

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، زمستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۶

وحدت یا دوگانگی علم و ایمان در حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۶

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۱/۱۱

عبدالله ابراهیمزاده آملی*

بدون تردید، ایمان یکی از مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین مقوله‌های مرتبط با انسان است، چراکه انسان‌ها دغدغه‌ای مهم‌تر و دیرپاتر از نیل به سعادت و رستگاری و نیک‌فرجامی ندارند و ایمان سنگ بنای سعادت‌مندی و رستگاری انسان است. نخستین مسئله - و شاید مهم‌ترین مسئله - درباره‌ی ایمان چیستی معنا و مفهوم آن است.

این مقاله درصدد تبیین معنا و مفهوم ایمان در حکمت متعالیه است. بررسی دقیق آثار فلسفی و کلامی ملاصدرا و شاگردان مکتب صدرایی نشان می‌دهد که ایمان از نظر آنها، به‌ویژه از نظر صدرالمآلهین، برابر با علم - به معنای تصدیق منطقی یا یقین علمی و جزمی - است و چیزی غیر از آن نیست. ولی تحقیق و بررسی متون و منابع دینی و دیدگاه سایر حکما و متکلمان اسلامی درباره‌ی مقوله‌ی ایمان و مسائل مرتبط با آن خلاف نظر آنها را به اثبات می‌رساند و ایمان را جدای از علم و چیزی فراتر از آن نشان می‌دهد. این مقاله، ضمن ارائه‌ی معنا و مفهوم درست ایمان، درصدد کشف نظر حکمت متعالیه درباره‌ی

* استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع) قم.

ایمان به معنای اشاره شده و نقد و بررسی آن است. بدین منظور، نخست، جایگاه فلسفی بحث از ایمان و پس از آن، معنای لغوی واژه ایمان تبیین می‌شود و سپس، با استفاده از عبارات مکتوب بجامانده از بنیانگذار حکمت متعالیه و برخی از شاگردان بی‌واسطه و باواسطه او، دیدگاه آنان درباره مفهوم و ماهیت ایمان استخراج و ارائه می‌شود و پس از آن، نقطه نظرات آنان بررسی و در ادامه، یافته نگارنده در این باره با استناد به دلایل عقلی و نقلی بیان می‌گردد. بنابراین، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است: ماهیت ایمان در دیدگاه حکمت متعالیه چیست؟

واژگان کلیدی: ایمان، تصدیق، علم، یقین، حکمت متعالیه

۱. ماهیت فلسفی بحث از ایمان

بحث از ایمان، مضاف بر آنکه جزو مباحث علم کلام، کلام جدید و فلسفه دین است، در فلسفه و حکمت نیز مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. اما چگونگی و چرایی آن نیازمند این است که نخست خود حکمت و فلسفه به اجمال معرفی شود و، سپس، بیان گردد که بحث از ایمان در کدام بخش از فلسفه می‌آید یا جزو مباحث کدام بخش از آن است.

واژه «فلسفه»^۱ ریشه یونانی دارد و مرکب از دو جزء «فیلو» و «سوفیا» و به معنای دوست داشتن حکمت یا دانش دوستی است.^۲ این اصطلاح به علم به

1 . philosophy.

۲ . شهید مطهری، گرچه ریشه یونانی واژه «فلسفه» را می‌پذیرد، معتقد است که این واژه مصدر جعلی عربی کلمه «فیلوسوفیا» می‌باشد. او در ادامه درباره معنای این کلمه می‌گوید: «کلمه فیلوسوفیا مرکب است از دو کلمه «فیلو» به معنای دوستداری و کلمه «سوفیا» به معنای دانایی است. پس، کلمه «فیلوسوفیا» به معنای دوستداری دانایی است. بنابراین، کلمه «فلسفه»، که مصدر جعلی عربی است، به

معنای فیلسوف‌گری است. (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۸، همو، ۱۳۸۹: ۱۰۳ - ۱۰۴)

حقایق اشیاء و عمل کردن به آنچه بهتر است اطلاق می‌شود. فلسفه در قدیم شامل تمام علوم بود؛ فلسفه به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ فلسفه نظری به علم الهی، ریاضی و طبیعی تقسیم می‌شود و فلسفه عملی شامل سه قسم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن است که اولی تدبیر امور شخصی انسان، دومی تدبیر امور خانواده و سومی تدبیر امور مملکت است. (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۰۳؛ نیز ر.ک. مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۲۹؛ همو، ۱۳۶۶: ۸۱-۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۲۳-۱۲۴)

توضیح آنکه فلسفه و حکمت دارای دو اصطلاح عام و خاص یا قدیم و جدید است. فلسفه در اصطلاح عام و قدیم آن به معنای مطلق دانش عقلی است. لذا، نام یک فن خاص و دانش خاص نیست و همه دانش‌های عقلی را شامل می‌شود؛ همه علوم عقلی تحت عنوان کلی و عام فلسفه قرار می‌گیرند. بدین ترتیب، فیلسوف به کسی اطلاق می‌شد که جامع همه علوم عقلی آن زمان - اعم از الهیات، ریاضیات، طبیعیات، سیاسیات و اخلاقیات - بوده است.

چنان که ذکر شد، فلسفه (یا علم عقلی) به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌گردد^۱

تعاریف متعددی از فلسفه و حکمت نظری ارائه شده است. تعریف مشهور آن عبارت است از: «علم به احوال اعیان موجودات، بدان سان که در نفس الأمر هستند، به مقدار توانایی انسان.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۵۶؛ اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۳، طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۳ [پاورقی])

اگر حکمت نظری را علم به احوال موجوداتی بدانیم که از حیطة قدرت و

۱. راز تقسیم فلسفه به دو بخش نظری و عملی همانا دوگانگی وجود انسان است. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۲۳-۱۲۴)

اختیار انسان دورند، مثل بحث از هستی موجودات مجرد، حکمت عملی عبارت است از شناخت اموری که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرند و تحت قدرت و اختیار انسان‌اند، مانند بحث درباره نفس انسانی، امور خانواده و اجتماع. نیز در تعریف حکمت عملی آمده است: علم به اینکه افعال [اختیاری] بشر در چه صورت خوب است و چگونه باید باشد در چه صورت بد است و چگونه نباید باشد. با این بیان، حکمت نظری، علم به هست و نیست اشیاء یا بود و نبود آنها است و حکمت عملی علم به باید‌ها و نبایدها. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۲۲ و ۱۳۹؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۲: ۲۹-۳۰)

در بیان دیگری نیز حکمت عملی این‌گونه معنا شده است: فلسفه و حکمت عملی آن است که درباره افعال انسان آنچنان‌که باید و شایسته است بحث می‌کند. (مطهری، ۱۳۶۶: ۹۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۰۵) همچنین، گفته‌اند: حکمت عملی عبارت است از علم به تکالیف و وظایف انسان. (همو، ۱۳۸۶، ج ۲۲: ۳۰)

بنابراین، روشن می‌شود که حکمت عملی هم دانش نظری است ولی متعلق آن عمل است، چراکه فلسفه و حکمت اساساً بحثی نظری و علمی است، که دو قسم دارد: فلسفه نظری محض و فلسفه نظری ناظر به عمل. به بیان دیگر، در فلسفه نظری، درصدد شناخت واقعیت‌های هستی و جهان هستیم و در فلسفه عملی درصدد شناخت وظیفه.

اما فلسفه و حکمت در اصطلاح خاص یا جدید همان فلسفه رایج در این زمان است و فقط قسم الهیات از سه قسم حکمت نظری در اصطلاح عام و قدیم را شامل می‌شود، و به نام‌های متعددی از قبیل فلسفه اولی، فلسفه حقیقی، علم

کلی^۱ و مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. (ر.ک. مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵: ۴۶۷-۴۷۶؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲۲: ۱۳۰)

فلسفهٔ اولی - که از آن به «حکمت الهی» یا «الهیات» نیز یاد می‌شود - خود به دو بخش الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم می‌گردد. الهیات بالمعنی الاعم، شامل امور عامهٔ فلسفی، از قبیل مباحث وجود و عدم، ضرورت و امکان، و علت و معلول می‌شود. و الهیات بالمعنی الاخص دربارهٔ مسائل مربوط به واجب‌الوجود و صفات و افعال او بحث می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵: ۴۶۹-۴۷۱؛ آملی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴-۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۰-۳۱)

از آنچه به‌اجمال دربارهٔ فلسفه در اصطلاح عام و خاص بیان داشته‌ایم، روشن می‌شود که بحث از ایمان هم در فلسفه به اصطلاح عام و هم در فلسفه به اصطلاح خاص ارائه شدنی است و جزء مسائل آنها به‌شمار می‌رود؛ در فلسفه به اصطلاح عام به دلیل اینکه مسئله ایمان به‌عنوان فعل [اختیاری] نفس انسان مطرح است، در مباحث علم اخلاق از اقسام سه‌گانه حکمت عملی ارائه شدنی و بررسی شدنی است. بحث از ایمان در فلسفه خاص یا فلسفه اولی جزو مسائل الهیات بالمعنی الاخص آن است، به این صورت که انسان مخلوق واجب‌الوجود و یکی از افعال خداوند است و، لذا، به اعتبار فعل خدا در الهیات بالمعنی

۱. فلسفهٔ اولی از آن جهت که کاملاً تعقلی و نظری است، «فلسفهٔ حقیقی» نامیده می‌شود و از آن جهت که دربارهٔ کلی‌ترین موضوعات یعنی «وجود» بحث می‌کند و مشتمل بر کلی‌ترین مسائل است، آن را «علم کلی» گویند و از آن جهت که یکی از مسائل آن بحث از علت‌العلل و واجب‌الوجود است «الهیات» نامیده می‌شود. «فلسفهٔ اولی» محصول قوهٔ تعقل بشر است و تجربهٔ حسی در مسائل آن راه ندارد. لذا، هرگاه فلسفه گفته می‌شود، غالباً مقصود همین است. (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷-۲۸، [پاورقی])

الاخص مورد بحث قرار می‌گیرد؛ بحث از انسان به معنای بحث از نفس و حقیقت انسان است و ایمان یکی از حالات نفس انسان است.

ایمان در حکمت متعالیه نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. بنابر نظر حکمای حکمت متعالیه، از صدرالدین شیرازی، فیض کاشانی، فیاض لاهیجی، حاجی سبزواری و غیر آنان، ایمان ماهیتاً برابر با علم و تصدیق یقینی (منطقی) صرف نظر از درستی یا نادرستی دیدگاهشان - بوده، با آن یکسان است. بر این اساس، ایمان با علم و حکمت نظری برابر می‌شود و از این زاویه نیز در بخش الهیات بالمعنی الاخص از فلسفه اولی قابل طرح و بررسی می‌باشد. به همین دلیل است که حکیمان و متکلمان اسلامی بحث از ایمان را در بخش فلسفه نظری [و الهیات بالمعنی الاخص] بیان کرده‌اند. برای نمونه، خواجه طوسی در کتاب فلسفی و کلامی اش (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۴۱-۱۴۲، همو، ۱۳۵۹: ۴۰۱-۴۰۵)، مؤلف حکیم کتاب آداب النفس (العینائی العاملی، ۱۴۱۵: ۵۲۴-۵۷۹)، حاجی سبزواری در کتابهای فلسفی اش (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۲۹-۴۳۰؛ همو، بی‌تا: ۳۵۳-۳۵۴)، شیخ محمدتقی آملی در بحث علم اخلاق از کتاب شرح منظومه اش (آملی، بی‌تا: ج ۲: ۴۶۸-۴۶۹)، الهی قمشه‌ای در بخش اخلاق (حکمت عملی) (الهی قمشه‌ای، بی‌تا، ج ۲: ۳۸۷-۳۹۸)، امام خمینی در مبحث اوصاف نفس انسانی از کتاب فلسفی اش (خمینی/امام، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۴۱-۳۴۵) و بسیاری دیگر از حکما به این بحث پرداخته‌اند.

بنابراین، روشن شده که ماهیت بحث از ایمان، علاوه بر اینکه کلامی است، فلسفی هم هست. با آنچه آورده شد، زمینه هر گونه تردید و انکاری از میان می‌رود.

۲. مفهوم لغوی واژه ایمان

«ایمان» مصدر باب افعال از افعال ثلاثی مزید است که از ماده «أمن» گرفته شد و ثلاثی مجرد آن [یعنی آمن، امان و امانت که همگی به یک معنا و مصدرند] به معنای ضدّ خوف [یعنی امنیت، آرامش، سکون و اطمینان] است، چنانکه قرآن می‌فرماید: «مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا...» (نور: ۵۵). اما ثلاثی مزید آن، یعنی «ایمان»، اگر با حرف باء مقرون و متعدی شود، به معنای اذعان، تصدیق و پذیرش قلبی یا همان باور است، مانند آیه «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ» (بقره: ۲۱۵)، و اگر مقرون و متعدی به لام گردد، به معنای صادق دانستن، قبول و مانند آن است، مانند آیه «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا» (یوسف: ۱۷). اما اگر متعدی بنفسه باشد، به معنای ایمن گردیدن، در امان قرار گرفتن و مانند آن می‌باشد، زیرا مؤمن به سبب تصدیق و اعتقاد به خداوند از انتساب به کذب و انکار ایمن می‌گردد. (رک: ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۳: ۲۱-۲۲؛ تفتازانی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۷۵؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۹-۱۰)

بنابراین، در میان معانی ایمان، تصدیقی که همراهش آرامش و امنیت خاطر باشد، از جامعیت بیشتری برخوردار است، زیرا معنای تصدیق برای ایمان تقریباً امری اجماعی در میان اهل لغت است، چنان‌که برخی از آنان به این حقیقت تصریح کردند. (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۵، ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۳: ۲۱-۲۲) از آن سوی، در ریشه واژه ایمان و واژه‌های هم‌خانواده آن نیز به نوعی «بعد عاطفی» نهفته است، چنان‌که برخی از لغت‌دانان نظیر خلیل‌بن‌احمد به آن تصریح کرده‌اند. (الفراهیدی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۸۸-۳۸۹؛ وجدی، ۱۹۷۱، ج ۱: ۵۹۴-۵۹۵) راغب اصفهانی نیز در مفردات ذیل ماده «أمن» به این نکته دقیق توجه کرده و گفته است: «الایمان هو التصدیق الذی معه أمن» ایمان تصدیقی است که حالت عاطفی، آرامش و سکون همراه آن باشد. از این رو، صرف تصدیق گویای معنای لغوی

ایمان نیست. پس، باید در معنای لغوی واژه ایمان به این بعد عاطفی نهفته در معنای آن توجه داشت و آن را نیز ملحوظ نظر قرار داد. از آنجا که قلب مرکز عواطف و گرایش‌های عاطفی، علایق روحی و روانی و محبت و عشق می‌باشد، ایمان به قلب تعلق دارد و تصدیق قلبی شمرده می‌شود.

اینک، باید دید آیا معنا [یا ماهیت] اصطلاحی ایمان در نگاه حکمت متعالیه همان معنای لغوی‌اش، یعنی تصدیق قلبی آمیخته با امنیت و آرامش، است یا چیزی غیر از آن؟

ولی باید به این نکته مهم نیز توجه داشت که به دلیل اینکه زبان متن اصلی آیین آسمانی اسلام «قرآن کریم» عربی است، اصل و قاعده اقتضا می‌کند که معنای اصطلاح شرعی لغات قرآنی، از جمله ایمان، به همان معنای لغوی آن حمل شود، مگر اینکه دلیل و برهانی برخلاف آن و برای روی‌گردانی از معنای لغوی ثابت گردد.

۳. ایمان در اصطلاح حکمت متعالیه

بررسی دیدگاه عمده حکیمان و متألهان حکمت متعالیه، به‌ویژه صدرالمتهلین - مؤسس حکمت متعالیه - نشان می‌دهد که ایمان از نظر ایشان برابر با علم و یقین یا تصدیق علمی و منطقی است. اینک، برای اثبات این ادعا برخی از عبارات صریح آنها را که در دلالت آن بر ادعای ما تردیدی نمی‌توان کرد نقل می‌شود:

- صدرالمتهلین شیرازی، بنیانگذار حکمت متعالیه، در کتب فلسفی و تفسیری‌اش، ایمان را به معنای علم و معرفت دانسته است. او در مشهورترین کتاب فلسفی‌اش: *سفار اربعه*، برترین حکمت را «حکمت و معرفت الهی» یا «علم به مبدأ و معاد» اعلام کرده و آن را ایمان حقیقی به خدا و روز جزا دانسته

است:

ثم اعلم انّ هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله و آياته و اليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى: «والمؤمنون كل آمن بالله و...» و هو مشتمل على علمين شريفين: احدهما العلم بالمبدأ و ثانيهما العلم بالمعاد ... (صدرالدين شيرازي، ۱۳۸۶، ج ۶: ۷-۸)

سپس، بدان که این قسم از حکمت (حکمت نظری و قسم الهیات بالمعنی الاخص آن)، حکمتی که ما بحث درباره آن را آغاز کردیم، برترین اجزای حکمت است. و آن همان ایمان حقیقی به خدا و نشانه‌های او و روز سرانجام است، که به آن در این [آیه و] سخن خدای متعال اشاره شده است: «و مؤمنان همگی به خدا و ... ایمان دارند.» و آن مشتمل بر دو علم است: یکی از آن علم به مبدأ و دومی اش علم به معاد.

وی در کتاب تفسیرش نیز ایمان را همان علم و معرفت اعلام می‌کند و پس از بحث، می‌گوید: «فالعلم بالالهيات هي الاصل في الايمان بالله.» (همو، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۲۸) و در جای دیگر، تعبیرش چنین است: «فقد علم ان الاصل في الايمان هو المعرفة بالجنان.» (همان، ج ۲: ۹۲). همچنین در برخی تعبیرش عنصر تصدیق را نیز به کار برده و گفته است: «و مما يدل على ان الايمان مجرد العلم و التصديق وحده أمور.» (همان، ج ۱: ۲۳۰). این تعبیر گواه روشنی است بر اینکه مراد از این تصدیق، تصدیق منطقی است که نوعی از علم به شمار می‌آید، نه تصدیق لغوی مد نظر لغت‌دانان.

ملاصدرا در جای دیگر نیز تصریح می‌کند: «و الايمان هو العلم بالله و اليوم الآخر علماً يقيناً و تصديقاً قلبياً» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۴۳) و «لأن الحياة الأخروية و البقاء السرمدي انما يحصل بالعلم بالله و اليوم الآخر و هو الايمان

الحقیقی» (همان، ج ۲: ۵۸).

از دیگر حکیمان متأله ملامحسن فیض کاشانی است که بر عینیت علم و ایمان نظر داده است. برخی از عبارات او دالّ بر این مطلب به این شرح است:

مرجع الايمان الى العلم و ذلك لان الايمان هو التصديق بالشيء على ما هو عليه ولا محالة هو مستلزم لتصور ذلك الشيء كذلك بحسب الطاقة و هما معنى العلم و الكفر ما يقابله - و هو بمعنى الستر و الغطاء - و مرجعه الى الجهل ... فان العلم و الايمان درجات مترتبة في القوة و الضعف ... و ذلك لان الايمان انما يكون بقدر العلم الذي به حياة القلب و هو نور يحصل في القلب. «(فیض کاشانی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۶ و ۸).

بازگشت ایمان به علم است و آن به این سبب است که ایمان همان تصدیق به چیزی به همان صورتی که هست می‌باشد و این، ناگزیر، مستلزم تصور آن چیز به همان صورت به مقدار توان است. این دو [یعنی آن تصدیق و این تصور] معنای علم در مقابل کفر - به معنای پوشش و پوشاندن - است و بازگشتش به جهل و نادانی است. پس، به حقیقت، علم و ایمان در درجات گوناگونی از قوت و ضعف می‌باشند. و آن به این دلیل است که ایمان تنها به مقدار علمی است که حیات قلب است و علم نور و روشنایی است که در دل پدید می‌آید.

- حکیم الهی ملاحادی سبزواری نیز ایمان را علم و تصدیق یقینی و منطقی می‌داند: «فالايمان الحقيقي هو التصديق اليقيني و يدخل في الايقان بالله الايقان بصفاته ... الايقان بكتبه ... و الايقان بالمعاد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۷-۸ [پاورقی])

او در جای دیگر از شرح منظومه‌اش نیز چنین آورده است:

قد عرفَ الايمان بالتصديق بما التي النبي على التحقيق

به طور مسلم، ايمان به - معنای - تصديق معرفي و اعلام شده است [و اين معنا] به همان معنایی است که بنا بر تحقيق از پیامبر ﷺ نقل شده است. (سبزواری، بی تا: ۳۵۳)

نیز در جای دیگر آورده است:

«لأنَّ الحكمة هي الايمان المشار اليه بقوله تعالى : وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ...»

و هي المعرفة بقول الحكماء. ...» (همان: ۷)

- از دیگر علما و حکمایی که ايمان را به معنای تصديق علمی و يقيني

می داند شيخ محمدتقی آملی است. (رک. آملی، بی تا: ۴۶۸-۴۶۹)

- حکيم متألّه الهی قمشه‌ای نیز ايمان را به علم و معرفت معنا و تفسير کرده

است:

حقيقت ايمان، اول معرفت و شناسایی خداوند به قلب و به باطن ذات است

(قلبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ) ... پس، ايمان اول معرفت و شهود خداست به

چشم دل، و مطابق قلب بر زبان نیز جاری سازد ... و باز عمل به ارکان هم شرط

ايمان است. ... [به] هر سه مقام، ايمان کامل بود. (الهی قمشه‌ای، بی تا: ۳۱۷)

نتیجه گفتار بنیانگذار حکمت متعالیه و برخی از شاگردان مکتبش درباره

معنای ايمان این شد: ايمان علم و معرفت به خدا و رسولش است و معرفت

درکلام آنان به معنای معرفت فلسفی و عقلانی است که نفس را به سوی کمال

نظری سوق می دهد. بنابراین، ماهیت ايمان از نظر آنان صرفاً به حکمت نظری و

عقل نظری مربوط است، نه حکمت و عقل عملی.

۴. نقد و بررسی دلایل دیدگاه حکمای حکمت متعالیه دربارهٔ برابری علم و ایمان

نظریهٔ برابری علم و معرفت با ایمان از دیدگاه حکمت متعالیه درست نیست، زیرا هم دلایل اثباتی آن قابل خدشه و غیر قابل قبول است و هم دلایل فراوانی بر بی اعتباری این دیدگاه وجود دارد.

در آغاز، مهم ترین دلایل موافقان نظریهٔ مزبور از حکمای حکمت متعالیه مطرح و نقد و بررسی می شود و سپس دلایل رد و ابطال آن نیز ارائه می گردد.

برخی از مهم ترین دلایل آنان دربارهٔ برابری علم و ایمان به این شرح است:

۱. ملاصدرا با استناد به حدیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ليس الدين (او الايمان) بالتمنى»^۱

می نویسد:

يعلم انه ليس امراً اختيارياً ولو كان من باب الاعمال البدنية كالصلوة والصيام

لأمكن تحصيله في شخص آخر بالجبر وفي الشخص نفسه بالتمنى. (صدرالدين

شیرازی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۹۴)

نقد: ظاهراً مراد رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از جملهٔ یادشده این نیست که دین و ایمان امری اختیاری نیست تا دلیل بر برابری علم و ایمان شود، آنهم به این دلیل که علم امری اختیاری نیست، گرچه مقدمات آن اختیاری است، بلکه چنانکه از معنای واژهٔ تمنی به دست می آید - که به معنای آرزو می باشد (طباطبایی، بی تا: ۶۷۴) - مراد آنحضرت این است که دین ورزی و ایمان صرف آرزو کردن و خواستن بدون عمل و تلاش و کوشش و تحمّل ریاضتها نیست (ر.ک. مجلسی،

۱. متن کامل روایت مزبور و توضیحات علامه مجلسی به این شرح است: ... قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس الايمان بالتحلى ولا بالتمنى و لكن الايمان ما خلص في القلب و صدقه الاعمال. بیان: بالتحلى ای بأن يتزین به ظاهراً من غير يقين بالقلب و لا بالتمنى بان يتمنى النجاة بمحض العقائد من غير عمل. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶: ۷۲).

۱۴۰۳، ج ۶۶: ۷۲) مضاف بر آن، اختیاری بودن تحصیل ایمان امری قطعی و مسلم است، زیرا دلایل و قراین فراوانی بر صحت آن وجود دارد و از جمله آن، درخواست قرآن از مردم به ایمان آوردن در برخی از آیات (ر.ک. نساء: ۱۳۶؛ مائده: ۶۵؛ حجرات: ۱۵؛ مجادله: ۱۱) و حتی بالاتر از آن، تصریح به آزادی عمل انسانها در انتخاب ایمان یا کفر در برخی از آیات دیگر (ر.ک. بقره: ۲۵۶، یونس: ۹۹؛ کهف: ۲۹) همگی بر اختیاری بودن ایمان تصریح و تأکید دارند.

۲. ادعا شده که علم و تصدیق یقینی زوال ناپذیر و تغییر ناپذیر است. از این رو، سزاوار است که اصل و حقیقت ایمان شمرده شود. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۹۴)

نقد: پیش فرض این استدلال این است که ایمان زوال ناپذیر است. پس، باید آن را به یقین تفسیر کرد که زوال ناپذیر است. این استدلال از چند جهت مخدوش است: یکی اینکه ادعای زوال ناپذیری ایمان امری نادرست است، زیرا چه بسیارند کسانی که ایمان داشتند ولی سرانجام بی ایمان مردند. دیگر اینکه زوال ناپذیری یقین نیز قابل تأمل بوده، امری مسلم و قطعی نیست. سوم اینکه صرف نظر از سخنان گفته شده، علم و یقین در ایمان مورد نظر ما هم وجود دارد، ولی نه به عنوان تمام العله و علت تامه ایمان یا حتی جزء العله آن، بلکه به عنوان علت ناقصه یا شرط لازم آن.

۳. ملاصدرا به دو آیه زیر نیز استناد می کند:

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَ
 كُتُبِهِ وَرُسُلِهِ... (بقره: ۲۸۵)؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ
 الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَ
 كُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا. (نساء: ۱۳۶)

وی از این آیات چنین نتیجه‌گیری می‌کند که ایمان تنها از طریق علم و معرفت به امور ایمانی مذکور در این دو آیه و تصدیق آنها حاصل می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۷)

نقد: این آیات درصدد بیان متعلقات ایمان است، نه حقیقت ایمان که آیا علم است یا اذعان قلبی.

به فرض که برداشت او از آیات یادشده درست باشد، مقصودش مبنی بر برابری علم و ایمان را تأمین نمی‌کند، زیرا گر چه علم و معرفت در تحقق ایمان به صورت شرط لازم یا حداکثر جزء العله و علت ناقصه نقش دارد ولی هرگز در آن به صورت تمام العله و علت تامه نقش ندارد، چون حقیقت ایمان و ایمان حقیقی چیزی فراتر از علم است.

۴. مرحوم فیض کاشانی نیز، با بیان مسئله «علم و عبادت» و غایة القصوی برای همه چیز دانستن این دو، بر شرافت و تقدّم علم بر عبادت تصریح کرده است و آن را اصل و ریشه همه چیز دانسته، بر شرافت و قداست فوق العاده علم تأکید می‌ورزد و سپس توضیح می‌دهد که مرادش از علم «علم دین» است که همان ایمان می‌باشد. پس از آن، برای اثبات برابری علم و ایمان به دو آیه مورد استدلال استادش ملاصدرا نیز استناد می‌جوید. (ر.ک. فیض کاشانی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۶-۱) و در جای دیگر نیز مؤیداتی برای آن می‌آورد. (ر.ک. همو، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۷۶-۲۸۰)

پاسخ به دلیل مرحوم فیض کاشانی همان است که در نقد دلیل - یا دلایل - استادش ملاصدرا گفته شد و آن اینکه گرچه ایمان از علم بیگانه نیست و علم مقدمه و پیش شرط ضروری تحقق ایمان حقیقی شمرده می‌شود، ولی هرگز جزء یا کل ماهیت و حقیقت ایمان شمرده نمی‌گردد.

۵. شواهد و دلایل ردّ و ابطال نظریهٔ برابری علم و ایمان

برخی از مهم‌ترین شواهد و دلایل بر بی‌اعتباری نظریهٔ برابری علم و ایمان یا به عبارتی، دلایل جدایی علم و ایمان به شرح زیر است :

۱. علم و ایمان از نظر ماهیت جدای از یکدیگرند و هرکدام مربوط به حوزهٔ خاصی هستند. علم و آگاهی - همانطور که پیش از این گفتیم - مربوط به عقل نظری، و ایمان مربوط به بعد عملی وجود انسان است، چون متعلق عقل نظری ادراک است و اموری از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل شئون گوناگون آن هستند، ولی متعلق عقل عملی کار و فعل انسانی است، نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، عشق، تولی و تبری. ایمان پیوندی است که بین نفس انسان و متعلق علم او حاصل می‌شود و این پیوند کار عملی نفس است و، در نتیجه، مربوط به عقل عملی خواهد بود. (جوادی آملی، بی‌تا: ۷۶) این در حالی است که خود ملاصدرا به طور مکرر تصریح کرده که علم مصطلح (علم حصولی) حصول آن در نفس با انفعال، تغییر و همراه با ارتسام اشیاء در نفس است. (ربک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۸۳ و ۴۰۷-۴۰۸). پس، علم از سنخ انفعال است نه فعل، ولی ایمان بدون تردید از سنخ فعل (اختیاری انسان) است.

امام خمینی نیز تفاوت علم و ایمان را اینگونه بیان می‌کند:

بدان که ایمان غیر از علم و ادراک است، زیرا که علم و ادراک حظّ عقل است و ایمان حظّ قلب است. انسان به مجرد اینکه علم پیدا کند به خدا و ملائکه و پیغمبران و یوم‌القیامه، او را نتوان مؤمن گفت، چنانکه ابلیس تمام این امور را علماً و ادراکاً دانست و حق تعالی او را کافر خواند (أبی و استکبر و کان من الکافرین) (بقره: ۳۴). چه بسا فیلسوفی به برهان‌های فلسفی، شُعب توحید و مراتب آن را مبرهن کند و خود، مؤمن بالله نباشد، زیرا که علمش از مرتبهٔ عقل و

کلیت و تعقل به مرتبه قلب و جزئیت و وجدان نرسیده باشد. (خمینی (امام)،

۱۳۶۸: ۸۸؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۴۱-۳۴۲)

۲. در قرآن کریم، در یک دسته از آیات، علم و ایمان با حرف عطف آمده‌اند:
 - «وَ قَالَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ» (روم: ۵۶)

اگر علم و ایمان به یک معنا و برابر بودند، جدا آوردن این دو و عطف نمودن آنها معنا نداشت.

- «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱)
 در این آیه هم واو عطف است که تغایر و جدایی را می‌رساند، زیرا دارندگان علم غیر مؤمنان نیستند، بلکه مؤمنانی‌اند که علاوه بر ایمان از علم و دانش نیز برخوردارند؛ اگر ایمان با علم یکی بود، طرح دوباره آن معنا نداشت.
 - «وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ ...» (حج: ۵۴)
 در این آیه، علم مقدمه و زمینه ایمان آوردن اعلام شده است.

۳. در بسیاری از آیات دیگر، ارتداد، کفر، جحد و انکار و ضلال با علم جمع شده است. از جمله آنها آیات ۲۵ و ۳۲ سوره محمد، ۱۴ سوره نمل و ۲۳ سوره جاثیه می‌باشد. علامه طباطبایی، پس از استناد به این گونه آیات، می‌نویسد که مجرد علم به شیء و جزم به اینکه حق است در حصول و تحقق هدایت و ایمان کافی نیست. (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۱۷۶-۱۷۷ و ۲۴۵-۲۴۶)

۴. از جمله آیات دیگری که بر تمایز علم و ایمان گواهی می‌دهند، آیات مربوط به فرعون و آل فرعون است. برای نمونه، حضرت موسی عليه السلام خطاب به فرعون می‌فرماید: «لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...»

(اسراء: ۱۰۲) و نیز قرآن کریم درباره آل فرعون می‌فرماید: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (۱۳) وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ». (نمل: ۱۳-۱۴)

اگر مجرد علم به خدا و نبوت ایمان بود، علم و کفر در فرعون جمع نمی‌شد و آل فرعون نیز، با وجود علم و یقین به نبوت حضرت موسی علیه السلام و معجزات روشنی که آورده بود، نبوت او را انکار نمی‌کردند.

۱. در روایات هم علم و ایمان جدای از یکدیگر آمده و متفاوت شناخته شده‌اند. برای نمونه، چند روایت ذکر می‌شود:

- العلم وزیر الایمان. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۵)

- الایمان لا یصلح الا بالعلم و العمل. (همان، ج ۱۴: ۳۱۲)

- للدين ثلاث علامات: العلم و الایمان و العمل به. (همان، ج ۱۳: ۴۱۵)

از آنچه تاکنون آورده شد، این مسئله به خوبی روشن شد که حقیقت ایمان چیزی غیر از علم یا تصدیق علمی و منطقی است. اکنون، باید دید که ماهیت این تصدیق چیست؟ آیا همان‌گونه که بسیاری از صاحب نظران ادعا می‌کنند، از سنخ «تصدیق لغوی» [= تصدیق نحوی] است یا چیزی غیر از این؟

۶. چیستی تصدیق معتبر در معنای ایمان

بررسی‌ها نشان می‌دهد که تصدیق مطرح در ماهیت و حقیقت ایمان چیزی جز تصدیق لغوی نیست. برخی از شواهد و دلایل آن به شرح زیر است:

أ. اگر تصدیق در ایمان شرعی از سنخ لغوی نباشد، موجب اشتراک یا نقل و انتقال می‌شود، که هر دو اینها خلاف واقع و باطل است، چون اصل عدم اشتراک و عدم نقل است، مگر اینکه دلیل بر نقل وجود داشته باشد و چنین دلیلی در تصدیق معتبر در مسئله ایمان وجود ندارد.

علم و ایمان از جهت دیگر نیز با یکدیگر تفاوت داشته، از هم متمایزند و آن

اینکه علم و آگاهی مربوط به عقل نظری و حکمت نظری و ایمان مربوط به عقل عملی و حکمت عملی است، به همان بیانی که پیش از این گذشت.

بنابراین، روشن می‌شود که علم و ایمان مربوط به دو حوزه فکری و عملی عقل آدمی می‌باشند. و این دو بُعد عقل آدمی، گرچه در مراتب بالا و نهایی متحدند و یک چیز به‌شمار می‌روند، در مراتب پایین جدای از یکدیگرند و هریک آثار جدایی دارند. به همین دلیل، ایمان تعریف شده به «پیوندی که بین نفس انسان و متعلق علم او حاصل می‌شود». و این پیوند کار عملی نفس است و، در نتیجه، مربوط به عقل عملی می‌باشد. علم و معرفت که طرف این پیوند است مربوط به عقل نظری می‌باشد. در صورتی که اگر علم از سنخ تصدیق باشد و در آن موضوع و محمولی وجود داشته باشد، پیوند و عقدی نیز میان موضوع و محمول آن برقرار است ولی این پیوند که همان تصدیق است در مدار عقل نظری می‌باشد. (جوادی آملی، بی تا: ۷۴؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۳-۱۵۴)

بنابراین، روشن می‌شود که گرچه در بیان برخی از علما و حکما از تصدیق علمی و منطقی هم به مانند تصدیق لغوی به «عقدالقلب» و پیوند قلبی تعبیر شده است. (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۶۴ و ۳۳۳؛ تفتازانی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۸۶-۱۸۷) ولی میان این دو عقدالقلب تفاوت از زمین تا آسمان است، زیرا ایمان این پیوند قلبی یا عقدالقلب نیست تا با تصدیق علمی و منطقی یکی شود، به دلیل اینکه ایمان - گرچه عقدالقلب است - ولی عقدالقلب دومی است که در مرتبه بالاتر از آن قرار دارد.

اما چگونگی شکل‌گیری ایمان یا عقدالقلب دوم فرایند و مراحل ششگانه‌ای دارد که پس از گذراندن مراحل پنج‌گانه آن در مرحله ششم پدید می‌آید.

توضیح آنکه برای پیدایش تصور و تصدیق این مراحل طی می‌شود:

۱. تصور طرف اول قضیه (موضوع در حمله و مقدم در شرطیه)
۲. تصور طرف دوم قضیه (محمول در حمله و تالی در شرطیه)
۳. تصور نسبت؛ یعنی رابطه قضیه (نسبت اتحادی در حمله و نسبت اتصالی در متصله و نسبت عنادی در منفصله)
۴. تصور ایجاب یا سلب نسبت، یعنی تصور حکم

این چهار مرحله از اقسام تصورند و با تکمیل و شکل‌گیری این چهار مرحله قضیه تشکیل می‌شود، ولی باید توجه داشت که هنوز به مرحله تصدیق نرسیدیم، زیرا قضیه مشکوکه هم داریم، به این بیان که در همین مرحله چهارم است که تازه مسئله شک مطرح می‌شود و در سه مرحله نخست، شک یا صدق و کذب معنا ندارد. از این رو، در این مرحله چهارم است که چون حکم ایجابی یا سلبی مطرح می‌شود و تصور می‌گردد، شک در مطابقت قضیه با واقع حاصل می‌شود.

۱. تصدیق منطقی (فهم مطابق با واقع)

این، در واقع، حکم دوم است که روی حکم اول جاری می‌شود، یعنی تصدیق حکم اول = تصدیق ایجاب یا سلب = اقرار و اذعان به حکم ایجابی یا سلبی.

از بیان بالا روشن شد که همیشه مرحله پیدایش قضیه بر مرحله پیدایش تصدیق پیشی دارد. نیز روشن شد که قضیه از نظر مورد اعم از تصدیق است، چون هر جا تصدیق هست، ضرورتاً قضیه نیز وجود دارد، زیرا قضیه شرط پیدایش تصدیق است. ولی چنین نیست که هر جا قضیه است ضرورتاً تصدیق هم وجود دارد، به دلیل وجود قضیه مشکوکه.

تا اینجا که مرحله پنجم است، تصدیق منطقی [یا علم و یقین منطقی] شکل

گرفت ولی هنوز ایمان پدید نیامد؛ ایمان در مرحلهٔ پس از شکل‌گیری تصدیق منطقی، یعنی مرحلهٔ ششم، قرار دارد.

۲. ایمان (تصدیق لغوی یا نحوی)؛

مراد علمایی چون علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی از پیوند و عقد ایمانی همین مرحله است که به آن تصدیق لغوی یا نحوی نیز می‌گویند و مرادف با اذعان، اعتقاد، اعتراف و ایمان است و عبارت است از: بستن دل [= عقدالقلب] به چیزی که در مرحلهٔ تصدیق منطقی فهمیده می‌شود و آن نیز نوعی از عقدالقلب است ولی عقد اول، و ایمان را عقد ثانی می‌نامند. و چه تفاوت است میان این دو عقدالقلب؟!

از بیان بالا این مطلب نیز روشن می‌شود که منشأ اشتباه کسانی که تصدیق منطقی و تصدیق لغوی را یکی دانسته‌اند اشتراک لفظی این دو می‌باشد. اما از مطالب بالا آشکار شد که این دو جدای از یکدیگر می‌باشند. از این رو، مراد از تصدیق دانستن ایمان در برخی روایات تصدیق لغوی است که به معنای اذعان و اعتقاد و نیز گرویدن است که با نوعی تعلق خاطر، گرایش باطنی، امنیت و آرامش روحی و روانی و پیوند قلبی همراه است، نه تصدیق منطقی که به معنای آگاهی و دانایی است، چون اولی مربوط به عقل عملی می‌باشد و دومی مربوط به عقل نظری. گرچه تصدیق منطقی نیز در تحقق ایمان حقیقی نقش دارد، ولی این نقش به صورت شرط، مقدمه، مقتضی یا علت مُعَدّه است، نه به صورت علت تامه یا جزء العله و مقوم ذاتی ایمان.

از روشن‌ترین نشانه‌ها و دلایل تفاوت ایمان با تصدیق منطقی و علم این است که ایمان امری اختیاری و کسبی است ولی تصدیق منطقی و علم بالذات اختیاری نیست و تنها مقدمات آن در اختیار انسان است و با تحصیل مقدمات،

علم بالضروره و بالاضطرار می آید.

براساس آنچه آورده شد، دو چیز به اجمال روشن شد: یکی اینکه هم علم یا تصدیق منطقی نوعی عقدالقلب است و هم ایمان یا تصدیق لغوی و نحوی، و دوم اینکه ایمان و عقدالقلب مربوط به آن در مرتبه برتر از علم و تصدیق منطقی و نیز عقدالقلب مربوط به آن قرار دارد، یعنی علم و تصدیق منطقی عقدالقلب اول - و به بیان دقیق تر، عقدالعقل - است، ولی ایمان و تصدیق لغوی عقدالقلب دوم است که پس از پیدایش عقدالقلب علمی و تصدیق منطقی پدید می آید. بنابراین، از آنچه گفته شد روشن گشت:

- تصدیق منطقی مرحله ای سابق بر مرحله ایمان حقیقی است؛

- تصدیق منطقی شرط حصول ایمان حقیقی است؛

- تصدیق منطقی، از نظر حیثیت ذاتی، مابین با ایمان حقیقی است [چرا که

ایمان کار دل است و تصدیق کار عقل]؛

- تصدیق منطقی، از نظر مورد، همان نسبت را با ایمان دارد که قضیه با

تصدیق داشت، زیرا هر جا ایمان حقیقی است ضرورتاً تصدیق منطقی نیز حضور

دارد، ولی این طور نیست که هر جا تصدیق منطقی هست ضرورتاً ایمان حقیقی

نیز حضور داشته باشد [به دلیل همراهی کفر، جحد و انکار با یقین و تصدیق

منطقی]؛

- به کاربرد عناوینی چون اذعان، اعتراف و اعتقاد درباره تصدیق منطقی نباید

کسی را به اشتباه بیندازد که پس چه تفاوتی میان تصدیق منطقی و تصدیق لغوی

و ایمان وجود دارد، زیرا این عناوین در تعریف تصدیق منطقی گفته نمی شود،

بلکه از باب «تسمیة الشئ باسم لازمه» آورده می شود، به این بیان که تصدیق

منطقی - که همان فهم، درک، علم و شناخت است - از باب اینکه مستلزم ایمان است [ایمان لازم و تصدیق منطقی ملزوم آن] و ایمان نیز عبارت است از اذعان و اعتراف و اعتقاد، ملزوم (تصدیق منطقی) به اسم لازمش (ایمان) خوانده می‌شود و به این مناسبت و ملازمت، تصدیق منطقی هم اذعان و اعتقاد نامیده می‌شود. و در تسمیه هم ادنی ملازمت کافی است، ولی هرگز لازم عین ملزوم و برابر با آن نیست. (جزوه درس استاد فیاضی (الهیات فلسفه)، ص ۱-۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۳-۱۵۴؛ همو، بی تا: ۷۶-۸۴)

نتیجه‌گیری

هر حقیقتی با دو ساحت از شخصیت آدمی می‌تواند ارتباط برقرار کند: ادراکی و عاطفی. اگر پدیده‌ای با سنخی از وجود خود در دستگاه شناخت و ذهن آدمی حضور یابد، در این صورت، انسان با آن حقیقت عقداً عقل برقرار کرده است. و چنانچه این امر در دستگاه عاطفی وی نفوذ کند و تأثیر مثبت به جای گذارد و احساسات ملایم - نه منافر - او را برانگیزد، به برقراری عقداً القلب می‌انجامد.

با تحقق عقداً عقل و بروز ادراکی، عنصری به نام بینش برای آدمی حاصل می‌شود و با شکل‌گیری عقداً القلب و بروز واکنش عاطفی مثبت یک گرایش در نهاد وی صورت می‌بندد. فرآورده این دو نوع واکنش الزاماً با یکدیگر پیوند و تلازم ندارند، یعنی بسیاری از بینش‌ها در سطح ادراکی باقی می‌مانند و به سطوح عاطفی نفوذ نمی‌کنند و در مقابل، بسیاری از احساسات و امیال نیز بر بنیان و زیرساخت معرفتی استوار نیستند.

در این میان، ایمان نه آن بینش تنها است و نه این گرایش فقط؛ ایمان نه

عقدالعقل مجرد است و نه عقدالقلب صرف؛ ایمان گرایشی بنیادین و ژرف و متعالی است که برپایه یک بینش استوار است.

ایمان آنگاه در نهاد آدمی شکل می‌گیرد که نهال معرفتی که در ذهن وی غرس شده ریشه‌های خود را در اعماق دل وی جای دهد؛ ایمان یک کشتی بادبانی است که عقربه قطب‌نمای گرایش آن بر مدار یک معرفت شورانگیز تنظیم شده باشد.

بنابراین، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که ایمان از دو مؤلفه «معرفت به یک حقیقت متعالی» و «دل باختن بدان حقیقت» تشکیل می‌شود.

اکنون که مقومات ایمان و مقدمات حصول [یا بیان دقیق‌تر، تحصیل] آن را بازشناختیم، این حقیقت به‌روشنی فهمیده می‌شود که ایمان به معنای لغوی‌اش، یعنی «تصدیق آمیخته با گرایش و آرامش درونی»، سازگارتر و سزاوارتر است تا به معنای علم و معرفت یا «تصدیق علمی و منطقی».

به همین دلیل، ادعای آن دسته از عالمان، متکلمان و حکیمانی نظیر صدرالدین شیرازی و برخی از شاگردان مکتبش مبنی بر اینکه ایمان به تمام و کمال همان علم و معرفت و به معنای آن است، دور از واقعیت می‌باشد.

کتابنامه

- ابن منظور، محمد بن مکرم مصری (بی تا). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- اخوان الصفاء (۱۴۰۵). *رسائل اخوان الصفاء و خُلائان الوفاء*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- الفراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵). *العین*، تحقیق دکتر مهدی فخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: مؤسسه دارالهجرة.
- الهی قمشهای، محیی الدین (بی تا). *حکمت الهی (عام و خاص)*، تهران: انتشارات اسلامی.
- العینائی العاملی، سید محمود (۱۴۱۵). *آداب النفس*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- آملی، محمد تقی (بی تا). *در الفوائد: تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خمینی [امام] سید روح الله موسوی (الف ۱۳۶۸). *شرح جنود عقل و جهل*، تهران: مرکز نشر فرهنگي رجاء.
- _____، (۱۳۸۱). *تقریرات درس فلسفه*، مقرر سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، (۱۳۶۸). *شرح جهل حدیث*، تهران: مرکز نشر فرهنگي رجاء.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۱). *شرح المقاصد*، قم: شریف رضی.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا). *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۸۲). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، [ج ۱]، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۸۳). *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، ج ۳، قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا). *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق ندیم مرعشلی، بیروت: مکتبه مرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*، تصحیح و تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). *الایمان و الکفر فی الكتاب و السنه*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاهادی (بی تا). *شرح منظومه*، قم: مکتبه المصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *شرح مبسوط منظومه*، [ج ۱]، تهران: حکمت.

- _____ ، (۱۳۸۵). مجموعه آثار [ج ۵]، تهران: صدرا.
- _____ ، (۱۳۸۶). مجموعه آثار [ج ۲۲]، تهران: صدرا، ۱۳۸۶.
- _____ ، (۱۳۶۲). آشنایی با علوم اسلامی، [بخش فلسفه]، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ ، (۱۳۸۹). کلیات علوم اسلامی، [بخش فلسفه]، تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: المكتبة المصطفویة.
- _____ ، (۱۳۶۶). شرح الاصول الکافی، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ ، (۱۴۱۸). تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ ، (۱۳۶۰). اسرار الآیات، تقدیم و تصحیح محمد خواجهی، تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم، [با پاورقی مرتضی مطهری]، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ ، (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سیدمصطفی (۱۳۵۸). فرهنگ نوین، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷). مجمع البحرین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۶۴). اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی میندی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۵۹). تلخیص المحصل، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۵۸). علم الاصول فی اصول الدین، قم: بیدار.
- _____ ، (۱۴۰۳). المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحارالانوار بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). شرح الهیات شفا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- وجدی، محمد فرید (۱۹۷۱). دائرة المعارف القرن العشرين، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.