید.

در نگاه اول غایت القصوای ایمان به عمل و کنش ظاهری فرو کاهیده می‌شود، به این معنا که علم و معرفت در خدمت احوال است و احوال در نهایت به عمل منتهی می‌شود. بنابراین از این چشم‌انداز، عمل به عنوان گوهر ایمان و هدف تلقی شده و علم و معرفت نازل‌ترین مرتبه آن به شمار می‌رود و در سایه عمل ارزش‌گذاری می‌شود. (همان: ۲۵۰)

در نگاه دیگر، عمل اولین گام از سفر سه مرحله‌ای ایمان برشمرده می‌شود، زیرا عمل از جنس انفعالات است و ارزش ذاتی ندارد، بلکه صرفاً از ارزش تمهیدی در راه

رسیدن به احوال برخوردار است. احوال هم همین نسبت را به معارف و علوم دارند، زیرا احوال از جنس قوا و درهم‌تنیده با اعدام است و وجود ندارد و خیریت، مختص وجود است. (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۰)

از آنجایی که خدا در مرتبه وجود قرار دارد، خیر محض است و علم و معرفت هم در قالب ایمان که ما را به خدا می‌رساند از استعلاء و برتری خاصی برخوردار است. بنابراین در نگرش دوم که نظر مورد پسند ملاصدرا هم همین است، غایت واپسین ایمان، علم و تصدیق است، به طوری که آثار علم در او آشکار شود و از آنجایی که علم و تصدیق، از صفات وجود است، مانند خود وجود از مراتب تشکیکی و شدت و ضعف برخوردارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۸۸)

ایمان هم که تألیف شده از آن دو است از اختلاف مراتبی و تفاوت درجاتی برخوردار است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸: ۲۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۰)

با توجه به مقدمات یادشده، ملاصدرا حقیقت ایمان را همان علم و معرفت می‌داند و عمل صالح را از لوازم و نشانه ایمان می‌داند که برای تهذیب باطن، اصلاح قلب و آماده ساختن آن را برای کشف حقایق، فراهم می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۲)

عمل، در حقیقت ایمان دخیل نیست، بلکه در خدمت ایمان است. (همان: ۲۹۴) و حاکی از دوگانگی آن دو است. به اعتقاد وی اگر انسان به اعلی معارف الهی نائل گردد و درعین حال هیچ عملی از او سر نزند باز هم مؤمن است. (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۶)

ملاصدرا عنصر نظر را در ایمان شرط می‌داند و عنصر عمل را در فرایند تحقق ایمان به‌مثابه علت معدّه قلمداد می‌کند، پس تنها علم و معرفت در حقیقت ایمان دخالت تام دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۹)

از آنجایی که علم مجرد است و ترکیب با مجرد منافات دارد، می‌توان گفت که ایمان همچون علم، مرکب نیست چرا که اعمال از جنس انفعالات و احوال از جنس قوا هستند و هیچ‌کدام نمی‌توانند در حقیقت ایمان دخیل باشند، پس تنها معارف هستند که مقوم ایمان‌اند و نقش تمام‌عیار را در تحقق ایمان ایفا می‌کنند. بر این اساس، ایمان یک امر بسیط بوده و همانند علم از مراتب تشکیکی برخوردار است. با ذکر این تمهید احتمالاً بستر لازم برای تحلیل تشکیکی مراتب ایمان فراهم می‌شود.

أ) ایمان لفظی

در قرآن به تفاوت میان دو واژه «اسلام» و «ایمان» اشاره شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۸: ۴۹۲) روایات هم از این تفکیک غافل نبوده و در بسیاری از موارد در ابواب جداگانه به ذکر تفاوت این دو واژه پرداخته‌اند. (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۶۸: ۲۴۵-۲۴۲)

ملاصدرا در تفسیر خود با تکیه بر تفاوت میان دو واژه اسلام و ایمان، اولین مرتبه از مراتب ایمان را «ایمان لفظی» می‌داند و میان اسلام و ایمان قائل به تفکیک می‌شود.^۱ در اسلام اقرار زبانی به شهادتین کفایت می‌کند، اما در ایمان اقرار زبانی به تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه آنچه نقش گوهری و نجات بخشی را به عهده دارد تصدیق قلبی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۹؛ عالی، ۱۳۷۸: ۳۶)

تقسیم و تفکیک ایمان و اسلام بر اساس وجود علم و معرفت یا عدم آن پایه‌ریزی شده و خود مبنایی برای تفکیک میان دین‌داران تلقی می‌شود. فقدان علم و معرفت یا همان تصدیق قلبی صرفاً موجب اقرار زبانی می‌گردد که صدق ایمان بر آن ظاهری و لفظی است. حامل این نوع از ایمان، هیچ بهره‌ای از حقیقت ایمان ندارد و تنها بهره او از ایمان منحصر در اقرار زبانی است. صدرا تفاوت میان ایمان حقیقی و ایمان لفظی را به تفاوت دو قضیه ملفوظه و معقوله تشبیه می‌کند که در قضیه ملفوظه، حکم در لفظ است اما از ماهیت قضیه که حکم به ثبوت چیزی برای چیز دیگر است خبری نیست. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۴) در ایمان لفظی، قلب از ایمان تهی است که یا از سر جهل و غفلت است و یا برخاسته از جحد و عناد. (همان: ۲۵۵) تنها فایده‌ای که

۱. میان دو واژه «ایمان» و «اسلام» تفاوت است و ملاصدرا هم از این تمایز غافل نمانده است. در اسلام مجرد اقرار زبانی کافی است تا ماهیت آن محقق شود، اما در ایمان، علاوه بر اقرار زبانی معرفت و تصدیق یقینی نیز شرط است. (صدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۹) در متون دینی نیز به تمایز میان این دو اشاره شده است، مراد از ایمان، عمل قلبی است مثل باور به وجود خدا، ملائکه و کتب آسمانی است و مراد از اسلام، اعمال ظاهری می‌باشد اعم از اینکه مؤمن باشد یا نباشد. (مجمع‌البیان، ج ۹: ۲۰۸ و ۱۳۸) بنابراین، جایگاه ایمان، قلب و موطن اسلام، زبان است. رابطه میان این دو از نسب اربعه منطقی، عموم و خصوص مطلق است، یعنی الایمان یشرک الاسلام والاسلام لایشرک الایمان. (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۸۷: ۱۷۷) پس ایمان در ظاهر شریک اسلام و اسلام در باطن شریک ایمان نیست. (کلینی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۸۴)

مؤمنان از این ایمان می‌برند آن است که در دنیا، اموال و خون و حقوق آن‌ها محفوظ است. (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۵۷)

بنابراین از این نوع ایمان می‌توان به «ایمان حقوقی» و نه «حقیقی» نام برد، چرا که هیچ‌گونه جنبه معرفت‌بخشی در آن وجود ندارد. در واقع در این مرتبه ماهیت حقیقی ایمان تحقق پیدا نمی‌کند و ماهیت حقوقی آن است که متحقق می‌گردد و فایده آن تنها جلوگیری از توابع و لوازم منفی آن در اجتماع است و نوعاً منافق حامل چنین ایمانی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۵)

ایمان حقیقی امری فراتر از لفظ و زبان است، اما تا رسیدن به ایمان حقیقی مرتبه دیگری از ایمان وجود دارد که از آن به ایمان تقلیدی تعبیر شده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۵۸)

ب) ایمان تقلیدی (غیر یقینی)

ایمان تقلیدی از نگاه معرفت‌بخشی غیر یقینی است.^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۷۷)

این ایمان، ایمان عوام‌الناس است. (همان، ج ۵: ۲۹۹) در این نوع از ایمان، فرد آنچه را که می‌شنود بدون تدبر تصدیق می‌کند و اعتقادات آنان نوعاً از راه تقلید و پیروی از پیشینیان شکل می‌گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۰۲) این مرحله با مرحله پیشین از ایمان به لحاظ ماهوی تفاوتی ندارد و هر دو از درجه غیر یقینی برخوردارند. تنها امتیاز این مرحله نسبت به مرحله قبلی این است که دستاورد آن صرفاً حقوقی نیست و بهره‌ای از حقیقت دارد، اگرچه همین حقیقت غیر یقینی از آنجایی که خاستگاه اعمال نیک است، نفس را مستعد پذیرش معرفت برتر و کامل‌تر می‌کند تا درنهایت به ایمان حقیقی منتهی شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۶)

با وجود این، ایمان تقلیدی به دلیل وابستگی آن به امر مسموع و شنیداری به نحوی با امر زبانی پیوند می‌خورد و سالک هنوز فردیت و تشخیص خود را به دوزار عالم مادی و حیطة الفاظ تجربه نکرده است، درست به همین دلیل می‌توان گفت چنین ایمانی هنوز هم از قلمرو کلیت و امر عام فراتر نرفته است، اگرچه ایمانش استوار بر

۱. و غایبة ضعفه هو الاعتقاد الحاصل بالتقلید من غیر برهان و لا بصیرة کشفیه.

نوعی از معرفت است و احتمالاً در آخرت از اصحاب یمین باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ۵۷). به خلاف مرتبه پایانی ایمان (ایمان یقینی) که مومن به حقیقت ایمان دست می‌یابد. بنابراین، معرفت در ایمان تقلیدی محصول ارتباطی است که فرد با امر کلی برقرار کرده و در حقیقت، فردیت خود را در ساحت کلی و بر پایه شنیدن که نوعی کنش زبانی است بنا کرده است. به این معنا شاید بتوان گفت، اولین مرحله از مراحل ایمان، همین مرحله است، زیرا ملاصدرا ایمان را امر شناختی و معرفتی می‌داند و ایمان لفظی هیچ بهره‌ای از معرفت ندارد. بنابراین، ایمان تقلیدی در حقیقت اولین مرتبه از مراتب ایمان است.

ج) ایمان برهانی (یقینی)

مرتبه سوم ایمان، ایمان برهانی است که در آن معرفت و علم یقینی حاصل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۵) و اختصاص به حکما و خواص مؤمنان دارد، زیرا رابطه میان ایمان و حکمت، رابطه تساوق است به این معنا که هر حکیم حقیقی مؤمن است^۱ و هر مؤمنی نیز حکیم است، چرا که از حقیقت ایمان با زبان‌ها و تعابیر مختلفی یاد شده است که یکی از آن تعابیر «حکمت» است. حکمت حقیقی همان معرفت به اشیاء است و معرفت هم در حقیقت ایمان دخیل است. (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۶: ۹؛ صدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۶۰) پس حکیم حقیقی مؤمن است که با نور ایمان به خدا و ممکنات از راه برهان، معرفت یقینی پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۹۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۲-۳) و از آنان به اهل برهان یاد می‌شود، (همو، ۱۳۶۱: ۷۵؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۳) زیرا برهان یقینی یعنی تضاهی جهان عقل با جهان عین. (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۷۲) که این تضاهی آخرین مرتبه از مراتب عقل است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق: ۱۸۰) و غایت القصوای فلسفه الهی می‌باشد. بنابراین، ایمان برهانی به دلیل برخوردارگی از معرفت یقینی ایمان حقیقی است، اما چون هنوز میان ایمان و متعلق ایمان (وجود خداوند) استدلال و برهان واسطه شده و یقین به دست آمده یک یقین مبتنی بر برهان و منطق

۱. اعلم انّ هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل الجزائها و هو الايمان الحقيقي بالله....

است، پس ایمان برهانی، حقیقت ایمان نیست. در واقع شاید نکته ظریف داستان همین تفکیک دقیق میان «ایمان حقیقی» و «حقیقت ایمان» باشد.

از آنجایی که ایمان، علم و معرفت یقینی است، پس «ایمان برهانی»، «ایمان حقیقی» است اما از آنجایی که «حقیقت ایمان» یقین بدون واسطه است، پس می‌توان گفت «ایمان برهانی»، «حقیقت ایمان» نیست. به این نکته بسیار دقیق باید توجه داشت که یقین برهانی بسیار فریبنده است، زیرا یقین برهانی محصول منطق است و در حقیقت متعلق بی‌واسطه ایمان منطق است نه خدا و صفات و افعالش. انسان چون به منطق، ایمان تمام‌عیار دارد، پس به خدا هم ایمان دارد. در این مرتبه از ایمان، منطق میانجی ایمان و متعلق ایمان است. از این‌رو ایمان برهانی هرگز نمی‌تواند آخرین و کامل‌ترین مرحله ایمان باشد، زیرا ایمان برهانی همانند ایمان لفظی و تقلیدی از آن حیث که هنوز وابسته به استدلال، برهان، قیاس منطقی و سازوکارهای زبانی است، نتوانسته میان خود و قلمرو کلی، گسست ایجاد کند. بنابراین در ایمان برهانی هنوز شخص مؤمن تبدیل به شهسوار ایمان نشده است، چرا که آخرین مرحله ایمان که نیازمند استعلا و فراتر روی از ساحت عام وجود و خطر کردن و زدن به دل صحرای تنهایی است تا نشانی از خود و خدا را بازباید ساحتی است که ملاصدرا آن را ایمان کشفی می‌نامد. (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۵۷)^۱

د) ایمان کشفی (حضوری)

از نظر ملاصدرا بالاترین و متعالی‌ترین مرتبه ایمان چیزی نیست جز «ایمان کشفی» که در این مرتبه، انسان غرق در نور احد می‌شود و در جهان هستی چیزی جز «واحد القهار» نمی‌بیند و با زبان هستی‌اش که احتمالاً به زبان فیلسوفان امروزی به

۱. در یک تقسیم‌بندی، یقین به دو مرتبه یقین منطقی و اقلایی تقسیم شده است. در مرتبه یقین منطقی (معرفت‌شناختی) اعتقاد و باور به یک گزاره از شواهد لازم و کافی برخوردار است به گونه‌ای که نه تنها هیچ تردیدی نسبت به صدق گزاره مورد نظر وجود نداشته، بلکه صدق گزاره مخالف آن نیز ممتنع و محال است. در مقابل در مرتبه یقین اقلایی، نوعی اطمینان روانی و ذهنی به صدق اعتقاد حاصل می‌شود و صدق گزاره مخالف آن نیز محال نیست. (حسینی شاهرودی و فخار نوغانی، ۱۳۹۴: ۱۳۷) این دو مرتبه از یقین، هر دو در رویکرد گزاره‌ای به ایمان قابل بررسی است چرا که سنجش مرتبه یقینی و اقلایی بودن نسبت به گزاره‌ای است که در ذهن مخاطب است. برای اطلاعات درباره یقین منطقی ر.ک: «حقیقت ایمان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»، (فیاضی، ۱۳۸۴: ۱۰)

حالت «اگزستانسپیل»^۱ ترجمه می‌شود از خود می‌پرسد: «لمن الملک الیوم؟» و سپس توحید از عمق وجودش زبانه می‌کشد و پاسخ می‌دهد: «الله الواحد القهار»؛ یعنی جایی که در شهود مؤمن غیر از خداوند واحد قهار چیز دیگری وجود نداشته باشد.

این مرحله، نه کار هر انسان مستغرق در مادیت است که در کوچه‌پس‌کوچه‌های ادراک حسی و شنیداری این جهان پرسه می‌زند و نه در توان آن فیلسوفانی است که ژرفای خرد را شکافته‌اند و سر بر آستان استدلال و برهان کوفته‌اند، بلکه این مقامی است برای خواص از مؤمنان، عرفا و اولیای الهی. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۵)

این همان مرتبه حق‌الیقین است که خداوند بر هر قلبی که عقل او کامل گردد عطا می‌کند تا نشان از ایمان حقیقی او باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۹۹)

حق‌الیقین مرتبه‌ای است که معرفت از رهگذر مشاهده و کشف حاصل می‌شود، بدون اینکه پای چوبین استدلال و یا هرگونه واسطه دیگری در میان باشد. این کشف و شهود بازهم فراتر می‌رود و در این فراتر روی است که مؤمن فردیت خود را در رابطه بی‌واسطه با خداوند بازمی‌یابد، تا جایی که به تحقق و ثبوت فنا منتهی می‌شود، به‌گونه‌ای که به‌طور کلی از قلمرو شهود هم جدا می‌شود و به یک امر فوق طبیعی تبدیل می‌گردد. (قنواتی: ۱۳۹۶، ۵۹۵)

برای فهم بیشتر این مرحله مثال‌هایی را که عارفان برای درک این مرحله از باب تشبیه معقول به محسوس زده‌اند متذکر می‌شویم. کسی که روشنایی نور و آفتاب را می‌بیند و از این طریق به خورشید پی می‌برد، علم‌الیقین دارد و کسی که خود خورشید را در آسمان می‌بیند عین‌الیقین دارد و هنگامی که به جرم خورشید برسد جرمی دیگر در کار نیست و نور محض می‌شود و بین شخص و نور خورشید مناسبتی ذاتی برقرار می‌شود به‌گونه‌ای که همان می‌شود. (آملی، ۱۳۶۸: ۶۰۶) این همان مرحله فنا است که شخص، هیچ اثری از خود نمی‌بیند.

از نظر ملاصدرا کمال ایمان همین مرتبه حق‌الیقین^۲ است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲:

۱۷۷) مرتبه‌ای که جان مؤمنان غرق در نور الهی است، عاشقانه خلوت با او را دوست دارند و فقط با ذکر او آرام و با یادش مأنوس می‌گردند. (همان، ج ۴: ۲۴۰) حق‌الیقین و

1. Existentiel.

۲. و غایة قوته ما یصیر حق‌الیقین.

فنا مرتبه‌ای است که هیچ‌گونه تمثیل حسی در او راه ندارد، زیرا فنا و اتحاد در امور مادی و جسمانی ممکن نیست. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۰)

۵. تطبیق مراتب ایمان و علم در نظام حکمت صدرایی

ملاصدرا در اوج فلسفه‌ورزی، وفاداری خود را به سنت مکتوب و حیانی رها نمی‌کند و بلافاصله بعد از اینکه تحلیل فلسفی خود از ماهیت ایمان و نیز مراتب آن را به پایان می‌برد، تلاش می‌کند شواهدی از قرآن و روایات در تأیید تحلیل خود ارائه کند. پیش از این در مبانی فلسفی صدرایی به مسئله ماهیت علم و مراتب آن اشاره کردیم چرا که ایمان در نظام فلسفی صدرایی نوعی معرفت علمی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵)

اگر ایمان از مقوله علم باشد در این صورت همان مراتب علم را در ایمان نیز می‌توان جستجو کرد. از سوی دیگر با توجه به اینکه علم در حکمت متعالیه از سنخ وجود و ساحت کشف وجود است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۸) پس مفهوم فلسفی تشکیک در وجود به مثابه یک ابزار فلسفی به ما این امکان را می‌دهد تا مراتب ایمان و علم (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶: ۲۳۱) را در یک قالب فلسفی تبیین‌پذیر کنیم، به نحوی که هر یک از مراتب آن با یکدیگر تفاوت ماهوی نداشته باشند.

در تبیین فلسفی این امر می‌توان گفت، علم به حصر عقلی یا با واسطه و حصولی است و یا بی‌واسطه و حضوری. (طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۵۴) علم حصولی دارای سه مرتبه است؛ احساس، تخیل و تعقل (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲: ۳۸) و علم حضوری، همان مرتبه یقین بدون خطا و شهود است. (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۳۹۰)

یقین حاصل‌شده از علم حضوری غیر از یقین به‌دست‌آمده از برهان و استدلال است، زیرا یقین برهانی از مرتبه ادراک شهودی بی‌بهره است و فقط یقین پدید آمده از علم حضوری از مرتبه شهود برخوردار است. در مقابل، ایمان هم با توجه به همین تقسیم‌بندی یا با واسطه و یا بدون واسطه است. مرتبه با واسطه آن همانند علم از سه مرحله لفظی، تقلیدی و برهانی برخوردار است که در همه مراتب یادشده الفاظ، واسطه‌اند. مرتبه حضوری و یا بی‌واسطه ایمان (ایمان حقیقی) از جنس شهود و تصدیق

یقینی است^۱ (فیاضی، ۱۳۸۴: ۹) که در آن مرتبه، مؤمن متعلق ایمان خودش را با علم حضوری ادراک می‌کند.

با توجه به تأثیرگذاری علم در پالایش و ارتقای ایمان و تلازم وجودی میان آن‌ها، مراتب این دو تا حد زیادی قابل تطبیق بر یکدیگر می‌نماید. ایمان لفظی اولین مرحله ادراک علم، یعنی احساس است. همچنان که ادراک حسی متوقف بر ارتباط با امر خارجی و شیء محسوس است، ایمان لفظی هم وجودش وابسته به الفاظ خارجی است. تا زمانی که الفاظ عینی به‌عنوان متعلق ایمان لفظی وجود خارجی داشته باشد، ماهیت ایمان لفظی نیز در موطن خود وجود دارد و بنابر قاعده عکس نقیض مستوی، وقتی ماهیت ایمان از میان می‌رود که ارتباطش با شیء محسوس در میان نباشد. مرتبه ایمان تقلیدی نیز بر دومین مرتبه ادراک علم، یعنی تخیل، منطبق می‌گردد، زیرا ایمان تقلیدی متأثر از عامل بیرونی است و در شدیدترین حالت ظهور میل تقلیدی قرار دارد و تا مرتبه کمال خود که همان فلاح‌بخشی مؤمن است فاصله بسیار دارد، همان‌طوری که متخیل، متأثر از امر بیرونی است و تخیل‌کننده صرفاً حامل قوه پذیرش فعل تخیل است.

ادراک در این مرتبه، همانند ایمان تقلیدی فاقد معرفت‌بخشی لازم است. مرتبه ایمان برهانی نیز بر آخرین مرحله ادراک علم، یعنی تعقل، منطبق است، زیرا تعقل، مرتبه پایانی معرفت است که در آن صورت اشیاء با وصف کلیت موجود به وجود عقلی و از کلیت و شمول برخوردار است. کار عقل ادراک کلیات است و این همان مرتبه بالفعل معرفت‌دهی با واسطه بشری است، همان‌طوری که ایمان برهانی نیز به اوج معرفت‌بخشی خود نائل آمده است و بهره‌مند از ایمان حقیقی است.

قسم دوم که عبارت از مرتبه بی‌واسطه علم و ایمان است، نیز از قابلیت تطبیق بر یکدیگر برخوردار است، زیرا یقین حاصل‌شده از هر دو، از جنس شهود است و هرگز خطا در او راه ندارد، چرا که در علم حضوری مدرک یک واقعیت ثابت است به‌طوری‌که ممکن نیست نحوه ادراک آن متفاوت باشد. (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲: ۳۶-۳۷)

اساساً در علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه‌ای نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲:

۴۴) تا عالم در یقین خودش دچار شک و خطا شود، (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۵) بلکه هر

۱. فان الایمان الحقیقی هو التصدیق الیقینی.

دو به یک مصداق موجودند و تنها تغایر اعتباری و مفهومی دارند. بر همین معیار، ایمان کشفی (غیر تقلیدی) همچون علم حضوری از درجه یقین شهودی برخوردار است (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۱۹) و حامل مرتبه ایمان کشفی به سرحد حضور و شهود حقیقی یعنی مرتبه حق الیقین رسیده است و به نابودی کلیه تعینات خویش رضایت می‌دهد؛ به این معنا که مؤمن در فرایند کشف و شهود متعلق ایمان (خداوند)، نه خودش و نه شناخت و طریقتش و نه هیچ اثری از خود نمی‌بیند، آنچه می‌بیند فنا و نابودی خودش در دریای بیکران هستی خداوند است. فناء بالله، به معنای درک حقیقت خداوند نیست، بلکه سالک، هستی خود را مستغرق در ذات الهی که بالاترین مرتبه ایمان کشفی است، می‌بیند. حق الیقین به لحاظ معرفتی جایگاهی است که انسان همه موجودات جهان امکان را عین ربط به حق و مبرای از هرگونه استقلالی می‌داند. (فیاضی، ۱۳۸۴: ۱۶) چرا که هر چه هست شئون و از تجلیات خداوند است.^۱ (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۷۱) این همان مرتبه کشف و حضور است که ملاصدرا آن را از اقسام ایمان حقیقی و حقیقت ایمان می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۷۷)

۶. ماهیت گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای ایمان در نظام حکمت صدرایی

با توجه به تطبیق مراحل علم و ایمان و نیز تقسیم‌بندی جدید ایمان بر اساس تقسیم علم به دو مرتبه حصولی و حضوری، اینک نوبت به تحلیل ماهیت ایمان از حیث گزاره‌ای و یا غیر گزاره‌ای بودن آن می‌رسد.

این تطبیق زمینه‌ساز جمع میان دو رویکرد گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای در مراتب ایمانی ترسیم شده در نظام حکمت صدرایی است. در تحلیل مراتب یاد شده می‌توان گفت که ایمان در نظام حکمت صدرایی از دو حیثیت گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای برخوردار است. وجه گزاره‌ای ایمان در حقیقت به مرتبه‌ای از ایمان قابل اطلاق است که علم و معرفت زمینه‌ساز ظهور ایمان، از نوع علم حصولی و با واسطه است. متعلق ایمان در مراتب سه‌گانه نخست (ایمان لفظی، ایمان تقلیدی و ایمان برهانی) غیر از حقیقت وجود و درک حضور بی‌واسطه خداوند است. در مرتبه ایمان لفظی، تنها ظاهر الفاظ و عبارات

۱. کَلَمًا فِي الْكُونِ وَهَمَّ او خِيَالِ او عَكُوسِ فِي الْمَرَايَا وَ ضَلَالِ.

بدون هیچ‌گونه بهره معرفتی متعلق ایمان است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۵) در مرحله ایمان تقلیدی، مسموعات و محسوسات و صور خیالی منتقش در مرتبه خیال که ریشه در تقلید دارد (همان، ج ۲: ۱۷۷) متعلق ایمان مؤمنان است و در نهایت، در مرتبه ایمان عقلی و برهانی، متعلق ایمان مؤمن، گزاره‌های یقینی منتج از مقدمات و براهین عقلی است. (همان، ج ۳: ۴۵۳) هرچند ممکن است در بادی امر اطلاق لفظ ایمان گزاره‌ای بر هر سه مرتبه مذکور به نوعی با تردید همراه باشد، اما غرض از این اطلاق بیشتر به وجه وساطت امری غیر از وجود بی‌واسطه خداوند و صفات و افعال او در ظهور ایمان مؤمن است.

در مقابل، مرتبه ایمان بی‌واسطه که همان ایمان کشفی است، از حیثیت غیر گزاره‌ای برخوردار است، چرا که متعلق این مرتبه از ایمان، حقیقت وجود و درک حضور بی‌واسطه خداوند است. به اعتقاد ملاصدرا معرفت (ایمان) به معنای انکشاف است، هرچه این انکشاف اشتداد یابد، مشاهده قوی‌تر می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۴۲۰ق: ۷۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۶: ۱۹۸) تا جایی که ماهیت غیر گزاره‌ای ایمان رخ می‌نماید.

نکته قابل توجه این است که در نظام حکمت صدرایی، با توجه به برخی از مبانی فلسفی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و مساوقت علم و وجود (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۶: ۱۳۳) می‌توان گفت که مراتب ایمانی مذکور با یکدیگر تفاوت ماهوی ندارد. به تعبیر دیگر به خلاف دیدگاه رایج در الهیات مسیحی که ماهیت ایمان گزاره‌ای را کاملاً متفاوت از ایمان غیر گزاره‌ای برمی‌شمارد، مراتب ایمانی مبتنی بر تشکیک وجود، تفاوت ذاتی با یکدیگر نداشته بلکه هر کدام درجاتی از حقیقت ایمان (همو، ۱۳۶۶، ج ۶: ۲۳۱) و به تعبیر دقیق‌تر ظهوراتی از حقیقتی واحد هستند که از ضعیف‌ترین مراتب یعنی ظهور در مرتبه الفاظ و گزاره‌ها آغاز می‌شود و به شدیدترین مراتب آن یعنی ظهور در مرتبه درک حضور بی‌واسطه خداوند در جان مؤمن ختم می‌شود.

نکته دیگری که می‌توان بدان اشاره نمود این است که تفکیک و تمایز میان وجه گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای ایمان آن‌گونه که در الهیات مسیحی مورد نظر است، محل تردید و اشکال است. هرچند کمال ایمان در مرتبه ایمان غیر گزاره‌ای و کشفی محقق می‌گردد، اما سایر مراتب ایمان غیر گزاره‌ای نیز با توجه به جامعیت مراتب وجودی انسان حائز اهمیت است. به تعبیر دیگر، فعلیت و کمال یافتگی مراتب حس، خیال و

عقل در وجود انسان با ظهور مراتب ایمان لفظی، خیالی و عقلی به منصفه ظهور می‌رسد. از این رو جمع میان دو حیثیت گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای ایمان بر اساس مبانی فلسفی صدرا، بسیار حائز اهمیت است.

این اهمیت همچنان که گذشت به دلیل برخورداری انسان از مراتب وجودی متفاوت و اقتضای خاص هر کدام از این مراتب در ظهور ایمان است. در حقیقت مرتبه ذهن، خیال و عقل انسان هر کدام مقتضای ایمان مخصوص به خود است، چنان که ساحت وجودی انسان صرف نظر از مراتب یادشده، نیز طالب ایمانی از جنس وجود است.

نتیجه گیری

۱. ایمان در نظام فکری، فلسفی ملاصدرا برگرفته از مبانی فلسفی وی مانند اصالت وجود، تشکیک در وجود و دیگر مبانی فلسفی وی است.

۲. از آنجایی که معرفت و تصدیق یقینی نقش اساسی در شکل‌گیری و تحقق ایمان دارد، ایمان از سنخ علم و معرفت است. بر مبنای فلسفه وجودی ملاصدرا و اثبات اصالت عینی وجود و نیز تشکیکی بودن آن، علم و به تبع آن ایمان، همانند وجود، از مراتب تشکیکی برخوردار است؛ بنابراین مفهوم فلسفی تشکیک ذاتی در وجود به مثابه یک ابزار فلسفی به ما این امکان را می‌دهد تا مراتب ایمان و علم را در یک قالب فلسفی تبیین‌پذیر کنیم به نحوی که هریک از مراتب آن با یکدیگر تفاوت ماهوی نداشته باشند. ارجاع و تطبیق مراتب ایمان بر مراتب علم را می‌توان به عنوان یکی از دستاوردهای این پژوهش مطرح نمود.

۳. تقسیم‌پذیری علم به دو مرتبه کلی با واسطه (حصولی) و بی‌واسطه (حضوری) امکان مقارنه و تطبیق مراتب چهارگانه ایمان لفظی، تقلیدی، برهانی و کشفی را بر دو مرتبه علم با واسطه و علم بی‌واسطه فراهم می‌کند. سه مرتبه اول ایمان در دایره ایمان با واسطه قرار دارد چرا که الفاظ، تقلید، براهین و استدلالات منطقی، واسطه میان مؤمن و متعلق ایمان او شده است. در مرتبه پایانی ایمان، میان مؤمن و متعلق ایمانش هیچ واسطه نیست، بلکه مؤمن به عینه متعلق ایمان خودش را کشف و در نتیجه شهود می‌کند و از اقسام ایمان بی‌واسطه محسوب می‌گردد. بنابراین ایمان همانند علم در یک تقسیم‌بندی کلی‌تر به دو مرتبه با واسطه و بی‌واسطه تقسیم می‌گردد.

۴. تقسیم‌بندی فوق این امکان را فراهم می‌کند تا ماهیت ایمان از حیث وجه گزاره‌ای (ایمان با واسطه) و غیرگزاره‌ای (ایمان بی‌واسطه) قابل بررسی باشد. امکان جمع معرفتی میان دو وجه گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای ایمان از یک‌سو و عدم تفاوت ذاتی حیثیت‌های گوناگون ایمان (مراتب تشکیکی ایمان) از سوی دیگر، وجه تمایز قابل توجه دیدگاه ملاصدرا از سایر دیدگاه‌هایی است که تنها قابلیت تبیین یک وجه از ایمان را دارند. دستاورد مهم این پژوهش، جمع وجه گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای ایمان با محوریت معرفت و عدم فروکاهش ایمان به یکی از دو وجه یادشده است. همچنین این تبیین به نوعی تمامی مراتب وجود انسان را با ایمان درگیر می‌سازد که با جامعیت وجود انسان سازگار است.

منابع و مأخذ:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- ابن‌سینا (۱۳۸۴)، *اشارات و تنبیهاات*، تعلیقه: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۷۸)، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، مترجم: زهرا پور سینا، تهران: سروش.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: نشر علمی، فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، *عواالم خیال*، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، مترجم: قاسم کاکایی، تهران: هرمس.

- انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷ق)، *منازل السائرین إلی الحق المبین*، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: دارالعلم.
- ذاکری، مهدی و سید مرتضی طباطبایی (۱۳۹۱)، «رویکرد نوین در بررسی ماهیت ایمان با نگاه به ساحت وجودی نفس»، فصلنامه انسان پژوهی دین.
- زوزی، ملاعبدالله (۱۳۷۱)، *انوار جلیه*، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- شیخ اشراق (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح: سید حسین نصر و هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲)، *تفسیر المیزان*، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ق)، *بداية الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۲ق)، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم: انتشارات سمت.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶)، *بحار الانوار*، تهران: مکتبه الاسلامیه.

- فخار نوغانی، وحیده (۱۳۹۵)، «بررسی و نقد مفهوم وحی گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای در الهیات مسیحی»، فلسفه دین، س ۱۳، ش ۱.
- فخار نوغانی، وحیده و سید مرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۹۴)، «نقد و بررسی نظریه دلالت اقماعی معجزات»، مطالعات اسلامی، فلسفه و کلام، ش ۹۵.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۸)، *ایمان دینی در اسلام و مسیحیت*، تهران: نشر کانون اندیشه جوان.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۴)، «حقیقت ایمان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»، پژوهش‌های دینی، ش ۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۰)، *اصول کافی*، مترجم: محمد باقر کمره‌ای، تهران: نشر اسوه.
- گارده، لونی و ژرژ قنواتی (۱۳۹۶)، *فلسفه اندیشه دینی در اسلام و مسیحیت*، مترجم: احسان موسوی خلخالی، تهران: حکمت.
- ملاصدرا (۱۳۶۱)، *ایقاظ النائمین*، تصحیح: محسن مؤیدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد خواجه‌جوی، قم: بیدار.
- ملاصدرا (۱۳۸۱)، *المبدا و المعاد*، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ملاصدرا (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، مترجم: محمد خواجه‌جوی، تهران: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- ملاصدرا(۱۳۸۵)، *اسرار الآیات*، مترجم: محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- ملاصدرا(۱۳۹۰)، *شواهد الربوبیه*، ترجمه و تحقیق: یحیی کبیر، قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا(۱۴۲۰ق)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران: حکمت.
- ملاصدرا(۱۴۲۸ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم: طلعه نور.
- ملاصدرا(۲۰۰۰م)، *المشاعر*، تصحیح: محمد خلیل اللبّون، بیروت: التاريخ العربی.
- ملاهادی سبزواری(۱۳۸۶)، *شرح منظومه*، تصحیح و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- هیک، جان(۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، مترجم: بهزاد سالکی، تهران: الهدی
- یاندل، کیت و دیگران(۱۳۸۶)، *فلسفه دین*، ترجمه و نقد گروه پژوهشی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، زیر نظر دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی، مشهد: دانشگاه رضوی.
- یشربی، یحیی(۱۳۸۸)، *تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- یزدان پناه، سید یدالله(۱۳۹۱)، *شرح حکمت اشراق*، تهران: انتشارات سمت.
- Bertram, R.(1951) *Bruner on Revelation*, Printed in Concordia Theological Monthly, Vol XXII, No 9,.(September, PP. 625-643)
- Daniel Howard-Snyder.,(2013) *Propositional faith: what it is and what it is not*, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 50, No. 4.(OCTOBER 2013), pp. 357-372.



- Evans, C. Stephen.,(2005) *Faith and Revelation*, in the oxford handbook of philosophy of religion, Edited by william J. wainrigh, Oxford University Press: New York.
- Facker, Gabriel.(1997) *The Doctrine Revelation*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hardy, D.(2005) *Karl Barth in the Modern Theologians*, Edited by Daivid Ford, Oxford, Blackwell Publishing.
- Schwöbell, C.(2005), *Wolfhart Pannenberg in the Modern Theologians*, Edited by Daivid Ford, Oxford: Blackwell Publishing.
- Wilkinson. Michael & N, Campbell. Hugh,(2010), *Philosophy of Religion: An Introduction*, A&C Black, New York.

