

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Ser. 35, Summer 2010

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
پیاپی ۳۵، صفحات ۱۲۹-۱۵۲
تابستان ۱۳۸۹

نوسان ایمان و کفر از نظر ابن عربی و ملاصدرا

دکتر سیدمحمد مرتضوی* ابراهیم مهربانی**

چکیده

ایمان در اندیشه‌ی دینی از بالاترین ارزش برخوردار است، ولی همیشه این سؤال مطرح بوده است که آیا همه‌ی مؤمنان از ایمانی یکسان و مشابه و در نتیجه از ارزشی مساوی برخوردارند؟ به عبارت دیگر، آیا ایمان و کفر افزایش و کاهش‌پذیر است؟ پذیرفتن هر یک از دو طرف مسأله، نتیجه‌ی پاسخ به سؤالاتی است از قبیل این‌که آیا ایمان و کفر امری بسیط است یا مرکب؟ و آیا عمل در حقیقت آن دو دخیل است یا خیر؟ دانشمندان اسلامی در پاسخ به این پرسش‌ها اختلاف نظر دارند. این مقاله متکفل کشف و مقایسه‌ی دیدگاه دو تن از اندیشمندان برتر اسلامی، یعنی ملاصدرا و ابن عربی است.

با توجه به مستندات ملاصدرا، از قبیل آیات قرآنی، مبانی عمومی فلسفه او از جمله: اصالت وجود، تشکیکی بودن وجود، حرکت جوهری و ... و نظرات کلامی وی از جمله وجودی تلقی کردن کفر و ایمان و ... این نتیجه به دست آمده است که کفر و ایمان در دیدگاه او، شدت و ضعف‌پذیر است.

اما ابن عربی به دلیل عدم ورود در بسیاری از مسایل مربوط به ایمان و کفر در آثار خود و نیز ذووجه بودن عباراتی که در این باره از او به جا مانده است، نظر واحد و قطعی خود را ارائه نداده است. با این حال، با توجه به غلبه‌ی دلایل و شواهد دال بر تأیید امکان و وقوع نوسان در کفر و ایمان، باید توجیهاتی را ارائه داد تا اختلافات ظاهری و احتمالی را برطرف سازد. در صورت مدلل نمودن موارد خاص، می‌توان گفت او نیز به کاهش و افزایش ایمان و کفر معتقد است، هرچند مبانی وی تنوع و استحکام مبانی صدرایی در امکان و روایی پذیرش شدت و ضعف در کفر و ایمان را ندارد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ایمان ۲- کفر ۳- ابن عربی ۴- ملاصدرا ۵- عین ثابت

mortazavi-m@um.ac.ir

Gerash 5124@ yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۲/۱۱

* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی دکترای مبانی نظری اسلام دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۲۳

۱. طرح مسأله

در اندیشه‌ی دینی، ایمان بالاترین و برترین ارزش تلقی شده است، ولی این که حقیقت ایمان و کفر چیست و به تبع آن، مؤمن و کافر کیست و آیا همه‌ی مؤمنان و کافران در یک سطح از ارزشمندی و بی‌ارزشی هستند یا نه، در بین اندیشمندان دینی مورد اختلاف است. عده‌ای آن دو را امری بسیط و شدت و ضعف‌ناپذیر و عده‌ای آن دو را امری مرکب و دارای مراتب و اجزا دانسته‌اند که بیش‌ی و کمی را می‌پذیرند. در بین دانشمندان اسلامی، آنان که افکار و اندیشه‌هایشان بیشتر صبغه‌ی فلسفی یا عرفانی دارد، گاهی نظری متفاوت با بقیه‌ی اندیشوران اسلامی دارند. این مقاله در صدد است مسأله‌ی افزایش و کاهش کفر و ایمان را در آرای دو دانشمند بزرگ اسلامی که نگاهشان رنگ فلسفی و عرفانی دارد، یعنی صدرالمتألهین و شیخ اکبر، ابن عربی مورد بررسی و مذاقه قرار دهد. سؤال این است که آیا این دو در این باره به افزایش و کاهش قائل‌اند یا خیر؟ و اصولاً چه تفاوتی در مبانی آن دو برای توجیه و روایی پذیرش نوسان وجود دارد؟ بر این اساس، پس از بیان پیشینه‌ی بحث، مسأله را از این دو منظر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. پیشینه‌ی بحث

در قرآن، نوسان کفر و ایمان تأیید شده است و آیات متعددی بر این امر دلالت دارند، از جمله: «چون آیات وی بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید» (انفال/۲)، «... تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند» (فتح / ۴)، «گروهی از مردم برای [جنگ با] شما گرد آمده‌اند، پس از آنان بترسید [ولی این سخن] بر ایمانشان افزود» (آل عمران/ ۱۷۳)^۱. معتزله معتقد بودند که چون «ایمان اسم طاعت است، قابل زیادت و نقصان می‌باشد» (۵۱، ص: ۱۳۳). آنان عمل را در شدت و ضعف کفر و ایمان دخیل می‌دانستند و می‌گفتند چون ظرف امتثال اوامر الاهی گسترده‌ی زمان است، پس تغییر به صورت تدریجی خواهد بود. آنان در توجیه آیات دال بر ازدیاد معتقدند که تلاوت آیات الاهی تکلیف (عمل) جدیدی را بر عهده‌ی فرد می‌گذارد و با انجام آن، «خصال ایمانی» افزایش می‌یابد. اینان باید پاسخ این پرسش‌ها را بدهند که آیا کمیت عمر فرد و تلاوت بیشتر متکفل ایمان برتر خواهد بود؟ و این که تأثیر کیفیت آن دو چگونه است؟

اشاعره در این زمینه، نظر واحدی ندارند. ابوالحسن اشعری گاهی به آن تصریح دارد (۱۴، ص: ۳۹) و گاهی مثلاً در *اللمع* از بیان آن گذشته است. فخر رازی آن را بحثی لفظی دانسته و آن را بر مسأله‌ی مهم‌تری که «تبیین ماهیت ایمان» است مبتنی کرده است. او و افرادی هم‌چون غزالی و جوینی افزایش و کاهش را به کمال ایمان مربوط می‌دانند، بدین

نوسان ایمان و کفر از نظر ابن عربی و ملاصدرا ۱۳۱

نحو که پذیرش حق و تصدیق آن مقوم ایمان است اما کمال و ثمردهی آن به اعمال وابسته است (۱۷، ج: ۵، ص: ۲۱۲).

ایجی و تفتازانی ضمن اعتقاد به خارج بودن عمل از حقیقت ایمان، سعی کرده‌اند افزایش و کاهش را از طریق تصدیق توجیه نمایند. به آنان اشکال وارد شده است که بیشی و کمی در تصدیق رخ نمی‌دهد، زیرا احتمال نقیض یا در تصدیق وجود دارد یا ندارد؛ اگر وجود نداشته باشد، پس تغییری پیش نمی‌آید و اگر همراه با نقیض خود باشد، آن‌گاه باعث از دست رفتن خود تصدیق و در نتیجه ایمان خواهد شد. در جواب، گفته‌اند که اولاً تصدیق کیف نفسانی است و شدت و ضعف را برمی‌تابد؛ ثانیاً تصدیق گاه به اجمال و گاهی به تفصیل بوده و تفاوت آن دو نیز واضح است. پس تغییر در ایمان و کفر قطعی است. آن‌ها تغییر در متعلق کفر و ایمان را نیز عامل تغییر در آن دو می‌دانستند (۱۷، ج: ۵، ص: ۲۱۲ و ۱۸، ج: ۸، ص: ۳۳۱).

غزالی نیز می‌گوید که حالات نفسانی، از جمله تصدیق، از یک سو، علت اعمال و از سوی دیگر، متأثر از آن است و قوت می‌یابد، یعنی رابطه‌ی آن‌ها دوسویه است (۴۶، ج: ۱، ص: ۱۱۲). اشاعره تصدیق را به نوع یقینی آن منحصر نکرده و بر آن‌اند که ظن غالب، اگر در حال حاضر، احتمال نقیض را به ذهن متبادر نسازد نیز حکم تصدیق دارد؛ مهم این است که فعلاً و در حال حاضر، این باور محقق است، اما مسلماً اگر با شبهه‌ای روبه‌رو شود، امکان تغییر در آن وجود دارد (همان).

مرجئه عمل را از حقیقت ایمان و کفر خارج دانسته، ایمان را معرفت و کفر را جهل می‌پنداشتند. گروهی اندک افزایش و کاهش را می‌پذیرفتند، ولی غالباً آن را مردود می‌دانستند. آنان ایمان را امری مرکب و به هم بسته تلقی می‌کردند، به نحوی که فقدان یک جزو فقدان کل را به دنبال دارد (۱۵، ص: ۱۴۴). اگر انحصار ایمان در اقرار زبانی را، که از ناحیه‌ی برخی از آن‌ها گزارش شده است، درست بدانیم، آن‌گاه بحث بیشی و کمی جایگاهی نخواهد داشت (همان).

خوارج عمل را در ایمان دخیل می‌دانستند (۱۶، ص: ۴۲)، اما در این باب، چون موافق منطق «۰ و ۱» بودند، نوسان کفر و ایمان را بر نمی‌تافتند، زیرا بر آن بودند که به اتیان همه‌ی واجبات ایمان حاصل می‌گردد و اهمال در یکی از آن‌ها موجب کفر است (۱۵، صص: ۸۶ و ۱۰۱). بنابراین ایمان یا موجود است و یا مفقود، و تغییر در آن قابل تصور و وقوع نیست.

در میان متکلمان اولیه‌ی شیعه، کمتر به این مباحث برمی‌خوریم و یا این‌که ما بر آن دست نیافتیم. اما افرادی هم‌چون شهید ثانی ابتدا برابری ایمان با معرفت و تصدیق یقینی،

بدون دخل عمل را می‌پذیرند. تصدیق یقینی نیز ظاهراً نقیض خود را نمی‌پذیرد. بنابراین یقین (ایمان) یا موجود و یا غیر موجود است و احتمال نوسان در ذات و حقیقت آن منتفی است. او بعداً برای هم‌سویی با آیات دال بر افزایش و کاهش می‌گوید که منظور از آن، افزایش کمالات و ضمائم آن و یا به اجمال و تفصیل در مراتب ایمان است نه اصل ایمان. او همچنین توجیه سومی را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید ایمان یک اعتبار شرعی بوده که اساس آن اذعان و علم است، اما تحقق مصادیق این اذعان در افراد، به خاطر خصوصیات متفاوت فردی، فرق می‌کند، مثلاً در یکی به صورت طمأنینه و در دیگری به صورت عین الیقین ظهور دارد (۲۲، صص: ۱۰۳ و ۱۰۴).

شاید یکی از دلایلی که قدمای شیعه به مسالاهی کنونی ما نپرداخته‌اند وضوح قرآنی آن بوده باشد و لذا آن را مسلم فرض کرده‌اند. اینک به بیان نظرات ابن عربی و صدرالمتهلین می‌پردازیم.

۳. ملاصدرا

۱.۳. تعریف ایمان و کفر

در نظر ملاصدرا، ایمان عبارت است از علم و تصدیق و کفر عبارت است از جهل و تکذیب (۲۳، ج: ۱، صص: ۲۴۵ و ۳۹۸ و ج: ۵، ص: ۳۱۹ و ج: ۶، ص: ۹۷ و ۲۶، ص: ۷۵). مشاهده می‌شود که او برخلاف برخی دیگر از متفکران، مفهوم عمل را در حقیقت و ماهیت ایمان و کفر دخیل نمی‌داند. وی برای اثبات این مسأله، به آیات فراوانی از قرآن استدلال کرده است از جمله:

۱- آیاتی که ایمان را به قلب پیوند می‌دهند، نه به اعضای بدن. به عنوان نمونه: حجرات/۱۴، مائده/۴۱، نحل/۱۰۶ و مجادله/۲۲؛

۲- آیاتی که عمل صالح را عطف بر ایمان می‌کند، به عنوان نمونه: آیه‌ی سوم سوره‌ی والعصر. از این آیات به دست می‌آید که عمل خارج از ایمان است؛

۳- آیاتی که حکایت می‌کنند از جواز اجتماع ایمان با گناه و معصیت در یک فرد، به عنوان مثال: انعام/۸۲. اجتماع نشانگر ثنویت و جدایی آن دو است، چراکه اگر یکی بودند، از اساس، بحث اجتماع منتفی بود.

۴- دسته آیاتی که بیان می‌کند ایمان قابل اکراه و تحمیل نیست، مثل آنچه در سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۵۶ بیان شده است. پر واضح است که عمل جوارحی را می‌شود بر انسان تحمیل کرد. جواز و امکان تحمیل در عمل و عدم امکان آن در ایمان، نشانگر ثنویت آن‌ها است.

ملاصدرا برای اثبات جدایی ایمان از عمل، گذشته از استناد به آیات قرآنی، به امور دیگری نیز استدلال کرده است، از جمله این که واژه‌ی ایمان با تصدیق در زبان عرب، قرآن و حدیث هم‌معناست و نقل معنای ایمان در غیر تصدیق شهرت ندارد (۲۳، ج ۱، ص: ۲۹۴). او هم‌چنین معتقد است که عمل در خدمت علم و به تبع آن، ایمان بوده و عکس آن صحیح نیست (همان). این که یکی در خدمت دیگری باشد، خود بیانگر دوگانه بودن آن‌هاست. او در جدانگاری عمل و ایمان، تا آن‌جا پیش رفته است که سخت معتقد است اگر انسان صاحبِ معارف الاهیة گردد ولی هیچ عملی اعم از خوب یا بد از او سر نزند، باز هم مؤمن محسوب می‌گردد، گرچه خودش به صراحت می‌گوید که این مسأله مجرد یک فرض است (۲۴، صص: ۵-۶).

باید افزود که منظور صدرا از تصدیق و معرفت، نوع یقینی آن است و نه بسیط، هم چنان که جهل معادل با کفر حقیقی نیز جهل مرکب است و نه بسیط. او ایمان بسیط بر آمده از تقلید را بی‌اعتبار دانسته، جهل بسیط را نیز مستوجب عذاب نمی‌داند (همان، ص: ۷).

۲.۳. متعلق کفر و ایمان

در اندیشه‌ی ملاصدرا، مصداق ایمان تنها باور به خداوند نیست، بلکه با جرأت تمام، آن را توسعه داده و معرفت به تمام حقایق هستی را در حوزه‌ی ایمان وارد کرده است، از جمله معرفت به خداوند، پیامبر، آنچه پیامبران آورده‌اند و نیز علم و معرفت به آیات آفاقی و انفسی الاهی که مشیر به وجود خداوند هستند. او بر این اساس، به کارگیری تمام ابزارهای معرفتی برای تحقق ایمان را ضروری می‌شمارد و انحصار در معرفت‌های حسی و خیالی را مایه‌ی کفر می‌داند (۲۳، ج: ۱، صص: ۳۱۱-۳۱۲ و ۲۴۵؛ ج: ۳، ص: ۷۴ و ج: ۵، صص: ۳۰، ۱۱۱ و ۳۴۹). اگر از نگاه کلامی صدرا به نگاه فلسفی او نقبی بزنیم، شاید بتوان گفت موضوع ایمان و کفر «وجود» است، چراکه مجموعه‌ی آن‌چه وی آن‌ها را موضوع و معطوف علیه کفر و ایمان معرفی کرده است همانا حوزه‌ی گسترده‌ی وجود است. با توجه به رویکرد خاص ملاصدرا در ایجاد هماهنگی بین دین و عقل، پذیرش این مسأله چندان سخت نمی‌نماید. روایی این ادعا در فلسفه‌ای که رنگ کلامی دارد و کلامی که صبغه‌ی فلسفی دارد توجیه‌پذیر است. پیش از ملاصدرا، اندیشمندانی هم‌چون غزالی نیز موضوع کلام را «وجود» معرفی کرده بودند (۴۴، صص: ۵-۶ و ۴۵، ص: ۶). وی می‌گوید: «المتکلم هو الذی ينظر فی اعم الاشياء و هو الموجود» (همان).

۳.۳. حوزه‌ی ایمان و کفر

باید توجه داشت که در اندیشه‌ی ملاصدرا، حوزه‌ی ایمان و کفر حوزه‌ی تصدیق و حکم است، نه تصور؛ زیرا تصدیق کردن چیزی مستلزم کوششی ذهنی است، هم‌چنان که لازمه‌ی

آن نیز است. در حوزه‌ی تصور، حکمی صورت نمی‌گیرد تا مستلزم صدق و کذب و به تبع آن، کفر و ایمان باشد. تصدیق صادق و تکذیب کاذب ایمان و تصدیق کاذب و تکذیب صادق همانا کفر است (۲۳، ج: ۱، صص: ۲۴۵ به بعد و ۲۴، ص: ۳۰).

۳.۳.۱. کفر و ایمان شخصی یا گزاره‌ای: ملاصدرا با گسترده تلقی کردن موضوع ایمان و تسری آن به تمام هستی، ایمان را در نوع شخصی منحصر ندانسته، بلکه ایمان را گزاره‌ای نیز می‌داند. ایمان شخصی (غیر گزاره‌ای) ایمان به کسی است (Belief in...) و ایمان غیر شخصی (گزاره‌ای) ایمان به چیزی است (Belief that...). ایمان به خدا و پیامبر(ص) از نوع اول و ایمان به ما جاء به النبی از نوع دوم است (۲۴، ص: ۳۰ و ۲۳، ج: ۱، ص: ۲۴۵). به تبع ایمان، کفر نیز در دو نوع فوق، ظهور دارد.

۳.۳.۲. کفر سلوکی و کفر شرعی: صدرا و تابعین او کفر را به سلوکی و شرعی تقسیم کرده‌اند. مقصود آنان از کفر سلوکی عبارت است از ارتکاب گناه و خطایی که مربوط به سیر و سلوک و مقامات عرفانی است. این کفر با ایمان شرعی جمع می‌شود، اما کفر شرعی با ایمان شرعی قابلیت اجتماع در فرد واحد را ندارد (۲۱، ج: ۵، صص: ۳۶۹-۳۷۰). کفر سلوکی نزد اهل شرع، کفر تلقی نمی‌گردد و مانند ارتکاب کبائر است که یک فرد مؤمن ممکن است مرتکب شود، ولی صفت ایمان از او زایل نگردد. کفر سلوکی در عداد «حسنات الابرار سیئات المقربین» است (همان). این‌گونه بودن خود دال بر جواز اجتماع آن دو است، بدین صورت که یک گناه خاص نسبت یکسان با همه ندارد. ممکن است چیزی نسبت به کسی که از معرفت بالایی برخوردار است، حسنه قلمداد شود، اما همین کار نسبت به مقربان درگاه الهی، گناه محسوب می‌شود. انجام این گناه در نزد اهل سلوک، موجب کفر می‌گردد.

هم‌چنین او در موارد دیگری، تصریح می‌کند که کفر باطنی (از انواع سلوکی) با اسلام ظاهری جمع‌شدنی است، به عنوان مثال، اعتقاد به ثبوت اراده‌های متعدد و نوشونده برای خداوند را کفر باطنی می‌داند که با اسلام ظاهری اجتماع‌پذیر است (۲۹، ص: ۱۰۹ و ۲۶، ص: ۵۱). نیز اعراض از اطاعت امام و جهل و فسق موجب کفر سلوکی است که با ایمان شرعی جمع‌شدنی است (۲۱، ج: ۵، ص: ۳۶۹). آن‌چه جمع‌شدنی است ایمان با کفر سلوکی است نه کفر شرعی. ایمان و کفر شرعی اجتماع‌پذیر نیستند، چراکه نفس مؤمن و کافر جوهری در تخالفاند. لذا تعاقب یقین دایم با نقیض آن در موضوع واحد، که همانا قلب انسان باشد، محال است (۳۹، ص: ۲۷۲ و ۲۳، ج: ۶، ص: ۱۱۳)، هرچند حرکت آن دو به سوی خداوند را بر اساس «انک کادح الی ربک» (انشقاق/۶) مساوی می‌داند، به نحوی که هر یک از مؤمن و کافر در سیر خود، متمایل به ربّ ویژه‌ی خود هستند: «یستوی المؤمن و الکافر

فی الحركه الذاتيه الجوهرية الى الله المشار اليه في قوله: «انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه» (۲۴، ج ۲، صص: ۸۷-۸۸).

۳.۴. جایگاه ایمان و کفر

در اندیشه‌ی ملاصدرا، خاستگاه و جایگاه ایمان باطن قلب است: «یختص باطن القلب بالایمان و العبودیه و لا یفتخ باب القلب الی کفر» (۲۵، ص: ۲۱۹)؛ باطن قلب اختصاص به ایمان و عبودیت دارد و پنجره‌ی قلب هیچ‌گاه به روی کفر باز نمی‌شود. او جایگاه کفر را پیرامون قلب می‌داند و نه درون آن: «یشتبه القلب بالجنه فی احتفائه بالمکاره و عدم دخول الشقاء و الکفر فیه» (همان)؛ قلب هم‌چون بهشت است که زشتی‌ها پیرامون آن را فراگرفته ولی زشتی‌ها، کفر و بدی وارد آن نمی‌شود. او هم‌چنین معتقد است که قلب و روح انسانی در اعتدال آفریده شده است و حقیقت این اعتدال، همانا رو به سوی حق بودن است. در شریعت، از این اعتدال به «صراط مستقیم» تعبیر شده است. اگر ایمان همان صراط مستقیم باشد، پس انحراف از آن و ابتلا به هر نوع افراط و تفریط کفر خواهد بود و لازمه‌ی آن سقوط در جهنم. او می‌گوید: «و کلا جانبی هذا الصراط الجحیم و وسطها طریق الجنه» (همان، ص: ۱۸۶)؛ دو سوی راه راست جهنم و میانه‌ی آن راه بهشت است.

این رأی علاوه بر تطابق با قرآن و گیریابی محتوایی، پیامد مثبت دیگری نیز دارد، چراکه اگر جایگاه ایمان باطن قلب و جایگاه کفر پیرامون آن باشد، مشکل پیش گفته، یعنی اجتماع ایمان و کفر شرعی در محل واحد، منتفی خواهد بود و هرگز اجتماع آن دو حاصل نخواهد شد، تا در صدد یافتن راه حل برای حل آن مشکل برآییم.

نکته‌ی دیگری که می‌توان از رأی ملاصدرا استنباط کرد آن است که انسان در گرایش فطری خود، بر صراط مستقیم است، اما در دانش کسبی‌اش، که معطوف به فهم و شناخت صفات الهی است، امکان خطا دارد؛ یعنی عطف توجه فطری به سمت وجود حق اول است، اما عطف توجه دانش کسبی چه‌بسا به حق اصابت ننماید و در طریق افراط و تفریط، روزنه‌های جهنم را به روی خود بگشاید: «و اما خوخت النار فهی شعب الکفر و الفسوق و کذا خوخت الجنه هی شعب الایمان و الطاعه» (همان، ص: ۲۱۰)؛ عمق قلب، که روزنه‌های بهشت است، محل ایمان و پیرامون آن، که خوخت و روزنه‌های جهنم و آتش است، محل کفر و مکاره است. پس قلب محفوف به مکاره است نه مملو از آن!

از مباحث پیشین برمی‌آید که ملاصدرا به دلایل زیر، به عدم اجتماع کفر و ایمان شرعی در مکان واحد معتقد است:

۱- تفاوت جوهری ذات مؤمن و کافر؛

۲- تفاوت جایگاه و خاستگاه کفر و ایمان؛

۳- تفاوت جنس و حقیقت کفر و ایمان؛

۴- گرایشی (فطری) بودن ایمان و دانشی بودن کفر.

نکته‌ی دیگری نیز می‌توان به عنوان دلیل پنجم بیان کرد و آن احتمال دومی است که صدرا برای رابطه‌ی بین کفر و ایمان مطرح کرده است. او می‌گوید اگر آن دو را وجودی فرض نکنیم، رابطه‌ی آن دو از نوع عدم و ملکه خواهد بود (۲۳، ج ۲، ص: ۱۷۷): «... و ان ارید به مجرد عدم الایمان فهو کسائر الاعدام، غیر قابله للکمال و النقص و تقابله مع الایمان یکون تقابل العدم و الملکه».

۳.۵. افزایش و کاهش کفر و ایمان

با تتبع در آثار به جا مانده از ملاصدرا و با توجه به مبانی فلسفی او، کاهش و افزایش ایمان و کفر امری مسلم است. برای انعکاس روشن نظرات صدرا، بحث را در چند مورد پی می‌گیریم:

۳.۵.۱. تصریح به نوسان کفر و ایمان: مسأله‌ی کاهش و افزایش ایمان و کفر در آثار ملاصدرا، گاه به صراحت و گاه به طور ضمنی بیان شده است. در بسیاری از آثار، آشکارا به آن اشاره شده است، از جمله: «کل واحد من الایمان و الکفر قابل للشدّه و الضعف...» (۲۳، ج ۲، ص: ۱۷۷)؛ هر یک از ایمان و کفر قابل شدت و ضعفاند، زیرا ایمان نوری است در قلب که شدت و ضعف می‌یابد. ضعیف‌ترین مرتبه‌ی ایمان اعتقاد برآمده از تقلید و بدون برهان عقلی و بصیرت کشفی است. برترین نوع ایمان نیز آن است که به مرحله‌ی حق‌الیقین رسیده باشد.

کفر نیز عین تاریکی است و اشتداد و تضعف‌پذیر است. این حالت در صورتی است که منظور از کفر اعتقاد مخالف حق باشد، مثل اعتقاد به وجود شریک برای خداوند و یا معبود پنداشتن بت‌های شخصی و شیئی (همان).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در این عبارت، به صراحت اعلام شده است که کفر و ایمان نوسان‌پذیرند. این دو صفت به صورت مستقیم به ایمان و کفر نسبت داده شده‌اند و قرینه‌ای دال بر انتساب آن دو به امری خارج از حقیقت کفر و ایمان وجود ندارد. در ادامه، ایمان نوری معرفی شده که در قلب است (همان، ص: ۱۷۸)، یعنی جنبه‌ی انفسی دارد. قلبی و انفسی بودن می‌تواند نشان‌دهنده‌ی عدم انحصار حقیقت ایمان در علم و معرفت باشد. هم‌چنین نور امری وجودی و دارای مراتب تشکیکی است. این امر وجودی در پایین‌ترین مرتبه‌ی خود، یعنی ایمان تقلیدی، تا بالاترین آن، یعنی ایمان یقینی، سرپا دارد.

وی در جایی دیگر، با صراحت بیشتری به تشکیکی بودن آن دو و نوسان آن اشاره کرده است، به عنوان نمونه: «و الايمان من الالفاظ المشككه التي يتفاوت معناها في الشدة و الضعف و الكمال و النقص فهو منقسم الى حقیقی و مجازی و باطنی و ظاهری بل ينقسم كما اشار اليه بعض العرفاء الى لبّ و لبّ و قشر و قشر قشر» (۲۳، ج ۱، ص: ۲۵۴)؛ ایمان از امور تشکیک‌پذیر است که نه تنها از نظر شدت و ضعف و کمال و نقص، متفاوت است، بلکه به ایمان حقیقی و مجازی، ظاهری و باطنی نیز تقسیم می‌شود و هم‌چنان که بعضی از عرفا به آن اشاره کرده‌اند، به مغز و مغز مغز و پوست و پوست پوست هم بخش‌شدنی است. او کفر را نیز همانند ایمان، نوسان‌پذیر می‌داند؛ به عنوان مثال، می‌گوید: هم‌چنان که ایمان به دو نوع حقیقی و تقلیدی تقسیم می‌شود، کفر نیز دو نوع دارد: کفر حاصل از انکار، لجاجت و انحراف از راه راست، که ضد حق است، چون صفتی وجودی است ... و کفر برآمده از قصور و نقص و عدم استعداد (۲۵، ص: ۳۲). وجودی دانستن کفر تنويع، اشتداد و تضعف آن را توجیه‌پذیر کرده است. او در برخی از نوشته‌هایش، رسماً به ازدیاد کفر اشاره کرده است؛ به عنوان نمونه: «وقوع الحرکه القسریه ... و فی النقسانیات کازدیاد الکفر» (۲۷، ج ۳، ص: ۲۲۰).

نکته‌ی شایان توجه این‌که اگر ملاصدرا به جز «الایمان نور» سخن دیگری نیز نداشت، در اثبات امکان و وجود نوسان در آن کفایت می‌کرد، چراکه به نظر او، نور امری وجودی و مشکک است.

۳. ۵. ۲. تلمیح به نوسان: ملاصدرا در بعضی نوشته‌های خود، به طور تلمیحی و ضمنی، به زیادت و نقصان معتقد شده است، از جمله:

الف- درجات مؤمنین و کافرین متفاوت است، لذا در ایمان و کفر نیز درجه و رتبه وجود دارد: «علم انه كما يتفاوت درجات المؤمنین...» (۲۳، ج ۶، ص: ۱۸۷).

ب- مؤمن می‌تواند از حضيض فرش تا بلندای عرش حرکت کند و این خود مستلزم تغییر در حقیقت ایمان وی است. ملاصدرا کافر را نیز در این سیر می‌بیند: «و اما الارواح الكدره الظلمانيه التي كفرت بانعم الله فهي ايضاً قصدت من حضيض الفرش الى ذرى العرش»؛ روح‌های تاریکی که نعمت خداوند را پاس نمی‌دارند نیز سیرشان از حضيض فرش تا بلندای عرش است (۲۵، ص: ۱۰۳)، اما باید دانست که هر روحی به سمت ربّ خاص خود سیر می‌کند.

ج- او در جای دیگری، انجام زشتی‌ها را عامل کسب رذایل می‌داند و می‌دانیم تکرار رذائل موجب رسوخ و تجوهر آن می‌گردد. اصطلاحات «کسب»، «تکرار» و «رسوخ» خود بیانگر وجود حرکت و نوسان در ایمان و کفر آدمی است (۲۳، ج ۱، ص: ۲۵۶).

د- و نیز حقیقت آدمی را برآمده از معلوم و معتقد وی می‌داند: «ان المرء متکون من معلومه و معتقده» (۲۴، ص: ۱۹۹). معلوم و معتقد در گذر زمان تغییر کرده و بیشی و کمی می‌پذیرد. از طرف دیگر، ایمان را معرفت و تصدیق می‌داند. از کنار هم قرار دادن این دو مدعا، معلوم می‌شود که کفر و ایمان زیادت و نقصان می‌پذیرند.

ه- او محبت دنیا را منشأ کفر یا متلازم آن می‌داند. محبت زیادت و نقصان می‌پذیرد و لذا استعمال «اشد حباً» صحیح تلقی شده است. از روایی آن دو در محبت، می‌توان گفت کفر و ایمان نیز شدت و ضعف می‌پذیرند: «انّ محبه الدنيا منشأ الکفر» (همان، ص: ۱۱) و «اعلم انّ محبه الدنيا و الکفر يتلازمان و يتسبب احدهما بالآخر ...» (همان، ص: ۹۰).
و- او هم‌چنین شرک را، که نوعی کفر است، عارضی دانسته و قابل زوال می‌داند. زوال‌پذیری نشانه‌ی تغییر و بیشی و کمی است:

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق این است سر عشق که حیران کند عقول
خلقان همه بر فطرت توحید زاده‌اند این شرک عارضی است و عارضی یزول
(۳۳، ص: ۳۵۱)

۳.۶. دلایل کاهش و افزایش کفر و ایمان

ملاصدرا برای اثبات کاهش و افزایش ایمان و کفر، به دلایلی تمسک جسته است که می‌توان آن‌ها را مبانی جواز و امکان نوسان نیز تلقی کرد. دلایل را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد که عبارت‌اند از دلایل نقلی و عقلی.

۳.۶.۱. **دلایل نقلی:** به نظر صدرا، مسأله‌ی کاهش و افزایش ایمان و کفر در متون دینی، اعم از قرآن و حدیث، مسلم فرض شده است، ولی وی در این بحث، به حدیث استدلال ننموده، بلکه تنها به قرآن استدلال کرده است. در قرآن، آیات فراوانی بر کاهش و افزایش ایمان و کفر دلالت دارند، به عنوان نمونه:

- ۱- «ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ایماناً» (آل عمران/۱۷۳)؛ مردم برای شما بسیج کرده‌اند پس از آنان بترسید، [اتفاقی نیفتاد، جز این‌که] بر ایمانشان افزود ... ؛
- ۲- «... و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ایماناً» (انفال/۲)؛ ... و هرگاه آیات الاهی بر آنان خوانده شود، بر ایمانشان افزوده گردد؛
- ۳- «هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم» (فتح/۴)؛ او خداوندی است که آرامش را بر دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزاید ... این آیات و آیات بسیار دیگری به صراحت، بحث افزایش ایمان را مطرح کرده‌اند.

باید توجه داشت تصوّر افزایش در چیزی وقتی معقول است که کاهش آن نیز معقول باشد، گذشته از آن که کاهش ایمان در قرآن، به گونه‌ای مطرح شده است که به گمراهی و کفر کشیده می‌شود، به عنوان نمونه:

۱- «کیف یهدی الله قوماً کفروا بعد ایمانهم» (آل عمران/۸۶)؛ خداوند چگونه هدایت کند، قومی که بعد از ایمانشان کافر شدند؟

۲- «ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفراً لن تقبل توبتهم و اولئک هم الضالون» (آل عمران/۹۰)؛ آنان که کفر ورزیدند بعد از ایمان آوردن، سپس فزونی گرفتند در کفر، توبه‌شان هرگز پذیرفته نخواهد شد و آنان اند گمراهان.

همان گونه که قرآن ایمان را کاهش و افزایش پذیر می‌داند، کفر را نیز در خور افزایش و کاهش تصویر می‌کند، به عنوان نمونه:

۱- «ان الذین امنوا ثم کفروا ثم امنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفراً لم یکن الله لیغفر لهم و لا یهدیهم سبیلاً» (نساء/۱۳۷)؛ خداوند نمی‌آمزد کسانی که ایمان آوردند سپس کافر شدند، باز ایمان آوردند و سپس کافر شدند و سپس فزونی یافتند در کفر و خداوند به راهی (راست) راهنمایی‌شان نمی‌کند.

۲- «الاعراب اشد کفراً و نفاقاً»؛ اعراب (بادیه‌نشینان) در کفر و نفاق، سخت‌ترند (توبه/۹۷).

همان گونه که در این آیه ملاحظه می‌کنید، قرآن کفر بادیه‌نشینان را شدیدتر می‌داند و شدت در جایی تصور شدنی است که ضعف تصور شدنی باشد؛ یعنی صفتی تفاضل‌پذیر است که مراتب‌پذیر باشد.

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، عدم تغییر در نوع عالی ایمان، یعنی معرفت یقینی خالص است. گویا منتهای ایمان نوعی یقین است که دیگر بالاتر از آن تصور شدنی نیست (۲۳، ج ۱، صص: ۲۴۹ به بعد).

آن چه بیان شد، بخش ناچیزی از آیات قرآن می‌باشد که می‌تواند مستند نقلی نظریه‌ی کاهش و افزایش ایمان و کفر قرار گیرد.

۳. ۲. ۶. دلایل عقلی: دلایل عقلی نظریه‌ی ملاصدرا را می‌توان از مبانی فلسفی، کلامی و عرفانی او به دست آورد که در این جا، به بعضی از آن دلایل اشاره می‌کنیم:

۳. ۲. ۱. وجودی بودن کفر و ایمان: یکی از مبانی فلسفی ملاصدرا، اصالت وجود است و از طرفی، او ایمان و کفر را امری وجودی می‌داند (۲۵، صص: ۳۲، ۸۷-۸۸). بنابراین ایمان و کفر، که امری وجودی‌اند، باید صفات وجود، از جمله تغییر و قابلیت اشتداد و تضعف یا، به تعبیر دیگر، کاهش و افزایش را بپذیرند.

۳. ۲. ۶. ۲. **تشکیکی بودن کفر و ایمان:** یکی دیگر از مبانی فلسفه‌ی ملاصدرا مشکک بودن وجود است؛ در نتیجه، آنچه وجودی است باید امری تشکیکی باشد و پیش‌تر گفته شد که ملاصدرا ایمان و کفر را امری وجودی می‌داند. بنابراین ایمان و کفر باید امری تشکیکی باشند. از طرف دیگر، در هر تشکیکی، تفاوت لحاظ می‌شود، پس تفاوت یا، به تعبیر دیگر، کاهش و افزایش ایمان و کفر امری مسلم است (۲۳، ج ۱، ص: ۲۵۴ و ج ۲، ص: ۱۷۷).

۳. ۲. ۶. ۳. **برگشت تغییرات عوارض به ذات شیء:** یکی از مبانی عمومی فلسفه‌ی ملاصدرا این است که تغییر در صفات و عوارض به تغییر ذات و جوهر برمی‌گردد؛ بنابراین اگر تغییر را در حقیقت ایمان بدانیم (که نظر ملاصدرا همین است) ایمان و کفر کاهش و افزایش‌پذیرند و اگر تغییر را در لواحق و ضمایم ایمان و کفر بدانیم (که نظر عده‌ای دیگر است)، با توجه به این‌که تغییر در صفات و عوارض به تغییر در ذات برمی‌گردد، باز هم حقیقت ایمان و کفر کاهش و افزایش‌پذیر است (۲۳، ج ۲، ص: ۱۷۷ و ج ۱، ص: ۲۵۴). بحث برگشت تغییر به ذات و حقیقت ایمان یا ضمایم آن فرع بر قبول اصل نوسان است، لذا این را هم به عنوان دلیلی جداگانه بیان کرده‌ایم.

۳. ۲. ۶. ۴. **نور بودن ایمان و ظلمت بودن کفر:** یکی از مبانی عمومی فلسفه‌ی ملاصدرا این است که نور وجود و یا امری وجودی است. هر امر وجودی نیز مشکک و شدت و ضعف‌پذیر می‌باشد. از طرفی دیگر، ملاصدرا ایمان را عین نور و کفر را ضد حق و امری وجودی می‌داند (همان)؛ بنابراین ایمان و کفر کاهش و افزایش‌پذیر خواهد بود. روایی این دلیل به خاطر وجودی دانستن دو امر متضاد است.

۳. ۲. ۶. ۵. **قلبی بودن ایمان و کفر:** یکی از مبانی فلسفی، عرفانی ملاصدرا این است که خاصیت قلب را، به معنی مصدری، دگرگونی می‌داند و از طرفی، ایمان و کفر را به قلب می‌زند؛ پس تغییر و دگرگونی قلب در این دو نیز ظهور می‌یابد. گذشته از آن، قلب، به معنای اسمی، نیز از ایمان و کفر تأثیر می‌پذیرد، زیرا در نگاه ملاصدرا، رابطه‌ی قلب و این دو فعل قلبی (ایمان و کفر)، رابطه‌ای دو سویه است، با این تفاوت که این اثر گاه درجی است و صعود را به دنبال دارد و گاه درکی بوده و سقوط را (همان و ۲۴، صص: ۲۱۹ و ۱۰۳ و ۲۳، ج ۱، ص: ۲۵۶).

۳. ۲. ۶. ۶. **نفسی بودن کفر و ایمان:** یکی از مبانی خاص فلسفه‌ی ملاصدرا حرکت جوهری است و لازمه‌ی هر حرکتی پذیرفتن شدت و ضعف است. بر همین اساس، او جوهره‌ی نفس انسانی را سیال و در حال حرکت می‌داند. از طرف دیگر، او ایمان و کفر را امری نفسانی دانسته، بنابراین کاهش و افزایش امور نفسانی امری معقول خواهد بود (۲۷،

ج ۳، ص: ۲۲۰؛ یعنی نفسِ نوسانی توجیه‌گر پذیرش زیادت و نقصان در فعل نفسی (کفر و ایمان) است.

۳. ۶. ۲. ۷. حرکت قسری بودن کفر: یکی از مبانی عمومی ملاصدرا این است که وی کفر را حرکتی قسری لحاظ می‌کند، زیرا او قلب آدمی را بر سبیل اعتدال و یا همان صراط می‌داند. وی هرگونه کفر را انحراف از این اعتدال و صراط تلقی می‌کند. از طرفی دیگر، می‌دانیم که انحراف چه به صورت افراط، چه به صورت تفریط، مستلزم کاهش و افزایش است (۲۴، صص: ۸۷-۸۸، ۱۰۳، ۱۱۱ و ۲۱۰).

۳. ۶. ۲. ۸. سلوکی بودن نوعی از کفر: یکی از مبانی عرفانی ملاصدرا این است که کفر، چه به معنای شرعی آن، که ضدیت با حق و معبودیت بت‌هاست، و چه به معنای عرفانی آن، که ارتکاب کبیره است، امری سلوکی است، با این تفاوت که این سلوک گاه معرفتی، گاه رفتاری و گاهی وجودی است. از طرفی دیگر، در حقیقت سلوک، حرکت نهفته است و هر حرکتی مستلزم کاهش و افزایش است (۲۳، ج ۶، ص: ۱۸۷).

۳. ۶. ۲. ۹. کسبی بودن کفر و درجات ایمان: یکی از مبانی کلامی و عرفانی ملاصدرا این است که وی حقیقت ایمان را امری فطری، ولی درجات آن را امری اکتسابی می‌داند؛ هم‌چنین کفر را انحراف از اعتدال می‌داند که این انحراف امری اکتسابی است. از طرفی، می‌دانیم که هر امر اکتسابی به تدریج حاصل شده و پله به پله تثبیت می‌گردد و مسلم است که هر امر تدریجی پذیرای کاهش و افزایش است. از سوی دیگر، ملاصدرا فضایل و رذایل را که در بر گیرنده‌ی ایمان و کفرند، امری اکتسابی می‌داند، و بنابراین ایمان و کفر کاهش و افزایش می‌یابند (۲۶، ص: ۷۸ و ۲۳، ج ۱، ص: ۲۵۴).

۳. ۶. ۲. ۱۰. تأثیر متقابل ایمان و کفر و عمل: یکی از مبانی عرفانی و فلسفی ملاصدرا تأثیر متقابل ایمان و کفر و عمل است؛ یعنی از طرفی، ایمان و کفر با ایجاد رغبت یا نفرت موجب عمل می‌شوند و رفتار انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند و از طرف دیگر، عمل موجب تأثیرگذاری بر ایمان و کفر شده، آن دو را از حد فعلی خود خارج نموده، موجب افزایش یا کاهش آن‌ها می‌گردد، مثلاً کسب فضایل موجب افزایش ایمان و کسب رذایل موجب تقویت کفر می‌گردد (۲۵، صص: ۹، ۱۱ و ۱۹۹ و ۲۳، ج ۱، ص: ۲۵۶).

۳. ۶. ۲. ۱۱. زوال‌پذیری کفر: یکی از مبانی کلامی، فلسفی ملاصدرا این است که وی شرک و کفر را امری عارضی می‌داند و می‌دانیم که هر امر عارضی در خور افزایش و کاهش و یا حذف می‌باشد. بنابراین کفر، که امری عارضی است، پذیرنده‌ی زوال، افزایش و کاهش است (۲۹، ص: ۳۵۱).

۳. ۶. ۲. ۱۲. نوسان حقیقت آدمی: یکی از مبانی فلسفی ملاصدرا این است که وی

حقیقت انسان را برآمده از معلومات و معتقدات او می‌داند. او در این زمینه می‌گوید: «ان المرء متکون من معلومه و معتقده» (۲۴، ص: ۱۹۹)؛ از طرفی، معلومات و معتقدات انسان در گذر زمان، کاهش و افزایش می‌یابد. بنابراین کاهش و افزایش ایمان و کفر امری مسلم می‌باشد.

۳. ۲. ۱۳. امکان اضافه شدن چند صفت وجودی به آن دو: ملاصدرا معتقد است هر یک از ایمان و کفر می‌تواند صفات متعدد وجودی را بپذیرد. از طرفی، مسلم است که وقتی یکی از آن دو با یک صفت همراه باشد، با حالتی که دو یا چند صفت را به همراه داشته باشد، فرق دارد. این امر خود دلیل وجود افزایش و کاهش کفر و ایمان است؛ فرقی ندارد که تغییر را به ذات آن دو برگردانیم یا لواحق آن‌ها؛ چراکه در نهایت، براساس مبانی دیگر ملاصدرا، تغییر به ذات و جوهر شیء برمی‌گردد (همان، ص: ۳۲). از طرف دیگر، با اضافه شدن مثلاً عناد به کفر، کسی نمی‌گوید حد وی در عناد زیاد شده است، بلکه می‌گویند کفرش شدت پیدا کرده است. پس اضافه‌ی صفات وجودی به ایمان، موجب تغییر در ایمان است.

۳. ۲. ۱۴. منشأ کفر بودن محبت دنیا: ملاصدرا کفر را حاصل محبت دنیا یا متلازم آن می‌داند. محبت امکان زیادت و نقصان را دارد، پس کفر نیز این چنین است (همان، صص: ۱۱ و ۹۰).

ملاحظه می‌شود که ملاصدرا با اصرار تمام، بر تحوّل‌پذیری ایمان و کفر تأکید دارد و آنچه بیان شده، نمونه‌هایی از نظرات صریح و ضمنی وی بود. شایان یاد است که در هیچ‌یک از آثار او، نمونه‌ای دال بر شبهه یا تردید وی در جواز زیادت و نقصان کفر و ایمان مشاهده نمی‌شود.

۴. ابن عربی

بر خلاف آثار ملاصدرا، که در آن‌ها مباحث زیادی درباره‌ی کفر و ایمان، از قبیل: تعریف، موضوع، حوزه‌ی آن دو، کفر شرعی و سلوکی، جایگاه کفر و ایمان، کاهش و افزایش آن دو و ...، به صورت مستقیم وجود دارد، در آثار ابن عربی، کمتر به این مطالب به صورت اختصاصی پرداخته شده است. اما در هر حال، وی در قالب اصطلاحاتی چون ستر، حجاب و کفر، به انواع آن پرداخته است.

۱. ۴. تعریف ایمان و کفر در نظر ابن عربی

ابن عربی ایمان را علم و تصدیق می‌داند. این دو قلبی بوده و لذا اقرار زبانی صرف باعث تحقق آن نمی‌شود (۴، ص: ۲۴۸). وی در جایی دیگر، مؤمن فی الدنيا را کسی معرفی

می‌کند که بتواند بین تصدیق، اقرار و عمل جمع کند. حال اگر با قلب، تمام ما جاء به النبی را تصدیق کند و علم به وجوب اقرار هم داشته باشد، اما اقرار نکند، در حالی که قدرت بیان آن را هم داشته باشد، باز مؤمن تلقی می‌شود، اما از نوع مؤمن فی حکم الاخره (۳، مسأله: ۱۶۱). ظاهراً اقرار زبانی تضمین‌کننده‌ی ایمان فی حکم الدنيا است. او در جای دیگری، مؤمن بودن را توسعه‌ی مفهومی و مصداقی داده و گفته است که مؤمن صفت مشترک خدا و انسان و عبارت است از موجودی که دیگران از او در امان بوده و موجب ایصال حق به صاحب حق می‌گردد: «فان المؤمن ایضا من يعطى الامان نفوس العالم بايصال حقوقهم اليهم فهم فی امان منه» (همان، ج ۴، ص: ۴ و ۱۴۸). از بیان وی در باب ایمان، می‌توان کفر را نیز همان جهل و انکار دانست، به نحوی که اگر با عدم اعتراف و عمل همراه بود، از نوع فی حکم الدنيا، ولی اگر با انکار قلبی و حقیقی همراه بود و با زبان، اقرار به خلاف آن کرد و یا عمل ظاهراً مؤمنانه‌ای انجام داد، به کفر آخرتی دچار می‌گردد. این نوع از کفر معادل کفری است که در اصطلاح متکلمان، به کفر نفاق مشهور است. پس اصل کفر جهل، انکار و کتمان عمدی حقیقت است (۵، ج ۱، ص: ۴۱۵؛ ج ۲، ص: ۵۱۱ و ج ۳، ص: ۲۷، ۹۲ و ۴۰۴). وی انتساب الوهیت به شخص یا شیئی که شأنیت الوهیت را ندارد نیز کفر تلقی نموده و به کفر انتسابی مشهور است (۱۳، ج ۲، ص: ۵۵). او عامل این انتساب نادرست را جهل و خطا می‌داند: «فعبّر عن الجهل هنا و الخطاء بالكفر» (همان). هم‌چنین انحصار حق و معبود در یک موجود دون موجود دیگر را نیز کفر می‌داند. این نوع از کفر به کفر استخفافی شهره است (۲، ص: ۵۵۱). هم‌چنین از نگاه او، مقید را مطلق و مطلق را مقید دیدن از مصادیق کفر اخیر است (همان، ص: ۲۸۱) و اگر کسی واحد را به واسطه‌ی نسبت‌ها و وجوه، کثیر بداند، باز در کفر گرفتار آمده است (همان، ص: ۲۵۲). کفر وجودی نیز در فرهنگ ابن عربی، جایگاه خاصی یافته و بر طبق آن، وجود غیر حق حجاب حق می‌گردد.

حجاب العبد منه و لیس یدری بان وجوده عین الحجاب

حجاب بنده از خود اوست، در حالی که نمی‌داند وجودش عین حجاب است (۵، ج ۴، ص: ۴۳).

او در بیانی دیگر، کفر را همان ستر می‌داند: «الکفر الستر» (همان، ج ۳، ص: ۲۷). وی همه‌ی امور را ستر می‌پندارد و نمونه‌ی اعلا‌ی آن را ستر اسم ظاهر برای اسم باطن تلقی می‌کند: «ان الامور کلها ستور بعضها علی بعض و اعلاها ستر الاسم الظاهر الالاهی فانه ستر علی الاسم الباطن الالاهی» (همان، ج ۴، ص: ۲۱۴)، هرچند این گزارش‌های اخیر به انواع

کفر اشاره داشت، ولی آوردنش جهت بیان نظر ابن عربی، به خصوص در توسعه‌ی معنایی کفر، ضروری می‌نمود.

۲.۴. کاهش و افزایش کفر و ایمان

با تحقیق در کتاب‌های ابن عربی، متوجه دوگانگی رأی او در باب افزایش و کاهش کفر و ایمان می‌شویم. بنابراین ما مجموعه‌ی نظرات وی را در دو بخش بیان می‌کنیم:

۲.۴.۱. **عدم کاهش و افزایش:** بر خلاف ملاصدرا، که با طرح نظریه‌ی حرکت جوهری، تمام اشیا را در حال شدن و حرکت می‌داند، ابن عربی با طرح نظریه‌ی عین ثابت، حقیقت انسان را امری ثابت و تحول‌ناپذیر می‌پندارد، به گونه‌ای که هیچ نوع رفتاری نمی‌تواند در وجود آدمی تحول ایجاد کند. این برداشت اولین چیزی است که از نظریه‌ی او به ذهن متبادر می‌شود؛ به عنوان نمونه، او می‌گوید:

«الودود هو الثابت حبه فی قلوب عباده، فلا یؤثر فیما سبق من المحبه معاصیهم لانها ما نزلت بهم الا بحکم القضاء و القدر السابق، لا للطرده و البعد، فسبقت المحبه معاصیهم» (۳، ج ۴، مسأله: ۱۵۷ و ۲۵۵)؛

وَدُود (اسمی از اسماء الاهی) کسی است که محبتش در دل بندگانش ثابت است و گناهان بندگان در آنان اثر ندارد، زیرا آن محبت بر گناه بنده سبقت دارد. و آنچه بر آنان وارد شده جز به حکم قضا و قدر سابق نیست. این‌ها به خاطر طرد و راندن بنده نیست، پس مهر و محبت الاهی بر گناهان بنده مقدم است [و آن را از تأثیر باز می‌دارد].

معصیت‌ها در حقیقت آدمی، از جمله ایمان و کفرش، اثر ندارند تا آن دو را دچار بیشی و کمی نمایند. محبت ذاتی ازلی حق به گونه‌ای است که افعال عبد موجب بُعد و طردش نمی‌گردد. عین ثابت آدمی طوری سرشته شده که متأثر از فعل او نیست، لذا نمی‌توان به افزایش و کاهش در ایمان و کفر آدمی یا لواحق آن رأی داد. وی در جای دیگر، در تفسیر آیه‌ی هفتاد سوره‌ی فرقان می‌گوید:

«و معنی ذلک [فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات] آن بریه ما کان یراه سیئه حسنه و قد کان حسننها غائباً عنه بحکم الشرع. فلما وصل الی موضع ارتفاع الاحکام المشروعه و هی دار الآخره ای عند کشف الغطاء راه حسن ما فی الاعمال کلها، لانه ینکشف له ان العامل هو الله تعالی لا غیر. فهی اعماله تعالی و اعماله کلها کامله الحسن لا نقص فیها و لا قبح» (همان، مسأله: ۱۶۰ و ۵۷).

ابن عربی بر آن است که معنی تبدیل سیئه به حسنه عبارت است از این‌که خداوند در آخرت عین آن‌چه را که به نظر انسان، بد و زشت بوده نشان می‌دهد. وقتی انسان به عین آن زشتی می‌نگرد، می‌بیند که نیکو است. این دوگانه‌بینی‌ها به خاطر نافذ بودن احکام شرع

در این دنیا است. اما وقتی پرده‌ها فرو افتاد و احکام شرع مرتفع گردید، همه‌ی اعمال را نیکو می‌بیند، چراکه عامل را خداوند می‌داند نه دیگری! پس تمام اعمال از خدا بوده و کارهای خدا تماماً از نیکویی کامل برخوردار است و کاری که از کمال برخوردار است نیازمند نیکو شدن نیست و این یعنی عدم پذیرش تغییر و نوسان!

از نظر ابن عربی، انسان بر عین ثابت خود عمل می‌کند، لذا تغییر و سرپیچی از آن میسر نیست. حال اگر خلاف آن را فرض بکنیم، پس باید ظهور عین ثابت انسان بر سبیل تدریج و تدرّج باشد. این‌جا می‌توان پرسید که حقیقت عین ثابت انسان در کدام مرحله ظهور می‌یابد؟ اگر تمامی مراحل را یکسان بینداریم پس تغییری رخ نداده است؛ اگر متفاوت تلقی کنیم، پس عین ثابت آدمی تغییر هویت داده به عین سیال مبتدل می‌شود! در این مرحله، مشکل جدی‌تری پیش می‌آید و آن توجیه معیّت ثبات و سیّالیت است که ابن عربی متعرّض آن نمی‌شود. بر این مبنا است که ابن عربی با تأکید می‌گوید: «... و ان من العباد من لا یضربهم المعاصی للعنايه الالهيه التي سبقت لهم عندالله عزّ و جلّ...» (۴، ص: ۲۷۹). بی‌گمان، بعضی از بندگان کسانی هستند که گناهان ضرری بر ایشان ندارد، زیرا عنایت الهی [قضا و قدری که عین ثابت او را بر محبّت الهی سرشته است] قبلاً شامل حال او شده است.

این‌ها مواردی بودند که به صورت غیر صریح، به نفی زیادت و نقصان در ایمان و کفر اشاره داشت.

۴.۲.۲.۴. زیادت و نقصان‌پذیری کفر و ایمان: در برخی دیگر از نوشته‌های ابن عربی، به صورت آشکار و یا ضمنی، به وجود افزایش و کاهش کفر و ایمان اشاره شده است؛ از جمله وی ایمان را شش قسم می‌داند: ایمان تقلید برای عوام، ایمان علم برای اصحاب دلیل، ایمان عین برای اهل مشاهده، ایمان حق برای عارفین، ایمان حقیقت برای واقفین و ایمان حقیقه الحقیقه برای علمای مرسلین (۵، ص: ۱۱۷). مسلم است که وجود رتبه در بین مؤمنان دلالت بر ازدیاد و کاهش ایمان می‌کند. او در نوشته‌های خود، به عوامل و موجبات آن نیز اشاره کرده است، از جمله:

۴.۲.۲.۱. گناه: او بر این باور است که گناه موجب افزایش کفر می‌گردد. وی اشاره نمی‌کند که منظورش گناه فعلی است یا معرفتی؟ از بیان عام و بی‌قرینه‌ی او استنباط می‌گردد که هر نوع گناهی را در نظر دارد. نتیجه‌ی این استنباط دخیل دانستن عمل در ایمان و کفر است. اگر عمل را در تعریف و حقیقت کفر و ایمان دخیل ندانیم، دست کم، شدیداً بر آن دو تأثیر می‌گذارد. ولی در هر حال، کفر و ایمان زیادت و نقصان را می‌پذیرند، خواه در ملحقات و پیوست آن دو، خواه در ذات. او صراحتاً گفته است: «الا و انّ الذنب یزید

الکفر» (۶، ص: ۱۹۹)، همانا، گناه کفر را افزایش می‌دهد.

۲.۲.۲.۴. مالکیت استقلال‌ی عبد: او معتقد است که اعتقاد به مالکیت استقلالی (در برابر استخلافی) موجب خروج از دایره‌ی ایمان و عقیده‌ی محمدی است (۲، ص: ۵۵۰). باید توجه داشت که خروج از دایره‌ی ایمان مستلزم وقوع تغییر است و تغییر نیز در هر جایی مستلزم کاهش و افزایش است؛ در اینجا، خروج مایه‌ی تضعف ایمان و بالمآل اشتداد کفر است.

۳.۲.۲.۴. اطاعت: وی بر این باور است که اطاعت انسان را به نور و عدم اطاعت و گناه انسان را به نار و آتش می‌رساند: «الطاعة تجرّ الی النور و المعصیه تجرّ الی النار...» (۸، ج ۲، ص: ۱۸۰). واژه‌ی تجرّ (می‌کشاند) می‌تواند مبین حرکت باشد. در هر حرکتی نیز بیشی و کمی مشاهده می‌شود. هم‌چنین با دقت نظر، می‌توان فهمید که معطوف‌علیه اطاعت و معصیت دو امری هستند که خود قابلیت شدت و ضعف را دارند و از یک رتبه‌ی معین برخوردار نیستند؛ هرچه اطاعت افزون‌تر، نوریت شدیدتر است و هرچه معصیت بیشتر باشد، ناریت نیز فزون‌ی می‌یابد.

۴.۲.۲.۴. حجاب بودن محبت: ابن عربی کفر را با اصطلاح حجاب یادآور می‌شود، چراکه مفهوم پایه‌ای کفر همانا پوشش و حجاب است (۲۰، ذیل حجاب) او می‌گوید: «اعلم انّ الحبّ حجاب فی نفسه» (۹، صص: ۱۷، ۱۸ و ۹۷)؛ حبّ و محبت شدت و ضعف‌پذیر است. پس به تبع آن، کفر (حجاب) نیز پذیرنده‌ی زیادت و نقصان است. روا بودن کاربرد حجاب اکبر نیز از این‌جا نشأت می‌گیرد. وقتی می‌گوییم حجاب اکبر، در حقیقت، حجاب‌های ماقبل (اصغر و اوسطها) را هم قبول کرده‌ایم. برای رسیدن و فروافتادن در نوع اکبر حجاب، باید از مادون گذشت و این یعنی حرکت و تغییر. شایان یاد است که ملاصدرا حب دنیا را موجب کفر می‌دانست و ابن عربی در سطحی فراتر، مطلق حبّ و ضرورتاً بغض را مایه‌ی کفر و حجاب می‌داند. او در صدد است تا فراسوی حبّ و بغض را تجربه کند.

۵.۲.۲.۴. وجود منازل: وی برای وعد و وعید، منزلی قائل است. مسلماً وجود منازل متعدد دلیل بر تفاوت معرفت و رفتار انسان در دار دنیا است. جهت سیر در منازل، باید برای ایمان و کفر، منزلی قائل شویم، به نحوی که هرچه فرد در درجات بالاتر ایمان قرار داشته باشد، از منازل بالاتر وعد برخوردار خواهد بود. در کفر نیز همین سیر و حرکت جاری است. لازمه‌ی این سخن وجود بیشی و کمی در ایمان و کفر انسانی است. او می‌گوید: «منزل الوعید: و یشتمل علی منازل، منها منزل الجواد و منزل الاستمساک بالکون و بین المنزلین و...» (۸، ص: ۱۷۸).

از مجموعه‌ی گفتارهای ابن عربی در دو بخش ارائه شده، چنین استنباط می‌شود که وی دارای یک ناهمگونی نظر در این باره است. در جایی، رایحه‌ی عدم وجود بیش‌ی و کمی در کفر و ایمان به مشام می‌رسد و در برخی نوشته‌ها، رسماً یا تلویحاً بر وجود آن دو صحنه گذاشته است. هرچند در موارد متعددی او پیشنهاد دهنده‌ی یک نوع پارادوکس نظری است، شاید بتوان توجیحات زیر را برای ردّ ناهمگونی ظاهری یادشده ارائه داد:

الف: شاید بتوان گفت وی وقتی در فضای شریعت و کلام قرار دارد، به گونه‌ای سخن می‌گوید که در فضای عرفان نمی‌گوید، بنابراین تفاوت‌ها عمده‌ی است. اما چون موضوع طرح آن‌ها فرق می‌کند، نباید آن‌ها را با هم مقایسه کرد. پس تضاد و تناقض وجود ندارد.

ب: شاید بتوان گفت هر یک از دو نظر مربوط به دوره‌ای خاص از زندگی فکری او است، به نحوی که با تکامل معرفتی‌اش، نظر دوم جای نظر پیشین نشسته است. پس یکی از نظرات تکامل‌یافته‌ی دیگری است. اگر این را بپذیریم، تضاد و تناقض وجود ندارد، چون زمان طرح آن دو متفاوت است. تفاوت زمان کتابت کتب مورد اشاره در هر قسمت می‌تواند شاهد (و نه دلیل) مدعا باشد.

ج: هم‌چون دیگر عرفا، ابن عربی نیز دارای تناقض‌نمایی است که یکی از آن‌ها همین است که بیان کردیم (برای توضیح بیشتر در باره‌ی تناقض‌نماهای عارفانه، ر. ک به: ۴۸، صص: ۹۱، ۱۷۴ و ۲۲۹ تا ۲۴۲). آنان راستی را در جملاتی شطحنی بیان کرده‌اند. با این توصیف، در نظر او، تناقض عدم تناقض است، هرچند برای خواننده و بیننده، تناقض‌نما است.

د: صراحت سخن ابن عربی در تأیید وجود زیادت و نقصان بر عدم آن غلبه دارد. آن‌چه غلبه دارد به عنوان نظر اصلی تلقی کنیم و دیگر نظر را به عنوان فرع؛ این فرض مبتنی عدم تقابل است، چراکه معمولاً فرع توان مقابله و معارضه با اصل را ندارد.

۵. نتیجه‌گیری

با بررسی متون به جا مانده از ملاصدرا و با توجه به مبانی فکری او این نتیجه به دست می‌آید که در نظر وی، ایمان و کفر حقیقت ثابتی ندارند، بلکه پذیرنده‌ی سیلان و افزایش و کاهش‌اند. او این نوسانات را به آیات قرآنی، ادله‌ی عقلی و مکاشفات عرفانی مستند کرده است. در نظر او، تلاش برای نسبت دادن تغییر به «حقیقت» یا به «لواحق» ایمان و کفر ضروری نیست، چراکه تغییر در لواحق نیز در نهایت، به ذات و حقیقت آن دو برمی‌گردد. این امر لازمه‌ی حرکت جوهری است.

در آثار ابن عربی، هم به امکان و هم به عدم امکان تغییر در ایمان و کفر رأی داده شده است. ظاهر سخنان وی ناهمگون است، ولی می‌توان برای همگونی آن، توجیهاتی را ارائه داد. با توجه به غلبه‌ی صراحت در امکان وقوع افزایش و کاهش در کفر و ایمان، می‌توان وی را نیز در زمره‌ی معتقدین به آن قلمداد کرد؛ در این صورت، باید سیالیت معرفت و ایمان آدمی را عین «عین ثابت» قلمداد کرد. در غیر این صورت، بین مبانی ابن عربی و نتایج مترتب بر آن، نمی‌توان هماهنگی مناسبی برقرار دانست.

یادداشت‌ها

- ۱- هم‌چنین ر.ک به: مدثر/۳۱ و ۳۲؛ انفال/۴، ۲۴ و ۲۹؛ کهف/۱۳؛ مجادله/۱۱؛ توبه/۲۰ و ۱۲۴؛ بقره/۲۵۳ و ۲۶۰؛ نساء/۵۹ و ۱۶۲؛ احزاب/۲۲ و ...).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، *فصوص الحکم*، ترجمه، توضیح و تحلیل محمدعلی و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
۳. _____، (۲۰۰۲ م)، *مجموعه رسائل*، تحقیق سعید عبدالفتاح، بیروت: الانتشار العربی.
۴. _____، (۲۰۰۲ م)، *کتاب المعرفه*، تحقیق سعید عبدالفتاح، بیروت: الانتشار العربی.
۵. _____، *ابی‌تا، الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، قاهره: نشر الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۶. _____، (۲۰۰۲ م)، *کنه فیما لا بد للمرید منه*، تصحیح و تحقیق سعید عبدالفتاح، بیروت: الانتشار العربی.
۷. _____، (۱۳۸۶)، *حجاب هستی (چهار رساله‌ی الاهی، احدیت، قربت، حُجُب، شقّ الحیب)*، ترجمه‌ی گل بابا سعیدی، تهران: انتشارات جام.

۸. _____ (۲۰۰۴ م)، *منزل المنازل الفهوانیه*، تحقیق و تصحیح سعید عبدالفتاح، بیروت: الانتشار العربی.
۹. _____ (۱۳۸۶)، *انسان کامل*، گردآورنده: محمود محمود غراب، ترجمه‌ی گل بابا سعیدی، تهران: نشر جامی.
۱۰. _____ (۱۳۸۳)، *کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی*، تصحیح وسام الحظاوی، شرح و ترجمه‌ی علی زمانی قمشاهی، قم: نشر مطبوعات دینی.
۱۱. _____ (۱۴۱۹ ق)، *کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی*، تصحیح و تحقیق پابلو بینیتو، قم: نشر منشورات بخشایش.
۱۲. _____ [بی تا]، *الفتوحات المکیه*، بیروت: انتشارات دار صادر.
۱۳. _____ (۲۰۰۲ م)، *القطب و النقباء* (در مجموعه رسایل)، تحقیق سعید عبدالفتاح، بیروت: الانتشار العربی.
۱۴. اشعری، ابوالحسن، [بی تا]، *الابانه عن اصول الدیانة*، تحقیق عباس صباغ، بی تا: دار النفایس.
۱۵. _____ (۱۹۸۰)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتر، انجمن مستشرقان آلمانی.
۱۶. بغدادی، عبدالقادر، (۱۳۶۷)، *الفرق بین الفرق*، ترجمه‌ی محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات اشراق.
۱۷. تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۷۰)، *شرح المقاصد*، تصحیح عبدالرحمن عمیره، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۸. جرجانی، سید شریف، (۱۳۷۰)، *شرح المواقف*، تصحیح محمد بدرالدین حلبی، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۹. جوادی، محسن، (۱۳۷۶)، *نظریه‌ی ایمان در عرصه‌ی کلام و قرآن*، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۲۰. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

۲۱. سبزواری، ملا هادی، (۱۳۶۶)، شرح المنظومه، قم: دارالعلم، چاپ پنجم.
۲۲. شهید ثانی، (بی تا)، حقایق الایمان، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: انتشارات کتابخانه‌ی آیه الله مرعشی.
۲۳. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷)، تفسیر قرآن، تصحیح محمد خواجه‌ی و محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۲۴. _____، (۱۳۶۳)، اسرار الآیات، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. _____، (۱۳۸۵)، اسرار الآیات، تحقیق سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۶. _____، (۱۳۶۵)، رساله‌ی سه اصل، تصحیح حسین نصر، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم.
۲۷. _____، (۱۹۸۱ م)، الاسفار الأریعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۸. _____، (۱۳۶۶)، الشواهد الربوبیه، ترجمه‌ی جواد مصلح، تهران: انتشارات صدا و سیما.
۲۹. _____، (۱۳۴۶)، الشواهد الربوبیه، تصحیح و مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۳۰. _____، (۱۳۶۴)، المظاهر الالهیه، ترجمه‌ی سیدحمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر.
۳۱. _____، (۱۳۶۲)، مبدأ و معاد (بخش دوم)، ترجمه‌ی احمد حسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. _____، (۱۳۸۰)، مبدأ و معاد (بخش نخست)، ترجمه‌ی محمد ذبیحی، قم: انتشارات اشراق.
۳۳. _____، (۱۳۸۴)، شرح بر زاد المسافر، سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳۴. _____ (۱۳۷۷)، تفسیر آیه‌ی نور (مراتب آفرینش)، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: انتشارات مولی.
۳۵. _____ (۱۳۸۶)، مجموعه اشعار، مقدمه و تصحیح، محمد خواجه‌ی، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم.
۳۶. _____ (۱۳۷۷)، تفسیر سوره‌های طارق، اعلی و زلزال (جلوه‌های خلقت)، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
۳۷. _____ (۱۳۷۷)، تفسیر سوره‌ی واقع (تجسم اعمال)، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
۳۸. _____ (۱۳۶۶)، کسر اصنام الجاهلیه (عرفان و عارف نمایان)، ترجمه‌ی محسن بیدارفر، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
۳۹. _____ (۱۳۴۱)، عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۴۰. _____ (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، قم: انتشارات مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۱. _____ (۱۳۸۵)، مجموعه رسائل، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، چاپ سوم.
۴۲. عاملی، زین‌الدین عل بن احمد (شهید ثانی) (۱۴۰۹ ق)، حقایق الایمان، تحقیق مهدی رجائی، قم: نشر کتابخانه‌ی آیه الله مرعشی.
۴۳. عفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه‌ی نصراله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
۴۴. غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۲۲)، المستصفی فی علم الاصول، بیروت: دار صادر.
۴۵. _____ (۱۴۱۳ ق)، المستصفی فی علم الاصول، تحقیق محمد عبدالسلام عبد الشافی بیروت: دارالکتاب العلمیه.
۴۶. _____ [ابی تا]، احیاء علوم الدین، بیروت: دارالقلم.

۴۷. _____، [ابی تا]، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار الفکر العربی.

۴۸. فولادی، علیرضا، (۱۳۸۷)، *زبان عرفان*، قم: نشر فراگفت.

۴۹. قیسری، داود، (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن زاده آملی، آیه الله حسن، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.