

عقل و ایمان از نظر دیانت بهائی

رامین وصلی

مقدمه

بحث عقل و ایمان، از آن‌گونه مباحثی است که قدمتی چند هزار ساله دارد. این بحث، یکی از مباحث پیچیده و جنجالی میان الهیات «Theology» و فلسفه در طول تاریخ بوده و هست. همان‌طوری که می‌دانیم، هر کنش و عملی نیازمند ایمان است. بر اساس انتقادات هیوم بر اصل علیّت بود که هامان «Hamman» متفکر عصر روشنگری هم‌زمان کانت، علیه وی و میراث عصر روشنگری شورید و برتری ایمان را با استفاده از انتقادات هیوم بر اصل علیّت و تجربه‌گرایی وی اعلام کرد، به نحوی که اظهار داشت برای نوشیدن آب، نیازمند ایمان هستیم؛ اما موضوع این مقاله ایمان دینی است. پس باید توجه داشت، انجام هر عملی نیازمند ایمان است؛ و برخلاف آن‌چه تصوّر می‌شود، ایمان تنها به دین راجع نمی‌شود؛ بلکه هرگونه معرفتی نیازمند ایمان است؛ کما این که می‌توان از ایمان فلسفی، علمی و ... نام برد. این موضوع، مفصلاً در این مقاله بحث خواهد شد.

چالش بین عقل و ایمان نزد ادیان ابراهیمی، از اهمّیت بیشتری نسبت به ادیان شرقی برخوردار است، زیرا وحی در برابر عقل انسانی قرار می‌گیرد. از این رو، شاید بهتر باشد که به جای عقل و ایمان، از عقل و وحی سخن بگوییم یا فلسفه و دین یا عقل انسانی و عقل الهی. یکی از مشاکل قابل

توجه در خصوص بحث عقل و دین یا ایمان دینی که قابل توجه می باشد، تعریف هر کدام است، زیرا در این بحث، تلقی و نگرش هر فرد، درباره عقل و دین، اهمیت زیادی دارد؛ به عنوان مثال، در طول تاریخ، بسیاری به جرم کفر و الحاد شهید شدند و یا از سوی دینداران کافر و ملحد انگاشته شده اند، در حالی که حال می دانیم که آنان دیندارتر از هم عصران خویش بودند. سقراط، حلاج، شیخ شهاب الدین سهروردی، مسیح و حضرت اعلی، چهره های انکارناپذیر این داستان می باشند.

نکته دیگری که گاهی خلط مبحث ایجاد می کند، ایمان است؛ زیرا ایمان، شناخت نیست و بیشتر در حیطة عمل و اراده مطرح می شود؛ از این رو، شاید بهتر باشد در عرصه شناخت بگوییم راه عقل یا دل و عشق. عقل و عشق نیز بحثی است که تاریخی به قدمت انسان دارد.

هانری کربن می گوید که: داستان معنوی بشر، در این دو موضوع یعنی عقل و اشراق یا عشق خلاصه می شود که غرب، نماینده اولی و شرق، نماینده دومی تلقی می شود. هم چنین، هلموت پلسنر (H. Plessner) اظهار می دارد که دو سنت، یعنی تفکر وجود شناختی یونانی و تفکر یهودی، مسیحی، در تنشی آشتی ناپذیر قرار دارند، به نحوی که این آشتی ناپذیری، به ناآرامی خلاق روح غربی منجر می شود. در این معنا، غرب همیشه در بحران بوده و خواهد بود. شاید به همین دلیل است که کانت و هگل، معتقدند فلسفه، متعلق به غرب است و عرفان و رازورزی متعلق به شرق. نیز گفته می شود که غرب، دنباله روی ابن رشد، عقل گرا شد و شرق، ابن

عربی. دکتر داودی معتقد بود که بشریت به دو خطه مدیون است، یکی ارض مقدس و دیگری یونان.

در نگاه سطحی، چنین تصوّر می‌شود که عقل و عشق، دو حیطة متضادّ و متباین هستند؛ در صورتی که هر دو، دو ساحت بنیادین هستی انسان می‌باشند و حذف هر دوی آنها، انسان را از انسانیت ساقط می‌کند. برخی به این اصطلاح عرفا استناد می‌کنند که «پای استدلالیون چوبین بود». همان‌طور که می‌دانیم، عرفای والامقامی چون حکیم ترمذی، حارث محاسبی، سهل شوشتری، ذوالنون مصری، جنید بغدادی و قشیری، از مقام و منزلت و مرتبت عقل، سخن گفته و آن را لطیفه الهی می‌دانند. عقلی که مورد نکوهش و سرزنش این بزرگان بوده، عقلی است که در بند غریزه و حسابگری متوقف شود؛ یا به عبارتی دیگر، همان عقلانیت ابزاری که هم‌اکنون در فلسفه و جامعه‌شناسی مطرح می‌شود؛ یعنی عقلی که در سودای آرزوهای دنیوی متوقف شود.

حارث محاسبی، از عارفان بزرگ و والامقام می‌گوید، هر چیزی جوهری دارد و جوهر انسان، عقل اوست و جوهر عقل نیز توفیق خداوند است که از آن به عقل هدایت تعبیر کرده‌اند. عبارت وی چنین است: «لکل شیء جوهر و جوهر الانسان عقله و جوهر العقل توفیق الله». (دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، ص ۲۶-۲۵)

سهل شوشتری نیز می‌گوید: عالم کون و هستی جز از طریق عقل درست نمی‌شود: «لا یصلح الکنون الا بالعقل». و نیز می‌گوید: «انه عقل من عقل الی عقل» یعنی آغاز عقل، عقل است و پایان آن نیز عقل خواهد بود. (همان، ص ۲۶)

پس ملاحظه می‌شود که برای عرفا نیز عقل از منزلت و مرتبت رفیعی برخوردار می‌باشد و اگر در ابتدا دوره متفاوت به نظر می‌آید، اما هماهنگی و وحدت آن دو، حقیقت اصلیّه انسانی را به ثمر می‌رساند، و یک‌سویه رفتن، شکوفایی مقام انسان را متوقّف می‌نماید. شیخ نجم‌الدین رازی می‌گوید:

«بدان که، هر جا که نور عشق که شرر نار نور الهی است، بیشتر بود؛ نور عقل که قابل مشعل آن شرراست، بیشتر که نور علی نور، و لکن نه هر کجا نور عقل بیشتر یابی، لازم آید که نور عشق باشد...» (همان، ص ۱۹)

از این رو، باید از بحث یک‌سویه در خصوص عقل و عشق پرهیز کرد و آگاه باشیم که هر دو تجلیات روح انسانی است و اثبات و اصرار در برتری و تقدّم و تأخر هر کدام کارساز نخواهد بود. طبق روایات اسلامی، عقل، نخستین مخلوق و اولین صادر شناخته شده، چنانچه در رساله مدنیّه حضرت عبدالبهاء به این روایت استناد می‌کنند: «أول ما خلق الله العقل». و نیز برخی برای اهمّیت عشق به حدیث کنت کنز استناد می‌کنند، اما همان‌طور که گفته شد که عقل و عشق دو ساخت بنیادین انسان است که وحدت و هماهنگی آن دو، کمال انسانی را شکوفا می‌کند، همان‌طور فرهنگ بشری در طول بشر تجلیات عقل و عشق را در راستای شکوه و عظمت تمدّن انسانی مدیون و وامدار آنها می‌باشد.

این مقاله از سه بخش تشکیل شده، به نحوی که در بخش اول، ماجرای عقل و دین یا وحی را در مسیحیت پی می‌گیریم. انتخاب مسیحیت در این خصوص، به دلایلی چند انجام شده است. دلیل اول این‌که، برخورد مسیحیت با فلسفه در ابتدا با فلسفه کلاسیک و بعد با فلسفه مدرن، تا حدّی یاری‌دهنده ما در این بحث خواهد بود. دلیل دوم این‌که، فلسفه مدرن در خانه و کاشانه مسیحیت رشد و نموّ

می‌کند. سوّم این‌که، پیام مسیحیت بیشتر بر محبت و عشق استوار است؛ اما باید متذکر شد که داستان عقل و دین، در سایر ادیان ابراهیمی مانند مسیحیت مطرح می‌باشد؛ و مسیحیت نماینده ادیان ابراهیمی در این بحث می‌باشد.

بخش دوّم، فلسفه مدرن و چالش‌های آن را با دین و مفهوم جدید عقل پی می‌گیرد. بخش سوّم، دیدگاه امر بهائی در ارتباط با عقل و دین و وحی مطرح می‌شود که بنا بر اعتقاد اهل بهاء، دیدگاه نوین بدیع و وحدت‌بخش دیدگاه‌های پیشین می‌باشد.

عقل و دین و مسیحیت

در بررسی عقل و دین در دیانت مسیح، از رساله ارزشمند اتین ژیلسون بهره گرفته‌ایم که به طور اختصار، روابط عقل و دین را در مسیحیت به خوبی نشان می‌دهد. به عقیده ژیلسون، از چهار گروه در این خصوص می‌توانیم نام ببریم.

گروه اوّل

نخستین گروه، ویژگی کسانی است که به عقیده آنان، وحی به انسان عطا شده تا جایگزین همه معارف، اعم از علوم تجربی و اخلاقی و مابعدالطبیعه گردد. از آغاز مسیحیت تاکنون، همواره چنین نفوس افراطی وجود داشته‌اند و در هر دینی نیز وجود دارند. اصول اعتقادی آنان بسیار ساده است، زیرا معتقدند که چون خدا با ما سخن گفته، دیگر نیازی به تفکر و تعقل نیست و هدف غایی انسان، رستگاری و

حیات اخروی می‌باشد. با داشتن کتاب مقدّس، دیگر نیازی به فلسفه و تعقل نداریم، پس باید به آن چه گفته عمل نماییم تا به رستگاری فائز شویم.

از نظر تاریخی، از همان قرن دوّم، مسیحیت با فلسفه کلاسیک یونان دچار چالش و تنشی جدی شد. علی‌رغم این که فلسفه کلاسیک یونان با ادیان ابراهیمی تا حدی سازگار می‌باشد؛ برخی از مباحث آن برای ادیان ابراهیمی قابل پذیرش نبود. برای مثال، افلاطون معتقد به انتقال جاودان نفوس (Eternal Transmigration of souls) از بدن‌های قبلی خود به بدن‌های دیگری، اعمّ از انسانی (نسخ) و حتّی حیوانی (مسخ) بود.

ارسطو، منکر وجود مشیّت الهی (Divine Providence) بود و حتّی به بقای فردی اعتقاد نداشت، اما برای مسیحیان این پرسش مطرح می‌شد که آیا انسان بدون شناختن گناه نخستین، تجسّد مسیح (The incarnation)، نجات انسان با کفّاره، شهادت مسیح بر صلیب (The redemption of man through His death on the cross)، لطف الهی (Grace) و کلیسا و شعائر آن، می‌تواند نجات یابد و به رستگاری رسد؟

به خاطر همین چالش‌ها، بین فلاسفه کلاسیک یونان و مسیحیت بود که پولس قدیس می‌گوید: «ادّعی حکمت می‌کردند و احمق گردیدند.» (رساله پولس رسول به رومیان، ۱: ۲۲)

برای مؤمن مسیحی، یگانه فلسفه همان وحی بود. با توجّه به چنین برخورد تاریخی، در اوایل ظهور مسیحیت، ترتولیان بر آن شد که تا تعارض حلّ ناشدنی بین مسیحیت و فلسفه به طور اعمّ و فلسفه کلاسیک یونان به طور اخصّ را اعلام کند.

ترتولیان در باب هفتم رساله اندر تکلیف مقابله با بدعت گزاران (On Prescription Against Heretics) حملات و انتقادهای تند و گزنده‌ای نسبت به فلسفه اظهار می‌دارد. وی معتقد است که فلسفه، موضوع حکمت این جهانی و مفسر گستاخ ذات و حکمت الهی است و فلسفه، منشأ انواع بدعت‌هاست. ترتولیان خطاب به مسیحیان می‌گوید که: آیا چنین تفکراتی را پولس قدیس در مکتوبش به کولسیان گوشزد نکرده است؟ وی در آن نامه می‌نویسد:

«با خبر باشید که کسی شما را به نرباید به فلسفه و مکر باطل بر حسب تقلید مردم و بر حسب اصول دنیوی نه بر حسب مسیح.» (رساله پولس به کولسیان ۲: ۸)

سرانجام، وی با خشم می‌گوید: به راستی، آتن را با اورشلیم چه کار؟ میان آکادمی و کلیسا چه توافق است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟ منشأ تعالیم ما صفة سلیمان است؟ بر حذر باشید که مسیحیتی بسازید؛ از التقاط افکار رواقی و افلاطونی و جدلی. با حضور مسیح، دیگر چرا طالب جدال‌های بالفصول باشیم. پس از بهره بردن از انجیل باز در جستجوی چه هستیم؟

ترتولیان، نماینده یک عقل‌ستیز تمام عیار در تاریخ مسیحیت شناخته می‌شود؛ البته چنین نگرشی همیشه در نزد مؤمنین به ادیان قابل ظهور و مشاهده می‌باشد و گریبانگیر هر مؤمنی در هر عصر و زمانی می‌تواند بشود.

ژیلسون، این گروه اول یعنی مخالفان سرسخت فلسفه و عقل را «خانواده ترتولیانی» می‌نامد و بر آن است، با دانستن نگرش آنان، به راستی، اعضای این گروه را در هر عصر و زمانی می‌توان شناخت. وی نیز معتقد است که اعضای این گروه، با ائکا و

استناد به چند نصّ از پولس قدّیس، عقل و فلسفه و معرفت عقلی به خداوند را منکر می‌شوند. اعضای این گروه، بدون داشتن صلاحیت لازم، فلسفه و فلسفه یونانی را انکار می‌کنند و توسط عقل، فلسفه و عقل را انکار می‌کنند.

در عالم اسلامی، ابن تیمیّه، مرید و شیفته اندیشه احمد بن حنبل که دوری جستن از عقل را ملاک قربیت به حقّ می‌دانست، نماینده افکار ترتولیان در عالم اسلام است. وی در کتاب نصیحة اهل الایمان فی الردّ علی منطلق الیونان، در ردّ منطق ارسطویی می‌کوشد و منطق و فلسفه یونانی را آفتی بس عظیم برای جهان اسلام می‌داند.

ابن قیم که سخنگوی تفکرات ابن تیمیّه تلقی می‌شود، می‌گوید:

«آغاز شریعت، از خدا و پایانش به سوی اوست و در آن، از پریشان‌گویی منطقیان که در سخنان مردی از مشرکان و بت‌پرستان یونان ریشه دارد، اثری نیست. چگونه می‌توان عقل این مشرک را معیار سنجش وحی الهی دانست؟ دین با فلسفه چه نسبتی دارد؟ کلام خدای جهانیان کجا و اندیشه‌های یونانیان و آتش‌پرستان کجا؟» (عقل و وحی، ص ۷-۱۴۶)

پس گروه اول، یعنی خانواده ترتولیان به کسانی می‌تواند اطلاق شود که حقیقت را در ظاهر سنّت و وحی می‌جویند و عقل ستیز تلقی می‌شوند و هرگونه سازشی بین عقل و دین را انکار می‌کنند.

بدیهی است، چنین نگرشی از نظر اجتماعی و سیاسی، عواقب وخیم و زیان‌آوری را می‌تواند داشته باشد. بنیادگرایی مذهبی، به چنین نگرشی پایبند است و هر که

غیر از او است، دشمن و اهل اضلال شمرده می‌شود، زیرا رستگاری تنها از طریق راهی که او می‌گوید، حاصل می‌شود.

گروه دوم

ژیلسون، گروه دوم را منسوب به آگوستین قدیس می‌داند و این خانواده را «آگوستینی» می‌نامد. آگوستین در کتاب «اعترافات»، وصف‌الحال خود را شرح می‌دهد که چگونه پس از جهد و تلاشی بسیار و بیهوده، می‌خواست از طریق عقل، حقیقت را دریابد و نهایتاً راه مطلوب را در ایمان می‌یابد. وی معتقد است که امن‌ترین راه وصول به حقیقت، راهی نیست که از عقل شروع شود و از یقین عقلی به ایمان منتهی گردد؛ بلکه برعکس، طریقی است که از ایمان شروع شود و از وحی به عقل برسد.

مقصود آگوستین از عقل (Intellectus) یونانی و مورد نظر افلاطون است که همان بصیرت عقلی می‌توان نامید و قاعده مشهور وی چنین است که: «فهم، پاداش ایمان است؛ لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری، بلکه ایمان بی‌آور تا بفهمی.» به زبان دکارت، می‌توانیم بگوییم که آگوستین می‌گوید: «ایمان می‌آورم، پس می‌فهمم».

ژیلسون معتقد است که اندیشه آگوستین در عرصه الهیات، فصل جدیدی را در تاریخ غربی آغاز نمود. فیلسوف آگوستینی پس از وصول ایمان، از طریق عقل تکوینی، در صدد کشف اسرار وحی خواهد بود. تفاوت عمده خانواده آگوستینی با خانواده ترتولیان در این است که اولی، عقل را انکار نمی‌کند؛ هر چند مانند

خانواده ترتولیانی برتری را از آن وحی می‌داند؛ اما، خانواده ترتولیانی، تفوق و برتری را فقط در وحی و ایمان می‌بیند و محلی از اعراب برای عقل و فلسفه، قائل نمی‌شود.

آگوستین، فلسفه افلاطونی را با مسیحیت سازش می‌دهد و عقل کلی (لوگوس) نزد افلاطین را به کلمه (Word) نزد یوحنا قَدیس تبدیل می‌کند. وی نیز نظریه افلاطونی تذکر (Reminiscence) را به نظریه مسیحی اشراق الهی (Divine Illumination) تعبیر و تفسیر می‌کند.

گروه سَوَم

در گروه سَوَم، طرفداران برتری عقل جای می‌گیرند، به نحوی که معتقدند عقل بر دین برتری مطلق دارد و آن چه در دین مطرح می‌شود؛ همان حقیقت فلسفی است که به زبان عامه مردم ارایه می‌شود. چهره مشهور در این گروه، ابن رشد است.

از نظر تاریخی، مسلمانان دچار همان مشکلی شده‌اند که مسیحیان داشتند، یعنی هماهنگی میان معرفت فلسفی و اسلام. این افراد، دقیقاً در همان وضعیتی بودند که آبای کلیسا با آن مواجه بودند. مشکل آنان نیز آن بود که اگر بخواهند ایمان به شخصیتی چون محمد داشته باشند، چگونه می‌توانند مانند ارسطو بیاندیشند.

ابن سینا، فلسفه‌ای را تأسیس کرد که اساس آن «الهیات تکوینی» (Natural Theology) بود و بدین قرار، بابی برای ورود نور ماوراء الطبیعی وحی گشود.

هم‌چنان که می‌دانیم، غزالی، علم مخالفت را علیه ابن سینا برافراشت و کتاب تهافت الفلاسفه را نگاشت تا با براهین عقلی ضمن آشکار ساختن کزروی و انحرافات ابن سینا، اعتقادات اصلی و حقیقی اسلام را اثبات نماید.

ابن‌رشد، در پاسخ به تهافت الفلاسفه غزالی، تهافت التّهافت را نگاشت و به دفاع از ارسطو برخاست. در نظر ابن‌رشد، حقیقت مطلق را در هیچ وحی‌ای نمی‌توان یافت، بلکه باید آن را در آثار ارسطو جست.

ابن‌رشد، اعتقاد داشت که هیچ‌گونه تعارضی میان ایمانی که از منزلت و مقام خود تجاوز نکند و فلسفه‌ای که آن‌قدر معقول باشد که وظیفه خاصّ دین را بفهمد، وجود ندارد. مشکل اصلی چنین مطرح می‌شد که اگر دین را باید با روش‌های عقلی فلسفه تحقیق کنیم، دیگر چه حاجتی به وحی است؟

ابن‌رشد، به منظور حلّ این مشکل، به تمایزی که ارسطو میان سه قسم اصلی استدلال قائل شده و آنها را خطابی «Rhetorical»، جدلی «Dialectical» و برهانی خوانده، متوسّل می‌شود. برخی از انسان‌ها، به وسیله خطابه اقناع می‌شوند، جمهور عوامّ، تمامی افراد طبقه اوّل را تشکیل می‌دهند. افراد این گروه، از طریق صورخیال توسط خطیبان فصیح برانگیخته می‌شوند و به شور و شوق وصف‌ناپذیری نائل می‌شوند. برای اقناع این گروه، کافی است که گفته شود که عالم دیگری هست و در آن از نعمات مادّی بهره‌مند می‌شوید.

طبقه دوّم در همان شأن و مرتبه طبقه اوّل، از نظر ایمان هستند، اما نحوه ایمانشان متفاوت است، اما آن‌چه را که می‌پذیرند؛ در پرتوی عقل تکوینی می‌پذیرند؛ در صدد آنند که آن‌چه را که وحی گفته با دلایل عقلی و علمی بپذیرند.

گروه سوّم را، افراد قلیلی تشکیل می‌دهند که فلاسفه، اهل این گروهند. این گروه، معتقدند که حقیقت در پرتوی بحث عقلانی مطرح می‌شود؛ ولی چون جمهور عوامّ، قادر به درک حقایق فلسفی نیستند، آن را از طریق دین می‌پذیرند. در

حقیقت، دین، فلسفهٔ جمهور عوام است. به عنوان مثال، هگل معتقد است که جستارمایهٔ دین و فلسفه یکی است؛ اما فلسفه را به خاطر عقلانی بودنش بالاتر از دین می‌داند؛ زیرا زبان دین، داستان، اسطوره و تمثیل است. البته شاید سخن هگل در خصوص سایر ادیان مصداق داشته باشد؛ اما در امر بهائی چون دورهٔ بلوغ و عقل است، جنبهٔ عقلانی آن بسیار برجسته می‌باشد. به عنوان مثال، حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب ایقان، تمثیل‌ها و داستان‌های مذکور در ادیان قبل را تبیین عقلانی می‌فرمایند؛ اما نکتهٔ مهم دیگری که ابن‌رشد در خصوص این گروه مطرح می‌کند، این است که در نزد این گروه، حقیقت عالم و هستی مطرح است؛ نه بخشی از حقیقت که نزد گروهی خاص می‌باشد و جنگ هفتاد و دو ملت را به همراه دارد. به عبارت دیگر، از نظر این گروه، باید جویای شمس حقیقت باشیم، از هراقی طالع شود و طالب رائحهٔ طیبه باشیم، از هر گلی انتشار یابد.

هر سه گروه، فی الواقع به یک حقیقت نظر دارند، اما روش هر کدام متفاوت می‌باشد. آنچه جمهور مردم به ایمان خویش حقیقی می‌پندارند و آنچه متکلمان به لفظ احتمال جدلی عنوان می‌کنند؛ همان حقیقت فلسفی واحد است که به نحوی درآمده که قابل فهم اذهان دون مرتبه باشد.

ابن‌رشد نیز معتقد بود که حقیقت فلسفی، حقیقت مطلق است. در نظر او، قرآن و تفاسیر کلامیش چیزی است در حدّ تلقیّات عامّه نسبت به فلسفهٔ محض.

پس در این جا، ما دو گروه را بررسی کرده‌ایم؛ گروهی که برتری دین را اعتقاد داشتند و گروهی که برتری عقل. حال به گروه آخر، یعنی گروهی که به هماهنگی بین عقل و دین معتقدند، می‌پردازیم.

گروه چهارم

چهره مشهور این گروه، توماس آکویناس است که معتقد به هماهنگی عقل و دین بود. به منظور خاتمه دادن به بحث یک سویه عقل گرایان و ایمان گرایان، بر این باور بود که ما باید در فلسفه، هم چون یک فیلسوف، و در الهیات و دین، هم چون یک عالم الهیات متعاطی مسائل شویم.

ایمان داشتن به معنی پذیرفتن چیزی است از آن جهت که خدا آن را وحی کرده است؛ اما علم داشتن به معنای باور آن چیزی است که ما آن را در پرتوی نور طبیعی عقل درک می‌کنیم. بنابراین، ما باید علم و ایمان را به عنوان دو نوع متفاوت تصدیق، در نظر گیریم. آنها دو نوع متمایز معرفت‌اند، هرگز نباید متوقع باشیم که یکی، وظیفه دیگری را انجام دهد.

وی معتقد بود که الهیات نیز مانند هر علمی، از اصول خودش پیروی می‌کند. این اصول، عقاید ایمانی (Articles of faith) است و ایمان، تصدیق کلمه الله است که ما آن را به عنوان کلام الهی می‌پذیریم. (عقل و وحی در قرون وسطی)

فلسفه مدرن و دین

بدیهی است که فلسفه مدرن، چالش عمیق‌تر و جدی‌تری را با دین و ادیان و حیانی پیدا کرده؛ زیرا بنیاد نظری فلسفه کلاسیک یونان، با ادیان ابراهیمی تا حدی سازگاری داشت، به همین دلیل بود که کسانی چون آگوستین و توماس آکویناس در صدد بودند که فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را با مسیحیت سازگاری دهند، اما

مفاهیم نظری و پارادایم فلسفه مدرن، ساز مخالفی را برای ادیان وحیانی و حتی فلسفه کلاسیک یونان، کوک می‌نماید.

دکارت، به عنوان مؤسس فلسفه جدید، علاقه‌مند علم و دانشی بود که برای جهان ناسوتی نیز مفید فایده باشد؛ به همین دلیل، وی نگاه خود را به سمت طبیعت سوق داد. برای ادیان ابراهیمی به ویژه مسیحیت و فلسفه اسکولاستیک، موضوع طبیعت قابل اعتنا نبود و آنچه از اهمیت برخوردار بود، رستگاری و حیات اخروی بود. دکارت، یک مسیحی معتقد بود، اما در صدد آن بود، یک علمی را تأسیس کند که در این دنیا نیز مفید باشد.

در پارادایم جدید فلسفه مدرن انسان دایرمدار کاینات می‌شود که نتیجه مهم آن پس از رنسانس ظهور هومانیزم می‌باشد. در فلسفه کلاسیک یونان، لوگوس و در قرون وسطی، خدا، مرکز عالم تلقی می‌شد. این پارادایم جدید، پیامدهای بسیاری را در برداشت. بر اساس پارادایم جدید، عقل الهی و وحی، منبع اصلی دانش و معرفت تلقی نمی‌شد، بلکه آنچه اهمیت داشت، عقل انسانی بود. دکارت معتقد بود در پرتوی «نور طبیعی عقل» هر چیزی قابل حصول می‌تواند باشد. کوژیتوی دکارت به عنوان اصل برجسته فلسفه مدرن، معطوف به اهمیت و شأن عقل انسانی است، به نحوی که هگل معتقد است که دکارت، کشتی فلسفه را به ساحل خودآگاهی رساند، زیرا کوژیتوی دکارتی ظهور هومانیزم و دایرمدار شدن انسان را در عالم اعلام کرد.

فلسفه دکارت، دو مفهوم نوین را برای فلسفه مدرن به ارمغان می‌آورد که در شأن و مقام انسان و عقل، تحوّل عمیقی ایجاد می‌کند، به نحوی که می‌توان گفت: تمام

فلسفه‌های پس از دکارت، در ظلّ این دو مفهوم می‌اندیشند؛ البتّه برخی چون هایدگر، این دو مفهوم دکارتی را مورد نقد قرار داده‌اند، اما دایرمدار بودن انسان در کائنات از ویژگی‌های مهمّ و برجسته فلسفه مدرن است. این دو مفهوم، سوپزکتیویسم و راسیونالیسم است.

مفهوم عقل در دوره مدرن، تفاوت بنیادین با مفهوم عقل در قرون وسطی و حتّی فلسفه کلاسیک یونان پیدا می‌کند. عقل مورد نظر افلاطون، عقلی است که به نحوی با عالم قدسی یا برتر متصل می‌باشد و عقلی سیر و سلوکی است، اما نزد دکارت، مفهوم عقل، عقل انسانی و عقل ریاضی است و کمیّت، از صفت بارز آن است. عقل مورد نظر دکارت، (Ration) راسیون یا به لاتین راتیو نامیده می‌شود. راتیو، یعنی جیره‌بندی کردن، محاسبه کردن. از این‌روست که دیگر طبیعت باید به زبان ریاضی فهم و ادراک شود تا علم مدرن، مجال ظهور و بروز نماید. پس وقتی گفته می‌شود راسیونالیسم، باید توجه داشت که مقصود از عقل، یک نوع عقل ریاضی یا محاسبه‌گر است. البتّه بدیهی است، بدون در نظر گرفتن چنین عقلی، امکان ظهور و بروز علم برای بشریّت میسر نبود. معنای دیگر راسیونالیسم این است که خرد انسانی، توانایی شناخت کامل و نهایی جهان هستی را دارد. راسیونالیست، در مقابل انواع طرز تلقّی گذشته که خدا را چونان نیروی استعلایی می‌داند که سازنده جهان و حاکم بر آن است، نیروی خرد انسان را قرار می‌دهد. این اصل متافیزیکی، دستور کار تمام فلسفه‌های مدرن چون ایدئالیسم، رئالیسم، ماتریالیسم و پوزیتیویسم قرار می‌گیرد.

مفهوم دیگر در ارتباط با انسان و عقل، سوپزکتیویسم است. دکارت، در فلسفه خود، جدایی و شکافی حلّ ناشدنی را برای فاعل شناسایی (سوژه) و موضوع شناسایی

(ابژه) قائل شد، به نحوی که پس از او، بسیاری در حلّ این مشکل، یعنی بازگرداندن وحدت آن دو تلاش نمودند. دکارت، معتقد بود که در اساس، طبیعت را دو گوهر روح و ماده تشکیل می‌دهد. ویژگی و برتری انسان، روح و خرد انسانی است و ویژگی ماده، بُعد و امتداد می‌باشد.

از این رو، پس از وی، برخی چون مالبرانش، لاینیتس و اسپینوزا جنبه روحانی فلسفه وی را توسعه بخشیدند و هر کدام به نحوی در صدد حلّ معضل دوگانگی روح و ماده برآمدند. از سوی دیگر، برخی دیگر چون هلوسوس، هلباخ و لامتری جنبه مادی فلسفه وی را اعتلا بخشیدند و ماتریالیسم مکانیکی را بنیان نمودند.

در عصر روشنگری به ویژه شاخه فرانسوی آن، حملات و نقدهای کوبنده‌ای متوجه دین و عقاید دینی شد، زیرا با ارتقای مقام و شأن عقل انسانی، موضوع دیگری قابل اعتنا نبود و عقل و خرد انسانی، تنها منبع قابل اطمینان بود. به قول کانت، زمان، زمان نقد است و هر چیزی، حتی دین باید مورد نقد و بازنگری قرار گیرد؛ اما باید توجه داشت که اکثر نقدهایی که به دین از سوی متفکران فرانسوی وارد می‌شد، بیشتر هدف، مبارزه با خرافات بود؛ نه دین. ولتر، به عنوان چهره خستگی‌ناپذیر در این پیکار، مرتباً اظهار می‌داشت که پیکار با خرافات و کشیشان و کلیسا هدف ماست؛ نه دین؛ اما، نسل بعد از وی، بدون در نظر گرفتن اندیشه اصلی وی، بدینی شدیدی را نسبت به دین آفریدند.

اما روشنگری در آلمان، داستان دیگری را داشت. آلمانی‌ها، اندیشه ماتریالیستی فرانسویان را به هیچ وجه بر نمی‌تافتند. جنبش رمانتیک و فلاسفه ایدئالیسم آلمانی از کانت تا هگل، اندیشه‌های یک‌سویه فرانسوی‌ها که انسان را موجودی مادی

تلقی می‌کردند؛ مورد انتقاد قرار دادند. برای آلمانی‌ها، مهم‌ترین مسئله برخلاف فرانسوی‌ها، اخلاق و دین بود و اصالت فایده و اصالت لذت را وهنی به مقام و مرتبت انسان می‌دانستند. در آلمان، به علت ظهور لوتریسم به گفته هگل، پیکار با دین به آن شکل که در فرانسه اتفاق افتاد، وجود نداشت. لوتریسم برخلاف مذهب کاتولیک، جنبه‌های ارتجاعی و جزمی مسیحیت را تعدیل نموده بود و موضوع ارتباط فرد با خدا، تا حدی سازگاری با مدرنیته، و عصر روشنگری و هومانیزم «انسان‌مداری» داشت.

کانت، در فلسفه خویش، خواستار آن بود که حدود و حیطة عقل را مشخص نماید، به همین دلیل در عقل‌نظری معتقد بود حیطة و قلمروی شناخت، تا حد پدیدارها (فنومن‌ها) است و نومن یا ذات شیء را به وسیله عقل‌نظری نمی‌توانیم بشناسیم. قلمروی علم (Science)، قلمروی پدیدارهاست، اما در عقل‌عملی، اخلاق و اثبات خدا را مطرح کرد. از نظر کانت، در طبیعت جبر و دترمینیسم (Determinism) حاکم است، اما در عرصه اخلاق، موضوع اختیار برای انسان مطرح می‌شود.

کانت در کتاب خود «دین در محدوده تنها عقل»، برتری اخلاق را نسبت به دین اعلام می‌کند و منظور وی، این است که هدف غایی، کسب فضایل انسانی و اعتلای مقام و شأن انسانی از طریق اخلاق می‌باشد، و هدف اصلی دین همین است. شاید بتوان گفت، منظور وی این است که هدف برای انسان، خود دین نیست؛ بلکه دین، وسیله‌ای است برای کسب زندگی اخلاقی. سخن کانت را اگر این‌گونه درک و تفسیر کنیم، مشکلی برای یک مؤمن و دیندار ایجاد نمی‌کند. به نظر نگارنده، نظر کانت مخالفی با اصول اعتقادی بهائی ندارد؛ چنان‌چه حضرت بهاء‌الله می‌فرماید:

«مقصود از کتاب‌های آسمانی و آیات الهی آن‌که، مردمان به راستی و دانایی تربیت شوند که سبب راحت خود و بندگان شوند.» (دریای دانش، ص ۱)

کانت در همان کتاب اظهار می‌دارد که ما باید بین دین عقلانی (Reasoned religion) و دین وحیانی (Revealed religion) تمایز قائل شویم. اساس دین عقلانی، بر پایه بنیاد عقل عملی و اخلاق استوار است، در حالی که اساس و بنیاد دین وحیانی بر پایه آداب و مناسک و روایات تاریخی بنیان‌گذاری شده است. در حقیقت دینداری، نوع دوم یک نوع دینداری مصلحتی است که آگاهانه پذیرفته نشده و اجرای هر چه بیشتر تکالیف و آداب دینی مطمح نظر می‌باشد، به نحوی که نزد این دینداران، هدف اصلی دین، همین آداب و مناسک تلقی می‌شود، در حالی که راه دین عقلانی، یک نوع دینداری معرفت‌اندیش است که حقیقت اصلیه دین، مدّ نظر می‌باشد. به روایتی دیگر، نظر کانت، همان داستان دیرینه طریقت و شریعت است که در این‌جا، کانت معرفت را به جای طریقت عارفانه جایگزین می‌کند؛ زیرا کانت اظهار می‌دارد، عقل و طریقت دین عقلانی نیز شخص را به سوی دین رهنمون می‌کند؛ اما نه به صورت جزم‌اندیشی، بلکه با یک نوع ایمان عقلانی (Reasoned faith).

این سخن کانت نیز با دیدگاه امر بهائی می‌تواند سازگار باشد، زیرا در دیانت بهائی، ایمان عقلانی مورد قبول مظهر امر می‌باشد، زیرا تحزّی حقیقت از اصول اساسی و بنیادین برای هر فرد بهائی می‌باشد.

پس از کانت و بررسی نقادانه دین و پیشنهاد یک دین عقلانی، بدیهی است که ادیان ابراهیمی و به ویژه مسیحیت، تاب و توان در برابر عقل مدرن را نداشتند و نیز پس از حملات هیوم و کانت، نسبت به (دین سنتی) - نه دین حقیقی - برخی برای اجتناب از انتقادهای عقل از دین، راه ایمان‌گرایی را هموار ساختند. اشلائر ماخر و کی یرکگارد، باب ایمان‌گرایی برای نجات دین مفتوح ساختند. اشلائر ماخر معتقد بود، دین یک تجربه درونی و یک نوع احساس است که با عقل و استدلال، سنخیتی ندارد. کی یرکگارد بر این باور بود که ایمان یک جهش (Leap) است که مرحله‌ای فراتر از عقل می‌باشد. در کتاب ترس و لرز، وی، این پرسش را مطرح می‌کند که چرا ابراهیم می‌خواست اسماعیل یا اسحق را به امر خدا بکشد. آیا قتل نفس ممدوح است؛ آن هم توسط پیامبر خدا؟ از این رو، این مرحله را مرحله ایمان می‌داند که ابراهیم به خاطر امر خداوند، راضی به چنین کاری می‌شود و به همین دلیل، از نظر وی، ابراهیم «شهبسوار ایمان و پدر ایمان» تلقی می‌شود.

یکی از روان‌شناسان به نام فولر، در خصوص ایمان و اعتقاد، مراحل را طبق مراحل شناختی پیازه مطرح می‌کند که این طرح از شش مرحله تشکیل شده و در هر مرحله، رشد ایمان را تا مرحله آخر می‌توانیم ملاحظه کنیم. وی معتقد است در مرحله ششم، گسترش ایمان را تا سطح کلی و جهانی می‌توانیم شاهد باشیم؛ به شرح زیر:

مرحله ۱: اعتقاد شهودی

این مرحله، مانند مرحله پیش‌عملیاتی در موضوع شناخت که پیازه مطرح می‌کند، است که در سنین ۳ تا ۷ سال، ظاهر می‌شود. داستان‌ها و تأثیرات بصری در

اندیشه و احساس کودک نقش بسزایی دارند. تصاویر دوران کودکی، بعداً دوباره در زندگی ظاهر می‌شوند. انتقال از این مرحله به مرحله بعد، با رفتن به مرحله عملیاتی تحقق می‌یابد.

مرحله ۲: اعتقاد اسطوره‌ای

اعتقاد و ایمان، در این مرحله به دلیل رشد توانایی شناختی کودک، بیشتر از مرحله قبل، منطقی و عقلانی‌تر می‌شود. اسطوره‌ها و باوره‌ها و جامعه کودک در درونی شدن این باورها برای کودک، از اهمیت خاصی برخوردار است. این داستان‌ها و اسطوره‌ها، به صورت ظاهری برای کودک، مورد تفسیر قرار می‌گیرد و در سطح خرافی درک می‌شود. برخی از انسان‌ها، حتی در سنین بزرگسالی یا حتی تا آخر عمر در این مرحله باقی می‌مانند.

مرحله ۳: اعتقاد ترکیبی - قراردادی

این مرحله، مختص بزرگسالی است، هر چند برخی در این مرحله متوقف می‌شوند و به مراحل بعدی نمی‌رسند. این مرحله، پاسخی به مرحله عملیات تفکر صوری مورد نظر پیاژه است و عقلانی‌تر شدن اعتقادات را بیش از مرحله پیشین در بردارد. بسیاری از مردم نیز در این مرحله متوقف می‌شوند که البته تعداد آنان نسبت به مرحله دوم، کم‌تر می‌باشد.

مرحله ۴: اعتقاد و ایمان فردگرایانه و تأملی

این مرحله، باید در مرحله جوانی رخ دهد، اما بسیاری در میان سالی به این مرحله می‌رسند. در این مرحله که استقلال فردی برای قضاوت و باور می‌طلبد، رشد و گسترش عقلانیت و خودآگاهی را برای رسیدن به یک جهان بینی به همراه دارد. فولر، این مرحله را مرحله (اسطوره زدایی) می‌نامد، زیرا سمبل‌ها و اسطوره‌ها برای اولین بار مورد تحلیل و تفسیر عقلانی قرار می‌گیرند.

مرحله ۵: اعتقاد و ایمان عطفی

در این مرحله، فرد، برخی از اعتقادات مرحله قبل را نازا و عقیم می‌داند و در صدد حل آن برمی‌آید. در این مرحله، فرد به مرحله حقیقت کلی فارغ از جنگ هفتاد و دو ملت نزدیک می‌شود و پیش‌زمینه مرحله آخر می‌شود.

مرحله ۶: اعتقاد و ایمان کلی ساز و فراگیر

تعداد خیلی از انسان‌ها به این مرحله می‌رسند. در این مرحله، فرد اشکال مختلف حقیقت را که جلوه‌گاه یک حقیقت واحد است، در می‌یابد. کنش رادیکالی نیز از ویژگی این مرحله می‌باشد. شاید بتوان گفت که مرحله ششم، مرحله‌ای است که تطابقی با تقسیم‌بندی ابن‌رشد در خصوص خطابه، کلام و فلسفه دارد. به نحوی مرحله فلسفه نزد ابن‌رشد فقط حقیقت مورد نظر است، فارغ از جانبداری از یک جلوه خاص حقیقت و یا همان ایمان عقلانی شده مورد نظر کانت.^(۱)

عقل

از آن جایی که معتقدیم عقل، عطیة الهی است، پس تضاد و تباینی نباید با دین داشته باشد. به همین منظور، روشن شدن مفهوم عقل و این که چه معنایی از عقل مورد نظر ماست، می‌تواند یاری‌دهنده ما در این بحث باشد. به دلیل همین عدم شفافیت از عقل، بسیاری سوءتفاهم‌ها در طول تاریخ به وجود آمده است. به عنوان مثال، عقل مورد نکوهش عرفا، عقل جزوی به قول مولوی یا عقل محاسبه‌گراست، اما عقل کلی، مورد ستایش می‌باشد. در فلسفه کلاسیک یونان و به ویژه فلسفه افلاطون، این موضوع تا حدی روشن است.

از نظر افلاطون، ما دو نوع عقل داریم؛ یکی نوس (Nous) و دیگری دیانویا. نوس، مرحله بالاتر عقل نسبت به دیانویا است. دیانویا، عقل ریاضی، و نوس، عقلی است که شناخت ذوات و مثل، وظیفه آن است. همان‌طور که در فلسفه مدرن مطرح شد، عقل مورد نظر دکارت یعنی راسیونالیسم با عقل ریاضی مورد نظر افلاطون یعنی دیانویا مشابهت دارد. در دوره جدید اعتقادی به ویژه نزد فلسفه فرانسوی و انگلیسی و انگلوساکسونی نوس وجود ندارد؛ زیرا جهان و هر چه در آن است؛ همین ظاهری است که ملاحظه می‌کنیم. حقیقتی ژرف‌تر و فراتر از این در چنین فلسفه‌هایی وجود ندارد.

برخلاف چنین فلسفه‌هایی، دیدگاه‌های آلمانی‌ها به نوعی بازگشت به افلاطون را نوید می‌دهد که اوج چنین فلسفه‌ای در فلسفه هگل به ظهور می‌رسد؛ یعنی ایدئالیسم فلسفی آلمان و رمانتیک معتقدند که، عالم متناهی در زمان و مکان یعنی عالم طبیعت نهایتاً واقعی نیست، بلکه سایه و نمودی است که در پس آن،

واقعیتی ژرف تر و حقیقتی الهی نهفته است، یعنی آن چیزی که ۲۵۰۰ سال پیش، افلاطون گفت و نیز بعداً ادیان ابراهیمی و به طور کلی، اعتقاد دینی اظهار داشت. برای مثال، روح رمانتیسم در ابیات مشهور وردز ورث، شاعر رمانتیک انگلیسی چنین است:

«احساسی متعالی

از چیزی در آمیخته در ژرف تر از ژرف

احساسی که آشیان آن، پرتوی خورشید شامگاهان است،

واقیانوس بی کرانه و هوای روشن،

و آسمان آبی، و در خیال آدمی»

در این شعر، وی بر آن است، در طبیعت، واقعیت الهی ژرف تری وجود دارد. این گونه نگرش در رئالیسم فلسفی جایی ندارد. یعنی در پس این واقعیت ها، روحی آشیان ندارد.

در فلسفه آلمانی به ویژه نزد هگل، مفهوم عقل، دارای دو وجه می باشد؛ یکی (Verstand) یا همان درک و فهم که به زبان انگلیسی (Understanding) است و دیگری (Vernunft) که عقل یا (Reason) به زبان انگلیسی است. از نظر هگل، برخلاف آن چه تصور می شود، وظیفه (Vernunft) درک عقلانی واقعیت و هستی است که کثرات را در وحدتی ترسیم می کند.

در دوره قرون وسطی و در فلسفه اسکولاستیک، این دو وجه عقل با دو نوع دانش مرتبط می شد، یعنی (Sapientia) و (Scientia). (Sapientia) به دنبال حکمت الهی و

درک هستی است و (Scientia) همان عقل ریاضی است که چاره‌ساز ما در عالم ناسوت برای امور دنیوی می‌تواند باشد.

پس نوس و دیانویانای افلاطونی، (Vernunft) و (Verstand) مورد نظر کانت و هگل، جلوه‌های دوگانه عقل انسانی است که به ترتیب، اولی به دنبال دانش (Sapientia) یعنی حکمت الهی و دومی، امور دنیوی و طبیعت می‌تواند باشد.

دیانت بهائی و عقل و ایمان

در دیانت بهائی، به عقیده نگارنده، اصلی حاکم است که می‌تواند روشنی‌بخش بسیاری از مطالب و مباحث در طول تاریخ ۲۵۰۰ ساله باشد. این اصل، اصل وحدت در کثرت است. هم‌چنان که می‌دانیم، غایت دیانت بهائی، وحدت عالم انسانی است. این اصل، نه تنها در عرصه سیاست، جامعه و دین مطرح می‌شود؛ بلکه در عرصه نظر نیز باید اعمال شود؛ یعنی وحدت عالم انسانی با توجه کثرت در جامعه جهانی باید تحقق یابد و این سخن در عصر ما که جهانی شدن شتاب چشمگیر گرفته، دیگر سخنی عجیب و نامأنوس به نظر نمی‌آید؛ زیرا، هم‌اکنون هر کس در روی کره خاکی، جهانی شدن را به صورت عینی و ذهنی درک می‌کند.

در عرصه نظر و تئوری‌ها نیز این شیوه باید اتخاذ شود. به عبارتی، دیانت بهائی باید وحدتی بین تمام آرا و عقاید متنوعه در طول تاریخ به وجود آورد تا بتواند وحدت عالم انسانی را محقق سازد. وحدتی بین دین، فلسفه، علم و عرفان و جنگ هفتاد و دو ملت به وحدتی بیانجامد.

در یونان باستان، در برابر کثرات و مظاهر مختلف هستی، فلاسفه در جستجوی اصل وحدت‌بخش بودند. تالس، آب را ماده‌الموادّ عالم اعلان کرد که نظریه‌ی وی، رشد و پیشرفت‌ی نسبت به قبل بود، زیرا به گمان وی، اصل وحدت‌بخش تمام مظاهر مختلف هستی را یافته بود. در یونان نیز، فلسفه، دین، هنر، اخلاق و سیاست، دارای وحدتی بودند. در دوره‌ی رنسانس، این وحدت از بین رفت؛ هر کدام جداگانه راه خود را طی نمودند. دین از سیاست، سیاست از اخلاق، هنر از دین و غیره از هم جدا شد؛ و این جداسازی، منجر به رشد و بالندگی هر کدام گردید. رمانتیک‌های آلمانی، ضمن آگاه بودن از جدایی‌ها، خواستار وحدت از دست‌رفته‌ی یونانی بودند، بدیهی است که بازگشت دیگر امکان‌پذیر نبود؛ به همین دلیل، به جستجوی راهی بودند که وحدت از دست‌رفته، در سطحی بالاتر از گذشته پدید آید؛ اما نتوانستند طرحی وحدت‌بخش در این خصوص ارائه دهند. هگل، فلسفه‌ی خویش را بر همین مبنا بنا می‌کند که ضمن استفاده و بهره‌مندی از دستاوردهای مدرن، وحدتی بس عظیم‌تر و شکوهمندتر از گذشته بر پا کند. وی، علی‌رغم تلاش‌هایش نیز نتوانست کار را به اتمام رساند؛ اما صورت مسئله توسط رمانتیک‌ها و هگل به خوبی مطرح شد.

حال به عقیده‌نگارنده، این وظیفه به عهده‌ی دیانت بهائی است که بار دیگر، وحدتی بس رفیع‌تر از گذشته با توجه به تمامی دستاوردهای بشری در طول تاریخ به وجود آورد. در فلسفه‌ی هگل نیز تمام فلسفه‌ها و رأی‌ها و تمدن، هر کدام ایفاگر بخشی از حقیقت کلی محسوب می‌شوند. این نگرش مورد تأیید اهل بهاء نیز هست؛ به همین دلیل، هگل، هیچ فلسفه‌ای را به طور مطلق نه انکار می‌کند نه می‌پذیرد. این

شیوه پسنیدیده، روش اهل بهاء نیز هست، زیرا تمام حوادث تاریخی، فلسفه‌ها و ادیان، هر کدام نقشی را برای رسیدن به آن چه هم اکنون دارا هستیم، ایفا کرده‌اند.

در بحث عقل و ایمان نیز اگر چنین شیوه‌ای را اتخاذ کنیم، بدیهی است که کار ساده‌تر خواهد شد. وحدت موضوعاتی چون علم و دین، فلسفه و دین و ... مطمئن نظر ماست، اما موضوعی که قدری تعمق روی آن سزاوار است، معنی خود (ایمان) است. عموم مردم به طور ساده می‌گویند: دین یعنی ایمان یا نوعی احساس قلبی است. این تعریف قدری نارسا و ابهام‌آمیز است، زیرا وقتی کسی می‌گوید من به دیانت بهائی ایمان یا احساس قلبی دارم، پرسش این است؛ چرا به دین دیگری ایمان نداری؟ در مورد تعاریف دیگر نیز چنین پرسشی رواست. به عنوان مثال، اگر کسی بگوید دین یعنی تسلیم و رضا و خاکساری، باز می‌توان پرسید، چرا شما به دین دیگر یا مکتب فلسفی دیگر، چنین تسلیم و رضایی را اتخاذ نمی‌کنید؟

مشکل اصلی این جاست، عموم مردم چون پروای تفکر و تحقیق را ندارند، ساده‌ترین راه را برمی‌گزینند و خود را آسوده می‌کنند. از نقد و نظر دوری می‌کنند، زیرا به گفته اینشتن، فکر کردن سخت است. به همین دلیل، موقع بحث و فحص برای گریختن از مهلکه اندیشه و تأمل، عموم، به علمی که از حرف شروع می‌شود و به حرف منتهی می‌شود، متوسل می‌شوند؛ در حالی که آگاه نیستند که ایمان، پس از شناخت می‌آید. ابتدا باید چیزی شناخت و پس از آن به آن ایمان داشت. این پاسخ‌ها در گذشته برای اهل ادیان ابراهیمی قابل قبول بود، اما برای اهل بهاء، نه تنها قابل قبول نیست؛ بلکه مخالفتی صریح با اصول اعتقادی بهائی دارد، زیرا فرد بهائی، موظف است، فرداً و مستقلاً به تحری حقیقت پردازد. جدا از این، در کتاب اقدس، حضرت بهاء الله می‌فرمایند: اول عرفان، بعد عمل. پس هر نوع ایمانی پس از

شناخت و عرفان حاصل می‌شود. عرفان و معرفت نیز از منظر دیانت بهائی، از شرایطی برخوردار می‌باشد؛ یعنی عرفان و معرفت، جنبه فردی دارد، چنانچه حضرت بهاءالله می‌فرماید:

«لم یزل، مقصود از آفرینش، معرفت حق بوده و خواهد بود و این معرفت، منوط به عرفان نفس عباد بوده که به بصر و قلب و فطرت خود، حق را ادراک نمایند، چه که تقلید، کفایت ننماید، چه در اقبال و چه در اعراض. اگر به این مقام اعلیٰ فائز شوی، به منظر اکبر که مقام استقامت و مجاهده فی الله است واصل خواهی شد.» (امروخلق، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶)

نکته دیگر این که، عموم مردم چنین می‌پندارند که ایمان، مختص اهل دین است، در حالی که ایمان، می‌تواند نتیجه هرگونه شناختی باشد. از این رو، ما می‌توانیم پس از شناخت، ایمان دینی، علمی، فلسفی و ... داشته باشیم. سقراط با ایمان فلسفی جام شوکران را می‌نوشد. جوردانو با ایمان فلسفی و عقلی در آتش سوزانده می‌شود.

چون دیانت بهائی پس از رنسانس، عصر خرد و روشنگری و مدرنیته و علم است، بدیهی است با این‌گونه موضوعات چون عقل و علم سر ناسازگاری ندارد، بلکه مهر تأیید به آن می‌زند و بحث و مناقشات تاریخی ادیان ابراهیمی یعنی تعارض بین علم، دین و عقل، حل شده می‌باشد. اهل بهاء، اگر چنین تعارضاتی را بپذیرند؛ اولاً، اصول اعتقادی خود را زیر پا گذاشته‌اند؛ ثانیاً، دستاوردهای سه یا چهار قرن تمدن غرب پس از رنسانس را نادیده انگاشته‌اند؛ ثالثاً، وارد بحث تاریخی نزاع علم و دین و عقل ادیان ابراهیمی شده‌اند؛ رابعاً، وهنی به دیانت بهائی گذاشته‌اند؛ خامساً، در دنیای مدرن، دیانت بهائی مانند سایر ادیان ابراهیمی تلقی می‌شود؛

سادساً، در دنیای مدرن، کسی نسبت به سخن و دعوی آنان گوش شنوا نخواهد داشت.

اهل بهاء معتقدند، دین باید مطابق علم و عقل باشد، در غیر این صورت، وهم و خرافات است. البته گاهی، سوء تفاهمی بین اهل بهاء رخ می دهد که می گویند منظور از عقل، عقل کلی الهی است. اگر این گفته را بخواهیم بپذیریم، یک نوع همان گویی (توتولوژی) را صحه گذاشته ایم؛ یعنی دین باید مطابق عقل کلی الهی باشد؛ بدیهی است که دین، مطابق عقل الهی است و سخن تازه ای نیست؛ اگر منظور این باشد؛ ما باید بتوانیم دین را مطابق عقل کلی الهی درک نماییم، این سخن قدری گزافه گویی است، زیرا آیا انسان می تواند عقل کلی الهی درک نماید؟! پس این جا نمی تواند، منظور از عقل کلی الهی، عقل خداوند باشد، زیرا در نزد اهل بهاء، شناخت خدا میسر نیست؛ چه رسد به شناخت عقل خداوند یا عقل کلی الهی.

گذشته از این، هر آن چه که انسان بخواهد به درک آن نائل آید، باید صبغه انسانی داشته باشد، حتی وحی و پیام آسمانی باید انسانی شود تا انسان بتواند آن را ادراک کند. بحث دین و مقتضیات زمان و مکان به همین دلیل است، زیرا اگر چنین نباشد؛ برای مردمان آن عصر و زمانه، قابل فهم و درک نمی باشد. به طور کلی، هر چیزی در عالم ناسوت باید صبغه انسانی داشته باشد تا برای همگان قابل فهم باشد و هر چیزی در این عالم ناسوت با انسان معنا می یابد.

پس گام نخست، شناخت و عرفان است و بهترین ابزار در این گام، عقل انسان است و چیز دیگری نمی تواند کار ساز باشد.

حضرت عبدالبهاء می فرمایند:

«... هر چیزی را به میزان علم و عقل باید موازنه کرد، زیرا دین و عقل از هم جدا نمی شوند.» (خطابات، ج ۱، ص ۲۲۷)

و نیز می فرمایند:

«دین و علم توأمند، از یکدیگر انفکاک ننماید و از برای انسان دو بال است که به آن پرواز نماید؛ جناح واحد کفایت نکند. هر دینی که از علم عاری است، عبارت از تقلید است و مجاز است، نه حقیقت.» (پیام ملکوت، ص

۸۸)

پس وقتی می فرمایند، هر چیزی را باید با عقل و علم موازنه کرد، کلمه (هر) از نظر منطقی، شامل همه چیز است؛ حتی دین و وحی. به همین دلیل است که می فرمایند: دین باید مطابق علم و عقل باشد؛ اگر این طور نبود؛ می گفتند: دین باید مطابق ایمان و احساس قلبی، تسلیم و رضا باشد؛ اما می دانیم که ایمان، احساس قلبی، تسلیم و رضا نتیجه هستند؛ و گزاره دین باید مطابق ایمان و ... باشد دوباره یک نوع همانگویی (توتولوژی) می شود.

نکته دیگر این که، کسانی که می گویند، دین یک نوع ایمان و احساس قلبی است، آگاه نیستند که برخلاف نص حضرت عبدالبهاء سخن می رانند و ناآگاهانه و ساده اندیشانه سخنی می گویند که به کلی از آن بی خبرند و اصول اعتقادی خود را نقض می کنند؛ زیرا حضرت عبدالبهاء می فرمایند:

«دین باید مطابق عقل باشد تا از برای انسان، اطمینان حاصل شود؛ اگر مسئله‌ای مخالف عقل باشد، ممکن نیست از برای انسان اطمینان حاصل گردد و همیشه متزلزل است»

و نیز می‌فرماید:

«اگر دین مخالف علم و عقل نباشد؛ اوهام است؛ آن را دین نمی‌گویند؛ لهذا باید مسائل دینی را با عقل و علم تطبیق نمود تا قلب اطمینان یابد و سبب سرور انسان شود.» (پیام ملکوت، ص ۴۵)

پس اگر خواهان اطمینان قلبی نیز باشیم، باید در ابتدا با عقل و علم به سراغ دین رویم، در غیر این صورت، اعتقادات دینی متزلزل و سستی خواهیم داشت که با چند پرسش از سوی کسی فرو می‌ریزد. اغلب مردم، دینداری‌شان مصلحت‌اندیش است، یعنی موروثی و توجه بیش از حدّ به ظواهر و آداب و مناسک می‌باشد؛ همان‌طور که کانت می‌گوید. اما، دیندار حقیقی، معرفت‌اندیش است، در دیانت بهائی، دیگر چون گذشته، دینداری مصلحت‌اندیش جایگاهی ندارد و دینداری معرفت‌اندیش، ممدوح و مورد قبول حقّ می‌باشد؛ زیرا دوره، دوره عقل و بلوغ است.

نکته دیگر در ارتباط با این که دین را امری قلبی و ایمانی به طور ساده تلقی کردن، این است که بسیار این شیوه نگرش می‌تواند خطراتی را در برداشته باشد، زیرا اگر ایمان به موضوعی، فاقد بررسی عقلانی باشد، این نوع ایمان به راحتی می‌تواند به هر سوی جلب شود و در حقیقت، یک نوع ایمان کورکورانه می‌باشد؛ اما ما معتقد به ایمان عقلانی شده، همان‌طور که کانت می‌گوید؛ هستیم. در خصوص عشق نیز

داستان به همین صورت است. عشق، زمانی عشق است که با عقل و خودآگاهی توأم باشد؛ در غیر این صورت یک نوع هیجان محسوب می‌شود.

حضرت ولی‌ام‌الله می‌فرمایند:

«خداوند از ما نمی‌خواهد که او را کورکورانه پیروی کنیم، بلکه خداوند به انسان، عقلی اعطا نموده که به مثابه مشعل و راهنمایی برای کسب حقیقت، عمل می‌نماید.»^(۲)

و نیز حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«بدان که خداوند که در انسان قوه عقل را به ودیعه گذاشته که به وسیله آن، انسان به تحقیق واقعیت و حقیقت قادر می‌شود. خداوند نمی‌خواهد که ما از آبا و اجداد تقلید کنیم. او به انسان، عقل یا قوه استدلال را اعطا کرده که به وسیله آن، حقیقت را کشف و تحقیق نماید.»^(۳)

هر کسی می‌تواند خود را بسنجد که، آیا در زمره اهل مصلحت‌اندیش یا معرفت‌اندیش است، یا نه. اگر در مقابل پرسش‌هایی که از دین وی می‌شود، بتواند پاسخ عقلانی ارائه دهد، در زمره معرفت‌اندیشان خواهد بود؛ در غیر این صورت، مصلحت‌اندیش خواهد بود. پس فرد بهائی که معتقد است که تحرّی حقیقت می‌کند و از میان تمامی ادیان و مکاتب فلسفی و عرفانی، دیانت بهائی را انتخاب می‌کند و انتخاب وی با عقل و علم طبق اصول اعتقادیش صورت گرفته، باید قادر باشد که با دیگران گفتگو کند و بحثی عقلانی و منطقی را پذیرا باشد.

در خصوص قلب و فرموده حضرت عبدالبهاء راجع به اطمینان قلب، پس از شناخت با علم و عقل، در آثار اسلامی و تصوّف، نکات جالبی وجود دارد. به عنوان

مثال، برخی معتقدند که کلمه قلب در قرآن، به طور مفرد و جمع، مرتباً استعمال می‌شده و در برخی موارد، عمل فهم و ادراک به آن منسوب گشته است. البته، مواردی نیز دیده می‌شود که کلمه قلب، منشأ ایمان و خشوع و تقوا یا وجدان و عاطفه و اراده شناخته شده است. حکیم ترمذی معتقد است که خداوند برای دل‌های مردم، مقاماتی آفریده است که درجات علم و مراتب معرفت به این مقامات مربوط می‌گردد. بنابراین، علم و آگاهی، هر اندازه برتر و بالاتر باشد، جایگاه آن در قلب، محکم‌تر و استوارتر خواهد بود. و نیز این منظور می‌گوید: قلب همان عقل است. الفراً نیز معنی قلب را فهم و تدبیر می‌داند و یا جاحظ، معنی قلب را منحصر در حفظ معلومات می‌داند. حتی، برخی نه تنها قلب، بلکه کلمه لب و فؤاد را مترادف عقل می‌دانند. و نیز برخی معتقدند که کسی که به مقام فؤاد دست یافته باشد، آثار محبت خداوند را رؤیت می‌کند و کسانی که در مقام قلب قرار گرفته‌اند، تنها از علم و آگاهی خود نسبت به این امور بهره‌مند می‌شوند. در نظر بزرگان اهل تصوف و عرفان، (فؤاد) مقام رؤیت و شهود است، در حالی که قلب، مقام علم و آگاهی شناخته می‌شود و معتقدند که مادام که رؤیت و شهود فؤاد به منصفه ظهور و بروز نرسد، قلب از علوم خود بهره‌مند نمی‌شود. (دفتر عقل و آیت عشق، دینانی، ص ۲۵ - ۲۶)

پس با توجه به گفته‌های بزرگان عرفان، سخن ژرف حضرت عبدالبهاء بهتر درک می‌شود که چرا پذیرفتن دین با عقل و علم ضروری است تا اطمینان قلبی حاصل شود و نیز وحدت بین این مفاهیم یعنی عقل، قلب، لب، فؤاد و ایمان، باید هدف اصلی باشد.

اما، ویژگی خاص عقل این است که حتی مفاهیمی چون عشق، قلب، فؤاد و ... وقتی بخواهند تعریف شوند، نیازمند عقل هستیم. تنها عقل می‌تواند دیگر موضوعات را مورد پرسش قرار دهد؛ هیچ موجود دیگری چنین قدرتی را ندارد. عقل می‌تواند حتی خود عقل را مورد بررسی و کنکاش قرار دهد، چنانچه حضرت بهاء الله در خصوص مرتبت و شأن عقل می‌فرماید:

«عطیة کبری و نعمت عظمی در رتبه اولی، خرد بوده و هست. اوست حافظ وجود و ناصر او. خرد، پیک رحمان است و مظهر اسم عالم. به او مقام انسان ظاهر و مشهود ...»

وقتی ارسطو می‌گوید انسان حیوان ناطق است، یعنی وجه تمایز انسان نسبت به سایر موجودات عقل است، نه این که انسان می‌تواند سخن بگوید. زبان، تجلی عقل است و هرگونه زبانی، با عقل ادراک می‌شود، از این رو، آثار الهی که در قالب زبان شکل می‌گیرد، درک شناخت آثار الهی نیز نیازمند عقل است.

در پایان، برآنم که این بحث را با چهار وادی به پایان ببرم. در رساله چهار وادی، شیوه و طرق مختلف برای رسیدن به حقیقت مطرح می‌شود و هر کدام ویژگی‌های خاص خودش را دارد. این چهار طریق، عبارتند از: اراده، عقل، عشق و عرش فؤاد.

نکته مهم این است که این وادی‌ها، به صورت اول، دوم ... مطرح نمی‌شود و در این مورد، دکتر سعیدی به درستی می‌گوید، در انگلیسی از وادی اول، دوم و ... نام برده می‌شود، در حالی که در فارسی، چنین چیزی نیست، زیرا در چهار وادی، هدف اصلی، وحدت بین اراده، عقل و عشق است که در نهایت، عرش فؤاد تحقق

می‌یابد. پس کسی نمی‌تواند بگوید، من فقط به اراده اکتفا می‌نمایم و از دیگر طرق بی‌نیازم. در گذشته، چنین شیوه‌ای توسط اهل ادیان اتخاذ می‌شد. زاهد، زهد و تقوا و عزلت‌طلبی را پیشه خود می‌کرد، یا کسی بگوید من فقط به وسیله عقل به کشف حقیقت می‌پردازم. در دیانت بهائی، چون در همه چیز اصل وحدت در کثرت حاکم است، شکوفایی و اعتلای مقام انسانی، مستلزم بهره‌مندی از سه شیوه اراده، عقل و عشق می‌باشد که وحدت بین آنها، عرش فؤاد نامیده می‌شود؛ یعنی ترکیب و وحدت سه شیوه قبل، کیفیتی بدیع ایجاد می‌کند که این مقام، مقام عرش فؤاد است و سررِشاد. وحدت و هماهنگی اراده، عشق و عقل، طالب حقیقت را به مقام عارف می‌رساند.

پس می‌توانیم نتیجه بگیریم، عقل و ایمان، دین و عشق، در نزد اهل بهاء، یک سویه نگریسته نمی‌شود و وحدت بین آنها، می‌تواند مقام و شأن رفیع انسان را به منصه ظهور آورد، و ایمان در هر موضوعی پس از شناخت حاصل می‌شود و در نزد اهل بهاء، ایمان بدون اندیشه و تحقیق باطل است و ایمان عقلانی به گفته کانت، ممدوح و پسندیده است.

در گذشته، گروهی شیوه (اراده) را بر می‌گزیدند و زندگی زاهدانه و عابدانه را پیش می‌گرفتند تا به رستگاری و حیات اخروی فائز شوند. گروهی دیگر، تنها از (عقل) استفاده می‌کردند و ارجحی به دیگر طرق نمی‌گذاشتند و راه حکیمانه را دنبال می‌کردند. گروهی دیگر، راه (عشق) را پی می‌گرفتند و زندگی عاشقانه تا رسیدن به معبود حقیقی را دنبال می‌کردند. اما، برای فرد بهائی، متمرکز شدن به روی یک شیوه رسیدن به حقیقت، قابل قبول نیست و مشکل فرد بهائی در همین نکته است که وحدت هر سه شیوه، یعنی اراده، عقل و عشق، مطمح نظر می‌باشد.

یادداشت‌ها:

1. Stages of faith and perceptions : by Green and cindy , Review of Religious Research , vol 30, No3 (Mar 1989) PP246 – 254 Published by Religious Research Association
2. Bahauallah's Teachings on Spritual Reality, Palabra Publications,p 31
3. Bahauallah's Teachings on Spritual Reality, Palabra Publications,p 31