

نظریهٔ ایمان اشاعره

نعیمه پورمحمدی* / محمد سعیدی مهر**

چکیده

جایگاه ویژهٔ ایمان در میان مفاهیم دینی، سبب شده است که هریک از سنت‌های دینی دیدگاهی تفصیلی را دربارهٔ معرفت‌شناسی ایمان، ماهیت ایمان و ویژگی‌های آن پیروانند. امروزه چنین دیدگاهی را نظریهٔ ایمان می‌نامند. هدف از نگارش این مقاله، استخراج مؤلفه‌های اصلی نظریهٔ ایمان متکلمان اشعری متقدم است. با مرور دیدگاه‌های جمعی از مهم‌ترین متکلمان اشعری متقدم (از ابوالحسن اشعری تا پیش از غزالی) و تحلیل آن می‌توان به نظریه‌ای با این ویژگی‌ها مختصات زیر دست یافت: در نظر اشاعره منشأ ایمان، یقین درونی به اخبار رسول است؛ ماهیت ایمان، حقیقتی قلبی و ارادی است؛ متعلق ایمان از سنخ گزاره‌هاست و آنچه آدمی را به سوی آن می‌انگیزاند، امید به فضل خدا در ثواب و عقاب است؛ علت بیرونی تحقق ایمان، ارادهٔ خداست؛ مسلمان بودن با مؤمن بودن تفاوت دارد؛ ایمان، تحت عقل (عقل مأمور و مؤید با شرع) و فوق علم است؛ معرفت، شرط لازم ولی غیرکافی ایمان، و حس درونی و تسلیم قلبی شرط کافی آن است. کلیدواژه‌ها: ایمان، عقل، معرفت‌شناسی دینی، نظریهٔ ایمان، اشاعره.

naemepoormohammadi@yahoo.com

saeedimehr@yahoo.com

* عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۰/۴/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۲۰

درآمد

مفهوم ایمان یکی از مفاهیم بنیادین در گفتمان دینی است. جایگاه ویژه ایمان در میان مفاهیم دینی، سبب شده که هریک از سنت‌های دینی یا فرقه‌های مذهبی دیدگاهی تفصیلی را درباره ماهیت ایمان و احکام و ویژگی‌های آن پیروانند. امروزه چنین دیدگاهی را نظریه ایمان^۱ می‌نامند. هرچند در گذشته نظریه‌های ایمان عمدتاً با صبغه‌ای معرفت‌شناسانه و با تمرکز بر مسئله رابطه ایمان و عقل شکل می‌گرفتند، رفته‌رفته عناصر و مؤلفه‌هایی دیگر نیز در نظریه ایمان مطرح شده‌اند. برای نمونه، یک نظریه ایمان باید از خاستگاه ایمان نیز بپرسد؛ از ماهیت ایمان بگوید؛ انگیزش ایمان^۲ را بررسی کند؛ به سببیت در ایمان پردازد و از رابطه دین و ایمان نیز جویا شود.

در جستار پیش‌رو برآنیم تا با مروری تحلیلی بر آثار متکلمان اشعری متقدم، خطوط کلی نظریه ایمان آنها را به تصویر کشیم. البته مواردی که در آنها از متکلمان اشعری متأخر همچون شهرستانی، تفتازانی یا غزالی یاد کرده‌ایم. موارد است که ایشان در مقام تبیین مراد اشاعره متقدم بوده‌اند. برای دستیابی به این هدف، نخست در هفت بند برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های ایمان از دیدگاه اشاعره را توصیف می‌کنیم و سپس در بند نتیجه، از توصیف به‌دست‌آمده، نظریه ایمان اشاعره را برون می‌کشیم:

بند یکم رابطه ایمان و عقل را پیش از دعوت رسول بازگو می‌کند که در تدوین نظریه ایمان در مسئله معرفت‌شناسی ایمان به کار می‌آید؛

بند دوم، مربوط به از دعوت رسول و معجزه است که در تدوین نظریه ایمان در مسئله خاستگاه ایمان به کار می‌آید؛

بند سوم دلیل حدوث عالم را مطرح کرده‌ایم که از این مطلب در تدوین نظریه ایمان برای مسئله معرفت‌شناسی ایمان استفاده می‌شود؛ بند چهارم و بند پنجم، به معرفی ایمان، که تصدیق قلبی اخبار رسول است، اختصاص دارد. نتیجه این بحث، در تدوین نظریه ایمان در مسئله ماهیت ایمان و مسئله متعلق ایمان کاربرد دارد. همچنین در این بخش به رابطه اسلام و ایمان می‌پردازیم که این بحث نیز در تدوین نظریه ایمان در مسئله رابطه دین و ایمان به کار می‌آید:

در بند ششم نقش خدا را در ایمان انسان توضیح می‌دهیم. این بحث نیز در تدوین نظریه ایمان، به کار مسئله سببیت در ایمان می‌آید؛

سرانجام بند هفتم از ثواب و عقاب است که در تدوین نظریه ایمان، ذیل مسئله انگیزش ایمان قرار می‌گیرد. این مقاله می‌کوشیم محتوای کلام اشاعره را مربوط به در موضوع ایمان به خدا، که از جای‌جای آثار آنها گزینش شده است، در قالب و شکل یک نظریه ایمان - که امروزه در الهیات جدید و نیز فلسفه دین مطرح است - عرضه کنیم.

۱. رهیافت عقل مطلق

اشاعره معتقدند عقل آدمی می‌تواند به وجود خدا و صفات او دست یابد. برای نمونه، می‌توان از راه حدوث عالم به اثبات صانع رسید و قدیم بودن و یگانگی او را درک کرد. استدلال عقل بر حدوث و قدم موجودات و استنتاج وجود خدا از آن صحیح است. از این‌رو امکان آن هست که انسان خردمند پیش از ورود شرع، با استنتاج از راه حدوث عالم به وجود خدا، (قدرت، عدل و حکمت او دست یابد؛^۳ اما اشاعره می‌افزایند که این شناخت شناخت عقلی، همان ایمان نیست؛ زیرا:

اولاً عقل، اغلب دچار غفلت می‌شود و سهو و نسیانش بسیار است. عقل همگان به دنبال معرفت خدا نمی‌رود و افراد بسیاری بر اثر اشتغال‌های دنیایی از تفکر درباره خدا غافل می‌شوند. از این‌رو عقل قطعاً نیازمند هشداردهنده (منبه) و بیدارکننده (موقظ) شرعی است که آدمی را به اندیشیدن درباره خدا رهنمون شود؛

ثانیاً عقل تنها در قلمرو شناخت باقی می‌ماند و پا به قلمرو ایجاب و الزام نمی‌گذارد عقل چیزی را بر انسان واجب نمی‌کند.^۴ پس استدلال و استنتاج عقلی درباره وجود خدا به صدور حکمی نمی‌انجامد و انسان را در حالت توقف و تعلیق باقی می‌گذارد.^۵ (گویی اثری عملی بر شناخت نظری عقل مترتب نمی‌شود). عقل نمی‌تواند تصدیق حقیقتی را که انسان درک کرده است (خواه تصدیق قلبی، خواه تصدیق زبانی و خواه تصدیق عملی) از وی بستاند.

جوینی این معنا را با تفکیک میان مدرکات عقل و آنچه از راه شرع درک می‌شود، بیان

می‌کند:

آنچه با عقل درک می‌شود، حقایق اشیاء، استحاله محال‌ها و جواز جایزهاست و آنچه با شرع درک می‌شود، وقوع برخی از جایزها و انتفای برخی دیگر و بیان ممکنات و مقدورات خداست. بنابراین عقل ماهیتاً به گونه‌ای به چیزی رهنمون نمی‌شود که تصدیق آن را لازم سازد؛ ولی شرع از اساس چیزهایی را به گونه‌ای بیان می‌کند که تصدیق و

تأیید آنها را لازم کند. این امر به دلیل آن است که هرچند عقل وجود امور بسیاری را جایز می‌شمارد، خبر از وقوع آنها نمی‌دهد؛ در حالی که شرع وقوع آنها را آشکار می‌سازد. برای مثال، با صدور جواز وجود خدا از سوی عقل، حکمی بر انسان بار نمی‌شود؛ ولی با اعلام وجود خدا از سوی شرع، حکم محقق می‌شود و تصدیق آن لازم است.^۶

از سوی دیگر، اشاعره ایمان را ذاتاً متعلق امر و حکم شرعی می‌دانند. ایمان یا کفر، طاعت یا معصیت خداست و طاعت یا معصیت خدا موافقت یا مخالفت با امر خداست و وقتی هنوز امری دریافت نشده باشد، موافقت یا مخالفت، طاعت یا معصیت و در نتیجه ایمان یا کفر، بی‌معناست. پس اگر عقلی پیش از ورود شرع و ایجاب آن، با استنتاج از راه حدوث عالم، وجود خدا را استنتاج کند، شناخت او نام ایمان را به خود نمی‌گیرد و شایسته ثواب بر ایمان از سوی خدا نیست. از سوی دیگر، اگر کسی پیش از ارسال رسل، به‌رغم مشاهده نشانه خدا، یعنی عالم، اهل گمراهی و معصیت باشد، عنوان کافر را نمی‌گیرد و گناه‌کار به‌شمار نمی‌آید و سزاوار عقاب بر کفر نیست. پیش از بعثت انبیا و دعوت الهی، ایمان نه واجب است و نه حرام.^۷ بر این اساس، پیش از تحقق دعوت و امر الهی، ایمان معنایی نخواهد یافت.

بنابراین ویژگی‌های یادشده، یعنی ویژگی الزام‌آور نبودن عقل و ویژگی امر شرعی بودن ایمان، ثابت می‌کند که ایمان نمی‌تواند رهیافت عقل مطلق یا عقل غیرمأمور شرع باشد. البته کارکرد درک عقلی وجود خدا، آن است که نشان می‌دهد ایمان امری عقل‌ستیز نیست. عقل حکم جواز ورود شرع و تکلیف انسان‌ها برای ایمان به خدا را صادر می‌کند. بدین ترتیب این نتیجه گرفته می‌شود که متعلق ایمان از نوع مهمل و خرافه‌ای نیست که عقل هیچ‌گونه درکی از آن نداشته باشد و یک‌سره با ایمان دریافته شود.

۲. ورود شرع و دعوت رسول

در این مرحله شرع توسط رسول وارد، و دعوت آغاز می‌شود. رسول خدا معجزه می‌آورد تا صدق خبر خود را اثبات کند. جوینی می‌گوید: «ادله سمعی، قائم بر خبر صادق است و معجزه، وسیله دعوت خلق به خبر صادق. معجزه اقتضای صادق بودن رسول را دارد.»^۸ به علاوه او معجزه را تنها دلیل صدق رسول می‌داند و جز معجزه قرینه‌ای را در این‌باره نمی‌شناسد.^۹ (همچنین بغدادی^{۱۰} و نیز تفتازانی (در شرح آرای نسفی)^{۱۱} معجزه را تنها دلیل

صدق نبی می‌دانند. تفتازانی می‌گوید اگر معجزه رسول نباشد، می‌توان از قبول دعوت خدا و خبر رسول سر باز زد. منظور او دلالت یگانه معجزه بر صدق خبر رسول است. /شعری می‌گوید: «معجزه دلالت بر صدق خبر رسول می‌کند و کسی که پس از معجزه ایمان نیاورد، سزاوار عقاب است. وقتی رسول معجزه می‌کند، صدق خبر او به اثبات می‌رسد و بر قوم او تصدیق او و اطاعت از او لازم و واجب می‌شود.»^{۱۲} آیا منظور این است که دلالت دلالت معجزه عقلی است و با ظهور معجزه، لاجرم عقل اقناع می‌شود که خبر رسول صادق است؟ /شعری چنین پاسخ می‌دهد:

معجزه نیاز به استدلال عقلی ندارد و مخاطب معجزه قلب انسان‌هاست، برای آنکه تصدیق کنند و شهادت بدهند. معجزه قلب‌ها را به کار می‌گیرد؛ دل‌ها با خرق عادات متواضع، آماده و تحریک می‌شوند تا شخص صدق نبی را تأیید کند.^{۱۳}

جوینی،^{۱۴} نسفی^{۱۵} و تفتازانی^{۱۶} در تبیین مراد /شعری کوشیده‌اند. بر اساس تفسیر آنان، دلالت معجزه بر صدق رسل، همچون دلالت ادله عقلی بر مدلول آنها نیست؛ یعنی چنین نیست که همچون معتزله از راه استحاله فریب دادن بندگان، و استحاله اضلال آنها بر خدا یا امتناع عقلی کذب بر خدا، به این پی بریم که خدا معجزه را در دست انسان کاذب قرار نمی‌دهد و رسول با انجام خرق عادت بر حق است. اینکه انجام چه کاری برای خدا محال است، تنها از راه سمع و اخبار از سوی خداوند دانسته می‌شود و پیش از آن هیچ قرینه‌ای برای این مطلب نیست. با معجزه حجت بر عقل تمام نمی‌شود و همچنان جای تردید عقلی هست: چنان‌که در زمان پیامبران برخی افرادی که معجزه‌ها را می‌دیدند، باز آنها را انکار می‌کردند. این نشان می‌دهد که حجیت و دلالت معجزه، از راهی جز عقل است. معجزه برای کسی دلالت‌کننده است که با کمک حس درونی خود یقین درونی یابد که این خرق عادت برخاسته از اراده‌ای بشری نیست؛ بلکه محصول اراده فوق بشری موجودی برخوردار از قدرت و اراده مطلق است که هرچه بخواهد می‌کند. ایشان در معرفت‌شناسی خود تبیین کرده‌اند که اگر انسان از راهی به صدق خبری یقین درونی و شخصی حاصل کند، دیگر به استدلال نیاز ندارد و آن خبر برای او صادق است. معجزه همان راه است و می‌تواند اسباب یقین درونی انسان را فراهم کند. اینجاست که می‌توان گفت شرع برای انسان ثابت شده است.

اشاعره نخستین چیزی را که شرع پس از ظهور معجزه، مردم را به آن دعوت می‌کند، نظر در آیات حق برای رسیدن به وجود خدا و ایمان یافتن به او می‌دانند.^{۱۷} از آنجاکه

معرفت به وجود خدا، حسی و بدیهی نیست؛ پس اکتسابی است. اگر معرفت به وجود خدا برای انسان بدیهی و ضرور بود، همه به خدا علم و ایمان داشتند؛ در حالی که می‌بینیم همه به خدا ایمان ندارند. علاوه بر این اگر وجود خدا بدیهی بود، هیچ کس از حالت ایمان به حالت کفر در نمی‌آمد؛ در حالی که می‌بینیم انتقال از ایمان به کفر جایز است.^{۱۸} از این‌رو خدا انسان را به نظر و تأمل در وجود خود دعوت می‌کند.

با این‌همه کسب معرفت خدا تنها در قالب دعوتِ شرع باقی نمی‌ماند؛ بلکه شرع به آن امر و از ترک آن نهی می‌کند؛ چراکه هر کس را که به دنبال معرفت خدا می‌رود مدح می‌کند و برای او ثواب قرار می‌دهد و کسی را که از معرفت خدا سر باز می‌زند، مذمت می‌کند و برای او عقاب در نظر می‌گیرد. پس معرفت خدا نه ضرور، بلکه اکتسابی است و نه مباح، بلکه امر شرع است. تا این مرحله انسان به صدق خبر رسول یقین یافته است و رسول خیر می‌آورد که اگر مردم به دنبال معرفت خدا نروند، به عذاب دچار می‌شوند.^{۱۹} بنابراین شرع نخستین امر خود را به اندیشیدن در آیات خدا برای رسیدن به وجود او اختصاص می‌دهد و دومین امر آن، ایمان و اقرار به وجود خداست.^{۲۰}

بدین ترتیب اشاعره راه وجوب اندیشه برای کسب معرفت خدا را شرعی می‌دانند و به آیات یا روایاتی از این جمله استناد می‌کنند: «ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵) «فَأَنْظِرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا.» (روم: ۵۰) ایشان هر بالغی را هنگام رسیدن به سن بلوغ، مورد خطاب دعوت و امر شرع برای معرفت خدا می‌دانند.^{۲۱} پس از آنجاکه همگان مأمور به اندیشه و معرفت درباره خدا هستند، تقلید در ایمان به خدا راهی ندارد.^{۲۲} حکم کسی که ایمان تقلیدی دارد، این است که چون به حق اعتقاد یافته، کافر و مشرک نیست؛ زیرا کفر و حق، ضد یکدیگرند و قابل جمع نیستند. با این حال، او شایسته نام مؤمن نیز نیست. تنها می‌شود برای او از خدا مغفرت خواست؛ چراکه او مشرک و کافر نیست.^{۲۳} بنابراین مفهومی به نام مؤمن مقلد نداریم؛ چراکه چنین کسی نخستین واجب، یعنی حصول معرفت به خدا را نقض کرده است.

۳. رهیافت عقل مأمور

عقل، مأمور شرع است تا به دنبال اندیشه و تأمل درباره خدا برود و استدلال کند. عبدالرحمن بدوی به خوبی این مطلب را بیان می‌کند که دلیل اشاعره به‌ویژه ابوالحسن

اشعری برای اثبات وجود خدا، بسیار با ادله معتزله تفاوت دارد. این دلیل هیچ نشانی از فکر یونانی و راه‌های عقل و الهیات طبیعی ندارد؛ بلکه عرفی و غیرانتزاعی است. افزون بر این، عبارتهای بسیاری از قرآن و روایات در مقدمات و نتایج آن دیده می‌شود.^{۲۴} با این حال، بدوی توضیحی درباره علت این امر به دست نمی‌دهد.

در نظر اشاعره عقل مأمور، مؤید و منبه از سوی شرع است و طریق استدلال را از خود شرع می‌گیرد. از این رو آیات قرآن از مقدمه تا نتیجه حضور دارند. از آنجاکه شرع خود دعوت به یافتن دلیل بر پایه خلقت انسان و خلقت عالم می‌کند، استدلال‌ها غیرفلسفی و غیرانتزاعی‌اند.^{۲۵} اشعری به خوبی سیر این راهنمایی و تنبیه عقل توسط شرع را برای یافتن دلیل توضیح می‌دهد:

رسول مردم را دعوت به تفکر درباره حدوث انسان و عالم می‌کند؛ اینکه بروند و به حدوث خود و عالم پی ببرند و با ادله‌ای که می‌یابند به وجود محدث برای خود برسند. خبر رسول خود می‌گوید که این عالم با تمام اجزای خویش نبوده است و سپس به وجود آمده است و بنابراین محدث و صانعی دارد که قدیم است و نیازی به ایجاد شدن ندارد. از این رو به نظر اشعری شرع، طریق معرفت به حدوث انسان و عالم و دلالت آن بر وجود محدث را به عقل نشان می‌دهد.^{۲۶}

در همین جا اشعری انتقاد تندی از روش فلاسفه، قدریه و به تعبیر خودش اهل بدع و منحرفان می‌کند. وی می‌گوید آنها از راه وجود جواهر و اعراض بر وجود خدا استدلال می‌کنند؛ اما معرفت بسیاری از چیزهای دیگر را نیز لازم می‌دانند که هم حصول آن سخت است و هم نبودن آن به معنای نقض استدلال است که از آن جمله‌اند: مثلاً معرفت وجود جواهر، وجود اعراض، باقی نبودن اعراض و عدم قیام اعراض به ذات، استحاله خالی بودن جواهر از اعراض و استحاله تسلسل در اعراض. علاوه بر این، فلاسفه با پیمودن این راه، دیگر نیازی به رسول ندارند و خودشان با عقل به همه معرفت می‌رسند. اشعری ادامه می‌دهد:

خبر رسول دلالت بسیار روشن‌تر، ساده‌تر و قطعی‌تری بر وجود خدا دارد و نیازی به مقدمات سخت و غیرقطعی‌الحصول ندارد. از همین روست که سلف صالح ما، اهتمامی بسیار جدی به جمع اخبار رسول داشتند و برای طلب یک کلمه از رسول، سختی بسیار می‌کشیدند و حرص فراوان داشتند؛ چراکه خبر رسول، طریق معرفت به خدا را نشان

می‌دهد و معرفت ما از راه خبر رسول حاصل می‌شود و نیز از همین‌روست که خدا به رسول فرمود: «رسالت را به پایان رساندی» و یا خود رسول فرمود: «من شما را در حالی ترک می‌کنم که مانند معرفت به تفاوت شب با روز، معرفت یافته‌اید» اگر قرار بود معرفت به خدا از راه دلیل فلسفی‌ای باشد که نیاز به معارف جداگانه دارد، خدا و رسول هیچ‌یک از بابت حصول آن خاطر جمع نبودند.^{۲۷}

دلیل از راه حدوث عالم

اشاعره معتقدند شرع روش استدلال از راه حدوث عالم به وجود محدث را به عقل می‌آموزد و عقل مأمور باید در طلب راه‌هایی برای اثبات حدوث عالم باشد.

الف) حدوث انسان و احوال آن

انسان وقتی در خلقت خود می‌اندیشد، درمی‌یابد که پیدایش او مراحل مختلفی را از دوران جنینی تا بزرگسالی پشت سر گذاشته و پی‌درپی از حالتی به حالت دیگر منتقل شده است. به یقین او خود نمی‌توانسته خویش را حادث کند و از حالتی به حالت دیگر منتقل سازد؛ پس درخواهد یافت که از صانع و محدثی قادر، عالم و مرید پدید آمده است.^{۲۸}

ب) حدوث جواهر و اعراض

این عالم را عوارض و جواهر تشکیل می‌دهند. جواهر خالی از اعراض نیستند. اعراض همگی حادث‌اند؛ پس جواهر نیز حادث‌اند. در نتیجه کل عالم حادث است و محدثی به نام خدا دارد که قدیم است. البته باقلانی و جوینی به تفصیل درباره این استدلال بحث کرده‌اند.^{۲۹}

پ) حدوث تخصیص اعراض به جواهر

هر جوهری، اعراضی ویژه دارد و اختصاص هر عَرَض به جوهر ویژه، امری حادث است که نیاز به محدث دارد و مخصّص می‌خواهد. این مخصّص و محدث خداست.^{۳۰}

ت) حدوث تقدیم و تأخیر موجودات

برخی موجودات زودتر از برخی دیگر پدید آمده‌اند و برخی بعداً به وجود می‌آیند. این تقدیم و تأخیر، امر حادثی است که نیاز به محدث دارد و مقدّم و مؤخّر می‌خواهد. این مقدّم و مؤخّر و محدث، خداست.^{۳۱}

اشاعره همه این ادله را با عنوان حدوث عالم و اثبات محدث می‌شناسند.^{۳۲} بنابراین رهیافت عقل مأمور، بیش از یک دلیل نیست و آن دلیل برای اثبات وجود خدا از راه

حدوث عالم است. شرع، خود راه حصول این دلیل را به عقل نشان می‌دهد. می‌توان گفت رویکرد و روش دلیل که استدلال از راه حدوث عالم باشد، از آن شرع است و رهاورد و رهیافت دلیل که حدوث انسان و جواهر و اعراض باشد، از آن عقل است.

۴. معرفت و ایمان

اکنون مسئله این است که آیا معرفت عقل مأمور، همان ایمان به خداست یا ماهیت ایمان، عبارت از چیز دیگری است؟

در زبان عرب داریم: «فَلَانٌ يُؤْمِنُ بِالْبَعْثِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ»؛ یعنی «فلان کس بعث، جنت و نار را تصدیق می‌کند» و «یا فُلَانٌ لَا يُؤْمِنُ بِعَذَابِ الْآخِرَةِ»؛ یعنی «فلان کس عذاب آخرت را تصدیق نمی‌کند». تا وقتی قرینه‌ای برخلاف نداریم، نمی‌توانیم معنای لغوی را کنار بگذاریم و معنای لغوی ایمان نیز تصدیق است، نه علم و معرفت. افزون بر این، از ضد معنای ایمان، یعنی کفر نیز می‌توان معنای ایمان را فهمید. کفر به معنای تکذیب و انکار است، نه جهل. پس ایمان نیز به معنای تصدیق و تأیید است، نه علم و معرفت. تفاوت در معنای جهل و کفر، تفاوت در معنای معرفت و ایمان را نشان می‌دهد.^{۳۳}

آیات قرآن نیز به خوبی نشان می‌دهند که معرفت با ایمان یکی نیست:

«الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»؛ (بقره: ۱۴۶) کسانی که به ایشان کتاب آسمانی دادیم، همان‌گونه که پسران خود را می‌شناسند، پیامبر را می‌شناسند و مسلماً گروهی از آنها با آنکه علم دارند، حقیقت را می‌پوشانند.

«فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا»؛ (نمل: ۱۳-۱۴) و هنگامی آیات روشنگر ما به سوی آنها (فرعونیان پس از رؤیت معجزه موسی) آمد، گفتند این سحری آشکار است و با آنکه دل‌هایشان به آن یقین داشت، از روی ظلم و تکبر، آن را انکار کردند.

اشاعره می‌گویند از این دو آیه آشکار می‌شود که معرفت و یقین، ایمان به خدا نیست؛ چراکه اهل کتاب به رغم معرفت، به رسول ایمان نیاوردند و کفار نیز به رغم یقین و علم، کفر ورزیدند.^{۳۴} برای حصول ایمان، آنچه ضرورت دارد تصدیق، اذعان و قبول است، نه صرف یقین یا علم و معرفت. ایمان به معنای باور داشتن، اعتقاد داشتن، گرویدن و راست

دانستن است؛ در حالی که معرفت، خالی از این معناست.^{۳۵} تفتازانی تصریح می‌کند که فرق آشکاری میان صرف دانستن و یقین به صدق قضایا از سویی و تصدیق، اعتقاد و قبول آنها از سوی دیگر است و تنها نوع دوم شایسته عنوان ایمان است.^{۳۶}

۵. ایمان، تصدیق قلبی اخبار رسول

سرانجام مرحله ایمان فرامی‌رسد. عقل معرفت مأمور و مطلوب را فراهم می‌کند و اکنون نوبت قلب است که بپذیرد تا ایمان حاصل شود. قلب آنچه را رسول از سوی خدا آورده، تصدیق می‌کند و این حقیقت ایمان است. استدلال اشاعره برای اینکه حقیقت ایمان همان تصدیق است، هم لغوی است و هم نقلی. چکیده استدلال لغوی، که پیش‌تر به آن اشاره شد، این است که در زبان عربی، ایمان در هر دو صورت تعدی با حرف لام و حرف باء به معنای تصدیق به کار رفته است؛ یعنی اذعان خبر و قبول و راست دانستن آن. در استدلال نقلی نیز به این امر تمسک می‌شود که در قرآن نیز ایمان به معنای تصدیق به کار رفته است: «ما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ»؛ (یوسف: ۱۷) تو به ما ایمان نداری؛ یعنی تو ما را تصدیق نمی‌کنی.^{۳۷}

اما فاعل تصدیق ایمانی کیست؟ قلب یا عقل انسان؟ جایگاه، محل یا فاعل تصدیق ایمانی، قلب انسان است. ایمان نزد اشاعره، عقد قلبی است. صرف نسبت دادن صدق به خبر، تصدیق است؛ اما تصدیق موردنظر در ایمان به همراه اذعان و پذیرش نفس است. آیاتی از قرآن این معنا را تأیید می‌کنند که اشاعره به آنها استناد کرده‌اند: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله: ۲۲)؛ «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نمل: ۱۰۶)؛ «لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴)؛ «الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ» (مائده: ۴۱). روایاتی نیز برای تأیید این مسئله هست: «لیس الایمان بالتحلی ولا بالتمنی ولكن ما وقّر فی القلب وصدقه العمل»^{۳۸}؛ اللهم ثبت قلبی علی دینک؛^{۳۹} «الایمان معرفة بالقلب وقرار باللسان وعمل بالارکان»؛^{۴۰} «ان الایمان بضع وسبعون شعبه: اعلاها شهادة ان لا اله الا الله».^{۴۱}

بغدادی از دو روایت اخیر این‌گونه استفاده می‌کند که نخستین و مهم‌ترین چیز در ایمان، معرفت قلبی است.^{۴۲}

حال این تصدیق قلبی به چه چیز تعلق می‌گیرد و انسان مؤمن چه چیز را با قلب خود تصدیق می‌کند؟ ایمان عبارت است از تصدیق رسول در همه آنچه از سوی خدا آورده؛

مانند یگانگی خدا، وجوب نماز، امرها و نهیها و اخبار آخرت. از این رو متعلق اولیه و ذاتی ایمان، تصدیق رسول است و متعلق ثانویه و با واسطه آن، سایر امور دینی‌اند. هر خبری که رسول آورده، اگر اجمالی باشد تصدیق اجمالی می‌طلبد و اگر تفصیلی باشد، تصدیق تفصیلی آن مطلوب است.^{۴۳} سبکی ایمان را نزد اشعری، به معنای تصدیق آنچه کتاب و سنت آورده می‌داند و کفر را تکذیب آنچه کتاب و سنت آورده است تعریف می‌کند.^{۴۴} شهرستانی،^{۴۵} بغدادی^{۴۶} و تفتازانی^{۴۷} در تفسیر سخن اشعری بر این نکته تأکید می‌کنند که ایمان از سنخ شهادت و تصدیق اخبار رسول است. جوینی نیز مؤمن را کسی می‌داند که به صدق خبر رسول گواهی می‌دهد.^{۴۸} پس ایمان به خدایی موردنظر است که در خبر رسول آمده است.

الف) اسلام و ایمان

میان اسلام و ایمان رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ به گونه‌ای که اسلام اعم از ایمان است؛ یعنی هر اسلامی ایمان نیست، ولی هر ایمانی اسلام نیز هست. همچنین هر مسلمانی لزوماً مؤمن نیست، ولی هر مؤمنی مسلمان است. اشاعره برای این ادعای خود هم استدلال لغوی دارند و هم استدلال نقلی. در استدلال لغوی گفته می‌شود که «اسلام» در لغت به معنای انقیاد و تسلیم، و «ایمان» به معنای تصدیق است و این دو با هم یکی نیستند؛ زیرا محال است که تصدیق‌کننده‌ای منقاد و تسلیم نشده باشد؛ ولی محال نیست که شخصی که به انقیاد درآمده، تصدیق قلبی نکرده باشد؛ یعنی گاهی انسان با صرف اذعان و تسلیم ظاهری مسلمان شده است، ولی حقیقت ایمان را در قلب خود ندارد و به مرحله انقیاد و تسلیم قلبی نرسیده است.^{۴۹}

تفتازانی این دیدگاه را بیشتر می‌گستراند و اختلاف اسلام و ایمان را افزون بر معنای لفظی، به متعلق آن دو نیز می‌کشد. او می‌گوید متعلق تصدیق یا ایمان، اخبار رسول است و متعلق تسلیم یا اسلام، امر و نهی است.^{۵۰} از کلام تفتازانی برمی‌آید که ممکن است کسی به امر و نهی دین تن دردهد بی‌آنکه حقانیت آنها را تصدیق کرده باشد.

استدلال نقلی نیز عبارت از این است که در قرآن آیاتی هستند که نشان می‌دهند اسلام با ایمان تفاوت دارد و ایمان، حقیقتی برتر است: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» (حجرات: ۱۳)؛ «يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ

يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (حجرات: ۱۷)؛ «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (احزاب: ۲۵). در آیه اخیر، عطف واژه مؤمن به مسلمان، بر یکی نبودن آنها دلالت دارد. در روایات نیز همین تمایز ایمان و اسلام به خوبی دیده می‌شود: «الایمان آن تومن بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر و القدر... و الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و انی رسول الله و ان تقیم الصلوة و تؤتی الزکاة و تصوم شهر رمضان و تحج البیت».^{۵۱}

از این دو استدلال برمی‌آید که ایمان، تصدیق است و اسلام، قول و عمل. محل ایمان، قلب است و محل اسلام، زبان و جوارح. اعتقاد انسان، برابر با ایمان است و شهادتین، نماز، زکات و حج، برابر با اسلام.^{۵۲}

ب) اقرار زبانی، نشانه ایمان

قول نشانه، دلیل، تعبیر و ترجمان ایمان است؛ چراکه ایمان حقیقی باطنی، قلبی و نادیدنی است؛ پس اقرار که ظاهری و لفظی است، ایمان را بیان می‌کند و نشانه ایمان تلقی می‌گردد.^{۵۳} از این روست که سبکی می‌نویسد: رأی اشعری در ایمان آن است که ایمان تصدیق قلبی است و گریزی از زبان هم نیست.^{۵۴} شهرستانی نیز در تفسیر سخن اشعری درباره ایمان می‌گوید:

امر ضرور در ایمان، تصدیق قلبی است. قول صرفاً اهمیت ثانویه دارد و نوعی تصدیق ظاهری و نشانه‌ای خارجی از تصدیق باطنی است. از نظر اشعری مؤمن کسی است که رسولان را در آنچه از جانب خدا آورده‌اند. قلباً تصدیق می‌کند. اعتراف زبانی به حقانیت رسل نیز بیان ظاهری آن قول نفسانی است و در هنگامی که شهادت زبانی ممکن نیست، قبول نفسانی کفایت می‌کند.^{۵۵}

تفتازانی این دیدگاه را چنین خلاصه می‌کند که تصدیق قلبی، رکن ایمان است که خلل در آن مرادف با خلل در ایمان است؛ اما اقرار زبانی رکن ایمان نیست، بلکه صرفاً در تعریف ایمان اخذ می‌شود تا نشانه‌ای ظاهری از تصدیق قلبی باشد.^{۵۶} اشاعره برای نشان دادن تمایز ایمان از اقرار زبانی، استدلال لغوی و نقلی دارند:

استدلال لغوی: هیچ لغت‌دانی نمی‌گوید به مجرد گفتن اینکه من نبی را تصدیق می‌کنم، شخص مصدق و مؤمن است؛ بلکه این تصدیق و ایمان با قلب، و نه با زبان، است؛ استدلال نقلی: از سویی بنابر برخی آیات، ایمان به‌رغم اقرار زبانی، در صورت همراه نبودن با تصدیق قلبی پذیرفته نمی‌شود و به معنای نفاق یا کفر خواهد بود:

۱. «الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ» (مائده: ۴۱)؛
۲. «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون: ۱)؛
۳. «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴)؛
۴. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۸)؛
۵. «يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ... إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (حجرات: ۱۷)؛
۶. «إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ» (ممتحنه: ۱۰) از سوی دیگر، بنابر برخی آیات، عدم اقرار زبانی یا حتی اقرار به کفر، تنها با وجود تصدیق قلبی، ایمان به شمار می آید و پذیرفته می شود: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نحل: ۱۰۶).

روایت هایی نیز در این باره نقل شده اند که از آن جمله است: «یا معشر من آمن بلسانه ولمّا دخل الایمان فی قلبه.»^{۵۷}

پ) ایمان حقیقی و ایمان مجازی

اشاعره با توجه به رابطه اقرار زبانی و تصدیق قلبی سه دوگانه «ایمان مجازی» (ظاهری) و «ایمان حقیقی» (واقعی)، «ایمان در دنیا» و «ایمان در آخرت»، و «ایمان نزد مردم» و «ایمان نزد خدا» را ابداع می کنند. ایمان مجازی، اقرار زبانی صرف، ایمان حقیقی، تصدیق قلبی است. ایمان در دنیا اقرار زبانی ای است که به جاری شدن احکام مؤمن بر انسان در دنیا می انجامد و ایمان در آخرت، تصدیق قلبی ای است که موجب رسیدن انسان به ثواب ایمان در آخرت می شود. ایمان نزد مردم با اقرار زبانی، و ایمان نزد خدا با تصدیق قلبی به دست می آید. با توجه به این سه دوگانه، اشاعره معتقدند اقرار زبانی بدون تصدیق قلبی، همچون ایمان منافق، کفر است و انکار زبانی به همراه تصدیق قلبی، همچون ایمان شخص تقیه کننده، ایمان است.^{۵۸}

البته باقلانی^{۵۹} و پس از او تفتازانی^{۶۰} این نکته را یادآور می شوند که ما نمی خواهیم آنچه را در حدیث نبوی آمده که ایمان عبارت از عقد قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی است، انکار کنیم؛ بلکه معتقدیم در این تعریف، مراد ایمانی است که هم در دنیا سود دارد

و هم در آخرت و صاحب آن هم نزد مردم مؤمن است و هم نزد خدا. با این همه تعریف مزبور نمی‌خواهد بگوید این هر سه، رکن ایمان و داخل در حقیقت ایمان‌اند.

ت) عمل جوارحی، ثمره ایمان

عمل نه رکن ایمان است، نه شرط آن و نه حتی جزئی از آن؛ بلکه به معنای تقوا و برّ است. نماز، روزه، زکات، طهارت و غیر آن شریعتِ ایمان‌اند و شریعت هر چیزی، از خود آن جداست. اگر گاهی گفته می‌شود ایمان عمل است، از باب تسمیه چیزی به دلیل آن است؛ چراکه عمل، دلیل و ثمره ایمان است. بنابراین در مواردی که ایمان را با عمل یکی می‌گیرند، مجاز است، نه حقیقت. حقیقت ایمان، تصدیق قلبی است و مجاز ایمان طاعت‌ها و عبادت‌های شرع است.^{۶۱} اشاعره برای این اعتقاد خود، استدلال لغوی و نقلی دارند. استدلال لغوی: ایمان در لغت بر چیزی بیش از تصدیق دلالت نمی‌کند و نمی‌توان معنای عمل را در آن داخل کرد. همچنین در معنای انجام عمل یا اطاعت، مفهوم ایمان داشتن و باور داشتن داخل نیست. بنابراین اگر کسی نماز و زکات را ایمان بنامد، برخلاف معنای لغت است؛^{۶۲}

استدلال نقلی: در قرآن آیات بسیاری هستند که نشان می‌دهند ایمان از عمل جداست: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (کهف: ۳۰)^{۶۳}؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ» (انبیاء: ۹۴)؛ «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ» (توبه: ۱۸)؛ «وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ... إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (انفال: ۱)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره: ۱۸۳)؛ «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا» (حجرات: ۹).

همچنین روایاتی نقل شده‌اند که این نکته را تأیید می‌کنند: «الایمان ان تؤمن بالله وملائكته وکتابه»^{۶۴}؛ «افضل الاعمال ایمان لا شک فیه وجهاد لا غلول فیه وحج مبرور»^{۶۵} روایت اخیر نشان می‌دهد ایمان به معنای مطلق عمل نیست؛ زیرا در کنار اعمال می‌آید.^{۶۶}

ع. نقش خدا در ایمان

آیا خدا در ایمان انسان نقش یا سببیتی دارد؟ اشاعره به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند و ایمان را عادت خدا، اراده خدا، علم خدا، لطف خدا و خلق او می‌دانند.

الف) عادت خدا در ایمان

اشاعره در بحث علیت، پایبند به «عادة الله» هستند و معتقدند به جای قانون علت و معلول، قانون عادت خدا جاری است. وجود هر چیزی پس از چیزی که به نظر علت آن می‌رسد،

طبق ضرورت علی نیست؛ بلکه عادت الهی بر این تعاقب تعلق گرفته و وجود و عدم موجود به ظاهر معلول پس از موجود به ظاهر علت، کاملاً منوط به اراده خداست.^{۶۷} حصول ایمان نیز از قانون عادت خدا مستثنا نیست. حصول ایمان بر طبق عادت الهی است: انسان پس از دعوت رسول و ظهور معجزه به صدق خبر رسول یقین یابد. اشاعره حصول این یقین پس از ظهور معجزه را عادت خداوند می‌دانند و آن را یکسره به خدا نسبت می‌دهند.^{۶۸} سپس انسان از سوی شرع به اندیشیدن درباره خدا و کسب معرفت مأمور می‌شود و به دنبال دلیل می‌رود. آنچه معرفت را پس از نظر کردن پدید می‌آورد نیز عادت الهی است و کاملاً به خدا بستگی دارد.^{۶۹} از این رو خدا با جریان عادت خویش، هم در یقین به صدق خبر رسول و هم در حصول معرفت به خدا پس از اندیشیدن درباره او، در ایمان انسان نقش دارد.

ب) جایگاه علم خدا در ایمان

ایمان نزد خدا با ایمان نزد مردم تفاوت دارد. خدا از خفایای حال مردم آگاه است. او می‌داند تصدیق قلبی چه کسی واقعی و بدون ناسازگاری است. از این رو تحقق ایمان انسان به علم الهی بستگی دارد و مهم نیست که مردم او را مؤمن بنامند یا نه. از سوی دیگر خدا از عواقب حال مردم آگاه است. او می‌داند که چه کسی با ایمان از دنیا خواهد رفت و چه کسی با کفر خواهد مُرد. موافات به معنای مردن با ایمان، شرط تحقق ایمان است؛ زیرا رضایت و سخط خدا تغییرناپذیر است و از کسی که اکنون مؤمن است و خدا می‌داند که با کفر خواهد مرد، هم‌اکنون خشمناک است. انسان نمی‌تواند درباره ایمان خود و ایمان دیگران داوری کند و تحقق ایمان بسته به آگاهی خدا از خفایا و عواقب حال مردم است.^{۷۰}

پ) نقش اراده خدا در ایمان

افزودن عبارت شرطی «اگر خدا بخواهد» به عبارت قطعی «من مؤمنم»، استثنا در ایمان نام دارد. استثنا در ایمان واجب است؛ یعنی واجب است که انسان بگوید: «أنا مؤمنٌ ان شاء الله». در وجوب استثنا، ادله پرشماری بیان کرده‌اند: ادب در برابر خدا، عدم تکبر و عجب، تبرک و تیمن به نام خدا، عدم قطعیت به حصول تصدیق لازم و کامل در ایمان، مراعات شرط موافات در ایمان که تحقق ایمان را به علم خدا به عاقبت انسان وابسته می‌سازد، و از همه مهم‌تر واگذاری حصول ایمان به مشیت و اراده خدا. اشاعره معتقدند به حکم این آیه

قرآن که «لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (کهف: ۲۳-۲۴)؛ حصول هر چیزی از جمله حصول ایمان بسته به اراده خداست. اراده خدا سابق بر وجود هر موجودی است و اگر اراده خدا نباشد، چیزی موجود نمی‌شود. استثنا در ایمان، به دلیل این اندیشه نبیادین و محوری اشاعره است که همه چیز وابسته به اراده خداست.^{۷۱} از این رو ایمان به صورت مطلق صحیح نیست؛ بلکه به دلیل وابستگی به اراده خدا باید مشروط و مقید باشد.

ت) جایگاه لطف خدا در ایمان

اراده خدا در ایمان، در قالب لطف او به مؤمنان انجام می‌گیرد. توفیق و خذلان، هدایت و ضلال و ختم و طبع قلوب، عناوینی‌اند که اشاعره با آنها به بیان لطف یا منع لطف خدا در ایمان یا کفر انسان می‌پردازند. خدا به برخی بندگان خود با لطف، توفیق هدایت می‌دهد و قلب آنها را منقلب می‌کند؛ چراکه قلب‌ها همچون آسمان و زمین بین دو انگشت خدا قرار دارند^{۷۲} آیاتی که به این معنا اشاره می‌کنند، از این قرارند: «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یونس: ۲۵)؛ «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (قصص: ۵۶)؛ «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (انعام: ۱۲۵)؛ «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي» (اعراف: ۱۷۸)؛ «لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا» (نور: ۲۱)؛ «بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (حجرات: ۷۷)؛ «اللَّهُ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» (حجرات: ۷).

جویبی به انتقاد از معتزله می‌پردازد که این آیات را به معنای دعوت و ارشاد مؤمنان می‌داند. به نظر وی این آیات به هیچ وجه بر معنایی جز معنای هدایت خدا قابل حمل نیستند؛ چراکه آیات دیگری هستند که دعوت و ارشاد را عام و معنای هدایت را خاص می‌سازند: «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (یونس: ۲۵)؛^{۷۳} از سوی دیگر خدا این لطف را از برخی از بندگان دریغ داشته و خواسته است که آنها کافر باشند و به دل‌هایشان مهر یا ختم نهاده است. خدا اگر می‌خواست، لطف خود را شامل آنها نیز می‌ساخت و هدایتشان می‌کرد. پس خداوند است که با منع لطف، موجب خذلان و ضلال یا ختم قلوب آنها می‌شود: «وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» (انعام: ۱۲۵)؛ «وَمَنْ يُضِلِّمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (اعراف: ۱۷۸)؛ «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (بقره: ۷)؛ «بَلْ طَبَعَ اللَّهُ

عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ» (نساء: ۱۵۵)؛ «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا» (انعام: ۲۵)؛ «وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً» (مائده: ۱۳).^{۷۴}

دلیل اینکه خدا به هر که بخواهد لطف می‌کند و توفیق و هدایتش را نصیب او می‌سازد، این است که به چیزی از خلق خود نیازمند نیست؛ زیرا مالکی غیرمملوک است: «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (بروج: ۱۶)؛ «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» (انبیاء: ۲۲)؛^{۷۵} بنابراین هدایت خدا تفضّل او به مؤمن است و ضلالت خدا، عدالت او در حق کافر، و هر دو، خواه فضل و خواه عدل، فعل خدا در ملک خویش است.^{۷۶}

۷. ثواب ایمان، عقاب کفر

ایمان نزد اشاعره «مأمور به» و طاعت است؛ و کفر، «منهی عنه» و معصیت. طاعت اجر و ثواب دارد و معصیت جزا و عقاب. آیا ثواب ایمان و عقاب کفر، امری قطعی است؟ آیا ثواب و عقاب، واجب عقلی بر خداست یا یک‌سره به اراده اوست؟

در معنای موافقات و استثنا در ایمان، گفتیم که اشاعره معتقدند ایمان نزد خدا، با ایمان نزد مردم فرق دارد؛ چراکه ایمان نزد مردم، صرف پیروی ظاهری از احکام شرع است؛ ولی ایمان نزد خدا تصدیق قلبی واقعی است. نیز گفتیم که شرط ایمان، موافقات است. اکنون می‌گوییم نتیجه آن طلب این می‌شود که ثواب ایمان و عقاب کفر، هیچ قطعیتی ندارد؛ چراکه ممکن است تصدیق مؤمن واقعی نباشد و یا او در لحظه مرگ، باایمان نباشد تا ثواب به او برسد. از سوی دیگر، ممکن است کافر ظاهراً انکار کند، ولی در قلبش تصدیق داشته باشد یا در لحظه مرگ با ایمان از دنیا برود و بنابراین عقاب نداشته باشد. از این‌رو ثواب و عقاب به دلیل ایمان و کفر نزد خدا، که ما به آن علم نداریم، قطعی نیست.

افزون بر اینها، عقل هیچ کاری را بر خدا واجب نمی‌کند؛ چراکه این به معنای محدودیت خداست. خدا مالک است و مملوک نیست؛ هیچ فرمانده و بازدارنده‌ای ندارد و هیچ چیز برای فعل او حدی معین نمی‌کند؛ در حالی که حقیقت امر واجب آن است که اگر کسی آن را ترک کند، سزاوار سرزنش باشد و خدا از این منزّه است.^{۷۷} جوینی در توضیح این مطلب می‌گوید:

«يستحيل على الله» و «يجب على الله» نداریم؛ بلکه «يستحيل لله» و «يجب لله» داریم؛ یعنی کارها و افعال خدا را نمی‌توان با دلالت عقل محدود کرد و چیزهایی را به حکم تشخیص

عقل بر او واجب یا محال دانست؛ بلکه می‌توان با توجه به ذات خدا، صفاتی را از او سلب کرد و صفاتی را بر او ثابت دانست.^{۷۸}

نتیجه این نظریه اشاعره آن است که ثواب دادن مؤمن و عقاب کردن کافر بر خدا واجب نیست. خدا اگر کافران را روانه بهشت سازد و مؤمنان را به دوزخ فرستد؛ اگر در برخورد با دو کافر یا گناه‌کار که همانند هم‌اند، از یکی درگذرد و دیگری را به جهنم ببرد؛ اگر در برخورد با دو مؤمن یا نیکوکار که همانند هم‌اند، یکی را به بهشت ببرد و دیگری را به دوزخ؛ اگر به ازای جرم اندک و متناهی، عقاب بی‌انتهای و ابدی کند؛ اگر همان فرقه‌هایی را که در دنیا میان انسان‌ها از نظر مال و روزی و صحت و... گذاشته است در آخرت نیز در نظر گیرد؛ اگر فردی را بدون آنکه دعوت به او رسیده باشد، ثواب دهد یا عقاب کند؛ اگر از ادامه عقاب کافری یا ادامه ثواب مؤمنی بپرهیزد و حتی اگر از آغاز همه خلق یا بخشی از آنها را در بهشت یا جهنم بیافریند، بر او خرده‌ای نیست؛^{۷۹} چراکه محبت، رضایت، رحمت و دوستی خدا، و از سوی دیگر کراهت، غضب، خشم و دشمنی او به اراده خودش بازمی‌گردد؛ یعنی به اراده خویش، و نه به علت دیگری، از کسی راضی می‌شود؛ به او محبت یابد و دوستش می‌دارد، و معنای رضایتش چیزی جز پاداش نیست؛ چراکه خدا طبع ندارد و نیز سودی برای خودش نمی‌خواهد. پس با رضایت خود به دیگری سود می‌رساند؛ یعنی ثواب می‌دهد. همچنین به اراده خودش بر کسی خشم می‌گیرد نسبت به او، بغض می‌یابد و او را دشمن می‌دارد. معنای خشم او نیز چیزی جز عقاب نیست؛ چراکه خدا طبع ندارد و نیز ضرری برایش متصور نیست. پس با خشم خود به دیگری ضرر می‌رساند؛ یعنی عقاب می‌کند.^{۸۰}

روشن است که وقتی ثواب و عقاب عقلاً بر خدا واجب نباشند، تنها به اراده او بستگی خواهند داشت. پس ثواب مؤمن یا نیکوکار، شایستگی یا حق محتوم او نیست و ایمان یا طاعت او علت ثواب نیست؛ چراکه هیچ حقی برای کسی بر عهده خدا ثابت نمی‌شود؛ بلکه از آنجاکه توفیق ایمان و توفیق طاعت از سوی خود خدا حاصل شده، اگر خدا به او ثواب دهد، ابتدای فضل و لطف اوست. خدا می‌فرماید: «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ» (روم: ۴) نیز از رسول اکرم پرسیدند آیا کسی را با عمل خود به بهشت می‌برند. او پاسخ داد: «خیر، حتی من نیز با عمل خود به بهشت نمی‌روم؛ مگر اینکه فضل و رحمت خدا شامل من بشود.»^{۸۱} از سوی دیگر عقاب کافر یا گناه‌کار، جزای قطعی

او نیست و کفر یا معصیت او علت عقاب نیست؛ چراکه هیچ عملی ذاتاً جزای خود را ایجاد نمی‌کند. پس از آنجا که خذلان و اضلال از سوی خداست، اگر خدا او را عقاب کند، ابتدای عدل اوست. بنابراین جایز است خدا همه کفار را ببخشد؛ چراکه این کار دفع ضرر از محتاج است؛ در حالی که خدا خود به این ضرر نیازمند نیست. نیز جایز است که خدا ثواب مؤمن را به همه بدهد؛ چراکه ثواب مؤمن هبه و تفضل خداست، و تفضل خدا ممکن است شامل همگان شود.^{۸۲}

امید به فضل خدا

در جای جای بحث ثواب ایمان و عقاب کفر، قطعی بودن ثواب مؤمن و نیکوکار و عقاب کافر و بدکار به حالت تعلیق و تشکیک درآمد و پی‌درپی سخن از تفضل خدا به میان آورده شد. این موجب می‌شود تنها چیزی که از کل نظام ثواب و عقاب برای اشاعره قطعی و مسلم باقی بماند، امید به فضل خدا باشد؛ به‌ویژه آنکه خدا با اراده مطلق خود محدودیتی در تفضل به همگان ندارد. اشاعره می‌گویند اگر من ایمان داشته باشم، به دلیل آنکه مطمئن نیستم نزد خدا هم ایمان دارم یا خیر، یقین ندارم که به ثواب ایمانم برسم. باز به دلیل آنکه بر خدا واجب عقلی نیست که به من ثواب دهد، مطمئن نیستم به ثواب ایمانم برسم. ثواب ایمان و عقاب کفر می‌تواند بنابر نظام اراده مطلق الهی کاملاً واژگونه و وارونه شود؛ اما می‌توان امید و ظن خیر داشت؛ چراکه تفضل خدا نامحدود است و می‌تواند به همه برسد.

نتیجه: تدوین نظریه ایمان اشاعره

اکنون با تکیه بر توصیفی که در بخش‌های گذشته آمد، می‌توان مؤلفه‌های نظریه ایمان اشاعره را بدین شرح تقریر کرد:

الف) مبدأ و منشأ ایمان

در نظر اشاعره مبدأ ایمان را باید در رؤیت معجزه و شنیدن خبر رسول، یعنی به‌کارگیری حواس ظاهری و تجربه بیرونی، بازجست و منشأ ایمان با یقین درونی به صدق خبر رسول، یعنی به‌کارگیری حواس باطنی و تجربه درونی سروکار دارد. در این دیدگاه، آدمی با مشاهده معجزه و ملاحظه دعوت رسول، به کمک حس درونی خود تصمیم می‌گیرد که به این دعوت اعتماد کند.

ب) معرفت‌شناسی ایمان

ایمان نزد اشاعره امری عقل‌ستیز نیست؛ زیرا وجود خدا برای عقل مطلق یا عقل غیرمأمور ادراک‌پذیر است، هرچند این درک بدون تأثیر عملی است؛ بلکه ایمان با امر و راهنمایی شرع برای یافتن دلیل به صورت معقول و موجه درمی‌آید و مستدل می‌شود.

ایمان اشاعره از نوع ایمان فوق‌علم است؛ زیرا هرچند ممکن است انسان به ادله و شواهد بسنده دست یابد، دسترس به این امور، مساوق با ایمان نیست؛ بلکه حقیقت ایمان همان برقراری عقدالقلب است. کسب معرفت برای ایمان، به حکم رد ایمان تقلیدی و امر به تعقل در ایمان، ضرورت دارد؛ ولی کافی نیست؛ چراکه ایمان با معرفت محصل، به دست نمی‌آید؛ بلکه با پیوستن دل و تصدیق قلبی تحصیل می‌شود. اشاعره، اهل کتاب یا کفاری را مثال می‌زنند که صرف معرفت آنها به وثوق و معتمد بودن پیامبر، موجب ایمان آنها نمی‌شود. از این رو ایمان غیر از معرفت است. وقتی معرفت ذهنی حاصل شود، دیگر نیاز به توجه و تجدید ندارد و همواره باقی می‌ماند؛ اما ایمان همواره در معرض آسیب تبدیل به غیر، کفر، یا زوال است.

اشاعره به جمع حالت نفسانی یقین با ایمان اعتقاد دارند. ایمان آنها با یقین روان‌شناختی به صدق خبر رسول حاصل می‌شود و با آن همراه است. آنها توضیح می‌دهند که یقین ما به صدق خبر صادق رسول، جزو علم ضرور و بدیهی ما به‌شمار می‌آید و اساساً علم ضرور یا بدیهی، علمی است که حالت نفسانی انسان نسبت به آن، یقین است؛ هرچند برای آن استدلال ندارد؛ یعنی یقین روانی حاضر است، هرچند یقین معرفتی غایب باشد.

اشاعره انسان را نسبت به وضعیت آینده خود در ایمان، اینکه آیا ایمان او تا پایان ادامه دارد که اصلاً ایمان تلقی شود، اینکه آیا ایمان او تصدیق قلبی واقعی است و اینکه آیا وضعیت مطلوبی در انتظار ایمان اوست، در حالت شک و ابهام باقی می‌گذارند و به کسی وعده نمی‌دهند که پس از ایمان چنین ابهام‌هایی یک‌سره تبدیل به فهم شود.

ج) ماهیت ایمان

اشاعره معتقدند مادام که عقدالقلب تشکیل نشود، هرگز ایمان تحقق نیافته است. ایمان اشاعره به حکم تسلیم قلبی بودن، ایمان فوق‌علم است و به همان میزان که والاتر از حد علم است، نیاز به محتوای تکمیلی دارد و عنصر اضافه‌کننده این محتوا، شورمندی است.

البته هر شورمندی‌ای در مخاطره شکل می‌گیرد. مخاطره زمانی است که خلاً معرفتی در میان باشد و یقین در کار نباشد. بی‌یقینی و خلاً معرفتی، که زیربنای شورمندی اشاعره است، به اعتبار عدم یقین به حصول ایمان حقیقی یا ایمان نزد خداست؛ چراکه این حصول، بستگی به علم و اراده خدا دارد.

اشاعره از آنجاکه مبدئی بیرونی برای ایمان، که همان دعوت رسول و ظهور معجزه است، در نظر می‌گیرند و ایمان را متعلق امر یا حکم می‌دانند، ایمان را از سنخ حکم، امر یا اقتدار، که یک عمل و کنش است، می‌بینند؛ هرچند این عمل چیزی جز عمل جوانحی ایمان، که عامل آن قلب باشد، نیست. در چنین ایمانی، به حکم ماهیت قلبی آن، عمل جوارحی نقش کمال و ثمره را دارد، نه نقش اصل و محتوا. ذات ایمان، عمل جوانحی قلب است و بیش و کم نمی‌شود. با این حال، می‌توان برای ایمان کمالی را تصور کرد که خارج از ذات آن و امری عرضی و تبعی است. هرچه عمل صالح فرد بیشتر باشد، ایمانش بیشتر است.

در دیدگاه اشاعره ایمان در طلب غایتی و رای خود نیست و هرگز نمی‌توان آن را ابزار و وسیله قلمداد کرد. نیز به دلیل عدم اطمینان از تحقق ایمان حقیقی و نیز عدم قطعیت نسبت به آینده آن، ایمان مؤمن مایه حزن و اندوه او، ولی از جهت امید به فضل خدا، مایه سرور و بهجتش است. بر این اساس، ایمان اشاعره ایمان بیم و امید و ایمان غم و شادی توأمان است. چنین ایمانی ترجیح و تمایل قلبی هر فرد را جداگانه طلب می‌کند؛ زوال شک او را به همراه دارد و مبرا از هرگونه تقلیدی است. پس اگر پرستش و دین‌داری امری عمومی باشد، ایمان امری شخصی و فردی است.

ج) متعلق ایمان

متعلق ایمان می‌تواند از سنخ اشیای عینی یا گزاره‌ها باشد. نظریه ایمان غیرگزاره‌ای، این است که بگوییم شخص به خدا ایمان دارد؛ یعنی متعلق ایمان، امری عینی است؛ اما نظریه ایمان گزاره‌ای این است که بگوییم شخص ایمان دارد که خدا هست یا انسان جاودانه است. در این صورت، متعلق ایمان گزاره‌هایند. در نظر اشاعره مؤمنان به اخبار رسول ایمان دارند و وجود خدا جزو خبرها و آورده‌های رسول است؛ پس متعلق ایمان آنها مجموعه گزاره‌های وحیانی و گفته‌های رسول است. از این‌روست که برای اشاعره نصوص دین اعم از قرآن و احادیث، متعلق اولیه ایمان‌اند.

ه) انگیزش ایمان

در نظر اشاعره تحقق تصدیق واقعی در قلب مؤمن، همواره می‌تواند کانون تردید باشد و پذیرش آن از سوی خدا و نیز تداوم آن تا زمان مرگ قطعی نیست. از سوی دیگر ترتب ثواب و عقاب به ایمان و کفر، به اراده خدا وابسته است و هرگز وجوب عقلی ندارد. از این‌رو انگیزه‌ای قطعی برای ایمان آوردن متصور نیست و همواره نوعی شورمندی و مخاطره در کار است. ایمان در نظر اشاعره، نه علت ناقصه نجات انسان است و نه علت تامه؛ نه شرط ضرور رستگاری انسان است و نه شرط کافی. در نتیجه مؤمن نه از تحقق شرط لازم ایمان، که تصدیق قلبی‌اش است، اطمینان دارد و نه از تحقق شرط کافی ایمان، که تداوم ایمان تا دم مرگ است. از این‌رو ایمان عامل نجات نیست. عامل نجات، فضل و کرم خداوند اشاعره است که انسان به آن امیدوار است و همین امید او را برای ایمان آوردن بر می‌انگیزاند.

و) سببیت در ایمان

اشاعره با اشاره به نقش اراده خدا در شکل‌گیری یقین روانی انسان در هنگام ظهور معجزه و نیز یقین معرفتی او پس از تأمل درباره وجود خدا، سببیت اراده الهی را در ایمان انسان نشان می‌دهند. در این دیدگاه، هیچ‌کس نمی‌تواند ایمان بیاورد، مگر آنکه خدا بخواهد و به انسان لطف کند. البته این‌گونه نیست که خدا لطفش را به همگان ارزانی دارد؛ چنان‌که به کفار لطف نمی‌کند.

ز) دین و ایمان

از نظر اشاعره دین داشتن لزوماً با ایمان داشتن یکی نیست. اشاعره کسانی را که به حکم فقه وارد دین می‌شوند، لزوماً وارد در ایمان نمی‌دانند و نیز کسانی را که به حکم فقه از قلمرو دین‌داری بیرون رفته‌اند، لزوماً بیرون شده از حیطة مؤمنان نمی‌شمارند. داوری کردن درباره ایمان افراد جایز نیست. ایمان نه با شهادتین حاصل می‌شود و نه با عمل صالح؛ بلکه قول و عمل با ایمان مجازی و ایمان نزد مردم و ایمان در دنیا ارتباط دارند؛ حال آنکه ایمان حقیقی در گرو حصول تصدیق واقعی در قلب، تحقق ایمان نزد خدا و تحقق ایمان اخروی است. از این‌رو مسلمان بودن، تلازمی با مؤمن بودن ندارد.

1. Theory of Faith

۲. در میان مؤلفه‌های نظریه ایمان معمولاً سخنی از «انگیزش ایمان» در میان نیست. مقصود از این تعبیر در مقاله حاضر نقش ایمان در تضمین آینده انسان از جهت دست‌یابی به سعادت ابدی است.
۳. محمدبن حسن ابن‌فورك، مقالات الشيخ ابي الحسن الاشعري امام اهل السنه، ص ۳۰؛ عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۲۴-۳۱.
۴. عبدالملک جوینی، البرهان فی اصول الفقه، ۱۸-۲۳؛ همو، العقیده النظامیه، ص ۵۷؛ همو، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی الاعتقاد، ص ۸.
۵. محمدبن حسن ابن‌فورك، همان، ص ۳۱.
۶. عبدالملک جوینی، العقیده النظامیه، ص ۵۷؛ همو، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی الاعتقاد.
۷. عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۴-۲۵.
۸. عبدالملک جوینی، البرهان فی اصول الفقه، ص ۱۸-۲۳؛ همو، العقیده النظامیه، ص ۵۷؛ همو، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی الاعتقاد، ص ۸.
۹. احمد بن عبداللطیف، منهج الاشاعره فی دراسته العقیده، ص ۴۹۱.
۱۰. عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ۱۷۸-۱۷۹.
۱۱. سعیدالدین تفتازانی، شرح العقاید النسفیة، ص ۲۰۸.
۱۲. ابوالحسن اشعری، اصول اهل السنه و الجماعه (رساله اهل الثغر)، ص ۴۳؛ عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ۱۷۳.
۱۳. ابوالحسن اشعری، اصول اهل السنه و الجماعه (رساله اهل الثغر)، ص ۳۲-۵۲.
۱۴. عبدالملک جوینی، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی الاعتقاد، ص ۲۷۳-۲۸۰؛ همو، العقیده النظامیه، ص ۲۲۵-۲۲۶.
۱۵. میمون‌بن محمد نسفی، تبصره الادله فی اصول الدین، ص ۳۱-۳۲.
۱۶. سعیدالدین تفتازانی، همان، ص ۲۰۸.
۱۷. ابوالحسن اشعری، اصول اهل السنه و الجماعه (رساله اهل الثغر)، ص ۴۶.
۱۸. محمدبن حسن بن‌فورك، همان، ص ۲۵۷-۲۶۱ و ۲۵۱-۲۵۲.
۱۹. همان، ص ۲۵۷-۲۶۱.
۲۰. همان، ص ۲۷۱، ۲۵۰، ۲۸۵ و ۲۹۲-۲۹۳؛ عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ۲۵ و ۳۱؛ عبدالملک جوینی، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی الاعتقاد، ص ۳۱.
۲۱. محمدبن حسن ابن‌فورك، همان، ص ۳۰؛ عبدالملک جوینی، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی الاعتقاد، ص ۲۵.
۲۲. ابوالحسن اشعری، رساله استحسان الخوض فی طلب علم الکلام، ص ۲؛ عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ۲۵۵.
۲۳. عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ۲۵۵ و ۲۴۸-۲۴۹.
۲۴. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، ص ۵۷۱-۵۸۱.
۲۵. ابوالحسن اشعری، اصول اهل السنه و الجماعه (رساله اهل الثغر)، ص ۳۳-۳۸ و ۸۰؛ محمدبن طیب باقلانی،

- الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٣٣-٣٧.
٢٦. ابوالحسن اشعري، اصول اهل السنه و الجماعة (رساله اهل الثغر)، ص ٥١-٦٢ و ص ٨٧-٨٨.
٢٧. همان، ص ٥١-٦١.
٢٨. ابوالحسن اشعري، اللمع في الرد على اهل الزيغ و البدع، ص ١٨-١٩.
٢٩. همو، اصول اهل السنه و الجماعة (رساله اهل الثغر)، ص ٣٣؛ محمدبن طيب باقلاني، التمهيد في الرد على الملحده المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، ص ٣٤؛ عبدالملك جويني، لمع الادله في قواعد عقايد اهل السنه و الجماعة، ص ٩٠-٩١.
٣٠. محمدبن طيب باقلاني، التمهيد في الرد على الملحده المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، ص ٤٥.
٣١. همان، ص ٢١؛ همو، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٤٥؛ عبدالملك جويني، الشامل في اصول الدين، ص ٣٦٣.
٣٢. ابوالحسن اشعري، اصول اهل السنه و الجماعة (رساله اهل الثغر)، ص ٢٥؛ عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ١٤ و ٧٢-٣٣.
٣٣. ابوالحسن اشعري، اللمع في الرد على اهل الزيغ و البدع، ص ١٢٢؛ محمدبن طيب باقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٨٤؛ عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ٢٤٧-٢٥١؛ عبدالملك جويني، كتاب الارشاد الى قواطع الادله في اصول الاعتقاد، ص ٣٣٣-٣٣٤.
٣٤. سعدالدين تفتازاني، همان، ص ١٩٨؛ ميمون بن محمد نسفي، همان، ص ٤١٥؛ صلاح الدين ادلبي، عقايد الاشاعره في حوار هادي مع شبهات المناوئين، ص ١٠٤-١٠٧.
٣٥. صلاح الدين ادلبي، همان، ص ١٦٥؛ عبدالرحمن بدوي، همان، ص ٦٧٢.
٣٦. سعدالدين تفتازاني، همان، ص ١٩٨.
٣٧. ابوالحسن اشعري، اللمع في الرد على اهل الزيغ و البدع، ص ١٢٢-١٢٣؛ محمدبن طيب باقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٨٤-٨٥؛ عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ٢٤٨؛ عبدالملك جويني، كتاب الارشاد الى قواطع الادله في اصول الاعتقاد، ص ٣٣٢.
٣٨. مسلم بن حجاج قشيري، صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٧٦٩.
٣٩. احمدبن حنبل، مسند احمد، ج ٢، ص ٤؛ محمدبن حسن ابن فورك، همان، ص ١٥١؛ محمدبن طيب باقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٨٥؛ عبدالملك جويني، كتاب الارشاد الى قواطع الادله في اصول الاعتقاد، ص ٣٣٤؛ عبدالوهاب بن علي سبكي، طبقات الشافعيه الكبرى، ج ١، ص ٤٥.
٤٠. محمدبن يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ١، باب ايمان، روايت ٦٥.
٤١. سليمان بن الأشعث ابوداود، سنن ابى داود، كتاب السنه ١٤.
٤٢. عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ٢٤٧-٢٥١.
٤٣. ابوالحسن اشعري، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ص ٢٩٢-٢٩٤؛ ميمون بن محمد نسفي، همان، ج ١، ص ٣٨.

٤٤. عبدالوهاب بن على سبكي، همان، ج ١، ص ٤٧.
٤٥. محمدبن عبدالكريم شهرستاني، الملل و النحل، ص ١٢٨-١٣٩.
٤٦. عبدالقاهر بغدادى، همان، ص ٢٤٨.
٤٧. سعيدالدين تفتازانى، همان، ص ٤٤٠-٤٤٢.
٤٨. عبدالملك جوينى، العقيدہ النظاميه، ص ٢٥٨.
٤٩. ابوالحسن اشعري، اصول اهل السنه و الجماعه (رساله اهل الثغر)، ص ٨٧؛ محمدبن طيب باقلائي، الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ٨٩؛ ابوبكر سابق صقلى، كتاب الحدود الكلاميه و الفقيهه على رأى اهل السنه الاشعريه، ص ١٤٦.
٥٠. مسعودبن عمر تفتازانى، شرح المقاصد، ج ٥، ص ٢٠٩.
٥١. محمدبن طيب باقلائي، الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ٨٩ و ٥٠؛ عبدالملك جوينى، العقيدہ النظاميه، ص ٢٦٠.
٥٢. ابوالحسن اشعري، اصول اهل السنه و الجماعه (رساله اهل الثغر)، ص ٨٧؛ احمدبن حسين بيهقى، الاعتقاد على مذهب السلف اهل السنه و الجماعه، ص ٩.
٥٣. محمدبن طيب باقلائي، الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ٨٥؛ عبدالوهاب بن على سبكي، همان، ج ١، ص ٤٥.
٥٤. همان، ص ٤٧.
٥٥. محمدبن عبدالكريم شهرستاني، الملل و النحل، ج ١، ص ١٣٨-١٣٩؛ همو، نهايه الاقدام فى علم الكلام، ص ٤٧١-٤٧٤.
٥٦. سعيدالدين تفتازانى، همان، ص ١٨٩.
٥٧. محمدبن حسن ابن فورك، همان، ص ١٥٢؛ محمدبن طيب باقلائي، الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ٨٥-٨٦؛ ميمونبن محمد نسفى، همان، ج ٢، ص ٤١١-٤١٢.
٥٨. محمدبن حسن ابن فورك، همان، ص ١٥٣؛ محمدبن طيب باقلائي، الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ٨٥-٨٦؛ عبدالملك جوينى، العقيدہ النظاميه، ص ٣٧٢-٤٧٢ و ٢٥٨.
٥٩. محمدبن طيب باقلائي، الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ٨٦.
٦٠. سعيدالدين تفتازانى، همان، ص ١٩٤.
٦١. محمدبن حسن ابن فورك، همان، ص ١٥٥؛ جلال محمد موسى، نشأه الاشعريه و تطورها، ص ١٦٧؛ ويلفرد مادلونگ، مكتبها و فرقهاى اسلامى در سدههاى ميانه، ترجمه جواد قاسمى، ص ١٣؛ عبدالرحمن محمد سعيد دمشقيه، موقف ابن حزم من المذهب الاشعري، ص ٥٢.
٦٢. ابوالحسن اشعري، اللمع فى الرد على اهل الزيغ و البدع، ص ٧٥؛ محمدبن حسن ابن فورك، همان، ص ١٥٢-١٥٣ و ١٥٧.
- ٦٣ و ١٠٦؛ هود: ٢٣؛ يونس: ٩ و...

۶۴. مسلم بن حجاج قشیری، همان، ج ۱، ص ۳۹.
۶۵. احمد بن حنبل، همان، ج ۲، ص ۲۵۸.
۶۶. میمون بن محمد نسفی، همان، ص ۴۰۷-۴۰۹؛ سعیدالدین تفتازانی، همان، ص ۱۹۵-۱۹۶.
۶۷. محمد بن حسن ابن فورک، همان، ص ۱۵، عبدالملک جوینی، *الشامل فی اصول الدین*، ص ۱۲ و ۱۳، همو، *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی الاعتقاد*، ص ۲۸؛ عبدالرحمن بن احمد عضدالدین ایجی، *المواقف فی علم الکلام*، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ علی بن محمد جرجانی، *شرح المواقف فی علم الکلام*، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۸؛ مسعود بن عمر تفتازانی، *شرح المقاصد فی علم الکلام*، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۹؛ محمد رمضان عبدالله، *الباقلائی و آرائه الکلامیه*، ص ۲۵۷-۲۶۳؛ خادمی، عین الله، «تبیین نظریه اشاعره درباره عادت الله»، در *خردنامه صدر*، ش ۱۸، ص ۷۵.
۶۸. سعیدالدین تفتازانی، همان، ص ۲۰۸.
۶۹. محمد بن حسن ابن فورک، همان، ص ۳۱.
۷۰. محمد بن حسن ابن فورک، همان، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ عبدالملک جوینی، *العقیده النظامیه*، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ محمد ابراهیم فیومی، *شیخ اهل السنه و الجماعة الامام ابوالحسن اشعری*، ص ۴۸۸.
۷۱. محمد بن حسن ابن فورک، همان، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ محمد بن طیب باقلانی، *الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به*، ص ۹۱؛ عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ۲۵۳.
۷۲. این روایت در آثار متکلمان اشعری آمده است.
۷۳. عبدالملک جوینی، *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، ص ۱۹۰-۱۹۲.
۷۴. ابوالحسن اشعری، *اصول اهل السنه و الجماعة (رساله اهل الثغر)*، ص ۸۴-۷۵؛ محمد بن طیب باقلانی، *الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به*، ص ۳۰؛ عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ۱۴۰-۱۴۶؛ عبدالملک جوینی، *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، ص ۲۲۳؛ میمون بن محمد نسفی، همان، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۶.
۷۵. اشعری، ص ۷۳-۷۴.
۷۶. همان، ص ۷۹، ۸۵.
۷۷. ابوالحسن اشعری، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، ص ۱۱۷؛ محمد بن طیب باقلانی، *الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به*، ص ۷۴؛ عبدالملک جوینی، *لمع الادله فی قواعد عقاید اهل السنه و الجماعة*، ص ۱۳۲.
۷۸. عبدالملک جوینی، *العقیده النظامیه*، ص ۱۳۸-۱۴۴.
۷۹. ابوالحسن اشعری، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ عبدالقاهر بغدادی، همان، ص ۲۴-۲۵؛ محمد بن طیب باقلانی، *التمهید فی الرد علی الملحد المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله*، ص ۳۸۲-۳۸۳.
۸۰. محمد بن طیب باقلانی، *الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به*، ص ۳۸ و ۶۱.
۸۱. این روایت در آثار متکلمان اشعریکه برخی از آنها در متن ذکر شده اند، آمده است.
۸۲. ابوالحسن اشعری، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، ص ۷۱-۸۰؛ محمد بن طیب باقلانی، *التمهید فی الرد علی الملحد المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله*، ص ۴۸؛ عبدالملک جوینی، *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، ص ۳۲۱.

منابع

- ابن عبداللطیف، احمد، *منهج امام الحرمين في دراسته العقيدة*، رياض، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الاسلاميه. ۱۴۱۴ق.
- ابن فورک، محمد بن حسن، *مقالات الشيخ ابي الحسن الاشعري امام اهل السنه*، بيروت، مكتبة الثقافه الدينيه، ۱۴۲۵ق.
- ادکبی، صلاح الدين، *عقاید اشاعره في حوار هادي مع شبهات المناوئين*، بی جا، دار الاسلام، ۱۴۲۹ق.
- اشعری، ابو الحسن، *اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع*، بی جا، دار لبنان للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ق.
- اشعری، ابوالحسن، *اصول اهل السنه و الجماعه (رساله اهل الثغر)*، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث، بی تا.
- اشعری، ابوالحسن، *رسالة استحسان الخوض في علم الكلام*، حيدر آباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۴۰۰ق.
- اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين*، تهران، اميرکبير، ۱۳۶۳.
- باقلانی، ابوبکر محمد ابن طيب، *التمهيد في الرد على الملحده المعطله و الراضه و الخوارج و المعتزله*، بيروت، دار الفكر العربي، بی تا.
- باقلانی، ابوبکر محمد ابن طيب، *الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به*، بيروت، عالم الكتب، ۱۴۰۷ق.
- بدوی، عبدالرحمن، *تاريخ اندیشه های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدين*، چ دوم، بيروت، دارالکتب العلميه، ۱۴۰۱ق.
- بيهقي، احمد بن حسين، *الاعتقاد على مذهب السلف اهل السنه و الجماعه*، بيروت، دارالکتب العلميه، ۱۴۰۴ق.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، شريف الرضی، ۱۳۷۱ق.
- تفتازانی، سعیدالدين، *شرح العقاید النسفيه*، بی جا، بی نا، بی تا.
- جوینی، عبدالملک، *كتاب الارشاد الى قواطع الادله في اصول الاعتقاد*، چ دوم، بيروت، مؤسسه الكتاب الثقافيه، ۱۴۱۶ق.
- جوینی، عبدالملک، *البرهان في اصول الفقه*، بی جا، بی نا، بی تا.
- جوینی، عبدالملک، *لمع الادله في قواعد عقاید اهل السنه و الجماعه*، چ دوم، بيروت، عالم الكتب، ۱۴۰۷ق.
- جوینی، عبدالملک، *العقیده النظاميه*، بيروت، دارالسبيل الرشاد و دارالتفاسیر، ۱۴۲۲ق.
- جوینی، عبدالملک، *الشامل في اصول الدين*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۰.
- دمشقیه، عبدالرحمن محمد سعید، *موقف ابن حزم من المذهب الاشعري*، بی جا، دار الصمیع، ۱۴۱۸ق.
- سابق صقلی، ابوبکر، *كتاب الحدود الكلاميه و الفقهيه على رأي اهل السنه الاشعريه*، تونس، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۸م.
- سبکی، تاج الدين عبدالوهاب ابن علی، *طبقات الشافعيه الكبرى*، بی جا، دار احیاء الكتب العربي، بی تا.
- شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بيروت، بی نا، ۱۲۹۵ق.

- شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم، *نهاية الاقدام في علم الكلام*، بی‌جا، مکتبه المتبني، بی‌تا.
- فخر رازی، محمد ابن عمر، *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الكبير و مفاتيح الغیب*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ق.
- القیومی، محمد ابراهیم، *شیخ اهل السنة و الجماعة الامام ابوالحسن الاشعری، تاریخ الفرق الاسلامیه السیاسی و الیدی، کتاب الخامس*، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۴۲۲ق.
- مادلونگ، ویلفرد، *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۷.
- موسی، جلال محمد، *نشأة الاشعریه و تطورها*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۲م.
- نسفی، ابوالمعین میمون بن محمد، *تبصرة الادله في اصول الدين*، بی‌جا، نشریات ریاسه الشئون الیدییه للجمهوریه ترکیه، ۱۹۹۰م.
- خادمی، عین‌الله، «تبیین نظریه اشاعره درباره عادت الله»، در *خردنامه صدرا*، ش ۱۸، زمستان ۱۳۷۸، ص ۷۵ - ۹۳
- ابن حنبل، احمد؛ *مسند احمد*، (۶جلدی) بیروت، دارالفکر، بی‌تا
- قشیری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۹ق.
- ابوداود سلیمان بن الأشعث، *سنن ابی داود*، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف في علم الكلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- عبدالرحمن بن احمد عضدالدین ایجی، *المواقف في علم الكلام*، بیروت، عالم الکتب، بی‌تا.
- عبدالله، محمدرضان، *باقلانی و آرائه الكلامیه*، بغداد، مطبعه الامه، ۱۹۸۶م.

