

ماهیت ایمان دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و پل تیلیخ

دکتر مجید صادقی حسن آبادی* حمید رضا عبدلی مهرجردی**

چکیده

از محوری‌ترین عناصر ادیان، ایمان است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان نقش بنیادین آن را در شکل‌گیری باور دینی نادیده انگاشت. پرداختن به ماهیت ایمان و جایگاه آن در ادیان، از اصلی‌ترین مباحث متکلمان ادیان بزرگ به شمار می‌رود. این جستار در پی آن است که ماهیت ایمان دینی را از دیدگاه علامه طباطبایی و پل تیلیخ مورد بررسی قرار دهد. هر یک از این دو، فیلسوف و متکلمی است سرشناس و کار کشته در تحلیل اندیشه دینی، با این تفاوت که یکی از عالم اسلام است و دیگری از عالم مسیحیت. علامه طباطبایی ایمان را باوری تمکن‌یافته در قلب می‌داند؛ به گونه‌ای که باعث مصونیت انسان از شک می‌شود؛ در حالی که پل تیلیخ از ایمان به حالت دل‌بستگی نهایی تعبیر می‌کند و بنابراین در نظر علامه طباطبایی ایمان از سنخ «باور» متمکن در قلب خواهد بود و حال آن که پل تیلیخ آن را از سنخ «فعل» می‌داند. هر دو فیلسوف اذعان دارند که متعلق ایمان، امری عینی و خارجی است و بین ایمان و عقل تعارضی نیست. پل تیلیخ آغاز ایمان را یقینی و انجام آن را قرین با شک می‌داند، در حالی که از نظر علامه طباطبایی، ایمان در مراحل ابتدایی همراه با شک بوده، اما در نهایت به یقین منجر می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ۱- ایمان دینی ۲- دل‌بستگی نهایی ۳- علامه طباطبایی ۴- پل تیلیخ

۱. مقدمه

از جمله مفاهیم مهمی که زمینه‌ساز بسیاری از مباحثات فلسفی و کلامی شده است، تبیین مفهوم و ماهیت «ایمان» است. تعریف و تعیین ماهیت «ایمان» ذهن بسیاری از اندیشمندان اسلامی، مسیحی و یهودی را به خود مشغول داشته است. به گفته «یزوتسو»، اسلام‌شناس معروف ژاپنی، «ایمان» از لحاظ تاریخی، نخستین و مهم‌ترین مفهوم کلامی در اسلام بود و در چند قرن نخستین فرهنگ اسلامی، چندین مسأله واقعاً مهم پدید آورد که برخی از آن‌ها برای امت اسلامی در حال رشد، مسایلی حیاتی بودند (۲، ص: ۲۹). در کلام مسیحی نیز ایمان محور بحث‌های دامنه‌داری است و فرقه‌های کلامی مسیحی، اعم از کاتولیک و پروتستان، در تحلیل ماهیت آن، اختلاف زیادی دارند.

واژه «ایمان» مصدر باب افعال از ریشه آمن است. این ریشه به معنی اعتماد کردن، پذیرفتن و گرویدن به کار رفته است. اصل آمن طمأنینه نفس و زوال خوف است. «ایمان» در لغت، به معنای تصدیق و نقیض کفر استعمال شده است (۴، ص: ۲۵). علامه طباطبایی ایمان را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «ایمان تمکن یافتن اعتقاد در قلب [انسان] است و از ماده آمن گرفته شده [به گونه‌ای که] گویا شخص مؤمن، با ایمان آوردن از شک و دودلی که آفت اعتقاد است، ایمن می‌شود» (۶، ج ۱، ص: ۴۳). معادل انگلیسی واژه ایمان، «Faith» می‌باشد. درباره این واژه در دایرة المعارف دین چنین آمده است: «ایمان در متداول‌ترین تعریف خود، [حاکمی از] اطمینان به [امور] مورد انتظار (امید) است، [یعنی] اعتقاد راسخ به امور ناملموس» (۱۳، ج ۵، ص: ۲۵۰). مباحثی که امروزه حول محور ایمان شکل می‌گیرد، عمدتاً برای تبیین نقش «ایمان» در شکل‌گیری باور دینی یا رابطه آن با عقلانیت می‌باشد. خاستگاه اصلی‌ترین مباحث کلامی در جهان اسلام، کتاب آسمانی اسلام یعنی قرآن بود. یکی از مباحث عمده‌ای که از همان اوایل نزول قرآن مطرح و مورد سؤال بود، مسأله ایمان و چیستی آن است. نقطه اوج درگیری و اختلاف در این مسأله مربوط به جنگ صفین است. خوارج به لحاظ تاریخی کسانی بودند که به تعیین حد و مرز ایمان و تفکیک مؤمن از کافر و استفاده از این عناوین برای مقاصد سیاسی و اجتماعی پرداختند (۳، ص: ۵۹). البته باید دانست که مسأله ایمان منحصر به عالم اسلام نیست. سنت مسیحیت نیز مصر است که تنها مؤمنان اهل نجات و رستگاری‌اند. امروزه نیز در جهان مدرن، مسأله «ایمان‌گرایی» یا «فیدئیسیم»^۱ یکی از رویکردهای مهم فلسفه دین و کلام جدید به شمار می‌آید. در دیدگاه ایمان‌گرایانه، حقایق دینی بر امر ایمان استوار است و نمی‌توان از راه خردورزی و استدلال به آن حقایق دست یافت. سابقه تاریخی مسأله «ایمان» در مسیحیت به زمان «پولس قدیس» باز می‌گردد. پولس معتقد بود که آموزه اصلی مسیحیت با قواعد

فلسفی یونان تباہ گشته است. «آگوستین» نیز بر آن بود که: «من ایمان می‌آورم تا بفهمم».

۲. علامه طباطبایی

۱. تعریف ایمان

علامه طباطبایی در فرازهای متفاوت از بیانات و نوشته‌های خود، تعاریف گوناگونی را از ایمان ارائه می‌دهند، که ابتدا به تبیین و تحلیل تعاریف مذکور و سپس به نتایج حاصل از آن‌ها می‌پردازیم.

از دیدگاه علامه طباطبایی، «ایمان از اُمن گرفته شده و به معنای تمکن یافتن اعتقاد در قلب [انسان] است. [به گونه‌ای که] گویا شخص مؤمن با ایمان آوردن، از تردید و شک که آفت اعتقاد است مصون و ایمن می‌گردد» (۶، ج ۱، ص: ۴۳). ایشان در جای دیگری آورده است: «ایمان اذعان و تصدیق به چیزی همراه با التزام به لوازم آن است» (۶، ج ۹، ص: ۳) و در موضع دیگر می‌گوید: «اصطلاح ایمان به معنای تصدیق می‌باشد» (۶، ج ۹، ص: ۳۲۹) و البته نه صرف تصدیق، بلکه تصدیق همراه با التزام (۶، ج ۱۸، ص: ۲۸۵). نیز می‌فرمایند: «ایمان حاکی از سکون و آرامش خاصی در نفس نسبت به امری است و از لوازم آن، التزام عملی به آن چیزی است که بدان ایمان آورده شده است» (۶، ج ۱۶، ص: ۲۷۷). علامه طباطبایی در مواردی دیگر ایمان را حاکی از یک عقد یا تعلق قلبی می‌دانند که نسبت به یگانگی خدا، به رسولان او و به اوامر و نواهی الهی و دین او حاصل گشته است (۶، ج ۱۵، ص: ۱۵۷) و در واقع، مقتضای عقد قلبی ایمان آن است که شخص از خدا و رسول او پیروی کرده و دعوت آن‌ها را بپذیرد (۶، ج ۱۵، ص: ۱۶۰).

پس ایمان، اعتقاد و باور صرف و محض نیست؛ بلکه باید به لوازم آن چه که بدان معتقد شده‌ایم هم پای‌بند باشیم و تسلیم آن شده، آثار آن را بپذیریم؛ چرا که ایمان علم به امری است همراه با سکون و اطمینان به آن و این اطمینان و سکون جز با التزام به لوازم آن به دست نمی‌آید. توضیح مطلب این‌که بسا گاهی علم همراه با سکون و التزام نیست؛ مانند بسیاری از کسانی که به اعمال زشت عادت کرده‌اند و علاوه بر علم به زشتی آن‌ها، ترکشان نمی‌گویند. به نظر علامه طباطبایی، اگر اشکال شود که چرا افراد با ایمان هم گاهی بر خلاف لوازم ایمان خود عمل می‌کنند باید گفت: دلیل آن امری است که از نفس انسان برخاسته، او را از راه ایمانی‌اش منحرف می‌کنند. برای همین، ایشان معتقدند که عمل جزو ایمان است؛ یعنی ایمان اجزا و ارکانی دارد که یکی از آن‌ها «عمل» می‌باشد. البته با توجه به سخنان دیگر علامه طباطبایی، می‌توان گفت منظور ایشان از این‌که عمل جزو ایمان

است، آن است که عمل از لوازم ایمان به شمار می‌رود و به عبارت دیگر، ایمان جز با عمل، کامل نمی‌شود. در واقع، ایمان و عمل رابطه‌ی متقابل دارند؛ یعنی همان‌طور که ایمان باعث عمل می‌شود، عمل هم باعث ایمان می‌گردد و این دو در تلازم با هم هستند.

از طرف دیگر، ایمان هرگز علم صرف هم نیست (۶، ج ۱۵، ص: ۳). دلیل علامه برای سخن خود، این است که از آیات قرآن بر می‌آید اموری چون ارتداد، کفر، ضلالت و ... می‌تواند با علم جمع شود [و حال آن‌که این‌ها با ایمان جمع‌ناشدنی‌اند؛] پس هرگز ایمان نمی‌تواند علم صرف باشد. در واقع، اگرچه ایمان مستلزم گونه‌ای آگاهی است، هرگز آگاهی محض نیست؛ بلکه بیش از یک آگاهی است. ایمان عمل صرف هم نیست؛ چرا که عمل را با نفاق هم می‌توان جمع کرد. بنابراین شخص باید به مقتضای علم خود ملتزم باشد؛ یعنی به گونه‌ای به آن تعلق یا عقد قلبی داشته باشد که آثار عملی آن را بپذیرد (۶، ج ۱۸، صص: ۲۸۲-۲۸۱). بنابراین از دیدگاه درون دینی، کسی به خدا ایمان دارد که به یکتایی او علم داشته باشد و به مقتضای این علم، به انجام حق عبودیت و الوهیت او همت گمارد، و گرنه مؤمن نخواهد بود. پس ایمان نه علم صرف است و نه عمل صرف. علامه طباطبایی در موارد و بیانات دیگری به تأیید همین برداشت از ایمان می‌پردازند؛ مثلاً می‌فرماید: «ایمان عبارت است از آن‌که انسان به طور ظاهری و باطنی و به طور تام و کامل، تسلیم امر خدا و رسول او شود که این از مراحل کامل ایمان به شمار می‌رود» (۶، ج ۴، ص: ۴۳۱)؛ یا در جای دیگری ایمان را در تعبیر «علم عملی» خلاصه می‌کند، بدان معنا که شخص به باور و علم خود التزام عملی داشته باشد (۶، ج ۱۵، ص: ۵).

با توجه به آن‌چه گفته شد، می‌توان ایمان را از دیدگاه علامه، حکایت از باوری قلبی دانست که شخص آن را تصدیق کرده، به واسطه‌ی آن باور، به لوازم عملی باور خود پایبند می‌گردد، به گونه‌ای که نسبت به آن تسلیم و سرسپرده شود و آثار آن علم و تصدیق از او بروز کند. از جمله‌ی آن آثار، نیل به یقین است.

البته باید به معنای چهار اصطلاح «اعتقاد»، «عمل»، «قلب» و «تصدیق» از دیدگاه علامه نیز دقت نمود. از نظر ایشان، «عقیده» یا «اعتقاد» حکایت از یک صورت فکری دارد که انسان به آن ایمان و تصدیق دارد؛ مثلاً می‌گوییم: «جهان آفریده‌ی خداست». اندیشه‌ای را می‌توان مصداق اعتقاد دانست که انسان نوعی عقد و دل‌بستگی باطنی به آن داشته باشد و روح او به آن گره بخورد. «عمل» و «کار» نیز مجموعه‌ای است از حرکات و سکنات که انسان با شعور و اراده، برای رسیدن به یکی از مقاصد خود، روی ماده‌ای انجام می‌دهد (۱۰، ج ۱، صص: ۱۱۰-۱۰۹). در اصطلاح علامه طباطبایی، مراد از «قلب» همان نفس و روح انسان است و اگر تعقل، تفکر، حب و بغض، ترس و ... را به آن نسبت می‌دهند به دلیل آن

است که قلب عضو درک‌کننده بدن انسان است (۶، ج ۲، ص: ۲۳۴). ایشان همین معنا را در جای دیگر با توضیح بیشتر تکرار می‌کند: «... قلب چیزی است که تصمیم می‌گیرد، دوست می‌دارد، دشمن می‌دارد، می‌ترسد، امید و آرزو دارد و خوشحال و ناراحت می‌گردد و در واقع، قلب همان جان آدمی است که با قوا و عواطف خود به زندگی و انجام امور آن می‌پردازد» (۶، ج ۹، ص: ۴۴).

از ظاهر کلام علامه برمی‌آید که مراد ایشان از «تصدیق»، همین معنای اصطلاحی و فنی آن باشد؛ ولی باید گفت که ایشان در مواردی، تعبیر کلی علم و ادراک را نیز در تعریف ایمان به کار برده‌اند، پس می‌توان منظور ایشان را علاوه بر علم حضوری، به مطلق علم حصولی، یعنی بر یک علم مفهومی قابل اطلاق دانست. به عبارت دیگر، می‌توان گفت هنگامی که علامه طباطبایی در ارائه تعریف ایمان، از واژه «تصدیق» استفاده می‌کنند، به آن علم و آگاهی‌ای نظر دارند که اکتسابی باشد نه بدیهی. علامه جمله‌ای دارند که برداشت ما را تأیید می‌کند: «آنچه که به [امر] علم و ایمان مربوط می‌شود، یک امر نظری است نه بدیهی» (۶، ج ۱۸، ص: ۲۸۴).

۲.۲. سنخ ایمان

علامه طباطبایی در هیچ مبحث مجزایی، مسأله سنخ ایمان را مطرح نکرده‌اند و بنابراین برای آگاهی از باور ایشان در این بحث، باید از تعریف ایشان در باب ایمان استفاده کرد. گفتیم که علامه طباطبایی ایمان را تمکن یافتن اعتقاد در قلب [انسان] می‌داند به گونه‌ای که شخص مؤمن با ایمان آوردن، از شک و دودلی که آفت ایمان است، مصون می‌گردد (۶، ج ۱، ص: ۴۳). یا آن که ایمان را حاکی از یک عقد یا تعلق قلبی می‌داند (۶، ج ۱۵، ص: ۱۵۷). نگاه ابتدایی به این دو تعریف، ما را بدان رهنمون می‌سازد که ایمان از سنخ معرفت و «باور» است؛ البته گونه‌ای از باور که در درون آدمی تشبیت شده و تمکن یافته است و از همین جهت، باعث ایمن شدن انسان از شک می‌گردد. با این حال، با کمی دقت باید گفت که شخص ابتدا باید واجد معرفت و باوری باشد تا پس تمکن یافتن آن، واجد ایمان گردد؛ یعنی برای کسب ایمان، آدمی باید دو گام بردارد: تلاش برای فهم چیزی برای معتقد شدن به آن و سپس ایمان آوردن و ملتزم شدن به اعتقاد مزبور. پس می‌توان گفت که از دیدگاه مرحوم علامه، اگرچه ایمان مسبوق به یک تلاش و یک «فعل» است، خود از سنخ «باور» خواهد بود. البته باز باید تأکید کرد نه هر باوری، بلکه آن باوری منظور است که آن چنان در قلب و درون آدمی رسوخ یافته باشد که عنوان معتقد و عقد را به خود بگیرد و در حقیقت، نوعی تعلق خاطر آدمی را به خود معطوف ساخته، تجلی‌اش در عمل به ظهور برسد. موطن این باور قلب است و اگر باوری در قلب لانه کند بی تردید اثرات آن در عمل ظاهر می‌شود.

برای همین است که باید اذعان نمود از لوازم جدایی‌ناپذیر ایمان، عمل است. پس می‌توان انتظار داشت که هر جا از ایمان صحبت شود، به دنبال آن، مسأله عمل صالح نیز مطرح گردد. مؤید این مطلب، بیان دیگری از علامه است که مضمون آن چنین است: ایمان مسبوق به معرفت و علم است ولی هرگز خود معرفت نیست؛ بلکه برای رسیدن به ایمان به «تمکن عقیده در قلب» نیز نیاز است. برای همین است که علامه گاهی در تبیین مفهوم ایمان، «التزام عملی به لوازم» تصدیق قلبی را هم دخیل می‌داند (۶، ج ۱۵، ص: ۳).

۳.۲. متعلق ایمان

متعلق ایمان به معنای «ما یؤمن به» می‌باشد؛ یعنی آن چیزی که بدان ایمان آورده می‌شود. علامه طباطبایی در جای جای تفسیر خود، بسته به آیاتی که به آن‌ها برمی‌خورند، متعلقات متفاوتی را برای ایمان برمی‌شمرند به نحوی که می‌توان گفت نظر ایشان درباره متعلق ایمان، کاملاً متأثر از داده‌های وحیانی کتاب مقدس اسلام است و ما تنها به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. ایشان با توجه به آیه: «یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله و رسوله و الکتاب الذی نزل علی رسوله و الکتاب الذی انزل من قبل و من یکفر بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً» (نساء/۱۳۶) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خدا و پیامبر او و کتابی که بر پیامبرش فرو فرستاد و کتاب‌هایی که قبلاً نازل کرده بگروید؛ و هر کس به خدا و فرشتگان او و کتاب‌ها و پیامبران و روز بازپسین کفر ورزد، در حقیقت، دچار گمراهی دور و درازی شده است»، ایمان را به یکی از حقایق و معارف کتب رسولان منحصر نمی‌دانند، بلکه معتقدند باید به خدا و رسول او و تمام معارف آن‌ها ایمان آورد تا ایمان تکمیل گردد (۶، ج ۵، ص: ۱۱۷ و ج ۴، ص: ۹۳ و ج ۱۴، صص: ۲۳ و ۲۰۲). در واقع، ایشان معتقدند: «ایمان به خدا مستلزم ایمان به همه رسولان اوست و تفرقه بین خدا و رسولانش چیزی جز کفر نیست» (۶، ج ۵، ص: ۱۳۳). علامه طباطبایی ذیل آیه «الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون» (انعام/۸۲) «کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند، آنان راست ایمنی و ایشان راه یافتگانند» می‌فرمایند: «از این آیه معلوم می‌شود مراد از ایمان در این آیه، خصوص ایمان نیست، بلکه مراد مطلق ایمان به ربوبیت است» (۶، ج ۷، ص: ۲۱۱).

گاهی هم «غیب» در کنار «وحی» و «آخرت» متعلق ایمان قرار می‌گیرند تا اصول سه‌گانه دین کامل گردد؛ یعنی توحید، نبوت و معاد هر سه متعلق ایمان قرار گیرند (همان، ج ۱، صص: ۴۴-۴۳).

به هر حال، می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه علامه طباطبایی متعلق ایمان حاکی از مصادیقی حقیقی است که به امر ایمان تعلق می‌گیرند. این مصادیق می‌توانند خدا، رسولان او، کتب آسمانی، غیب، معاد و ... را در برگیرند.

۲.۴. ایمان، یقین و شک

علامه طباطبایی دربارهٔ رابطه ایمان با شک و یقین و به عبارت دیگر، این‌که آیا ایمان آمیخته با شک است یا ایمان همیشه قرین با یقین است، تعبیرات دوگانه‌ای دارند. نگارنده در جمع بین این سخنان به این نتیجه رسیده است که به نظر می‌رسد از دیدگاه ایشان، ایمان در مرحلهٔ معرفت و علم، همیشه قرین با شک و تردید است، ولی هنگامی که شخص به مقتضای ایمان خود ملتزم شد و به آن عمل کرد و تسلیم باور و علم خود شد، واجد یقین می‌گردد. ایشان معتقدند ایمان در اثر مرض قلب، که همان شک و تردید حاکم بر درک انسان است، دچار نوعی تردید و اضطراب می‌گردد و باعث آمیخته شدن ایمان در درون انسان با شرک می‌شود و برای همین است که کسانی که دارای «مرض قلب» هستند ایمانشان ضعیف است (۶، ج ۵، ص: ۴۱۳). بنابراین از دیدگاه ایشان، شک آفت سلامت قلب یا ایمان است، چرا که باعث تزلزل در محدودهٔ معرفت انسان می‌گردد و نقطهٔ مقابل آن، «سلامت قلب» است که در آن، روح و وجود انسان از آسیب‌های معرفتی، که نمونه آن «شک» است، در امان است.

از طرفی می‌دانیم که یقین از دیدگاه علامه «همان شدت ادراک ذهنی است، به گونه‌ای که زوال و سستی نپذیرد» (۶، ج ۲، ص: ۲۶۰)؛ پس می‌توان گفت منظور از «سلامت قلب» همان نیل به مرتبهٔ «یقین» است. اکنون این سؤال مطرح است که «سلامت قلب» و به عبارت دقیق‌تر «یقین» چه موقع در ایمان حاصل می‌شود؟ پاسخ این است که گاهی انسان به چیزی ایمان پیدا می‌کند، ولی از لوازم آن غافل است، ولی وقتی واقعاً به روز قیامت و جزئیات و حساب و کتاب دقیق آن [منظور التزام به متعلق ایمان] یقین پیدا کرد، از معصیت دوری می‌کند و برای همین است که گاهی از ایمان به یقین تعبیر می‌شود؛ چرا که تقوی جز با یقین تکمیل نمی‌شود (۶، ج ۱، ص: ۴۴).

بنابر آنچه گفته شد، برداشت ما از این‌که در دیدگاه علامه طباطبایی، ایمان در مرتبهٔ علم، همیشه همراه با شک است، اثبات می‌شود. ایشان در بسیاری از موارد دیگر هم به این نوع مقارنت شک با ایمان تصریح کرده‌اند که به مواردی از آن به عنوان شاهد اشاره می‌شود. مثلاً این‌که ایشان ایمان را یکی از راه‌ها (سبیل‌ها در مقابل صراط واحد) برای رسیدن به خدا می‌دانند و معتقدند که این ایمان در مواردی می‌تواند به بعضی از مراحل شرک و ضلال هم مخلوط باشد (۶، ج ۱، صص: ۳۱-۳۰)، یا برآن‌اند که شک با نازل‌ترین درجات

ایمان منافاتی ندارد و عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند که البته این میزان نسبت به مراتب عالی ایمان، شرک به حساب می‌آید (۶، ج ۱۳، ص: ۱۹۵).

نتیجه این‌که «یقینی» که از ایمان نصیب فرد مؤمن می‌شود، یقینی است که پس از باور و تصدیق به آن باور و بعد از التزام عملی به لوازم آن باور، یعنی عمل به دستورات مربوط، به دست می‌آید. اما ایمان اولیه همیشه همراه با شک است. این شخص مؤمن است که با فعل ایمان خود، از مرحله شک به مرحله یقین می‌رسد (در واقع، همان تعریف ایمان).

نکته نهایی این‌که باور مذکور می‌تواند در برخی موارد، به شیوه دیگری (منطقی و فلسفی) نیز به یقین منجر شود که البته باز پایبندی به لوازم را نباید نادیده انگاشت؛ ولی به هر حال، در این گونه موارد، شخص یک قدم پیش از نیل به کمال ایمان، به یقین می‌رسد؛ البته یقین از نوع معرفتی و عقلی. در توضیح این سخن باید گفت از نظر علامه طباطبایی، تصدیق و ایمان را باید از نتیجه دلیل کسب کرد و منظور از دلیل، همان حجت عقلی و احتجاج عقلی است (۷، صص: ۱۰۱-۱۰۰). به عبارت دیگر، از دیدگاه علامه طباطبایی، قیاسی که مفید یقین است، قیاس و استدلال برهانی است (۹، ص: ۳۱). پر واضح است که مراد علامه از یقین در این بحث، یقین منطقی است؛ یعنی علم به این‌که «الف ب است» و «ممکن نیست که الف ب نباشد» (۹، ص: ۳۰)، نه یقین روان‌شناختی که منظور از آن، یقین حاصل در روان و درون انسان است؛ چیزی که کاملاً بی‌ضابطه، بی‌ملاک و فاقد حقیقت است و از امری ذوقی سرچشمه می‌گیرد (۱، ص: ۱۸۰). البته شاید بتوان این اشکال را مطرح کرد که چرا وقتی منظور از یقین از دیدگاه علامه امری معرفتی است و یقین نهایت و کمال ایمان است، علامه ایمان و شناخت را یکی نمی‌دانند و شناخت را صرفاً مقدمه ایمان می‌دانند؟

۲.۵. ایمان و عقل

در آثار علامه طباطبایی، کمتر از رابطه بین عقل و ایمان سخن گفته شده است و ایشان در این‌گونه مباحث، بیش‌تر متمرکز به تبیین رابطه بین دین و عقل بوده‌اند و این‌که آیا تضادی بین یافته‌های عقلانی و یافته‌های وحیانی وجود دارد یا خیر. اما با توجه به این‌که ایشان در بحث از ایمان، از یقین و این‌که مرحله کامل ایمان نیل به یقین است سخن می‌گویند (۶، ج ۱، ص: ۴۴) و معتقدند که پایبندی به لوازم اعتقاد، به یقین عقلی و معرفتی منجر می‌شود و از سوی دیگر، نیل به یقین را منوط به استدلال برهانی و قیاس می‌کنند (۱۰، ص: ۳۱)، می‌توان از رابطه عقل و ایمان از دیدگاه ایشان سخن گفت. البته به گونه دیگری نیز می‌توان از سخنان ایشان این بحث را استخراج کرد و آن این‌که ایشان در

آثار خود، از تعبیری چون جزمیت و قطعیت استفاده می‌کنند. اکنون باید به طرح بحث پرداخت.

از نظر علامه طباطبایی، تصدیق و ایمان از نتیجه دلیل حاصل می‌شود و منظور از دلیل، همان حجت و احتجاج عقلی می‌باشد (۷، صص: ۱۰۱-۱۰۰)؛ به عبارت دیگر، قیاسی یقین به دست می‌دهد که استدلال برهانی باشد (۹، ص: ۳۱). مراد از یقین نیز در این بحث، یقین منطقی است؛ یعنی علم به این که «الف ب است» و «ممکن نیست که الف ب نباشد» (۹، ص: ۳۰)؛ نه یقین بی‌ضابطه، بی‌ملاک و فاقد حقیقت روان‌شناختی که از امری ذوقی در روان و درون انسان سرچشمه می‌گیرد (۱، ص: ۱۸۰). برای فهم منظور علامه از استدلال برهانی، باید گفت که ایشان حجت‌های عقلی‌ای را که انسان نظریات خود را با آن‌ها اثبات می‌کند، بر دو قسم می‌داند: قسم اول برهان یا استدلال برهانی است و منظور از آن، حجتی است که مواد مقدماتی آن حق (واقعی) باشند، اگرچه مشهور یا مسلم هم نباشند؛ یعنی قضایایی که انسان با شعور خدادادی خود، آن‌ها را اضطراراً درک کرده و تصدیق می‌نماید؛ مثلاً این که سه از چهار کوچک‌تر است. این قسم تفکر عقلی نامیده می‌شود. حال اگر دایره آن به مباحثی چون تفکر در مبدأ آفرینش و معاد و ... کشیده شود، تفکر فلسفی نام می‌گیرد. قسم دوم جدل است و آن حجتی است که همه یا برخی از مقدمات آن، مشهورات و مسلمات باشند (۷، صص: ۱۲۹-۱۲۸).

بنابراین می‌توان ارتباط عقل و ایمان را از دیدگاه علامه این‌گونه بیان کرد که ایمان هنگامی کامل است (به مرتبه یقین رسیده است) که بر اساس دلایل عقلی بنا شده باشد نه آن که [مانند نظریات اراده‌گرایانه غربی] شخص ابتدا ایمان بیاورد و بعد بر طبق آن، به دنبال اقامه دلیل بگردد؛ یعنی عقل در این دیدگاه مقدم بر ایمان است. شایان ذکر است که منظور از عقل در این‌گونه مباحث، عقل استدلالی و برهانی است نه عقل به معنای عام تفکر و اندیشه.

۳. پل تیلیخ

۱.۳. تعریف ایمان

تیلیخ ایمان را حالت «دل‌بستگی نهایی»^۲ تعریف می‌کند. وی توضیح خود را از این‌که این دل‌بستگی چیست با مثالی آغاز می‌کند. او معتقد است که همه جانداران دل‌بستگی دارند؛ مثلاً به غذا؛ ولی انسان در دل‌بستگی خود، این‌گونه از سایر جانداران مجزا می‌شود که می‌تواند به اموری معنوی چون زیبایی نیز دل‌بستگی داشته باشد. نهایی بودن این دل‌بستگی نیز به این معنا است که شخص را به طور کامل، سرسپرده و تسلیم خود نموده و

به او وعده «تکامل تام»^۴ می‌دهد. او مدعی است که اگر چیزی متعلق این دل‌بستگی قرار گیرد، شخص را بر آن می‌دارد که حاضر شود تمام دیگر تعلقات خود را به پای آن فدا کند. وعده تکامل تام نیز لزوماً نباید به امری معین باشد؛ بلکه این وعده می‌تواند به امری نامعین، مثلاً عظمت یک ملت باشد که شخص حاضر است حتی برایش بمیرد. تبلیخ اموری چون ناسیونالیسم افراطی قرن خود، خدای عدالت در عهد عتیق، پهوه برای مردم عهد عتیق یا موقعیت اجتماعی را مثال می‌زند و می‌گوید هر کدام از این‌ها می‌توانند خدای مردم یا متعلق دل‌بستگی آن‌ها قرار گیرند، چراکه هر چیزی می‌تواند متعلق دل‌بستگی نهایی قرار گیرد (۱۵، صص: ۴-۱).

البته تبلیخ خود واقف است که گاهی اصطلاح دل‌بستگی نهایی به منظور فهم بهتر، به «جدیت نهایی»^۴ یا «جدیت بی قید و شرط»^۵ نیز تعبیر می‌شود. او واژه «جدیت» را می‌پذیرد، چراکه به عقیده او، هیچ کس نیست که بتواند مدعی شود چیزی ندارد که بدان جدیت داشته باشد یا سر تسلیم برای آن فرود بیاورد، اگرچه همین ادعا باشد که: «چیزی متعلق جدیت من نیست» (۱۱، صص: ۵-۴ و ۱۶، صص: ۱-۲). تبلیخ گاهی هم برای بسط و تفهیم بهتر منظور خود، از اصطلاح «قبض شدن» یا «فراگرفته شدن»^۶ استفاده می‌کند؛ چراکه از نظر او، در این معنا، هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که من خود فلان چیز را متعلق دل‌بستگی خود قرار داده‌ام؛ زیرا ما نمی‌توانیم آن را تولید کنیم، بلکه به وسیله آن فرا گرفته می‌شویم، حتی اگر همین ادعا ما را فرا گرفته باشد. او هم‌چنین برای توضیح و تبیین بیش‌تر اصطلاح مورد نظر، اصطلاحات «چیره شدن»^۷ و «باز داشته شدن» یا «توقیف شدن»^۸ را نیز مناسب می‌داند (۱۱، صص: ۶-۷).

در توضیح این‌که چرا تبلیخ از چنین اصطلاحاتی در تفهیم بهتر تعریف خود از ایمان استفاده می‌کند، باید گفت هر یک از این اصطلاحات به نحوی ذهن خواننده را به معنا یا حالت مد نظر نویسنده نزدیک می‌کند. در واقع، وقتی که او برای فهم ایمان از اصطلاح «جدیت نهایی» یا «جدیت بی قید و شرط» استفاده می‌کند، دو عنصر را در تعریف خود از ایمان شریک می‌داند: یکی این‌که در مسأله ایمان، شخص نسبت به امری «جدیت» دارد و حاضر است برای رسیدن به آن هر کاری را انجام دهد، نه آن‌که علاقه‌ای ساده نسبت به چیزی مطرح باشد و نکته دیگر این‌که این جدیت پایدار هم هست و شخص در هیچ حالتی (مثلاً در بروز تعارضات ذهنی) از ایده و دل‌بستگی خود دست نمی‌شوید. این‌که این ایمان حالتی از بی قید و شرطی را دارا می‌باشد نیز حاکی از همین است؛ یعنی این‌طور نیست که شخص مؤمن، ایمان خود را در گرو قید یا شرطی قرار داده باشد که اگر آن شرط رخت برنهد، او ایمان خود را ببازد. با این توضیح، فهم اصطلاحات دیگر تبلیخ در بیان «ماهیت

ایمان دینی» نیز راحت تر می شود. در این جا وقتی از ایمان به «قبض شدن» (فرا گرفته شدن) یا «چیره شدن» تعبیر می شود، منظور نتیجه ای است که مؤمن از ایمان خود در درون خود می یابد. به عبارت دیگر، این اصطلاحات ناظر به نتیجه ایمان آوردن است. مؤمن با توجه به این که به امری دل بستگی نهایی داشته و با جدیت بی قید و شرط با آن روبه رو بوده است، لاجرم از سوی آن امر که در نظر شخص، نهایی بوده است، فرا گرفته می شود و سراسر وجود شخص پر از دل بستگی به آن امر نهایی می گردد. در واقع، شخص مغلوب و چیره متعلق دل بستگی خود می گردد و تمام وجودش از آن امر حمایت می کند. این جا است که فرد نسبت به هر امر دیگری جز متعلق نهایی خود، بی توجه می شود و در هر حال، آن چیزی را می جوید که بدان ایمان پیدا کرده است. پس شخص به واسطه ایمان به امری خاص، نسبت به دیگر امور «بازداشته» شده است و ایمان او منحصر در همین امر است؛ یعنی نسبت به متعلق ایمان خود «توقیف» شده است. بنابراین هر یک از اصطلاحاتی که تیلیخ برای توضیح منظور خود از ایمان ارائه می کند، ناظر به حقیقتی نسبت به این مسأله است که باعث می شود معنای مد نظر تیلیخ از ایمان بهتر و دقیق تر درک شود.

ایمان نزد پل تیلیخ دارای معنای گسترده ای است. از نظر او، ایمان بیانگر حالتی است که شخص گرفتار قدرت وجود می شود؛ وجودی که فراتر از هر چیز بوده و در همه چیز نیز سهیم است. این جا است که فرد باید از خود «شجاعت»^۹ به خرج دهد و با تأیید خود، قدرت وجود را در مقابل عدم بپذیرد؛ یعنی شجاعت و قدرت را تجربه کند. به بیان دیگر، معنی ایمان در پرتو مفهوم شجاعت درک می شود. ایمان مولد و پیش فرض شجاعت است. ایمان باعث شجاعت در مقابل «یأس»^{۱۰} می شود؛ چه یأس ناشی از اضطراب سرنوشت مرگ، و چه یأس ناشی از اضطراب پوچی و بی معنایی یا گناه و محکومیت^{۱۱} (۱۴، صص: ۱۷۱-۱۷۸).

۲.۳. سنخ ایمان

از جمله مباحثی که در تبیین ماهیت ایمان دینی مطرح می شود، تعیین سنخ ایمان است. این که آیا ایمان دینی از سنخ وفاداری، اطاعت و اعتماد است یا از سنخ تعلق و وابستگی. شاید هم از سنخ تجربه باشد. گروهی نیز ایمان را از سنخ باور می دانند. البته ایمان می تواند از سنخ فعل نفسانی و روحی یا از سنخ انفعال نفسانی و روحی باشد. به هر حال، پذیرش هر سخن لوازمی را در پی دارد. تیلیخ نیز از این قاعده مستثنی نیست. او ایمان را از سنخ فعل می داند نه انفعال؛ «فعل کل شخصیت»^{۱۲} که محور حیات شخصی واقع شده و تمام عناصر آن را در بر می گیرد، نه آن که برخاسته از بخش خاص یا کارکرد خاصی از وجود انسان باشد. از سوی دیگر، فعل ایمان فعلی است که توسط ذهن انسان

صورت می‌پذیرد.^{۱۳} به عبارت دیگر، سرچشمه فعل ایمان تمام عناصر و بخش‌های وجود انسان است که در نهایت توسط ذهن انسان صدور می‌یابد. اگرچه ایمان فعلی آگاهانه است، نمی‌توان وجود عناصر ناآگاهانه را نیز در آن نادیده گرفت؛ البته این عناصر ناآگاهانه تنها در صورتی می‌توانند در فعل ایمان تأثیر کرده، به آن تحقق بخشند که پیرامون محور مشخصی حرکت داده شوند؛ و گرنه ایمان، اجباری^{۱۴} بیش نیست؛ چرا که ایمان فعلی آزادانه است (۱۵، صص: ۴-۵). به عبارت دیگر، ایمان «فعل اراده»^{۱۵} شخص است (۱۵، صص: ۶-۷).

از طرف دیگر، گفتیم که تیلیخ در تعریف خود از ایمان، از اصطلاحات «قبض شدن» یا «فراگرفته شدن»، «چیره شدن» و «توقیف شدن» استفاده می‌کند و مدعی است که هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که من خود فلان چیز را متعلق دل‌بستگی خود قرار داده‌ام، زیرا ما نمی‌توانیم آن را تولید کنیم؛ بلکه به وسیله آن فرا گرفته می‌شویم، حتی اگر همین ادعا ما را فراگرفته باشد (۱۱، صص: ۴-۵).

چنان‌که مشاهده می‌کنیم، در این بیان، ایمان یک انفعال بیش نیست. اکنون باید دید بیان دوگانه تیلیخ درباره سنخ ایمان دینی تعارضی را در بر دارد یا نه. پاسخ این است که اگر دقیق بنگریم، ایمان از آن جهت که فرا گرفته شدن از سوی نامتناهی است، امری انفعالی و غیر ارادی است و از آن جهت که روی آوردن متناهی به نامتناهی است، فعل است و امری آزادانه و ارادی. به بیان ساده‌تر، فعل بودن ایمان ناظر به آغاز است و انفعالی بودن آن ناظر به انجام و نتیجه ایمان؛ یعنی شخص در رابطه با مسأله ایمان و این‌که آیا ایمان بیاورد یا نه و به چیزی دل‌بستگی پیدا کند یا نه، به نحوی مختار است. او بسته به اختیار خود، آغازگر فعل ایمان می‌شود، ولی بعد از آن‌که ایمان آورد و ایمانش دوام پیدا کرد، با نامتناهی یا امر قدسی مواجه می‌شود. مؤمن ناگزیر از این مواجهه است؛ چراکه ایمان آورده است و ایمان آوردن چنین حالتی را در پی دارد. در این‌جا شخص بی اختیار گرفتار قدرت وجود می‌شود و نامتناهی سراسر وجود او را در بر می‌گیرد. او به دست امر نامتناهی «قبض» شده و «توقیف» می‌گردد؛ حالتی که پس از ایمان آوردن اختیاری و ارادی، دیگر از آن گریزی نیست و شخص ناچار از این مواجهه است. پس انسان در رویارویی با مسأله ایمان، یک بار فعال است و یک بار منفعل؛ فعال است از آن جهت که ایمان می‌آورد (فعل ایمان)، یعنی انسان متناهی به سوی نامتناهی رو می‌کند و منفعل است از آن جهت که همین انسان متناهی در نهایت با نامتناهی روبه‌رو می‌شود و آن را تجربه می‌کند. در مباحث بعدی خواهیم گفت که تیلیخ از حالت اخیر، در صورتی که آن نامتناهی واقعاً نامتناهی و قدسی باشد، به تجربه امر قدسی تعبیر می‌کند. سخن آخر این‌که تیلیخ این بیان دوگانه از سنخ ایمان را مقدمه‌ای قرار می‌دهد تا بحث شک و یقین را در

ایمان مطرح کند. او معتقد است ایمان از آن حیث که متناهی (انسان) امر نامتناهی (یا قدسی) را تجربه می‌کند یقینی و از آن جهت که موجود متناهی در مواجهه با امر نامتناهی قرار می‌گیرد، غیر یقینی است و این امر غیر یقینی دائماً در ایمان وجود دارد. به عبارت دیگر، در این که شخص با ایمان آوردن، وارد مسیر حرکت به نامتناهی می‌شود و قرار است آن را تجربه کند، شکی نیست و در این جا ما واجد یقین هستیم؛ ولی دربارهٔ هنگامی که متناهی نامتناهی را تجربه می‌کند، باید گفت چون متناهی هرگز نخواهد توانست واجد درک صحیح از نامتناهی شود و دقیقاً بفهمد آن امر چیست، دچار نوعی سردرگمی است که از آن به شک تعبیر می‌شود. پس در مسأله ایمان، ما هم با یقین و هم با عدم یقین روبه‌رویم (۱۵، ص: ۱۶). شایان ذکر است منظور از یقین در هر دو مورد، یکی است، ولی متعلق آن فرق می‌کند؛ یعنی این‌طور نیست که یقین در این دو مرحله به دو معنا باشد؛ بلکه یقین در این دو جا معنای واحدی دارد. اما آن‌جا که بحث اصل تجربه در میان است و متعلق یقین، تجربه است، ما با یقین و امری غیر قابل انکار روبه‌رویم، چراکه وقوع تجربه امری انکارناپذیر است؛ ولی این که آیا حقیقتی نامتناهی در درون انسان به عنوان یک موجود متناهی نشسته است یا نه و به عبارت دیگر، آیا حتماً متعلق ایمان امری نامتناهی است یا خیر، امری یقینی نیست. کما این که فلاسفه می‌گویند شما در حس هرگز اشتباه نمی‌کنید، ولی در حکم و این که آیا حتماً حس من مطابق با واقع است اشتباه می‌کنید.

۳.۳. متعلق ایمان

تیلیخ این بحث را تحت عنوان «منیع ایمان»^{۱۶} مطرح می‌کند. به نظر او، متعلق ایمان امری نامتناهی و نهایی است. ایمان همان دل‌بستگی «بی قید و شرط»^{۱۷} است و آن امر بی قید و شرط به طور نهایی مورد تجربه واقع می‌شود. او معتقد است که فعل ایمان امری است ذهنی^{۱۸} که از طریق آن، انسان به چیزی باور پیدا می‌کند و فعل کل شخصیت به شمار می‌رود، ولی متعلق آن، یعنی آن‌چه به آن باور می‌شود، عینی^{۱۹} است.

بنا به تعریف تیلیخ از ایمان، متعلق ایمان یا دل‌بستگی نهایی چیزی است که شخص حاضر است همهٔ تعلقات خود را به پای آن فدا کند؛ امری که به شخص وعدهٔ «تکامل تام» می‌دهد و او را به طور کامل سرسپرده و تسلیم خود می‌نماید. این متعلق عینی می‌تواند به دو نحوه وجود داشته باشد، نحوه‌ای که بین انسان و دیگر موجودات زنده مشترک است، مثل غذا و نحوه‌ای که منحصر به انسان‌ها است؛ یعنی دل‌بستگی‌های معنوی^{۲۰}، مثل دل‌بستگی‌های شناختاری^{۲۱}، زیبایی‌شناختی^{۲۲} و غیره. به نظر او هر چیزی می‌تواند متعلق این نوع دل‌بستگی قرار گیرد؛ مثلاً ناسیونالیسم افراطی قرن معاصر، خدای عدالت در عهد عتیق، یهوه برای مردم عهد عتیق یا موقعیت اجتماعی (۱۵، صص: ۴-۱). حال اگر ایمان به

امری واقعاً نهایی و نامتناهی تعلق گرفت، ایمان صادق^{۲۳} تلقی می‌شود؛ مثلاً همان خدا در ادیان؛ در حالی که اگر متعلق ایمان امری متناهی و ابتدایی باشد، ایمان بت‌پرستانه^{۲۴} خواهد بود (۱۵، ص: ۱۲) و برای همین است که می‌گوید: «محتوای^{۲۵} ایمان مطلق خدای برتر از خدا^{۲۶} است» (۱۴، ص: ۱۸۲).

منظور از این سخن، آن است که اگرچه هر چیزی می‌تواند متعلق دل‌بستگی نهایی (ایمان) انسان واقع شود و خدای او به شمار آید، اگر ایمان واقعاً صادق باشد و متعلق آن حقیقت نهایی و قدسی باشد، ما به ایمان مطلق دست یافته‌ایم و از طرف دیگر، باید گفت که آن امر واقعاً نهایی و قدسی که می‌تواند متعلق ایمان انسان‌ها واقع شود و ایمان مطلق را به دست دهد، چیزی جز خدای ادیان نیست. بنابراین تیلیخ در این جمله کوتاه که «متعلق ایمان مطلق خدای برتر از خداست» در نظر دارد که بگوید خدای ادیان برتر است از دیگر اموری که متعلق ایمان افراد واقع می‌شوند و اگر متعلق ایمان شخصی خدای دینی باشد، ارزش بیشتری دارد تا آن که چیزی دیگر خدای این شخص واقع شود؛ چراکه تنها خدای ادیان است که به حقیقت، نامتناهی و قدسی است و می‌تواند به انسان، ایمانی واقعاً صادق ببخشد. تیلیخ در جایی دیگر و با بیانی دیگر، تحت داستانی که از انجیل نقل می‌کند متعلق دل‌بستگی نهایی را بر دو قسم می‌خواند: یکی آن که به چیزهای متعددی مربوط می‌شود که همه آن‌ها ابتدایی، متناهی و متغیرند و دیگر دل‌بستگی به امری واحد، نامتناهی، نهایی و دائم. نتیجه او از این داستان، این است که دل‌بستگی به امور متعدد مذموم نیست؛ چرا که همین دل‌بستگی‌ها هستند که فرهنگ و زندگی ما را ساخته و غنی می‌سازند و زمینه را برای تحقق دل‌بستگی به امر واحد ایجاد می‌کنند؛ ولی با تمام اهمیت خود، سرسپردگی نهایی، بی‌قید و شرط و نامتناهی را مطالبه نمی‌کنند و نمی‌توانند اهمیت مطلق و نهایی را به خود اختصاص دهند. پس آن چه که ممدوح عیسی است، دل‌بستگی به امر واحد یعنی خداست؛ چیزی که نسل بشر بدان محتاج است (۱۶، ص: ۱-۲). به عبارت دیگر، تیلیخ به این مسأله واقف است که ایمان همه مؤمنان به خدای ادیان تعلق نگرفته است و بلکه بیش‌تر مؤمنان به اموری دیگر دل‌بستگی دارند؛ ولی در عین حال، او نیز اذعان می‌کند که دل‌بستگی به امور متعدد دیگر غیر از خدای دینی مطرود نیست؛ چراکه به هر حال، همین دل‌بستگی‌هاست که فرهنگ و جامعه را شکل می‌دهند. البته این نکته را نیز باید در نظر داشت که ایمان به این امور متعدد به اندازه ایمان به خدای واحد، نامتناهی و قدسی ادیان، ارزشمند نیست. نکته دیگر این که وقتی تیلیخ می‌گوید نسل بشر به آن خدای واحد محتاج است، منظورش این است که بشر باید به تدریج، دل‌بستگی‌های خود را به دیگر امور کم‌ارزش‌تر به سمت ایمان به خدای دینی (مورد جزئی در گفتار تیلیخ، خدای عیسی است)

سوق دهد و باید در متعلق ایمان تغییر رخ دهد؛ آن هم تغییر تکاملی و بدین واسطه است که جامعه تکامل می‌یابد. در واقع، جامعه متعالی مد نظر تیلیخ جامعه‌ای است که دل‌بستگی نهایی‌اش خدای دین عیسی باشد.

۳.۴. ایمان، یقین و شک

چنانچه در بحث سنخ ایمان دیدیم، تیلیخ از یک سو ایمان را امری منفعلانه و غیر ارادی دانست و از سوی دیگر، ایمان را فعلی آزادانه و ارادی معرفی کرد و گفتیم که تیلیخ در توضیح خود بیان می‌دارد که جهت انفعالی و غیر ارادی ایمان فراگرفته شدن از سوی نامتناهی است و جهت ارادی و فعلی ایمان روی آوردن متناهی به نامتناهی است که شرح و بسط این بیان مغلق در بحث سنخ ایمان گذشت. اما آن‌چه در این‌جا حایز اهمیت است آن‌است که تیلیخ این بیان دوگانه را مقدمه‌ای قرار می‌دهد تا نسبت ایمان را با شک و یقین تبیین نماید.

به عقیده تیلیخ، ایمان از آن جهت که تجربه‌ای قدسی محسوب می‌شود، امری یقینی است، ولی از آن جهت که امر متناهی در مواجهه با امر نامتناهی (که همان امر قدسی است) قرار می‌گیرد، غیر یقینی است و این امر غیر یقینی دایماً در ایمان وجود دارد (ص: ۱۵)، به عبارت دیگر، یقینی بودن ایمان ناظر به آغاز و غیر یقینی بودن آن مربوط به نتیجه ایمان، یعنی تحقق خود مواجهه است. این‌که شخص قطعاً با مسأله ایمان روبه‌رو می‌شود و به امری دل‌بستگی و تعلق پیدا خواهد کرد، امری بدیهی و یقینی است و این‌که بعد از ایمان آوردن، با نامتناهی روبه‌رو می‌شود و یک مواجهه صورت می‌پذیرد، عنصری از عدم یقین را در بردارد. عنصر غیر یقینی به این معنا که وقتی شخص (متناهی) پس از ایمان آوردن، وارد مراحل بعدی و در نهایت وارد تجربه مواجهه با امر قدسی می‌شود، این نکته را در درون خود می‌یابد که نامتناهی تمام وجود او را فراگرفته است و او مغلوب قدرت وجود آن نامتناهی شده است و می‌فهمد که نمی‌تواند نامتناهی را درک کند. در واقع، این‌جا ایمان همراه با عنصری غیر یقینی است. البته شاید هم منظور تیلیخ از این مضمون که سرانجام ایمان با عنصری غیر یقینی همراه است، این باشد که شخص هرگز نمی‌تواند پیش‌بینی کند که آیا در نهایت خواهد توانست امر نامتناهی را تجربه کند یا خیر؛ همیشه از این بابت در شک است؛ البته با توجه به آن‌که تیلیخ معتقد است این امر غیر یقینی دائماً در ایمان وجود دارد (ص: ۱۵، ۱۶)، می‌توان گفت برداشت اول ما به واقع نزدیک‌تر است؛ یعنی همیشه و در تمام مراحل ایمان در تجربه نامتناهی (قدسی) این بحث مطرح است که متناهی نمی‌تواند نامتناهی را درک کند و مغلوب او واقع می‌شود؛ حال آن‌که عدم توانایی در پیش‌بینی تحقق یا عدم تحقق تجربه قدسی، مربوط به اول ایمان است نه تمام مراحل

آن. البته باید توجه داشت که تیلیخ ایمان را یک تجربهٔ درونی می‌داند و نه یک تصدیق و بنابراین می‌توان گفت منظور وی از عدم یقین، عدم یک تجربهٔ کامل و همه‌جانبه است، به نحوی که فرد نمی‌تواند به طور کامل، بر متعلق تجربهٔ خود احاطه پیدا کند.

اکنون باید دید شک مد نظر تیلیخ که همیشه در ایمان وجود دارد و از آن زائل نشدنی است ناظر به چه حقیقتی است و چه معنایی را افاده می‌کند. تیلیخ برای تفهیم بهتر مطلب خود، سه نوع شک را از هم متمایز می‌کند. یک قسم شک، شک است که ناظر به واقعیت‌ها و نتایج بوده و در پژوهش‌های علمی مطرح است. او این شک را شک «روش‌شناختی»^{۲۷} می‌نامد. در واقع، این شک شک است که همیشه برای انسان مطرح است و محتوای آن این است که آیا نتایج جست‌وجوی من مطابق با واقعیت است یا خیر. البته چون فعل ایمان ناظر به اعتقاد به صدق و کذب «گزاره‌ای»^{۲۸} نیست، با این شک ناسازگار است؛ زیرا تیلیخ تلقی ایمان به عنوان «فعل شناخت» را تحریف معنای ایمان می‌داند؛ چراکه از دیدگاه او، در این نوع برداشت انسان با باورهایی روبه‌روست که صدق و کذب پذیرند، یعنی همان گزاره‌ها؛ حال آن‌که به نظر او ایمان به گزاره تعلق نمی‌گیرد. قسم دیگری از شک نیز وجود دارد که تیلیخ آن را شک «شکاکانه»^{۲۹} و در مقابل شک روش‌شناختی می‌داند. این نوع شک ناظر به تمام باورهای انسان است، از تجربهٔ حسی گرفته تا اصول اعتقادی.^{۳۰} این شک بیش از آن که یک دستور و حکم^{۳۱} باشد، یک نگرش^{۳۲} است. این شک هرگونه یقینی را رد می‌کند و ناظر به گزاره‌ای نیست. شک ساختگی شکاک در مقابل شک پایدار دانشمندان علوم تجربی است و در ایمان وجود ندارد. در شک روش‌شناختی دانشمند برای آن‌که بتواند صحت مسأله‌ای را بیازماید یا به نتیجه‌ای دست یابد، ابتدا به نحوی آزادی و با اختیار به عنوان پیش‌فرض، در صحت آن مسأله شک می‌کند. در مقابل دو قسم شک مذکور، قسم دیگری از شک وجود دارد که همراه با «خطر کردن»^{۳۳} است. شک در مورد محتوای مشخص که متعلق دل‌بستگی نهایی شخص است؛ یعنی شک یک متناهی در مواجهه با نامتناهی. این شک ناظر به صدق و کذب گزاره‌ای نیست و هیچ حقیقتی را انکار نمی‌کند؛ بلکه این شک آگاهی از ناامنی و تزلزل و تناهی در حقیقت وجود است؛ چرا که ممکن است امر غیرنهایی، نهایی پنداشته شود. او این نوع شک را شک «وجودی»^{۳۴} می‌نامد. حال اگر از تیلیخ پرسیده شود که چگونه انسان به رغم چنین شکی در فعل ایمان، واجد ایمان می‌گردد، این‌گونه پاسخ می‌دهد که این شک همیشه همراه با عنصر «به رغم»^{۳۵} ذاتی است و برای غلبه بر چنین شکی به «شجاعت»^{۳۶} نیاز است؛ شجاعتی به معنای وسیع‌تر از کاربرد رایج. انسان باید برای «تثبیت نفس»^{۳۷} متناهی خود در مقابل نامتناهی شجاعت به خرج دهد؛ یعنی باید خطر کند و برای همین است که گاهی

این شجاعت با شکست روبه‌رو می‌شود. پویایی ایمان نیز به همین معناست؛ یعنی ایمانی که قرین با شک و وجودی و نیازمند به فعل شجاعت است. وجود این نوع شک به معنای سلب ایمان نیست؛ بلکه امری است که دائماً در فعل ایمان حضور دارد. در واقع شک و وجودی مؤید ایمان و ویژگی بی قید و شرطی آن است. شک و وجودی و ایمان، قطب‌های واقعیتی واحد، یعنی دل‌بستگی نهایی هستند (۱۵، صص: ۱۸-۲۲).

۳.۵. ایمان و عقل

از دیدگاه تیلیخ، تعارض یا عدم تعارض عقل^{۳۸} و ایمان منوط به نوع تعریفی است که از هر یک ارائه می‌شود. به نظر او، اگر در معنای ایمان سوء فهم پیش آید با عقل در تعارض خواهد بود؛ ولی اگر ایمان به عنوان دل‌بستگی نهایی تعریف گردد، جای تعارضی باقی نخواهد ماند (۱۵، ص: ۷۴). او ابتدا برای عقل دو معنای متمایز قایل می‌شود: اول این‌که عقل را به معنای روش علمی، دقت منطقی و محاسبه فنی به شمار آوریم؛ یعنی آن‌چه امروزه از معنای عقل در اذهان رایج است. در این حالت، عقل نقش جهت‌دهی ایفا می‌کند. در این حالت، عقل نام «ابزاری» است که وسایل را به ما می‌بخشد و نقش واسطه دارد نه غایت. این همان عقلی است که مربوط به زندگی روزمره مردم و شاخص تمدن فنی ماست. معنای دیگر عقل، که بیشتر در دوره‌های فرهنگ غربی متداول بوده است، حکایت از مبدأ معنا، ساختار، قوانین و اصول دارد. در این معنا از عقل، عقل معادل انسانیت انسان در مقابل دیگر موجودات است؛ یعنی پایه زبان، آزادی و خلاقیت انسان می‌باشد. این نوع از عقل، متضمن جست‌وجوی معرفت (شناخت)، تجربه، هنر و تحقق دستورات اخلاقی است. به نظر نگارنده، در واقع، معنای اول از عقل، ناظر به قدرت و ابزاری در تحقیقات علوم طبیعی است، در حالی که عقل به معنای دوم، بیانگر قدرت فهم و شناخت است. اگر کسی عقل به معنای اول را واجد نباشد و نتواند از ذهن خود چنان وسیله‌ای برای تحقق تحقیقات علمی استفاده کند، از انسان بودن ساقط نمی‌شود؛ حال آن‌که فرض نداشتن عقل به معنای دوم، انسانیت را از او سلب می‌کند. در واقع، معنای اخیر از عقل بیانگر ناطقیت انسان و وجه تمایز او با تمام موجودات دیگر عالم است. عقل به معنای دوم ناظر به قدرت اندیشیدن و فهم انسان می‌باشد. اکنون باید گفت به معنای دوم از عقل است که انسان می‌تواند واجد دل‌بستگی نهایی یا ایمان شود و فرض تعارض ایمان با عقل در این معنا برابر با سلب انسانیت از انسان است. یعنی اگر به معنای دوم از عقل نظر کنیم، می‌توانیم بگوییم این موجود با چنین ویژگی‌ای خواهد توانست به امری دل‌بستگی پیدا کند و ایمان بیاورد؛ چراکه ایمان نیز فعل اراده وجود شخص است و حکایت از انسانیت او دارد. به عبارت دیگر، ما باید بین انسان و دیگر اشیای عالم تمایز بنهیم؛ به این صورت که در دیگر اشیای عالم،

هیچ قوه و استعدادی برای تغییر و تکامل معنوی وجود ندارد، در حالی که انسان تنها موجودی در عالم است که امکان‌های بسیار زیادی را پیش‌رو دارد و می‌تواند استعداد‌های نشکفته خود را شکوفا کند. حال اگر بگویند این ویژگی انسان از چه عنصری سرچشمه می‌گیرد، باید بگوییم این که انسان می‌فهمد و هم خود و هم استعداد خود را می‌شناسد و می‌تواند پیشرفت و تکامل یابد، مدیون قوه عقل در درون خویشتن او است (عقل به معنای دوم). بنابراین عقل به این معنا نمایانگر انسانیت انسان است. از طرفی، به علت وجود چنین عنصری هم هست که انسان قادر می‌شود به امری دل‌بستگی پیدا کند و ایمان ورزد. بنابراین بین «ایمان» و «عقل» (به این معنا) تعارضی نیست و فرض تعارض بین این دو برابر با سلب انسانیت از انسان است. در این حالت، ایمان فعلی است که عقل به واسطه آن فعل، می‌تواند به طور وجدی به ما فوق خود دسترسی پیدا کند؛ یعنی عقل متناهی انسان، که از تناهی خود هم مطلع است، از این تناهی فراتر رفته و با نامتناهی مواجه شده و آن را تجربه می‌کند و به وجد دست می‌یابد. این همان تکامل عقل است که توانسته است قدسی و نهایی را فراتر از محدوده‌های تناهی تجربه کند (ص: ۷۷-۷۵). پس رابطه عقل و ایمان این‌گونه است که «عقل پیش فرض^{۳۹} ایمان و ایمان تکامل^{۴۰} عقل است» (ص: ۷۷).

۴. مقایسه و داوری

۴.۱. تعریف ایمان

عمده تمایزات و تشابهات اندیشه علامه طباطبایی با اندیشه پل تیلیخ در مسأله ایمان، از تعریف هر کدامشان از ایمان سرچشمه می‌گیرد. به نظر می‌رسد آن‌چه را علامه طباطبایی به عنوان تعریف ایمان ذکر می‌کند با تعریف تیلیخ از ایمان تفاوت ماهوی کامل دارد. علامه طباطبایی با بیانات متفاوتی، ایمان را تمکن یافتن اعتقاد در قلب انسان می‌داند (۶ ج ۱، ص: ۴۳) به گونه‌ای که شخص به اعتقاد (باور) خود التزام عملی پیدا کند (۶ ج ۱۶، ص: ۲۷۷ و ج ۱۸، ص: ۲۸۵) و آثار آن ایمان از او بروز نماید، در حالی که به نظر تیلیخ، ایمان حکایت از یک حالت «دل‌بستگی نهایی» دارد که انسان را کاملاً سرسپرده خویش می‌کند.

از تفاوت‌های فاحش دیگر تعریف علامه طباطبایی و پل تیلیخ درباره امر ایمان، استفاده متفاوت هر یک، از مفاهیم جانبی است. تیلیخ در استفاده از مفهوم گسترده ایمان در آثارش، از اصطلاحات «شجاعت» و «تثبیت نفس» خود «علی رغم» «یأس»‌های ناشی از «اضطراب» و «ترس» استفاده می‌کند و معتقد است از آن‌جا که انسان دائماً با «ترس» و

«اضطراب» روبه‌روست، باید «شجاعت» به خرج دهد و «علی رغم» همه این مسایل، به متعلق «دل‌بستگی نهایی» خود «ایمان» بورزد تا «دچار» انواع «یأس» نشود (۱۴، صص: ۱۷۸-۱۷۱)؛ در حالی که علامه طباطبایی معنای مد نظر خود را با مفاهیمی چون «اعتقاد»، «تصدیق»، «عمل»، «قلب»، «سکون» و «آرامش» تحکیم می‌کند (۶، ج ۹، ص: ۳۲۹ و ج ۱۶، ص: ۲۷۷ و ج ۱۸، ص: ۲۸۵ و ج ۱۵، ص: ۳ و ج ۱، ص: ۴۳). از نظر ایشان، ایمان متضمن یک باور است و یک عمل. ایمان نه علم تنهاست و نه عمل تنها؛ بلکه یک «علم عملی» است (۶، ج ۱۸، صص: ۲۸۱-۲۸۲ و ج ۱۵، صص: ۳-۵). در واقع، هنگامی که باوری در «قلب» شخص منعقد شود (همان، ج ۱۵، ص: ۱۵۷) و جای گیرد و شخص به لوازم عملی آن پایبند شود، آثار آن ایمان از وجود شخص سرازیر می‌شود و شخص به «سکون»، «اطمینان» و «یقین» دست می‌یابد (۶، ج ۱۵، ص: ۳ و ج ۱، ص: ۴۳). تفاوت دیگر این که در تعریف علامه طباطبایی از ایمان، انسان «فراگرفته» یا «قبض» نمی‌شود و از سوی امری «توقیف» و «بازداشته» نمی‌گردد. در تعریف تیلیخ هم از ایمان، به هیچ وجه انسان با یک باور مواجه نیست.

شایان ذکر است که این دو فیلسوف در یک امر اتفاق نظر دارند و آن این که هر دو به این امر اذعان دارند که ایمان حالتی دارد که شخص نسبت به متعلق ایمان خود کاملاً تسلیم و سرسپرده می‌شود (۶، ج ۱۵، ص: ۳ و ۱۵، صص: ۴-۱).

۲.۴. سنخ ایمان

با توجه به آن چه از تعاریف علامه طباطبایی مستفاد است، ایمان از سنخ «باور (اعتقاد)» تلقی می‌شود ولی نه هر باوری؛ بلکه منظور باوری است که آن چنان در قلب و درون آدمی رسوخ یافته باشد که بتواند عنوان عقد را به خود بگیرد و تمام تعلق خاطر انسان را به خود معطوف سازد و آثار خود را در عمل انسان به ظهور بنشانند (۶، ج ۱، ص: ۴۳ و ج ۱۵، ص: ۱۵۷). اما تیلیخ نظری کاملاً متفاوت و مقابل اندیشه علامه ارائه می‌دهد. او معتقد است ایمان از سنخ «فعل» است؛ فعلی که تمام عناصر وجود انسان را در بر می‌گیرد. فعل ایمان فعلی آزادانه است که از تمام بخش‌های وجود انسان سرچشمه گرفته و در نهایت توسط ذهن انسان صدور می‌یابد (۱۵، صص: ۷-۴).

تفاوت اندیشه این دو فیلسوف از آن جا ناشی می‌شود که تیلیخ ایمان را همان ابتدای امر حرکت ارادی به سوی متعلق دل‌بستگی نهایی یا ایمان می‌داند، ولی علامه طباطبایی ابتدای این امر را ایمان نمی‌داند؛ بلکه ایمان را پس از آن حرکت ارادی قرار می‌دهند؛ یعنی هنگامی که متعلق ایمان انسان (باور) در قلب انسان تمکن یافت. البته باید اذعان کرد که این بیان به یک بحث لفظی بیش‌تر شباهت دارد و شاید بهتر باشد بگوییم که تیلیخ در

اندیشه خود، دو مرحله برای ایمان قایل است: یک مرحله ابتدایی و یک مرحله نهایی و آن مرحله نهایی در واقع، سیری است که در عرفان اسلامی از آن بحث می‌شود، نه در کلام. اما علامه طباطبایی در بحث از ایمان به عنوان یک بحث کلامی، متذکر آن مرحله نشده است. البته وجه اشتراک این دو قول متفاوت، این است که به اعتقاد هر دو، تمام وجود انسان نسبت به امر ایمان درگیر است؛ چراکه تیلیخ بر این باور است که امر ایمان برخاسته از بخش خاص یا کارکرد خاصی از وجود انسان نیست؛ بلکه «فعل کل شخصیت» است که محور حیات شخصی واقع شده و تمام عناصر آن را در بر می‌گیرد، اگرچه در نهایت توسط «ذهن» صادر می‌شود. از سوی دیگر، علامه در تعریف و تعیین سنخ ایمان، از اصطلاح «قلب» استفاده می‌کند. ایشان «قلب» را موطن باور می‌دانند؛ جایی که باور در آن جا متمکن شده و شخص نسبت به باور خود، واجد یک عقد قلبی می‌گردد. علامه طباطبایی «قلب» را حاکی از نفس و روح یا جان آدمی می‌داند که تعقل می‌کند، شاد و غمگین می‌شود، دوست و دشمن می‌دارد، تصمیم می‌گیرد و بالاخره منشأ اثر است (۶، ج ۲، ص: ۲۳۴، ج ۹، ص: ۴۴). بنابراین در اندیشه علامه طباطبایی هم تمام وجود انسان نسبت به امر ایمان درگیر است. اما در این جا اشکالی به نظر می‌رسد و آن این که اگر قلب حکایت از نفس و روح داشته باشد که تعقل می‌کند، تصمیم می‌گیرد و در نهایت منشأ اثر می‌باشد و همین قلب موطن باور است، می‌توان گفت ایمان از روزن این بیان، یک «فعل» خواهد بود؛ یعنی ایمان فعالیت قلب است نه آن که قلب (با روح و جان) مانند صندوقچه‌ای باشد که ایمان در آن جای گیرد و این بر خلاف آن چیزی است که از تعریف علامه طباطبایی از ایمان استفاده می‌شود. البته باید این را هم پذیرفت که علامه در بحث از قلب به عنوان موطن باور، در مقام بیان حقیقت و ماهیت ایمان نیست و بنابراین بهتر است مراد ایشان از سنخ ایمان را از همان تعریف ایشان استخراج کنیم.

شاید پرسیده شود که آن چه از کلام علامه طباطبایی برمی‌آید حاکی از آن است که فقط بُعد معنوی انسان مرتبط با امر ایمان است و سخنان ایشان بخش مادی وجود انسان را شامل نمی‌شود؛ ولی باید گفت که این طور نیست؛ بلکه چنانچه ایشان متذکر شده‌اند، ایمان به نحوی است که آثار عملی آن از انسان بروز پیدا می‌کند (۶، ج ۱۶، ص: ۲۷۷ و ج ۱۸، ص: ۲۸۵) و این خود دال بر آن است که بدن جسمانی هم با امر ایمان درگیر است. پس همان‌گونه که گفتیم، علامه طباطبایی نیز تمام وجود انسان را درگیر با مسأله ایمان می‌داند.

۳.۴. متعلق ایمان

تیلیخ معتقد است هر چیزی می‌تواند متعلق ایمان یا دل‌بستگی نهایی انسان قرار گیرد،

چه امور متناهی و چه نامتناهی؛ اما به این امر نیز اذعان دارد که متعلق واقعی و صادق ایمان، تنها امر واحد نامتناهی، یعنی خداست (۱۴، ص: ۱۸۲ و ۱-۲؛ ۱۶، ص: ۱۹۵۵). در حالی که علامه طباطبایی متعلق ایمان را در مقام «باید» از منظر برون دینی مورد تأکید قرار می‌دهد و معتقد است انسان باید به خدا، عالم غیب، رسولان و ملائک و کتب او ایمان داشته باشد (۶، ج ۱، صص: ۴۳-۴۴؛ ج ۵، ص: ۱۱۷؛ ج ۴، ص: ۹۳؛ ج ۱۴، ص: ۲۳ و ۲۰۲؛ ج ۲، ص: ۴۷۱ و ج ۷، ص: ۲۱۱). البته بین علامه و تیلیخ در این که متعلق ایمان امری عینی و خارجی است اشتراک نظر وجود دارد (۱۱، صص: ۵-۶) و عمده تفاوت نظر این دو فیلسوف، در تعیین مصداق خارجی آن است.

۴.۴. ایمان، یقین و شک

همان‌طور که در بحث «ایمان، یقین و شک» در فصل دوم بیان شد، مرحوم علامه طباطبایی ایمان را در مرحله معرفت و علم، همیشه قرین با شک و تردید می‌داند، ولی وقتی که شخص به مقتضای ایمان خود ملتزم شد و به آن عمل کرد و تسلیم باور قلبی خود گردید، واجد یقین می‌شود. از نظر ایشان شک آفت سلامت قلب و ایمان است و باعث تزلزل در محدوده معرفت انسان می‌گردد؛ ولی وقتی شخص به اعتقاد خود پایبند شد، به مرتبه یقین نایل می‌آید (۶: ج ۵، ص: ۴۱۳؛ ج ۲، ص: ۲۶۰ و ج ۱، ص: ۴۴). ایشان تأکید دارند که شک با نازل‌ترین درجات ایمان تنافی ندارد و عموم مردم دچار آن هستند (۶، ج ۱۳، ص: ۱۹۵). در نتیجه، «یقینی» که از ایمان نصیب فرد مؤمن می‌شود، یقینی است که پس از باور و التزام عملی به آن باور به دست می‌آید؛ به عبارت دیگر، از مراحل عالیۀ ایمان، نیل به یقین است. پس در اندیشه علامه طباطبایی، در آغاز، ایمان قرین با شک و در نهایت، ایمان قرین با یقین است. مشابه همین تقسیم‌بندی با یک تفاوت اساسی می‌توانیم در اندیشه پل تیلیخ بیابیم. او معتقد است ایمان از آن جهت که تجربه‌ای قدسی محسوب می‌شود، امری یقینی است، ولی از آن جهت که امر متناهی در مواجهه با امر نامتناهی (که همان امر قدسی است) قرار می‌گیرد، غیر یقینی است (۱۵، ص: ۱۶). به بیان ساده‌تر، یقینی بودن ایمان ناظر به آغاز و غیر یقینی بودن آن مربوط به نهایت (نتیجه) ایمان است. این که شخص قطعاً به امری دل‌بستگی پیدا کرده و بدان ایمان می‌آورد، بدیهی و یقینی است و این که شخص (متناهی) یک نامتناهی را تجربه می‌کند، عنصری از عدم یقین را در بر دارد. در واقع، مواجهه با امر قدسی و تجربه آن، منجر به فراگرفته شدن از سوی نامتناهی می‌شود و انسان می‌فهمد که نمی‌تواند نامتناهی را درک کند. این‌جا همان مرحله‌ای است که ایمان با شک همراه است؛ شکی که به عقیده تیلیخ، همیشه در ایمان وجود دارد. بنابراین شباهت این دو اندیشه در آن است که هم علامه طباطبایی و هم پل تیلیخ تشخیص

داده‌اند که ایمان از دو جهت مختلف، دو حالت مختلف قرین با شک بودن و قرین با یقین بودن را دارا می‌باشد و اما تفاوت فاحش و مهم این دو اندیشه هم آن است که علامه طباطبایی آغاز ایمان را قرین با شک و پایان آن را نیل به یقین می‌داند و حال آن که تیلیخ آغاز ایمان (به این معنا که شخص قطعاً درگیر فعل ایمان خواهد شد) را امری یقینی و انجام آن را نیل به شک می‌داند. البته از آنجا که تیلیخ معتقد است عنصر غیر یقینی (شک) همیشه در ایمان وجود دارد (۱۵، ص: ۱۶)، می‌توان مسأله را به بیان دیگری تبیین نمود و گفت از دیدگاه علامه طباطبایی درباره امر ایمان، انسان مسیری را از شک به سوی یقین طی می‌کند، ولی از دیدگاه تیلیخ، انسان قدم به مسیر شک دایمی می‌گذارد. البته باید اذعان نمود که تیلیخ در مواردی خاص، ایمان را با یقین همراه می‌داند و آن هنگامی است که مانند رسولان، به شخص اجازه لمس زمینه خود داده شود، به نحوی که شخص بتواند فراسوی خود را ببیند؛ یعنی هویدا شدن یقین مطلق (۲، ص: ۲).

البته بیان اخیر پل تیلیخ شباهت زیادی به بیان علامه طباطبایی دارد؛ چرا که با مد نظر قرار دادن این سخن می‌توان گفت که هر دو متکلم معتقدند که انسان در مراحل عالیۀ ایمان با آشکار شدن یقین مواجه است.

شایان ذکر است که تفاوت دیگری نیز در ظاهر کلام علامه طباطبایی و پل تیلیخ به چشم می‌خورد و آن این که تیلیخ اقسام سه‌گانه‌ای را برای شک بیان می‌کند (۱۵، ص: ۲۲-۱۸) که مشابه آن در کلام مرحوم علامه یافت نمی‌شود.

۴.۵. ایمان و عقل

قبل از بیان وجه اشتراک یا اختلاف اندیشه «علامه طباطبایی» با «پل تیلیخ» درباره مسأله رابطه ایمان و عقل، باید به یک نکته اساسی اشاره کرد. به عبارت دیگر، قبل از تبیین رابطه ایمان و عقل از دیدگاه علامه و تیلیخ، باید تفاوت عمده این دو اندیشمند در ارائه مفهوم «عقل» را متذکر شد. آنچه از ظاهر کلام علامه و تیلیخ برمی‌آید حاکی از آن است که این دو بزرگوار هر یک معنای مجزا و متفاوتی را از اصطلاح «عقل» اراده می‌کنند و سپس در پی بیان رابطه آن با ایمان بر می‌آیند.

در اندیشه علامه طباطبایی، مرحله کامل ایمان نیل به یقین است (۶، ج ۱، ص: ۴۴) و ایشان معتقدند که پایبندی به لوازم اعتقاد، به یقین عقلی و معرفتی منجر می‌شود و از سوی دیگر، نیل به یقین را منوط به استدلال برهانی و قیاس می‌نمایند (۹، ص: ۳۱)؛ بنابراین می‌توان گفت که منظور ایشان از اصطلاح «عقل» همان تصدیق عقلی و آن چیزی است که از نتیجه دلیل حاصل می‌شود. ایشان معتقدند منظور از دلیل، همان حجت و احتجاج عقلی می‌باشد (۷، ص: ۱۰۱-۱۰۰). دیگر این که ایشان معتقدند قیاسی یقین به

دست می‌دهد که استدلال برهانی باشد و منظور ایشان از یقین نیز یقین منطقی است؛ یعنی علم به این که «الف ب است» و «ممکن نیست که الف ب نباشد» (۹: ص ۳۱-۳۰). بنابراین منظور علامه در این‌گونه مباحث، عقل استدلالی و برهانی است نه عقل به معنای اعم آن، یعنی تفکر و اندیشه.

اما در تفکر پل تیلیخ، اصطلاح «عقل» می‌تواند دو معنا را افاده کند. عقل به یک معنا حکایت از روش علمی، دقت منطقی و محاسبه فنی دارد؛ یعنی همان چیزی که امروزه از عقل در اذهان عموم رایج است. به عبارت دیگر، «عقل» در این معنا ابزاری است برای زندگی روزمره مردم و شاخصی برای تمدن فنی امروز. معنای دیگر عقل حکایت از مبدأ معنا، ساختار و قوانین و اصول دارد؛ یعنی آن چیزی که معادل انسانیت انسان در مقابل دیگر موجودات است. به زعم نگارنده، این معنای از «عقل» معادل همان اصطلاح رایج «ناطقیات» انسان است که وجه تمایز انسان با دیگر موجودات است و پایه آزادی و خلاقیت انسان می‌باشد (۱۵، صص: ۷۷-۷۵). اکنون باید گفت آن عقلی که تیلیخ در صدد ارائه رابطه آن با ایمان است، عقل به معنای دوم می‌باشد، یعنی آن‌چه انسانیت انسان است.

تمایز اساسی و اولیه اندیشه «علامه طباطبایی» و «پل تیلیخ» در باب رابطه ایمان و عقل، استفاده متفاوت هر یک از اصطلاح «عقل» می‌باشد. ولی به نظر می‌رسد علامه و تیلیخ در مانده راه، همگام با هم هستند و به رابطه واحدی بین ایمان و عقل رسیده‌اند. چنان‌چه از ظاهر کلام علامه طباطبایی برمی‌آید، ایشان معتقدند «عقل» مقدمه ضروری برای نیل به ایمان کامل و مرتبه عالی آن، یعنی یقین است؛ چراکه ایشان ایمان را از سنخ باور می‌دانند، آن هم باوری که در قلب انسان تمکن یافته باشد (۶، ج ۱، ص: ۴۳) و می‌دانیم که باورمند شدن جز به مدد عقل ممکن نیست. بنابراین می‌توان گفت که «عقل» از دیدگاه علامه طباطبایی، یک پیش‌نیاز و یک مقدمه لازم برای سوق به مرحله ایمان است. شاهد دیگر این که ایشان در فرازی از بیان خود اصطلاح ایمان را به معنی تصدیق می‌دانند (۶، ج ۹، ص: ۳۲۹)؛ بنابراین می‌توان با استفاده از جمله مذکور، نتیجه‌ای گرفت و درباره ارتباط ایمان و عقل از دیدگاه علامه گفت ایمان هنگامی کامل است که بر اساس دلایل عقلی بنا شده باشد؛ چراکه ایشان از اصطلاح علمی و فنی «تصدیق» استفاده کرده‌اند. نتیجه نهایی از این سخنان این‌که عقل در این دیدگاه مقدم بر ایمان است.

اما درباره تیلیخ باید گفت رابطه‌ای که او بین ایمان و عقل (به معنای معادل انسانیت انسان و وجه ممیزه او با دیگر موجودات) برقرار می‌سازد، بدین منوال است که او معتقد است به دلیل آن که انسان واجد عقل است، توانایی آن را دارد که ایمان بورزد و دل‌بستگی نهایی به امری پیدا کند - چرا که فرض تعارض عقل در این معنا با ایمان برابر با سلب

انسانیت از انسان است- نه تنها بین ایمان و عقل تعارضی نیست، بلکه انسان با عقل خویش است که ایمان می‌آورد و با نامتناهی مواجه می‌شود و آن را تجربه می‌کند. پس «عقل پیش‌فرض ایمان و ایمان تکامل عقل است» (۱۵، صص: ۷۷-۷). بنابراین می‌توانیم نتیجه سخن پل تیلیخ را نیز این‌گونه بیان کنیم که عقل مقدم بر ایمان می‌باشد. چنان‌چه مشاهده می‌کنیم، اگرچه علامه طباطبایی و پل تیلیخ دو معنای متفاوت از اصطلاح «عقل» اراده می‌کنند، هر دو به نتیجه واحدی می‌رسند؛ یعنی تقدم عقل بر ایمان و لزوم آن برای ایمان آوردن.

یادداشت‌ها

- | | | |
|------------------------|------------------------------|---------------------|
| 1- fideism | 2- ultimate Concern | 3-total fulfillment |
| 4-ultimate seriousness | 5- unconditional seriousness | 6- being grasped |
| 7- overcome by | 8- being arrested by | 9- courage |
| 10- despair | | |
- ۱۱- برای فهم این مطلب، لازم است از معانی ترس (fear)، اضطراب (anxiety) و یأس (despair) از دیدگاه تیلیخ آگاه شویم. ترس با اضطراب تفاوت دارد، اگرچه نسبت به هم بی ارتباط نیستند. ترس هراسی ناشی از حس گم کردن شخص یا چیزی یا نوعی احساس طرد شدن، درد و غیره می‌باشد (از وقوع یک واقعه). در حالی که اضطراب به خاطر نتایج ضمنی این وقایع است. مثلاً ترس از مرگ ترس از حادثه‌ای است که احتمالاً رخ خواهد داد و تحمل درد و از دست دادن را به دنبال خواهد داشت، ولی اضطراب به خاطر مرگ حکایت از حالتی دارد که انسان می‌اندیشد «پس از مرگ» چه خواهد شد (۱۴، صص: ۳۸-۳۷)؛ یعنی با خبری موجود از عدم احتمالی خود و تنهایی شخصی (۱۵، صص: ۳۶-۳۳). این اضطراب به سه شکل بروز می‌کند: یکی اضطراب از سرنوشت و مرگ (fate and death)، چراکه عدم نفس وجودی انسان را تهدید می‌کند. دیگری اضطراب از پوچی و بی‌معنایی (emptiness and meaninglessness)، چراکه عدم نفس معنوی انسان را تهدید می‌کند (مثل شک) و در نهایت اضطراب از گناه و محکومیت (guilt and condemnation)، چراکه عدم نفس اخلاقی انسان را تهدید می‌کند. حال این اضطراب‌ها باعث پیدایش یأس در وجود آدمی می‌شوند (۱۴، صص: ۴۰-۵۴)؛ یأس به معنی ناامیدی (without hope) و این‌که شخص آگاه می‌شود از عدم خود. در این حالت، انسان آگاهانه می‌داند که پس از وجود، آینده‌ای نیست و غلبه بر عدم است. این عدم می‌تواند عدم نقص وجودی، معنوی یا اخلاقی باشد؛ یعنی یأس از سرنوشت، بی‌معنایی یا محکومیت (۱۴، صص: ۵۴-۵۶). اکنون است که شخص برای مقابله با این یأس‌ها باید شجاعت به خرج دهد و ایمان بیاورد. این‌جاست که مفهوم شجاع بودن (courage to be) و پویایی‌های ایمان (Dynamics of faith) که نام دو کتاب مهم اوست به خوبی درک می‌شود.

- | | | |
|------------------------------|-----------------------|----------------|
| 12- act of total personality | 13- act of human mind | 14- compulsion |
|------------------------------|-----------------------|----------------|

15- act of will	16- the source of faith	17- unconditional
18- subjective	19- objective	20- spiritual.
21- cognitive	22- aestic	23- true faith
24- idolatrous faith	25- content	26- God above God
27- methodological doubt	28- propositional	29- skeptical doubt
30- creeds	31- assertion	32- attitude
33- risk	34- existential doubt	35- in spite of
36- courage	37- self-affirmation	38- reason
39- presupposition	40- fulfillment	

منابع

- ۱- امید، مسعود، (۱۳۸۰)، نظری به زندگی و برخی آرای علامه طباطبایی، تهران: انتشارات سروش (انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران).
- ۲- ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۷۸)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، تهران: انتشارات سروش (صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران).
- ۳- جوادی، محسن، (۱۳۷۶)، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- ۴- راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، (۱۴۰۴)، المفردات فی غریب القرآن، الطبع الثانی، قم: دفتر نشر کتاب.
- ۵- رُحشاد، محمد حسین، (۱۳۸۴)، در محضر علامه طباطبایی (۷۲۷ پرسش و پاسخ)، چاپ سوم، تهران: سما قلم.
- ۶- الطباطبایی، السید محمد حسین، (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- ۷- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۵۴)، شیعه در اسلام، تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی.
- ۸- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۰)، مجموعه رسائل، به کوشش سید هادی خسروشاهی، چاپ سوم، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۱)، برهان، ترجمه، تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۱)، مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها، به کوشش و مقدمه سید هادی خسروشاهی، قم: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

11- Brown, D. Mackenzie. (1965). *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, New York: Harper & Row Publishers. Retrieved October 23, 2006, from

[Http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=538&c=598](http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=538&c=598)

12- Brown, D. Mackenzie, (1965), *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, New York: Harper & Row Publishers. Retrieved October 23, 2006, from

[Http://www.religion-online.org/showchapter.asp?Title=538&c=599](http://www.religion-online.org/showchapter.asp?Title=538&c=599)

13- Eliade, Mircea, (1987), *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, Volume5.

14- Tillich, Paul, (1965), *Courage to Be*, Yale University Press, 24 Printing.

15- Tillich, Paul, (1957), *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row Publishers.

16- Tillich, Paul, (1955), *The New Being*, Published by Charles Scribner's Sons, Retrieved October 23, 2006, from

[Http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=375&c=33](http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=375&c=33)

17- Tillich, Paul, (1955), *The New Being*, Published by Charles Scribner's Sons, Retrieved October 23, 2006, from

[Http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=375&c=22](http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=375&c=22)