

## تحلیل سرشت ایمان با تأکید بر رویکرد هستی‌شناسانه صدرالمتألهین به علم<sup>۱</sup>

محمد جواد پاشایی<sup>۲</sup>

عضو هیأت علمی گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه شاهد، تهران، ایران

### چکیده

در طرح ادیان توحیدی، ایمان به خدا و عالم غیب از مهم‌ترین حقایقی است که مسیر انسان را در جهت رسیدن به نیک بختی هموار می‌سازد. بر پایه تحلیل هستی‌شناسانه ایمان در حکمت متعالیه، میان ایمان و علم چنان پیوندی برقرار است که احکام علم از جمله مختصات هستی‌شناختی آن چون وجودی بودن، ذو مراتبی و قاعده اتحاد را نیز می‌توان به حقیقت ایمان نسبت داد. گرچه در فهم اولیه کلمات صدرالمتألهین حقیقت ایمان از شئون عقل نظری انسان دانسته شده است، لکن نظر نهایی و جمع آرای مختلف وی را باید معطوف به دو قوه عقل نظری و عملی دانست و ایمانی را از نگاهش واقعی پنداشت که هر دوی این قوا را به خدمت خود در آورده باشد. تقسیم ایمان به قشری و قشر القشری و لبی و لب اللبایی و نیز بحث از فناء همه از نتایج روی آورد علم محورانه صدرای به ایمان تلقی می‌شوند.

**واژگان کلیدی:** ایمان، علم، عمل، هستی‌شناختی، صدرالمتألهین.

---

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۵/۱۹

۲. پست الکترونیک: pashae.mohammad@gmail.com

## مقدمه

در طرحی که ادیان توحیدی برای انسان جهت رسیدن به سعادت و نیک‌بختی درانداخته‌اند، ایمان به خدا و رسول خدا و عالم غیب از مهم‌ترین عناصری بوده که میان انسان و سعادت او رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار می‌سازد و اهمیت این عنصر تا بدان جاست که جایگاه عمل در این طرح با فاصله‌ای درخور توجه پس از مرتبه ایمان قرار می‌گیرد؛ چراکه با نبود ایمان، عملی هم که ناشی از ایمان (و علم به عمل) است، صورت نبسته و مجالی برای شکل‌گیری‌اش فراهم نمی‌گردد. از همین رو در سنت اسلامی هر کدام از متکلمان اشعری مذهب و معتزلی مسلک با مکثی فراوان به این موضوع نظر داشته‌اند و فیلسوفان مسلمان نیز از کنار مسأله به سادگی عبور نکردند؛ هم‌چنان‌که حکیم صدرالمتألهین شیرازی با عمیق‌ترین تأملات هستی‌شناختی خود، به تحلیل این مهم در بسیاری از آثار خود روی آورده است. اما از آن‌جا که در تبیین حقیقت ایمان، منطقاً نمی‌توان از عنصر «علم» چشم پوشید و با غفلت از این واقعیت، حول ایمان به متعلقی سخن گفت، صدرا نیز در تحلیل هستی‌شناختی حقیقت ایمان، به حقیقت علم نیز عنایت کافی داشته است، به طوری که اگر نگوییم ایمان را از اختصاصات قوه عقل نظری انسان می‌داند، دست‌کم بر پیوند بی‌مثالش با این قوه اصرار فراوانی می‌ورزد. با نظر به مبانی حکمت صدرایی، واقعیت ایمان در مراتبی از خود با واقعیت علم یکسان بوده و به همین سبب، تمامی احکام وجودی علم نیز به آن سرایت می‌یابد. تلاش صورت گرفته در این پژوهش چنان است که هم پوشانی علم و ایمان را به صورتی برجسته به نمایش گذارد و مهم‌ترین احکام هستی‌شناختی علم چون وجودی بودن، ذومراتب بودن و نیز خاصیت اتحادی اجزای علم را دست‌کم در برخی از مراتب ایمان برجسته سازد. لذا پس از بررسی ماهیت ایمان و انواع آن در نگاه ملاصدرا، به کاربست مختصات هستی‌شناختی علم در ایمان پرداخته می‌شود.

## ماهیت ایمان

ایمان در لغت مصدر باب افعال از ریشه «أَمِنَ يَأْمِنُ» به معنای: گرویدن، ایمن گردانیدن یا امان دادن و باور داشتن است.<sup>۱</sup> حسب این معنا، مومن بر کسی اطلاق می‌شود که ایمانش او را از تکذیب حق ایمن داشته و موجب اطمینان در او می‌گردد.

اما ایمان در اصطلاح در معانی گوناگونی بکاررفته است که صدرالمتألهین در تفسیر خود<sup>۲</sup> این گوناگونی را به عدد چهار دسته رسانده است:

۱. دسته اول قول کسانی است که ایمان را اسمی برای مجموع سه حالت اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی می‌دانند. منافق را به کسی اطلاق می‌کنند که در اعتقاد قلبی اش خللی وجود داشته باشد. کافر بنابر قول برخی فرق، آنی است که در اقرار لسانی اش کاستی وجود داشته باشد و فاسق انسانی است که عملش خلل داشته و با اعتقاد قلبی اش سازگار نیست. غیر از خوارج که او را کافر و معتزله او را غیر مؤمن غیرکافر می‌دانند. صدرا در ادامه روایت معروف امام ثامن (ع) را در تأیید این نظر یاد می‌کند.<sup>۳</sup>

۲. دسته دوم کسانی هستند که ایمان را وصف مجموع قلب و زبان می‌دانند. با این اختلاف که برخی آن را به معرفت قلبی و اقرار زبانی؛ برخی به تصدیق زبانی و قلبی؛ و دیگران به اقرار زبانی و اخلاص قلبی تحلیل می‌برند. این معنا از ایمان در کلمات شیخ مفید

---

۱. فراهیدی، خلیل، العین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۵؛ جوهری، اسماعیل، صحاح اللغة، بیروت، دارالعلم المالئین، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۰۷۱؛ ابن فارس، احمد، مقایس اللغة، قم، مطبعة مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۵؛ فیروز آبادی، محمد، القاموس المحیط، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۲۸۱.

۲. نک. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ش، ج ۱، صص ۲۴۵-۲۴۸.

۳. «إنّ الايمان هو التصديق بالقلب و الإقرار باللسان و العمل بالأركان» و قد روی ذلك عنه أيضا علی لفظ آخر: «الايمان قول مقول و عمل معمول و عرفان بالعقول، و اتباع الرسول». (مفید، ابو عبدالله نعمان، شرح توحید صدوق، تصحیح و تعلیق از نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۲۷۶). شیخ صدوق از متکلمان بزرگ شیعی نیز به همین قول قائل شده است.

و جرجانی نیز قابل پیگیری است.<sup>۱</sup>

۳. دسته سوم نظر کسانی است که ایمان را معرفت قلبی یا تصدیق قلبی می‌دانند که اگر کسی با زبانش منکر شد و از دنیا رخت بست، خارج از ایمان نمرده است. از میان متکلمان اسلامی می‌توان به سید مرتضی<sup>۲</sup> و شیخ طوسی<sup>۳</sup> اشاره کرد که حقیقت ایمان را به تصدیق قلبی فروکاسته‌اند.

۴. دسته چهارم هم آنانی‌اند که به اقرار زبانی در تحقق ایمان بسنده می‌کنند. اما صدرا نگاه خود به سرشت ایمان را با رویکردی معرفت محورانه و نزدیک به دسته سوم، به معرفت یقینی معطوف داشته است. این ادعا را که با شواهدی مختلف از کلمات او می‌توان ارائه داد، گاهی آن گونه است که وی علم به الهیات را اصل در ایمان و آن را معرفت بدون قید معرفی کرده است.<sup>۴</sup>

و گاه دیگر ایمان حقیقی را به علم تصدیقی تحویل برده و پس از تحلیل حکمت الهی، ایمان واقعی را به علم به خدا و قیامت تعبیر می‌کند.<sup>۵</sup> چه این که حاجی سبزواری نیز در حاشیه خود بر اسفار، تصدیق یقینی را حقیقت ایمان دانسته، می‌گوید: «فإنّ الايمان الحقيقي هو التصديق اليقيني».

۱. مفید، ابوعبدالله نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تصحیح عباسقلی واعظ چرندابی، حقیقت، تبریز، ۱۳۷۱ش، صص ۵۴، ۹۹؛ جرجانی، سید شریف علی بن محمد، التعریفات، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۰ش، ص ۱۸.

۲. شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین، الذخیره فی علم الکلام، مؤسسه نشر اسلامی، قم، بی‌تا، ص ۵۳۶.

۳. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۷.

۴. فالعلم بالالهیات هی الأصل فی الايمان بالله و رسوله، و هی المعرفة الحرّة التي لا قید علیها و لا تعلق لها بغيرها، و کلّ ما عده عبید و خدم بالاضافة فإنما یراد لأجلها (شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۵۰).

۵. ثم اعلم أنّ هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل اجزائها و هو الايمان الحقيقي بالله و آیاته و اليوم الاخر... و هو مشتمل علی علمین شریفین: احدهما العلم بالمبدأ و ثانيهما العلم بالمعاد (شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه محمد حسین طباطبایی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ج ۶، ص ۷).

هم‌چنان‌که صدرا گاهی با صراحتی عریان‌تر عمل را خارج از حقیقت ایمان دانسته و بعضاً این دوئیت را با تقابل میان ایمان و عمل بیان می‌کند:

- ما هو المختار عندنا من أنّ الايمان هو عبارة عن نفس التصديق والعرفان، وأنّ الأعمال خارجة عنه.<sup>۱</sup> مختار نزد ما آن است که ایمان همان تصدیق و معرفت است و اعمال خارج از آنند.

- و اعلم إن السعادة الإنسانية منوطة بشيئين: بالعلم الذي هو عبارة عن الايمان بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، و بالعمل الذي حاصله تصفية مرآة القلب عن شواغل الدنيا و مستلذاتها.<sup>۲</sup> بدان که سعادت انسانی به دو چیز منوط است: به علمی که عبارت از ایمان به خدا و ملائکه و کتب و رسلش است و به عملی که حاصلش تصفیه آینه قلب از شواغل دنیا و لذات آن است.

- الايمان الحقيقي يمكن أن يتحقق بدون العمل، كمن استبصر و تنور قلبه بنور العرفان و قضی نحوه مقارنا بإيمانه، فهو مؤمن عند الله حقاً.<sup>۳</sup> ایمان حقیقی ممکن است که بدون عمل نیز محقق شود. مانند کسی که قلبش به نور عرفان منور شده و مقارن با ایمان از دنیا می‌رود. همانا او مؤمن است در نزد خدا حقیقتاً.

بر این اساس، ایمان در نظرگاه صدرایی از یک سو بر عنصر تصدیق با عنوان حقیقت ایمان اطلاق شده و از دیگر سو، از تصدیق نیز به علم و معرفت تعبیر شده است: «ان الاصل في الايمان هو المعرفة بالجنان».<sup>۴</sup>

حکیم شیرازی در خروج عمل از حقیقت ایمان ذیل تفسیر آیه ۲۵ بقره: «و بَشِّرَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» معتقد است: عطف کردن عمل بر ایمان چنین دلالت

۱. شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲. همان، ج ۶، ص ۹۷.

۳. همان، ص ۴۵۵.

۴. همان، ص ۲۵۲.

می‌کند که عمل از مفهوم ایمان خارج است؛ چراکه میان معطوف و معطوف الیه باید تغییری باشد تا تکراری که خلاف اصل اولی در سخن گفتن است، لازم نیاید. او به نقش بی بدیل عمل در ایمان باور داشته و آن دو را به پایه و ساختمان بر آن تشبیه می‌کند، آن گونه که پایه‌ها هرچند ممکن است بدون بنای برساخته بر آن تحقق یابند، لکن کارآمدی پایه‌ها بدون شک با وجود ساختمان تنها تکمیل می‌گردد. وی با این تشبیه در کنار بیان نقش بنیادین ایمان بر تأثیر تکمیلی عمل نیز تأکید داشته است.<sup>۱</sup>

او در جای دیگری در توضیح رابطه عمل و ایمان معتقد است که عمل صالح، هر چند داخل در آن چه که مقصود از ایمان است، نمی‌باشد، لکن در حصول حقیقت ایمان یعنی متور شدن به نور باطنی بصیرت انسان نسبت به امور غیبی ضرورت دارد.<sup>۲</sup> در بیانی دیگر می‌توان گفت که خروج عمل از حقیقت ایمان نه به معنای بیگانگی آن‌ها از یکدیگر که عمل صالح از نشانه‌های ثبات و سلامت ایمان مؤمن و از لوازم و توابع آن به‌شمار می‌رود.<sup>۳</sup>

ملاحظه: در تحلیل سرشت ایمان توجه به نکات زیر ضروری است:

۱. اساساً تصدیق قلبی که یکی از مصادیق و مراتب ایمان به حساب می‌رود، از پیوند میان نفس انسان و یک واقعیت علمی حاصل می‌گردد؛ چراکه ایمان و تصدیق قلبی یک مطلب علمی غیر از خود قضیه بوده و منزلت آن بسی بالاتر از انعقاد یک قضیه علمی است؛ چراکه قضیه علمی (که از اجزای سه گانه موضوع و محمول و نسبت میان آن‌ها به وساطت نفس تشکیل می‌شود)، گره و عقدی است که نفس میان اجزای داخلی آن قضیه برقرار می‌سازد. لکن تصدیق قلبی با یک مرتبه بالاتر از آن چه گفته شد، گره‌ای

۱. شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۷۳.

۲. فالعمل الصالح و إن لم یکن داخلا فی ما هو المقصود من الايمان كما توهم، إلا أنه لا بد منه فی حصول حقیقة الايمان (شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۶۴).

۳. و اعلم ان من اعتبر فی الايمان عمل الأركان كأنه رأى ان الايمان من لوازمه غالباً إتيان العمل الصالح (همان، ج ۳، ص ۴۵۵).

است که پس از پیوند اولی میان اجزای قضیه، بین آن‌ها و نفس برقرار می‌شود. لذا ممکن است درون نفس کسی اعتقاد علمی وجود داشته باشد، در حالی که هنوز میان آن مسأله و جان انسان پیوند ایمانی برقرار نشده باشد. به عبارت دیگر، تصدیق یا ایمان آن زمانی شکل می‌گیرد که اولاً قضیه به همراه اجزای آن شکل گرفته باشد و ثانیاً شخص تصدیق کننده، مطابقت و عدم مطابقت حکم قضیه را با واقع نیز ادراک کرده باشد. لذا با تحقق حکم در قضیه که از اجزای قضیه به‌شمار می‌رود، حقیقت تصدیق پا نگرفته و پس از حالت اعتقاد ترجیحی نفس متکلم به محتوای قضیه تصدیق سربر می‌آورد. بر همین پایه در قضیه مشکوک به رغم این‌که ساختمان قضیه قوام یافته ولی تصدیقی در آن صورت نبسته است. از همین روست که قضیه می‌تواند هم تصدیق شود و هم تکذیب گردد و هم مشکوک واقع شود و در تمام این حالات اگرچه قضیه شکل می‌گیرد، لکن این نسبت ما با قضیه است که دائماً تغییر می‌یابد.

۲. هرچند ظاهر کلمات صدرالمتألهین حقیقت ایمان تنها از شئون عقل نظری در نظر گرفته شده است، لکن با نظر به این‌که ایمان بدون التزام و حرکت عملی، ایمانی حقیقی نبوده و تفاوتی با تصدیق علمی نخواهد داشت، لذا نظر نهایی ایشان را باید معطوف به دو قوه عقل نظری و عملی دانست و ایمانی را از نگاه او حقیقی دانست که هر دو قوه عقل نظری و عملی را به خدمت خود در آورده باشد. شاهد مسأله این‌که وی از یک سو ایمان را کمال واپسین انسان دانسته و بالاتر از ایمان، مصداقی را برای سعادت نمی‌شناسد؛ چراکه ایمان همان حکمت حقی است که با علم به خدا و صفات و افعال او و نیز علم به قیامت و منازل و درجات و درکات آن حاصل می‌شود و هر آینه به صاحب چنین علمی خیر کثیر و فضل بزرگ ارزانی می‌گردد.<sup>۱</sup> و از دیگر سو، مصداق کمال نهایی انسان را فناء و فناء را نیز در نظر نهایی خود منطبق بر تعالی دو قوه عقل عملی و نظری قلمداد می‌کند. به عبارتی ایشان معتقد است که کمال نهایی انسان را باید به فناء فی الله

۱. شیرازی، صدرالدین محمد، أسرار الآیات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰ش، ص ۲.

از یک سو و اتحاد عقل نظری و عملی به مثابه شرط تحقق فناء در او از سوی دیگر دانست که صدالبته این اتحاد، از ظهور وحدت در قوای انسان صغیر به دنبال غلبه وحدت در عالم کبیر ناشی شده است.<sup>۱</sup> جمع میان دو نکته چنین خواهد بود که ایمان برتر در نگاه صدرا برخلاف نظر بدوی او که از مختصات عقل نظری است، هم از شئون عقل نظری به شمار رفته و هم شأنی از شئون عقل عملی به حساب می‌آید که در پرتو آن، انسان مؤمن در دو ساحت بینش و گرایش، غیب را می‌فهمد، می‌بیند و می‌پوید. پس آن‌جا که صدرا عمل را از ایمان خارج می‌داند، نظرش معطوف به اعمال جوارحی بوده و هرگز ایمان را از اعمال جوانحی خالی ندیده است. لذا حقیقت ایمان در نظام حکمت صدراپی در یک مرتبه، از شئون عقل نظری و وابسته به این قوه از قوای انسانی دیده می‌شود؛ مانند آن‌جا که ایمانی برهانی نسبت به یک مطلوب (علم الیقین) برای مؤمن پدید می‌آید. در مرتبه دیگر خود از شئون عقل عملی به حساب آمده و در خود نوعی التزام و تصدیق قلبی به یک مطلوب احساس می‌کند. در نهایت و در مراتب برین خود نیز از شئون هر دو عقل نظری و عملی درآمده و در دو ساحت بینش و گرایش با عالم غیب مرتبط می‌گردد. دست‌کم حق الیقین را باید از مراتب برین ایمان در نظر گرفت. با نظر به علمی بودن سرشت ایمان و به دنبال آن حضوری بودن این علم در برخی مراتب از یک سو، و کاربست مختصات علم در آن از سوی دوم، ضروری است که هم‌پوشانی این مختصات از علم با ایمان را در برخی مراتب آن به جهت درک صحیح‌تر حقیقت ایمان نشان دهیم. لذا در ابتدا به ۱. مختصه وجودی بودن علم؛ و سپس ۲. تشکیکی بودن آن؛ و در ادامه به ۳. ویژگی اتحاد در علم؛ و تطبیق یک به یک آن‌ها بر ایمان اشاره خواهیم کرد.

۱. همو، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۲۲۸.



### ایمان و وجودی بودن حقیقت آن

ایمان را در یک نگاه کلی و با نظر داشت آثار مختلف ملاصدرا می‌توان به اقسام حقیقی و مجازی تقسیم نمود. ایمان مجازی که از آن به لفظی، ظاهری، صوری دنیوی یا تقلیدی سمعی در برابر حقیقی، باطنی، معنوی اخروی و یا کشفی قلبی تعبیر می‌شود،<sup>۱</sup> آنی است که در شخص از روی شک یا جهل ناشی از تقلید و یا غیر آن و بدون هیچ تلاش معرفتی، احراز شده باشد.

در مقابل ایمان حقیقی یا کشفی که خود از مراتبی چند برخوردار است، به ایمانی اطلاق می‌شود که یا از راه برهان و استدلال (شهود عقلی) حاصل آمده باشد و یا با کشف و شهود قلبی.

بر این پایه ایمان را به صورت کلی باید به سه قسم: ۱. ایمان بدون یقین و از روی تقلید ۲. ایمان حاصل از برهان و استدلال و ۳. ایمان شهودی و حاصل از کشف، تقسیم نمود.<sup>۲</sup> صدرا از دسته اول به ایمان «عوام» یاد می‌کند، ایمان دوم را ایمان «خواص» می‌داند که در آن دایره، عالمان و حکیمان قرار می‌گیرند و دسته سوم که ایمان «خواص الخواص» نام دارد، از اختصاصات انبیاء و اولیای خاص الهی به‌شمار می‌رود.<sup>۳</sup> بعید نیست که در هر قسم نیز بتوان توسعه بیشتری ایجاد نمود. برای نمونه صدرا گاه در قسم اول یعنی ایمان از روی تقلید که به عموم مردم اختصاص دارد، مراتبی را از ایمان کلامی و لفظی تا ایمان قلبی که «اعتقاد» نام دارد، قائل می‌شود. او ایمان را در این تقسیم به گردویی شبیه می‌کند که از دو سطح روین (قشر) و دو سطح زیرین (لب) تشکیل یافته است. قشر و قشر القشر و لب و لب اللب. بر این اساس ایمان قشر القشری که ایمان ظاهری محضی است با غفلت و حتی انکار قلبی نیز قابل جمع است. ایمان قشری

۱. شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، صص ۲۵۴، ۲۵۸؛ ج ۳، ص ۴۵۳؛ همو، أسرار الآیات، صص ۲۸ و ۲۹.

۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۳۳۳.

۳. همان، ج ۴، ص ۲۳۹؛ ج ۷، ص ۱۷۶.

مرتبه‌ای بالاتر یعنی ایمان عموم مسلمین و متکلمین است که تصدیقی نسبت به معنای لفظ را به دنبال دارد. این اعتقاد قلبی، تقلیدی محض نبوده و وجه و گونه‌ای از حقیقت را به همراه دارد که بر همین اساس «اعتقاد» نامیده می‌شود.<sup>۱</sup>

ایمان لُبی آن ایمانی است که با تصدیق برهانی و یا کشف عرفانی حاصل از نور مقذوف در قلب حکیم و عارف ایجاد شده باشد.

و نهایتاً ایمان لب اللب ایمانی است که در عارف در مراحل واپسین ایمانی خود و در مقام فنای وصفی و اسمائی غرق در نور حضرت احدیت می‌شود.<sup>۲</sup>

با عنایت به مراتب یادشده از ایمان در نگاه صدرایی، به راحتی می‌توان مرتبه لُبی و لب اللبایی ایمان را با حقیقت علم حضوری هم آغوش دانست و یا هر آن جایی که ایمان با مرتبه‌ای از کشف قرین شده است را با علم حضوری پیوند داد:

و الرابعة أن يستغرق الإنسان في نور الحضرة الأحادية بحيث لا يرى في الوجود إلا الواحد القهار فيقول بلسان حاله وإيمانه: لمن الملك اليوم؟ ثم يجيب عنه بلغة توحيدة و عرفانه: لله الواحد القهار. وهذا المقام لا يحصل لأحد ما دام كونه في هذه- الحياة الدنيا إلا للكامل من العرفاء والأولياء بواسطة غلبة سلطان الآخرة على بواطنهم...<sup>۳</sup>

چهارمین مرتبه آن است که انسان در نور حضرت احدیت به گونه‌ای غرق شود که جز واحد قهار وجودی دیگر نبیند و با زبان حال و ایمان قلبی اش در پاسخ به این سؤال که ملک در این روز برای کیست؟ در نهایت توحید بگوید برای خدای واحد قهار. این مقام در این دنیا جز برای کامل از عرفاء و اولیای الهی به سبب غلب آخرت بر جانشان حال نمی‌شود.

به بیانی دیگر، در تصدیقات برهانی این ویژگی‌ها حائز توجه است:

۱. شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۵۴؛ ج ۶، ص ۲۳۱.

۲. همان.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۵۵.

اولاً برهان، تصدیقی است منطقی، که در شکل‌گیری آن به چهار مرحله حاجت

است:

۱. تصور موضوع و یا مقدم؛
۲. تصور محمول و یا تالی؛
۳. تصور نسبت میان موضوع و محمول و یا مقدم و تالی؛
۴. تصدیق؛ یعنی فهم مطابقت قضیه با واقع و اقرار به حکم ایجابی یا سلبی. و ثانیاً تصدیقی است دائمی، ضروری و کلی.

درحالی که در کشف و شهود، چنان‌که مقتضای علم حضوری نیز چنین است، نه مفهوم معلوم و نه تصویری از طرفین نسبت آن، بلکه خود معلوم نزد نفس حاصل شده و عالم، به حضور خود مدرک نائل می‌آید. بدیهی است که از لوازم حضوری بودن ایمان در قسم کشفی آن را باید وجودی بودن آن و اتحاد وجودی با متعلق خود یعنی معلوم دانست. هم‌چنان‌که با حضوری خواندن برخی از اقسام ایمان، کافی است که آن را پاره‌ای از هویت یکپارچه انسان قرار داده و با تحقق و یا شدت خود، تأثیری شگرف را در اقلیم وجود او بیافریند. ناگفته پیداست این تحلیل تنها در صورتی صحیح می‌نماید که ایمان را از شئون عقل نظری انسان در نظر بگیریم و آن را نوعی علم و معرفت یقینی به غیب به حساب آوریم. اما چنان‌چه ایمان را از شئون عقل عملی انسان شماره کنیم، متعلق ایمان، معلوم به علم حضوری بوده و ویژگی وجودی بودن و یا سایر مختصات علم حضوری را باید در متعلقات ایمان عملیاتی سازیم و چنان‌چه فناء را حسب نظر نهایی صدرا مصداق ایمان حقیقی بدانیم، هم در ایمان (آن‌جا که کمال عقل نظری به شمار رود) و هم متعلق ایمان (آن‌جا که کمال عقل عملی به شمار رود) باید از کار بست علم حضوری با توضیحات پیش گفته \_ چنان‌که خواهد آمد \_ سخن بگوییم.

## ایمان و مراتب آن

دریافت درست مفهوم ایمان و به دنبالش تشکیکی بودن آن در منظومه فلسفه صدرایی بدون نظر داشت اصول و مبانی هستی‌شناختی او امری ناممکن است. اهم این مبانی را می‌توان چنین از سر گذراند:

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که بر پایه آن، عیار سنجش واقع به وجود بوده و اساساً نظام هستی را حقیقت وجود پر کرده است.

۲. اشتراک معنوی وجود.

۳. تشکیک وجود که بر پایه آن حقیقت وجود در عین وحدتش، دارای مراتبی است که اختلافشان به همان وجه اشتراکی شان یعنی وجود می‌باشد. به عبارتی وجود، حقیقت واحد ذومراتبی است که به شدت و ضعف و تقدم و تأخر و مانند آن از یکدیگر متمایز می‌شوند.

با نظر به این‌که صدرا در یک نگاه، از یک سو مراتبی از ایمان را با تصدیق قلبی مومن هم آغوش دانسته و از سوی دیگر، علم از مرئای او حقیقتی وجودی به‌شمار می‌رود که از کدورات مادی به دور بوده است؛ لذا باید تمام احکام وجود را بر علم و ادراک نیز صادق دانست و به دنبالش هم آن‌ها را به ایمان نسبت داد. صدرا در بیانی معتقد است که ایمان امری وجودی بوده و به همین سبب از مقامات انسانی او به‌شمار می‌رود: فإنّ الايمان من مقامات الإنسان فی إنسانيته.<sup>۱</sup>

چه این‌که تشکیکی بودن ایمان از لوازمی است که پس از وجودی بودنش به آن منسوب می‌گردد.

فالإيمان من الألفاظ المشككة التي يتفاوت معناها في الشدة والضعف، و الكمال والنقص.<sup>۲</sup>

۱. شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۵۴.

۲. همان.

بر این پایه، به هر میزان که معرفت قلبی انسان نسبت به حقایق هستی، به شهود نزدیک‌تر باشد و نسبت قریب‌تری با آن‌ها برقرار کند، حقیقت ایمان در او قوی‌تر بوده و از درجه ایمانی والاتری برخوردار است. و چنان‌چه با وسائط بیشتری به حقایق هستی نقب زند، به همان اندازه ایمانش نیز ضعیف‌تر بوده تا جایی که انباشت علمی او به تعبیر قرآن به حد چارپایان یا کمتر از آن تنزل پیدا می‌کند. به عبارتی ایمان به معنای برتر خود که تصدیق قلبی را به همراه دارد، به سبب حقیقت وجودی‌اش امر مشککی است که از کشف صوری تا معنوی و کشف اولیاء و انبیای الهی ادامه می‌یابد. اما در تصدیقات برهانی اگرچه مؤمن به حقیقت واصل می‌گردد، لکن این وصول را مرهون مفاهیمی می‌داند که او را در این مهم عمیقاً یاری رسانده‌اند. بر خلاف کشف‌های بی واسطه‌ای که مؤمن بی درنگ خویشتن را با عین هستی هم آغوش دیده و واقع را در اعماق وجودش احساس می‌کند. چنان‌چه ایمان را در مراتب عقل عملی انسان نیز صادق بدانیم، التزام را می‌توان صاحب درجاتی تشکیکی دانست که البته از مدار علم حضوری خارج خواهد بود، هرچند خود این گرایش‌ها با علم حضوری قابل ادراک می‌باشد؛ چراکه انسان در علمش به این گرایش‌ها دیگر واسطه‌ای نداشته و آن را که از حالات نفسانی خود است با علم حضوری درمی‌یابد.

### انواع ایمان از دیدگاه صدر

اگرچه اصل ذومراتبی ایمان در کلمات صدر به اصلی تردیدناپذیر تبدیل یافته است، لکن بیان‌ها در انواع مراتب آن به گونه‌های مختلفی بوده است.

وی گاهی با اقسامی چون ایمان لفظی، ایمان سمعی تقلیدی، ایمان برهانی و ایمان کشفی از مراتب ایمان ذکر می‌کند. پرواضح است که ایمان لفظی و نیز سمعی (در آن حالتی که به عمل منجر نمی‌شود)، ایمانی مجازی بوده و ایمان برهانی و ایمان کشفی از اقسام ایمان حقیقی به‌شمار می‌روند. چه این‌که در هر یک از ایمان‌های حقیقی

نیز می‌توان با نظر به مراتب وجودی انسان، درجاتی از ایمان برهانی و کشفی را قائل شد.<sup>۱</sup> ایمان کشفی (که همان برگردان علم حضوری به متعلقات ایمانی به زبان فلسفی است)، مراتبی را داراست که به واقع از مراتب تشکیکی علم حضوری ناشی شده است و رشته‌ای طولی از نازل‌ترین کشف‌ها یعنی کشف‌های صوری تا عالی‌ترین آن‌ها یعنی کشف‌های معنوی و انواع فناء و در نهایت، فناء ذاتی را در بر می‌گیرد.

گاهی نیز صدرا از مراتب ایمان به ظاهری و باطنی،<sup>۲</sup> صوری دنیوی و معنوی اخروی،<sup>۳</sup> ایمان عینی اقتدایی تبعی و ایمان کشفی اشراقی<sup>۴</sup> و... به عنوان درجات ایمان عنوان می‌کند. در این انقسام دوگانه تنها تفکیک ایمان حقیقی از غیرحقیقی آن مدنظر بوده است. تداوم تقسیم در تقسیمات دوگانه، تقسیم سه‌گانه‌ای را زایش می‌کند که ایمان سماعی تقلیدی و ایمان برهانی و ایمان کشفی عیانی از این دست‌اند.<sup>۵</sup> این تقسیم بندی‌ها اگرچه به این میزان بسنده نشده است، لکن نکته حائز اهمیت این تعدد بیانی، آن‌جاست که این اقسام اعم از اقسام حقیقی و مجازی ایمان بوده و پذیرش این مراتب به مثابه مراتب ایمان، با این‌که تصدیق برهانی و قلبی را تنها نوع ایمان حقیقی بدانیم، منافاتی ندارد. لذا حکیم شیرازی به ایمانی که از روی تصدیق لسانی از روی شک و جهل باشد، ایمانی لفظی عنوان داده و اطلاق ایمان بر عمل جوارحی را نیز اطلاقی استعاری می‌انگارد.<sup>۶</sup>

۱. شیرازی، أسرارالآیات، ص ۲۹؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۳۹؛ ج ۶، ص ۳۳۳؛ ج ۷، ص ۱۷۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۵۴.

۳. همان، ص ۲۵۸.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۳۴.

۵. همان، ج ۶، ص ۳۳۳؛ ج ۷، ص ۱۷۶.

۶. قد یسمی الإقرار ایمانا کما یسمی تصدیقا، إلا أنه متى صدر عن شك أو جهل کان ایمانا لفظیا لا حقیقا... و قد یسمی أعمال الجوارح ایمانا استعارة و تلویحا کما یسمی تصدیقا لذلك، ... و الفعل لیس بتصدیق باتفاق أهل اللغة... (شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۵۴).

بنابراین مراتب ایمان را می‌توان در چهار قسم ایمان از روی لفظ، ایمان از روی تقلید و تبعیت، ایمان از روی استدلال و برهان و ایمان ناشی از شهودات قلبی خلاصه کرد.

ایمان از روی لفظ عاری از علم و معرفت بوده و اساساً مشمول معنای حقیقی ایمان نمی‌گردد.

ایمان از روی تقلید هم با تقید به عمل تنها، به حقیقت ایمان می‌رسد. به عبارتی این مرتبه اگرچه واجد علم و معرفت و تصدیق و اعتقاد جازم بوده است لکن معرفتی است که علی‌الدوام در معرض زوال قرر دارد و این نقیصه را با عمل از بین می‌برد. ایمان از روی استدلال و برهان را می‌توان معادل «علم‌الیقین» دانست که به علماء و حکماء اختصاص دارد و از عنصر شهود خالی است.

مرتبه‌ی ایمان شهودی هم که با دو مرتبه‌ی «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» همراه است، به اخص از مومنان اختصاص دارد.

نکته: از شواهد قرآنی تشکیکی بودن ایمان می‌توان دست‌کم به آیه ۴ سوره فتح: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ؛ هر آینه خداوند سکینه و آرامش را بر قلوب صاحبان ایمان، نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان افزوده گردد. و یا آیه ۱۳۶ نساء: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ایمان بیاورید، و یا آیه ۱۱ مجادله: يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ؛ خداوند درجه مؤمنان و کسانی که به آن‌ها علم عطاء شده است، را رفیع می‌گرداند، اشاره داشت.

### ایمان و کاربست قاعده اتحاد در آن

حسب مباحث پیش گفته در حقیقت ایمان، وجودی بودن ایمان و هم‌پوشانی آن با معرفت در برخی از مراتب خود، امکان بحث از علم (حضور) و خاصیت ذومراتبی آن را در مسأله ایمان بیش از هر مجال دیگری فراهم ساخته است. آن گونه که به هر میزان

معرفت قلبی انسان نسبت به حقایق هستی افزون‌تر باشد، حقیقت ایمان در او عمیق‌تر بوده و مؤمن از مرتبه ایمانی والاتری برخوردار می‌گردد. ایمان به معنای واقعی کلمه از منظر صدرایی، امری مشکک است که دامنه آن از تصدیق برهانی تا کشف عرفانی امتداد یافته است و مؤمن در عالی‌ترین درجات ایمان، خویشتن را به گونه‌ای با عین هستی هم آغوش می‌بیند که کثرتی میان خود و مبدأش مشاهده نمی‌کند.

بر پایه قاعده اتحاد عالم و معلوم ساری در علم، تصدیق متعلقات ایمان (که مهم‌ترین آن وجود مبدأ واحد یگانه باشد)، گونه‌ای از علم است که به موجب آن، عالم یا مؤمن با معلوم خود متحد شده و به هر میزان این پیوند شدیدتر می‌شود، کثرت موجود نیز بیشتر رنگ می‌بازد. این پدیده که از آن به «فناء» نیز تعبیر می‌شود، فرزند خلف اصولی چون اتحاد عاقل و معقول از یک سو و وجودی بودن علم در حکمت متعالیه از سوی دیگر است که در ادامه و در ضمن توضیح مقام فناء و انواع آن روشن می‌گردد.

### مقام فناء

واژه فناء از منظر لغت‌شناسان، در مقابل بقاء و ماندگاری به معنای نابودی، پیری و فرتوتی، نیستی، زوال و مانند آن آمده است.<sup>۱</sup> در کتاب العین ذیل ماده فنی نیز چنین گفته شده که فناء نقیض بقاء است<sup>۲</sup> چه این‌که در لسان العرب نیز نزدیک به همین معنا آمده است.<sup>۳</sup> در قاموس قرآن مقصود از فناء، از بین رفتن ترکیب و صورت ظاهری دانسته شده است.<sup>۴</sup> اما در اصطلاح ارباب معرفت، این مقام که از کمالات قوه عملیه انسان و مرتبه‌ای از مراتبش به‌شمار می‌رود، دارای حقیقتی شامخ است که به سبب

۱. مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، ص ۶۷۲.

۲. فراهیدی، العین، ج ۸، ص ۳۷۷.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۶۶.

۴. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۲۰۵.



همین رفعت، هویتش جز بر خدا و عباد کملش پیدا نمانده است.<sup>۱</sup> جناب صدرا به نسبت مراتب چهارگانه عقل نظری، چهار مرتبه نیز در عقل عملی بنیان می‌نهد که مرتبه چهارم و نهایی آن را فناء می‌نامد. این مراتب عبارتند از تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناء و فناء آخرین مرتبه از عقل عملی است که نفس از ذات خود فانی شده و در آن تنها به نظاره چهره جمال و جلال الهی می‌نشیند.<sup>۲</sup> گرچه صدرا از کمال نهایی عقل عملی تحت عنوان فناء یاد می‌کند و گاهی نیز از فناء به عنوان کمال عقل نظری عنوان می‌کند،<sup>۳</sup> اما بر اساس نظر نهایی وی از کمال، فناء فرزند خلف اتحاد عقل نظری و عملی در سالک دانسته می‌شود با این وجود، هر عارفی با رویکردی پدیدارشناسانه به توصیف این واقعیت پرداخته است که شاید وجه مشترک همه این تعاریف، زوال و انعدام تعین بشری انسان باشد.<sup>۴</sup>

۱. و العلم بکفیه [ای الفناء] علی ما هو علیه مختص بالله لا یمكن ان یطلع علیه الا من شاء الله من عباده الکمل و حصل له هذا المشهد الشریف (قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۴۳).

۲. شیرازی، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و تعلیق سید جلال آشتیانی، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش، ص ۲۰۷؛ همو، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش، ص ۲۷۵؛ همو، شرح الهدایه الاثیری، تصحیح مصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۳؛ همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش، ص ۵۲۳.

۳. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۸۲.

۴. به برخی از این تعاریف بنگرید: الفناء هو أن یفنی عنه الحظوظ فلا یكون له فی شیء من ذلك حظ و یسقط عنه التمییز فناء عن الأشياء کلها شغلا بما فنی به... (کلاباذی، محمد بن ابراهیم، التعرف لمذهب اهل التصوف، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۳۳م، ص ۹۲).

- هو اضمحلال مادون الحق علما ثم جحدا ثم حقا... (انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، تصحیح علی شیروانی، تهران، دارالعلم، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳۵).

- الفناء هو فناء رؤية العبد فعله بقیام الله علی ذلك، و هو شبه البقاء... (ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، ج ۲، ص ۱۳۳).

به هر روی تحلیل دقیق‌تر واقعیت فناء، از توصیف انواع آن بهتر دانسته می‌شود؛ چراکه برای آن در عرف عرفان سه مرتبه فناء افعالی، صفاتی و ذاتی در نظر گرفته شده است:

فناء فعلی یا توحید افعالی، مقامی است که عارف در آن، همه افعال را در همان موطن وقوع فعل، فعل حق می‌بیند و در عین این‌که فعل را از مخلوق می‌داند، فعل الله نیز می‌یابد نه این‌که حق را فاعل بعید آن و یا فاعلی در سلسله فواعل طولی‌اش بیابد. در این مقام، خداوند به تجلی فعلی بر عارف ظهور می‌کند.<sup>۱</sup>

فناء صفاتی یا توحید صفاتی، فنایی است که حق با تجلی صفاتی بر عارف ظهور می‌کند و به موجب آن تمام اسماء و صفات به صفات الهی بازگشت می‌کند و عارف با زبان حالش فراز «باسمائک التی ملأت ارکان کل شیء» را ترنم می‌کند.<sup>۲</sup>

و در نهایت، فناء ذاتی یا توحید ذاتی، مقامی است که حق با تجلی ذاتی بر عارف جلوه کرده و او همه ذوات را ذات الهی مشاهده می‌کند و در این قسم اتحاد ادعایی یادشده، ظهور بیشتری می‌یابد؛ چراکه تعیین انسانی انسان زائل شده و وجود انسان به وجود حق بازگشت می‌کند که صدالبته این زوال به معنای زوال ذات انسان نبوده تا محملی برای جریان وحدت و نه اتحاد در مقام باشد.<sup>۳</sup> صدرا در تأیید این نکته و در شمارش انواع فناء، فناء سالکان را بر دو قسم قرار داده است. یکی این‌که تعیین ذاتی و

---

- الفناء هو الزوال و الاضمحلال... (کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، تحقیق و تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبة و عامر النجار، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۷۰).

- لیس المراد بالفناء هنا انعدام عین العبد مطلقا بل المراد منه فناء جهة البشرية فی الجهة الربوبية... (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۶).

۱. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، قم، نشر الف لام میم، ۱۳۸۵ش، ص ۶۲۵.

۲. همان.

۳. نک. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۴۸۷.

اسمایی سالک در حالت فناء از او زائل شود تا وجودش به وجود حضرت حق بازگشت کند و تقید وجودی‌اش برداشته شود و دیگری آن است که صفات بشری فانی به صفات الهی تبدیل شود بدون این که ذات وی مرتفع گردد:

«الفناء الذی للسالک علی ضربین أحدهما أن یزول عنه التعین الذاتی و الأسمائی لیرجع وجوده إلی وجود الحق بارتفاع وجوده المقید و الآخر أن یتبدل صفاته البشریة بالصفات الإلهیة دون الذات...»<sup>۱</sup>

حاصل آن که عارف در مقام فناء، با دستیابی به «حق الیقین» چنین می‌یابد که در سراسر عالم وجودی جز وجود حق نیست و حتی افعال و صفات و ذات خویش را نیز محو چنین موجودی می‌بیند. البته در صحف عرفانی به مقامی بالاتر از این نیز اشاره شده از آن به مقام «بقای بعدالفناء» تعبیر می‌کنند. برخی محققین معاصر در تحلیل این مقام چنین آورده‌اند:

«در این مرحله دیگر عارف با جذب شدن در دریای وصال حق و وحدت محض، از کثرت نفس الامری واقعیات به یکباره غافل نمی‌شود. او در این مرحله هم حق خلق را ادا می‌کند و هم حق حق را. عارف واصل به این مقام است که توان دستگیری از دیگران را نیز می‌یابد و به میان خلق می‌آید تا آن‌ها را حقانی سازد. از چنین عارفی به کامل کامل تعبیر می‌شود. انبیاء و اولیاء همگی از کاملان مکمل‌اند که حق تعالی، آنان را برای دستگیری بندگان به سویشان فرستاده است»<sup>۲</sup>.

تنها نکته مهم باقیمانده، چگونگی توحید ذاتی و یا کیفیت زوال و اضمحلال عبد پس از واصل به این مقام است. اساساً پرسش اساسی آن است که آیا عارف واصل به مقام فناء، صرفاً به شهودی دست می‌یابد که با آن وجودی غیر حق را مشاهده نمی‌کند و نمی-

۱. همان، ص ۶۳۶.

۲. یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ش، ص ۷۰.

بیند و یا این‌که واقعیتی در ورای این شهود وجود دارد که عارف با تلاشی بلیغ و طاقت فرسا خود را به این سطح می‌رساند؟

گرچه بسیاری از کسانی که از وادی عرفان دور افتاده‌اند، تحلیل اول را که از آن به وحدت شهود هم یاد می‌شود، ترجیح می‌دهند و با این ترجیح، مسأله را به سطحی پدیدارشناسانه فرومی‌کاهند، لکن آن‌چه مقتضای فطرت سلیم و براهین قاطعه باشد، نگاه دومی است که بر پایه آن انبوهی از حقایق برای انسان تجلی کرده و او بدین وسیله از واقعیات هستی پرده می‌گشاید. هرچند وجاهت بخشی به مسأله در فنای فعلی و صفاتی چندان مشکل نمی‌نماید؛ لکن نگرانی اصلی در توحید ذاتی است که توجیه آن تا حدودی سخت به ذهن می‌رسد.

چنان‌چه تحلیل خود را از فنای ذاتی گونه‌ای ارائه کنیم که بر پایه آن، انسان با فنای ذاتی رو به اضمحلال رفته و دیگر ذاتی از او باقی نمی‌ماند، به آسانی دو اشکال واضح البطلان را پیش روی خود قرار نهاده‌ایم:

اولاً انسانی باقی نمانده تا او را با عنوان فناء نشان دهیم!

ثانیاً انقلابی ذاتی رخ داده که بر اساس آن ذات عبد به ذات معبود تبدیل یافته است! لاجرم با نظر به این اشکالات، تحلیلی باید به دست داد تا از محذورات پیش گفته ایمن و پاسخی گویا در برابر دورافتادگان از وادی عرفان به شمار رود. هرچند عرفان پژوهان در این ساحت تلاش کرده‌اند که با رویکردهای مختلفی چون روان‌شناختی، ارزش‌شناختی، معرفت‌شناختی، وجودشناختی و وجودی-شناختی به این مسأله پاسخ دهند؛<sup>۱</sup>

لکن آن‌چه مسلم به ذهن می‌رسد آن است که:

اولاً چنین نیست که حالات عرفانی، مجرد احساس و شعوری باشند که عارف آن را بدون هیچ منشأ و عامل بیرونی در درون خود درک می‌کند؛ بلکه این حالات

۱. کیاشمشکی، ابوالفضل، «تبیین عقلانی فنا در عرفان اسلامی»، فصلنامه حکمت اسراء، ش ۴، تابستان ۱۳۹۰، صص ۹۳-۱۰۲.

مجموعه‌ای از تحولات درونی است که در اثر صیورورت وجودی و حرکت باطنی در درون نفس عارف مشتعل شده و در بسیاری از مواردی نیز منشأ اثر خارجی می‌باشد. ثانیاً باید نظر داشت ذاتی که در فنای ذاتی مطرح می‌گردد، همان ذات مصداق هویت غیبیه الهی و غیب الغیوبی یا وجود لابشرط مقسمی نبوده بلکه تعینی از ذات و جلوه‌ای از آن می‌باشد. به عبارتی، همان‌گونه که در تجلی فعلی و صفاتی، فعل و صفت الهی بر عارف تجلی کرده، در فنای ذاتی نیز تعینی از ذات و لمحّه ذاتی حضرت حق (و نه کنه آن) بر عارف جلوه‌گری می‌کند.<sup>۱</sup>

شاهد مسأله این‌که قیصری پس از آن‌که قیامت را میعادگاه فنای خلق در رب شان می‌داند و در آن زوال تعینات خلقی و فنای وجه عبودیت در وجه ربوبیت را به سان انعدام تعین قطره در دریا انتظار می‌کشد.<sup>۲</sup> او معتقد است همان سان که تعینات خلقی در خلق معلول تجلیات الهی در مراتب کثرت است، هم‌چنین زوال این تعینات هم با تجلیات ذاتی الهی در مراتب وحدت است که با اسمایی چون قهار و واحد و احد و فرد و صمد و غنی و... صورت می‌بندد.<sup>۳</sup>

### نتیجه

اگرچه از ظاهر کلمات صدرالمتألهین چنین برداشت می‌شود که حقیقت ایمان همان تصدیق و معرفت و به یک معنا از شئون عقل نظری تلقی می‌شود کن با توجه به این‌که ایمان بدون عمل، ایمانی حقیقی نبوده، نظر نهایی ایشان را باید معطوف به دو قوه عقل نظری و عملی دانست و ایمانی را از نگاهش، واقعی دانست که هر دو قوه عقل نظری و عقل عملی را به خدمت خود در آورده باشد. چه این‌که ایمان با هم‌پوشانی خود با

۱. نک. امینی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۸۰.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۱.

۳. همان، ص ۱۴۲.

حقیقت علم، بسان علم، امری مشکک است که دامنه آن از تصدیق برهانی تا کشف عرفانی امتداد می‌یابد. هم‌چنین بر پایه قاعده اتحاد عالم و معلوم در علم حضوری و حصولی، تصدیق قلبی به متعلقات ایمان (که مهم‌ترین آن وجود مبدأ واحد یگانه باشد)، گونه‌ای از علم است که به موجب آن، عالم یا مؤمن با معلوم خود متحد شده و به هر میزان این پیوند شدیدتر می‌شود، تكثر موجود میان آن‌ها نیز بیشتر رنگ می‌بازد. این پدیده که از آن به فناء نیز تعبیر می‌شود، فرزند خلف اصولی چون اتحاد عاقل و معقول از یک سو و وجودی بودن علم از سوی دیگر در حکمت متعالیه است.

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، ۴ جلد، بی تا.
- ابن فارس، احمد، مقاییس اللغة، قم، مطبعة مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- امینی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، چاپ دوم، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۹۰ش.
- انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، تصحیح علی شیروانی، تهران، دارالعلم، ۱۴۱۷ق.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، التعریفات، انتشارات تهران ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.
- جوهری، اسماعیل، صحاح اللغة، بیروت، دارالعلم الملائین، ۱۴۰۴ق.
- حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، تهران، نشر حکمت، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش.
- همو، دروس معرفت نفس، قم، نشر الف لام میم، چاپ سوم، ۱۳۸۵ش.
- شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین، الذخیره فی علم الکلام، موسسه نشر اسلامی، قم، بی تا.
- شیرازی، صدرالدین محمد، أسرار الآیات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰ش.
- همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش
- همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲ و ۳ و ۶ و ۸، حاشیه محمد حسین طباطبایی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

- همو، شرح الهدایه الاثیریة، تصحیح مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- همو، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
- همو، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
- همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، دارالاضواء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- فراهیدی، خلیل، العین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- فیروز آبادی، محمد، القاموس المحیط، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۱م.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱ش.
- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، تحقیق و تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبة و عامر النجار، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۶ق.
- کلابادی، محمد بن ابراهیم، التعرف لمذهب اهل التصوف، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۳۳م.
- کیاشمشکی، ابوالفضل، تبیین عقلائی فنا در عرفان اسلامی، فصلنامه حکمت اسراء، شماره چهارم، پیاپی هشتم، تابستان ۱۳۹۰.
- مفید، ابوعبدالله نعمان، شرح توحید صدوق، تصحیح و تعلیق از نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- همو، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تصحیح عباسقلی واعظ چرندابی، حقیقت، تبریز، ۱۳۷۱ش.
- مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، بی جا، بی تا.
- یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۳۸۹ش.