

رابطه ایمان و معرفت از منظر امامیه و اشاعره

محمدعلی اخویان*

چکیده

در این نوشتار، رابطه میان ایمان و معرفت در دو مکتب کلامی امامیه و اشاعره بررسی می‌شود. رابطه میان ایمان و معرفت با عنوان یک «مسأله» ظاهراً برای اشعری‌ها مطرح نبوده است؛ اما چون آنها ایمان را حالتی نفسانی و عطای خدا می‌دانند، شاید بتوان نتیجه گرفت آنان ایمان را مقدم بر معرفت می‌دانند. البته دیدگاه متقدمان و متأخران اشاعره و تفاوت منظر آنها لازمه بحث از نسبت ایمان و معرفت است.

امامیه بر این‌همانی ایمان و معرفت تأکید دارند. برخی از آنها بر این یکسانی به‌گونه‌ای اصرار می‌ورزند که تصدیق را مرادف شناخت و معرفت می‌شمارند و سبب کفر کافران را نه پیروی آنها از شیطان، بلکه عدم شناخت آنان از خدا و رسول می‌دانند. اگر معرفت، اصل ایمان و امری اکتسابی باشد - چنانکه برخی از امامیه چنین می‌اندیشند - پس ایمان، امری اکتسابی و مبتنی بر کوشش است.

واژگان کلیدی: ایمان، معرفت، اشاعره، امامیه، تصدیق، علم، حالت نفسانی.

ma-akhaviyan@hawzah.com

تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۱۱/۲۵

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۹

طرح مسأله

با مروری بر تاریخ علم کلام به این نتیجه می‌رسیم که عمل خوارج به عنوان اولین کسانی که از ایمان سخن می‌گفتند، باعث پیدایش مباحث فراوانی در باب ایمان گردید. خوارج اولیه به دنبال مفاهیم نظری نبودند؛ اما رفتار آنها باعث شد مباحث نظری پیچیده‌ای به بحث ایمان وارد گردد که اولین بار مرجئه آنها را طرح کردند. (برنجکار، ۱۳۸۲: ۳۵) برخی از طوایف مرجئه بر بحث معرفت تأکید داشتند. ابوالحسن اشعری با تقسیم‌بندی مرجئه به دوازده طایفه تصریح می‌کند: «مرجئه ایمان را به معرفت خدا تعریف کرده‌اند.» (۱۹۶۹: ۱۳۲ و ۱۳۳)

بنابراین یکی از نخستین مباحث نظری مطرح‌شده در جهان اسلام، رابطه ایمان و معرفت است و نخستین نظریه‌پردازان، ایمان را به شناخت خدا تعریف کرده‌اند. به همین دلیل، در طول تاریخ تفکر اسلامی، رابطه ایمان و معرفت از مهم‌ترین مباحث مطرح در میان مذاهب گوناگون بوده است. از این رو، ابتدا به بحث مفهومی معرفت پرداخته، سپس رابطه معرفت و ایمان را پی می‌گیریم.

معنای معرفت

برای فهم بهتر رابطه ایمان و معرفت، بررسی مفهوم و معنای معرفت در نگاه متکلمان مسلمان ضروری به نظر می‌رسد. این بررسی به ما می‌فهماند که آیا متکلمان، معرفت ذهنی در علم منطق را در نظر داشته‌اند و هرگاه از لفظ معرفت استفاده کرده‌اند، منظور همان شناخت و علم است یا اینکه معرفت قلبی و باور را نشانه رفته‌اند. جلد دوازدهم مغنی قاضی عبدالجبار درباره نظر و معارف است. وی در این باره می‌نویسد:

این معنا را که به نفس آرامش می‌دهد، معرفت گویند. همان‌طور که علم نیز چنین است. تفاوتی بین این دو نیست و به همین وجه، هر عالمی را عارف می‌نامند. (۱۴۲۱: ۱۲/۱۶)

ایشان در فصلی به این بحث می‌پردازد که آیا علم از جنس اعتقادات است و در ادامه، آرای بزرگان معتزله را طرح کرده، می‌نویسد:

شیوخ ما معتقدند علم از جنس اعتقاد است و عارف همان عالم است که باعث سکون نفس می‌گردد که در مقابل جهل است... (همان: ۲۵)

شیخ طوسی نیز در آثار خود تصریح دارد که معرفت همان علم بعینه است و هیچ فرقی میان این دو نیست. (۱۴۰۹: ۱۲/۷۴؛ بی‌تا: ۱۹۰) حکیم لاهیجی نیز در این باره می‌نویسد:

دانستن چیزی بسیط را که اصلاً مرکب نباشد، معرفت نامند. چیزی که معلوم شده و فراموش شده، در بار دوم معلوم شده باشد، این معلوم شدن بار دوم را شناخت و معرفت گویند. (بی‌تا: ۲۷)

نوبختی در یاقوت به نکته جالبی اشاره می‌کند که فهم قدما از لفظ معرفت و رابطه آن با قلب را واضح می‌سازد. وی می‌نویسد: «یرید بأفعال القلوب، الأفعال الصادرة عن الإنسان فی القلب كالعلم و الإرادة...» (حلی، بی‌تا: ۱۳۳) از این عبارت به دست می‌آید که متکلمان در قرون نخستین، علم را از افعال قلب دانسته، برای همین میان معرفت و علم فرقی نمی‌نهادند.

۱. دیدگاه اشاعره^۱ در باب رابطه ایمان و معرفت

برای فهم دقیق رابطه ایمان و معرفت در نگاه اشاعره، بررسی تعریف ایمان از نگاه

۱. اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، متکلمی که آموزه‌های مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعتزال رو گرداند و به مذهب اهل سنت گرایید. از آنجا که مجهز به مکتب اعتزال بود، همه اصول اهل سنت را بر پایه‌های استدلالی خاص بنا نهاد و مکتب نوینی در کلام تسنن ارائه کرد که به اشاعره اشتهار یافت. وی ابوالحسن اشعری (م حدود ۳۳۰ ق) است.

ایشان ضروری می‌نماید. ابوالحسن اشعری دو تعریف کاملاً متفاوت از ایمان را در دو اثر عمده کلامی خود، *الإبانه و اللمع* ارائه می‌دهد. وی در *اللمع* ایمان را تصدیق قلبی دانسته و قائل است «ایمان دارد» یعنی «آن را صادق می‌داند». (۱۹۵۲: ۱۸۰) در *الإبانه* نیز ایمان را تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی می‌داند. (۱۳۲۰: ۲۴) شهرستانی و ابن حزم نیز باور مؤکد قلبی (عقد بالقلب) را به اشعری نسبت می‌دهند. (شهرستانی، ۱۹۹۲: ۱/ ۹۲؛ ۱۹۷۵: ۲/ ۱۱۱ و ۱۱۲؛ ۱۸۸/ ۳) اما بغدادی در *اصول الدین و الفرق بین الفرق* مفهوم معرفت را به عنوان اساس تصدیق معرفی می‌کند. بغدادی از اشعری نقل می‌کند که این تصدیق درست نیست، مگر اینکه با معرفت خدا همراه شده باشد. (۱۹۲۰: ۲۴۸؛ اسفرائینی، بی‌تا: ۳۵۱) شهرستانی نیز در *نهایة الاقدام* به نکته بسیار زیبایی اشاره کرده که به بحث ما ارتباط وثیق دارد. وی می‌گوید:

اشاعره قائل هستند ایمان تصدیق است؛ ولی اختلاف دارند در معنای تصدیق؛ برخی تصدیق را به معرفت به وجود خداوند و صفاتش تعریف کرده‌اند و برخی آن را باوری در نفس دانسته‌اند که متضمن معرفت است. (بی‌تا: ۴۷۱ و ۴۷۲)

برخی دیگر معتقدند ایمان همان علم به این است که خدا و پیامبر صادق هستند. دسته اخیر با اینکه تصریح کرده‌اند ایمان از سنخ علم است، در توضیح آن بر باور در نفس تأکید بیشتری کرده‌اند. (همان)

بنابراین شهرستانی چنین بیان کرده است که برخی، ایمان (تصدیق) را از سنخ علم و معرفت دانسته‌اند و برخی آن را از سنخ حالت و کیفیتی (باور) در نفس شمرده‌اند که برتر از معرفت و علم و متضمن معرفت است. گفتنی است آگاهان به علم کلام اسلامی می‌دانند که بسیاری از متکلمان متقدم در پی اثبات این نکته بوده‌اند که ایمان فقط اقرار

زبان نیست و عقداً قلب هم لازم است. بنابراین کمتر در پی آن بوده‌اند که این عقداً قلب از سنخ علم است یا از سنخ باور نفسانی.

برای فهم بهتر نظر اشاعره باید به بحث ایمان تقلیدی نیز توجه کرد. معتزله و ماتریدیه اساساً ایمان را با معرفت یکی می‌دانستند. (اشعری، ۱۹۶۹: ۳۱۰ - ۳۰۳) لذا برای رسیدن به ایمان، شناخت خداوند لازم است. انسان باید با عقل خود، خدا را بشناسد و از راه استدلال و برهان، او را بپذیرد. نتیجه ماهیت عقلی ایمان در استنباط معتزله این بود که ایمان تقلیدی هیچ ارزشی ندارد؛ زیرا نه عقل و نه شرع آن را بر نمی‌تابند. حال سؤال اینجاست که پس ایمان ساده مردم را باید چه نامید؟ آیا این ایمان در قیامت ارزشی ندارد. بغدادی در کتاب *اصول الدین* به این بحث پرداخته، می‌نویسد:

... برخی از اصحاب ما چنین شخصی را مؤمن می‌دانند ... اگرچه به لحاظ ترک تحقیق و استدلال، گناهکار است و در قیامت عذاب می‌شود و این قول اصحاب حدیث هم هست... برخی دیگر از اصحاب ما قائل هستند اعتقاد به حق، منجر به خروج از کفر می‌شود؛ ولی مستحق نام مؤمن نیست... این قول ابوالحسن اشعری است... (۱۹۲۰: ۲۵۴ و ۲۵۵)

بر طبق سخن بغدادی، خود ابوالحسن اشعری، ایمان را از سنخ معرفت و علم دانسته و کمی با معتزله در رد ایمان عامه همراه شده است و ایمان تقلیدی را ایمان نمی‌داند؛ اما برخی از اصحاب وی، ایمان را از سنخ باور دانسته و ایمان تقلیدی را پذیرفته‌اند.

در نقد تفکر ابوالحسن اشعری آمده است که این نظر، حکمت الهی در ارسال رسل را بی‌معنا می‌سازد؛ زیرا اکثر پیروان پیامبران بدون استدلال و برهان به آنها ایمان می‌آوردند؛ اما طرفداران تفکر ابوالحسن اشعری در اشاعره در جواب گفته‌اند: معجزه پیامبران به عنوان برهان، باعث پذیرش رسالت ایشان می‌گردد. بنابراین پذیرش رسالت

پیامبران در زمان حضور آنها صددرصد بر اساس برهان است؛ برهانی که بر شهود و تجربه به همراه یک استدلال عقلی است. به این بیان که اگر پیامبر خدا نبود، چگونه می‌توانست معجزه بیاورد و دیگران را به مبارزه بطلبد و همه از مبارزه با آن عاجز باشند. (ابوعذبه، ۱۹۰۴: ۲۳ به بعد)

ابوبکر باقلانی (م ۴۱۳ ق) نیز ایمان را به تصدیق خداوند تعریف کرده و تصدیق را علم و کفر را جهل دانسته است که نشان از التزام باقلانی به اندیشه ابوالحسن اشعری دارد؛ اما وی معتقد است تصدیق در قلب ایجاد می‌شود. (۱۹۵۷: ۳۴۵)

جملات اشعری و باقلانی نشان می‌دهد هنوز بحث رابطه ایمان و معرفت به‌خوبی تبیین و تنقیح نشده است؛ کاری که متأخران از اشاعره، آن را به عهده گرفته‌اند و با فرق‌نهادن میان معرفت و تصدیق، باور نفسانی را پذیرفته و معرفت را طرد کرده‌اند. غزالی در جریان فکری اشاعره - شاید به دلیل رویکرد عرفانی‌اش - بیشتر به باور در نفس متمایل است و نظر عدم ایمان عوام‌الناس را نقد می‌کند و اینچنین جریان جدیدی در تفکر اشاعره شکل می‌گیرد. وی می‌گوید:

متکلمانی که مسلمان بی‌خبر از استدلالات عقلی را محکوم به عدم ایمان می‌کنند، دامنه بی‌نهایت رحمت الاهی را تنگ می‌کنند و نتیجه نامعقول آن این است که مؤمن‌ترین افراد روی زمین، متکلمان باشند که مستحق والاترین پاداش هستند؛ درحالی‌که کلام و متکلم بودن به زایش ایمان در ضمیر انسان کمکی نمی‌کند. سرشت ایمان با تأملات عقلی سازگاری ندارد؛ بلکه ایمان یک نور روشنگر و موهبتی الاهی است که از سر لطف در قلوب بندگان جای می‌گیرد. گاهی از ضمیر می‌جوشد و گاهی بر اثر مشاهده اثری از انسان باتقوا، تحقق می‌یابد. (۱۳۸۱: ۲۰۲ و ۲۰۳)

به نظر غزالی، این امر صحیح است که علم کلام در برخی از انسان‌ها به عنوان یکی از اسباب ایمان تأثیر عمیق دارد؛ ولی این تنها سبب ایمان نیست تا اینکه اگر نباشد، ایمان حاصل نگردد. بنابراین هر کس تعالیم پیامبر را با ایمانی جازم بپذیرد، مؤمن است؛ حتی اگر دلیل منطقی آن را نداند. برعکس ایمان استدلالی سست است و هر لحظه امکان فروریختن آن وجود دارد. (همان: ۲۰۴ و ۲۰۵)

در نقد غزالی باید بیان کرد که خود قرآن بارها تقلید از آبا و اجداد را سرزنش کرده است. دیگر اینکه تنها معیار صدق و کذب قضایا، دلیل منطقی است و حق و باطل با عقل فهمیده می‌شود.

دیدگاه غزالی مقبول فخر رازی (م ۶۰۶ ق) نیز قرار گرفته است و او نیز تصدیق را امری غیر از معرفت و علم می‌داند و قائل است حکم ذهنی که از علم و معرفت به دست می‌آید، می‌تواند هیچ تصدیق‌کننده‌ای نداشته باشد. بنابراین در ایمان، حکم ذهنی (علم) لازم است؛ اما نوعی خاص از علم که با پذیرش قلبی همراه است. (۱۴۱۸: ۲۵ / ۲) تفتازانی نیز در شرح العقاید النسفیة و شرح المقاصد به تفصیل بیشتر و دقیق‌تری به شرح رابطه ایمان و معرفت پرداخته، می‌نویسد:

برخی از قدریه، ایمان را از سنخ معرفت می‌دانند. بزرگان مکتب اشاعره اتفاق دارند که این موضوع غیرقابل دفاع است؛ زیرا برخی از اهل کتاب به نیکی می‌دانستند محمد ﷺ پیامبر خداست؛ اما کافر شدند و در میان کافران نیز افرادی بودند که کاملاً بر حقیقت اشراف داشتند؛ اما به دلیل غرور و برتری‌جویی منکر حق شدند و قرآن نیز می‌فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا». (نمل/۱۴) بنابراین واضح و مبرهن است که تفاوتی مبنایی میان دانستن صرف برخی قضایا و یقین به صدقشان از یکسو و تصدیق و ایمان به آنها از سوی دیگر وجود دارد... (۱۹۷۴: ۴۴۶؛ ۱۴۱۶: ۱۹۲ / ۵ - ۱۷۵)

تفتازانی در ادامه بیان می‌کند که معرفت زمینه‌ساز ایمان است؛ ولی صرف معرفت‌داشتن ایمان نمی‌آورد. ایمان یک باور قلبی است که باید بر صدق آن‌چیز اعتقاد قلبی پیدا کنید تا مؤمن محسوب شوید. بنابراین تصدیق و ایمان، فعلی اکتسابی است که با گزینش آزادانه و ارادی فرد حاصل می‌شود و چون اکتسابی است، اجر و پاداش دارد و خداوند آن را اولین وظیفه دینی انسان قرار داده که از این حیث کاملاً متفاوت است؛ زیرا مقدمات معرفت غالباً بدون عمل اکتسابی انسان وقوع می‌یابد. مثل دیدن یک شی و حصول علم که بدون اراده و قصد حاصل می‌شود. تصدیق این است که از روی گزینش آزادانه و ارادی، به خبری نسبت صدق دهید؛ ولی اگر بدون گزینش در دلتان حاصل شود، معرفت است و معرفت صرف برای ایجاد تصدیق کافی نیست؛ زیرا معرفت به‌خوبی می‌تواند بدون تصدیق وقوع یابد. (تفتازانی، ۱۹۷۴: ۱۵۹، ۴۴۷ - ۴۴۹)

سیف‌الدین آمدی نیز با فرق‌نهادن میان معرفت و تصدیق، قول به تصدیق قلبی را به اشاعره - بزرگان مکتب خود - نسبت می‌دهد و قول به معرفت را دیدگاه امامیه و برخی مذاهب دیگر معرفی می‌کند. وی در تأیید دیدگاه ابوالحسن اشعری می‌گوید:

تصدیق از احوال نفس است که از لوازم آن معرفت است و دلیل ما آیات قرآن و احادیث نبوی است. قرآن می‌فرماید: «قَالَتُ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات/ ۱۴) که اعراب معرفت به رسالت پیامبر خدا پیدا کرده بودند؛ ولی هنوز در قلبشان رسوخ نکرده‌بود. (۱۹۳۰: ۲۷ - ۲۱)

جرجانی نیز در شرح *مواقف* با جداسازی تصدیق منطقی - که از مقوله علم است - و انفعال با تصدیق قلبی - که از مقوله فعل اختیاری است - تصدیق قلبی را منتخب اشاعره و نظریه معرفت را دیدگاه جهم بن صفوان معرفی می‌کند. (بی‌تا: ۸ / ۳۵۰ - ۳۶۰)

بنابراین اگرچه قول به علم به ابوالحسن اشعری نسبت داده شده، تلقی رایج از دیدگاه اشاعره درباره مفهوم تصدیق با معنای علم یا تصدیق منطقی مغایر است. تصدیق در

نگاه اشاعره، شهادت‌دادن به حقانیت واقعی است که پیامبر بیان کرده و این پذیرش با خضوع و تسلیم روانی همراه است. خلاصه اینکه، ایمان باوری نفسانی و تسلیم‌شدن در مقابل امر معلوم است.

به نظر می‌رسد استدلال تفتازانی به عنوان بهترین استدلال اشاعره با این سؤال روبرو است که فرق تصور با تصدیق‌های ضروری‌الحصول و غیر اختیاری چیست؟ تفتازانی با اینکه به این اشکال تفتن داشته است، نتوانسته به آن پاسخ دهد و به‌نوعی اشکال را پذیرفته است. البته مشکل اساسی اشاعره این است که موانع موجود در راه عدم پذیرش رسالت پیامبر ﷺ از سوی برخی افراد آن زمان را به عنوان مقتضی، اخذ کرده و در تعریف ایمان دخل و تصرف کرده‌اند؛ درحالی که می‌توانستند با تبیین موانع، در تعریف ایمان تصرف نکنند.

۲. دیدگاه امامیه^۱ در باب رابطه ایمان و معرفت

با مراجعه به آثار علمای امامیه و تعریف ایمان می‌توان به این نکته دست یافت که تحلیل اکثر متکلمان امامیه از تعریف ایمان، یکسانی آن با معرفت و علم است. شیخ مفید با تصریح به این نکته که مؤمن از آن جهت که دارای معرفت است، مؤمن است (ابن‌نعمان، بی‌تا: ۴/ ۸۳ و ۸۴) به‌خوبی معرفت را در تعریف ایمان دخالت می‌دهد.

او معتقد است که هیچ عارف به خدا و رسول، کافر نیست و هیچ جاهل به خدا و رسول، مؤمن نیست... کفر هر فرد به ملازمه، این را نشان می‌دهد که او هرگز به خدا معرفت نداشته است؛ اگرچه به زبان شهادتین را گفته است.

وی به نوبختیان که ایمان را غیر از معرفت دانسته‌اند، تاخته و قائل است: فقط شناخت، انسان را از کفر باز می‌دارد. (مکدرموت، ۱۳۷۵: ۳۳۲ - ۳۱۹)

۱. مراد از امامیه، شیعه اثناعشری است که دعوت آنها حول اعتقاد به امامت از طریق تعیین و نص است.

سید مرتضی نیز به پیروی از استاد خود، ایمان را همان علم و معرفت دانسته، می‌گوید: دلیل ما بر اینکه ایمان همان تصدیق منطقی می‌باشد، آن است که نباید معنای لغوی یک واژه را تا وقتی قرینه برخلاف ندارد، در استعمال شرعی رها کنیم که عرف لغویان نیز تصدیق را همان شناخت و معرفت تعریف کرده‌اند. وی معتقد است کسی که بر شیطان سجده می‌کند، وجه کفرش سجده او نیست؛ بلکه عدم شناخت او از خدا و رسول است. (علم الهدی، ۱۴۱۷: ۵۴۱ - ۵۳۸)

شیخ طوسی نیز تمام مطالب سید مرتضی را پذیرفته و قائل است: هر کس خدا و رسول را بشناسد، دارای ایمان است. وی در جواب این سؤال که مؤمن نامیدن کسی که در حال اندیشه و فکر است و هنوز شناخت پیدا نکرده، صحیح نخواهد بود، می‌گوید:

مؤمن نامیدن چنین کسی به این دلیل است که او راه را یافته است و می‌داند باید در چه بیندیشد و چه را باز شناسد؛ اگرچه در شناسایی به خوبی تمام راه را باز نیافته باشد. (بی تا: ۶۴۸)

اطلاق مؤمن به چنین کسی به اعتبار قسمتی از راه است. به نظر شیخ طوسی، معرفت امری دائم‌التجدید است و عارف هر دم، معرفتی تازه می‌یابد و این همان معنای کم و زیاد شدن (زیاده و نقصان) ایمان است.

خواجه نصیرالدین طوسی کمی از تفکر متکلمان سابق فاصله گرفته است و با استناد به آیات «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل / ۱۴) معرفت و علم را کافی ندانسته و معتقد است آنها معرفت و علم داشتند؛ ولی رسالت پیامبر را انکار کردند و کافر شدند. (علامه حلی، بی تا: ۴۲۶)

این دیدگاه خواجه مورد نقد بزرگان اندیشه امامیه قرار گرفته است. شهید ثانی در *حقائق الایمان* می‌نویسد: «اگر منظور خواجه از ایمان، ایمان عندالله است، این به محض

معرفت حاصل می‌شود و اگر منظور عندالناس باشد، خارج از بحث است.» (بی‌تا: ۸۸)

شهید جواب دیگری به خواجه داده و آن اینکه کفر نه از آن‌روست که معرفت در ایمان کافی نیست؛ بلکه به جهت جحد و انکار است که باعث بی‌حرمتی به اصول دیانت و خداوند و پیامبر می‌شود. پس این فرد در واقع مؤمن است؛ چون معرفت دارد؛ اما چون ظاهر نکرده و باعث بی‌حرمتی به پیامبر شده است، عذاب خواهد دید. (مکی عاملی، بی‌تا: ۸۹)

برخی دیگر از اندیشمندان و بزرگان امامیه نیز ایمان را به همان شناخت و معرفت تفسیر کرده و رأی اکثریت را پذیرفته‌اند. اما برخی دیگر، نظر خواجه را پذیرفته و شناختِ تنها را برای ایمان کافی ندانسته‌اند. علامه مجلسی اکثر مطالب شهید ثانی در *حقائق الایمان* را ذکر کرده و معتقد است تصدیق یک امر قلبی است: «خواجه در فصولش پذیرفته که تصدیق قلبی در تحقق ایمان کافی است.» (۱۴۲۱: ۱۵۰ و ۱۵۵) وی در بحث دیگری می‌گوید:

شاید اصل در ایمان همان امر قلبی است و چون ظهورش در نزد مردم جز به اقرار و عمل نیست، خداوند این دو امر (اقرار و عمل) را از اجزای ایمان قرار داد یا از شرایط و لوازمش. (بی‌تا: ۱۵۰)

گویا علامه حلی نیز به رأی خواجه نزدیک شده است و آیه «وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» را دلیل این می‌گیرد که آیه هم معرفت را ثابت می‌کند و هم کفر را؛ پس معرفتِ تنها برای تحقق ایمان کافی نیست. (۱۴۱۷: ۴۲۷)

اما ملاصدرا همان راه متکلمان متقدم شیعه را پیموده، ایمان را همان علم و معرفت می‌داند و قائل است باید بین سه چیز فرق گذاشت: یکی معارف، دیگری احوال نفسانی و سومی اعمال خارجی. معارف مانند علم به خدا و رسول، احوال مانند حالت انقطاع از دنیا و

شوائب نفسانی و اعمال هم مانند عبادات و طاعات. معارف اموری وجودی هستند که از هر نوع تغییر برکنارند. بنابراین اصل ایمان به خدا و پیامبر، همان علم به الاهیات است. (۱۴۱۷: ۱ / ۲۴۹) وی جلد ششم *اسفار* را به بحث الاهیات بالمعنی الاخص اختصاص

داده، این علم را ایمان حقیقی به خدا و رسول و معاد معرفی می‌کند. (۱۴۰۹: ۷ / ۶) این عقیده در امامیه باعث پذیرش ضرورت دلیل در اصول دینی شده و در اکثر رساله‌های عملیه آمده است که تقلید در اصول دین جایز نیست. به نظر متکلمان شیعه، اصل ایمان، معرفت است و معرفت هم اکتسابی است. پس برای یافتن ایمان باید تلاش کرد. برای همین در اکثر آثار قدما بالاخص در کتاب *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت* نوشته نوبختی و شرح علامه حلی، اولین بحث «فی وجوب النظر» است. محقق حلی درباره ایمان تقلیدی می‌گوید: اگر کسی در استدلال اهمال کند، ولی از روی تقلید به حقیقت اعتقاد داشته باشد، او مؤمن است؛ ولی مؤمن عامی؛ زیرا واجبی را ترک کرده است. (بی تا: ۲۹۲)

شهید ثانی به نکته زیبایی اشاره کرده و معتقد است: ما هم قبول داریم مردم متفاوت هستند و لازم نیست همه متکلم باشند؛ اما این تفاوت درجه در برهان است. هر کسی باید بر حسب استعداد خود دلیلی داشته باشد؛ ولی این به آن معنا نیست که عوام دلیلی بر توحید ندارند. دلیل آنها عوامانه است و این خود دلیل است. (مکی عاملی، بی تا: ۲۹۲) به نظر ایشان چون امامیه معرفت را اصل ایمان معرفی کرده است، در بحث زیاده و نقصان ایمان، اصل ایمان را قابل کم و زیادی ندیده و آن را در ایمان کمالی بیان کرده است؛ زیرا کسی که معرفت دارد، یا یقین دارد که در نتیجه ایمان و معرفت وجود دارد و یا یقین ندارد که در نتیجه ایمان و معرفت ندارد و فقط اقرار زبانی دارد. معرفت از آن دسته صفاتی نیست که با ضد خود جمع شود. بنابراین ایمان قابل زیاده و نقصان نیست.

(مکی عاملی، بی تا: ۱۴۳)

برخی از علمای امامیه در مواجهه با آیاتی همچون «و زادتهم ایماناً» معتقد شده‌اند چون ایمان یک اعتبار شرعی است، می‌توان گفت: اساس این اعتبار، علم و معرفت است؛ ولی تحقق این معرفت در افراد متفاوت است. (همان: ۱۰۳) مرحوم شبر در حق *الیمین* تأکید دارد که چون ایمان یک اعتبار شرعی است، حقایق متفاوت می‌توانند تحت یک اعتبار شرعی جمع شوند. (بی تا: ۲ / ۲۳۱) بنا بر نظر مرحوم شبر، ایمان حقایق متعددی را دربر می‌گیرد که شارع مقدس همه آنها را تحت نام ایمان خوانده است.

نقد و بررسی

نظریه برابری ایمان و معرفت مشکلات عمده‌ای دارد. یکی آنکه باید حقایق مختلفی را تحت یک اعتبار شرعی داخل کنیم؛ اما آن حقایق کدام هستند؟ آیا معرفت تفصیلی لازم است یا معرفت اجمالی هم کافی است؟

نکته دیگر اینکه، تفسیر آیاتی که ضمن قبول علم برای فرد، او را در زمره کافران می‌شمارد، مشکل است. مضمون روایات بسیاری که منطبق با آیات قرآن است، به این مشکل افزوده می‌شود. در روایات بسیاری به کفر باطنی افراد و جحد آنها اشاره شده است. جحد یعنی سرکشی از قبول حق با اینکه می‌داند حق است. بدین ترتیب، آیات و روایات بی‌شماری به ما می‌آموزند که ایمان امری غیر از معرفت است. اگرچه معرفت لازمه آن است و خضوع و خشوع و تسلیم قلبی حقیقت ایمان را می‌نمایاند. ایمان معرفت است؛ اما تسلیم قلبی، عنصری بیش از معرفت لازم دارد تا بحث حب و بغض، خوف و رجا و ازدیاد عمل، بهتر درک شود.

ایراد دیگر این تعریف، توضیح و تفسیر افزایش و کاهش ایمان است. معرفت کم و زیاد

نمی‌شود؛ اما آیات به ما می‌آموزند که خود ایمان کم و زیاد می‌شود. بنابراین تعریف ایمان به تسلیم قلبی به شرط آنکه متضمن معرفت نیز باشد، با آیات و روایات تطابق بیشتری دارد. آیت‌الله جوادی آملی نیز با پذیرش عدم عینیت ایمان با معرفت، قائل است که ایمان به یک مطلب علمی، غیر از خود آن مطلب است؛ زیرا ایمان به امر علمی، مؤخر از پیوند علمی است. قرآن هم به این نکته اشاره کرده، می‌فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل / ۱۴) البته ایمان صحیح بدون علم حاصل نمی‌شود؛ ولی باید توجه کرد که متعلق ایمان منحصر به معرفت حصولی نیست و شناخت حضوری هم می‌خواهد. اگر معرفت ما معرفتی عقلی و متکی بر برهان قطعی و مطابق موازین منطقی باشد، یقیناً این معرفت، صحیح و صائب و ایمان به آن، ایمانی ثابت و صحیح است؛ اما اگر متکی بر وهم و خیال و تمثیل‌های خیالی باشد، ایمانی باطل خواهد بود. پس هر دو ایمان است؛ یعنی یک باور نفسانی که با معرفت همراه است؛ ولی این معرفت گاهی برهان قطعی است و گاه وهم و خیال. آنچه به آن نیاز است، اثبات حقانیت ایمان است. (۱۳۸۷: ۱۳ / ۲۹۶ - ۲۷۷)

با مراجعه به آیات قرآن در موضوع ایمان می‌توان فهمید ایمان فعل اختیاری و کار قلب است. شرط لازم برای ایمان، ورود آن به قلب است و اطمینان قلبی برای قبولی ایمان کافی است و در عین حال می‌توان آن را پنهان کرد که با اعمال و رفتار خود قابل افزایش و نقصان است. لازمه ایمان، تسلیم محض بودن در برابر اوامر و نواهی خداوند است و اگر به ایمان توجه نشود، از میان رفتنی و قابل تبدیل به ضد خود یعنی کفر است. (صادقی، ۱۳۸۳: ۷۶)

از این‌رو علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان* ایمان به خدا را عقد قلبی بر توحید و شریعت خدا و ایمان را غیر از صرف علم به حقانیت چیزی می‌داند. بنابراین ایمان قابل ازدیاد و کاهش است و عمل نیز خارج از ایمان است. (۱۴۲۲: ۱۵ / ۱۴۵؛ ۱۸ / ۲۵۹ و ۲۶۰)

امام خمینی علیه السلام نیز می‌فرماید:

مرحوم آخوند [ملاصدرا] می‌فرماید اقل مراتب سعادت این است که انسان یک دوره فلسفه را بدانند... ولی معلوم است که مناطی برای حرف ایشان نیست... فهمیدن توحید فعلی و ذاتی و صفاتی با برهان کافی نیست؛ بلکه باید قوه عامله را تقویت کرد که اینها را بر صفحه قلب ثبت کند. من خودم آدم‌های زیادی را دیده‌ام که سی سال به علم توحید مشغول شده... ولی با وجود این، دلش مضطرب است و به قدر خردلی توکل ندارد...؛ زیرا او نتوانسته آنچه را که با برهان فهمیده، به قلب بیاورد. اگر توحید، قلبی باشد، خیلی چیزها مانند رضا، تسلیم، طمأنینه قلب، توکل و صبر را به دنبال دارد... . نفوس ساذجه، چیزی از سعادت و شقاوت ندارد... و از عقاید حق و باطل چیزی در او منقوش نشده تا مبدئیت چیزی را داشته باشد... اگر در نفس قابل و بالقوه، عقاید حقه وارد شود... به همان اندازه، سعادت روحانی دارد و اگر هیچ شک و شبهه‌ای در امر مبدأ و معاد ندارد، آن قلب سلیم است... اگر در قلب کسی اعتقادات باطل ورود شد... اگر پیوسته بر ابطال مطالب حق دلیل درست است، دارای کل الشقاوه است که در مقابل سعادت عقلی است... ولی عوام الناس چون در خط درک معانی عقلیه نرفته‌اند، معاد روحانی ندارد... . (۱۳۸۱: ۳/ ۴۸۳ - ۴۸۰)

نتیجه

دیدگاه اشاعره به طور کلی تأکید بر ایمان و عطیه الاهی دانستن آن است. لذا برای آنان، نسبت معرفت با ایمان چندان مطرح نیست. چنین دیدگاهی اشکالات عدیده‌ای دارد که از جمله آن، نفی نقش عقل و معرفت در کسب و تشدید ایمان است. دیدگاه جمهور امامیه نیز یکسانی ایمان و معرفت است که اشکالات فراوانی دارد. بنابراین نظریه برگزیده آن است که حقیقت ایمان، تسلیم و انقیاد و نیز معرفت شرط و مقدمه آن است.

اعم از اینکه معرفت تقلیدی باشد یا معرفت اجتهادی؛ اما معرفت تقلیدی به علت مذمت آن از سوی عقل و شرع، معرفت صحیحی نیست. بنابراین تا از طریق صحیح به خداوند و صفاتش معرفت حاصل نشود، حقیقت ایمان حاصل نشده است؛ چنانکه اگر معرفت اجتهادی باشد، ولی انقیاد و تسلیم قلبی نباشد، باز هم حقیقت ایمان حاصل نشده است. بنابراین باید پذیرفت که ایمان دو شعبه دارد: اول معرفت و شناخت دقیق توحید ذاتی، صفاتی و افعالی که اگر این حاصل نشود، مقدمات ایمان حاصل نشده است. دوم رسوخ این معرفت عقلی در قلب با اعمال حسنه تا به یک باور نفسانی و انقیاد تبدیل شود. این دو بال، سعادت حقیقی و معاد روحانی را به وجود می‌آورند و با یک بال نمی‌توان به سعادت جاودانه دست یافت.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، سیف‌الدین، ۱۹۳۰، *غایة المرام فی علم الکلام*، مصر، المجلس الاعلی للشیون الاسلامیة لجنة احیاء التراث الاسلامی.
۳. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، ۱۹۷۵، *الفصل فی الملل و الاہواء و النحل*، بیروت، دارالمعرفة.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن محمد، ۱۳۸۱، *مقدمه ابن خلدون*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. ابن نعمان (شیخ مفید)، محمد بن محمد، بی‌تا، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، نجف، الطبعة الحیدریة.
۶. ابو عذبه، ۱۹۰۴، *الروضۃ البهیة فی ما بین الاشاعره و الماتریدیة*، هند، حیدرآباد.
۷. اسفرائینی، طاهر بن محمد ابوالمظفر، بی‌تا، *الفرق بین الفرق*، بیروت، المكتبة المصریة.

۸. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۲۰، *الابانة عن اصول الديانة*، حیدرآباد، دائرة المعارف النظامية.
۹. _____، ۱۹۵۲، *اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع*، بیروت، المطبعة الكاتوليكية.
۱۰. _____، ۱۹۶۹، *مقالات الاسلاميين*، مصر، مكتبة النهضة المصرية.
۱۱. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، بی تا، *المواقف في علم الكلام*، بیروت، عالم الكتب.
۱۲. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، ۱۹۵۷م، *التمهيد*، بیروت، المكتبة المترقية.
۱۳. برنجکار، رضا، ۱۳۷۸، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۱۴. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، ۱۹۲۰، *اصول الدين*، استانبول، مطبعة الدول.
۱۵. تفتازانی، سعدالدين مسعود بن عمر، ۱۹۷۴، *شرح العقائد النسفية في اصول الدين و علم الكلام*، دمشق.
۱۶. _____، ۱۴۱۶، *شرح المقاصد*، قم، منشورات الرضى.
۱۷. جوادی، عبدالله، ۱۳۸۷، *معرفت شناسی در قرآن*، ج ۱۳، قم، اسرا.
۱۸. جوادی، محسن، ۱۳۷۶، *نظريه ايمان در عرصه كلام و قرآن*، قم، نشر معارف.
۱۹. جرجانی، علی محمد بن محمد، ۱۴۱۹ ق، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، بی تا، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، قم، مؤسسه للنشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۲۱. رازی، فخرالدين محمد بن عمر، ۱۴۲۰، *كتاب المحصل في افكار المتقدمين و المتأخرين*، قم، شريف رضى.
۲۲. _____، ۱۴۱۸، *التفسير الكبير*، تهران، دارالكتاب الاسلامیة.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۲۱، *مفردات راغب*، تهران، المكتبة المرتضوية.
۲۴. رجبی، محمود، ۱۳۸۵، *انسان شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- ۶۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره نوزدهم، زمستان ۸۸
۲۵. شبر، سید عبدالله، بی تا، *حق الیقین فی معرفة اصول الدین*، تهران، کانون انتشارات عابدی.
۲۶. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد، ۱۹۹۲، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفة.
۲۷. _____، بی تا، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، قاهره، مکتبه المتنبی.
۲۸. صادقی، هادی، ۱۳۸۳، *فصلنامه انجمن معارف اسلامی*، شماره اول، قم.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۲۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، الاعلمی.
۳۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، بی تا، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
۳۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، بی تا، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۲. _____، ۱۴۰۹، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۳. علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۷، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۴. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۳۸۱، *فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه*، قاهره، دارالکتب المصری.
۳۵. لاهیجی، عبدالرزاق علی بن حسین، بی تا، *گوهر مراد*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، بی تا، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *آموزش عقاید*، تهران، امیرکبیر.
۳۸. _____، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
۳۹. مکدرموت، مارتین، ۱۳۷۵، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش.
۴۰. مکی عاملی، زین الدین، بی تا، *حقائق الایمان*، قم، منشورات مکتبه آیه الله النجفی.
۴۱. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی*

المناهج السلوكيه، مشهد، المركز الجامعي للنشر.

۴۲. _____، ۱۴۰۹ق، *الاسفار الاربعه*، بيروت، دار احيا التراث العربي.

۴۳. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه*، نگارش سیدعبدالنقی اردبیلی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۴. همدانی، عبدالجبار بن احمد، ۱۴۲۱، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، بيروت، دارالکتب.