

کاوشی در رابطه با ایمان و معرفت فلسفی

دکتر نعمت الله بدخشان*
دکتر سعید رحیمیان***
دکتر محمد مزیدی**

چکیده

رابطه‌ی ایمان و معرفت، که گاه تحت عنوان‌هایی چون ایمان و عقل، علم و دین و حکمت و شریعت مورد بحث قرار می‌گیرد، در میان متفکران مسیحی و مسلمان، از بحث‌های مناقشه‌انگیز و دامنه‌دار بوده است. در این باره، میان متکلمان مسیحی، سه رویکرد مختلف به ایمان به وجود آمده است که عبارت‌اند از: عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی انتقادی. در میان متفکران مسلمان نیز نظریاتی کم و بیش مشابه با این رویکردها مطرح بوده است. هر چند رویکرد غالب در میان این متفکران، رویکرد عقلی بوده، ولی رویکرد عاطفی و ایمان‌گرایی نیز در میان آنان طرفدارانی داشته است.

این نوشتار می‌کوشد تا چگونگی رابطه‌ی میان ایمان و معرفت فلسفی را از منظر متفکران مسلمان مورد نقد و بررسی قرار دهد و در تبیین ماهیت و نوع معرفت مرتبط با ایمان دینی، معرفت فطری را توصیه می‌کند تا رهیافتی به پژوهش‌های مفصل‌تر بعدی قرار گیرد. بر این پایه، ابتدا معرفت به دو قسم معرفت فلسفی (حصولی) و معرفت فطری (شهودی) تقسیم و برخی لوازم آن‌ها بیان شده و براساس آن، نظریات مطرح در باره‌ی ماهیت معرفت مرتبط با ایمان نیز به دو نظریه، یعنی نظریه‌ی فلسفی و نظریه‌ی فطری تقسیم گردیده است. در ادامه، نظریه‌ی فلسفی ایمان با رویکردی تحلیلی-انتقادی مورد نقد و بررسی قرار گرفته و اشکالاتی بر آن وارد شده است و در ضمن بحث و نیز در قسمت پایانی، نظریه‌ی فطری ایمان بر پایه‌ی آموزه‌های کتاب و سنت مطرح گردیده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- ایمان ۲- معرفت فلسفی ۳- معرفت فطری ۴- یقین منطقی
۵- اختیاری بودن فعل ایمان

e-mail: nbadakhshan@rose.shirazu.ac.ir
e-mail: mmazidi52@yahoo.com
e-mail: srahimian@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۸۸/۲/۷

* استادیار دانشگاه شیراز
** دانشیار دانشگاه شیراز
*** دانشیار دانشگاه شیراز
تاریخ دریافت: ۸۷/۸/۳

۱. مقدمه

مفهوم ایمان و مفهوم مقابل آن، کفر، بنیادی‌ترین مفاهیم در ساختار مفاهیم دینی به‌شمار می‌آیند. ایمان پایه‌ی حیات دینی و مبنای فضایل اخلاقی و کفر اساس رذایل اخلاقی است. از منظر دینی، سعادت جاودانی انسان با ایمان و عمل صالح تأمین می‌شود و رهایی از حیات اجتماعی زیان‌بار تنها از طریق تحصیل این دو امکان‌پذیر است.^۱

اندیشمندان مسلمان در مسأله ایمان، به مباحث مهم و دامنه‌داری پرداخته‌اند و بحث‌ها و مناقشات فراوانی را برانگیخته‌اند. در گفتاری از امیرمؤمنان علی(ع)، ایمان، شناختن به دل و اقرار به زبان و عمل و فرمان‌بری با اندام‌ها و جوارح معنا شده است (۱۸، ص: ۳۹۸). شاید بتوان همه‌ی مسایل مربوط به ایمان را حول سه محور کلی بیان شده در این گفتار، یعنی معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل گردآورد و به بحث و بررسی آن‌ها پرداخت. در این پژوهش، هدف ما بررسی همه‌ی مسایل مربوط به ایمان در تحت این محورهای سه‌گانه نیست؛ بلکه تنها به نقد و بررسی رابطه‌ی ایمان و معرفت فلسفی می‌پردازیم. بحث از ارتباط ایمان و معرفت، مسأله‌ای بسیار اساسی و سرنوشت‌ساز است زیرا خاستگاه اصلی رویکردهای مختلف به ایمان به‌شمار می‌آید. متفکران مسلمان عمدتاً مطابق با معنای لغوی ایمان-که به معنای مطلق «تصدیق» است- نظریات خود را در تعیین نوع تصدیق مندرج در ماهیت ایمان سامان داده و پیرامون آن، مسایل فراوانی را مطرح کرده‌اند. شناخت ماهیت ایمان برای دین‌ورزان، هم به لحاظ فکری و هم به لحاظ عملی اهمیت ویژه‌ای دارد. این اهمیت از آن رو است که دین‌داران هم به فهم درستی از محتوای مفهومی ایمان خود نیازمندند و هم در حیات دینی خویش، ناگزیر از انجام اعمال و رفتارهایی هستند که با ایمان درونی آنان هم‌خوانی و سازگاری لازم را داشته باشد. افزون بر این، ایمان گوهر دیانت است و نقش اساسی ایمان در همه‌ی آموزه‌های دینی به‌ویژه تعلیم و تربیت حقیقتی خدشه‌ناپذیر است. در تاریخ تفکر اسلامی نیز همیشه ایمان و مفهوم مقابل آن، کفر، نقش محوری خود را در مناقشات فکری و سیاسی-اجتماعی حفظ کرده است.

در فرهنگ مسیحی نیز سه مقوله‌ی ایمان، امید و محبت را فضایل الهی^۲ در برابر فضایل طبیعی^۳ می‌نامند (۳۴، ص: ۷).

۲. بیان مسأله

آن‌چه در این نوشتار مورد پژوهش قرار می‌گیرد، بررسی نسبت ایمان با معرفت فلسفی و تا حدی روشن ساختن ماهیت معرفت مرتبط با ایمان است. موضع‌گیری متفکران مسلمان درباره‌ی نوع و ماهیت این معرفت به دو نظریه انجامیده است: نظریه‌ی فلسفی و

نظریه‌ی فطری (شهودی). نظریه‌ی فلسفی، نظریه‌ی کسانی است که معرفت مرتبط با ایمان را معرفتی فلسفی و از نوع علم حصولی می‌شمارند و نظریه‌ی فطری نظریه‌ی افرادی است که این معرفت را معرفتی فطری به معنای معرفتی حضوری و شهودی می‌دانند. بنابراین می‌توان بحث را با این پرسش آغاز کرد که آیا معرفت مرتبط با ایمان، معرفتی مفهومی است یا معرفتی بی‌واسطه و شهودی به‌شمار می‌آید؟ نظریه‌ی فلسفی ایمان در میان پیروان ادیان الهی، از جمله مسیحیان (در عنوان چهارم [پیشینه موضوع] مطرح می‌شود)، و مسلمانان پیروانی دارد. در میان متکلمان مسلمان، جهنم بن صفوان (م. ۱۲۸ هـ-ق) از گروه مرجئه، معرفت نظری را تنها عنصر سازنده‌ی ایمان و جهل را مقوم کفر معرفی می‌کرد (۴، ص: ۱۳۲). شهید ثانی از علمای شیعه نیز مراد از تصدیق ایمانی را یقین جازم ثابت می‌داند^۴ (۲۹، ص: ۵۶). خواجه نصیرالدین طوسی ایمان را تصدیق قلبی و اقرار زبانی با هم می‌داند و هیچ یک را بدون دیگری کافی نمی‌شمارد (۹، ص: ۴۲۶). فیلسوفان مسلمان ایمان را عمدتاً در قلمرو حکمت و کمالات نظری قرار می‌دهند و آن را عبارت از معرفت فلسفی به خدا و سایر متعلقات ایمان می‌شمارند (۲۱، ص: ۹). و گاهی تصدیق ایمانی را علم و تصدیق یقینی و غیر قابل زوال و تغییر معرفی می‌کنند (۲۲، ص: ۲۴۹). ابوالحسن عامری نیز ایمان را عبارت از اعتقاد صادق و یقینی که جایگاه آن قوه‌ی عقل است، می‌داند (۲۶، ص: ۸۳).

در جهت مقابل، جمعی از اندیشمندان مسلمان به این نظریه، روی موافق نشان نمی‌دهند و ایمان را بر مبنای معرفت فطری یا شهودی (قلبی) تبیین می‌کنند. امام خمینی (ره) ایمان به خدای تعالی، ملائکه، کتب، رسولان، روز قیامت و دین قیام را از احکام فطرت می‌داند (۱۱، ص: ۱۸۲) و ایمان را غیر از علم به خدا، وحدت، سایر صفات کمالیه‌ی ثبوتیه و جلالیه‌ی سلبيه و علم به ملائکه، رسولان، کتب و روز قیامت معرفی می‌کند (همان، ص: ۳۷). از نظر ایشان «باید کسی که از روی برهان عقلی یا ضرورت ادیان به چیزی علم پیدا کرد، به قلب خود نیز تسلیم آن‌ها شود، و علم قلبی را که یک نحو تسلیم و خضوع و نوعی تقبل و زیر بار رفتن است، انجام دهد تا مؤمن گردد (همان، صص: ۳۸-۳۷). مرحوم آیت‌الله شاه‌آبادی معرفت نفس را (که اساس خداشناسی است) بر مبنای فطرت به اثبات می‌رساند و از فطرت عالمه، فطرت عاشقه، فطرت کاشفه، فطرت حب راحت [آسایش دوستی] و فطرت حریت و نفوذ مشیت، سخن به میان می‌آورد (۱۶، صص: ۱۰-۶). در احادیث معصومین (ع) نیز فطرت به توحید (۲۸، صص: ۲۰-۱۹، حدیث ۱ و ۵)، اسلام (همان، ص: ۲۰، حدیث ۲) و معرفت (همان، ص: ۲۰، حدیث ۴) تعریف شده و در قرآن، دین، «فطرت الله» خوانده شده است (روم/۳۰).

عارفان مسلمان نیز در معرفت خداوند و صفات او (که متعلق اصلی و اساسی ایمان است) راه کشف و شهود را بر طریق استدلال و برهان برتری می‌دهند و علم کشفی را ضروری و شبهه‌ناپذیر می‌دانند. محیی‌الدین ابن عربی در این باره می‌نویسد: «راه‌های شناخت خداوند دو راه است و راه سوم وجود ندارد و آن که در توحید خداوند راهی جز این دو راه پیش گیرد، مقلد است. راه اول راه کشف است که علم حاصل از آن ضروری است و انسان هنگام کشف آن را در خود می‌یابد و در آن شک و شبهه روا نمی‌دارد و قادر به رد و دفع آن نیست و برای آن دلیلی جز آن چه در خودش یافته، نمی‌شناسد تا به آن استناد کند، اگر چه بعضی مانند دوست ما ابو عبدالله بن کتانی ساکن شهر فاس گفته است که در کشفش هم دلیل اعطا می‌شود و هم مدلول. البته این در برخی کشف‌ها صحیح است، ولی در همه‌ی موارد صادق نیست؛ زیرا افرادی هستند که بدون انکشاف دلیل، امور را از راه ذوق و یا تجلی الهی درمی‌یابند. اینان رسولان و پیامبران و برخی از اولیا هستند. راه دوم طریق فکر و استدلال با برهان عقلی است که دون کشف است، زیرا گاهی بر دلیل اهل نظر شبهاتی عارض می‌شود و دلیل را مورد اشکال قرار می‌دهد، در این صورت انسان در کشف و رفع آن‌ها و بحث از وجه حق، متحمل مشقت و سختی می‌شود» (۲، ص: ۳۱۹).

هر چند دو گروه یاد شده، دو نظریه‌ی متفاوت از ایمان آرایه می‌دهند، در هر دو رابطه‌ای عمیق و ناگسستنی میان ایمان و معرفت مورد اذعان و اعتراف است، زیرا در یکی ایمان مسبوق یا متقوم به علم الیقین و در دیگری به عین الیقین است. بنابراین هر دو نظریه را می‌توان رویکرد معرفتی به ایمان نامید. اساساً بدون معرفت، تحقق ایمان امکان‌پذیر نیست؛ زیرا مفهوم ایمان از مفاهیم اضافی است که پیوسته باید به چیزی یا کسی تعلق بگیرد. ایمان به متعلقات شایسته‌ی آن، همیشه با نوعی معرفت همراه است و هر انسان مؤمنی در ضمیر خود نوعی معرفت به متعلق ایمانش دارد و خود نیز به این معرفت، آگاه است. اگر این اندازه از معرفت در ایمان شرط نشود، ایمان به احساسات و عواطف صرف تقلیل می‌یابد و از پشتوانه‌ی محتوای معرفتی تهی می‌شود و معقولیت آن به آسانی مورد انکار قرار می‌گیرد. بنابراین پیوستگی ایمان و معرفت مورد تردید نیست. با این حال، میان این دو نیازی دوسویه و تلازمی ذاتی وجود ندارد؛ یعنی ایمان مستلزم معرفت است، اما معرفت مستلزم ایمان نیست. چون امکان دارد کسی به متعلق یا متعلقاتی از ایمان، معرفت پیدا کند، ولی ایمان نیابد. وجود عالمان بی ایمان یا کافر و وجود ابلیس که در اسلام (و ادیان توحیدی دیگر) عالم به خدا و آخرت (اعراف/۱۲ و ۱۴) و در عین حال، کافر معرفی شده (بقره/۳۴)، مصداق روشنی برای امکان و تحقق معرفت بدون ایمان است.

حال که پذیرفتیم ایمان با معرفت پیوستگی انکارناپذیری دارد، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که ایمان لزوماً با چه نوع معرفتی پیوستگی دارد یا به تعبیر دیگر، ایمان دینی مستلزم چه نوع معرفتی است؟ با پاسخ به این پرسش، روشن می‌شود که ایمان مستلزم چه نوع معرفتی نیست. شاید مناسب‌تر باشد نخست به جنبه‌ی سلبی این مسأله بپردازیم، یعنی در پی پاسخ به این مسأله باشیم که ایمان مستلزم چه نوع معرفتی نیست (مفاد بخش ۵) و سپس به‌طور اجمالی به جنبه‌ی ایجابی آن، که اثبات معرفت مورد نیاز ایمان است (مفاد بخش ۶)، مبادرت ورزیم.

متکلمان و فیلسوفان مسلمان در بحث از ایمان، از معرفت فطری و نقش و جایگاه آن در تحقق ایمان، بحث جامعی نکرده‌اند و به‌لوازم این معرفت برای ایمان توجه ننموده‌اند. به همین دلیل، شهید مطهری از فقدان بحث مستوفایی راجع به فطرت با تأسف یاد می‌کند و می‌نویسد: «این مسأله‌ی فطرت از حیاتی‌ترین مسایل معارف ماست و خیلی ضرورت دارد که حل شود، ولی متأسفانه در کتاب‌های ما، اعم از تفسیر و حدیث و شرح حدیث و فلسفه، بحث مستوفایی راجع به فطرت نشده است (۳۰، ص: ۲۴۹).

منابع مورد استفاده در این تحقیق، عمدتاً کتاب و سنت اسلامی است و پژوهش با رویکردی تحلیلی-انتقادی به تجزیه و تحلیل و نقد موضوع مورد بررسی می‌پردازد. بنابراین ابتدا به بررسی نسبت معرفت فلسفی با ایمان می‌پردازیم و سپس به‌طور اجمالی، معرفت فطری و نقش و جایگاه آن را در ایمان مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ما در این نوشتار، معرفت شهودی را عمدتاً مترادف با معرفت فطری به کار برده‌ایم، نه به معنای معرفت حاصل از راه تهذیب نفس یا پیمودن مراحل سیر و سلوک معنوی، آن‌چنان که مورد نظر عرفا است. زیرا معرفت شهودی به معنای اخیر، پس از ایمان آوردن و انجام دستورات دینی و با تزکیه‌ی نفس به ظهور می‌رسد، نه قبل از آن.

۳. هدف تحقیق

هدف از تحقیق، نقد و بررسی رویکردهای فلسفی به ایمان و پیشنهاد معرفت فطری به خدا به عنوان مبنای ایمان دینی و به منزله‌ی اساس ارایه‌ی نظریه‌ای مطلوب‌تر در این زمینه است.

۴. پیشینه‌ی موضوع

در میان متفکران مسیحی، مسأله‌ی ایمان و ماهیت آن عمدتاً حول محور رابطه‌ی عقل و ایمان شکل گرفته است. شاید وجود موضوعاتی مانند مرگ فدیه‌وار مسیح و تجسد

خداوند در مسیحیت، که پذیرش آن‌ها بر ذهن دشوار می‌آید، موجب شده باشد تا بحث از ماهیت ایمان عمدتاً حول این محور سامان یابد. رابطه‌ی عقل و ایمان در میان این متفکران رابطه‌ای ناآرام و بسیار مناقشه‌آمیز بوده است. عده‌ای از متکلمان مسیحی با بدبینی به عقل می‌نگریستند و میان آن و ایمان هیچ‌گونه سازگاری نمی‌دیدند. به نظر این افراد، میان این دو تعارض کلی وجود دارد، ولی برخی دیگر این تقابل را جزئی می‌دانستند. «پولس حواری (متوفی ۶۲/۶۸؟) نوشت: «با خبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل» (رساله پولس به کولسیان؛ باب دوم، ۸). ترتولیان از مسیحیان صدر اول (۲۲۰-۱۶۰) می‌پرسید: «آتن را با اورشلیم چه کار؟» (مقصود وی از «آتن» فلسفه‌یونان بود و مرادش از «اورشلیم» کلیسای مسیحی). جواب مقدر وی این است: «هیچ؛ ایمان و فلسفه هیچ وجه مشترکی ندارند آن دو کاملاً ضد یکدیگرند». پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳) نوشت: «دل دلایلی خاص خود دارد، و عقل آن دلایل را نمی‌شناسد» (۵، ص: ۷۰).

به‌طور کلی، میان متفکران مسیحی، سه رویکرد مختلف به‌وجود آمد که عبارت‌اند از: عقل‌گرایی حداکثری^۵، ایمان‌گرایی^۶ و عقل‌گرایی انتقادی^۷. عقل‌گرایان حداکثری معتقدند برای آن‌که نظام اعتقادات دینی واقعاً و عقلاً مقبول باشد باید بتوان صدق آن را به گونه‌ای اثبات کرد که تمام عقلاً قانع شوند. کلیفورد (۱۸۷۹-۱۸۴۵)، ریاضی‌دان انگلیسی، که چنین گرایشی داشت، از موضعی انکارگرایانه نسبت به دین، اظهار می‌دارد که «هیچ نظامی از اعتقادات دینی نمی‌تواند این معیارهای سختگیرانه‌ی اثبات را برآورده کند. بنابراین شخص عاقل (و ملتزم به اخلاق) نباید اعتقادات دینی داشته باشد» (نظریه‌ی ناسازگاری عقل و ایمان). عده‌ای دیگر مانند جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) معتقد بودند که «مسیحیت می‌تواند آن معیارها را برآورده کند، مشروط بر آن‌که به‌درستی فهمیده شود و مورد دفاع قرار گیرد» (نظریه‌ی سازگاری عقل و ایمان) (همان، ص: ۷۴). رویکرد «ایمان‌گرایی دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند» (همان، ص: ۷۸). از نظر معتقدان به این رویکرد، ایمان به خداوند نیازمند هیچ قرینه و استدلالی بر وجود خدا نیست و هر کوششی برای اثبات و انکار وجود او باطل به‌شمار می‌آید. از نظر آنان، همان‌طور که در نهایت، براهین باید به مقدماتی معلوم و بدیهی منتهی شوند تا مورد پذیرش قرار گیرند و هیچ امر بنیادی‌تری برای اثبات این مقدمات بدیهی در اختیار نداریم، یک شخص مؤمن نیز بنیادی‌ترین مفروضات خود را در خود نظام اعتقادات دینی می‌یابد. بنابراین در پذیرش ایمان، هیچ نیازی به معیارهای عقلانی و بیرونی نیست. سورن کرکگور (۱۸۸۵-۱۸۱۳)، متفکر دانمارکی، نظریه‌ی ایمان علی‌رغم دلیل را مطرح

می‌کرد که مضمون آن‌را می‌توان در این عبارت بیان کرد: ایمان می‌آورم چون ضد عقل است (۵، ص: ۸۰).

اما رویکرد عقل‌گرایی انتقادی مطرح می‌کند که «نظام اعتقادات دینی را می‌توان و می‌باید عقلاً مورد نقد و ارزیابی قرار داد، اگر چه اثبات قاطع چنین نظام‌هایی امکان‌پذیر نیست (همان، ص: ۸۶). بنابراین عقل‌گرایان انتقادی بر خلاف ایمان‌گرایان، امکان نقد و ارزیابی عقلانی نظام اعتقادات دینی را مورد تأیید قرار می‌دهند و برخلاف عقل‌گرایان حداکثری، معتقد نیستند که بررسی‌های عقلانی قادرند صحت یک نظام اعتقادات دینی را چنان قاطعانه اثبات کنند که همه‌ی عقلاً را قانع سازد (همان).

تقسیم‌بندی دیگری نیز در این باره از سوی اتین ژیلسون (۱۹۷۸-۱۸۸۴) مطرح شده است. او درباره چگونگی نسبت ایمان و معرفت فلسفی، سه خانواده فکری را مطرح می‌سازد: نخست خانواده‌ی ترتولیان‌ی که معتقد بودند «تعارضی حل‌ناشدنی میان مسیحیت و فلسفه وجود دارد» (۱۳، ص: ۵) و به برتری ایمان بر عقل قائل بودند. دوم خانواده‌ی ابن‌رشدی که «از نظر آنان، نتایج حاصل از فلسفه با تعالیم وحی مغایرت دارد، بنابراین باید آن‌ها را نتایج «ضروری» حاصل از تأملات فلسفی بدانیم، ولی به عنوان یک مسیحی باید ایمان آوریم که آن‌چه وحی در باره‌ی این قبیل مطالب می‌گوید «درست است». لذا هیچ‌گاه تعارضی میان فلسفه و علم کلام یا میان عقل و وحی ایجاد نخواهد شد» (همان، ص: ۴۹). سوم خانواده‌ی تومائی (توماس آکویناس) که معتقد بودند «یک وحی حقیقی وجود دارد که وحی مسیحی است» (همان، ص: ۷۱) و «تنها در قلمرو وحی است که معرفت به خداوند و انسان و تقدیرش که برای رستگاری ابدی ضروری است، برای همه‌ی آدمیان اعم از فیلسوف و غیر فیلسوف فراهم می‌آید» (همان، ص: ۷۲). این معرفت از نظر آنان دارای دو گروه اصلی است: نخست «حقایق مُنزَلی که با آن‌که وحی شده‌اند، مع‌ذک ادراک آن‌ها به واسطه‌ی مجرد عقل هم ممکن است، مانند وجود خداوند و صفات ذاتی وی و یا وجود روح انسانی و فناپذیری آن. دوم آن بخش از وحی که فوق تمامی مراتب عقل انسانی است، مثل تثلیث^۱، تجسّد^۲ و فدیّه^۳» (همان، صص: ۷۳-۷۲). مراد از فدیّه، مصلوب شدن حضرت عیسی (ع) به منظور نجات انسان‌ها از گناه اولیه^۴ است. از نظر آنان، «هیچ نوع تفکر فلسفی وجود ندارد که بتواند دلیلی ضروری به نفع حقیقتی از این نوع اقامه کند» (همان، ص: ۷۳).

در میان فِرَق کلامی در جهان اسلام نیز رویکردهای کم و بیش مشابهی با این رویکردها، مطرح بوده است؛ چنان‌که اهل حدیث، بحث و بررسی عقلی درباره‌ی موضوعات دینی را ناروا می‌شمردند و حتی برخی حنبلیان مانند ابن تیمیّه کاربرد عقل در اثبات و

تبیین موضوعات دینی را حرام دانستند (۳۱، بخش کلام، ص: ۲۰). شهرستانی نقل می‌کند که وقتی شخصی از مالک بن انس، رییس فرقه مالکی در باره‌ی آیه‌ی «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵)، پرسید، او در پاسخ گفت: استوای خدا بر عرش معلوم، کیفیت این استوا مجهول و ایمان به آن واجب و پرسش در باره‌ی آن بدعت است (۱۷، ص: ۹۳). بنابراین کسانی که سؤال در موضوعات دینی را بدعت می‌شمارند، نمی‌توانند از نقش عقل در ایمان دینی، سخنی به میان آورند. اهل حدیث و اشاعره افرادی نص‌گرا بودند با این تفاوت که اشاعره از عقل در دفاع از عقاید دینی استفاده می‌کردند، در حالی که اهل حدیث به ظواهر نصوص دینی تعبد می‌ورزیدند و عقل را در تبیین و دفاع از اعتقادات دینی دخالت نمی‌دادند. برخلاف این دو گروه، معتزلیان عقل‌گرایانی تمام‌عیار بودند و نه تنها از عقل در اثبات و دفاع از اعتقادات بهره می‌بردند، بلکه برای عقل نقشی مهم و اساسی در کشف و استنباط عقاید دینی قایل بودند. آنان با اعلام این‌که «همه‌ی معارف اعتقادی معقول است» (همان، ص: ۴۲)، تعبد در عقاید را انکار می‌کردند. عقل‌گرایی، آنان را وامی‌داشت تا محتوای نصوص دینی را تنها در صورت سازگاری با احکام عقلی بپذیرند و در صورت مشاهده‌ی تعارض میان ظواهر دینی و حکم عقل، به تأویل ظواهر دینی روی آورند. متکلمان شیعی نیز با بهره‌گیری از کتاب و سنت پیامبر(ص) و سخنان امامان معصوم(ع)، از عقل به عنوان یکی از منابع دینی استفاده می‌کردند و در کاربرد عقل، از شیوه‌ای اعتدالی بهره می‌جستند.

۵. ایمان و معرفت فلسفی

با آن‌که هرگونه علم و معرفتی، نوعی آگاهی و شناخت به شمار می‌آید، چگونگی و نحوه‌ی این آگاهی و شناخت یکسان نیست. در علم حصولی، معلوم با واسطه‌ی صورت‌های ذهنی و از ورای مفاهیم، مورد شناسایی قرار می‌گیرد؛ مانند علم ما به میزی که روبه روی ما قرار گرفته است. ولی در علم حضوری، واقعیت معلوم مورد شناسایی مستقیم آدمی است؛ مانند علم ما به خود و حالات نفسانی خود. به همین دلیل در اولی امکان شک و تردید وجود دارد، چون ممکن است صورت‌های ذهنی مطابق با واقعیت مورد شناسایی نباشد، ولی در دومی شک راه ندارد؛ زیرا در این نوع علم، انسان به‌طور مستقیم با واقعیت معلوم روبه رو است نه با صورتی از آن، تا از مطابقت یا عدم مطابقت آن با معلوم سخن به میان آید.

مراد از معرفت فلسفی، معرفتی است که از راه مفاهیم کلی ذهنی صورت می‌گیرد. در این معرفت، به عنوان یک معرفت حصولی، وجود واقعی معلوم مورد شهود و آگاهی مستقیم

و شخصی عالم قرار نمی‌گیرد، بر خلاف علم حضوری که موجب می‌شود واقعیت شیء معلوم، بی‌واسطه برای فاعل شناسایی منکشف شود. وقتی از نقش عقل و معرفت فلسفی در ارتباط با ایمان سخن گفته می‌شود، لازم است ایمان را در سه مرحله مورد بررسی قرار دهیم: ایمان پیش از تحقق، ایمان در مرحله‌ی تحقق و ایمان پس از تحقق. در مرحله‌ی پیش از تحقق، این بحث مطرح می‌شود که چه علل و عواملی موجب تحقق ایمان می‌شود و به تعبیر دیگر، ایمان به چه مقدمه یا مقدماتی نیازمند است؟ در مرحله‌ی تحقق، از اجزا و عناصر سازنده‌ی ماهیت ایمان و یا مقوم و مقومات ایمان به عنوان یک امر محقق سخن به میان می‌آید و به اصطلاح حد وجودی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ و در مرحله‌ی پس از تحقق، از آثار و لوازم وجودی آن و امکان یا عدم امکان ارائه‌ی تفسیری عقلی از آن بحث می‌شود. در فرایند تحقق ایمان، یعنی از زمانی که زمینه‌ها و عوامل تحقق ایمان به تدریج فراهم می‌آیند، تا زمانی که ایمان تحقق می‌یابد، باید میان دو دسته عوامل تمایز گذاشت: یک دسته عواملی هستند که زمینه‌ی تحقق ایمان را فراهم می‌آورند، ولی ممکن است در متن و محتوای ایمان حضور نیابند. این عوامل را می‌توان «مقدمات ایمان» و یا «عوامل برون ذاتی ایمان» نامید. دسته‌ی دیگر عواملی هستند که در متن و محتوای ایمان حضور می‌یابند و از اجزا و عناصر ذاتی در حقیقت ایمان محسوب می‌شوند، این عوامل را «مقومات ایمان» و یا «عناصر درون ذاتی ایمان» می‌نامیم.

گاهی ممکن است میان این دو دسته از عوامل، خلط و اشتباه صورت گیرد و آن‌چه از عوامل برون ذاتی (مقدمات) ایمان است، از عناصر درون ذاتی (مقومات) تصور شود. روشن است هر عاملی که به گونه‌ای در شکل‌گیری و تحقق ایمان دخالت دارد، لزوماً از اجزای داخل در ذات آن و یا از اجزای مقوم ماهیت آن نخواهد بود؛ زیرا ممکن است در جریان حرکتی که به ایمان می‌انجامد، علل و عواملی دخالت داشته باشند و آدمی را تا آستانه‌ی ایمان آوردن همراهی کنند، اما در حقیقت ایمان حضور نیابند و از اجزای سازنده‌ی ماهیت آن به شمار نیابند. این سخن بدین معنی است که علل معده (زمینه‌ساز) ایمان نباید از علل ایجاد‌ی آن به شمار آیند و نیز علل خارجی، نباید از علل داخلی که داخل در ذات معلول و از مقومات آن هستند محسوب شوند و هم‌چنین از علل قوام ماهیت آن معرفی گردند. بر این اساس، این پرسش مطرح می‌شود که معرفت فلسفی جزو کدام دسته از این عوامل است؟ عده‌ای در بحث از نسبت میان معرفت فلسفی و ایمان، این نوع معرفت را برای ایمان لازم می‌شمارند؛ ولی باید دقیقاً معلوم شود مراد آنان از لزوم این معرفت برای ایمان چیست. آیا منظور این است که این نوع معرفت مقدمه‌ی لازم برای ایمان است یا مراد، مقوم بودن آن برای حقیقت ایمان است؟ بنابراین این دو مسأله باید از هم متمایز شوند و

وضوح یابند تا جلوی هرگونه خلط و اشتباهی در این باره گرفته شود. در صورت نخست، باید روشن شود که آیا این مقدمه تنها مقدمه‌ی ضروری برای ایمان است یا این که مقدمه یا مقدمات لازم دیگری نیز برای آن وجود دارد؟ در صورت دوم، که معرفت فلسفی مقوم ماهیت ایمان معرفی می‌شود باز این پرسش مطرح می‌شود که آیا ایمان تنها یک مقوم دارد و این معرفت تنها مقوم آن و بنابراین ایمان مترادف با معرفت فلسفی به متعلقات شایسته‌ی ایمان می‌باشد و یا این که صرفاً یک مقوم در کنار سایر مقومات معنایی ایمان به شمار می‌آید؟ در این باره، سه نظریه از سوی متفکران مسلمان ارائه شده است که در عنوان بعدی به ارائه آن‌ها می‌پردازیم.

۱.۵. بیان و معرفی نظریات

در باره‌ی مقدمه یا مقوم بودن معرفت فلسفی برای ایمان چند نظریه در میان آرای اندیشمندان مسلمان قابل شناسایی است که عبارت اند از:

۱- نظریه‌ی کسانی که معرفت فلسفی را تنها مقوم ماهیت ایمان معرفی می‌کنند و به ترادف این دو اعتقاد دارند. این افراد معتقدان به یکسان‌انگاری ایمان با معرفت فلسفی می‌باشند. اینان نه تنها به لزوم مقدمه بودن این معرفت برای ایمان تأکید می‌ورزند، بلکه معتقدند این معرفت در متن و محتوای ایمان نیز حضور می‌یابد و با مترادف دانستن این دو، معرفت فلسفی را تنها مقوم ایمان می‌شمارند و اساساً ایمان را چیزی جز معرفت فلسفی مطابق با واقع، نسبت به متعلقات ایمان نمی‌شمارند (۲۱، ص: ۹).

۲- نظریه‌ی افرادی که معتقدند معرفت فلسفی به متعلقات ایمان فقط نقطه‌ی آغاز حرکت آدمی به سوی ایمان است، ولی مقوم حقیقت آن نیست. مطابق با این نظریه، شخصی می‌تواند به یک متعلق یا همه‌ی متعلقات ایمان، معرفت فلسفی پیدا کند، اما به سبب عدم گرایش و دل‌بستگی به آن‌ها، ایمان نیاورد. از نظر این افراد، ایمان عملی قلبی است و زمانی می‌توان از تحقق ایمان سخن گفت که این معرفت عقلی، که به منزله‌ی مقدمه‌ی ایمان است، از راه ریاضت‌های قلبی به قلب برسد و قلب به آن بگردد (۱۰، ص: ۸۹). در نظریه‌ی اخیر، عنصر اصلی ایمان گرایش قلبی به مضمون معرفت فلسفی است و این معرفت تنها یکی از مقدمات ایمان در کنار ریاضت‌های قلبی به شمار آمده است.^{۱۲}

۳- نظریه‌ی کسانی که معتقدند معرفت فلسفی داخل در ماهیت ایمان است، ولی تنها مقوم آن محسوب نمی‌شود. این افراد درباره‌ی این که سایر مقومات ایمان کدام‌اند، نظر یکسانی ندارند. برخی از آنان ایمان را متشکل از عناصر متعددی مانند معرفت [عقلی]، گرایش، خضوع، علاقه و محبت می‌دانند (۲۹، صص: ۹۴-۹۲) و عده‌ای دیگر بر عنصری چون عدم استکبار تأکید می‌ورزند (۷، ص: ۷۵). از آن جا که در قرآن (بقره/ ۳۴)، کفر

شیطان به تکبر او نسبت داده شده است، عدم استکبار به عنوان عنصری از عناصر مقوم ماهیت ایمان مطرح گردیده است. بعضی نیز افزون بر تصدیق عقلی، تصدیق قلبی و التزام را در معنای ایمان لازم می‌شمارند (۲۵، ص: ۴۱۳).

بر خلاف نظریه‌ی نخست، که معرفت فلسفی را هم مقدمه و هم مقوم ذاتی (علت محدثه و علت مبقیه یا علت تامه) ایمان معرفی می‌کند، نظریه‌ی دوم این نوع معرفت را تنها مقدمه و سرآغاز حرکت و سیر آدمی به سوی ایمان تلقی می‌کند و آن را به منزله‌ی یک مقوم ذاتی در متن و محتوای ایمان قرار نمی‌دهد؛ بلکه تنها آن را علتی معده (زمینه ساز) برای ایمان می‌شمارد ولی به نظر می‌رسد در نظریه‌ی سوم مقدمه یا مقوم بودن معرفت فلسفی مورد انکار نیست و آنچه مورد تأکید قرار گرفته است، این است که معرفت فلسفی تنها عنصر برای ماهیت ایمان دینی نیست، بلکه غیر از این عنصر، باید عناصر دیگری نیز در ساختار مفهومی ایمان و یا در تحقق آن در نظر گرفته شوند (علت ناقصه بودن معرفت فلسفی برای ایمان).

۵.۲. نقد و بررسی نظریات

در هر سه نظریه‌ی یادشده، ایمان لزوماً متأخر از معرفت فلسفی است، در صورتی که به نظر می‌رسد اساسی‌ترین زمینه‌ی تحقق ایمان، التفات پیدا کردن به معرفت و میل فطری به خدا است و ایمان دینی بر پایه‌ی همین التفات و توجه شکل می‌گیرد. از منظر آیات و روایات اسلامی، توحید موضوعی فطری است که معرفت و گرایش به آن کم و بیش در روح آدمیان به ودیعت نهاده شده است. قرآن انسان را موجودی خداآشنا و روح او را نفع‌ای از روح الهی معرفی می‌کند (حجر/ ۲۹). از این رو می‌توان گفت معرفت فطری و قلبی به خدا، مقدم بر تحقق هر فرایند مفهومی، زمینه ساز ایمان به او است. غیر از این اشکال، اشکالات دیگری نیز بر نظریات یادشده وارد است که در ادامه به بررسی برخی از آنها می‌پردازیم.

اشکال اول: آیا همه‌ی مردم در هر زمان و شرایطی که به سر ببرند، ناگزیرند تا ایمان خود را بر دلایل عقلی و معرفت فلسفی بنا کنند و چنین معرفتی را به منزله‌ی مقدمه‌ای لازم و ضروری برای ایمان، اکتساب نمایند؟

به نظر می‌رسد نادیده انگاشتن معرفت فطری انسان‌ها به خدا، که به صورت موهبتی الهی در وجود آنها به ودیعت نهاده شده است، زمینه‌ی بسیاری از مشکلاتی است که در تفسیر و تبیین ایمان دینی وجود دارد. اگر خداوند از راه معرفت فطری (قلبی) برای ما معلوم است، ناگزیر باید در تفسیر رابطه‌ی ایمانی خود با او همین معرفت را مبنا قرار دهیم. اگر چنین معرفتی از سوی ما انسان‌ها مورد غفلت قرار گرفته و دچار ضعف و سستی شده است، باید عوامل غفلت و ضعف و سستی آن را شناسایی کرده، رفع نمود و با بیداری و

بصیرت، زمینه‌ی رشد و تقویت آن را فراهم آورد؛ نه این‌که با نادیده انگاشتن آن، خدا را یک مجهول ذهنی بدانیم که تنها از راه استدلال‌های صرفاً فلسفی معلوم می‌گردد. پیامبران الهی و امامان معصوم (ع) در دعوت انسان‌ها به ایمان، اصل معرفت فطری به خدا و آشنایی با او را مفروض می‌گرفتند و با سخنان خود، سعی در غفلت‌زدایی و متنبه ساختن مخاطبان خود داشتند. بسیاری از مردم بدون این‌که نیازی به استدلال‌های پیچیده‌ی فلسفی و کاوش‌های عقلانی پیدا کنند، بر اساس گواهی فطرت، به حقانیت پیامبران الهی ایمان می‌آوردند و بر اساس معرفت فطری و پاکی درون خویش، به مراتب بالایی از ایمان نایل می‌شدند. البته چنین ایمانی راه را بر خردورزی نمی‌بندد؛ بلکه چشم اندیشه و خرد آدمی را به افق‌های بالاتری می‌گشاید و موجب رشد و تقویت آن می‌شود. این انسان‌ها از آن رو که رفتار و گفتار پیامبران را مطابق با فطرت الهی خود می‌یافتند مجذوب شخصیت و گفتار آنان می‌شدند و قلبشان ملامت از عشق و ایمان به آنان می‌گردید. آیا می‌توان گفت ایمان چنین انسان‌هایی به دلیل این‌که مبتنی بر معرفت و استدلال فلسفی نیست، ایمان حقیقی به شمار نمی‌آید؟ شکی نیست که اگر انسان‌ها پیش از ایمان آوردن، با اوهام و شبهات ذهنی و گناهان عملی از مسیر فطرت خارج شده باشند، برای زدودن این اوهام و شبهات ذهنی، راهی جز دلایل صحیح و روشن عقلی وجود ندارد؛ ولی رفع این شبهات و ذهنیت‌های غلط، خود یکی از عوامل التفات یافتن به معرفت فطری به خدا است که عقل در فهم و درک حقایق الهی بی‌نیاز از آن نیست. بنابراین نمی‌توان ایمان همه‌ی مردم در هر زمانی را منحصراً مبتنی بر معرفت فلسفی دانست و تنها چنین ایمانی را نوع صحیح و راستین ایمان معرفی کرد. البته مطابق با نظریه‌ی دوم، می‌توان معرفت فلسفی به خدا را مانند معرفت فطری به او یکی از مقدمات ایمان (گرایش و تصدیق قلبی) به شمار آورد؛ ولی این مقدمه برای ایمان ضروری نیست تا همه‌ی مردم در هر زمانی ناگزیر باشند ایمان خویش را بر آن بنا کنند.

حتی اگر مؤمنان معتقد به نظریه‌ی یکسان‌نگاری ایمان و معرفت فلسفی، وجود معرفت فطری و شهودی را به عنوان مقدمه‌ی ایمان بپذیرند، در عین حال معتقدند بدون تحقق معرفتی عقلی و فلسفی به حقایق ایمانی، نمی‌توان از تحقق ایمان سخن گفت؛ زیرا آنان با نظر به برخی آیات و روایات اسلامی از سویی نمی‌توانند منکر وجود میل و معرفت فطری انسان‌ها شوند، و از سوی دیگر، با بالقوه و اجمالی و ناکافی دانستن این معرفت، آن را نیازمند معرفت فلسفی قلمداد می‌کنند و سرانجام، معرفت فلسفی را مقوم ایمان می‌شمارند. شاید قایلان به این نظریه، چنین استدلال کنند که ایمان حقیقی باید مبتنی بر معرفت و متقوم به آن باشد و به دلیل این‌که نوع درست معرفت از نظر آنان همان معرفت

فلسفی است، نتیجه بگیرند که ایمان راستین باید مبتنی بر این نوع معرفت و متقوم به آن باشد. به نظر ما مقدمه‌ی دوم این استدلال، یعنی انحصار معرفت راستین در معرفت فلسفی، دلیل موجهی ندارد و قابل مناقشه است. می‌توان این ادعا را از دو منظر مورد بررسی قرار داد: یکی از «منظر برون دینی» و دیگری از «منظر درون دینی». مراد از منظر برون دینی بیان دیدگاه‌هایی است که در خارج از حوزه‌ی دین، درباره‌ی این مسأله مطرح شده است. از این منظر، ما شاهد نظریات فیلسوفان از یک طرف و عارفان از طرف دیگر خواهیم بود. فیلسوفان غیر عارف شناخت حقایق هستی را تنها از طریق حس و تعقل امکان‌پذیر می‌دانند و نظریه‌ی عرفا در باب معرفت حقیقی (شهود) را صرفاً سخنانی ذوقی و شاعرانه تلقی نموده، برای آن، ارزش و اعتبار معرفتی قایل نیستند. از نظر این متفکران، عقل ابزاری همگانی برای معرفت است که عموم مردم می‌توانند از طریق آن به شناخت‌هایی معتبر و قابل اثبات و انتقال به دیگران دست یابند؛ ولی معرفت شهودی تنها ارزش شخصی دارد و فقط برای شخص صاحب آن قابل اطمینان است، و نیز قابل تعلیم و تعلم و انتقال به دیگران نیست. بنابراین، نمی‌تواند مبنایی عام و مشترک برای تربیت و تعلیم و تعلم فراهم آورد. آنان می‌گویند ما از کجا بدانیم آن‌چه عارفان و حامیان معرفت شهودی می‌گویند، درست است؟ اگر بگوییم چنین معرفتی در اثبات حجیت و اعتبار خود نیازمند ادله‌ی عقلی است. بنابراین به معرفت فلسفی تحویل می‌شود و سرانجام نوع راستین معرفت، در معرفت فلسفی تعیین می‌یابد و اگر هم آن را بی‌نیاز از دلایل عقلی بدانیم آن‌گاه سخنان مدعیان چنین معرفتی، صرفاً سخنانی ذوقی و بدون دلیل معرفی خواهد شد.

از سویی دیگر، عارفان تنها ابزار معرفت را «دل و الهامات قلبی» می‌دانند و راه مشاهده‌ی حقیقت را صفای باطن و نورانیت دل می‌دانند که از طریق تزکیه‌ی نفس و پیمودن مراحل سیر و سلوک معنوی به دست می‌آید. بنابراین راه حس و استدلال‌های عقلی در نظر آن‌ها باطل است، چنان‌که مولوی پای استدلالیان را چوبین و کاملاً بی‌تمکین می‌داند:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود^{۱۳}
(۳۵، دفتر اول، بیت ۲۱۲۸)

محبی‌الدین ابن عربی نیز محل معرفت را قلب و معرفت راستین را تنها معرفت قلبی می‌شمارد. (۸، ص: ۱۷۵). حکمای اشراقی مسلمان و برخی از فیلسوفان غربی، مانند پاسکال، ویلیام جیمز و هانری برگسن، نیز چنین معرفتی را معتبر می‌شمارند. برای نمونه، شیخ اشراق در مقدمه‌ی کتاب *حکمت الاشراق* می‌نویسد: «حقایق و مطالب آن (حکمت *الاشراق*) نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است و بلکه حصول آن‌ها به

امری دیگر (کشف و شهود) بود، نهایت پس از یافت آن‌ها جویای برهان بر آن‌ها شدم بدان سان که هرگاه مثلاً از آن براهین حاصله قطع نظر نمایم، هیچ مشککی نتواند مرا در آن به شک اندازد» (۱۵، ص: ۱۸). پاسکال نیز معتقد است «دل راه‌ها و دلیل‌هایی دارد که عقل از آن بی‌خبر است و ما نباید ادله را فقط در ادله‌ی عقلی منحصر کنیم» (۳۳، ص: ۲۰۵). او معتقد است که «فیلسوفان تصویر فطری انسان‌ها از خدا را از بین برده‌اند. اگر فیلسوفان ظهور نمی‌کردند مردم یک تصور فطری دل‌انگیزی از خدا داشتند. فیلسوفان صفاتی مانند علت‌العلل، واجب‌الوجود و محرک بلا‌تحرك را به خدا نسبت دادند و خدا را از آن وصف دوست داشتنی بودنش انداختند. چه کسی دیگر به واجب‌الوجود عشق می‌ورزد؟» (همان، ص: ۲۰۴). مراد پاسکال این است که اوصاف فلسفی خدا، تنها با عقل و ذهن آدمی سروکار دارند و دارای هیچ جنبه‌ی عاطفی و احساسی نیستند؛ در صورتی که خدای ادیان رحمان و رحیم و رؤف و غفار (آمرزنده) است و می‌توان با او یک رابطه‌ی شخصی و نزدیک برقرار کرد و به راز و نیاز پرداخت.

از منظر درون دینی و با الهام از کتاب و سنت نیز وجود و اعتبار معرفت فطری و شهودی قابل تردید نیست. در این منابع، انسان‌ها صاحب معرفتی فطری به خدا معرفی شده‌اند و آمده است که آدمیان از راه تزکیه‌ی نفس و پاکی درون می‌توانند به معارفی دست یابند که تحصیل آن‌ها از راه حس و استدلال‌های فلسفی امکان‌پذیر نیست. شکی نیست که معرفت فطری به خدا معرفتی عام و همگانی برای همه‌ی انسان‌ها است و موهبتی است که خداوند به همه‌ی انسان‌ها ارزانی داشته است. ولی التفات و توجه به این معرفت و ایمان آوردن به اقتضای آن و سپس انجام اعمال مناسب و تزکیه‌ی نفس می‌تواند این معرفت را به درجه‌ی بالایی از شهود برساند. نفس آدمی در حالت تعادل، از معرفتی الهامی نسبت به خوبی‌ها و بدی‌های اعمال خود برخوردار است، چنان که در قرآن آمده است: «و نفسی و ما سؤاها فالهمها فجورها و تقواها قد افلح من زکّاه و قد خاب من دسّاه» (شمس / ۱۰-۷)؛ «سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد، که هر کس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد، و هر کس که آلوده‌اش ساخت، قطعاً در باخت». در آیه‌ی دوم، الهام فجور و تقوا به نفس آدمی تعلق یافته که بیانگر وجود نوعی معرفت الهامی برای او است. حدیثی نیز از شخصی به نام «وابصه» از قول پیامبر(ص) نقل شده که حضرت به او فرمود: برای تشخیص نیکی و گناه از قلب خود استفتاء و سؤال کن، سپس این معیار را ارائه می‌دهند که نیکی چیزی است که قلب بدان اطمینان و آرامش می‌یابد و گناه چیزی است که در قلب و سینه‌ات ناراحتی و اضطراب ایجاد می‌کند (۲۳، ص: ۲۹۵). افزون بر این، قرآن پاک‌سازی دل را زمینه‌ساز

اشراق نور الهی بر قلب و تشخیص حق از باطل معرفی کرده است: ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً (انفال/۲۹) و یا تقوا را موجب تعلیم الهی به شمار آورده است: واتقوا الله و يعلمکم الله (بقره/۲۸۲).

علامه طباطبایی (ره) در ذیل آیه‌ی «و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس»، (انعام/۱۲۲) می‌نویسد: مقصود از نور در این‌جا علمی است که از ایمان متولد می‌شود نه علمی که از تعلیم و تعلم حاصل می‌گردد (۲۴، ص: ۵۱۷)؛ بنابراین ابزار و جایگاه معرفت فطری یا شهودی، قلب است نه عقل به معنای مصطلح آن. این علم معرفتی اکتسابی نیست، بلکه نوری است که خداوند بر قلب آدمی افاضه می‌کند و یا در درون او به ودیعت می‌نهد. به نظر می‌رسد در آیات و روایات اسلامی، از دو نوع علم اعطایی و غیر مفهومی سخن به میان آمده است: یکی علم اعطایی عام است که خداوند در نهاد همه‌ی انسان‌ها به ودیعت نهاده است (معرفت فطری)، و دیگری علمی است که برخی انسان‌ها با افعال و صفات اختیاری خود، یعنی تقوا و تزکیه‌ی نفس استعداد و قابلیت آن‌را به دست می‌آورند و سپس خداوند آن علم را به آن‌ها افاضه می‌کند چنان که پیامبر (ص) فرمود: «مَنْ زهد فیها فقصر فیها اَمَلُهُ اعطاهُ الله علماً بغير تعلُّم و هدی بغير هدایه و اذهب عنه العماء و جعلهُ بصیراً» (۳۲، ص: ۲۵۹). کسی که در دنیا زهد ورزد و از آرزوهای دور و درازش کناره‌گیر، خداوند به او علمی بدون آموزش و هدایتی بدون راهنما بخشد و نابینایی را از او بزداید و او را بصیر گرداند.

اشکال دوم: اگر معرفت فلسفی به عنوان تنها مقدمه‌ی ضروری ایمان و یا مترادف با آن معرفی شود، باید هم‌زمان با تحقق این معرفت نسبت به متعلقات شایسته‌ی ایمان، ایمان نیز ضرورتاً تحقق یابد، در صورتی که گاه چنین نیست؛ یعنی با وجود تحقق آن، ایمان به وجود نمی‌آید (این اشکال تنها متوجه نظریه‌ی اول و هر نظریه‌ای است که معرفت فلسفی را تنها مقدمه‌ی لازم ایمان معرفی کند). به روشنی پذیرفتنی و متصور است که کسی به متعلق یا متعلقاتی از ایمان، معرفت فلسفی پیدا کند، ولی به دلیل عدم گرایش و دل‌بستگی به آن متعلق یا متعلقات، ایمان نیاورد. کسانی که می‌پندارند با حصول معرفت فلسفی به متعلقات ایمان، بی‌درنگ ایمان تحقق می‌یابد، در انسان‌شناسی خود این پیش فرض اثبات نشده را دارند که انسان موجودی کاملاً عقلانی است یا دست کم، عقل وجه غالب شخصیت او است. بر این اساس، می‌پندارند با حصول معرفت فلسفی به متعلقی از متعلقات ایمان، ایمان نیز ضرورت می‌یابد، در صورتی که با نظر به واقع، این ادعا مورد تأیید قرار نمی‌گیرد. وجود انسان پیچیده‌تر از آن است که بتوان او را بر مبنای یک بعد از شخصیت او تعریف کرد. افزون بر این، در آیاتی از قرآن، میان ایمان و علم تفاوت گذاشته

شده است. در آیات مورد نظر، ایمان بر علم عطف شده است که بیانگر نوعی مغایرت میان آن دو است. اگر علم و ایمان دو معنای مترادف بودند، عطف یکی بر دیگری لازم نمی‌آمد. برای نمونه، قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ» (روم/۵۶)؛ کسانی که علم و ایمان یافته‌اند. در دسته‌ای دیگر از آیات تحقق یافتن علم در برخی افراد با عدم هدایت‌پذیری آنان و حتی وجود حالت جحد و انکار نسبت به حقایق ایمانی جمع گردیده است که بیانگر عدم ترادف علم و ایمان است. برای نمونه، خداوند می‌فرماید: «ان الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَىٰ ادْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ» (محمد/۲۵)؛ «بی‌گمان، کسانی پس از آن که [راه] هدایت بر آنان روشن شد [به حقیقت] پشت کردند شیطان آنان را فریفت و به آرزوهای دور و درازشان انداخت». و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل/۱۴)؛ و با آن که دل‌هایشان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند. در این آیه تصریح شده است که یقین آدمی به تنهایی مانع جحد و انکار آیات روشنگر الهی نخواهد بود. نیز می‌فرماید: «وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره/۱۴۵)؛ «کسانی که به ایشان کتاب [آسمانی] داده‌ایم، همان‌گونه که پسران خود را می‌شناسند، او [= محمد] را می‌شناسند، و مسلماً گروهی از ایشان حقیقت را نهفته می‌دارند، و خودشان [هم] می‌دانند». در این آیه نیز علم صریح و روشن با کتمان حقیقت مورد شناخت جمع شده است. با نظر به چنین آیاتی روشن می‌شود ایمان با علم به طور کلی، حتی یقین، یکسان نیست. امام خمینی (ره) می‌نویسد: «بدان که «ایمان» غیر از علم به خدا و وحدت و سایر صفات کمالیهی ثبوتیه و جلالیهی سلبیه، و علم به ملائکه و رسولان و کتب و یوم قیامت است. چه بسا کسی دارای این علم باشد و مؤمن نباشد؛ شیطان عالم به تمام این مراتب به قدر من و شما هست و کافر است، بلکه ایمان یک عمل قلبی است که تا آن نباشد ایمان نیست» (۱۱، ص: ۳۷، حدیث دوم). ایشان ایمان را تسلیم و خضوع و نوعی پذیرش قلبی معرفی می‌کند و در ادامه می‌نویسد: «تسلیم که حظ قلب است، غیر از علم است، که حظ عقل است. ممکن است انسان به برهان عقلی، اثبات صانع تعالی و توحید او و یوم معاد و دیگر عقاید حقه نماید، ولی این عقاید را ایمان نگویند (تفاوت ایمان با علم به نظام اعتقادات دینی) و او را مؤمن حساب نکنند و در جمله‌ی کفار یا منافقین یا مشرکین باشد» (همان، ص: ۳۸).

عده‌ای ایمان را به یقین منطقی تعریف می‌کنند و آن را معرفت جازم مطابق با واقع می‌دانند. با آن که تفاوت معنای ایمان و علم به تنهایی بر تفاوت ایمان و یقین منطقی نیز دلالت دارد و دلیل این امر مترادف بودن علم [به معنای حقیقی] با باور صادق موجه است،

ولی برای این که این تفاوت و مغایرت وضوح بیشتری یابد، لازم است تا معنای علم (دانستن) تا اندازه‌ای تحلیل شود. اگر کسی بگوید: من علم دارم (می‌دانم) که «الف، ب است»، این ادعا برای این که باوری صادق و موجه دانسته شود، باید سه شرط داشته باشد. اول این که شخص ادعاکننده نسبت به محتوای این قضیه، حالت پذیرش و قبول^{۱۴} داشته باشد که از آن به باور^{۱۵} تعبیر می‌شود؛ دوم این که آن قضیه، صادق، یعنی با واقع خودش مطابق باشد. مثلاً اگر کسی بگوید: «من باور دارم که خورشید به دور زمین می‌چرخد» این باور صادق نیست و اصطلاحاً «جهل مرکب» نامیده می‌شود. سوم این که برای صدق^{۱۶} آن قضیه، دلیل و شاهد داشته باشد تا بتواند آن را موجه^{۱۷} سازد. بنابراین اگر کسی در باره‌ی چیزی حدسی بزند و اتفاقاً آن حدس درست هم باشد، ولی برای درستی آن دلیل یا شاهی نداشته باشد، نمی‌توان آن را علم نامید (۱۲، صص: ۲۴-۲۳). وقتی گفته می‌شود علم مستلزم ایمان نیست به این معنا است که ممکن است نسبت به متعلقی از متعلقات شایسته‌ی ایمان، هر سه شرط یادشده تحقق داشته باشد، ولی ایمان به آن به وجود نیاید، یعنی به آن چه که عقل می‌فهمد، قلب رضایت ندهد و نسبت به آن در حالت جحد و انکار باقی بماند. دلیل این مطلب این است که پذیرش عقلی همیشه و در هر شرایطی، موجب گرایش قلبی نیست. به نظر ما فرایند سه شرطی یادشده تنها بیانگر نسبت ذهن آدمی با قضیه و نسبت قضیه با واقع است، ولی از نسبت قلب با محتوای قضیه، هیچ سخنی به میان نمی‌آورد. از میان فرق اسلامی، اشاعره تصدیق ایمانی را ربط القلب یا عقدالقلب، یعنی ارتباط یافتن و پیوند خوردن دل یا «دل‌بستگی» به آن چه از خبر دادن مخبر معلوم می‌شود، معرفی کرده‌اند. تفاوت این معنا، با معنای علم در آن است که با اختیار تصدیق کننده حاصل می‌شود و بنابراین ثواب بر آن مترتب می‌شود، در صورتی که گاهی علم در نفس بدون اختیار و به صورت انفعالی ایجاد می‌شود (۶، صص: ۱۸۴ و ۱۸۶). از این رو صرف این که علم به چیزی بی‌اختیار به دل بیفتد، مبین تصدیق ایمانی نیست. تصدیق ایمانی، آن است که با اختیار، صدق به خبردهنده نسبت داده شود.

در آیات پرشماری از قرآن، قلب، محل و منشأ ایمان معرفی شده است و در هیچ آیه‌ای ایمان به عقل فلسفی نسبت داده نشده است. به علاوه ایمان در قرآن به معنای گرایش و پذیرش قلبی خدا و سایر متعلقات ایمان به کار رفته است. نظریه‌ی یکسان‌انگاری ایمان با معرفت فلسفی سرانجام به «تحویل ایمان و دین به فلسفه و نوعی الهیات طبیعی خواهد انجامید» (۳۶، ص: ۳۴)، و ایمان به خدا را صرفاً به ایمانی گزاره‌ای تقلیل خواهد داد. مراد از ایمان گزاره‌ای، ایمانی است که متعلق آن گزاره‌هایی است که صدق آن‌ها باید از راه دلایل عقلی و فلسفی به اثبات برسد، تا ایمان به آن گزاره‌ها ممکن گردد. چنین تعبیری از ایمان

با اوصافی که خداوند برای مؤمنان حقیقی بیان می‌کند، سازگار نیست. از نظر قرآن، مؤمنان حقیقی کسانی هستند که تنها ذکر نام خدا برای آنان کافی است تا ترسی توأم با هیبت و احترام در دل هایشان برانگیخته شود و تلاوت آیات او بر مراتب ایمانشان بیفزاید (انفال/۲). مؤمنان به آیات الهی کسانی هستند که وقتی به این آیات متذکر می‌شوند سجده‌کنان بر خاک می‌افتند و خدا را تسبیح می‌کنند و اهل استکبار و تکبر نیستند. شب‌ها از خوابگاه خود کناره می‌گیرند و پروردگارشان را از روی بیم و طمع می‌خوانند و از آن‌چه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند (سجده/۱۶-۱۵). آیاتی از این قبیل بیانگر رابطه‌ی عاطفی و وجودی بسیار قوی و عمیق مؤمنان با خدای خویش است که بدون معرفتی شهودی و شخصی و مستقیم از او امکان‌پذیر نیست. بنابراین میان پذیرش عقلی مضمون این قضیه که «خدا وجود دارد»، و ایمان به خدا به معنای گرایش و پذیرش قلبی او هیچ ملازمت ذاتی وجود ندارد. این درست است که وقتی عقل به اثبات حقیقتی از حقایق ایمانی نایل می‌شود، در صورتی که دل وابسته و در گرو چیزی مخالف با حقیقت مورد اثبات نباشد، بدان گرایش پیدا می‌کند، ولی پیروی قلب از عقل، همان‌طور که از همین عبارت برمی‌آید، شرایط و شروطی دارد که بدون آن‌ها تحقق نمی‌یابد. در صورتی که اگر قلب به حقیقتی گرایش پیدا کند و تسلیم آن گردد، زمینه‌ی پذیرش عقلی آن نیز به وجود می‌آید. دلیل این واقعیت آن است که قلب دارای ساحتی برتر، ژرف‌تر و گسترده‌تر از ساحت عقل است. بر همین مبنا است که محیی‌الدین ابن عربی معتقد است که «عقل و قوای دیگر محدود و مقید است، اما برای قلب حد و قیدی نمی‌باشد و بر یک حال باقی نمی‌ماند، بلکه همواره پویا است که به شتاب، دگرگون می‌گردد و به سرعت، تحول و تقلب می‌یابد و لذا شارع فرموده است که قلب بین انگشتان خداوند رحمان است و آن را آن چنان که می‌خواهد بر می‌گرداند؛ یعنی که آن با تقلب تجلیات، تقلب می‌یابد، در صورتی که عقل این چنین نمی‌باشد» (۲، ص: ۲۸۹). بنابراین قلب با پذیرش و تسلیم شدن به یک حقیقت، سایر قوای پایین‌تر، از جمله عقل را با خود همراه می‌سازد و حداقل مانع حجد و انکار او می‌شود و به تدریج آثار و تجلیات این پذیرش و تسلیم قلبی، تمام حالات درونی و افعال بیرونی آدمی را در بر می‌گیرد و هر گونه ریا و دوگانگی میان ظاهر و باطن او را از میان بر می‌دارد. آن‌چه امکان عقلانی کردن ایمان را موجب می‌شود، این است که انسان مؤمن نمی‌تواند چیزی را بپذیرد که دلایل قطعی بر رد آن وجود دارد، هر چند ممکن است دلایل قطعی برای آن‌چه بدان ایمان آورده نیز در اختیار نداشته باشد. تحقق ایمان به اسباب و عوامل متعددی بستگی دارد که تبیین دقیق ایمان بدون در نظر گرفتن آن‌ها امکان‌پذیر نیست. بسیاری از اشاعره معتقدند: «تصدیق لازم در ایمان، تصدیق نیست که هیچ احتمال خلاف در آن نباشد؛ بلکه

اطمینان و ظن غالب هم- در صورتی که احتمال نقیض به ذهن خطور نکند- حکم تصدیق را دارد» (۶، ص: ۲۱۸). بنابراین نمی‌توان همیشه یقین منطقی را مبنا و مقوم اصلی و ضروری ایمان به شمار آورد، بلکه گاهی ایمان بر معرفت ظنی مبتنی است. «در ایمان درجه‌ای از باور لازم است و همین مقدار که شخص احتمال وجود چیزی و کسی و نیکی او را بیش از احتمال عدم او بداند و بر همین اساس، خطر کند و به او دل ببندد و امید بورزد و بر اثر پاره‌ای کامیابی‌ها، امید و توکل و باور خود را افزون‌تر کند و آماده‌ی امید ورزیدن‌ها و قربانی کردن‌های بیشتر شود، او را می‌توان مؤمن خواند. در این جا عنصر خطر کردن و امید و اعتماد ورزیدن، نمره‌ی بیشتری از قطع و یقین می‌گیرد» (۱۴، ص: ۱۱۵).

نتیجه‌ای که از این توضیحات به دست می‌آید این است که اگر شرایط تحقق ایمان فراهم باشد، با معرفت ظنی هم ایمان تحقق می‌یابد،^{۱۸} ولی اگر این شرایط فراهم نباشد، با یقین منطقی نیز تحقق نخواهد یافت، زیرا با فرض دستیابی عقل به دلایل کافی نسبت به صحت متعلقات ایمان، باز امکان جحد و انکار قلبی و عدم تحقق ایمان وجود دارد. نقش معرفت‌های یقینی و ظنی به عنوان معارفی مفهومی در تحقق ایمان در این حد است که با زدودن برخی از شبهات و موانع ذهنی، آدمی را متوجه معرفت فطری به خدا کنند و یا پس از تحقق ایمان، در توجیه عقلانی آن به کار گرفته شوند. در هر حال، ایمان بر مبنای معرفت فطری به خدا و با گزینش و اختیار آدمی تحقق می‌یابد و هیچ کدام از دو معرفت یادشده [معرفت یقینی و معرفت ظنی] نقش مستقیمی در تحقق آن ندارند. این که گفته شد با پذیرش قلبی چیزی، زمینه‌ی پذیرش عقلی آن نیز فراهم می‌آید با ویژگی تمامیت خواهی ایمان قابل تطبیق و تبیین است. ایمان تمامیت خواه است به این معنا که، تحقق ایمان در قلب، به حوزه‌ی قلب محدود نمی‌ماند، بلکه به تدریج تمام وجود آدمی را با خود درگیر می‌سازد و آثار و تجلیات درونی و بیرونی آن، همه‌ی ساحت‌های وجود و عمل او را فرامی‌گیرد. بهره‌ی عقل از این رخداد قلبی، این است که از آن بازتاب‌هایی مفهومی به دست آورد و سپس با انسجام بخشی به آن‌ها به نظامی از اعتقادات ایمانی نایل شود. این بهره‌گیری عقلی می‌تواند به تدریج و در طی فرایند تحقق ایمان صورت پذیرد و یا با تأمل در محتوای ایمان و پس از تحقق آن به انجام رسد. بر اساس این تحلیل، تمایز ایمان و نظام اعتقادات دینی نیز روشن می‌شود. ایمان یک نوع اقبال قلبی به چیزی یا کسی است، در صورتی که نظام اعتقادات، عبارت از نظامی از مفاهیم اعتقادی است که حول محور ایمان شکل می‌گیرد. به نظر ما خلط میان این دو از سوی اغلب متفکران مسلمان، به ویژه اصولیون، موجب شده است همان طوری که باور به اصول اعتقادات دینی را مسبوق و مبتنی

بر معرفت نظری و اکتسابی می دانند، به لزوم مسبوقیت و مبتنی بودن ایمان بر چنین معرفتی نیز حکم کنند.

اشکال سوم: در نظریه‌ی اول و سوم، معرفت فلسفی، مقوم یا یکی از مقومات ماهیت ایمان معرفی شده است. با توجه به این که ایمان مقومات دیگری هم دارد و با اذعان به این که در مقومات و عناصر موجود در ساختار معنایی ایمان، لزوم سازگاری و هماهنگی شرط است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا معرفت فلسفی [برهان]، که گاهی از آن به یقین منطقی یاد می‌شود، با سایر عناصر مندرج در ماهیت ایمان سازگار است یا خیر؟

برخی از اندیشمندان مسلمان وجود یقین در ساختار معنایی ایمان را عنصری مشکوک می‌دانند. از این رو گفته‌اند مندرج کردن یقین در تعریف ایمان، امری مشکل و مشکوک است (۱۴، ص: ۱۱۵). دلیل این اعتقاد از نظر آنان، مسأله‌ی افزایش و کاهش‌پذیری ایمان است که در آیاتی از قرآن به صراحت مطرح گردیده است (انفال/۲ و فتح/۴). «متکلمانی که ایمان را باوری جزمی و یقینی شمرده‌اند در مواجهه با این آیات، به تکلف افتاده‌اند و زیادت و نقصان را به عوارض ایمان راجع دانسته‌اند نه گوهر آن» (همان). عدم زیادت و نقصان در یقین و وجود این ویژگی در ایمان، خود دلیل یکسان نبودن این دو است. از آن جا که ایمان نمی‌تواند از اجزا و عناصر ناهمگونی فراهم آمده باشد، یقین ایمانی را باید متناسب با دیگر عناصر معنایی ایمان، نوعی اطمینان قلبی تلقی کرد که امری دارای مراتب است و با عناصر دیگر ایمان مانند خوف، رجاء، محبت، توکل و تسلیم به عنوان اموری دارای مراتب، هم‌خوانی دارد. «در جهان مسیحیت نیز یقین منطقی از عناصر مندرج در ساختار معنایی ایمان به شمار نمی‌آید، چنان که توماس آکویناس اساساً بی‌یقینی را زمینه و بستر ایمان می‌شناسد و می‌گوید آن جا که دلالت و قراین بر له امری تام و تمام است، یقین به نحو انفعالی و خود به خود حاصل می‌شود و جایی برای «فعل ایمان» باقی نمی‌ماند. ضعف قراین است که جا را برای ایمان آوردن و خطر کردن و امید بستن باز می‌کند» (همان، ص: ۱۱۶)، نتیجه این که انفعالیّت یقین منطقی در مقابل اختیاری بودن ایمان و ثابت بودن یقین در مقابل افزایش و کاهش‌پذیری ایمان، این دو را از هم متمایز می‌سازد. اشکال از راه انفعالی بودن یقین و اختیاری بودن فعل ایمان، هم‌چنین شامل نظریاتی می‌شود که معرفت فلسفی [= یقین منطقی] را تنها مقدمه‌ی ضروری ایمان می‌شمارند. در آیاتی از قرآن بر عدم ترادف ایمان با یقین مطلق سخن رفته است: «الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم و انهم الیه راجعون» (بقره/۴۶)، در این آیه، با آن که متعلق آن یک حقیقت ایمانی، یعنی دیدار با خداست واژه‌ی ظن آمده نه یقین. آنان که ایمان را مترادف با علم و یقین می‌دانند، مراد از «ظن» را علم [= یقین] معرفی می‌کنند که قواعد و ساختار زبان عربی این کار برد

را تأیید نمی‌کند. هم‌چنین در آیه‌ی «یرجوا رحمہ ربہ» (بقره/۱۸ و زمر/۹) «یرجوا» را نباید به یقین ترجمه کرد. بنابراین یقین منطقی لزوماً مبنا و مقوم ایمان نیست، هر چند ایمان در برخی از مراتب خود، می‌تواند به درجاتی از یقین شهودی نایل آید. افزایش و کاهش‌پذیری و به تبع آن، وجود درجات در حقیقت ایمان، مانع ترادف ایمان با یقین منطقی می‌شود و این عدم ترادف، به مرتبه‌ی خاصی اختصاص ندارد.

اشکال چهارم: در نظریه‌ی دوم، معرفت نفوذیافته در قلب از راه ریاضت‌های قلبی، مقوم ایمان معرفی شده است. تحقق یافتن معرفت در قلب و مسبوقیت این معرفت به ریاضت‌های قلبی، مؤید شهودی بودن این معرفت است که با معرفت‌های مفهومی تفاوت دارد. این مرتبه از شهود پس از تحقق ایمان و با انجام اعمال دینی و تکالیف شرعی به تدریج و به درجاتی متفاوت، در مؤمنان تحقق می‌یابد، نه قبل از تحقق ایمان یا همراه با آن. عده‌ای هم ممکن است بهره‌ی چندانی از این نوع معرفت نداشته باشند. به نظر ما این نوع معرفت، معرفتی عام و همگانی نیست تا همه‌ی مردم بر مبنای آن، دعوت به ایمان شوند. این واقعیت که خداوند همه‌ی مردم را مخاطب دعوت خود به ایمان قرار داده است، بیانگر این است که ایمان دینی بر بستر یک معرفت عام و مشترک میان انسان‌ها می‌روید و به بالندگی می‌رسد و این معرفت، همان معرفت فطری به خدا است که دست لطف و عنایت خداوند در وجود انسان‌ها به ودیعت نهاده است.

۶. ایمان و معرفت فطری (شهودی)

اغلب متفکران مسلمان در بحث از ایمان، یا از معرفت فطری، سخنی به میان نمی‌آورند و یا آن را صرفاً امری گرایشی و بالقوه، و برای تحقق ایمان ناکافی می‌شمارند و از این رو بر وجوب تحصیل معرفت نظری و اکتسابی تأکید می‌ورزند. شیخ مفید می‌نویسد: معرفت به خدای تعالی، پیامبران(ع) و هر امر غائب، اکتسابی است (۱۹، ص: ۶۱) و بر این پایه است که خواجه نصیرالدین طوسی در *تجربید الاعتقاد*، به اثبات خدا و صفات و افعال او و سایر اصول اعتقادی می‌پردازد. در صورتی که بنا به آیات متعددی از *قرآن*، میل و معرفت فطری به خدا به منزله‌ی یک موهبت الهی در نهاد همه‌ی آدمیان نهاده شده است. آیاتی که از فطرت و مفاهیمی چون عهد و میثاق الهی، شهادت و اقرار (اعراف/۷۲)، حنیفیت، قرب و نزدیک بودن خدا به آدمی (انعام/۲۴) و صبغت (بقره/۱۳۸) سخن می‌گویند، همه به گونه‌های مختلف، از ارتباط وجودی و میل و معرفت فطری انسان نسبت به خداوند پرده برمی‌دارند. این نوع معرفت بر خلاف معرفت فلسفی، ایمان را به صورت رابطه‌ای مستقیم و شخصی و حقیقتی فعال و پویا در می‌آورد. چنین رابطه‌ای روشن‌ترین نمود خود را در زبان

دعا و نیایش پیدا می‌کند. در دعا و نیایش، رابطه‌ی انسان با خدا، رابطه‌ای مستقیم و شخصی است. در این نظریه، ایمان غیر گزاره‌ای است؛ یعنی ایمان از مقوله‌ی شناخت فلسفی به یک سری گزاره‌های دینی به شمار نمی‌آید. ارتباط مستقیم و شخصی با خدا، تنها به معرفت و شناختی شخصی از خدا متکی است، نه شناختی فلسفی و کلی از او. معرفت فلسفی تنها می‌تواند شناختی کلی را موجب شود که با واسطه‌ی مفاهیم عقلی و عناوین کلی حاصل آمده است. چنین معرفتی مستقیماً نه به ذات خدا، بلکه به همان مفاهیم عقلی و عناوین کلی تعلق پیدا می‌کند؛ در صورتی که با پذیرش وجود معرفت فطری به خدا، هر عامل دیگری که با آن ارتباط می‌یابد، امری تنبیهی به شمار می‌آید که از راه آن، انسان‌ها به معرفت فطری خود، توجه و التفات پیدا می‌کنند. هدف دین، آموزش معرفتی فلسفی و کلی از خدا و صفات او به انسان‌ها نیست؛ بلکه هدف آن، التفات دادن مردم به معرفت فطری و شهودی آن‌ها به خدا است تا در پرتو آن، آشنایی خود را با او بیابند و به او دل‌بستگی پیدا کنند و زندگی خود را بر پایه‌ی ایمان به او مبتنی سازند.

۷. نتیجه‌گیری

همان‌طور که در ضمن بحث معلوم و آشکار شد، معرفت فلسفی (یقین منطقی) نه مقدمه‌ای ضروری برای ایمان است تا ایمان بدون آن نتواند تحقق یابد و نه مقوم ذاتی آن به‌شمار می‌آید. بلکه چنین معرفتی خارج از محتوای مفهومی ایمان و گاهی متأخر از آن به‌وجود می‌آید. ولی بر پایه‌ی این سخنان، نباید مانند کسانی چون کرکگور به تعارض کلی میان عقل و ایمان حکم کرد. انسان‌های با ایمان می‌توانند با تأمل در ایمان قلبی خویش به فهمی از آن دست یابند و بر مبنای آن، نظام اعتقادات دینی خود را سامان بخشند و از آن دفاع عقلانی کنند. مراد از این عقلانیت، عقلانیت انتقادی است که در عین دفاع از نظام اعتقادات دینی، امکان نقد و بررسی عقلانی آن را نیز مورد تأیید قرار می‌دهد. انسان مؤمن با عقل خویش به صورت‌بندی داده‌های ایمانی خویش می‌پردازد و پیوسته این دغدغه را دارد که آیا صورت ایمان او که در قالب گزاره‌های دینی بیان می‌شود و نیز انسجام بخشی به آن‌ها که نظام اعتقادی او را فراهم می‌آورد با محتوای شهودی آن سازگاری لازم را دارد یا خیر؟ از سوی دیگر، نه رد ضرورت معرفت فلسفی به عنوان مقدمه، ایمان را از پشتوانه‌ی معرفتی تهی می‌سازد و آن را صرفاً به مرتبه‌ی احساسات و عواطف تنزل می‌دهد و نه انکار مقوم بودن این معرفت برای ماهیت ایمان، آن را از محتوای معرفتی بی‌نصیب می‌کند. چنین مقدمه و مقومی را باید در معرفت فطری انسان‌ها به خدا جست‌وجو کرد.

به نظر ما عدم توجه لازم به نقش معرفتی و گرایشی فطرت در ایمان، معلول دو عامل است: نخست، سیطره‌ی عقل‌گرایی بر ذهن و اندیشه‌ی اغلب متفکران مسلمان، به ویژه متکلمان و فیلسوفان اسلامی و تمایل آنان به این‌که تصدیق ایمانی را مترادف با یقین منطقی معرفی کنند؛ دوم، مترادف دانستن ایمان با نظام اعتقادات دینی. متکلمان و علمای اصول با عدم تفکیک میان این دو و تأکید بر ضرورت تحصیل معرفت عقلی و نظری (یقینی) نسبت به اصول عقاید دینی، ناگزیر به لزوم اکتساب این معرفت برای تحقق ایمان نیز نظر می‌دهند (۲۰، ص: ۵۹)؛ ولی به نظر می‌رسد، تبیین ایمان دینی بر پایه‌ی فطرت، یعنی میل و معرفت ربوبی به خدا، نظریه‌ای مطلوب‌تر از ایمان ارائه می‌دهد و آن را در مقام و جایگاهی برتر از جایگاه نظریه‌های فلسفی ایمان می‌نشانند.

یادداشت‌ها

۱- خداوند در سوره‌ی عصر، آدمی را در خسران و زیانکاری معرفی می‌کند، مگر کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند (عصر/۳-۲).

2- theological virtues

3- natural virtues

۴- تفاوت نظریه‌ی کسانی مانند شهید ثانی از شیعه و کسانی هم‌چون جهم بن صفوان از مرجئه در این است که گروه نخست، میان ایمان به عنوان یقین جازم ثابت و عمل نوعی پیوستگی قایلند و عمل را لازمه‌ی ذاتی ایمان می‌دانند، در صورتی که گروه دوم، ایمان به معنای معرفت نظری یا تصدیق قلبی را از عمل کاملاً متمایز می‌دانند؛ یعنی نه تنها عمل را داخل در ماهیت ایمان نمی‌دانند، بلکه آن را لازمه‌ی ذاتی ایمان نیز به شمار نمی‌آورند.

5- strong rationalism

6-fideism

7-critical rationalism

8-trinity

9- incarnation

10- redemption

11- original sin

۱۲- آیا مردم در تحصیل ایمان به متعلق اصلی آن، یعنی خدای یگانه، به چنین مقدمه‌ای نیاز دارند یا این که این مقدمه تنها مورد نیاز برای ایمان به یک نظام اعتقادی خاص است؟ هرچند قایلین به نظریه‌ی یادشده، به روشنی به این تفکیک نمی‌پردازند، در پاره‌ای از مواقع، بر نیازمندی ایمان به خدا، به معرفت استدلالی (فلسفی) تأکید می‌ورزند. چنان که برخی نوشته‌اند: «اگر بگوییم ایمان به خدا، فطری است، مراد این است که گرایش و کشش به سوی حق فطری است و اگر گفتیم ایمان استدلالی است، به این معناست که اعتقاد و باور به خدا نیازمند بینه و استدلال است (۲۷، ص: ۳۹).

شکی نیست که در قرآن و روایات اسلامی، فطرت صرفاً گرایش به سوی خدا نیست، بلکه علاوه بر گرایش، در این منابع از معرفت و آشنایی با خدا سخن به میان آمده است.

۱۳- با توجه به سایر ابیات مثنوی در باره عقل و استدلال، شکی نمی‌ماند که مراد مولوی از استدلالیان کسانی هستند که در معارف الهی، صرفاً از عقل جزوی و استدلال‌های سطحی استفاده می‌کنند، نه بهره‌وران از عقل کلی و ایمانی:

عقل ایمانی که شحنه‌ی عادلست پاسبان و حاکم شهر دلست (دفتر چهارم، بیت ۱۹۸۶).

14- acceptance

15- believe

16- truth

17- justification

۱۸- برای این که نمونه‌ای برای عدم لزوم ایتنای ایمان بر معرفت عقلی و فلسفی (یقین منطقی) ارائه داده باشیم، این عبارات را از محی‌الدین ابن عربی نقل می‌کنیم که می‌گوید: «و به الله و رسولش و هر آن چه آورده، از مجمل و مفصل ایمان آوردیم. خواه تفصیل این مفصل به ما رسیده باشد خواه نه. ما به هر چه او آورده مؤمنیم. آن را مقلدانه از والدینم گرفتم و حکم عقلی آن، از وجوب و جواز و اباحه در نظرم نیامد. پس بر اساس ایمان بدان عمل کردم تا این که فهمیدم ایمانم از کجاست و به چیست والله تعالا بصر و بصیرت و خیالم را گشود و با چشم بصر دیدم آن چه را که جز با آن نتوان دید، و با چشم خیال دیدم آن چه را که جز با آن نتوان دید، و با چشم بصیرت دیدم آن چه را که جز با آن نتوان دید، پس امر برایم مشهود شد و حکم وهمی خیالی تقلیدی موجود» (۳، ص: ۵۲).

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه، محمد مهدی فولادوند.
۲. ابن عربی، محمدبن علی (محی‌الدین)، (بی‌تا)، فتوحات المکته، ج ۱، بیروت: دارصادر.
۳. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۵)، چنین گفت ابن عربی، ترجمه، احسان موسوی خلخالی، تهران: نشر نیلوفر.
۴. اشعری، ابوالحسن، (۱۹۸۰)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، چاپ سوم، تهران: انجمن مستشرقان آلمانی.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۶. تفتازانی، مسعودبن عمر بن عبدالله (سعدالدین)، (۱۴۰۹هـ)، شرح المقاصد، با تحقیق و تعلیق از دکتر عبدالرحمن عمیره، بیروت: عالم الکتب، جزء پنجم.

کاوشی در رابطه با ایمان و معرفت فلسفی ۱۱۳

۷. جعفریان، رسول، (۱۳۷۱) مرجئه: تاریخ و اندیشه، قم: نشر خرم.
۸. جهانگیری، محسن، (۱۳۷۶)، محیی‌الدین بن عربی، چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۹. حلی، (۱۴۰۷)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، با تصحیح و تعلیقات، حسن، حسن‌زاده آملی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۰. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۸)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
۱۱. خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۴)، جهل حدیث، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سی و سوم.
۱۲. خندان، علی اصغر، (۱۳۷۹)، منطق کاربردی، قم: انتشارات سمت و مؤسسه‌ی فرهنگی طه.
۱۳. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۸)، عقل و وحی در قرون وسطی، چاپ دوم، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: انتشارات گروپس.
۱۴. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، اخلاق خدایان، تهران: طرح نو.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۶۶)، حکمت الاشراف، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۱۶. شاه آبادی، محمدعلی، (۱۳۶۰)، رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۷. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۹۹۰)، الملل و النحل، تحقیق عبدالامیر مهنا و علی حسن فاعور، ج ۱، بیروت، لبنان: دارالمعرفه.
۱۸. شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۷۸)، ترجمه نهج‌البلاغه، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پانزدهم.
۱۹. شیخ مفید، (۱۴۱۳)، اوایل المقالات، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری، مؤسسه دنا، انتشارات: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۲۰. شهید ثانی، (۱۴۰۹)، حقایق الایمان، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.
۲۱. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۲۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۲. شیرازی، صدرالدین محمد، (بی تا)، تفسیر القرآن، ج ۱، قم: انتشارات بیدار.

۲۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۴)، *تفسیر المیزان* (دوره ۲۰ جلدی)، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی و محمد علی گرامی قمی، ج ۵، تهران: نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ دوم.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۷، تهران: نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ ششم.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، ج ۱۸، تهران: نشر بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی، چاپ پنجم.
۲۶. عامری، ابوالحسن، (۱۳۶۷)، *الاعلام بمناقب الاسلام*، تصحیح متن: احمد عبدالحمید قراب، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، همراه با ترجمه فارسی از احمد شریعتی و حسین منوچهری.
۲۷. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *ایمان دینی در اسلام و مسیحیت*، تهران: کانون اندیشه‌ی جوان.
۲۸. کلینی، محمدبن یعقوب، (بی تا)، *اصول کافی*، با شرح و ترجمه‌ی حاج سید جواد مصطفوی، ج ۳، قم: انتشارات علمیه اسلامی.
۲۹. مطهری، مرتضی، (بی تا)، *انسان کامل*، اصفهان: انتشارات کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین علی (ع).
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی، (بی تا)، *آشنایی با علوم اسلامی* (مجلدات ۱ و ۲ و ۳)، تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۷۲)، *میزان الحکمه*، ج ۴، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۳. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه غرب*، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۳۴. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۸)، *مقدمه‌ی مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه‌ی زهرا پورسینا، تهران: سروش.
۳۵. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان، ج ۱، تهران: انتشارات طلایه، چاپ دوم.
۳۶. نراقی، احمد، (۱۳۷۸)، *رساله‌ی دین شناخت*، تهران: طرح نو.