

## چیستی ایمان در حکمت و کلام اسلامی

عبدالله ابراهیم زاده آملی<sup>۱</sup>

### چکیده

در باره ماهیت و حقیقت ایمان دیدگاه‌های متفاوتی از سوی حکما، متکلمان و سایر اندشمندان اسلامی مطرح شده است؛ دیدگاه‌هایی همچون: علم، تصدیق قلبی، و عمل جوارحی. این مقاله با رویکردی توصیفی - تحلیلی به بیان مهم‌ترین دیدگاه‌ها و دلایل هر دیدگاه در این موضوع پرداخته، و با بهره‌گیری از دلایل عقلی و نقلی، و شواهد وجدانی و لغوی دلایل هر دیدگاه را نقد و بررسی کرده است. این بررسی نشان می‌دهد از میان دیدگاه‌های موجود در باره حقیقت ایمان، نظریه «ایمان به معنای تصدیق قلبی» بر دلایل محکم و متقنی استوار بوده و قابل پذیرش است.

**واژگان کلیدی:** ایمان، حکمت، کلام اسلامی، علم و معرفت، عمل جوارحی، تصدیق، تصدیق قلبی.

۱. دانش آموخته مرکز تخصصی علم کلام، استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع).

ایمان دینی به دلیل اینکه در سرنوشت انسان نقش تعیین کننده‌ای دارد، در کانون توجه و شناخت انسان مؤمن به خدا قرار دارد و برای همه دین ورزان و مؤمنان راستین از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. از این رو، در باره این مسأله بسیار مهم هرچه سخن گفته شود و شفاف سازی گردد، شایسته است.

### معنای لغوی ایمان

حاصل گفتار لغت‌دانان این است که «ایمان»، مصدر باب افعال از ماده «أ م ن» است، و ثلاثی مجرد آن به معنای ضدّ خوف (یعنی امنیت، آرامش، سکون، اطمینان و مانند آن) است. چنان که قرآن می‌فرماید: «من بعد خوفهم أمناً...» (نور: ۵۵). اما ثلاثی مزید آن یعنی «ایمان»، اگر با حرف باء متعدّی شود، به معنای اذعان، تصدیق و پذیرش قلبی یا همان باور است. مانند آیه: «أمن الرسول بما أنزل إليه من ربه» (بقره: ۲۸۵)؛ و اگر مقرون و متعدّی به لام گردد، به معنای صادق دانستن، قبول و مانند آن است؛ مانند آیه: «و ما أنت بمؤمن لنا» (یوسف: ۱۷). اما اگر متعدّی بنفسه باشد، به معنای ایمن گردیدن، در امان قرار گرفتن و مانند آن می‌باشد؛ زیرا مؤمن به سبب تصدیق و اعتقاد به خداوند از انتساب به کذب و انکار ایمن می‌گردد (رک: ابن منظور: بی تا، ۱۳: ۲۱-۲۲؛ طریحی: ۱۳۷۵، ۱: ۱۱۲؛ فراهیدی: ۱۴۰۹، ۸: ۳۸۸؛ ابن فارس: ۱۳۶۱، ۱: ۱۳۳).

معنای تصدیق برای ایمان تقریباً امری اجماعی در میان اهل لغت است (رک: طریحی: ۱۳۶۷، ۱: ۱۱۲-۱۱۵، ابن منظور: بی تا، ۱۳: ۲۱-۲۲)؛ اما از میان مصادیق ایمان، تصدیقی که همراهش آرامش و امنیت خاطر باشد، از جامعیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا در ریشه واژه ایمان و واژه‌های هم خانواده آن به نوعی «بعد عاطفی» نهفته است، چنان که برخی از لغت‌دانان نظیر خلیل بن احمد و غیر او به آن تصریح کرده‌اند (فراهیدی: ۱۴۰۵، ۸: ۳۸۸-۳۸۹؛ وجدی: ۱۹۷۱، ۱: ۵۹۴-۵۹۵). راغب اصفهانی نیز به این نکته توجه کرده و گفته است: «لایمان هو التصدیق الذی معه أمن». ایمان تصدیقی است که همراهش، حالت عاطفی، آرامش و سکون هم باشد (راغب اصفهانی: ۱۴۱۲، ۹۰). با توجه به وجود همین بعد عاطفی، این تصدیق قلبی است؛ گرچه بعداً خواهیم دید که برخی از اندیشمندان اسلامی، از تصدیق

منطقی یا عقلی و علمی نیز به تصدیق قلبی تعبیر کرده‌اند، ولی به یقین این تصدیق غیر از تصدیق قلبی برخاسته از معنای لغوی ایمان است که با گرایش روحی و بعد عاطفی انسان گره خورده است؛ چون این تصدیق از سنخ علمی و منطقی است. به همین دلیل، صرف تصدیق منهای بعد عاطفی، گویای معنای لغوی ایمان نیست، بلکه باید در معنای لغوی واژه ایمان به این بعد عاطفی نهفته در معنای آن توجه داشت. اینک باید دید آیا معنا و ماهیت اصطلاحی ایمان در دیدگاه علما، حکما و متکلمان، همان معنای لغوی‌اش، یعنی تصدیق قلبی به معنای گرایش و اذعان آمیخته با امنیت و آرامش است یا چیزی غیر از آن؟

### دیدگاه‌ها در باره معنای اصطلاحی ایمان

در باره معنای اصطلاحی ایمان اختلاف نظر شدیدی وجود دارد. اصل و قاعده اقتضا می‌کند که ایمان در اصطلاح نیز به همان معنای لغوی باشد، مگر اینکه دلیل قوی و معتبری بر خلاف آن یافت شود. حال باید دید که آیا مدعیان معنای غیر لغوی ایمان دلیل یا دلایل محکم و متقنی دارند یا نه؟ مهم‌ترین آراء در باره معنا و ماهیت ایمان، همراه با دلایل مهم شان، به شرح زیر است:

#### ۱. دیدگاه اول: ایمان به معنای علم و معرفت

صدرالمتألهین شیرازی در کتب فلسفی و تفسیری‌اش ایمان را به معنای علم و معرفت دانسته است. او در مشهورترین کتاب فلسفی‌اش «سفار اربعه»، برترین حکمت را «حکمت و معرفت الهی» یا «علم به مبدأ و معاد» اعلام کرده و آن را «ایمان حقیقی» به خدا و روز جزا معرفی نموده است (صدرالدین شیرازی: ۱۳۸۶، ۶: ۷-۸). وی در کتاب تفسیرش نیز ایمان را همان علم و معرفت اعلام می‌کند (صدرالدین شیرازی: ۱۴۱۸، ۱: ۲۲۸؛ ۲: ۹۲). اما در برخی موارد عنصر تصدیق را نیز به کار برده: «و مما يدل علی أنّ الإیمان مجرد العلم و التصدیق وحده امور...» (همان، ۱: ۲۳۰). با توجه به تصریح به اینکه ایمان مجرد علم است روشن می‌شود که مراد از این تصدیق، نمی‌تواند تصدیق قلبی به معنای لغوی آن باشد که پیش از این شرح دادیم، بلکه مراد، تصدیق منطقی است که نوعی از علم به شمار می‌آید. در جایی دیگر نیز تصریح کرده که: «و الایمان هو العلم بالله و الیوم علماً یقیناً و تصدیقاً قلبیاً...» (همو: ۱۳۶۶، ۱: ۵۴۳؛ همو، ۱۳۸۶، ۶: ۷-۸)؛ «لأنّ الحیاة الأخرویة و البقاء

السرمدی آنما یحصل بالعلم بالله و هو الایمان الحقیقی» (همو: ۱۳۶۶، ۲: ۵۸).

بنابراین، با توجه به برابردانستن ایمان با علم از سوی ملاصدرا، روشن می شود که مراد او از تصدیق قلبی در این عبارات نمی تواند به معنای لغوی آن باشد، اما اینکه سنخ این تصدیق چیست در ادامه بیان خواهیم کرد.

از دیگر حکیمان و متکلمان، ملا محسن فیض کاشانی است که بر عینیت علم و ایمان نظر داده است:

«مرجع الایمان إلى العلم، و ذلك لأنّ الایمان هو التصدیق بالشیء علی ما هو علیه، و لا محالة هو مستلزم لتصور ذلك الشیء كذلك بحسب الطاقه، و هما معنی العلم... فإنّ العلم و الایمان درجات مترتبة فی القوه و الضعف... و ذلك لأنّ الایمان إنّما یکون بقدر العلم الذی به حیاة القلب، و هو نور یحصل فی القلب...» (فیض کاشانی: ۱۳۵۸، ۱: ۶ و ۸).

ملا هادی سبزواری نیز ایمان را تصدیق یقینی به معنای علم می داند:  
فالایمان الحقیقی هو التصدیق الیقینی، و یدخل فی الایقان بالله الایقان بصفاته... و الایقان بکتابه... و الایقان بالمعاد. (صدرالدین شیرازی: ۱۳۸۶، ۶: ۷-۸، پاورقی)

او در شرح منظومه اش نیز چنین آورده است:

قد عرف الایمان بالتصدیق      بما أتى النبى علی التحقيق

(سبزواری: بی تا، ۳۵۳)

در بخش فلسفه شرح منظومه اش نیز حکمت را همان ایمان به معتقدات دینی اعلام می کند (سبزواری: بی تا، ۷). و از اینکه حکمت را به معنای ایمان و برابر با آن می داند، روشن می شود که مرادش از تصدیق و تصدیق یقینی نیز همان علم و تصدیق منطقی است؛ چون حکمت به معنای علم و دانش است.

از دیگر عالمان و حکیمانی که ایمان را به معنای تصدیق علمی و یقینی می داند، شیخ محمد تقی آملی است (آملی: بی تا، ۴۶۸-۴۶۹).

حکیم متألّه، الهی قمشه ای نیز ایمان را به علم و معرفت معنا و تفسیر می کند:  
حقیقت ایمان، اول معرفت و شناسایی خداوند به قلب و به باطن ذات است... پس ایمان اول معرفت و شهود خداست به چشم دل، و مطابق قلب بر زبان نیز جاری سازد... و باز عمل به ارکان هم شرط ایمان است... هر سه مقام بود ایمان کامل بود... (الهی قمشه ای: بی تا، ۳۸۷).



ایشان با اشاره به روایت: «لایمان معرفه بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأركان» مانند بسیاری از علمای دیگر، اقرار به زبان و عمل به ارکان را جزو شرایط ایمان کامل می‌داند، نه جزو ماهیت و حقیقت ایمان.

شهید ثانی نیز ایمان را به معنای علم و معرفت می‌داند. برابری ایمان با علم و معرفت (یا تصدیق منطقی) در جاهای مختلف گفتار شهید ثانی قابل شناسایی است. از جمله در آنجا که قول به تفاوت و تمایز میان معرفت و تصدیق را نقل و نقد می‌کند: این ادعا (متفاوت دانستن معرفت و تصدیق) رد می‌شود، به این دلیل که معرفت از اقسام علم است، نه تصور؛ زیرا سخن در معرفتی است که از اقسام اعتقاد است نه معرفت مطلق. پس از سنخ تصدیق است... (شهید ثانی: ۱۴۰۹، ۷۸)

ملا محمد مهدی نراقی نیز پس از ذکر شواهدی از آیات و روایات در باره ایمان، به این نتیجه می‌رسد که: حقیقت ایمان چیزی جز معرفت و علم نیست (نراقی: ۱۳۶۷، ۳۵۹-۳۶۲).

اما از اهل سنت نیز برخی از عالمان و فرقه‌های مذهبی و کلامی آنها، ایمان را به معنای معرفت دانسته‌اند. (ر.ک: رازی: بی تا، ۲: ۲۴؛ اشعری: ۱۴۲۶، ۱۳۲-۱۴۱؛ بغدادی: بی تا، ۱۹۱ و ۲۱۱؛ شهرستانی: ۱۴۰۰، ۱: ۱۴۱-۱۴۵)

### نقد دلایل اثبات

۱. ادعا شده که علم و تصدیق یقینی غیر قابل زوال و تغییر است. از این رو، سزاوار است که اصل و حقیقت ایمان شمرده شود. (صدرالدین شیرازی: پیشین، ۲: ۹۴)

نقد: پیش فرض این استدلال این است که ایمان زوال ناپذیر است، پس باید آن را به یقین تفسیر کرد که زوال ناپذیر است. این استدلال از چند جهت مخدوش است؛ نخست این که ادعای زوال ناپذیری ایمان امری نادرست است؛ زیرا چه بسیارند کسانی که ایمان داشتند ولی سرانجام بی‌ایمان مردند؛ دوم این که زوال ناپذیری یقین نیز قابل تأمل بوده و امری مسلم و قطعی نیست؛ سوم این که علم و یقین در ایمان به معنای لغوی، یعنی تصدیق قلبی آمیخته با بعد عاطفی هم وجود دارد.

۲. ملاصدرا به دو آیه زیر نیز استناد کرده است:

﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كِتَابِهِ وَ رُسُلِهِ...﴾ (بقره: ۲۸۵)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي أُنزِلَ مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كِتَابِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ

الْأَجْرَ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۳۶)

وی از این آیات چنین نتیجه‌گیری می‌کند که ایمان تنها از طریق علم و معرفت به امور ایمانی مذکور در این دو آیه و تصدیق آنها حاصل می‌شود. (صدرالدین شیرازی: ۱۳۶۰، ۲۷) او بر این باور است که ایمان حقیقی مشتمل بر دو علم شریف است: یکی علم به مبدأ و دیگری علم به معاد. (صدرالدین شیرازی: ۱۳۸۶، ۶: ۷-۸، مقدمه)

نقد: این آیات، در صدد بیان متعلقات ایمان است، نه حقیقت ایمان که آیا علم است یا ادعان قلبی. و به فرض که برداشت او از آیات یاد شده درست باشد، با این حال مقصود او مبنی بر برابری علم و ایمان را تأمین نمی‌کند؛ زیرا گر چه علم و معرفت در تحقق ایمان به صورت شرط لازم نقش دارد ولی هرگز در آن به صورت جزء العله یا تمام‌العله نقش ندارد؛ چون ایمان حقیقی - چنان که پس از این بیان خواهد شد - چیزی فراتر از علم است.

۳. فیض کاشانی نیز با طرح مسأله «علم و عبادت» و غایه القصوای همه چیز دانستن این دو، بر شرافت و تقدم علم بر عبادت تصریح کرده است و آن را اصل و ریشه همه چیز دانسته، بر شرافت و قداست فوق‌العاده علم تأکید می‌ورزد و سپس توضیح می‌دهد که مرادش از علم، «علم دین» است که همان ایمان می‌باشد. پس از آن برای اثبات برابری علم و ایمان به دو آیه مورد استدلال استادش ملاحظه فرمایید. (فیض کاشانی: ۱۳۵۸، ۱: ۶-۸) و در جای دیگر نیز مؤیداتی برای آن می‌آورد (فیض کاشانی: ۱۴۰۳، ۱: ۲۷۶-۲۸۰).

نقد دلیل فیض کاشانی، همان است که در نقد دلیل - یا دلایل - استادش ملاحظه فرمایید. گفته شد و آن اینکه گر چه ایمان از علم بیگانه نیست؛ چون علم، مقدمه و پیش‌شرط ضروری تحقق ایمان حقیقی شمرده می‌شود ولی ماهیت و حقیقت ایمان چیزی غیر از علم است.

۴. از جمله مستندات دیگر صاحبان این دیدگاه، سخنان امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج‌البلاغه (فرازهای نخست خطبه اول) است: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ». در این سخنان، آن حضرت، آغاز دین‌داری و ایمان‌ورزی را معرفت‌اعلام داشته است. (فاضل مقداد: ۱۴۲۲، ۴۳۹)

نقد: مراد امام علی علیه السلام در این گفتار این نیست که حقیقت ایمان معرفت است و بس، بلکه مرادش این است که نقطه شروع و آغازین دین‌داری و ایمان، معرفت است.

فرق است میان این که گفته شود دین‌داری عین معرفت است و این که دین‌داری از علم و معرفت به حقایق دینی آغاز می‌شود. مفاد جمله دوم این است که ایمان مبتنی بر معرفت است.

## تفاوت علم و ایمان

درسرخان حکما و متکلمان طرفدار نظریه برابری علم و ایمان به ویژه صدرالمتألهین، هم از علم سخن رفته و هم از تصدیق قلبی و تصدیق یقینی. این تعبیر به ظاهر اشتباه‌انداز است، از این رو ضرورت دارد تفاوت های علم و ایمان و نیز تصدیق مطرح در ایمان - یعنی تصدیق قلبی یا لغوی، با تصدیق مطرح در سخنان صدرا و دیگران در باره ایمان بیان شود. ایمان هرچند از علم جدا نیست، اما حقیقت ایمان، غیر از علم است. برخی از دلایل و شواهد تفاوت میان علم و ایمان، چنین است:

۱. علم و ایمان از نظر ماهیت جدای از یکدیگرند و هر کدام مربوط به حوزه خاصی هستند. علم و آگاهی مربوط به عقل نظری، و ایمان مربوط به بعد عملی وجود انسان است؛ چون متعلق عقل نظری ادراک است و اموری از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل، شؤون گوناگون آن هستند، ولی متعلق عقل عملی کار و فعل انسانی است؛ نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، عشق، تولی، تبری و... (جوادی آملی: بی تا، ۷۶) ملاصدرا به طور مکرر در کتاب اسفار اربعه تصریح کرده که علم مصطلح (یعنی علم حصولی)، حصول آن در نفس با انفعال، تغییر و همراه با ارتسام اشیا در نفس است. (صدرالدین شیرازی: ۱۳۸۶، ۳: ۳۸۳ و ۴۰۷ - ۴۰۸) پس علم از سنخ انفعال است، ولی ایمان بدون تردید از سنخ فعل اختیاری است.

امام خمینی نیز علم و ایمان را متفاوت از هم اعلام می‌کند و می‌گوید که علم و ادراک حظّ عقل است و ایمان حظّ قلب. (امام خمینی: ۱۳۶۸، ۸۸؛ همو: ۱۳۸۵، ۳: ۳۴۱ - ۳۴۲)

۲. در قرآن کریم، در یک دسته از آیات، علم و ایمان با حرف عطف آمده‌اند. از جمله: «وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَيَّ يَوْمَ الْبُعْثِ...» (روم: ۵۶)

اگر علم و ایمان به یک معنا و برابر بودند، جدا آوردن این دو و عطف نمودن آنها معنا نداشت؛ چون عطف معنای تغایر و تفاوت را می‌رساند.

۳. در برخی از آیات دیگر، ارتداد، کفر، جحد و انکار و ضلال با علم جمع شده است (محمد: ۲۵ و ۳۲، نمل: ۱۴، جائیه: ۲۳). علامه طباطبایی پس از استناد به

این‌گونه آیات می‌گوید: مجرد علم به شیء و جزم به اینکه حق است در حصول و تحقق ایمان کافی نیست. (همو، ۱۴۱۷، ۱۸: ۲۸۱-۲۸۲ و...)

۴. اجتماع علم و کفر در شیطان، در بسیاری از آیات قرآن کریم (بقره: ۳۴، اعراف: ۱۱-۱۸، حجر: ۲۸-۴۰ و...) نشان می‌دهد که ایمان حقیقی به چیزی فراتر از علم نیازمند است و علم تنها نمی‌تواند ایمان حقیقی به شمار آید. (شهید مطهری: ۱۳۷۱، ۲۴۵؛ مصباح یزدی: ۱۳۸۱، ۳۰۹)

۵. در روایات نیز علم و ایمان جدای از یکدیگر آمده‌اند و متفاوت شناخته شده‌اند (مجلسی: ۱۴۰۳، ۲: ۴۵ و ۴۱۵).

بنابراین، برابری علم و ایمان، دلیل معتبری ندارد و فاقد اعتبار است. اینک ببینیم تصدیق معادل علم مطرح در سخنان صدرا و دیگر همفکرانش به چه معناست؟ آیا همان تصدیق به معنای لغوی است که پیش‌تر بیان کردیم یا غیر از آن است؟ تفاوت میان تصدیق به معنای علم و تصدیق به معنای ایمان

باید توجه داشت که تصدیق یا از قسم علم است که در علم منطبق از آن به «تصدیق علمی یا منطقی» نیز یاد می‌شود؛ چون نیازمندی به علم منطبق - همان‌طور که مظفر گفته - برای به دست آوردن علوم نظری است؛ زیرا علم منطبق مجموعه قوانین و آداب درست اندیشیدن و بحث و استدلال کردن را دربردارد (مظفر: ۱۳۸۸، ۲۷). تصدیق علمی و منطقی همان فهم مطابقت قضیه با واقع را گویند، که امری یقینی و قطعی است. این تصدیق که همان علم است، در اصطلاح به آن «عقد اول» گویند، ولی تصدیق قلبی مورد نظر در ایمان نیست، که در اصطلاح به آن «عقد ثانی» گفته می‌شود. لذا ایمان که همان تصدیق قلبی یا تصدیق به معنای لغوی است، مرتبه و مرحله بالاتر از تصدیق علمی و منطقی است.

توضیح آنکه برای پیدایش تصدیق منطقی یعنی فهم مطابقت قضیه با واقع، این مراحل طی می‌شود:

۱. تصور طرف اول قضیه (= موضوع در حمله و مقدم در شرطیه)؛
۲. تصور طرف دوم قضیه (= محمول در حمله و تالی در شرطیه)؛
۳. تصور نسبت، یعنی رابطه قضیه (= نسبت اتحادی در حمله، نسبت اتصالی در متصله و نسبت عنادی در منفصله)؛
۴. تصور ایجاب یا سلب، یعنی تصور حکم (این چهار مرحله از اقسام تصورند)؛
۵. تصدیق منطقی، یعنی همان فهم مطابقت قضیه با واقع.

مراد ملاصدرا از تصدیق که آن را با علم برابر می‌داند، همین قسم از تصدیق است، که از آن به «عقد اول» نیز تعبیر می‌کنند. اما مرحله ششمی نیز وجود دارد که همان تصدیق لغوی است که مرادف با اذعان، اعتقاد، اعتراف، باور و ایمان است که با نوعی گرایش و دل بستگی و تعلق خاطر درونی همراه است و به آن «عقد القلب ثانی» گویند و ایمان همین عقد ثانی است که مرحله بالاتر از تصدیق منطقی یا عقد اول است.

از آن چه گفتیم روشن می‌شود که:

- تصدیق منطقی، مرحله سابق بر مرحله ایمان حقیقی است؛
- تصدیق منطقی، شرط حصول ایمان حقیقی است؛
- تصدیق منطقی از نظر حیثیت ذاتی مباین با حیثیت ذاتی ایمان حقیقی است (ایمان کار دل است و تصدیق کار عقل، یعنی تصدیق عقلی و علم و یقین منطقی مبتنی بر برهان و استدلال، مربوط به ذهن و فکر آدمی است و ایمان حقیقی مورد بحث کار قلب آدمی است که با تسلیم قلبی، سرسپردگی، دل بستگی، محبت و عشق، رضا و توکل همراه است)؛

- تصدیق منطقی، از نظر مورد همان نسبت را با ایمان دارد که قضیه با تصدیق داشت؛ زیرا هر جا ایمان حقیقی هست، ضرورتاً تصدیق منطقی نیز وجود دارد (و این بدین جهت است که تصدیق منطقی شرط پیدایش ایمان حقیقی است)، ولی این طور نیست که هر جا تصدیق منطقی هست، ضرورتاً ایمان حقیقی نیز وجود داشته باشد؛ به گواهی وجود کفر، جحد و انکار با وجود یقین و تصدیق علمی و منطقی. (فیاضی: بی تا، ۱ - ۵)

اما اینکه با وجود تفاوت تصدیق علمی و منطقی با ایمان حقیقی به معنای تصدیق لغوی یا تصدیق قلبی، چرا ملاصدرا و برخی همفکرانش از علم و تصدیق منطقی به تصدیق قلبی نیز تعبیر کرده‌اند؟ به نظر می‌رسد دچار نوعی خلط شده‌اند؛ زیرا قلب دو معنا دارد و نیز دارای دو قوه است: قلب به معنای روح و نفس، و قلب به معنای مرکز گرایش‌ها و کنش‌های درونی که مقابل ذهن است. اما دو قوه در قلب یکی قوه عاقله است که از آن به عقل نظری نیز تعبیر می‌شود، و قوه عامله که از آن به عقل عملی نیز تعبیر کرده‌اند.

مراد صدرا از قلب به معنای روح، و از قوه عقلانی همان قوه عاقله است، در حالی که ایمان به معنای قوه عامله است که همان عقل عملی می‌باشد. بنابراین، به نظر می‌

رسد که خلطی صورت گرفته است؛ زیرا قلب به معنای قوه عاقله و عقل نظری (بخوانید علم و تصدیق علمی و منطقی) به جای قلب به معنای قوه عامله و عقل عملی که ایمان از این سنخ است، گرفته شده است! (ر.ک: جوادی آملی: ۱۳۸۲، ۱۲۱ - ۱۸۲)

## ۲. دیدگاه دوم: ایمان به معنای عمل جواری

به طور مشخص دو گروه از مسلمانان بر این باور بوده‌اند: یک گروه، خوارجند که اکثریت آنها به نقش محوری عمل در تحقق ایمان اذعان داشته‌اند. (شهرستانی: ۱۴۰۰، ۱: ۱۱۳؛ اشعری: ۱۴۲۶، ۸۶، ۱۱۰ و ۱۱۴؛ بغدادی: بی تا، ۶۳) گروه دیگر، معتزله هستند که به برابری ایمان و عمل رأی داده‌اند (ادامه مقاله). با این تفاوت که خوارج تارکان فعل واجب و مرتکبان فعل حرام را کافر و مشرک می‌دانند ولی معتزله مدعی‌اند چنین اشخاصی «فاسق» هستند و فسق هم نزد آنان منزلتی میان «کفر و ایمان» است. (ربانی گلپایگانی: ۱۴۱۶، ۱۴۷)

در بررسی دیدگاه خوارج در باره ایمان باید به این نکته مهم نیز توجه داشت که دغدغه اصلی آنان به طور مستقیم «چیستی ایمان» نبود، بلکه آنچه برای آنها اهمیت داشت، یافتن مصداق کفر و شناسایی فاعل آن بود، که آن‌هم با ملاک قرار دادن عمل ظاهری به راحتی تحقق پیدا می‌کرد.

به همین دلیل، خوارج به جای اینکه مستقیماً به تعریف و تبیین مفهوم ایمان بپردازند، به طور مستقیم و به صورت سلبی با آن برخورد کردند و برای این مقصود از واژه «کفر» که نقیض ایمان است بهره جستند؛ و برای تعیین و تشخیص مصداق کفر، ارتکاب «گناه کبیره» را با تفسیری که خود از گناه کبیره داشته‌اند، ملاک و معیار خویش قرار داده‌اند. این ملاک که از سوی اکثر فرق خوارج پذیرفته شده است در سیر تاریخی خود دستخوش تغییر و تحول شده است. نزد «مُحَكَّمَةُ اُولی» (نخستین گروه خوارج)، هر گناه کبیره‌ای ملاک کفر است. (بغدادی: بی تا، ۵۵-۵۷) در حالی که به عقیده ازارقه (اصحاب ابی راشد نافع بن الازرق)، افراطی‌ترین گروه خوارج، علاوه بر کفر موجب شرک هم می‌شود.

با توجه به غلبه عقل‌گرایی در مکتب اعتزال، انتظار می‌رفت نزد معتزله عنصر معرفتی و عقلانی در تحقق ایمان نقش محوری داشته باشد، ولی بر خلاف انتظار، آنان نیز مانند خوارج، محوریت اصلی را در شکل‌گیری مفهوم ایمان به عنصر عمل (به ویژه طاعت) داده‌اند؛ گر چه این به معنای انکار نقش معرفت به طور کلی نیست، بلکه مراد،

اساس و محور قرار ندادن آن است.

اینک دیدگاه‌های معتزله در باره ایمان به طور خلاصه نقل می‌شود: گروه‌ها و افراد شاخص معتزله در مسأله ایمان اختلاف نظر داشته و چند گروه شده‌اند. گروهی از آنها می‌گویند ایمان عبارت است از همه طاعات واجب و مستحب. و گناهان را هم دو قسم می‌دانند: صغیره و کبیره؛ و کبیره را نیز دو قسم می‌دانند و قسمی از آن را موجب کفر دانسته و قسمی دیگر را موجب کفر نمی‌دانند. پیروان «ابوالهذیل» نیز گفته‌اند: اعمال همگی ایمان به خداست. قسمی از آن، ترکش کفر است و قسمی دیگر ترک و انجام ندادنش موجب فسق است نه کفر؛ مانند نماز و روزه ماه رمضان. (اشعری: همان، ۲۶۶-۲۶۷)

«ابراهیم نظام» هم بر این نظر است که ایمان عبارت است از دوری گزیدن از گناهان کبیره و گناه کبیره آن است که در باره آن وعده کیفر آمده است. شبیه نظر اخیر را گروه دیگری از معتزله ابراز داشته‌اند. جبائی و ابوبکر اصم نیز ایمان را جمیع طاعات واجب دانسته‌اند. (شهرستانی: همان، ۱: ۸۱)

### نقد و بررسی دلایل

در بررسی دلایل این دو گروه، ناگزیریم دلایل هر کدام را جدا مطرح و نقد کنیم؛ زیرا شیوه استدلال آنها- به دلیل تفاوت نگاه هر یک به مسأله ایمان- متفاوت است.

#### الف. دلایل خوارج

برخی از دلایل مهم آنها به شرح زیر است:

۱. آیه: ﴿يَوْمَ نَبِيضٌ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾. (آل عمران: ۱۰۶)

چگونگی استدلال: به تصریح این آیه، انسان‌ها در قیامت تنها در دو گروه تقسیم‌بندی می‌شوند: گروهی روسفیدند و گروهی روسیاه. مرتکب کبیره که فاسق است جزو گروه نخست نمی‌تواند باشد. بنابر این از گروه دوم و روسیاهان خواهد بود. گروه روسیاهان کافرند؛ چون قرآن عَظَمَتْ گرفتار شدن آنها در عذاب الهی را کفر آنها اعلام می‌کند و می‌فرماید: «فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون». در نتیجه، فاسق از کسانی است که به خاطر گناهان چهره‌اش سیاه می‌شود پس کافر می‌باشد. (جرجانی: ۱۴۱۲، ۸: ۳۳۵؛ علم الهدی: ۱۴۱۱، ۵۵۰)

نقد و بررسی: استدلال به این آیه برای اثبات کفر فاسق از چند جهت مخدوش

است: اولاً، لفظ «وجوه» در آیه، مفید عموم نیست و شامل همه صور وجوه نمی‌شود. از این‌رو، نمی‌توان انحصار وجوه به دو قسم سیاه و سفید را پذیرفت، بلکه ممکن است وجوه دیگری نیز باشد که متصف به این اوصاف نباشد.

ثانیاً، طبق این استدلال لازم می‌آید که همه اهل جهنم از گروه مرتدین باشند؛ چون مقتضای آیه همین است که می‌فرماید: «کفرتم بعد ایمانکم»؛ ولی نمی‌توان پذیرفت که جهنم اختصاص به گروه مرتدین داشته باشد. (علم الهدی: همان، ۵۵۱؛ حمصی رازی: ۱۴۱۴، ۲: ۱۷۷)

ثالثاً، به فرض که فاسق در گروه روسیاهان قرار دارد، ولی کلیت آن را نمی‌پذیریم که همه فاسقان چنین‌اند؛ زیرا آیه مزبور اختصاص به کسانی دارد که پس از ایمان، دچار کفر و ارتداد شده‌اند. از این‌رو، نمی‌توان به طور قطع گفت که همه فاسقان جزو گروه «مسودّ الوجوه» و روسیاهان می‌باشند. (جرجانی: ۱۴۱۲، ۸: ۳۳۵-۳۳۶)

۲. آیه: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْنَعُهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾. (لیل: ۱۴-۱۶)

طبق این آیات، هر کسی که وارد آتش دوزخ شود، کافر است. مرتکب کبیره (فاسق) وارد آتش می‌شود، پس کافر است. (جرجانی: ۱۴۱۲، ۸: ۳۳۵)

نقد: استدلال مزبور ناتمام است؛ زیرا آن‌چه از ظاهر آیات به دست می‌آید، این است که ورود در آتش با این اوصاف، اختصاص به کسانی دارد که تکذیب کننده آیات و پشت کننده به آنها باشند. از این‌رو، دلیل نمی‌شود که آتش دیگری نباشد که دارای این اوصاف نیست.

اگر مراد از «ناراً» جنس آتش باشد در این صورت مستدل باید از ظهور آیه دست بردارد؛ چون هر مرتکب کبیره‌ای، مکذّب و متولّی نیست و ظهور آیه، ورود در آتش را مختص چنین اوصافی دانسته است. (علم الهدی: ۱۴۱۱، ۵۵۰-۵۵۱؛ شیخ طوسی: ۱۳۶۳، ۲۹۹)

به تقریر دیگر، «ناراً تَلَظَّى» نکره در سیاق نفی نیست تا مفید عموم باشد، بلکه نکره در سیاق اثبات است که مفید عموم نیست. لذا این‌که ورود در آتش متلظّی را مختص به مکذّب و متولّی قرار داد (لا یصلیها إلا الأشقی الذی کذب و تولّی)، مانع از آن نیست که در جهنم آتش‌های متعدّدی باشد که یکی از آنها آتش متلظّی است که تنها کافر در آن وارد می‌شود، و شامل دیگر

مجرمان نمی‌شود. (جرجانی: ۱۴۱۲، ۸: ۳۳۵؛ حمصی رازی: ۱۴۱۱، ۲: ۱۷۶-۱۷۷؛ سبحانی: ۱۴۱۲ ب، ۵: ۴۰۴)

### ب. دلایل معتزله

معتزله نیز برای اثبات ادعای خویش در برابری عمل و ایمان، به آیاتی تمسک جستند:

۱. آیه: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾. (بقره: ۱۴۳)

به استناد برخی روایات، مراد از ایمان در آیه یاد شده، نماز است، و اگر ایمان به همان معنای لغوی یعنی تصدیق بود، اطلاق «صلوة» بر ایمان درست نبود. پس ایمان در لسان شرع از معنای لغوی «تصدیق» به معنای دیگری که عبارت از فعل و عمل (صلوة) است، انتقال یافته است. از این رو، ایمان شرعی نمی‌تواند به معنای لغوی آن یعنی تصدیق باشد، بلکه به معنای عمل است. (رازی: بی تا، ۴: ۱۰۸؛ زمخشری بی تا، ۳۱۹: ۱)

نقد: اولاً استعمال ایمان به جای نماز بر خلاف معنای ایمان است که عبارت از تصدیق می‌باشد. از این رو، این‌گونه استعمال مردود است؛ ثانیاً، در یافتن معنای لغوی الفاظ به خبر واحد نمی‌توان اعتماد کرد؛ چون خبری که با استناد به آن ایمان را به «صلوة» معنا کردند، خبر واحد است؛ ثالثاً، بر فرض که قبول کنیم مراد از ایمان در آیه، «صلاة» است، باز نمی‌توان با استناد به آن ایمان را به معنای «صلاة» قرار داد؛ چون ممکن است مراد از «ایمانکم»، تصدیق به آن نماز یا تدین به آن باشد نه اینکه خود نماز مراد باشد. (علم الهدی: ۱۴۱۱، ۵۴۸؛ شیخ طوسی: ۱۳۶۳، ۲۹۷-۲۹۸) و به فرض که مراد از ایمان، نماز باشد اطلاق اسم ایمان بر نماز می‌تواند از باب استعاره باشد؛ چون نماز از بهترین آثار ایمان است. (رازی: بی تا، ۴: ۱۰۸. نیز رک: تفتازانی: ۱۴۰۹، ۵: ۱۹۸؛ جرجانی: ۱۴۱۲، ۸: ۳۲۷؛ شهید ثانی: ۱۴۰۹، ۸۳-۸۴؛ سبحانی: ۱۴۱۲ الف، ۲۶)

۲. آیات: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (انفال: ۲-۴)

و نیز آیه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (حجرات: ۱۵)

طبق این آیات، مؤمنان حقیقی کسانی هستند که از ویژگی‌هایی برخوردار باشند. از جمله این ویژگی‌ها، انجام اعمال نیک است. اگر اعمال در مفهوم ایمان دخالت نداشت، توصیف انحصاری مؤمنان حقیقی به این صفات و ویژگی‌ها درست نبود. نقد: ویژگی‌های مزبور مربوط به کمال ایمان است، نه اصل ایمان که عبارت از تصدیق است. (تفتازانی: ۱۴۰۹، ۵: ۱۹۳-۱۹۷) و بر فرض که نام‌های «مؤمن» و «ایمان» مفید مدح و استحقاق ثواب بوده و از معنای لغوی که تصدیق است، انتقال یافته باشند، آیات مذکور بر فاسق مَلّی هم صادق است؛ زیرا او نیز به دلیل دارا بودن ایمان و معرفت به خدا و برخی طاعات، مستحق مدح و ثواب است، ولی معتزله مدعی اند که عنوان «فاسق» از بین برنده ثواب و مدح و موجب دائمی شدن ذم و نکوهش است، در حالی که نظریه احباط مردود است. (علم الهدی: ۱۴۱۱، ۵۴۸؛ شیخ طوسی: ۱۳۶۳، ۲۹۸؛ حمصی رازی: ۱۴۱۴، ۲: ۱۷۲)

### دلایل بی‌اعتباری دیدگاه برابری ایمان و عمل

علما و متکلمان اسلامی برای اثبات بی‌اعتباری و بطلان نظریه مزبور، دلایل فراوانی ارائه کرده‌اند، که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. بدون دلیل قطعی بر انتقال معنای لغوی ایمان به غیر آن، نمی‌توان از معنای لغوی صرف‌نظر کرد، چنانکه تصریح و تأکید علما بر عدم رویگردانی از معنای لغوی تا حد امکان، با تعبیری از قبیل: «لاصل عدم النقل»، «التخصیص خیر من النقل» و مانند آن (علامه حلی: ۱۴۱۵، ۵۳۳؛ مجلسی: ۱۴۰۳، ۶۶: ۱۳۲؛ شهید ثانی: ۱۴۰۹، ۵۵)، گویای این واقعیت است.

۲. در بسیاری از آیات، افعال و اعمال صالح به ایمان عطف شده است (ر.ک: بقره، آیات ۸۲ و ۲۷۷، یوسف، آیه ۹، هود، آیه ۲۳، کهف، آیه ۱۰۷ و...) و روشن است که عطف مقتضی مغایرت و جدایی می‌باشد. (علامه حلی: ۱۴۱۵، ۵۳۴؛ فاضل مقداد: ۱۴۲۲، ۴۳۹)

۳. ایمان نمی‌تواند عمل باشد؛ زیرا عمل با نفاق هم جمع می‌شود و ما می‌بینیم منافقین با اینکه حق بر ایشان ظهوری علمی یافته، ایمان نمی‌آورند ولی با این حال عمل هم می‌کنند. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸: ۲۸۲)

۴. ایمان با گناه نیز جمع می‌شود؛ چگونه می‌توان پذیرفت که ایمان همان فعل طاعات و اعمال صالح است؟! (علامه حلی: ۱۴۱۵، ۵۳۴). در آیه: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ

يُؤَيِّسُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (انعام: ۸۲) ایمان با گناهان جمع شده است، در حالی که طبق دیدگاه برابری اعمال و عمل صالح، نمی‌بایستی ایمان با معصیت جمع شود.

### ۳. دیدگاه سوم: ایمان به معنای تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی

علامه حلی این قول را به جماعتی از سلف و شیخ مفید نسبت می‌دهد. (علامه حلی: ۱۴۱۵، ۵۳۳) علامه منظور خود از جماعت مذکور را روشن نساخت که کیانند و نسبت این قول به شیخ مفید نیز محل تامل است؛ زیرا قول مشهور منسوب به او، ایمان به معنای علم و معرفت است. از این رو، اگر اسناد این قول به وی درست باشد، باید قول دیگر او در مسئله ایمان به شمار آید.

تفتازانی نیز در این باره آورده است: «هو مذهب اکثر السلف و جمیع ائمة الحدیث و کثیر من المتکلمین و المحکی عن مالک و الشافعی و الوازعی». (تفتازانی: ۱۴۰۹، ۵: ۱۷۹-۱۸۰)

ابن حزم نیز در گزارش خود نظریه سه جزئی بودن ایمان را به برخی از فقهاء، اصحاب حدیث، معتزله و شیعه و جمیع خوارج [!؟] نسبت می‌دهد. (ابن حزم: ۱۳۹۵، ۳: ۱۸۸-۱۸۹)

شهید ثانی نیز گفته است که: «لایمان تصدیق بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالارکان، هو قول المحدثین و جمع من السلف کابن مجاهد و غیره.» (شهید ثانی: ۱۴۰۹، ۵۴)

مؤلف کتاب «النظامیه فی مذهب الامامیه» نیز این نظریه را به معتزله نسبت می‌دهد. (خواجهگی شیرازی: ۱۳۷۵، ۱۸۷)

اگر اسناد این قول به معتزله و خوارج درست باشد، باید آن را نسبت به برخی از افراد این دو گروه دانست، نه همه آنها.

### دلایل نظریه سه جزئی بودن ایمان

ابن حزم از جمله قائلان این قول است که با استناد به برخی از آیات به اثبات این قول پرداخته است. (ابن حزم: ۱۳۹۵، ۳: ۱۸۹-۱۹۸) ابن حزم در اثبات این نظریه، توجه‌اش را به «جزئیت اعمال صالح برای مفهوم ایمان» معطوف داشته است. وی در این باره می‌گوید: در این شکی نیست که تصدیق قلبی امری ثابت و بسیط بوده و قابل افزایش یا کاهش نیست، اما قرآن، ایمان را امری شایسته کاهش و افزایش معرفی کرده است. این نشان می‌دهد که ایمان صرف تصدیق و اعتقاد قلبی نبوده و

اعمال صالح نیز در تحقق ایمان نقش دارند (همان، ۳: ۱۹۳-۱۹۴).

وی سپس آیات چندی را برای گواهی «جزئیت اعمال برای ایمان» می‌آورد که برخی از آنها پیش‌تر ارائه و نقد و بررسی شد و برخی آیات دیگر نیز ضرورتی به ذکر آنها نیست؛ چون همگی برای اثبات جزئیت اعمال برای ایمان مورد استشهاد قرار گرفته‌اند که اصل این ادعا- جزئیت اعمال برای ایمان- مضاف بر دلایل پیش گفته، به دلایل زیر پذیرفته نیست:

۱. آیات مورد استناد ابن حزم دلالتی بر جزئیت اعمال ندارد؛ زیرا ایمان و عمل به صورت عطف به یکدیگر وصل شده‌اند، و عطف هم نشانگر دوئیت و غیریت این دو است و با وحدت ذاتی آنها منافات دارد. اگر عمل در حقیقت ایمان داخل باشد، لازم می‌آید که شیء بر خودش یا جزئی از خودش عطف شود، در حالی که هیچ‌گاه شیء بر خودش یا جزئی از خودش عطف نمی‌شود. (مدنی شیرازی: ۱۴۱۱، ۳: ۲۶۸)

۲. بر اساس آیات قرآن، جایگاه ایمان قلب است، بنابراین ایمان، امری باطنی و قلبی (= جوانحی) است و اعمال، امر ظاهری و فعل جوارحی است، و امر ظاهری و فعل جوارحی نمی‌تواند جزء امر باطنی و فعل جوانحی باشد.

۳. ادعای اینکه تصدیق امری تبعیض‌ناپذیر و غیر قابل افزایش و کاهش است، دور از واقعیت است؛ زیرا مراد از ایمان قابل افزایش مطرح شده در آیات، همان است که جایگاهش قلب است، یعنی فعل باطنی و جوانحی است، نه اعمال ظاهری.

۴. اجماع قائم است بر اینکه ایمان شرط صحت اعمال صالح و عبادات است. اگر اعمال جزو حقیقت ایمان باشد لازم می‌آید که ایمان شرط صحت بخشی از خودش بشود، و این محال است. (سبحانی: ۱۴۱۲ ب، ۳: ۱۲۳-۱۲۴؛ تفتازانی: ۱۴۰۹، ۵: ۹۳)

اما روایات مورد استدلال قائلان به سه جزئی بودن ایمان، آن دسته از روایاتی است که ایمان را سه جزئی اعلام کرده‌اند. پیامبر اکرم ص می‌فرماید: «الإيمان معرفة بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأركان.» (شیخ صدوق: ۱۳۹۰، ۱: ۱۷۸-۱۷۹) این روایت با همین عبارت از امیر مؤمنان علی ع نیز نقل شده است. (صبحی صالح: ۱۳۸۷، قصار ۲۲۷) امام جعفر صادق ع نیز می‌فرماید: «الإيمان الإقرار باللسان و عقد في القلب و عمل بالأركان...» (کلینی: ۱۴۰۱، ۲: ۲۷) شبیه همین روایات از دیگر ائمه ع نیز نقل شده است. (مجلسی: ۱۴۰۳، ۶۶: ۱۸-۴۹)

صرفنظر از ضعف و جرحی که بر دلالت و سند برخی از این روایات وارد شده

است، مجموع این‌گونه روایات در صدد این نیستند که اثبات کنند ماهیت ایمان دارای سه جزء می‌باشد؛ بلکه در صدد تعریف ایمان به وسیله لوازمش می‌باشند. (مصباح یزدی: ۱۳۸۱، ۳۱۱) قرائن و شواهدی این ادعا را تأیید می‌کند:

۱. در بسیاری از روایات نیز مانند آیات قرآن، ایمان، امری قلبی و باطنی اعلام شده و حتی در برخی از آنها تصریح شده که عمل، امری خارج از ذات و ماهیت ایمان بوده و بلکه نشانگر درستی آن می‌باشد. به عنوان نمونه، رسول خدا<sup>ص</sup> می‌فرماید: «الْإِسْلَامُ عُنَانِيَّةٌ وَ الْإِيمَانُ فِي الْقَلْبِ وَ أَشَارَ إِلَى صَدْرِهِ» (مجلسی: ۱۴۰۳، ۶۵: ۲۳۹)

همچنین آن حضرت خطاب به علی<sup>ع</sup> فرمود: بنویس. فرمود چه بنویسم؟ پیامبر<sup>ص</sup> فرمود، بنویس: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الْإِيمَانُ مَا وَقَرَ فِي الْقُلُوبِ وَ صَدَّقْتَهُ الْأَعْمَالُ» (مجلسی: ۱۴۰۳، ۵: ۲۰۸)... ایمان چیزی است که در دل جای می‌گیرد و اعمال (ظاهری) درستی آن را گواهی می‌کند.

۲. بررسی‌ها نشان می‌دهد که یکی از علل و انگیزه‌های مهم ائمه معصومین<sup>ع</sup> در این‌گونه روایات، رد و ابطال عقیده «ارجاء» است که صرف اعتقاد قلبی و اقرار و قول زبانی را در ایمان کافی دانسته‌اند (ابن شاذان: ۱۴۰۲، ۲۰؛ اشعری: ۱۴۲۶، ۱۴۱) و عمل را نیز از قلمرو ایمان به کلی خارج دانسته‌اند (بغدادی: بی تا، ۲۰۲؛ سبحانی: ۱۴۱۲، ب، ۳: ۱۱۰-۱۱۴) و حتی مدعی بوده‌اند که ارتکاب هر نوع گناه، هر چند گناه کبیره هیچ ضرری به ایمان نمی‌زند. این عقیده دستاویز خوبی برای حکام جور اموی جهت توجیه اعمال ننگین‌شان به شمار می‌رفت و لذا مورد حمایت جدی آنان بوده است، و به همین دلیل اعتراض شدید ائمه<sup>ع</sup> را به دنبال داشته است. آنان خواستند با طرح مسئله عمل به همراه اقرار زبانی و تصدیق قلبی در ارائه مفهوم ایمان، به این عقیده باطل پاسخ داده و آن را بی‌اعتبار اعلام کنند. (ربانی گلپایگانی: ۱۴۱۶، ۱۴۸؛ سبحانی: ۱۴۱۲، ب، ۳: ۱۳۳-۱۳۶)

گواه این سخن ما، آن دسته روایاتی است که در آنها بر بطلان عقیده مرجئه در مسئله ایمان تصریح شده است. در اینجا برخی از این نمونه روایات نقل می‌شود.

از رسول خدا<sup>ص</sup> نقل شده، فرمود: «لُعِنَتِ الْمُرْجِئَةُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا قِيلَ مَنْ الْمُرْجِئَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ 6: الَّذِينَ يَقُولُونَ الْإِيمَانَ كَلَامًا، يَعْنِي الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْإِقْرَارُ وَحْدَهُ دُونَ غَيْرِهِ» (بغدادی: بی تا، ۲۰۲)

امام علی<sup>ع</sup> نیز می‌فرماید: «لَأَنْسُبَنَّ الْإِسْلَامَ نِسْبَةَ لَمْ يَنْسُبْهَا أَحَدٌ قَبْلِي وَ لَا يَنْسُبْهَا أَحَدٌ بَعْدِي الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَ التَّسْلِيمُ هُوَ الْيَقِينُ وَ الْيَقِينُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَ التَّصَدِيقُ

هُوَ الْإِفْرَارُ وَالْإِفْرَارُ هُوَ الْأَدَاءُ وَالْأَدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ» (مجلسی: ۱۴۰۳، ۶۵: ۳۱۱)  
 امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ قَالَ الْإِيْمَانَ قَوْلٌ بِلَا عَمَلٍ»  
 (مجلسی: همان، ۶۶: ۱۹)

۳. گناه، گرچه منافی ایمان ظاهری (=اسلام) نیست، ولی نقض کننده ایمان باطنی است که همان اذعان و تصدیق قلبی به احکام الهی باشد. به همین دلیل است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده: زناکار زنا نمی‌کند در حالی که مؤمن است و دزد دزدی نمی‌کند در حالی که مؤمن است. (کلینی: ۱۴۰۱، ۲: ۲۸۴-۲۸۵)

۴. طرح مسئله اقرار زبانی در تعریف ایمان از سوی ائمه علیهم السلام نیز به این دلیل است که همان‌گونه که ترتیب آثار بر ایمان حقیقی متوقف بر عمل به اقتضای آن است، ترتیب آثار ایمان در ظاهر- و بر ایمان ظاهری- نیز متوقف بر اقرار زبانی یا چیزی در حکم آن است. (طوسی: ۱۴۱۶، ۱۴۸) به بیان روشن‌تر، ارائه ایمان کامل و ایده‌آل در تعریف، مستلزم توجه به همه مراتب آن در تعریفش است؛ زیرا همیشه مرتبه کامل، مرتبه ناقص و پایین‌تر را نیز دربر دارد. از این رو، ذکر اقرار زبانی در تعریف ائمه علیهم السلام از ایمان کامل و اثربخش، هرگز به معنای جزئیت اقرار زبانی در مفهوم اصل ایمان و ماهیت آن نیست.

#### ۴. دیدگاه چهارم: ایمان به معنای تصدیق قلبی و اقرار زبانی

گروه دیگری از علما و متکلمان اسلامی از شیعه و سنی بر این نظریه‌اند. آنان با خارج دانستن عمل از مفهوم ایمان، برآنند که ایمان از دو جزء تصدیق قلبی و اقرار زبانی تشکیل شده است. قائلان به این قول دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنان گروه‌هایی از مرجئه‌اند که صرف تصدیق قلبی و اقرار زبانی را در تحقق ایمان کافی دانسته‌اند و برای عمل هیچ نقشی در تحقق ایمان- نه جزءاً و نه شرطاً- قائل نبوده‌اند (بغدادی: بی تا، ۲۰۳-۲۰۶؛ ابن شاذان: ۱۴۰۲، ۲۰-۲۱)؛ و در نتیجه، گناه را مانع سعادت و رستگاری مؤمن نمی‌دانستند و به این طریق گناهکاران را بیش از اندازه امیدوار ساخته، جرئت بر گناه می‌دادند! (جرجانی: ۱۴۱۲، ۸: ۳۹۶-۳۹۷)

دسته دیگر، گروهی از عالمان و متکلمان اسلامی هستند که گرچه عمل را در مفهوم ایمان داخل نمی‌دانند و به تعبیری، عمل را به صورت جزءالعله در تحقق ایمان نمی‌پذیرند ولی به صورت شرط قبول دارند و می‌گویند حقیقت ایمان، تصدیق و اعتقاد قلبی همراه با اقرار زبانی است ولی مشروط به انجام اعمال و التزام عملی است.

(سبحانی: ۱۴۱۲ ب، ۳: ۱۱۴-۱۱۷)

علامه حلی طرفدار این نظریه است و این قول را به «بعض الاصحاب» هم نسبت می‌دهد (علامه حلی: ۱۴۱۵، ۵۳۳). خواجه نصیر طوسی نیز بر این نظریه است و در کتاب تجریدش تصریح کرده: «الایمان التصدیق بالقلب و اللسان...» (علامه حلی: ۱۴۰۷، ۴۲۶) البته این نظریه از خواجه، یک قول او در مسئله ایمان است، قول دیگر ایشان، اکتفا به تصدیق قلبی در ایمان است که در جای خود به آن نیز اشاره خواهد شد.

علامه مجلسی نیز این نظریه را برگزیده است. وی در بحارالانوار در بابی مفصل تحت عنوان «باب ان العمل جزء الایمان»، پس از بررسی مسأله ایمان و آرای دانشمندان در معنای ایمان، نظر نهایی خویش را این گونه بیان می‌کند: آنچه از تقریر ما آشکار شد، این است که: ایمان، همان تصدیق به خداوند، یکتایی او، صفات، عدل و حکمت او و تصدیق به نبوت و به هر چیزی است که با آمدن پیامبر<sup>6</sup>، به علم ضروری به آن علم پیدا کردیم، همراه با اقرار به آنها؛ و بیشتر مسلمانان بر این رأیند، بلکه برخی بر این رأی، ادعای اجماع کرده‌اند؛ و (همچنین) تصدیق به امامت امامان دوازده گانه علیهم السلام امامت امام زمان علیه السلام؛ و این (اعتقاد و تصدیق به امامت امامان) نزد شیعه امامیه است. (مجلسی: ۱۴۰۳، ۶۶: ۱۴۹)

از علمای معاصر، آیت الله سبحانی نیز این قول را ترجیح داده و گفته است: «الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و ان الاعمال لیست ایماناً و لکنها شرائع الایمان و هو قول جماعه من الفقهاء و هو الأقوی» در جای دیگر این قول را به «مشاهیر متکلمان» نسبت داده و اعمال را نیز از ثمرات ایمان اعلام داشته است. (سبحانی: ۱۴۱۲ الف، ۱۲) ایشان در ادامه، پس از نقل برخی آیات در تقویت نظریه یاد شده (تصدیق قلبی و اقرار زبانی)، قول دیگر یعنی صرف تصدیق قلبی بودن ایمان را نیز از نظر دور نداشته است؛ زیرا در این زمینه می‌گوید: «ویمکن أن یقال: إنه یکفی التصدیق القلبی و لکن الإنکار باللسان مانع، فلو علم أنه مذعن قلباً و لم ینکره لساناً لکفی فی الحکم بالایمان کما کفی فی تحقیقه واقعاً» (سبحانی: ۱۴۱۲ ب، ۳: ۱۱۶ و ۱۱۸)

اما از علمای اهل سنت، فخر رازی این قول را به ابوحنیفه و عامه فقهاء نسبت داده است. (رازی: بی تا، ۲: ۲۴) تفتازانی نیز این قول را به «کثیر من المحققین و ابو حنیفه» نسبت داده است. (تفتازانی: ۱۴۰۹، ۵: ۱۷۸-۱۷۹)

## دلایل دیدگاه چهارم

مهم‌ترین دلایل اثبات این نظریه، چنین است:

۱. ایمان در لغت به معنای تصدیق است و احتمال اینکه در شرع به همین معنا نباشد و نقلی در آن صورت گرفته باشد، منتفی است؛ زیرا اصل عدم نقل است، و اگر در آن نقلی صورت گرفته باشد به‌طور حتم برای ما آشکار می‌شد، همچنانکه نقل صورت گرفته در الفاظ دیگر برای ما آشکار شده است. (علامه حلی: ۱۴۱۵، ۵۳۳)
۲. این تصدیق روا نیست که صرف معرفت قلبی باشد، به دلیل آیات زیر که می‌فرماید:

﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (نمل: ۱۴)؛ ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ (بقره: ۸۹)

بر اساس مفاد این آیات، با اینکه فرعونیان و یهودیان نسبت به پیامبری موسی علیه السلام و پیامبر اکرم ص علم و یقین داشته‌اند ولی از روی عناد انکار می‌کردند. پس معرفت و کفر با هم جمع شده‌اند. این نشان می‌دهد که معرفت قلبی به تنهایی کافی نیست و نیازمند اظهار و اقرار زبانی است. (علامه حلی: ۱۴۰۷، ۴۲۷)

۳. آیه ۱۴ سوره حجرات نیز نشان می‌دهد که صرف اقرار زبانی هم در تحقق ایمان کافی نیست:

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

با اینکه خداوند در آیه یاد شده و همچنین در آیه ۸ از سوره بقره برای اقرار کنندگان زبانی به ایمان، تصدیق زبانی آنان را مورد تأیید قرار داده است ولی آنها را مؤمن قلمداد نکرده و ایمان را از آنها نفی کرده است. از این رو، ضرورت دارد که تصدیق قلبی با تصدیق و اقرار زبانی همراه شود تا ایمان حقیقی در فرد تحقق یابد. (علامه حلی: ۱۴۱۵، ۵۳۳؛ شهید ثانی: ۱۴۰۹، ۸۹)

۴. اما از روایات، امام جعفر صادق علیه السلام در پاسخ به این پرسش که کمترین چیزی که بنده با داشتن آن مؤمن به حساب می‌آید، فرمود:  
«يَشْهَدُ أَنْ لَإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ يَقْرَأُ بِالطَّاعَةِ وَ يَعْرِفُ إِمَامَ زَمَانِهِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مُؤْمِنٌ.» (مجلسی: ۱۴۰۳، ۶۶: ۱۶)  
در این روایت، هم به شهادت و اقرار زبانی برای تحقق ایمان اشاره شده و هم به ضرورت داشتن معرفت و تصدیق قلبی.

علم اسلامی  
سال بیست و پنجم، شماره نود و هفتم

## نقد و بررسی

دلیل اول آنها، مبنی بر تصدیق قلبی بودن ایمان در لغت و عدم وجود نقل از معنای لغوی آن، همین‌طور است که گفته شد و جای تردیدی در آن وجود ندارد. اما استدلال به آیات و روایت یاد شده، گویای این واقعیت است که مراد آنها از تصدیق، تصدیق لغوی نیست بلکه تصدیق عقلی و منطقی است که همان علم و معرفت می‌باشد، که آن نیز در نظریه نخست نقد و ابطال شد، همچنین ادعای نیاز به اقرار زبانی، بنا به دلایلی که می‌آید ناتمام است. اینک بررسی و نقد تفصیلی دلایل این قول به این شرح است:

۱. آیات ۱۴ سوره نمل و ۸۵ سوره بقره گویای این است که اهل جحود و عناد، به رغم علم و یقین به حق، آن را از روی ظلم و برتری‌جویی انکار می‌کردند. آنان از این آیات چنین نتیجه گرفته‌اند که همراهی کفر و انکار با علم، معرفت و تصدیق نشان می‌دهد که ایمان صرف علم و تصدیق نیست، چه اینکه اگر ایمان صرف علم و تصدیق باشد مستلزم اجتماع کفر و ایمان در آن واحد در شخص واحد است؛ و از آنجا که کفر و ایمان متقابل و متناقض یکدیگرند و اجتماع آنها ممکن نیست، پس ضرورت دارد که اقرار زبانی هم ضمیمه آن شود و جزو حقیقت آن باشد تا ایمان حقیقی محقق گردد.

ولی این نتیجه‌گیری از اساس باطل است؛ زیرا مفاد آیات شده چنین نتیجه نمی‌دهد و آن را بر نمی‌تابد؛ چون وقتی تصدیق به چیزی مقرون به انکار شود، از اساس فاقد اعتبار است، چرا که تصریح به نقیض آن مانع از صحّت و اعتبار آن است. به همین دلیل درستی تصدیق مشروط به عدم انکار زبانی می‌باشد (مدنی شیرازی: ۱۴۱۱، ۲۶۹).

۲. به فرض که بپذیریم علم و تصدیق در چنین صورتی از اعتبار ساقط نمی‌شود، ولی باز برداشت آنها از این آیات درست نیست و نتیجه مزبور- یعنی عدم کفایت علم و یقین و نیازمندی به اقرار زبانی- از آن به دست نمی‌آید؛ زیرا چنانکه پیش‌تر اشاره شد، صرف علم و یقین و یا تصدیق، ایمان حقیقی و مطلوب در شرع نیست. به بیان روشن‌تر، گویای این حقیقت است که ایمان حقیقی در چنین اشخاصی از اساس شکل نگرفته است؛ زیرا اگر چنین بود هرگز با نقیض خود همراه نمی‌شد و یا تبدیل به آن نمی‌گردید. (ربانی گلپایگانی: ۱۴۱۶، ۱۴۷)

در مباحث گذشته روشن شد که ایمان حقیقی چیزی فراتر و برتر از علم و

تصدیق منطقی است. به همین دلیل، اگر کسی به چیزی علم و یقین دارد اما در باطن یا ظاهر در برابر حق تسلیم نبوده و آن را انکار می‌کند، به چنین کسی نمی‌گویند او به سبب همان علم و یقین همراه با انکار و عدم تسلیم، بخشی از ایمان را دارد و بخش دیگر را می‌تواند با اقرار زبانی تأمین کند و به محض اقرار زبانی ایمانش کامل خواهد شد؛ چون مورد ایشان از مصادیق سالبه به انتفاء موضوع است و او نه تنها از ایمان بهره‌ای ندارد، بلکه دارای یکی از بدترین انواع کفر یعنی «کفر جحودی» است. (سبحانی: ۱۴۱۲ ب، ۳: ۱۲۳)

گواه سخن ما حدیثی از امام جعفر صادق علیه السلام است که در آن کفر را به اقسام پنجگانه تقسیم کرده و یکی از اقسام آن را همین «کفر جحودی» می‌شمرد و آن عبارت از چیزی است که انسان آن را انکار کند در حالی که می‌داند حق است و نزد او ثابت است. سپس آن حضرت به همین آیه ۱۴ سوره نمل، استشهد می‌کند. (کلینی: ۱۴۰۱، ۲: ۳۸۹ - ۳۹۱)

۳. صرفنظر از اشکالات گذشته و به فرض تمام دانستن استدلال به این آیات، قاعده اقتضا دارد که در همه جا و همه موارد، ایمان دو جزئی باشد و یا امکان اجتماع دو جزء تصدیق قلبی و اقرار زبانی وجود داشته باشد تا ایمان مورد نظر مدعیان این نظریه محقق شود؛ در غیر این صورت، این قاعده و دلیل آنها نقض می‌گردد و نقض دلیل نشانگر این است که دلیل آنان اخص از مدعا است. در اینجا نیز مورد یا موارد نقض یافت می‌شود و در نتیجه، عمومیت دلیل‌شان از میان می‌رود، و آن جایی است که کسی تصدیق قلبی دارد اما نه به زبان انکار می‌کند و نه اقرار؛ و این عدم اقرار شاید به خاطر این است که ضرورتی برای آن نمی‌بیند و یا اینکه معذور از تکلم کردن و لال است. آیا چنین مواردی که موجب اجتماع کفر و ایمان نشده است، از مصادیق آیات مورد استدلال آنان می‌شود و اینگونه افراد از ایمان مطلوب شرعی برخوردار نیستند یا اینکه ایمان کامل را دارا می‌باشند؟ به طور مسلم ایمان آنان کامل است. (شهید ثانی: ۱۴۰۹، ۸۹-۹۰؛ سبحانی: ۱۴۱۲ ب، ۳: ۱۱۶-۱۱۹)

۴. از همه اینها گذشته، اگر به فرض بپذیریم که آیات یاد شده نشانگر این است که تصدیق قلبی کافی نیست و ضرورت دارد که اقرار زبانی هم بیاید، اما این آیات دلالت نمی‌کنند که اقرار زبانی باید به عنوان جزئی از حقیقت ایمان آورده شود؛ زیرا جایز است که اقرار زبانی شرط صحت ایمان باشد. (مدنی شیرازی، ۱۴۱۱، ۳: ۲۶۹-۱۷۰؛ خویی: بی تا، ۷: ۳۸۷).

۵. مقتضای آیه ۱۴ سوره حجرات نیز این است که اقرار و تصدیق زبانی، اسلام است و تصدیق باطنی، ایمان. از این رو، تصدیق و اقرار زبانی هرگز مستلزم تصدیق باطنی و ایمان نیست ولی تصدیق باطنی و ایمان، مستلزم تصدیق ظاهری و اسلام می باشد. بنابراین، نسبت میان اسلام و ایمان، عام و خاص مطلق است؛ چون هر جا ایمان باشد به ضرورت اسلام هم وجود دارد ولی چنین نیست که هر جا اسلام بود ایمان هم باید باشد.

بنابراین، ربط دادن اقرار زبانی به ایمان و جزء حقیقت ایمان دانستن آن، در این آیه نفی شده است؛ چیزی که اعراب آن زمان مدعی بوده‌اند. (خوبی: همان، ۳۸۶؛ سبحانی: ۱۴۱۲ ب، ۳: ۱۱۶-۱۲۰)

رابطه اسلام و ایمان به معنایی که گفته شد در بسیاری از روایات نیز تصریح شده است. از جمله در اصول کافی بابی است تحت عنوان: «انّ الایمان یشارک الاسلام و الاسلام لا یشارک الایمان.» (کلینی: ۱۴۰۱، ۲: ۲۵-۳۳)

۶. اما روایت مورد استشهاد صاحبان این نظریه، که در آن امام جعفر صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش در باره حداقل درجه ایمان، به دو عنصر اقرار زبانی و معرفت امام زمانش اشاره کرده است، این روایت نیز اثبات کننده دو جزئی بودن ایمان نیست؛ چرا که اساساً دو جزئی بودن ایمان، معنا ندارد. ایمان چیز مرکبی نیست آن هم مرکبی که یک جزء آن درونی باشد و جزء دیگرش بیرونی و یکی لفظ باشد و دیگری معنا، که دو چیز نامتساخ‌اند. (ابن میثم: ۱۴۰۶، ۱۷۰)

### ۵. دیدگاه پنجم: ایمان به معنای تصدیق قلبی

طرفداران این دیدگاه بر این باورند که مجرد تصدیق قلبی در تحقق ایمان کافی است و هیچ عنصر دیگری در ساختار درونی ایمان دخالت ندارد. در واقع ایمان به عقیده آنان، امر بسیطی است که تنها یک عنصر سازنده آن است و آن، «تصدیق قلبی» است.

خواجه نصیر طوسی می‌گوید: «الایمان تصدیق ما یجب تصدیقه من دین محمدص» (طوسی: ۱۳۹۳، ۴۸-۴۹) چنانکه پیش‌تر اشاره شد، این نظریه خواجه نصیر، یک قول او در مسئله است.

شیخ طوسی و سید مرتضی علم الهدی نیز می‌نویسند: «ما الایمان فهو التصدیق بالقلب و لا اعتبار بما یجری علی اللسان» (شیخ طوسی: ۱۳۶۳، ۲۹۳؛ علم الهدی:

ملا مهدی نراقی هم تصریح کرده که: «لایمان لغةً مطلق التصدیق و شرعاً التصدیق بالله سبحانه و الرسول 6 فیما جاء به من الله...» (نراقی: ۱۳۶۷، ۳۵۹) صاحب قواعد المرام نیز می گوید: «و المختار انّ الایمان عبارة عن التصدیق القلبی بالله و بما جاء به رسوله من قول او فعل، و القول اللسانی سبب ظهوره، و سائر الطاعات ثمرات مؤكدة له». همو ادامه می دهد: «لنا أنّ الایمان حقیقه فی التصدیق القلبی، فوجب أن لا یكون حقیقه فی غیره؛ دفعا للاشتراک.» (ابن میثم: ۱۴۰۶، ۱۷۰) مؤلف «ریاض السالکین» نیز این نظریه را برگزیده است. (مدنی شیرازی: ۱۴۱۱، ۲۶۷-۲۷۰)

ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز پس از نقل اقوال در باره مفهوم ایمان، می نویسد: پس حق آن است که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی، چنانکه مختار شیخ طوسی است. لیکن اعتبار لسان بلکه سائر جوارح نیز ضرور است برای ظهور تصدیق قلبی و صحت اطلاق لفظ مؤمن شرعاً؛ چه اجماعی است عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسی که ظاهر شود از او منافی تصدیق قلبی، یا ظاهر نشود تصدیق قلبی» (لاهیجی: ۱۳۷۲، ۱۶۵)

مراد لاهیجی این است که ایمان گرچه تصدیق قلبی است ولی مشروط به عدم انکار زبانی می باشد.

علامه مجلسی هم قول برابری تصدیق و ایمان را به اشاعره و جمعی از متقدمین و متأخرین امامیه نسبت می دهد. (مجلسی: ۱۳۶۳، ۷: ۱۳۱) محمود حمصی رازی نیز ایمان را به معنای تصدیق می داند. (حمصی رازی: ۱۴۱۴، ۲: ۱۷۶)

فاضل مقداد نیز می گوید: «و الحق أنّه التصدیق؛ لأنّ معناه لغةً ذلك فكذا شرعاً، و إلّا لزم الاشتراک أو النقل، و هما خلاف الأصل، و یکفی التصدیق بالقلب لقوله تعالی: اولئك كتب فی قلوبهم الایمان...» (فاضل مقداد: ۱۴۲۲، ۴۳۹)

آیت الله سبحانی نیز می گوید: «و أما اکثر اعلام الشیعة ففسّروه بالتصدیق» (سبحانی: ۱۴۱۲ الف، ۱۰) این تصدیق به قرینه عبارات کتاب، همان تصدیق قلبی است.

اما از علما و متکلمان سنی مذهب، نیز بسیاری بر برابری تصدیق و ایمان نظر داده اند. از جمله آنها عبدالقاهر بغدادی است. او این نظریه را به همه اهل سنت نسبت می دهد. (بغدادی: بی تا، ۳۵۱) اتباع شیخ ابوالحسن اشعری و سید شریف جرجانی به

همراه قاضی عضدالدین ایچی نیز به برابری تصدیق و ایمان نظر داده‌اند. (جرجانی: ۱۴۱۲، ۸: ۳۲۲-۳۲۳)

اشعری و شهرستانی نیز آورده‌اند: «لایمان هو التصدیق بالجنان، و أما القول باللسان و العمل بالأركان ففروعه ممن صدق بالقلب، أى أقر بوحداية الله تعالى و اعترف بالرسول تصديقاً لهم فيما جاؤا به من عندالله تعالى بالقلب صحّ إيمانه.» (شهرستانی: ۱۴۰۰، ۱: ۱۰۱؛ اشعری: بی تا، ۱۲۲)

فخر رازی نیز می‌گوید: «و آذی نذهب إليه أن الایمان عبارة عن التصدیق بالقلب...» (فخر رازی: بی تا، ۲: ۲۵-۲۶)

ابوحامد محمد غزالی (غزالی: ۱۴۰۶، ۱۱۴۳-۱۴۴) نیز ایمان را به معنای تصدیق می‌داند. تفتازانی هم قول به تصدیق بودن ایمان را به مشهور و جمهور نسبت می‌دهد و خودش نیز بر این قول است (تفتازانی: ۱۴۰۹، ۵: ۱۷۷ و ۱۸۳).

### دلایل دیدگاه پنجم

طرفداران این نظریه دلایل و شواهد فراوانی برای اثبات نظریه خویش ارائه کرده‌اند که در یک جمع‌بندی کلی می‌توان آنها را در چند محور زیر ارائه کرد:

#### ۱. برابری ایمان و تصدیق لغوی در آیات

به اتفاق اهل لغت، ایمان در لغت به معنای تصدیق است؛ زیرا اولاً موافق استعمال عرفی کلام عرب است که می‌گوید: «فلان يؤمن بكذا و لا يؤمن بكذا» که به معنای «یصدق أو لا یصدق بكذا» می‌باشد. و ثانیاً، موافق کاربرد قرآنی آن است که می‌فرماید: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (یوسف: ۱۷) و: «أَمَّنَ لَهُ لُوطٌ» (عنکبوت: ۲۶) روشن است که مراد از ایمان در آنها، تصدیق و اذعان قلبی است. و قرآن نیز به زبان عربی - و لسان قوم - نازل شده و خداوند با همان زبان قوم پیامبر ۶ با آنان سخن گفته است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴)؛ «جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳)؛ «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۵). و اصل، عدم نقل است و تا دلیلی بر نقل وجود نداشته باشد لفظ را باید بر معنای اصلی (= لغوی) حمل کرد. از طرف دیگر، به دلیل اهمیت ایمان در شرع و به تبع آن، حساسیت مسلمانان نسبت به آن، اگر نقل و انتقالی از وضع لغوی ایمان به غیر آن صورت گرفته بود، به‌طور حتم خبر این انتقال به آگاهی ما نیز می‌رسید. (اشعری: بی تا، ۱۲۲؛ باقلانی: بی تا، ۳۸۹-۳۹۰؛ علم الهدی: ۱۴۱۱، ۵۳۸؛ شیخ طوسی: ۱۳۶۳،

۲۹۳؛ تفتازانی: ۱۴۰۹، ۵: ۱۷۷ و ۱۸۳)

## ۲. محل ایمان دانستن قلب در برخی آیات

از مهم‌ترین آیات این دسته، آیات زیر است:

۲-۱. ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (نحل:

۱۰۶)

مقتضای اطمینان قلب به ایمان این است که کل ایمان به قلب تعلق داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، قلب، مطمئن به بعض ایمان می‌شود نه همه ایمان. در حالی که قلب مطمئن به کل ایمان شده است. (شہید ثانی: ۱۴، ۹، ۷۲).

۲-۲. ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ

فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات: ۱۴)

اگر هر یک از اقرار زبانی یا اعمال جوارحی - چه به صورت کلی و چه به صورت جزئی - در مفهوم و ماهیت ایمان داخل بود، هرگز قرآن کریم محل استقرار ایمان را قلب اعلام نمی‌کرد.

۲-۳. ﴿...أَوْلَيْكَ كِتَابَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ (مجادله: ۲۲)

اقرار زبانی و اعمال جوارحی امور قلبی نیستند تا بتوانند جزء یا عین امر قلبی تلقی شوند. نتیجه اینکه جمع و اثبات ایمان در قلب، انحصار ایمان به قلب را می‌رساند و دخالت هر چیز دیگری را نفی و رد می‌کند. (شہید ثانی: همان، ۷۱)

۲-۴. از آیات دیگری که در آنها نیز محل ایمان قلب اعلام گردیده است، آیات

مشهور به «آیات طبع و ختم» می‌باشند (رک: نحل: ۱ و ۸؛ منافقون: ۳؛ بقره: ۷؛ انعام:

۴۶)

## ۳. تصدیق قلبی بودن ایمان در روایات

در روایات فراوانی نیز ایمان به معنای تصدیق قلبی آمده است. از جمله:

- رسول خدا<sup>ص</sup> می‌فرماید: «الْإِيمَانُ سِرٌّ - وَأَشَارَ إِلَى صَدْرِهِ - وَالْإِسْلَامُ عَلَانِيَةٌ»

(صدرالدین الشیرازی: ۱۴۱۸، ۲: ۹۲)

آن حضرت در این حدیث، ایمان را امری باطنی و پنهانی معرفی کرده است، روشن است که امر باطنی و پنهانی چیزی جز تصدیق قلبی نخواهد بود.

- نیز فرمود: «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ ثَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ» (مجلسی: ۱۴۰۳،

۵۲: ۱۴۹)

مراد از دین در اینجا، ایمان است؛ زیرا درخواست تثبیت قلب بر دین نشان می‌دهد که به اعتقاد تعلق دارد و چیز دیگری غیر از ایمان صلاحیت برای ثبات قلب بر آن ندارد تا دین نامیده شود. از این رو، از آنجا که جز قلب چیز دیگری نیست که برای حصول ایمان در آن شایستگی داشته باشد، دانسته می‌شود که ایمان تعلق به قلب دارد نه غیر آن.

- و نیز فرمود: «الایمانُ ما وَقَرَ فِي الْقُلُوبِ وَ صَدَّقَتْهُ الْأَعْمَالُ» (مجلسی: ۱۴۰۳، ۵: ۲۰۸)... ایمان چیزی است که در دلها جای می‌گیرد و اعمال آن را گواهی کند. نتیجه این که: اولاً محل ایمان، قلب است؛ ثانیاً اعمال مغایر با ایمان بوده و در حقیقت ایمان داخل نیستند؛ ثالثاً ایمان عبارت از تصدیق مخصوص می‌باشد و نیازی به نقل از معنای لغوی آن نیست. (مدنی شیرازی: ۱۴۱۱، ۳: ۲۶۸)

به نظر می‌رسد که این نظریه بر نظریه‌های پیشین برتری دارد؛ زیرا همان طور که مشاهده شد اشکال‌ها و ایرادهای وارد بر آن نظریه‌ها بر این نظریه وارد نیست و دلایل و شواهد قطعی آن را تأیید می‌کند.

### نتیجه‌گیری

ایمان، گرایشی بنیادین، ژرف و متعالی است که بر پایه یک بینش استوار است. ایمان آن گاه در نهاد آدمی شکل می‌گیرد که نهال معرفتی که در ذهن وی غرس شده، ریشه‌های خود را در اعماق دل و جانش جای دهد؛ ایمان یک کشتی بادبانی است که عقربه قطب‌نمای گرایش آن بر مدار یک معرفت شورانگیز تنظیم شده باشد. بنابراین، می‌توان به این پرسش بنیادین مقاله که ماهیت ایمان چیست و حقیقت آن کدام است، این گونه پاسخ داد که ایمان حقیقی به همان معنای لغوی اش می‌باشد و آن، عبارت است از تصدیق آمیخته با گرایش و آرامش درونی، و برخاسته از معرفت و بینش عمیق. با این بیان، به رغم تأثیر پذیری ایمان به معنای یادشده از علم و معرفت، ولی ماهیت و حقیقت آن غیر از علم و معرفت است؛ همچنانکه عنصر عمل نیز گرچه در شکل‌گیری حقیقت ایمان در درون انسان نقش ندارد ولی دسترسی به مراتب کامل و کمال ایمان مبتنی بر عمل است.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۱. نهج البلاغه (صیحی صالح)
۲. آملی، محمد تقی، بی تا، *درر الفوائد*، قم، اسماعیلیان.

۳. ابن حزم، محمد، ۱۳۹۵، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، بیروت، دارالمعرفة.
۴. ابن شاذان، فضل، ۱۴۰۲، *الایضاح*، بیروت، مؤسسة الاعمى للمطبوعات.
۵. ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۳۶۱، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، بی تا، بیروت، دارصادر.
۷. ابن میثم، میثم بن علی، ۱۴۰۶، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مکتبۃ المرعشی النجفی.
۸. اخوان الصفاء، ۱۴۰۵، *رسائل اخوان الصفاء*، قم، مکتبۃ الاعلام الاسلامی.
۹. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۲۶، *مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین*، تصحیح هلموت ریتز، بیروت، دار النشر.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله الموسوی، ۱۳۶۸، *شرح جنود عقل و جهل*، تهران، رجاء.
۱۱. —————، ۱۳۸۵، *تقریرات درس فلسفه*، مقرر سید عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. جرجانی، سید شریف، ۱۴۱۲، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
۱۳. باقلانی، ابوبکر، بی تا، *تمهید القواعد و تلخیص الدلائل*، بی جا، مؤسسه الکتب الثقافیة.
۱۴. بغدادی، عبدالقاهر، بی تا، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالمعرفة.
۱۵. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، بی تا، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء.
۱۷. —————، ۱۳۸۲، *دین شناسی*، قم، اسراء.
۱۸. حمصی الرازی، سدید الدین محمود، ۱۴۱۴، *المُنقذ من التقليد*، قم، نشر اسلامی.
۱۹. خواجگی شیرازی، محمد، ۱۳۷۵، *النظامیة فی مذهب الامامیة*، تهران، نشر قبله.
۲۰. خوبی، میرزا حبیب الله، بی تا، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تهران، مؤسسه فرهنگي امام مهدی (عج).
۲۱. رازی، فخرالدین، بی تا، *التفسیر الکبیر*، تهران، دارالکتب العلمیه.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، اول، دار الشامیة.
۲۳. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۴۱۶ق، *تعلیقه بر قواعد العقائد* (ضمن کتاب قواعد العقائد)، قم، لجنه إدارة الحوزة العلمیة.
۲۴. زمخشری، جارالله، بی تا، *تفسیر الکشاف*، تهران، آفتاب.
۲۵. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ الف، *الایمان والکفر فی الکتاب والسنة*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۲۶. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ب، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، لجنه إدارة الحوزة العلمیة.
۲۷. سبزواری، ملا هادی، بی تا، *شرح منظومه*، قم، مکتبه المصطفوی.

۲۸. شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۰۰، *الملل والنحل*، بیروت، دارالمعرفه.
۲۹. شهید ثانی، علی بن احمدالعاملی، ۱۴۰۹، *حقایق الایمان*، قم، مکتبه المرعشی النجفی.
۳۰. شهید مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
۳۱. شیخ صدوق، محمد بن بابویه، ۱۳۹۰، *عیون اخبارالرضا*، تهران، الاعمی.
۳۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۳، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تهران، دانشگاه تهران.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرارالآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *شرح الاصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۶، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مصطفویه.
۳۶. —————، ۱۴۱۸، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالتعارف.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پیاورقی شهید مطهری، قم، اسلامی.
۳۸. —————، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، الاعمی.
۳۹. طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۷، *مجمع البحرین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۰. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۵۹، *تلخیص المحصل*، تهران، مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۴۱. —————، ۱۳۶۴، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.
۴۲. —————، ۱۴۱۶، *قواعد العقائد*، تعلیق: علی ربانی گلپایگانی، قم، لجنه إدارة الحوزة العلمیه.
۴۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، نشر اسلامی.
۴۴. —————، ۱۴۱۵، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دارالاسوه.
۴۵. علم الهدی، سید مرتضی، ۱۴۱۱، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، نشر اسلامی.
۴۶. غزالی، محمد، ۱۴۰۶، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۷. فاضل مقداد، مقاد بن عبدالله، ۱۴۲۲، *اللوامع الالهیه فی مباحث الکلامیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵، *العین*، قم، دارالهجره.
۴۹. فیاضی، غلامرضا، بی تا، *الهیات فلسفه* (جزوه درسی)، تنظیم: محمدرضا متقیان و حسن رحیق، مرکز تخصصی علم کلام، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۵۰. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۵۸، *علم الاصول فی اصول الدین*، قم، بیدار.
۵۱. —————، ۱۴۰۳، *المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، بیروت، الاعملى.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۱، *اصول کافی*، بیروت، دار صعب.
۵۳. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، تهران، الزهراء.
۵۴. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۳، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۵۵. —————، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسۀ الوفاء.
۵۶. مدنی شیرازی، سید علی خان، ۱۴۱۱، *ریاض السالکین*، قم، نشر اسلامی.
۵۷. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۲، *شرح الهیات شفا*، قم، امام خمینی.
۵۸. مظفر، محمد رضا، ۱۳۸۸، *المنطق*، نجف اشرف، مطبعۀ النعمان.
۵۹. نراقی، محمد مهدی، ۱۳۶۷، *مشکلات العلوم*، مؤسسۀ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶۰. وجدی، محمد فرید، ۱۹۷۱، *دائرة المعارف القرن العشرين*، بیروت، دارالمعرفة.
۶۱. الهی قمشه ای، محی الدین، بی تا، *حکمت الهی* (عام و خاص)، تهران، اسلامی.