

مقایسه‌ی ایمان و حیانی صدرای و ایمان فلسفی کارل یاسپرس

الهه زارع**

لاله حقیقت*

چکیده

ایمان یکی از مهم‌ترین موضوعات دین و فلسفه‌ی دین است و در واقع، گوهر دین‌داری محسوب می‌گردد. واژه‌ی ایمان به وفور در قرآن و کتب مقدس به کار رفته است؛ به همین دلیل، فهم و طلب آن از نظرگاه تمام معتقدان به خدا مهم به‌نظر می‌رسد و هر کس در قلمرو خود سعی می‌کند معنای این کلمه و منظور خداوند از کاربرد آن را دریابد ایمان در طول تاریخ، باعث بحث‌های دامنه‌داری، چه در میان متکلمان اسلامی و چه در میان فیلسوفان دین گردیده است، به صورتی که دسته‌ای ایمان را از سنخ اعتقاد به گزاره‌ها و دسته‌ای با نقد تلقی گزاره‌ای از ایمان، آن را به رویایی با خدا و اعتماد و دل سپردن به او تعریف می‌کنند.

در مقاله‌ی حاضر، در میان اقوال و آرای که در مورد ایمان بیان شده ما به بررسی دیدگاه ملاصدرا، فیلسوف مسلمان ایرانی و کارل یاسپرس، فیلسوف اگزستانسیالیست آلمانی پرداخته‌ایم و برآنیم تا پس از بیان یک پیشینه‌ی کوتاه از مسأله‌ی ایمان در میان متکلمان اسلامی و نقل قول چند متفکر غربی در باب ایمان، به بیان و مقایسه‌ی مسأله‌ی ایمان از دیدگاه این دو فیلسوف بپردازیم و در نهایت، نظریات آن‌ها را باهم مقایسه نماییم. ایمان ملاصدرا ایمان برخاسته از وحی و از سنخ ایمان مذهبی است. وی دارای تلقی گزاره‌ای و دارای روی‌کردی معرفت‌گرایانه است و حقیقت ایمان را علم و تصدیق می‌داند و عمل را از ارکان ایمان نمی‌شمارد. نظر صدرای در بحث ایمان، برگرفته از نظریه‌ی اصالت وجود، تشکیک وجود و ... می‌باشد، ولی ایمان مد نظر یاسپرس ایمان فلسفی نام دارد که مبتنی بر وحی نیست و گونه‌ای تجربه‌ی فراگیرنده محسوب می‌گردد. ایمان فلسفی یاسپرس برگرفته از چند اصل اساسی فلسفه‌ی وی می‌باشد، از جمله: وجود و مراتب آن، خدا و تعالی، آزادی و اختیار انسان، تاریخی و انفسی بودن حقیقت.

واژه‌های کلیدی: ۱- ملاصدرا، ۲- ایمان مذهبی، ۳- یاسپرس، ۴- فراگیرنده، ۵- استعلا.

۱. مقدمه

زمانی که به بررسی سیر تاریخی بحث ایمان می‌پردازیم، می‌بینیم که دیدگاه‌های مختلفی در باب ایمان ارائه شده است. این واژه به وفور در متون مقدس تمام ادیان به کار رفته است. در قرآن کریم، این لفظ و مشتقات آن بیش از ۸۱۲ بار آمده است. گرچه مفهوم ایمان مستقیماً در قرآن توضیح داده نشده، درباره‌ی موضوعات عمده و اساسی مربوط به آن مطالب زیادی در این کتاب آسمانی آمده است؛ مثلاً این که محور اساسی ایمان «الله» است و از همه‌ی انسان‌ها خواسته می‌شود که به الله ایمان بیاورند (۲، ص: ۷۱۲). متون مقدسی مانند انجیل و تورات نیز هرکدام به نحوی این واژه را مطرح کرده‌اند. بنابراین از آن جا که در قرآن کریم و متون مقدس، همه‌ی خواسته‌های خداوند از انسان بر محور ایمان می‌چرخد و نجات و رستگاری انسان‌ها بر ایمان آوردن مبتنی شده است، به طوری که بدون آن، خللی عظیم به رستگاری آن‌ها وارد می‌شود، لذا متفکران و متکلمان هریک از ادیان درباره‌ی این موضوع، به بحث جدی پرداخته‌اند.

در باب دین و ایمان، در کلام اسلامی و فلسفه دین نظریات متعددی وجود دارد؛ ماهیت ایمان چیست؟ آیا از جنس گزاره‌های اعتقادی شخصی است یا از سنخ اعتماد یا علاقه است؟ آیا می‌توان ایمان را از سنخ معرفت دانست؟ ارکان و مقومات و یا جوهره‌ی ایمان چیست؟ آیا ایمان صرفاً به یک سری از اعتقادات و باورها اطلاق می‌شود یا علاوه بر اعتقاد، عمل نیز در آن دخیل است؟ عده‌ای آن را نوعی اعتماد می‌دانند، برخی دیگر آن را پذیرش گزاره‌های وحیانی (از طریق خداوند) می‌انگارند، شماری از آن به دل‌بستگی فرجامین یاد می‌کنند، برخی ایمان را امری عقلانی می‌پندارند و برخی طور آن را ورای طور عقل می‌دانند. در این جا سعی ما بر این است که ابتدا دیدگاه‌های مختلف در بین متکلمان اسلامی و متفکران غربی در مورد ایمان را به طور خلاصه بیان نماییم و سپس به بررسی دیدگاه «ملاصدرا» و «یاسپرس» بپردازیم.

۲. معنای ایمان در میان متکلمان مسلمانان

از آن جا که در قرآن مجید، همه‌ی خواسته‌های خدا از انسان بر محور ایمان دور می‌زند، معنای ایمان برای متکلمان و فیلسوفان و عارفان مسلمان اهمیت اساسی داشت است. در صدها آیه‌ی قرآن، با تعبیرهای مؤکد و گوناگون، از انسان خواسته شده با «ایمان آوردن»، خود را نجات دهند. بنابراین اهمیتی که قرآن به ایمان داده است از یک سو و مسائلی مانند

جنگ‌های حضرت علی با معاویه، پیدایش خوارج و جنگ حضرت علی(ع) با آنان، احکام فقهی و قضایی مؤمنان و غیرمؤمنان و بهره‌برداری خلفای وقت از عقائد مرجئه از سوی دیگر، در پیدایش و سیر مباحث مربوط به ایمان اثر داشتند و طبیعی بود که بحث درباره‌ی حقیقت ایمان در زمره‌ی نخستین مباحث دینی متکلمان اسلام قرار گیرد (۱۶، ص: ۸۶).

ایمان مصدر باب افعال از ریشه‌ی «أمن» است و امن در زبان عربی به معنای امنیت داشتن، اعتماد ورزیدن و روی کردن بوده، واژه‌های «امانت» و «امان» از آن ریشه گرفته است (۲۷، ص: ۶۵۴). همچنین دهخدا معتقد است که این کلمه از ریشه‌ی إئمان به معنی اعتماد کردن، در امن قرار دادن کسی، همچنین به معنی تصدیق کردن کسی و در انقیاد او درآمدن است (۱۳، ص: ۳۲۰۷). واژه‌ی ایمان در قرآن، گاه به معنای فعل ایمان و گاه به معنای محتوای آن به کار رفته و گاهی نیز هر دو معنی یک‌جا از آن مستفاد می‌شود.

روش ملاصدرا در بیان حقیقت ایمان و امور متعلق به آن این است که ابتدا به بیان اقوال مختلف می‌پردازد و بعد از نقد آن‌ها، نظر خود را بیان می‌نماید. بنابراین ما نیز از روش وی تبعیت نموده، بحث را با بیان پیشینه‌ی تاریخی ایمان در میان مسلمانان آغاز می‌کنیم که در میان آن‌ها تمامی مسائل مربوط به ایمان در اطراف سه محور دور می‌زند:

۱- تصدیق قلبی، ۲- اقرار زبانی و ۳- عمل جوارحی.

۱.۲. خوارج

به نظر می‌رسد که فهم متکلمان در ابتدای اسلام از ایمان بیشتر جنبه‌ی نقلی داشته است تا عقلی. در واقع هم و غم آن‌ها معطوف به فهم این بود که قرآن کریم و احادیث نبوی چه ساختاری را برای ایمان ارائه می‌کنند، چه ربط و نسبتی میان ایمان و مقولات دیگر، از قبیل علم، تصدیق، اقرار و عمل قائل می‌شوند و مرز میان ایمان و کفر و کفر و اسلام چیست (۲، ص: ۷۱۳).

بحث‌هایی که درباره‌ی مفهوم ایمان در گرفت نقطه‌ی شروع تفکر کلامی در میان مسلمانان بود. نخستین گروهی که باعث شروع این مباحث شد خوارج بودند. خوارج بر بعد عملی ایمان تأکید داشتند و صرف اعتقاد را کافی نمی‌دانستند. البته انگیزه‌ی آن‌ها از طرح این اعتقاد، بیشتر سیاسی بود و در تلاش برای شکست دادن و محکوم کردن مخالفان سیاسی خود، یعنی شیعه و بنی امیه بود که این سؤال را مطرح می‌کردند که آیا کسی که تابع علی و معاویه است کافر است یا مؤمن؟ پاسخشان به این سؤال این بود که هر دو این‌ها چون مرتکب کبیره شده‌اند کافرند. این امر مسلماً بحث‌های کلامی در مورد تمایز میان کفر و ایمان را برانگیخت.

هدف خوارج مقابله با کسانی بود که به رغم اسلام صوری و ظاهری‌شان، اصول اسلام را عمداً و مغرضانه، به نحوی خطا تعبیر می‌کردند و با این سوء تعبیر، ارزش آن اصول را از بین می‌بردند. آن‌ها می‌خواستند با اخراج این افراد از امت اسلامی، جامعه‌ای آرمانی و خالص به وجود بیاورند. سؤال آن‌ها این بود که چه کسانی باید از جامعه‌ی موجود، که فاسد و ناخالص است، رانده شوند؟ بنابراین به جای تلاش برای تعریف مؤمن، می‌کوشیدند کسانی را که باید از امت اسلامی رانده شوند تعیین کنند (۶، ص: ۴۱).

۲.۲. مرجئه

در واقع، چشم‌گیرترین سهم مرجئه در سیر کلام اسلامی این است که آنان مسأله‌ی ساختار ذاتی ایمان را به صورتی صریح و قاطع طرح کردند. اما به خاطر این که عمل صالح را کاملاً از مفهوم ایمان خارج می‌کردند و آن را کم‌اهمیت می‌شمردند، شدیداً مورد حمله بودند. مرجئه را با توجه به جوابی که به مسأله‌ی ایمان می‌دهند به ۱۲ گروه تقسیم کرده‌اند:

۱- جهمی، ۲- صالحیه، ۳- یونسیه، ۴- ثمریه، ۵- ثوبانیه، ۶- نجاریه، ۷- غیلانیه، ۸- ابن شیب و پیروانش، ۹- ابوحنیفه و پیروانش، ۱۰- تومنیه، ۱۱- مریسیه، ۱۲- کرآمیه. باید توجه داشت تقریباً همه‌ی بحث‌هایی که پس از مرجئه در باب ذات ایمان مطرح می‌شود تابع الگویی است که مبدع آن در اصل، مرجئه بودند؛ الگویی که سه عامل مهم را در مفهوم ایمان داخل می‌کند: ۱- تصدیق بالقلب: قبول یا اعتراف قلبی، ۲- اقرار باللسان: اعتراف لفظی یا اقرار زبانی، ۳- عمل بالطاعه: طاعات یا اعمال صالح.

مرجئه مسائل مربوط به عوامل ۱ و ۲ را به نحو ایجابی تأکید و مطرح می‌کردند، در حالی که مسایل مربوط به عمل را به نحو سلبی، یعنی با انکار اهمیت ذاتی آن در مفهوم ایمان طرح می‌کردند. از این جاست که نام ارجاء، به معنای تعویق عمل، با این فرقه پیوند خورده است. بسیاری از مرجئه بیشترین تأکید را بر اعتراف لفظی یا اقرار زبانی داشته‌اند و در این راه، افراط کرده‌اند؛ از جمله بشرالمریسی که می‌گوید ایمان تصدیق است، اما نه تصدیق قلبی، بلکه تصدیق زبانی. این گفته‌ی وی می‌توانست این نتیجه را در پی داشته باشد که همه‌ی منافقان واقعاً مؤمن‌اند. نکته‌ی در خور ملاحظه‌ی دیگر در مورد مرجئه این است که آن‌ها منکر ازدیاد و نقصان ایمان بودند؛ یعنی به باور آنان، مردم نمی‌توانند در ایمان از یک‌دیگر پیشی جویند.

همان‌طور که گفتیم، مرجئه عمل را شامل ایمان نمی‌دانند. مهم‌ترین نتیجه‌ای که از این گفته حاصل می‌شود آن است که ایمان اساساً از گناهان تأثیر نمی‌پذیرد، حتی از گناهان کبیره. کسی که مرتکب گناهی کبیره می‌شود، مؤمن گناهکار یا صرفاً فاسق است

۲.۳. معتزله

از نظر معتزله، حقیقت ایمان «عمل همراه معرفت» است (۲: ص: ۷۱۴). معتزله می‌گویند حقیقت ایمان عبارت است از عمل به تکلیف و وظیفه. طرفداران این نظریه گفته‌اند که تمام ایمان عمل است؛ عمل به همه‌ی وظیفه‌ها و تکلیف‌هایی که نخست عقل آن‌ها را بر عهده‌ی انسان‌ها می‌گذارد و سپس پیامبران بیان می‌کنند. تصدیق وجود خدا و پیامبران نیز، خود، یک عمل به وظیفه است. ولی انسان وظیفه‌های دیگری نیز دارد که باید به همه‌ی آن‌ها عمل کند. بر اساس این تفکر، کسی که پیامبران را تصدیق کند، ولی مرتکب گناهان کبیره شود مؤمن نیست و در مرحله‌ای میان ایمان و کفر قرار دارد. این مرحله همان «منزله بین المنزلتین» است که معتزله آن را مطرح کردند (۱: صص ۲۷۲-۲۶۶) به نظر معتزله، اصول همه‌ی واجبات و محرمات شرعی نخست به صورت واجبات عقلی دریافت می‌شود و آنچه شرع در این زمینه می‌گوید یا تأکیدی است بر دریافت‌های عقلی یا بیان تفصیلات آن است و یا تکلیف‌هایی است که عمل به آن وظیفه‌های عقلی را آسان می‌گرداند. وقتی در نظر معتزله، نخستین واجبات از عقل ناشی می‌شود نه از شارع، ایمان باید حقیقت دیگری غیر از تصدیق پیامبران داشته باشد. تصدیق خدا و پیامبران در حقیقت، تصدیق ایجاب‌ها و تکلیف‌های الهی است که بیان‌کننده‌ی بایدها و نبایدهای اصلی زندگی انسان است. معتزله معتقد بودند که حقیقت ایمان عبارت است از عمل به وظیفه‌ها و تکلیف‌هایی که اصول آن‌ها با عقل بیان می‌شود و شرع نیز بر آن‌ها تأکید می‌ورزد. ایمان وقتی حاصل می‌شود که انسان به عمل روی بیاورد. ایمان حالت و یا ادعان و یا انقیادی درونی نیست، بلکه مؤمنانه زیستن است. اساس فکری این زیستن مؤمنانه نیز آن است که مؤمن می‌خواهد بدان چه مکلف است عمل کند.

۲.۴. اشاعره

اشعریان در استنباطشان از ایمان، تصدیق را در درجه‌ی اول و قول و عمل را در درجه‌ی دوم قرار می‌دهند. اشعری می‌گوید ایمان یعنی تصدیق به قلب؛ و اما قول به لسان و عمل به ارکان از جمله فروعات آن هستند.

«هر که تصدیق کند به قلب یعنی اقرار کند به وحدانیت حضرت کبریا و اعتراف کند بر رسولان و تصدیق ایشان کند در آنچه که ایشان آورده‌اند به دل، ایمان او صحیح باشد. حتی اگر در آن یقین قلبی بمیرد مؤمنی رستگار باشد و از ایمان بیرون نرود الا با انکار چیزی از آن امور که رسولان از حضرت حق آورده باشند» (۱۶: ص: ۷۳). به هر حال، رکن اصلی ایمان در این مکتب، همان اعتقاد قلبی است و اقرار زبانی شرط ظاهری و عمل به جوارح

لازمه‌ی کمال بخشیدن به آن است (۳۲، ص: ۱۸). اشاعره می‌گویند اگرچه اصول عقاید با عقل به دست می‌آید، تصدیق به آن با سمع واجب می‌گردد. اگر خداوند تصدیق خود و پیامبران را واجب نساخته بود، هیچ‌گونه دلیل عقلی بر وجود این تصدیق وجود نداشت. این سخن بر این اصل اشعری‌گرانه مبتنی است که عقل از واجب گردانیدن ناتوان است و حسن و قبح و وجوب و حرمت عقلی معنا ندارد. واجب گردانیدن تنها از سوی شارع، که خداوند است، می‌تواند صادر شود. خداوند تصدیق خود و پیامبران را بر انسان واجب گردانیده و حقیقت ایمان همان تصدیق واجب‌شده از سوی خداوند است. بنا بر این نظریه، عمل به واجبات شرعی و ترک محرمات جزو مؤلفه‌های حقیقت ایمان نیست و به این جهت، مرحله‌ی متوسطی میان ایمان و کفر وجود ندارد. اگر انسان پیامبران را تصدیق کند، هرچند مرتکب کبائر گردد، مؤمن است و اگر آن‌ها را تصدیق نکند، اگر چه از کبائر اجتناب کند کافر است.

۵.۲. کرامیه

کرامیه معتقدند که ایمان «قول» زبانی است و بس. طبق این دیدگاه، تصدیق قلبی و نیز کردارهای نیک مذهبی، اعم از کردارهای واجب و مستحب، جزء ایمان نیست و اگر کسی تنها با زبان به یگانگی خدا و رسالت محمد(ص) و حقانیت دیگر اصول اسلامی اقرار کند، مؤمن است کرامیه از این لحاظ، با جهمیه که معتقدند ایمان اعتقاد باطنی است و بس، تقابل برجسته‌ای دارند. ولی شهرستانی معتقد است که کرامیه در باب ایمان، تمایز روشنی میان دیدگاه دنیا و آخرت می‌نهند. وی می‌نویسد: «کرامیه اظهار می‌کنند که ایمان اقرار لسانی است و بس؛ نه شامل تصدیق قلبی می‌شود و نه شامل اعمال ظاهری. لکن آنان میان مسأله‌ی مؤمن خواندن انسان تا آن‌جا که به امور ظاهری دنیا و فرایض حیات دینی مربوط است، از یک سو و همین مسأله تا آن‌جا که به شرایط حیات اخروی و ثواب و عقاب نهایی مربوط است از سوی دیگر، تمییز می‌نهند. بدین‌سان، منافق از دید آنان تا زمانی که در دنیا زندگی می‌کند مؤمن به معنای حقیقی کلمه است، لکن در آخرت محکوم به کیفر ابدی است» (۱۶، ص: ۱۶۸).

۳. بررسی ابعاد ایمان از نظر ملاصدرا

۱.۳. ماهیت ایمان و حیانی

در فضای دین اسلام، ایمان چیزی است که به وسیله‌ی وحی الاهی از انسان مطالبه شده است و به این جهت می‌بایست کوشش مخاطبان وحی این باشد که بفهمند منظور خداوند از ایمان چیست؟ چون هم ایمان و هم کفر حقیقت شرعی دارند، همه‌ی متکلمان

برای تبیین و تقریر نظریه‌ی خود درباره‌ی حقیقت ایمان و کفر، به نصوص کتاب و سنت استناد کرده‌اند که ملاصدرا نیز این قاعده مستثنی نیست. بنابراین ایمان صدرا ماهیتی مذهبی و وحیانی دارد. حال باید دید حقیقت و گوهر این ایمان وحیانی چیست؟

مفهوم ایمان در مواضع بسیاری به شکل پراکنده در آثار ملاصدرا مورد بحث قرار گرفته است. اما مفصل‌ترین بحث در جلد اول تفسیر وی ذیل آیه‌ی سوم سوره‌ی بقره آمده است. در آثار ملاصدرا ماهیت و تعریفی منطقی از ایمان یافت نمی‌شود. وی موضع خود در باب ایمان را در دل نقد و تبیین نظر پیشینیان بیان می‌کند. به نظر ملاصدرا اموری از طریق وحی بر پیامبر نازل گردیده که انسان با عقل بشری‌اش قدرت دستیابی به آن‌ها را نداشت. به نظر وی، حقیقت ایمان عبارت است از علم به گزاره‌های وحیانی و تصدیق آن‌ها (۲۳، ص: ۲۵۳) و عمل از ارکان ایمان محسوب نمی‌گردد. «ایمان مجرد علم و تصدیق است. ایمان علم به خدا، انبیا و معاد است» (همان، صص: ۱۲۹ و ۲۵۳) بنابراین می‌توان گفت روی‌کرد ملاصدرا به مسأله‌ی ایمان روی‌کردی معرفت‌گرایانه است. اما با این‌که ملاصدرا گوهر ایمان خود را تنها علم و معرفت می‌داند و صراحتاً اقرار زبانی و عمل به ارکان را جزء حقیقت ایمان نمی‌داند، در بیان او سخن از مفاهیمی چون اقرار زبانی، احوال و اعمال نیز وجود دارد که به گونه‌ای هنرمندانه، آن‌ها را با مفهوم علم پیوند می‌زند. او می‌گوید ایمان و سایر مقامات دینی از سه عنصر معارف، احوال و اعمال انتظام یافته‌اند. معارف اصول‌اند و احوال را به دنبال می‌آورند و احوال اعمال را در پی دارند. وی از میان این عناصر سه‌گانه، اولویت را به علم و معرفت می‌دهد. به نظر ایشان، اعمال از جنس حرکات و انفعالات‌اند که مشقت و خستگی به دنبال دارند و در ذات خود، خیریتی ندارند. احوال نیز به خودی خود، اعدام و قوا هستند و وجود ندارند، و آنچه وجود ندارد فضیلتی نیز ندارد. خیر و فضیلت از آن موجودات مقدس و مجرد، همچون خدا و ملائکه و ارواح پاک است. پس فایده‌ی اصلاح عمل اصلاح قلب است و فایده‌ی اصلاح قلب کشف جلال الاهی در ذات و صفات و افعال اوست (همان، صص: ۲۴۹ - ۲۵۰).

بنا بر آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد صدرا دارای تلقی‌ای گزاره‌ای از دین می‌باشد. در میان فیلسوفان دین، دسته‌ای ایمان را از سنخ اعتقاد به گزاره‌ها^۱ و دسته‌ای با نقد تلقی گزاره‌ای از ایمان، آن را به رویایی با خدا و اعتماد و دل سپردن به او^۲ تعریف می‌کنند (۱۲، صص: ۱۵ - ۱۶). نظریه‌ی گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای دو تلقی کاملاً رودررو محسوب می‌گردند که در اولی، ایمان نوعی شناخت و آگاهی است که متعلق آن گزاره‌ها و باورهای دینی‌اند، ولی در معنای دوم، ایمان از سنخ آگاهی و معرفت نیست، بلکه یک حالت روحی و رهیافت روانی خواهد بود که متعلق آن نمی‌تواند گزاره باشد (۲۸، ص: ۸۲).

۳.۲. رابطه‌ی ایمان و معرفت

از آن‌جا که مسأله‌ی علم و معرفت، هم تشکیل‌دهنده‌ی ماهیت ایمان است و هم منجر به رتبه‌بندی ایمان می‌گردد، بنیادی‌ترین نقش را در فهم ایمان صدراایی دارد. بیان شد که صدرا ایمان را صرف معرفت، علم و تصدیق می‌داند. حال باید دید که منظور وی از این سه واژه چیست؟ آیا منظور وی از علم و معرفت، همان معنای معرفت‌شناختی آن است؟ از بیانات ملاصدرا این برداشت می‌شود که وی این سه واژه را به یک معنا به کار برده و تفاوت آن‌ها تنها در لفظ است. حال باید دید منظور و مراد ایشان از علم، معرفت و یا تصدیق چیست؟ آیا علم، معرفت و یا تصدیق در مرحله‌ی قبل از ایمان قرار دارد که شخص ابتدا آن را به دست آورد و در مرحله‌ی دوم ایمان بیاورد و یا این دو امر مسبوق به هم نبوده، ایمان داشتن همان علم و تصدیق است؟

زمانی که صدرا عنوان می‌کند ایمان صرف علم و تصدیق است، منظورش این است که حالتی یقینی که از علم و معرفت ناشی می‌شود، همان ایمان است، نه این‌که فرد اول معرفت کسب کند و بعد ایمان بیاورد. نکته‌ی دیگر آن‌که این نوع معرفت و علم را نمی‌توان مساوی با عقل‌گرایی قرار داد؛ چون علم، هم شامل علم حضوری و شهودی می‌گردد و هم شامل علم حصولی، در صورتی که در نوع حضوری، عقل راهی ندارد و بر خلاف برخی از متفکران غربی، علم و دین را نیز مقابل یک‌دیگر نمی‌داند.

در توضیح قید «تصدیق» باید گفت که منظور ایشان از تصدیق، علم یقینی است: «مؤمن کسی است که این اصول را بداند: دانستن الهامی، کشفی و یا برهانی» (۲۰، ص: ۱۲۳)؛ چنان‌که در کتاب مشاعر می‌گوید: «فالعلوم الالهیه هی عین الایمان بالله و صفاته» (۱۹: ص: ۳) و در جایی دیگر در تعریف حکمت می‌نویسد: «ثم اعلم ان هذا القسم من الحکمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها و هو الایمان الحقیقی بالله و آیاته و الیوم الاخر» (۲۵، ص: ۸).

بنابراین اقرار زبانی و عمل به ارکان مدخلیتی در ماهیت و گوهر ایمان ندارد، اما نباید از نظر دور داشت که صدرا با وجود این‌که «اقرار زبانی» و «عمل به جوارح» را جز حقیقت و مفهوم ایمان ندانسته، ولی عنوان می‌کند که اعتراف و اقرار زبانی در شرع از دو جهت واجب است: نخست نزد امام و اهل اسلام تا آن‌که احکام مسلمانان بر او جاری شود، دوم از جهت وجوب نماز که مشتمل بر ذکر خدا و بعضی اسم‌های نیکوست. وی اقرار زبانی صرف را همان اسلام می‌داند که ایمان حقیقی نیست. به‌علاوه زمانی که شروع به تحلیل و نقد نظریات پیشین می‌کند مشخص می‌گردد که با رتبه و مقامی که برای این دو عنصر قایل است خودبه‌خود جزیی از مفهوم ایمان می‌شوند. به نظر ایشان، اگر ایمان را مساوی با اقرار

زبانی بدانیم در صورتی که این اقرار زبانی با شک و جهل همراه باشد(همراه با عنصر تصدیق نباشد) ایمان حقیقی است و در غیر این صورت، تنها ایمان لفظی است (۲۳،ص:۲۵۴).

بیان شد که صدرا از میان عناصر سه‌گانه، اعمال و احوال و معرف، الویت را به علم و معرفت می‌دهد، اما نه هر علم و معرفتی، بلکه علم به برترین و بهترین موجودات، یعنی خدا و ملائکه. حال این معرفت مراتبی دارد: مرتبه‌ی ظنی، مرتبه‌ی یقینی و مرتبه‌ی شهودی. مرتبه‌ی ظنی برای تصحیح اعمال به درد می‌خورد و عاری از حقیقت انسان است. مرتبه‌ی یقینی مرتبه‌ای است که بر براهین ضروری استوار است و مرتبه‌ی شهودی بر مرتبه‌ی یقینی مبتنی است و بذر شهود باطنی از مرتبه‌ی یقینی پدید می‌آید(۲۲،ص:۴۵۵). وی اضافه می‌کند که والاترین علوم علوم مکاشفه‌ای‌اند که همان معارف ایمانی می‌باشند و عمده‌ی آن‌ها معرفت به خدا و صفات و اسماء او و نیز معرفت به افعال الاهی است. این علم غایت‌نهایی انسان است که به خاطر آن، تهذیب ظاهر با اعمال و تهذیب باطن با احوال صورت می‌گیرد. این معرفت، خود، عین سعادت و لذت‌نهایی است (۲۳، صص: ۲۵۰-۲۴۹). این همان علم حقیقی است که صدرا آن را اکتسابی ندانسته، بلکه آن را موهبتی الاهی می‌داند.

۳.۳. متعلقات ایمان

گفته شد که ایمان از نظر صدرا از جنس علم و تصدیق است. حال باید دید این ایمان و حالت علم و تصدیق یقینی به چه امری تعلق می‌گیرد؟ ملاصدرا در بعضی مواضع، همه‌ی گزاره‌های و حیانی را متعلق ایمان می‌داند: «ان الایمان فی عرف الشرع هو التصدیق بکل ما علم بالضرورة من دین نبینا صلی الله علیه و آله» و در مواضعی به صورت موردی، متعلقات ایمان را نام برده است، به این صورت که متعلق ایمان را هم عالم غیب دانسته و هم عالم محسوس و مادی. ملاصدرا این موارد را به منزله‌ی متعلقات ایمان بر می‌شمارد: ایمان به خداوند، ایمان به معاد، ایمان به رسالت تمام پیامبران و کتب آسمانی، ایمان به جهان غیب و ملائکه(۱۸،ص: ۲۰۷) و در توضیح عالم غیب می‌گوید: عالم غیب در مقابل عالم شهادت و محسوسات قرار می‌گیرد. عالم غیب را با عقول بشری و با تفکر صرف عقلانی و استدلال‌های نظری نمی‌توان اثبات نمود و تنها راه وصول به آن پیروی کردن از شریعت است (۲۳، ص: ۲۶۵). آنچه از متعلقات ایمان مصداق عالم غیب قرار می‌گیرد عبارت است از ایمان به وجود خداوند، ملائکه، معاد و دیگر امور اخروی. صدرا حوزه‌ی عقل را به موارد معینی محدود می‌سازد و حقایقی را از دست‌رس عقل بیرون می‌داند. عالم غیب از زمره‌ی همین اموری است که در محدوده‌ی عقل نیستند. البته این سخن به معنای وجود تناقض و

تعارض در این مسائل نیست، بلکه این نوع حقایق به گونه‌ای هستند که ورای طور عقل‌اند و لذا عقل نظری له یا علیه آن‌ها ندارد. این حقایق پاره‌ای از معارف دینی است که به طریق کشف و شهود به دست می‌آیند (همان، ص: ۱۰۱). پس وی حوزه‌ی ایمان را تنها عالم غیب نمی‌داند. ایمان همه‌ی گزاره‌های و حیانی را، اعم از آن‌هایی که مشمول عالم غیب‌اند و آن‌هایی که مربوط به عالم شهادت‌اند دربرمی‌گیرد.

۳.۴. رابطه‌ی ایمان و عمل

با توجه به نظر صدرا در مورد ایمان، که آن را صرف علم و معرفت و اعتقاد می‌داند، روشن است که وی عمل را خارج از حوزه‌ی مفهومی‌ایمان می‌انگارد. وی با بیان این‌که جایگاه ایمان قلب آدمی است، نشان می‌دهد که عمل و جوارح مدخلیتی در مفهوم ایمان ندارند. همان‌گونه که بیان شد، صدرا از سه عنصر معارف، احوال و اعمال، اعمال را پایین‌ترین حد می‌داند. به نظر ایشان، اعمال از جنس حرکات و انفعالات‌اند که مشقت و خستگی به دنبال دارند و در ذات خود، خیریتی ندارند.

ملاصدرا در تفسیر آیه‌ی شریف «و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات...» (بقره/۲۵) می‌گوید: عطف کردن عمل بر ایمان، بر این مطلب دلالت می‌کند که عمل از مفهوم ایمان خارج است، چه این‌که میان کلمه‌ی معطوف و معطوف الیه باید تغایر وجود داشته باشد و الا تکرار... پیش خواهد آمد و تکرار خلاف اصل اولی است... ایمان عبارت است از تصدیق... که به منزله‌ی پایه و اساس است و عمل صالح همانند بنایی است که بر روی پایه و اساس ساخته می‌شود. پایه با بنا به کار می‌آید و لذا در قرآن، موارد کمی وجود دارد که این دو جدا از یکدیگر به کار رفته باشند (۲۰، ص: ۱۷۳).

صدرا با این تشبیه، هم به اهمیت ایمان، حتی بدون وجود عمل صالح اشاره کرده و هم به اهمیت و جایگاه عمل پرداخته است. وی برای بیان مدخلیت نداشتن عمل در ایمان و هم‌معنا نبودن آن‌ها، آیاتی را چونان شاهد مثال می‌آورد، از جمله آیه‌ی ۸۲ سوره‌ی انعام، که در آن، اجتماع ایمان با گناه و معصیت، جایز شمرده شده است.

بنابراین خارج دانستن عمل از ایمان به معنای کم‌اهمیت بودن عمل نیست. با این‌که عمل در مفهوم ایمان مدخلیت نداشته، خارج از غایت و مقصود اصلی ایمان است، لازمه‌ی رسیدن به مرحله‌ی ایمان حقیقی، عمل است. وی عمل را از لوازم ایمان می‌داند که اهمیت و نقش به‌سزایی در ایمان دارد. حتی در جاهایی از عمل و تهذیب نفس، چونان مقدمه‌ی حصول معرفت یاد می‌کند. به نظر صدرا عمل صالح، هرچند داخل در مفهوم ایمان نیست، در حصول حقیقت ایمان، یعنی متنور شدن به نور باطنی، ضرورت دارد. با حصول این نور است که انسان نسبت به امور عینی بصیرت پیدا می‌کند (۲۳، ص: ۲۶۴).

ملاصدرا با وجود این‌که در میان عناصر ایمان، کم‌ترین درجه و اهمیت را به عمل می‌دهد، این به معنای آن نیست که عمل هیچ‌گونه مدخلیتی در ایمان ندارد. صدرا در مواضع زیادی به اهمیت عمل اشاره کرده است. او در تفسیر حدیث امام صادق (ع) که می‌فرمایند: «ایمان اجزایی به‌هم‌پیوسته دارد» بیان می‌کند که هر یک از دو بخش علمی و عملی ایمان از دیگری حاصل می‌آید. پس علمش از عملش و عملش از علمش حاصل می‌گردد...» (۲۴، ص: ۲۰۴) همچنین می‌گوید: «ایمان جز به واسطه‌ی عمل به ارکان، کامل نمی‌شود و عمل به ارکان نیز جز به نیت دل ارزش ندارد».

به نظر صدرا، لوح نفس همانند آینه است. اعمال به منزله‌ی پاک کردن و صیقل دادن آن، احوال به منزله‌ی پاکی آن، و علوم چونان صورت‌های نقش‌بسته بر آن است (همان، ص: ۲۰۳). از نظر وی، در بین اعمال، هر عملی که به تصفیه‌ی قلب کمک بیشتری کند از کی است. ملاک طاعت و معصیت آن است که عمل آدمی قلب او را به مکاشفه نزدیک‌تر یا دورتر کند. طاعات و معاصی دارای مراتب‌اند و این مراتب و درجات نسبت به شخص و زمان، متفاوت‌اند. وی در این جمله، صریحاً به نقش عمل در ایمان و ارتباط آن با معرفت اشاره می‌کند: «ان الاصل فی الایمان هو معرفة بالجنان و اما العمل بالارکان فانما يعتبر لتوقف المعرفة علی الاصلاح القلب و تهذيب الباطن و تلطيف السر و توقفها علی فعل حسنات و ترک السيئات» (۲۳، ص: ۲۵۱).

۳.۵. ازدیاد و نقصان ایمان

قرآن به صورت صریح در باب افزایش و کاهش ایمان سخن گفته است؛ «چون آیات وی بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید» (انفال/۲). این مسأله که ایمان ازدیاد و نقصان می‌پذیرد یا امری بسط‌یافته، شدت و ضعف در آن راه ندارد، از جمله سؤالاتی است که کلام اسلامی از مرجئه به ارث برده است. اساس نظر ازدیاد و نقصان این است که تصدیق تغییرناپذیر است و همواره باقی می‌ماند، اما عمل، که جزء دیگر ایمان است، پیوسته افزایش و کاهش می‌پذیرد.

با این حال، ملاصدرا با این‌که عمل را در مفهوم ایمان دخالت نمی‌دهد، آن را دارای مراتب و نقصان و ازدیاد می‌داند: «کل واحد من الایمان و الکفر قابل للشدة و الضعف...» (۲۶، ج: ۲، ص: ۱۷۷).

ابن تیمیه اثبات می‌کند که خود تصدیق نیز اختلاف مراتب دارد و تأکید می‌کند که ایمان امری شخصی و فردی است. ایمان زید با ایمان بکر یکی نیست. به‌طور کلی، خوارج و کرامیه برآنند که ایمان یک‌باره به انسان داده می‌شود و یک‌باره نیز از دست می‌رود. مرجئه و حنفیه نیز ایمان را ثابت و تغییرناپذیر می‌دانند، ولی نه به‌معنایی که خوارج مراد

می‌کنند. معتزله ایمان را نشانه‌ی عمل صالح می‌دانند. بنابراین ما با افعال و اعمال صالح خود بر ایمان خویش می‌افزاییم و با ترک آن‌ها از ایمان خود می‌کاهیم. ابن‌حنبل نیز که به قول و فعل در ایمان معتقد است، افزایش و کاهش ایمان را می‌پذیرد. اشاعره نیز با شرط پذیرفتن افزایش و کاهش ایمان، این امر را نه به ذات ایمان بلکه به درجات و کمال آن مربوط می‌دانستند (ص: ۳۲، ۱۹-۲۰). در پاسخ به کسانی که تصدیق را پذیرنده‌ی شدت و ضعف نمی‌دانند می‌توان گفت که چون تصدیق و علم کیف نفسانی است، قابلیت شدت و ضعف دارد و نیز می‌توان گفت که تصدیق گاه به اجمال است و گاه به تفصیل (۸، ج ۵، ص: ۲۱۲).

صدرا چهار مرتبه برای ایمان قائل است:

- ایمانی که صرف اقرار زبانی، یعنی به زبان آوردن شهادتین است، حتی اگر اقرارکننده قلباً آن را انکار کند؛ مانند: ایمان منافق.
- ایمان به معنای تصدیق به متعلقات ایمان است که این تصدیقی یقینی و بر اساس علم و معرفت نیست. این ایمان اعتقادی بدون یقین است، مانند ایمان عامه‌ی مردم.
- ایمان به معنای معرفت و تصدیق به متعلقات آن است. این ایمان ناشی از معرفت شهودی یا تصدیق برهانی است.
- ایمانی که به جهت استغراق در جذبات الاهی، تنها متوجه خداوند است ایمان شهودی است که بالاترین مرتبه‌ی ایمان است و فرد در این مرتبه، جز خدا را نمی‌بیند. این مقام تا زمانی که که فرد در قید و بند حیات دنیوی است حاصل نمی‌گردد، مگر برای عرفا و اولیای کامل به واسطه غلبه‌ی سلطان آخرت بر باطن ایشان (۲۳، ص: ۲۵۵ - ۲۵۶).
- وی در جایی دیگر، ایمان را به ایمان عوام، ایمان محبان و ایمان محبوبان، و یا به تعبیری، ایمان غیبی، ایمان عینی و ایمان عیانی تقسیم می‌نماید و بیان می‌دارد که در هر مرتبه، ایمان هم وجه علمی دارد و هم وجه عملی (همان، ص: ۱۵۹ - ۱۶۰).
- صدرا در تقسیم‌بندی دیگر، ایمان را به ایمان تقلیدی و ایمان کشفی و قلبی تقسیم می‌نماید. ایمان تقلیدی را ایمان عوام الناس می‌داند که آنچه را که می‌شنود بدون اندیشه و رسیدن به مرحله‌ی یقین، تصدیق می‌کند. وی معتقد است این ایمان هر چه قدر هم محکم و دارای عمل صالح باشد، با اندک شبهه‌ای از بین می‌رود. اما ایمان کشفی - قلبی را ایمانی می‌داند که به واسطه‌ی انشراح سینه به نور الاهی حاصل می‌شود (۲۴، ج ۱، ص: ۲۰۵).
- بنابراین به نظر صدرا، ایمان تشکیک‌پذیر است. از همین رو است که او ایمان را به نور و کفر را به ظلمت تشبیه می‌کند. وی به صورت صریح نیز به مشکک بودن ایمان و کفر اشاره می‌کند؛ به عنوان نمونه: «و الايمان من الالفاظ المشککه التي يتفاوت معناها فی الشده و

الضعف و الکمال و النقص فهو منقسم الی حقیقی و مجازی و باطنی و ظاهری» (۲۶، ج ۱، ص: ۲۵۴). می‌توان اصل ایمان یعنی تصدیق قلبی را که متکلمان آن را ثابت و افزایش یا کاهش‌ناپذیر می‌انگارند حداقل ایمان یا فروترین مرتبه‌ی ایمان محسوب کرد و در فوق آن، به مراتبی بسیار قائل شد. این مدعا را هم قرآن تأیید می‌کند و هم احادیث و روایات. در آیات قرآنی، به صراحت از افزایش‌پذیری ایمان سخن رفته است. البته نباید این مطلب را از نظر دور داشت که در نوع عالی ایمان، یعنی معرفت یقینی خالص، تغییر و شدت و ضعف راه ندارد. گویا منتهای ایمان نوعی یقین است که دیگر بالاتر از آن تصورشدنی نیست (همان، صص: ۲۴۹ به بعد).

۳.۶. نسبت ایمان با یقین و شک

آیا یقین لازمه‌ی ایمان است یا این‌که ایمان با شک نیز سازگار است؟ اگر ایمان مرادف با یقین خلل‌ناپذیر باشد، نباید در آن زیادت و نقصان و ارتداد راه داشته باشد. با این‌که ملاصدرا ایمان را همراه با یقین می‌داند، بر اساس مراتبی که برای ایمان قائل است، تنها ایمان حقیقی را عاری از تزلزل و شک می‌داند که بر اساس تصدیق و علم حقیقی است. مرحله‌ی یقین تنها شامل مرتبه‌ی سوم و چهارم ایمان می‌گردد نه همه‌ی مراحل ایمان. چون یقین از علم نشأت می‌گیرد و همه‌ی مراتب علم یقینی نیست، پس مراتب ایمان نیز وضعیتی مانند مراتب علم دارد. «انسان تصدیق‌کننده نیست، مگر این‌که بدون شک و شبهه به آنچه تصدیق نموده است، دانا باشد» (همان، ج ۲، ص: ۲۰۲). در مسأله‌ی یقین، می‌توان به گونه‌ای تشکیک نیز روی آورد و مراتب ایمان را از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه دارای یقین تشکیکی دانست؛ زیرا پایین‌ترین مرتبه‌ی ایمان، یعنی ایمان تقلیدی را مرتبه‌ای از ایمان می‌داند که هرچند ایمانی است، سودی برای انسان ندارد.

۳.۷. رابطه‌ی ایمان و اراده

آیا ایمان با اراده‌ی انسان به دست می‌آید یا این‌که ایمان فیض و عطای الهی است و اراده انسان در آن نقشی ندارد؟ صدرا ایمان را امری غیر ارادی و غیر اختیاری می‌داند. وی ایمان را وابسته به مشیت الهی می‌شمارد که خداوند آن را به کسی اعطا می‌کند که تردیدها و توهمات... را از ضمیر خود زدوده باشد. ایمان به اراده‌ی انسان‌ها و انگیزه‌های آن‌ها مربوط نیست و با جمع کردن عوامل آن به دست نمی‌آید (۱۸، ج ۴، ص: ۲۷۱). اساس ایمان اعتقاد ثابت و جازم است و در چنین اعتقادی، اختیار هیچ نقشی ندارد، چه این‌که آن نقش علم است و علم، همانند دیگر احوال قلبی، به افاضه‌ی حق تعالی و بدون دخالت فاعل آن حاصل می‌شود و با اراده و

اختیار انسان محقق نمی‌شود. البته غیراختیاری بودن ایمان به معنای جبری بودن آن نیست. به نظر صدرا، حقیقت‌های اعتقادی و عملی، نظیر ایمان، حقیقتی مجرد از ماده‌اند و حقایق مجرد از ماده فراتر از حوزه جبر و اختیارند. وی به جای اختیار و جبر، رضایت، عشق و شوق را مطرح می‌سازد. ایمان مبتنی بر اراده‌ی خداوند و رضایت و اشتیاق و عشق انسان استوار است. بنابراین با وجود رضایت انسان و عشق و شور او به ایمان، هم جبر در آن نفی می‌گردد و هم نفی اراده و اختیار جبران می‌گردد. رضایت و اشتیاق انسان به ایمان، زمینه‌ی افاضه ایمان از سوی خداوند را فراهم می‌آورد و لذا ایمان از سویی به مشیت خداوند و از سویی دیگر، به رضایت و عشق انسان وابسته است. «اموری که از رضایت انسان ناشی می‌شوند، وجودشان عین مشیت، محبت، عشق و شور است» (همان، ص: ۱۹۴)

ملاصدرا با استفاده از کلمه‌ی نور، غیر اکتسابی و موهبتی بودن ایمان را بسیار خوب نشان داده است: «آن ایمان حقیقی و علم تام... نوری تابنده از جانب خداوند بر نفس انسانی است که پس از تابش این نور، انسان، که حیوانی بشری بوده، جوهری قدسی و انسانی ربانی می‌گردد» (۲۴، ج ۲، ص: ۳۸۳). «مؤمن حقیقی کسی است که عارف به خدا، ملائکه، کتاب‌های آسمانی، رسولان خدا و روز آخرت باشد و این ایمان عطایی نورانی است که خداوند تبارک و تعالی از خود بر دل مؤمن می‌افکند که هر یک از نورهای عالم غیب را به وسیله‌ی آن نور ادراک می‌کند» (۱۷، ص: ۹۱). «کسی که نور ایمان را در نفوس انسانی، که در ابتدای آفرینش، عاری از آن است، افاضه می‌کند و آن‌ها را از ظلمات تعلقات دنیایی به نور تقرب معنوی الهی رهنمون می‌گردد خداوند متعال است (۱۸، ج ۴، ص: ۲۴۲)، بنابراین نور ایمان موهبت الهی است، ولی مقدمات آن را انسان به صورت ارادی انجام می‌دهد تا زمینه را برای دریافت این نور فراهم آورد.

بیان شد که صدرا ایمان را هم‌سنخ علم می‌داند. پس زمانی که می‌گوید ایمان اکتسابی نبوده و حاصل فیض الهی است علم و یقین حاصل از آن نیز اکتسابی نیست و موهبتی الهی است. این علم مسبوق به احوال و اعمال است و کسی که به واسطه‌ی احوال و اعمال، ضمیر خود را آماده نموده، از تمامی آلودگی‌ها پاک سازد، مهیا می‌شود که این علم موهبتی را دریافت نماید. این علم غایت‌نهایی است تهذیب ظاهر با اعمال و تهذیب باطن با احوال با این غایت انجام می‌شود. این معرفت، خود، عین سعادت و لذت‌نهایی است (۲۳، ص: ۲۴۹ - ۲۵۰).

۴. جمع‌بندی و ارزیابی

صدرا ایمان را صرف تصدیق و معرفت می‌داند و عمل و اقرار زبانی را در مفهوم ایمان

داخل نمی‌کند. بنابراین از سخنان و بیانات ایشان، موارد زیر استنباط می‌گردد:

ایمان ماهیتی مذهبی و وحیانی دارد و حقیقت آن را تصدیق و معرفت گزاره‌های وحیانی تشکیل می‌دهد. آنچه فرد باید مورد تصدیق قرار دهد تمامی گزاره‌های وحیانی است، اعم از آنچه مربوط به عالم شهادت است و آنچه مربوط به عالم غیب است. مراد از این تصدیق، علم و معرفتی یقینی است که این یقین از طریق برهان و یا کشف و شهود حاصل می‌گردد. این علم اکتسابی نبوده، فرد با اراده‌ی خود، آن را به دست نمی‌آورد، بلکه موهبتی الهی است. بنابراین اقرار قلبی و اعمال جوارحی را داخل در مفهوم ایمان نمی‌دانند. ایشان معتقدند که ایمان و سایر مقامات دینی از سه عنصر معارف، احوال و اعمال انتظام یافته است که از میان این عناصر سه‌گانه، اولویت را به علم و معرفت می‌دهد، چون اعمال از جنس حرکات و انفعالات بوده، در ذات خود خیریتی ندارند. احوال نیز به خودی خود اعدام و قوا هستند و وجود ندارند و آنچه وجود ندارد فضیلتی نیز ندارد.

صدرا اقرار زبانی و عمل به ارکان را داخل در مفهوم ایمان دانست، اما این به معنای آن نیست که این دو عنصر هیچ ربطی به ایمان ندارند. بنا به تقسیم‌بندی ایمان به حقیقی و غیر حقیقی، اقرار زبانی را ایمان غیر حقیقی و مرتبه‌ی نازل از آن می‌داند و اقرار زبانی را واجب شرعی قلمداد می‌کند، مانند خواندن نماز.

خارج دانستن عمل از ایمان به معنای کم‌اهمیت بودن عمل در ایمان نیست. با این که عمل در مفهوم ایمان مندرج نیست، برای رسیدن به مرحله‌ی ایمان حقیقی، عمل لازم است؛ چون در جاهایی، از عمل و تهذیب نفس، چونان مقدمه‌ی حصول معرفت یاد می‌کند. در واقع، معرفت غایت نهایی است که به در راستای آن، تهذیب ظاهر با اعمال و تهذیب باطن با احوال صورت می‌گیرد.

روی کرد ملاصدرا به مسأله‌ی ایمان روی کردی عقلی و ذهن‌گرایانه و دارای تلقی گزاره‌ای است که در آن، گوهر ایمان از جنس معرفت عقلی به حساب می‌آید و متعلقات ایمان نیز گزاره‌هایی هستند که مورد اعتقاد شخص مؤمن قرار می‌گیرد. مطابق با این روی کرد، فرد مؤمن، هم معتقد است و هم ادعای صدق مسأله‌ی مورد اعتقادش را دارد. این اعتقاد اعتقادی یقینی است و می‌توان با ادله و براهین عقلی صدق آن را اثبات نمود.

صدرا معتقد به ازدیاد و نقصان ایمان است، اما این افزایش و کاهش را از ناحیه‌ی عمل نمی‌داند، چون معتقد است که حقیقت ایمان علم و تصدیق صرف است و عمل در آن مدخلیتی ندارد. بنابراین آنچه باعث نوسان ایمان می‌شود به باور او، علم و معرفت است؛ چراکه علم داری مرتبه است و مفهومی مشکک دارد که مرتبه‌ی نهایی آن علم یقینی است

و به تناسب آن، مرتبه‌ی نهایی ایمان نیز ایمان حقیقی است. این همان جایی است که صدرا عنوان می‌کند که علم «عین» می‌شود و ایمان به «عیان» تبدیل به «مشاهده» می‌گردد. ملاصدرا از حقیقت ایمان با مفاهیم مختلفی از قبیل حکمت، علم، نور و عقل نیز سخن گفته است. ایمان صدرا هم‌سنخ علم است. علم نیز در فلسفه‌ی او مساوی وجود است. بنابراین ایمان نیز امری وجودی بوده، شامل اصل تشکیک می‌گردد.

صدرا ایمان را امری غیر ارادی و نااختیاری می‌داند. وی ایمان را وابسته به مشیت الاهی می‌انگارد. البته غیر اختیاری بودن ایمان به معنای جبری بودن آن نیست. به نظر صدرا، حقیقت‌های اعتقادی و عملی، نظیر ایمان، حقیقتی مجرد از ماده‌اند و حقایق مجرد از ماده فراتر از حوزه‌ی جبر و اختیار است. وی به جای اختیار و جبر، رضایت، عشق و شوق را مطرح می‌سازد.

زمانی که صدرا عنوان می‌کند ایمان صرف علم و تصدیق است، منظورش این است که حالتی یقینی که از علم و معرفت ناشی می‌شود همان ایمان است، نه این که آدمی اول معرفت کسب کند و بعد ایمان نیز بیاورد.

بنا بر تشکیکی بودن ایمان، چنین نیست که هرچه مصداق تصدیق یقینی نباشد کفر است؛ بلکه می‌تواند درجات پایین‌تر ایمان باشد.

۴.۱. نقد و ارزیابی دیدگاه صدرا در باب ایمان

ما آن دقت و روش ریاضی‌واری که در کتب فلسفی صدرا سراغ داریم در مسأله‌ی ایمان، کم‌تر می‌بینیم. او با این که از اصولی فلسفی، همچون علم و تشکیک وجود استفاده کرده است، روش کلامی‌اش برتری دارد.

صدرا ایمان را تصدیق و معرفت می‌داند و در بیان این تصدیق می‌گوید که مراد ما نوع یقینی آن است که با کشف و شهود حاصل می‌آید و مراتب پایین‌تر علم را سازنده‌ی مراتب پایین‌تر ایمان می‌شمارد. بنابراین تعریفی که از ایمان می‌آورد به درجه‌ی عالی ایمان اختصاص داشته، تصدیقی که در این ایمان حقیقی مد نظر ایشان است، تصدیق و معرفت یقینی است. پس بالتبع زمانی که در مورد افزایش و کاهش ایمان نیز صحبت می‌کند می‌بایست منظورش حقیقت ایمان باشد، در صورتی که حقیقت ایمان همان نهایت ایمان است که در آن سخنی از افزایش و کاهش نیست، چون مبتنی بر علم یقینی برهانی و شهودی است. البته از بیانات ایشان مشخص است که افزایش و کاهش به مراتب ایمان مربوط است نه اصل و حقیقت ایمان.

صدرا ایمان را تصدیق محض دانست و عمل را در مفهوم و حقیقت آن داخل نکرد. حال آیا این سخن صدرا با روایاتی که حقیقت و کل ایمان را عمل و یا حالاتی از قبیل خوف و

رجاء و تسلیم می‌دانند جمع‌شدنی است یا خیر؟ در روایتی از امام صادق(ع) آمده است: «مؤمن مؤمن نمی‌شود مگر این‌که خائف و راجی باشد» (۲۳، باب خوف و رجاء، ص: ۳۱).

۵. پیشینه‌ی معنای ایمان در میان فلاسفه‌ی غرب

در فلسفه‌ی دین و کلام مسیحی نیز نظریاتی در زمینه‌ی ایمان مطرح گردیده است.

۵.۱. آگوستین

آگوستین معتقد است که امن‌ترین طریق وصول به حقیقت، طریقی نیست که از عقل شروع شود و از یقین عقلی به ایمان منتهی گردد، بلکه بر عکس، طریقی است که مبدأ آن ایمان است و از وحی به عقل راه می‌یابد (۱۵، صص ۸-۹). آگوستین می‌گوید بینش کسب کن تا بتوانی ایمان را به دست آوری و ایمان به دست آور تا بتوانی بینش بیابی. اگر ایمان نداشته باشید بینش نمی‌یابید. بینش ایمان را از میان نمی‌برد بلکه استوارش می‌کند. وی معتقد است که «فهم پاداش ایمان است، لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی». آگوستین نه تنها معتقد بود که مؤمنان باید در جست و جوی فهم آن چیزهایی باشند که از قبل بدان‌ها باور دارند، بلکه همچنین، در مقابل، معتقد بود که شرط به فهم درآمدن آن چیزها این است که ابتدا به آن‌ها ایمان داشته باشند. تفکر آگوستین این بود که ایمان عجیب با عشق است و تا آدمی عاشق خدا نگردد، امیدی به نیل به فهم اصلی از خداوند نیست. همچنین از اقوال او چنین برمی‌آید که اولاً وحی ما را به ایمان آوردن فراخوانده است و مادام که ایمان نیاورده‌ایم نمی‌توانیم بفهمیم؛ ثانیاً انجیل نیز به همه‌ی کسانی که حقیقت را در کلام منزل می‌جویند، وعده‌ی فهمیدن داده است. ایمان آگوستین به مسیحیت ایمانی است که خود کسب کرده است نه ایمانی که به او تحمیل شده باشد. در دامن این ایمان به دنیا نیامده، بلکه آن را از راه گروش به دست آورده است (۳۷، ص: ۱۵۱).

۵.۲. توماس آکوئیناس

توماس آکوئیناس نخستین پایه‌گذار ایمان گزاره‌ای بود، به این معنا که می‌گفت: «وحی عبارت است از مجموعه‌ای گزاره که به وسیله‌ی خداوند به رسول القا شده است. این گزاره‌ها در کتاب مقدس گرد آمده و مؤمنان کسانی هستند که به این گزاره‌ها باور دارند. ایمان ماهیتی معرفتی دارد و عبارت است از تصدیق گزاره‌های وحی شده و قبول قلبی آن‌ها» (۵، ص: ۲۵). طبق این تلقی، وقتی گفته می‌شود خدا به فلان پیامبر وحی کرد یعنی چند گزاره را به اطلاع او رساند. این معنی از وحی در واقع، یک نوع خبررسانی^۳ است. حال اگر وحی این باشد، معنای ایمان چنین می‌شود: پذیرش و تصدیق این مجموعه.

به نظر آکوئیناس، باید بین تعاریف علم و ایمان تمایز قائل شویم. ایمان عبارت است از پذیرفتن چیزی، از آن جهت که خداوند آن را وحی کرده است، اما علم به چیزی عبارت است از پذیرفتن چیزی از آن جهت که ما آن را از طریق عقل درمی‌یابیم. باید توجه کرد که تمایزگذاری آکوئیناس میان ایمان و معرفت عقلی هرگز به معنی انفصال کامل آن دو نیست، بلکه او عقل و ایمان را مکمل هم می‌داند.

در اصطلاح آکوئیناس، ایمان در مراتب معرفتی، بین شناخت و عقیده قرار گرفته است. عقیده عبارت است از اعتقاد بی شاهد و بی دلیل؛ از این رو احتمال خلاف آن می‌رود. اما دانش عبارت است از اعتقاد مبنی بر شواهد کافی بر صدق، از این رو یقینی است. ایمان مبتنی بر شواهد ناکافی و ناقص است. این‌جاست که آکوئیناس عنصر اراده و خواست آدمی را در پذیرش ایمان دخیل می‌داند و آن را مکمل و جبران‌کننده‌ی نقص مدارک به سود ایمان می‌داند. همین عنصر اراده است که باعث می‌شود عقل انسان چنان مؤکد و سخت به وجود خداوند و دیگر اصول دینی اعتقاد پیدا کند که منجر به اطاعت محض او از خداوند شود. به تعبیر جان هیک: «ایمان بله گفتن است که شخص را متعهد می‌کند. کار ایمان تبدیل احتمالات به مسلمات عقلی نیست، چراکه افزایش کافی وزن شواهد می‌تواند چنین کاری بکند؛ بلکه ایمان پاسخی است که انسان به دعوت برای رهایی از وضع فعلی می‌دهد» (۴۰، ص: ۱۲۳).

۵.۳. پاسکال

بلز پاسکال، دانشمند و ریاضی‌دان پرآوازه‌ی فرانسوی، به رغم روحیه‌ی استدلالی که در عرصه‌ی ریاضیات و علم داشته است، در مورد اعتقاد به وجود خداوند، از هرگونه استدلال نظری خودداری می‌نماید و برای توجیه اعتقاد دینی، روشی را دنبال می‌کند که بعدها به مصلحت‌اندیشی پاسکال شهرت یافت. برهان شرط‌بندی معروف پاسکال نوعی سفسطه برای بهره‌برداری از علاقه‌ی قمارباز به محاسبه‌ی احتمالات نیست. پاسکال در حقیقت، حال روانی افرادی که به قمار سوق می‌یابند به چشم می‌بیند، حتی حس می‌کند، و در حقیقت، می‌گوید: «حق داری نومید باشی، حق داری که مسائل زندگی را معمایی لاینحل بدانی، حق داری که خود را اسیر چیزی ناشناخته ببینی و حق داری تصور کنی که باید خود را در رحمت او بیندازی. دریافت عمیق باطنی تو از حالت و تمایل قلبی‌ات تقریباً از هر جهت درست است. فقط مواظب باش مصلحت این است که خود را به پای رحمت خدا، نه بخت و اقبال بیندازی، چون خلأ قلبت را تنها خدا می‌تواند پر کند. اگر در این قمار برنده شوی، همه‌چیز نصیب می‌شود و اگر برنده نشوی، دست‌کم سرگشته‌تر از حالا نیستی» (۳۱، صص: ۶۹-۷۰).

با توجه به توضیحات بالا متوجه می‌شویم خدایی که باید سرش شرط‌بندی کرد بی‌گمان خدای عقل نیست؛ خدای کتاب مقدس است. این‌جاست که وی می‌گوید: «ایمان احساس خداوند از راه دل نه از راه عقل است» (همان، ص: ۷۲).

پاسکال معتقد است ایمان نتیجه‌ی عقل شهودی است و «معرفت» نتیجه‌ی عقل هندسی - منطقی. پاسکال در این زمینه جمله‌ی معروفی دارد: «دل راه‌هایی را می‌شناسد که خرد از آن بی‌خبر است». به عبارتی می‌توان گفت متعلق علم جهان شهادت است و متعلق ایمان جهان غیب. اگر همه‌ی جوانب یک پدیده برای ما روشن باشد، دیگر به آن ایمان نداریم، علم داریم.

دیدگاه پاسکال در واقع، بیانگر این واقعیت است که عدم کفایت اسناد و مدارک را در اعتقادات دینی چگونه جبران کنیم؟ به عبارتی چون ما نه دلیلی برای اثبات وجود خدا داریم و نه دلیلی بر انکار وجود او، ناگزیریم که بین باور به وجود او با باور به عدم وجود او یکی را انتخاب کنیم.

یکی از پیش‌فرض‌های اساسی بحث پاسکال این است که اعتقادورزی یک فعل نفسانی و یک تصمیم و انتخاب آزاد فردی است. وی معتقد است که انسان در برخورد به مسأله‌ی وجود خداوند، با فرض این‌که از لحاظ معرفتی در حالت ابهام است، دو موضع ذهنی می‌تواند داشته باشد: ۱- اعتقاد به وجود خدا، ۲- اعتقاد به عدم وجود خدا. پاسکال معتقد است معقولیت یک تصمیم تابع میزان انتظار و امیدی است که در پی دارد. برآورد میزان امید را وی بر اساس الگوی زیر نشان می‌دهد:

هزینه - (سود محتمل × احتمال وقوع) = میزان امید

کاملاً طبیعی است که آدمی در میان دو عمل که هر دو احتمال وقوع و هزینه‌های مساوی دارند آن را انتخاب می‌کند که سود محتمل بیشتری دارد. وی می‌گوید در فرض وجود خدا سود محتمل چنان زیاد است که حد و مرزی برای آن تصور نمی‌توان کرد. پاسکال ضمن تأکید بر بی‌نهایت بودن سود محتمل در فرض وجود خدا، به هزینه‌های زیادی که پذیرش وجود خدا در پی دارد هم اعتراف می‌کند، زیرا اگر خدایی باشد، آدمی، به عنوان مثال، باید از سر تسلیم، خواست خداوند را بر تمایلات خود ترجیح دهد و رنج صبر بر سختی‌های عبودیت را تحمل کند و... فرمول بالا را می‌توان به شکل زیر نشان داد:

| هزینه‌ها | سود محتمل | احتمال وقوع | میزان امید |
|------------------|-------------------|----------------|--------------------------|
| فرض وجود خدا | زیاد ولی محدود | بی‌نهایت | $\frac{1}{2}$ = بی‌نهایت |
| فرض عدم وجود خدا | زیاد ولی بسیار کم | زیاد ولی محدود | $\frac{1}{2}$ = محدود |

نتیجه‌ای که پاسکال می‌گیرد این است که اعتقادورزی به خداوند کاملاً معقول است و برعکس، بی‌اعتقادی به خداوند یک تصمیم غیرعقلانی است. مؤمن کاری معقول انجام داده است و این ملحد است که بر خلاف عقلانیت عملی تصمیم گرفته است. اگر دقت کنید متوجه می‌شوید که این تحلیل بیشتر تحلیل روان‌شناختی است تا وجودشناختی (۸، صص: ۳۵ - ۱۳۲).

۵.۴. ویلیام جیمز

ویلیام جیمز یکی از پیشگامان مکتب اصالت عمل است. جیمز می‌کوشد معقولیت ایمان را تبیین کند. وی با حیاتی انگاشتن تصمیم بر اعتقاد یا بی‌اعتقادی به وجود خداوند شروع کرده و معتقد است که اراده می‌تواند در بازشناسی حقیقت سهیم باشد. ویلیام جیمز موضوع انتخاب بین ایمان و الحاد را هم از این موارد می‌داند. به باور او، گزینش عقلانی بر اساس شواهد عینی ممکن نیست و به ناچار باید اراده را دخالت داد. وی معتقد است که تصمیم فرد بر ایمان آوردن کاملاً معقول است. درست است که احتمال خطا در آن وجود دارد، ولی از سوی دیگر، احتمال صواب هم در آن موج می‌زند. باید توجه داشت که از دیدگاه جیمز، ما یا انتخاب می‌کنیم و یا انتخاب نمی‌کنیم؛ راه سومی که سکوت باشد وجود ندارد، چراکه در این مسأله، به دلیل پیامدهایی که دارد، سکوت مساوی است با انکار. پس ما با بیشتر از دو راه روبه‌رو نیستیم (۱۲، ص: ۳۶ و ۱۱، صص: ۱۳۶ - ۱۳۵).

به تعبیر جیمز، در ایمان، کل وجود انسان دخالت می‌کند، اعم از عقل و اندیشه، احساس و عاطفه. از دیدگاه او، ایمان بر پایه‌ی بازشناسی حقیقت از ره‌گذر اراده‌ی معطوف به مصلحت استوار شده است. پذیرش و یا عدم پذیرش خداوند کل وجود ما را درگیر می‌کند، نه فقط بخشی از وجود ما را. در این جاست که کل وجود آدمی در دوراهی تصمیم و قبول این‌که کدام‌یک از این دو راه به صلاح اوست قرار می‌گیرد. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که دیدگاه جیمز و پاسکال به نظریه‌ی «گزاره‌ای» در وحی و ایمان شهرت دارد، به این معنا که وحی چیزی جز گزاره‌ها نیست و ایمان هم چیزی جز ایمان و تسلیم به این گزاره‌ها نیست. ولی در این جا یک مشکل دیده می‌شد و آن این‌که ما برای صحت این گزاره‌ها هیچ‌گونه گواهی عقلی نداریم. پاسکال برای جبران نقصان شواهد و مدارک عقلی، دست به دامن شرط و مؤمنانه زیستن شد و جیمز به اراده توسل کرد. در این بین، عده‌ای هستند که قائل به دیدگاه گزاره‌ای وحی نیستند و می‌گویند اساساً ایمان به گزاره‌ها تعلق نمی‌گیرد. پل تلیخ (تلیش) از جمله طرفداران این دیدگاه است. به نظر می‌رسد که دو عامل موازی در گردش ماهوی نظریات مربوط به ایمان دخالت و تأثیر داشته است. از یک سو، اشکالات و کاستی‌های نظریه‌های گزاره‌ای باعث گردید که عده‌ای به جای

دفاع از دیدگاه گزاره‌ای و ترمیم آن، به فکر تغییر مبنا و عوض کردن اساس نظریه بیفتند و از طرف دیگر، در دوران اخیر، نوعی وازدگی از اصالت مطلق بخشیدن به علم و معرفت و غفلت از سایر جهات وجود آدمی به وجود آمد که سبب گرایش به نظریه‌های غیر گزاره‌ای شد (۱۲، ص: ۴۱). در این دیدگاه جدید، آنچه مورد تأکید قرار می‌گیرد مواجهه و ارتباط حضوری با خداوند است و این‌که انسان در اصل هستی مشارکت می‌جوید. به هر حال، می‌توان گفت نظریه‌ی غیرگزاره‌ای نوعی واکنش در برابر تحلیل ایمان بر اساس تصدیق محض عقلانی است.

۵.۵. پل تلیخ

پل تلیخ متأله و اندیشمند معاصر آلمانی است. وی معتقد است که ایمان به معنای «فرجامین دل‌بستگی» است. این نظر تا حد نسبتاً زیادی ناشی از این رأی سنتی تلیخ است که ایمان محور ارتباط درست شخص با خداست. می‌توان گفت که فهم معنای غایت قصوی یا فرجامین دل‌بستگی کلید فهم نظریه‌ی تلیخ در باب ایمان است. در تعریف وی، دل‌بستگی نهایی یعنی چیزی که بر کل اندیشه، افعال، گفتار و خلاصه بر کل زندگی انسان سیطره دارد. وی معتقد است که ما به خیلی چیزها دل‌بستگی داریم، اما این دل‌بستگی‌ها چنان نیستند که در عرض هم باشند، بلکه در یک نظام طولی قرار می‌گیرند. در این نظام طولی، آنچه در رأس هرم نشسته است آخرین علاقه و دل‌بستگی ما است و همان است که متعلق ایمان ما است. ما مؤمن به اویم نه چیز دیگر. مثالی که شارحان تلیخ زده‌اند این است: فکر کنید که سوار کشتی هستید و کشتی در حال غرق شدن است و می‌گویند مسافران باید مقداری از بار خود را به دریا بریزند. شما آنچه را بی‌ارزش‌تر است به دریا می‌ریزید. اگر گفتند باز هم باید بریزید باز هم انتخاب می‌کنید. آنچه را که در آخرین بار به دریا می‌اندازید، همان فرجامین دل‌بستگی است (۸، ص: ۱۳). تلیخ می‌گوید: «در میان خدایان رسمی به دنبال خدایان نگردید؛ در میان دل‌بستگی‌های خودتان دنبال آن بگردید». وی دو ویژگی را برای این فرجامین دل‌بستگی ذکر می‌کند: ۱- تمام زندگی ما را در بر بگیرد، ۲- به ما آرامش بدهد و کشمکش روانی در ما ایجاد نکند. از سوی دیگر، وی می‌گوید اگر متعلق دل‌بستگی واپسین انسان واقعاً واپسین و نهایی باشد، ایمان او ایمان صادقانه خواهد بود. در غیر این صورت، ایمان او ایمان بت‌پرستانه خواهد بود. به همین دلیل است که می‌گوید باید خدایان را از صمیم قلب و از اعماق جان و با تمام توان دوست داشته باشید (همان، ص: ۱۸). از سوی دیگر، پل تلیخ نیز مانند کی‌یرکگور، یکی از عناصر ایمان را خطر کردن می‌داند. انسان خودش و از جمله حقیقت و حقانیتش را به چیزی تسلیم می‌کند که ارزش تسلیم ندارد (همان، ص: ۳۳). انسان مؤمن از دیدگاه تلیخ، تفریح

و آسایش و آرامش ندارد؛ همه‌ی زندگی‌اش کار است، به این معنا که همه‌ی امور برای او جدی‌اند، امر هزل و شوخی وجود ندارد. البته تفریح هم یکی از این کارهای جدی است، زیرا بدن نیاز به تفریح دارد و لذا انسان در هنگام تفریح نیز در حال کار است. کسانی که دل‌بستگی دینی پیدا کنند، دائماً در طلب‌اند و دائماً در جدتند.

حال این سؤال پیش می‌آید که مؤمن را از غیر مؤمن چگونه بازشناسیم؟ وی معتقد است که ایمان چندین اثر دارد، از جمله: ۱- مؤمن با دیگران بیگانه نیست، ۲- به دیگران مهر می‌ورزد، ۳- پس از ایمان، نوعی دگرگونی در مؤمن احساس می‌شود. نوعی هم‌زیستی بی‌دغدغه را آغاز می‌کند، ۴- مؤمن احساس تنهایی نمی‌کند، ۵- برای مؤمن، هیچ چیزی یأس‌آور نیست، ۶- مؤمن تکاپوی وقفه‌ناپذیر دارد. به تعبیر دیگر، مؤمن هیچ وقت برای خودش مرخصی قائل نیست. در ارتباط با خودش دائماً پویاست. وی معتقد است که تنها و تنها معنای هستی در همین پویایی یافت می‌شود، ۷- مؤمن دارای نوعی از احساس عجز است که حاصلش خضوع است...

می‌توان گفت حاصل گفتار تلخ این است که ایمان به دست آوردن چیزی نیست؛ تحصیل معرفتی نیست که وجود ندارد؛ بلکه تنها توجه کردن و التفات به چیزی است که آدمی در پیش خود دارد. ایمان هشیاری به ذات تعلقی و وابسته خود است؛ نوعی وابستگی که همه‌ی وجود آدمی را از آن وجود مطلق سرشار می‌سازد (۱۲، ص: ۴۵)

۵. ۶. ویتگنشتاین

ویتگنشتاین نیز همانند کی‌یرکگور، معتقد است که حقیقت دینی با دلیل علمی در خور قیاس نیست و هریک بازی زبانی مخصوص به خود دارد. او می‌گوید ایمان به خدا می‌تواند زندگی ما را شکل دهد، بی‌آن که لازم باشد گمان بریم خدای عینی «در آن بالا» وجود دارد. وی نیز کلیسا را مورد نقد قرار می‌داد و می‌گفت یکی از احکام کلیسای کاتولیک این است که وجود خدا را می‌توان با دلایل طبیعی اثبات کرد. همین حکم است که کاتولیک رومی شدن را برایم ناممکن می‌سازد. اگر من خدا را موجودی دیگر، موجودی مانند خودم، برون خودم، منتها بی‌نهایت نیرومندتر بپندارم، آن وقت وظیفه‌ی خود می‌دانم که در برابر او بایستم. او عینی پنداشتن خدا را کفر و بی‌حرمتی نسبت به خدا می‌پنداشت و معتقد بود که حتی زبان ما درباره‌ی خداوند، همه استعاری و نمادین و تمثیلی است. به سخن دیگر، اندیشه‌های دینی ما همه انسانی است.

ویتگنشتاین معتقد است که ایمان آوردن یک بازی زبانی خاص است که در متن حیات دینی می‌روید. گفتارهای اعتقادی همگی فقط در درون حیات دینی در خور ارزیابی‌اند. به عبارتی آنچه میان مؤمن و ملحد فرق می‌اندازد تحقیقات علمی یا حتی فلسفی نیست.

آموزه‌های علمی و فلسفی ربط و نسبتی با ایمان و باور دینی ندارند، زیرا به بازی‌های زبانی دیگری مربوط می‌شوند که از نحوه معیشت علمی و فلسفی می‌رویند. ایمان دینی نه از جانب علم و فلسفه مدد می‌یابد و نه هرگز گزندی می‌بیند، بلکه فقط از معیشت دینی ارتزاق می‌کند. بنابراین ایمان از روی تفکر ساخته نمی‌شود. به خاطر همین طرز تلقی است که وی حتی قائل می‌شود به این که بحث کردن یک متدین با یک ملحد جایگاهی ندارد و حتی امکان ندارد، چون این‌ها نمی‌توانند حرف یک‌دیگر را بفهمند؛ یکی خداوند را به اسم خاص می‌شناسد که یک مصداق بیشتر ندارد، در حالی که دیگری خدا را به اسم عام کلی می‌شناسد که می‌تواند چندین مصداق داشته باشد. پس این دو، دو تصویر کاملاً متفاوت از موضوع واحد دارند و بنابراین نمی‌توانند با هم گفت‌وگو کنند (۱۱۸، ص: ۱۴۶). ویتگنشتاین می‌گوید اگر من واقعاً نجات یابم، احتیاج به یقین دارم نه عقل و خواب و خیال و حدس و گمان؛ و این یقین ایمان است؛ ایمانی که قلب و جان من، یعنی روح من به آن نیاز دارد نه عقل نظری من؛ زیرا این روح همراه با هواهای نفسانی‌اش و گویی با جسمش است که باید نجات داده شود نه ذهن انتزاعی من. دیدگاه همیشگی ویتگنشتاین این بود که هیچ‌یک از برهان‌های معروف فلسفی نمی‌تواند موجب اعتقاد کسی به خداوند شود. برای وی، موضوع اساسی در زندگی متدینانه، پذیرش آموزه‌ها یا آیین‌ها نبود، بلکه اعمال بود. وی همچنین مانند کرکگور معتقد بود که زندگی متدینانه داشتن وابسته به کلیسا نیست.

۵.۷. کرکگور

وی بر آن است که ایمان عالی‌ترین شور انسان است. به عبارتی دیگر، ایمان عبارت است از دل‌نگرانی بی‌حدّ و حصر به مسیحیت، به گونه‌ای که هر نوع دل‌بستگی رقیب را نوعی اغوا قلمداد کند. ایمان عبارت است از تسلیم زندگی به خدا و عیسی مسیح. از نظر او، ایمان فدا کردن تمام زندگی است که با جهش انسان به سوی خدا میسر می‌شود، هرچند توفیق همین جهش را خدا باید به انسان ارزانی دارد. پس ایمان یک ماجرا است، یک خطر کردن است، یک بی‌یقینی عینی است، یک پریشان شدن و واله و شیدا شدن است. ایمان رابطه‌ای خصوصی با خداست (۲۹، ص: ۳۳۵). وی معتقد است ایمان از سنخ کشف و شهود و وحی عام و عقل هدایت است نه از مقوله‌ی عقل مشترک؛ و تحقق آن امری است وهبی و خلاف انتظار، نه امری حاصل از تمسک و اختیار آدمی (۳۳، ص: ۱۰۸). کرکگور همچنین بر آن است که ایمان یک پارادوکس است. ایمان به اندازه‌ی خود پارادوکس، پارادوکسیکال است، چه آن که متعلق آن نیز پارادوکس و محال است (۳، ص: ۱۱۰). این پارادوکس در تجسد عیسی (ع)، که مهم‌ترین تعلیم مسیحیت است، بیشتر نمایان است، چه این که بیانگر این است که حقیقت ازلی و ابدی در زمان متولد شده است،

به دنیا آمده است، رشد کرده است و درست مثل هر انسان دیگری تمایزناپذیر از هر انسان دیگری هستی یافته است. فهم این تناقض تنها با کمک ایمان پذیرفته می‌شود (۳۴، ص: ۹۴). از سوی دیگر، وی ایمان را رابطه‌ای با یک گزاره نمی‌داند، بلکه ایمان را رابطه‌ای زنده با خدا می‌داند. ایمان در این منظر، مربوط به توکل به خداوند است، یا متضمن توکل است، چراکه از دیدگاه وی، اگر ابراهیم به خداوند توکل نداشته باشد، رابطه‌ی ایمانی او مخدوش می‌شود. گویی باید اعتقاد داشته باشد که اسحاق نخواهد مرد، چراکه خود خداوند تعهد کرده است و بشارت داده است که ابراهیم از طریق اسحاق، پدر امم خواهد شد و اخلاف اسحاق از طریق اسحاق به میثاق او وفادار خواهند ماند. بنابراین ابراهیم به این خاطر که در امتحان ایمانش، بدون تزلزل و همچون گذشته، متوکل به خدا باقی می‌ماند شهسوار ایمان است (۳۰، ص: ۲۲). وی معتقد است که آدمی به این دلیل ناامید می‌شود که از خود می‌گریزد و از خودگریزی همان از خداگریزی است. درست به همین دلیل است که تنها راه درمان آن ایمان است.

۶. ابعاد ایمان فلسفی کارل یاسپرس

کارل یاسپرس (۱۸۸۳م) از فیلسوفان اگزیستانسیالیست آلمانی است. او به هیچ یک از ادیان آسمانی باور ندارد، اما با این حال، ملحد هم نیست. انتقادهایی که به متن کتاب مقدس و کشیشان دارد باعث روی آوردن وی به ایمانی به نام ایمان فلسفی گردیده است که بسیار متفاوت با ایمان مذهبی است. نظر یاسپرس در باب ایمان، برخاسته از چند اصل مهم در فلسفه‌ی وی است:

۶.۱. وجود و مراتب آن

وجود داشتن^۴ در اصل به معنای برون جستن است. این واژه بیشتر در مورد انسان صادق است تا موجودات دیگر. متفکران اگزیستانسیالیست بیشتر با وجود انسان سروکار دارند تا وجود من حیث هی وجود، که ارسطو و تابعان او مطرح کرده‌اند. نباید این وجود را به معنای متعارف آن در نظر گرفت و آن را معادل بودن نظر گرفت. اگزیستانسیالیست‌ها وجود را اصیل می‌دانند و منظور آن‌ها از اصالت وجود آن است که انسان به سبب آزادی و اختیار، همواره در طول زندگی به ماهیت یا همان شخصیت خود شکل می‌دهد. در اگزیستانسیالیسم و فلسفه‌ی یاسپرس، انسان، خود، ماهیت خود را می‌سازد و هستی آن چیزی است که می‌تواند باشد نه آن که اکنون هست. «من امکان هستی خودم می‌باشم، به این معنا که من موجودی که از قبل ساخته شده باشد نیستم؛ من چیزی پایان یافته و قابل طبقه‌بندی نیستم؛ انسان بودن انسان شدن است (۳۸، ص: ۷۳).

مسأله‌ی وجود مسأله‌ای نیست که آن را به گونه‌ای نظری بتوان حل کرد؛ بلکه آن را فقط در مرحله‌ی عمل می‌توان گشود. سؤال اصلی فلسفه‌ی یاسپرس نیز از وجود است، چنان که نزد مفسرانش به «پزشک عالم وجود» شهرت دارد (۱۰، ص: ۱۴۲). اما او نیز مانند عمده‌ی فلاسفه‌ی اگزیستانسیالیست، بنای پاسخ‌گویی به پرسش از مطلق وجود یا وجود بما هو وجود را ندارد. «هرگاه تلاش می‌کنم وجود بما هو وجود را به دست آورم، شکست می‌خورم» (۴، ص: ۵۱).

اگر وجود بما هو وجود را بخواهیم بررسی کنیم، آنچه بررسی می‌کنیم وجود حاضر نیست، بلکه وجود گذشته است. ابزاری که در این بررسی مورد استفاده قرار می‌گیرد عقل است که توانایی شایسته در احاطه بر همه‌ی گستره نامحدود و فراگیر هستی را ندارد و در نهایت آن که هرگاه وجود موضوع تفکر قرار گیرد، حتماً از چیزهای دیگر، تفکیک و جدا می‌گردد و لذا مهم‌ترین خصیصه‌ی خود را که «فراگیر» بودن است، از دست می‌دهد. از این رو وجود نه عامل متفکر شناسنده است، نه موضوع تفکر و شناسایی. یاسپرس این هستی و وجود مطلق را «فراگیرنده»^۵ می‌نامد. بنابراین هستی بما هستی همچنان برای عاقله‌ی انسان مبهم و تاریک می‌ماند (همان).

۲.۶. امر فراگیرنده

وجود فراگیرنده یک شاخص است که دلالت ضمنی معینی ندارد، اما به هستی غایی، که خود اساس تمام مفاهیم است، اشاره می‌کند. (۱۰، ص: ۱۴۰).

به نظر یاسپرس، ایمان تجربه‌ی امر فراگیرنده است. از این رو، پرداختن به چند و چون امر فراگیرنده، از لوازم اساسی فهم مفهوم ایمان فلسفی وی است.

هستی از حیث کلیت، نه عامل تفکر می‌تواند باشد و نه موضوع تفکر. پس دوگانگی بین عاقل و معقول در «هستی مطلق» یا «فراگیرنده» جلوه می‌کند. ما همیشه در یک افق زندگی و فکر می‌کنیم، اما پشت سر این افق، یک افق دیگر و وسیع‌تری وجود دارد و همچنین پشت سر آن‌ها بی‌نهایت افق را می‌بینیم. آن افق نهایی که هر افقی در آن محصور است، فراگیرنده نام دارد. «فراگیرنده» یا «درمیان‌گیرنده» آن چیزی است که به وسیله‌ی آن، اشیاء شفافیت خاص خود را یعنی عمقشان را می‌پذیرند. فراگیرنده مبنایی است که تحت آن هر موجودی یافت می‌شود. البته حاصل جمع موجودات نیست، بلکه سرچشمه و بنیاد هر وجودی است (۳۹، صص: ۴۲ - ۴۴).

امر فراگیرنده، یا ۱- هستی فی‌نفسه‌ای است که ما را احاطه کرده است، یا ۲- هستی است که ماییم.

هستی‌ای که محیط بر ماست، ۱-۱- «جهان» و ۱-۲- «امر متعالی»^۶ نامیده می‌شود.

هستی‌ای که ماییم، ۱-۲- «دازاین»^۷، ۲-۲- «آگاهی کلی»^۸، ۳-۲- «روح»^۹ و ۴-۲- «اگزیستانس»^{۱۰} نامیده می‌شود (۱۴، ص: ۲۳۷).

دکتر اسپرچ نسبت این فراگیرنده‌ها با یکدیگر را این‌گونه رسم می‌کند (۸، ص: ۵۱).

فراگیرنده‌ای که هستی خود است فراگیرنده‌ای که ما هستیم

(وجود فی نفسه) (وجود لِنفسه)

| | |
|---------------------|--------|
| وجود تجربی (دازاین) | جهان |
| آگاهی محص (کلی) | |
| ذهن (روح) | |
| اگزیستنس | متعالی |

۱-۱. **جهان:** هستی که ما را فراگرفته، یعنی این هستی‌ای که حتی اگر ما نباشیم هست و ما را فراگرفته اما خود ما نیست - طبیعت دوگانه‌ای دارد: از سویی این هستی جهان است یعنی هستی‌ای که یک جنبه‌ی بی‌نهایت کوچکی از ذات ماست. جهان در کلیتش یک ابژه نیست، بلکه یک ایده است. آنچه می‌شناسیم در جهان است، اما به هیچ وجه خود جهان نیست (۱۴، ص: ۳۳۵).

۲-۱ **متعالی یا استعلا:** از سوی دیگر، این هستی‌ای که ما را فراگرفته امر متعالی است، یعنی هستی‌ای است که ذاتاً با ما متفاوت است و ما در آن هیچ‌گونه سهمی نداریم، اما در آن ریشه داریم و به آن راجع ایم.

یاسپرس در برخی آثار خود، به جای کلمه خدا، از لفظ «ترانساندنس» به معنای متعالی، تعالی و استعلا استفاده می‌کند (۱۰، ص: ۱۴۹). تعالی به دو معنا به کار می‌رود: اول، به معنای عمل «از خود فرارفتن» و «از خود بیرون شدن». بر این مبنا دازاین به سوی آگاهی کلی و آگاهی کلی به سوی روح و روح به سوی هستی استعلا پیدا می‌کند. دوم، معنایی که ناظر به خداست، یعنی مبدئی که برتر از جهان است و به تعبیری موجود برتر از جهان است. خداوند بیرون از حد هستی است و به این معنا، امری است متعالی، که مطلقاً از نامیدن آن عاجزیم و زمینه و نهایی است که همه‌چیز بر روی آن نمایان می‌شود (۳۵، صص: ۳۱۹ - ۳۱۶).

از نظر وی، این دو معنا با یکدیگر در ارتباط اند، چون تا شخص از حدود هستی خود فراتر نرود و به مرتبه‌ی هستی‌داری نرسد نمی‌تواند با خدا ارتباط پیدا کند. متعالی موضوع معرفت علمی قرار نمی‌گیرد: «خدا متعلق معرفت و دلیل الزام‌آور نیست. او را به وسیله‌ی حواس نمی‌توان تجربه کرد. او غیر قابل مشاهده است. او قابل دیدن نیست و تنها می‌توان به او ایمان آورد». منشأ این ایمان در تجربه‌های دنیوی نیست، بلکه در آزادی انسان است

به گونه‌ای که بعد از یقین به آزادی، انسان به یقین نسبت به خداوند نایل می‌گردد. البته یاسپرس این یقین را از نوع معرفت علمی (حصولی) نمی‌داند، بلکه آن را چونان حضور برای وجود می‌انگارد (۴۲، ص: ۴۵). متعالی با تجربه‌ی درونی و از راه روشنگری و اشراق وجود، درک‌شدنی است؛ یعنی در یک مواجهه‌ی شخصی (۵۱، ص: ۱۹۱).

به نظر وی، در همه‌ی ایام، خدا تحت نظرگاه‌های متعلق به جهان ادراک شده است و از این نحوه ادراک به دیدگاهی رسیده است که خدا را به علت تشابه تصویری با انسان، مانند یک شخص تصور کرده است که این عمل خود نوعی حجاب است. یاسپرس تورات را از این نظر که عنوان می‌کند خداوند نامریی است و مثل و مانند ندارد و از هرگونه تجسم و تصویر برتر است می‌ستاید، اما عنوان می‌کند با این حال، تورات خالی از هرگونه تصور نیست؛ در تورات نیز از شخصیت الهی، از خشم و از محبت و داوری و رحمت او، تصویری باقی است (۳۹، صص: ۶۵ - ۶۴). بنابراین وی براهین و دلایل فلسفی اثبات وجود خدا را نمی‌پذیرد و معتقد است آن‌ها تنها زمینه‌ساز ایمان به خدا است، نه آن‌که انسان با مطالعه‌ی آن‌ها معتقد به خدا گردد. وی همچنین در باب صفات خدا هرگونه الاهیات عقلانی را مقبول نمی‌داند. وی معتقد به الاهیات سلبی بوده، همیشه به دنبال تنزیه خداست و می‌کوشد که هیچ‌گونه تشبیهی ذکر نکند.

هستی‌ای که ماییم - مراتب و حالاتی که در آن از هستی خودمان آگاه می‌شویم - بدین قرار است: مرتبه‌ی دازاین یا وجود تجربی: این مرتبه نازل‌ترین مرتبه‌ی وجود انسانی است. دازاین چیزی است که در زمان و مکان زندگی می‌کند و در میان سایر چیزها قرار دارد (۴۴، ص: ۱۰). تمایلات و گرایش‌ها در این مرتبه قرار دارد. اراده برای مالکیت، امنیت، شناخت، سلطه، شهوت و عشق نیز در این مرتبه قرار دارد (۵۱، صص: ۹-۴۱).

برای فرارفتن از دازاین، می‌توانیم به آگاهی کلی پی ببریم. در این مرتبه، انسان به شناخت جهان پیرامون خود می‌پردازد (۷، ص: ۷۲). البته معرفت او عمیق نیست، چراکه تنها به دنبال واقعیات محاسبه‌پذیر است. «هر فردی در این آگاهی کلی سهیم است، به شرط آن‌که وجود عینیت‌یافته همان گونه برای او پدیدار شود که برای سایر پدیدارها می‌شود» (۴۷، ج ۱، ص: ۵۵).

مرتبه‌ی سوم روح یا ذهن^{۱۱} نام دارد. ویژگی اساسی این مرتبه سیر به سوی جامعیت و وحدت و کلیت میان تجربه‌هاست (۵۰، ص: ۹۱). روح خالق ایده‌هاست، هم‌چنان که آگاهی کلی مفاهیم را اختراع می‌کند.

مرتبه‌ی نهایی مرتبه هستی است. برای بیان آن از واژه‌ی "Existenz" استفاده می‌شود تا با کلمه‌ی "Existence" اشتباه نشود. هستی قابل تعریف و شناسایی نیست، چون به

صورت مفاهیم کلی در نمی‌آید. «من نمی‌توانم هستی را بشناسم. فقط می‌توانم آن را در آزادی عمل تجربه کنم. در این مرتبه است که از وجود خداوند سؤال می‌شود و می‌توان به وجود او پی برد» (۴۷، ج ۱، ص: ۶۶).

۳.۶. ایمان فلسفی^{۱۲} و تفاوت آن با ایمان وحیانی

یاسپرس وحی به معنای تلقی متألهان مسیحی و وحیی را که در ادیان الهی مطرح می‌شود نمی‌پذیرد. از نظر وی، تلقی برخی متألهان از وحی و منحصر کردن آن در حضرت مسیح موجب می‌شود تا بسیاری از افراد انسانی از وحی و تجربه‌ی وجودی محروم باشند (۴۹، ص: ۱۵۰).

طبیعتاً اگر تلقی وی از وحی چنین باشد، روی کرد وی به مسأله‌ی ایمان نیز روی کردی مذهبی نیست. یاسپرس به ایمان مذهبی باور ندارد. وی از نوعی ایمان دفاع می‌کند و آن را ایمان فلسفی می‌نامد. او در این باره می‌گوید: «بسی پیش از نزول تورات، به وجود خدا یقین بوده است و در قلمرو جهان مسیحیت غرب، بسیاری از مردم بدون تأثیر کشف و وحی، به واقعیت هستی خدا یقین داشته‌اند (۳۹، ص: ۵۷). در ادیان مبتنی بر وحی، علاوه بر این که انسان به طرف خداوند حرکت می‌کند، از جانب خداوند نیز کششی وجود دارد که بندگان را به طرف خود جذب می‌کند؛ اما در ایمان فلسفی، نقش اصلی را اراده و اختیار انسان بر عهده دارد. انسان باید فعال باشد و با حرکت خود به سوی خدا لطف و عنایت او را به دست آورد. با وجود این، یاسپرس بیان می‌کند که ایمان مسیحی فقط یک نوع ایمان است و اختصاص به افراد خاصی دارد و نمی‌توان آن را ایمان همه‌ی افراد بشر تلقی کنیم. وی معتقد است نه کسانی که معتقد به ایمان فلسفی هستند باید وحی الهی را غیر ممکن و توهم بدانند و نه کسانی که معتقد به ایمان وحیانی هستند باید ایمان فلسفی را انکار و رد کنند (۴۶، ص: ۳۶۲).

یاسپرس در بحث ایمان به خدا، نیایش با خدا را مطرح نمی‌کند و اگر هم چنین چیزی را بتوان در ذیل اندیشه‌ی وی مطرح ساخت، نیایش قلبی خواهد بود نه زبانی. نیایشی درونی و وجودی است نه اذکار و ادعیه‌های مورد نظر ادیان. برخی از محققان فلسفه‌ی یاسپرس این دیدگاه وی را مشابه دیدگاه افلاطون و افلوپین دانسته و عنوان کرده‌اند که برای یاسپرس، خوف و بهت ناشی از شرکت فرد در ابدیت و تفکر و آزادی مطرح است تا نیایش‌های مذهبی (۵۰، ص: ۶۵).

از نظر یاسپرس، انسان مانند حیوان نیست که بتواند به یاری غرایز زندگی کند. انسان حتی در حال نیست‌انگاری با اندیشه و عمل خود نشان می‌دهد که حیوان نیست. انسان نه تنها متکی به گزینه نیست، بلکه فهم و اندیشه به تنهایی نیز برای او کافی نیست، چراکه

موجودی است که همیشه برتر از خویش است. انسان می‌تواند از چیزی برخوردار شود که در پرتو بهره‌وری از آن، به خویشتن خویش دست یابد و آن چیز ایمان است.

ایمان همواره متعلق به چیزی است. ایمانی که صرفاً باور ذهنی باشد، ایمانی است بدون متعلق که به تعبیری، تنها خود را باور دارد؛ ایمانی بدون درون‌مایه. محتوای ایمان و عمل به آن از هم جدایی ناپذیرند. ایمان چیزی است که ما آن را به سوژه^{۱۳} و آبرزه^{۱۴} تفکیک می‌کنیم، یعنی ایمان در آنچه و به آنچه باور داریم. از این رو، وقتی از ایمان سخن می‌گوییم، باید ایمانی را در نظر داشته باشیم که شامل سوژه و ابرزه است؛ و سختی تعریف ایمان نیز از همین ناشی می‌شود (۱۴، ص: ۳۳۳). بنابراین جنبه‌ی عینی و ذهنی ایمان یک کل است. به عبارت دقیق‌تر، ایمان نه جنبه‌ی عینی دارد و نه جنبه‌ی ذهنی (۴۳، ص: ۴).

یاسپرس آموزه‌های دینی را مجموعه‌ای از جزم‌ها می‌داند که سد راه ارتباط با متعالی است. از خصوصیات ایمان وی این است که امری جمعی و حاصل شک و غفلت است و در آن اثری از یقین نیست. وی معتقد است ایمان مبتنی بر وحی جنبه‌ی خرافی دارد. در ایمان، بر خلاف علم، خطر کردن وجود دارد. هیچ مرجعی از قبیل پدر و ماد، موارث فرهنگی و یا مذهب نمی‌تواند در آدمی ایمان را بیدار سازد و یا موجب پرورش آن شود. ایمان فلسفی مخالف با پوزیتیویسم، عرفان و دین و حیانی است.

با وجود مخالفت‌هایی که یاسپرس با ایمان مذهبی می‌کند، در پایان عمر، توجه بسیاری به آن کرده و حتی به ستایش از تورات و انجیل پرداخته است و در قسمت‌هایی از فلسفه‌ی خود، از آن‌ها چونان شاهد سخنان خود یاد می‌کند.

یاسپرس معتقد است سقراط، بوئتیوس و برونو از این جهت که قدیس‌های تاریخ فلسفه‌اند بزرگ نیستند، بلکه تکریم آن‌ها همچون تکریم شهدا، به سبب حمایتشان از نوعی ایمان فلسفی است (۱۴، ص: ۳۳۱).

۶.۴. ارکان ایمان فلسفی

یاسپرس ایمان فلسفی خود را مبتنی بر ارکان زیر می‌داند:

- خدا هست: همان‌گونه که گفته شد، خدا یا همان متعالی وجود و حضور دارد، ولی موضوع معرفت عقلانی قرار نمی‌گیرد. یعنی او را نمی‌توان اثبات کرد و چپستی او کشف و درک‌کردنی نیست (۴۲، ص: ۴۵).

- امر مطلق وجود دارد: امر مطلق مبنای عمل و عنصر ضروری ایمان است. امور مقتضی و ضروری که انسان سر به فرمان آن‌هاست در تاریخ و زمان، نقطه‌ی آغاز ندارند و در بند زمان نیستند. تغییر نمی‌کنند و تابع عادات و جاذبه‌ها و سنت‌ها نیز نیستند (۳۹،

ص: ۱۰۸). پس چیزی مطلق وجود دارد و دستوراتی که من از آن‌ها پیروی می‌کنم ناشی از رفتار و عمل و سنت و اطاعت دیگران نیست.

- انسان محدود و ناتمام است: به نظر یاسپرس، نمی‌توان در مورد انسان گفت که انسان مانند حیوان می‌تواند به رستگاری واقعی برسد. او نمی‌پذیرد که انسان موجودی مستقل و و کامل الصفات است (همان). مخالفان وی معتقدند که چون بنیاد فطرت انسان با ناموزونی و نقص مقرون نیست، انسان موجودی تام و کمالش محدود است و انتها دارد.

- انسان می‌تواند در هدایت خداوند زندگی کند: وی نظر کسانی را نمی‌پذیرد که معتقدند خدا هیچ کس را هدایت نمی‌کند و ایمان به خدا وهم است. او با نظر کسانی که معتقدند اگر انسان تنها بر اساس فطرت سالم خود رفتار کند و بر نیروی خویش متکی باشد هدایت می‌شوند مخالف است (همان). البته به باور او، این هدایت بر مبنای وحی نیست، بلکه بر مبنای آزادی و اختیار است. ندای الهی در واقع، همان حکمی است که انسان برای حرکات، انگیزه‌ها و عمل‌هایش در نظر می‌گیرد. انسان در آزادی‌اش، در آگاهی، در متهم کردن خودش و در تصدیق خودش، به طور غیر مستقیم، حکم خدا را می‌یابد. «تنها با نظر به گذشته، نسبت به هدایت غیر قابل ادراک، از حیرت سرشار می‌شویم. اما حتی در این‌جا نیز هیچ یقینی وجود ندارد. هدایت خدا نمی‌تواند به مالکیت کسی درآید» (۴۲، ص: ۷۰).

- جهان مرحله‌ای زودگذر میان خدا و وجود است: جهان نه همه‌چیز است و نه تنها حقیقت موجود؛ وجود برتر و متعال وجود دارد (۳۹ ص: ۱۰۸). همه‌ی اشیاء پدیدارند. جهان قائم به خود نیست. بازشناسی تعالی مطلق خدا در رابطه با جهان است. یاسپرس جهان و تمامی عناصر آن را رمز و نشانه‌ای می‌داند که ما را به سوی خدا رهنمون می‌شود. در اندیشه‌ی یاسپرس، رمزها زبان و ندای متعالی هستند و متعالی‌آنگاه که برای هستی‌دار (موجود) حضور پیدا می‌کند، خودش حضور نمی‌یابد، بلکه چونان یک رمز در ذهن حاضر می‌شود (۴۷، ج ۳، صص: ۱۲۰-۱۲۸).

۵.۶. ایمان و آزادی

شاید از این دو واژه، اصطلاحی نزدیک‌تر به اگزیستانسیالیسم وجود نداشته باشد. این کلمات از جمله کلماتی است که در آثار تمامی نویسندگان این نحله موج می‌زند. در فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم، انسان موجودی است انتخابگر که با انتخاب‌های خود، سرنوشت خویش را رقم می‌زند. انتخاب سازنده‌ی انسان است. از نظر یاسپرس، آزادی تعریف‌شدنی نیست. وی بیشتر به ابعاد آزادی توجه دارد تا تعریف آن. آزادی موضوع نیست و وجودی مجزا از انسان ندارد که بتوان به طور عینی به آن نگریست و از آن تعریفی مفهومی ارائه

داد. انسان در انتخاب خود آزاد است و ماهیت او از چگونگی برخورداری او از آزادی سرچشمه می‌گیرد. او محکوم به آزادی است «یعنی نمی‌تواند در جهان باشد و نظر و عملی نداشته باشد» (۳۶، ص: ۲۷).

از نظر یاسپرس، منشأ ایمان به خدا در آزادی بشر نهفته است. هنگامی که انسان نسبت به آزادی خود، آگاهی حقیقی به دست می‌آورد، در مورد خدا یقین پیدا می‌کند. «انسان مؤمن به دنبال دستیابی به شواهد حقیقت برای اعتبار یک امر مقدس نیست، بلکه در جست‌وجوی آزادی است» (۴۴، ص: ۱۴).

هنگامی که ما از آزادی خودمان آگاه می‌شویم گام دیگری برای درک خودمان برمی‌داریم، به این بیان که انسان موجودی است که در ارتباط با خدا وجود دارد، چراکه درمی‌یابد خود را نیافریده است و ممکن بوده که وجود نداشته باشد... ما اختیار را به دست نیاورده‌ایم، بلکه اختیار به ما داده شده است... در چنین حالی، ما از خودمان به مثابه‌ی این‌که آزادانه از جانب خدا به خودمان داده شده‌ایم آگاه می‌شویم و هر اندازه که به صورت اصیل آزاد باشیم، یقین ما نسبت به خدا بیشتر می‌شود. به عبارت دیگر، آزادی ما از جانب خودمان نیست، بلکه هم وجود ما و هم آزادی ما به ما داده شده است. خدا برای انسان در مرتبه‌ای است که در آن، انسان به طور اصیل وجود دارد (۴۷، ج ۱، ص: ۳۰۳).

۶.۶. ایمان و شأن تاریخی

به نظر یاسپرس، ایمان امری تاریخی و جزئی است، نه کلی و فقط هنگامی که به تبیین آن می‌پردازیم به صورت کلی درمی‌آید. از نظر او، حقیقت امری انحصاری نیست، چراکه حقیقت جزئی و متکثر است. حقیقت برای همه ثابت و یکسان نیست و دریافت ما از آن، نه مفهومی، بلکه وجودی است. با این تفسیر، دیگر نمی‌توان یک مذهب را حق تلقی کرد، بلکه باید همه‌ی مذاهب را دارای بهره‌هایی از حقیقت دانست. به باور یاسپرس، ارتباط با متعالی می‌تواند حقیقت همه‌ی مذاهب تلقی شود. او حقیقت انحصاری را نفی می‌کند. بنابراین ایمان به خدا به گونه‌ای نیست که دریافت آن برای همه‌ی انسان‌ها یکسان باشد. همچنین ایمان به خدا را نمی‌توان به صورت سازمان‌هایی درآورد تا بر هر واقعیت تاریخی اطلاق‌شدنی باشد؛ سازمان‌هایی واسطه‌ی میان انسان و خدا هستند. فرد همیشه در شأن تاریخی خود و بیشتر در رابطه‌ی بی‌واسطه و مستقل با خدایی قرار دارد که به هیچ واسطه‌ای نیاز ندارد. «اوج و هدف زندگی ما نقطه‌ای است که در آن، واقعیت اصیل، یعنی خدا را درمی‌یابیم. این واقعیت به واسطه‌ی جهت‌گیری‌ای که نسبت به خدا دارد در دسترس وجود است. بنابراین ایمان در هیچ‌یک از بندهای خاصی که برای همه‌ی انسان‌ها

اعمال پذیر است و در هیچ واقعیت تاریخی که واسطه‌ی میان انسان و خداست قرار نمی‌گیرد و برای همه‌ی انسان‌ها یکسان است (۴۲، ص: ۴۷).

به نظر یاسپرس، ایمان فلسفی باید به صورت سلبی توصیف شود: آن نمی‌تواند تبدیل به عقیده شود. ایمان فلسفی بر پایه‌ی هیچ امر ابژکتیوی در جهان استوار نشده است. جوهر آن صرفاً تاریخی است و نمی‌تواند در امر کلی تثبیت شود، هرچند تنها در امر کلی است که می‌تواند خود را بیان کند. ایمان فلسفی نمی‌تواند به عنوان مرجع نهایی، به خود، به منزله‌ی ایمان متوسل شود، بلکه باید با تفکر و تعقل، خود را نشان دهد. با وجود این، نمی‌توان کلیت ایمان حقیقی را چونان حکمی کلاً معتبر، قاعده‌مند کرد. نمی‌توان آن را به منزله‌ی امری بی‌واسطه یا به مثابه‌ی محصولی از تاریخ به لحاظ ابژکتیو تثبیت کرد. ما تنها می‌توانیم آن را به لحاظ تاریخی با تعاقب حرکت زمان بفهمیم. اما این امر در قلمرو امر فراگیرنده^{۱۵} رخ می‌دهد. این حضوری که همواره خود را در تاریخ متجلی می‌سازد، سرچشمه‌ی همه‌ی ایمان‌ها را در درون خود دارد (۱۴، صص: ۳۳۵ - ۳۳۴).

اگر من به کل وجود اشاره بکنم، اگر من فکر کنم که بیان کامل و جامعی درباره‌ی خودم و آنچه منظور من است ارائه می‌دهم، شأن تاریخی وجودی را انکار کرده و خود را فریب داده‌ام (۴۷، ج ۲، ص: ۱۱).

۶.۷. ایمان و معرفت

ایمان جدا از معرفت است، اما جنبه‌ی غیر عقلانی ندارد. به نظر وی، ایمان توانایی زیستن با معرفت است (۴۷، ج ۲، صص: ۲۴۳-۲۷۹). یاسپرس در کتاب ایمان فلسفی، در بخش مفهوم ایمان فلسفی، صحبت خود را با این پرسش آغاز می‌کند که ما انسان‌ها با چه و برای چه زندگی می‌کنیم؟ در برابر این سؤال، دو پاسخ عنوان می‌گردد: ۱- با ایمان مبتنی بر وحی، چون خارج از آن، نیست‌انگاری است، ۲- با عقل بشری، زیرا خارج از علوم، تنها وهمیات است. بعد از بیان این دو نظر، یاسپرس می‌گوید:

این انتخاب عجولانه میان ایمان مبتنی بر وحی و نیست‌انگاری یا میان علم تمامیت‌طلب و وهمیات، انتخابی عجولانه است که به درد حربه‌های ارباب روانی می‌خورند تا مردم را از مسؤولیت خدادادشان محروم سازند و آن‌ها را مطیع کنند. امکانات بالقوه بشر را به تعارضات تبدیل می‌کنند. در چنین وضعی، انسانیت اصیل به دست فراموشی سپرده می‌شود. کسانی که چنین گزاره‌هایی را پذیرفته‌اند تصریح کرده‌اند که هر کس جسارت پرداختن به سنت مقبول فلسفه را دارد باید یا نیست‌انگار باشد یا اهل توهم.

با وجود این چالش، تفکر فلسفی تنها با کشف نسبتش با سرچشمه‌ی آغازین خود بشریت می‌تواند استقلال تمام‌عیارش را دوباره به دست آورد. ایمان فلسفی زیربنای همه‌ی این اندیشه‌هاست.

ایمان امری است متفاوت با دانش. به نظر یاسپرس، ایمان حقیقتی است که با دست برداشتن از آن آسیب می‌بینیم، اما معرفت و دانش حقیقتی است که با عدول از آن سالم می‌مانیم. ایمان حقیقتی است که با آن زندگی می‌کنیم و تنها در صورتی قوام دارد که با آن یکی شویم. این حقیقت ظهوری تاریخی دارد و چونان حکمی واقعی، اعتبار عام ندارد، اما بی قید و شرط است و اثبات‌پذیر نیست. ولی علم حقیقتی است که اثبات‌پذیر است؛ بدون من هم قوام دارد. این حقیقت کلاً معتبر غیر تاریخی و بی‌زمان است، اما بی قید و شرط نیست، بلکه بر پیش‌فرض‌ها و روش‌های شناخت در زمینه‌ی امر محدود مبتنی است. به نظر وی، مردن در راه علمی که اثبات‌پذیر است، سزاوار نیست، اما انیشمندی که معتقد است به کنه امور رسیده، نمی‌تواند بدون آسیب دیدن خود حقیقتی‌اش، از موضع خود عدول کند. بر این اساس، به نظر وی، گالیله می‌دانست اما جوردانو برونو معتقد بود.

با این حال، ایمان نباید به هیچ وجه «غیر عقلانی» تلقی شود. در دو قطب قرار گرفتن «عقلانی» و «غیر عقلانی» تنها به سردرگمی وجودی انجامیده است.

ایمان مورد نظر ما نمی‌تواند سقوط به ظلمت عقل‌ستیزی و هرج و مرج باشد. ایمان فلسفی، یعنی ایمان انسان متفکر، همواره با دانش پیوند خورده است. او می‌خواهد هر آنچه دانستنی است بداند و خود را به تماشا بنشیند. شناخت بی‌مرز، یعنی علم، عنصر اساسی فلسفه ورزیدن است. بدین‌سان ایمان فلسفی در صدد است خود را روشن سازد. البته ایمان نمی‌تواند دانش معتبر کلی باشد، اما باید با خود اقماعی به وضوح نزد من حاضر شود. ایمان باید مدام روشن و روشن‌تر و آگاهانه‌تر شود و با آگاهانه شدن، بیش از پیش معنای باطنی‌اش را آشکار کند.

ایمان فلسفی در جست‌وجوی فهم است، البته مبنای این سخن این نیست که ایمان نیازمند استدلال و دلیل است. یاسپرس می‌گوید: نیازی نیست من به آنچه اثبات می‌کنم، ایمان داشته باشم. اگر محتوای ایمان را در یقین عینی جست‌وجو کنم، ایمان خود را از دست داده‌ام» (۴۷، ج ۱، صص: ۳۰۳-۳۰۴).

به نظر وی، حقیقت دینی از حقیقت وجودی^{۱۶} برخوردار است نه منطق شناختی و مفهومی.^{۱۷}

فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم معتقد است که ما نمی‌توانیم چیزی را که تجربه‌پذیر و ترکیب‌پذیر نیست، درک کنیم. از سوی دیگر، موجود را نمی‌توان تجربه و آن را به یک

مفهوم تبدیل کرد، زیرا موجود یگانه است. بنابراین وجود ادراک‌پذیر نیست. یاسپرس برای ادراک وجود، کلمه‌ی اشراق را به کار می‌برد و سعی در تعیین بخشیدن به ماهیت وجود ندارد (۱۰، ص: ۱۴۷).

۶.۸. ایمان و امر فراگیرنده

همان‌گونه که گفته شد، ایمان نه صرفاً مفاد ایمان است و نه صرفاً فعل فاعل شناسا، بلکه تنها با انضمام آنچه که نه سوژه و نه ابژه، بلکه هردو یک‌جاست، و با انضمام آنچه که خود را در دوگانگی سوژه و ابژه ظاهر می‌سازد فهمیده شود. موجودی که نه منحصرأ سوژه و نه منحصرأ ابژه، بلکه واقعاً هر دو جنبه‌ی انشعاب سوژه - ابژه است امر فراگیرنده می‌نامیم (۱۴: صص: ۴ - ۳۳۳). ایمان فلسفی امری بی‌واسطه است که در قلمرو امر فراگیرنده رخ می‌دهد. نه منحصرأ سوژه است و نه منحصرأ ابژه. این حضوری که همواره خود را در تاریخ متجلی می‌سازد، سرچشمه‌ی همه‌ی ایمان‌ها را در درون خود دارد.

وجود فراگیرنده در سه حالت و قطبیت دازاین، آگاهی کلی و روح، جهان نامیده می‌شود و در چهارمین حالت و قطبیت، امر متعالی نامیده می‌شود. حال ایمان در وسیع‌ترین معنایش حضور در این قطبیت‌هاست. چون حضور در هیچ موردی نمی‌تواند با فهم به دست آید، بلکه همواره از سرچشمه‌ی خودش ناشی می‌شود - که من نمی‌توانم آن را اراده کنم - بلکه از طریق آن است که من اراده می‌کنم، هستم و می‌شناسم. اما ایمان در سه سطح نخست، ایمان به معنای وسیع آن است که در سطح دازاین، چیزی شبیه غریزه و در سطح آگاهی کلی، یقین و در سطح روح، اعتقاد است. اما ایمان واقعی فعلی وجودی است که در آن، امر متعالی در واقعیت خود آگاه می‌شود (همان، صص: ۸ - ۳۳۷).

۶.۹. اشراق و روشنگری وجودی

چیستی ایمان را تنها از طریق روشنگری فراگیرنده می‌توان درک کرد. بیان شد که یاسپرس هیچ‌گونه تعریف و استدلالی را در بیان معرفت خداوند مقبول نمی‌داند. وی تنها راه درک خداوند را گونه‌ای اشراق علمی یا به تعبیری روشنگری می‌داند. این روشنگری تجربه‌ای وجودی و درونی است، یعنی نوعی انکشاف حقیقت است که برای همه‌ی انسان‌ها یکسان نیست. انسان در مرتبه‌ی هستی‌داری، با اختیار و آزادی‌ای که دارد متوجه می‌گردد که وجودش از خودش نیست، بلکه از فراسوی وجود به او عطا شده است. در لحظه‌ای از لحظات وجود اصیل، آدمی خود را در مواجهه با متعالی می‌یابد. این رویدادی است فارغ از زمان و مکان خاص که در لحظه‌ای خاص از وجود فرد رخ می‌دهد (۴۵، ص: ۴۱). به بیان دیگر، هنگامی که آدمی در مرتبه‌ی هستی‌داری، جهان را به مثابه‌ی یک رمز در نظر می‌گیرد، برای او این تجربه و اشراق رخ می‌دهد.

اشراق واقعی علمی به وسیله‌ی تعقل، روشن و واضح می‌گردد، اما اساس و پایه‌ی آن تعقلی نیست. آدمی با اشراق علمی، نه فقط اموری را که قبلاً مورد پرسش و ابهام نبوده، یعنی پیش‌داوری‌ها و بدیهیات ادعایی، خود را نیز مورد تفسیر و تبیین قرار می‌دهد (۳۹، ص: ۱۱۱).

۶. ۱۰. ایمان و دیالکتیک

ایمانی که از امر فراگیرنده ناشی می‌گردد آزاد است، زیرا این ایمان در هیچ امر محدود مطلق شده‌ای ثابت نیست. این ایمان دارای خصلتی نامتعیین است (یعنی با نظر به امور بیان‌شدنی، نمی‌دانم که آیا من اصلاً باور دارم و چه چیزی را باور دارم) و در عین حال، دارای خصلت مطلق بودن است (در عمل، در فعالیت و آسودگی ناشی از تصمیم).

سخن گفتن از ایمان، فعالیت مبنایی فلسفی‌ای را می‌طلبد که حصول اطمینان نسبت به امر فراگیرنده است با گذر از ابژه به تفکر ابژکتیو که همواره اجتناب‌ناپذیر باقی می‌ماند، یعنی شکستن حصار وجودمان که در زندان انشعاب به سوژه - ابژه ظاهر می‌شود، بدون آن که واقعاً بتوانیم وارد قلمرو خارج شویم.

اما به نظر وی، چیزی درون ما وجود دارد که در مقابل این فعالیت مبنایی و این تفکر فلسفی می‌ایستد و مانع این رخداد می‌شود. چون ما همواره خواهان امور ملموسیم، در نتیجه، به غلط، اندیشه‌های فلسفی را شناخت ابژکتیو قلمداد می‌کنیم. ما بر امر محسوس تکیه می‌زنیم. ما در مقابل سرگیجه گرفتن به هنگام تفلسف مقاومت می‌کنیم. می‌خواهیم با توقف نزد ابژه‌ها مان سالم بمانیم؛ می‌خواهیم از تولد دوباره‌ی ماهیتمان در فعل متعالی پرهیز کنیم. در این صورت، مقهور خرافه می‌شویم. به این نحو، چیزی را محسوس می‌سازیم که ورای انشعاق ابژه - سوژه، خود وجود است. امر ابژکتیو باید در حال حرکت باقی بماند، به عبارتی باید ناپدید شود، به نحوی که در ابژه‌ی ناپدیدشده، یک آگاهی تحقق‌یافته از هستی از طریق امر محوشده روشن گردد. بنابراین ایمان فلسفی همواره در یک فرآیند دیالکتیکی تلفیق و سلب است (۱۴: ص: ۳۳۹).

همان‌گونه که بیان شد، ایمان فلسفی همواره در یک فرآیند دیالکتیکی است. دیالکتیک معنای بسیار متفاوتی دارد. تنها وجه مشترک همه‌ی آن‌ها اهمیت اساسی تضادها است. دیالکتیک به معنای سیر منطقی از طریق «وضع مقابل» به سوی پاسخی در «وضع مجامع» است. دیالکتیک یعنی رویداد واقعی در تضادها، که به دیگری میل پیدا می‌کند، متحد می‌شود و چیز جدیدی پدید می‌آورد. اما دیالکتیک به معنای تشدید «وضع‌های مقابل» و تبدیل آن‌ها به تناقضات لاینحل نیز هست؛ یعنی دچار شدن به امور لاینحل و متناقض. معنای دیگر دیالکتیک فرایندی است که ما را به مرزهایی می‌رساند که در آن‌جا وجود

کاملاً گسسته به نظر می‌آید. وجود اصیل من ایمان می‌شود و ایمان درکی در امر ظاهراً پوچ. ایمان فلسفی ساختارهای چنین دیالکتیکی را در خود دارد. درست همان گونه که وجود و عدم لاینفک‌اند، یعنی هریک شامل دیگری است و در عین حال، قویاً یک‌دیگر را طرد می‌کنند.

درست است که ایمان فلسفی از عدم می‌گذرد، اما بی‌ریشه هم نیست. از صفر نیز شروع نمی‌کند، هرچند به سرچشمه‌ی اولیه بازمی‌گردد. چرا باور داری؟ چون از پدرم شنیده‌ام؛ این پاسخ کی بر که گارد در فلسفه هم صادق است (همان، صص: ۳۴۰ - ۳۳۹).

۶. ۱۱. ایمان و یقین

یاسپرس معتقد است «اگر محتوای ایمان را در یقین عینی جست‌وجو کنیم، ایمان خود را از دست داده‌ایم» (۴۷، ج ۱، صص: ۴-۳۰۳). به نظر یاسپرس، آنچه اثبات‌شدنی است نیازی به ایمان ندارد و آنچه متعلق ایمان قرار می‌گیرد یقینی و اثبات‌شدنی نیست. به نظر یاسپرس، شک شرط ایمان و سنگ‌بنای آن است. وی ایمان را ماده‌ی شک و غفلت می‌داند. ایمان فلسفی مبتنی بر امور عینی و محدود در جهان نیست، چون امور عینی قضا یا و مفاهیم و روش‌ها را به کار می‌گیرند و خود را تابع آن‌ها قرار می‌دهند. هدف یاسپرس از طرح دین فلسفی این است که حقیقت را در دین به وسیله‌ی نقادی فلسفی ارتقا دهد. انتقادهای او به این منظور است که کلیسا را قادر سازد تا صدف جزمیات و نهادهای دینی را بشکافد تا آن‌ها صدای جهان معاصر را بشنوند (۴۶، ص: ۳۲۲).

۷. جمع بندی و ارزیابی

سخنان یاسپرس را در باب ایمان، نمی‌توان قاعده‌مند و نظام‌مند کرد، زیرا وی مخالف هر گونه نظام‌سازی و الگو و معیار است. همچنین مشکل تنگنای زبانی یکی از مشکلاتی است که اگزیستانسیالیست‌ها با آن روبه‌رو هستند... این مشکل به خصوص در کلماتی مانند امید، محبت، ایمان و... به مراتب، جدی‌تر می‌شود که کار تشخیص مصداق در آن‌ها کار آسانی نیست. ایمان مصداق مشت‌پرکنی نیست که بتوان فهمید مراد من و شما از ایمان یک چیز است و به راحتی تفاهم امکان‌پذیر باشد. فیلسوفان اگزیستانسیالیست به دانستن مصداق مفهوم ایمان، حب، یأس و امثال این‌ها علاقه دارند. بنابراین تنگنای زبانی بیشتر خودش را نشان می‌دهد و اگزیستانسیالیست‌ها بیشتر از همه شکوه می‌کنند و می‌نالند؛ مانند عرفای ما که معتقدند لفظی برای آن حال درونی که به حس باطنی درک می‌شود ندارند.

مسأله‌ی وجود همانند دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، محور فلسفه‌ی یاسپرس محسوب می‌گردد. وی وجود مطلق و فراگیر را وجود فراگیرنده می‌نامد و این امر فراگیرنده یا هستی است که ما را احاطه کرده یا هستی است که ما را احاطه کرده جهان و امر متعالی نامیده می‌شود و هستی‌ای که ماییم به مراتب و حالات، دازاین، آگاهی کلی و روح و مرتبه‌ی نهایی اگزیستنس (هستی‌داری) تقسیم می‌شود که در مرحله‌ی اگزیستنس، انسان با خدا ارتباط برقرار می‌کند.

وی در فلسفه‌ی خود، ایمان به جهان، ایمان به انسان و ایمان به خدا را مطرح کرده است، ولی زمانی که از ایمان به جهان و انسان صحبت می‌کند، منظور وی ایمان به معنای وسیع آن می‌باشد و تنها ایمان به متعالی همان معنای مورد نظر وی از ایمان فلسفی را دارد.

یاسپرس انسان را بی‌نیاز از هدایت و ایمان نمی‌داند. از نظر وی، انسان مانند حیوان نیست تا بتواند به یاری غرایز زندگی کند و حتی فهم و اندیشه به تنهایی برای او کافی نیست. از طرفی نیز ایمان مذهبی مد نظر وی نمی‌باشد. از جمله انتقادهایی که او بر ایمان مذهبی (مسیحی) دارد این است که وحی و تجربه‌ی ارتباط با خدا منحصر به حضرت مسیح شده است و عقیده به تجسد یا حلول در مسیحیت با تعالی مطلق خدا و آزادی انسان ناسازگار است. وی کتاب مقدس را مجموعه‌ای از جزم‌اندیشی و مطلق‌گویی می‌داند که سد راه ارتباط با متعالی است و آن را شامل توصیفات می‌داند، در صورتی که خداوند و رای هر تشبیه و تصویری است.

در ایمان فلسفی، راز و نیاز و نیایش و عبادت با خدا وجود ندارد. از طرف خداوند نیز کششی نسبت به بندگان وجود ندارد، بلکه انسان باید فعال باشد و با اراده و اختیار خود به سوی خدا رفته، لطف و عنایت او را به دست آورد.

ایمان فلسفی ماده‌ی شک و تردید است و مبتنی بر امور عینی و محدود در جهان نیست و در آن، خطر کردن وجود دارد.

ایمان فلسفی نوعی تجربه‌ی وجودی است، ولی از سنخ بصیرت‌های عرفا نیست. تنها مشابهتشان این است که هر دو امری حضوری و فردی هستند، ولی بر خلاف بصیرت‌های عرفا در ایمان فلسفی، سخنی از ریاضت و یقین وجود ندارد.

هر اندازه فرد از آزادی و اختیار خود آگاه‌تر باشد یقینش نسبت به خداوند بیشتر می‌گردد، چون این اختیار و آزادی به ما داده شده است، ما آن را به دست نیاورده‌ایم.

ایمان فلسفی امری جزئی و تاریخی است و حقیقت ایمان برای همه یکسان و ثابت نیست و دریافت ما از آن وجودی است نه مفهومی، چون درک مفهومی در مورد امور کلی صادق است، نه جزئی.

فرد با ایمان زندگی می‌کند. ایمان یک حقیقت تاریخی است نه حکمی واقعی که اعتبار عام داشته باشد. حقیقت در انحصار یک فرد (حضرت عیسی) نیست و هر فردی بدون واسطه می‌تواند این تجربه‌ی وجودی را داشته باشد، ولی این تجربه مطلق و تام نیست.

ایمان فلسفی غیر از معرفت است ولی این به معنای غیر عقلانی بودن آن نیست. ایمان امری متفاوت با دانش است؛ فرد با دست برداشتن از ایمان، ایمانش آسیب می‌بیند، اما با عدول از دانش، باز آن دانش سالم می‌ماند.

ایمان را نمی‌توان مثل علم اثبات کرد، بلکه ایمان نوعی تجربه‌ی وجودی است. ایمان فلسفی نه سوژه است و نه ابژه، بلکه هر دو یک‌جاست و با انضمام آنچه که خود را در دوگانگی سوژه و ابژه ظاهر می‌سازد، یعنی در پرتو امر فراگیرنده به شکل اشراق و روشنگری وجودی است.

آنچه در فهم معنای ایمان فلسفی بسیار ضروری است این است که ایمان فلسفی یاسپرس دارای یک ساختار دیالکتیکی می‌باشد، به این معنا که ما را به مرزهایی می‌رساند که در آنجا تضادها با یکدیگر جمع می‌شوند، درست همان گونه که وجود و عدم لاینفک‌اند، یعنی هر یک شامل دیگری است و در عین حال، هریک طارده دیگری است. ایمان و بی‌ایمانی نیز لاینفک‌اند و در عین حال، با تمام وجود، یکدیگر را طرد می‌کنند.

۸. مقایسه و تطبیق

۱- ایمان مذهبی صدرا از جنس معرفت یقینی است، اما ایمان فلسفی یاسپرس غیر از معرفت است، چون فرد با دست برداشتن از ایمان، ایمانش آسیب می‌بیند، اما با عدول از دانش، باز آن دانش سالم می‌ماند. ولی این به معنای غیر عقلانی بودن آن نیست. صدرا ایمان را معرفتی یقینی می‌داند و معتقد است با برهان و یا کشف و شهود می‌توان آن را اثبات نمود. اما ایمان فلسفی همانند علم نیست که قابل اثبات باشد، بلکه نوعی تجربه‌ی وجودی و از جنس علم حضوری است. با بیاناتی که یاسپرس در مورد امر فراگیرنده و اشراق و روشنگری وجودی دارد، کاملاً مشخص است که ایمان را نوعی تجربه‌ی وجودی و از جنس علم حضوری است. البته صدرا نیز معتقد به شهودی و حضوری بودن مرتبه‌ی یقینی ایمان است، اما تفاوت آن‌ها در این است که تجربه‌ی صدرا یقینی است، اما تجربه‌ی یاسپرس به یقین نمی‌انجامد. دیگر این که صدرا معتقد است برای رسیدن به این مرحله،

یک سری مقدمات و تهذیب نفس لازم است، در صورتی که یاسپرس این تجربه را برای هر انسانی در مرتبه‌ی اگزیستنس امکان‌پذیر می‌داند. ایمان صدرا تنها با اعتقاد به وحی امکان‌پذیر و معنادار می‌شود و دین مد نظر او اسلام است نه دین به معنای یک تجربه‌ی دینی یا یک سری اخلاقیات. به نظر صدرا، حقیقت مطلق و ایمان نهایی وجود دارد و مصداق آن را در دین اسلام و شخص پیامبر(ص) می‌توان جست. اما ایمان فلسفی یک امر تاریخی و جزئی است نه کلی، بنابراین حقیقت ایمان دارای کلیت نیست. از نظر یاسپرس، حقیقت امری انحصاری نیست، چراکه حقیقت جزئی و متکثر است. حقیقت برای همه ثابت و یکسان نیست و دریافت ما از آن، نه مفهومی، بلکه وجودی است. بنابراین نمی‌توان یک مذهب را حق تلقی کرد.

صدرا معتقد به موهبتی و غیر اکتسابی بودن ایمان است، اما ایمان فلسفی یاسپرس مبتنی بر اختیار و آزادی انسان است. ایمان ملاصدرا اختیاری نیست و عطای خداوند به انسان است. در صورتی که در ایمان فلسفی، از طرف خداوند کششی نسبت به بندگان وجود ندارد، بلکه انسان باید فعال باشد و با اراده و اختیار خود به سوی خدا، لطف و عنایت او را به دست آورد.

ایمان و حیانی صدرا معرفتی یقینی بوده و عاری از هر نوع شک است در صورتی که در ایمان فلسفی یاسپرس وعده یقین داده نمی‌شود و همرا با تردید است. در ایمان فلسفی بر خلاف علم، خطر کردن وجود دارد.

از متعلقات ایمان تنها مسأله خدا هم در ایمان مذهبی صدرا و هم در ایمان فلسفی یاسپرس، به صورت مشترک یافت می‌شود. از مشترکات دیگر ایمان مذهبی و فلسفی این است که در هر دو انسان بی نیاز از هدایت نیست و مانند حیوان نمی‌تواند به صورت غریز زندگی نماید. صدرا انجام تکالیف و اعمال شرعی را لازمه ایمان حقیقی می‌داند. اما در ایمان فلسفی راز و نیاز و نیایش و عبادت با خدا و تکلیف دینی وجود ندارد.

صدرا دارای دیدگاه گزاره‌ای از ایمان است اما یاسپرس معتقد به دیدگاهی غیر گزاره‌ای است در دیدگاه غیر گزاره‌ای آنچه مورد تأکید قرار می‌گیرد، مواجهه و ارتباط حضوری با خداوند است و این‌که انسان در اصل هستی مشارکت می‌جوید. به هر حال می‌توان گفت نظریه‌ی غیر گزاره‌ای نوعی واکنش در برابر تحلیل ایمان بر اساس تصدیق محض عقلانی است.

و در پایان باید گفت که به نظر می‌رسد که ایمان یاسپرس از دل فلسفه‌ی او متولد می‌گردد و کاملاً زاده‌ی عناصر فلسفی وی می‌باشد. زمانی که در بحث ایمان صحبت می‌کند کاملاً هم‌سو و هم‌جهت با بقیه‌ی مباحث فلسفی اوست، در صورتی که سخن

ملاصدرا بیشتر صبغهی کلامی دارد تا آن که بر اساس مفاهیم دقیق فلسفی اش باشد. ما در بحث ایمان آن چارچوب و ظرافت و روندی که در مابقی بحث‌های فلسفی از صدرا سراغ داریم را نمی‌بینیم.

یادداشت‌ها

- 1- belief that 2- belief in 3- information 4- exist
5- encompassing 6- transcendence 7- desein 8- consciousness in general
9- spirit 10- existence 11- spirit 12- philosophical faith
13- subject 14- Object 15- the comprehensive
16- existential logic 17- logic of cognitive truth

منابع

۱. الاشعری، ابوالحسن، (۱۹۸۰)، *مقالات اسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، تهران: انجمن مستشرقان آلمانی، چاپ سوم.
۲. البیری، باباطاهر، (۱۳۸۰)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ج ۱۰)*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳. اندرسون، سوزان لی، (۱۳۸۵)، *فلسفه کی یرگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۴. ایزوتسو، توشی هیگو، (۱۳۸۷)، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، تهران: انتشارات سروش.
۵. براون، کالین، (۱۳۷۵)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه‌ی طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. بغدادی، عبدالقادر بن طاهر، (۱۳۴۴)، *تاریخ مذاهب اسلامی*، ترجمه‌ی الفرق بین الفرق، ترجمه‌ی محمدجواد مشکور، تهران: امیرکبیر.
۷. بلکهام، ه، ج، (۱۳۵۷)، *اندیشه هستی*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: کتابخانه‌ی طهوری. چاپ دوم.
۸. تلیخ، پل، (۱۳۷۵)، *پویایی ایمان*، ترجمه‌ی حسین نوروزی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۹. تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۷۰)، *شرح المقاصد*، تصحیح عبدالرحمن عمیرد، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۰. جمال‌پور، بهرام، (۱۳۷۱)، *انسان و هستی*، تهران: مؤسسه‌ی نشر هما.
۱۱. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۱)، *جستارهایی در کلام جدید*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۲. جواد، محسن، (۱۳۷۶)، *نظریه‌ی ایمان در عرصه کلام و قرآن*، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۲)، *لغت‌نامه (ج ۳)*، تهران: دانشگاه تهران.

مقایسه‌ی ایمان و حیانی صدرا و ایمان فلسفی کارل یاسپرس ۱۳۵

۱۴. رئیس زاده، محمد، (۱۳۸۴)، *مفهوم ایمان فلسفی*، درد فلسفه درس فلسفه، جشن‌نامه استاد کریم مجتهدی، انتشارات کویر.
۱۵. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۱)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه‌ی شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۳۵)، *الملل و النحل*، افضل‌الدین صدر، [بی‌جا]: تابان.
۱۷. الشیرازی، صدرالدین، (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تهران: دانشکده معقول و منقول.
۱۸. _____، (۱۳۶۱)، *تفسیر قرآن کریم ج ۴*، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.
۱۹. _____، (۱۳۶۱)، *المشاعر*، تهران: مولی.
۲۰. _____، (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه‌ی احمد حسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. _____، (۱۳۶۴)، *تفسیر قرآن کریم ج ۲*، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.
۲۲. _____، (۱۳۶۴)، *تفسیر قرآن کریم ج ۳*، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.
۲۳. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر قرآن کریم ج ۱*، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.
۲۴. _____، (۱۳۶۷)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۲۵. _____، (۱۳۸۰)، *تفسیر قرآن کریم ج ۶*، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار، چاپ سوم.
۲۶. _____، (۱۳۸۷)، *تفسیر قرآن کریم*، تصحیح محمد خواجوی و محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۲۷. صدر حاج سید جوادی، احمد، (۱۳۷۵)، *دایره‌المعارف تشیع*، تهران: شهید سعید محبی.
۲۸. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *ایمان دینی در اسلام و مسیحیت*، تهران: کانون اندیشه‌ی جوان.
۲۹. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه (جلد هفتم)*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۳۰. کلنبرگر، جی، (۱۳۸۴)، *کی‌یرگور و نیچه*، ترجمه‌ی ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه.
۳۱. کیوپیت، دان، (۱۳۸۰)، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
۳۲. گارده، لویی، (۱۳۷۹)، «ایمان در سنت اسلامی»، ترجمه‌ی کامران فانی، *مجله‌ی کیان*، شماره‌ی ۵۲، صص ۱۸ - ۲۰.
۳۳. مستعان، مهتاب، (۱۳۷۴)، *کی‌یرگور متفکر عارف‌پیشه*، تهران: نشر روایت.
۳۴. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، *سیری در سپهر جان*، تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۵. مهدوی، یحیی، (۱۳۷۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، تهران: خوارزمی.
۳۶. نوالی، محمود، (۱۳۷۳)، *فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز: دانشگاه تبریز.
۳۷. یاسپرس، کارل، (۱۳۶۲)، *آگوستین*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۳۸. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۸)، *کوره راه خرد*، ترجمه‌ی مهرداد ایرانی‌طلب، تهران: نشر قطره.

۳۹. یاسپرس، کارل، (بی تا)، *درآمدی بر فلسفه*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: انتشارات حسینیه‌ی ارشاد، شرکت افست.

۴۰. هیک، جان، (۱۳۷۲)، *فلسفه‌ی دین*، ترجمه‌ی بهرام راد، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

41. Ehrlich, Leonard, H., (1975), *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, Amherst: University of Massachusetts Press.

42. Jaspers, Karl, (1954), *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Translated by Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press.

43. Jaspers, Karl, (1948), *Perennial Scope of Philosophy*, Translated by Ralph Manheim, Published in Switzerland.

44. Jaspers, Karl, (1955), *Rezon and Existentz*, Translated by W. Earle, New York: Noonday Press.

45. Jaspers, Karl, (1958), *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*, Translated by N. Gutermann, New York: Noonday Press.

46. Jaspers, Karl, (1967), *Philosophical Faith and Revelation*, Tr. Ashton, USA: Chicago University.

47. Jaspers, Karl, (1969), *Philosophy*, 3 volum, Tr. by E. B. Ashton, USA: Chicago University.

48. Jaspers, Karl (1971), *Philosophy of Existence*, Tr. by R. F. Grabau Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

49. Long, Eugene Thomas, (1968), *Jaspers and Bultman, A Dialogue between Philosophy and Theology in the Existentialist Tradition*, Durham, N C: Duke University Prees.

50. Olson, Alan, M, (1979), *Transcendence and Hermeneutic*, Hardcover: Kluwer Academic Pub.

51. Schraj, Oswaldo, (1971), *Existence, Existentze and Transcendence*, Duquesne University.