

حقیقت ایمان از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

Reality of Faith in the Perspective of Mulla Sadra and Allama Tabatabai

رضا اکبریان*

Reza Akbarian*

فهیمة گلستانه**

Fahimeh Golestaneh**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۴/۲۷

Abstract:

Allama Tabatabai considers the existence of human being a compound of three types of existence parallel with the three realms in the world of creation. In his opinion, man communicates with the sensible world through senses, with the world of imagination through imagination, and with the world of intellect through intellect. However, Mulla Sadra considers the intellect, soul and nature as the three realms, explaining the world of imagination in the light of soul and its existential intensification in the ascending arc. According to Mulla Sadra, action is an accidental and subsequent thing. What survives is the soul and soul faculties, and the ideal body having subsistence of issuing on the soul. It is created by the soul based on intentions and actions. Allama does not consider the eschatological bodies subsequent to the soul. In his opinion, after the advent of eschatological world, and the emergence of eschatological bodies, man appears as a reality composed of body and spirit in the eschatological world. Thus spirit in spite of its otherness with the body in this realm of existence, is united with it in a way that it -is- it-ness applies to them. Therefore, concerning faith, Mulla Sadra attaches principality to the speculative aspect rather than practical. He believes that faith-which is the only origin of happiness and the eternity of the existence of human being, is a matter of knowledge while practice is just a preparing cause. However, Allama has a different view towards man and his deeds, attaching a position as high as speculation to practice. He holds that the happiness of human being lies in both speculation and practice. He considers faith originating from knowledge and practice giving practice a principal role. Secluding practice from the field of the definition of faith, and presenting the role of human inclinations in this regard, he determines the significance of practice in this field in a delicate way.

Keywords: human being, self knowledge, speculation and practice, philosophical anthropology, Mulla Sadra, Allama Tabatabai.

چکیده:

علامه طباطبایی وجود انسان را مرکب از سه وجود متناظر با عوالم سه گانه جهان آفرینش می داند. از نظر او انسان توسط حواس با عالم محسوسات، توسط خیال با عالم خیال و توسط عقل با عالم عقل ارتباط برقرار می کند. در حالی که ملاصدرا عوالم ثلاثه را عقل، نفس و طبیعت می داند و در قوس صعود، عالم مثال را در پرتو نفس و اشتداد وجودی آن تبیین می کند. از نظر ملاصدرا عمل امری عرضی و تبعی است و آنچه باقی است نفس و ملکات نفسانی است و بدن مثالی که قیام صدوری به نفس دارد و بر اساس نیت و اعمال، توسط نفس انشاء شده است. علامه ابدان اخروی را تابع نفس نمی داند. از نظر او پس از پیدایی عالم آخرت و پیدایش ابدان اخروی انسان به عنوان حقیقتی مرکب از بدن و روح در عالم آخرت تحقق پیدا می کند. از این رو، روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه به نحوی با آن متحد است که هویت میان آن دو صدق می کند. بر این اساس در باب ایمان ملاصدرا از میان دو عنصر نظر و عمل، اصالت را به بعد نظری می دهد و معتقد است که ایمان که تنها عامل سعادت و جاودانگی وجود انسان است، تنها از سنخ علم بوده و عمل در این جایگاه در حد علت معله تنزل می یابد. اما علامه طباطبایی با نگاهی متفاوت به انسان و اعمال و کردار او، برای عمل جایگاهی رفیع و در حد نظر قائل می شود و معتقد است که سعادت انسان در گرو هر دو بعد نظری و عملی اوست. وی ایمان را برخاسته از علم و عمل می داند و در این رابطه برای عمل، نقشی اصلی و نه تبعی و معله در نظر می گیرد. علامه طباطبایی در عین خارج کردن عمل از حوزه تعریف ایمان با پیش کشیدن نقش گرایشات انسانی در این زمینه به نحو ظریف و دقیقی اهمیت عمل در این حوزه را نیز مشخص می کند.

کلیدواژه ها: انسان، معرفت نفس، نظر و عمل، انسان شناسی فلسفی، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

Dr.r.akbarian@gmail.com

* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول).

* Associate Prof of Tarbiat Modarres University (Corresponding Author).
golestanmehr@yahoo.com

** کارشناس ارشد، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.

** M.A Student of Islamic Philosophy and Kalam of Tarbiat Modarres.

مقدمه

معرفی شده است؛ البته علمی یقینی که غیرقابل زوال است و در دنیا و آخرت همراه مؤمن خواهد بود. بدین ترتیب می‌توان گفت که جوهره اصلی ایمان از دیدگاه ملاصدرا علم و معرفت است. در تعاریفی که ملاصدرا از ایمان ارائه می‌دهد کمتر به بیان معنی مطلق ایمان اشاره می‌شود و در اکثر این تعاریف ایمان دینی لحاظ شده است.

ملاصدرا ایمان دینی را، علم به اصول دینی، یعنی علم به خدا و ملائکه‌اش و کتاب‌ها و پیامبرانش و روز رستاخیر می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱) و معتقد است که ایمان با اسلام که صرف اقرار به شهادتین است، متفاوت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲). زیرا محل ایمان، قلب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱). در واقع ایمان دینی، اعتقادات یقینی مخصوص و علوم حقه‌ای است که از راه برهان یا مکاشفه برای فرد حاصل شده و این علوم به نحوی در جان فرد رسوخ یافته که قابل زوال نمی‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳).

آنچه که در ایمان دینی از دیدگاه وی دارای اهمیت است، علم به اصول دین به نحو یقینی است. یعنی فرد، خداوند و افعال و صفات و سایر اصول دینی را به گونه‌ای بشناسد که هیچ‌گاه در برابر آن دچار شک و تردید نشود. از نظر او ایمان دینی واقعی در ابتدای امر، همان ایمان پایانی است و لحظه‌ای گرفتار جهل و شک و تردید و زوال نخواهد شد. چنین ایمانی از دید وی ایمان واقعی و اصل نیکبختی و خیر حقیقی و شرف ذاتی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳).

۲- تعریف ایمان از دیدگاه علامه طباطبایی

از دیدگاه علامه طباطبایی ایمان صرف ادراک نیست بلکه عبارت است از پذیرایی و قبول مخصوصی از ناحیه نفس، نسبت به آنچه که درک کرده است. قبولی که باعث می‌شود نفس در برابر آن ادراک و

گرایش به مبدأ جهان و کشش درونی به سوی حقیقتی که عالم بدان تکیه دارد، در کنار میل به جاودانگی و سعادت، دو دغدغه مقدس و دیرپای انسان بوده است. ادیان الهی و توحیدی که از حقیقت انسان و ویژگی و ابعاد منحصر به فرد او به خوبی آگاهی دارند، تنها راه منحصر به فرد پاسخ به این دو نیاز انسان را «ایمان» معرفی می‌کنند؛ به همین دلیل، ایمان یکی از مفاهیم کلیدی ادیان توحیدی است. اما این کلمه اساسی در طول سیر تاریخی خود، معانی و جایگاه‌های متفاوتی را به خود دیده است و هر دین و فرقه بر اساس اصول و مؤلفه‌های مورد قبول خود به تفسیر آن پرداخته است. به عنوان مثال، مفهوم ایمان در مسیحیت با مفهوم آن در اسلام یا یهودیت، یکسان نیست. حتی در میان فرق مختلف اسلامی نیز در باب تفسیر ایمان، اختلاف نظرهای اساسی به چشم می‌خورد.

ایمان در میان مباحث فلسفی به خصوص فلسفه اسلامی که آمیختگی خاصی با اسلام و آموزه‌های قرآنی دارد، نیز از جایگاه والا و ارزشمندی برخوردار است و بسیاری از فیلسوفان اسلامی به صورت صریح یا ضمنی در میان مباحث خود به بحث از ایمان نیز پرداخته‌اند.

این نوشتار در پی بررسی آراء و نظرات دو فیلسوف صاحب نام حکمت متعالیه، ملاصدرا و علامه طباطبایی، در باب حقیقت ایمان است.

با توجه به تسلط هر دو فیلسوف در زمینه آیات قرآن و روایات ائمه (ع) و با توجه به جامعیت مباحث مربوط به ایمان در آثار ایشان به نظر می‌رسد که بررسی حقیقت ایمان از دیدگاه این دو فیلسوف، مطالب ارزشمند و جامعی را از زوایای مختلف در این زمینه در اختیار خوانندگان قرار دهد.

۱- تعریف ایمان از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در آثار خود با تعابیر مختلف به تعریف ایمان می‌پردازد. اما در همه این تعابیر ایمان از جنس علم

پس در واقع می‌توان گفت که ایمان در اندیشه علامه، تنها از سنخ علم نیست؛ بلکه از دو مؤلفه «علم» و «التزام عملی» تشکیل می‌شود. چنانچه خود او می‌فرماید:

«ایمان به هر چیز عبارت است از علم به آن با التزام عملی به آن. پس صرف علم و یقین به وجود چیزی بدون التزام عملی، ایمان به آن چیز نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۴۱). بدین ترتیب در گام اول و در نخستین مقایسه بین نظرات ملاصدرا و علامه طباطبایی می‌توان گفت که ایمان از دید ملاصدرا و علامه مبتنی بر علم است؛ با این تفاوت که:

در اندیشه ملاصدرا تنها مؤلفه اساسی و ضروری ایمان، علم است و عمل تنها نقش علت معده را دارد و امری تبعی و عرضی است. ملاصدرا در فرازهایی از آثار خود به صراحت از میسر شدن موقعیتی سخن می‌گوید که فرد بدون انجام کوچک‌ترین عملی و تنها به واسطه حصول علم و معرفت به حقیقت ایمان دست یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰). این نوع معرفت اگرچه از نظر او نوعی معرفت خاص و یقینی است که تنها با علم برهانی خاص و یا با علم شهودی به دست می‌آید اما به هر ترتیب چیزی به جز معرفت نیست.

اما در اندیشه علامه طباطبایی، ایمان از دو مؤلفه علم و التزام عملی تشکیل یافته است و اگرچه از دیدگاه وی خود عمل خارج از محدوده تعریف ایمان می‌باشد، اما التزام عملی یعنی گرایش به سمت معلوم و تسلیم شدن در برابر آن، مؤلفه ضروری ایمان است. ممکن است گفته شود که این تفاوت مشهود بین دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، تفاوت و افتراقی است که تنها در مرتبه الفاظ خود را نشان می‌دهد و در مرتبه عمل و حقیقت، واقعیت چیزی جز همسانی نخواهد بود. زیرا معرفتی که از دیدگاه ملاصدرا حقیقت ایمان را تشکیل می‌دهد معرفتی است که

آثاری که اقتضاء می‌کند، تسلیم شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱).

در واقع از دیدگاه علامه طباطبایی ایمان به چیزی مؤخر از علم به آن چیز است. زیرا علم به یک مطلب به این معناست که بین اجزای سه‌گانه آن قضیه یعنی موضوع، محمول و نسبت، به وساطت نفس پیوند مستحکم و غیرقابل زوالی برقرار شده است. این پیوند ثابت که فراتر از تصور و در حد تصدیق است، گره و عقدی است که نفس بین اجزای داخلی قضیه برقرار کرده است و این پیوند همان علم نفس به آن قضیه است.

اما ایمان به مطلبی امری مؤخر از پیوند علمی است و آن عبارت است از گره و عقد دومی که بین خود نفس و آن قضیه برقرار می‌شود که سبب می‌شود نفس نسبت به آن علمی که برایش حاصل گشته، گرایش یابد و آن را بپذیرد. پذیرفتنی که سبب می‌شود نفس در برابر آن علم و آثاری که اقتضاء دارد، تسلیم شود.

ایمان از دیدگاه علامه در واقع همین عقد دوم قلب است، همان چیزی که در آثار علامه با تعبیری همچون «التزام عملی» از آن یاد می‌شود:

«ایمان به معنای اذعان و تصدیق چیزی و التزام به لوازم آن است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴-۵).

از دیدگاه علامه ممکن است کسی علم به مطلبی داشته باشد، اما هنوز ایمان به آن نداشته باشد و در مرتبه عمل نسبت به آن چه که علم دارد التزام عملی نداشته باشد. مانند بسیاری از معتادین که با وجود علم به مضرات و خطرات مواد اعتیادآور، قادر به ترک این عادت زشت خود نمی‌باشند؛ زیرا هنوز بین علم به ضرر و زیان و نفس معتاد پیوند و گره عمیقی برقرار نشده است.

البته در اندیشه علامه ممکن نیست کسی به چیزی ایمان صحیح داشته باشد، بدون این که جزم و یقین علمی نصیب او شده باشد. لذا در اندیشه علامه، علم ملازم ایمان و قرین جدایی‌ناپذیر آن می‌باشد.

نباشد، این امور تحقق نمی‌یابند؛ مانند شریعت، قانون، اخلاق، فقه و حقوق.

غایت فلسفه در بخش حکمت نظری، استکمال علمی نفس و غایت فلسفه در بخش حکمت عملی کسب فضایل و انجام عمل خیر است. ارسطو حکمت یا فلسفه عملی را از آن جهت جدا می‌سازد که آنچه در قلمرو عقل عملی است انجام دادنی است و رو به سوی عمل دارد.

پس از ارسطو که حکمت را به دو و یا به قولی به سه دسته بزرگ تقسیم نمود با آنکه تغییراتی در تقسیم‌بندی علوم توسط بعضی از دانشمندان مشاهده می‌شود اما عمدتاً آنها بر همان روش ارسطو سیر کرده‌اند. در میان آنان حکمت عملی کمتر مورد بحث بوده و یا اگر به آن توجه شده است از زاویه یا زوایای خاصی مورد بررسی قرار گرفته است.

حتی ملاصدرا هم که در مسائل اساسی از حکمت اشراقی سهروردی و سنت عرفانی ابن‌عربی تأثیر پذیرفته است با اعتقاد به تقسیم‌بندی ارسطو درباره ابعاد وجود انسان سخن گفته است. وی اگر چه به مسائل عملی و یا ارزش افعال انسانی بیش از فلاسفه ماقبل خود توجه کرده است؛ اما در اندیشه وی نیز حکمت عملی از آن جهت که رو به سوی عمل دارد کمتر مورد توجه قرار گرفته است و جنبه ادراکی آن از اهمیت بالاتری برخوردار بوده است.

ملاصدرا عوالم سه‌گانه جهان آفرینش را عوالم عقل، نفس و طبیعت می‌داند و معتقد است که انسان متعلق به عالم نفس است و تمام حقیقت انسان را نفس او می‌سازد.

از دیدگاه ملاصدرا نفس انسان از آن حیث که مجرد است ماهیتی جز ادراک ندارد. او اگرچه برای روح انسان از آن جهت که با عالم امر در ارتباط است و از آن جهت که با بدن مادی رابطه دارد، دو بعد نظری و عملی در نظر می‌گیرد، اما ماهیت هر دو بعد را از جنس ادراک می‌داند؛ یکی ادراک هست و

به دلیل ویژگی‌های خاص خود، بدون شک، التزام عملی را نیز به دنبال خواهد داشت.

در پاسخ به این اشکال باید بگوییم که این تفاوت دیدگاه چیزی ورای تفاوت‌های لفظی است و از یک تمایز اساسی بین نظام فلسفی ملاصدرا و علامه طباطبایی سرچشمه می‌گیرد و آن تفاوت نگرش در باب حقیقت انسان و رابطه نظر و عمل است که در ادامه به بحث پیرامون آن می‌پردازیم.

۳- رابطه نظر و عمل

توجه به ابعاد مختلف وجود انسان و نقش آنها در تعیین سعادت و جاودانگی انسان مقوله بسیار مهمی است که همیشه مورد توجه قرار گرفته است. نخستین کسانی که به بحث در این‌باره پرداختند افلاطون و ارسطو بودند.

ارسطو در آثار خود در رابطه با ابعاد وجود انسان از دو قوه عقلانی که یکی به ادراک هست‌ها مربوط می‌شود و دیگری به ادراک بایدها که با اختیار و گزینش انجام می‌شود اشاره می‌کند. او از این دو قوه به ترتیب با نام‌های عقل نظری و عقل عملی یاد می‌کند. وی علاوه بر این دو قوه از قوه سازنده نیز نام می‌برد که حاکی از معرفی علوم تولیدی است که هدف غایی معرفت را تأمین می‌کند.

بر اساس این تقسیم‌بندی فلسفه و حکمت که مساوی شناخت و از جنس ادراک است در ارتباط با فاعل خود یعنی انسان به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود.

حکمت نظری عهده‌دار شناخت اموری است که چه ما باشیم و چه نباشیم موجود هستند. یعنی وجودش در اختیار انسان نیست. شناخت این موجودات را شناخت نظری و علم مربوط به این شناخت را حکمت نظری گویند.

حکمت عملی عهده‌دار شناخت اموری است که تحقیقشان به اراده انسان متکی است و اگر انسان

در تقسیم‌بندی علامه طباطبایی می‌توان به جای تقسیم حکمت به حکمت نظری و عملی، تقسیم حکمت به آنچه مربوط به خداست و آنچه مربوط به جهان و انسان است را قرار داد.

مزیت این تقسیم‌بندی این است که انسان، عدل جهان قرار می‌گیرد و شناخت حقیقت او و هر آنچه مربوط به اوست از جمله اعمال و رفتار انسان مورد توجه قرار می‌گیرد. در این نگرش شناخت انسان و ویژگی‌های شناختی و رفتاری او به‌عنوان عدل جهان آفرینش و نیز استکمال و سعادت او هم با نظر توأم است و هم با عمل.

علامه طباطبایی وجود انسان را مرکب از سه وجود متناظر با عوالم سه‌گانه جهان آفرینش می‌داند. از نظر او انسان توسط حواس با عالم محسوسات، توسط خیال با عالم خیال و توسط عقل با عالم عقل ارتباط برقرار می‌کند.

علامه در باب ابعاد وجودی انسان، علاوه بر دو بعد عقل نظری و عقل عملی که ماهیتی جز ادراک ندارد، بعد سومی در نظر می‌گیرد و آن را به عمل، اراده و گرایشات انسان مستقل از شئون ادراکی وی اختصاص می‌دهد. علامه در باب اراده خداوند و انسان قائل به نوعی فاعلیت است که در آن معنای عام اراده که مرادف با دوست داشتن و گرایش است صادق است؛ بدون آن که مستلزم این قول باشد که اراده همان علم به فعل است.

علامه این سخن را هم در مرتبه ذات حق مطرح می‌کند و هم در مرتبه فعل. نه در مرتبه ذات، اراده ثانوی و تبعی است و نه در مرتبه فعل، چنین وضعیتی وجود دارد. پایه این سخن روی اطلاق وجود (=واقعیّت) گذاشته شده که احاطه تامّه به همه اشیاء دارد. طبق این سخن، حق تعالی به واسطه اطلاق ذاتی که دارد نسبت به هر موجود محدودی که فرض شود، از هر جهت، محیط و مستولی بوده و واقعیت همان محدود، بی‌هیچ حاجب و مانعی به ساحت

نیست‌ها و دیگری ادراک باید‌ها و نباید‌های مربوط به عمل انسان. او گرایش و عمل انسان را نیز جزء جنبه‌های ادراکی وی به‌شمار می‌آورد.

بر اساس چنین دیدگاهی نقش عمل و اراده در تعیین سعادت انسان که از راه استکمال نفسش به دست می‌آید نقشی عرضی و تبعی است. یعنی عمل از آن جهت که ادراکی در پی خود دارد یا از آن جهت که نفس را آماده درک بیشتر می‌کند مورد توجه قرار می‌گیرد.

ملاصدرا اگرچه در اندیشه خود بیش از سایر فلاسفه به عمل و اراده انسان توجه می‌کند اما همواره به عمل به‌عنوان علتی معده برای ادراک توجه می‌کند. او حقیقت عمل و اراده را به علم برمی‌گرداند و بر همین اساس در باب فاعلیت خداوند در مرتبه فعل، علم به فعل را عین فعل می‌داند و در مرتبه ذات، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را می‌پذیرد که خود علم را نسبت به فعل برای تحقق فعل کافی می‌داند.

ملاصدرا در باب اراده انسان نیز بر اساس تقدم علم بر اراده سخن می‌راند و معتقد است که آنچه اصیل است و اولاً و بالذات صورت می‌گیرد علم است و این علم در مرتبه بعدی سبب شکل‌گیری عمل و اراده می‌شود.

چنین نگرشی در باب ساحت وجودی انسان و به تبع آن تقسیم‌بندی حکمت بر نظام‌های فلسفی کم و بیش حاکم بود و در این نگرش همواره حکمت نظری و ادراک مقدم بر حکمت عملی و اراده انسان بود تا این‌که علامه طباطبایی با تفسیر جدیدی از وجود، علیت و رابطه حق تعالی با انسان و جهان، به جای تقسیم‌بندی قبلی در باب حکمت و انسان تقسیم‌بندی دیگری ارائه کرد که در آن عمل و نظر دوشادوش هم قرار می‌گیرند و بدین‌طریق سخنان جدیدی در باب حکمت، انسان، چیستی عمل و جایگاه آن در تعیین سعادت انسان ارائه کرد.

می‌آیند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵). وگرنه به نظر وی اعمال پدیده‌هایی عدمی هستند که صلاحیت علت واقع شدن برای پاداش‌ها و عذاب‌ها را ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۳).

علت معدوم واقع شدن عمل این است که دار آخرت، سرای زندگی است و زندگی از دیدگاه ملاصدرا مترادف علم و معرفت است، لذا مواد اشخاص آخرت، تصورات باطنی و تأملات قلبی است نه حرکت ظاهری که وابسته به ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵).

ملاصدرا انسان را نفس و نفس را وجود واحد ذومراتبی می‌داند که در ذات و گوهر خود دائماً در تحوّل و سیلان است.

ملاصدرا با تبیین وجودی نفس و اثبات جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن آن جاودانگی انسان را از طریق جاودانگی نفس تبیین می‌کند و معتقد است اعمال انسان با تبدیل شدن به ملکات نفسانی به جاودانگی می‌رسد. به عبارت دیگر از نظر ملاصدرا عمل، امری عرضی و تبعی است و آنچه باقی است نفس و ملکات نفسانی است و با مرگ، آنچه به عالم برزخ و از آنجا به عالم آخرت منتقل می‌شود چیزی جز بدن مثالی نیست که قیام صدور به نفس دارد و بر اساس نیات و اعمال، توسط نفس که اشتداد وجودی دارد و مراحل مختلف وجود را طی کرده انشاء شده است. ملاصدرا عین این نظر را در مورد ابدان اخروی دارد. از نظر او ابدان اخروی در عالم آخرت تابع نفس و توسط آن بر اساس نیات و ملکات انشاء می‌شود.

اما علامه که در باب انسان و جاودانگی او سخنی متفاوت با ملاصدرا دارد اثبات می‌کند انسان در دو جهت جاودانه است یکی جهت نظر که از جهاتی شبیه سخن پیشینیان است و دیگری جهت عمل. او معتقد است پس از برپایی قیامت کبری عالم دنیا با تمام استلزاماتش که یکی از آنها ابدان دنیوی است، تبدیل به عالم آخرت می‌شود. او ابدان اخروی

کبریایی‌اش روی می‌آورد و علم، جز حضور چیزی برای چیزی نیست و در این صورت هر چیزی به نفس وجودش، معلوم وی خواهد بود نه با توسط آلت و ابزار ادراک و حصول صورت علمیّه. البته لازم این مطلب این خواهد بود که از هر صفت، حقیقت و اصلش در مورد حق سبحانه اثبات و قیود عدمی و حدود و خصوصیات امکانی از وی سلب شود. بدین ترتیب هم علم در مرتبه ذات و فعل به طریق فلسفی تبیین می‌شود و هم اراده. علامه حکمت عملی خود را در چنین چارچوبی ارزیابی و تحلیل می‌کند که در آن اراده و عمل همانند عقل و نظر اهمیت دارد.

چنین تفاوت و اختلاف‌نظری در باب ابعاد وجودی انسان مولد اختلاف اساسی‌تری است و آن نگرش این دو فیلسوف در باب حقیقت و چیستی عمل است.

۴- حقیقت عمل

ملاصدرا معتقد است که عمل به خودی خود چیزی جز حرکت و انفعال نیست. لذا هیچ حظی از بقاء و ثبوت ندارد، ولی زمانی که عمل تکرار شود از تکرار عمل، اثر و حالتی در نفس پدید می‌آید و مستحکم می‌شود و هرچه این تکرار فعل بیشتر شود، حال کم‌کم تبدیل به ملکه می‌شود که رسوخ بیشتری در نفس دارد و سبب می‌شود که فعل مناسب این ملکه، بدون مشقت و رنج از نفس صادر شود.

پس عمل به خودی خود چون معدوم می‌شود، خیر و منفعتی ندارد، جز این که در پس آن حالی در نفس ایجاد می‌شود و آن حال راسخ‌تر شده و آمادگی نفس و قلب را برای دریافت معارف الهی، بیشتر می‌کند. پس در مرحله اول ارزش عمل به حال و ملکه‌ای است که در پی آن به وجود می‌آید.^۱

به نظر ملاصدرا منظور خداوند از عمل در آیاتی که در آنها اشاره به کتابت اعمال شده است، ملکات و صفاتی است که در اثر اعمال به وجود

هستی است، ممکن است. لیکن نقیض وجود آن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۳۴۶).

وی در ادامه می‌فرماید که: ممکن است که آن شیء در سیر وجودی نقص پیشین خود را از دست بدهد و به صورتی کامل‌تر دربیاید و روشن است که چنین تبدیلی هرگز انعدام نخواهد بود.

علامه معتقد است که هیچ عملی عامل خود را رها نمی‌کند؛ زیرا بین آن عمل و عامل رابطه علی و معلولی برقرار است و عمل معلول عامل خود می‌باشد. عمل یا صلاح است یا طلاح. عمل صلاح مایه تکامل و حریت و عمل طلاح مایه هبوط و بردگی عامل خود خواهد بود و هر کس کنار سفره اعمال، محصول و میوه تلخ یا شیرین کارهای خود را می‌چشد.

پس از دیدگاه ملاصدرا عمل به خودی خود امر عدمی است و صلاحیت ورود به نشئه دیگر ندارد؛ اما علامه معتقد است که عمل به خودی خود حقیقتی جاودان و غیرقابل معدوم شدن است و عمل نیز به مثابه معرفت در تعیین سرنوشت انسان در سرای دیگر نقش دارد.

ملاصدرا حقیقت انسان را نفس و عمل را شأنی از شؤون نفس از آن جهت که در ارتباط با بدن است می‌داند و از آن جایی که معتقد است وابستگی روح به بدن در مراتب بالاتر وجودی از بین می‌رود و کمال روح در همین تجرد و جدا شدن است در نتیجه از دیدگاه او عمل نیز در مراتب بالاتر وجودی، ارزش و اعتباری نخواهد داشت و آنچه سبب ارتقاء و کمال نفس آدمی در هر مرتبه از مراتب وجود می‌باشد معرفت و دانش اوست. لذا برای عمل در تعیین سرنوشت انسان نقشی تبعی قائل است و اصالت را در این زمینه از آن علم و معرفت می‌داند.

اما علامه برای عمل، حقیقتی مستقل از علم در نظر می‌گیرد و معتقد است که علم و عمل به‌عنوان دو حقیقت جاودان و مستقل در تعیین سعادت و شقاوت انسان تأثیرگذار است.

را تابع نفس نمی‌داند. از نظر او پس از پیدایی عالم آخرت و پیدایش ابدان اخروی انسان به‌عنوان حقیقتی مرکب از بدن و روح در عالم آخرت تحقق پیدا می‌کند. از این رو روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه به نحوی با آن متحد است که هویت میان آن دو صدق می‌کند و در این عالم بدن انسان همان بدن دنیوی و انسان بعینه همان شخص انسان دنیوی خواهد بود. از نظر علامه طباطبایی فعل انسان همیشه زنده و جاوید است و آدمی اگر چه بعد از زمانی، از اعمال پیشین خود دور می‌شود، ولی آن کار در ظرف خود در عالم رخ داده است و اثر دارد و نابود شدنی نیست.

البته علامه معتقد است که برای ظواهر اعمال ما باطنی وجود دارد که آن در نشئه دیگر رخ می‌نمایاند. وی معتقد است که انسان بر حسب ظاهر، با یک نظام قراردادی و اعتباری زندگی می‌کند و از آن جایی که هر امر اعتباری تکیه به یک امر حقیقی و تکوینی دارد که تحت آن است (مطهری، ۱۳۷۳)، پس انسان بر حسب باطن و حقیقت امر، در یک نظام طبیعی و تکوینی به سر می‌برد.

لذا علامه معتقد است که اعمال انسان‌ها در این دنیا اگر چه بر اساس یک نظام اعتباری شکل می‌گیرد؛ اما این اعمال دارای حقیقتی هستند و حقیقت آن‌ها در سرای دیگر است و در قیامت همه اعمال گذشته انسان مشهود و در محضر اوست و هیچ کس در این که عمل از آن اوست، تردیدی ندارد. ایشان معتقدند که ممکن نیست که موجودی و از جمله عمل انسان، به کلی و از کل نظام محو شود.

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح این مطلب می‌فرماید: «توضیح این که چیزی که موجود شد، منعدم گشتن عین همان شیء از همان مقطع خاص وجودی، هم چنین منتفی شدن آن از مجموعه دایره هستی که عین آن مقطع خاص را هم در بر دارد، تناقض است. اما عدم نسبی آن که در مقطع دیگر از دایره

۵- تحلیل حقیقت ایمان از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

بر اساس آنچه تاکنون گفته شد می‌توان دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی را در دو مرحله با هم مقایسه کرد. در مرحله اول و در نخستین گام در باب تحلیل ایمان می‌توان گفت که: ملاصدرا و علامه طباطبایی هر دو معتقدند که علم و عمل هر دو در رسیدن به حقیقت ایمان سهیم هستند.

از دیدگاه ملاصدرا ایمان غایت کمال انسان و سبب ارتقاء وی می‌باشد و از آن جا که از دید او انسان متشکل از دو بعد عقل نظری و عقل عملی است ایمان هم از دیدگاه وی باید هم ناظر بر شکوفایی عقل نظری باشد و هم ناظر بر شکوفایی عقل عملی و از آن جا که معرفت عهده‌دار کمال عقل نظری و عمل صالح عهده‌دار کمال عقل عملی می‌باشد، لذا تمام توصیفات و توضیحاتی که در باب ایمان حقیقی از دیدگاه ملاصدرا بیان می‌گردد، هم کمال عقل نظری را جهت‌گیری کرده است و هم کمال عقل عملی را. یعنی هم بر معرفت تأکید می‌کند و هم بر عمل صالح.^۲

در این مرحله اختلاف نظر چندانی بین علامه و ملاصدرا وجود ندارد و با اندکی مسامحه در باب ابعاد وجودی انسان و تمرکز بر نتیجه بحث، در نهایت به نوعی اشتراک نظر بین نظرات این دو فیلسوف دست خواهیم یافت.

اما در مرحله دوم ما شاهد تمایزاتی اساسی بین دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی هستیم. ملاصدرا معتقد است که نفس انسان که سازنده همه حقیقت اوست، وجودی علمی اخروی است و به واسطه علم او به ذات خود و به اشیاء، دارای مراتب قوه و استعداد کمال است و کمال خاص نفس ناطقه که اصل و مقوم انسانیت انسان است، در آن است که با عقل کلی اتحاد یابد و صورت تمامی (وجود) و شکل نظام کامل و خیر افزوده شده از مبدأ کل موجودات در او نقش و موجود گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳).

لذا در میان دو قوه نظری و عملی، اصالت با عقل نظری است و کارکرد عقل عملی، یاری رساندن به جزء دیگر و ایجاد شرایط مناسب در جهت کمال عقل نظری است. از دیدگاه او اگرچه هر دو قوه در جهت کمال همانند دو بال برای پرواز لازم و ضروری است، اما کمال عقل نظری اولاً و بالذات مدّ نظر است و کمال عقل عملی و ثانیاً و بالعرض.^۳ بر همین اساس است که وی در بعضی از تعاریف خود ایمان را کمال عقل نظری تعریف کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲).

ملاصدرا معتقد است که از میان سه رکن ایمان، معرفت اصل و پایه است و سبب به وجود آمدن حال می‌گردد و حال منجر به ایجاد عمل می‌شود.^۴

او اگرچه در ابتدا ایمان را متشکل از سه عنصر می‌داند، اما معتقد است از آن جا که احوال اموری عدمی هستند و اعمال نیز به خودی خود و بدون در نظر گرفتن پشتوانه معرفتی آن‌ها، رنج‌ها و مشقت‌هایی بیهوده و بی‌معنی‌اند و از آن جا که آنچه سبب ایجاد احوال و اعمال می‌شود، در اصل همان معارف هستند و احوال و اعمال بدون در نظر گرفتن معارف، معنا و وجودی نخواهند داشت؛ اصل در ایمان و سایر مقامات دینی، معرفت است و حال و عمل، عناصری عارضی و تبعی‌اند.^۵

البته این‌که وی عمل را داخل در ایمان نمی‌داند به این معنی نیست که از نظر او عمل به‌طور کلی، امری غیرمرتبط با ایمان است بلکه او، عمل صالح را از نشانه‌های ثبات و سلامت و صحت ایمان و شرط تحقق آن می‌داند.^۶

او عمل را از لوازم معرفت می‌داند و مؤمنان را افرادی معرفی می‌کند که بین علم که اصل ایمان است و عمل که از لوازم آن است جمع می‌بندند.^۷ اما با همه این تفصیلات، ملاصدرا در تعاریف خود ایمان را مجرد علم و تصدیق و اعتقاد یقینی معرفی می‌کند و از این‌که عمل را داخل در ایمان بداند، ابا دارد؛ چنان‌چه به صراحت می‌فرماید:

جمال محبوب (اوصاف خدا) و رکن سوم. علم به فقدان محبوب (جوادی آملی، ۱۳۸۷).

از سوی دیگر هر کششی متضمن نوعی کوشش است که آن کوشش در جهت توجه به محبوب و انقطاع از غیر او صورت می‌گیرد و بدین ترتیب ایمان از دید علامه اگرچه در اصل و حد خود، از جنس گرایش است، اما قرین جدایی‌ناپذیر علم و عمل می‌باشد.

در واقع از دید علامه ایمان حقیقی عین محبت حقیقی نسبت به خداوند است و این محبت زمانی حاصل می‌شود که تمام توجه انسان متوجه خدا شود و دل از هر چه غیر اوست خالی گردد، یعنی او با تمام قوای ادراکی و عملی خود متوجه خدا شود و هیچ شأنی از شؤنش به غیر او نپردازد (طباطبایی، ۱۴۲۳ق).

در این نگرش نه قوای ادراکی انسان، تبعی بوده و نه قوای عملی آن. بلکه هر دو همدوش هم در تحقق ایمان نقش ایفا می‌کنند. زیرا از دیدگاه علامه اراده حقیقی مستقل از ادراک دارد و به بعد سوم روح یعنی بعد گرایشی و تحریکی وجود او بر می‌گردد و این بعد به همراه بعد ادراکی وجود انسان در تحقق ایمان دخیل هستند. یعنی بر خلاف ملاصدرا که در باب ایمان حقیقی، اصالت را به کسب علم و معرفت می‌دهد و عمل را بنده و خدمت‌گذاری در راه رسیدن به این معرفت تلقی می‌کند، علامه معتقد است که اساساً حقیقت ایمان، به واسطه عبادت و عمل صالح به دست می‌آید.

پی‌نوشت‌ها:

۱- «إن القول و الفعل ما دام وجودهما فی أکوان الحركات و مواد المکونات فلا حظ لها من البقاء و الثبات و لکن من فعل فعلاً أو تکلم بقول یظهر منه أثر فی نفسه و حالة قلبیه تبقى زماناً و إذا تکررت الأفاعیل و الأقاویل استحکمت الآثار فی النفس و صارت الأحوال ملکات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۲۹۱-۲۹۰). برای مشاهده اسناد بیشتر رجوع شود به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰۹ و صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۱-۳۰.

«نظر ما این است که همانا ایمان فقط تصدیق و معرفت است و اعمال از حوزه تعریف ایمان خارج است»^۸.

ملاصدرا به صراحت می‌گوید که اگر بتوان حالتی را فرض کرد که تمام معارف و دانش‌های حقیقی که حد و حقیقت ایمان را می‌سازند، در قلب یکی از افراد شد بدون عمل نیک یا بدی حاصل گردد، هر آینه آن فرد مؤمن حقیقی بوده و سعادت حقیقی را بدون نقص و تباهی در ایمانش درک می‌نمود و بدان نائل می‌گشت.

ملاصدرا در ادامه می‌گوید اگرچه مثال مذکور تنها جنبه فرضی بوده و در مقام اثبات تحقق خارجی ندارد، اما آگاهی‌ای است بر این موضوع که اصل و اساس ایمان را علم و معرفت تشکیل می‌دهد و عمل فرع بر آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰).

اما علامه طباطبایی ایمان را به گونه‌ای تعریف می‌کند که برای رسیدن به آن، هم پای علم به میان می‌آید و هم پای عمل. علامه ایمان را گرایش نفس به سمت ادراک تعریف می‌کند. او ایمان را مرتبه‌ای متأخر از علم می‌داند و معتقد است که ایمان وقتی شکل می‌گیرد که نفس علم و معرفت را با خشنودی قبول کند و به آن ملتزم شود. او ایمان را از سنخ گرایش می‌داند و از آن جا که اولین و اصلی‌ترین نمود گرایش، در عمل معلوم می‌شود و انسان پس از پذیرش آن علم، سعی در عمل بر طبق آن دارد، ایمان را التزام عملی تعریف می‌کند.

علامه طباطبایی حقیقت ایمان را مرتبه بالایی از اراده که محبت نامیده می‌شود می‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۳ق). در واقع می‌توان ایمان حقیقی را محبت به خدا دانست. محبت یعنی انجذاب و کشش به سوی جمیل از آن جهت که جمال است. بنابراین تعریف، حقیقت ایمان امری گره‌خورده با علم و عمل است، زیرا هر کشش عقلانی از آن جهت که عقلانی است متکی بر سه رکن معرفتی است که در مورد محبت این سه رکن عبارتند از: رکن اول. علم به محبوب (خدا)، رکن دوم. علم به

۸- «ما هو المختار عندنا من أن الايمان هو عبارة عن نفس التصديق والعرفان، وأن الأعمال خارجة عنه» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۸).

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم**. قم: اسراء.
- ۲- _____ (۱۳۸۸ش). **تفسیر تسنیم**. قم: اسراء.
- ۳- صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم. (۱۳۶۳ش). **مفاتيح الغيب**. ترجمه محمد خواجهي. تهران: مولى.
- ۴- _____ (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الکریم**. ترجمه محمد خواجهي. قم: بيدار.
- ۵- _____ (۱۳۸۰ش). **اسرار الآيات**. ترجمه محمد خواجهي. تهران: مولى.
- ۶- _____ (۱۳۸۳ش). **شرح اصول کافی**. ترجمه محمد خواجهي. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۷- _____ (۱۹۸۱م). **الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعة**. بيروت: دار احياء التراث.
- ۸- طباطبایي، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **تفسیر المیزان**. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۹- _____ (۱۴۲۳ق). **طریق عرفان** (ترجمه رساله الولایة). ترجمه صادق حسنزاده. [بی جا]: بخشایش.
- ۱۰- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳ش). **اصول فلسفه و روش رئالیسم** (مجموعه آثار. ج ۶). تهران: صدرا.

- ۲- «و اعلم إن السعادة الإنسانية منوطة بشيئين: بالعلم الذى هو عبارة عن الايمان بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، و بالعمل الذى حاصله تصفية مرآة القلب عن شواغل الدنيا و مستلذاتها» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۶: ۹۷). برای مشاهده اسناد بیشتر رجوع شود به: صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۴۴ و صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶: ۲۴۴ و صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۶: ۳۰۶.
- ۳- «السعادة و الشقاوة بحسب العلم و الجهل ذاتيتان أزلا و أبدا، مخلدتان دائما و سرمدًا: و أمّا بحسب الأعمال الحسنة و السيئة فيترتب عليها المجازاة و المكافات، و يتقدر بحسبها المثوبات و العقوبات» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۸۷). برای مشاهده اسناد بیشتر رجوع شود به: صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۷۴؛ صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۷۶؛ صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۶: ۲۳۴-۲۳۵؛ صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۵: ۵۴-۵۵؛ صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۶: ۳۱۰-۳۰۹؛ صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۲۸۶ و صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۶۶.
- ۴- «أن العلم هو الأصل المقصود من الاعمال و الأحوال ... فهو الاول و الاخر، و المبدأ و الغاية، فهو يورث الحال، و الحال يورث العمل» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۵: ۸۹-۹۰). برای مشاهده اسناد بیشتر رجوع شود به صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۴۹-۲۵۲.
- ۵- «ففسس الأعمال لكونها من جنس الحركات و الانفعالات تتبعها المشقة و التعب، فلا خير فيها إذا نظر إليها لذواتها. و نفس الأحوال لكونها من قبيل الأعدام و القوى فلا وجود لها، و ما لا وجود له فلا فضيلة فيه... فالعلم بالالهيات هى الأصل فى الايمان بالله و رسوله، و هى المعرفة الحرة التى لا قيد عليها و لا تعلق لها بغيرها، و كل ما عداه عبید و خدم بالاضافة فإنما يراد لأجلها» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۴۹-۲۵۰).
- ۶- «أن الايمان لا يتم إلا بأن يكون مشفوعا بالأعمال الصالحة... فالعمل الصالح و إن لم يكن داخلًا فى ما هو المقصود من الايمان كما توهم، إلا أنه لا بد منه فى حصول حقيقة الايمان» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۶۵). برای مشاهده اسناد بیشتر رجوع شود به: صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۵: ۸۸-۸۹.
- ۷- «أنهم الجامعون بين الايمان العلمى و لوازمه- من التقوى عن محارم الله و العمل بما فرضه الله عليهم من العبادات البدنية و المالية» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۳).