

## رویکردی نوین در بررسی ماهیت ایمان با نگاه به ساحات وجودی نفس

مهدی ذاکری \*

سیدمرتضی طباطبایی \*\*

### چکیده

هنگام بحث درباره ماهیت ایمان، اغلب تفکیکی برپایه متعلق ایمان ارائه می‌شود که براساس آن، ایمان به‌گونه کلی یا گزاره‌ای است و یا غیر گزاره‌ای؛ یعنی اگر ایمان به یک یا چند گزاره تعلق گیرد، ماهیتش نیز گزاره‌ای و از سنخ معرفت خواهد بود؛ اما اگر متعلق ایمان شخص یا موجودی خارجی باشد، ماهیت ایمان از سنخ اموری همچون دل‌بستگی و وفاداری است. این مقاله با بررسی لوازم این تفکیک نشان می‌دهد که اولاً این دسته‌بندی به‌لحاظ صوری و منطقی دچار مشکل است و ثانیاً چنان قوت و صلاحیتی ندارد که ماهیت ایمان را روشن کند. بخش دوم مقاله، ایمان را براساس اینکه کدام یک از ساحات سه‌گانه نفس آدمی بیشتر در آن مؤثر باشند، به ایمان عقل‌گروانه، اراده‌گروانه و احساس‌گروانه تقسیم و شواهدی از نظریات فیلسوفان و متکلمان مسیحی و مسلمان برای هر یک از انواع ایمان ارائه می‌کند.

کلید واژه‌ها: ایمان، متعلق ایمان، ساحات نفس، ایمان گزاره‌ای، ایمان غیر گزاره‌ای، ایمان عقل‌گروانه، ایمان اراده‌گروانه، ایمان احساس‌گروانه.

\* استادیار گروه فلسفه پردیس قم دانشگاه تهران

\*\* کارشناس ارشد فلسفه پردیس قم دانشگاه تهران

## مقدمه

ایمان دینی به منزله یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های ادیان ابراهیمی، کانون مباحث بسیاری در فلسفه دین و کلام جدید است. به نظر می‌رسد اصلی‌ترین بحث در این حوزه، مسئله ماهیت ایمان باشد. اختلاف نظر درباره اینکه آیا ایمان همان تصدیق عقلی به وجود خداست یا ماهیتی متفاوت دارد، از همان ابتدای ظهور ادیان مسیحیت و اسلام در میان فیلسوفان و متکلمان مطرح بوده است. شاید بتوان گفت یکی از ابعاد مهم بحث درباره نسبت میان عقل و دین به مسئله ماهیت ایمان و نسبت آن با تصدیق عقلی باز می‌گردد. بر این اساس از دیرباز دیدگاه‌های متفاوتی درباره ماهیت ایمان مطرح بوده است. از سویی شاهد فیلسوفانی مانند جان لاک (لاک، ۱۳۸۰، ص ۷-۲) و ملاصدرا (الشیرازی، بی‌تا، ص ۲۸-۲۷) هستیم که ایمان را همان تصدیق معرفتی به وجود خدا می‌شمارند؛ از سوی دیگر کسانی همچون کرکگور (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۸۰-۶۲)، شلایرماخر (Schleiermacher, 1893, p.36) و غزالی (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۹) اموری چون اراده و احساس قلبی را بیش از معرفت عقلی در ایمان مؤثر می‌دانند. فارغ از اینکه ایمانی که لازمه و جزو مهم ادیان ابراهیمی است، چه ماهیتی دارد، چگونه می‌توان ماهیت ایمان مؤمنان را تعیین و اقسام آن را مشخص کرد؟ به عبارت دقیق‌تر، دیدگاه‌هایی را که فیلسوفان، الاهیون و متکلمان درباره ماهیت ایمان مطرح کرده‌اند، بر چه اساسی می‌توان دسته‌بندی کرد؟

در مباحث فلسفه دین و کلام جدید، هنگام بحث درباره ماهیت ایمان، اغلب تقسیمی برحسب متعلق ایمان ارائه می‌شود که البته بسیار دیرپا و پراهمیت است؛ دیرپاست از آن جهت که پیشینیانی همچون توماس آکوئیناس در طراحی آن نقش داشته‌اند و مهم است بدان سبب که در تعیین ماهیت ایمان مؤثر است. توضیح آنکه برپایه این تقسیم، ایمان به‌طور کلی بر دو دسته گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای است. گفته می‌شود که ایمان اگر به یک یا چند گزاره تعلق گیرد، ماهیت آن نیز گزاره‌ای خواهد بود و رنگ و بویی معرفتی خواهد داشت؛ اما اگر متعلقش شخص یا موجودی خارجی باشد، ماهیتش بیشتر از سنخ اموری همچون دلبستگی و وفاداری خواهد بود تا معرفت. چقدر می‌توان این نتیجه‌گیری از دسته‌بندی مزبور را موجه دانست؟

به نظر می‌رسد این دسته‌بندی افزون بر آنکه واجد اشکالاتی صوری است، چنان قوت و صلاحیتی ندارد که ماهیت ایمان را مشخص کند. بنابراین می‌کوشیم تا ضمن توضیح کامل‌تر این

دسته‌بندی و بررسی و نقد آن که بیشتر جنبه سلبی دارد، در بخش دوم مقاله با نگاهی ایجابی، معیاری متفاوت برای تقسیم انواع ایمان به دست دهیم؛ معیاری که اولاً از حیث صوری و منطقی دارای اشکالات تقسیم رایج نباشد و ثانیاً بتوان به وسیله آن درباره ماهیت انواع ایمان نیز سخن گفت.

## متعلق ایمان

در یک دسته‌بندی کلی، متعلق ایمان یا گزاره است، یا غیر گزاره. بنابر هریک از این دو متعلق، می‌توان تعریفی ویژه از ایمان به دست داد؛ یعنی اگر متعلق ایمان یک گزاره باشد، ایمان از نوع گزاره‌ای خواهد بود؛ وگرنه غیر گزاره‌ای است. در برداشت نخست، ایمان تنها به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد و گوهر آن، از جنس اعتقاد و معرفت است؛ اما در برداشت دیگر، ایمان نوعی اعتماد، وفاداری یا توکل به شخصی ویژه است (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۳۴-۳۱). در ادامه درباره این دو برداشت توضیحات بیشتری خواهیم داد.

### ۱. ایمان گزاره‌ای<sup>۱</sup>

به این دو گزاره توجه کنید: "خدایی یگانه وجود دارد"، "مسیح پسر اوست و به خاطر نجات انسان در این دنیا شکنجه شد." اینها را می‌توان جزو آموزه‌های اصلی مسیحیت دانست که هر مسیحی با ایمانی باید بدانها مؤمن باشد (همان‌گونه که در اسلام، ایمان به دو گزاره اصلی، شرط پذیرش مسلمانی است: "خدایی جز الله نیست" و "محمد(ص) فرستاده اوست." در این صورت، چنین شخصی باید ایمان داشته باشد که<sup>۲</sup> مسیح پسر خداست، و این با "ایمان داشتن به"<sup>۳</sup> متفاوت است. با این اوصاف، می‌توان ایمان را صرف پذیرش بی‌چون و چرای حقایقی از این دست دانست. این دیدگاه، پیوندی ناگسستنی با نظریه زبانی وحی دارد؛ یعنی شخص دارای ایمان گزاره‌ای، پیش‌تر باید پذیرفته باشد که وحی، مجموعه‌ای از حقایق است که در قالب گزاره‌ها بیان می‌شود (هیگ، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳). با این وصف، ایمان گزاره‌ای مبتنی بر تلقی زبانی از وحی است؛ نظریه‌ای که در الهیات قرون وسطای مسیحی و کلام اسلامی غلبه دارد.

---

1. Propositional faith  
2. belief that  
3. belief in

این ارتباط و اساساً تعریف ایمان برحسب گزاره، رفته‌رفته به آنجا می‌انجامد که گفته شود ایمان، معرفتی عقلانی است برای باور و پذیرش گزاره‌های مطرح در کتاب مقدس (پلنتینج، ۱۳۸۱، ص ۳۹-۳۸). بنابر این تفسیر، شگفت نیست که ایمان داشتن به خدا، همان علم داشتن به او دانسته شود (همان، ص ۴۲). پس روشن شد که چگونه متعلق ایمان می‌تواند تعیین‌کننده ماهیت ایمان باشد.

برجسته‌ترین فیلسوفی که برداشتی گزاره‌ای از ایمان دارد، توماس آکوئیناس<sup>۱</sup> است. برای بررسی بهتر این نظریه، نگاهی کوتاه به نظرات وی می‌افکنیم. توماس در جامع الهیات ذیل بحث «فضایل الهیاتی»<sup>۲</sup> مدخلی را با عنوان «درباره ایمان»<sup>۳</sup> می‌گشاید که دربردارنده ده مقاله است. وی در دو مقاله نخست، به بحث «متعلق ایمان»<sup>۴</sup> می‌پردازد. در مقاله نخست، این پرسش مطرح می‌شود که آیا متعلق ایمان، حقیقت اولی است؟ وی بنابر شیوه معمول خود در سراسر کتاب، سه ایراد را در جایگاه مستشکل به این نظر وارد می‌کند و سپس به آنها پاسخ می‌دهد. نتیجه آنکه به نظر وی، متعلق ایمان چه از حیث مادی و چه از حیث صوری، بدان سبب که با خداوند و حقیقت الهی ارتباط دارد، چیزی جز حقیقت اولی نیست (Aquinas, p.1552-1553).

البته سروکار ما بیشتر با مقاله دوم اوست؛ جایی که او به‌صراحت درباره گزاره‌ای بودن متعلق ایمان سخن می‌گوید. ادعا این است که متعلق ایمان، امری مرکب، یعنی گزاره است. اشکال می‌شود که اگر متعلق ایمان، حقیقت اولی باشد، نمی‌توان به ترکیب قایل شد؛ زیرا حقیقت اولی، امری بسیط است. توماس پاسخ می‌دهد که امور شناختنی، بسته‌به‌حالت شناسا تغییر می‌یابند. ذهن انسان، چنان است که مسائل را، حتی اگر امور بسیط باشند، تنها با ترکیب و تحلیل می‌شناسد؛ چنان‌که خداوند همه چیز را، حتی اگر مرکب باشند، به‌نحو بسیط می‌شناسد. اوضاع برای ایمان نیز به همین منوال است، و متعلق آن به‌سبب حالت ویژه شخص مؤمن، مرکب (گزاره‌ای) خواهد بود (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۹ و ۱۵۱). با این وصف، اگر

---

1. Thomas Aquinas  
2. Theological Virtues  
3. Of Faith  
4. the object of faith

متعلق ایمان را فی‌نفسه لحاظ کنیم، امری بسیط (حقیقت اولی)، و اگر آن را نسبت به شخص دارای ایمان بسنجیم، امری مرکب (گزاره) خواهد بود.

## ۲. ایمان غیر گزاره‌ای

بنابر تقسیم‌بندی رایج، متعلق ایمان اگر گزاره نباشد، ماهیت ایمان متفاوت خواهد بود؛ یعنی ایمان از حالت ذهنی (ایمان داشتن که) به حالت قلبی (ایمان داشتن به) تبدیل می‌شود. فرض ساده این ایمان آن است که شخصی بگوید: "من به پزشک الف ایمان دارم". البته در اینجا سخن از ایمان دینی است که در این صورت، آشنا‌ترین مثال چنین خواهد بود: "من به خدا ایمان دارم". پس اینجا بحث درباره ایمان به یک موجود عینی خارجی است. همین تغییر متعلق از گزاره به موجود عینی، بسیاری را بر آن داشته که بگویند ماهیت ایمان نیز در این دو حالت، متفاوت است. برای نمونه، به‌نظر ویتگنشتاین، ایمان، نه از سنخ معرفت علمی (همان، ص ۱۵۱-۱۴۹)، بلکه گونه‌ای تجربه است؛ یعنی نحوه‌ای از زیستن که موجب می‌شود رویدادها را با تعبیری ویژه ادراک کنیم (همان، ص ۱۵۳-۱۵۲). جان هیک<sup>۱</sup> این برداشت از ایمان را ذیل ایمان غیر گزاره‌ای گنجانده است (هیک، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶-۱۵۳). برخی نیز تغییر متعلق ایمان از گزاره به موجود عینی را دلیل آن دانسته‌اند که ماهیت ایمان را چیزی از سنخ امید، توکل، اعتماد یا علاقه همراه با انتظار معرفی کنند (ملکیان، بی‌تا، ص ۳۷).

## ۳. بررسی

دانستیم که از نگاه برخی فیلسوفان دین معاصر، متعلق ایمان بدان درجه اهمیت دارد که ماهیت ایمان را رقم می‌زند. اکنون پرسش بنیادین این است که تا چه حد می‌توان این میزان از اهمیت متعلق ایمان را در تعیین ماهیت آن پذیرفت. در ادامه به برخی اشکالات وارد بر دسته‌بندی یادشده می‌پردازیم.

### ۱-۳. امکان فروکاهش

تقسیم متعلق ایمان به گزاره و غیر گزاره، هنگامی پذیرفتنی است که میان آن دو مرزی روشن و گذرناپذیر وجود داشته باشد. با این حال به‌نظر می‌رسد که چنین تقسیمی بیش از آنکه منطقی باشد، زبانی است؛ زیرا در این بحث به‌آسانی می‌توان گزاره را به غیر گزاره تبدیل کرد، و

برعکس. برای نمونه، گفته‌اند می‌توان همه ایمان‌های گزاره‌ای را به ایمان‌های غیر گزاره‌ای تبدیل کرد؛ یعنی مثلاً به جای اینکه بگوییم: "ایمان دارم که خدا وجود دارد"، بگوییم: "به وجود خدا ایمان دارم" (فعالی، ۱۳۷۸، ص ۴۱). همانند این اشکال را توماس، از زبان مستشکل نسبت به دیدگاه گزاره‌ای خود بیان می‌کند؛ با این بیان که اظهار ایمان، دربردارندهٔ نمادهاست، و نمادها جان‌نشین موجودات‌اند، نه گزاره‌ها. برای نمونه، نمی‌گوییم ایمان دارم که خدا همه توان است؛ بلکه می‌گوییم به همه توانی خدا ایمان دارم (Aquinas, p.1553).

برخی دیگر، به عکس این روند اشاره کرده‌اند؛ یعنی گفته‌اند می‌توان ایمان غیرگزاره‌ای را به ایمان گزاره‌ای بازگرداند؛ برای نمونه "ایمان به پزشک الف"، ایمان به این گزاره است: "پزشک الف در کار خود حاذق است" (ملکیان، بی‌تا، ص ۳۷). در موضوع بحث ما نیز می‌توان گفت که ایمان به خدای رحمان و رحیم عبارت از ایمان به این گزاره است: "خداوند رحمان و رحیم وجود دارد".

## ۲-۳. بی‌ارتباطی دسته‌بندی با ماهیت ایمان

گفته شد که اگر متعلق ایمان از جنس گزاره باشد، آنگاه ایمان از سنخ معرفت خواهد بود؛ وگرنه چیزی است از جنس امید، توکل یا اعتماد. به نظر می‌رسد چنین سخنی، پایه منطقی استواری ندارد؛ زیرا لازمه این دسته‌بندی آن است که هرگز نتوان در ایمان داشتن به شخص (و نه گزاره)، از معرفت عقلانی و استدلال بهره جست؛ حال آنکه در واقع چنین نیست. این سخن را در قالب مثال می‌توان روشن‌تر بیان کرد: اگر شخص الف در دانش ریاضی دارای نهایت تخصص و تبحر باشد، من به علم او در این دانش ایمان خواهم داشت؛ زیرا از پیش با مشاهداتی این باور عقلانی برای من ایجاد شده است که وی در این دانش متبحر است. در اینجا ایمان من به علم او، نه به معنای امید است، نه توکل و نه اعتماد یا هر احساس غیر عقلانی دیگر. همین مثال می‌تواند درباره ایمان شخص به همه صفات خدا و حتی ذات او صادق باشد.

از سوی دیگر، چرا نتوان به گزاره‌ها امید بست، یا به آنها علاقه همراه با انتظار داشت؟ برای نمونه، منجمی را در نظر بگیرید که درباره صحت گزاره‌ای علمی (مثلاً اینکه "زیست گیاهی و جانوری در سیاره مریخ ممکن است")، به شواهدی غیر قطعی و امیدوارکننده دست یافته و اثبات حقانیت او، در گرو سفری فضایی است که در ده سال آینده محقق خواهد شد. این

اندیشمند، تنها می‌تواند نسبت به گزاره مدنظر خود امیدوار و منتظر باشد. همین وضع را درباره مدعایی دینی در نظر بگیرید. شخص الف درباره گزاره‌ای تاریخی به تردید می‌افتد؛ ولی از آنجا که با آن گزاره خو گرفته، امیدوار است که آن گزاره صحیح باشد، یا به آن گزاره، علاقه همراه با انتظار دارد. برای تقریب بیشتر به ذهن، این وضع را درباره کسی در نظر بگیرید که به این گزاره تاریخی ایمان دارد: "موعودی غایب متولد شده است و خواهد آمد". بنابراین به نظر می‌رسد این دسته‌بندی از اساس نسبت به بحث ماهیت ایمان لااقتضاست.

### ۳-۳. نسبت‌های متفاوت گزاره با معرفت عقلانی

لازمه دیگر دسته‌بندی مزبور این است که گزاره، همیشه سازگار با عقل باشد؛ چنان‌که اگر کسی بخواهد مؤمن به گزاره باشد، همواره باید با عقل بدان ایمان آورد و نتواند از طریقی جز عقل (مانند اراده یا احساس) به آن اعتقاد یابد. این سخن در حالی گفته می‌شود که در باب نسبت گزاره با خرد، تقسیمی دیگر عرضه شده است. در این تقسیم، گزاره‌ها یا خردپذیرند، یا خردگریز و یا خردستیز. به دیگر سخن، گاه گزاره‌های ماورای تجربه، خردگریز، یعنی بیرون از دسترس عقل خوانده می‌شوند. همچنین گزاره‌های دارای تعارض درونی را که متضمن اجتماع نقیضین باشند، خردستیز می‌نامند (دباغ، ۱۳۸۷، ص ۹۲). حال آیا ممکن نیست کسی به یک گزاره خردستیز ایمان داشته باشد؟ به نظر می‌رسد سون کرکگور از این دسته افراد بوده که نه تنها چنین ایمانی داشته، بلکه خود بدین ناسازگاری اذعان می‌کرده است (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۸-۶۵). پس روشن است که متعلق ایمان می‌تواند در عین گزاره بودن، مستظهر به امری جز معرفت عقلانی باشد.

بنابراین تقسیم مزبور، اولاً نه منطقی و دارای حصر عقلی، بلکه زبانی است؛ ثانیاً نمی‌تواند سنجه‌ای برای تعیین ماهیت ایمان باشد.

### ایمان و ساحات نفس

روان آدمی به اعتباری دارای سه ساحت اصلی معرفتی، ارادی و عاطفی است. برای دانستن اینکه ایمان از کدام جنس است، بررسی قوای نفسانی مرتبط با این ساحات، بایسته و سودمند می‌نماید. ساحات مزبور، هر یک به ترتیب مربوط به قوای عقل، اراده و احساس‌اند. اکنون پرسش آن است که جایگاه ایمان کجاست: عقل، اراده، احساس، یا همه آنها؟ اساساً آیا می‌توان در میان

این قوا جایگاهی جداگانه برای ایمان در نظر گرفت؟ در تاریخ کلام و فلسفه مسیحی و اسلامی، پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش‌ها داده شده است.

ما در ادامه، برای حفظ نظم نوشتار، در تقسیمی ساده، میزان دخالت سه قوه عقل، اراده و احساس<sup>۱</sup> را در ایمان، با توجه به آرای فیلسوفان و متکلمان برجسته غرب و جهان اسلام، به اختصار بیان و بررسی می‌کنیم؛ به‌گونه‌ای که مشخص شود در کدام دیدگاه‌ها، عقل بیشترین سهم ایمان را داراست، در کدام بینش‌ها اراده مهم‌ترین عنصر ایمان را فراهم می‌آورد و در کدام رویکردها، احساس بیشترین نقش را در ایجاد و استحکام ایمان دارد.

البته شاید این اشکال به ذهن رسد که دخالت هم‌زمان و یکسان این سه قوه یا ترکیب‌هایی دوتایی از آنها نیز می‌تواند در این تقسیم‌بندی لحاظ شوند. ما نیز معتقدیم که انسان بی‌بهره از هر سه قوه نیست و ایمانش نیز می‌تواند برآیندی از ترکیب احکام عقل، احساس و اراده باشد؛ اما به هر روی در تعارضات و چالش‌های درونی همین قوا، تنها یکی از این سه قوه است که می‌تواند و باید حرف آخر را بزند. اگر اصلی دینی (برای نمونه، تثلیث) تنها پذیرای احساس یا اراده باشد و با خرد بستیزد، چگونه می‌توان از دخالت هم‌زمان و یکسان سه قوه سخن گفت؟ عقل در چنین وضعی یا باید کوتاه بیاید که نتیجه‌اش می‌شود ایمان، و یا باید حرف خود را بر کرسی نشاند، که حاصلش جز کفر (به این اصل، نه به همه اصول یا ادیان) نتواند بود.

## ۱. عقل

در باب نسبت عقل و ایمان (و در معنای گسترده‌تر، درباره نسبت فلسفه و دین)، کتاب‌های بسیار نوشته و نظرات گوناگون ابراز شده است؛ چندان‌که تنها کتاب‌شناسی این موضوع، خود می‌تواند محتوای گزارشی مفصل را فراهم آورد. بنابراین در این مجال تنها به آرای خواهیم پرداخت که بنابر آنها، نه تنها ایمان با عقل سازگار است، بلکه بیشترین فعالیت و دخالت در تنظیم و تحکیم امور ایمانی را استدلال‌ات عقلانی برعهده دارند. به عبارت دقیق‌تر، ایمان داشتن

---

۱. در اینجا منظور از احساس (feeling)، نه قوه حسی (sense)، بلکه به معنای اعم از قوای درک درونی یا شهود (intuition) است؛ در آن هنگام که آدمی، بی‌واسطه خود را با امر یا معنایی روبه‌رو می‌یابد. بدین‌سان قوه نامیدن «احساس» در این بخش، در مقابل دیگر قوا، اندکی تسامحی است.



منوط به این است که شخص ادله عقلانی محکمی برای اعتقاد به صدق ایمانش داشته باشد. چه بسا از نگاه معتقدان به این رأی، میان ایمان<sup>۱</sup> و باور<sup>۲</sup> تفاوت چندانی نباشد. این رویکرد را گاه عقل‌گروی حداکثری نامیده‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۷۲).

بحث را با مثالی از کلیفورد<sup>۳</sup> پی می‌گیریم. وی مقاله «اخلاق باور» خود را با این داستان آغاز می‌کند که مالک یک کشتی مسافربری، به‌رغم تردیدش درباره ایمنی کشتی خود، آن را با ایمانی قلبی و دعای خیر، روانه دریا می‌کند و البته آن کشتی در دریا غرق می‌شود. به‌اعتقاد کلیفورد، در چنین موقعیت‌هایی، فردی که بدون قراین بسنده بر اعتقادی پای می‌فشارد، مقصر است (Clifford, 1886, p.332). برپایه این دیدگاه، ایمانی معتبر است که مبتنی بر ادله عقلانی و پژوهش‌های مدام باشد. البته کلیفورد معتقد است چنین ایمانی در نظامات اعتقادی دینی یافت نمی‌شود (Ibid)؛<sup>۴</sup> اما برخی فیلسوفان متدین مانند جان لاک (Locke, book IV, Ch. XVIII) و ریچارد سوئین برن (Swinburne, 2005, ch.3-4) برآن‌اند که می‌توان چنین ایمانی را در مسیحیت سراغ گرفت.

برای روشن‌تر شدن بحث، این دیدگاه را در فلسفه جان لاک پی می‌گیریم. در اندیشه لاک که گونه‌ای قرینه‌گروی را تداعی می‌کند، تنها از طریق استنتاج و از روی نشانه‌هاست که به عمل خداوند واقف می‌شویم، نه از روی ادراک حضوری (والترسورف، ۱۳۸۰، ص ۱۵). به دیگر سخن، جان لاک با تقسیم وحی به اصلی<sup>۵</sup> و نقلی<sup>۶</sup> و بیان اینکه وحی اصلی، تنها برای موحی‌الیه حجیت دارد، عقل را برتر از وحی می‌نشانند و بدین‌سان شدیدترین گونه ایمان عقلانی را به‌دست می‌دهد (Locke, 1999, p.686-687).

به گمان من، چیزی نمی‌تواند [حتی] تحت عنوان وحی، علم واضح را رد یا متزلزل کند، یا انسانی را عقلاً مجاب سازد که آن را علی‌رغم اینکه با شهادت آشکار فاهمه خودش منافات

1. faith
2. belief

۳. ویلیام کینگدان کلیفورد (۱۸۷۹-۱۸۴۵)، فیلسوف و ریاضی‌دان برجسته انگلیسی.

۴. همانند چنین دیدگاهی را در بین اندیشمندان عالم اسلام می‌توان در آرای زکریای رازی جستجو کرد. برای مطالعه در این باره ر.ک: رازی، ۱۹۸۰، ص ۷۹؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۴.

5. original
6. traditional

صریح دارد، صادق بدانند؛ زیرا از آنجا که شهادت هیچ‌یک از قوای ما، که به مدد آنها این قبیل وحی‌ها را دریافت می‌کنیم، نمی‌تواند از حد قطعیت علم شهودی ما درگذرد (اگر بتواند اصلاً به آن حد برسد)، ما هرگز نمی‌توانیم چیزی را که با علم واضح و متمایز ما منافات صریح دارد، حقیقت تلقی کنیم (لاک، ۱۳۸۰، ص ۶).

با این وصف، از نظر کسی همچون لاک، حتی اگر مبدأ ایمان، امری ماورایی باشد، باز باید ایمان را در پیشگاه عقل نشانند تا فرمانبردار استدلال‌ات یقینی خرد باشد. همه اینها را وقتی با ایمان خود لاک به مسیحیت در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که جایگاه ایمان، یا به تعبیر دقیق‌تر، معیار سنجش ایمان نزد او، عقل است؛ ایمانی درخور اعتنا و اعتماد است که عقل نیز به صحت مفاد آن گواهی دهد (Locke, 1999, p.691).<sup>۱</sup>

دیدگاه‌های دیگر درباره عقلانی بودن ایمان، مانند دیدگاه معتدل‌تر توماس آکوئیناس که وجود خداوند را درخور اثبات عقلانی می‌دانند، در مرحله بعد عقل‌گروی قرار می‌گیرند؛ زیرا توماس الهیات وحیانی را به‌گونه مستقل و فارغ از ادله عقلی، دارای حجیت می‌داند. بنابر دیدگاه اخیر، گرچه ایمان از سنخ معرفت عقلانی نیست، عقل و ایمان بر سر مهند و عقل می‌تواند در تحکیم و تقویت ایمان، باری‌رسان و خادم باشد با این همه، بحث ما در این بخش درباره دیدگاهی است که نقش عقل را در ایمان بیش از سایر عوامل می‌شمارد.

چنین گونه‌ای از عقل‌گروی حداکثری را در عالم اسلام می‌توان در تفکر معتزلی جستجو کرد؛ تفکری که بنیانش در این عبارت خلاصه می‌شود:

المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، و شكر المنعم واجب قبل ورود السمع، و الحسن و القبيح صفتان ذاتيتان للحسن و القبيح (شهرستانی، بی‌تا، ص ۴۲).

۱. برای مطالعه بیشتر در این باره رک به: حقیقت و کاکایی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵؛ ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۳-۴۱۲؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹.

البته این سخن در باب معارف دینی است، نه در باب ایمان و نمی‌توان به‌صراحت گفت که معتزله، حقیقت ایمان را بیش از همه متأثر از عقل دانسته‌اند.<sup>۱</sup> در بخش بعد (بخش اراده) خواهیم خواند که بنابر قرائتی، نظر ایشان درباره حقیقت ایمان، به اراده‌گروان نزدیک‌تر است. بسیاری از فیلسوفان مسلمان همچون ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و به‌ویژه صدرالمآلهین نیز حقیقت ایمان را عبارت از علم و معرفت فلسفی به واقعیت‌های عالم هستی دانسته‌اند. بنابر این دیدگاه، ایمان به فلسفه نظری مربوط می‌شود، نه فلسفه عملی (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۱۸-۱۶).

## ۲. اراده

در این بخش به نظریاتی خواهیم پرداخت که بنابر آنها، نه‌تنها ایمان امری ارادی است، بلکه اساساً اراده مهم‌ترین عنصر ایمان به‌شمار می‌آید. به دیگر سخن، در رویارویی با امر متعالی، دلخوش به کمترین قرینه و حجت منطقی و معقول، ایمان می‌آوریم. همان‌گونه که در بازی منج، دل به شماره تصادفی روی تاس می‌بندیم، اینجا نیز ایمان را با یک تصمیم می‌پذیریم. بلز پاسکال از کسانی است که می‌توان وی را در شمار اراده‌گروان آورد. او معتقد است که براهین فلسفی اثبات خدا، نه برای مؤمنان اثربخش‌اند، و نه برای ملحدان (Pascal, 2002, p.19). بنابراین شگفت نیست که او ایمان را به امری درونی و پیرو خواست انسان فروکاهد. پاسکال به‌صراحت از دخالت اراده در جهت‌بخشی اعتقاد سخن می‌گوید:

اراده یکی از اجزای اصلی اعتقاد است، نه اینکه آن را ایجاد کند، بلکه از آن جهت که امور بنابر آن جنبه‌ای که بدانها می‌نگریم، صادق یا کاذب‌اند. اراده، که جنبه‌ای را بر جنبه دیگر ترجیح می‌دهد، ذهن را از ملاحظه کیفیات غیر محبوبش باز می‌دارد و بنابراین ذهن، که مطابق با اراده حرکت می‌کند، برای ملاحظه جنبه محبوب اراده باز می‌ایستد و نیز توسط آنچه اراده می‌بیند، داوری می‌کند (Ibid, p.19).

۱. در حقیقت، چنان نیست که معتزله هر امر دور از دسترس عقل را انکار کنند و به منابع نقلی بی‌اعتنا باشند (برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

اراده‌گروی پاسکال در ایمانیات، با برهان شرطبندی او هویداتر می‌شود.<sup>۱</sup> این برهان، نه حقیقتاً دلیل و حجتی بر وجود خدا، بلکه صرفاً محرکی برای افراد مردود و در راه مانده است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۴)؛ بنابراین برهان نامیدن آن، مسامحه است. خلاصه برهان چنین است که در شرطبندی ایمان و الحاد، مؤمنان در صورت باخت، لذتی محدود را از کف می‌دهند و در صورت برد، به سعادت بی‌پایان می‌رسند؛ در حالی که ملحدان در صورت برد، از لذتی پایان‌پذیر بهره‌مند و در صورت باخت، دچار شقاوت ابدی می‌شوند (Pascal, 2002, p.38-40). اگر معیار شناخت ایمان از دیدگاه پاسکال همین برهان باشد، نقش اراده بسیار برجسته خواهد بود؛ چه اینکه خود او بر غیر یقینی بودن متعلق ایمان، لزوم پذیرفتن خطر و ضرورت آغاز کردن ارادی تأکید می‌ورزد (Ibid, p.40-41).

فلسوفی دیگر که نقش اراده را در ایمان بسیار برجسته می‌داند، ویلیام جیمز است. وی در کتاب "اراده معطوف به باور" با تقسیم‌گزینه‌ها از سه جنبه (James, 1897, p.3-4)، گزینه‌ش زنده، اضطراری و فوری را دارای چنان اهمیتی معرفی می‌کند که حتی اگر برایش شواهد بسنده نداشته باشیم، ارزش پذیرفتن خطر را دارد. به دیگر سخن، در این موارد اراده، کمبود شواهد منطقی را جبران می‌کند. او معتقد است ایمان دینی چنین گزینه‌ای را در پیش می‌نهد (Ibid, p.4).

البته دیدگاه جیمز، اندکی با دیدگاه پاسکال متفاوت است. جیمز می‌گوید نمی‌توان با اراده، باوری را ایجاد کرد (مثلاً اینکه در جیب ما دو دلار باشد و به‌صرف اراده، باور کنیم که صد دلار در جیب داریم) یا یک طرف شرطیه را بی‌هیچ گرایشی پذیرفت؛ بلکه به هر حال تمایلی پیشین، متأثر از عواملی همچون ترس، امید، دل‌بستگی، تقلید و اوضاع پیرامونی طبقه اجتماعی در کار است (Ibid, p.5,8). جیمز همچنین گریزی به اخلاق باور کلیفورد می‌زند و در پاسخ می‌گوید چنین نیست که بدون هیچ حجت و قرینه‌ای، و صرفاً از روی خواست شخصی دست به گزینه‌ش

۱. این برهان، پیشینه‌ای نیز در منابع کلام اسلامی دارد. غزالی با استناد به حدیثی از امام علی (ع) چنین برهانی را طرح کرده و حتی برخی معتقدند پاسکال در طرح این برهان، وام دار غزالی است (ر.ک: بدوی، ۱۳۴۹، ص ۳۱-۲۷؛ یوسفیان، ۱۳۸۲، ص ۳۷-۳۶).

بزنیم؛ بلکه نقش اراده آزاد در اعتقادات ما، همچون نقش چرخ پنجم یک کالسکه، مکمل و تعیین کننده است (Ibid, p.7-8).

افزون بر این دو فیلسوف، برخی ایمان گروان همچون کرکگور و بولتمان را می توان در شمار اراده گروان آورد. کرکگور نیز ایمان را بی نیاز از شواهد آفاقی می داند و آن را به امری درونی فرومی کاهد؛ اما این اراده گروی آنجا آشکارتر می شود که او اساساً هویت فرد را بسته به گزینش آزادانه می داند؛ یعنی معتقد است هنگامی فرد می شویم که گزینشی آزاد داشته باشیم. به همین دلیل است که او از جهش ایمان<sup>۱</sup> سخن می گوید (میثمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۵). رودولف بولتمان نیز ایمان را به تصمیم تحویل می برد (مک کواری، ۱۳۸۲، ص ۲۶۱) و به صراحت می گوید: «ایمان همان تصمیمی است که ما در مورد فیضی می گیریم که در اعلام کلمه با آن روبه رو می شویم» (همان).

در عالم اسلام نیز می توان شواهدی از اراده گروی یافت. برخی معتقدند حقیقت ایمان به قرائت معتزلی، چیزی جز «عمل به تکلیف و وظیفه» نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۱۳). از آنجا که معتزلیان انسان را دارای اراده آزاد می دانند، معتقدند «انتخاب عمل به وظیفه ها، انتخاب ایمان و ترک آن، اعراض از ایمان و بدین ترتیب ایمان، یک انتخاب عملی است» (همان، ص ۱۵).

با این تقریر و با توجه به اینکه پیروان مکتب اعتزال، ایمان را مربوط به فلسفه عملی و نه فلسفه نظری دانسته اند (همان)، می توان گفت از نظر ایشان نقش اراده در ایمان، مهم ترین نقش است. البته مسلماً با توجه به رویکرد عقل گروانه معتزله در برخورد با معتقدات دینی، و نیز متوسل شدن آنان به زور شمشیر در رویارویی با مخالفان، رویکرد ایشان تفاوت هایی با دیدگاه پاسکال، جیمز و ایمان گروان خواهد داشت و قرائت چهارمی از اراده گروی خواهد بود.

### ۳. احساس

در این بخش، منظورمان از احساس، نه حواس پنج گانه، بلکه هر آنچه از قوای ادراکی درونی بی واسطه است که گاه عرفا آن را دل (قلب) خوانده اند و فیلسوفان شهود، وجدان یا علم حضوری و در قلمرو دین، تجربه دینی اش نام نهاده اند.<sup>۲</sup>

1. leap of faith

۲. گرچه برای در پی هم آوردن این واژگان، وسواس بسیارمان باید، منظور اکتونمان نه مترادف آنها و یکسان بودنشان فارغ از زمینه های ویژه خود، بلکه امکان ایستادن همه آنها زیر چتر «بی واسطگی» است.

اگر مجاز به وضع اصطلاح باشیم، احساس را قوه‌ای نفسانی تعریف می‌کنیم که به انسان امکان می‌دهد تا بی‌نیاز از هرگونه استدلال منطقی، بی‌واسطه با مدرک خود ارتباط یابد. وجه افتراق این قوه با اراده در آن است که احساس، قوه‌ای ادراکی در مقابل عقل است، نه در طول آن؛ در حالی که اراده تنها عامل و مجری استدرکات و خواسته‌های نفس است و خود قادر به ادراک نیست. چه‌بسا در ایمان مبتنی بر احساس، اساساً اراده آزادی یافت نشود.

برای آشکارتر شدن مسئله، نخست به سراغ برداشت شلایرماخر از ایمان می‌رویم؛ کسی که نخستین بار با بیشترین تأکید، تجربه دینی را به‌منزله گوهر دین‌داری<sup>۱</sup> معرفی کرد. شلایرماخر با هجمه گسترده رمانتیست‌ها به دین<sup>۲</sup> و البته دفاع اخلاق‌مدارانه کانت از دین روبه‌رو بود. کانت در پیش‌گفتاری بر ویرایش دوم "سنجش خرد ناب" می‌گوید: «باید علم را از میان بردارم تا جا برای ایمان باز شود» (Kant, 2010, p.23). شلایرماخر تا اینجا با کانت هم‌نواست و همانند او، بر الهیات طبیعی می‌تازد؛ اما برخلاف کانت، فروکاستن دین‌داری به اخلاق را صحیح نمی‌داند (Schleiermacher, 1893, p.27-31). راه‌حل او برای نجات دین از انتقادات رمانتیست‌ها و روشنفکران، تمسک به «احساس» است. وی در بخشی از خطابه دوم کتاب درباره دین می‌گوید: گرچه دین، امری اندیشیده و دور از حماقت است، نحوه اندیشیدن در آن، همچون تفکر علمی، یعنی استنتاج یا ترکیب امری متناهی از امور متناهی دیگر نیست (Ibid, p.36):

اندیشیدن فرد دین‌دار عبارت است از آگاهی بی‌واسطه از وجود کلی همه امور متناهی، در امری نامتناهی و به‌وسیله آن، و نیز آگاهی بی‌میانجی از همه امور زمان‌مند، در امری جاودان و به‌سبب آن. دین عبارت است از جست‌این و یافت آن، در همه آن بودن‌ها و جنبش‌ها؛ در سراسر دوران رشد و تغییر و در هر کنش و رنج. دین یعنی زیستن و شناخت زندگی در احساسی بی‌واسطه؛ تنها مانند وجود داشتن در امری نامتناهی و جاودان (Ibid).

## 1. piety

۲. این مطلب را به‌روشنی می‌توان از نام مهم‌ترین کتاب وی، یعنی «در باب دین؛ خطابه‌ای برای تحقیق‌کنندگان فرهیخته آن» دریافت. برای آگاهی بیشتر درباره این موضوع رک: کلباسی اشتری، ۱۳۸۸، ص ۳۱؛ قنبری، ۱۳۸۶، ص ۲۴-۲۳.

شلایرماخر با بیان اینکه مخاطب دین و کتب مقدس، نه فقط باورمندان حقیقی، بلکه همه کودکان، زنان، نوکیشان و دعوت‌شدگان به دین هستند، در پی آن است که احساس را پررنگ‌تر از اندیشیدن و کوشیدن نشان دهد.

در کتاب "ایمان مسیحی" است که شلایرماخر به ماهیت تجربه دینی نیز می‌پردازد. وی بر این اندیشه است که «عنصر مشترک همه عواطف دینی و گوهر دین‌داری، چیزی نیست جز آگاهی انسان از وابستگی مطلقش؛ یعنی احساس وابستگی به خداوند» (Schleiermacher, 1922, p.6). او درباره دیگر ویژگی‌های تجربه دینی، به اعتبار کاملاً مستقل آن، تمایزش با معرفت و عمل و بی‌واسطگی‌اش اشاره می‌کند (Ibid, p.7).

در عالم اسلام، غزالی است که نه عقل و نه اراده، بلکه قلب را به‌منزله مرکز ایمان معرفی می‌کند. غزالی در بحث‌هایی مفصل و دقیق در کتاب‌های پرشمار خود، کوشیده است حقیقت ایمان را تعریف، و آن را از زواید بی‌اثر تنقیح کند. او با اقسام تعاریف ایمان درمی‌آویزد: از تبیین‌های زبانی و رفتاری گرفته تا انواع نگرش‌های عقلی درباره ایمان. غزالی به‌دنبال اصلی‌ترین عنصر ایمان است که با نبودش ایمان از میان می‌رود، نه عناصری که وجودشان تأثیرات بیش‌وکم بر ایمان دارد.

به‌گونه‌ای امروزی، غزالی نیز در کتاب "احیاء علوم الدین" ایمان را از دو دیدگاه لغوی و اصطلاحی بررسی می‌کند. او نیز مانند اغلب پیشینیان خود، ایمان را از حیث لغوی، معادل تصدیق می‌داند و از همان آغاز ابراز می‌کند که مکان ویژه این تصدیق، قلب است (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۹). از این حیث، او ایمان را اخص و اشرف از «اسلام»<sup>۱</sup> برمی‌شمارد. پس از این است که غزالی در پی یافتن چیستی ایمان، شش‌گونه ایمان را بررسی می‌کند. در این شش‌گونه، یا به‌عبارت دقیق‌تر، شش درجه ایمان، غزالی هربار جزئی از اجزای ایمان را فرومی‌کاهد تا ببیند دقیقاً چه هنگام ایمان زایل می‌شود:

۱. اجتماع اعتقاد قلبی، شهادت زبانی و عمل به ارکان؛

۲. اعتقاد قلبی، شهادت زبانی، عمل به بعض ارکان و احیاناً ارتکاب بعض کبایر؛

---

۱. او اسلام را نه تصدیق، بلکه گردن نهادن و تن دادن، و ترک نافرمانی و ستیزه معنا می‌کند (ر.ک: غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۹).

۳. تنها اعتقاد قلبی و شهادت زبانی؛
  ۴. اعتقاد قلبی و عدم شهادت زبانی به سهو (برای مثال، به سبب در رسیدن مرگ پیش از شهادت)؛
  ۵. اعتقاد قلبی و عدم شهادت زبانی به عمد (سکوت)؛
  ۶. شهادت زبانی و عدم اعتقاد قلبی (نفاق) (همان، ص ۱۸۳-۱۸۱).
- از این میان، غزالی تنها واپسین مورد را از دایره ایمان بیرون می‌داند. پیداست که عنصر ثابت و ضرور در این موارد، اعتقاد است. در عین سهل‌گیری نسبت به شهادت زبانی و عمل به ارکان، کافی است اعتقاد از میان برخیزد تا غزالی به کفر و آتش مخلد وعده دهد (همان، ص ۱۸۳). با این حساب، بر ماست که ماهیت این «اعتقاد» را از دیدگاه غزالی بیشتر بررسی کنیم.
- غزالی در کتاب "الاقتصاد فی الاعتقاد" با رویکردی کلامی به مباحث الهیات بالمعنی‌الاصح می‌پردازد. وی در نخستین تمهید کتاب، مردم را به چهار دسته مؤمن، کافر، مؤمنِ مردد و مستعد برای کفر، و گمراه مرددِ مستعد برای ایمان تقسیم می‌کند؛ سپس می‌گوید دسته اول نه تنها از معرفت عقلی بی‌نیازند، بلکه باید از ارائه ادله عقلی و برهانی اعتقادی برای ایشان پرهیخت؛ چه ممکن است عقایدشان مورد تردید قرار گیرد. به نظر او ایمان برهانی را رجحانی بر ایمان تقلیدی نیست (همان، ۱۳۸۶، ص ۴۳). از همین نکته روشن می‌شود که به نظر غزالی می‌توان ایمان و اعتقاد دینی صحیح داشت، اما از برهان و دلیل بی‌بهره بود.
- غزالی دسته دوم را افرادی خشن، انعطاف‌ناپذیر، دارای عقلی ضعیف و پیرو مقلدانه امور باطل از جوانی تا پیری می‌داند که چاره کارشان جز تیغ و تازیانه نیست و البته اغلب ایشان به زور شمشیر، تسلیم می‌شوند (همان). منظور غزالی این نیست که لزوماً باید ایشان را کشت؛ بلکه وی معتقد است با این تیغ به منزله تهدید، می‌توان کفار را مؤمن کرد؛ چراکه صراحتاً می‌گوید: «بیشتر کافران در سایه تهدید شمشیرها تسلیم شده‌اند؛ زیرا خداوند به وسیله شمشیر و آلات جنگی کاری می‌کند که از طریق برهان و بیان زبانی انجام‌شدنی نیست» (همان، ص ۴۴-۴۳).
- از این مطلب نیز برمی‌آید که غزالی، ترس و درد را که گونه‌ای احساس‌اند ایمان‌زا می‌داند؛ احساساتی که گاه قوی‌تر از استدلال‌اند.
- راه‌حل غزالی برای دسته سوم و چهارم تقریباً یکسان است: در پیش گرفتن طریق ملائمت و مهربانی و استفاده از استدلال و سخنان قانع‌کننده. وقتی از لطف و مهربانی، آن‌هم پیش از



استدلال سخن گفته می‌شود، پیداست که مخاطب مباحث اعتقادی، نه صرفاً عقل افراد، بلکه بیشتر احساس و وجدان ایشان است؛ آن‌هم برای کسانی که خود غزالی ایشان را زیرک و دارای فطانت می‌داند (همان، ص ۴۵-۴۴).

بنابراین روشن شد که از نظر غزالی ایمان اغلب بی‌نیاز از برهان و استدلال است؛ از شکنجه و تهدید تأثیر می‌پذیرد و بیشتر با وجدان افراد سروکار دارد تا عقل ایشان.

در جمع‌بندی‌ای مختصر می‌توان گفت به‌رغم اشتراک شلایرماخر و غزالی در فروکاست نقش عقل و اراده نسبت به احساس، تفاوت‌هایی آشکار میان این دو برداشت دیده می‌شود که مهم‌ترین محور تمایز از این قرار است: ایمان به قرائت شلایرماخر، بیش از هر چیز به تجربه درونی وابسته است و گرایش به شخصی شدن، نسبیت و تفسیرپذیری دارد؛ اما ایمان غزالی‌پسند، به‌رغم تخاطب با قلب و وجدان، به‌شدت وام‌دار حقایق تفسیرناپذیر شرعی است و هرگز رو به نسبیت نمی‌رود.

در باب احساس به‌منزله اصلی‌ترین قوه دخیل در ایمان، بحث بسیار فراتر از مطالب مزبور است و به‌ویژه در عرفان اسلامی و مسیحی، می‌توان شواهد فراوان و البته گوناگونی برای این دیدگاه یافت؛ اما با توجه به همین دو نمونه، می‌توان مخرج مشترکی برای اغلب دیدگاه‌های احساس‌گروانه دست‌وپا کرد: یکی نگاه به ایمان، به‌منزله تجربه‌ای درونی و بی‌واسطه که نماینده بیشتر رویکردهای عرفانی است؛<sup>۱</sup> دیگری تلقی ایمان در قالب تصدیقی بی‌پیرایه، متعبدانه و عوام‌پسند<sup>۲</sup> که حرف دل اغلب قائلان به تفکیک حوزه عقل و ایمان است.<sup>۳</sup>

۱. از انبوه مواردی که بنابر آنها ایمان امری تجربی است، علاوه‌بر برداشت اتو و آلتون که ذکرشان رفت، می‌توان به برداشت پل تیلیش از ایمان به‌منزله «دل‌بستگی نهایی»، و تلقی مجتهد شبستری از ایمان به‌منزله «رویارویی مجذوبانه با خداوند» یاد کرد (ر.ک: تیلیش، ۱۳۷۵، ص ۱۹-۱۶؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۴۳-۳۲).

۲. فارغ از بار ارزشی واژه عوام‌پسند، حقیقت ایمان مطلوب غزالی و اغلب معتقدان به تفکیک حوزه عقل و ایمان، همین‌گونه است. این را می‌توان از نام کتاب مهم غزالی، «الجام العوام عن علم الکلام» برداشت کرد. همچنین محمدرضا حکیمی، ضمن مخالفت با هرگونه تأویل، به‌صراحت می‌گوید: «توده‌های متدین - به سائقه درک ایمانی و تلقی‌های فطری خویش - تفکیکی هستند، و اگر کسی در ذهنشان تصرف نکند، همان را معتقدند که اصحاب مکتب تفکیک می‌گویند» (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸).

۳. گرچه تفکیکیان شیعه از غزالی تبری می‌جویند، دلیلش صرفاً معتقدات مذهبی‌ای مانند امامت و نیز استفاده از حدیث در کنار قرآن به‌منزله منبع معرفت دینی است، نه روش برخورد با ایمانیات (ر.ک: همان، ص ۱۰۹ و ۳۶۳-۳۶۲).

## نتیجه

در پایان و به‌منزله نتیجه‌گیری، به نکاتی چند درباره مزایای دسته‌بندی پیشنهادی اشاره می‌کنیم:

(الف) از آنجا که ایمان مقوله‌ای انسانی و به‌قول فیلسوفان قاره‌ای، امری اگزستانسیل است، معقول‌تر می‌نماید که دسته‌بندی انواع آن و بررسی ماهیتش، با توجه به فاعل آن (شخص مؤمن) و طبیعت (روحیات) او انجام شود. بدین‌سان می‌توان مطمئن بود که این دسته‌بندی، با ماهیت ایمان مرتبط است و آن را آشکار می‌سازد؛ در حالی که تقسیم پیشین، نه چنین ارتباطی داشت و نه چنان امکانی را فراهم می‌ساخت.

(ب) حصر منطقی تقسیم پیشنهادی چنان است که نمی‌توان هیچ‌یک از طرفین را به دیگری فروکاست؛ همان‌گونه که نمی‌توان هیچ‌یک از ساحات روان آدمی را به دیگری تحویل برد. چنان‌که گفتیم، دسته‌بندی رایج چنین حصری ندارد.

(ج) دسته‌بندی پیشنهادی، دامنه گسترده‌تر و متنوع‌تری از نظرات را دربر می‌گیرد و اختلاف میان آنها را آشکارتر می‌نمایاند. این در حالی است که بنابر دسته‌بندی پیشین، برای نمونه، تمایز چندانی میان نظر کسانی همچون کرکگور و شلاپرماخر دیده نمی‌شود و هردو به‌نام ایمان غیر گزاره‌ای معرفی می‌شوند.

## فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، **ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام**، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
- اکبری، رضا، **ایمان‌گرایی**، ج ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- ایلخانی، محمد، **تاریخ فلسفه در قرون وسطا و رنسانس**، تهران: سمت، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، «دین و فلسفه در غرب مسیحی»، **هفت آسمان**، ش ۱۵، پاییز ۱۳۸۱.
- بدوی، عبدالرحمن، «نظریه علی (ع) و فرضیه پاسکال»، ترجمه محمدحسین ساکت، **درس‌هایی از مکتب اسلام**، سال یازدهم، شماره ۴، فروردین ۱۳۴۹.
- تیلیش، پل، **پویایی ایمان**، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
- پترسون، مایکل و دیگران، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ج ۴، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.

- پلنتینجا، الوین، **ایمان و عقلانیت**، ترجمه بهناز صفری، با مقدمه نیکولاس ولترستورف، قم: اشراق، ۱۳۸۱.
- حقیقت، لاله و قاسم کاکایی، «ایمان از دیدگاه توماس آکوئیناس»، **مقالات و بررسی‌ها**، شماره ۷۶، ۱۳۸۳.
- حکیمی، محمدرضا، **مکتب تفکیک**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
- دباغ، سروش، «ایمان شورمندانه؛ ایمان آرزومندانه»، **کتاب ماه دین**، شماره ۱۳۵، دی ۱۳۸۷.
- الرازی، محمدبن زکریا، **رسائل فلسفیه**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ج ۴، بیروت: دارالآفاق، ۱۹۸۰.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، **اسرار الآیات**، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، **الملل و النحل**، تحقیق محمد سیدگیلانی، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- غزالی، ابوحماد محمد، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، ترجمه و تعلیق پرویز رحمانی، قزوین: حدیث امروز، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، **احیاء علوم الدین**، ج ۱، قاهره: مکتبه التوفیقیه، بی تا.
- فعالی، محمدتقی، **ایمان دینی در اسلام و مسیحیت**، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
- قنبری، حسن، «دین و دین داری در الهیات شلایرماخر»، **اندیشه دینی**، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۸۶.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایبنیتس)**، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- کرکگور، سورن، «انفسی بودن حقیقت است»، **نقد و نظر**، شماره ۳ و ۴، ۱۳۷۴.
- کلباسی اشتری، حسین، «ماهیت دین و تجربه دینی نزد شلایرماخر»، **فلسفه دین**، سال ششم، شماره ۳، ۱۳۸۸.
- لاک، جان، «درباره ایمان و عقل و ساحات‌های متمایز آنها»، ترجمه مصطفی ملکیان **نقد و نظر**، شماره ۲۷ و ۲۸، ۱۳۸۰.
- مجتهد شبستری، محمد، **ایمان و آزادی**، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
- مک کواری، جان، **الهیات اگزیتانسیالیستی**، ترجمه مهدی دشت‌بزرگی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- ملکیان، مصطفی، **ایمان و تعقل**، جزوه درسی دوره دکترای دانشگاه تربیت مدرس، بی تا.

- میثمی، سایه، «کرگور و حقیقت ایمان»، **سروش اندیشه**، ش ۲، بهار ۸۱.
- نراقی، احمد، **رساله دین‌شناخت**، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
- والترستورف، نیکولاس، «دین‌داری معرفت‌شناسانه جان لاک»، ترجمه سایه میثمی، **نقد و نظر**، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، ش ۲۷ و ۲۸.
- هیک، جان، **فلسفه دین**، ترجمه بهزاد سالکی، چ ۳، تهران: الهدی، ۱۳۸۱.
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، «خردگرایی دینی؛ نگاهی نو به دیدگاه معتزله»، **معرفت**، ش ۵۱، اسفند ۱۳۸۰.
- یوسفیان، حسن، «برهان شرط‌بندی»، **نقد و نظر**، سال هشتم، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
- Aquinas, Saint Thomas, **Summa Theologica**, URL = <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>.
- Clifford, W.K., “**The Ethics of Belief**”, in: Leslie Stephen and Fredrick Pollock, *Lectures and Essays by William Kingdon Clifford*, London: Macmillan, 1886.
- Hughes, Thomas Patrick, **Dictionary of Islam**, V.1, New Delhi: Cosmo Publication, 2010.
- James, William, **The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy**, Newyork London and Bombay: Longmans Green and Co, 1897.
- Kant, Immanuel, **Critique of Pure Reason**, trans. J. M. D. Meiklejohn, A Penn State Electronic Classics Series Publication, The Pennsylvania State University, 2010.
- Locke, John, **An Essay Concerning Human Understanding**, Penn State Electronic Classics Series Publication, The Pennsylvania State University, 1999.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, trans. W.F. Trotter, **Christian Classics Ethereal Library, Public Domain**, 2002, URL = <http://www.ccel.org/ccel/pascal/pensees.html>.
- Schleiermacher, Friedrich, **On Religion: Speeches to its Cultured Despisers**, trans. John Oman, B.D, London: Kegan Paul, 1893.
- \_\_\_\_\_, **The Christian Faith in Outline**, trans. D. M. Baillie & M. A, Edinburgh: W.F. Henderson, 1922.
- Swinburne, Richard, **Faith and Reason**, Oxford University Press, 2005.