

مسعود امید

## ماهیت ایمان از دیدگاه علامه طباطبایی

از شک و تردید که آفت اعتقاد است، امنیت بخشیده است.<sup>(۱)</sup> (اصطلاح) ایمان بمعنای تصدیق می‌باشد<sup>(۲)</sup> به عبارت دقیقتر واژه ایمان بمعنای اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن است. مثلاً ایمان به خدا در واژه قرآن بمعنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبران او و تصدیق به روز جزا و بازگشت به سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده‌اند. البته تا اندازه‌ای با پیروی عملی، نه اینکه هیچ پیروی عملی در کار نباشد و لذا قرآن را می‌بینیم که هر جا صفات نیک مؤمنین را می‌شمارد و یا از پاداش جمیل آنها می‌گوید، بدنبال ایمان عمل صالح را هم ذکر می‌کند. پس صرف اعتقاد، ایمان نیست مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده‌ایم ملتزم شویم و آثار آن را بپذیریم، چون ایمان همان علم به شیء است، اما علمی توأم به سکون و اطمینان. و این چنین سکون و اطمینان ممکن نیست که منفک از التزام به لوازم باشد. بله آن علمی که توأم با سکون نیست، چه بسا منفک از التزام بشود، بسیاری از دارندگان عاداتهای زشت و یا مضر که علم به زشتی و یا ضرر عادت خود

یکی از مسائل بسیار مهم انسانی و نیز مربوط به دین، مسأله «ایمان» می‌باشد. این مسأله در دوران معاصر توجه بسیاری از متفکران، اعم از روانشناس، فیلسوف، جامعه‌شناس و متکلم را به خود جلب کرده است. شناخت ماهیت ایمان و جوانب آن، ما را در شناسایی شخصیت انسان از یک طرف و شناسایی دین و دیانت از طرف دیگر یاری خواهد رساند.

در نوشتاری که پیش رو داریم، سعی بر این است که ایمان و جوانب آن را از منظر علامه طباطبایی به نظاره نشینیم و آنچه در پی می‌آید دیدگاههای ایشان می‌باشد که عیناً نقل می‌شود. بدون آنکه ما در صدد تفسیر یا تفصیل همه آنچه نقل شده است، برآمده باشیم. تفسیر و تعمیم اکثر دیدگاههای ایشان امری است که بایستی پس از طرح کامل و دقیق نظرات ایشان در خصوص ایمان صورت بگیرد. حال به دیدگاههای ایشان می‌پردازیم:

ایمان اساساً از ماده «امن» گرفته شده است. بنابراین معنی آن امنیت دادن است و شاید مناسبتش این باشد که مؤمن در واقع موضوعات اعتقادی خود را

همان ایمان است. (۶)

علامه طباطبائی چند تعریف اجمالی نیز دارند که در این تعاریف ماهیت ایمان را تصویر می‌کنند، از قبیل اینکه: ایمان به هر چیز عبارت است از علم به آن به اضافه التزام به آن بطوری که آثار علمش در عملش ظاهر شود. (۷) ایمان نام تصدیق جزئی توأم با التزام است. (۸) یا می‌فرمایند:

ایمان عبارت است از سکون و آرامش علم خاص در نفس، نسبت به هر چیزی که ایمان به آن تعلق گرفته و لازمه این آرامش، التزام عملی نسبت به آن چیز است که به آن ایمان دارد. (۹)

در خصوص تلازم اعتقاد و عمل ایشان بیانی دارند که قابل توجه است، می‌فرماید: «دین عبارت است از سنتی عملی که بر اساس مسأله جهان بینی و زیست‌شناسی بنیان گرفته و این اعتقاد با علم استدلالی و یا تجربی که پیرامون عالم و آدم بحث می‌کند، تفاوت دارد، برای اینکه علم نظری به خودی خود مستلزم هیچ عملی نیست ولو اینکه عمل کردن، به علم نظری احتیاج دارد. به خلاف اعتقاد که عمل را به گردن انسان می‌گذارد و آدمی را محکوم می‌کند که بایستی بر طبق آن عمل کند. و اگر بخواهی می‌توانی به این عبارت تعبیر کنی که علم نظری و استدلالی آدمی را مثلاً بوجود مبدأ و معاد رهنمون می‌شود و اعتقاد آدمی را وادار می‌کند که آن معلوم نظری را پیروی نموده و عملاً هم ملتزم به آن بشود. پس اعتقاد علم عملی است، مثل اینکه می‌گوید برهر انسان واجب است که مبدأ این عالم یعنی خدای تعالی را بپرستد و در اعمالش سعادت دنیا و آخرت خود را با هم رعایت کند.» (۱۰)

علامه طباطبائی تعریف دیگری از اعتقاد دارند که متفاوت از تعریف اولی است وی در توضیح عقیده یا اعتقاد می‌گوید: عقیده یا اعتقاد به یک صورت فکری می‌گوییم که انسان به او ایمان و تصدیق دارد، مانند اینکه می‌گوییم «دوره سال خورشیدی زمین، روی چهار فصل بهار و تابستان و پاییز و زمستان گردش می‌کند»، «چنگیز خان مرد خونریزی بوده است» و

دارند، ولسی در عین حال آن را ترک نمی‌کنند و بنا گفتن اینکه ما عادت داریم عذر می‌آورند. ممکن است اشکال شود که افراد با ایمان نیز برخلاف لوازم ایمان خود عمل می‌کنند. در جواب باید گفت: درست است، لیکن ملتزم نبودن به لوازم معلوم مطلبی است و احياناً بخاطر کورانهایی که در دل بر می‌خیزد و آدمی را از مسیری که ایمانش برایش معین کرده پرت می‌کند، مطلب دیگری است. (۳)

در اینجا لازم است تا تعاریفی را که علامه طباطبائی در موقعیتهای متعدد در خصوص ایمان آورده‌اند، مرور کنیم تا بتوانیم دیدگاه جامعی نسبت به تعریف آن داشته باشیم.

ایمان همان قرار گرفتن عقیده در قلب است. (۴) همان اثر و صفتی است که در دل شخص با ایمان تحقق دارد، یعنی همان اعتقادات حقه‌ای که منشأ کارهای خوب است. (۵)

ایمان به خدا صرف این نیست که انسان بدانند و درک کند که خدا حق است، زیرا مجرد دانستن و درک کردن ملازم با ایمان نیست، بلکه با استکبار و انکار هم می‌سازد. و چون می‌دانیم ادراک با انکار می‌سازد، پس نتیجه می‌گیریم ایمان صرف ادراک نیست، بلکه عبارت است از پذیرفتن و قبول مخصوص از ناحیه نفس نسبت به آنچه که درک کرده است، قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری که اقتضاء دارد، تسلیم شود و علامت دارا بودن چنین قبولی این است که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده باشد، مانند خود نفس در برابرش تسلیم شود.

اینجاست که می‌بینیم بسیاری از اشخاص با علم و درک زشتی و پلیدی عملی، مع ذلک به آن عمل اعتقاد دارند و نمی‌توانند خود را از آن باز دارند و برای همین است که قبح آن را تنها درک کرده‌اند، ولسی ایمان به آن ندارند و در نتیجه تسلیم درک خود نشده‌اند و بعضی دیگر را می‌بینیم که علاوه بر درک تسلیم هم شده‌اند و بعد از تسلیم توانسته‌اند بدون درنگ دست از آن کار بردارند و این

حقیقت ایمان و معرفت است. (۱۶)

ایمان اساساً دارای جوهر معرفتی است و «ملازم با علم می‌باشد». (۱۷) اوصافی که ایمان می‌پذیرد از این قرار می‌باشد: مستقر و مستودع، کامل و ناقص، اجمالی و تفصیلی. به علاوه ایمان پذیرای درجات و مراتب است. اگر ایمان دارای وصف کمی باشد در این حالت باید گفت که آن، وصف به حال متعلق خواهد بود. به عبارت دیگر ایمان اساساً به وصف کمی و زیادی متصف نمی‌گردد. (۱۸)

متعلق ایمان چیست؟ ایمانی که دین به سوی آن دعوت می‌کند عبارت است از التزام به آنچه که اعتقاد حق درباره خدا و رسولانش و روز جزا و احکامی که پیغمبران آورده‌اند، اقتضا دارد. (۱۹) از جهتی به طور کلی می‌توان گفت متعلق ایمان تمام حقایق دینی است. (۲۰) نیز باید افزود که متعلق ایمان اموری نظری هستند نه بدیهی. (۲۱)

متعلق ایمان با اختلاف مراتب ایمان، فرق می‌کند. این تفاوت از جهت اجمال و تفصیل می‌باشد. مثلاً در اولین مراتب، ایمان عبارت از اعتقاد قلبی به مضمون شهادتین به صورت اجمالی و از لوازم آن عمل به غالب احکام فرعی اسلام است. در مراحل و مراتب بعدی متعلق ایمان تفصیل می‌یابد و ایمان عبارت از اعتقاد تفصیلی به تمام حقایق دینی می‌گردد. (۲۲) ایمان اجمالی اهل ایمان می‌تواند بر تفصیل حقایق دینی بسط یابد، زیرا اینها معارفی است که هر کدام به دیگری مربوط بوده و مستلزم یکدیگرند. بدین صورت که: هیچ خدایی جز خداوند سبحان نیست و او دارای اسماء حسنی و صفات علیا است. اسما و صفات الهی موجب آن است که خلقی بیافریند و ایشان را به اموری ارشادشان کند و سعادت‌مندشان سازد، راهنمایی کند و پس از آن برای روز پاداش مبعوثشان گرداند و این مقصد به انجام نمی‌رسد، مگر آنکه رسولانی بشارت دهند و انداز کنند فرستاده شوند و نیز کتبی نازل گردد که در مواردی که مردم اختلاف دارند بینشان حکم کند و معارف مبدأ و معاد و اصول شرایع و احکام را برایشان

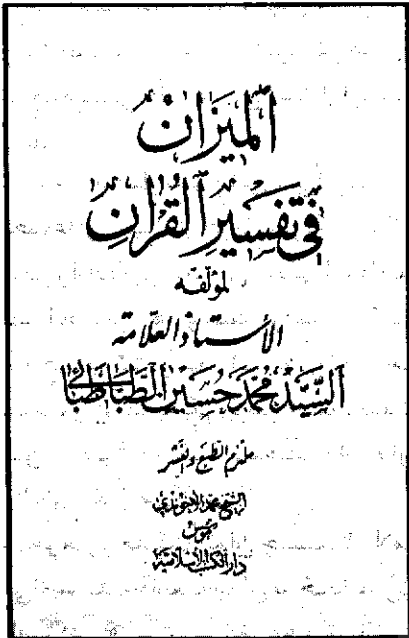
مانند عقیده مسلمانان «جهان هستی و هر چه در اوست آفریده خداست»، «آفریدگار جهان یکی است هر چه هستی و آثار هستی است از اوست» و نظایر اینها.

در مورد عمل نیز چنین می‌آورند: «عمل (کار) مجموعه‌ای است از حرکات و سکانات، که انسان با شعور و اراده برای رسیدن به یکی از مقاصد خود روی ماده انجام می‌دهد و طبعاً هر عملی مرکب از صدها و هزارها حرکات و سکانات بوده و یک واحد حقیقی نیست، ولی نظر به یکی بودن مقصد، صفت وحدت به این حرکات و سکانات مختلفه داده و او را با رنگ یگانگی رنگین می‌کنیم». (۱۱)

جوهر و حقیقت ایمان چیست؟ علامه در پاسخ می‌نویسند: «حقیقت ایمان به خدا عبارت از تعلق و وابستگی قلب به خضوع در برابر خداوند می‌باشد». (۱۲) «در واقع ایمان همان تسلیم شدن به خداست». (۱۳)

ایمان درد و معنا مورد توجه واقع می‌شود. مقصود از ایمان می‌تواند به معنای حقیقت ایمان قلبی باشد که در مقابل نفاق قرار می‌گیرد و نیز مقصود از ایمان آن چیزی باشد که به عنوان صورت ایمان مطرح می‌شود که به آن نام اسلام اطلاق می‌شود و بدون شک ایمان به هر دو معنای اسلام معتبر و مورد توجه است. (۱۴)

نفس در مقام ایمان، واجد حالت جدیدی می‌گردد. در این خصوص می‌آورند: اینکه می‌گوییم برای مؤمن حیات و نوری دیگر است مجاز گویی نبوده، بلکه برآستی در مؤمن حقیقت و واقعیتی دارای اثر وجود دارد که در دیگران وجود ندارد و این حقیقت سزاوارتر است به اینکه اسم حیات و زندگی بر آن گذاشته شود تا آن حقیقتی که در مردم دیگر است و آن را در مقابل حیات نباتی، حیات و زندگی حیوانی می‌نامیم. جایگاه این حیات یا روح ایمان در دل است. (۱۵) نور خاصی وجود دارد که خداوند آن را به مؤمنان اختصاص داده است، تا در راه سه سوی پروردگارش از آن استضاء کنند و این نور همان نور



بیان نماید. پس ایمان به یکی از این حقایق جز با ایمان به همه آنها بدون استثناء تمام نیست.

اگر به پاره‌ای از این حقایق ایمان آورند و پاره‌ای دیگر را رد کنند، اگر این معنی را ظاهر کنند، کفر و اگر کتمان و اخفاء کنند نفاق است. (۲۳)

اساساً ایمان دارای مراتب است. زیرا گاه می‌شود که انسان به چیزی عقیده پیدا می‌کند و فقط آثار آن بر آن مترتب می‌شود و گاهی این عقیده شدت پیدا می‌کند و به پاره‌ای از لوازم آن هم ایمان پیدا می‌کند و زمانی از این هم شدیدتر می‌شود و به تمام لوازم آن عقیده‌مند می‌شود. در نتیجه مؤمنان هم، بر طبق درجات ایمان طبقاتی دارند. (۲۴)

مراتب ایمان با مراتب اسلام دارای پیوستگی و ارتباط است. فرقی که بین ایمان و اسلام وجود دارد این است که ایمان معنایی است قائم به قلب و از قبیل اعتقاد است و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضاء. چون کلمه اسلام به معنای تسلیم شدن و گردن نهادن است. تسلیم شدن زبان به این است که شهادتین را اقرار کند و تسلیم شدن سایر اعضاء به این است که هر چه خدا دستور می‌دهد ظاهراً انجام دهد. حال چه اینکه واقعاً و قلباً اعتقاد به حقیقت آنچه زبانش و عملش می‌گوید داشته باشد و چه نداشته باشد. (۲۵)

مراتب ایمان را می‌توان به اجمال چنین تصویر نمود:

۱- اولین مرتبه ایمان عبارت است از اعتقاد قلبی به مضمون شهادتین اجمالاً و از لوازم آن عمل به غالب احکام فرعی اسلام است.

۲- مرحله دوم ایمان عبارت از اعتقاد تفصیلی به تمام حقایق دینی و خلوص عمل و استقرار وصف عبودیت در اعمال و افعال می‌باشد.

۳- در مرحله سوم ایمان فرد دارای ویژگی‌های خاصی می‌شود، برای مثال از لغو دوری می‌گزیند و تسلیم پروردگار متعال می‌گردد و به نوعی خلوص عملی می‌رسد.

۴- مرحله چهارم ایمان: شیوع پیدا نمودن تسلیم

عبودی به کلیه اعمال و افعال انسان است. یا تعمیم حالت تسلیم به تمام احوال و افعال بنده و نفوذ آن در جمیع شئون می‌باشد. (۲۶)

دلیل وجود مراتب را در ایمان و یا به عبارت دیگر علت ذومراتب بودن ایمان را باید در قابلیت شدت و ضعف آن جستجو نمود که اساساً امری حقیقی و واقعی است، چون ایمان عبارت از علم به چیزی با التزام به مقتضای آن است، بطوری که آثار آن علم در عمل هویدا شود و نیز از آنجا که علم و التزام هر دو از اموری است که شدت و ضعف و زیادت و نقصان می‌پذیرد، ایمان هم که از آن دو تألیف شده است قابل زیادت و نقصان و شدت و ضعف است، پس اختلاف مراتب و تفاوت درجات آن از ضروریاتی است که به هیچ وجه نباید در آن تردید کرد. این همان حقیقتی است که اکثر علما آن را پذیرفته‌اند و حق هم همین است.

در مقابل این اکثریت، عده‌ای هستند مانند ابوحنیفه و امام الحرمین و غیر آن دو که معتقدند

چه معصیت را، اثری در تصدیقش نمی‌گذارد، سخنی است که ما آن را نمی‌پذیریم، برای اینکه قوی شدن ایمان در اثر مداومت در اطاعت و ضعیف شدنش در اثر ارتکاب گناهان چیزی نیست که کسی در آن تردید کند و همین قوت اثر و ضعف آن کاشف از این است که مبدأ اثر قوی و یا ضعیف بوده است. نیز گفتن اینکه ایمان زیاد آن ایمانهای متعددی است که بین تک‌تک آنها فترت و فاصله زیادی نباشد و ایمان اندک ایمانی است که عددش کم و فاصله بین دو عدد از آنها زیاد باشد، مستلزم آن است که صاحب ایمان اندک در حال فترت‌هایی که دارد، کافر و در حال تجدد ایمان، مؤمن باشد و این چیزی است که نه قرآن با آن سازگار است و نه در سراسر کلام خدا چیزی که مختصر اشاره‌ای به آن داشته باشد، دیده می‌شود.

برخی قایل به تمایز ایمان فطری و استدلالی شده‌اند و معتقدند که ایمان استدلالی پس از ایمان فطری می‌تواند حاصل شود. ولی باید گفت ایمان فطری هم ایمانی استدلالی است و متعلق علم و ایمان به هر حال اموری نظری هستند نه بدیهی. برخی مانند فخر رازی گفته‌اند نزاع در اینکه آیا ایمان زیادت و نقص می‌پذیرد یا نه، نزاعی است لفظی. آنان که می‌گویند نمی‌پذیرد، اصل ایمان را می‌گویند که همان تصدیق است و درست هم می‌گویند. چون تصدیق شل و سفت ندارد. و مراد آنانکه می‌گویند ایمان زیادت و نقصان می‌پذیرد، منظورشان، سبب (علت) کمال ایمان است، یعنی اعمال صالحه که اگر زیاد باشد ایمان کامل می‌شود و گرنه، ناقص است و درست هم هست و شکی در آن نیست.

لیکن این نظریه به سه دلیل باطل است. اول اینکه بین تصدیق و ایمان خلط‌شده و حال آنکه گفتیم ایمان صرف تصدیق نیست، بلکه تصدیق با التزام است. دوم اینکه این نسبتی را که به دسته دوم داده شد که منظورشان شدت و ضعف اصل ایمان نیست، بلکه اعمالی بوده که مایه کمال ایمان هست، نسبتی

ایمان شدت و ضعف نمی‌پذیرد. ایشان استدلال کرده‌اند به اینکه ایمان نام آن تصدیقی است که به حد جزم و قطع رسیده باشد و جزم و قطع کم و زیادبردار نیست و صاحب چنین تصدیقی اگر اطاعت کند و یا گناهان را ضمیمه تصدیقش سازد، تصدیقش تغییر نمی‌کند و منظور از زیادی ایمان زیادی عددی است، یعنی ایمانهای بسیار و منظور از کمی ایمان نیز ایمانهای عددی است، یعنی ایمانهای اندک، چون ایمان در هر لحظه تجدید می‌شود، در مثل پیامبر این ایمانها پشت سرهم است و آن جناب حتی یک لحظه هم از برخوردار با ایمانی نوافرغ نیست، به خلاف دیگران که ممکن است بین دو ایمانشان فترت‌های کم و زیادی فاصله شود پس ایمان زیاد یعنی ایمانهایی که فاصله در آنها اندک است و ایمان کم یعنی ایمانهایی که فاصله در بین آنها زیاد است.

ضعف چنین نظریه‌هایی روشن است. اینکه استدلال کردند که ایمان نام تصدیقی جزمی است، قبول نداریم برای اینکه اولاً گفتیم ایمان نام تصدیق جزمی توأم با التزام است مگر آنکه مرادشان به تصدیق، علم با التزام باشد. ثانیاً اینکه گفتند این تصدیق زیادی و کمی ندارد ادعایی است بدون دلیل، بلکه عین ادعا را دلیل قرار دادن است و اساسش هم این است که ایمان را امری عرضی دانسته و بقاء آن را به نحو تجدد امثال پنداشته‌اند و این هیچ فایده‌ای برای اثبات دعویشان ندارد، برای اینکه ما می‌بینیم بعضی از ایمانها هست که تندباد حوادث تکانش نمی‌دهد و از بینش نمی‌برد و بعض دیگر را می‌بینیم که به کمترین جهت زایل می‌شود و یا با سست‌ترین شبهه‌ای که عارضش می‌شود از بین می‌رود و چنین اختلافی را نمی‌شود با مسأله تجدد امثال و کمی فترت و زیادی آن تعلیل و توجیه کرد، بلکه چاره‌ای جز این نیست که آن را مستند به قوت و ضعف خود ایمان کنیم، حال چه اینکه تجدد امثال را هم بپذیریم یا نپذیریم. علاوه بر اینکه باید گفت مسأله تجدد امثال در جای خود باطل شده است. و اینکه گفته‌اند صاحب تصدیق چه اطاعت را ضمیمه تصدیقش کند و

می کند و آدمی را به اعمال صالح و صفات پسندیده نفسانی از قبیل خشیت و خشوع و اخلاص و امثال آن می کشاند که دواعی باطل و تسویلات شیطانی بر آن غلبه نکند و یا می توان گفت ایمان ما مقید به یک حال معین نباشد. <sup>(۲۶)</sup> یعنی ایمان ما محدود و مختص به برخی از اوقات و احوال نباشد.

یکی از مسائل مهم دیگر در خصوص ایمان مسأله ایمان و اخلاق است. برای درک رابطه ایمان و اخلاق ابتدا لازم است به تعریف خلق از دیدگاه علامه بپردازیم و آنگاه نظر ایشان را در خصوص شباهت و رابطه این دو جويا شویم

خلق به یک صورت ادراکی می گوئیم که در درون انسان جایگیر شده و در هر موقع مناسب در درون انسان جلو کرده و او را به اراده عمل و می دارد. چنانکه انسان پر دل یک صفت درونی دارد که با هرگونه خطر قابل دفعی روبرو شود به هیجان آمده و خودنمایی کرده و به سوی مبارزه و دفاع دعوتش می کند و به عکس انسان بزدل حالتی در درونش نهفته که با هر خطری مواجه شود، اعصابش را از کار انداخته و به فرار و از میان معرکه در رفتن وادارش می کند. این دو صفت شجاعت و جبن، دو خلق از اخلاق انسانی می باشد و در وجود ما منشأ اثر هستند. به عبارت دیگر تصدیقات ذهنی را که به عواطف بستگی دارند، به نام خلق می نامیم. پس اخلاق، ملکه ها و صورتهای ثابت نفسانی است که در اثر آنها عمل مربوط به آسانی از انسان سر می زند. <sup>(۲۷)</sup> در خصوص شباهت ایمان و خلق، علامه تعبیری دارند که می تواند راهگشای بحث ما باشد. ایشان می فرمایند: «وقتی روح ایمان در دل کسی جایگیر شد عقاید و اعمال او هم عوض شده، بصورتی که مناسب با ایمان باشد، در می آید؛ عیناً مانند ملکات نفسانی از فضایل و رذایل که وقتی در نفس پیدا شد رنگ اعمال را هم مناسب با خود می سازد.» <sup>(۲۸)</sup> در اینجا می بینیم که ایمان از جهت رسوخ یافتگی آن در نفس و از جهت اینکه یک تعیین نفسانی خاص می باشد و نیز به سبب مبدأ اثر بودن آن نسبت به

ناروا است، برای اینکه این دسته شدت و ضعف را در اصل ایمان اثبات می کنند و معتقدند که هر یک از علم و التزام به علم که ایمان از آن دو مرکب می شود، دارای شدت و ضعف است. سوم اینکه پای اعمال را به میان کشیدن درست نیست. زیرا نزاع در یک مطلب غیر از نزاع در اثری است که باعث کمال آن شود و کسی در این که اعمال صالحه و طاعات کم و زیاد دارد، و حتی با تکرار یک عمل زیاد می شود، نزاعی ندارد. <sup>(۲۷)</sup>

در خصوص رابطه اختیار و ایمان علامه می فرمایند: انسان در امر ایمان یا کفر مختار است. <sup>(۲۸)</sup> و اساساً ایمان اضطراری به درد نمی خورد و سودی ندارد. <sup>(۲۹)</sup> ایمان وقتی اثر دارد که از روی اختیار بوده باشد. <sup>(۳۰)</sup> عقیده و ایمان هیچگاه در پرتو زور و جبر حاصل نمی شود، بلکه تنها برهان و استدلال است که می تواند ایجاد عقیده و ایمان بنماید <sup>(۳۱)</sup> به عبارت دیگر ایمان وقتی مفید است که آدمی در دنیا و قبل از ظهور آیات الهی (عذابهایی که مفزّی از آنها نیست) بطوع و اختیار ایمان آورده و دستورهای خداوند را عملی کرده باشد و اما کسی که در دنیا ایمان نیاورده و یا اگر آورده در پرتو ایمانش خیری کسب نکرده و عمل صالحی انجام نداده و در عوض سرگرم گناهان بوده است، چنین کسی ایمانش که ایمان اضطراری است، در موقع دیدار عذاب و یا در موقع مرگ سودی به حالش نمی دهد. <sup>(۳۲)</sup> و باید افزود که ایمان نافع ایمانی است که در دنیا باید آن را کسب نمود و جایگاه آن تنها در دار دنیا است. <sup>(۳۳)</sup>

در مورد رابطه شک با ایمان نظر بر این است که شک با ایمان - البته با نازلترین درجات ایمان - منافات نداشته و عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند و این خود یکی از نواقص بشماره آمده و نسبت به مراتب عالیه ایمان، شرک محسوب می شود. <sup>(۳۴)</sup> و می توان گفت که مؤمنین می توانند در عین ایمان داشتن مشرک هم باشند. <sup>(۳۵)</sup>

مسأله تأثیر ایمان مورد دیگری است که در این خصوص باید گفت ایمان وقتی اثر خود را ظاهر

که امکان و بی‌مانع بودن و مقتضی‌دار بودن عمل را به ذهن تلقین می‌کند تا کار بجایی می‌رسد که پیوسته امکان عمل و زیبایی وی از نظر انسان مجسم شده و مجال تصور مخالف را نمی‌دهد.

به سبب همین دو رابطه خاص اعتقاد و عمل با اخلاق است که اخلاق را گاهی از راه تکرار عمل و گاهی از راه تلقین حسن عمل و گاهی از هر دو راه بدست می‌آورند. در حقیقت اخلاق همیشه از یک طرف در ضمانت عمل و از یک طرف در ضمانت اعتقاد و ایمان می‌باشد. کسی که ایمان به لزوم دفاع از حریم مقدسات خود نداشته باشد، محال است با فضیلت شجاعت متصف شود و همچنین کسی که هر بلائی به سرش بیاورند و هر لطمه و صدمه ناگواری به حریم شرافتش وارد کنند، دست برای دفاع بلند نکرده و از جای خود نخواهد جنبید، برای همیشه از شجاعت محروم است.

حاصل سخن اینکه اخلاق در پیدایش و بقاء خود، ارتباط و بستگی خاصی از یک جانب به ایمان و عقیده و از جانب دیگر به مقام عمل دارد که بود و نبود و بقاء و زوال آنها در اخلاق کاملاً ذی دخل است. پس از طرح این مسائل علامه پرسشهایی را مطرح می‌کند و انواع روابط دیگر بین این سه امر (اعتقاد - اخلاق - عمل) را مورد سؤال قرار می‌دهد. ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «اکنون باید دید آیا مقام عمل نیز نظیر همان ارتباط و بستگی را به مقام ایمان و عقیده و مقام اخلاق دارد؟ و آیا ایمان و عقیده نیز نظیر همان ارتباط را به مقام اخلاق و عمل دارد؟» پس از طرح این سؤالات اضافه می‌کنند که «پاسخ اجمالی این پرسشها از بحثهای گذشته روشن می‌باشد». در این مقام سعی ما براین است که پاسخ این پرسشها را تا حد امکان براساس پاسخهای قبلی علامه استنتاج کنیم. برای روشن شدن هرچه بیشتر مطلب، با ترتیبی دوگانه ارتباط بین این سه امر را بیان می‌کنیم:

۱ - ارتباط اعتقاد با اخلاق: «اگر انسان به واسطه اسباب و عواملی از اعتقاد منصرف شود، در اثر وی

اموری از قبیل عقاید و اعمال و نیز از حیث تناسب بین مبدأ اثر نفسانی و اثر، با اخلاق می‌تواند دارای وجه مشترک باشد.

در مورد رابطه ایمان و اخلاق علامه تشبیه جالبی بکار برده‌اند. ایشان می‌فرمایند: ایمان به خدا همچون درختی است که توحید ریشه آن است و دارای میوه‌هایی است که در هر آن به اذن پروردگار بیار می‌نشیند و ثمر می‌دهد، که همان اعمال صالح می‌باشند. و نیز دارای شاخه‌هایی است که همان اخلاق نیکو (ملکات نفسانی مثبت) از قبیل تقوی، عفت و معرفت و شجاعت و عدالت و رحمت و نظایر آنها می‌باشد. بر اساس این دیدگاه می‌توان گفت که اخلاق جزو ایمان است و درخت ایمان با اخلاق استوار می‌ماند و یا به تعبیر علامه «ایمان بوسیله اخلاق حفظ می‌شود» (۳۹)

برای روشن شدن هرچه بیشتر رابطه ایمان و اخلاق توضیحات علامه را در این خصوص از نظر می‌گذرانیم (۴۰) اخلاق عموماً در میان علم و عمل واقع می‌باشد و عبارت دیگر از یک طرف با اعتقاد هم مرز است و از طرف دیگر با عمل و فعل هم مرز می‌باشد. حال مسأله اساسی این است که رابطه این سه چگونه است. علامه به اجمال چنین می‌فرمایند:

۱- در مورد رابطه اعتقاد با اخلاق باید گفت اگر انسان بواسطه اسباب و عواملی از اعتقاد منصرف شود، در اثر وی خلق مناسب خود را از دست خواهد داد.

۲- رابطه عمل با اخلاق هم بدینگونه است که اگر انسان عملی را تکرار کند بالأخره بجایی خواهد رسید که صورت عمل درونی، همیشه در ادراک و شعور انسان حاضر خواهد بود. و نیز اگر انسان بواسطه عملی به فعل موفق نشود یا فعل مخالف انجام دهد، کم کم خلق مناسب فعل رو به زوال رفته و بالأخره بکلی از میان خواهد رفت. و باید افزود که به حسب حقیقت تأثیر تکرار عمل در پیدایش اخلاق به تأثیر اعتقاد (صورت علمی) برمی‌گردد؛ زیرا کاری که تکرار عمل در درون انسان انجام می‌دهد این است



تأثیر دارد، بدین صورت که «کاری که تکرار عمل در درون انسان انجام می‌دهد این است که امکان و بی‌مانع بودن و مقتضی‌دار بودن عمل را به ذهن تلقین می‌کند تا کار به جایی می‌رسد که پیوسته امکان عمل و زیبایی وی در نظر انسان مجسم شده و مجال تصور مخالف را نمی‌دهد».

و آنگاه به تدریج اعتقادات انسان را تغییر می‌دهد. به عبارت دیگری می‌توان گفت عمل، خلق خاص خود را ایجاد می‌کند و این خلق خاص اعتقادی متناسب با خود را شکل می‌دهد.

### ■ ملاحظات

در این مقام تلاش می‌کنیم تا در یک جمع‌بندی کوتاهی «تعریف» علامه را در خصوص ایمان از نظر بگذرانیم و با استفاده از بیانات دیگر ایشان، یا دیگر متفکران اسلامی به توضیح و تفصیل آن پردازیم؛ آنگاه به دیدگاه‌های مقایسه‌ای و تطبیقی بین آراء علامه و دیگر متفکران شرقی و غربی خواهیم پرداخت.

در مجموع، از نظر علامه طباطبائی عناصری که ذیل مفهوم ایمان قرار می‌گیرند از این قرارند:

۱ - تصدیق جزئی و قطعی یا اذعان، درک، علم، اعتقاد ۲ - سکون، آرامش، اطمینان، تسلیم شدن، قرار گرفتن در قلب، تعلق قلبی ۳ - اخلاق یا ملکات نفسانی ۴ - التزام به لوازم و آثار عملی یا عمل. در اینجا لازم است تا در خصوص عناصر ایمان به تأمل پردازیم. سخن را از نخستین مورد از عناصر ایمان آغاز می‌کنیم. پرسشی که در این خصوص به نظر می‌رسد این است آیا دانشی که متعلق ایمان است، صرفاً یک دانش حصولی است یا علم حضوری را هم در برمی‌گیرد؟ آیا متعلق ایمان تنها باید یک تصدیق ذهنی باشد یا دریافت‌های حضوری هم در این محدوده می‌گنجد؟

در پاسخ باید گفت که تعبیراتی که مرحوم علامه در

خلق مناسب خود را از دست خواهد داد.» نیز می‌توان افزود که هرگاه اعتقادی داشته باشد، خلق مناسب آن اعتقاد را خواهد داشت. بنابراین اعتقاد با خلق دارای مناسبت خاصی است و نوعی سازگاری و هماهنگی با آن دارد.

۲ - ارتباط اخلاق با اعتقاد: در اینجا سؤال این است که اگر کسی دارای اخلاق خاصی بود آیا این نوع اخلاق خاص، اعتقاد مناسب و هماهنگ با خود را طلب می‌کند و به گونه‌ای است که اعتقاد متناسب با خود را داشته باشد یا اینکه اخلاق با اعتقاد دارای تناسب و هماهنگی نیست؟

در پاسخ باید گفت اگر همچنانکه علامه فرمودند، هر اعتقادی الزاماً اخلاق متناسب با خود را خواهد داشت، می‌توان نتیجه گرفت که یک اخلاق خاص با هر نوع اعتقادی سازگار و متلائم نخواهد بود. چنین نیست که اخلاق خاصی بتواند با هر اعتقادی دارای تناسب و هماهنگی باشد.

۳ - اخلاق و عمل: خلقیات یا ملکات نفسانی برای اعمال به عنوان مبدأ اثر می‌باشند. بین خلقیات و اعمال بستگی خاصی وجود دارد. هر ملکه ثابت نفسانی عمل خاصی را اقتضا می‌کند.

۴ - عمل و اخلاق: عمل و تکرار آن باعث ایجاد خلقیات ثابت در انسان می‌گردد. «پرروشن است که تکرار عمل بالأخره بجایی خواهد رسید که صورت عمل درونی، همیشه در ادراک و شعور انسان حاضر بوده، و با کمترین توجهی، خودنمایی کرده و اثر خود را خواهد بخشید، مانند نفس کشیدن و نگاه کردن با چشم و سخن گفتن برای فهمانیدن مقاصد.» اعمال خاص، خلقیات خاصی را بدنیا می‌آورند و بین این دو نیز نوعی رابطه و تناسب حاکم است.

۵ - اعتقاد و عمل: اعتقاد، خلق متناسب با خود را داراست و خلق به نوبه خود مبدأ اثر برای عملی متناسب با خود است. بنابراین الزاماً اعتقاد عمل متناسب با خود را خواهد داشت.

۶ - عمل و اعتقاد: عمل به نوبه خود در اعتقاد



ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم و از طرف دیگر علاوه بر این جنبه، جنبه خاص دیگری دارد که از آن جنبه وجودش قیاسی نیست و بحسب نحوه وجود خود (نه بتبع مکشوف) از سایر نفسانیات امتیاز دارد و از آن جنبه است که به آن، نام اقرار و اذعان و حکم می‌دهیم و از آن جنبه فعلی است نفسانی که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار می‌گیرد. محققان منطبق این عمل خاص را از جنبه اول که انفعالی و حصولی و ذهنی است، تصدیق می‌نامند. و از جنبه دوم که فعلی و حضوری و غیرذهنی است حکم می‌نامند و از جنبه اول است که قابل تعبیر لفظی است و با کلمه «است» به تعبیر درمی‌آید. (۴۲)

حال آیا چنین معنایی از تصدیق موردنظر است یا اینکه درایمان، اساساً نظر به علم حصولی است بطور مطلق اعم از اینکه ما معتقد به فعالیت خاص ذهن در مقام تصدیق باشیم یا نباشیم. به نظر می‌رسد مراد از تصدیق همان معنای اصطلاحی و فنی می‌باشد ولی در عین حال نباید فراموش کرد که منظور از علم در خصوص ایمان - علاوه بر علم حضوری - از جهتی مطلق علم حصولی می‌باشد یعنی یک «علم مفهومی». چنانکه تعبیرات کلی علامه مانند تعبیر به علم و درک ممکن است مؤید همین مطلب باشد. بدین ترتیب اگر کسانی مانند هیوم معتقد به عمل خاص ذهنی هم نباشند. بناچار به این امر معترف خواهند بود که بالأخره ما دارای نوعی علم مفهومی از حقایق می‌باشیم و همین می‌تواند متعلق ایمان باشد. به عبارتی باین وصف باید گفت عدم قبول عنصر خاصی به نام تصدیق لطمه‌ای به ماهیت ایمان ما نخواهد زد.

نکته دیگر در خصوص بکاربردن صفت جزمیت و قطعیت برای علم است که گاهی در بیانات علامه بکار رفته است. سؤال این است که آیا این قطعیت و جزمیت یابه تعبیری، یقین، وصفی علمی و معرفتی است یا روانشناختی؟ و اگر وصف علمی است، چه نوع یقینی موردنظر است؟ آیا این وصف بطور مطلق

خصوص اولین عنصر از عناصر ایمان بیان داشته‌اند، گاهی تنها به علم حصولی اختصاص دارد مانند: تصدیق جزمی، اذعان و اعتقاد (صورت علمی) و گاهی جنبه عام دارد یعنی هم شامل علم حصولی و هم علم حضوری و شهودی می‌گردد، مانند تعبیر «درک» و «علم» در عین حال که می‌دانیم هر آنچه به صورت یافت شهودی و حضوری باشد، به صورت تصدیق نیز جلوه خواهد نمود و دستگاه ذهن از همان یافت شهودی عکس‌برداری نموده و به مفهوم سازی و قضیه سازی خواهد پرداخت. در این حالت تصدیق ممکن است از جزمیت برخوردار باشد یا نباشد.

در خصوص متعلق ایمان استاد جوادی آملی می‌فرماید: «شناختی که متعلق ایمان واقع می‌شود منحصر به شناخت حصولی نبوده و شامل شناخت شهودی و حضوری نیز می‌گردد، بنابراین ایمان اعم از اینکه ایمانی صحیح و ثابت و یا ایمانی باطل و متزلزل باشد، متعلق آن یا شناخت شهودی و یا شناخت حصولی است». (۴۱)

ما بحث خود را از علم حصولی آغاز می‌کنیم. پرسشی که در این مقام به ذهن می‌رسد این است که آیا منظور از «تصدیق» در اینجا معنای اصطلاحی و فنی آن است یا معنای دیگری دارد که آن معنا مراد مؤلف می‌باشد. می‌دانیم که تصدیق نوعی فعالیت خاص ذهن می‌باشد که در مقابل تداعی معانی قرار می‌گیرد. در این حالت قبول تصدیق، نافی تداعی معانی است. بدین معنی که هنگامی که محمولی را برای موضوعی اثبات می‌کنیم (زید ایستاده است) علاوه بر تصور موضوع (زید) و تصور محمول (ایستاده) یک عمل خاص دیگری در ذهن انجام می‌گیرد. ما نام آن عمل را حکم یا اقرار و اذعان می‌گذاریم. اساساً تداعی معانی غیر از حکم است و علل و مبادی آن نیز غیر از علل و مبادی حکم است.

حکم دارای دو جنبه است از یک جهت صورتی است که واقع و نفس‌الامر را ارائه می‌دهد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف می‌سازد. از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت

بکار رفته است، بگونه‌ای که لازمه ایمان همانا چنین قطعیت و یقین است یا اینکه ایمان درعین ایمان بودن می‌تواند بر علوم غیرقطعی هم ابتناء یابد، لیکن از ثبات و دوام لازم برخوردار نخواهد بود؟

در پاسخ به این سؤالات وقتی متعلق ایمان شناخت حصولی و مفهومی است می‌توان گفت این شناخت بردوگونه است. نخست شناخت عقلی که همان شناخت قطعی و برهانی است، دوم شناخت جزئی در محور امور محسوس و یا متخیل و موهوم. احکام ایمان بسته به این است که متعلق آن کدامیک از این دو شناخت متغایر و مختلف باشد. اگر شناخت مفهومی، شناختی عقلی باشد این گونه از شناخت با انکاء به برهان قطعی و مطابقت باموازی منطقی از قطعیت و ثبات برخوردار است. ایمان به آنچه که عقل به آن باور دارد، همان ایمان صواب و صحیح است. این ایمان موجب می‌شود تا قوای مادون عقل نیز به مشایعت آن درآمده و همگی وظیفه خود را به انجام دهند. شناختی که در محور امور محسوس و یا متخیل است، شناختی جزئی است. این گونه شناختها هیچ‌گاه از ثبات و قطعیت علمی برخوردار نیست. ایمان به آنچه که وهم یا خیال آن را می‌شناسد، موجب می‌شود تا کنترل صفحه نفس و زمام آن بدست وهم و خیال سپرده شود.

اگر وهم زمامدار شود، قضایای کاذبه که با مغالطه و تدلیس انجام می‌شوند، با چهره فریبنده و ظاهری علمی کارهای انسان متوهم را عهده‌دار می‌گردند و اما اگر خیال زمام نفس را به عهده بگیرد آدمی نظیر کودکان و خردسالان بدون تصدیق، باچند تشبیه و تخیل شاعرانه بدون آنکه نوبت به قضا و حکمی حتی دروغین برسد، دست به عمل می‌زند. دراین هنگام است که امور تخیلی مانند آهنگها و یاشعرهای خیال‌برانگیز نه حکیمانانه، منشأ برای حرکات و اعمال انسان می‌شوند. کسی که گرفتار خیال است با عبارتهایی از قبیل اینکه: این مطلب از مد افتاده است و یا اینکه جامعه فعلاً آن را می‌پذیرد، تحت تأثیر قرار گرفته و از خود واکنش نشان

می‌دهند. ایمانی که مبتنی بر شناخت وهمی و یا خیالی باشد، هرگز از ثبات برخوردار نمی‌باشد و با تغییر شناخت وهمی و خیالی که در معرض زوال هستند، دگرگون می‌گردد. آن کسی که با یک تشبیه و یا حتی تلقین به امری ایمان می‌آورد، با تشبیه و تلقین دیگر، ایمان خود را از دست می‌دهد. البته باید میان ایمان منکی بر تلقین با ایمان منکی بر تقلید تفاوت گذارد، زیرا که در تلقین قضیه و یا قیاسی تشکیل نشده و حکمی صادر نمی‌گردد، کار تلقینی نظیر کار کودکان است که بدون استدلال و حکم انجام می‌شود و اما تقلید در صورتی که آمیخته با تحقیق و مستند به برهان و یا مبتنی بر یک علم اجمالی باشد، می‌تواند در ردیف شناختهای عقلی قرار گیرد و از ثبات و دوام برخوردار گردد؛ مانند کسی که عصمت معصوم را با برهان اثبات کرده، سپس علم او را برای خود حجت قرار داده و از آن تقلید می‌نماید، زیرا دراین حال اگر چه تلازم مقدم و تالی یا لزوم محمول برای موضوع قضیه از دید مقلد به تفصیل روشن نیست، لیکن بواسطه قطع به عصمت و یقین به صدور آن کلام از معصوم (ع)، جزم به مطلب پیدا می‌کند و این جزم زوال‌پذیر نخواهد بود. خلاصه آنچه که قوام دین بر آن است، ثبات و دوامی است که نتیجه یقین عقلی و یا شهود قلبی است. (۴۴)

با این بیان روشن می‌شود که اولاً قطعیتی که به تصدیق نسبت می‌دهیم، قطعیتی علمی است نه روانشناختی و یقین موردنظر نیز در اینجا همانا یقین عقلی است و نظر دراین مقام به برهان و استدلال است. ثانیاً ایمان می‌تواند به امور غیریقینی و غیربرهانی نیز تعلق بگیرد، لیکن در این صورت از دوام و ثبات و بلکه صحت و حقیقت برخوردار نخواهد بود. باری وقتی که علامه صفت قطعیت را به کار می‌برند نظر به ایمان کامل و با ثبات دارند نه هر ایمانی. در عین حال که می‌بینیم گاهی این قید را نمی‌آورند و دراین صورت نظر به مطلق علم حصولی که می‌تواند متعلق ایمان باشد دارند، اعم از آنکه این علم یقینی باشد یا غیر یقینی.

شهودی است که موجب شده است که رابطه‌ای بین دل و خدا برقرار شود که وقتی به عمق دل توجه بشود «خود خدا» را می‌یابد نه اینکه یک عنوان کلی به نام آفریننده را بیابد. آشنایی با شخص خدا در دل همه انسانها وجود دارد و وقتی آثارش را می‌بیند آن معرفت زنده می‌شود. اگر یک رابطه تکوینی بین خدا و انسان و عالم با خدا موجود باشد، در شهود همان رابطه دیده می‌شود.<sup>(۴۷)</sup>

عنصر دوم ایمان، قرار گرفتن و جایگیر شدن علم در قلب و دل می‌باشد بگونه‌ای که نوعی تعلق و عقد و تسلیم شدگی را برای قلب فراهم می‌آورد. انسان در این مقام نسبت به معلومی خاص و ادراکی معین اطمینان حاصل می‌کند و قلبش نسبت به آن آرام می‌گیرد. در این حالت ما در مقام نوعی روی آوری نفسانی نسبت به نوعی خاص از علم خویشتن هستیم. و به تعبیر دقیقتر ما از طریق فعالیت خاص روحی عقده‌ای را با متعلق ادراک خود می‌بندیم. ما تسلیم تصویری می‌شویم که در آینه ذهن یا نفس ما منقش شده است. حال آیا چنین فعالیت خاص نفسانی مورد درک انسان می‌تواند باشد؟ به نظر می‌رسد که چون این فعالیت در حیطه ادراک حصولی نیست، یعنی فعالیتی ذهنی بشمار نمی‌آید و در قلمرو مفهوم‌سازی نمی‌باشد، قطعاً بنا به ویژگی خاص خود که نوعی فعالیت نفسانی است در حوزه علم حضوری می‌تواند مورد ادراک واقع گردد. چنین به نظر می‌رسد که عنصر سکون و تعلق و تسلیم شدن و اطمینان، واجد نوعی تعین نفسانی است که شخص در تحقق چنین تعینی دخالت دارد. در واقع رویکرد خاص نفسانی به امری خاص که در حوزه ادراکات می‌گنجد، موجد تعینی خاص در نفس می‌گردد. چنین ویژگی جدیدی که در نفس حاصل می‌شود می‌تواند به علم حضوری درک گردد.

عنصر سوم از عناصر ایمان، اخلاق می‌باشد و عنصر چهارم را عمل تشکیل می‌دهد. چنانکه از بیانات علامه معلوم است اخلاق در میان اعتقاد و عمل واقع می‌باشد. اعتقاد در بیانات علامه دارای دو

مسئله دیگر مربوط به علم حضوری است. نظر براین است که گاهی متعلق ایمان علم حصولی نمی‌باشد، بلکه علم شهودی و یا به تعبیری فطری شهودی است. براین اساس انسان در ذات خودش واجد نوعی علم و آگاهی بوده و می‌تواند این آگاهی را گسترش داده و به شهودهای دیگر برسد و آنگاه شهود خود را اساس ایمان خود سازد. علامه طباطبائی در خصوص چنین دانش فطری شهودی می‌فرماید: احتیاج داشتن آدمی به پروردگاری که مالک و مدبر است جزو حقیقت و ذات انسان است، و فقر به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده، و ضعف بر پیشانی‌اش مکتوب گشته، و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد پوشیده نیست، عالم و جاهل و صغیر و کبیر، شریف و وضع همه در این درک مساویند. آری انسان در هر منزل از منازل انسانیت قرار داشته باشد از ناحیه ذات خود این احساس را می‌کند که برای او پروردگاریست که مالک او و مدبر امور اوست و چطور ممکن است این احساس را نداشته باشد، با اینکه احتیاج ذاتیش را درک می‌کند.<sup>(۴۴)</sup> نیز باید گفت انسان اگر از تعلقات مادی اعراض کند علوم شهودی برایش حاصل خواهد شد.<sup>(۴۵)</sup>

استاد جوادی آملی در خصوص علم حضوری به واقعیات برین جهان هستی می‌فرماید: «در تعبیر قرآن کریم شناخت شهودی نفس از قبیل شناخت مرآتی است، معنای این سخن این است که چون نظر به خود کنی نه این است که خود راهبینی و از این راه بر بود خداوند استدلال نمایی، بلکه اصلاً خود را مشاهده نکرده و فقط خداوند را خواهی دید. در واقع در این حالت باید گفت خداوند خود را در انسان به انسان نشان می‌دهد».<sup>(۴۶)</sup> استاد مصباح در این مورد می‌فرماید انسان واجد معرفتی شخصی نیز می‌باشد که بمنزله شناخت کلی و از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی محسوب نمی‌شود. چنین معرفت شخصی درباره خدای متعال جز از راه علم حضوری و شهودی امکان ندارد. همین معرفت شخصی و

در اینجا ذکر نکته‌ای را لازم می‌دانیم و آن اینکه درست است که در عالم ایمان بین علم نظری و عمل یا به تعبیری بین علم نظری و اخلاق و عمل ارتباط و نوعی بستگی تحقق می‌یابد و این بحث در این حیطه مورد نظر می‌باشد، لیکن چنین نیست که تنها مختص به بحث ایمان باشد. بلکه بطور کلی باید گفت اگر ما صرف علوم نظری را در نظر بگیریم موجد هیچ عملی نیستند و به طریق اولی ارتباطی با اخلاق پیدا نمی‌کنند، ولی چنین نیست که اگر ما به هر طریقی، وقتی وارد حوزه «عمل» شدیم، بی‌نیاز از علم نظری باشیم. عبارت دیگر «عمل کردن» بطور کلی نیازمند علم نظری است. و عمل تحقق نمی‌یابد مگر آنکه با علم نظری در ارتباط باشد.

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اساساً ارتباط ایمان و اخلاق و عمل چگونه است؟ علامه طباطبائی این پرسش را چنین مطرح می‌کند که «آیا خویشاوندی و بستگی این سه مانند بستگی سه برادر برابر است یا نظیر نسبت پدر و فرزندی است؟» (۴۸)

برای پاسخ به این پرسش باید تغییراتی را که علامه در خصوص ارتباط این سه امر بیان فرمودند از نظر بگذرانیم. مفاهیمی که علامه بکار برده‌اند از این قرار است: تأثیر - ذی‌دخل بودن - مناسبت - ارتباط مستقیم - بستگی خاص و... براساس این مفاهیم می‌توان گفت علامه قائل به نوعی ارتباط عام علی بین اینها هستند، ارتباط علی که بیشتر و در اکثر موارد از نوع تولیدی نمی‌باشد، لیکن خارج از ارتباط عام علی نیز قرار نمی‌گیرد. در واقع به تعبیری می‌توان گفت که بین اینها نوعی تأثیر و تأثر موجود است. وجود مناسبت یا به تعبیری سنخیت را نیز نباید در ارتباط این سه از نظر دور داشت.

از طرف دیگر علامه در تعیین جایگاه این سه عنصر به مرزبندی آنها اشاره می‌کند و تا حدی به صورت متعین جایگاهی برای هر یک در نظر می‌گیرد. (۴۹) در نظر ابتدایی چنین می‌نماید که این نوع برخورد با سه عنصر فوق نوعی دیدگاه استقلال‌ی نسبت به آنها

تعریف مستقل است. یکبار منظور از اعتقاد صرف قضایای اخباری است مانند اینکه می‌گوییم «زمین به دور خورشید می‌گردد» یا «آفرینش دارای خدایی است». در معنای دیگر اعتقاد عبارت است از رویکرد قلبی و عقد قلبی نسبت به یک مضمون ادراکی (اعم از اخباری یا انشایی) که موجد عمل می‌باشد. چنانکه از این دو تعریف معلوم است و علامه نیز بدان اشاره نموده‌اند، تفاوت این دو تعریف در این است که اولی صرف اخبار و راهنمایی به سوی یک واقعیت است، لیکن دومین معنا دربردارنده عمل و کار می‌باشد. یعنی علاوه بر اینکه واجد یک عنصر نظری و علمی است، عمل خاص خود را نیز بدنبال دارد. در این حالت باید گفت آنچه بر اخلاق تأثیر می‌گذارد اعتقاد به معنای دوم است نه اول.

به عبارت دیگر تا زمانی که ما صرفاً در حوزه یک سلسله از قضایای اخباری و آگاهی‌هایی از واقعیت هستیم هیچ‌گونه التزام عملی لازم نمی‌آید. چرا که چنین قضایایی هیچ‌گاه بر ملکات نفسانی یا اخلاق مؤثر نیستند تا بدینوسیله عمل خاصی تحقق یابد. برعکس، وقتی که آگاهی‌های ما رنگ تعلق قلبی و اطمینان و عقد درونی به خود گرفت موجد اعمال خاصی متناسب با خود می‌گردد. چرا که در این حالت این آگاهیها با رویکرد خاص نفسانی که به آنها تعلق گرفته است در خلقیات انسان تأثیر گذارده و اخلاق متناسب با خود را تحقق می‌بخشد و آنگاه چنین خلقیاتی باعث تحقق اعمالی متناسب با خود خواهند بود. در اینجا به نظر می‌رسد نقش اصلی را همان تعلق قلبی بازی می‌کند، لیکن باید توجه نمود که این تعلق و عقد قلبی عامل سازگار نمودن مفاد ادراک نظری و صورت علمی مورد نظر خود، با اخلاق و عمل انسان می‌باشد. یعنی واسطه ایجاد تناسب بین ادراکات مورد نظر و اخلاق و آنگاه عمل، همانا تعلق و تسلیم شدن خاص قلب و دل انسان است. در این صورت انسان، هم آن معلوم نظری را قبول نموده و هم عملاً ملتزم به آن می‌گردد، به عملی که در تناسب با آن معلوم نظری است.

فقط از ناحیه اعتقاد به طرف اخلاق و از اخلاق به طرف عمل نیست - بلکه از جهت عمل نیز بجانب اخلاق و آنگاه اعتقاد، این جریان برقرار است. به علاوه جهت اخلاق به اعتقاد و اخلاق به عمل را نیز می‌توان در نظر گرفت که این فرایند تأثیر و تأثر در آن وجود دارد.

به همین جهت علامه برای نشان دادن و به نمایش گذاردن مقاصد خود این مثال را زده‌اند حال اگر نظر ما تنها متوجه ارتباط اعتقاد با اخلاق و آنگاه اخلاق با عمل می‌بود چه بسا بهترین مثال، رابطه پدر و همسر و فرزند می‌باشد. پدر در مقام اعتقاد و مادر در مقام اخلاق و فرزند در مقام عمل که مولود مادر اخلاق است. در این مثال تنها نظر به ارتباط یکطرفه و خاص این سه عنصر است، نه اینکه ناظر به همه ارتباطات و مناسبات میان آنها باشد.

در نهایت شاید بتوان تصویری خاص از این سه امر را بدین صورت ارائه نمود که انسان واجد استعداد ایمان و اعتقادورزی و اخلاق‌ورزی و عمل‌ورزی است. هرگاه این سه استعداد بخواهند به فعلیت برسند به گونه‌ای هستند که یکی برای فعلیت دیگری یا شرط لازم محسوب می‌شود و یا شرط کافی فعلیت آن می‌باشد و به این وسیله نوعی سازگاری و تلائم و مناسبت بین آنها ایجاد می‌گردد، مناسبتی که ریشه در ارتباط خاص علی میان آنها، دارد.

### ■ ایمان در منظر دیگران

بسیار بجا خواهد بود اگر به دیدگاههای برخی دیگر از متفکران و محققان نیز اشاراتی داشته باشیم. سخن را با ویژگی‌هایی که شهید مطهری برای ایمان و ماهیت آن بیان نموده‌اند، آغاز می‌کنیم.

ایشان می‌فرمایند گرایشهای والا و معنوی و فوق حیوانی انسان آنگاه که پایه و زیربنای اعتقادی و فکری پیدا کند، نام ایمان به خود می‌گیرد. هر ایمانی، خواه ناخواه بر یک تفکر خاص و یک برداشت ویژه از جهان و هستی مبتنی است.

را دربر داشته باشد و به تعین خاص هریک از آنها اشاره نماید ولی این نکته را نباید از نظر دور داشت که نظر استقلالی برای این سه عنصر به خاطر تبیین مقام تأثیرگذاری و ارتباط خاص آنها با همدیگر است. به عبارت دیگر اگر از بیانات علامه چنین مستفاد می‌گردد که این سه مستقل می‌باشند، این به خاطر غرض خاص علامه در خصوص روشن کردن نحوه تأثیر و تأثر و بستگی خاص و مناسبت ویژه میان این سه عنصر است. بنابراین چنین نیست که علامه برای این سه امر استقلال نامی قائل باشند و آنها را عاری از ارتباطات خاص فرض نمایند. در عین حال که این سه امر را در اکثر ارتباطات کاملاً وابسته به همدیگر نیز فرض نمی‌کنند. یعنی به ارتباط تولیدی و وابستگی مطلق و تام میان اینها معتقد نمی‌باشند. بر این اساس می‌توان گفت خویشاوندی و ارتباط این سه مانند سه برادر می‌باشد نه مانند خویشاوندی پدر - فرزند که سمبل نوعی ارتباط تولیدی است.

پرشش دیگری که در این مقام به ذهن می‌آید این است که تفسیر و تبیین علامه از ارتباط میان این سه امر دقیقاً با مثال ایشان تطبیق نمی‌یابد. چرا که ارتباطات دوگانه‌ای که میان این سه امر برقرار است، از یک سنخ نمی‌باشند. درست است که می‌توان همه این ارتباطات را تحت عنوان کلی علیت عام مندرج ساخت، لیکن نوع تأثیر علی میان این سه یکسان نیست. برای مثال رابطه اعتقاد با اخلاق عیناً همان رابطه اخلاق با عمل نیست. اعتقاد خاص برای تحقق اخلاق خاص شرط لازم است. لیکن اخلاق را برای تحقق عمل می‌توان با مسامحه شرط کافی دانست. بدین ترتیب چگونه می‌توان مثال سه برادر برابر را برای ارتباط این سه معقول شمرد؟

در پاسخ باید گفت: علامه در بیان این مثال نظر به دو مسئله داشتند، اولاً مثال باید به گونه‌ای باشد که ارتباط تولیدی میان این سه را به حداقل ممکن تقلیل دهد و ثانیاً ناظر به ارتباط این سه عنصر از هر «جهت» باشد. توضیح اینکه ارتباط این سه امر

که آن زبان را نه تنها همچون وسیله سخن گفتن و اندیشیدن، بلکه مهمتر از آن همچون وسیله‌ای برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده است به کار می‌برد. معنی شناسی که بدین گونه فهمیده شود، گونه‌ای از علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان بینی یک ملت در فلان دوره خاص از تاریخ آن خواهد بود، که بوسیله تحلیل روش شناختی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده‌ای که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت حالت تبلور پیدا کرده بوده است، صورت می‌گیرد.<sup>(۵۲)</sup>

دکتر ایزوتسو از این دیدگاه خاص، کلمات قرآن را مورد بررسی قرار داده‌اند. یکی از این واژه‌های قرآنی، ایمان است. ایشان در خصوص ایمان چنین می‌آورند: ایمان واقعی این است که آدمی باید فهمیدن این حقیقت را بیاموزد که نمودهای عادی را که عامل طبیعی می‌نماید و انسان آنها را در پیرامون خود مشاهده می‌کند، همچون نمودهای طبیعی در نظر نگیرد، بلکه به آنها همچون نشانه‌ها و آیات خدا بنگرد و حقیقتاً در برابر آنها سپاسگزار باشد. از دید دینی قرآن توجه و آگاهی انسان نسبت به وابستگی و نیازمندی به خدا، همان آغاز ایمان و اعتقاد واقعی به خدا است.

ایشان واژه ایمان را یکی از کلمات کلیدی قرآن بشمار می‌آورد و به عنوان نقطه‌ای مرکزی و کانونی می‌شمارد که روی هم رفته یک حوزه و محوطه تصویری را در داخل کل واژگان قرآن تشکیل داده است.

حوزه تصویری ایمان مشتمل بر کلمات مثبت و منفی می‌باشند. در طرف مثبت از جمله کلمات چنین است: «شکر» - «اسلام» به معنای تسلیم شدن - «تصدیق» به معنای راست پنداشتن وحی و «الله» به عنوان موضوع ایمان. ناحیه منفی این شبکه تصویری عبارت از کلماتی چون «کفر» یعنی بی‌ایمانی - «تکذیب» یعنی دروغ شمردن وحی - «عصیان» به معنی نافرمانی و «نفاق» یعنی به دروغ خود را صاحب

ایمان موجد نوعی «تعبد» و «تسلیم» در فرد است. ایمان مذهبی تنها یک سلسله تکالیف برای انسان علی‌رغم تمایلات طبیعی تعیین نمی‌کند، بلکه قیافه جهان را در نظر انسان تغییر می‌دهد، عناصری علاوه بر عناصر محسوس در ساختمان جهان ارائه می‌دهد. عشق و افتاع دو عنصر اساسی ایمانند. ایمان الهام می‌بخشد که چه باید کرد و نیز باید گفت ایمان زیبایی احساس می‌باشد.<sup>(۵۱)</sup>

در نظر این متفکر ما شاهد اشاره به عناصر علمی و قلبی و عملی ایمان می‌باشیم. از نظر اقبال لاهوری گوهر دین ایمان است و ایمان همچون مرغی، «راه بی‌نشان» خود را بی‌مدد عقل می‌بیند، عقلی که به گفته شاعر متصوف بزرگ اسلام «تنها در کمین قلب آدمی نشسته و ثروت نامرئی زندگی را که در درون آن نهفته است از آن می‌رباید» ولی منکر این هم نمی‌توان شد که ایمان چیزی بیش از احساس محض است. چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر - مدرسی و عرفانی باطنی - در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است. ایمان تنها اعتقادی انفعالی به یک یا چند جمله از نوع خاص نیست، اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای نادر حاصل می‌شود.<sup>(۵۱)</sup> به نظر می‌رسد با وجود اینکه اقبال عنصر معرفتی ایمان را می‌پذیرد و از تنزل آن تا حد احساس صرف بودن دوری می‌گزیند، لیکن تأکیدی را که علامه بر عنصر معرفتی ایمان و جایگاه عقل می‌نماید، فاقد است.

یکی از فعالیت‌هایی که در خصوص قرآن کریم صورت گرفته است، در زمینه معنی شناسی است. برخی از متفکران از دیدگاه معنی شناسی در خصوص قرآن به مطالعه پرداخته و به نتایج جالب توجهی رسیده‌اند. یکی از این متفکران توشی هیکوایزوتسو است. ایشان در تعریف معنی شناسی می‌گویند: معنی شناسی بدان صورت که من آن را می‌فهمم، تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان است به منظور آنکه سرانجام جهان بینی قومی شناخته شود

مسلمی مؤمن نیست. ایمان برتر از اسلام است، چرا که اسلام تنها اقرار به لسان و کردار ظاهری می‌باشد، ولی ایمان چیزی است که در دل استقرار پیدا می‌کند. ایمان آن است که به آدمی امن و اطمینان می‌بخشد و دل او را آرام می‌کند و از قلق و تشویش و اندیشناکی می‌رهاند اما این تازه نازلترین مراتب یقین است و می‌تواند گاهی زایل شود. پس از آن، عین الیقین و رؤیت که بسی رفیعتر است بوده و سپس حق الیقین است. در عین حال ایمان فقط از جنس علم نیست، بلکه در آن اراده هم هست. به تعبیر دیگر در ایمان، هم علم و هم اراده آدمی دخیل است و به همین سبب ایمان، آدمی را به عمل برمی‌انگیزد ولی علم تنها نه. گویی ایمان حلقه واسط قوه مدر که و قوه محرکه است.

عمل جزء دین و پاره‌ای از دیانت آدمی است، نه آنکه ثمره و حاصل دین باشد. دینداری و ایمان قابل زیادت و نقصانند و نباید ایمان را چنان تعریف کرد که خلل نتواند در آن راه یابد. مردم از نظر ایمان در مراتب گوناگون هستند. تفاوت ایمانها، آثار عملی متفاوتی هم بسیار می‌آورند و نمی‌توان از همه به یکسان انتظار عمل داشت و البته ایمان پارسایان و لذا عملشان، استوار و بی‌خلل است. ایمان یقینی شجاعت‌آور است و ایمانهای ضعیف دو دلی و تردید در مقام عمل را نمی‌زدایند.<sup>(۵۶)</sup> در این دیدگاه عناصر علمی و قلبی و عملی ایمان مورد تأکید قرار گرفته است و در ضمن به مسأله دخالت اراده در امر ایمان اشاره شده است که جای تأمل و تحقیق دارد. قبلاً در بیانات شهید مطهری هم ما به نکته‌ای برخوردیم که آن هم نیازمند تأمل می‌باشد و آن دخالت عنصر «عشق» در ایمان است و اگر چنانکه هردو این عناصر را بپذیریم، یعنی بپذیریم که هم اراده و هم عشق در ایمان دخالت دارند، آنگاه باید رابطه این دو را نیز مورد بررسی و سؤال قرار دهیم. خلاصه این نکته‌ها فضای مناسبی را برای تبیین هرچه بیشتر ماهیت ایمان فراهم خواهند آورد.

در اینجا شایسته است تا اشاره‌ای به دیدگاههای

ایمان نشان دادن. اساساً تصور اسلام و ایمان تصورهای مکمل هم هستند. باید گفت تصدیق به معنای راست پنداشتن و پذیرفتن نخستین گام به طرف ایمان است.<sup>(۵۳)</sup>

در عین حال که باید گفت معنی شناسی صرف، گویای اهداف کتاب مقدس نمی‌باشد، لیکن با این وصف این دیدگاه عناصر مهمی از ایمان مانند: تصدیق، تسلیم شدن و... را مشخص نموده است. در حالی که این توصیف فاقد جنبه عملی ایمان می‌باشد.

برخی از دیدگاه روانشناسی به قرآن نظر نموده‌اند و آنگاه به تحلیل عنصر ایمان پرداخته‌اند. در این حالت ایمان را در حالت مجسم آن در فرد مؤمن مورد توجه قرار داده‌اند و خصوصیات مؤمنین را در قرآن جویا شده‌اند. قطعاً ایمان آنگاه که در فرد مؤمن تجسم یابد، عناصر درون خود و لوازم خاص خود را در حوزه وجودی فرد مؤمن نمودار خواهد ساخت و ابعاد مختلف خود را به نمایش خواهد گذاشت. در این دیدگاه خصوصیات مؤمنین چنین بیان می‌شود:

خصوصیات عقیدتی، عبادی، خصوصیات مربوط به روابط اجتماعی و روابط خانوادگی، خصوصیات اخلاقی، انفعالی و عاطفی، خصوصیات عقلانی و شناختی، خصوصیات مربوط به زندگی عملی و حرفه‌ای و خصوصیات بدنی.<sup>(۵۴)</sup> در این دیدگاه هم جنبه‌های معرفتی و عملی ایمان بسیار چشمگیر می‌باشد. در عین حال که ابعاد رویکرد خاص نفسانی در امر ایمان‌ورزی مغفول مانده است. عبارت دیگر فعالیت خاص قلب و حالت خاص روحانی بدقت تعیین نشده است.

یکی از متفکرین مسلمان در خصوص ایمان می‌نویسد: ایمان از احوال روحی و اوصاف روانی است. ایمانها همه از یک جنس اند. آن معتقدات‌اند که نا‌همگون و ناسازگارند. ایمان و یقین یک مؤمن مسیحی به دین خویش با ایمان و یقین یک مسلم به اسلام، تفاوتی ندارد.<sup>(۵۵)</sup> ایشان معتقدند اسلام اعم از ایمان است یعنی هر مؤمنی مسلم است، اما هر



به عمل می‌پردازد. ایمان یک حالت و یا یک اذعان و انقیاد درونی نیست، ایمان مؤمنانه زیستن است. اساس فکری این گونه زیستن نیز این است که شخص مؤمن می‌خواهد بدانچه مکلف است عمل کند. مسئولیت داشتن و مکلف بودن انسان در طبیعت خود، اساس انسان‌شناسی معتزله است.

از نظر این گروه انتخاب عمل به وظائف، انتخاب ایمان است و ترک آن اعراض از ایمان و بدین ترتیب ایمان یک انتخاب عملی است و ایمان به «فلسفه عملی» مربوط می‌شود و نه فلسفه نظری. ایمان با عمل محقق می‌شود نه با نظر. خلاصه در نظر معتزله آنچه ایمان محسوب می‌شود عبارت از عمل به واجبات و ترک محرمات در معنای وسیع آن است، بطوری که شامل مایجب‌الاعتقاد به نیز بشود.

بهرتر است برای تکمیل این قسمت نظریه سوم را هم مطرح بکنیم. ایشان می‌نویسند: در نظریه سوم حقیقت ایمان عبارت از علم و معرفت فلسفی به واقعیات عالم هستی است. به زعم طرفداران این نظریه، ایمان عبارت است از سیر نفس در مراحل کمال نظری. عمل به واجبات و ترک محرمات که سیر نفس در کمال عملی است آثار خارجی این علم و معرفت است. بنابراین نظریه، وجود و عدم و شدت و ضعف ایمان هر شخص با معیار مطابقت و عدم مطابقت اعتقادات دینی وی با عالم خارج سنجیده می‌شود. مؤمن کسی است که عقاید مطابق با واقع دارد و ایمان در صورتی کامل است که انطباق عقاید مورد نظر با عالم هستی مستقیم‌تر و بی‌پرده‌تر و بدون شوائب اوهام باشد. بنابراین نظریه حقیقت ایمان از سنخ علم و معرفت فلسفی است. در این نظریه تصدیق خدا و انبیا به معنای یک تصدیق منطقی مطرح است که به یک واقعیت خارجی مربوط می‌شود و بخشی از معرفت به عالم هستی است. مفهوم عمل به وظیفه و تکلیف هم چون یک امر اعتباری است و نمی‌تواند در محاسبات فلسفی وارد شود خارج از مفهوم ایمان است. ایمان به فلسفه نظری مربوط می‌شود و نه فلسفه عملی. این دیدگاه مربوط است به

اشاعره و معتزله در خصوص ایمان داشته باشیم. این دیدگاهها را از قول یکی از اساتید نقل می‌کنیم. ایشان می‌نویسند: در میان متکلمین اسلام، در باره حقیقت ایمان سه نظریه عمده پدید آمده است: در نظریه اول که به نظریه اشاعره معروف شده حقیقت ایمان عبارت است از تصدیق وجود خداوند و انبیا و اوامر و نواهی خداوند که بوسیله انبیا بر بشر فرود آمده است و اقرار زبانی به همه این تصدیقات قلبی. جوهر این تصدیق و اقرار نه علم و معرفت است و نه تصدیق منطقی. این تصدیق به معنای شهادت دادن به حقانیت واقعی است که آشکار شده و پذیرفتن آن واقعیت است. این حالت از یک طرف، گونه‌ای خضوع و تسلیم روانی بوده و از طرف دیگر نوعی ارتباط فعالانه با موضوع تصدیق و شهادت است. حالت مقابل این حالت اعراض و انکار و سرپیچیدن است. البته به زعم اشاعره این تصدیق غیر منطقی مسبق به یک تصدیق منطقی است. با این تصدیق منطقی، نبوت انبیا به صورت یک قضیه خارجی معلوم انسان واقع می‌شود، ولی این معلومیت، ایمان نیست، ممکن است شخصی صاحب این علم و معرفت گردد ولی در برابر معلومات خود تسلیم نشود و با واقعیت ستیزه کند، چنین شخصی مؤمن نیست. انسان آنگاه وارد حریم ایمان می‌شود که در برابر آنچه معلوم گردیده انقیاد پیشه کند. بنا به این نظریه، عمل به واجبات شرعی و ترک محرمات داخل در حقیقت ایمان نیست و به این جهت مرحله متوسطی میان ایمان و کفر وجود ندارد.

در نظریه دوم که به نظریه معتزله معروف شده، حقیقت ایمان عبارت است از «عمل به تکلیف و وظیفه». طرفداران این نظریه گفته‌اند تمام ایمان عمل است. عمل به وظیفه و تکلیف. تصدیق وجود خدا و انبیا خود یک عمل به وظیفه است، ولی انسان وظائف دیگری دارد که به همه آنها باید عمل کند، عمل به واجبات و ترک محرمات وظائف انسان است. انسان مؤمن کسی است که به تمامی وظائف خود عمل می‌کند. ایمان وقتی حاصل می‌شود که انسان

برداشت از وحی دیدگاهی است در باب ایمان که آن را پذیرش بی چون و چرای این حقایق و حیانی از جانب انسان تعریف می‌کند. از این رو شورای واتیکان در ۱۸۷۰ ایمان را این گونه تعریف کرد: «یک کیفیت ماوراء الطبیعی که بواسطه آن، در حالی که لطف خداوند شامل حال ما گردیده و به مدد ما شتافته، باور کنیم که چیزهایی را که خداوند وحی کرده، واقعی هستند». یا همانطور که یک متکلم یسوعی آمریکایی معاصر می‌نویسد: برای یک کاتولیک واژه ایمان، تصور نوعی پذیرش عقلی مضمون وحی را به عنوان حقیقت به ذهن متبادر می‌کند و این به خاطر قدرت گواهی دهنده خدای فرستنده وحی است..... ایمان واکنش کاتولیک‌هاست به نوعی پیام معقول که خداوند آن را ابلاغ نموده است.

برخی از فیلسوفان دین، دین و یا ایمان را به باور داشتن به احکام و قضایائی چند، ولو با دلایل ناکافی تعریف کرده‌اند. یکی از فیلسوفان متأخر دین نیز می‌گوید: ایمان متفاوت است از عقیده داشتن به یک قضیه محتمل، زیرا قضیه محتمل می‌تواند موضوعی کاملاً نظری باشد. ایمان «بله» گفتن است که شخص را متعهد می‌کند. کار ایمان تبدیل احتمالات به مسلمات عقلی نیست، تنها افزایش مقدار کافی در کفه ترازوی دلایل و مدارک قادر به انجام این کار است، اما ایمان یک واکنش ارادی است که ما را از رهیافت نظری و عقلی خارج کرده و نجات می‌دهد.

تلقی دیگری از ایمان مربوط به پل تیلیخ می‌باشد، او معتقد است که ایمان دل بستگی به غایت قصوی است. او می‌گوید ایمانی که انسان توسط آن فیض و لطف بخشاینده الهی را دریافت می‌کند از سایر معرفتها کم اعتبارتر نیست. ایمان عبارت است از داشتن احساس قطعی که از انسان بالاتر است به وسیله ایمان انسان از خودش خارج می‌گردد و تحت تسلط قدرتی قرار می‌گیرد که متعلق به خودش نیست. از نظر تیلیخ دین اعتقادات و اعمال به خصوصی نیست. ایمان را نباید با ادیان سنتی یکی دانست انسان وقتی مذهبی می‌شود که به امور نهایی

نظریه رایج در میلن متفکران شیعه.<sup>(۵۷)</sup> چنانکه مشهود است هیچ یک از تعاریف ارائه شده، تمام آنچه را که علامه طباطبائی بدان اشاره نموده‌اند، در بر نمی‌گیرد. در هر تعریف تنها به بعدی از ابعاد ایمان اشاره رفته است. در دیدگاه شیعه ما تنها تأکید را بر جنبه معرفتی ایمان مشاهده می‌کنیم، لیکن در اینجا باید به این نکته اشاره نمود که علامه طباطبائی به عنوان یکی از متفکران شیعی دیدگاه جامع‌تری نسبت به برخی دیگر از متفکران ارائه داده است. در نظر علامه ایمان در جنبه معرفتی تنها محدود به علم حصولی نیست و بلکه علم شهودی را نیز شامل می‌شود. بعلاوه عمل در نظر ایشان جزء ایمان است و نیز در خصوص حقیقت ایمان باید گفت که حقیقت ایمان خضوع و تسلیم شدن می‌باشد نه معرفت و علم.

در عالم مسیحیت نیز در خصوص ایمان آراء خاصی وجود دارد که نیازمند تأمل و بررسی است. جان هیک یکی از فیلسوفان دین در این خصوص چنین می‌نویسد:<sup>(۵۸)</sup>

اندیشه مسیحی شامل دو برداشت کاملاً متفاوت در باب ماهیت وحی و بالنتیجه دو تلقی متفاوت در باب ایمان (به عنوان پذیرش وحی از جانب بشر) و کتاب مقدس (به عنوان وسیله ابلاغ وحی) و کلام (به عنوان بحث استدلالی مبتنی بر وحی) است. دیدگاهی که در دوره قرون وسطی غالب بوده است و امروزه صورتهای سنتی‌تر مذهب کاتولیک رومی نماینده آن است (و نیز در جمع شگفت‌انگیز اضداد، مذهب پروتستان محافظه کار) را می‌توان تلقی زبانی از وحی نامید. براساس این نظر، وحی مجموعه‌ای از حقایق است که در احکام و یا قضایا بیان گردیده است. وحی حقایق اصیل و معتبر الهی را به بشر انتقال می‌دهد.

به گفته دائرةالمعارف کاتولیک «وحی را می‌توان به عنوان انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وسائلی که ورای جریان معمول طبیعت است، تعریف نموده». مشابه با این

خود را از حوادث آنگونه که رخ داده بودند، مبادرت می کردند در این دیدگاه ایمان با آزادی دارای تلازم است.

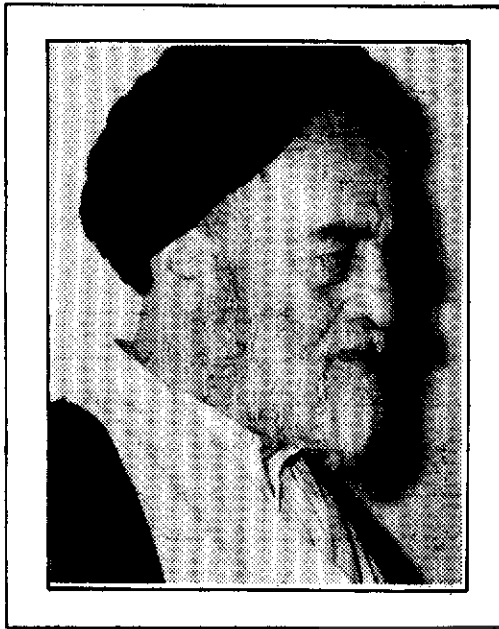
برای درک هرچه بهتر ماهیت ایمان در اندیشه مسیحیت بهتر است آن را از زبان یکی از محققان مسیحی که تحقیقات و تأملات گسترده‌ای در تفکر مسیحیت انجام داده است، بشنویم. اتین ژیلسون می‌گوید، ایمان داشتن به معنی پذیرفتن چیزی است از آن جهت که خداوند آن را وحی کرده است. اما علم داشتن به چیزی به معنای پذیرفتن چیزی است که ما آن را در ظل نور طبیعی عقل، حقیقی می‌دانیم. هر کسی که در باب مناسبات میان عقل و وحی تحقیق می‌کند، اختلاف ماهوی این دونحوه پذیرش را باید به خاطر داشته باشد. من به دلیل عقل می‌دانم که امری واقعی است، زیرا «می‌بینم» که واقعی است، اما ایمان دارم که چیزی واقعی است، «زیرا خداوند گفته است». در این دومورد علت تصدیق من نوعاً متفاوت است، بنابراین علم و ایمان را باید به عنوان دونوع متفاوت تصدیق در نظر گرفت. ایمان به وحی نباید فقط تصدیق طبیعی احتمالات عقلی باشد اگر چیزی عقلاً محتمل است، متضاد آن نیز عقلاً محتمل است. ولی این فقط رأی و گمان است و ایمان دینی، رأی و گمان صرف نیست. اگر آنها دونوع متمایز معرفت‌اند، هرگز نباید از یکی بخواهیم که وظیفه دیگری را برعهده گیرد، زیرا آنها نوعاً با یکدیگر فرق دارند و ممکن نیست یکی از آنها احتمالاً دیگری باشد.

مثلاً من نمی‌توانم فرضاً از شما بخواهم به اینکه من اینجا هستم، ایمان بیاورید، شما نمی‌توانید ایمان بیاورید، چون مرا می‌بینید. از سوی دیگر، من هیچگاه نمی‌توانم شما را مجبور کنم که ببینید اکنون در حال تفسیر فقره پنجم از فصل دوم جزء دوم کتاب «جامع الهیات» قدیس توماس آکوئیناس هستیم. من فقط می‌توانم از شما بخواهم که به آن ایمان آورید، بعداً اگر در مرجع من تحقیق کنید، در می‌یابید که در نقل

توجه نمایم و وقتی به امور نهایی توجه می‌نمایم که قطعی بودن امور را احساس کند. احساس قطعی بودن امور به این معنی است که انسان در برابر قدرتی که برای او ارزش قطعی دارد، با فروتنی و احترام سرتعظیم فرود آورد. علاقه به امور نهایی چیزی است که بر سایر علایق انسان تقدم پیدامی‌کند. علاقه به امور نهایی، انسان را از خود خارج می‌سازد و به طرف خود می‌کشد. انسان به این علاقه نهایی چنین می‌گوید: نه خواهش من بلکه میل و اراده تو انجام شود انسان خود را با تمام وجود به آن تسلیم می‌کند و قلب و فکر و روح و قدرت خود را به آن می‌سپارد. علاقه نهایی تمام وجود انسان را در بر می‌گیرد و هیچ قسمتی از انسان و جهان وی از آن خارج نیست. (۵۹)

دیدگاه متفاوتی از وحی که در مقابل دیدگاه پیشین می‌توان آن را دیدگاه «غیرزبانی» نامید (یا اگر بخواهیم می‌توان اصطلاح فنی‌تر دیدگاه تاریخ نجات‌بخش را بکار برد) در مسیحیت پروتستان طی قرن حاضر وسیعاً رواج یافته است. این دیدگاه مدعی است که در اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم (لوتر و کالون و اقران آنها) و حتی جلوتر از آن در عهد جدید و کلیسای نخستین ریشه دارد.

برطبق این دیدگاه غیرزبانی، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌گردد. (به عبارت دیگر وحی از مقوله گفتار و گزاره نیست، بلکه از مقوله فعل و حادثه می‌باشد که در تاریخ روی داده است). ایمان در این حالت همچون نوعی شناخت (یا شهود) ارادی فعل خداوند در تاریخ بشر می‌باشد که شامل دیدن، ادراک کردن یا تعبیر حوادث به طریقی خاص است. برای مثال انبیاء شاهد نفوذ و تأثیر مستمر خداوند در جهان پیرامون خود بودند. آنان اوضاع زمانه خود را هم چون آنانی که خداوند به گونه‌ای فعال در آن حاضر بوده تجربه می‌کردند. و آنگاه آنان به روایت تجربه واقعی



گردد. بلکه شبکه مجراهایی را در پیش رو می‌بیند که به حکم الهی قبلاً مرتب و مجهز شده است. تا زندگی ارادی وی را تعادل و توازن بخشد.

اسلام قصد دارد درک وجود مطلق را مطابق عین فطرت بشر بر بدهات روحانی و معنوی آن بنیاد گذارد، در اینجا فطرت بشر به منزله عقلی خدا صورت در نظر است نه چون اراده‌ای که فقط منتظر است تا در جهت خیر یا شر فریفته شود. شوئون؛ روی آوری انسان به خدا و یا به تعبیری همان ایمان را چنین بیان می‌کند: شهادت که بتوسط آن الله چون حقیقت تجلی می‌کند، با عقل خطاب دارد، ولی بنابر منطق، با ادامه عقل یعنی اراده هم سرو کار دارد. وقتی عقل مفهوم باطنی شهادت را درک می‌کند، حقیقی را از غیر حقیقی، یا جوهر را از اعراض تمیز می‌دهد. وقتی اراده همین معنی را دنبال کند، به حقیقی یعنی به جوهر الهی متعلق می‌گردد.

شوئون در بخشی از کتاب خود به نکته‌ای اشاره می‌کند که قابل توجه است او می‌گوید: خطر

مطلب صادق بوده‌ام یا نه، اما محال است بدان ایمان آورید. ایمان بنابر تعریف مقتضی آن است که عقل چیزی را قبول کند که آن را مغایر با اصلی از اصول اولیه عقلی یا یکی از متفرعات ضروری آن می‌داند. در نتیجه فعل ایمانی نمی‌تواند معلول بدهات عقلی باشد، بلکه حاصل مداخله اراده است. اما در معرفت علمی، برخلاف ایمان، اذعان به پذیرش چیزی فقط از طریق متعلق آن به نحو کفافی و وافی مشخص می‌شود... (۶۰)

فریتيوف شوئون (یا فریتيوف شووان) دین‌شناس و عرفان‌شناس معاصر در اثر مشهور خود به نام «شناخت اسلام» به نکاتی اشاره نموده است که می‌تواند هم وجه تفاوت دیدگاه اسلام و مسیحیت را نشان دهد و هم نقاط ضعف برخی دیدگاه‌های مسیحی را در خصوص ایمان آشکار سازد. او می‌نویسد: در دین مسیح، انسان بالبداهه صاحب اختیار است، یا به عبارت صریحتر، اختیار و اراده‌ای دارد که فاسد شده است. عقل که مسلماً مورد انکار نیست، فقط به عنوان یکی از وجوه ازاده مورد نظر است. وقتی اراده فساد پذیرد، عقل هم از همین طریق فساد می‌پذیرد، بدین معنی که عقل به هیچ وجه قادر نیست که اراده را احیا و اصلاح کند. در نتیجه دخالت الهی لازم می‌آید یعنی: تفضل الهی.

در شریعت اسلام که انسان عاقل است و عقل بر اراده «سابق» می‌باشد، محتوی یا هدایت عقل همان عمل و اثر تفضل الهی را دارد. باید گفت که رستگاری ما، خلق و جریان آن، مولود «خدا صورتی» ما است: ما از آنجا که عقل قدسی هستیم و اراده مختار داریم همین عقل و اختیار، یا همین آزادی و خصلت قدسی و برتر از جهان حواس، ما را رستگار خواهند کرد. انسان مسیحی همیشه در پیش روی خود ازاده و اختیار خود را می‌بیند، آن اراده و اختیار که بیش و کم همان خود او است. فرد مسلمان دارای چشم‌اندازی کاملاً متفاوت است: فرد مسلمان در برابر خود، در پیش عقل خود که ذات واحد را برمی‌گزیند، فضایی مولود اراده ندارد که همچون ماجرای فردی نمایان

انسان و عنایت و لطف خاصی به انسان (عنایت ایمان) معلول ارتباط یک طرفه از جانب خدا به انسان است یا نوعی ارتباط متقابل در اینجا در کار است؟ و به عبارت دیگر سهم انسان در این فرایند چقدر است؟ اگر در این تعریف منظور از کیفیت ماوراءالطبیعی، لطف و عنایت خاص الهی به مؤمنین باشد به گونه‌ای که آنها را واجد تعین خاص نفسانی نماید، در این حالت می‌توان گفت که این دیدگاه نزدیک به دیدگاه علامه طباطبائی در خصوص ایمان است. چرا که ایشان نیز در بحث ایمان معتقدند که مؤمن واجد نور و حیاتی است که خداوند آن را به مؤمنان اختصاص داده است. علامه تأکید می‌کند که حصول چنین مراتبی وابسته به روی‌آوری عمیق و گسترده انسان است و با اختیار انسان صورت می‌گیرد و به عبارت دیگر انسان در این فرایند دخالت تام دارد و عنصر اختیار، نقش بسزایی در تحقق چنین حالاتی بازی می‌کند.

در خصوص مسئله اراده باید گفت که علامه با توجه به مسئله قبول عنصر اختیار در امر ایمان‌ورزی، به دخالت اراده معتقد است. «تعهد» مورد نظر در یکی از تعاریف یا تنها ناظر به یک حالت نفسانی و علقه درونی می‌باشد، و یا نوعی الزام عملی نیز در این تعهد مورد نظر هست که در صورت اخیر، می‌تواند به عنوان تأکید بر جنبه عملی ایمان تلقی شود.

آنچه تیلیخ در تعریف خود با عنوان تسلیم‌شدگی تعبیر می‌کند، در واقع همان جوهر ایمان و حقیقت آن از نظر علامه می‌باشد. تعریف ایمان به واکنش حصولی نسبت به وحی به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌ها (تعریف اول) و یا شهود حضوری وحی‌آنگاه که منظور از وحی فعل و حادثه‌ای در عالم واقع می‌باشد، (تعریف دوم) هر یک از این تعاریف، بیشترین تأکید را بر بعد معرفتی ایمان دارد تا دیگر جنبه‌های آن. اساساً تعریف دوم که نظر به درک شهودی دخالت خداوند در جهان و رویدادهای آن دارد، به نظر می‌رسد که تنها شامل ایمان پیامبران و عرفا باشد نه همه مردم. و بر این اساس تعریف نخست

اراده‌گرایی دینی، این است که خیلی نزدیک رسیده است توقع کند که ایمان حد‌اعلای اراده و حداقل عقل را شامل گردد. در واقع عقل را نکوهش می‌کنند که یا بنا بر طبیعت خود، قدر و لیاقت بشر را کاسته است یا خود، منزلت و لیاقت بشر را در عالم پندار غصب کرده است.<sup>(۶۱)</sup>

در مورد تعاریفی که از طرف متفکران مسیحی صورت گرفته است می‌توان بطور خلاصه چنین گفت که: در تعریف شورای واتیکان تأکید بر روی دو مسئله است. نخست اینکه ایمان یک کیفیت ماوراءالطبیعی است و دوم اینکه ایمان، باور به واقعی بودن وحی الهی است. در تعریف دوم تنها نظر به واکنش معرفتی (حصولی) نسبت به وحی مورد نظر است. ایمان در تعریف دیگر یک عمل ارادی بوده و باعث تعهد شخص می‌باشد.

نزد تیلیخ ایمان نوعی دل بستگی است و متضمن تسلیم شدن می‌باشد. در دیدگاه دیگر، که همان دیدگاه جان هیک نیز بوده، ایمان، شناخت و یا شهود ارادی فعل خداوند است. ژیلسون ایمان را در دیدگاهی خاص، عبارت از پذیرش وحی بصورت ارادی تعریف می‌نماید. چنانکه معلوم است در این تعاریف ابعاد نفسانی ایمان از قبیل باور، تعهد دل بستگی، تسلیم شدن و اراده بیشتر مورد توجه می‌باشد و بر جنبه‌های دیگر ایمان مانند ابعاد معرفتی و عنصر اخلاق و اعمال صالح، تأکید لازم صورت نگرفته است. در خصوص تعریف واتیکان از ایمان باید گفت که آیا اساساً عنصر ایمان بطور مطلق امری ماوراءالطبیعی است یا تنها آنگاه که در ارتباط با ماوراءالطبیعه می‌باشیم، ایمان یک کیفیت ماوراءالطبیعی پیدا می‌کند؟ آیا منظور از این کیفیت، لطف خاص الهی است که شامل حال مؤمنین می‌شود؟ در چه مرحله‌ای از مراحل ایمان این لطف شامل حال شخص می‌گردد؟ آیا منظور از کیفیت ماوراءالطبیعی ایمان تأکید بر جنبه تجرد ایمان است؟ اگر چنانچه منظور از کیفیت ماوراءالطبیعی لطف خاص الهی باشد، آیا این روی‌آوری خدا به

هم حداقل، ایمان عرفاً را شامل نخواهد بود. در بیان ژیلسون بیشترین تأکید بر پذیرش نفسانی و تصدیق خاص ارادی است.

شاید بتوان گفت که ما می‌توانیم رمز تأکید مسیحیان را بر عنصر اراده، در بیانات شوئون بیابیم. براساس تفسیر شوئون، عقل در دیدگاه مسیحی یک امر طفیلی و عنصری صرفاً متأثر است نه مؤثر و بر همین اساس است که شعار مشهور آنان توجیه می‌گردد، آنجا که می‌گویند: «ایمان بیاور تا بفهمی». چرا که ایمان عاملی برای تصحیح اراده است و چون عقل از وجوه اراده و تسوابع آن بشمار می‌آید پس با سالم‌سازی اراده، عقل نیز به فضای رستگاری و فهم گام می‌گذارد. فهم و رستگاری عقل تابع اراده است نه اینکه خود، مستقلاً قادر به وصول به فلاح و فهم گردد.

در اسلام و بینش متفکران اسلامی عقل جایگاه مستقلی را اشغال نموده است و می‌تواند بر اراده تأثیر نماید. بر این اساس است که عقل مخاطب وحی واقع می‌شود و از عوامل عمده و مؤثر در امر ایمان ورزی بشمار می‌آید. برای آشکار شدن دقیق موضع متفکران اسلامی، در اینجا به بخشی از بیانات علامه طباطبائی نظر می‌افکنیم. ایشان می‌فرمایند: قرآن کریم در آیات بسیاری به سوی حجت عقلی رهبری می‌کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس دعوت می‌فرماید و خود نیز در موارد احقاق حقایق، به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد و حقاً هیچ کتاب آسمانی علم و معرفت برهانی را برای انسان مانند قرآن کریم نمی‌شناسد. قرآن کریم با این بیانات، اعتبار حجت عقلی و استدلالی برهانی آزاد را مسلم می‌شمارد. یعنی نمی‌گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی پرداخته معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید، بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می‌گوید: به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید و سخنانی که از دعوت اسلامی می‌شنوید،

تصدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی است راستگویی، بپرسید و بشنوید و بالاخره تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل بدست آورید نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد بقید مطابقت آن، اقامه دلیل کنید. (۶۲)

در نهایت می‌بینیم که شوئون ما را از اراده‌گرایی افراطی و تأکید بیش از حد بر اراده باز می‌دارد چون چنین دیدگاهی نفی تدریجی عقل را بدنبال خواهد داشت. در عین حال که ما به وجود عنصر اراده در امر ایمان اذعان داریم.

برخی از روانشناسان نیز در خصوص ایمان به تأملاتی پرداخته‌اند که شایسته توجه است. ویلیام جیمز ایمان را براساس ملاک معروف خود در خصوص حقیقت که همانا داشتن فایده عملی است، مورد توجه قرار می‌دهد. دیانت و ایمان، چون در نهایت، دارای فواید عملی در زندگی دنیوی می‌باشند، مطلوب بوده و ضروری می‌باشند. جیمز اهمیت زیادی برای اراده قائل است و معتقد است آنگاه که برای عقل شواهد و مدارک کافی موجود نباشد، اراده می‌تواند ممد عقل باشد.

به عبارت دیگر با کمک اراده می‌توان به مطلوبی که شواهد کافی بر له یا علیه آن نیست. توجه یافت و آن را پذیرفت. وی معتقد است. حتی آنگاه که شواهد کافی برای امری وجود دارد با کمک اراده می‌توان در مقابل حکم عقل قرار گرفت و در این حالت اراده مانع عقل می‌شود. برای قسمت اول یعنی تساوی شواهد بر له یا علیه یک مطلوب، می‌توان تثلیث را مثال زد که نه خریدار است و نه خریدستیز، بلکه خردگریز می‌باشد. اساساً از نظر جیمز اراده قوی‌تر از عقل است. او معتقد است که عمل بدون اعتقاد امکان‌پذیر نیست و معتقد بلاعمل مفهومی پارادوکسیکال می‌باشد. (۶۳)

یکی از پیش فرضهای جیمز این است که هیچ دلیلی بر له یا علیه دین وجود ندارد و می‌گوید که اگر ما هم از اعتقاد داشتن و هم از این اعتقاد نداشتن خودداری کنیم، فواید دین را از دست می‌دهیم. نتیجه این است که هر چند دلیلی بر له دین وجود



می‌گیرد قطعاً از اینرو است که ابتدا شخص تصویری معقول از آن پیش خود تحقق می‌دهد و آنگاه اراده به این تصور اخیر و غیرمتناقض تعلق می‌گیرد نه آن تصور محال نخستین.

به نظر می‌رسد مشکل اساسی مسیحیت که باعث اعتقاد به نظریات اراده‌گرا در خصوص مسئله ایمان شده است همانا اعتقاد به مسائل خلاف بدیهیات و اصول عقلانی از قبیل مسئله تثلیث و تجسد می‌باشد. در نهایت باید گفت در امر ارتباط وثیق اعتقاد و عمل، بین علامه و جیمز می‌توان بطور کلی به نقطه مشترکی اذعان نمود. در عین تمایزهای اصلی بین آنها.

روانشناس دیگر یونگ می‌باشد او معتقد است که جوهر تجربه دینی تسلیم و تمکین در برابر نیروهایی است که نسبت به ما برتری دارند و به عبارت دیگر تجربه دینی تسلیم شدن در برابر یک قدرت برتر است، خواه این قدرت خدا نامیده شود و خواه ناخودآگاه. به نظر یونگ تجربه دینی خصلتاً نوع ویژه‌ای از تجربه عاطفی است. (۶۵)

اریک فروم نیز در خصوص دین و ایمان دارای تأملاتی می‌باشد. فروم ادیان را به دو قسمت ادیان خودگامه و ادیان نوع خواهانه تقسیم می‌کند و به تحلیل روانکاوانه آنها می‌پردازد. او ایمان را در ادیان نوع خواهانه چنین تعریف می‌کند: ایمان عبارت است از قطعیت یافتن معتقدات شخص براساس تجربه فکری و عاطفی او، نه پذیرش القائاتی به اعتبار شخص القاکننده. (۶۶)

آنچه یونگ با عنوان تسلیم و تمکین نام می‌برد، در نظر علامه همانا جوهر و حقیقت ایمان را تشکیل می‌دهد. اگر بتوانیم تجربه دینی را تعبیر دیگری از ایمان تلقی کنیم باید گفت از نظر علامه ایمان نمی‌تواند صرفاً یک عاطفه باشد. بلکه ایمان واجد جنبه‌های معرفتی و عملی خاص است. اساساً عواطف جنبه انفعالی دارند، لیکن ایمان واجد جنبه‌های فعالی نیز هست. در بیان فروم ما شاهد توجه او به عنصر معرفتی ایمان هستیم و او تا حدودی

ندارد. باز اگر اعتقاد آوردن به دین ما را راضی کند باید اعتقاد بیاوریم. (۶۴)

در خصوص نظر ویلیام جیمز باید گفت که از نظر علامه این درست است که ایمان واجد فواید دنیوی می‌باشد و آثار عملی مثبتی در زندگی انسان بیار می‌آورد. مخصوصاً با توجه به ارتباطی که بین ایمان و عمل وجود داد. لیکن ماهیت ایمان تنها در لوازم و آثار عملی آن خلاصه نمی‌شود. فضای ایمان آکنده از عمیق‌ترین و لطیف‌ترین عناصر می‌باشد. توحید و بدنبال آن معاد، عالی‌ترین عناصر فضای ایمان را تشکیل می‌دهند. اساساً فواید عملی در عالم دنیا تنها در منظر توحید و معاد معنا پیدا می‌کند و اختصاص صفت «فایده» و «مفیدبودن» معنا و مفهوم خود را از توحید و معاد اخذ می‌کنند. مؤمن دنیا را از بام توحید و آخرت نظر می‌کند.

بطور خلاصه باید گفت که توجه به مسئله ایمان تنها از دریچه تنگ فواید دنیوی و غفلت از ریشه ایمان که همانا توحید و اعتقاد به معاد است و نیز غافل شدن از آثار معنوی و اخروی ایمان، در عالم دیانت که دین اسلام در این میان ویژگی دارد، خطایی فاحش محسوب می‌گردد. چنانکه در نقل قول سابق از علامه گذشت، از نظر ایشان شواهدی که بر له دین و ایمان وجود دارد، بیشتر از دلایل انکار آن است. خود آفرینش گواه صادقی برای حقایق دینی است. عقل با کاوش در آفرینش به حقایق دینی واصل می‌گردد. پس لزومی برای امداد اراده در حقایق اصیل دینی وجود ندارد. نیز هیچ‌گاه لزومی ندارد که اراده در برابر حکم قطعی عقل قدهلم کند و بر علیه آن حکم کند.

اساساً از نظر علامه عقل قطعی محال است یا شرع قطعی در تقابل و تناقض باشد. مسئله تثلیث در این دیدگاه یک امر خرد ستیز و ضدبدیهیات عقلی است. اساساً تصور تثلیث محال است چون امری است که در ذات خود حاوی تناقض است. و آنچه تصور آن محال باشد حتی اراده هم از تعلق بدان عاجز است. اگر چنانکه اراده به چنین امر متناقضی تعلق



بنا به این توضیحات می‌توان گفت که مفهوم ایمان جزو معقولات اولی خواهد بود نه معقولات ثانی فلسفی. نکته دیگر اینکه آیا ایمان خود فی نفسه گرایش مستقلی در انسان محسوب می‌شود که در عرض گرایشهای دیگر قرار گرفته است یا ریشه در گرایشهای دیگر انسان داشته و وابسته به گرایشهای دیگر انسان است؟ در پاسخ می‌توان گفت از آنجا که گرایش به تقدس و پرستش یکی از گرایشهای اصیل و فطری انسان است و جوهر و ذات پرستش را خضوع و تعلق قلبی و تسلیم شدن تشکیل می‌دهد، از این رو به نظر می‌رسد ریشه گرایش به ایمان ورزی را می‌توان در گرایش پرستش و تقدیس جستجو کرد. این نظر را شاید بتوان از بیانات شهید مطهری در کتاب انسان و ایمان بدست آورد.<sup>(۶۷)</sup>

مسئله بعدی این است که صدق و کذب و یا صحت و سقم ایمان به چه معناست؟ در پاسخ باید گفت: از پیوستگی ایمان به علم این حقیقت آشکار میشود که ایمان در صحت و سقم خود تابع علمی است که متعلق به آن است، بنابراین اگر مطلبی که نفس به آن ایمان دارد مطلب صحیحی باشد، ایمان به آن ایمانی صحیح و گرنه ایمانی باطل است.<sup>(۶۸)</sup> بنابراین وصف صدق و کذب و صحت و سقم، اساساً وصف به حال متعلق ایمان خواهد بود.

در نهایت باید اذعان داشت که مسئله ایمان امری بسیار گسترده و ذوابعاد می‌باشد و چنانکه ملاحظه کردیم علامه طباطبائی مسائل متعددی را در خصوص ایمان مطرح نموده‌اند. لیکن تفصیل جهات متعدد ایمان آنچنانکه شایسته است، از عهده این قلم ساخته نیست و لازم است تا صاحبان اندیشه و نظر در جوانب این مسئله قلمفرسایی نمایند. این وجیزه نیز جز سرآغاز و مطلعی برای کاوشهای دامنه‌دار و وزین بعدی، چیزی محسوب نمی‌شود.

بر دخالت معرفت در امر ایمان واقف گردیده است. هر چند که به نظر می‌رسد او تنها معرفت حصولی را در نظر دارد.

در پایان بحث ایمان ذکر چند نکته در خصوص ایمان خالی از فایده نخواهد بود. نخستین مسئله در خصوص ایمان این است که آیا مفهوم ایمان جزو کدامیک از معقولات می‌باشد؟

چنانکه می‌دانیم فلاسفه اسلامی در مبحث معرفت‌شناسی، مفاهیم یا معقولات را به سه دسته معقولات اولی یا ماهوی، معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی تقسیم می‌کنند. حال باید دید ایمان جزو کدامیک از این معقولات است؟ آنچه مسلم است اینکه مفهوم ایمان جزو معقولات ثانی منطقی نمی‌باشد. چرا که این معقولات از معقولات اولی انتزاع می‌گردند و اوصاف ذهنی معقولات ثانیه هستند و موطنی جز ذهن ندارند و به اصطلاح عروض و اتصاف آنها در ذهن است.

با توجه به تعبیراتی که علامه طباطبائی از ایمان به عمل آورده‌اند چنین بدست می‌آید که ایمان یک عنصر خاص و متعین نفسانی است که طی فرایند خاصی، در نفس (دل یا قلب) تحقق می‌یابد و نفس در مقطعی خاص واجد چنین حالت یا ویژگی می‌گردد. به عبارت دیگر ایمان روح خاص و تعیین خاصی است که در قلب انسان محقق می‌گردد. ایمان حقیقتی است که وراء حیات نباتی و حیوانی می‌باشد و خود حیات خاصی محسوب می‌گردد. حیات حقیقی و راستین انسان در پرتو ایمان محقق می‌شود و از این رو می‌توان نتیجه گرفت که انسانیت انسان هم در پرتو ایمان حاصل تواند شد به عبارت دیگر می‌توان گفت فصل حقیقی انسان همانا ایمان می‌باشد. (و یا به تعبیر دقیقتر ایمان و علم فصل حقیقی انسان را تشکیل می‌دهند.)

## ● یادداشتها

۱ - تفسیر المیزان، علامه طباطبائی، نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا، ج ۱، ص

- ۳- همان مأخذ، ج ۱۵، ص ۶-۷.
- ۴- همان مأخذ، ج ۱، ص ۵۵.
- ۵- همان مأخذ، ج ۵، ص ۳۱۹.
- ۶- همان مأخذ، ج ۱۱، ص ۵۴۳-۵۴۴.
- ۷- همان مأخذ، ج ۱۸، ص ۴۱۱.
- ۸- همان مأخذ، ج ۱۸، ص ۴۱۲.
- ۹- همان مأخذ، ج ۱۶، ص ۴۱۴.
- ۱۰- همان مأخذ، ج ۱۵، ص ۹.
- ۱۱- فرازهایی از اسلام، علامه طباطبائی، جمع‌آوری و تنظیم از سیدمهدی آیت‌اللهی، انتشارات جهان آراء، ص ۲۳۵-۲۳۶.
- ۱۲- تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص ۴۲۹.
- ۱۳- همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۵۳.
- ۱۴- همان مأخذ، ج ۴، ص ۵۳۶.
- ۱۵- همان مأخذ، ج ۷، ص ۵۱۶-۵۱۷.
- ۱۶- همان مأخذ، ج ۱۵، ص ۱۷۴.
- ۱۷- همان مأخذ، ج ۱۱، ص ۵۴۳ و ج ۵، ص ۶-۷.
- ۱۸- همان مأخذ، ج ۴، ص ۵۳۶ و ج ۵، ص ۱۷۷ و ۵۶۹.
- ۱۹- همان مأخذ، ج ۱۵، ص ۹.
- ۲۰- همان مأخذ، ج ۱، ص ۴۱۷.
- ۲۱- همان مأخذ، ج ۱۸، ص ۴۱۵.
- ۲۲- همان مأخذ، ج ۱، ص ۴۱۷-۴۱۸.
- ۲۳- همان مأخذ، ج ۵، ص ۱۷۷-۱۷۸.
- ۲۴- همان مأخذ، ج ۱، ص ۵۵.
- ۲۵- همان مأخذ، ج ۱۸، ص ۵۲۰-۵۲۱.
- ۲۶- همان مأخذ، ج ۱، ص ۴۱۸ و ج ۳، ص ۳۵۸.
- ۲۷- همان مأخذ، ج ۱۸، ص ۴۱۲-۴۱۵.
- ۲۸- همان مأخذ، ج ۱۳، ص ۵۱۴.
- ۲۹- همان مأخذ، ج ۱۳، ص ۵۶۴.
- ۳۰- همان مأخذ، ج ۷، ص ۵۹۱.
- ۳۱- همان مأخذ، ج ۴، ص ۲۷۹.
- ۳۲- همان مأخذ، ج ۷، ص ۵۹۲.
- ۳۳- همان مأخذ، ج ۱۵، ص ۴۴۱.
- ۳۴- همان مأخذ، ج ۱۳، ص ۳۰۶.
- ۳۵- همان مأخذ، ج ۱۸، ص ۴۱۴.
- ۳۶- همان مأخذ، ج ۱۵، ص ۱۰.
- ۳۷- فرازهایی از اسلام، ص ۲۳۶ و ۲۴۰.
- ۳۸- تفسیر المیزان ج ۷، ص ۵۱۷.
- ۳۹- همان مأخذ، ج ۱۱، ص ۲۴۴.
- ۴۰- فرازهایی از اسلام، ص ۲۴۰ به بعد.
- ۴۱- شناخت‌شناسی در قرآن، جوادی آملی، نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ص ۳۲۴.
- ۴۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی با یادرفی شهید مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۲۰۶-۲۰۸.
- ۴۳- شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۳۲۹-۳۳۲ و ۳۳۴.
- ۴۴- تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۴۵۳.
- ۴۵- همان مأخذ، ج ۵، ص ۴۰۵.
- ۴۶- شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۳۴۱-۳۴۲.
- ۴۷- معارف قرآن، محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات در راه حق، ص ۴۰-۴۳.
- ۴۸- فرازهایی از اسلام، ص ۲۴۴.
- ۴۹- همان مأخذ، ص ۲۴۱.
- ۵۰- مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (انسان و ایمان)، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ص ۱۲-۲۰-۲۱-۲۹-۳۱-۴۷.
- ۵۱- احیای فکر دینی در اسلام، محمد اقبال لاهوری، ترجمه احمد آرام، انتشارات کتاب پایا، ص ۳-۴-۱۲۷.
- ۵۲- خدا و انسان در قرآن، توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه احمد آرام، انتشارات شرکت سهامی انتشار، ص ۴.
- ۵۳- همان مأخذ، ص ۱۸-۲۹ و ۶۱-۱۷۲.
- ۵۴- قرآن و روانشناسی، محمد عثمان نجاتی، ترجمه عباس عرب، انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۳۰۶ و ۳۰۷.
- ۵۵- قبض و بسط تئوریک شریعت، عبدالکریم سروش، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۱۲۱.
- ۵۶- اوصاف پارسایان، عبدالکریم سروش، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۱۷۲-۱۷۴-۱۷۶.
- ۵۷- مقالات و بررسی‌ها، نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، سال (۷۱-۷۰) شماره ۵۲-۵۱، مقاله: حقیقت ایمان در نظر متکلمان، محمد مجتهد شبستری، ص ۳۸-۴۵.
- ۵۸- فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام‌راد، انتشارات بین‌المللی الهدی، از ص ۱۱۹ به بعد.
- ۵۹- راهنمای الهیات پروتستان، ویلیام هوردرن، ترجمه طایفه وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۴۶-۱۴۸.
- ۶۰- عقل و وحی، اتین ژبلسون، ترجمه شهرام پازوکی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۵-۵۷.
- ۶۱- شناخت اسلام، فریتویف شوئون، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۹، ۱۴، ۱۷، ۱۵۳، ۲۱۳.
- ۶۲- شیعه در اسلام، علامه طباطبائی، انتشارات کتابخانه بزرگ اسلامی، ص ۱۰۰-۱۰۱.
- ۶۳- ماهیت ایمان، درس کلام جدید استاد ملکیان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران.
- ۶۴- عرفان و منطق، برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، ص ۱۲۲.
- ۶۵- روانکاوی و دین، اریک فروم، ترجمه آرسن نظریان، انتشارات پویش، ص ۲۸-۳۰.
- ۶۶- همان مأخذ، ص ۵۱.
- ۶۷- انسان و ایمان، ص ۳۲-۳۳.
- ۶۸- شریعت در آینه معرفت، جوادی آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ص ۱۲۸.



مؤسسه تحقیقاتی و مطبوعاتی کیهان

