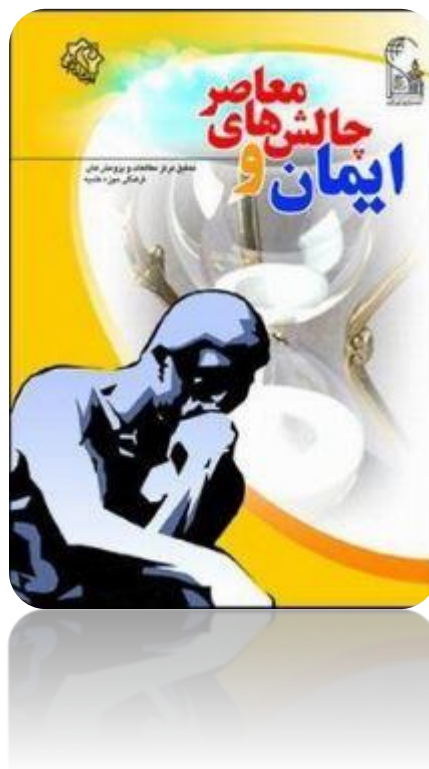




- ۲۶ کتاب زیر از سوی مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه قم به صورت e-book تهیه شده و در فضای اینترنت برای دانلود قرار گرفته است. بنابراین حق نشر این نسخه در فضای مجازی آزاد می‌باشد.
- لیست ۲۶ کتاب ارائه شده:

۱- کلام جدید-۲- پلورالیزم دینی-۳- قانون اساسی و ضمانت‌های اجرای آن-۴- جوانان و روابط-۵- نهضت عاشورا-۶- جامعه علوی در نهج البلاغه-۷- جشن تکلیف-۸- پرسمان عصمت-۹- جوان و پرسش‌های اخلاقی-۱۰- آسیب‌شناسی مطبوعات ۱-۱۱- آسیب‌شناسی مطبوعات ۲-۱۲- آسیب‌شناسی مطبوعات ۳- ۱۳- ایمان و چالش‌های معاصر-۱۴- باطن و تاویل قرآن-۱۵- مجمع تشخیص مصلحت-۱۶- ولایت فقیه-۱۷- قلمرو دین-۱۸- اسلام و توسعه-۱۹- دین و آزادی-۲۰- تساهل و تسامح-۲۱- حجاب‌شناسی-۲۲- تفسیر علمی قرآن-۲۳- دروس اخلاق قرآن-۲۴- جریان‌شناسی فکری معارضان قیام کربلا-۲۵- شرح چهل حدیث از حضرت مهدی (عج)-۲۶- دین و اقتصاد

الحمد لله الذي
جعلنا من
البرية

نام کتاب: ایمان و چالش‌های معاصر

نویسنده: دکتر محمد تقی فعالی

ناشر: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه

ویراستار: علیرضا تاجیک اسماعیلی

چاپ اول: ۱۳۸۱

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۷۵۰ تومان

قم، صندوق پستی ۳۷۱۸۵/۴۴۶۶ تلفن: ۷۷۳۷۲۱۷

شابک: ۱ - ۲۷ - ۶۹۱۸ - ۹۶۴

مراکز پخش:

قم، خ شهدا، ک ۱۹، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، تلفن:

۷۷۳۷۲۱۷

قم، انتشارات بنی‌الزهرا (س)، خ آیت‌ا.. مرعشی نجفی، پاساژ قدس، شماره ۸۲

تلفن ۷۷۳۲۷۳۰

تهران: خ انقلاب ابتدای خ ۱۲ فروردین مجتمع کتاب فروردین طبقه همکف

شماره ۱۱ واحد پخش مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر تلفن ۶۴۹۲۳۰۰

ارائه این نسخه از کتاب تهیه شده در فضای مجازی (اینترنت) مجاز می باشد

فهرست مطالب

مقدمه	۵
پیش گفتار	۶
پرسش ها و پاسخ ها	۱۷
منابع فارسی و عربی	۱۰۳
منابع انگلیسی	۱۰۶

گفتمان ایمان همانند مفاهیمی چون امید و عشق، همیشه برای آدمیان شیرین و جذاب بوده است؛ زیرا اینگونه مفاهیم با گوهر انسان متحد بوده و ساحت وجودی او را تحول می‌بخشد. مسئله‌ی چستی ایمان و چالش‌های آن، هم در دوران معاصر از مهم‌ترین مباحث کلامی و فلسفی است و هم در روزگار گذشته از بارزترین موضوع‌های پژوهشی به شمار رفته است. به گونه‌ای که تعاریف گوناگون آن منشأ تحولات سیاسی و اجتماعی در عصر علوی و اموی و عباسی گردید. طایفه مرجئه و خوارج از گروه‌های جریان‌ساز آن روزگارند که با تفاسیر مختلف از عنصر ایمان، نهضت سیاسی و فرهنگی خود را دنبال کردند.

در دوران معاصر نیز شاهد جریان‌های فکری - دینی در غرب و جهان اسلام هستیم که ریشه در تبیین حقیقت ایمان دوانده‌اند. گوهر ایمان و رابطه‌ی آن با معرفت عملی و تجربه‌ی عرفانی را سنجیده‌اند. و چالش‌ها و شبهات فراوانی را زاییدند. قرائت جدید از ایمان که در این نوشتار بدان پرداخته شده این است که خداوند از طریق وحی، بر انسان تجلی نمی‌کند بلکه او مستقیم با انسان مواجه می‌یابد. پس ایمان نوعی سرسپردگی و تعهد به خدا است. این معنای از ایمان که با توکل و اطمینان همراه است از نوع نگاه به دین در جهان غرب نشأت گرفته است دینی که به مجموعه گزاره‌های معرفتی سر و کار ندارند و یک حقیقتی فراتر از معرفت است این تلقی از دین در میان مسیحیان معاصر رواج پیدا کرد. و روشنفکران معاصر جهان اسلام را - همانند گذشته - متأثر ساخت، و برخی را واداشت تا تعریف نخبه‌گرایانه از ایمان دینی عرضه کنند یا ایمان را نوعی امید بدانند و یا ایمان را گرویدن در پی آواز حقیقت تلقی نمایند. و یا حتی اعمال دین را همان تجربه‌ی دینی تفسیر کنند. این مباحث غرب‌زدگی، روشنفکر ما را تا آنجا پیش برد که ایمان و شکایت و یا ایمان و نسبی‌گرایی را سر یک سفره نشاند و ایمان، امری ناواقع‌گروانه تلقی شد. علم و ایمان متضاد شمرده شد و ایمان را با تعبد و معلل در مقابل تعبد و مدلل همراه ساخت.

این نوشتار که محصول تلاش پژوهشگر ارجمند جناب حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر محمد تقی فعالی است ناظر به این گونه مباحث روشنفکری است که تقدیم خوانندگان عزیز می‌گردد. امید است که با نظرات و پیشنهادات شما تمام آثار مرکز مطالعات بالنده‌تر گردد.

در پایان بر خود فرض می‌دانم از تمام عزیزانی که در ظهور این اثر نقش داشتند تشکر کنم. سپاس نامتناهی تقدیم ذات اقدس الله که به ما دین و ایمان به نبی اکرم - صلی الله علیه و آله - را ارزانی کرد. و قدردانی از وسایط فیض او به ویژه آقایان سید محمد علی داعی‌نژاد، حمید کریمی، سید علی اکبر حسینی، سید مصطفی آل غفور. سید هبت‌الله صدرالسادات و نیز حضرت حجت‌الاسلام و المسلمین سیدهاشم حسینی بوشهری مدیر محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه.

عبدالحسین خسروپناه

جانشین مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه

دل مشغولی دیر پای و مقدس انسان نیل به سعادت و جاودانگی است. تنها راه این مقصود، ایمان است. ایمان، به انسان حیات و پویایی می بخشد. مؤمن کسی است که دیوارهای بلند خودیت را فرو ریخته و با تمام وجود با خدای هستی پیوند خورده است. تنها ایمان است که انسان را از لبهی تاریکی رانده، او را به وادی نور و بهجت وارد می کند. انسان بی ایمان به تاریکی ها و تیرگی ها چشم دوخته است و نومیدی را تجربه می کند. ایمان به انسان آرمان، عقیده، انتخاب، تحول و روشن دلی می بخشد. عدالت خواهی و حلاوت همدلی با عظیم مطلق، در سایه ی ایمان حاصل می شود. احیای انسان جز از رهگذار ایمان زنده، ممکن نیست. انسان مؤمن تنها نیست و هرگز بیماری، پوچی، اضطراب و ناامنی او را نمی آزارد، و به راستی ایمان دینی نوزایی بشر است.

ایمان یک فضیلت است؛ بلکه ایمان اساس فضیلت هاست. گوهر ارزشمند ایمان را باید باز شناخت. این جام جهان نما زوایای ناشناخته ای دارد که تلاش های علمی جدی و بیش تری را می طلبد. ایمان در قرآن جایگاهی ویژه دارد؛ به گونه ای که پیام وحی، آن را محور همه ی ارزش ها ساخته است، و می گوید: «قسم به عصر، همه انسان ها اهل زیان اند مگر اهل ایمان».^[1]

این ایمان است که آدمی را لایق خطاب و مواجهه با پروردگار عالمیان کرده است؛ چنان که در قرآن کریم بارها می خوانیم: یا ایها الذین آمنوا.

مسئله ی ایمان منحصر به عالم اسلام نیست. سنت مسیحیت نیز، بر این امر حیاتی اصرار و پافشاری دارد که تنها مؤمنان اهل نجات و رستگاری اند. کتاب مقدس به جد از دین داران می خواهد که ایمان خود را افزایش دهند، تا از منافع و ثمرات آن بهره بگیرند، و خلاصه مسئله ایمان «بین الادیانی» است. این امر در دهه های اخیر اهمیتی دو چندان و ضرورتی بیش تر یافته است؛ زیرا از یک سو ایمان مجدداً احیا شده و به صحنه آمده است و جهان غرب به نقش و تأثیر فزاینده آن توجه یافته است و از سوی دیگر، انسان و جهان نو شده است و مظاهر این جهان جدید را می توان در اطراف خود به تماشا نشست؛ خواه در جنبه های مادی که فن آوری پیامد آن است، خواه در سویی معنوی که فلسفه و علم جدید از میوه های آن به شمار می روند. در چنین وضعیتی طبعاً پرسش های گزنده برای انسان دین دار مطرح می شود؛ پرسش هایی از قبیل: نسبت ایمان دینی با عقلانیت، با شکاکیت، با نقد، با هرمنوتیک و با تجربه ی دینی. در این زمینه چندین و چند دیدگاه و نظریه مطرح شده و می شود که هر یک قابل درنگ و تأمل است. در این فضا شایسته است که به تک تک این پرسش ها توجه کرد و وزن دیدگاه ها را در هر باره سنجید و خلاصه آن که دیدگاه اسلام و قرآن را به طور واضح، آشکار ساخت. اما قبل از پرداختن به این پرسش ها ذکر چند نکته مفید و مطلوب است.

نکته اول. دو قرائت از ایمان

در فرهنگ مسیحیت از ایمان دست کم دو قرائت و تلقی وجود دارد:

۱. دیدگاه کلاسیک این است که خداوند در فرآیند وحی سلسله گزاره‌هایی را القا کرده است. اگر چنین مستمسی از بشر گرفته شود، انسان راه دیگری برای دسترسی به آن باورها و گزاره‌ها در اختیار نخواهد داشت. حتی عقل طبیعی در این زمینه ناتوان است. ایمان، باور به چنین گزاره‌هایی است که خداوند از طریق وحی در اختیار بشر نهاده است و از این روی صادق و صحیح خواهند بود. ایمان بدین معنا نوعی شناخت و آگاهی است که متعلق آن، گزاره‌ها و باورهای دینی‌اند. چنان که می‌گوییم: «من ایمان دارم که خدا هست» یا «روز رستاخیز وجود دارد».

۲. دیدگاه مدرن در قبال ایمان، این است که خداوند از طریق وحی، گزاره به انسان نمی‌دهد، بلکه وحی تجلی خداست. او خود را نشان می‌دهد و بشر با او مواجهه‌ی مستقیم پیدا می‌کند. بر این اساس، ایمان، سرسپردگی و تعهد به خداوند است. ایمان در این معنا اعتماد، اطمینان و توکل است؛ با این تفاوت که اگر گفتیم ما به خدا اعتماد داریم، یعنی او را پشتوانه‌ی روحی خود قرار داده‌ایم، و اگر گفتیم ما به خدا اطمینان داریم، بدین معناست که ما با او به آرامش می‌رسیم، و اگر گفتیم ما به او توکل کرده‌ایم، بدان معناست که مشکلات خود را بر دوش او انداخته‌ایم.

منشأ اختلاف را می‌توان در ریشه‌ی لغوی واژه‌ی **faith** یافت. اگر این واژه را از ریشه‌ی لاتین **fiducia** بدانیم، از سنخ معرفت نیست و نوعی حالت روحی خواهد بود؛ ولی اگر از ریشه‌ی لاتین **fides** اخذ شده باشد، از سنخ علم و آگاهی است.^[2]

متناظر با دو قرائت پیش گفته از ایمان، دو تلقی درباره‌ی «دین» نیز در جهان غرب وجود دارد. دین در تلقی نخست با مجموعه‌ی اعتقادات، خاصه اعتقاد به موجود متعال و فوق طبیعی، هم‌سنگ نهاده شده است. دین عطیه‌ای الهی است که از بیرون به انسان تفضل شده و حتی ممکن است علیه او برخیزد. دین موهبتی است از جانب روح الهی **spirit**. در این دیدگاه انسان دین را می‌پذیرد و نقش او تنها تسلیم و رضا در مقابل اراده و خواست الهی است. هربرت اسپنسر^[3] در تعریف دین می‌گوید: «دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه‌ی موجودات، تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت باشد».^[4]

فرهنگ مختصر آکسفورد در بیان ماهیت دین می‌نویسد: «دین، شناخت موجود فوق بشری است که دارای قدرت مطلقه است و به تعبیر دیگر، دین باور به خدا یا خدایان مشخصی است که شایسته‌ی اطاعت و پرستش‌اند».^[5]

تلقی دوم از دین به اواخر قرن هیجدهم باز می‌گردد. بعد از انتقادات زیادی که به رویکرد گزاره‌ای به دین شد، فلاسفه‌ی دین به جای تأکید بر دیدگاه معرفتی، نگرش شهودی و عاطفی به دین را وجهه‌ی همت و نظر قرار دادند. از آن پس اندیشمندان از تعاریف نظری و اعتقادی گریختند و عوامل تجربی، عاطفی، شهودی و حتی اخلاقی را در دین مهم و عمده به حساب آوردند. شلایر ماخر^[6] دین را «احساس اتکای مطلق» می‌داند.^[7] تعریف و قرائت دیگری از دین همین آهنگ را می‌نوازد. ماتیو آرنولد^[8] نوشت: «دین همان اخلاق است که احساس و عاطفه به آن تعالی و حرارت و روشنی بخشیده است».^[9]

هم چنین ویلیام جیمز^[10] پراگماتیست معروف گفت: «بنابراین، مذهب عبارت خواهد بود از تأثرات و احساسات و رویدادی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه‌ی بستگی‌ها، روی می‌دهد».^[11]

پل تیلیش^[12] هم بعد از آن که دین را عنصری خلاق از روح بشر **spirit** شناساند، تأکید کرد که «دین همان احساس است و این پایان سرگردانی دین است».^[13]

بنابراین، دین در غرب عنصری دو وجهی **dichotomous** است که گاهی بر بعد معرفتی، آموزه‌ای و اعتقادی آن تأکید شده است و زمانی - به خصوص در چند دهه‌ی اخیر - جنبه‌ی احساسی، عاطفی و درونی آن نگاه را خیره کرده است. این همه تأکید و حساسیت که در زمینه‌ی «تجربه دینی» نشان داده می‌شود و این که حتی دین را در تجارب روحی و حالات روانی خلاصه کرده‌اند و گوهر دین را تا به این حد تحویل و تنزل می‌دهند، همه در چارچوب تلقی دوم می‌گنجد.

دقیقاً مشابه دو قرائت مذکور از ایمان و دین و البته قبل از این دو قرائت، در فرهنگ دینی غرب دو نگرش درباره‌ی مسئله «وحی» نیز وجود داشت؛^[14] نگرش کلاسیک که از نظر زمانی پیشینه‌ی بیش‌تری دارد، معتقد است خداوند یک سلسله گزاره‌های خطاناپذیر را که از راه عقل طبیعی نمی‌توان به آن دست یافت، به بشر القا کرده است. این گزاره‌های صادق و حقیقی، محتوای وحی الهی را تشکیل می‌دهند.

این دیدگاه که در قرون وسطی غالب بود و از سوی برخی نحله‌های کاتولیک رومی **roman catholicism** و پروتستان‌های محافظه کار حمایت می‌شد، تلقی‌شان از وحی، تلقی «ساختاری و زبانی» نام گرفت. بر این اساس وحی، مجموعه‌ای از حقایق و آموزه‌های معرفتی است که به صورت احکام و قضایا از ناحیه خداوند به بشر اعطا شده است. وقتی گفته می‌شود خداوند به پیامبری وحی فرموده است، مراد این است که خداوند مجموعه‌ای از گزاره‌های خطاناپذیر را در فرآیند یک ارتباط ویژه به آن پیامبر آموزانده است. بنابراین در این منظر وحی خبررسانی است. به گفته‌ی دائره‌المعارف کاتولیک «وحی را می‌توان به عنوان انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وسایطی که مافوق طبیعت‌اند، تعریف نمود».^[15]

دیدگاه کاملاً متفاوتی از وحی وجود دارد: این طرز تلقی که هم‌اکنون در غرب اعتبار بیش‌تری یافته است، می‌گوید وحی از سنخ دانش و معرفت و گزاره نیست که به پیامبران القا شود، بلکه نوعی انکشاف خویشین خداوند است. خداوند، گزاره وحی نمی‌کند؛ بلکه خودش را وحی می‌کند. وحی در وقایع اصیل و تاریخی، برای انسان رخ داده و نوعی دخالت خداوند بوده است. این وقایع، نمودار تجربه انسان از خداوند است در لحظات مهم تاریخ او، و در عین حال عمل خداوند را در پیش‌قدم شدن برای انکشاف خویش بر انسان، باز می‌نماید. بنابراین تجربه‌ی انسانی و انکشاف الهی دو جنبه از یک واقعیت وحیانی‌اند. در این دیدگاه، خداوند بر آن نبود که یک کتاب مصون از خطا و ریب فرو فرستد، بلکه می‌خواست وقایعی را در حیات افراد و جوامع به منصه ظهور درآورد. اگر وحی به معنای انکشاف خداوند است، او را در مقام خداوند حی فقط در زمان حال می‌توان شناخت. وحی در فعل کنونی خداوند و تجربه‌ی کنونی ما تحقق می‌یابد و از آن در لسان شرع به

«پیام آوری روح القدس» تعبیر می‌کنند. انسان در مواجهه با مسیح فقط یک مشت اطلاعات به دست نمی‌آورد، بلکه مهر، اهتدا و آشتی را از او می‌پذیرد. برونر^[16] می‌نویسد: «گذر از ایمان ناظر به مواجهه‌ی قلبی و به ساحت تعالیم عملی صرف، تراژدی بزرگ در تاریخ مسیحیت است».^[17]

اگر دو قرائت و برداشتی را که در سنت مسیحیت غرب در زمینه‌ی سه مقوله‌ی ایمان، دین و وحی صورت گرفته است، با یکدیگر مقایسه کنیم، خواهیم دید که در یک طرز تلقی، وحی یک سلسله گزاره‌های خطاناپذیر است که مجموع آن‌ها دین را تشکیل می‌دهد و ایمان، باور داشتن به چنین مضامین معرفتی است. در این نگاه، وحی، دین و ایمان اساساً از سنخ «آگاهی و معرفت» بوده، از آسمان برای انسان خاکی، به مثابه‌ی عطیه‌ای الهی آمده است. از سوی دیگر، نگاه دوم بر سه عنصر ایمان، دین و وحی از نوع دانش، معرفت و شناخت نیست؛ بلکه وحی انکشاف خداوند و عنصری تاریخمند است. در دین نیز عنصر شهود، عاطفه، تجربه و اخلاق وجهه‌ی همت قرار گرفته، و ایمان نیز مواجهه‌ی انسان با خداوند است، و در یک کلام، ایمان بار معرفتی خود را از دست داده، نوعی حالت روحی و تجربه درونی و احساس عاطفی تلقی می‌شود. نهایت این که در قبال ایمان - همانند دین و وحی - اصولاً دو نگرش کاملاً متفاوت و متمایز در فرهنگ دینی غرب به چشم می‌خورد: نگرش معرفتی و نگرش تجربی.

پیامدها و عناصر هم‌کاروان

هر یک از این دو نگرش درباره ایمان، پیامدها و لوازم و عناصری هم‌خانواده دارد که لازم است به آن‌ها توجه شود، تا به دست آید که تلقی معرفتی در زمینه‌ی ایمان با چه عقاید و اندیشه‌هایی همراه است و نگاه شهودی - تجربی در قبال ایمان چه تفکراتی را به دنبال خود می‌آورد. از جمله فواید این مطلب آن است که اگر با یکی از این اندیشه‌ها مواجه شدیم، بتوانیم دیگر تفکرات همراه و هم‌خانواده را به دست آوریم و از این طریق جاهای خالی جدول اندیشه‌ی خویش را پر کنیم.

اولین پیامد مهم در زمینه‌ی اعتبار و وثاقت کتاب مقدس است. عهدین در نگاه نخست (نگاه معرفتی) منبعی است که حاوی مجموعه‌ای از دانش‌ها و گزاره‌های صادق دینی و الهی است که از زبان پیامبران و نویسندگان متون دینی کتاب مقدس، اعلام، ثبت و ضبط می‌شوند. شورای نخست واتیکان، اعتقاد کاتولیک‌های عصر جدید را درباره‌ی کتاب مقدس این گونه بیان نمود: «این کتاب‌ها چون با الهام از روح القدس نگاشته شده‌اند، می‌توان گفت نویسندگی آن‌ها خداوند است».^[18] از سوی دیگر کتاب مقدس بدین معنا، تنها در دست کلیسا قرار داشت و کلیسا تنها مرجع بی‌شائبه‌ی تفسیر کتاب مقدس اعلام شده بود. به هر روی کتاب مقدس در این طرز تلقی، اولاً جنبه‌ی معرفتی و شناختاری دارد و ثانیاً معصوم و خطاناپذیر بوده، وثاقت و اعتبار تام دارد، ثالثاً اعلام و ثبت آن‌ها به دست افراد برگزیده صورت می‌گیرد و رابعاً کلیسا نقش تفسیر آن را بر عهده دارد.

اما در تلقی تجربی و شهودی، کتاب مقدس دیگر یک کتاب معصوم املا شده‌ی خطاگریز نیست؛ بلکه سراپا یک مکتوب بشری است که حکایتگر آن وقایع و حیانی خواهد بود. در این صورت عقاید نویسندگان یک‌جانبه و

محدود است؛ مواجهه‌ای که به مدد مشیت الهی بوده و به دست بشر جایز الخطا، تعبیر و توصیف شده است. اگر متن مقدس جزئی از تاریخ بشری است، می‌توان آن را از راه انواع روش‌های تحقیقات تاریخی و ادبی مورد بررسی قرار داد.

همین رویکرد در برخی نوشته‌ها درباره‌ی قرآن هم دیده می‌شود. اینان وحی را امر تاریخی و نوعی فرهنگ شفاهی تلقی می‌کنند و در این صورت، قرآن موجود «حکایت» آن کلامی است که بر پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - نازل شده است، نه «عین کلام خداوند». «آیات قرآن در بطن یک فرهنگ شفاهی نازل می‌شد و ما از این که در آن فرهنگ شفاهی میان پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - و مخاطبانش چه ارتباطی برقرار می‌شد، به‌درستی خبر نداریم؛ زیرا آن فرهنگ شفاهی، پس از پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - به یک فرهنگ مکتوب تبدیل شده است و قرآنی که امروزه در دست ما است در واقع صورت مکتوب آن فرهنگ شفاهی است».^[19] آیا این سخن بوی تحریف لفظی قرآن نمی‌دهد؟ امری که خلاف اجماع علمای شیعه است!

براساس تلقی نخست تأثیر دیگر (دوم) تمایز قطعی میان الهیات طبیعی **natural theology** و الهیات وحیانی **revealed theology** است. عقیده بر آن بود که الهیات طبیعی شامل همه‌ی حقایق کلامی که عقل توان تحصیل آن را دارد، می‌شود و از سوی دیگر چنین پنداشته می‌شد که الهیات وحیانی شامل تمام حقایق دیگری است که عقل به آن‌ها دسترسی نداشته و تنها خداوند است که آن‌ها را برای ما آشکار کرده است.

اما نگاه دوم، برداشتی متفاوت از الهیات ارائه می‌دهد. در این تفکر، هم الهیات طبیعی که مجموعه‌ای از مساعی انسانی برای نیل به متعلق ایمان است، نفی می‌شود، و هم الهیات نقلی که مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌های کلامی است. این دو الهیات با انکشاف و حضور خداوند در تاریخ بشر، منافات دارد؛ زیرا ایمان در این نگرش، دگرگون شدن انسان و نوعی درگیری و چالش تجربی شخصی است. اگر کسی توانست حضور خدا را در حوادث تاریخی جهان مشاهده کند و عوامل دیگر، او را از این شهود باز نداشت، به‌راستی ایمان دارد.

سومین تأثیر دیدگاه زبانی و شناختاری این است که چون وحی مضمون معرفتی دارد و خطاناپذیری و صدق، آن را همراهی می‌کند، می‌تواند به همین نحو در اختیار انسان‌ها قرار گیرد. بنابراین دین و وحی آن گونه که در واقع هستند، برای شخص مؤمن امکان حصول دارد و به مثابه‌ی واقعیه‌ی تاریخی، روح زمان نخواهد بود. اما دیدگاه غیر زبانی - نگاه دوم - می‌گوید که چون وحی نوعی تجربه‌ی درونی انسان است و تجربه از دیدگاه برخی از اندیشمندان غربی - نظیر استیس -^[20] همیشه با تعبیر همراه است، هیچ وحی تعبیر نشده‌ای وجود ندارد. از خصایص مهم تلقی دوم آن است که وحی تجربه‌ی عریان نیست؛ حتی وقایع خطیر تاریخی گذشته نمی‌تواند از تعبیر انسانی گذشته و حال تفکیک شود. در تجربه‌ی وحیانی نیز سهم داننده و فاعل شناسایی را نمی‌توان نادیده گرفت. بنابراین علقه‌ها و انتظارات او در تفسیر و تعبیر وحی بسی مؤثر است. وحی به مثابه‌ی انکشاف نفس خدا در مقام یک واقعیه‌ی تاریخی، به صورت تمام‌عیار تفسیر می‌شود. معنای هر واقعیه‌ی وحیانی، ضرورتاً معنا از دید کسی یا برای کسی

است، و حاصل کلام این که، وحی در این تلقی، از سنخ «تجربه نبوی» بوده که طبعاً ذومراتب است و از این طریق قابل تعمیم.

تأثیر چهارم دو قرائت پیش گفته، این که آن دو قرائت، دو برداشت از فلسفه‌ی دین و کلام را می‌آفریند. در یکی، فلسفه‌ی دین وظیفه توجیه عقلانیت باورهای دینی را به دوش خواهد کشید؛ زیرا در آن تلقی از ایمان و دین، بعد اعتقادی و معرفتی برجسته شده است و طبعاً در آن ادله و براهین اعتبار می‌یابد. اما در دیگری - از این روی که احساس و تجربه دینی را اساس دین می‌دانست - ایمان نظرها را در نوردید. در یکی چون ادله مطرح است، و ادله همگانی و عمومی است، فلسفه‌ی دین قابل تعامل و تبادل است. در دیگری از آن جا که دین احساسی است، و احساس امر شخصی و درونی است، فلسفه‌ی دین و عقلانیت دین، شخصی می‌شود. برای یکی فلسفه اصالت دارد و توجیه‌گر معقولیت دین است، و برای دیگری فلسفه دست دوم بوده، تنها ترجمان احساس است.^[21]

از جمله پیامدهای دیگر این که انتقال از تلقی نخست به تلقی دوم رهین تحولی دینی است که آهسته آهسته و خواه ناخواه در جهان غرب روی داده است. این دگرگونی که در ابعاد مختلف روی داد، تمام اندیشه‌های مسیحیت را در نوردریده و برای تمام انسان‌ها رخ داده است؛ حتی آنان که خواهان تحول نیستند. یکی از مهم‌ترین مقوله‌های دینی که این دگرگونی را به خود دیده، مفهوم خدا است و این تعبیر در جهان غرب نیکو و ضروری تلقی شده است. الهیات کلاسیک خدا را موجودی ماوراءالطبیعی می‌دانست که بر جهان، زمین و انسان تسلط مستمر دارد؛ اما مردم با تغییر تاریخی، اندیشه‌ی خدا را متحول ساختند. کم‌کم مداخله‌ی خدا کاهش یافت و آموزه‌های درباره او تا به آن جا تنزل یافت که «خدا اینک چیزی نیست جز تجسم نوعی خوش‌بینی گسترده‌ی کیهانی؛ «اعتمادی بنیادی» دایر بر این که عالم وجود، به رغم ظاهر در کنه باطن، یار و یاور ما است. خدا امیدی مقدس است».^[22] از آن جا که آمال و آرزوهای انسان، ارزش‌های او است، این امر بر خدا هم صادق شد. «خدا چکیده‌ی ارزش‌های ما است، و وحدت آرمانی ارزش‌ها، تکلیف ما را در قبال ارزش‌ها، و قدرت خلاق آن‌ها را به ما می‌نمایاند»^[23] و این مسئله سرانجام ما را با بحرانی فاجعه آمیز در فرهنگ غربی مواجه می‌سازد؛ همان که نتیجه‌اش را «مرگ خدا» نامیدند. «آیا نشنیده‌اید حکایت آن دیوانه‌ای را که بامداد روز روشن فانوس برافروخت و به بازار دوید و پیاپی فریاد کشید: «من خدا را می‌جویم! من خدا را می‌جویم!» در آن هنگام بسیاری از کسانی که به خدا ایمان نداشتند، در آن پیرامون ایستاده بودند و بنابراین دیوانه خنده‌های فراوان برانگیخت. یکی پرسید: مگر گم شده است؟ دیگری پرسید: مگر همچون کودکی راه خود را گم کرده است؟ یا پنهان شده است؟ مگر از ما می‌ترسد؟ مگر به سفر رفته؟ یا مهاجرت کرده است؟ و همین طور نعره می‌زدند و می‌خندیدند. دیوانه به میانشان پرید و با نگاه میخکوبشان کرد. فریاد زد: «خدا کجا رفته؟ به شما خواهیم گفت. ما - من و شما - او را کشتیم ما همه قاتلان او هستیم ...». این جا دیوانه ساکت ماند و بار دیگر به شنوندگان نگریست. آنان نیز دم در کشیدند و شگفت زده به او نگریستند. سرانجام دیوانه فانوس را بر زمین کوبید. فانوس شکست و خاموش شد. دیوانه گفت: «من زود آمده‌ام. زمان من هنوز نرسیده است. این رویداد عظیم و دهشتناک هنوز در راه است، هنوز سرگردان است، هنوز به گوش آدمیان نرسیده است.

رعد و برق نیازمند زمان است، نور ستارگان نیازمند زمان است، رویدادها هرچند روی داده باشند باز برای این که دیده و شنیده شوند، نیازمند زمان‌اند، این واقعۀ هنوز از ایشان دورتر از دورترین ستارگان است و با این همه آن‌ها خودشان این کار را کرده‌اند!»^[24] اگر ما خدا را امر واقعی ندانستیم و از آن برداشتی آرمانی و ارزشی داشتیم، طبیعی است وحی به صورت تجربه‌ی انسانی درآید، دین درونی شود و ایمان سرسپردگی کور، و شهودی درونی باشد و این جاست که برخی از نویسندگان معاصر حتی برای گزاره‌ی «خدا وجود دارد» یا «خدا واجد فلان اوصاف است» اعتبار نهایی قایل نمی‌شوند.^[25]

نمونه‌ی دیگر این تحول دینی در زمینه‌ی مفهوم معاد و آخرت نمود پیدا می‌کند؛ بدین صورت که آموزه‌ی رستگاری ماورای طبیعی که در فرهنگ قدیم غربی وجود داشت ماهیت خود را از دست داده، به تلاش عملی برای ایجاد جامعه آرمانی بدل شود. «انتظار حیات پس از مرگ رفته رفته رنگ می‌بازد و این یکی از عوامل مهمی است که افراد را وادار می‌دارد (تا) در صدد درک تازه‌ای از ایمان دینی برآیند ... آن‌گاه با نهضت اصلاح دینی طغیانی روی داد. مذهب پروتستان سلسله مراتب قدیم را که به بشر امید رستگاری نهایی در عالم بالا می‌داد، نفی کرد و در عوض گفت که دینداران با ابراز ایمان شخصی می‌توانند با ایقان و اطمینان پیشاپیش در همین جهان و در حیات کنونی مزه‌ی رستگاری را بچشند. راستای علایق در انجام اعمال دینی تغییر کرد: از تدارک زاهدانه برای مرگ و داوری و زندگی در جهان برین، به سوی تحقق ارزش‌های دینی در زندگی اجتماعی دنیای خاکی گرایید.»^[26] کیرکگار، قهرمان اندیشه‌ی فیدئیزم، تفکر درباره‌ی حیات پس از مرگ را آزاردهنده تلقی می‌کند و آن را نوعی خیال پردازی، سست و زنانه می‌داند. «ابدیت تمایز درست از نادرست است؛ پس نامیرایی جدایی حق از ناحق است ... تمنای حیات پس از مرگ به معنای عمر دراز، اندیشه‌ای عاطل و سست و زنانه است. فکر ابدیت آن است که در این زندگی خاکی آدم‌ها با هم فرق دارند، جدایی در ابدیت روی می‌دهد.»^[27]

جالب است بدانیم که وقتی این گونه افکار در ایران وارد می‌شود بدین صورت در می‌آید که «ایمان همانا شنیدن آن خطاب، و پاسخ مجذوبانه دادن به آن است و رفتن به دنبال آن و آینده را هم با امید - نه با استدلال - پر کردن مسئله معاد هم برای مؤمنان یک مسئله استدلالی فلسفی نیست؛ بلکه امید است به این که این خبر در نهایت ما را به جایی خواهد رساند. به همین دلیل امید و اعتماد نقش مهمی در ساختار ایمان دارد.»^[28]

خلاصه آن که اگر ایمان بار معرفتی نداشته باشد، طبعاً با یقین و عقلانیت سرسازش نخواهد داشت؛ از این روی ایمان با شک و شکاکیت قابل جمع می‌شود و این همان جنبش فیدئیزم (fideism = ایمان‌گرایی) است که جهان غرب را فرا گرفت، و در ایران هم مشتاقان و دلبستگانی پیدا کرده است. «باید از صدق مفاهیم کهن یک‌سره دل برکند. این حقایق فرضی که دست دوم به ما رسیده، همه تباهی پذیرند، مانند ابر در هوا پخش و پراکنده‌اند و مثل زئوس در آغوش یو، در میان انگشت‌هایمان محو می‌شوند. می‌گویند ما در دورانی به سر می‌بریم که یقین‌های قدیم از هم می‌پاشد؛ این که غصه ندارد، از هم پاشیدن طبیعت تمامی یقین‌هاست.»^[29]

این بود پاره‌ای پیامدها و لوازم تلقی دوم؛ یعنی تلقی تجربی، احساسی و غیر عقلانی از دین و ایمان، و اینک ادامه‌ی ماجرا.

در تلقی مدرن، دین از یک سو ناواقع‌گرا خواهد شد،^[30] به عبارت دیگر حالتی کاملاً بشری پیدا می‌کند^[31] و از طرف سوم، دین دنیایی به صحنه می‌آید.^[32] فرایند دنیوی کردن (سکولاریزاسیون)، به معنای انتقال از آسمان به زمین و از لاهوت به قلمرو ناسوت، غرب را فراگرفت و همین امر باعث شد اختیارات دین به علوم و اختیارات کلیسا به نهادهای غیر مذهبی واگذار شود، و سرانجام امر مقدس از بین رفت و قداست دین، رنگ باخت.

با دنیوی شدن، «معنویت» به جای «ایمان» نشست؛ معنوبیتی که انتقادپذیر است، و معنویت انتقادی شرط بیداری دین اعلام شد. دین از بیرون، با تمام مظاهرش - از جمله عقل و جامعه و سیاست - به درون رانده شد و دین درونی طبعاً دین اجتماعی و عقلانی نخواهد بود، و این به معنای جدایی دین از جامعه و سیاست است.^[33]

در فرهنگ مدرن، شناخت‌شناسی بر هستی‌شناسی تقدم یافت - به حق - اما شناخت‌شناسی معادل و برابر با شکاکیت تلقی شد - به ناحق - در این تفکر، ایمان بر متعلق ایمان یعنی خدا تقدم یافت؛ زیرا ایمان مقدمه‌ی وصول به حریم قدس الهی نیست، بلکه روشی است برای پاسخ‌گویی به نیازها و انتظارات بشر. «ایمان مسیحی نوعی ایدئولوژی نیست؛ بلکه شیوه‌ای زندگی است».^[34] در این نگرش «کارکردهای دین» و «دین عملی» جای‌گزین «عقاید و حقانیت دین» می‌شود، و مخلص کلام این که «در سایه این تعالیم، آدمی در این جهان بیش از دوهزار سال به حال تبعیدی زیست. دین را باید از سلطه‌ی فلسفه‌هایی از این دست رها کرد. ایمان که منزله شود، به صورت تلاشی منضبط و عملی در راه تحصیل آرمان زندگی درمی‌آید؛ آرمانی که سرچشمه‌ی آن در نهاد و خود ما است، جهان برونی بازتاب جهان درونی است. دین بی‌شبهت به هنر نیست؛ منتها مایه‌ی کارش در عوض صدا یا سنگ، واژه یا رنگ، زندگی یکایک ما است».^[35]

در این گفتار بر آن بودیم تا دو تلقی از ایمان، یعنی تلقی معرفتی و تجربی را بازگو کنیم و عناصر هم‌کاروان و لوازم و تبعات هریک را واضح سازیم. اگر بخواهیم به اختصار دیدگاه اسلام و قرآن را در این باره مطرح کنیم باید بگوییم که آیات و روایات متعددی گواه آن است که ایمان اصالتاً امری معرفتی است، و از معرفت و شناخت حق و عالم غیب آغاز می‌شود. هم‌چنین وحی و دین نیز از نظر اسلام از سنخ معرفت و آگاهی است. بنابراین کتاب آسمانی، یعنی قرآن کریم، وثاقت و اعتبار کامل دارد و متن آن، همان وحی منزل الهی است. شناخت وحی آن گونه که هست، برای انسان ممکن است. در این نگرش وظیفه‌ی فلسفه‌ی دین، توجیه عقلانیت باورهای دینی است. خدا در این نگاه امری واقعی و حقیقی است و هرگز به معنای چکیده ارزش‌های انسانی محسوب نمی‌شود. انسان مسلمان باید آخرت را در مقام امری واقعی که بعد از مرگ ظاهر می‌شود بپذیرد، و خلاصه آن که در نگاه قرآن تمام باورها و ایمان به دین واقع‌گروانه است و هرگز معنویت انتقادی جای‌گزین ایمان قرآنی نخواهد شد. بُعد اعتقادی دین اصالت دارد؛ هرچند دین ابعاد و زوایای دیگری نیز داشته باشد و

مهم‌تر این که ایمان دینی هرگز با شک و شکاکیت در باورها و اعتقادات دین جمع نمی‌گردد. تمام این مباحث در ادامه، مستند و مستدل خواهد شد.

نکته دوم: دو روش

پژوهش در باب دین به دو صورت ممکن است: درون‌دینی و برون‌دینی. البته هر یک از این دو روش، تعریف‌ها و گونه‌های مختلفی دارد که برخی از آن‌ها در این جا مراد نیست. گاه منظور از رویکرد درون‌دینی، نص‌گرایی و ظاهر مسلکی افرادی نظیر مالک بن انس یا احمد بن حنبل یا اخباریون است [36]. این گروه با اصرار بر نقل و حدیث، ورود هرگونه اندیشه‌ی بشری و خارجی را به درون دین ممنوع دانستند و آن را موجب انحراف از دین تلقی کردند. در برابر، مراد از رویکرد برون‌دینی، استفاده از روش عقلی و فلسفی است؛ چنان که در طول تاریخ برخی از اندیشمندان برای اثبات باورهای دینی سهم زیادی برای تعقل و استدلال‌های فلسفی قایل بودند.

شیوه‌ی برون‌دینی گونه‌ی دیگری نیز دارد. به بیان دیگر آنان معتقدند دین دو مقام دارد: «نظر» و «عمل». گاه ما به دنبال اثبات حقانیت و صدق دعاوی دینی هستیم که این مقام نخست است و آنچه در تاریخ اسلام رخ داده است بیشتر ناظر به همین مقام است. اما زمانی به صدق و حقانیت گزاره‌های دینی توجه نمی‌شود؛ بلکه ما به دنبال توفیقات عملی دین هستیم که این مقام دوم است. در این عرصه به آثار و نقش‌های فردی، روانی یا اجتماعی دین توجه می‌شود و از منظر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، دین ملاک قرار می‌گیرد. یادآوری این نکته ضروری است که برخی نیز روش جمع دو رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی را پیشنهاد می‌کنند. [37]

آنچه در این جا از شیوه درون‌دینی اراده می‌شود این است که برای اثبات یا نفی، به متون دینی توسل شود و می‌دانیم که کتاب و سنت معتبر دو عنصر اساسی و مقوم دین و متون دینی‌اند. بنابراین در این شیوه نص‌گرایی، ظاهرپیشگی و سنت‌مسلکی افراطی، آن‌گونه که در روش و منش اخباریون هست، مطمح نظر نیست. در برابر، روش برون‌دینی است؛ بدین معنا که برای اثبات یا رد دعاوی، به غیر از دو منبع مذکور می‌توان به منابع دیگر استناد جست که این منابع می‌تواند عقل فلسفی، نظام کلامی، تجربه انسانی یا کارکردهای عملی دین باشد. در نوشتار حاضر به تناسب از هر دو روش بهره می‌بریم.

نکته سوم: ایمان دینی و ایمان غیر دینی

ایمان دو گونه است؛ دینی و غیر دینی. میان ایمان دینی و غیر دینی تفاوت‌های متعددی وجود دارد که آن‌ها را از زبان استاد شهید مطهری می‌شنویم: [38]

۱. اگر ایمان و عقیده مذهبی باشد، قداست میهمان اعتقاد می‌شود و از این روی انسان مؤمن با کمال رضایت دست به ایثار و فداکاری خواهد زد. در این صورت انسان به معنای دقیق کلمه دست به «انتخاب» می‌زند؛ نه این که بر اثر تحمیل وضعیت بیرونی یا عقده‌های درونی حالت «انفجار» روی دهد؛

۲. ایمان دینی از انسان، مؤمنی راستین می‌سازد. مؤمن از خودخواهی‌ها و خودپرستی‌ها می‌رهد؛ به گونه‌ای که در هیچ یک از مسایل مکتبی دچار تردید نخواهد شد. هم‌چنین شخص مؤمن هرگز سرگردان، متحیر، دودل، مضطرب، مشوش، و بی‌غیرت نخواهد شد. این در حالی است که ایمان و عقاید غیر دینی برای انسان قداست، ایثار و غیرت دینی به ارمغان نخواهد آورد؛

۳. از آن‌جا که ایمان دینی مبتنی بر جهان‌بینی دینی است و جهان‌بینی دینی، تفسیر و بیشی فراماده پیش روی انسان می‌نهد، برای شخص مؤمن جهان هرگز خشک، سرد و مکانیکی جلوه نمی‌کند. از این روی ایمان مذهبی از بشر، انسانی با روح، سرزنده، بانشاط، پر تحرک و آرمان‌گرا خواهد ساخت؛

۴. گذشته از تفاوت‌های پیش‌گفته ایمان دینی پاسخی به نیازهای واقعی انسان است. در سرنوشت هر فرد تمایلات و استعداد‌های معنوی و غیر مادی وجود دارد. این تمایلات اکتسابی یا تلقینی نیست. از این روی باید آن‌ها را پرورش داد. در غیر این صورت در مسیر انحرافی قرار گرفته زیان‌های جبران‌ناپذیری به دنبال خواهد داشت. رشد و پرورش این سرچشمه‌ی معنویت‌ها تنها در سایه‌ی ایمان دینی و اعتقاد مذهبی ممکن است.

نتیجه‌ی اول آن‌که ایمان دینی برای بشر یک ضرورت است. اگر بشر آرمان و قداست‌هایی دارد، اگر خودخواهی، پوچی و اضطراب و دلهره، آسیب‌هایی اساسی برای انسان محسوب می‌شود و اگر در انسان یک سلسه نیازها و تمایلات معنوی وجود دارد که باید به آن‌ها پاسخ مثبت داد، در این صورت تنها ایمان الهی و دینی است که می‌تواند منجی انسان باشد.

نتیجه‌ی دیگر این‌که تفاوت ایمان دینی و غیر دینی تنها در متعلق ایمان نیست. به این معنا که بگوییم متعلق ایمان دینی، دین و مقوله‌های دینی است، اما متعلق ایمان غیر دینی عناصری است که جنبه‌ی معنوی و الهی ندارد. بلکه باید گفت ایمان دینی و غیر دینی به لحاظ ذات و ماهیت متفاوت و متغایرنند. به هر تقدیر، در نوشتار حاضر تکیه و تأکید اساسی بر ایمان دینی و مذهبی است.

[1]. عصر، ۲ - [1].

[2]. edwards . p. (ed) the encyclopeadia of philosophy . p . 1230

[3] . herbert spencer.

[4]. hick. j. philosophy of religion. p. 17.

[5]. ibid. p. 210.

[6]. f. schliermacher

[7]. ibid . p . 22.

[8]. mathew arnold.

[9]. ibid . p. 23.

[10]. 5. james.

[11]. -جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه‌ی مهدی قائمی، ص ۶ [11].

[12]. p. tillich.

- [13]. تیلیش، پل، شجاعت :الله پاکزاد، ص ۱۵؛ ر.ک تیلیش، پل، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل بودن، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، ص ۱۱۷- ۱۱۰.
- [14]. philosophy of religion. ed:w.l. rowe and w. j. wainw: right.pp. 388 - 400 and mavordes. g.i. revelation in religious belief (philadelphia: temple university peess. 1988) pp.182 - 197 and lawson.e.t and meccauley.r.n. rethinking religion.pp.35- 45.
- [15]. hick. philosophy of religion. p.96.
- [16]. emil brunner
- [17]. 269.باربور، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، ص brunner e. the christian doctrine of god (london: lutteworth press 1949) p.19.
- [18]. hick. j. philosophy of religion. p. 96.
- [19]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۰.
- [20]. 19.استیس، وات، عرفان و فلسفه، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۲۸ - .
- [21]. برای مقایسه دو نوع فلسفه دین، ر.ک: تیلیش، پل، الهیات، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، ص ۳۸ - ۸؛ براون، ص ۲۹۷ - ۲۹۳. کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه‌ی طاهره وس میکائیلیان
- philosophy of religion . ed : j. hick. pp. 251 - 264.
- [22]. 23.کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه‌ی حسن کامشاد، ص .
- [23]. همان، ص ۳۳۲.
- [24]. 258.کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه‌ی حسن کامشاد، ص ۲۵۶ - .
- [25]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۴.
- [26]. دریای ایمان، ص ۳۲۱ - ۳۲۲.
- [27]. همان، ص ۳۲۳.
- [28]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۳.
- [29]. دریای ایمان، ص ۲۵ - ۲۴.
- [30]. همان، ص ۲۷.
- [31]. همان، ص ۲۸.
- [32]. همان، ص ۴۰.
- [33]. دریای ایمان، ص ۴۲.
- [34]. همان، ص ۳۱۸.
- [35]. دریای ایمان، مقدمه مترجم، ص ۹.
- [36]. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، ص ۵۸-۵۳: ر. ک .
- [37]. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، ص ۱۳۷ - ۱۳۵، حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، ص : ر. ک . ۸۴ - ۳۵.
- [38]. مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، ۴۷-۴۲: ر.ک .

۱. ایمان چیست؟ حقیقت و ماهیت آن کدام است و چه عناصری را می‌توان برای تعریف آن ذکر کرد؟

اگر با شیوه‌ی درون دینی سیر کنیم، می‌توانیم با مراجعه به آیات و احادیث، ویژگی‌های مختلفی برای ایمان به دست آوریم و در نهایت از مجموع آن‌ها به تصویر روشنی از ایمان دست یابیم و ناشناخته‌های این امر سرنوشت ساز را از طریق استقراء آیات و احادیث واضح سازیم.

ویژگی‌های ایمان

الف. ایمان و معرفت

از آیات قرآن کریم به روشنی می‌توان استنباط کرد که میان ایمان و عقل، ایمان و علم و میان ایمان و معرفت، ارتباطی نزدیک و تنگاتنگ وجود دارد، برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى...^[1] «در دین اجبار نیست. راه هدایت و ضلالت بر همه کس روشن گردید. پس هر که از راه کفر و سرکشی برگردد و به راه ایمان و پرستش خدا گراید، به رشته محکم و استواری چنگ زده است».

این آیه نخست اکراه و اجبار در دین را نفی می‌کند؛ سپس ضمن اشاره به تمایز آشکار میان حق و باطل، یا رشد و غی، مسئله‌ی کفر و ایمان را مطرح می‌فرماید. حاصل آن که انسان با تأمل و تفکر و به کار بستن عقلانیت در زمینه‌ی حق و باطل، می‌تواند بدون هیچ اکراه و اجبار، یکی را برگزیده، خود را بدان متعهد سازد و به آن ایمان آورد. در این صورت، به امر مقابل، کفر خواهد ورزید؛ بنابراین کفر و ایمان بعد از حصول معرفت و تعقل است؛

۲. در سوره‌ی طه، بعد از نقل داستان موسی - علیه السلام - به داستان ساحران فرعون می‌رسد و در پایان چنین می‌فرماید: فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَجْدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى؛^[2] «ساحران (چون معجزه‌ی موسی را دیدند) سر به سجده فرود آورده گفتند: ما به خدای موسی و هارون ایمان آوردیم».

می‌دانیم که ساحران فرعون از اطرافیان و نزدیکان فرعون بوده‌اند و سالیان درازی در فضای فرعونی زندگی می‌کردند. به ناگاه با دعوت موسی - علیه السلام - مواجه شدند و بعد از حوادثی، تمام همت خود را برای شکست موسی جمع کردند؛ اما خداوند به دست پیامبر خود، یبنه‌ای آشکار فرستاد، و ساحران فرعون بعد از مشاهده‌ی آن، موسی را برحق دیدند؛ بنابراین به رغم مخالفت‌ها و تهدیدهای فرعون، به پروردگار هارون و موسی ایمان آوردند. این ایمان در آن فضا و اوضاع زمانه‌ی فرعون بدون هیچ شکی، بعد از تأمل و قانع شدن عقلانی است و این گونه ایمان است که ارزش والایی دارد.

۳. وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا؛^[3] «و چون آیات ما بر آنان تلاوت شود، گویند ایمان آوردیم که این قرآن، به حق از جانب پروردگار ما نازل شده است».

با توجه به این آیه، آیاتی از قرآن برای برخی تلاوت شده و آنان در این آیات، حق و حقیقت را یافتند؛ پس تن به ایمان دادند و به آن سرسپردند. در این آیه، به روشنی آنچه موجب ایمان آوردن ایشان شده است. تأمل در آیات و مشاهده برحق بودن آنان دانسته شده است. همین معنا و مضمون، در مقام تویخ و سرزنش کفار بیان شده است: وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ وَ أَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ؛^[4] «و چگونه کافر خواهید شد، در صورتی که برای شما آیات خدا تلاوت می شود؟»

هرچند علم و معرفت، عامل و دخیل در ایمان است، اما معرفت تمام ایمان نیست. ایمان بدون معرفت حاصل نمی شود، ولی ظرف آن را تنها علم و دانش پر نمی کند. آیه ای از قرآن کریم به این امر اشاره ای گویا دارد: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ؛^[5] «با آن که پیش خود به یقین دانستند که معجزه ی خداست، باز آن را انکار کردند. اینان با وجود این که یقین داشتند کفر ورزیدند».

قوم بنی اسرائیل در عین حال که یقین و معرفت داشتند، باز عناد و کفر ورزیدند؛ پس معرفت شرط کافی و علت تامه برای ایمان نیست. حق آن است که ایمان به جز معرفت، باید به زیور تسلیم و خضوع نیز آراسته باشد. اگر اسلام به معنای تسلیم باشد، اسلام در متن ایمان حضور جدی دارد و همین امر است که ایمان را از دانش صرف و خشک متمایز می سازد. به این ترتیب ایمان با وجود آن که عین معرفت و تنها معرفت نیست، ولی با معرفت نسبت و پیوندی ناگسستنی دارد.

همین دیدگاه از کلمات مرحوم علامه طباطبایی نیز به دست می آید. در اوایل سوره ی مبارکه ی بقره، قرآن تنها برای متقین، کتاب هدایت معرفی شده است. اهل تقوی ویژگی هایی دارند که از آن جمله ایمان به غیب است. مرحوم علامه ایمان را این گونه تعریف کرده اند: الايمان تمكّن الاعتقاد في القلب مأخوذ من الامن كان المؤمن يعطى لما آمن به الأمن من الريب والشك و هو آفة الاعتقاد؛^[6] «ایمان تمكّن یافتن اعتقاد در قلب انسان است. ایمان از ماده ی امن گرفته شده است. وجه تسمیه آن است که گویا شخص مؤمن با ایمان از ریب و شک که آفت اعتقاد است، ایمن می شود». از این عبارت دو نکته مهم به دست می آید: اول این که ایمان از سنخ اعتقاد و معرفت است، اما صرف معرفت نیست. ایمان معرفتی است که به دل نشسته باشد و در قلب انسان وارد شده، وجود او را فرا گیرد، و به همین دلیل به آن «عقیده یا اعتقاد» گویند؛ زیرا باید معرفت به عقد قلب در آید و با هستی انسانی گره خورد. دوم این که ایمان از امن است و این تسمیه از آن روی است که انسان از آفات اعتقاد، یعنی شک و تزلزل در امان است. بنابراین ایمان با شک قابل جمع نیست، و این نکته ای بس مهم است که به آن باز خواهیم گشت؛

۴. در قرآن آیاتی به چشم می خورد که در آن ها علم با کفر جمع شده است و این نشان می دهد - چنان که گذشت - ایمان معرفت صرف نیست. مثل وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ؛^[7] «با وجود یقین به معجزه بودن آن، باز آن را انکار کردند» وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ؛^[8] «خدا او را دانسته پس از اتمام حجت گمراه ساخته» إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى؛^[9] «آنان که پس از بیان شدن راه هدایت بر ایشان باز به دین پشت کرده، مرتد شدند». در تمام این موارد علم، آگاهی، وضوح و حتی یقین وجود دارد؛ اما از ایمان خبری نیست. دقیقاً به همین دلیل باید گفت ایمان مسبوق به معرفت است، و آگاهی و علم شرط لازم ایمان؛

اما شرطی دیگر باید به آن افزود تا ایمان به دست آید. مرحوم علامه گاهی این شرط دیگر را «تمکّن عقیده در قلب» معرفی می‌کند و گاهی «التزام عملی» را در مفهوم ایمان دخالت می‌دهد. الایمان هو الاذعان و التصدیق بشیء بالتزام بلوازمه؛^[10] «ایمان اذعان و تصدیق به یک چیز است به همراه التزام به لوازم آن». بنابراین ایمانی ایمان است که خاستگاه آن معرفت باشد و ایمانی ایمان است که منشأ عمل صالح باشد و عملی، عمل صالح است که ریشه آن در زمین ایمان قرار گرفته باشد و از آن جا آبیاری شود.

همین مضمون در پاره‌ای روایات نیز آمده است: عن علی - علیه السلام - لا یدوق المرء من حقیقة الایمان حتی یكون فیہ ثلاث خصال: الفقه فی الدین و الصبر علی المصائب و حسن التقدير فی المعاش؛^[11] «حضرت علی - علیه السلام - فرمود: انسان حقیقت ایمان را نمی‌چشد، مگر آن که در او سه ویژگی باشد: تفقه در دین و صبر بر مصائب و تقدیر و تدبیر نیکو در امر معاش».

ایمان سه ویژگی به همراه خود می‌آورد: اول. باریک‌بینی و تیزبینی در امور دینی است. به عبارت دیگر شخص مؤمن هم دین و مسایل دینی - اعم از اعتقادی و امور عملی - را خوب می‌شناسد، و هم در تشخیص مسائلی که در حیات فردی یا اجتماعی او رخ می‌دهد و تطبیق آن‌ها بر امور دینی، بینا است؛ دوم. بر مشکلات و مصائب، صبور است؛ یعنی ناگواری‌ها و دشواری‌های زندگی را هدفدار می‌بیند؛ چرا که مشکلات یا برای تکامل انسان است، یا کاهش بار گناه را به دنبال دارد؛ سوم. این که مؤمن عاقل است و در معاش خود حساب و کتاب دارد و برای امور زندگی با برنامه است؛ نه این که مبتلا به روزمرگی و آنچه پیش آید، باشد. در این حدیث می‌فرماید: نه تنها مؤمن تقدیر و برنامه دارد، بلکه دارای حسن تقدیر و تدبیر است. نکته جالب توجه در این حدیث، تعبیر «ذوق ایمان» است که اشاره به این نکته دارد که ایمان چشیدنی و یافتنی است.

حضرت علی - علیه السلام - در بیانی بسیار واضح، ایمان را از سنخ معرفت، اما معرفت قلبی معرفی می‌کند که اقرار به زبان و رفتار دینی دو علامت آن است. و قد سئل عن الایمان، فقال - علیه السلام - الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان؛^[12] «ایمان معرفت قلبی، اقرار لسانی و رفتار جوارحی است». از مجموع این مباحث برمی‌آید که علم و معرفت، جزء مقوم ایمان است؛ هرچند در مفهوم ایمان عناصر دیگری هم دخالت دارند. بنابراین ایمان، آن گونه که اشاعره و مرجئه و ماتریدیه می‌گویند، صرفاً «تصدیق» نیست.^[13]

هم‌چنین ایمان فقط «عمل» نیست؛ آن گونه که معتزله پنداشته‌اند.^[14] ایمان حلقه‌ی وصل معرفت و عمل است. اگر دل رنگ ایمان به خود بگیرد، قطعاً در رفتار تأثیر خواهد گذاشت. ایمان پذیرفتن با تمام وجود است و «پذیرفتن» امری است غیر از «دانستن» و بیش از آن. چه تفاوتی است میان ما و یک غسال، در حالی که هر دو می‌دانیم مرده آزاری ندارد، ولی ما از یک جسد هراس داریم و یک غسال با کمال آرامش به او دست می‌زند. تفاوت در «پذیرفتن، باور کردن، به عقد قلب در آوردن و ایمان داشتن» است. بنابراین مؤمن و کافر ممکن است در علم و معرفت مشترک باشند؛ اما مؤمن دانسته‌های خویش را با جان و قلب پذیرفته است و این ایمان است. اما کافر، چه بسا به معارف صحیح خود اعتماد و باوری پیدا نکرده است و از این روی فاقد ایمان است.

ب. ایمان و اراده

از آیات متعددی اختیاری بودن ایمان به خوبی برمی آید. تصویری که قرآن از ایمان ارائه می دهد، به گونه ای است که ایمان آوردن و کفر ورزیدن را کاملاً به اراده و اختیار انسان گره می زند. در برخی آیات خداوند انسان را به ایمان یا فزونی آن فرا خوانده است، و می دانیم که دعوت به امر غیر اختیاری تعلق نمی گیرد. و إذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ؛^[15] «و چون به ایشان گفته می شود که بگروید هم چنان که گرویدند مردمان...». یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا؛^[16] «ای کسانی که به (زبان) ایمان آورده اید به حقیقت و از (دل) هم ایمان آورید...».

قرآن دسته ای از گمراهان را کسانی می داند که ایمان را به کفر تبدیل کرده اند و آن ها را در این عمل توبیخ و سرزنش می کند. وَ مَنْ يَتَّبِدْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ؛^[17] «هر که ایمان را مبدل به کفر گرداند، بی شک راه راست را گم کرده و راه ضلالت پیموده است».

تبدیل ایمان به کفر در صورتی معقول است که هر دو امر در اختیار انسان باشد و انسان به اراده ی خود جای یکی را به دیگری دهد. هم چنین از این آیه، توبیخ و سرزنش استفاده می شود و می دانیم که ذم و نکوهش، نشان دهنده ی اختیاری بودن امر مذموم است.

خداوند در سوره ی مبارکه ی بقره به طور مطلق در امر دین و ایمان و کفر، نفی اکراه فرموده است: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ؛^[18] «کار دین به اجبار نیست، راه هدایت و ضلالت بر همه کس روشن گردید؛ پس هر کس که از راه کفر و سرکشی، به راه ایمان و پرستش خدا گراید...». اگر در دین و ایمان، اکراه و اجباری نیست و اگر رشد و غی آشکار شده است، پس در ایمان هیچ گونه الزامی - چه از بیرون و چه از درون - وجود ندارد.

غیر از این موارد، خداوند در پاره ای مواضع به صراحت از اختیاری بودن ایمان سخن می گوید؛ برای نمونه آن جا که فرمود: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛^[19] «و بگو دین حق همان است که از جانب پروردگار شما آمد؛ پس هر که می خواهد ایمان آورد و هر که می خواهد کافر شود».

از جمله نتایجی که از ارادی و اختیاری بودن عمل ایمانی به دست می آید این که آغاز ایمان، معرفت است؛ زیرا هر عمل ارادی در انسان با دانش و معرفت آغاز می شود. هر گونه گزینش و انتخابی در انسان رخ دهد شروعی جز دانش ندارد تا چه رسد به انتخاب ایمان که امری سرنوشت ساز و حیاتی است.

ج. موانع ایمان

در قرآن اموری ذکر شده که مانع تحقق یا تشدید ایمان است؛ از قبیل:

ختم قلب: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً؛^[20] «مهر نهاد خدا بر دل های ایشان و بر گوشان، و بر چشم هایشان پرده ای است...».

مرض قلب: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا؛^[21] «در دل‌های ایشان مرضی است. پس خداوند مرضی بر دل‌هایشان افزود...»

مرحوم علامه در بخش مستقلی به تحلیل معنای «مرض قلب» در قرآن پرداخته‌اند و بعد از بررسی آیات به این نتیجه رسیده‌اند که مرض قلب چیزی جز شک، دو دلی، ریب و تزلزل، که در محدوده‌ی درک و معرفت پیدا می‌شود، نیست: فالظاهر أن مرض القلب في عرف القرآن هو الشك و الريب المستولي على ادراك الانسان فيما يتعلق بالله و آياته، و عدم تمكن القلب من العقد على عقيدة دينية.^[22]

در برابر، سلامت قلب آن است که دل و جان آدمی از انواع آسیب‌های معرفت که «شک و خلاء معرفتی» در رأس آن است در امان باشد. درمان قلب مریض، توبه است و توبه‌ی او تفکر صحیح و عمل صالح و در نهایت، پدید آمدن شعله‌های نورانی ایمان در قلب است: وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَّادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَ مَا تَوَّأَوْا وَ هُمْ كَافِرُونَ أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَ لَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ؛^[23] و اما آنان که دل‌هایشان به مرض (شک و نفاق) مبتلاست هم بر خبث ذاتی آنان خبائث افروده گردید تا در حال کفر جان دادند.

نتیجه‌ای که از این بخش به دست می‌آید این که ایمان «امری معرفتی» است؛ بدین معنا که معرفت شرط لازم برای ایمان است، از این روی ایمان با معرفتی هرچند ساده و ناچیز آغاز می‌شود و معنا ندارد که ایمان با شک و شکاکیت قابل جمع باشد. مگر می‌شود انسانی که در انتخاب یک دوست یا به سامان رساندن یک کار ساده، دقت فراوان به خرج می‌دهد و تا آن امر برای او وضوح نیابد به آن اقدام نمی‌کند، در مسئله ایمان که با سرنوشت و تمام وجود انسان گره خورده است، شک روا دارد و کار خود را در یک «خلأ معرفتی» صورت دهد؟ به این بحث باز خواهیم گشت.

۲. آیا ایمان «رویارویی مجذوبانه با خداوند» است؟ و آیا ایمان «مجدوب شدن یا منعطف شدن یا تعلق خاطر پیدا کردن به یک مرکز خطاب کننده» است؟

جواب. کتاب ایمان و آزادی بعد از آن که دیدگاه‌های مختلف معتزله، اشاعره، فلاسفه، عرفا و برخی نگرش‌های دیگر را مطرح می‌کند، در نهایت، ایمان را به «رویارویی مجذوبانه با خداوند» تعریف می‌کند.^[24] مؤلف همین طرز تلقی را در مصاحبه‌ای با کیان (ش ۵۲) توسعه می‌دهد. حاصل سخن این که انسان با دو شخص مواجهه پیدا می‌کند: انسان و خداوند. انسان در رویارویی با خداوند و در نیایش، «او» را بلکه «تو» را «تجربه» می‌کند. در حالی که او را با هیچ‌یک از حواسش نمی‌بیند.

ایمان، عقیده نیست. ایمان یقین هم نیست. ایمان علم به یک سلسله گزاره‌ها هم نیست. ایمان یک عمل است. ایمان مجذوب شدن خود محدود، در مقابل نامحدود است. انسان مؤمن با تمام وجود «درگیر» می‌شود.

«انسان مؤمن با تمام وجود خود در مسئله ایمان «درگیر» می‌شود. شما گاهی این تعبیرها را به کار می‌برید که من با تمام وجود از فلان موسیقی لذت بردم، با تمام وجود به فلان مطلب گوش کردم. زمانی انسان نگاه می‌کند و می‌بیند، و یک وقت با تمام وجود به آنچه که نگاه می‌کند معطوف می‌شود و وجودش آن جاست.»^[25] وجود انسان، با ایمان «تمام می‌شود» و ایمان همانند عشق، یک امر «ورزیدنی» است. «ایمان با یک خطاب آغاز می‌شود. به نظر بنده ایمان دینی در جایی پدید می‌آید که «خطابی» - که آن را خطاب خداوند نامیده‌اند - وجود داشته باشد. تا زمانی که انسان سخنی نشنود یا چیزی خود را بر انسان آشکار نکند و از این طریق توجه و التفات انسان را طلب نکند، ایمان ظهور نمی‌یابد.»^[26]

به نظر می‌رسد این دیدگاه با اشکالات متعددی مواجه باشد:

یکم. این نگاه به ایمان، نگاهی تجربی است و نه معرفتی، و ما در پیش گفتار، این دو نگاه را برابر هم نهادیم و عناصر هم‌خانواده‌ی هر یک را بازگو کردیم. دیدیم که اگر ایمان را صرفاً یک تجربه‌ی درونی و دینی بدانیم، وثاقت کتاب آسمانی تا بدان جا تنزل می‌کند که باید قرآن را حکایت از فرهنگ شفاهی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - بدانیم.^[27] این نگاه، وحی را نیز امر تجربی می‌داند، و آن را نوعی انکشاف خدا تلقی می‌کند، که در این صورت انسان در مقام یک مفسر می‌تواند از آن تفسیری خاص ارائه دهد، و به این ترتیب راه «قرائت‌های مختلف از دین» و «پلورالیسم دینی و معرفتی» باز می‌شود. نگاه تجربی به ایمان، برای گزاره‌ی «خدا هست» اعتبار نهایی باقی نمی‌گذارد.^[28] در این تلقی، ایمان ناواقع‌گروانه است، و تنها به مثابه‌ی یک روش مطرح می‌شود. به بیان دیگر ایمان، خود مطلوب است و نه متعلق آن؛ زیرا پیامد ایمان، آزادی و آرامش انسان است. «آرامش انسان با انسان است».^[29] البته مراد این نیست که ایمان هیچ ارتباط و پیوندی با تجربه درونی ندارد؛ بلکه تمام سخن این است که مقوم اصلی ایمان، معرفت است، که البته گاه می‌تواند به تجربه انسانی هم درآید. از این روی اشکال اصلی، «انحصار» ایمان در تجربه‌ی بشری است.

دوم. ایمان را وابسته به «خطاب» کردن صحیح نیست؛ زیرا اگر خطابی در کار نبود «وظیفه» چیست؟ می‌دانیم که خطاب، در زمان پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - صورت می‌گرفت. حال در دوره‌های سابق که پیامبر صاحب خطابی نبود «وظیفه» امت‌ها چه بود؟ آیا ایمان وظیفه آنها نبود؟ و اکنون که زمان غیبت کبری است و خطابی در میان نیست وظیفه انسان معاصر چیست؟ اگر گفتید خطاب عمومیت دارد، ایمان حادثه‌ای ناظر به زمان پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - و امری منحصر به آن فضا و فرهنگ نخواهد بود؛ در حالی که شما آن را منحصر می‌دانید: «ایمان نیز حادثه‌ای است که در آن زمان رخ داده است. همان طور که یک مرتبه چشمه‌ای از جایی می‌جوشد و آبی زلال سرازیر می‌شود، ایمان اسلامی نیز تجربه‌ای بود که با ظهور نبوت پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - در تاریخ معین آغاز شد و جریان پیدا کرد».^[30] چرا ما ایمان را به امور معرفتی وابسته نکنیم و چرا ایمان را بر معرفت عقلانی که دایمی و در دسترس همه‌ی انسان‌ها است بنا نسازیم؟

سوم. آقای شبستری برای دیدگاه خود در زمینه‌ی ایمان به خدا، در میان تمام آیات قرآنی به این آیه استناد جسته است که: رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا،^[31] «پروردگارا! ما چون صدای منادی را که خلق را به ایمان می‌خواند، شنیدیم، اجابت کردیم و ایمان آوردیم» و آن را چنین توصیف می‌کند: «من

همیشه تحت تأثیر این آیهی قرآن بوده‌ام که... به نظر من این آیه از آیات بسیار دل‌انگیز قرآن است که امروزه برای ما بسیار معنادار است: خداوند ما شنیدیم ندایی را که ما را فرا می‌خواند به ایمان و به این فراخوانی پاسخ دادیم».[32]

اما اگر به تفاسیر مراجعه می‌شد، به دست می‌آمد که این آیه به ایمان به خدا ربطی ندارد. این آیه درباره‌ی ایمان به رسول - صلی الله علیه و آله - است. آیه می‌گوید بر مؤمنان است که غیر از ایمان به خدا به منادی، یعنی رسول نیز ایمان داشته باشند، تا آنان را به اخباری که از جانب پروردگار آمده است، یعنی تفصیل وحی - مانند ذنوب، سیئات، موت، مغفرت و رحمت - آگاه سازد.[33] از این رو در ادامه‌ی آیه می‌خوانیم: ربنا فاغفر لنا ذنوبنا و کفر عنا سیئاتنا و توفنا مع الابرار؛ «پروردگارا، از گناهان ما درگذر و زشتی کردار ما را بپوشان و محو ساز و هنگام جان سپردن، ما را با نیکان و صالحان محشور گردان» به خصوص، آن که در آیات قبل با تأکید سخن از تفکر و تعقل و لبّ است و این نشان می‌دهد که ایمان بعد از تفکر و تدبیر حاصل می‌شود: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ؛[34] «محققاً در خلقت آسمان و زمین و رفت و آمد شب و روز (بر وجود حق و علم و قدرت و حکمتش) دلایل روشنی است برای خردمندان عالم. آنانی که در هر حال، ایستاده و نشسته و خفته خدا را یاد کنند و دایم در خلقت آسمان و زمین تفکر کرده، (گویند): پروردگارا، تو این دستگاه با عظمت را بیهوده نیافریده‌ای، پاک و منزهی، ما را به لطف خود از عذاب دوزخ نگهدار».

چهارم. اگر ایمان را به معنای خطاب مجذوبانه خداوند، تلقی کردیم، این تنها شامل ایمان به خدا می‌شود؛ در حالی که در فرهنگ اسلامی و قرآنی، ایمان انواع دیگری نیز دارد؛ مثل ایمان به ملائک یا کلمات، طاغوت، و ماهیت ایمان در تمام این موارد یکی است؛ زیرا برای نمونه در آیه ذیل، ایمان با متعلق‌های مختلف در یک سیاق آمده است: وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ؛[35] «و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند». آیا ایمان به ملائکه یعنی رویارویی مجذوبانه با ملائکه، یا مواجهه با خطاب ملائکه؟ آیا ایمان به کتب یعنی رویارویی مجذوبانه با کتب آسمانی؟ پیداست که چنین تعبیری معقول نیست؛ بنابراین باید تفسیری از ایمان ارائه داد که در تمام موارد قرآنی صادق باشد، و این چیزی جز ایمان عقلانی و معرفتی نیست. یعنی انسان بپذیرد که خدایی وجود دارد، پیامبری برای هدایت انسان فرستاده است، کتابی از سوی او نازل گشته است و ملائکه‌ای واسطه نزول وحی و دیگر افعال اند و

پنجم. ایمان را به خطاب الهی وابسته کردن درست نیست؛ زیرا این به معنای تقدم ایمان بر فهم و معرفت است؛ یعنی انسان باید «بعد از» خطاب، آن را پاسخ دهد و به اصطلاح ایمان آورد تا بعد معرفتی پیدا کند - اگر پیدا کند - و خلاصه قبل از ایمان، معرفتی نیست و ایمان نقطه‌ی آغاز است. این دیدگاه در پاسخ به سؤال ششم بررسی خواهد شد.

ششم. ایده‌ی آقای شبستری بیش‌تر متأثر از اندیشه دو فیلسوف غربی است.[36] یکی برونر، متأله پروتستان، در کتاب *wahrheit als begenung* (حقیقت به معنای رویارویی با خداوند) و دیگری پل تیلیش در

کتاب‌های: تزلزل بنیادها، وجود خدا، اکنون جاودانه، عصر پروتستانیزم، شجاعت بودن، پویایی ایمان و از همه مهم‌تر کتابی سه جلدی به نام الهیات نظام یافته.

تیلش ایمان را «فرجامین دل‌بستگی» می‌داند. برای توضیح می‌توانیم به داستانی در ادبیات غرب استناد جوییم. یک بار کشتی‌ای در دریا دچار تلاطم امواج شد. ناخدا دستور می‌دهد مسافران برای سبک شدن کشتی، اموال خود را به دریا بریزند. مسافران چیزهایی را که نمی‌خواستند به آب ریختند. اما وضعیت دشوارتر شد؛ تا آن که مسافران چیزهای دیگر را نیز به دریا ریختند. ناخدا اعلام کرد هر مسافر تنها می‌تواند یک وسیله با خود داشته باشد. عالمی در آن کشتی بود و سرانجام یک کتاب برای خود نگه داشت. این امر نشان می‌دهد که این کتاب ارزشمندترین شیء و آخرین دغدغه‌ی خاطر آن دانشمند بوده است. پس در زندگی هر کسی چیزی وجود دارد که او حاضر است جان خود را بر سر آن بگذارد. آن، فرجامین دل‌بستگی او است. به عقیده تیلش، ایمان به خدا آخرین دل‌بستگی انسان است.

دیدگاه تیلش قرین صواب نیست؛ زیرا نمونه‌های فراوانی هست که برای انسان، آخرین دل‌بستگی وجود ندارد، بلکه دل‌بستگی‌ها در عرض یکدیگرند و هیچ‌یک را بر دیگری ترجیحی نیست. افزون بر این که فرق است میان باید و هست. خدا برای گروهی از مؤمنان، دل‌بستگی فرجامین نیست؛ اما نمی‌توان آنان را کافر نامید و دانست. آری، «باید» خدا غایت قصوی باشد؛ اما ایمان در توده‌ی مردم به صورت آنچه «هست»، اعتقاد، تسلیم و پذیرفتن خدا و آثار او است. نکته سوم این که در اندیشه تیلش نیز جایی برای تعقل و معرفت ایمانی نیست.

سؤال ۳. آیا می‌توان ایمان را «جستن بی‌قراری و یافتن قرار» یا به تعبیری «دویدن در پی آواز حقیقت» دانست؟

جواب. جناب استاد ملکیان^[37] تلقی خود را از ایمان، مبتنی بر چهار مقدمه کرده است.^[38]

مقدمه اول: تقسیم‌بندی مارتین راکیچ، روان‌شناس معروف آمریکایی است. ایشان معتقد است باورهای انسان پنج دسته‌اند: باورهای اصلی اجماعی، مثل این که من فلان کس هستم؛ باورهای غیر اجماعی ابتدایی، مثل رؤیا؛ باورهای آتوریته یا عقاید تعبدی، مثل عقایدی که انسان از پدر یا مادر می‌پذیرد؛ باورهای اشتقاقی که باورهای ناشی از باورهای آتوریته‌اند و در نهایت باورهای بی‌پیامد که در متن منظومه فکری انسان نیستند. ایشان (استاد ملکیان) معتقد است که باورهای دینی از نوع باورهای آتوریته است: «رأی من در باب باورهای دینی این است که اگر این باورها از شخصی که ما نسبت به او تعبد داریم، منخل و منسلخ شوند و ارتباطشان با آن آتوریته قطع شود، هیچ دلیل عقلانی‌ای به نحو قاطع به سود یا زیان آن‌ها حکم نمی‌کند»؛^[39]

مقدمه دوم: این که ویلیام جیمز معتقد است انسان‌ها دو گونه‌اند: «مطلق‌انگار» و آن فردی است که معتقد است برای انسان امکان دسترسی به حقیقت وجود دارد و هر وقت به حقیقت دسترسی پیدا کرد، از این که به حقیقت دست یافته است باخبر می‌شود؛ و دسته‌ی دوم انسان‌های «تجربه‌باور» که - همانند دسته قبل - به امکان دسترسی به حقیقت معتقدند اما آن‌گاه که به حقیقت دسترسی پیدا کردند، باخبر نمی‌شوند. حال، ایمان، برای هر دو دسته ممکن است؛

مقدمه سوم: از آلن واتس است که می‌گوید: ایمان از عقیده جدا است. صاحب عقیده کسی است که می‌گوید جهان همان گونه است که من باور دارم؛ اما صاحب ایمان «کسی است که می‌گوید من باید جهان را آهسته آهسته بشناسم... اگر کسی بخواهد حقیقت را در اختیار داشته باشد، یعنی اگر بخواهد رأیش مطابق با

واقع باشد، باید سایه به سایه‌ی واقعیت متبدل و متحول سیر کند؛ باید حاضر باشد عقاید خود را با سیلان واقعیت، سیلان دهد. لذا ایشان (آلن واتس) می‌گوید: ایمان طلب واقعیت بی‌قرار است»؛^[40]

مقدمه چهارم: که باز از راکب نقل شده است این که نظام‌های اعتقادی دو دسته‌اند: دگماتیست و غیر دگماتیست. نظام‌های اعتقادی چهار ویژگی دارند که عبارتند از: اولاً. چون دگماتیک هستند، جهان برای ایشان پرمخاطره و دار ستیاهش است؛ ثانیاً. داوری‌هایشان درباره‌ی دیگران براساس موافقت و مخالفت آنان با آتوریته آن‌هاست؛ ثالثاً. آتوریته واحدی دارند؛ رابعاً. هیچ حک و اصلاحی را در عقایدشان نمی‌پذیرند. اما نظام‌های غیر دگماتیست این گونه نیستند. این نظام‌ها اولاً. جهان را بسیار مهربان می‌بینند و از این روی انسان‌های شادی هستند. به قول بوعلی: العارف هَشَّ بَشَّ بَسَام «عارف خوشرو، خوش مشرب و اهل تبسم است»؛ ثانیاً. داوری آن‌ها نسبت به انسان‌ها براساس موافقت و مخالفت آنان نیست؛ ثالثاً. این نظام‌ها آتوریته‌ی واحدی ندارند بلکه از منابع مختلف اخذ رأی می‌کنند؛ و رابعاً. حک و اصلاح پذیرند.

استاد ملکیان بعد از ذکر این مقدمات چهارگانه، جداسازی ایمان را از عقیده‌ی ایمان «طلب واقعیت بی‌قرار» و «جستن بی‌قراری» و (با الهام از سهراب سپهری) ایمان دینی را «دویدن در پی آواز حقیقت، نه چسبیدن به عقیده‌ای» تلقی می‌کند.

به نظر می‌رسد تک‌تک مقدمات مذکور مخدوش باشد؛ چنان که تلقی ایشان از ادیان نیز خالی از اشکال نیست. درباره‌ی مقدمه اول می‌توان گفت:

اولاً. می‌توان قسم ششمی به طبقه‌بندی راکب افزود و آن «باورهای استدلالی» است. در دسته‌بندی راکب سخنی از گزاره‌ها و باورهایی که تنها از طریق استدلال حاصل می‌شود، نیست. بهترین نمونه و الگو در این زمینه باورهای ریاضی است. این گونه باورها در هیچ کدام از پنج طبقه‌ی راکب نمی‌گنجد. از سوی دیگر نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. بنیادی‌ترین آموزه‌ها و باورهای دینی، یعنی اصول دین، نیز از این دسته‌اند. بهترین شاهد آن تلاش‌های فراوانی است که متکلمان و فلاسفه در دوره‌های مختلف صورت داده‌اند. مگر هدف ابن سینا، غزالی، خواجه طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی جز این بود که یک «تبیین منطقی - استدلالی» برای آموزه‌ها و گزاره‌های اصلی دین ارائه دهند؟

ثانیاً. درست است که بخشی از این باورها تبعیدی است، اما پیش از تعبد، گزاره‌های اساسی دین وجود دارند که حالت تعبد ندارند و نمی‌توانند داشته باشند، و این امر شواهد فراوانی دارد. از شواهد جزئی، نظیر تأکید تمام مجتهدان بر تحقیقی بودن اصول دین در اولین مسئله رساله‌ها که بگذریم، بهترین شاهد و دلیل، تأکید قرآن بر مذمت و نفی تقلید در ایده‌ها و باورهای اصلی دین است. از جمله وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَفْقَهُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ؛^[41] «و چون کفار را گویند پیروی از شریعت و کتابی که خدا فرستاده کنید، پاسخ دهند که ما پیرو کیش پدران خود خواهیم بود، آیا آنان باید تابع پدران باشند، در صورتی که آن پدران بی‌عقل و نادان بوده و هرگز به حق و راستی راه نیافته‌اند؟!» حال چگونه با این تأکیدها می‌توان گفت باورهای اصلی دین تبعیدی، تقلیدی و آتوریته است؟

ثالثاً. این گفته که «معتقدات دینی نه قابل اثبات عقلانی‌اند و نه قابل نفی عقلایی»^[42] دقیقاً سخن کانت است. وی معتقد بود که آموزه‌های الهی یعنی متافیزیک در محدوده‌ی عقل نظری جای ندارد و باید آن‌ها را از این خانه راند و درون عقل عملی جای داد. از سوی دیگر کانت با اصالت دادن به اخلاق، دین را در درجه دوم اهمیت قرار داد و به این صورت نگاهی اخلاقی به دین کرد. نگاه اخلاقی به دین، اساس تلقی تجربی، شهودی و درونی است که به تدریج، در قبال دین، ایمان و وحی، در غرب حاصل شد. هرچند استاد ملکیان

دلیلی برای خود اقامه نکرده‌اند، اما باید گفت آیات متعددی گواه آن است که بخش اساسی دین را اعتقادات تشکیل می‌دهد و تنها راه اثبات آن، استدلال‌های عقلی است. یک نمونه از آن این آیه معروف است که: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا؛^[43] «اگر در زمین و آسمان‌ها چندین اله غیر از الله بود هر آینه آن‌ها نابود و تباہ می‌گشتند». به هر حال از مجموع آیات و روایات به دست می‌آید که عقاید و باورهای دینی، عقلانی و اثبات پذیرند.

درباره‌ی مقدمه دوم باید گفت: اولاً آنچه میان انسان‌های مطلق‌انگار و تجربه‌باور مشترک بود «امکان دسترسی به حقیقت» است. و این با موضع شکاکانه ایشان سازگار نیست؛ زیرا شکاکیت دقیقاً به معنای نفی امکان کشف حقیقت است.^[44]

استاد ملکیان در مقدمه چهارم (چون مقدمه سوم به اصل بحث ایمان ارتباط نزدیک داشت آن را در پایان بررسی می‌کنیم) به تفکیک نظام‌های عقیدتی و ویژگی‌های هر یک پرداخته‌اند. اولین ویژگی این بود که جهان برای نظام‌های دگماتیک دارِ ستیهِش است. باید گفت جهان برای باورهای اساسی اعتقادی نه دارِ ستیهِش است، نه دارِ مهربانی؛ زیرا آنچه جهان برای او ستیهِنده یا مهربان است، گزاره‌های ناظر به عالم طبیعت است و این همان نظام‌های علمی و تجربی است، نه اعتقادی. به بیان دیگر یک دانشمند علوم طبیعی اگر قانونی علمی ارائه داد، باید خود را در مخاطره ببیند؛ چه بسا فردا نقضی برای آن قانون پیدا شود. اما گزاره‌های دینی و اعتقادی که ناظر به جهان طبیعت و ماده نیستند و به تعبیری از سنخ مسایل عقلی و ریاضی‌اند، در معرض ستیهِش و مهربانی نخواهند بود؛ ثانیاً از مهم‌ترین معیارهای تحقیق‌پذیری و حتی معناداری، ابطال‌پذیری است. از این روی اگر گزاره‌های علمی در معرض ستیهِش نباشند، ابطال‌پذیر نبوده، اعتبار علمی ندارند؛ ثالثاً این بیان مبتنی بر اصل تحقیق‌پذیری است^[45] که از سوی پوزیتیویست‌های منطقی مطرح شده و آن مبنا قابل قبول نیست، چنان که گیلبرت رایل استاد آیر بیان پر نکته‌ای در این زمینه دارد: «پوزیتیویسم منطقی یک پیامد ناخواسته دیگر هم داشت، به این شرح که چون متافیزیک را برابر با مهمل می‌گرفت و فقط علم را واجد معنا می‌شمرد، این سؤال دست و پاگیر، خود به خود پیش آمده بود: حالا ما فلاسفه‌ی «مهمل ستیز» به کدام حوزه تعلق داریم؟ جملاتی که خود مجله (شناخت) از آن‌ها تشکیل یافته متافیزیک‌اند؟ اگر نیستند پس آیا فیزیک‌اند یا نجوم یا جانور شناسی؟ تکلیف عبارات و فرمول‌هایی که اصول ریاضیات آکنده از آن‌ها است چه می‌شود؟ ما حکما که علی‌القاعده باید از حکمت هر چیز سر در آوریم، آیا از حکمت این اصل سر در می‌آوریم؟ این مقراض، یعنی حصر دو وجهی حلقه وین، که «علم یا مهمل»، که «یا» های دیگر هم در بطن خود داشت، بعضی از ما، از جمله مرا، بر آن داشت که جانب شک و احتیاط را از دست ندهیم. بالاخره اگر منطقیان و حتی فلاسفه می‌توانند چیزهای بامعنا ادا کنند، پس لابد بعضی از منطقیان و فلاسفه‌ی قدیم، حتی خیلی قدیم، هم با آن که به زیور روشنگری آراسته نبوده‌اند، که گاه حرف‌های معنادار زده‌اند»؛^[46]

رابعاً در مباحث معرفت‌شناسی آن‌جا که سخن از «اخلاق باور» است، گفته می‌شود اگر گزاره‌ای پیش روی انسان قرار گرفت، وظیفه‌ی معرفتی در ابتدا سکوت است. اگر دلیل یا دلایلی آن را تأیید یا حمایت کرد انسان باید آن را «پذیرد» و اگر دلیل یا دلایلی آن را رد کرد، وظیفه انسان «وازش» است. حال اگر باوری مطرح شد و دلیل یا ادله‌ای مؤید آن بود وظیفه‌ی عقلانی و معرفتی انسان اقتضا می‌کند که آن را پذیرفته، از آن دفاع کند. آیا این حکم، دگم بودن است؟ آیا خود شما چنین نمی‌کنید؟ و آیا اگر کسی گفته‌های شما را در همین بحث ایمان ردّ کرد، دفاع نمی‌کنید؟ این ستیهِندگی نیست. این عمل به وظیفه‌ی معرفتی و اخلاق باور است؛ خامساً آقای ملکیان می‌گویند: «از این روی، افرادی که نظام عقیدتی دگماتیک دارند، هرگز آرامش روانی ندارند».^[47] آرامش روانی تنها در سایه‌ی یاد خدا حاصل می‌شود - أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ؛^[48]

«(ای مردم)، آگاه شوید که تنها یاد خدا آرام بخش دلهاست» - نه در سایه‌ی نظام‌های اعتقادی غیر دگماتیک. گذشته از این که چنین آرامشی برای هیچ‌یک از دانشمندان علوم طبیعی، به دلیل ابطال‌پذیر بودن عقایدشان، نباید حاصل باشد. چرا آن را محکوم نمی‌کنید؟»

درباره ویژگی دوم، یعنی داوری در قبال انسان‌ها بر اساس مخالفت یا موافقت آنان در زمینه‌ی آتوریت، باید گفت مگر قرآن چنین نکرد؟ شما از بیست آیه‌ی اول سوره‌ی مبارکه‌ی بقره به دست می‌آوردید که انسان‌ها سه دسته‌اند: متقین، کفار و منافقین. آن که اهل نفاق یا کفر است با ما نیست. تنها متقین با یکدیگر برادرند: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ*، و درباره‌ی آخرین ویژگی نظام‌های دگماتیک، یعنی حک و اصلاح‌ناپذیر بودن، باید گفت نگاهی اجمالی به تاریخ علوم اسلامی خلاف این را نشان می‌دهد. تاریخ علوم اسلامی سرشار از اختلافات علمی، مباحثات جدی، انتقادهای بی‌رحمانه و در نتیجه رشد جریان علم است، و یکی از بهترین نمونه‌ها، ایرادها و انتقادهای سخت و جدی‌ای است که غزالی و فخر رازی به حکمت بوعلی داشتند و پاسخ‌هایی است که خواجه برای احیای تفکر کلامی فلسفی ارائه کرد.

درباره‌ی نظام‌های غیر دگماتیک نیز چهار ویژگی بیان شد که چون این چهار خصیصه در برابر خصایص قبلی است تکرارشان نمی‌کنیم، و تنها چند اشکال دیگر را مطرح می‌کنیم: اولاً. استشهاد به سخن بوعلی بی‌جاست؛ زیرا بحث درباره‌ی اعتقاد غیر دگماتیک است و این که چون این گونه عقاید با هر واقعیتی سازگار است، انسان را مبتلا به دلهره و اضطراب نمی‌کند؛ اما جمله‌ی بوعلی درباره عارف و سالک است که هرگاه با واردات غیبی و لمعات رحمانی مواجه شود، چنان سرور و جذبه او را فرا می‌گیرد که علایمش به صورت خوشرویی و تبسم ظاهر می‌شود یا این که چون جهان را زیبا می‌بیند - *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ*؛ [49] «آن خدایی که هر چیز را به نیکوترین وجه خلقت کرد» - به جهان اخم نمی‌کند، نه این که با سیلان واقعیت او هم سیال است و از این روی مهربان است؛ ثانیاً. شما گفتید سومین ویژگی نظام‌های غیر دگماتیک آن است که آتوریت‌ی واحدی ندارد. این، خود بدتر است. اگر انسان یک آتوریت داشته باشد بهتر است یا چند آتوریت مختلف و گاه متضاد؟ به این آیه دقت کنید: *ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ*؛ [50] «خدا (برای کفر و ایمان) مثلی زده است. آیا شخصی که اربابانی متعدد دارد که همه مخالف با یکدیگرند، با آن کسی که تسلیم امر یک نفر است، حال این دو شخص یکسان است؟» افزون بر این که شما در ضمن پذیرفتید که باورهای غیر دگماتیک هم از سنخ باورهای آتوریت‌ی است. حد اکثر این که آتوریت‌ها را متعدد کردید و اگر دگم بودن معادل آتوریت بودن است، تفکیک نظام‌های دگم و غیر دگم بی‌حاصل است؛ زیرا غیر دگماتیک‌ها نیز بالاخره آتوریت‌ی شدند.

درباره آخرین ویژگی این مقدمه، یعنی اصلاح‌پذیری باید گفت که این بیان مبتنی بر پذیرش نظریه انسجام [51] است که این نظریه به مثابه‌ی یک بحث معرفت‌شناسی، خالی از مشکل نیست. [52] اینک به مقدمه سوم باز گردیم، یعنی تفکیک اعتقاد از ایمان، و اعتقاد را ثابت، و ایمان را پویا و بی‌قراری دانستن. در این باره می‌توان گفت:

اولاً. در جمله‌های شما به طور ناخودآگاه - چنان که گذشت - سخن از معرفت و شناخت است. گفتید: «صاحب ایمان کسی است که می‌گوید من باید جهان را آهسته آهسته بشناسم». هم چنین گفتید: «اگر بخواهد رأیش مطابق با واقع باشد، باید سایه به سایه‌ی واقعیت متبدل و متحول سیر کنند؛ باید حاضر باشد عقاید خود را با سیلان واقعیت سیلان بدهد». این‌ها، همه معرفت است. بنابراین شما ایمان را امر معرفتی دانسته‌اید. پس چگونه در قبال ایمان موضع شکاکانه اتخاذ می‌کنید؟

ثانیاً. در این جا اعتقاد را اصولاً محکوم می کنید و به ایمان اصالت می دهید: «ایمان طلب واقعیت بی قرار است؛ در حالی که اعتقاد می خواهد واقعیت بی قرار را صاحب قرار کند. اما به محض آن که بخواهیم واقعیت بی قرار را متقرر کنیم آن واقعیت از دست می رود و مثله می شود». این در حالی است که شما در مقدمه چهارم، نظام های اعتقادی را دو دسته کردید و بر بخش غیر دگماتیک آن مهر تأیید نهادید. این دو سخن با یکدیگر سازگار نیست؛ زیرا در کلام نخست اعتقاد را به کلی محکوم کرده اید و در بیان دوم بخشی از آن را تأیید نموده اید؛

ثالثاً. شما ذهن را مانند واقعیت سیال فرض کرده اید، در حالی که سیلان و بی قراری از ویژگی های ماده است که ذهن از آن بری است.

آنچه تا بدین جا گذشت اشکال هایی بود که به تک تک مقدمات بود. به جز این ها، به طور کلی می توان گفت که براساس مبنای استاد ملکیان مقدمات از سنخ آکسیوم ها و پیش فرض هاینده، نه قواعد اثبات شده یا بدیهی. بر این اساس باید: اولاً. صدق این مقدمات را «فرض گرفت» نه این که آن ها «واقعاً صادق باشند»؛ ثانیاً. اگر در یکی از این مقدمات خللی حاصل شود، تمام بنا فرو می ریزد. از این روی اگر حتی یکی از این ایرادها وارد باشد تمام تئوری ایشان بی اعتبار خواهد شد.

اینک به اصل سخن یعنی همان تعریف ایمان می رسیم. اگر ایمان را به جستن بی قراری و دویدن در پی آواز حقیقت تعریف کنیم، اشکالاتی چند ما را درگیر خواهد کرد که به اهم آن ها اشاره می کنیم: البته چون برخی از اشکال ها، با ایرادهای سخن آقای شبستری مشترک است، از آن ها صرف نظر می کنیم. اولاً. آیا این بی قراری یک وضعیت معرفتی است یا یک حالت روانی. اگر معرفتی است که ایمان نیست؛ زیرا شما ایمان را با خلأ و دره ی معرفتی همراه و هم عنان می دانید، و اگر وضعیتی روانی است پس ایمان معرفتی نیست؛ در حالی که شما در توصیف ایمان، شناخت آهسته آهسته ی جهان و عقیده ی سیال را دخالت دادید؛

ثانیاً. اگر ایمان بی قراری است و اگر بی قراری حرکت است و هر حرکتی مقصدی دارد، آیا آن گاه که انسان به مقصد و مقصودی رسید و قرار حاصل شد، دیگر ایمانی باقی نمی ماند؟ آیا ایمان قبل از وصال است و بعد از قرار و وصال ایمان رخت برمی بندد؟ اگر پاسخ شما منفی باشد، یعنی آن را ایمان بدانید، باید گفت تعریف شما شامل این حالت نمی شود، و اگر جواب مثبت باشد و آن را ایمان ندانید، ایمان را موقتی دانسته اید یعنی پذیرفته اید که در همین دنیا در برخی موقعیت ها ایمان لازم نیست؛

ثالثاً. فرض کنیم انسان کافری واقعاً در پی کشف حقیقت باشد؛ نظیر سحره ی فرعون قبل از ایمان به خدای موسی - علیه السلام - طبق تعریف استاد ملکیان، چنین شخصی مؤمن است، زیرا طالب حقیقت است و در پی آواز حقیقت می دود. اما شکی در کفر او نیست چون فرض را بر این نهادیم و مثلاً سحره ی فرعون بعد از مشاهده ی علایم صدق نبوت موسی - علیه السلام - ایمان آوردند؛

رابعاً. در فرهنگ دینی و قرآنی، ایمان منحصر در ایمان به خدا نیست. آیا درباره ی ایمان به ملائکه یا ایمان به کتب یا ایمان به آیات نیز می توان گفت جستن بی قراری، در حالی که حقیقت و ماهیت ایمان در تمام این نمونه ها واحد است.

خامساً. به نظر می رسد این بیان، مشابه همان مبحث «شریعت، طریقت، حقیقت» است که در عرفان مطرح می شود. سلوک عرفانی به راستی بی قراری، طلب کردن و ره پیمودن است، تا سالک به آخرین مقام و منزل عرفانی که مرتبه توحید یافته است، واصل شود.

بیان آقای ملکیان درباره ایمان، بیش تر بر سلوک عرفانی منطبق است تا ایمان دینی؛ البته سلوک بی ایمان ممکن نیست و از این روی، ایمان مقدمه، بستر و زمینه‌ی سلوک معنوی است، نه این که همان باشد. به این ترتیب بسیاری از مؤمنان اهل سلوک عرفانی نیستند، بنابراین ایمان مقدم بر سلوک و طلب است؛ چنان که دین مقدم بر عرفان، و عقل مقدم بر عشق است و نباید میان این‌ها خلطی صورت گیرد. همین نگاه عرفانی را در اندیشه‌های دکتر سروش نیز می‌توان یافت. «ایمان هم، نوعی عشق‌ورزی است»؛^[53]

سادساً. در قرآن یکی از متعلقات ایمان، طاغوت است: یؤمنون بالجبوت و الطاغوت؛^[54] آیا در این باره هم باید گفت ایمان دویدن در پی آواز حقیقت است؟ به بیان دیگر، الفبای تعریف، جامع بودن آن است و یکی از اشکال‌های تعریف مذکور این است که از جهات متعددی جامع نیست؛

سابعاً. جانانان دنی باورها را دو دسته می‌داند: سطحی و اساسی.^[55] تفاوت این دو آن است که برای پاسخ به سؤال‌های سطحی باید «رفت و دید»؛^[56] و برای پاسخ به سؤال‌های بنیادی و اساسی باید «نشست و تأمل ورزید».^[57] سؤال‌های سطحی در این تعریف، همان مسایل علمی است که نیازمند مشاهده و تجربه است، و سؤال‌های بنیادی و اساسی همان سؤال‌های فلسفی و اعتقادی است که برای حل آن‌ها باید تفکر و تعقل کرد، نه آن که دوید و بی‌قراری نمود و بر این اساس باید گفت: باورهای دینی از نوع آموزه‌های بنیادی و اساسی است که باید به تأمل و درنگ موشکافانه آن‌ها را بررسی کرد. این گونه باورها، تفکری است نه دویدنی.

۴. آیا می‌توان ایمان دینی را صرفاً نوعی امید به حساب آورد؟

این ایده از سوی آقای سروش مطرح شده است. به اعتقاد ایشان عنصر محوری ایمان، امید است نه یقین؛ هرچند بیان ایشان تشتت و ابهام دارد: «در ایمان درجه‌ای از باور لازم است، و همین مقدار که شخص، احتمال وجود چیزی و کسی و نیکی او را، بیش از احتمال عدم او بداند، و بر همین اساس خطر کند و به او دل ببندد و امید بورزد و بر اثر پاره‌ای کامیابی‌ها، امید و توکل و باور خود را افزون تر کند و آماده‌ی امید ورزیدن‌ها و قربانی کردن‌های بیش تر شود، او را می‌توان مؤمن خواند».^[58]

درست است که ایمان همراه امید است اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ؛^[59] «آیا آن کسی که شب را به طاعت خداوند به سجود و قیام پردازد و از عذاب آخرت ترسان و به رحمت الهی امیدوار است . . .» و درست است که یقین در مفهوم ایمان دخیل نیست، و از همین روی در آیه‌ی چهارم سوره‌ی مبارکه‌ی بقره درباره‌ی آخرت به جای ایمان از یقین استفاده شده است: ^[60] وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ؛ «آنها خود به عالم آخرت یقین دارند» اما باید دانست که امید از علایم و پیامدهای ایمان است، چنان که یقین به یک اصطلاح از مراتب عالی ایمان است. پس به این ترتیب، نه امید جزء مقوم مفهوم ایمان است و نه یقین.

در این جا روی سخن با مقوله‌ی امید است و این که نمی‌توان آن را تعریفی مستقل برای ایمان به‌شمار آورد. یعنی نمی‌توان گفت «ایمان، امید است»؛ هرچند ایمان بدون شک همراه با امید است. چنان که می‌توان گفت انسان مستقیم‌القامه است اما این خصوصیت جزء تعریف انسان نیست. دلایلی چند، این مطلب را تأیید می‌کند: اولاً. با دقت معلوم می‌شود که متعلق ایمان، خداست اما متعلق امید، رحمت خدا؛ چنان که در آیه سابق هم همین نکته دقیق به کار رفته است: و یرجو رحمة ربه. به عبارت دیگر انسان مؤمن ایمان دارد که «خدا هست و حضور دارد». اما انسان امیدوار، به «رحمت، امداد و لطف او» امید بسته است. به بیان واضح‌تر، ایمان، به

وجود خدا تعلق دارد و امید، به فعل او، و پیداست که قبل از عنایت به فعل او باید به ذات او باورمند و معتقد بود، و این ایمان است. بنابراین ایمان بر امید مقدم است و چنان که گذشت، پیامد ایمان امید است نه این که ایمان همان امید باشد؛

ثانیاً. این امکان وجود دارد که شخصی اهل ایمان نباشد اما در دل او اعتماد و امیدی به مقوله‌های دینی وجود داشته باشد. مصداق این سخن را می‌توان در برخی از کشورهای دیگر یافت. چنان که گاه در برخی شهرهای ایران دیده می‌شود که شخصی زرتشتی به امام حسین - علیه السلام - یا به حضرت ابوالفضل - علیه السلام - عنایت خاصی نشان می‌دهد و حتی برای آنان نذر می‌کند و پاسخ می‌گیرد؛ اما نمی‌توان آنان را به معنای دقیق کلمه مؤمن به دین اسلام دانست؛

ثالثاً. گاه می‌شود که شخصی مؤمن امید خود را از دست می‌دهد؛ مثلاً دچار افسردگی می‌شود یا تحت فشارهای شدید روحی قرار می‌گیرد با وجود این نمی‌توان او را بی‌ایمان نامید و برای وی پرونده‌ی کفر ساخت. به عبارت دیگر امید از مقوله‌های آزمون‌پذیر است و مفاهیم آزمون‌پذیر و کاربردی، گاه در مقام عمل پاسخ نمی‌دهد و لااقل در ظاهر ناموفق از آب درمی‌آید. در این صورت آیا می‌توان آن شخص را نامؤمن دانست؟ و آیا هر ناامیدی، نامؤمن است؟ روح سخن در دو اشکال اخیر این است که یکی از بهترین شیوه‌های شناخت «این‌همانی» قاعده‌ی وضع و رفع است؛ مثلاً اگر خواستیم بدانیم ایمان «همان» امید است، می‌توانیم وضعیتی فرض کنیم که ایمان هست اما امید نیست، یا این فرض را در نظر آوریم که امید هست ولی ایمان نیست، و از این جا به این نتیجه برسیم که میان ایمان و امید «این‌همانی» نیست. هر چند باز با تأکید می‌گوییم که اگر کسی اهل ایمان شد، به طور قطع دلبسته و امیدوار لطف و عنایت حق خواهد شد.

رابعاً. امید نوعی تجارت است؛ زیرا من به یاری او دل بسته‌ام و امیدوارم، تا از او کمکی و مددی دریافت کنم. روح این معادله تجارت است. در حالی که ایمان یک مفهوم تجاری نیست، بلکه خود ارزش است و قداست دارد. از این روی اگر ایمان را از سنخ امید تلقی کنیم به «ایمان تاجرانه» فتوا داده‌ایم. حاشا و کلا! تاکنون چهار تعریف از ایمان مرور و بررسی شد که به ترتیب عبارت بودند از: معرفت قلبی، که تعریف برگزیده است؛ رویارویی مجذوبانه با خداوند، از آقای مجتهد شبستری؛ دویدن در پی آواز حقیقت، بنا به تعریف استاد ملکیان؛ و امید که تعریف دکتر سروش بود. گفتنی است که میان تعریف‌های مذکور تفاوتی اساسی و بنیادی وجود دارد و آن این که تعریف نخست تنها تعریفی است که به ایمان نگاه معرفتی داشته است؛ اما سه تعریف دیگر ایمان را امری تجربی، شهودی و درونی تلقی می‌کنند و این نکته، وجه اشتراک سه تعریف اخیر است. این تلقی آثار و پیامدهایی به دنبال خواهد داشت که در مباحث آتی روشن می‌شوند. بنابراین توجه به مسئله‌ی «ماهیت ایمان» اساسی‌ترین، بنیادی‌ترین و در واقع، اولین مسئله‌ی ایمان دینی است که در چهار پرسش و پاسخ گذشته وجه نظر قرار گرفت. ما هر دیدگاه را در این مقام اتخاذ کنیم باید تا آخر ملتزم به لوازم منطقی و تبعات طبیعی آن باشیم و این همان است که در پیش گفتار تحت عنوان «عناصر هم‌خانواده» مطرح شد، و در ادامه هر یک را به گفت‌وگو خواهیم نشست.

۵. آیا این تعاریف ایمان پیشینی است یا پسینی؟ آیا این تعاریف نخبه‌گرایانه نیست؟

لَا در این جا در واقع دو سؤال مطرح است. سؤال اول معطوف به پیشینی یا پسینی بودن پیش گفته است. مراد از این پرسش آن است که آیا وضع تعریف چنین است که ما نخست سوژه‌هایی را مؤمن فرض می‌کنیم و بعد ویژگی‌های هر یک را استخراج کرده، آن‌ها را در مقام ماهیت و تعریف ایمان بیان می‌داریم، یا این که

ما در ابتدا تعریفی را برای ایمان در نظر می‌گیریم و سپس براساس آن، مصادیق را معین می‌سازیم؟ قسم اول، تعاریف پسینی، و قسم دوم تعاریف پیشینی نام دارد. تعاریف پسینی چون ناظر به پدیده‌های موجود و تاریخی‌اند، از سنخ تعاریف پدیدارگروانه و تاریخ‌مندانه‌اند و نظر به واقعیت دارند. اما تعاریف پیشینی از آن‌جا که مأخوذ از متون‌اند، از نوع تعاریف‌های فلسفی و متنی‌اند که بعداً به دنبال مصادیق می‌گردند.

به تعبیر دیگر، تعریف دو مقام دارد: مقام «باید» و مقام «هست». برای نمونه در تعریف فلسفه می‌گوییم «فلسفه، علم به احوال مطلق وجود است». (تعریف به موضوع)، یا «فلسفه علمی است که با آن انسان جهانی عقلانی، مشابه جهان عینی می‌گردد» (تعریف به غایت)، یا در تعریف طب گفته می‌شود «علم طب، علم به احوال بدن از حیث صحت و مرض است». اگر در این گونه تعاریف دقت کنیم، خواهیم دید آن‌ها ناظر به مقام «باید» هستند. یعنی فلسفه، طب و ... «باید» چنین باشند. اما علم فلسفه و علم طب از آن روی که در خارج تحقق یافته‌اند و وجود دارند و «هستند»، لزوماً مجسمه‌ی آن تعریف نیستند؛ یعنی آن «باید» که در تعریف بود تماماً تحقق نیافته است. از این روی فلسفه‌ی «موجود» دقیقاً همان فلسفه‌ی «باید» و طبق تعریف نیست، چنان‌که تعریف طب در مقام «باید» همیشه جامع، مانع، کامل و صادق است. اما تعریف در مقام «هست» همیشه از تعریف در مقام «باید» کم‌تر است. تعریف «هستی» هم‌چنین تاریخ‌مند، تحقیقی و بشری است، برخلاف تعریف «بایدی». پس می‌توان گفت تعریف در مقام «باید» همان تعریف «پسینی» و تعریف در مقام «هست»، همان تعریف «پسینی» است.

اکنون به قسمت اول پرسش باز می‌گردیم. این پرسش دو جنبه دارد. اول این که کدام یک از تعاریف چهارگانه سابق، پیشینی و کدام یک پسینی است؟ دوم این که اساساً کدام یک از این دو شیوه‌ی تعریف، معتبر است؟

پاسخ به جنبه‌ی اول این پرسش آسان است؛ زیرا ویژگی‌ها و ملاک‌های هر یک از دو شیوه‌ی تعریف بیان شده است. اگر با این نگاه سراغ تعریف آقای مجتهد شبستری برویم، خواهیم دید تعریف ایمان به «مجذوب شدن به مرکز خطاب کننده» تعریفی پسینی است نه متنی.^[61] تعریف استاد ملکیان نیز همین گونه است.^[62] پسینی بودن، شیوه‌ی برداشت دکتر سروش نیز هست. از میان چهار تعریف سابق، تنها تعریف نخست - معرفت قلبی - از نوع تعاریف متنی و پیشینی است.

اگر به جنبه‌ی دوم پرسش - یعنی اعتبار دو نوع تعریف پیشینی و پسینی - توجه کنیم، باید گفت: اولاً. هرچند تعریف به هر دو شکل صورت می‌گیرد اما باید توجه داشت که هرگز نمی‌توان تعریف پسینی و تحقیقی را به پای تعریف دین و قرآن از مقوله‌های دینی و از جمله ایمان، گذاشت. گیریم که با مطالعه‌ی تاریخ و جوامع دینی، تعریفی از ایمان به دست آوردیم، یا ویژگی‌هایی از یک جامعه‌ی مؤمن کشف شد، اما هرگز نمی‌توان گفت «این تعریف قرآن از ایمان است». این تعریف در واقع برداشت و تفسیر من (در مقام مفسر) از جامعه‌ی ایمانی است و گفتیم که میان تعریف در مقام «هست» یا «پسینی» و تعریف در مقام «باید» یا «پیشینی»، فاصله بسیار است؛

ثانیاً. اصولاً تعریف پسینی مبتلا به نوعی دور منطقی است؛ زیرا مثلاً برای کشف معنای ایمان، «ما نخست نمونه‌هایی را به مثابه‌ی مؤمن فرض و انتخاب می‌کنیم و بعد ویژگی‌های هر یک را استخراج و آن‌ها را در مقام ماهیت و تعریف ایمان بیان می‌داریم». بنابراین تعریف ایمان - به سبک پسینی - بر انتخاب چندین سوژه در مقام فرد «مؤمن» متوقف است و از سوی دیگر انتخاب چندین سوژه، در مقام فرد «مؤمن» بر داشتن تعریفی از «ایمان» توقف دارد. واقعیت آن است که تمام تعاریف پسینی مسبوق به تعاریف پیشینی‌اند، هرچند ناآگاهانه؛

زیرا، چنان که دیدیم، در تعاریف پسینی واژه‌هایی اخذ شده‌اند که از پیش باید تعریف آن‌ها را بدانیم، و این به معنای اصالت تعاریف پیشینی است.

ثالثاً. اگر فقط به تعریف پسینی بسنده کنیم از آن‌جا که این گونه تعاریف برگرفته از وضعیت تحقق یافته و موجود است، و این وضعیت‌ها در دوره‌های مختلف، تفاوت می‌یابند، طبعاً پسینی‌ها نسبی خواهند بود و نیز منفعلانه، و در نهایت تعاریف پسینی، تعاریفی شخصی و بر حسب شرایط خواهند بود، و همین برای سستی یک تعریف کافی است؛

رابعاً. تعاریف پسینی بی‌ملاک‌اند و نمی‌توان گفت درست‌اند یا خیر. (البته باید توجه داشت که تعریف نیز می‌تواند درست یا نادرست داشته باشد). بنابراین اگر ما تعریفی از پیش در اختیار نداشته باشیم و تابع دیگران بوده، برای ارائه‌ی تعریف منتظر رفتار آنان باشیم این به معنای رها کردن کار دین در میان مردم است. راه صواب این است که ما تعریفی از دل قرآن و سنت - به نحو پیشینی - به دست آوریم و لحظه به لحظه وضعیت موجود را با آن بسنجیم و جامعه را به سوی آن وضعیت مطلوب هدایت کنیم. به بیان دیگر جامعه از نظر دینی دو وضعیت دارد: موجود و مطلوب. وضعیت مطلوب را، تعریف پیشینی و نگاهی که قرآن و سنت به ایمان دارند، در اختیار می‌نهد، و این هدف و غایت است و حرکت تکاملی جامعه، بدون هدف، ممکن نیست. به این ترتیب، تعریف پیشینی و متنی اولین ضرورت است.

توجه به این نکته جالب و مفید است که شورای اول واتیکان در سال ۱۸۷۰ اعتقادنامه‌ای به صورت یک دایره‌یالمعارف ده جلدی پدید آورد که بخش عمده‌ای از آن فقط به تعریف از مفاهیم کلیدی دینی اختصاص دارد و آن تعاریفی که امروزه نیز مورد وفاق مذهب کاتولیک است و «منافع ملی» تلقی می‌شود همه از سنخ تعاریف پیشینی است. این مسئله تا بدان حد مهم است که می‌توان گفت «یکی از بحران‌های فعلی، نداشتن تعاریف اجماعی است»، بخصوص در حوزه دین.

قسم دوم، سؤال از نخبه‌گرایانه بودن تعاریف چهارگانه است. بدین معنا که تعریفی نخبه‌گراست که تنها شامل تعدادی اندک از نخبگان شود. تعریف آقای شبستری به اقرار خودشان نخبه‌گرایانه است؛^[63] چنان که تعریف ایمان به «دویدن در پی آواز حقیقت» نیز چنین است. اما تعریف به معرفت قلبی و امید عمومیت دارد و تنها شامل نخبگان نمی‌شود.^[64] البته این خود، اشکال دیگری است که متوجه آن دو تعریف است.

ممکن است کسی بگوید لحن قرآن در باب ایمان، نخبه‌گرایانه است. آن‌جا که به کرات می‌گوید: وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ؛^[65] «لکن بیش‌تر مردمان به آن ایمان نمی‌آورند» یا وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ؛^[66] «و بیش‌ترین‌های خلق به خدا ایمان نمی‌آورند، مگر آن که مشرک شوند (و جز خدا، امور دیگری را نیز مؤثر در انتظام عالم دانند). از این آیات به دست می‌آید که ایمان تنها شامل نخبگان است. اما باید توجه داشت اولاً. بیش‌تر این نمونه‌ها - که قریب هفتاد آیه است - درباره‌ی علم است: وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ «لیکن اکثر مردم بر این حقیقت آگاه نیستند»،^[67] و بعد از آن درباره‌ی شکر: وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ؛^[68] «لیکن بیش‌تر مردم شکر‌گذار نیستند»؛

ثانیاً. در بیش‌تر این نمونه‌ها از تعبیر «اکثرهم» استفاده شده که همراه با ضمیر است، و این ضمائر اشاره به اقوام سابق دارد؛ پس معنا چنین است که مثلاً «اکثر قوم ابراهیم چنین‌اند»، و به این ترتیب عمومیت ندارد؛ ثالثاً. در آن نمونه‌هایی که آیه ناظر به ایمان بوده، و عمومیت نیز داشته باشد، مراد، ایمان کامل و توحید ناب است.^[69] به تعبیر دیگر ایمان مراتبی دارد و مرتبه بالا و کامل آن تنها در افرادی نادر پدید می‌آید. ایمان مراتبی دیگر نیز دارد که شامل غیر نخبگان هم می‌شود؛

رابعاً. باید میان تعریف محدود و قَلّت مصداق تفاوت گذارد. بدین معنا که گاه ما از ابتدا تعریف ایمان را چنان محدود و همراه با خَسْت بیان می‌کنیم که مصادیق نادری داشته باشد؛ اما زمانی تعریف به خودی خود عمومیت دارد، ولی مصادیق خالص آن اندک‌اند. با توجه به این نکته باید گفت تعریف نخست (معرفت قلبی) در عین حال که تعریفی پیشینی است، به کار هدایت جامعه می‌آید، و عمومیت لازم را نیز داراست؛ هر چند مصداق خالص و تمام‌عیار آن بسیار اندک باشد.

۶. رابطه ایمان و اعتقاد چگونه است؟ آیا اگر کسی شیفته‌ی عقاید خود شد، بت پرست است؟

اگر به گفته‌های آقای شبستری مراجعه کنیم، خواهیم دید که به نظر ایشان عقیده بعد از ایمان است. «ایمان گونه‌ای تجربه دینی است که در گزاره‌های اعتقادی نمود پیدا می‌کند. یعنی هنگامی که شخص مؤمن در صدد بیان تجربه‌ی خویش برمی‌آید، گزاره‌های اعتقادی به وجود می‌آیند. به عبارت دیگر، اعتقاد در مرتبه دوم است.» [70] ایشان در ادامه می‌گویند که در متون اصلی دین هیچ تأکیدی بر کلمه‌ی اعتقاد نشده است و حتی در قرآن این واژه، یک بار هم به کار نرفته است. اگر به تاریخ مراجعه کنیم خواهیم دید که «در آغاز چنین بحث‌هایی وجود نداشته و بعدها پیدا شده است.» [71] او می‌افزاید که «یکی از قدیمی‌ترین کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده، کتاب‌های اعتقادات و یا تصحیح اعتقادات است.» [72]

بررسی اصل مسئله، یعنی تقدم ایمان را بر عقیده، به پایان همین قسمت موکول می‌کنیم. در این جا اشاره به چند نکته ضروری می‌نماید: اولاً لزومی ندارد در قرآن واژه «اعتقاد» به کار برود. اندکی آشنایی با قرآن کریم کافی است که به ما نشان دهد در قرآن قریب هشتاد واژه معرفتی به کار رفته است که اهم آن‌ها عبارتند از: یقین، شعور، علم، تعقل، نظر، رؤیت، ذکر، برهان، عرفان، لب، تفکر، حس، درایت، فقه، تدبر، درک، فهم، سمع، بصر، اذن، رأی، حکمت و بصیرت. آیا اگر قرآن گفت: وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ [73] «این گونه خداوند مردگان را زنده خواهد کرد و قدرت کامل خویش را بر شما آشکار خواهد ساخت، شاید عاقل شوید»، از آن یک گزاره دینی بدین مضمون که «فاعل حیات فقط خداست» به دست نمی‌آید؟ آیا اگر قرآن فرمود: أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ؛ [74] «آیا این مردم فکر نکردند که صاحب آنان (یعنی رسول که خدا او را به رهبری آنان فرستاد و در کمال عقل و دانایی است) هرگز مجنون نیست»، این گزاره‌ی دینی به دست نمی‌آید که «تفکر، انسان را به صدق نبوت پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - رهنمون است». آیا این آیه که می‌فرماید: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ؛ [75] «آنان که در حال ایستاده و نشسته و خفتن، خدا را یاد کنند و دایم در خلق آسمان‌ها و زمین تفکر کرده‌اند»، ما را به این نتیجه نمی‌رساند که «تفکر در آفرینش، انسان را به ایمان می‌رساند». آیا این چند نمونه و ده‌ها نمونه مشابه، طرح کردن آموزه‌ها و عقاید دینی نیست، که قرآن از آغاز بر آن فراوان تأکید کرده است؟ آیا اصرار بر واژه‌ی «اعتقاد»، عقیده‌ای جزم‌گروانه و دگماتیک نیست؟ از سوی دیگر روشن است که تأکید وافر بر عنصر تفکر و تعقل، خود موضوعیت ندارد، بلکه مقدمه‌ی امر دیگری است. حال، آن ذی‌المقدمه چیست؟ آیا مقصود چیزی غیر از ایمان به خدا و رسول او است؟ بنابراین ایمان سر به آستان اندیشه می‌گذارد و از آن آغاز می‌شود.

آقای شبستری هم چنین اظهار داشت که در آغاز، مباحث اعتقادی وجود نداشت و این بحث‌ها بعدها پدید آمد؛ اما ضروری است توجه ایشان را به چند نکته تاریخی معطوف داشت. در اثنای جنگ علی - علیه السلام - و معاویه در سال‌های ۳۶ و ۳۷، آن‌گاه که معاویه در آستانه‌ی شکست قرار گرفت، به پیشنهاد عمرو عاص قرآن بر

سر نیزه شد و سرانجام با حکمیت، قراردادی به امضا رسید. برخی آن را نپذیرفتند و با تجمع در منطقه حروراء چنین اظهار داشتند که علی - علیه السلام - و معاویه حکمیت انسان را پذیرفتند؛ در حالی که **إِنِ الْحُكْمُ لِلَّهِ**. پس آن دو مرتکب کبیره‌اند و هر کس که مرتکب کبیره شد از جرگه‌ی ایمان خارج و کافر می‌شود و حکم کفر نیز معلوم است. اینان همان خوارج یا مارقین‌اند که اولین فرقه‌ی خارجی‌گری را تشکیل داده، به جنگ با امام برخاستند. ازرقه در سال ۶۵، نجدیه در سال ۶۹، صفریه در سال ۷۳ و اباضیه در سال ۸۶ راه عبدالله بن وهب را ادامه دادند. فرقه‌ی مرجئه در نیمه دوم قرن اول، چونان عکس‌العملی در مقابل خوارج ظهور کردند و اعلام داشتند که باید عمل را از ایمان یا حکم مرتکب کبیره را از دنیا به آخرت به تأخیر انداخت. بعد از این دو فرقه، مکتب معتزله به رهبری واصل بن عطا (۱۳۱ تا ۸۰) با اعلام پنج اصل به صحنه آمد و با ظهور متفکرانی چون ابو‌هذیل علف (حدود ۱۳۵) ابواسحاق نظام (۱۶۰) ابو‌عثمان جاحظ (۲۵۰)، ابو‌علی جبائی (۲۳۵)، قاضی عبدالجبار معتزلی (۳۲۴) و ابوالقاسم زمخشری (۴۷۶) تا چند قرن تنها فرقه‌ی حاکم زمان خود شد. هم‌چنین در اواخر قرن چهارم و تحت تأثیر اهل حدیث اشعری مسلکان می‌آیند، و در قرن بعد دو فرقه‌ی ماتریدیه و طحاویه را شاهدیم. این فقط مروری بر فرق کلامی بود. و نحله‌های فلسفی نیز جایگاهی دیگر دارند. حال با وجود این که مباحثات و نزاع‌های کلامی به نیمه‌ی اول قرن اول باز می‌گردد، آیا می‌توان گفت: بحث‌های اعتقادی بعدها پیدا شد؟

اگر سؤال درباره‌ی رابطه‌ی ایمان و عقیده را به استاد ملکیان عرضه کنیم، باید گفت ایشان در ظاهر متشتت سخن گفته است. در جایی نسبت آن دو را تبیین می‌داند: «ایمان، طلب واقعیت بی‌قرار است. در حالی که اعتقاد می‌خواهد واقعیت بی‌قرار را صاحب قرار کند» [76] و پیداست که نسبت قرار و بی‌قراری تبیین است. در جایی دیگر نسبت آن دو را همانند اشاره و مشار الیه معرفی می‌کند: «فرد مؤمن کسی است که گزاره‌های دینی را هم‌چون انگشتی می‌بیند که به حقایق اشاره می‌کنند. اما فرد معتقد آن کسی است که شیفته‌ی خود این گزاره، الفاظ و تعابیر شده است» [77]. در جایی دیگر نیز تفاوت آن‌ها را در دو عنصر تعصب و شیفتگی پی می‌جوید: «ایمان دینی دوییدن در پی آواز حقیقت است، نه چسبیدن به عقیده‌ای که حقیقت نداشت» [78] و بر این اساس شیفتگی در قبال عقاید را نوعی بت‌پرستی تلقی می‌کند.

اما می‌توان از این تشتت ظاهری، سخنی یگانه استخراج کرد و آن این که اگر عقیده راهنمای ایمان باشد، امر مثبتی است، اما اگر انسان به اعتقاد خود بچسبد و شیفته‌ی آن شود و حالتی دگماتیک در قبال آن پیدا کند، این وضعیت نامطلوب خواهد بود، و بالاخره این که عقیده‌ی درست - طبق تلقی ایشان - برآمده از ایمان است.

چنان که گذشت، اصل مسئله‌ی تقدم ایمان بر عقیده و معرفت را به پایان بحث موکول می‌کنیم؛ اما در این جا ذکر دو نکته درباره‌ی نظر آقای ملکیان ضروری است: نکته اول این که پیام استاد ملکیان «ایمان بی‌مبنا» است. ایشان بر این عقیده است که عقاید دینی قابل اثبات عقلانی نیست، و ایمان دقیقاً از همین جا آغاز می‌شود. اتکای ایمان بر خلل و فرجی است که در واقعیات وجود دارد. ایشان این گونه استدلال می‌کند: [79] ایمان امر اختیاری است؛ زیرا قرآن به آن امر کرده است. پس باید به گزاره‌ای تعلق گیرد که به نفع آن یا علیه آن استدلال عقلانی نشده باشد. به این ترتیب در حالت علی‌السویه هستیم و تنها در چنین حالتی است که امر به ایمان و اختیاری بودن آن معقول است و گرنه در صورتی که امری عقلاً قابل ردّ یا اثبات باشد، جایی برای اعتقاد یا ایمان نمی‌ماند.

مقدمه‌ی این استدلال اختیاری بودن ایمان است. به نظر می‌رسد از آن جا که ضرورت نقطه‌ی مقابل اختیار و امکان است، خلطی صورت گرفته است. اگر مدعایی با استدلال ثابت شود، می‌گوییم نتیجه را ضرورتاً باید

پذیرفت. این ضرورت، ضرورت منطقی است، نه جبر در مقابل اختیار انسان. به این ترتیب انسان در همین زمینه نیز مختار است و می تواند از پذیرش نتیجه سر باز زند؛ هرچند این واژنش خلاف ضرورت منطقی باشد. پس در این باره ضرورت و وجوب منطقی با اختیار و امکان انسانی جمع شده است. بنابراین اگر خدا به ایمان امر کرده است و بر این اساس آن را اختیاری دانستیم، با وجوب و ضرورتی که می تواند حاصل یک استدلال باشد، قابل جمع است. پس اگر خداوند فرمود به من ایمان بیاور، بدین معناست که نخست خدا را اثبات کن و به او معرفت حاصل کن و سپس او را از روی اراده و اختیار با تمام وجود بپذیر. هرچند آقای ملکیان نقش استدلال را در ایمان گاه به طور ضمنی پذیرفته است؛^[80]

نکته دوم درباره ی نوع جدید بت پرستی است که آقای ملکیان به آن اشاره می کند. آیا اگر فرد مسلمان عقیده ای دگم داشت، آیا او دست کم همسان یک شیطان پرست هندی یا یک خرافه پرست سرخ پوست نیست؟ آیا تسامح و مدارا شامل حال او نمی شود؟ چرا اگر اعتقاد در محدوده ی خودی مطرح شود تا بدین حد موجب برآشفتگی است؟ گذشته از این، ایشان حق پرستی را مقابل عقیده پرستی و بت پرستی قرار می دهد: «اگر من شیفته ی عقاید بشوم و آن ها را بپرستم این هم نوعی بت پرستی است. اما چه کسی بت پرست نیست؟ کسی که حق پرست است».^[81] سؤال این است که مراد از حق چیست؟ اگر مراد از حق، خداست، پرستش او جایز است، اما به این بحث ارتباطی ندارد. ولی اگر مراد از حق، عقیده ی حق است، به این بحث ارتباط دارد، اما پرستش آن جایز نیست. گذشته از این اگر فردی عقیده ی حقی داشت آیا نباید آن را پذیرفت؟ آیا نباید در مقابل تخریب، از آن دفاع کرد؟ آیا این بت پرستی است؟ این پرستش عقیده نیست. این احترام به عقیده ای است که صاحبش برای تحصیل آن تلاش کرده است. افزون بر این که چون عقیده ی حق از طریق استدلال به دست می آید، پس باید به استدلال و منطق نیز احترام گذارد. نتیجه آن که اگر دو عنصر عقیده و حق با یکدیگر جمع شد، براساس نظر آقای ملکیان باید آن را پذیرفت و پرستید. چون این مصداق حق پرستی است. پس نمی توان این چنین بی رحمانه به عقیده و اعتقاد تاخت.

اگر نسبت میان ایمان و عقیده را به دکتر سروش ارائه دهیم، قضاوت ایشان این است که ایمان بر عقیده تقدم دارد: «اما اعتقادات دینی تجربه ها و کشف های دینی را تئوریزه می کنند. در حقیقت نسبت اعتقادات دینی با تجربه های دینی نسبتی است که فیلسوفان بین علم حصولی و علم حضوری برقرار می کنند. علم حضوری دانسته های عریان و بی واسطه ی انسان هاست که هنوز بر روی آن ها پوشش تئوریک افکنده نشده است. حتی می توان گفت علم حضوری علمی است همراه با غفلت، یعنی نوعی آگاهی نا آگاهانه، یا علم غافلانه. اما هنگامی که صورت سازی ذهن آغاز می شود، یافته های حضوری به یافته های حصولی بدل می شوند».^[82] اینک شرح ماجرای تقدم ایمان بر عقیده و معرفت.

این دیدگاه ریشه در سنت مسیحیت غربی دارد. نیکلاس ولترستورف معتقد است که آگوستین ایده ی تقدم ایمان بر فهم و معرفت را از کلمنت اسکندرانی به ارث برده است.^[83] «ایمان می آورم تا بفهمم».^[84] اما اندیشه ی تقدم ایمان، بیش تر به نام آنسلم قدیس (حدود ۱۱۰۹ - ۱۰۳۳ م) شناخته می شود. شعار معروف این کشیش ایتالیایی این بود که «ایمان بیاور تا بفهمی».^[85] اگر انسانی به شخصی بی اعتماد شد و به این باور رسید که او هیچ سخن سنجیده و حساب شده ای ندارد و بدون تأمل لب به سخن می گشاید، طبعاً به چنین شخصی بی اعتنایی خواهد کرد و اگر از او کتاب یا گفته ای دید برای آن ارزشی قایل نمی شود. در این صورت درصدد فهم کلام او بر نمی آید و اگر هم بیاید به مراد گوینده نخواهد رسید و آن را فهم نمی تواند کرد؛ زیرا همدلی شرط فهم است. اگر انسان درباره فردی به حد باور و اعتقاد رسید و پذیرفت که هرچه از دهان او خارج می شود نکته است و غنیمت، در این صورت اگر از او کتابی به دستش رسید و در آن تناقض هم دید، درصدد

چاره‌جویی و راه حل برمی‌آید. آنسلم با این مثل می‌گوید: در دین، با گزاره‌هایی - مانند وجود خدا، قضا و قدر، جبر و اختیار و سعادت و شقاوت انسان - مواجهیم که انسان نمی‌تواند به آن‌ها معرفت یابد؛ پس باید نخست و در نقطه‌ای آغاز به آنها ایمان آورد و باور کند تا شرط فهم حاصل آید و بعد به درک و اثبات آن نایل شود. اگر ما به خداوند ایمان آوردیم، او نوری به قلب ما می‌تاباند که با آن به فهم مدعیات دینی می‌رسیم و از عهده‌ی ارائه‌ی دلیل برمی‌آییم. او می‌گفت: من دو سال در حال ایمان به سر بردم تا با لطف و مدد الهی توانستم برای وجود او دلیلی بیابم. این همان «برهان وجود شناختی» آنسلم است. روش آنسلم در جمله‌ی معروف او خلاصه شده است: «ایمان می‌آورم تا بفهمم». نباید اول ثابت کنیم و بعد ایمان بیاوریم. نمی‌توان حقایق کلامی را با حقایق غیر کلامی پذیرفت؛ بلکه تنها زمانی با ایمان به خدای زنده و حقیقی رو به رو شدیم، در موقعیتی قرار می‌گیریم که می‌توان حقیقی بودن ایمان را درک کرد. وظیفه‌ی فلسفه نیز همین است. این کار، هم به نفع مؤمنان است هم به نفع بی‌ایمانان؛ زیرا به آنان کمک می‌کند که حقایق امور را بفهمند و این روش نه می‌تواند جای ایمان مسیحی را بگیرد و نه راه کوتاه‌تری به سوی آن است، بلکه کوششی است برای روشن ساختن موقعیت و مقام ایمان مسیحی.

اندیشه‌ی تقدم را امروزه تحت عنوان «فیدئیزم» می‌توان پی جست. کیرکگارد، بزرگ‌ترین منادی این مکتب، با اصالت دادن به ایمان و تجربه‌ی درونی، آهسته آهسته عقاید دینی را پس می‌زند. وی پس از مرگ پدر خویش نوشت: «هیچ قرینه‌ای نیست که او فکر کند، میکل کیرکگار «حقیقتاً» به نحوی در جهان دیگر به سر می‌برده است»^[86] و بدین ترتیب معاد را منکر شد. وی هم‌چنین به اعتقاد برخی مفسران به دو یا چندین خدا اعتقاد داشته است.^[87] بنابراین ایمان گروهی و اصالت دادن به ایمان، و آن را برتر از فهم و معرفت نشاندن و اعتقاد را به حاشیه راندن، به چنین نتایجی می‌انجامد.

اما در مقابل، دیدگاهی مطرح است که معتقد به تقدم معرفت بر ایمان است. سرآمد این متفکران توماس آکویناس است که ایمان را نحوه‌ای از آگاهی و معرفت تلقی می‌کرد.^[88] گذشته از این، براساس تعالیم اسلام می‌توان گفت که ایمان معرفتی است که به قلب وارد شده باشد. بنابراین معرفت، اساس و پایه‌ی ایمان دینی را تشکیل می‌دهد و ایمان بدون معرفت ایمان نخواهد بود. پس با تقویت معرفت دینی می‌توان ایمان دینی را تکامل بخشید. نتیجه آن که ایمان، بر معرفت و فهم مسبوق است. بنابراین در نخستین گام باید گفت: فهم بر ایمان مقدم است؛ بدین معنا که تا اصول اعتقادی برای انسان مفهوم نشود و آدمی به آن‌ها معرفتی، هرچند اجمالی پیدا نکند، ایمان در پی نخواهد آمد. از سوی دیگر یکی از سنن الهی این است که ایمان را در رشد فهم و معرفت و شکوفایی بینش و عقل انسان مؤثر قرار داده است: تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا؛^[89] «اگر پرهیزکار شوید خدا به شما فرقان می‌بخشد».

بنابراین ایمان حدوداً مسبوق به فهم و معرفت است بدین معنا که بقای ایمان مسبوق به مرتبه‌ای از معرفت است و ایمان مؤثر در مرتبه‌ای بالاتر. میان ایمان و معرفت در بقا نوعی رابطه‌ی کنش و واکنش، و تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد.

اما در نقطه آغاز، شناخت و معرفت اصل است؛ البته ممکن است این شناخت، اجمالی و ساده باشد، ولی آنچه اهمیت دارد این است که شروع حرکت ایمانی انسان با تعقل و معرفت همراه است.

۷. چه نسبتی میان ایمان دینی از یک سو، و تجربه‌ی دینی از سوی دیگر است؟

دیدگاه آقای مجتهد شبستری درباره‌ی ایمان، تجربه‌گروانه است و این مطلب را می‌توان از اظهارات متعددی به دست آورد.^[90] یکی از موارد روشن، در کتاب «ایمان و آزادی» است؛ آن جا که نگارنده ادیان بزرگ را در سه سطح طبقه‌بندی می‌کند: سطح اعمال و شعایر، سطح ایده‌ها و عقاید و سطح تجربه‌های دینی. ایشان سپس می‌گوید: «این جانب، اصل و اساس دینداری را در این تجربه‌ها می‌دانم و البته همه آن تجربه‌ها برای همه کس و در یک مرتبه حاصل نمی‌شود. دین چنین پدیده‌ای است و با نگاه بیرونی معنای دین این است در قرآن مجید هم دین به همین معنا آمده است. در این کتاب هم هسته‌ی اصلی دین همین تجربه‌هاست و اگر از شناخت‌های دینی صحبت شده، از آن شناخت‌ها به عنوان تفسیر آن تجربه‌ها صحبت شده است. اگر از اعمال و شعایر صحبت شده باز هم به عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه متکی است صحبت شده است در قرآن کسی دیندار است که مؤمن است و کسی مؤمن است که این شناخت‌ها را براساس آن تجربه‌های ایمانی دارد».^[91] ایشان در ادامه می‌افزاید: «احیای دین را بیش از هر چیز باید در احیای آن تجربه‌ها جستجو کرد».^[92]

استاد ملکیان معتقد است^[93] که ایمان و عمل، شرط لازم و نه شرط کافی برای تجربه‌های دینی است. برای آن که شخص تجربه‌های دینی را از سر بگذارند باید تیپ روانی خاصی داشته باشد. تجربه دینی آمدنی است، نه تحصیل کردنی. ایمان از جنس سلوک و بی‌قراری است که تجارب دینی را می‌تواند در پی داشته باشد.

در باره گفته‌ی آقای ملکیان باید در نظر داشت که در قرآن سه آیه به یک مضمون وجود دارد. این آیات عبارتند از: مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا؛^[94] «هر کس خدا ترس و پرهیزکار شود خدا راه بیرون شدن (از عهده‌ی گناهان و بلاها و حوادث سخت عالم) را بر او می‌گشاید». تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا؛^[95] «اگر خدا ترس و پرهیزکار شوید، خدا به شما فرقان (یعنی دیده و بصیرت) می‌بخشد». وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمْ اللَّهُ؛^[96] «از خدا بترسید (نافرمانی حکم او نکنید) خداوند به شما تعلیم مصالح امور کند».

مضمون مشترک سه آیه این است که هر کس اهل تقوا و ایمان دینی باشد، واجد بصیرت دینی خواهد شد. به بیان دیگر ایمان و تقوا شرط لازم و کافی برای تجربه‌ی بصیرت است.

اندیشه‌های دکتر سروش مشحون از نگرش تجربه‌گروانه به ایمان دینی است. ایشان با به کارگیری واژه‌ی «کشف» به جای «تجربه‌ی دینی» می‌گوید: «در هر تجربه یا کشف دینی، موجودی یا حقیقتی یا سرّی بر تجربه‌گر مکشوف می‌شود. این سرّ یا این حقیقت گاه چنان زیبا، جذاب، دلربا، پرهیبت و پرهیمنه است که تمامیت وجود شخص تجربه‌گر را در کام می‌کشد و او را بی‌اختیار به دل سپردن و می‌دارد. چنین اتفاقی غالباً آن اوصافی را که برای ایمان بیان کردیم، یعنی باور، اعتماد، توکل و انجذاب و خضوع و تمکین را، یک‌جا با خود می‌آورد. و شخص را بدل به یک مؤمن می‌کند. این ایمان، غیر ارادی و فاقد عنصر خطر است و فقط در حالت جذبه وجود دارد».^[97] ایشان در ادامه تجارب دینی یا کشفیات را از سنخ علم حضوری تلقی می‌کند.

درباره این گفته دکتر سروش دو نکته‌ی جزئی، اما مهم، وجود دارد:

اولاً. تجارب دینی از سنخ مکاشفات عرفانی نیست و با آن تفاوت‌هایی دارد؛ از جمله این که تجربه دینی نوعی حالت روانی است همانند وجد و جذبه و تواجد؛ اما کشفیات عرفانی از نوع آگاهی و بصیرت است؛

ثانیاً. نمی‌توان گفت که تجارب دینی و مکاشفات عرفانی به طور کلی برابر و معادل علم حضوری است. بهترین شاهد آن این که علم حضوری خطاناپذیر است؛ اما در پاره‌ای تجربه‌های درونی و مکاشفات عرفانی امکان خطا وجود دارد؛ از این روی در عرفان، مکاشفات را به دو دسته تقسیم می‌کنند: رحمانی و شیطانی، و پیداست که نوع دوم کاذب و پر از خطاست.

مسئله اصلی در این جا طرز تلقی تجربه‌گروانه درباره دین و ایمان است. به لحاظ اهمیت مسئله، لازم است در چند بند نکاتی را بیان کرد:^[98]

بند یکم. نگاه تجربی به دین، در قرن نوزده به یک جریان عظیم فکری تبدیل شد. این جریان فکری حیات رسمی خود را با شلایر ماخر (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸ م.) آغاز کرد. در این قرن عده‌ی کم‌شماری به اهمیت وی واقف بودند. تقریباً یک قرن بعد از مرگ او و با ترجمه کتاب معروف او به نام ایمان مسیحی به زبان انگلیسی، اهمیت اندیشه‌ی شلایر ماخر آشکار شد. به گفته کارل بارت «او مکتبی تأسیس نکرد، اما عصری را به وجود آورد».^[99]

البته روش برخی مصلحان کلیسا با شیوه‌ی شلایر ماخر شباهت تام داشت، و این نیز زمینه لازم را برای نظریه شلایر ماخر فراهم کرد. کشف مجدد خدا از دستاوردهای نهضت‌های پر دامنه‌ی اصلاحات کلیسا بود، که از قرن شانزدهم آغاز شد. در آن زمان، خدا موضوعی نبود که درباره‌ی او تفکرات پیچیده و تأملات دشوار عقلانی صورت گیرد. خدا وجودی بود که همه با او سروکار داشتند و در همه‌ی کارهای بشر نقش داشت. او از ورای کتاب مقدس با تک تک افراد بشر سخن می‌گفت.

اولین شخصیت برجسته اصلاحات کلیسا یعنی مارتین لوتر (۱۵۴۶ - ۱۴۸۳ م.) نیز عقل‌گرا بود. وی ارسطو را با کلماتی تند از قبیل «مخترع افسانه‌ها»، «بُز نر»، «بت پرست کور»، و «نابود کننده‌ی تعالیم پاک» آماج حمله قرار می‌داد.^[100] لوتر معتقد بود، این لطف الهی است که انسان با آن از طریق مکاشفه به معرفت خدا می‌رسد. نباید به عقل اجازه داد تا جای مکاشفه را بگیرد. غیر از لوتر، زوین گیلی (۱۵۳۱ - ۱۴۸۴ م.) در سوئیس و بعد از او کالوین (۱۵۶۴ - ۱۵۰۹ م.) در ژنو حرکت لوتر را ادامه دادند.

گفتنی است که نظر مصلحان کلیسا در حقیقت ادامه‌ی نظر آنسلم قدیس است. آنسلم معتقد بود که «من ایمان می‌آورم تا بفهمم». انسان اگر از طریق تسلیم مسیحی نشود، ممکن نیست به ماهیت واقعی مسیحیت دست پیدا کند. شناخت دین، حاصل تجربه است و نه عکس آن. پیداست که این نظریه به تقدم ایمان بر فهم و معرفت می‌انجامد.^[101]

به هر تقدیر شلایر مآخر با ارائه «الهیات ثبوتی» بر آن شد تا تجربیات دینی را تجزیه و تحلیل کند و ذات دین را از تجارب دینی به دست آورد. به اعتقاد او جوهر دین چیزی غیر از احساس توکل محض نیست. او بر همین اساس مسئله گناه، نجات و خداپرستی را توجیه و توصیف کرد.

سالیان متمادی گذشت تا ردولف اتو، شلایر مآخر را کشف کرد. ویلیام جیمز با تألیف کتاب سرنوشت‌ساز تنوع تجارب دینی در سال (۱۹۰۲ م.) گامی دیگر در این مسیر برداشت. این جریان به دست فیلسوفانی چون پراود فوت، استیفن کاتس، سویین برن، ابلینگ، کالینگ وود، پل تیلیش و کیرکگارد ادامه یافت و به این ترتیب جنبش تجربه‌گرایی دینی که به شکل پدیدارشناسی تجربه‌ی دینی آغاز شده بود، در قرن حاضر با توسعه و گسترش فزاینده‌ای دنبال شد.

عواملی چند، زمینه‌ساز ظهور تجربه‌گرایی دینی شد. از این جمله ظهور مکتب رماتیسم در سده‌های ۱۸ و ۱۹ است.^[102] عامل دوم، نقادی کتاب مقدس است که در دو سده‌ی اخیر رواج یافته و باعث شده است که دین عقلانیت خود را از دست بدهد و حالت درونی و تجربی به خود گیرد.^[103] کانت در نقد فلسفه‌ی خویش ضمن مخالفت با الهیات طبیعی، و استدلالی بودن آموزه‌های دینی، دین را از محدوده‌ی عقل نظری خارج ساخت و با وارد کردن آن در محدوده‌ی عقل عملی و تابع قرار دادن آن در قبال اخلاق، دینی عاطفی، اخلاقی و تجربی به ارمغان آورد.^[104] چهارمین عامل، تعارض علم و دین است که با ظهور علم جدید و پیشرفت‌های فزاینده‌ی صنعت و تکنولوژی آشکار شد.^[105] حاصل تمام این تلاش‌ها آن شد که عقل‌گریزی و دلیل‌ستیزی، بعد عقلانی دین را تضعیف کرد و در یک کلام «دین، تجربی و درونی شد».

بند دوم. «تجربه‌ی دینی» مرکب از دو واژه است: «تجربه» و «دینی». تجربه، گاه به معنای احساس و گاهی به معنای مجربات منطقی به کار می‌رود که این دو معنا در بحث تجربه‌ی دینی مراد نیست. هرد، آن را چنین تعریف کرده است: «آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت».^[106] تعریف دقیقی از سوی دیویس نیز مطرح شده است. «تجربه، یک مروارید نفسانی است که تقریباً زمانمند بوده، در معرض صاحب تجربه قرار می‌گیرد و او از آن تا حدی آگاه است».^[107] تعریف دیگری می‌گوید: «تجربه، واقعه‌ای است که شخصی از سر می‌گذراند و نسبت به آن آگاه و مطلع است».^[108]

تجربه در این‌جا نوعی رهیافت روحی، درونی، وضعیت روانی و گونه‌ای درگیری مستقیم با یک موضوع و وضعیت، و نوعی آگاهی درونی از یک موضوع و حالت است. تجربه در این بحث قضیه‌ای ذهنی نیست. به این مثال توجه کنید: فرض کنید کسی در مسابقات جهانی فوتبال در مقام بازیکن شرکت داشته باشد، یا تماشاگر مسابقات باشد، یا از طریق تلویزیون صحنه‌های آن را ببیند، یا به گفته‌های گزارشگر رادیو گوش فرا دهد. اگر این چهار مورد را با یکدیگر مقایسه کنیم، خواهیم دید که فرد نخست چون در بازی مشارکت دارد، واجد تجربه‌ی حضور در این واقعه است؛ اما دیگر افراد هرچند فهم و بصیرتی از بازی فوتبال به دست آورده‌اند، فاقد تجربه‌ی حضور مستقیم هستند. تجربه «مواجهه‌ی مستقیم»، «حضور زنده» و «بودن در متن واقعه» است.

تجربه، خصوصیات و ویژگی‌هایی دارد از جمله این‌که:

اولاً. آن واقعه همیشه برای او زنده و پویاست و متن حادثه هرگز برای او خاموش، ساکت و مرده و سرد نمی‌شود. او احساس فعال و مؤثری به آن یافته است.

ثانیاً. تجربه به انسان احساس «همدلی» می‌دهد؛ یعنی آن کسی که در متن واقعه‌ای حاضر بوده است، فرد مشابه خود را به خوبی درک می‌کند و می‌تواند به او بگوید «من تو را درک می‌کنم».

ثالثاً. تجربه، آزمایش شخصی است. انسان به طور انفرادی حالات تجربی را در درون خود می‌آزماید. بنابراین تجربه امری خصوصی و شخصی است، و در این صورت متن تجربه را نمی‌توان به دیگران انتقال داد. هرگز نمی‌توان متن تجربه را بسته‌بندی کرد و آن را روانه‌ی درون دیگران ساخت.

از توضیحی که درباره‌ی تجربه و ویژگی‌های آن داده شد، به دست می‌آید که تجربه بدین معنا، معادل علم حضوری نیست. علم حضوری ویژگی‌هایی دارد،^[109] از قبیل خطاناپذیری، توصیف‌ناپذیری و عدم دخالت واسطه‌ی ذهنی، که این ویژگی‌ها بر تمام انواع و مراتب تجربه صدق نمی‌کند.

واژه‌ی دوم یعنی «دینی» بودن که در این جا به مثابه‌ی پسوند استفاده می‌شود، بدین معناست که اولاً. تجربه در محدوده‌ی دین صورت گیرد؛ ثانیاً. فاعل آن در توصیف حالات و تجارب خود از تعابیر دینی بهره برد.^[110]

تجارب دینی، در یک طبقه‌بندی کلی در شش دسته قرار می‌گیرند:^[111]

تجارب تفسیری: به تجربه‌هایی گفته می‌شود که دینی بودن آن‌ها به لحاظ خود تجربه نیست، بلکه تفسیرهای پیشین آن‌ها را دینی ساخته است؛

تجارب شبه‌حسی: اگر در تجربه‌ای یکی از حواس پنج‌گانه دخالت داشت، تجربه‌ای شبه‌حسی در اختیار است؛

تجارب وحیانی: که شامل وحی نبوی، الهام و نیز بصیرت می‌شود؛

تجارب احیاگر: این تجربه‌ها به هنگام عبادت پدید آمده، امید، قدرت و تحرک را در پی می‌آورد؛

تجارب مینوی: به معنای تجربه‌ی امر قدسی است که از ابتکارات ردولف اتو می‌باشد؛

تجارب عرفانی: این تجربه‌ها ناظر به حالات عرفانی‌اند.

بند سوم. تجربه دینی رویکردهای متعددی دارد، بدین معنا که در حوزه‌های مختلف به کار می‌رود و این خود، از دلایلی است که امروزه به این مسئله اهمیتی دوچندان بخشیده است.

تجربه دینی گاهی به مثابه‌ی شاهی برای توجیه عقاید دینی به کار می‌رود؛ از این روی یکی از کاربردهای آن در محدوده‌ی اثبات وجود خداست. گوهر و صدف دین از مباحث دیگری است که در چارچوب فلسفه‌ی دین مطرح است. یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها این است که گوهر دین، تجارب دینی است؛ چنان که آقای

شبستری به این نتیجه رسیده است.^[112] آنان که معتقد به پلورالیسم دینی هستند و در باره ادیان، به کثرت حقیقت قایل اند، تجربه‌ی دینی را در ادیان، محور حقانیت تلقی می‌کنند. از دیگر حوزه‌های کاربرد تجربه‌ی دینی، مسئله‌ی انتظار بشر از دین است و در نهایت پنجمین حوزه، مسئله‌ی ایمان دینی است؛ تلقی مدرنی که در ایران نیز نفوذ کرده است. این است که ایمان نوعی تجربه درونی و دینی است.

اکنون که تا حدی در فضای مسئله تجربه دینی قرار گرفتیم، می‌توان گفت که تلقی تجربه‌گروانه از ایمان ناروا بوده، قرین صواب نیست. اولین نکته این است که اساساً خاستگاه تجربه‌ی دینی در غرب از یک سو و مسئله‌ی ایمان در جهان اسلام از سوی دیگر با یکدیگر متفاوت و متمایز است. ریشه‌ی مسئله‌ی ایمان در جهان اسلام به قرآن می‌رسد. ایمان مولود و فرزند قرآن است؛ اما در جهان مسیحیت سرآغاز مسئله‌ی تجربه دینی، نقادی کتاب مقدس است و طراحان این تئوری برای مصون‌سازی کتاب مقدس از آسیب‌ها و انتقادات به ارائه این نظریه پرداخته‌اند. بنابراین ایمان رویکردی قرآنی و آسمانی دارد. اما تجربه‌ی دینی رویکردی انتقادی و زمینی، و این نکته‌ای است بس مهم. البته مسئله‌ی ایمان در جهان اسلام، سیر نزولی داشته است؛ بدین معنا که این بحث در میان اندیشمندان مسلمان در سده‌های نخست کاملاً مطرح و جدی بوده، ولی کم‌کم سیر افولی پیدا کرده است. اما این قضیه در جهان مسیحیت معکوس است و تنها از قرن هیجدهم مسایلی را در این زمینه شاهدیم. بنابراین اساساً خاستگاه، جریان، شکل و رویکرد تجربه‌ی دینی در جهان مسیحیت تفاوت بنیادی و چشم‌گیری با مسئله ایمان در جهان اسلام دارد و هرگز نباید تک‌عنصری از غرب را گرفت و آن را وارد جهان اسلام کرد و با عینک آن، مباحث اسلامی و قرآنی را نگریست. این اقدام اساساً شیوه‌ای نادرست است.

ثانیاً. رویکرد تجربه دینی اساساً غیرعقل‌گروانه، بلکه ضد عقل‌گروانه است. تجربه‌گروی دینی با تضعیف تعقل و استدلال آغاز می‌شود؛ از این روی ایمان‌گروی کیر کگارد، ایمانی علیه عقلانیت است. ویلیام جیمز با این تلقی که مذهب یک امر باطنی، شخصی و احساسی است، بعد از ارائه چندین دلیل برای اثبات خدا به این نتیجه می‌رسد که «بنابراین، دلایل پیروان هدف نهایی را فقط می‌توان نتیجه‌ی تصورات و تخیلات دانست و اگر این طور شد، دیگر این دلایل نمی‌تواند برای ما، اعتقاد به وجود یک خدایی را ایجاب نماید. البته اگر ما به وجود خداوند اعتقاد داشته باشیم، این دلایل می‌توانند آن اعتقادات ما را محکم و پایدار سازند و الا آن‌ها به خودی خود نمی‌توانند اعتقادی در ما ایجاد کنند. راجع به سایر دلایل هم می‌توان همین طور استدلال کرد. این است آنچه فلسفه راجع به هستی و وجود خداوند می‌گوید. حال اگر فلسفه نتواند هستی خداوند را نشان دهد، آیا می‌تواند صفات او را بیان کند؟»^[113] به هر حال، رویکرد تجربی در قبال ایمان با ضدیت با عقل، و به تعبیری، شکاکیت دینی همراه و هم‌عنان است. این مسئله در ادامه بررسی خواهد شد.

ثالثاً. فیلسوفان دین میان تجربه از یک سو و تفسیر از سوی دیگر تمایز قایل شده‌اند. اگر مسئله تفسیر به میان آید، عناصری دیگر از قبیل تأثیر پیشینه‌ها، علقه‌ها و انتظارات در تفسیر، و جاهت تفاسیر مختلف یا به تعبیری پلورالیسم معرفتی یا مسئله قرائت‌های مختلف از دین، و هم‌چنین عنصر نسبی بودن تفسیرهای مختلف نیز به میان خواهد آمد، و در یک کلام پدیده‌ی تجربه و تفسیر راه را بر هرمنوتیک فلسفی و دینی کاملاً هموار می‌سازد. این مسئله نیز بررسی خواهد شد.

نتیجه آن که نگاه تجربی به ایمان، در واقع عضوی از یک مجموعه و یک «کل» است و باید آن را در فضای خاص خود دید و نمی‌توان به آن تک انکارانه اندیشید. آنچه تاکنون گذشت، عناصر دیگر همراه تجربه دینی بود. به هر تقدیر اگر ایمان دینی صرفاً از سنخ و جوهره‌ی تجربه‌ی درونی باشد، اولاً با توجه به خاستگاه تجربه دینی در جهان مسیحیت، ایمان آهسته آهسته از قرآن فاصله می‌گیرد، ثانیاً رویکردی ضد عقل‌گروانه خواهد شد و به تضعیف عقل و استدلال منجر می‌شود؛ چنان‌که ایمان‌گروی تجربی به همین نقطه انجامید؛ ثالثاً چون تجربه امری درونی است، چندان بروز اجتماعی و فرا فردی ندارد. ایمان نیز درون شخص محدود خواهد شد و عملاً منشأ جدایی دین از صحنه‌ی سیاست و جامعه می‌شود؛ رابعاً. اگر ایمان دینی از نوع تجربه درونی صرف شود، از آن‌جا که تجارب دینی هسته‌ی مشترک ادیان تلقی می‌شوند، این نظریه سرانجام به پلورالیسم دینی منتهی خواهد شد. این‌ها پاره‌ای از پیامدها و لوازم تجربی کردن ایمان دینی است که هیچ‌یک از آن‌ها - چنان‌که در مباحث دیگر دیده می‌شود - از نظر اسلام و قرآن قابل دفاع نیست.

۸. ایمان چه نسبتی با شک و شکاکیت دارد؟ آیا تعبیری نظیر «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَنَّهُمْ مَلَأُوا رُبَّهُمْ»؛ [114] یا «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا»؛ [115] در قرآن کریم مؤید این نظر نیست که ایمان با شک، دست در آغوش است؟

پاسخ به این پرسش در دو مقام صورت می‌گیرد. مقام نخست، تبیین دیدگاه‌های آقایان شبستری، ملکیان و دکتر سروش در باره نسبت ایمان و شکاکیت است. مقام دوم به تحلیل و بررسی اصل مسئله شکاکیت و بیگانگی ایمان با آن خواهد پرداخت.

مقام نخست: دیدگاه‌ها و نقدها

آقای شبستری با الهام از یک عارف مسیحی، ایمان را «پرواز در ابرهای ندانستن» تلقی کرده است. «تنها راه نجات انسان این است که در میان ابرهای ندانستن با نوک تیز پیکان عشق کور حرکت کند. این انتظار که ابرها روزی کنار زده شود، حداقل در این زندگی، انتظار بیهوده‌ای است. تعبیر «ابرهای ندانستن» نه تنها برای عشق، که برای ایمان تعبیر مناسبی است؛ یعنی انسان مؤمن در فضا و موقعیتی کاملاً ابرآلود قرار دارد». [116] به اعتقاد وی، همین که انسان دنبال خبری و خطابی و «بانگ جرسی» راه بیفتد، مؤمن است. هر چند ایمانی کور و کاملاً ابرآلود با او باشد. این است ایمان آقای شبستری! او حتی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - را نیز در درون ابرهای تاریک می‌بیند. [117]

اما به دلایلی، گاه انسان مؤمن مبتلا به یأس می‌شود. این دلایل می‌تواند نقدهای فلسفی، حوادث تلخ و مصیبت‌های بزرگ باشد. از دید وی یأس از رحمت خداوند همان شک است که مؤمن باید با آن بسازد: «بنابراین شک در ایمان، به معنای یأس است، و ممکن است بر مؤمن عارض شود. مؤمن هم باید دائماً با آن مبارزه کند. شک به این معنا با ایمان قابل جمع است». [118] مهم‌ترین مستند وی یک آیه است: حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا. [119] برداشت ایشان چنین است که «این آیه درباره‌ی برخی از پیامبران

وارد شده که به قدری مشقت و مخالفت از سوی قومشان می‌دیدند که گاهی دچار یأس می‌شدند و گمان می‌کردند آنچه به آن‌ها وحی شده و آن را خطاب خداوند می‌دانستند، وهم بوده است».[120]

شاهد دیگر وی، یک حدیث است: الصبر من الايمان كالرأس من الجسد؛ بدین معنا که «صبر این است که علی‌رغم عوامل گوناگونی که انسان را به یأس می‌کشاند، شخص اعتقاد و امید خویش را از دست ندهد».[121]

البته اصل مسئله‌ی نسبت ایمان و شکاکیت را در مقام دوم بحث خواهیم کرد. اما در این مقام باید گفت که چنین تصویری از ایمان، یعنی ایمان کورکورانه، ایمان ابرآلود، ایمان مأیوسانه، ایمان شکاکانه، و چنین برداشت‌هایی از آیات و احادیث، نتیجه‌ی چیزی جز جداسازی ایمان از معرفت، تجربی کردن ایمان، و در یک کلام جدایی از کتاب و سنت نیست.

اولاً در کدام فرهنگ لغتی شک به معنای یأس آمده است. اگر امید، نقطه‌ی مقابل یأس، به معنای یقین، در برابر شک آمده باشد آن گاه می‌توان گفت شک معادل یأس است. شک می‌تواند عامل یأس شود. اما هرگز آن دو معادل یکدیگر نیستند.

ثانیاً شما اصرار دارید که «علی‌رغم عوامل گوناگونی که انسان را به یأس می‌کشاند، شخص، اعتماد و امید خود را نباید از دست دهد» و این، به اعتقاد شما، ایمان است. اینک این سؤال جدی پیش می‌آید این که اگر ایمان متکی به هیچ شناخت و معرفتی نیست، و اگر عواملی انسان را مأیوس ساخت، چرا نباید اعتماد خویش را از دست داد؟ اگر انسان دوستی داشت، اما به دلایلی کاملاً از او مأیوس شد، آیا عقلایی است که باز هم به او اعتماد کند؟ اقتضای عقل آن است که امید و توکل خود را کاملاً از او ببریم. شما مادام که از پیش، خدا و صفات عظمای او را از قبیل رحمت مطلق، قدرت مطلق و علم مطلق، برای او ثابت نکنید، و بدان معرفت استدلالی پیدا نکنید، نمی‌توانید بگویید «باید» به او امید داشت. بنابراین ایمان چیزی جز ایمان معرفتی نیست.

ثالثاً تفسیر آیه آن گونه که آقای شبستری می‌گوید، نیست و برداشت ایشان چیزی جز «تفسیر به رأی» نیست. تفسیر آیه این است [122] که رسولان قوم خود را به حق دعوت می‌کردند؛ اما گاهی علایم عدم اجابت دعوت در آنان ظاهر می‌شد؛ زیرا قوم آنان می‌پنداشتند که رسولان دروغ گفته‌اند و نصرتی در کار نیست. بنابراین از یک سو در آیه، سخن از یأس نیست، بلکه استیئاس رسل مطرح است که با یأس متفاوت است. از سوی دیگر استیئاس رسولان به معنای موهوم بودن وحی الهی نیست، بلکه درباره اجابت دعوت قومشان است. هم‌چنین مشابه این نمونه، در آیات دیگر نیز وجود دارد که همه به همین معناست. مشابه استیئاس رسل از ایمان قومشان را می‌توان در قصه‌ی هود، صالح، شعیب، موسی و دیگر پیامبران دید. از جمله در قصه‌ی نوح می‌خوانیم: وَ قَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا [123] «و نوح عرض کرد: پروردگارا، اینک که قوم از کفر و عناد دست نمی‌کشند تو هم این کافران را هلاک کن و از آنان یادی بر روی زمین باقی نگذار». هم‌چنین درباره‌ی قوم موسی می‌خوانیم: فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا [124] «پس فرعون گفت: ای موسی، من تو را ساحر و سحرآموز می‌پندارم».

استاد ملکیان در این باره بعد از ذکر مقدماتی، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که «به نظر من ایمان کاملاً با شک هم‌عنان است»^[125] و بعد پا را فراتر گذاشته می‌گوید: «شک کاملاً با ایمان دینی سازگاری دارد، و نه فقط سازگاری دارد، بلکه مؤلفه‌ی ایمان دینی است»^[126] و در ادامه ایمان را کاملاً در یک خلأ و دره‌ی معرفتی ممکن می‌داند. «من در جای دیگر این را مفصلاً گفته‌ام که جهش ایمانی کیرنگار، جهش ایمانی در یک دره‌ی معرفتی است. وقتی خلأ معرفتی وجود دارد، شخص می‌تواند جهش کند؛ اما وقتی خلأ معرفتی وجود ندارد، جهش وجود ندارد».^[127]

ابتکار استاد ملکیان این است که بر این ادعا دو دلیل نشان داده‌اند: دلیل اول این که شک امر اختیاری نیست تا نهی دینی به آن تعلق گیرد. پس شارع نمی‌تواند بگوید که شک نکن؛ دلیل دوم این که گزاره‌های دینی قابل اثبات عقلانی نیست.

ایشان به آیاتی از قرآن کریم نیز استناد جسته است: «فی المثل در قرآن تعبیر «ظن» فراوان آمده است: الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ»^[128] آنان که می‌دانند که در پیشگاه خدا حاضر خواهند شد و بازگشتشان به سوی او خواهد بود». البته کسانی خواسته‌اند ایمان را مساوی یقین بگیرند و گفته‌اند ظن به معنای علم است، در حالی که زبان عربی این مطلب را تأیید نمی‌کند. یا در جای دیگری داریم فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا؛^[129] «هر کس به لقای رحمت او امیدوار است باید نیکوکار شود» که باز از تعبیر «رجاء» استفاده شده است. تعابیر «عسی»، «لعل» که در قرآن به کار رفته، همه از متعلقات همین مفهوم است. به این ترتیب ایمان به معنایی که عرض کردم، کاملاً با شک، دست در آغوش است و ارزش مؤمن به این است که به رغم شک، از مقتضیات ایمانی‌اش دست بردارد، مگر این که امر اقوایی به میان بیاید».^[130]

دلیل اول مخدوش است؛ زیرا گیریم که شک کردن همانند عاشق شدن، خودش اختیاری نیست، اما چرا مقدماتش اختیاری نباشد. پس شارع می‌تواند از مقدمات شک و در نتیجه خود شک نهی کند؛ ثانیاً شما در بحث رابطه ایمان و تجربه‌ی دینی گفتید که تلاش انسان شرط لازم برای حصول تجربه‌ی دینی است؛ در عین حال که پذیرفتید تجربه‌ی دینی آمدنی است یعنی اختیاری نیست. بنابراین در این جا نیز شک آمدنی است، اما تلاش انسان در آمدن و یا نیامدن، لااقل در مقام شرط لازم، مداخلیت دارد؛ ثالثاً فرض کنیم شک دینی پدید آمد. وظیفه انسان به مثابه‌ی یک موجود عاقل چیست؟ گویا پاسخ شما بی‌اعتنا ماندن نیست. همین پاسخ نشان می‌دهد که شما هم ایمان را با شک سازگار نمی‌بیند.

دلیل دوم نیز مخدوش است. گفته شد این عقیده که گزاره‌های دینی قابل اثبات عقلانی نیستند، متأثر از تفکرات کانت است.

اما تفسیر آیه الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ، چنین است که مراد از ملاقات رب، ملاقات در آخرت است و قرآن درباره‌ی آخرت، به کم‌تر از یقین قانع نیست: وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ؛ «آنان خود به عالم آخرت یقین دارند». از سوی دیگر کسی مدعی نیست که در این آیه «ظن» به معنای علم است، ولی بالاخره این سؤال مطرح است که چرا قرآن به «ظن» تعبیر کرده است. مفسران می‌گویند^[131] چون «الذین» وصف برای

«خاشعین» است، همین که برای انسان علم ضعیفی درباره امری هایل و عظیم پیدا شد، در انسان حالت خشوع و تذلل حاصل می‌آید و این سر استفاده از «ظن» در این آیه است. همین مضمون را حدیثی تأیید می‌کند. عن علی - علیه السلام - فی قوله تعالى: «والذین یظنون انهم ملاقوا ربهم الآیه» یقول: یوقنون انهم مبعوثون، و الظن منهم یقین. [132] حاصل آن که اولاً. در این آیه سخن از ایمان نیست؛ ثانیاً. در کجا آمده است که ظن، شک است. پس هم آغوشی ایمان از این آیه به دست نمی‌آید. این آیه نه سخن از ایمان دارد، نه سخن از شک.

آیهی فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا، بدین معناست [133] که درباره لقای رب که همان معاد است، دو چیز بر «رجا» مترتب می‌شود: یکی عمل صالح، و دیگری توحید، و این دو خلاصه‌ی دعوت تمام انبیا است. علت این که در آیه به جای یقین و قطع از «رجا» استفاده شده، این است که امر معاد به گونه‌ای است که احتمال آن برای عمل صالح و توحید کافی است؛ زیرا هر چند احتمال آن ضعیف باشد، چون محتمل بزرگ است و دفع ضرر محتمل عقلاً واجب، باید به اقتضای آن عمل کرد (شرط‌بندی پاسکال بیان دیگری از همین دلیل است). [134] به هر حال «رجا» در این آیه از شک هم کم‌تر است و ما آن را تنها یک احتمال در نظر گرفتیم؛ اما همین احتمال اندک کافی است که انسان را ملتزم به دیانت کند، هر چند قرآن برای آخرت یقین را فرض می‌داند.

از این‌ها گذشته استاد ملکیان یکی از عوامل شکاکیت دینی را، شکاکیت فلسفی می‌داند. [135] اما باید توجه داشت که شکاکیت فلسفی، ایمان فلسفی را در پی خواهد داشت، و ایمان فلسفی، ایمانی است استدلالی و معرفتی. این در حالی است که ایشان درباره‌ی ایمان مبنای دیگری داشت. ایشان اصولاً ماهیت ایمان را دویدن، جستن، طلب کردن و بی‌قراری می‌داند و آن را کاملاً در یک خلأ معرفتی قابل حصول تلقی می‌کند و سرانجام این که ایشان می‌گوید: «ارزش مؤمن به این است که به رغم شک، از مقتضیات ایمانی‌اش دست بر ندارد، مگر این که امر اقوایی به میان بیاید». آیا این به معنای تجویز کفر نیست؟! زیرا به فرض که «امر اقوا» پیش آمد، ما باید چه کنیم؟!

دکتر سروش نیز ایمان را قرین شکاکیت می‌داند؛ لکن با بیانی دیگر. وی معتقد است که دین‌ورزی اصنافی سه گانه دارد: دین‌ورزی عامیانه یا معیشت‌اندیش؛ دین‌ورزی معرفت‌اندیش؛ و دین‌ورزی تجربت‌اندیش: «دین‌ورزی معیشت‌اندیش یا مصلحت‌اندیش با پرسش پدید نیامده، بلکه با تقلید پدید آمده، و لذا از تقلید هم تغذیه می‌کند و دوام و بقایش به دوام و بقای تقلید است، و به محض این که با پرسش و نقد روبه‌رو شود، چون برف آب خواهد شد. ولی دینداری معرفت‌اندیش که در اصل با نقد و پرسش آغاز می‌شود، چگونه می‌تواند پایانی برای این نقد و پرسش ترسیم کند؟... لذا شبهه باید باشد، زلزله باید باشد، حتی اگر ایمان واژگون شود. ... و این‌ها همه لازمه ایمان معرفت‌اندیش است، که امروزه یک ضرورت تلقی می‌شود. نکته مهم این است که دین‌ورزی معرفت‌اندیشانه امروزه یک ضرورت شده است و نه فقط چون دوا (به قول غزالی) بلکه چون غذا باید آن را تهیه و مصرف کرد». [136]

سؤالی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که دکتر سروش در این جا ایمان معرفتی را تأیید می‌کند. و این در حالی است که ایشان به شدت از ایمان شکاکانه و نقد‌پذیر حمایت می‌کند، [137] و می‌دانیم که شکاکیت

نقطه مقابل معرفت است. ایشان از یک سو می‌گویند ایمان عامه علت دارد نه دلیل،^[138] نا آگاهانه است نه آگاهانه، ... و این بدین معناست که ایمان معرفت‌اندیش دلیل دارد نه علت، آگاهانه است نه نا آگاهانه. اما از سوی دیگر با صراحت می‌گویند که ایمان به طور کلی حاصل دلیل نیست: «ضعف قراین است که جا را برای ایمان آوردن و خطر کردن و امید بستن باز می‌کند».^[139]

مقام دوم. بیگانگی ایمان از شکاکیت

آنچه گذشت مقام اول سخن بود. مقام دوم کلام به اصل مسئله، یعنی نسبت ایمان با شک می‌پردازد، و سعی دارد اثبات کند که ایمان با شک و شکاکیت ناسازگار است. اما قبل از ارائه دلایل، چند نکته را باید در نظر داشت:^[140]

یکم. میان شک و شکاکیت تفاوت است. شک به معنای دو دلی، نوعی حالت ذهنی و نفسانی است، حال آن که شکاکیت نوعی نگرش، دیدگاه و مکتب است که در معرفت‌شناسی مطرح بوده، طبعاً یک سلسله مبادی، مسایل و لوازمی دارد. البته گاهی ممکن است به جای شکاکیت از واژه‌ی شک نیز استفاده شود.

دوم. شکاکیت به معنای امتناع حصول معرفت است.^[141] بنابراین شکاک، مدعی است که حصول چنین امری مستحیل است. پس اگر تحقق معرفت ناممکن دانسته شد، یا حتی برخی عناصر آن مثل صادق بودن یا موجه بودن، امکان حصول نیافت، یا این که معرفت در حوزه‌ای خاص مستحیل گشت، چنین نگرش‌هایی همگی دیدگاه شکاکانه هستند. به طور خلاصه شکاکیت (skepticism, scepticism) نظریه‌ای است که ادعا می‌کند حصول معرفت ممتنع و مستحیل است. بنابراین شکاکیت یک رویکرد معرفت‌شناختی است و به این حوزه تعلق دارد.

سوم. شکاکیت در جهان غرب پیشینه‌ای دراز دارد. گسست شکاکانه، حداقل چهار مقطع تاریخ غرب را به خود اختصاص داده است. اولین موج شکاکیت در یونان باستان شکل گرفت.^[142] پروتاگوراس (متولد حدود ۴۸۱ ق. م.) و گرگیاس (حدود ۴۸۳ - ۳۷۵ ق. م.) دو شخصیت برجسته این مرحله بودند. در مرحله دوم نوبت به پیرهون (حدود ۳۶۰ - ۲۷۰ ق. م.) می‌رسد که اعلام داشت عقل انسان به بودها نمی‌رسد و در جوهر درونی اشیا نمی‌تواند نفوذ کند. سومین نحله به مدرسه پیرهون وابسته بود که با ارائه دلیل به نفع این موضع همراه بود و در نهایت با شکاکیت مدرن مواجه‌ایم که با دکارت و فرضیه‌ی «روح شیطانی» او آغاز شد و بعد از او، هیوم و کانت راه او را ادامه دادند.

چهارم. شکاکیت انواعی دارد. از یک حیث به شکاکیت استدلالی، از راه سؤال و مزاجی تقسیم می‌شود،^[143] و از حیث دیگر به دو قسم شکاکیت فراگیر و منطقه‌ای انقسام می‌یابد. شک برخی از شکاکان، آن‌چنان فراگیر است که هیچ حیطه‌ای از شک آنان مصون نمی‌ماند. در مقابل پاره‌ای دیگر از شکاکان، گرفتار شک منطقه‌ای و محلی‌اند. آنان هر یک، حوزه و قلمرو خاصی برای شک معین ساخته، تنها در همان زمینه ادعای شک دارند. محدوده‌های شک منطقه‌ای عبارتند از: اخلاق، آینده، دیگر نفوس، و از همه مهم‌تر گزاره‌های دینی. نکته‌ی گفتنی این که معمولاً شکاکیت جزئی و منطقه‌ای تدریجاً به شکاکیت کلی و فراگیر منتهی می‌شود؛ زیرا شکاک

منطقه‌ای به منظور توجیه سخن خود، طبعاً ملاک و دلیلی ارائه خواهد داد. این ملاک‌ها معمولاً محدود به قلمرو ادعا شده نمی‌شود و به تدریج فراگیر خواهد شد.

پنجم. شکاکیت در جهان غرب، عللی دارد. یکی از مهم‌ترین عوامل شکاکیت مدرن، شکاکیت علمی است. ظهور علم نوین به مردم آموخت که برای کشف حقیقت باید شیوه‌های نوظهور به کار گیرند. علم به آن‌ها آموخت که هر چه بیش‌تر وسواس به خرج دهند و مسایل را یک‌به‌یک تشریح کرده، با دقت بیازمایند. آنان معتقدند که نظریه‌ها موقتی و ساخته‌ی بشرند و خلاصه آن که حسن بزرگ و نیروی شگرف شناخت علمی در این واقعیت است که بر مبنای استوار شک بنا شده است.... از روح انتقاد که دست‌مایه‌ی علم است، به همین‌سان می‌توان در تاریخ و علوم انسانی دیگر، و نیز در زمینه‌ی باور دینی هم استفاده کرد.^[144]

عامل دوم ظهور دکارت است. دکارت با اعتماد فراوان به نیروی عقل انسان و با به کارگیری روش ریاضی و شیوه‌ی دستوری، در مسیر نو گام نهاد. شک‌گرایی دکارت در فرانسه تأثیر مهمی از خود به جای گذاشت.^[145] هیوم، نشان داد که چگونه تجربه‌گرایی به شک‌گرایی منتهی می‌شود. کانت با ادامه راه او، ذهن‌شناسی را سرلوحه کار خود قرار داد و با فلسفه‌ی نقادانه‌ی خود نشان داد که هرگز با ذهن نمی‌توان عینیت را شناخت. ناگفته نماند که ساختن دوربین عکاسی در این اندیشه‌ها بی‌تأثیر نبود.^[146] البته این روند به دست متفکران دیگری در جهان غرب، از قبیل نیچه، کیرکگارد، ویتگنشتاین به‌ویژه در حوزه دین ادامه یافت، و همین از دلایل اصلی اهمیت یافتن روزافزون معرفت‌شناسی بود.

جریان شک‌گرایانه‌ی مدرن پیامدهای مختلفی از خود بر جای گذارد؛ اما بیش از همه، آنچه قابل توجه است، تأثیر این اندیشه‌ها در حوزه‌ی دین است. کانت درباره‌ی خدا، نوعی لادری تمام‌عیار است. به زبان خود او ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه علم نظری از خدا داشته باشیم.^[147]

تاکنون مقدماتی درباره شکاکیت دینی طرح شد. این طرز تفکر را به دو گونه می‌توان نقد کرد: نقد عام و نقد خاص. شیوه نخست تخریب مدعای شکاکیت است و شیوه دوم ارائه دلایلی که نشان می‌دهد شکاکیت با ایمان قابل جمع نیست. در زمینه شیوه‌ی نخست به دو پاسخ متوسل می‌شویم:

اول. شکاک، ادعایی داشت و برای اثبات آن، به دلیل توسل جست. دلیل او خود متشکل از چندین مقدمه است. بنابراین شکاک دو راه پیش روی خود دارد: یا باید اعتراف کند که به آن مقدمات و این نتیجه معرفت دارد که این خود اثبات چندین فقره معرفت است، یا آن که این معرفت‌ها را نیز انکار کند، که در این صورت مدعای او اثبات نمی‌شود. بنابراین شکاک در ادعا و شیوه، ناقض خود بوده، خودشکن است. بر این اساس بود که پیرهون، بر خلاف شاگردان خود، هیچ‌گاه برای شکاکیت استدلالی ارائه نداد. پیرهون همیشه به پیروان خود توصیه می‌کرد: «سکوت کنید، چون اگر دهان باز کنید و کلامی بگویید، ادعایتان نقض شده است».

دوم. هیچ یک از دلایل شکاکان، فهم گزاره را منتفی نمی‌کند. فهم یک گزاره، فهم صدق و کذب آن است، و فهم صدق و کذب یک گزاره، فهم شرایطی است که گزاره در آن صادق یا کاذب است. برای نمونه ما در صورتی گزاره‌ی «باران می‌بارد» را می‌فهمیم که بدانیم اگر در عالم خارج اوضاع و احوال خاصی برقرار

باشد، این گزاره صادق است، و اگر وضعیت دیگری حاکم باشد، گزاره کاذب است. ولی شکاک از ادله خود نتیجه می‌گیرد که معرفت محال است. فهم این گزاره در گرو فهم شرایط صدق آن است. حال اگر نتیجه استدلال شکاک، صادق باشد، ما نمی‌توانیم به شرایط صدق آن نتیجه معرفت داشته باشیم، و اگر به شرایط صدق نتیجه معرفت داشته باشیم، نتیجه و مدعای شکاک نفی می‌شود.

گذشته از این دو پاسخ که به طور عام مطرح شد، دلایل خاصی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد شکاکیت با ایمان اجتماع‌ناپذیر است، و تعبیر «ایمان شکاکانه» پارادوکسیکال است. این دلایل عبارتند از:

یکم. به این آیه توجه کنید: وَ مَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ؛^[148] «شیطان بر مردمان تسلطی نداشت [بلکه از حرص دنیا پیرو او شدند] و شیطان را بر آن داشتیم تا به امتحان، آن کس را که به قیامت ایمان آورد، از آن کس که شک دارد، معلوم گردانیم». آیه بدین معناست که کافران به سوء اختیار خود از ابلیس تبعیت کرده، سلطه او را پذیرفتند. و از این روی عذری ندارند. چنان که شیطان می‌گوید: وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتَكُمْ فَأَسْجَبْتُمْ لِي؛^[149] «و من به خلاف حقیقت و بر شما برای وعده‌ی دروغ خود هیچ حجت و دلیل قاطعی نیاوردم (و تنها شما را به وعده‌های دروغ فریفتیم) و شما دعوت من را پاسخ گفتید».

منشأ پیروی آنان از ابلیس چیزی جز شک نیست. به بیان دیگر، این شک قلبی، نمود و بروزی دارد که همان تبعیت از شیطان است. پس این که خداوند به ابلیس اجازه داد تا از طریق سوء اختیار انسان‌ها بر آنان تسلط یابد، به دلیل تمایز افکندن میان اهل شک و اهل ایمان است. بنابراین از آیه با صراحت به دست می‌آید که ایمان نقطه مقابل شک است. هم‌چنین به دست می‌آید که در اهل شک، زمینه پذیرش سلطه‌ی شیطان وجود دارد؛ اما این که آیه، ایمان و شک را به آخرت نسبت داده است، بدین روی است که مهم‌ترین انگیزه برای ترک معصیت، ایمان به آخرت است، نه ایمان به خدا؛^[150] و گر نه ایمان برای همیشه نقطه مقابل شک است؛

دوم. در قرآن سه آیه‌ی مشابه وجود دارد: مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا؛^[151] «هر کس خدا ترس شود، خدا راه بیرون شدن را بر او می‌گشاید». إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا؛^[152] «اگر با تقوا شوید، خدا برای شما فرقان (بصیرت) قرار می‌دهد. وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمْكُمْ اللَّهُ؛^[153] «از خدا بترسید، خداوند به شما تعلیم مصالح امور کند». مضمون مشترک سه آیه مذکور این است که ایمان و تقوا با علم و معرفت قرین و همراه است. البته معرفت مراتبی دارد؛ گاه ساده و گاهی پیچیده است، گاه اجمالی و گاه تفصیلی است؛ ولی آنچه مهم است این که ایمان همزاد و همراه معرفت است. به این ترتیب با شکاکیت که نقطه‌ی مقابل معرفت است، سرسازش نخواهد داشت؛

سوم. مهم‌ترین متعلق ایمان، غیب است که حتی سایر متعلق‌های آن را نیز شامل می‌شود. غیب نقطه مقابل شهادت بوده، به معنای «هر چیزی است که از حواس ظاهری پنهان باشد».^[154] غیب دو گونه است:^[155] غیب نسبی و غیب مطلق. اگر امری بر فردی پنهان بود، آن امر غیب نسبی است؛ زیرا ممکن است همین امر بر فرد دیگر آشکار و به اصطلاح «شهادت» باشد. مراد از غیب در قرآن، آن جا که متعلق ایمان است، غیب مطلق

است؛ یعنی غیبی که برای همه پنهان باشد و گر نه غیب نسبی نیاز به ایمان ندارد. گذشته از این که خدا و دیگر مصادیق غیب در قرآن مجردند، و مجردات محسوس نیستند.

ایمان به غیب تنها در صورتی ممکن است که انسان نخست غیب را بشناسد و کاملاً بداند که غیب چیست و بعد از آگاهی، آن را بپذیرد و بدان ایمان آورد. اگر ایمان به غیب کورکورانه بود پس چرا در قرآن تا بدین حد، آیات استدلالی وجود دارد که ناظر به جهان غیب است؟ پس چرا منابع روایی، نظیر کتاب توحید کافی و توحید صدوق و بخش‌های متعددی از نهج البلاغه سرشار از استدلال و بیان‌های عقلی و معرفتی است؟ و خلاصه این که «از نظر ما، که شیعه هستیم، جای شک و تردید نیست که ایمان به غیب «باید» به صورت معرفت باشد، نه به صورت یک تعبد کورکورانه. این که می‌گوییم باید باشد، مقصود این است که انسان هر اندازه که بتواند ایمان پیدا کند، معرفتش کامل است. کسی هم که از راه معجزه‌ی پیامبر به او ایمان می‌آورد و بعد به هر چه پیامبر فرموده است، اعتقاد و ایمان پیدا می‌کند، نمی‌خواهیم بگوییم که ایمان او قبول نیست، بلکه در درجه‌ی پایین است، به هر نسبت که سطح معارف ما در این مسایل بالا می‌رود، درجه‌ی ایمان ما بالا رفته است».[156]

چهارم. ایمان امری اختیاری است. قرآن می‌فرماید: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنُوا؛[157] «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ایمان بیاورید». از آن جا که ایمان متعلق امر الهی قرار گرفته است، به دست می‌آید که ایمان جبربردار نیست. به گفته شهید مطهری «آیا می‌شود پدر و مادری به دخترشان که پسری را که از او خواستگاری می‌کند، دوست ندارد، بگویند: الآن کاری می‌کنیم که او را دوست داشته باشی، و چوب فلک را بیاورند، این قدر می‌زنیم تا او را دوست داشته باشی؟! بله، می‌شود آن قدر کنکش زد تا بگوید دوست دارم. یعنی حرفش را به دروغ بگوید؛ اما اگر تمام چوب‌های دنیا را به بدن او خرد بکنند، آیا ممکن است که با چوب، دوستی ایجاد بشود؟! چنین چیزی محال است. آن، راه دیگری دارد. اگر می‌خواهیم ایمان در دل مردم ایجاد بکنیم، راهش جبر و زور نیست. راه آن حکمت است. الْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ است جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ است».[158] حاصل آن که چون ایمان اجباربردار نبوده، کاملاً ارادی و اختیاری است، و امور اختیاری تنها با معرفت و اعتقاد شکل می‌گیرد، ایمان قرین معرفت و عقیده خواهد بود، نه شک و شکاکیت.

ii ۹. آیا ایمان دینی با جزم‌محوری سازگار است؟ نسبت ایمان با نقد چیست؟ آیا می‌توان گفت که عنصر نقد در خود ایمان وجود دارد؟

لَا هر سه نویسنده سازگاری و هم‌خوانی ایمان و نقد را تأیید می‌کنند. البته هر یک این مسئله را به گونه‌ای خاص و بر اساس مبانی خود تقریر کرده‌اند. آقای شبستری در مصاحبه با کیان، ایمان دینی را نقدپذیر تلقی می‌کند: «از آن جا که شخص مؤمن همیشه در حال گذر و عبور است، دائماً سعی می‌کند از زندان‌های تاریخ، جامعه، زمان و زبان خارج شود. کسی که وضعیت وجودی‌اش سوراخ کردن این زندان‌هاست، یک نقاد و یک مؤمن است. او به هیچ چیزی بسنده نمی‌کند و در هیچ جا متوقف نمی‌شود. به هر مقامی که می‌رسد، می‌گوید این اصل نیست؛ باید از این فراتر بروم. به نظر من، این رادیکال‌ترین نقد ممکن است: هیچ گزاره‌ای را گزاره نهایی ندانستن، و برای هیچ گزاره‌ای اعتبار نهایی قایل نشدن، و هیچ حقیقتی را حقیقت نهایی ندانستن، و دائماً

پرده‌های پندار را دریدن و حجاب‌های نور و ظلمت را کنار زدن».^[159] البته اگر تجربه‌گر ایمانی، اعتقادات و گزاره‌های دینی خود را بیان کند، طبعاً در معرض نقد فلسفی قرار می‌گیرد و این گونه‌ی دیگر نقد ایمانی است. بنابراین ایمان به دو نحو نقدپذیر است: نقدی که مقوم ایمان است، و دوم نقد فلسفی.

وی در موضعی دیگر میان اندیشه‌ی دینی و معارف دینی تفکیک می‌افکند: «اندیشه دینی تمام وجود انسان را فرا گرفته، او را تحت تأثیر دایمی قرار می‌دهد. میان تصدیق این که «خدا هست» و تصدیق‌های منطقی یا ریاضی، تفاوت بسیار است. پس قضیه خدا هست، برای یک انسان مؤمن به مثابه‌ی یک گزاره خبری مطرح نیست؛ بلکه در مقام گزاره‌ای که به هستی شخص مؤمن و هستی جهان معنا و ارزش و عمق می‌بخشد، مطرح است. این است که می‌گوییم اندیشه‌ی دینی از اندیشه علمی و فلسفی است. بدین گونه اندیشه‌ی دینی، ایمانیات مؤمنان است؛ آن تصدیق‌ها و آن افکار و عقایدی که با احساس‌ها و عاطفه‌های شدید انسانی در هم تنیده شده است.»^[160]

نقد اعتقادات ایشان بر دو گونه است: بیرونی و درونی. نقد بیرونی نقد غیر مؤمنانه، و نقد درونی از موضع ایمان است. برای ناقد نباید خط قرمز معین کرد که تا فلان جا نقد کنید و از آن به بعد دیگر نقد ممنوع است. منتقدان باید میدان داشته باشند و بدون هیچ گونه خط قرمزی نقد کنند.^[161]

در زمینه‌ی اصل مسئله‌ی نسبت ایمان دینی و نقد، در پایان همین بخش به بحث خواهیم نشست. اما درباره اظهارات اخیر آقای شبستری چند نقد وجود دارد: اولاً، نقدپذیر بودن ایمان با مبنای ایشان سازگار نیست؛ زیرا به اعتقاد وی ایمان، امری تجربی است. امور تجربی آمدنی است، و امور آمدنی قابل نقد نیست. آیا می‌شود به کسی که عاشق است، گفت من عشق تو را نقد می‌کنم؟ آیا به کسی که ترسی به او دست داده است، می‌شود گفت ترس تو نقدپذیر است؟

نقد اساساً فقط درباره‌ی امور معرفتی معنا پیدا می‌کند. از این روی تعبیر تجربه‌ی نقدپذیر همانند مثلث مربع است. پس همین که شما نقد را به رسمیت شناختید، نشان آن است که در ضمیر خود پذیرفته‌اید عنصر اصلی ایمان، اعتقاد و معرفت است؛

ثانیاً، شما نقد فلسفی را معتبر دانستید. نقد فلسفی همیشه متوجه ایمان استدلالی و معرفتی است؛ پس این نیز شاهی دیگر است بر این که ارتکاز شما هم درباره‌ی ایمان، ایمان استدلالی، اعتقادی و شناختاری است. شما گریزی از این ندارید که نقطه‌ی آغاز را معرفت بدانید، نه شک یا شکاکیت؛

ثالثاً، تناقضی در این بیان وجود دارد؛ زیرا ایشان از یک سو برای هیچ گزاره‌ای حتی گزاره‌ی «خدا هست» اعتبار نهایی قایل نیستند، و از سوی دیگر برای یک فرد مؤمن وظیفه‌ای به نام پاسداری قایل اند: «من صریحاً عرض می‌کنم که در جامعه‌ی مؤمنان، پاسداری از حقیقتی مطرح است که نقد درونی با انگیزه‌ی پاسداری از آن حقیقت مطرح می‌شود.»^[162] اگر ایمان تجربه‌ی توقف‌ناپذیر است، اگر ایمان حرکت بر فرا سوی چهار زندان است، اگر ایمان برای هیچ گزاره‌ای اعتبار نهایی باقی نمی‌گذارد و اگر ایمان تا پایان نقدپذیر است، این سؤال مطرح می‌شود که با این اوصاف از چه باید پاسداری کرد؟ روح پاسداری توقف، ایستادن، دفاع و

جزمیت است و تمام این‌ها، با مبانی این گفته‌ها منافات دارد. اگر اندیشه‌ی دینی، به اعتقاد شما، حساسیت انسان را تحریک می‌کند، و بر خلاف معارف دینی، اندیشه دینی، پاسداری می‌طلبد، پس چگونه آن را تا پایان نقدپذیر معرفی می‌کنید؟

رابعاً. اگر هر برداشتی از دین بدون هیچ قید و شرطی، و به طور نامحدود، قابل نقد باشد، این حکم شامل تلقی شما از دین نیز می‌شود. حال در این باره اگر موضع دفاعی در پیش گرفتید، شما هم جزم‌گرایید و بر ایده‌ی خود متعصبانه و متحجرانه پای می‌فشارید، و اگر ایده خود را با نقدی رها کردید، خلاف شیوه‌ی رایج تمام متفکران رفته‌اید، کدام متفکر با یک ایراد از موضع خود عقب می‌نشیند؟

خامساً. نوشته‌اید، کسی که بازگشت به جزمیت زمان گذشته را آرزو می‌کند مانند پیری است که بازگشت به جوانی را آرزو می‌کند.^[163] نخست باید گفت که بعد از پیری مرگ است. از طرف دیگر باید گفت اگر جزم‌گرا بودن بد است، این عیب شامل شما نیز می‌شود؛ زیرا دفاعیه‌های متعدد و متوالی شما نشان از تعصب، قطعیت و جزمیت شما درباره ایده‌ی خودتان است؛ و اگر حسن است چرا بر دیگران خرده می‌گیرید. اما نکته مهم این که اگر گذشته، دوره‌ی جزمیت بوده است و اگر اکنون، دوره‌ی تسامح و عدم جازمیت است، هیچ کدام آگاهانه، با برنامه و با نقشه‌ی پیشین پدید نیامده است؛ چنان که خود به این نکته اشاره کرده‌اید.^[164] بر این اساس نباید و نمی‌توانید برای دوره بعد برنامه‌ریزی و محاسبه کنید و اگر بخواهید از حالا دوره‌ای پر از تسامح و تساهل و مدارا و عدم جزمیت را پیش‌بینی، طراحی و راه‌اندازی کنید، با جریان طبیعی تاریخ به مبارزه برخاستید. اساساً اگر تلقی ما از تاریخ، تاریخ طبیعی است و تاریخ طبیعی قابل برنامه‌ریزی و پیش‌بینی نیست، پس مبارزه چرا؟ پس پاسداری چرا؟

ایمان قابل نقد، وجه همت استاد ملکیان نیز هست. ایشان در بیانی روشن، محدوده‌ی نقد را معین ساخته است؛ نقد سه مقام دارد: نقد منبع آتوریت؛ نقد تفسیر سخن آتوریت، یا به تعبیری سنجش میزان انطباق اسلام دو بر اسلام یک؛ و در نهایت نقد میزان هماهنگی تعبد و استدلال.^[165]

در این بیان چند سؤال به چشم می‌خورد: اولاً. نقد منبع به چه معناست؟ اگر مراد نقد یک شخص است که این امر معقولی نیست، و اگر منظور نقد فکر و اندیشه‌ی او است که این در واقع، همان نقد دوم است؛ زیرا در واقع می‌خواهیم بگوییم که اندیشه‌ی او، تفسیر و برداشتی نادرست از دین یا واقعیت است؛

ثانیاً. نقد سوم به نقد دوم باز می‌گردد؛ زیرا اگر میان تعبد و استدلال تناقضی یافتیم، طبعاً جانب استدلال را ترجیح داده، آن را برمی‌گزینیم. این امر بدین معناست که تفسیری از دین یا واقعیت را برگزیده‌ایم که دلیلی به سود خود دارد، مخلص کلام این که، در میان سه نقد پیش گفته، نقد دوم اصالت دارد و دو نقد دیگر به آن باز می‌گردد. بنابراین، نقد، تنها یک سطح دارد و آن نقد تفسیر و برداشتی از دین است. اما باید دانست که از یک سو هیچ کس چنین سخنی را منکر نیست، و از سوی دیگر این گونه نقد ربطی به نقد ایمان دینی ندارد؛ چرا که ایمان، سخن یا برداشت یک شخص از متون دینی نیست، که تحت عناوین «ایمان انتقادی»، «رویکرد انتقادی به ایمان دینی» و «ایمان نقدپذیر» طرح می‌شود؛

ثالثاً. آقای ملکیان در قسم اخیر نقد، جنگ میان تعبد و استدلال را مطرح می‌کند و سرانجام به پیروزی استدلال نظر می‌دهد. لازمه‌ی این کلام آن است که ایمان دوگونه باشد: ایمان تعبدی و ایمان استدلالی. زیرا نقد استدلالی با ایمان استدلالی سازگار است و آنچه با ایمان تعبدی و آتوریت‌ها هم‌خوان است، نقد تعبدی آن است نه استدلالی. خلاصه آن که اگر ایمان و باورهای ایمانی، به اعتقاد شما، از نوع باورهای آتوریت‌ها و تعبدی است، تنها می‌توان به کمک آتوریت‌ها و تعبد دیگر به جنگ آن رفت و نه با یاری استدلال. همین که فرد مؤمن در مقابل شبهه‌ای دفاع می‌کند، نشان آن است که ایمان خود را اساساً از سنخ تعبد نمی‌داند. می‌خواهیم بگوییم ارتکاز مؤمنان آن است که ایمان آنان، تعبد محض نیست؛ یعنی مؤمنان ایمان خود را با اندیشه و معرفت و استدلال توأم می‌بینند و این است پدیدارشناسی واقعی ایمان.

دکتر سروش نیز مواردی را برای نقد معرفی می‌کند. یکی از آن‌ها نقد انطباق صورت‌بندی با خود تجربه است. دیگری، میزان سازگاری اعتقادات دینی با نظریات علمی است.^[166] راه نقد تجربیات و اعتقادات دینی برای همیشه باز است و هدف آن خالص‌تر و پیراسته‌تر کردن عقاید دینی؛ و این برای دین‌ورزی معرفت‌اندیش، فرض و حتم است.

نکته‌ای که درباره سخن دکتر سروش وجود دارد این است که ایشان نقد نخست را متوجه میزان مطابقت صورت اعتقادی با تجربه می‌داند. این امر مبتنی بر رایج‌ترین دیدگاهی است که در زمینه تئوری‌های صدق وجود دارد؛ یعنی تئوری مطابقت. اما ایشان یکی از ارکان و مبانی مهم خود را در تئوری قبض و بسط، اصل انسجام معرفی می‌کند، و می‌دانیم که تئوری انسجام، دیدگاهی غیر از تئوری مطابقت است. پس این دو مبنا با یکدیگر سازگار نیست. گذشته از این که ایشان در این بیان، عقیده را صورت‌بندی تجارب دینی تلقی کرده و به تعبیری به تقدم ایمان بر اعتقاد دینی قایل شده است. این سخن در سؤال ششم نقد و بررسی شد.

اکنون نوبت آن است که به اصل مسئله‌ی ایمان دینی و نقد آن پردازیم؛ اما قبل از هر چیز، طرح مقدماتی لازم است:

مقدمه‌ی اول. مسئله ایمان انتقادی ارمغان غرب است؛ پس باید شرح ماجرا را از آن سو شنید.

کلیفورد با طرح ایده‌ی عقل‌گرایی حداکثری قایل شد که ایمان دینی آن‌گاه معقول و مقبول است که بتوان صدق آن را اثبات کرد. او نوشت: همیشه، همه جا و برای همه کس، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قراین ناکافی، کاری خطا و نادرست است. فرض کنید شخصی در دوران کودکی عقیده‌ای را پذیرفته است، و آن عقیده را از خارخار هرگونه شکی که در ذهنش می‌خلد، به دور و ایمن نگه می‌دارد، و طرح پرسش‌هایی را که موجب تشویش آن عقیده می‌شوند، کافرکیشانه تلقی می‌کند؛ زندگی چنین شخصی گناهی عظیم در قبال بشر است. تحقیق درباره‌ی قراین یک عقیده، کاری نیست که با یک باور برای همیشه صورت پذیرد و واجد اعتباری قطعی باشد. هرگز نباید مانع شک شد؛ زیرا یا می‌توان آن شک را بر مبنای پژوهش‌های پیشین، واقعاً مرتفع کرد، یا این شک ثابت می‌کند که آن پژوهش‌ها کامل نبوده‌اند.^[167]

آن چه کلیفورد را بر آن می‌دارد که چنین ملاک دشوار و سختی برای پذیرش ایمان مطرح کند، پیامدهای ناگواری است که بر پذیرش اعتقاد بدون دلیل مترتب است؛ مثل این که ملوانی بدون اطمینان از استحکام و سلامت کشتی با جمعی از مسافران به اقیانوس برود و در بین راه غرق شود. ریشه‌ی این حادثه ناگوار در این نکته نهفته است که او حق نداشت بدون دلایلی استوار، دست به چنین اقدامی بزند. کلیفورد معتقد است که اگر اعتقادی بر اساس دلیل یا دلایل ناکافی استوار شود، قابل سرزنش و نکوهش است. کسی که به عقلانیت حداکثری روی آورده است، هرگز از سر احساسات و عواطف به این سوی و آن سوی نمی‌گراید تا به تشتت رأی و سستی اعتقاد مبتلا گردد. تنها راه این است که بتوان براساس دلایل کافی و وافی، صحت مدعایی را اثبات و از آن تبعیت کرد. کلیفورد هر چند در این رأی تنها نبود، و پیش از او جان لاک و توماس آکویناس و بعد از او سوئین بری، آرای شیهه او داشتند،^[168] ایرادهای متعددی تدریجاً موضع عقل‌گرایی حداکثری وی را از نظرها انداخت. به اعتقاد برخی، بسیاری از مردم، به‌ویژه آنان که برای امرار معاش سخت کار می‌کنند و طبعاً فرصت کمی برای مطالعه دارند، از عهده‌ی تفکرات سخت و پیچیده برنمی‌آیند و عملاً قادر به تهیه‌ی مقدماتی که کلیفورد برای ایمان ضروری می‌داند، نیستند. کلیفورد در پاسخ اینان می‌گوید: شخصی که فرصت مطالعه و تحقیق ندارد، طبعاً فرصتی هم برای ایمان آوردن نخواهد داشت.

پرسش دیگری که درباره موضع عقل‌گرایی حداکثری مطرح شد، این است که آیا این دیدگاه در مقام عمل قابل استفاده است؟ به عبارت دیگر تاکنون هیچ نظام اعتقادی‌ای نبوده است که بتواند براساس عقلانیت محض همه را قانع سازد، و لاقلاً افرادی هستند که از پذیرش دلایل سر باز می‌زنند. بنابراین چون براهین، همگانی نیستند، نظریه عقل‌گرایی حداکثری قابل قبول نیست.

به هر حال رویکرد مبتنی بر عقل‌گرایی حداکثری امروزه در غرب، جایگاهی قوی و اعتباری شایسته ندارد. در برابر، عقل‌گرایی انتقادی فرض را بر این می‌گذارد که عقل‌گرایی حداکثری بر خطا رفته است. از این رو مدعی است که با بررسی عقلانی محض، نمی‌توان به اثبات قاطعانه یک نظام ایمانی رسید. بنابراین با تأکید بر باز بودن پرونده‌ی نقد پایه‌های یک نظام ایمانی، می‌توان به اعتقادی ایمان آورد؛ اما نباید اثبات و صحت آن را تمام شده تلقی کرد. مایکل پترسون، ویلیام هاسکر و بروسی رایشنباخ، از معروف‌ترین متفکران این نحله، برای همیشه باب انتقاد را درباره‌ی ایمان دینی مفتوح دانسته‌اند. نتیجه آن که عقل‌گرایی انتقادی قدم در مسیری گذاشته است که هرگز به پایان و مقصد نمی‌رسد.

مقدمه‌ی دوم. جهان امروز ایمان را به مثابه‌ی یک معنویت انتقادی می‌نگرد و آن را شرط واجب برای بیداری دینی تلقی می‌کند و اعلام می‌دارد که اگر حیات دینی جدّ و جهدی مداوم در راه انتقاد از خود و تعالی بخشیدن، نداشته باشد دیانت به سرعت پژمرده می‌شود و می‌خشکد و خرافاتی و ناروحانی می‌شود.^[169]

از سوی دیگر مهم‌ترین نقد، در حوزه‌ی معرفت‌شناسی رخ می‌دهد. بر این اساس نظریه‌ی شناسایی در برابر نظریه‌ی هستی‌شناسی اولویت و تقدم پیدا می‌کند و در نظریه‌ی شناسایی، گرایشی شکاکانه انتخاب می‌شود. «من معتقدم که نظریه‌ی شناخت مهم‌تر است، چون تفکر انتقادی مستلزم آن است که تمام دعاوی شناخت آزموده شود.»^[170]

تفکر انتقادی معاصر ویژگی‌هایی دارد. این طرز تلقی انتقادی، هر معرفتی را بشری می‌داند. بنابراین آن را معرفتی و خطاپذیر تلقی می‌کند، و اعلام می‌دارد: شناخت بشر، شناخت بشر است.^[171] دیگر این که مکتب انتقادی تأکید دارد که زبان، فرهنگ، محیط و شیوه‌های تفکر در فهم بشری مؤثرند. تفکر انتقادی کاملاً به نظریه‌ها توجه دارد و سخت معتقد است که انسان جهان را بر مبنای نظریه می‌شناسد و می‌سازد.^[172] این تلقی برای نیل به مقصود، از شک بهره می‌برد و معتقد است باید آن را درباره‌ی ایمان دینی هم مصرف کرد. هیچ چیز برای یک منتقد مقدس نیست. یعنی او عنصر قداست را نقطه مقابل نقد تلقی می‌کند. تفکر انتقادی پژوهشی آزاد است که با جزمیت به شدت مقابله می‌سازد. همیشه تلاش می‌کند مستقل از قدرت اجتماعی عمل کند، و از آن‌جا که تفکر انتقادی باید در درجه‌ی نخست، از خود ایراد گیرد (درست بر خلاف پیروان این تفکر در ایران) متفکر انتقادی معمولاً درون‌گراست.^[173] این دید، نوعاً انسان‌مدار است و به اندیشه‌ها نگاهی عمل‌گرایانه دارد؛ یعنی به هر چیز، ابزاری و کارکردی می‌نگرد. در تفکر انتقادی کتب آسمانی سهمی از قداست و تقدس ندارند. «تفکر انتقادی... نشان می‌دهد که این نوشته‌ها (کتاب مقدس) به مناسبت‌های خاص و بر دست مؤلفانی که انسان بوده‌اند، خطاب به انسان معاصر نگاشته شده‌اند و بنابراین می‌باید بر همان سطح و ساخت تاریخی مورد ارزیابی و تفسیر قرار گیرند»،^[174] و خلاصه آن که دین را بدین منوال اگر طرحی اخلاقی و نوعی معنویت‌پنداریم، ایمان دینی دیگر با تفکر انتقادی مبادیتی نخواهد داشت، بلکه برعکس بی‌درنگ با دین دست دوستی می‌دهد.^[175]

مقدمه سوم. قبل از هر چیز باید نقد را تعریف کرد. اگر در آغاز تعریفی اجماعی از نقد نداشته باشیم، طبعاً با نقدهای مشتت و پراکنده روبه‌رو خواهیم شد. تعریفی که این قلم از نقد ارائه می‌دهد، چنین است: سنجش یک فکر و اندیشه و تمییز سره از ناسره به منظور پیراستن و پالودن آن اندیشه.

از این تعریف نکاتی به دست می‌آید: اولاً، نقد، وزن کردن یک فکر است؛ بنابراین اساساً شامل دین نمی‌شود. آری، اگر برداشت و تفسیری از دین ارائه شد، می‌توان به نقد آن همت گمارد؛ ثانیاً، عنصر نقد تفکیک نقاط مثبت از نقاط منفی بود. پس نقد، بیان نقاط مثبت را نیز در بر می‌گیرد و همین منشأ تفاوت نقد با انتقاد است. نقد بیان نقاط مثبت و منفی با یکدیگر است. اما انتقاد تنها شامل نقاط منفی و کثری‌هاست؛ ثالثاً، هدف از نقد فقط و فقط پیراستن و پالودن است، و نه هیچ چیز دیگر. مقصود از نقد مچ‌گیری، کسب امتیازات سیاسی، اجتماعی، بهانه‌جویی برای تخریب یک نظام سیاسی، شائناژهای قدرت‌مآبانه، بنا نهادن گروه فشار و ... نیست، بلکه نقد تنها نظر به اندیشه دارد، نه اندیشمند، و فقط در پی کشف نقاط مثبت و نقاط منفی و ارتقای سطح علمی جامعه است.

حال، با توجه به این مقدمات می‌گوییم که سخنان پیش‌گفته‌ی آقایان شبستری، ملکیان و سروش در باب نقد‌پذیری ایمان دینی، خالی از نقد نیست.

اولاً، هیچ‌کس از «حق» روی گردان نیست چنان‌که هیچ فردی به «باطل» اقبال نمی‌کند. حال اگر اندیشه‌ای - به هر معنا - حق بود، آیا آن را نیز قابل نقد می‌دانید؟ اگر پاسخ شما مثبت باشد این، جنگیدن با حق است، و اگر پاسخ منفی دهید، پذیرفته‌اید که نقد، حد و خط قرمز دارد؛ پس چرا هیچ خط قرمزی را برای ناقدان

تعریف نمی‌کنید و معتقد نیستید نقدی با این گشادی، حتی در مهد تفکر انتقادی غرب نیز وجود ندارد؟ بر این اساس می‌توان گفت اولین حد و خط قرمز برای نقد پیدا شده و آن چیزی است که وجود مبارک حضرت امیر - علیه السلام - در ۱۴۰۰ سال پیش، زمانی که غرب در توحش به‌سر می‌برد، بدان اشاره فرموده است: یا حارث، انک نظرت تحتک و لم تنظر فوقک فحررت! انک لم تعرف الحق فتعرف من أناه، و لم تعرف الباطل فتعرف من أناه؛ [176] «ای حارث ... همانا تو حق را نمی‌شناسی تا اهلش را بشناسی و باطل را هم نمی‌شناسی تا اهلش را بشناسی». و اگر کسی بگوید حق قابل درک نیست، امیر مؤمنان - علیه السلام - پاسخ می‌دهد: و لا یدرک الحق الا بالجد. [177]

ثانیاً. از تعریف نقد به دست آمد که شامل خود دین نمی‌شود. متعلق نقد تنها آرا، اندیشه‌ها، دیدگاه‌ها، برداشت‌ها و تفسیرهایی است که از دین می‌شود؛ البته اگر با دین مطابق نباشد و اگر دلیل عقلی علیه آن باشد و اگر با حدیث معتبر موافق نیفتد و خلاصه با تمام شرایط خاص خود. بر این اساس می‌توان گفت که از یک سو، نقد، تنها یک سطح دارد - چنان که گذشت - و از سوی دیگر، نقد با این وصف، امر جدیدی نیست، و تنها کافی است نگاهی به تاریخ علوم در جهان اسلام افکند، به خصوص در سده‌های سوم تا هفتم هجری، و از همه جالب‌تر شیوه‌های نقدی است که امام فخر رازی در برابر تفکر مشایی به کار بسته است که واقعاً می‌تواند برای دانشمندان امروز الگو باشد. همان‌طور که شیوه‌های نقد و دفاع خواجه نیز کم از آن ندارد، و حتی پیش از این نیز می‌توان آن را در گفتگوهای میان ائمه اطهار - علیهم السلام - و مخالفان یافت. بنابراین نقد - با فراز و نشیب‌هایی - عنصر مقوم فرهنگ دینی از صدر اسلام تا کنون بوده است؛ پس این همه پافشاری و اصرار بر نقد‌پذیری ایمان، برای چیست؟ البته این اصرارها که امروز بر نقد‌پذیری ایمان دینی می‌شود، هدفی دارد که به آن اشاره خواهد شد؛

ثالثاً. نقد، مبنا می‌خواهد. در تعریف، نقد را سنجش و میزان تلقی کردیم. سنجش هر اندیشه و فکر طبعاً براساس یک سلسله مبانی مقبول و قابل دفاع، صورت می‌گیرد. این مبانی می‌تواند از منابعی چون عقل، وحی و تجربه تغذیه کند. سؤال این است که آیا این مبانی نیز نقد‌پذیرند؟ اگر آن‌ها را قابل نقد بدانید، این نقد دوم، نیز مبنا می‌خواهد و این سلسله تا بی‌نهایت پیش می‌رود و این امر بدان معناست که اصلاً نقدی صورت نمی‌گیرد، و اگر مبانی را در محدوده‌ی نقد قرار ندهید، برای نقد، خط قرمز و نقطه‌ی پایان قایل شده‌اید، و این خلاف مبنای شماست. نکته‌ی مهم این که اگر نقد بخواهد در یک جامعه‌ای با شرایط خودش تثبیت شود و به مثابه‌ی یک فرهنگ درآید، بی‌تردید باید طرفین به یک سلسله مبانی مشترک دست یابند، وگرنه هرگز عملاً نقدی کارساز رخ نخواهد نمود. پس اگر شما واقعاً به دنبال فرهنگ انتقادی هستید، باید قبل از هر چیز، آن مبانی اجماعی را کشف و عرضه کنید؛

رابعاً. متعلق نقد دقیقاً چیست؟ شکی نیست که نقد به یک سلسله گزارده‌ها و باورها تعلق می‌گیرد. حال چون به اعتقاد شما ایمان از سنخ باور و معرفت نیست، پس چگونه می‌توان از «ایمان انتقادی» سخن گفت. نگارنده با تأکید می‌گوید که این تعبیر و تعابیر مشابه آن، نه درست است نه اثر مثبتی دارد. اگر شما از این تعابیر نزد عامه‌ی مردم سخن می‌گویید، غیر از آن که درست سخن نگفته‌اید، باعث تضعیف ایمان و سستی پایه‌های دینی

مردم نیز شده‌اید. ضمن آن که همین تعبیر نشان می‌دهد، شما هم ارتکازاً به ایمان معرفتی، و نه شکاکانه، معتقد شده‌اید؛

خامساً. می‌دانیم نقد در محدوده‌ی دین، امری بسیار حساس است. حال اگر نقد در سطوح مختلف و به طور نامحدود و با شیوه‌های گوناگون صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که این امر موجب بی‌ایمانی مردم یا لاقلم تضعیف ایمان دینی آنان شود، آیا بازهم آن را تجویز می‌کنید و با شجاعتی کور خواهان «زلزله و بحران ایمان» می‌شوید؟^[178] نقد، عنصری ارزشمند و ضروری است؛ اما پیش از آن باید جامعه را آماده ساخت و این آماده‌سازی راهی جز تقویت بنیه‌های فکری و عقلی مردم ندارد، تا مردم بتوانند در برابر شبهات، از دین و اعتقاد خود دفاع کنند. اگر مردم یک جامعه رشد عقلانی و دینی لازم را ندارند، باید نقد را چه از نظر کمیت و چه از نظر کیفیت متناسب با آن وضعیت تنظیم کرد و توازنی میان سطح نقد و سطح مخاطبان برقرار ساخت؛ و گر نه شما نیز پاسخ مطلوبتان را دریافت نمی‌کنید، جز این که جامعه را بیش از پیش مبتلا به تشتت و پراکندگی، و در نتیجه گرفتار بحران فکری خواهید کرد؛

سادساً. مبنای مشترک آقایان شبستری، ملکیان و سروش آن است که ایمان، تجربی است، و آنان نگاهی تجربه‌گروانه به ایمان دارند. ایمان تجربی، ایمانی ناواقع‌گروانه است و این ایمان قابل نقد نیست. نقد، بیان نادرستی‌هاست، و نادرستی یعنی این که یک فکر با واقعیت مطابق نیست. حال اگر ما دیدگاهی ناواقع‌گروانه داشتیم، مسئله‌ای به‌نام نادرستی، و در نتیجه نقد، مطرح نخواهد شد؛

سابعاً. نقد، عنصری مکمل دارد به‌نام دفاع. احترام به نقد همان قدر مهم است که احترام به دفاع. کسی که دفاع و پاسداری را محترم نداند، نقد را از حرمت و قداست انداخته است. اگر نقد را چونان نوک بینی فرض کنیم و تنها به نقد خویش خیره شویم و حالت شیفتگی به آن در ما پدید آید، ما در واقع - به تعبیر آقای ملکیان - به‌دام بت‌پرستی عقیدتی گرفتار آمده‌ایم.

ثامناً. یکی از شاخه‌های معرفت‌شناسی که به تازگی تکون یافته، و رشد خوبی نیز داشته است، «تفکر انتقادی» است. در این شاخه‌ی علمی، مباحثی مطرح می‌شود از قبیل: شیوه‌های تثبیت یک اندیشه، شیوه‌های نقد یک اندیشه، و مسئله‌ی سؤال. در شیوه‌های نقد، ده‌ها روش بیان شده است، که می‌توان گفت تقریباً هیچ یک از آن‌ها در گفتگوهای نقادانه‌ی رایج در کشور ما به کار نمی‌رود. بنابراین نقدها چندان کارساز و مؤثر نیست. پس بیاید به جای تخریب، از نقد، و به جای شیوه‌های فرسوده و ناکارآمد، از روش‌های عالمانه و منطقی نقد بهره‌گیریم تا هم از نزاع کاسته شود و هم گامی در مسیر رشد نهیم.

تاسعاً. شکی نیست که اگر نقد شرایط لازم را داشته باشد، بسیار کارآ خواهد بود و چه‌بهر که نقد از خود را خودمان صورت دهیم؛ هرچند باید به نقد دیگران هم عطف نظر داشت. نقد، مقام هر متفکر را مشخص می‌کند. نقد، انسان‌ها را در جای واقعی خود قرار می‌دهد. نقد، از فراز و نشیب‌های جهشی پیش‌گیری می‌کند. نقد، بهترین عامل شایسته‌سالاری است. نقد، بهترین سبب تأمین عدالت اجتماعی است. نقد، سره را از ناسره باز می‌گشاید. عقل منشأ رشد عقلانیت فرعی و جمعی است. نقد، رشد و توسعه در پی دارد، و نقد شیوه و سنت انبیا

و امامان - علیهم السلام - است؛ البته مشروط به شرایط و حدودش. در هیچ یک از این امور شکی نیست و امر جدید و نوظهوری هم نیست. در این جا طبعاً سؤالی ذهن را می‌گزد و آن این که با این وصف، پس چرا اینان برای نقد و ایمان انتقادی سینه چاک می‌کنند؟ واقعاً در پی کدام هدف‌اند؟ چه نقدی را می‌خواهند؟ پاسخ این سؤال را در این عبارت می‌توان یافت. دقت کنید: «نتیجه این می‌شود که یک فضای فکری نادرست، روابط عاطفی زیان‌بار، روابط اجتماعی مبتنی بر زور و سلطه و استثمار قوی از ضعیف، با رنگ و لعاب دینی و ایمانی، مشروعیت می‌گیرد و نهادی می‌شود، و به جای ایمان واقعی می‌نشیند و جامعه از ایمان واقعی تهی می‌شود.

برای این که معلوم بشود آنچه به نام دین و ایمان در جامعه هست، حقیقتش چیست، آیا واقعاً خداخواهی است یا افکار غلط و منافع گوناگونی است که به شکل خداخواهی ظاهر شده، نقد دین و ایمان، نقد نهادهای دینی، و عالمان دین، یکی از ضرورت‌های مبرم زندگی مؤمنانه است. مؤمنان باید طرف‌دار وجود نقد دین در جامعه باشند. مؤمنان باید همیشه میدان دهند تا دیگران معرفت و عمل آنها را نقد کنند و آنها در پرتو این نقد، معرفت خود را منطقی‌تر عواطف خود را خالص‌تر، و اعمال خود را صالح‌تر گردانند».^[179] نقد با این وصف، رنگ و بوی سیاسی پیدا می‌کند. البته ما نقد سیاسی و اجتماعی نیز داریم و کسی منکر آن نیست و چنین نقدی باید باشد؛ اما «نباید از دین برای نقد سیاسی مایه گذاشت». هرگز نباید نقد اندیشه‌ی دینی را به جای نقد سیاسی کاشت، که این استفاده‌ی ابزاری از دین، و بدترین بهره‌برداری از آن خواهد بود.

۱۰. فیدئیزم چیست؟ ارتباط آن با ایمان کدام است؟

فیدئیزم یا ایمان گروی، جنبشی است^[180] در فلسفه‌ی دین و معرفت‌شناسی دینی که به خصوص در نیمه‌ی دوم قرن بیستم تحت تأثیر مستقیم تعالیم ویتگنشتاین توسعه یافت، و برخی دیگر از فلاسفه‌ی متأخر، هر یک به نحوی بر گستره‌ی آن افزودند. براساس رأی محوری ویتگنشتاین، دین همانند علم و هر فعالیت دیگر انسانی، شکلی از حیات است. وظیفه‌ی فیلسوف هرگز تلاش برای یافتن «دلیل و شاهد» یا توجیه عقلانی به نفع باور به خدا نیست؛ بلکه وی باید فعالیت‌های متنوعی را که به حیات انسانی شکل دینی داده است، توضیح دهد. در این طریقه، شناخت دینی، مبتنی بر آگاهی عقلی یا طبیعی نیست؛ بلکه فقط بر ایمان استوار است. این دیدگاه، - لا اقل در قلمرو دینی - ترکیب و تألیفی است از شکاکیت کامل همراه با توسل به معرفت، که از راه ایمان، و نه دلیل عقلی، حاصل می‌شود. در واقع اهل ایمان کوشش‌هایی را که آدمیان برای فهم خدا از طریق عقل خود کرده‌اند، نمونه‌ای از غرور و خودبینی انسانی توصیف نموده‌اند.

به نظر آنان چنین تلاشی برای سنجیدن عالم الهی است با موازین ضعیف فهم انسانی، برای پرهیز از این گستاخی و بی‌پروایی ناروا آدمی باید دریابد که یک شکاک فلسفی بودن نخستین و اساسی‌ترین گام به سوی این است که یک دیندار، درست اعتقاد باشد. ایمان‌گرایی دیدگاهی است که نظام‌های باورهای دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند؛ مثلاً اگر گفتیم «ما به وجود خدا ایمان داریم» در واقع گفته‌ایم که ما این باور را مستقل از هر گونه دلیل و استدلالی پذیرفته‌ایم.

کیرکگارد، کسانی را که دین را به مدد قراین و براهین می‌کاوند، تمسخر می‌کند. شخصی که حقیقتاً نگران وضع خویش است، هرگز هستی خود را در معرض مخاطره قرار نمی‌دهد؛ تا با مطالعه‌ی بیش‌تر و با یافتن قراین افزون‌تر تصمیم بگیرد که آیا خدا را قبول کند یا خیر؛ بلکه او می‌داند که هر لحظه‌ای را که بدون خدا سر کند ضایع شده است.^[181] از نظر کیرکگارد تناقض ایمان و عقل به این معناست که اعتقاد با استدلال نسبت عکس دارد: «هرچه دلایل کم‌تر باشد ایمان بهتر است. ایمان و استدلال نقیض یکدیگرند. موضوع مهم، دانش واقعی نیست، بلکه فهمی عمیق از خود و از وجود انسان است. مهم نیست که چه می‌دانیم؛ مهم آن است که چگونه از خود عکس‌العمل نشان می‌دهیم. او می‌گوید: بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بی‌کران روح فرد، و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم؛ اما دقیقاً از آن رو که قادر نیستم، باید ایمان آورم.»^[182]

به عقیده‌ی او ایمان، نوعی تعهد است؛ نوعی جهش است؛ مستلزم سرسپردگی به امر مطلق است. وی هم‌چنین ایمان را از مقوله‌ی ورزش می‌داند؛ زیرا هر چه تناقض ایمان و عقل بیش‌تر باشد، شخص در ایمان آوردن نیازمند زور آزمایی بیش‌تری است.

ایمان گروهی دو قرائت دارد.^[183] ویتگنشتاین با برداشتی معتدل از ایمان گروهی، به «ایمان بدون تعقل» قایل شد. کیرکگارد با نگرشی افراطی «ایمان علی‌رغم تعقل» را پیش‌نهاد. برای ایمان، نخست باید از عقلانیت دست شست و سپس یک‌سره خطر کرد و ایمان آورد. از دیدگاه او ایمان و شکاکیت به خوبی با یکدیگر جمع می‌شوند.^[184]

ایمان گروهی ابعاد مختلفی دارد. از یک طرف قرائتی تجربی از ایمان ارائه می‌دهد، و از سوی دیگر معتقد به تقدم ایمان بر معرفت است. از طرف سوم ایمان و شکاکیت را قابل جمع تلقی می‌کند، و بالاخره با دید انتقادی به مقوله‌ی ایمان می‌نگرد. به این ترتیب، دیدگاه ایمان گروهانه و فیدئیسیتیک از زوایای گوناگون قابل نقد و ایراد است.

از همه‌ی این‌ها گذشته، ایمان گروهی امروز، منتقدانی جدی پیدا کرده است. مخالفان، از جمله کی نیلسن، ایمان‌گرایی را با مشکلاتی مواجه دیده‌اند.^[185] آنان با اعتقاد به این که دین صرفاً نوعی بازی زبانی نیست، بر این نکته پای اصرار فشردند که اگر فرض کنیم ایمان نوعی جهش است، پس چگونه انسان تصمیم بگیرد که به درون کدام ایمان فرو غلتد؟ کسی که در جستجوی ایمان است و در این مسیر با چندین دیدگاه و طرز تلقی مواجه است، معقول آن است که راه‌های پیش روی خود را دقیق واری کرده در نهایت یکی را برگزیند. پس لازم است قدری نیز خردورزی کند و از روش‌های عقلانی سود برد و ملاک‌هایی معقول برای رد یا قبول نظریات مختلف، نزد خود گرد آورد. از این روی ایمان بدون تعقل و معرفت میسور نیست.

۱۱. به اعتقاد کیرکگار و کیوپیت، حقیقت ایمان امر واقع عینی نیست و ایمان امری ناواقع گروانه است. آیا این تلقی درست است؟

در ابتدا باید گفت که دو تلقی از ایمان وجود دارد. واقع گروانه و ناواقع گروانه. دیدگاه افلاطونی این بود که هدف حیات بشر، معرفت مطلق به واقعیت است. از این روی فرهنگ مسیحی کهن، از این حیث که به یک وجود عینی، سرمدی، واجب، معقول و کامل معطوف بود، شدیداً واقع گرا بود. ایمان، جزم‌محور و در تمنای ملکوت آسمان بود.^[186] ایمان مذهبی حاکی از واقعیت بود و مؤمنان، شکی در حقیقی و واقعی بودن عقاید خود نداشتند. کیوپیت ایمان واقع گرایانه را چنین وصف می‌کند. «بیشتر مردم عقاید خود را لفظاً و معنأً راست می‌دانند، آن‌ها را - ولو نارسا - شرح و وصف موجودات حقیقی، و نیروها و احوال واقعی می‌پندارند. بدین قرار گمان می‌برند که خدایی عینی، جهانی دیگر و برتر، زندگی پس از مرگ و مانند این‌ها وجود دارد. این نوع ایمان ساده اندیش را واقع گرایی دینی می‌نامیم.»^[187]

اما امروزه حرکت، در جهت ناواقع گرایی است. کیوپیت شخصیت‌های متعددی را در این جریان مؤثر می‌داند؛ کسانی هم‌چون: یونگ، شوایتسر، ویتگنشتاین و کانت که مطلقاً در باب متافیزیک لادری گرا شد.^[188] وضعیت ایمان در جامعه‌ی امروز چنین است. «نباید اعتقادات دینی را وصف امر واقع دانست؛ بلکه باید آن‌ها را باورهای اخلاقی شمرد. عقاید دینی حقایق کلی و جهانی نیست؛ حقایق این یا آن جماعت است، توصیف امور واقع نیست، رهنمود زندگی است... معتقدات ما قواعد زندگی است در لباس تصاویر، بیان نمادین تعهد ماست به نوع خاصی اجتماع و ارزش‌های آن... حقیقت آنها حقیقت توصیفی یا ناظر به امر واقع نیست؛ بلکه حقیقت چگونگی تأثیر آن‌ها در زندگی ماست. آن‌ها را باید دستور عمل قرار داد.»^[189] کیوپیت هم‌چنین می‌نویسد: «این‌ها همه نشان می‌دهد که ما اکنون در دوران نوی به سر می‌بریم، و مدتی است که در این دورانییم، دوران متکلم هنرمند که دیدی شخصی از حیات دینی به ما عرضه می‌کند. واقع گرایی در دین، مدت‌ها پیش در گذشت و رفت. ما در عصری زندگی می‌کنیم که دین کاملاً انسانی شده است، و الهیات به هنر شباهت یافته است.»^[190] سرانجام کیوپیت اعلام می‌کند که واقع گروی، الهیات واقع گروانه و روایت واقعی از ایمان زایل شده و دیگر مرده است.^[191]

کیرکگار نیز همین دیدگاه را اعلام داشت. کیوپیت نوشت: «حقیقت دینی امر واقع عینی نیست؛ بلکه تملک آن چیزی است که بدان عمل می‌کنیم. کیرکگار این مضمون را گامی جلوتر می‌برد، چون دیدگاه کلی او مانع عینیت در دین است.»^[192]

تفکر ایمان ناواقع گروانه، امروز در ایران نیز نمود و بروزی پیدا کرده است. آقای شبستری ایمان را پرواز در ابرهای ندانستن تلقی می‌کند. استاد ملکیان به ایمان بی‌مبنا ملتزم شد. دکتر سروش ایمان را امر غیر استدلالی و کاملاً تجربی تلقی کرد. آقای مراد فرهاد پور از ایمان نفی عینیت کرد.^[193] این‌ها همه نشان از ناواقع گرا بودن ایمان در اندیشه‌ی این افراد است. بگذریم از موضع شکاکانه‌ی آن‌ها درباره‌ی ایمان که مؤید دیگری بر این مدعاست.

اندیشه‌ی ایمان غیر واقعی لوازم دیگری نیز دارد که آقای فرهادپور به آن اشاره می‌کند. ایشان دین و علم را به دو حوزه ناظر می‌بیند و به تقسیم‌کاری میان آن دو معتقد است.^[194] دین با این وصف حالت ایدئولوژیک پیدا می‌کرد و سرانجام «دین، یا بهتر بگوییم، ادیان خاص (مسیحیت، یهودیت و اسلام) جای خودشان را به حالت دینی می‌بخشد یعنی religion تبدیل می‌شود به religiosity.

آن‌گاه که دین، ابزاری برای تسکین روانی شد، ده‌ها رقیب پیدا می‌کند. از فلسفه‌های وجودی گرفته تا عرفان سرخ‌پوستی و سیستم‌های روان‌شناسی، همه برای ایجاد حالات مطلوب روانی و احساس موفقیت پدید آمده‌اند و هر یک تلاش‌های وسیعی در این زمینه صورت می‌دهند. دین در جامعه‌ی مدرن با این نگاه، افیون تلقی می‌شود؛ یعنی در سازوکار جامعه دین همراه با بسیاری چیزهای دیگر، نقش افیون روانی را پیدا می‌کند تا به انسان‌هایی که در چارچوب جامعه بوروکراتیک گیر کرده‌اند، نوعی تسکین روانی بدهد و نوعی اصالت معنوی در حیطه‌ی خصوصی فراهم آورد؛ البته این امر اجازه می‌دهد دین به ابزاری برای کنترل اجتماعی بدل شود.^[195]

تمام نکاتی که گفته شد، برای نقد اندیشه‌ی ایمان ناواقع‌گروانه کافی است. این قلم سعی داشت تا با ارائه‌ی لوازم این اندیشه خواننده را بیش‌تر با پس‌پرده‌های غیر واقعی آشنا کند. استخراج لوازم و به رخ کشیدن آنها یکی از شیوه‌های علمی نقد است که در این جا از آن استفاده شده.

به جز این‌ها، ایمان ناواقع‌گروانه اشکال‌های مستقل دیگری نیز دارد: اولاً یکی از گرایش‌ها در معرفت‌شناسی معاصر، ضد واقع‌گروی است. این گرایش، امروزه خود چهار صورت پیدا کرده است:^[196] تنهاگروی افراطی، ایده‌آلیسم، پدیدارگروی و ضد واقع‌گروی حداکثری. تنهاگرا مدعی است که تمام گزاره‌ها ناظر به تجارب شخصی است. مدعای ایده‌آلیسم این است که تمام گزاره‌های قابل فهم، در درون تجارب شخصی من یا دیگران است. پدیدارگرا بر آن است که تمام گزاره‌های قابل فهم، ناظر است به تجارب بالفعل یا ممکن شخصی من یا دیگران، و ضد واقع‌گرای حداکثری معتقد است برخی گزاره‌های قابل فهم وجود دارند که ناظر به حقایقی غیر از تجارب بالفعل یا ممکن شخصی من یا دیگران‌اند، ولی ما از صحت آن‌ها فهمی نداریم.

باری، مسئله این است که ناواقع‌گروی، نوعی ایده‌آلیسم و ضدواقع‌گروی است، و ضدواقع‌گروی شکلی از شکاکیت مدرن است. شکاکیت، به طور عام، و نیز شکاکیت در حوزه‌ی دین، اشکالاتی داشت که به آن‌ها اشاره شد؛

ثانیاً. ایمان ناواقع‌گرا مبتنی بر دو تفکر است: یکی دیدگاه کانت و دیگری اصل تحقیق‌پذیری در مکتب پوزیتیویسم منطقی. اتکا بر این دو اندیشه یا حتی یکی از آن‌ها، ما را به نگرش ناواقع‌گروانه در حوزه‌ی دین و ایمان می‌کشاند. دیدگاه کانت اشکالات متعددی را در جهان غرب برانگیخت، چنان‌که این طرز تفکر با فلسفه‌ی اسلامی ناسازگار افتاد. بهترین تحقیق در این زمینه از آن استاد شهید مطهری است.^[197] اما نگرشی که حلقه‌ی وین پدید آورد، یعنی همان اصل تحقیق‌پذیری، در پرسش بعدی بررسی خواهد شد. نتیجه آن‌که

دو مبنای ایمان ناواقع گروانه قابل نقد می‌باشد و هیچ کدام فرض درست و معتبری به نظر نمی‌آید؛ بنابراین ایمان ناواقع گرا بنایی سست شده، فرو خواهد ریخت؛

ثالثاً. استفن دیویس در مقاله‌ای، دیدگاه ناواقع گروانه‌ی کیویت را به نقد کشیده است و چندین اشکال جدی بر آن وارد ساخته است.^[198] اول آن که دیویس با تعریف دقیق از واقع گرایی، معتقد است که کیویت با این نگرش و لوازم آن به درستی برخورد نکرده است. دوم این که موضع کیویت، خود ویرانگر است. دیویس می‌گوید: «اگر من این جمله را بسازم که من نمی‌توانم هیچ جمله‌ی فارسی‌ای بسازم، جمله‌ی من، خودویرانگر است. هم‌چنین اگر کسی ادعا کند: می‌داند که هیچ نمی‌توان دانست، موضع خودویرانگر انتخاب کرده است.»^[199]

سومین ایرادی که دیویس با شهادتی تحسین برانگیز بر موضع کیویت وارد می‌کند، این است که غایت زندگی از نظر کیویت نیل به معنویت است. این با ناواقع گرا یا ملحد بودن هم سازگار است. دیویس می‌گوید: «یکی از دوستان من که در مقام عمل به ذن بودیسم پای‌بند است، در واقع ملحد است و به نظر من مقام و مرتبه‌ی معنوی او از من که ملحد نیستم بالاتر است.»^[200] دیویس در این جاست که می‌گوید: «غایت دین، معنویت بدون خدا نیست. گوهر ایمان مسیحیت (تا چه رسد به اسلام) به گونه‌ای نیست که بتوان از غایت آن خدا را حذف کرد. در اعتقادنامه‌ی مختصر وست مینستر (۱۶۴۳ م.) آمده است که «غایت اصلی انسان، ستایش خداوند و برخورداری جاودانه از او است.»^[201]

استفن دیویس در پایان، با مطرح کردن سه دیدگاه، به نتیجه‌گیری می‌پردازد. او می‌گوید: «لذا اگر کسی می‌خواهد تغییراتی را که در سال‌های اخیر در دین‌شناسی کیویت رخ داده است، مورد ارزیابی قرار دهد، باید از این پرسش آغاز کند: آیا خدا ما را آفریده است یا ما او را آفریده‌ایم؟ کسانی که معتقدند ما خدا را آفریده‌ایم و لذا دین‌دار بودن فایده‌ی چندانی ندارد، ملحدند.

کسانی که معتقدند ما خدا را آفریده‌ایم، اما دین‌دار بودن هم چنان ارزشمند است، به راه کیویت می‌روند. کسانی که معتقدند خدا ما را آفریده است و مهم‌ترین تکلیف ما انسان‌ها ستایش خداوند است، واقع‌گرایان دین‌داری هستند که زندگی خویش را مصروف پرستش خداوند و خدمت به او می‌کنند.»^[202]

۱۲. چگونه می‌توان حقانیت دین و مدعیات دینی را در همین دنیا اثبات کرد؟ آیا دیدگاه تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی درست است؟

کسانی معتقدند مدعیات دینی در این دنیا روشن نمی‌شود و قابل تحقیق نیست، و از این روی اثبات آن را تا قیامت به تأخیر انداخته‌اند. استاد ملکیان می‌گوید: «بنابر تعالیم ادیان، نتایج دین‌داری در آخرت مشخص می‌شود.»^[203] دکتر سروش نیز به همین نتیجه می‌رسد که «فهم صحیح از دین، فقط روز قیامت، خود را نشان خواهد داد. ان ربك يحكم بينهم يوم القيامة فيما هم فيه مختلفون.»^[204]

استاد ملکیان در این باره معتقد است که اکثر ادعاهای پیامبران - نه همه‌ی آنها - در یکی از این دو دسته قرار می‌گیرد: ادعاهایی که ناظر به عالم پس از مرگ است، و ادعاهایی که به عالم فوق طبیعت باز می‌گردد؛ مثل وجود خدا و فرشتگان. هر دو دسته‌ی این مدعیات، از قلمرو تحقیق و آزمون ما بیرون است.^[205]

تحقیق‌پذیری باورهای دینی

از آن‌جا که تمام سخن در مسئله‌ی تحقیق‌پذیری باورها و معارف دینی دور می‌زند، لازم است اندکی درباره‌ی این اصل توضیح داده شود. فلاسفه‌ی دین‌ستّی گمان می‌کردند که همواره می‌توان به نحو معناداری در باب خدا و دیگر گزاره‌های دینی سخن گفت؛ اگر گزاره‌ای فلسفی بود، از راه استدلال، و اگر علمی بود از راه مشاهده می‌توان صدق یا کذب آن را نشان داد. اما در طلیعه‌ی قرن حاضر گروهی از فلاسفه به نام «پوزیتیویست‌های منطقی» این تصور را سخت مورد مناقشه قرار دادند. آنان به این پرداختند که قبل از سخن گفتن از صدق یا کذب قضایا، باید ببینیم آیا گزاره معنادار است؟ بنابراین، اعطای گواهی‌نامه‌ی صدق، بعد از قبولی در آزمون مقدماتی معنا داری خواهد بود.

حساسیت مطلب در این است که اگر به گفته‌های پوزیتیویست‌ها تن در دهیم، متافیزیک، اخلاق، الهیات و دین، از بن فاقد معنا خواهند شد و طبعاً گزاره‌های دینی شبه‌قضیه‌هایی بی‌معنا شده، ضمان صدق نخواهد داشت. حلقه‌ی وین اصل تحقیق‌پذیری را ملاکی برای معناداری گزاره‌ها دانست.^[206] بدین معنا که تنها گزاره‌ای معنادار است که بتواند به مدد داده‌های حسی تحقیق‌پذیر باشد. پس اگر گزاره‌ای از حدود فهم تجربی خارج بود، تحقیق‌پذیر و در نتیجه معنادار نمی‌باشد.

این اصل پوزیتیویست‌ها با مشکلات جدی مواجه شد. بر این اساس تقریر دیگری تحت عنوان اصل «تأیید پذیری» ارائه شد؛ بدین مضمون که گزاره‌ای پذیرفتنی است که شواهدی از تجربه آن را تأیید کند. کارناپ و رایشنباخ هواداران این طرز تفکر بودند.^[207] چندی بعد اعتبار اصل تأیید پذیری نیز مشکل پیدا کرد و حتی بعضی آن را نوعی گزافه‌گویی تلقی کردند.

پوپر که خود از اعضای حلقه‌ی وین نبود، نظریه‌ی «ابطال‌پذیری» را پیشنهاد کرد.^[208] به عقیده‌ی او نظریه‌ای را باید برگزید که شمار نتایج و استنتاجات قابل ابطالش در تجربه بیش‌تر باشد؛ بنابراین سه اصل تحقیق، تأیید، ابطال‌پذیری در این جهت مشترک‌اند که می‌گویند باید نظریه‌ها را از روزنه‌ی مشاهده و تجربه نگریست، و اگر نظریه‌ای در قبال جهان حسی و تجربی، خنثی و بی‌اعتنا باشد، نه تنها صادق نیست بلکه اساساً فاقد معناست.

پوزیتیویسم منطقی در واقع گام دوم حرکت کانت است. کانت که در صدد طراحی معرفت‌شناسی مناسبی برای صید واقع بود، در همان محدوده‌ی ذهن‌شناسی ماند؛ زیرا ذهن را ابزاری مناسب برای کشف عالم واقع ندید. بعد از کانت پوزیتیویست‌های منطقی، گام بعدی را برداشته، احکام فلسفی را اساساً بی‌معنا خواندند. در نهایت ویتگنشتاین جای مفاهیم را از فلسفه به زبان داد. نتیجه آن که فلسفه در چند قرن اخیر از وجود‌شناسی به ذهن‌شناسی و از ذهن‌شناسی به علم تحلیل زبان عقب نشست.

دین نیز از تأثیرات پوزیتیویستی مصون نماند.^[209] اولین بار جان ویزدام در مقاله‌ی معروف خود به نام «خدایان» گفته‌های پوزیتیویست‌ها را به عالم دین کشاند.^[210] او کار خود را با مثال «باغبان» آغاز کرد. دو

نفر به باغی کاملاً فراموش شده می‌رسند. در آن جا گیاهانی را می‌بینند که به گونه‌ای شگفت‌آور مرتب و منظم شده‌اند. یکی از آن دو مرد ادعا می‌کند که باغبانی در این جا هست که این گیاهان را کاشته و هرس کرده و بدین صورت در آورده است. هر دو قرار می‌گذارند از همسایه‌ها پرس‌وجو کنند. بعد از روزها انتظار و تجسس، نه کسی از حال باغبان خبر می‌دهد و نه باغبان می‌آید. مرد مدعی وجود باغبان به دیگری می‌گوید: شاید وقتی که دیگران خواب بوده‌اند باغبان کار می‌کرده است. دومی می‌گوید: در این صورت باید کسی صدای او را می‌شنید. فرد نخست می‌گوید: به نظم و ترتیب گیاهان نگاه کن. نوعی برنامه، نیرومندی و زیبایی در باغ به چشم می‌خورد. حتماً باغبانی در این جا بوده است؛ ما باید به دنبال دلایل و شواهد بیشتری بگردیم. به نظر فرد مدعی می‌رسد که این باغبان دیدنی نیست. در آن جا حصار حساس نصب می‌کنند، باز اثری از باغبان ظاهر نمی‌شود. فرد مدعی به راه‌های دیگر پناه می‌برد و می‌گوید: این باغبان بو هم ندارد. سپس منطقه‌ای را از هر گونه غذا و خوراکی خالی می‌کنند، تا باغبان از گرسنگی بمیرد. مدعی می‌گوید: شاید باغبان به غذا نیاز نداشته باشد، خلاصه آن که فرد منکر به هر علامت و نشانه‌ای که چنگ می‌زند، طرف مقابل آن را نفی کرده، در عین حال بر وجود باغبان اصرار می‌ورزد.

نتیجه‌ای که ویزدام از این مثال می‌گیرد این است که فرد مدعی وجود باغبان، تمام خصایص و ویژگی‌های تجربه‌پذیر باغبان را یک به یک نفی کرد تا سخن خود را از ابطال‌پذیری برهاند، و سرانجام به باغبان نامرئی، ناشنیده، بی‌بو، بدون مزه، بی‌وزن، بی‌نیاز از غذا و ... منتهی شد. او سخنی گفت که تا ابد می‌تواند پایدار بماند. این سخن در واقع از ابطال‌پذیری افتاد، چون با همه‌ی وضعیت‌ها می‌سازد. ویزدام می‌گوید: همه‌ی موحدان چنین معامله‌ای می‌کنند؛ گزاره‌هایی را ادعا می‌کنند که با هر گونه شرایط خارجی سازگار است؛ یعنی جهان خارج به آن بی‌اعتناست. به گفته‌ی ویزدام واقعیت باغ، علف‌ها، درخت‌ها گیاهان برای هر دو فرد یکسان است؛ پس اختلاف مدعی و منکر در چیست؟ او می‌گوید: ریشه‌ی اختلاف در امر نفسانی است. یکی به وجود باغبان ایمان دارد و دیگری به عدم او. بنابراین اختلاف‌ها بر سر طرز تلقی‌ها^[211] است، نه امور واقع،^[212] و نزاع، و کشمکش بر سر اصل واقعیت نیست، بلکه طرز نگرش‌ها و در واقع خواست‌ها و احساسات اختلاف‌زاست. ویزدام سپس می‌گوید: وضع متدین در مقایسه با ملحد این گونه است.

آنتونی فلو با توسل به اصل ابطال‌پذیری اعتقاد داشت که عقاید دینی ابطال‌ناپذیرند؛ زیرا گزاره‌های دینی به گونه‌ای هستند که هیچ گونه شاهد یا دلیلی له یا علیه آنها نمی‌توان اقامه کرد؛ پس فاقد معنا هستند. «هر» فیلسوف اخلاق انگلیسی نیز معتقد شد که گزاره‌های دینی واقع‌نمایی ندارند. او با ارائه‌ی مثال «دیوانه» تمام دعاوی دینی را بی‌معنا و غیر ناظر به واقع معرفی کرد.

در برابر، بازیل میچل رأی خردمندانه‌ای برگزید. او با ارائه‌ی مثال «پارتیزان» در صدد بود تا نشان دهد که گزاره‌های دینی ابطال‌پذیرند؛ حتی در همین دنیا. میچل معتقد بود که هرگز نمی‌توان به باورهای دینی به دیده‌ی یک فرضیه علمی نگریست. گذشته از این که شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد باورهای دینی در همین جهان تحقیق‌پذیرند. محض نمونه می‌توان از مسئله «شر» یاد کرد. اگر دعاوی دینی ابطال‌پذیر نبودند، مسئله شر که از اهم مسایل کلامی است، پدید نمی‌آمد. متدین چون احساس می‌کند وجود شر، باور دینی را ابطال می‌کند، در پی یافتن راه‌هایی است تا بدین معضل پاسخ گوید.

جان هیک راه میچل را ادامه داد و تئوری «تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی» را مطرح کرد. هیک معتقد شد که گزاره‌های دینی تحقیق‌پذیر و معنا دارند، اما نه در دنیا بلکه در آخرت. مثال او چنین است. فرض کنیم دو نفر در راهی با همدیگر همسفر شده‌اند. یکی از آنان بر این باور است که این مسیر به شهر آسمانی ختم می‌شود. دیگری می‌گوید برای این راه مقصدی و مقصودی نیست. هر یک از آنان در طول سفر، هم لحظاتی مفرح و خوش دارند و هم گاهی به دشواری و سختی می‌افتند. یکی از این دو شادی‌ها و دل‌پذیری‌های سفر را جلوه‌ای از سعادت الهی می‌بیند و دشواری‌های سفر را وسیله‌ای که به او شایستگی می‌بخشد. اما دیگری این سفر را گشت و گذاری بی‌هدف می‌پندارد. در طول سفر هیچ مشاهده‌ی تجربی آن دو را یاری و تأیید نمی‌کند.

هیک می‌گوید آن دو باید منتظر آخرین گردنه باشند. آنگاه که از آخرین گردنه گذشتند، آشکار خواهد شد که حق با کدامین بوده است. در حیات پس از مرگ نیز تجربه‌هایی مثل تجربه‌ی حضور انسان در ملکوت خداوند یا تجربه‌ی احساس عمیق وجود او، رخ می‌دهد که شک را زدوده، انسان را در رسیدن به یقین یاری می‌دهد. پس حقیقت و گوهر تحقیق، چیزی جز رفع شک نیست که در حیات پس از مرگ به ظهور خواهد رسید.

دیدگاه جان هیک دقیقاً همان چیزی است که در کلمات آقایان ملکیان و سروش به ظهور رسید، یعنی همان ایده‌ی تحقیق‌پذیری اخروی. بنابراین گزاره‌های دینی در این دنیا قابل تحقیق و اثبات نیستند. باید منتظر ماند تا در جهان دیگر حقایق روشن شود. آنچه از این مباحث روشن شد، این که ریشه‌ی تمام این نظریه‌ها به یک اصل پوزیتیویستی باز می‌گردد؛ یعنی همان اصل تحقیق‌پذیری تجربی.

نقد این تفکر دو گونه ممکن و میسر است. یکی نقد اصل تحقیق‌پذیری در مقام یک اصل فلسفی که این مقام نخست است و دیگری نقد آن در حوزه‌ی دین.

مقام اول. نقد اصل تحقیق‌پذیری

دلایل متعددی علیه این اصل مطرح شده است یا می‌توان طرح کرد.^[213] یکی این که ملاک‌های کاملاً تجربی به هیچ وجه نمی‌توانند شامل خود اصل تحقیق، تأیید و ابطال‌پذیری شوند. در این صورت آن اصول خود بی‌معنا می‌شوند. با هیچ شاهد تجربی‌ای نمی‌توان به تحقیق این اصل رسید که تنها گزاره‌ای معنادار است که از طریق تجربه تحقیق‌پذیر باشد. پس اصل معناداری به استناد خود، بی‌معنا می‌شود و چون تیغ دو دم به خود نیز رحم نخواهد کرد.

اشکال دیگر این که اصول و معیارهای معناداری پوزیتیویسم منطقی، در بسیاری از موارد با علم نیز درگیری خصمانه پیدا می‌کند. در تاریخ علم نمونه‌های فراوانی یافت می‌شود که عالمان فرضیه‌هایی را مطرح می‌کردند و تأمل را در باب آن‌ها کاملاً معنادار می‌دانستند؛ اما در آن زمان و شرایط نمی‌توانستند تحقیق‌پذیری آن گزاره‌ها را نشان دهند. نظریه‌ی موجی یا ذره‌ای بودن نور روشن‌ترین مثال آن است. به تعبیر پلانتینجا: «ظاهراً غیر ممکن است که معیار تحقیق‌پذیری مصطلح را به گونه‌ای تعیین کرد که گزاره‌های کلامی و متافیزیکی را خارج نماید، بی‌آن که چنین برخوردی با گزاره‌های علمی و گزاره‌های متعارف کند.»^[214] در یک جمله باید گفت که نظریه‌های پوزیتیویستی در چند دهه‌ی اخیر مقبولیت خود را از دست داده است و اینک مکتبی مرده

به حساب می آید. «پوزیتیویسم منطقی اینک مکتبی مرده است؛ یا به همان اندازه که یک نهضت فلسفی می تواند بمیرد، مرده است».[215]

مقام دوم. نقد تحقیق پذیری باورهای دینی

مناسب است با آیه ای که دکتر سروش به آن تمسک کرد آغاز کنیم. اولاً. ضبط آیه اشتباه است. آیه چنین است: «وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» [216] «خدای تو البته روز قیامت در آنچه خلق در آن اختلاف و نزاع بر پا می کنند، حکم خواهد کرد»؛ ثانیاً. این مضمون در قرآن تنها در چهار مورد آمده است که برخی از آن ها به این بحث ارتباطی ندارد. از جمله، همان آیه ی مورد نظر ایشان است که به قوم بنی اسرائیل اختصاص دارد. [217] نمونه ی دیگر آیه ۱۱۳ سوره ی بقره است که می فرماید: «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»؛ خداوند در این اختلافات روز قیامت حکم خواهد فرمود» که ناظر به اختلاف نصارا و یهود است. [218] هم چنین آیه ی ذیل ناظر به اختلاف مشرکان و اولیای آنان است. [219] «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»؛ «و خدا البته میان آنان در آنچه با حق اختلاف کنند، حکم خواهد کرد». اما در این میان تنها یک آیه است که می تواند مستمسکی برای دکتر سروش باشد؛ ولی نه آیه ای که ایشان به آن استناد جست، بلکه آیه ی ۶۹ سوره ی مبارکه ی حج: «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»؛ «خدا میان شما در آنچه با هم اختلاف و نزاع می کنید، روز قیامت حکم خواهد فرمود». ولی اگر به تفسیر آیه مراجعه کنیم خواهیم دید که آیه چگونه سخن می گوید. [221] چند آیه ی قبل می فرماید که هر امتی عبادتی خاص دارد و آن امت به دنبال عبادت خاص خود است. امم سابق نباید در امر عبادت با پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - منازعه کنند. در عین حال که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - مأمور به دعوت است و باید انسان ها را به صراط مستقیم فرا خواند. سپس ادامه داده می گوید: اگر مشرکان با تو در زمینه ی شرایع سابق به جدال برخاستند تو در پاسخ به آنان بگو: «فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ» [222] «خدا به آنچه می کنید آگاه است». این قسمت اشاره است به این که باید در زمینه احکام و مناسک به «احکام الهی» مراجعه کرد و احکام الهی همان است که به دست پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - نازل شد. سپس می فرماید: خداوند در قیامت در زمینه اختلافات شما با یکدیگر و با حق حکم خواهد کرد. آیه بعد چنین است: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ» [223] «آیا نمی دانی که خداوند از آنچه در آسمان و زمین است آگاه است، و این در کتاب علم محفوظ و مسطور است». در این آیه به علم الهی استناد شده است. زیرا به منزله ی علت برای قسمت قبلی است که فرمود: خدا اعلم است. مطلب اصلی، ذیل این آیه است که فرمود: «ان ذلك في كتاب»؛ یعنی «علم الهی در کتاب تثبیت شده است» و این مضمون در آیات دیگر نیز مکرر تأیید شده است. نتیجه ای که از مجموع این چند آیه گرفته می شود این که حکم خدا مستند به علم او است و علم او در کتاب؛ پس حکمی که خدا خواهد کرد، از پیش در قرآن آمده است. بنابراین، درست است که قیامت صحنه ی بروز حقایق است و امور آشکار خواهد شد، اما این وضوح از پیش در کتاب الهی منعکس است؛ چشمی باید که ببیند و گوشه ی باید که بشنود؛ ولی اگر چشم ها بسته و گوش ها کر بود، در قیامت خواهند دید و خواهند شنید. قرآن خود را «نور»، «سراج منیر»، «کتاب مبین»، «بیان» و «تبیان» برای هر چیز می نامد و می خواند؛ پس قرآن «تمییز حق از باطل» و آشکار کردن حقایق را به جهان دیگر و انهداده است و در همین دنیا برای انسان با تمام وضوح و صراحت حقایق را اعلان کرده است. البته شرط بهره گیری از قرآن تقواست: «هدی للمتقین». پس در صورتی که شرایط لازم محقق باشد، قطعاً قرآن به روشنی آفتاب حقایق را برای انسان باز می گوید. هدف

کتاب آسمانی جز این نیست که حقایق و واقعیت‌ها را به انسان بنمایانند. اگر این هدف در همین دنیا تحقق نیابد، این امر بدین معناست که کتاب آسمانی معطل مانده، بی‌فایده‌اند؛

ثالثاً در آیات متعددی به این نکته اشاره دارد که ما به پیامبران حکم دادیم. از این جمله است: «وَلَوْطاً آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» [224] و لوط را هم مقام نبوت و حکم‌فرمایی عطا کردیم. و فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كَلَّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» [225] «ما آن را به سلیمان به وحی آموختیم و به هر یک مقام حکم‌فرمایی و دانش عطا کردیم». اُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ» [226] «آنان (پیامبران) کسانی بودند که ما ایشان را کتاب و فرمان و مقام نبوت عطا کردیم». مراد از حکم در این‌گونه موارد، قضاوت نیست، بلکه منظور همان حکمی است که خداوند در قیامت به ظهور خواهد رساند؛ یعنی ایضاح حقایق و آشکارسازی واقعیت‌های پنهان، [227] و اساساً این یکی از شئون دعوت انبیا بوده است. بنابراین خداوند به‌دست انبیا و نیز به کمک کتاب‌های آسمانی سعی دارد حقایق و واقعیات را در همین دنیا برای انسان‌ها آشکار و شفاف سازد. اما اگر انسان چشم بر هم نهاد و بی‌راهه رفت، حقایق روزی برای او نیز ظاهر خواهد شد که آن، صحنه قیامت است: يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» [228] «روزی که اسرار باطن آشکار شود».

به جز این‌ها، یکی از واژه‌های هم‌ریشه‌ی حکم، حکمت است که در قرآن نیز به انبیا نسبت داده شده است: يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» [229] «بر مردم آیات تو را تلاوت کند و آنان را علم کتاب و حکمت بیاموزد». و هم به صورت عام تلقی شده است: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» [230] «خدا عطا کند فیض حکمت و دانش را به هر که خواهد و هر که را به حکمت و دانش رساند دربارهی او مرحمت و عنایت بسیار فرموده است». حکمت یعنی حقایق صادق و مطابق واقعی که در جهت سعادت انسان قرار گیرد. [231] آیه اخیر به دنبال مسئله اتفاق مطرح شده است. از این روی می‌توان به دست آورد که امر اتفاق و ثمرات و آثار مثبت آن یکی از حکمت‌هایی است که قرآن برای انسان مطرح کرده است. به بیان دیگر، این یکی از مصادیق نور مبین بودن و حکم داشتن قرآن در همین دنیا است؛

رابعاً در قرآن آیه‌ای هست که با صراحت تمام می‌گوید قرآن آمده است تا درباره اختلافات حکم کند. این حکم همان حکمی است که در آیات مشابه به خداوند در قیامت منسوب شده است: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» [232] «مردم یک گروه بودند. خدا رسولان را فرستاد که نیکان را بشارت دهند و بدان را بترسانند و با آنان کتاب به راستی فرستاد تا تنها دین خدا به عدالت در موارد نزاع مردم حکم‌فرما باشد، سپس همان گروه که بر آنان کتاب آسمانی آمد. (نه غیر ایشان) برای تعدی به حقوق یکدیگر، شبهه و اختلاف افکندند». از این آیه نکاتی به دست می‌آید. یکی این که انسان‌ها در آغاز، اجتماع کوچک و واحدی بودند؛ اما بعداً دو گونه اختلاف پدید آمد؛ اختلاف در امر دنیا و اختلاف در امر دین. اختلاف نخست طبیعی است و دین برای رفع آن آمد؛ اما اختلاف دوم فطری و طبیعی نیست و تنها از سوی «باغین» پدید می‌آید: وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» [233] پس اختلاف‌زایان دینی، از باغین و ظالمین‌اند.

نکته دیگر این که اساساً قرآن برای رفع اختلاف و ایجاد روحیه وحدت و هماهنگ‌سازی انسان‌ها آمده است و این یکی از مهم‌ترین اهداف کتب آسمانی است؛ بنابراین خود، باید در همین دنیا با کمال صراحت و وضوح حقایق را بر ملا کند و واقعیات را پیش روی انسان قرار دهد.

خامساً. از مباحث قرآنی که بگذریم، می‌توانیم بگوییم که ایده‌ی تحقیق‌پذیری اخروی ریشه در مرجئه‌گری و اشعری مسلکی دارد. مرجئه^[234] درباره‌ی مسئله‌ی علی - علیه السلام - و معاویه گفتند که حق در دنیا ظاهر نمی‌شود، باید آن را تا قیامت به تأخیر انداخت. هم‌چنین اشاعره که به شدت از مرجئه تأثیر پذیرفته‌اند، با انکار حسن و قبح ذاتی و عقلی، استقلال عقل را تا حد زیادی طرد و نفی کردند. براساس این ایده طبعاً باید گفت عقل انسان به‌طور مستقل چیزی از حقایق نمی‌فهمد؛ پس باید فهم درست از دین را در قیامت خواست. با این توضیح، باز به جمله‌ی آقای سروش توجه کنید. «فهم صحیح از دین، فقط روز قیامت خودش را نشان خواهد داد: إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»^[235] اگر برای شناخت حقایق باید تا قیامت صبر کرد، پس نقش دین چیست؟ و انبیا - علیهم السلام - برای چه آمده‌اند؟ به نظر می‌رسد عقیده‌ی تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی بیانی مدرن از همان ایده‌ی مرجئه‌گری سده‌ی نخست است؛

سادساً. بر فرض که ما اصل تحقیق‌پذیری را پذیرفتیم. در عین حال می‌توان شواهدی ارائه کرد که نشان دهد دین و ایمان تحقیق‌پذیری این‌جهانی نیز دارند.^[236] اگر ما وجود خدا و نظام اعتقادی دینی را از جوامع بشری حذف کنیم، قطعاً جهان انسانی به گونه‌ای دیگر خواهد شد. اگر ما در حال حاضر رفتار یک کافر و ملحد را با رفتار یک مؤمن مقایسه کنیم، به تمایزی واضح میان آنان بر می‌خوریم. این امر حتی در میان جوامعی که یاد خدا و دین کم‌رنگ و ضعیف است، کاملاً قابل مشاهده است.

دین آن‌چنان در تمام زوایای فردی، ذهنی، روحی، خانوادگی، اجتماعی و فرهنگی حیات انسان نفوذ می‌کند و تمام وجود او را تحت تأثیر می‌گیرد که تمایزی کاملاً واضح میان خود و حیات ملحدانه بشری می‌افکند. این امر تا بدان پایه روشن و آفتابی است که از ارائه نمونه و شاهد بی‌نیاز است و این امر نمودی است کاملاً روشن از تأثیر دین در زندگی محسوس و ملموس انسان؛ به عبارت دیگر اصول دین، اصولی کاملاً تحقیق‌پذیر و تجربی‌اند.

می‌توان با جمع ده‌ها و صدها و هزاران قرینه، شاهد و دلیل محسوس و تجربی و با استفاده از روش استقرا، نظریه وجود خدا و دیگر حقایق دینی را کاملاً تأیید و توجیه کرد. امروزه زندگی بشر با امور غیر مادی و در عین حال طبیعی و تجربی آن‌چنان همراه شده است که حتی برای انسان‌های متعصب و ملحد، جای هیچ‌گونه تردید و شکی باقی نمی‌گذارد که دستی از غیب به کار است و نیرویی از فوق طبیعت در طبیعت نافذ است. این نکته هم چیزی جز تأثیر حقایق دینی در عالم محسوس و به عبارت دیگر تحقیق‌پذیر بودن مدعیات دینی نیست.

نتیجه نهایی آن که این امور در همین دنیا به قدر لازم واضح و ثابت شده‌اند. انبیا و اولیا با مدد وحی آسمانی، این هدف را به خوبی تأمین کرده‌اند؛ هرچند در آخرت نیز برای نایبانیان و ناشنویان دنیا، حقایق روشن خواهد شد.

سؤال ۱۳. آیا دین آزمون‌پذیر است؟ آیا ایمان آزمون‌پذیری دنیوی دارد؟

جواب. آقای شبستری به شدت از آزمون تاریخی ایمان دفاع می‌کند. وی می‌گوید: «آزمون تاریخی ایمان عبارت از آزمون عقاید و آداب و رسوم و قوانینی است که به صورت تاریخی بر محور ایمان دینی شکل می‌گیرد. این‌ها همه تجلیات نهادی شده‌ی ایمان است. آزمون این نهادها و نقد و اصلاح و پالایش آن‌ها از طرفی انسان‌ها را به خلوص و زلالی تجربه‌ی ایمانی می‌رساند و از شیء شدن خداوند برای انسان مانع می‌گردد و از طرفی دیگر انسان‌ها را به آزادی از جمود سنت دینی تاریخی و تسلط بر آن می‌رساند.^[237] وی همین عقیده را در مصاحبه با کیان هم ابراز داشته است.»^[238]

کیان از استاد ملکیان سؤالی زیر کانه می‌پرسد بدین مضمون که «اگر ایمان در یک خلأ معرفتی رخ می‌دهد، پس علت ترجیح ایمان بر عدم ایمان چیست؟»^[239] ایشان در پاسخ تأیید می‌کند که ایمان به یک گزاره، با ایمان به نقیض آن، عقلاً مساوی است. مثلاً ایمان به این که خدا هست با ایمان به این که خدا نیست، عقلاً مساوی است. ایشان عامل این ترجیح را پاسخ عملی ایمان و آزمون‌پذیر بودن مثبت آن در دنیا می‌داند. وقتی ایمان می‌آوریم سلسله گزاره‌هایی متعلق ایمان شما قرار می‌گیرند که ممکن است برای شما آرامش بیاورند یا نیاورند؛ ممکن است شادی بیاورند یا نیاورند؛ ممکن است رضایت باطن بیاورند یا نیاورند؛ ممکن است مناسبات اجتماعی شما را بهبود ببخشند و ممکن است چنین نشود، و هر یک از این‌ها بسته به نگاه شما به دین می‌تواند مرجحی برای ایمان به این گزاره یا نقیض آن باشد.^[240] آقای ملکیان در نهایت معتقد می‌شود که ایمان در آزمون‌های آفاقی (نظری) شکست خورده است، ولی در آزمون‌های انفسی (عملی) موفق بوده است. دیدگاه آزمون‌پذیری عملی در باب دین را می‌توان از اندیشه‌های کیویت هم به دست آورد.^[241]

دین دو بُعد دارد: نظری و عملی. بُعد نظری یا اعتقادی یا همان اصول عقاید، تنها از طریق استدلال و برهان قابل اثبات‌اند. البته براهین اثبات خدا گونه‌های مختلفی دارند و هر یک از ویژگی‌های خاصی برخوردارند. آنچه در تاریخ دین پژوهی، در جهان اسلام رخ داده است، بیش‌تر، توجه و تکیه بر این بُعد دین می‌باشد. هرچندگاه نیز سخن از آثار ایمان و فواید بعثت انبیا بوده است؛ اما فلاسفه بیش‌تر کوشیده‌اند براهین را تکثیر یا تنقیح کنند.

دین بُعد عملی نیز دارد؛ بدین معنا که اگر دین در جامعه و تاریخ تحقق پیدا کند، قطعاً به دنبال خود آثار و نتایجی فردی و نیز اجتماعی خواهد داشت. در جنبه فردی مثلاً به انسان آرامش، نشاط، امید، عدالت‌خواهی و معنایابی زندگی می‌دهد، و در جنبه اجتماعی، تحقق یک سلسله نهادهای اجتماعی مثل نهاد مسجد یا روحانیت، تحقق حکومت دینی و جنگ و صلح‌ها را در پی خواهد داشت. آنچه در جهان غرب مسیحی، به خصوص در چند سده‌ی اخیر، رخ داده است، بیش‌تر توجه و تأکید بر بُعد عملی و کارکردی دین است، و این نیست جز به دلیل رواج فضای شکاکیت و یأس از عقلانیت استدلالی اعتقادات مسیحیت.

می‌دانیم که پیرس و جیمز از بنیان‌گذاران مکتب پراگماتیسم‌اند. جیمز با اعتقاد به اصالت عمل، این اندیشه را به دین و مذهب نیز تسری داد. اگر بخواهیم در زمینه‌ی دین تصمیم بگیریم، این اصل را باید مد نظر قرار داد و از ثمرات آن بهره برد؛ برای نمونه اگر ما اصل مزبور را در باره صفات الهی به کار ببریم و مباحث نظری و قیل و قال‌های مدرسه را در این زمینه کانون توجه قرار ندهیم، خواهیم دید که برخی صفات از صفات دیگر

مهم‌ترند و حتی از نظر منطقی مقدم‌تر. مثلاً قائم به ذات بودن، بسیط بودن، بی‌نهایت بودن، غنی بودن، عاشق خود بودن و... تأثیر بسزایی در زندگی و نحوه‌ی رفتار انسان نخواهد داشت.

ویلیام جیمز به صراحت می‌گوید: «من برای این صفات نمی‌توانم هیچ‌گونه خصوصیت و جنبه مذهبی قایل شوم. مثلاً اعتقاد به این که خداوند مرکب نیست، چه اثری در کردار و رفتار من در زندگی خواهد داشت؟ ... آیا صفات و چگونگی‌هایی که برای خداوند می‌آورند (علم کلام) جز گرد آوردن یک مجموعه و کلکسیون از جملات و کلمات پر زرق و برق و پر طمطراق که در زندگی معمولی مردم کوچک‌ترین اثر و ارتباطی ندارد چیز دیگری خواهند بود؟»^[242]

به اعتقاد جیمز، استدلال‌های فلسفی و ادله کلامی چیزی بیش از یک سلسله سخن‌پردازی، سنگ‌اندازی، مطلق‌گویی و اصطلاح‌بافی نیست؛ از این روی می‌بینیم روح مذهب روز به روز ناتوان‌تر و بی‌جان‌تر می‌شود.

به نظر ویلیام جیمز، صفات خداوند دو گونه است: صفات متافیزیکی و صفات اخلاقی. آنچه گذشت ناظر به صفات متافیزیکی و ماورای طبیعی بود؛ اما صفات اخلاقی خداوند از دیدگاه پراگماتیسمی بسیار جذاب و جالب توجه است. این گونه صفات می‌توانند برای انسان بیم و امید و قداست را به ارمغان آورند. میوه‌ها و نتیجه‌های زندگی معنوی، بهترین ثمرات مذهب است که می‌توان آن‌ها را به روش تجربی و با آزمایش‌های درونی چشید. بنابراین اگر مذهب را در عمل نگاه کنیم، حاصل آن چیزی جز تجارب عرفانی نخواهد بود.

ویلیام جیمز عوامل اصلی مذهب را در سه رکن نذر و قربانی، اعتراف و توبه و بالاخره دعا و نیایش خلاصه می‌کند. سپس درباره‌ی هر یک از این سه به تفصیل، داد سخن می‌دهد و از این رهگذر نتیجه می‌گیرد که اگر ما این گونه به دین بنگریم، می‌توان امیدوار بود که اختلاف فرقه‌ها و دسته‌های مذهبی کاهش یابد، و تنها در این صورت است که مذهب اختلاف‌زدایی خواهد کرد نه اختلاف‌زایی. نتیجه‌ی دیگر این که ما باید به دنبال مذهبی شدن باشیم، نه این که علم مذهب بدانیم. بسیار تفاوت است میان این که ما خود عاشق باشیم و این که بدانیم عشق چیست؟ حاصل آن که در این طرز تلقی نگاه علمی و خشک به دین و مذهب طرد شده است.

اگر در مقام نقد این تفکر برآییم باید بگوییم که این دیدگاه از بُعد اعتقادی، عقلانی و معرفتی دین غفلت ورزیده، بلکه آن را کاملاً مطرود گذاشته، و تنها بر بُعد عملی و آزمون‌پذیر بودن دین تأکید کرده است. اما باید گفت که بُعد نظری و اعتقادی دین اصالت دارد. در دین سلسله‌گزاره‌ها و باورهایی وجود دارد که جنبه‌ی عقیدتی داشته، می‌توان آن‌ها را از طریق استدلال به اثبات رساند و از حقانیت آن‌ها دفاع کرد. اساساً دو علم کلام و فلسفه در جهان اسلام به همین منظور تکوّن و توسعه یافتند. البته گذشته از این‌ها، قرآن خود با گنجاندن ده‌ها آیه استدلالی از قبیل *لو کان فیهما اله الا الله لفسدتا*؛^[243] «اگر در آسمان و زمین به جز یک خدای یکتا خدایی وجود داشت، همانا خلل و فساد در آسمان و زمین راه می‌یافت» و *افی الله شک فاطر السموات و الارض*؛^[244] «آیا در هر چه شک کنید در خدا هم که آفریننده آسمان‌ها و زمین است شک توانید کرد؟» و نیز با تأکید فراوان بر تفکر و تعقل، بر استدلالی کردن عقاید تأکید ورزیده است. بنابراین، اعتقاد و استدلال‌ورزی در دین بر هر چیز دیگر، از جمله بُعد عملی دین، تقدم دارد، و از همین روی بارها و بارها بر معرفتی بودن ایمان تأکید شده است.

ثانیاً. آقایان شبستری و ملکیان با غفلت یا حتی انکار بُعد عقلانی و اعتقادی دین، بُعد عملی آن را جای‌گزین کرده‌اند. روح چنین تفکری این است که دین، باطل یا غیر قابل اثبات اما مفید است، و این دقیقاً تفکری است که نیچه در صدد طرح و تثبیت آن است. وی در کتاب چنین گفت زرتشت همین عقیده را پی گرفته است.^[245] حال، سؤال اساسی این‌که چگونه ممکن است دینی که قابل اثبات نیست، یا به اعتقاد برخی باطل و موهوم است، در مقام عمل مفید و سودمند باشد؟ مگر نه این است که توفیق عملی نشان از صداقت نظری دارد و اساساً گواهی‌نامه‌ی موفقیت، منوط به قبولی در آزمون صداقت است، و حقانیت مهم‌ترین پیش‌شرط سودمندی است. البته ممکن است امر کاذب و باطلی، تأثیری در پی داشته باشد اما این اثر از یک سوی موقتی است و از سوی دیگر اثر حقیقی و واقعی نیست. بنابراین مادامی که سودها، تأثیرها و توفیقات از پشتوانه‌ی حقانیت صداقت برخوردار نباشند، سودمندی و توفیق، شکست‌پذیر موقتی و قابل جای‌گزینی است؛

ثالثاً. اگر تنها بر بُعد عملی و آزمون‌پذیر بودن دین تکیه شود، این اشکال موجه می‌نماید که گفته شود فواید و آثار دین جای‌گزین‌پذیر است. برای نمونه اگر بگویید دین به انسان آرامش می‌دهد، می‌گویند این تأثیر را در مواد مخدر هم می‌توان یافت. اگر بگویید دین به انسان حالات خوشی می‌دهد، می‌گویند مسکالین و اسید لیسرژیک نیز چنین آثاری را به بار خواهد آورد.^[246] اگر بگویید دین به انسان نشاط، شور و حرارت می‌بخشد، می‌گویند برخی مواد نیروزا هم چنین خاصیتی دارند و ... کسی که تنها بر توفیقات عملی دین تکیه می‌کند راهی جز پذیرش چنین بدیل‌هایی ندارد. به تعبیری عمل‌گرا بودن با بدیل‌پذیر بودن قرین است و گریزی از آن نیست؛ اما اگر دین را بر معرفت و استدلال استوار ساختیم می‌توانیم از طریق تکیه بر حقانیت مبانی اعتقادی و بی‌اساس بودن بدیل‌ها، برای این سؤال پاسخی درخور بیابیم؛

رابعاً. استاد ملکیان در مسئله عقلانیت باورهای دینی می‌گوید: «به نظر می‌رسد اگر شما در عالم آفاق به دنبال قرینه^[247] مؤید اعتقادات دینی بگردید، رقبای ملحد شما در همان عالم آفاق به دنبال قرائن مبطل اعتقادات دینی می‌گردند، و از قضا در عالم آفاق هر گونه قرینه را می‌توان یافت.»^[248]

به این ترتیب استاد ملکیان باورهای دینی را اثبات ناشدنی می‌داند. همین سخن را دقیقاً در باب توفیقات عملی دین می‌توان گفت؛ یعنی می‌توان گفت اگر شما در عالم آفاق به دنبال قرائن، شواهد و توفیقات مثبت برای دین باشید، رقبای ملحد شما در همان عالم آفاق می‌توانند شکست‌های متعددی را از دین ارائه دهند. نتیجه چیزی جز نفی بُعد نظری و ابطال بُعد عملی دین نخواهد بود. اتفاقاً برخی از نویسندگان، برای دین کارکردهای منفی ذکر کرده‌اند. مثلاً باتومور می‌گوید: «دین به همان اندازه که نیروی متحد‌کننده‌ای است و جوامع بزرگ را وحدت بخشیده، همان اندازه نیروی نفاق افکن نیز هست.»^[249]

بنابراین اگر دین را فقط رفتارگرایانه و آزمون‌پذیر دیدیم، باید در کنار توفیقات و سودمندی‌ها، منتظر شکست‌ها و آثار منفی هم باشیم؛ اما اگر پای مسئله حقانیت و صداقت گزاره‌های دینی به میان آید می‌توان مثلاً درباره شبهه باتومور که گفت: دین موجب تفرقه است، گفت تمام ادیان قبل از اسلام منسوخ‌اند و تنها یک دین ناسخ تمام ادیان بوده و حق است: و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه؛^[250] «هر کس غیر از اسلام دینی اختیار کند، هرگز از وی پذیرفته نیست»؛

خامساً. جیمز گفت که صفات متافیزیکی خدا اصالت ندارد؛ چرا که مفید نیست. این سخن جیمز قابل نقد است. صفات متافیزیکی خداوند در زندگی انسان نقش‌آفرین‌اند؛ محض نمونه اگر ما او را صاحب قدرت مطلق

دانستیم، در زندگی همیشه فتح و پیروزی را با جنود الهی و طرفداران حق خواهیم دانست. اگر ما او را واجد علم مطلق بدانیم، هیچ چیز را از محضر علم او پنهان نمی‌بینیم، مراقب رفتار و کردار خویش خواهیم بود. و هم‌چنین اعتقاد به غنای او موجب تقویت توکل در انسان خواهد شد.

به هر تقدیر، نمی‌توان از آثار عملی عقاید دین شانه خالی کرد و نیز نمی‌توان اساس دیانت و مذهب را بر احساساتی که هر لحظه در معرض گذر، تزلزل و تردیدند، قرار داد، و تأثیر فراوان و مثبت ایمان در زندگانی بشر نیز انکارناپذیر است. اما روی سخن با کسانی است که از حقانیت و عقلانیت استدلالی باورهای اسلامی روی بر تافته‌اند؛ و گرنه آثار و فواید ایمان بسی فراوان است. استاد شهید مطهری بیشتر سخن خود را درباره‌ی ایمان به این بخش اختصاص داده است. ایشان معتقدند ایمان مذهبی آثار بسیار ارزشمندی برای انسان به ارمغان خواهد آورد؛ [251] آثاری هم‌چون خوش‌بینی نسبت به جهان، روشن‌دلی در قبال آفرینش، امیدواری به آینده، آرامش در برابر حوادث، لذت معنوی، بهبود روابط اجتماعی، کاهش ناراحتی‌های بشر، پشتوانه استوار برای اخلاق، سلامت جسم و جان، انطباق با محیط، تسلط بر نفس و ایجاد ارتباط معنوی میان انسان و جهان غیب.

۱۴. نسبت ایمان با عمل چیست؟ آیا می‌توان رفتارهای دینی را به دو قسم رفتارهای اخلاقی و مناسکی تقسیم کرد؟

آقای شبستری تأثیر ایمان را بر عمل می‌پذیرد. «در باب نسبت ایمان و عمل دینی نیز باید بگوییم که عمل دینی در واقع تراوش آن تجربه است.» [252] آقای ملکیان هم می‌گوید: «وقتی فرد مؤمن در قبال گزاره‌های دینی روی کرد خاصی پیدا کرد، در مقام عمل نیز الزاماتی خواهد داشت.» [253] بنابراین هر دو نفر اصل تأثیر ایمان بر عمل را تأیید می‌کنند.

آنان هم‌چنین بر این باورند که شکل عمل قابل تغییر است؛ چون عمل متکی به ایمان است و ایمان از یک سلسله پیش‌فرض‌های سابق متأثر. حال از آن‌جا که این پیش‌فرض‌ها متغیرند، نباید عمل خاص و معینی را از شخص انتظار داشت. [254]

نکته‌ی دیگری که استاد ملکیان می‌افزاید این‌که رفتارهای دینی دو دسته‌اند: رفتار دینی اخلاقی و رفتار مناسکی یا شعایی. تفاوت در این نکته است که اعمال دینی شعایی - مناسکی دو خاصیت دارند: اول این‌که همه سمبلیک‌اند؛ برخلاف رفتارهای اخلاقی که اصلاً سمبلیک نیستند؛ دوم این‌که مقدمه‌ای هستند برای ذی‌المقدمه‌ای دیگر (اما رفتار اخلاقی ممکن است مقدمه‌ای برای رفتار دیگر باشد و ممکن است نباشد)؛ برای نمونه در دین ما نماز، روزه و حج اعمال شعایی - مناسکی هستند؛ اما راست گفتن یا عدالت ورزیدن اعمال دینی اخلاقی‌اند. [255]

کیان می‌پرسد: ذی‌المقدمه در رفتارهای مناسکی چیست؟ ایشان در پاسخ می‌گوید: بنده از آن‌جا که گوهر دین را نوعی اخلاق عرفانی می‌دانم، اعتقاد بر این است که ذی‌المقدمه‌ی رفتارهای مناسکی این است که فرد واجد حالات و ملکات اخلاقی شود؛ مثلاً در زمینه‌ی نماز: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ؛ [256] «نماز است که از کار زشت و منکر باز می‌دارد». یا درباره‌ی روزه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ

عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ [257] «ای اهل ایمان، بر شما نیز روزه داشتن فرض گردید، چنان که امم گذشته را فرض شد، و این دستور برای آن است که پرهیزکار شوید». در باب حج: لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ؛ [258] «هرگز گوشت این قربانی‌ها نزد خدا به درجه قبول نمی‌رسد؛ لیکن تقوای شماست که به پیشگاه قبول او خواهد رسید».

به نظر می‌رسد عمل در فرهنگ دینی و قرآنی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ البته نه هر عملی؛ بلکه تنها عمل صالح. بی‌تردید از نظر قرآن میان ایمان و عمل ارتباطی وثیق و ناگسستنی برقرار است. این مطلب گاه به صورت عطف عمل صالح بر ایمان آمده است. در قرآن نمونه‌های فراوانی در این زمینه به چشم می‌خورد؛ برای مثال: وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ؛ [259] «و مژده آنان را که گرویدند و کارهای شایسته کردند. برای ایشان بهشت‌هایی است».

در پاره‌ای از موارد، خداوند مؤمنان را مخاطب قرار داده، آنان را به عملی خاص دعوت می‌فرماید: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ؛ [260] «ای اهل ایمان، قصاص بر شما نوشته شد».

بنابراین روی سخن ما به اصل ارتباط عمل و ایمان نیست؛ بلکه نحوه‌ی ارتباط آن دو محل نزاع است. در این زمینه چند فرض وجود دارد:

یک. ایمان عین عمل است و عمل تمام ماهیت ایمان را تشکیل می‌دهد. معتزله این قول را برگزیدند. شاهد ایشان ده‌ها آیه از قرآن کریم است که در تمام آن‌ها به نحوی عمل صالح با ایمان ذکر شده و هیچ مورد استثنایی هم ندارد. معتزله قایل‌اند، ذکر عمل بعد از ایمان به دلیل تأکید فراوانی است که قرآن بر بُعد عملی ایمان دارد؛ پس ایمان حقیقی چیزی جز عمل مؤمنان نیست و ایمان، همان مؤمنانه زیستن است؛

دو. عمل جزء ایمان است. ایمان اجزا و ارکانی دارد که عمل یکی از آن‌هاست. علامه طباطبایی (ره) بر این نظریه پای می‌فشرد. [261] دلیل ایشان آن است که ایمان صرف علم نیست؛ زیرا در قرآن آیاتی هست که می‌گوید: کفار در عین علم و حتی یقین، حق را تکذیب کردند و بدان کفر ورزیدند: وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ؛ [262] «در حالی که خود یقین به آن داشتند آن را انکار کردند».

از سوی دیگر عمل از ایمان بیرون نیست. بنابراین ایمان امری است مرکب از معرفت و التزام عملی به لوازم آن و همین امر است که ایمان را از کفر ممتاز کرده، مؤمن را از کافر جدا می‌سازد؛

سه. عمل از ماهیت ایمان خارج است؛ در عین حال نمی‌توان ارتباط آن را با ایمان گسست؛ زیرا در قرآن، عمل صالح بر ایمان عطف شده است و از عطف تعدد استظهار می‌شود. مؤید دیگر، آن که در برخی آیات نظیر: فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَغَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ؛ [263] «اما آن کسی که به درگاه خدا توبه کرد و عمل صالح به جا آورد، او امید دارد که از رستگاران باشد». از تعبیر «غسی» به معنای شاید، استفاده شده است که دلالت بر عدم قطعیت می‌کند و این تعبیر، ظهور در تمایز ایمان از عمل دارد. از آیه ذیل می‌توان جدایی عمل از ماهیت ایمان را به دست آورد: فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَغَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ؛ [264] «آنان که نماز را به پا می‌دارند و زکات می‌دهند و به خدا و روز قیامت ایمان دارند».

در این آیه ایمان بر برخی اعمال صالح عطف شده است و از آن جا که عطف عام بر خاص جایز نیست، پس این اعمال در ماهیت ایمان راه ندارند.

اگر عمل از ماهیت ایمان خارج است، می توان سؤال کرد که در این صورت رابطه ایمان و عمل چگونه است؟ پاسخ آن است که ایمان شرط عمل است و عمل نیازمند بدان. عمل هر چند در ماهیت ایمان داخل نیست؛ اما از دید قرآن ایمانی مطلوب است که به دنبال آن عمل صالح باشد. از سوی دیگر عملی عمل صالح است که از ایمان مؤمنان برخاسته باشد، وگرنه صالح نخواهد بود. ممکن است عملی خوب بوده، حسن فعلی داشته باشد؛ اما اگر از منشأ ایمان سر نزنند و واجد حسن فاعلی نباشد به آن عمل صالح اطلاق نمی توان کرد. اساساً ایمان جریان و طریقی است که ماهیت عمل را جهت می دهد: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» [265] «هر کس پس از روشن بودن راه حق با رسول خدا به مخالفت برخیزد و راهی غیر طریق اهل ایمان پیش گیرد».

به هر حال عمل صالح گرچه داخل ماهیت ایمان نیست، نتیجه‌ی ایمان است و ایمان، مبدأ و منشأ عمل صالح. به عبارت دیگر، از آن جا که عمل صالح در سعادت بشر نقشی انکارناپذیر دارد، جزء لاینفک دین است، و به همراه ایمان، دو بال برای پرواز تا سرای حق خواهند بود. عمل و شریعت همان قدر ارزشمند است که ایمان؛ پس هر دو به یک اندازه اصیل اند و هیچ یک را از دیگری گریزی نیست.

نتیجه‌ای که از این قسمت به دست می آید این که اولاً، عمل و شریعت از گوهر دین خارج نیست. به تعبیر دیگر، حتی اگر فرضیه‌ی گوهر و صدف دین را بپذیریم باید بگوییم که رفتار دینی از محدوده‌ی گوهر و ماهیت دین خارج نیست. ایمان، سلوک و حالات معنوی، همان قدر در دین ارزشمند است و اصالت دارد که عمل، و اساساً همین نکته منشأ پیدایش سریع فقاقت شیعه و رشد مناسب آن است؛ زیرا فقه، ضوابط رفتار دینی، یا به تعبیر امام (ره)، فلسفه‌ی عملی حکومت است. این اولین نقد است؛

ثانیاً. جای‌گزینی ایمان به جای شریعت، یکی از ویژگی‌های پلورالیسم دینی است. آنان که کثرت‌گرایی دینی و تنوع دینی حقیقت را به رسمیت می‌شناسند، ایمان‌گرایی را به جای شریعت‌گرایی می‌نهند یا لاقلاً نقش عمل و شریعت را هم‌سنگ ایمان تلقی نکرده، به آن ارزش پسینی و درجه دوم می‌دهند. در عین حال که شکل آن را نیز سیال و غیر ثابت، فرض می‌کنند؛ از این روی «ایمان به جای شریعت» از لوازم نظریه پلورالیسم دینی است و پلورالیسم دینی نظریه‌ای قابل دفاع نبوده، فرضیه‌ای نادرست است. بحث در این زمینه را باید در مجالی مستقل پی‌گرفت؛ [266]

ثالثاً. آقای ملکیان رفتار دینی را به دو قسم رفتارهای اخلاقی و مناسکی تقسیم کرد و تفاوت آن دو را عمدتاً در عنصر «سمبلیک» دید. این تفکیک چندین ایراد دارد:

اول آن که نشانه‌های سمبلیک ظاهراً ماهیتی وضعی و قراردادی دارد؛ چنان که مثلاً علایم راهنمایی و رانندگی حالتی سمبلیک و نمادین دارند و تنها به مثابه‌ی نشانه و راهنمایی برای وضعیت‌های در پی آمده و بعدی به کار می‌روند. لذا این گونه علایم وضعی، قراردادی و متغیر، مقدمه‌ای بوده و از خود هیچ گونه اصالتی ندارند. چنین تفسیری درباره‌ی نماز، روزه و حج کاملاً نادرست است. بهترین شاهد نادرستی آن ده‌ها شرط و قیدی است که برای صحت این اعمال در فقه مطرح است. اگر کسی نماز صبح را یک و نیم رکعت یا نماز ظهر را - بدون

عذر - به صورت دو نماز دو رکعتی، یا روزه را به جای ماه رمضان در غیر ماه مبارک رمضان به جای آورد یا این که به طور کلی یکی از قیود مسلم و محرز را کم یا زیاد کند، عمل او صحیح و مقبول نیست و تکلیف از او ساقط نشده است. آیا واقعاً نماز مانند علایم راهنمایی و رانندگی است که فی نفسه هیچ نقش و اصلاتی نداشته باشد، و بتوان آن را به صورتی دیگر نیز ادا کرد؟ از آیات و روایات به دست می آید که میان عمل دینی و آثار آن، چه دنیوی چه اخروی، نوعی رابطه ی تکوینی وجود دارد و اساساً به همین دلیل عقل انسان توان درک این روابط را ندارد و محتاج وحی و پیامبران است. این روابط در جریان ادیان آسمانی به تدریج به مردم ابلاغ شد و می دانیم که روابط تکوینی را نمی توان تغییر داد و آن را سیال دانست؛

دوم آن که در این تقسیم بندی دوگانه، رفتارهای دینی اجتماعی، جایگاهی ندارند. باتوجه به این که رفتارهای اخلاقی معمولاً حالتی فردی دارند و در رفتارهای مناسکی، عمدتاً سمبلیک بودن آن ها مد نظر است، مناسب بود جایی برای رفتارهای جمعی نظیر رفتارهای حکومتی و رفتارهای نهادهای اجتماعی دینی و ... در نظر گرفته می شد. به بیان دیگر این تقسیم جامع و کامل نیست؛

سوم آن که رفتارهای دینی را به گونه ای دیگر هم می توان تقسیم کرد؛ بدین صورت که بگوییم رفتارهای دینی دو گونه اند: درونی و بیرونی. رفتار دینی درونی مانند ایمان ورزیدن، تائب شدن و اخلاص ورزیدن، و رفتار دینی بیرونی نظیر راست گفتن یا نماز گذاردن. از سوی دیگر می توان رفتارهای بیرونی را نیز به دو قسم منقسم کرد: رفتارهای فردی و رفتارهای گروهی. اولی همانند راستگویی، و دومی نظیر حج گذاردن. بنابراین در محدوده ی رفتار به تقسیمی سه گانه می رسیم که از تقسیم پیشین کامل تر است. از سوی دیگر محور این تقسیم انسان است، و از آن جا که انسان واجد دو بعد درونی و بیرونی است، تقسیم اخیر ملاکی معقول می تواند داشته باشد. اما تقسیم رفتار به اخلاقی و مناسکی ملاکی معقول ندارد. نتیجه آن که اولاً، عنصر عمل در دین قرین ایمان بوده، اهمیتی برابر و مساوی با آن دارد؛ ثانیاً، عمل محصول و مولود ایمان است چنان که مؤثر در آن؛ ثالثاً، هیچ کدام از اعمال و کردارهای دینی، حالتی سمبلیک و نمادین ندارند؛ البته ممکن است شکل بعضی اعمال به حسب شرایط مختلف، متفاوت باشد، ولی این تفاوت ها از یک سو تعریف شده است و رها نیست و از سوی دیگر جزئی می باشد و از طرف سوم تغییر آن به دست ما نیست، و شارع بر حسب شرایط، آن ها را تعیین کرده است.

۱۵. آیا ایمان به منزله یک پدیده می تواند مورد مطالعه ی برخی رشته های علوم انسانی هم چون روان شناسی قرار گیرد؟

ایمان را به دو گونه می توان نگریست: فلسفی و پدیداری. آن چه تاکنون گذشت عمدتاً نگاه فلسفی، انسان شناسانه و دینی بود. ایمان از زاویه ی دیگری نیز کانون مطالعه و مذاقه قرار گرفته است. این گونه مطالعات بیش تر در علوم انسانی و بیش از همه در روان شناسی و جامعه شناسی صورت گرفته است. نکته مهم این است که بدانیم مطالعه پدیدارشناسانه درباره ایمان چه ویژگی هایی دارد. از ویژگی های نگاه پدیدارشناسانه به ایمان، یکی تجربی دیدن آن است؛ دیگری نفی عینیت از ایمان است؛ سوم توجه به آزمون ها و پیامدهای آن است و چهارم تاریخمند نگریستن به ایمان است، و به تعبیر آقای مراد فرهاد پور: «تاریخی بودن ایمان، معنایی جز این ندارد: گشودگی در مقابل این خطر که شما ایمانان را به خاطر تاریخ از دست بدهید».[267]

از آن جا که تمام ویژگی‌های چهارگانه‌ی اخیر را در مباحث پیشین نقد و بررسی کردیم و در حد لزوم ابعاد مختلف آن را شکافتیم، نیازی به تکرار نیست، و در پاسخ این پرسش که آیا می‌توان ایمان را به منزله‌ی یک پدیده نگاه کرد، می‌گوییم این‌گونه مطالعات هرچند امروزه صورت می‌گیرند، اما باید به ابعاد، لوازم و ویژگی‌های آن‌ها توجه کافی داشت.

سؤال ۱۶. آیا امروزه می‌توان از «تعبد مدلل» سخن گفت؟ اگر پاسخ منفی است، چرا؟

جواب. می‌دانیم تعبدگریزی یکی از ویژگی‌های عصر حاضر است. انسان معاصر آزاد اندیش و تعبدگریز است، و از مرجع آتورینه پرهیز دارد. در این وضعیت برخی از «تعبد مدلل» سخن می‌گویند، تا بتوانند راهی برای پذیرش عنصر تعبد باز کنند. استاد ملکیان تعبیر «تعبد مدلل» را ناصواب می‌داند. ایشان معتقد است این تعبیر از یک سو از نظر مفهومی پارادکسیکال است؛ زیرا اگر تعبد مدلل شد، به سبب مدلل شدنش دیگر نمی‌توان به آن تعبد گفت؛ یعنی اگر من اثبات کردم که هرچه آقای X بگوید، درست است یا هرچه آقای X بگوید مصلحت است، دیگر از آن پس پذیرش سخنان آقای X برای من تعبدی نیست؛ زیرا مدلل شده است. [268] از سوی دیگر اشکال مصداقی دارد؛ زیرا توفیقات تعلیم پیامبران در دنیا معلوم نمی‌شود و باید آن را در آخرت جست.

واقعیت آن است که «تعبد مدلل» اگر به معنای تعبدی است که «در عین» تعبد بودن خود، مدلل باشد، تعبیری نادرست و متناقض است؛ زیرا تعبد نقطه‌ی مقابل استدلالی بودن است و با آن قابل جمع نیست؛ اما اگر به معنای تعبدی باشد که «مبتنی بر» استدلال‌های پیشین باشد، متناقض نیست و می‌تواند تعبیر صحیحی باشد. تعبدیات در دین چنین است؛ زیرا ما نخست با استدلال و تعقل محض وجود خدا و صفاتی از قبیل علم، قدرت و حکمت را برای او ثابت می‌کنیم؛ هم‌چنین وجود جهان دیگر و لزوم وحی را با دلیل به اثبات می‌رسانیم، و در نهایت می‌توانیم نبوت خاصه را از طرق گوناگون استدلال کنیم. حال، بعد از طی این مراحل استدلالی می‌گوییم فلان حکم و سخن او را تعبداً می‌پذیریم. این تعبدی است که بر چندین استدلال پیشین استوار و مبتنی است و همه کاملاً معقول می‌نماید؛

ثانیاً. می‌توان به «تعبدی آمیخته با استدلال» معتقد بود. بدین بیان که می‌گوییم «فلان سخن یا حکم را از فرد الف تعبداً می‌پذیریم، چون هرچه فرد الف بگوید درست یا حکیمانه است». این سخن از یک سو استدلالی است چون متکی به یک استدلال است، اما استدلالی کلی: «هرچه فرد الف بگوید درست یا حکیمانه است». اما از سوی دیگر تعبد نیز هست؛ زیرا ما در این نمونه‌ی خاص، علت و حکمت را نمی‌دانیم و فقط به قول فرد الف اکتفا کرده‌ایم؛ پس بدین معنا می‌توان از «تعبد آمیخته با استدلال» سخن گفت، و تعبدیات در دین چنین است؛

ثالثاً. استاد ملکیان تعبد مدلل را از نظر مصداقی با مشکل مواجه دید و معتقد شد که میان استاد موسیقی و پیامبران تفاوت است. انسان ممکن است با انکا بر تجربه‌ی موفق سابق یک استاد موسیقی، او را از سر تعبد و تقلید برگزیند؛ اما این امر در باره پیامبران صادق نیست؛ زیرا موفق بودن مدعای انبیا در آخرت معلوم می‌شود. این سخن درست نیست؛ زیرا از یک سو خود شما آزمون‌پذیری انفسی ایمان را در دنیا پذیرفتید و گفتید ایمان دینی در آزمون‌های انفسی و این جهانی نتیجه بسیار موقتی داشته است، و از سوی دیگر تعلیم موفق انبیای

سابق و نیز آثار مثبت تعالیم نبی اکرم - صلی الله علیه و آله - در صدر اسلام می‌تواند دلایلی موجه و معقول برای تبدورزی به کلام وحی باشد. گذشته از آن که دیدگاه «تحقیق‌پذیری اخروی» نظریه‌ای معتبر نبود؛

رابعاً. به تعبیر کیوپیت، تبدگریزی و روشنگری افراطی در جهان غرب از کبر انسان ناشی می‌شود. کیوپیت با تحلیلی جالب مطرح می‌کند که گناه ابلیس لجاجت، کبر و سرپیچی از فرمان الهی بود. این گناه در آدم و حوا نیز به چشم می‌خورد. حوا زنی برهنه و مطمئن است و می‌تواند به راحتی شوهرش را رهبری کند؛ اما مریم زنی آرمانی، باکره، پاکدامن و محجوب است که هر پیشامدی را با فرمان‌برداری گردن می‌نهند. «تضاد حوا و مریم می‌رساند که در طول مسیر، انقلابی بزرگ در ارزش‌های ما روی داده است: مریم شبیه زن آرمانی قدیم است که حالا دیگر پذیرفته نیست و حوا بیشتر (شبیه) زن امروز است.»^[269]

از اساطیر قدیمی به دست می‌آید که هرگونه تمایل جسورانه برای رشد علم سرکوب می‌شد، و آن را نشانه‌ی کبر و جاه‌طلبی انسان می‌دانستند؛ اما عواملی چند باعث شد که کبر در انسان زنده شود. برخی از این عوامل عبارت بودند^[270] از: داستان‌های عشقی، نقش شاعران، شعار دکارت که می‌گفت «می‌اندیشم پس هستم» و حقوق مستقل شهروندی.

این جسارت و گستاخی از ویژگی‌های غرب، به ویژه در دو قرن اخیر است و آثاری مخرب برای باختر به ارمغان آورده است. بد نیست به نمونه‌ای از این گستاخی‌ها اشاره کنیم. در قرآن کریم به این آیه برمی‌خوریم که: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ؛^[271] «مردان مؤمن را بگو تا چشم‌ها ببوشند و فروج خود را محفوظ دارند که این بر پاکیزگی شما اصلح است».

مشابه آن در سخنان امیرمؤمنان - علیه السلام - در خطبه متقین نیز به چشم می‌خورد؛ آن‌جا که فرمود غضوا ابصارهم عما حرم الله عليهم؛ «از آنچه خدا بر آنان حرام کرده است چشم بازداشتند».

آیه مزبور این نکته مهم را بیان می‌کند که امتحان کردن در همه چیز لازم نیست. خدا به انسان می‌گوید نظربازی، با طهارت نفس منافات دارد. یکی از مهم‌ترین جسارت‌هایی که بشر معاصر پیدا کرده عبارت است از امتحان کردن همه چیز. انسان امروز معتقد است تا چیزی را امتحان نکند و سود و زیان و خیر و شرش را نسجد، نباید آن را بپذیرد.

در حقیقت این یکی از ارکان لیبرالیسم است که معتقد است همه چیز را باید به تیغ تجربه سپرد، و پس از آن است که می‌توان داوری کرد و دید فلان چیز خیر است یا شر، پذیرفتنی است یا خیر. این فتوای صریح استوارت میل بود. شاید زیان این مطلب در امور فردی چندان محسوس نباشد؛ اما اگر به امور اجتماعی بزرگ برسد، بسیار حساس خواهد شد. مسئله روابط زن و مرد از مسایل مهم و عظیم اجتماعی است. قرآن می‌گوید که مؤمنان در تنظیم روابط بین دو جنس مختلف، باید حدودی را نگه دارند و خود به تجربه‌ی جدید دست نزنند؛ ولی متفکران و فیلسوفان لیبرال گفتند: همه چیز را اول باید امتحان کنیم و بعد از امتحان و معلوم شدن نتیجه، واکنش مناسب نشان دهیم. لیبرال‌ها گفتند شاید تا به حال بشر اشتباه کرده و اگر روابط مرد و زن را آزاد بگذاریم، بیش‌تر به نفع انسان باشد. ممکن است عقده‌هایی را بگشاید، مرض‌هایی را شفا دهد و به این ترتیب در مسئله روابط جنسی نیز قایل به امتحان شدند؛ غافل از این که بعضی امتحانات معلوم نیست امتحان‌کننده‌ای را بر جای بگذارد تا جوابش را ببیند و بسجد. مثل ماده‌ای که شخص بخواهد سم بودن آن را امتحان

کند، و سم را بخورد تا ببیند کشنده است یا نه؛ غافل از این که اگر کشنده باشد، دیگر کسی نمی‌ماند که جواب امتحان را بداند. تمام امتحانات مجانی و ساده نیست.

یکی از ارکان تفکر دینی این است که همه چیز امتحان کردنی نیست و اگر فیلسوفان و متفکرانی به این فکر افتادند که حکم همه چیز را بعد از امتحان صادر کنند، وضع همین خواهد شد که دیدیم. آیه مذکور دقیقاً این متفکران را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید چشم‌پوشی از نامحرم بهتر است. یعنی ما امتحان ناکرده می‌دانیم جواب چیست.

این که گاهی دیگران مایه عبرت آدمی می‌شوند، برای همین است که دست به امتحان امور امتحان‌نکردنی می‌زنند. در بعضی از امتحان‌ها چنان نیست که بعد از امتحان و قبل از امتحان وضع آدمی یکسان باشد و بتواند از راهی که آمده است باز گردد. به قول یکی از فیلسوفان، انسان از خطایی باز می‌گردد که کوچک باشد. انسان از خطاهای بزرگ معمولاً توبه نمی‌کند؛ بلکه خطاهای بزرگ را توجیه می‌کند. شجاعت آدمی برای اعتراف به خطا محدود است. این مسئله درباره سیاستمداران و زمامداران و برنامه‌ریزان اجتماع نیز صادق است. نباید برنامه‌ی زندگی را در جامعه‌ای اجرا کنند، بدین پندار که اگر زیان‌آور شد، راه خود را عوض کنند؛ چرا که:

اولاً. همیشه امکان بازگشت وجود ندارد؛

ثانیاً. امکان اعتراف به خطا نیز باقی نمی‌ماند.

وجدان آدمی او را در برابر خطاهای بزرگ چنان سخت ملامت می‌کند که قدرت و شجاعت اعتراف را از او می‌ستانند تا جایی که خطا را انکار می‌کند و به توجیه آن می‌پردازد. در خطاهای کوچک است که انسان شجاعت توبه دارد. نباید گذاشت خطا آن قدر بزرگ شود که امکان توبه و اعتراف به خطا را از آدمی بستانند. نباید دست به امتحان چیزی زد که مجالی برای درس گرفتن از امتحان باقی نمی‌گذارد. به هر تقدیر، یکی از گستاخی‌های غرب این است که نگاه به دین و وحی را تغییر داد.

حاصل سخن این که تبدیلات بخشی از دین است. وجود تعبد در دین به این دلیل است که از یک سو صحنه ظهور آثار عمل، آخرت است و از سوی دیگر میان عمل و اثر آن رابطه‌ای تکوینی وجود دارد. حال با توجه به این که عقل توان درک تمام این روابط را ندارد، شریعت و تعبدی باید تا راه هدایت را به انسان بنمایاند. به بیان دیگر این حکم از قبیل احکام خردگریز است که عقل در قبال آن ساکت و خاموش است، نه خردستیز که عقل دلیلی علیه آن داشته باشد.

۱۷. اگر حصول ایمان بر اساس پاره‌ای از پیش فرض‌های متافیزیکی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی میسر و ممکن بوده است، اکنون با پیدایش علوم جدید و ظهور مکاتب فلسفی جدید و در نتیجه تغییر این پیش فرض‌ها، ایمان چه سرنوشتی خواهد داشت؟

آقای شبستری در پاسخ به سؤالی که کیان درباره‌ی تأثیر پیش‌فرض‌های فلسفی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی جدید بر تجربه‌ی ایمانی می‌پرسد، پاسخ می‌دهد: «تردیدی در این نیست که تجربه‌گر ایمان پیش‌فرض‌های فلسفی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی خاصی دارد. ذهن، خالی از پیش‌فرض‌ها، نمی‌تواند به تجربه‌ی ایمانی نایل شود. مثلاً اگر به نوع معرفت‌شناسی رئالیسم خام، رئالیسم انتقادی و رویکرد هرمنوتیکی توجه کنیم، امروزه متکلمان برای بیان تجربه‌های ایمانی و گزاره‌های اعتقادی بسته به رویکردی که انتخاب کرده‌اند، از پیش‌فرض‌های فلسفی این مکاتب استفاده می‌کنند.» [272]

وی بعد از آن که تأثیر پیش‌فرض‌های مختلف تجربه‌گر ایمانی را پذیرفت به این نتیجه می‌رسد که با تغییر این پیش‌فرض‌ها تردیدی در تحول تجربه‌ی ایمانی باقی نمی‌ماند. براین اساس پیشنهاد می‌دهد که برای پیدایش این تحول در جهان اسلام، لازم است پیش‌فرض‌های فلسفی هرمنوتیکی را دگرگون ساخت. [273]

آقای ملکیان هم تأثیر هرمنوتیک فلسفی را در ایمان می‌پذیرد؛ هرچند این امر، ایمان خاص را دشوار می‌سازد. [274]

دکتر سروش با طرح نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت، در واقع طراح این عقیده است. وی پذیرش دین را در هر عصر و زمان براساس یافته‌های علمی و فلسفی پیشین تلقی می‌کند و از آن‌جا که دستاوردهای علمی و فلسفی متحول‌اند، طبعاً فهم انسان از دین که همان دین او است، و پذیرش دین و ایمان به یک دین متحول خواهد شد. [275]

اگر گامی به عقب نهیم و به ریشه‌ها توجه کنیم بهتر می‌توانیم مسئله را بازخوانی کنیم. جهان‌بینی قرون وسطی چنان بود که به همه چیز با عینک دینی می‌نگریست. میان نظم کیهانی و نظم اجتماعی هماهنگی خاص دیده می‌شد؛ به گونه‌ای که انسان را در جهان ادغام می‌کرد. نگاه اولیه بشر کاملاً دینی و نه مهندسی بود. کیویت برای نمونه تصویری از یک کلیسا را ارائه می‌دهد: [276] از دنیای بی‌تفاوت و بی‌حرمت خیابان‌ها به دروازه‌ی کلیسا وارد می‌شویم، از میان طاق‌ها، درها و راهروها که می‌گذریم باید منتظر تغییر حالی در خود باشیم؛ زیرا به پای هر یک از آن‌ها قربانی‌ها نثار شده است. در آیین مسیحیت در و دروازه نماد عبور از عالم ناسوت به عالم لاهوت است. در صحن کلیسا باید به انتظار ظهور عیسی مسیح بود. بنای کلیسا نمادی از کیهان و عیسی بر صلیب است. سنگ آب تعمید، نمادی از گور و زهدان مرگ است. شبستان، رمزی است برای کشتی نجات و محراب سرود، معبری از عالم خاک به عالم ملکوت است.

به هر تقدیر در جهان‌بینی قدیم همه چیز رنگ سستی داشت؛ حتی نسبت زمین به آسمان در یک خط عمودی دیده می‌شود تا نشانگر حکمرانی آسمان بر زمین باشد، و در یک کلام بهترین کسی که صلاحیت داشت این مفاهیم درونی را برای ما تشریح کند و اهمیت کامل آن‌ها را نشانمان بدهد، نه مهندس و ریاضیدان، بلکه واعظ، مفسر کلام خدا و عالم الهیات بود. [277]

اما برای وقوع انقلاب در هر چیز، نخست باید در دریافته‌ها و نگاه‌های مردم، انقلاب ایجاد شود و اهمیت انقلاب در جهان غرب در همین نکته نهفته است. طبیعتی این دگرگونی، انقلاب دینی پروتستان است. این آیین تعلیم می‌داد [278] که همه‌ی دین‌داران، کشیش خویش‌اند. مرجع نهایی در مسایل دینی وجدان هر فرد به هنگام قرائت کتاب مقدس است. به اعتقاد آنان دین هرگز در صدد تنظیم نظامی تکلیفی نیست. اینها خدا را

در نهاد افراد جای دادند و او را نوری درونی در وجدان هر شخص پنداشتند.^[279] اصلاح دین - به تعبیر کیویت - با درونی ساختن دین راه را برای دگرگونی سیاسی، اقتصادی و صنعتی هموار کرد، و این نکته‌ی فوق‌العاده مهمی است که باید به آن توجه کافی نمود. به هر تقدیر، انسان تازه‌ای پدید آمد. و شهروند، خواهان نظام جمهوری و دموکراتیک شد. حاکمیت سیاسی به خود مردم بازگشت. اینک سیاست گفتمان مدنی شد. «سیاست‌مدار حال، دیگر، نه فرمانروا، بلکه نوعی مدیر است. قانون دیگر از آسمان نازل نشده بود؛ بلکه ساخته و پرداخته انسان و بیانگر اتفاق نظر اجتماعی جاری بود.»^[280] با ورود عنصری جدید به نام سکولاریته، سرانجام امر مقدس از بین رفت. مردم تحت تأثیر افرادی چون فوئرباخ، آگوست کنت و هیوم، به طور آشکار از خدا به انسان، از زندگی بعدی به زندگی کنونی و از دین به انسان گراییدند و از این طریق ایمانشان سخت متأثر شد. در انگلستان آهسته آهسته دین از دست رفت و به جای آن شهرهای صنعتی بزرگ که ساخته بشر بود پدید آمد. مردم ناگهان خود را در جهانی نو، جهانی ساخته بشر یافتند؛ جهانی که سازمان آن دیگر با نظم فراگیر آسمانی بستگی نداشت. طبیعت، نظم موجود، صرفاً مواد خام و نیروهایی می‌نمود که در اختیار و تحت هدایت بشر بود. از قدرت مافوق بشر دیگر خبری نبود. «شرایط زندگی تنگ‌دستان را نه خداوند، که مدیران و سهام‌داران بنیان‌گذار و گرداننده‌ی نظم نوین تعیین می‌کردند. جست‌وجوی سنتی دین برای رستن از چنگ شر و بدی بایست از نو تدوین می‌شد. این تلاش کم‌کم به شکل مبارزه سیاسی برای براندازی سرمایه‌داری و بنا نهادن اجتماعی دادگستر بر روی زمین درآمد.»^[281]

اینک، با دنیاگرایی جدید، احساس‌های دینی در مسیر اهداف دنیوی و سیاسی قرار گرفت، و نوعی «مهدویت سیاسی»، «شهیدان ملی» و «ایمان دنیوی» به صحنه آمد. منطق امروز، منطق بهینه‌سازی است. این منطق نه با هنر کار دارد و نه با دین. روح‌باوری جای خود را به ابزارانگاری، سبب‌یابی آسمانی جای خود را به علت‌یابی زمینی، اسطوره جای خود را به علوم دقیق، آفرینش انسان به دست خدا جای خود را به تحول، انواع کلیسا جای خود را به نهادهای دولتی و مدنی، و ایمان جای خود را به معنویت انتقادی داد، و به تعبیر کیویت مردم از نهادهای دینی انتظار دارند وظیفه‌ی عتیقه‌فروشی‌های معنوی را بر عهده گیرند.^[282] چنان‌که، تام‌پین هم اعلام داشت که ذهن من کلیسای من است.^[283]

این بود شرح ماجرای تفاوت تغییر نگاه در جهان غرب و تحول جهان‌بینی مسیحیت. نگارنده در صدد بود تا با این تحلیل نشان دهد که اولاً، طرز تلقی تا چه حد و چگونه تغییر یافت؛ ثانیاً، عوامل این تحول کدام است؛ ثالثاً، وضعیت دین در وضعیت موجود چگونه است؛ رابعاً، نقش رهبران فکری و روشن‌فکران در این تحول تا چه پایه است؛ خامساً، تأثیر افکار و اندیشه‌های جدید بر تحولات دینی به کدام سمت و سو است؛ و نهایتاً، این قلم قصد داشت ریشه‌ی اصلی مباحثی را که جدیداً در حوزه‌ی ایمان در ایران مطرح می‌شود، بنمایاند.

اگر به پرسش اخیر باز گردیم، می‌توان گفت که آن را دو گونه می‌توان پاسخ داد. مسئله‌ی تحول پیش‌فرض‌های متافیزیکی، انسان‌شناسی و علمی، و تأثیرگذاری آن بر مقوله‌ی ایمان به مبحث هرمنوتیک فلسفی و دینی باز می‌گردد. داستان هرمنوتیک از دستگاه فکری شلایر ماکر آغاز می‌شود. نظریه‌ی تفسیری او هرمنوتیک را از وضعیت خاص به قواعد عام تبدیل ساخت. ویلهم دیلتای با ارائه روش‌شناسی عام، هرمنوتیک را به عرصه‌ی جدیدی وارد ساخت. گادامر با تدوین اثر مهم حقیقت و روش بر عنصر پیش‌فرض‌ها و اعتقاد مفسران و تأثیر آن بر فهم مفسر تأکید فراوان داشت و از این طریق تأویل‌گرایی را در راستای تفکر هایدگری قرار داد.

نظریه قبض و بسط تنوریک شریعت با تأثیرپذیری از هرمنوتیک فلسفی به ویژه گادامر با تأکید بر روش مفسر محوری، پیش فرض‌های مفسر را در فهم او مؤثر دانست و با انکار معیار سنجش فهم درست از نادرست، در نهایت به نسبیّت معرفتی و پلورالیسم شناختاری و دینی منتهی شد.

داستان هرمنوتیک فلسفی و دینی که زیربنای تمام این اندیشه‌ها است ماجرای مستقلی دارد و باید برای نقد آن به منابع دیگری رجوع کرد.^[284]

پاسخ دوم این که تأثیر پیش فرض‌های فلسفی و انسان‌شناسی بر ایمان انسان تنها از طریق عنصر معرفت ممکن است؛ چنان که در مباحث پیش دیدیم همه جا سخن از تحول و دگرگونی در نگاه و بینش انسان معاصر بود. حال چگونه است که اینان در مباحث دیگر، فریاد سازگاری ایمان با شکاکیت سر می‌دهند. اگر ایمان تنها در ابرهای جهل و ندانستن رخ می‌دهد - چنان که آقای شبستری گفت - اگر ایمان با شک هم‌عنان، بلکه شک جزء مقوم ایمان است، و اگر ایمان تنها در یک خلأ، دره و حفره‌ی معرفتی متصور است - چنان که آقای ملکیان معتقد شد - و اگر ما به زلزله‌های بنیان کن نقد و شک دریای ایمان و دین خوش آمد گفتیم - چنان که آقای سروش اذعان کرد - و اگر به ایمان شکاکانه باور داشتیم، چنان که ویتگنشتاین کیر کگارد و کیوپیت باور داشتند، و خلاصه اگر نقطه‌ی آغاز ایمان را شک و شکاکیت و نه معرفت دانستیم، چگونه می‌توان از تأثیر هزاران پیش فرض انسان‌شناختی، جهان‌شناختی و فلسفی که همه از سنخ معرفت‌اند سخن گفت. به تعبیر دیگر اینان در مباحث هرمنوتیک، معرفت محور بوده، معرفت را بر هر چیز از جمله ایمان مقدم می‌دارند؛ اما آنگاه که به نظریه ایمان‌گروی می‌رسند بر هم‌آغوشی ایمان با شکاکیت پای می‌فشارند. چگونه می‌توان این دو سخن متناقض را جمع کرد؟

۱۸. آیا مؤمن بودن مستلزم استعداد روانی ویژه‌ای است؟ و آیا داشتن پاره‌ای خلق‌های مثبت نظیر سادگی، استعداد بیش‌تری برای ایمان آوردن به انسان می‌دهد؟

این مسئله را عمدتاً استاد ملکیان مطرح کرده است. ایشان معتقد است که استعداد ایمان آوردن در افراد متفاوت است. بعضی کم‌تر و برخی بیش‌تر برای ایمان مستعدند. عموم روان‌شناسان اعتقاد دارند که استعداد ایمان آوردن در بعضی کم‌تر است و در بعضی افراد بیش‌تر. به نظر می‌رسد ایمان آوردن چنین است؛ یعنی استعداد افراد در ایمان آوردن متفاوت است.^[285]

ایشان سپس نمونه‌هایی را ذکر می‌کند؛ مثل این که فروید معتقد بود انسان‌هایی که همانند دوران طفولیت وابستگی روانی بیش‌تری داشته باشند، برای ایمان آوردن استعداد والایی دارند. اریکسون بر این باور است که اگر در فردی روحیه توکل قوی باشد، زود ایمان می‌آورد. هم‌چنین اریک فروم بر مسئله آزادی تأکید کرده و معتقد است کسانی که تحمل آزادی را ندارند، بیش‌تر به ایمان روی می‌آورند، و نیز انسان‌های ساده باور، استعدادشان برای ایمان آوردن بیش‌تر است. در برابر، یک سری تیپ‌های شخصیتی وجود دارد که اگر به اندازه یک اپسیلون ایمان داشتند باید از آنها تشکر کرد و نباید گفت چرا بیش‌تر از یک اپسیلون ایمان ندارید.^[286] اینان چند دسته‌اند: یک دسته، آنان که خوداندیش‌اند و اهل تقلید نیستند؛ دسته دیگر آنان که با عینک‌های مختلف به جهان می‌نگرند؛ و سومین دسته، انسان‌هایی هستند که در قبال درد و رنج دیگران خیلی

حساس اند. ایشان در پایان می‌گویند: «کسانی که نسبت به درد و رنج انسان‌ها بسیار حساس‌اند، حفظ اعتقادات دینی برایشان کم و بیش مشکل است. خود من هرگاه داستان تکان دهنده‌ی آن مرد را در زلزله لیسبون می‌خوانم عمیقاً متأثر می‌شوم. اگر کسی درد و رنج آن پدر را حس کند، با دیدگاه خوش‌بینانه‌ی دین مشکل پیدا می‌کند.» [287] آقای ملکیان هم چنین کم‌عاطفگی را حتی منشأ شکاکیت دینی نیز تلقی می‌کند. «شما این منظره را در نظر بگیرید انسانی که چنین فاجعه‌ای را تجربه کرده کاملاً در معرض شک در خیرخواهی خدا است. البته نمی‌گوییم از این واقعه منطقی می‌توان نتیجه گرفت که خدا خیرخواه نیست. گذر از این واقعه به این اعتقاد، گذر منطقی نیست؛ گذر روان‌شناختی است. در این جا شخصی در معرض شک قرار می‌گیرد: آیا خدا واقعاً خیرخواه است؟ آیا خدا واقعاً عادل است،» [288] و گاه به این حدیث استناد می‌شود که «اکثر اهل بهشت افراد بُله هستند».

اگر به مبانی استاد توجه کنیم، می‌توان چنین لوازمی را از آن‌ها استخراج کرد؛ یعنی اگر ما گزاره‌های دینی را قابل اثبات عقلانی ندانستیم و از این طریق کاملاً در آغوش شکاکیت دینی قرار گرفتیم و اگر با انکار بعد نظری و عقلانی دین، تنها به بُعد عملی و آزمون‌های ایمانی دل خوش کرده‌ایم، و اگر به ایمان فقط به مثابه‌ی یک امر انسانی و اگر بی‌تشیال نگرینیم، نتیجه‌ای جز این نخواهد داشت که خلق‌ها و استعدادها را در ایمان آوردن دخالت دهیم و حتی برای برخی تیپ‌های شخصیتی و روانی ایمان آوردن را مناسب نبینیم. اما اگر نگاهمان به گونه‌ای دیگر بود، یعنی عنصر معرفت را در خانه‌ی ایمان راه دادیم و اگر با نگاهی معرفتی به ایمان، از خدا آغاز کردیم و اگر خدا را موجودی عالم، رحیم، حکیم و قدیر دانستیم و به او این گونه ایمان آوردیم و او را با این اوصاف شناختیم و پذیرفتیم، هرگز ایمانمان در معرض تزلزل و شک قرار نخواهد گرفت. آری، آغاز ایمان را با شکاکیت و دره‌های مهیب ندانستن، سرانجام ما را به ایمان یک‌پسِلونی و حتی بی‌ایمانی خواهد کشاند، و مهم این که ما این کفر را توجیه معرفت‌شناسانه کردیم و زشتی آن را ستانندیم، چنان که امروز در جهان غرب ده‌ها عنوان کتاب در زمینه «فلسفه هم‌جنس‌بازی» به بازار عرضه می‌شود تا توجیهی فلسفی و علمی از این عمل ارائه شود و از این طریق قباحات آن ریخته، این عمل نهادینه شود.

ثانیاً. گیریم که عاطفه به هنگام مشاهده‌ی دردها و رنج‌های انسان تحریک شود و انسان را در معرض تردید و تزلزل قرار دهد، چرا عواطف فقط به هنگام درد و رنج تحریک می‌شود؟ مگر در عالم زیبایی، رحمت و عشق نیست؟ چرا انسان‌های باعاطفه در چنین مواردی عواطفشان تحریک نمی‌شود؟ اگر ملاک عاطفه است، باید در شرایط منفی همانند شرایط مثبت، به هیجان درآید و اگر این گونه شود، طبعاً تحریک‌های منفی عاطفی تعدیل خواهد شد و با وجود این، ایمان انسان متزلزل نخواهد شد. گذشته از آن که به اعتقاد قرآن جهان، جهان حُسن‌ها و زیبایی‌ها و رحمت‌هاست. مگر آغاز قرآن با رحمت نیست؟ مگر سوره‌های قرآنی با «رحمن و رحیم» آغاز نمی‌شود؟ و مگر خداوند نفرمود: *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ*؛ [289] «و آن که همه چیز را به بهترین شکل خلق کرد».

ثالثاً. ایمان آوردن در قرآن به هیچ چیزی مقید و مشروط نیست. خداوند از همه به طور یکسان ایمان خواسته است و احدی را از این قاعده مستثنا نمی‌کند. قرآن به گونه‌های مختلف انسان‌ها را به ایمان آگاهانه و آزادانه دعوت می‌کند. قرآن می‌گوید: ای انسان‌ها ایمان آورید؛ اما نمی‌گوید: ای انسان‌های مستعد - مثلاً ساده یا کم‌عاطفه یا غیر خوداندیش - ایمان آورید.

ایمان اگر هم مشروط باشد، تنها به یک شرط دل می‌دهد، و آن فطرت است، و فطرت در همه‌ی انسان‌ها یکسان است. گواه آن، شهادت تمام انسان‌ها در عالم الست است: قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا؛ [290] «و گفتند بله ما شهادت دادیم». گواه دیگر، رنگ زیبای الهی است که به تمام سرشت‌های انسان‌ها خورده است: صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ؛ [291] «رنگ آمیزی خدایی است که هیچ رنگی خوش‌تر از ایمان به خدای یکتا نیست و ما او را بی هیچ شائبه‌ی شرک پرستش می‌کنیم». و سومین نشانه، صراحت قرآن به این نکته است که فطرت برای اقبال به دین و ایمان به آن کافی است: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ [292] «پس تو مستقیم روی به جانب آیین پاک اسلام آور و پیوسته از طریق دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است، پیروی کن».

البته ایمان مراتب دارد و هر رتبه‌ی بالا رهین رتبه‌ی پیشین است؛ اما هیچ‌یک مشروط خلق و خوی انسانی نیست. خدا از انسان فرونی ایمان را نیز خواسته است، چنان‌که به اصل ایمان فراخوان داده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا؛ [293] «ای کسانی که ایمان آوردید، ایمان بیاورید».

رابعاً. قرآن برای ایمان موانعی معرفی کرده است؛ از قبیل ختم قلب: خَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ؛ [294] «خدا بر قلب‌هایشان مهر نهاد». مرض قلب: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا؛ [295] «دل‌های آنان مریض است پس خدا بر مرض آنها بیفزاد». و تکبر: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَتُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ؛ [296] «و چون به آنان گویند ایمان آورید چنان‌که دیگران ایمان آوردند، پاسخ دهند که چگونه ما ایمان آورديم همانند بی‌خردان». اما آیا این بدین معناست که انسان مریض یا انسان متکبر، برای کاهش مرض و تکبر خود نباید هیچ تلاش کند؟ فرض کنیم خلقیاتی مانع ایمان باشد، اما این هرگز به آن معنا نیست که ما این وضعیت را بپذیریم و تلاشی برای کاهش آن نکنیم. مگر نقش اخلاق چیست؟ علم اخلاق آمده است تا به انسان مهلکات و منجیات و رذایل و فضایل را بنمایاند و نیز راه‌گذار و انتقال از بدی‌ها به نیکی‌ها را برای او روشن سازد. پس اگر در خود رذیله‌ای دیدیم که ما را از ایمان و سعادت باز داشت باید در کاهش و نفی آن تمام تلاش خود را به کار بندیم؛ نه این‌که بگوییم چون در ما چنین خلقی وجود دارد پس به ایمان اندک قناعت ورزیم، یا حتی با این عذر ناموجه، کفر را تجویز کنیم.

خامساً. حدیثی که به آن استناد شد (اکثر اهل بهشت افراد بُلّه هستند)، وافی به مقصود نیست؛ زیرا اصل حدیث چنین است: حَدَّثَنَا ابْنُ رَحْمَةِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ سَعْدَةَ بْنِ صَدْقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ - عَلَيْهِمُ السَّلَام - قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - دَخَلَتِ الْجَنَّةُ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْبُلَّهَ، قَالَ: قُلْتُ مَا الْبُلَّهَ، فَقَالَ: الْعَاقِلُ فِي الْخَيْرِ، الْغَافِلُ عَنِ الشَّرِّ، الَّذِي يَصُومُ فِي كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ؛ [297] چنان‌که به وضوح پیداست، پیامبر اکرم - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - مراد خود را از «بُلّه» روشن ساخته‌اند. بُلّه کسی است که تنها به خیرها متوجه و متمایل باشد و از شرور اعراض کند و نیز در هر ماه سه روز روزه دارد. حال اگر خواننده داوری کند، خواهد دید که معنای بُلّه در این حدیث، با منظور استاد ملکیان که آن را به معنای سادگی و کم‌عاطفگی گرفته‌اند، بسیار متفاوت است. چگونه است که ما چشم خود را به این همه آیات می‌بندیم، اما حدیثی ضعیف را درشت کرده آن را سرلوحه‌ی یک نظریه قرار می‌دهیم، و چگونه است که ما در مبحث اخلاق رفتارگرا می‌شویم، و تکیه بر صفات و خلقیات را نفی می‌کنیم، اما در این جا صفات و خلقیات را محور یک نظریه قرار داده، آن را در برابر ایمان قرار می‌دهیم و حتی ایمان را تابع آن می‌سازیم؟

سؤال ۱۹. آیا ایمان با علم متضاد است؟

جواب. یکی از مباحثی که در جهان مسیحیت پیدا شد، ناسازگاری ایمان با علم (علوم تجربی) بود.

برخی از دانشمندان مدعی شده‌اند که علم و ایمان به هیچ روی با یکدیگر سر سازش ندارند و میان آنها چیزی جز خصومت و تقابل حکم فرما نیست؛ برای نمونه تر تولیان (۲۹۰ تا ۱۶۰ م.) از مسیحیان نخستین می‌پرسید: «آتن را با اورشلیم چه کار؟» [298] (مقصود وی از آتن فلسفه یونان بود و از اورشلیم ایمان دینی و کلیسای مسیحی). پاسکال نوشت: دل دلایل خاص خود را دارد که عقل آن دلایل را نمی‌شناسد. [299]

نکته گفتنی این که این مسئله تحت عناوین مختلفی مطرح می‌شود؛ عناوینی چون: علم و ایمان - آن گونه که در این جا مطرح شد - علم و دین، عقل و دین، عقل و ایمان و عقل و وحی؛ ولی می‌توان تمام این تعبیر را - با صرف نظر از پاره‌ای اختلافات، به هم نزدیک کرد. در این صورت، می‌توان گفت که در زمینه‌ی رابطه میان علم و ایمان به طور کلی چهار نظریه وجود دارد:

الف. تداخل علم و ایمان: پاره‌ای متفکران بر این عقیده‌اند که تمام علوم بشری جزء دین و داخل عنصر ایمان دینی است؛

ب. تعارض علم و ایمان: برخی از اندیشمندان به تعارض ابدی میان علم و ایمان فتوا داده‌اند؛

ج. جدایی علم و ایمان: بعضی از اندیشه‌وران معتقدند علم به حوزه‌ای اختصاص دارد و ایمان به حوزه‌ای دیگر؛ به گونه‌ای که هیچ گونه رابطه‌ای نه سازگاری و نه خصومت، میان آن‌ها برقرار نیست؛

د. سازگاری علم و ایمان: این دیدگاه با رد سه نظریه سابق تأکید می‌کند که علم و ایمان مکمل یکدیگرند؛ هم ایمان بر علم تأثیر دارد و هم علم بر ایمان مؤثر است. تاریخ تفکر غرب به گونه‌ای شکل گرفته است که تمام این چهار نظریه در آن مطرح شده و هر یک را طرفدارانی است. [300] اما روند علم و دین در جهان اسلام به گونه‌ای دیگر بود و هرگز - به جز موارد اندک - تعارض علم و دین در عالم اسلام مطرح نبوده است و این خود دلایلی دارد.

اگر در مقام تحلیل و بررسی برآییم، باید گفت ریشه و خاستگاه این مسئله عهد عتیق است. در سفر پیدایش مسئله‌ای مطرح شده که برای همیشه در جهان مسیحیت، اندیشه‌ی تعارض علم و ایمان را دامن زده است. خداوند آدم را امر فرموده و گفت: از همه‌ی درختان باغ بی‌ممانعت بخور، اما مبادا از درخت معرفت نیک و بد بخوری؛ زیرا روزی که از آن خوردی؛ هر آینه خواهی مرد. [301]

بر این اساس، شجره‌ی ممنوعه، شجره‌ی آگاهی است و انسان با عصیان به آگاهی و معرفت دست یافت؛ در نتیجه از بهشت رانده شد و به زمین آمد.

اما اگر به آیات قرآن کریم مراجعه کنیم خواهیم دید امر کاملاً معکوس است. در قرآن می‌خوانیم که خدا به آدم همه اسما (حقایق) را آموخت. این امر او را لایق مقام خلافت گردانید، و در این لحظه بود که لیاقت یافت که فرشتگان بر او سجده کنند. هم‌چنین از احادیث بر می‌آید که شجره‌ی ممنوعه، عنصر حرص و طمع

بوده است. بنابراین علم و معرفت اساس انسانیت و ملاک برتری وی خواهد بود، و عنصر حرص و طمع و آز، ناظر به حیوانیت او است و انسان از همین جا آسیب دید و بر زمین هبوط کرد. حال اگر این دو تلقی را مقایسه کنیم خواهیم دید تفاوت ره از کجا است تا به کجا. یکی تاریخ ۱۵۰۰ ساله‌ی گذشته را مملو از تعارض و ناسازگاری علم و ایمان می‌کند و تاریخ غرب را به دو عصر ایمان و عصر علم تقسیم می‌کند؛ اما دیگری در جهان اسلام، دوره‌ی شکوفایی علم و ایمان می‌سازد و اگر هم انحطاطی در جهان اسلام رخ داد، انحطاط در هر دو زمینه بود. بنابراین ریشه‌ی تفکرات در جهان غرب و در جهان اسلام کاملاً از یکدیگر جداست. از این روی باید فضای تکون هر اندیشه را دید و به این امر توجهی کامل داشت.

ثانیاً. هم علم در حوزه‌ی ایمان تأثیر دارد و هم ایمان سبب پالایش علم می‌شود. ایمان در سایه‌ی علم از خرافات دور می‌ماند. ایمان بدون علم به جمود و تعصب کور کشانده می‌شود. آن‌جا که علم و معرفت نباشد، چه بسا ایمان مؤمنان ابزاری در دست ستمگران و منافقان شود، و خلاصه ایمان بدون علم شاید که به بیراهه برود.

از سوی دیگر علم هم گدای ایمان است. علم بدون ایمان تیغی است در کف زندگی مست. علم به انسان قدرت می‌دهد؛ اما اگر ایمان نباشد این قدرت در اختیار ناهلان قرار می‌گیرد. علم وسیله می‌دهد اما ایمان هدف‌ساز است.

حاصل آن که علم و ایمان مکمل و متمم یکدیگرند و می‌توانند نواقص یکدیگر را ترمیم کنند. بدین روی از میان چهار نظریه‌ی پیش گفته، نظریه‌ی اخیر قابل دفاع است. استاد شهید مطهری این مطلب را با بیانی دل‌نشین و جذاب بیان داشته‌اند: «علم به ما روشنایی و توانایی می‌بخشد، و ایمان عشق و امید و گرمی. علم ابزار می‌سازد و ایمان مقصد. علم سرعت می‌دهد و ایمان جهت. علم توانستن است و ایمان خوب خواستن. علم می‌نماید که چه هست و ایمان الهام می‌بخشد که چه باید کرد. علم انقلاب برون است و ایمان، انقلاب درون. علم جهان را جهان آدمی می‌کند و ایمان روان را روان آدمیت می‌سازد. علم وجود انسان را به صورت افقی گسترش می‌دهد، و ایمان به شکل عمودی بالا می‌برد. علم طبیعت‌ساز است و ایمان انسان‌ساز. هم علم به انسان نیرو می‌دهد، هم ایمان؛ اما علم نیروی منفصل می‌دهد و ایمان نیروی متصل. علم زیبایی است و ایمان هم زیبایی است. علم زیبایی عقل است و ایمان زیبایی روح. علم زیبایی اندیشه است و ایمان زیبایی احساس. هم علم به انسان امنیت می‌بخشد و هم ایمان؛ علم امنیت برونی می‌دهد و ایمان امنیت درونی. علم در مقابل هجوم بیماری‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها، طوفان‌ها، ایمنی می‌دهد و ایمان در مقابل اضطراب‌ها، تنهایی‌ها، احساس بی‌پناهی‌ها، پوچ انگاری‌ها. علم جهان را با انسان سازگار می‌کند و ایمان انسان را با خودش».[302]

۲۰. احیای دین چگونه رخ می‌دهد؟

کتاب ایمان و آزادی بحث مستقل و مبسوطی را به مسئله‌ی احیای دین اختصاص داده است.[303]

این کتاب با نگاهی پدیدارشناسانه به مسئله‌ی ایمان، در صدد تعریف بیرونی آن بر می‌آید. آقای شبستری دین را دارای سه سطح می‌داند: اولین سطح اعمال و شعار دینی است؛ از قبیل نماز خواندن، روزه گرفتن و مشارکت‌های سیاسی؛ سطح دوم، درونی بوده شامل ایده‌ها و عقاید می‌شود؛ از قبیل خداشناسی، نبی‌شناسی و

آخرت‌شناسی؛ اما درونی‌ترین و مهم‌ترین سطح دین، سطح تجربه‌های دینی است؛ مانند تجربه جذبه، تجربه اعتماد، تجربه امید و تجربه بی‌قراری.

آقای شبستری بعد از این طبقه‌بندی می‌گوید: «این جانب اصل و اساس دین‌داری را در این تجربه‌ها می‌دانم.» [304] به اعتقاد وی دین، ایمان و وحی، همه از سنخ تجربه‌های درونی‌اند. بر این اساس، آقای شبستری از احیای دین دم‌می‌زند و می‌گوید: «در این صورت احیای دین را، بیش از هر چیز در احیای آن تجربه‌ها باید جستجو کرد. هرگاه در هر عصری آن تجربه‌ها احیا شود، دین احیا شده است.» [305] این بود خلاصه‌ی نظریه‌ی آقای شبستری در باب احیای دین، که آن را در موارد دیگر نظیر مصاحبه با کیان نیز مطرح کرده است. [306]

اگر به متون دینی و در رأس همه، قرآن کریم مراجعه کنیم، خواهیم دید در هیچ آیه‌ای تعبیر «احیای دین» نیامده است؛ زیرا اساساً این تعبیر نادرست است. دین نیازمند احیا نیست. آنچه قابل احیاست، انسان دین‌دار و مؤمن است. در قرآن دو آیه به روشنی بر این مسئله نظر دارد: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً؛ [307] «هر کس از مرد و زن کار نیکی، به شرط ایمان به خدا، به جای آرد، ما او را در زندگانی خوش و با سعادت زنده‌ی ابد می‌گردانیم». انسان در دنیا دو گونه حیات دارد: حیات اول، حیات دوم. حیات اول، حیات زیستی و دنیوی است که وجه اشتراک انسان و حیوان است؛ نظیر خوردن و خوابیدن و ازدواج کردن. انسان در ظرف دنیا می‌تواند به حیاتی عالی‌تر که همان حیات دوم است، دست یابد. این حیات انسانی، تنها در سایه‌ی ایمان و عمل صالح به دست می‌آید. پس احیای انسان تنها در سایه‌ی ایمان قابل حصول می‌نماید.

آیه دوم چنین است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ؛ [308] «ای اهل ایمان، چون خدا و رسول شما را به ایمان دعوت کنند، اجابت کنید تا به حیات ابد رسید». در این آیه نیز سخن از زنده ساختن حقیقی انسان است و نه دین. حیات برتر انسانی که همان حیات اخروی است برای انسان حاصل نمی‌شود، جز در پرتو روح بندگی و روح ایمان. انسان با چنین حیاتی از حیوان متمایز می‌شود و در زمره‌ی اولیای صالح الهی قرار می‌گیرد: أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ؛ [309] «این مردم پایدارند که خدا بر دل‌هایشان نور ایمان نگاشته و به روح قدس الهی آنان را مؤید و منصور گردانیده است».

به هر تقدیر از یک سو در آیات سخن از احیای انسان است و نه احیای دین. از سوی دیگر مبنای آقای شبستری و دکتر سروش این است که اصل دین قابل حصول و وصول نیست؛ پس چگونه می‌توان آن را زنده کرد؟

ثانیاً. این نکته جالب است که در آیه‌ی اخیر اجابت دعوت زندگی‌ساز قرآن، بعد از تعقل ممکن شمرده شده است: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ؛ [310] «شما مؤمنان چون منافقان نباشید که گفتند: ما شنیدیم، و به حقیقت نشنیدند. بدترین جانوران نزد خدا کسانی هستند که از شنیدن و گفتن حرف حق کر و لال‌اند و اصلاً تعقل نمی‌کنند». خداوند در این آیات با تعریض به مشرکین می‌گوید: آنان با وجود این که کلام حق را شنیدند، آن را نپذیرفتند و به اطاعت آن تن در ندادند و سپس در نکوهش کفار می‌گوید: بدترین جنبندها در زمین آنان‌اند که اهل تعقل نیستند و روزنه‌ی سمع و نطقشان را مسدود کرده‌اند. در این‌ها هیچ خیری نیست، و اگر خداوند در آنان خیری می‌دید، گوش آنان را برای پذیرش حق باز می‌گرداند.

قرآن بعد از ذکر این مقدمات انسان‌ها را به اجابت دعوت حق فرا می‌خواند. سیاق آیات نشان می‌دهد اجابتی که خدا از انسان خواسته است، بعد از تعقل و پذیرش آگاهانه حاصل می‌آید. همین نکته نشان می‌دهد که ایمان، بعد از تعقل و تفکر به دست می‌آید و به تعبیری از سنخ و نوع معرفت است.

ثالثاً. ایده‌ی آقای شبستری مبتنی بر تجربه‌گرایی دینی است و از نگاه تجربی و درونی ایشان به ایمان ناشی می‌شود. این دیدگاه در مباحث پیشین به نقد کشیده شد.

نتیجه

در خلال مباحث گذشته نشان داده شد که در حوزه‌ی ایمان، در چند قرن اخیر، گرایشی به صحنه آمد که ایمان را از تعقل و معرفت جدا ساخت و به صورت امری کاملاً تجربی، درونی و کاملاً شخصی درآورد. این دیدگاه که هم‌اینک اندیشه‌ی غالب است، در ایران طی دهه‌ی اخیر به‌دست نویسندگان ترویج می‌شود. این نگاه پیامدها و لوازمی دارد؛ از جمله این که: ایمان با اعتقاد و معرفت ارتباطی ندارد؛ ایمان با شک و یأس همراه و هم‌عنان است؛ ایمان معنویتی انتقادی است؛ حقانیت مدعیات دینی قابل اثبات عقلانی نیست؛ حداکثر پیامد ایمان تجربی، شریعت فردی است؛ تنها دین عملی و نه اعتقادی اصالت دارد؛ وضعیت ایمانی با تغییر پیش‌فرض‌ها متحول است؛ برای ایمان آوردن استعداد ذاتی ویژه‌ای لازم است؛ و نهایت این که ایمان و علم دو حوزه‌ی متفاوت و جدا از هم دارند، و از این روی دو امر بی‌ارتباط تلقی می‌شوند.

در تحقیقاتی که به عمل آمد و پاسخ‌هایی که عمدتاً براساس آیات و روایت عرضه شد، به دست آمد که ایمان با معرفت پیوندی ابدی دارد؛ چنان که ایمان از نظر قرآن به دنبال خود شریعت فردی و جمعی را به همراه دارد. ایمان اصالتاً عمل اعتقادی و شناختاری است؛ بنابراین شک‌ستیز و شکاکیت‌سوز است. تمام باورهای اساسی دین قابل اثبات عقلانی است. دین به جز بُعد عملی، بُعدی اعتقادی و نظری دارد که تنها بُعد اصیل دین است و این بُعد چون حق است، به حق قابل نقد نیست، و انتقادپذیر نمی‌باشد. مخلص کلام این که «ایمان جاهلانه» «ایمان بی‌مبنا» و «ایمان شکاکانه»، هیچ‌یک مورد تأیید اسلام و قرآن نیست.

[1]. بقره، ۲۵۶.

[2]. طه، ۷۰.

[3]. قصص، ۵۳.

[4]. آل عمران، ۱۰۱.

[5]. نمل، ۱۴.

[6]. الميزان، ج ١، ص ٤٥.

[7]. نمل، ١٤.

[8]. جاثیه، ٢٣.

[9]. محمد، ٢٥.

[10]. الميزان، ج ١٥، ص ٦، و ١٤٥ و ج ١٨، ص ٢٥٨ و ١٥٨.

[11]. بحار الانوار، ج ٧١، ص ٨٥.

[12]. نهج البلاغه، خ ٢١٨، ص ١١٨٦.

[13]. ر.ك: نقل از: دائرة المعارف اسلامي، iman، ج ٣، ص ١١٧٠؛ مكدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه‌ی احمد آرام، ص ٣٠٢؛ اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ١٩٦٩، ص ٣٤٧؛ بدوی، عبد الرحمن، مذاهب الاسلامیین، بیروت، دارالعلم للملایین، جزء اول، ص ٦٢٦؛ رازی، فخر الدین، المحصل، بیروت، مكتبة دارالتراث، ص ٥٦٧؛ التفسیر الكبير، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ٢، ص ٢٥؛ تفتازانی، شرح المقاصد، قم، انتشارات شریف رضی، ج ٥، ص ١٨١ به بعد؛ جعفریان، رسول، مرجئه، تاریخ و اندیشه، ص ٤١.

[14]. ابن حزم، الفصل فی الملل، ج ٣، ص ٢٣٠؛ ایزو تسو، فهم ایمان در کلام اسلامی، فصل سوم؛ سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ٥٣٨؛ قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، بخش ١٣٨٤، ص ٧٠٧ - ٧٠١؛ مقالات الاسلامیین، بخش ١٩٦٩، ص ٣٣٢ - ٣٢٩، احمد امین، ضحی الاسلام، ج ٣، ص ٦٣.

[15]. بقره، ١٣.

[16]. نساء، ١٣٦.

[17]. بقره، ١٠٨.

[18]. بقره، ٢٥٦.

[19]. کهف، ٢٩.

[20]. بقره، ٧ - ٦.

[21]. بقره ١٠ - ٩.

[22]. الميزان، ج ٥، ص ٣٧٨.

[23]. توبه، ١٢٦ - ١٢٥.

[24]. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، ص ۴۲ - ۳۲.

[25]. همان، ص ۳۹.

[26]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۱.

[27]. همان،، ص ۱۰.

[28]. همان، ص ۱۴.

[29]. ایمان و آزادی، ص ۳۶.

[30]. ایمان و آزادی، ص ۳۶.

[31]. آل عمران، ۱۹۳

[32]. همان، ش ۵۲، ص ۱۳.

[33]. المیزان، ج ۴، ص ۸۸؛ مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۵۶؛ تفسیر صافی، ص ۱۰۹.

[34]. آل عمران، ۱۹۱ - ۱۹۰.

[35]. بقره، ۲۵۸.

[36]. ایمان و آزادی، ص ۴۲ و ۵۷.

[37]. نگارنده معترف است که سالیان سال از محضر درس استاد ملکیان بهره برده و همواره سپاس خویش را تقدیم ایشان داشته است که به واقع، استاد، این راه را بر من گشود و کریمانه یاریم نمود. اگر در این سیاهه نقدی طرح می شود، نه از سر جسارت و بی ادبی است، که به تعبیر امام (ره) بهترین شیوهی احترام به یک فکر، نقد آن فکر است. هم چنین نویسنده معتقد است ویژگی هایی در استاد یافت می شود که ایشان را از دیگران ممتاز می سازد.

[38]. کیان، ش ۵۲، ص ۲۶ - ۲۱.

[39]. کیان، ش. ۵۲، ص ۲۶ - ۲۱.

[40]. همان.

[41]. بقره، ۱۷۰.

[42]. کیان، ش ۵۲، ص ۲۲.

[43]. انبیاء، ۲۲.

[44]. درآمدی به معرفت‌شناسی دینی و معاصر، ص ۱۳۸ - ۱۱۳.

[45]. اصل تحقیق‌پذیری یعنی این که ملاک معناداری و نیز اعتبار یک فرضیه، بسته به آن است که آن فرضیه، قابل مشاهده و آزمون باشد و به کمک پاره‌ای شواهد و قراین آزمون‌پذیر و تجربی، قابل تأیید و اثبات باشد.

[46]. خرمشاهی، بهاء الدین، پوزیتیویسم منطقی، ص ۳۳ - ۳۴.

[47]. خرمشاهی، بهاء الدین، پوزیتیویسم منطقی، ص ۲۵.

[48]. رعد، ۲۸.

[49]. سجده، ۷.

[50]. زمر، ۲۹.

[51]. مدعای اصلی انسجام‌گروی توجیهی چنین است: یک باور تا حدی موجه است که با مجموعه‌ی باورها هماهنگ و سازگار باشد. در این نظریه ملاک صدق و توجیه، مطابقت گزاره با واقع نیست.

[52]. نظریه انسجام که امروزه در معرفت‌شناسی طرفداران فراوانی دارد، منتقدانی نیز دارد از جمله این که می‌توان دو مجموعه را در نظر گرفت که عناصر هر یک در درون خود از انسجام و سازگاری کافی برخوردارند؛ در عین حال این دو مجموعه طبق فرض با یکدیگر سرسازش نداشتند و متناقض‌اند. در این حالت باید هر دو مجموعه موجه و معتبر باشند. حال آن که چون متناقض‌اند یکی از این دو مجموعه قطعاً موجه نیست. برای تفصیل بیشتر، ر، ک: فعالی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ص ۱۹۶.

[53]. سروش، عبدالکریم، فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۱۶۰.

[54]. نساء، ۵۱.

[55]. dancy. jonathan . an intreduction to contemporary epistemology p. 185

[56]. go and see.

[57]. sit and think.

[58]. کیان، ش ۵۲، ص ۴۹.

[59]. زمر، ۹.

[60]. المیزان، ج ۱، ص ۴۶.

[61]. ر.ک: کیان، ش ۵۲، ص ۱۱-۱۰.

[62]. همان، ص ۲۷.

[63]. ر.ک: کیان، ش ۵۲، ص ۱۰-۱۱.

[64]. همان، ص ۵۱.

[65]. سوره‌ی هود، آیه‌ی ۱۷، سوره‌ی رعد، آیه‌ی ۱.

[66]. یوسف، ۱۰۶.

[67]. اعراف، ۱۸۷.

[68]. غافر، ۶۱.

[69]. المیزان، ج ۱۸، ص ۲۷۴، و ج ۱۵، ص ۲۵۲.

[70]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۲.

[71]. همان.

[72]. همان.

[73]. بقره، ۷۳.

[74]. اعراف، ۱۸۴.

[75]. آل عمران، ۱۹۱.

[76]. کیان، ش ۵۲، ص ۲۴.

[77]. همان، ص ۲۶.

[78]. همان، ص ۲۵.

[79]. کیان، ش ۵۲، ص ۲۴.

[80]. همان، ص ۲۹.

[81]. همان، ۲۵.

[82]. کیان، ش ۵۲، ص ۴۹ و ۵۰.

[83]. routledge encyclopedia of philosophy . general editor : edward craiye . p. 185. vol. 3.

[84]. credi ut intelligam.

[85] . auvage. g. m. fideism in catholic encyclopedia pp. 68 - 69 , vol 7.

ایان، باربور، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، علم و دین، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۲۶۵ - ۲۶۳.

[86]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۹۱ - ۱۹۰.

[87]. همان، ص ۱۹۱.

[88]. فعالی، محمد تقی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، ص ۸۹ - ۸۳.

[89]. انفال، ۲۹.

[90]. ر، ک: کیان، ش ۵۲، ص ۱۴، ایمان و آزادی، ص ۳۷ - ۳۲.

[91]. ایمان و آزادی، ص ۱۱۹.

[92]. همان، ص ۱۲۰.

[93]. کیان، ش ۵۲، ص ۲۷.

[94]. طلاق، ۲.

[95]. انفال، ۲۹.

[96]. بقره، ۲۸۲.

[97]. کیان، ش ۵۲، ص ۴۹.

[98]. برای تفصیل بحث تجربه‌ی دینی و مقایسه‌ی آن با مکاشفات عرفانی، ر. ک، فعالی، محمد تقی، تجربه‌ی دینی و مکاشفه‌ی عرفانی، فصل ۱ و ۲.

[99]. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه‌ی طاهوس میکائیلیان، ص ۱۰۷.

[100]. همان ص ۳۶.

[101]. همان، ص ۴۱.

[102]. گاردنر، یوستین، دنیای سوفی، ترجمه‌ی کورش صفوی، ص ۴۴۰ - ۴۱۹.

[103]. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه‌ی طاهوس میکائیلیان، ص ۴۱ - ۳۶.

[104]. هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه‌ی دکتر غلامعلی حداد عادل، ص ۱۸۱ - ۱۶۶. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهوس میکائیلیان، ص ۲۲ - ۲۱، اسکروتین، راجز، کانت، ترجمه علی پایا، ص ۱۶۴ - ۱۶۱، کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ۳۱۷ - ۲۸۹، کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، ص ۲۷۲ - ۲۴۵.

[105]. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه‌ی طاهوس میکائیلیان، ص ۶۳ - ۵۱.

[106]. heard . g . c . mystical and ethical experience p . 32.

[107]. davis . c . f . the evidential force of religious experience . p . 19

[108]. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ص ۳۶.

[109]. فعالی، محمد تقی، علوم پایه نظریه بدهت، ص ۸۰ - ۷۶.

[110]. عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۷.

[111]. davis . c . f . the evidential force of religious experience pp . 66 - 29.

[112]. ایمان و آزادی، ص ۱۱۸.

[113]. جمیز، ویلیام، دین و روان، ص ۱۳۱ - ۱۳۰.

[114]. بقره، ۴۶.

[115]. کهف، ۱۱۰.

[116]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۴.

[117]. همان، ص ۱۷.

[118]. همان، ص ۱۵؛ ر.ک: ایمان و آزادی، ص ۴۰.

[119]. یوسف، ۱۱۰.

[120]. کیان، ص ۱۴.

[121]. همان، ص ۱۴.

[122]. المیزان، ج ۱۱، ص ۲۷۹، تفسیر صافی، ص ۱۰۲، مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۰۵.

[123]. نوح، ۲.

[124]. اسراء، ۱۰۱.

[125]. کیان، ش ۵۲، ص ۲۹.

[126]. همان، ص ۲۹.

[127]. همان، ص ۲۹.

[128]. بقره، ۴۶.

[129]. کهف، ۱۱۰.

[130]. همان، ص ۲۹.

[131]. المیزان، ج ۱، ص ۱۵۲؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۶.

[132]. تفسیر صافی، ص ۳۰.

[133]. المیزان، ج ۱۳، ص ۴۰۶.

[134]. ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، ص ۱۰۲: مراد از شرط بندی پاسکال این است که در میان دو شق وجود وعدم خدا، باید روی آن شقی شرط ببندیم که کم خطرتر است. اگر خدا وجود داشته باشد، مؤمنان سود برده‌اند و ملحدان ضرر، و اگر خدا وجود نداشته باشد، نه مؤمن و نه ملحد، هیچ یک زیان ندیده‌اند. پس میان موحد و منکر در صورت وجود خدا تفاوت است. بنابر این شرط، مصلحت آن است که شق مثبت را انتخاب کنیم که اگر راست بود، سود برده‌ایم و اگر دروغ بود، زیانی ندیده‌ایم.

[135]. کیان، ص ۲۹.

[136]. همان، ص ۵۳.

[137]. به سؤال‌های ۸ و ۹ مراجعه فرمایید.

[138]. کیان، ش ۵۲، ص ۴۵.

[139]. کیان، ص ۴۹.

[140]. برای تفصیل بیش تر ر.ک: فعالی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، ص ۱۴۴ - ۱۳۸.

[141]. تعریف معرفت شناسان از معرفت چنین است: معرفت وقتی حاصل است، اگر و فقط اگر باور موجه صادق باشد.

knowledge = justified true belief.

به بیان منطقی اگر شخص S می گوید معرفت دارم که p، حصول سه شرط، لازم و کافی است:

الف) p؛ یعنی گزاره ی p صادق است؛

ب) شخص S باور دارد که p؛ یعنی گزاره p با شخص عارف پیوندی دارد که از آن می توان به اعتقاد یا باور یاد کرد؛

ج) S در این باور که p موجه است؛ یعنی شخص S باید بر این باور که p موجه است، شاهد و دلیل کافی و وافی فراهم آورد.

ر.ک: فعالی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت شناسی دینی معاصر، ص ۸۷ - ۸۲.

[142]. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۳۰ - ۱۱۷؛ ج ۲، ص ۵۸۰ - ۵۷۰؛ ص ۶۱۵ - ۶۱۱.

[143]. dancy . j. an introduction to contemporary epistemology . pp . 7 - 8.

[144]. دریای ایمان، ص ۱۴ - ۱۲.

[145]. همان، ص ۵۹.

[146]. همان، ص ۱۶۷.

[147]. همان، ص ۱۶۹.

[148]. سبأ، ۲۱.

[149]. ابراهیم، ۲۲.

[150]. المیزان، ج ۱۶، ص ۳۶۷.

[151]. طلاق، ۲.

[152]. انفال، ۲۹.

[153]. بقره، ۲۸۲.

[154]. المیزان، ج ۱، ص ۴۵؛ مطهری، مرتضی، گفتارهای معنوی، ص ۱۹۱.

[155]. مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، ص ۱۰۷ - ۱۰۵.

[156]. همان، ص ۱۱۰.

[157]. نساء، ۱۳۶.

[158]. شهید مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، ص ۲۲۵.

[159]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۳.

[160]. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۱۷۹.

[161]. همان، ص ۱۸۷.

[162]. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۱۸۱.

[163]. همان، ص ۱۷۵.

[164]. همان، ص ۱۷۶.

[165]. کیان، ش ۵۲، ص ۲۹.

[166]. همان، ص ۵۱.

[167]. به نقل از پترسون مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ص ۷۳ - ۷۲.

william . k . clifford . "the ethics of belief" in georg i . mavordes . ed : the rationality of belief in god. pp. 159 - 650

[168]. عقل و اعتقاد دینی، ص ۷۴.

[169]. دریای ایمان، ص ۳۰۷ - ۳۰۶.

[170]. همان، ص ۳۰۸.

[171]. همان، ص ۳۰۸.

[172]. همان، ص ۳۰۹.

[173]. دریای ایمان، ص ۳۱۰.

[174]. همان، ص ۳۱۵.

[175]. همان، ص ۳۲۱.

[176]. نهج البلاغه، قصار الحكم، ش ۲۶۲.

[177]. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۹.

[178]. کیان، ش ۵۲، ص ۵۳.

[179]. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۱۸۷ و ۱۸۶.

[180]. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه‌ی طاه‌وس میکائیلیان، ص ۱۳۴ - ۱۳۱.

[181]. پترسون، مایکل، و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۸۰.

[182]. همان.

[183]. ر.ک: ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، ص ۱۳۰ - ۱۹، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر صص ۳۶۷-۳۶۱.

[184]. براون کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاه‌وس میکائیلیان، ص ۱۲۴.

[185]. contemporary perspectives on religious epistemology . ed : r. d. geivett and b . sweetman . pp . 116 – 128.

[186]. کیان، ش ۵۲، ص ۴۴، ترجمه‌ی مقاله‌ای از دان کیوپیت.

[187]. دریای ایمان، ص ۲۷.

[188]. همان، ص ۲۹۰.

[189]. همان، ص ۲۸ - ۲۷.

[190]. همان، ص ۳۰۰.

[191]. همان، ص ۳۰۳.

[192]. همان.

[193]. کیان، ش ۵۲، ص ۷۶.

[194]. همان، ص ۸۵.

[195]. همان.

[196]. فعالی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، ص ۲۴۹ - ۲۴۷.

[197]. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، صص ۱۸۵-۳۶.

[198]. davis stephen. is god real? against antirealist faith. p 56 – 59.

(این مقاله توسط آقای ابراهیم سلطانی در کیان، ش ۵۲ ترجمه شده است).

[199]. کیان، ش ۵۲، ص ۴۷.

[200]. همان.

[201]. همان.

[202]. کیان، ش ۵۲، ص ۴۷.

[203]. کیان، ش ۵۲، ص ۳۳.

[204]. سروش، عبد الکرم، رازدانی و روشنفکری و دینداری، ص ۸۵.

[205]. کیان، ش ۵۲، ص ۳۳.

[206]. ر.ک: خرمشاهی، بهاء الدین، پوزیتیویسم منطقی، ص ۳۵ - ۳؛ ادیب سلطانی، امیر شمس الدین، رساله‌ی وین؛ صص ۵۳-۲۱، باربور، ایان، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، ص ۱۸۲ - ۱۷۷؛ آیر، الف. ج، زبان حقیقت و منطق، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، ص ۱۹.

misak . g. j . verificationism . pp . 58 - 97

[207]. carnap . r . logical foundation of probability. pp . 32 - 37.

[208]. پوپر، کارل، ریموند، شناخت عینی، ترجمه‌ی احمد آرام، ص ۳۵ - ۱؛ منطق اکتشاف علمی، ترجمه احمد آرام، ص ۴۷ - ۴۴؛ مگی، بریال، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۵۳ - ۴۷.

[209]. ر.ک. بابور، ایان، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، ص ۳۰۶ - ۲۷۸؛ هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه‌ی بهرام راد، ص ۲۲۲ - ۲۰۱؛ پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۶۹ - ۲۶۰؛ پلانتینجا، آلوین، فلسفه دین، ترجمه محمد سعیدی مهر، ص ۱۲۵ - ۱۲۴.

philosophy of religion . ed : w . l . rowe and w . j . wainwright . pp . 266 - 275

[210]. wisdom . j . gods proceedings of the aristotelian society . vol . 45.

[211]. attiuoles.

[212]. facts.

[213]. ر.ك: معرفت شناسی دینی و معاصر، ص ۳۲۸ - ۳۲۳.

[214]. پلانینجا، آلون، فلسفه دین، ترجمه ی محمد سعیدی مهر، ص ۱۲۵.

[215]. خرمشاهی، بهاء الدین، پوزیتیویسم منطقی، ص ۲۲.

[216]. نحل، ۱۲۴.

[217]. المیزان، ج ۱۲، ص ۳۶۹.

[218]. همان، ج ۱، ص ۲۵۸.

[219]. همان، ج ۱۷، ص ۲۳۴.

[220]. زمر، ۳.

[221]. المیزان، ج ۱۴ ص ۴۰۷ - ۴۰۵.

[222]. حج، ۶۸.

[223]. حج، ۷۰.

[224]. انبیاء، ۷۴.

[225]. انبیاء، ۷۹.

[226]. انعام، ۸۹.

[227]. المیزان، ج ۱۴، ص ۳۱۱ - ۳۰۶.

[228]. طارق، ۹.

[229]. بقره، ۱۲۹.

[230]. بقره، ۲۶۹.

[231]. المیزان، ج ۲، ص ۳۹۵.

[232]. بقره، ۲۱۳.

[233]. شوری، ۱۴.

[234]. «ارجاء» به معنای تأخیر انداختن است.

[235]. سروش، عبد الکریم، رازدانی و روشنفکری و دینداری، ص ۸۵.

[236]. ر.ک. ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، ص ۱۳۷ - ۱۱۵.

[237]. ایمان و آزادی، ص ۹۸.

[238]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۹.

[239]. همان، ص ۳۱.

[240]. همان.

[241]. دریای ایمان، ص ۳۳۸.

[242]. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه‌ی مهدی قائنی، ص ۱۳۷.

[243]. انبیاء، ۲۲.

[244]. ابراهیم، ۱۰.

[245]. نیچه، فردریش، چنین گفت زرتشت، ص ۲۱۴.

[246]. استیس، و، ت، عرفان و فلسفه، مترجم بهاءالدین خرمشاهی، ص ۱۹.

[247]. evidence.

[248]. کیان، ش ۵۲، ص ۳۵.

[249]. باتومور، بی‌تی، جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی حسن منصور و حسن حسینی کلچاهی، ص ۲۷۲.

[250]. آل عمران، ۸۵.

[251]. مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، ص ۵۸ - ۴۷، بیست گفتار، ص ۱۹۹ - ۱۸۶، گفتارهای معنوی، ص ۲۰۸ - ۱۸۹.

[252]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۲.

[253]. همان، ص ۲۶.

[254]. همان، ص ۱۲ - ۲۶.

[255]. همان، ص ۲۷.

[256]. عنکبوت، ۴۵.

[257]. بقره، ۱۸۳.

[258]. حج، ۳۷.

[259]. بقره، ۲۵.

[260]. بقره، ۱۷۸.

[261]. المیزان، ج ۱۵، ص ۶ - ۹، و ج ۱۸، ص ۲۸۴ - ۲۸۱.

[262]. نمل، ۱۴.

[263]. قصص، ۶۷.

[264]. نساء، ۱۶۲.

[265]. نساء، ۱۱۵.

[266]. ر. ک: خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، ص ۲۰۷ - ۱۰۶.

[267]. کیان، ش ۵۲، ص ۷۷.

[268]. کیان، ش ۵۲، ص ۳۲.

[269]. کیویت، دان، دریای ایمان، ص ۱۵۱.

[270]. همان، ص ۱۶۲ - ۱۵۵.

[271]. نهج البلاغه، خطبه ۸۷.

- [272]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۵.
- [273]. همان، ص ۱۶.
- [274]. همان، ص ۳۴.
- [275]. سروش، عبد الکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۰۸.
- [276]. کیوپیت، دان، دریای ایمان، ص ۵۴ - ۵۳.
- [277]. کیوپیت، دان، دریای ایمان، ص ۵۶.
- [278]. همان، ص ۱۶۴ - ۱۶۲.
- [279]. همان، ص ۱۶۲.
- [280]. همان، ص ۱۶۳.
- [281]. همان، ص ۳۹.
- [282]. کیوپیت، دان، دریای ایمان، ص ۲۳۸.
- [283]. فاست، هاوارد، شهروند تامپین، ترجمه‌ی حسن کامشاد، ص ۷۷.
- [284]. خسرو پناه، عبدالحسین، کلام جدید، ص ۱۳۴ - ۹۳.
- [285]. کیان، ش ۵۲، ص ۳۳.
- [286]. همان، ص ۳۴.
- [287]. همان.
- [288]. همان، ص ۵۲.
- [289]. سجده، ۷.
- [290]. اعراف، ۱۷۲.
- [291]. بقره، ۱۳۸.
- [292]. روم، ۳۰.

[293]. نساء، ۱۳۶.

[294]. بقره، ۶.

[295]. بقره، ۱۰ - ۹.

[296]. بقره، ۱۳.

[297]. صدوق، معانی الاخبار، ص ۲۰۴.

[298]. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۷۰.

[299]. pascal blais. pensees . trans . w . f . trotter. p. 83.

[300]. ر.ک: خسرو پناه، عبد الحسین، کلام جدید، ص ۳۵۲ - ۳۳۵؛ پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۳۹۷ - ۳۵۸؛ استیس، والتر، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی؛ باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی.

[301]. سفر پیدایش، باب دوم، آیه ی ۱۷ - ۱۶.

[302]. مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، ص ۳۰ - ۲۹.

[303]. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، ص ۱۳۸ - ۱۱۷.

[304]. همان، ص ۱۱۹.

[305]. همان، ص ۱۲۰.

[306]. کیان، ش ۵۲، ص ۱۶.

[307]. نحل، ۹۷.

[308]. انفال، ۲۴.

[309]. مجادله، ۲۲.

[310]. انفال، ۲۲ - ۲۱.

۱. قرآن کریم، ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای.
۲. نهج البلاغه، ترجمه‌ی فیض الاسلام.
۳. عهدین.
۴. ابن حزم، الفصل فی الملل، بیروت، دار الحیل.
۵. احمد امین، ضحی الاسلام، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، ۱۳۰۱ ق.
۶. ادیب سلطانی، میر شمس الدین، رساله وین، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹ ش.
۷. استیس، والتر، دین و نگرش نو، ترجمه‌ی احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۸. استیس، و، ت، عرفان و فلسفه، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۹. اسکروتین، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق هلموت دیتز، انجمن مستشرقان آلمانی، چاپ سوم، ۱۹۸۰ م.
۱۱. ایر، الف، ج، زبان حقیقت و منطق، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۴ م.
۱۲. ایزوتسو، فهم ایمان در کلام اسلامی.
۱۳. باتامور، بی‌تی، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن منصور و حسن حسینی کلجاهی.
۱۴. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. بدوی، عبد الرحمن، مذاهب الاسلامیین، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۶. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه‌ی طاهوس میکانلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. پلانتینجا، الوین، فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. پوپر، کارل، ر، شناخت عینی، برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، تصحیح عبد الرحمن عمیر، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۰ ش.
۲۱. تیلش، پل، الهیات و فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. تیلش، پل، شجاعت بودن، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. جعفریان، رسول، مرجئه، تاریخ و اندیشه.
۲۴. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، تهران، انتشارات آموزشی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۲۵. حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

۲۶. خرمشاهی، بهاء الدین، پوزیتیویسم منطقی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۲۷. خسرو پناه، عبد الحسین، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹ ش.
۲۸. رازی، فخر الدین، التفسیر الکبیر، بیروت، مکتبه‌ی دار احیاء التراث العربی.
۲۹. رازی، فخر الدین، المحصل، بیروت، دار احیاء التراث.
۳۰. سروش، عبد الکریم، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، صراط، ۱۳۷۷ ش.
۳۱. سروش، عبد الکریم، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، ۱۳۷۹.
۳۲. سروش، عبد الکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط، ۱۳۷۳ ش.
۳۳. سروش، عبد الکریم، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۵ ش.
۳۴. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۵. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ش.
۳۶. الطبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، مجمع البیان، قم، انتشارات مکتبه‌ی آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. فاست، هاوارد، شهروند تام پین، ترجمه حسن کامشاد.
۳۸. فعالی، محمد تقی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، قم، مؤسسه اندیشه معاصر، ۱۳۷۶ ش.
۳۹. فعالی، محمد تقی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۴۰. فعالی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۴۱. فعالی، محمد تقی، علوم پایه نظریه بداهت، قم، دار الصادقین، ۱۳۷۶ ش.
۴۲. فیض کاشانی. ملا محسن، صافی، انتشارات محمودی.
۴۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱ و ۲، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۴۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۴۵. کپویت، دان، دریای ایمان، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۴۶. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶ ش.
۴۷. گاردنر، یوستین، دنیای سوفی، ترجمه کورش صفوی، تهران.
۴۸. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
۴۹. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۵۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۱. مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، قم، صدرا، بی‌تا.
۵۲. مطهری، مرتضی، بیست گفتار، قم، صدرا، ۱۳۵۸ ش.

۵۳. مطهری، مرتضی، سیری در سیره نبوی، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۵۴. مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
۵۵. مطهری، مرتضی، گفتارهای معنوی، تهران، صدرا، ۱۳۶۱ ش.
۵۶. معتزلی، عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة تحقیق عبد الکریم عثمان، بیروت، انتشارات وهبه.
۵۶. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۵۷. مگی، برایان، پوپر، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹ ش.
۵۸. هارتناک، یوسنوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶ ش.
۵۹. نیچه، فردریش، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش عاشوری، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۶ ش.
۶۰. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.

1. brill . e . j . (ed) . ecyclopeadia of islam (leiden)
2. brunner . e . the christian doctrine of god (london : lutteworth press . 1949)
3. carnap . r . logical foundation probabiity (london : routledge and kegan paul . 1932)
4. clifford , william . k . the ethics of belief . in george i . mavordes . e : rationality of belief in god (englewood cliffs . ny : prentice hall . 1970).
5. craige . e . (ed) routledge encyclopedia of philosophy.
6. dancy . jonathan . an introduction to contemporary epistemology (new york . basil blackwell inc . 1986).
7. dancy . jandand sosa. e (ed) a companion to epistemology (new york : basil blackwell . 1992).
8. daris . c . f . the , vidential force of religious , xperience.
9. davis . stephen . is god real ? against anti - realist faith . josph runzo (ed) (london . macmilian . 1993).
10. edwards . p . (ed) the encyclopedia of philosophy (london : cillier macmillan press 1967).
11. heard . g . c . mystical and , thical , xperience (mercer university press . 1985).

12. hick . j . philosophy of religion . (prentice – hall , 1995).

11. geivett . r . and sweetman . b , (ed) contemporary perspectives on religious , pistemporary (oxford : oxford univesity press . 1992).

12. lawson . e . tand and meccauley . r . n . rethinking religion (cambridge university press . 1990).

13. misak c . j . verificatinism : its history and prospects (london : routledge . 1995).

14. pascal . blais . pensees . trans . w . f . trotter (new york : random house . 1941).

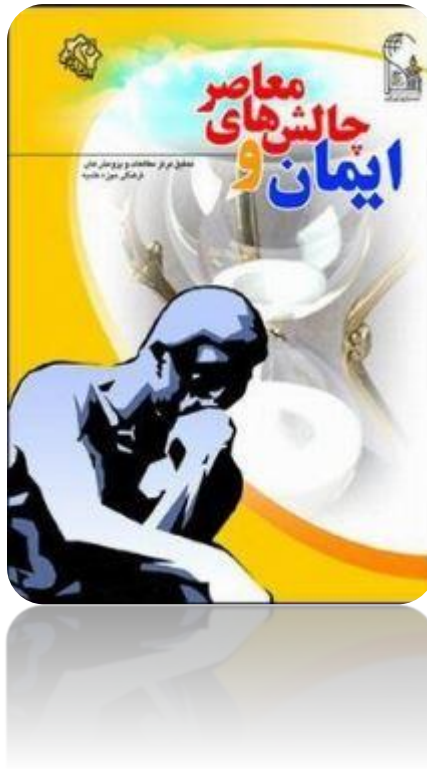
(این مقاله توسط آقای ابراهیم سلطانی در کیان، شماره‌ی ۵۲ ترجمه شده است).

15. rowe . w . l . and wainwright . w . y . (ed) philiosophy of religion (harcourt bace govsnvich press . 1989).

16. runes . dagobert . (ed) the dictionary of philosophy (london : peter owen : vision press . 1942).

17. sauvage . g . m . fidesm in catholic encyclopedia . vol . 7 (new york . 1909).

18. wisdom . j . gods , proceedings of the aristotelian society . vol 45 (1944)



مراکز پخش:

قم، خ شهدا، ک ۱۹، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، تلفن: ۷۷۳۷۲۱۷

قم، انتشارات بنی‌الزهرا (س)، خ آیت‌ا.. مرعشی نجفی، پاساژ قدس، شماره ۸۲
تلفن ۷۷۳۲۷۳۰

تهران: خ انقلاب ابتدای خ ۱۲ فروردین مجتمع کتاب فروردین طبقه همکف
شماره ۱۱ واحد پخش مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر تلفن ۶۴۹۲۳۰۰

ارائه این نسخه از کتاب تهیه شده در فضای مجازی (اینترنت) مجاز می باشد