

منظومه اعتقادی مفاض از عقل فعال

□ میرزا حسین نظری *

چکیده

اعتقادات دینی محاکات و ماخوذ از عقل فعال است. رای رایج این است که عقل فعال، صور معقولات و معارفی است که جوهر و ذات آنها علوم و معقولات ابداعیه است و مانند الواحی نیستند که صور معقول و معارف در آن منتقش شود. بر اساس این رای شایع و مشهور، می‌توان استنباط کرد که عقل فعال که مجرد از ماده و مادیات است، قوای ادراکی را از قوه به فعل می‌آورد، و تمام معارف و معلومات نظری و سرانجام قواعد، اعتقادات و احکام ناظر به صلاح معاش و معاد مردم را افاضه و ابلاغ می‌کند. بر مبنای این سخن، فلسفه علم به مبادی و اصول معقول است و دین و اعتقادات دینی علم به مثال و تمثالات این مبادی و اصول به حساب می‌آید. چون عقل انسان به خدا و عقل فعال شبیه است، با تفکر و تأمل می‌توان به خدا و عقل فعال نزدیک شد، و از خلال نزدیکی و اتصال به عقل فعال معارف و اعتقادات را اخذ و اقتباس کرد. من کوشیده‌ام به مدد روش توصیفی و تحلیلی در حد کمک به طرح و فهم مسئله، به موضوع اعتقادات از منظری تازه بنگرم و از این کار هدف من بیان معنا و ماهیت اعتقاد و نحوه اخذ و اقتباس آن از عقل فعال است و در حقیقت مسئله اعتقاد را به عنوان مسئله تازه‌ای در علم نظری طرح می‌کنم و آن را با اصول و مبادی فلسفی مواجه می‌سازم. مسئله اصلی که تاکنون در جامعه نا-پرسیده و نیندیشیده باقی مانده است این است که انسان مومن چگونه می‌تواند به حیات ایمانی و دیندارانه خویش ادامه بدهد و در عین زمان از قافله تمدن عقب نیفتد؟ ایمان و اعتقادات در تمدنی که کارآمد بودن اصل است چه جایی می‌تواند داشته باشد؟ این نوشته در پی پاسخگویی به این پرسش‌ها صورت بسته است.

کلیدواژه‌ها: منظومه اعتقادات، عقل بالقوه، عقل فعال، ایمان.

مقدمه

اسلام چون در قلمروهای وسیع و در میان اقوام مختلف رواج یافت، حوزه‌های بحث و نظر را تعطیل نکرد، بلکه به عنوان تفکر تازه اجزای علوم و معارف اقوام دیگر را در طی بسط تاریخی خود به خدمت گرفت و به این ترتیب، فرهنگ و تمدن و اعتقادات اسلامی به وجود آمد و در این سیر و جریان به فلسفه هم توجه و اقبال شد. اما از آنجا که نه می‌توانست صورت تمدن اسلامی باشد و نه می‌شد که حکم ماده پیدا کند، در حوزه خواص باقی ماند و مخصوص آنان شد. در اینجا مناسبت ندارد که به شرح مخالفت‌های مسلمین با فلسفه ارسطویی پردازیم. آنچه محقق است اینکه نزاع متکلمان با فلسفه و فلاسفه، باعث از میان رفتن فلسفه نشده است. ما امروز دین را کم‌وبیش در صورت فلسفی آن می‌شناسیم و آن را منفک از فلسفه نمی‌دانیم.

شاید هنوز هم کسانی باشند که گمان کنند فلسفه اسلامی با معنای باطنی شریعت منافات ندارد، یا اگر داشته است، فلاسفه اسلامی از فلسفه یونانی گذشته و آن را بر مبنای قرآن و سنت تجدید کرده است. قبلاً باید در باره این نکته تاکید کرد که فلسفه در تمدن اسلامی هرگز وضعی را که در سایر تمدن‌ها در طی تاریخ غربی داشته به دست نیاورده و در مناسبات مردمان و نظام مدنی چندان منشاء اثر نبوده است. مسلمین در آغاز تاریخ و تفکر خود صرفاً بعضی از مواد تمدن خود را از خارج گرفتند، نه اینکه فلسفه صورت تمدن اسلامی شده باشد و حال آنکه ما در پایان دوره تفکر و فرهنگ و تمدن خود می‌بایست با توجه و تذکر نسبت به گذشته و مآثر تاریخی، به اخذ و اقتباس صورت تمدن جدید پردازیم. بنابراین، فلسفه مبنای اعتقادات و باطن آن نبوده است، اما وجود آن به این تمدن قوه و نیروی بسط داده و لااقل به نحو غیر مستقیم در توجه به علوم نقلی و بسط آن تاثیر داشته است، هر چند که ارباب علوم عقلی احیاناً به علوم نقلی به چشم حقارت نظر کرده‌اند.

فلسفه یونانی در تاریخ تمدن اسلامی اثر جدی نداشته است و نظام اعتقادی اسلام هرگز مبتنی بر مبانی یونانی نبوده است. نظام اعتقادی که مناسبت تام و تمام با فلسفه نظری دارد، مدار و ملاک علم و عمل و مناسبات مردمان و تدبیر امور نبوده است. متفکران و فیلسوفان کم‌وبیش متوجه شده بودند که لزومی ندارد که از علم نظری دستور فعل و عمل استنباط کنند، زیرا می‌دانستند که شریعت متکفل و متعهد این امر است و بدون اینکه احتیاج به اصول و مبادی

یونانی داشته باشد، تکلیف انسان را نسبت به خدا و موجودات تعیین می‌کند. اما نظام مدنی و اعتقادی نه تنها متناسب با اصول و احکام فلسفه یونانی و مستنبط و مقتبس از آن است، بلکه متضمن مسائلی است که تاکنون در تاریخ و تمدن اسلامی سابقه نداشته و فیلسوفان که شاگردان و اتباع استادان یونانی هستند، هم در علم مدنی و هم در فلسفه نظری به مطالعه و بحث و فحص در آن پرداخته‌اند. فلاسفه اسلامی به تبع استادان یونانی در صدد برآمده است که علاوه بر اطلاق اصول فلسفه نظری بر نظام اعتقادی به مسائل مربوط به تمدن و علم مدنی هم صورت نظری بدهد و علم مدنی و دینی را منحل در علم نظری سازند.

نام این پژوهش منظومه اعتقادی مفاض از عقل فعال است. شاید خواننده اهل تامل توقع داشته باشد که گزارشی از نسبت و مناسبت اعتقادات دینی و فلسفه در آن بیابد، ولی من نمی‌توانسته‌ام این توقع را برآورم. پیش از این، در مقاله‌ای با نام و عنوان «دین و دنیای معاصر» گزارش مختصری از وضع دین و نسبت آن با مسائل زمانه و روزگار داده‌ام. مطالب و مطاوی این نوشته شرح آن گزارش است. در این شرح تلاش نمودم حیات ایمانی را در قیاس با حیات معقول و متمدنانه کنونی بیان کنم و نشان دهم که تفکر تابعی از ایدئولوژی و سیاست شده است و وسیله‌ای در خدمت مقاصد سیاسی تلقی می‌شود و بالاخره ما به دین و ایمان نیاز داریم و این نیاز با وسیله انگاشتن و وسیله کردن دین و تفکر برآورده نمی‌شود. ما با تفکر یاد می‌گیریم که چگونه با وسایل رابطه برقرار کنیم.

آنچه در این دفتر آمده متضمن سه نکته است: اول اینکه بدون تفکر و فلسفه راه به هیچ جا نمی‌توان برد؛ مطلب دوم این است که نوعی یا نحوی آشوب و آشفتگی در تفکر دینی ما وجود دارد؛ و بالاخره سوم، مخالفتی که با فلسفه و تفکر دینی می‌شود معمولاً توجیه غیرموجهی برای پوشاندن ناتوانی در بهره‌برداری از پژوهش‌های علمی است. در جهان اسلام تفکر زبان مناسب خود را نیافته است و رغبتی به یافتن آن هم ندارد. ما گرفتار یک اشعریت عجیب شده‌ایم؛ یعنی کسانی پیدا شده‌اند که به نظرشان درست و حقیقی همان است که خود می‌گویند و هر چه دیگران بگویند جای چون‌وچرا دارد. گویی مردم دو گروهند: گروهی حرف درست می‌زنند و گروهی دیگر هر چه می‌گویند باطل است. این حرف‌ها را مدعیان و متولیان دین می‌زنند. اگر جهل مرکب در مورد دین و تفکر دینی به جهل بسیط مبدل شود قدم بزرگی در راه تفکر برداشته شده است ولی این حجاب، حجاب بسیار ضخیمی است. در این مقدمه بعضی نکات که دانستن آن لازم بود ذکر شد. بعد از این به اذن الهی به شرح معارف دینی و مناسبت آن با حوزه‌ها

یا مذاهب فکری و فلسفی می‌پردازیم و از نسبت دین و فلسفه آغاز می‌کنیم که هم از جهت تاریخی تقدم دارد و هم فهم درست و دقیق آن به فهم تمدن و تاریخ اسلامی مدد می‌رساند.

دین و فلسفه

از ابتدا فلسفه و حتی در فلسفه قرون وسطی این مطلب آمده است که دین و فلسفه از حیث مضمون اختلافی ندارند، بلکه در صورت و در نحوه تلقی اختلاف دارند. تقریباً تمامی کسانی که بر چنین قولی بوده‌اند نحوه سیر از شریعت تا صورت فلسفی دین را بیان کرده‌اند و به صراحت یا به تلویح فلسفه را باطن دین دانسته‌اند. به هر حال اگر این نظر پذیرفته شود که دین و فلسفه از حیث مضمون فرقی ندارند و اختلافشان در صورت است، سلطنت فلسفه هم قبول شده است. دین معانی و صورت‌های مختلف دارد؛ صورت از آن که سابقه نسبتاً طولانی دارد به اصطلاح مجموعه‌ای از عادات و مناسک و اعتقادات عادی است. البته مراسم و مناسک دینی جزء دین است و دین بدون مناسک و آداب پرستش نیست، اما نباید آن را صرف آداب و مناسک دانست. با این بیان، اکنون می‌گوییم که اعتقاد دو مرتبه دارد: یکی اعتقادی است که با جان پیوند دارد یا متحد است که این عقیده قابل منع و اجازه نیست و با این عقیده است که انقلاب‌ها صورت می‌گیرد، و دیگری عقیده عادی و عادت اعتقادی است.

اگر گفته می‌شود که عقیده و اعتقادات دینی آزاد است، ظاهراً به مرتبه و قسم اول نظر دارد. زیرا عقیده در این مرتبه قدرت ظهور را در خود دارد و اساساً ذات عقیده ظهور است. تفکر و عقیده را هیچ قدرت سیاسی و اجتماعی نمی‌تواند محبوس و محدود سازد و اگر بتواند، مدت محدودیت کوتاه است. نظر و عقیده، زندان محدودیت را می‌شکند و آزاد می‌شود. اعتقادات محدودیت بر نمی‌دارد و تابع منع و اجازه کسی نیست. قرآن در این مورد می‌فرماید: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یومن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی...» اعتقاد را نمی‌توان به کسی تحمیل کرد. در وضعی که بعضی از مشاهیر اهل فلسفه (راوندی و رازی) مخالف این قول شایع و مشهور و قائل به مابین ذاتی میان وحی و عقل بوده‌اند و عالم معقول مفارق را منکر شده‌اند و به عقل جزوی و عقل بشری اصالت داده‌اند، قبول این سخن چندان آسان نیست. اگر این سخن را بپذیریم که دین محاکات و مفاض از عقل فعال یا قائم مقام آن در میان عوام است، فیلسوف باید مناسبات دین و فلسفه را معین کند و به تفکر در باره آن

بپردازد. تعیین مناسبات و تفسیر فلسفی دین هم به این معنی نیست که فیلسوف به قصد رفع تکلیف و برای اینکه موضوع را منتفی سازد یا آرای خود را در نظر عامه موجه جلوه دهد به خلط الفاظ فلسفه و شریعت اقدام کند و فارغ از مبادی و اصول مختار چیزی بگوید و زیرکانه فلسفه را بر دیانت غالب کند. دین تابع فلسفه و مبتنی بر آن است. تفسیر فلسفی دین در دوره‌ای که دین و شریعت اساس و مدار همه امور است، یکی از دشواریهای دوران معاصر است.

بر اساس قول به وجود مفارق عقل فعال و اتصال نفس و قوای ادراکی به آن، دین و اعتقادات دینی اثبات می‌گردد. معارف و اعتقادات دینی در عقل فعال تقرر دارد، و بشر از خلال اتصال و ارتباط با عقل فعال معارف و اعتقادات را درک و دریافت می‌کند. نظام اعتقادی و حیات عقلی خود مطلوب لذاته و غایت است و به هیچ‌وجه وسیله غایات و اغراض دیگر نیست. در واقع کمال و سعادت در تفکر و تأمل و در مآل امر در قربت و تشبه به خداست. فلسفه در هر وضع تاریخی که باشد مظهر و مثال تفکر است و این تفکر، اس و اساس و شرط اساسی بنای تمدن جدید و جهان متجدد است. مسئله بنای نظام اعتقادی بر فلسفه و تفکر در نظر اهل فضل و نظر جدی گرفته نشد، و وقتی در درس دین و ایمان مقصودی جز تفکر آزاد از تعلقات ایدئولوژیک در میان باشد این خطر وجود دارد که طالب تفکر و تمدن به ایدئولوژی برسد. ما اکنون دو صورت یا دو نوع تفکر داریم؛ یکی تفکری که به مسائل زمان و زندگی توجه دارد و دیگر، تفکر انتزاعی فارغ از تاریخ و تمدن. دومی حتی اگر به نفیس‌ترین مسائل تفکر و تمدن بپردازد تفکر نیست و ما را دستگیری نمی‌کند. اولی هم، در چنگ سیاست و ایدئولوژی گرفتار شده است از زبان سیاست و قدرت حرف‌شنوی دارد. اگر از این دو صورت بگذریم و تفکر و تمدن را از قید متابعت مد و زمانه آزاد کنیم، گام بزرگی در راه تفکر برداشته‌ایم. تفکر به ما درک و عقل و قوه تمیز و توانایی در عمل اعطا می‌کند و هر جا که تفکر نباشد از این همه هم فقط حرف می‌توان زد.

بشر موجودی سه ساحتی است و هر ساحتی از وجود او با درک و دریافتی مناسبت دارد. ساحت اول، ساحت علم الیقین است. این علم، علم مفید است و با آن مصالح و منافع تأمین می‌شود. ساحت دیگر، ساحت عین الیقین است. این ساحت، ساحت فلسفه و تفکر دینی است. یکی از ساحت‌ها وجود انسان ساحت انتفاع و مصلحت‌بینی و مصلحت‌اندیشی است. در این ساحت و قلمرو به همه چیز با ملاک مصلحت‌بینی نظر می‌شود. اگر بشر ساحت دیگری نداشت و وجود او منحل در مصلحت‌بینی و مصلحت‌اندیشی بود ایمان و معنویت می‌بایست با ملاک مصلحت ارزیابی شود و نتیجه این ارزیابی هم معلوم است؛ از تفکر و تمدن دینی هیچ سودی

عاید نمی‌شود. اگر علم سودمند و کارساز زندگی نداشتیم، می‌توانستیم بگوییم که علم دین شرف ذاتی دارد و با ملاک سودمندی نباید آن را سنجید، اما چون علم‌هایی داریم که آشکارا به کار می‌آیند این پرسش که تفکر معطوف به معنی به چه کار می‌آید موجه می‌شود و گاهی کسانی گمان می‌کنند که بشر علم را برای سودبردن از آن و بهتر کردن زندگی خود پدید آورده است. اگر تفکر و تمدن فرع و زاده مصلحت‌بینی و سودطلبی بود، وجود بشر هم ساحتی جز همین ساحت سودجویی نداشت، ولی حتی اگر سودجویی از وجود بشر منفک نشود، همه وجود او سودجویی نیست.

آدمی از آغاز دوران جدید به اشیا و موجودات با چشم دیگری نگاه کرد. این چشم، چشم تماشاگری که طبیعت و موجودات را به حال خود وامی‌گذارد که آنچه هستند باشند نیست، بلکه نگاه تصرف و تغییر و بهره‌برداری است. با فرارسیدن عهد جدید افق تماشا و نظر محدود می‌شود و ساحت تمتع و بهره‌برداری گسترش می‌یابد. با این گسترش طبیعی است که بپرسند تفکر دینی به چه کار می‌آید، ولی این پیش‌آمد به معنی منتفی شدن دیگر ساحت‌های وجود بشر نیست؛ یعنی اگر ساحت تمتع در جهان متجدد غالب شده است نباید پنداشت که دو ساحت دیگر از میان رفته است. تمدن جدید از فروع و فرزندان فلسفه است و فلسفه‌ای که زمینه را برای گسترش ساحت تصرف و تمتع فراهم کرده است متناظر با ساحت عین‌الیقین و متعلق به فطرت ثانی است. ساحت وجود آدمی از هم جدا نیست منتفی در هر دورانی یکی غالب می‌شود و ساحت‌های دیگر را محدود می‌کند. پس این درست نیست که گمان کنیم ایمان به خدا و معنویت از میان رفته و بشر در ساحت تمتع منحل شده است. بشر استعدادها و امکان‌های بی‌نهایت دارد و آینده‌اش ضرورتاً تکرار وضع فعلی نیست.

فلسفه درس آینده است و کسی درس آینده را می‌آموزد که با شرایط و امکان کارها و چیزها آشنا باشد و گفت زمان را بشنود و دریابد. آشنایی با تفکر متفکران گذشته ما را با امکان‌های وجود بشر آشنا می‌کند و راه‌های باریک تفکر را نشان می‌دهد. هیچ متفکری برای اینکه بداند در کجای تاریخ وجود قرار دارد از این آشنایی بی‌نیاز نیست. فلسفه، تفکر و تذکر به مسائل زمان و طرح آن مسائل و در مآل و معاد کوشش برای حل آنهاست. بشر در این دنیا سه وضع و حال، نسبت به دین می‌تواند داشته باشد: اول این که اصلاً به این معانی و معارف نیندیشد و او را به هر جا می‌برد، برود؛ امکان دیگر این است که با دین بستیزد؛ یا آنرا به استخدام روح غالب عالم موجود در- آورد؛ و به تعبیر دیگر آنرا عصری کند؛ و بالاخره وضع سوم کسانی است که با تفکر و قرب به

حق و البته نه از سرغرور و جهل و بی-باکی، عالمی را که بر مدار دین نمی-گردد می-شکند و متوقف می-کند تا عصر دینی بنیاد شود. اینها از حجاب‌های بسیار، از جمله از حجاب‌های عصر بگذرد تا به عهد آغازین دین برسند با این تجدید عهد، فهم و روایتی از دین پیدا شود که با آن می-توان امکانات زندگی آینده بشر و هم چنین فتنه و دروغ و فریب عصر را بازشناخت.

دین و تفکر دینی تابعی از سودای سیاست و ایدئولوژی شده است، و این تلقی از دین عاقبت به ایدئولوژی اندیشی یا ترجیح ایدئولوژی بر تفکر آزاد از تعلقات و تمایلات ایدئولوژیک می‌رسد. پس ملاک قرار دادن یک ایدئولوژی نه فقط بی‌وجه و نامعقول بلکه یک تمحل است. تفکر تابع سیاست و ایدئولوژی نیست و اگر تابع سیاست و قدرت شود دیگر آن را تفکر نمی‌توان و نباید دانست. ما بیش از اندازه به سیاست وقع می‌نهیم و همه چیز را با ملاک آن می‌سنجیم. اگر بتوانیم از آن آزاد شویم و به تفکر آزاد دست یابیم به آزادی سیاسی هم می‌رسیم و تا وقتی که به آزادی اصلی نرسیده‌ایم، باید همواره در سودای آزادی بمانیم. دین که در حد خود امر مهمی است و حتی قلمرو تفکرست، اگر به صورت قالب و قشر درآید و آن قشر، تفکر را در تنگنا قرار دهد، چه بسا که مصیبت به بار آید. شاید بپندارند که کسانی از روی عمد دین را به استخدام سیاست و قدرت درآورده‌اند و می‌کوشند آن را در خدمت سیاست نگاه دارند، ولی در حقیقت چنین نیست. اگر دین و تفکر دینی وجود داشت به استخدام هیچ چیز در نمی‌آمد.

تا اینجا سعی شد که مسئله نسبت فلسفه و اعتقادات و تمدن دینی طرح شود. اما جواب دادن به آن آسان نیست. همین قدر بدانیم که اگر بدون طرح این مسئله می‌توانیم در باره تمدن و فرهنگ دینی فضل بسیار بیندوزیم، نمی‌توانیم علم به ماهیت آن پیدا کنیم و حال آنکه این علم لازمه گذشت از وضع کنونی و تاسیس مدینه آینده است و تفکر تازه در این جهان تمدنی و فرهنگی بدون این تذکر تاریخی آغاز نمی‌شود. ما در ابتدای اخذ و اقتباس تمدن غربی، به گذشته تاریخی خود بی‌اعتنایی کردیم و گمان کردیم که غفلت از آن به صلاح ماست. به این ترتیب، کسانی که به افکار غربی توجه کردند و از فلسفه و معارف اسلامی تقریباً بی‌اطلاع و بی‌خبر بودند و به همین جهت، چنانکه باید به عمق فلسفه و فرهنگ غربی هم نرسیدند و همین امر موجب پریشانی و آشفته‌گی تمدن و فرهنگ شد. نظام اعتقادی ریشه در عقل فعال دارد و برای نیل به این نظام و منظومه اعتقادی باید ریشه را نیز شناخت و از آن خود کرد. این معنی که امور دینی و اعتقادات، مثال‌ات و مظاهر عقل فعال است و اگر این مثال‌ات به عنوان حقایق و حیانی تلقی شود و اقاویل دینی اصل باشد نتیجه آن تاله و تشبه به حق است. پیداست که این بیان مستلزم قول به عینیت

ملک وحی و عقل فعال است، و عینیت ملک وحی و عقل فعال مشعر بر تقدم و تفوق فلسفه نسبت به دیانت است. معلم ثانی در کتاب السياسات المدینه می نویسد: «... چون عقل فعال فائض از مبدء و سبب اول است، وحی هم از این مبدء اول به توسط عقل فعال به رئیس اول مدینه می رسد...» (ملکیان ۱۳۸۱: ۴۵) فارابی از حدود فلسفه خارج نمی شود بلکه در بند علم نظری و نظر حصولی است و می خواهد به حقایق دینی صورت علم حصولی عقلی بدهد. برابر این سخن می توان گفت که انبیاء مفسطور به قوه قدسی است که در عالم خواب یا بیداری با ملائکه ملاقات می کنند. نبی به واسطه تخیل و قوه خیال و فیلسوف از طریق تعقل به عقل فعال متصل می شوند. این سخن اختصاص به راقم این سطور ندارد در اقوال همه فلاسفه اسلامی لااقل به صورت مضمور و بسیار اجمالی آمده است. ابراهیم مدکور در کتاب فی الفلسفه الاسلامیه می نویسد: « شک نیست که معلومات عقلی از حیث فضل بر معلومات متخیله رجحان دارد، اما فارابی به این اختلاف اهمیت نمی دهد و آن را به چیزی نمی گیرد، زیرا وقتی منشاء و مصدر تمام این معلومات عقل فعال است، واسطه اکتساب چه اهمیت دارد؟... و حقیقت فلسفی و حقیقت نبوی هر دو از نتایج وحی و اثری از آثار فیض الهی بر انسان از طریق تخیل یا تامل است» (محمدرضایی ۱۳۸۱: ۱۱۸) پژوهندگانی که چنین آرائی اظهار می کنند توجه ندارند که دین غیر از فلسفه است و کسی مثل فارابی که فیلسوف است و اصالت را به فلسفه می دهد، ناگزیر اقوال دینی را تاویل می کند. دیگران می توانند این تاویل را قبول کنند یا نکنند، اما غالباً قبول و ردشان، قبول فلسفه است و به حقیقت دیانت ربطی ندارد.

اعتقادات دینی فراسوی فهم بشر

از لحاظ دیانت و اعتقادات دینی، طبیعت با قدس نسبت دارد. معنویت جز در اتصال با عالم قدسی و عقل فعال زنده نمی ماند. معنویت با بینش قدسی زنده می ماند و با فهم عصری در حجاب می رود و به غربت دچار می شود. اگر پیوند با منبع قدس یا امر قدسی بریده شد، شخص ممکن است آداب و عادات دینی داشته باشد، اما عالم، دیگر عالمی دینی نیست و دین وسیله مقاصد غیردینی خواهد بود « دین اتصال با امر قدسی و ورود در عالم قدس را ایجاب می کند و وقتی این اتصال منتفی شود دین منتفی می شود... دین چیزی بیش از فهم و پیش از فهم است... درک دینی درجه ای از انس با عالم قدس و خود را در عالم قدس حس کردن

است... در این جا هم می‌بینیم که رو کردن به حقیقت بیش از فهم دین است. دین، دلدادگی می‌خواهد. دین نه حاصل عقل مصلحت‌بین و اعداداندیش است و نه تابع آن. « (داوری ۱۳۸۵ : ۴۱۳) کانت حد بشری و محدودیت علم بشر را نشان نداد بلکه فلسفه و علم را محدود و محاط در وجود بشر کرد. این بشر، فاقد ارتباط با عالم قدس است، غایتی بیرون از خود ندارد، در ساحت علم میزان و سلطان و در اخلاق غایت و مبنای معنویت است. در جهان مدرن خداوند که اساس معناها بود و به زندگی معنا می‌بخشید، به حاشیه رفته است، بشر خود بنیاد و سلطان جهان و جامعه، به زندگی خویش معنا می‌دهد. ایمان چیست؟ آیا ایمان از سنخ اطاعت و اعتماد است؛ یا از سنخ تعلق و وابستگی؛ یا از سنخ تجربه؛ یا از سنخ باور؟ آیا ایمان از انفعالات نفسانی و روحی است؛ یا از افعال نفسانی و روحی؟

ایمان، مواجهه و اهتمام مجذوبانه به امر قدسی است از این حیث ایمان ماهیت فلسفی و استدلالی ندارد، ایمان نتیجه یک سلسله مقدمات فلسفی نیست. حقانیت ایمان از سنخ حقانیت فلسفی نیست بلکه از سنخ حقانیت معنادهی به زندگی است. در ایمان، خداوند که صاحب خطاب قدسی است، اس و اساس معناهاست. « تجربه‌گرایان مطلقاً احاطه‌ای به متعلق تجربه ندارد بلکه متعلق تجربه، تجربه‌گرایان را احاطه می‌کند آن خطاب ناگهان صاحب این تجربه را احاطه می‌کند و در می‌نوردد و او را به دنبال خود می‌کشاند. « (استس ۱۳۸۸ : ۱۱۲) احیای ایمان درگرو این است که بتوانیم آن خطاب و خبرغیبی را بشنویم.

فراهم کردن شرایط مناسب در زندگی انسان‌ها برای شنیدن خبر و خطاب شرط احیای ایمان است. گزاره‌های وحیانی در نظر بدوی ممکن است یکی از این سه نوع باشند: گزاره‌های خردپذیر؛ گزاره‌های خردستیز؛ و گزاره‌های خردگریز. (ر. ک : پیترسون ۱۳۷۹ : ۱۶۹) گزاره‌های خردپذیر، آن دسته از گزاره‌های هستند که به وسیله عقل انسان قابل توجیه عقلانی و اثبات منطقی هستند. این دسته از گزاره‌ها در قلمرو توجیه عقلانی انسان قرار می‌گیرند و خردپذیر هستند. « کتاب، شریعت و طبیعت را یک مولف عالم و صادق نگاشته است، لذا درک ما از شریعت با درک ما از طبیعت و ماوراء طبیعت (فلسفه و علم) دائما باید تصحیح و تعدیل شود. بدین معنی است که معارف بشری گاه داور فهم دینی می‌شود و درک‌های باطل دینی را می‌نمایند و می‌زدایند و عالمان دین را گاه به تاویل آیه‌ای یا مسکوت نهادن روایتی و یا تئوری تازه‌ای در باب زبان دین و غرض آن می‌خوانند « (شیروانی ۱۳۸۵ : ۲۸۰) الهیات طبیعی که تلاش عقلانی برای توجیه باورهای اعتقادی پایه است به این دسته از گزاره‌ها می‌پردازد. بهترین نمونه این نوع از گزاره؛ گزاره

خدا وجود دارد است که توماس برای اثبات آن پنج راه عقلانی نشان می‌دهد.

بخش وسیعی از گزاره‌های وحیانی فراتر از قدرت ادراک عقلانی بشر بوده و به وسیله ابزارهای عادی شناخت بشری قابل ادراک نیستند و عقل انسان توانایی شناخت صدق و یا کذب این گزاره‌ها را ندارد. « این واژه در عین حال که پیچیده و مرکب است حاوی عنصری کاملاً متمایز است که آن را از یک مفهوم عقلانی به معنایی که پیشتر در بالا گفتیم جدا می‌سازد و به شکل امری تعبیرناپذیر و یا بیان‌ناپذیر به معنای که کاملاً مفهومی را پس می‌زند در می‌آورد » (اتو ۱۳۸۰ : ۴۵) « استدلال در باره خدا نه تنها فراتر از توانایی‌های انسان است بلکه امری گستاخانه است... ایمان موهبتی است که نمی‌تواند از طریق تلاش‌های خود ما تحصیل شود » (تریک ۱۳۸۵ : ۲۹) این نکته قابل ذکر است که تجربه‌گرایان پیش‌فرض‌های فلسفی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی خاصی دارد. ذهن خالی از پیش‌فرض‌ها نمی‌تواند به تجربه ایمانی نائل شود.

توماس معتقد است که امری متعلق ایمان قرار می‌گیرد که فراتر از شواهد و قرائن عقلانی بوده از نوعی وصف غیبی بودن برخوردار باشد. اگر گزاره‌ای به طور عقلانی و به وسیله شواهد و قرائن مورد پذیرش واقع شود آن گزاره هرگز نمی‌تواند متعلق ایمان قرار گیرد، متعلق ایمان مشتمل بر حقایقی هستند که فراتر از قوای عادی شناخت بشری هستند. « ایمان چنان که من می‌فهمم در درون سنت‌های دینی، نوع عکس‌العمل و پاسخ به یک خطاب است و آن خطاب ربطی به برهان‌های اثبات صانع یا سایر بحث‌های متافیزیکی ندارد. » (پراوفوت ۱۳۸۳ : ۱۱۱) در این فرآیند به خدا و نیز در مورد سایر مقولات دینی مندرج در وحی فقط اقامه شواهد و قرائن شرط لازم و کافی را برای قبول مطیعانه ایمان فراهم نمی‌آورد. ما علاوه بر شواهد و قرائن ناقص و ناتمام به متمم و مکمل دیگری نیاز داریم تا این کمبود را جبران نماید و آن مکمل و متمم چیزی جز دخالت اراده انسان مومن نیست در واقع انسان مومن با عزم و تصمیم و اراده و انتخاب خود بر تردیدها و ابهام‌های معرفتی فائق می‌آید و وارد قلمرو ایمان می‌گردد. « تجربه‌گرایان ایمان می‌گویند ایمان چنین حرکتی است، یا انجام می‌دهیم، یا انجام نمی‌دهیم. اگر در عرصه ایمان انتظار داشته باشیم که تکلیف‌مان برای همیشه مشخص شود و همه چیز مانند آفتاب برای مان روشن شود، این اتفاق نخواهد افتاد و به همین جهت در ایمان عزم و اراده لازم است. » (همان ۱۳۸۳ : ۱۱۴) ایمان آمیزه‌ای از عناصر معرفتی و غیر معرفتی است.

شواهد و قرائن معرفتی در فرآیند ایمان تاثیرگذار هستند ولی بدون دخالت عنصر غیر معرفتی اراده هرگز این شواهد ناقص و ناتمام به ایمان منتهی نمی‌شوند ایمان علاوه بر این عناصر معرفتی

نیازمند به داشتن عزمی استوار از سوی شخص مومن و اراده قبول یک سلسله حقایق خردگریزاست. «امر قدسی واقعیتی است که جنبه‌ای از آن تحت مقولات فاهمه درآمده با مفاهیم ذهنی مکشوف می‌گردد و جنبه‌ای دیگر از آن هرگز در محدوده این مفاهیم نگنجیده از راه تفکر و اندیشه به ادراک درنیاید.» (شیروانی ۱۳۸۲: ۴۰). با توجه به مطالبی که بیان گردید به نظر می‌رسد که اصرار توماس بر نقصان شواهد و مدارک و ضرورت دخالت عنصر اراده در قلمرو ایمان دو دلیل یا توجیه دارد:

الف. دلیل اول این است که متعلق ایمان حقایقی و حیانی هستند که فراتر از عقل بشری می‌باشد. ایمان به اموری تعلق می‌گیرد که در ذات آنها نوعی ابهام و راز آلودگی وجود دارد. امور ایمانی رازهای وجودی هستند که برخلاف امور زمینی و این جهانی قابلیت درک کامل و شفاف به وسیله علوم و معارف بشری را ندارند. به همین دلیل آنها فراتر از شواهد و قراین عادی بشری بوده به ساحت دیگری از حقیقت تعلق دارند و احاطه کامل بر این امور و فراهم شدن شواهد و قراین کافی و وافی در مورد آنها حصول ناپذیراست. (ر. ک: اتو ۱۳۸۰: ۴۵) ایمان آزمون‌ناپذیر و نامشروط است. البته کسانی این مسائل را به صورت عوامانه‌ای در می‌آورند و ایمان را مانند معاملات بازاری تلقی می‌کنند. ایمان را به سطح مسائل ابطال‌پذیر تنزل می‌دهند.

ب. از دیدگاه توماس ایمان عنصری اختیاری و انتخابی است که شخص مومن در این فرآیند موثر و نقش‌آفرین است. حال اگر در حوزه ایمان نیز مانند قلمرو معرفت شواهد و قراین به طور کامل اقامه شوند به طوری که هیچ راهی برای انکار نتایج وجود نداشته باشد و شخص به طور قهری و اجباری تسلیم قراین و شواهد شود آنگاه شخص مومن در برابر اقامه شواهد و قراین منفعل خواهد بود و هیچ راهی برای انکار وجود نخواهد داشت. چنین پذیرشی که به طور منفعلانه قهری و غیر ارادی صورت می‌گیرد نمی‌تواند پذیرشی مطیعانه ایمانی و نجات‌بخش باشد.

این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که ایمان صرفاً معرفت به معنای رایج کلمه نیست و عناصر دیگری غیر از شواهد و قراین علمی و عقلی در ماهیت ایمان دخیل است، ایمان به یک ساحت وجودی دیگری انسان که امری عاطفی، احساسی و کششی است دلالت دارد. «میان انسان و خداوند برای همیشه ابرهای ندانستن وجود دارد. این ابرها هیچ گاه کنار نخواهد رفت و انسان هیچ گاه نخواهد دانست که خدا چیست و کیست. تنها راه نجات انسان این است که در میان ابرهای ندانستن با نوک تیز پیکان عشق کور حرکت کند. این انتظار که ابرها روزی کنار زده شود

حداقل در این زندگی، انتظاری بیهوده‌ای است. « (استس ۱۳۸۸: ۱۱۲) معیارهای ایمان و عقل و مرزهای میان آنها را می‌باید تعیین و تثبیت کنیم. معیارها و مرزهای که فقدان آنها احتمالا اگر نگوییم علت نابسامانی‌های بزرگ لاقلا علت مناقشات عظیم و شاید اشتباهات فاحش درجهان بوده است.

زیرا تا این مسئله حل نشود که ما تا چه حد باید تحت هدایت عقل باشیم و تا چه حد تحت حمایت ایمان و تعبد، بیهوده جدال و نزاع می‌کنیم و می‌کوشیم تا یکدیگر را در امور دینی مجاب سازیم به نظر می‌رسد هر فرقه‌ای مادام که عقل یار آنهاست شادمانه از آن سود می‌جویند و در آنجا که از یاریشان دریغ ورزد فریاد می‌آورند که این امر ایمانی و تعبدی و فراطر از طور عقل است. چگونه بدون تعیین و تحدید مرزهای دقیق میان ایمان و عقل می‌توانند با کسی بحث کنند و یا منکری را که به همین بهانه و دستاویز متوسل می‌شود مجاب سازند. این تعیین و تحدید مرز باید در همه مسائلی که ایمان و تعبد در آن دخالتی دارد نخستین نکته‌ای باشد که فیصله می‌یابد.

کسانی گفته‌اند که حتی اگر نتوان صدق گزاره‌های دینی و مذهبی را عقلا اثبات کرد باز هم ایمان به آن گزاره‌ها به حکم مصلحت‌اندیشی کاری معقول است و کسان دیگری بر این رفته‌اند که با فرض عدم امکان اثبات صدق گزاره‌های دینی و مذهبی ایمان به آنها کاری عقلانی نیست. « بجرائت می‌توان گفت که درنیمه دوم قرن بیستم (در عصر حاضر) کمتر فیلسوف و متکلمی مانده است که به جرائت ابراز کند که می‌تواند دلیل قطعی برای اثبات وجود خدا بیاورد و آنچه اکنون برای فیلسوفان دین مطرح و در اطراف آن بحث می‌کند مسئله عقلانیت اعتقادات دینی نه اثبات آنهاست » (پراوفوت ۱۳۸۳: ۱۷۴). متعلق اعتقادات دینی فراسوی درک و دریافت بشر و خارج از طور عقل و فهم است. ما در قلمرو الهیات طبیعی با گزاره‌هایی روبه‌رو هستیم که خردپذیر بوده و با استفاده از براهین عقلانی می‌توانیم به صدق آنها پی‌بریم ولی بخش اعظمی از حقایق دینی در قلمرو الهیات و حیانی قرار دارند که تنها دلیل پذیرش و ایمان به آنها بیان آن حقایق به وسیله خداوند و از طریق وحی است. در واقع این حقایق چون در قالب گزاره‌های و حیانی و از سوی خداوند بیان شده‌اند متعلق تصدیق و ایمان متدینان قرار می‌گیرند. این خطاب از سنخ خطاب انسانها به یکدیگر نیست اما در عین حال که این خطاب از ورای محدودیتهای زبانی، تاریخی، اجتماعی و حسی می‌آید، برای مواجه شدن با آن راهی غیر از ریختن آن در همین ظرفهای محدود انسانی وجود ندارد.

ایمان در جستجوی فهم

ایمان ماهیت فلسفی و استدلالی ندارد؛ یعنی ایمان نتیجه یک سلسله مقدمات فلسفی نیست بلکه ایمان تعلق و اهتمام مجذوبانه به امر قدسی است؛ به تعبیر و سخن مولوی ایمان ورزی یکنوع قمار است. «دین اتصال با امر قدسی و ورود در عالم قدس را ایجاب می کند و وقتی این اتصال منتفی شود دین منتفی می شود... درک دینی درجه و مرتبه ای از انس با عالم قدس و خود را در عالم قدس حس کردن است... حقیقت در دین، حکم به معنی منطقی لفظ نیست. حقیقت ملک ما نیست بلکه ما بسته حق و حقیقتیم و حقیقت ما را به تسلیم می خواند. حقیقت بیش از فهم است... دین انس است. دین پرستش است. در این جا هم می بینیم که روکردن به حقیقت بیش از فهم دین است. دین دلدادگی می خواهد. دین نه حاصل عقل مصلحت بین و اعداداندیش است نه تابع آن. دین تسلیم در برابر حق است.» (داوری ۱۳۸۵: ۴۱۱) کسانی مدعی شده اند که ایمان می آوریم تا بفهمیم، ظاهر سخنان این است که ایمان می تواند حتی به گزاره هایی تعلق گیرد که فهم هم نشده اند.

عرصه حیات مومنانه بسان عرصه قماری است که مومنان مجبور به بازی کردن در آن است. در این قمار بازی هیچ گونه مجالی برای کسب تجربه و آزمون و خطا وجود ندارد. این قمار، بزرگترین قمار زندگی مومنان است زیرا سرمایه خود را که همان حیات دنیوی است در جریان شرط بندی پاسکالی قرار می دهد؛ همچنین این تصمیم قماربازانه بزرگترین تصمیم زندگی است زیرا براساس آن مومنان چگونه بودن و چگونه زیستن و آینده خود را انتخاب می کند. «ایمان همانا شنیدن آن خطاب و پاسخ مجذوبانه دادن به آن و رفتن به دنبال آن است و آینده را هم با امید - نه با استدلال - پرکردن. مسئله معاد هم برای مومنان یک مسئله استدلالی فلسفی نیست بلکه امید است به این که صاحب و مبدء این خبر در نهایت ما را به جایی خواهد رساند.

به همین دلیل امید و اعتماد نقش مهمی در ساختار ایمان دارد.» (شبستری پراوفوت ۱۳۸۳: ۱۱۰) قمارباز زیرک و محتاط در جریان شرط بندی بر احتمالی شرط بندی می کند که در فرض تحقق و عینیت یافتن متضمن بیشترین سود محتمل و در فرض عدم تحقق مستلزم کمترین ضرر محتمل باشد. یکی از فریب های فیلسوفان این است که همواره به ما تلقین می کنند که برای فهم و ادراک حقایق جهان فقط نیروی عقل را در اختیار داریم عقلی که پاسکال آن را عقل هندسی - منطقی می نامید در حالی که که ما افزون بر این نیرو که در محدوده اشیای محدود و ممتد فعالیت

می‌کند از نیروی دیگری به نام عقل شهودی یا قلب برخوردار هستیم که حقایق خاصی را به طور دفعی و یکباره و بدون واسطه و به شکل کامل و جامع ادراک می‌کند. آدمی دارای چهار ساحت وجودی است یکی از این ساحت‌ها عقل شهودی است. پاسکال معتقد بود که قلب حقایقی را درک می‌کند که عقل از فهم آنها عاجز و ناتوان است.

بنابراین پاسکال برای این نیرو، مقام و شان معرفتی ویژه‌ای قائل است او به فیلسوفان پیشنهاد می‌کند که به جای افزودن بر استدلال‌های منطقی و فلسفی اندکی شهوات خود را کم کنند تا در پرتو نور دل به حقایق شهودی راه پیدا کنند. او دل را کانون ایمان به خدا و عقل را کانون معرفت علمی می‌داند. « با تبدیل دین به فهم دینی اگر از طاعت چیزی بماند، مشتی عادت است که با قلب هیچ ارتباطی ندارد. قیاس دین با علم جدید موجب می‌شود که دین از جوهر خود خارج شود و آشفتگی و پریشانی در عالم علم راه یابد. تکرار می‌کنم دین چیزی بیش از فهم و پیش از فهم است.» (داوری ۱۳۸۵: ۴۱۲) صحنه زندگی انسان صحنه قمار است.

قماری که یکبار رخ می‌دهد و ممکن است ما بیشترین ضرر را متحمل شویم و کمترین سود را به دست آوریم. اما اگر بخواهیم با حزم و احتیاط بیشتری گام برداریم و همه جوانب امر را رعایت کنیم چه باید بکنیم. یک قمارباز زیرک و محتاط در چنین شرایطی چه تصمیمی می‌گیرد؟ «تجربه‌گرایان غالباً در میان ابرها راه می‌سپرد گرچه وضعیتش به گونه‌ای است که نمی‌تواند راه نرود. ولی در عین حال وی به آن خطاب اعتماد می‌کند در این جاست که اعتماد نقش بنیادین خود را در ایمان نشان می‌دهد. زیرا تا اعتماد وجود نداشته باشد ایمان پدید نمی‌آید... انسان مومن در فضا و موقعیتی کاملاً ابرآلود قرار دارد. آدمی که در وضعیتی حرکت می‌کند از یک سو بلا تکلیف است، زیرا بنابر محاسبات خودش نمی‌داند به کدام سو می‌رود، و از سوی دیگر بلا تکلیف نیست زیرا مجذوب است و صاحب اعتماد نمی‌تواند نرود. کسی که دنبال خبر و خطابی راه افتاده و به قول حافظ دائماً بانگ جرسی را از دور می‌شنود و به دنبال آن است هر لحظه ممکن است در میانه راه از رفتن بازماند.» (پراوفوت ۱۳۸۳: ۱۱۲) پاسکال معتقد است که ما باید گزینه‌ای را انتخاب کنیم که در فرض تحقق به بیشترین سود ممکن دست یابیم و در فرض عدم تحقق با کمترین ضرر ممکن رو برو شویم.

پاسکال معتقد است معقولیت یک تصمیم تابع میزان انتظار و امیدی است که از اجرای آن می‌رود. بدیهی است که آدمی در میان دو عمل که هر دو احتمال وقوع و هزینه‌های مساوی دارند آنرا که سود محتمل بیشتری دارد انتخاب می‌کند. پاسکال در تصمیم در باره خدا از همین الگو

پیروی می‌کند. نتیجه که پاسکال می‌گیرد این است که اعتقادورزی به خدا امری کاملاً معقول است. برعکس بی‌اعتقادی به خداوند یک تصمیم غیرعقلانی است. مومن کاری سنجیده، حساب شده و معقول انجام داده است و ملحد برخلاف مصلحت‌اندیشی و عقلانیت عملی تصمیم گرفته است.

به گفته دان کیویت: «در این جاست که در آثار پاسکال اولین مرحله دگرگونی در تفکر دینی را مشاهده می‌کنیم. این دگرگونی بعدها بر مکاتب پروتستان و کاتولیک اثر عمیق نهاد. اندیشه دینی به جای مضمون‌های کیهانی به روانشناسی آدمی به ارشاد فیض ایزدی و حیات باطنی دینداران می‌پردازد» (هیک ۱۳۸۱: ۷۲) اگر بنا بر وجود خدا بگذاریم و مومنانه زندگی کنیم و در متن واقع نیز خدا وجود داشته باشد ما بهترین و پرسودترین قمار زندگی را انجام داده و گزینه‌ای را برگزیده‌ایم که در فرض تحقق متضمن سود سرشار و نامتناهی در سرای جاویدان است.

حالت دوم که به حسب آن خدا در واقع وجود دارد ولی ما به وجود او ایمان نداریم متضمن بیشترین ضرر ممکن و محتمل است. این نوع گزینش مستلزم از دست دادن بهترین فرصت و از دست دادن بهترین سرمایه زندگی و موجب بیشترین ضرر ممکن است. آدمی در این فرض در مسیر الحاد گام نهاده است و در غذایی ابدی گرفتار می‌شود.

در حالت سوم ما به خدایی ایمان داریم که در واقع وجود ندارد از آنجا که به وجود او ایمان داریم و متدینانه زندگی می‌کنیم خود را به حدود و چارچوب‌های اخلاقی دینی محدود می‌کنیم و از برخی لذت‌ها و آزادی‌ها محروم می‌شویم از این رو ما در طول عمر خود برخی از فرصت‌ها را از دست داده و هیچ چیز دیگری هم به دست نیاورده‌ایم. پس از مرگ هم نه سودی به دست می‌آوریم و نه زیانی می‌کنیم حتی از این که در جریان عمر خویش در خطا بوده‌ایم آگاه نمی‌شویم. در حالت چهارم ما نه چیزی از دست داده‌ایم و نه خطا کرده‌ایم. بی‌تردید هر انسان عاقلی از میان این چهار گزینه، گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که در مقایسه با سایر گزینه‌ها بر فرض تحقق متضمن بیشترین سود ممکن و در فرض عدم تحقق مستلزم کمترین ضرر ممکن است. وجود خدا و ایمان به او و نیز زندگی بر اساس باور به خدا گزینه‌ای است که انتخاب آن همراه با تدبیر و مصلحت‌اندیشی است و خردپسندانه‌ترین و مصلحت‌اندیشانه‌ترین گزینش است.

ایمان نوعی تصمیم و گزینش است که متضمن نوعی خطر کردن و دل به دریا زدن است. ایمان اراده گزینش معقول‌ترین این احتمالات؛ یعنی وجود خدا و باور به آن و سامان دادن زندگی بر اساس آن است. انسان مومن چنان زندگی می‌کند که این سود عظیم را از دست ندهد و گرفتار

زیان ابدی نشود. در واقع ایمان‌ورزی، نوعی پرواز در ابرهای نداشتن است، به قول کیرکگارد ایمان در خلاء معرفتی تولید می‌شود.

یکی از اشکالات اصلی شرطیه پاسکال این است که تصویری که او از ایمان به خدا ارائه می‌دهد با آنچه در متن جامعه دینی و در زندگی مومنان اهل ایمان می‌گذرد فاصله بسیار دارد. مبنای شرطیه پاسکال بهره‌مندی از سود نامتناهی و نجات از ضرر و زیان ابدی است. خداوند بر اساس نیت‌های خالص و غیر سودانگارانه که منشا ایمان واقعی انسان‌ها به خداست به آنها پاسخ مثبت می‌دهد و سود نامتناهی می‌بخشد. بنابراین ایمان برخاسته از راهی که پاسکال پیشنهاد می‌کند مستلزم آن چنان سود عظیم موعود نیست تا براساس محاسبه آن وجود خدا را بپذیریم. (ر. ک: محمدرضایی ۱۳۸۰ / ۱۳۵) حتی اگر فرض کنیم که در فرض وجود خدا سود متناهی وجود دارد، بی‌تردید این سود برای آن دسته از مومنان وجود خواهد داشت که ایمان خود را براساس درک حقیقت و عشق به واقعیت ربوبی به دست آورده باشد نه این که بر اساس محاسبه سود و زیان و بر اساس منطق کاسب‌کارانه چنین رهیافتی را در پیش گیرند.

نتیجه‌گیری

سخن را کوتاه کنیم. نتیجه و حاصل آنچه آمد این است که اعتقادات دینی انسان بسته به افعال و اعمالی است که به اراده و از روی اختیار انجام می‌دهد. باید توجه داشت که افعال ارادی و اختیاری موقوف به حصول معقولات در نفس است و تا انسان معقولات را بالفعل ادراک نکند و بر حقایق آگاه نشود و از علم به معقولات و حقایق لذت نبرد، نه مختار است و نه سعادتمند. اهل بحث و نظر، سعادت را تحصیل فلسفه و منطق می‌داند معتقد است که جزء ناطق نفس به وسیله آن به کمال خویش می‌رسد. چون فلسفه کمال و استکمال نفس خوانده می‌شود باید توضیح داده شود که حصول علم به معقولات استکمال اول نفس است و عالم که به این علم عمل می‌کند به کمالی می‌رسد که عین سعادت و اعتقادات دینی است. پس در واقع سعادت و اعتقادات کمال و استکمال نفس است. دین و اعتقادات دینی موسس و مبتنی بر اصول و مبادی صرف فلسفی است. باطن و معنای ایمان و اعتقادات را باید با توجه به اصول و مبادی فلسفی تاویل و تفسیر کرد و این اصول و مبادی از عالم عقول و مجردات و به طور کلی از عقل فعال اخذ و اقتباس می‌شود.

دین و اعتقادات در صورتی اعتقاد و دیانت صحیح است که قواعد و احکام آن مبتنی بر فلسفه باشد. فلسفه باطن شریعت است و از اهل دیانت کسانی که میان ظاهر و باطن تفکیک قائل می‌شوند به فلسفه توجه دارند.

شان نفس ناطقه تعقل معقولات است و اگر متوغل در امور مادی و گرفتار امور دنیوی شد و از معقولات اعراض کرد، از شئون ذاتی خود دور شده است و چنین نفسی سعید نیست. پس باید بکوشد حجاب تن و انانیت را براندازد و در پی لذات جسمانی نباشد. از این‌رو، عصاره آنچه در این یادداشت انجام شد می‌توان در دو نگاه و نگرش خلاصه کرد: یکی این که عقل را محدود کنیم تا برای دین جایی باز شود، و عقل کنیز و خادم اعتقادات دینی و حیات ایمانی انسان مومن شود و از این رهگذر همه دستاوردهای تمدنی و فرهنگی بشر مدرن نادیده انگاشته شود. این نوع درک و تلقی هر چند که از روی اعتقاد و برای خدمت به دین صورت می‌گیرد، در مآل امر خدمتی به دیانت نمی‌کند و حتی موجب می‌شود که دیانت تا حد و مرتبه یکی از ایدئولوژی‌های امروزی تنزل یابد و تحقیق فلسفی و به طور کلی تفکر، تفکر خوار و حقیر و بی‌مقدار شود و ارباب شهرت و قدرت نیز در صدد برآیند که فلسفه را به خدمت خود درآورند. این روایت از دین، بیش از پیش، از نوعی توتالیتاریزم شبه فقهی سر در می‌آورد؛ نظامی که از دل چنین معجون پیچیده‌ای بر خواهد خاست، نه به شکوفایی ایمان کمک می‌کند و نه کارویژه‌های یک حکومت کارآمد عرفی را دارد. در خلال این یادداشت به تکرار اشاره کردم که به حاشیه رفتن جریان عقل‌گرایی و استیلای تدریجی قشریت و روایت‌های غیر انسانی از دین، و سر برآوردن گروه‌های فرقه‌گرا و خشونت‌گستر مانند طالبان، القاعده و داعش، فرزند این طرز تلقی و نگاهی قرون وسطایی به دین است.

این دریافت از دین، فهم و تفسیر سنتی از دین را، بی‌عیب و نقص می‌بیند و قالب‌ها و مفاهیم از پیش ساخته دارد و می‌کوشد همه چیز را در آن‌ها بریزد. پروژه فکری اصلی اینان نقد فراورده‌های فرهنگی و تمدنی بشر است. این تلقی و روایت از دین، دشواری‌ها و گرفتاری‌های فراوان در پی داشته است. از دید این جریان همه چیز از جمله معرفت و عقلانیت در سپهر اندیشه سنتی معنادار است. برابر این روایت از دین، اوضاع آن چنان عادی و غیر پروبلماتیک گزارش می‌شود که هیچ مشکلی به چشم نمی‌آید تا به چشم فلسفی یا غیر فلسفی به آن نگاه کرد. فهم سنتی از دین هیچ مشکلی ندارد، تنها باید بدان واقف شد و از آن منظر به جهان و جامعه نظر انداخت. بر اساس این دیدگاه انسان مومن نمی‌تواند هم زیست و زندگی مومنانه داشته باشد و هم در

گردونه‌ی تمدن حضور و حیات داشته باشد. دانش و تجربه بشری، در پای دین و ایمان به امر قدسی قربانی خواهد شد. چون ایمان، مقوله فوق فهم بشر و فراتر از طور عقل است. از این رو جمع و توفیق زندگی مومنانه و حیات معقول امکانپذیر نیست. عقل تنها به خدمت گرفته می‌شود تا دینداری مومنان توجیه و فهم‌پذیر شود. واضح است که عقل تنها در چارچوب قوانین شریعت و ذیل امر دینی معنا دارد.

نگاه و روایت دوم این است که دین را در حدود همان عقلی محدود قرار بدهیم و دامنه نقادی خود را به حدود دیانت هم بکشانیم و از رهگذر عقلانیت انتقادی در تفسیر نصوص و فهم روش‌مند از قرآن مدد بگیریم و به تفسیر شریعت دست بزنیم. این نگاهی نو مستلزم آن است که از تصور قرون وسطایی از تفکر رها شویم و فکر را چونان برساخته‌ی اجتماعی در تعامل با زبان و تاریخ در نظر بگیریم. این کوشش جدی است و زمینه را برای بررسی تاریخی نظام‌های فکری - اعتقادی در اسلام می‌گشاید. دین باید چنان فهم و تفسیر شود که انسانیت انسان ایجاب می‌کند، نه این که فهم دینی، انسانیت آدمی و بطور کلی فرهنگ بشری را نفی کند. آن فهم از دین، قدرت پاسخ‌گویی به مسائل تمدنی را دارد که موافق عقل تفسیر شود و به مجموعه‌ای احکامی تحویل شود که در حدود فهم بشر و حتی تابع آن باشد. بشر بسیاری از مسائل دین را با قوه فاهمه در می‌یابد، دین بر خلاف عقل نیست. تعلق بشر به دین از سنخ تعلق علم به معلوم و عقل به معقول و فهم به مفهوم و از این قیل است.

دین باید بر وفق عقل و موازین تجدد و رسوم عقلی عصر حاضر تفسیر شود. تصحیح و تفسیر دین با مسلمات عصر جدید به احیای دین مودی و منتهی خواهد شد. دین باید به خدمت بشر در آید. دین در صورت به استخدام بشر در می‌آید که ماهیت و هویت تازه‌ای پیدا کند و از نو تفسیر شود و مآلاً همه چیز در تصرف و تملک بشر قرار گیرد. برای اینکه همه چیز قابل تصرف باشد باید به یک مکانیسم تبدیل شود. این سازوکار این است که دین بر وفق عقل و در افق عقلانیت فهم و تفسیر شود و با عقل زمانه مناسبت داشته باشد تا کار بشر به صلاح آید. دین وسیله‌ای در خدمت تامین صلاح و فلاح بشر است. مصلحت را باید با میزان عقل و فاهمه بشر تشخیص داد. تلاش‌های این گونه، که در این یادداشت آمده است، اگر تنها بتواند لرزه‌ی بر دیوار صعب و آهنین عادات فکری ما ایجاد کند و مآلاً زمینه تغییر نحوه‌ی نگاه ما به خودمان و محیط پیرامون را مهیا سازد، در به انجام رساندن مسئولیت خود موفق شده است. دریافت جدید این نبشته این است که تاریخی دیدن و فهمیدن تفکر کلاسیک تنها راه‌هایی از بن‌بست انحطاط

فرهنگی است. تاریخ‌زدایی و فراتاریخی دیدن تفکر، ریشه و سرچشمه بحران کنونی است. بازگشت به عقلانیت و نگاه تاریخی، شرط لازم عبور از وضعیت موجود است. به مدد عقلانیت انتقادی می‌توان داده‌های تاریخی تفکر دینی را روشن و فهم‌پذیر کرد. این مهم برعهده عالمان و پیشوایان دینی است که پیوسته مبانی فهم و تفسیر خویش را بازخوانی کنند.

کتابنامه

-
- اتو، رودلف، **مفهوم امر قدسی** ترجمه همایون همتی، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰
- استیس، والتر، **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات سروش، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۸
- براون، کالین، **فلسفه و ایمان مسیحی**، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵
- پیترسون، مایکل، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۹
- پیترسون، مایکل، **در باره تجربه دینی**، ترجمه مالک حسینی، هرمس، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۹
- پراودفوت، وین، **تجربه دینی** ترجمه عباس یزدانی، کتاب طه، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۳
- تریک، راجر، **عقلانیت و دین**، ترجمه حسن قنبری، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۵
- داوری اردکانی، رضا، **فلسفه در دام ایدئولوژی**، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۸۵
۹. محمدرضایی، محمد، و دیگران، **جستار در کلام جدید**، سازمان سمت، تهران، ۱۳۸۱
- ملکیان، مصطفی، **راهی به رهایی نگاه معاصر**، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱
۱۱. هیک، جان، **فلسفه دین**، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین المللی الهدای چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۱