

Critical Analysis of the Relationship between Loving Faith and Social Cohesion and Collective Ethics

Amirabbas Mahdavifard¹✉, Salman Khalili Pirbalout²

1. *Corresponding Author*, Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: aa.mahdavifard@qom.ac.ir

2. PhD Student in Theoretical Foundations of Islam, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: s.khalili@stu.qom.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

19 April 2026

Received in revised form

05 May 2026

Accepted

13 June 2026

Available online

22 June 2026

Keywords:

loving faith,
sociology of religion,
social cohesion,
social ethics,
ideological faith

ABSTRACT

The theory of "loving faith" (īmān-i 'āshiqāna) emphasizes the emotional experience and heartfelt relationship of the individual with God, elevating faith beyond the mere assent to cognitive propositions to a level of passionate and affective disposition. This approach raises fundamental questions concerning the social and ethical functions of religion. In this regard, the present study seeks to answer the following question: Is social cohesion and collective ethics realizable on the basis of the presuppositions of the theory of "loving faith"? Employing a descriptive-analytical method, this article critically examines the anthropological and epistemological foundations of "loving faith." The findings of the analysis indicate that while this theory offers an attractive interpretation of the individual experience of religiosity and strengthens intrinsic motivations for commitment to the sacred realm, it faces serious challenges in fulfilling the fundamental requirements of social cohesion and the realization of collective ethics. The excessive emphasis on the affective and individual dimensions of faith, without sufficient attention to the normative, rational, and directive mechanisms of religion, may lead to moral relativism and the weakening of collective responsibility. Thus, while "loving faith" possesses the potential to enhance the spiritual dimension of individual life, for the attainment of stable social and ethical functions, it requires integration with theoretical and practical frameworks that emphasize the rational, social, and legal (shar'ī) dimensions of religion, in accordance with the theological foundations of Islam.

Cite this article: Mahdavifard, A., & Khalili Pirbalout, S. (2026). Critical Analysis of the Relationship between Loving Faith and Social Cohesion and Collective Ethics. *Theology Journal*, 13(1), 143-161. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.23876.2093>



© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23876.2093

1. Introduction

In the contemporary landscape of the philosophy of religion and in engagement with the challenges of modern sociology, the redefinition of the relationship between "faith" (*īmān*) and "society" has emerged as one of the most vital and pressing intellectual concerns. Among the prominent yet highly contested approaches in this domain is the theory of "loving faith" (*īmān-i 'āshiqāna*), articulated by Dr. 'Abd al-Karīm Surūsh. This theory, by shifting from "institutional religion" (*dīn-i nihādī*) toward "experience-oriented religion" (*dīn-i tajriba-miḥwar*), seeks to liberate religiosity from the constraints of sacred law (*sharī'a*), jurisprudence (*fiqh*), and formal rituals, reducing it to the domain of inward, mystical, and relational experience between the individual and the Divine. In this approach, faith is conceived not as a "legal obligation" (*wazīfa-yi shar'ī*) accompanied by otherworldly reward and punishment, but rather as an "inner attraction" (*kishish-i darūnī*) and a "loving passion" (*shūr-i 'āshiqāna*). This paradigm shift poses a fundamental question: Does such an interpretation of faith—which emphasizes the primacy of personal experience and "inner intuition" (*shuhūd-i darūnī*)—possess sufficient capacity to create and maintain "social cohesion" (*insijām-i ijtimā'ī*) and to guarantee the establishment of a stable "collective ethics" (*akhlāq-i jam'ī*)?

2. Methodology

This article employs a content analysis method with a critical approach. Accordingly, the authors accessed primary sources through library-based and electronic research. Following the study of the principal sources, the essential points relevant to the subject were extracted and subsequently analyzed. The next stage involved arriving at a comprehensive theory from the essential points involved in the subject. However, the most important part of the article consists of the critiques directed at Surūsh's theory on the basis of its foundations and components. This section is largely the product of the authors' own investigation, although in other sections, the perspectives of earlier thinkers have been more extensively utilized.

3. Literature Review and Research Background

In previous research related to "faith," two principal axes have been pursued: First Axis: A body of works has examined the effect of faith on individual life. Notable examples include:

Insān wa Īmān (Man and Faith) by the martyred Master Murtaḍā Muṭahharī (d. 1979 CE). This well-known work elucidates the relationship between faith and the inner life of the human being. Muṭahharī explains how religious faith bestows meaning upon life, creates a horizon of values, and elevates the human being beyond the level of merely material needs.

Fiṭrat dar Qur'ān (Nature in the Qur'ān) by Āyat Allāh Jawādī Āmulī. This book, relying upon the concept of primordial nature (*fiṭra*), presents faith as

something rooted in the very structure of human existence. From his perspective, the inclination toward God and truth can serve as a foundation for tranquility, self-knowledge, and the organization of personality.

Second Axis: Another body of works has emphasized the effect of faith on social life. An example is:

Jāmi‘a-yi Mā (Our Society) by Munzīr Ḥakīm, which examines the thought of the martyred Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (d. 1980 CE). According to the author, al-Ṣadr held an integrative perspective: on the one hand, he regarded faith and spirituality as the foundation of a sound society, while on the other hand, he emphasized that faith without social structure and legal system—that is, without sacred law (*sharī‘a*) and religious institutions—cannot maintain justice and public morality.

Nevertheless, within the framework of the sociology of religion and applied ethics, the central question that distinguishes this research from previous studies is: If faith becomes excessively confined to the "heart and inner experience" and distances itself from institutions and sacred law, what consequences will this have for collective ethics and social cohesion?

4. Findings

The findings of this research indicate a deep and structural gap between the requirements of "loving faith" and the imperatives of "collective life." The analysis of the data reveals the following points:

Reinforcement of Individualism and Isolation: The first finding demonstrates that the excessive emphasis on "inner experience" in the theory of loving faith naturally leads to the reinforcement of "epistemic and ethical individualism." In this model, the believing individual, rather than seeking to conform to external and collective standards, relies upon the "authenticity of personal reception" (*iṣālat-i daryāft-i shakhṣī*). Although this can deepen the individual's relationship with God, at the macro-social level, it may lead to a form of "isolation" and "withdrawal from collective responsibilities."

Structural Vacuum in Resolving Social Conflicts: The second finding points to the "structural mechanisms" vacuum in the theory of loving faith. While societies, for their survival and dynamism, require codified and binding legal, judicial, and ethical systems capable of managing conflicts between individuals and groups, loving faith lacks such mechanisms. This theory regards the "good" (*amr-i khūb*) as arising from "inner passion and fervor" (*shūr wa shaf-i darūnī*), not from "external and rational rules." This renders the attainment of "ethical consensus" (*ijmā‘-i akhlāqī*) in society difficult.

Diminishment of Public Morality: The third finding shows that the reduction of ethics to "personal taste" (*salīqa*) and "personal experience" (*tajriba-yi shakhṣī*) leads to the fading of the concept of public morality. Collective ethics requires shared values and universal adherence to them. When ethics becomes a completely "aesthetic" (*dhawqī*) and "state-

dependent" (mubtanī bar ḥāl-i darūnī) matter, it can no longer serve as a firm foundation for "social duties" and "mutual ethical obligations." This renders society vulnerable to "moral relativism" (nisfī-garāyī-yi akhlāqī).

5. Discussion

At the level of critical analysis, the main discussion revolves around the fundamental question of whether "religion" can remain an effective "social system" without "institution" and "sacred law" (sharī'a). The authors argue that the theory of loving faith, despite all its mystical and spiritual appeal for the individual, reveals its inadequacy when confronted with the "objective realities of society" and the "necessities of collective life."

The fundamental tension in this theory arises between "inner truth" (ḥaqīqat-i darūnī)—which is based on love and intuition—and "external necessities" (zarūrat-hā-yi bīrūnī)—which require order, law, and shared ethics. Society, as a "living organism," for its survival and dynamism, requires "fixed rules" (qawā'id-i thābit) and "shared standards" (mi'yār-hā-yi mushtarak). This is while loving faith relies upon "fluid experience" (tajriba-yi sayyāl) and "variable intuition" (shuhūd-i mutaghayyir) and cannot serve as an adequate substitute for traditional religious institutions, which bear the responsibility of "legislation" (qānūn-guzārī), "adjudication" (qazāwat), and "collective ethical education" (tarbiyat-i akhlāqī-yi jam'ī).

6. Conclusion

The findings of this investigation demonstrate that loving faith, although it creates some epistemic openings in the domain of religious epistemology, proves highly challenging in the sociological domain:

Lack of Collective Authority: The aforementioned theory, by focusing on individual experience, undermines the principal pillar of social cohesion, namely "collective conscience" (wijdān-i jam'ī), because shared faith is replaced by plural and personal experiences.

Lack of Social Framework: This experience lacks the capacity to produce collective symbols and rituals that could continuously reproduce individuals' commitments to one another, beyond their commitment to the Beloved. Surūsh's theory of loving faith is inherently in tension with the fundamental foundations of social cohesion and religious social ethics. This tension arises from its thoroughly introverted and individual-centered nature, which lacks the necessary conditions for externalization and transformation into a collective cohesive force.

This theory represents an "individual liberative thesis" (taz-i rahā-bakhsh-i fardī) that seeks to liberate religion from the constraints of social and historical structures. This is while religion possesses a rational framework that simultaneously responds to individual needs (perfection) and social needs (justice and order).

A comparison reveals that "loving faith," while activating deep emotional capacities at the individual level, at the structural and social level, overlooks the foundations of commitment and cohesion that religion guarantees for the perfection and sustainability of society.

Therefore, the coherent religious framework—in which faith, reason, action, ethics, and society are not in conflict but rather complement one another within a logical and ontological hierarchy—is more viable and robust.

Declarations

Authors' Contributions: Data Collection: Amirabbas Mahdavi-fard, Salman Khalili Pirbalout.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors do not acknowledge any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.



انجمن کلام اسلامی حوزه

پژوهشنامه کلام

شماره چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶

شماره پریخط: ۶۶۷-۲۷۸۳

Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه المصطفی العالمیه

نقد و تحلیل رابطه ایمان عاشقانه با انسجام اجتماعی و اخلاق جمعی

امیرعباس مهدوی فرد^۱، سلمان خلیلی پیربلوط^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: aa.mahdavidarf@qom.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: s.khalili@stu.qom.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱ کلیدواژه‌ها: ایمان عاشقانه، جامعه‌شناسی دین، انسجام اجتماعی، اخلاق اجتماعی، ایمان ایدئولوژیک	نظریه «ایمان عاشقانه»، بر تجربه عاطفی و رابطه قلبی فرد با خداوند تأکید ورزیده و ایمان را فراتر از باور به گزاره‌های معرفتی، به سطحی ذوقی و پرشور جهت می‌دهد. این رویکرد، پرسش‌های بنیادینی را در زمینه کارکردهای اجتماعی و اخلاقی دین برمی‌انگیزد. در این راستا، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که: آیا انسجام اجتماعی و اخلاق جمعی، قابلیت برآمده از مفروضات نظریه «ایمان عاشقانه» است؟ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، به واکاوی انتقادی مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی «ایمان عاشقانه» پرداخته است. نتایج حاصل از تحلیل نشان می‌دهد که این نظریه ضمن ارائه تفسیری جذاب از تجربه فردی دین‌داری و تقویت انگیزه‌های درونی برای التزام به ساحت قدسی، در برآورده ساختن الزامات بنیادین انسجام اجتماعی و تحقق اخلاق جمعی با چالش‌های جدی مواجه است. تأکید افراطی بر جنبه‌های عاطفی و فردی ایمان، بدون توجه کافی به سازوکارهای هنجاری، عقلانی و ارشادی دین، می‌تواند به نسبی‌گرایی اخلاقی و تضعیف مسئولیت‌پذیری جمعی منجر شود. بنابراین، درحالی‌که «ایمان عاشقانه» پتانسیل تقویت بُعد معنوی زندگی فردی را داراست، برای حصول کارکردهای اجتماعی و اخلاقی پایدار، نیازمند تلفیق با چهارچوب‌های نظری و عملی تأییدکننده جنبه‌های عقلانی، اجتماعی و شرعی دین، مطابق با مبانی الهیاتی اسلام، می‌باشد.
استاد: مهدوی فرد، امیرعباس؛ خلیلی پیربلوط، سلمان. (۱۴۰۵). نقد و تحلیل رابطه ایمان عاشقانه با انسجام اجتماعی و اخلاق جمعی. پژوهشنامه کلام، ۱۳(۱)، ۱۴۳-۱۶۱. https://doi.org/10.22034/pke.2026.23876.2093	
ناشر: جامعه المصطفی العالمیه. © نویسنده(گان).	



مقدمه

نظریه ایمان عاشقانه، دین را از نهاد و شریعت جدا کرده و آن را به قلمرو قلب و تجربه عرفانی محض تقلیل می‌دهد (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۴۹). این نزول به ساحت فردی، درحالی‌که از لحاظ عرفانی برای بسیاری جذاب است، پیامدهای جدی در حوزه جامعه‌شناسی دین و اخلاق کاربردی به همراه دارد. جامعه، بر پایه قواعد مشترک و تعهدات بنا شده است که بر پایه آن، هنجارها و باورهای یکپارچه شکل می‌گیرند. سؤال اصلی این پژوهش آن است که آیا یک ایمان کاملاً درونی، متکی بر رابطه خصوصی میان عاشق و معشوق ازلی، می‌تواند بدون تکیه بر سازوکارهای دینی، پیوستگی و اخلاق لازم برای تداوم یک جامعه کارآمد را فراهم آورد؟ و سوالات فرعی که باید پاسخ داد چنین است؛ نظریه ایمان عاشقانه دکتر سروش چگونه تعریف و تبیین می‌شود و چه مؤلفه‌های اجتماعی دارد؟ از منظر دینی و جامعه‌شناسی دین، چه خطراتی در فردگرایی ایمان عاشقانه برای نظم اخلاقی اجتماعی وجود دارد؟ این مقاله با اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از روش مقایسه نظری، به واکاوی انتقادی مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی «ایمان عاشقانه» پرداخته است تا پاسخی روشن به سوالات فوق ارائه دهد.

در پژوهش‌های مرتبط با «ایمان»، سابقاً دو محور دنبال شده است:

۱. گروهی از آثار، اثر ایمان بر زندگی فردی بیان شده است مانند؛ اثر انسان و ایمان استاد شهید مرتضی مطهری (ره). این کتاب از آثار شناخته‌شده در تبیین نسبت ایمان با حیات درونی انسان است. استاد مطهری در آن توضیح می‌دهد که ایمان دینی چگونه به زندگی معنا می‌بخشد، افق ارزشی ایجاد می‌کند و انسان را از سطح نیازهای صرفاً مادی فراتر می‌برد. همچنین کتاب فطرت در قرآن اثر آیت‌الله جوادی آملی. این کتاب با تکیه بر مفهوم فطرت، ایمان را امری ریشه‌دار در ساخت وجودی انسان معرفی می‌کند. از منظر او، گرایش به خدا و حقیقت می‌تواند مبنای آرامش، خودشناسی و سامان‌یافتگی شخصیت باشد.

۲. بخشی از آثار بر ایمان بر زندگی اجتماعی تأکید شده است؛ مانند کتاب جامعه ما اثر منذر حکیم که به بررسی اندیشه‌های شهید محمدباقر صدر می‌پردازد. به نظر نویسنده ایشان دیدگاهی تلفیقی دارد؛ از یک‌سو ایمان و معنویت را اساس جامعه سالم می‌داند، و از سوی دیگر تأکید می‌کند که ایمان بدون ساختار اجتماعی و نظام حقوقی - یعنی بدون شریعت و نهادهای دینی - نمی‌تواند عدالت و اخلاق عمومی را حفظ کند.

با این حال، در چهارچوب جامعه‌شناسی دین و اخلاق کاربردی، پرسش اصلی که این پژوهش را با پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند این است که اگر ایمان بیش از حد به «قلب و تجربه درونی» محدود شود و از نهاد و شریعت فاصله بگیرد، چه پیامدهایی برای اخلاق جمعی و انسجام اجتماعی دارد. همچنین پژوهش حاضر با مقایسه و تمایز میان «ایمان عاشقانه» و «ایمان ایدئولوژیک»، تلاش می‌کند اثرات اجتماعی متفاوت این دو نوع ایمان را توضیح دهد و خطرات فردگرایی را در مسیر نظم اخلاقی اجتماعی بررسی کند.

«ایمان عبارت از جای گیرشدن اعتقاد در قلب، که از امن گرفته شده، گویی مؤمن به آنچه بدان ایمان پیدا کرده، امنیت و مصونیت می‌یابد و در آن مورد دچار شک و تردید نمی‌شود، چراکه شک و تردید آفت اعتقاد است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۷۲).

ایمان عاشقانه در این پژوهش به ایمانی گفته می‌شود که بیش از همه بر رابطه درونی و تجربه قلبی تکیه دارد و دین را تا حدی به حوزه شخصی نزدیک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۷۲). اما در ایمان ایدئولوژیک افراد نیاز به یک تئوری کلی دارند، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم که هدف اصلی، کمال انسان و تأمین سعادت همگانی است، و در آن، خطوط اصلی و روش‌ها، بایدها و نبایدها، خوب‌ها و بدها، هدف‌ها و وسیله‌ها، نیازها و دردها و درمان‌ها، مسئولیت‌ها و تکلیف‌ها مشخص شده باشد و منبع الهام تکلیف‌ها و مسئولیت‌ها برای همه افراد بوده باشد (مطهری، ۱۳۹۶، ص. ۵۴).

اخلاق اجتماعی نیز مجموعه‌ی هنجارها و قواعدی است که رفتار افراد را در نسبت با دیگران تنظیم می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص. ۲۴). همچنین انسجام اجتماعی یعنی میزان پیوستگی و هم‌جهتی کنش‌ها در جامعه، به گونه‌ای که اعتماد و همکاری پایدار شکل بگیرد و تعارض‌ها با نظم اخلاقی مدیریت شوند (ریمون، ۱۳۸۶، ص. ۳۶۲).

مبانی نظری ایمان عاشقانه

دکتر عبدالکریم سروش، در دهه‌های اخیر، با بیان نظریاتی چالش‌برانگیز در درک مفهوم دین در فضای فکری جامعه دینی توجهات را به خود جلب کرده است. این توجهات عمدتاً بر بازگشت به تجربه دینی (سروش، ۱۳۸۶) متمرکز است که او آن را در قالب «عشق» تعریف می‌کند (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۲). ابتدا، سه رکن اساسی این نگرش را تبیین می‌کنیم.

۱. ایمان عاشقانه به عنوان تجربه عاطفی بنیادین

سروش ایمان را از حوزه‌هایی که پیش از این تعریف شده بود، خارج می‌سازد و آن را در قلمرو زیستی و عاطفی قرار می‌دهد. شخص با ایمان کسی است که خدا را نه صرفاً باور بلکه دوست دارد؛ ایمان او از جنس عشق است، نه از جنس الزام و تقلید (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۳).

در نگاه سروش، ایمان عاشقانه درجه‌ی بالاتری دارد، زیرا از درون انسان سرچشمه می‌گیرد و با آزادی و شور درونی همراه است (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۳).

ایمان، در این تعریف، دیگر یک گزاره معرفتی نیست که بتوان آن را با براهین کلامی (نظیر براهین وجودی یا علی) به اثبات رساند، بلکه یک تجربه عاطفی بنیادین است. این تجربه، یک حالت شورانگیز و وجودی است که فرد را مستقیماً با مبدأ هستی (معشوق) در پیوند قرار می‌دهد. این امر، ایمان را از سطح تحلیل‌های انتزاعی کلامی خارج کرده و آن را به امری شبیه به شور و اشتیاق هنرمند نسبت به اثرش، یا عاشق نسبت به معشوق، تبدیل می‌کند.

در این چهارچوب، ساختار معرفتی دین (شریعت و فقه) اهمیت درجه دوم پیدا می‌کند، زیرا این ساختارها ابزاری برای حفظ رابطه اصلی نیستند، بلکه صرفاً پوششی تاریخی یا فرهنگی بر آن تجربه محض‌اند. سروش تأکید می‌کند که اگر عشق به خدا واقعی باشد، نیاز به اثبات وجود او از طریق مقدمات منطقی از بین می‌رود، چراکه حضور او به شکل یک «حس درونی» درک شده است (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۲).

به بیان بهتر «ایمان عاشقانه» بر پایه تجربه زیسته و پیوند عاطفی فرد با امر قدسی شکل می‌گیرد، نه از سر اجبار یا تبعیت بی‌چون‌وچرا از قواعد دینی. در چنین ایمانی، شخص از مسیر احساس، تفکر و تجربه درونی به پذیرش ایمان می‌رسد و هدف اصلی او تعالی اخلاقی و رشد معنوی است، نه صرفاً اطاعت از مجموعه‌ای از احکام و دستورها.

از دید صاحب این نظریه در مقابل ایمان عاشقانه، ایمان ایدئولوژیک است که بیش از آنکه بر تجربه شخصی استوار باشد، بر نظامی از باورها، هنجارها و اصول از پیش تعریف‌شده تأکید می‌کند. در این نوع ایمان، فرد غالباً به صورت تقلیدی، تبلیغاتی یا مکانیکی به اصول متعهد است و سهم اندکی برای زیست عاطفی و تجربه درونی باقی می‌ماند. چنین ایمانی معمولاً با سخت‌گیری، جزم‌اندیشی و نوعی انجماد فکری همراه است و امکان تفسیر شخصی یا بازاندیشی در باورها را محدود می‌سازد (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۵۰).

از این‌رو، هنگامی که این نظریه بر «ایمان عاشقانه، نه ایدئولوژیک» تأکید می‌کند، مقصود برجسته‌سازی نقش تجربه انسانی و پیوند قلبی در امر ایمان است؛ چراکه از نگاه وی، اصالت ایمان در زیست درونی و ارتباط صادقانه فرد با امر قدسی نهفته است، نه در پابندی صوری و بی‌تجربه به ساختارهای ایدئولوژیک.

در نمونه‌ای از ایمان ایدئولوژیک، فرد ممکن است تنها از سر وظیفه یا ترس از دآوری اجتماعی به انجام مناسک دینی، مانند نماز، اهتمام ورزد؛ بدون آنکه تجربه‌ای معنوی یا درونی از این کنش داشته باشد. در چنین حالتی، ایمان بیشتر صورت رفتاری مقید و بیرونی دارد تا تجربه‌ای زنده و معنادار. در مقابل، ایمان عاشقانه با انگیزه درونی و میل برقراری ارتباط با خداوند همراه است. فرد در این حالت حتی اگر در انجام مناسک دچار وقفه شود، احساس گناه یا اضطراب نمی‌کند، زیرا ایمان را فرایندی پویا، انسانی و در مسیر تکامل می‌فهمد.

برآیند این دیدگاه آن است که ایمان عاشقانه مبتنی بر رابطه‌ای پویا، انعطاف‌پذیر و گرم میان انسان و امر الهی است؛ درحالی که ایمان ایدئولوژیک به اطاعت از قواعد صلب و بی‌روح تقلیل می‌یابد. در تبیین نظریه مذکور، اهمیت با تجربه شخصی، عشق و تعهد درونی به دین است، نه با ظواهر و صورت‌های خشک شریعت.

۲. تقابل با دین‌ورزی

نظریه ایمان عاشقانه، به طور مستقیم، دو اصل مهم دین‌ورزی اسلامی را هدف قرار می‌دهد: دین فقهی - عبادی و دین کلامی - معرفتی.

الف) دین فقهی: این نوع اغلب بر محور «اطاعت محض» (تعبد) و اجرای دقیق احکام (فقه) بنا شده است. در این پارادایم، فرد مؤمن کسی است که با اراده خود، خویش را تحت انقیاد امر الهی قرار می‌دهد. صاحب نظریه ایمان عاشقانه این رویکرد را به مثابه نوعی برده‌داری ارادی می‌بیند که مانع ظهور کامل عشق

است. اگر همه چیز از سر ترس از عقاب یا طمع پاداش باشد، آن عمل، هرچند مشروع، «عاشقانه» تلقی نمی‌شود (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۴۸).

ب) دین کلامی: دین کلامی نیز که تلاش دارد با منطوق، وجود خدا و حقانیت دین را اثبات کند، از منظر این نظریه، یک تلاش اضافی و بیهوده است. تلاش برای اثبات چیزی که باید آن را احساس کرد، نشان‌دهنده ضعف در تجربه بنیادین است. کلام، عرصه نزاع‌های فرعی است، درحالی‌که جوهره دین در تجربه وحدت است (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۵۰). دکتر سروش معتقد است که این دو پارادایم، تجربه ذاتی و ناب را در لایه‌هایی از قوانین خشک و مناقشات بی‌پایان پنهان کرده‌اند. رهایی از این دو، شرط لازم برای بازگشت به «اصل دین» است (سروش، ۱۳۷۱، ص. ۱۳).

۳. نقد و بررسی مبانی ایمان عاشقانه

۱. تجربه دینی محض، طبق تعریف دکتر سروش، تجربه‌ای است که از محدودیت‌های تاریخی و فرهنگی رها شده است. دین، در طول تاریخ، با فرهنگ‌ها و ساختارهای اجتماعی ادغام شده است؛ شریعت و فقه، محصول تمدن‌های خاصی هستند (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۷). ایمان عاشقانه، رهایی و آزادی بی‌بدیلی برای فرد به ارمغان می‌آورد که او را از بند سنت‌ها نجات می‌دهد. اما این همان نکته‌ای است که در ادامه، چالش‌های جامعه‌شناختی ما را ایجاد می‌کند: وقتی ایمان از بستر تاریخ و فرهنگ مشترک جدا می‌شود، چه چیزی باقی می‌ماند که جامعه را به هم پیوسته نگه دارد؟ این تجربه، اگرچه در حوزه هستی‌شناسی فردی، مورد مطلوبی ممکن است باشد، اما در حوزه کارکرد اجتماعی، یک نقطه مبهم و پرچالش محسوب می‌شود، زیرا انسجام اجتماعی و اخلاق جمعی، غالباً نیازمند یک بستر تاریخی و فرهنگی مشترک هستند.

پس اگر تجربه دینی صرفاً «تجربه محض» باشد و از لباس تاریخی و فقهی خود عریان شود، دیگر هیچ بستر مشترکی برای گفت‌وگوی اجتماعی و پایه‌های اخلاق جمعی باقی نمی‌ماند. زیرا تمام ساختارهای اجتماعی، از جمله اخلاق و قانون، بر پایه قراردادهای مشترک بنا شده‌اند. شریعت و فقه، فارغ از جنبه الهی‌شان، زبان مشترک و چهارچوب عملی یک جامعه دینی تاریخی بوده‌اند. وقتی این چهارچوب برچیده می‌شود، جامعه دچار تجزیه زبانی-اخلاقی می‌شود. فرد تنها با «عشق» خود روبه‌روست. اگر عشق یک نفر مبتنی بر عدالت باشد و عشق دیگری مبتنی بر انزواطلبی (و هر دو ادعا کنند که از بند تاریخ رها شده‌اند)، چه معیار عقلانی مشترکی برای داوری میان این دو «تجربه محض» وجود دارد؟ این همان نسبی‌گرایی عملی است.

۲. در سنت اسلامی، ایمان مفهومی چندلایه است که هم بُعد قلبی (عاطفه و عشق)، هم بُعد عقلانی (فهم و باور) و هم بُعد رفتاری (عمل صالح و عبودیت) را شامل می‌شود. در نتیجه، نگاه صاحب نظریه فوق هرچند بخشی از حقیقت ایمان را برجسته می‌کند، ولی به نظر می‌رسد در نسبت با آموزه‌های اصلی قرآن و حدیث، رویکردی یک‌سویه و احیاناً تقلیل‌گرایانه دارد.

قرآن ایمان را نه صرفاً تجربه‌ای درونی، بلکه پیوندی میان اعتقاد قلبی، تصدیق زبانی و عمل رفتاری می‌داند: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» (بقره: ۲۵). ایمان در این آیات هم به باور قلبی اشاره دارد و هم

به رفتار متعهدانه در برابر آن باور. به تعبیر امام علی (ع) می‌فرماید: «الایمانُ معرفةٌ بالقلبِ و اقراءُ باللسانِ و عَمَلٌ بالأركانِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۸). بر این اساس ایمان، ترکیب عشق، عقل و عمل است؛ نه صرفاً تجربه فردی یا احساسی.

ایمان عاشقانه در بیان سروش، خطر لغزیدن به نوعی نسبی‌گرایی دینی را دارد؛ زیرا تجربه فردی ممکن است بدون معیارهای شناختی و اخلاقی عام به فردیت مطلق تبدیل شود. درحالی‌که در اسلام، تجربه دینی باید در محدوده وحی و شریعت سنجیده شود تا از انحراف و خودمحوری مصون بماند.

از طرفی اسلام عشق به خدا را نیرویی روحانی، هدایت‌شده و مبتنی بر معرفت می‌داند؛ نه صرف عاطفه انسانی. قرآن بارها از محبت خدا به انسان و محبت انسان به خدا سخن گفته است: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴). و این عشق قرآنی با تعهد اخلاقی و اجتماعی گره خورده است یعنی عاشق خدا بودن ملازم با وفاداری به رسالت، عدالت و امر به معروف است. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (آل عمران/۳۱)؛ (بگو (ای پیغمبر): اگر خدا را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست دارد و گناه شما را ببخشد، و خدا آمرزنده و مهربان است). یعنی عشق حقیقی تنها در تبعیت از پیامبر و عمل به دستور الهی تحقق می‌یابد. اما در رویکرد سروش، ایمان عاشقانه از شریعت فاصله می‌گیرد و به‌گونه‌ای فردی، انعطاف‌پذیر و احساسی تبدیل می‌شود. پس در الهیات اسلامی، شریعت مسیر تجلی ایمان است، نه مانع آن. از طرفی دیگر عرفای اسلامی از مولوی تا امام خمینی طریقت را راهی برای فهم عمیق‌تر شریعت می‌دانستند، نه جایگزین آن. مولوی نه تنها شریعت را کنار نگذاشت بلکه اواخر عمر در وصیت خود دارد: «شما را سفارش می‌کنم بهترس از خدا در نهان و عیان و اندک خوردن و اندک خفتن و اندک گفتن. و کناره گرفتن از جرم‌ها و جریرت‌ها. و روزه داشتن و نماز برپا داشتن و فرونهادن هواهای شیطانی و خواهش‌های نفسانی و شکیبایی بر درشتی مردمان و دوری گزیدن از همنشینی با نابخردان و سفلیگان. و پرداختن به همنشینی با نیکان و بزرگواران. همانا بهترین مردم کسی است که برای مردم مفید باشد و بهترین گفتار، کوتاه و گزیده است و ستایش از آن خداوند یگانه است» (زمانی، ۱۳۷۲، ص. ۳۶). امام خمینی (ره) نیز چنین می‌فرماید: «حقایق قلبی نیز یکی از ثمرات اعمال ظاهری است و اعمال ظاهری در شریعت، ظهور ملکات و اخلاق نفسانی و باطنی است و از این جهت اسلام بر حفظ ظاهر و صورت تأکید کرده و حتی به چگونگی نشستن و برخاستن اهمیت داده است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۵۸؛ امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۷۹). حتی امام خمینی (ره) با این اعتقاد که دستور تربیت انسان در شرایع الهی وجود دارد، معتقد است کسی که با مداومت بر انجام اعمال ظاهری شریعت و تبعیت از تکالیف الهی به باطن دست نیابد، باید بداند آن‌گونه که شایسته و بایسته است بر انجام وظایف ظاهری قیام نکرده است (امام خمینی، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۰۱).

ایمان عاشقانه و چالش انسجام اجتماعی

کانون اصلی نقد بر نظریه فردمحور سروش، از منظر جامعه‌شناسی، توانایی آن در تولید و حفظ «انسجام اجتماعی» است. جامعه‌شناسی، دین را به‌عنوان یک نهاد اصلی تولیدکننده هم‌بستگی تعریف می‌کند.

۱. تضعیف وجدان جمعی در مدل عاشقانه

اگر ایمان، همان تجربه عاشقانه من با خدا باشد، مرجعیت مشترک از دست می‌رود. وجدان جمعی مبتنی بر تعهد به امر مشترک است، نه تجربه منحصر به فرد. وقتی هر فردی تجربه دینی خود را «محض» و «منحصر به فرد» تعریف می‌کند، نمی‌توان انتظار داشت که این تجارب بتوانند به‌طور خودکار یک مجموعه مشترک از هنجارها و نمادها را تولید کنند که همه مجبور به رعایت آن باشند. اگر عشق به‌شکلی که گفته شد پذیرفته شود، پیامدهای زیر در حوزه انسجام رخ می‌دهد:

۱. واسازی نمادها: آیین‌ها، که کارکرد اصلی‌شان برانگیختن احساسات جمعی برای تقویت هم‌بستگی است، کارکرد خود را از دست می‌دهند. یک مراسم نماز جماعت، اگر صرفاً مجموعه‌ای از تجارب فردی باشد، دیگر بیانگر اتحاد نیست، بلکه تجمعی از تنهایی‌های عاشقانه است.

۲. فقدان تعهد به امر غیرشخصی: انسجام اجتماعی نیازمند آن است که فرد، برخی از منافع و علائق شخصی خود را فدای بقای جمع کند. در ایمان عاشقانه، اگر معشوق تنها خدا باشد و هیچ تجلی‌ای در جامعه نداشته باشد، انگیزه برای فداکاری جمعی، مانند مشارکت در امور مدنی یا دفاع از هنجارهای اجتماعی، کاهش می‌یابد. به عبارت دیگر، ایمان عاشقانه، جامعه را از «محراب مشترک» به «اتاق‌های گفت‌وگوی خصوصی» میان هر فرد و خداوند منتقل می‌کند؛ فضایی که در آن، جامعه به‌طور کلی از معادله حذف می‌شود.

۲. ایمان عاشقانه و چالش اخلاق اجتماعی

علاوه بر انسجام، اخلاق اجتماعی نیز بر پایه‌ای از تعهدات متقابل و هنجارهای عمومی استوار است. اگر ایمان تنها یک تجربه قلبی باشد، ضمانت اجرایی اخلاق عمومی تضعیف می‌شود.

۲.۱. اخلاق عاشقانه در برابر اخلاق مبتنی بر تکلیف

اگرچه اخلاق مبتنی بر عشق در ظاهر بسیار اخلاقی‌تر از اخلاق مبتنی بر تکلیف (اخلاق سنتی) به نظر می‌رسد و عشق، انگیزه‌ای قوی‌تر از ترس یا وظیفه است، اما در حوزه اجتماعی، اخلاق نیازمند قطعیت، قابلیت پیش‌بینی و الزام عمومی است.

در ایمان عاشقانه، اگر فردی تصمیم بگیرد که براساس عشق او به خدا، از تعهدات اجتماعی (مانند پرداخت بدهی یا رعایت حقوق همسایه) معاف باشد، جامعه چه ابزاری برای مقابله با این ادعا خواهد داشت؟ اگر تمام اعمال از عشق ناشی شود، قضاوت در مورد مشروعیت یک عمل به یک منازعه متافیزیکی بین فرد و منتقدانش تبدیل می‌شود که جامعه مدنی توان حل آن را ندارد. خلاصه اینکه؛ اخلاق عاشقانه، در صورت عدم اتصال به جهان بیرونی، به اخلاق مبتنی بر ادراک شخصی تقلیل می‌یابد.

۲.۲. خطر فردگرایی

اگر نظریه ایمان عاشقانه به صورت مطلق پذیرفته شود، این امر منجر به ازهم‌گسیختگی هویت جمعی می‌شود. فرد مؤمن، در این مدل، ابتدا یک «عاشق» است، نه یک «شهروند»، «همکار» یا «عضو خانواده». این جابجایی اولویت‌ها، شکافی عمیق بین زندگی خصوصی معنوی فرد و الزامات عمومی زندگی اجتماعی

ایجاد می‌کند. این فرد ممکن است خود را ملزم به رعایت عدالت و دفع ظلم از دیگری در سطح جهان نداند، زیرا تمام تلاش‌های اخلاقی او صرف حفظ کیفیت رابطه عاشقانه با معشوق می‌شود.

همچنین در چهارچوب عقلانی، یک باور برای اینکه از قوه شخصی فراتر رفته و اعتبار جمعی یا عینی پیدا کند، نیازمند یک معیار بیرونی یا قابلیت تعمیم است. ایمان عاشقانه (تجربه‌محور)، وقتی صرفاً بر تجربه قلبی و عشق فردی تکیه کند، معیار سنجش آن کاملاً درونی می‌شود. از نظر عقلانی، اگر دو نفر دو تجربه کاملاً متضاد داشته باشند، هیچ ابزار منطقی مشترکی برای ترجیح یکی بر دیگری باقی نمی‌ماند، جز اینکه «تجربه من اصیل‌تر است». این وضعیت منجر به این می‌شود که هر فرد، تجربه خود را به «حقیقت مطلق» تبدیل کند. این امر مقدمه عقلانیت ابزاری است که در آن هدف فردی (تجربه شخصی) توجیه‌کننده هر وسیله‌ای می‌شود. اگر فردی در تجربه عاشقانه خود به این نتیجه برسد که برای رسیدن به آرامش درونی، باید از تمام مسئولیت‌های اجتماعی‌اش شانه خالی کند، ایمان عاشقانه این عمل را توجیه می‌کند، زیرا ریشه در تجربه قلبی او دارد. پس فردگرایی مطلق، قرارداد اجتماعی دین را سست می‌کند. دین تبدیل به یک «فراغت معنوی» شخصی می‌شود و کارکرد خود را به عنوان یک نیروی انسجام‌بخش اخلاقی در جامعه از دست می‌دهد.

نگاه دین به پارادایم ایمان عاشقانه

دین، ایمان را صرفاً یک کشش عاطفی یا یک تجربه شهودی بی‌قاعده نمی‌داند بلکه ایمان را یک نظام فکری منسجم می‌بیند که در آن، عقل و وحی در تعاملی سازنده عمل می‌کنند. برای فهم مطلب لازم است در ادامه سه واژه ایمان، فطرت، جامعیت دین مختصراً توضیح داده شود:

ایمان: ایمان راستین باید مبتنی بر برهان و استدلال باشد. تعارض میان عقل و دین یک توهم ناشی از فهم نادرست از هر دو است. در المیزان تعاریفی مختلف از ایمان ارائه شده لکن همه آن‌ها به یک امر اشاره دارد. ایشان می‌فرماید: «الایمان بامر هو العلم به مع الالتزام به عملاً فلو لم يلتزم لم یکن ایماناً و ان کان هناک علم» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج. ۱۸، ص. ۱۵۸). ایشان در توضیح می‌فرماید: «ایمان به خدا در واژه‌های قرآنی به معنای تصدیق به یگانگی او و پیامبرش و تصدیق به روز جزا و بازگشت به سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان آورده‌اند. البته تا اندازه‌ای با پیروی عملی نه اینکه هیچ پیروی نداشته باشد و لذا قرآن هرجا صفات نیک مؤمن را می‌شمارد و یا از پاداش نیک آن سخن به میان می‌آورد به دنبال ایمان، عمل صالح را نیز بیان می‌کند. مثلاً می‌فرماید: «من عمل صالحاً من ذکر او انشی و هو مؤمن فلنحیینه حیوه طیبه» پس صرف اعتقاد ایمان نیست مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده‌ایم ملتزم شویم و آثار آن را بپذیریم» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج. ۱۸، ص. ۱۵۹).

به نظر علامه طباطبایی معرفت پایه و اساس تصدیق قلبی را تشکیل می‌دهد و بدون معرفت، ایمان و تصدیق قلبی حاصل نمی‌شود. پس از نظر علامه معرفت شرط و مقدمه ایمان نیز بوده که مقدم بر ایمان می‌باشد. مثل وضو نسبت به نماز که وضو مقدمه و شرط نماز است و نماز بدون وضو نماز مطلوب و مرضی نیست.

فطرت: در زبان عربی ماده «فطر» به معنای «آفرینش»، و به یک معنا آن را نوآوری و آفرینش بدون سابقه می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱، ص. ۳۹۶). با نگاه به اندیشه دانشمندان اسلامی، دو معنا از «فطرت» قابل شناسایی است؛ گاهی منظور از «فطرت»، «نحوه خلقت انسان»، بما هو انسان است، که در این معنا «ذات» داشتن انسان، جهت‌داری حرکت وجودی او، خداجویی او و... مورد نظر است. زمان دیگر «فطرت»، در مقابل «غریزه» یا «طبیعت» بیان می‌شود که در این صورت، به مرتبه و بخشی از وجود انسان اشاره دارد که همان «بعد انسانی» در مقابل «بعد حیوانی» یا «نباتی» اوست (صداقت‌زاده و رامشت، ۱۴۰۲، ص. ۱۰۸). این فطرت یک گرایش خام نیست، بلکه یک آمادگی ذاتی است که باید توسط عقل پرورش یابد تا به ایمان کامل تبدیل شود (مطهری، ۱۳۸۹، ب، ص. ۲۸۵).

جامعیت دین: دین نه تنها پاسخ‌گوی نیاز فردی به کمال است، بلکه چهارچوب لازم برای ساماندهی اخلاقی و اجتماعی جامعه را نیز فراهم می‌آورد. شهید مطهری می‌فرماید: «رکن اساسی در اجتماعات بشری اخلاق است و قانون. اجتماع، قانون و اخلاق می‌خواهد و پشتوانه قانون و اخلاق هم فقط دین است. اینکه می‌گویند اخلاق بدون پایه دینی هم استحکامی خواهد داشت، هرگز باور نکنید، درست مثل اسکناس بدون پشتوانه است که اعتباری ندارد. مثل اعلامیه حقوق بشر است که فرنگیان منتشر کردند و می‌کند و خودشان هم قبل از دیگران علیه آن قیام کرده و می‌کنند چرا؟ چون متکی به ایمانی که از عمق وجدان بشر برخاسته باشد نیست... قانون هم همین‌طور است. آزادی چطور؟ آزادی هم همین‌طور است تمام مقدساتی که اجتماع بشر دارد: عدالت، مساوات، آزادی، انسانیت و همدردی، هرچه که به فکر شما برسد، تا پای دین در میان نباشد حقیقت پیدا نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۵۴).

۱. نقش عقل در استحکام ایمان

پایه‌های اعتقادی و ایمانی ابتدا باید از طریق براهین عقلی و منطقی محکم شوند و روش‌های صرفاً «ذوقی» و «عرفانی» اگر با ضوابط عقلانی همراه نباشد، ناکافی یا حتی گمراه‌کننده‌اند. اساساً تنها راهی که فراوی هر جوینده راه حل برای مسائل جهان‌بینی گشوده است، راه عقل و روش تعقل است. تفسیر شهودها و بیان آن‌ها در قالب الفاظ و مفاهیم، به ورزیدگی ذهنی خاصی نیاز دارد که جز با سابقه طولانی در تلاش‌های عقلی و تحلیل‌های فلسفی، امکان‌پذیر نیست و کسانی که چنین ورزیدگی را ندارند الفاظ و مفاهیم متشابهی را به کار می‌گیرند که عامل بزرگی برای انحراف و گمراهی می‌شود. حتی در بسیاری از موارد، آنچه حقیقتاً مورد شهود قرار می‌گیرد با انعکاس‌های خیالی آن و تفسیر ذهن، حتی برای خود شهودکننده هم مشتبه می‌شود. پس چگونه ایمان عاشقانه و عارفانه کارساز است؟ همچنین یافتن حقایقی که تفسیر ذهنی آن‌ها «جهان‌بینی» نامیده می‌شود، در گرو سال‌ها سیر و سلوک عرفانی است و پذیرفتن روش سیر و سلوک که از شناخت‌های عملی است، به میانی نظری و مسائل بنیادی جهان‌بینی نیازمند است. پس قبل از شروع در سیر و سلوک باید این مسائل حل شود، درحالی‌که شناخت شهودی در پایان کار حاصل می‌شود و اساساً عرفان واقعی برای کسی

تحقق می‌یابد که در راه بندگی خدای متعال مخلصانه تلاش کند چنین تلاشی منوط به شناخت قبلی خدای متعال و راه بندگی و اطاعت اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۴۰).

ایمانی که تنها بر پایه احساسات و عواطف بنا شود، مانند ساختمانی است که بر شن بنا شده باشد. باد حوادث که می‌وزد، این بنا را متلاشی می‌کند. اگر ایمان صرفاً یک هیجان باشد، در برابر تردیدها یا تجربیات عاطفی متضاد، ثبات خود را از دست می‌دهد. باید گفت؛ دین بر لزوم استحکام ایمان از طریق برهان تأکید دارد. یعنی عقل نه‌تنها برای کسب ایمان، بلکه برای حفظ و تعمیق آن ضروری است. اساساً رابطه عقل و دین یک رابطه مکمل هستند. رشد علمی و عقلی بشر، نه‌تنها دین را تهدید نمی‌کند، بلکه زمینه را برای فهم عمیق‌تر از دین فراهم می‌سازد.

دین مشتمل بر مجموعه‌ای از معرفت‌هایی است که عقل نسبت به برخی از این معارف، «معیار» و نسبت به برخی دیگر، «مصباح» و در بعضی موارد «مفتاح» می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۳). معیار و میزان بودن عقل، نسبت به برخی از اصول و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آن مبانی است. عقل در این بخش از اصول و قواعد، گرچه خود میزان و معیار است، لیکن وحی، کلامی مخالف با آن ندارد تا سخن از سنجش آن با عقل برآید؛ زیرا انسان با استعانت از این قواعد و اصول، ضرورت شریعت و وحی را اثبات می‌نماید.

۲. بعد اجتماعی و اخلاقی اخلاق توحیدی

وقتی ایمان از بنیان عقلانی و فطری جدا شود و تنها به تجربه شخصی متکی گردد، خطر نسبی‌گرایی اخلاقی افزایش می‌یابد. اگر ایمان من صرفاً «احساس من به خدا» باشد، این احساس در برابر احساس دیگری که او را به عمل متفاوتی هدایت می‌کند، چه وزنی دارد؟ دین با پیوند دادن اخلاق به «عدل الهی» و «توحید»، معیاری عینی برای سنجش اعمال فراهم می‌آورد که تجربه شخصی، هر قدر هم عمیق باشد، نمی‌تواند جایگزین آن شود. ایمان عاشقانه سروش، با قرار دادن تجربه فردی در رأس اولویت‌ها، به‌طور ناخودآگاه، قوانین و تعهدات اجتماعی دینی (مانند فقه، احکام اجتماعی و ساختارهای حکومتی مبتنی بر دین) را تضعیف می‌کند. انسان موجودی ذاتاً اجتماعی است که کمال او (انسان کامل) تنها در بستر اجتماع تحقق می‌یابد و اخلاق اجتماعی دینی ریشه در توحید دارد. اگر خداوند یگانه است، پس تمامی انسان‌ها در برابر او و در برابر یکدیگر دارای حقوق و وظایفی هستند که از این یگانگی نشأت می‌گیرد.

همچنین اگر ایمان صرفاً یک «تجربه فردی» باشد، جامعه تبدیل به مجموعه‌ای از افراد منفرد می‌شود که هرکدام در تجربه خود غرق‌اند و اشتراکات بنیادینی برای عمل جمعی نخواهند داشت. فرض کنید فردی براساس تجربه عاشقانه خود، هر یک از احکام اجتماعی و اخلاقی را که موجب اختلال در راحتی یا تجربه او می‌شود، کنار بگذارد. در این صورت، چهارچوب اخلاقی مشترک از بین می‌رود و نظم اجتماعی مبتنی بر دین فرو می‌پاشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی تعارض ذاتی میان تجربه شخصی دکتر سروش با الزامات ساختاری جامعه پرداخت. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که ایمان عاشقانه، گرچه در حوزه معرفت‌شناختی دینی مقداری گشایش ایجاد می‌کند، اما در حوزه جامعه‌شناسی، چالش‌برانگیز است.

- فقدان مرجعیت جمعی: نظریه مذکور، با تمرکز بر تجربه فردی، رکن اصلی انسجام اجتماعی یعنی «وجدان جمعی» را تضعیف می‌کند، زیرا ایمان مشترک جای خود را به تجارب متکثر و شخصی می‌دهد.
- فقدان چهارچوب اجتماعی: این تجربه، فاقد ظرفیت تولید نمادها و آیین‌های جمعی است که بتواند به‌طور مستمر، تعهد افراد به یکدیگر را، فراتر از تعهد به معشوق، بازتولید کند.
- نظریه ایمان عاشقانه دکتر سروش، به‌صورت ذاتی، با مبانی بنیادین انسجام اجتماعی و اخلاق اجتماعی دینی در تضاد است. این تضاد ناشی از ماهیت کاملاً درون‌گرا و فردمحور آن است که فاقد شرایط لازم برای برون‌فکنی و تبدیل شدن به یک نیروی همبسته‌ساز جمعی است.
- این نظریه یک «تزرهائی‌بخش فردی» است که تلاش می‌کند دین را از قید ساختارهای اجتماعی و تاریخی آزاد سازد. این در حالی است که دین چارچوبی عقلانی دارد که هم‌زمان به نیازهای فردی (کمال) و نیازهای اجتماعی (عدالت و نظم) پاسخ می‌دهد.
- مقایسه نشان داد که «ایمان عاشقانه»، درحالی که در سطح فردی ظرفیت‌های عاطفی عمیقی را فعال می‌سازد، در سطح ساختاری و اجتماعی، بنیادهای تعهد و انسجامی را که دین ضامن کمال و پایداری جامعه می‌داند، نادیده می‌گیرد.
- بنابراین، چهارچوب دین منسجم‌تر است که در آن ایمان، عقل، عمل، اخلاق و جامعه نه در تعارض، بلکه در یک سلسله مراتب منطقی و هستی‌شناختی مکمل یکدیگرند.

منابع

- قرآن کریم.
 نهج البلاغه.
 آرون، ریمون. (۱۳۸۶). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (ترجمه باقر پرهام). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت. تهران: مرکز فرهنگی رجا.
 خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 خمینی، روح‌الله. (۱۴۰۹ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم. قم: نشر پاسداران اسلام.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن. تهران: دفتر نشر کتاب.
 زمانی، کریم. (۱۳۷۲). شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اول). تهران: انتشارات اطلاعات.
 سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۱). ایمان و حیرت. مجله کیان، (۱۰)، ۸-۲۵.
 سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). ایمان و امید. مجله کیان، (۵۲)، ۳۰-۵۳.
 سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶). بشر و بشیر (نامه به آیت‌الله جعفر سبحانی). بازیابی شده از سایت اینترنتی عبدالکریم سروش: <http://www.drseroush.com>
 سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۹). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.
 صداقت‌زاده، میثم؛ رامشت، شهرام. (۱۴۰۲). واکاوی معنای تربیت براساس خوانش شهید مطهری از نظریه فطرت. فصلنامه علمی تربیت اسلامی، ۱۸ (۴۶).
 طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۸). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: نشر اسماعیلیان.
 طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر نشر اسلامی.
 مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). اخلاق در قرآن (جلد ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۶). آموزش عقاید. تهران: نشر بین الملل و انتشارات امیرکبیر.
 مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). آینده انقلاب اسلامی ایران. تهران: مؤسسه انتشارات صدرا.
 مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (جلد ۳). تهران: مؤسسه انتشارات صدرا.
 مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶). انسان و ایمان. تهران: مؤسسه انتشارات صدرا.

References

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balāgha.

Aron, Raymond. (2007). *Marāḥil-i asāsī-yi sayr-i andīsha dar jāmi'a-shināsī* [The Main Stages in the Development of Sociological Thought] (trans. Bāqir Parhām). Tehran: 'Ilmī va Farhangī Publications.

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (1993). *Sharī'at dar ā'īna-yi ma'rīfat* [Religious Law in the Mirror of Knowledge]. Tehran: Rajā Cultural Center.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. (1999). *Ādāb al-ṣalāt* [The Disciplines of Prayer]. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini.

- Khumaynī, Rūḥ Allāh. (2003). *Sharḥ-i ḥadīṣ-i junūd-i 'aql va jahl* [Commentary on the Tradition of the Soldiers of Reason and Ignorance]. Qom: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini.
- Khumaynī, Rūḥ Allāh. (1409 AH/1989). *Ta'liqāt 'alā sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam* [Glosses on the Commentary on the Bezels of Wisdom]. Qom: Pāsdārān-i Islām Publications.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad. (1404 AH/1984). *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* [The Vocabulary of the Uncommon Terms of the Qur'ān]. Tehran: Daftar-i Nashr al-Kitāb.
- Zamānī, Karīm. (1993). *Sharḥ-i jāmi'-i Maṣnavī-yi ma'navī* (daftar-i avval) [Comprehensive Commentary on the *Mathnawī-yi Ma'navī*, Book One]. Tehran: Ittīlā'āt Publications.
- Surūsh, 'Abd al-Karīm. (1992). "Imān va ḥayrat" [Faith and Bewilderment]. *Kiyān*, (10), 8–25.
- Surūsh, 'Abd al-Karīm. (2000). "Imān va umīd" [Faith and Hope]. *Kiyān*, (52), 30–53.
- Surūsh, 'Abd al-Karīm. (2007). *Bashar va bashīr* (nāma bih Āyat Allāh Ja'far Subḥānī) [Man and the Bearer of Glad Tidings: A Letter to Ayatollah Ja'far Subḥānī]. Retrieved from the website of 'Abd al-Karīm Surūsh: <http://www.dr.soroush.com>
- Surūsh, 'Abd al-Karīm. (2010). *Basṭ-i tajruba-yi nabavī* [The Expansion of Prophetic Experience]. Tehran: Sirāt.
- Ṣadāqatzāda, Maysam; and Rāmīsh, Shahram. (2023). "Vākāvī-yi ma'nā-yi tarbiyat bar-asās-i khwānīsh-i Shahīd Muṭahharī az nazariyya-yi fiṭrat" [An Analysis of the Meaning of Education Based on Shahīd Muṭahharī's Reading of the Theory of *Fiṭra*]. *Faṣlnāma-yi 'Ilmī-yi Tarbiyat-i Islāmī*, 18(46).
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1989). *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in the Interpretation of the Qur'ān]. Qom: Ismā'īliyyān Publications.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1995). *Tarjuma-yi al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [Translation of *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*]. Qom: Daftar-i Nashr-i Islāmī.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2001). *Akhḷāq dar Qur'ān* (jild-i 3) [Ethics in the Qur'ān, Vol. 3]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2017). *Āmūzish-i 'aqā'id* [Instruction in Beliefs]. Tehran: Nashr-i Bayn al-Milal and Amīr Kabīr Publications.
- Muṭahharī, Murtaẓā. (2010). *Āyanda-yi inqilāb-i Islāmī-yi Irān* [The Future of the Islamic Revolution of Iran]. Tehran: Ṣadrā Publications Institute.
- Muṭahharī, Murtaẓā. (2010). *Majmū'a-yi āṣār* (jild-i 3) [Collected Works, Vol. 3]. Tehran: Ṣadrā Publications Institute.
- Muṭahharī, Murtaẓā. (2017). *Insān va imān* [Man and Faith]. Tehran: Ṣadrā Publications Institute.