

Faithful Reason in Mystical Thought (An Analysis of the Relationship Between Reason and Faith)¹

Alireza Kermani¹ 

Mohammad Sarbakhshi² 



1. Associate Professor of the Department of Mysticism at Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran (Corresponding Author).

Email: kermania59@yahoo.com

2. Associate Professor of the Department of Philosophy at Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Email: msarbakhshi@gmail.com

Abstract

The discussion of faith and, specifically, the role of knowledge (ma'arifa) in faith, has been one of the fundamental topics addressed by Muslim thinkers. Some have considered rational knowledge as identical to faith, while others see it as a component of faith, and still others as separate from faith altogether. Some defined it as an active and voluntary act, while others interpreted it as passive and involuntary. These varying interpretations have sometimes led to a distinction between faith and rational knowledge, thus creating a divide between rationalism and faith-based thinking. However, Muslim mystics have introduced the concept of "faithful reason," which reflects the union of both. From their perspective, both reason and faith are divine lights that, based on a certain harmony, are reflected in the mirror of one's spiritual temperament, shaped by

1. **Cite this article:** Kermani, A., & Sarbakhshi, M. (2025). Faithful reason in mystical thought: An analysis of the relationship between reason and faith. *Islamic Spirituality Studies*, 3(6), pp. 7-34.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71101.1130>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

■ **Received:** 2025/02/13 • **Revised:** 2025/02/16 • **Accepted:** 2025/03/08 • **Published online:** 2025/06/13

© The Authors



human will and choice. In this article, the perspectives on faith and reason are described, and the essence of faith and faithful reason, considering the two elements of harmony and spiritual temperament, is analyzed from the viewpoint of Muslim mystics.

Keywords

Faith, Reason, Faithful Reason, Islamic Mysticism, Spiritual Temperament.

عقل ایمانی در اندیشه عرفانی (تحلیلی از رابطه تعقل و ایمان)^۱

علیرضا کرمانی^۱  محمد سربخشی^۲ 

۱. دانشیار، گروه عرفان، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران، (نویسنده مسئول).

Email: kermania59@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

Email: msarbakhshi@gmail.com



چکیده

بحث از ایمان و به طور خاص نقش معرفت در ایمان، از جمله مباحث اولیه مطرح در میان متفکران مسلمان بوده است. برخی، معرفت (عقلی) را عین ایمان، برخی جزو و برخی خارج از ایمان دانستند؛ و گروهی آن را امری فعلی و اختیاری و برخی انفعالی و غیر اختیاری معنا کردند. این تفسیرهای مختلف گاه موجب فاصله دار دانستن ایمان از معرفت عقلی و در ادامه جدایی عقل گرایی از ایمان گرایی شده است، اما عارفان مسلمان از عقلی ایمانی سخن به میان آوردند که ناظر به ترکیب اتحادی این هر دو است. از منظر ایشان، عقل و ایمان هر دو نوری الهی اند که مبتنی بر نوعی تناسب، در آینه مزاج معنوی سامان یافته با اختیار آدمی، منعکس می شود و تحقق آنها به اختیار و اراده انسان وابسته است. در این مقاله ضمن توصیف دیدگاه های مطرح در خصوص ایمان و تعقل، حقیقت ایمان و عقل ایمانی با توجه به دو مؤلفه تناسب و مزاج معنوی از دیدگاه عارفان مسلمان بررسی و تحلیل شده است.

کلیدواژه ها

ایمان، تعقل، عقل ایمانی، عرفان اسلامی، مزاج معنوی.

۱. **استناد به این مقاله:** کرمانی، علیرضا؛ سربخشی، محمد. (۱۴۰۳). عقل ایمانی در اندیشه عرفانی (تحلیلی از رابطه تعقل و ایمان). معنویت پژوهی اسلامی، ۳(۶)، صص ۷-۳۴.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71101.1130>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۳/۲۳



نسبت میان ایمان (دینداری) و تعقل مسئله‌ای مطرح در میان صاحبان نظر بوده و هست. برخی، حریت در وصول به حقیقت که لازمه تعهد به تعقل است را با تعبد ملازم با ایمان قابل جمع ندانسته، جانب عقل را ترجیح داده‌اند و گروهی با ترجیح جانب ایمان، نیاز به شریعت و دین را نشانه ناکارآمدی عقل شمرده و شرط ایمان را بی‌یقینی عقلی دانسته‌اند؛ بعضی نیز ایمان را جدای از تصدیق عقلی ندیده و به اتحاد این هر دو حکم داده‌اند. جهت‌گیری در این دیدگاه‌ها و دیدگاه‌های متعدد دیگری که در ذیل یا عرض آنها ابراز شده، به میزان زیادی مبتنی بر نوع تلقی صاحب‌نظران از عقل و ایمان است. گروهی ماهیت ایمان را در مقابل عقل نشانده‌اند و به ایمان، شأنی فعلی در مقابل شأن انفعالی عقل داده‌اند و راه را برای نظریاتی که این دو را فی‌الجمله یا بالجمله در مقابل هم قرار می‌دهند باز کرده‌اند. این نظریات گاه وجود معرفت را بدون ایمان و تسلیم قلبی جایز می‌داند و گاه شرط نبود معرفت را برای تحقق ایمان لازم می‌شمرد. در این میان در اندیشه عرفانی، طرحی خاص بیان شده است که می‌توان آن را مشترک میان عمده عارفان و حکمای متأثر از ایشان دانست (و از این روست که در این مقاله علاوه بر عارفان از کلمات حکیمان صدرایی هم استفاده شده است). در این طرح، عارفان مسلمان عمدتاً در کنار نقدهایی که نسبت به عقل مستقل جزوی اکتسابی دارند از عقلی ایمانی، وهبی و نورانی سخن به میان می‌آورند که نه تنها مخالفتی با ایمان ندارد که ایمان مقوم آن و متحد با آن است. معرفت برآمده از چنین عقلی، معرفتی ایمانی است که ملکات و اعمال و چه‌بسا احساسات و عواطف نیز در آن نقشی مؤثر دارند. این مقاله می‌کوشد ضمن مرور بر دیدگاه‌هایی که در خصوص ایمان و عقل بیان شده، به تحلیل دیدگاه عارفان در خصوص عقل ایمانی پردازد و با بیان ویژگی‌ها و مختصات چنین عقلی جایگاه ملکات اخلاقی، مقامات سلوکی و عواطف و احساسات انسانی را در فعلیت آن بیان کرده، حکمت و فلسفه، اخلاق و عرفان و شریعت و احکام دینی را در کنار هم مقوم عقل ایمانی معرفی کند و از این رهگذر موضوعی برای تحقیق بیشتر بر مفهوم علم ایمانی دینی و امکان و شروط تحقق آن فراهم آورد.

چیستی ایمان و نحوه وجود آن

بحث از حقیقت ایمان و شرایط تحقق یا زوال آن جزو نخستین مباحث مطرح در میان متکلمان و متفکران مسلمان بوده است. برخی از این متفکران ایمان مورد بحث را همان اسلام دانسته، و از آن مطلق تدین را مراد کرده‌اند و برخی دیگر با توجه به استعمال قرآنی ایمان، مرتبه‌ای متعالی‌تر از اسلام را که فراتر از اقرار زبانی است در معنای ایمان معتبر دانسته‌اند و بر آن شده‌اند که باور، آن گاه که از مرتبه ظاهر به قلب نفوذ کرده، قلب آن را بپذیرد، ایمان تحقق یافته است و از این رو ایمان را به تصدیق یا تسلیم قلبی تعریف کرده‌اند. در میان این گروه برخی ایمان را صرف تصدیق قلبی و دارای حقیقتی بسیط یافته‌اند و برخی علاوه بر تصدیق قلبی از عمل یا اقرار زبانی در حقیقت ایمان نیز سخن به میان آورده‌اند. در این بین، همچنین بوده‌اند متفکرانی که ایمان را علم و معرفت به خدا یا به خدا و رسول تعریف کرده و حقیقت آن را تصدیق عقلی یا منطقی دانسته‌اند (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۵، صص ۷-۲۳؛ مقداد، ۱۴۰۵، ص ۴۳۷).

با توجه به این دیدگاه‌ها، آنچه در این بخش از مقاله با توجه به هدف آن اهمیت دارد، بررسی اجمالی نحوه وجود ایمان در مقایسه با عمل و معرفت، و پاسخ به این سؤال است که آیا ایمان نحوه وجودی فعلی دارد و شأن و کیفیتی فعلی برای نفس آدمی است و اراده در آن نقش محوری دارد؟ یا نحوه وجودی انفعالی دارد و از جمله شئون انفعالی نفس است و تحقق آن مستقیماً به اختیار آدمی وابسته نیست؟ پرواضح است کسانی که ایمان را به اقرار زبانی معنا کرده یا آن را حقیقتی مرکب دانسته که عمل جزئی از آن است، ایمان را از مقوله فعل آدمی دانسته، به نقش اراده در تحقق آن باور دارند. همچنین کسانی که ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند و آن را چیزی افزون بر علم معنا کرده‌اند عمدتاً به این امر اذعان دارند که تصدیق و تسلیم قلبی از مقوله افعال جوانحی است و در آن اراده و خواست نقش محوری دارد. عمده دلیل ایشان در مغایر انگاشتن تصدیق قلبی از علم، عدم تضاد میان این دو در برخی موارد است؛ چه بسا افرادی به حقیقتی علم دارند، اما به جهاتی ایمان به آن را اختیار نکرده‌اند. ایشان آیاتی از قرآن را شاهی بر ادعای خود بیان کرده‌اند که از آن جمله است: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا

عَزُّوْا كَفَرُوْا بِهِ» (بقره، ۸۳)، «وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (نمل، ۱۴)، و خطاب موسی علیه السلام به فرعون: «لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَتَزَلُ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اسراء، ۱۰۲) (مقداد، ۱۴۰۵، ص ۴۳۹).

اما کسانی که حقیقت ایمان را علم یا تصدیق منطقی دانسته‌اند، یا اگر تعبیر تصدیق قلبی را هم به کار برده‌اند، از آن تصدیق منطقی را مراد کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۲۷)، نیز عمدتاً از فعلی بودن ایمان سخن به میان آورده‌اند. سیف‌الدین آمدی در کتاب ابکار الافکار فی اصول الدین به تفصیل به معنای ایمان و بیان اقوال متکلمان در خصوص حقیقت ایمان پرداخته و نقطه مشترک همه این اقوال را در فعلی بودن ایمان می‌داند. بیان وی در این خصوص چنین است:

وقد اتفق أهل الإسلام على أن مفهوم لفظ الإيمان لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح، وما تركب منهما لكن اختلفوا فمنهم من قال إنه لا يخرج عن أعمال القلب ومنهم من قال إنه لا يخرج عن أعمال الجوارح ومنهم من قال لا يخرج عن المركب منهما (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۷).

براساس این عبارت، تمامی این دیدگاه‌ها ایمان را یا از سنخ عمل قلبی می‌دانند یا عمل جوارحی، یا ترکیبی از این دو عمل؛ مثلاً دیدگاه‌هایی که ایمان را امری بسیط می‌دانند و آن را به تصدیق قلبی یا معرفت و علم به خدا یا علم به خدا و رسول تعریف می‌کنند، ایمان را عملی قلبی می‌دانند و آنها که ایمان را به اقرار زبانی تعریف کرده و به این همانی اسلام و ایمان معتقدند آن را عملی جوارحی می‌دانند و کسانی هم که ایمان را مرکبی از تصدیق و عمل یا اقرار معنا می‌کنند، ایمان را مرکبی از عمل قلبی و جوارحی تلقی کرده‌اند.

بسیاری دیگر از متکلمان نیز در بحث علم و معرفت، با تقسیم معرفت به دو قسم معرفت ضروری و اکتسابی، نوع دوم معرفت را اکتساب نفس آدمی و از مقوله فعل دانسته، قدرت را در آن دخیل می‌دانند، و از سویی برآنند که معرفت به خداوند - که از منظر ایشان همان ایمان است - از قسم علوم و معارف مکتسب است و لذا از مقوله فعل آدمی است و دواعی و قصود در آن تأثیر تام دارد. فعلی بودن علم اکتسابی از منظر

ایشان از آن روست که خود محصول نظر است و نظر، فعل آدمی است و از این رو آن معرفت هم فعل آدمی است. بیان شارح اصول خمس، عبد الجبار معتزلی به این شرح است:

الذي يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضروري وإنما هو اكتسابي، ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولدا عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضا من فعلنا، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب (همدانی، ۱۴۲۲، ص ۲۳).

واضح است که این رابطه تولیدی بین نظر و معرفت از منظر متکلم معتزلی است و متکلم اشعری این رابطه را مثل سایر افعال آدمی به «عادة الله» نسبت می دهد و آن را از طریق کسب انسان تبیین می کند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱، صص ۹۶-۲۰۶)؛ چنان که فیلسوف رابطه نظر و معرفت را رابطه ای علیّ معنا می کند که وجوب معرفت بعد از نظر را نتیجه می دهد؛ هر چند که عمدتاً این علیّت را علیّت اعدادی می داند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۲۴۳). با این وصف، رابطه تولیدی یا علیّ میان معرفت و علت آن، ضرورت تحقق معرفت بعد از تحقق علت آن را اقتضا دارد و البته به گفته خود فلیسوفان این ضرورت علیّ، فعل را از اختیاری بودن خارج نمی کند و نمی توان گفت از آنجا که به محض تحقق علت معرفت، خواه آن علت نظر استدلالی باشد یا نظر حسی یا... معرفت از اختیاری بودن ساقط شده و تبدیل به حالتی انفعالی برای نفس شده است.

همچنین ملاصدرا و برخی از تابعان وی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۷)، از جمله متفکرانی هستند که ایمان را از مقوله علم و معرفت دانسته، از اختیاری نبودن ایمان به تبع اختیاری نبودن علم و معرفت سخن به میان آورده اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲). صدرا در مواضع متعددی از آثار خود ایمان را به معرفت، علم، حکمت و تصدیق منطقی یا عقلی تعریف نموده و آن را امری انفعالی و خارج از اختیار انسان معرفی می کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۱۲۹-۲۴۹).

الایمان أصله الاعتقاد الثابت الجازم، وهو مما لا يكون للاختيار فيه مدخل، لأنه نفس العلم، والعلم كسائر الأحوال القلبية يحصل بإفاضة الله من غير فاعل

متوسط، ولا يحصل بالاختیار كما يحكم به الوجدان الصحيح (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۹۴).

اما برای فهم معنای علمی و معرفتی بودن ایمان و معنای انفعالی بودن یا اختیاری نبودن آن باید به دو نکته در کلمات صدر را توجه داشت؛ اولاً وی عمدتاً در مقام بیان ایمان حقیقی، آن را به علم برهانی یا علم کشفی تعریف می‌کند و البته سخن از ایمان تقلیدی، ایمان ظاهری و ایمان مجازی هم به میان می‌آورد که دیگر از مقوله علم عقلی نیستند (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵۴). وی به تبع محمد غزالی، ایمان عوام و ایمان متکلمان را از ایمان حقیقی خارج دانسته، داخل در ایمان تقلیدی و غیرعلمی می‌داند. براین اساس ایمان در مراتب مادون از عقل فاصله می‌گیرد، هرچند که در مراتب بالا عین عقل می‌شود. با این وصف، اگرچه حقیقت ایمان همان ایمان حقیقی است، اما با توجه به ذومراتب بودن ایمان و لزوم ارائه تحلیلی از تمامی این مراتب، لازم است تعریفی از ایمان ارائه کرد که همه مراتب آن را شامل شود. ثانیاً از منظر صدر ایمان بدون شک امری قلبی است. وی حتی ایمان تقلیدی را عقدی قلبی می‌داند که در این مرحله از عقل استدلالی فاصله می‌گیرد و از این رو در این مرحله عقل و ایمان امری جدای از یکدیگرند (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۵۷)، اما در مرتبه بالای ایمان، ایمان حقیقی عین عقل مستفاد است که بالاترین مرتبه عقل است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۲۶۲-۲۶۳). این مرتبه مرتبه‌ای بالاتر از انفعال در مقابل فعل، یا جبر در مقابل اختیار است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۹۴)؛ بلکه بسان علم باری تعالی که در مراتب برتر علم عین اراده است، ایمان حقیقی در ضمن اینکه فعل ارادی نفس است عین علم عقلی هم هست و این دو با یکدیگر در این مرتبه در تقابل نیستند. ما در ادامه از همین بیان صدر را در مقام توضیح نحوه وجود ایمان بهره می‌بریم و اراده ایمانی و علم را نه جدای از هم، که متحد با هم در تحلیل حقیقت ایمان لحاظ خواهیم کرد. براین اساس ایمان در مرحله علم حسی یا خیالی، ایمانی حسی و خیالی است که از ایمان عقلی یا عقل ایمانی که ایمانی حقیقی است فاصله می‌گیرد و در مراحل متعالی عین عقل در بالاترین مراتب خود خواهد بود.

تعریف و اقسام عقل

عقل را عمدتاً قوه، مرتبه یا شأنی از نفس آدمی می‌دانند که ادراک کلی را در زمینه علم (عقل نظری) یا عمل (عقل عملی) بر عهده دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۸۸؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۰)، و البته هستند کسانی که شأن غیرادراکی نیز برای عقل معتقد هستند و عقل عملی را برای نام‌گذاری این شأن به کار می‌برند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۸۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۹۰). فیلسوف این مرتبه ادراکی را فصل ممیز انسان از غیرانسان (حیوانی) می‌داند که در ادراک حسی، خیالی و وهمی با انسان مشترک است. از منظر فیلسوف، آدمی با ادراک حسی و خیالی مستعد دریافت صور معقوله به‌مدد پرتوافشانی عالم عقول می‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۸۷، صص ۹۹-۱۱۷). براین اساس آنچه آدمی به‌مدد عقل می‌یابد صور کلیه‌ای است که در مرتبه قبل، صورت حسی و خیالی آن را ادراک کرده است. گاه از این عقل به عقل فکری تعبیر شده و از جمله محدودیت‌های آن مسبوقیت مدرکات این عقل به صور حسی و خیالی دانسته شده است (کرمانی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰). از این رو چنین عقلی قدرت بر ادراک حقایقی که صور محسوس و خیالی ندارند را جز به‌مدد تصویرسازی‌های وهمی و خیالی ندارد و لذا از منظر برخی عارفان در این گونه ادراکات، با عقلی مشوب به وهم مواجهیم (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱، صص ۴۱-۲۹۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۲). به همین جهت است که این عارفان عمدتاً اگرچه عقل را در حیطه ادراکی خود مصاب می‌دانند و آن را راهی مطلوب برای شناخت معرفی می‌کنند (همدانی، ۱۹۶۲، ص ۹)، اما به محدودیت‌های چنین عقلی تذکر می‌دهند و برآنند که همان‌طور که چشم «برای دیدن قسمتی از موجودات خلق شده است و از دریافت شنیدنی‌ها و بوییدنی‌ها ناتوان است، همچنان عقل از ادراک بیشتر موجودات عاجز است» (همدانی، ۱۹۶۲، ص ۵۰) و توقع اهل نظر از عقل فکری، «مانند مردی است که ترازوی کوچک طلاکشی را ببیند و بخواهد با آن کوه را بسنجد» (همدانی، ۱۹۶۲، ص ۹۸). از منظر عارفان بی‌توجهی به این محدودیت عقل فکری از ناحیه برخی از اصحاب نظر باعث بروز اختلاف انظار عقلی و بحث و جدال‌های بی‌پایان، تاویل‌های بی‌ضابطه متن دینی و گاه مخالفت با شریعت و مبتلا شدن به خطاهای معرفتی شده است (کرمانی و دیگران، ۱۳۹۸، صص ۱۰۷-۱۱۱). ایشان از

این عقل فکری فلسفی با تعابیری همچون عقل ناظر، عقل جزوی، عقل اکتسابی، عقل معاش و عقل مشوب نام می‌برده‌اند و در مقابل آن از عقل قابل، عقل کلی، عقل وهبی، عقل معاد و عقل ایمانی یاد می‌کنند.

در بحث علم عقلی نیز این سؤال مطرح است که آیا قوه، مرتبه یا شأن عقلی نفس انسانی، یا به‌طور کلی کلیه شئون ادراکی انسان، در یافت علوم و معارف، فعالند یا منفعل؟ همان‌طور که قبلاً در کلمات برخی متکلمان شاهد بودیم، ایشان از فعل معرفت سخن به میان آورده‌اند و علم را فعلی قلبی یا درونی دانسته‌اند، و در میان ایشان برخی رابطه تولیدی میان نظر و معرفت را دلیل بر فعلی بودن علم دانسته‌اند. در میان فیلسوفان نیز اگرچه از انفعالی بودن عقل آدمی در مقابل عقل جوهری فعال سخن به میان آمده است، اما فعالیت عقل جوهری در حد اعداد یا پرتوافشانی به‌منظور فراهم آمدن زمینه برای نفس آدمی در جهت تعقل برای وصول به مدرکات کلی دانسته شده است و از این رو نقش اراده در تعقل به رسمیت شناخته شده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۷، صص ۹۹-۱۱۷). صدرا نیز در مواضع متعددی رابطه صور ادراکی با نفس را نه رابطه‌ای انفعالی، بلکه فعلی می‌داند و معتقد به قیام صدروی این صور به نفس آدمی است:

ان نسبة النفس الى الصور الادراكية مطلقاً نسبة الفاعل المؤثر لا نسبة المنفعّل المتصّف (صدرالمألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۷). ان النفس بالقياس الى مدرکاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحلّ القابل (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷). العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حاله في آلة التخیل وآلة الحس... والکل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباری (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۵).

همچنین در خصوص علوم تصدیقی، فیلسوف، خواه حکم و خواه ادراک حکم را تصدیق بداند، در هر صورت، از آنجاکه حکم بدون شک فعل نفس است، دلالت بر نوعی تاثیر مستقیم نفس آدمی در تحقق تصدیق دارد (سربخشی، ۱۴۰۱، صص ۹۱-۱۱۱؛ حسین‌زاده، ۱۴۰۳، صص ۲۱-۳۴). البته کلماتی از صدرا و سایر متفکران وجود دارد که علم و به‌طور خاص علم عقلی را دارای نحوه وجودی فعلی نمی‌دانند. حکیم مشائی که اعتقادی به اتحاد عالم و معلوم و علم ندارد و صورت علمی را به عرض نفسانی تحویل

می‌برد، بر دیدگاه انطباق صورت در نفس و انفعال نفس از آن تأکید دارد و حکیم صدرایی هم مبتنی بر پذیرش اتحاد عالم و معلوم، گاه صورت علمی را فعل نفس نمی‌داند و معتقد است که:

نفس در اثر استعداد حاصل از تماس اندام‌های حسی با واقعیات مادی با حرکت جوهری اشتدادی تکامل ذاتی یافته، به تدریج وجود برتر عقلی این اشیا و بالتبع وجود ذهنی ماهیت آنها می‌شود و بدین نحو انطباق حاصل می‌گردد و به لحاظ این انطباق علم حصولی تحقق می‌پذیرد (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۹۳).

فعلی‌بودن یا انفعالی‌بودن علم اعم از حسی، خیالی و عقلی، براساس برخی عبارات صدرا به مراتب کمالی نفس آدمی مرتبط شده است:

به نظر می‌رسد صدرا در این انظار به اطوار متفاوت نفس از هنگامی که عقل هیولانی است تا هنگامی که دارای ملکه عقلی می‌شود توجه دارد. نفس در ابتدا ضعیف است و بالطبع در صورت کسب استعداد از طریق ادراکات جزئی باید صورت عقلی، یکی پس از دیگری، از جانب عقل فعال به او افزوده شوند و او با آنها متحد شود؛ آن‌گونه که ماده و صورت در ترکیبی اتحادی در حرکت جوهری اشتدادی با هم متحد می‌شوند. این اتحاد و اشتداد ادامه می‌یابد تا نفس استعداد اتحاد و اتصال با عقل فعال پیدا کند که همان مثال انسان است که برترین مثال است. پس از حصول این اتحاد باز نفس با حرکت جوهری اشتدادی ارتقا می‌یابد، تا آنجا که ملکه رجوع به عقل فعال پیدا می‌کند. با حصول این ملکه، نفس قدرت پیدا می‌کند تا در صورت وجود استعداد لازم خود صورت عقلی و نیز صور جزئی خیالی و حسی را به تفصیل یکی پس از دیگری انشا کند (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۹۵).

لا شك أن النفس مبدأ فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها وأما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدأ قابلي لها وإذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إياه (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۹).

با توجه به این بیانات می‌توان از نوعی اراده‌گرایی در معرفت‌سخن به میان آورد که در ضمن این دیدگاه‌ها به چشم می‌خورد. صور علمی صادر از نفس‌اند و احکام تصدیقی برآمده از نفس می‌باشند و البته تنوعی به تنوع مراتب فعلیت یافته نفس انسان‌ها دارند. این امر به نوعی بر درهم‌تنیدگی علم و اراده دلالت دارد: اگر ایمان را فعلی جوانحی بدانیم در ذات خود نور معرفت را دارد و اگر معرفت را یافت واقعیت بدانیم در متن آن ایمان و محبت حضوری فعال دارد. از این رو انسان تا نخواهد نمی‌داند و تا نداند نمی‌خواهد. یکی از بهترین تحلیل‌ها در خصوص این رابطه دوسویه میان ایمان و عقل یا محبت و علم را می‌توان در کلمات عارفان مسلمان ذیل مباحث ایمان و عقل جستجو کرد و ما در ادامه ذیل عنوان عقل ایمانی بدان اشاره می‌کنیم.

عقل ایمانی

براساس آنچه گذشت، انظار مختلفی در چستی ایمان حقیقی و رابطه آن با علم، به‌ویژه علم عقلی ابراز شده است. برخی بر وحدت هویت علم (عقلی) و ایمان تأکید دارند و برخی این دو را متفاوت می‌بینند. آنان که دیدگاه وحدت را برگزیده‌اند، برخی علم را همچون ایمان، فعلی معنا کرده‌اند، و برخی ایمان را بسان علم، انفعالی دیده‌اند. اما تعبیر عقل ایمانی عارفان - یا تعبیر مشابه آن که قبلاً بدان اشاره شد - بر نوعی همراهی و وحدت این دو، دست‌کم در مراتبی از کمال انسانی، اشعار دارد. در اینجا لازمه وحدت ایمان و عقل، پذیرش انفعالی بودن ایمان یا فعلی بودن علم نیست؛ بلکه سخن از مرحله‌ای فراتر از فعل و انفعال مطرح است؛ مرتبه‌ای وجودی که مقید به هیچ کدام از فعل و انفعال ماهوی نیست و نسبت به این هر دو لایشرط است. البته در مقام بررسی ماهیت ایمان لازم است حیث ارزشی ایمان را که با تعبیر ایمان حقیقی از آن یاد کردیم، از حیث پدیداری ایمان تفکیک کنیم. حیث اول نگاهی ارزش‌شناختی به ایمان دارد و ایمان به خدا و رسول را در حد نصاب عقلی آن ارزشمند تلقی می‌کند و عنوان مؤمن به‌نحو حقیقی را تنها شایسته کسی می‌داند که در این نصاب ایمانی، خداوند و پیامبران و دستورات ایشان را قلباً تصدیق نماید، اما از منظری پدیدارشناختی، ایمان معنایی وسیع‌تر

خواهد داشت که حتی شامل ایمان به «جبت و طاغوت» نیز می‌شود. به نظر می‌رسد پیش‌نیاز هرگونه اظهارنظری درمورد حیث ارزش‌شناختی ایمان، تحلیل پدیدارشناختی ایمان است تا معلوم شود حقیقت ایمان به‌عنوان یک پدیده انسانی چیست و چگونه محقق می‌شود و نهایتاً این حقیقت ایمانی چرا و در چه نصابی به ایمان حقیقی تبدیل می‌شود. با این وصف، در بررسی کلمات عارفان در زمینه ایمان با تأکید بر ماهیت و پدیدار ایمان، در پی مطالبی در خصوص نصاب ایمان حقیقی و چستی مراتب مادون ایمان حقیقی، نحوه تحقق ایمان، رابطه عقل و ایمان و جایگاه عمل در ایمان نیز هستیم.

ایمان عرفانی

همان‌طور که اشاره شد، ایمان تصدیق قلبی و تسلیم درونی به امر یا اموری است و با نوعی علم و معرفت همراه است. این علم بسته به مراتب ایمانی ممکن است علم حسی، خیالی، عقلی یا شهودی باشد. ممکن است از میان این مراتب حد نصاب ایمان حقیقی را ایمانی عقلی بدانیم، اما بدون شک در مراتب مادون نیز ایمان حضور دارد. این تصدیق قلبی همان خواستن متعلق ایمان و حب به آن است که تعبیری دیگر از تناسب و تجانس میان انسان و متعلق ایمان است. با این وصف، ایمان را می‌توان حالت وجودی تناجس صاحب ایمان با متعلق ایمان دانست که حکایت از تعلق علم و حب به متعلق ایمان دارد. این تجانس وجودی همان چیزی است که صدرالمتهلین از آن به صیوروت نفس سخن به میان می‌آورد؛ صیوروتی که در مراتب بالای خود در معرفت به خدا و عمل به مقضای معرفت ظهور می‌یابد:

إِنَّ الْإِيمَانَ عِبَارَةٌ عَنْ صَيُورَةِ النَّفْسِ بِحَيْثُ يَعْرِفُ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ وَكِتَابَهُ وَرَسُولَهُ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ، وَيَعْمَلُ بِمُقْتَضَاهُ وَيَسْلُكُ بِمُؤَدَّاهُ، وَيَنْهِي النَّفْسَ عَمَّا يَهْوَاهُ وَيَعْبُدُ اللَّهَ كَأَنَّهُ يَرَاهُ، وَهَذَا مِمَّا لَا يَتَيَسَّرُ إِلَّا لِنَفْسٍ زَكِيَّةٍ وَقَلْبٍ لَطِيفٍ قَابِلٍ لِتَصْوِيرِ الْحَقَائِقِ، وَأَكْثَرُ النَّاسِ غَلَبَتْ عَلَيْهِمُ الْجِسْمِيَّةُ وَالْكَثَافَةُ وَالنِّفَاقُ وَالشَّيْطَانَةُ، وَكِلَاهُمَا حِجَابٌ (صدرالمتهلین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۱).

برای توضیح این تجانس و تناسب وجودی مناسب است در گام نخست اشاره‌ای به مزاج معنوی موردنظر عارفان مسلمان داشته باشیم و سپس با توجه به بحث مزاج معنوی به توضیح بیشتر تناسب عرفانی بپردازیم.

مزاج معنوی

در عرفان اسلامی، در مباحثی همچون علم، محبت و ایمان از مزاج معنوی یا مزاج روحانی سخن به میان آمده است. از منظر عارفان مسلمان، همان‌طور که مزاج صوری طبیعی ویژگی‌ای است حاصل از کسر و انکسار کیفیات اربعه عناصر و محصول شکل‌گیری ماهیت جدیدی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۷؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۲)، مزاج معنوی ویژگی جان آدمی است که از اجتماع حالات درونی آدمی اعم از علوم، احساسات و ملکات خوب و بد حاصل می‌شود (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۷۵)، و همان‌طور که بسیاری از امور بر مزاج طبیعی انسان مؤثر است و آن را از اعتدال خارج کرده یا به اعتدال نزدیک می‌کند، امور بسیاری نیز بر مزاج روحانی آدمی مؤثر است و موجب انحراف یا اعتدال آن می‌شود. بیان صدرالدین قونوی در این خصوص قابل توجه است:

ثم اعلم، أنه كما اختصّ كلّ مزاج صوري باعتدال يخصّه ويناسبه وبحفظه
 تنحفظ صحّة ذلك المزاج، ويدوم بقاء صاحبه، ويظهر أحكام القوى البدنيّة في
 ذلك المزاج، ... كذلك للروح الإنساني قوى وصفات واختلاف يحصل بينها
 امتزاج روحاني ومعنوي يقوم منها نشأة نورانيّة، ولذلك المزاج أيضا اعتدال
 يخصّه، وميزان يناسبه... (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱).

در این میان برخی مزاج معنوی‌شان محصول ملکات حقانی است و به اعتدال، متخلق بلکه متحقق به صفات الهی شده‌اند و به جهت این اعتدال به وحدت نزدیک‌ترند؛ و برخی مزاج‌شان مزاجی شیطانی است: «ایشان محجوبانی هستند که به واسطه نابودی قوای نفسانی‌شان و استیلا و غلبه حکم برخی از صفات طبیعی که دیگر صفات را مغلوب کرده از اعتدال در مزاج روحانی به دور افتاده‌اند» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۱). این مزاج

معنوی تأثیر مستقیم در درستی یا خطا و کمال یا نقصان علم و معرفت دارد. از این روست که به تعبیر صدرالدین قونوی:

به مقدار مناسبت و سلامتی مزاج روحانی، کشف، قوی و درست و بسیار شده و مرتبه‌اش برتری یافته و نتایجش از علوم و اذواق و تجلیات، شرف و بلندی می‌یابد... و به مقدار مباینت (اختلاف) و کمی مناسبات و سستی آمیزش و ضعف مزاج روحانی، حجاب‌ها فزونی می‌یابد و کشف و علم و ادراک ذوقی و تمام لوازم آن نقصان می‌پذیرد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳).

نکته حایز اهمیت در بحث مزاج معنوی، توجه به این امر است که گاه ممکن است ورودی به یک مزاج، معرفتی درست یا صفتی پسندیده باشد، اما از آنجاکه آن مزاج، مزاجی منحرف و ناقص است و غالب بر آن، احکام طبیعت و نفسانیات است، آن معرفت یا صفت، رنگ حکم غالب به خود می‌گیرد و آثار مثبت خود را از دست می‌دهد، چنان‌که در سوی دیگر، یعنی در مزاج معنوی انسان کامل و علوم و رفتارهای او نیز مطلب به عکس این است. صدرالدین قونوی این حقیقت را چنین بیان می‌کند:

همان‌گونه که غذا وقتی وارد محلی شد که بر آن محل کیفیتی ویژه غالب است، غذا بدان کیفیت استحال و دگرگونی پیدا می‌کند و مزاج هم اگر قوی باشد قوه غذا و حکم آن را باطل می‌سازد و خواصی که در آن غذا پنهان است اثرش ظاهر نمی‌شود، چون اگر برخورد با این مقام و این مزاج قوی پیدا نکرده بودند اثرشان را آشکار می‌کردند، همین‌طور حکم خواص و قوای روحانی هم که پنهان در هر غذا است با مزاج روحانی که از اجتماعات قوای روحانی و صفات نفسانی علمی و عملی حاصل می‌شود، این‌گونه است؛ برای اینکه این مزاج در قوه به مرزی منتهی می‌گردد که اعیان صفات روحانی را به صفت نیک کامل که حکمش بر صاحب این حال و مزاج روحانی غالب است دگرگونی می‌دهد... و کار در جانب مذموم و ناپسند و مقام نقایص هم این‌گونه می‌باشد؛ برای اینکه فیض الهی و آثار قوای عالی و توجهات ملکی در نهایت تقدیس و

پاکی به اینان می‌رسد، و چون به اینان رسید به حسب احوال ایشان و صفت ناقص نکوهیده‌ای که بر اینان غالب است، رنگ می‌گیرد؛ لذا آثار اسمائی و توجهات روحانی تحت حکم طبیعت و مزاج‌های منحرف ناقص اینان مغلوب می‌گردد و غلبه صفات نکوهیده‌شان بر آنها ظاهر می‌گردد و حکم‌شان پوشیده و پنهان می‌ماند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵).

تناسب

مراد از تجانس یا تناسب آن وجه مشترک وجودی است که میان انسان و سایر موجودات متحقق است و موجبی است برای هر نوع ارتباط حبی، ادراکی و معرفتی انسان با آن موجودات که شامل خداوند، سایر انسان‌ها و اشیا و شیاطین می‌شود (غزالی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۸). به تعبیر بعضی از حکما، «لکل شیء في العالم مغناطیس يجذبه و ضدّ ينافره»، و لهذا قالوا «الأشكال لاحقة بأشكالها» و قالوا «القلوب تأنس لمن تجانس و شكل الشيء منجذب إليه» (الانصاری الاسیدی، بی‌تا، ص ۵۲).

چون دو کس بر هم زند بی‌هیچ شک در میان‌شان هست قدر مشترک (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷).
 تأکید عارفان در بحث تجانس، بر تجانسی صوری و ظاهری نیست، بلکه مراد ایشان از تجانس، تجانسی معنوی و باطنی است که موجب تجاذب معنوی انسان دارای مزاج معنوی با متعلق ادراک یا محبت او می‌شود (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۶۱).

عقل می‌گفتش که جنسیت یقین از ره معنی است نه از آب و طین
 هین مشو صورت پرست و این مگو سر جنسیت به صورت در مجو
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۹۲۷).

این نکته نیز حایز اهمیت است که آدمی از منظر عرفان دارای مراتب وجودی متعددی است که به صورت‌های سه گانه، چهار گانه، هفت گانه و ده گانه بیان شده است (موسوی خمینی، ۱۳۹۴، ص ۵) و به‌ازای حضور در هر یک از این مراتب، با امور و حقایق متناسب با خود ارتباط معرفتی و حبی خواهد داشت. در نگاهی چهار گانه به ابعاد انسان،

مراتب وجودی انسان از مرتبه حسی، طبعی یا نفسی آغاز شده و با گذر از مراتب قلبی و عقلی به مرتبه روحی یا سری می‌رسد. از این منظر، انسان کاملی که واجد بالاترین مراتب انسانی است، مراتب مادون را نیز در خود دارد و به‌نوعی جامع همه مراتب است. با این وصف با توجه به بحث مزاج معنوی و قاعده تناسب، انسانی که در مرتبه حسی است و طبیعت یا نفسانیت بر مزاج معنوی وی غلبه دارد، با امور حسی، طبیعی و نفسانی تناسب دارد و محدوده ادراک، اراده و محبت وی از این امور تجاوز نمی‌کند؛ و آنکه در مراحل قلبی یا عقلی و یا سری است با واقعیت در این مراتب وجودی خود مواجه می‌شود و ارتباط ادراکی و ارادی او با واقعیت براساس یافت او در این مراتب تحلیل می‌شود (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۴۱).

تحلیل ایمان عرفانی

با توجه به نکاتی که بیان شد، انسان‌ها با مزاج‌های معنوی مختلف، تناسب‌ها و تجانس‌های مختلف و متعددی با حقایق در مراتب آن خواهند داشت و عمق معرفت و نوع محبت ایشان بسته به این تناسب و تجانس تحلیل می‌شود. انسانی که در مرتبه نفسانیت باقی مانده است و غالب بر مزاج معنوی او خیال و صور خیالی است و احساسات و عواطف او نیز تحت سلطنت خیال و وهم است، مادام که در یک جریان معرفت‌افزایی تعالی نیافته است، درک و فهم و حب و گرایش متناسب با مزاج معنوی خود خواهد داشت و حتی نوع فهم وی از استدلال‌های عقلی حکما و نوع گرایش وی به امور متعالی، فهم و گرایش خیالی و در رتبه نفسانی او خواهد بود.

اما این پرسش مطرح است که بر اساس این تحلیل نقش اختیار در ایمان کجاست؟ آیا باید بپذیریم که ایمان، نوری وهبی است که از ناحیه خداوند بر قلب آدمی افاضه می‌شود و اختیار انسان در آن تأثیری ندارد؟ بدون شک هر امر وجودی همچون ایمان و معرفت، از ناحیه خداوند است، اما این امر منافی با اختیار آدمی نیست، چراکه بازتاب نور ایمان و معرفت در آینه وجود انسان کاملاً در اختیار آدمی و نحو شکل‌دهی او به مزاج معنوی خود است. از این منظر، وصول به ایمان حقیقی در تجانس با حقیقت از

مبدأ فطرت تحلیل می‌شود. انسان برای طی این مسیر مبدأ حرکت خود را از فطرت آغاز می‌کند و با رشد اعتدالی فطرت به حد نصاب ایمان حقیقی یعنی ایمان عقلی می‌رسد. فطرت از منظر عرفانی وجودی مندمج با قابلیت ظهور همه صفات و ملکات کمالی است که در مناسبت کامل با حقیقت الهی یا حقایق متعالی است (نک: چیتیک، ۱۳۹۵، صص ۸۱-۹۶). این تناسب اجمالی به تجاذب اجمالی و لذا به ایمانی فطری راه می‌برد که از آن به خداشناسی و خداجویی فطری تعبیر می‌کنند. همین نوع تجاذب میان انسان و انسان کامل که به نوعی ظهور و کلمه‌الله است نیز وجود دارد که تأمین‌کننده الگو و اسوه‌ای مناسب برای رشد اعتدالی فطرت و ایجاد تناسب تفصیلی به حقیقت است. سعی در توسعه فطرت به نحو اعتدالی به مزاجی معنوی تفصیلی متناسب با حق راه می‌برد و آدمی را به ایمانی حقیقی می‌رساند که عین تجاذب و تجانس با حق و حقیقت است و سعی در فاصله گرفتن از فطرت و به فعلیت نرساندن اعتدالی صفات کمالی فطرت از تناسب با حق فاصله می‌دهد و ایجاد تجاذب و تناسب با کسانی می‌کند که خود این چنین از اعتدال به دورند و ایمان به شیطان، طاغوت و نادرستی را موجب می‌شود که ایمانی باطل است (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۶۶).

کافران هم جنس شیطان آمده	جان‌شان شاگرد شیطانان شده
صد هزاران خوی بد آموخته	دیده‌های عقل و دل بردوخته
انبیا چون جنس روحند و ملک	مر ملک را جذب کردند از فلک
جاذبه جنسیت است اکنون بین	که تو جنس کیستی از کفر و دین
گر به هامان مایلی هامانی	گر به موسی مایلی سبحانی

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۵۹۴).

حاصل آنکه حال که ایمان عبارت از این تجاذب معنوی است، تحقق آن منوط به مناسبت مزاج معنوی با متعلق ایمان است و تمام تلاش برای کسب ایمان حقیقی باید صرف ایجاد تناسب در مزاج معنوی با حقیقت متعالی و انسان کامل باشد. با این وصف، تحصیل معقولات توسط مزاجی خیالی و بدون توجه به نحوه تأثیر آنها در مزاج معنوی راه به تنویر قلب نمی‌برد و آدمی را به ایمان حقیقی رهنمون نمی‌شود.

مختصات عقل ایمانی

با توضیحاتی که درخصوص حقیقت عقل و ایمان و نحوه تحقق ایمان و جایگاه عقل در تحقق ایمان گذشت می‌توان گفت که عقل ایمانی مرتبه‌ای از نفس ناطقه انسانی و حصه‌ای از مزاجی معنوی است که صفات کمالی را به اعتدال در خود جمع کرده است و از این‌رو در تناسب با حق مطلق و انسان کامل است. عقل ایمانی با این تعریف نه عقلی مفهومی است که معقولات آن عارض بر نفس آدمی است و صرفاً با تجرید محسوس و متخیل کسب می‌شود و از دستیابی به عالم ماورای طور عقل عاجز است، بلکه ملکه عقل یا حکمت است که در تناسبی با سایر صفات و ملکات رفتاری در مزاج معنوی آدمی حضوری فعال دارد و معقولات آن به وصف معقولیت عین ذات‌اند و بسته به مرتبه تعالی نفس صاحب عقل، توان تعالی به مراتبی از طور ماورای طور عقل را دارد.

۲۵



با این وصف، تعبیر عقل ایمانی بیان‌گر نوعی ترکیب اتحادی میان عقل و ایمان است. در این ترکیب به بیان صدرالمتألهین، ایمان، امری غیر از ملکه عقل که از آن به حکمت تعبیر می‌کنند نیست. مراد از حکمت فعلیت مرتبه عقل آدمی در میان مراتب وجودی نفس است که موجب می‌شود شخص مزاجی عقلانی داشته و از مزاجی که حس و خیال بر آن غالب‌اند عبور کرده، حقایق عقلی را نه در قالب صور خیالی که در مرتبه متعالی عقل دریابد و چنین یافتی ناشی از مزاجی است که نه فقط معقولات که ملکات و احساسات را هم به اعتدال در خود جمع کرده است و به اعتبار تناسب با حقیقت الهی از آن به ایمان هم تعبیر می‌شود.

براین اساس، یکی از نکاتی که عقل ایمانی عرفانی به آن توجه می‌دهد جدایی‌ناپذیری اخلاق و سلوک عملی از عقل و معرفت است. ملکات اخلاقی و مقامات عرفانی از اجزای تشکیل‌دهنده مزاج معنوی انسان به شمار می‌رود؛ بدین معنا که از یک سو، مانع جذب زوایدی می‌شوند که انسان را از اعتدال به دور می‌کنند و تزکیه و تهذیب قلب به عنوان قوه شناخت آدمی را موجب می‌شوند، و از سوی دیگر مزاج را به صفات و ملکات الهی متحلی می‌کنند و از این‌رو موجب تحقق معرفتی

حضور به صفات الهی می‌شوند. بی‌شک مزاج تربیت یافته با اخلاق و اوج گرفته به مراتب بالاتر نفس به جهت تناسبی که با مراتب بالاتر واقعیت کسب کرده است، در یافت حقایق متعالی موفق‌تر از مزاجی خواهد بود که به چنین تناسبی دست نیافته است. با این توضیح، عرفان و اخلاق جزو لاینفک حکمت و فلسفه خواهد بود و بدون آن، وصول به مرتبه عقل حقیقی میسر نخواهد شد.

همچنین توجه به این امر حایز اهمیت است که چون یافت عقلی و معرفتی وابسته به مزاج معنوی است و از طرفی مزاج معنوی تمیزی از علوم، ملکات و عواطف، تجارب معنوی سلوکی و معرفتی و... است، از این رو دریافت‌های عقلی و معرفتی انسان متأثر از تمام عناصر پیش گفته است. حاصل چنین نگاهی به دریافت‌های معرفتی، عبور از نوعی معرفت‌شناسی معرفت‌محور به معرفت‌شناسی فهم‌محور است که در آن علاوه بر توجه به مطابقت معارف و علوم با واقع، به تجانس و تناسبی توجه می‌شود که موجب شکل‌گیری فهم انسان است (نک: کرمانی، ۱۴۰۳، صص ۱۱۷-۱۳۵).

با این وصف، عقل ایمانی، عقل معاد یا عقل کلی عرفانی متفاوت از عقل معاش، یا به تعبیر ابن عربی، عقل ناظری است که صور خود را از مرتبه حس و خیال و از طریق تجرید اخذ کند. عقل ناظر به همین جهت تنها قادر است صور عقلی متناظر با محسوس و متخیل را بیابد و از یافت طور و رای عقل محروم است؛ اما عقل ایمانی عرفانی عقل قابل است که با عبور از مرتبه حس و خیال به مدد سلوک اخلاقی، قابلیت دریافت معقولات از عالم عقل را دارا شده است و دامنه معلومات او محدود به صورت تجرید شده حس و خیال نیست. از این رو توصیه عارف آن است که انسان بکوشد با تربیت نفس به مدد اعمال صالح و تصعید نفس به مراتب بالاتر، به مرتبه اعتدال یافته‌تری از مزاج معنوی برسد تا با ایجاد تناسب با حق، به مرتبه بالاتری از علم و ایمان دست یابد و به این نکته توجه می‌دهد که صور عقلی مادام که آدمی به مرتبه عقلی نرسیده باشد، جز به صورت خیالی درک نمی‌شود و نهایت سیر ادراکی چنین انسانی به مرتبه خیال است و صور ادراکی او نه صوری کلی بلکه خیالی منتشر خواهد بود. با این وصف حتی معجزه به عنوان دلیلی عقلی بدون تناسب و تجانس ره به اثبات نبوت نمی‌برد و آدمی

باید به دنبال ایجاد تناسب با انسان کامل به مدد وصول به ملکه حکمت باشد.

موجب ایمان نباشد معجزات بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است بوی جنسیت پی دل بردن است

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۸۶۲).

سرانجام آنکه عقل ایمانی در مراتب متعالی خود و در انسان کامل به عصمت راه می برد و در مراتب میانی به عدالت. عقل ایمانی در هر مرتبه از مراتب نفس به مدد تزکیه و تصفیه آن مرتبه از زنگارهای مانع معرفت، حقیقت متناسب با آن مرتبه را می یابد و به جهت اعتراف به محدودیت خود البته وجود واقعیات فراتر را انکار نمی کند؛ و همین امر عقل ایمانی را به شحنه ای عادل تبدیل می کند که خود معیار تشخیص برای عبور و خروج به مراتب برتر و کامل تر نفس آدمی است.

عقل ایمانی چو شحنه عادلست پاسبان و حاکم شهر دل است
همچو گربه باشد او بیدارهوش دزد در سوراخ ماند همچو موش
در هر آنجا که برآرد موش دست نیست گربه یا که نقش گربه است
گربه ای چه شیر شیرافکن بود عقل ایمانی که اندر تن بود

نتیجه گیری

حاصل آنکه در اندیشه عرفانی، عقل جدای از ایمان و عقل گرایی در مقابل ایمان گرایی نیست. عقل و ایمان، در مرتبه ای از مراتب نفس آدمی حقیقتی واحد دارند. این مرتبه، مرتبه ای کمالی است که شخص در آن از مرتبه حس و خیال عبور کرده و با حضور در مرتبه عقل، به ملکه حکمت دست یافته است. از منظر عرفانی، در مراتب مادون این مرتبه، عقل در معنای حقیقی آن تحقق نیافته است تا از نسبت آن با ایمان سخن به میان آید و اگر سخن از عقل در این مراتب مطرح است، عقلی مفهومی است که مشوب به وهم و خیال است؛ زیرا مادام که آدمی از رتبه خیال گذر نکرده باشد، صور عقلی را جز در قالب صور خیالی ادراک نمی کند و نهایتاً خیالی منتشر را صورتی کلی می پندارد. اما آنکه به مرتبه حکمت می رسد، مزاجی معنوی متناسب با مراتب متعالی حقیقت خواهد

داشت و این تناسب و تجانس امری جز حب و خواستن آن مراتب نخواهد بود که از آن به ایمان تعبیر می‌کنند. با این وصف، عقل و ایمان در کنار یکدیگر که عین یکدیگرند و از این رو عقل‌گرایی در کنار ایمان‌گرایی و نه در مقابل آن، معنا می‌شود. از این منظر، عقل‌گرایی، استدلال‌گرایی برآمده از مرتبه وهم و خیال نیست که با محتوای ایمانی در مرتبه ایمان تقلیدی در تعارض باشد، بلکه عقل‌گرایی وصول به ملکه حکمت است که با ایمانی فراتر از ایمان تقلیدی متحد است و از این اتحاد به عقل ایمانی تعبیر شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳). أبکار الأفكار في أصول الدين (ج ۵). قاهره: دار الكتب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). طبعیات دانشنامه علائی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
- الانصاری الاسیدی، عبدالرحمن بن محمد. (بی‌تا). مشارق أنوار القلوب ومفتاح أسرار الغيوب. بیروت: دار الكتب العلمیه.
- ایجی، میر سیدشریف. (۱۳۲۵). شرح المواقف (ج ۱). قم: الشریف الرضی.
- بهمنیار. (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۵). میانه آری و نه: وجود و فطرت از منظر ابن عربی (مترجم: علیرضا کرمانی). ماهنامه معرفت، (۲۲۹)، صص ۸۱-۹۶.
- حسین زاده، محمد. (۱۴۰۳). تبیین تصور در جایگاه مقسم، قسم و قسیم از منظر ملاصدرا. فصلنامه خردنامه صدرا، ۲۹(۱۱۶)، صص ۲۱-۳۴.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (مصحح: علامه حسن زاده آملی). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- سربخشی، محمد. (۱۴۰۱). تصدیق و نسبت آن با مسئله صدق و کذب و خطا. فصلنامه ذهن، ۲۳(۹۱)، صص ۹۱-۱۱۱.
- صدرالمثلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمثلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (مصحح: محمد خواجوی، ج ۱، ۴، ۵ و ۷). قم: انتشارات بیدار.
- صدرالمثلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۳، ۸ و ۶). بیروت: دار احیاء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۶). درآمدی بر نظام صدراپی (ج ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). درآمدی بر نظام صدراپی (ج ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علم‌الهدی، جلیله. (۱۳۸۸). ارادی‌بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و ابن‌سینا، حکمت سینوی دوفصلنامه مشکوه النور، ۱۳(۴۱)، صص ۹۹-۱۱۷.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی‌تا). إحياء علوم الدين (ج ۵ و ۱۴). بیروت: دار الكتاب العربی.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵). فصول منتزعة. تهران: مکتبه الزهراء.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق. (۱۳۷۵). النفحات الإلهیة (مصحح: محمد خواجه‌وی). تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (به کوشش: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۲). تفسیر ابن‌عربی (تاویلات عبدالرزاق، ج ۱ و ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کرمانی، علیرضا؛ امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۸). مبانی و فلسفه عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرمانی، علیرضا. (۱۴۰۳). عبور از معرفت‌شناسی معرفت‌محور به معرفت‌شناسی فهم‌محور در فلسفه دین، دوفصلنامه پژوهشنامه فلسفه دین، ۲۲(۲)، صص ۱۱۷-۱۳۵.
- مقداد، فاضل. (۱۴۰۵). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجدی.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۴). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌علیه‌السلام.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی (مصحح: توفیق سبحانی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

همدانی، عبدالجبار. (۱۴۲۲). شرح الاصول الخمسه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

همدانی، عین‌القضات. (۱۹۶۲). زبدة الحقایق (شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان). پاریس: دار بیبلیون.



References

* The Holy Quran

- Ibn Sina, H. b. A. (2004). *Tabi'iyat: Danishnama-yi 'Ala'i*. Bu Ali Sina University. [In Persian]
- Ibn Sina, H. b. A. (2021). *Rasa'il Ibn Sina*. Bidar Publications. [In Persian]
- Alam al-Hoda, J. (2009). Volitional rationality in light of the active intellect theory in Farabi and Ibn Sina's thought. *Hikmat-e Sinawi (Meshkat al-Nur)*, 41, pp. 99–117. [In Persian]
- Amidi, S. a.-D. (2002). *Abkar al-afkar fi usul al-din*. Dar al-Kutub. [In Arabic]
- Al-Ansari al-Asidi, A. b. M. (n.d.). *Mashariq anwar al-qulub wa miftah asrar al-ghuyub*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ijī, M. S. S. (1946). *Sharh al-mawaqif*. Al-Sharif al-Radi. [In Persian]
- Bahmanyar. (1996). *Al-Tahsil*. University of Tehran. [In Persian]
- Chittick, W. (2016). Between yes and no: Existence and nature from Ibn Arabi's perspective (A. Kermani, Trans.). *Ma'rifat*, 229, pp. 81–96. [In Persian]
- Hosseinzadeh, M. (2024). The elucidation of conception in its role as genus, species, and differentia from Mulla Sadra's perspective. *Khiradnama-yi Sadra*, 116, pp. 21–34. [In Persian]
- Helli, H. b. Y. b. M. (1992). *Kashf al-murad fi sharh Tajrid al-i'tiqad* (H. Zadeh Amoli, Ed.). Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Sarbakhshi, M. (2023). Judgment and its relation to the issues of truth, falsehood, and error. *Zihn*, 91, 91–111. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1981). *Asrar al-ayat*. Iranian Academy of Philosophy. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (M. Khwajavi, Ed.). Bidar Publications. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (2008). *Suhrawardi's philosophical inquiries*. Daftar Tablighat Islami. [In Persian]

- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1981). *Al-Hikma al-muta'aliya fi al-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Obudiyyat, 'A. (2007). *An introduction to the Sadrian system (Vol. 2)*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Obudiyyat, 'A. (2012). *An introduction to the Sadrian system (Vol. 3)*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Ghazali, A. M. (n.d.). *Ihya' 'ulum al-din*. Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Farabi, A. N. (1984). *Fusul muntaza'a*. Al-Maktabat al-Zahra'. [In Persian]
- Qunawi, S. al-D. M. b. I. (1996). *Al-Nafahat al-ilahiyya* (M. Khwajavi, Ed.). Mowla Publications. [In Persian]
- Qunawi, S. al-D. M. b. I. (2002). *I'jaz al-bayan fi tafsir Umm al-Qur'an*. Islamic Publications Office. [In Persian]
- Qeysari, D. (1996). *Sharh Fusus al-hikam* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Kashani, A. (2001). *Tafsir Ibn 'Arabi (Ta'wilat 'Abd al-Razzaq)*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Kermani, A. (2024). The transition from epistemology-centered knowledge to understanding-centered epistemology in philosophy of religion. *Philosophy of Religion Research Journal*, 22(2), pp. 117–135. [In Persian]
- Kermani, A., & Amini-Nejad, A. (2019). *Foundations and philosophy of theoretical mysticism*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Miqdad, F. (1984). *Irshad al-talibin ila nahj al-mustarshidin*. Ayatollah Mar'ashi Library. [In Arabic]
- Mousavi Khomeini, R. (2015). *Forty Hadiths*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Mawlana, J. M. (1994). *Mathnawi Ma'nawi* (T. Sobhani, Ed.). Ministry of Islamic Guidance Publications. [In Persian]

Hamedani, A. (2001). *Sharh al-usul al-khamsa*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Hamedani, 'Ayn al-Qudat. (1962). *Zubdat al-haqaiq (Shakwa al-gharib 'an al-awtan ila 'ulama' al-buldan)*. Bibliotheque d'Orient. [In Arabic]