



بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان درباره

حقیقت ایمان^۱

دکتر فاطمه صادق زاده قمصری

پژوهشگر دانشگاه امام صادق (علیه السلام) و

عضو هیأت علمی دانشگاه امام حسین (علیه السلام)

چکیده

ایمان نخستین ارزشی است که در آموزه‌های دینی، مردم بدان فرا خوانده می‌شوند، ایمان، فعلی قلبی و یا فعالیتی عقلی و یا امری قلبی - زبانی - بدنی است که هر سه در تحقق آن نقش دارند و در کنار این سه، عقل نیز با تأملات خود سهمی بر عهده دارد و یا آنکه انسان با اطاعت و تسلیم عملی خود، ایمان را محقق می‌سازد. هر یک از متکلمان و صاحب‌نظران مسلمان، بر حسب موضعی که در این مقام اختیار کرده، تعریف خاصی از ایمان ارائه داده است.

اندیشمندان مسلمان حقیقت ایمان را به صورت‌های زیر تفسیر نموده‌اند: علم و آگاهی؛ معرفت کشف و شهودی؛ اعتقاد و باور قلبی؛ جزم و اذعان قلبی، گرایش قلب و گردن نهادن به یک مطلب؛ عواطف و حالات قلبی؛ اطاعت عملی؛ مجموع باور قلبی؛ اقرار و اطاعت؛ باور قلبی توأم با کشف عرفانی و یقین علمی.

از آن جا که ایمان حقیقی ابعاد گوناگونی دارد و از این رو دارای ماهیتی پیچیده است، برخی از اندیشمندان به تمامی وجوه ایمان توجه نکرده‌اند و ایمان را به بعضی از وجوه آن فرو کاسته‌اند. با تحلیل این دیدگاه‌ها و برگرفتن نکات مثبت هر یک، چنین به نظر می‌رسد که گوهر ایمان حقیقی، گرایش و باور قلبی و مقدمه آن علمی یقینی است؛ اما حقیقت ایمان، به عنوان یک امر وجودی با تمامی شخصیت انسان ارتباط پیدا می‌کند. از سویی، میان ایمان

۱- کار ارزیابی مقاله در تاریخ ۸۲/۲/۲۹ آغاز و در تاریخ ۸۲/۳/۱۰ به اتمام رسید.



حقیقی و عمل به لوازم آن، هیچ فاصله‌ای وجود ندارد و از سوی دیگر ایمان با ایجاد حالات احساسی خاصی چون عشق، توکل، اعتماد و رضایت، در ساحت عاطفی و تجربی انسان، متبلور می‌شود. این لوازم عملی و حالات عاطفی، بی‌آنکه کنه ایمان باشند، در پس ایمان بی‌هیچ تأخیری حاصل می‌شوند.

واژگان کلیدی

ایمان، معرفت، گرایش قلبی، حالات ایمانی، اطاعت عملی، تأملات عقلی، کشف و شهود

ایمان یکی از مهم‌ترین فضایل انسانی است که آموزه‌های دینی، مردم را به تحصیل آن فرا می‌خوانند. ایمان در لغت به معنای روی آوردن، گرویدن و باور داشتن است. خداوند متعال در قرآن کریم، گاه از چیستی ایمان سخن می‌گوید و گاه با تأکید بر قلبی بودن آن، اطلاق عنوان ایمان را بر اقرار به زبان و عمل ظاهری نفی می‌کند؛ زمانی به آثار و علائم ایمان اشاره می‌نماید و زمانی دیگر لوازم آن را مورد یادآوری قرار می‌دهد و از سوی دیگر مخاطبین خود را از کفر و بی‌ایمانی برحذر می‌دارد. در این موقعیت کاملاً طبیعی است که بیشترین کوشش انسان دیندار، مصروف فهم معنای ایمان و کفر شود و با مطالعات درون دینی در پی فهم معنای ایمان حقیقی و نحوه حصول آن باشد. در این نوشتار، ابتدا مهم‌ترین دیدگاه‌های دانشمندان اسلامی درباره حقیقت ایمان گزارش می‌شود و پس از آن میزان توجه هر یک از این نظریه‌ها به تمامی ابعاد و مؤلفه‌های ایمان مورد ارزیابی و سنجش قرار خواهد گرفت.

حقیقت ایمان از دیدگاه اندیشمندان مسلمان

از آن جایی که ایمان به عنوان فعلی اختیاری با ساحات و بخش‌های مختلف وجود آدمی سر و کار دارد، می‌توان پرسید کدام یک از این بخش‌ها در تحقق ایمان نقش محوری و کلیدی دارند؟ بر این اساس ایمان یا فعلی قلبی است که در تحقق آن، «دل» نقش اساسی



بر عهده دارد و یا فعالیتی است از ناحیه عقل و ذهن، یا آنکه اعضاء و جوارح با اطاعت و تسلیم خود ایمان‌ساز هستند و نیز ممکن است هر سه بخش وجود - قلب، زبان و بدن - در تحقق آن مشارکت کنند و همچنین در کنار این سه، عقل نیز با تأملات خود سهمی بر عهده داشته باشد. هر گروه و مکتب بر حسب موضعی که در این مقام اختیار می‌کند، تعریف خاصی از ایمان ارائه می‌دهد. به نظر می‌رسد تمامی تصویرهای مختلفی که صاحب‌نظران مسلمان از ایمان عرضه کرده‌اند بر حسب تأکید ویژه بر مؤلفه خاصی از ایمان، در یکی از طبقات زیر قرار می‌گیرند.

۱- ایمان به معنای علم و معرفت

اکثر گروه‌های مرجئی، ایمان را به عنوان دانش و معرفت معرفی کرده‌اند. برخی از آنها چون جهیمیه و صالحیه، ایمان را منحصراً معرفت دانسته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰هـ، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ بغدادی، ۱۴۱۱هـ، ص ۲۰۷)، و برخی دیگر در کنار معرفت به امور دیگر نیز اعتقاد دارند. اهل تحقیق معادل دانستن ایمان و معرفت را در میان همه مرجئه، مشترک و متعارف دانسته‌اند (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۴۲). البته مرجئه با آنکه معرفت را در تعریف ایمان می‌آورند، ولی درباره نوع این معرفت توصیفی نمی‌دهند که آیا این معرفت باور و اعتقاد قلبی است و یا علم و شناخت نظری؛ اما از گزارش اشعری می‌توان دریافت که دست کم مراد برخی از مرجئه چون جهیم‌بن صفوان، شناخت عقلی علمی است؛ چرا که وی اموری مانند خضوع قلبی و محبت به خدا را از ایمان خارج می‌داند. پس مراد وی از معرفت، نمی‌تواند باور قلبی یا چیزی شبیه آن باشد (اشعری، ۱۴۰۰هـ، ص ۱۳۲). یادآور می‌شود که برخی از گروه‌های مرجئی در متن ایمان، علاوه بر عنصر معرفت برخی از حالات عاطفی و قلبی، مانند حب خدا و تسلیم در برابر او را به عنوان ذاتیات ایمان مورد تأکید قرار داده‌اند. ایزوتسو مایل است این حالات عاطفی و قلبی را که هم با محصولات ذهنی و عقلی انسان متفاوت است و هم با اعمال رفتاری او، حالات و احوال وجودی بنامد (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳).

با آنکه شیخ مفید در هیچ یک از آثار خود، ایمان را معادل معرفت یا علم نمی‌داند، ولی



گاهی آنچنان بر ضرورت شناخت در ایمان تأکید دارد که می‌تواند اشاره به آن باشد که از نظر او معرفت، اگر هم عین ایمان نباشد دست کم اساسی‌ترین جزء و یا شرط آن است. برخی از عبارت‌های وی چنین هستند: «کسی که خدا را نشناسد از ایمان خارج بوده و به اهل کفر و طغیان پیوسته است» (مفید، ۱۴۱۳هـ. ق، ص ۶۹)؛ «ممکن نیست کافر خدا را بشناسد و مؤمن جاهل به خدا باشد» (همو، ص ۱۱۸)؛ «کسی که خدا را می‌شناسد کافر نیست» (همو، ص ۸۳). شیخ مفید بر وجود علم و معرفت در ایمان حقیقی به آن اندازه تکیه می‌کند که برخی احياناً او را از جمله کسانی می‌دانند که ایمان را عین معرفت دانسته است و فقط در نظر دارد تعقل و تحصیل شناخت یقینی و معرفت عقلانی را به عنوان شرط لازم ایمان معرفی نماید. وی بی آنکه به گوهر ایمان اشاره نماید، حصول یقین را در ایمان معتبر دانسته است و ایمان بدون شناخت عقلانی را ایمان نمی‌نامد. از نظر او برخی از مقلدانی که با وجود توانایی در به کارگیری نظر، درباره ایمان خود به استدلال نپرداخته‌اند کافر و شایسته خلود در جهنم هستند (همو، ص ۱۱۲).

۲- ایمان به معنای معرفت کشفی و شهودی

این تصویر از ایمان پیش از ملاصدرا میان عارفان که وی خود سخت تحت تأثیر آنهاست - سابقه داشته است، ولی این معنا نیز هم چون بسیاری از مفاهیم و تصورات دیگر در دستگاه حکمت متعالیه صدرایی، رنگی دیگر به خود گرفت. در این تصویر با تکیه بر قلبی بودن فعل ایمان، گوهر ایمان از جنس علم - آن هم عمیق‌ترین نوع آنکه علم باطنی و شهودی است - قلمداد می‌شود. از دیدگاه صدرالمتألهین، قلب آدمی همچون آیینهای است که در شرایطی خاص، نور ایمان و علوم کشفی و شهودی از سوی پروردگار عالم به آن تابش می‌کند «ایمان حقیقی نوری است که از پروردگار عالم بر دل بنده می‌تابد. پس هر که در انکار آن نور بکوشد و در اطفاء آن سعی کند یا مؤمنی را استهزاء نماید، در حقیقت دشمنی با خدا و ملائکه و کتب و رسل و ائمه کرده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰، ص ۸۸). وی با الهام از آیات قرآنی (حدید، ۱۲-۱۳) معتقد است که مؤمن در پرتو نور ایمان

فصلنامه



راه آخرت را طی می‌کند و تنها زمان تحصیل این نور، دوران حیات دنیوی است؛ لذا هر که به تحصیل نور ایمان در دنیا مبادرت نکرده و یا به مقتضیات آن عمل ننماید، در قیامت، عالم به آن فراخی و روشنی بر وی تنگ و تاریک و راه بر او مسدود خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰، ص ۱۹). او علاوه بر آنکه همه دل‌ها را در آئینه بودن به حسب اصل فطرت بالقوه می‌داند (ممو، ص ۹۴)، معتقد است قلب‌ها از این حیث متفاوت‌اند. برخی هنوز از قوه به فعل نرسیده‌اند و چون آئینه چنین دل‌هایی از زنگ معاصی و تعلقات مصفا نشده از نور ایمان بی‌بهره مانده‌اند، در حالی که برخی با اعمال و افعال صالحه و تکالیف و ریاضت‌های شرعی و در نتیجه تصفیه دل، آمادگی لازم را جهت تجلی نور ایمان در خود فراهم کرده‌اند و برخی دیگر به سبب اعمال زشت و اعتقادات باطل، آن قابلیت را به کلی از دست داده‌اند (ممو).

صدرالمآلهین گاهی به موانع و عوایق تجلی علوم حق در آئینه دل اشاره می‌کند و در این باره به پنج نوع مانع عمده تصریح می‌نماید: نقصان و کاستی جوهر دل و نفس ناطقه مانند نفس کودکان؛ کدورت و زنگی که بر قلب عارض شده همانند کدورت و تیرگی معاصی و خبث نفس؛ انحراف و عدول از جهت مطلوب، در برخی از صالحانی که همشان مصروف به جانب حق نیست و بدین جهت نور معرفت در دلشان نمی‌تابد؛ وجود حجاب‌هایی مانند اعتقادات مقلدان و متعصبان؛ جهل به آن جهتی که مطلوب در آن جا قرار دارد (ممو، ص ۹۵-۱۰۰؛ ممو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۳۶-۱۳۹). وی در پایان متذکر می‌شود نفس ناطقه در معرفت حقایق امور با موانعی روبرو است. هر نفسی به حسب فطرت، صلاحیت معرفت حقایق اشیاء را دارد؛ چنان که پیامبر (ﷺ) در این باره فرمود «اگر شیاطین اطراف قلب‌های بنی آدم گردش نمی‌کردند آنها حتماً قادر به مشاهده ملکوت آسمان می‌شدند». این حدیث، هم اشاره به آن قابلیت است و هم وجود حجاب‌های حائل میان نفس و عالم ملکوت را تأیید می‌کند. پس از آنکه این پرده‌ها و موانع کنار زده شدند، حقایق ملکوتی بر قلب تجلی می‌کنند. در این میان مراد از انجام طاعات و اعمال جوارحی، تصفیه قلب برای

۱- متن حدیث: لو لا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء. در برخی از منابع روایی این حدیث از امام رضا (ع) نقل شده است (محمدی ری شهری، ۱۴۰۲ هـ، ج ۹، ص ۲۱۶).



و لازمه تصدیق مذکور (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰، ص ۹-۱۰). ملاحظه می‌شود که خواجه ایمان را به باور قلبی و تفسیر نموده ولی برای آن نشان و علامتی قائل است: «عمل صالح» که به تصریح او لازمه ایمان است نه خود آن.

میان متکلمان اشعری نیز درباره ایمان، غالباً چنین تصویری وجود داشته است. ابوالحسن اشعری (م: ۳۳۰ هـ) گاهی ایمان را به تصدیق تعریف می‌کند (اشعری، ۱۹۵۲، ص ۷۵). گاهی دیگر ایمان را به معنای قول و عمل دانسته است (همو، برتا، ص ۱۱، همو، ۱۴۰۰، ص ۲۹۳-۲۹۷)؛ اما سایر اشعریان در این باره پس از گزارش دیدگاه اشعری آورده‌اند: «جمهور اهل سنت و اشاعره قبول دارند که اساس ایمان، معرفت و تصدیق قلبی است». تنها نکته‌ای که در آن اختلاف دارند آن است که آیا اقرار و طاعتی را که بوسیله اندام‌های ظاهری بدن انجام می‌گیرد، می‌توان ایمان خواند؟ (بغدادی، ۱۴۱۱ هـ، ص ۳۵۱). از نظر شهرستانی، اشعری اعتقاد دارد ایمان اساساً تصدیق قلبی است و قول زبانی و عمل به وظایف، صرفاً شاخه‌های آنند (شهرستانی، ۱۹۸۱، ص ۴۳). در واقع شهرستانی با این توضیح می‌خواهد بگوید، اشعری در «اللمع» به ریشه و اساس و در «الایانه» به فروع و شاخه‌های ایمان نظر دارد. وی در جای دیگر ضمن ارائه گزارش کامل موضع اشعری در باب ایمان، معنای اصلی و صحیح ایمان را از نظر او تصدیق می‌داند (همو، برتا، ص ۴۷۱-۴۷۲). میان اشعریان ظاهراً تنها باقلانی (م: ۴۰۳ هـ) است که ایمان را به تصدیق خدا و تصدیق را به علم تفسیر می‌کند و توضیح می‌دهد که این تصدیق از طریق قلب به دست می‌آید (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۳۶۹). به این ترتیب وی تصدیق را معادل علم و شناخت قلبی دانسته است، نه آن شناخت عقلانی که از طریق نظر و استدلال حاصل می‌شود.

۴- ایمان به معنای جزم و اذعان قلبی

در بین شیعیان، شهید ثانی (م: ۹۶۵ هـ) با وجود تأکید بر قلبی بودن ایمان، آن را صرفاً اذعان و جزم قلبی می‌داند. در کتاب «حقایق الایمان»، وی مانند اشعریان و اکثر شیعه، ایمان را معادل تصدیق دانسته است ولی با تأمل در مباحث آن کتاب می‌توان دریافت که وی



تصدیق را به همان معنای مورد نظر اشعریان یا شیعه اراده نکرده است. وی در جای دیگر به صراحت، ایمان را معادل جزم و اذعان معرفی می‌کند (شهیدثانی، ۱۴۰۹ هـ، ص ۱۷۳-۱۷۴). از نظر او ایمان نوری است که از سوی خدای سبحان بر قلب انسان تابش می‌کند. در اصطلاح شرع، ایمان جزم و اذعان است و این جزم از راه اسباب و علل مختلف از جمله الهام، کشف، تعلم و استدلال قابل تحصیل است (اشعری، ۱۴۰۰ هـ، ص ۱۷۳-۱۷۴). در واقع شهید ثانی معادل دانستن ایمان و تصدیق با معرفت را مورد انکار قرار می‌دهد و به جای آن در تصدیق ایمانی، یقین و جزمی از نوع دیگر را معتبر می‌داند.

۵- ایمان به معنای گرایش قلب و گردن نهادن به یک مطلب معلوم

در میان متفکران شیعی، علامه طباطبایی ایمان را نه علم و شناخت یقینی و تصدیق می‌داند و نه دریافت و شهود قلب، بلکه آن را به منزله جایگیر شدن اعتقاد در قلب و یا پیوند قلبی با محصول فرآیندی ذهنی، معرفی می‌کند. از نظر طباطبایی، ایمان صرفاً با جایگیر شدن اعتقادی در قلب حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۲۳، ج ۱، ص ۷۲). البته وی برای این اعتقاد که در مرتبه پیش از ایمان برای انسان حاصل است، هیچ شرطی قائل نیست؛ لذا آدمی می‌تواند نسبت به مفاد یک قضیه وهمی یا مشکوک حاصل از قوه خیال خود، به همان نحوی ایمان آورد که به یک قضیه یقینی. از نظر علامه «ایمان» از ماده ء - م - ن مشتق شده، گویی شخص با ایمان به کسی که به درستی، راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده دلگرمی و اطمینان می‌دهد که هرگز در اعتقادش دچار شک و تردید نمی‌شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن، شک است (همو، ص ۷۲-۷۳). علامه در مواضع دیگر میزان نیز درباره ایمان با استفاده به آیتانی از قرآن مجید^۱ که از کفر و ارتداد کسانی که با علم به انحراف خود کافر شدند، خبر می‌دهد. او معتقد است، ایمان هرگز نمی‌تواند صرف علم باشد. هر کس که به مطلبی آگاهی دارد تنها در صورتی مؤمن به شمار می‌آید که به مقتضای علم

۱- آیات مورد استشهاد علامه عبارتند از: «ان الذین ارتدوا علی اديارهم من بعد ما تبين لهم الهدى» (محمد، ۲۵): «ان الذین کنروا و صدوا عن سبيل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى» (محمد، ۳۲): «و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ظلما و علوا» (زمل، ۱۴): «افرايت من اتخذ الله واه و اضله الله على علم» (جاثیه، ۲۳). آنچه در این گونه آیات مورد تأکید قرار گرفته آن است که این گروه از کفار با وجود علم به حق، آن را انکار کرده‌اند.



خود ملتزم باشد و بر طبق محتوای آن «عقد قلب» داشته باشد، به طوری که آثار عملی آن علم، هر چند فی الجمله، از وی بروز کند (طباطبایی، ج ۱۸، ص ۲۸۸). در موضعی دیگر علامه ایمان را اذعان و تصدیق چیزی به همراه التزام به لوازم آن می‌داند و تأکید می‌کند صرف اعتقاد، ایمان نیست مگر آنکه به لوازم آنچه به آن معتقدیم، ملتزم شده و آثار آن را بپذیریم (ممو، ص ۴-۵). در جای دیگر، وی هر نوع فاصله میان ایمان و علم را به این ترتیب برمی‌دارد که ایمان همان علم به یک چیز است، ولی توأم با سکون و اطمینان به آن، در حالی که این سکون، از التزام به لوازم آن علم انفکاک ناپذیر است (ممو، ج ۱۵، ص ۵). طباطبایی میان «علم نظری» که به خودی خود مستلزم و مقتضی هیچ عملی نیست و «اعتقاد» که عمل خاصی را برگردن انسان نهاده (و به نحوی الزام‌آور است که فرد احساس می‌کند می‌باید بر طبق آن عمل کند) تفاوت قائل است (ممو، ص ۷).

از مجموع عبارات یاد شده، چنین به نظر می‌آید که علامه طباطبایی در صدد است ایمان را به عنوان اعتقادی توأم با تعهد و التزام تصویر کند. وی در موضعی دیگر پس از تأکید بر اینکه ایمان نمی‌تواند صرف ادراک باشد، اظهار می‌دارد ایمان، پذیرایی و قبولی مخصوص از ناحیه نفس است نسبت به آنچه درک کرده؛ پذیرشی که باعث تسلیم نفس در برابر آن ادراک و آثار و مقتضیات آن می‌شود (ممو، ج ۱۱، ص ۴۸۴)؛ ولی علامه برای این قبول نشان و علامتی می‌شناسد: «سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن مطلب را بپذیرد و همانند نفس در برابر آن تسلیم شود» (ممو).

پس از علامه طباطبایی نیز، رأی او درباره حقیقت ایمان، به وسیله کسانی که به نوبه خود از خوان حکمت متعالیه تغذیه و رشد کرده بودند، شرح و بیان گردید. حکیم فرزانه، آیت الله جوادی آملی که خود مستقیماً از علامه طباطبایی بهره‌مند شده است، اعتقاد دارد «ایمان عقد و پیوندی است که توسط عقل عملی از طریق اعمال اراده انسانی، بین جان آدمی با عصاره یک قضیه علمی برقرار می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۴). در این دیدگاه عقل نظری و عملی ناظر به دو بخش متفاوت وجود انسان است: آنچه به ادراک و فهم انسان باز می‌گردد، اعم از آنکه موضوع و متعلق آن خارج از حوزه ارادی انسان باشد



یا نه، در محدوده عقل نظری است و آنچه به جناح عملی انسان بازگشت می‌کند، مربوط به عقل عملی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۳). عقل نظری به فهم حقایق، شامل هست‌ها و نیست‌ها و باید‌ها و نبایدها، مشغول است و عقل عملی کنش و رفتار آدمی را کنترل کرده و با تدبیر خود، رضوان الهی را نصیب انسان می‌کند در حالی که صدرالمآلهین با الهام از آیه شریفه قرآن^۱، ایمان را غایت حکمت نظری و عمل صالح را نهایت حکمت عملی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱)، شارح این عبارات معتقد است، در زبان قرآن و سنت معصوم، آنچه درباره ایمان و اراده و اخلاص و عزم و محبت و ... وارد شده ناظر به عقل عملی و آنچه درباره استدلال و جهان بینی الهی و تفکر و جزم و ... است ناظر به عقل نظری می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۳). از این نظر کمال انسان در پرتو دو قوه عملی و نظری او است و البته مردم در این باره یکسان نیستند، بلکه برخی در هر دو قوه ضعیف هستند؛ وی این گروه را «جاهل تبهکار» می‌نامد. برخی نیز در هر دو توانا هستند؛ این افراد «عالم پرهیزکار» نام خواهند گرفت. در حالی که «عالم متهتک» در عقل نظری قوی و در عمل ضعیف است، «جاهل متنسک» در عقل نظری ضعیف است و در بعد عمل قوی^۲ (همو، ص ۱۵۴). بر اساس این نگاه، در حالی که علم پیوندی است که میان موضوع و محمول یک قضیه، به وسیله نفس و پس از تحصیل مقدمات لازم و به نحو غیر اختیاری برقرار می‌شود، ایمان عقد و پیوند میان نفس و حاصل آن اعتقاد است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۳). به این ترتیب انسان در فهم مطلب و ایجاد پیوند نخست، مضطر است ولی در برقراری پیوند میان خود و مفاد قضیه‌ای که از پیش معلوم اوست، اختیار

۱- متن آیه: «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا و عملوا صالحات» (تین: ۶-۴).

۲- به نظر می‌رسد معرفی جاهلین متنسک به عنوان افرادی که در عمل قوی هستند با نوعی مسامحه صورت گرفته باشد چرا که این قوت بینش و آگاهی است که موجب قوت عمل می‌شود و البته هرگز نمی‌توان عملی را که توسط عقل عملی انجام می‌شود و رضوان الهی را نصیب انسان می‌کند بر عبادات ظاهری چنین گروهی منطبق دانست. به بیان دیگر می‌توان گفت با وجود آنکه علم و ایمان تلازم وجود دارند ولی عملاً گاه میان آن دو جدایی می‌افتد و به این ترتیب می‌توان چهار گروه مختلف را در میان مردم مشاهده کرد: عالم مؤمن؛ عالم کافر یا فاسق؛ مقدس متحجر؛ جاهل کافر (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶) به نظر می‌رسد این طبقه بندی بهتر از دسته بندی یاد شده در متن باشد.



دارد. لذا پس از آنکه انسان مطلبی را فهمید، می‌تواند آن را گردن نهد و یا با آن مخالفت نماید (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۰). این صاحب نظر ایمان را به طور کلی در دو قسم مختلف قرار داده است: «ایمان استدلالی، که با برهان علمی حاصل می‌شود و ایمان شهودی که از طریق تهذیب دل و شهود واقع به دست می‌آید» (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۶). در این باره باید افزود که در ایمان استدلالی نیز متعلق ایمان با برهان علمی به دست می‌آید نه آنکه در این موارد ایمان از سنخ علم باشد، بلکه ایمان به علمی استدلالی معطوف و متوجه است. در مورد ایمان شهودی نیز می‌توان گفت فرد ابتدا از راه تهذیب به علمی شهودی نائل می‌شود و سپس در مقامی دیگر به آن ایمان می‌آورد. در این جا نیز ایمان به علمی شهودی متوجه است. در ایمان‌های استدلالی معطوف به علم، تنها مفهوم آن واقعیت از راه برهان و دلیل برای صاحب نظر حاصل می‌شود. در این باره نه فرقی میان حکیم و متعلم است و نه میان این دو و مقلد، هر سه به هر حال تنها با مفهوم سر و کار دارند و تنها حکیم مثاله با شهود و علم کشفی خود با عین واقع ارتباط یافته و به آن ایمان آورده است.

میان متفکران مسلمان، تفتازانی (م: ۷۹۳ هـ) از متکلمان اشعری ایمان را هم چون علامه طباطبایی تفسیر کرده است. وی در کتاب «شرح المقاصد» به عنوان یک متکلم اشعری هم صدا با سایر اشعریان، معتقد است «ایمان در لغت به معنی تصدیق است و در اصطلاح شریع نیز به معنی تصدیق اموری خاص نقل شده است» (تفتازانی، ۱۴۰۹ هـ، ج ۵، ص ۱۸۴-۱۸۵). اما تفتازانی به معادل فارسی ایمان اشاره کرده و احياناً از آن معنا الهام نیز می‌گیرد: «در فارسی ایمان به معنی گرویدن و راستگوی دانستن و در مقابل تکذیب است» (همو، ص ۱۸۵). وی در ادامه توضیح می‌دهد که ایمان و تصدیق نمی‌تواند به معنای علم و معرفت باشد، زیرا بنابر آیات قرآنی برخی از کفار با وجود شناخت حق، از سر عناد و استکبار آن را تصدیق نمی‌کردند (بقره، ۱۴۴-۱۴۶؛ نمل، ۱۴)؛ لذا باید گفت میان علم و معرفت به حق و تصدیق آن فرق است. تفتازانی در تأیید این رأی به اظهارات برخی از محققین اشاره می‌کند که تصدیق، ربط قلب به آن چیزی است که از اخبار یک مخبر و گزارشگر دانسته می‌شود. این امر کسبی و مأموریه است و لذا به آن ثواب تعلق می‌گیرد، بر خلاف علم و



معرفت که دارای هیچ یک از این ویژگی‌ها نیست (تفتازانی، ۱۳۲۶، ج ۵، ص ۱۸۵-۱۸۶). در پایان، تفتازانی با الهام از نظر برخی از محققین، اظهار می‌دارد که تصدیقی در ایمان معتبر است که در زبان فارسی به آن باور کردن، گرویدن و راستگویی دانستن گفته می‌شود و هیچ گاه مجرد علم و معرفت در آن کفایت نمی‌کند (ممو، ص ۱۸۷). وی اعتقاد دارد تصدیق معتبر در ایمان فقط به معنای لغوی نیست، بلکه اساساً تصدیق منطقی نیز به همان معنای تصدیق لغوی است که مقابل تکذیب بوده و در فارسی از آن به گرویدن تعبیر می‌شود.

در این جا تفتازانی به عبارت صریح ابن سینا در دانش‌نامه علانی اشاره می‌کند که در آن، تصدیق منطقی را به همان معنایی که در فارسی به آن گرویدن می‌گویند، معنا کرده است. تفتازانی تصدیق ایمانی را به همان معنای تصدیق منطقی می‌گیرد و معتقد است، حداکثر می‌توان در تصدیق ایمانی اموری چون اختیار و ترک مجدد و استکبار را به عنوان شرط لازم قرار داد (ممو، ص ۱۸۷-۱۸۹). وی در کتاب دیگر خود، رأی خویش را درباره حقیقت ایمان، شفاف‌تر بیان می‌کند، به طوری که اختلاف عقیده او را با آراء سایر اشعریان به خوبی می‌نمایاند. در کتاب «شرح العقاید النسفیة»^۱، ایمان را به گره زدن دل به خبری که کسی داده و فرد به صدق او علم پیدا کرده، تعریف می‌کند (ممو، ص ۱۵۸-۱۵۹). وی در این کتاب نوع خاصی از تصدیق را واقعی می‌داند. تصدیق، صرف حصول نسبت صدق در ذهن درباره یک خبر یا مخبر نیست. بلکه اساساً اگر این نسبت صدق در برابر یک خبر یا مخبر توأم با قبول و اذعان نباشد نمی‌تواند تصدیق واقعی به شمار آید. تصدیق، اذعان و پذیرش ارادی یک خبر تسلیم واقعی به آن خبر است (ممو، ص ۱۵۲). به نظر می‌رسد در کتاب «شرح العقاید النسفیة»، تفتازانی تصدیق ایمانی را معادل جزم و اذعان می‌داند و یا به تعبیر ایزوتسو، از نظر تفتازانی تصدیق دست کم یک جزء ذاتی به نام اذعان دارد و اساساً قصد عمده تفتازانی نشان دادن این جزء در تصدیق ایمانی است (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱). همان طور که تفتازانی در شرح المقاصد بر حیثیت کسبی و اختیاری بودن ایمان و تصدیق ایمانی تأکید دارد، در جای دیگر تصریح می‌کند که این تصدیق، فعلی اکتسابی است که با

۱- کتاب العقاید النسفیة از امام ابی حفص عمر بن محمد النسفی (م: ۵۳۷ هـ) بوده و تفتازانی به شرح آن پرداخته است.



گزینش آزادانه و اراده فرد محقق می‌شود. به طوری که ایمان، ماهیت وظیفه‌ای را به خود می‌گیرد که بر انسان واجب شده؛ امری اختیاری، از آن جایی که معرفت می‌تواند با تصدیق همراه نباشد، پس صرف معرفت برای ایجاد چنین تصدیقی کافی نیست (فتنازانی، ۱۳۲۶، ص ۱۵۹).

۶- ایمان به منزله عواطف و حالات قلبی

در میان مسلمانان، عارفان با تعریف ایمان به «اقبال به خداوند و اعراض از غیر» آن را به صرف تجربه و احساس تفسیر می‌کنند. علاوه بر آنها، مرجئه نیز در کنار تأکید بر عنصر شناختی، به برخی از عناصر عاطفی در ایمان اشاره داشته‌اند. ابن تیمیه (م: ۷۲۸ هـ) با نگرشی سلفی گرایانه در حقیقت ایمان، ابعاد سه گانه تصدیق قلبی، اقرار و عمل را حاضر دیده و افزون بر آنها بر ضرورت احوال و اعمال قلبی چون توکل، حب خدا و رسول، اخلاص، خشیت و خوف از خدا به عنوان لوازم ایمان تکیه می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۳ هـ، ص ۱۶-۱۹). از نظر ابن تیمیه، اعمال قلبی مانند محبت و خشیت، اراده و توکل که صوفیه آنها را احوال و مقامات و منازل «السانترین الی الله» می‌نامند، برخی به عنوان ایمان واجب و برخی به منزله ایمان مستحب هستند (معمو، ص ۱۲۷).

از معاصرین، سید محمود طالقانی نیز ایمان را غیر از علم و یقین دانسته است. از دیدگاه او، در معنای ایمان عشق و علاقه، تعظیم و تقدیس و پیوستگی وجود دارد و از این رو تنها علم به چیزی موجب ایمان به آن نمی‌شود (طالقانی، برتا، ج ۱، ص ۵۵-۵۶). برخی دیگر نیز جوهر اصل ایمان را مجذوبیت، انعطاف و تعلق خاطر به یک مرکز خطاب کننده دانسته‌اند، به گونه‌ای که این توجه، دل‌بستگی و اسپین و اهتمام غایی آدمی^۱ را تشکیل دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱). برخی دیگر با توجه به حضور عناصر عاطفی در ایمان، آن را از جنسی جز علم و یقین نظری می‌دانند (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۸۸-۲۹۰). به نظر می‌رسد

۱- درباره ایمان یکی از تأثیر گذارترین متالهایان مسیحی در قرن بیستم، پل تیلیخ (۱۸۸۶-۱۹۶۵ م)، فیلسوف و متکلم آلمانی چنین رأی را اظهار کرده است. به نظر وی عزیزترین لبستگی و تعلق خاطر هر کس ایمان نام دارد (Tillich, 1957, P.1-4). او معتقد است هیچ کس در زندگی خود فاقد چنین معنایی از ایمان نیست. هر



در برخی از نظرات یاد شده، ملاحظه این گونه حالات ایمانی و تأکید فراوان بر آنها با نوعی بی‌توجهی نسبت به ابعاد دیگر ایمان، چون شناخت و تعهد همراه بوده است و اگر بتوان بدون انکار یا کم رنگ کردن عناصر ذاتی ایمان، بر این گونه حالات تکیه داشت، امید می‌رود با ملاحظه تمامی عناصر موجود در ایمان، تصویری جامع از آن ارائه گردد.

۷- ایمان به عنوان اطاعت

در میان متکلمان، اهل اعتزال ایمان را به طاعت خدا تعریف کرده‌اند. بنابر گزارش قاضی عبدالجبار معتزلی (م: ۴۱۵هـ) برخی از معتزله مانند ابوعلی جبایی (م: ۳۰۳هـ) و پسرش ابوهاشم (م: ۳۲۱هـ) که استاد عبدالجبار بوده است اعتقاد داشته‌اند ایمان بجا آوردن طاعات واجب و اجتناب از قبیح است. ولی ابوالهذیل علاف (م: ۲۳۵هـ) معتقد بود ایمان اداء تمامی طاعات، شامل واجبات و مستحبات، و پرهیز از امور قبیح است (عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۷۰۷). شارح کتاب «شرح الأصول الخمسه»، ابوالحسین (م: ۴۳۶هـ) اظهار می‌دارد که عبدالجبار رأی ابوالهذیل را انتخاب کرده است. در بسیاری از متون کلامی که به گزارش آراء و عقاید مختلف متکلمین می‌پردازند هنگام بحث از ایمان، معمولاً نظر معتزله چنان رفتارگرایانه گزارش و تفسیر می‌شود که گویی اهل اعتزال «عمل» را تمام ایمان می‌دانسته‌اند، در حالی که با توجه به شواهدی به‌نظر می‌رسد این تئوری تنها از سوی گروه وعیدیه از اهل اعتزال پیشنهاد شده باشد و اکثر معتزله، ایمان را مرکب از معرفت و عمل می‌دانسته‌اند. زمخشری (م: ۵۳۸هـ) به عنوان متکلم معتزلی اعتقاد دارد: «ایمانی که انسان را شایسته دریافت هدایت و نور الهی در روز قیامت می‌کند، ایمانی مشروط است، ایمانی که عمل صالح آن را همراهی می‌کند» (زمخشری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۲۶). تفاوت این قول با رأی مشهور معتزله که عمل مطیعانه را رکن ایمان می‌دانستند، آشکار است. در این جا مشهور

فردی یکی از متعلقات خاطر خود را به عنوان دلبستگی نهایی قرار داده و کاملاً آمادگی دارد به لوازم چنین دلبستگی مانند قربانی ساختن امور معارض آن تن دهد. تبلیغ در آثار کلامی خود به ایمان و موضوعات پیرامون آن مانند مؤلفه‌های ایمان، ویژگی‌های آن، چگونگی تحقق آن، تحریف معنای ایمان و حقانیت ایمان می‌پردازد (رک: صادق زاده قمصری، ۱۳۸۰، ص ۴۷-۷۰).

فصلنامه

فلسفه و کلام اسلامی

سال هشتم شماره ۲۶-۲۷



مقام و جایگاه عمل را به حد شرط قبولی ایمان نزد خدا تخفیف داده است.

یکی دیگر از گروه‌هایی که عمل را تمام ایمان می‌دانسته‌اند، خوارج هستند. این گروه در تاریخ تفکر اسلامی برای نخستین بار، بحث ایمان و کفر را نه به عنوان مسأله‌ای نظری و کلامی (که آنها اساساً چنین دغدغه‌هایی نداشتند) بلکه در قالب مسأله‌ای سیاسی و عملی و با علائقی کاملاً سیاسی مطرح کردند. با این حال خوارج بر مفهوم «ایمان و کفر» - و البته بیشتر کفر- تأکید داشتند. مفاهیمی که آنها به صحنه فکر و اندیشه آوردند بعدها توسط متکلمین نظریه‌پردازی چون مرجئه، معتزله و اشاعره به صورت مفاهیمی کاملاً نظری، مورد بهره‌برداری قرار گرفت. ایزوتسو درباره خاستگاه مسأله ایمان نزد خوارج و برداشت گروه‌های مختلف آنها از ایمان و کفر تحقیق گسترده‌ای کرده است (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۲۳-۵۰). با توجه به آنکه خوارج درصدد ساخت و پردازش یک نظریه کلامی در باب ایمان نبوده‌اند، طرح مستقل رأی آنها لازم به نظر نمی‌رسد. در اینجا تنها به ذکر یک نکته بسنده می‌کنیم که مبنای ایشان درباره ایمان - تمام ایمان عمل است و در ساختمان آن هیچ عنصر دیگری حضور ندارد - به طور منطقی مستلزم و مقتضی رأی هولناک آنها در تکفیر گناهکاران بوده است. با چنان مبنایی هیچ گریزی از چنین نتیجه‌ای نیست.

۸- ایمان به عنوان مجموع باور قلبی، اقرار و اطاعت

چنین تصویری درباره ایمان، در گزارش‌ها و طبقه‌بندی‌های متکلمین بزرگی چون فخر رازی در التفسیر الکبیر، ایجی در المواقف و تفتازانی در شرح المقاصد به محدثین و اهل سلف منتسب شده است. در میان امامیه، شیخ صدوق (م: ۳۸۱ هـ) استاد شیخ مفید، ایمان را متشکل از سه بعد باور قلبی، اقرار زبانی و عمل می‌داند (صدوق، بی‌تا، ص ۲۲۸-۲۲۹). زمخشری به عنوان یک متکلم معتزلی، با آنکه در موضعی ایمان را به شرط همراهی عمل صالح با آن، موجب نجات می‌داند، در جایی دیگر تعریفی از ایمان ارائه می‌دهد که با قول محدثین و اهل سلف، موافقت دارد: «ایمان حقیقی و صحیح عبارت از آن است که انسان به حقیقت معتقد باشد، سپس اعتقاد خود را به زبان آورد و بعد آن را با عملش تثبیت کند.



پس هر کس اعتقاد ندارد، گرچه به زبان شهادت دهد و حتی عمل نیک داشته باشد؛ چنین فردی منافق است و هر آنکه شهادت لفظی ندهد کافر و هر کس فاقد عمل باشد فاسق است» (زمخشری، ۱۴۰۳ هـ، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹).

۹- ایمان به منزله باور قلبی توأم با کشف عرفانی و یقین علمی

مؤسس حکمت متعالیه، صدالمآلهین (م: ۱۰۵۰ هـ) گاهی اظهار می‌کند: «ایمان حقیقی به خدا و قیامت برای انسان از راه براهین یقینی و آیات الهی به دست می‌آید» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۳، ص ۲-۳). و گاهی چنین توضیح می‌دهد که مؤمن حقیقی، آن کسی است که با نور برهان و عقل به معرفت خدا و آخرت نایل شده است. در وصول به این مرحله از ایمان، تقلید یا نقل روایت و یا گواهی دیگران کافی نیست. البته اینها موجب عقیده جازم هستند و به عمل صالح منجر می‌شوند و شخص را به ثواب واصل و از عقاب نجات می‌دهد، ولی آنچه موجب قرب به خدا شده و ارتقاء به سوی عالم ربوبی را میسازد جز با بصیرت عقلی امکان پذیر نیست (همو، ۱۳۹۱ هـ، ص ۱۱۴).

از نظر ملاصدرا، ایمان از واژگان مشکک است که مصادیق مختلفش با وجود شدت و ضعف و نقص و کمال، دارای معنای واحدی هستند. برخی از این معانی حقیقی و برخی مجازی، بعضی باطنی و برخی دیگر ظاهری‌اند، با این حال هر یک از آنها مرتبه‌ای از ایمان هستند. با این مقدمه وی به بیان درجات و مراتب ایمان می‌پردازد (همو، ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۷):

مرتبه اول - نخستین درجه ایمان به زبان راندن شهادتین و اعتراف زبانی است در حالی که این اقرار با غفلت تمام و حتی انکار قلبی صورت می‌پذیرد.

مرتبه دوم - این درجه ایمانی هنگامی صورت تحقق به خود می‌پذیرد که فرد معانی تمامی آنچه را که بالضروره و به طور بدیهی از دین به شمار می‌آید، تصدیق کند. صدالمآلهین ایمان عامه مسلمین را که از نوع غیر یقینی است از این قسم می‌داند. وی تصریح می‌کند چنین فردی واقعاً دارای ایمان است و قلباً به معانی الفاظی که به زبان



می‌آورد، معتقد است و قلبش از تکذیب خالی است. چنین ایمانی عقد و گره‌ای بر قلب است با آنکه قلب وی هنوز برای کسب نور معرفت منشرح نیست. فایده چنین ایمانی آن است که منشأ برخی از اعمال صالح می‌شود و از آن جایی که ملاصدرا غایت عمل صالح را تصفیه قلب جهت اشراق نور معرفت در آن می‌داند، تصریح می‌کند که این اعمال صالح که در پی چنین تصدیقی انجام می‌پذیرد، به نوبه خود می‌توانند به اصلاح قلب و حصول معرفت باطنی بیانجامند. همین جا ملاصدرا، یادآور می‌شود که این اعتقاد غیر یقینی امکان دارد از سوی برخی با القاء شبهات و بدعت‌ها مورد تهدید قرار گیرد و لذا لازم است جهت مستحکم کردن این نوع عقد قلبی، گروهی از اهل کلام این بدعت‌ها را پاسخ داده و با شبهات بدعت‌گزاران مقابله نمایند و به این ترتیب ایمان عوام را از دستبرد و تباهی پاس دارند.

مرتب سوم - درجه فراتر ایمان در حالی به دست می‌آید که فرد معارف ایمانی را بشناسد و آنها را با عرفانی کشفی و یا علمی برهانی و یقینی مورد تصدیق قرار دهد. ملاصدرا این درجه ایمانی را ایمان حقیقی می‌داند و معتقد است چنین کسی به حقایق امور بصیر است و اسرار ملکوت و خفایای عالم غیب و جبروت بر وی، منکشف شده است نه آنکه چون طایفه قبل، تنها قلبش را به مفاهیم و معانی الفاظ گره زند. به نظر وی ایمان متکلم و عامی هر دو در همان مرتبه پیشین است، با این تفاوت که متکلم تنها در حل عقده‌ها و شبهات و دفاع از عقاید تواناست ولی او نیز همچون عامی به چیزی بیش از مفاهیم دسترسی پیدا نکرده است. به نظر می‌رسد صدرالمعانیین مقام سوم ایمانی را منحصراً به متألهان حکمت متعالیه که برهان و عرفان را در خود جمع کرده‌اند، اختصاص داده است. از این رو می‌توان گفت به نظر ملاصدرا، فیلسوف نیز که تنها به الفاظ حقایق الهی راه پیدا می‌کند در این مقام سوم ایمانی قرار نمی‌گیرد.

مرتب چهارم - بالاترین درجه ایمان، هنگامی است که انسان در نور حضرت احدیت آن چنان مستغرق شود که کسی را به جز واحد قهار، موجود نداند. عارفان و اولیای کامل در دنیا به چنین مقامی می‌رسند و برخی در حیات اخروی دارای چنین مرتبه ایمانی



خواهند بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۷).

ایمان در هر یک از درجات خود از نظر ملاصدرا می‌تواند تعریف خاصی داشته باشد. ایمان عارفان و اولیاء الهی که در مرتبه چهارم ایمانی قرار دارد به معنای معرفت کشفی و شهودی است و ایمان حکیمان مثلاً، در رتبه سوم، باور قلبی همراه با کشف عرفانی و یقین علمی است.

ملاحظات تکمیلی

۱- ایمان هم خود دارای مؤلفه‌هایی است و هم مانند هر پدیده دیگری یک سری مبادی و اسباب دارد و به نوبه خود به اموری نیز می‌انجامد. از تأمل در تعاریف مختلفی که از سوی دانشمندان مسلمان در این باره عرضه شده است، چنین بر می‌آید که هر یک از آنان بر یکی از این جنبه‌ها تأکید کرده‌اند. برخی از ایشان احیاناً قصد نداشته‌اند سایر ابعاد را مورد انکار قرار داده و یا آن را کم اهمیت شمارند ولیکن از تأکید فراوان آنها، دیگران به چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند. البته بی‌تردید تأکید بر یک بعد از میان ابعاد مختلف ایمان خود می‌تواند نشانی از ترجیح یا اولویت آن بعد، از نظر آن متفکر باشد و اگر موضوع به همین جا ختم شود، مشکل مهمی رخ نمی‌دهد ولی متأسفانه گاهی تأکید به یک عنصر با نادیده گرفتن و حتی انکار سایر عناصر و مؤلفه‌های تشکیل دهنده ایمان همراه است.

۲- هیچ یک از این نظریات نه بطور مطلق قابل قبولند و نه به کلی مردود، بخصوص آنکه برخی از اندیشمندان نظر خود را در حاله‌ای از ابهام بیان کرده‌اند، از این رو، آن نظریه با سوء تفاهم میان آن نظریه‌پرداز و مخاطبین، برای طرح درست در میان انظار عمومی هیچ موقعیتی نداشته و بدین جهت مورد بی‌مهری قرار گرفته است. حتی متفکرانی که با اظهارات صریح خود، راه هرگونه سوء تعبیر و یا تفسیر به رأی را بر دیگران بسته‌اند، با دو مشکل مهم دیگر مواجهه‌اند. از سویی ایمان حقیقی ابعاد گوناگون دارد و از این رو ماهیت آن پیچیده و نودرتو است؛ کنهی دارد و وجوهی، کاملاً طبیعی است که گاه وجه آن به جای کنه تلقی شود؛ به عبارت دیگر بسیاری از متفکران در تعریف ایمان به مغالطه کنه و

فصلنامه

فلسفه و کلام اسلامی

سال هشتم شماره ۲۶-۲۷



وجه گرفتار آمده‌اند. از سوی دیگر ایمان دارای مراتب مختلفی است. به نظر می‌رسد هر اندیشمندی قصد تعریف یکی از مراتب ایمان را داشته و احیاناً حقیقت آن مرتبه ایمانی را نیز به دقت بیان نموده است. ولی نه خود او و نه دیگران می‌توانند (و نباید) آن تعریف خاص را برای سایر مراتب ایمان پیشنهاد داده و یا درجات دیگر را انکار نمایند.

۳- ایمان امری ذو ابعاد می‌باشد و ساحت‌های مختلف وجود انسان در تحقق آن نقش دارند. هر یک از این تعاریف با اشاره و تأکید بر بعدی خاص، بخشی از حقیقت ایمان را مطرح می‌سازد و لذا به نظر می‌رسد می‌توان در بیانی جامع به امتیازات هر یک اشاره کرد بی‌آنکه این بیان مستلزم نفی هیچ تعریفی باشد. اگر گاهی بر جنبه شناختاری و معرفتی ایمان تأکید می‌شود، بلافاصله باید از این سوء تفاهم جلوگیری کرد که ایمان هرگز صرف اعتقاد نیست.

حتی معرفت شهودی نیز نمی‌تواند عین ایمان باشد. در برخی از تعاریف بر آثار و تبعات ایمان، مانند حالات و عواطف قلبی و با بر ثمره ایمان که اطاعت عملی است تأکید می‌شود؛ لذا باید گفت در هر ایمانی مجموع عناصری وجود دارند که همه با هم در تشکیل ایمان دخالت داشته‌اند و لذا هیچ یک به تنهایی نمی‌توانند، ایمان به شمار آیند. در عین حال برخی اصرار دارند با تعصب و یک سو نگری، ایمان را به یکی از مؤلفه‌های ذاتی آن و یا ثمره آن فروکاهند. در هر حال این نوع مواجهه با پدیده تودرتو و پیچیده ایمان به هر قصدی انجام پذیرد، بی‌شک موجبات بروز تحریف در معنای ایمان را فراهم می‌آورد.

۴- ایمان دارای مراتبی است. برخی از این تصاویر، حقیقت مرتبه خاصی از ایمان را به خوبی بیان می‌کند، ولی همان تصویر برای سایر مراتب ایمان نمی‌تواند تصویر تامی به شمار آید.

۵- برخی بر آنند که در تفسیر ماهیت ایمان، دست کم سه تلقی متفاوت وجود دارد. تلقی فیلسوفانه که گوهر ایمان را از جنس معرفت می‌داند، معرفت و اعتقاد به یک سری گزاره‌ها؛ تلقی عارفانه که در آن ایمان امری است ورای عقل و معرفت و از جنس اعتماد



است. عارفان ایمان را که اعتماد شورمندانه، تمام عیار، خطرپذیر و خدا محورانه است عشق می‌نامند؛ تلقی جامع یا فلسفی - عرفانی که در آن با توجه به وضعیت و ابعاد پیچیده ایمان دست کم سه بعد اساسی برای آن قائل است: عقلی یا معرفتی، ارادی و عاطفی^۱ (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۳۱-۴۲). آنچه در این بیان به عنوان تلقی جامع وانمود می‌شود، با تصویر دیگری که ما در پی تحلیل نظرات و برگرفتن نکات مثبت آنها و وانهادن کژی‌ها و حصرگرایی‌ها به آن می‌رسیم بسیار نزدیک است.

۶- از مجموع مباحث قبلی چنین استفاده می‌شود که فقط در برخی از تعریف‌های یاد شده، میان ایمان و یقین رابطه مستقیم و تنگاتنگی برقرار است. صرفاً در تصویر اول (ایمان به عنوان علم و معرفت) و تصویر پنجم (ایمان به منزله گردن نهادن به یک مطلب معلوم) و تصویر نهم (ایمان به عنوان باور قلبی توأم با کشف عرفانی و یقین علمی) دست کم شرط تحقق ایمان، یقین دانسته شده است.

۷- از نظر علامه طباطبایی ایمان همان اعتقاد راسخ در قلب است، اعتقادی که انسان به مفاد آن تسلیم شده و به لوازم آن متعهد است. پیش از او صدرالمآلهین در برخی از آثار خود، ایمان حقیقی را تصدیق و معرفت یقینی گرفته است و در این میان وجود عناصر عاطفی و احساسی را در ایمان نادیده می‌گیرد. گرچه موضع علامه را نسبت به ملاصدرا می‌توان گامی به پیش تلقی کرد، ولی با این حال او نیز به همه ابعاد غیر شناختاری ایمان اشاره نکرده است. چنین روی آوردهایی در میان فیلسوفان که از میان ابعاد وجودی انسان بیشتر (و گاه تنها) بر عقل و قوه شناخت تأکید دارند، عجیب نمی‌نماید. استاد

۱- پیش از این نیز تبلیغ در تحلیل معنای ایمان به چنین رأی رسیده است، وی اعتقاد دارد عناصری که در عمل محوری ایمان با هم مرتبط و متحد می‌شوند و پس از آفرینش ایمان از آن تأثیر می‌پذیرند شامل عناصر شناختاری، عاطفی و ارادی است (Tillich, 1957, P.7). تمام این عناصر در ایجاد ایمان کمابیش دخالت دارند و انکار هر یک از آنها موجب بروز تحریفی در معنای ایمان خواهد بود. وی تأکید می‌کند با آنکه در ایمان، تصدیقی شناختاری (که تنها نتیجه تحقیق نیست بلکه عنصری است به همراه پذیرش و تسلیم) وجود دارد ولی صرف شناخت و آگاهی به تنهایی دلبستگی نهایی را نمی‌آفریند. چنان که در آفرینش ایمان، عاطفه و اراده نیز دخالت دارند ولی با این وجود ایمان نه آفریده احساس و عاطفه است و نه محصول اراده و عزم. البته تبلیغ می‌پذیرد که گاه یک عنصر می‌تواند بر سایرین استیلا پیدا می‌کند ولی با این حال نباید نقش سایر عناصر را نادیده گرفت.



مطهری نگرش رایج میان اینان را چنین بیان می‌دارد «از نظر فیلسوفان جوهر انسان، فقط عقل او است و حافظه و گوش و چشم و خیال برای عقل او طفیلی و ابزار به شمار می‌آیند» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵). از نظر استاد مطهری، اسلام با نفی این پیش فرض تأیید می‌کند که عقل فقط شاخه‌ای از وجود انسان است و نه تمام هستی او (ممو). وی از جمله فیلسوفان، به ملاصدرا اشاره می‌کند که معمولاً فیلسوفان ما (حتی ملاصدرا که تا اندازه‌ای ذوق عرفانی دارد) ایمان اسلامی را تنها به شناخت تفسیر می‌کنند و بر این اساس ایمان به خدا را شناخت او می‌دانند (ممو). از نظر استاد مطهری، در اسلام ایمان حقیقی بیش از شناخت است. البته رکن و جزء مهم ایمان، شناخت است ولی اموری چون گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت نیز در ایمان حضور دارند (ممو، ص ۱۲۶). به این ترتیب استاد مطهری نیز با وجود تأیید حجیت عقل و توانایی آن در دستیابی به معرفت، معادله ایمان و شناخت را بر هم زده و در تحقق ایمان ابعاد عاطفی را هم دخیل می‌داند.

۸- در بسیاری از تصویرهای عمده از ایمان، گرایش و باور قلبی به عنوان کنه و گوهر ایمان معرفی می‌شود، اما از سوی دیگر ایمان مستلزم عمل نیز هست و از این رو هرگز میان ایمان و عمل فاصله‌ای نخواهد بود. به عبارت دیگر با آنکه در این نوع تعاریف، عمل در ساختار مفهومی ایمان جایی ندارد ولی به طرق مختلف می‌توان معیت و جدایی ناپذیر بودن آن دو را اثبات نمود. از طرفی می‌توان گفت ایمان شرط لازمی دارد و آن شرط، عمل است و یا هم چون علامه، ایمان را توأم با تعهد عملی بدانیم و یا هم صدا با بسیاری از متفکران بگوییم، ایمان حاصلی دارد و عمل نتیجه و یا میوه آن است. مرجئه با اعتقاد به تعویق مقام و مرتبت عمل نسبت به ایمان، همواره مورد اعتراض گروهی بودند. بسیاری گمان می‌کردند که چون مرجئه، عمل را به عنوان امری ذاتی در ایمان محسوب نمی‌کنند پس حتماً مرادشان آن است که ایمان اساساً از نوع اعمال، تأثیر نمی‌پذیرد؛ نه از انجام طاعات، تأیید و تقویت می‌شود و نه با ارتکاب گناهان تضعیف شده و زوال می‌پذیرد. ایزوتسو بر آن است که خرده‌گیران بر مرجئه، حق داشتند که آنان را به دلیل اینکه عمل را به منزلت غیر ضروریات تنزل می‌دهند، سرزنش کنند (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹). البته ما نیز



به منزلت غیر ضروریات تنزل می‌دهند، سرزنش کنند (ایروئسو، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹). البته ما نیز می‌پذیریم که مرجئه، بر لزوم عمل در پس ایمان هیچ تأکیدی نداشتند ولی هرگز نمی‌توان گفت، چون مرجئه عمل را از دایره مفهومی ایمان خارج دانسته‌اند پس ترک عبادات و انجام معاصی را تجویز کرده‌اند.

۹- ایمان به منزله یک امر وجودی، با تمام شخصیت انسان سر و کار دارد و لذا بر ساحت عاطفی و تجربی او نیز تأثیر می‌گذارد. بنابراین ایمان علاوه بر لوازم عملی، حالات عاطفی و وجودی نیز ایجاد می‌کند. این ابعاد همان جوهری است که در تصویر ششم (ایمان به منزله حالات عاطفی و احوال وجودی) بر آن تأکید شده است. البته حالات عاطفی مانند توکل، عشق، اعتماد و محبت و ... به مثابه ذاتیات ایمان که کنه آن را تشکیل دهند مطرح نیستند، بلکه به عنوان حالات قلبی در پس ایمان بی‌هیچ تأخیری حاصل می‌شوند.

۱۰- ایمان حقیقی هم جنبه شناختاری دارد و هم بعد شهودی، هم در انسان حالات عاطفی خاص ایجاد می‌کند و هم او را عملاً متعهد می‌سازد. لذا می‌توان گفت گوهر ایمان، گرایش و تمایل قلب است و مقدمه آن علمی یقینی. حالات ایمانی خاصی آن را همراهی می‌کند و آثار عملی و اطاعت را به عنوان نتیجه به بار می‌آورد. به عبارت دیگر کنه ایمان گرایش است و وجوه آن بعد معرفتی، حالات ایمانی و آثار عملی است. هر یک از این عناصر در ایمان و تحقق آن، چنان دخالت دارند که با حذف هر یک، ایمان به نوع غیر حقیقی آن مبدل می‌شود. با فقدان بعد معرفتی، ایمان مقلدانه که معادل اسلام است به وجود می‌آید. چنانچه اگر ایمان به همراه حالات و عواطف ایمانی نباشد یا در صورتی که ایمان به عمل منتهی نشود هر یک به تنهایی نشانه‌ای بر حقیقی نبودن ایمان خواهد بود.

منابع و مآخذ

- کھ ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، الایمان، بیروت، دارالکتب العلمیہ، چاپ اول، ۱۴۰۳ھ
- کھ اشعری، علی بن اسماعیل ابوالحسن، الابانۃ عن اصول الدیانۃ، بیروت، دارابن زیدون، چاپ اول، بی تا
- کھ همو، للمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، بیروت، المطبعة الكاتولیکية، ۱۹۵۲م
- کھ همو، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، بی جا، بی نا، چاپ سوم، ۱۴۰۰ھ
- کھ ایزوتسو، توشی هیکو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمہ: زہرا پورسینا، تہران، سروش، چاپ اول، ۱۳۷۸ھ
- کھ باقلانی، ابوبکر بن طیب، الانصاف فیما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۰۷ھ
- کھ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۱ھ
- کھ تفتازانی، مسعود بن عمر بن سعد الدین، شرح العقاید النسفیة، بغداد، مکتبۃ المثنی، ۱۳۲۶ھ
- کھ همو، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق مع مقدمة فی علم الکلام، بیروت، عبدالرحمن عمیره، عالم الکتب، ۱۴۰۹ھ
- کھ جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، ویرایش: حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۷۵ھ
- کھ همو، رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵ھ



- که همو، شریعت در آینه معرفت، تنظیم و ویرایش: حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۷
- که زمخشری، عبدالقاسم محمود بن عمر، *الكشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بی‌جا، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۰۳ هـ
- که سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۸
- که شهرستانی، ابوالفتح محمد بن ابوالقاسم عبدالکریم، *الملل و النحل*، بیروت، مؤسسه ناصر الثقافة، چاپ اول، ۱۹۸۱ م
- که همو، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح: آلفرد جیوم، قاهره، افست توسط مکتبه المتنبی، بی‌تا
- که شهید ثانی، زین الدین علی بن احمد، *الاقتصاد و الارشاد در حقایق الایمان*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۹ هـ
- که صادق‌زاده قمصری، فاطمه، «نگاهی اجمالی به نظریات تبلیغ درباره ایمان»، تهران، فصلنامه مصباح، دانشگاه امام حسین (ع)، شماره ۳۸، ۱۳۸۰
- که صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۶۶
- که همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م
- که همو، *سه اصل*، تصحیح: سید حسین نصر، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰
- که همو، *شرح الاصول الکافی*، تهران، مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ هـ
- که همو، *المشاعر*، به اهتمام: هانری کورین، بی‌جا، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳



- که صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین، *التوحید*، تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، بی تا
- که طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، بی تا
- که طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳-۱۳۶۷
- که طوسی، ابوجعفر، *تمهید الاصول در علم کلام اسلامی*، ترجمه و تعلیق: عبدالمحسن مشکاة الدینی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸
- که همو، *رسالة فی الاعتقادات در الرسائل العشر*، ایران، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، بی تا
- که طوسی، نصیرالدین، *اوصاف الاشراف*، به اهتمام: مهدی شمس الدین، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰
- که عبدالجبار معتزلی، ابوالحسن، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق: امام احمد بن حسین ابی هاشم، تحقیق: عبدالرحمن عثمان، بیروت، مکتبه وهبه، چاپ دوم، ۱۴۰۸هـ
- که مجتهد شبستری، محمد، *«پرواز در ابرهای ندانستن»*، ماهنامه کیان، شماره ۵۲، ۱۳۷۹
- که محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمة*، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳هـ
- که مرتضی، شریف، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۱۱هـ
- که مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲
- که مفید، محمد بن محمد، *تصحیح الاعتقاد (شرح اعتقادات صدوق) مصنفات الشيخ المفید*، بی جا، المؤتمر العالمي، ۱۴۱۳هـ



کھ همو، الفصول المختاره من العيون و المحاسن در مصنفات الشيخ المفيد، بی جا،
المؤتمر العالمي، ۱۴۱۳ھ

کھ همو، المسائل السروية در مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العالمي، ۱۴۱۳ھ

کھ همو، اوایل المقالات در مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العالمي، ۱۴۱۳ھ

کھ نراقی، احمد، رساله دین شناخت - مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی، تهران:
طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۸

✎ Tillich - Paul, *Dynamics of Faith*, Harper and Row
Publishers, New York, 1957



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصلنامه

فلسفه و کلام اسلامی

سال هشتم شماره ۲۶-۲۷