نشریه علمی اندیشه نوین دینی
دوره ۱۹، زمستان ۱۴۰۲، شماره ۷۵
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۱۲۸ ـ ۱۰۹

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 19, Wintet 2024, No. 75
Scientific Research Article

خوانشی نو از ماهیت ایمان با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و جان هیک

مرضیه محصص*
یونس رضازاده**

چکیده

مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر، بازنمایی دقیق ماهیت ایمان از رهگذر تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی و جان هیک از نواندیشان نامدار معاصر است. در این مقاله با رویکردی نظریه‌پردازانه و به روش توصیفی ـ تحلیلی به بررسی تطبیقی نگرش علامه و هیک در بازنمایی ماهیت ایمان پرداخته شده و به دنبال آن، نقدهایی به هردو دیدگاه مطرح می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد علامه از روش درون‌دینی به تبیین ساختار ایمان پرداخته و ایمان را متشکل از دو مؤلفهٔ علم و التزام معرفی می‌کند. از سوی دیگر، هیک از روش برون‌دینی به مقولهٔ ایمان ورود کرده و آن را به عنصری تفسیری بازنمایی می‌کند که مختارانه و برخاسته از تجارب دینی محقق می‌شود. علامه، علم را به عنوان یکی از اجزای مؤلفهٔ ایمان معرفی می‌کند، در صورتی که هیک، براهین فلسفی را برای اثبات خداوند، ناکام دانسته و تجربهٔ دینی را صرفاً برای دفاع از عقلایی بودن ایمان دینی مطرح می‌کند. البته مشترکاتی از جمله ارادی بودن و مرتبه‌مندی ایمان در دو دیدگاه مشاهده می‌شود.

واژگان کلیدی

ایمان، فلسفهٔ دین، جان هیک، علامه طباطبایی، تجربهٔ دینی

---

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی. m_mohases@sbu.ac.ir
**. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی (نویسندهٔ مسئول). rezazadeh1404@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

طرح مسئله

دغدغهٔ دیرپا و مقدس انسان، دست یافتن به سعادت جاودانه است. ایمان به حیات انسان، پویایی و هدف می‌بخشد. ایمان است که انسان را از وادی سرگردانی رهانده و به سرای رستگاری و بهجت راهنمایی می‌کند. انسان بی‌ایمان در تاریکی‌ها سرگشته است و به تیرگی‌ها چشم دوخته و ناامیدی و پوچی را لمس می‌کند. ایمان به انسان، آرمان، عقیده و نور می‌بخشد. امّا این جام جهان‌نما، هنوز زوایایی ناشناخته‌ای دارد که نیاز به اهتمام علمی وافر برای بازشناسی آن دارد.

مسیحیت و اسلام در بهره‌مندی از وحی و توجه گزاره‌های وحیانی به عنصر ایمان، مشترکات فراوانی دارند. از آنجا که خاستگاه وحی در کتاب آسمانی مسیحیت و اسلام، خداوند است، به نظر می‌رسد ایمان نیز در هر دو کتاب به حقیقت واحدی اشاره داشته باشد. امّا اندیشمندان دو شریعت در شیوهٔ مواجهه و ورود به مقولهٔ ایمان، تفاوت‌های فراوانی دارند.

ایمان در اسلام و قرآن از مفاهیم محوری در الهیات به شمار می‌آید. این واژه و مشتقاتش ۸۱۱ مرتبه در قرآن به‌کار رفته است. نظر به روایات متعددی که از پیامبرﷺ و ائمه‌علیهم‌السلام دربارهٔ ایمان سؤال شده، نشان می‌دهد که مفهوم ایمان از همان اوایل اسلام دل‌مشغولی مسلمانان بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۲). سرشت ایمان و مؤلفه‌های آن همواره از مباحث اختلافی در میان مذاهب بوده، تا بدانجا که مفهوم ایمان به یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های کلامی مبدّل شده است و صاحب‌نظران مسلمان آرای متعددی دربارهٔ حقیقت ایمان مطرح کرده‌اند.

نخستین گروهی که در قلمرو اسلام این مباحث را آغاز کردند، خوارج بودند. آنها از مؤلفه‌های ایمان بر عمل تأکید داشتند. انگیزهٔ آنها از طرح این دیدگاه در اوائل سیاسی و برآمده از ماجرای حکمیت در جنگ صفین بود. البته به تدریج دیدگاه آنها صبغهٔ کلامی نیز به خود گرفت. آنها با ایجاد فضای دو قطبی در جامعهٔ اسلامی، در صدد حذف عناصری بودند که به زعم آنها مسلمان ناخالص و دروغین به شمار می‌آمدند. بدین‌سان خوارج با وارد کردن مفهوم کفر در جامعهٔ اسلامی و تکفیر جمعیت زیادی از مسلمانان، دست به جنایات فراوانی زدند (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۴۷).

سپس مرجئه به ساختار ایمان به‌عنوان مهم‌ترین مسئلهٔ کلامی خویش پرداختند. آنها عمل را کاملاً بیرون از ماهیت ایمان دانسته و آن را کم‌اهمیت می‌شمردند. ازاین‌رو، عنوان ارجاء به معنای تعویق عمل با نام این فرقه عجین شده است. دو طیف افراطی در مرجئه قرار دارند. کرّامیه، ایمان را تنها به اقرار زبانی تقلیل داده و به صراحت اعلام می‌کنند که سایر ویژگی‌ها، از قبیل معرفت قلبی، ارتباطی با ایمان ندارند. طرف دیگر افراط، جهمیه هستند. آنها قائل‌اند که ایمان صرفاً معرفت قلبی است و انکار زبانی و پرستش ظاهری بتان ضرری به ایمان نمی‌رساند. (ابن‌حزم، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۴۲)

مقولهٔ ایمان در نزد معتزله از مباحث اساسی و یکی از اصول پنج‌گانهٔ عقیدتی آنها به‌شمار می‌رود. دیدگاه معتزله دربارهٔ ماهیت ایمان را می‌توان میان رأی خوارج و مرجئه، دو اندیشهٔ رایج آن عصر قلمداد کرد. معتزله قائل بودند که مرتکب گناه کبیره فاسق است و فاسق منزلتی میان منزلت مؤمن و کافر دارد (قاضی، ۱۴۲۲: ۴۷۱).

اشاعره بر مبنای معنای لغوی ایمان، تصدیق قلبی را رکن اصلی ایمان می‌دانند، امّا از اهمیت اقرار زبانی و عمل جوارحی نیز غافل نبوده و به‌عنوان فروعات ایمان از آن دو یاد کرده‌اند. در این مکتب، تصدیق قلبی اساس ایمان، اقرار زبانی شرط ظاهری ایمان و عمل جوارحی کمال ایمان شمرده شده است (غزالی، بی‌تا: ۲ / ۱۸).

در شیعه آرای متنوعی دربارهٔ ساختار ایمان وجود دارد که می‌توان فصل مشترک این دیدگاه‌ها را تأکید بر عنصر معرفت دانست. سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱ ـ ۱۳۶۰ش) ملقب به علامه طباطبایی صاحب کتاب *المیزان فی تفسیر القرآن* در تبیین مؤلفه‌های ایمان به عنصر معرفت و تلازم آن با عمل توجه داشته و التزام عملی به معنای پایبندی باطنی به مقتضای ایمان را از عناصر سازندهٔ ایمان به شمار می‌آورد.

در آیین مسیحیت نیز ایمان مسئله‌ای بنیادی تلقی می‌شود. در الهیات مسیحی، دیدگاه‌های مختلفی در تحلیل ماهیت ایمان وجود دارد. این اختلاف دیدگاه‌ها به تلقی‌های متفاوت از مفهوم وحی بازمی‌گردد.

عدّه‌ای، وحی را مجموعه‌ای از گزاره‌ها دانسته‌اند که به پیامبران الهی القا شده است و القای وحی را املای این گزاره‌ها به شخص پیامبر قلمداد می‌کنند. در این مذهب، مؤمن شخصی است که این گزاره‌ها را بی‌چون و چرا می‌پذیرد، علی‌رغم آن‌که بر خود او مکاشفه حاصل نشده و شخصاً پیام‌ها را از طریق وحی دریافت ننموده است. در نتیجه، ایمان عبارت است از: تصدیق و پذیرش گزاره‌های وحیانی که از روی اعتماد به آورنده آن است، نه از طریق استدلال و برهان. مدافعین فلسفی این عقیده، برای جبران فقدان برهان و نقص شواهد، راهکارهایی را ارائه داده‌اند. متداول‌ترین آنها، مداخله اراده و خواست آدمی برای یاری شواهد در راستای تصدیق باورهای دینی است. در این رویکرد، ایمان، محتملات را به مسلّمات عقلی تبدیل نمی‌کند، بلکه یک واکنش ارادی است که انسان را از رهیافت نظری و عقلی رها نموده و به نجات و رستگاری می‌رساند (Swinburne, 2005: 138). دیدگاه توماس آکویناس (۱۲۲۵ ـ ۱۲۷۷م) فیلسوف و متکلم ایتالیایی از شخصیت‌های اصلی مسیحیت کاتولیک در این دسته قرار می‌گیرد (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۴۵۸).

عدّه‌ای دیگر، تلقی غیرگزاره‌ای از وحی داشته و به تبع، ایمان را نیز تصدیق سلسله گزاره‌های وحیانی نمی‌دانند. جان هیک (۱۹۹۲ ـ ۲۰۱۲ م) روشنفکر معاصر مذهب پروتستان ازجملهٔ این نظریه‌پردازان است.

بر طبق این نگرش غیرزبانی، خداوند از طریق تأثیر گذاشتن در تاریخ به حوزهٔ تجربهٔ بشری قدم نهاده است. ایمان در این نگرش، نوعی شناخت ارادی افعال خداوند در تاریخ بشر تلقی می‌شود که منجر به دیدن، درک کردن و تفسیر وقایع جهان به نحوی خاص می‌شود (هیک، ۱۳۸۱: ۱۵۰).

مقالات متعددی در تشریح دیدگاه علامه دربارهٔ ایمان به نگارش درآمده است، برای نمونه می‌توان به مقالهٔ «ایمان از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشتهٔ منصور نصیری اشاره کرد. در طرف مقابل، بیشتر مطالب نگاشته شده به‌منظور تبیین دیدگاه هیک دربارهٔ ایمان، متوجه ترجمهٔ آثار وی هستند و اندک نوشته‌ای از قبیل مقالهٔ «تحلیل و توجیه معرفتی ایمان دینی از دیدگاه هیک» نوشتهٔ نرگس نظرنژاد به تحلیل دیدگاه وی پرداخته‌اند. ازآنجاکه در عصر حاضر، مقولهٔ ایمان از مسائل مهم معرفت‌شناسی دینی است و نیز دیدگاه علامه در الهیات اسلامی و دیدگاه هیک در الهیات مسیحی، هرکدام نظریه‌ای نو در فلسفهٔ دین به شمار می‌آیند، نگاشته‌ای به دست نیامد که به بررسی تطبیقی دو دیدگاه دربارهٔ ایمان پرداخته و رویکرد آنها را دراین‌خصوص تحلیل نماید. از سوی دیگر، مقولهٔ ایمان و نگرش ایمانی در دو آیین اسلام و مسیحیت از اهمیت وافری برخوردار است و تأثیر بسزایی در رستگاری و نحوهٔ مواجهه با گزاره‌های وحیانی و دیگر پدیده‌های دینی دارد. پژوهش حاضر با رویکردی نظریه‌پردازانه، در صدد تحلیل آن برآمده که دیدگاه هیک با رویکردی برون‌دینی در ترجمان ایمان در مقایسه با دیدگاه علامه با رویکری درون‌دینی در ترجمان ایمان، چه تفاوتی در بازنمایی مؤلفه‌های ایمان داشته و به‌دنبال آن، چه نقدهایی به دو رویکرد یاد شده قابل طرح است؟

دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ ایمان

ماهیت ایمان

علامه، واژهٔ «ایمان» را در لغت برگرفته از مادهٔ «أمن» می‌داند، به منزلهٔ آنکه مؤمن به آنچه ایمان دارد ایمنی از تردید و شک اعطا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۴۵) و در اصطلاح، تعابیر مختلفی برای تعریف ایمان می‌آورد:

ـ ایمان، تمکن اعتقاد در قلب است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۴۵).

ـ ایمان، همان اذعان و تصدیق به چیزی با التزام به لوازم آن است. پس ایمان به خداوند در عرف قرآن عبارت است از تصدیق به وحدانیت خداوند، رسولانش، روز قیامت و آنچه رسولانش آورده‌اند، به علاوه تبعیت اجمالی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵ / ۶).

ـ ایمان، آرامش علمی خاص در نفس نسبت به یک چیز است و لازمهٔ آن التزام عملی به آنچه بدان ایمان آورده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶ / ۲۶۳).

ـ ایمان، امری قلبی است که شامل اعتقاد و اذعان باطنی می‌شود به نحوی که عمل جوارحی بر آن مترتب شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶ / ۳۱۴).

ـ ایمان به چیزی عبارت است از علم به چیزی با التزام به آن به نحوی که آثار عملی بر آن مترتب شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸ / ۲۵۸).

از منظر علامه، ایمان متشکل از اذعان و تصدیق به چیزی با التزام به لوازم آن است. بدین ترتیب ایمان به خداوند عبارت است از تصدیق یگانگی خداوند و تصدیق رسولانش، روز قیامت و آنچه رسولانش از جانب خداوند آورده‌اند، به علاوهٔ پیروی اجمالی آنها. ازاین‌رو در قرآن هنگامی که مؤمنان را به اوصاف زیبا یا پاداش فراوان یاد می‌کند، به‌دنبال آن، عمل صالح را می‌آورد (نحل / ۹۷؛ رعد / ۲۹).

علامه، ایمان را صرف اعتقاد نمی‌داند، مگر اینکه توأم با التزام به لوازم و آثار آن باشد. پس از نظرگاه وی، ایمان علمی است که با آرامش و اطمینان همراه باشد و این آرامش جز با التزام به لوازم آن محقق نمی‌شود. برخلاف علم که چه بسا با آرامش و التزام بیگانه است، نظیر بسیاری از افراد که به اعمال زشت و مضرّ خوگرفته‌اند. آنها به زشتی و ضرر عملشان معترفند، امّا آن اعمال را ترک نمی‌کنند و عذر می‌آورند که ما اعتیاد پیدا کرده‌ایم. البته ایمان، اجمالاً با عصیان از برخی لوازم آن جمع می‌شود، امّا با ترک جمله لوازم آن میانه ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵ / ۶).

علامه می‌افزاید ایمان به چیزی، صرفاً علم حاصل شده به آن نیست، همان‌طور که از آیات قرآن برمی‌آید، گاهی علم با ارتداد (محمد / ۲۵)، کفر (محمد / ۳۲)، انکار (نمل / ۱۴) و گمراهی (جاثیه / ۲۳) جمع می‌شود. پس مجرد علم به چیزی و قطع به اینکه حقّ است، در حصول ایمان کافی نیست. بلکه می‌بایست به مقتضای آگاهی ملتزم شد و بر ادای آن عقد قلبی بست، به نحوی که آثاری عملی، هرچند اجمالی بر آن مترتب شود. پس کسی که بداند خداوند یکتاست و به مقتضای آن ملتزم شود؛ یعنی تنها او را بپرستد و اطاعت کند، مؤمن می‌گردد. امّا کسی که به خداوند علم پیدا کند، ولی ملتزم نشود و هیچ عملی که نشان دهنده عبودیتش باشد، بروز ندهد، عالم شمرده می‌شود، ولی مؤمن نیست.

بر این اساس، علامه به دیدگاه دو دسته اعتراض می‌کند: نخست، کسانی که ایمان را مجرد علم و تصدیق می‌پندارند، از آن رو که علم گاهی با کفر جمع می‌شود. دوم، کسانی که ایمان را مجرد عمل می‌دانند، از آن رو که عمل گاهی با نفاق جمع می‌شود و چه‌بسا که برای منافق، حق ظهور علمی پیدا کند، ولی چون التزام ندارد، مؤمن به شمار نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸ / ۲۵۹).

نکتهٔ حائز اهمیت در این مبحث، عدم خلط میان رابطهٔ مفهومی ایمان و عمل، و مسئلهٔ نقش ایمان و عمل در نجات انسان است. نکوهش مرجئه، به‌خاطر بیرون دانستن مفهوم عمل از ایمان نیست که در

این صورت اغلب اندیشمندان اشاعره و شیعه نیز به همین سبب، شایستهٔ ملامت می‌شدند، بلکه نکوهش مرجئه به این خاطر است که آنها صرف ایمان را برای نجات کافی دانسته و نقش عمل را در این راستا انکار می‌کردند.

بر مبنای تعبیر «التزام عملی» در تعریف ایمان از سوی علامه، برخی پنداشته‌اند که وی، عمل را داخل در ماهیت ایمان می‌داند (الهی، ۱۳۹۳: ۴۴). یا به زعم برخی، عبارات علامه دراین‌باره متشتت است (نصیری، ۱۳۹۳: ۵۶ ـ ۵۵۶). برداشت آنها این است که واژهٔ «التزام» در عبارات علامه به معنای التزام جوارحی به‌کار رفته است. امّا به نظر می‌رسد که این برداشت صحیح نباشد. در واقع، التزام در عبارات وی به معنای پایبندی و التزام قلبی به‌کار رفته است، نه التزام جوارحی. حتی تعبیر التزام عملی هم به معنای خود عمل نیست، بلکه کیفیتی نفسانی است که شخص را موظف به انجام عمل می‌کند. گواه بر این مطلب، تعبیر ترتّب عمل بر التزام در تعریف ایمان است. با این تعبیر، التزام را خود عمل ندانسته، بلکه آن را عامل و ملازم عمل می‌داند.

گواه دوم در تبیین تفاوت ایمان و نفاق است. علامه در تفاوت آن دو می‌آورد که گاهی منافق در علم و عمل شبیه مؤمن است، یعنی علم به حق دارد و عملش هم مشابه عمل مؤمن است، ولی به سبب عدم التزام به مقتضای علم، منافق قلمداد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸ / ۲۵۹). اگر التزام در عبارات علامه به معنای التزام جوارحی بود، منافق نیز در زمرهٔ مؤمنین جای داشت، زیرا در علم و عمل جوارحی مشترک بودند.

علاوه بر آن، علامه در توضیح امکان زیادت و نقصان در ایمان، ممارست در طاعات را اثر و کاشف از قوت ایمان می‌داند. چنانچه التزام در کلام وی شامل عمل می‌شد، تفکیک آن دو به نحو اثر و مبدأ اثر ناموجه می‌نمود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸ / ۲۶۰)

در نتیجه، عبارات علامه در این خصوص ناسازگار نیست و وی عمل جوارحی را بیرون از دایرهٔ ایمان و لازمهٔ خارجی آن می‌داند.

نسبت ایمان و معرفت

یکی از مسائلی که کاوش دربارهٔ ایمان را دشوار می‌کند، به‌کار بردن تعابیر مختلفی نظیر علم، اعتقاد و تصدیق در تعریف ایمان است که چه‌بسا مفهوم متفاوتی از این الفاظ مراد باشد.

علم به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. در تصدیق سه شرط لازم است تا علم نامیده شود: اول آنکه جزمی و قطعی باشد، نه آمیخته با تردید، به عبارت دیگر، احتمال خلاف نرود که اگر حتی اندکی احتمال خلاف وجود داشته باشد، گمان شمرده می‌شود، نه علم. دوم آنکه مطابق با واقع باشد، یعنی جهل مرکب

نباشد. سوم آنکه ثابت بوده و از روی تقلید نباشد. گاهی به تصدیقی که قیود یاد شده را نداشته باشد، به‌صورت مجازی، علم گفته می‌شود. (شعرانی، ۱۳۷۲: ۳۱۴)

از کاربرد علم در تعریف ایمان و همچنین برخی عبارات علامه (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸ / ۲۵۹) برمی‌آید که در نظر وی، معرفت ظنی و اطمینان برای تحقق ایمان کافی نیست، بلکه می‌بایست معرفت قطعی برای شخص حاصل شود.

واژهٔ دیگری که در تعریف ایمان از آن بهره گرفته شده، «اعتقاد» است. این واژه در قرآن به‌کار نرفته است. در تفاوت علم و اعتقاد عنوان شده، علم شامل تصور و تصدیق می‌شود، در صورتی که اعتقاد قسمی از علم و به معنای تصدیق است. بنابر نظر مشهور، سه شرط مذکور برای تصدیق در علم، برای اعتقاد لازم نیست، یعنی اعتقاد شامل گمان، جهل‌مرکب و تقلید نیز می‌شود (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۴ / ۲۲۰).

این نکته حائز اهمیت است که مقصود از «تصدیق» در توضیح علم و اعتقاد «تصدیق علمی» است و با «تصدیق قلبی» که در مقابل تکذیب قرار دارد، متفاوت است (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۵ / ۱۸۵؛ فاضل‌مقداد، ۱۴۰۵: ۴۴۲). دقّت در عبارات علامه نشان می‌دهد که وی در تعریف ایمان، از تعابیر تصدیق، اعتقاد و علم به‌صورت یکسان بهره برده و آنها را به جای یکدیگر به‌کار گرفته است. ازاین‌رو، ظاهراً تصدیق در عبارات وی به معنای تصدیق علمی و معرفت مدنظر باشد. همان‌طور که اندیشمندانی نظیر ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱ / ۲۵۲) و نصیرالدین‌طوسی (نصیرالدین‌طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۹) نیز در عباراتشان تصدیق را بدین‌سان به‌کار برده‌اند و حتی شهید ثانی به این موضوع تصریح می‌کند (شهیدثانی، ۱۴۰۹: ۷۷).

علامه، شکل‌گیری تفکر مذهبی و دستیابی به معارف دینی را از سه طریق، شامل تفکر فلسفی، ظواهر دینی و شهود عرفانی، امکان‌پذیر می‌داند. در این میان، تفکر فلسفی را مقدم بر ایمان بازنمایی می‌کند، به نحوی که فرد پس از احتجاج عقلی و دریافت حقیقت، این آزادی را دارد که بدان ملتزم شده و ایمان بیاورد، نه اینکه نخست ایمان بیاورد و آن‌گاه که باورش را مطابق با واقع دید، در پی اقامهٔ دلیل برود (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۸ ـ ۷۹).

نسبت ایمان و اراده

واژهٔ «إرادة» در لغت به معنای «حالت طلبیدن تا انتخاب کردن و برگزیدن» آمده و در مقابل «کراهة» و «جبر» قرار دارد (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۴ / ۲۷۱).

بعضی آیات، ایمان نیاوردن کافران را ناشی از موانعی چون قساوت (مائده / ۱۳)، پرده نهادن (انعام / ۲۵) و مهر زده شدن (بقره / ۷) قلبشان می‌داند که توسط خداوند در قلب آنها پدیدار شده و توان درک حقایق از سوی آنها را سلب کرده است.

علامه در تبیین این گونه آیات بر توانمندی‌های سرشتی بشر در نیل به مسیر هدایت تأکید می‌ورزد، از این رهگذر انسان، نخست مختارانه ایمان می‌آورد و سپس از هدایت الهی بهره‌مند می‌شود (حدید / ۲۸). در مقابل، گاه انسان تحت تأثیر عوامل دیگری که آنها نیز ریشه در وجودش دارند، با غفلت از فطرت و مطابق اراده و آزادی که خداوند به او اعطا کرده، طریق ضلالت را می‌پیماید، آن‌گاه خداوند برای مجازات، بر گمراهی و کور دلی او می‌افزاید. در آیهٔ «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (بقره / ۱۰) خداوند، مرض اول را به خود منافقین نسبت می‌دهد، و به همین سبب، مرض دوم را از جانب خویش بر آن می‌افزاید. در نتیجه، مؤمنین از دو هدایت برخوردارند، همچنان که کفار گریبان‌گیر دو ضلالت‌اند. هر دو در این مشترکند که اولی منسوب به خودشان است و دومی را خداوند به‌عنوان جزا بر اولی می‌افزاید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۴۵ ـ ۴۴)

مراتب ایمان

علامه از آنجا که ایمان را علم به همراه التزام معرفی می‌کند و با توجه به اینکه دو عنصر علم و التزام را قابل شدت و ضعف می‌داند، بنابراین زیادت و نقصان ایمان را به شدت و ضعف آن عناصر نسبت می‌دهد. وی به کسانی که ایمان را صرف تصدیق دانسته و افزایش ایمان را به عوارض آن نسبت می‌دهند، دو اشکال می‌گیرد. نخست آنکه، ایمان صرفاً تصدیق جازم نیست؛ بلکه ایمان تصدیق جازم به همراه التزام است. دوم آنکه، این ادعا که تصدیق زیادت و نقصان نمی‌پذیرد بدون دلیل و مصادره به مطلوب است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸ / ۲۵۹). در ادامه می‌افزاید، آنها ایمان را امری عرضی دانسته و بقای آن را به تجدد امثال می‌پندارند، در صورتی که این ادعا خلاف واقع است، بعضی ایمان‌ها، تندباد هم، تکانشان نمی‌دهد، امّا بعضی دیگر به کوچک‌ترین شبهه‌ای از بین می‌روند. این چنین اختلافی را نمی‌توان با مسئلهٔ تجدد امثال و کمی یا زیادی وقفه میان امثال توجیه کرد، بلکه به ناچار باید آن را به شدت و ضعف ایمان مستند دانست. همچنین به کسانی که قائلند تصدیق‌کننده چنانچه اقدام به طاعات کند یا مرتکب معصیت شود، تأثیری بر تصدیق و ایمان وی ندارد، اعتراض نموده و می‌گوید بدون تردید قوت ایمان به ممارست در طاعات و ضعف ایمان به ارتکاب گناهان است و قوت یا ضعف اثر، نشان از قوت و ضعف مبدأ اثر دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸ / ۲۶۰)

علامه، نظر به امکان زیادت و نقصان ایمان و با در نظر گرفتن مجموعهٔ آیات، چهار رتبه برای ایمان در قرآن برمی‌شمارد. در این رتبه‌بندی، اسلام و ایمان ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، بدین ترتیب که پیش از هر مرتبه از ایمان، مرتبه‌ای از مراتب اسلام قرار می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۳۰۳ ـ ۳۰۱)

نقد دیدگاه علامه طباطبایی

یکی از حالات گران‌بهای انسانی که تأثیرات عمیقی در اندیشه، باورها و اعمال انسان دارد، دلبستگی و محبت است. در ارتباط انسان و خداوند نیز این عاطفه، نقش شایانی ایفا می‌کند. محبت یک رابطهٔ ذهنی محض یا عملی صرف نیست، بلکه ارتباطی است که به سراسر وجود انسان رسوخ کرده و به وی انگیزه، آرمان و حیاتی نو می‌بخشد. مرور آیات نشان می‌دهد که ایمان به خداوند در گرو محبت قلبی به اوست. قلب انسان اگر با ایمان ملازم شود، به معرفت محبّانه می‌انجامد. (مریم / ۹۶) خداوند نیز ایمان را محبوب گردانده و در قلب‌ها زینت می‌بخشد (حجرات / ۷). لازمهٔ ایمان به خداوند این است که محبت به خداوند در قلب انسان بیش از محبت به هر چیز دیگری باشد «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره / ۱۶۵). بنابراین، علائق قلبی در ورود انسان به وادی ایمان تأثیر بسزایی دارند، تأثیری که گاه بر معرفت آدمی غلبه می‌کند. علاوه بر محبت، قرآن حالاتی عاطفی نظیر تسلیم شدن، (نساء / ۶۵) خشوع (حدید / ۱۶) و اعتماد (مجادلهٔ / ۱۰) را از خصائص مؤمنان شمرده یا از آنها انتظار دارد که این خصائص را در خود پدید آورند. همچنین خداوند، بعضی عواطف نظیر سکینه را به پاس ایمان بر قلوب مؤمنین نازل می‌کند (فتح / ۴).

در مقابل، قرآن در تحلیل عدم‌پذیرش ایمان از سوی کافران و مشرکان، بیش از همه بر عوامل عاطفی از قبیل محبت به غیر خداوند و روحیهٔ استکباری تأکید می‌ورزد. پیوندهای عاطفی میان شخص و دیگران، هویت او را شکل می‌دهد. پس همان‌گونه که محبت به خداوند، زمینهٔ ایمان را فراهم می‌سازد، محبت به غیر خداوند نیز زمینهٔ دور شدن از خداوند و کفر را پدید می‌آورد. یکی از عواملی که مانع دیدن و درک حقایق شده و انسان را به سوی مسدود شدن قلب و کفر می‌کشاند، محبت انسان نسبت به دنیا (غیر خداوند) و ترجیح آن بر آخرت است (نحل / ۱۰۸ ـ ۱۰۷). یکی دیگر از حالات عاطفی که از دید قرآن در دور شدن از ایمان و نزدیک شدن به کفر، نقش برجسته‌ای دارد، حالت استکبار است. قرآن موارد متعددی را یاد می‌کند که افراد به واسطهٔ روحیهٔ تکبرشان، آیات الهی را تکذیب کرده و به کفر مبتلا شده‌اند (زمر / ۵۹؛ نحل / ۲۲). ماجرای کفر شیطان، یکی از نمونه‌های بارز از سرکشی در برابر فرمان الهی بر اثر استکبار است (بقره / ۳۴). استکبار موجب می‌شود تا انسان با بی‌اعتنایی از کنار آیات الهی بگذرد، گویا اصلاً چیزی به گوشش نرسیده است (لقمان / ۷). همچنین خداوند بعضی عواطف نظیر یأس (عنکبوت / ۲۳) و بیزاری (زمر / ۴۵) را از خصائص کفار شمرده و یا به مکافات کفرشان بر آنها القا می‌کند.

بنابراین با توجه به آیات فراوانی که بیانگر پیوند ایمان با حالات عاطفی هستند و نیز به لحاظ اثرگذاری عمیق امور عاطفی در زندگی انسان، به نظر می‌رسد نمی‌توان نقش عنصر عاطفه را در ساختار

ایمان نادیده گرفت. از معادل فارسی ایمان یعنی گرویدن نیز چنین مفهومی برداشت می‌شود. ازاین‌رو، شهید مطهری در تعریف ایمان می‌گوید:

> ایمان یعنی اعتقاد و گرایش. ایمان یعنی مجذوب شدن به یک فکر و پذیرفتن یک فکر. مجذوب شدن به یک فکر دو رکن دارد. یک رکنش جنبهٔ علمی مطلب است که فکر و عقل انسان بپذیرد، یک رکن دیگر، جنبهٔ احساساتی آن است که دل انسان گرایش داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۰ / ۲۴۷).

در فرایند تحقق ایمان، از هنگامی که زمینه‌ها و عوامل ایمان فراهم می‌آیند تا زمانی که ایمان محقق می‌شود، باید میان دو دسته عناصر، تفاوت قائل شد. یک دسته، عناصری هستند که زمینهٔ دستیابی به ایمان را مهیا می‌کنند، ولی ممکن است در ماهیت ایمان حضور نیابند. دستهٔ دیگر، عناصری هستند که مندرج در ذات ایمان هستند و از اجزای تشکیل‌دهنده ایمان شمرده می‌شوند. روشن است هر عنصری که به نحوی در شکل‌گیری و تحقق ایمان نقش داشته باشد، لزوماً از مقوّمات ایمان نیست؛ زیرا ممکن است در روندی که به ایمان می‌انجامد، عواملی حضور داشته و انسان را تا آستانهٔ ایمان همراهی کنند، امّا داخل در ذات ایمان نباشند. ازآنجاکه ایمان در لغت به معنای تصدیق قلبی آمده (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۵ / ۱۸۳) و علم شرط تحقق تصدیق قلبی است، بنابراین، علم در دستهٔ مقدمات ایمان قرار می‌گیرد، به‌عنوان شاهد در آیهٔ «وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ» (حج / ۵۴) علم مقدّم بر ایمان یاد شده است، همچنین در آیهٔ «وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ»، (روم / ۵۶) ایمان بر علم عطف شده که نشان از تغایر این دو مفهوم دارد.

برای تحقق ایمان، دست‌کم شناختی کلی از متعلقات ایمان ضروری است. در غیر این صورت، انسان چگونه چیزی را که از غیرش تمییز نداده یا در وجودش تردید دارد، تصدیق کرده و به سویش گرایش پیدا کند. از سوی دیگر، اگر گمان و ترجیح یکی از طرفین، بدون استناد به دلیلی معتبر برای ایمان کافی باشد، با چه معیاری، ایمان از خرافه تفکیک شود؟ چه کسی چنین رفتاری را عقلانی می‌خواند؟ اگر شخصی بدون دلایل کافی، به واقعه‌ای نظیر تناسخ ایمان آورد، بر چه مبنایی حکم به نادرستی و فساد رفتار او می‌شود؟ در طرف مقابل، اگر یقین مستند به استدلال‌های غامض فلسفی برای ایمان، ضروری باشد، ناگزیر به اعتقاد بر کفر عامّه منجر می‌شود، ازآن‌رو که ایمان اغلب مسلمانان آن‌چنان که مشهود است، برخاسته از یقین ناگسستنی نیست. از سوی دیگر، شهود عرفانی شاید برای شماری از مؤمنین، موجبات افزایش ایمان را مهیا کند، امّا نمی‌توان اصل ایمان را بر پایهٔ کشف و شهود بنا کرد، به این خاطر که شهود در مراتب بالای عرفانی، روی می‌دهد که نیل به این مقام، خود متوقف بر ایمان است

(طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۲). از سوی دیگر، گمان غالبی که احتمال خلاف به ذهن خطور نکرده و نفس بدان آرام گیرد، برای ایمان کافی است (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۵ / ۲۱۲؛ عضدالدین‌ایجی، بی‌تا: ۳۸۸). این معنا را می‌توان در مادهٔ «أمن» به معنای ایمنی و آرامش نفس نیز جست. قلب انسان به شک و گمان آرام نگرفته و متقاعد نمی‌شود.

از زمینه‌های بنیادین تحقق ایمان، التفات به معرفت و میل فطری است. از منظر قرآن، دین مسئله‌ای فطری و عطیه‌ای در وجود تمام انسان‌هاست (روم / ۳۰). انسان در سرشت خویش خداآشناست و روح او، نفخه‌ای از روح الهی معرفی می‌شود (حجر / ۲۹). در فطرت آدمی دو وجه ادراکی و احساسی مطرح است. فطرت ادراکی به این معناست که دین یا خصوص توحید از لحاظ فکری برای بشر فطری است و برای پذیرش آن نیاز به تعلیم ندارد و فطرت احساسی، یعنی انسان فطرتاً به سوی خدا گرایش و کشش دارد (مطهری، ۱۳۷۶: ۳ / ۶۱۴ ـ ۶۱۲). ازاین‌رو می‌توان گفت؛ که معرفت و گرایش فطری در قلب، مسبوق بر هر فرایند ایمانی، زمینه‌ساز ایمان دینی است. فرستادگان الهی در دعوت مردم به ایمان، معرفت فطری را مفروض انگاشته و با سخنانشان سعی در غفلت‌زدایی و متنبه ساختن مخاطبین داشتند. بسیاری از مردم بدون نیاز به براهین غامض فلسفی و تکاپوی عقلی، براساس گوهر نهفتهٔ فطری خود، به حقانیت فرستادگان الهی ایمان می‌آورند. البته چنین ایمانی مسیر را بر خردورزی نمی‌بندد، بلکه بینش بشر را معطوف به افق‌های بالاتر نموده و موجب رشد و تکامل ایمان انسان می‌شود. بی تردید اگر انسان پیش از ایمان، درگیر شبهات و اوهام ذهنی باشد، برای زدودن این موانع، راهی جز دلایل رسا و دقیق عقلی نیست.

دیدگاه جان هیک دربارهٔ ایمان

ماهیت ایمان

هیک، برمبنای برداشت متفاوتی که از ماهیت وحی دارد، ترجمان متفاوتی از ماهیت ایمان ارائه می‌دهد. از نظر وی، اراده الهی به املا و القای یک کتاب یا تعالیم خطاناپذیر تعلّق نگرفته، بلکه منظور، به منصهٔ ظهور گذاشتن رخدادهایی در حیات افراد و جامعه است که حکایت‌گر وقایع وحیانی باشند. ایمان در این نگرش، نوعی شناخت ارادی افعال خداوند در تاریخ بشر تلقی می‌شود که منجر به دیدن، درک کردن و تفسیر حوادث جهان به نحوی خاص می‌شود (هیک، ۱۳۸۱: ۱۵۰).

به باور هیک، مضمون وحی سلسله‌ای از حقایق دربارهٔ خداوند نیست، بلکه خداوند از مسیر اثر گذاشتن بر تاریخ به حوزهٔ تجربهٔ بشری وارد می‌شود. از این منظر، احکام دینی بر پایهٔ وحی شکل نگرفته است، بلکه نمایانگر کوشش‌های بشر برای شناخت حقیقت حوادث وحیانی است (Hick, 1990: 64).

هیک، برگرفته از فرضیهٔ «دیدن تحت عنوان» که توسط لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹ ـ ۱۹۵۱م) در ضمن مبحث معرفت‌شناختی «تصاویر چند پهلو» معرفی می‌شود، انگارهٔ «تجربه تحت عنوان» را مطرح می‌کند. وقتی به صفحه‌ای که نقاط زیادی به‌صورت نامنظم روی آن گذاشته، خیره می‌شویم، به یکباره آن نقاط را مثلاً به‌صورت تصویری از یک انسان می‌بینیم که در باغی ایستاده است. سرتاسر نقاط، اکنون به شکل تصویری تداعی کننده‌ی معنایی خاص به نظر می‌آیند، نه یک رشتهٔ تصادفی از نقاط. ویتگنشتاین این سبک از تجربهٔ یک پدیده را «دیدن تحت عنوان» معرفی می‌کند (Wittgenstein, 1953: 193). هیک بر این باور است که؛ می‌توان این ایدهٔ صرفاً بصری در تفسیر تصاویر را، بسط داده و آن را در پدیدهٔ پیچیده‌تر «تجربه تحت عنوان» به‌کار گرفت. در این نگرش، کل یک موقعیت، تحت عنوان موضوعی که معنای خاصی دارد به تجربه درمی‌آید.

از منظر وی، گاهی ممکن است دو سطح معنایی متفاوت از یک موقعیت خاص به تجربه درآیند. برای نمونه، یک ذهن دینی حوادث را هم تحت عنوان جریاناتی که در تاریخ بشر روی می‌دهند و هم تحت عنوان جریاناتی که حاکی از حضور خداوند و کنش‌های اوست، تجربه می‌کند. در اینجا در تجربهٔ فرد مؤمن علاوه بر معنای طبیعی یک موقعیت، نوعی معنای دینی را مشاهده می‌کنیم. برای مثال؛ پیامبران عهد قدیم، حوادث زمان خویش را هم تحت عنوان کنش‌های متقابل میان بنی‌اسرائیل و اقوام پیرامون می‌نگریستند و هم تحت عنوان طرح الهی برای هدایت، تربیت و واسطه شدن بنی‌اسرائیل در جهت اجرای منویات الهی تفسیر می‌کردند. پیامبران در این تفسیر، فرضیات برگرفته از واقعیات گذشته را بر تاریخ تحمیل نمی‌کنند، بلکه تجربهٔ واقعی خویش از حوادث را آن گونه که رخ داده، روایت می‌کنند. آنها شاهد نفوذ مستمر قدرت الهی در جهان بودند و حضور خداوند را به شکلی فعّال در تاریخ تجربه می‌کردند. به‌طورکلی از دیدگاه هیک، ادراک و معرفت دینی در آیین مسیحیت، زندگی بشر را تحت عنوان موقعیتی کامل به تجربه درمی‌آورد که در آن، بشر و خداوند پیوسته بایکدیگر در ارتباطند، و خصیصهٔ جدایی‌ناپذیر از این ایمان، نمایش طریقهٔ رفتار و اخلاق متناسب با آن است (Hick, 1990: 65 - 67).

هیک، وقایع تاریخی را دارای سطوح و مراتب مختلفی از تجربه می‌داند که با شدت یافتن ایمان، تجربهٔ حضور در محضر الهی عمق بیشتری می‌یابد به نحوی که در انبیا با سنخ پیامبرانهٔ تجربهٔ دینی، لحظاتی یافت می‌شود که رویارویی با خداوند در همین عالم طبیعت و از رهگذر راز و نیاز در خلوت پدید می‌آید (هیک، ۱۳۷۷: ۳۶).

با این توصیف، از نظر هیک، ماهیت وحی عبارت است؛ از تأثیر خداوند در وقایعی که در تاریخ حیات فرد و جهان روی می‌دهد و ماهیت ایمان عبارت است از تجربهٔ این وقایع به‌مثابه معاملات خداوند با بشر.

نسبت ایمان و معرفت

هیک از موضع دینی، براهین اثبات وجود خداوند را مورد بررسی قرار می‌دهد. در کتاب میان شک و ایمان نقدهای فلسفی وارد شده بر برهان وجودی آنسلم، برهان علّی آکویناس و برهان نظم را بیان کرده و سرانجام هم‌صدا با فضای غالب بر فیلسوفان معاصر دین، نتیجه می‌گیرد که هیچ یک از براهین یاد شده توفیقی بر اثبات ادعایشان ندارند (Hick, 2010: 13 - 20).

در ادامه می‌کوشد تا نشان دهد که می‌توان بدون استناد به براهین، اعتقاد خداباورانهٔ عقلانی داشت یا به تعبیر دیگر، عقلانیت اعتقاد به خداوند به اندازهٔ اعتبار براهینی نیست که بر اثبات وجود خداوند استفاده می‌شود.

هیک، یادآور می‌شود که ایمان دینی به‌طور طبیعی پیشگام از براهین جهان‌شناختی، وجود شناختی، غایت‌شناختی و اخلاقی است. این برهان‌ها به لحاظ تاریخی، برای تأیید اعتقاد دینی وارد صحنه شده‌اند، نه برای ایجاد آن. بدین ترتیب به نظر وی، رویکرد فلسفی کارآمد بوده و نیز، کشف مبانی واقعی و ساختار ایمان زنده است، نه بررسی برهان‌های نظری که یکی پس از دیگری برای حفظ ایمان دینداران، پا به عرصه گذاشته‌اند. همچنین این نکته را می‌افزاید که در بحث حاضر، منظور از عقلانیت یک اعتقاد، در حقیقت عقلانیت اعتقاد ورزیدن است، نه عقلانیت گزاره‌ای که اعتقاد به آن تعلق می‌گیرد. گزاره‌ها می‌توانند از لحاظ ساختاری، درست یا غلط و یا از لحاظ واقع‌نمایی، صادق یا کاذب باشند، امّا نمی‌توان گزاره‌ها را عقلانی یا غیرعقلانی دانست، بلکه این اعتقاد ورزیدن به یک گزاره است که معقول یا نامعقول شمرده می‌شود.

با این توصیف، هیک عنوان می‌کند که ممکن است اعتقاد ورزیدن به یک گزاره برای فردی با اطلاعاتی که در مورد آن دارد، عقلانی به نظر برسد و برای فرد دیگری که آن اطلاعات را در اختیار ندارد، غیرعقلانی شمرده شود. همین امر دربارهٔ اعتقاد به خداوند نیز صدق می‌کند؛ به این بیان که محتمل است اعتقاد یک شخص به‌وجود خداوند، براساس اطلاعاتی که دارد معقول باشد. هیک باور دارد تجربهٔ دینی همان بنیانی است که اطلاعات دینداران از آن سرچشمه گرفته و بر پایهٔ آن اطلاعات، اعتقاد ورزیدن آنها قوام می‌یابد. البته غیردیندار، چنین تجربه‌ای در اختیار نداشته و درنتیجه، نمی‌تواند از آن بهره بگیرد. بر این اساس، می‌توان اعتقاد ورزیدن بر پایهٔ تجارب دینی شخصی را برای یک خداباور، معقول دانست.

وی قائل است، خداباور نمی‌تواند امیدوار باشد که وجود خداوند را با براهین اثبات کند، ولی می‌تواند نشان دهد که برای او اعتقاد ورزیدن به خداوند، امری معقول است. هیک درصدد آن نیست که تجربهٔ دینی را به‌عنوان استدلالی برای اثبات وجود خداوند به‌کار گیرد یا آنکه تجارب دینی گزارش شده را برای

استفادهٔ نظری غیردیندار لحاظ کند، بلکه می‌خواهد نشان دهد اعتماد شخص دیندار به تجارب دینی خود و زندگی برمبنای آن، عملی عاقلانه است (Hick, 1990: 68 - 77).

ملاحظه شد که؛ هیک ادلهٔ اثبات وجود خداوند را برای حیات دینی انسان، غیرضروری شمرده و بهترین راه برای صیانت از عقاید دینی را، دفاع از عقلانی بودن آنها به واسطهٔ تجارب دینی معرفی می‌کند. به علاوه، ایمان دینی را تصدیق گزاره‌های دینی نمی‌داند، بلکه آن را به نوعی برداشت از وقایع تاریخی بازنمایی می‌کند که مختارانه و برگرفته از تجارب دینی می‌باشد. هیک، مدعی است دو نگرش طبیعت‌گرایانه و دینی از جهان هستی مطرح است. هر دو نگرش، تفسیری جامع از وقایع جهان و تاریخ ارائه می‌دهند و انسان مختار است که هر کدام از این دو تفسیر را بپذیرد. با پذیرش یکی از دو تفسیر، جهان و وقایع آن به نحو خاصی به تجربه درمی‌آیند. همانا فرد دیندار و فرد غیردیندار، هردو در جهان طبیعی واحدی زندگی می‌کنند، امّا آنچه آنان را از یکدیگر متمایز می‌کند، جهان ذهنی‌شان است. آنان به واقعیت واحد از دو نظرگاه متفاوت می‌نگرند، ازاین‌رو، تجربه و تفسیر متفاوتی از آن واقعیت دارن. (هیک، ۱۳۸۴: ۱۲۷). ناگفته نماند تعبیر تفسیر در کلام هیک را نمی‌توان نوعی معرفت به شمار آورد و از این رهگذر، معرفت را از نگاه وی داخل در ماهیت ایمان دانست. در معرفت، واقع‌نمایی شرط است (علامه‌حلی، ۱۴۱۵: ۱۶۰). در صورتی که تفسیر و به تَبعِ آن ایمان، از دیدگاه هیک صرفاً ترجیح و انتخاب یک از دو برداشت ممکن از یک واقعیت است. همچنین، پشتوانهٔ معرفتی ایمان، یعنی تجربهٔ دینی نیز از منظر هیک صرفاً برای دفاع از عقلانی بودن این انتخاب است، نه مستدل نمودن آن.

نسبت ایمان و اراده

هیک قائل است، اگر رابطه‌ای بخواهد مبتنی بر دلدادگی و اعتماد شکل بگیرد، می‌بایست اصل آزادی در موضوع شناخت نیز حفظ شود. شناخت خداوند، بسی متفاوت از شناخت یک موجود متناهی است. وجود یکی از هم‌نوعان، شاید مورد بی‌توجهی ما واقع شود، امّا وجود خداوند چنان است که شناخت توأمان با بی‌تأثیر ماندن از این شناخت، بر ما غیرممکن است. ما نه تنها در هستی؛ بلکه در عالی‌ترین نعمت و سعادت خویش نیز به خداوند وابسته‌ایم.

از سوی دیگر به باور هیک، خداوند نامتناهی به‌عنوان حقیقتیْ همسانِ خود ما، قابل شناخت نیست. خداوند جهان را به نحوی آفریده است که انسان‌ها با استقلال نسبی زندگی کنند. در این قلمرو زمانمند و مکانمند، خداوند به سیاق دیگری منکشف می‌شود. تجلّی خداوند در این جهان به نحوی است که بشر این آزادی سرنوشت‌ساز را داشته باشد که حضور خداوند را تصدیق کند یا خیر. افعال الهی همواره این فرصت را برای پاسخ اختیاری بشر فراهم می‌کنند تا حضور خداوند را به سیاق دیگری تجربه کند.

خداوند، نه تنها بشر را در اعمالش بلکه از نظر ایمان نیز آزاد آفریده و تحت نظر دارد.

ایمان در این دیدگاه، نوعی شناخت ارادی فعل خداوند در تاریخ بشر در نظر گرفته شده و شامل دیدن، درک کردن و تفسیر حوادث به نحوی خاص است.

هیک، مدعی است تلقی از خداوند به مثابهٔ خدایی نهان را که در هیئت بشر در عالم خاکی حضور می‌یابد تا از آزادی بشر حمایت کند را، می‌توان از آثار لوتر برداشت کرد. همچنین، سخن بلِز پاسکال که می‌گوید:

> خداوند اراده نموده برای افرادی که صادقانه و قلباً خواستار او هستند، آشکارا ظاهر شود و از افرادی که از او روی گردانند، پوشیده و مخفی باشد. او چنان معرفت الهی را ساماندهی نموده و به نحوی نشانه‌هایی از خود بروز داده است که برای جویندگانش نمایان باشد و برای افرادی که خواستار او نیستند، مخفی بماند (Pascal, 1932: 118) را، گواهی صریح بر این تلقی می‌بیند. (Hick, 1990: 64 - 67)

نقد دیدگاه جان هیک

۱. غرض از طرح مبحث ایمان در شرایع، کشف مراد خداوند از این اصطلاح در متون مقدس است، در صورتی که روش برون‌دینی هیک در تبیین ماهیت ایمان، بدون لحاظ کاربردهای آن در گزاره‌های دینی، منجر به دور شدن از این غرض می‌شود.

۲. تلقی غیرزبانی از وحی، با تلقی ادیان الهی از وحی در تنافی آشکار است. ادیان الهی، ماهیت وحی را زبانی دانسته و آن را سلسله گزاره‌های نازل شده از جانب خداوند بر رسولانش قلمداد می‌کنند. تعریف وحی به نفس اعمال خداوند در متن تاریخ بشر و نیز تعریف ایمان به نوعی درک از این حوادث، در واقع جعل اصطلاح برای یک مفهوم ابداعی است. دلیل و قرینه‌ای در متون مقدس یا آثار پیشینیان نمی‌یابیم که چنین مفهومی از وحی و ایمان قصد شده باشد. علاوه‌برآن، این مفاهیم جدید، مزیت خاصی برای ترجیح آنها بر اصطلاح دیرینه از وحی و ایمان ندارد.

۳. در تفسیر ایمان به تجربهٔ وقایع وحیانی، نقش عقل در شناخت خداوند و حقایق دینی نادیده انگاشته می‌شود. با فاصله گرفتن از معرفت، تشخیص مرز میان خرافه و ایمان ناممکن می‌شود. شخصی برای شفای بیمارش دعا می‌کند و شخص دیگری، سنگی را در جیب بیمارش قرار می‌دهد تا شفا یابد. هیچ‌کدام از دو عمل با روش تجربی قابل‌سنجش نیستند. در دیدگاه هیک، معیاری برای بازشناسی ایمان از خرافه نمی‌توان یافت. درصورتی‌که عقل ابزار و معیار ارزشمند و قابل‌اتکایی است که هرگاه پی به‌درستی حقیقتی ببرد، ارادهٔ انسان را برای پذیرش آن برمی‌انگیزاند. در فراق معیاری برای سنجش ایمان حقیقی، باورها به سمت دلبخواهی سوق پیدا می‌کنند.

۴. اگر مقصود هیک از تعبیر «تجربه تحت عنوان» به معنای این باشد که در سلسلهٔ اسباب جهان می‌توان به یک موضوع از زوایای متفاوتی نگریست که در نتیجه برداشت‌های عمیق‌تر یا سطحی‌تری از آن موضوع بدست آید، صحیح بوده و به تناقض دیدگاه‌ها کشیده نمی‌شود. برای مثال ماجرایی را تصور کنید که پدری به فرزندش مبلغی برای خرید کتاب می‌دهد و آن فرزند کتاب مورد نظر را می‌خرد. ناظری که تنها فرزند را در حال خرید کتاب می‌بیند، خرید کتاب را به فرزند نسبت می‌دهد و ناظر دیگری که اطلاع بیشتری از ماجرا دارد، خرید کتاب را به پدر نسبت داده و فرزند را واسطهٔ این خرید می‌بیند. دیدگاه هر دو ناظر صحیح است و تفاوت آن دو در عمق دیدگاهشان است. امّا اگر از تعبیر «تجربه تحت عنوان» مشابه دیدن نقاط به‌صورت تصویر انسانی در یک باغ، برداشت شود که حالات درونی و انگاره‌ها در آن نقش اساسی ایفا کنند و در ادامه گفته شود تمامی برداشت‌ها معتبر هستند، خلاف واقع و منجر به برداشت‌های ناسازگار و نسبیت‌گرایی می‌شود.

جدول مقایسهٔ دو دیدگاه

جدول استخراج شده از تطبیق دیدگاه هیک در آیین مسیحیت و علامه در آیین اسلام، به این شرح است.

موضوع مورد تطبیق	علامه طباطبایی	جان هیک
روش تبیین ایمان	درون‌دینی	برون‌دینی
ماهیت ایمان	علم به چیزی با پایبندی باطنی به لوازم آن	تجربهٔ وقایع تاریخی در حیات فرد و جهان تحت عنوان فعل الهی
متعلق یا متعلقات ایمان	الله، آخرت، رسولان و آنچه بر آنان نازل شده	وحی (به معنای نفس اعمال خداوند در متن تاریخ بشر)
اثر یا اثرات ایمان	انجام اعمال صالح بر مبنای التزامی که در ایمان بدست می‌آورد.	دیدن، درک کردن و تفسیر حوادث جهان به نحوی خاص
نسبت ایمان و معرفت	معرفت را از اجزای مؤلفهٔ ایمان، به شمار می‌آورد.	براهین فلسفی را برای رسیدن به ایمان ناکام دانسته و از سوی دیگر، تجربهٔ دینی را صرفاً برای دفاع از عقلانی بودن ایمان دینی مطرح می‌کند.
نسبت ایمان و گمان	معرفت ظنی و اطمینان را برای تحقق ایمان کافی نمی‌داند، بلکه می‌بایست معرفت قطعی برای شخص حاصل شود.	معرفت احتمالی حاصل از تجربهٔ دینی را برای تحقق ایمان کافی می‌داند.
نسبت ایمان و عمل	التزام عملی را مندرج در ماهیت ایمان دانسته و عمل را لازمهٔ خارجی آن به شمار می‌آورد.	تجربهٔ وقایع تاریخی، تحت عنوان فعل الهی را مستلزم نوعی رفتار متناسب می‌داند.

نسبت ایمان و عاطفه	پدید آمدن برخی عواطف را از اثرات ایمان می‌شمارد.	پدید آمدن برخی عواطف را از اثرات ایمان می‌شمارد.
نسبت ایمان و اراده	ایمان را فعلی ارادی می‌داند که با التزام عملی به درون مایهٔ علم حاصل می‌شود.	از نظر وی، افعال خداوند در دنیا همواره این فرصت را برای انسان فراهم می‌کند که با اختیار خویش، خداوند را به سیاق دیگری تجربه کند.
مرتبه‌مندی ایمان	دو عنصر مؤلفهٔ ایمان یعنی علم و پایبندی را قابل شدت و ضعف می‌داند، بنابراین زیادت و نقصان ایمان را به شدت و ضعف آن عناصر نسبت می‌دهد.	وقایع را دارای سطوح و مراتب مختلفی از تجربه می‌داند که با شدت یافتن ایمان، تجربهٔ حضور در محضر الهی عمق بیشتری می‌یابد.

نتیجه

هیک، در موضع دفاع از دین‌ورزی و با این انگاره که امکان صیانت از مبانی دینی بر پایهٔ عقل نظری نیست، با روش برون‌دینی به بازنمایی مفهوم ایمان می‌پردازد. امّا علامه، در فضای فکری دیگری که بر پایهٔ حکمت متعالیه در فلسفهٔ اسلامی شکل گرفته است، به ترجمان ایمان بر مبنای گزاره‌های وحیانی همت می‌گمارد. ازاین‌رو، علامه تعقل و حجت عقلی را بر ایمان مقدم داشته و علم حاصل را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های ایمان در نظر می‌گیرد. ازآنجاکه دیدگاه هیک و علامه دربارهٔ ایمان در دو فضای فلسفی متفاوت پدید آمده، می‌توان وجه معرفتی ایمان را بارزترین تفاوت دو دیدگاه دانست. امّا از آن جهت که هردو می‌کوشند تا از عقلانیت دین‌ورزی دفاع کنند، می‌توان به آرای مشترک میان دو اندیشمند پرداخت.

علامه، ماهیت ایمان را معرفت به مبانی دین دانسته که با التزام عملی به مضمون آن، ایمان محقق می‌شود، در صورتی که هیک، ایمان را گونه‌ای تفسیر از وقایع تاریخ، تلقی می‌کند که منجر به تجربهٔ خاصی از وقایع می‌شود. بر این مبنا، دیگر نیازی به پشتوانهٔ علمی، برای نگاه ایمانی نمی‌بیند و تجربهٔ دینی را فقط برای دفاع از عقلانی بودن دین‌ورزی مطرح می‌کند. نصاب معرفتی لازم برای ایمان‌ورزیدن نیز از پیامدهای دو رویکرد است. از نگاه علامه، معرفت یقینی به متعلقات ایمان، شرط حصول آن قلمداد می‌شود، درصورتی‌که به باور هیک، گمان برآمده از تجربیات دینی شخص، برای چنین نگرشی کافی است.

علامه، پایبندی به معرفت را از مؤلفه‌های ایمان به شمار می‌آورد که دستاورد آن اعمال صالح است. در این وجه، به نوعی میان ایمان و عمل صالح، پیوندی دو سویه برقرار است. از منظر هیک، تجربهٔ وقایع تاریخی تحت عنوان فعل الهی، مستلزم رفتاری متناسب است. تلازم میان ایمان و عمل در هر دو نگاه دیده می‌شود، لکن علامه بر این خصلت ایمان تأکید بیشتری دارد، از آن رو که التزام عملی را به‌عنوان شرط داخلی ایمان لحاظ کرده است.

در تبیین ارادی بودن ایمان، علامه بر توانمندی‌های سرشتی بشر در نیل به مسیر هدایت تأکید می‌ورزد، از این رهگذر انسان، نخست مختارانه ایمان می‌آورد و سپس در پاداش آن، از هدایت الهی بهره‌مند می‌شود. از دیدگاه هیک، تجلّی خداوند در این جهان به نحوی است که؛ بشر این آزادی سرنوشت‌ساز را داشته باشد که حضور خداوند را به گونهٔ دیگری تجربه کند. بنابراین، هردو دیدگاه بر ارادی بودن ایمان تأکید دارند.

علامه ازآنجاکه دو عنصر مؤلفهٔ ایمان؛ یعنی علم و التزام عملی را قابل شدت و ضعف می‌داند، بنابراین زیادت و نقصان ایمان را مستند به شدت و ضعف آن عناصر توضیح می‌دهد. هیک، وقایع تاریخی را دارای سطوح و مراتب مختلفی از تجربه می‌داند که با شدت یافتن ایمان، تجربهٔ حضور در محضر الهی عمق بیشتری می‌یابد به نحوی که در انبیا با سنخ پیامبرانهٔ تجربهٔ دینی، لحظاتی یافت می‌شود که رویارویی با خداوند در همین عالم طبیعت و از رهگذر راز و نیاز در خلوت پدید می‌آید. بدین ترتیب، اصل مرتبه‌مندی ایمان، از مشترکات دو دیدگاه محسوب می‌شود، هرچند در تبیین مراتب ایمان اختلافات فراوانی یافت می‌شود.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. آذربایجانی، مسعود، ۱۳۸۵، «ساختار معنایی ایمان در قرآن»، ***انجمن معارف اسلامی ایران***، ش ۲، ص ٤٨ـ ١١.

۲. فاضل‌مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵، ***إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین***، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

۳. ابن‌حزم، علی بن احمد، ۱۴۱۶، ***الفصل فی الملل و الأهواء و النحل***، بیروت، دار الکتب العلمیة.

٤. الهی، عباس، ۱۳۹۳، «تحلیل دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی درباره اسلام و ایمان»، ***مطالعات تفسیری***، ش ۱۸، ص ۵۷ ـ ۳۷.

۵. ایزوتسو، توشی‌هیکو، ۱۳۸۰، ***مفهوم ایمان در کلام اسلامی***، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، سروش.

٦. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۱۲، ***شرح المقاصد***، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.

۷. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵، ***مناهج الیقین فی أصول الدین***، نهران، دار الأسوة للطباعة و النشر.

۸. شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۷۲، ***کشف المراد***، تهران، اسلامیه.

۹. صدرالدین‌شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، ***تفسیر القرآن الکریم***، قم، بیدار.

۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۸، ***شیعه در اسلام***، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۱۲. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهیدثانی)، ۱۴۰۹، ***حقائق الإیمان مع رسالتی الإقتصاد و العدالة***، قم، مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی.

۱۳. عضدالدین ایجی، عبدالرحمان بن احمد، بی‌تا، ***المواقف فی علم الکلام***، بیروت، عالم الکتب.

۱٤. غزالی، محمد بن محمد، بی‌تا، ***إحیاء علوم الدین***، بیروت، دار الکتاب العربی.

۱۵. قاضی، عبدالجبار بن أحمد، ۱۴۲۲، ***شرح الأصول الخمسة***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱٦. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، ***الکافی***، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۱۴۲۵، ***شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام***، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام.

۱۸. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، ***التحقیق فی کلمات القرآن*** الکریم، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، ***مجموعه آثار استاد شهید مطهری***، تهران، صدرا.

۲۰. مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، ***درسنامه الهیات مسیحی***، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۲۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۰۷، ***تجرید الإعتقاد***، تهران، مکتب الإعلام الإسلامی.

۲۲. نصیری، منصور، ۱۳۹۳، «ایمان از دیدگاه علامه طباطبایی»، ***قبسات***، ش ۷۳، ص ۷۸ ـ ٤۹.

۲۳. هیک، جان، ۱۳۷۷، «نظریه ای درباره ایمان»، ***کیان***، ترجمه هوهن پناهنده، ش ٤۱، ص ۳۹ ـ ۳۰.

۲٤. هیک، جان، ۱۳۸۱، ***فلسفه دین***، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی.

۲۵. هیک، جان، ۱۳۸۴، «پرداختن به فلسفه دین»، ترجمه سید محمدعلی دیباجی، ***آینه معرفت***، ش ۵، ص ۱٤۳ ـ ۱۲۱.

26. Hick, John, 1990, ***Philosophy of Religion***, New Jersey, Prentice – Hall.
27. Hick, John, 2010, ***Between Faith and Doubt***, London, Palgrave Macmillan.
28. Pascal, Blaise, 1932, ***Pensées***, London, J. M. Dent & Sons.
29. Swinburne, Richard, 2005, ***Faith and Reason***, Oxford, Clarendon Press.
30. Wittgenstein, Ludwig, 1953, ***Philosophical Investigations***, New York, Macmillan Publishing Company.