

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هشتم، بهار ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۷

تحلیل معناشناختی مفهوم قرآنی «ایمان» با تأکید بر آرای متکلمان مسلمان

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱۹

تاریخ تأیید: ۹۴/۲/۲۶

مرغی حبیبی سی‌سرا*

** هادی صادقی

*** سیدقاسم صفری

ایمان یکی از مفاهیم بنیادین و پرکاربرد در منابع اسلامی است، به گونه‌ای که اولین نزاع‌های علمی در تاریخ اندیشه اسلامی درباره ماهیت ایمان بوده است. از پیامدهای عملی این نزاع علمی، پیدایش فرقه‌های مختلف اعتقادی است که حتی در برخی موارد به تکفیر دیگر گروه‌ها کشیده شده است. با وجود این، همچنان در میان متفکران مسلمان دیدگاه‌های مختلف و گاه متناقضی درباره آن دیده می‌شود. بنابراین، ضرورت دارد تا این مفهوم مورد واکاوی قرار گیرد، چراکه بدون داشتن درکی درست از این مفهوم، کاربست آن در مقام عمل با دشواری‌هایی مواجه خواهد شد.

* دانشجوی دکترای دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب.

** دانشجوی دکترای دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب.

*** کارشناس ارشد تصوف و عرفان اسلامی.

رسالت نوشتار حاضر تلاش برای تبیین درست این مفهوم از منظر قرآن کریم البته با بهره‌گیری و تأکید بر آرای متکلمان مسلمان است. نوشتار حاضر در سه بخش سامان یافته است: در بخش اول، با به‌کارگیری روش انگاره‌سازی تلاش شده است به تحلیل معناشناختی منسجمی از ایمان در قرآن دست‌یابیم و در بخش دوم، برجسته‌ترین دیدگاه‌های متکلمان مسلمان در مورد ایمان: تصدیق قلبی، عمل جوارحی، دیدگاه دوجزئی، دیدگاه سه‌جزئی، اعتراف زبانی و نظریه معرفت مورد واکاوی قرار گرفته است. و بخش نهایی به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری بحث اختصاص یافته است.

واژگان کلیدی: ایمان، معرفت، متکلمان، معتزله، خوارج.

مقدمه

بدون تردید، مفهوم ایمان از بنیادی‌ترین مفاهیم دینی است، به گونه‌ای که این مفهوم و نقیض آن (کفر) شالوده جهان‌بینی مؤمنان را تشکیل می‌دهد. در قرآن کریم حدود ۸۸۰ بار از ماده «امن» استفاده شده است. البته، اگر به متضادهای این ماده و نیز مواد دیگری که به آن نزدیک هستند توجه شود، هزاران آیه قرآن کریم درباره این موضوع سخن گفته‌اند. افزون بر این، هنگامی که از اصول فضایل و از اخلاق دینی سخن به میان می‌آید - با همه دسته‌بندی‌های مختلفی که در این زمینه وجود دارد - همواره ایمان یکی از ارکان ثابت این اصول به حساب می‌آید. از این رو، شناخت ماهیت ایمان به مثابه امری که تحقق آن یا لااقل سعی در جهت تحقق آن به‌طور جدی مطلوب بوده ضرورت می‌یابد. با وجود این، در قرآن کریم - و همچنین در دیگر کتب آسمانی - تعریف صریحی از این مفهوم ارائه نگردید. روش قرآن کریم این نیست که به تعریف لفظی یک مفهوم بپردازد بلکه در عمل و بیان ویژگی‌ها و آثار یک مفهوم، مخاطب را به فهمی متکامل از آن سوق

می دهد.

مشکل انتزاعی و نفسانی (Psychological) بودن مفهوم ایمان ما را وامی دارد که برای نیل به درک درست تر از این مفهوم، روشی متناسب با آن را برگزینیم تا به کمک آن و نیز استخراج داده‌های قرآنی درباره موضوع بتوانیم فهم خود را هرچه بیشتر کامل نماییم. به نظر می‌رسد از میان روش‌های مختلف، روش انگاره‌سازی - با وجود اینکه ممکن است ایراداتی هم به آن وارد باشد - بیش از دیگر روش‌ها توان کمک کردن به ما را دارد.

گرچه مراجعه و تحلیل دیدگاه‌های اندیشمندان پیشین در تحقق رسالت این نوشتار رهگشااست، امکان بررسی همه آرای اندیشمندان حوزه‌های مختلف در اینجا امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین، به سراغ اندیشمندانی خواهیم رفت که پیش و بیش از همه درباره این موضوع تلاش کرده‌اند (آرای متکلمان مسلمان).

مفهوم‌شناسی

واژه ایمان، مصدر باب «إفعال» از فعل ثلاثی مزید: «أَمِنَ يُؤْمِنُ إِيْمَانًا» است و ثلاثی مجرد آن «أَمِنُ يَأْمَنُ أَمْنًا». در بررسی دیدگاه‌ها درباره معنای واژه ایمان به چند ماده و ریشه برمی‌خوریم:

أ. «أمن» به معنای ضد ترس (ابن‌منظور، بی‌تا: ج ۱۳: ۲۲؛ فرامیدی، ۱۴۱۴: ج ۱:

۳۸۱)

ب. «امان» و «امانت» به معنای ضد خیانت (ابن‌فارس، ۱۳۸۹: ج ۱: ۱۳۳؛

جوهری، ۱۴۰۷: ج ۵، ۲۰۷۰؛ ابراهیم‌انیس و دیگران، ج ۱: ۲۸)

ج. «ایمان» به معنای تصدیق و ضد تکذیب (راغب، بی‌تا: ۲۵-۲۶).

به نظر می‌رسد که وجه مشترکی بین همه این کاربردها وجود دارد؛ گویا

در جایی که یکی از مشتقات این واژه به کار می‌رود نوعی امنیت و آرامش و زدودن ترس به چشم می‌خورد. به هر حال، فرهنگ‌نویسان در این باره بحث‌های زیادی کرده‌اند که البته نتایج حاصل از آن ما را در درک فراتر از معنای لغوی «ایمان» رهنمون نمی‌شود؛ کار فرهنگ‌نویس گزارشگری است، یعنی فقط توضیح می‌دهد که اهل زبان وقتی واژه‌ای را به کار می‌برند عادتاً به چه معناست، نه درک مفهوم حقیقی یک واژه، آنهم واژه انتزاعی‌ای چون ایمان. علاوه بر این، همواره اینجور نیست که مراد عرف و متون دینی از یک لفظ یکسان باشد. به همین دلیل، ما از پرداختن بیشتر به این بخش پرهیز می‌کنیم.

روش پژوهش

به کارگیری روشی مشخص از بین روش‌های مرسوم برای نیل به مفهوم ایمان کاری بس مشکل است، چراکه از یک سو، با وجود اهمیت موضوع ایمان در ادیان، نه در قرآن و نه در هیچ کتاب آسمانی دیگر تعریف صریحی از این مفهوم ارائه نگردیده و، از دیگر سو، ایمان مفهومی عینی نیست تا بتوان مصداقی از آن را پیش چشم مخاطب قرار داد. از این رو، بهترین روش در رسیدن به درک درست نسبت به چنین مفاهیمی به کارگیری روش «انگاره‌سازی» است. در این روش، با بررسی استعمالات مختلف یک مفهوم، ویژگی‌های آن را استخراج نموده، میان آنها پیوند برقرار می‌کنیم. (صادقی، ۱۳۱۶: ۲۷۳) گرچه این کار دشواری‌های خاص خود را دارد، شاید بتوان ادعا کرد که انگاره‌سازی بهترین روش برای نیل به حقیقت یک مفهوم انتزاعی مانند ایمان است. به کارگیری این روش در بررسی آرای متکلمان بدین گونه خواهد بود که در ابتدا، به بررسی نظریات ارائه‌شده از

متکلمان مسلمان پیرامون این مفهوم می‌پردازیم و، سپس، با توجه به مشترکات مطرح، سعی خواهد شد که به درک و دریافت روشن‌تری از این مفهوم دست‌یابیم.

ایمان در قرآن کریم

پیش از بررسی آرای متکلمان درباره مفهوم ایمان، نگاهی معناشناختی و گذرا به جایگاه این مفهوم در قرآن می‌تواند در درک روشن‌تر آن راهگشا باشد. با کاربست روش «انگاره‌سازی»، می‌توان دیدگاه آن درباره ایمان را حول سه محور اصلی مورد بررسی قرار داد: یک دسته از آیات پیرامون ماهیت ایمان سخن می‌گویند و دسته دیگر از آیات به معرفی متعلقات آن می‌پردازند و دسته سوم نیز آثار و لوازم ایمان را برمی‌شمارند. در هر دسته از این آیات، ما می‌توانیم نمایه‌هایی را استخراج کنیم و در پایان، با کنارهم قرار دادن آنها به درک روشن‌تری از این مفهوم در قرآن دست‌یابیم.

دسته اول. ماهیت ایمان

دسته‌ای از آیات قرآن به هنگام پرداختن به موضوع ایمان بیشتر جنبه ماهیت و چیستی آن را مطرح می‌سازند؛ مهم‌ترین نکاتی که از این آیات می‌توان برداشت نمود به صورت ذیل است:

غیریت ایمان با علم (روم: ۵۶)، غیرقابل جمع با شک (سبأ: ۲۱)، قابلیت تبدیل شدن به کفر (آل عمران: ۱۶)، میثاقی الهی (حدید: ۶)، ملازم با توکل (مائده: ۲۳)، ملازم با هدایت (بقره: ۱۳۷)، یکی از ارکان اصلی رستگاری (قصص: ۶۷)، عدم ملازمه ذاتی با گفتار و برتر از اسلام (حجرات: ۱۴؛ مائده: ۴۱)، قابلیت کتمان (غافر: ۲۱)، مفهومی تشکیکی و قابل ازدیاد (توبه: ۱۲۴)، پیوند همیشگی با عمل صالح (عصر: ۳)، اطمینان قلبی به مثابه نیل به درجه‌ای از ایمان (حجرات: ۱۴) فعلی

اختیاری (بقره: ۲۵۶)، تحقق ایمان حقیقی کار قلب است (مائده: ۴۱)، تسلیم محض لازمه ایمان است (احزاب: ۳۶).

دسته دوم. متعلقات ایمان

دسته دیگر از آیات هنگامی که از ایمان سخن می‌گویند، متعلقات ایمان را مورد توجه قرار می‌دهند. این متعلقات به‌طور کلی در دو دسته قابل بررسی می‌باشند:

الف. آیاتی که متعلقات نکوهش‌شده را مطرح می‌کنند، مانند ایمان به باطل (عنکبوت: ۵۲)، ایمان به جنّ (سبأ: ۴۱) ایمان به جبت (نساء: ۵۱) و ایمان به طاغوت (نساء: ۵۱).^۱

ب: آیاتی که متعلقات مورد ستایش را مطرح می‌سازند، مانند ایمان به خدا (بقره: ۶۲)، پیامبر (نساء: ۱۳۶)، معاد (مؤمنون: ۷۴)، فرشتگان (بقره: ۲۸۵)، آیات الهی (مؤمنون: ۵۸)، امور ناپیدا (بقره: ۳)، لقاء الهی (أنعام: ۱۵۴)، کتب آسمانی (نساء: ۱۳۶) و رسولان الهی (بقره: ۲۸۵).

دسته سوم: آثار و لوازم ایمان

این دسته از آیات بیشتر بر آثار و لوازم ایمان متمرکز شده‌اند. عمده‌ترین نکاتی که از این دسته از آیات درباره ایمان می‌توان به‌دست آورد به‌صورت زیر قابل برشماری است؛

رستگاری و نجات مؤمن حقی بر خداست (یونس: ۱۰۳)، زمانمند بودن ایمان [که ایمان در لحظه آخر تأثیر ندارد] (أنعام: ۱۵۸)، ملازم با حبّ الهی (بقره: ۲۶۵)،

۱. روشن است که منظور از ایمان به جن در آیات مذکور ایمانی است که منجر به عبادت

شود، نه ایمان به وجود جن.

نزول آرامش (فتح: ۴)، خوف از خدا و عدم خوف از غیر خدا (آل عمران: ۱۷۵)، واردکننده در ولایت الهی و نجات از تاریکی (بقره: ۲۵۷)، سربلندی در امتحانات (حزاب: ۱۱).

با تأمل در دسته‌بندی فوق، می‌توان مفهوم ایمان در قرآن را این‌گونه بیان نمود:

ایمان فعل اختیاری، تصدیق قلبی یا عقدالقلب است که با تسلیم و رضایت باطنی همراه و اطمینان‌آور است و قابل افزایش یا کاهش و نیز تبدیل شدن به کفر و تکذیب است و به دلیل قلبی بودن، قابل پوشاندن است؛ ایمان غیر از علم است و با شکّ جمع‌شدنی نیست.

اما روشن است که این گزارش مختصر و شرح‌الاسمی از ایمان در قرآن در دریافت حقیقت مفهوم ایمان کافی نخواهد بود و ما ناچار خواهیم بود که برای نیل به درک دقیق‌تر از آن به سراغ اندیشمندانی برویم که به‌صورت استدلالی به دفاع از خوانش خود از این مفهوم پرداخته‌اند. بنابراین، رجوع به آرای متکلمان و اکاوی اندیشه‌ورزی آنان در باب ایمان برای ما راهگشا خواهد بود.

ایمان از منظر متکلمان

ایمان از اولین مفاهیمی است که در جهان اسلام بر سر آن نزاع صورت گرفته است؛ ریشه این نزاع علمی - که آثار عملی زیادی هم به‌دنبال داشته است - در دریافت‌های مختلف و گاه متضاد از این مفهوم بوده است. به‌طور کلی، می‌توان آرای اندیشمندان مسلمان درباره ایمان را - که البته عمده این مباحث بعداً در علم کلام تدوین و تبویب شد - در شش دیدگاه کلی دسته‌بندی نمود که در پی می‌آید.

نظریه اول. کافی بودن اقرار زبانی

از مهم‌ترین طرفداران این قول می‌توان از «کرامیه» - یکی از فرق مرجئه - را نام برد. به‌زعم این گروه، ایمان اقرار و اعتراف به زبان است و تصدیق قلبی در تحقق آن نقشی ندارد. (ر.ک. اشعری، ۱۴۲۶: ۱۴۱)

این گروه برای اثبات ادعای خود به قرآن، روایات و سیره نبی مکرم اسلام ﷺ تمسک جسته‌اند. استدلال این گروه به قرآن کریم به دو آیه «فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...» (مائده: ۱۵) و «الَّتِي بُرِّبِكُمْ قَالُوا بَلَى...» (اعراف: ۱۷۲) است. ایشان مدعی‌اند که در آیه اول خداوند متعال بهشت را مترتب بر اقرار زبانی ایمان کرده است و در آیه دوم خبر از اقرار ازلی بشر می‌دهد. این اقرار آغازین به حدی اهمیت دارد که اگر کسی در این دنیا منکر آن اقرار (مرتد) نشود و بر ایمان اولی و ازلی - که اقرار لسانی بوده - باقی بماند، مؤمن است. (ر.ک. بدوی، ۱۹۷۱: ۵۶۶)

طرفداران این دیدگاه مدعی‌اند که سیره حضرت رسول ﷺ و صحابه نیز مؤید این دیدگاه است، چراکه به تواتر نقل شده است که آن حضرت ﷺ و صحابه و تابعین به صیرف اظهار شهادتین از سوی کسی، او را مؤمن می‌دانستند و از معرفت و تصدیق باطنی پرس‌وجو نمی‌کردند. (جرجانی، ۱۳۷۰: ج ۷: ۳۲۳) علاوه بر این، از روایات نیز شواهدی بر اثبات این دیدگاه وجود دارد. برای نمونه، پیامبر ﷺ اسامه را به دلیل نبرد با کسانی که «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» می‌گفتند مورد نکوهش قرار داد و فرمود: «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاؤَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ». (فتاوانی، ۱۴۰۹: ج ۵: ۱۸۲)

نقدهایی بر این دیدگاه وارد شده که مهم‌ترین آنها این است:

- قرآن کریم (نساء: ۱۴۵) کفایت اقرار لسانی در مورد ایمان را به صراحت نفی کرده و به منافقانی که از چنین ایمانی برخوردارند وعده درکات جهنم داده است.
- در مورد روایت هم باید گفت: دلیل پرس‌وجو نکردن از تصدیق باطنی می‌تواند ترغیب دیگران به اسلام آوردن (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۸)، ترجمان قلب دانستن زبان و یا امر دیگری باشد.

- اگر ایمان صرف اقرار زبانی بود، شخص فقط در هنگام تلفظ شهادتین مؤمن حقیقی بود، چراکه قول بعد از تلفظ منقضی می‌شود، در حالی که تصدیق چنین نیست و در همه حال باقی است. (رک. حمصی رازی، ۱۴۱۴: ج ۲: ۱۷۰؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۳۲۵)

نظریه دوم. تصدیق قلبی و اقرار زبانی

این دیدگاه که از آن به نظریه دوجزئی هم تعبیر می‌شود مورد تأیید جمعی از متکلمان شیعه و سنی است. این گروه معتقدند که که ایمان از دو جزء «تصدیق قلبی» و «اقرار زبانی» تشکیل شده است. البته، باید توجه داشت که طرفداران این دیدگاه دو نوع رویکرد در تبیین آن دارند:

دسته‌ای از آنان - که گروهی از مرجئه‌اند - صرف تصدیق قلبی و اقرار زبانی را در تحقق ایمان کافی دانسته‌اند و هیچ نقشی برای عمل در تحقق ایمان - نه به عنوان جزء و نه به عنوان شرط - قایل نیستند. (بغدادی، بی‌تا: ۲۰۳) در نتیجه، گناه را مانع سعادت و رستگاری مؤمن نمی‌دانند. (ایچی، بی‌تا: ج ۱: ۳۹۶)

دسته دیگر گروهی از متکلمان اسلامی‌اند 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 معتقدند: گرچه حقیقت ایمان تصدیق و اعتقاد قلبی همراه با اقرار زبانی است، اما مشروط به انجام اعمال و التزام عملی است. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۵)

در میان متکلمان مسلمان از طرفداران این دیدگاه می‌توان این افراد را نام برد: علامه حلی (حلی، ۱۳۷۳: ۵۳۳)، نصیرالدین طوسی (همو، ۱۴۰۷: ۴۲۶)، آیت‌الله سبحانی [قول ترجیحی] (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۲)، فخرالدین رازی [که این قول را به ابوحنیفه نسبت داده] (رک. فخرالدین رازی، بی‌تا: ج ۲: ۲۴) و تفتازانی [که این قول را به عدّه‌ی زیادی از محققان و ابوحنیفه نسبت داده] (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵: ۱۷۸).

طرفداران این دیدگاه برای اثبات دیدگاه خود چنین استدلال کرده‌اند: ایمان در لغت به معنای تصدیق است و احتمال اینکه در شرع به همین معنا نباشد و نقلی در معنای آن صورت گرفته باشد منتفی است، زیرا اصل عدم نقل است، و اگر در آن نقلی صورت گرفته باشد، به طور حتم برای ما آشکار می‌شد. (حلی، ۱۳۷۳: ۵۳۳) ایشان، ضمن استدلال به دو آیه «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) و «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» (بقره: ۸۹)، معتقدند: روا نیست که ایمان صرف معرفت قلبی - دیدگاهی که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد - باشد، چراکه طبق مفاد این آیات، با اینکه فرعونیان و یهودیان نسبت به پیامبری موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و پیامبر اکرم وَاللَّهُ وَاسِعٌ علم و یقین داشتند ولی از روی عناد آن را انکار می‌کردند. پس، معرفت و کفر با هم جمع شده‌اند و این امر نشانگر آن است که معرفت قلبی به تنهایی کافی نیست و نیازمند اظهار و اقرار زبانی است. (همو، ۱۴۰۷: ۴۲۷) این گروه همچنین، با استناد به آیه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴)، مدعی‌اند این آیه

نشان می‌دهد که صرف اقرار زبانی در تحقق ایمان کافی نیست، زیرا با اینکه خداوند در آیه یادشده - همچنین، در آیه هشتم سوره بقره - اصل اقرار زبانی آنان را مورد تأیید قرار داده است ولی باز آنها را مؤمن قلمداد نکرده و ایمان را از آنها نفی کرده است. از این رو، ضرورت دارد که تصدیق قلبی با اقرار زبانی همراه شود تا ایمان حقیقی در فرد تحقق یابد. (همو، ۱۴۱۵: ۵۳۳)

ثمره استدلال این دسته آن است که هر یک از اقرار لسانی و تصدیق قلبی به تنهایی در تحقق ایمان کافی نیست، بلکه برای تحقق ایمان لازم است که این دو معنا با هم جمع شوند تا بتوان فرد را مؤمن تلقی نمود.

در تحلیل این دیدگاه، باید گفت: گرچه استدلال در مورد عدم نقل لغوی ایمان درست به نظر می‌رسد ولی استدلال دیگر ایشان قابل نقد است و مفاد آیات ذکر شده چنین نتیجه‌ای - که بگوییم اجتماع کفر و ایمان به معنای اجتماع نقیضین است و برای رفع آن باید اقرار لسانی هم باشد - را برنمی‌تابد، چون وقتی تصدیق به چیزی مقرون به انکار شود، از اساس فاقد اعتبار است، چراکه تصریح به نقیض آن مانع از صحت و اعتبار آن است. به همین دلیل، درستی تصدیق (قلبی) مشروط به عدم انکار زبانی است (مدنی شیرازی، ۱۴۱۱: ج ۳: ۲۶۹)، نه اقرار زبانی. به بیان روشن‌تر، می‌توان گفت که ایمان حقیقی در چنین اشخاصی از اساس شکل نگرفته است، زیرا اگر چنین بود، هرگز با نقیض خود همراه نمی‌شد یا تبدیل به آن نمی‌گردید. (ر.ک. نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶: ۱۴۷)

نظریه سوم: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی

این دیدگاه - که به دیدگاه سه‌جزئی معروف است - مورد تأیید برخی از اندیشمندان شیعه و سنی است. علامه حلی این قول را به جماعتی از سلف و

شیخ مفید نسبت داده، می‌نویسد: «ذهب جماعة السلف الى أنه عبارة عن اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان و هو مذهب شيخنا المفيد رحمه الله». (حلی، ۱۴۱۵: ۵۳۳)

البته، منظور از «جماعت سلف» در قول علامه روشن نیست. افزون بر این، انتساب این قول به شیخ مفید هم جای تأمل دارد، چراکه بنا بر قول مشهور، شیخ مفید ایمان را به معنای معرفت قلمداد کرده است.

تفتازانی از دیگر طرفداران دیدگاه سه‌جزئی است؛ وی در این باره می‌نویسد: «هو أن يكون الايمان اسماً لفعل القلب و اللسان و الجوارح على ما يقال أنه اقرار باللسان و تصديق بالجنان و عمل بالاركان. فقد يجعل تارك العمل خارجاً عن الايمان داخلاً في الكفر و اليه ذهب الخوارج؛ او غير داخل فيه و هو القول بالمنزلة بين المنزلتين و اليه ذهب المعتزلة الا أنهم اختلفوا في الاعمال». (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵: ۱۷۹)

البته، باید توجه داشت که نسبت دادن این قول به خوارج و معتزله - آنها هم به صورت مطلق - چندان موجه به نظر نمی‌رسد، زیرا مشهور این است که این دو گروه به برابری ایمان و عمل جوارحی باور دارند. از این رو، یا باید گفت: گرچه نظریه مشهور و رسمی آنان برابری ایمان و عمل است، آنها منکر تصدیق قلبی و اقرار زبانی بودن ایمان - در کنار عمل جوارحی دانستن آن - نیستند. بر این اساس، اینان به‌طور ضمنی سه‌جزئی بودن ایمان را نیز از نظر دور نداشته‌اند. یا اینکه گفت: نظریه برابری ایمان و عمل جوارحی قول مشهور آنان و مربوط به اکثریت آنها است و سه‌جزئی بودن ایمان نیز متعلق به برخی دیگر از افراد این دو گروه می‌باشد.

ابن حزم نیز، با پذیرش این نظریه، آن را به برخی از فقها، اصحاب حدیث، معتزله و شیعه و همه گروه‌های خوارج نسبت می‌دهد. (ابن حزم، ۱۳۹۵: ج ۳: ۱۸۳ - ۱۸۵)

معتقدان به این نظریه نیز از قرآن و روایات برای اثبات دیدگاه خود یاری گرفته‌اند. ابن حزم از مهم‌ترین طرفداران این دیدگاه است که با استناد به برخی از آیات برای اثبات آن کوشید. (همان، ج ۳: ۱۸۹) وی، در خلال مباحث طولانی، ضمن به‌کارگیری روش سلبی و رد اقوال دیگر، نظریه سه‌جزئی بودن ایمان را ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «فاذا سقط کل ما موهت به هذه الطوائف کلها و لم یبق لهم حجة اصلاً فلنقل بعون الله عزوجل و تأییده فی بسط حجة القول الصحیح الّذی هو قول جمهور اهل الاسلام و مذهب الجماعة و اهل السنّة و اصحاب الآثار من انّ الايمان عقد و قول و عمل». (همان: ۱۹۱)

ابن حزم در اثبات این نظریه بر این نکته تمرکز کرده که اعمال صالح جزء ایمان‌اند. وی در این باره معتقد است که بدون تردید، تصدیق قلبی امری ثابت و بسیط است و قابل افزایش یا کاهش نیست. اما ما می‌بینیم که در قرآن کریم، ایمان امری شایسته کاهش و افزایش (امری تشکیکی) معرفی شده است. این نشان می‌دهد که ایمان صرف تصدیق و اعتقاد قلبی نیست و اعمال صالح نیز در تحقق ایمان نقش دارند: «فصحّ انّ الزیادة التي ذکر الله عزوجل فی الايمان لیست فی التصدیق اصلاً و لا فی الاعتقاد البتة فهي ضرورة فی غیر التصدیق و لیس هاهنا الاّ الاعمال فقط فصحّ یقیناً انّ اعمال البر ایمان بنصّ القرآن...». (همان: ۱۹۳) ابن حزم، آنگاه، برای اثبات ادّعای خود به آیاتی از قرآن استشهاد کرده است.

در نقد این سخن باید گفت: همه آیاتی که از سوی ابن حزم مورد استدلال

قرار گرفته است به گونه‌ای‌اند که جزئیّت اعمال برای ایمان را نفی می‌کنند، زیرا ایمان و عمل در این گونه آیات به یکدیگر عطف شده‌اند و عطف بیانگر دوئیت و غیریت این دو و منافی وحدت ذاتی آنها است. علاوه بر این، 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: ج ۳: ۲۶۱) همچنین، دلیل دیگر بطلان این ادعا (رد سخن ابن حزم) این است که اگر اعمال جزو حقیقت ایمان باشد، لازم می‌آید که ایمان شرط صحت خودش بشود، در حالی که چیزی شرط صحت خودش یا بخشی از خودش نمی‌شود، زیرا عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد و محال می‌داند. (سبحانی، ۱۳۷۰: ج ۳: ۱۲۳ - ۱۲۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵: ۹۳)

نظریه چهارم. عمل جوارحی

این دیدگاه یعنی باور به اینکه عمل نقش اصلی در تحقق ایمان دارد، با نام دو گروه پیوند خورده است:

- **خوارج:** این گروه در ماجرای حکمیت - که در جنگ صفین مطرح شد - با ادعای «ان الحكم الا لله»، بستر لازم را برای رسمیت بخشیدن عنصر عمل در مفهوم ایمان فراهم کردند. اکثریت خوارج به نقش عمل در تحقق ایمان اذعان داشتند، گرچه به نظر می‌رسد نقش عمده بر عهده دو دسته نخستین آن: «مُحَكِّمَه» و «ازارقه» باشد. البته، دسته‌های کوچکی نیز این سخن را قبول ندارند. (ربک، شهرستانی، ۱۴۰۰: ج ۱: ۱۱۳)

- **معتزله:** گرچه انتظار می‌رفت که با غلبه عقل‌گرایی در مکتب اعتزال، این گروه نقش اصلی در تحقق ایمان را به عنصر معرفتی و عقلانی بدهند، برخلاف

انتظار، آنان نیز محوریت اصلی را در شکل‌گیری مفهوم ایمان به عنصر عمل (به‌ویژه طاعت) داده‌اند. البته، این به معنای انکار نقش معرفت به طور کلی نیست، بلکه مراد اساس و محور قرار ندادن آن است.

سیدمرتضی از معتزله نقل می‌کند که می‌گویند: ایمان نام طاعات است. سپس، اختلاف کرده‌اند. [از این میان،] واصل بن عطا، ابوالهذیل، علاّف و پیروانشان ایمان را نام هر طاعت واجب و مستحب می‌دانند و نوافل را از قلمرو ایمان خارج می‌شمارند. و نزد همه اصحاب معتزله، مرتکب کبیره فاسق است، نه مؤمن و نه کافر (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۷)

البته، باید به این نکته هم توجه داشت که باوجود نزدیک بودن تفسیر این دو گروه از ایمان، تفاوت‌هایی نیز بین دیدگاه این دو گروه وجود دارد؛ مانند اینکه خوارج تارک واجب و مرتکب حرام را کافر و مشرک می‌دانند ولی معتزله این‌گونه افراد را فاسق می‌شمارند و فسق را بین کفر و ایمان می‌دانند. (ربک. نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶: ۱۴۷) اشعری در نوشته‌های خود به این دیدگاه خوارج - کافر دانستن مرتکب حرام و تارک واجب - اشاره کرده است: «اجمعت الخوارج ... علی انّ کل کبیره کفرٌ الاّ النجدات [أی فرقة من الخوارج] فانّها لا تقول ذلك و اجمعوا علی انّ الله سبحانه یعذب اصحاب الکبائر عذاباً دائماً. (اشعری، ۱۴۲۶: ۱۶)

جای انکار نیست که نباید ارائه دقیق و صریح مسئله ایمان را از خوارج انتظار داشت؛ پرسش اساسی 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 به‌راحتی تحقق می‌یافت. به همین دلیل، خوارج به جای اینکه مستقیماً به تعریف و تبیین مفهوم ایمان پردازند، 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 دادند. این ملاک که از سوی اکثر فرق خوارج پذیرفته شده است در سیر تاریخی خود دستخوش تغییر و تحوّل شده است. (ر.ک. بغدادی، بی‌تا: ۵۵؛ اشعری، ۱۴۲۶:

۱۰۱-۱۱۶؛ شهرستانی، ۱۴۰۰: ج ۱: ۱۱۳)

اینک، عمده‌ترین استدلال مهم‌ترین طرفداران این نظریه - خوارج و معتزله - را جداگانه بیان کرده، به نقد می‌کشیم.

مهم‌ترین استدلال گروه خوارج مبتنی بر دو آیه قرآن است: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ و تَسْوَدُّ وُجُوهٌُ فَمَا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمُ اَكْفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (آل عمران: ۱۰۶) و «فَاَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلِيْهَا اِلَّا الْاَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَلَّى» (لیل: ۱۴-۱۶).

به تصریح آیه نخست، انسان‌ها در قیامت تنها به دو گروه تقسیم‌بندی می‌شوند: گروه روسفید و گروه روسیاه. شخص فاسق - مرتکب کبیره - در گروه اول جای نمی‌گیرد. پس، جزو گروه دوم و کافر است، چراکه قرآن علت گرفتار شدن آنها در عذاب الهی را کفر آنها دانسته و می‌فرماید: «فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ». (ر.ک. جرجانی، ۱۳۷۰: ج ۱: ۳۵۵) از طرفی، طبق آیات سوره لیل، هر کسی که وارد آتش دوزخ شود، کافر است و از آنجاکه مرتکب کبیره (فاسق) وارد آتش می‌شود، نتیجه می‌گیریم که مرتکب کبیره کافر است. (سبحانی، ۱۳۷۰: ج ۵: ۴۰۳)

اما استدلال به آیه نخست بر اثبات کفر فاسق از چند جهت قابل‌خداشه است:

اولاً، لفظ «وجوه» در آیه عام نیست و شامل همه وجوه نمی‌شود. پس این انحصار - دسته‌بندی همه انسان‌ها به گروه سیاه‌رویان و گروه سفیدرویان - توجیه‌پذیر نیست، چراکه ممکن است گروه دیگری نیز باشد که متصف به این اوصاف نیست؛ فاسقان در این گروه جای دارند و متصف به اوصاف خاص خویش‌اند. ثانیاً، طبق این استدلال، لازم می‌آید که همه اهل جهنم مرتد باشند، چون مقتضای آیه همین است که می‌فرماید: «أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ». ولی نمی‌توان پذیرفت که جهنم اختصاص به گروه مرتد داشته باشد. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۵۵۱؛ حمصی رازی، ۱۴۱۴: ج ۲: ۱۷۷) ثالثاً، پذیرش اینکه همه فاسقان در گروه روسیاهان قرار گیرند سخنی بدون دلیل است، زیرا آیه مزبور اختصاص به کسانی دارد که پس از ایمان، دچار کفر و ارتداد شده‌اند. پس، نمی‌توان به طور قطع گفت که همه فاسقان جزو گروه «مسوّد الوجوه» و روسیاهان می‌باشند. (جرجانی، ۱۳۷۰: ج ۱: ۳۳۵)

مهم‌ترین ادله گروه معتزله بر یکسانی ایمان با عمل جوارحی به این است:

۱. استدلال به آیه «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ» (بقره: ۱۴۳)؛ مفسران با استناد به برخی روایات معتقدند که مراد از ایمان در آیه یادشده نماز است. حال، اگر معنای شرعی ایمان همان معنای لغوی آن: «تصدیق» می‌بود، اطلاق «صلوة» بر ایمان درست نبود. پس، ایمان در لسان شرع از معنای لغوی «تصدیق» به معنای دیگری - نماز - که یک عمل است انتقال یافته است. بنابراین، ایمان یک عمل است.

۲. استدلال به آیه پانزدهم سوره حجرات و همچنین آیات دوم تا چهارم سوره انفال؛ طبق این آیات، مؤمنان به انجام کارهای نیک مانند پرپاداشتن نماز،

انفاق و جهاد توصیف شده‌اند. حال، اگر عمل در مفهوم ایمان دخالت نداشت، توصیف انحصاری مؤمنان حقیقی به این صفات درست نبود. از این رو، صرف معرفت نمی‌تواند ایمان حقیقی تلقی گردد، بلکه عمل در تحقق آن نقش دارد.

ادله طرفداران این دیدگاه به این بیان نقد می‌شود:

اولاً، ۱. خبری که با استناد به آن ایمان را به «نماز» معنا کرده‌اند خبر واحد است، در حالی که در این گونه موارد به خبر واحد اعتنا نمی‌شود. ۲. بر فرض که قبول کنیم مراد از ایمان در آیه «نماز» باشد، باز نمی‌توان با استناد به آن ایمان را به معنای «نماز» قرار داد، چون ممکن است مراد از «ایمانکم» تصدیق به آن نماز یا تدین به آن باشد، نه اینکه خود نماز مراد باشد. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۵۴۸؛ طوسی [شیخ]، ۱۳۶۲: ۲۹۷) ۳. برخی از اندیشمندان معتقدند: از آنجاکه نماز از بهترین آثار ایمان است، می‌توان گفت که اطلاق اسم ایمان بر نماز از باب استعاره است. (فخرالدین رازی، بی‌تا: ج ۴: ۱۰۸)

ثانیاً، ویژگی‌های مذکور که در استدلال دوم آمده بیانگر کمال ایمان می‌باشند، نه اصل ایمان که عبارت از تصدیق است. (ر.ک. تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵: ۱۹۳-۱۹۷)

نظریه پنجم. تصدیق قلبی

طرفداران این دیدگاه بر این باورند که ایمان امری بسیط است که تنها از یک عنصر تشکیل یافته است و آن «تصدیق قلبی» است. خواجه طوسی - بر اساس یکی از اقوالش - از طرفداران این دیدگاه است. وی می‌نویسد: «الایمان تصدیق مایجب تصدیقه من دین محمد ﷺ» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶: ۴۸) سیدمرتضی نیز از این قول حمایت کرده و معتقد است: «اما الایمان فهو التصدیق بالقلب و لا اعتبار بما یجری علی اللسان و کل من کان عارفاً بالله و نبیه و بکل ما اوجب علیه

معرفته مقرأً بذالک مصدقاً فهو مؤمن» (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۶) مرحوم لاهیجی، علاوه بر بیان اعتقاد خود در تأیید این دیدگاه، این نظریه را به شیخ طوسی هم نسبت داده است:

پس، حق آن است که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی، چنانکه مختار شیخ طوسی است. لیکن اعتبار لسان بلکه سایر جوارح نیز ضرور است برای ظهور تصدیق قلبی و صحت اطلاق لفظ مؤمن شرعاً، زیرا اجماعی است عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسی که ظاهر شود از او منافی تصدیق قلبی یا ظاهر نشود تصدیق قلبی. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۶۵)

بنابراین مرحوم لاهیجی گرچه ایمان را تصدیق قلبی می‌داند ولی آنرا مشروط به عدم انکار زبانی می‌کند. از دیگران طرفداران این دیدگاه می‌توان به فاضل مقداد اشاره کرد. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۳۹) آیت‌الله سبحانی نیز این دیدگاه را به اکثر بزرگان شیعه نسبت می‌دهد. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۰) جمعی از علمای تسنن نیز صراحتاً و یا تلویحاً این دیدگاه را پذیرفته‌اند: فخرالدین رازی (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۵)، اتباع شیخ ابوالحسن اشعری و قاضی ایجی (ایجی، بی‌تا: ج ۱: ۳۲۲)، غزالی (غزالی، ۱۴۰۶: ج ۱: ۱۴۳)، ابومنصور ماتریدی (مغربی، ۱۴۰۵: ۳۷۸) و عبدالقاهر بغدادی (بغدادی، بی‌تا: ۳۵۱). عبدالقاهر، همچنین، ادعا کرده که این نظریه دیدگاه همه اهل سنت است. (همان)

استدلال طرفداران این دیدگاه به این صورت است: اولاً، خداوند در قرآن ایمان را به قلب نسبت داده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۱: ۱۰۲؛ بروجردی، ۱۴۲۲: ج ۴: ۱۲۷) و ثانیاً، اصل عدم نقل معنای لغوی ایمان است و اگر کسی خلاف این سخن را ادعا کند، باید دلیل اقامه کند و چنین دلیلی وجود ندارد.

(ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱، ۱۰۲)

به این استدلال می‌توان این‌گونه پاسخ داد: نسبت دادن ایمان به قلب تنها اثبات می‌کند که در ایمان، تصدیق قلبی لازم است و تصدیق زبانی کافی نیست، اما این سخن لزوم تصدیق زبانی را نفی نمی‌کند. در واقع، تأکید بر قلب برای آن است که تصدیق قلبی رأس‌الایمان است. اقرار زبانی نیز - مطابق روایات - در ایمان لازم است. علاوه بر این، معمولاً، آنچه در معنای لغوی ایمان گفته شده تصدیق مطلق است، نه تصدیق با دل. بنابراین، هرگاه گفته شود که ایمان در شرع به معنای تصدیق با دل است، نقل معنا در آن صورت گرفته است. افزون بر آن، اگر ایمان در لغت نیز به معنای تصدیق دل باشد، کاربرد ایمان در معنای دیگر نقل از معنای اول نخواهد بود، بلکه می‌توان آن را از باب اشتراک لفظی دانست.

با بررسی ادله طرفداران و مخالفان این دیدگاه می‌توان اذعان کرد که این نظریه از جهات گوناگون بر دیگر نظریه‌ها ترجیح دارد: اولاً، این دیدگاه با معنای لغوی سازگار است. ثانیاً، ایمان در قرآن که به قلب نسبت داده شده است هماهنگ با این نظریه است. ثالثاً، ادعای اجماع بر همین معنا از سوی برخی علما وجود دارد. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۰؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۷۳) رابعاً، ادله مخالفان سایر دیدگاه‌ها به مراتب قوی‌تر از ادله مخالفان این دیدگاه است. خامساً، اگر در یک جمع‌بندی کلی معنای ایمان را نوعی «گرویدن و گرایش» که از جنس «احساس» است بدانیم، این معنا بیشترین سازگاری را با قلب خواهد داشت. بدین ترتیب، در این نوشتار، این دیدگاه به‌عنوان دیدگاه برگزیده پذیرفته شده است.

نظریه ششم. علم و معرفت

قبل از توضیح این دیدگاه، لازم به یادسپاری است که علم و معرفت در برخی

کاربردها با هم تفاوت دارند، ولی در بحث مربوط به مفهوم ایمان، گروهی که قایل به برابری علم و ایمان یا معرفت و ایمان‌اند، مقصودشان از علم و معرفت یک چیز است و این دو مفهوم را مترادف گرفته‌اند. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۸: ج ۱: ۲۲۸) تفتازانی نیز به این مطلب تصریح کرده، می‌نویسد: «کثیراً ما يقع فی عبارات النحاریر من العلماء مکان التصدیق تارة المعرفة و تارة العلم و تارة الاعتقاد ...». (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵: ۱۷۸)

از بین طرفداران این دیدگاه، می‌توان اندیشمندان بسیاری را برشمرد؛ علامه حلّی در برخی از آثارش چنین نسبتی را به شیعه می‌دهد. (حلّی، ۱۴۱۵: ۵۳۳) اما این نسبت - با توجه به دیدگاه‌های دیگر - چندان موجّه نیست، چراکه این دیدگاه تنها به برخی از علمای شیعه انتساب دارد و نه همه آنها. از اهل سنت نیز برخی افراد و گروه‌های کلامی ایمان را به معنای معرفت دانسته‌اند، با این تفاوت که برخی از آنها به برابری و یکسانی ایمان و معرفت گراییده و برخی دیگر، علاوه بر معرفت، عنصر یا عناصر دیگری نظیر اقرار زبانی و محبت قلبی را در تعریف ایمان لازم دانسته‌اند. ابوالحسن اشعری - بنا به نقل شهرستانی - در یکی از اقوالش، ایمان را علم دانسته است: «قال بعض اصحابه الايمان هو العلم بأن الله و رسوله صادقان فيما اخبروا به و يعزى هذا ايضاً الى ابي الحسن». (شهرستانی، بی‌تا: ۴۷۱)

تفتازانی ایمان به معنای معرفت را به شیعه امامیه نسبت می‌دهد. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵: ۱۷۶) همچنین، از تفتازانی نقل شده که بعضی از قدریّه بر این نظریه‌اند که ایمان همان معرفت است. (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۷۷) فخرالدین رازی دو قول از حدیث‌گرایان اهل تسنن نقل می‌کند که طبق قول اول، معرفت خدا ایمان

کامل می‌باشد و آن اصل است. پس از آن، هر طاعتی ایمانی جداگانه است. و این طاعت‌ها هیچ‌کدام ایمان نیستند، مگر زمانی که مترتب بر اصلی باشند که همان معرفت است ... (ر.ک. فخرالدین رازی، بی‌تا: ج ۲: ۲۴)

عمده‌ترین ادله معتقدان به این دیدگاه را می‌توان این‌گونه خلاصه نمود:
علم و تصدیق یقینی امری زوال‌ناپذیر است. از این رو، سزوار است که پایه و اساس ایمان شمرده شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۸: ۹۴)

۱. برخی اندیشمندان با استناد به آیاتی که متعلقات ایمان را برشمرده‌اند (بقره: ۲۱۵؛ نساء: ۱۳۶)، چنین نتیجه گرفته‌اند که ایمان تنها از طریق علم و معرفت به امور ایمانی مذکور در این دو آیه و تصدیق آنها حاصل می‌شود. (همو، ۱۳۶۰: ۲۷) علاوه بر این، ادعا شده که ایمان حقیقی مشتمل بر دو علم شریف است: یکی علم به مبدأ و دیگری علم به معاد. (همو، بی‌تا: ج ۲: ۸۷)

۲. برخی اندیشمندان نیز، ضمن تأکید بر شرافت و قداست علم، ادعا کرده‌اند که منظور از علم همان علم دین یا ایمان است. این سخن را فیض کاشانی گفته است و برای اثبات نظر خود به همان دو آیه‌ای که استادش ملاصدرا استناد کرده تمسک جسته است. (فیض کاشانی، ۱۳۵۱: ج ۱: ۶)

۳. از جمله مستندات دیگر صاحبان این دیدگاه، این فراز از سخن امام علی علیه السلام است که فرمود: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ». (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۳۹) ادعا شده که آن حضرت در این فراز، آغاز

دین‌داری و ایمان‌ورزی را معرفت اعلام کرده است. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲:

۴۳۹)

۴. از دیگر دلایل طرفداران این نظریه، وجوهی است که بر نفی دخالت

عمل در ایمان دلالت دارد. (شهرستانی، ۱۴۰۰: ج ۱: ۶۸؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۱:

۵۴۳)

استدلال‌های فوق بدین صورت قابل ارزیابی است:

نقد استدلال اول: پیش‌فرض این استدلال این است که ایمان زوال‌ناپذیر است.

پس، باید آن را به یقین تفسیر کرد که زوال‌ناپذیر است. ولی این پیش‌فرض هم

در ناحیه ایمان و هم در ناحیه یقین مخدوش است، چراکه هم ایمان و هم یقین

امری زوال‌پذیرند.

نقد استدلال دوم: در این استدلال، آیات در صدد بیان متعلقات ایمان‌اند، نه

حقیقت ایمان.

نقد استدلال سوم: گرچه ایمان از علم بیگانه نیست و علم مقدمه و پیش‌شرط

ضروری تحقق ایمان حقیقی شمرده می‌شود، ولی هرگز جزء یا کل ماهیت و

حقیقت ایمان شمرده نمی‌شود.

نقد استدلال چهارم: 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 اینکه گفته شود دینداری عین

معرفت است و اینکه دینداری از علم و معرفت به حقایق دینی آغاز می‌شود.

نقد استدلال پنجم: نادرستی این استدلال روشن است؛ دخالت نداشتن عمل

در حقیقت ایمان دلیل بر این نیست که ایمان همان معرفت است، چون در اینجا

گزینه دیگری هم وجود دارد و آن اینکه ایمان عبارت است از تصدیق یا باور قلبی باشد. علاوه بر این، اجتماع علم و کفر در شیطان - که در قرآن کریم بدان تصریح شده است (بقره: ۳۴؛ اعراف: ۱۱ - ۱۸؛ حجر ۲۱ - ۴۰؛ ص ۷۳ - ۸۵) نشان می‌دهد که ایمان حقیقی به چیزی فراتر از علم نیازمند است و علم تنها نمی‌تواند ایمان حقیقی به‌شمار آید. (ر.ک. مطهری، ۱۳۵۷: ۲۴)

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که درباره تحلیل معناشناختی مفهوم ایمان مطرح شد می‌توان موارد زیر را به‌عنوان نتیجه این نوشتار ارائه کرد:

۱. ایمان از مفاهیم بنیادین در بین آموزه‌های دینی است که دارای مراتب مختلف است و وظیفه یک مؤمن، علاوه بر شناخت و فهم آن، کاربست آن در ساحت عمل است. به عبارت دیگر، بروز و ظهور آثار ایمان هدف اصلی در بحث ایمان است. از این رو، شناخت ماهیت ایمان به‌مثابه امری که تحقق آن یا لااقل سعی برای تحقق آن به‌طور جدی مطلوب دین است ضرورت دارد.
۲. به دلیل اهمیت و تعیین‌کننده بودن ایمان و نیز عدم فهم دقیق مفهوم ایمان، این آموزه محور خط‌کشی‌های اعتقادی بین فرق اسلامی شده است، به گونه‌ای که حتی برخی گروه‌ها با دستاویز قرار دادن خوانش خود از ایمان، گروه‌های دیگر را تکفیر کرده‌اند.
۳. با توجه به جغرافیای بحث و نیز حجم گسترده آرا و اندیشه‌های متکلمان در باب ایمان، پرداختن به آرای متکلمان مسلمان از اولویت‌های بسیار مهم در تبیین مفهوم ایمان است.
۴. از بین آرای مختلف درباره ایمان، به نظر می‌رسد که قول به «تصدیق قلبی»

بودن ایمان موجّه تر باشد، چراکه اولاً، سازگار با معنای لغوی است. ثانیاً، ایمان در قرآن به قلب نسبت داده شده است. ثالثاً، ادّعای اجماع بر این معنا از سوی برخی علما وجود دارد. رابعاً، ادّله مخالفان سایر دیدگاه‌ها به مراتب قوی‌تر از ادّله مخالفان این دیدگاه است. خامساً، اگر در یک جمع‌بندی کلی معنای ایمان را نوعی «گرویدن و گرایش» که از جنس «احساس» است بدانیم، این معنا بیشترین سازگاری را با «قلب» خواهد داشت.

۵. ایمان، به معنای تصدیق قلبی، به آن معنا نخواهد بود که عمل یا هر عنصر دیگری در سعادت انسان نقش ندارد، بلکه به این معنا است که ماهیت ایمان امری بسیط و تک‌عنصری است و آن تصدیق قلبی است. و نکات مطرح در دیدگاه‌های دیگر غالباً به‌عنوان شرط یا اثر ایمان‌اند نه خود ایمان.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابراهيم انيس و ديگران (۱۳۹۲). المعجم الوسيط في اللغة، استامبول: المكتبة الاسلامية.
- ابن شعبه حراني، حسن بن علي (۱۴۰۴). تحف العقول، قم: جامعة مدرسين.
- ابن فارس، احمد (۱۳۸۹). معجم مقاييس اللغة، مصر: مطبعة المصطفى و اولاده.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (بي تا). لسان العرب، بيروت: دار صادر.
- ابن حزم ظاهري، محمد (۱۳۹۵). الفصل في الملل والاهواء والنحل، بيروت: دارالمعرفة.
- اشعري، ابوالحسن (۱۴۲۶). مقالات الاسلاميين واختلاف المصنّين، بيروت: بي تا.
- ايجي، قاضي عضالدين (بي تا). المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتاب.
- بدوي، عبدالرحمن (۱۹۷۱). مذاهب الاسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين.
- بروجردي، سيدحسين (۱۴۲۲). الصراط المستقيم، قم: معارف اسلامي.
- بغدادي، عبدالقاهر (بي تا). الفرق بين الفرق، بيروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
- تفتازاني، سعدالدين (۱۴۰۹). شرح المقاصد، قم، شريف رضى.
- جرجاني، سيدشريف (۱۳۷۰). شرح المواقف، قم: شريف رضى.
- جوهرى، اسماعيل (۱۴۰۷). صحاح اللغة، بيروت: دارالعلم للملايين.
- حمصى رازى، سديدالدين محمود (۱۴۱۴). المنقذ من التقليد، قم: مؤسسة نشر اسلامي.
- نصيرالدين طوسى، ابو جعفر محمد بن محمد (۱۴۱۶). قواعد العقائد، قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية بقم المقدسة.
- ابوالفتوح رازى، جمال الدين حسين بن على (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان، مشهد: آستان قدس.
- _____، (بي تا). التفسير الكبير، تهران: دارالكتب العلمية.
- راغب اصفهاني (بي تا). معجم مفردات الفاظ القرآن، بيروت: مكتبة مرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية.

- سبحانی، جعفر (۱۳۷۰). *بحوث فی الملل والنحل*، قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية بقم المقدسة.
- _____، (۱۴۱۲). *الایمان والكفر فی الكتاب والسنة*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سیدمرتضی (۱۴۱۱ق). *الدخيرة فی علم الکلام*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- شریف رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴). *نهج البلاغه*، قم: هجرت.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۰۰). *الملل والنحل*، بیروت: دارالمعرفه.
- _____، (بی تا). *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، مصر: مكتبة الثقافة الدينية.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی العاملی (۱۴۰۹). *حقایق الایمان*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طوسی [شیخ]، محمدبن حسن (۱۳۶۲). *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تهران: دانشگاه تهران.
- صادقی، هادی (۱۳۸۶). *عقلائیات ایمان*، قم: کتاب طه.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، (بی تا). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم: المكتبة المصطفوی.
- _____، (۱۴۱۸). *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۳). *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران: دارالاسوة للطباعة والنشر.
- _____، (۱۴۰۷). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۶). *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲). *اللوامع الالهیة فی مباحث الکلامیة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴). *کتاب العین*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۵۸). *علم الیقین فی اصول الدین*، قم: بیدار.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۲). *سرمايۃ ایمان در اصول اعتقادات*، بی جا: مؤسسه الزهراء.

- مدنى شيرازى، سيدعلى خان (۱۴۱۱). رياض السالكين، قم: مؤسسه نشر اسلامى.
- مطهرى، مرتضى (۱۳۵۷). عدل الهى، تهران: صدرا.
- مغربى، على عبدالفتاح (۱۴۰۵). امام اهل السنّة والجماعة ابومنصور الماتريدى و آراؤه الكلامية، قاهره: مكتبة وهبة.