


نوع مقاله: پژوهشی

تحول مفهوم «ایمان» در سیر تاریخی آرای متکلمان امامیه

سیده شیما انوشه/ دکترای کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث.

sh.anoosheh@gmail.com

 orcid.org/0009-0003-9373-431X

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱

چکیده

بررسی مفهوم «ایمان» در سیر تاریخی آرای متکلمان امامیه پرده از این حقیقت برمی‌دارد که تمایل و بینش متکلمان نسبت به دو مقوله «نص» یا «عقل»، در تعریف آنان از «ایمان» سهم بسزایی داشته است. از این روی نوشتار پیش‌رو کوشیده است سیر تحول مفهوم «ایمان» را در آرای متکلمان امامیه با بهره‌گیری از منابع و مستندات کتابخانه‌ای و به شیوه «تحلیلی - توصیفی» بررسی کند. یافته‌ها نشان می‌دهد متکلمان نص‌گرا ماهیت «ایمان» را مرکب از اجزا و مؤلفه‌های گوناگون شناختی، عاطفی و عملکردی معرفی می‌کنند و این به ارتباط مفهومی و التزامی میان «ایمان» و «عمل» می‌انجامد. این در حالی است که متکلمان عقل‌گرای شیعه ماهیت ایمان را تک‌جزئی و تنها برخوردار از مؤلفه شناختی - عاطفی معرفی می‌کنند که گاه آن را در ارتباطی وجودی - و نه مفهومی و التزامی - با عمل دانسته و گاه بر نبود چنین ارتباطی اذعان داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: ایمان، ماهیت ایمان، متکلمان امامیه، نص‌گرایی، عقل‌گرایی.

کشف چپستی و ماهیت «ایمان» همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متکلمان محسوب می‌شده است. این مسئله مبنای مباحث عمده‌ای را در حوزه‌های بینشی، کنشی و گرایشی انسان شکل می‌دهد. از این رو چنان که ماهیت ایمان تنها متشکل از عنصر معرفت یا تصدیق قلبی باشد، انجام اعمال خلاف شرع، فرد را از گستره مؤمنان خارج نمی‌سازد. این در حالی است که در نظر گرفتن ماهیت ایمان به‌مثابه مقوله‌ای مرکب از معرفت و عمل، گناهکار را از دایره مؤمنان خارج می‌کند، هرچند او کماکان در گستره وسیع اسلام قرار دارد.

این امر که نوعی قضاوت بیرونی درباره فرد به‌شمار می‌رود، گویای اثرگذاری یک موضوع بینشی و اعتقادی (چپستی ماهیت ایمان) بر موضوع بینشی دیگری (خروج یا عدم خروج از دایره ایمان) است. افزون بر این، گاه همین بینش (درکی که از ماهیت ایمان حاصل می‌شود) بر وجود فرد مؤمن، اثرات گرایشی و رفتاری می‌گذارد؛ آن‌گاه که فرد ایمان را تنها با عنصر «معرفت» می‌شناسد، گمان می‌کند که عملکرد او - هرگونه که باشد - منجر به خروجش از دایره مؤمنان نخواهد شد. این همان است که در سطح جامعه، با عبارت «پاک‌دل» از آن یاد می‌شود که گاه مجوز عدم پابندی به ظواهر شرع را صادر می‌نماید.

افزون بر این، بررسی تفاوت‌هایی که از تعریف «ایمان» در میان متکلمان امامیه وجود دارد، گواه آن است که در پهنه سیر تاریخی، مکاتب کلامی با ارائه تعاریف متفاوت از «ایمان» هریک ماهیتی متمایز از دیگری برای آن در نظر گرفته‌اند. از این رو نوشتار حاضر کوشیده است ضمن بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و به شیوه «تحلیلی - توصیفی» به این سؤال اساسی پاسخ دهد که اساساً مفهوم «ایمان» در سیر تاریخی آرای متکلمان امامیه، دستخوش چه تحولاتی شده است؟

بررسی تحولات مفهوم «ایمان» در گذر زمان، پاسخگوی سؤالی فرعی‌تر خواهد بود: چه ارتباطی میان تحولات مفهوم «ایمان» با مکاتب کلامی وجود دارد؟ به بیان دیگر، عقل‌گرایی یا نص‌گرایی متکلمان امامیه چگونه بر تعریف آنها از مفهوم و ماهیت «ایمان» اثرگذار بوده است؟

اهمیت مسئله از آن‌روست که تعاریف ارائه‌شده از ماهیت ایمان، در شکل‌گیری رفتارها، گرایش‌ها و بینش‌های افراد نقش خواهد داشت و همین امر جامعه را نیز تحت تأثیر قرار خواهد داد؛ چنان که برداشت تک‌بعدی از ایمان و فردی دانستن آن، فروگاهی معتقدات دینی در محدوده اعمال فردی و قلبی را در پی خواهد داشت و ایمان فردی بریده از اجتماع، در قید و بند بی‌تفاوتی و عدم احساس مسئولیت اجتماعی گرفتار خواهد شد. این در حالی است که فهم ایمان به‌مثابه امری ذوب‌عادی و ارتباطی وثیق میان ایمان با کنش‌ها، بینش‌ها و گرایش‌های انسانی ایجاد خواهد کرد، تا جایی که حتی حب و بغض‌های اجتماعی نیز در شکل‌گیری و موجودیت ایمان دخیل می‌شود.

توضیح آنکه به‌طور کلی در آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام «حب و بغض‌ها» اموری هم‌تا و هم‌سان با ایمان شمرده شده‌اند. این عبارت تأمل‌برانگیز که می‌پرسد: «هل الايمان الا الحب والبغض؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۵) به حضور پرننگ مسئله حب و بغض‌های فردی و اجتماعی در محتوای ایمان اشاره دارد و بیان می‌کند که ایمان به هر چیز، بدون حب آن

قابل تحقق نیست (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸ ص ۳۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸ ص ۲۶۰). در این روایت که پهنه حب و بغض‌ها، مرز دوستی‌ها و دشمنی‌های فردی را درمی‌نوردد و به ساحت حب و بغض‌های اجتماعی وارد می‌شود، به روشنی محتوای ایمان با انواع دوستی‌ها و دشمنی‌ها - اعم از فردی و اجتماعی - پیوند می‌خورد. این مسئله از عمومیت کلام روایت به‌دست می‌آید. از این‌رو حب خیر و طاعت و بغض شرّ و معصیت که در بسیاری مواقع اموری فردی هستند، با حب اهل بیت علیهم‌السلام و مؤمنان و بغض دشمنان ایشان همراه یکدیگر بیان گردیده است.

پیشینه

پیش‌تر پژوهش‌های قابل توجهی معنای «ایمان» را از نگاه متکلمان بررسی کرده و یا آثار اجتماعی ایمان را کاویده‌اند، لیکن بررسی سیر تحول مفهوم «ایمان» در آرای متکلمان در گذر زمان مد نظر قرار نگرفته و یافت و تحلیل ارتباط میان مکاتب کلامی و معنای ایمان مسئله‌ای تازه می‌نماید.

۱. بررسی معنای لغوی «ایمان»

درباره معنای «ایمان» در لغت، اختلاف نظرهای فراوانی وجود ندارد. بر مبنای کتب لغوی، ریشه واژه «ایمان» از «أمن» یا «أمان» است که به «ضد خوف» یا «نقیض خیانت» معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸ ص ۳۸۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۴-۲۱؛ جوهری، بی‌تا، ج ۵ ص ۲۰۷۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۱۷۶). البته به نظر می‌رسد معنای «أمان» (نقیض خیانت) را می‌توان به «أمن» برگرداند و در مجموع، ریشه واحدی برای آنها لحاظ کرد؛ زیرا در مفهوم «أمان»، نوعی پناهندگی از شرّ و آسیب نهفته است که حکایت از برطرف شدن ترس دارد؛ همان‌گونه که وقتی چیزی را به دست کسی به امانت می‌سپاریم، گویی خیال خود را از ترس از دست دادن یا آسیب دیدن آن راحت کرده‌ایم.

برخی نزدیک به همین معنا را برای «امانت» (نقیض خیانت) مطرح کرده و آن را معادل «آرامش قلبی» دانسته‌اند. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۵).

معنای «سکون القلب» یا «آرامش قلبی» برای ریشه «أمن» نیز در نظر گرفته شده (فیومی، ج ۱، ص ۱۸) که می‌تواند به معنای «ضد خوف» نزدیک باشد.

بنابراین می‌توان یکی از ریشه‌های اصلی «ایمان» را «أمن» به معنای «ضد خوف» دانست که با معنای «سکون و آرامش قلبی» قرابت دارد.

علاوه بر این، لغت‌دانان معنای دیگری را نیز برای «ایمان» در نظر گرفته‌اند: «تصدیق» و «ضد تکذیب» و به اتفاق، معنای آیه «مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا» (یوسف: ۱۷) را به «ما انت بمصدق لنا» بازگردانده‌اند. به نظر می‌رسد در همه این استعمالات، نوعی «ترس‌زدایی» و «آرامش‌بخشی» وجود دارد.

در معنای «تصدیق» نیز سکون و آرامش نفس لازم است، هرچند منحصر در آن نیست؛ یعنی تصدیق می‌تواند با همه وجود صورت گیرد، اما اگر بدون آرامش قلبی باشد و در قلب انسان نسبت به کسی اضطراب یا ترس وجود داشته باشد، تصدیق صورت نمی‌گیرد (صادقی، ۱۳۸۸، ص ۷۵-۱۰۲). بدین‌سان با ورود ایمان به قلب، ساحت قلب از

اضطراب و تشویش دور می‌شود، گویی متعلق ایمان، مایهٔ امنیت و سکون قلب و مخالفت با آن آشفستگی‌زاست. این آشفستگی و اضطراب در قلب مؤمن راه ندارد؛ زیرا «ایمان» درون آن است. بنابراین در ریشهٔ واژهٔ «ایمان» و واژه‌های هم‌خانواده آن نوعی «بُعد عاطفی» (سکون و آرامش) نهفته و منظور از «تصدیق» از نظر لغوی، تصدیق قلبی است و صرف تصدیق منهای بُعد عاطفی، گویای معنای لغوی «ایمان» نیست، بلکه باید در معنای لغوی «ایمان» به این بُعد عاطفی نهفته در معنای آن توجه داشت (ابراهیم‌زادهٔ آملی، ۱۳۹۵، ص ۴۱-۷۰).

با توجه به آنچه گذشت، اگرچه می‌توان مفهوم «ایمنی‌بخشی» را به‌عنوان ریشهٔ معنایی واژهٔ «ایمان» در نظر گرفت و همهٔ معانی دیگر مورد اشاره اهل لغت را به این اصل معنایی بازگرداند، اما در عین حال، نباید از تجلی و بروز ایمان - حتی در معنای لغوی آن - در سه ساحت قلب، رفتار و گفتار غفلت نمود. توضیح اینکه اگرچه به نظر می‌رسد جایگاه تحقق «امنیت» قلب انسان است و در نهایت نیز «ایمان» در ساحت قلب متجلی می‌شود، سخن از ایمان در تنیدگی با مسئلهٔ «چیستی متعلق ایمان» قرار می‌گیرد: ایمان به چه چیزی؟ یا به چه کسی؟ و با ایجاد ارتباط میان فرد و متعلق ایمان - که نوعی ارتباط بیرونی است - ایمان، سرزمین قلب را به تصرف درمی‌آورد. چنین ارتباطاتی در بطن خود به سایر ریشه‌های واژهٔ «ایمان» از نگاه لغویان اشاره دارد.

به این معنا، چنانچه از «ضد خیانت» و یا «ضد تکذیب» در معنای «ایمان» سخن بگوییم، به تأثیر گذاری دو ساحت عمل و گفتار در معنای ایمان توجه داشته‌ایم و از این رو گرچه در نهایت ریشهٔ «امن» را برای این واژه اختیار کرده‌ایم، اما همچنان تحقق این مسئله (امنیت) را در پرتو برقراری ارتباطات گفتاری و رفتاری بیرونی تبیین می‌کنیم.

۲. بررسی مفهوم «ایمان» در سیر تاریخی آرای متکلمان امامیه

چون بررسی یک موضوع در سیر تاریخی کاربرد آن می‌تواند حکایتگر تغییرات و تحولات ماهوی و مفهومی آن باشد، در ادامه، موضوع ایمان را از نگاه متکلمان امامیه به ترتیب تاریخی بررسی می‌کنیم:

۲-۱. ایمان در آرای شیخ صدوق (۳۰۵-۳۸۱ق)

شیخ صدوق که می‌توان او را برجسته‌ترین نمایندهٔ مکتب کلام نقل‌گرای امامیه در قم دانست، ایمان را - بر اساس روایت - به اقرار (به شاهدتین) به زبان و باور آن در قلب و عمل (به مقتضیات آن) با جوارح تعریف می‌کند (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۳۹).

بر این اساس، ایمان به‌منزله فعلی قلبی (نفسانی یا جوانحی) و جوارحی (اعم از گفتاری و رفتاری) در نظر گرفته شده است. چون معنای «تصدیق» - مطابق آنچه در معنای لغوی بدان اشاره شده - جنبهٔ قلبی و عاطفی دارد، در تعریف مذکور، دو بُعد عاطفی و عملی در ایمان نقش دارند. اما دستیابی به ماهیت کامل ایمان از دیدگاه شیخ صدوق، دقت در سایر روایات مرتبط با ایمان در کتب ایشان را می‌طلبد.

ایشان در کتاب *التوحید* روایتی را از امام رضا ع نقل می‌کند که حضرت می‌فرماید: «عقول خدا را تصدیق می‌کنند و کسی که به خدا اقرار کرد، ایمان او کامل می‌شود» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰). در اینجا حضرت

«تصدیق» را فعل عقل می‌دانند و سپس در ادامه، اقرار فرد به خداوند را موجب تکمیل ایمان خوانده‌اند. این اقرار مبتنی بر تصدیق عقلی است. این سخن روشن می‌کند که ایمان در نگاه شیخ صدوق ماهیتی مرکب از «عمل»، «معرفت و آگاهی» و «باور قلبی» دارد.

به عقیده او، خدشه در ساحت عمل و رفتار، مانند ارتکاب گناهان - چه صغیره و چه کبیره - اگرچه منجر به خروج فرد از دایره ایمان می‌شود، لیکن او را به وادی «کفر» داخل نمی‌گرداند؛ زیرا وسعت دایره اسلام بیش از ایمان است و فرد تنها در صورت «اقرار به شهادتین با زبان» به جرگه مسلمانان می‌پیوندد (همان، ص ۲۲۹).

از سوی دیگر/بن‌بابویه ایمان را امری قابل افزایش و کاهش می‌داند و اعمال خوب و بد را از عوامل مؤثر در این امر برمی‌شمارد؛ زیرا علاوه بر اشاره به روایاتی که انجام بعضی اعمال را در فزونی یا کاهش ایمان، به‌طور مستقیم اثرگذار خوانده، به روایات دیگری اشاره داشته که از «مدرج بودن ایمان» سخن گفته‌اند و درجات ایمان را می‌تواند دلیلی بر امکان اشتدادپذیری آن دانست.

۲-۲. ایمان در آرای شیخ مفید (۳۱۳-۴۳۶ق)

شیخ مفید که او را یکی از رهبران مکتب کلام عقل‌گرای امامیه در بغداد خوانده‌اند، ماهیت ایمان را از سنخ «معرفت» می‌داند و تصریح می‌کند که مؤمن از آن نظر که دارای معرفت است، مؤمن است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۱).

همچنین به این علت که ایمان از نظر شیخ مفید خصوصیتی عقلی است، «محو ناشدنی» است (جوادی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲) و قابلیت افزایش و کاهش ندارد؛ زیرا عبارت است از: یقینی چندان عقلانی که چون یک بار حاصل شود، از دست نخواهد رفت (مکدرموت، ۱۳۶۳، ص ۴۷۷).

در نظر او «ایمان واقعی» شناخت و معرفت چنان روشنی است که هرکس دارای آن باشد، نمی‌تواند پس از آن کافر شود و چون اطاعت از قانون شرع جزئی از ماهیت آن نیست و گناهان بعدی سبب خروج شخص از جرگه مؤمنان نخواهد بود (همان، ص ۳۲۰). بر این اساس وی اعمال را در تعریف ایمان داخل نمی‌داند و مرتکب کبیره را نه مؤمن مطلق و نه فاسق مطلق، بلکه او را مؤمن گناهکار می‌شمارد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۴).

او در پاسخ به این تعارض که چگونه درحالی که ایمان فاقد قابلیت اشتداد و زوال است، گاه فردی از افراد امامیه مرتکب عمل کفرآمیزی همچون خیانت به امام خود می‌شود، می‌گوید: چنین شخصی هرگز واقعاً مؤمن نبوده است! بنا بر نظر شیخ مفید، حصول معرفت برای شخص، موجد ایمان در اوست و چنین ایمانی تحت تأثیر گناه نیز زایل نخواهد شد. به بیان دیگر، میان ایمان و معرفت پیوند برقرار است و تا زمانی که معرفت به متعلق ایمان در فرد وجود دارد، او در زمره مؤمنان محسوب می‌شود.

۲-۳. ایمان در آرای سید مرتضی (۴۳۶-۳۵۵ق)

علاوه بر شیخ مفید، شاگرد وی سید مرتضی - که می‌توان او را بنیان‌گذار مکتب عقل‌گرای متمایل به اعتزال در بغداد (عطایی نظری، ۱۳۹۷، ص ۳-۵۷) دانست - نیز تعریفی «تک‌عنصری» از ایمان ارائه می‌دهد. ایشان به پیروی از

استاد خود، شیخ مفید، ایمان را همان علم و معرفت دانسته، می‌گوید: دلیل ما بر اینکه ایمان همان تصدیق قلبی است، آن است که نباید معنای لغوی یک واژه را تا وقتی قرینه‌ای بر خلاف آن وجود ندارد، در استعمال شرعی رها کنیم (سید مرتضی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۳۸). و عرف لغویان نیز «تصدیق» را همان شناخت و معرفت تعریف کرده‌اند (همان، ص ۵۴۵)؛ یعنی با وجود اینکه در معنای «ایمان» به «تصدیق قلبی» اشاره دارند، در نهایت آن را به معنای علم و معرفت برمی‌گردانند و بدین‌روی میان تصدیق قلبی و معرفت، تمایزی قایل نیست.

در نظر او «عمل» خارج از حوزه مفهومی ایمان است، اما می‌توان آن را از لوازم ایمان به حساب آورد. از این‌رو مرتکب کبیره را در صورت داشتن معرفت و اقرار، «مؤمن فاسق» می‌داند و بر این باور است که ارتکاب گناه موجب خروج فرد از دایره ایمان نخواهد شد (همان، ص ۲۵).

چون سید مرتضی میان «ذات ایمان» و «کمالات ایمان» تمایز قایل است، امکان زیادت و نقصان را برای کمالات ایمان ثابت می‌داند، ولی ذات ایمان را از قابلیت اشتداد و زوال برخوردار نمی‌داند (کاوه، ۱۳۹۰).

۲-۴. ایمان در آرای شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق)

علاوه بر شیخ مفید و سید مرتضی، شیخ طوسی نیز ایمان را دارای ماهیتی تک‌عنصری می‌داند و تصدیق قلبی نسبت به خداوند و پیامبر ﷺ و واجبات الهی را در قرارگیری فرد در زمره مؤمنان کافی دانسته است (طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۰). از این‌رو اقرار لسانی یا عمل را در این زمینه لازم نمی‌بیند؛ چنان‌که در نقطه مقابل، کفر را انکار یا جحود قلبی معرفی می‌نماید (همان).

البته «معرفت» و آگاهی نسبت به متعلقات ایمان نیز در برخی آثار ایشان به‌گونه‌ای مد نظر قرار گرفته است که به نظر می‌رسد با «تصدیق قلبی» تمایزی ندارد. اما چون رابطه ایمان و معرفت رابطه‌ای بسیار نزدیک و ناگسستگی است و معرفت یکی از اسباب ایمان است، پس حق این است که معرفت شرط لازم ایمان دانسته شود و نه شرط کافی آن.

چون عمل از منظر شیخ طوسی در حقیقت ایمان سهمی ندارد و از عناصر تشکیل‌دهنده ایمان به‌شمار نمی‌رود، بلکه ایمان تنها تصدیق قلبی به خداوند و وحدانیت او و تصدیق معارفی است که او آنها را واجب فرموده (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۳)، بنابراین مرتکب کبیره که قلباً به وحدانیت خداوند و رسالت حضرت ختمی مرتبت و شریعت و آیین او تصدیق دارد، ولی در عمل، از او گناه کبیره سر می‌زند، از قلمرو ایمان خارج نمی‌گردد، بلکه او از این نظر که به معارف دینی تصدیق قلبی دارد، «مؤمن» است، ولی از آن نظر که نافرمانی می‌کند، «فاسق» خوانده می‌شود. (یزدی مطلق، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۲).

۲-۵. ایمان در آرای خواجه طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق)

در میان متکلمان امامیه، خواجه نصیرالدین طوسی ایمان را مرکب از دو جزء اساسی و یا دو رکن اصیل می‌داند: «تصدیق قلبی» و «اقرار زبانی». او که از برجسته‌ترین اندیشمندان دوره متأخر کلام حله است و با کوشش‌های او و

علامه حلی، کلام امامیه رنگ و بوی فلسفی به خود گرفت، بر این باور است که قوام ایمان به هر دو جزء بستگی دارد (شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۴۸). از این رو وجود هریک را بدون دیگری کافی ندانسته و بر آن است که بدون حضور هریک ایمان ناقص می‌گردد (خادمی و علی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷-۱۴۸).

منظور از «تصدیق قلبی» از نظر *خواجه طوسی*، «معرفت» و شاید «معرفت یقینی» است. او در تبیین عدم کفایت تصدیق قلبی در ایمان، به آیاتی از قرآن کریم استشهد می‌کند:

أما التصديق القلبي، فانه غير كاف لقوله تعالى: «وَحَذُوا بِهَا وَاسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ»؛ و با آنکه دل‌ها ایشان بدان یقین داشت - از روی ظلم و تکبر - آن را انکار کردند (نمل: ۱۴) و قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ»؛ همین‌که آنچه [اوصافش] را می‌شناختند برایشان آمد، انکارش کردند. (بقره: ۸۹) فأثبت لهم المعرفة والكفر (شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۴۸).

در نگاه *خواجه طوسی* اصل ایمان از قابلیت اشتداد و زوال برخوردار نیست؛ زیرا کمتر از آن ایمان نبوده و بیشتر از آن نیز «کمال ایمان» است که به واسطه عمل صالح حاصل می‌شود و دلیل مقارنت ایمان و عمل صالح در آیات قرآن کریم، نشان دادن وجه کمالی ایمان است (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۲۸). چنان‌که ملاحظه می‌شود، در نگاه *خواجه طوسی* «کمال ایمان» با «عمل» که بخش گسترده‌ای از آن «ارتباطات اجتماعی» است، گره می‌خورد.

به سبب همین دیدگاه در باور *خواجه طوسی*، «عمل» در مفهوم «ایمان» دخالت ندارد (همان، ص ۱۰). از این رو مرتکب کبائر از دایره ایمان خارج نمی‌شود، بلکه به او «مؤمن فاسق» می‌گویند.

۲-۶. ایمان در آرای علامه مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ق)

علامه محمدباقر مجلسی - که می‌توان او را احیاگر مکتب نقل‌گرای کلام امامیه در اصفهان نامید - ماهیت ایمان را متشکل از سه جزء اصلی می‌داند که در روایات متعددی به آنها اشاره شده است: اقرار زبانی، معرفت قلبی و عمل جوارحی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۴ و ۶۸-۶۶).

در این تعریف، زبان، قلب و عمل نقش‌آفرینی می‌کنند. اما آیا در نگاه علامه مجلسی، «معرفت» در ماهیت ایمان نقشی ندارد؟

پاسخ این پرسش از دقت در ماهیت «اقرار» روشن خواهد شد. می‌توان سه معنا از واژه «اقرار» برداشت کرد: ۱. پذیرفتن؛ ۲. بیان آنچه قبلاً پذیرفته شده؛ ۳. صرفاً امری زبانی که در صورت وقوع، هم شناخت و هم پذیرش به امر خدا و با القا و اعطای خدا حاصل می‌شود.

«اقرار» در صورت اول و دوم، مستلزم معرفت و قبول موضوع، پیش از به زبان آوردن آن است. که البته این معرفت از نگاه علامه مجلسی، امری اکتسابی و عقلی است. اما در صورت سوم، اقرار به‌طور کلی بر هر نوع شناخت و پذیرش درونی تقدم دارد. قبول این معنا بسیار مشکل است و علامه مجلسی نیز چنین باوری ندارد. (امامی جمعه، ۱۳۹۰، ص ۱-۱۶)؛ زیرا اقرار به چیزی نمی‌تواند منوط به هیچ شناخت و پذیرش قلبی درباره آن چیز نباشد. بنابراین مبای «اقرار» معرفت عقلی است.

اما از جهت دیگر و با توجه به دیدگاه انسان‌شناسانه علامه مجلسی مبنی بر وجود دو گوش برای قلب (باطن) انسان و القای معارف یقینی و ضروری از سوی ملک و القای اباطیل ظنی از سوی شیطان به هریک از گوش‌های باطنی، آنچه موجب بروز ایمان و افزایش آن در قلب انسان است، تصمیم او به اظهار معارف و عمل به آنهاست. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۴۰).

از این رو می‌توان مقومات ایمان را در نظر علامه مجلسی چنین برشمرد: ۱. معرفت؛ ۲. اقرار زبانی؛ ۳. القائات رحمانی به قلب؛ ۴. عمل به محتوای اقرار.

توضیح آنکه اقرار زبانی مبتنی بر معرفت عقلی است. بعد از پذیرش عقلی آنچه باید بدان ایمان داشت، (متعلقات ایمان) در مرحله‌ای دیگر، خداوند معارف حقه را به قلوب بندگان القا می‌کند و این اتفاق پس از آن رخ می‌دهد که بندگان آنها را (به شکل اولیه) اختیار کردند. (همان، ج ۲، ص ۲۲۲).

به بیان دیگر می‌توان گفت: در ماهیت ایمان، هم معرفت عقلی و اکتسابی و هم معرفت القایی نقش ایفا می‌کند و البته جایگاه این معارف «قلب» است؛ زیرا بر مبنای روایات مورد اشاره علامه مجلسی، قلب در موارد «تعقل»، «تفهّم»، «تفهّم» و «باورمندی (به معنای ایجاد گره و عقد قلبی) کارکرد دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۷۴).

علامه مجلسی ایمان را امری اشتدادپذیر و قابل زوال می‌داند و عمل به محتوای اقرار و طاعت الهی را عاملی برای ازدیاد ایمان قلبی برمی‌شمارد و البته به باور وی، تأثیر و تأثر عمل و ایمان قلبی امری توقف‌ناپذیر است. چون از منظر علامه مجلسی مرتکب معاصی از دایره ایمان خارج می‌شود و تنها بعد از توبه و استغفار، مجدداً به جرگه مؤمنان می‌پیوندد، «عمل» در مفهوم و ماهیت ایمان دخالت دارد. اگرچه در میان کلمات وی می‌توان به اهمیت وجه قلبی ایمان پی برد، تا جایی که ظهور و تجلی ایمان برای مردم را اقرار و عمل دانسته و یا این دو را از اجزای ایمان یا شرایط و لوازم آن قرار داده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵، ص ۲۹۹). اما به سبب تأکید بسیار بر خروج گناهکار از دایره ایمان، می‌توان جزئیت عمل در ایمان از دیدگاه او را برداشت کرد.

۲-۷. ایمان در آرای علامه طباطبائی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ق)

در میان متکلمان متأخر علامه طباطبائی نیز به ارائه تعریفی دوعنصری از ایمان پرداخته است. ایشان مفهوم «ایمان» را در میان تفسیر آیات قرآن کریم تبیین نموده و در موارد متعددی به آن اشاره داشته است؛ از جمله در تفسیر آیه ۱۸ سوره مبارکه سجده، «ایمان» را عبارت از «سکون و آرامش علمی خاصی در نفس، نسبت به هر چیزی که ایمان به آن تعلق گرفته» می‌داند که البته لازمه این آرامش، «التزام عملی» نسبت به آن چیزی است که به آن ایمان دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۲۶۴).

نیز در تفسیر آیه ۴ از سوره مبارکه فتح، ایمان را به «تصدیق جزئی همراه با التزام» معنا می‌کند (همان، ج ۱۸، ص ۲۶۲). به نظر می‌رسد در کلام علامه طباطبائی میان «علم به چیزی» و حتی «یقین به حقانیت آن» تا «ایمان» فاصله وجود دارد. این فاصله با «التزام عملی» پر می‌شود و فرد را در زمره مؤمنان قرار می‌دهد.

توضیح اینکه گاه فرد نسبت به امری (مثلاً، متعلقات ایمان) فقط علم و آگاهی دارد. روشن است که این مرحله را نمی‌توان «ایمان» خواند. اگر ممکن بود تمام عالمان جهان، مؤمن بودند. شاهد ایشان بر این سخن، آیاتی از قرآن کریم است که در آنها با وجود تبیین هدایت برای عده‌ای و یافتن علم (در مرتبه‌ای)، آنان همچنان در گمراهی باقی مانده‌اند:

«إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ» (محمد: ۲۵)؛ آنان که پس از بیان راه هدایت بر آنها، باز به دین پشت کرده، مرتد شدند، شیطان کفر را در نظرشان جلوه‌گر ساخت و به آمال و آرزوهای دراز فرییشان داد.

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُوا اللَّهَ شَيْئًا» (محمد: ۳۲)؛ آنان که کافر شدند و راه خدا را (به روی خلق) بستند و با پیامبر او پس از آنکه راه هدایت بر آنها روشن شد، باز هم مخالفت کردند، به خدا ضرری نمی‌رسانند.

«أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمِهِ» (جاثیه: ۲۳)؛ خدا او را با وجود دانش، گمراه ساخت.

علامه طباطبائی با استناد به آیاتی از قرآن کریم، صرف یقین داشتن به حقانیت امری را نیز در حصول ایمان کافی ندانسته و آیه «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴) را گواه روشنی بر این امر می‌داند. ایشان با نقل معنای واژه‌های «جحد» و «استیقان» از *راغب اصفهانی* می‌نویسد: کلمه «جحد» به معنای انکار چیزی است که در دل ثبوتش مسلم شده و یا اثبات چیزی است که در قلب، نفی آن به ثبوت رسیده و کلمه «استیقان» و «یقین» هر دو به یک معناست (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۴).

بنابراین ممکن است حتی معرفتی در قلب شخص به درجه «یقین» برسد، ولی او هنوز به توفیق ایمان دست نیافته باشد. از نظر علامه طباطبائی، آنچه موجب اطلاق ویژگی ایمان بر فرد می‌شود، علاوه بر معرفت و تصدیق جازم قلبی، «التزام عملی» است؛ به این معنا که فرد، خود را پایبند به انجام اعمالی بداند که مقتضای علم اوست. بنابراین ایشان «نفس عمل» را در مفهوم «ایمان» داخل نمی‌داند. به همین علت، مرتکب معاصی را «مؤمن فاسق» می‌خواند؛ زیرا او در عین حال که خود را ملتزم می‌دانسته، اما گاه دچار معصیت شده است.

یا در آیه «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نحل: ۱۰۶)؛ هر کس بعد از آنکه به خدا ایمان آورده است، باز کافر شود - نه آنکه به زبان، بلکه از روی اجبار - و دلش در ایمان ثابت باشد (مانند *عمار یاسر*)، اکراه و اجبار را دلیلی بر عدم عمل به مقتضای ایمان دانسته است؛ زیرا درحالی که فرد مجبور است، همچنان خود را ملتزم می‌داند.

در دیدگاه علامه طباطبائی چون ایمان عبارت است از: «علم یا معرفتی که با التزام عملی همراه است» و این «معرفت» از قابلیت اشتداد و زوال برخوردار است. بنابراین ایمان نیز امری است که شدت و ضعف می‌پذیرد. (همان، ج ۱۸، ص ۲۶۵).

۳. تحلیل رابطه میان مکاتب کلامی امامیه با مفهوم «ایمان»

توجه به رویکرد متکلمان و سعی در ایجاد نوعی طبقه‌بندی در میان مکاتب کلامی امامیه، حاکی از وجود - دست کم - سه مکتب عمده کلامی است:

۳-۱. مکتب کلام نقلی

شاخصه اصلی این مکتب نص‌گرایی یا نقل‌گرایی در توجه به مسائل اعتقادی است. متکلمان این مکتب به حجیت عقل به‌مثابه یک ابزار در درک نصوص و نیز یک منبع مهم در شناخت حقایق باور داشتند، ولی نزد آنها آنچه اصالت و اولویت داشت، همان دلایل و نصوص نقلی موجود در قرآن و مجامع روایی شیعه بود. بنابراین نقل‌گرایی این دسته از محدث - متکلمان امامیه - به معنای ضدیت و ستیز آنها با عقل و اندیشه‌های عقلی نیست، بلکه به معنای نص‌محور بودن مباحث کلامی ارائه‌شده از سوی آنها و اتکای بیشتر آنان به دلایل نقلی در برابر دلایل عقلی و به تعبیری ترجیح دلایل نقلی بر عقلی است (عطائی نظری، ۱۳۹۷، ص ۳-۵۷).

از شاخص‌ترین متکلمان این مکتب می‌توان شیخ صدوق نام برد. چنان‌که اشاره شد، در نظر ایشان ایمان ماهیتی ترکیبی و چندمؤلفه‌ای دارد و از سه عنصر «عمل»، «معرفت و آگاهی» و «باور قلبی» برخوردار است. هرچند پس از مکتب کلام نقلی و اهتمام متکلمان متقدم به نص و نقل، مکاتبی عقلی ظهور یافتند، اما مجدداً پس از آنها نیز مکتب کلام نقلی توسط محدث - متکلمانی - همچون علامه مجلسی پای گرفت. این در حالی است که همچنان ماهیت ایمان از نگاه ایشان ترکیبی از رفتارهای جوارحی و جوانجی و دارای عناصری همچون «تصدیق قلبی»، «قرار زبانی» و «عمل» است و بدین‌سان ایمان از رابطه‌ای وجودی با این سه عنصر برخوردار می‌گردد.

۳-۲. مکتب کلام عقلی

به‌طور کلی، اصطلاح «عقلی» در ترکیب «مکتب کلام عقلی» در برابر «نقلی» یا «وحيانی» است و کلام عقلی گونه‌ای از پرداخت به علم کلام است که با اتخاذ روش و رویکرد عقلی، مسائل کلامی را بررسی و تبیین می‌کند. این رویکرد با توجه به آرای متکلمان به دو بخش عمده قابل تقسیم است:

۳-۲-۱. مکتب کلام عقل‌گرای اعتزالی

این مکتب از قریب نیمه دوم قرن چهارم و با فعالیت کلامی شیخ مفید و شاگردانش در مکتب بغداد آغاز شد و تا قریب نیمه دوم قرن هفتم و تا عصر خواجه نصیرالدین طوسی استمرار یافت. از این دوره کلامی به دلیل ارتباط تنگاتنگ با کلام معتزلی و تأثیرپذیری از آن، با عنوان «کلام عقل‌گرای اعتزالی» یاد می‌شود (عطائی نظری، ۱۳۹۷، ص ۳-۵۷ با تصرف).

چنان‌که ملاحظه شد، متکلمان این مکتب کلامی، از جمله شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، «ایمان» را ماهیتی تک‌جزئی می‌انگاشتند و تنها «تصدیق قلبی» و «گاه «معرفت» را برای حصول آن کافی می‌دانستند. از این‌رو «عمل» را فاقد نقش در ایمان فرد معرفی می‌کردند.

۳-۲-۲. مکتب کلام عقل‌گرای فلسفی

با ظهور خواجه نصیرالدین طوسی کلام در این عصر (قرن هفتم و هشتم) با تأثیرپذیری از فلسفه سنیوی، سبک برهانی به خود گرفت و بیشتر رنگ فلسفی یافت. در این مرحله، کلام هویت جدیدی یافت و افزون بر تکیه بر آیات و روایات، بر استدلال برهانی نیز استوار گشت. شاید بتوان آرای متکلمان این عصر را در تلاش برای اثبات و دفاع از

آموزه‌های نقلی با ابزارها و شیوه‌های نوین فلسفی دانست. این مسئله در ماهیتی که *خواجه نصیر* از ایمان بیان می‌کند، متجلی می‌شود. وی ایمان را برخوردار از ماهیت معرفت و تصدیق قلبی و نیز دارای رابطه مفهومی با اقرار لسانی می‌داند؛ بدین معنا که در مقام عمل، ایمان جز با اقرار لسانی محقق نخواهد شد. گویا پس از دوران عقل‌گرایی اعتزالی، این تعریف از «ایمان» بیانگر تمایل متکلمان به سوی نقل بوده است.

چنان‌که بیان شد، در ادامه سیر تاریخی آرای متکلمان امامیه، مکتب کلام نقلی که توسط محدث - متکلمانی - همچون علامه مجلسی احیا شد، در نهایت و در دوران متأخر، فیلسوفانی همچون علامه طباطبائی و شهید مطهری با صبغه فلسفی و با بهره‌گیری از منابع وحیانی به بررسی و تبیین مباحث کلامی پرداختند. تمایل متکلمان نقل‌گرا و فیلسوف - متکلمان متأخر - به نقل، به انطباق بیشتر معنای «ایمان» با تصریحات نقلی منجر می‌شود؛ چنان‌که فیلسوف - متکلمان (متکلمان عقل‌گرای فلسفی) - اگرچه ماهیت ایمان را برخوردار از عنصر «معرفت» و «تصدیق قلبی» می‌دانستند، اما در عین حال به وجود رابطه‌ای مفهومی میان ایمان و اقرار و عمل باور داشتند.

به بیان دیگر، نگاهی به تحولات مفهوم «ایمان» در سیر تاریخی آرای متکلمان، پرده از این حقیقت برمی‌دارد که عقل‌گرایی متکلمان و اصل دانستن برداشت‌های عقلی از سوی آنان و به تبع آن، فاصله گرفتن از نقل، منجر به تعریفی تک‌عنصری از ایمان شده است. در نگاه متکلمان عقل‌گرای اعتزالی، ایمان از ماهیتی تک‌بعدی و تنها تصدیق یا معرفت قلبی تشکیل شده است و اعمال فرد - هرگونه که باشد - او را از زمره مؤمنان خارج نمی‌سازد. این در حالی است که گرایش متکلمان به نقل، حتی آن‌گاه که رویکردی فیلسوف‌مآبانه پیدا می‌کنند، ایمان را یا از ماهیتی ترکیبی برخوردار دانسته است و یا حتی در صورت برخوردارگی ایمان از یک مؤلفه، رابطه‌ای وجودی میان آن و سایر مؤلفه‌ها ایجاد می‌کند. منظور از «رابطه وجودی»، ارتباطی التزامی میان ایمان و عمل است؛ با این توضیح که گرچه در نگرش این دسته از متکلمان، عمل در ماهیت ایمان دخالتی ندارد، اما وجود ایمان، مستلزم وجود عمل صالح است.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد همه متکلمان بر رابطه‌ای وجودی میان «ایمان» و «تصدیق قلبی» اذعان دارند و «تصدیق قلبی» را در ماهیت ایمان حاضر می‌بینند. اما در عین حال، میان دو مسئله «اقرار لسانی» و «عمل به ارکان»، در آرای ایشان اختلاف نظر وجود دارد. بدین‌روی، متکلمان عقل‌گرای اعتزالی هیچ‌گونه رابطه‌ای را میان ایمان و اقرار و عمل برقرار نمی‌دانند. این در حالی است که متکلمان عقل‌گرای فلسفی میان ایمان و اقرار و عمل، به نوعی رابطه وجودی باور دارند. بدین‌سان که گرچه اقرار و عمل در ماهیت و مفهوم «ایمان» حاضر نیستند، ولی در مقام تحقق و عمل، بدون داشتن اقرار و عمل صالح، ایمان محقق نخواهد شد.

این بررسی نشان می‌دهد تمایل متکلمان به نص، به فهمی ترکیبی از ماهیت ایمان منجر می‌شود، کما اینکه گرایش به عقل در میان ایشان، به فهمی تک‌عنصری از ماهیت ایمان می‌انجامد که در صورت گرایش متکلمان عقل‌گرا به نقل، رابطه‌ای وجودی - و نه مفهومی - را با عمل برقرار می‌سازد.

منابع

- ابراهیمزاده آملی، عبدالله، ۱۳۹۵، «چیستی ایمان در حکمت و کلام اسلامی»، *کلام اسلامی*، ش ۹۷، ص ۴۱-۷۰.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- امامی جمعه، مهدی، ۱۳۹۰، «ایمان‌شناسی استرآبادی و علامه مجلسی و تأثیرگذاری ملاحظه‌بر علامه»، *الهیات تطبیقی*، ش ۵، ص ۱-۱۶.
- جوادی، محسن، ۱۳۷۶، *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- خادمی، عین‌اله و عبدالله علیزاده، ۱۳۸۹، «چیستی ایمان و رابطه آن با اسلام از دیدگاه خواجه طوسی»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، ش ۲، ص ۱۴۸-۱۲۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دارالقلم - دارالشامیه.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، *الذخیره فی علم الکلام*، چ سوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- شبروانی، علی، ۱۳۸۸، *ترجمه و تشریح کشف المراد*، قم، دارالعلم.
- صادقی، هادی، ۱۳۸۳، «ایمان در اسلام»، *نشریه انجمن معارف اسلامی*، ش ۱، ص ۱۰۲-۷۵.
- صدوق، محمد بن علی، *التوحید*، ۱۳۹۸ق، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۶، *الامالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۴۱۴ق، *اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۲، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، بی تا، *الاقتصاد الهدی الی طریق الرشاد*، قم، منشورات مکتبه جامع چهلستون.
- طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۶۲، *رساله اوصاف الاشراف*، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، امام.
- عطایی نظری، حمید، ۱۳۹۷، «نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی»، *آینه پژوهش*، ش ۱۷۱، ص ۳-۵۶.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۶ق، *القاموس المحیط*، تحقیق، مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله (محمد نعیم العرقسوسی)، چ هشتم، بیروت، مؤسسه الرساله للطباعة و النشر و التوزیع.
- کاوه، مرضیه، ۱۳۹۰، *ماهیت ایمان از دیدگاه علامه طباطبائی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه زنجان.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب السلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی (الاصول والروضه)*، تحقیق، ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات*، تحقیق، فضل‌الله زنجانی و ابراهیم انصاری، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- مکدرموت، مارتین، ۱۳۶۳، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعاتی اسلامی دانشگاه
- مک‌گیل (شعبه تهران).
- یزدی مطلق، محمود، ۱۳۷۸، *اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.