

رویکردی فلسفی - کلامی به ایمان در فلسفه‌ی دکارت و ملاصدرا

سیمین اسفندیاری*

چکیده

یکی از مباحث مهم پیرامون ماهیت ایمان، مسأله‌ی نسبت دین و عقل یا نسبت ایمان با تصدیق عقلی است. بر این اساس، همواره در میان فلاسفه و متکلمان مسلمان و مسیحی دیدگاه‌های متعددی درباره ماهیت ایمان و اینکه آیا ایمان همان تصدیق عقلی به وجود خداست یا ماهیتی متفاوت دارد، مطرح بوده است. مسأله‌ای که بدین منظور مطرح است این است که میان یقین عقلی و ایمانی چه نوع رابطه‌ای قابل تصور است و آیا می‌توان به نوعی تعامل و رابطه‌ی متقابل بین یقین ایمانی و یقین عقلی برقرار کرد؟

در این مقاله سعی بر این است که به دیدگاه دو متفکر اسلام و غرب یعنی ملاصدرا و دکارت پیرامون ماهیت ایمان و اینکه مهم‌ترین عنصر آن چیست و چه نسبتی میان ایمان و تصدیق عقلی وجود دارد، پرداخته شود. شایان یاد است که ملاصدرا ایمان را تصدیق معرفتی به وجود خدا می‌شمارد؛ از طرفی نیز چگونگی ارتباط بین یقین ناشی از ایمان با یقین ناشی از شهود آشکار عقلی در اندیشه دکارت یک مسأله است و باید به آن پرداخت.

واژه‌های کلیدی: ۱- ایمان، ۲- یقین ایمانی و عقلی، ۳- دکارت، ۴- ملاصدرا.

۱. مقدمه

از آنجایی که نفس آدمی دارای سه بعد معرفتی، ارادی و عاطفی است که هر یک به ترتیب به قوای عقلی، اراده و احساس مربوطاند، می‌خواهیم ببینیم ایمان در کدام یک از این قوای سه‌گانه قرار می‌گیرد. ابتدا باید گفت که در تبیین ماهیت ایمان رویکردهای متعددی ارائه شده؛ رویکرد فلسفی که گوهر ایمان را از جنس معرفت می‌داند. رویکرد

عرفانی که در آن ایمان امری ورای عقل و معرفت و از جنس اعتماد است. عرفا چنین ایمانی را که اعتماد شورمندانه تمام عیار، خطرپذیر و خدامحورانه است را عشق می‌نامند و رویکرد جامع یا فلسفی- عرفانی است که در آن با توجه به وضعیت و ابعاد پیچیده ایمان حداقل سه بعد اساسی بر آن قائل است: عقلی یا معرفتی، ارادی و عاطفی. رویکرد اول را رویکرد عقل‌گرایی نیز می‌نامند. با چنین رویکردی ایمان داشتن منوط است به اینکه شخص ادله عقلانی محکمی برای اعتقاد به صدق ایمانش داشته باشد (۳، ص: ۷۲). چنین دیدگاهی را در فلسفه جان لاک می‌توان دید. در اندیشه جان لاک تنها از طریق استنتاج و از روی نشانه‌هاست که به خداوند واقف می‌شویم، نه از روی ادراک حضوری. جان لاک عقل را برتر از وحی می‌نشاند و بدین‌سان شدیدترین گونه ایمان عقلانی را به‌دست می‌دهد. توماس آکویناس را به عنوان فیلسوف دیگر می‌توان نام برد که دیدگاهی عقلانی درباره ایمان دارد و به اثبات عقلانی خداوند می‌پردازد. اما دیدگاه او در این باب دیدگاهی معتدل است؛ زیرا توماس آکویناس الاهیات و حیانی را به‌طور مستقل دارای حجیت می‌داند و گرچه ایمان را از سنخ معرفت عقلانی نمی‌داند، اما عقل و ایمان با هم سازگارند و عقل می‌تواند در تحکیم و تقویت ایمان، مؤثر باشد. بدین‌سان نقش عقل را در ایمان بیش از سایر عوامل می‌توان دید (نقل به مضمون از ۲۰، صص: ۱۰۵-۱۰۸).

بنابراین ایمان امری است که ابعاد مختلف وجود انسان در تحقق آن نقش دارند و با تأکید بر بعد خاصی از ابعاد وجودی انسان یعنی عقلی، ارادی، احساسی؛ بخشی از حقیقت ایمان را می‌توان مطرح ساخت. البته فقط در تعریف ایمان به علم و معرفت است که میان ایمان و یقین می‌توان رابطه مستقیم و تنگاتنگی را برقرار کرد. اکنون می‌خواهیم بدانیم برای دو فیلسوف بزرگ هم‌عصر در جهان اسلام و غرب یعنی ملاصدرا و دکارت این ارتباط چگونه است.

۲. اوضاع اجتماعی- فرهنگی حیات دکارت و ملاصدرا

دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م.) و ملاصدرا (۹۸۰-۱۰۵۰ ق.) نشان از حیات عقلانی دو جریان فکری مستمر و مؤثری هستند که در دو بستر کاملاً متفاوت در تاریخ ظهور کرده‌اند. در جهان غرب با ظهور رنسانس جنبش اصلاح دینی و طبیعیات جدید تقریباً تمام مراجع دینی، فلسفی و علمی گذشتگان به شکل‌های گوناگون مورد نقد و تشکیک و انکار قرار گرفته بود؛ دکارت در چنین فضایی بود.

ملاصدرا نیز می‌گوید: «من در این زمان در میان جماعتی گرفتار شده‌ام و هرگونه تأمل در متون و ژرف اندیشی را نوعی بدعت در دین می‌شناسند. این اشخاص از علوم

الاهی و اسرار ربّانی که به‌وسیله پیامبران بر خلق نازل شده است، اعراض کردند و از امور معنوی دوری گزیده‌اند. این جماعت خفاشانی هستند که از نور حکمت و برهان گریزان بوده و دشمنی خود را با اشعه تابناک خرد هرگز پنهان نمی‌کنند (۲، ج ۳، ص: ۲۱۸).

بدین‌سان چنین فضاهایی در پیدایش این دو فیلسوف و حیات عقلانی برآمده از آنان بسیار تأثیر گذاشته است. آنان در سیر تاریخی خود در دو جهت مختلف حرکت کردند؛ زیرا دکارت با انقطاع از گذشته و استفاده از عقل استدلالی، محور قراردادن معرفت‌شناسی، اعمال روش ریاضی در تمام علوم؛ و ملاصدرا با تلفیق روش‌های فکری گذشته (کلام، عرفان، مشاء و اشراق)، استفاده از عقل شهودی، محور قراردادن وجودشناسی، وانهادن طبیعیات و ریاضیات و پرداختن تنها به الاهیات، سرچشمه دو جریان عقلانی برای دو عالم شدند.

به‌رغم این اختلافات ملاصدرا و دکارت دو متفکری هستند که از سن کودکی تحت تعلیم و تربیت دینی قرار گرفتند و تا پایان عمر مؤمن به دین خود باقی ماندند. هر دو مدعی هستند فرشته حقیقت بر آنان فرود آمده و آنان برای طلب حقیقت رسالت آسمانی دارند. دکارت در دهم نوامبر ۱۶۱۹ سه رؤیای امیدبخش دید و آن‌ها را چنین تعبیر کرد که روح حقیقت او را برگزیده و حتی از او خواسته که به مدد عقل در طلب حقیقت باشد و همه علوم را به صورت علم واحدی درآورد (۵، مقدمه، ص: ۶).

ملاصدرا نیز بسیاری از آموزه‌های خود را به مکاشفه و واردات قلبیه و افاضه انوار ملکوت بر قلب خود استناد می‌دهد. به گونه‌ای که چرخش خود از اصالت ماهیت به اصالت وجود را به یک الهام الاهی و امداد آسمانی استناد می‌دهد. او در سفر بعد از ارائه آموزه‌ها با عقل استدلالی، یک تحقیق عرشیی مطرح می‌کند که منظور آن رسیدن به حقایق از طریق عقل شهودی است (نقل به مضمون از ۱۷، ص: ۹۳).

بدین‌سان هر دو عمیقاً باور داشتند که باید فلسفه را به سوی وحدت و یقین هدایت کرد. دکارت با اعمال روش ریاضیات در فلسفه و ملاصدرا بر مبنای عقل شهودی، عقل استدلالی و وحی و با تلفیق عرفان، فلسفه اشراق، فلسفه مشاء و کلام به این مهم دست زد. لذا در فلسفه دکارت اصل بنیادی عقل استدلالی و در حکمت متعالیه عقل شهودی است. هر چند ملاصدرا از عقل استدلالی فراوان بهره می‌برد، اما در مجموع عقل استدلالی در منظومه فلسفی او تابع عقل شهودی است. بنابراین بعد از دکارت، مکاتب فلسفی جهان غرب به سوی عقل استدلالی مفرط و پیروان ملاصدرا، به سوی عقل شهودی سوق داده شدند.

ماهیت ایمان نزد دکارت

ایمان گرایی اصطلاحی جدید است و از زمان سورن کی‌یر کگارد فیلسوف دانمارکی رواج یافته است. البته ریشه و خاستگاه آن را در آثار آگوستین می‌توان مشاهده کرد. اما آیا دکارت را می‌توان از این جهت پیرو آگوستین دانست؟ آگوستین مانند دیگر آباء کلیسا هیچ نظام خودبنیاد فلسفی را به رسمیت نمی‌شناخت، گرچه آثار ارسطو و پیروان افلوپین را مطالعه کرده بود، به تعبیر خودش در آن‌ها حقیقتی نیافته بود (۱، ص: ۱۳۸).

آگوستین از دو علم متمایز از هم (فلسفه و الاهیات) و دو ابزار مستقل (عقل و ایمان) اطلاع نداشت. برای آگوستین خرد و ایمان دو منبع نیستند که نخست از هم جدا باشند و سپس به هم برسند. بلکه خرد در ایمان و ایمان در خرد نهفته است. آگوستین مبارزه‌ای میان آن دو که سرانجام به شکست و تسلیم خرد به پایان برسد، نمی‌شناسد (۱۸، ص: ۴۳). آگوستین همه چیز را در نوعی وحدت فلسفی - الاهیاتی میان عقل و ایمان می‌دید که در آنجا حقیقت فلسفی با حقیقت وحیانی متحد است؛ در آنجا از یک طرف در تفسیر کتاب مقدس می‌توان از برهان‌های فلسفی استفاده کرد و از طرف دیگر در استدلال‌های فلسفی می‌توان از منقولات کتاب مقدس بهره برد.

البته تقدم و اولویت ایمان بر این عقل نیز در اندیشه آگوستین آشکار است: «به غیر از خدا کسی قادر نیست مرا به حقیقت امر آگاه کند؛ زیرا اوست که ذهن مرا منور می‌گرداند و سایه‌ها را از آن می‌زداید» (۱، ص: ۸۸).

با بررسی آثار دکارت کاملاً بر ما آشکار می‌شود که وی اصولاً انسانی با ایمان بوده و هیچ تردیدی را در امور ایمانی جاری نمی‌دانسته است و در خلوص نیت او به خدا و در اعتقادات مسیحی او تردید وجود ندارد. لذا لازم است جایگاه یقین ایمانی در فلسفه دکارت تبیین شود. اینجاست که ابتدا به مباحث معرفت‌شناختی دکارت شامل مراحل شک و یقین و چگونگی رسیدن او به یقین عقلی و نیز ویژگی‌های اساسی این یقین اشاره و سپس به تحلیل نوعی یقین ایمانی در اندیشه‌ی او و رابطه‌ی دو نوع یقین یعنی ایمانی و عقلی در اندیشه‌ی دکارت پرداخته می‌شود.

دکارت برای یافتن یقین عقلی به این نتیجه رسید که هیچ چیز را حقیقت ندانم، جز آنچه به نحو واضح و متمایز برای من آشکار شده باشد (۶، ص: ۱۹۵). «من در آن هنگام می‌خواستم فقط به جست و جوی حقیقت مشغول باشم، معتقد شدم که باید به کلی شیوه‌ی مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه بود، غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماند که به درستی غیرمشکوک باشد» (همان، ص: ۲۰۶). چنانکه خود وی تصریح می‌کند این شک روشی یا دستوری است؛ نه شکی واقعی: در این

باب بر روش شکاکان نمی‌رفتیم که تشکیک آن‌ها محض شک داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند (۶، ص: ۲۰۳). «این شک یک شک روشی است، بدین معنا که نه به جهت شک کردن، بلکه به عنوان مرحله‌ای مقدماتی برای حصول یقین است» (۸، ج ۴، ص: ۱۱۰). در واقع، روشی را که دکارت در سراسر فلسفه‌ی خویش دنبال کرده، همان آغاز حرکت از یقین عقلی به وجود نفس، سپس وجود خدا و در ادامه اثبات جسم (جهان) است. بر این اساس، قدم اول را برای رفع شک از وجود نفس برمی‌دارد.

بدین‌گونه دکارت که به نفس خود یقین پیدا کرده، یک یقین استوار و تزلزل‌ناپذیر یافته است که همه‌ی یقین‌ها حتی ایمان بتواند بر آن بنا شود. در واقع، این یقین مبتنی بر همان معیار معروف دکارتی است که شرط حصول معرفت عقلی است. یعنی «هر چیزی که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنیم، کاملاً حقیقت دارد» (۵، ص: ۶۲).

اما برای تحکیم پایه و اساس شناخت و تحصیل علم یقینی، وجود خدا را در فلسفه خویش مطرح و اثبات می‌کند و از اثبات وجود خدا نتیجه می‌گیرد که هر گونه معرفت و علم باید به درجه یقین رسیده باشد؛ زیرا جوهره‌ی اصلی شناخت یقین است؛ اما شناخت یقینی شناختی است دارای صراحت و تمایز، که البته صراحت و تمایز ناشی از کمال ذات خداست. اصل ۱۳ بخش اول اصول فلسفه نیز به همین مطلب اشاره کرده و می‌گوید: ذهن ما پیش از رسیدن به شناخت خالق خویش به هیچ دانش یقینی دست نخواهد یافت. پس خدا در فلسفه دکارت تضمین‌کننده‌ی علم یقینی است.

اینجاست که برای تبیین اینکه دکارت این یقین را پایه و اساس همه‌ی یقین‌های دیگر، از جمله یقین ایمانی، قرار می‌دهد یا خیر، اصولاً باید دانست میان دو نوع یقین عقلی و ایمانی چه رابطه‌ای برقرار است؟ چگونگی ارتباط بین یقین ناشی از ایمان با یقین ناشی از شهود آشکار عقلی در اندیشه دکارت یک مسأله‌ی بسیار مهم است. البته دکارت مقصود خود را از شهود چنین بیان می‌کند: مقصود من از شهود، نه گواهی متزلزل حواس است و نه حکم گمراه‌کننده‌ای که ناشی از ترکیبات غلط قوه‌ی تخیل باشد، بلکه مقصودم مفهومی است که یک ذهن نافذ و روشن، چنان با استواری و تمایز، آن را به ما ارائه می‌کند که به هیچ وجه در صحت آنچه دریافتیم نمی‌توانیم شک کنیم و به تعبیر دیگر شهود عبارت است از یک مفهوم نامشکوک متعلق به یک ذهن روشن و نافذ که فقط برخاسته از نور عقل است (۴، ص: ۹۷).

حال آیا می‌توان دکارت را از کسانی دانست که قائل به تقدم یقین عقلی بر یقین ایمانی‌اند؟ دکارت عقل و ایمان فلسفه و الاهیات و استدلال‌های عقلی و متون کتاب مقدس را دقیقاً از هم جدا می‌کند. اما برخلاف ایمان‌گرایان ایمان را نه تنها خارج از حوزه فهم

نمی‌داند؛ بلکه به همراه عقل آن‌را راهی برای کسب معرفت می‌داند. آثار فلسفی دکارت هرگز آن احساسات عمیق دینی آگوستین را نشان نمی‌دهند. او در کتاب *تأملات* می‌گوید: «هر چند کاملاً حق است که باید به وجود خداوند ایمان داشت؛ زیرا کتب مقدس این را تعلیم داده است و از سوی دیگر به کتب مقدس هم باید ایمان آورد؛ چون از جانب خداوند نازل شده است. با این همه نمی‌توان این را بر ملحدان عرضه داشت؛ زیرا گمان می‌کنند این استدلال متضمن خطایی است که منطقیان آن را دور می‌نامند» (۵، ص: ۱۶). بدین‌سان دکارت در پی یافتن دلایلی عقلی برای اقناع و هدایت آنان است.

در حقیقت در عقل‌گرایی جدید که خود دکارت مؤسس آن دانسته می‌شود، عقیده بر این است که چیزی فراتر از عقل وجود ندارد؛ به عبارت دیگر هر آنچه با عقل قابل شناسایی نباشد در حوزه معرفت قرار نمی‌گیرد. در کتاب *تأملات* می‌گوید: نور فطرت به ما می‌آموزد که معرفت فاهمه باید بر تصمیم اراده تقدم داشته باشد (همان، ص: ۹۶). همچنین می‌گوید: «هیچ قوه یا استعداد دیگری در من نیست که به اندازه نور فطرت قابل اعتماد من باشد و برای من حقیقت را از خطا باز نماید» (همان، ص: ۶۸).

دکارت در کتاب *قواعد هدایت ذهن*، قاعده سوم می‌گوید: «شهود عقل و استدلال قیاسی دو روش کاملاً مشخص برای حصول یقین هستند. همه روش‌های دیگر را به عنوان اینکه به خطا می‌انجامند، باید کنار گذاشت. البته این مانع باور ما به موضوعاتی که از طریق وحی برای ما آشکار می‌شوند، نمی‌شود؛ زیرا ایمان ما از آن حیث که به امور مبهم تعلق می‌گیرد، کار ذهن نیست؛ بلکه کار اراده است (۴، ص: ۹۹). در کتاب *اصول* نیز می‌گوید: «باید به خاطر داشت که باید به آنچه خدا به ما وحی کرده است، با یقینی بیش از یقین به امور دیگر باور داشت و حتی اگر نور عقل خلاف حکم الهی را برای ما آشکار سازد، همیشه آمادگی داشته باشیم که داورهای خود را تابع حکم الهی کنیم» (۲۲، ص: ۶۵). در اینجا با یقین ایمانی مواجه هستیم که مانند یقین عقلی دارای اعتبار است.

بنابراین دکارت را باید قائل به نوعی جمع میان یقین عقلی و یقین ایمانی بدانیم. همچنین در اصل ۲۵ کتاب *اصول فلسفه* به این نکته تصریح می‌کند که خدا در پرتو عنایت خویش رموز ایمان را بر ما مکشوف می‌سازد. در کتاب *تأملات* می‌گوید: «انسان به کمک فیض خدا به تصدیق ایمان ترغیب می‌شود نه با اختیار خویش بلکه با افزایش و تقویت فیض الهی این امر میسر می‌گردد» (۲۱، ص: ۴۱).

تأثیر توماس آکویناس را بر دکارت نمی‌توان نفی کرد. او به ویژه هنگام سخن گفتن از ایمان و رموز آن به آکویناس مراجعه می‌کند (دکارت، نامه به مرسن، به نقل از ۲۴، ص: ۲۱). در اصل ۲۵ *اصول فلسفه* می‌گوید: باید به هر آنچه از منشأ الهام الهی است، باور

داشت گرچه ورای حد تصورات ما باشد؛ مانند رموز تجسد و تثلیث که ورای عقل ماست. این سخن در واقع همان سخن توماس آکویناس است که: «دو نوع حقیقت درباره خدا وجود دارد؛ برخی فراتر از توانایی عقل انسان مانند تثلیث و برخی که در توانایی عقل طبیعی است، مانند اینکه خدا وجود دارد، خدا واحد است؛ حقایقی که فلاسفه با استفاده از عقل طبیعی آن‌ها را ثابت کرده‌اند» (۲۱، ص: ۶۳).

توماس آکویناس می‌گوید حقایق نوع اول ایمانی‌اند و ایمان داشتن به این حقایق حماقت نیست (همان، ص: ۷۱). دکارت نیز در تأملات می‌گوید: «اگر عقل من از درک اغراض افعال خداوند قاصر است، نباید به هیچ وجه تعجب کنم، زیرا دریافتم که طبیعت من به غایت ضعیف و محدود است» (۵، ص: ۹۰).

در اینجا در اندیشه‌ی دکارت همچون دیدگاه توماس آکویناس نوعی تفوق و برتری اراده بر عقل دیده می‌شود. زیرا از نظر توماس آکویناس اراده می‌تواند به عقل فرمان دهد که به اموری وارد شود یا نشود. همچنین دیدگاه دکارت درباره‌ی ایمان به مثابه عمل اراده به دیدگاه توماس آکویناس یعنی اعتراف به اینکه ایمان معلول تفکر نیست بلکه معلوم اراده است، بسیار نزدیک است.

دکارت در باب رابطه عقل و ایمان، فلسفه و الاهیات به توماس آکویناس نزدیک‌تر است تا به نظام آگوستینی. دکارت و توماس آکویناس آشکارا روش کسب معرفت، یعنی عقل طبیعی و ایمان مبتنی بر وحی و به عبارت دیگر فلسفه و الاهیات را از هم جدا می‌کنند. البته بین آن‌ها تناقضی نمی‌بینند، بلکه هماهنگی بنیادی را مشاهده می‌کنند. اتین ژیلسون در این رابطه می‌گوید: «قدیس توماس خود به عقل اعتقاد و اعتماد داشت. عقلی که چنان از خود مطمئن است که می‌تواند در برابر خدا عرض وجود کند. با وجود این در اندیشه توماس آکویناس اعتمادی باز هم مطلق‌تر و قوی‌تر وجود دارد و آن اعتمادی است که وی به حقیقت ایمان دارد. مسلماً ایمان فاقد بداهت و وضوح ویژه موارد یقینی علم و فلسفه است. ایمان به خودی خود نوعی معرفت است، پایین‌تر از معرفت عقل. با این وصف ایمان آخرالزمان در ایقان تزلزل‌ناپذیر حقیقت الاهی شرکت جسته و بدان می‌پیوندد. اعتقاد انسان به مسلمیت عقل هرچه باشد، اعتقاد وی به مسلمیت علم الاهی به مراتب راسخ‌تر و مستحکم‌تر است» (۷، ص: ۵۱).

دکارت به استقلال عقل به عنوان قوه‌ای در مقابل ایمان اعتقاد نداشت؛ آن‌طور که در عقل‌گرایی عصر روشنگری بر آن تأکید شده است. بلکه بنا به تصریح او، عقل یک روش برای فهم در کنار روش دیگری به نام وحی و ایمان است. دیدگاه دکارت متفاوت از فلسفه

مدرسی است، گرچه منکر فلسفه اسکولاستیک نیست. در حقیقت تلاش دکارت این است که نشان دهد که میان متافیزیک وی و راست‌کیشی الاهیاتی ناسازگاری در کار نیست. آیا در این صورت استقلال عقل در اندیشه دکارت خدشه‌دار نمی‌شود؟ آیا باید نوعی تعارض در افکار و آرای دکارت قائل بود، آیا دکارت به عنوان فیلسوف عقل‌گرا همیشه بر استقلال عقل تأکید دارد؟ البته عدم انسجام نزد دکارت را در برهان معروف دوری که برای اعتبار عقل اقامه می‌کند، می‌توان دید. یعنی از یک طرف اعتبار عقل وابسته به اثبات وجود خداست و از طرف دیگر خود این برهان وجودی به دلایل اثبات وجود جوهر نفس وابسته است. در اینجا نیز نوعی عدم انسجام در کل افکار دکارت به چشم می‌خورد و استقلال کامل عقل محرز نیست؛ همچنان که دکتر مجتهدی می‌گوید: استقلال عقل دکارت دلالت بر محدودیت عقل دارد (۹، ص: ۱۳۹).

۴. صدرالمتألهین و ماهیت ایمان

ملاصدرا در آثار فلسفی - کلامی خود در باب ایمان و ماهیت آن نظریات مختلفی مطرح کرده است که هر یک را باید نتیجه یکی از ابعاد فکری وجود او به شمار آورد. مثلاً در کتاب *سفار* پس از شرح دو سفر عقلی در پنج جلد نخست، در آغاز جلد ششم ابتدا به بیان جایگاه و مقام علم الهی و بخش الاهیات بالمعنی الاخص در حکمت می‌پردازد. سپس تبیین می‌کند که این نوع از حکمت همان ایمان حقیقی به خداست. در ادامه بخش ربوبیات یا الاهیات بالمعنی الاخص را مشتمل بر دو علم می‌داند: علم به مبدء که در آن معرفت خدا مورد بحث است و علم به معاد که شامل معرفت نفس، نبوت و قیامت می‌شود. بنابراین صدرالمتألهین بخش الاهیات بالمعنی الاخص حکمت متعالیه را ایمان حقیقی می‌داند و در کتاب *المشاعر اظهار* می‌دارد که ایمان حقیقی به خدا و قیامت برای نفس علامه از راه براهین یقینی و آیات الهی به دست می‌آید (۱۶، صص: ۲-۳). همچنین در یکی دیگر از آثار خود که به روش متعارف متکلمان وارد بحث ایمان شده است و آن را مجرد علم و تصدیق می‌داند (۱۱، ج ۱، صص: ۲۵۲). البته پیش از ملاصدرا کسانی چون اشاعره ایمان را به تصدیق محض تعریف کردند. اما بیان ملاصدرا از دیگران متمایز است؛ زیرا ملاصدرا ایمان را مجرد علم و تصدیق معرفی کرده است، برخلاف اشعریان که در این موضع واژه علم را به کار نبرده‌اند. به علاوه در میان دلایلی که ملاصدرا به آن اشاره دارد نکاتی وجود دارد که به خوبی از تفاوت رأی او و دیگران پرده برمی‌دارد. وی اظهار می‌دارد که علم و تصدیق یقینی، زایل نشدنی و تغییرناپذیر است؛ لذا تنها آن می‌تواند اصل و اساس ایمان باشد (همان، ج ۱، ص: ۲۴۹).

ملاصدرا در کتاب *اسفار*، ایمان حقیقی را همان علم تصدیقی منطقی به مبدأ و معاد می‌داند. او می‌گوید: «اعلم انّ هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هم افضل اجزائها و هو الايمان الحقيقي بالله و آياته و اليوم الاخر. و هو مشتمل على علمين شريفين: احدهما العلم بالمبدأ و ثانيهما بالمعاد». «بدان این قسم از حکمت که ما در صدد بررسی آن هستیم، برترین اجزای حکمت است و آن همان ایمان حقیقی به خدا و آیات خدا و روز جزا است و ایمان حقیقی مشتمل بر دو علم شریف است: یکی علم به مبدأ و دیگری علم به معاد» (ج ۶، ص: ۷). بنابراین نظر ملاصدرا در باب حقیقت ایمان همان علم تصدیقی و به تعبیر دیگر تصدیق منطقی است.

در توضیح پیرامون تصدیق منطقی لازم است گفته شود برای آن مراحل باید طی شود که عبارتند از: تصور طرفین قضیه، تصور نسبت و رابطه قضیه یعنی نسبت اتحادی در حمله و نسبت اتصالی در متصله و عنادی در منفصله، تصور ایجاب یا سلب نسبت یعنی تصور حکم. این چهار مرحله از اقسام تصورند و با تکمیل و شکل‌گیری این چهار مرحله است که قضیه شکل می‌گیرد؛ یعنی تا این مرحله هنوز تصدیق صورت نگرفته و صدق و کذب معنا ندارد. اما مرحله پنجم تصدیق منطقی یعنی فهم مطابقت قضیه با واقع است و منظور ملاصدرا نیز از تصدیق یقینی فهم جازم مطابق با واقع است که شرط ضروری مقدمات برهانی و وصف ذاتی و اضطراری نتیجه برهان است. لازم به ذکر است که قضیه اعم از تصدیق است؛ زیرا اینگونه نیست که هر جا قضیه باشد، ضرورتاً تصدیق نیز وجود داشته باشد (ص: ۸-۱۱).

به هر حال یکی از آرای اساسی ملاصدرا در باب ایمان این است که ایمان نوعی علم و نور عقلی است. ملاصدرا در کتاب *اسرار آلیات* می‌گوید: برخی از آیات قرآن بر این امر دلالت دارند که ایمان نوری عقلی است و به وسیله آن نفس انسان از قوه و نقص خارج و به فعلیت و کمال می‌رسد و از عالم اجسام و تاریکی‌ها رهایی یافته و به عالم ارواح و انوار ارتقا می‌یابد و آماده ملاقات و دیدار حق تعالی می‌شود. این نور نزد حکمای سابق عقل بالفعل نامیده می‌شود (ص: ۱۵، ۲۸).

همچنین در جای دیگر می‌گوید: خداوند متعال ایمان را به قلب نسبت داده است و در حق مؤمنین فرموده ایمان را در قلوب مؤمنین نوشته است و در حق منافقین می‌فرماید: کسانی که با زبان‌هایشان گفتند ایمان آوردیم ولی با قلوبشان ایمان نیاورده‌اند (۱۱، ج ۱، ص: ۲۵۲). بنابراین صدرالمتألهین ایمان را به مثابه تصدیق و عقیده جازم قلبی نسبت به معارف دینی لحاظ می‌کند و ایمان را یقین حاصل از نوری می‌داند که خداوند بر قلب مؤمن می‌تاباند. براین اساس تنها اعتراف صرف زبانی و ایمانی که از روی شک و تردید و غفلت

صورت پذیرفته است، نمی‌تواند ایمان باشد. بلکه هر نوع اعتقادی که شخص در آن نسبت به اصول ایمانی تصدیق جازم دارد، ایمان حقیقی نام دارد.

ملاصدرا مؤمن حقیقی را کسی می‌داند که با نور برهان و عقل به معرفت خدا و آخرت نائل شده باشد. و آنچه قرب به خدا و ارتقا به سوی عالم ربوبی را میسر می‌سازد جز با بصیرت عقلی امکان‌پذیر نمی‌داند (۱۲، ص: ۱۱۴). به علاوه می‌گوید: ایمان نور عقل است و کفر چیزی جز ظلمت و تاریکی جهان نیست. هرگاه عقل آدمی کامل گردد، ایمان او نیز حقیقی خواهد بود (۱۳، ج ۱، ص: ۵۹۰). این یک تصویر از ایمان حقیقی از دیدگاه ملاصدرا است.

البته هرچند ملاصدرا از عقل و فلسفه دفاع می‌کند و برای آن اهمیت خاص قائل است، اما آن را برای هدایت و وصول انسان به کمال نهایی و شناخت حقایق عالم کافی ندانسته است. او می‌گوید: پاره‌ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت به حدی رسیده که از قلمرو عقل و اندیشه بیرون‌اند و تنها راه شناخت آن‌ها ولایت و نبوت است و نسبت محدوده عقل و نو اندیشه به قلمرو ولایت و نور آن هم چون نسبت نور حس با نور فکر است. بنابراین در آن قلمرو از نیروی عقل و اندیشه کار چندانی ساخته نیست (همان، ص: ۴۷۹). برای همین صدرالمتألهین اعتقاد فیلسوفان را که بدون تمسک به نور نبوت و ولایت به شناخت عالم اقدام می‌کنند و تنها از راه نظر و تفکر عقلی به حقایق پی می‌برند، ایمان نمی‌نامد. البته از نظر وی خدانشناسی و معرفت دینی فیلسوفان در مرتبه بالاتری از اعتقادات مقلدانه عوام قرار دارد.

بعد از درک ماهیت ایمان از دیدگاه ملاصدرا در خصوص رابطه ی دین و عقل به صراحت می‌توان گفت که از نظر او دین و عقل دو طریق به سوی معرفت حق هستند (۱۴، ج ۷، ص: ۳۲۷). وی تأکید دارد که گزاره‌های فلسفی با احکام شریعت و گزاره‌های دین تعارض ندارند (۱۴، ج ۸، ص: ۳۰۳). ملاصدرا در باب هماهنگی میان عقل و ایمان تصریح می‌کند که حکمت راستین و فلسفه واقعی فلسفه‌ایی است که در خدمت وحی باشد، او فیلسوفانی را که سخنی خلاف دین داشته باشند، فیلسوف قلمداد نمی‌کند (۱۴، ج ۵، ص: ۲۵). بنابراین از کلام صدرا برمی‌آید که اگر عقل تمام شرایط خود را دارا باشد، به همان نتایجی می‌رسد که احکام شرعی که شارع بیان کرده است به آن‌ها دست یافته‌اند.

۶. نتیجه‌گیری

دکارت فیلسوف و ریاضی‌دان بود نه متکلم و به مقتضای همین امر عمل کرد. اما ملاصدرا نه تنها به مسائل کلامی پرداخت، بلکه می‌توان گفت که تمام فلسفه او جنبه ی

دینی، الهی و عرفانی دارد. در حقیقت دکارت با «می‌اندیشم پس هستم» خود و اعمال روش ریاضی در فلسفه، فلسفه را از آسمان به زمین آورد و ملاصدرا با الهیات و «سفر من الخلق الی الحق» فلسفه را به آسمان برد. یعنی فلسفه نردبان زمین به آسمان شد. البته دکارت برای اثبات قضیه کوژیتو، جهت تدوین نظام شناسایی باید پایگاه یقینی و محکمی را بنا کند؛ برای همین ایمان یقینی به خدا در فلسفه او مسلم و ضروری است. اما این نوع ایمان و یقین بر اساس عقل مدنظر دکارت است که با قرار دادن آن به عنوان پایه فلسفه خود، ادعا می‌کند می‌تواند به همه چیز علم پیدا کند. این در حالی است که ملاصدرا با عقل به معنی کلی آن سروکار دارد؛ زیرا انسان را از استدلال به مراتب عالی عقل و سرانجام به عقل قدسی و وصال حق می‌رساند. این عقل فقط استدلال نیست، بلکه واقعیتی است که انسان با آن ارتباط عینی و اتحاد وجودی پیدا می‌کند.

به همین دلیل ملاصدرا ایمان حقیقی را تصدیق و معرفت یقینی و به عبارتی ایمان را به مثابه تصدیق و عقیده جازم قلبی نسبت به معارف دینی تعریف می‌کند و در این میان وجود عناصر عاطفی و احساسی را در ایمان نادیده گرفته است. چنین رویکردی در میان فیلسوفان که از میان ابعاد وجودی انسان بیشتر بر عقل و قوه شناخت تأکید دارند، پذیرفتنی است. در حکمت متعالیه گرچه ایمان امری مربوط به قلب است، اما منحصر به معرفت کشفی و شهودی نیست؛ بلکه معرفت خدا با دلیل و برهان یعنی اعتقادی که از طریق عقل نظری حاصل شود، می‌تواند ایمان قلبی محسوب شود. به عبارت دیگر تمامی کوشش وی بر این متمرکز است که میان عقل و ایمان یا عرفان و برهان آشتی برقرار کند.

منابع

۱. آگوستینوس، مارکوس اورلیوس، (۱۳۸۱)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران: نشر سپهروردی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: نشر طرح نو، چاپ دوم.
۳. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چ ۴.
۴. دکارت، رنه، (۱۳۸۶)، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، چاپ دوم.
۵. -----، (۱۳۶۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۶. -----، (۱۳۶۶)، *گفتار در روش راه بردن عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات زوار، چاپ چهارم.
۷. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۴)، *تومیسم؛ درآمدی به فلسفه قدیس توماس آکوینی*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: حکمت.
۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش، ج ۴.
۹. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۵)، *دکارت و فلسفه او*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
۱۰. ملاصدر، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۶)، *اسفار*، ج ۶، قم: مکتب مصطفوی.
۱۱. -----، (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، قم: بیدار.
۱۲. -----، (۱۳۹۱)، *شرح اصول کافی*، تهران: مکتب محمودی.
۱۳. -----، (۱۳۷۰)، *شرح اصول کافی*، ج ۱، ۲، ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. -----، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفا الأربعة*، ج ۲، ۴، ۷، ۸، ۹، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. -----، (۱۳۶۰)، *اسرارالآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۶. -----، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، تهران: انتشارات طهوری.
۱۷. نصر، سید حسین، (۱۳۸۲)، *صدرالمتألهین و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزنچی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۸. یاسپرس، کارل، (۱۳۶۳)، *آگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۱۹. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۴)، «حقیقت ایمان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»، *فصلنامه پژوهش‌های دینی*، سال اول، شماره اول، بهار.
۲۰. ذاکری، مهدی، (۱۳۹۱)، «رویکردی نوین در بررسی ماهیت ایمان با نگاه به ساحات وجودی نفس»، *فصلنامه انسان پژوهی دینی*، شماره ۲۷، تابستان، صص ۱۰۵ - ۱۲۴

21. Aquinas, Thomas, (1965), *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*, Book 1, New York: Hanover House.

22. Descartes, Rene, (1963), *Discourse on Method and the Meditations*, Cambridge: Penguin books.

23. Descartes, Rene, (1983), *Principles of Philosophy*, D. Reidel, Cambridge: Publishing Company.

24- Kung, Hans, (1996), *Does God Exist*, Landon: Xpress Reprints SCM.