

الگوی روشی مآصدرا در تحلیل مفهومی ایمان

جنان ایزدی^{۱*}، دکتر احد فرامرز قراملکی^۲، دکتر زهرا مصطفوی^۳، دکتر احمد بهشتی^۴
^۱ دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، ^۲ استاد دانشگاه تهران، ^۳ دانشیار دانشگاه تهران، ^۴ استاد دانشگاه تهران
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۷/۱۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۸/۱۱/۲۱)

چکیده

مآصدرا در تحلیل ایمان به گزارش و تفکیک مفهومی تعریف‌های گذشتگان می‌پردازد. از نظر او علم یا تصدیق یقینی مفهومی محوری در ایمان است. او جایگاه مفاهیم دیگری چون اقرار زبانی، احوال، و اعمال را در مفهوم ایمان بررسی می‌کند و آن‌ها را به مفهوم علم پیوند می‌زند. پس از این تلفیق، وی از مفاهیم فلسفی، عرفانی، و قرآنی همچون توحید، حکمت، نور، و عقل یاری می‌جوید تا فرادیدگاه خود در مسئله ایمان را به تصویر کشد. طی این مراحل نشان‌دهنده استفاده مآصدرا از روش میان‌رشته‌ای با الگوی تلفیقی است.

کلیدواژه‌ها ایمان، مآصدرا، رویکرد میان‌رشته‌ای، الگوی تلفیقی، تصدیق یقینی

طرح مسئله

مفهوم ایمان دینی یکی از مسائلی است که در آثار مآصدرا در مواضع بسیاری مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. برای فهم صحیح نظر مآصدرا درباره چستی مفهوم ایمان ابتدا باید روش او در این مسئله را بررسی کرد. عدم توجه به روش و حصر نظر به برخی جملات مآصدرا منجر به خطا می‌شود. برای نمونه، برخی ایمان از دیدگاه مآصدرا را صرف تصدیق و علم دانسته‌اند و بدون توجه به سیستم ارائه‌شده در مسئله ایمان و روش مآصدرا، به نقد شتاب‌زده پرداخته و منشأ اشتباه مآصدرا در تعریف ایمان به تصدیق یقینی را اشتراک لفظی واژه تصدیق در روایات دانسته‌اند (فیاضی، ۱۴-۱۵).

در بیان روش‌شناسی حکمت متعالیه دیدگاه‌های متعددی طرح شده و مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند (نک: فرامرز قراملکی؛ ایزدی و فرامرز قراملکی، «زبان برتر...»؛ همو، «تفکیکی‌انگاری مَلّاصدرا»^۱). یکی از این دیدگاه‌ها اخذ روی‌آورد میان‌رشته‌ای در فلسفه مَلّاصدراست (نک: همان‌ها؛ غفوری نژاد و فرامرز قراملکی). از آن‌جا که برخی الگوهای مطالعاتی میان‌رشته‌ای عقیم و ناکارآمد و برخی کارآمد و اثربخش‌اند، در روند پژوهش در روش‌شناسی مَلّاصدرا می‌توان مسائل عمده فلسفی و الاهیاتی اندیشه وی را مورد آزمون قرار داد و بررسی کرد که در آن مسئله چه‌الگویی به کار رفته است. مسئله این نوشتار، روش مَلّاصدرا در تحلیل مفهوم ایمان دینی است. برای کشف روش وی باید بررسی کنیم که آیا مباحث مَلّاصدرا در ایمان دینی دارای انسجام و روش است، و یا در آثار او تنها با جملاتی پراکنده و فاقد ارتباط درباره ایمان مواجه‌ایم. در صورت وجود مباحث منسجم، او بحث را چگونه آغاز می‌کند و از چه اطلاعاتی برای نظریه‌پردازی استفاده می‌کند؟ آیا مَلّاصدرا به آرای دیگران در این مسئله توجه دارد؟ با وجود تعریف‌ها و تحلیل‌های متعدد، مَلّاصدرا نهایتاً ایمان را چگونه ترسیم می‌کند؟ این نوشته با بحثی نظری درباره مطالعه میان‌رشته‌ای و الگوهای رایج در آن، و آن‌گاه مراحل که مَلّاصدرا در تحلیل ایمان طی می‌کند، به بررسی این فرضیه می‌پردازد که مَلّاصدرا در مسئله ایمان از رویکرد میان‌رشته‌ای و الگوی تلفیقی برخوردار بوده است.

الگوهای رایج در مطالعات میان‌رشته‌ای

مطالعه میان‌رشته‌ای که در مسائل چندتباری^۲ قابل کاربرد است، الگوهایی کارآمد و ناکارآمد دارد. معرفی و بررسی الگوهای رایج در مطالعات میان‌رشته‌ای از مبانی، و نه از مسائل، این نوشتار است. اما از آن‌جا که فهم سیر بحث و بررسی کفایت اطلاعات ارائه‌شده و نتیجه‌آخذشده در این مقاله منوط به آشنایی با این الگوهاست، به اختصار، ویژگی‌های آن‌ها ذکر می‌کنیم.

۱. مهم‌ترین این دیدگاه‌ها عبارت‌اند از: (۱) التقاط‌انگاری، (۲) حکمت تلفیقی، (۳) ملاصدرا، ابن‌سینای اشراقی، (۴) تفکر کلامی - فلسفی، (۵) برخورداری حکمت متعالیه از تنوع ابزار در مقام شکار، (۶) زبان برتر، (۷) میان‌رشته‌ای بودن حکمت متعالیه.

یکی از الگوهای ناکارآمد و از آفات پرسابقه مطالعه در مسائل چندتباری تحویلی-نگری^۱ است که عده‌ای آن را بردگی ذهنی دانشمندان خوانده‌اند (لاروش^۲). ساده‌ترین تعبیر از خطای تحویلی‌نگری مغالطه کنه و وجه و یک‌بعدی‌نگری و انکار اضلاع گوناگون یک پدیده است. حصرگرایی روش‌شناختی به تحویلی‌نگری زیانبار می‌انجامد.

از میان الگوهای اثربخش پژوهشی در مطالعات میان‌رشته‌ای می‌توان به تلفیق منسجم نظریه‌ها^۳ و چالش روش‌مند روی آوردها^۴ اشاره کرد. روی آورد میان‌رشته‌ای از طریق تعامل بین رشته‌های مختلف به جامع‌نگری و یا رهیافتی فرادیدگاهی^۵ می‌انجامد. در الگوی تلفیقی، ره‌آورد علوم مختلف در مسئله واحد را به‌نحو منسجم تلفیق می‌کنند. فرایند تلفیق نظریه‌های مختلف در حل مسئله واحد مراحل مختلف دارد: تلاش همدلانه برای فهم کامل نظریه‌ها به‌وسیله یکدیگر، تفکیک عناصر صادق و موجه از مؤلفه‌های غیرقابل‌دفاع در نظریه‌ها، حذف و ترمیم نظریه‌ها و بازسازی وفادارانه آن‌ها، تلفیق عناصر موجه نظریه‌ها با حفظ انسجام. پایان این فرایند دستیابی به نظریه‌ای جامع و ناظر به ابعاد مختلف مسئله است. به نظر می‌رسد که نظریه وحدت در کثرت حاصل چنین فرایندی است. نظریه جامع تلفیقی سازگار از نظریه‌های رقیب و به‌ظاهر ناسازگار است.

الگوی اثربخش دوم چالش بین رشته‌هاست. در این الگو، برخلاف الگوی تلفیقی، نظریه‌ها و ره‌آورهای علوم مورد تلفیق قرار نمی‌گیرند، بلکه روی آوردها به چالش گرفته می‌شوند. تمایز بین طرز نگاه و ره‌آورد آن نظریه در تمایز الگوی تلفیقی از الگوی چالشی اهمیت دارد. الگوی چالشی فراتر از نظریه‌ها به روی آورد گسترده‌ها معطوف است و تلاش می‌کند تا محقق به برخورداری از طرز نگاه به سایر رشته‌ها توفیق یابد (فرامرز قراملکی، ۱۹۶-۱۹۸).

گزارش و دسته‌بندی آرا در تعریف ایمان

مفهوم ایمان در مواضع بسیاری، به شکل پراکنده، در آثار ملاصدرا مورد بحث قرار گرفته است. مفصل‌ترین بحث در جلد اول تفسیر او ذیل آیه سوم سوره بقره است. ملاصدرا در

1. reductionism
2. Larouche
3. integrative model
4. dialectic model
5. meta-perspective

این مسئله، همانند بسیاری از مسائل فلسفی و کلامی، ابتدا به نقل، دسته‌بندی، و تحلیل آرای گذشتگان می‌پردازد. او به شکل مبسوط به نقل آرا می‌پردازد، که البته عمدتاً از تفسیر فخر رازی (۲۷۰/۲-۲۷۱) برگرفته شده است. یکی از مسائلی که در این موضع می‌توان مطرح کرد، بررسی و نقد منابع مورد استناد مآصدرا و آزمون شایستگی و کفایت منابع و امانت وی در استفاده از آنهاست که گزارش‌های مآصدرا با گزارش‌های شهرستانی، شهید ثانی و ایزوتسو در آن قابل مقایسه و تطبیق است (نک: ایزوتسو). (این مسئله نوشتار جداگانه‌ای می‌طلبد و موضوع بحث این مقاله نیست.) بر اساس دسته‌بندی‌ای که مآصدرا نقل می‌کند، آرای اهل قبله درباره معنای ایمان در عرف شرع چهار دسته است.

(۱) اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل به جوارح: اولین دسته ایمان را فعل قلب و جوارح و اقرار زبانی دانسته‌اند. در این دسته، فرقه‌های معتزله، خوارج، زیدیه، و اهل حدیث قرار دارند. این فرقه‌ها ایمان را مجموع سه امر می‌دانند: اعتقاد حق، اقرار زبانی به آن، عمل به مقتضای آن. بر اساس این تعریف، مفاهیم مقابل ایمان که عبارت‌اند از نفاق، کفر، و فسق نیز تعریف می‌شوند. در نظر دسته اول، کسی که فقط خللی در اعتقاد دارد منافق است، و کسی که خللی در اقرار زبانی دارد، به نظر برخی از فرقه‌های معتقد به این رأی، کافر است. همه فرقی این دسته توافق دارند که هر کس در عمل خلل دارد فاسق است، غیر از خوارج که این فرد را خارج از ایمان و غیرداخل در کفر می‌دانند (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۲۴۵).

مآصدرا ضمن گزارش آرای این دسته تذکر می‌دهد که در برخی از روایات شیعه امامیه نیز در تعریف ایمان سه عنصر فوق ذکر شده‌اند. از جمله روایاتی از امام رضا (ع) که فرموده‌اند: «إنّ الإيمان هو التصديق بالقلب و الإقرار باللسان و العمل بالأركان»، و نیز: «الإيمان قول مقول و عمل معمول و عرفان بالعقول و اتباع الرسول» (همان؛ نزدیک به مضمون این احادیث: شیخ صدوق، ۱/۲۲۶).

(۲) معرفت قلبی و اقرار زبانی: فرقی که در این دسته جای می‌گیرند ایمان را هم به قلب می‌دانند و هم به زبان. این فرق خود در تعریف ایمان اختلاف دارند:

۱-۲) عامه فقها: از نظر ابوحنیفه و عامه فقها، ایمان اقرار به زبان و معرفت به قلب است. این فرقه خود در حقیقت این معرفت اختلاف دارند. گروهی این معرفت را به اعتقاد جازم تفسیر کرده‌اند، چه تقلیدی، چه علمی صادر از دلیل. این گروه اکثریت را

تشکیل می‌دهند که مقلد را مسلمان می‌دانند. گروه دیگر این معرفت را علم صادر از استدلال دانسته‌اند.

۲-۲) اشعری و مریسی: کسانی چون ابوالحسن اشعری و بشر ابن غیاث مریسی ایمان را تصدیق به قلب و زبان دانسته‌اند و مراد از تصدیق به قلب کلامی است که قائم به نفس باشد.

۳-۲) صوفیّه: نظر سوم به جماعتی از صوفیّه نسبت داده شده است که ایمان را اقرار به زبان و اخلاص به قلب دانسته‌اند.

۳) معرفت قلبی: فرقی که در این دسته جای می‌گیرند ایمان را تنها عمل قلب می‌دانند. این مطلب به اشکال مختلفی تقریر شده است:

۱-۳) گروهی معتقدند که ایمان عبارت است از معرفت خداوند با قلب. به این ترتیب، اگر کسی خدا را با قلب خویش شناخت و پس از آن با زبانش او را انکار کرد و قبل از توبه مُرد، این فرد مؤمن کامل‌الایمان است. این نظر را جهّم ابن صفوان مطرح کرده است.

۲-۳) گروه دوم کسانی، چون حسین ابن الفضل البجلی، هستند که ایمان را مجرد تصدیق با قلب دانسته‌اند.

۴) اقرار زبانی: این دسته ایمان را فقط اقرار زبانی می‌دانند. معتقدان به این نظر نیز چند گروه‌اند:

۱-۴) گروه اول گفته‌اند که اقرار زبانی همان ایمان است اما شرط ایمان شدن این اقرار زبانی حصول معرفت است. پس معرفت شرط ایمان بودن اقرار زبانی است و این معرفت داخل در مسمای ایمان نیست. این نظر به غیلان ابن مسلم رقاشی نسبت داده شده است، هرچند کعبی نسبت این قول به غیلان را انکار کرده است.

۲-۴) گروه دوم گفته‌اند که ایمان صرفاً اقرار زبانی است. این قول منسوب به کرامیه است. آنان پنداشته‌اند که منافق به صورت مؤمن و به سریرت کافر است. بنابراین، منافق در دنیا حکم مؤمن، و در آخرت حکم کافر را دارد (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۲۴۶-۲۴۸).

نکته شایان ذکر آن است که ملاصدرا در دسته‌بندی آرا تصریحی به آرای عرفا و فلاسفه ندارد، اما در حین بحث توجه کامل وی به آرای آنان آشکار می‌شود.

مراحل روش‌شناختی تحلیل مفهومی ایمان

بررسی روش مآصدرا در این مسئله را در سه مرحله صورت‌بندی نموده‌ایم. در این سه مرحله، به شکل مستند به کشف الگوی روشی مآصدرا در تحلیل مفهوم ایمان، پرداخته‌ایم؛ الگویی که برپایه فرضیه ما، تلفیقی میان‌رشته‌ای است.

مرحله نخست: تفکیک عناصر مطرح‌شده و تعیین مفهوم محوری

نخستین گام در الگوی تلفیقی آن است که محقق ضمن فهم همدلانه نظریه‌ها و شرکت دادن همه آرای صحیح و سخیف در میدان مطالعه میان‌رشته‌ای، به تفکیک عناصر صادق و موجه از مولفه‌های غیرقابل‌دفاع می‌پردازد. در این مرحله، مآصدرا به تحلیل مفاهیم مطرح‌شده در آرای گزارش‌شده و برخی مفاهیم قابل‌طرح در مسئله ایمان می‌پردازد. او تلاش می‌کند که در بین این مفاهیم مولفه‌ای محوری بیابد و با استدلال‌های متعدد از این مؤلفه دفاع کند.

توجه به نحوه گزارش و دسته‌بندی مآصدرا از آرای متکلمان و صوفیه نشان می‌دهد که تفاوت تعاریف گذشتگان در حضور یا غیاب سه عنصر اصلی اقرار زبانی، عمل، و اعتقاد قلبی است. در آرای دسته نخست هر سه عنصر حضور دارند. در تحلیل دسته دوم عنصر عمل غایب است. دسته سوم تنها عنصر معرفت قلبی را طرح کرده‌اند. و دسته چهارم ایمان را تنها اقرار زبانی دانسته‌اند. مآصدرا در تحلیل آرای مذکور تلاش می‌کند تا نقش این سه عنصر را در مفهوم ایمان روشن سازد. اما در آغاز تحلیل می‌بینیم که او از سه عنصر معارف، احوال، و اعمال بحث می‌کند. احوال عنصری است که در هیچ یک از دسته‌بندی‌های مذکور به چشم نمی‌خورد، و مآصدرا آن را وامدار عرفاست. او توضیح می‌دهد که ایمان و سایر مقامات دینی از معارف، احوال، و اعمال تشکیل می‌شوند. معارف اصول‌اند و احوال را به دنبال می‌آورند و احوال اعمال را در پی دارند.

از دیدگاه مآصدرا، این سه عنصر نقش یکسانی در ایمان ندارند. وی اظهار می‌دارد که در نگاه ظاهرگرایان، از آن‌جا که معرفت برای رسیدن به احوال است و احوال برای رسیدن به اعمال، پس اعمال اصل‌اند و افضل. در نگاه ارباب بصیرت، که معرفت را از چراغ نبوت دریافت کرده‌اند، علوم افضل‌اند، آنگاه احوال، و سپس اعمال. مآصدرا این ادعا را با ادبیات فلسفی خاص خود، یعنی در قالب اصطلاحات اصالت وجود بازگو می‌کند. او استدلال می‌کند که اعمال از جنس حرکات و انفعالات‌اند که مشقت و

خستگی به دنبال دارند و در ذات خود خیریتی ندارند. احوال نیز به خودی خود اعدام و قوا هستند و وجود ندارند، و آنچه وجود ندارد فضیلتی ندارد. خیر و فضیلت از آن موجودات مقدّس و مجرد همچون خدا و ملائکه و ارواح پاک است. پس فایده اصلاح عمل اصلاح قلب است، و فایده اصلاح قلب کشف جلال الاهی در ذات و صفات و افعال اوست (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۲۴۹-۲۵۰).

ملاصدرا در این بحث جایگاه و مراتب عناصر سه‌گانه اعمال، احوال، و معارف را مشخص می‌سازد. از آن‌جا که اولویت در بین این سه عنصر با معرفت و علم است، ملاصدرا به بحث علم می‌پردازد. در نحوه استدلال او مشخص است که هرگونه علمی مدنظر او نیست، بلکه علم به برترین و بهترین موجودات، یعنی خدا و ملائکه، عنصر اصلی ایمان را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب، مفهوم محوری در تحلیل ایمان علم است، آن هم با معنای خاص صدرايي علم. وی اضافه می‌کند که بالاترین علوم علوم مکاشفه-ای‌اند که همان معارف ایمانی‌اند و عمده آن‌ها معرفت خدا و صفات و اسمای خدا و نیز معرفت افعال الاهی است. این علم غایت‌نهایی است که به‌خاطر آن، تهذیب ظاهر با اعمال، و تهذیب باطن با احوال، صورت می‌گیرد و سعادت به‌وسیله آن به دست می‌آید، بلکه باید گفت این معرفت خود عین خیر و سعادت و لذت‌نهایی است (همان‌جا). او از این بحث نتیجه می‌گیرد که: «فالعلم بالالهیات هی الأصل فی الإیمان باللّه و رسوله، و هی المعرفة الحرّة الّتی لا قید علیها و لا تعلق لها بغيرها. و کلّ ما عداه عبید و خدم بالإضافة إليها، فإنّما یراد لأجلها. و هی أيضاً معطى أصولها و مثبت موضوعات مسائلها و محقق مبادئ براهینها و غایات مطالبها» (همان‌جا).

در عبارت فوق ملاصدرا تصریح می‌کند که این علم، که اصل ایمان است، معرفتی آزاد است که قیدی ندارد و به غیر خود نیز متعلق نیست. وجوب اعمال صالح و ترک قبائح برای اصلاح قلب و جلب احوال است و ارزش انجام و ترک اعمال به میزان تأثیر آنها در پاک‌سازی قلب و آماده‌ساختن آن برای معرفت الاهی و علوم کشفی است. سایر علوم در مقایسه با این علم بندگان و نوکران‌اند و دیگر علوم تنها برای رسیدن به این علم مطلوب‌اند. همچنین این علم خود اصول خود را اعطا می‌کند و موضوعات و مسائل خود را اثبات می‌کند و مبادی، براهین، و غایت مطالب خود را فراهم می‌کند. در این موضع، ملاصدرا صریحاً واژه الاهیّات را به میان می‌آورد و تعریف او از ایمان به تعریف فلسفه بسیار نزدیک می‌شود، تا جایی که گویی بر آن قابل انطباق است. دلیل ملاصدرا

این است که علوم از جهت فضیلت دارای مراتبی هستند و هر علمی که در راه علم به خدا مفیدتر باشد و با وسائط کمتری به علم به خداوند منجر شود افضل است.

ملاصدرا، پس از بیان دلائلی، ایمان را چنین تعریف می‌کند: «فالمذهب المنصور المعتضد بالبرهان انّ الايمان في عرف الشرع هو التصديق بكلّ ما علم بالضرورة من دين نبينا صلى الله عليه و آله».

چنانکه ملاحظه می‌شود، ملاصدرا در گام نخست بحث خویش، تنها معارف را در ایمان معتبر می‌داند و به گونه‌ای بحث می‌کند که احوال و اعمال را کاملاً از حیطة ایمان خارج می‌کند. تعاریفی که برپایه آن‌ها ایمان صرفاً تصدیق و علم یقینی است را می‌توان ناظر به این مرحله دانست. برای نمونه، ملاصدرا می‌نویسد: «فالعالم الإلهية هي عين الإيمان بالله و صفاته» (المشاعر، ۳). همچنین آن‌جا که در تعریف حکمت می‌نویسد: «ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزاءها و هو الإيمان الحقيقي بالله و آياته و اليوم الآخر» (الحكمة المتعالية، ۸/۶).

اگر ملاصدرا بحث را به همین موضع خاتمه می‌داد این استنتاج صحیح بود که وی فقط عنصر علم و تصدیق یقینی را در ایمان اخذ کرده است (فیاضی، ۸-۱۰). این نظر قابل نقد است، زیرا ملاصدرا عمل را هم تصریحاً در ایمان معتبر می‌داند و می‌گوید: «إنّ الأصل في الإيمان هو المعرفة بالجنان. و أمّا العمل بالأركان فإتّما يعتبر لتوقف المعرفة على إصلاح القلب و تهذيب الباطن و تطهير السرّ و توقفها على فعل الحسنات و ترك السيئات» (تفسیر القرآن الکریم، ۲۵۲/۱).

ملاصدرا درباره چگونگی ترتب معارف بر احوال و اعمال توضیح مفصّلی ارائه می‌دهد. از نظر وی، در بین اعمال هر عملی به تصفیه قلب کمک بیشتری کند، ازکی است. ملاک طاعت و معصیت آن است که آن عمل قلب را به مکاشفه نزدیک‌تر یا دورتر کند. طاعات و معاصی دارای مراتب‌اند و این مراتب و درجات نسبت به شخص و زمان متفاوت‌اند. این بحث آغاز ورود به مرحله دوم است.

مرحله دوم: تلفیق منسجم عناصر

در این مرحله، ملاصدرا پس از تفکیک عناصر مطرح در مفهوم ایمان، به دفاع از سایر مؤلفه‌های غیرمحوری می‌پردازد و جایگاه آنها را در ارتباط با مفهوم محوری مشخص می‌کند. او تمام عناصر موجود در همه آرا را بررسی می‌کند و هر کدام را به نحوی با

مفهوم محوری علم و تصدیق پیوند می‌دهد. در نظریه‌پردازی وی، هرچند هیچ یک از سایر عناصر به مرتبه علم نرسیده‌اند، با تلفیقی استادانه هر کدام جایگاه خویش را در ارتباط با علم یافته‌اند و در یک تئوری فلسفی-کلامی-عرفانی به شکل منسجم جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند.

سیر بحث ملاصدرا پس از بیان تعریفی که در مرحله نخست ارائه می‌کند، طرح دو نکته است که آغاز ورود به مرحله دوم بررسی روشی ماست. در این دو نکته تلفیق عناصر «اقرار زبانی» و «عمل به جوارح» به شکلی است که این عناصر جایگاه خاص خود را نه هم‌تراز با عنصر ایمان، بلکه در مرتبه و مرحله‌ای دیگر می‌یابند و جزئی از مفهوم ایمان می‌شوند.

نکته اول این است که گاهی اقرار زبانی «ایمان» یا «تصدیق» نامیده می‌شود. اگر این اقرار زبانی با شک یا جهل همراه باشد، ایمان لفظی است و نه حقیقی. در غیر این حالت، اقرار لفظی را می‌توان ایمان دانست. منطقیان نیز قضیه را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: قضیه معقول و قضیه ملفوظ. این تقسیم نیز اشاره به جهت لفظی قضیه دارد (همان، ۲۵۴). با این نکته، ملاصدرا ضمن اینکه علم را عنصر اصلی در تعریف ایمان می‌داند، تمام تعریف‌هایی که اقرار زبانی را جزء ایمان دانسته‌اند، از جمله روایات منقول از امام رضا (ع) را در نظریه خویش توجیه می‌کند و قابل قبول می‌داند.

نکته دوم آن که گاهی اعمال جوارح «ایمان» یا «تصدیق» خوانده می‌شود که این نام‌گذاری استعاری و تلویحی است. مثلاً گفته می‌شود: «فُلان یصدّق أفعاله مقالَه»، در حالی که فعل به اتفاق اهل زبان تصدیق نیست (همان‌جا). ملاصدرا در موضعی دیگر تصریح می‌کند که «ان اسم الإیمان تارة یقع علی الاعتقاد باللّه و الیوم الآخر و الملائکة و الکتب و الرسل و الأئمّه علیهم السّلام، مع الإقرار باللسان و العمل بالأرکان؛ و تارة یقع علی نفس الإعتقاد الصحیح، و هو النور الباقی للمؤمن إلی یوم القیامة، یسعی بین یدیه و عن یمینه» (تفسیر القرآن الکریم، ۳/۳۸۱). این نکته نیز محملی برای جذب نظریاتی است که عمل را جزء تعریف ایمان دانسته‌اند و عمل حتی به شکل استعاری و تلویحی به مفهوم ایمان راه پیدا می‌کند. نتیجه‌ای که از این دو نکته می‌توان گرفت آن است که ملاصدرا اقرار زبانی و عمل به جوارح را، به نحوی و به اعتباری، ایمان می‌داند. جذب این دو عنصر در واقع پذیرش عناصر دیگری است که متکلمان و صوفیه بدان اشاره داشته‌اند و ملاصدرا در مرحله نخست به طرد شدید این عناصر پرداخت.

در ادامه گام دوم این سیر روشی، ذومراتب بودن ایمان مطرح می‌شود. از نظر مَلَّاصدرا ایمان از الفاظ مشککی است که معنایش در حالت شدت و ضعف، و نقص و کمال متفاوت است. مراتب ایمان به شکل‌های مختلفی در تقسیم‌بندی‌های سه‌گانه و چهارگانه در جای جای آثار مَلَّاصدرا طرح می‌شوند. در یکی از این تقسیمات، ایمان منقسم به لبّ، لبّ لبّ، قشر، و قشر قشر است. و این همان انقسام انسان به این مراتب است. وی برای ایمان چهار مرتبه اصلی می‌شمارد:

۱- قول شهادتین و اعتراف زبانی، درحالی که قلب فرد غافل یا منکر است، مانند منافقین؛

۲- تصدیق معنای شهادتین و معنای همه آنچه بالضرورة از دین معلوم است، مانند تصدیق عامّه مسلمانان که این اعتقاد یقین نیست.

۳- معرفت این معارف ایمانی و تصدیق آنها با عرفان کشفی یا تصدیق برهانی و علم یقینی به واسطه نوری که خداوند در قلب هر کس بخواهد می‌اندازد. و این آیه کریمه به آن اشاره دارد: «يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ» (تحریم، ۸). پاسخ حارثه آنصاری به سؤال رسول خدا که پرسیدند: «لکلّ حقّ حقیقه فما حقیقه ایمانک؟» و حارثه پاسخ داد: «عزفت نفسی عن الدنيا بما فیها فاستوی عندی حجرها و ذهبها. فکأنی أرى أهل الجنة فی الجنة یتزاورون، و أهل النار فی النار یتعاوون. و کأنی أرى عرش ربی بارزاً» نیز ناظر به همین مرتبه ایمان است.

۴- استغراق انسان در نور حضرت احدی به گونه‌ای که در هستی غیر از خدای واحد قهّار نبیند، بلکه به زبان حال و ایمانش بگوید: «لمن الملك الیوم؟» و بعد با زبان توحید و عرفانش پاسخ دهد: «لله الواحد القهّار» (مؤمن، ۱۶). و این مقام حاصل نمی‌شود تا زمانی که فرد در حیات دنیوی است، مگر برای عرفا و اولیای کامل به واسطه غلبه سلطان آخرت بر باطن ایشان (همان، ۲۵۵-۲۵۷، ۲۳۱/۶-۲۳۲).

در موضعی دیگر از بحث مراتب ایمان، مَلَّاصدرا بالاترین مرتبه ایمان را حقّ الیقین می‌داند که، پس از علم الیقین و عین الیقین، از مراتب عرفانی ایمان و یقین‌اند:

«إنّ کلّ واحد من الإیمان و الکفر قابل للشدّة و الضعف، لأنّ الإیمان نور فی القلب یشدّ و یضعف، و غایة ضعفه هو الإعتقاد الحاصل بالتقلید من غیر برهان و لا بصیرة کشفیة، و غایة قوّته ما یصیر حقّ الیقین بعد أن یكون علم الیقین و عین الیقین» (همان، ۱۷۷/۲).

ایمان در جای دیگر دارای سه مرتبه ایمان عوام، ایمان محبان، و ایمان محبوبان است؛ و به تعبیر دیگر: ایمان غیبی، ایمان عینی، و ایمان عیانی. در این تقسیم تصریح می‌شود که هر مرتبه ایمان، علمی و عملی دارد (همان، ۱۵۹/۷-۱۶۰).

در مرحله نخست مترتب بودن اعمال، احوال، و معارف، و در این مرحله ذو مراتب بودن ایمان مطرح شدند. اگر اعمال مقدمه احوال باشند و احوال مقدمه معارف، و اگر ایمان مقامی ذومراتب باشد، اهمیت و نقش دائمی اعمال و احوال در سیر صعودی در مراتب ایمان مشخص می‌شود. همان‌طور که ملاصدرا تصریح می‌کند، هر مرتبه علمی و عملی دارد (همان‌جا). ملاصدرا پس از این بحث، ایمان را چنین تعریف می‌کند: «ایمان حقیقی آن است که انسان به وسیله آن انسانی حقیقی و عقلی شود، بعد از آن که انسانی حیوانی بوده است، و با آن ایمان انسان در وجود بقائی اخروی خود از قوه به فعل می‌رسد و از درد جحیم و عذاب آتش رهایی می‌یابد و از بندگی و مصائب و تغییر پوسته‌ها نجات پیدا می‌کند» (همان، ۲۵۹/۱).

مرحله سوم: ترسیم فرادیدگاهی ایمان

پس از بیان و توجیه جایگاه هر یک از عناصر مفهومی در تحلیل ایمان، ملاصدرا مسئله را از افقی برتر می‌نگرد و به فرادیدگاهی می‌رسد که با روشی دیگر به ترسیم آن می‌پردازد. در این روش، که می‌توان آن را معناشناختی دانست، وی به بسط تئوری خود می‌پردازد و عناصری که به ظاهر ارتباط مستقیمی با مفهوم ایمان نداشته‌اند را به این مفهوم پیوند می‌زند و حتی آن‌ها را معادل می‌خواند. در این مرحله می‌توان ادعا کرد که ملاصدرا به مفهوم‌سازی فرانظرگاهی دست زده است و مفهوم ایمان و مفاهیم کلیدی دیگری چون نور، علم، حکمت و عقل را در چارچوب برتر و جدید بازسازی می‌کند. به تعبیر دیگر، او مفهوم کلامی ایمان را با ادبیات قرآنی، عرفانی، و فلسفی بازگویی می‌کند. ملاصدرا مرحله سوم را این‌گونه آغاز می‌کند که از حقیقت ایمان با زبان‌ها و تعبیر مختلف سخن گفته‌اند. یکی از این تعبیر «حکمت» است. از نظر وی، هر انسان حکیمی مؤمن است و هر مؤمن حقیقی حکیم است. این دو مفهوم از نظر وی مساوی و مساوق‌اند. زیرا حکمت حقیقی همان معرفت اشیا کما هی است به حسب طاققت بشری، و اصل موجودات باری تعالی و ملائکه و رسل و کتب اویند (همان، ص ۲۶۰).

نور مفهوم دیگری است که ملاصدرا آن را معادل ایمان می‌داند (همان‌جا). وی در مواضع فراوان دیگر این مطلب را به‌صراحت بیان می‌کند. برای نمونه، می‌گوید: «ایمان

حقیقی نوری است که از پروردگار عالم بر دل بنده می‌تابد» (رسالة سه اصل، ۸۸/۱). و نیز «هو النور الباقي للمؤمن إلى يوم القيامة يسعى بين يديه و عن يمينه» (تفسير القرآن الكريم، ۳۸۱/۳)، «فإن الايمان نور من الله يقذف في قلب المؤمن بواسطة المجاهدة و الرياضة، و يخرج منه من ظلمات التقليد» (همان، ۳۲۲/۴). در جای دیگر می‌گوید: «ان أصل الإيمان الحقيقي نور من أنوار الله الفائضة على باطن الإنسان، و هو كمال حقيقي و سعادة حقيقية يوجب الثناء، لا لأن في تحصيل العلوم المتعلقة بها مشقة، بل لأنه الغاية آتت لأجلها خلق الإنسان بل بنى العالم و الأكوان و ما يترتب عليه من الأجر و الثواب» (همان، ۲۶۶/۱).

از نظر مآصدرا، توحید در اصطلاح صوفیه اسم دیگری برای حقیقت ایمان است. او توضیح می‌دهد که توحید در اصطلاح مشهور و نزد اکثریت عبارت است از صنعت کلام و شناخت مجادله و احاطه به تناقضات و نقاط ضعف خصم و قدرت بر پرسیدن سؤالات متعدد و تقریر الزامات و ایراد شبهات و نقض و ردیه و دفاعیه آوردن. به همین معنا، گروهی از متکلمان «اصحاب العدل و التوحید» نامیده شدند، و متکلمان «علمای به توحید» خوانده شدند. اما توحید حقیقی مقام شریفی است که یکی از ثمراتش این است که همه امور را از خدا ببیند با بینشی که توجه را از اسباب و وسائط قطع کند و توکل و رضا و تسلیم به حکم خدا و ترک شکایت از خلق و ترک غضب بر ایشان را به دنبال دارد (همان، ص ۲۶۲).

در بحث معناشناختی مآصدرا، عقل نیز از مفاهیم معادل ایمان به شمار می‌رود. مآصدرا می‌گوید که عقل به معنایی که حکما در علم‌النفس آن را به کار برده‌اند از اسامی مراتب نفس است که در استکمالاتش از حدّ قوه اولی به حدّ کمال اخیر به آن می‌رسد و این معنای عقل مرادف با لفظ ایمان در عرف شریعت ماست. وی در این باب که چگونه سزاوار است که تصور معقولات برای نفس انسانی حاصل شود و اسم عقل بالفعل که از جهت استمرار اخروی مساوق با عقل مستفاد است بر او صدق کند و به سعادت عقلی امیدوار باشد و از شقاوتی که به‌ازای آن برای کسی که نه متصف به جهل متضاد با علم یقینی ایمانی است رهایی یابد، از صاحب شفا، ابوعلی سینا، نقل می‌کند که: «برای من ممکن نیست که در این زمینه بنگارم مگر به شکل تقریبی، و گمان می‌کنم که این مرتبه نفس آن است که نفس انسان مبادی مفارق را به شکل حقیقی تصور کند و آنها را تصدیق کند، تصدیقی یقینی به‌خاطر وجودشان نزد نفس با برهان، و علل غایی

امور واقع در حرکات کلی - و نه جزئی که پایانی ندارند - را بشناسد و نزد او هیئت کلّ و نسب اجزاء، بعض آن به بعض دیگر، در نظام کلی از مبدأ تا دورترین وجودات در ترتیب آن و تصوّر عنایت و کیفیت آن و تحقق آن که ذات مفید برای کلّ یعنی وجودی که خاصّ اوست و وحدتی که خاصّ اوست و این که چگونه شناخته شود که تکثیری و تغییری به وجهی از وجوه به وی ملحق نشود و چگونه نسبت موجودات به او مترتب گردد. پس هرچه ناظر استبصار خود را بیشتر گرداند، برای سعادت استعداد بیشتری کسب می‌کند. گویا انسان از این جهان و تعلّقات آن رها نمی‌شود مگر آن که علاقه‌اش را به جهان دیگر قوی کند و شوق و عشقی نسبت به آنچه در آن عالم است برایش ایجاد شود و او را از التفات به هر آنچه پشت سر اوست باز می‌دارد و همچنین می‌گوییم: این سعادت تمام نمی‌شود مگر به اصلاح بخش عملی نفس».

از نظر ملاصدرا، این معارفی که ابن سینا ذکر کرد که باید انسان کامل‌الایمان بداند دقیقاً از مقاصدی است که، با وجود تفاوت در اصطلاحات و نه در اصول مقاصد، و خوب معرفت عقلی به آنها از آیات قرآنی و احادیث نبوی استفاده می‌شود. در نگاه صدرایی این بخش از سخن ابن سینا که «این سعادت تمام نمی‌شود مگر به اصلاح بخش عملی» دلالت می‌کند که ایمان کامل نمی‌شود مگر به اینکه همراه با اعمال صالح باشد. بنابراین اصلاح بخش عملی که هدف آن قطع علاقه از دنیا و اغراض نفسانی است تنها با عمل صالح ممکن است. پس عمل صالح هرچند داخل در آنچه مقصود از ایمان است (مفهوم ایمان) نیست آن طور که عده‌ای گمان کرده‌اند، در حصول حقیقت ایمان گریزی از آن نیست. ایمان یعنی همان نور قلبی که وقتی برای انسان حاصل شود به امور غیبی و حقایق ملکوتی غائب از مشاهده حواسّ بصیر می‌گردد (همان، ۲۶۲-۲۶۴). در جمله فوق از ایمان به نور قلبی تعبیر شده است.

«نور عقلی» نیز تعبیری است که در آثار ملاصدرا معادل ایمان دانسته شده است: «إنّ الإيمان نور عقلی یخرج به النفس من القوّة و النقص إلى الفعل و الكمال، و یرتقی من عالم الأجسام و الظلمات إلى عالم الأرواح و الأنوار، و یستعدّ للقاء الله تعالی، و ذلك النور هو المسمّى عند الحكماء السابقین بالعقل بالفعل، و قالوا: إن النفس بسبب مزاولة العلوم العقلية یقینیة بصیر ذاتها عقلاً قدسیاً صائرة نوراً إلهیاً من حزب الملائكة المقربین» (سرار الآیات، ۲۸).

نتیجه

ملاصدرا در تحلیل ایمان به ره‌آوردهای بسیار متنوع فرق کلامی در تاریخ اسلام، ره‌آورد عرفانی در بحث توحید که در دیدگاه ملاصدرا با ایمان ارتباط وثیقی دارد، و همچنین ره‌آورد فلسفی مشایی در بحث عقل مستفاد که آن نیز در نگاه صدرایی معادل ایمان است، توجه دارد. ملاصدرا در این مسئله آرای موجود را گزارش می‌کند و رأی اولیّه خویش را، که برپایه آن هسته مفهوم ایمان علم و تصدیق یقینی است، مطرح می‌کند و در قدم نخست در مقابل همه آرای کلامی قرار می‌گیرد و ادله متعددی ذکر می‌کند. در گام دوم عناصری را که دسته‌های گزارش شده در تحلیل ایمان ارایه کرده‌اند را می‌پذیرد و ضمن آن که آن‌ها را مستقیماً داخل مفهوم ایمان نمی‌داند، ارتباط آن‌ها با ایمان و جایگاهشان را مشخص می‌کند و علت اخذ آن عناصر از سوی گذشتگان در مفهوم ایمان را روشن می‌کند. مرحله سوم بسط مفهومی ایمان است که ملاصدرا از ادبیات قرآنی، فلسفی، و عرفانی برای بازسازی و بازگویی ایمان استفاده می‌نماید. با توجه به آنچه از روی کرد میان‌رشته‌ای و الگوی تلفیقی گفته شد، می‌توان الگوی روشی ملاصدرا در این مسئله را الگوی تلفیقی دانست. این تلفیق نه تنها بین عناصر اصلی اقرار زبانی، عمل، احوال، و اعتقاد قلبی صورت گرفته است، بلکه مفاهیم فراوان دیگری چون توحید، علم، نور، حکمت و عقل نیز وارد مفهوم ایمان دینی شده‌اند.

ملاصدرا هیچ تعریفی را به عنوان تعریف نهایی تعیین نمی‌کند. در موضعی از آثار وی ایمان علم و تصدیق دانسته شده و در جاهای دیگر ایمان با مفاهیم دیگری چون نور، حکمت، عقل، و توحید تعریف شده است. با این که ایمان در مواضع بسیاری معادل علم و تصدیق یقینی دانسته شده است این تعریف رهن است. علمی که ملاصدرا از آن سخن می‌گوید مسبوق به اعمال و احوال است. این علم اکتسابی نیست و موهبتی است. حقیقتی است معادل توحید و حکمت و نور و عقل که انسان با آن از مرتبه انسان حیوانی به مرتبه انسان حقیقی و عقلی، و از موجودی متغیر و در حال حرکت به وجود بقائی اخروی می‌رسد. صرف توصیف این مرتبه و این حقیقت به علم و تصدیق بدون توجه به مبانی حکمت متعالیه درباره علم نوعی تحویلی‌نگری و نتیجه عدم توجه سیستمی به آثار ملاصدرا و روش او در این مسئله است. با پذیرش تلفیقی بودن الگوی روشی ملاصدرا و با توجه به فرانظرگاه قرآنی، فلسفی، کلامی، و عرفانی وی به نظر

می‌رسد که ایمان از دیدگاه او نیازمند مفهوم‌سازی و تعریفی نو است. ارائه این تعریف مستلزم بررسی همه مفاهیم مرتبط با ایمان در آثار اوست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ایزدی، جنان، احد فرامرز قراملکی، «تفکیکی‌انگاری ملاًصدرا»، خردنامه صدرا، در دست چاپ.
۳. همو، «زبان برتر، نظریه‌ای در روش‌شناسی حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، ۴۹، صص ۲۱-۳۲.
۴. ایزوتسو، توشی هیکو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، سروش، تهران، ۱۳۸۰.
۵. شهرستانی، محمد ابن ابراهیم، کتاب الملل و النحل، دار المعرفة للطباعة و النشر، بیروت، ۱۹۷۲.
۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، حقایق الایمان، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۳۸۰.
۷. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا، تصحیح: علی اکبر غفاری، ترجمه: حمیدرضا مستفید، تهران، انتشارات جهان، ۱۳۷۸.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌ای، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸.
۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
۱۰. همو، المشاعر، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
۱۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: محمد خواجه‌ای، ۷ جلد، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.
۱۲. همو، رساله سه اصل، روزبه، تهران، ۱۳۷۷.
۱۳. غفوری نژاد، محمد، احد فرامرز قراملکی، «روش‌شناسی ملاًصدرا در مسئله علم باری تعالی»، خردنامه صدرا، ۵۰، صص ۵۳-۶۵.
۱۴. فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰هـ.ق.

۱۵. فرامرز قراملکی، احد، *روش‌شناسی فلسفه مآصدرا*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۸.

۱۶. فیاضی غلامرضا، «حقیقت ایمان از منظر مآصدرا و علامه طباطبایی»، *پژوهش‌های دینی*، سال اول، شماره اول، ۱۳۸۴، صص ۱۹-۵.

17. Larouche, L, H, *When Scientists Were Brainwashed*, executive intelligence review, New York, 2004.

Bibliography

1. Holy Qur'ān.
2. Īzādī, Janān, Farāmarz Qarāmalekī, Aḥad, "Tafkīkī Engārī-ye Mullā Ṣadrā, *Kherad Nāmeḥ-ye Ṣadrā*, in press.
3. , "Zabāne Bartar: Naẓariyye-ī dar Ravesh Shenāsī-ye Ḥekmat-e Mota'ālieh, *Kherad Nāmeḥ-ye Ṣadrā*, 49, pp. 21-32.
4. Izutsu, Tushi Hiko, *The concept of Belief in Islamic Theology*, translation to Frasi: Zahrā Pursīnā, Soroush, Tehran, 1380 AHS.
5. Al-Shahrestānī, Muhammad Ibn Ibrahim, *Kitāb Al-milal wa Al-niḥal*, Dār Al-ma'rifah Li Al-Ṭiba'ah wa Al-nashr, Bairut, 1972.
6. Al-shahīd Al-thānī, Zain Al-dīn Inb Alī, *Hagha'igh Al-Iman*, Maktabah Ayatollah Al-'oẓma Mar'ashī Najafī, Qom, 1380 AHS.
7. Shaikh Ṣaduq, *'Uyun Akhbār Al-Rizā*, Ali Akbar Ghaffari (ed), Hamīd Rezā Mostafīd (trans), Tehran, Jahān Publication, 1378 AHS.
8. Sadr Al-din Shirazī, Muhammad Ibn Ibrāhīm, *Asrār Al-āyāt*, correction: Muhammad Khajavi, Iran Institute of Hikmah and philosophy, Tehran, 1358.
9. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmat al-Muti'āliyah fi al-Asfār al-'Aqlīyah al-Arba'ah*, Ṣadrā Institute of Islamic Ḥikmat, Tehran, 1380 AHS.
10. , *Al-mashā'ir*, Moulā, Tehran, 1361 AHS.
11. , *Tafsīr Al-Qur'an Al-karīm (Ṣadrā)*, investigated by Muhammad khājavi, 7vol., Bidar publication, Qom, 1366 AHS.
12. , *Resāleh-ye Se Aṣl*, Ruzbeh, Tehran, 1377.
13. Ghafri Nejad, Mohammad, Farāmarz Qarāmalekī, Aḥad, Ravesh Shenāsī-ye Mullā Ṣadrā dar Mas'aleh-ye 'Elm-e Bārī, *Kherad Nāmeḥ-ye Ṣadra*, 50, pp. 53-65.

14. Fakhr al-Dīn Rāzī, *Mafātiḥ al-ghaib*, Dār Eḥya' al-Turāth al-'Arabi, Bairut, 1420 AHL.
15. Farāmarz Qarāmalekī, Aḥad, *Ravesh Shenāsī-ye Falsafeh-ye Mullā Ṣardā*, Ṣadrā Institute of Islamic Hikmat, Tehran, 1388.
16. Fayyāzī, Gholāmrezā, “Ḥaqīqat-e Īmān az Manẓar-e Mullā Ṣadrā wa ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabāyī”, *Pajuhesh-haye Dīnī*, 1, pp. 5-19.
17. Larouche, L, H, *When Scientists Were Brainwashed*, executive intelligence review, New York, 2004.

