

«ایمان‌گرایی اشعری، اخباری و مکتب تفکیک» در بوته نقد

اکبر ساجدی^۱

حسین جلائی نوبری^۲

چکیده

ایمان‌گرایی در اسلام و مسیحیت با تبیین‌های نزدیک به همی مطرح شده است. عنصر مشترک ایمان‌گرایان مخالفت با ابتدای ایمان بر تاملات فلسفی است. در نقد و بررسی ایمان‌گرایی پژوهش‌های فراوانی انجام یافته است، اما آن چه جای خالی احساس می‌شود، نقد و بررسی ایمان‌گرایی از زاویه ضرورت آزادی اندیشه است. این تحقیق بر آن است تا ایمان‌گرایی را از این زاویه مورد نقد و ارزیابی قرار دهد. تحقیق حاضر با روش تحلیل مفهومی، رایج تعریفی روشن از مفهوم «آزادی اندیشه» را بدون توجه به عناصری چون «تعریف آزادی»، «باخودبیگانگی»، «دگماتیسم» و ... غیرممکن دانسته و از این زاویه ایمان‌مبنتی بر الهام و اشراق را در مکاتبی چون: اشعری، اخباری‌گری و مکتب تفکیک مورد ارزیابی قرار داده است. بسترسازی آزادی اندیشه برای سنجش نقادانه ایمان و لزوم گرفتاری در دام خوش بینی و تلبیس ابلیس با عدم عنایت به آزادی اندیشه از نتایج مهم تحقیق حاضر است.

کلمات کلیدی: آزادی اندیشه، ایمان‌گرایی، اشعری، اخباری، مکتب تفکیک.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز

akbarsajedi@gmail.com

۲. نویسنده مسئول و استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز.

Nobarria@tbzmed.ac.ir

بیان مسئله

این که حقیقت ایمان چیست و چه رابطه‌ای با تفکر و عقلانیت از یک سو، و با عمل و رفتار از سوی دیگر دارد، ذهن بسیاری از اندیشمندان حوزه دین و اعتقادات را به خود مشغول کرده است. اندیشمندان مسیحی غالباً به خاطر نبود پشتوانه عقلانی برای اعتقادات پایه‌ای مسیحیت، ایمان‌گرایی را سر داده و هر گونه تلاش عقلانی را نه تنها مفید برای ایمان و دینداری تلقی نمی‌کنند، آن را مضر به حال دینی شخص قلمداد کرده و ضررهایی مثل سلب وقت عبادت، احتمال انحراف و ... را بر آن مترتب می‌سازند. در بین اندیشمندان اسلامی هم کم نیستند که چنین تفکرات مشابهی داشته و سخن از ایمان منهای اندیشه و رجوع به نصوص دینی بدون کمترین تلاش عقلانی بر زبان آورده‌اند. متفکران اشعری سنی و اخباری‌گری شیعه چنین اندیشه‌هایی دارند.

طرح مسئله آزادی اندیشه می‌تواند به این بحث کمک شایانی بکند. این که با طرح ضرورت آزادی اندیشه چگونه می‌توان به بحث حاضر کمک نمود، سوال اصلی مقاله است. از این رو این تحقیق می‌خواهد ضمن دقت در معنا و مفهوم آزادی اندیشه، مسئله سنجش ایمان درست از نادرست را از راه ضرورت آزادی اندیشه تبیین نماید.

تاملی در تعریف آزادی اندیشه

الف. وابستگی تعریف «آزادی اندیشه» به تعریف «آزادی»: تعریف آزادی اندیشه با معنا و نوع آزادی ارتباط نزدیکی دارد، به گونه‌ای که با معلوم نشدن معنا و نوع آزادی، نارسایی‌هایی را در تعریف آزادی اندیشه شاهد خواهیم بود.

مثلاً اگر از آزادی، معنای فلسفی و اختیار، اراده گردد، آزادی اندیشه چنین معنایی خواهد داشت: آزادی اندیشه یعنی اندیشه تحت افعال اختیاری انسان است. انسان همان گونه که با گزینش و انتخاب نگاه می‌کند، گوش می‌دهد، کتاب می‌خواند، با گزینش و انتخاب نیز می‌اندیشد. در صورتی که اگر از آزادی معنای حقوقی مد نظر باشد، آزادی اندیشه چنین معنایی خواهد یافت: آزادی اندیشه یعنی هر شهروند در باب اندیشه و متعلقات آن آزاد است. او در این که به چه بیانیشد و چگونه بیانیشد آزادی دارد. هیچ حکومت، نهاد و یا شخصی حق ندارد، جلوی او را در این باره بگیرد.

بنابراین نمی‌توان آزادی اندیشه را بدون توجه به معنا و نوع آزادی تعریف کرد.

ب. آزادی اندیشه و باخودبیگانگی: اگر از آزادی معنای منفی آن مد نظر باشد، آزادی اندیشه یعنی رها بودن اندیشه از تمامی عوامل تأثیرگذار. یعنی اندیشه‌ای که برخاسته از خود انسان است. این معنا از آزادی اندیشه درست نقطه مقابل باخودبیگانگی است.

انسان موجودی بسیار پیچیده است که یکی از ویژگی‌های او حرکت و تحول دایم می‌باشد. انسان موجودی ثابت با هویتی تغییرناپذیر نیست، بلکه جایگاه او در عالم هستی از اسفل السافلین تا قرب

ربوبی در حال تغییر و تحول است. بنابر این اگر آدمی از هویت واقعی خویش فاصله گرفت و به درجات پایین‌تر سقوط کرد، از خود حقیقی‌اش جدا شده است. این فاصله هر اندازه بیشتر شود، انسان بیشتر با خود بیگانه می‌شود. (گرامی، ۱۳۸۴: ۲۰۳)

در تقابل بحث با خودبیگانگی با آزادی اندیشه چنین می‌توان گفت که آزادی اندیشه یعنی رهایی اندیشه از عوامل تأثیرگذار. هر عاملی که خودی نیست - غیر خود و بلکه ضد خود است - موجب سلب آزادی از اندیشه می‌شود. مثلاً اگر کسی متعصبانه می‌اندیشد، خودش نمی‌اندیشد، تعصباتش او را از خود تنزل داده و به این اندیشه کشانده است. اما اندیشه‌ای که پیراسته از تعصب‌هاست، از آزادی برخوردار است؛ چرا که خودِ خودِ شخص است که اندیشیده.

البته لازم است که در معنای «خود» و «بیگانه» دقت فراوان به خرج داد. مثلاً مادیات و تعلقات دنیوی بیگانه از خود است، اما آیا خدا و ارزش‌ها نیز از خود انسان بیگانه است؟ غیر خود انسان چیست؟ وابستگی به یک ذات بیگانه با خود، موجب مسخ ماهیت انسان است. چرا این همه در ادیان، وابستگی به مادیات دنیا نفی شده است؟ چون وابستگی به یک بیگانه است و وابستگی به آن واقعاً موجب سقوط ارزش انسانیت است. اما وابستگی به آنچه که کمال‌نهایی انسان است، وابستگی به یک امر بیگانه نیست، وابستگی به «خود» است. وابستگی به «خود» موجب نمی‌شود که انسان از خودش بی‌خبر و ناآگاه شود و مستلزم این نیست که ارزش‌های خود را فراموش کند و یا از جریان بماند. (مطهری، بی‌تا، ج ۲۳: ۳۱۲)

حال اگر مراد از آزادی، آزادی منفی باشد، تعریف آزادی اندیشه چنین خواهد بود: آزادی اندیشه یعنی رها بودن اندیشه از تمامی عوامل تأثیرگذار. حاصل آزادی اندیشه چیزی نیست جز اندیشه‌ای که از خود انسان نشأت گرفته، و دبگری آن را به انسان تحمیل نکرده باشد. آزادی اندیشه به معنای رهایی اندیشه از پیش‌فرض‌ها، باورها و هر عاملی است که بر ذهن آدمی تأثیر گذارده، مانع از اندیشه درست می‌شود. آزادی اندیشه یعنی آزادسازی اندیشه از هر چه که آن را به بند می‌کشد. به این معنا که یا قبل از حرکت اندیشه درباره امور، نتیجه را به اندیشه تحمیل می‌کند و یا در حین اندیشه با دخالت در آن، مانع از ادامه روشمند مسیر توسط اندیشه می‌شود. البته «بندهای آزادی» در نظر افراد و مسلک‌های گوناگون می‌تواند مصادیق متعدد داشته باشد.

ج. آزادی اندیشه و دگماتیسم: مقایسه دگماتیسم و جزم‌اندیشی با آزادی اندیشه می‌تواند در

تبیین ماهیت آزادی اندیشه نقش بسزایی داشته باشد. دگماتیسم از واژه یونانی Dogma به معنی وضع و عقیده مقرر و تثبیت‌شده، گرفته شده است. این اصطلاح در مطالعات انسانی و اجتماعی درباره افراد، اشخاص، گروه‌ها و جوامع نیز به کار می‌رود. دگماتیسم گرایش مربوط به نظر و عقیده‌ای است که تغییرناپذیر می‌نماید و تحول، تطور و تغییر را در آن راه نیست. (علیزاده، ۱۳۸۱: ۹۸)

دگماتیسم به معنی مکتب جزمی ... حاکی از تعصب در معتقداتی است که غالباً پایه و اساس منطقی ندارند. در سیاست این اصطلاح در مورد کسانی به کار برده می‌شود که بدون دلیل و برهان منطقی، روی یک عقیده پافشاری می‌کنند و به قول یکی از سیاستمداران «عاشق افکار خود هستند». (مهرداد، ۱۳۶۳: ۵۸)

انسان جزم‌اندیش اندیشه‌های تغییرناپذیری داشته و همواره بر باورهایش بدون اعتنا به دلایل نادرستی آن‌ها پافشاری می‌کند. بر این اساس جزم‌اندیشی عبارت است از بینشی مبتنی بر باورهایی که بدون اثبات با دلایل کافی، مورد قبول واقع شده‌اند. (نراقی، ۱۳۸۲: ۲۰۷)

آزادی اندیشه با هر اعتقاد و باوری که بر پایه دگماست، سر ناسازگاری دارد. آزادی اندیشه در درون خود به شک نهادن وضع موجود را به همراه دارد و همین است که سرچشمه اصلی بی‌اعتمادی متعصبان به مذاهب را تشکیل می‌دهد. آزادی اندیشه برای چنین متعصبانی در حکم مار در آستین پروردن است.

جزم‌باوری یا دگماتیسم، خشک‌اندیشی یا جزم‌گرایی عبارت است از اندیشه‌ای غیرانتقادی بر بنیاد باورهای جزمی. انسان دگماتیست باورهایش را به مثابه حقایق همیشه و همه‌جا درست، می‌انگارد بی این که آن‌ها را مورد آزمون قرار دهد. جزم‌باوری - از دید فلسفی - اندیشه‌ای است که بر معارف حاصله - بدون کوچکترین انتقاد - باور بیاورد، آن‌ها را به طور کلیشه‌ای در شرایط جدید پیاده کند، بدون آن که خود به تحلیل و واکاوی آن‌ها بپردازد.

آزادی اندیشه درست در برابر دگماتیسم قرار دارد. آزادی اندیشه یعنی آزادی از جزم‌اندیشی و استقبال از پرسش‌ها و نقدها.

د. آزادی اندیشه و جمودگرایی: فاناتیسم به معنای تعصب، جمودگرایی و تاجر را می‌توان از دیگر مقابلان آزادی اندیشه دانست. کسی که عقایدش عقده قلبی اوست و نتیجه را پیش از آزمون تعیین کرده است، هرگز در مقابل حقیقت سر تسلیم فرود نمی‌آورد. تعصب زمینه تفکر آزاد را از انسان سلب می‌کند.

این اصطلاح به معنای داشتن اعتقاد تعصب‌آمیز، پرشور و کوتاه‌نظرانه در زمینه مسایل مذهبی، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی می‌باشد. آن چه مسلم است تعصب در مسائلی که احتیاج به تعقل و تفکر دارند، نه تنها شخص را به کشف حقایق هدایت نمی‌کند، بلکه مانع استدلال منطقی و سنجش عاقلانه موضوع می‌گردد. (علیزاده، ۱۳۸۱: ۱۱۶)

ماهیت نظام عقیدتی

«نظام» مجموعه منسجمی است که از اجزای مرتبط به همدیگر تشکیل یافته است. مجموعه‌ای از متغیرهای وابسته به یکدیگر که هر گونه تغییر در هر یک از عناصر متشکله به سایر بخش‌های آن نیز سرایت کرده، آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. (نوروزی، ۱۳۷۹: ۱۵)

نظام عقیدتی، نظام سیاسی، نظام حقوقی، نظام اخلاقی، نظام ارزشی و نظام اجتماعی هر کدام بخش و یا به تعبیر دیگر خرده‌نظام‌هایی از مکتب اسلام به شمار می‌روند که در تعامل با یکدیگرند و همه یک هدف اساسی را که استكمال انسان و قرب الهی است، تعقیب می‌کنند. (همان، ۱۶ - ۱۷) در حقیقت با ملاحظه هدف و توجه به مبانی بنیادین اندیشه اسلامی است که نظام عقیدتی طراحی می‌گردد. نظام عقیدتی اسلام مجموعه‌ای از اجزای به هم پیوسته و منسجمی است که هدفش دستیابی انسان به باوری صحیح و مطابق با واقع است. مهم‌ترین اجزای سازنده این نظام عبارت‌اند از: «خداوند» به عنوان آفریدگار هستی، «فطرت» به عنوان نقطه آغاز توجه انسان به خدا، «عقل» به عنوان حجت درونی، «پیامبر» به عنوان حجت برونی.

زمینه‌سازی اسلام برای آزادی اندیشه

توجه تاریخی به بحث و مقایسه اسلام با مسیحیت می‌تواند شروع خوبی برای تبیین جایگاه آزادی اندیشه در اسلام بوده باشد.

به شواهد تاریخی آن چه که مایه ترقیات علمی و پیشرفت‌های مادی را برای مسلمانان میسر ساخت، همان اسلام بود که با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد و در مقابل رهبانیت کلیسا که ترک و انزوا را توصیه می‌کرد، با توصیه مسلمین به «راه وسط» توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد. در دنیایی که اسلام به آن وارد شد، این روح تساهل و اعتدال در حال زوال بود. در چنین دنیایی که اسیر تعصبات دینی و قومی بود، اسلام نفعه تازه‌ای دمید. چنانکه با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود - نه شام و نه عراق - تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع «جهان‌وطنی» چاره کرد، و در مقابل تعصبات دینی نصارا و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به علم و حیات را. ثمره این درخت شگرف - که نه شرقی بود و نه غربی - بعد از بسط فتوح اسلامی حاصل شد و توسعه و ترقی آن مخصوصاً تا وقتی بود که مشکلات سیاسی تساهل و تسامحی را که اسلام بر خلاف دنیای بیزانس و ایران به آن اجازه رشد می‌داد از بین نبرده بود. در واقع رنسانس اروپا از وقتی آغاز شد که قدرت کلیسا به نفع تعصبات قومی و محلی فرو کاست؛ در صورتی که تمدن اسلامی فقط از وقتی به رکود و انحطاط افتاد که در آن تعصبات قومی و محلی پدید آمد و وحدت و تسامحی را که در آن بود، از میان برد. (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۲۲ - ۲۳)

این تسامح نسبت به اهل کتاب که نزد مسلمین اهل ذمه و معاهده خوانده می‌شدند، مبتنی بر یک نوع «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» بود که اروپای قرون وسطی به هیچ وجه آن را نمی‌شناخت. (آدام، متر، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۷)

آسان‌گیری و بی‌تعصبی بی‌نظیر مسلمانان در هم‌زیستی با یهودیان و مسیحیان باعث شد مبحثی وارد علم کلام شود که در قرون وسطی بی‌نظیر است و آن «علم‌الادیان تطبیقی» است. (همان، ج ۱: ۲۳۷)

بررسی باورها در بستر آزادی اندیشه

آزادی اندیشه بستر مناسبی برای سنجش باورهاست. برای اثبات این ادعا ابتدا باید به این پرسش پاسخ داد که آیا ضرورتاً عقیده مستند به دلیل است؟

عقیده مستند به دلیل یا علت؟

باید عقیده به «دلیل» مستند باشد. این که اعتقادات ما «علت»ی دارد، خیلی مهم نیست. چون همه گزاره‌های باطل نیز علت دارند. در این میان تنها گزاره‌های صادق‌اند که مدلل به دلیل‌اند. مشهور میان علمای اسلام از فریقین این است که اصول دین و احکام اعتقادی تقلیدناپذیرند و باید در این ارتباط تحقیق کرد و به یقین، یا اطمینان رسید. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ق: ۵۰۸) در ریشه‌های اصلی اعتقادی، هر کس به فراخور استعداد و دانش خویش باید دلیلی بر آن‌ها داشته باشد. مانند وجود و وحدانیت خدا، لزوم ارسال رسل و نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و قیامت. (همان، ۵۱۳)

ما اکنون در این مقام نیستیم که عقیده را از باب قضیه ذهنی و گزاره منطقی بدانیم یا ندانیم. عقیده هر چه باشد، اگر بخواهد مورد بررسی قرار گیرد، باید در قالب گزاره‌ای منطقی درآید. چه بسا عقیده‌ای به خاطر پیروی از پدر و مادر ایجاد شده باشد، اما آیا اعتقاد اسلاف لزوماً اعتقاد درستی است؟ آیا این که هر کس باید از دین اسلافش پیروی کند، سخن حقی است یا پنداری باطل؟ قرآن از تعبیر آب و سراب، برای تفاوت حق و باطل استفاده کرده است:

كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا (سوره نور، آیه ۳۹)

چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه، آن را آبی می‌پندارد، تا چون بدان رسد آن را چیزی نیابد حقیقت آب است، و باطل سراب. حقیقت دلیل دارد، و باطل، علت دلیل‌نما.

بر هیچ سخن کاذبی و با هیچ سخن کاذبی نمی‌توان اقامه دلیل کرد. فقط سخنان حق می‌توانند زاینده و زاده حق باشند. پس سخنان کاذب، مطلقاً بی‌دلیل‌اند و فقط علت دارند در حالی که سخنان راست، هم دلیل و هم علت دارند. (سروش، ۱۳۸۴: ۳۶۷)

از هر روی، شکل منطقی استدلال «من مسلمانم؛ چون در خانواده‌ای مسلمان به دنیا آمده‌ام»، به قرار ذیل است:

من فرزند پدر و مادری هستم که مسلمان هستند.
هر کس فرزند پدر و مادری باشد که مسلمان‌اند، مسلمان است.
من مسلمانم.

حال پرسش اساسی که باید هر مسلمان از خود بپرسد این است که دلیل من به اسلام چیست؟ چرا مسلمانم؟ نکند اسلامی که دارم از روی علت است و بی‌دلیل؟! نکند من در مسلمان بودنم آزادانه نیاندیشیده‌ام و از روی تعصبات و پیش‌داوری‌ها اسلام را بهترین آیین می‌دانم؟!

پاسخ غزالی به پرسش فوق

غزالی از جمله اندیشمندانی است که تاریخ پرفراز و نشیبش تاثیر فراوانی بر عالم اسلام گذاشته است. تفکرات ضد فلسفی او منجر به تعطیلی تعقل و رواج اشعری‌گری گردید. غزالی رهایی خود را از شک‌های دوران نوجوانی که او را به ورطه تردید و کفر می‌رسانده، چنین توصیف می‌کند:

حرص درک حقایق هستی، از آغاز جوانی جز خوی من بود و به گونه‌گریزی و فطری از جانب خدا در سرشتم جای گرفته بود. بدان سان که از دسترس اختیار و خواستم بیرون بود. تا سرانجام بند تقلید را از من گشود و باورهای موروثی مرا در روزگار بلوغ از هم گسست، با آن که می‌دیدم نوجوانان نصرانی جز این که بر اساس عقاید موروثی دین مسیح بار آیند، گریزی نداشتند و نوجوانان یهودی نیز ناچار، عقایدشان بر باورهای سنتی یهودیت شکل می‌گرفت، وضع نوجوانان مسلمان نیز بر همین روش بود. حدیث پیامبر را شنیدم که فرموده بود، هر نوزادی بر سرشت پاک پای به جهان می‌گذارد، پدر و مادر اویند که او را یهودی و نصرانی و یا مجوسی بار می‌آورند.^۱ میل درونی برای درک حقیقت فطرت و بازشناسی اصیل آن از عقاید عارضی، بر مبنای آموزش پدر و مادر و استادان و شناخت این گونه تقلیدها و تلقین‌های پیش از آن، به تکاپو افتاد. در شناخت حق از باطل اختلاف‌ها بسیار است. با خود گفتم، خواست من دستیابی به حقیقت امور است، لذا نخست باید بدانم که حقیقت علم چیست. بر من روشن شد که دانش راستین آن است که در آن، یافته به گونه‌ای باز شناسانده شود که دیگر جای شک و گمان برای پژوهش‌گر نماند. سپس به جست و جو در دانش‌هایی که آموخته بودم، پرداختم و دریافتم که جز در حسیات و ضروریات از وجود دانشی با ویژگی‌های برشمرده پیشین بی‌بهره‌ام. با خود گفتم اکنون که به نوامیدی دچار شده‌ام گریزی نیست که جز از امور روشن و مورد اعتماد برای حل مشکل مدد نجویم، این امور حسیات بود و ضروریات. ناچار باید آن‌ها را نیکو بازشناسم، تا دریابم که آیا باورم نسبت به امور حسی و مصونیت از اشتباه در ضروریات، از گونه همان باورهایی است که پیش‌تر

۱. احمد بن حنبل، مسند احمد، ۲، ۳۱۵، بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ۲، ۹۷ و نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ۸، ۵۲.

در بحث تقلید یافت می‌شد و هم‌سنگ همان اعتمادی است که بیشتر مردم در نظریات دارند و یا نه، اعتمادی است که هیچ‌گونه فریب و مکرری در آن نیست؟ با کوششی هر چه بیشتر به بررسی حسیات و ضروریات پرداختم. با نگاهی به آن‌ها با خود گفتم که آیا در این‌ها هم شک می‌توان کرد؟ شک مرا در خود فرو برد تا جایی که به این‌گونه دریافت‌ها نیز بی‌باور شدم. ... برای درمان درد به پا خاستم، ولی برایم دشوار می‌نمود، زیرا زدودن این شبهه‌ها جز از راه دلیل ممکن نمی‌نمود و اقامه دلیل هم جز از به هم پیوستن دانش‌های پیشین میسر نبود و چون این دانش‌ها برایم یقینی نبود، بیرون آوردن دلیل از آن‌ها امکان نداشت. ... تا آن که خداوند از این بیماری شفایم بخشید و به حالت سلامت و ثباتم برگرداند و ضروریات عقل به شیوه‌ای پسندیده و مطمئن با استواری و باورداشت برایم رخ نمود. این حالت نه با ترتیب دلیل و پس و پیش کردن کلمات، بلکه بر اثر نوری بود که خداوند در دلم افکند و این همان نوری است که کلید بیشتر دانش‌هاست؛ هر که چنین پندارد که کشف درون وابسته به دلیل‌های آزاد علمی است، رحمت پر دامنه خداوند را تنگ کرده است. از پیامبر درباره کلمه «الشرح» و معنی آن در این سخن خدا، پرسیدند: «هر که را خداوند بخواهد ره نماید او را برای پذیرفتن اسلام شرح صدر خواهد داد».^۱ فرمود: «آن نوری است که خداوند در دل می‌افکند». گفته شد: «نشان آن چیست؟» فرمود: «دل برکندن از سرای غرور دنیا و روی نهادن به سرای جاودانگی آخرت».^۲ (غزالی، ۱۹۷۲ م: ۱۰۹ - ۱۱۴)

طبق بیان فوق، ایمان حقیقتی نورانی است که از راه الهام ربانی به دست می‌آید. این نور را خدا به هر کسی بخواهد می‌دهد و از هر کس بخواهد سلب می‌نماید. چیدن صغری و کبری و مطالعه و تحقیق در دانسته‌های پیشین هیچ دردی را دوا نمی‌کند؛ چون تمام دانسته‌های پیشین بدون عنایت الهی در ورطه شک و تردید گرفتاراند.

نقد و بررسی مبنای غزالی

جدای از بحث جبر و اختیار که مسئله مقاله حاضر نیست، باید به این پرسش پاسخ داد که آیا می‌توان برای ایمان معیاری معرفی کرد؟ آیا معیار ارایه‌شده تعمیم‌پذیر است، یا قائم به تجربه شخصی؟ اگر چیدن صغری و کبری کارایی ندارد، پس با چه ابزاری می‌توان صحت باور انسان را اثبات کرد؟ از کجا معلوم کسی دچار تلبیس ابلیس نشده است و به خاطر خوش‌بینی‌اش در جهلی مرکب ابدالدهر مانده و هرگز از آن رهایی نخواهد یافت؟

۱. سوره انعام، آیه ۱۲۵: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ».

۲. نیشابوری، حاکم، المستدرک، ۴، ۳۱۱، طبرسی، امین الاسلام، مجمع البیان، ۴، ۵۶۱ و سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، ۳، ۴۴.

الف. لزوم پذیرش پلورالیسم

به راستی اگر معیار صحت باورها را به اموری درونی، شهودی و فطری پیوند بزنیم، بایستی تکثرگرایانه نه تنها عبادت مسیحیان و یهودیان که حتی مناجات‌های بوداییان در معابد دامنه‌های هیمالیا، رقص‌های سیاهان آفریقایی و آوازخوانی‌های سرخ‌پوستان آمریکایی را از سر همان انشراح صدری بدانیم که در تعبیر پیامبر گرامی اسلام اشاره شده است! البته ما اکنون در مقام فهم روایتی نیستیم که بدان استناد شده؛ چرا که صد البته منظور حضرت با مبانی پلورالیسم سنخیتی ندارد. شاید مدافعان تفکر اخباری‌گری بگویند که شکوفایی فطرت شهودی انسان به دست انبیاست، در نتیجه هر کس ندای ملکوتی انسانی را مطابق با فطرت خویش بیابد، باید با جان و دل به آن لبیک گفته، در نتیجه به چنین تالی فاسدی مبتلا نمی‌شود. اما باز این پرسش که کدامین ندای ملکوتی، آب حیات است و کدامین، سراب ممت، همچنان عرض اندام می‌کند! آیا بدون دخالت اندیشه می‌توان آب را از سراب تشخیص داد؟

ب. خطا در تشخیص مصداق

آگاهی و معرفت عقلی و استدلالی می‌تواند تضمین کند که اعتبار شهود و معرفت فطری به خداوند باشد؛ زیرا همان گونه که آگاهی همگانی و عمومی از اخلاق، منطق و زبان آدمی را در همین زمینه‌ها از خطا مصون نمی‌دارد، شناخت صرفاً فطری از خداوند نیز بدون حمایت معرفت عقلی و استدلالی دچار انحراف (دست کم در مقام تطبیق) خواهد شد. سبب انحراف بسیاری از انسان‌ها و گمراهی آن‌ها در خداباوری نیز - با وجود فطری بودن شناخت خدا - همین سربستگی و اجمالی بودن معرفت فطری است که با تحلیل عقلانی در باب آن می‌توان تا حد زیادی زمینه این کژروی‌ها را از میان برد. درست از همین روست که فیلسوفان برجسته الهی از دیر زمان بدین مهم توجه داشته و کوشیده‌اند با استدلال‌های استوار عقلی و با ریزبینی‌های خردورزانه، مفهوم خداوند را به دقت واکاوند و براهین محکمی بر وجود خداوند به دست دهند. (کیاشمشکی، ۱۳۸۹: ۱۰۸)

ما مدعی هستیم که صرفاً اندیشه و تعقل معیار حقانیت و بطلان باورهاست و در این میان آزادی اندیشه بهترین بستر برای سنجش مزبور است. اعتقاداتی که از سر آزادی اندیشه و به دور از تقلیدها و دیگر موانع آزادی اندیشه در قلب‌ها ریشه دوانده‌اند، از روی «دلیل» و آن‌هایی که بدون آزادی اندیشه ایجاد شده‌اند، بر «علت» متکی هستند.

از این رو باید تکلیف این بحث را به خوبی روشن کنیم که آیا ایمان با اندیشه ارتباط دارد که آزادی آن بستری برای سنجش تلقی شود، یا اصولاً ایمان هیچ ارتباطی با اندیشه نداشته و در نتیجه آزادی اندیشه نیز نمی‌تواند بستری برای سنجش ایمان قلمداد شود؟

منشأ باور، الهام و اشراق یا استدلال و تفکر؟

اندیشمندان زیادی هستند که ایمان را با استدلال عقلانی غیرمرتبط می‌دانند:

الف. ایمان گرایان مسیحی

در دین مسیحیت ایمان‌گرایی بر این مبناست. طبق نظر ایشان اندیشه و تعقل هرگز ما را به ایمان و باور نمی‌رسانند:

مکی در کتاب «معجزه خدا باوری»، ایمان را امری حیرت‌انگیز و معجزه‌آسا معرفی می‌کند. به نظر او اگر قرائن و براهین اثبات خدا را به نحوی منصفانه مورد ارزیابی قرار دهیم، عاقلانه‌تر آن است که اعتقاد به خداوند را باطل بدانیم، نه حق. (J. L. Mackie, 1982, 1). به نقل از پترسون، مایکل، ۱۳۸۳: ۴۹۸) طبق این بیان، ایمان هیچ ارتباطی با تعقل و اندیشه ندارد. اما آیا سطوح گوناگون تعقل و اندیشه (از ساده عامیانه تا پیچیده فلسفی) هیچ ارتباطی با ایمان ندارد، یا صرفاً استدلالات پیچیده فلسفی چنین است؟

بسیاری از افراد می‌پذیرند که می‌توان دین را مورد ارزیابی عقلانی قرار داد، اما کسانی جدا معتقدند که نتایج پژوهش فلسفی هر چه باشد، بر ایمان دینی راسخ، هیچ تأثیری نمی‌گذارد. پاسکال^۱ در عبارات آغازین یادداشت خود (با تاریخ ۲۳ نوامبر ۱۶۵۴)، میان «خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب» از یک سو و «خدای فیلسوفان و دانشمندان» از سوی دیگر، تمایزی قاطع می‌افکند. از نظر پاسکال و بسیاری کسان دیگر، حتی اگر بتوان وجود خداوند را از مقدماتی قابل قبول به نحوی معتبر استنتاج کرد، این کار صرفاً اهمیت آکادمیک دارد. اشخاص عمیقاً دیندار معمولاً می‌گویند که در زندگی خویش رابطه پویایی با خداوند داشته‌اند و لذا اقامه برهان عقلانی و سایر فعالیت‌های فکری در این زمینه را کاملاً نامربوط می‌دانند. (پترسون، ۱۳۸۳: ۵۰۳ - ۵۰۴)

در عبارت فوق بیشتر روی استدلال پیچیده فلسفی تأکید شده است، اما آخرین قسمت آن ناظر به هر فعالیت فکری است. از هر روی این اندیشمندان برای اثبات ادعای خود، چنین تبیینی ارائه می‌کنند:

به دو طریق می‌توان این مدعا را به نحوی معقول بسط داد:

اولاً کاملاً درست است که باید میان فعالیت فلسفی از یک سو و ایمان پرشور دینی از سوی دیگر، تمایزی دقیق افکند. تعلق خاطر فلسفی به خداوند کاملاً با تعلق خاطر دینی به خداوند متفاوت است. این‌ها دو نوع فعالیت انسانی متفاوت‌اند. به طور کلی می‌توان گفت که پرداختن به براهین و تحلیل‌های بسیار دقیق و پیچیده، نه شرط لازم ایمان دینی اصیل است و نه شرط کافی آن. شرط لازم نیست؛ چرا که ممکن است فردی آشکارا واجد ایمان دینی راسخی باشد، اما توان ذهنی لازم برای پرداختن

1. Blaise Pascal (1623 – 1662).

به بحث‌های عقلانی پیچیده درباره دین را نداشته باشد و مثلاً نتواند یک برهان مقنع برای وجود خداوند اقامه کند.

ثانیا، ممکن است فردی در مباحث فلسفی کاملاً تبحر داشته باشد و مثلاً بتواند براهین معتبری له وجود خداوند اقامه کند، اما اساساً ایمان دینی نداشته باشد. (همان، ۵۰۳ - ۵۰۴)

نقد و بررسی

ادله ذکر شده همگی ناظر به فعالیت‌های پیچیده فلسفی است، از این رو باید سطح‌بندی انسان‌ها را در این مسئله مورد ارزیابی قرار داد. یعنی آیا برای یک فیلسوف، فعالیت فلسفی صرفاً فعالیتی آکادمیک تلقی می‌شود که نوعی حس کنجکاوی‌اش را اشیاع می‌کند، یا ایمان و اعتقادش را نیز تقویت می‌کند؟ چون وقتی سطح‌بندی لازم صورت نمی‌گیرد، بسیار باعث مغالطه می‌شود؛ چون یقیناً براهین پیچیده فلسفی از آن جهت که برای عموم قابل فهم نیستند، طبیعتاً در ایمانشان نیز تأثیری ندارند، و شاید تأثیر سوئی داشته، آن‌ها را از آن چه دارند، دور کنند!

مؤید ضرورت سطح‌بندی پیش‌گفته این است که خود این اندیشمندان اعتراف دارند که ایمان، حداقلی از استدلال و تفکر را لازم دارد:

درست است که ارزیابی دقیق و فلسفی دین، نه شرط لازم ایمان دینی است و نه شرط کافی آن، اما نباید پنداشت که ایمان کاملاً مستقل و منفک از تأمل عقلانی است. بلکه به نظر می‌رسد ایمان دینی (یعنی اعتماد و سرسپردگی به موجودی آلهی یا نظیر آن)، دست‌کم، متکی به حداقلی از تأملات عقلانی است. (همان، ۵۰۴)

ب. ایمان گرایبی اشعری

در عالم اسلام و در بین اندیشمندان اسلامی، مخصوصاً در بین طرفداران تفکر اشعری شبیه این تفکرات دیده می‌شود. این اندیشمندان در پاسخ به پرسش «تحصیل علم کلام چه حکمی دارد؟» آن را به مثابه دارویی که جز در ضرورت نمی‌توان از آن استفاده نمود، حرام اعلام کرده‌اند: اگر خواسته باشیم بی‌چرب‌زبانی و ملاحظه طرف مقابل سخن بگوییم، باید اذعان کنیم که خوض در دانش کلام حرام است؛ چراکه آسیب‌های فراوانی را در پی دارد، مگر برای دو دسته از انسان‌ها: یکی کسی است که شبهه‌ای در قلبش افتاده که با موعظه و ذکر روایات زایل‌شدنی نیست. در این جا جایز است که شبهه او با مباحث کلامی از باب «داروی درمان» برطرف شود. در این هنگام باید مواظبت جدی نمود که انسان بی‌شبهه چنین سخنانی را نشنود؛ چرا که باعث سستی او در اعتقادات جزمی صحیحش می‌شود.

و دیگری شخص کامل‌العقلی است که در دین ثابت قدم، استوار و موید به انوار یقین بوده، در صد است با تحصیل علم کلام، مرض‌های عقیدتی مسلمانان را درمان کند. یادگیری علم کلام با چنین

نیتی از واجبات کفایی است و یادگیری مقداری از آن که شبهه موجودی را برطرف کند، واجب عینی است. همه این‌ها وقتی است که راه چاره منحصر در دانش کلام باشد. (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۵۰)

در نظر این دسته از اشعریون برای تحقق ایمان، علم به ادله لازم نیست، بلکه اعتقادی جزمی به متعلقات ایمان کافی است. ایشان ایمان حاصل از ادله کلامی را ضعیف دانسته، آن را در معرض زوال تلقی کرده‌اند. این دانشمندان، ایمان راسخ را منحصرًا ایمان عوام الناس دانسته که هر چند در آغاز با تقلید توأم بوده، اما به تدریج در اثر ملازمت با یاد خدا، همان اعتقادات تقلیدی از شهودی قلبی سر در آورده است:

بلکه ایمان راسخ، تنها ایمان عوام است که از کودکی به خاطر تواتر سماع در دلشان ایجاد شده و یا در هنگام بلوغ به قرائنی که وصف‌ناشدنی است حاصل، و با مداومت عبادت و ذکر تاکید شده است. هر کس که برای عبادت کمرش را خم کند و به حقیقت تقوا و پاک‌سازی درون از تیرگی‌های دنیا و ملازمت با یاد خدا برسد، انوار معرفت برایش متجلی شده، عقایدی را که از روی تقلید داشت، بالعیان مشاهده می‌کند. و این همان حقیقت معرفتی است که بدون باز شدن گره اعتقادات و انشراح صدر با نور خداوند به دست نمی‌آید. (همان، ۲۵۱)

این اندیشمند مدعی است که حقیقت معرفت بعد از کنار گذاشتن تعصبات و به تعبیر خودش «بعد از باز شدن گره اعتقادات» و در نهایت بعد از شرح صدر به دست می‌آید. وی در ادامه برای اثبات ادعای خود به آموزه‌های دینی استدلال کرده است:

هنگامی که آیه «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ»^۱ نازل شد، اصحاب از حضرت معنای شرح صدر را پرسیدند. حضرت در پاسخ فرمود: «آن نوری است که خدا در قلب مؤمن می‌افکند». گفته شد: «نشانه آن نور چیست؟» حضرت فرمود: «التَّجَافِي عَنِ الْغُرُورِ وَالْإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ»^۲. (همان، ۲۵۲)

این اندیشمند اموری چند را عامل را ایمان معرفی می‌کند:

۱. بینه‌ای باطنی که در قالب عبارت و لفظ نمی‌توان آن را تبیین کرد. (يُدْرِكُ وَلَا يُوصَفُ)؛^۲
۲. رویای صادقانه؛^۳
۳. همنشینی و هم‌کلامی با مؤمنی نورانی و سرایت نور ایمان؛^۴ قرائن حالیه:

عربی پیش پیامبر (ص) آمد، در حالی که شدیداً منکرش بود، اما همین که چشمش به سیمای دل‌ربای پیامبر - زاده‌ها الله شرفا و کرامه - افتاد، دید که انوار نبوت از آن ساطع است، گفت: «به خدا قسم، این

۱. سوره نور، آیه ۲۲: «پس کسی را که خدا بخواهد هدایت نماید، دلش را به پذیرش اسلام می‌گشاید».

۲. نیشابوری، حاکم، المستدرک، ۴، ۳۱۱، طبرسی، امین الاسلام، مجمع البیان، ۴، ۵۶۱ و سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۳، ۴۴: «دل کندن از خانه فریب و رو کردن به خانه جاودانگی».

رخسار دروغگو نیست!»! در آن هنگام از حضرت خواست که اسلام را برایش ارایه نماید که در نهایت مسلمان شد.^۱ (همان، ۲۵۰)

البته همین اندیشمندان نیز منکر این نیست که فعالیت عقلانی می‌تواند یکی از اسباب ایمان در برخی از افراد و نه همه باشد:

آری، من منکر این نیستم که ممکن است دلایل متکلمین یکی از اسباب ایمان در حق برخی از مردم بوده باشد، ولی سبب ایمان منحصر در آن نبوده، چنین موردی بسیار کمیاب است. بلکه آن چه سودمند است سخنی است که در قالب وعظ و نصیحت باشد، همان که قرآن آن را داراست. اما شیوه متکلمین روشی جدلی است برای اسکات عوام الناس که هیچ حقیقتی را در پی ندارد و چه بسا رسوخ عناد را در دل شنونده باعث شود. (همان، ۲۵۱)

ج. ایمان‌گرایی اخباری

مطلب مورد بحث را می‌توان در اندیشه اخباری با شدت و غلظت زیادی ردیابی کرد. طبق نظر این عده از اندیشمندان اسلامی، شناخت خدا برای مکلفین واجب نبوده و این خداست که باید خود را به بندگانش بشناساند. خدا خود را در عالم ارواح با الهام و در عالم اجسام با فرستادن پیامبران شناسانده است:

بندگان خدا اصلاً به تحصیل معرفت تکلیفی ندارند؛ چرا که خدا باید خود را به آنان بشناساند؛ در وهله اول با الهام و در وهله دوم به وسیله فرستادن پیامبران و ظاهر ساختن معجزه در دستانشان و بر بندگان واجب است که آن را پذیرا باشند. (استرآیادی، ۱۴۲۶: ۴۴۷)

این دسته از اندیشمندان اسلامی ادعای خود را به روایتی از کافی مستند ساخته‌اند:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟» قَالَ: «مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۶۳)

محمد بن حکیم گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که معرفت ساخته کیست؟ حضرت فرمود: «ساخته خداست و بندگان در آن هیچ نقشی ندارند».

و در شرح روایت مزبور آمده است:

در این مضمون روایات فراوانی نقل شده است که به خاطر کثرتش به حد تواتر معنوی می‌رسد ... روایت فوق‌الذکر به لحاظ منطوق و مفهوم دلالت دارد بر این که معرفت خدای متعال توقیفی است و بندگان تکلیفی نسبت به تفکر و استدلال درباره آن ندارند، بلکه بر خداست که خود را در عالم ارواح با الهام بشناساند و در وهله دوم در عالم اجسام به وسیله فرستادن پیامبر و نازل کردن کتاب‌ها معرفی نماید. و بر بندگان واجب است که تعریف خدای را پذیرا باشند. پس مطلبی که اشاعره و معتزله و برخی از

۱. فقد جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم جاحداً به منكراً، فلما وقع بصره على طلعتة البهيمة - زادها الله شرفاً و كرامةً - فرأها يتلأماً منها أنوار النبوة، قال: «و الله ما هذا بوجه كذاب!» و سأله أن يعرض عليه الإسلام فأسلم.

اصحاب ما معتقدند مبنی بر این که معرفت خدا نظری است، باطل می‌باشد. (مازندرانی، ۱۳۸۲، ق، ۵: ۶۱)

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد عدم تفکیک بین شناخت حصولی و حضوری موجب اشتباه اخباریون شده است. ایشان مدعی‌اند که چون خدا خود را شناسانده است، پس وجوب شناخت برای انسان، لغو است و تحصیل حاصل. حال جای این پرسش است: آیا شناختی که خدا خود را شناسانده، همان شناختی است که تحصیلش لغو است، یا آن چیزی است و این چیزی دیگر؟ چه اشکالی دارد که خدا خود را با شناختی فطری و حضوری شناسانده باشد، و در عین حال برای انسان‌ها واجب باشد که خدا را با شناخت حصولی بشناسند؟ چون چه بسا آن شناخت حضوری با مانعی مواجه شده، شکوفا نشود، لاقلاً شناخت حصولی مانع‌زدایی کرده، به تقویت و تشدید آن بیانجامد.

د. ایمان گرایی مکتب تفکیک

شبیه تفکر مزبور را می‌توان در پیروان مکتب تفکیک جستجو کرد. ایشان بین الهیات الهی و الهیات بشری تفاوت گذاشته، اولی را پذیرفته و دومی را سخت رد می‌کنند: استدلال به خداوند در علوم الهی بر خلاف استدلال به خداوند در علوم بشری است. اساس استدلال به خداوند در علوم بشری، استدلال از معلول‌های تصور شده به علت تصور شده به وجهی [از وجوه] است، چرا که تصدیق بدون تصور ممکن نمی‌باشد؛ ضمن آن که [شناخت] معلول بودن اشیا در علوم بشری نیز نظری است. (اصفهانی، ۱۳۸۹: ۷۴)

بنابر این پروردگار عزت که قرآن مجید و رسول کریم صلی الله علیه و آله به آن دعوت می‌کنند، غیر از خدایی است که فلاسفه او را توصیف می‌کنند. (همان، ۷۶)

بر عاقل مخفی نمی‌باشد که آن چه در معارف بشری به واسطه آن حق را توصیف می‌کنند و او را با اسمائی تسمیه و علامت‌گذاری می‌کنند، آن چنان که در عرفان برای دانش اسما باب‌هایی را قرار داده‌اند، قطعاً الحاد است، و آن چه را که توصیفش می‌کنند، غیر از حق می‌باشد و خداوند تعالی را نشناخته‌اند. (همان، ۸۶)

این اندیشمند اسلامی نه تنها قیاس را بدترین دلایل تلقی می‌کند، بلکه از اساس منکر اصل علیت بوده، و بنای دین بر چنین استدلالاتی را باطل می‌شمارد:

همانا بنای دین بر مقیاس‌ها در حالی که بهترین آن‌ها قیاس برهان است و خود آن بر علیت و معلولیت بنا شده و آن بر مقایسه واجب به ممکن، نور به تاریکی تاسیس شده است، از بیخ باطل است؛ چرا که اصل علیت باطل و بهترین قیاس‌ها بدترین آن‌هاست. و همین طور زمانی که دین بر قیاس بنا شود، اختلاف بین مردم از بین نمی‌رود، اما این که از خود اهل قیاس نیز اختلاف مرتفع نشده است. و همین

طور قیاس بر تصور ذهنی پروردگار متعال و توصیفش به اوصافی که خدا خود را با آن وصف نکرده، بنا شده است. (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۳)

نقد و بررسی

در بیان مزبور مرز میان قیاس فقهی یا تمثیل منطقی که حجت نیست، با برهان عقلی درهم آمیخته شده است و تمثیل غیرمعقول ابلیس برهان پنداشته شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۶)

کسی که واقعا علیت را قبول نداشته باشد و استدلال منطقی را عین ضلالت بداند و اساسا استدلال را مفید علم نداند، چگونه می‌شود با او بحث کرد، آیا چنین فردی می‌تواند با خودش بنشیند و فکر کند و آرا و افکار دیگران را نقادی و جرح و تعدیل کند؟ کسی که منطق استدلالی را طرد کند و علیت را منکر شود و رابطه علی و ضروری میان مقدمات و نتیجه را نپذیرد در واقع با تفکر خود مشکل جدی دارد، زیرا نمی‌تواند فکر کند، چون فکر کردن آن است که مقدماتی ترتیب داده شود و از آن‌ها نتیجه‌ای گرفته شود. اگر ربط ضروری و علیت میان مقدمات و نتایج نباشد، از هر مقدمه‌ای هر نتیجه‌ای را می‌توان انتظار داشت، زیرا شانس و تصادف حاکم است، نه ربط علی و ضروری. (همان، ۱۸۸)

شناخت عقلانی و فلسفی در ایمان تأثیرگذار است. شناخت مزبور به دو لحاظ می‌تواند در تکامل ایمان تأثیرگذا باشد:

نخست، از جهت کیفی، یعنی هر چه شناخت انسان روشن‌تر و از تردید، شک و ابهام، خالی‌تر باشد، به همان میزان از ایمان قوی‌تر و التزام عملی وسیع‌تر برخوردار خواهد بود.

دوم آن‌که هر چه نسبت به شناختی که پیدا کرده است بیشتر توجه کند و مکرر به آن مراجعه نموده و سعی کند در زندگی عملی و روزمره خویش تأثیرش دهد، به طور طبیعی این گونه شناخت به دست فراوشی سپرده نشود و وجود ایمان زنده و فعال و مؤثری را در درون ما نگهبانی خواهد کرد. بنابراین، مراتب علم و تکرار توجه نسبت به آن در رشد و استحکام و بقا و حیات و بالندگی ایمان، تأثیر فراوان خواهد داشت. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۷۷)

البته باید در این میان سختی براهین فلسفی و لزوم سطح بندی در آن را مد نظر داشت، اما با این حال سختی براهین فلسفی منافاتی با ارزشمندی آن و تأثیرگذاری آن در تقویت ایمان ندارد.

براهین خدانشناسی غالبا بر مقدمات و اصول و پیش‌فرض‌هایی مبتنی می‌شوند که درک واقعی آن براهین به درک این مقدمات وابسته بوده و درک آن مقدمات با ممارست و مؤانست با منطق و کلام و فلسفه عملی ممکن خواهد بود. از این رو، القای این مطالب و طرح این براهین برای افراد معمولی و بی‌اطلاع از علوم نامبرده نه تنها بی‌فایده است که احیانا ممکن است زیان‌بار نیز باشد و شبههاتی را در ذهنشان به وجود آورد که جواب آن را به زودی نفهمند. پس لازم است در تعلیم، سطح درک متعلم را در نظر گرفته، مطالب مورد نظر را با رعایت تناسب ظرفیت ادراک و سطح فهم او به وی آموزش دهیم و از القای شبهات پیچیده که پاسخ‌گویی به آن مشکل است، خودداری کنیم، تا مبادا به جای

هدایت، موجب گمراهی وی گردیدیم. می‌توان گفت: بهترین روش برای خداشناسی و تحصیل معارف الهی روش اولیا و انبیا و از همه بهتر روش قرآن کتاب آسمانی و بیان پروردگار است که می‌توان در زمینه ترویج خداشناسی برای عموم از این روش‌ها استفاده کرد. البته منظور ما این نیست که از ارزش مباحث کلامی و فلسفی بکاهیم؛ بلکه می‌خواهیم بگوییم: طرح این گونه مباحث برای قشر خاصی از مردم که ذهنشان ورزیده است و با فلسفه و کلام آشنایی دارند، مفید خواهد بود، نه برای عموم مردم و یا در جایی ضرورت پیدا می‌کند که دیگران شبهه‌های القا کرده باشند. ولی در تعلیم ابتدایی افراد متعارف، راه خداشناسی متوقف بر طرح مطالب پیچیده فلسفی و درک اصطلاحات مشکل آن نیست تا اگر از درک آن‌ها عاجز بودند، از شناختن خداوند نیز مأیوس شوند. نتیجه می‌گیریم که راه خداشناسی اقامه برهان عقلی است و قرآن نیز در زمینه خداشناسی و مسائل اعتقادی برای اقناع عقول و اندیشه‌های مردم به اقامه برهان می‌پردازد. (همان، ۲۷۹ - ۲۸۰)

جمع‌بندی بحث

۱. از جمله اموری که می‌تواند جایگاه آزادی اندیشه را در نظام عقیدتی اسلام به خوبی نشان دهد، بستر بودن آن برای سنجش باورهاست. باورها به خاطر خوش‌باوری انسان، احتمال خطا را در کنار خود دارند، برای تشخیص باور درست از نادرست، معیار منحصر، اندیشه و تعقل است و در این میان آزادی اندیشه بستر مناسبی برای این معیار مهیا می‌کند. این تبیین مبتنی بر این است که منشأ ایمان را صرفاً اشراق و الهام ربانی ندانسته، بهره تفکر و اندیشه را در آن محفوظ بدانیم.
۲. اصلاح و تغییر یک عقیده باطل و یا کسب باور صحیح، با بررسی و نقد مقدمات و دلایل آن و تفکر صحیح و ارایه برهان، ممکن است. به همین دلیل خداوند در قرآن کریم در موارد بسیار و با عناوین مختلف به تعقل و تفکر، امر نموده است. تفکر و اندیشه، نعمتی الهی و نیرویی درونی است که جوهر انسان را شکل می‌دهد و رشد انسان در گرو به کارگیری آن در مسیر صحیح است. هر چه بندها و موانع اندیشه برداشته شود، راه رسیدن به نتایج صحیح هموارتر می‌گردد، از این رو اسلام پیش از همه و بیش از همه بر آزادی اندیشه تأکید، و موانع و محدودیت‌های آن را نیز عنوان کرده است.
۳. تأکید بر آزادی اندیشه، تأکید بر زمینه مساعد است. اگر این نباشد، اندیشه مختل شده، به کارگیری آن نتیجه درستی را در پی نخواهد داشت.
۴. ابزار سنجش ایمان همان اندیشیدنی است که بر منطق و معرفت‌شناسی صحیح مبتنی است، اما بدون بسترسازی آزادی اندیشه نه می‌توان ایمان صحیحی پیدا کرد و نه می‌توان ایمان یافته‌شده را به درستی ارزیابی نمود.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- احمد بن حنبل، (بی تا)، مسند احمد، بیروت، دار صادر.
- استرآبادی محمد امین، (۱۴۲۶ ق)، الفوائد المدنیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۸۹)، ابواب الهدی، مقدمه ترجمه تحقیق: حسین مفید، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر. _____ (۱۳۸۷)، مصباح الهدی، تحقیق: حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب قم.
- آدام، متز، (۱۳۶۴)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیر کبیر.
- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ ق)، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، کارنامه اسلام، تهران، امیر کبیر.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، فربه تراز ایدئولوژی، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو.
- علیزاده، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ خاص علوم سیاسی، تهران، انتشارات روزنه.
- غزالی، ابو حامد، (۱۹۷۲ م)، المنقذ من الضلال، تحقیق الدكتور عبدالحلیم محمود، قاهره، دار النصر للطباعة.
- _____، (۱۴۱۶ ق)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دار الفکر.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- کباشمشکی، ابوالفضل و دیگران، (۱۳۸۹)، مبانی اندیشه اسلامی ۱، قم، دفتر نشر معارف.
- گرامی، غلامحسین، (۱۳۸۴)، انسان در اسلام، قم، دفتر نشر معارف.
- مازندرانی، محمد صالح، (۱۳۸۲ ق)، شرح الکافی، تهران، المکتبۃ الاسلامیة.
- ۱. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۹)، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲. مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷ ق)، دائرة المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب.
- مهرداد، محمود، (۱۳۶۳)، فرهنگ جدید سیاسی، تهران، انتشارات هفته.
- نراقی، حسن، (۱۳۸۲)، جامعه شناسی خودمانی دگماتیسم یا جزم اندیشی ما، «بخارا»، شماره ۳۱، ص ۲۰۷ - ۲۱۲.
- نوروزی، محمد جواد، (۱۳۷۹)، نظام سیاسی اسلام، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نیشابوری، حاکم، (بی تا)، المستدرک، اشراف: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار المعرفة.
- نیشابوری، مسلم، (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر.
- 199. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 1.

