

دلالت‌های تربیتی مفهوم «ایمان» از منظر ملاصدرا

habib.karkon@yahoo.com
eimanim.tarbiatmodares.ic.ir

حبيب كاركن بيرق/ دانشجوى دكترى فلسفه تعليم و تربيت
محسن ايمانى نائينى/ دانشيار دانشگاه تربيت مدرس

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۲۲

چکیده

در بحث رابطه «ایمان با عقل»، دو دیدگاه متضاد وجود دارد: ۱. عقل‌گرایی که ایمان را با عقل سازگار می‌داند. ۲. ایمان‌گرایی که ایمان را با عقل ناسازگار می‌داند. در این تحقیق، که از نوع مطالعات کیفی است و به روش توصیفی-تحلیلی و استنتاجی (الگوی فرانکنا) به نگارش درآمده، پس از تبیین ماهیت «ایمان» از منظر صدرالمتهلین به‌عنوان فیلسوفی عقل‌گرا، که ایمان را معادل حکمت می‌داند، مبانی و اصولی برای تربیت دینی استنباط شده است؛ از جمله انسان موجودی عاقل و ایمان امری معرفتی است؛ انسان موجودی مختار و ایمان امری اختیاری است؛ ایمان امری مشکک و ظرفیت‌های ایمانی انسان‌ها متفاوت است؛ انسان موجودی کمال‌طلب و وصول به مراتب عالی ایمان مستلزم استمرار و مداومت بر ایمان و عمل است؛ انسان متمایز از سایر حیوانات و فصل‌میز او ایمان است؛ انسان موجودی است وحدت‌نگر، و عقل و دین باهم توافق و اتحاد دارند. اعتقاد این نوشتار بر این است که با توجه به مبانی و اصول مذکور، می‌توان متربی مؤمنی تربیت کرد، بدون اینکه تربیت دینی در معرض اتهام تلقین قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: ایمان، عمل، تربیت، دلالت‌های تربیتی، ملاصدرا، عقل، معرفت.

بی‌تردید، ایمان مهم‌ترین مؤلفهٔ تربیت دینی است. متولیان هر دینی در پی تربیت افرادی مؤمن به دین خود هستند، با هر تعریفی که از «تربیت»، «دین» یا «ایمان» داشته باشند. در جهان مسیحیت، در بحث «رابطهٔ ایمان با عقل»، دو دیدگاه متضاد وجود دارد: نخستین دیدگاه بر آن است که ایمان یا باورهای ایمانی با عقل سازگار است. برای مثال، ایمان به خدا با عقل هماهنگی دارد، که به آن «عقل‌گرایی» می‌گویند. دومین دیدگاه بر آن است که ایمان با عقل ناسازگار است، که به آن «ایمان‌گرایی» می‌گویند (محمدرضایی، ۱۳۸۴).

«ایمان‌گرایی» روایتی خاص از نسبت عقل و ایمان است که در برابر الهیات طبیعی و دیگر تفسیرهای بدیل از رابطه عقل و ایمان قرار دارد. همواره مساعی متکلمان مصروف این شده است که اثبات کنند آموزه‌های دینی هیچ تعارضی با اصول عقلی ندارند. حتی متکلمان حوزهٔ الهیات طبیعی از این پیش‌تر رفته، کوشیده‌اند تا باورهای دینی را بر مبنای اصول عقلی یا تجربی مبرهن سازند. اما ایمان‌گرایی چنین تلاش‌هایی را بی‌حاصل می‌داند؛ زیرا اصولاً باورهای دینی را مأخوذ از ارادهٔ خضوع و خشوع آدمی در برابر خداوند می‌شمرد و در این تصمیم، نیازی به تأیید عقل و برهان نمی‌بیند (جوادی، ۱۳۸۱). بدین‌روی، به اختصار می‌توان گفت: «ایمان‌گرایی دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند» (پیترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۷۹).

در میان ایمان‌گرایان، بیشتر به دیدگاه‌های کی‌یرگارد و ویتگنشتاین اشاره می‌شود. کی‌یرگارد استدلال‌های عقلانی را بی‌ارتباط و حتی مضر به حال باورهای دینی می‌داند. وی با ارائهٔ براهینی به این نتیجه می‌رسد که مؤمن حقیقی نباید به پژوهش‌های عینی و آفاقی دست بزند؛ زیرا با این کار، به ایمان خود ضرر می‌رساند (محمدرضایی، ۱۳۸۴). ویتگنشتاین نیز در ایمان‌گرایی بسیار متأثر از کی‌یرگارد بود. وی حقیقت ایمان را نیز همچون او، «شوریدگی» می‌داند: «عقل شوری ندارد، برخلاف ایمان که کی‌یرگارد آن را یک شوریدگی می‌نامد» (مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۳۶).

لازم به ذکر است که خود ویتگنشتاین به صراحت، در باب ایمان‌گرایی سخن نگفته است، بلکه پیروان و شارحان وی همانند مالکوم و فیلیس این بحث را مطرح کرده‌اند. همچنین ایمان‌گرایی در جهان اسلام نیز در میان اهل سنت، نزد کسانی همچون ابن تیمیه به صورت نص‌گرایی یا ظاهرگرایی، و در میان شیعه نزد افرادی همچون استرآبادی به صورت آخباری‌گری مشاهده می‌شود. در میان مکاتب کلامی نیز اشعریون در مقابل مکتب اعتزال و تشیع، که عقل‌گرا هستند، بیشترین قرابت را با ایمان‌گرایی دارند.

صدرالمتألهین شیرازی، که در این نوشتار به بررسی دیدگاه وی خواهیم پرداخت، در گروه عقل‌گرایان قرار می‌گیرد؛ زیرا برخلاف ایمان‌گرایان، بر آن است که ایمان باید مبتنی بر عقل باشد و از طریق استدلال اثبات شود. وی به‌عنوان فیلسوفی صاحب مکتب، علاوه بر تحریر آثار فلسفی بسیار، تفسیرهایی بر برخی سوره‌قرآن کریم و بخشی از **اصول کافی** دارد که در آنها به فراخور حال، به بحث ایمان نیز اشاره کرده است. جالب این است که

بحث وی در این باب نیز فلسفی است و نمی‌توان روش وی را در این مباحث، کلامی دانست؛ زیرا—چنان‌که مشاهده خواهد شد—وی «ایمان دینی» را معادل «حکمت الهی» می‌داند که در کتب فلسفی خود بدان پرداخته است. از این‌رو، طرح مباحث تفسیری و روایی، او را از فلسفه الهی دور نمی‌کند و تفکر وی را دچار تشتت نمی‌کند، بلکه با کنار هم قرار دادن مباحث فلسفی، تفسیری، روایی و عرفانی وی، به تفکری کاملاً منسجم برمی‌خوریم که توانسته است با ترکیب—و نه تلفیق—قرآن و برهان و عرفان، نمونه‌ای ناب از تفکر میان‌رشته‌ای در حوزه علوم اسلامی عرضه کند و نبود تعارض این سه را در صورت تفسیر صحیح، نشان دهد.

روش تحقیق

این تحقیق در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است که ماهیت ایمان از دیدگاه صدرالمতألهین شیرازی به‌عنوان یک فیلسوف عقل‌گرا چیست؟ برای پاسخ به سؤال مذکور، از روش «توصیفی-تحلیلی» استفاده شده است. بدین‌روی، با جمع‌آوری آرای ملاصدرا در باب «ایمان» بر اساس مطالعه آثار تفسیری و فلسفی وی، به دسته‌بندی، توصیف و تحلیل آنها پرداخته‌ایم. پس از تبیین دیدگاه ایشان، اصول تربیتی بر مبنای دیدگاه ایشان استنباط خواهد شد. در این بخش، از رویکرد استنتاجی ویلیام فرانکنا، که از رویکردهای مشهور در فلسفه تعلیم و تربیت است، استفاده خواهد شد. فرانکنا از سه نوع فعالیت نظر ورزانه (speculative)؛ هنجارین (normative)؛ و تحلیلی (analytical) در فلسفه تعلیم و تربیت سخن گفته است که دومین فعالیت، روش تحقیقی ما خواهد بود (البته وی در مقاله‌ای که بعداً نوشت تنها از فلسفه تعلیم و تربیت هنجارین و تحلیلی سخن گفت و از نوع نظر ورزانه آن ذکری به میان نیاورد). وی روشی را که در این قسمت از فلسفه تعلیم و تربیت به کار گرفته می‌شود، روش «استنتاجی» می‌نامد. مطابق این روش، دو مقدمه با هم ترکیب می‌شوند تا بتوان نتیجه‌ای را به صورت توصیه‌های هنجارین مربوط به هدف یا روش در تعلیم و تربیت فراهم آورد؛ مقدمه‌ای هنجارین که از فلسفه اخلاق و مقدمه‌ای واقع‌نگر که از فهم متعارف، علم یا فلسفه به دست می‌آید (باقری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). از بازسازی دکتر باقری از الگوی فرانکنا نیز بهره گرفته شده (ر.ک: همان، ص ۱۱۸-۱۲۸) و مینا و استنتاج اصل بر اساس آن بیان خواهد شد. منظور از «مبنا» یکی از ویژگی‌های عمومی انسان است (ر.ک: همو، ۱۳۸۸، ص ۸۹). جمع‌آوری داده‌ها نیز از طریق بررسی اسناد و مدارک کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

بررسی ماهیت «ایمان» از منظر ملاصدرا

صدرالمتألهین پس از ذکر معنای لغوی «ایمان» از قول زمخشری، که آن را مأخوذ از «امن» و به دو معنای «تصدیق» و «وئوق» گرفته (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۴۵)، به بیان معنای شرعی ایمان و آراء اهل قبله در معنای «ایمان» اشاره است. وی اختلاف ایشان در معنای «ایمان» را در چهار مذهب به قرار ذیل توضیح می‌دهد:

اول. «ایمان» اسمی است برای افعال قلوب و جوارح و اقرار به زبان، و اسمی است برای مجموع امور سه‌گانه: اعتقاد حق، اقرار به آن، عمل به مقتضای آن.

دوم. ایمان به قلب و زبان است با هم.

سوم. ایمان اقرار به زبان است و اخلاص به قلب.

چهارم. ایمان فقط اقرار به زبان است.

وی نظر قائلان به هر دیدگاه را به تفصیل بیان می‌کند (همان، ص ۲۴۵-۲۴۹).

صدرالمتألهین «ایمان» و در برخی جاها «ایمان حقیقی» را به صورت ذیل تعریف می‌کند:

ان الايمان عبارة عن معرفة الله ومعرفة الملائكة والكتب والرسول والائمة ومعرفة اليوم الآخر ويندرج فيها معرفة النفس ودرجاتها وحوالها ومنازلها في القيامة، والعلم بالقبر والبعث والحشر والحساب والميزان وتطائر الكتب وغير ذلك (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۲، ص ۶۷؛ ج ۲، ص ۴۶۱؛ ج ۳، ص ۳۶۷؛ همو، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۱۰۹؛ همو، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۸ با اندک اختلاف در الفاظ).

وی علاوه بر تعریف مذکور، در جاهای گوناگون، توصیفات دیگری نیز در «باب ایمان» و «مؤمن حقیقی» بیان کرده است که ذکر آنها به تبیین بهتر مطلب کمک می‌کند. در ذیل برخی از آنها را ذکر می‌کنیم:

علم توحید و ایمان حقیقی نوری است که خداوند بر قلب هر یک از بندگانش که بخواهد، می‌افکند و صرفاً با اقرار به شهادت و به بحث و تکرار، یا تلفیق ادله کلامی حاصل نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۱). «ایمان» عبارت است از نور عقل، و «کفر» عبارت است از: ظلمت جهل. پس هرگاه عقل انسان کامل گردد مؤمن حقیقی خواهد بود، و هرگاه جاهل محض باشد کافر صرف خواهد بود (همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۱، ص ۵۹۰). «ایمان حقیقی» آن است که انسان به سبب آن، انسان حقیقی عقلی گردد، بعد از آن که انسانی حیوانی بود، و به واسطه آن در وجود بقایی اخروی، از قوه به فعل خارج شود و از درد جحیم و معذب بودن در آتش رهایی یابد (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۹). هنگامی که ایمان از شک یا جهل صادر شود، ایمانی لفظی خواهد بود، نه حقیقی (همان، ص ۲۵۵). اصل ایمان حقیقی نوری از انوار خداوند است که بر باطن انسان فائض می‌شود و آن کمال حقیقی و سعادت حقیقی است که موجب ثناست؛ زیرا آن غایتی است که انسان برای آن خلق شده، بلکه عالم برای آن بنا شده است (همان، ص ۲۶۶ و ۳۱۲).

مؤمن حقیقی کسی است که برایش ولادت دومی حاصل شود، از آن نظر که نشئه نفسش، که همانند ماده و نطفه است، به نشئه روح، که همانند صورت و نوزاد است، تبدیل می‌گردد (همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۱، ص ۴۱۷). مؤمن حقیقی کسی است که با نور برهان عقلی، عارف به خداوند و روز قیامت باشد، نه به تقلید یا شنیدن یا روایت یا شهادت یا حکایت و غیر آن (همان، ص ۵۷۲). اما مؤمن حقیقی در غایت کمیابی است (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۲۸۰).

ماحصل آنچه ذکر شد این است که ایمان امری معرفتی است که باید از روی عقل و استدلال حاصل شده باشد و کمال و سعادت انسان به آن است و به وسیله آن است که انسان، انسان می‌گردد.

صدرالمتألهین تأکید بسیار دارد بر اینکه ایمان فقط تصدیق است و عمل در آن دخالتی ندارد. وی برای اثبات مدعای خود، شش دلیل اقامه می‌کند که به ذکر دو دلیل عمده اکتفا می‌کنیم:

اول. خداوند ایمان را به قلب نسبت داده و در حق مؤمنان فرموده است: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله: ۲۲) و در حق منافقان فرموده است: «الَّذِينَ قَالُوا أَمَنَّا بِأَقْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنِ قُلُوبُهُمْ» (مائده: ۴۱).

دوم. خداوند در آیات بسیاری، ایمان را ذکر کرده و عمل صالح را به آن اضافه ساخته است، درحالی که اگر عمل داخل در ایمان بود، ذکر آن تکرار زاید بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۲).

تقدم ایمان بر عمل

به نظر صدرالمتألهین، ایمان و سایر مقامات دین منحصرأً از سه چیز ناشی و منتظم می‌شود: معارف، احوال، و اعمال. «معارف»، که همان اصول است، موجب احوال، و احوال موجب اعمال می‌شود. معارف همان علم به خداوند و صفات و افعال و کتب و رسل او و روز قیامت است. احوال، همانند انقطاع از اغراض طبیعی و شوائب نفسانی و وسوسه‌های عادی، مانند شهوت و غضب و کبر و عجب و حب جاه و شهرت و غیر آن است. اعمال، همانند نماز و زکات و روزه و حج و طواف و جهاد و انجام آنچه خداوند بدان امر کرده، و ترک آنچه از آن نهی فرموده است. پس این سه اگر با یکدیگر مقابسه شوند، کسانی که به اشیا با چشم ظاهر می‌نگرند و به ادراک جهان حسی بسنده می‌کنند، چنین می‌پندارند که علوم برای احوال، و احوال برای اعمال است. پس نزد ایشان اعمال اصل است و در نظرشان، افضل. اما امر، نزد ارباب بصیرت، که انوار معرفت را از مشکلات نبوت می‌گیرند، نه از زبان مردم، برعکس آن است؛ زیرا اعمال برای احوال، و احوال برای علوم است. پس ابتدا علوم افضل است، سپس احوال، سپس اعمال (همان، ص ۲۴۹). پس فایده اصلاح عمل اصلاح قلب است و فایده اصلاح قلب این است که جلال خداوند در ذات و صفات و افعالش برای انسان آشکار گردد. پس والاترین علوم مکاشفه معارف ایمانی، و معظم‌ترین آنها معرفت خداوند، سپس معرفت صفات و اسماء او، سپس معرفت افعال اوست. پس این معارف غایت اخیری است که تهذیب ظواهر به وسیله اعمال، و تهذیب بواطن به وسیله احوال برای آن است. پس سعادت توسط آن معارف به دست می‌آید، بلکه آن معارف عین خیر و سعادت و لذت قُصواست (همان، ص ۲۵۰). و مقابل این معارف، که همان جهل بدان‌هاست، محض شرّ و شقاوت و الم شدید است (همان).

به نظر صدرالمتألهین، وجوب اعمال صالح و ترک قبیح، برای اصلاح قلب و جلب احوال است، و تفاوتشان در فضیلت، به لحاظ انجام و ترک، به اندازه تأثیرشان در تطهیر قلب و تهذیب آن و آماده ساختن آن است برای اینکه معرفت الهی و علوم کشفی برای آن حاصل گردد (همان، ص ۲۵۱). صدرالمتألهین بیان می‌کند که پس از معلوم

شدن این مقدمات، معلوم می‌گردد که اصل در ایمان، معرفت به قلب است. و اما عمل به ارکان اعتبار می‌شود، صرفاً به خاطر اینکه معرفت متوقف است بر اصلاح قلب و تهذیب باطن و تلطیف سر، و اینها متوقف‌اند بر انجام حسنات و ترک سیئات (همان).

رابطه ایمان و عمل

همچنان‌که ملاحظه شد، صدرالمতألّهین ایمان را فقط تصدیق می‌داند و میان ایمان و عمل، تقدم را به ایمان می‌دهد. اما این بدان معنا نیست که به نظر وی عمل کاملاً با ایمان بیگانه است؛ زیرا در مواضع متعددی به رابطه میان این دو اشاره کرده است. به نظر صدرالمتألّهین، تقرب الی اللّٰه و نیل به سعادت اخروی با کسب علم و معرفت حاصل می‌شود، قطع نظر از مجرد عمل و طاعت. اما عمل نیز دارای اهمیت فرعی و ثانوی است. وی در باب رابطه عمل صالح و معرفت می‌نویسد:

گرچه که عمل صالح، وسیله آن است؛ و آن ثمره و غایت است و عمل همچون کشت؛ و آن نتیجه است و عمل همچون مقدمه؛ و آن مخدوم و سلطان است و عمل همچون خادم و بنده و اجیر... [ولی خداوند] می‌فرماید: «المؤمنون کلّ آمن بالله و ملائکته و کتبه» (بقره: ۲۸۵). این تعریف مؤمن است و در حدّ آن فقط این معارف حقیقی داخل شده است، نه چیزی از اعمال. پس اگر حصول این معارف - آن طور که باید و شاید - در قلب انسانی بدون عملی - اعم از خوب یا بد - فرض شود، مؤمن حقیقی کسی خواهد بود که به سعادت حقیقی رسیده است، بدون اینکه در ایمانش قصور و خللی باشد. و این اگرچه که تنها یک فرض است، اما عرض تنبیه بر این نکته است که شناخت، اصل و عمود است و عمل فرع آن... (صدرالمتألّهین، ۱۳۶۰، ص ۴-۳).

به اعتقاد صدرالمتألّهین ایمان کامل نمی‌شود، مگر به اینکه همراه اعمال صالح از طاعات و عبادات باشد:

«پس عمل صالح گرچه که آن گونه که توهم می‌شود در آنچه که از ایمان قصد شده، داخل نیست، ولی با وجود این، در حصول حقیقت ایمان... گریزی از آن نیست» (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۶۴).

وی در جایی هر یک از ایمان و عمل صالح را دایرمدار دیگری می‌داند:

«فإنّ الايمان والعمل الصالح کلّ منهما یُدورُ علی صاحبه، فکلُّ ایمانٍ موجب لصالح من العمل؛ و کلُّ صالح من العمل یَنجِرُّ إلی حصول ضرب من الايمان» (همان، ص ۲۵۶).

صدرالمتألّهین در تشبیهی، علم را همانند روح می‌داند که اصل است، و عمل را همانند بدن که فرع و آلت روح است. بدین‌روی، به اعتقاد وی، قوام عمل به علم، مانند قوام بدن به روح است، اما شرط دوام علم و کمال و ازدیادش، مواظبت از اعمال است (همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۲، ص ۲۰۳). وی حقیقت حکمت را معرفت خداوند متعال و اطاعت او و عمل به مقتضای آن می‌داند (ر.ک: همان، ص ۵۵۱). صدرا علم و عمل را به صورت همراه، موجب سعادت انسان می‌داند:

«واعلم، إنّ السعادة الإنسانیة مَوطئة بشیین: بالعلم الذی هو عبارة عن الايمان بالله... وبالعلم الذی حاصله تصفیة مرآة القلب عن شواغل الدنيا ومستلذاتها...» (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۶، ص ۹۸، ۹۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۱۶).

چنان که ملاحظه می‌شود، صدرالمতألهین نقش اصلی را برای علم و ایمان قابل است و اعمال را اموری فرعی می‌داند و برخلاف نظر بدوی، رابطه ایمان و عمل از نظر وی، رابطه اصل با فرع، یا ظل با ذی‌ظل است و ناگفته پیداست که البته فرعی و ثانوی بودن به معنای مهم بودن نیست.

ذومراتب یا تشکیکی بودن ایمان

به نظر صدرالمتألهین، ایمان در عرف شرع، تصدیق به هر چیزی است که ضرورتاً از دین پیامبر اکرم ﷺ معلوم است. اما گاهی اقرار «ایمان» نامیده می‌شود، همچنان که «تصدیق» نامیده می‌شود، جز اینکه وقتی ایمان از شک یا جهل صادر شود، ایمانی لفظی خواهد بود، نه حقیقی؛ لذا وی اقرار زبانی را داخل در حقیقت ایمان نمی‌داند: «انَّ الاقرارَ والتَّطَقُّغَ غَیْرُ دَاخِلٍ فِی حَقِیْقَةِ الْاِیْمَانِ، لَكِنَّهُ وَاجِبٌ فِی الشَّرْعِ» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص ۷۳). بدین روست که اهل منطق، قضیه را به «معقول» و «ملفوظ» تقسیم کرده‌اند؛ و گاهی اعمال جوارح به‌طور استعاری و تلویحی «ایمان» نامیده می‌شود؛ همچنان که به همان دلیل «تصدیق» نامیده می‌شود؛ چنان که گفته می‌شود: «افعال فلانی گفتارش را تصدیق می‌کند»، درحالی که فعل به اتفاق اهل لغت، تصدیق نیست. پس ایمان از الفاظ مشککی است که معنایش در شدت و ضعف، و کمال و نقص متفاوت است. از این رو، به حقیقی و مجازی، باطنی و ظاهری، بلکه - همچنان که بعضی عرفا اشاره کرده‌اند - به لب، لب لب، قشر و قشر قشر تقسیم می‌شود. و گاهی این امر برای تقریب مطلب به افهام ضعیف، به «گردو» مثال زده می‌شود که دارای دو پوست بالا و پایین و دارای مغز است و مغز دارای روغن است که در واقع، مغز مغز است:

مرتبه اول ایمان آن است که انسان کلمه شهادتین را بگوید و به زبان اعتراف کند، درحالی که قلبش از آن غافل است، یا آن را انکار می‌کند؛ همچنان که درباره منافقان چنین است.

مرتبه دوم آن است که به معنای این کلمه و به هرچه ضرورتاً از دین معلوم است، معتقد باشد؛ مانند اعتقاد عامه مسلمانان، البته این اعتقاد است و یقین نیست.

مرتبه سوم آن است که به این معارف ایمانی معرفت یابد و آنها را با عرفانی کشفی یا تصدیقی برهانی و علمی یقینی تصدیق نماید و همین ایمان حقیقی است که رسول خدا ﷺ از حارثه انصاری از بیان حقیقت آن سؤال کردند.

مرتبه چهارم آن است که انسان در نور حضرت احدیت مستغرق شود، به گونه‌ای که در دار وجود، جز واحد قهار را نبیند، و این مقام برای احدی مادام که در این زندگی دنیاست، حاصل نمی‌شود، مگر برای کُمَّل عرفا و اولیا، به واسطه غلبه تسلط آخرت بر باطن ایشان (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۵).

پس صاحب مقام اول مؤمن است به مجرد زبان در عالم اجسام و نشئه حواس، و فایده ایمانش در این دنیا به او بازمی‌گردد؛ زیرا خورش حفظ می‌شود و مال و فرزندانش از غارت و اسارت در امان می‌مانند.

صاحب مقام دوم مؤمن است به این معنا که با قلب خویش به مفهوم این لفظ معتقد است و قلبش خالی از تکذیب است، درحالی که قلب در آن برای نور معرفت گشایش نیافته، و روزنه‌اش برای عالم ملکوت غیبی که مقابل

این عالم است (عالم ملک و شهادت) گشوده نشده است. فایده آن هم این است که منشأ بعضی اعمال صالح و مبدأ بعضی خیرات و اداء امانات و انجام حسنات می‌شود که بار دیگر به اصلاح قلب و تصفیه آن می‌انجامد و باید برای حصول معرفت بر وجه اکمل آماده شود تا به ایمان حقیقی منتهی گردد. صدرالمতألهین علم «کلام» و متکلمان را، که هدفشان مقابله با اهل بدعت است، در این مقام جای می‌دهد.

صاحب مقام سوم مؤمن است به این معنا که نسبت به حقایق امور ایمانی دارای بصیرت قلبی و مشاهده عقلی است؛ زیرا اسرار ملکوت و خفایای عالم غیب و جبروت برای او منکشف شده است، نه اینکه او مکلف به گره زدن قلب خویش بر مفهوم این الفاظ باشد؛ زیرا آن رتبه عوام و متکلمان است. در اصل اعتقاد، میان متکلم و فرد عامی فرقی نیست، بلکه فرق او با عامی در صنعت تلیف کلامی است که توسط آن حیل‌های اهل بدعت را در گشودن این گره دفع می‌کند.

صاحب مقام چهارم مؤمن است به این معنا که جز واحد قهار، که مبدأ اشیا و غایت و اول و آخر و ظاهر و باطن آنهاست، برایش مشهود نیست. این مرتبه در ایمان، غایت قُصوایی است که دارای حد و منتهایی نیست (همان، ص ۲۵۵-۲۵۷).

صدرالمتألهین در جای دیگر، در باب مقام چهارم توضیح می‌دهد که موحد در این مقام، تنها واحد حق را مشاهده می‌کند و کل را نه از حیث کثرت، بلکه از حیث وحدت می‌بیند؛ زیرا ماهیات وجودی جز به واسطه وجود ندارند، درحالی که وجود بذاته موجود است و دارای حقیقت واحد و درجات و مقامات متفاوت است (همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۹). در اینجا، اصل اصیل حکمت متعالیه، یعنی «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک وجود» را به وضوح تمام مشاهده می‌کنیم.

صدرالمتألهین سپس به نقل از غزالی، به تطبیق مراتب چهارگانه فوق با تمثیل «گردو» می‌پردازد (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۸). وی معتقد است: با تبیین ماهیت ایمان بر وجه تشکیکی مذکور، فایده قول خداوند متعال «یا ایها الذین آمنوا آمنوا» (نساء: ۱۳۶) نیز معلوم می‌گردد؛ زیرا اولی ایمان صوری دنیوی، و دومی ایمان معنوی اخروی است (همان، ص ۲۵۹).

لازم به ذکر است که صدرالمتألهین مراتب ایمان را با تمثیل‌های دیگری نیز بیان کرده است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۲۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۴). به نظر صدرالمتألهین، درجات انسان‌ها در آخرت بر اساس قوت و ضعف ایمان خواهد بود (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۱۱). وی اختلاف سرعت مردم هنگام عبور از صراط را نیز، که در روایات وارد شده است، بر اساس همین تفاوت مراتب ایمان تبیین می‌کند (همان، ۱۳۶۰، ص ۱۹۲-۱۹۳).

فرق ایمان و اسلام

صدرالمتألهین در مواضع متعددی به فرق «اسلام» و «ایمان» اشاره کرده و توضیح داده است که ایمان فوق اسلام است و اسلام فقط برای جریان احکام اسلامی از صحت عقود و معاملات و حفظ خون و مال و اولاد از غارت و

اسارت است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۷ و ۴۱۱؛ ج ۴، ص ۳۶۷ و ۳۸۵-۳۸۶). یک نمونه از سخنان او را در اینجا نقل می‌کنیم:

فرق از زمین تا آسمان حاصل است میانه‌اسلام زبانی و ایمان قلبی. نه هر کسی که به لفظ اقرار نماید به ارکان دین، وی مؤمن است، اگرچه به ظاهر، احکام مسلمانان بر او جاری است. مؤمن حقیقی آن کسی است که عارف به خدا و ملائکه خدا و کتاب‌های خدا و رسولان خدا و روز آخرت باشد، که «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵) و «مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَالًّا بَعِيدًا» (نساء: ۱۳۶). و این ایمان عطایی نوری است که خدای تعالی از خود بر دل مؤمن می‌افکند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۸).

تکلیف به ایمان حقیقی، تکلیف بمالایطاق

صدرالمتألهین دین حقیقی را همان ایمان، و ایمان را همان علم یقینی و تصدیق قلبی به خداوند و روز قیامت می‌داند که برای هر کسی مقدور نیست؛ زیرا آنچه همه انسان‌ها بر آن توانایی دارند اقرار به زبان و عمل به ارکان است که امری جسمانی است، و به همین دلیل، فرق ثابت است میان «اسلام» و «ایمان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۴۳). وی بر این ادعا دلیل نقلی و عقلی اقامه می‌کند:

دلیل نقلی: پیامبر ﷺ فرمودند: «أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»، و درباره اسلام آنان، به مجرد همین قول اکتفا نمودند و ایشان را به معرفه‌الله از روی تحقیق، مکلف ساختند. همچنین خداوند متعال می‌فرماید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» (حجرات: ۱۴). خداوند به اسلام اینان حکم نمود و ایمان را از ایشان نفی کرد، درحالی که حکم به کفرشان نکرد.

دلیل عقلی: ایمان حقیقی نوری از انوار عقلی خداوند است و مؤمن حقیقی همانند کبریت احمر (کنایه از ندرت و کمیابی) است که بسیار کمیاب است. پس هر که در فضایل ایمان و خصایصی که در روایات برای مؤمنان ذکر شده، تأمل کند، می‌داند که تکلیف همه مردم به ایمان حقیقی تکلیف بمالایطاق است (همان، ج ۲، ص ۵۷۲)، و بدیهی است که تکلیف بمالایطاق امری قبیح است، و امر به قبیح نیز از سوی خداوند حکیم، قبیح و محال است.

حکمت و ایمان

صدرالمتألهین در مقدمه جلد ششم *الاسفار* می‌نویسد: «اعلم، أن هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه، هو افضل اجزائها وهو الإيمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۹). چنان که ملاحظه می‌شود، او حکمت الهی را همان ایمان می‌داند. بدیهی است که وقتی حکمت همان ایمان باشد، حکیم نیز مؤمن خواهد بود: «فكلُّ إنسانٍ حكيمٍ مؤمنٌ، وكلُّ مؤمنٍ حقيقٍ فهو حكيمٌ». اذ الحكمة بالحقیقة هو معرفة الأشياء الموجودة كما هي بحسب الطاقة البشرية، واصل الموجودات هو الباری و ملائکه و رسله و کتبه» (همو،

۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۶۰). این بیان وی هماهنگ است با آنچه در *الاسفار الاربعه* از تعریف «حکمت» آورده است: «علم، أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين... بقدر الوُسع الإنساني، وإن شئتَ قُلْتَ نَظْمُ الْعَالَمِ نَظْمًا عَقْلِيًّا عَلَى حَسَبِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ، لِيَحْصُلَ التَّشْبَهُ بِالْبَارِي تَعَالَى»؛ بدان که فلسفه استكمال نفس انسانی است به وسیله شناخت حقایق موجودات آن گونه که هستند و حکم به وجود آنها از روی تحقیق توسط براهین... به اندازه توان انسانی و می توانی بگویی نظم عقلی به عالم دادن به اندازه طاقت بشری است تا تشبیه به خداوند متعال حاصل شود (همو، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۷؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۵۵۱).

وی پس از تقسیم حکمت به نظری و عملی، و بحث در باب غایت حکمت نظری، بیان می‌دارد که این دعای رسول اکرم ﷺ: «اللهم أرنا الأشياءَ كما هي» (خداوندا، اشیا را آن گونه که هستند به ما بنمایان) به حکمت نظری، و فرمایش ایشان: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» به حکمت عملی اشاره دارد (همو، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۸). وی با استناد به آیات قرآن کریم، ایمان را غایت حکمت نظری و عمل را تمام حکمت عملی می‌داند و چنین می‌نویسد: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا إِشَارَةً إِلَى غَايَةِ الْحِكْمَةِ النَّظْرِيَّةِ وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ إِشَارَةً إِلَى تَمَامِ الْحِكْمَةِ الْعَمَلِيَّةِ» (همان، ص ۴۸-۴۹). از همین جا به دست می‌آید که وی میان دین و فلسفه تعارضی نمی‌بیند؛ همچنان که در جای دیگر، با صراحت تمام می‌نویسد:

«ان الشرع والعقل متطابقان... وحاشى الشريعة الحققة الالهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»؛ شرع و عقل باهم مطابقتند... و حاشا که احکام شریعت حق پاک الهی با معارف یقینی ضروری مخالف باشد، و نابود باد فلسفه‌ای که قوانینش مطابق کتاب و سنت نباشد (همان، ج ۸، ص ۲۶۱).

حکمت؛ برتر از فلسفه

بنابر تعریفی که از «حکمت» ارائه شد، بدیهی است که صدرالمتألهین آن را امری برتر از فلسفه مصطلح بدانند: ... و مراد از این علم نه علمی است که آن را فلسفه گویند و فلاسفه آن را دانند، بلکه مراد از آن ایمان حقیقی است به خدا و ملائکه مقربین... (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶).

اسامی و انواع ایمان

صدرالمتألهین با استناد به آیات الهی و عقل، اسامی متعددی برای «ایمان» ذکر کرده است که برای پرهیز از اطاله کلام، تنها به ذکر عناوین می‌پردازیم: «نور»، «حکمت»، «فقه»، «علم کتاب و سنت»، «توحید»، «عقل مستفاد» که اصطلاح فلاسفه موحد و حکمای الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۶۳)، «هدی» (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴)، «بصیرت» و «فضل» (همان، ج ۲، ص ۵۹۷)، و «ولایت» در عرف صوفیه (همو، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۹۴).

به نظر صدرالمতألهین، ایمان بر دو قسم است:

اول. تقلیدی سمعی؛ همانند ایمان عوام که آنچه را می‌شنوند، تصدیق می‌کنند و بر آن استمرار دارند و به سبب آن، از حیوانات متمایز می‌گردند و فایده آن در دنیا حفظ اموال و خوشنشان است.

دوم. ایمان کشفی قلبی که با انشراح صدر و تنور قلب به نورالله حاصل می‌شود؛ همچنان که خداوند بدان اشاره کرده است: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ، فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (زمر: ۲۲)، و به سبب آن نور، حقیقت اشیای اصلی آن‌گونه که هستند منکشف می‌گردند، و در آن صورت، آشکار می‌گردد که آغاز همه چیز از خداوند است و مرجع و مصیرش نیز به سوی اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۹).

به نظر صدرالمتألهین، تقلید گرچه که جز می‌باشد، ولی با اندک شبهه‌ای قابل زوال است (همان، ص ۲۸-۲۹). وی پس از بیان نظیر همین مطالب در شرح اصول کافی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۵)، در تفسیر این حدیث از امام موسی کاظم علیه السلام: «مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسَنَّتِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَالَتْ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يَزُولَ، وَمَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ رَدَّتْهُ الرِّجَالُ»، می‌نویسد: منظور از اول، آن چیزی است که اخذش از کتاب و سنت از روی بصیرت و فهم و همراه قوه استنباط از آنها باشد؛ و منظور از دوم، آن چیزی است که اخذش صرفاً از روی تقلید و شنیدن لفظ بدون تعلم و تفقه باشد (همان، ص ۲۰۵).

باید توجه داشت که به اعتقاد وی، کسی که دارای ایمان تقلیدی است، اگر عملش صالح باشد، از اصحاب یمین است. پس او در آخرت به حسب میزان عمل و سلامت جانش از غلّ و غش، مَثاب خواهد بود (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۹).

به اعتقاد صدرالمتألهین، انسان اگر اهل کشف و بصیرت و حکمت الهی یا ایمان نباشد، دست‌کم باید از اهل تقلید و ایمان به ظاهر قرآن کریم باشد، و به تحذیر خداوند در آیات بسیاری همچون: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّتَهَا نُوفٍ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ» (هود: ۱۵) نظر کند (همان، ص ۱۶).

دلالات‌های تربیتی مفهوم «ایمان» از منظر ملاصدرا

روشن است که اصول تربیتی منبعث از مبانی و نیز در جهت هدف یا اهداف تربیتی سامان می‌یابند. با توجه به اینکه از دیدگاه صدرالمتألهین ایمان همان حکمت است و وی در تعریف حکمت، غایت آن را «تشبه به اله» ذکر کرده، می‌توان گفت: هدف غایی تربیت دینی از این منظر، «خداگونه شدن» است که در متون دینی از آن به «مقام خلیفه‌اللهی» یاد می‌شود و یا متخلق شدن به اخلاق الهی و مؤدب شدن به آداب الهی است.

پیش از بیان مبانی و اصول تربیتی، لازم به ذکر است که چون صدرالمتألهین ایمان را همان حکمت می‌داند و حکمت به نظری و عملی تقسیم می‌شود، بدین‌روی، مطلوب به نظر می‌رسد که در این بخش، اصولی را که می‌توان از مفهوم «ایمان» از منظر صدرالمتألهین استنباط کرد، در دو بخش نظری و عملی تنظیم کنیم. اما به

خاطر تعاملی که این دو دارند، غالباً تفکیک مذکور مقدور نیست، بدین‌روی، مبانی و اصول مستخرج و نتیجه قیاس عملی حاصل از آنها را به ترتیب ذیل بیان می‌کنیم:

مبنا: تعقل

اصلی‌ترین وجه تمایز انسان از حیوان، تعقل و تفکر است. به این امر در آیات و روایات اسلامی نیز بسیار عنایت شده است.

اصل: معرفتی بودن ایمان

همچنان‌که ملاحظه کردیم، بنا بر مبنای مذکور، صدرالمتألهین تأکید دارد که ایمان فقط تصدیق است و رابطه آن با عمل، رابطه اصل و فرع است. بنابراین، اصل در ایمان، تصدیق و معرفت است.

نتیجه: باید مرتباً را تا حد ممکن با مبانی معرفتی دین آشنا ساخت تا از روی آگاهی و معرفت بدانچه به او ارائه شده است، ایمان بی‌آورد.

باید توجه داشت که فرع بودن عمل بر ایمان به معنای بی‌ارزش بودن آن نیست؛ زیرا صدرالمتألهین تأکید کرد که گرچه عمل «صالح» در مفهوم «ایمان» داخل نیست، ولی در حصول حقیقت ایمان، گریزی از آن نیست و ایمان جز به وسیله اعمال صالح کامل نمی‌شود. بدین‌روی، باید مرتباً را نسبت به رابطه وثیق میان این دو آگاه ساخت تا با شنیدن سخنان واهی و بی‌اساسی چون پاک بودن دل - که از زمان مُرجئه در عالم اسلام وجود داشته و امروز نیز بعضاً مشاهده می‌شود - نسبت به انجام فرایض دچار سهل‌انگاری نگردد. فرعی بودن عمل بر علم به معنای اهمیت نداشتن عمل نیست، بلکه بدین معناست که اگر انسان از روی علم و معرفت عقیده‌ای را بپذیرد و آن را یقینی بداند، در عمل بدان نیز پای‌بند خواهد بود. اما اگر عمری بدون معرفت و با شک و تردید اعتقادی داشته باشد، عمل او نیز بی‌ارزش خواهد بود؛ زیرا مدام در حال تردید است و نمی‌داند آنچه بدان باور دارد، حقیقتی دارد یا نه. از همین روست که روایات متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام در باب اهمیت معرفت و ازاله شک و تردید رسیده است که به ذکر یک نمونه از آنها بسنده می‌کنیم. امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمودند: «ثَوْمٌ عَلَىٰ يَقِينٍ خَيْرٌ مِنْ صَلَاةٍ فِي شَكٍّ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۱). یعنی خواب با یقین بهتر است از نماز با شک.

مبنا: اختیار

از منظر دین مبین اسلام، انسان موجودی مختار است. بدین‌روی، جبر و تفویضی که اشاعره و معتزله بدان قایلند و بر اساس آن، آیات قرآن کریم را تفسیر می‌کنند، بیشتر به تطبیق می‌ماند تا تفسیر، و تحمیل نظر خویش به کتاب الهی است.

اصل: اختیاری بودن ایمان

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از برخی آیات کلام الهی و با عنایت به حدیث شریف «لَا جِبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» معتقد است که نه جبر محض وجود دارد - آنچنان‌که اشاعره بدان قایلند - و نه تفویض محض

بدان گونه که اعتقاد معتزله است - بلکه انسان موجودی است مختار، اما نه دارای اختیار محض (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸-۱۷۹). در نتیجه، جبر و اکراه در پذیرش دین از دیدگاه وی مردود است.

نتیجه: باید مرتبی را در جهت شناخت واقعی و به منظور کسب ایمان حقیقی یاری داد تا به ایمانی عمیق دست یابد، نه ایمانی از روی تقلید؛ و مرتبی در اینجا تنها یک تسهیل‌گر امر آموزش است.

توضیح اینکه اگر مرتبی دین را از روی اجبار یا تقلید و بدون تأمل بپذیرد، ایمانش با کمترین شبهه و تردیدی زایل خواهد شد؛ زیرا به تعبیر صدرالمتألهین، کسی که با عصای موسی علیه السلام ایمان بیاورد، با گوساله سامری بت پرست خواهد شد (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۸۹) و از همین روست که وی میان ایمان حقیقی و تقلیدی فرق می‌گذارد. ایمان تقلیدی، ایمانی است که فرد به دلیل زندگی در یک جمع یا جامعه خاص بالا جبار (به جبر محیطی) آن را پذیرفته و هیچ تأملی در آن نداشته است. اما وقتی وی به سن تمیز می‌رسد، حق دارد از خود بپرسد: آیا آنچه به‌عنوان دین حق به او عرضه شده، واقعاً حق است یا نه؟ حال اگر تحقیق کرد و دین متبوع خود را برحق یافت، فبها المراد؛ اما اگر چنین نبود اختیار دارد تا با بررسی بیشتر، دین یا مذهبی را که بنا بر ادله منطقی بر حق می‌یابد، انتخاب کند. چنین دینی با ارزش است، نه آنچه از روی تقلید کورکورانه از خانواده و جامعه پذیرفته شده است.

مبنا: تشکیک‌پذیری ایمان

چنان که بیان شد، ایمان از منظر صدرالمتألهین، امری ذومراتب و تشکیکی است. وی برای ایمان چهار مرحله در نظر می‌گیرد.

اصل: توجه به ظرفیت ایمانی

هوش و استعداد انسان‌ها در ادراک امور، متفاوت است. ایمان نیز از این امر مستثنا نیست؛ یعنی ظرفیت ایمانی افراد بر اساس استعدادها فرق می‌کند.

نتیجه: همچنان که در حصول ایمان برای مؤمن، منازل و مقاماتی لازم است، در آموزش امور ایمانی نیز باید شرایط سنی و استعداد‌های متریبان را منظور داشت؛ زیرا بی‌توجهی به این امر، تکلیف بمالایطاق است. برای مثال، اگر درصدد تعلیم براهین اثبات وجود خداوند هستیم، باید ابتدا از براهین ساده‌تری همچون برهان «نظم» و برهان «حدوث و قدم» شروع کنیم و سپس به سوی براهین پیچیده‌تری همچون برهان «صدیقین» (که خود این برهان نیز تقریرهای ساده و پیچیده‌ای دارد) سیر کنیم. استفاده از تمثیل و تشبیه را در چنین اموری، که معقولات محض‌اند، هیچ‌گاه نباید فراموش کرد. صدرالمتألهین برای تبیین بهتر تشکیک در مراتب ایمان، از تمثیل‌های گردو، نور و ذغال استفاده می‌کند. برای مثال، می‌توانیم هنگام توضیح برهان «وجوب و امکان» یا «بطلان تسلسل» - که خود، از ادله اثبات وجود خداوند نیز هست - از تمثیل پادگان نظامی و سلسله مراتب موجود در آن برای تقریب مطلب به ذهن متریبان استفاده کنیم.

مبنا: کمال‌طلبی

انسان موجودی است کمال‌طلب و همین حس درونی است که پیش‌برندهٔ او به سوی افق‌های برتر است. «احساس محرومیت‌ها و مغربیت‌ها نبوده که بشر را به پیش‌رانده است، بلکه احساس فطری کمال‌جویی بوده که بشر را به پیش‌رانده است» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۳). البته برخی روان‌شناسان، کمال‌گرایی را به دو دسته بهنجار و نابهنجار تقسیم کرده‌اند (ر.ک: عبدخدایی و دیگران، ۱۳۹۰).

اصل: استمرار و مداومت بر ایمان و عمل

بنا بر تشکیک و به‌ویژه با توجه به مراتب چهارگانه‌ای که صدرالمتألهین برای ایمان قایل است، وصول به مراتب عالی ایمان به سادگی حاصل نمی‌شود، بلکه امری است که مستلزم مداومت در تعالی علم و عمل است. نتیجه: در تربیت دینی، مربی یا نظام آموزشی ابتدا باید تعریف معقولی از کمال‌گرایی ارائه دهد، سپس به تبیین انواع آن بپردازد. برای مثال، مطابق یک تقسیم می‌توان کمال‌گرایی را به «الهی» و «مادی» تقسیم نمود. فرق جهان‌بینی الهی و مادی باید برای متربی تبیین شود؛ زیرا کمال‌گرایی بر اساس هر کدام از این دیدگاه‌ها، تعریف و مصادیق گوناگونی خواهد داشت.

صدرالمتألهین برخلاف حکمای پیشین، که علم را از سنخ ماهیات می‌دانستند، از مساوقت «علم» و «وجود» سخن گفته است و آن را امری وجودی می‌داند: «العلمُ عبارةٌ عن وجود شيء لشيء آخر مستقلّ الوجود لا كوجود الصور والأعراض للهولی»؛ علم عبارت است از: وجود چیزی برای چیز دیگر که دارای وجود مستقل است، نه مانند وجود صور و أعراض برای هیولا [که وابسته به هیولا هستند] (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۱۳۴). بنابراین، همچنان‌که وجود نزد وی ذومراتب است، علم نیز امری مشکک است. همچنین وی برخلاف بزرگانی همچون ابن‌سینا، قایل به اتحاد عاقل و معقول یا عالم و معلوم است (ر.ک: همان، ج ۳، فصل ۸). بنابر این نظر، هرچه علم انسان افزایش پیدا کند، بر سعهٔ وجودی‌اش افزوده می‌شود. به تعبیر حکیم الهی، میرزا مهدی قمشه‌ای:

اصل ذات انسان علم و دانش است و این قول را حرکت جوهری به خوبی روشن ساخته که طفل انسانی، نخست انسانیت‌اش ضعیف و ناتوان است و هرچه در مقام علم و هوش او بالطبع والفطره یا بالنظر و الاکتساب افزوده شود، انسانیت وی قوی‌تر و تواناتر گردد. گویی صور علمی و دانش و فکرت و هوش، خشت گل عمارت جان انسانی است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۲، ص ۲۴).

بنابراین، انسان چیزی جز آنچه می‌داند و می‌اندیشد نیست. ناظر به همین است بیان حکیمانۀ امیرالمؤمنین علیه السلام که می‌فرماید: «قِيَمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يَلْمَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۲). پس باید کوشید تا با افزون ساختن علم خویش و همراه ساختن آن با عمل - که در نظر صدرالمتألهین باهم رابطه‌ای دوسویه دارند - در تعالی وجودی خویش هر روز گامی به جلو برداشت؛ زیرا به تعبیر امام صادق علیه السلام، هر کس که دو روزش با یکدیگر

برابر باشد، ضرر کرده است: «مَنْ اسْتَوَى يَوْمَهُ، فَهُوَ مَعْبُونٌ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۸، ص ۱۷۳). پس با افزایش علم و معرفت متربی، شاهد افزایش ایمان او خواهیم بود و با فزونی یافتن ایمان وی موجبات فزونی عمل در بعد کمی و کیفی در وی فراهم می‌گردد و این فزونی‌های مستمر روزهای بعدی او را پربارتر از روزهای قبلی او خواهد ساخت.

مبنا: تمایز انسان از سایر حیوانات

انسان ذاتاً خود را از سایر حیوانات جدا می‌داند. علت این امر تعاریفی همچون «حیوان ناطق»، «حیوان اجتماعی»، «حیوان فرهنگی»، «حیوان ابزارساز و یدی»، «حیوان اخلاقی» و مانند آن است که وی در طول قرون متمادی برای خود برگزیده و بدین‌سان، جدایی خود را از سایر حیوانات اعلام کرده است.

اصل: امتیاز انسان به ایمان

به اعتقاد صدرالمতألهین، انسان بعد از آنکه انسانی حیوانی بود، به سبب ایمان حقیقی است که انسان حقیقی می‌گردد. بدین‌روی، طبق دیدگاه وی، می‌توان ایمان را «فصل» انسان دانست که موجب امتیاز او از سایر حیوانات می‌گردد. بنابر این بیان، می‌توان تعریف جدیدی از انسان ارائه کرد و در کنار تعاریف مذکور، او را «حیوان معنوی» خواند.

نتیجه: باید برای متربی مبرهن گردد که انسانیت او وابسته به ایمان اوست. اگر چنین شود او طبعاً در پی دستیابی به آن خواهد کوشید؛ زیرا عزت نفسش هیچ‌گاه به وی اجازه نمی‌دهد تا خود را غیر انسان بداند و دست به اعمال خلاف انسانیت بزند.

به لحاظ منطقی، کار «فصل» این است که یک «نوع» را از انواع مشارک جدا می‌کند. حال اگر انسانی ایمان نداشته باشد، طبق این تعریف، از دایره انسانیت خارج می‌شود. واقعیت نیز همین است. ایمان حقیقی است که می‌تواند انسان را کنترل کند و جلوی طغیان و عصیان او را بگیرد. اگر انسان ایمان نداشته باشد، به سبب آنکه بسیار هُلوع و حریص است، به مراتب بدتر از سایر حیوانات خواهد بود. با یادآوری نمونه‌های تاریخی متعددی از چنین افرادی، می‌توان متربی را برای پرهیز از رذایل اخلاقی و آمادگی در راه دستیابی به ایمان حقیقی، که منشأ فضایل اخلاقی است، ترغیب و تحریض کرد. معلم فاضل و مؤمن در این راه نقش مهمی دارد و همواره می‌کوشد تا راهنمایی خوب و الگویی سازنده برای شاگردان خویش باشد و بدین‌روی، انسانی پرورش می‌یابد که مؤمن است و عامل برتری انسان‌ها را بر یکدیگر نیز ایمان آنان می‌داند.

مبنا: وحدت‌نگری

انسان به سبب وجود حس یا غریزه حقیقت‌جویی، همواره در ورای این جهان کثرات، در پی دستیابی به وحدت، و در پس آراء و عقائد گوناگون، به دنبال حقیقت واحدی بوده است. امروزه نیز با رشد روزافزون آراء و مکاتب، معمولاً با این سؤال مواجه می‌شویم که کدام‌یک از اینها حق است؟

اصل: توجه به توافق عقل و دین

بحث تعارض یا تعامل میان علم و دین و میان فلسفه و دین از مباحث داغی است که امروزه در جریان است. هر دیدگاه طرفداران خاص خود را دارد. اما از منظر صدرالمতألهین، میان عقل و دین یا حکمت و ایمان تفاوتی وجود ندارد و این دو مؤید یکدیگرند.

نتیجه: باید با منطق و استدلال متربی را آگاه ساخت که هنگام بروز تعارض ظاهری میان دین و عقل، حق به جانب دین است؛ زیرا دین دارای منشأ وحیانی و قطعی‌الصدور است. اما عقل به خاطر محدودیتی که دارد، شاید نتواند در رفع این تعارض حکمی کند، ولی بعدها در اثر رشد یا در سایه تعالیم دینی بتواند به برخی اسرار پی ببرد.

با توجه به آنچه گفته شد، فلسفه‌ای که در آن از نفی وجود خداوند، از نفی علم و قدرت و خیرخواهی مطلق او (اشاره است به نظر کسانی چون جان مکی و آنتونی فلو که علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند را با وجود سُور در جهان، در تعارض می‌بینند و از آن علیه وجود خداوند استفاده می‌کنند که البته مغالطه‌ای نادرست است)، از پلورالیسم و حقانیت تمام ادیان، از ابهام زبان دین و مسائلی از این دست بحث می‌شود، اصلاً فلسفه نیست، یا با استفاده از تعبیر صدرالمতألهین بهتر است بگوییم: فلسفه است، ولی حکمت نیست. حکمت نه تنها تعارضی با ایمان ندارد، بلکه عین آن است.

به ذکر مثالی در باب تعارض دین و عقل می‌پردازیم: ذهن ما به خاطر انس با ماهیات و کثرات، تصویری از وحدت، جز تصور عددی ندارد و به دنبال هر واحدی، یک ثانی فرض می‌کند، درحالی‌که در تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام، وحدت غیر عددی نیز تبیین شده است. علامه طباطبایی ضمن بیان برخی بیانات بلند امیرالمؤمنین علیه‌السلام در باب توحید می‌فرماید: «سوق خطبه فوق برای بیان این جهت است که وحدت باری تعالی، وحدت غیر عددی است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۵۱). به اعتقاد ایشان، مقصود قدمای فلاسفه مصر، یونان، اسکندریه و فلاسفه بعدی از وحدت باری تعالی، همان وحدت عددی است. حتی شیخ‌الرئیس در کتاب *شفاء* خود به این معنا تصریح نموده، و کلمات حکمایی که بعد از او تا حدود سال هزار هجری بر خاسته‌اند نیز به همین منوال است (همان، ص ۱۵۴). از این رو، از کلمات امیرالمؤمنین علیه‌السلام که بگزریم، «در کلمات فلاسفه اسلام، که در قرون بعد از قرن دهم می‌زیسته‌اند نیز این حقیقت به چشم می‌خورد، الا اینکه به اعتراف خود آنان، سرچشمه کلماتشان همان کلمات امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام است» (همان، ص ۱۵۵).

بی‌تردید، منظور ایشان از حکمای قرن دهم به بعد، صدرالمتألهین و پیروان ایشان است و دستیابی به این معارف بلند نیز حاصل نشده است، مگر در سایه انس و الفت با معارف الهی اهل بیت علیهم‌السلام که عیبه العلم الهی‌اند. پس همان‌گونه که حکمای ما قایلند که دین و فلسفه - و یا به تعبیر آنان، حکمت - هر دو به یک مقصد می‌رسند، باید این امر در همه مباحث، مد نظر مربیان و معلمان باشد تا شاگردان بتوانند به همراهی این دو، به خوبی پی ببرند.

نتیجه‌گیری

«ایمان» مهم‌ترین مؤلفه تربیت دینی است. صدرالمآلهین شیرازی فیلسوفی عقل‌گراست که ایمان را معادل «حکمت» می‌داند و میان عقل و دین تعارضی نمی‌بیند. بر اساس اصولی که در این نوشتار استخراج شد، اصل در تربیت دینی، معرفتی بودن ایمان است؛ زیرا ایمانی ارزش دارد که بر اساس منطق و استدلال به دست آمده باشد. چنین ایمانی می‌تواند در مقابل هجمه شبهات دوام آورد، ولی اگر صرفاً از روی تقلید و بدون تفکر به دست آمده باشد، با کمترین شبهه‌ای زایل می‌شود. از این رو، متربی باید مختار باشد تا اگر در خصوص معتقدات خویش دچار تردید و شبهه گشت، به تحقیق و جست‌وجو بپردازد، تا به حقیقت دست یابد. در نتیجه تحقیق مذکور، وی تفاوت میان ظاهر و باطن دین را درخواهد یافت و طبیعتاً در پی حقیقت دین، که ایمانی معرفتی است، خواهد بود، نه اسلام لسانی که هنوز در دل راه نیافته و به ایمان تبدیل نشده است. برای ایمان حقیقی هم، که امری مشکک و ذومراتب است، انتهایی قابل تصور نیست. پس باید پیوسته در راه بود. در این مداومت، هیچ‌گاه نباید رابطه متقابل ایمان و عمل مغفول واقع شود؛ زیرا آن دو همدیگر را تقویت می‌کنند. چنین است که متربی با ارتقا از اسلام به ایمان و با طی مراتب ایمان، حقیقتاً انسان خواهد شد و از دایره حیوانات قدم فراتر خواهد نهاد. اینجاست که هدف اصلی تربیت دینی، که تربیت انسانی مؤمن و حکیم - و نه صرفاً فیلسوف - است، محقق خواهد گشت، بدون اینکه تربیت دینی در معرض اتهام تلقین قرار گیرد.

منابع

- آمدی، عبدالواحد تمیمی، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۸، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، چ نوزدهم، تهران، مدرسه.
- باقری، خسرو و همکاران، ۱۳۸۹، *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- پیتسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هفتم، تهران، طرح نو.
- جوادی، محسن، ۱۳۸۱، «ایمان‌گرایی و بت‌گشتایی»، *قیسات*، ش ۲۶.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، ۱۳۶۲، *اتحاد عاقل به معقول* (با تعلیقات علامه حسن‌زاده آملی)، تهران، علمی و فرهنگی.
- صدرا (صدرالمتألهین)، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۴۲۳ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء لتراث العربی.
- ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، مقدمه و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- ۱۳۶۶- الف، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، تحقیق: محمد خواجوی، قم، بیدار.
- ۱۳۶۶- ب، *شرح اصول الکافی*، تصحیح و تحقیق: محمد خواجوی و علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ۱۳۴۰، *رساله سه اصل*، به تصحیح و اهتمام: سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه معقول و منقول.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ بیست و پنجم، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد، بی‌تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتب العربی.
- مالکوم، نورمن، ۱۳۸۳، *دیدگاه دینی و بت‌گشتائین*، نقد و بررسی از پیتر وینچ، ترجمه: علی زاهد، تهران، گام نو.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۴، «*عقل و ایمان (یا فلسفه و دین)*»، *قیسات*، سال دهم.