

حقیقت ایمان و لوازم آن از منظر علم کلام، قرآن و علی (ع)

نعمت اله بدخشان*

چکیده

بررسی حقیقت ایمان و لوازم آن یکی از مباحث مهم مورد اختلاف میان متکلمان اسلامی است.

موضوع نوشتار "حقیقت ایمان و لوازم آن از منظر علم کلام، قرآن و علی(ع) است". مطالب مورد بحث در سه عنوان کلی، زیر عنوانهای ایمان و علم (معرفت)، ایمان و اقرار زبانی و ایمان و عمل ارائه شده است. در بخش نخست ارتباط و پیوستگی ایمان و علم به اثبات می رسد و سپس چگونگی علم معتبر در ایمان مورد مذاقه و بررسی قرار می گیرد و در ادامه، نظریات گوناگون برخی متفکران غربی و اسلامی بر پایه سه رویکرد متفاوت به ایمان؛ رویکرد عقلی، رویکرد عاطفی و رویکرد عقلی - عاطفی؛ نقد و بررسی می شود و سرانجام رویکرد عقلی - عاطفی به عنوان رویکردی جامعتر و منطبق تر با آیات قرآنی و سخنان علی (ع) مورد تأیید قرار می گیرد. در بخش دوم پس از نقد و بررسی نظریات متکلمان اسلامی جنبه تطبیقی اقرار زبانی و رکن نبودن آن برای ایمان از نظر قرآن و علی (ع) اثبات می شود.

در بخش سوم نیز ابتدا آراء متکلمان درباره چگونگی ارتباط ایمان و عمل نقد و بررسی می شود و سپس با استناد به آیات قرآن و سخنان علی(ع): خارج بودن عمل از حوزه مفهومی ایمان اثبات می گردد ولی نقش عمل صالح به عنوان یکی از لوازم مهم ایمان دینی و تأمین کننده سعادت بشر مورد تأکید قرار می گیرد.

۱. مقدمه

موضوع این نوشتار "حقیقت ایمان و لوازم آن از منظر علم کلام، قرآن

علی(ع) است. واژه ایمان در فارسی به گرایش یا گرائیدن ترجمه می شود ولی از نظر لغوی بیشتر به معنای به آمن رساندن است از این رو مؤمن کسی است که به حق گرایش داشته و بدان تسلیم شود و در آن تسلیم قلبش آرام و مطمئن باشد. بررسی دیدگاه معصومانه امام (ع) در مقایسه با آراء و عقاید متکلمان اسلامی و آیات قرآن تصویر روشنی از مسأله مورد بحث فراروی ما قرار می دهد و امتیازات آنرا آشکارتر می نماید. از این رو نگارش تاریخچه ای هر چند کوتاه از عقاید متکلمان اسلامی درباره موضوع مورد بحث برای تبیین جایگاه آن ضروری به نظر می رسد.

۲. تاریخچه بحث

حقیقت ایمان و مسائل مربوط به آن مورد بحث و اهتمام جدی همه فریق کلامی اسلامی قرار گرفته است. این امر به دلیل اهمیت ایمان به مثابه روح و گوهر دیانت و نقش بارز و بی بدیلی است که ایمان دینی در تأمین سعادت انسان دارد. فرق مختلف کلامی در جهان اسلام مانند خوارج، مرجئه، معتزله، اهل حدیث، اشاعره، ماتریدیه و شیعه این مسأله را در کانون توجه خود قرار داده و مسائل فراوانی را پیرامون آن مطرح کرده اند. از نظر خوارج گناه کبیره با ایمان قابل جمع نیست و اصل اساسی مورد اعتقاد آنان کافر بودن مرتکب گناه کبیره است (شهرستانی، ۱۳۳). خوارج گروهی بودند که در جنگ صفین علی (ع) را وادار به پذیرش حکمیت کردند و پس از ماجرای حکمیت از صف حامیان او جدا شدند و علی (ع) را که به پذیرش حکمیت انسانها تن داده بود، مرتکب گناه کبیره و کافر معرفی کردند. از اصل کافر بودن مرتکب گناه کبیره فروعی مانند: داخل بودن عمل در ایمان، عدم واسطه میان ایمان و کفر و وجود مراتب گوناگون در ایمان بر پایه چگونگی اعمال بدست می آید که بیانگر تفکر خوارج در مسأله ایمان است. مکتب دیگری که پس از مکتب خوارج بوجود آمد، مکتب مرجئه بود. اعتقاد اساسی مرجئه درباره ایمان و کفر است (همان، ۱۶۲). اگر چه میان فرقه های مختلف مرجئه در این باره اختلاف نظرهایی وجود دارد ولی اعتقاد به خارج بودن عمل از حوزه مفهومی ایمان از اعتقادات مشترک آنهاست. عقیده افراطی خوارج درباره کافر بودن مرتکب گناه کبیره و عقیده تفریطی مرجئه در

مورد عدم دخل عمل در مفهوم ایمان، و کم ارزش شدن نقش عمل، زمینه را برای پیدایش مکتب معتزله فراهم آورد. معتزلیان نخستین، یک گروه سیاسی بودند که پس از به خلافت رسیدن علی (ع) از وی کناره گیری کردند. معتزلیان بعدی پیروان واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ هـ. ق) بودند. واصل معتقد بود که مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه فاسق است که منزلتی میان این دو منزلت است (منزلة بین المنزلین) (همان، ۶۳-۶۱). معتزله معتقدند عمل (طاعات) داخل در حوزه مفهومی ایمان است و مهمترین نقش را در آن دارد و ایمان کاهش و افزایش پذیر است. اهل حدیث با هر گونه عقلانیت در حوزه دین مخالفت می ورزیدند و منکر کاربرد عقل در اثبات و تبیین موضوعات دینی بودند. آنان مطابق با ظواهر قرآن و حدیث، ایمان را عبارت از نیت و قول و عمل می دانستند و آنرا قابل افزایش و کاهش معرفی می کردند (سبحانی، ۶-۱۶۰). پس از این جریان فکری، مکتب اشعری بوجود آمد. از نظر اشاعره ایمان عبارت از تصدیق قلبی است و اقرار زبانی بیانگر آن است. مکتب اشاعره را می توان حدت میانه افراط گرایی معتزله و تفریط گرایی اهل حدیث در کاربرد عقل دانست. این مکتب در کشمکش مبارزه فکری میان مکتب اعتزال و اهل حدیث، به انگیزه دفاع عقلانی از عقاید اهل حدیث بوجود آمد (در اوایل قرن چهارم هجری) در همین زمان مکتب دیگری در عراق از سوی ابو منصور ماتریدی (م. ۳۳۳ هـ ق) پایه گذاری شد که در روش تفکر مشابهت های بسیاری با مکتب اشاعره داشت (برنجکار، ۴۱). از نظر ماتریدی حقیقت ایمان چیزی جز تصدیق قلبی نیست (ماتریدی، ۳۸۰-۳۷۳).

شیعه یعنی پیروان علی (ع) و خصوصاً شیعه امامیه دارای عقاید کلامی خاصی هستند که آنان را از سایر فرقه های کلامی متمایز می سازد. امامیه به پیروی از امامان معصوم (ع) نه با عقل گریزی و یا عقل ستیزی اهل حدیث موافقاند و نه با عقلگرایی افراطی معتزله و نه با تحجر و جمود گرایی اشاعره. اکثر متکلمان شیعی، ایمان را معرفت و تصدیق قلبی می دانند و اقرار زبانی و عمل را از لوازم آن معرفی می کنند نه از اجزاء آن (سید مرتضی، ۵۳۶). بررسی ماهیت ایمان و محتوای مفهومی آن، مسأله ای بسیار مهم و در خور تأمل و دقت زیاد است. برای دستیابی به بار معنایی این واژه در دین، باید موارد کاربرد آن در آیات

و روایات بررسی شود. توصیفاتى که از ایمان و اوصاف مؤمنان در سخنان علی(ع) و بویژه در نهج البلاغه آمده است تا حدی حوزه مفهومی این مسأله را روشن می‌کند و ترسیم کننده نظر علی (ع) در این باره است. قرآن مؤمنان حقیقی را کسانی می‌داند که تنها ذکر نام خدا برای آنان کافی است تا ترسی توأم با هیبت و احترام در دلشان برانگیزد و تلاوت آیات او بر مراتب ایمانشان بیفزاید (انفال/۲). در بسیاری از آیات و روایات، ایمان اعتقاد و معرفتی درونی و جایگاه آن قلب معرفی شده است. البته این حقیقت قلبی در محدوده قلب باقی نمی‌ماند بلکه آثار و تجلیات آن بتدریج از درون به بیرون تراوش می‌کند و تمام وجود انسان را فرا می‌گیرد و فضای درون و بیرون او را سازگار و هماهنگ می‌سازد. حالت اطمینان و تسلیم قلبی و گرایش درونی و حب و علاقه به خدا از آثار درونی ایمان و گفتار و کردار شایسته و داشتن انگیزه‌های قوی در انجام اعمال صالح، عدالتخواهی، اطاعت کامل از اوامر و نواهی خداوند و شکرگزاری از او، از آثار و تجلیات بیرونی این باور و اعتقاد قلبی است. شناخت ماهیت و حقیقت ایمان بر پایهٔ بازشناسی سه عامل عمده، یعنی، معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی (عمل کردن با اعضاء) صورت می‌گیرد. علی (ع) در تعریف ایمان فرموده‌اند: "الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان" (شهیدی، ۲۲۷: ۱۳۷۳). ایمان معرفت قلبی و اقرار زبانی و عمل کردن با اعضاء و جوارح است. همه مسائل مربوط به ایمان حول و حوش این سه محور دور می‌زند. از این رو بحث خود را با تفکیک میان این حوزه‌ها و بررسی نسبت و ارتباط مسألهٔ ایمان با هر یک از آنها آغاز می‌کنیم تا از این رهگذر به نقش و نحوهٔ ارتباط سه حوزه یاد شده با حقیقت ایمان و لوازم آن پی ببریم.

۳. ایمان و علم (معرفت و تصدیق قلبی)

ایمان با علم پیوندی ناگسستنی دارد. برای تعیین نسبت میان ایمان و علم گاهی ایمان را با علم می‌سنجیم در این صورت می‌گوییم؛ ایمان بدون علم نخواهد بود. خواه این علم، علم اجمالی باشد خواه علم تفصیلی، و زمانی علم را با ایمان مقایسه می‌کنیم، در این صورت می‌گوییم: علم بدون ایمان امکان‌پذیر است. به عبارت مختصرتر، ایمان بدون علم وجود ندارد ولی علم بدون ایمان

ممکن است و وجود دارد. بر مبنای ادعای نخست ایمان هیچگاه مستقل و جدا از نوعی معرفت به متعلق ایمان نخواهد بود. حتی اگر حقیقت ایمان را نوعی گرایش و اعتماد بدانیم، این گرایش و اعتماد نمی تواند مستقل از نوعی معرفت به متعلق ایمان باشد؛ زیرا گرایش و اعتماد در صورتی امکان پذیر است که شخص مؤمن حداقل به این گزاره که "امر مورد اعتماد وجود دارد" نوعی علم و معرفت داشته باشد. اعتقاد به نوعی علم و معرفت در ایمان مدلولات نظری پردامنه ای را در پی خواهد داشت که نظامی از اعتقادات دینی را بنیان می گذارند. در این نظام اعتقادات، عقل به مثابه خاستگاه اعتقادات و هم ابزار ارزیابی صحت و سقم آنها مورد استفاده قرار می گیرد. اعتقاد به صدق پاره ای از گزاره های دینی که سازنده نظام اعتقادی دینی است بعد عقلی یا معرفتی ایمان را فراهم می آورد و انکار این بعد ایمان را از هر گونه پشتوانه عقلی و معرفتی عاری می سازد و تا حدّ امری صرفاً احساسی تقلیل می دهد.

ادعای دوم امری روشن است؛ زیرا وجود عالمان بی ایمان خود روشن ترین دلیل بر امکان علم بدون ایمان خواهد بود. البته گاهی ممکن است موضوع علم عالم متعلقات معتبر در ایمان مانند؛ خدا و پیامبران و معاد و ... نباشد یا تحقیقات او به چنین نتایجی منتهی نشود و عالم به ایمان مطلوب دست نیابد و گاهی نیز ممکن است علم و حتی یقین به متعلق ایمان و حقانیت آن وجود داشته باشد ولی ایمان وجود نداشته باشد. برای نمونه قرآن درباره فرعونیان که به حقانیت دعوت حضرت موسی (ع) پی بردند می گوید: "وَ حَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُتُوًّا" (نمل/۱۴) و با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند.

علت این انکار با وجود علم و یقین به حقیقت مورد انکار، ستمگری و برتری جویی و عدم تسلیم قلبی در آنان بود. بنابراین باید بپرسیم علم در چه شرایطی و یا چگونه معرفتی ملازم با ایمان است؟ این مسأله، مسأله ای جدی و سرنوشت ساز درباره ایمان است. زیرا خاستگاه اصلی رویکردهای گوناگون به ایمان بشمار می آید. از آنرو این مسأله را خاستگاه اصلی رویکردهای گوناگون به ایمان بشمار آوردیم که در همه این رویکردها به گونه ای عنصر معرفت که گاهی از آن به

تصدیق یا اعتقاد تعبیر می شود، وجود دارد. بطور کلی می توان گفت در تفسیر و تحلیل حقیقت ایمان سه رویکرد متفاوت وجود دارد (نراقی، ۹-۳۱: ۱۳۷۸).

یکی رویکرد عقلی به ایمان است که در آن، گوهر و حقیقت ایمان از جنس معرفت عقلی معرفی می شود. متعلقات این معرفت هم گزاره هایی هستند که مورد اعتقاد شخص مؤمن قرار می گیرند. مطابق با این رویکرد، ایمان به خدا و آخرت یعنی اعتقاد به این گزاره ها که؛ "خدا وجود دارد" و "آخرت تحقق خواهد یافت". کسی که اعتقاد به چیزی دارد، در ضمن اعتقاد خود ادعای صدق آنرا نیز دارد و الاً اعتقاد داشتن بی معناست. "ادعای صدق گزاره های مورد اعتقاد گاهی ادعایی حداکثری و به این معنا است که تک تک گزاره های مورد اعتقاد از تک تک گزاره های نقیض آن محتملتر است و گاهی ادعایی حداقلی است. ادعای حداقلی به این معنا است که گزاره های مورد اعتقاد در یک دین من حیث المجموع و بطور کلی از مجموعه گزاره های مورد اعتقاد در دین رقیب محتملتر است" (همان، ۳۳). ایمان در این رویکرد، اعتقاد یقینی به احتمال صدق گزاره های مورد اعتقاد است. عبارت "اعتقاد یقینی به احتمال صدق گزاره های مورد اعتقاد" بیانگر این است که اعتقاد یقینی (ایمان) لزوماً مسبوق به اثبات عقلی صحت اعتقادات نیست ولی معتقدان به چنین رویکردی، معتقدند به مدد ادله و براهین عقلی می توان صدق این اعتقادات را برای تمام انسانها بطور قاطع اثبات کرد. رویکرد عقلی به ایمان در میان اندیشمندان غربی و اسلامی طرفدارانی دارد. برای نمونه کلیفورد (۱۸۴۵-۱۸۷۹) ریاضی دان انگلیسی معتقد بود اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قرائن ناکافی، همیشه، همه جا و برای همه کس کاری خطا و نادرست است. کلیفورد بطور غیر مستقیم می خواهد بگوید هیچ نظامی از اعتقادات دینی قادر به برآورده ساختن این معیارهای سختگیرانه اثبات نیست. بنابراین پذیرش اعتقادات دینی امری عقلانی نخواهد بود. پیش از کلیفورد، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) با ارائه چنین معیارهایی برای اثبات اعتبار اعتقادات و به عنوان فردی مسیحی اظهار کرد؛ اگر مسیحیت درست مورد شناخت و دفاع قرار گیرد می تواند آن معیارها را برآورده کند (نراقی و سلطانی، ۳-۷۲: ۱۳۷۶). در میان متفکران اسلامی جهم بن صفوان (وفات، ۱۲۸ ه. ق) از مرجئه، تنها معرفت نظری را عنصر سازنده ایمان و در مقابل آن جهل را عنصر سازنده کفر

معرفی می کند (اشعری، ۱۳۲). از نظر ابوالحسن عامری ایمان عبارت از اعتقاد صادق و یقینی است که جایگاه آن قوه عقل است و کفر اعتقاد کاذب و غیر یقینی است که جایگاه آن قوه خیال است و تصریح می کند هیچگاه عقل شایسته اعتقاد کاذب نتواند بود (عامری، ۸۳). صدرالمآلهین شیرازی از فلاسفه اسلامی و بنیانگذار حکمت متعالیه، علم و تصدیق شایسته ایمان را علم و تصدیق یقینی و غیر قابل زوال و تغییر می داند (شیرازی، ۲۴۹). بروشنی معلوم است که علم و تصدیق یقینی و غیر قابل زوال از نظر او همان علم و تصدیق عقلی و برهانی است که به دلیل مطابقت کامل با واقع قابل زوال و تغییر نیست.

این رویکرد با اشکالات متعددی روبرو است. برخی از متدینان معتقدند رویکرد عقلی به ایمان بویژه آن گرایشی که ایمان را مرادف با معرفت عقلی و اعتقاد یقینی به صدق تمام گزاره های دینی می داند از منظر دینی چندان مطلوب نیست. کسانی مانند کیرکه گارد که از فیلسوفان اگزیستانسیالیست است معتقدند فرد مؤمن به طوری ورای عقل و اثبات جست می زند؛ این جست زدن^۱ ملازم با تردید و خطر و در حوزه ایمان عنصری مهم و اساسی است (نراقی و سلطانی، ۷۵). از نظر این فیلسوف یقین با ایمان جمع نمی شود اگر خطر و ریسک کردن عنصر مهم ایمان باشد آنگاه با یقین به خدا، دیگر راهی برای پیمودن باقی نمی ماند تا نیاز باشد بخاطر آن ریسک کنیم. ایمان است که در پرتو اعتماد به خدا، جرأت و جسارت این ریسک کردن را به ما می دهد. اشکال دیگر این است که آیا به لحاظ منطقی عملاً ممکن است صدق تمام گزاره های یک نظام اعتقادی دینی را چنان اثبات کرد که همه انسانهای عاقل و صاحب اندیشه را قانع سازد؟ قائلان به عقلانیت حداکثری از منظر درون دینی خود این امر را ممکن می دانند ولی بررسی تاریخی این مسأله و ماجرای پردامنه آن تا حدی این خوش بینی را کم رنگ می سازد؛ زیرا، تاکنون هیچ نظام اعتقاد دینی به چنین مرتبه ای از اثبات نرسیده است. ممکن است قائلان به این رویکرد مشکل را به عللی مانند عدم دقت در فهم درست براهین یا وجود برخی پیشداوریها در افراد قانع نشده با آن براهین نسبت دهند ولی این ادعا در صورتی می تواند مورد قبول قرار گیرد که با گذشت زمان، امیدوار باشیم بتدریج این براهین در میان عقلا مقبولیت بیشتری بیابند در صورتی که فی الواقع چنین

نیست. اشکال دیگر در این رویکرد، بی طرف انگاشتن عقل در قبال جهان بینی‌های متعارض است. اقتناع کننده بودن یا نبودن براهین به میزان قابل توجهی تحت تأثیر نظامهای اعتقادی مورد قبول انسانها قرار دارد. از این رو اگر نتوانیم به یک موضع خالص و فارغ از هر پیش فرض برسیم، رویکرد پیش گفته کارآیی خود را از دست خواهد داد (همان، ۸-۷۵).

اگر بخواهیم از منظر درون دینی خودمان، یعنی از منظر عموم متدینان مسلمان و بر مبنای متون دینی (کتاب و سنت) نیز به این مسأله بنگریم این رویکرد را مواجه با مشکلات جدی خواهیم یافت. برای نمونه شیطان با آنکه از عابدان و مقربان معرفی شده است و به خالقیت خداوند علم و معرفت دارد و به خداوند می گوید: "خلقتنی من نارٍ و خلقتُهُ من طین" (اعراف/۱۲). و با اعتقاد به معاد، خطاب به خدا می گوید: "أنظرنی الی یوم یبعثون" (اعراف/۱۴) ولی در عین حال از فرمان الهی تمرد کرد و بر آدم سجده نکرد و قرآن درباره او می گوید: "و کان من الکافرین" (بقره/۳۴). سبب کفر شیطان با وجود علم و معرفت به خدا و معاد، این بود که تکبر ورزید و به حقایقی که می شناخت قلباً تسلیم نبود و بدان گرایش نداشت. بنابراین علم و التزام عقلانی به تنهایی موجد ایمان نیست و جحد و انکار از روی علم و معرفت که کفر جحودی و عامدانه نامیده می شود نیز امکان پذیر است. علی (ع) شیطان را در شمار ملائک مقرب و عابدی می شمارد که در راستای ایمان خود جهد بلیغی داشت و شش هزار سال خدا را پرستش کرد ولی بخاطر تکبر و نافرمانی از دستور خداوند ایمان خود را از دست داد و کفر ورزید و خداوند تمام اعمال گذشته او را از بین برد "فاعتبروا بما کان من فعل الله بابلیس اذ احبَطَ الطویل و جهده الجهید و کان قد عبَدَ الله سیئةَ آلاف سنّة، لا یدری من سنی الدنیا ام من سنی الآخرة، عن کبر ساعةٍ واحدةٍ" پس، از آنچه خدا به شیطان کرد پند گیرید، که کردار دراز مدت او را باطل گرداند و کوشش فراوان او بی ثمر ماند. او شش هزار سال با پرستش خدا زیست از سالیان دنیا و آخرت- دانسته نیست- اما با ساعتی که تکبر کرد خدایش از بهشت بیرون آورد (شهیدی، ۱۹۲).

شهید مطهری داستان شیطان را که در قرآن کریم آمده است نمونه ای از کفر قلب و تسلیم عقل می داند (مطهری، ۳۱۶). آیاتی از قرآن ضمن اثبات علم

روشن و حتی یقین برای برخی افراد آنان را از کافران می شمارد و مورد سرزنش و توبیخ قرار می دهد: "الذین اتیناهم الكتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم و ان فریقاً منهم لیکتمون الحق و هم یعلمون" (بقره/۱۴۶) کسانی، که به ایشان کتاب [آسمانی] داده ایم، همان گونه که پسران خود را می شناسند، او [=محمّد] را می شناسند؛ و مسلماً گروهی از ایشان حقیقت را نهفته می دارند، و خودشان [هم] می دانند. با آنکه به این افراد کتاب داده شده بود و پیامبر اکرم (ص) را همچون پسران خود می شناختند و در همان حالی که این علم و معرفت را داشتند حق را کتمان می کردند. فرعونیان پس از دیدن معجزات حضرت موسی (ع) با یقینی که به ساحر نبودن او پیدا کردند باز بر انکار خود باقی ماندند و به حقانیت حضرت موسی ایمان نیاوردند: "فلما جاء تهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلماً و علواً" (نمل/۱۴-۱۳) و هنگامی که آیات روشنگر ما به سویشان آمد گفتند: "این سحری آشکار است. و با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند. از آیه فوق روشن می شود یقین عالمانه با کفر جاحدانه (عدم ایمان) قابل جمع است. از این رو بطور قاطع و به صورت تام و تمام نمی توان ایمان را مرادف با یقین عقلی و کفر را برابر با عدم آن دانست. باید توجه داشت واژه یقین که گاهی از پایه های ایمان شمرده می شود مانند واژه های علم و معرفت و تصدیق دارای ابهامات مفهومی است و یقین روان شناختی متفاوت از یقین معرفت شناختی است. به نظر می رسد قوت ایمان بسیاری از دینداران بیشتر به عوامل روحی و روانی آنان بستگی دارد تا به معرفت فلسفی آنان. بنابراین وجود آیاتی از قرآن که یقین به خدا و آخرت را از اوصاف مؤمنان شمرده است و سخن حضرت علی (ع) که یکی از پایه های چهارگانه ایمان را یقین معرفی می کند (شهیدی، ۳۱). نباید این تصور را در ذهن ما برانگیزد که این یقین دقیقاً به معنای یقین منطقی است که قائلان به عقلانیت حداکثری مدعی آن هستند. این یک مغالطه است و چنین مغالطه ای را آلفرد نورث وایتهد در کتاب "Science and the Modern World" "مغالطه واقعیت از جای خود به در شده"^۲ می نامد (سروش، ۱۵-۱۳). زمانی این مغالطه دامنگیر انسان می شود که یک جنبه یا صفت خاص از یک پدیده به عنوان ذات و کنه آن پدیده معرفی شود، به گونه ای که آن صفت، صفتی ذاتی و بیانگر کنه

پدیده و صفات دیگر بی تأثیر در ذات و حقیقت آن انگاشته شود. ما نمی‌گوییم ایمان با یقین منافات دارد و با آن اساساً قابل جمع نیست؛ بلکه می‌گوییم ایمان همیشه قابل تحویل به یقین و یقین برابر با یقین منطقی و عقلی نیست. تمام کارکردهای روحی و روانی بشر را نباید تنها به کارکرد عقلی او محدود کرد. بعلاوه اگر معرفت معتبر در ایمان را تصدیق منطقی و عقلی بدانیم در اثبات ارادی و اختیاری بودن ایمان دچار مشکل می‌شویم؛ زیرا، تصدیق عقلی از مقوله علم و انفعال است در صورتی که ایمان در بردارنده عنصر اراده و اختیار است و بدون عنصر اراده، ایمان تبدیل به فعل نمی‌شود. به سبب ارادی بودن ایمان است که انسانها مخاطب خطابه‌های الهی قرار می‌گیرند و به ایمان دعوت می‌شوند و بر پایه ایمان و کفر مورد پاداش یا عقاب الهی قرار می‌گیرند. و نیز به همین دلیل است که از نظر قرآن ایمان شخص در حالت اجبار و اضطرار (از روی انفعال نفسانی) پذیرفته نمی‌شود (یونس/۱-۹۰). متکلمان اسلامی در مواجهه با این مشکل، برای تعیین نوع تصدیق معتبر در ایمان بسیار کوشیده‌اند.

برای نمونه امام محمد غزالی معتقد شده، تصدیق معتبر در ایمان، تسلیم خاص؛ یعنی، تسلیم قلب است. البته در نگاه غزالی تسلیم و تصدیق، غیر از علم و معرفت است زیرا ضد اولی (تسلیم و تصدیق) انکار و تکذیب است در حالی که ضد علم و معرفت، جهل است، تفاوت در معنای جهل و تکذیب که روشن تر است قرینه‌ای است بر تفاوت معنای علم با تصدیق و تسلیم (تفتازانی، ۱۹۱). اغلب اشاعره مفهوم تصدیق را مغایر با علم و تصدیق منطقی می‌دانند. به نظر می‌رسد مراد اشاعره و از آن جمله امام محمد غزالی آن این نیست که ایمان بی‌نیاز از هر نوع تصدیق و معرفت است؛ زیرا، همانطور که گفتیم ایمان بدون نوعی معرفت به متعلق ایمان امکان پذیر نخواهد بود بلکه مقصود آنان این است که ایمان همان تسلیم قلبی در برابر امر مورد شناخت است. متکلمان شیعی نیز عموماً ایمان را عبارت از تصدیق قلبی و تصدیق قلبی را همان معرفت به خدا و رسول می‌دانند (سید مرتضی، ۵۳۶). ولی شهید ثانی آن را صرف معرفت ندانسته بلکه آن را نوعی یقین قلبی که در بطن خود، معرفت و علم را به همراه دارد، معرفی می‌کند (جعفریان، ۱۲۶).

بنابراین تصدیق تنها به تصدیق منطقی محدود نمی شود. در تصدیق قلبی عنصری بیش از معرفت عقلی وجود دارد. به همین دلیل است که گاهی ایمان را "تصدیق توأم با التزام" (طباطبایی، ۴۱۳) و زمانی "تسلیم توأم با اطمینان خاطر" (قرشی، ۱۲۴) و گاهی "تصدیق وجدانی فعال" (نصری، ۱۳۳) نامیده اند. از آنرو ایمان را تصدیق وجدانی فعال نامیده‌اند که ممکن است تصدیق ذهنی و منطقی آثاری در تصدیق کننده ایجاد نکند ولی تصدیقی که در اعماق قلب و وجدان ریشه داشته باشد و انسان آنرا به عنوان عنصری فعال از شخصیت خود تلقی کند دارای منشأ اثر خواهد بود. مطابق با این رویکرد بهتر می توانیم به مفهوم دینی و قرآنی مورد تأیید علی (ع) از ایمان نزدیک شویم ولی پیش از توضیح بیشتر درباره این رویکرد، بهتر است ابتدا رویکرد دوم به ایمان را که آنرا رویکرد عاطفی به ایمان یا تلقی ایمان گرایانه نامیده اند، کمی توضیح دهیم. مطابق با رویکرد عاطفی به ایمان، ایمان نوعی مواجهه و رویارویی وجودی و صمیمانه با امور مورد اعتقاد است. مقومات چنین رویکردی اولاً اعتماد و اطمینانی است که در ساحت اراده (نه در حوزه معرفت) تحقق می یابد و ثانیاً شخصی است که این وضعیت وجودی خاص در درون او بوجود می آید و تمام وجود او را فرامی گیرد. بنابراین ایمان فعل اراده و حقیقتی ورای عقل است و ساحتی به گستردگی تمامیت وجود آدمی دارد (نراقی، ۳۴). وجود عنصر تسلیم و اطمینان و اعتماد و توکل در معنای ایمان بر مبنای چنین رویکردی قابل تبیین است نه بر پایه رویکرد عقلی که محتوای ایمان را در حد تصدیق منطقی و عقلی گزاره های دینی تقلیل می دهد. عارفان ایمان را نوعی اعتماد به خدا می دانند و آنرا در ساحتی برتر از ساحت اعتقاد عقلی می نشانند و تمام زندگی خود را بر چنین اعتمادی مبتنی می کنند. اشکال چنین رویکردی این است که در آن بعد عقلانی و معرفتی ایمان مورد غفلت قرار می گیرد. رویکرد سوم رویکرد عقلی-عاطفی به ایمان است. مطابق با این رویکرد، ایمان یک وضعیت وجودی پیچیده و ذوابعادی بشمار می آید که تمام جنبه های وجود آدمی را در برمی گیرد و نمی توان ابعاد گوناگون آنرا به یک بعد خاص تقلیل داد (همان، ۳۸). در این رویکرد تمام ابعاد لازم و ملزوم هم و از هم جدایی ناپذیرند. البته این جدایی ناپذیری مانع از آن نیست که نقش پاره ای از ابعاد را اساسی تر از پاره ای دیگر بدانیم. در این رویکرد، در ایمان حداقل سه

بعد و جنبهٔ اساسی وجود دارد که عبارتند از: بعد عقلی و معرفتی، بعد ارادی و بعد عاطفی. مطابق با این رویکرد ایمان در ساحت روح و روان رخ می دهد و تمام وجود انسان را با خود درگیر می سازد. به نظر می رسد آیاتی از قرآن که توجه درونی و روی آوردن و اقبال وجودی انسان را به خدا بیان می کنند بیان کنندهٔ این رویکرد به ایمان باشند. برای نمونه این آیه از قرآن که می فرماید: "انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً" (انعام/۷۹) من از روی اخلاص، پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمانها و زمین را پدید آورده است. این رویکرد را بیان می دارد. در این آیه ایمان نوعی اقبال کردن و روی آوردن با تمام وجود به خدا معرفی شده است. ایمان باور و تجربه ای است درونی و متمایز از معرفت عقلی و یقین منطقی. ولی این بدان معنا نیست که عقل نظری هیچ بهره ای از این باور و تجربهٔ درونی نداشته باشد بلکه ره آورد عقل از آن همان مفاهیم عقلی است که بعد عقلی و معرفتی ایمان را فراهم می آورند. بعد ارادی ایمان سبب تحول در شخصیت و منش انسان و سلوک معنوی خاصی در زندگی او می شود و مؤمن را به اطاعت کامل خداوند برمی انگیزد. بعد عاطفی شور و شوق عظیمی را در انسان ایجاد می کند و مواجههٔ او را با خداوند توأم با عشق و هیبت می سازد. اعتماد مؤمن به خدا هر دو بعد ارادی و عاطفی را دربرمی گیرد و مبنای زیست مؤمنانهٔ او قرار می گیرد. به نظر ما این رویکرد با آیات قرآن و بیانات معصومان (ع) و بویژه علی (ع) انطباق بیشتری دارد. در مفهوم ایمان دینی عنصر تسلیم قلبی، گرایش، معرفت و علم، خضوع و خشوع، اعتماد و توکل و محبت نهفته است، در حالی که در رویکرد صرفاً عقلی به ایمان، بعد ارادی و عاطفی ایمان مورد توجه جدی نیست و در رویکرد عاطفی به ایمان، بعد عقلی یا معرفتی نادیده گرفته می شود و یا بطور جدی مورد توجه قرار نمی گیرد. در بینش جامع نگر قرآنی و نگاه ژرف بینانهٔ علی (ع) به تمام ابعاد ایمان توجه شده و هیچ جنبه ای از جنبه‌های آن در سه بعد ارادی، عقلی و عاطفی مورد غفلت قرار نگرفته است. از نظر قرآن ایمان حقیقتی است که در قلب بوجود می آید: "اولئک کتب فی قلوبهم الایمان" (مجادله/۲۲). در دل اینهاست که [خدا] ایمان را نوشته است. فعلی ارادی و اختیاری است چون متعلق امر قرار می گیرد: "آمنوا کما آمن الناس" (بقره/۱۳) همان گونه که مردم ایمان آوردند

شما هم ایمان بیاورید. گاهی همراه علم بلکه ثمره آن است: "و ليعلم الذين اوتواالعلم انه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم" (حج/۵۴). و تا آنان که دانش یافته اند بدانند که این [قرآن] حق است [و] از جانب پروردگار توست و بدان ایمان آورند و دل‌هایشان برای او خاضع گردد. و زمانی حقیقتی فراتر از علم و متمایز از آن است: "الذين اوتواالعلم و الايمان" (روم/۵۶) کسانی که علم و ایمان یافته‌اند. با شک قابل جمع نیست: "لنعلم من يؤمن بالاخره فمن هو منها في شك" (سَبَأُ/۲۱) تا کسی را که به آخرت ایمان دارد از کسی که درباره آن در شک است بازشناسیم. برخی درجات آن با عدم اطمینان قلب قابل جمع است: "قال اولم يؤمن قال بلى و لكن ليطمئن قلبى" (بقره/۲۶۰) [خدا به ابراهیم] گفت: هنوز ایمان نیاورده‌ای؟ [ابراهیم] پاسخ داد: چرا [ایمان آورده‌ام] ولی برای اینکه دلم آرام گیرد. با علاقه و محبت به خدا توأم است: "والذين آمنوا اشد حياء لله" (بقره/۱۶۵) و کسانی که ایمان آورده‌اند، محبت بیشتری به خدا [نسبت به محبت مشرکان به خدایان خود] دارند. با اعتماد و توکل به خدا و سپردن همه امور به او توأم است و افزایش پذیر است: "انما المؤمنون اذا ذكر الله وجلت قلوبهم و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً و على ربهم يتوكلون" (انفال/۲) مؤمنان همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود دل‌هایشان بترسد، و چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید و بر خدا توکل می‌کنند. اطمینان قلب و آرامش نفس را برای مؤمنان به ارمغان می‌آورد: "هو الذى انزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم" (فتح/۴) اوست آن کس که در دل‌های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزاید.

از نظر علی (ع) ایمان یک نورانیت قلبی و افزایش پذیر است: "ان الايمان يبدو لمظة فى القلب كلما ازداد الايمان ازادات اللمظة" (شهبیدی، ۵) ایمان نخست به صورت نقطه سفید درخشانی در دل آشکار می‌شود و هر اندازه که ایمان افزایش یابد سفیدی آن نقطه افزایش می‌یابد. برخی ایمان دائمی و برخی عاریتی و موقت است: "فمن الايمان مايكون ثابتاً مستقراً فى القلوب و منه ما يكون عوارى بين القلوب و الصدور الى أجل معلوم" برخی ایمان در دلها برقرار است، و برخی دیگر میان دلها و سینه‌ها عاریت و ناپایدار. تا روزگار سرآید - و مرگ درآید- (شهبیدی، خ/۱۸۹). اسلام و ایمان فعلی ارادی و اختیاری است:

"الذین دعوا الى الاسلام فقبلوه" (همان، خ/۱۲۱) کسانی که به اسلامشان خواندند، و آن را پذیرفتند. با استواری قلب، استوار و محکم می‌گردد: "لا یستقیم ایمان عبدٍ حتی یستقیم قلبه" (همان، خ/۱۷۶) ایمان بنده ای استوار نگردد تا دل او استوار نشود. قلب انسان با آن مورد امتحان و آزمایش خداوند قرار می‌گیرد: "عبدٌ مؤمنٌ امتحن الله قلبه للايمان" (همان، خ/۱۸۹) بنده مؤمنی که خداوند قلب او را به ایمان آزموده است. با آن علم آباد می‌شود: "و بالایمان یعمّر العلم" (همان، خ/۱۵۶) با ایمان، علم آباد می‌شود. گاهی با شناخت سطحی همراه است: "و لاتعرفون من الايمان الا رسمه" (همان، خ/۱۹۲) و از ایمان جز ظواهر آنرا نمی‌شناسند. و گاهی توأم با یقین است: "و ایماناً فی یقین" (همان، خ/۱۹۳) [متقین] ایمانی در یقین دارند. با اخلاص و تسلیم شدن به خدا همراه است: "و اشهد ان لا اله الا الله شهادة ایمانٍ ۽ ایقانٍ و اخلاصٍ و اذعانٍ" (همان، خ/۱۹۵) و گواهی می‌دهم که جز خدای یکتا خدایی نیست گواهیی برخاسته از ایمان، بی هیچ گمان و از روی اخلاص و پذیرفتن فرمان. ایمان راستین جز با اعتماد به خدا تحقق نمی‌یابد: "لا یصدق ایمان عبدٍ حتی یكون بما فی یدالله أوثق منه بما فی یده" (همان، خ/ ۳۱۰) ایمان بنده راست نباشد، جز آنگاه که اعتماد او بدانچه در دست خداست بیش از اعتماد وی بدانچه در دست خود اوست باشد. آثار شرک و چندگانه پرستی را از وجود انسان می‌زداید: "فرض الله الايمان تطهيراً من الشرك" (همان، خ/۲۵۲) خدا ایمان را برای پاکی از شرک ورزیدن واجب کرد. با امید و بازگشت به خدا توأم است: "و نؤمن به ایمان من رجاء موقناً و أناب الیه مؤمناً" (همان، خ/ ۱۸۲) و بدو می‌گرویم، گرویدن آن کس که با یقین بدو امید دارد و با ایمان، روی به او آرد. با شک و تردید قابل جمع نیست: "ایماناً نفی اخلاصه الشرك و یقینه الشک" (همان، خ/۱۱۴) ایمانی [به خدا داریم] که اخلاص آن شرک را زدوده است، و یقین آن شک را زایل نموده. در برخی مراتب با مراتب بالایی از شهود توأم است: "و نؤمن به ایمان من عاین الغیوب و وقف علی الموعود" (همان) بدو ایمان داریم، ایمان کسی که غیبها را به چشم دیده است، و بر آنچه وعده داده اند، آگاه گردیده است.

با توجه به این ویژگیها، ایمان از نظر قرآن و علی (ع) یک مواجهه وجودی با خدا و نوعی اقبال و روی آوردن کامل به اوست که تمام فضای وجود انسان را در

برمی گیرد. تأمل در این آیات و سخنان ما را به این نتیجه می رساند که ایمان حقیقتی برتر از یقین منطقی است. ولی در عین حال عقل هم می تواند از آن معرفتی بدست آورد. تأثیر علم به عنوان یکی از عوامل ایجاد ایمان در پاره ای موارد و نقش عوامل معرفت زا در رشد و تقویت آن هیچ منافاتی با سخن پیش گفته ندارد. افزایش و کاهش پذیری ایمان از نظر علی (ع) از این حقیقت پرده برمی دارد که او حقیقت ایمان را برابر با معرفت فلسفی و یقین منطقی نمی داند؛ زیرا، معرفت و تصدیق یقینی جازم قابل افزایش و کاهش نیست. علی (ع) ایمان را اعتماد کامل به خدا و سپردن همه کارها به او و خشنودی به قضای الهی و تسلیم فرمان او بودن معرفی می کند: "الایمان له ارکان" اربعة التوکل علی الله و تفویض الامر الیه و الرضا بقضاء الله و التسليم لامرالله عزّ و جلّ (کلینی، ۷۹) ایمان بر چهار پایه استوار است توکل بر خدا و کار را به خدا وانهادن و راضی به قضای الهی و تسلیم فرمان او بودن. این رویکرد به ایمان بسیار عمیق و جامع است. بنابراین نتیجه می گیریم رویکرد قرآن و علی (ع) به ایمان مطابق با رویکرد عقلی- عاطفی است که تمام نقاط قوت دو رویکرد دیگر را دارد ولی در عین حال از نواقص و اشکالات آنها مبرا است.

۴. ایمان و اقرار زبانی

در مورد اقرار زبانی و نقش آن در ایمان بطور کلی دو نظریه مطرح شده است. از نظر برخی از متکلمان اسلامی اقرار زبانی خودش موضوعیت دارد یعنی تصدیق قلبی بدون اقرار زبانی کافی برای تحقق ایمان نیست. از نظر این افراد ارزش اقرار زبانی تنها در این نیست که ترجمان اعتقاد قلبی باشد بلکه اقرار زبانی مستقلاً رکنی از ارکان ایمان بشمار می آید. از نظر عده ای دیگر از متکلمان اقرار زبانی برای ایمان تنها جنبه طریقت دارد و زبان تنها ترجمان دل است و به خودی خود ارزش و موضوعیتی ندارد. مرجئه اکثراً اقرار زبانی را داخل در مفهوم ایمان می دانند (شهرستانی، ۸-۱۶۳). مراد از داخل بودن اقرار در مفهوم ایمان این است که اقرار جزء ایمان و رکن آن بشمار می آید. به نظر می رسد ریشه این اعتقاد برخی از آیات قرآنی است که صرف تصدیق و معرفت درونی را کافی برای تحقق ایمان نمی داند (نمل/۱۴). عامل دیگر شاید توجه به مفهوم لغوی ایمان که

تصدیق است، باشد؛ زیرا، در ملاحظات عرفی تصدیق به معنای اقرار زبانی سخن دیگران است (جوادی، ۷۲). ولی کرامیه ایمان را صرف اقرار زبانی می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۰). از نظر این گروه ایمان مقوله‌ای کاملاً زبانی است. محقق طوسی ایمان را عبارت از تصدیق قلبی و اقرار زبانی می‌داند. او در اثبات موضوعیت داشتن اقرار زبانی با استناد به ظاهر این آیه از قرآن که می‌گوید: "وَجِدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ" عدم انکار همراه با یقین قلبی را عبارت از ایمان دانسته و عدم انکار را تلفظ به شهادتین [اقرار زبانی] معنا کرده است (طوسی، ۳۰۹). ولی شهید ثانی این دلیل را اعم از مدعا دانسته است؛ زیرا، عدم انکار تنها مربوط به تلفظ به شهادتین نمی‌باشد و نهایتاً اقرار یا انکار زبانی را نشانه وجود ایمان و کفر دانسته و جزء (رکن) بودن اقرار زبانی را برای ایمان رد کرده است (جعفریان، ۷-۱۲۶).

پس ما در اینجا با دو مسأله روبرو هستیم: اول اینکه آیا اقرار زبانی جزء و رکنی از ارکان ایمان است؟ دوم اینکه آیا اقرار زبانی برابر با ایمان و تنها رکن آن است؟ رد و انکار مورد دوم کار دشواری نیست زیرا آیاتی در قرآن به صراحت برابری ایمان با صرف اقرار زبانی را رد می‌کنند. برای نمونه خداوند می‌فرماید: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" (بقره/۸) و برخی از مردم می‌گویند: "ما به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌ایم" ولی گروندگان [راستین] نیستند. علی (ع) به صراحت برابری ایمان با صرف اقرار زبانی را رد می‌کند و در نفی ایمان دنیا دارانی که تنها اقرار زبانی نسبت به دین دارند می‌گوید: "قَدْ تَصَافَيْتُمْ عَلِيَّ رَفُضَ الْاَجَلِ وَ حُبَّ الْعَاجِلِ وَ صَارَ دِينَ اِحْدَكُمُ لِعَقَّةِ عَلِيٍّ لِسَانَهُ، صَنِيعَ مَنْ قَدْ فَرَّغَ مِنْ عَمَلِهِ وَ احْرَزَ رِضَى سَيِّدِهِ" (شهیدی، خ/۱۱۳). در بی‌اعتنایی به آخرت و دوستی دنیا یکدل شده اید، و هر یک از شما دین را تنها بر سر زبان می‌آورید و از این کار خشنودید همانند کارگری که کارش را به پایان رسانده و خشنودی مولای خود را فراهم کرده است.

قرآن بروشنی میان اسلام و ایمان تمایز می‌گذارد و وجه امتیاز ایمان از اسلام را قلبی بودن ایمان اعلام می‌کند: "قَالَتِ الْاَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لِمَ تُوْمِنُوْنَ وَ لَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِي قُلُوْبِكُمْ" (حجرات/۱۴) در این آیه به صراحت نظریه کرامیه، یعنی، اعتقاد به برابری ایمان با صرف اقرار زبانی رد شده است. در

روایات معصومان (ع) نیز تفاوت مفهومی معناداری میان اسلام و ایمان نهاده شده است (کلینی، ۴۴-۳۸). مطابق با این روایات، نسبت میان اسلام و ایمان، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی، هر ایمانی اسلام است ولی هر اسلامی ایمان نیست. ایمان بدون اعتقاد و تسلیم قلبی تحقق نمی یابد ولی هر اسلام آوردنی مستلزم تسلیم قلبی نیست. تسلیم قلبی آنست که انسان به حقیقتی باور درونی پیدا کند و آن حقیقت را با تمام وجود بپذیرد. بر مبنای این روایات، اسلام امری ظاهری و ایمان حقیقتی قلبی و باطنی معرفی شده است. امام صادق (ع) می فرماید: «به وسیله اسلام، خون شخص محفوظ ماند و امانت ادا شود و زناشویی حلال گردد، ولی ثواب بردن در گرو ایمان است.» (همان، ۳۸) پس اسلام به معنی اقرار به شهادتین بوسیله زبان است و ایمان عقیده قلبی و رفتار به مقتضای آن است. اگر کسی شهادتین بگوید به حسب ظاهر کافر نبوده و کشتن او روا نیست و اگر امانتی به مسلمانی سپارد آن مسلمان باید امانت را به او رد کند یا اگر کسی نزد او امانتی سپارد لازم است به صاحبش برگرداند. و نیز می تواند با زنی مسلمان ازدواج کند، اما ثواب و پاداشی که خدا در آخرت می دهد مربوط به ایمان و عقیده قلبی و عمل به مقتضای آن است. در آیاتی از قرآن کسانی که به زبان اقرار به ایمان می کنند ولی در دل باور و اعتقادی ندارند بی ایمان خوانده شده و وعده عذاب داده شده اند (بقره/۱۰-۸). در صورتی که اگر ایمان، صرف اقرار زبانی بود نباید چنین افرادی بی ایمان معرفی شوند و وعده عذاب داده شوند. بعلاوه نفی کلی ایمان از این افراد با این اعتقاد که اقرار زبانی جزء ایمان است هم سازگار نخواهد بود زیرا حداقل جزئی از ایمان که همان اقرار زبانی باشد باید برای این افراد وجود داشته است. مگر اینکه با دیدگاهی کل نگر بگوییم همه اجزای ایمان باید با هم تحقق یابند تا بتوانیم اسم ایمان را بر آن اطلاق کنیم و گرنه با تحقق یک جزء از ایمان، ایمان تحقق پیدا نمی کند. به نظر می رسد بهترین استدلال بر نفی جزء بودن اقرار زبانی [و نیز عمل] برای ایمان را آن دسته از آیاتی ارائه می دهند که دین و ایمان را حقیقتی اجبار و اکراه ناپذیر معرفی می کنند مانند آیه: «لا اکراه فی الدین قد تبیین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقی لا انفصام لها و الله سميع علیم» (بقره/۲۵۶) در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است. پس هر کس به

طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد، به یقین به دستاویزی استوار که آن را گسستن نیست چنگ زده است و خداوند شنوای داناست. اگر ایمان را در سه مرتبه اعتقاد قلبی و اقرار زبانی و عمل مورد بررسی قرار دهیم در می‌یابیم که قابلیت اکراه و اجبار در دو مرتبه اخیر وجود دارد؛ ولی در مرتبه اعتقاد قلبی اساساً قابلیت اکراه و اجبار وجود ندارد. با توسل به قوه قهریه و زور می‌توان کسی را وادار کرد تا آنچه ما می‌خواهیم بگوید و یا عمل کند. این کار هر چند از نظر اخلاقی شایسته نیست و نباید انجام بگیرد ولی عملاً امکان پذیر است؛ ولی در مرتبه اعتقاد قلبی اصلاً قابلیت اکراه و اجبار وجود ندارد نه اینکه صرفاً از نظر اخلاقی نباید چنین کاری کرد. اجبار و اکراه در این مرتبه، ایمان را به غیرایمان تبدیل خواهد کرد. بنابراین اگر حقیقت ایمان اکراه و اجبار ناپذیر است و اجبار ناپذیری تنها در مرتبه اعتقاد قلبی مصداق حقیقی خود را می‌یابد می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت ایمان همان اعتقاد و تصدیق قلبی است و اقرار زبانی می‌تواند ترجمان این اعتقاد قلبی و نشانه و علامت ایمان بشمار آید.

حضرت علی (ع) یکی از ویژگیهای زبان را خبر دادن از درون و باطن انسان معرفی کرده و گفته است: "شاهدٌ یخبر عن الضمیر" (ابن شعبه الحرانی، ۷۹) زبان شهادت دهنده ای است که از درون و باطن ما خبر می‌دهد. او ایمان را صرف اقرار زبانی نمی‌داند و برای اینکه زبان شهادت دهنده ای صادق برای اعتقاد قلبی باشد به لزوم هماهنگی میان دل و زبان تصریح می‌کند: "و نشهد ان لا اله غیره و ان محمداً نجیبه و بعینه شهادة توافق فیها السرّ الاعلان و القلب اللسان" (شهیدی، خ/۱۳۲) و گواهی می‌دهم که خدا یکی است و جز او خدایی نیست و اینکه محمد گزیده او و فرستاده اوست. گواهیی که برابر است در آن آشکارا با نهان، و دل با زبان. و در جای دیگر می‌گوید: "ان لسان المؤمن من وراء قلبه و ان قلب المنافق من وراء لسانه" (همان، خ/۱۷۶) به تحقیق زبان مؤمن پشت دل او است (سخنش از روی دل و اعتقاد قلبی است) و دل منافق پشت زبان اوست (به آنچه می‌گوید اعتقاد قلبی ندارد) و نیز می‌فرماید: "و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له، شهادة ممتحناً اخلاصها معتقداً مصاصها، نتمسک بها ابدماً ما ابقانا و ندخرها لأهویل ما یلقانا فانها عزیمة الایمان، و فاتحة الاحسان و مرضاة الرحمان و مدخرة الشیطان" (همان، خ/۲) و گواهی می‌دهم که جز خدای یکتای بی شریک،

معبودی نیست، شهادتی که اخلاص آن آزموده و پاکی و خلوص آن را باور داریم و تا زنده‌ایم بر این باور استواریم، و آن را برای صحنه‌های هولناک روز قیامت ذخیره می‌کنیم، زیرا شهادت به یگانگی خدا، نشانه استواری ایمان، بازکننده درهای احسان، مایه خشنودی خدای رحمان و دور کننده شیطان است.

اولین و ابتدایی‌ترین حرکت و نمود مسلمانی آن است که بنده کلمه شهادتین را بر زبان آورد و بگوید: "شهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله" این شعار تشریف انسان به دین و ساحت مسلمانی است و این گواهی خاصی است که در آن شخص اقرار کننده بر نفس خویش اقرار و اعتراف می‌کند. شهادت زبانی بر نفس از اقوال است ولی عملی زبانی است که مانند هر عمل دیگر ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن همان اقراری است که در قالب یک یا چند گزاره بیان می‌شود و باطن آن باور راستین و خلوص اعتقادی است که باید در نفس استقرار داشته باشد. بنابراین وقتی شخص مؤمن و مسلمان به وحدانیت خداوند و پیامبری محمد (ص) اقرار می‌کند با این اقرار، بر تصدیق و اعتقاد قلبی خود گواهی می‌دهد و زبان برای او ترجمان همان حقیقت قلبی و باطنی خواهد بود.

آدمی مخفی است در زیر زبان این زبان پرده است بر درگاه جان
چون که بادی پرده را درهم کشید سرّ صحن خانه شد بر ما پدید

(همائی، ۳۵)

ابیات فوق برگرفته از این سخن علی (ع) است که می‌فرماید: "المرء مخبوءٌ تحت لسانه" (شهیدی، خ/۱۴۸).

البته زبان به تعبیری یا زبان حال است و یا زبان قال. زبان قال همان گفتار ظاهری است که بطور طبیعی از باطن و سرّ درون آدمی خبر می‌دهد و زبان حال آن حالات و یا اعمالی است که کیفیت و چگونگی آنها پرده از سرّ درون بر می‌دارند.

قول و فعل آمد گواهان ضمیر زین دو بر باطن شو استدلال گیر
که غرض اظهار سرّ جوهر است وصف باقی زین سبب بر معبر است

(کاشفی، ۴۴)

در فرازهایی که از سخنان گوهر بار علی (ع) آوردیم مراد از اقرار، اقراری است که از روی اعتقاد قلبی بر زبان آید و سازگاری دل و زبان و ظاهر و باطن را

گواهی دهد. چنین اقراری است که از آزمون اخلاص موفق بیرون می‌آید و نجات بخش انسان و سرآغاز نیکیها و نشانه استواری ایمان و مایهٔ خشنودی خدای رحمان است.

۵. ایمان و عمل

در اصل ارتباط ایمان و عمل (عمل صالح) و پیوستگی میان این دو هیچ تردیدی وجود ندارد ولی در چگونگی ارتباط از این جهت که آیا ارتباط عمل با ایمان مانند ارتباط یک جزء یا اجزاء دیگر در یک امر مرکب است و یا مانند ارتباط امری خارج از ذات شیء با آن، اختلاف وجود دارد. در این مورد میان متکلمان اسلامی مباحثی مطرح شده است. بطور کلی می‌توان گفت در این باره دو نظریه وجود دارد: یکی نظریهٔ متکلمانی است که معتقدند عمل داخل در حوزهٔ مفهومی ایمان و از اجزای مقوم آن است. خوارج و معتزله چنین نظری دارند و دیگر نظریهٔ متکلمانی است که عمل را خارج از حوزهٔ مفهومی ایمان می‌دانند. متکلمانی مرجئی و اشعری و شیعی به این نظریه قائلند. از اعتقاد اساسی خوارج؛ یعنی کافر دانستن مرتکب گناه کبیره، بآسانی این اعتقاد آنان که عمل داخل در ماهیت ایمان و حوزهٔ مفهومی آن است، به دست می‌آید؛ زیرا، از نظر آنان ایمان در بردارندهٔ اعمال خاصی (انجام اوامر و دوری از نواهی خداوند) است که انجام خلاف آنها (گناه کبیره) انسان را به وادی کفر وارد می‌کند. از نظر این گروه عمل مؤمنانه نشانه ایمان نیست بلکه پاره و جزیی از ایمان است و عمل گناهکارانه نشانگر کفر نیست بلکه پاره و جزیی از کفر است. از خوارج تنها گروهی که ایمان را همان علم قلبی و عمل را خارج از ایمان و گناه را نشانه کفر دانسته‌اند گروهی به نام "بیهسیه" (شهرستانی، ۶-۱۴۵) است. بنابراین خوارج نه تنها عمل را جزء ایمان می‌دانند، بلکه آنرا جزء اصلی آن بشمار می‌آورند. جریان خوارج را می‌توان جریان عمل‌گرایی افراطی در جهان اسلام نامید. معتزله نیز مانند خوارج به داخل بودن عمل در ماهیت ایمان اعتقاد دارند زیرا از نظر آنان ماهیت ایمان عبارت از قول و معرفت و عمل است (همان، پاورقی، ۵۹).

بر خلاف اعتقاد خوارج و معتزله، مشخصهٔ اصلی مکتب مرجئه خارج دانستن عمل از حوزهٔ مفهومی ایمان است. از نظر مرجئه کسی که اعتقاد قلبی به خدا و

پیامبر (ص) داشته باشد و بدان اقرار کند مؤمن است و با ارتکاب گناه کبیره از حوزه ایمان خارج نمی شود. پس انجام گناه ضرری به ایمان قلبی نمی زند و صفت ایمان را از بنده نمی ستاند چنانکه طاعت کردن با کفر سودی نمی بخشد (همان، ۱۶۲). به استثنای کرامیه که ایمان را عبارت از اقرار زبانی می دانند در نزد سایر مرجئه تأکید اصلی بر معرفت قلبی است. اشاعره نیز ایمان را مرادف با تصدیق و معرفت می دانند (بغدادی، ۲۵۵). متکلمان شیعی اکثرأ عمل را داخل در حوزه مفهومی ایمان نمی دانند (فاضل مقداد، ۴۲-۴۳۸). ولی عمل صالح را از لوازم مهم ایمان می شمارند. جدا انگاشتن عمل از حوزه مفهومی ایمان لزوماً به معنای کم ارزش بودن عمل نیست؛ زیرا، ایمان به معنای تصدیق قلبی لوازمی دارد که یکی از مهمترین آنها عمل صالح است. ایمان بدون عمل صالح سعادت آفرین نخواهد بود. علی (ع) عمل را نشانگر یقین مؤمن و انکار کافر معرفی کرده است: "ان المؤمن یری یقینه فی عمله و الکافر یری انکاره فی عمله" (کلینی، ۷۶). در بیش از پنجاه آیه قرآن ایمان و عمل صالح با هم ذکر شده اند. در گروهی از این آیات ابتدا ایمان و سپس عمل صالح آمده است مانند: "والذین آمنوا و عملوا الصالحات سندخلهم جناتٍ تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدأ" (نساء/۵۷) و (۱۲۲) و به زودی کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند در باغهایی که از زیر [درختان] آن نهرها روان است در آوریم. برای همیشه در آن جاودانند. و در بعضی آیات ابتدا عمل صالح و سپس ایمان ذکر شده است. مانند: "و من یعمل من الصالحات من ذکرٍ او انثی و هو مؤمنٌ فاولئک یدخلون الجنة و لا یظلمون نقیراً" (نساء/۱۲۴) و کسانی که کارهای شایسته کنند- چه مرد باشند یا زن- درحالی که مؤمن باشند، آنان داخل بهشت می شوند، و به قدر گودی پشت هسته خرمایی مورد ستم قرار نمی گیرند. در برخی دیگر از آیات ایمان به تنهایی عامل سعادت و داخل شدن در بهشت بیان شده است. مانند: "وعدالله المؤمنین و المؤمنات جناتٍ تجری من تحتها الانهار خالدین فیها" (توبه/۷۲) خداوند به مردان و زنان با ایمان باغهایی وعده داده است که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است. در آن جادوانه خواهند بود. و در دسته ای دیگر از آیات صرفاً بر انجام کار نیک تأکید شده است مانند: "للذین احسنوا الحسنی و زیادة و لایرهبق و جوههم قتر و لا ذلة اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون" (یونس/۲۶) برای کسانی که کار نیکو

کرده اند، نیکویی [بهشت] و زیاده [بر آن] است. چهره هایشان را غباری و ذلتی نمی پوشاند. اینان اهل بهشتند [و] در آن جاودانه خواهند بود.

آیاتی که در آنها ایمان و عمل صالح با هم ذکر شده اند بر پیوستگی میان این دو تأکید دارند. آیاتی که در آنها ایمان به تنهایی آمده است احتمالاً ناظر بر مواردی هستند که امکان عمل کردن وجود ندارد. مانند کسی که ایمان می آورد ولی پیش از اینکه فرصت عمل کردن به مقتضای آن را بیابد می میرد و یا فرصت پیدا می کند ولی قدرت بر انجام عمل ندارد یا فرصت و قدرت انجام عمل را دارد ولی در حالت تقیه بسر می برد. قرآن افرادی را که در شرایط تقیه بسر می برند از انجام عمل مستثنا کرده است و انجام ندادن عمل صالح را نافی ایمان و اعتقاد قلبی آنان نمی داند: "الا من اکره و قلبه مطمئنٌ بالایمان" (نحل/۱۰۶) مگر آن کس که مجبور شده [ولی] قلبش به ایمان اطمینان دارد. ظاهر آیاتی که در آنها تنها از کار نیک سخن بمیان آمده ولی ایمان ذکر نشده، قابل تأویل است. چون کار اخلاقی در گرو نیت است و نیت مطلوب بدون ایمان به وجود نمی آید. آیا پیوستگی ایمان و عمل صالح در اینگونه آیات دلیل بر داخل بودن عمل در ماهیت ایمان است؟ یا باید عمل را خارج از حوزه مفهومی ایمان دانست؟ آیاتی در قرآن وجود دارد که بیانگر خارج بودن عمل از حوزه مفهومی ایمان هستند برای نمونه آیاتی که در آنها عمل صالح گاهی همراه با ایمان گاهی بدون آن فرض شده است، دلالت روشنی بر داخل نبودن عمل در مفهوم ایمان دارند. مانند آیه: "و من یعمل من الصالحات من ذکرٍ او انشی و هو مؤمن فاولئک یدخلون الجنة" (نساء/۱۲۴) و کسانی که کارهای شایسته کنند- چه مرد باشند یا زن- در حالی که مؤمن باشند، آنان داخل بهشت می شوند. همچنین آیاتی که در آنها ایمان بر برخی اعمال صالح عطف شده است، چون احتمال اینکه در این موارد عطف عام بر خاص مانند احتمال عطف خاص بر عام برای تأکید باشد، منتفی است، دلالت بر تغایر عمل صالح با ایمان دارند. مانند آیه: "... و المقیمین الصلوة و المؤتون الزکوة و المؤمنون بالله و الیوم الاخر اولئک سنؤتیهم اجرأ عظیماً" (نساء/۱۶۲) ... خوشا بر نمازگزاران، و زکات دهندگان و ایمان آورندگان به خدا و روز بازپسین که به زودی به آنان پاداشی بزرگ خواهیم داد.

با توجه به آیاتی که پیوستگی تنگاتنگ ایمان و عمل صالح را بیان می‌کنند و نیز با نظر به آن دسته از آیاتی که داخل نبودن عمل در ماهیت ایمان را مطرح می‌نمایند، نتیجه می‌گیریم عمل صالح از اساسی‌ترین لوازم ایمان است. این مطلب در برخی از روایات معصومان (ع) بروشنی ارائه شده است امام باقر (ع) می‌فرماید: "الایمان ما استقر فی القلب و افضی به الی الله عزّ و جلّ و صدقة العمل بالطاعة لله و التسليم لامره" (کلینی، ۴۲) ایمان آن است که در قلب استقرار یابد و بنده را به سوی خدای عز و جل کشاند و عمل به طاعت الهی و تسلیم بودن به فرمانش تصدیق‌کننده آن است. در روایت یاد شده، ایمان عبارت از اعتقاد و تصدیق قلبی و عمل صالح نشانه‌آرستین آن معرفی شده است. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: "الایمان ما خلص فی القلب و صدقته الاعمال" (صدوق، ۱۸۷) ایمان آنست که در قلب، خالص می‌شود و اعمال آنرا تصدیق می‌کند.

علی (ع) با تأکید بر نقش عمل صالح آنرا کشت و زراعت آخرت معرفی می‌کند: "والعمل صالح حرث الاخرة" (شهیدی، خ. ۲۳) و عمل صالح کشت و زراعت آخرت است. گاهی ایمان را با ماهیت و لوازم آن تعریف می‌کند: "الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان" (همان، خ/۲۲۷) ایمان معرفت قلبی و اقرار زبانی و عمل به جوارح است. و در جای دیگر عمل صالح را نشانه‌داشتن ایمان می‌داند: "و فبالایمان یستدل علی الصالحات و بالصالحات یستدل علی الایمان" ایمان را بر کرده‌های نیک دلیل توان ساخت و از کردار نیک ایمان را توان شناخت (همان، خ/۱۵۶). در توضیح این سخن گفته‌اند: "کردار نشانه‌داشتن ایمان است، و آن که ایمان دارد توان ایمان او را دلیل گرفت که کردارش هم نیکوست." (همان، ص: ۴۸۸، تعلیقه ش: ۴) ایمان را از ناحیه عمل، افزایش پذیر معرفی می‌کند: "و لقد کنا مع رسول الله صلی الله علیه و آله نقتل ابناء و ابناء و اخواننا و اعمامنا، ما یزیدنا ذلک الا ایماناً و تسلیماً" ما - در میدان کارزار - با رسول خدا بودیم. پدران، پسران، برادران و عموهای خویش را می‌کشتیم و در خون می‌آلودیم. این خویشاوند کشی - ما را ناخوش نمی‌نمود - بلکه بر ایمانمان می‌افزود (همان، خ/۵۶). در جای دیگر نظریه‌خواج را که ایمان را نفس عمل می‌دانستند و انجام گناه را مترادف با کافر بودن شخص می‌شمردند رد می‌کند و می‌کوشد با یادآوری سنت عملی پیامبر اسلام (ص) اعتقاد افراطی آنان را

اصلاح کند: «و قد علمتم ان رسول الله صلى الله عليه و آله رجم الزانى المحصن ثم صلى عليه، ثم ورثه اهله و قتل القاتل و ورث ميراثه اهله و قطع السارق و جلد الزانى غير المحصن ثم قسم عليهما من الفىء و نكح المسلمات فاخذهم رسول الله صلى الله عليه و آله بذنوبهم و اقام حق الله فيهم و لم يمنعهم سهمهم من الاسلام و لم يخرج أسماء هم من بين اهله» (همان، خ/۱۲۷) همانا دانستید که رسول خدا (ص) زناکار محصن را سنگسار کرد، سپس بر او نماز گزارد، و به کسانش داد و قاتل را کشت و میراثش را به کسانش واگذارند. دست دزد را برید و زناکار نامحصن را تازیانه نواخت. سپس بخش هر دو را از فیه به آنان پرداخت و هر دو خطاکار - دزد و زناکار - زنان مسلمان را به زنی گرفتند. رسول خدا (ص) گناهانشان را بی کیفر گذاشت، و حکم خدا را درباره ایشان برپاداشت، و سهمی را که در مسلمانی داشتند از آنان باز نگرفت، و نامشان را از تومار مسلمان بیرون نکرد.

با توجه به سخن یاد شده، علی (ع) صاحب گناه کبیره را مسلمان [فاسق] می‌نامد و این نظریه با نظریه خوارج و مرجئه و معتزله متفاوت است؛ زیرا، خوارج صاحب گناه کبیره را کافر می‌دانند. مرجئه او را مؤمن معرفی می‌کنند و معتزله او را نه مؤمن و نه کافر بلکه فاسق می‌دانند؛ زیرا، از نظر آنان فسق منزلتی میان دو منزلت ایمان و کفر است.

یادداشتها

- 1- Stepping Out
- 2- Failure of Misplaced Concertness

منابع

- ۱- قرآن با ترجمه محمد مهدی فولادوند
- ۲- ابن شعبه الحرانی، ابی محمد الحسن بن علی بن الحسین، *تخف العقول*، با ترجمه فارسی و تصحیح علی اکبر غفاری، کتابفروشی اسلامیة، خطبه معروف به، *الوسيلة*.
- ۳- اشعری، ابوالحسن، (۱۹۸۰)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتر، انجمن مستشرقان آلمانی، چاپ سوم.
- ۴- برنجکار، رضا، (۱۳۷۸)، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.

- ۵- بغدادی، عبدالقاهر، (۱۳۶۷)، الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: انتشارات اشراقی.
- ۶- تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۷۰)، شرح المقاصد، تصحیح عبدالرحمن عمیره، قم: انتشارات شریف رضی، ج: ۵.
- ۷- جعفریان، رسول، (۱۳۷۱)، مرجئه تاریخ و اندیشه، قم: نشر خرم.
- ۸- جوادی، محسن، (۱۳۷۶)، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، چاپ اول.
- ۹- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۰)، بحوث فی الملل و النحل، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ج: ۱.
- ۱۰- سروش، عبدالکریم، (۱۳۶۶)، تفرج صنع، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.
- ۱۱- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۲- شهرستانی، عبدالکریم، (۱۹۹۰)، الملل و النحل، تحقیق عبدالامیر مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، لبنان: دارالمعرفه، ج: ۱.
- ۱۳- شهیدی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، ترجمه نهج البلاغه، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
- ۱۴- شهیدی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، ترجمه نهج البلاغه، تعلیقات، شماره ۴، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
- ۱۵- شیرازی، صدرالدین، تفسیر القرآن، قم: انتشارات بیدار، ج: ۱.
- ۱۶- صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، (۱۳۶۱)، معانی الأخبار، با تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۷- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ج: ۱۸، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
- ۱۸- طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، با تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۱۹- عامری، ابوالحسن، (۱۳۶۷)، الاعلام بمناقب الاسلام، تصحیح متن احمد عبدالحمید قراب، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، همراه با ترجمه فارسی از احمد شریعتی و حسین منوچهری، چاپ اول.
- ۲۰- فاضل مقداد، ارشاد الطالبین.
- ۲۱- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۵۲)، قاموس قرآن، رضاییه: چاپخانه فردوسی، ج: ۱.
- ۲۲- کاشفی، ملا حسین، (۱۳۷۵)، لب لباب مثنوی، به اهتمام و تصحیح حاج سید نصرالله تقوی، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۲۳- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، با شرح و ترجمه آقای حاج سید جواد مصطفوی، قم: انتشارات علمیه اسلامی، ج: ۳.

۵۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲۴- ماتریدی، ابومنصور، کتاب التوحید، با مقدمه و تحقیق دکتر فتح الله خلیف، بیروت: انتشارات دارالمشرق.

۲۵- مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.

۲۶- نراقی، احمد، (۱۳۷۸)، رساله دین شناخت، تهران: طرح نو.

۲۷- نراقی، احمد و سلطانی، ابراهیم، (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، تهران: طرح نو، چاپ اول.

۲۸- نصری، عبدالله، (۱۳۷۶)، تکاپوگر اندیشه ها، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

۲۹- همائی، جلال الدین، (۱۳۶۶)، مولوی نامه، تهران: مؤسسه نشرهما، چاپ ششم، ج: ۱.