

نوع مقاله: پژوهشی


بررسی تطبیقی نسبت معرفت فلسفی با معرفت دینی در سیر تکاملی نفوس از دیدگاه صدرالمآلهین

rezvaneh.ghate@gmail.com

رضوانه قاطع / دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

علی اصغر جعفری ولنی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری

jafari_valani@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-9683-8961



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

چکیده

اساس همهٔ معارف، اصل شناخت «وجود» است. صدرالمآلهین علم را از سنخ وجود و ایمان را از سنخ علم می‌داند؛ لذا پیرو طرح نظریهٔ تشکیک در وجود، تشکیک را در علم و نیز در ایمان جاری می‌داند؛ یعنی معرفت نفوس به متعلقات ایمانی، همان شناخت به متعلقات فلسفی و وجودی است و در این ساحت می‌توان معرفت فلسفی را از سنخ معرفت دینی دانست. لذا حقایق وجودیه‌ای مانند خدا، نبی، معاد و حشر، از متعلقات معرفت فلسفی یا حکمت است که صدرالمآلهین علم به آنها را معادل معرفت دینی یا ایمانی می‌داند. صدرا برای این نوع معرفت، طبق تشکیک وجود مراتب مختلفی را ذکر می‌کند که برخی از این مراتب، حقیقی و برخی غیرحقیقی‌اند. به بیان وی، نفس انسانی در اثر طی کردن مراتب مختلف حسی، خیالی و عقلی، و همچنین اکتساب صور مختلف در علم حصولی و نیز علم مکاشفه‌ای، به تدریج مراتب استکمال را (هم در معرفت فلسفی و هم معرفت دینی) طی می‌کند و از قوه به فعلیت می‌رسد. البته این امر در کنار قرائن دیگری چون استعمال اسامی مختلف حکمت، نور و فقه، نشان می‌دهد که نفوس انسانی در اثر استکمال در مراتب خود، هم به معرفت فلسفی و هم معرفت دینی دست می‌یابند که خود نشان از پیوند و ارتباط وثیق میان معرفت دینی و فلسفی دارد.

کلیدواژه‌ها: معرفت، استکمال نفس، معرفت فلسفی، معرفت ایمانی، صدرالمآلهین.

مبحث ایمان از جنبه‌های مختلف کلامی و فلسفی نزد فلاسفه، محدثان و فقها اهمیت ویژه‌ای دارد. آنها درباره اینکه مؤمنان چه کسانی هستند به تحقیق پرداخته‌اند و به ارتباط ایمان با معرفت نیز اهتمام داشته‌اند. همچنین بر این اساس ارتباط بین معرفت برخاسته از ایمان و معرفت فلسفی مورد مذاقه قرار گرفته است.

صدرالمتألهین نیز به این مسئله توجه داشته است، وی گاهی در آثارش معرفت ایمانی را امری انتظام یافته از سه امر (معارف، احوال و اعمال) می‌داند و گاهی ایمان را همان معرفت تلقی می‌کند.

از سوی دیگر وی عموماً در متون فلسفی خود برای علم و معرفت فلسفی اقسامی را بیان کرده است و همچنین برای ایمان نیز قائل به مراتب و اقسامی شده است. بر این اساس چگونگی ارتباط معرفت ایمانی و معرفت فلسفی باید مشخص شود و معلوم گردد که از دیدگاه صدرالمتألهین معرفت، علم و ایمان با یکدیگر چه ارتباطی دارند؟ برای مشخص شدن این امر از هم سنخ بودن یا نبودن معرفت فلسفی و معرفت ایمانی، و همچنین تفاوت یا عدم تفاوت میان علم و معرفت در اندیشه او سخن به میان می‌آید. با پاسخ دادن به این مسائل، امور مهمی در حوزه معرفت‌شناسی و دین‌شناسی روشن می‌شود. چون بر این مبنا روشن خواهد شد که معرفت‌های حقیقی از معرفت‌های غیرحقیقی و همچنین ایمان‌های حقیقی از ایمان‌های غیرحقیقی چگونه متمایز می‌شوند.

با توجه به اهمیت بنیادین بحث درباره معرفت در آثار صدرالمتألهین، پژوهش‌هایی در این راستا انجام شده است که از جمله آنها می‌توان به مقاله «نسبت معرفت آرمانی با معرفت دینی در اندیشه ملاصدرا» (گوهری، ۱۳۹۵) اشاره کرد که با رویکرد اخلاقی به مقایسه بین معرفت آرمانی و گوهر دینی پرداخته است؛ در صورتی که رویکرد ما در این نوشتار، مقایسه معرفت حقیقی و وجودی با معارف دینی در سایه تبیین ساختاری جدید و متشکل از ابعاد مختلف است. پژوهش دیگر، «رابطه معرفت و عبادت از دیدگاه ملاصدرا» (افشون و کرمانی، ۱۳۹۷) است که با رویکرد عملی به بررسی نسبت معرفت با عبادت می‌پردازد. با توجه به اینکه در پژوهش حاضر به بررسی جنبه معرفتی دین پرداخته شده است، می‌توان آن را جنبه‌ای بدیع و نوآورانه در آرای صدرالمتألهین تلقی کرد.

۱. چیستی علم و معرفت و نسبت آن دو

علم نقیض جهل است و در لغت به معنای یقین کردن، دانستن و اتقان (دهخدا، ۱۳۴۲، ص ۲۹) آمده و معرفت نیز به معنای شناختن، فهم، شعور، آگاهی و یقین است (رحیمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۹۳۳؛ معین، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۲۲۶).

البته در بیان ارتباط علم و معرفت، عده‌ای قائل به یکی بودن آن دو شده‌اند (ر.ک: همدانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۱۶؛ طوسی، بی‌تا - ب، ص ۱۹۰) و عده‌ای دیگر آنها را متفاوت لحاظ کرده‌اند (ر.ک: لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۷؛

حال مسئله این است که صدرالمتألهین نسبت میان علم و معرفت را چگونه می‌داند؟ وی با وجود بیان اختلاف نظر پیشینیان در این مورد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵)، خود قائل به چنین تفاوتی نیست. وی عموماً در آثارش، از هر دو واژه علم و معرفت با معنای یکسانی استفاده کرده است؛ حتی گاهی این دو واژه را توأماً به کار می‌برد؛ چنان که در *مفاتیح الغیب*، معرفت‌الله و علم معاد را به‌گونه مترادف با یکدیگر آورده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۸۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۸؛ ج ۱، ص ۱۱؛ ج ۶، ص ۹۸ و ۳۰۱؛ ج ۸، ص ۳۰۸؛ ج ۹، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۶۶، الف، ج ۶، ص ۹۶؛ همو، بی‌تا - الف، ص ۲۵؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۳ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۹ و ۴۲ و ۱۶۰ و ۲۱۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۲ و ۴۵۹ و ۴۹۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳ و ۲۱ و ۴۰).

درواقع صدرالمتألهین علم را از سنخ وجود دانسته و وجود را تعریف‌ناپذیر و بدیهی می‌داند؛ لذا برای علم نیز تعریفی ذکر نمی‌کند. از آنجاکه علم دارای جنس و فصل نیست، نمی‌توان تعریف حدی (متشکل از جنس و فصل) ارائه کرد؛ چراکه همه اشیا با علم معلوم می‌شوند و اگر بخواهیم علم را با علم دیگر تعریف کنیم، دور لازم می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، پاورقی ۱، ص ۲۷۸). علاوه‌براین چیزی روشن‌تر از علم نیست؛ لذا حتی تعریف غیرحدی هم نمی‌توان ارائه داد. بنابراین، علم بی‌نیاز از تعریف خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱).

از این‌رو تعاریف ارائه‌شده برای علم، تعریف لفظی‌اند؛ یعنی صرفاً به توضیح بیشتر لفظ علم می‌پردازند. البته بدهت علم مغایرتی با توضیح لفظی علم ندارد؛ چنان که صدرالمتألهین برای تعریف علم، توضیحات و تنبیهاتی ارائه کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۹-۲۷۸). از نظر او، علم امری فوق مقوله و نحوه‌ای از وجود و از عوارض ذاتی وجود (همان، ص ۲۷۸) است و به معنای وجود چیزی برای چیزی و حضورش برای آن شیء است (همان، ج ۶، ص ۴۱۶ و ۱۵۰؛ ج ۳، ص ۳۷۸؛ ج ۱، ص ۱۱۴ و ۲۹۰)؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰)؛ البته وجود بالفعلی که هیچ‌گونه آمیختگی با عدم ندارد و شدت خلوصش زیاد است؛ پس شدت علمش بیشتر خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷). از همین‌رو وی مبحث علم را ذیل مباحث وجود و از نخستین تقسیمات وجود دانسته و بحث و بررسی در مورد آن را در مباحث فلسفه اولی مطرح کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۲).

بنابراین، علم و وجود مساوق یکدیگرند؛ یعنی هرکدام از این دو لفظاً، مفهومی متفاوت با دیگری دارد؛ ولی درواقع هویتشان یک حقیقت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۰)؛ لذا هرچند مفهوم علم غیر از مفهوم وجود، و مفهوم وجود غیر از مفهوم علم است، ولی هر دو از یک واقعیت حکایت می‌کنند.

در این نوشتار نیز بدون توجه به تفاوت بین علم و معرفت، معنای یکسانی از هر دو واژه لحاظ شده و تا حد امکان از لفظ یکسان معرفت استفاده شده است؛ مگر در مواردی که استعمال واژه علم ملموس‌تر و پرکاربردتر از معرفت باشد.

۲. اقسام معرفت

صدرالمتألهین برای علم، تقسیمات مختلفی ذکر کرده است: علم حصولی و حضوری؛ علم لازم و متعدی؛ علم وصول و حصول؛ علم معامله‌ای و مکاشفه‌ای؛ حقیقی و غیرحقیقی؛ و... البته ملاک در این تقسیم‌بندی‌ها، گاه بود یا نبود صورت ذهنی، گاه متعلق به عمل بودن یا نبودن، یا موارد دیگری است؛ ولی تقسیم‌بندی موردنظر ما، براساس متعلقات معرفت است؛ لذا معرفت را طبق این ملاک، به دو دسته فلسفی و دینی تقسیم می‌کنیم و برای بررسی ارتباط آن دو با یکدیگر، به بررسی اقسام معرفت می‌پردازیم.

الف) تقسیم معرفت به حضوری و حصولی: معرفت حضوری، حضور خود معلوم نزد عالم است و در آن، دوگانگی بین علم و معلوم وجود ندارد. مصادیق چنین علمی عبارت‌اند از:

۱. معرفت جواهر مجرد به ذات، صفات، افعال و حالات (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳)؛

۲. معرفت علت مفیضه به معلولش (همان، ج ۲، ص ۳۶۲؛ ج ۶ ص ۲۵۳-۲۵۴)؛

۳. معرفت معلول - در صورتی که جوهر باشد - به علت مفیضه خود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸)؛

۴. معرفت معلول به معلول دیگر از طریق معرفت به علت تامه، که واجد همه کمالات آن دو است (همان).

معرفت حصولی، علمی به واسطه صورت است؛ مانند معرفت ما به اشیای خارجی. این قسم معرفت، چهار مرتبه دارد: ۱. معرفت حسی؛ ۲. معرفت خیالی؛ ۳. معرفت وهمی؛ ۴. معرفت عقلی. البته از دیدگاه صدرالمتألهین ادراک وهمی جزء ادراکات حقیقی نیست و فرق آن با ادراک عقلی در اضافه به امر جزئی است. در واقع ادراک وهمی همان ادراک عقلی است که از جایگاه خود تنزل یافته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲).

صدرالمتألهین این مراتب ادراکی را دقیقاً با عوالم سه‌گانه، یعنی حس و خیال و عقل، منطبق می‌داند و به‌زای هریک از این عوالم، قائل به شناختی مطابق با آن عالم است. به اعتقاد وی، معرفتی که تقلیدی و تعصبی باشد، معرفت فلسفی حقیقی نیست؛ بلکه معرفتی لفظی است؛ چون در معرفت حقیقی باید عنصر یقین دخیل باشد. در واقع، «یقین» معرفت فلسفی را معرفت حقیقی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ص ۲۷۶). عنصر «یقین»، در معرفت حسی و خیالی نمودی ندارد؛ لذا نمی‌توان این معرفت‌ها را در زمره معرفت حقیقی به‌شمار آورد.

از این‌رو صدرالمتألهین معرفت عقلی را معرفت فلسفی حقیقی می‌داند؛ چراکه معرفت حقیقی با برهان عقلی به‌دست می‌آید و نتیجه حاصل از آن نیز با دین مطابقت می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲-۲۴۸).

ب) صدرالمتألهین علاوه بر تقسیم‌بندی‌های ذکرشده، نوع دیگری از معرفت را به‌لحاظ متعلق علم برای نفوس، تحت عنوان «معرفت مکاشفه‌ای» بیان می‌کند. از آنجایی که «هر کسی که کشفی نداشته باشد، علمی ندارد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۴)، لذا کشف یا همان مکاشفه را می‌توان در زمره انواع معرفت قرار داد. این کشف به‌معنای نوعی آگاهی و شناخت است که برای نفس حاصل می‌شود. معنای لغوی «کشف»، برداشتن و رفع حجاب است؛ و از نظر اصطلاحی به‌معنای اطلاع پیدا کردن بر امور حقیقی و غیبی است (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۴۳).

در فلسفه صدرالمتألهین، منظور از معرفت مکاشفه‌ای، معرفت به خدا و توحید، صفات و افعال او، کلمات تامه، ملائکه، کتب، رسل، اولیای الهی، مبدأ و معاد، شفاعت، بهشت، دوزخ، جهان آخرت و صراط است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۷۴-۷۵ و ۵۸؛ همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۶۹-۷۰). این نوع معرفت، طبق متعلقاتش می‌تواند حکمت یا همان معرفت فلسفی اعلی محسوب شود؛ چراکه غایت معارف و معرفت باطن محسوب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۶۲؛ ج ۵، ص ۸۹-۹۰). درواقع این معرفت، نوری است که به واسطه تزکیه نفس برای فرد حاصل می‌شود و در اثر آن، امور مجمل و مبهم برای او منکشف می‌شود (همان، ج ۲، ص ۶۹). از آرای صدرالمتألهین چنین استنباط می‌شود که افزایش علوم مکاشفه موجب ازدیاد بصیرت و نور قلب صاحب آن و افزایش انس او به حق تعالی و عالم آخرت و اشتیاق به دار ملکوت می‌شود و زمینه‌ساز کمال و خیر بیشتر در انسان می‌گردد (رحیم‌پور و هاشمی زنجیرانی، ۱۳۹۳).

معرفت مکاشفه‌ای، درواقع همان دانش حقیقی و کمال واقعی است که عقل نظری از ادراک آن عاجز است و هر کسی توانایی رسیدن به آن را ندارد؛ به طوری که بسیاری از اهل معرفت و عالمان قشری دین نتوانسته‌اند به آن نائل شوند. ابزار شناخت در این معرفت، حواس یا عقل صرف نیست؛ چراکه بسنده کردن به هر کدام از آنها، فرد را به معرفت فلسفی حقیقی نمی‌رساند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۴۹). البته حواس برای عالم شدن انسان لازم است؛ زیرا در ابتدا لوح وجودی آدمی خالی از معلومات است و فرد به کمک حواس می‌تواند موجودات را ادراک کند (همان، ص ۵۶)؛ ولی این حواس به سبب اینکه موجب خطا و التباس می‌شوند، نمی‌توانند برای فرد کافی باشند. بنابراین، نفس عالم ربانی باید از این حواس فراتر رود و از عقل نظری نیز بهره‌مند شود؛ گرچه بسنده کردن صرف به عقل نظری نیز فرد را دچار حیرت و سرگستگی می‌کند (همان، ص ۵۹). لذا صدرالمتألهین کسانی را که در معرفت حصولی باقی می‌مانند، خطاکار برمی‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۶۴). در اینجا معرفت مکاشفه‌ای اهمیت می‌یابد. در نتیجه از بین مراتب علم، فقط معرفت عقلی و مکاشفه‌ای معرفت فلسفی حقیقی است و فرد را به سعادت غایی می‌رساند.

۳. معرفت فلسفی

از نظر صدرالمتألهین چه نوع معرفتی را می‌توان معرفت فلسفی به‌شمار آورد؟ وجه ممیز معرفت فلسفی از غیر آن چیست؟ صدرالمتألهین برای معرفی فلسفه، از واژه‌هایی چون «فلسفه اولی» یا «مابعدالطبیعه» و «حکمت» استفاده کرده است. وی در *اسفار مابعدالطبیعه* را چنین معرفی می‌کند: «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا أخذًا بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی و إن شئت قلت: نظم العالم نظما عقليا علی حسب الطاقة البشرية لیحصل التشبه بالباری تعالی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

صدرالمتألهین در اینجا دو تعریف از فلسفه ارائه می‌دهد:

۱. فلسفه را استکمال نفس انسانی می‌داند که این امر از طریق شناخت حقایق موجودات میسر شده است. استکمال نفس، در واقع به معنای به فعلیت رسیدن تدریجی قوای نفس است؛ اما وی این دایره شناختی را در حوزه برهان صحیح می‌داند و در واقع معرفت برهانی را روش معرفت فلسفی صحیح می‌داند، نه معرفتی که از طریق ظن و تقلید صورت گرفته باشد؛ زیرا معرفت حقیقی، معرفت تقلیدی نیست؛ بلکه معرفت یقینی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۶ ص ۲۷۶)؛

۲. تعریف دوم، نظم بخشیدن به جهان است؛ نظمی عقلی بر اساس استعداد بشری، تا تشبه به خدای خالق برای انسان به دست آید. در واقع در این تعریف طبق غایت، فلسفه را تعریف کرده است. طبق این تعریف، معرفتی می‌تواند شناخت فلسفی تلقی شود که ما را به نظم عقلی و تشبه به باری برساند. در واقع معرفت فلسفی، نه به طور محض فلسفی است، نه به طور محض منطقی است؛ بلکه عناصری از تفکر شهودی در عقل ذوقی (آن گونه که مقابل عقل استدلالی است)، وجود دارد.

از این رو به اعتقاد صدرالمتألهین، مابعدالطبیعه همان معرفت به حقایق کلی اشیاست که بهترین مصداق چنین معرفتی، همان شناخت وجود است؛ چرا که هر کس از شناخت وجود غفلت کند، جاهل است و این جهل او، به همه امور سرایت می‌کند (لاهیجی، ۱۳۷۶، ص ۱۰).

روش معرفتی در فلسفه، چگونه روشی است؟

صدرالمتألهین تعاریف و قیاسات را ارائه‌کننده معرفتی می‌داند که راهنمای کافی برای زندگی انسان عاقل به شمار می‌آید. این معرفت، هر چند باورهای یقینی مهیا می‌کند، الگویی است برای اکتساب علم صوری؛ به نحوی که تعریف و اصل موضوع قرار دادن مابعدالطبیعه در این الگو، معتبر باقی می‌ماند. صدرالمتألهین چنین معرفتی را پایان راه نمی‌داند؛ بلکه راه نفوس برای معرفت‌های بالاتر همچنان باز است. علم به اشیا در ساحت وجود، به عنوان تنها منبع خطاناپذیر علم، امکان و ضرورت علم حضوری را از طریق شهود و تجربه بی‌واسطه حقایق و اتحاد وجودی با آنها، مینا قرار می‌دهد. از این رو در راستای شناخت مابعدالطبیعه می‌توان از روش عقلانی و شهودی بهره برد.

از سوی دیگر، صدرالمتألهین فلسفه را «حکمت» معرفی می‌کند و آن را نوعی معرفت می‌داند که به معنای «تشبه به باری تعالی به اندازه توان و طاقت بشری» است؛ یعنی تعریف مابعدالطبیعه را در مورد حکمت ارائه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۳۷). صدرالمتألهین علاوه بر معرفت نظری و تبدیل شدن به عالمی معقول (مضاهی و مشابه عالم عینی)، بر تصفیه و تهذیب نفس از آلودگی‌های مادی (تهذیب نفس به تعبیر فلاسفه اسلامی) نیز تأکید می‌کند. در واقع نفس انسانی به وسیله اکتساب کمالات و زدودن آلودگی‌ها، از قوه به فعلیت می‌رسد و مراتب استکمال را به تدریج طی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰-۲۱).

منظور از حکمت الهی معرفتی است که مسلک انبیا و اولیای الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۶). مراد از این معرفت، فلسفه موجود نزد فلاسفه قشری نیست؛ یعنی صدرالمتألهین فلسفه قشری و ظاهری را از حکمت حقیقی جدا کرده است. درواقع علم فلاسفه قشری علمی است که شاید بتوان آن را پوسته معرفت حقیقی معرفی کرد؛ اما منظور از حکمت حقیقی، معرفتی است که مسائل و مباحث آن، حقایق وجودی و اثبات آنهاست. این حقایق شامل چهار دسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۵-۱۶):

۱. مسائل مربوط به اثبات مقولات عشر، که برای موجود مطلق به منزله انواع‌اند؛

۲. مسائل مربوط به اثبات امور عامه، که برای موجود مطلق به منزله عرض خاص‌اند؛

۳. مسائل و مباحثی که به اثبات علل اربعه می‌پردازند؛

۴. مسائل مربوط به معرفت به خدا، صفات، افعال، مُلک و ملکوت، و نیز معرفت به قیامت، کتب و رسل و عالم آخرت و کیفیت پدید آمدن عالم آخرت از ناحیه نفوس (همان، ص ۱۵؛ همو، ۱۳۴۰، ص ۷۶).

هر علمی دارای موضوعی است و در آن علم به بررسی عوارض ذاتیه، اوصاف و احوال موضوع آن علم پرداخته می‌شود. موضوع حکمت الهی در چهار مورد یادشده «وجود» است؛ زیرا محمولات، اوصاف و احکام مربوط به حکمت الهی‌اند که اولاً و بالذات بر موجود بما هو موجود (موجود مطلق)، عارض می‌شوند؛ یعنی در عروض این امور، احتیاجی به اضافه شدن امر طبیعی یا تعلیمی برای آن نیست؛ درحالی‌که چنین امری برای سایر علوم (طبیعی و تعلیمی) صادق نیست؛ زیرا محمولات و اوصاف آنها عارض بر موجود بما هو موجود نیستند و عروض این محمولات به موضوعشان مستلزم اضافه شدن قید خاصی (مانند مقادیر متصل و منفصل) برای موجود مطلق است. ازاین‌رو به دلیل وجودی بودن موضوع حکمت، می‌توان گفت که حکمت بر همه علوم برتری دارد؛ زیرا چیزی برتر از وجود در عالم نیست. درواقع چیزی جز وجود در عالم نیست؛ زیرا این علم، در معرفت به اشیا، به حق تعالی نظر می‌افکند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۲۹-۳۰).

از نظر او، «حکمت» حقیقتی است که نه فقط در ذهن و نه فقط از طریق علم اشرافی، بلکه در کل وجود آدمی از طریق قرار گرفتن در ساحت وجود و اتحاد وجودی با اشیا حاصل می‌شود و به استكمال می‌رسد؛ چراکه صدرالمتألهین فلسفه را اعلی درجه علم دانسته می‌داند که نهایتاً منشائی الهی دارد و برخاسته از «مقام و منزلت نبوت» است؛ لذا «حکما» کامل‌ترین انسان‌ها و در جایگاهی پس از پیامبران و امامان قرار دارند (خواجوی، ۱۳۶۶، ص ۱۸).

می‌توان معرفت فلسفی را امری مشکک و ذومراتب دانست که مرتبه‌ای از آن، مرتبه ادنی، و مرتبه دیگر مرتبه اعلی است. مرتبه اعلی همان مرتبه معرفت حکمی الهی است که غایت حقیقی هر نفس انسانی از معرفت (معرفت حقیقی) محسوب می‌شود که عنصر یقین هم در آن هویداست؛ ولی مرتبه ادنی همان مرتبه علم قشری فلاسفه است؛ و علم شخص به فلسفه و متعلقات فلسفی، برای معرفت فلسفی ایدئال کفایت نمی‌کند؛ حتی ممکن است

گاهی مصلّوی از رسیدن به حقایق باشد و به‌جای استكمال، موجب انحطاط فرد شود. از این رو صدرالمتألهین شناخت حکمی را شناخت حقیقی و بالاترین نوع شناخت معرفی می‌کند.

۴. معرفت ایمانی

ایمان در لغت به‌معنای سکون، اطمینان نفس (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۵۵۵)، گرویدن، عقیده داشتن و همچنین نقیض کفر است (عمید، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۲۶). این واژه از ماده «ا م ن» مشتق شده و به‌صورت متداول نزد متکلمان به‌معنای «تصدیق» به‌کار رفته است (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۸۸).

صدرالمتألهین در تعریف لغوی «ایمان» با لحاظ معنای لازم و متعدی می‌گوید: ایمان اگر لازم باشد، به‌معنای «در امان گرفتن و تصدیق» است؛ و اگر متعدی به حرف بآید، معنای «اعتراف» می‌دهد. البته گاهی ایمان به‌معنای «وثوق و اطمینان» نیز اطلاق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶الف، ج ۱، ص ۲۴۵ و ۲۵۳).

صدرالمتألهین ایمان را امری مشکک و ذموراتب می‌داند که در شدت و ضعف و کمال و نقصان دارای مراتب مختلفی است (همان، ص ۲۵۴-۲۵۸ و ۴۳۳؛ همو، ۱۳۶۳ب، ص ۶۴۶). این اختلاف مراتب و درجات، در قوت و نورانیت ایمان است؛ مانند اختلاف بین انوار محسوس در اشراق و نورافکنی. این مراتب و درجات برحسب قوه یقین و اشراق و ایمان مؤمنان و قرب به پروردگار (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ب، ج ۲، ص ۷۳) و نیز سرعت تقطن و تحدس به حقایق ایمانی آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶الف، ج ۶، ص ۱۹۷).

معرفت دینی بحثی با رویکرد کلامی - فلسفی است که مورد توجه صدرالمتألهین بوده است. او در خلال کتب تفسیری و همچنین کتاب *شرح اصول کافی*، به ارتباط معرفت ایمانی و معرفت فلسفی می‌پردازد. وی ایمان را از مقامات دینی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶الف، ج ۱، ص ۱۳۱) که شامل اموری مانند صبر و شکر و ایمان و... است (همان، ج ۵، ص ۸۹-۹۰). وجه مشترک این مقامات، انتظام آنها از سه امر «معارف» (انوار)، «احوال» و «اعمال» است. این سه امر با هم در ارتباط‌اند و در شکل‌گیری مقامات مؤثرند؛ هرچند برخی از آنها دخیل در ذات و برخی دیگر خارج از ذات‌اند. البته اینکه همه این امور در ذات ایمان دخیل‌اند یا خیر، نیازمند بررسی هریک از آنهاست.

الف) احوال: منظور، احوال قلب است و به‌معنای طهارت از پلیدی‌های دنیا و مشغله‌های قلبی است. در اثر این پاکسازی، حقیقت برای سالک روشن می‌شود (همان، ج ۳، ص ۲۸۲). جنبه اهمیت احوال از جهت منجر شدن به حصول معارف الهی در قلب است (همان، ج ۹، ص ۹۴)؛ اما چگونگی دخالت احوال در حصول معارف این‌گونه است که به‌واسطه احوال، قلب برای انکشاف حقیقت حق و صورت حضرت الهی مستعد می‌شود؛ لذا فی‌نفسه اهمیت ندارند (همان، ج ۹، ص ۸۹)؛ چراکه «احوال» داخل در ماهیت ایمان نیستند و صرفاً از جنبه وساطت برای حصول معرفت، لازم و ضروری‌اند.

ب) اعمال: منظور، اعمال شرعی و مجموعه ریاضتهایی از نوع انجام یا ترک برخی امور است (همان، ج ۳، ص ۲۵۸). جنبه ارزشمندی آنها، پاکسازی قلب از کدورت‌هاست (همان، ج ۳، ص ۲۸۲) که این صفا و پاکی، همان احوال است. لذا اعمال از جهت ترتب احوال بر آنها ارزشمندند (همان، ج ۱، ص ۲۵۱). این اعمال، احوالی را فراهم می‌کنند که باعث جلب مکاشفه می‌شوند (همان، ج ۱، ص ۲۵۱). صدرالمتألهین اعمال را از جهت اصلاح قلب و جلب احوال، مهم می‌داند؛ چون بر اثر اصلاح عمل، قلب نیز اصلاح می‌شود و در اثر اصلاح قلب، جلال خدا در ذات و صفات و افعال برای سالک منکشف می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۵۰). با توجه به اینکه احوال فی‌نفسه دارای اهمیت نیستند، معلوم می‌شود که اعمال نیز مقوم ذات ایمان نیستند؛ بلکه زمینه‌ساز تحقق آن هستند و فقط از جنبه وصول به معرفت، مهم تلقی می‌شوند.

ج) معارف: منظور از معارف یا انوار موجود در ایمان، علم به متعلقات دینی است؛ یعنی توحید، صفات الهی، روز قیامت، بعث، نشور، حساب، کتاب الهی (ر. ک: همان، ج ۱، ص ۲۹۴)، بهشت و دوزخ (همان، ج ۱، ص ۱۲۹). درواقع ایمان مشتمل بر دو علم است: علم به مبدأ و علم به معاد. منظور از علم به مبدأ همان علم به مبدأ آفرینش (حق تعالی، صفات، افعال و آثارش)، و منظور از علم به معاد، معرفت نفس، علم به قیامت و نبوت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۸). درواقع معرفت ایمانی همان تصدیق و اعتقاد قلبی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۴۵۵). این نوع تصدیق مانند عناصر دیگر (احوال و اعمال)، لغیره نیستند؛ بلکه برعکس، سایر امور نیز بر آن تکیه دارند. براین اساس، صدرالمتألهین از لحاظ سیر ترتب امور سه‌گانه در ایمان، حقیقت ایمان را به جنبه معرفتی می‌داند و اموری چون احوال و اعمال را دارای هویت مستقل نمی‌داند و فقط از جنبه وصول به معرفت، آنها را مهم تلقی می‌کند.

می‌توان گفت که تعریف ایمان در آثار صدرالمتألهین متشکل از جنس و فصل نیست و اساساً وی درصدد ارائه چنین تعریفی از ایمان نبوده است؛ بلکه در خلال تفسیر آیات و روایات در وصف حال مؤمنان، به تعریف و تبیین حقیقت ایمان می‌پردازد و ایمان را براساس متعلقات آن شرح داده است؛ درواقع معرفت دینی بر پایه متعلقات آن شکل می‌گیرد.

براین اساس، مؤمنان بر حسب ایمانشان به اقسام مختلفی تقسیم می‌شوند؛ هرچند که آنها در حصول حقایق علمی و ایمانی با یکدیگر مشترک‌اند و داشتن ذره‌ای از ایمان، برای اینکه از عذاب الهی مصون بمانند، کافی است (همان، ص ۱۹۵). این درجات ایمانی از ضعیف‌ترین درجه ایمان (ایمان نفوس عوام و همین‌طور اکثر متکلمان) تا قوی‌ترین درجه ایمان (متعلق به انبیا و اولیای الهی) را شامل می‌شود. درواقع بنا بر مساوق بودن علم و وجود، افراد همان‌طور که دارای درجات مختلف وجودی و معرفتی هستند، به‌همان‌سان دارای طیف‌های مشکک ایمانی نیز هستند؛ چراکه ایمان و علم نیز با هم سنخیت دارند.

صدرالمتألهین درجات ایمان و اقسام مؤمنان را با تعابیر مختلف تقسیم‌بندی کرده است؛ گرچه می‌توان همه مراتب در کتب تفسیری او را در یک تقسیم‌بندی جمع کرد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۵۴؛ ر.ک: علوی، ۱۳۹۳). این مراتب و اقسام عبارت‌اند از:

مرتبه اول، اقرار لسانی به شهادتین، یعنی همان اسلام آوردن ظاهری است، نه ایمان حقیقی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۳۱):

مرتبه دوم، «ایمان تقلیدی» است. صدرالمتألهین از این مرتبه با عنوان «اعتقاد قلبی» یاد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۵). این مرتبه نیز فاقد معرفت فلسفی بوده و در تفهیم آن، توجه به دو عنصر معرفتی ضروری است:

الف) اعتقاد: منظور از اعتقاد به‌طور کلی (فارغ از توجه به این مرتبه)، باور به برخی متعلقات (از جمله متعلقات دینی) است که خود بر دو دسته است: ۱. اعتقاد فاسد یا باطل؛ ۲. اعتقاد صحیح. صدرالمتألهین می‌گوید: «تقلید به‌معنای اعتقاد (صحیح یا فاسد) است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۵، ص ۳۰۰-۳۰۱). البته صدرالمتألهین تقلید را معرفت فلسفی و معرفت دینی نمی‌داند (همان؛ ج ۶ ص ۲۷۶)؛ لذا مقلد از این جهت مانند جاهل محسوب می‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۰۰).

ب) ظن: صدرالمتألهین می‌گوید انسان مؤمن می‌تواند متعلقات ایمانی را تصدیق کند، ولی این تصدیق عاری از یقین باشد. اعتقاد در این مرتبه، تنها بوی باور محض می‌دهد؛ اما در آن خبری از یقین نیست؛ چنان‌که او معتقد است: «اعتقاد غیر از یقین است؛ چون اعتقاد گاهی با تقلید و جدل حاصل می‌شود و این دو، مناط ظن و تخمین هستند» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۹). انسان مؤمن در این مرتبه صاحب باوری عمیق نیست و حتی احتمال زوال این باور نیز وجود دارد.

اکنون سؤالی که مطرح می‌شود، این است که یقین به چه معنا در مقابل این مرتبه از اعتقاد قرار گرفته است؟ منظور صدرالمتألهین از یقین، اعتقاد محکم زوال‌ناپذیر است؛ یعنی اعتقادِ جازمِ صادق (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۹۷)؛ در صورتی که ظن، اعتقاد راجحی است که به حد جزم نرسیده و زوال‌ناپذیر است (همان؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۷۴).

به‌طور کلی، اعتقادات در این مرتبه، تقلیدی، غیر جازم، ظنی و تخمینی هستند. این اعتقادات می‌توانند صحیح یا فاسد و باطل باشند؛ اما عموماً مقصود صدرالمتألهین از این گروه، افرادی هستند که اعتقاداتشان صحیح است؛ چون او بحث صیانت و حراست از اعتقادات دینی را در این مرتبه مطرح می‌کند که چنین امری در مورد اعتقاد صحیح صادق است.

مرتبه سوم، ایمان وهمی یعنی همان ادراک معانی جزئیة متعلقات ایمانی است.

مرتبه چهارم، معرفتی برای نفوس است، که علاوه بر تصدیق به شهادتین، همراه با عناصر دیگری چون یقین و برهان عقلانی است. حتی گاهی به این مرتبه از ایمان، «علم» نیز گفته می‌شود که منظور، علم برهانی یقینی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۶، ص ۳۳۳). ملاعلی نوری در توضیح معرفت دینی برهانی، آن را ایمانی عاری از هر نوع شک و شبهه معرفی می‌کند که نور یقین را برای فرد افاده می‌کند (همان، ج ۶ ص ۲۳۱، پاورقی ۱۲۲ ملاعلی نوری).

مرتبه پنجم، عین‌الیقین و حق‌الیقین است که عالی‌ترین مرتبه معرفتی است.

از دیدگاه صدرالمتألهین، معرفت دینی دارای سه مرتبه است (همان، ج ۳، ص ۵۱۸) که غایت نهایی معرفت و ایمان نفوس محسوب می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۱۷۷): ۱. علم‌الیقین (مرتبه چهارم ایمان که معادل علم برهانی است)؛ ۲. عین‌الیقین؛ ۳. حق‌الیقین. مرتبه دوم (عین‌الیقین) به معنای مشاهده امور نظری با بصیرت باطنی است؛ یعنی مرتبه شهود حقایق الهی و وجودی و لوازم آنها در ذات است که مختص اولیای کامل می‌باشد (صدرالمتألهین، بی تا - الف، ص ۵۸). مرتبه سوم (حق‌الیقین) صیوررت نفسی است که با موجود مفارق عقلی متحد شده و این موجود مفارق عقلی، کل معقولات است و مثالی در عالم حس ندارد؛ لذا مرتبه اعلا معرفت فلسفی و دینی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۱۷۷) و مختص انبیاست که به ایمان عیانی (همان، ج ۷، ص ۱۶۰) دست یافته‌اند و به آنها وحی نیز القا می‌شود. با شدت یافتن شناخت و ایمان در این مرتبه، نفس قوی می‌شود و ادراک لذت و الم در امور اخروی هم به همان میزان شدت می‌یابد (همان، ج ۶ ص ۲۲۶). مؤمنان در این مرتبه براساس شناختی که پیدا می‌کنند، پرده‌ها برایشان کنار می‌رود و به درجه کشف می‌رسند و این حقایق را به شهود رؤیت می‌کنند (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۲۳۲-۲۳۳).

درباره مقایسه طریقه کشفی ایمان با طریقه برهانی آن می‌توان گفت: در طریقه برهانی عقلی (طریق حکما)، متعلم شدن به علوم، به واسطه استدلال صرف است؛ لذا طریقه رساندن فرد به مقصد، کند خواهد بود؛ ولی در روش کشفی، سالک از طریق مشاهده و شهود، به حقایق ایمانی متعلم می‌شود؛ لذا متعلم شدن او به حقایق الهی سریع رخ می‌دهد (همان، ج ۶ ص ۲۰۴).

معرفت در هر مرتبه ایمان با مرتبه دیگر متفاوت است. صدرالمتألهین صریحاً به این درجات اشاره کرده است: ظن، علم و ایصار، یا مشاهده باطنی. ظن در مرتبه اول و علم در مرتبه دوم و مشاهده باطنی امری و رای اینهاست که صورت کامل و تام آن در آخرت قرار دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۵۹). قابل ذکر است که این نوع مشاهده باطنی در دنیا نیز برای برخی محقق می‌شود؛ اما به دلیل وابستگی نفس به ساحت جسمانی و متأثر شدن از برخی حالات بدنی، به صورت کامل و تمام اتفاق نمی‌افتد (همان، ص ۴۵۸). درواقع علم همان مرتبه ایمان عقلانی (علم‌الیقین) است و ایصار اشاره به ایمان شهودی دارد؛ اما ظن می‌تواند شامل

مراتب دوم و سوم شود؛ چون شناخت در این مراتب عاری از یقین است. این تفاوت درجه معرفتی در هر مرتبه، به تمایز در ایمان آن مرتبه نیز منجر می‌شود.

معرفت موجود در حقیقت ایمان، امری اعم از معرفت حصولی و حضوری است؛ چراکه صدرالمتألهین در برخی مراتب سخن از معرفت شهودی به‌میان می‌آورد که در زمره معرفت حضوری است. ازسوی دیگر او در برخی مراتب از معرفت تصدیقی برهانی (علم یقینی) سخن می‌گوید، که معرفت حصولی است و براساس مقدمات برهانی حاصل می‌شود. گرچه در مراتب قبلی ایمان نیز جنبه‌ای از معرفت الهی وجود دارد، اما معرفت حقیقی که به ادراک حقیقت معاد منجر می‌شود، معرفت کشفی (مرتبه پنجم ایمان) است. حکما به تعریف برهانی از حقیقت مبدأ و معاد دست یافته‌اند، اما اولی‌الابصار براساس درک و شناخت بالاتر و تصفیة قلبی از هوای نفسانی، به درک کُنه و باطن آن رسیده‌اند؛ لذا معرفت آنها، الهی و منکشف به نور نبوی و ولایی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۱۰-۱۱).

صدرالمتألهین تعابیری را به‌کار می‌برد که بر مراتب حقیقی معرفت فلسفی و دینی (هر دو صادق است؛ یعنی الفاظی که هم بر معرفت فلسفی حقیقی دلالت دارند و هم در مورد معرفت دینی صادق‌اند. این الفاظ عبارت‌اند از: **الف) حکمت:** واژه‌ای عام که در اثبات مقولات عشره، امور عامه، علل اربعه و امور مربوط به خدا، صفات، ملائکه، کتب و رسل به‌کار می‌رود. صدرالمتألهین مورد اخیر را معرفت حقیقی فلسفی و معرفت دینی حقیقی دانسته است؛ چون متعلقات و ارکان ایمان شامل شناخت این موارد می‌گردد. او مؤمن حقیقی را همان حکیم یا عارف ربانی دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۸۶۷)؛ چون مؤمن حقیقی با برهان یقینی و آیات الهی به ایمان حقیقی می‌رسد و این مرتبه دقیقاً همان «حکمت نورانی» است که از سوی خدا به وی عطا شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۲-۳؛ همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۶۸۶۷؛ همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۱، ص ۳۸۸). علاوه بر این، صدرالمتألهین در مقام تبیین ایمان حقیقی و معرفت، از آیات یکسانی استفاده می‌کند که در آنها واژه «حکمت» آمده است. این امر نیز بر ارتباط وثیق این دو مفهوم از نظر صدرالمتألهین دلالت دارد.

ب) فقه: این واژه به‌معنای نوعی آگاهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۳۵). غزالی می‌گوید: اوایل اسلام فقه به‌معنای علم به راه آخرت، ظرایف و آفت‌های نفس و فاسدکننده اعمال اطلاق می‌شد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۶۰)؛ لذا منظور از فقه، معرفت اخروی است. ازآنجاکه معرفت اخروی در مورد امور روحانی اطلاق می‌گردد، شامل متعلقات فلسفی و دینی معرفت به خدا، صفات، ملائکه، وحی، رسالت، نبوت، ولایت و معاد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۳). به‌اعتقاد صدرالمتألهین، معرفتی که منجر به شناخت امور اخروی شود، همان ایمان است. ازآنجاکه معرفت اخروی همان معرفت حقیقی است، لذا فقه بر معرفت و ایمان حقیقی دلالت دارد.

صدرالمتألهین با استناد به آیه‌ای از قرآن، منظور از تفقه را معرفتی اخروی و معادل ایمان می‌داند: «... ایشان دل‌هایی دارند که بدان نمی‌فهمند و چشم‌هایی که بدان نمی‌بینند» (اعراف: ۱۷۹)؛ یعنی واژه «فقه» در مورد

معرفت فلسفی و معرفت ایمانی (هر دو) به کار می‌رود. در واقع «فقه» حقیقتی است که از جهتی ایمان و از جهت دیگر معرفت فلسفی نام‌گذاری شده است؛ لذا فقیه به این معنا، معادل عارف و مؤمن محسوب می‌شود.

ج) نور: این واژه بیشتر نزد صوفیه و اشراقیون مورد استفاده است؛ ولی صدرالمتألهین از آن نیز بسیار استفاده کرده است. وی معرفت فلسفی حقیقی را نور می‌داند و در بسیاری از عبارات خود، از لفظ نور معرفت استفاده می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۳۸، ۵۴-۵۵) که همان معرفت مکاشفه‌ای است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۶۹) و متعلق آن، شناخت خدا، رسول، کتاب الهی و... است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۵۴-۵۵). صدرالمتألهین این افراد را همان مؤمنان حقیقی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۴۹). از سوی دیگر، وی ایمان را عطایی نوری و نور عقل می‌داند که خدا بر دل مؤمن می‌افکند و به وسیله این نور، هر یک از نورهای عالم غیب را ادراک می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۱، ص ۵۹۰). لذا او نور را در مورد معرفت فلسفی و معرفت ایمانی (هر دو) به کار برده است؛ یعنی معرفت و ایمان را دو امر مجزا از هم نمی‌داند؛ چنان که در قرآن نیز آمده است: «روزی که مردان و زنان مؤمن را ببینی که نورشان پیشاپیش و در سمت راست آنها می‌رود» (حدید: ۱۲). صدرالمتألهین این نور را همان ایمان و معرفت حقیقی می‌داند که باعث نجات در روز قیامت می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۶، ص ۲۰۰ و ۴۴).

د) عقل: در نگاه صدرالمتألهین، عقل که ارتباط وثیقی با معرفت فلسفی دارد، دارای مراتبی است. نفس این مراتب را از مرتبه نخست (عقل هیولانی) تا مرتبه نهایی (عقل مستفاد) طی می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲-۲۴۸). وی همین روال را در مورد معرفت ایمانی نیز به کار برده است؛ به طوری که حتی گاهی از معرفت ایمانی با عنوان «عقل بالفعل» (همان، ص ۲۸) و گاهی «عقل مستفاد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۴) یاد می‌کند. از این رو وی معرفت ایمانی را امری عقلانی می‌داند که مراتبی را از قوه به فعلیت طی می‌کند تا به کمال برسد. این امر بر رابطه تنگاتنگ معرفت ایمانی و معرفت فلسفی دلالت دارد؛ چون اگر تعقل به متعلقات ایمانی صورت بگیرد، نفس تکامل پیدا می‌کند. این شناخت به متعلقات ایمانی، همان معرفت ایمانی است. به نظر می‌رسد که منظور صدرالمتألهین از استعمال دو لفظ (عقل مستفاد و عقل بالفعل) در مورد معرفت ایمانی، بیان مراتب مختلف معرفت ایمانی است. لفظ «عقل مستفاد» یعنی اینکه نفس در این مرتبه به غایت ادراکی و ایمانی رسیده است؛ اما لفظ «عقل بالفعل» یعنی اینکه نفس آدمی در این مرتبه، اگرچه بدیهیات را بالفعل در خود دارد و می‌تواند به کمک آنها به معقولات ثانوی منتقل شود، اما هنوز کامل نشده است و باید مراتبی را طی کند تا به کمال مطلوب خود برسد.

از این رو الفاظ (حکمت، فقه، نور و عقل) در مورد معرفت فلسفی و معرفت ایمانی، همگی ناظر به مراتب عالیة معرفت فلسفی هستند؛ یعنی تمامی این الفاظ یکسره از شناخت در مورد متعلقات ایمانی دم می‌زند؛ یعنی همگی

درصد توضیح یک حقیقت‌اند؛ اما صدرالمتألهین بنا به شرایط و موقعیت‌های متعدد، از الفاظ مختلف برای توضیح آنها استفاده کرده است؛ چراکه اسامی متعدد به اعتبارهای مختلف برای یک حقیقت واحد استعمال می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۴، ص ۳۷۰). در واقع صدرالمتألهین در پی نزدیکی معرفت فلسفی به معرفت دینی بوده است که در نهایت این دو را دو روی یک سکه می‌شمارد و می‌گوید: گوهر دین چیزی جز حکمت نیست و امور دیگر حقیقی نیستند.

۵. نسبت معرفت ایمانی با معرفت فلسفی

نسبت میان معرفت ایمانی و معرفت فلسفی، با التفات به دو مقوله بررسی در «اقسام» و «مصادیق» قابل تبیین است.

۵-۱. نسبت میان اقسام ایمان و اقسام معرفت

نسبت مرتبه ظاهری ایمان با معرفت حسی: این مرتبه از ایمان فاقد معرفت فلسفی حقیقی (اعم از معرفت برهانی و جدلی و کشفی) است (همان، ج ۶ ص ۲۳۱)؛ یعنی درجه بسیار نازل معرفت را شامل می‌شود. علم این مرتبه، در مرتبه حس باقی خواهد ماند؛ زیرا فرد فقط از طریق حواس، به مقتضای شهادتین ایمان آورده است. از این رو صدرالمتألهین در توضیح این مرتبه مؤمنین، از عنوان «انسان حسی» استفاده می‌کند (همان، ج ۵، ص ۸۸). ملاعلی نوری در شرح عبارات صدرالمتألهین با بیانی دقیق‌تر، نفوسی را که در این مرتبه قرار دارند، صاحب ایمان حسی می‌داند (همان، ج ۷، ص ۴۵۷).

نسبت مرتبه تقلیدی ایمان با معرفتی اندک: در «ایمان تقلیدی» جنبه شناختی پررنگ‌تر است و استكمال بیشتری می‌یابد؛ ولی شناختی بسیار اندک است. صدرالمتألهین از این مرتبه با عنوان «اعتقاد قلبی» یاد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶).

نسبت مرتبه وهمی ایمان با معرفت جزئی: چنان که گفته شد، ایمان وهمی یعنی همان ادراک معانی جزئیة متعلقات ایمانی است که صدرالمتألهین تأکید زیادی بر آن ندارد؛ چون او وهم را به صورت عالم جداگانه‌ای در عرض عوالم سه‌گانه حس، خیال و عقل نمی‌داند. این مرتبه نیز معرفت حقیقی فلسفی و معرفت دینی محسوب نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۱۹۴؛ ج ۳، ص ۱۰۷). این مرتبه نیز مانند مراتب قبلی در زمره معرفت حصولی محسوب می‌شود؛ چون معرفت وهمی است.

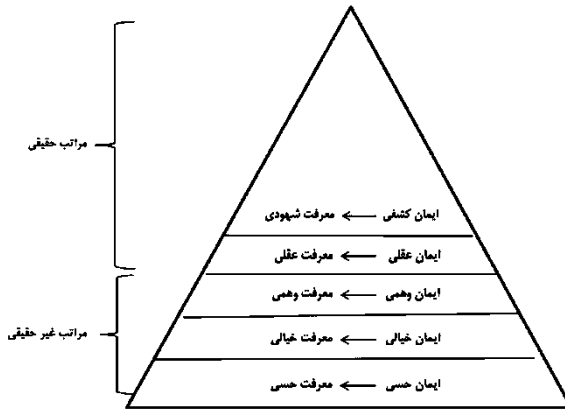
نسبت مرتبه یقینی ایمان با معرفت یقینی: این مرتبه همان علم‌الیقین است که در قرآن به آن اشاره شده است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» (تکواثر: ۵). منظور از علم‌الیقین، تصدیق به امور نظری کلی براساس برهان است. این مرتبه مختص راسخون در علم (صدرالمتألهین، بی تا - الف، ص ۵۸) یا اصحاب یمین است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۲۴۵). این نفوس، صاحبان اولین مرتبه از معرفت فلسفی و دینی هستند و به

درجه‌ای از صفای قلبی و تجرد از اغراض نفسانی رسیده‌اند (ر.ک: صدرالمতألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۳۲۷). در این مرتبه، توجه کردن به دو عنصر معرفتی ضروری به نظر می‌رسد:

(الف) یقین: منظور از معرفت یقینی، معرفتی محکم و زوال‌ناپذیر است که از سنخ نور عقلی است و از سوی خداوند بر قلب هریک از بندگانش که اراده کند، افکنده می‌شود. طریق حصول آن، یا از راه برهان است یا از طریق حدس همراه با الهام؛ لذا باور یقینی به متعلقات ایمانی، از مرتبه چهارم آغاز می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۹-۱۰). نقطه مقابل این افراد کسانی هستند که اعتقاداتشان از روی ظن و تخمین است. صاحبان اعتقادات زوال‌پذیر می‌توانند جزء سه دسته گذشته در ایمان محسوب شوند. گروه نخست افرادی هستند که مبدأ اعتقادشان اوضاع حسی است؛ یعنی افرادی که براساس تواتر و سماع و شهادت و اجماع ایمان آوردند. اعتقاد این افراد غیر از یقین باطنی است (همان، ص ۹). ایمان اینان به معنای اسلام آوردن است. گروه دوم که مقلدین هستند نیز از دایره معتقدان به ایمان یقینی خارج می‌شوند؛ چون یقین، حاصل بصیرت باطنی است (ر.ک: همان)؛ ولی اعتقادات مقلدین از روی بصیرت باطنی نیست. یقین در گروه سوم (باور وهمی به متعلقات ایمانی) نیز جایگاهی ندارد؛ چون صدرالمتألهین اصلاً جایگاه مستقلی برای وهم قائل نیست.

(ب) برهان عقلانی: نفس سالک در این مرحله براساس استدلال و برهان عقلانی به مبدأ و معاد ایمان می‌آورد. صاحبان برهان عقلانی، حکما و علمای ربانی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۱۷۶). این افراد به معرفت الهی (فلسفی حقیقی) دست می‌یابند؛ یعنی باور محکمی به متعلقات ایمانی دارند. استدلال آنها بر متعلقات ایمانی به‌گونه‌ای است که وجه بطلان آن از طریق بطلان مقدمات آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۵، ص ۳۰۰). در واقع کسی که با برهین عقلی یقینی ایمان آورده و نفس او به نور ایمان زینت یافته باشد، اعتقادش زوال‌ناپذیر است (همان، ج ۳، ص ۷۴). در حقیقت، رسیدن به این مرتبه از معرفت، همان رسیدن به ایمان است.

- نسبت مرتبه عین‌الیقین و حق‌الیقین ایمان با عالی‌ترین مرتبه معرفتی: در این مرتبه، سالک از طریق شهود و مکاشفه به ادراک متعلقات ایمانی نائل می‌شود. صدرالمتألهین گاهی براساس «حُب» (همان، ج ۷، ص ۱۵۸-۱۶۰) و گاهی براساس اینکه نفوس این گروه «محدود و خاص» اند، افراد این مرتبه را تقسیم‌بندی کرده (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۳۹-۲۴۰) و براساس محوریت عنصر «علم و یقین» خود، این مرتبه را به دو درجه عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم نموده است (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۲۳۱-۲۳۲). او به‌طور کلی از ایمان همه نفوسی که تقلیدی، عوامانه و برهانی نیست، تحت عنوان «ایمان کشفی» یاد می‌کند (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۴۰۴) که مختص انبیا و اولیای الهی است. ایمان این افراد مبتنی بر شناخت شهودی کشفی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۲۹۳) نسبت به متعلقات ایمانی است؛ لذا در آستانه رسیدن به خیر مطلق و حُسن مطلق اند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۰۱). در شکل زیر، ارتباط اقسام معرفت با اقسام و مراتب ایمان نشان داده شده است:



۲-۵. نسبت مصداقی میان علم و معرفت

علاوه بر بررسی نسبت اقسام علم و معرفت، می‌توان به نسبت و ارتباط مصداقی ایمان و معرفت نیز پی برد. روابط مصداقی از چهار حالت خارج نیستند: ۱. تساوی؛ ۲. عموم و خصوص مطلق؛ ۳. تباین؛ ۴. عموم و خصوص من وجه. اگر نسبت میان معرفت ایمانی و معرفت فلسفی را «تباین» بدانیم، این دو قضیه صادق خواهند بود: «هیچ معرفت ایمانی، معرفت فلسفی نیست» و «هیچ معرفت فلسفی، معرفت ایمانی نیست». این نسبت، براساس تعبیر صدرالمآلهین درباره ایمان و معرفت، قابل دفاع نیست؛ چراکه او بارها گفته است، معرفت ایمانی همان معرفت یقینی، و معرفت یقینی همان معرفت فلسفی است. در جای دیگر، معرفت ایمانی را همان تصدیق دانسته است یا اینکه معرفت ایمانی همان اعتقاد و باور است. همچنین او با تعابیر مختلف، معرفت فلسفی را همان معرفت ایمانی دانسته است. براین اساس نمی‌توان نسبت تباین را بین این دو به کار برد.

همچنین نمی‌توان هر دو گزاره کلی ایجابی را در مورد معرفت ایمانی و معرفت فلسفی صادق دانست؛ زیرا موارد نقض آن نیز در عبارات صدرالمآلهین به چشم می‌خورد. براساس رابطه تساوی باید گفت: «هر معرفت ایمانی، معرفت فلسفی است» و «هر معرفت فلسفی، معرفت ایمانی است». گزاره اول صادق است؛ چون مراتب حقیقی و مراتب غیرحقیقی ایمان، هر دو، معادل مرتبه‌ای از معرفت است؛ یعنی ایمان حسی معادل معرفت حسی، ایمان خیالی معادل معرفت خیالی، ایمان برهانی معادل معرفت برهانی و ایمان کشفی معادل معرفت مکاشفه‌ای است. پس هر معرفت ایمانی، معرفت فلسفی است که گاهی این معرفت در مرتبه شدید و گاهی در مرتبه قوی است؛ اما گزاره دوم، رابطه تساوی نمی‌تواند صادق باشد؛ چون صدرالمآلهین از علوم مختلفی مانند علوم طبیعی، جبر، علم بیان و حتی فقه و فلسفه نیز یاد کرده است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۹۶ و ۳۰۵). این علوم، علوم دنیوی هستند و عالمان به آنها نیز در زمره عالمان دنیوی محسوب می‌شوند؛ حتی عالمان فقه و فلسفه که اهتمام خود را فقط به دنیا و بحث و جدل آورده باشند، از معرفت حقیقی بی‌بهره خواهند ماند؛ لذا هرچند محتوای معرفت آنها عالم آخرت است، ولی به معرفت حقیقی دست نمی‌یابند. از این رو هر معرفت فلسفی نمی‌تواند معرفت ایمانی باشد. لذا نسبت «تساوی» بین معرفت ایمانی و معرفت فلسفی جاری نخواهد بود.

اگر رابطه میان معرفت فلسفی و معرفت ایمانی، «عموم و خصوص من وجه» باشد، باید چهارگزاره صادق باشد:

۱. «برخی معرفت‌های فلسفی، معرفت ایمانی هستند»؛ ۲. «برخی معرفت‌های فلسفی، معرفت ایمانی نیستند»؛ ۳. «برخی معرفت‌های ایمانی معرفت فلسفی هستند»؛ ۴. «برخی معارف ایمانی معرفت فلسفی نیستند». گزاره اول صادق است؛ چون برخی معرفت‌ها معرفت حسی، خیالی، عقلی، وهمی و کشفی، معادل مراتب معرفت ایمانی‌اند. گزاره دوم نیز صادق است؛ زیرا برخی معارف و علوم در زمره معرفت ایمانی قرار نمی‌گیرند؛ مثل فلسفه قشری و ظاهری. گزاره سوم نیز می‌تواند صادق باشد؛ چون اگر همه معارف ایمانی معرفت فلسفی هستند، قطعاً برخی معارف ایمانی معرفت فلسفی هستند. گزاره چهارم نمی‌تواند صادق باشد؛ چون هر معرفت ایمانی معرفت فلسفی است و به‌ازای هر مرتبه از معرفت ایمانی، قسمی از معرفت فلسفی وجود دارد. پس نمی‌توان به‌نحو سالبه این گزاره را صادق دانست؛ لذا نمی‌توان نسبت معرفت ایمانی و معرفت فلسفی را عام و خاص من وجه دانست.

نسبت «عام و خاص مطلق» میان این دو، شامل سه گزاره است. گزاره کلی ایجابی «هر معرفت ایمانی معرفت فلسفی است»، صادق است؛ ولی گزاره «هر معرفت فلسفی، معرفت ایمانی است»، صادق نیست؛ چراکه نقیض آن «برخی معرفت‌های فلسفی، معرفت ایمانی نیستند»، صادق است. بنابراین میان این دو معرفت، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است و معرفت فلسفی، اعم از معرفت ایمانی است.

نتیجه‌گیری

معرفت دینی همان معرفت به متعلقات ایمانی (خدا و رسول و نبوت و معاد) است و این نوع از معرفت، هدف و غایت هر انسانی است. متعلق مابعدالطبیعه یا حکمت (معرفت فلسفی) نیز، علم به حقایق وجودیه، مانند معرفت به خدا و رسول و نبوت و معاد محسوب می‌شود. صدرالمتهلین این نوع معرفت را معرفتی حقیقی می‌داند که باید در پی رسیدن به آن بود؛ چراکه نفوس انسانی در اثر عوامل مختلفی مثل تزکیه نفس، طی کردن مراتب استکمالی علمی و معرفتی، زدودن نفس از آلودگی، معرفت یافتن به متعلقات ایمانی، می‌تواند کم‌کم از قوه به فعلیت برسد و مسیر استکمال را طی کند؛ همان‌طور که نفوس از مرتبه حسی به خیالی و وهمی و عقلی نائل می‌شوند. صدرالمتهلین این نحوه استکمال نفوس را، هم در مورد معرفت دینی و هم در مورد معرفت فلسفی به کار می‌برد. این نحوه استعمال نشان‌دهنده یکسانی مراتب نفس در معرفت فلسفی و دینی است. علاوه بر این، تشکیک و مرتبه‌بندی معرفت فلسفی و ایمانی از ویژگی‌های مشترک بین آنهاست. همچنین فقه و حکمت و عقل، از وجه مشترک بین معرفت فلسفی و معرفت ایمانی حکایت می‌کند. براین اساس می‌توان گفت که این دو درواقع از یک سنخ معرفت‌اند. گرچه صدرالمتهلین برای معرفت فلسفی اقسام دیگری از حقایق وجودیه را ذکر می‌کند که طبق آن می‌توان گفت معرفت فلسفی اعم از معرفت دینی است.

منابع

- افشون، غلامرضا و عزیزالله کرمانی، ۱۳۹۷، «ابطاه معرفت و عبادت از دیدگاه ملاصدرا»، *الهیات قرآنی*، ش ۳، ص ۷۵-۵۷.
- خواجوی، محمد، ۱۳۶۶، *لواعظ الطرفین*، بی جا، بی نا.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۲، *لغتنامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- رحیم پور، فروغ السادات و فرزانه هاشمی زنجیرانی، ۱۳۹۳، «عوامل مساعدت کننده عمل در جهت استكمال نفس از دیدگاه ملاصدرا»، *پژوهش های علوم انسانی نقش جهان*، ش ۳، ص ۸۹-۱۰۰.
- رحیمی نیا، مصطفی، ۱۳۷۹، *فرهنگ فارسی امید*، تهران، فؤاد.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۳۴۴ق، *حق الیقین فی معرفه اصول الدین*، چ دوم، قم، انوار الهدی.
- صدرالمطالین، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۳۴۰، *سه اصل*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *الف، المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۳، *ب، مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *الف، تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۶، *ب، شرح الاصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمطالین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران، بنیاد حکمت صدر.
- _____، ۱۳۸۷، *حدوث العالم*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بی جا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا - الف، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، بی تا - ب، *الحائسیة علی الهیات تسفاء*، قم، بیدار.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا - الف، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، بی تا - ب، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الانسارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- علوی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۹۳، «تحلیل معرفت محورانه مراتب ایمان در فلسفه ملاصدرا»، *حکمت و فلسفه*، سال دهم، ش ۲، ص ۲۸-۷.
- عمید، حسن، ۱۳۸۲، *فرهنگ فارسی عمید*، چ نهم، تهران، چاپخانه سپهر.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة*، قم، بیدار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و محسن آل عصفور، قم، هجرت.
- قصری، داودبن محمود، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر.
- گوهری، عباس، ۱۳۹۵، «نسبت معرفت آرمانی با معرفت دینی در اندیشه ملاصدرا»، *پژوهش های معرفت شناختی*، ش ۱۳، ص ۳۵-۵۶.
- لایه جی، عبدالرزاق، بی تا، *گوهر مراد*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لایه جی، محمدجعفر، ۱۳۷۶، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر.
- معین، محمد، ۱۳۹۱، *فرهنگ فارسی*، چ بیست و هفتم، تهران، امیرکبیر.
- همدانی، عبدالجبار، ۱۴۲۱ق، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، بیروت، دارالکتب.