

# رسالهٔ دین‌شناخت

مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی

احمد نراقی



طرح نو

انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت

کوچه دوازدهم - شماره ۲۴ تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

رساله دین‌شناخت • نویسنده: دکتر احمد (آرش) نراقی • مدیر هنری و طراح جلد: بیژن صیفوری

حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هما (امید سیدکازمی) • لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی • نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۸

تعداد: ۳۰۰۰ جلد • قیمت: ۸۰۰ تومان • همه حقوق محفوظ است.

شابک: ۹۶۴-۵۶۲۵-۶۶-۱ ISBN: 964-5625-66-1

نراقی، احمد

رساله دین‌شناخت؛ مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی / احمد نراقی. - تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.

۱۷۴ ص. - (دین و فرهنگ)

کتابنامه: ص. ۱۵۵-۱۶۸.

۱. دین - فلسفه. الف. عنوان. ب. عنوان: مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی.

## فهرست

|     |                                     |
|-----|-------------------------------------|
| ۷   | □ مقدمه                             |
| ۱۲  | ۱. ایمان چیست؟                      |
| ۱۲  | مدل ابراهیمی ایمان                  |
| ۲۸  | شکاک دین‌گرا                        |
| ۳۱  | تحلیل ماهیت ایمان                   |
| ۴۰  | ماحصل و مرور                        |
| ۴۳  | ۲. وحی و تجربه دینی                 |
| ۴۴  | وحی چیست؟                           |
| ۵۹  | تجربه دینی چیست؟                    |
| ۸۵  | ماحصل و مرور                        |
| ۸۸  | ۳. نظام اعتقادات دینی               |
| ۸۸  | معقولیت نظری نظام اعتقادات دینی     |
| ۸۹  | عقل در مقام بیان تجربه دینی         |
| ۱۰۵ | عقل در مقام تبیین تجربه دینی        |
| ۱۲۴ | ماحصل و مرور                        |
| ۱۲۶ | ۴. عمل یا سلوک دینی                 |
| ۱۲۸ | رابطه عمل دینی و نظام اعتقادات دینی |
| ۱۴۱ | معقولیت عملی نظام اعتقادات دینی     |
| ۱۴۸ | ماحصل و مرور                        |
| ۱۵۱ | □ مؤخره                             |
| ۱۵۵ | □ یادداشتها                         |
| ۱۶۹ | □ نمایه موضوعی                      |

## مقدمه

۱. دین پژوهی لاجرم نظریه‌ای را درباره دین مفروض می‌گیرد. به بیان دیگر، دین پژوه پیش از پژوهش تفصیلی درباره پدیده دین، لاجرم تصویری (ولو اجمالی) از آن پدیده دارد و پژوهش خود را بر بنیان آن تلقی استوار می‌کند. بنابراین، نظریه دین پژوه درباره دین به نحوی از انحاء در ساختار و حتی محتوای پژوهش وی مؤثر می‌افتد و البته نتایج پژوهش نیز به نوبه خود تلقی پژوهنده را درباره دین تدقیق و تنقیح می‌کند. از سوی دیگر، فهم دقیقتر دستاوردهای دین پژوهی و نیز داوری سنجیده تر در خصوص آن دستاوردها در گرو آن است که شخص منتقد، اولاً، از تلقی دین پژوه درباره دین آگاه باشد، و ثانیاً، خود نیز درکی سامانمند و اندیشیده درباره دین داشته باشد.

۲. مباحث دین پژوهی در جامعه فکری-دینی امروزی ما، در چند دهه اخیر تحولات مثبت و ارزنده‌ای یافته است، و دین رفته رفته در کانون انواع پژوهشهای پدیدارشناسانه و غیر پدیدارشناسانه واقع شده است و امید می‌رود که این پژوهشها در نهایت درک جامعه دینی ما را از پدیده پیچیده و ذوجانب دین عمق و ژرفای بیشتری ببخشد. اما در هنگامه این پژوهشهای بالنده، کاستیهایی نیز وجود دارد، از جمله به نظر می‌رسد که دین‌ورزان و دین پژوهان کمتر نظریه خود را درباره دین به نحو ایجابی مطرح کرده‌اند. البته بدون شک فرآیند نقد و پالایش مستمر تلقی‌های سنتی از دین، پیش شرطی ضروری برای شکوفایی و بالندگی درکی نوین از گوهر و ساختار دین است. اما به نظر می‌رسد که هم‌اکنون روند مباحث دین پژوهی به جایی رسیده باشد که اهل نظر رفته رفته بتوانند نظریه‌ای ایجابی

درباره گوهر و ساختار بنیادین دین عرضه کنند. البته در تاریخ نواندیشی دینی معاصر تلاشهای ارزشمندی در این خصوص انجام پذیرفته است. شاید بتوان بازسازی فکر دینی در اسلام را پیشقراولی ارزنده در این عرضه دانست. در واقع اقبال لاهوری در این کتاب در ضمن طرح نظریه خود درباره فرآیند احیاگری در جهان جدید، مدلی از دین نیز عرضه می‌کند. وی در دین سه عنصر اصلی را تمییز می‌دهد: تجربه دینی، معرفت دینی، و حرکت دینی. و می‌کوشد تا در پرتو خرد علم محور جدید، درکی نوین از این عناصر اصلی به دست دهد.

اما جریان نو اندیشی دینی پس از اقبال، چندان به راه وی نرفت و در بسط و تفصیل مدل وی جهد جدی نورزید. در واقع احیاگری‌های عملی در عرصه سیاست و اجتماع بیش از احیاگری در بنیانهای نظری، احیاگران برجسته را به خود مشغول داشت. اما در دو دهه اخیر، خصوصاً پس از طرح نظریه قبض و بسط توریک شریعت، فرآیند نو اندیشی در قلمرو بنیانهای نظری دین به مرحله نوینی گام نهاده است. سروش در ضمن این نظریه می‌کوشد تا برای درک سازوکار فهم دینی و رابطه آن با معارف غیر دینی از جمله علم، مدلی عرضه کند. در واقع نظریه قبض و بسط مدلی است برای فهم سیستماتیک ساختار معرفت دینی و رابطه آن با سایر معارف بشری. با طرح این مدل، پاره‌ای از کاستیهای برنامه پژوهشی اقبال نیز تدارک شد. در واقع، اقبال مدعی بود که وظیفه احیاگران امروزی آن است که علم جدید (به عنوان برجسته ترین مصداق معارف غیر دینی) را به رسمیت بشناسند و به آن به دیده احترام بنگرند و بکوشند تعالیم اسلام را در روشنای این علم مورد بازفهمی و ارزیابی مجدد قرار دهند. او خود نیز می‌کوشید تا در عمل مصداقی از این توصیه را به دست دهد یعنی فهمی متناسب با علوم عصر از معارف دینی عرضه کند. اما وی منطق ارتباط و داد و ستد معارف دینی و معارف غیر دینی (از جمله علم) را تفصیلاً و به دقت روشن و تدوین نکرد، دست کم در آثار وی مدلی دقیق و روشنگر در این خصوص به چشم نمی‌خورد. نظریه قبض و بسط کوشید تا این نقصان را با ارائه مدلی درباره معرفت و خصوصاً معرفت دینی جبران کند. به بیان دقیقتر مهمترین نقیصه مدل دین شناسانه اقبال فقدان یک دید معرفت شناسانه اندیشیده و منقح بود، و معرفت شناسی سروش کوشید تا این نقیصه را در عرصه نو اندیشی دینی رفع کند. بنابراین، ما در تاریخ نو اندیشی دینی خود، دست کم با دو مدل مهم روبرو

هستیم: مدل دین‌شناسانه اقبال، و مدل معرفت‌شناسانه سروش. مدل اقبال علی‌رغم نگاه همه‌جانبه و سیستماتیک نسبت به دین، مجمل و ناپروورده ماند. و مدل سروش علی‌رغم نگاه تفصیلی و سیستماتیک به معرفت دینی، همه‌وجوه دین را دربر ننگرفت.

به نظر می‌رسد که هم‌اکنون ما در آستانه یک پروژه‌گشوده‌نویین قرار گرفته‌ایم، یعنی می‌توانیم در موقعیت پس از قبض و بسط، با ملاحظه مدل معرفت‌شناسانه سروش، مدل دین‌شناسانه اقبال را بسط و تفصیل دهیم و جوانب مختلف آن را در پرتو پژوهشهای ارزنده‌ای که در قلمرو دین‌شناسی فلسفی معاصر انجام پذیرفته، دقت و عمق بیشتری بخشیم. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد که اکنون می‌توان بر مبنای پژوهشهای نواندیشان مسلمان و با استفاده از دستاوردهای دین‌پژوهی نوین، نظریه یا مدلی درباره «دین» به‌طور کلی، عرضه کرد.

۳. رساله دین‌شناخت می‌کوشد تا دست‌کم پاره‌ای از جوانب این پروژه نوگشوده را مورد بررسی و کاوش قرار دهد. در واقع، در این رساله کوشش شده است تا مدلی از دین عرضه گردد، به این معنا که نظریه‌ای درباره ارکان اصلی و ذاتی دین و نیز نحوه ترتب این ارکان به‌دست داده شود. بنابراین، رساله دین‌شناخت، طرح یک مدل دین‌شناسانه است. مطابق این نظریه دین‌شناسانه، دین سه رکن اصلی دارد: تجربه دینی، نظام اعتقادات دینی، و عمل یا سلوک دینی. تجربه دینی بنیان اصلی دین تلقی می‌شود و می‌تواند به‌شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات اساسی شخص مؤمن بینجامد. بنابراین، تجربه دینی به یک معنا موجد نظام اعتقادات دینی (یا دست‌کم اعتقادات اساسی آن) خواهد بود. البته نظام اعتقادات دینی نیز به‌نوبه خود در فهم و تعبیر تجربه‌های دینی نقش اساسی ایفا می‌کند. از سوی دیگر، نظام اعتقادات دینی نیز به‌نحوی بنیان عمل یا سلوک دینی واقع می‌شود. در واقع فقه و اخلاق نظریه‌های سلوک دینی به‌شمار می‌روند و عمل دینداران را بسامان می‌کنند. غایت سلوک دینی نیز نیل به‌ساحت تجربه‌های دینی است. بنابراین ساختار این مدل متشکل است از سه رکن (تجربه دینی، اعتقادات دینی، و عمل دینی) که به‌نحوی خاص بر یکدیگر مترتب‌اند. از سوی دیگر، در این رساله در مورد مضمون هر یک از این ارکان سه‌گانه نیز نظریه‌ای ایجابی پیشنهاد شده است. بنابراین، در رساله دین‌شناخت، اولاً ساختار خاصی برای دین پیشنهاد شده است، و ثانیاً،

در مورد محتوای هر یک از آن ارکان نیز نظریه خاصی مطرح گردیده است. بنابراین مدعیات این رساله را دست کم از سه زاویه می توان مورد نقد قرار داد: اول، از حیث ارکان اصلی ای که برای دین برمی شمارد. چه بسا منتقدان ارکانی غیر از سه رکن پیشنهاد شده در این رساله را در میان آورند، یا بر این مجموعه چیزی بیفزایند، یا از آن چیزی بکاهند.

دوم، از حیث ترتبی که برای آن ارکان پیشنهاد می کند.

سوم، از حیث محتوایی که برای هر یک از آن ارکان عرضه می دارد.

۴. اما چند نکته:

اولاً، در این رساله مقصود از «دین» عمدتاً سنت ادیان توحیدی، یعنی اسلام و مسیحیت و یهودیت، است. در واقع مبنای این رساله فرض وجود خدایی متشخص است که می تواند با انسان رابطه ای شخصی برقرار کند. البته چه بسا اصل این مدل را بتوان با اندکی جرح و تعدیل بر سنتهای دینی دیگر نیز اطلاق کرد.

ثانیاً، موقف این رساله در مورد اصل وجود خداوند، «پدیدارشناسانه» است. در واقع دینداران محقق مدعی تجربه دینی اند و بر مبنای این تجربه ها نظامی از عقاید را سامان می دهند و بر مبنای این عقاید به نحوی خاص زیست می کنند. در این رساله باورها و مدعیات این دینداران مبنای پژوهش واقع شده است. البته مدلولات این باورها و نگرشها در جای خود به محک پژوهشهای عقلی-فلسفی مورد داوری قرار می گیرند. بنابراین، روش این پژوهش، مآلاً آمیزه ای از روشهای پدیدارشناسانه و فلسفی است، یعنی بنیانهای اصلی دین به نحو پدیدارشناسانه برگرفته می شوند، اما درباره اعتبار یا عدم اعتبار مدلولات آنها به نحو فلسفی داوری می شود.

ثالثاً، ساختار فلسفی این رساله تحلیلی است و بنای آن بر رعایت اجمال و ایجاز است، اما کوشش شده است که مدعیات، استدلالها و نتیجه گیری ها در عین ایجاز، روشن و بدون ابهام بیان شوند. بنابراین، خواننده هوشمند و بردبار در فهم مدعیات و به تبع در نقد آنها با دشواری اساسی روبرو نخواهد بود. البته، در پایان هر فصل، لب مدعیات آن فصل، فارغ از استدلالها و ظرایف فنی، مطرح می شود، تا خواننده بتواند طرحی از اهم مدعیات مطرح شده را در ذهن داشته باشد. در پایان

رساله نیز مؤخره‌ای کوتاه آمده است تا تصویری کلی از نظریه یا مدل مورد ادعای این رساله عرضه بدارد.

۵. در پایان بر خود فرض می‌دانم که از رفیق شفیق و فاضل خود آقای دکتر ابراهیم سلطانی نیز سپاسگزاری کنم، این بار نیز همچون گذشته راهنمایی‌ها و نکته‌یابی‌های هوشمندانه ایشان یاریگر اینجانب بود. همچنین از برادر ارجمند و فاضل جناب آقای حسین پایا نیز که بانی و مشوق نگارش این رساله بودند، سپاسگزارم.

و توفیق همه از رفیق اعلیٰ است...

احمد (آرش) نراقی

مهرماه ۱۳۷۷

## ایمان چیست؟

در ادیان توحیدی مهمترین شیوه تعلیم و تفهیم ایمان، نقل داستانهای شورانگیز و عبرت‌آموز زندگانی پیامبران است. دینداران ایده «ایمان» را به نحوی عینی و ملموس در نحوه زندگی پیامبران الهی می‌آموزند و می‌کوشند تا زندگی خود را هر چه بیشتر با شیوه زندگانی آرمانی ایشان موزون و هماهنگ سازند. بنابراین، در سنت ادیان توحیدی، زندگانی پیامبران الهی، نمونه‌ها و مصادیق آرمانی ایمان به‌شمار می‌آیند و نظریه‌های ناظر به «ایمان» باید بر تحلیل و بررسی این نمونه‌ها استوار باشند.

### مدل ابراهیمی ایمان

۱. در سلسله پیامبران الهی، ابراهیم<sup>(ع)</sup>، «پدر ایمان» و برجسته‌ترین نمونه «مؤمن» معرفی شده است. و پیروان ادیان توحیدی، وقایع زندگی وی را عالیت‌ترین مصداق ایمان‌ورزی‌های خالصانه می‌انگاشته‌اند. به‌ویژه، در تاریخ زندگی ابراهیم<sup>(ع)</sup> چند واقعه شاخص و مهم وجود دارد که همواره مورد توجه و الهام‌بخش جامعه دینداران بوده است، و چه‌بسا بتوان بر مبنای تحلیل آن وقایع تلقی سنتی مؤمنان از «ایمان» را صورت‌بندی کرد. این تلقی از ایمان را که بر مبنای وقایع زندگی ابراهیم<sup>(ع)</sup> شکل گرفته، مدل ابراهیمی ایمان می‌خوانیم.

در اینجا، برای تشریح مدل ابراهیمی ایمان، از میان مجموعه وقایع مهم زندگی ابراهیم<sup>(ع)</sup>، دو واقعه برجسته را محور توجه قرار می‌دهیم:

واقعه اول: ابراهیم<sup>(ع)</sup> در خواب می‌بیند که یگانه‌فرزند خویش را سر می‌برد. او این خواب را متضمن فرمانی الهی می‌داند. صبحگاه فرزند خود را می‌آراید و با یکدیگر به سوی کوهی که قربانگاه است، روانه می‌شوند. در آستانه قربانگاه، پدر ماجرای خواب دوشین را به فرزند باز می‌گوید. فرزند نیز پدر را به انجام این مأموریت برمی‌انگیزد. پدر و پسر، هر دو، در برابر فرمان الهی تسلیم‌اند و شکیبایی می‌ورزند. پسر بر قربانگاه می‌آرامد. پدر کارد بر گلوگاه فرزند می‌نهد و به قوت می‌کشد. اما هر چه می‌کشد، کارد نمی‌برد. در این هنگام، به‌وی ندا می‌رسد که «ای ابراهیم! خوابت را به حقیقت پیوستی»<sup>(۱)</sup>، «دست خود بر پسر دراز مکن و بدو هیچ مکن، زیرا که الآن دانستم که تو از خدا می‌ترسی، چونکه پسر یگانه خود را از من دریغ نداشتی»<sup>(۲)</sup>. سپس گوسفندی بزرگ به‌وی عرضه می‌کنند تا به جای فرزند قربانی کند. و در اینجا است که خداوند، ابراهیم<sup>(ع)</sup> را به صفت «مؤمن» می‌ستاید: «سلام بر ابراهیم، ما نیکوکاران را اینچنین پاداش می‌دهیم، او از بندگان مؤمن ما بود»<sup>(۳)</sup>.

واقعه دوم: فرشتگان الهی در هیئت سه مرد بر ابراهیم<sup>(ع)</sup> وارد می‌شوند. ابراهیم<sup>(ع)</sup> میهمانان را به گرمی می‌پذیرد و به خدمت برمی‌خیزد؛ سفره‌ای می‌آراید و گوساله‌ای بریان در پیش ایشان می‌نهد. میهمانان دست به خوراک نمی‌یازند. ابراهیم<sup>(ع)</sup> ناخشنود و بیمناک می‌شود. فرشتگان خود را به ابراهیم<sup>(ع)</sup> می‌شناسانند و وی را ایمنی می‌دهند: «مترس ما را بر قوم لوط فرستاده‌اند»<sup>(۴)</sup>، و به همسر ابراهیم<sup>(ع)</sup> بشارت تولد فرزندی را می‌دهند. چون ابراهیم<sup>(ع)</sup> آرامش خویش را بازیافت، از سر شفقت با خداوند درباره قوم لوط به «مجادله» برخاست: «آیا عادل را با شریر هلاک خواهی کرد، شاید در شهر پنجاه عادل باشند. آیا آن‌را هلاک خواهی کرد و آن مکان را به خاطر آن پنجاه

عادل که در آن باشند، نجات نخواهی داد. حاشا از تو که مثل این کار بکنی که عادلان را با شریران هلاک سازی و عادل و شریر مساوی باشند. حاشا از تو آیا داور تمام جهان انصاف نخواهد کرد؟» و خداوند به وی پاسخ گفت: «اگر پنجاه عادل در شهر سدوم یابم هر آینه تمام آن مکان را به خاطر ایشان رهایی دهم». ابراهیم<sup>(ع)</sup> در جواب گفت: «اینک من که خاک و خاکستر هستم، جرأت کردم که به خداوند سخن گویم. شاید از آن پنجاه عادل، پنج کم باشد، آیا تمام شهر را به سبب پنج هلاک خواهی کرد؟» گفت: «اگر چهل و پنج در آنجا یابم، آن را هلاک نکنم». ابراهیم<sup>(ع)</sup> بار دیگر گفت: «هرگاه در آنجا چهل یافت شوند؟» گفت: «به خاطر چهل، آن را نکنم»...<sup>(۵)</sup>، این گفت و شنود تا بدانجا انجامید که خداوند فرمود: «ای ابراهیم! از این سخن اعراض کن. فرمان پروردگارت فراز آمده است، و بر آنها عذابی که هیچ برگشتی ندارد، فرود خواهد آمد»<sup>(۶)</sup>.

۲. بر مبنای این دو واقعه، می توان دو رکن اصلی ایمان را در مدل ابراهیمی بازشناسی کرد<sup>(۷)</sup>:

رکن اول، «یقین» است. ابراهیم<sup>(ع)</sup> به عنوان سرنمون ایمان، در اعتقاد خود به خداوند و در اطاعت از فرامین وی چندان استوار بود که فرزند خود را به قربانگاه برد. قربانی کردن فرزند، آن هم بر مبنای فرمانی که در خواب به شخص رسیده است، عواطف لطیف انسانی را برمی آشوبد، و وجدان بشر را سخت می آزارد. اما ابراهیم<sup>(ع)</sup> ارتکاب این فعل شگفت انگیز و جگرخراش را در نهایت طمأنینه می پذیرد و کارد بر گلوگاه فرزند می نهد. آنچه این واقعه را موقعیتی پیچیده و دشوار می سازد، تقابلی است که بر حسب ظاهر میان فرمان الهی و وجدان اخلاقی بشر وجود دارد. و ابراهیم<sup>(ع)</sup> در برابر این موقعیت دشوار، اطاعت از فرمان الهی را علی رغم دغدغه های وجدان اخلاقی و عواطف پدرانۀ خویش برمیگزیند<sup>(۸)</sup>. از همین روست که در سنت ادیان توحیدی، اقدام ابراهیم<sup>(ع)</sup> در آن موقعیت، همواره به عنوان مَثَلِ اعلای

ایمان صادق تلقی شده است. اقدام ابراهیم<sup>(ع)</sup> نشانه آن بود که وی در سلوک معنوی خود به عالیترین مراتب یقین رسیده است.

اما «یقین» شخص S به امر P، دست کم سه حیثیت متفاوت دارد: حیثیت اول، «پدیدارشناسانه» است، یعنی S امر P را به غایت «آشکار» و «واضح» می یابد. این آشکاری و وضوح، وجه پدیدارشناسانه «یقین» است. حیثیت دوم، «روانشناختی» است، یعنی S در مواجهه با P، خود را بالطبع ناگزیر به تصدیق و پذیرش قطعی P می یابد و بلکه انکار و عدم تصدیق آن را ممتنع می بیند. این حیثیت ناظر به وضعیت ذهنی-روانی شخص S در قبال P است. حیثیت سوم، «معرفتی» است، یعنی S نسبت به P علم بی واسطه دارد، یعنی اولاً، نسبت به آن علم دارد، و ثانیاً، علم او نسبت به P بر مبنای علم او به سایر امور حاصل نشده است.

به نظر می رسد که در مدل ابراهیمی ایمان، «یقین» ابراهیم<sup>(ع)</sup> واجد این هر سه حیثیت است. یعنی: اولاً، متعلق یقین (خداوند)، خود را به نحوی به غایت آشکار بر وی مکشوف ساخته است.

ثانیاً، وی در مواجهه با خداوند، خود را بالطبع ناگزیر به تصدیق ذات باری می یابد.

ثالثاً، علم او به خداوند بی واسطه است، یعنی از علم او به سایر امور استنتاج نشده است.

رکن دوم، «تجربه دینی» است. زندگی ابراهیم<sup>(ع)</sup> صحنه آمد و شد موجودات قدسی بود. فرشتگان به میهمانی او می آمدند و با او به گفت و گو می پرداختند. در ملاقات ابراهیم<sup>(ع)</sup> با فرشتگان نکته لطیف و تأمل انگیزی آمده است که این وجه زندگی ابراهیم<sup>(ع)</sup> را به نحو روشنتری نشان می دهد: وقتی که فرشتگان در قالب انسان بر ابراهیم<sup>(ع)</sup> در آمدند، و ابراهیم<sup>(ع)</sup> برای پذیرایی ایشان خوان گسترد و آنها دست به غذا نبردند، یکباره ابراهیم<sup>(ع)</sup>

متوحش و نگران شد. فرشتگان برای رفع اضطراب و هراس ابراهیم(ع)، به سادگی به وی گفتند که مترس، ما فرشته‌ایم و به عذاب قوم لوط مأموریم. و ابراهیم(ع) وقتی که این سخن را شنید آرام گرفت. یعنی ابراهیم(ع) چون دانست که میهمانانش از ملائک هستند، نه فقط مبهوت و حیرت زده و متوحش نشد، بلکه آرامش و قرار یافت. وجود و حضور و آمدن فرشتگان برای وی چندان آشنا و طبیعی جلوه می‌کرد که وی از آن سخن فرشتگان هیچ حیرت نکرد، و بلکه به سادگی سخن ایشان را پذیرفت و از آن پس در کمال آرامش با ایشان به عنوان فرشتگانی که به خانه وی آمده‌اند، به گفت‌وگو پرداخت. ابراهیم(ع) در تمام وقایع پیرامون خود دست تصرف خداوند را آشکارا مشاهده می‌کرد. مهمتر از همه، وی حضور مستقیم و بی‌واسطه خداوند را پیوسته در زندگی خویش می‌آزمود؛ با خداوند گفت و شنود می‌کرد و حتی گاه با وی به مجادله بر می‌خاست.

به نظر می‌رسد که در سنت ادیان توحیدی، «یقین» ابراهیمی مبتنی بر این نوع تجربه‌های دینی بی‌واسطه و استحاله‌بخش تلقی می‌شده است. به بیان دیگر، آن یقین خدشه‌ناپذیر ناشی از موقعیت وجودی خاصی بوده است که وجه ممیز آن، تجربه حضور بی‌واسطه خداوند به شمار می‌آمده است.

این موقعیت وجودی خاص را که متضمن «یقین» و مبتنی بر تجربه دینی مستقیم و بی‌واسطه است، «موقعیت ابراهیمی» می‌خوانیم.

۳. اما به نظر می‌رسد که مطابق تصویر یادشده، ورود به موقعیت ابراهیمی، فعلی مختارانه نیست. به بیان دیگر، گویی در مدل ابراهیمی، «ایمان» بر گزینش آزاد و انتخاب مختارانه بنا نمی‌شود؛ خداوند در می‌رسد و آدمی را در می‌رباید، یعنی تجلی وی بر آدمی چندان آشکار و تردیدناپذیر است که آدمی بالطبع خاضع و تسلیم و پذیرا می‌شود. بنابراین، در تندباد این انجذاب، «اختیار» مجال بروز نمی‌یابد. البته این بدان معنا نیست که ایمان به جبر دست می‌دهد، بلکه بدان معناست که ایمان در ساحتی ورای طور جبر و اختیار

است، و لذا نه اکراه‌بردار است و نه اختیار‌پذیر. به بیان دیگر، موقعیت ابراهیمی، «کسب کردنی» نیست، «دست‌دادنی» است.

اما نیک می‌دانیم که بسیاری از انسانها فاقد چنان تجربه‌های رفیعی هستند و لذا از آن «یقین» خدشه‌ناپذیر (که از مقومات ایمان به‌شمار می‌آید) بی‌بهره‌اند. به بیان دیگر، بسیاری از انسانها بیرون از موقعیت ابراهیمی واقعند.

اما آیا برای ورود به این موقعیت، هیچ راهی جز راههای موهوبی و غیر مختارانه وجود ندارد؟ آیا انسانها می‌توانند آن یقین مطلوب را از راهی غیر شخصی و مختارانه تحصیل کنند و به انتظار در رسیدن لمنعات عالم غیب بسنده نکنند؟ به بیان دقیقتر، آیا می‌توان بر مبنایی عینی به موقعیت ابراهیمی گام نهاد؟ آیا می‌توان بر مبنای استدلال عینی به یقین مطلوب دست یافت، و لذا از این طریق صاحب ایمان ابراهیمی شد؟

اما پیش از پاسخ به این پرسش باید به دو نکته توجه کرد:  
اولاً، مقصود از «استدلال عینی» آن است که همه عاقلان علی‌الاصول بتوانند آن استدلال را بفهمند و بیازمایند.

به تعبیر کانت: «امری که همه عاقلان تصدیقش کنند، بر مبنایی عینی و کافی استوار است»<sup>(۹)</sup>.

ثانیاً، «استدلال عینی» بر سه نوع است: استدلال عینی در قلمرو عقل نظری (استدلال عقلی یا قیاسی)، استدلال عینی در قلمرو تجربه (استدلال تجربی یا استقرایی)، استدلال عینی در قلمرو تاریخ (استدلال تاریخی یا نقلی). بنابراین، برای آنکه پرسش فوق، پاسخ دقیقتری یابد، باید رابطه «یقین» با هر یک از انواع استدلال عینی، به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد:

۱-۳. رابطه یقین و استدلال عینی در قلمرو عقل نظری: در قلمرو عقل نظری، «یقین» با امکان نوعی «اثبات» ملازم دارد. در این قلمرو اگر بتوان گزاره‌ای را چنان اثبات کرد که جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن گزاره را مقبول و صادق بدانند، نسبت به آن گزاره نوعی قطع و یقین حاصل خواهد

شد. بنابراین، به نظر می‌رسد که اگر این نوع «اثبات» ممکن باشد، یقین مبنایی عینی می‌یابد و به این ترتیب روزه‌ای برای ورود به موقعیت ابراهیمی گشوده می‌شود. بنابراین، در این مقام پرسش اصلی این است که آیا می‌توان اعتقادی را به طور قطع اثبات کرد، یعنی برای تصدیق آن ادله‌ای اقامه کرد که جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن اعتقاد را مقبول و مسلم بدانند؟ به بیان دیگر، آیا «اثبات» ممکن است؟

الف. اما مقدم بر پرسش یادشده، باید مقصود خود را از «اثبات» (در قلمرو عقل نظری) روشن کنیم: در این مقام، مقصود از «اثبات گزاره A» آن است که این گزاره را از مقدمات صادق (به نحو معتبر) استنتاج کنیم. بنابراین، «اثبات» نوعی استنتاج است و تحقق آن مشروط به دو شرط مهم است: (۱) صدق مقدمات (۲) اعتبار استنتاج.

ب. مطابق تعریف «اثبات»، اثبات گزاره A در گرو اثبات صدق مقدماتی است که این گزاره را نتیجه می‌دهند. اما صدق این مقدمات را چگونه می‌توان اثبات کرد؟ مطابق تعریف «اثبات»، اثبات صدق این مقدمات نیز در گرو آن است که هر یک از این مقدمات، خود از مقدمات صادق دیگر (به نحو معتبر) استنتاج شوند. شک نیست که اثبات صدق این مقدمات جدید نیز در گرو اثبات صدق مقدمات دیگری است که آنها را نتیجه می‌دهند. اما اگر این فرآیند تا بی‌نهایت ادامه یابد، «اثبات گزاره A» هرگز تحقق نخواهد پذیرفت، زیرا صدق مقدمات آن مبرهن نشده است، و مادام که صدق این مقدمات اثبات نشود، نمی‌توان گزاره A را اثبات شده انگاشت. بنابراین، «اثبات» در صورتی ممکن است که این تسلسل بی‌فرجام «اثبات مقدمات» در جایی متوقف شود، یعنی این سلسله به مقدماتی بینجامد که خود مستغنی از اثبات باشند. بنابراین، پاسخ به این پرسش که «آیا اثبات ممکن است؟» در گرو پاسخ به این پرسش است که «آیا مقدمات صادقی وجود دارند که صدقشان محتاج به اثبات نباشد؟» کسانی که «اثبات» را ممکن می‌دانند، به این پرسش اخیر، پاسخ مثبت

می‌دهند. از نظر ایشان گزاره‌های بدیهی، گزاره‌هایی هستند که صدقشان آشکار و مستغنی از هر گونه بینه‌ای است و لذا بر مبنای مقدمات بدیهی الصدق، علی‌الاصول امکان «اثبات» وجود دارد.

اما، همانطور که پیشتر اشاره شد، «اثبات» فقط در گرو صدق مقدمات نیست، بلکه اعتبار استنتاج نیز از ارکان مهم آن به‌شمار می‌آید. اعتبار استنتاج را چگونه می‌توان اثبات کرد؟ در پاسخ به این پرسش هم قائلین به اثبات، نهایتاً به مفهوم «بدهت» متوسل می‌شوند. یعنی یا اعتبار این فرآیندهای استنتاجی را بدیهی می‌دانند و یا اعتبار آنها را به مدد اصول و مقدمات بدیهی مبرهن می‌کنند. بنابراین، «اثبات» در گرو «بدهت» است.

گزاره‌های بدیهی، گزاره‌هایی هستند که صرف تصوّرشان به تصدیق آنها می‌انجامد. به بیان دیگر، این گزاره‌ها صدق آشکار دارند، یعنی اولاً، به لحاظ معرفتی با مفهوم صدق پیوند دارند، و ثانیاً، به لحاظ پدیدارشناختی ارتباط آنها با صدق کاملاً آشکار است. بنابراین، به نظر می‌رسد که تمام گزاره‌های بدیهی، صادق هستند. یا دست کم، بدهت نشانه صدق است (یعنی حیثیت پدیدارشناسانه یک گزاره بدیهی نشانه صدق آن به‌شمار می‌آید).

ج. اما آیا هر گزاره‌ای که بدیهی به نظر می‌رسد، واقعاً بدیهی است؟ آیا ممکن نیست که شخص S گزاره P را بدیهی بداند، اما آن گزاره واقعاً بدیهی نباشد؟ آیا «بدیهی به نظر رسیدن» همان «بدیهی بودن» است؟ آیا در اینجا میان مقام ثبوت و اثبات فاصله‌ای نیست؟

اولاً، بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که انسانهای خردپیشه، در یک دوره تاریخی خاص، در مورد بدیهی بودن پاره‌ای از گزاره‌ها اختلاف نظر داشته‌اند، یعنی گروهی، آن گزاره‌ها را بدیهی می‌انگاشته‌اند و گروهی دیگر غیر بدیهی. همچنین در دوره‌های تاریخی مختلف نیز مجموعه گزاره‌های بدیهی مورد اتفاق، متغیر بوده است، یعنی گزاره‌هایی که در یک دوره خاص بدیهی انگاشته می‌شدند، چه بسا در دوره دیگر غیر بدیهی به نظر می‌رسیدند.

ثانیاً، حتی اگر در طول تاریخ همگان در مورد بدیهی بودن پاره‌ای گزاره‌ها اتفاق نظر داشتند، باز هم این امکان عقلی وجود داشت (و وجود دارد) که انسانها دریابند آنچه را که بدیهی می‌پنداشته‌اند، واقعاً بدیهی نبوده است. به بیان دیگر، عقلاً ممکن است که گزاره P به‌خطا بدیهی تلقی شده باشد. ثالثاً، این مدعا را می‌توان از حدّ یک امکان عقلی محض فراتر دانست و آن را به کمک پارادوکسهای راسل مبرهن کرد<sup>(۱۰)</sup>.  
فرض کنید:

مقدمه (۱): «بدیهی است که بعضی اوصاف، خود مصداق خود نیستند، و نیز بدیهی است که بعضی اوصاف خود مصداق خود هستند».  
برای مثال، در مجموعه اوصاف، وصف «اسب بودن» از اوصافی است که خود مصداق خود نیست، چرا که مصداق این وصف، یک «اسب» است، نه یک «وصف». اما وصف «وصف بودن» خود مصداق خود است، چرا که مصداق آن یک «وصف» است.

مقدمه (۲): پس بدیهی است که ما دو نوع وصف خواهیم داشت: وصف «خود مصداق خود بودن» و به تبع وصف «خود مصداق خود نبودن».  
مقدمه (۳): بدیهی است که وصف «خود مصداق خود نبودن» یا مصداق خود هست یا نیست.

شق اول: فرض کنیم که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود هست.

نتیجه (۱): اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود باشد، در آن صورت واجد وصف «خود مصداق خود نبودن» است، و لذا مصداق خود نیست.  
نتیجه (۲): اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود باشد، در آن صورت مصداق خود است.

نتیجه (۳): اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود باشد، هم مصداق خود نیست (مطابق نتیجه (۱)) و هم مصداق خود هست (مطابق نتیجه (۲)).

شق دوم: فرض کنیم که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نیست. نتیجه (۴): اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نباشد، در آن صورت فاقد وصف «خود مصداق خود نبودن» است، و لذا واجد وصف «خود مصداق خود بودن» است، یعنی مصداق خود است.

نتیجه (۵): اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نباشد، در آن صورت مصداق خود نیست.

نتیجه (۶): بنابراین، اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نباشد، هم مصداق خود است (مطابق نتیجه (۴)) و هم مصداق خود نیست (مطابق نتیجه (۵)).

نتیجه (۷): تناقض حاصل از شق اول (یعنی نتیجه (۳)) به نفی فرض اولیه آن (یعنی شق اول از مقدمه (۳)) می انجامد، لذا نتیجه می شود که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نیست.

نتیجه (۸): تناقض حاصل از شق دوم (یعنی نتیجه (۶)) به نفی فرض اولیه آن (یعنی شق دوم از مقدمه (۳)) می انجامد، لذا نتیجه می شود که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود است.

نتیجه (۹): پس وصف «خود مصداق خود نبودن» هم مصداق خود است (مطابق نتیجه (۸)) و هم مصداق خود نیست (مطابق نتیجه (۷)).

نتیجه (۹) بدهاها کاذب است و لذا دست کم یکی از مقدمات و مفروضاتی که بدیهی به نظر می رسید، واقعا بدیهی نبوده است.

نتیجه معرفت شناختی این پارادوکس آن است که:

«هر آنچه بدیهی به نظر می رسد، لزوماً بدیهی نیست.»

البته چه بسا بتوان رابطه «بدهاها در مقام ثبوت» و «بدهاها در مقام اثبات» را در قالب گزاره های معتدلتر و دفاع پذیرتری بیان کرد. برای مثال، ادعا کرد که:

«هر آنچه بدیهی به نظر می رسد، به احتمال زیاد بدیهی است»

یا

«غالب قضایایی که بدیهی به نظر می‌رسند، بدیهی‌اند»  
 د. فرض کنیم «هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، واقعاً بدیهی است». اما  
 اکنون باید رابطه «بدهت» و «صدق» را بکاویم<sup>(۱)</sup>. در واقع قائلین به بدهت  
 معتقدند که:

(۱) هر آنچه بدیهی است، لزوماً صادق است.

یا به بیان دیگر:

(۲) بدهت نشانه صدق است.

اما:

اولاً، این دو گزاره را نمی‌توان به اعتبار تعریف صادق دانست. یعنی نمی‌توان  
 آنها را تحلیلی قرائت کرد. چرا که اگر بنا به تعریف، هر آنچه را که بدیهی است،  
 صادق بدانیم، در واقع مصدّره به مطلوب کرده‌ایم. به بیان دیگر، اگر رابطه  
 «بدهت» و «صدق» را تحلیلی بدانیم، در آن صورت نمی‌توانیم با تمسک  
 به بدهت، صدق یک گزاره را کشف کنیم. زیرا «کشف بدهت» چیزی غیر از  
 «کشف صدق» نخواهد بود و لذا در واقع گویی ادعا کرده‌ایم که برای کشف  
 صدق یک گزاره باید صدق آن گزاره را کشف کرد. این مدعا اگرچه بالضروره  
 صادق است، اما اطلاع محصل و روشنگری به دست نمی‌دهد و در مقام اثبات  
 گره‌گشایی نمی‌کند.

ثانیاً، فرض کنیم که «بدهت» و «صدق» دو مفهوم متمایزند و رابطه آنها  
 تحلیلی نیست. در این صورت باید پرسید که آیا این دو گزاره صادقند؟ و اگر  
 صادقند، دلیل صدق آنها چیست؟

برای اثبات صدق این گزاره‌ها دو راه وجود دارد:

راه اول، آن است که این گزاره‌ها را از پاره‌ای مقدمات صادق، به نحو معتبر  
 استنتاج کنیم، اما در این صورت صدق این نتیجه در گرو صدق آن مقدمات  
 خواهد بود. برای اثبات صدق آن مقدمات نیز لاجرم باید آنها را از مقدمات  
 صادق دیگر، به نحو معتبر استنتاج کنیم. و برای اثبات صدق این مقدمات اخیر

نیز باید به مجموعه‌ای از مقدمات دیگر متوسل شویم، و الی غیرالنهاده. این فرآیند به تسلسلی بی‌فرجام می‌انجامد و لذا صدق نتیجه مطلوب محرز نمی‌شود. برای احراز صدق گزاره‌های (۱) و (۲) لاجرم باید پاره‌ای از مقدمات مربوط به استنتاج آنها را بدیهی و لذا صادق بدانیم. اما در این صورت مرتکب دور می‌شویم. زیرا برای اثبات نتیجه (یعنی، اثبات اینکه «بدهات نشانه صدق است») به مقدماتی متوسل می‌شویم که به حکم نتیجه صادق تلقی می‌شوند (یعنی بدهات آنها را نشانه صدقشان می‌انگاریم).

راه دوم، آن است که خود گزاره (۱) یا (۲) را بدیهی بدانیم. اما، نخست آنکه، این دو گزاره بدیهی نمی‌نمایند، و چه بسا بتوان برای آنها شقوق بدیلی فرض کرد.

دوم آنکه، این راه حل نیز متضمن دور است، یعنی برای آنکه نشان دهیم «بدهات نشانه صدق است»، به مفهوم بدهات متوسل شده‌ایم، چرا که فرض کرده‌ایم «بدهات نشانه صدق است»، یعنی حکم در فرض مأخوذ است. حاصل آنکه، آن دسته از گزاره‌هایی که وجه پدیدارشناختی بدهات، یعنی وضوح و آشکارگی، را از خود نشان می‌دهند، لزوماً صادق نیستند.

ه. اگر مجموعه استدلال‌های فوق معتبر باشند، در آن صورت «بدهات» مبنایی استوار و خلل‌ناپذیر برای «اثبات» فراهم نمی‌آورد. و لذا نمی‌توان گزاره‌ای را چنان اثبات کرد که جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن گزاره را مقبول و صادق بدانند و نسبت به آن نوعی قطع و یقین حاصل کنند: یعنی «اثبات» (به معنای ما نحن فیه) ممکن نخواهد بود. اگر «اثبات» (به معنای ما نحن فیه) ممکن نباشد، در آن صورت در قلمرو عقل نظری، «یقین» مبنایی عینی نمی‌یابد. به بیان دیگر، یقین مطلوب در موقعیت ابراهیمی را نمی‌توان بر مبنای استدلالی عقلی فراچنگ آورد. یعنی، «یقین ابراهیمی» از جنس «اثبات عقلی-فلسفی» نیست.

۲-۳. رابطه یقین و استدلال عینی در قلمرو تجربه: در قلمرو تجربه،

«یقین» با امکان شناخت قطعی جهان خارج ملازم دارد. یعنی در این قلمرو حصول یقین در گرو آن است که دست‌کم پاره‌ای از گزاره‌های علمی ناظر به جهان خارج به‌طور قطع صادق باشند. اما آیا چنین گزاره‌هایی ممکن هستند؟ آیا می‌توان صدق گزاره‌های علمی را به‌طور قطع معلوم کرد؟

در سنت تجربه‌گرایی سه اصل مهم وجود دارد که جمع آنها با یکدیگر حصول چنان گزاره‌هایی را ناممکن می‌سازد. به بیان دیگر، اگر این سه اصل توأماً تصدیق شوند، در قلمرو تجربه، «یقین» مبنایی عینی نخواهد یافت<sup>(۱۲)</sup>. این سه اصل به‌قرار زیرند:

اصل اول: تمام احکامی که از جهان خارج حکایت می‌کنند، ترکیبی هستند (یعنی نفی آنها مستلزم تناقض نیست)، و تمام احکام ترکیبی حاکی از جهان خارج، پسین هستند (یعنی از لحاظ منطقی قائم به احکام دیگر در وصف تجربه‌ها یا ارتسامات حسی‌اند. به بیان دیگر، بر خلاف احکام پیشین، مستقل از تجربه و ارتسامات حسی نمی‌باشند)، بنابراین: هیچ حکم ترکیبی پیشین حاکی از جهان خارج وجود ندارد.

اصل دوم: شخص فقط نسبت به ارتسامات حسی، باورها و احساسات شخصی خود علم بی‌واسطه و قطعی دارد. به بیان دیگر، چه‌بسا شخص نسبت به این گزاره که «میزی در اتاق وجود دارد» تردید کند، اما نمی‌تواند نسبت به این گزاره که «به‌نظرم می‌رسد که میزی در این اتاق می‌بینم» تردید ورزد. زیرا گزاره دوم از ارتسامات شخصی وی حکایت می‌کند و شخص نسبت به این قبیل ارتسامات علم بی‌واسطه دارد.

از سوی دیگر، شناخت قطعی جهان باید بر مبنای بنیانهای قطعی حاصل شود. و تنها بنیان قطعی‌ای که اولاً، به‌نحوی ناظر به جهان خارج است (یعنی ترکیبی است) و ثانیاً، انسانها می‌توانند نسبت به صدق آن علم بی‌واسطه یابند، احکام ناظر به ارتسامات حسی، باورها و احساسات شخصی خودشان است. بنابراین، به‌نظر می‌رسد که تنها مبدأ استوار برای علم ما به جهان خارج همین

مبادی شخصی باشند. یعنی شناخت واقعی جهان خارج باید در نهایت از این قبیل ارتسامات حسّی شخصی نتیجه شود.

اصل سوّم: تنها نوع استنتاج معتبر، استنتاج قیاسی است. به بیان دیگر، استنتاج استقرایی، به لحاظ منطقی نامعتبر است، یعنی هرگز نمی توان از مجموعه ای از گزاره های جزئی و شخصی منطقاً به یک گزاره کلی رسید. بنابراین، برای حصول نتایج منطقاً معتبر، لزوماً باید از اشکال مختلف استنتاج قیاسی بهره جست.

اکنون با ملاحظه این سه اصل؛

اولاً، فرض کنیم که  $h$  گزاره ای علمی و لذا ناظر به جهان خارج است. ثانیاً، فرض کنیم که  $e$  گزاره ای حاکی از ارتسامات حسّی شخص است. ثالثاً، مطابق اصل دوّم و سوّم، گزاره یا فرضیه  $h$  در صورتی معتبر است که از گزاره یا مقدمه ای حاکی از ارتسامات حسّی شخص (یعنی  $e$ ) منطقاً استنتاج شود. رابعاً، اما گزاره  $e$  صرفاً از ارتسامات حسّی شخص حکایت می کند، و  $h$  حاکی از جهان خارج است، یعنی مضمون  $h$  بیشتر از  $e$  است.

خامساً، در استنتاج قیاسی، نتیجه قیاس نمی تواند مضمونی بیش از مقدمات خود داشته باشد. بنابراین،  $h$  را نمی توان منطقاً از  $e$  استنتاج کرد.

حاصل آنکه، مطابق تحلیل یادشده، در قلمرو تجربه، گزاره های تجربی از قطعیتی که مورد یقین باشد، بی بهره اند، و لذا نمی توان بر مبنای گزاره های علمی مبنایی برای یقین فراهم کرد. بنابراین، یقین مطلوب در موقعیت ابراهیمی را نمی توان بر مبنای استدلالی تجربی فراچنگ آورد.

۳-۳. رابطه یقین و استدلال عینی در قلمرو تاریخ: آیا بر مبنای پژوهشهای تاریخی می توان نسبت به پاره ای رخدادها و پیامهای تاریخی یقین ورزید؟ آیا یافته های تاریخی از چنان قطعیتی برخوردارند که موجب یقین شوند؟ آیا می توان ایمان یقین مدار را بر پژوهشهای تاریخی استوار کرد؟ پژوهش تاریخی در واقع نوعی پژوهش علمی است، و روشهای معمول

در آن، تلفیق خاصی از روشهای معمول در پژوهشهای عقلی و تجربی است. به‌طور کلی، پژوهش تاریخی سه مرحله اساسی دارد<sup>(۱۳)</sup>:

مرحله اول، کشف و گردآوری اسناد و داده‌های تاریخی است.

مرحله دوم، نقد و ارزیابی اسناد و قرائن به‌دست‌آمده است.

مرحله سوم، تفسیر و توجیه این اسناد و قرائن در پرتو نظریه‌های عام و سرودن قصه علل است.

در این مراحل سه‌گانه، از روشها و نظریه‌هایی بهره می‌جویم که در بیرون قلمرو علم تاریخ فراهم آمده‌اند. به بیان دیگر، علم تاریخ، از این حیث، علمی «مصرف‌کننده» است.

البته علم تاریخ به‌رخدادهای منحصر به فرد و جزئیات رخدادهای جزئی توجه دارد. اما خصیلت منحصر به فرد و یکتای رخدادهای تاریخی و تعلق خاطر مورخ به جزئیات امور، منافای علمی بودن پژوهشهای تاریخی نیست. زیرا هیچ رخدادی (از جمله رخدادهای تاریخی) از جمیع جهات بی‌همتا نیست، پدیده‌ها صرفاً از پاره‌ای جهات منحصر به فرد و یکتا هستند. بنابراین، بی‌همتایی (یعنی، از پاره‌ای جهات یکتا بودن) با قانونمندی قابل جمع است. البته مورخ بیشتر می‌کوشد تا از قوانین برای فهم جزئیات بهره جوید، نه آنکه به‌مدد جزئیات، قوانین را کشف کند. این تفاوتها مهم‌اند، اما پژوهشهای تاریخی را از قلمرو «علم» خارج نمی‌کنند<sup>(۱۴)</sup>.

بنابراین، به‌طور کلی می‌توان پژوهشهای تاریخی را نیز مشمول محدودیت‌های پژوهش علمی (به‌وجه عام) دانست: در تاریخ نیز نمی‌توان حکمی را به‌طور قاطع اثبات کرد؛ پژوهشهای تاریخی نیز همچون سایر پژوهشهای علمی خطاپذیرند و چه‌بسا داوریهایی مبتنی بر پژوهشهای تاریخی با کشف اسناد و یافته‌های جدید، نامعتبر یا محتاج تجدید نظر شوند. به بیان دیگر، داوریهایی تاریخی نیز غیرقطعی، تقریبی و موقت هستند. بنابراین، پژوهش تاریخی نیز نمی‌تواند مبنایی عینی برای حصول «یقین» فراهم آورد<sup>(۱۵)</sup>.

۴. از آنچه گذشت، نتیجه می‌شود که یقین در موقعیت ابراهیمی، مبنای عینی ندارد، به بیان دقیقتر، محصول دلیل نیست، معلول علت است. اما:

اولاً، اگرچه دلایل عینی لزوماً به یقین نمی‌انجامند، اما می‌توانند در رابطه با یقین دو نقش مهم ایفا کنند:

اول آنکه، دلایل عینی‌ای که مؤید موضوع یقین هستند، می‌توانند به منزله اسباب ذهنی تصدیق، اعتقاد ما را به وثاقت متعلق یقین راسختر سازند. به بیان دیگر، ممکن است ادله معتبر، علی‌الاصول نتوانند نتیجه خاصی را قاطعانه و به نحو علی‌الاطلاق (یعنی برای جمیع عاقلان در جمیع زمانها) اثبات کنند، اما می‌توانند زمینه ذهنی مساعدی برای تصدیق آن نتیجه فراهم آورند. بنابراین، دلایل ایجابی معتبر می‌توانند زمینه‌ساز پیدایش یقین باشند.

دوم آنکه، چه‌بسا بتوان به مدد دلایل عینی معتبر، حکم به «امتناع متعلق یقین» را متزلزل ساخت و قطعیت مزعوم آنرا مورد تردید قرار داد. به بیان دیگر، چه‌بسا بتوان به کمک دلایل عینی معتبر نشان داد که دلیلی برای امتناع موضوع یقین وجود ندارد. به این ترتیب، می‌توان به مدد براهین عینی، منطقه فراغی پدید آورد که مجال شکل‌گیری یقین را ممکن سازد.

برای مثال، چه‌بسا هرگز نتوان به مدد براهین عقلی متقن، «وجود خداوند» را قاطعانه اثبات کرد. اما این بدان معنا نیست که براهین عقلی در حصول یقین به خداوند هیچ نقش مؤثری ایفا نمی‌کنند. براهین ایجابی می‌توانند اعتقاد به وجود خداوند را معقول سازند، و ذهنیت قائلین به این براهین را برای یقین ورزیدن به وجود خداوند آماده سازند (نقش اول). از سوی دیگر، می‌توان با نقد براهینی که علیه وجود خداوند اقامه می‌شود (مانند نقد براهین مبتنی بر مسئله شر) نشان داد که دلیل قاطعی برای امتناع وجود خداوند وجود ندارد، و لذا ادعای نامعقولیت اعتقاد به خداوند مبتنی بر دلیل عینی نیست (نقش دوم). بنابراین، اگرچه یقین محصول دلیل نیست، اما ادله می‌توانند دست کم با ایفای دو نقش فوق، زمینه‌ساز پیدایش یقین شوند.

ثانیاً، اگرچه «یقین» معلول علت است، اما لزوماً ناموجه نیست. علت موجدۀ یقین می تواند تحت شرایط معین تا حدی آن یقین را موجه کند. به بیان دیگر، فرایندهای علی ای که نهایتاً به حصول یقین در شخص می انجامند، می توانند مبنای موجهی برای آن یقین فراهم آورند، مشروط بر آنکه (۱) آن فرایندها علی الاصول یا علی الاغلب اعتمادپذیر باشند، و (۲) در شرایط بالفعل، دلیلی برای مخدوش بودن آن فرایندها در اختیار نباشد. در این حالت، علت می تواند به منزله دلیلی ناقص ایفای نقش کند.

برای مثال، فرض کنیم که شخصی یقین دارد که میزی را در برابر خود می بیند. این یقین، از جمله، معلول فرآیند دیدن است. اگر فرآیند دیدن علی الاصول یا علی الاغلب درخور اعتماد باشد (که هست) و اگر در هنگام رؤیت میز هیچ دلیلی برای مخدوش بودن این فرآیند در اختیار نباشد (برای مثال، شخص از داروهای توهم‌زا استفاده نکرده باشد، نور محیط طبیعی باشد، قوه بینایی شخص به طور کلی سالم باشد، و غیره)، در آن صورت می توان به اعتبار این فرآیند، آن یقین را تا حدی موجه دانست.

اما یقین در موقعیت ابراهیمی معلول کدام علت یا علل است؟ به نظر می رسد که در موقعیت ابراهیمی مهمترین علت یقین، تجربه دینی (یعنی رکن دوم ایمان ابراهیمی) است. یعنی اگر شخص در موقعیتی واقع شود که با خداوند و موجودات قدسی ارتباطی ادراکی و پویا برقرار کند، وضعیت ذهنی و روانی خاصی می یابد که او را به حقیقت مجربات خود موقن می سازد. بنابراین، در مدل ابراهیمی ایمان، یقین (یعنی رکن اول ایمان) معلول تجربه دینی (یعنی رکن دوم ایمان) است.

### شکاک دین گرا

۵. انسان دیندار یا دین گرا (در قلمرو ادیان توحیدی)، موقعیت ابراهیمی را موقعیت ایمانی آرمانی خویش می انگارد. اما انسانها در نسبت با آن

موقعیت آرمانی از وضعیت وجودی یکسانی برخوردار نیستند. پاره‌ای کسان درون آن موقعیت‌اند، و پاره‌ای دیگر، بیرون آن موقعیت واقعند. بیرونیان هم وضعیت وجودی یکسانی ندارند: گروهی از آنها شورمندانه پروای ورود به این موقعیت را دارند، و گروهی دیگر، فارغ از این دغدغه‌اند.

به نظر می‌رسد که در این میان، موقعیت وجودی بشر دین‌گرای جدید (به‌طور کلی)، با موقعیت وجودی شکاک دین‌گرا همسانی بیشتری دارد. موقعیت وجودی شکاک دین‌گرا معلول حضور هم‌زمان دست کم چهار ویژگی مهم زیر است<sup>(۱۶)</sup>:

اول آنکه، شکاک دین‌گرا بیرون موقعیت ابراهیمی است، یعنی از تجربه دینی و در نتیجه از یقین بی‌بهره است.

دوم آنکه، شکاک دین‌گرا دلایل اثبات وجود خداوند را قطعی و خلل‌ناپذیر نمی‌داند. بنابراین، به اعتقاد وی، یقین (و در نتیجه ایمان) بر مبنای استدلال عینی قابل حصول نیست، یعنی از نظر وی، از راه دلیل و برهان نمی‌توان به موقعیت ابراهیمی گام نهاد.

سوم آنکه، مسأله شرّ به کوبندگی تمام برای وی مطرح است. شکاک دین‌گرا، به‌ویژه از دو حیث مسأله شرور را مهم می‌یابد:

حیثیت اول، نظری است. چه‌بسا شکاک دین‌گرا تصدیق کند که هیچ دلیل معتبری در اثبات یا تأیید وجود خداوند وجود ندارد. اما از تصدیق این مدعا لزوماً نفی وجود خداوند نتیجه نمی‌شود. چه‌بسا دلایل اثباتی موجود، ناقص و نامعتبر باشند. اما در آینده بتوان دلایل معتبری له وجود خداوند اقامه کرد. فقدان ادله اثباتی در مورد امر X لزوماً منافی موجودیت امر X نیست. بنابراین، شخص می‌تواند معتقد باشد که تمام دلایل اثبات وجود خداوند مخدوش و خلل‌پذیرند ولی در عین حال همچنان به وجود خداوند قائل باشد. مسأله شرّ، به لحاظ نظری در این موضع است که اهمیت خاص می‌یابد. در واقع، مسأله شرّ می‌تواند به‌عنوان دلیلی علیه وجود خداوند به کار رود. اگر

براهینی که بر مبنای شرور عالم در مقام نفی موجودیت خداوند برمی آیند، معتبر باشند، شخص، دیگر نمی تواند به وجود خداوند قائل باشد.

حیثیت دوم، عاطفی است. شکاک دین گرا حتی اگر عقلاً و منطقاً مسئله شرور را حل کند و برای تبیین آنها تفسیری مقنع فراهم آورد، باز هم در مواجهه با شرور عالم، به لحاظ عاطفی سخت تأثر می پذیرد و برمی آشوبد. اقناع عقلی لزوماً به آرامش روحی نمی انجامد. شکاک دین گرا از مشاهده شرور عالم سخت دگرگون می شود، و این دگرگونی و تأثر عاطفی وضعیت وجودی ویژه ای برای او فراهم می آورد.

چهارم آنکه، شکاک دین گرا سخت دغدغه خداوند را دارد و شوق گام نهادن به موقعیت ابراهیمی سرپای وجودش را فرا گرفته است. به بیان دیگر، وی نسبت به مسئله خداوند و سعادت جاودانه خویش حساسیت شورمندانه ای می ورزد. شوق به امر قدسی و پروای واپسین، شکاک دین گرا را از «ملحد» متمایز می سازد.

۶. بنابراین، موقعیت دینی شکاک دین گرا با موقعیت فرد «مؤمن» (در مدل ابراهیمی) و فرد «ملحد» متفاوت است.

اولاً، شکاک دین گرا، بر خلاف «مؤمن» (در مدل ابراهیمی)، فاقد تجربه دینی و یقین است، اما بر خلاف «ملحد» وجود خداوند را منتفی و موقعیت ابراهیمی را باطل نمی داند. وی، در مقام نظر، در این قبیل موارد، حداکثر حکم به تعلیق حکم می دهد، یعنی به این نتیجه می رسد که یقین بر مبنای عینی قابل حصول نیست. بنابراین، وی در این مقام با نوعی عدم یقین عینی روبروست.

ثانیاً، همانطور که اشاره شد، شکاک دین گرا، بر خلاف ملحد، نسبت به حقایق دینی، به لحاظ عاطفی، موضعی دشمنانه یا فارغ دلانه ندارد. او نسبت به خداوند و موقعیت ابراهیمی شوری عظیم و اقبالی مشتاقانه دارد.

این شور عظیم در عین عدم یقین وجه ممیز موقعیت دینی شکاک دین گرا است.

۷. شکاک دین گرا برای غلبه بر شک و ورود به ساحت ایمان، علی الاصول،

دو شیوه مهم در پیش رو دارد:

شیوهٔ اوّل، معرفتی است. چه بسا شکاک دین‌گرا بکوشد حتّی المقدور مسائل شک‌انگیز و تردیدآفرین را یک به یک مورد بررسی قرار دهد و برای هر یک راه حلّی مقنع به دست آورد. به بیان دیگر، ممکن است وی بکوشد تا فرضیه‌های خداشناسانه را یک به یک مورد آزمون قرار دهد و به مدد مدّاقه‌های عقلانی شک و تردیدهای معقول خود را بزداید. این شیوه، نهایتاً به تأسیس انواع نظامهای الهیات طبیعی می‌انجامد. در واقع، شکاک دین‌گرا در این رویکرد، می‌فهمد تا ایمان آورد.

شیوهٔ دوّم، ارادی است. مطابق این شیوه، شکاک دین‌گرا می‌کوشد به مدد ارادهٔ معطوف به ایمان به رغم شک بر شک غلبه کند. به بیان دیگر، ایمان آورد تا بفهمد. این رویکرد، اساساً خصلتی عمل‌گرایانه دارد<sup>(۱۷)</sup>.

### تحلیل ماهیت ایمان

۸. در تفسیر ماهیت «ایمان» دست کم سه تلقی متفاوت وجود داشته است:

#### ۸-۱. تلقی فیلسوفانه از ایمان:

الف. مطابق این تلقی، گوهر ایمان از جنس معرفت است. به بیان دقیقتر، ایمان «نوعی اعتقاد ناظر به گزاره‌ها» است؛ یعنی اولاً، نوعی «اعتقاد» است، و ثانیاً، متعلّق آن، گزاره‌ها هستند. بنابراین، می‌توان تلقی فیلسوفانه از ایمان را رویکرد گزاره‌ای به ایمان نیز نامید.

ب. مطابق این تلقی، «ایمان به خداوند» یعنی اعتقاد به این گزاره که «خداوند وجود دارد»<sup>(۱۸)</sup>. البته ایمان یا اعتقاد به خداوند در تصدیق این گزاره منحصر نیست. فرد مؤمن یا معتقد به خداوند، از جمله، به اصول اعتقادات دینی و مجموعه گزاره‌هایی که از جانب خداوند وحی شده‌اند، هم اعتقاد می‌ورزد. مجموعه این قبیل اعتقادات است که معلوم می‌کند وی به کدام «خدا» ایمان دارد.

ج. اما در اینجا، مقصود از «اعتقاد» چیست؟

در یک تحلیل ساده، لبّ معنای «اعتقاد» آن است که صدق گزاره‌ای را محتملتر از صدق گزاره دیگر بدانیم<sup>(۱۹)</sup>. به بیان دیگر، اعتقاد شخص S به گزاره P بدان معناست که S گزاره P را از سایر گزاره‌های ذیربط محتملتر می‌داند. بنابراین، اعتقاد به گزاره P در نسبت با شقوق بدیل آن معنا می‌یابد و بسته به آنکه شقوق بدیل آن چه باشند، معنای آن اعتقاد نیز تفاوت خواهد کرد. به طور کلی، «اعتقاد S به P» می‌تواند دو معنای متفاوت داشته باشد:

(۱) گاهی اعتقاد S به P بدان معناست که S گزاره P را از نقیض آن (یعنی  $\sim P$ ) محتملتر می‌داند. یعنی، در اینجا شقّ بدیل P، نقیض آن است. برای مثال، وقتی گفته می‌شود که «من معتقدم سعدی سراینده بوسستان است»، یعنی معتقدم که صدق گزاره «سعدی سراینده بوسستان است» از صدق نقیض آن، یعنی «سعدی سراینده بوسستان نیست» محتملتر است.

(۲) گاهی اعتقاد S به P بدان معناست که S گزاره P را از تک‌تک گزاره‌های  $T, R, Q$  و... محتملتر می‌داند. (البته این بدان معنا نیست که S گزاره P را لزوماً از ترکیب عطفی این شقوق بدیل هم محتملتر بداند). بنابراین، در این حالت P بیش از یک شقّ بدیل دارد، و اعتقاد S به P بدان معناست که S گزاره P را از تک‌تک شقوق بدیلش محتملتر می‌داند. برای مثال، وقتی گفته می‌شود که «من معتقدم تیم X در مسابقه پیروز می‌شود»، گاهی مقصود آن است که احتمال پیروزی تیم X از شکست آن بیشتر است (حالت (۱))، و گاهی مقصود آن است که احتمال پیروزی تیم X از احتمال پیروزی تیم‌های  $T, Z, Y$  و غیره بیشتر است (حالت مانحن‌فیه).

بنابراین، مطابق آنچه گذشت، گاهی شخص S معتقد است که «خدا وجود دارد»، به این معنا که احتمال صدق این گزاره از گزاره نقیض آن (یعنی: «خدا وجود ندارد») بیشتر است، و گاهی بدان معناست که احتمال صدق این گزاره از گزاره‌های دیگری که مدعی موجودیت خدایی غیر از خدای ادیان توحیدی هستند، بیشتر است.

البته همانطور که اشاره شد (بند ب))، ایمان به خداوند در اعتقاد به وجود خداوند منحصر نیست. بلکه مؤمن غالباً به نظامی از اعتقادات دینی ایمان می‌ورزد. اما در اینجا مقصود از ایمان یا اعتقاد نسبت به یک نظام اعتقادی چیست؟

I. گاهی مقصود از ایمان به یک نظام اعتقادات دینی خاص این است که مؤمن معتقد است تک‌تک فقرات اصول اعتقادی این دین از تک‌تک گزاره‌های نقیض (یا شقوق بدیل) آن محتملتر است. این نوع اعتقادورزی را اعتقاد حداکثری به نظام اعتقادات دینی می‌خوانیم.

اما به نظر می‌رسد که این نوع اعتقادورزی کاری به غایت دشوار باشد؛ زیرا: اولاً، آیا اساساً می‌توان یک نظام اعتقادات دینی را به فقرات مفرد فروکاست و هر جزء را به‌طور مجزا مورد بررسی قرار داد؟ چه‌بسا این فقرات مفرد، در کلیت نظام اعتقادات زیربط افاده معنا کنند و مستقل دیدن آنها و جدا ساختن‌شان از کلیت آن نظام، معنا و مُراد اصلی آنها را مخدوش سازد. ثانیاً، شقوق بدیل ممکن بسیار زیادند و کشف آنها بسیار دشوار. بنابراین چگونه می‌توان جمیع فقرات یک نظام را از جمیع شقوق بدیل‌شان محتملتر دانست؟

II. گاهی مقصود از ایمان به یک نظام اعتقادات دینی خاص این است که مؤمن معتقد است مجموعه اصول اعتقادی این دین (در کلیت خود) از نظامهای اعتقادات دینی رقیب یا بدیل (در کلیت‌شان) محتملتر است. این نوع اعتقادورزی را اعتقاد حداقلی به نظام اعتقادات دینی می‌خوانیم.

د. اما ایمان چه نوع اعتقادی است؟

مطابق این تلقی، ایمان، اعتقاد یقینی است؛ یعنی اعتقادی است که از نظر شخص مؤمن احتمال صدق آن یک است. البته بسیاری از فیلسوفان دین‌گرای سنتی و نیز بسیاری از مؤمنان خردپیشه معتقد بوده‌اند که اعتقادات دینی‌شان اثبات‌پذیرند، یعنی می‌توان به مدد ادله و قرائن، آن اعتقادات را قاطعانه اثبات کرد به نحوی که جمیع عاقلان در جمیع زمانها صدق آن اعتقادات را تصدیق

کنند. اما حتی اگر امکان اثبات قطعی یک اعتقاد متفی باشد، باز هم به‌نحو پدیدارشناسانه می‌توان ادعا کرد که مؤمن به‌صدق اعتقاد خود یقین دارد. بنابراین، از منظر پدیدارشناسانه، مؤمن صدق اعتقاد خود را یقینی می‌داند، ولو آنکه عقلاً در این کار موجه نباشد.

حاصل آنکه، مطابق این تلقی، ایمان دینی به‌این معناست که شخص مؤمن احتمال صدق گزاره «خدا وجود دارد» (و سایر اصول اعتقادات دینی) را یک، یعنی قطعی و مسلم، می‌داند.

ه. همانطور که اشاره شد، پاره‌ای فیلسوفان دین‌گرا و مؤمنان خریدپیشه معتقدند که می‌توان ایمان دینی (یعنی اعتقاد به‌صدق گزاره‌های دینی) را بر مبنای ادله قطعی اثبات کرد. به‌نظر می‌رسد که تصدیق این مدعا نهایتاً بدان معناست که یقین دینی به‌اثبات فلسفی تحویل پذیر است. به‌بیان عامتر، به‌نظر می‌رسد که این رویکرد نهایتاً به‌تحویل دین به‌فلسفه خواهد انجامید، یا به‌هر حال به‌نوعی الهیات طبیعی و مستقل از وحی منتهی خواهد شد<sup>(۳۰)</sup>.

## ۲-۸. تلقی عارفانه از ایمان:

الف. مطابق این تلقی، گوهر ایمان ورای عقل و معرفت است. به‌بیان دقیقتر، ایمان نوعی «اعتماد ناظر به‌شخص» است<sup>(۳۱)</sup>. یعنی اولاً، نوعی «اعتماد» است و بنابراین در ساحت اراده تحقق می‌پذیرد نه در ساحت معرفت، و ثانیاً، متعلق آن یک شخص است نه یک گزاره. بنابراین، مطابق این تلقی، ایمان فعل اراده است؛ وضعیت وجودی خاصی است که تمامیت وجود آدمی را در بر می‌گیرد و استحاله می‌بخشد و لذا در ساحتی گسترده‌تر از عقل و معرفت دست می‌دهد. از این رو می‌توان تلقی عارفانه از ایمان را رویکرد وجودی یا غیر گزاره‌ای به‌ایمان نیز نامید.

مطابق این رویکرد، ایمانِ شخص S به‌خداوند، بدان معناست که وی به‌خداوند اعتمادی خاص می‌ورزد و خویشتن را نسبت به‌وی متعهد می‌کند، یا به‌بیان دینی بر وی توکل می‌نماید.

ب. اما مقصود از «اعتماد» یا «توکل» چیست؟

اعتماد یا توکل در معنای متعارف آن، اولاً، رابطه‌ای میان دو موجود متشخص است. میان من و تو است؛ ثانیاً این رابطه حول حاجتی سامان پذیرفته است، حاجتی خطیر که اگر برنیاید هستی من در امواج خطر خیز هلاکت غرقه می‌شود؛ ثالثاً، قرائن بیرونی همه حاکی از آن هستند که ظاهراً تو آن حاجت را برای من بر نمی‌آوری؛ رابعاً، اما من یقین دارم که تو علی‌رغم این قرائن مخالف مرا وانمی‌نهی و حاجتم را برآورده می‌سازی.

در این تحلیل باید به چند نکته اساسی توجه کرد:

(۱) همانطور که گذشت، «اعتماد» یا اتکال رابطه میان دو شخص یا دو موجود متشخص است، یعنی شخصی به شخصی اعتماد می‌ورزد، یا بر وی توکل می‌کند. بر اعیان غیر ذیشعور توکل نمی‌توان کرد. در این مقام، شخص با عینی بی‌جان و غیر ذیشعور مواجه نیست، بلکه خویشتن را با ذهنی صاحب ادراک، اراده و عاطفه رویاروی می‌بیند.

رابطه میان دو شخص، متضمن معناست. یعنی رابطه در چارچوب نظامی زبانی به معنای عام تحقق می‌پذیرد. نظام زبانی، نظامی از نشانه‌ها است که به نحو اعتباری بر مدلولاتی دلالت دارند.

(۲) «اعتماد» به شرطی اخلاقاً نیک است که حاجت یا مطلوب S امری نیک یا خیر باشد. بنابراین، اعتماد یا توکل در مقاصد ناشایست و مذموم، از دایره تعریف یادشده بیرون است.

(۳) نوع «اعتماد» شخص S به X، به نوع تلقی S از X بستگی دارد. گاهی S، X را به عنوان فردی کارشناس درخور اعتماد می‌داند، و گاهی S، X را به عنوان یک دوست شایسته اعتماد می‌شمارد. اعتماد به یک دوست با اعتماد به یک کارشناس تفاوت‌های بسیاری دارد، از جمله:

اعتماد به یک کارشناس، اعتمادی ابزاری است، یعنی S نسبت به X (به عنوان یک کارشناس) اعتماد می‌ورزد؛ بدان معنا که S، X را در برآوردن حاجات و

مطلوبهای خویش توانا و درخور اتکا می‌یابد. اما اعتماد به یک دوست، اعتمادی فی‌نفسه است، و به‌هیچ‌وجه در جنبه‌های ابزاری منحصر نیست. به‌بیان دیگر، S نسبت به X (به‌عنوان یک دوست) اعتماد می‌ورزد، بدان معنا که S، X را به‌عنوان یک دوست و برای خود او درخور دوستی و اعتماد می‌داند، نه به‌واسطه خدماتی که ممکن است از جانب وی نصیبش شود. رابطه اعتمادآمیز میان دو دوست متضمن نوعی درگیری وجودی و عاطفی است. بنابراین، این نوع «اعتماد» رابطه‌ای از نوع «من-تو» است، نه «من-آن»، رابطه‌ای است که فقط میان دو موجود متشخص تحقق می‌پذیرد<sup>(۳۲)</sup>.

همچنین، اعتماد به یک کارشناس محدود و معطوف به قلمرویی خاص است. یعنی اعتماد S به X (به‌عنوان یک کارشناس) صرفاً ناظر به وجه کارشناسانه X است. اما اعتماد به یک دوست فراگیر و عام است و تمام حیثیات وجودی وی را شامل می‌شود. یعنی اعتماد S به X (به‌عنوان یک دوست) تمام حیثیات X را به‌عنوان موجودی متشخص و منحصر به فرد در بر می‌گیرد<sup>(۳۳)</sup>.

ج. اگر «اعتماد» با چند ویژگی مهم همراه شود، «ایمان» پدیدار می‌شود:

اولاً، در رابطه ایمانی، «تو»، خداوند است.

ثانیاً، حاجت من باید خود خداوند باشد. مطلوب و مقصود نهایی من، خود خداوند است، نه چیزی غیر از او.

در مراتب مادون ایمان، چه‌بسا خداوند برای برآوردن حاجتی غیر از خود او خوانده شود، اما در ایمان اصیل، مطلوب و حاجت اصلی جز خداوند نیست. پس اعتماد من به خداوند برای خود اوست نه برای برآوردن حاجتی غیر از او. من به خداوند چون ابزاری برای رفع حاجات خویش نمی‌نگرم، بلکه به او همچون یک محبوب اعتماد می‌ورزم. اعتماد من به خداوند ابزاری نیست، فی‌نفسه و برای خود اوست.

ثالثاً، ایمان، اعتمادی شورمندانه است، یعنی به‌لحاظ عاطفی گرم و آتش‌وش است.

رابعاً، ایمان، اعتمادی تمام‌عیار است، یعنی مؤمن با تمام وجود خود، تمام وجود خداوند را می‌طلبد. مؤمن خویشتن را آمیخته و آویخته به خداوند می‌بیند؛ تجربه او از سنخ درگیری‌های وجودی است.

خامساً، ایمان، اعتمادی توأم با خطرپذیری است. ایمان اصیل، ایمان به غیب است. اگر خداوند و عالم قدس کاملاً عیان و آشکار بودند، همگان لاجرم به آنها ایمان می‌آوردند. اما خداوند به نحوی ابهام‌آمیز در عالم جلوه‌گر می‌شود، دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند و همین دلربایی در پرده است که به ایمان خصلتی مخاطره‌آمیز می‌بخشد<sup>(۲۴)</sup>. مؤمن نسبت به خداوند و ساحات قدسی عالم چندان پُراشتیاق و شورمند است که بر مبنای کمترین احتمال توفیق، تن به عظیم‌ترین خطرهای می‌سپارد.

وقتی که «اعتماد» با این ویژگیهای پنج‌گانه همراه شد، «ایمان» پدیدار می‌شود. عارفان، این ایمان را که اعتمادی شورمندانه، تمام‌عیار، خطرپذیر و خدامحورانه است، «عشق» می‌نامند. از نظر عارفان، «ایمان» همانا «عشق» است. کشف بزرگ عارفان این بود که خداوند موجودی عشق‌پذیر است و انسان می‌تواند با او رابطه‌ای عاشقانه برقرار کند. بنابراین، در تلقی عارفانه بهترین مدلی که می‌توان برای فهم رابطه انسان و خداوند عرضه کرد، مدل عاشق و معشوق است. اما عارفان، خداوند را به دو معنا «عشق‌پذیر» می‌دانستند: در یک معنا، عشق‌پذیری خداوند به معنای معشوقیت اوست، و در معنای دیگر، به معنای عاشقی او. عارفان مسلمان برای بیان این مقصود از دو روایت که در خصوص علت خلق عالم وارد است، بهره می‌جستند:

مطابق روایت اول، حضرت داود<sup>(ع)</sup> از خداوند می‌پرسد: «پروردگارا جهان آفرینش (از جمله انسان) را از چه رو آفریدی؟» و خداوند در پاسخ می‌گوید: «من گنجی مخفی بودم و دوست می‌داشتم که شناخته بشوم، از این رو جهان (و از جمله انسان) را آفریدم»<sup>(۲۵)</sup>. پس علت خلق عالم معشوقیت خداوند است. مطابق تلقی عارفان خداوند گنجی از حُسن است و «پری‌رو

تاب مستوری ندارد»، از این رو حُسن می‌نماید تا دل برآید. خداوند صحنه جهان را آفرید تا خود بر آن به جلوه آید و دل انسانها را شیفته و مفتون خویش کند: در این پرده، خداوند معشوق است و انسان عاشق.

مطابق روایت دوم، خداوند خطاب به پیامبر بزرگوار اسلام (ص) (به عنوان سرحلقه نوع بشر) می‌گوید: «اگر تو نبودی جهان را نمی‌آفریدم»<sup>(۲۶)</sup>. پس علت خلق عالم عاشقی خداوند است. جریان عشق در این عالم آن سری است. در حقیقت خداوند، نخست عاشق انسان شد و سپس او را دلبرده خویش کرد. به بیان دیگر، خداوند صحنه جهان را آراست تا انسان بر آن به جلوه آید و خود نظاره گر آن نیکوترین خلقت خویشتن باشد: در این پرده، خداوند عاشق است و انسان معشوق.

بنابراین، در تلقی عارفانه می‌توان ایمان را عشق آزادانه و فارغ از سود و زیان انسان نسبت به حُسن معشوق خود، یعنی خداوند، دانست.

د. مطابق رویکرد غیر گزاره‌ای به ایمان، گوهر ایمان (یعنی «عشق») به اعتقاد فروکاستنی نیست. ایمان دینی در ساحتی تحویل‌ناپذیر رُخ می‌نماید. بنابراین، دین‌گوهری دارد که آن را از قلمروهای دیگر متمایز می‌سازد. البته تلقی ایمان‌گرایانه نه فقط «اعتماد» را مستقل از «اعتقاد» می‌داند، بلکه تکوین و بقا و تکامل آن را نیز به کلی نامرتب با نظام اعتقادات دینی شخص می‌انگارد<sup>(۲۷)</sup>.

این رویکرد، با تلقی تاریخی مؤمنان از ایمان (که مُلهم از مدل ابراهیمی است) تناسب بیشتری دارد، اما بُعد عقلانی و معرفتی ایمان و نقش مهم نظام اعتقادات دینی در شکل‌گیری ایمان و شناخت خداوند را نادیده می‌گیرد.

### ۳-۸. تلقی جامع یا فلسفی-عرفانی از ایمان:

الف. مطابق این تلقی، «ایمان» وضعیت وجودی پیچیده و ذوابعدی است و نمی‌توان ابعاد گوناگون آن را به یک بُعد خاص فروکاست. البته چه بسا در این وضعیت وجودی، پاره‌ای ابعاد نقش محوری داشته باشند، و پاره‌ای ابعاد

نقش حاشیه‌ای. اما حتی در این حالت نیز ابعاد محوری و حاشیه‌ای لازم و ملزوم و انفکاک‌ناپذیرند.

مطابق این تلقی، ایمان دست کم سه بُعد اساسی دارد<sup>(۲۸)</sup>:

بُعد اول، عقلی یا معرفتی است. حتی اگر گوهر ایمان را، مطابق تلقی عارفانه، نوعی اعتماد و عشق بدانیم، این اعتماد نمی‌تواند مستقل از اعتقاد باشد. زیرا اعتماد به شخص X در صورتی ممکن است که شخص حداقل معتقد باشد «X وجود دارد». بنابراین، اعتماد به خداوند، حداقل مبتنی بر این اعتقاد است که «خداوند وجود دارد». اما این اعتقاد (یعنی تصدیق وجود خداوند) مدلولات نظری پُر دامنه‌ای دارد و با مجموعه گسترده‌ای از اعتقادات همبسته است. بنابراین، صرف اعتقاد به این گزاره، شخص را لاجرم به تصدیق یا تکذیب مجموعه‌ای از گزاره‌ها وامی‌دارد. و به این ترتیب، شخص در واقع نظامی از اعتقادات دینی را تصدیق خواهد کرد. این اعتقادات در ساحت عقل شکل می‌گیرند و تعیین اعتبار یا عدم اعتبار آنها و سازگاری بخشیدن به آنها کاری عقلانی است. بنابراین، لازمه ایمان (مطابق تلقی عارفانه) لاجرم اعتقاد به صدق پاره‌ای گزاره‌هاست که اصول اعتقادی یا نظام اعتقادات یک دین خاصی را پدید می‌آورند. این نظام اعتقادی، بُعد عقلی یا معرفتی ایمان است. بُعد دوم، ارادی است. ایمان، صرفاً اعتقاد به پاره‌ای گزاره‌ها نیست. ایمان به شخص مؤمن شخصیت تازه‌ای می‌بخشد و این شخصیت نوین نحوه زندگی خاصی را بر وی الزام می‌کند. تعهد مؤمن به خداوند در اطاعت وی از فرامین الهی جلوه‌گر می‌شود و وی را بالطبع به انجام اعمال دینی خاصی برمی‌انگیزد.

بُعد سوم، عاطفی است. ایمان هر چه باشد، با شور عاطفی عظیمی همراه است. مؤمن نسبت به خداوند شوری عظیم می‌ورزد و مواجهه وی با خداوند توأم با عشق و هیبت است.

اما مقصود از «شور عظیم» چیست؟ در یک تحلیل ساده می‌توان گفت که

شخص S نسبت به امر X شوری عظیم می‌ورزد، بدان معنا که علاقه و تعلق خاطر S به X چندان قوی است که وی آماده است برای نیل به X، بر مبنای کمترین احتمال توفیق، بیشترین فداکاری ممکن را انجام دهد.

اعتمادی که مؤمن به خداوند می‌ورزد متضمن دو بُعد ارادی و عاطفی است. یعنی اعتماد مؤمن به خداوند: اولاً، در عشق بی‌پایانی که وی به خداوند می‌ورزد جلوه گر می‌شود، عشق و شوری که محصول یقین و مسبوق به تجربه دینی است؛ ثانیاً، این اعتماد در عمل مؤمن و زندگانی مؤمنانه وی جلوه گر می‌شود. به بیان دیگر، «اعتماد مؤمن» به «تجربه دینی» و «عمل دینی» تحویل می‌شود. در مدل ابراهیمی ایمان این تعهد و اعتماد در واقعه «قربانی کردن فرزند» باز نموده شده است، واقعه‌ای که هم شور دینی ابراهیم را باز می‌نمایاند و هم تسلیم بودن وی را در برابر فرمان الهی.

ب. به نظر می‌رسد که در تلقی عارفانه از ایمان، بُعد عقلی یا معرفتی ایمان نادیده گرفته می‌شود یا جدی انگاشته نمی‌شود. و نیز به نظر می‌رسد که در تلقی فیلسوفانه از ایمان، بُعد ارادی و عاطفی ایمان مورد توجه جدی نیست. اما اگر هر سه بُعد یادشده را ابعاد اساسی و انفکاک‌ناپذیر «ایمان» بدانیم، لاجرم ایمان را اعتمادی مبتنی بر اعتقاد و اعتقادی متضمن اعتماد خواهیم شمرد<sup>(۲۹)</sup>. البته به نظر می‌رسد که در مدل ابراهیمی ایمان، عنصر اعتماد (که متضمن دو بُعد ارادی و عاطفی است) محوریت دارد و عنصر اعتقاد (که متضمن بُعد معرفتی است)، در قیاس با آن، از نقشی حاشیه‌ای برخوردار است. اما همانطور که پیشتر اشاره شد، این امر به معنای نادیده انگاشتن نقش مهم اعتقادات در شکل‌گیری ایمان و شناخت خداوند نیست.

### ماحصل و مرور

۹. در ادیان توحیدی، تلقی دینداران از ایمان عمدتاً بر مبنای وقایع زندگی ابراهیم<sup>(ع)</sup> شکل گرفته است. این تلقی را «مدل ابراهیمی ایمان»

نامیدیم. مدل ابراهیمی ایمان دو رکن اصلی دارد: رکن اول «یقین» است که در واقعه قربانی کردن فرزند آشکار شده؛ و رکن دوم «تجربه دینی» است که در واقعه میزبانی ابراهیم از فرشتگان و مجادله وی با خداوند جلوه گر شده است. یقین ابراهیمی مبنای عینی ندارد، یعنی محصول دلیل و بحث و فحص عقلی، تجربی یا تاریخی نیست، بلکه معلول تجربه دینی و مواجهه مستقیم وی با خداوند است. البته این امر بدان معنا نیست که ایمان کاملاً از پژوهشهای عقلانی مستقل است و سرنوشتی یکسره نامرتب با آن دارد، بلکه عمدتاً به این معناست که ایمان دینی (و بنابراین «دین») ممکن نیست، مگر آنکه تجربه دینی یعنی ادراک انکشاف خداوند ممکن باشد. کسانی که از این تجربه بنیادین بی بهره اند، بیرون از موقعیت ابراهیمی واقعند. «شکاک دین‌گرا» از جمله این قبیل افراد است. موقعیت «شکاک دین‌گرا» موقعیت وجودی انسانی است که بیرون از موقعیت ابراهیمی است و معتقد است که به مدد ادله عینی نمی‌توان روزه‌ای به آن موقعیت آرمانی گشود و نیز خارخار مسأله شر او را در مصاف تندباد شک افکنده است. اما با این همه وی شوری عظیم و اقبالی مشتاقانه نسبت به خداوند و زیستن در ساحات قدسی و معنوی دارد.

تحلیل ماهیت ایمان باید با ملاحظه این قبیل موقعیتهای وجودی بالفعل در قلمرو تاریخ دین انجام پذیرد. در تلقی فیلسوفانه از ماهیت ایمان، «ایمان» به «اعتقاد به گزاره‌ها» تحویل می‌شود، و در تلقی عارفانه از ماهیت ایمان، «ایمان» به «اعتماد به یک دوست یا معشوق متعالی». در تلقی نخست، نظام اعتقادات دینی و پژوهشهای عقلانی گوهر ایمان را تحقق می‌بخشند، و در تلقی عارفانه یقینی که منبعث از تجربه دینی و جلوه گر در عمل مؤمن است. اما مطابق تلقی سوم از ماهیت ایمان، گوهر ایمان، اعتماد یا یقینی است که معلول تجربه دینی است، و این تجربه به هیچ وجه مستقل از نظام اعتقادات دینی تحقق نمی‌پذیرد. «دینی دانستن» آن تجربه تا حد زیادی در گرو تعبیر و تفسیری است که نظام اعتقادات دینی از آن تجربه به دست می‌دهند. به بیان

دیگر، تجربه دینی بر مبنای اعتقادات دینی شکل می گیرد و تحقق می پذیرد، و البته به نوبه خود نظام اعتقادات دینی را نیز صورت و محتوای ویژه ای می بخشد. بنابراین، مطابق تلقی سۆم، ایمان سه بُعد عاطفی، معرفتی و ارادی دارد، و این ابعاد سه گانه را می توان به سه مقوله اساسی و محوری راجع کرد: مقوله اول، تجربه دینی است که موجد یقین و متضمن شور عاطفی عظیمی است. مقوله دوم، نظام اعتقادات دینی است. و مقوله سۆم، عمل دینی است که در اطاعت از فرامین الهی و زندگی مؤمنانه جلوه گر می شود. به بیان دیگر، «ایمان» به سه مقوله «تجربه دینی»، «نظام اعتقادات دینی» و «عمل دینی» تحویل می شود. و تحلیل ماهیت آن نهایتاً به تحلیل این سه مقوله می انجامد. مدل های مختلف ایمان بر حسب نسبتهای مختلف این سه مقوله بایکدیگر و تقدم و تأخر هر یک نسبت به دیگری، تعریف و تبیین می شوند. در فصول آینده، این سه مقوله اصلی را بررسی خواهیم کرد.

## وحی و تجربه دینی

و چون او نگریست اینک آن بوته به آتش مشتعل است، اما سوخته نمی شود<sup>(۱)</sup>. و به خانواده خود گفت: درنگ کنید، که من از دور آتشی می بینم، شاید برایتان قَبسی بیاورم یا در روشنایی آن راهی بیابم. چون نزدیک آتش آمد، ندا داده شد: ای موسی من پروردگار تو هستم. پای افزارت را بیرون کن که اینک در وادی مقدس طُوئ هستی. و من تو را برگزیده ام. پس به آنچه وحی می شود گوش فرادار. خدای یکتا من هستم، هیچ خدایی جز من نیست. پس مرا بپرست و تا مرا یاد کنی نماز بگزار. قیامت آمدنی است. می خواهم زمان آن را پنهان دارم تا هر کس در مقابل کاری که کرده است، سزا ببیند. آن کس که به آن ایمان ندارد و پیرو هوای خویش است، تو را از آن رویگردان نکند، تا به هلاک افتی. ای موسی، آن چیست به دست راست؟ گفت: این عصای من است. بر آن تکیه می کنم و برای گوسفندانم با آن برگ می ریزم. و مرا با آن کارهای دیگر است<sup>(۲)</sup>.

این واقعه، از جمله وقایع شاخصی است که ادیان توحیدی را از ادیان وحدت وجودی و ادیان طبیعی متمایز می کند. مطابق تلقی ادیان توحیدی، اولاً، خداوند موجودی متعالی و به کلی دیگر است، اما در عین حال می تواند به نحوی از انحاء خویش را بر انسان مکشوف سازد و با وی رابطه ای شخصی

برقرار کند؛ یعنی با وی مهر بورزد، بر وی خشم بگیرد، در مصائب یاریش کند و بالاتر از همه با وی سخن بگوید و سخنان وی را بشنود. ثانیاً، انسان موجودی متناهی است، اما در عین حال می‌تواند طرف رابطه خداوند واقع شود و از وی تجربه‌ای شخصی بیابد.

بنابراین، از جمله خصایص ممیز ادیان توحیدی از ادیان وحدت وجودی و ادیان طبیعی امکان تجربه دینی، یعنی ادراک تجلی خداوند و برقراری رابطه‌ای شخصی با وی است، رابطه‌ای که متضمن عناصر معنایی و اعتباری است. در ادیان طبیعی (یعنی ادیانی که اساساً مبتنی بر یافته‌ها و برآهین عقلی صرف است) خداوند نتیجه یک یا مجموعه‌ای از براهین است و لذا ارتباط انسان با وی صرفاً عقلی و مفهومی است. در ادیان وحدت وجودی، به یک معنا تجربه دینی ممکن است، اما خداوند به مثابه موجودی متشخص که با انسان رابطه‌ای شخصی برقرار می‌کند، تجربه نمی‌شود. تجربه دینی، به معنای ارتباط شخصی خداوند متشخص با انسان، ویژه ادیان توحیدی است. در ادیان توحیدی این تجربه‌های معرفت‌آموز و استحاله‌بخش را وحی می‌نامند. بنابراین، ادیان توحیدی مبتنی بر وقایع و حیانی یا «وحی-مدار» هستند.

### وحی چیست؟

۱. در قلمرو ادیان توحیدی، «وحی» (به وجه عام) عبارتست از ارتباط خداوند به ویژه با انسان. به بیان دیگر، تجربه و حیانی، تجربه انکشاف یا آشکارگی خداوند بر انسان است. اما خداوند خود را به انحای گوناگون بر انسان مکشوف می‌سازد. لذا بنا بر این مبنا، دست کم می‌توان سه نوع «وحی» (به وجه عام) را از یکدیگر متمایز کرد<sup>(۳)</sup>:

۱-۱. وحی تکوینی: وحی تکوینی به معنای آن است که خداوند ساختمان وجودی انسان را چنان آفریده است که به اقتضای طبع پاره‌ای معارف را در مورد خداوند تصدیق کند. به بیان دیگر، خداوند خویشتن را از طریق

«معرفت باطنی» یا «معرفت فطری» بر انسان مکشوف می‌سازد. اما این انکشاف، عمدتاً «علمی» است یعنی، شخص خداوند را می‌شناسد. بنابراین، خداوند در این مقام از طریق نحوه خلقت یا ساختمان وجودی انسان با وی ارتباطی معرفتی برقرار می‌کند.

اما در تفسیر این معرفت و نحوه تحصیل آن دست کم سه نظریه مطرح شده است:

الف. مطابق نظریه اول، در ضمیر یا حافظه ناخودآگاه همه انسانها، از آن حیث که انسان هستند، معرفتی پیشین نسبت به خداوند به ودیعت نهاده شده است. اما این معرفت نهفته و بالقوه است. پیامبران و حکیمان الهی با «تذکر» این معارف، آنها را از مرتبه بالقوگی به مقام فعلیت و شکفتگی درمی‌آورند.

این تلقی در نظریه شناخت افلاطون ریشه دارد. در رساله منون، از جمله رساله‌های افلاطون، آمده است<sup>(۴)</sup> که روزی سقراط با برده‌ای که کاملاً از علم هندسه بی‌خبر بود، وارد بحث می‌شود. سقراط از آن برده سؤالات پی‌درپی‌ای درباره موضوعات علم هندسه می‌کند، و برده در ضمن پاسخ دادن به پرسشهای سقراط رفته‌رفته معرفت پیچیده‌تر و دقیق‌تری درباره قضایای علم هندسه از خود بروز می‌دهد، و در نهایت، بدون آنکه سقراط ایجاباً تعلیمی به برده داده باشد، برده خود را واجد معرفتی دقیق و فنی نسبت به پاره‌ای قضایای علم هندسه می‌یابد. مطابق تلقی افلاطون، آن برده با این معرفت تفصیلی و دقیق نسبت به قضایای هندسه زاده شده است، اما این معرفت به نحو مضمر و پنهان در روح وی بوده است، سقراط صرفاً در مقام یک قابله، آن معرفت نهفته را به مرتبه خودآگاهی درآورده است.

اندیشمندان در سنت ادیان توحیدی از دیرباز با این نظریه شناخت آشنایی داشته‌اند. و به اعتقاد بعضی از متألهان پاره‌ای از تعالیم دینی، به‌ویژه اصل معرفت به خداوند، به صورت هسته‌های پنهان آگاهی در نهاد آدمیان به ودیعت نهاده شده است، و در واقع خداوند به این شیوه، راه شناخت خویش را بر آدمیان گشوده است، و خود را بر آنها آشکار ساخته است.

ب. مطابق نظریهٔ دوّم، خداوند در فطرت انسان قوّه و تمایلی طبیعی به ودیعت نهاده است، و انسان به واسطهٔ این تمایل فطری، به محض مشاهدهٔ نشانه‌ها و آیات عالم درمی‌یابد که جهان، مصنوع و مخلوقِ موجودی مقدس و عظیم به نام «خداوند» است. برای مثال، بیکرانگی اقیانوس، عظمت لایتنای آسمان، ظرافت هندسی گل سرخ و غیره، هر یک می‌تواند به منزلهٔ آیه‌ای باشد که شخص را متوجه خداوند و معتقد به وجود وی سازد. در این مقام، استنتاجی صورت نمی‌گیرد، بلکه دیدن گل همان است و تصدیق وجود خداوند همان. بنابراین، مطابق این نظریه، معرفت الهی پیشاپیش در نهاد انسان مضمّن نیست، بلکه آیه‌های تنبّه‌انگیز موجد آن معرفت‌اند.

ج. مطابق نظریهٔ سوّم، عقل «رسول باطنی» انسان است. در واقع، خداوند عقل آدمی را به گونه‌ای آفریده است که می‌تواند بر مبنای قرائن و ادله وجود خداوند را استنتاج کند. بنابراین، در اینجا خداوند به مثابهٔ نتیجهٔ یک برهان از مجموعهٔ خاصی از مقدمات استنتاج می‌شود. پس مطابق این نظریه، اولاً، معرفت الهی در ضمیر یا روح بشر مکنون نیست (بر خلاف نظریهٔ اوّل). و ثانیاً، وجود خداوند در نتیجهٔ فرآیندی استنتاجی معلوم می‌شود (بر خلاف نظریهٔ دوّم که تصدیق وجود خداوند نوعی فهم شهودی و غیر استنتاجی است). بنابراین، در این تلقی راه کشف خداوند، راهی بشری است، یعنی بشر از آن حیث که بشر است، خود می‌تواند به پای خود این راه را بیپیماید. البته این توانایی معلول نحوهٔ آفرینش عقل انسان توسط خداوند، و نیز عقل‌پذیری خود خداوند است. در نتیجه، در چارچوب این نظریه، «وحی» اگر معنای محصّلی داشته باشد، عبارتست از ارتباط علمی و معرفتی خداوند و انسان. به بیان دقیقتر، انسان خداوند را در قالب مفاهیم و مقولات عقلی و به مدد ادله و براهین عقلی کشف می‌کند. علم انسان به خداوند در مراتب اعلای خود «علم‌الیقین» است.

۲-۱. وحی انکشافی: این نوع وحی عبارتست از انکشاف یا تجلّی

خداوند بر دستگاه ادراکی انسان. تفاوت میان وحی تکوینی و وحی انکشافی، تفاوت میان «دانستن» و «دیدن» است. در وحی تکوینی، انسان حداکثر نسبت به خداوند علم می‌یابد (ولو آنکه این علم یقینی باشد). اما در وحی انکشافی، انسان به نوعی خداوند را رؤیت می‌کند و با وی ارتباطی عینی می‌یابد و این ارتباط در مراتب اعلائی خود «عین‌الیقین» است.

اما مقصود از «تجلی» یا «آشکارگی» خداوند بر انسان چیست؟ برای آنکه این معنا و ضوح بیشتری پیدا کند، خوبست که به تمایز میان دو موضوع توجه شود: موضوع نخست، عبارتست از ادعای یک امر، و موضوع دوم عبارتست از نشان دادن آن امر. فرض کنید که شخصی به دوستی نامه‌ای می‌نویسد و در آن مدعی می‌شود که می‌تواند به زبان یونانی سخن بگوید. در اینجا ما با مقام ادعا روبرو هستیم. اما فرض کنید که آن شخص در یک دیدار دوستانه واقعاً با دوست خود به زبان یونانی سخن بگوید. در این حالت، وی آن ادعای خود را نشان داده است. در اینجا ما با مقام «تجلی» یا «آشکارگی» آن ادعا روبرو هستیم. بر همین قیاس، ممکن است کسی به کتابهای آسمانی و مقدس مراجعه کند و در آن کتابها این ادعا را بخواند که «خدایی وجود دارد». چه بسا آن شخص بنابر ادله و قرائن یقین پیدا کند که آن ادعا صادق است، اما به هر حال وی همچنان در مقام تصدیق علمی است. مقام «تجلی» یا «آشکارگی» خداوند بر انسان، به انسان امکان می‌دهد که وی از طریق نوعی فرآیند ادراکی وجود و حضور خداوند را به عینه تجربه کند.

این انکشاف یا تجلی در دو مقام تحقق‌پذیر است:

مقام اول، «انکشاف از ورای حجاب» است. در این مقام، خداوند خود را در یک واسطه یا میانجی خاص متجلی می‌سازد، و انسان او را از ورای این میانجی ادراک می‌کند. برای مثال، در داستان موسی<sup>(ع)</sup>، خداوند خویشتن را به واسطهٔ بوته‌ای که در آتش شعله می‌کشید اما نمی‌سوخت، بر موسی<sup>(ع)</sup> متجلی کرد. در این مقام، خداوند با رسانه یا محمل انکشاف یکی نیست، و

حتی ضرورتاً در آن حضور ندارد. اما این محمل به نحوی حضور خداوند را بر انسان آشکار می‌سازد. این میانجی می‌تواند یک عین طبیعی یا مخیّل یا واقعه‌ای تاریخی و امثال آنها باشد. انکشاف از ورای حجاب را می‌توان بر مبنای اعیانی که واسطه آن تجلّی بوده‌اند، بر چهار نوع تقسیم کرد<sup>(۵)</sup>:

(۱) گاهی آدمیان حضور و وجود خداوند را به واسطه اعیان معمولی و محسوسی که در قلمرو تجربه همگان قرار دارند، تجربه می‌کنند: برای مثال، ممکن است انسان خداوند را در بیکرانگی دریا یا عظمت آسمان نیلگون متجلی ببیند. دریا و آسمان خدا نیستند، اما گاهی انسان از ورای این اعیان متعارف خویشتن را با خداوند یا امر قدسی مواجه می‌یابد. به بیان دیگر، گویی انسان در یک لحظه ناب دریا را می‌نگرد و خداوند را می‌بیند.

(۲) گاهی آدمیان حضور و وجود خداوند را به واسطه اعیان محسوسی می‌آزمایند که اگرچه در قلمرو تجربه همگانی قرار دارند، اما اعیانی نامتعارف و نامعمول‌اند. برای مثال، موسی<sup>(ع)</sup> در وادی مقدس طوی<sup>(۶)</sup>، (به تعبیر تورات) بوته‌ای را دید که در آتش شعله می‌کشید اما نمی‌سوخت. «بوته‌ای که در آتش شعله می‌کشد، اما نمی‌سوزد» پدیده‌ای همگانی است، یعنی همگان علی‌الاصول می‌توانند آن پدیده را مشاهده کنند؛ اما این پدیده محسوس، نامتعارف است.

(۳) گاهی آدمیان حضور و وجود خداوند را در ضمن تجربه‌ای خصوصی و از طریق اعیان و صور درونی یا مخیّل مشاهده می‌کنند، اما می‌توانند این تجربه خصوصی را در قالب زبان حسی و متعارف همگانی بیان کنند. این مشاهدات یا در عالم خواب رخ می‌دهند که به آنها «روای صادقه» می‌گویند، یا در عالم بیداری دست می‌دهند که به آنها «واقعه» می‌گویند.

(۴) و سرانجام، گاهی آدمیان خداوند را در ضمن تجربه‌ای خصوصی می‌آزمایند، اما این تجربه تجلّی در قالب زبان حسی معمول در میان همگان، قابل بیان نیست. یعنی آن تجربه چندان خصوصی و شخصی است که به‌تور زبان مبتنی بر قواعد غیر خصوصی در نمی‌آید. به بیان دیگر، زبان حسی

متعارف برای بیان پدیده‌ها و وضعیتهای امور مشاع و همگانی وضع شده است و لذا در بیان پدیده‌ها یا وضعیتهای اموری که بیرون از قلمرو تجربه‌های همگانی هستند، کارآیی ندارد. بنابراین، عارف یا فرد صاحب تجربه، در این مقام از بیان احوال و مواجید و مکاشفات خویش ناتوان است. مقام دوم، «انکشاف فارغ از حُجُب» است. در این مقام، گویی گوهر یا ذات الهی مستقیماً و بی واسطه بر دستگاه ادراکی انسان متجلی می‌شود. در این سطح از تجلی، گویی جمیع حواس ظاهر و باطن شخص آزماینده به حالت تعلیق درمی‌آیند و تجربه‌ای بسیط و ورای طور عقل و حواس بر سر تاپای وجود وی چیره می‌شود. این تجربه در سطوح عالی و رفیع خود به انفکاک شخص آزماینده و فنای او در متعلق تجربه می‌انجامد و تمایز میان سوژه و ابژه در آن از میان برمی‌خیزد. مرتبه فَنای فی الله و فنای بالله در سنت ادیان توحیدی با این سطح از انکشاف الهی مرتبط به نظر می‌رسد. البته در مقام فنا، به علت از میان رفتن تمایز سوژه - ابژه تجربه ادراکی بلاموضوع و منتفی می‌شود؛ و شخص در ساحتی ورای طور بحث و تجربه گام می‌نهد.

این نوع تجربه و حیانی (یعنی وحی انکشافی - ادراکی) را می‌توان هم در ادیان توحیدی و هم در ادیان وحدت و جودی یافت (البته نباید از تفاوت‌های مفهومی مهمی که این دو سنت دینی را از یکدیگر متمایز می‌کند، غافل بود). اما ادیان طبیعی فارغ از این نوع تجربه‌های و جودی به نظر می‌رسند.

۳-۱. وحی زبانی: وحی زبانی، تجلی یا انکشاف خداوند در کلام است. به بیان دیگر، خداوند از طریق نظام نشانه‌های زبانی ارتباطی معنایی و تفهیمی با انسان برقرار می‌کند. در ادیان توحیدی مقصود از «وحی»، به معنای اخص آن، همین نوع رابطه میان خداوند و انسان است.

الف. این رابطه زبانی دست کم از دو حیث برای انسان اهمیت دارد: نخست آنکه، در این تجربه زبانی، پیامی میان خداوند و انسان مبادله می‌شود. محتوای این پیام، برای انسان دین‌باور «مقدس» است و مبنای حیات دینی او واقع می‌شود.

اما مهمتر از آن، نَفْس تجربه خداوند است؛ تجربه‌ای که در ساحت زبانی می‌تواند عمیقترین لایه‌های وجودی موجودی متشخص را بر موجود متشخص دیگر (به تناسب ظرفیت و قابلیت وی) آشکار سازد، تجربه‌ای که سرپای وجود انسان را در قبضه تصرف خویش درمی‌آورد و بنیان وجودی وی را استحاله می‌بخشد.

این دو حیثیت را می‌توان در داستان وادی مقدس طوی بازجست: موسی (ع) در آن وادی مقدس، از جمله تجربه گفت و شنود با خداوند را می‌آزماید. خداوند در آغاز کلام، پیام جاودانه ادیان توحیدی را بر موسی (ع) باز می‌گوید: وحدانیت خداوند و وقوع آن واقعه عظیم، یعنی قیامت (حیثیت نخست). اما پس از ابلاغ این پیام عظیم، خداوند می‌پرسد: «ای موسی! آن چیست به دست راست؟» این پرسش اولاً از حیث محتوا بسیار عادی و بی‌اهمیت می‌نماید و در سیاق آن گفت و شنود رسالت‌آمیز نابه‌جا به نظر می‌رسد، و ثانیاً، غیر ضروری است چرا که خداوند عالم مطلق است و بدون شک می‌داند که موسی (ع) در دست راست خود چه دارد. اما پاسخ موسی (ع) نیز شگفت‌انگیز است: «این عصای من است». پاسخ او در این حد کافی است، اما وی گفت و شنود را پی می‌گیرد و به پاسخ خود توضیحاتی ظاهراً پیش‌پاافتاده و زائد می‌افزاید: «بر آن تکیه می‌کنم و برای گوسفندانم با آن برگ می‌ریزم. و مرا با آن کارهای دیگر است». در اینجا ظاهراً پیام مهمی مبادله نمی‌شود، بلکه اصل، نَفْس گفت و شنود مهرآمیزی است که میان خداوند و بنده‌اش در می‌گیرد، تجربه‌ای که هم وجود خداوند را به یقینی‌ترین وجه ممکن بر انسان مکشوف می‌سازد و هم زندگی وی را از حدود متعارف به ساحات قدسی بر می‌کشد (حیثیت دوم).

ب. ساخت این رابطه زبانی متضمن چهار جزء اساسی است: اول، فرستنده پیام (خداوند)؛ دوم، گیرنده پیام (انسان)؛ سوم، محمل پیام (نظام خاصی از نشانه‌های زبان‌شناختی)؛ چهارم، زمینه و سیاقی که نشانه‌های زبان‌شناختی

در آن متعین و مبادله می‌شوند (در اینجا، به‌ویژه جهان انسان، از جمله سطح دانش و معیشت عصر وی اهمیت دارد)<sup>(۶)</sup>.

در چارچوب سنت ادیان توحیدی، این امکان وجود دارد که در این ساخت چهار جزئی، جای فرستنده و گیرنده پیام تغییر کند و مونولوگ خداوند با انسان به دیالوگ انسان و خداوند تبدیل شود؛ یعنی رابطه زبانی خداوند و انسان به نوعی گفت و شنود دوسویه تبدیل گردد.

از سوی دیگر، در این ساخت چهار جزئی، گوهر پیام و محتوای رابطه زبانی به دو عامل مهم بستگی دارد: اول آنکه، محتوای پیام در نسبت با زمینه تعین و مبادله پیام شکل می‌گیرد و تحقق می‌پذیرد، بنابراین هر گونه تحول در بستر یا زمینه مبادله پیام (از جمله تحول در سطح دانش و معیشت عصر) می‌تواند در محتوای پیام و درک و تلقی گیرنده از پیام مؤثر افتد. به بیان دیگر، رابطه زبانی همواره به افقهای معنایی عصر محدود و مقید است. در رابطه زبانی انسان و خداوند این محدودیت ناشی از محدودیت انسان و تحول دانش و معیشت وی در بستر زمان است.

دوم آنکه: دلالت نشانه‌های زبانی هم تاریخمند است. به بیان دیگر، زبان تاریخمند است و نشانه‌ها و ساختار آن در بستر زمان از معانی تازه گرانبار می‌شود و معانی جدید آن، از پیشینه زبان و معانی متقدم رنگ می‌پذیرد. بنابراین، رابطه زبانی خداوند و انسان هم که لاجرم در قالب نظامی خاص و بالفعل از نشانه‌های زبانی تحقق می‌پذیرد، ناگزیر از تاریخ زبانی که محمل مبادله پیام است، رنگ می‌پذیرد و به قیود آن زبان مقید می‌گردد.

به بیان دیگر، زبان بخشی از زندگی قوم است؛ نوعی زیستن است. ساختار زبان، «شکلی از زندگانی» قوم در عصر تنزیل پیام و حیانی و برقراری رابطه زبانی است و آینه‌وار فرهنگ، دانش و معیشت عصر را باز می‌تاباند و به خدمت می‌گیرد. در واقع، پیام الهی که فارغ از زمان و مکان است، در جامعه «لسان قوم» درمی‌آید و زمانی و مکانی می‌شود تا به گوش قوم برسد و برای

آنها مفهوم افتد. بنابراین، رابطه زبانی به محدودیتهای لسان قوم محدود و مقید می‌شود (مقایسه شود با فصل سوم کتاب حاضر، بند ۸).

ج. نظام نشانه‌های زبانی، که محمل مبادله پیام است، اساساً مقوله‌ای اعتباری است، یعنی دلالت نشانه‌های زبانی بر مدلولات آنها امری اعتباری است. به بیان دیگر، بنیان زبان، وضع نوعی قاعده است و قاعده نوعی قرارداد است که میان دو یا چند طرف وضع می‌شود<sup>(۷)</sup>. نظام نشانه‌های مبتنی بر قرارداد، می‌تواند محمل معنا باشد. معنا به معنای دقیق کلمه صرفاً در نظام‌های نشانه‌شناختی اعتباری تحقق می‌یابد و مبادله می‌شود. به بیان دیگر، «معنا» هر چه باشد، پیوندی بنیادین و انفکاک‌ناپذیر با نوعی «اعتبار کردن» دارد. بنابراین، «زبان» و «رابطه زبانی» صرفاً در میان موجوداتی ممکن است که قادر به «اعتبار کردن» و «وضع قاعده» باشند. به بیان دیگر، «زبان» و «رابطه زبانی» ویژه موجودات صاحب ذهن (به معنای وسیع کلمه) است. موجوداتی که قابلیت وضع قاعده دارند و نظامی از نشانه‌های دلالت‌گر اعتبار می‌کنند، واجد جهان درون می‌شوند.

اشیاء و اعیان غیر ذیشعور فاقد جهان درون هستند و بنابراین، برای شناخت آنها باید رفتار بیرونی آنها را مشاهده کرد و انتظام حاکم بر رفتار آنها را توصیف نمود. به بیان دیگر، شناخت اعیان غیر ذیشعور از موضع ناظر و به نحوی فانی‌دانه ممکن است. اما موجودات صاحب ذهن و زبان، تلقی خاصی از کنشهای خود دارند و رفتارهایشان علاوه بر جلوه‌های فیزیکی بیرونی، متضمن معناست. و لذا برای فهم آنها و رفتارهایشان ناگزیر باید معنا و تلقی ایشان از کنشهایشان را منظور کنیم. این امر مستلزم آن است که پژوهشگر با موضوع پژوهش خود شخصاً درگیر شود، و از موضع فاعل به جهان درون وی گام نهد<sup>(۸)</sup>.

اگر خداوند در وحی انکشافی خویشتن را از طریق «آیه‌های آفاقی» بر انسان جلوه‌گر می‌سازد، در وحی زبانی، خویشتن را از طریق «آیه‌های انفسی»

مکشوف می‌نماید. «آیه‌های انفسی»، مجموعه‌ای از نشانه‌های متضمن معنا هستند که صرفاً در قالب نظام‌های نشانه‌شناختی زبانی (به معنای عام آن) تحقق و تعین می‌پذیرند.

د. در سنت ادیان توحیدی انسان علی‌الاصول می‌تواند با خداوند ارتباطی زبانی بیابد. تصدیق این امکان، پیامدها و مدلولات خاصی دارد:

اول. ادیان توحیدی با تصدیق و تعلیم مقوله‌ای به نام «وحی» (به معنای اخص آن)، به‌طور ضمنی تلقی خاصی از خداوند را مفروض انگاشته‌اند. مطابق این تلقی، خداوند موجودی مشخص است، یعنی صاحب ذهن (به معنای وسیع کلمه) است، و نیز مرید و مختار است، افعالی انجام می‌دهد، بر ماسوای خویش مهر می‌ورزد یا خشم می‌گیرد، صاحب علم و آگاهی است، و مهمتر از همه، می‌تواند با اشخاصی غیر از خود رابطه برقرار کند. اوصافی نظیر مهرورزی، خشم گرفتن، سخن گفتن و سخن شنیدن و امثال آنها، اوصاف اشخاص است، و خداوند صرفاً در قلمرو ادیان توحیدی واجد چنین اوصافی دانسته می‌شود. همانطور که در آغاز این فصل اشاره شد، خدای ادیان توحیدی، به‌ویژه از این حیث، از خدای ادیان طبیعی و خدای ادیان وحدت وجودی متمایز است. «خدای فیلسوفان» موجودی بحث و بسیط و مطلقاً انفعال‌ناپذیر است و وصف عشق و کین به‌هیچ‌وجه درخور او نیست. «خدای فیلسوفان» عمدتاً میراث فیلسوفان و حکیمان یونانی بود. یکی از هدفهای مهم، و بلکه مهمترین هدف خردورزان یونانی‌مآب در سنت ادیان توحیدی آن بود که «خدای فیلسوفان» را با «خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب» آشتی دهند. از سوی دیگر، «برهمن» در آیین هندوئیسم و سایر اشکال الوهیت در آیین‌های وحدت وجودی (Pantheistic) نیز فاقد هرگونه تشخیص‌اند. «برهمن» نیروی وجودی نامتشخص و بنیادینی است که در تمام موجودات وجود دارد. برهمن هستی صرف است و ورای تعینات ذهنی و عینی جهان. او به‌مثابه فضای داخل کوزه است؛ فضای داخل کوزه به تناسب شکل کوزه

محصور و متعین شده است، اما اگر کوزه بشکند، فضای داخل آن به فضای لایتناهی و فارغ از هر گونه تشخیص و تعین باز می‌گردد<sup>(۹)</sup>. به همین دلیل است که «وحی زبانی»، یعنی گفت و شنود میان خداوند و انسان در قالب نظامی از نشانه‌های زبانی و مبادله پیام میان آنها، در قلمرو ادیان طبیعی و وحدت وجودی معنای محصلی ندارد.

دوم، «وحی زبانی»، رابطه ویژه خداوند با انسان است. رابطه خدای فیلسوفان با انسان همان رابطه‌ای است که خداوند با جمیع ماسوی‌الله دارد. برای مثال، خدای فیلسوفان علت اولی است، و از این حیث رابطه او با انسان دقیقاً همانند رابطه او با یک سنگ است، یعنی خداوند، در مقام علت اولی، با جمیع ماسوی‌الله (از جمله انسان) از حیث معلول بودن آنها نسبتی مساوی دارد. همچنین، خدای فیلسوفان موجودی واجب است و جمیع ماسوی‌الله ممکن هستند. تمام ممکنات (از جمله انسان) از حیث امکانی بودن علی‌السواء متکی و قائم به خداوند واجب‌اند، و از این حیث انسان هیچ مزیت خاصی بر موجودات دیگر ندارد. خدای ادیان وحدت وجودی نیز بنیان وجود، و علی‌السواء در جمیع موجودات جاری و ساری است، و از این حیث رابطه‌ای ویژه با انسان ندارد. اما ارتباط زبانی خدای ادیان توحیدی با انسان، مختص انسان از آن حیث که موجودی متشخص است، می‌باشد. خداوند این نوع رابطه را صرفاً با انسان دارد و سایر موجودات از این نوع رابطه بی‌بهره‌اند.

سوم، اگر خداوند «متشخص» فرض شود، نوع رابطه انسان با وی تحوّل اساسی می‌پذیرد. همانطور که پیشتر اشاره شد، رابطه انسان با موجودات غیر ذیشعور و ناآگاه، رابطه‌ای فارغ‌دلانه و از موضع ناظر است. شیء جهان درون ندارد و خود از رفتار خویشتن درک و تصویر خاصی ندارد. بنابراین، رابطه من با آن شیء: (اولاً) صرفاً ناظر به احوال بیرونی آن است؛ و (ثانیاً) نگاه من به آن شیء عمدتاً ابزارانگارانه و به قصد استخدام است. این رابطه را رابطه «من-آن» می‌نامند. از سوی دیگر، رابطه من با یک شخص اساساً از نوع

دیگری است. شخص، جهان درون دارد. بنابراین، من برای درک تو (به عنوان یک موجود متشخص) ناگزیر باید به جهان درون تو گام نهم و با تمام وجود خویشتن را درگیر تو کنم. بنابراین، رابطه من با تو: (اولاً) صرفاً ناظر به احوال بیرونی تو نیست، بلکه می‌کوشم معناکاوانه جهان درون تو را نیز دریابم. (ثانیاً) تو را غایتی فی‌نفسه می‌دانم، نه نردبامی برای برآمدن بر بام. یعنی می‌توانم با تو رابطه‌ای فارغ از غرض و سود و زیان و بلکه عاشقانه برقرار کنم. این رابطه را رابطه «من-تو» می‌نامند. در واقع، «وحی» (به معنای اخص آن) رابطه انسان و خداوند را از ساحت رابطه فارغ‌دلانه علی-معلولی یا وجوبی-امکانی فراتر می‌برد. در ساحت وحی، خداوند با انسان همچون عینی در کنار سایر اعیان مواجه نمی‌شود، و انسان نیز به خداوند صرفاً از آن حیث که علت اولی یا واجب‌الوجود (و لذا فاقد تشخیص است) نظر نمی‌کند. یعنی رابطه انسان با خداوند از نوع «من-آن» نیست. در ساحت وحی، خداوند از طریق زبان به جهان درون انسانها گام می‌نهد، با دردهای کاملاً بشری انسانها همدلی می‌کند و بر آنها مرهم می‌نهد، در انسانها بیم و امید برمی‌انگیزد، آنها را به سوی سعادت و آرامش ابدی هدایت می‌کند، در غم کودکان یتیم شرکت می‌جوید، و حتی برای مشکلات زندگی هر روزینه انسانها چاره‌اندیشی می‌کند، و نیز به آنها مجال می‌دهد تا ساحت ژرفتر امر الوهی را بیازمایند. در ساحت وحی، رابطه انسان با خداوند مستلزم درگیری شخصی انسان با خداوند است، خداوند با فرد انسان به مثابه موجود یکتایی که می‌تواند به مقام عاشقی برآید، می‌نگرد و انسان نیز خداوند را «معشوقی محتشم» می‌یابد، و درگیری آنها در قالب رابطه‌ای عاشقانه جلوه‌گر می‌شود، رابطه‌ای که سرپای وجود انسان را استحاله می‌بخشد. بنابراین، در ساحت وحی، رابطه انسان و خداوند از نوع رابطه «من-تو» است<sup>(۱۰)</sup>.

**چهارم،** رابطه زبانی می‌تواند راهی متفاوت برای کشف وجود خداوند بگشاید، راهی که از راه حلهای فلسفی سنتی متمایز است، و دست کم برای

شخص آزماینده بسیار یقین‌بخش است. در واقع، انسانی که درگیر رابطه زبانی با خداوند می‌شود، رفته‌رفته راه کشف معنای «آیه‌های انفسی» را درمی‌یابد، و سیمای خداوند را در این آیه‌ها کشف می‌کند. البته وحی زبانی از یک حیث رابطه‌ای از ورای حجاب است، چرا که این ارتباط و انکشاف به واسطه نشانه‌های زبانی صورت می‌پذیرد. اما از یک حیث، رابطه‌ای فارغ از حُجب است، زیرا زبان خصلت کشف‌المحجوب نیز دارد، یعنی می‌تواند از عمیق‌ترین لایه‌های وجودی موجود متشخص پرده بردارد، لایه‌هایی که اگر زبان نبود، مطلقاً مکتوم می‌ماند. لذا زبان از یک حیث، بهترین شیوه انکشاف ذات و بلکه تنها راه شناخت جهان درون است (جهانی که ماهیتاً خصلت زبانی دارد).

از سوی دیگر، زبان می‌تواند جهان درون مشترکی میان طرفین رابطه بیافریند. خداوند و انسان از طریق زبان به‌روی هم دریچه می‌گشایند و انسان از این آستانه، به‌تمام قامت به‌جهان لایتناهی الوهی گام می‌نهد. این مرتبه از اتصال با خداوند، یعنی مشاهده «جهان درون» و زیستن در جهانی مشترک، اگر دست دهد، مرتبه‌ای از مراتب «حق‌الیقین» است.

تصدیق خداوند از طریق رابطه زبانی اساساً مبتنی بر دو رکن اصلی است: رکن اول، تناسب میان گفت و شنودها و پرسش و پاسخهای طرفین رابطه است. یعنی در ساحت تجربه زبانی، انسان سخنی می‌گوید و از جانب دیگر، پاسخی درخور و متناسب با آن پرسش می‌شنود. پرسشهای متنوع انسان و پاسخهای متناسب از جانب دیگر، نشانگر وجود «ذهن دیگری» است که جهان درون دارد و جهان درون پرسشگر را درمی‌یابد و با پاسخهای متناسب خود راهی به آن می‌گشاید و جهان‌معنایی مشترکی در میان طرفین رابطه پدید می‌آورد. رکن دوم، عمق، اصالت، رهگشایی و استحاله‌بخشی پیامی است که میان طرفین مبادله می‌شود. به بیان دیگر، اگرچه تناسب گفت و شنودها می‌تواند تا حد زیادی ما را به وجود ذهنی دیگر معتقد سازد، اما داوری ما در خصوص شأن و

مرتبت آن ذهن دیگر، در گرو محتوای گفت و شنود و پاسخهایی است که از جانب آن ذهن دیگر مطرح می شود. اگر پاسخهای او عمیق، اصیل و رهگشا باشند و انسان را در موقعیت وجودی استحاله بخشی قرار دهند، یک گام به تصدیق وجود ذهنی متعالی (که احتمالاً می تواند خداوند باشد) نزدیکتر شده ایم.

پنجم. همانطور که پیشتر نیز اشاره شد، وحی انکشافی تجربه ای ادراکی و مبتنی بر امور حقیقی و معطوف به آیه های آفاقی است، اما وحی زبانی تجربه ای زبانی-معنایی و مبتنی بر امور اعتباری و معطوف به آیه های انفسی است. اما علی رغم این تمایز بنیادین، تجربه زبانی مبتنی بر رابطه ادراکی است. یعنی ارسال پیام و دریافت آن فرآیندی ادراکی است و به واسطه پاره ای پدیدارهای قابل ادراک صورت می پذیرد. به بیان دیگر، اگرچه معنای پیام و فهم آن معنا در قلمرو ارتباط زبانی شکل می گیرد، اما انتقال پیام (یعنی ارسال و دریافت آن) نوعی ارتباط ادراکی است. بنابراین، تجربه زبانی در صورتی ممکن است که تجربه ادراکی ممکن باشد.

ششم. در سنت ادیان توحیدی غالباً وحی زبانی را تجربه ای خاص خواص (به ویژه پیامبران) دانسته اند. اما در قلمرو ادیان توحیدی رابطه زبانی انسان و خداوند در سطح رابطه وحیانی منحصر و محدود نیست. در واقع، در سنت این ادیان، «دعا» مرتبه ای فروتر اما عامتر از «وحی» (به معنای اخص آن) است. ساخت «دعا» و «وحی» (به معنای اخص آن) از پاره ای جهات مشابه یکدیگر است. دعا نیز همچون وحی نوعی ارتباط زبانی است که میان دو موجود مشخص برقرار می شود. بنابراین ساخت دعا نیز همچون وحی متضمن چهار جزء اساسی در هر رابطه زبانی است. از سوی دیگر، تصدیق امکان دعا نیز مستلزم تلقی شخص وار از خداوند است و رابطه انسان و خداوند در ضمن دعا از نوع رابطه «من-تو» است. اما مطابق مذهب عامه «دعا» و «وحی» دست کم از دو حیث متفاوت از یکدیگرند:

اولاً، در رابطه دعایی، انسان خداوند را می خواند و خداوند وی را اجابت

می‌کند. یعنی به نظر می‌رسد که مبدأ رابطه این سری است. اما در رابطه و حیانی، خداوند است که انسان را می‌خواند و انسان وی را اجابت می‌کند، یعنی مبدأ رابطه آن سری است. به بیان دیگر، رابطه دعایی در مراتب اولیه‌اش، غالباً تک‌گویی انسان با خداوند است و رابطه و حیانی ابتدائاً تک‌گویی خداوند است با انسان. به نظر می‌رسد که این تمایز در ساحات رفیع‌تر دعا که مونولوگ انسان با خداوند به دیالوگ تبدیل می‌شود، کم‌رنگ می‌گردد.

ثانیاً، در رابطه و حیانی (به معنای اخص آن) الزام نوعی رسالت و ابلاغ پیام وجود دارد: شخص پیامبر در ضمن رابطه و حیانی از جانب خداوند مأموریت و رسالت خاصی می‌یابد. اما رابطه دعایی از این الزام فارغ به نظر می‌رسد. به بیان دیگر، تجربه دعا به سطح دوم تجربه و حیانی (آنچنانکه بر موسی<sup>(ع)</sup> گذشت) بسیار شبیه به نظر می‌رسد.

۲. همانطور که پیشتر نیز اشاره شد، «وحی تکوینی» در ادیان طبیعی، وحدت وجودی و توحیدی، هر سه، موضوعیت دارد. اما وحی انکشافی در ادیان وحدت وجودی و توحیدی ممکن است (با تفاوت‌های مفهومی مهمی که در این دو سنت وجود دارد)، و وحی زبانی مختص ادیان توحیدی است. بنابراین، در چارچوب ادیان توحیدی، خداوند می‌تواند خود را از طریق این سه نوع وحی بر انسان مکشوف سازد. البته در ادیان توحیدی، این سه نوع وحی مانعة‌الجمع نیستند، یعنی خداوند می‌تواند خود را به شیوه‌ای بر آدمیان بشناساند که تلفیقی از آن انحای سه‌گانه باشد. برای مثال، در داستان وادی مقدس طوی، تجلی خداوند بر موسی<sup>(ع)</sup> آمیزه‌ای از هر سه نوع وحی بود: اولاً، موسی<sup>(ع)</sup> قابلیت ساختاری و وجودی ادراک خداوند را داشت (وحی تکوینی)؛ ثانیاً، خداوند در بوته یا درختی که شعله می‌کشید اما نمی‌سوخت، متجلی شده بود، و این تجلی بر تجربه یا آگاهی موسی<sup>(ع)</sup> عرضه شد (وحی انکشافی)؛ و ثالثاً، خداوند با موسی<sup>(ع)</sup> سخن گفت (وحی زبانی).

اما در سنت ادیان توحیدی، «وحی» (به معنای اخص آن)، و وحی زبانی

است. و همانطور که اشاره شد، وحی زبانی مبتنی بر ادراک است، بنابراین، در ادیان توحیدی، «وحی» نوعی «تجربه» تلقی می شود و به اعتبار آنکه متعلق این تجربه «خداوند» است، می توان آن را نوعی «تجربه دینی» دانست.

### تجربه دینی چیست؟

۳. همانطور که پیشتر اشاره شد، ادیان توحیدی «وحی مدار» هستند، و «وحی» نوعی «تجربه دینی» است. از همین روست که تجربه دینی بنیان ادیان توحیدی به شمار می آید و در حیات مؤنانه نقشی اساسی دارد. اگر «وحی» را تجربه ای مختص پیامبران بدانیم، در آن صورت «تجربه دینی» معنایی عامتر از «وحی» می یابد و علاوه بر پیامبران، عارفان و اولیای دین را نیز در بر می گیرد. البته عموم مؤمنان در حیات دینی خود تجربه های بصیرت آمیزی را از سر می گذرانند که می توان آنها را «تجربه دینی» (به معنای عام کلمه) انگاشت؛ آنها با مشاهده پاره ای وقایع متعارف در زندگی خود، درباره وجوه غیر مادی خویشتن و نیز رابطه و نسبت خداوند با جهان بصیرتهای تنبّه انگیزی می یابند، بدون آنکه خداوند را در آن وقایع آزموده باشند. اما «تجربه دینی» (به معنای اخص آن) تجربه ای است که در آن به نظر می رسد خداوند خویشتن را به نحوی از انحاء بر انسان «آشکار» یا «متجلی» کرده است. «تجربه دینی» (به معنای اخص آن) تجربه ای است که شخص آزماینده متعلق آن را یا خداوند می انگارد یا تجلی خداوند در یک فعل یا موجودی که به نحوی از انحاء با خداوند مرتبط است. بنابراین، باید میان «تجربه دینی» (به معنای عام آن) و «تجربه دینی» (به معنای اخص آن) تمایز نهاد.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که «تجربه دینی» (به معنای اخص آن) عبارتست از ظهور یا تجلی خداوند (به نحوی از انحاء) بر شخص تجربه گر. و این امر غیر از آن است که شخص ادعا کند «اعتقاد به وجود خداوند» بهترین تبیین تجربه ای است که وی از سر گذرانیده است. یعنی میان «ظهور X بر

شخص S و این امر که «اعتقاد به وجود X بهترین تبیین تجربه S است» تفاوت مهمی وجود دارد.

۴. در اینجا، «تجربه دینی» (به معنای اخص آن) مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت. این تحلیل مبتنی بر دو پیش فرض خواهد بود:

اول، فرض وجود خداوند است. صاحبان تجربه دینی (به معنای اخص آن)، تجربه خود را ناظر به خداوند می‌دانند. در این تحلیل، ادعای ایشان صادق تلقی می‌شود، یعنی وجود خداوند امری مسلم فرض می‌گردد و بر مبنای این فرض، ساختار و ماهیت «تجربه دینی» (به معنای اخص آن) مورد بررسی قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، در این تحلیل، از این حیث، رویکردی پدیدارشناسانه اتخاذ خواهد شد.

دوم، این فرض است که دست کم پاره‌ای از تجربه‌های دینی، تجربه‌های اصیل و معتبرند. زیرا صرف تصدیق وجود خداوند، امکان تجربه خداوند توسط بشر را اثبات نمی‌کند. چه بسا خداوند وجود داشته باشد، اما انسانها علی‌الاصول نتوانند با وی ارتباط یابند. در واقع، مطابق پیش فرض دوم، این فرض منتفی تلقی می‌شود، به این معنا که فرض می‌شود خداوند (به فرض وجود) دست کم در پاره‌ای موارد واقعاً بر انسانها آشکار می‌گردد.

البته در جوامع دینی، تجربه‌های دینی اصیل را به مدد پاره‌ای معیارها از تجربه‌های غیراصیل متمایز می‌کنند. برخی از این معیارها به قرار زیرند<sup>(۱)</sup>:

(۱) تجربه‌های دینی اصیل پیامدها و نتایج نیکویی برای شخص صاحب تجربه به ارمغان می‌آورند. تجربه‌های اصیل، به عارف حیاتی نوین آراسته به فضائل نیکو (حیات طیبه) می‌بخشند.

(۲) شخصی که صاحب تجربه دینی اصیل است، بر دیگران تأثیری نیکو برجای می‌گذارد. گفتار و کردار عارف اصیل می‌تواند سرمشقی برای دیگران باشد و موجب رشد و شکوفایی جامعه انسانی شود. تجربه‌های غیر اصیل عموماً جامعه انسانی را به تباهی و ویرانی می‌کشانند.

(۳) عمق و حلاوت سخنانی که عارف اصیل بر مبنای تجربه خود بیان می‌کند هم می‌تواند مؤید اصالت آن تجربه باشد. مصاحبت با عارف اصیل به‌اطرافیان «روشنایی و گرمی» می‌بخشد. اگر بیانات مدعی تجربه دینی سطحی و سخیف باشد، می‌توان تجربه وی را غیر اصیل دانست.

(۴) اگر سخنانی که عارف بر مبنای تجربه خویش بیان می‌کند با تعالیم رسمی و سنتی دینی تخالف و تعارض جدی داشته باشد، جامعه دینی آن تجربه را غیر اصیل تلقی خواهد کرد.

(۵) میزان شباهت یا عدم شباهت تجربه دینی عارف با تجربه‌های دینی شاخصی که در جامعه دینی به‌منزله سرمشق تلقی می‌شوند هم مهم است. هر چه تجربه عارف از آن سرمشقها فاصله بیشتر داشته باشد، اصالت آن تجربه بیشتر مورد تردید قرار می‌گیرد.

(۶) جامعه دینی، داوری مراجع حجیت دینی را در خصوص تجربه عارف مهم می‌داند. اگر تجربه عارف به تأیید مراجع حجیت دینی برسد، غالباً آن تجربه اصیل تلقی می‌شود. در پاره‌ای جوامع، مرجع حجیت یک شخص است (نظیر، امام، شیخ، مرشد و غیره)، و در پاره‌ای جوامع، مرجع حجیت یا کل جامعه دینی است یا نهاد خاصی در آن جامعه.

البته باید توجه داشت که این معیارها برای تشخیص اصالت یا عدم اصالت یک تجربه دینی است و ربطی به اثبات واقعیت یا عدم واقعیت متعلق تجربه ندارد.

۵. «تجربه دینی» از حیث «تجربه بودن» با سایر تجربه‌های بشری تفاوت بنیادین ندارد. در قلمرو تجربه دینی نیز همچون سایر قلمروها، شخص S در صورتی واجد تجربه است که (به‌نحو پدیدارشناسانه) در زمان t به‌نظرش برسد که از مورد P آگاهی یافته است<sup>(۱۲)</sup>. اگر (دست‌کم) از نظر شخص صاحب تجربه (S) متعلق تجربه (P) امری کاملاً مستقل از شخص صاحب تجربه باشد، تجربه را «آفاقی» می‌نامیم، و اگر (دست‌کم) از نظر شخص صاحب

تجربه (S) متعلّق تجربه (P) خود شخص صاحب تجربه یا شأنی از شؤون وی باشد، تجربه را «انفسی» می‌نامیم.

اما S به دو نحو می‌تواند از P تجربه حاصل کند و نسبت به آن آگاهی یابد<sup>(۱۳)</sup>:  
(۱) گاهی P از طریق تجلّی و ظهور پاره‌ای اعیان یا متعلّقات دیگر بر آگاهی شخص S عرضه می‌شود، و به بیان دقیق‌تر، S بدون آنکه P را ادراک کند، وجود یا حضور P را استنتاج می‌کند. این نوع تجربه را «تجربهٔ با واسطه (به معنای عام)» می‌نامیم.

(۲) گاهی P «فی‌نفسه» یا بدون میانجی، خود بر آگاهی شخص S عرضه می‌شود. این نوع تجربه را «تجربهٔ بی‌واسطه» می‌نامیم. اما ادراک یا تجربهٔ بی‌واسطهٔ اعیان در سه سطح ممکن است:

سطح اوّل را می‌توان مرتبهٔ «بی‌واسطگی با واسطه» نامید. در این سطح، S نسبت به امر مُدرک (P) از طریق فرآیندهایی همچون مشاهده کردن آگاه می‌شود. شخص S این واسطه (یعنی آگاهی مشاهده‌تی) را یک عین یا ابژهٔ مستقل نمی‌داند، اما به هر حال این میانجی از اعیان فیزیکی یا متعلّقات خارجی ادراک متمایز است.

سطح دوّم را می‌توان مرتبهٔ «باواسطگی (به معنای خاص)» نامید. در این سطح، S نسبت به P به واسطه و به تبع آگاهی از سایر اعیان آگاه می‌شود. اما S در آن واسطه، خود P را ادراک می‌کند، مانند مشاهدهٔ یک میز در آینه، یا مشاهدهٔ یک مسابقهٔ ورزشی از طریق تلویزیون. در این نوع ادراک مستقیم، خود P از طریق ابژه‌ای دیگر حسّابَر آگاهی S آشکار می‌شود. روشن است که این حالت با «تجربهٔ با واسطه (به معنای عام)» متفاوت است.

سطح سوّم را می‌توان مرتبهٔ «بی‌واسطگی مطلق» نامید. در این سطح، S، P را بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای تجربه می‌کند. مانند وقتی که P حالتی از حالات آگاهی شخص S باشد.

در قلمرو «تجربهٔ دینی» (به معنای اخصّ آن) تجربهٔ «بی‌واسطهٔ مطلق»

خداوند در سطحی از تجارب عرفانی رخ می‌دهد که تمایز میان سوژه و ابژه (یعنی انسان صاحب تجربه و خداوند مورد ادراک) از میان برمی‌خیزد. این نوع تجربه در مرتبه‌ای از مراتب «فنا» دست می‌دهد و مرتبه رفیعی از تجربه‌های دینی انفسی است. تجربه «باواسطه» خداوند (به معنای خاص آن)، غالباً در تجربه‌های عرفانی آفاقی رخ می‌نماید؛ عارف خداوند را در مظاهر عظیم یا لطیف طبیعی بازمی‌یابد. برای مثال با مشاهده آسمان پُرستاره یا گلی سرخ (بدون طی فرآیندی استنتاجی، بلکه بالمعینه) از خداوند آگاهی می‌یابد. و تجربه «بی‌واسطه باواسطه» خداوند، همان تجربه‌ای است که آن را آگاهی مستقیم از حضور و / یا فعل خداوند می‌خوانیم. در تحلیل حاضر، این نوع اخیر از تجربه‌های دینی بیشتر مورد توجه و کاوش قرار خواهد گرفت.

۶. «تجربه دینی» (به معنای اخص آن) دست کم سه حیثیت اساسی و مهم دارد: حیثیت عاطفی، حیثیت ادراکی، حیثیت تعبیری.

۶-۱. حیثیت عاطفی: تجربه مواجهه انسان با خداوند، در انسان شور و عاطفه‌ای بسیار عمیق و استحاله‌بخش برمی‌انگیزد. به بیان دیگر، یکی از وجوه ممیز «تجربه دینی»، وجه عمیقاً عاطفی و شورمندانه آن است. تجربه دینی با سه نوع احساس ژرف همراه است<sup>(۱۴)</sup>:

نخست، احساس تعلّق و وابستگی عمیق و وجودی انسان به خداوند است. انسان در مواجهه با خداوند، خویشتن را به مثابه عدمی در برابر وجود مطلق شهود می‌کند، موجود حقیری که همه چیزش از آن موجود رفیع و متعالی است.

دوم، احساس نوعی خوف و خشیت عمیق و تکان‌دهنده است. هیبت باری، عمیق‌ترین لایه‌های وجودی انسان را به لرزه‌ای خوف‌آمیز می‌افکند و خشیتی استحاله‌بخش در وی برمی‌انگیزد.

سوم، احساس شوقی بی‌تابانه و عشقی عظیم به آن موجود «به کلی دیگر» است. این شور و شوق عظیم سراپای وجود انسان را فرا می‌گیرد و نوعی شوریدگی خلاق و تعالی‌بخش برای وی به ارمغان می‌آورد.

۲-۶. حیثیت ادراکی: تجربه دینی اساساً تجربه ای ادراکی است. به بیان دیگر، می توان حیثیت ادراکی را بنیان تجربه دینی به شمار آورد.

الف - اما «ادراک» چیست؟ مطابق «نظریه ظهور یا آشکارگی» (Theory of Appearing)، گوهر ادراک (که در ادراک مستقیم یا بی واسطه جلوه می کند) عبارتست از تجلی یا ظهور یا آشکارگی<sup>(۱۵)</sup>. به بیان دیگر، ادراک X (از آن حیث که ادراک است) چیزی نیست جز ظهور یا تجلی یا عرضه داشت X بر آگاهی شخص S، یا تجلی X بر آگاهی شخص S به نحوی خاص. مطابق این تلقی، X در قالب مجموعه ای از کیفیات (پدیدارها) بر آگاهی S عرضه می شود (یعنی توسط S مشاهده می شود، احساس می گردد یا غیره). این سطح از ظهور یا آشکارگی علی الاصول مستقل از نظام اعتقادات شخص و فرآیند مفهوم سازی تلقی می شود. به بیان دیگر، ظهور یا آشکارگی، رابطه ای اساساً تحویل ناپذیر است، یعنی وقتی می پرسیم که «چه چیز موجب شد که S، X را ببیند؟» همین قدر کافی است که بگوییم: «زیرا X در قالب کیفیات یا پدیدارهایی بر آگاهی S عرضه و آشکار شد». اگر از منظر پدیدارشناسانه به فرآیند ادراک بنگریم، به نظر می رسد که در این فرآیند، موضوع ادراک در قالب مجموعه ای از کیفیات (غالباً حسی) مستقیماً بر آگاهی شخص مُدرک عرضه و آشکار می شود. بنابراین، «ادراک X» (دست کم به لحاظ پدیدارشناسانه) مستلزم آن است که X بر فاعل شناسا (S) در قالب پاره ای کیفیات یا پدیدارها آشکار شود.

این خصیصه، «ادراک X» را از «تفکر درباره X» یا «به یاد آوردن X» یا «استدلال کردن درباره X» متمایز می کند. برای مثال، ما شهوداً تصدیق می کنیم که مشاهده بالفعل یک کتاب، با فکر کردن درباره آن کتاب، یا حکم کردن درباره آن (در غیاب خود کتاب) متفاوت است. به نظر می رسد که وجه ممیز فعل نخست (یعنی مشاهده بالفعل کتاب) از سایر افعال یادشده، در این است که وقتی من آن کتاب را می بینم، کتاب در میدان دید من فضایی اشغال می کند و بر آگاهی من متجلی می شود<sup>(۱۶)</sup>.

ب ـ اما چرا «تجربه دینی» را می توان نوعی «ادراک» تلقی کرد؟  
اولاً، بسیاری از عارفان و صاحبان تجربه دینی، تجربه خود را از خداوند یا امر الوهی، نوعی «دیدن» یا «چشیدن» یا «لمس کردن» و امثالهم تعبیر کرده اند. از نظر ایشان تجربه دینی یا عرفانی نوعی «معرفت تجربی» نسبت به امر الوهی است، تجربه ای که متضمن آگاهی مستقیم و بی واسطه از امر الوهی یا وجهی از وجوه آن است.

ثانیاً، اگر ادراک حسی متعارف را مصداق شاخص «ادراک» تلقی کنیم، در آن صورت می توانیم دست کم به دو روش کلی این مدعا را که تجربه دینی نوعی ادراک است، مورد بررسی قرار دهیم: روش اول، بررسی شباهتهای است که میان تجربه دینی و ادراک حسی وجود دارد و روش دوم، بررسی تفاوت های آن دو است.

روش اول: میان تجربه دینی و ادراک حسی چند شباهت مهم و اساسی وجود دارد، از جمله:

(۱) ساخت تجربه دینی و تجربه حسی مشابه است. ساخت تجربه حسی مبتنی بر سه جزء اصلی است: شخص صاحب تجربه (مُدْرِك)، موضوع یا متعلق تجربه (مُدْرَك)، ظهور یا آشکارگی متعلق تجربه بر شخص صاحب تجربه (یعنی مجموعه پدیدارهایی که مُدْرَك را بر مُدْرِك آشکار می کنند). تجربه دینی هم واجد همین ساخت سه جزئی است: انسان که تجربه دینی را از سر می گذراند، خداوند که به تجربه درمی آید، ظهور یا تجلی خداوند بر انسان صاحب تجربه<sup>(۱۷)</sup>.

(۲) تجربه های حسی و دینی (خواه معتبر باشند و خواه نامعتبر) هر دو خصلت معرفت بخشی دارند. «معرفت بخشی» متضمن دو امر است<sup>(۱۸)</sup>:

اول آنکه، تجربه های معرفتی یا معرفت بخش (خواه معتبر باشند و خواه نامعتبر) متعلق دارند، یعنی ناظر به چیزی هستند، خواه آن چیز واقعی باشد، خواه خیالی. به بیان دیگر، ما از طریق این نوع تجربه ها از چیزی آگاهی

می‌یابیم و چه بسا این چیز را نتوان (یا به آسانی نتوان) از راههای دیگر شناخت. این امر آشکارا درباره ادراک حسی صادق است. در قلمرو تجربه دینی هم عارفان بر مبنای تجربه‌های خویش، از چیزی غیر از خود تجربه خبر می‌دهند، و اگر دلیل قاطعی در نفی وجود خداوند در کار نباشد، به هیچ وجه نمی‌توانیم خبر آنها را آشکارا باطل بینگاریم.

دوم آنکه، در تجربه‌های معرفتی حسی، شخص صاحب تجربه نوعاً معتقد است که متعلق تجربه‌اش «واقعاً پیش روی اوست»، یعنی وجود دارد و خود را بر شخص صاحب تجربه آشکار می‌کند. این اعتقاد بخشی از خود تجربه است؛ نه تعبیری که از بیرون بر آن افزوده شده باشد (ولو آنکه در نفس الامر متعلق تجربه موجودیت نداشته باشد). بسیاری از تجربه‌های دینی (و چه بسا تمام آنها) از این حیث شبیه به تجربه‌های حسی‌اند.

(۳) معرفت حاصل از تجربه‌های معرفتی می‌تواند غیر استنتاجی باشد، یعنی مستقیماً منبعث از خود تجربه باشد. به بیان دیگر، بر مبنای این نوع تجربه‌ها می‌توان مدعیانی پایه (یا به تعبیری مسامحه‌آمیز خطاناپذیر) درباره چیزی غیر از خود تجربه (یعنی درباره متعلق تجربه) ابراز کرد. تجربه حسی و دینی از این حیث هم شبیه یکدیگرند<sup>(۱۹)</sup>. (در فصل آینده در این باره به تفصیل بحث خواهد شد).

(۴) مدعیات مبتنی بر تجربه‌های معرفت‌بخش مستقلاً آزمون‌پذیر و قابل نقد هستند. یعنی می‌توان به نحوی از انحاء معلوم کرد که آیا متعلق این تجربه‌ها واقعی است یا نه، و نیز آیا ادراک انجام‌پذیرفته اصیل است یا خیر. فرض کنید که در قلمرو تجربه حسی شخصی ادعا کند که پرنده‌ای را در جایی دیده است. برای نقد این مدعا دست کم دو راه وجود دارد:

راه اول آن است که بکوشیم نشان دهیم اصلاً چنان پرنده‌ای وجود ندارد. راه دوم آن است که بکوشیم نشان دهیم که شخص مدعی نمی‌توانسته چنان پرنده‌ای را ببیند، چرا که مثلاً در موقعیتی قرار نداشته است که بتواند آن پرنده را ببیند، یا اندامهای حسی وی ناقص و معیوب بوده‌اند.

در قلمرو تجربه دینی هم هر دو نوع آزمون ممکن است، یعنی می توان به مدد برخی فرآیندهای مستقل از خود تجربه، تحقیق کرد که آیا متعلق تجربه واقعاً وجود دارد یا نه، و نیز معلوم کرد که آیا تجربه مورد بحث اصیل بوده است یا خیر. برای مثال، براهین اثبات وجود خداوند از جمله روشهایی است که می توان به مدد آنها (و مستقل از تجربه دینی مورد بحث) وجود خداوند را مبرهن کرد، یا دست کم نشان داد که وجود وی «ممکن» و تصدیق آن «معقول» است. و نیز معیارهای شش گانه ای که پیشتر به آنها اشاره شد (بند ۴ از همین فصل) می توانند برای تعیین اصالت یا عدم اصالت این تجربه های دینی به کار روند.<sup>(۲۰)</sup>

روش دوم، بررسی تفاوتی است که میان تجربه دینی و ادراک حسی وجود دارد. پاره ای از این تفاوتها چندان مهم به نظر می رسند که گویی نمی توان ساخت تجربه دینی و ادراک حسی را یکسان دانست یا تجربه دینی را تجربه ای ادراکی- معرفتی تلقی کرد. برخی از این تفاوتها به قرار زیرند<sup>(۲۱)</sup>:

(۱) ادراک حسی تجربه ای است که در تمام ساعات بیداری و هوشیاری به نحو اجتناب ناپذیری برای انسان دست می دهد، اما آگاهی از خداوند پدیده ای نادر است و فقط در پاره ای لحظات، برق آسا بر روح آدمی رخ می نماید.

(۲) ادراک حسی تجربه ای همگانی است، یعنی عموم انسانها در ادراک حسی شریکند، اما تجربه دینی از عمومیت کمتری برخوردار است و چه بسا تجربه ای نادر باشد و فقط برای پاره ای ارواح مستعد رخ بنماید. به بیان دیگر، تمام انسانها قابلیت ادراک حسی را دارند، اما ظاهراً بسیاری از افراد قابلیت تجربه دینی را ندارند.

(۳) ادراک حسی، به ویژه رؤیت، درباره جهان اطلاعات تفصیلی فراوان و غالباً روشنی به دست می دهد، اما ظاهراً تجربه خداوند اطلاعات اندکی درباره خداوند به دست می دهد، یعنی هم تجربه از وضوح و روشنی کمتری برخوردار است، هم فحوای تجربه رسا و بدون ابهام نیست، و هم حجم اطلاعات حاصله اندک و غیر تفصیلی است.

(۴) متعلّق ادراک حسی متعارف، امور متناهی و محدود هستند، اما خداوند موجودی بس عظیم و متعالی است و حدّ و متتها ندارد. چگونه ممکن است چنین موجود رفیع و نامتناهی‌ای، موضوع آگاهی مستقیم انسان محدود و متناهی واقع شود و در ظرف محدود تجربه وی درآید؟

(۵) و سرانجام آنکه، حتی اگر بپذیریم که بحر عظیم وجود الهی به نحوی در کوزه خُرد خُرد و ادراک انسان درمی‌آید، باز هم مشکل دیگری وجود خواهد داشت: در ادراک حسی متعارف، امر مُدَرک خود را از طریق کیفیات حسی معینی که دارد، نشان می‌دهد، اما صاحبان تجربه دینی غالباً مدعی‌اند که متعلّق ادراکشان (یعنی خداوند) کیفیات قابل ادراک اما غیرحسی دارد. در قلمرو ادراک حسی، متعلّق ادراک از طریق پدیدارهایی نظیر رنگ، شکل، زبری یا نرمی و امثالهم بر مُدَرک آشکار می‌شود، اما در قلمرو تجربه دینی، خداوند به واسطه کیفیاتی نظیر رحمت، عشق، خیریت، قدرت، نیروبخشی و امثالهم تجربه می‌شود و اساساً بسیاری از تجربه‌های دینی فاقد محتوای حسی به نظر می‌رسند.

آیا این تفاوت‌ها نشانگر آن نیست که تجربه دینی اساساً تجربه‌ای غیر ادراکی است و ساخت آن با ساخت تجربه‌های حسی متعارف تفاوت دارد؟ به نظر می‌رسد که از وجود این قبیل تفاوت‌ها لزوماً نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت، زیرا:

اولاً، کثرت وقوع یک تجربه ربطی به ساخت و ماهیت آن تجربه ندارد: ممکن است شرایط لازم برای تحقق یک تجربه به دشواری یا به‌ندرت فراهم آید و لذا آن تجربه به‌ندرت واقع شود. این امر در قلمرو ادراک حسی متعارف هم ممکن است. برای مثال، رؤیت ستاره دنباله‌دار هالی ممکن است در طول عمر یک فرد بیش از یکبار برای وی دست ندهد، اما این امر بدان معنا نیست که رؤیت آن ستاره ادراک حسی نیست. بر همین قیاس، ندرت وقوع تجربه‌های دینی هم لزوماً نمی‌تواند نشان دهد که آن تجربه اساساً با تجربه‌های ادراکی - حسی از حیث ساختار تفاوت بنیادین دارد و لذا اساساً ادراک نیست.

ثانیاً، در قلمرو ادراک حسی متعارف، بسیاری افراد (نظیر نابینایان و ناشنوایان) در حواس پنجگانه‌شان نقایصی دارند، و لذا قابلیت ادراک حسی‌شان محدود است، اما این امر باعث نمی‌شود که دیدن یا شنیدن، ادراک حسی تلقی نگردد. بر همین قیاس، از این امر که بسیاری افراد فاقد تجربه دینی هستند، نمی‌توان نتیجه گرفت که ساخت تجربه دینی و ادراک حسی تفاوت بنیادین دارد و لذا تجربه دینی، ادراک نیست.

ثالثاً، حجم و کیفیت اطلاعاتی هم که از تجربه حاصل می‌شود، ربطی به ساخت آن تجربه ندارد. چه بسا متعلق تجربه واجد اوصافی باشد که شخص مُدرک نتواند درباره آن اطلاعات تفصیلی تحصیل کند. در سنت ادیان توحیدی، دینداران تلقی‌ای از خداوند دارند که به اعتبار آن می‌توانند به نحو معقولی قَلت اطلاعات حاصل از تجربه خداوند را توجیه کنند.

رابعاً، عظمت بی‌کران خداوند نیز با ادراک خداوند توسط انسان منافات ندارد. ادراک خداوند به این معنا نیست که برای مثال، خداوند به معنای ظاهری کلام در سر یا در ذهن یا در تجربه انسان بگنجد تا به ادراک درآید. بهترین تلقی از «ظهور» و «تجلی» این است که آن را نوعی رابطه بدانیم، یعنی بگوییم ظهور  $X$  بر  $S$  به این معناست که  $X$  به نحوی با  $S$  مرتبط می‌شود. در برقراری این ارتباط، ابعاد طرفین رابطه مداخلیت ندارد. در قلمرو ادراک حسی هم برای آنکه بگوییم  $S$ ،  $X$  را ادراک کرده است، لازم نیست ادعا کنیم که  $S$  کلّ  $X$  را به حیطه ادراک خود درآورده است.

خامساً، به نظر می‌رسد مهمترین تفاوت تجربه دینی و ادراک حسی، همانطور که اشاره شد، به ماهیت ظهورات یا نمودها (یعنی پدیدارها) در قلمرو تجربه دینی و حسی راجع است. به بیان دیگر، همانطور که گذشت، در قلمرو ادراک حسی متعارف، امر مُدرک خود را از طریق کیفیات یا اوصاف حسی نظیر رنگ، شکل، مزه و غیره نشان می‌دهد. اما در قلمرو تجربه دینی، متعلق ادراک یعنی خداوند واجد اوصافی غیر حسی است. در متون و

نصوص مقدس ادیان توحیدی نیز خداوند در قالب اوصافی نظیر علیم، خبیر، قدیر، خیر، رحیم و غیره معرفی شده است. و این اوصاف با اوصاف حسی پدیداری نظیر رنگ، شکل و غیره بسیار متفاوتند. البته در آن دسته از تجربه‌های دینی که خداوند به میانجی برخی اعیان یا اشخاص مکشوف می‌شود، تجربه دینی محتوای حسی دارد، اما در این قبیل موارد، این محتوا غالباً به واسطه‌های تجربه مربوط است، نه به متعلق تجربه یعنی خداوند. روشن است که اوصاف میانجی غیر از اوصاف خداوند است. در واقع پرسش اصلی این است که: آیا در تجربه مستقیم خداوند، اوصاف امر مُدرک (یعنی کیفیاتی که مُدرک را بر مُدرک آشکار می‌سازند) از اوصاف امر مُدرک در قلمرو تجربه‌های ادراکی متعارف چندان متفاوت است که نمی‌توان تجربه دینی را تجربه‌ای ادراکی به‌شمار آورد؟

باید پذیرفت که در تجربه ناظر به خداوند، کیفیات یا اوصاف ادراک شده (یعنی اوصافی نظیر قدرت، علم، خیریت و امثال آنها) حسی نیستند. اما آیا این بدان معناست که این قبیل کیفیات نمی‌توانند محتوای ادراک باشند؟ برای پاسخ دادن به این پرسش باید توجه داشته باشیم که ما تجربه ادراکی را نه بر مبنای محتوای آن که بر مبنای ساخت آن تعریف و از تجربه‌های غیر ادراکی متمایز کردیم. یعنی در تجربه‌های ادراکی متعارف، ساخت خاصی را تشخیص دادیم و ادعا کردیم که آن تجربه به اعتبار آن ساخت (مثلاً ساخت سه جزئی متشکل از ابژه - سوژه - پدیدارهای میانجی که رابط میان سوژه و ابژه است) «ادراک» تلقی می‌شود، و هر تجربه دیگری هم که واجد آن ساخت باشد، «ادراک» تلقی خواهد شد. بنابراین، با فرض این مقدمات، آن پرسش اصلی به سه پرسش جزئی‌تر تحویل می‌شود و پاسخ آن در گرو پاسخ به این سه پرسش خواهد بود:

(۱) در قلمرو ادراکات متعارف، کیفیات حسی مطابق کدام ساخت و

مکانیسم محتوای ادراک واقع می‌شوند؟

(۲) آیا کیفیات غیر حسّی نیز برای آنکه محتوای ادراک واقع شوند، از همان ساخت و مکانیسم پیروی می‌کنند؟

(۳) آیا ادراک خداوند (یعنی ادراک کیفیات یا اوصاف غیر حسّی وی) را نیز می‌توان مطابق آن ساخت تحلیل کرد؟

اگر بتوان نشان داد که ساخت ادراک به حسّی بودن یا نبودن محتوای ادراک ربطی ندارد، در آن صورت می‌توان نشان داد که تجربه دینی (به معنای اخص آن) را می‌توان تجربه‌ای ادراکی تلقی کرد. بنابراین، اکنون پرسشهای سه گانه فوق را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پرسش اول: کیفیات حسّی چگونه محتوای ادراک واقع می‌شوند؟ (اولاً)، باید توجه داشت که کیفیات بر دو نوع‌اند: کیفیات یا صفات پدیداری، کیفیات یا صفات عینی.

کیفیات پدیداری، کیفیات محسوسی هستند که در لحظه ادراک، نحوه ظهور یا آشکارسازی یک ابرّه را از ابرّه دیگر متمایز می‌کنند. برای مثال، وقتی که واژه «قرمزی» را به عنوان صفت پدیداری ابرّه X به کار می‌بریم، مقصودمان این است که آن ابرّه در لحظه ادراک (مثلاً زمان t)، بر فاعل شناسا (مثلاً S) قرمز پدیدار می‌شود و از این حیث از سایر ابرّه‌های غیر قرمز متمایز می‌نماید. صفات پدیداری با تغییر شرایط، تغییر می‌کنند و می‌توانند بی‌نهایت تعیین و جلوه متفاوت بپذیرند. اما کیفیات یا صفات عینی عبارتند از قابلیت ابرّه در اینکه تحت شرایط استاندارد و تعریف شده به نحوی معین جلوه کند. برای مثال، وقتی واژه «قرمزی» را به عنوان صفت عینی ابرّه X به کار می‌بریم، مقصودمان این است که تحت شرایط استاندارد، X «قرمز» به نظر می‌رسد، یعنی X این قابلیت را دارد که تحت آن شرایط «قرمز» به نظر آید. صفات عینی، صفات ابرّه تحت شرایط استاندارد یا متعارف هستند، و ابرّه تحت آن شرایط خاص همواره همان صفت را از خود نشان می‌دهد. برای آنکه این تمایز روشنتر شود، مثال دیگری می‌زنیم. «برف» در شرایط استاندارد و متعارف «سفید» است. بنابراین

«سفیدی» صفت عینی برف است. اما فرض کنید S در لحظهٔ t دفعتهاً به برف می‌نگرد و آن را در آن لحظه «سفید» می‌بیند، در آن صورت این «سفیدی» صفت پدیداری آن برف است. تفاوت این دو صفت را زمانی می‌توان بهتر دریافت که برای مثال، نور قرمزرنگی بر برف بتابد. در این صورت، S آن برف را در آن لحظهٔ خاص «قرمز» می‌بیند و لذا صفت پدیداری برف در آن لحظه «قرمزی» است، اما صفت عینی آن همچنان «سفیدی» است، چرا که برف این قابلیت را دارد که تحت شرایط استاندارد و متعارف «سفید» به نظر آید. (ثانیاً)، نکتهٔ مهم آن است که ما عموماً ابژه یا متعلق ادراک را در قالب کیفیات عینی توصیف می‌کنیم، نه کیفیات پدیداری. یعنی نحوهٔ ظهور یا آشکارگی آن را در یک لحظهٔ خاص بیان نمی‌کنیم، یا داده‌های حسی دریافت‌شده را به دنبال هم ردیف نمی‌کنیم، بلکه در توصیف ابژه مورد ادراک، آن را در قالب صفات عینی‌اش توصیف می‌کنیم، یعنی آن را در قالب صفاتی و صف می‌کنیم که آن ابژه در شرایط متعارف یا استاندارد از خود نشان می‌دهد. مثلاً، ما برای توصیف گلی که در پیش رو داریم، نمی‌گوییم که این ابژه هم‌اکنون به نظر من قرمز ارغوانی و مایل به سیاه می‌نماید، و در ضلع غربی‌اش رگه‌های قهوه‌ای تیره به چشم می‌آید، و شکل و وجه قدیمی آن مثلث‌های تو بر تو به نظر می‌رسد و غیره. این قبیل توصیفات پایان‌ناپذیرند، چرا که شرایط محیطی در لحظهٔ ادراک، یا زاویهٔ دید مشاهده‌گر یا حتی احوالات شخصی مُدرِک و امثال آنها هر لحظه در حال تغییر است، و لذا به تبع آن، صفات پدیداری نیز تغییر می‌پذیرد، لذا این قبیل کیفیات را می‌توان تا بی‌نهایت برشمرد و همچنان با کیفیات پدیداری نوینی مواجه شد. ما برای توصیف آن گل می‌کشیم آن را در قالب کیفیات و مفاهیم عینی بیان می‌کنیم، یعنی صفات وی را در شرایط استاندارد توصیف می‌کنیم. یعنی (۱) شرایط استاندارد و متعارف را فرض می‌کنیم و (۲) گل را مطابق اوصافی که در آن شرایط از خود بروز می‌دهد، وصف می‌کنیم. بنابراین، گویی ما در مقام ادراک، ابژه را در

قالب کیفیات عینی آن درمی یابیم و سپس آن را در قالب همین کیفیات به وصف درمی آوریم.

بنابراین، محتوای ادراک ما اوصاف عینی است، یعنی وقتی که ما  $X$  را می بینیم، آن را «برگ سبز» ادراک می کنیم، نه شیئی که هم اکنون سبز تیره می نماید و قسمتهای انتهایی آن باریکتر از قسمت میانی آن است، و در حاشیه رگبرگهایش سایه های سیاه رنگ است و غیره. این امر خصوصاً در مقام توصیف محتوای ادراک آشکار می شود. یعنی،  $S$  در مقام توصیف محتوای ادراک خود می گوید که «من یک برگ سبز دیدم» نه «شیئی که هم اکنون سبز تیره می نماید...»

البته  $S$  در صورت لزوم می تواند صفات عینی را به صفات پدیداری تحویل دهد و از مفاهیم عینی نیز توصیفی پدیداری به دست دهد.

(ثالثاً)، اگر بپذیریم که  $S$ ، ابژه  $X$  را در قالب صفات عینی ادراک و توصیف می کند، در آن صورت باید ساخت و مکانیسم آن را هم روشن کنیم:  $S$  چگونه  $O$  را در قالب اوصاف عینی ادراک و توصیف می کند؟

یکی از مکانیسم هایی که برای شکل گیری و بیان اوصاف عینی پیشنهاد شده است، استفاده از مفاهیم تطبیقی است. به بیان دیگر، می توان در تحلیل ماهیت و ساخت مفاهیم ناظر به صفات عینی (یعنی مفاهیم عینی) آنها را نهایتاً مفاهیم تطبیقی دانست. ما در توصیف  $X$  به مدد مفاهیم تطبیقی می گوئیم که  $X$  تحت شرایط استاندارد یا متعارف به همان نحوی به نظر می آید که انتظار داریم فلان ابژه در آن شرایط به نظر آید. برای مثال، من برگی با صفت  $X$  را مشاهده می کنم و می گوئیم که «این برگ (در شرایط استاندارد) سبز است». در اینجا «سبزی» صفت عینی برگ است و ما این صفت عینی را در قالب مفهوم عینی «سبز» بیان کرده ایم. اما در تحلیل این مفهوم عینی می توانیم از مفاهیم تطبیقی استفاده کنیم و بگوئیم که «هم اکنون این برگ به نظر من همچون یک برگ سبز می نماید، یعنی در شرایط متعارف انتظار دارم که برگ سبز را به فلان نحو ببینم

و این برگ واجد همان وصف است، یعنی تحت شرایط متعارف چنان به نظر می‌رسد که یک برگ سبز». در اینجا ما ظهور یا آشکارگی  $X$  مورد ادراک را از طریق مقایسه و مطابقه با سایر ظهورها یا آشکارگی‌ها بیان کرده‌ایم. بنابراین،  $S$ ، کیفیات  $X$  از شیء  $O$  را دریافت می‌کند و از طریق مقایسهٔ آن کیفیات با کیفیات  $Y$  در شرایط متعارف (که از پیش به نحوی نزد  $S$  حاضرند)، درک می‌کند که  $X$  همان  $Y$  است و از این طریق  $S$ ،  $X$  را همچون  $Y$  ادراک می‌کند. صفت  $X$  که از طریق مقایسه با صفت استاندارد  $Y$  بازشناسی و ادراک و نهایتاً توصیف شده است، صفت عینی شیء  $O$  است و محتوای ادراک  $S$  از  $O$  را تشکیل می‌دهد. پس  $S$ ،  $O$  را به مدد ساخت تطبیقی، و به تبع، مفهوم تطبیقی ادراک و توصیف می‌کند و  $O$  از طریق چنین ساخت و مکانیسمی به حیطهٔ ادراک  $S$  درمی‌آید.

پرسش دوم: آیا کیفیات غیر حسی نیز مطابق ساخت ادراکی کیفیات حسی به حیطهٔ ادراک فاعل شناسا درمی‌آیند؟

به نظر می‌رسد که پاسخ این پرسش مثبت است. در واقع، ادراک و توصیف ابژه در قالب مفاهیم تطبیقی، به متعلقاتی که اوصاف حسی نظیر رنگ، شکل، ابعاد و غیره دارند، منحصر نیست، بلکه می‌توان متعلقاتی را هم که اوصاف غیر حسی نظیر علم، قدرت، رحمت و غیره دارند، به مدد مفاهیم تطبیقی توصیف کرد. برای مثال، شخص می‌تواند تصویری اجمالی از «خیر بودن» یا «عالم بودن» یا «قادر بودن» و غیره داشته باشد، و این تصوّر نقش یک تصوّر استاندارد را در ذهن او ایفا کند. این شخص پس از ادراک ابژه  $X$  درمی‌یابد که این ابژه چنان به نظر می‌رسد که وی انتظار دارد در شرایط متعارف یک موجود خیر یا عالم یا قادر به نظر آید. به بیان دیگر، مُدرک در توصیف متعلّق ادراک خود می‌تواند بگوید: «هم‌اکنون به نظر من این ابژه همچون یک موجود خیر می‌نماید، یعنی در شرایط متعارف انتظار دارم که خیریت را به فلان نحو تجربه کنم، و این ابژه را هم‌اکنون به همان نحو تجربه می‌کنم. یعنی این ابژه

تحت شرایط ما نحن فيه همچون موجودی خیر به نظر می‌رسد». بنابراین، (اولاً) S تصویری اجمالی از صفاتی نظیر خیریت و غیره دارد، (ثانیاً) کیفیات ابژه X را دریافت می‌کند (ثالثاً) کیفیات یا صفات مزبور را با آن تصور اجمالی که نزد خود دارد مقایسه می‌کند و (رابعاً) درمی‌یابد که کیفیات ابژه X مثلاً همانند صفت خیریت، قدرت و امثال آن است و (خامساً) به این ترتیب ابژه X را همچون موجودی خیر و قادر ادراک و توصیف می‌کند.

اما ظاهراً در اینجا مشکلی وجود دارد: وقتی که S، ابژه X را از طریق مقایسه، ادراک و توصیف می‌کند و از مفهوم «همچون P به نظر می‌رسد» (یعنی همچون «موجودی خیر، قادر و غیره») بهره می‌جوید، فرض بر این است که می‌داند P (به عنوان طرف اول مقایسه) در شرایط استاندارد و متعارف چگونه به نظر می‌رسد. اما او این نکته را در مورد P (یعنی طرف اول مقایسه) از کجا می‌داند؟ البته این اشکال به محتویات ادراک غیر حسی منحصر نیست. در قلمرو ادراکات حسی هم این پرسش مطرح است. شخص S برگی را می‌بیند و درمی‌یابد که این برگ چنان به نظر می‌آید که یک برگ «سبز» در شرایط استاندارد. پس حکم می‌کند که «این برگ سبز است». اما او از کجا می‌داند که «برگ سبز» در شرایط استاندارد چگونه به نظر می‌آید؟ ظاهراً پاسخ این پرسش در قلمرو اوصاف حسی آسان باشد: شخص صاحب تجربه به خوبی می‌داند (و می‌تواند بداند) که اعیان عالم حس (گلها، برگها، خانه‌ها و غیره) در شرایط متعارف (با هر شرایط خاص دیگر) چگونه به نظر می‌آیند، زیرا در صورت لزوم می‌تواند آن شرایط معین را فراهم آورد و توصیف پدیداری مناسبی از آن اعیان تحت آن شرایط معین عرضه کند. به همین اعتبار است که می‌گوییم اوصاف عینی نهایتاً قابل تحویل به اوصاف پدیداری هستند. اما در خصوص اوصاف غیر حسی چه می‌توان گفت؟ شخص S از کجا می‌داند که یک «موجود خیر» خود را در شرایط معین چگونه ظاهر می‌کند؟ به نظر می‌رسد که در اینجا نیز موقعیت اساساً متفاوتی حاکم نباشد. ما

بر مبنای پاره‌ای تجربه‌ها و قرائن در طول زندگی خود می‌توانیم تصویری اجمالی از «خیریت»، «عالم بودن»، «قادر بودن»، «رحیم بودن» و غیره بیابیم. برای مثال، شخص می‌تواند با عالمان و دانشمندان حشرونشر کند، با آنها گفت‌وگو کند، آثار آنها را بخواند و نهایتاً از مجموعه این قرائن (که بسیاری از آنها قابل توصیف پدیداری نیز هستند) تصویری از «عالم بودن» آن اشخاص و لذا از «عالم بودن»، به‌طور کلی، استنتاج کند. بنابراین، تصور ما از اوصافی نظیر «خیریت»، «قادر بودن» و غیره نهایتاً مبتنی بر تجربه‌های متعارف بشری ماست که در بسیاری موارد در صورت لزوم در قالب کیفیات پدیداری قابل توصیف‌اند. به‌بیان دیگر، تصور ما از این قبیل اوصاف می‌تواند به‌همان نحوی حاصل شود که تصور اجمالی ما از رنگ، ابعاد، شکل و غیره.

بنابراین، ما اساساً مطابق همان ساخت و مکانیسمی که از اوصاف حسی تصویری اجمالی می‌یابیم، می‌توانیم از اوصاف غیر حسی (که در صورت لزوم تا حد زیادی به اوصاف حسی و پدیداری قابل تحویل‌اند) نیز تصویری اجمالی حاصل کنیم. به این ترتیب، ذرکی اجمالی از  $P$  حاصل می‌کنیم و می‌توانیم  $X$  را از طریق مقایسه‌اش با  $P$  بازشناسی، ادراک و توصیف نماییم. بنابراین، اگر من (مثلاً) با شخص ناشناسی برخورد کردم و دیدم که او چنان به‌نظر می‌آید که یک شخص مهربان، در آن صورت می‌گویم که این شخص مهربان است. پس در قلمرو اوصاف غیر حسی نیز همچون قلمرو اوصاف حسی، می‌توان به‌مدد مفاهیم تطبیقی فرآیند ادراک را سامان داد و توصیف کرد. پرسش سوّم: آیا می‌توان این الگو یا ساختار را در مورد تجربه دینی یعنی مواجهه مستقیم با خداوند نیز به کار برد؟ صاحبان تجربه دینی غالباً به ما می‌گویند که خداوند خویشتن را در تجربه ایشان در قالب موجودی بخشنده، رحیم، صاحب قدرت، و خیر (خواه) متجلی و آشکار کرده است. در متون دینی نیز خداوند در قالب این قبیل اوصاف غیر حسی توصیف شده است. به‌نظر می‌رسد که در اینجا نیز می‌توانیم از الگوی ادراک اوصاف غیر حسی در

قلمرو تجربه‌های متعارف بشری بهره بجویم. برای مثال، عارف می‌تواند بگوید که «خداوند بر من چنان جلوه گر می‌شود که موجودی خیر یا عالم یا قادر». صاحبان تجربه دینی در توصیف تجربه خود از خداوند مدعی‌اند که از خداوند در قالب نوع خاصی از ظهور و تجلی آگاهی یافته‌اند، یعنی در قالب ظهوری که از یک موجود بی‌نهایت قدرتمند، خیر، مهربان و غیره انتظار می‌رود. به بیان دیگر، عارف در واقع مدعی است که X (یعنی خداوند) بر وی همچون P (یعنی موجودی قادر، رحیم، خیر و غیره) پدیدار شده است. بنابراین، می‌توان تجربه عارف از خداوند را که فاقد کیفیات حسی است، همچون ادراکات با محتوای حسی، در قالب مفاهیم تطبیقی صورت‌بندی کرد. و لذا به نظر می‌رسد که از این حیث میان ساختار ادراک و توصیف عارف از خداوند و ساختار ادراک و توصیف انسان از اعیانی که در قلمرو ادراک حسی متعارف وی واقعند، شباهت آشکاری وجود داشته باشد.

البته در اینجا باید به چند نکته مهم توجه کنیم:

- نکته اول این است که ما اوصاف خداوند را بر مبنای تصویری که از اوصاف متعارف انسانی داریم، بازشناسی و ادراک می‌کنیم. یعنی ما بر مبنای تجربه‌های متعارفی که از انسانهای خیرخواه، پُر قدرت، دانشمند و امثال آنها داریم، تصویری از خیرخواهی، قدرتمندی، عالم بودن و امثال آن می‌یابیم، و این تصور را طرف اول مقایسه خود قرار می‌دهیم و بر مبنای آن اوصاف خداوند را ادراک و شناسایی می‌کنیم.

نکته دوم این است که ما در تجربه‌های متعارف خود می‌توانیم تصویری از علم کم یا زیاد، قدرت کم یا زیاد، خیریت کم یا زیاد و غیره پیدا کنیم، یعنی هم درکی اجمالی از خود صفات داریم و هم درکی اجمالی از کمی یا بیشی آن صفات. بنابراین، می‌توانیم موجودی با قدرت عظیم یا خیر کثیر را ادراک و توصیف کنیم. اما مطابق اعتقادات دینی، خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است. بشر چگونه می‌تواند مطلقیت این اوصاف را ادراک کند؟ درک

قدرت عظیم ممکن است، اما درک قدرت مطلق چطور؟ در پاسخ این پرسش، حداکثر می‌توان گفت که صاحبان تجربه دینی، بر مبنای تصویری که از «خیر بودن»، «قوی بودن»، «عالم بودن» و غیره دارند و بر مبنای درکی که از ذومراتب بودن و کمی و بیشی این قبیل اوصاف دارند، حداکثر می‌توانند ظهور یک موجود فوق‌العاده خیر یا عالم، یا قادر را تشخیص دهند. مفهوم «قدرت مطلق»، «خیر محض» و امثال آن، بعد از فرآیند ادراک و در مقام نظرورزی حاصل می‌شود. یعنی شخص صاحب تجربه پس از ادراک موجود فوق‌العاده عالم، از علم او رفع محدودیت می‌کند و به مفهوم «علم مطلق» می‌رسد، بنابراین، «مطلقیت» این اوصاف از طریق رفع محدودیت اوصاف در مقام نظر حاصل می‌شود.

نکته سؤم. گفتیم که ما  $X$  را از طریق مقایسه‌اش با  $P$  بازشناسی، ادراک و توصیف می‌کنیم. اما شرط آن این است که  $X$  به نحوی از انحاء بر من پدیدار شود تا من آن را از طریق مقایسه با  $P$  ادراک کنم. در قلمرو تجربه‌های ادراکی متعارف  $X$  در قالب کیفیاتی حسی (یا قابل تحویل به کیفیات حسی)، اندامهای حسی من را تحریک می‌کند و بر من پدیدار می‌شود. به بیان دیگر، در قلمرو ادراکات متعارف بشری،  $S$  می‌تواند در صورت لزوم توصیفی پدیداری از  $X$  به دست دهد و سپس آن را با  $P$  مقایسه کند و از این طریق حکم کند که  $X$  همچون  $P$  است. اما در قلمرو تجربه عرفانی یا مواجهه مستقیم با خداوند، عارف نمی‌تواند توصیفی پدیداری از خداوند به دست دهد و در نتیجه عارف از یک طرف مقایسه (یعنی خداوند و نحوه عملکرد وی) آگاهی حسی ندارد. بنابراین، در قلمرو تجربه‌های ادراکی متعارف، انسان علی‌الاصول از هر دو سوی مقایسه (یعنی  $X$  و  $P$ ) آگاهی حسی دارد، اما در قلمرو تجربه‌های دینی، عارف فقط از یک طرف مقایسه (یعنی مثلاً خیریت انسان، یا نحوه عملکرد انسانهای خوب و غیره) آگاهی حسی دارد، و طرف دیگر مقایسه (یعنی خداوند)، مطابق تعالیم دینی و ادعای عارفان به حیطة

آگاهیهای حسی انسان در نمی آید. بنابراین، این پرسش به جَد مطرح می شود که انسانها اساساً چگونه از خیریت، علم، قدرت و رحمت خداوند آگاه می شوند تا سپس این اوصاف را در مقایسه با تصوّر اجمالی خود از این قبیل اوصاف غیر حسی بازشناسی و توصیف کنند؟ به بیان دیگر، اگرچه اوصاف خداوند (نظیر خیریت، علم و غیره) همچون اوصاف انسانی مشابه غیر حسی اند، اما یک تفاوت مهم و بنیادین میان این دو نوع اوصاف وجود دارد: از این قبیل اوصاف غیر حسی در قلمرو بشری نهایتاً می توان توصیفی پدیداری به دست داد، اما از اوصاف غیر حسی در قلمرو الوهی نمی توان چنان توصیفی عرضه کرد. آیا این تفاوت فاحش موجب نمی شود که تجربه دینی را تجربه ای ادراکی ندانیم؟ در واقع، پاسخ این پرسش، در گرو پاسخ به پرسشی دیگر است: «آیا انسان فقط از طریق تحریک گیرنده های حسی (حواس پنجگانه) از موضوعی آگاه می شود، یا این امکان وجود دارد که ابژه X بدون تحریک گیرنده های حسی، خویش را به نحوی بر آگاهی انسان عرضه کند؟» اگر بپذیریم که ممکن است موجودی، بدون میانجی گیرنده های حسی، بر آگاهی S پدیدار شود، در آن صورت می توانیم فرض کنیم که خداوند، صفات خود را بدون تحریک گیرنده های حسی بر آگاهی ما عرضه می کند و ما از طریق مقایسه آنها با تصوّر اجمالی ای که از این قبیل اوصاف داریم، آنها را بازشناسی، ادراک و توصیف می کنیم. اما آیا می توان چنان امکانی را تصدیق کرد؟ آیا آگاهی بدون میانجی گیرنده های حسی ممکن است؟

واقع آن است که (اولاً) تاکنون هیچ دلیل پیشینی عرضه نشده است که به اعتبار آن، این امکان منتفی تلقی شود. بنابراین، مادام که چنان دلیلی در کار نباشد، نمی توان به نحو پیشین امکان آگاهی یافتن از مورد X بدون تحریک گیرنده های حسی را منتفی دانست. (ثانیاً) پدیده های فراروانشناسی نظیر تله پاتی، دورجنبانی و امثال آن نمونه های تأمل انگیزی از آگاهی یافتن بدون تحریک حواس پنجگانه اند. وجود این قبیل پدیده ها در قلمرو تجربه های

متعارف انسانی، فرض آن امکان را معقول می‌کند. (ثالثاً) کسانی هم که تجربه مستقیم خداوند را از سر گذرانیده‌اند، معتقدند که واقعاً بدون تحریک گیرنده‌های حسی‌شان خداوند را آزموده‌اند. این ادعا را هم می‌توان مؤید آن امکان تلقی کرد.

به هر حال، به نظر می‌رسد که امکان آگاهی از یک اثره بدون تحریک حواس پنجگانه، منتفی نیست. در این صورت، می‌توان فرض کرد که خداوند بدون میانجی گیرنده‌های حسی، اوصاف خود را بر انسان آشکار می‌کند و انسان از طریق مقایسه آن اوصاف با نظیر انسانی‌شان، آنها را ادراک و بازشناسی می‌کند. البته مطابق تحلیل فوق، دایره ادراک از «ادراک حسی» فراتر می‌رود. به بیان دیگر، «ادراک» مساوی «ادراک حسی» نخواهد بود. بنابراین، اگر این‌همانی «تجربه دینی» و «تجربه حسی» را انکار کنیم، لزوماً «ادراکی بودن» تجربه دینی را نفی نکرده‌ایم، چرا که مقوم «ادراک» محتوای آن نیست، ساخت آن است. و ساخت تجربه دینی و تجربه حسی (علی‌رغم تفاوت در محتوای این تجربه‌ها) بسیار شبیه به هم به نظر می‌رسد و به همین اعتبار (یعنی ساخت مشترک) می‌توان هر دو را تجربه‌ای «ادراکی» دانست (۲۲).

ج. از آنچه گذشت می‌توان دریافت که در خداشناسی ادیان توحیدی نوعی «تشبیه» نازدودنی وجود دارد، چرا که انسانها ادراک خود از خداوند را در مقایسه و تطبیق با تجربه‌هایی که از انسانهای کم یا بیش خوب، رحیم، قوی و امثالهم دارند، بازشناسی و توصیف می‌کنند. البته شک نیست که در سنت ادیان توحیدی، برای مثال، «خیریت» خداوند بسی رفیعتر از خیریت انسان تلقی می‌شود، اما اگر میان این دو نوع خیریت هیچ وجه مشترکی جز لفظ نباشد، در آن صورت «خیر» خواندن خداوند بی‌وجه خواهد شد و با «نا-خیر» خواندن وی تفاوتی نخواهد داشت. «تشبیه» انفکاک‌ناپذیر در اوصاف باری ناشی از آن است که ما خداوند را «خیر» می‌دانیم، و تصوّر ابتدایی و اجمالی خویش از «خیریت» را از تجربه‌های متعارف خود در

قلمرو انسانی برگرفته‌ایم. تنزیه اوصاف باری از کدورت‌های بشری نمی‌تواند تا بدانجا بینجامد که اطلاق این دو وصف بر خداوند و انسان صرفاً مشترکی لفظی شود. لذا به نظر می‌رسد که در توصیف و ادراک خداوند حداقلی از «تشبیه» ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر باشد.

د. باید توجه داشت که تجربه دینی در سطح ادراکی، تجربه «خداوند» نیست. عارف در سطح ادراکی تجربه، حداکثر موجودی واجد علم و قدرت و خیریت و رحمت عظیم را می‌آزماید. در قلمرو تجربه دینی، این امکان وجود دارد که شخص صاحب تجربه، متعلق تجربه خود را در قالب موجودی عالم، قادر، خیر، رحیم و غیره ادراک کند، اما نداند یا حتی نتواند بداند که آنچه ادراک کرده، «خداوند» است. تجربه «خداوند» متضمن فرآیندی «تعبیری» است.

### ۳-۶. حیثیت تعبیری:

الف. عارف در سطح ادراکی تجربه دینی با موجودی روبرو می‌شود که اوصافی خاص دارد، اما در سطح تعبیری، آن موجود را «تحت عنوان» خاصی (مثلاً «خداوند») قرار می‌دهد، یعنی مفهومی خاص را بر آن اطلاق می‌کند. بنابراین، در سطح ادراکی، X (یا متعلق آگاهی) بر آگاهی S (شخص تجربه‌گر) در قالب P (مثلاً موجودی خیر، قادر و غیره) تجلی می‌کند. اما در سطح تعبیری S، P را M تلقی می‌کند. یعنی متعلق ادراک خود را برای مثال، «خداوند» تعبیر می‌نماید و حکم می‌کند که متعلق تجربه وی «خداوند» بوده است.

تفاوت میان سطح ادراکی و سطح تعبیری را به نحو دیگری هم می‌توان بیان کرد<sup>(۳۳)</sup>؛ ویتگنشتاین متأخر، میان دو نوع «دیدن» تمایز می‌نهاد: نوع اول آن است که برای مثال، من به تصویری نگاه کنم و مجموعه‌ای خطوط و اشکال را که بر روی صفحه کاغذ وجود دارد، مشاهده نمایم، یعنی توده‌ای از مرکب، شکل، اندازه‌های خاص، ضخامت و غیره را بر روی کاغذ ببینم. اما نوع دوم «دیدن» عبارتست از تعبیر کردن یا کشف و فهم معنا و مدلول آنچه در پیش رو

داریم. برای مثال، در این نوع از دیدن، ممکن است که من آن تودهٔ مرکب را که بر روی کاغذ است، به معنای خاصی تعبیر و ادراک کنم و آن را یک «چهره» بیابم. نوع اول را می‌توان «دیدن خالص» نامید که در واقع همان سطح ادراکی محض است، و نوع دوم را «دیدن تحت عنوان» یا «دیدن چنانکه گویی» و این نوع دیدن در واقع همان سطح تعبیری است. نوع دوم، از افزودنِ عنصری از تفکر یا اطلاقِ پاره‌ای مفاهیم به «دیدن خالص» پدید می‌آید.

این تفاوت مراتب فقط به فرآیند یا فعل «دیدن» منحصر نیست، بلکه در مقام شنیدن، بوییدن، لمس کردن و هر نوع ادراک دیگر نیز می‌توان آن دو سطح را از یکدیگر متمایز کرد. یعنی می‌توان میان «شنیدن خالص» و «شنیدن چنانکه گویی» یا «بوییدن خالص» و «بوییدن چنانکه گویی» تمایز نهاد. بنابراین، اگر یک تجربه را مجموعه‌ای پیچیده متشکل از دیدن، شنیدن، بوییدن و غیره بدانیم، و اگر برای هر یک از این فرآیندها، مقام ادراکِ توأم با تعبیر قائل شویم، در آن صورت به مفهوم «تجربه کردن تحت عنوان» یا «تجربه کردن چنانکه گویی» (یعنی تجربهٔ آمیخته با تعبیر) می‌رسیم. به بیان دیگر، فرآیند ادراک و شناسایی در انسان به مدد تمام حواس (اعم از ظاهری و باطنی) و با همکاری آنها صورت می‌پذیرد، یعنی مجموعهٔ آنها بر روی هم یک تجربه را شکل می‌دهند. محصول نهایی این مجموعه را می‌توان «تجربه کردن چنانکه گویی» نامید.

بنابراین، تجربه‌های ادراکی انسان، از جمله تجربه‌های دینی، «تجربه تحت عنوان» یا «تجربه چنانکه گویی» هستند، یعنی در آنها حیثیتی تعبیری وجود دارد. در تمام تجربه‌ها مجموعهٔ ادراکات محض تحت مفاهیم خاص درمی‌آیند و در پرتو نظام اعتقادات شخص مورد تعبیر واقع می‌شوند، و در نتیجه آن ادراکات تحت عنوانی خاص تلقی می‌گردند. به بیان دیگر، مجموعهٔ مفاهیم و نظام اعتقادات شخص در تعیین بخشیدن به تجربه مدخلیت تام دارند. ب. در قلمرو تجربهٔ دینی هم شخص امر مُدرک را «خداوند» تلقی می‌کند.

یعنی شخص متعلق ادراک را چنان تجربه می‌کند که گویی خداوند است. اما چگونه می‌توان فهمید که آنچه بر شخص S در زمان t در قالب موجودی فوق‌العاده خیر، علیم، قدیر و غیره ظاهر شده، «خداوند» است؟

اولاً، حتی اگر نتوانیم پاسخ این پرسش را بدهیم، به هیچ وجه امکان ادراک خداوند منتفی نمی‌شود. زیرا الزومی ندارد که شرط تجربه و ادراک خداوند را این بدانیم که شخص صاحب تجربه بداند (یا حتی بتواند بداند) که آنچه به حیطه ادراک وی درآمده، «خداوند» است (این امر در مورد تمام ادراکات — اعم از حسی و غیر حسی — صادق است). ممکن است من شیئی نورانی را در آسمان ادراک کنم، و آن شیء در نفس الامر یک سفینه فضایی باشد، و من مطلقاً از این امر بی‌اطلاع باشم. این عدم آگاهی اصل تجربه ادراکی مرا منتفی نمی‌کند.

ثانیاً، شخص صاحب تجربه می‌تواند متعلق تجربه خویش را که در قالب موجودی فوق‌العاده خیر، عالم، قادر و غیره بر وی ظاهر شده است، به «خداوند» تعبیر کند، اما این شخص چگونه درمی‌یابد آنچه را که وی «خداوند» تعبیر می‌کند، واقعاً «خداوند» است و نه چیزی دیگر؟

برای آنکه شخص S بتواند ادعا کند که X (یعنی موجودی خواه مادی خواه الهی) را ادراک کرده و نه چیزی دیگر را، باید بداند که X در شرایط متعارف (یا هر شرایط خاص دیگر) به چه نحو ظاهر می‌شود. اگر امری که بر آگاهی S ظاهر شده همان نحوه ظهور مورد انتظار را داشته باشد، آنگاه S می‌تواند ادعا کند که X را ادراک کرده است نه چیزی دیگر را. اما S چگونه درمی‌یابد که X تحت فلان شرایط خاص علی‌القاعده به فلان نحو معین آشکار می‌گردد؟

پاسخ این پرسش در گرو آن است که S بداند X در شرایط مختلف به چه نحو آشکار می‌شود. S برای کشف این امر دست کم سه راه در پیش رو دارد (۲۴):

راه اول. S باید خود به نحوی از انحاء از X یا امور و اعیان مشابه آن در

شرایط مختلف تجربیاتی داشته باشد تا از این طریق دریابد که X تحت هر یک از این شرایط چگونه به نظر می‌آید. (تجربه شخصی)

راه دوم. S درباره X از دیگران چیزهایی بیاموزد. (پرسش از دیگران)  
راه سوم. S درک و تلقی اجمالی خود را از X راهنمای خویشتن و مبنای داوری درباره متعلق ادراک قرار دهد. (تصور اجمالی).

تمام این راههای سه گانه در تشخیص خداوند نیز مصداق دارد. ممکن است S در زندگی خود، تجربه‌ای از حضور و تصرف خداوند تحت شرایط مختلف داشته باشد، و از این طریق بیاموزد که خداوند تحت فلان شرایط خاص (مثلاً شرایط ما نحن فیه) احتمالاً به فلان نحو بر S ظاهر می‌شود (راه اول). البته ظاهراً در این مورد ما با نوعی تسلسل مواجهیم، چرا که S هنگامی می‌تواند تجربه خود از خداوند را در شرایط ما نحن فیه مبنای داوری در خصوص متعلق ادراک خود قرار دهد که نخست بداند آنچه در آن تجربه یا تجربه‌های مقدم بر وی ظاهر شده، خداوند است. به نظر می‌رسد که این مشکل حقیقتاً وجود دارد. اما این مشکل به هیچ وجه منحصر به تجربه دینی نیست. در قلمرو ادراک حسی نیز دقیقاً همین مشکل وجود دارد. بنابراین، این مشکل را باید مسأله‌ای عام در قلمرو فلسفه ادراک تلقی کرد، مسأله‌ای که البته در جای خود درخور تأمل و محتاج راه حل است.

همچنین S می‌تواند برای داوری در خصوص متعلق ادراک خود به سنت دینی خود یا مراجع حجیت دینی مراجعه کند و از طریق این منابع درباره نحوه ظهور خداوند بر انسان الگوهایی بیابد، و بر این مبنا درباره متعلق ادراک خود داوری کند (راه دوم).

همچنین ممکن است درک و تلقی اجمالی S از خداوند نیز در وی این انتظار را برانگیزد که خداوند علی‌القاعده در قالب موجودی خیر، مهربان، صاحب قدرت و غیره بر انسان ظاهر می‌شود، و لذا بر مبنای این تلقی شخصی در خصوص متعلق ادراک خود داوری کند (راه سوم).

۷. در این پژوهش «وجود خداوند» مفروض بود و بر مبنای این فرض، ساختار «تجربه دینی» یا «تجربه خداوند» مورد تحلیل قرار گرفت. اما منطقاً ممکن است که خدایی وجود داشته باشد و هیچ کس وی را تجربه نکند. در عین حال، این امکان هم منطقاً وجود دارد که تجربه دینی رخ دهد، اما واقعاً خدایی در کار نباشد. بنابراین، ظاهراً هیچ رابطه ضروری میان تجربه خداوند و وجود خداوند برقرار نیست. اما در عین حال به نظر می رسد که میان وجود خداوند و امکان تجربه خداوند رابطه ای ضروری وجود داشته باشد. اگر «وجود داشتن» را به معنای امکان تعامل با جهان فیزیکی بدانیم، در آن صورت به نظر می رسد که میان «وجود X» و «امکان تجربه X» رابطه ای ضروری برقرار می شود، یعنی هرآنچه وجود دارد، علی الاصول قابل تجربه خواهد بود. رابطه «تجربه دینی» و «وجود خداوند» را از حیث دیگری هم می توان ملاحظه کرد، اگر «تجربه دینی»، مطابق ویژگیهای مورد بحث، رخ دهد، (دست کم) از نظر عارف «بهترین تبیین، وقوع آن تجربه» اعتقاد به وجود خداوند است. یعنی، (دست کم) از نظر عارف بهترین پاسخ برای این پرسش که «چرا آن تجربه رخ داد؟» این است که «زیرا خدا وجود دارد».

### ماحصل و مرور

۸. ادیان توحیدی «وحی-مدار» هستند و وحی مهمترین تجلی گاه رابطه خداوند و انسان در این سنت دینی است. به طور کلی در تاریخ دین، وحی در سه قالب عمده تحقق پذیرفته است: نوع اول، وحی تکوینی است. در وحی تکوینی خداوند ساختمان وجودی انسان را به نحوی آفریده است که انسان به اقتضای طبع بتواند وجود خداوند را تصدیق کند و از این طریق رابطه ای علمی با وی بیابد. از وحی تکوینی دست کم سه تلقی متفاوت وجود دارد. نوع دوم، وحی انکشافی است. در این نوع وحی، خداوند خویشتن را بر دستگاه ادراکی انسان از طریق پاره ای پدیدارهای حقیقی (در مقابل اعتباری)

متجلی و آشکار می‌کند، و از این طریق با وی رابطه‌ای عینی می‌یابد. این انکشاف یا باواسطه است یا فارغ از هر گونه واسطه. نوع سوّم، وحی زبانی است. در این نوع وحی، خداوند در کلام تجلی می‌کند، یعنی باب گفت و شنود با انسان را می‌گشاید. این رابطه به واسطه یک میانجی اساساً اعتباری، یعنی زبان، تحقق می‌پذیرد. در سنت ادیان توحیدی، هر سه نوع وحی ممکن و مقبول است. نمونه‌های شاخص وحی در سنت ادیان توحیدی، تلفیقی از هر سه نوع وحی است، اگرچه وحی به معنای اخص آن عمدتاً «وحی زبانی» تلقی می‌شود. نمونه شاخص وحی در ادیان توحیدی، واقعه‌ای است که برای موسی (ع) در وادی مقدس طُوًی رخ داد. البته «دعا» هم که از مهمترین تعالیم ادیان توحیدی است، از جهات بسیار با «وحی» قابل مقایسه است و به‌ویژه ساختار آن دو اساساً یکسان به نظر می‌رسد.

مطابق تعالیم ادیان توحیدی، «وحی» به یک معنا تجربه خداوند است، و لذا می‌توان آن را دست کم مصداقی از «تجربه دینی» دانست. «تجربه دینی» (به معنای اخص آن) تجربه‌ای است که در آن به نظر می‌رسد خداوند خویشتن را به نحوی از انحاء بر انسان آشکار یا متجلی کرده است. در این پژو و هش، آگاهی مستقیم از حضور و / یا فعل خداوند توسط انسان عمدتاً محور توجه قرار گرفت. تجربه دینی، به معنای ما نحن فیه، سه حیثیت اصلی دارد: اوّل، حیثیت عاطفی است که عمدتاً در احساس تعلّق و وابستگی عمیق وجودی، احساس خوف و خشیت، و احساس شوق و عشق عظیم متجلی است. دوّم، حیثیت ادراکی است. این حیثیت بنیان تجربه دینی به شمار می‌آید. یعنی تجربه دینی نوعی تجربه ادراکی است. گوهر ادراک عبارتست از تجلی یا آشکارگی متعلّق ادراک بر شخص صاحب ادراک به نحوی خاص. تجربه دینی، به‌ویژه از حیث ساخت و معرفت بخشی و آزمون پذیری با تجربه حسی شباهت بنیادین دارد. البته میان این دو نوع تجربه تفاوتی هم وجود دارد، اما به نظر نمی‌رسد که این تفاوتها تجربه دینی را از قلمرو ادراک بیرون برند.

تجربه دینی لزوماً ادراک حسی نیست، ولی دلیلی وجود ندارد که ادراک را ادراک حسی منحصر بدانیم. سوّم، حیثیت تعبیری است. پس از مرتبه ادراک یک امر، شخص صاحب ادراک به کمک مفاهیم و تحت تأثیر نظام اعتقادات خویش متعلّق ادراک را چیزی خاص تلقی و تعبیر می‌کند. بنابراین، تجربه  $X$  در واقع تجربه  $X$  است به مثابه  $P$ ، یعنی  $X$  چنان ادراک می‌شود که گویی  $P$  است. تمام تجربه‌ها «تجربه چنانکه گویی» هستند، یعنی متضمن اطلاق مفاهیم و تعبیر و تفسیر متعلّق ادراک در پرتو مجموعه‌ای از اعتقادات هستند. اگرچه میان «وجود خداوند» و «تجربه خداوند» رابطه‌ای ضروری وجود ندارد، اما اگر خداوند وجود داشته باشد، به نظر می‌رسد که امکان تجربه خداوند را بتوان مسلم انگاشت، یعنی میان وجود خداوند و امکان تجربه وی توسط انسان می‌توان رابطه‌ای ضروری برقرار کرد، و از سوی دیگر می‌توان اعتقاد به وجود خداوند را بهترین تبیین برای وقوع آن تجربه دانست.

در سنت ادیان توحیدی، «تجربه دینی» بنیان اصلی نظام اعتقادات دینی به‌شمار می‌آید. این موضوع در فصل آینده، به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## نظام اعتقادات دینی

### معقولیت نظری نظام اعتقادات دینی

۱. نظام اعتقادات دینی، مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که اساساً ناظر به تجربه دینی و حاکی از آن است و نهایتاً مبنای عمل دینی واقع می‌شود. نظام‌مندی این مجموعه از گزاره‌ها به معنای آن است که اولاً، گزاره‌های این مجموعه باید با یکدیگر ربط منطقی داشته باشند یا دست کم میان آنها ناسازگاری درونی وجود نداشته باشد؛ و ثانیاً، میان این مجموعه از گزاره‌ها و سایر نظامهای اعتقادی شخص نیز نباید تناقضی وجود داشته باشد.

نظام اعتقادات دینی از تعامل «عقل» و «تجربه دینی» حاصل می‌شود. در این فصل نسبت میان نظام اعتقادات دینی و تجربه دینی مورد بحث قرار می‌گیرد. در واقع معقولیت نظری نظام اعتقادات دینی از طریق نسبت و تناسب آن با قرائن و داده‌های حاصل از تجربه دینی تأمین می‌شود. به بیان عام‌تر، معقولیت نظری نظام اعتقادات دینی همچون هر نوع نظام اعتقادی دیگر، در گرو تناسب میان اعتقادات موجود در نظام با قرائن و دلایلی است که می‌تواند مؤید آن اعتقادات باشد. اگر اعتقادات مبتنی بر دلایل و قرائن متقن و استوار باشند، تصدیق آن اعتقادات معقول است. بنابراین، معقولیت نظری نظام در گرو

تناسب مدعیات با ادله و قرائن است. نظام اعتقادات دینی به طور کلی می تواند دو نوع قرینه مؤید داشته باشد: قرائن گزاره‌ای، قرائن غیر گزاره‌ای<sup>(۱)</sup>. قرائن گزاره‌ای، گزاره‌هایی هستند که می توانند به منزله مقدمه، اعتقاد مورد بحث را نتیجه دهند. یکی از ویژگی‌های مهم قرائن گزاره‌ای آن است که صدق آنها (دست کم از نظر طرفین مباحثه) آشکارتر از صدق نتیجه است.

قرائن غیر گزاره‌ای، عبارتند از فرآیندهای مولد اعتقادی که علی‌الغلب اعتمادپذیرند. به بیان دیگر، اگر بپذیریم که پاره‌ای از فرآیندهای ادراکی علی‌الاصول یا در غالب موارد قابل اعتماد هستند، می توانیم اعتقادات حاصل از آنها را نیز موجه و تصدیق آنها را معقول بدانیم.

البته در تفسیر تجربه گرایانه معرفت، پیوندگاه قرائن گزاره‌ای و قرائن غیر گزاره‌ای، «گزاره‌های پایه» است. «گزاره‌های پایه» (به قراری که بحث خواهد شد) محصول فرآیندهای اعتمادپذیر مولد اعتقاد هستند، و خود می توانند به منزله قرینه‌ای گزاره‌ای مورد استفاده قرار گیرند. بنابراین، در تلقی تجربه گرایانه از معرفت، قرائن گزاره‌ای نهایتاً مبتنی بر گزاره‌های پایه هستند و گزاره‌های پایه محصول فرآیندهای ادراکی به شمار می آیند. لذا، تجربه گرایان قرائن را نهایتاً متخذ از تجربه می دانند.

بنابراین، در این فصل نظام اعتقادات دینی را از حیث نسبت آن با قرائن و داده‌های متخذ از تجربه دینی مورد بررسی قرار خواهیم داد، و این پژوهشی است در قلمرو معقولیت نظری نظام اعتقادات دینی.

۲. همانطور که اشاره شد. نظام اعتقادات دینی از تعامل «عقل» و «تجربه دینی» حاصل می شود. عقل در نسبت با تجربه دینی، دست کم دو نقش مهم ایفا می کند: نقش یبانی، و نقش تبیینی.

### عقل در مقام بیان تجربه دینی

۳. عقل در ساحت گزاره‌ها کار می کند، تا آنجا که پاره‌ای اندیشمندان

حدود آن را با حدود زبان یکسان انگاشته‌اند<sup>(۳)</sup>. بنابراین، «تجربه» به مدد «زبان» با عقل و کاوشهای عقلی پیوند می‌یابد. به بیان دیگر، «عقل»، نخست «تجربه» را صورت زبانی می‌بخشد و سپس آن را موضوع تأملات و نظرورزی‌های خویش قرار می‌دهد.

در اینجا فرض ما بر این است که تجربه‌های ادراکی، علی‌الاصول، زبان‌پذیرند، یعنی می‌توان آنها را در قالب زبان درآورد، یا از آنها در قالب گزاره‌ها حکایت کرد. مهمترین نقشی که زبان در نسبت با «تجربه» ایفا می‌کند، آن است که «حال» شخصی را به «مقام» جمعی تبدیل می‌نماید: یعنی: اولاً، تجربه‌ای گذارا را در قالب زبان، پایدار می‌کند، و لذا بر تداوم الهام بخش آن می‌افزاید.

ثانیاً، آن را از حالت شخصی و خصوصی خارج می‌کند، و به آن خصلت جمعی و همگانی می‌بخشد، یعنی تجربه را از قلمرو فردانیت شخص به ساحتی درمی‌آورد که همگان می‌توانند با آن مواجه شوند، یعنی از آن آگاهی یابند و درباره آن داوری کنند.

مفصل عقل و تجربه (در مقام بیان)، «گزاره‌های پایه» است. به بیان دیگر، «تجربه» در قالب «گزاره‌های پایه» صورت زبانی می‌پذیرد و به مقام بیان درمی‌آید.

۴. الف. مقصود از «گزاره‌های پایه» چیست<sup>(۳)</sup>؟

گزاره‌های پایه واجد دو ویژگی مهم‌اند:

اولاً، از حیث صوری، این گزاره‌ها، «گزاره‌های وجودی شخصی» یا «گزاره‌هایی حاکی از وجود شخصی» هستند<sup>(۴)</sup>.

«گزاره‌های پایه» را می‌توان از حیث صوری بر دو نوع آفاقی و انفسی دانست:

(۱) صورت کلی گزاره‌های پایه آفاقی چنین است: «در جای-گاه یا محدوده

زمانی-مکانی K چیزی وجود دارد» یا «در جای-گاه یا محدوده زمانی-مکانی

K رویدادی در حال وقوع است». بنابراین، گزاره‌های پایه‌آفاقی مدعیاتی وجودی در خصوص یک منطقه یا محدوده یا موقعیت زمانی-مکانی هستند و حاکی از آن‌اند که در فلان موقعیت زمانی-مکانی خاص، چیزی وجود دارد، یا واقعه‌ای در حال رخ دادن است.

(۲) صورت کلی گزاره‌های پایه‌انفسی چنین است: «در زمان یا محدوده زمانی t چیزی وجود دارد» یا «در زمان یا محدوده زمانی t، رویدادی در حال وقوع است». بنابراین، گزاره‌های پایه‌انفسی، بر خلاف گزاره‌های پایه‌آفاقی، فاقد عنصر مکانی‌اند و صرفاً قید زمانی دارند.

ثانیاً، از حیث مادی، گزاره‌های پایه از وجود موجود یا وقوع رویدادی مستقیماً ادراک‌پذیر (نگاه فصل دوم، بند ۲-۶) خبر می‌دهند<sup>(۵)</sup>. یعنی متعلق این گزاره‌ها موجودات یا رویدادهایی مستقیماً ادراک‌پذیر در منطقه‌های جای-گاهی مشخص (در تجربه‌های آفاقی) یا محدوده‌های زمانی مشخص (در تجربه‌های انفسی) است.

بنابراین، «گزاره‌های پایه» از حیث مادی می‌توانند به دو نوع متعلق ناظر باشند:

(۱) متعلقات آفاقی که امور مکانمند و زمانمند هستند

(۲) متعلقات انفسی که امور صرفاً زمانمند و فارغ از مکان هستند.

هیچ دلیل پیشینی وجود ندارد که صرفاً متعلقات آفاقی را موجود، واقعی و ادراک‌پذیر بدانیم (یعنی مکانمندی لزوماً شرط موجودیت و ادراک‌پذیری نیست). در اینجا مقصود از «وجود داشتن» صرفاً تعامل با جهان فیزیکی است<sup>(۶)</sup>. به بیان دیگر، X وجود دارد یا واقعی است اگر و فقط اگر با اجسام جهان فیزیکی تعامل داشته باشد. در این صورت موجوداتی که فاقد عنصر مکانی‌اند، اما می‌توانند بر موجودات مکانمند (در عالم مادی و فیزیکی) تأثیر بگذارند و با آنها همکنشی داشته باشند، وجود دارند و واقعی‌اند.

ب. آیا پذیرش و تصدیق گزاره‌های پایه موجه است؟

اولاً. S در مقام ادراک مستقیم X، X را به واسطه مجموعه‌ای از پدیدارها ادراک می‌کند، این امر، هم در مورد متعلقات آفاقی درست است، هم درباره متعلقات انفسی. (نگاه فصل دوم، بند ۵). بنابراین، اگر S بخواهد تجربه خود را از X در قالب گزاره‌ای قطعی‌الصدق بیان کند، حداکثر می‌تواند ادعا کند که «به‌نظم می‌رسد که در موقعیت M، X وجود دارد». (موقعیت M در مورد متعلقات آفاقی قید زمانی- مکانی دارد و در مورد متعلقات انفسی صرفاً قید زمانی). این نوع گزاره‌ها را «گزاره‌های خطاناپذیر» (incorrigible) می‌نامند<sup>(۷)</sup>. گزاره‌های خطاناپذیر ناظر به احوالات و انطباعات شخصی مُدرک است و تصدیق آنها مبنای ذهنی دارد، یعنی فارغ از آن است که واقعاً X وجود دارد یا نه. به بیان دیگر، گزاره «به‌نظم می‌رسد که در موقعیت M، X وجود دارد» قطعی‌الصدق است، به شرط آنکه S واقعاً به نظرش رسیده باشد که در موقعیت M، X وجود دارد (حتی اگر X واقعاً وجود نداشته باشد).

ثانیاً. میان نحوه تصدیق دو گزاره زیر تفاوت بارز و مهمی وجود دارد<sup>(۸)</sup>:

(۱) «به‌نظم می‌رسد که در موقعیت M، X وجود دارد».

(۲) «در موقعیت M، X وجود دارد».

گزاره (۱) گزاره‌ای خطاناپذیر است و از احوال و شؤون شخصی مُدرک حکایت می‌کند و نیز مستند تصدیق آن، نوعی یقین شخصی و روانشناختی است. به بیان دیگر، مبنای تصدیق این گزاره «ذهنی» و «شخصی» است، یعنی صدق و کذب آن گزاره برای دیگران تحقیق‌پذیر نیست و تصدیق آن بر مبنای نوعی یقین روانشناختی است. اما گزاره (۲) گزاره‌ای پایه (به معنای یادشده در بند الف) است، و از احوال و احکام موجودات یا وقایع واقعی حکایت می‌کند و تصدیق آن به یقین شخص قائل آن بستگی ندارد. به بیان دیگر، این گزاره «عینی» است، یعنی صدق و کذب آن، علی‌الاصول، برای همگان تحقیق‌پذیر است، یعنی به نحو بین‌الذهانی آزمون‌پذیر است. البته آزمون‌پذیری متعلقات آفاقی و متعلقات انفسی دقیقاً یکسان نیست. در واقع آزمون‌پذیری متعلقات

انفسی اتکای بیشتری به سنت دارد و ذهنی‌تر از آزمون‌پذیری متعلقات آفاقی است. اما این تفاوت در درجه است. بهترین مصداق آزمون‌پذیری متعلقات آفاقی در قلمرو علوم طبیعی-تجربی رخ می‌دهد، و مصداق بارز آزمون‌پذیری متعلقات انفسی در قلمرو دین است. بنابراین، تصدیق گزاره‌های پایه مبنایی «عینی» دارد<sup>(۹)</sup>.

در نظام‌های اعتقادی مهم (نظیر نظام اعتقادات علمی یا نظام اعتقادات دینی)، غالباً گزاره‌هایی از نوع (۲) مورد نظر هستند. برای مثال، فیزیکدان معتقد است که در قالب نظریه‌های علمی احوال و احکام واقعی جهان خارج را حکایت می‌کند، نه احوال شخصی خویشان را. یک فرد مؤمن نیز نمی‌گوید که «به‌نظرم می‌رسد خدایی وجود دارد»، بلکه اعتقاد او این است که «واقعاً خدایی وجود دارد».

بنابراین، نظام اعتقادات دینی (دست‌کم از نظر مؤمنان به آن) مشتمل بر مجموعه‌ای از اعتقادات عینی و حاکی از واقعیت است، نه ذهنی و حاکی از احوالات شخصی.

ثالثاً. بنابر آنچه گذشت، در اینجا ما با دو نوع گزاره روبرو هستیم: نخست، گزاره‌های خطاناپذیر (ظاهراً) قطعی‌الصدق؛ دوم، گزاره‌های پایه. آیا می‌توان گزاره‌های خطاناپذیر قطعی‌الصدق را مبنای اثبات گزاره‌های پایه قرار داد؟ به بیان دیگر، آیا می‌توان از «به‌نظرم می‌رسد که در موقعیت  $X, M$  وجود دارد» نتیجه گرفت که «در موقعیت  $X, M$  وجود دارد»؟

واقع آن است که از گزاره‌های ناظر به احوال شخصی فرد، منطقاً نمی‌توان نتایجی دربارهٔ عالم واقع استنتاج کرد. زیرا مضمون گزاره‌ای که حاکی از عالم واقعیت است، بیش از مضمون گزاره‌ای است که صرفاً از احوالات شخصی فرد حکایت می‌کند: از «به‌نظرم می‌رسد» منطقاً نمی‌توان «واقعاً وجود دارد» را استنتاج کرد (و این صورتی از مشکل فلسفی دیرپای «اثبات جهان خارج» است) (نگا. فصل اول، بند ۲-۳).

رابعاً پس تصدیق «گزاره‌های پایه» بر چه مبنایی معقول و موجه می‌شود؟ بنا بر آنچه گذشت، هرگز نمی‌توان صدق گزاره‌های پایه را قاطعانه اثبات کرد. زیرا دلیل صدق هر گزاره، یک گزاره دیگر است، نه دریافت‌های حسی شخصی. حتی گزاره‌های حاکی از دریافت‌های شخصی (یعنی گزاره‌های خطاناپذیر) که خود قطعی‌الصدق می‌نمایند، نمی‌توانند صدق گزاره‌های پایه را اثبات و مبرهن کنند<sup>(۱۰)</sup>.

اما، پذیرش و تصدیق گزاره‌های پایه را می‌توان بنا بر دو مبنای مهم، معقول و موجه ساخت:

مبنای اول، خود تجربه است. به بیان دیگر، تحت شرایط معین، می‌توان خود تجربه را اساس مقبولیت گزاره‌های پایه به‌شمار آورد. تجربه، به یک معنا، علت موجد گزاره‌های پایه است. اما علت، دلیل نیست. با این همه پذیرش یک گزاره پایه بر مبنای تجربه مستقیم، می‌تواند تحت شرایط معین، موجه باشد، مشروط بر آنکه<sup>(۱۱)</sup>:

(۱) فرآیندهای ادراکی مولد اعتقاد یا گزاره مزبور علی‌الغلب اعتمادپذیر باشند. برای مثال، اگر  $S$ ،  $X$  را از طریق فرآیند دیدن ادراک می‌کند، این فرآیند در غالب موارد درخور اعتماد تلقی شود.

(۲) هیچ قرینه‌ای دال بر وجود شرایط و خصایص نامتعارف در حین تجربه وجود نداشته باشد، برای مثال، شرایط شخصی  $S$  طبیعی باشد، شرایط بیرونی تجربه متعارف باشد، و غیره.

شروط فوق علی‌الاصول قابل تحقق است و تحت شرایط معینی می‌توان به‌نحو معقول به تحقق این شروط باور داشت. اگر این شرایط تحقق پذیرند، در آن صورت تجربه یا فرآیند ادراکی مولد گزاره پایه، می‌تواند اساس موجه ساختن آن گزاره باشد. یعنی در این مقام، علت، نقش دلیل ناقص را ایفا می‌کند (یعنی پذیرش آن گزاره را موجه می‌کند، اما صدق آن را قاطعانه مبرهن نمی‌نماید).

به بیان دیگر، اگر  $S$ ، تحت شرایط فوق‌الذکر، در موقعیت  $M$ ،  $X$  را ادراک کند، می‌تواند ادعا کند که بهترین تبیین تجربه وی آن است که «در موقعیت  $M$ ،  $X$  وجود دارد». و این ادعای وی موجب و معقول است (ولو آنکه به طور قطع نتوان وجود  $X$  را در موقعیت  $M$  مبرهن و اثبات کرد).

بنای دوم، نقدپذیری یا آزمون‌پذیری بین‌الذهانی گزاره‌های پایه است<sup>(۱۲)</sup>. اصولاً، «نقد» در ساحت «زبان» ممکن است، زیرا ابزار نقد، منطق است، و منطق نظریه‌ای است که صدق مقدمات را به نتیجه، یا کذب نتیجه را به دست‌کم یکی از مقدمات تسری می‌دهد. مفاهیمی نظیر «صدق»، «تناقض»، «سازگاری»، و سایر نسبت‌های منطقی، جملگی شأن گزاره‌ها هستند. بنابراین، تجربه در صورتی نقدپذیر (و به طریق اولی آزمون‌پذیر بین‌الذهانی) می‌شود که صورت زبانی بپذیرد. اما برخی انواع گزاره‌ها را نمی‌توان به آسانی مورد نقد همگانی قرار داد. برای مثال، گزاره‌های خطاناپذیر (که به معنای یادشده «ذهنی» اند) نقدپذیر همگانی به نظر نمی‌رسند. اما «گزاره‌های پایه» برای همگان علی‌الاصول نقدپذیرند. این مدعا، دست‌کم به این معناست که می‌توان از آنها گزاره‌های آزمون‌پذیر دیگری نتیجه گرفت، و اگر برخی از این پیامدها باطل باشند، حکم به ابطال گزاره‌های نخستین داد. بنابراین، مادام که گزاره‌های پایه تن به نقد بسپارند و از کوران نقدهای مستمر سرفراز بیرون آیند، تصدیق آنها موجب و معقول است. این بدان معناست که تصدیق و پذیرش گزاره‌های پایه معقول است، مادام که دلیلی خلاف آن وجود نداشته باشد.

خامساً. همانطور که ملاحظه شد، تصدیق گزاره‌های پایه امری کاملاً منطقی و مدلل نیست. به بیان دیگر، فرآیند توجیه و تصدیق گزاره‌های پایه را نمی‌توان یک فرآیند منطقی محض دانست، بلکه عوامل غیر معرفتی نیز در این امر مدخلیت تام دارند. فرآیند نقد و سنجش گزاره‌های پایه پایان‌ناپذیر است، و اگر این فرآیند در جایی توقف نپذیرد، هرگز گزاره‌ای به عنوان گزاره

پایه مورد پذیرش و تصدیق واقع نخواهد شد. در واقع، قبول و رد گزاره‌های پایه نهایتاً در گرو توافق ماست. و در اینجا است که نقش سنت و جامعه اهمیت می‌یابد. البته شک نیست که احتمال حصول توافق و اجماع بر سر گزاره‌های شخصی بسی بیشتر از احتمال حصول توافق بر سر گزاره‌های کلی است. بنابراین، تصدیق گزاره‌های پایه، به بیان دقیقتر، مبتنی بر فرآیند حصول اجماع یا توافق است. اما همانطور که اشاره شد، این توافق بی‌اساس و من‌عندی نیست و اساساً به‌شیوه‌ای قاعده‌مند انجام می‌پذیرد. در واقع، نحوه‌گزینش و پذیرش گزاره‌های پایه بیشتر شبیه است به نحوه اتخاذ رأی هیئت منصفه دادگاه در خصوص یک امر واقع (یعنی پاسخ به چرای مادی)<sup>(۱۳)</sup>.

رأی هیئت منصفه، اختیار گزاره‌ای است که خبر از وقوع امری می‌دهد، به بیان دیگر، اعضای هیئت منصفه باید بر مبنای مجموعه‌ای از قرائن (متشکل از علل و دلایل) نهایتاً تصمیم بگیرند که گزاره حاکمی از فلان واقعه خاص صادق است یا نه. البته اعضای هیئت منصفه، علی‌القاعده، به گزاف و من‌عندی تصمیم‌گیری نمی‌کنند، بلکه برای اتخاذ رأی از قواعدی معین پیروی می‌کنند. این قواعد بر اصولی مبتنی‌اند که غالباً برای دستیابی به حقیقت تدوین شده‌اند. اما البته صدور رأی از جانب هیئت منصفه، لزوماً نشانه صدق آن رأی نیست، و از همین‌روست که می‌توان رأی هیئت منصفه را مورد تجدید نظر قرار داد و حتی لغو کرد. نحوه‌گزینش و پذیرش گزاره‌های پایه نیز علی‌الاصول مشابه همین شیوه است. بنابراین، تصدیق گزاره‌های پایه، موجه است، اما این معقولیت لزوماً ضامن صدق آن گزاره‌ها نیست. (همانطور که رأی هیئت منصفه، به شرط رعایت قواعد مربوطه، موجه است، اما لزوماً صادق نیست). در مورد نظام اعتقادات دینی، هیئت منصفه در واقع جامعه دینی ذریبط است. در جامعه دینی سنتاً معیارهایی برای تعیین اصالت یا عدم اصالت تجربه‌های دینی و به تبع گزاره‌های حاکمی از آنها وجود دارد (نگاه فصل دوم، بند ۴). بنابراین، گزینش و پذیرش گزاره‌های پایه یک نظام

اعتقادات دینی خاص عمدتاً منوط به عرف و سنت جامعه دینی ذیربط است. و هر جامعه‌ای موظف است داوری‌های خود را در این خصوص مسؤولانه و با رعایت قواعد و اصولی که غالباً برای دستیابی به حقیقت به کار می‌روند، انجام دهد.

۵. اگر یک «گزاره پایه» موجه شود، یعنی از نظر S احتمال صدق آن از گزاره نقیض یا بدیل آن بیشتر باشد، در آن صورت برای S به یک «اعتقاد پایه» بدل خواهد شد. (S می‌تواند مرجعی فردی یا جمعی باشد). (نگا. فصل اول، بند (۱-۸)، قسمت ج).

اعتقاد پایه B، از نظر S چند ویژگی مهم دارد<sup>(۴)</sup>:  
اولاً، S آن اعتقاد را صادق تلقی می‌کند، یا دست کم اعتقاد به صدق آن را موجه می‌داند، به این معنا که دست کم معتقد است احتمال صدق آن از گزاره نقیض آن یا گزاره‌های بدیلش بیشتر است.

ثانیاً، آن اعتقاد را از سایر اعتقادات خویش استنتاج نکرده است.  
ثالثاً، اعتقاد B مبتنی بر تجربه مستقیم تجربه گر S است و S آن را به اعتبار فرآیندهای ادراکی مولد آن معتبر و موجه می‌داند، مشروط بر آنکه: آن فرآیندها علی‌الغلب اعتمادپذیر باشند و نیز در حین تجربه، شرایط نامتعرفی در شخص تجربه گر یا در محیط وقوع تجربه رخ نداده باشد.

۶. اگر تجربه مستقیم یا ادراک خداوند ممکن باشد (نگا. فصل دوم، بند ۲-۶)، در آن صورت شخص تجربه گر می‌تواند درباره خداوند اعتقاداتی پایه کسب کند. در واقع، در نظام اعتقادات دینی مؤمن، دسته‌ای از اعتقادات «پایه» به شمار می‌آیند، به این معنا که:

اولاً، شخص مُدرک آن اعتقاد یا اعتقادات را از سایر اعتقادات خویش استنتاج نکرده است.

ثانیاً، آن اعتقاد یا اعتقادات بر تجربه مستقیم مُدرک مبتنی است و وی آن را به اعتبار فرآیند ادراکی مولد آن معتبر و موجه می‌داند.

ثالثاً، مُدرک آن اعتقاد را صادق تلقی می‌کند، یا دست کم اعتقاد به صدق

آن را موجه می‌داند، یا احتمال صدق آن را از احتمال صدق اعتقادات نقیض یا بدیل بیشتر می‌داند.

برای مثال، ممکن است مؤمن تحت شرایط معین، معتقد شود که خداوند وی را آموخته است، یا خداوند بر وی خشم گرفته است، یا خداوند با وی سخن می‌گوید، یا خداوند خویشتن را در گلی آشکار کرده است، و غیره. تمام اعتقاداتی که از این تجربه‌ها حکایت می‌کنند، می‌توانند اعتقادات پایه باشند، مشروط بر آنکه شروط سه‌گانه فوق را احراز کنند. و دست‌کم، مؤمنان و صاحبان تجربه دینی (در سطوح مختلف آن) معتقدند که تحت شرایط معین، اعتقادات آنها درباره حضور یا فعل و تصرف خداوند، در واقع واجد شروط سه‌گانه یادشده است و لذا اعتقاداتی پایه به‌شمار می‌آید.

برای مثال، ممکن است در سطوح عامتر تجربه دینی، شخص نصی دینی را بخواند و برای یک لحظه احساس کند که مستقیماً طرف خطاب خداوند است. یا گناهی مرتکب شود و دفعه‌ای احساس کند که خداوند وی را آموخته است. یا در سطوح رفیعتر، تجربه گفت و شنود مستقیم با خداوند را بیازماید. در این قبیل موقعیتها، اعتقاداتی که بر مبنای این تجربه‌ها شکل می‌پذیرد و حاکی از آن تجربه‌هاست، می‌تواند اعتقاداتی پایه باشد (مشروط بر آنکه شروط سه‌گانه یادشده را احراز کرده باشد، که در این قبیل موقعیتها، فرض احراز آن شرایط قابل تصور است). البته چه‌بسا شخص بتواند اعتقاداتی از این قبیل را به‌نحو غیر پایه و بر مبنای قرائن حاصل کند، یعنی برای مثال، با ملاحظه پاره‌ای قرائن و به‌مدد پاره‌ای ادله رحمت و آمرزندگی خداوند را استنتاج کند. در این صورت این اعتقادات، پایه نخواهند بود. اما شق نخست (یعنی تحصیل این اعتقادات به‌روش پایه و به‌نحوی که شروط سه‌گانه یادشده احراز شود) ممکن است، و لذا تحت شرایط معین، مؤمن صاحب تجربه می‌تواند این قبیل اعتقادات خود را پایه تلقی کند.

البته اعتقاد پایه «در موقعیت M خداوند با من سخن گفت» یا «در موقعیت

M خداوند بر من خشم گرفت»، هیچ یک دقیقاً هم ارز این اعتقاد که «خدا وجود دارد» نیست. اما تصدیق «خدا با من سخن گفت» بالملازمه مبتنی بر تصدیق «خدا وجود دارد» است. بنابراین، با اندکی تسامح و توسع می توان این اعتقاد را که «خدا وجود دارد»، اعتقادی پایه دانست.

حاصل آنکه تحت شرایط معین و مناسب، اعتقاد به وجود خداوند و نیز سایر اعتقادات دینداران در باب افعال و اوصاف خداوند، برای آن کسانی که حضور و فعالیت خداوند را تجربه کرده اند، به روش پایه و به نحو معقول و موجهی مقبول می افتند، و لذا می توان آنها را اعتقاداتی واقعاً پایه دانست. بنابراین، تجربه دینی می تواند موجد اعتقاداتی موجه درباره متعلقی غیر از شخص تجربه گر باشد و لذا به این معنا تجربه ای «معرفت بخش» به شمار می آید (نگا. فصل دوم، بند ۶، قسمت ب، ذیل روش اول، فقره (۲) و (۳)).

البته این اعتقادات در جامعه دینی و نزد دینداران، واقعاً پایه تلقی می شوند، ولی این امر نقیصه ای بر «پایه بودن» آن اعتقادات نیست. چرا که اعتقادات پایه همواره نسبت به مرجع معین S پایه تلقی می شوند<sup>(۱۵)</sup>.

۷. گاهی در سنت ادیان توحیدی گفته می شود که اعتقاد به وجود خداوند «فطری» است، و به نظر می رسد که مقصود از این ادعا مآلاً آن است که می توان وجود خداوند را بدون تمسک به ادله و براهین (و به طور کلی قرائن گزاره ای) تصدیق کرد و این تصدیق، معقول و موجه است. قائلین به این رأی، گاهی برای آنکه به این مدعا صورتی خردپسند و عقل پذیر ببخشند، از جمله به مقولاتی نظیر «علم حضوری» و «درک وجدانی» متمسک می شوند. یعنی «فطری بودن» را به معنای درک وجدانی خداوند یا علم حضوری نسبت به موجودیت وی می انگارند. اما اگر مقصود اصلی از این نظریه را تصدیق خداوند بدون تمسک به قرائن گزاره ای (یعنی ادله و براهین) و پرهیز از مشکلات و مناقشه های متداول در الهیات طبیعی بدانیم، در آن صورت چه بسا بتوانیم این مقصود را از طریق «پایه» دانستن اعتقاد به وجود خداوند

(به معنای یادشده) تأمین و تحصیل کنیم. به بیان دیگر، «فطری بودن» اعتقاد به وجود خداوند را به معنای «پایه بودن» آن اعتقاد بدانیم.

۸. الف. در سنت ادیان توحیدی، بعضی متون یا نصوص، «مقدس» تلقی می‌شوند و از وثاقت و حجیت خاص برخوردارند، چرا که مؤمنان این نصوص را به نوعی تجلّی‌گاه امر الوهی می‌دانند. نصوص مقدس مجموعه‌ای از گزاره‌ها هستند که از تجربه دینی حکایت می‌کنند. «تجربه دینی» (به معنای عام آن، یعنی ارتباط خداوند با انسان) در آینه گزاره‌های متن مقدس خود را باز می‌نمایاند. تجربه دینی وقتی که به عبارت درمی‌آید و مکتوب می‌شود، «متن مقدس» را پدید می‌آورد. بنابراین، نصوص مقدس، صورت زبانی و مکتوب تجربه دینی هستند. «قدسیّت» این متون به اعتبار متعلّق قدسی‌شان است، یعنی این متون «مقدس» اند، چون به نوعی جلوه‌گاه امر قدسی اند (البته حجیت و وثاقت متون مقدس می‌تواند معلول علل تاریخی، جامعه‌شناختی و حتّی سیاسی نیز باشد که این وجه بحث از دایره پژوهش حاضر بیرون است). ب. «متون مقدس» را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی بر دو نوع دانست: (۱) متون الهامی: متون الهامی، بیشتر بیانگر بصیرتها، مواجید، مکاشفات و یافته‌های عمیق روحی و معنوی عارفان و بزرگان طریقت است. عارفان و بزرگان الهام‌یافته، تجربه‌های دینی یا عرفانی خود را در قالب این قبیل متون صورت زبانی می‌بخشند.

(۲) متون و حیانی: متون و حیانی، صورت زبانی تجربه و حیانی شخص نبی است. در سنت ادیان توحیدی، «وحی» تجربه دینی خاص نبی تلقی می‌شود و خصوصاً از نوع وحی زبانی است. خداوند در سطح تجربه و حیانی، باب گفت و شنودی زبانی را با نبی می‌گشاید و پیامی را به وی ابلاغ می‌کند تا به واسطه وی به امت برسد. هنگامی که این تجربه و حیانی به عبارت درمی‌آید و به امت ابلاغ می‌گردد، متن و حیانی پدیدار می‌شود.

البته در سنت ادیان توحیدی، صورت زبانی متون و حیانی شأن و وصف

یکسان ندارد. در واقع در این سنت دست کم دو تلقی متفاوت از صورت زبانی متون وحیانی وجود دارد:

مطابق تلقی اول، صورت زبانی تجربه وحیانی، در واقع تعبیری است که شخص نبی از تجربه وحیانی به دست می دهد، یعنی ابتدا شخص نبی تجربه ای وحیانی را از سر می گذراند و سپس به بیان خود، از آن تجربه گزارشی به دست می دهد. این موقعیت شبیه به آن است که برای مثال، شخصی شاهد گفت و شنودی علمی باشد (و چه بسا خود نیز در این گفت و شنود شرکت جوید) و سپس از این مباحثه مطابق درک و تلقی خود، و به عبارات خود گزارشی به دست دهد. در اینجا شخص نبی تجربه را در حد شناخت و آگاهی شخصی و عصری خویش در می یابد و آن را به زبان خود (که «لسان قوم» است) بیان می کند. امروزه صورت زبانی انجیل و تورات کمابیش از این نوع تلقی می شود.

مطابق تلقی دوم، صورت زبانی متن وحیانی، خود جزئی از تجربه وحیانی است. یعنی شخص نبی، در ضمن تجربه وحیانی، صورت زبانی یا گزارش و تعبیر آن تجربه را نیز دریافت می کند. این موقعیت شبیه به آن است که برای مثال، شخصی در یک گفت و شنود علمی حاضر باشد (و چه بسا خود نیز در آن مباحثه شرکت جوید)، و سپس عین عبارات ردویدل شده را ثبت و گزارش کند. در اینجا خداوند پیام خود و صورت زبانی تجربه مورد نظر را درخور شناخت و آگاهی عصری نبی یا قوم او و به تناسب ویژگیها و محدودیتهای زبان بشری بیان می کند، یعنی تجربه وحیانی از جانب خود خداوند، به «لسان قوم» تعبیر می شود و پیامبر همین تعبیر را عیناً به امت منتقل می کند. عموم مسلمانان صورت زبانی قرآن را از این نوع تلقی می کنند.

در تلقی دوم، تجربه وحیانی چون صورت زبانی پذیرفته، لاجرم تعبیرآلود است و ویژگیها و محدودیتهای لسان قوم را باز می نمایاند. اما این «تعبیر» بشری نیست، یعنی از جانب خداوند است، هرچند که در جامه زبان بشری درآمده

است. اما در تلقی نخست، صورت زبانی متن و حیانی متضمن تعبیری بشری است و علاوه بر آنکه ویژگیها و محدودیتهای لسان قوم را باز می‌نمایاند، نشان ویژگیها و محدودیتهای شخص تعبیرکننده را نیز بر خود دارد. به بیان دیگر، صورت زبانی متن و حیانی در تلقی نخست متضمن دو نوع محدودیت است: محدودیتهای ناشی از لسان قوم (محدودیتهای قابلی)، و محدودیتهای ناشی از شخص تعبیرکننده در مقام تعبیر (محدودیتهای فاعلی). اما صورت زبانی متن و حیانی در تلقی دوم، صرفاً متضمن یک نوع محدودیت است: محدودیت ناشی از لسان قوم یا زبان بشری (محدودیت قابلی). روشن است که در تلقی دوم، تعبیرکننده (یعنی خداوند) در مقام تعبیر تواناست و فاعلیتی تام و بدون نقصان دارد، بنابراین، محدودیتهای صورت زبانی متن ناشی از نقصان و محدودیت زبان بشری است.

ج. مهمترین نقش متون مقدس، حفظ گهر تجربه دینی و و حیانی و بسط آن در طول تاریخ است. متن مقدس، در این قلمرو، دو کارکرد مهم دارد: اول آنکه، منبع الهام تجربه دینی در امت است. مؤمن می‌تواند از طریق فهم و بازآفرینی جهان متن، به‌ورای آن راه یابد و در تجربه دینی نبی یا عارف مشارکت جوید. به بیان دیگر، متن مقدس، سالک گرم‌پوی را به‌ساحت تجربه‌های معنوی رفیع برمی‌کشد و موجب شکوفایی روح او در فضای قدسی تجربه‌های دینی می‌شود.

دوم آنکه، متون مقدس، نقش ضابطه و معیار تمییز را در جامعه دینی ایفا می‌کنند. به بیان دیگر، سالکان طریق مواجید و یافته‌های معنوی خود را به‌محک متون مقدس مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهند و اصالت یا عدم اصالت آنها را شناسایی می‌کنند. خلاصه آنکه، متون مقدس هم منبع و هم داور تجربه‌های دینی امت تلقی می‌شوند.

البته در میان متون مقدس، متن و حیانی از منزلت ممتازی برخوردار است، و از نظر مؤمنان از حجیت و وثاقت ویژه‌ای بهره‌مند است. مؤمنان در

غالب موارد حَتّی و ثاقّت و اعتبار متون الهامی را نیز در مقایسه با متون و حیانی مورد داوری قرار می‌دهند.

د. در متون مقدس باید میان دو امر تفکیک شود:

(۱) صورت زبانی متن که حاکی از تجربه دینی یا و حیانی است.

(۲) متعلّق تجربه دینی یا و حیانی که در ادیان توحیدی یا «خداوند» است

یا امری که مستقیماً به خداوند مربوط و منتسب است.

در واقع، همانطور که پیشتر اشاره شد، «مقدس» بودن این متون به اعتبار متعلّق قدسی‌شان است و ربطی به صورت زبانی آنها ندارد. به بیان دیگر، صورت زبانی متن، «مقدس» (یعنی فوق نقد) نیست، بلکه متعلّق تجربه‌ای که متن ناظر به آن است، «مقدس» (یعنی هیبت‌انگیز و حیرت‌افکن و شورآفرین و خشیت‌آور) است. البته تصوّر و تلقی انسانها از «خداوند» نیز قابل نقد است. ولی انسان در هنگام مواجهه با امر قدسی، تجربه‌ای هیبت‌انگیز و رازآمیز و حیرت‌افکن را از سر می‌گذراند و در این مقام، «نقد» ممکن نیست. انسان در مقام مواجهه با امر قدسی در مقام نقد قرار ندارد. نقد در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که وی از ساحت درگیری وجودی با امر قدسی فاصله بگیرد و در مقام تأمل و سنجش واقع شود. بنابراین، متعلّق تجربه دینی، در موقعیت درگیری وجودی انسان با وی، «فوق نقد» است، و لذا چه بسا به این معنا نیز «مقدس» باشد.

اما صورت زبانی متن مقدس (مطابق هر دو تلقی یادشده در بند ب) لاجرم به «لسان قوم» است. یعنی ساختار زبانی متن شکلی از زندگانی قوم در عصر تنزیل است و آینه‌وار فرهنگ، دانش و معیشت عصر را باز می‌تاباند و به خدمت می‌گیرد<sup>(۱۶)</sup>. به بیان دیگر، شرط آنکه پیام لا زمان و لا مکان الهی به گوش امت برسد، این است که در جامعه لسان قوم درآید و درخور هاضمه عقول بشری شود. و از این رو صورت زبانی متن، حداقل نشان و ویژگیها و محدودیتهای زبان بشری (یعنی محدودیتهای قابلی) را بر خود دارد. هر

چقدر که جهان انسان (یعنی مخاطب متن) از جهان متن فاصله بیشتری پیدا کند، فهم متن و مشارکت در تجربه دینی نهفته در آن دشوارتر می‌شود. در این موقعیت، فرآیند تفسیر ضرورت جدّی‌تری می‌یابد و مؤمن لاجرم باید از طریق نقد نص به فهم آن نزدیک شود، یعنی باید بکوشد تا ملائسات عصری زبان متن را (که در متن امری بالعرض است) بپیراید تا به گوهر قدسی متن (که در متن امری بالذات است) نزدیک شود و خود مرتبه‌ای از مراتب تجربه دینی یا وحیانی را بیازماید.

اما نقد متن مقدس به دو نحو متفاوت و بر مبنای دو نوع پیش‌فرض متباین می‌تواند انجام پذیرد:

نحوه نخست، نقد منکرانه است. نقد منکرانه مبتنی بر این پیش‌فرض است که «متن مقدس» از تجربه دینی یا وحیانی اصیلی حکایت نمی‌کند و لذا در واقع «مقدس» نیست. از این منظر، نقد متن برای نفی متن و گوهر قدسی پیام آن است.

نحوه دوم، نقد مؤمنانه است. نقد مؤمنانه مبتنی بر این پیش‌فرض است که «متن مقدس» از تجربه دینی یا وحیانی اصیلی حکایت می‌کند، و لذا در واقع «مقدس» است. اما این متن به لسان قوم است. زبان صرفاً نظامی از نشانه‌ها نیست، بلکه «شکلی از زندگی» است. بنابراین، جهان‌شناسی مندرج در زبان قوم لاجرم در متن مقدس انعکاس دارد، و البته این ویژگی شرط ضروری فهمیدن متن و شنیدن پیام آن توسط قوم است. بنابراین، مؤمن باید بکوشد تا جهان‌شناسی اسطوره‌ای قوم (به معنای وسیع کلمه) را که در زبان بازتابیده است، بازشناسی کند و گوهر پیام متن را از آن افق معنایی به افق معنایی خواننده انتقال دهد. از این منظر، نقد متن نقش تفسیری دارد، یعنی ابزار فهم متن و مشارکت در تجربه وحیانی است. مفسر می‌کوشد از طریق نقد جهان‌شناسی اسطوره‌ای قوم در عصر تنزیل (یا به بیان امروزی‌تر، «اسطوره‌زدایی» از متن)<sup>(۱۷)</sup>، پیام اصلی متن را از ملائسات عصری زبان متن بپیراید. و آنرا

به جهان مخاطب آن نزدیک سازد، و به این شیوه گوهر پیام را برای او مفهوم کند و راه مشارکت وی را در تجربه دینی-و حیانی بگشاید.

تفسیر متن از جایی آغاز می شود که شخص یکی از دو پیش فرض فوق را برگزیند و مبنای نقد و تفسیر خود قرار دهد. اما داورى در خصوص درستی یا نادرستی این پیش فرضها در قلمرو علم کلام صورت می پذیرد، یعنی در قلمروی بیرون از فرآیند تفسیر متن.

۹. حاصل آنکه، عقل در مقام بیان، «تجربه» را صورت زبانی می بخشد. و این صورتهای زبانی گاه در قالب متون مقدس در جامعه دینی حجیت و رسمیت می یابند. بنابراین، عقل در مقام تبیین، یعنی در مقام الهیات پردازی از دو منبع بهره می جوید: تجربه دینی (به طور عام)، و متون مقدس (به طور خاص). اما بیان دقیقتر آن است که تجربه دینی منبع اصلی الهیات است. البته این تجربه صورت زبانی می پذیرد، و برخی از این صورتهای زبانی در جامعه دینی حجیت و اعتبار ویژه می یابند و تبدیل به «متن مقدس» می شوند. اما «متن مقدس» نیز نهایتاً حاکی از تجربه دینی است. نظامهای الهیاتی حیات و شادابی خود را عمدتاً وامدار تجربه های دینی افراد جامعه دینی اند. اما تجربه های دینی امت با تجربه های دینی معیار شده (یعنی تجربه انبیاء و اولیای الهی) تنظیم و سنجیده می شوند، و متون مقدس در واقع مبین تجربه این پیشوایان است.

### عقل در مقام تبیین تجربه دینی

۱۰. پس از آنکه تجربه دینی صورت زبانی پذیرفت و در قالب اعتقادات پایه یا در قالب متون مقدس در آمد، سطح دوم فعالیت عقل در نسبت با تجربه دینی آغاز می شود. عقل در سطح دوم فعالیت خود می کوشد تا داده های دینی حاصل از تجربه دینی یا متون مقدس را در ضمن یک نظام الهیاتی منسجم و فراگیر، تبیین کند. بنابراین، نقش دوم عقل در نسبت با تجربه دینی (یا به بیان

دقیقت داده‌های حاصل از تجربه دینی) نقش تبیینی آن است. حاصل کار عقل در این مقام شکل‌گیری یک نظام الهیاتی خاص است. در واقع می‌توان، نظام الهیاتی را، دست کم از منظر قائلین به آن، «بهترین تبیین» داده‌های دینی زیربط دانست.

#### ۱۱. اما مقصود از «تبیین» چیست؟

اولاً، «تبیین» پدیده یا مجموعه داده‌های  $X$ ، به بیان کلی، عبارتست از فهم  $X$  و کشف چرایی تحقق آن. به بیان دیگر، وقتی که ما با پدیده یا مجموعه‌ای از داده‌های معین روبرو می‌شویم، می‌کوشیم تا از آن پدیده یا مجموعه فهمی حاصل کنیم و دریابیم که چرا آن پدیده یا مجموعه چنان است که هست. در این صورت ما در مقام کشف نوعی تبیین برای آن پدیده یا مجموعه هستیم.

ثانیاً، برای تبیین پدیده یا مجموعه داده‌های  $X$ ، می‌توان از الگوهای متفاوتی پیروی کرد<sup>(۱۸)</sup>. برای مثال، برای تبیین پدیده  $X$  که در بادی نظر پدیده‌ای تصادفی و ممکن الوقوع می‌نماید، می‌توانیم نشان دهیم که بنا به دلایلی معین، وقوع  $X$  واقعاً اجتناب‌ناپذیر است (مدل عقلی یا دلیلی = Reason model). یا اگر پدیده  $X$  با توجه به سوابق معرفتی ما، پدیده‌ای بیگانه و نامأنوس می‌نماید، می‌کوشیم تا میان آن پدیده و پدیده‌های مأنوس و آشنا مشابهت و خویشاوندی برقرار کنیم و از این طریق حس اعجاب و شگفتی خود را نسبت به آن از میان برداریم، یعنی نشان دهیم که پدیده ناآشنای  $X$  شبیه به پدیده آشنای  $Y$  است و لذا فرآیندهای موجود  $X$  مشابه فرآیندهای موجود  $Y$  می‌باشد (مدل مبتنی بر برقراری خویشاوندی و مشابهت = Familiarity model).

گاه نیز تبیین پدیده  $X$  عبارتست از شناخت علل موجد آن پدیده یا شناخت ساز و کارهایی که علل مقدم را به این معلول خاص (یعنی پدیده  $X$ ) مرتبط می‌سازند (مدل علّی = Causal model). گاهی هم تبیین پدیده  $X$  عبارتست از آنکه پدیده  $X$  را از مجموعه‌ای از مقدمات به نحو قیاسی استنتاج کنیم، مشروط بر آنکه مجموعه مقدمات شامل حداقل یک قانون کلی باشد که برای آن استنتاج ضروری است (مدل قیاسی-قانونی = deductive-nomological model).

ثالثاً، علی‌رغم تنوع الگوهای تبیینی، غالب این الگوها را می‌توان در ساخت صوری مشترکی بیان کرد. این ساخت صوری از مدل قیاسی-قانونی اخذ شده است. در این مدل، تبیین، استدلالی قیاسی است و مجموعه مقدمات این استدلال متشکل است از یک یا چند قانون کلی و یک یا چند گزاره شخصی حاکی از برخی واقعیات جزئی (شرایط اولیه). این مقدمات باید به‌نحو قیاسی، جمله حاکی از پدیده مورد نظر را نتیجه دهند. این ساخت صوری را می‌توان به‌صورت زیر نمایش داد<sup>(۱۹)</sup>:

یک یا چند قانون کلی Li

شرایط اولیه (یعنی یک یا چند عبارت حاکی از شرایط و زمینه وقوع حادثه) Ci

به‌نحو قیاسی نتیجه می‌دهد

E عبارت حاکی از پدیده‌ای که درصدد تبیین آن هستیم

رابعاً، اما تبیین‌ها را بر حسب نوع پدیده‌ها یا داده‌های مورد تبیین و لذا بر حسب نوع قوانین و شرایط اولیه لازم برای استنتاج، می‌توان بر دو نوع دانست<sup>(۲۰)</sup>:

نوع اول، تبیین‌های فیزیکی است. در این نوع تبیین‌ها، موضوع تبیین شیء یا واقعه‌ای فیزیکی و غیر ذیروح است. در این حالت، ما می‌کوشیم رفتار آن شیء یا چرایی وقوع آن واقعه را صرفاً بر حسب علل یعنی نیروها و قابلیت‌ها و اوصاف طبیعی-مادی تبیین کنیم.

نوع دوم، تبیین‌های شخصی است. در این نوع تبیین‌ها، موضوع تبیین، موجودی ذیشعور و صاحب غرض و نیت است. در این حالت، می‌کوشیم تا رفتارهای آن شخص را بر حسب دلایل یعنی اعتقادات و مقاصد و نیت وی تبیین کنیم.

در این خصوص باید به دو نکته توجه داشت:

نکته اول آنکه اگرچه در این دو نوع تبیین، نوع پدیده‌های مورد تبیین و قوانین مورد استفاده، با یکدیگر تفاوت‌های مهمی دارند، اما هر دو نوع تبیین می‌توانند از ساخت صوری واحدی پیروی کنند.

نکته دَوَم آنکه، در مقام تبیین وقایعی که ناشی از قصد و غرض یک فاعل ذیشعور است، تبیین فیزیکی و شخصی لزوماً مانعة الجمع نیستند.

خامساً، داده‌هایی که ذاتاً دینی هستند (یعنی منبعث از تجربه‌های دینی‌اند)، یا مستقیماً ناظر به خود خداوند به‌مثابه موجودی متشخص و صاحب غرض‌اند، یا ناظر به وقایعی هستند که از تصرّف مستقیم الهی و قصد و غرض یک فاعل ذیشعور (یعنی خداوند) ناشی شده‌اند. بنابراین، «تبیین» در قلمرو دین یا صرفاً از سنخ تبیین شخصی است، یا تلفیقی از تبیین شخصی و فیزیکی. به بیان دیگر، وقایعی که در قلمرو دین مورد تفسیر و تبیین واقع می‌شوند، از آن حیث که فعل خداوند هستند یا به‌نحوی به‌وی منتسب‌اند، موضوع توجه واقع می‌شوند. وقایع دینی هیچ‌یک وقایع طبیعی و فیزیکی محض نیستند، بلکه جملگی معنا و پیامی در دل خود دارند و «آیه» تلقی می‌شوند. «آیه» دیدن این وقایع، آنها را از وقایع فیزیکی و طبیعی محض متمایز می‌کند. شخص دیندار وقایع طبیعی را از آن حیث که فعل باری یا نمایانگر ذات یا غرض اوست، مورد ملاحظه قرار می‌دهد و لذا فهم این وقایع و تبیین آنها نهایتاً از الگوی تبیین‌های شخصی پیروی می‌کند.

## ۱۲. اما مقصود از «بهترین تبیین» چیست؟

اولاً، وقتی که شخص S با مجموعه قرائن خاصی مواجه می‌شود، برای یافتن تبیین آن قرائن به گنجینه اعتقادات و تبیین‌هایی که در اختیار دارد مراجعه می‌کند و با ملاحظه سوابق معرفتی و اعتقادی خویش از آن میان تبیینی را برمی‌گزیند و آن را «بهترین تبیین» آن قرائن تلقی می‌کند. برای مثال، یک کارآگاه با ملاحظه مجموعه قرائنی که در خصوص یک قتل در اختیار دارد، نتیجه می‌گیرد که شخص A قاتل است، چرا که این رأی را بهترین تبیین آن قرائن می‌داند. یا فرض کنید که ما در یک صبح زمستانی با ردّ پایی بر روی برف روبرو می‌شویم و نتیجه می‌گیریم که کسی از آن محل عبور کرده است، چرا که این رأی را بهترین تبیین آن ردّ پا می‌دانیم. پس شخص S با ملاحظه مجموعه

سوابق معرفتی و اعتقادی خود و بر مبنای داده‌ها و قرائن ذریبط، نتیجه می‌گیرد که از میان مجموعه تبیین‌های رقیبی که برای آن قرائن در اختیار دارد، مثلاً تبیین E، بهترین تبیین است و لذا آن را اختیار می‌کند. این فرآیند را «استنتاج بهترین تبیین» (Inference to the best explanation) می‌نامند. در فرآیند «استنتاج بهترین تبیین» چند جزء اصلی وجود دارد: (۱) مجموعه قرائن و داده‌هایی که در صدد تبیین آنها هستیم (۲) مجموعه‌ای از تبیین‌های رقیب که در اختیار داریم (۳) سوابق معرفتی ما، یعنی مجموعه نظریه‌ها و اعتقادات و داده‌هایی که مقبول می‌شماریم (۴) نوعی فرآیند استنتاج استقرایی که بر مبنای قرائن و سوابق معرفتی (جزء (۱) و (۳)) ما را به گزینش یک تبیین از میان مجموعه تبیین‌های رقیب (تحت عنوان «بهترین تبیین») برمی‌انگیزد.

ثانیاً، باید توجه داشت که آنچه ما به عنوان «بهترین تبیین» اختیار می‌کنیم، در واقع یک «تبیین ممکن» از میان مجموعه تبیین‌های ممکن است که از نظر ما بهترین می‌نماید. «تبیین ممکن» (potential explanation) تبیینی است که: (اولاً) با جمیع مشاهدات و قرائن ذریبط (یا دست کم با اکثریت قریب به اتفاق آنها) منطقاً سازگار باشد و (ثانیاً) خود فاقد تناقض درونی و لذا منطقاً ممکن باشد. «تبیین‌های ممکن» یک پدیده، آن پدیده را در یک جهان ممکن (Possible world)، یعنی جهانی که مشاهده در آن انجام می‌پذیرد، تبیین می‌کنند، برخلاف «تبیین‌های متضمن تناقض» که ناظر به هیچ جهان ممکن نیستند و برخلاف «تبیین‌های منطقاً ضروری» که ناظر به جمیع جهانهای ممکن‌اند. البته «بهترین تبیین ممکن» لزوماً صادق نیست. اگر شرط صدق را به آن بیفزاییم به یک «تبیین حقیقی» (actual explanation) می‌رسیم. بنابراین، در این بحث، مقصود از «بهترین تبیین»، بهترین تبیین حقیقی نیست، بهترین تبیین ممکن است، یعنی «بهترین تبیین» از میان مجموعه «تبیین‌های ممکن» برگزیده می‌شود.

ثالثاً دایره «تبیین‌های ممکن» بسیار فراخ است و چه بسا در مجموعه

تبیین‌های ممکن‌ی که در اختیار شخص S است، شمار کثیری تبیین‌های ممکن اما سخیف یا پیش‌یافتاده وجود داشته باشد. کاملاً ممکن است که تبیینی ممکن باشد (یعنی فاقد تناقض درونی و متناسب با قرائن ذریبط باشد)، اما غیر مهم و مبتذل نیز باشد. بنابراین، باید به «تبیین‌های ممکن» قید جدیدی بیفزاییم تا این موارد نامطلوب از دایرهٔ گزینش بیرون بمانند. برای این منظور نخست باید میان دو نوع تبیین تمایز قائل شویم:

نوع اول، محتمل‌ترین تبیین (likeliest explanation) است. محتمل‌ترین تبیین، تبیینی است که از حداکثر تأیید قرائن برخوردار است و تا حد زیادی مستند و موجه است. در این نوع تبیین، مسألهٔ اصلی «صدق» است.

نوع دوم، جالب توجه‌ترین تبیین (loveliest explanation) است. جالب توجه‌ترین تبیین، تبیینی است که (در صورت صحت) بهترین فهم ممکن را از آن پدیده فراهم می‌آورد. در این نوع تبیین، «فهم» اهمیت اساسی دارد.

باید توجه داشت که محتمل‌ترین تبیین لزوماً جالب توجه‌ترین تبیین نیست (و بر عکس). برای مثال، کاملاً ممکن است که فرضیهٔ P بر مبنای قرائن موجود و دسترس‌پذیر هم محتمل باشد و هم جالب توجه، اما قرائن جدیدی در کار آیند که به موجب آنها آن فرضیه نامحتمل شود اما همچنان در مقام تبیین قرائن اولیه جالب توجه باقی بماند (نمونهٔ بارز این نوع فرضیه‌ها، تئوری جاذبهٔ عمومی نیوتون، یا به‌طور کلی فیزیک نیوتونی است). بنابراین، این دو وصف (یعنی «محتمل بودن» و «جالب توجه بودن») لزوماً بر هم منطبق نیستند.

در مقام گزینش «بهترین تبیین ممکن» باید به سراغ مجموعه تبیین‌های ممکن جالب توجه رفت. البته شرط واقع‌گرایی معرفتی آن است که در پی محتمل‌ترین تبیین باشیم، اما نشانه‌های «محتمل بودن» چیست؟ در واقع وقتی که شخص S در مجموعهٔ تبیین‌های ممکن جالب توجه به جستجوی بهترین تبیین ممکن برمی‌آید، فرض می‌کند که «جالب توجه بودن» نشانه‌ای از «محتمل بودن» است (مگر آنکه قرینه‌ای خلاف آن به‌دست آید). در واقع،

گویی اقدام وی مبتنی بر این فرض است که جالب توجه‌ترین تبیین که عمیق‌ترین فهم ممکن را از پدیده ذیربط فراهم می‌آورد، بیشترین احتمال صدق را نیز دارد. گویی بهترین تبیین «جالب توجه بودن» یک تبیین، محتمل‌الصدق دانستن آن است (مگر آنکه خلافت اثبات شود). البته «جالب توجه بودن» نیز خود به اعتبار نشانه‌های نظیر رعایت دقایق نظری، سادگی، وحدت‌بخشی، ثمربخشی، وجود ظرایف زیباشناسانه و نظایر آنها، قابل شناسایی و ارزیابی است.

حاصل آنکه، برای دست یافتن به «بهترین تبیین ممکن» باید دو گام مهم برداشته شود:

در گام نخست، در میان مجموعه تبیین‌های ممکن، تبیین‌های ممکن جالب توجه را برمی‌گزینیم، و در گام دوم، در میان مجموعه تبیین‌های ممکن جالب توجه، بهترین آنها را اختیار می‌کنیم<sup>(۳۱)</sup>.

رابعاً، مطابق آنچه گذشت، برخی از مهمترین ویژگیهای «بهترین تبیین ممکن» را می‌توان به‌قرار زیر برشمرد:

(۱) این تبیین مجموعه قرائن ذیربط را تحت یک انتظام کلی درمی‌آورد، یعنی به‌مدد قواعد و قوانین کلی مجموعه قرائن را نظم می‌بخشد و با یکدیگر مرتبط می‌کند (خصلت نظم‌بخشی).

(۲) این تبیین می‌تواند پیشاپیش داده‌ها و وقایعی را که با آنها مواجه می‌شویم، پیش‌بینی کند. از سوی دیگر، با وقایع و داده‌هایی هم که به‌حکم آن تبیین واقع نخواهند شد، روبرو نخواهیم شد. یعنی هم وقایعی که آن تبیین حکم به‌وقوعشان می‌دهد، رخ خواهند داد، و هم وقایعی که آن تبیین حکم به‌عدم وقوعشان می‌دهد، واقع نخواهند شد. (خصلت پیش‌بینی‌کنندگی).

(۳) این تبیین به‌لحاظ صوری ساده است. «سادگی» در ساده‌ترین معنایش یعنی آنکه تبیین مورد نظر کمترین اصول موضوعه مستقل از یکدیگر را دارد (خصلت سادگی).

(۴) این تبیین با سوابق معرفتی ما کاملاً متناسب است.

(۵) هیچ تبیین رقیب و بدیلی هم وجود ندارد که شرایط چهارگانه فوق را واجد باشد. «بهترین تبیین ممکن»، در میان جمیع تبیین‌های رقیب دسترس‌پذیر، تبیینی است که شروط چهارگانه فوق را بهتر از سایرین احراز کرده است<sup>(۲۲)</sup>.

۱۳. الف. همانطور که گذشت، نظام‌های الهیاتی را باید «بهترین تبیین ممکن» قرائن حاصل از تجربه دینی یا متون مقدس دانست<sup>(۲۳)</sup>. به بیان دیگر، دینداران در تجربه مستقیم امر الوهی یا مواجهه با افعال و تصرّفات وی خویشتن را با وقایع و داده‌هایی روبرو می‌بینند که محتاج تبیین است. دینداران خردورز می‌کوشند تا از میان مجموعه تبیین‌های ممکن، بهترین تبیین را برای آن داده‌ها و قرائن فراهم آورند و به این شیوه سنگ بنای نظام‌های الهیاتی نهاده می‌شود. بنابراین، عقل در مقام تبیین تجربه دینی نظامی از اعتقادات دینی می‌پردازد. این نظام اعتقادی-الهیاتی قرائن و داده‌های دینی متفرق را در ضمن الگوهای معین سامان و نظم می‌بخشد و می‌کوشد فهمی عمیق از آن داده‌ها و علت تحقق آنها به دست دهد. نظام الهیاتی، به توضیحی که خواهد آمد، نحوه عمل دینی خاصی را نیز الزام می‌کند. بنابراین، الهیات هم درک دینی مؤمن از ساحات قدسی عالم را سامان می‌بخشد و مفهوم می‌کند و هم نحوه زیست و سلوک عملی-دینی وی را تعیین می‌بخشد.

یک نظام الهیاتی مطلوب، به مثابه «بهترین تبیین ممکن» قرائن و داده‌های دینی ذریبط، باید از ویژگی‌های چهارگانه «بهترین تبیین ممکن» (بند ۱۰، قسمت رابعاً) برخوردار باشد، از جمله نظام الهیاتی همواره با سوابق معرفتی جامعه مؤمنان تناسب دارد و از همین جا می‌توان دریافت که تحوّل در سوابق معرفتی جامعه مؤمنان، موجب می‌شود که آنچه روزگاری «بهترین» تبیین به شمار می‌آمد، از منزلت رفیع خود فرو افتد و جامعه دینی بکوشد تا با ملاحظه سوابق معرفتی نوین خود، در شرایط جدید، «بهترین» تبیین ممکن را اختیار کند.

ب. مطابق آنچه گذشت، نظامهای الهیاتی اصیل همواره باید در ارتباط مستمر با تجربه‌های دینی شکل و سامان بپذیرند. الهیاتی فارغ از عرفان فاقد روح معنوی و قدسی لازم و درخور است و به عبارتی از سرچشمه‌های اصیل خود جدا افتاده است.

عرفان (به مثابه ساحت وقوع تجربه‌های دینی) از دو حیث با نظام الهیاتی (به مثابه ساحت تلاشهای نظرورزانة عقلی) پیوند دارد:

اول آنکه، داده‌های حاصل از تجربه‌های دینی-عرفانی در پرتو نظام الهیاتی مناسب، سامان می‌پذیرند و مفهوم و تفسیر می‌شوند. بنابراین، عرفان برای آنکه سامانمند و مفهوم شود، محتاج الهیات است.

به بیان دقیقتر، الهیات در نسبت با عرفان یا داده‌های حاصل از تجربه‌های دینی دست کم چهار نقش مهم ایفا می‌کند:

نقش اول، تعبیر منظم آن داده‌هاست. البته بیان تجربه‌های دینی در سطح بیانی صورت می‌پذیرد، اما نظم‌بخشی به آنها و داوری در خصوص مناسب بودن یا نبودن تعبیر مربوطه در سطح تبیینی رخ می‌دهد.

نقش دوم، آزمون آن تعبیرات است. یعنی آن تعبیرات را از حیث سازگاری یا فقدان تناقض، جامعیت و مانعیت و نظایر آنها مورد داوری قرار می‌دهد.

نقش سوم، پژوهش در لوازم و مدلولات آن تعبیر و عقاید است. یعنی برای مثال، پیامدهای آن عقاید در ساحت زندگی فردی و جمعی مورد مذاقه و کاوش قرار می‌گیرد.

نقش چهارم، تفهیم و تفاهم با اشخاص و سنن دینی دیگر و سنتهای غیر دینی است. الهیات می‌کوشد تا داده‌ها و تجربه‌های دینی را در قالب مفهومی مناسب (که از جمله شامل مقولات متافیزیکی نیز می‌شود) بیان کند، تا به این ترتیب امکان تفهیم و تفاهم فراهم آید<sup>(۲۴)</sup>. و این امور وجه حاجت عرفان به الهیات است.

دوم آنکه، داده‌های حاصل از تجربه‌های دینی-عرفانی داور نظرورزی‌های

عقلی-الهیاتی هستند. این داده‌ها موجب می‌شوند که عقل در مقام خردورزی و الهیات‌پردازی زیاده از حد اوج نگیرد و از واقعیات ملموس حیات دینی فاصله نیابد. بنابراین، عرفان مصحح الهیات و داور مدعیات آن است و مانع خیال‌پردازی‌های مابعدالطبیعی آن می‌شود. به بیان دقیقتر، نظام الهیاتی مقبول، نظامی است که علاوه بر سازگاری درونی (که حداقل شرط معقولیت است)، از جهات زیر نیز مورد داوری قرار می‌گیرد:

- (۱) از حیث ربط با داده‌های حاصل از تجربه‌های دینی-عرفانی و توافق با آنها؛
  - (۲) از حیث جامعیت، یعنی منظور داشتن جمیع داده‌های دینی-عرفانی
- ذیربط و کشف و ارائه وحدتی که در این داده‌های ظاهراً مختلف و متکثر نهفته است<sup>(۲۵)</sup>.

بنابراین، الهیات همواره باید خود را به محک داده‌های عرفانی مورد سنجش مستمر قرار دهد. و این وجه حاجت الهیات به عرفان است.

۱۴. نظام‌های الهیاتی بر حسب نقشی که عقل می‌تواند و می‌باید در آنها ایفا کند، دست کم بر دو نوع تقسیم می‌شوند:

۱-۱۴. نظام الهیاتی جزمی یا الهیات مبتنی بر اصول اعتقادات: در این نوع نظام الهیاتی عقل نقش محوری ندارد و اگر هم به میدان آورده شود عمدتاً بنا به ملاحظات مدافعه جویانه است، یعنی برای دفع شبهات و فرو کوفتن خصم است. نقش عقل در قلمرو الهیات تبعی و ثانوی تلقی می‌شود. به بیان دقیقتر، در این نوع الهیات، نقش عقل در تعیین اعتبار مدعیات دینی مورد پذیرش نیست و حداکثر وظیفه عقل فهم مدعیات دینی، و دفاع از آنها، و تفهیم آنها به دیگران است. در واقع، در این نوع نظام‌های الهیاتی، دست کم پاره‌ای از اعتقادات اساسی و بنیادین آن دین (یعنی «اصول اعتقادات») مقبول، صادق و فوق چون و چرا انگاشته می‌شوند و این اعتقادات حجیت و اعتبار خود را از منبعی غیر از عقل اخذ می‌کنند. لذا در چارچوب این گونه نظامها، اصول اعتقادی مقبولند، حتی اگر مقبولیتشان عقلاً قابل توجیه نباشد. به بیان دیگر،

گویی ساحت اصول اعتقادی، طور ماورای عقل است، یعنی حدّ عقل، ورود به آن ساحت نیست. بنابراین، در اینجا برای عقل حدّی معلوم می‌شود، اما این حدّ نه از درون عقل که از بیرون آن برای آن معلوم و معین می‌گردد. تعیین حدود عقل از بیرون (یعنی از موضعی ناعقلانی) به معنای نفی و نقض پروژه «همه یا هیچ» عقلانیت است. به بیان دیگر، الهیات جزمی یا فارغ از عقل (به معنای یادشده) حجیت عقل را نفی می‌کند و لذا به صورت نظامی ایمان‌گرایانه درمی‌آید. الهیات جزمی مآلاً صورتی از ایمان‌گرایی است، یعنی تصدیق و پذیرش معتقدات دینی را ورای طور عقل و موضوع ایمان ناعقلانی می‌شمارد.

البته نظامهای الهیاتی جزمی دست کم می‌توانند بر دو نوع کلی باشند: نوع اوّل، نظامهای الهیاتی‌ای هستند که به طور کلی اعتبار و حجیت عقل را به اعتبار امری ناعقلانی مردود و منتفی می‌دانند. قائلین به این نوع نظامهای الهیاتی، کماکان همان تلقی سنتی از عقل را مورد نفی و انکار قرار می‌دهند یعنی درک آنها از «عقلانیت» هیچ تحوّلی نپذیرفته است. آنها مدل بدیلی برای «عقلانیت» عرضه نمی‌کنند، و تلویحاً مدل رایج را یگانه مدل ممکن می‌پندارند و موضع ضد عقل‌گرایانه آنها به معنای نفی همین مدل است.

نوع دوّم، نظامهای الهیاتی‌ای هستند که مدل جدیدی از عقلانیت را مبنای خود قرار داده‌اند. در واقع در این نوع نظامهای الهیاتی خردناگرا «عقل» پدیده‌ای تماماً تاریخی و جامعه‌شناختی است. «اثبات» یک اعتقاد چیزی نیست جز حصول اجماع و توافق عقلای یک جامعه در باب آن اعتقاد. بنابراین، عقل مقوله‌ای کاملاً تاریخی است و هیچ ضابطه عامی جز عرف جامعه ندارد. بنابراین تلقی، برتری و رجحان یک اعتقاد بر اعتقاد دیگر دلیل ندارد، علت دارد. یعنی عوامل غیر معرفتی نظیر «قدرت»، «ضمیر ناخودآگاه»، «نحوه معیشت»، «طبقه اجتماعی» و غیره، موجب مقبولیت یک رأی و رجحان آن نسبت به سایر آرای رقیب می‌شوند. به بیان دیگر، در اینجا نوعی تلقی

نسبیت گرایانه تاریخی-جامعه‌شناختی از «عقل» حاکم می‌شود و مآلاً «عقلانیت» به «عقلانیت» تحویل و تبدیل می‌شود. الهیات مبتنی بر این مدل خاص از عقلانیت هم نهایتاً صورتی از ایمان‌گرایی خواهد بود.

## ۲-۱۴. نظام‌های الهیاتی عقلی:

در این نوع نظام‌های الهیاتی نقش عقل از حد فهم و دفاع و تفهیم فراتر می‌رود، و عقل به مقام داوری و تعیین اعتبار مدعیات دینی نیز برمی‌آید. اعتبار مدعیات دینی را نمی‌توان از نفس آن مدعیات اخذ کرد، زیرا اگر این نحوه اعتبارسنجی درون دینی مقبول افتد، پیروان هر دین می‌توانند مدعیات دین خود را به استناد مدعای آن دین معتبر بدانند. بنابراین، فرآیند داوری و اعتبارسنجی باید فرآیندی عینی، همگانی و فرادینی تلقی شود. در چارچوب نظام‌های الهیاتی عقلی، مقبولیت تمام اعتقادات دینی باید به نحوی از انحاء عقلاً توجیه‌پذیر باشد. بنابراین، در این نوع نظام‌ها، پروژه عقلانیت به‌طور کامل پذیرفته می‌شود.

اما الهیات عقلی بر حسب نوع تلقی‌ای که از عقلانیت برمی‌گیرد، خود بر دو نوع قابل تقسیم است:

### الف. الهیات عقلی حداکثری:

(الف-۱) الهیات عقلی حداکثری، به دو معنا «حداکثری» است:

معنای اول آن است که در این نوع نظام‌های الهیاتی می‌کوشند تا نشان دهند که تک تک مدعیات نظام مربوطه از تک تک گزاره‌های نقیض یا بدیلشان محتمل‌تر است.

معنای دوم آن است که در این نوع نظام‌های الهیاتی می‌کوشند تا صدق مدعیات نظام مربوطه را به نحو حداکثری اثبات کنند، یعنی براهینی اقامه کنند که اولاً، نشان دهد که احتمال صدق مدعیات نظام مربوطه یک و احتمال صدق مدعیات نقیض و بدیلشان صفر است، و ثانیاً، جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن براهین را قانع‌کننده و مقبول بدانند. به بیان دیگر، در الهیات عقلی

حداکثری فرض بر آن است که مجموعه عقاید دینی زیر مجموعه عقاید عقلاً اثبات‌پذیر (به معنای حداکثری آن) است.

بنابراین، در الهیات عقلی حداکثری تمام اعتقادات دینی (از جمله اصول اعتقادی) باید معقول شوند، یعنی اولاً، در قالب مفاهیم و مقولات عقلی درآیند، و ثانیاً، عقلاً (به معنای یادشده) توجیه یا اثبات شوند. به بیان دیگر، در این نوع نظامها تلاش می‌شود که هیچ عنصر نامعقول یا فرا عقلانی در نظام الهیاتی باقی نماند و امر نامعقول خود به امر معقول تبدیل شود. بنابراین، دین به شرطی مقبول خواهد بود که تماماً معقول شود، یعنی تمام ساحات آن به بُعد عقلی آن تحویل‌پذیر باشد.

(الف - ۲) در واقع، الهیات عقلی حداکثری، «عقلانیت حداکثری» را مبنای کاوشهای عقلانی و نظام‌پردازی و معقول‌سازی قرار داده است. اما مقصود از «عقلانیت حداکثری» چیست؟ تلقی حداکثری از عقلانیت مبتنی بر چند پیش‌فرض مهم است:

(۱) در قلمرو شناخت می‌توان به گزاره‌های ترکیبی قطعی‌الصدق رسید که مورد پذیرش و تصدیق همگان است. یعنی گزاره‌هایی وجود دارند که از عالم خارج حکایت می‌کنند و بر دانش ما نسبت به جهان خارج می‌افزایند، و در عین حال، صدق آنها قطعی و محرز است.

(۲) قواعد استنتاج بدیهی‌الصدق‌اند (مثلاً تحلیلی‌اند و صدقشان ناشی از تعریف آنهاست).

(۳) بنابراین، بر مبنای مقدمات ترکیبی قطعی‌الصدق، و به مدد قواعد استنتاج می‌توان صدق پاره‌ای قضایای ترکیبی را قاطعانه اثبات کرد، یعنی آنها را از مقدمات (صادق)، (به نحو معتبر) استنتاج کرد.

(۴) بنابراین، در اینجا «اثبات» اجمالاً به معنای رفع جهل یا رفع عدم یقین نسبت به صدق اعتقادی خاص است. به بیان دیگر، اثبات اعتقاد P، بدان معناست که طی فرآیندی خاص صدق P آشکار شود، به نحوی که مجال

هیچ‌گونه شک معقولی در باب آن اعتقاد باقی نماند. در قلمرو عقل نظری، این فرآیند عبارتست از استنتاج  $P$  از پاره‌ای مقدمات، به شرط آنکه (اولاً) مقدمات صادق باشند، (ثانیاً) استنتاج معتبر باشد.

پس در قلمرو عقلانیت حداکثری، «اثبات» به معنای اقامه برهان قاطع له یک اعتقاد است، به نحوی که جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن برهان را قانع‌کننده ببینند و صدق آن را تصدیق کنند. این تلقی خاص از اثبات را «اثبات حداکثری» می‌نامیم. در چارچوب عقلانیت حداکثری، «اثبات حداکثری» ممکن تلقی می‌شود<sup>(۲۶)</sup>.

### ب. الهیات عقلی حداقلی:

(ب-۱) الهیات عقلی حداقلی هم به دو معنا «حداقلی» است:

معنای اول آن است که در این نوع نظامهای الهیاتی می‌کوشند تا نشان دهند که مجموعه مدعیات نظام مربوطه، در کلیت خود، از نظامهای اعتقادی رقیب یا بدیل (در کلیت‌شان) محتملتر است، یعنی مثاله به جای آنکه خود را متعهد به دفاع از تک‌تک گزاره‌ها و آموزه‌های دینی مربوطه بدانند، از کلیت آن نظام و آموزه‌های بنیادین آن در مقابل رقیبان دفاع می‌کند، به بیان دیگر، نظام الهیاتی مربوطه را در مجموع محتملتر و دفاع‌پذیرتر از نظامهای رقیب می‌داند.

معنای دوم آن است که در این نوع الهیات، عقلانیت حداقلی یا انتقادی مبنای واقع می‌شود، و لذا مدعیات دینی (به توضیحی که خواهد آمد) به نحو حداقلی اثبات می‌شوند.

(ب-۲) اما مقصود از «عقلانیت حداقلی» چیست<sup>(۲۷)</sup>؟ عقلانیت حداقلی از نقد عقلانیت حداکثری و ملاحظه محدودیتهای آن حاصل شده است. مهمترین وجه تمایز این دو نوع تلقی از عقلانیت آن است که در عقلانیت حداقلی یا انتقادی، برخلاف عقلانیت حداکثری، اعتقاد بر این است که صدق در مقام کشف و اثبات هیچ نشانه قاطعی ندارد. به بیان دیگر، اگرچه ممکن است شخص  $S$  حقیقتاً به گزاره‌ای صادق دست یافته باشد، ولی به هیچ نحو

نمی‌تواند از صدق آن گزاره به‌نحو عینی اطمینان حاصل کند. یعنی نمی‌توان صدق هیچ گزاره‌ای را چنان اثبات کرد که جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن را تصدیق کنند (به‌جز گزاره‌های همانگویانه یا توتولوژیک).

به‌طور کلی تصور بر این بوده است که در مجموعه گزاره‌ها، دست کم دو دسته گزاره، به‌ضرس قاطع، قطعی‌الصدقند: دسته اول گزاره‌های بدیهی عقلی‌اند، دسته دوم گزاره‌های بدیهی حسی، یعنی گزاره‌های حاکی از انطباعات حسی مستقیم یا ناظر به محسوسات بالذات. اما:

اولاً، «بدهات» را نمی‌توان نشانه قاطع «صدق» یک گزاره دانست (نگاه فصل اول، بند ۱-۳).

ثانیاً، گزاره‌های حاکی از ارتسامات حسی یا در قالب گزاره‌های پایه بیان می‌شوند یا در قالب گزاره‌های خطاناپذیر. گزاره‌های پایه لاجرم متضمن الفاظ کلی هستند و الفاظ کلی همواره از حد محسوسات فراتر می‌روند<sup>(۲۸)</sup>. برای مثال، در این گزاره پایه که «این یک لیوان است» لفظ «لیوان» لفظی کلی است و از حد محسوسات فراتر می‌رود، زیرا منطقاً نمی‌توان مفهومی کلی را از سر جمع موارد و مصادیق جزئی استنتاج کرد (مسأله عقیم بودن استقراء). بنابراین، همواره امکان بروز خطا در گزاره‌های پایه وجود دارد. گزاره‌های خطاناپذیر که از انطباعات شخص مُدرک حکایت می‌کنند، برای مثال، چنین صورتی دارند: «به‌نظم می‌رسد که در اینجا یک لیوان است» صدق این گزاره مستقل از آن است که در جهان خارج و در مکان مذکور واقعاً لیوانی وجود داشته باشد یا نه. اما فرض قطعی‌الصدق بودن گزاره‌های خطاناپذیر در بحث ما نحن فیه گره‌گشا نیست. زیرا دلیلی وجود ندارد که آنچه به‌نظر من صادق می‌نماید، از نظر دیگران هم صادق تلقی شود. به‌بیان دیگر، حتی اگر بپذیریم که گزاره خطاناپذیر P از نظر من قطعی‌الصدق است، هیچ دلیلی وجود ندارد که دیگران هم آن را قطعاً صادق بدانند یا مراد از این قول صادق بشمارند. احساس یقین شخصی من نسبت به صدق گزاره P، دیگران را ملزم به تصدیق P نمی‌کند.

بنابراین، گزاره‌های خطاناپذیر، حتی اگر قطعی‌الصدق باشند، لزوماً مورد اتفاق همگان نخواهند بود. بنابراین، این قبیل گزاره‌ها را هم نمی‌توان مقدماتی تلقی کرد که مورد تصدیق همگان‌اند و لذا نمی‌توان بر مبنای این نوع گزاره‌ها براهینی اقامه کرد که نتایج آن لاجرم همگان را قانع کند (همچنین نگا. فصل اول، بند ۲-۳، و فصل حاضر، بند ۴، فقره ب).

بنابراین، برخی از مفروضات مهم عقلانیت حداقلی را می‌توان از این قرار دانست:

(۱) در قلمرو شناخت، یعنی در مقام کشف و اثبات، صدق هیچ نشانه قاطع و آشکاری ندارد، و لذا هیچ گزاره ترکیبی قطعی‌الصدقی که لزوماً مورد اتفاق همگان باشد، وجود ندارد. و بنابراین، چون هیچ مقدمه‌ای که صدق آن لزوماً مورد تصدیق همگان باشد، در کار نیست، لذا نمی‌توان مدعی نتیجه‌ای شد که همگان لزوماً ملزم به تصدیق آن باشند.

(۲) قواعد استنتاج (منطق) اعتبار عام دارند، یعنی ضروری‌الصدقند و در جمیع جهانهای ممکن معتبرند (مثلاً تحلیلی‌اند و صدقشان ناشی از تعریف آنهاست).

(۳) «بنابراین، بر مبنای مقدماتی که از نظر شخص یا گروهی خاص صادق تلقی می‌شوند، و به‌مدد قواعد استنتاج می‌توان صدق پاره‌ای قضایا را برای همان شخص یا گروه (یا اشخاص یا گروه‌های دیگر که در آن مقدمات مشترکند) اثبات کرد، یعنی آن قضایا را از آن مقدمات (که از نظر قائلین شان صادق تلقی می‌شود)، (به‌نحو معتبر) استنتاج کرد.

(۴) پس، «اثبات» به‌معنای اقامه برهان‌له یک اعتقاد است، به‌نحوی که جمیع عاقلانی که در مقدمات و پیش‌فرضها با ما مشترکند، آن برهان را قانع‌کننده ببانند، و صدق آن اعتقاد را تصدیق کنند. این نوع اثبات را «اثبات حداقلی» یا «اثبات مقید» یا «اثبات وابسته به مرجع» می‌نامیم. در واقع، در چارچوب عقلانیت حداقلی، «اثبات حداکثری» ناممکن تلقی می‌شود، چرا

که مقدمات آن نوع اثبات قابل حصول انگاشته نمی شود. در مقام خردورزی به چیزی بیش از «اثبات حداقلی» نمی توان امید داشت.

عقلانیت حداقلی را می توان به یک معنا «عقلانیت انتقادی» نیز نامید. زیرا همانطور که ملاحظه شد، عقلانیت حداقلی در واقع ناشی از نقد عقل و کشف محدودیتهای آن توسط خود عقل است. به بیان دیگر، عقل حداقلی در کار دو نوع «نقد» است: اولاً، هر آنچه را که در پیش روی آن می نهند، مورد نقد و چون و چرا قرار می دهد؛ ثانیاً، خود را نیز موضوع نقد و سنجش مستمر قرار می دهد و لذا کاشف محدودیتهای خود نیز هست. به بیان دیگر، عقلانیت حداقلی، محدودیتهای خود را بدون خروج از حوزه عقل و از درون عقلانیت کشف و آشکار می کند، لذا کشف محدودیتهای عقل در این مقام (بر خلاف الهیات جزئی) ناقض پروژه «همه یا هیچ» عقلانیت نیست، و به نفی حجیت و اعتبار عقل نمی انجامد.

(ب-۳) بنابراین، در نظامهای الهیاتی حداقلی، مدعیات به نحو حداقلی و کم دامنه یا مقید اثبات می شوند (و البته با فرض عقلانیت حداقلی، باید تصدیق کرد که در سایر حوزه های معرفتی نیز به چیزی بیش از «اثبات مقید» نمی توان دست یافت). به بیان دیگر، در الهیات عقلی حداقلی هم علی الاصول می توان تمام اعتقادات دینی (از جمله اصول اعتقادی) را عقلاً توجیه کرد، مشروط بر آنکه به دو قید مهم زیر توجه شود:

قید اول آنکه، توجیه و اثبات عقلی در این نوع نظامهای الهیاتی به معنای اثبات مقید و حداقلی است، نه اثبات نامشروط و حداکثری.

قید دوم آنکه، در این نوع نظامهای الهیاتی دو نوع فرآیند معقول سازی انجام می پذیرد:

نوع نخست، عبارتست از آنکه دسته ای از مدعیات و اعتقادات دینی ذیربط در قالب مفاهیم و مقولات عقلی درآیند و به این ترتیب برخی امور نامعقول خود جامه معقولیت ببوشند (این نوع معقول سازی در نظام الهیات عقلی حداکثری نیز وجود دارد).

نوع دوم که عمدتاً ویژه نظامهای الهیاتی حداقلی است، این است که پاره‌ای از امور نا-معقول خود به‌امر معقول تبدیل نشوند (و چه‌بسا تبدیل‌ناپذیر انگاشته شوند)، اما نامعقولیت آن امور به‌نحو معقولی تصدیق شود. در واقع، همانطور که پیشتر اشاره شد، عقل نقاد حدود خود را از درون معلوم می‌کند و لذا تصدیق محدود دیتهای عقل کاری عقلانی است. بنابراین، در الهیات عقلی حداقلی که مبتنی بر عقلانیت انتقادی است، ساحات ماورای طور عقل دین، علی‌الاصول قابل تصدیق است، یعنی تمام ساحات دین به‌بعد عقلی آن تحویل نمی‌گردد و تمام اعتقادات آن لزوماً معقول‌شونده انگاشته نمی‌شود، اما مثاله می‌کوشد بدون آنکه پروژه عقلانیت را نفی و نقض کند، از طریق نقد عقلانی عقل، حدود عقل را از درون پروژه عقلانیت تعیین کند، و به‌این ترتیب تصدیق ساحات نا-معقول را معقول نماید. بنابراین، در این نوع الهیات، دین ساحاتی فرا عقلی دارد، اما مجال بحث عقلی در خصوص این ساحات نیز گشوده است.

۱۵. بنابراین، در یک تقسیم‌بندی ساده‌شده، به‌طور کلی می‌توان سه نوع الهیات را از یکدیگر متمایز کرد: الهیات جزمی، الهیات عقلی حداکثری، الهیات عقلی حداقلی. در مقایسه میان این نظامهای الهیاتی، چند نکته‌نشان ذکر است:

اولاً، الهیات جزمی با نفی حجیت عقل در مقام داوری و سنجشگری، تصدیق اعتقادات دینی را امری درون‌دینی می‌کند. به‌بیان دیگر، در این نوع نظامهای الهیاتی، ایمان آوردن مقدم بر فهم و تصدیق مدعیات دینی است. اما شخص پژوهشگری که در جستجوی ایمان است و خویشتن را با چند گزینه رقیب روبرو می‌یابد، بر چه مبنایی باید دست به‌گزینش بزند؟ وی از کجا دریابد که ایمان به‌نظام (الف) بر ایمان به‌نظام (ب) برتری دارد؟ گذشته از آن، فرض کنیم که شخص پژوهنده به‌نحوی از انحاء تن به‌گزینش سپرد و نظام اعتقادی خاصی را اختیار کرد و به‌جرگه مؤمنان درآمد. اما در درون نظام

اعتقادی یک دین خاص نیز مؤمن در مقام فهم و تفسیر متون مقدس و تجربه‌های دینی با چندین تفسیر رقیب و بدیل روبروست و انتخاب یکی از آن میان در گرو داوری درباره آن تفسیرهای رقیب است. در اینجا نیز گویی شخص مؤمن لاجرم باید برای سنجش و ارزیابی مدعیات رقیب، مبنایی معقول در اختیار داشته باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد که حتی مؤمنان، یعنی کسانی که به نحوی از انحاء به درون این نوع نظامها گام نهاده‌اند، از نوعی سنجش عقلانی ناگزیرند.

ثانیاً، الهیات عقلی حداکثری، حجیت عقل را در مقام داوری در خصوص مدعیات دینی می‌پذیرد، اما برای تصدیق عقلی اعتقادات دینی شرط بسیار دشواری در میان می‌آورد، یعنی مدعی می‌شود که باید صحت نظام اعتقادات دینی را چنان قاطعانه اثبات کرد که جمیع عاقلان در جمیع زمانها مجاب شوند. اما مطابق آنچه گذشت (فصل اول، بند ۱-۳؛ و فصل سوم، بند ۴، فقره ب، و بند ۱۲، فقره (ب-۲))، ظاهراً محدودیتهای عقل بشری چنان امکانی را منتفی می‌کند، یعنی «اثبات حداکثری» بیرون از حد توانایی عقل بشری است و بنابراین باید تلقی فروتنانه‌تری از عقل را مبنای پژوهشهای عقلی خود قرار داد. ثالثاً، به نظر می‌رسد که نفی الهیات جزمی و الهیات عقلی حداکثری، به‌طور طبیعی ما را به نظامهای الهیاتی عقلی حداقلی می‌رساند، یعنی به الهیات مبتنی بر عقلانیت انتقادی. الهیات مبتنی بر عقلانیت انتقادی، بر خلاف الهیات جزمی، اعتقادات دینی را ورای نقد و ارزیابی عقلانی نمی‌داند، اما بر خلاف الهیات عقلی حداکثری، تلقی فروتنانه‌تری از عقل دارد و می‌کوشد پژوهشهای عقلی خود در باب دین و نیز ادعاهای خود در این باب را با محدودیتهای عقل بشری تناسب بخشد. به بیان دیگر، در الهیات مبتنی بر عقلانیت انتقادی اگرچه اثبات قاطع عقیده دینی امکان‌پذیر تلقی نمی‌شود، اما: (اولاً) تمام عقاید دینی عقلاً نقدپذیرند و برای سنجش آنها از تمام توانمندیهای عقل بهره جسته می‌شود، (ثانیاً) عقاید دینی به معنایی حداقلی،

مقیّد و وابسته به مرجع اثبات می‌شوند و این اثبات درخور توانایی‌های عقل است، و (ثالثاً) اگر پاره‌ای از اعتقادات دینی علی‌الاصول برهان‌پذیر نباشند، نا-معقولیت آنها به‌نحو معقولی مورد تصدیق قرار می‌گیرد، به‌بیان دیگر، درباره مبادی عقلی اعتقادات برهان‌ناپذیر بحث و کاوش عقلی صورت می‌گیرد و کوشش می‌شود تا برای آن اعتقادات چنان مبادی‌ای تدارک شود. البته در قلمرو الهیات عقلی حداقلی یا انتقادی هرگز نمی‌توان قاطعانه حکم به صحت یا کذب یک عقیده داد، بنابراین، در این نوع نظام‌های الهیاتی باب پژوهش درباره حقیقت همواره گشوده است و این راه هرگز به‌نهایت نمی‌رسد. در الهیات انتقادی حتی اگر عقاید ثابت بمانند و از مصاف انتقادات و عقاید رقیب سرفراز و بدون تغییر بیرون آیند، هیچ‌گاه مجال تغییر و تحولشان منتفی نمی‌شود. به‌بیان دیگر، ثابت ماندن آن عقاید به‌معنای تغییرناپذیری و جاودانگی‌شان نیست. از همین‌روست که الهیات انتقادی نسبت به نقد و لذا نسبت به دیدگاه‌های رقیب (بسی بیش از الهیات جزمی و الهیات عقلی حداکثری) گشوده است، و نقد و رقیب را شرط لازم پویایی عقاید دینی و تقرّب به حقیقت می‌داند.

### ماحصل و مرور

۱۶. در این فصل درباره نسبت میان عقل و تجربه دینی بحث شد. عقل در مواجهه با تجربه‌های دینی دو نقش اصلی ایفا می‌کند: نقش نخست، بیانی است، یعنی عقل می‌کوشد تجربه را در قالب گزاره‌های پایه صورت زبانی بخشد و از این طریق آن را بیان کند. اگر اعتقاد به این گزاره‌های پایه موجه باشد، آنها را «اعتقادات پایه» می‌نامیم. در پاره‌ای موارد نیز تجربه‌های دینی پاره‌ای افراد در قالب متون مقدس صورت زبانی می‌پذیرد و در جامعه دینی واجد اقتدار و حجیتی خاص می‌شود، بنابراین، متون مقدس نیز ملاً حاکی از تجربه‌ای دینی تلقی می‌گردد. داده‌های حاصل از تجربه‌های دینی، یافته‌های

بنیادین دینداران به شمار می‌روند. اما این داده‌ها را چگونه باید فهم کرد و مورد تفسیر و تبیین قرار داد؟ در اینجا، عقل نقش دوّم خود را ایفا می‌کند، یعنی به مقام تبیین آن داده‌ها برمی‌آید. در واقع عقل می‌کوشد تا در قالب انواع نظام‌های الهیاتی بهترین تبیین ممکن آن داده‌ها را به دست دهد. بنابراین، وظیفه عقل در مقام تبیین، الهیات‌پردازی است. به این ترتیب، الهیات و عرفان پیوندی عمیق و دو سویه با یکدیگر می‌یابند: الهیات فهمی عقلانی و دفاع‌پذیر از عرفان به دست می‌دهد و عرفان نیز مبنا و مصحح الهیات می‌شود. البته نظام‌های الهیاتی بر حسب نقشی که برای عقل در قلمرو دین قائلند، بر دو نوع الهیات جزئی و عقلی تقسیم می‌شوند و الهیات عقلی نیز بر حسب نوع تلقی‌ای که از عقل اختیار می‌کند، بر دو نوع الهیات عقلی حداکثری و الهیات عقلی حداقلی (یا الهیات مبتنی بر عقلانیت انتقادی) تقسیم می‌گردد. در این فصل، نهایتاً از الهیات مبتنی بر عقلانیت انتقادی دفاع شد.

از یک حیث، مجموعه مباحث این فصل را می‌توان کاوشی در باب معقولیت نظری نظام اعتقادات دینی دانست. به بیان دیگر، مسأله اساسی در این فصل بررسی نسبت میان مدعیات دینی با قرائن متخذ از تجربه دینی بود. تناسب میان آن مدعیات و قرائن مربوطه شرط معقولیت نظری نظام اعتقادات دینی است. اما معقولیت نظام اعتقادات دینی را از حیث دیگری نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد: نظام اعتقادات دینی مبنای عمل و سلوک دینداران نیز واقع می‌شود، یعنی جهت‌بخش و راهنمای عمل دینی مؤمنان نیز هست، بنابراین می‌توان معقولیت عملی آن نظام را نیز مورد کاوش و بررسی قرار داد. در فصل آینده، نسبت میان نظام اعتقادات دینی و عمل یا سلوک دینی را بررسی خواهیم کرد، و خواهیم دید که نظام اعتقادات دینی چگونه مبنای عمل دینی واقع می‌شود و معقولیت عملی آن به چه معناست.

## عمل یا سلوک دینی

۱. ظاهر ترین و عامترین وجه دین، اعمال و مناسک دینی است. به بیان دیگر، پژوهشگر در مواجهه با یک جامعه دینی، نخست با آداب و شعائر و مناسک دینی روپرو می شود. این شعائر، طیف وسیعی از افراد جامعه دینی را در بر می گیرد و به نظر می رسد که نخستین و مهمترین وجه تمییز جوامع دینی از غیر دینی و نیز جوامع دینی از یکدیگر، نوع مناسک و شعائر و آداب جاری در میان آنهاست. اهمیت این وجه از دین چندان است که پاره ای از جامعه شناسان دین، گوهر واقعی دین را اعمال و مناسک دینی دانسته اند<sup>(۱)</sup>.

«عمل دینی»، عملی است که اولاً، به تناسب نظام اعتقادات دینی سامان پذیرفته است، و ثانیاً، معطوف به غایات دینی است. بنابراین، اعمال و مناسک دینی برای دینداران و به لحاظ دینی جنبه طریقت دارند. یعنی از نظر دینداران این اعمال و مناسک وسایلی برای تأمین اهداف و غایاتی خاص هستند. برخی از این غایات از منظر درون دینی به شرح زیر است:

اولاً، التزام به این مناسک دینی نوعی ابراز تعبد و تعهد نسبت به شارع و بنیانگذار مقدس آن احکام و مناسک عملی به شمار می آید.

ثانیاً، به اعتقاد دینداران التزام به این مناسک آنها را از مثبتی اخروی بهره مند می کند و از عقوبتی الهی ایمن می دارد.

ثالثاً، التزام به این مناسک، این جماعت دینی خاص را از جماعات دیگر متمایز می‌کند و به آن هویتی ویژه می‌بخشد.

رابعاً، مهمتر از همه آنکه، از نظر دینداران محقق، آداب و شعائر دینی جنبه سلوکی دارند و بهترین شیوه عملی برای ورود به ساحات تجربه‌های دینی و مواجهه با امر الوهی‌اند. به بیان دیگر، از نظر ایشان، التزام به این آداب و مناسک نوعی سلوک دینی به‌شمار می‌آید.

بنابراین، از نظر دینداران محقق، مهمترین هدف التزام به احکام و آداب عملی دینی، گام نهادن در طریق سلوک معنوی و درک محضر الوهی است، و سایر اهداف و غایات دینی مقبول (نظیر ابراز تعبد، هویت‌یابی، بهره‌مندی از ثبوت اخروی یا ایمنی از عقوبت الهی) به تبع این هدف اصلی تأمین می‌شوند و علی‌الاصول تابعی از این متغیر اصلی هستند. تمایز دینداری عاشقان و احرار با دینداری تاجران و خائفان از همین موضع است: در دینداری محققانه یا عاشقانه و آزادمنشانه، مهمترین غایت دین (و از جمله مهمترین غایت التزام به مناسک و آداب عملی دینی) نیل به ساحات ربوبی و درک محضر الوهی است، و این غایت، فی‌نفسه مطلوب است و فارغ از هر گونه سود و زیان یا خوف و طمع موضوعیت دارد.

التزام دینداران به احکام و آداب عملی دینی مبتنی بر این اعتقاد است که آن مناسک مناسبترین وسیله برای نیل به آن غایت مطلوب هستند. بنابراین، اولاً، عمل دینی آنها با نظام اعتقادی آنها ربط و تناسبی دارد ثانیاً، التزام آنها به احکام و آداب دینی (یعنی عمل دینی آنها) به شرطی معقول است که میان این وسیله (یعنی مناسک دینی) و آن غایت مطلوب (یعنی نیل به ساحات ربوبی) تناسبی برقرار باشد. معقولیت عملی نظام اعتقادات دینی در گرو تناسب میان این وسیله و آن غایت است. بنابراین، دینداران باید بتوانند از این اعتقاد خود عقلاً دفاع کنند که مناسک مورد عمل آنها (دست‌کم) وسیله‌ای متناسب برای نیل به غایت اصلی دین است. بنابراین، در این فصل، درباره دو پرسش مهم زیر بحث خواهد شد:

نخست، چه رابطه‌ای میان عمل دینی و نظام اعتقادات دینی وجود دارد؟ دوم، معقولیت عملی نظام عقاید دینی چگونه تأمین می‌شود؟ به بیان دیگر، به کدام دلایل می‌توان ادعا کرد که میان فلان مجموعه از آداب و مناسک دینی خاص و غایت اصلی دین تناسبی برقرار است؟

### رابطه عمل دینی و نظام اعتقادات دینی

۲. اعمال هدفمند، افعالی هستند که شخص برای نیل به هدفی معین انجام می‌دهد، به بیان دیگر، شخص در مقام عمل می‌کوشد روش یا وسیله‌ای برگزیند که او را به هدف مورد نظرش برساند. بنابراین، وی می‌کوشد که اولاً، برای نیل به هدفش وسیله‌ای اختیار کند، و ثانیاً، آن وسیله، مناسبترین وسیله برای نیل به آن هدف باشد<sup>(۳)</sup>. اگر شخص S بخواهد به هدف X برسد و معتقد باشد که انجام فعل A1 به نتیجه X می‌انجامد و انجام A2 به نتیجه X نمی‌انجامد، و اگر A1 و A2 توأماً انجام‌پذیر نباشند، در آن صورت اگر S بتواند فعل A1 را انجام دهد، آن فعل را انجام خواهد داد، نه A2 را. این سخن دست‌کم تا جایی مقبول است که اعتقادات S هیچ پیامد مهم دیگری (جز نیل به هدف X) نداشته باشند و S نیز در زندگی خود هیچ هدفی جز نیل به هدف X نداشته باشد. بنابراین، پاره‌ای از اعتقادات ما می‌توانند نتیجه عملی داشته باشند، مشروط بر آنکه، اولاً، ناظر به یک وسیله باشند، و ثانیاً، مشعر بر آن باشند که حصول نتیجه به مدد آن وسیله محتملتر از حصول آن به مدد وسایل دیگر است، و ثالثاً، خود آن اعتقادات از اعتقادات نقیض یا اعتقادات بدیلشان محتملتر باشند. اعتقاد S به اینکه فلان فعل خاص به احتمال بیشتر به حصول هدف مطلوب می‌انجامد را اعتقادی «هدف-وسيله‌ای» می‌نامند. اعتقادات هدف-وسيله‌ای معمولاً از مجموعه اعتقادات نظری‌تر شخص نتیجه می‌شوند و به تناسب میان هدف و وسیله ناظرند<sup>(۳)</sup>.

۳. البته شخص در زندگی خود غالباً بیش از یک هدف را مورد نظر دارد.

بنابراین، شخص خویشتن را با مجموعه‌ای از اهداف ( $X_1, X_2, X_3$  و غیره) و مجموعه‌ای از راهنها که برای نیل به آن اهداف نتیجه‌بخش‌اند ( $A_1, A_2, A_3$  و غیره) روبرو می‌یابد.

در اینجا عمل شخص  $S$  بستگی به آن دارد که: اولاً، وی تا چه حد مشتاق تحقق بخشیدن به اهداف متعدد خود است، و ثانیاً، احتمال نتیجه‌بخشی افعال  $A_1, A_2, A_3$  و غیره را در تحقق یا عدم تحقق هر یک از آن اهداف چقدر می‌داند. برای مثال، ممکن است  $S$  معتقد باشد که فعل  $A_1$  در قیاس با افعال بدیل به احتمال بیشتری موجب نیل به اهداف مورد نظر می‌شود، و لذا  $S$  فعل  $A_1$  را انجام خواهد داد.

در مواردی که شخص بیش از یک هدف را مورد نظر دارد، می‌توان از تفسیر کلی‌تر زیر بهره جست:

اگر شخص نیل به اهداف  $X_1, X_2, X_3$  و غیره را مورد نظر داشته باشد، وی عمل  $A_1$  را (در مقابل اعمال رقیب نظیر  $A_2, A_3$  و غیره) انجام خواهد داد، مادام که معتقد باشد:

(۱) احتمال اینکه  $A_1$  به حصول هدف  $X_1$  بینجامد بیشتر است از احتمال هر گزاره دیگری که به صورت زیر بیان می‌شود:

« $A_n$  ( $n \neq 1$ ) به حصول هدف  $X_1$  خواهد انجامید».

و (۲) احتمال اینکه  $A_1$  به حصول هدف  $X_2$  بینجامد بیشتر از احتمال هر گزاره دیگری است که به صورت زیر بیان می‌شود:

« $A_n$  ( $n \neq 1$ ) به حصول هدف  $X_2$  خواهد انجامید».

و (۳) احتمال اینکه  $A_1$  به حصول هدف  $X_3$  بینجامد بیشتر از احتمال هر گزاره دیگری است که به صورت زیر بیان می‌شود:

« $A_n$  ( $n \neq 1$ ) به حصول هدف  $X_3$  خواهد انجامید» و الی آخر.

اگر  $S$  معتقد شود که این شروط احراز شده‌اند و هیچ مورد نقض و خلاقی در کار نیست، به انجام فعل  $A_1$  مبادرت خواهد ورزید.<sup>(۴)</sup>

اگر این اعتقاد S را که «جميع شروط فوق احراز شده‌اند و هیچ مورد خلافی در کار نیست»، P بنامیم، ضرورتی ندارد که P، به عنوان مبنای اعتقادی عمل S به A1، اعتقادی قطعی و مسلم باشد. گاهی S بر مبنای فرض P به عمل مبادرت می‌ورزد<sup>(۵)</sup>. به بیان دیگر، چنان عمل می‌کند که گویی به P معتقد است. اگر S به انجام فعل A1 مبادرت ورزید، می‌توان فرض کرد که S معتقد است P احتمال صدقی (ولو اندک) دارد. بنابراین، اقدام S به فعل A1 در صورتی موجه است که بتوان عمل وی را بر مبنای این اعتقاد که P محتمل است، توصیف و تبیین کرد.

۴. اعتقادات هدف- وسیله‌ای (حتی در قلمرو دین) ماهیتاً غیر دینی‌اند. زیرا تناسب میان هدف و وسیله از امور واقع است و کشف این تناسب، کشف حیثی از حیثیات جهان واقع است. بنابراین، اعتقادات هدف- وسیله‌ای، به یک معنای عام، اعتقاداتی علمی (یعنی آزمون‌پذیر) به شمار می‌روند، یعنی شخص یا باید خود بر مبنای فرآیند آزمون و خطا وسیله یا وسایل مناسب برای نیل به هدف مطلوب را کشف و شناسایی کند، یا باید وسایلی را که به نحوی از انحاء به او عرضه می‌کنند، مستمراً از حیث نتیجه‌بخشی مورد نقد و آزمون قرار دهد. بنابراین، اعمالی که برای نیل به هدفی معین انجام می‌شوند، جنبه طریقت دارند، و مادام که شخص را به هدف مطلوب می‌رسانند مقبول و قابل اجراء هستند. لذا می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، کشف تناسب میان وسیله و هدف مطلوب، کشفی ناظر به عالم واقع است، و آخبار از عالم واقع ماهیتاً امری غیر دینی است و گزاره‌های حاکی از آن خصلت آزمایشی و موقت دارند. ثانیاً، وسایل، فی حد ذاته، موضوعیت نخواهند داشت مگر از حیث نتیجه‌بخشی و تناسبشان با هدف مورد نظر. به بیان دیگر، وسایل مادام مورد استفاده‌اند که شخص را به هدف مورد نظر برسانند، و اگر این نتیجه‌بخشی حاصل نشود، شخص علی‌الاصول می‌تواند در پی وسیله یا وسایل مناسبتری باشد.

بنابراین، اعتقادات هدف-وسيله‌ای از حیث آنکه علی‌الاصول ناظر به عالم خارج و در مقام اخبار از پاره‌ای تناسبهای آزمون‌پذیر در عالم خارج‌اند، دینی به‌شمار نمی‌آیند. اما این اعتقادات را در قلمرو دین می‌توان از یک حیث «دینی» به‌شمار آورد: اولاً، اعتقادات هدف-وسيله‌ای دینی ناظر به هدفی دینی (خصوصاً درک ساحت ربوبی و نیل به تجربه دینی) هستند، ثانیاً، این اعتقادات یا از نظام اعتقادات دینی استنتاج شده‌اند، یا دست‌کم با اعتقادات اساسی آن نظام تناسب و تلائم دارند.

به‌عنوان یک مثال از اعتقادات هدف-وسيله‌ای دینی که به‌عمل دینی می‌انجامند، فرض کنید که شخصی معتقد است «خدا وجود دارد» و نیز «خداوند گناهکاران را مجازات می‌کند»، و فرض کنید که این شخص نمی‌خواهد مشمول مجازات الهی واقع شود، در این صورت وی در مقام عمل از ارتکاب گناه پرهیز خواهد کرد. از اینجا معلوم می‌شود که پیامدهای عملی اعتقاد به خداوند جداً در گرو سایر اعتقادات مقبول شخص خدا‌باور و نیز اهداف مورد‌نظر وی است. اگر شخص معتقد باشد که خدایی وجود دارد، و وظیفه انسان پرستش اوست، و هدف وی نیز انجام وظیفه و ایفای تکلیف باشد، در آن صورت در مقام عمل، خداوند را مورد پرستش قرار خواهد داد. اما اگر آن اعتقاد جنبی را نداشته باشد، یا هدفش انجام وظیفه و ایفای تکلیف نباشد، به‌مقام پرستش خداوند در نخواهد آمد.

۵. اگر غایت اصلی و مطلوب دین را نیل به ساحت تجربه‌های دینی اصیل بدانیم، در آن صورت می‌توانیم اعتقادات هدف-وسيله‌ای دینی را نظریه‌ای در باب نحوه سلوک دینی برای نیل به آن مطلوب بشماریم. سالک برای نیل به تجربه‌های دینی لاجرم باید به‌نحوه خاصی زیست کند و عمل خود را مطابق الگوی معینی سامان بخشد. و بلکه نوع اعتقادات و نحوه نگرش وی به خداوند، انسان، جهان و رابطه این سه رکن با یکدیگر، لاجرم نوع خاصی از عمل را بر وی الزام می‌کند. در واقع، اعتقادات هدف-وسيله‌ای دینی

مدلولات عملی آن اعتقادات و نگرش خاص را با ملاحظه غایت مطلوب دین، بسامان می‌کند و در قالب الگوی مناسبی برای زیست مؤمنانه در اختیار سالک قرار می‌دهد و می‌کوشد از طریق تنظیم ظاهر و باطن عمل مؤمن وی را برای نیل به ساحت تجربه‌های دینی آماده کند.

نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای دینی‌ای که تنظیم ظاهر عمل مؤمن را بر عهده دارد، علم فقه است، و نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای دینی‌ای که تنظیم باطن عمل مؤمن را بر عهده دارد، علم اخلاق است. بنابراین، نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای دینی عمدتاً به دو شاخه تقسیم می‌شود: علم فقه و علم اخلاق. سالک با پیروی از نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای فقهی ظاهر عمل خویش را در قالب شکلی از آداب و مناسک و شعائر دینی منضبط می‌سازد، و باطن عمل خویش را نیز با پیروی از نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای اخلاقی در قالب به‌جا آوردن احکام و فرامین اخلاقی‌ای خاص بسامان می‌کند. بنابراین، فقه دینی و اخلاق دینی کاملاً جنبه سلوکی می‌یابند و در کنار یکدیگر نحوه عمل و زیست مؤمن (از آن حیث که مؤمن است) را به شیوه‌ای که برای نیل به تجربه‌های دینی مناسب است، سامان می‌بخشند.

۶. نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای فقهی و نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای اخلاقی را می‌توان به نحو دیگری نیز از یکدیگر متمایز کرد: (دست کم) از منظر یک ناظر بیرونی می‌توان نیت‌مندی را مقسم این دو نوع نظام دانست:

۶-۱. التزام به نظام فقهی در ظاهر عمل مؤمن آشکار می‌شود و تحقق آن علی‌الاصول مستقل از نیت شخص است. به بیان دیگر، از منظر یک ناظر بیرونی ممکن است شخص بدون اعتقاد و حضور قلب پاره‌ای آداب فقهی را به‌جا آورد، فقدان حضور قلب یا اعتقاد باطنی مانع تحقق مناسک و آداب فقهی نیست، و اعمال وی را از اعتبار ساقط نمی‌کند. برای مثال، نماز خواندن بدون حضور قلب یا حتی از سر ترس از مؤمنان، آن نماز را باطل نمی‌کند، و لذا به لحاظ شرعی قضای آن نماز بر شخص نمازگزار واجب نمی‌شود؛

اسلام آوردن در زیر تیغ شمشیر (یعنی بر زبان راندن شهادتین) به لحاظ فقهی مقبول و معتبر است و شخص مُسْلِم تلقی می‌شود، و این مسلمانی که به لحاظ شرعی معتبر است، فارغ از منویات آن شخص نو مسلمان است. بنابراین، تحقق نظام فقهی و اعتبار ظاهر عمل مؤمن (از منظر فقهی) علی‌الاصول مستقل از نیت شخص فاعل است.

از همین روست که نظام فقهی و التزام به آن، در جامعه دینی به معیار تمیز تبدیل می‌شود و می‌تواند نقش هویت‌بخش بیابد. نظام فقهی مستقل از نیت فاعل است و لذا تحقق یا عدم تحقق آن، صرفاً با ملاحظه ظاهر عمل فاعل تحقیق‌پذیر است. بنابراین، دینداران به مدد این معیار تمیز تحقیق‌پذیر دو مقصود مهم را برمی‌آورند:

اولاً، فرد دیندار با رعایت این معیار (یعنی با التزام به احکام نظام فقهی) دینداری خود را تعیین می‌بخشد، یعنی با رعایت این معیار به قلمرو دین خاصی گام می‌نهد و پیروان آن دین، وی را به منزله عضو از جامعه دینی خود می‌پذیرند.

ثانیاً، جامعه دینی به مدد این معیار خود را از سایر جوامع تمایز می‌بخشد و به این ترتیب هویت ویژه‌ای را برای خود تعریف می‌کند. قوام و دوام این هویت دینی در گرو قوام و دوام آن معیار است.

بنابراین، از منظر یک ناظر بیرونی، التزام به نظام فقهی نقش هویت‌بخش نیز می‌یابد، یعنی هم موجب شکل‌گیری «فرد دیندار» و «جامعه دینی» می‌شود و هم ضامن دوام و بقای آنها.

۶-۲. تحقق یک فعل اخلاقی قائم به نیت فاعل آن است. به بیان دیگر، اخلاقی بودن یا نبودن یک فعل علی‌الاصول مستقل از شکل خارجی آن است و به نیت فاعل آن فعل بستگی دارد. یعنی اگر فاعل، نیت انجام فعل اخلاقاً نیک یا بد را نداشته باشد، و فعل غافلانه از وی سر بزنند، فعل او مشمول حُسن و قبح اخلاقی نخواهد شد و به عبارتی «فعل اخلاقی» تحقق‌نپذیرفته است.

فعل اخلاقی «نیت مند» است. بنابراین، ناظر بیرونی علی‌الاصول نمی‌تواند حکم کند که آیا نظام اعتقادات هدف-وسيله‌ای اخلاقی (از آن حیث که حکم به انجام فعلی اخلاقی می‌کند) تحقق پذیرفته است یا نه. داور اصلی در این میان خود شخص است. البته دیگران می‌توانند بر مبنای پاره‌ای قرائن بیرونی حدس بزنند که فاعل در مقام انجام فعل از روی عمد و آگاهی دست به اقدام زده است یا نه، و نیز آیا نیت او سوء بوده است یا خیر. برای این منظور، ناظر بیرونی معمولاً از بعضی اصول استقرایی بهره می‌جوید؛ برای مثال، فرض می‌کند که دیگران نیز همچون وی وقتی سخن می‌گویند می‌خواهند اطلاعات صحیح را انتقال دهند، بنابراین، وقتی که برای فرض خلاف آن دلیلی در اختیار نداریم، می‌توانیم آنچه را که دیگران درباره اغراض و نیات خود بیان می‌کنند، باور نماییم<sup>(۶)</sup>. اما نتیجه‌ای که از این قبیل اصول استقرایی حاصل می‌شود همواره ظنی و غیر قطعی است. داور اصلی و نهایی خود فاعل فعل است، و از این روست که نظام اعتقادات هدف-وسيله‌ای اخلاقی به باطن عمل مؤمن ناظر و راجع است.

۷. در نظامهای اعتقادات هدف-وسيله‌ای دینی، اصل ثبات بسیار مهم تلقی می‌شود، یعنی اساساً فرض بر آن است که این اعتقادات ثابتند و لذا اعمالی که بر مبنای آنها انجام می‌پذیرند نیز دستخوش تغییر و تحول نمی‌شوند. اصل ثبات، خصوصاً در قلمرو نظام فقهی به نوعی شکل‌گرایی می‌انجامد. فرض ثبات و شکل‌گرایی از جمله عوامل مهمی هستند که نظامهای اعتقادات هدف-وسيله‌ای را نهادینه می‌کنند و از این طریق به سستهای دینی متمایز هویت می‌بخشند. در واقع، ثبات شکل و تکرار این اشکال ثابت (خصوصاً در قلمرو نظامهای فقهی) دو عنصر اصلی مقوم مناسک و شعائر (از جمله مناسک و شعائر دینی) هستند. اگر این اشکال دائماً متغیر باشند و هر لحظه و بنا بر میل هر شخص شکل و سامان متفاوتی بپذیرند، ناکارآمد می‌شوند و هرگز نمی‌توانند به سنت دینی قوام و هویت و

تمایز ببخشند. در واقع، تغییر و تحوّل اشکال، مرزبندی میان دینداران و غیر دینداران را مبهم و سیّال می‌کند، و در نتیجه «فرد دیندار» و «جامعه دینی» امکان تحقّق نمی‌یابند. مهم‌تر از آن، شرط سلوک آن است که سالک مستمراً نظم خاصی را بر احوال باطنی و اعمال ظاهری خویش حاکم کند تا زمینه‌های عینی و روحی مناسب برای نیل به تجربه‌های دینی برای وی فراهم آید. و «انضباط» مستلزم نوعی ثبات شکل و استمرار در تکرار آن اشکال است.

اما فرض ثبات احکام نظامهای فقهی و اخلاقی لزوماً به معنای تحوّل‌ناپذیری آنها نیست. به بیان دیگر، باید میان دو نوع ثبات تمایز نهاد: نوع اوّل، ثبات تحوّل‌ناپذیر است، یعنی احکام و اشکال هم بالفعل ثابت‌اند و هم علی‌الاصول تغییرناپذیر تلقی می‌شوند. این نوع ثبات را می‌توان «ثبات ایستا» نیز نامید.

نوع دوّم، ثبات تحوّل‌پذیر است، یعنی احکام و اشکال، بالفعل ثابت‌اند، اما علی‌الاصول تغییرپذیرند. این نوع ثبات را می‌توان «ثبات پویا» نامید. در واقع آنچه شرط لازم نظامهای فقهی و اخلاقی است، شرط ثبات است؛ نظامهای سلوکی بر مبنای ثبات شکلهای و احکام سامان می‌پذیرند و امکان تحقّق می‌یابند، اما «ثابت بودن» لزوماً به معنای «تغییرناپذیری» نیست. اشکال و احکام فقهی و اخلاقی اگرچه ثابت فرض می‌شوند و بالفعل نیز ثابت‌اند، اما علی‌الاصول تحوّل‌پذیرند، زیرا:

اولاً، اعتقادات هدف-وسیله‌ای از اعتقادات نظری‌تر در نظام الهیات و سایر نظامهای اعتقادی شخص نتیجه می‌شوند و لذا هرگونه تحوّل در آن نظامهای اعتقادی نظری می‌تواند به تحوّل در نظامهای اعتقادات هدف-وسیله‌ای بینجامد و چون اعتقادات هدف-وسیله‌ای از جمله ارکان مهم عمل دینی (خواه ظاهر آن و خواه باطن آن) هستند، بنابراین، تحوّل در این اعتقادات نیز می‌تواند به تحوّل در نحوه عمل و شکل آن عمل بینجامد.

ثانیاً، اعتقادات هدف-وسیله‌ای مبتنی بر فرض تناسب وسیله و هدف

مطلوب هستند. اما حکم به تناسب وسیله A با هدف X (که علی‌الاصول حکمی ناظر به واقع است)، تابع «شرایط معین» است. به بیان دیگر، این حکم نظیر تمام احکام علمی ناظر به عالم واقع، متضمن قید مصرّح یا تلویحی «در شرایط معین» است. هیچ حکم و قانون علمی، حکم در جمیع شرایط ممکن نیست. بنابراین، اگر شرایط اطلاق حکم تغییر کند، لاجرم آن حکم تحت شرایط جدید صادق نخواهد بود. مطابق این ملاحظات، حکم به تناسب وسیله A با هدف X همواره در شرایط معین C صادق است و اگر شرایط C تغییر کند، چه بسا حکم به آن تناسب از اعتبار ساقط گردد و شخص ناچار شود برای نیل به هدف X از وسیله دیگری بهره جوید که تحت شرایط جدید، برای نیل به آن هدف مناسب است. بنابراین، به فرض تغییر شرایطِ صدق احکام ناظر به تناسب هدف و وسیله، آن حکم، در شرایط جدید، بی اعتبار می شود و شخص برای نیل به هدف مطلوب X باید وسیله مناسب دیگری بیابد و در نتیجه اعتقاد هدف-وسیله‌ای پیشین جای خود را به اعتقادی جدید می سپارد، و به تبع، عمل ناشی از آن نیز دستخوش تغییر و تحوّل می شود.

ثالثاً، نکته فوق را به نحو دیگری نیز می توان بیان کرد: تمام اعتقادات هدف-وسیله‌ای (خواه نظام احکام فقهی و خواه نظام احکام اخلاقی) در یک امر با یکدیگر مشترکند: تمام این احکام برای عمل هستند. به بیان دیگر، تمام (یا تقریباً تمام) احکام فقهی و اخلاقی را می توان به نحوی به گزاره‌های متضمن «باید» و «نباید» تحویل کرد. برای مثال، «راستگویی خوب است» را می توان به معنای «باید راست گفت» تلقی کرد و «نماز واجب است» را به معنای «باید نماز خواند». بنابراین، یکی از قیود تصریح شده یا تصریح نشده این احکام، قابل اجراء بودن آنهاست. به بیان دیگر، اگر حکم فقهی یا اخلاقی در مقام عمل تحقق پذیر نباشد (یعنی به تعبیری تکلیف مالا یطاق باشد)، معقولیت آن مورد تردید خواهد بود، چرا که برای نیل به هدف مطلوب، تمسک به وسیله‌ای را پیشنهاد می کند که قابل بهره جویی و

تمسک نیست. و ارائه چنین پیشنهادی، از حیث عملی، به مثابه عدم پیشنهاد راه حل است. بنابراین، تمام احکام فقهی و اخلاقی مبتنی بر فرض امکان تحقق عملی اند. اما فرض کنیم مجموعه احکام A در شرایط C امکان تحقق عملی دارند، ولی رفته رفته شرایط به نحوی تغییر می پذیرد که تمام آن احکام یا دست کم پاره ای از آن احکام امکان تحقق عملی خود را از دست می دهند. در این موقعیت جدید، لاجرم نظام اعتقادات هدف-وسیله ای مربوطه باید چندان تغییر بپذیرد که قابلیت تحقق عملی بیابد، در غیر این صورت نظامی نامعقول و بلکه عبث خواهد شد.

بنابراین، اگرچه نظام اعتقادات هدف-وسیله ای دینی و اعمال منبعث از آنها ثابت فرض می شوند و چه بسا بالفعل نیز ثابت بمانند، اما در عین ثبات، علی الاصول تحوّل پذیرند و بنا بر پاره ای اقتضائات واقعی می توانند رفته رفته تن به تغییر بسپارند. البته در شرایط عادی و متعارف، این تحولات بسیار نادر و با آهنگی بسیار آهسته انجام می پذیرد. «شکل گرایی مثبت» مبتنی بر تلقی دوم از ثبات است (یعنی فرض ثبات پویا)، و «شکل گرایی منفی» که مآلاً به ناکارآمد شدن نظام اعتقادات هدف-وسیله ای دینی می انجامد، مبتنی بر تلقی دوم از ثبات است (یعنی فرض ثبات ایستا).

البته ممکن است کسانی غایت نهایی دین را در این جهان تحقق ناپذیر بدانند و معتقد باشند که نظامهای فقهی و اخلاقی دینی، نظامهایی برای نیل به اهدافی در حیات واپسین هستند (یعنی نظامهایی تماماً اخروی اند). بنابراین، اگرچه این نظامها علی الاصول تحقیق پذیرند، اما تحقیق اعتبار یا عدم اعتبار آنها در این جهان ممکن نیست، بلکه در حیات واپسین امکان پذیر می شود. مطابق این استدلال، نظامهای اعتقادات هدف-وسیله ای دینی، دست کم در این جهان آزمون ناپذیر می شوند و مؤمن مکلف است علی رغم تمام نتایج دنیایی آن نظامها، به آنها متعهد و عامل باشد تا از نعیم اخروی بی بهره نماند.

اما:

اولاً، این سخن مبتنی بر این فرض است که مؤمن غایت اصلی دین، یعنی نیل به ساحت تجربهٔ دینی را در این دنیا دست‌نیافتنی بداند و عدم حصول آن نوع تجربه‌ها را در این جهان مقبول تلقی کند و به‌وصال معشوق در جهان دیگر بسنده کند. اما تصدیق این فرض از ضروریات دین نیست و بلکه از نظر بسیاری از مؤمنانِ عارف فرضی ناپذیرفتنی است.

ثانیاً، حتی اخروی دانستن نظامهای فقهی و اخلاقی دینی هم ابتدای آنها را بر سایر اعتقادات دینی و غیر دینی منتفی نمی‌کند. نظامهای فقهی و اخلاقی تماماً اخروی نیز با سایر اعتقادات دینی و غیر دینی شخص متناسبند و جواز خود را از آن اعتقادات کسب می‌کنند. بنابراین، همچنان ممکن است که تحوّل در آن اعتقادات بنیادین تر به تحوّل در این اعتقادات بینجامد.

ثالثاً، مسألهٔ امکان تحقّق عملی همچنان بر جای خود باقی است. احکام فقهی و اخلاقی باید قابل اجراء و تحقّق‌پذیر باشند. بنابراین، مؤمنان یا باید کاری کنند که شرایط خارجی چنان تغییر نکند که احکام فقهی و اخلاقی غیر قابل اجراء شوند، یا اگر شرایط بدان سو تغییر کرد، باید حکم کنند که از این پس درهای آسمان بسته شده است و امکان فلاح و رستگاری آدمیان منتفی گردیده است، و یا اگر این نتیجه را بر نمی‌تابند، به تحوّل‌پذیری آن احکام فتوا بدهند.

۸. آیا مدعای فوق فقط در مورد اعتقادات هدف-وسيله‌ای بشری صادق است، یا احکام فقهی و اخلاقی‌ای هم که بنا به فرض از جانب خداوند نازل شده‌اند، مشمول همین حکم‌اند؟

اگر نظام احکام فقهی و اخلاقی را مستقیماً از جانب خداوند بدانیم، این احکام به اعتبار منبع متعالی تشریع آنها، از اعتبار و اتقان بسیار بیشتری برخوردار خواهند بود. چرا که خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است و احکام را از سر بصیرت تام، و محض خیرخواهی صادر کرده است، و بنابراین، انسان طالب سعادت لاجرم باید به این احکام گردن بنهد تا به آن

هدف مطلوب نائل شود. در این نوع از احکام (یعنی احکامی که مستقیماً از جانب خداوند القاء شده‌اند) گویی ثبات را باید از نوع ثبات ایستا دانست، یعنی باید این احکام را هم بالفعل ثابت دانست و هم این ثبات را جاودانه تلقی کرد، چرا که خداوند به اعتبار علم مطلق خویش می‌داند که مقتضای سعادت جاودانه بشر چیست و کدام نحوه و شکل از عمل، او را به این غایت مطلوب می‌رساند، و نیز به اعتبار قدرت مطلق خود می‌تواند احکام را به نحوی سامان دهد که در جمیع شرایط ممکن و متصور کارآمد باشند، و سالک را به هدف مطلوب برسانند، و نیز به اعتبار خیریت محض‌اش تشریع این نوع احکام جاودانه را از نوع بشر دریغ نمی‌دارد. بنابراین، می‌توان نظام احکام فقهی و اخلاقی‌ای را که منشأ الهی دارد، ثابت و جاودانه دانست.

اما به نظر می‌رسد، علی‌رغم نکات یادشده، ثبات احکام فقهی و اخلاقی الهی را نیز باید از نوع «ثبات پویا» تلقی کرد، نه «ثبات ایستا». چرا که: اولاً، داوری در خصوص اینکه کدام حکم از احکام، حقیقتاً به‌طور مستقیم از جانب خداوند نازل شده و واقعاً مراد وی بوده است، داوری دشواری است، و چه‌بسا در خصوص بسیاری از مصادیق، اتفاق نظر عام در جامعه دینی و در حلقه اهل نظر وجود نداشته باشد. کشف این معنا، مستلزم طی فرآیند تأویلی پیچیده‌ای است که حصول یقین در خصوص نتیجه را دشوار می‌سازد.

ثانیاً، فرض کنیم که دست کم در خصوص پاره‌ای از احکام، آن فرآیند فهم و تأویل به نتیجه قطعی و صائب بینجامد، و جامعه دینی دریابد که فلان دسته خاص از احکام مستقیماً از جانب خداوند تشریع و نازل شده‌اند. اما در این حالت نیز «ثبات» این احکام را نمی‌توان ایستا تلقی کرد، زیرا این اعتقاد که «این حکم مستقیماً از جانب خداوند نازل شده است» مبتنی بر فرض مجموعه‌ای از اعتقادات نظری است که نظام الهیاتی شخص معتقد را پدید می‌آورند، مثلاً اعتقاداتی از این دست که «خدا وجود دارد»، «خداوند در مقام

تشریح برمی‌آید»، «خداوند پروای سعادت انسانها را دارد»، و حتّی اعتقاداتی غیر مستقیم‌تر نظیر «وجود خداوند با وجود شرّ در این عالم سازگار است» و غیره. در واقع، مهمترین اعتقاداتی که مبنا و مستند اعتقاد ما نحن فیه هستند، اعتقاد به وجود خداوند و صفاتِ قدرت و علم مطلق و خیریت محض وی است. بنابراین، احکام الهی را می‌توان جاودانه ثابت دانست، امّا این جاودانگی بالفعل، ابتدای این احکام را بر سایر اعتقادات متفی نمی‌کند، و از این رو ثبات بالفعل این احکام (ولو ثبات جاودانهٔ آنها) مؤدی به «ثبات ایستا» نیست. بلکه در مورد این نوع احکام نیز می‌توان فرض کرد که تحت شرایط معین (برای مثال، تغییر اعتقادات مبنایی‌تر) این احکام دستخوش تحوّل شوند (ولو آن فرض در عالم واقع هرگز تحقّق نپذیرد). بنابراین، حتّی ثبات احکام الهی را نیز نمی‌توان ثبات ایستا دانست، ثبات این احکام نیز لاجرم پویاست. ثالثاً، این اعتقاد که «ثبات احکام الهی جاودانه است» خود مبتنی بر چند پیش‌فرض مهم است که تغییر آن پیش‌فرضها، فرض تحوّل بالفعل احکام الهی را نیز موجه می‌سازد. برای مثال، می‌توان فرض کرد که از نظر خداوند نیل به غایت اصلی دین (یعنی درک تجربهٔ دینی) اهمیت اولی و ذاتی دارد. و خداوند برای آنکه به انسانها نحوهٔ تقرّب به آن ساحت را بیاموزد، امت خاصی را برگزیده است و بر مبنای نحوهٔ زیست بالفعل آن امت و احکام جاری در میان آنها، و سطح دانش و امکانات عملی آن عصر، نظامی از احکام فقهی و اخلاقی مناسب برای نیل به آن هدف را سامان داده و به آنها عرضه داشته است. به این ترتیب، نظام تشریح شده از جانب خداوند نیز در تعین خارجیش مقید به قید «در شرایط معین» است، و لذا با تغییر آن شرایط چه بسا شکل آن احکام نیز دستخوش تحوّل شود و ناکارآمد گردد. امّا در اینجا بلاموضوع شدن آن نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای خاص (یعنی بر هم خوردن تناسب موجود میان آن وسیلهٔ خاص با آن هدف مطلوب) به معنای نفی امکان نیل به هدف و غایت مطلوب نیست. در واقع، از این پس دینداران می‌کوشند بر مبنای آن

الگوی آرمانی که خداوند در یک امت خاص عرضه داشته است، نظام اعتقاداتِ هدف-وسیله‌ای مناسبی را فراهم آورند تا به‌ساحت تجربه‌های دینی راه یابند<sup>(۷)</sup>. به بیان دیگر، از طریق بازنگری در شرایط اطلاق و تحقق نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای مربوطه، امتناعهای عملی آن نظام را مرتفع کنند. رفع این امتناعها از دو مجرای توأمان انجام‌پذیر است: اول آنکه، دینداران می‌کوشند تا آنجا که ممکن است شرایط خارجی را برای تحقق نظام موجود مناسب کنند و تغییرات لازم را برای این منظور در عرصهٔ عالم خارج پدید آورند. دوم آنکه، می‌کوشند نظام موجود را با تغییرات واقعی و اجتناب‌ناپذیر جهان خارج تناسب بخشند.

مطابق این تلقی بدیل، خداوند همچنان عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است و از فاعلیت تام برخوردار است، اما به‌اقتضای محدودیتهای قابل، نظامی از احکام عرضه می‌دارد که در عین تأمین سعادت بشر لزوماً از ثبات جاودانه برخوردار نیست. بنابراین، ملاحظه می‌شود که با تغییر چند پیش فرض، این امکان وجود دارد که دینداران در عین آنکه احکام فقهی و اخلاقی را مستقیماً از جانب خداوندِ عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض می‌دانند، برای آن احکام ثبات جاودانه قائل نباشند.

### معقولیت عملی نظام اعتقادات دینی

۹. مطابق آنچه گذشت، نظام اعتقادات دینی از طریق اعتقادات هدف-وسیله‌ای ظاهر و باطنِ عمل دینی مؤمن را سامان می‌دهد. اما عمل دینی در صورتی معقول است که شخص برای نیل به هدف مطلوب، مناسبترین وسیله، با دست کم وسیلهٔ مناسب را برگیرد. بنابراین، معقولیت عملی نظام اعتقادات دینی در گرو تناسب میان هدف مطلوب و وسیله‌ای است که پیشنهاد می‌کند. به بیان دیگر، یک نظام اعتقادی در وجه عملی به‌شرطی معقول است که برای رسیدن به هدف مطلوب، وسایل مناسب برای نیل

به آن را پیشنهاد کند. از این رو معقولیت عمل دینی در گرو معقولیت اعتقادات هدف-وسيله‌ای دینی است، و معقولیت این اعتقادات در گرو تناسب میان وسیله پیشنهادی و هدف مطلوب است.

مطابق آنچه در فقرات پیشین این فصل بیان شد، به نظر می‌رسد که هر نظامی از عقاید نظری لاجرم نوع و نحوه خاصی از عمل را الزام می‌کند (یا دست کم با هر نوع نحوه عمل سازگار نیست)، و این اعمال، لاجرم به تناسب نظام اعتقادات هدف-وسيله‌ای خاصی سامان می‌پذیرند که از آن نظام عقاید نظری تر استنتاج شده‌اند. بنابراین، شخص مؤمن لاجرم به اقتضای نوع الهیاتی که مقبول می‌داند، نظام فقهی و اخلاقی خاصی را اختیار می‌کند، و عمل خویش را بر وفق آن نظامها سامان می‌بخشد. به بیان دیگر، از فقه و اخلاق گریزی نیست. تمام ادیان به اقتضای نوع الهیات خود، نحوه خاصی از عمل و زیست را نیز بر مؤمن الزام می‌کنند. بنابراین، مؤمن لاجرم واجد عمل خاصی خواهد بود که آن را «عمل دینی» می‌نامیم، و این عمل دینی لاجرم در پرتو نظام فقهی و اخلاقی سامان می‌پذیرد. پس اصل وجود فقه و اخلاق در قلمرو دین مسلم و مفروض است.

اما در اینجا این پرسش مهم مطرح می‌شود که مؤمن برای تنظیم عمل دینی خویش، کدام نظام فقهی و اخلاقی را برگزیند و مبنای عمل خویش قرار دهد؟ مؤمن به اعتبار کدام دلایل یک نظام اعتقادات هدف-وسيله‌ای خاص را بر نظام دیگر برتری بخشد؟ شرط معقولیت التزام به یک نظام اعتقادات هدف-وسيله‌ای خاص چیست؟ مؤمن چگونه درمی‌یابد که نظام مختار وی وسایلی واقعاً مناسب را برای نیل به هدف مطلوب عرضه می‌دارد؟

۱۰. ممکن است شخص بر مبنای تجربه‌های شخصی خود و به اقتضای نظام اعتقادات فردی خویشتن، نظامی از اعتقادات هدف-وسيله‌ای را برای نیل به هدف مطلوب خود اختیار کند و حتی المقدور بکوشد از طریق آزمون و خطاهای کم‌دامنه، در خصوص کارایی یا عدم کارایی نظام مختار خویش

داوری کند. این کار منطقاً ممکن است، اما در مقام عمل چندان خردپسند و کارآمد و حتی امکان‌پذیر به نظر نمی‌رسد. برای مثال، منطقاً ممکن است که شخص برای رفع حوائج خود، شخصاً در تأسیس یک علم مکانیک بکوشد و بر مبنای آن تکنولوژی مناسب با هدف خویشتن را بنا کند. اما در مقام عمل، شیوه خردپسند و مقرون به نتیجه آن است که فرد در سنت علمی رایج مشارکت ورزد و از تجربیات متراکم در تاریخ علم و جامعه اهل علم بهره بجوید و نوآوری‌های خویش را نیز در متن سنت تحقق بخشد. بر همین قیاس، عمل دینی نیز در مقام تحقق خارجی متکی به یک سنت دینی خاص است. سنت مجموعه متراکمی از تجربه‌ها و معارف و آموزه‌های بشریت در یک محدوده خاص است. بنابراین، شرط عقل آن است که شخص از تجربه‌های دیگران در طول تاریخ (یعنی سنت) بهره بجوید و کار خود را از هیچ آغاز نکند. به همین دلیل، خردپسندتر آن است که سالک به جای تأسیس یک نظام فقهی و اخلاقی شخصی، در مقام سلوک، در یک سنت دینی مشارکت بورزد و بر مبنای یک نظام تاریخاً تحقق یافته سلوک خود را سامان دهد. و بلکه سالک در مقام عمل، لاجرم باید سلوک خود را در چارچوب سنت دینی خاصی سامان بخشد. اتکای به سنت در تمام حوزه‌ها، از جمله قلمرو دین، روشی خردمندانه برای کاهش خطاها، و بهره‌جویی از تجربه‌ها و نکته‌یابی‌های پیشینیان، و افزایش احتمال توفیق است. حتی نوآوری نیز در بستر سنت امکان‌پذیر است. «نو» همواره در نسبت با «سنت» معنا و موضوعیت می‌یابد. امر نو دو نسبت متفاوت با سنت دارد: اولاً، به علت «نو بودن» از سنت فاصله می‌گیرد و با آن تفاوت می‌یابد. ثانیاً، چون نسبت به سنت، «نو» تلقی می‌شود، در واقع استمرار و تداوم آن سنت است. «نو» بسط خلاقانه «سنت» است. بنابراین، در مقام عمل، ابتدای از نقطه صفر نه ممکن است و نه مطلوب. سالک باید محققانه و آگاهانه در سنتی خاص مشارکت بورزد و از این طریق از تجربه‌های متراکم اهل دین در طول تاریخ بهره جوید و راه رسیدن به هدف

مطلوب را کوتاه‌تر و دسترس‌پذیرتر کند. بنابراین، در مقام سلوک معنوی نیز سنت نقشی مهم، کارساز و انکارناپذیر دارد<sup>(۸)</sup>.

۱۱. اما شخص در مقام عمل، خوشتن را با نظام‌های اعتقادات هدف- وسیله‌ای متنوعی روبرو می‌بیند. در هنگامه این تنوع و تکثر، او کدام سنت را، بنا بر کدام دلایل، مبنای سلوک دینی خود قرار دهد؟ اصولاً چگونه می‌توان در میان سنت‌های دینی (از جمله سنت‌های سلوکی) دست به‌داوری و گزینش زد؟

۱۱-۱. در غالب موارد، سالکان کمتر در مقام گزینش کاملاً آزادانه و فارغ‌دلانه واقع می‌شوند. فرد دیندار پیش از هرگونه تصمیم‌گیری و گزینش، در متن سنت دینی خاصی متولد و پرورده می‌شود و ذهنیت او به تناسب آن سنت شکل می‌پذیرد و احساس دینی و تفسیر و تعبیر وی از امر الهی کاملاً در چارچوب آن سنت تعیین می‌پذیرد. از این‌رو سالک به‌طور طبیعی سلوک دینی را در متن آن سنت می‌آموزد و به آن عامل می‌شود. بنابراین، در غالب موارد شخص به اقتضای فرهنگ و سنتی که در آن می‌زید، نحوه زیست و سلوک دینی خود را نیز احراز می‌کند و مطابق آن سنت در مراتب عالم معنا سلوک می‌کند. التزام سالک به سنت دینی موروثی خود را می‌توان اجمالاً معقول دانست، مشروط بر آنکه:

اولاً، آن شخص نظام اعتقادات نظری آن دین را اجمالاً معقول یا عقلاً دفاع‌پذیر بداند.

ثانیاً، آن نظام سلوکی در مقام عمل قابل اجراء باشد و با امتناع‌های عملی مواجه نباشد.

ثالثاً، آن سنت از حیث پروراندن شخصیت‌های دینی برجسته و صاحب تجربه‌های معنوی رفیع، آزمون تاریخی کامیابی را از سر گذرانیده باشد، یعنی در بستر آن سنت چهره‌های دینی صاحب تجربه شاخصی پرورده شده باشند و کارنامه آن سنت از این حیث کامیاب باشد.

سالک در این موقعیت عقلاً مجاز و موجه است که سنت موروثی را مبنای

سلوک دینی خود قرار دهد و از تعالیم و احکام عملی آن پیروی کند. البته این امر لزوماً به معنای آن نیست که از طریق نظامهای اعتقادات هدف-وسیله‌ای دیگر نمی‌توان به هدف مطلوب رسید. سالک می‌تواند ادعا کند که چون در متن سنتی خاص به دنیا آمده و پرورده شده است، و چون ایده‌های دینی وی در قالب آن سنت سامان پذیرفته، و چون آن سنت آزمون تاریخی مثبتی در وصال بخشی و نیل به ساحت تجربه‌های دینی داشته است، لذا حق دارد (مادام که دلیل خلافی در کار نیست) به آن سنت پایبند و متعهد باشد، اما در عین حال امکان رستگاری از طریق سنتهای دیگر را نیز منتفی نداند؛ چه بسا دیگران از طرق دیگری به ساحت ربوبی راه یابند. به بیان دیگر، از این مقدمه که سنت X امکان تحقق عملی دارد، و از طریق پروراندن چهره‌های شاخص در قلمرو تجربه‌های دینی تاریخاً نشان داده است که وسیله‌ای مناسب برای نیل به هدف مطلوب دینداران است، نمی‌توان نتیجه گرفت که این سنت تنها سنت یا بهترین سنتی است که سالکان را به حقیقت‌نهایی می‌رساند. سالک مادام که بتواند از این اعتقاد که «سنت سلوکی موروثی وی راهی مناسب برای نیل به هدف دینی است» دفاع کند، در التزام به آن سنت محق و موجب است، و همین حد برای ورود به عرصه سلوک دینی کفایت می‌کند.

۲-۱۱. البته سالکان اهل تحقیق می‌توانند به نحو تفصیلی نیز سنتهای دینی و سلوکی مختلف را مورد بررسی و ارزیابی دقیق‌تر قرار دهند. اصولاً نظامهای اعتقادات هدف-وسیله‌ای را دست‌کم از دو موضع می‌توان مورد بررسی و ارزیابی تفصیلی قرار داد: نخست، از طریق بررسی و ارزیابی مبادی نظری آن اعتقادات؛ دوم، از طریق بررسی کارآمدی و نتیجه‌بخشی آنها.

راه اول. اگر اعتقادات بنیادینی که مبنای اعتقادات هدف-وسیله‌ای مورد بحث هستند، از اعتبار و اتقان کافی برخوردار باشند، اعتقادات حاصل از آنها هم قابل اعتمادتر و التزام به آنها معقولتر خواهد بود. بنابراین، پژوهشگر می‌تواند اعتقادات نظری آن سنت دینی را به مدد پاره‌ای معیارهای معرفتی مورد ارزیابی و سنجش قرار دهد. برخی از این معیارها به قرار زیرند<sup>(۹)</sup>:

(۱) سادگی. سادگی در ساده‌ترین معنایش به معنای داشتن حداقل مفروضات مستقل و مقولات مفهومی در نظام اعتقادی است. نظامی که ساده‌تر است، مقبول‌تر است.

(۲) انسجام. مقصود از انسجام، ارتباط نظام‌مند یا رابطه استلزام میان گزاره‌ها و اعتقادات یک نظام اعتقادی است. در شرایط ایده‌آل، میان اعتقادات یک نظام نوعی سازواری مبتنی بر رابطه استلزام برقرار است. نظام منسجم‌تر، مقبول‌تر است.

(۳) وجود شواهد و قرائن مؤید. اگر آن نظام اعتقادی بتواند تعبیر و تفسیری معتبر از تجربه‌های دینی، اخلاقی و نیز سایر وقایع مهم زندگی بشری به دست دهد، مؤیدتر و لذا مقبول‌تر است.

(۴) گسترش کاربردها. نظام اعتقادی‌ای که بتواند حوزه‌های وسیع‌تری از تجربه‌های بنیادین بشر را در بر بگیرد، و منبع الهام افراد صاحب نظر و بصیر باشد و امور بیگانه بیشتری را با یکدیگر خویشاوند کند، مقبول‌تر تلقی خواهد شد. البته این بدان معنا نیست که سنت دینی تمام حوزه‌های بشری را در اختیار خود درآورد و به آنها رنگ دین بزند، بلکه به این معناست که آن سنت دینی بتواند از منظر دینی موقعیت‌های مرزی انسانی را دریابد و برای این ساحات معنایی دینی به دست دهد.

(۵) جامعیت. سنت دینی‌ای که بتواند به انواع گوناگون تجربه‌ها در چارچوب یک نظام فراگیر نظم ببخشد، جامع‌تر و لذا مقبول‌تر تلقی خواهد شد. اعتقادات هدف- و وسیله‌ای که بر بنیانها و مبادی نظری متقن‌تر و دفاع‌پذیرتری استوار باشند، قابل اعتمادترند. البته اطلاق معیارهای معرفتی فوق بر دین دشوار است، چرا که در قلمرو دین وجوه ذهنی سنت قوی‌تر از حوزه‌هایی نظیر علم است. اما این دشواری به معنای امتناع آن اطلاق نیست. راه دوم، اولاً، نظام اعتقادات دینی‌ای را که مبنای عقاید هدف- و وسیله‌ای دینی هستند، از حیث کارکردهای غیر معرفتی‌شان نیز می‌توان مورد ارزیابی قرار داد. برای مثال، پژوهشگر می‌تواند توانایی سنت را در پاسخگویی

به نیازهای اجتماعی و روانی مورد بررسی قرار دهد، و برای مثال بپرسد: آیا آن سنت دینی خاص می‌تواند اهدافی اجتماعی نظیر همبستگی اجتماعی، ثبات جامعه یا هماهنگی و وفاق اجتماعی را تحقق بخشد؟ آیا آن سنت خاص می‌تواند اهداف روانشناختی نظیر خودشناسی، کمال نفس، حفظ وحدت شخصیت یا فرو نشاندن اضطرابها را تأمین کند؟ بدون شک نظامی که در تحقق این اهداف کامیابتر باشد، بر نظامهای رقیب برتر تلقی خواهد شد.

ثانیاً، خود نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای دینی را نیز می‌توان از حیث تناسب میان هدف و وسیله مورد داوری قرار داد. فرض کنیم سالک تصدیق کرد که مبادی نظری این نظام هدف-وسیله‌ای متقن و استوار است و از حیث کارکردهای اجتماعی و روانشناختی نیز کارآمد و موفق است. اما وی در عین حال می‌تواند بپرسد که آیا این نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای را می‌توان مبنای عمل مناسب برای نیل به تجربه دینی هم دانست یا نه؟ آیا این نظام از حیث این هدف خاص نیز کارآمد است؟ در اینجا شخص در سه ساحت می‌تواند داوری کند:

ساحت اول، داوری شخصی وی در مقام سلوک است. شخص پس از مدّتی سلوک رفته‌رفته می‌تواند نتیجه‌بخشی آن نوع سلوک را بر مبنای میزان شکوفایی و آرامش و خلاقیت روحی‌ای که در خویشتن می‌یابد، مورد داوری قرار دهد، و حکم کند که آیا این نظام هدف-وسیله‌ای می‌تواند وی را به غایت مطلوب برساند یا نه.

ساحت دوم، داوری اجتماعی است. جامعه دینداران و عاملان به احکام سلوکی نیز می‌توانند دربارهٔ ثمربخشی آن نظام سلوکی و میزان آن ثمربخشی کمابیش داوری اجتماعی کنند. سنتی که در یک جامعه خاص توفیق پرورش و شکوفایی افراد صاحب تجربهٔ بیشتری را یافته و میزان تجربه‌های اصیل دینی در جامعهٔ عاملان بالفعل آن سنت قابل توجه است، از مقبولیت و اعتبار بیشتری برخوردار است.

ساحت سوم، داوری تاریخی است. همانطور که پیشتر گذشت، سنت

سلوکی ای که در طول تاریخ پیشینه کامیابی داشته باشد و توانایی خود را در پرورش شخصیت‌های معنوی و صاحب تجربه شاخص نمایانده باشد، از اعتبار و مقبولیت بیشتری برخوردار است. (همچنین، مراجعه شود به فصل دوم، بند ۴، معیارهای تمیز تجربه‌های دینی اصیل از غیر اصیل).

۱۲. البته گزینش یک سنت خاص و التزام به آن به هیچ وجه مانع نقد آن سنت نیست. در واقع، فرآیند نقد مهمترین عامل استمرار پویایی و بالندگی یک سنت است. نقد سنت، بسط سنت است و سنتی که نقد را برتابد، امکان تداوم حیات خویش را بسیار افزوده است. نقد سنت سلوکی یا از طریق نقد مبادی نظری آن انجام می‌پذیرد، یا از طریق نشان دادن ناکارآمدی آن نظام سلوکی. اگر ثبات نظام سلوکی را «ثبات پویا و غیر جاودانه» بدانیم، در آن صورت می‌توانیم در عین التزام به نظام سلوکی، آن را مورد نقد نیز قرار دهیم. در واقع، جمع میان التزام به یک نظریه در مقام عمل و نقد آن نظریه در مقام نظر، پدیده‌ای شایع است و در سایر قلمروها از جمله قلمرو علم نیز بالفعل جاری است. برای مثال، عموم دانشمندان نظریه‌های علمی را تحوّل‌پذیر و موقتی می‌دانند، و جامعه علمی مستمراً در نقد آن نظریه‌ها می‌کوشد، اما در عین حال عموم انسانها، از جمله دانشمندان، بر مبنای همین نظریه‌های علمی تحوّل‌پذیر و غیر جاودانه عمل می‌کنند و حتی دست به اقدامات خطیر می‌زنند. تمام داروسازان معتقدند که نظریه‌های مورد استفاده‌شان موقتی‌اند، اما اگر فرزندان‌شان بیمار شوند، به آنها دارو می‌خورانند. بنابراین، می‌توان در عین التزام عملی به یک نظریه و حتی انجام اقدامات خطیر بر مبنای آن، همیشه نسبت به آن نظریه موضع انتقادی داشت و آن را نقدپذیر و قابل تغییر دانست. از این‌رو سالک می‌تواند در عین التزام عملی به نظام سلوکی برآمده از دل سنت، آن نظام را نقدپذیر، تحوّل‌پذیر و حتی غیر جاودانه بداند.

### ماحصل و مورو

۱۳. در این فصل، نسبت میان نظام اعتقادات دینی و عمل دینی و نیز

معقولیت عملی نظام اعتقادات دینی و به تبع معقولیت عمل دینی مورد بررسی قرار گرفت. مهمترین آموزه‌های این فصل، عبارتند از:

(۱) «عمل دینی» هدفمند است و به تناسب نظام اعتقادات دینی و برای تحقق غایتی دینی (به ویژه حصول تجربه دینی) انجام می‌پذیرد.

(۲) نظام اعتقادات دینی از طریق اعتقادات هدف-وسیله‌ای با عمل دینی پیوند می‌یابد.

(۳) اعتقادات هدف-وسیله‌ای از نسبت میان هدف مطلوب و وسیله مناسب برای نیل به آن هدف حکایت می‌کنند و مدعی‌اند که برای نیل به هدف مطلوب، مثلاً انجام فعل A بر افعال دیگر برتری دارد، یا به بیان دیگر، احتمال حصول نتیجه از طریق فعل A بیشتر از انجام افعال دیگر است. یا دست کم انجام فعل A راهی مناسب برای نیل به هدف مطلوب است. اعتقادات هدف-وسیله‌ای دینی از آن حیث دینی‌اند که: اولاً، معطوف به غایتی دینی (خصوصاً نیل به تجربه دینی) هستند، و ثانیاً، از نظام اعتقادات دینی نتیجه می‌شوند، یا دست کم با آن ملازم‌اند. نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای دینی نظریه‌ای در خصوص نحوه عمل دینی است و لذا نظریه سلوک دینی به شمار می‌رود.

(۴) نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای دینی بر دو نوع است: نظام فقهی و نظام اخلاقی. نظام فقهی برای تنظیم ظاهر عمل مؤمن است و نظام اخلاقی برای تنظیم باطن عمل وی.

(۵) نظامهای سلوکی فقهی و اخلاقی از «ثبات پویا» برخوردارند و لذا مستلزم نوعی «شکل‌گرایی مثبت»‌اند، یعنی در عین ثبات، تحول‌پذیرند.

(۶) بنابراین، اصل ضرورت التزام به نظامی فقهی و اخلاقی در قلمرو دین مسلم است. اما شخص غالباً در مقام گزینش، آن نظامی را اختیار می‌کند که سنت دینی مربوطه اش به وی عرضه کرده است. اگر نظام سلوکی برآمده از سنت به لحاظ نظری دفاع‌پذیر باشد و تحقق عملی آن ممتنع نباشد، و مهمتر از همه، کارنامه تاریخی آن سنت در پروراندن شخصیت‌های معنوی و صاحب

تجربه مثبت باشد، التزام شخص به آن سنت اجمالاً معقول است، بدون آنکه امکان رستگاری از طریق سنتهای دینی دیگر منتفی تلقی شود. همچنین سالک محقق می تواند به مدد معیارهای معرفتی و غیر معرفتی نیز سنت دینی خود را در مقایسه با سنتهای بدیل تفصیلاً مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد.

(۷) التزام به سنت سلوکی با نقد آن سنت منافاتی ندارد و بلکه نقد سنت، بسط سنت است و پویایی و بالندگی آن را در بستر تاریخ تضمین می کند.

## مؤخره

در این رساله، مدل دین‌شناسانه‌ای مطرح شد که کانون آن تجربه دینی است. تجربه دینی گوهر و بنیان دین به‌شمار می‌رود. و این تجربه در قالب نظامی الهیاتی که متشکل از مجموعه‌ای نظام‌وار از اعتقادات است، مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌گیرد. این نظام اعتقادی نوع و نحوه خاصی از عمل دینی را نیز اقتضاء می‌کند و به این ترتیب عمل دینی در پرتو نظامهای سلوکی منبعث از نظام اعتقادات دینی سامان می‌پذیرد. بنابراین، مدل دین‌شناسانه ما نحن فیه مبتنی بر سه رکن اصلی است: تجربه دینی، نظام اعتقادات دینی، عمل دینی. و این سه رکن به ترتیب یادشده مترتب بر یکدیگرند.

عمل دینی نیز مآلاً معطوف به حصول تجربه دینی است و به این ترتیب حلقه این مدل دوباره به تجربه دینی باز می‌گردد و بر آن بسته می‌شود. بنابراین، تجربه دینی هم مبدأ دین است و هم غایت آن، چرا که خداوند مبدأ و غایت دین است.

معارف دینی را نیز می‌توان به تناسب ارکانی که برای دین برشمردیم، به چهار حوزه تقسیم کرد: معرفت متناظر با تجربه‌های دینی «عرفان» است، و معرفت متناظر با نظام اعتقادات دینی، «علم کلام یا الهیات». «علم فقه» و «علم

اخلاق» نیز به ترتیب با احکام یا اعتقادات هدف-وسیله‌ای ناظر به ظاهر و باطن عمل مؤمن متناظرند. بنابراین، معارف ذاتاً دینی عبارتند از عرفان، کلام، فقه و اخلاق. هیچ دینی بدون این چهار رکن تحقق‌پذیر نیست، اگرچه ممکن است محتوای این ارکان در سنتهای دینی مختلف با یکدیگر تفاوت‌های جدی داشته باشند.

اما مدلی که در این رساله مطرح شده، تا حدی نخبه‌گرایانه است؛ یعنی دین مبتنی بر تجربه دینی، برای دین‌ورزان محقق و اهل مکاشفه موضوعیت و تحقق دارد، و این دین‌ورزان در جامعه دینی کم‌شمار و نادرند. مطابق این مدل، به هر حال دین در صورتی ممکن است که تجربه دینی و برقراری رابطه (خصوصاً رابطه عاشقانه) میان انسان و خداوند ممکن باشد. اگر انسانها نتوانند به ساحت چنان تجربه‌های قدسی و مینوی‌ای گام بنهند و تجربه انکشاف الهی را از سر بگذرانند، دین ممکن نخواهد بود. بنابراین، در اینجا شرط امکان دین، امکان برقراری ارتباط میان انسان و خداوند است؛ و در این امکان تعداد، یعنی کثرت یا قلت افراد صاحب تجربه مدخلیت ندارد. در سنت ادیان توحیدی، «پیامبر» یا «نبی» انسانی است که دین حول تجربه دینی عمیق وی سامان پذیرفته است. بنابراین، ادیان رسمی حول تجربه و حیانی شخص نبی پدیدار می‌شوند، و این تجربه نظامی از عقاید و نیز نحوه خاصی از سلوک را از پی خواهد داشت. هنگامی که این تجربه و حیانی کانونی، صورت زبانی و خارجی می‌پذیرد، پیامبر آن را به امت ابلاغ می‌کند. گرویدن امت به پیام نبی، به دین خصلت اجتماعی می‌بخشد و تداوم این پیام در طول تاریخ، آن را به سنتی تاریخمند بدل می‌کند. به این ترتیب، دین نبوی خصلتی اجتماعی و تاریخی می‌یابد. از این پس، امت خویش را با دینی که هویت جمعی و تاریخی یافته مواجه می‌بیند. این دین سامان یافته و نهادینه شده بسان رودی در بستر زمان در میان امت جاری است و آدمیان هر یک به تناسب استعدادها و ظرفیتهای وجودی خود در بخشی از آن مشارکت می‌ورزند و

به این ترتیب به درون سنت دینی گام می‌نهند؛ عارفان از طریق تجربه‌ها و مواجید معنوی و روحانی به ساحت دین وارد می‌شوند، متکلمان از طریق تأملات عقلی و نظری در باب اعتقادات دینی، فقیهان از مدخل شریعت و دغدغه التزام به احکام شرعی، و اخلاقیون از دریچه احکام اخلاقی و التزام به معروف و پرهیز از منکر. هر یک از این طوائف به تناسب درک و تجربه شخصی و وجودی خود از دین، یک رکن آن را اصلی و گوهری می‌انگارند و سایر اجزای دین را در پیرامون آن کانون تلقی می‌کنند. از این‌روست که دست‌کم چهار نوع دین‌ورزی و به تبع چهار نوع دین‌شناسی شکل می‌گیرد: دین‌شناسی عارفانه با مرکزیت تجربه‌های دینی، دین‌شناسی متکلمانه با مرکزیت نظام اعتقادات دینی، دین‌شناسی فقیهانه با مرکزیت نظام سلوکی فقهی، و دین‌شناسی اخلاقی با مرکزیت علم اخلاق. غالب دینداران از دریچه فقه با سنت دینی آشنا می‌شوند، یعنی دین‌ورزی فقهی از سایر انواع دین‌ورزی دسترس‌پذیرتر و شایعتر است. پس از آن، از حیث دایره شمول، دین‌ورزی‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. از نظر عموم دینداران پیروی از معروف و پرهیز از منکر گوهر دین و دیندارانه زیستن است، و التزام به احکام عام اخلاقی که در عین حال مقوم زندگی اجتماعی امت نیز هست، حیات دینی مؤمن را تأمین می‌کند. دین‌ورزی غالب دینداران فارغ از تأملات و مشکافیهای دقیق نظری است و بیشتر صبغه عملی (یعنی فقهی یا اخلاقی) دارد. از این‌رو دین‌ورزی‌های عقلی-کلامی در میان فرهیختگان قوم شایعتر است. اما نادرتر از همه این انواع دین‌ورزی‌ها، دین‌ورزی‌های عارفانه است؛ عارفان به نوعی در تجربه و حیانی نبی مشارکت می‌جویند و دین را از سرچشمه‌های اصیل آن به دست می‌آورند. مادام که دینداران تجربه‌های دینی یا تأملات نظری یا سلوک عملی خویش را با سنت حجیت یافته و معیار شده نبوی متناسب و تنظیم می‌کنند، در چارچوب آن سنت دینی خاص قرار دارند. برای مثال، شرط مسلمان بودن آن است که شخص، یافته‌های دینی خود را در سطوح مختلف تجربی، نظری و عملی با صورت مکتوب تجربه و حیانی

(یعنی قرآن کریم) و شخصیت کانونی اسلام یعنی پیامبر اسلام (ص) موزون سازد. تفاوت یک مسلمان با مسیحی در آن است که مسلمان یافته‌ها و مواجید و تأملات نظری و سلوک عملی خویش را حول شخصیت محمد (ص) و تجربه و حیانی وی (قرآن) سامان می‌دهد، و مسیحی حول شخصیت عیسی (ع) و تجربه و حیانی وی (انجیل).

اگر شخص دغدغه موزون کردن حیات دینی خود را با کانون یک سنت دینی خاص نداشته باشد، از قلمرو آن دین خاص خارج می‌شود. ولی این امر لزوماً به معنای خروج از ساحت دین به طور کلی نیست. «دین شخصی» پدیده‌ای نادر است، چرا که انسانها، به ویژه در جهان کوچک امروزین، از سنتهای دینی کمابیش آگاهند و بلکه غالباً در متن سنت دینی خاصی پرورده شده‌اند. بنابراین، ذهنیت و حال معنوی شخص پیش از رسیدن به مقام تحقیق، از سنت (و خصوصاً سنت دینی مربوطه) رنگ پذیرفته است. از این رو به نظر می‌رسد که در روشنای تاریخ بشر، دین کاملاً شخصی ممکن نباشد. اما چه بسا شخص پس از آنکه در بستر سنت دینی خاصی به ساحت تجربه‌های دینی گام نهاد، رفته رفته تفسیر و تعبیری از آن تجربه‌ها و نقش شخصیت خود در این منظومه به دست دهد که او را از مذهب عامه و رسمی متمایز و جدا کند و نیز به اقتضای آن تفسیر، نحوه خاصی از سلوک دینی را سامان دهد که با سلوک رسمی متفاوت باشد. اگر این تفاوت چندان باشد که در عرف اهل دین به نوعی گسست کامل از آن سنت دینی تلقی شود، در واقع آن شخص از آن سنت دینی خارج شده است. و اگر آن شخص بتواند دیگران را به تجربه خود معتقد سازد و تفسیر خود را از آن تجربه به کرسی قبول بنشاند، و نحوه سلوک خاص خود را به دیگران بقبولاند، دین تازه‌ای پدیدار شده است. و اگر از عهده انجام این کار بر نیاید، دین او حداکثر دینی شخصی خواهد بود.

## یادداشتها

### فصل اول

۱. قرآن کریم، الصّافات، ۱۰۵.
۲. کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب بیست و دوم، ۱۲ و ۱۳.
۳. قرآن کریم، الصّافات، ۱۰۹-۱۱۱.
۴. قرآن کریم، هود، ۷۰.
۵. کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب هجدهم، ۲۳-۳۳.
۶. قرآن کریم، هود، ۷۵.
۷. در مقاله زیر می‌توان بحثی از مدل ابراهیمی ایمان و اشاراتی به دو رکن آن یعنی «یقین» و «تجربه دینی» یافت. البته در این مقاله محور اصلی بحث، تمایز میان مدل‌های ایمان خصوصاً بر مبنای «یقین» و «عدم یقین» است:
- James Kellenberger, «Three Models of Faith», in. R. Douglas Geivelt and Bredan Sweetman eds. *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology* (Oxford University Press, 1992).
۸. مقایسه شود با:  
Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. Walter Lowrie (Garden City, N.Y. 1954) esp. 75.
۹. ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه میر شمس‌الدین، ادیب‌سلطانی، سال ۱۳۶۲، انتشارات امیرکبیر، II، روش‌شناسی ترافرازانده، بهره‌سوم، ص ۸۵۵.

۱۵. الوین پلنتینجا در مقاله زیر، از پارادوکسهای راسل برای نقد رابطه «بدهت» و «صدق» و تمایز میان «بدیهی به نظر رسیدن» و «بدیهی بودن» بهره جسته است:

Alvin Plantinga, «Is Belief in God Rational?» in, C. F. Delaney ed. *Rationality and Religious Belief* (University of Notre Dame Press, 1979).

ترجمه این مقاله تحت عنوان «آیا اعتقاد به خدا معقول است؟» در کتاب کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی (صراط، ۱۳۷۴) صص ۴۸-۱۱ آمده است.

۱۱. نگا. منبع پیشین، خصوصاً صص ۳۹-۴۱.

۱۲. برای تفصیل این بحث، از جمله نگا.

John Watkins, *Science and Scepticism* (Princeton University Press, 1989) Part One, pp. 3-119.

۱۳. برای نمونه‌ای از بحثها در خصوص این مراحل سه گانه، نگا. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ در ترازو، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲، فصل ۸.

۱۴. برای تفصیل بحثهایی که در خصوص علم بودن یا نبودن «تاریخ» در قلمرو فلسفه تاریخ مطرح شده است، از جمله می‌توان به منابع فارسی زیر مراجعه کرد:

دبلیو. اچ. والش، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۴، خصوصاً فصل ۲ و ۵.

ای. اچ. کار، تاریخ چیست؟ ترجمه حسن کامشاد، خوارزمی، چاپ سوم، ۲۵۳۶، فصل ۳. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲، صص ۲۳۱-۲۴۱.

۱۵. کیرکه گارد، خصوصاً در کتاب *Concluding Unscientific Postscript* مدافع این نظر است که در نفّس ایمان دینی عنصری ماورای طور عقل وجود دارد و لذا استفاده از عقل برای تحکیم ایمان کاری عبث و حتّی نامطلوب است.

وی در واقع ایمان مسیحی را پاسخی خاص به واقعه‌ای تاریخی (یعنی تجسد عیسی<sup>(ع)</sup>) می‌داند، و بنابراین، پرسش او این است که آیا قرائن تاریخی می‌توانند مؤدی به یقین شوند یا خیر. و البته پاسخ وی منفی است. او استدلال می‌کند که استدلال عینی (و خصوصاً استدلال بر مبنای قرائن تاریخی) مؤدی به یقین نیست. برای تفصیل بحث او در این باب، نگا.

Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson (Princeton University Press, 1941).

همچنین در مقاله زیر جمع‌بندی و تدوین خوبی از براهین کیرکه‌گارد در کتاب فوق‌الذکر در خصوص مسأله مانحن‌فیه آمده است:

Robert Merrihew Adams, «Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning», *The Monist*, Vol. 60, No. 2, 1977.

۱۶. در خصوص موقعیت وجودی شکاک دین‌گرا، از جمله در مقاله زیر نکات سودمندی آمده است:

James Kellenberger, «Three Models of Faith».

۱۷. نماینده بارز این رویکرد در فلسفه‌های وجودی، خصوصاً سورن کیرکه‌گارد (در کتاب ترس و لذت و به‌ویژه پی‌نوشت غیرعلمی نهایی) است، و در فلسفه‌های پراگماتیستی، ویلیام جیمز. برای آشنایی با رأی جیمز در این خصوص، نگا.

William James, «The Will to Believe», *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Published by William James 1896).

۱۸. از جمله در کتاب زیر، این تلقی فیلسوفانه تحت عنوان «تلقی تومستی از ایمان» مورد اشاره و بحث قرار گرفته است:

Richard Swinburn, *Faith and Reason* (Clarendon Press, 1989). pp. 105–110.

این تلقی فیلسوفانه یعنی تحویل «ایمان» به «اعتقاد به یک گزاره» را در مکتوبات انگلیسی تحت عنوان «Belief that» ذکر می‌کنند. برای آشنایی با یک نمونه از بحث‌های کلاسیک درباره مفهوم «Belief that» و تفاوت آن با تلقی عارفانه (که از آن تحت عنوان «Belief in» یاد می‌کنند)، به مقاله زیر مراجعه شود:

H. H. Price, «Belief 'in' and Belief 'that'» in. Basil Mitchel ed., *Philosophy of Religion* (Oxford University Press, 1989).

۱۹. برای آشنایی با تفصیل این نوع تلقی از «اعتقاد»، نگا.

*Faith and Reason*, Ch. 1: «The Nature of Belief».

۲۰. در کتاب زیر، نویسنده کوشیده است بر مبنای «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» تلقی عقلی خاصی از ایمان به‌دست دهد که با تلقی یادشده در متن متفاوت است:

Antony Kenny, *What is Faith?* (Oxford University Press, 1992), esp. ch 4.

البته به‌نظر نگارنده بحث تحلیلی نویسنده در این باب چندان به‌نتایج ایجابی روشنی نمی‌انجامد. و چه‌بسا بر مبنای آن نوع معرفت‌شناسی بتوان مدل دفاع‌پذیرتر و روشنتری از ایمان عرضه کرد.

۲۱. برای آشنایی با این نوع تلقی از ایمان از جمله نگاه‌کننده مقاله «Belief 'in' and Belief 'that'» و نیز کتاب *Faith and Reason*. البته آنچه در متن تحت عنوان «تلقی عارفانه» یاد شده است، بیشتر با تلفیقی از تلقی لوتری و تلقی پراگماتیستی از ایمان در کتاب اخیر تناسب و انطباق دارد. همچنین، نگا.

John Hick, «Religious Faith as Experiencing as» in. Paul Badham ed., *A John Hick Reader* (The Macmillan Press LTD, 1990).

اگرچه پاره‌ای از فیلسوفان نظیر سویین‌برن تلقی آکویناس از ایمان را از نوع «Belief that» دانسته‌اند، (رک یادداشت ۱۷) اما در واقع آکویناس دست کم ساحتی از ایمان مسیحی را در عین آنکه صادق می‌داند اما ماورای طور عقل می‌شمارد (البته سویین‌برن خود از این امر غافل نیست). بسیاری از فیلسوفان دین با این تلقی تومستی موافقت می‌کنند. برای بررسی این دیدگاه، نگا.

George I. Mavrodes, «It is Beyond the Power of Human Reason», *Philosophical Topics*, Vol. XVI, No. 2, Fall 1988.

۲۲. برای آشنایی با این دو مفهوم و تفاوت آنها با یکدیگر، به اثر کلاسیک زیر مراجعه شود: Martin Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann (Charles Scribner's Sons, 1970) First Part, pp. 53–85.

مقدمه و یادداشتهای این ترجمه نیز از آن والتر کافمن است.

۲۳. برای تفصیل این تمایز، نگا.

(از متن) pp. 65–68 و (از مقدمه والتر کافمن) *I and Thou*, esp. p. 10–12

و نیز:

جان مک کواری، فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵.

۲۴. خصلت ابهام‌آمیز جهان و تجلی خداوند در عالم، در میان فیلسوفان دین جدید خصوصاً مورد توجه جان هیک بوده است. برای آشنایی با رأی وی در این باب، از جمله، نگا. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین‌المللی الهدی چاپ اول، ۱۳۷۷، صص ۱۹۲–۱۹۵.

۲۵. قال داود (ع): یا ربّ لماذا خلقت الخلق؟ قال: كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف. منارات السائرين، تألیف نجم‌الدین ابوبکر محمدبن شاه‌اور اسدی رازی، نسخه کتابخانه ملی ملک (نقل از: احادیث مشنوی، بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۱).

۲۶. لولاك لما خلقت الافلاك. شرح تعرف ۴۶/۲، اللؤلؤ المروص، ۶۶ (نقل از: احادیث مثنوی).  
 ۲۷. همچنین برای آشنایی با رأی یکی دیگر از فیلسوفان که گوهر ایمان را «ناعقلانی» می‌داند، نگا.

Richard Taylor, «Faith» in. Steven M. Cahn ed. *Philosophy of Religion* (Harper & Row Publishers, 1970).

در واقع، تیلور در این نوشتار از رأی دیوید هیوم در این باب دفاع می‌کند.  
 ۲۸. در کتاب زیر اشاره‌ای به این سه وجه آمده است:  
 مایکل پترسون و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۹۲، یادداشت ۳.  
 ۲۹. از جمله، نگا، مقاله «Belief 'in' and Belief 'that'» و نیز مقاله «Three Models of Faith».

## فصل دوم

۱. کتاب مقدس، سفر خروج، باب سیم، ۲.
۲. قرآن کریم، طه، ۱۰-۱۹.
۳. در کتاب زیر تقسیم‌بندی سه گانه‌ای تقریباً مشابه تقسیم‌بندی متن آمده است. اما مفاهیم و نحوه تحلیل یادشده در متن کاملاً با تحلیل مطرح‌شده در کتاب زیر منطبق نیست:  
 George I. Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, (Temple University Press, 1988).
- همچنین نگا. عقل و اعتقاد دینی، صص ۴۸۶-۴۹۲.
۴. دوره آثار افلاطون، ۴ ج، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۷۶، ج ۱.
۵. برای تفصیل این تقسیم‌بندی، نگا.  
 Richard Swinburn, *The Existence of God* (Oxford University Press, 1979), pp. 249-52.
۶. این تقسیم‌بندی، با اندکی تفاوت برگرفته از نظریه ارتباط رومن یا کوپسن است. برای آشنایی با نظر وی، از جمله، نگا.  
 Roman Jakobson, «Linguistics and Poetics», *Style in Language*, New York, 1960.
- همچنین در زبان فارسی، مراجعه شود به: ساختار و تأویل متن، بابک احمدی، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۰، ج ۱، فصل سه.
۷. برای بحثی در خصوص ابتدای زبان بر قاعده، نگا.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Blackwell Publishers Ltd. Second edition, 1958).

در خصوص «بازی بودن» زبان، از جمله به‌بندهای ۷ و ۶۵ کتاب فوق مراجعه شود، و در خصوص ابتدای بازی بر قاعده به‌بندهای ۱۰۸، ۱۲۵، ۲۰۵ و خصوصاً ۵۶۷. در فقره اخیر «بازی» به‌صراحت بر مبنای قواعد تعریف شده است. همچنین، نگا.

Norman Malcolm, «Wittgenstein: A Religious Point of View» (Routledge, 1993) Ch. 3, pp. 40–48.

و نیز برای آشنایی اجمالی با اهم نظریاتی که در قلمرو فلسفه‌های تحلیلی در خصوص زبان دین مطرح شده، نگا.

Peter Donovan, *Religious Language* (Sheldon Press, fifth impression 1985).

۸. تفاوت میان دیدگاه عامل و ناظر خصوصاً در آثار ویلهلم دیلتای مطرح شده و اهمیت یافته است. برای آشنایی با آرای وی در این خصوص، نگا.

H. A. Hodges, «Selected Passages from Dilthey», *Wilhelm Dilthey: An Introduction* (New York, 1968), p. 142.

همچنین، نگا. علم و دین، صص ۲۲۲–۲۲۸.

۹. برای بحثی تفصیلی در خصوص «برهمن» و ویژگیهای آن، نگا. ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ۲ ج، داریوش شایگان، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۲، خصوصاً صص ۷۷۵ و ۷۷۶.

۱۰. در خصوص اطلاق رابطه «من-تو» بر رابطه انسان و خداوند، مراجعه شود به:

Martin Buber, *I and Thou*, Third Part.

۱۱. برای بحثی تفصیلی در خصوص این معیارهای شش‌گانه، نگا.

William J. Wainwright, «Mysticism and Sense Perception», in: Steven Cahn and David Shatz eds. *Contemporary Philosophy of Religion*, (Oxford University Press, 1982).

۱۲. در این خصوص، نگا.

Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, (Cambridge University Press, 1993) pp. 42–3.

و نیز در خصوص شروط ضروری «تجربه داشتن یک شخص»، نگا. کتاب فوق‌الذکر، ص ۲۰۱.

۱۳. در خصوص تقسیم‌بندی تجربه بی‌واسطه و باواسطه و تقسیم‌بندی تجربه‌های بی‌واسطه، نگا.

William P. Alston, «The Perception of God», *Philosophical Topics*, Vol. XVI, No. 2, Fall 1988.

۱۴. این احساسات، موارد شاخصی است که ردولف اوتو در تحلیل ماهیت «راز هیبت‌انگیز» برمی‌شمارد:

Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey, (Oxford University Press, 1976), Ch. IV.

۱۵. برای آشنایی با انواع دیگر نظریه‌های ادراک، نگا.

William P. Alston, «Externalist Theories of Perception», *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. L, Supplement, Fall 1990.

در خصوص نظریه مختار در متن، نگا.

William P. Alston, «The Perception of God»

و نیز:

William P. Alston, «Religious Experience as Perception of God», in: M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger eds. *Philosophy of Religion* (Oxford University Press, 1996).

16. «The Perception of God».

17. Ibid.

۱۸. در خصوص خصلت معرفت‌بخشی تجربه‌های دینی و حسی، نگا.

William J. Wainwright, «Mysticism and Sense Perception».

19. Ibid.

20. Ibid.

۲۱. آلستون در مقاله «The Perception of God» نسبتاً به تفصیل این تفاوت‌ها را مطرح کرده و پاسخ داده است. همچنین مقاله «Religious Experience as Perception of God» نیز تحریری تفصیلی‌یافته‌تر از مقاله فوق‌الذکر است. و نیز، نگا. عقل و اعتقاد دینی، صص ۴۳-۴۸.

۲۲. آلستون مجموعه آرای خود را در خصوص ادراکی بودن تجربه دینی در کتاب زیر به‌نحو مبسوط، منسجم و تحریر کرده است:

Willim P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Cornell University Press, 1991).

همچنین در (Mind, Vol. 102, 405, January 1993) مروری از این کتاب عرضه شده است. مقاله زیر نیز بازخوانی انتقادی سودمندی از کتاب یادشده است و نظریه آلتون را از جوانب متعدد مورد نقد قرار داده است:

Critical Study, by Matthias Steap, *Noûs* 31:3 (1997) 408–420.

۲۳. در متن، حیثیت تعبیری تجربه دینی عمدتاً مطابق تحلیل جان هیک عرضه شده است. برای تفصیل بحث هیک در خصوص دو نوع «دیدن» و مفهوم «تجربه کردن چنانکه گویی»، از جمله، نگا.

John Hick, «Seeing-as and Religious Experience», in *Problems of Religious Pluralism* (St. Martin Press, 1985).

John Hick, «Religious Faith as Experiencing as», in: Paul Badham ed. *A John Hick Reader* (Macmillan Press, 1990).

مقاله اخیر با عنوانی متفاوت به فارسی ترجمه شده است، نگا.

«نظریه‌ای درباره ایمان دینی» ترجمه هومن پناهنده، کیان، ش ۴۱ و نیز:

William P. Alston, «John Hick: Faith and knowledge», in: Arvind Sharma ed. *God, Truth and Reality* (St. Martin Press 1993).

۲۴. در این خصوص مراجعه شود به: «The Perception of God».

## فصل سوم

۱. در خصوص این تمایز، نگا.

Stephan J. Wykstra, «Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of Needing Evident», in: William L. Row and William J. Wainwright, eds. *Philosophy of Religion* (Harcourt Brace Jovanovich, 2th edition, 1989) pp. 426–437.

۲. از جمله متفکران برجسته‌ای که چنین رأیی دارند، لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف اطریشی است. در این خصوص، از جمله، نگاه کنید به مقدمه کتاب زیر:

David Pears, *Wittgenstein* (Fontana Collins, 1971).

تلخیصی از این مقدمه در پیشگفتار کتاب زیر به فارسی ترجمه شده است:

ویتگنشتاین، یوستوس هارت‌ناک، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، چاپ دوم، ۲۵۳۶، صص ۶–۲۸.

۳. گزاره‌های پایه (Basic Statements) در علم‌شناسی فلسفی مبتنی بر تجربه‌گرایی منطقی بسیار مهم تلقی می‌شود و در مکاتب مختلف این جریان علم‌شناسی قرائتهای مختلفی از آن عرضه شده است. در این متن، بنیان اصلی تلقی ما از این گزاره‌ها متخذ از قرائت و تلقی کارل پوپر در کتاب زیر است:

منطق اکتشاف علمی، ج ۱، کارل ریموند پوپر، ترجمه حسین کمالی، ویراسته عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۰.

۴. منطق اکتشاف علمی، ص ۱۳۰.

۵. پیشین، صص ۱۳۱-۱۳۲.

۶. در خصوص این تحلیل از «وجود داشتن»، از جمله، نگا.

Karl R. Popper, «Indeterminism Is Not Enough», *The Open Universe: An Argument for Indeterminism* (Lutchninson, London, 1988).

این مقاله با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است:

کارل ر. پوپر: «آزادی و نظریه جهانهای سه‌گانه» ترجمه احمد نراقی، کیان، ش ۹.

۷. در خصوص گزاره‌های «خطاناپذیر»، ویژگیها و سابقه آن نزد آکویناس، دکارت، لاک، لایبنیتس و دیگران، نگا.

Alvin Plantinga, «Reason and Belief in God», in: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (University of Notre Dame Press, 1983) esp. pp. 57-59.

و نیز: الوین پلنتینجا، «آیا اعتقاد به خدا معقول است؟» کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی، احمد نراقی، صراط، چاپ اول، ۱۳۷۴. خصوصاً صص ۲۴-۲۶ و ۲۸ و ۳۴.

۸. در خصوص تمایز میان این دو نوع گزاره از جمله، نگا. منطق اکتشاف علمی، صص ۵۸-۶۴، خصوصاً صص ۶۲-۶۳.

۹. علم و دین، ایان باربور، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲، صص ۲۹۰-۲۹۳. و نیز:

Ian G. Barbowr, «Paradigms in Science and Religion», in: Gary Cutting ed. *Paradigms and Revolutions: Appraisal and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science* (University of Notre Dame Press, 1980).

این مقاله با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است:

ایان باربور، «پارادایم‌ها در علم و دین»، ترجمه ابراهیم سلطانی، کیان ش ۳۴ (در خصوص مسأله مانحن‌فیه خصوصاً نگا. صص ۳۰-۳۱).

۱۰. منطق اکتشاف علمی، صص ۱۳۲-۱۳۵. همچنین، در خصوص دلایل این مدعا، نگا.  
Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment* (University of Chicago Press, 1977) pp. 72-73.
۱۱. این شروط مبتنی بر فرض نظریه «اعتمادپذیری قوای ادراکی» است. قرائت شاخصی از این نظریه را می‌توان در کتاب زیر یافت:  
Alvin Plantinga, *Warrent and Proper Function* (Oxford University Press, 1993).  
برای آشنایی با لبّ تلقی پلنتینجا از این نظریه نگا. ص 46.  
همچنین برای آشنایی با نمونه‌هایی از نقدهای واردشده بر این نظریه، نگا.  
Richard Feldman, «Proper Functionalism», *Noûs* 27:1 (1993) 34-50.  
Ernest Sosa, «Proper Functionalism and Virtue Epistemology», *Noûs*, 27:1 (1993) 51-65.
- پلنتینجا نیز به این دو نقد در مقاله زیر پاسخ گفته است:  
Alvin Plantinga, «Why we Need Proper Function», *Noûs* 27:1 (1993) 66-82.
۱۲. منطق اکتشاف علمی، صص ۶۳-۶۴.
۱۳. منطق اکتشاف علمی، صص ۱۴۰-۱۴۱.
۱۴. در خصوص «اعتقادات پایه» و ویژگیها و انواع آن از نظر پلنتینجا، از جمله، نگا.  
Alvin Plantinga, «Is Belief in God Properly Basic?», *Noûs* Vol. 15, No.1 (March 1981).
- این مقاله با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است:  
الوین پلنتینجا، «آیا اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است؟» کلام فلسفی، صص ۴۹-۷۲.
۱۵. مبنای مباحث مطرح‌شده در بندهای ۵ تا ۷، نظریه معرفت‌شناسانه‌ای است که معروف به «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» است. ما در اینجا قرائت پلنتینجا را مبنا قرار داده‌ایم.  
برای آشنایی با امهات آرای وی در این خصوص، نگا.  
Alvin Plantinga, «Reason and Belief in God».
- Alvin Plantinga, «Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God», in: Robert Audi and William J. Wainwright eds. *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment* (Cornell University Press, 1986).
- Alvin Plantinga, «Self-Profile», in: James. E. Tomberlin ed., *Alvin Plantinga* (D. Reidel Publishing. Company, 1985) esp. pp. 55-64.

از چهره‌های مهم دیگر این سنت ویلیام آلستون و نیکولاس والترستورف هستند. برای آشنایی با رأی آلستون در خصوص اعتقادات پایه یا «اعتقادات M» و نسبت تجربه دینی و اعتقادات دینی، از جمله، نگا.

William P. Alston, «Religious Experience as a Ground of Religious Belief», in: Joseph Runzo and Craig K. Ihara eds., *Religious Experience and Religious Belief*, (University Press of America, 1986).

William P. Alston, «Religious Experience and Religious Belief», *Noûs* Vol. 16 (1982): 3–12.

البته دغدغه آلستون در قلمرو تجربه دینی و اعتقادات دینی، خصوصاً بحث Justification است. در این خصوص علاوه بر مقالات فوق، نگا.

William P. Alston, «Concepts of Epistemic Justification», *The Monist* 68, 1985, pp. 57–89.

و برای آشنایی با رأی والترستورف در این خصوص، از جمله، نگا.

Nicholas Wolterstorff, «Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?», in: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in god* (University of Notre Dame Press, 1983).

Nicholas Wolterstorff, «Once Again, Evidentialism— This Time, Social», *Philosophical Topics*, Vol. XVI, No. 2, Fall 1988.

نظریه معرفت‌شناسی دینی پلنتینجا مورد انتقادات زیادی واقع شده است. از جمله:

Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism* (University of Notre Dame Press, 1982), ch. 3, Section 1, pp. 79–108, esp. pp. 79–92.

Philip Quinn, «In Search of the Foundation of Theism», *Faith and Philosophy*, 2:4 (1985) pp. 469–486.

پلنتینجا به مقاله فوق پاسخی با مشخصات زیر داده است:

Alvin Plantinga, «The Foundations of Theism», *Faith and Philosophy*, 3:3 (1986), pp. 298–313.

در مقاله زیر مباحثه پلنتینجا و کوین مورد بحث و بررسی قرار گرفته است:

William Hasker, «The Foundations of Theism: Scoring The Quinn-Plantinga Debate», *Faith and Philosophy*, Vol. 15, No. 1, January 1998, pp. 52–67.

همچنین، نگا. عقل و اعتقاد دینی، فصل ۷، و فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول، ۱۳۷۶، فصل ششم.

۱۶. این تعبیر که زبان «شکلی از زندگی» یا «نحوه‌ای از زیستن» (a form of life) است، برگرفته از آرای ویتگنشتاین است. برای آشنایی با رأی وی در این خصوص، نگا.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G.E.M. Anscombe. (Blackwell Publishers Ltd. Second edition, 1958) Remarks No. 19, 23, 241.

۱۷. تعبیر «اسطوره‌زدایی» از متن مقدس برگرفته از آرای ردولف بولتمان است. برای آشنایی با نظرات وی در این باب، نگا.

Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*. (Charles Scribner's Sons, 1958).

فصول ۱، ۲ و ۳ کتاب فوق با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است:

ردولف بولتمان، «عیسی مسیح و اسطوره‌شناسی» ترجمه هاله لاجوردی، ارغون، ش ۵ و ۶، صص ۱۰۹-۱۳۰. همچنین نگا. ویلیام نیکولز، «بولتمان و الهیات وجودی»، ترجمه یوسف اباذری، ارغون، ش ۵ و ۶، صص ۱۳۱-۱۶۹، خصوصاً صص ۱۵۸-۱۶۵.

۱۸. برای آشنایی با انواع «تبیین»، نگا.

Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, (Routledge, 1991) ch.2.

و نیز: تبیین در علوم اجتماعی، دانیل لیتل، ترجمه عبدالکریم سروش، صراط، چاپ اول، ۱۳۷۳، بخش اول.

۱۹. این مدل از تبیین، مهمترین الگوی تبیین، خصوصاً در قلمرو علم تجربی تلقی می‌شده است و در مقاله کلاسیک زیر برای نخستین بار صورت‌بندی روشن و مؤثری یافته است:

Carl G. Hempel and Paul Oppenheim, «Studies in the Logic of Explanation», *Philosophy of Science*, 15, 1948, pp. 135-175.

20. Richard Swinburne, *Is There a God?* (Oxford University Press, 1997) pp. 21-25.

۲۱. برای تفصیل بحث درباره «استنتاج بهترین تبیین» و جنبه‌های مختلف این مفهوم، نگا.

Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, esp. ch. 4.

22. Richard Swinburne, *Is There a God?* ch.2, pp. 25-37.

۲۳. برای آشنایی با نمونه‌هایی از اطلاق مفهوم «استنتاج بهترین تبیین» بر قلمرو اعتقادات دینی، نگا.

Richard Swinburn, *Is There a God?* ch. 2.

Michael C. Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief* (Clarendon Press, 1990) Ch. 6.

۲۴. مقایسه شود با: علم و دین، ص ۲۶۴.

۲۵. مقایسه شود با: علم و دین، صص ۲۹۰-۲۹۳.

۲۶. برای آشنایی با قرائتی ساده از «عقل‌گرایی حداکثری» و محدودیت‌های آن، نگا. عقل و اعتقاد دینی، صص ۷۲-۷۸.

۲۷. برای آشنایی با قرائتی ساده از «عقل‌گرایی حداقلی یا انتقادی»، نگا. عقل و اعتقاد دینی، صص ۸۵-۹۱. همچنین، نگا.

David Miller, *Critical Rationalism (A Restatement and Debate)*, (Open Court, 1994).

و نیز برای آشنایی با تاریخ سنت «عقل‌گرایی انتقادی»، نگا.

John R. Wettstein, *The Roots of Critical Rationalism* (Amsterdam-Atlanta, GA, 1992).

۲۸. منطق اکتشاف علمی، ص ۱۲۱.

### فصل چهارم

۱. برای مثال، جامعه‌شناسانی نظیر رابرتسون اسمیت و دورکیم و ردکلیف براون از این قبیل‌اند. برای آشنایی با آرای این جامعه‌شناسان، از جمله، نگا. جامعه‌شناسی دین، ملکم همنیلتون، ترجمه محسن ثلاثی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۷، فصل ۸ و ۹.

۲. در اینجا مدل رابطه میان اعتقاد و عمل مبتنی بر آرای سویین‌برن است. نگا.

Richard Swinburn, *Faith and Reason*, (Oxford University Press, 1989) pp. 8-32.

3. Ibid. p. 9.

4. Ibid. pp. 10-11.

5. Ibid. pp. 31-32.

۶. برای آشنایی با معیارهای استقرایی دیگری که برای این مقصود بر شمرده‌اند، نگا.

*Faith and Reason*, pp. 13-16.

۷. برای مثال، مقایسه شود با آرای شاه ولی الله دهلوی درباره فقه. برای آشنایی با شرحی مجمل از آرای وی، نگا. احیای فکر دینی در اسلام، محمد اقبال لاهوری، ترجمه احمد آرام، کتاب پایا، نوبت چاپ؟، سال انتشار؟، صص ۱۹۶-۱۹۷. و نیز مقاله: «رنسانس در هند و پاکستان: شاه ولی الله دهلوی» عبد الحمید صدیقی، ترجمه حکیم الدین قریشی، در کتاب: تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۴، زیر نظر میان محمد شریف، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ج ۴، ۱۴۹-۱۷۷.

۸. در خصوص نقش «سنت» و نسبت آن با ایمان، از جمله مراجعه شود به:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York, Macmillan, 1952) esp. pp. 161, 168-169.

اسمیت به جای «دین» از مفهوم «ایمان» و «سنت برهم انباشته» استفاده می کند و در این کتاب از جمله نسبت میان «سنت برهم انباشته» و «ایمان» را از جهات مختلف بررسی می کند.

۹. مقایسه شود با علم و دین، صص ۲۹۰-۲۹۱.

## نمایه موضوعی

|                                                                 |                                                                           |
|-----------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| اثبات                                                           | «اعتقاد حداکثری» به نظام اعتقادات                                         |
| اثبات حداقلی (یا مقید یا وابسته به مرجع) ۱۲۰-۱۲۱                | دینی ۳۳                                                                   |
| اثبات حداکثری ۱۱۶-۱۱۷، ۱۱۸                                      | رابطه اعتقاد و ایمان در تلقی فیلسوفانه ۳۳، ۳۱                             |
| تعریف اثبات ۱۱۷، ۱۱۸                                            | معنای «اعتقاد داشتن» ۳۱-۳۲                                                |
| رابطه اثبات و بداهت ۱۹، ۲۳                                      | معنای «اعتقاد» به وجود خدا ۳۲                                             |
| ادراک                                                           | (همچنین نگا. ذیل: اعتقاد هدف-وسیله‌ای، نظام اعتقادات دینی، اعتقادات پایه) |
| ادراک در ادراک حسی منحصر نیست ۷۹-۸۰                             | اعتقاد پایه                                                               |
| تفاوت آن با مفاهیم نزدیک به آن ۶۴                               | اعتقادات پایه دینی ۹۸-۹۹                                                  |
| ساخت و مکانیسم ادراک حسی ۷۱-۷۴                                  | تعریف اعتقاد پایه ۹۷-۹۸                                                   |
| ساخت و مکانیسم ادراک غیر حسی ۷۴-۷۶                              | رابطه اعتقادات پایه دینی و نظریه فطرت ۹۹-۱۰۰                              |
| معنای ادراک مطابق نظریه ظهور یا آشکارگی ۶۴                      | اعتقاد هدف-وسیله‌ای                                                       |
| ادیان توحیدی                                                    | تعریف آن ۱۲۸                                                              |
| مقایسه آنها با ادیان وحدت وجودی و ادیان طبیعی ۴۴، ۴۹، ۵۳-۵۴، ۵۸ | ماهیت غیردینی آن ۱۳۰-۱۳۱                                                  |
| اعتقاد                                                          | اعتقاد هدف-وسیله‌ای                                                       |
| «اعتقاد حداقلی» به نظام اعتقادات دینی ۳۳                        | تحول‌پذیری اعتقادات هدف-وسیله‌ای                                          |
|                                                                 | دینی (مکانیسم و دلایل آن) ۱۳۵-۱۳۸                                         |

| الهیات                              | تحول‌پذیری اعتقادات هدف-وسیله‌ای        |
|-------------------------------------|-----------------------------------------|
| الهیات جزمی یا مبتنی بر اصول        | الهی ۱۴۱-۱۳۸                            |
| اعتقادات ۱۱۴-۱۱۵                    | ثبات نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای         |
| انواع الهیات جزمی ۱۱۵-۱۱۶           | دینی (ضرورت آن) ۱۳۴-۱۳۵                 |
| الهیات عقلی ۱۱۶                     | ثبات ایستا ۱۳۵                          |
| الهیات عقلی حداقلی ۱۱۸-۱۲۲          | ثبات پویا ۱۳۵                           |
| دو نوع فرآیند معقول‌سازی در آن      | (همچنین نگا. ذیل: شکل‌گرایی)            |
| ۱۲۱-۱۲۲                             | معنای «دینی» بودن اعتقادات              |
| معنای «حداقلی» بودن آن ۱۱۸          | هدف-وسیله‌ای دینی ۱۳۱                   |
| الهیات عقلی حداکثری ۱۱۶-۱۱۸         | معنای «سلوکی» بودن اعتقادات             |
| معنای «حداکثری» بودن آن             | هدف-وسیله‌ای دینی ۱۳۱-۱۳۲               |
| ۱۱۶-۱۱۷                             | نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای اخلاقی       |
| رابطه الهیات و عرفان ۱۱۳-۱۱۴        | ۱۳۴-۱۳۱                                 |
| مقایسه الهیات جزمی و الهیات عقلی    | نظام اعتقادات هدف-وسیله‌ای فقهی         |
| حداکثری و الهیات عقلی حداقلی        | ۱۳۳-۱۳۲                                 |
| ۱۲۲-۱۲۴                             | رابطه آن با نیت فاعل ۱۳۲-۱۳۳            |
| نظام الهیاتی به مثابه «بهترین تبیین | معیار تمیز بودن آن ۱۳۳                  |
| ممکن» ۱۱۲                           | (همچنین نگا. ذیل: سنت دینی)             |
| ایمان                               | اعتماد                                  |
| ارکان ایمان ابراهیمی ۱۴-۱۶          | اعتماد ابزاری ۳۵-۳۶                     |
| بُعد ارادی ایمان ۳۹                 | اعتماد فی‌نفسه ۳۶                       |
| بُعد عاطفی ایمان ۳۹                 | تفاوت‌های اعتماد ابزاری و اعتماد        |
| بُعد عقلی یا معرفتی ایمان ۳۹        | فی‌نفسه ۳۶                              |
| تلقی جامع یا فلسفی-عرفانی از ایمان  | رابطه اعتماد و ایمان ۳۶-۳۷              |
| ۳۸-۴۰                               | رابطه اعتماد و بُعد ارادی و عاطفی ایمان |
| تلقی عارفانه از ماهیت ایمان ۳۴-۳۸   | ۴۰                                      |
| تلقی فیلسوفانه از ماهیت ایمان ۳۱-۳۴ | معنای متعارف اعتماد ۳۵                  |

- رابطه اعتقاد با بُعد معرفتی ایمان ۴۰
- رابطه ایمان و عشق ۳۷-۳۸
- رابطه دو رکن ایمان ابراهیمی ۱۶، ۲۸
- مدل ابراهیمی ایمان ۱۲
- موقعیت ابراهیمی ۱۶
- بداهت**
- حیثیت پدیدارشناختی گزاره‌های بدیهی ۱۹
- حیثیت معرفتی گزاره‌های بدیهی ۱۹
- دو نوع گزاره بدیهی ۱۱۹
- رابطه بداهت و صدق ۲۲-۲۳
- رابطه «بدیهی بودن» و «بدیهی به نظر رسیدن» ۱۹-۲۲
- تبیین**
- استنتاج بهترین تبیین ممکن ۱۰۸-۱۰۹
- تبیین حقیقی ۱۰۹
- تبیین ممکن ۱۰۹
- جالب توجه‌ترین تبیین ۱۱۰
- محتملترین تبیین ۱۱۰
- رابطه جالب‌ترین تبیین با محتملترین تبیین ۱۱۱-۱۱۱
- ویژگیهای بهترین تبیین ممکن ۱۱۱-۱۱۲
- انواع تبیین:**
- تبیین شخصی ۱۰۷
- تبیین فیزیکی ۱۰۷
- انواع مدل‌های تبیین:
- مدل عقلی یا دلیلی ۱۰۶
- مدل علّی ۱۰۶
- مدل قیاسی-قانونی ۱۰۶
- مدل مبتنی بر برقراری خویشاوندی و مشابهت ۱۰۶
- ساخت صوری تبیین ۱۰۷
- معنای تبیین ۱۰۶
- تجربه**
- تجربه آفاقی ۶۱
- تجربه انفسی ۶۲
- تجربه با واسطه ۶۲
- تجربه بی‌واسطه ۶۳
- انواع تجربه‌های بی‌واسطه ۶۳
- «تجربه» و «تجربه چنانکه گویی» ۸۲
- معنای «تجربه» ۶۱
- نقش زبان در نسبت با تجربه ۹۰
- تجربه دینی**
- انواع تجربه‌های دینی بی‌واسطه ۶۲-۶۳
- تعریف عام تجربه دینی ۵۹-۶۱
- تفاوت تجربه دینی و بصیرت دینی ۵۹
- حیثیات مهم تجربه دینی ۶۳
- حیثیت ادراکی تجربه دینی ۶۴-۸۰
- تشبیه‌آمیز بودن ادراک خداوند ۸۰-۸۱

|                                        |                                     |
|----------------------------------------|-------------------------------------|
| رابطهٔ «من-تو» ۵۵-۳۶                   | تفاوت‌های تجربهٔ دینی و تجربهٔ      |
| زبان                                   | ادراکی ۶۷-۶۸                        |
| دو عنصر مهم در تعیین بخشیدن به معنا در | ساخت و مکانیسم ادراک خداوند         |
| یک رابطهٔ زبانی ۵۱                     | ۸۰-۷۶                               |
| زبان، «شکلی از زندگی» ۵۱               | شباهت‌های تجربهٔ دینی و تجربهٔ      |
| زبان و قاعده ۵۲                        | ادراکی ۶۷-۶۵                        |
| ساخت رابطهٔ زبانی ۵۱-۵۰                | نقد و بررسی تفاوت‌های تجربهٔ دینی و |
| سنت دینی                               | تجربهٔ ادراکی ۶۸-۸۰                 |
| رابطهٔ آن با عمل دینی ۱۴۳-۱۴۴          | (همچنین، نگا. ذیل: ادراک)           |
| معقولیت تمسک به یک سنت دینی            | حیثیت تعبیری تجربهٔ دینی ۸۱-۸۴      |
| خاص (دلایل اجمالی) ۱۴۴-۱۴۵             | حیثیت عاطفی تجربهٔ دینی ۶۳          |
| معقولیت تمسک به یک سنت دینی            | رابطهٔ تجربهٔ دینی و متون مقدس ۱۰۰  |
| خاص (دلایل تفصیلی) ۱۴۵-۱۴۸             | (همچنین، نگا. ذیل: متون مقدس)       |
| نقد سنت ۱۴۸                            | رابطهٔ تجربهٔ دینی و وجود خداوند ۸۵ |
| نوآوری در سنت ۱۴۳                      | تجربه‌گرایی                         |
| شور عظیم (معنای آن) ۳۹-۴۰              | سه اصل مهم در تجربه‌گرایی ۲۴-۲۵     |
| شکاک دین‌گرا ۲۹-۳۰                     | تشخیص خداوند                        |
| تفاوت‌های آن با مؤمن و ملحد ۳۰         | معنای آن ۵۳                         |
| راههای ایمان‌آوری وی ۳۰-۳۱             | توکل / اتکال                        |
| شکل‌گرایی                              | نگا. ذیل: اعتماد                    |
| شکل‌گرایی مثبت ۱۳۷                     | دیدن، دیدن چنانکه گویی ۸۱-۸۲        |
| شکل‌گرایی منفی ۱۳۷                     | دین شخصی ۱۵۴                        |
| عقلانیت                                | دین‌شناسی                           |
| عقلانیت حداقلی (انتقادی) ۱۱۸-۱۲۱       | عارفانه ۱۵۳                         |
| مراد از «انتقادی بودن» آن ۱۲۱          | متکلمان ۱۵۳                         |
| عقلانیت حداکثری ۱۱۷-۱۱۸                | فقیهانه ۱۵۳                         |
| عمل دینی                               | اخلاقی ۱۵۳                          |
| تعریف آن ۱۲۶                           | رابطهٔ «من-آن» ۳۶-۵۴                |

- متون مقدس  
 انواع متون مقدس ۱۰۰  
 دو تلقی از صورت زبانی متون مقدس  
 ۱۰۲-۱۰۰  
 دو جزء متون مقدس: صورت زبانی،  
 متعلق و حیانی ۱۰۳  
 رابطه آن با تجربه دینی ۱۰۰  
 فوق نقد بودن متون مقدس (معنای آن)  
 ۱۰۳  
 محدودیتهای صورت زبانی متون مقدس  
 ۱۰۳، ۱۰۲-۱۰۱  
 منشأ تقدس متون مقدس ۱۰۳  
 نقد متن مقدس:  
 معنای آن ۱۰۴  
 انواع آن ۱۰۴-۱۰۵  
 نقش و وظیفه متون مقدس در رابطه با  
 تجربه دینی-و حیانی ۱۰۲-۱۰۳  
 معارف دینی (انواع آن) ۱۵۱-۱۵۲  
 مفاهیم تطبیقی ۷۳-۷۴  
 نظام اعتقادات دینی  
 انواع قرائن ذریط با آن (قرائن گزاره و  
 غیر گزاره‌ای) ۸۹  
 رابطه آن با عقل و تجربه دینی ۸۸  
 معنای معقولیت عملی آن ۱۲۷،  
 ۱۴۱-۱۴۲  
 (همچنین، نگا. ذیل: اعتقادات  
 هدف-وسایله‌ای، اعتقادات  
 هدف-وسایله‌ای دینی)
- تنظیم باطن عمل دینی و اخلاق ۱۳۲  
 تنظیم ظاهر عمل دینی و فقه ۱۳۲  
 رابطه اعتقاد و عمل (در وجه عام)  
 ۱۲۹-۱۳۰  
 (همچنین نگا. ذیل: اعتقاد  
 هدف-وسایله‌ای و اعتقاد  
 هدف-وسایله‌ای دینی)  
 رابطه عمل دینی و سنت ۱۴۳-۱۴۴  
 غایات درون‌دینی عمل دینی  
 ۱۲۶-۱۲۷  
 کیفیات پدیداری ۷۱  
 تفاوت آن با کیفیات عینی ۷۱-۷۲  
 کیفیات عینی ۷۱  
 گزاره‌های پایه  
 تعریف آن ۹۰  
 تفاوت آن با گزاره‌های خطاناپذیر  
 ۹۲-۹۳، ۱۱۹-۱۲۰  
 رابطه آن با اعتقادات پایه ۹۷  
 رابطه آن با گزاره‌های خطاناپذیر ۹۳  
 گزاره‌های پایه آفاقی ۹۰-۹۱  
 گزاره‌های پایه انفسی ۹۰-۹۱  
 مبنای تصدیق گزاره‌های پایه ۹۴-۹۵  
 نحوه تصدیق گزاره‌های پایه ۹۶-۹۷  
 گزاره‌های خطاناپذیر  
 تعریف آن ۹۲، ۱۱۹  
 رابطه آن با گزاره‌های پایه (نگا. ذیل:  
 گزاره‌های پایه)

رابطه آن با تصدیق وجود خداوند  
۵۷-۵۶

رابطه آن با دعا (شباهتها و تفاوتها)  
۵۸-۵۷

رابطه آن با لسان قوم ۵۱-۵۲، ۱۰۳  
رابطه آن با وحی انکشافی ۵۷

### یقین

حیثیت پدیدارشناسانه یقین ۱۵

حیثیت روانشناختی یقین ۱۵

حیثیت معرفتی یقین ۱۵

رابطه آن با استدلال عینی در قلمرو  
تاریخ ۲۵-۲۶

رابطه آن با استدلال عینی در قلمرو  
تجربه ۲۳-۲۵

رابطه آن با استدلال عینی در قلمرو عقل  
نظری ۱۷-۲۳

رابطه آن با دلیل ۲۷

رابطه آن با علت ۲۸

معنای معقولیت نظری آن ۸۸-۸۹  
معنای نظام‌مندی آن ۸۸

### وحی

تعریف عام آن ۴۴

وحی انکشافی (معنای آن) ۴۶-۴۷

انکشاف از ورای حجاب ۴۷-۴۸

انواع آن ۴۸-۴۹

انکشاف فارغ از حجب ۴۹

رابطه آن با فنا ۴۹

وحی انکشافی و آیه‌های آفاقی ۵۲-۵۷

وحی تکوینی (معنای آن) ۴۴-۴۵

سه نظریه درباره آن ۴۵-۴۶

وحی زبانی (معنای آن) ۴۹

اهمیت آن برای انسان ۴۹-۵۰

پیامدهای آن ۵۳-۵۸

رابطه آن با آیه‌های انفسی ۵۲-۵۳،

۵۶-۵۷

رابطه آن با تجربه دینی ۵۹

# **A Treaties On Understanding Religious**

**An Introduction to The Analysis  
of The Abrahamidae Faith**

**Ahmad Naraghi (Ph.D)**

**Tarh-e Nö  
Tehran 1999**