

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

صفحات ۲۹۱-۳۱۶

دیدگاه شهید ثانی در باب چیستی ایمان (بر اساس کتاب حقائق الایمان)

امیر دیوانی^۱، مجتبی قربانی^{۲*}

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مفید

(تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۱)

چکیده

مؤلف کتاب حقائق الایمان معتقد است که ایمان، تصدیق منطقی یا یقین ثابت جازم نسبت به متعلقات ایمان است. البته این تصدیق زمانی به عنوان ایمان پذیرفته می شود که با انکار معارف ایمانی همراه نباشد. ایشان اختیار در ایمان را به اختیار در حدوث یا بقای ایمان مربوط می داند. از نظر وی تعریف لغوی ایمان عبارت است از تصدیق منطقی که تعریف شرعی اخص از معنای لغوی آن است. در نقد و بررسی نظریه مذکور، به این نتیجه می رسیم که حقیقت ایمان، چه در معنای لغوی و چه در معنای شرعی آن عبارت از نوعی پذیرش و تسلیم غیرعلمی و مبتنی بر اطمینان یا یقین عرفی است. همچنین ایمان مقلد، ایمان پذیرفته شده است.

واژگان کلیدی

اسلام، ایمان، ایمان مقلد، عمل، یقین.

مقدمه

بررسی ماهیت ایمان نخستین بحثی است که به طور بالفعل موجب ایجاد اولین فرقه‌ها در جهان اسلام شد. هرچند بحث خلافت و جانشینی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اولین جرقه‌های اختلاف و تفرقه را در جهان اسلام ایجاد کرد، با درایت و سکوت امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَام این شکاف عمیق در آن زمان بروز و ظهور چندانی نداشت. این اختلاف، بعدها و در جریان شهادت حضرت سیدالشهدا عَلَيْهِ السَّلَام اوج گرفت. پیش از اوج‌گیری این اختلاف، خوارج راه را برای ایجاد اختلاف دیگری پیرامون ماهیت ایمان گشودند. نزاع از آنجا آغاز شد که خوارج در جریان حکمیت، گروهی از جمله امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَام را به دلیل قبول حکمیت و با تمسک به آیاتی همچون «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (المائدة: ۴۴) به کفر متهم کردند. آنها سپس این حکم را به هر آنکه مرتکب کبیره شود، سرایت دادند. به عبارت دیگر آنها ایمان را به عمل تعریف کردند و این‌گونه مرتکب کبیره را به دلیل نقص در ایمان کافر می‌خواندند. البته آنها مسائلمان را به صورت بحث‌های نظری صرف مطرح نمی‌کردند، بلکه این مسائل در آن زمان بیشتر به صورت مشاجرات سیاسی طرح می‌شد، هرچند این مباحث بعدها به مباحث کلامی تمام عیار بدل شدند (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۳۴).

در مقابل این دیدگاه افراطی خوارج، دیدگاه تفریطی مرجئه ظهور کرد. آنها معتقد بودند که عمل هیچ نقشی در ماهیت ایمان ندارد و هیچ شأنی از آن با عمل در ارتباط نیست. بر مبنای این دیدگاه، انسان به صرف شناخت خدا و رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مؤمن راستین خواهد بود، حتی اگر تمام گناهان را انجام داده باشد. با این تعریف بسیاری از کافران و منافقان وارد جرگه مؤمنان می‌شدند؛ درست بر عکس خوارج که با تعریف خود بسیاری از مؤمنان را از دایره اسلام خارج می‌کردند.

فرقه‌های دیگر نیز در این زمینه به نظریه‌پردازی پرداختند. معتزله قائل به نظریه امر بین‌الامرین شدند. بر مبنای این نظریه، ایمان همان عمل است، اما بین ایمان و کفر مرتبه‌ای به نام فسق وجود دارد که مرتکب کبیره در آن جایگاه است؛ لذا مرتکب کبیره نه کافر است و نه مؤمن. منقول است که کرامیه ایمان را همان تلفظ شهادتین می‌دانستند، اگرچه این نسبت مورد تشکیک است (رک: شهرستانی، ۱۴۲۲: ۹۱؛ ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۲۰۷؛ ابن تیمیه، بی‌تا: ۸۴). اهل حدیث با توجه به بعضی از روایات، ایمان را مجموع تصدیق، عمل و اقرار معرفی می‌کردند. علمای متقدم شیعی و اشاعره معتقد بودند که ایمان همان تصدیق است، هرچند در تبیین معنای تصدیق با هم اختلاف داشتند. علمای شیعه ایمان را به تصدیق منطقی و علمای اشعری به تصدیق نفسانی (که همان حالت خضوع و تسلیم است) معنا می‌کردند. به هر صورت هر یک از فرق اسلامی با توجه به اصل دخالت و کیفیت دخالت سه عنصر تصدیق، عمل و اقرار در ماهیت ایمان، در این باب به نظریه‌پردازی و تألیف آثار پرداخت (رک: شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۱۹-۳۲۲؛ جوادی، ۱۳۷۶، بخش مربوط به کلام اسلامی؛ قربانی، ۱۳۸۹، بخش اول).

یکی از کتاب‌هایی که در سنت اسلامی پیرامون مسئله ایمان نگاشته شده کتابی است معروف به «حقائق الایمان» یا «حقیقه الایمان» که عموماً آن را به شهید بزرگوار، شهید زین‌الدین بن علی عاملی ملقب به شهید ثانی نسبت می‌دهند. هر چند اخیراً این نسبت انکار شده (رک: مختاری، ۱۳۸۸: ۳۴۱). صرف نظر از مؤلف آن، این کتاب یکی از برجسته‌ترین کتاب‌هایی است که در فرهنگ شیعی پیرامون موضوع ایمان نوشته شده و مورد توجه علمای دیگر قرار گرفته است.

با توجه به بیان جامع و کثرت استدلال‌های به‌کار رفته در این کتاب، این مقاله با این حجم بیانگر همه آن مطالب نخواهد بود. لذا به‌ناچار، خلاصه‌ای از نظریه ایشان در باب تعریف ایمان ارائه و بررسی شده است. سؤالی که در این نوشتار به آن پرداخته می‌شود، ماهیت و حقیقت ایمان از دیدگاه نویسنده است. به تعبیر دیگر، چه کسی را می‌توان حقیقتاً مؤمن دانست و او با دارا بودن کدام حقیقت به ایمان متصف می‌شود؟

۱. تعریف لغوی ایمان

۱.۱. مقدمه

تعریف لغوی ایمان از آن جنبه که کلیدی‌ترین واژه در موضوع ایمان است، اهمیت فراوانی دارد. اهمیت این تعریف، زمانی بیشتر نمایان می‌شود که بدانیم در دیدگاه مرحوم مؤلف معنای شرعی ایمان مترادف با معنای لغوی آن بوده و اخص از آن است (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۲۲). مراد از اخص بودن معنای شرعی نسبت به معنای لغوی، آن است که واژه ایمان در هر دو معنا به یک حقیقت اشاره می‌کند، اما در معنای شرعی، ایمان به امور خاصی مانند توحید و نبوت تعلق می‌گیرد، در حالی که در معنای لغوی چنین تعلقی ملحوظ نیست. بنابراین بررسی معنای لغوی ایمان، راه را برای بررسی تعریف شرعی آن هموار خواهد کرد. به همین دلیل بخش شایان توجهی از این مقاله، به این موضوع اختصاص یافته است.

اهل لغت در اینکه ایمان به معنای تصدیق است، اتفاق نظر دارند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۲۳). خلیل‌بن‌احمد می‌گوید: «ایمان عبارت است از تصدیق و معنای کلام خداوند که می‌فرماید: "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا" (یوسف: ۱۷) این است که تو ما را تصدیق نمی‌کنی» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۸۹). همچنین ابن‌منظور می‌گوید: «ایمان به معنای تصدیق بوده و ضد آن تکذیب است. گفته می‌شود: قومی ایمان آوردند و قومی دیگر تکذیب کردند» (ابن‌منظور، ج ۱۳: ۲۱).

برای روشن‌تر شدن معنای ایمان به بررسی معنای مترادف آن یعنی تصدیق می‌پردازیم. تصدیق در لغت به معنای اذعان، اعتقاد و راست دانستن مطلب و سخن است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۱۶). ابن‌منظور در معنای تصدیق می‌گوید: «او را تصدیق کرد، یعنی قول او را پذیرفت» (ابن‌منظور، ج ۱۰: ۱۹۳). طریحی نیز می‌گوید: «او را تصدیق کردم، یعنی او را منتسب به راستگویی کردم» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۰۰). در معنای تصدیق دو قول وجود دارد:

قول اول: تصدیق عبارت است از قبول و اذعان قلبی.

قول دوم: تصدیق عبارت است از قبول خبر اعم از قبول قلبی و زبانی. به عبارت دیگر تصدیق، مطلق قبول خبر است چه با قلب باشد و چه با زبان.

۲.۱. دیدگاه مرحوم مؤلف

به نظر وی قول دوم بر قول اول ترجیح دارد (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۱۷). توجه داریم که ایمان و تصدیق هم معنا و اصطلاحاً مترادفند؛ پس اگر تصدیق به معنای اول باشد، ایمان نیز به معنای ایمان قلبی خواهد بود. به همین دلیل، ایشان در استدلال خود از واژه ایمان استفاده می‌کند که در آیات به کار رفته است.

۳.۱. استدلال مرحوم مؤلف

این استدلال با توجه به آیه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (الحجرات: ۱۴) تنظیم می‌شود. این آیه در مورد گروهی از طایفه بنی‌اسد نازل شده است که در یکی از سال‌های قحطی به امید گرفتن کمک وارد مدینه شدند و شهادتین را بر زبان جاری کردند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۲۰۸). در این آیه اعراب از خودشان خبر می‌دهند که ایمان آورده‌اند؛ اما خداوند ایمان را از آنها نفی می‌کند و اسلام را (که در اینجا عبارت است از اقرار لفظی) برای آنها اثبات می‌کند. در این آیه دو قضیه ظاهراً متناقض وجود دارد که عبارتند از:

قضیه الف: قول اعراب: «ما ایمان داریم» یا «اعراب ایمان دارند».

قضیه ب: قول خداوند: «بگو شما ایمان نیاورده‌اید» یا «اعراب ایمان ندارند».

در مورد قضیه «ب» دو نکته اهمیت دارد:

نکته ۱: از آنجایی که قضیه «ب» قول خداوند است، حتماً صادق خواهد بود.

نکته ۲: ایمان در قضیه «ب» عبارت است از ایمان شرعی؛ زیرا خداوند در این آیه در صدد بیان این نکته است که هنوز نمی‌توان اعراب را از نظر شرعی مؤمن دانست. در

بخش تعریف شرعی ثابت خواهد شد که ایمان شرعی، همان تصدیق قلبی است و بنابراین معنای ایمان در قضیه «ب» تصدیق قلبی خواهد بود.

در مورد اعراب چهار حالت متصور است. این چهار حالت به این صورت تنظیم می‌شود که یا آنها نسبت به خبری که داده بودند، راستگو بودند یا دروغگو. در هر دو حالت دو فرض دیگری که در مورد اعراب مطرح می‌شود، دسترسی یا عدم دسترسی آنها به حقایق شرعی است. به عبارت دیگر یا آنها معنای شرعی ایمان را می‌دانستند یا از آن بی‌اطلاع بودند. اگر اثبات شود که اعراب از معنای شرعی ایمان اطلاع داشته‌اند، ایمان در قضیه «الف» ایمان شرعی خواهد بود.

توجه داریم که این آیه در صدد بیان کذب اعراب نیست، بلکه قصد تصحیح عقیده و آموزش به آنها را دارد. به عبارت دیگر آیه در صدد فهماندن این مطلب بوده که ایمان شرعی غیر از چیزی است که آنها تصور کرده بودند. پس این دو قضیه متناقض نیستند و بنابراین ایمان در دو قضیه به دو معناست. به‌ناچار باید پذیرفت که ایمان در قضیه «الف»، اعم از تصدیق قلبی و زبانی است. دلیل استفاده اعراب از واژه ایمان در معنای لغوی آن، دوری آنها از منابع شریعت و بی‌اطلاعی آنها نسبت به حقایق شرعی بود. بنابراین اعراب معنای شرعی ایمان را نمی‌دانستند تا از آن استفاده کنند. در نتیجه معنایی که آنها از ایمان می‌دانستند همان ایمان اعم از ایمان قلبی و زبانی بود. بنابراین معنای لغوی ایمان نیز تصدیق، اعم از تصدیق قلبی و زبانی است (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۱۷).

۴.۱. نقد و بررسی استدلال مرحوم مؤلف

در مورد این استدلال می‌توان گفت: پیش فرض استدلال این است که سخن اعراب دروغ نیست، در حالی که خود این آیه و آیات بعد که در مورد همین اعراب نازل شده است (واحدی، ۱۴۱۱: ۴۱۲؛ علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۲۸)، مُشعر به این مطلبند که اعراب در ادعای خود صادق نیستند. آیه بعد می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ

رَسُولُهُ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (الحجرات: ۱۵). خداوند در این آیه مؤمنان حقیقی را معرفی می‌کند. جمله آخر این آیه بیان می‌کند که چنین مؤمنانی صادقند و این صدق با توجه به مضمون آیه به معنای صدق در ادعای ایمان است. این جمله تعریضی به ادعای اعراب دارد که اگر شما هم در ادعایتان صادق بودید، باید این گونه می‌بودید؛ در حالی که شما چنین نبوده و در ادعایتان صادق نیستید. مرحوم طبرسی در معنای جمله آخر می‌فرماید: «آنان به راستی در دل ایمان آورده و دروغ نگفتند، چنانکه اعراب بنی‌اسد دروغ گفتند؛ بلکه ایمان این گروه از سر صدق و حقیقت است» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۱۵۹).

در آیه بعد می‌خوانیم: «قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الحجرات: ۱۶). مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «این آیه شریفه اعراب را از این جهت توبیخ می‌کند که گفتند ما ایمان آوردیم؛ در حالی که لازمه این ادعا این است که در سخن خود صادق باشند و بر ایمان خود پافشاری به خرج داده باشند. بعضی دیگر گفته‌اند: بعد از نزول آیه قبلی، اعراب سوگند خوردند که ما مؤمن و در ادعای خود صادقیم. این آیه نازل شد که شما می‌خواهید با دین خود به خدا تعلیم دهید» (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۳۰).

پیش‌فرض دیگر استدلال مزبور این است که گروه مذکور از معنای شرعی ایمان اطلاع نداشته‌اند، اما اثبات این پیش‌فرض هم مشکل خواهد بود. از ابن‌عباس روایت شده است که این جمع از طایفه بنی‌اسد هر صبح و شام خدمت رسول خدا ﷺ شرفیاب می‌شدند و می‌گفتند: «عرب‌ها بر مرکب‌هایشان سوار شدند و با تو پیکار کردند، اما ما با زن و فرزندانمان به خدمت شما آمدم و هیچ‌گاه با شما سر جنگ نداشتیم» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۱۵۹). این روایت اعتقاد به دسترسی این گروه به منابع شریعت را اثبات می‌کند. در این صورت باید بپذیریم که اعراب معنای شرعی ایمان را می‌دانستند.

به نظر می‌رسد که بهترین فرض در میان فروض چهارگانه فوق، این است که اعراب معنای شرعی ایمان را می‌دانستند و به دروغ خود را به آن منتسب می‌کردند. پس این آیه امکان استفاده در اثبات هیچ‌یک از دو طرف قضایا را ندارد.

۵.۱. دیدگاه مختار

برخلاف مدعای وی، قول اول بر قول دوم ترجیح دارد، یعنی معنای لغوی ایمان عبارت از تصدیق قلبی است.

استدلال اول: یکی از دلایلی که بر ترجیح قول اول وجود دارد، ارتکاز و تبادر است. وقتی ما می‌شنویم که کسی می‌گوید ایمان دارم، به این معنا منتقل می‌شویم که آن شخص، در حال خبر دادن از درون خود است. در توضیح این سخن باید گفت: کسی که می‌گوید ایمان دارم و در گفتار خود نیز صادق است، در واقع مرادش این است که در درون من حالتی وجود دارد که من با این الفاظ از آن خبر می‌دهم؛ مانند کسی که می‌گوید من در حال تفکرم. او نیز نمی‌گوید که این کلمات من تفکر است، بلکه مراد او این است که در درون من حالتی وجود دارد که به آن تفکر می‌گویند و من با این الفاظ از آن حالت خبر می‌دهم. بنابراین معنای لغوی ایمان عبارت است از ایمان و تصدیق قلبی.

مرحوم مؤلف به این استدلال اشاره می‌کند (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۱۸) و در اعتراض به آن می‌گوید: تبادر، حقیقت لفظ را نشان می‌دهد، اما بیان نمی‌کند که این حقیقت لغوی یا عرفی است. به بیان دیگر آنچه از تبادر به دست می‌آید این است که لفظ مذکور در عصر حاضر در این معنا استعمال می‌شود، اما بیان نمی‌کند که لفظ مذکور برای همین معنا وضع شده است. چه بسا لفظ برای معنای خاصی وضع شده باشد، اما با گذشت زمان آن معنا متروک شده است و اینک لفظ بر معنای دیگری دلالت دارد. در مورد لفظ ایمان هم که مسلماً از معنای اولیه خود خارج شده، این وضعیت برقرار است؛ زیرا قبل از اسلام به مطلق هر تصدیقی ایمان اطلاق می‌شده است، اما بعد از اسلام این لفظ به تصدیق امور

خاصی مانند توحید و نبوت تخصیص پیدا کرده است. پس اگرچه تبادر مذکور اثبات می‌کند که در عصر حاضر معنای ایمان منحصر در ایمان قلبی است، اثبات نمی‌کند که موضوع‌له لفظ یعنی معنای لغوی ایمان نیز، تصدیق قلبی است.

در جواب می‌توان گفت: شاید یک لفظ از جهات و حیثیات مختلف مطلق یا مقید باشد. در نقل یک لفظ از یک معنا به معنای دیگر، ممکن است اطلاق یا تقييد لفظ نسبت به اموری دستخوش تغییر شود؛ مثلاً لفظی که نسبت به امری اطلاق داشت، نسبت به آن مقید شود. نکته‌ای که در اینجا اهمیت دارد این است که اگر لفظی بعد از نقل نسبت به امری مقید شد، اطلاق و تقييد آن لفظ را نسبت به سایر امور، باید بدون تغییر قلمداد کنیم. مثلاً اگر لفظ الف، پیش از نقل، نسبت به اموری مانند ب و ج اطلاق داشت؛ اگر بدانیم که بعد از نقل، نسبت به یکی از این امور مثل ب، مقید شده است، نمی‌توانیم ادعا کنیم که این لفظ بر اطلاقی که نسبت به امور دیگر مثل ج داشته است، باقی نیست. به‌عنوان مثال می‌دانیم لفظ صلوات (نماز) قبل از نقل به معنای هرگونه دعایی بوده است. مسلماً این لفظ نسبت به هرگونه شرایط آب و هوایی اطلاق داشته است؛ یعنی به هر دعایی، چه در شرایط بارانی و چه در غیر آن صلوات گفته می‌شده است. اگر بدانیم بعد از نقل، به امور مخصوصی صلوات گفته می‌شود؛ یعنی بدانیم نقل از حیث اذکار و افعال مربوط به صلوات اتفاق افتاده است، آیا می‌توان ادعا کرد که نقل از این حیث، اثبات می‌کند که صلوات منقول بر صلوات در شرایط آب و هوایی خاص هم دلالت دارد؟ به عبارت دیگر ممکن است کسی سؤال کند که آیا صلوات در وضع اولیه‌اش مخصوص دعا در شرایط بارانی بوده یا نسبت به این امر اطلاق داشته است؟ با توجه به مبنای ایشان، نمی‌توان به این سؤال هیچ پاسخی داد، زیرا لفظ صلوات منقول است؛ در حالی که می‌دانیم لفظ صلوات تنها از جنبه شیوه انجام دادن آن به افعال مخصوصی نقل داده شده است و این جنبه با شرایط آب‌وهوایی هیچ ارتباطی ندارد.

با توجه به این مطالب، در نقل باید به جهات و حیثیات آن توجه کنیم. یعنی اگر می‌دانیم که لفظی از جنبه خاصی نقل داده شده است، باید در جهات دیگر معنای اولیه را

حفظ شده تلقی کنیم؛ البته تا زمانی که نقل در آن جهات اثبات نشده باشد. پس در جهات نقل نشده تبادل و صحت سلب نشان دهنده وضع حقیقی لفظند. این نکته را می توان به عنوان اصل «عدم نقل همه حیثیات» در هنگام شک در بقا یا نقل آن حیثیات مطرح کرد.

بعد از ذکر این نکته باید گفت که ایمان را می توان از دو جنبه بررسی کرد: یکی محل ایمان؛ یعنی آیا ایمان فقط تصدیق قلبی یا اعم از تصدیق قلبی و زبانی است. دیگری متعلقات ایمان؛ یعنی آیا ایمان تصدیق امور خاص یا تصدیق هر امری خواهد بود. همان طور که گفته شد ایشان معتقد است ایمان مسلماً از معنای اولیه خود خارج شده است، زیرا در لغت به تصدیق هر امری ایمان اطلاق می شود، اما متعلقات ایمان شرعی، امور خاصی مانند توحید و نبوتند. اگر صحت این نقل را بپذیریم، آیا صرف چنین نقلی اثبات می کند که ایمان از حیث محل هم منقول است؟ در جواب باید گفت خیر، زیرا ما در مورد محل ایمان (که حیثی غیر از حیث متعلق ایمان است) شک داریم و با توجه به اصل مذکور، اگر تبادل نشان می دهد که محل ایمان قلب است، باید بپذیریم که در وضع اولیه هم همین گونه بوده است.

استدلال دوم: لفظ منقول به دو گونه است: یا معنای اولی آن ترک شده یا آن معنا همچنان پابرجاست. حالت اول مانند لفظ صلوات است، زیرا در عرف امروز هیچ کس صلوات را به عنوان مطلق دعا استفاده نمی کند؛ در حالی که لفظ ایمان از نوع دوم است، زیرا اگرچه در عرف متشرعان، ایمان به معنای شرعی آن به کار می رود، ایمان در معنای دیگری هم استعمال شده است. به عنوان مثال وقتی شخصی به دیگری می گوید: «من ایمان دارم که شما می توانید فلان کار را انجام دهید»، آیا مراد او از این ایمان، ایمان شرعی است؟ مسلماً خیر. پس ایمان اگرچه لفظ منقولی است، معنای اولی آن ترک نشده است. در چنین حالتی تبادل معنای لغوی لفظ را به ما نشان می دهد. آنچه از تبادل لفظ ایمان در این معنای اولیه فهمیده می شود، تصدیق قلبی است؛ زیرا وقتی کسی مخاطب جمله مذکور قرار می گیرد، آنچه به ذهنش متبادر می شود، این است که متکلم قلباً به این معنا اعتقاد دارد. شاهد مطلب

این است که اگر متکلم بر خلاف آنچه می‌گوید عمل کند، با اعتراض روبه‌رو می‌شود. مثلاً اگر کسی بگوید ایمان دارم که امروز زلزله می‌آید و در عین حال برای نجات خود هیچ اقدامی نکند، به او خواهند گفت که تو از اول هم به این مطلب حقیقتاً ایمان نداشتی و او را دروغگو می‌پندارند؛ در حالی که اگر ایمان معنایی اعم از ایمان لفظی و قلبی داشت، نباید آن شخص دروغگو پنداشته می‌شد، بلکه باید او را راستگو بدانند و فقط به او بگویند تو صرفاً ایمان زبانی داشتی نه ایمان قلبی. با توجه به مطالبی که بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که ایمان لغوی عبارت از تصدیق قلبی است.

۶.۱. تبیین رابطه علم و ایمان در معنای لغوی

آخرین مطلبی که در این قسمت باید به آن توجه شود، پاسخ به این سؤال است که رابطه میان علم و ایمان (تصدیق) چیست؟ آیا این دو مترادفند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا مقصود کسی که می‌گوید من به مطلب الف ایمان دارم، این است که او صرفاً به این مطلب علم دارد، یا ایمان (تصدیق) مقوله‌ای غیر از علم است؟

اگرچه مرحوم مؤلف در بحث تعریف لغوی متعرض این بحث نشده است، اما آنچه از کلام وی استفاده می‌شود این است که علم و ایمان (تصدیق) دو واژه مترادفند. در دیدگاه وی اولاً معنای شرعی ایمان تخصیص از معنای لغوی بوده؛ به این صورت که ایمان شرعی تصدیق امور خاصی است، در حالی که ایمان لغوی شامل تصدیق هر امری می‌شود؛ ثانیاً ایمان شرعی عبارت از تصدیق منطقی (علم و معرفت) معارف ایمانی است. بنابراین ایمان لغوی به معنای تصدیق منطقی (علم و معرفت) خواهد بود.

در نقد این نظریه می‌توان گفت: هرچند میان ایمان (تصدیق) و علم (معرفت) قرابت معنایی وجود دارد، این دو مترادف نیستند؛ زیرا اولاً معنایی که در کتب لغت برای ایمان بیان شده، تصدیق است نه علم. واژه تصدیق نیز به معنای علم نیست، بلکه همان‌طور که دیدیم معنای تصدیق، قبول قول و راست دانستن آن است و این غیر از فهمیدن خواهد بود؛ ثانیاً مفهوم ایمان در مقابل مفهوم کفر قرار دارد، در حالی که معرفت مقابل جهالت است. لذا اگر

ایمان را با معرفت معادل بدانیم، کفر را نیز باید با جهالت یکی بدانیم. اما کفر به معنای جهالت نیست، بلکه کفر نسبت دروغ دادن یا پوشاندن حقیقت معنا می‌شود و کافر انسانی است که حقیقت چیزی را انکار می‌کند و به کسی نسبت دروغ می‌دهد. هیچ انسانی را به این سبب که به حقیقتی علم ندارد، مکذب نمی‌خوانند، بلکه او صرفاً نسبت به آن مطلب جاهل است (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۱۸۸). راغب می‌گوید: «کفر در لغت به معنای پوشاندن شیء است. به شب، از آن جهت کافر گفته می‌شود که اشخاص را می‌پوشاند و به زارع از آن جهت که تخم را در زمین پنهان می‌کند» (راغب، ۱۴۱۲: ۷۱۴). ابن منظور نیز در معنای کفر انکار و پوشاندن را وارد می‌کند و می‌گوید: «به آن کفر ورزید، یعنی آن را انکار کرد و پوشاند» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵: ۱۴۴). آنچه از این عبارات استفاده می‌شود آن است که خمیرمایه اصلی کفر، انکار و پوشاندن حقیقت است نه جهل به آن. با توجه به این نکات می‌توان گفت معنای لغوی ایمان غیر از علم و معرفت بوده، بلکه معنای لغوی ایمان عبارت است از پذیرش و تسلیم در برابر محتوای خبر و تصدیق و راست دانستن آن. توضیح بیشتر این مطلب در بخش نقد و بررسی دیدگاه مرحوم مؤلف در باب تعریف شرعی ایمان خواهد آمد.

۲. تعریف شرعی ایمان

۱.۲. مؤلفه‌های ایمان در دیدگاه مرحوم مؤلف

الف) ایمان به مثابه تصدیق منطقی: همان‌طور که بیان شد ایمان در لغت به معنای تصدیق است. بخشی از فرق کلامی، خمیرمایه و جوهره ایمان شرعی را همین تصدیق می‌دانند. شاید بتوان مرجئه را اولین فرقه کلامی دانست که ایمان را به صورت تصدیق تعریف می‌کنند. اشاعره و شیعه نیز همین نظریه را می‌پذیرند. با وجود این هم‌عقیدگی، برداشت‌های مختلف از معنای تصدیق، شکاف‌های عمیقی را میان این فرق ایجاد کرده است. شیعه تصدیق را علم و معرفت و اشاعره آن را تصدیق نفسانی معنا می‌کنند. هر یک از فرق مرجئی نیز تعریف خاصی از آن ارائه کرده‌اند.

بسیاری از علمای شیعی از جمله مرحوم مؤلف، در تعریف ایمان، نظریه برابری ایمان و معرفت (تصدیق منطقی) را مطرح می‌کنند (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۲۴).^۱ بر مبنای این نظریه، اگر شخصی به اصول ایمانی مانند یگانگی خدا و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معرفت و علم پیدا کرد، مؤمن خواهد بود.

ب) شرط عدم انکار معارف ایمانی در تحقق ایمان: اگرچه ایشان این نظریه را می‌پذیرند، ارائه تصویر کامل‌تری از این نظریه به بیان شرطی منوط است که در تعریف ایمان وارد می‌کند (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۴۶). توضیح آنکه آیاتی مانند آیه «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (النمل: ۱۴) که در آنها به کفار، یقین نسبت داده شده است، چالشی جدی فراروی نظریه برابری ایمان و معرفت فراهم می‌آورند؛ زیرا طبق تعریف فوق، اشخاص مورد اشاره این آیات، به دلیل علمشان مؤمنند در حالی که قرآن آنها را کافر معرفی می‌کند. به نظر وی، معرفت، زمانی می‌تواند به عنوان ایمان مطرح شود که با جحد و انکار اصول ایمانی آمیخته نباشد. به تعبیر دیگر ایمان عبارت است از علم به اصول ایمانی به شرط عدم انکار آن اصول. پس این افراد قطعاً کافرند و کفرشان به دلیل فقدان این شرط در آنهاست. از نظر ایشان کفر عدم ملکه ایمان است که شاید با ضدیت با ایمان یا صرفاً با نبود ایمان حاصل شود که در این صورت رابطه ایمان و کفر، عدم و ملکه است، با این توضیح که ملکه ایمان در انسان وجود دارد (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۶۸).

ج) اعتبار ایمان حاصل از مکاشفه و الهام: گاهی ایمان اشخاص بر استدلال مبتنی نیست، بلکه ایمان آنها به واسطه مکاشفه، الهام، تصفیة باطن یا اموری از این دست حاصل شده است. به نظر وی چنین علمی در ایمان آوردن کفایت می‌کند (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۴۴). هر چند به دلیل قلت موارد نباید در تعریف ایمان لحاظ شود. بنابراین در تعریف ایمان به تصدیق منطقی (علم حصولی) اکتفا شود (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۴۵).

۱. برای مطالعه بیشتر پیرامون نظر علمای شیعی و اشعری پیرامون ایمان رک به جوادی، ۱۳۷۶، فصل‌های اشاعره و شیعه.

د) **رابطه ایمان و اختیار:** رابطه ایمان و اختیار، یکی دیگر از مسائل چالش برانگیزی محسوب می‌شود که این نظریه با آن مواجه خواهد بود. توضیح اینکه گاهی نسبت به مطلبی جاهل است و سپس در اثر برخورد با حادثه‌ای، بی‌اختیار به آن مطلب علم پیدا می‌کند. برای مثال وقتی شخصی در ابتدای روز از خواب بیدار می‌شود، در اثر دیدن روشنایی روز تصدیق می‌کند که خورشید طلوع کرده است. این شخص در تصدیق به طلوع خورشید از خود اختیاری ندارد؛ یعنی شخص نمی‌تواند روشنایی روز را ببیند، اما طلوع خورشید را تصدیق نکند. به همین ترتیب گاهی انسان‌ها در اثر بعضی از اتفاقات، یکی از اعتقادات دینی را بی‌اختیار تصدیق می‌کنند. برای مثال وقتی شخصی با معجزه‌ای روبه‌رو می‌شود، بی‌اختیار، حقانیت صاحب معجزه را تصدیق می‌کند.

بنابراین تصدیق منطقی بدون اختیار حاصل می‌شود، در حالی که ایمان نمی‌تواند امری غیراختیاری باشد؛ چرا که در این صورت سرنوشت انسان‌ها به امری گره خواهد خورد که آنها در تحصیل یا عدم تحصیل آن فاقد اختیارند. این مطلب با مبانی شیعه ناسازگار است. وی اعتقاد دارد که اصل ایمان آوردن یا فعل اکتسابی بنده یا فعلی غیراکتسابی است. اگر ایمان آوردن فعلی اکتسابی باشد، مسلماً انسان در حدوث ایمان مختار است. علاوه بر این، انسان در بقای ایمان نیز مختار خواهد بود؛ چرا که می‌تواند بعد از حدوث ایمان، بقای آن را اختیار نکند و به این جهت ایمان را از دست بدهد. البته با توجه به بیان ایشان، از دست دادن ایمان به معنای انکاری است که عدم آن، شرط ایمان است نه جهل به اصول ایمانی. اگر ایمان، فعلی غیراکتسابی باشد؛ اگرچه انسان در حدوث ایمان مختار نخواهد بود، مسلماً در بقای آن مختار است. ظاهراً مراد شهید ثانی از ایمان غیراکتسابی ایمان حاصل از مکاشفه و الهام بوده است. به همین ترتیب می‌توان گفت در ظاهر مراد وی از ایمان اکتسابی ایمان حاصل از استدلال است. بنابراین به نظر وی ایمان استدلالی یکی از افعال اختیاری بندگان محسوب می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۴۵-۳۴۶).

در دیدگاه ایشان، هرچند حقیقت ایمان عبارت است از تصدیق قلبی، اما اقرار زبانی کشف از این حقیقت می‌کند و اعمال صالح نیز ثمرات همین تصدیق قلبی هستند (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۵۹).

ه) **معرفت معتبر در ایمان:** سؤال دیگری که در برابر نظریه مذکور مطرح می‌شود این است که آیا ایمان فقط از طریق استدلال به دست می‌آید یا ایمان افرادی که بر معارف ایمانی خود استدلال ندارند هم ایمان صحیحی است؟ به بیان دیگر کدام یک از انواع و مراتب مختلف معرفت، در ایمان آوردن معتبر است و انسان باید دارای چگونه معرفتی باشد تا به ایمان متصف شود؟

در نگاه مرحوم مؤلف، ایمان به معارف الهی باید از دلیل یقینی حاصل شود و این به معنای منحصر شدن ایمان در یقین ثابت جازم یعنی یقین مطابق با واقع حاصل از استدلال است. آنچه در این دیدگاه بسیار اهمیت دارد این است که دلیل یقینی برای هر کس به فراخور حال اوست. یعنی هر کس برای ایمان آوردن باید به دلیلی تمسک جوید که نفس او را آرام می‌کند؛ هرچند نتواند دلیل خود را در قالب‌های منطقی ارائه دهد و از آن در برابر شبهات دفاع کند. پس یقین حاصل از دلیل اعرابی در ایمان آوردن او کافی است و او برای مؤمن شدن به براهین سنگین و پیچیده کلامی نیاز ندارد. این در حالی است که گاهی بسیاری از این دلایل پیچیده و سنگین برای یک متکلم یقین‌آور نیست. در این صورت متکلم محتاج دلایلی است که به لحاظ منطقی بسیار متقن‌تر باشند. پس در این دیدگاه، برای ایمان آوردن به دو عنصر نیازمندیم: راه استدلال و نتیجه یقینی؛ به عبارت دیگر هر انسانی برای مؤمن شدن هم باید بر معارف دینی استدلال داشته باشد و هم باید این استدلال او به یقین منجر شود، در غیر این صورت ایمان در چنین شخصی محقق نخواهد شد.

نکته مهمی که در این نظریه باید به آن توجه داشت، تفاوتی است که بین ایمان مستضعف و ایمان غیرمستضعف وجود دارد. مستضعف کسی است که به هیچ یک از منابع

تحصیل ایمان دسترسی ندارد. این شخص صرفاً به سبب قبول سخن مخبری ایمان آورده است و ایمان او نیز پذیرفته می شود. به نظر شهید ثانی، مستضعف برای ایمان آوردن از اقامه همین دلایل اجمالی نیز معذور است. بنابراین اگر او به بعضی از معارف ایمانی یقین نداشته باشد یا استدلالی برای اعتقادات خود نیافته باشد، مؤمن خواهد بود؛ اما غیرمستضعف برای مؤمن شدن، هم به استدلال و هم به یقین نیاز دارد. البته او تأکید دارد که عموم مردم مصداق مستضعف نیستند و به اعتقاداتشان یقین استدلالی دارند. بنابراین به نظر وی ایمان مستضعف ایمان حقیقی نیست، بلکه او به دلیل استضعاف فکری خویش بخشیده می شود (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۲۴-۳۲۹ و ۳۴۲)

۲.۲. استدلال مرحوم مؤلف

به نظر می رسد برای اثبات مدعای ایشان باید سه گام زیر پیموده شود:

گام اول: عمل، خارج از حوزه مفهومی ایمان است.

گام دوم: معنای تصدیق، علم است.

گام سوم: تصدیق (علم) معتبر در ایمان، عبارت از یقین ثابت جازم است.

در توضیح باید گفت: ایمان به حصر عقلی، یا فعل قلب است یا فعل بدن یا فعل هر دو. در گام اول اثبات می شود که ایمان فقط فعل قلب است. در میان افعال قلبی تنها تصدیق را به عنوان ایمان شناخته اند. گذر از این دو مرحله اثبات می کند که ایمان عبارت از تصدیق است. در معنای تصدیق، میان اشاعره و شیعه اختلاف وجود دارد. اگر گام دوم پیموده شود، ثابت می شود که ایمان از مقوله معرفت است. اگر گام سوم نیز برداشته شود، ثابت خواهد شد که از میان انواع مختلف علم و معرفت، ایمان یقین ثابت جازم است (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۲۴-۳۴۶). برای اثبات این مدعا استدلال ها و رد و جواب های زیادی ذکر شده است که به دلیل اختصار از ذکر آنها خودداری می کنیم.

۳.۲. نقد و بررسی

هرچند ایشان در صدد ارائه نظریه منسجم و دارای ساختاری منطقی پیرامون ایمان بود، به نظر می‌رسد چند نقد بر این نظریه وارد باشد.

نقد اول: ایشان معنای شرعی ایمان را اخص از معنای لغوی آن می‌داند و در عین حال ایمان را به صورت تصدیق منطقی تعریف می‌کند. بنا بر آنچه در بخش اول بیان شد، ایمان در لغت معنایی و رای علم و تصدیق منطقی دارد. بنابراین اگر تعریف شرعی ایمان اخص از معنای لغوی آن باشد، نظریه ایشان مبنی بر برابری ایمان و تصدیق منطقی ناموجه خواهد بود. اگر بر معرفی ایمان به عنوان تصدیق منطقی اصرار کنیم، لاجرم باید بپذیریم که معنای شرعی ایمان نقل از معنای لغوی است و نه اخص از آن، در حالی که این مطلب مورد تأیید وی نیست.

نقد دوم: همان‌طور که بیان شد آیاتی از قبیل «وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (النمل: ۱۴) و «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» (البقره: ۸۹) چالشی جدی را فراروی نظریه برابری ایمان و تصدیق منطقی ایجاد می‌کنند. وی در برابر این گونه آیات، شرط عدم انکار را در ایمان مطرح کرد. به نظر می‌رسد ارائه این شرط مدعای ایشان مبنی بر برابری ایمان و معرفت را اثبات نمی‌کند.

توضیح اینکه انسان بعد از مواجهه با یک قضیه نسبت به مفاد آن، یکی از حالت‌های پنج‌گانه زیر را می‌پذیرد. توجه داریم که این حالت‌ها نسبت به هم متضادند و بنابراین انسان نسبت به قضیه واحد در زمان واحد، فقط دارای یکی از این حالت‌ها خواهد بود. این حالت‌ها عبارتند از:

۱. یقین نسبت به مفاد قضیه.
۲. یقین نسبت به نقیض قضیه.
۳. گمان نسبت به مفاد قضیه (معادل و هم‌نسبت به نقیض قضیه).

۴. گمان نسبت به نقیض قضیه (معادل و هم‌نسبت به مفاد قضیه).

۵. شک نسبت به هر دو طرف قضیه.

در نظر مرحوم مؤلف ایمان عبارت است از یقین نسبت به معارف الهی که در نتیجه، شخص مؤمن نسبت این معارف در حالت ۱ قرار می‌گیرد. اگر انکار مورد نظر وی از مقوله علم و معرفت باشد، یعنی انکار علمی؛ این انکار با یقین به معارف الهی قابل اجتماع نخواهد بود؛ زیرا این انکار عبارت خواهد بود از حالت ۲ و همان‌طور که بیان شد این دو حالت نمی‌توانند با هم جمع شوند. برای مثال اگر انسان یقین کند که «الف، ب است»، نمی‌تواند نسبت به قضیه «الف، ب نیست» یقین داشته باشد. بنابراین انکار مورد نظر وی انکاری علمی نخواهد بود؛ بلکه این انکار باید امری غیر معرفتی و با علم نیز جمع‌شدنی باشد. برای همراهی با وی باید معتقد شویم که در نظریه او عنصری غیر از معرفت نیز حضور دارد، اگرچه بر خلاف اشاعره این عنصر به‌نحو سلبی در ایمان وارد می‌شود. به عبارت دیگر اشاعره عنصری غیر از معرفت را به‌عنوان ایمان مطرح می‌کردند؛ اما شهید ثانی معتقد است در ایمان آوردن نباید نقیض این عنصر (که همان انکار است) وجود داشته باشد. به بیان واضح‌تر در دیدگاه اشاعره شخصی می‌تواند مؤمن معرفی شود که معارف الهی را بپذیرد و درمقابل آنها خاضع باشد و در مقابل شخصی که فاقد این پذیرش و خضوع است، مؤمن نخواهد بود. ایشان فقط قطعه دوم را می‌پذیرد و قطعه اول را شدیداً انکار می‌کند؛ در حالی که به نظر می‌رسد اگر انکار یا عدم پذیرش و خضوع، موجب خروج از ایمان است، به‌نحو ایجابی ایمان عبارت است از پذیرش و خضوع نسبت به معارف الهی. به بیان دیگر طبق نظر وی انسان یا یک قضیه ایمانی را تصدیق نمی‌کند که در این صورت کافر است؛ یا آن را تصدیق می‌کند. در صورت تصدیق، یا آن را انکار می‌کند که باز هم کافر است یا انکار نمی‌کند که در این صورت مومن محسوب می‌شود. بنابراین کفر شامل انکار غیر علمی (در جایی که تصدیق به مفاد قضیه وجود دارد) و نبود تصدیق علمی است. به تعبیر فنی‌تر ایمان عبارت است از تصدیق منطقی به شرط لا از انکار

غیرعلمی و کفر یا عدم تصدیق است یا تصدیق به شرط آن انکار. سخن را روی این انکار می‌بریم. هر قضیه‌ای که تصدیق منطقی شود، شاید انکار یا پذیرفته شود. البته ممکن است هیچ‌یک از این دو حالت برقرار نباشد، یعنی شخص نه مفاد آن را انکار کند و نه بپذیرد. توجه داریم که این انکار و پذیرش، نوعی خضوع یا مخالفت قلبی غیر معرفتی است. نیز می‌دانیم که انکار و پذیرش مورد بحث ضدین محسوب می‌شوند. در مورد ایمان نمی‌تواند حالت سوم یعنی نه انکار و نه پذیرش برقرار باشد، زیرا ایمان آثاری دارد که بدون خضوع قلبی و صرفاً با علم، دست‌یافتنی نیست. ایشان نیز مانند بسیاری از علمای اسلام معتقدند که عمل از ثمرات ایمان است. به‌عنوان نمونه، شخص زمانی که در مقابل عمل واجبی مانند نماز قرار می‌گیرد؛ اگر آن عمل را انجام دهد، این به معنای پذیرش او نسبت به مفاد قضیه خواهد بود و اگر آن را انجام ندهد، به معنای انکار اوست و حالت سومی نیز برای وی متصور نیست. بنابراین ایمان همیشه با نوعی خضوع و دلدادگی همراه است که سبب می‌شود شخص آثار ایمان را از خود بروز دهد. توجه داریم که آثار ایمان زمانی بروز و ظهور دارد که آن حالت تسلیم و دلدادگی در انسان باشد و صرف تصدیق منطقی در آن کافی نیست. بنابراین بهتر است آثار ایمان را به آن حالت پذیرش و تسلیم نسبت دهیم، نه به امری که هم در ایمان وجود دارد و هم در کفر. در نتیجه می‌توانیم ایمان را همان حالت قلبی تعریف کنیم که عبارت از نوعی دلدادگی، پذیرش و تسلیم است که البته بر تصدیق منطقی مبتنی خواهد بود.

نقد سوم: در دیدگاه ایشان ایمان زمانی محقق می‌شود که شخص بتواند اعتقادات خود را مستدل کند، البته با این توضیح که استدلال هر شخص به فراخور حال اوست. این توضیح از این جنبه ارائه شده است که استدلال‌های عمیق کلامی و فلسفی از دسترس عموم مردم خارجند و مشروط کردن ایمان به چنین امری، مستلزم مؤمن ندانستن عموم مردم خواهد بود. علمای اسلامی به شدت این مطلب را انکار می‌کنند. شاید بتوان گفت محوری‌ترین دلیلی که وی را به ارائه چنین نظری وامی‌دارد این است که اموری مانند تقلید

نمی‌توانند انسان را به واقع برسانند و حق را برای او مکشوف کنند در حالی که استدلال راه مطمئنی برای رسیدن به واقع است.

ظاهراً نمی‌توان پذیرفت که استدلال‌های ضعیفی که عموم مردم مطرح می‌کنند، آنها را به واقع می‌رساند. اگر ایمان آوردن، مشروط به کشف واقع و حقیقت است، شخص مؤمن باید تحقیقات گسترده‌ای را پیرامون عقاید دینی خود و سایر ادیان و مذاهب انجام دهد و پس از اثبات حقانیت یکی از آنها، به آن ایمان بیاورد. می‌دانیم که در چنین تحقیقی، شخص باید استدلال‌های طرفین و اعتراض‌ها و شبهات وارد بر آنها را مطالعه کند و برترین آنها را برگزیند. این امر مستلزم صرف وقت فراوان و آشنایی با مقدمات علمی زیادی است. در این حالت شخص به وظیفه خود برای پی‌جویی حق عمل کرده است، هرچند شاید هنوز هم به حقیقت نرسد. بنابراین رسیدن به حقیقت در یک موضوع مستلزم تحقیق پیرامون آن مطلب است و صرف ارائه استدلال انسان را به واقع نمی‌رساند؛ چرا که همه طرفین نزاع‌های علمی برای مدعای خود دلیل اقامه می‌کنند، در حالی که همه آنها به حقیقت نائل نشده‌اند. با توجه به این نکته اگر شرط ایمان، رسیدن به واقع باشد، باید بپذیریم که اکثر مردم در تحقق ایمان با مشکل جدی مواجه هستند؛ زیرا عموم مردم یا معارف دینی خود را از طریق تقلید به دست آورده‌اند یا استدلال‌های آنها به واسطه تعلیم از گذشتگان است، پس این استدلال‌ها، بر تحقیقات آنها پیرامون معارف الهی مبتنی نیست و در نتیجه لزوماً آنها را به حق نمی‌رساند. به عبارت دیگر یا خود این معارف تقلیدی یا استدلال بر این معارف هستند. این نکته نشان می‌دهد که عموم مردم به فراخور حال خود نیز دست به تحقیق نزده‌اند یعنی نه تنها تحقیق جامعی پیرامون معارف ایمانی نداشته‌اند بلکه در مراتب پایین‌تر نیز ایمان آنها بر تحقیق مبتنی نیست. به عبارت دیگر ایمان اکثر مردم ایمان تحقیقی نیست. اگر از لزوم تحقیق در ایمان چشم‌پوشی کنیم، میان تقلید در خود معارف الهی و تقلید در استدلال بر این معارف تفاوتی وجود ندارد، زیرا هر دو، انسان را به یک میزان به حقیقت نزدیک می‌کنند. به تعبیر دیگر میزان واقع‌نمایی هر دو یکی

است؛ زیرا هیچ‌یک از این دو مسیر، راه مطمئنی برای رسیدن به واقع ارائه نمی‌کند. به‌نظر می‌رسد صرف یقین و اطمینان عرفی در ایمان کافی است، یعنی برای ایمان آوردن، وجود استدلال لازم نیست. هرچند تفاوتِ ایمانِ حاصل از علم حضوری، دلایل متقن فلسفی و کلامی، استدلال‌های ضعیف‌تر و تقلید واضح است.

البته باید توجه داشت که اگر ایمان غیرتحقیقی به‌عنوان ایمان پذیرفته‌شده تلقی شود، در این صورت عموم مردمی که پیرو ادیان و مذاهب مختلف هستند، مؤمنان یکسانی خواهند بود و از این جنبه نسبت به هم برتری نخواهند داشت؛ هرچند عقاید یکی از آنها (یعنی شیعه اثنی‌عشری) بر عقاید دیگران برتری داشته باشد. برای مثال اگر چند فرد ساده‌روستایی در تمام شرایط ایمانی مانند عمل، یکسان باشند و فقط در معارف ایمانی با هم اختلاف داشته باشند؛ به این صورت که مثلاً یکی از آنها شیعه و دیگری سنی و سومی مسیحی باشد؛ همه آنها مؤمن خواهند بود و از این جنبه نسبت به هم برتری ندارند. این در حالی است که در نگاه ما شیعیان، در حقانیت اعتقادات شیعی نسبت به اعتقادات سایر ادیان و مذاهب شکی وجود ندارد. به‌عبارت دیگر هرچند اعتقاد فرد شیعی بر اعتقادات سایرین برتری دارد، این به‌معنای برتری آن شخص نسبت به افراد غیرشیعی نیست. البته توجه داریم که در این حالت به‌دلیل اختلاف متعلقات ایمان در این افراد، ایمان گروه حق، ایمان حقیقی و ایمان دیگران، ایمان پذیرفته‌شده است. دلیل مطلب مذکور آن است که غالب این افراد در اعتقادات خود مقلدند و چه بسا اگر یکی از این افراد در کشور دیگری به دنیا می‌آمد، اعتقادات متفاوتی را می‌پذیرفت. البته شاید گفته شود که این سخن در مورد علما و محققانی که پیرامون ادیان و مذاهب دینی فعالیت می‌کنند، صادق نیست. به‌عبارت دیگر از کسی که توان کسب ایمان تحقیقی به‌معنای گفته‌شده را دارد، ایمان تقلیدی پذیرفته نمی‌شود.

تذکر این نکته ضروری خواهد بود که ایمان حقیقی غیر از ایمان پذیرفته‌شده است. ایمان حقیقی زمانی حاصل می‌شود که انسان به حقیقت معارف الهی ایمان بیاورد. بنابراین

ایمان به دین منسوخ، زمانی که دین ناسخ وجود دارد، نمی‌تواند مصداق ایمان حقیقی باشد، اما ایمان پیروان همان ادیان نیز در صورتی پذیرفته می‌شود که واجد شرایط ذکر شده باشند. پس در مجموع می‌توان گفت اگر کسی نسبت به تمام معارف الهی، یقین یا اطمینان عرفی داشته باشد، حقیقتاً مؤمن است، اما ایمان سایر افراد با احراز شرایط یادشده، پذیرفته می‌شود و البته هر دو گروه برای ایمان خود به استدلال نیازی ندارند.

با توجه به مطالب ذکر شده، ایمان عبارت است از حالتی عاطفی و غیرعلمی که بر یقین یا اطمینان عرفی نسبت به متعلق آن مبتنی است. این حالت عاطفی که عبارت است از نوعی پذیرش، خضوع، تسلیم و دلدادگی قلبی نسبت به معارف الهی، مستلزم بعضی اعمال قلبی و بدنی خواهد بود. برای مثال شخص مؤمن به خداوند عشق می‌ورزد و در جهت تحصیل رضای او گام برمی‌دارد و از موجبات غضبش دوری می‌کند.

ایمان ذاتاً امری اختیاری است، یعنی زمانی که این معارف به انسان عرضه و او نسبت به آنها عالم می‌شود، در پذیرش یا عدم پذیرش آن امور یعنی در ایمان و کفر به آنها کاملاً مختار است. سرنوشت انسان‌ها به شدت به این انتخاب گره خورده است؛ زیرا این انتخاب مبنای عمل انسان در زندگی خواهد بود. دلیل مطلب مذکور آن است که ایمان امری قلبی است و زمانی که قلب انسان با معارف الهی گره ایمانی خورده باشد، تمام اعضا و جوارح او تحت رهبری قلب به مقتضای این ایمان عمل خواهند کرد. به عبارت دیگر ایمان مستلزم عمل است.

این نکته که عمل لازمه ایمان است شاید اختلافی را که بین پاره‌ای از آیات و روایات وجود دارد، رفع کند. توضیح اینکه پاره‌ای از آیات و روایات بر این دلالت دارند که عمل، خارج از حوزه مفهومی ایمان بوده، در حالی که در بعضی روایات به دخل عمل در ایمان تصریح شده است. بر مبنای این نکته، مراد آن دسته از آیات و روایات که عمل را خارج از ایمان می‌دانند، بیان ماهیت حقیقی ایمان است، در حالی که روایاتی که بیانگر دخل عمل در ایمانند، به حال مؤمن توجه دارند و اینکه مؤمن به دلیل ایمانش نمی‌تواند

مجری عمل صالح نباشد؛ به عبارت دیگر عدم اتیان اعمال صالح نشانگر بی‌ایمانی شخص است.

البته این استلزام با مانع مهمی با نام هوای نفس روبه‌روست، بنابراین چه بسا انسان مؤمن، بر خلاف ایمانش و به واسطه طغیان نفس اماره به گناه هم آلوده شود که در این صورت گناه مذکور، او را از جرگه مؤمنان خارج نمی‌کند. احادیث، بر این سخن صحه می‌گذارند. به عنوان مثال ابن‌صدقه می‌گوید: «از حضرت صادق (علیه‌السلام) سؤال شد که چرا زانی کافر نیست ولی کسی که نماز نمی‌گذارد، کافر می‌باشد؟ امام (علیه‌السلام) فرمودند: چون زناکار برای شهوت این کار را می‌کند، ولی آن کس که نماز را ترک می‌کند برای این است که به آن اهمیت نمی‌دهد. زانی برای لذت دنبال کامجویی می‌رود، ولی آن کس که نماز را ترک کرده و آن را انجام نمی‌دهد، قصدش لذت نیست، بلکه فقط نظرش بی‌اهمیت شمردن آن می‌باشد و هر گاه کسی نظرش استخفاف باشد، کافر می‌گردد» (مجلسی، بی‌تا، ج ۶۶: ۶۶).

طبق این حدیث اگر مبنای گناه، هوای نفس باشد؛ اگرچه انسان گناهکار است، ایمان از او مفارقت نکرده است؛ در حالی که پاره‌ای از اعمال به دلیل بی‌ایمانی و انکار شخص از او سر می‌زنند که مسلماً نشانه کفر چنین شخصی خواهند بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد از دیدگاه صاحب کتاب حقائق الایمان تعریف لغوی ایمان عبارت است از علم و تصدیق و مراد از این تصدیق هم تصدیق علمی است. همچنین ایمان شرعی تخصیص از معنای لغوی است، یعنی ایمان لغوی به مطلق هر تصدیق یقینی گفته می‌شود. اما در تعریف شرعی، ایمان عبارت از یقین ثابت جازم نسبت به چند امر خاص مانند توحید و نبوت است. البته تحقق این ایمان شرعی مشروط است به عدم انکار و لذا منکرانی که واجد این اعتقادات ایمانی هم هستند، به دلیل انکارشان کافرند. ایشان معتقدند

که ایمان حاصل از مکاشفه و الهام، ایمان صحیحی است اما به دلیل قلت موارد نباید در تعریف ایمان به آن توجه شود و صرفاً باید به علم حصولی اکتفا کرد. رابطه ایمان و اختیار هم به این صورت است که یا اصل ایمان آوردن اختیاری است یا در غیر این صورت در بقا یعنی در نگه داشتن شرط ایمان (که همان عدم انکار است) ایمان امری اختیاری خواهد بود. نکته دیگر در تعریف ایمان، یقین ثابت جازم است، به این معنا که تا شخص به این درجه از معرفت نرسد، ایمانش مقبول نیست. بنابراین هر فرد باید نسبت به معارف ایمانی استدلال داشته باشد، هرچند این استدلال‌ها برای هر کس به فراخور حال خویش است. البته مستضعفان که از آوردن استدلال‌های ساده هم عاجزند، به دلیل استضعافشان بخشیده شده‌اند.

در تحلیل و بررسی نظریه مذکور به این نتیجه می‌رسیم که ایمان در معنای لغوی عبارت از حالت تسلیم و خضوع قلبی نسبت به متعلقش است. همین معنا در معنای شرعی هم ملاحظه می‌شود، یعنی ایمان عبارت است از حالت تسلیم و خضوع در مقابل متعلق ایمان که بعد از تصدیق منطقی حاصل می‌شود. با توجه به این نکته ایمان امری کاملاً اختیاری است، زیرا پس از علم و تصدیق، شخص در پذیرش و عدم پذیرش آن اختیار دارد و لذا گروهی با وجود علم و یقین ایمان نمی‌آورند. ایمان مقلد، ایمان صحیح بوده و داشتن یقین و اطمینان عرفی برای مؤمن بودن کافی است. البته ایمان گروه حق، ایمان حقیقی و ایمان سایر گروه‌ها ایمان پذیرفته شده است. ایمان مستلزم عمل خواهد بود و اگر قلبی به نور ایمان مزین شد، عملش هم به همان میزان از ایمان متأثر خواهد بود.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن تیمیه (بی تا). *الایمان*، تصحیح زکریا علی یوسف، بیروت، دارالتضامن.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۳. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۸۰ش). *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، سروش.
۴. جوادی، محسن (۱۳۷۶ش). *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق - بیروت، دارالعلم - الدارالشامیه.
۶. شهرستانی، ابی الفتح محمد عبدالکریم (۱۴۲۲ق). *الملل و النحل*، بیروت، دارالفکر.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۹. _____ (۱۳۷۷ش). *جوامع الجامع*، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۰. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۱۱. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۳۸۰ش). *المصنفات الاربعه (حقیقه الایمان)*، تحقیق محمد حسون، قم، بوستان کتاب قم.
۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*، قم، انتشارات هجرت.
۱۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

١٤. مجلسی، علامه محمد باقر (بی تا). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

١٥. مختاری، رضا (١٣٨٨ش). حقیقه الايمان شهيد ثانی یا ایضاح البیان زین الدین بن محسن عاملی، مجموعه مقالات کنگره بین المللی شهیدین (قرآن، حدیث، کتاب شناسی)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

١٦. واحدی، علی بن احمد (١٤١١ق). اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیه.