

آیا بی ایمانی ممکن است راهی به ایمان باشد؟

منبع: سایت رادیو زمانه، روز جمعه، ۹۴/۶/۲۰

http://www.radiozamaneh.com/235100#_ftnref1

یاسر میردامادی*

آیا بی ایمانی می تواند راهی به ایمان باشد؟ اگر بلی، چرا و چگونه؟ و اگر نه، چرا؟ در پاسخ به این پرسش مهم، من در این نوشته می کوشم به سود این ادعا استدلال کنم که: تجربه‌ی بی ایمانی ممکن است راهی به سوی ایمان (دوباره) به خداوند باشد. بر این اساس می توان ادعا کرد که بی ایمانی در مواردی نه وضعیتی علیه خداوند که ممکن است در نهایت وضعیتی رو به سوی خداوند باشد. علاوه بر آن استدلال می کنم که تجربه‌ی بی ایمانی منتهی به ایمان در مواردی می تواند به یکی از انواع اصیل تجربه‌های ایمانی بینجامد.



مارک شاگال: نوح و رنگین کمان

«ابومشعر منجم» از خراسان به قصد گزاردن حج بیرون آمد. در آن زمان، او منجم نبود و چیز چندانی از علم نجوم نمی دانست ولی با شنیدن وصف کتابخانه‌ی «خزانه الحکمه»، که اهل علم از اقطار عالم بدان می شتافتند، به آنجا رفت و از دیدن چنان کتابخانه‌ی عظیمی شگفت زده شد. از حج صرف نظر کرد و در آنجا به مطالعه و تحقیق پرداخت، و چنان غرق در علم نجوم شد که در عقاید دینی او خلل راه یافت و از حج و اسلام و همه‌ی ادیان دل بُرید و جملگی را ترک گفت.

یاقوت حموی [1]

خداوند به طرق اسرار آمیز رفتار می کند و من معتقدم گاه هست که ما ظاهراً در جهت دوری از خداوند شتابان روانیم، حال آن که [در واقع] خداوند در کار هدایت ما به سوی خویش است.

ویلیام آلستون [2]

چه بسا شورش علیه خداوند اغلب همان مقدار بتواند چیزی در مورد دین به ما بگوید که عبادت خداوند. شورش علیه خداوند چه بسا مشارکت در شیوه‌ی زیست دینی باشد. فرد شورشی رخداده دین را از درون درمی‌یابد، گرچه این رخداده نیست که او را شیفته‌ی خود سازد.

د. ز. فیلیپس [3]

اگر کافر بداند که کفر چیست، موحد است.

روزبهان بقلی شیرازی [4]

این ادعا را می‌توان، به طور کل، ادعای «بی‌ایمانی به مثابه‌ی راهی به ایمان» (و یا به حروف اختصاری، ادعای «باب‌مان» نام نهاد. از این ادعا چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ یکی از نتایجی که از این ادعا می‌توان گرفت آن است که مؤمنان اندیشه‌ورز و مداراجو می‌بایست در معنای رایج از بی‌ایمانی، که مطابق آن خروج از دین سراسر از نظر اخلاقی و الیهاتی قبیح شمرده می‌شود، تجدیدنظر اساسی کنند. این تجدیدنظر اساسی مستلزم آن است که نه تنها مال، جان، ناموس، شغل، موقعیت اجتماعی و آبروی فرد بی‌ایمان و پیوند خانوادگی و دوستی با او می‌بایست محترم شمرده شود، که حتی مؤمنان مجاز نیستند در باب تجربه‌ی بی‌ایمانی، همیشه و تحت هر شرایطی، از نظر اخلاقی و الیهاتی نیز داوری منفی روا بدارند - حتی اگر هیچ‌گاه این داوری منفی را بروز ندهند و تنها در نهمان‌خانه‌ی دل خود نگاه دارند.

با این حال، هدف از این نوشته دعوت به ترک ایمان و تجربه‌ی بی‌ایمانی (برای کسانی که خود را در وضعیت ایمانی می‌یابند) نیست؛ این از جمله از آن رو است که ترک ایمان و تجربه‌ی بی‌ایمانی، درست مثل ایمان آوردن، سراسر در اختیار فرد صاحب تجربه نیست که آن‌گاه بتواند فرد را به ایمان یا بی‌ایمانی دعوت کرد، بلکه این‌گونه تجارب تا حدودی تجربه‌ای است که، به تعبیری، بر فرد وارد می‌شود و بر او فرود می‌آید. این نوشته دو هدف عمده را دنبال می‌کند: این نوشتار می‌خواهد از یک سو به تجربه‌ی بی‌ایمانی معنای تازه‌ای ببخشد، به ویژه تجربه‌ی بی‌ایمانی کسانی که هم‌چنان دغدغه‌ی معرفتی و/یا وجودی (existential) نسبت به ایمان دارند. برای پیش نهادن معنایی تازه در باب تجربه‌ی بی‌ایمانی، من تلاش می‌کنم نظر خواننده را به امکانی مهم در باب نسبت ایمان و بی‌ایمانی جلب کنم. از سوی دیگر، این نوشتار می‌خواهد نسبت اخلاقی و الیهاتی قابل دفاعی میان مؤمنان و بی‌ایمانان پیشنهاد کند.

۱- ایمان و بی‌ایمانی چیست؟

پیش از دفاع از ادعای خود، بگذارید ابتدا منظورم از ایمان و بی‌ایمانی را توضیح دهم. عموماً مدلی که برای شاخصه‌بندی ایمان ارائه می‌شود، عمل و عقیده را مبنای این مدل قرار می‌دهد، یعنی ادعا می‌شود که ایمان واجد یکی از این دو مؤلفه یا ترکیبی از هر دوی آن‌ها است:

۱- زیستن به سبک زیست دینی (زبان، مناسک، آداب و مناسبات دینی) - (مؤلفه‌ی عمل)؛

۲- باور به آموزه‌های (doctrines) اساسی دینی و یا «تلقی به قبول» (acceptance) «کردن این آموزه‌ها» - [5] مؤلفه‌ی عقیده - تلقی به قبول.

با این حال به نظر می‌رسد که مبنا قرار دادن مؤلفه‌ی عمل و/یا عقیده (یا تلقی به قبول) برای شاخصه‌بندی ایمان مدل موفقی نیست، بلکه «امید» مدل مناسب‌تری برای این امر به نظر می‌رسد. بر اساس مدل «ایمان به مثابه‌ی امید»، کسی که امیدوار به صادق از کار در آمدن یا معقول از کار در آمدن باورهای دینی و/یا امیدوار به سودمندی (= رستگاری‌آوری) سبک زیست و باورهای دینی است، و برای این امید در زندگی خود جایی جدی باز می‌گذارد، مؤمن است. بر اساس این تلقی و به طور خاص‌تر، آن کس که امیدوار به وجود داشتن خداوند است و برای این امید در رویکرد فکری و نیز سبک زیست خود به صورت جدی جایی باز می‌گذارد، مؤمن به شمار می‌آید،

حتی اگر به خدا باور نداشته باشد و در عمل هم مؤمنانه نرزد (6) پایین تر در بخش ۷ در باب مدل‌های پیشنهادی در باب ایمان به شکل جامع‌تری سخن خواهم گفت).

این تلقی از ایمان را می‌توان «ایمان امیدوارانه» نام نهاد. با این حال، کسی که واجد ایمان امیدوارانه است به معنای کاملاً غیر متعارف کلمه مؤمن است. زیرا در معنای متعارف کلمه، ایمان را بر اساس عمل و/یا عقیده مدل‌بندی می‌کنند. من در این نوشته، ایمان را به معنای ایمان امیدوارانه می‌گیرم. بر این اساس، کسی که از این امید به نحو کلی خالی است، از ایمان خالی است (7). کسی که امیدی به صدق یا معقولیت آموزه‌ی محوری دین ندارد، و/یا امیدی به سودمندی و رستگاری آوری باور و سبک زیست دینی ندارد، آن‌گاه چنین کسی از ایمان به طور کلی خالی است. کسی که هنوز به یکی از این دو (امید به صدق یا معقولیت باور دینی یا امید به سودمندی باور و سبک زیست دینی) و یا به هر دو مورد امیدوار است، از ایمان خالی نیست (8).

امید با باور و عمل تفاوت دارد. با این حال، امید با باور و عمل نسبتی دارد: امیدواری نسبت به امری نحوه‌ای باور در باب آن امر را مفروض می‌گیرد. بدین معنا که امید نمی‌تواند به امر محال تعلق یا بسیار بعید تعلق گیرد (گرچه آرزو ممکن است به امر محال یا بسیار بعید هم تعلق بگیرد). از این گذشته، امید بستن معقول و قابل دفاع به امری تعلق می‌گیرد که شایسته‌ی امید بستن باشد. مثلاً در حالت عادی، یک انسان عادی آرزوی قاتل شدن نمی‌کند، زیرا قاتل شدن وضعیتی نیست که شایسته‌ی امیدواری باشد. بنابراین امید علاوه بر جنبه‌ی عاطفی (affective) دست کم دو جنبه‌ی شناختاری (cognitive)، یعنی قابل ارزیابی معرفتی، نیز دارد:

۱- امری که به آن امید بسته می‌شود باید ممکن و محتمل باشد. به امر محال و یا بسیار نامحتمل نمی‌توان امید بست. ۲- امری که به آن امید بسته می‌شود باید شایسته‌ی امید بستن باشد.

این دو جنبه‌ی امید، امکان ارزیابی معرفتی امید را ممکن می‌سازد و مانع از آن می‌شود که امید به احساسات و عواطف محض فروکاسته شود. مثلاً در نقد یک امید می‌توان نشان داد امری که بدان امید بسته شده، ممکن یا چندان محتمل نبوده است و یا امری نیست که شایسته‌ی امید بستن باشد (9).

۱-۱: دو نکته در باب شاخصه‌بندی ایمان

بگذارید اما، پیش از پیش‌روی در بحث، دو نکته‌ی مرتبط با این بخش از بحث را طرح کنم:

۱- از آن‌جا که ادعای اصلی من در این مقاله بر هیچ تلقی خاصی از ایمان وابسته نیست، من به سود تلقی خودم از ایمان استدلال نخواهم کرد و در این مقاله صرفاً آن را فرض می‌گیرم. ادعای من این است که ایمان را حتی اگر عمل هم به حساب آوریم و یا عقیده (و یا هر تلقی دیگری از ایمان که داشته باشیم) باز هم ادعای اصلی این نوشتار، مبنی بر این که بی‌ایمانی می‌تواند راهی به سوی ایمان باشد، قابل دفاع خواهد بود.

۲- ادعای من این نیست که ایمان را از بی‌ایمانی در عمل می‌توان به راحتی تفکیک کرد و یا باید چنین کاری را انجام داد. تمایز میان ایمان و بی‌ایمانی در عمل دشوار و در مواردی ناممکن است و نیز تمایزگذاری میان مؤمنان و بی‌ایمان‌ها در عمل، در بسیاری از موارد، اخلاقاً ناروا است؛ زیرا، از جمله، این اشکال را دارد که در موارد بسیاری مستلزم نقض حریم خصوصی افراد است. آن‌چه در این بخش ادعا کردم صرفاً تعیین مراد از دو مفهوم «ایمان» و «بی‌ایمانی» و تمایز نهادن نظری میان این دو مفهوم است (10).

در ادامه اصل ادعای خود را صورت‌بندی خواهم کرد. اما اگر حوصله‌ی یک صورت‌بندی خشک و احیاناً قدری پیچیده را ندارید، می‌توانید از این بخش گذر کنید و مستقیماً به بخش ۳ بروید. در این صورت کلیت ادعا هم‌چنان برای شما مفهوم خواهد بود (11).

۲- صورت‌بندی ادعا

پیش از استدلال به سود ادعای خود، بگذارید اصل ادعایم را صورت‌بندی کنم:

P: شخص (هر شخصی)

S: وضعیت بی ایمانی

G: تجربه‌ی (دوباره‌ی) ایمان

F: وضعیت ایمانی

۱- وضعیت S وجود دارد، که عبارت است از «وضعیت بی ایمانی» (به معنایی که در بالا برای «ایمان» و «بی ایمانی» ذکر شد) - و شخصی مثل P را می‌توان تصور کرد که در وضعیت S قرار دارد. وضعیت -S که فرد P آن را تجربه می‌کند - می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری وضعیت G، یعنی «تجربه‌ی (دوباره‌ی) ایمان» در P گردد، به طوری که وضعیت S دست کم تا حدودی زمینه‌ساز (علت مُعدّه‌ی) (راه‌یابی) P به وضعیت G باشد. به تعبیر دیگر S ممکن است زمینه‌ساز شکل‌گیری G در P باشد.

۲- فرد -P که پس از تجربه‌ی وضعیت S حالا خود را در وضعیت G می‌یابد - ممکن است یکی از گونه‌های اصیل وضعیت F، یعنی «وضعیت ایمانی»، را تجربه کرده باشد.

اما وقتی ادعا می‌کنم که بی ایمانی ممکن است راهی به سوی ایمان باشد، منظور از این که «چیزی راهی برای چیزی دیگر واقع می‌شود» چیست؟ به طور خاص منظورم از «راه» چیست؟ چنانچه در صورت‌بندی ادعا هم اشاره کردم، منظورم این است که در زنجیره‌ی اموری که ممکن است فرد را به ایمان سوق دهد، بی ایمانی هم می‌تواند نقش مهمی ایفا کند. به تعبیر دیگر بی ایمانی می‌تواند «علت مُعدّه‌ی ایمان واقع شود و فرد را برای تجربه‌ی (دوباره‌ی) وضعیت ایمانی آماده کند [12]. در ادامه می‌کوشم به سود «باب‌مان» استدلال کنم.

۳- چرا بی ایمانی ممکن است راهی به ایمان باشد؟

ادعای من، چنانچه در صورت‌بندی بالا نشان دادم، در واقع دو بخش دارد. در بخش اول ادعا می‌کنم که فردی، مثل P که در وضعیت «بی ایمانی» (وضعیت S) قرار دارد، می‌تواند به وضعیت «تجربه‌ی دوباره‌ی ایمان» (وضعیت G) در آید. به سود بخش اول ادعای «باب‌مان» چگونه می‌شود استدلال کرد؟ (در باب بخش دوم این ادعا پایین‌تر سخن خواهم گفت). برای این که امکان راه‌یابی فردی از وضعیت بی ایمانی به وضعیت ایمان را نشان دهم، و نیز نشان دهم که بی ایمانی می‌تواند زمینه‌ساز راه‌یابی به ایمان باشد، کافی است که تنها یک مورد را نشان دهم که فردی گمان می‌برد از وضعیت بی ایمانی به وضعیت ایمانی راه یافته است و نیز گمان می‌برد که وضعیت بی ایمانی او زمینه‌ساز راه‌یابی‌اش به ایمان بوده است. و از آنجا که امکان زمینه‌سازی بی ایمانی برای ایمان (دوباره) را نمی‌توان از نظر دور داشت، آن‌گاه می‌توان نتیجه گرفت که چه بسا بی ایمانی زمینه‌ساز ایمان باشد.

نمونه‌ای که برای این منظور به آن اشاره خواهم کرد، تجربه‌ی ویلیام آلستون (۱۹۲۱-۲۰۰۹ میلادی) فیلسوف زبان، معرفت‌شناس و فیلسوف دین برجسته‌ی امریکایی است [13]. من در این نوشته صرفاً بر یک نوشته‌ی کوتاه از آلستون، که هومن پناهنده آن را با عنوان «راه رجعت یک فیلسوف به ایمان» سال‌ها پیش به شیوه‌ای درخشان به فارسی برگرداند، متمرکز خواهم شد (برای مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله به پانوش شماره‌ی ۳ مراجعه کنید). به دلایلی که در ادامه بیشتر توضیح خواهم داد، این متن برای دفاع از بخش اول استدلال «باب‌مان» بسیار روشنگر و واجد اهمیت ویژه است، زیرا امکانی در خور درنگ در باب نسبت ایمان و بی ایمانی را پیش روی ما می‌نهد.

۴- آلستون و تجربه‌ی دوباره‌ی ایمان

بگذارید ابتدا روایت کوتاهی به دست دهم از آنچه بر سر ایمان آلستون، به روایت خودش آمد. آلستون در خانواده‌ای متدیست (شاخه‌ای از مسیحیت پروتستانی) در امریکا به دنیا آمد و پرورش یافت. آنچه او از این فضا به یاد می‌آورد «رفتاری باری به هر جهت و نبود حال و حرارت در امر دین» (ص ۳۷) است. او، به قول خودش، وقتی به «سن عقل و تمیز» می‌رسد، «کشتی شکسته‌ی ایمان» را ترک می‌کند. با این حال، پس از پایان تحصیل دانشگاهی (اوایل ۱۹۵۰ میلادی) در خود حس بازگشت به مسیح می‌یابد، گرچه او توضیح می‌دهد که بازگشت او به مسیح به این خاطر نبوده است که از رهگذر استدلال‌های فلسفی و الاهیاتی نسبت به حقانیت مسیح

قانع شده باشد، بلکه می‌خواسته ایمان را امتحان کند و یا، به تعبیر خودش «تلاشی به خرج می‌دهم بینم چه می‌شود». «اما او خیلی زود دوباره از کشتی بیرون می‌جهد. چهل سال پس از آن حادثه وقتی به بیرون جستن دوباره‌اش از کشتی ایمان در آن مقطع نگاه می‌کند، آن را کاری درست می‌یابد: «من با خداوند ارتباطی راستین نداشتم. برای اعتقاد به خدا هیچ دلیل حسابی در چنته‌ام نبود، چه جای اینکه به چیزی، به طور مشخص، مسیحی اعتقاد پیدا کنم» (ص ۳۸). به نظر او گاهی برای یافتن و درک ایمان باید از آن فاصله گرفت، یعنی آن را ترک کرد و او از ایمان فاصله گرفته بود.

او ۱۵ سال بعدی عمرش را به دور از ایمان به سر می‌برد. گرچه او بعدها درمی‌یابد در این ۱۵ سال در لایه‌ی زیرین وجودش انگاری خبرهایی بوده است که او در آن موقع از آن بی‌اطلاع بوده است. او این ۱۵ سال از عمرش، یا به تعبیر خودش «سال‌های تبعید از ایمان» را این‌چنین توصیف می‌کند: «من در تلاش برای زیستنی خالی از خدا هرگز کاملاً آسوده خاطر نبودم. هرگز ملحدی مشتاق و دوآتشه نبودم. تا بیش از اواسط دهه هفتاد در من این احساس در حال شکل گرفتن بود: دارم چیزی را نادیده می‌گیرم، چیزی که از اهمیتی بنیادین برخوردار است» (ص ۳۸). با این حال، او از سال‌های تبعیدش از ایمان شرم‌سار نیست، بلکه آن را نوعی آمادگی روحی برای دریافت پیام خداوند می‌بیند: «خداوند باید صبر می‌کرد من تجارب گوناگون زندگی را از سر بگذرانم [...] تا آن‌گاه پیامش را به من برساند». (ص ۳۸).

پس از ۱۵ سال، او برای فرصتی مطالعاتی به آکسفورد می‌آید. و در آکسفورد آن‌چه به نظر خودش در طول این سال‌ها در لایه‌ی زیرین وجودش پنهانی در جریان بوده است، در نهایت بالا می‌آید، سر باز می‌کند و خود را آشکار می‌کند [14]. او تا آخر عمر خود به این چرخش ایمانی وفادار باقی ماند.

۴-۱: نکته‌های مهم روایت آلستون

به نظرم نکته‌های مهمی که در روایت آلستون از چرخش ایمانی سرنوشت‌سازش می‌توان یافت، از این قرار است:

۱- این چرخش کاملاً به شکل تدریجی رخ داده است و نه آن‌که به مانند روایت‌های کلاسیک از تحول روحی سالکان، ناگهانی و بر اثر حادثه‌ای ویژه رخ داده باشد؛

۲- تصمیم شخصی نیز در این میان نقش ایفا کرده است، یعنی این‌گونه نبوده است که سلسله حوادثی رخ بدهد که او را کشان-کشان به ایمان سوق دهد، به طوری که جز تسلیم و رضا در مقابل این حوادث درونی و بیرونی راه دیگری پیش روی وی نباشد، بلکه او پس از کشمکش درونی بسیار و درنگ و بازدرنگ فراوان، در نهایت تصمیم می‌گیرد که دوباره سوار کشتی ایمان شود. منظورم این نیست که انتخاب او کاملاً اختیاری و دلخواهانه بوده است و عوامل دیگر (معرفتی یا جز آن) در این میان نقش ایفا نکرده است، بلکه منظورم این است که عامل تصمیم هم نقشی مهم در چرخش ایمانی او ایفا کرده است.

اما از این دو نکته که بگذریم، نکته‌ی دیگری در روایت آلستون وجود دارد که چنان پر اهمیت است و با بحث حاضر پیوند تنگاتنگ دارد که آن را می‌توان نکته‌ی نکته‌ها نام نهاد. این نکته آن است که آلستون نمی‌گوید که او از آن رو به خدا ایمان نیآورده بود که در آن موقع دلایلی برای وجود خدا نیافته بود (دست کم بار دومی که او از کشتی ایمان بیرون جست مشکل او فقدان دلیل نبود) بلکه در آن موقع او در واقع می‌گفت کاش خدایی نباشد و اگر هم به فرض خدایی وجود داشته باشد ایمان آوردن به او دون شأن انسان بالغ خودبنیاد خودآیین (autonomous) است؛ به تعبیر دیگر معقولیت یا عدم معقولیت باورهای دینی دیگر مسأله‌ی او نبود، شایستگی یا عدم شایستگی باور آوردن به خدا مسأله‌ی اصلی او بود: «این احساس به من دست داد که اگر خدا را در عیسی بجویم و در پی آن باشیم که خود را به نحوی از انحا به مبدأ و ناظم غایی امور وصل کنیم، چنین کاری ناشی از احساس ترس و در حکم خیانتی است به شأن بلوغ و بزرگسالی‌ام.» (ص ۳۸) این کافرانه‌ترین نوع کفر است و چه بسا کفر تنها همین باشد. به قول میگل د. اونامونو (۱۹۳۶-

۱۸۶۴ میلادی (فیلسوف، الهی‌دان و ادیب اسپانیایی، کافر آن نیست که می‌گوید خدایی نیست، کافر آن است که می‌گوید کاش خدایی نباشد [15].

نکته‌ی اصلی بحث این جاست که همین «کافرانترین کفر» هم می‌تواند راهی به ایمان باشد و چنانچه دیدیم در مورد آلتون، به روایت خودش، در عمل چنین بوده است [16]. جمله‌ی کلیدی آلتون که بی‌ایمانی را زمینه‌ساز ایمان می‌داند همان‌جایی است که می‌گوید خدا باید صبر می‌کرد تا من تجارب مختلف را از سر بگذارم تا پیام‌اش را به من برساند. این یعنی از نظر آلتون بی‌ایمانی او، در نهایت، قدمی به سوی ایمان او بود و نه مسیری در مقابل ایمان. درست از این رو است که آلتون، به عنوان یک مؤمن، از بی‌ایمانی سابق‌اش شرم‌سار نیست، بلکه آن‌را راهی به ایمان دوباره‌اش می‌داند. در ادامه استدلال خود به سود بخش اول «باب‌مان» را صورت‌بندی خواهم کرد. اما اگر حوصله‌ی صغری-کبری چیدن خشک و احیاناً قدری پیچیده را ندارید، می‌توانید از این بخش گذر کنید و مستقیماً به بخش ۶ بروید. در این صورت کلیت استدلال هم‌چنان برای شما مفهوم خواهد بود.

۵- صورت‌بندی استدلال به سود بخش اول «باب‌مان»

پیش از پیش‌روی در بحث، بگذارید استدلال‌ام به سود بخش اول «باب‌مان» را صورت‌بندی کنم:

مقدمه‌ی ۱: روایت آلتون از چرخش ایمانی‌اش نشان می‌دهد که او از وضعیت S، «وضعیت بی‌ایمانی»، به وضعیت G، «تجربه‌ی (دوباره‌ی) ایمان»، راه یافته است.

مقدمه‌ی ۲: از آن‌جا که آلتون فیلسوف برجسته‌ای است و زندگی او نیز نشانه‌ای از عدم صداقت وی را نشان نمی‌دهد، دلیلی برای تردید معقول در صداقت و دقت روایت او از تجربه‌اش در دست نیست.

مقدمه‌ی ۳: برداشت آلتون از چرخش ایمانی‌اش آن است که بی‌ایمانی او، دست‌کم تا حدودی، زمینه‌ساز (علت مُعدّه‌ی) ایمان او بوده است.

مقدمه‌ی ۴: برداشت آلتون از علت مُعدّه‌ی ایمان (دوباره‌)اش، برداشتی -دست‌کم- تصوری‌پذیر است.

مقدمه‌ی ۵: هر امری که تصوری‌پذیر باشد، منطقاً ممکن است.

مقدمه‌ی ۶ (نتیجه‌ی ۱): (برداشت آلتون از علت مُعدّه‌ی ایمان (دوباره‌)اش، برداشتی -دست‌کم- منطقاً ممکن است.

مقدمه‌ی ۷: زمینه‌ساز شدن بی‌ایمانی برای ایمان (دوباره‌)، وضعیتی است که اگر ممکن باشد، برای دیگران هم ممکن است.

نتیجه (ی) ۲: (وضعیت S، «وضعیت بی‌ایمانی»، که شخص P در آن قرار داد، می‌تواند/ممکن است به وضعیت G، «تجربه‌ی (دوباره‌ی) ایمان» بینجامد، به طوری که وضعیت S دست‌کم تا حدودی زمینه‌ساز (علت مُعدّه‌ی) راه‌یابی P به وضعیت G باشد [17].

۱-۵: نکاتی در باب استدلال به سود بخش اول «باب‌مان»

توجه به چند نکته در فهم بهتر این استدلال لازم است:

۱- این نکته مهم است که برای اتقان (soundness) این استدلال، فرض گرفتن صدق یا کذب باورهای دینی شرط نیست (باورهایی مانند: وجود داشتن خداوند یا شناخت‌پذیری ذات و صفات خدا یا علم به این که خدا عامل برانگیختن تجربه‌ی دینی در شخصی بوده است). مقدمه‌ی اول استدلال تنها یک مقدمه‌ی زندگی‌نامه‌شناختی است. این مقدمه می‌گوید فردی که ایمان‌اش را از دست داده بود حالا بعد از مدت‌ها درمی‌یابد که ایمان‌اش را دوباره باز یافته است. مقدمه‌ی دوم نحوه‌ی ارزیابی متعارف و غیر فلسفی در باب صداقت و دقت این روایت زندگی‌نامه‌شناختی است و صرفاً می‌گوید دلیلی در دست نداریم که آلتون قصد فریب دیگران را داشته است و یا، صرفاً به معنای روان‌شناختی کلمه، دچار توهم و خیال بوده است. این مقدمه نسبت به صدق و کذب باورهای دینی بی‌طرف است؛ یعنی، از یک سو، از پیش فرض نمی‌گیرد که حتماً خدایی بوده است که عامل مستقیم یا غیر مستقیم چرخش ایمانی آلتون بوده است. از سوی دیگر این مقدمه از پیش فرض نمی‌گیرد که آلتون گرفتار خودفریبی است و خدایی در کار نیست و یا اگر هست نقشی در

چرخش ایمانی آلتون نداشته است، بلکه نسبت به صدق و کذب باورهای دینی بی طرف است؛ زیرا نیازی به اتخاذ موضع الاهیاتی در این زمینه برای پیشبرد استدلال «باب مان» نیست.

مقدمه‌ی سوم نیز مقدمه‌ای زندگی‌نامه‌شناختی است زیرا می‌گوید برداشت فرد صاحب تجربه از تجربه‌ی خود این گونه بوده است که بی ایمانی‌اش، دست کم تا حدودی، زمینه‌ساز ایمان (دوباره)‌اش بوده است. مقدمه‌ی چهارم و پنجم هم صرفاً امکان زمینه‌سازی بی ایمانی برای ایمان را مدلل می‌کند. مقدمه‌ی هفتم هم صرفاً ادعا می‌کند که زمینه‌ساز شدن بی ایمانی برای ایمان (دوباره)، امری است که به دیگران نیز تعمیم‌پذیر است. بی طرف بودن مقدمات این استدلال نسبت به صدق و کذب باورهای دینی، از جمله این ویژگی مهم را با خود به همراه دارد که متدینان و افراد مستقل از دین، هر دو، می‌توانند در باب به رسمیت شناختن بی ایمانی (به معنای وسیع کلمه که شامل به رسمیت شناختن اخلاقی و الهیاتی بی ایمانی نیز می‌شود) از طریق این استدلال به توافق برسند.

۲- این استدلال نمی‌گوید: از آن جا که آلتون تجربه‌ی دگرگشت ایمانی خود را طوری تفسیر کرده است که بی ایمانی‌اش زمینه‌ساز ایمان بوده است، پس بی ایمانی زمینه‌ساز ایمان است یا می‌تواند باشد؛ بلکه این استدلال می‌گوید تفسیر آلتون از تجربه‌اش تفسیری است که مادامی که مانعی بر سر ممکن بودن آن تفسیر در میان نباشد - و به نظر می‌رسد که مانعی در این میان در کار نیست) و این قید مهم است) - آن گاه در تحلیل نسبت ایمان و بی ایمانی، به این امکان نیز (به عنوان یکی امکان‌های مهم در این باب) می‌بایست عطف توجه کرد. به تعبیر دیگر، استدلال این نیست که: از «به نظر فردی می‌رسد که الف»، آن گاه خود «الف» را استنتاج می‌کنیم. بلکه دو مقدمه‌ی دیگر افزوده شده که نشان می‌دهد الف تجربه‌ای امکانی است و مانعی بر سر امکان این نوع تجربه وجود ندارد، زیرا این نوع تجربه تصویرپذیر است [18].

۳- این استدلال نمی‌گوید که بی ایمانی سبب‌ساز ایمان است، بلکه می‌گوید بی ایمانی می‌تواند/ممکن است زمینه‌ساز ایمان باشد. یعنی اولاً/امکان چنین امری را نشان می‌دهد و نه لزوماً تحقق آن را و ثانیاً احتمال اثرگذاری عوامل دیگر (خدا، استدلال، محیط تربیتی و غیره) را نفی نمی‌کند. بر این اساس از زمینه‌سازی (علت معده) بی ایمانی برای ایمان سخن می‌گوید و نه سبب‌سازی (علت موجدی) آن.

۶- چرخش ایمانی و اصالت ایمان

به یک معنا کار من همین جا به پایان رسیده است. هدف من این بود که نشان دهم تجربه‌ی بی ایمانی ممکن است راهی به تجربه‌ی (دوباره‌ی) ایمان باشد و اگر استدلال بالا معتبر و متقن باشد، من به هدف خود رسیده‌ام. با این حال، کسی ممکن است استدلال بالا را بپذیرد اما همچنان معتقد باشد که تجربه‌ی ایمانی‌ای که از دل تجربه‌ی بی ایمانی سر برون می‌آورد، در مقایسه با تجربه‌ی ایمانی‌ای که هیچ گاه از دل تجربه‌ی بی ایمانی بیرون نیامده است و همیشه در قلمرو ایمان باقی مانده است، از اصالت برخوردار نیست. ایمان پس از بی ایمانی ایمان هست، اما ایمان اصیلی نیست. من در ادامه می‌کوشم علیه این دیدگاه استدلال کنم و نشان دهم که تجربه‌ی ایمانی‌ای که از دل تجربه‌ی بی ایمانی بیرون آمده نیز می‌تواند از اصالت برخوردار باشد. اما تجربه‌ی اصیل چه نوع تجربه‌ای است؟ به نظر می‌رسد که اصیل بودن تجربه در این جا دو معنا داشته باشد: ۱- تجربه‌ای اصیل است که مقدمات شکل‌گیری آن - تا حدود زیادی اگر نه کاملاً - از ریا و تظاهر خالی باشد و به یک‌رویی و رو-راستی گرایش پررنگ داشته باشد، و نیز:

۲- تجربه‌ی اصیل تجربه‌ای است که فرد در مواجهه با آن تجربه صرفاً پذیرا و منفعل و باری به هر جهت نباشد، بلکه دست کم تا حدودی انتخاب‌گر و فعال باشد. به تعبیر دیگر، تجربه‌ی اصیل تجربه‌ای است که اولاً به طور طبیعی رخ داده باشد و ثانیاً صاحب آن تجربه آن را جدی گرفته باشد [19].

۶-۱: دو نکته در باب بخش دوم ادعای «باب مان»

بخش دوم «باب‌مان» از این قرار بود: «فرد P که پس از تجربه‌ی وضعیت S، یعنی «وضعیت بی‌ایمانی»، حالا خود را در وضعیت G، یعنی «وضعیت تجربه‌ی دوباره‌ی ایمان» می‌یابد، ممکن است یکی از گونه‌های اصیل وضعیت F، یعنی «وضعیت ایمانی»، را تجربه کرده باشد.» بگذارید دو نکته را اشاره کنم که به فهم دقیق بخش دوم «باب‌مان» کمک می‌کند:

۱- ادعای بخش دوم «باب‌مان» این نیست که تجربه‌ی (دوباره‌ی) ایمان پس از بی‌ایمانی یگانه نمونه‌ی تجربه‌ی ایمانی اصیل است. زیرا می‌توان مؤمنی را تصور کرد که سراسر عمر خود را در تجربه‌ی ایمانی به سر برده است و هیچ گاه از کشتی ایمان بیرون نجهیده است، با این حال تجربه‌ی ایمانی وی کاملاً اصیل است.

۲- ادعای بخش دوم این نیست که تجربه‌ی (دوباره‌ی) ایمان پس از بی‌ایمانی لزوماً نمونه‌ی اصیلی از تجربه‌ی ایمانی است. زیرا می‌توان کسی را تصور کرد که پس از سال‌ها بی‌ایمانی صرفاً از سر کم حوصلگی و یا خسته شدن از جستجوگری حقیقت و یا فشار اجتماعی ناشی از عدم هم‌رنگی با جماعت متدینان، (دوباره (به گوشه‌ی «امن» ایمان پناه می‌برد و بر اثر القاء و تلقین کم-کم باور ایمانی در او (دوباره) شکل می‌گیرد. چنین کسی تجربه‌ی دوباره‌ی ایمان را از سر گذرانده اما تجربه‌ی او را به سختی می‌توان تجربه‌ای اصیل به حساب آورد. حال، پس از مشخص کردن مراد و منظور از ادعای بخش دوم «باب‌مان» به سود آن استدلال خواهیم کرد.

۷- هشت مدل از ایمان و جایگاه اراده

استدلال من به سود این بخش از «باب‌مان» به طور خلاصه از این قرار است: سرشت ایمان را هر طور که تحلیل کنیم، آزادی اراده و انتخاب آدمی (و پذیرا و منفعل محض نبودن) دست کم شرط لازم ایمان - اگر نه بیش از آن - است. از این رو، اگر چرخش ایمانی (به معنای ترک ایمان و بازگشت دوباره به ایمان) را مصداقی از به کارگیری آزادی اراده و کنش‌گری انتخاب‌گرانه‌ی آدمی به حساب آوریم، آن‌گاه چرخش ایمانی می‌تواند یکی از مصادیق تجربه‌ی ایمانی اصیل باشد.

جان بیشاپ (John Bishop)، فیلسوف دین و معرفت‌شناس، در مدخل «ایمان» در دائرةالمعارف فلسفی استنفورد، هفت مدل را برای شاخصه‌بندی ایمان برمی‌شمرد:

۱- ایمان به مثابه‌ی احساسات و عواطف محض (affective model)،

۲- ایمان به مثابه‌ی معرفت ویژه (ی و حیانی) (special knowledge model) (،

۳- ایمان به مثابه‌ی باور (belief model)،

۴- ایمان به مثابه‌ی اعتماد (trust model)،

۵- ایمان به مثابه‌ی خطر کردن عقیدتی (doxastic venture)، یعنی باور آوردنی و رای دلیل،

۶- ایمان به مثابه‌ی خطر کردن شبه عقیدتی (sub-doxastic venture)، یعنی تلقی به قبول کردنی و رای دلیل (برای تفاوت میان «باور» و «تلقی به قبول» به پانوش شماره‌ی ۵ مراجعه کنید)،

۷- ایمان به مثابه‌ی امید (hope model) [20]،

۷+۱- ایمان به مثابه‌ی عمل به فرمان خدا. (the works of the limbs model)

برای پیشبرد بحث خود، نیازی نیست که وارد توضیح تفصیلی هر یک از این مدل‌ها شویم. تنها به این نکته اشاره می‌کنم که در بسط این هفت مدل، بیشاپ به سنت اسلامی هم، تا حدودی، نظر داشته و به طور خاص ذیل مدل دوم به غزالی هم اشارتی می‌کند. با این حال، مدل «ایمان به مثابه‌ی عمل به فرمان خدا» «عمل کردن با اندام ظاهری یا همان جوارح»، یعنی مدل شماره‌ی ۷+۱ که من به لیست بیشاپ افزودم، مدلی است که به طور سنتی در میان بخشی از مسلمانان (خوارج، حنابله، شیعیان و معتزله) طرفدار داشته (با این حال مرجئه، اشاعره و ماتریدیه عمل جوارحی را مقوم ایمان نمی‌دانستند [21] و از این رو برای جامع‌تر کردن این لیست می‌توان این مدل رایج از ایمان در میان بخشی از مسلمانان را نیز افزود.

هر کدام از این هشت مدل (و یا هر مدل دیگری) را که برای شاخصه‌بندی ایمان در نظر بگیریم، برای آن که ایمان را بتوان به یک مؤمن نسبت داد، اراده و کنش‌گری آزاد مؤمن شرط لازم ایمان است. بدون چنین شرطی، ایمان از آن فرد نخواهد بود و نسبتی با او نخواهد داشت [22]. بگذارید نقش کنش‌گری و اراده‌ی آزاد در هر یک از هشت مدل را، بر اساس ترتیب ذکر شده در بالا به اختصار تمام توضیح دهم، بنابراین هر یک از شماره‌های ذیل به هر یک از مدل‌های ایمانی بالا اشاره دارد:

۱- گرچه شکل‌گیری احساسات و عواطف در یک فرد، همیشه در اختیار و مهار آن فرد نیست (و یا شاید اساساً در اختیار فرد نباشد)، دست‌کم بخشی از مقدماتی که به شکل‌گیری احساسات و عواطف در فرد می‌انجامد و نیز بخشی از واکنش فرد به احساسات و عواطفی که چه بسا ناخواسته در او شکل گرفته، دست‌کم تا حدودی، در اختیار فرد است.

۲- کاملاً ممکن است که داده‌ی ویژه‌ای و حیانی بدون اراده و کنش‌گری آزاد فرد بر او وارد آید؛ با این حال، برای آن که چنین داده‌ای به معرفت و سپس به ایمان تبدیل شود، به پاسخ مناسب فرد دریافت‌کننده نیاز است. در غیر این صورت چنین داده‌ی ویژه‌ای تبدیل به ایمان نخواهد شد.

برای فهم بهتر این نکته به این مثال توجه کنید: فردی ناخواسته مکالمه‌ی پنهان دو دل‌داده را می‌شنود اما این موضوع برایش اهمیتی ندارد و حتی می‌کوشد از آن مکان فاصله بگیرد تا چیزی از آن مکالمه را نشنود. در این حالت فرد مزبور ناخواسته داده‌ای را دریافت کرده است، اما از آن رو که فرد به آن داده پاسخی ویژه نداده است، آن داده اهمیت خاصی در زندگی این فرد ایفا نمی‌کند. حال، این را مقایسه کنید با زمانی که فرد، خود نیز دل‌داده‌ی آن معشوق است و مکالمه‌ی خصوصی معشوق با عاشق -عاشقی که رقیب فرد است- تمام زندگی این فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در چنین حالتی احتمال دارد که آن داده زندگی فرد را جهت بخشد و پاسخی مهم در زندگی او دریافت کند. از این رو است که صرف واردات قلبی موجب نمی‌شود که یک فرد مؤمن شود، بلکه واکنش آزادانه‌ی فرد به واردات قلبی‌اش نیز برای شکل گرفتن ایمان در او شرط است. مثلاً شیطان نیز، مطابق روایت رایج دینی، مواجهه‌ای بی‌واسطه با خداوند داشت، اما این مواجهه او را مؤمن نکرد، زیرا واکنش او به این مواجهه واکنشی مؤمنانه نبود.

۳- حتی اگر خود باور در حیطه‌ی اختیار فرد نباشد، دست‌کم بخشی از مقدمات شکل‌گیری یک باور و نیز دست‌کم بخشی از نوع واکنش فرد به باوری که احیاناً ناخواسته در او شکل گرفته، در اختیار فرد است [23].

۴- اعتماد کردن کنشی درونی است که به نظر می‌رسد بیش از اعتقاد پیدا کردن در حیطه‌ی اختیار فرد باشد. بر این اساس هشدار می‌مانند: «به فلائی اعتماد مکن!» معنادار به نظر می‌رسد، زیرا اگر کاری در حیطه‌ی اختیار یک فرد نباشد، امر و نهی در باب آن کار معنا ندارد. با این حال، حتی اگر، به فرض، نفس اعتماد کردن در حیطه‌ی اختیار فرد نباشد، مقدماتی که فرد را به سمت اعتماد کردن می‌کشاند و نیز نوع اعتماد کردن و شدت و دامنه‌ی آن، تا حدودی، در اختیار فرد اعتماد‌کننده است.

۵- خطر کردن از هر نوعی دست‌کم تا حدودی در اختیار فرد است. مثلاً، در حالت عادی، یک فرد می‌تواند با پرتاب کردن خود از پنجره‌ی یک خانه‌ی مرتفع، خطر آسیب جدی یا مرگ را به جان بخرد. در چنین حالتی خطر کردن، دست‌کم تا حدودی، در حیطه‌ی اختیار فرد است.

۶- تلقی به قبول کردن بیش از باور آوردن در اختیار فرد است. در پانوش ۵ توضیحی مختصر در این باب گذشت.

۷- حتی اگر خود امیدواری در اختیار فرد نباشد، مقدماتی که فرد را به امیدواری می‌کشد و نیز پاسخی که فرد به امیدواری خود می‌دهد، دست‌کم تا حدودی در اختیار فرد است.

۷+۱- عمل با اندام ظاهری در حالت عادی، دست‌کم تا حدودی در اختیار فرد است. بر این اساس، فرق مهمی وجود دارد میان لرزش دست کسی که به پارکینسون مبتلا است، با لرزش دست کسی که در حال گوش دادن به موسیقی، دست خود را متناسب با موسیقی به لرزش درمی‌آورد.

اگر استدلال‌های بالا معتبر و متقن باشد، نتیجه‌ای که به دست می‌آید آن است که ایمان را به هر گونه که شاخصه‌بندی کنیم، کنش‌گری آزاد فرد بخشی جدانشدنی از این شاخصه‌بندی - اگر نه بیش از آن - است. اگر چنین باشد، آن‌گاه کسی که در خود امیدی به صدق باورهای دینی و رستگاری‌آوری سبک زیست دینی نمی‌یابد، کاملاً محقّ (بلکه چه بسا موظف) است که کشتی ایمان دینی را ترک کند. چنین کسی در چنین حالتی به مقتضای وضعیت وجودی خود رفتار کرده است، و به تعبیری با خویشتن خویش رو - راست بوده است. با این حال، چنین کسی کاملاً ممکن است که به هر علت و/یا دلیلی بعدها خود را دیگر باره در وضعیت ایمانی بیابد. بر این اساس، در حالتی که فرد دوباره به وضعیت ایمانی بازمی‌گردد، هیچ دلیلی وجود ندارد که ایمان چنین کسی را فروتر از ایمان کسی به حساب آوریم که هیچ‌گاه وضعیت ایمانی را ترک نگفته است.

در ادامه، استدلال خود به سود بخش دوم «باب‌مان» را صورت‌بندی خواهیم کرد. اما اگر حوصله‌ی صغری - کبری چیدن خشک و احیاناً قدری پیچیده را ندارید، می‌توانید از این بخش گذر کنید و مستقیماً به بخش ۹ بروید. در این صورت کلیت استدلال هم‌چنان برای شما مفهوم خواهد بود.

۸ - صورت‌بندی استدلال به سود بخش دوم «باب‌مان»

بگذارید استدلال به سود بخش دوم «باب‌مان» را صورت‌بندی کنم:

مقدمه‌ی ۱: ایمان دینی را به هر شکلی که مدل‌بندی کنیم، کنش‌گری آزاد فرد مؤمن، دست‌کم شرط لازم ایمان است.

مقدمه‌ی ۲: قبول یک امر مستلزم قبول لوازم آن امر است.

مقدمه‌ی ۳: فرد ممکن است خود را در وضعیتی خارج از وضعیت ایمانی بیابد.

مقدمه‌ی ۴: از لوازم کنش‌گری آزاد فرد آن است که وقتی فردی خود را خارج از وضعیتی می‌بیند، ترک آزادانه‌ی سبک زیست و

نیز باورهای رایج کسانی که خود را داخل آن وضعیت می‌بینند، برای چنین فردی علی‌الاصول پذیرفته و روا است [24].

مقدمه‌ی ۵ (نتیجه‌ی ۱): (در حالتی که فرد خود را خارج از وضعیت ایمانی می‌یابد، آن‌گاه ترک سبک زیست و باورهای رایج مؤمنانه، علی‌الاصول، روا است.

مقدمه‌ی ۶: کاملاً ممکن است فردی که ایمان خود را از دست داده، دیگر بار خود را در وضعیت ایمانی بیابد.

مقدمه‌ی ۷: چنین کسی، مادامی که از روی کنش‌گری آزاد، دیگر باره، به ایمان روی آورده باشد، به شرط لازم ایمان (انتخاب‌گری و اراده‌ی آزاد) پای‌بند بوده است.

مقدمه‌ی ۸: کسی که از روی کنش‌گری آزاد وضعیتی را تجربه کند، به شرط لازم تجربه‌گری اصیل پای‌بند بوده است.

نتیجه (ی) ۲: (در صورتی که فرد به شرط لازم ایمان پای‌بند بوده باشد، آن‌گاه ایمان این فرد می‌تواند گونه‌ای اصیل از ایمان‌ورزی باشد [25].

۹ - پاسخ به شش اشکال

پیش از پایان مطلب، می‌کوشم به شش اشکالی که ممکن است بر «باب‌مان» وارد آید، پاسخ دهم.

۱ - ادعای من این نیست که بی‌ایمان‌ها از آن رو شایسته‌ی احترام‌اند که بی‌ایمانی‌شان ممکن است راهی به سوی ایمان باشد [26]. احترام انسان‌ها اساساً مستقل از سبک زیست و عقیده‌ی آن‌ها و امری ذاتی است؛ یعنی آدمیان صرف نظر از سبک زیست و نوع عقیده‌شان دارای حرمت و حقوق ذاتی‌اند. ادعای من تنها این است که متدینان اگر بخواهند ایمان دینی (و نه حتی هیچ چیز دیگر) را جدی بگیرند، نمی‌توانند بی‌ایمانی را سراسر از نظر اخلاقی و الیهاتی محکوم کنند. زیرا بی‌ایمانی چه بسا راهی به ایمان باشد.

۲ - از مقدمات استدلال به سود بخش اول «باب‌مان» این مطلب استفاده می‌شود که: دلیلی وجود ندارد که نشان دهد بی‌ایمانی نمی‌تواند زمینه‌ساز (علت مُعدّه‌ی) ایمان (دوباره) واقع شود، اما چنین دلیلی وجود دارد. زیرا نفی یک پدیده چگونه می‌تواند زمینه‌ساز یک پدیده

باشد؟ نفی یک پدیده، نفی آن پدیده است نه زمینه‌ساز شکل‌گیری (دوباره‌ی) آن پدیده. بی‌ایمانی نفی ایمان است، و نفی یک پدیده نمی‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری همان پدیده واقع شود.

پاسخی که به این اشکال می‌توان داد این است که بی‌ایمانی از جنبه‌های مختلف می‌تواند زمینه‌ساز ایمان (دوباره) شود. مثلاً کسی که قبلاً مؤمن بوده است و سپس ایمان را ترک می‌گوید، ممکن است اندک-اندک فقدان امری مهم و حیاتی را در زندگی خود احساس کند. این «احساس فقدان» چیزی است که تنها با ترک ایمان برای فرد حاصل می‌آید. همین احساس فقدان ممکن است زمینه‌ساز ایمان (دوباره) برای فرد شود. دیگر بار به قهرمان این مقاله یعنی آلستون باز گردیم. اگر خاطرتان باشد او می‌گفت که در دوره‌ی تبعید از ایمان او در درون خود احساس می‌کرده امر مهمی را نادیده می‌گیرد. این همان احساس فقدان است که می‌تواند زمینه‌ساز ایمان (دوباره) شود. پس این‌گونه نیست که ترک ایمان نتواند زمینه‌ساز ایمان (دوباره) شود. مولوی حسرت خوردن «کافر» نسبت به مؤمن را - که می‌تواند زمینه‌ساز ایمان (دوباره) برای «کافر» باشد - به نیکویی این چنین توصیف کرده است: مؤمن آن باشد که اندر جزر و مد / کافر از ایمان او حسرت خورد.

۳- ممکن است این اشکال مطرح شود که ادعای اصلی این مقاله حتی اگر درست هم باشد، ادعایی است که محل اختلاف نیست و در واقع در این نوشتار زحمت زیادی برای دفاع از ادعایی بدون مخالف و واضح کشیده شده است. این امر از اهمیت این ادعا و تلاش برای دفاع از آن به شدت می‌کاهد. در واقع مثل این می‌ماند که کسی مقاله‌ای بنویسد و اثبات کند که از دست دادن یک شغل ممکن است راهی به یافتن دوباره‌ی آن شغل باشد [27].

پاسخی که به این اشکال می‌توانم بدهم آن است که مخاطب اصلی - گرچه نه یگانه مخاطب - این مقاله متدینان اندیشه‌ورز و مداراجو است، یعنی متدینانی که به برابری طلبی حقوقی میان مؤمنان و بی‌ایمان‌ها باور دارند و به برتری طلبی حقوقی مؤمنان بر بی‌ایمان‌ها باور ندارند. یعنی معتقد نیستند که ایمان می‌بایست معیاری برای تمایز حقوقی میان افراد باشد، به طوری که، بر اساس این محک و معیار، مؤمنان از بهره‌ی حقوقی بیشتری در مال و موقعیت اجتماعی و غیره برخوردار باشند و جان و ناموس‌شان محترم‌تر از نامؤمنان باشد. اما تجربه نشان داده است که بخشی از این متدینان اندیشه‌ورز هنوز در باب برابری طلبی حقیقی تردید جدی دارند. یعنی هنوز معتقدند - حتی اگر به آن تصریح نکنند - که افراد بی‌ایمان از نظر الهیاتی و اخلاقی (گرچه نه لزوماً حقوقی) وضعیتی برابر با مؤمنان ندارند. به تعبیر ساده‌تر، آن‌ها معتقدند مؤمنان «واقعی» بهترند از بی‌ایمان‌ها.

تلاش این مقاله نشان دادن این نکته است که متدینان اندیشه‌ورز و مداراجو اگر ایمان دینی (و نه حتی هیچ چیز دیگر) را جدی بگیرند، نخواهند توانست از نابرابری طلبی حقیقی مؤمنان بر بی‌ایمان‌ها نیز دفاع کنند و نخواهند توانست به برتری حقیقی مؤمنان - حتی برتری حقیقی مؤمنان «واقعی» - بر بی‌ایمان‌ها حکم دهند. زیرا بی‌ایمانی چه بسا راهی به ایمان باشد. بر این اساس، ادعای این مقاله نه تنها دفاع از ادعایی واضح و بی‌مخالف نیست، بلکه به عکس دفاع از ادعایی است که - دست کم از دیدگاه بخشی از مؤمنان - کاملاً مناقشه‌برانگیز است.

۴- اشکال چهارم، درست بر خلاف اشکال سوم، می‌گوید که ادعای اصلی این نوشتار (یعنی «باب‌مان») چنان مناقشه‌برانگیز است که غیر قابل دفاع به نظر می‌رسد. زیرا ادعای اصلی این مقاله چیزی شبیه به این ادعا است: تجربه‌ی تجاوز به عنف و گروگان‌گیری مسلحانه ممکن است راهی به تجربه‌ی زیستن اخلاقی و مداراجو باشد. از این رو ما نمی‌بایست تجربه‌ی تجاوز به عنف و گروگان‌گیری مسلحانه را اخلاقاً محکوم کنیم و صاحبان این نوع تجربه‌ها را از نظر اخلاقی پایین‌تر از افراد صاحب تجربه‌ی اخلاقی زیستن و مداراجویی بدانیم و آن‌ها را از نظر حقوقی متفاوت از کسانی بدانیم که واجد این‌گونه تجربه‌ها نیستند. ادعای اصلی این نوشتار - از پیش - فرض می‌گیرد که تجربه‌ی بی‌ایمانی از جنس تجارب اخلاقاً محکوم، مانند تجاوز به عنف و گروگان‌گیری، نیست. این در حالی است که این فرض گرانگه‌ی بحث است و در این نوشته باید از آن دفاع صورت گیرد و نمی‌توان صرفاً آن را فرض گرفت [28].

این نکته‌ی درستی است که یکی از پیش‌فرض‌های این نوشتار آن است که تجربه‌ی بی‌ایمانی از جنس تجارب اخلاقی محکوم مانند تجاوز به عنف و گروگان‌گیری نیست. نکته اما این‌جا است که از دیدگاه دینی نیز نمی‌توان تجربه بی‌ایمانی را، به خودی خود، به تجارب اخلاقی محکوم مانند تجاوز و قتل مانده کرد. تمایز میان «حق الله» و «حق الناس» تمایزی پذیرفته شده در فقه اسلامی است. بی‌ایمانی، به خودی خود، از دیدگاه الهیاتی نقض «حق الله» است اما تجاوز و قتل نقض «حق الناس» است. و این ایده‌ای پذیرفته شده است که نقض «حق الله» با توبه ممکن است بخشیده شود اما برای جبران ضایع کردن «حق الناس» توبه به تنهایی پذیرفته نیست و باید حق ضایع شده فرد یا افراد مربوط جبران شود. از آن‌جا که بی‌ایمانی از دیدگاه فقهی به ضایع کردن «حق الله» نزدیک است و تجاوز به عنف به ضایع کردن «حق الناس»، بی‌ایمانی را نمی‌توان، حتی از دیدگاه دینی، از جنس امور اخلاقاً محکومی مانند تجاوز و قتل به حساب آورد [29].

۵- اشکال پنجم می‌گوید که کل ادعای «بی‌ایمانی به مثابه‌ی راهی به ایمان» بر خلط میان مسیحیت و اسلام بنا شده است. این ادعا از ادبیات فلسفی دین غربی که در فضایی مسیحی رویده است، تأثیر پذیرفته و قصد دارد ادعایی سراسر مسیحی را بر فرهنگ اسلامی پیاده سازد. اما تفاوت مهمی میان فرهنگ اسلامی با فرهنگ مسیحی وجود دارد. در الهیات مسیحی ایمان مرکزیت دارد، در حالی که در الهیات اسلامی عمل مرکزیت دارد و از همین رو است که فرهنگ اسلامی فقه‌پرور است اما در فرهنگ مسیحی شریعت محوریتی ندارد. در فقه اسلامی ارتداد یک کنش است که عقوبت به همراه دارد و مرتد در مواردی حتی اگر توبه کند باز هم کشته می‌شود. این مستلزم آن است که حتی اگر فقیه احتمال دهد که توبه‌ی مرتد به درگاه خدا پذیرفته می‌شود و در نتیجه فرد مرتد پس از اعدام در بهشت برین هم جای خواهد داشت، باز هم مرتد از نظر فقهی از عقوبت مرگ معاف نیست. این نشان از آن دارد که در فقه اسلامی، که عهده‌دار ظواهر است، آن‌چه اهمیت دارد عمل مکلف است و نه ایمان رستگاری‌آوری او. مرکزیت ایمان مقوله‌ای مسیحی است که در ادعای اصلی این مقاله هم این مرکزیت یافت می‌شود، این در حالی است که چنین بحثی در فرهنگ اسلامی فقه‌محور عمل‌محور پیاده‌شدنی نیست. نتیجه آن که حتی اگر بی‌ایمانی راهی به ایمان هم باشد، این امر از دیدگاه فقه اسلامی، که عمل‌محور است، حتی به برابری حقوقی مؤمن و «کافر» هم نمی‌انجامد، چه رسد به برابری حقیقی (الهیاتی و اخلاقی) آن دو [30].

پاسخی که به این اشکال می‌توانم بدهم این است که مرکزیت عمل و عقیده در شاخصه‌بندی ایمان با مشکلات بسیاری مواجه است که یکی از آن‌ها حکم سراسر ناعادلانه‌ی ارتداد است. اما چنان‌چه پیشتر در بخش هفت مقاله اشاره شد، تنها بخشی از الهیات اسلامی عمل را برای شاخصه‌بندی ایمان مرکزیت می‌بخشید، در حالی که بخشی دیگر از الهیات اسلامی عمل را نه گوهر ایمان که از لوازم آن به حساب می‌آورد. با این حال حتی اگر عمل را از لوازم ایمان نیز بدانیم باز هم مشکل باقی است، زیرا حکم ارتداد ممکن است به شیوه‌ی دیگری باز گردد. از همین رو است که در معنای ایمان از اساس می‌بایست تجدیدنظر کرد و عمل نه گوهر ایمان است و نه از لوازم آن. اما این که فقه در جهان اسلام اهمیتی بیش از الاهیات یافته است و در تحقق تاریخی‌اش، عملاً مستقل از الهیات گشته است (و این خود زمینه‌ساز اهمیت یافتن عمل در مقابل ایمان گشته است)، چه بسا صرفاً حاصل زنجیره‌ای از رخدادهای تاریخی باشد و نه امری حاکی از سرشت اسلام. برخی از مورخان کلام اسلامی معتقدند حادثه‌ی «محنه» (تفتیش عقایدی که مأمون خلیفه‌ی عباسی با پشتیبانی بخشی از متکلمان معتزلی و غیر معتزلی در ۲۱۸ هجری / ۸۳۳ میلادی به راه انداخت) در فروردین چراغ کلام اسلامی و، در مقابل، قوت یافتن اهل حدیث و فقیهان، که در حادثه‌ی محنه آسیب جدی دیدند، اثر مهمی ایفا کرد [31]. حال، در روزگار ما دلایل تاریخی متفاوتی می‌تواند به رونق دوباره‌ی الهیات در فرهنگ اسلامی کمک کند و تلقی رایج از ایمان، که عمل‌محور است، را نقد کند. بر این اساس، فقه‌محوری تاریخ فرهنگ اسلامی گرچه جنبه‌ای غالب و پرسیطره در این فرهنگ است، اما به سختی می‌توان آن را مانعی همیشگی بر سر راه برساختن الهیات مدرن اسلامی به حساب آورد.

۶- اشکال ششم آن است که کسی ممکن است بگوید تمام آن چه که «باب مان» می‌تواند نشان دهد آن است که: بی ایمان‌هایی که به ایمان (دوباره) روی آورده‌اند، باید (دیگر باره) از حقوق مساوی با مؤمنان برخوردار باشند و مؤمنان باید در داوری اخلاقی-الهیاتی خویش در باب آن‌ها تجدیدنظر اساسی کنند. اما این استدلال منطقاً نشان نمی‌دهد که بی ایمان‌هایی که به ایمان بازنگشته‌اند نیز باید از داوری حقوقی و حقیقی مساوی با مؤمنان برخوردار باشند [32]. اما از قضا «باب مان» می‌خواهد همین را نشان دهد. اگر بی ایمانی بتواند زمینه‌ساز ایمان باشد، در بی ایمانی هیچ کس، به خودی خود، نمی‌توان عیب گرفت و طعنه زد و داوری منفی الهیاتی (مثلاً این که مورد لعن خدا است) و داوری اخلاقی منفی (مثلاً این که از انسانیت و شرف به دور است) روا داشت.

این درست مثل این می‌ماند که در سال‌های تبعید آلتون از ایمان، کسی در بی ایمانی او طعنه می‌زد و آن را نشانه‌ی قهر خداوند با او یا خالی بودن او از حساسیت‌های اخلاقی به حساب می‌آورد. اما دست کم برداشت خود آلتون از روزگار تبعیدش از ایمان چنین نیست. او در آن سال‌ها، دست کم از دیدگاه خودش، از طریق بی ایمانی‌اش در راه پیمودن مسیر دیگری به سوی خدا بود. و البته برداشت آلتون از زمینه‌سازی بی ایمانی برای ایمان، برداشتی کاملاً ممکن است و در تحلیل ایمان نمی‌توان آن را از نظر دور داشت. چنین امری البته پیامدی برای برتری حقوقی مؤمن بر بی ایمان هم دارد. زیرا این تمایزها و برتری‌های حقوقی، به طور سنتی، برای پاسداشت ایمان مؤمنان هم پیشنهاد شده و صرفاً جنبه‌ی نظم‌بخشی به امور عرفی مؤمنان در جامعه را ندارد. از این رو اگر بتوان نشان داد که برای پاسداشت ایمان چه بسا می‌بایست در برداشت خود از بی ایمانی تجدیدنظر اساسی کنیم، آن گاه حتی دیگر از دیدگاه ایمانی هم، برای پاسداشت ایمان، لازم نیست بی ایمان‌ها از حقوق کمتری برخوردار باشند.

۱۰- سخن پایانی

این نوشتار دو ادعای اصلی داشت: اول آن که تجربه‌ی بی ایمانی ممکن است راهی به سوی ایمان (دوباره) به «خداوند» باشد. بدین معنا که بی ایمانی زمینه‌ساز تجربه‌ی (دوباره‌ی) ایمان شود. بر این اساس بی ایمانی در مواردی نه وضعیتی علیه «خداوند» که ممکن است در نهایت وضعیتی رو به سوی «خداوند» باشد. دوم آن که تجربه‌ی ایمانی که از دل بی ایمانی بیرون آمده است، در مواردی می‌تواند نمونه‌ای از تجربه‌ی اصیل ایمانی باشد.

اگر این ادعاها، استدلال‌ها به سود آن و نیز پاسخ‌ها به اشکالات طرح شده علیه آن قابل دفاع باشد، نتیجه‌ای که به دست می‌آید آن است که نه تنها متدینان می‌بایست در باب داوری حقوقی درباره‌ی بی ایمان‌ها تجدیدنظر اساسی کنند و تبعیض حقوقی بر اساس ایمان را از اساس کنار بنهند، بلکه هم‌چنین متدینان - تا جایی که ایمان دینی را جدی می‌گیرند - می‌بایست در داوری حقیقی (الهیاتی- اخلاقی) شان در باب بی ایمان‌ها نیز تجدید نظر اساسی کنند، زیرا بی ایمانی چه بسا راهی به ایمان باشد.

پانویس‌ها

* این نوشته را به دوست عزیز فیس بوکی‌ام بهزاد مهرانی تقدیم می‌کنم؛ هم‌او که در میان گذاشتن گذرای تجربه‌ی دگرگشت شخصی‌اش با صاحب این قلم جرقه‌ی نخستین این نوشتار را در ذهن صاحب این قلم زد و از آرش نراقی که برخی از گفت‌وگوهای تانگویی‌مان الهام‌بخش بعدی این نوشتار شد، سپاس فراوان دارم. هم‌چنین از دانشی دوستان و اساتید گرانقدری که، از سر لطف، سیاه‌مشق‌های مختلف این نوشتار را از نظر گذراندند و مرا از آرای سنجش‌گرانه‌ی خود به گونه‌های مختلف بهره‌مند ساختند، سپاس دارم: حسن یوسفی اشکوری، فاطمه توفیقی، سروش دباغ، محمدحسین دباغ، مهدی خلجی، عبدالکریم سروش، علی صبوحی، سید علی طالقانی، علی طهماسبی، بابک عباسی، حسین کمالی، محمد مهدی مجاهدی، عبدالرحیم مرودشتی، آرش نراقی و محمدرضا نیکفر. ناگفته پیدا است که مسؤلیت دیدگاه‌های اتخاذ شده در این متن و نیز خطاها و بی دقتی‌های احتمالی در آن تنها متوجه صاحب این نوشتار است.

[1] شهاب‌الدین أبو عبد الله یاقوت بن عبد الله الرومی الحموی (المتوفی: ۶۲۶ هـ، معجم الأدباء) (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)؛ المحقق: إحسان عباس؛ الناشر: دار الغرب الإسلامي، بیروت؛ الطبعة: الأولى، ۱۴۱۴ هـ - ۱۹۹۳ م؛ عدد الأجزاء: ۷. الجزء ۵، ص ۲۰۱۴. از عبدالرحیم مرودشتی که منبع اصلی این نقل قول را یافت، سپاس دارم.

[2] ویلیام آلستون، «راه رجعت یک فیلسوف به ایمان»، ترجمه‌ی هومن پناهنده، کیان ۵۲ (۱۳۷۹): (ص ۳۸. این مقاله از روی این منبع به فارسی ترجمه شده است (منبع اصلی در ترجمه ذکر نشده است، از دوست دانشمند گرامی آقای عبدالرحیم مرودشتی که، از سر لطف، مرا به منبع اصلی رهنمون ساخت، سپاس دارم.)

William P Alston, A Philosopher's Way Back to the Faith, in *God And The Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, Ed. T. V. Morris (New York: Oxford University Press, 1994), 19-30.

[3] D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, New York: Seabury, 1981, p. 28.

[4] به نقل از: عبهر العاشقین فی احوال العشق. از عبدالرحیم مرودشتی، که این نقل قول را پیشنهاد کرد، سپاس دارم.

[5] برخی از فیلسوفان میان «باور» (belief) «با» (تلقی به قبول) (acceptance) «تمایز مهمی نهاده‌اند. باور چه بسا تحت کنترل فرد نباشد اما تلقی به قبول در مقایسه با باور امری کمابیش تحت کنترل فرد است و نیز تلقی به قبول با کنش فرد در یک بافتار و بستر خاص پیوند ویژه دارد، این در حالی است که باور، دست کم به قدر تلقی به قبول، بافتارمند نیست. مثلاً دانشمندی در حال بررسی شواهد به سود دو نظریه‌ی علمی است و شواهد به سود هیچ کدام از این دو را قطعی نمی‌یابد. با این حال برای پیشبرد تحقیق خود بنا را بر این می‌گذارد که یکی از نظریات درست است و بر این اساس پژوهش خود را به پیش می‌برد. در چنین حالتی این دانشمند درستی آن نظریه را تلقی به قبول کرده است، گرچه ممکن است لزوماً به آن باور نداشته باشد و یا در آینده نیز باور پیدا نکند. برای بحثی گذرا در این باب بنگرید به بخش ۲، ۵ از این مدخل:

Eric, Schwitzgebel. "Belief." In [The Stanford Encyclopedia of Philosophy](#), edited by Edward N. Zalta, 2015.

در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین نیز به طور خاص ویلیام آلستون میان «باور دینی» با «تلقی به قبول دینی» تمایز نهاده است، بنگرید به:

William P. Alston, "Belief, Acceptance, and Religious Faith." In *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, edited by Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder, Boston: Rowman & Littlefield, 1996. pp. 3–27.

[6] برای روایتی گذرا از این نوع تلقی از ایمان، بنگرید به بخش نهم از این مدخل:

John Bishop, "Faith," ed. Edward N. Zalta, [The Stanford Encyclopedia of Philosophy](#), 2010.

[7] یکی از آیات قرآن که در آن میان یأس و کفر نسبتی نزدیک برقرار شده، بخشی از آیه‌ی ۸۷ سوره‌ی یوسف است. این بخش از آیه چنین است: «إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»: «تنها کافران از رحمت خدا مأیوس می‌شوند». فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ قمری) فقیه، متکلم، فیلسوف و مفسر برجسته‌ی ایرانی در تفسیر خود («مفاتیح الغیب» یا «تفسیر کبیر») ذیل تفسیر این بخش از آیه می‌نویسد: «بدان که یأس از رحمت خداوند حاصل نمی‌شود مگر آن که فرد اعتقاد داشته باشد که خداوند قادر مطلق نیست، یا عالم مطلق نیست، یا خیر محض نیست، و اعتقاد به این سه امر کفر است و از آن جا که یأس حاصل نمی‌شود مگر هنگامی که یکی از این سه اعتقاد حاصل شود، و از آن جا که هر یک از این سه اعتقاد کفر است، ثابت می‌شود که یأس تنها برای کافر حاصل می‌شود» [تأکید از ماست]. در این جا فخر رازی لازمه‌ی یأس را ترک اعتقاد به حساب آورده است. اما به نظر نمی‌رسد که چنین تلازمی میان ترک اعتقاد و یأس برقرار باشد. زیرا فرد ممکن است اعتقاد به امری را از دست بدهد اما هم‌چنان به یأس در باب آن امر دچار نشود. به تعبیر دیگر، تلازمی میان ترک اعتقاد و پدید آمدن یأس وجود ندارد. زیرا به سادگی می‌توان تصور کرد که کسی مثلاً نسبت به صادق یا

معقول از کار در آمدن گزاره‌ی «خدا وجود دارد» و نیز رستگاری آوری باور به آن گزاره امید داشته باشد، اما هم‌چنان به این گزاره باور نیاورده باشد.

[8] از آرش نراقی، که توضیح او موجب بسط و تدقیق این بخش شد، سپاس دارم.

[9] از عبدالکریم سروش و آرش نراقی سپاس دارم که هر دو بر بسط مراد از امید در این نوشتار تأکید داشتند.

[10] از محمدحسین دباغ، که طرح برخی نکات سودمند از سوی وی موجب افزودن این نکات شد، سپاس دارم.

[11] از سروش دباغ، که تذکر او موجب افزودن این هشدارباش‌ها هنگام صورت‌بندی ادعاها و استدلال‌ها به سود آن شد، سپاس دارم.

[12] از علی صبوحی، که اهمیت واضح ساختن این نکته را به من نشان داد، سپاس دارم.

[13] اهمیت آلستون در فلسفه‌ی تحلیلی دین چنان است که دانیل هوارد-اسنایدر (Daniel Howard-Snyder)، فیلسوف دین امریکایی و متخصص آثار آلستون، معتقد است هیچ کس به اندازه‌ی آلستون در احیای شاخه‌ی فلسفه‌ی دین در سنت تحلیلی، که در ۱۹۴۰- هنگامی که آلستون پا به دانشگاه گذاشت- شاخه‌ای رو به احتضار بود، نقش ایفا نکرده است:

Daniel Howard-Snyder, "William P. Alston." In *Twentieth-Century Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion, Volume 5*, edited by Graham Oppy and N. N. Trakakis, Durham: Routledge, 2014, p. 232.

این داوری به نظرم قدری اغراق آمیز می‌رسد، زیرا اگر قرار باشد یک فرد را تأثیرگذارترین در این زمینه بدانیم، بیشتر احتمال دارد که جان هیک یا الوین پلانتینگا نامزدهای مناسب‌تری باشند. با این حال، آلستون بدون شک یکی از اثرگذارترین افراد در احیای فلسفه‌ی دین در سنت معاصر فلسفه‌ی تحلیلی در نیم قرن گذشته بوده است.

[14] نکته‌ی جالب حاشیه‌ای در این میان آن است که در روایت آلستون از بازگشت‌اش به ایمان، موسیقی کلیسایی نیز نقش ایفا می‌کند. دردا و دریغا که تجربه‌ی خداوند از رهگذر موسیقی، تجربه‌ی گراندقدری است که از سبک زیست مسلمانی تقریباً به طور کل غایب است. گفتنی است آلستون تحصیلات دانشگاهی خود را ابتدا در موسیقی آغاز کرد و نیز نوازنده‌ی چند ساز مانند پیانو و کلارینت بود:

Daniel Howard-Snyder, "Alston, William Payne." Edited by John R. Shook. *The Dictionary Of Modern American Philosophers*. Bristol: Thoemmes, 2005, 1: 56.

[15] عین تعبیر اونامونو از این قرار است: «یک خدای انسان‌وار - و ما فقط چنین خدایی را می‌توانیم بفهمیم - کسی را که نتواند از روی عقل به او ایمان بیاورد، طرد نخواهد کرد و آن که شیرین است در دل خود، و نه در عقل خود، می‌گوید که خدا نیست، و این سخن در حکم آن است که آرزو کند کاش خدایی نباشد.» ترجمه، با چند دخل و تصرف ویرایشی، به نقل از: میگل د. اونامونو، درد جاودانگی، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران: ناهید، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۲. هم‌چنین مقایسه کنید با این عبارت‌ها از عبدالکریم سروش: «کفر واقعی عبارت است از موضعگیری آگاهانه شخصی که از خدا بدش می‌آید ولو به وجود او یقین داشته باشد [...] مخالفت محققانه و غیر مغرضانه با دین و اندیشه الهی، به هیچ رو کفر و مستوجب عقوبت نیست. و مقتضای جست‌وجوگری ذهن منطقی آدمیان است.» بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، ۱۳۷۸، صص ۴-۲۹۳.

[16] کفر همان بی‌ایمانی نیست. به تعبیر دیگر، کفر و بی‌ایمانی مترادف یکدیگر نیست. رابطه‌ی این دو مفهوم را شاید بتوان بدین صورت ترسیم کرد: هر بی‌ایمانی‌ای کفر نیست، اما هر کفری بی‌ایمانی است. کفر را می‌توان نحوه‌ای بی‌ایمانی خواسته و دانسته (از روی علم و عمد) و آمیخته به رذایل اخلاقی (مانند کبر، عناد و خودبرتربینی) به حساب آورد. بهترین مصداق کافر در متون دینی شیطان است. شیطان، به روایت رایج دینی، با علم و عمد و نیز از روی استکبار و خودبرتربینی کفر پیشه کرد. با این حال، برخی عارفان مسلمان مانند عین‌القضات همدانی تفسیر کاملاً متفاوتی از رویکرد شیطان دارند که بر اساس آن نه تنها کار شیطان مصداق کفر نیست، بلکه

اوج ایمان است. این نشان می‌دهد هرگونه سخن گفتن از کفر و کفری کاری است بس دشوار و می‌بایست با احتیاط تمام صورت پذیرد و چه بسا از کفر هیچ کس، حتی شیطان، نتوان سخن گفت.

[17] از علی صبوحی سپاس دارم که طرح اشکالی از سوی او موجب بازسازی اساسی صورت‌بندی این بخش از استدلال جهت رفع آن اشکال شد.

[18] از آرش نراقی که طرح اشکالاتی از سوی او موجب افزودن این مقدمات شد، سپاس دارم.

[19] از محمدحسین دباغ، که لزوم تعیین مراد از «اصیل» را متذکر شد، سپاس دارم.

[20] John Bishop, "Faith," ed. Edward N. Zalta, [The Stanford Encyclopedia of Philosophy](#), 2010,

[21] بنگرید به بخش اول این مدخل:

Gardet, "Īmān," *Encyclopaedia of Islam*, second ed. Brill.

[22] برای روایتی از پیوند تنگاتنگ میان ایمان و آزادی اراده، بنگرید به سه فصل نخست این اثر: محمد مجتهد شبستری، *ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.

[23] از علی طهماسبی، که طرح اشکالی از سوی او موجب افزودن برخی قیود ضروری در این قسمت شد، سپاس دارم.

[24] از سید علی طالقانی، که طرح اشکالی از سوی او موجب افزودن این مقدمه شد، سپاس دارم.

[25] از آرش نراقی که برخی اشکال‌های او موجب بازسازی صورت‌بندی استدلال شد، سپاس دارم.

[26] فاطمه توفیقی و محمدرضا نیکفر این اشکال را پیش روی صاحب این نوشتار نهادند. از ایشان سپاس دارم.

[27] مهدی خلجی، محمدمهدی مجاهدی و محمدرضا نیکفر این اشکال را وارد دانسته بودند. از ایشان سپاس دارم.

[28] سید علی طالقانی این اشکال را وارد دانسته بود. از او سپاس دارم.

[29] برای بحثی تفصیلی در باب تفاوت «حق الله» و «حق الناس» و معیار تمیز آن دو از دیدگاه فقیهان شیعه، بنگرید به:

محمدباقر رضا، «معیار تشخیص حق الله و حق الناس و مصادیق مهم آن در فقه مذاهب اسلامی» «طلوع»، سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۴، صص ۵۰-۲۱.

[30] مهدی خلجی این اشکال را وارد دانسته بود. از او سپاس دارم.

[31] Josef van Ess. *The flowering of Muslim theology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006, pp. 31-3.

[32] عبدالرحیم مرودشتی این اشکال را وارد دانسته بود. از او سپاس دارم.