

ایمانت‌گری و ایمان

دو قسامت

اشاره

در فرهنگ معاصر، ایمان امری بسیار مقدس و متعالی است. در فرهنگ اسلامی هم بر اساس تعالیم قرآنی، ایمان محور ارزشها و فضیلتهاست. با توجه به اینکه نسبت به مقوله ایمان دینی دو رویکرد و نگرش وجود دارد و هر یک از ایندو طرز تلقی تأثیرات شگرفی در دیگر حوزه‌ها نظیر صنعت، اقتصاد، سیاست و علم برجای می‌نهد، بجاست با بررسی این دو رویکرد، دیدگاه اسلام را مشخص کرده وضعیت خود را نسبت به این امر اساسی و حساس معلوم کنیم. نوشتار حاضر کوشیده در حد توان خود به بررسی این موضوع بپردازد.

■ محمدتقی فعالی

ایمان، فضیلت است، بلکه اساس فضیلت‌هاست. گوهر ارزشمند ایمان را باید بازشناخت. این جام جهان نما زوایای ناشناخته‌ای دارد که تلاش‌های علمی جدی و بیش‌تری را می‌طلبد. ایمان در قرآن جایگاه ویژه دارد، به گونه‌ای که آن را محور همه ارزش‌ها ساخته است. قرآن در این باره می‌گوید: «قسم به عصر، همه انسان‌ها اهل زیان‌اند مگر اهل ایمان.» عصر / ۲-۱. ایمان است که به بشر لیاقت خطاب و مواجهه با پروردگار عالمیان را عطا کرده است، چنان‌که در قرآن کریم مکرر آمده است: «یا ایها الذین امنوا».

مسئله ایمان منحصر به عالم اسلام نیست، سنت مسیحیت نیز بر این امر حیاتی اصرار دارد که تنها مؤمنان اهل نجات و رستگاری اند. کتاب مقدس به جدّ از دین‌داران می‌خواهد تا ایمان خود را افزایش دهند. تا بدین طریق از منافع و ثمره‌های آن بهره‌مند شوند. خلاصه، ایمان،

دل‌مشغولی دیرپای و مقدس انسان نیل به سعادت و جاودانگی است. تنها راه این مقصود، ایمان است که به انسان حیات و پویایی می‌بخشد. مومن کسی است که دیوارهای بلند خوددیت را فرو ریخته و با تمام وجود با خدای هستی پیوند خورده است. تنها ایمان است که انسان را از لبة تاریکی رانده و او را به وادی نور و بهجت وارد می‌کند. انسان بی‌ایمان به تاریکی‌ها و تیرگی‌ها چشم دوخته و نومیدی را تجربه می‌کند. ایمان به انسان آرمان، عقیده، انتخاب، تحوّل و روشن‌دلی می‌بخشد. شجاعت بودن و شدن، عدالت‌خواهی، حلاوت و هم‌دلی با عظیم مطلق در سایه ایمان حاصل می‌شود. احیای انسان جز از رهگذر ایمان زنده، ممکن نیست. انسان مومن تنها نیست و هرگز بیماری و آسیب پوچی، اضطراب و ناامنی او را نمی‌آزارد و به راستی ایمان دینی نوزایی بشر است.

مسئله‌ای «بین‌الادیانی» است. که در دهه‌های اخیر ارزش مجدد و ضرورتی بیشتر یافته است، زیرا از یک سو ایمان مجدداً احیا شده و به صحنه آمده است و جهان غرب متوجه نقش و تأثیر فزاینده آن شده‌اند و از سوی دیگر، انسان و جهان تازه شده است و مظاهر این جهان جدید را می‌توان در اطراف خود دید؛ خواه در جنبه مادی که تکنولوژی پی‌آمد آن است، خواه معنوی که فلسفه و علم جدید از میوه‌های آن به شمار می‌روند.

در چنین وضعیتی طبعاً این پرسش مطرح می‌شود که احیای دین و ایمان به چه معناست؟ و چگونه است؟ حال با توجه به این‌که هر یک از دو مقوله ایمان و دین، در تفکر مدرن دو قرائت دارد، مسئله احیا نسبت به هر قرائتی، معنا و مفهومی خاص پیدا می‌کند، لذا منطقی است که نخست، دو نگرش درباره ایمان، دین و وحی را باز گوئیم و سپس احیای ایمان و دین را متناسب با آن‌ها تحلیل و بررسی کنیم و در پایان به داوری بنشینیم.

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

۱. دیدگاه کلاسیک این است که خداوند در فرآیند وحی یک سلسله گزاره‌هایی القا کرده است و اگر چنین مستمسکی 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، از این رو صحیح و صادق‌اند. ایمان بدین معنا نوعی شناخت و آگاهی است که متعلق آن گزاره‌ها و باورهای دینی است. چنان که می‌گوئیم: «من ایمان دارم که خدا هست.» یا «روز رستاخیز وجود دارد.»

۲. دیدگاه مدرن درباره 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 مواجهه مستقیم پیدا می‌کند. بر این اساس ایمان سرسپردگی و تعهد به خداست. ایمان در این معنا اعتماد، اطمینان و توکل است؛ با این تفاوت که اگر گفتیم ما به خدا اعتماد داریم، یعنی او را پشتوانه 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، یعنی این‌که مشکلات خود را به دوش او انداخته‌ایم.

منشا اختلاف را می‌توان در ریشه لغوی واژه Faith یافت. اگر این واژه را از ریشه لاتین Fiducia بدانیم، از سنخ

معرفت نیست و نوعی حالت روحی خواهد بود، ولی اگر از ریشه لاتین Fides اخذ شده باشد، از سنخ علم و آگاهی است.

متناظر با دو قرائتی که از ایمان گفتیم، دو طرز تلقی درباره «دین» هم در جهان غرب وجود دارد که با مجموعه اعتقادات، خاصه اعتقاد به موجود متعال و فوق طبیعی هم‌سنگ نهاده شده است. دین عطیه الهی است که از بیرون به انسان تفصل شده و حتی ممکن است علیه او برخیزد و 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 (Herbert Spencer) در تعریف دین می‌گوید:

«دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات، تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت باشد.»^(۱)

فرهنگ مختصر آکسفورد در بیان ماهیت دین می‌نویسد: «دین، شناخت یک موجود فوق بشری است که دارای قدرت مطلقه است و خصوصاً باور داشتن خدایا خدایان متشخص که شایسته اطاعت و پرستش اند.»^(۲)

تلقی دوم از دین به اواخر قرن هیجدهم باز می‌گردد. بعد از انتقادهای زیادی که به رویکرد گزاره‌ای به دین شد، فلاسفه دین به جای تأکید بر دیدگاه معرفتی، نگرش شهودی و عاطفی به آن را وجه همت و نظر خود قرار دادند. از آن پس دانشوران 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 دین را «احساس اتکای مطلق» می‌داند.^(۳) تعریف و قرائت دیگری از دین همین آهنگ را می‌نوازد. ماتئو آرنولد (Mathew Arnold) می‌نویسد:

«دین همان اخلاق است که احساس و عاطفه به آن تعالی و گرما و روشنی بخشیده است.»^(۴)

هم چنین ویلیام جمیز پراگماتیسست معروف می‌گوید: «بنابراین مذهب عبارت خواهد بود از: تأثرات و احساسات و روی دادی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها برای او روی می‌دهد.»^(۵)

پل تیلیش هم بعد از آن که دین را عنصری خلاق از روح بشر (spirit) شناساند، تأکید کرد:

«دین همان احساس است و این پایان سرگردانی دین است.»^(۶)

بسنابرایسن، دین در غرب عنصری دو وجهی (dichotomous) است که گاهی بر بعد معرفتی، آموزه‌ای و اعتقادی آن تأکید رفته است و زمانی - خصوصاً در چند دهه اخیر - جنبه احساسی، عاطفی و درونی آن نگاه را خیره کرده است. این همه تأکید و حساسیت که به «تجربه دینی» نشان داده می‌شود و حتی دین را در تجارب روحی و حالات روانی خلاصه کرده و گوهر دین را تا به این حد تحویل و کاهش می‌برند، همه در چارچوب تلقی دوم می‌گنجد.

دقیقاً مشابه دو قرائت مذکور از ایمان و این، در فرهنگ دینی غرب نیز دو نگرش درباره «وحی» وجود دارد؛ نگرش کلاسیک که از نظر زمانی پیشینه بیش تری دارد، معتقد است خداوند یک سلسله گزاره‌های خطاناپذیر را که از راه عقل طبیعی نمی‌توان بدان دست یافت به بشر القا کرده است.

این گزاره‌های صادق و حقیقی، محتوای وحی الهی را تشکیل می‌دهند. این دیدگاه که در قرون وسطا غالب بود و از سوی برخی نحله‌های کاتولیک رومی (Roman Catholicism) و پروتستان‌های محافظه‌کار حمایت می‌شد. تلقی شناختاری و زبانی از وحی نام گرفت. بر این اساس، وحی مجموعه‌ای از حقایق و آموزه‌های معرفتی است که به صورت احکام و قضایا از جانب خداوند به بشر اعطا شده است. وقتی گفته می‌شود خداوند به پیامبری وحی فرموده، مراد این است که خداوند مجموعه‌ای از گزاره‌های خطاناپذیر را در فرآیند یک ارتباط ویژه به آن پیامبر آموخته است. بنابراین در این منظر وحی خبررسانی است و به گفته دائرةالمعارف کاتولیک:

«وحی را می‌توان به عنوان انتقال برخی از حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وسائط که ورای جریان معمول است تعریف نمود.»^(۷)

دیدگاه کاملاً متفاوتی از وحی وجود دارد؛ این طرز تلقی - که هم اکنون در غرب اعتبار بیش تری یافته است - می‌گوید: وحی از سنخ دانش و معرفت و گزاره نیست که به پیامبران القا شود، بلکه نوعی انکشاف خویشتن خداوند است. خداوند گزاره وحی نمی‌کند، بلکه خودش را وحی می‌کند. در وحی وقایع اصیل و تاریخی برای انسان رخ داده و نوعی دخالت خداوند بوده است. این وقایع نمودار تجربه انسان از خداوند در لحظات مهم تاریخ اوست و در عین حال عمل خداوند را در انکشاف خویش برای انسان و برداشتن قدم اول را از سوی او باز می‌نماید. بنابراین تجربه انسانی و انکشاف الهی دو جنبه از یک واقعیت و حیاتی‌اند

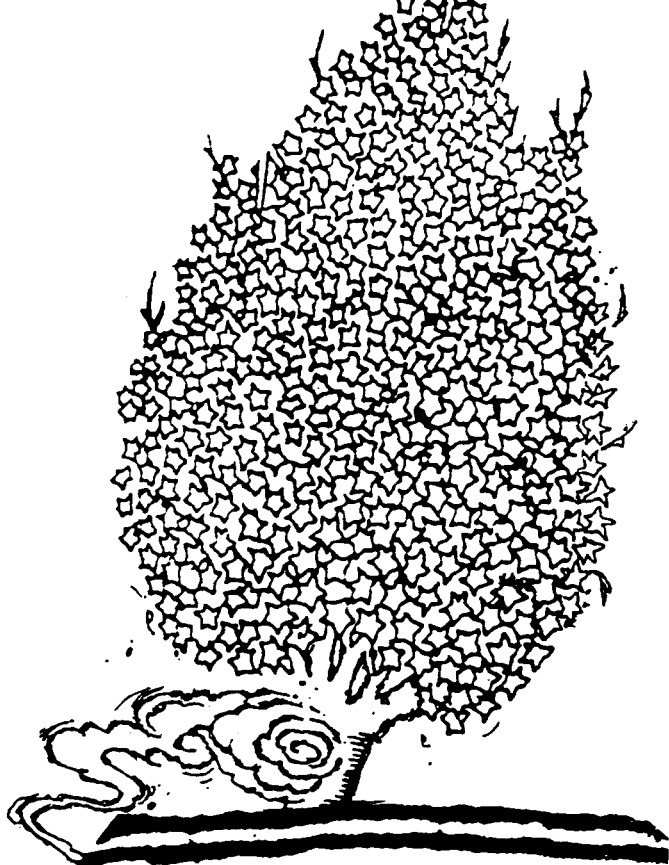
در این دیدگاه خداوند بر آن نبود که یک کتاب معصوم از خطا و ریب فرو فرستد، بلکه او می‌خواست وقایعی را در حیات افراد و جوامع به منصف ظهور در آورد، اگر وحی به معنای انکشاف خداوند است، او را به منزله خداوند حی فقط در زمان حال می‌توان شناخت. وحی در فعل کنونی خداوند و تجربه کنونی ما تحقق می‌یابد که از آن در لسان شرع به «پیام آوری روح القدس» تعبیر می‌کنند. انسان در مواجهه با مسیح فقط پاره‌ای اطلاعات به دست نمی‌آورد، بلکه مهم‌تر از آن مهر و آشتی را از او می‌پذیرد. برونر (Emil Brunner) می‌نویسد:

«گذار از ایمان ناظر به بعد مواجهه قلبی به ساحت تعالیم عملی صرف، ترازوی بزرگ در تاریخ مسیحیت است.»^(۸)

اگر دو قرائت و برداشتی را که سنت مسیحیت غرب از مقوله ایمان، دین و وحی به عمل آمده، با یکدیگر مقایسه کنیم؛ می‌بینیم که در یک طرز تلقی وحی یک سلسله گزاره‌های خطاناپذیر است که مجموع آن‌ها دین را تشکیل می‌دهد و ایمان، باور داشتن چنین مضامین معرفتی است. در این نگاه وحی، دین و ایمان اساساً از سنخ «آگاهی و معرفت» بوده که از آسمان برای انسان خاکی عطیه‌ای الهی‌اند. از سوی دیگر، نگاه دوم به 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 وجهه همت قرار گرفته است. و ایمان نیز رویارویی 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 درباره ایمان - همانند دین و وحی - اصولاً دو نگرش کاملاً متفاوت و متمایز در فرهنگ دینی غرب به چشم می‌خورد: نگرش معرفتی و نگرش تجربی.

عناصر هم خانواده

هر یک از این دو نگرش درباره ایمان پی آمدها، لوازم و عناصری هم خانواده دارد که می‌بایست به آن‌ها توجه شود تا به دست آید که تلقی معرفتی نسبت به ایمان با چه عقاید و اندیشه‌هایی همراه است و نگاه شهودی - تجربی درباره آن چه تفکراتی را به دنبال خود می‌آورد. از جمله فواید آن، این است که اگر با یکی از این اندیشه‌ها مواجه شدیم، بتوانیم دیگر تفکرات همراه و هم خانواده را به دست آوریم و از این طریق جاهای خالی جدول اندیشه خویش را پر کنیم. اولین پی آمد مهم، در خصوص 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 اعلام شده و ثبت و ضبط می‌شوند.

شورای نخست و اتیکان، اعتقاد کاتولیک‌های عصر جدید درباره کتاب مقدس را این گونه بیان نمود:

«این کتاب‌ها چون با الهام از روح القدس نگاشته شده‌اند، می‌توان گفت نویسنده آن‌ها خداوند است.»^(۹)

از سوی دیگر کتاب مقدس بدین معنا، تنها در دست کلیسا قرار داشت و آن تنها مرجع بی‌شائبه تفسیر کتاب مقدس اعلام شده بود. به هر حال، کتاب مقدس در این طرز تلقی اولاً: جنبه معرفتی و شناختاری دارد. ثانیاً: معصوم و خطاناپذیر بوده، وثاقت و اعتبار تام دارد. ثالثاً: اعلام و ثبت آن‌ها را افراد برگزیده و برجسته‌ای انجام می‌دهند و رابعاً: کلیسا نقش تفسیر آن را بر عهده دارد.

اما در تلقی تجربی و شهودی، کتاب مقدس دیگر یک کتاب معصوم املا شده خطاگریز نیست، بلکه سرایا یک مکتوب بشری است که حکایت‌گر آن وقایع و حیاتی خواهد بود. در این صورت عقاید نویسندگان، یک جانبه و محدود است؛ یک مواجهه به مدد مشیت الهی بود، که بشر آن را تعبیر و توصیف کرده است. اگر متن مقدس جزئی از تاریخ بشری است، می‌توان آن را از راه انواع روش‌های تحقیقات تاریخی و ادبی بررسی کرد.

همین رویکرد گاه در برخی نوشته‌ها درباره قرآن هم دیده می‌شود. این نوشته‌ها وحی را امر تاریخی و نوعی فرهنگ شفاهی تلقی می‌کنند و در این صورت قرآن موجود حکایت آن کلامی است که بر پیامبر نازل شده است نه عین کلام خداوند.

«آیا قرآن در بطن یک فرهنگ شفاهی نازل می‌شد و ما از این که در آن فرهنگ شفاهی میان پیامبر و مخاطبانش چه ارتباطی برقرار می‌شد، به درستی خیر نداریم، زیرا آن فرهنگ شفاهی، پس از پیامبر به فرهنگ مکتوب تبدیل شده است و قرآنی که امروزه در دست ماست در واقع صورت مکتوب آن فرهنگ شفاهی است.»^(۱۰)

آیا این سخن بوی تحریف لفظی قرآن نمی‌دهد، امری که خلاف اجماع عالمان شیعه است!

تأثیر دیگر آن تمایز قطعی میان الهیات طبیعی (Natural Theology) و الهیات وحیانی (Revealed Theology) است. عقیده بر آن بود که الهیات طبیعی همه حقایق کلامی که عقل توان تحصیل آن را دارد، شامل می‌شود. از سوی دیگر،

چنین به نظر می‌رسید که الهیات و حیاتی 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 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 دارند، زیرا ایمان در این نگرش، دگرگون شدن انسان و نوعی درگیری تجربی شخصی است. اگر کسی بتواند حضور خدا را در حوادث تاریخی جهان ببیند و عواملی دیگر، او را از این شهود باز نداشت، به راستی 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 حاصل می‌شود و به منزله واقعه تاریخی، روح زمان نخواهد بود. اما دیدگاه غیر زبانی - نگاه دوم - می‌گوید که چون وحی نوعی تجربه درونی انسان است و تجربه از دیدگاه برخی از دانشوران غربی همیشه همراه تعبیر است، هیچ وحی تعبیر نشده‌ای وجود ندارد. از خصایص مهم این طرز تلقی آن است که وحی تجربه‌عریان نیست، حتی وقایع خطیر تاریخی گذشته نمی‌تواند از تعبیر انسانی گذشته و حال تفکیک شود. در این جا نیز سهم داننده و فاعل شناسایی را نمی‌توان نادیده گرفت. بنابراین علقه‌ها و انتظاراتش در تفسیر و تعبیر وحی بسی مؤثر است.

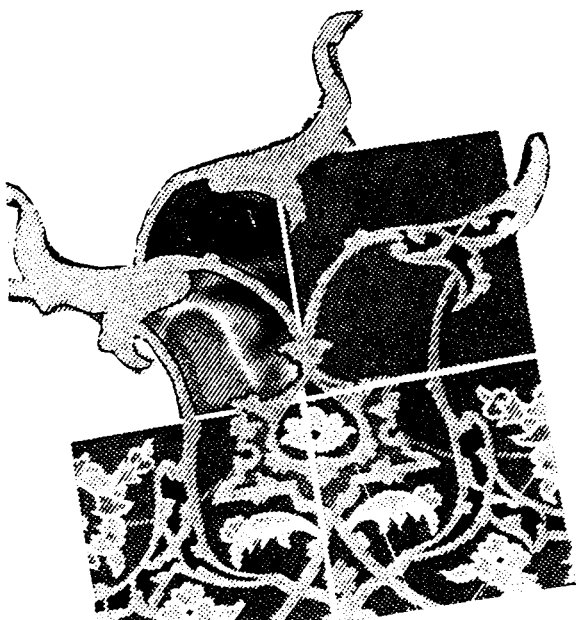


وحی به مثابه انکشاف نفس خدا و یک واقعه تاریخی، به صورت تمام عیار تفسیر می‌شود. مفهوم هر واقعه وحیانی ضرورتاً معنای آن از دید یا برای کسی است. خلاصه وحی در این تلقی، از سنخ «تجربه نبوی» بوده که طبعاً ذو مراتب است و از این طریق قابل تعمیم است، هم‌چنین از آن جا که در نگرش دوم عنصر تفسیر نیز مطرح است، هرمنوتیک دینی هم مطرح خواهد شد.

دو قرائت پیشین، دو برداشت از فلسفه دین و کلام را می‌آفریند: در یکی، فلسفه 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 می‌یابند. اما در دیگری - از این رو که احساس و تجربه دینی را اساس دین می‌دانند، ایمان نظرها را در نور می‌بیند. در یکی چون ادله مطرح است و آن همگانی و عمومی است، فلسفه دین قابل تعاطی و تبادل است. در دیگری از آن جا که دین احساس است و آن امر شخصی و درونی است، فلسفه دین و عقلانیت دین شخصی می‌شود. برای یکی فلسفه اصالت دارد و توجیه‌گر معقولیت دین است و برای دیگری فلسفه دست دوم بوده و تنها ترجمان احساس است. در یکی معرفت‌شناسی پیش‌نیازی است که به حلّاجی برخی مسائل فلسفه دین می‌پردازد و در دیگری معرفت‌شناسی در متن است، زیرا تجربه دینی و کلاً تجارب دورنی اصالتاً امری معرفت‌شناختی اند.^(۱۱)

تحول دینی آرام آرام و خواه ناخواه در جهان غرب روی داده است. این دگرگونی تمام اندیشه‌های مسیحیت را در نور دیده و برای تمام انسان‌ها رخ داده است؛ حتی آن‌ها که خواهان تحول نیستند. یکی از مهم‌ترین مقوله‌های دینی که این دگرگونی را به خود دیده، مفهوم خداست و این تغییر 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، اندیشه خدا را متحول ساختند. کم‌کم مداخله خدا کاهش یافت و آموزه‌های مربوط به او تا بدان جا تنزل یافت که «خدا اینک چیزی نیست جز تجسم نوعی خوش‌بینی گسترده کیهانی، اعتمادی بنیادی دایر بر این که عالم وجود به رغم ظاهر در کنه و باطن، یاور یاور ماست، خدا امیدی مقدس است.»^(۱۲) از آن جا که آمال و آرزوی انسان ارزش‌های اوست، این امر بر خدا هم صادق شد. «خدا چیکه ارزش‌های ماست، و وحدت آرمانی ارزش‌ها،

تکلیف ما را در قبال ارزش‌ها و قدرت خلاق آن‌ها را به ما می‌نمایاند.»^(۱۳) این مسئله سرانجام ما را با بحرانی فاجعه‌آمیز در فرهنگ غربی مواجه می‌سازد، همان‌که نیچه آن را «مرگ خدا» نامید. «آیا نشنیده‌اید حکایت آن دیوانه‌ای را که بامداد روز روشن فانوس برافروخت و به بازار دوید و پیایی 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، بنابراین دیوانه خنده‌های فراوان برانگیخت، یکی پرسید: مگر گم شده است؟ دیگری پرسید: مگر هم چون کودکی راه خود را گم کرده است؟ یا پنهان شده است؟ مگر از ما می‌ترسد؟ مگر به سفر رفته؟ یا مهاجرت کرده است؟ و همین‌طور نعره می‌زدند و می‌خندیدند. دیوانه به میانشان پرید و با نگاه میخ‌کوبشان کرده فریاد زد: «خدا کجا رفته؟ به شما خواهم گفت. ما - من و شما - او را کشتیم، ما همه قاتلان او هستیم...» این‌جا 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 هر چند روی داده باشند باز برای این که دیده و شنیده شوند، نیازمند زمانند. این واقعه هنوز از اشان دورتر از دورترین ستارگان است و با این همه آن‌ها خودشان این کار را کرده‌اند!»^(۱۴) اگر ما خدا را امری واقعی ندانستیم و از آن برداشتی آرمانی و ارزشی داشتیم، طبیعی است وحی به صورت تجربه انسانی در آید، دین درونی شود و ایمان سرسپردگی کور و شهودی درونی باشد.



و این جاست که برخی از نویسندگان معاصر حتی برای گزاره «خدا وجود دارد» یا «خدا واجد فلان اوصاف است» اعتبار نهایی قایل نمی‌شوند. (۱۵)

نمونه دیگر این تحول دینی در مورد مفهوم معاد و آخرت نمود پیدا می‌کند. بدین صورت که آموزه رستگاری ماوراءالطبیعی که در فرهنگ قدیم غربی وجود داشت، ماهیت خود را از دست داده و به تلاشی عملی برای ایجاد جامعه آرمانی بدل شد

«انتظار حیات پس از مرگ رفته رفته رنگ می‌بازد و این یکی از عوامل مهمی است که افراد را وادار می‌دارد، در صد 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 در دین داران با ابراز ایمان شخصی می‌توانند با ایمان و اطمینان پیشاپیش در همین جهاد و در حیات کنونی مرز رستگاری را بچسبند. راستای علایق در انجام اعمال دینی تغییر کرده از تدارک زاهدانه برای مرگ و داوری و زندگی در جهان برین، به سوی تحقق ارزش‌های دینی در زندگی اجتماعی دنیای خاکی گرایید.» (۱۶)

کیرکگارد قهرمان اندیشه فیدئیزم تفکر درباره حیات پس از مرگ را آزار دهنده می‌داند و آن را نوعی خیال‌پردازی 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 باطل و سست و زنانه است. فکر ابدیت آن است که در این زندگی خاکی آدم‌ها با هم فرق دارند، جدایی در ابدیت روی می‌دهد.» (۱۷)

جالب است بدانیم وقتی این گونه افکار به 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 استدلال - پرکردن. مسئله معاد هم برای مؤمنان یک مسئله استدلالی فلسفی نیست، بلکه امید است به این که این خیر در نهایت ما را به جایی خواهد رساند. به همین دلیل امید و اعتماد نقش مهمی در ساختار ایمان دارد.» (۱۸)

خلاصه آن که اگر ایمان بار معرفتی نداشته باشد، طبعاً با تعیین و عقلانیت سرسازش نخواهد داشت، لذا ایمان با شک و شکاکیت قابل جمع می‌شود و این همان جنبش فیدئیزم است که جهان غرب را فرا گرفته، در ایران هم مشتاقان و دل بستگانی پیدا کرده است.

«باید از صدق مفاهیم کهن یک سره دل برکنند. 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 می‌پاشند؛ این که غصه ندارد، از هم پاشیدن طبیعت تمامی یقین‌ها است.» (۱۹)

در تلقی مدرن دین از یک سو ناواقع‌گرا خواهد شد. (۲۰) از سوی دیگر حالتی کاملاً بشری پیدا می‌کند (۲۱) و از طرف سوم دین دنیایی به صحنه می‌آید. (۲۲) فرایند دنیوی کردن - سکولاریته - به معنای انتقال از آسمان به زمین و از لاهوت به قلمرو ناسوت، غرب را فرا گرفت و همین امر باعث شد اختیارات دینی به علوم و اختیارات کلیسا به نهادهای غیرمذهبی واگذار شود و سرانجام امر مقدس از بین رفت و قداست دین رنگ باخت.

با دنیوی شدن، معنویت به جای ایمان نشست. معنویتی 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 جدائی دین از جامعه و سیاست است. (۲۳) در فرهنگ مدرن شناخت‌شناسی - به حق - بر هستی‌شناسی تقدم یافت، اما شناخت‌شناسی - به ناحق - معادل و برابر با شکاکیت تلقی شد. در این تفکر ایمان بر متعلق ایمان یعنی

خدا تقدم یافت، زیرا ایمان مقدمه وصول به حریم قدس الهی نبود، بلکه روشی است برای پاسخ گویی به نیازها و انتظارات بشر. «ایمان مسیحی نوعی ایدئولوژی نیست، بلکه شیوه‌ای زندگی است.»^(۲۴) در این نگرش کارکردهای دین و دین عملی جای‌گزین عقاید و حقانیت دین می‌شوند. خلاصه این که «در سایه این تعالیم آدمی در این جهان بیش از دو هزار سال به حال تبعیدی زیست. دین را باید از سلطه فلسفه‌هایی از این دست رها کرد. ایمان که منزّه شود به صورت تلاشی منضبط و عملی در راه تحصیل آرمان زندگی در می‌آید، آرمانی که سر چشمه آن در نهاد خود ماست، جهان برونی بازتاب جهان درونی است. دین بی شباهت به هنر نیست، منتها مایه کارش در عوض صدا یا سنگ، واژه یا رنگ، زندگی یکایک ماست» این چکیده‌ای از دو قرائت نسبت به ایمان و دین بود و اینک به شرح ماجرای احیاء دین و ایمان می‌پردازیم:

کتاب «ایمان و آزادی» بحثی مستقل را به مسئله احیای دین و ایمان اختصاص داده است.^(۲۵) این کتاب با نگاهی پدیدارشناسانه به مسئله ایمان، درصدد تعریف بیرونی از آن برمی‌آید؛ نویسنده دین را دارای سه سطح می‌داند: اولین سطح اعمال و شعایر دینی است، از قبیل: نماز خواندن، روزه گرفتن و مشارکت‌های سیاسی. سطح دوم درونی بوده و شامل ایده‌ها و عقاید می‌شود، از قبیل: خداشناسی، نبی‌شناسی و آخرت‌شناسی. اما درونی‌ترین و مهم‌ترین سطح دین، سطح تجربه‌های دینی است، مانند: تجربه جذب، تجربه اعتماد، تجربه امید و تجربه بی‌قراری.

وی بعد از این طبقه‌بندی می‌گوید: «اینجانب اصل و اساس دین‌داری را در این تجربه‌ها می‌دانم.»^(۲۶) به اعتقاد وی دین و ایمان و وحی، همه از سنخ تجربه‌های درونی‌اند. بر این اساس آقای شبستری سخن از احیاء دین می‌زند و می‌گوید: «در این صورت احیای دین را بیش از هر چیز در احیای آن تجربه‌ها باید جست‌جو کرد. هر گاه در هر عصری آن تجربه‌ها احیا شود، دین احیای شده است.»^(۲۷) این دیدگاه که درباره احیاء دین و ایمان مطرح شد قابل نقد است.

نقد نخست: از یک سو اگر به متون دینی و در رأس همه به قرآن کریم مراجعه کنیم، خواهیم دید در هیچ آیه‌ای تعبیر «احیای دین» نیامده است، زیرا اساساً این تعبیر نادرست است. دین نیازمند احیاء نیست. آن چه قابل احیاء است، انسان دین دار و مؤمن است. در قرآن دو آیه به روشنی به این مسئله نظر دارد «من عمل صالحاً من ذکرا او انثی و هو مومن

فلنحیینه حیاة طیبة» نحل / ۹۷. انسان دو گونه حیات دارد: حیات اول، حیات دوم. حیات اول زیستن 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 سایه ایمان و عمل صالح به دست می‌آید. پس احیای ایمان تنها در سایه ایمان قابل حصول می‌نماید.

آیه دوم چنین است: «یا ایها الذین امنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم» انفال / ۲۴؛ در این آیه نیز سخن از زنده ساختن حقیقی انسان است، نه دین. حیات برتر انسانی که همان حیات اخروی است جز در پرتو روح بندگی و روح ایمان برای انسان‌ها حاصل نمی‌شود. انسان با چنین حیاتی از انسان‌های دیگر متمایز می‌شود و در زمره اولیای صالح الهی قرار می‌گیرد. «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه» مجادله / ۲۳؛ به هر تقدیر، آیات قرآن سخن از احیای انسان دارند، نه احیای دین.

نقد دوم: از سوی دیگر برداشت مذکور از احیای دین و ایمان با تلقی دوم از آن - که به تفصیل و ویژگی‌های آن بیان شد - سازگاری دارد و اصولاً این برداشت مبتنی بر آن قرائت است. این در حالی است که آیات قرآنی هرگز آن تلقی را تأیید نمی‌کند، بلکه با قرائت نخست از ایمان و دین موافق است.

قرائت دوم، دین و ایمان را امر غیرمعرفتی و ناشناختاری معرفی کرده، اما قرآن ایمان را کاملاً امری معرفتی می‌شناسد. ایمانی که با معرفت و شناخت و آگاهی همراه نباشد از نظر آیات، ایمان نیست و ایمانی که علم و معرفت را به عمل و شریعت نزدیک نکند، ایمان نیست. ایمان از نظر قرآن باید مبتنی بر اندیشه و تعقل و خردورزی باشد و جز این ایمان دینی و اسلامی و قرآنی نیست.

از آیات قرآن کریم به روشنی می‌توان استنباط کرد که میان ایمان و عقل، ایمان و علم، ایمان و معرفت، ارتباطی نزدیک و تنگاتنگ وجود دارد: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من القی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی...» بقره / ۲۵۶.

این آیه نخست اکراه و اجبار در دین را نفی می‌کند و سپس ضمن اشاره به تمایز واضح میان حق و باطل - یا رشد و غی - مسئله کفر و ایمان را مطرح می‌فرماید. حاصل آن که انسان با تأمل و تفکر و به کار بستن عقل در زمینه حق و باطل می‌تواند بدون هیچ اکراه و اجبار یکی از برگزیده و

خود را بدان متعهد سازد و به آن ایمان آورد. در این صورت نسبت به امر مقابل، کفر خواهد ورزید. بنابراین کفر و ایمان بعد از حصول معرفت و تعقل است.

در سوره طه بعد از نقل قصه موسی (ع) به داستان سحره فرعون می‌رسد و در پایان چنین می‌فرماید: «فالتقى السحرة مسجدا قالوا امنا برب هارون و موسى؛ طه / ۷۰».

چنان که می‌دانیم سحره فرعون، از اطرافیان و نزدیکان فرعون بوده‌اند؛ سالیان دراز در فضای فرعونى زندگى مى‌کردند، به ناگاه با دعوت موسی (ع) رو به رو شدند و بعد از حوادثی، تمام همت خود را برای شکست ایشان جمع کردند، اما خداوند به دست پیامبر خود بینه‌ای آشکار نمود. سحره فرعون بعد از دیدن این صحنه در ذهن خود هیچ شکی درباره موسی نیافتند. بنابراین به رغم مخالفت‌ها و تهدیدهای فرعون به پروردگار هارون و موسی ایمان آوردند و این ایمان در آن فضا و حوادث زمان فرعون به موسی (ع) بی هیچ شکی بعد از تأمل و قانع شدن عقلانی است و این گونه ایمان است که از ارزش والایی برخوردار است. «و اذا يتلى عليهم اياتنا قالوا امنا به انه الحق من ربنا...؛ قصص / ۵۳».

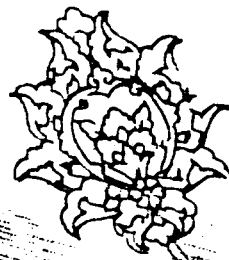
خداوند در این باره می‌فرماید که آیاتی از قرآن برای برخی تلاوت شد، آن‌ها در آن حق و حقیقت را یافتند، پس ایمان آورده و به آن سرسپردند. از این آیه به روشنی برمی‌آید که آن چه موجب ایمان آوردن آنان شد، تأمل در آیات و مشاهده حق بودن آن‌هاست. همین معنا توییح و سرزنشی برای کفار بیان شده است: «و كيف تكفرون و انتم تتلى عليكم آيات الله؛ و چگونه کافر خواهید شد، در صورتی که برای شما آیات خدا تلاوت می‌شود؟».

هر چند علم و معرفت عامل دخیل در ایمان است، اما معرفت تمام ایمان نیست. ایمان بدون معرفت حاصل نمی‌شود و ظرف آن را تنها علم و دانش پر نمی‌کند. آیه‌ای از قرآن کریم بدین امر اشاره‌ای گویا دارد: «و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم؛ آل عمران / ۱۰۱ با آن پیش خود به یقین دانستند [که معجزه خداست] باز آن را انکار کردند...».

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 هم آراسته باشد. اگر اسلام به معنای تسلیم باشد که در متن ایمان حضوری جدی دارد، ایمان را از دانش صرف و خشک جدا و متمایز می‌سازد. خلاصه آن‌که ایمان در حالی که عین معرفت نیست، ولی با معرفت نسبت و پیوندی ناگسستنی دارد.

همین دیدگاه از کلمات مرحوم علامه طباطبائی هم به دست می‌آید. در اوایل سوره بقره، قرآن تنها برای متقین به منزله کتاب هدایت معرفی شده است. اهل تقوا و یزگی‌هایی دارند که از آن جمله ایمان به غیب است. مرحوم علامه طباطبائی ایمان را این گونه تعریف کرده‌اند. «الایمان الاعتقاد فی القلب مأخوذ من الامن كان المومن يعطى لما امن به الامن من الرب و الشك و هو افة الاعتقاد»^(۲۸) از این عبارت دو نکته مهم استنباط می‌شود: اول این‌که ایمان از سنخ اعتقاد و معرفت است، اما صرف معرفت نیست؛ ایمان معرفتی است که به دل نشسته باشد و در قلب انسان وارد شد. و وجود انسان را فراگیرد. به همین دلیل به آن «عقیده یا اعتقاد» گفته می‌شود، زیرا باید معرفت به عقد قلب درآید و با هستی انسانی گره خورد. دوم این‌که، ایمان از دین است و این تسمیه بدین علت است که انسان از آفات اعتقاد؛ یعنی شک و تزلزل در امان است، لذا ایمان با شک قابل جمع نیست. در قرآن آیاتی به چشم می‌خورد که در آن‌ها علم با کفر جمع شده است که این نشان می‌دهد - چنان‌که گذشت - ایمان معرفت صرف نیست، مثل: «و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم» نمل / ۱۴ و «اضله الله على علم» جاثیه / ۲۳ و «ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى» محمد / ۲۵؛ در تمام این موارد علم، آگاهی، وضوح و حتی یقین وجود دارد، اما از ایمان خبری نیست. دقیقاً به همین دلیل باید گفت که ایمان مسبوق به معرفت است و آگاهی و علم، شرط لازم ایمان و اما شرطی دیگر باید به آن افزود تا ایمان به دست آید. مرحوم علامه گاهی این شرط دیگر را «تمکن عقیده در قلب» معرفی می‌کند و گاهی «التزام عملی» را در مفهوم ایمان دخالت می‌دهد. «الایمان هو الاذعان و التصديق بشئ بالتزام بلوازمه.» بنابراین ایمان آن است که خاستگاهش معرفت و منشاء عمل صالح باشد و عمل صالح آن است که ریشه‌اش در زمین ایمان قرار گرفته و از آن جا آبیاری می‌شود.

نقد سوم: دو نقد پیشین درون دینی‌اند، اما با نگاه برون دینی هم می‌توان قرائت دوم درباره ایمان و دین را تضعیف کرد. از آن جا که نگرش دوم درباره ایمان و دین، امروز تحت عنوان ایمان‌گروری یا فیدئیزم مطرح است، ایمان‌گرایان در این عصر با انتقادهایی رو به رو هستند که این دیدگاه با نگاه ناظر بیرونی هم سست می‌نماید. مخالفان از جمله کی نیلسون (Kai. Nielsen) بر این عتیده‌اند^(۲۹): اگر فرض کنیم ایمان نوعی جهش است، پس چگونه انسان تصمیم بگیرد که به درون کدام ایمان فرو غلتد؟ کسی که در جست و



پی‌نوشت‌ها

1. Hick, J. Philosophy of Religion, (Prentice - Hall, Inc. 1990, P 19.
2. Ibid, p.
3. Ibid, p.
4. Ibid, p.
۵. جمیز ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائمی، ص ۶.
۶. تیلیش، پل، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، ص ۱۵ و نیز ر.ک. تیلیش، پل، شجاعت بودن، ترجمه مراد فرهاد پور، ص ۱۱۰-۱۱۷.
7. Hick, j. Philosophy of Religion, P 73
۸. باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۲۶۹.
- Brunner, E. The Christian Doctrine of God (London Luttworth press, 1949), P.19.
9. Hick, j. Philosophy of Religion, P 44.
۱۰. مجله کیان، ش ۵۲، ص ۱۰.
۱۱. برای مقایسه دو نوع فلسفه این ر.ک: تیلیش، پل، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور، ص ۳۸۸ و نیز براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه ط، میکائلیان، ص ۲۹۳-۲۹۷.
- Philosophy of Religion, ed: J.Hick, PP. 264-251.
۱۲. کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، ص ۲۳.
۱۳. همان، ص ۳۲۲.
۱۴. همان، ص ۲۵۸-۲۵۶.
۱۵. مجله کیان، ش ۵۲، ص ۱۴.
۱۶. دریای ایمان، صص ۳۲۱-۳۲۲.
۱۷. همان، ص ۳۲۳.
۱۸. مجله کیان، ش ۵۲، ص ۱۳.
۱۹. دریای ایمان، صص ۲۴-۲۵.
۲۰. همان، ص ۲۷.
۲۱. همان، ص ۲۸.
۲۲. همان، ص ۴۰.
۲۳. همان، ص ۴۲.
۲۴. همان، ص ۳۱۸.
۲۵. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، ص ۱۱۷-۱۳۸.
۲۶. همان، ص ۱۱۹.
۲۷. همان، ص ۱۲۰ و ر.ک. کیان، ش ۵۲، ص ۱۶.
28. Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed: R.D. Geivett and B.Sweetman, PP. 116-128.

جوی ایمان است و در این مسیر با چندین دیدگاه و طرز تلقی مواجه است، معقول آن است که راه‌های پیش روی خود را دقیق و ارسی کرده، در نهایت یکی را برگزیند. پسر لازم است قدری نیز خردورزی کند و از روش‌های عقلانی استفاده و سود برد و ملاک‌هایی معقول برای رد و قبول نظریات مختلف نزد خود گردآورد. از این رو ایمان بدون تعقل و معرفت میسور نیست.

قرآن با صراحت از سازش ناپذیری ایمان با شک تأکید ورزیده است. و خداوند می‌فرماید: «و ما کان له علیهم من سلطان الا لنعلم من یؤمن بالاخره متّمن هو منها فی شک... سبا/ ۲۱، و [شیطان] را بر آنان تسلطی نبود، جز آن که کسی را که به آخرت ایمان دارد از کسی که درباره آن تردید است بازشناسیم.» در چنین شرایطی چگونه می‌توان از ایمان شکاکانه دم زد و اساساً این تعبیر از نظر قرآن پاراداکسیکال است.

در نتیجه احیای دین، گذشته از این که اصطلاح غیر قرآنی است، بر مبنای نادرستی استوار شده است. احیای دین، احیای تجربه‌های دینی نیست، احیای دین معنویت صرف نیست، احیا شکاکیت دینی نیست، احیا دین زمینی نیست، احیا جذبه‌های صرف و کور نیست. احیای دین - اگر درست باشد - احیای معارف دینی است، احیا عمل صالح است، احیا پیوند انسان با خداست، احیا حق‌الیقین و عین‌الیقین است و احیا ایمان دینی است.