

معنا و عقلانیت «ایمان به غیب» با توجه به آرای صدرالمتهلین و امام خمینی علیه السلام

حسن پناهی آزاد*

چکیده

ایمان عقده قلبی است که پس از شناخت چیزی، به آن تعلق می‌یابد. غیب نیز وجودی فراحسی و غیرقابل اشاره است. ایمان به غیب، ارتقا معرفت به امور فراحسی و رسوخ به مرتبه قلب (برترین مرتبه مثالی نفس انسان) است. وجود خدا و صفات او، وحی و معارف و حیانی دین، معاد و احوال آن مهم‌ترین مصادیق امور غیبی‌اند که بندگان پرهیزگار خدا، این حقایق را به‌نحو وجدانی می‌شناسند و به آنها تعلق قلبی دارند و در عمل نیز به این حقایق پایبند هستند. این نوشتار معنا و امکان تحصیل ایمان به غیب را براساس دیدگاه صدرالمتهلین و امام خمینی علیه السلام و متناظر با دو جنبه وجود انسان (نظر و عمل) تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی

ایمان، غیب، حظ عقل، حظ قلب، عقد قلبی، امر غیبی، مثال، عقل، قلب.

* دانشجوی دکتری میانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی. HPA1353453@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۰

طرح مسئله

قرآن کریم ایمان به غیب را یکی از اوصاف برجسته پرهیزگاران می‌داند. (بقره / ۳ - ۲؛ حجرات / ۱۴) مفسران این معنا را به بحث گذاشته و دلایل اهتمام قرآن به آن را بررسی کرده‌اند. علاوه بر مباحث تفسیری و نقلی، پرسش‌هایی درباره تبیین و توجیه عقلی این مفهوم نیز مطرح است؛ از جمله اینکه: آیا ایمان به غیب، تنها تعلق عقد قلبی به امری ناشناخته است و عقل در فهم و تبیین آن ناتوان است یا این مفهوم، عقلانی و قابل تحلیل و تبیین در چارچوب قواعد عقلی است؟ یافتن پاسخ با این تذکر اهمیت بیشتری می‌یابد که اسلام و معارف آن نه تنها خردستیز نیستند، با عقل سازگار بوده، با موازین عقلی قابل توجیه هستند. عقل حجت و رسول باطنی الهی بر انسان و یکی از منابع معارف اسلام است. (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۱۵؛ نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۱) بنابراین سازگاری ایمان به غیب با قواعد و قوانین عقلی، یکی از زوایا و زمینه‌های اثبات سازگاری و همراهی عقل و دین (اسلام) می‌باشد.

دو مفهوم ایمان و غیب و نیز ترکیب معنایی ایمان به غیب، علاوه بر تعریف و تحلیل‌های نقلی، با استفاده از مبانی حکمی نیز قابل فهم و تحلیل می‌باشند. ایمان به غیب نه تنها امری دور از دسترس عقل نیست، علاوه بر داشتن معنا و مفهوم، تحقق آن نیز ممکن و عقلانی است. برای دستیابی به هدف یادشده، ابتدا دو مفهوم «ایمان» و «غیب» و سپس ارتباط متقابل این دو و چگونگی تعلق ایمان به غیب بررسی خواهند شد.

ایمان

ایمان مصدر باب افعال از ماده «أ م ن» به معنای مقابل ترس و امانت نیز مخالف خیانت می‌باشد. همچنین ایمان به معنای تصدیق و تأیید و در مقابل کفر به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۱ / ۱۰۸) اما در معنای اصطلاحی، صرف‌نظر از دیدگاه مذاهب فقهی اهل سنت (بنگرید به: کلاباذی، ۱۳۵۲: ۵۱) و نیز ادعای فرقه مرجئه که در ذیل فرقه حنفی قرار گرفته است (مشکور، ۱۳۷۲: ۴۰۵ - ۴۰۱) و ایمان را حتی با معصیت سازگار می‌داند، (مؤیدی، ۱۴۲۲: ۸۷؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۲۷) در مذهب کلامی اشعری، به تصدیق و اعتقاد

درونی تعریف شده است. (اشعری، ۱۳۴۸: ۱۱) ابوحامد غزالی بر آن است که ایمان، تصدیق قلبی و درحقیقت همان علم است که در صورت اشتداد به یقین تبدیل می‌شود. (غزالی، بی‌تا: ۲ / ۲۰۷ و ۱۳ / ۱۵۸) از دیدگاه معتزله نیز ایمان ماهیت یکسانی با دین داشته، عمل در آن ضروری نیست. (معتزلی، ۱۴۲۲: ۴۷۸) در مقابل، امامیه ایمان را عقدی قلبی می‌داند که علاوه بر گفتار، در عمل شخص نیز ظاهر می‌گردد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۷ / ۲۳۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۴ / ۳۱۶) ملاک مؤمن خواندن شخص، پیروی عملی او از متعلق ایمان است که براساس این دیدگاه، همان مبدأ، دین و معاد می‌باشد. بنابراین تصدیق قلبی و اقرار گفتاری، شرط لازم ایمان است؛ اما شرط کافی، التزام عملی به آن، یعنی عمل به دستورات و رعایت موازین دین است و همین نکته محور تفاوت اسلام با ایمان و برتری ایمان از اسلام می‌باشد. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۲۵)

قرآن کریم جایگاه ایمان را قلب (حجرات / ۱۴) و تثبیت آن در قلب مؤمنان را به دست خدای تعالی می‌داند. (بقره / ۴؛ آل عمران / ۱۱۴؛ نساء / ۱۳۸؛ انعام / ۵۴ و ...) همچنین متعلق آن، مجموعه باورهای اعتقادی شامل ذات و صفات خدا، انبیا، کتب الهی و آخرت می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۴) که هریک از این اصول، ابعاد و دامنه‌های وسیعی دارند. ایمان در روایات نیز دارای ویژگی‌هایی از جمله سه رکن است: عقد قلبی، گفتار زبانی و عمل با اعضای ظاهری:

الایمان عقد بالقلب و لفظ باللسان و عمل بالجوارح. (صدوق، ۱۳۶۱: ۱۸۰)

ایمان وقار قلبی است که عمل شخص آن را تصدیق کند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰ / ۲۲۸ و ۶۸ / ۲۴۹ و ۵۰ / ۲۸۰) و ایمان درختی است که ریشه آن یقین، شاخه‌هایش تقوا، نورش حیا و میوه‌اش سخاوت است. (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۰۱)

ایمان براساس برخی روایات، دارای مراتب است که پایین‌ترین آنها شناخت خدا و رسول و اقرار به پیروی از ایشان و شناخت حجت الهی در زمین و او را شاهد خلق الهی دانستن و اطاعت از اوست. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۴۱۴) برترین مرتبه ایمان نیز آن است که انسان همواره و در هر جا خدا را همراه خود ببیند. (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۱ / ۳۶۹)

این همان معنای توحید و اعتقاد به این حقیقت است که ظاهر و باطن و اول و آخر همه حقایق هستی حق تعالی است. (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۴: ۶۹)

اثر ایمان، تجلی نور الهی در قلب مؤمن است: «لا یسعی أرضی و لا سمائی بل یسعی قلب عبدي المؤمن». (احسائی، ۱۴۰۵: ۴ / ۷؛ امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۹: ۱۰۸ و ۱۳۳) البته حیات دنیوی، گنجایش تالولو کمال نوری حقیقت ایمان را ندارد؛ (همان: ۵۵۳) اما سرمایه سلوک به سوی آن حقیقت، کسب معرفت درباره توحید، رسالت، ولایت و ایمان به معاد، ملائکه و کتب الهی است که همگی سازگار با فطرت الهی انسان هستند. (همو، ۱۳۸۲: ۹۸) سالک الی الله باید این حقایق را ابتدا با تفکر، تعقل و ریاضت عقلی و براساس آیات و بیانات برهانی بشناسد و سپس با بهره‌گیری از ریاضات، قلب و باطن وجود خود را به آنها متمایل گرداند. (همان: ۸۹) این همان کمال ایمان است که به قلب مؤمن اطمینان می‌بخشد. (همو، ۱۳۷۹: ۳۸)

ایمان در فلسفه اسلامی نیز معنایی همسو با معنای قرآنی و روایی دارد. ایمان اذعان نفس به تصدیق حق از روی یقین است که وقتی ملکه نفس گردد، در عمل موافق با حق نمودار می‌گردد. (عامری، ۱۳۷۵: ۴۲۱) همچنین در بیان نسبت علم و ایمان گفته شده: علم صورت معلوم در نفس است؛ اما ایمان تصدیق کسی است که اخباری از عوالم برتر آورده است؛ خبری که خود شخص از حقیقت آن بی‌خبر است. (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲: ۴ / ۶۲) محل استقرار ایمان قلب است، نه زبان و ذهن که این معنا مورد تأیید قرآن کریم نیز می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۳۱)

اهل ایمان کسانی هستند که حقایق دین و مبدأ و معاد را با قلب خود تصدیق کرده، مطابق با آن رفتار کنند. البته ادراک حقایق مبدأ و معاد، نیازمند گسستن از امور جسمانی و تخیلات و اوهام است. (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۶۹) علاوه بر این، دارای مراتب بودن ایمان نیز مورد اشاره حکمای اسلامی است و این معنا نیز همسو با روایات پیش گفته است. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *آغاز و انجام* هماهنگ با آیات قرآن می‌نویسد:

ایمان را مراتب است: اول: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»، وسط: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» آخر:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» و «إِذَا مَا اتَّقُوا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقُوا
وَآمَنُوا» دلیل است بر اختلاف ایمان. (۱۳۷۴: ۱۷)

بنابر آنچه گذشت، ایمان هم در قرآن و سنت و هم حکمت اسلامی، عقدی قلبی و حقیقتی دارای مراتب است. اما نکته کلیدی، چیستی قلب و چگونگی تحقق ایمان در آن و نیز چگونگی تعلق ایمان به امور غیبی است که در ادامه بررسی خواهد شد. یکی از مسئله‌های مهم در این زمینه، ارتباط ایمان و علم است. آیا علم برای تحقق ایمان لازم است یا نه؟ این یکی از موارد اختلاف میان برخی فرقه‌های کلامی از جمله اشاعره (اخویان، ۱۳۸۸: ۵۸ - ۴۳) و نیز میان حکمت اسلامی و ایمان‌گرایی مسیحی است. ایمان، مترتب بر معرفت و ادراک است؛ (آذربایجانی، ۱۳۸۵: ۱۵) زیرا تصدیق قلبی است و هیچ تصدیق بدون تصور، یعنی متعلق حکم امکان تحقق ندارد. ازسوی دیگر، میان ایمان و علم نوعی ارتباط وجودی برقرار است که براساس تناظر میان هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در حکمت متعالیه شکل می‌یابد. براساس تحلیل به‌دست‌آمده از این مکتب، ایمان همان علم است که به مرتبه قلب ارتقا و رسوخ یافته باشد. توضیح این مطلب در مبحث تعلق ایمان به غیب خواهد آمد.

غیب

غیب، مصدر ثلاثی مجرد از ماده «غ ی ب» به معنای ناپدید، دور و جداگشتن و مخالف ظهور و شهادت می‌باشد و امر غیبی آن است که ناپیدا و دور از دسترس حس و اشاره باشد. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱ / ۱۶۸۸۹؛ ابن‌منظور، ۱۹۸۸: ۴ / ۱۰۳۳) بیشتر مفسران آن را به معنای حضور نداشتن شخص نزد دیگران دانسته‌اند که بر این اساس، جمله «يَوْمَنُونَ بِالْغَيْبِ» یعنی «پرهیزگاران، برخلاف منافقان، در نهان نیز به خدا ایمان دارند»؛ چنان که در آیه «لِيَعْلَمَ أَتَى لَمْ أَخْنُ بِالْغَيْبِ» (یوسف / ۵۲) مقصود از غیب، همان حال غیبت است؛ (رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۲۷۳) اما برخی مفسران بزرگ شیعه معنای دیگری را نیز ارائه کرده و غیب را به معنای «حقایق وجودی دور از دسترس حس و اشاره» دانسته‌اند. بر این اساس، معنای آیه یعنی اینکه «پرهیزگاران به امور غیبی، که با حس ظاهر و اشاره درک نمی‌شوند، ایمان دارند».

(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۶) روشن است که در هر دو تفسیر، معنای حرف «باء» متفاوت خواهد بود؛ در تفسیر نخست، «باء» به معنای «فی» یعنی حاکی از ظرف ایمان است؛ اما در معنای دوم، متعلق ایمان مدنظر می‌باشد.

تفسیر نخست، با ظاهر و سیاق آیه مورد بحث سازگار نیست؛ زیرا آیه بعد آن: «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَأْتُوا خِرَابَهُمْ يَقُولُونَ بَقَرَةٌ / ۴) با ترکیب عطفی، متعلق ایمان را ذکر کرده است؛ پس نمی‌توان «ایمان به غیب» را به معنای «ایمان در خفا و حال غیبت» دانست. براساس تفسیر دوم، کتاب نازل از جانب حق تعالی بر پیامبر ﷺ، کتب الهی نازل بر انبیای پیشین و آخرت که امور غیبی‌اند، متعلق ایمان می‌باشند؛ چنان‌که آیه بعد نیز برخی از این امور را برشمرده است. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، غیب را به معنای یادشده دانسته و سه اصل دین (خدا، وحی و آخرت) را متعلق ایمان به غیب شمرده است:

و قوله سبحانه: بِالْغَيْبِ، الغيب خلاف الشهادة و ينطبق على ما لا يقع عليه المحس، و هو الله سبحانه و آياته الكبرى الغائبة عن حواسنا، و منها الوحي، ... و الإيقان بالآخرة، ... لیتم بذلك الإیمان بالأصول الثلاثة للدين. (۱۴۱۷: ۱ / ۴۶)

در تأیید این معنا، روایتی نبوی ﷺ قابل توجه است که فرمودند: برادران من کسانی هستند که پس از من آمده و بدون آنکه مرا دیده باشند، به من ایمان می‌آورند.^۱ غیب در حکمت متعالیه، مرتبه‌ای از هستی است که فراچنگ حس و ابزارهای ادراکی ظاهری نمی‌آید و راه ادراک آن، استفاده از ابزارهای ادراکی باطنی انسان، یعنی قلب و عقل است. انسان برای ادراک اموری ظاهری، از ابزارهای ادراک ظاهری و برای ادراک امور باطنی، از ابزارهای ادراکی باطنی استفاده می‌کند. این معنا حاصل تناظری است که حکمت متعالیه، میان عالم هستی و وجود انسان برقرار کرده است. همچنان‌که عالم هستی دارای مراتب ظاهر و باطن است، وجود انسان نیز دارای چنین مراتبی است (امام خمینی رحمته الله، ۱۳۷۴: ۷) و هر کدام از مراتب با مرتبه هم‌تراز خود از هستی مرتبط است. به گفته صدرالمتملّهین، از آن‌رو که

۱. قال رسول الله ﷺ اللهم لقي إخواني ... و إخواني قوم يأتون من بعدي يؤمنون بي و لم يروني؛ ثم قرأ: «يؤمنون بِالْغَيْبِ وَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ». (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۲ / ۱۲۳؛ ابن‌فروخ صفار، ۱۴۰۴: ۸۴)

هستی به سه عالم مترتب بر یکدیگر، یعنی طبیعت، مثال و عقل تقسیم می‌شود، ادراک نیز سه قسم است. عالم طبیعت، قلمرو ادراک حسی و شناخت محسوسات، عالم مثال قلمرو ادراکات خیالی یا مثالی و عالم عقل نیز قلمرو ادراکات عقلی با برترین مرتبه تجردی نفس انسانی، یعنی عقل است. از میان این سه مرتبه، مثال و عقل همان مراتبی هستند که با مراتب غیبی هستی، یعنی عالم مثال و عقل متناظر هستند و شناخت حقایق این دو مرتبه، همان شناخت امور غیبی است که فراتر از دسترس حواس ظاهری و مرتبه طبیعت انسان می‌باشند:

فبالحقیقة الإدراک ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة. (صدرالدین شیرازی،

۱۹۸۱: ۳ / ۳۶۲)

البته غیب نیز خود دارای مراتب دیگری برتر از مرتبه عالم عقل است؛ برترین مرتبه آن، «غیب‌الهیة» و «غیب‌المطلق» و ذات حق به اعتبار لاتعیّن است که از آن با نام «الغیب المکنون» و نیز «الغیب المصون» یاد می‌شود. این مرتبه همان سرّ ذاتی و کنه وجودی حق است که احدی آن را نمی‌شناسد و از دسترس عقول و ابصار دور است؛ بنابراین «مصون» و «مکنون» نامیده شده است. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۰) قسمی از غیب با دلیل و برهان عقلی و نقلی برای انسان قابل فهم است؛ مانند وجود صانع تعالی و صفات او و آخرت و احوال آن. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۲ / ۱۲۵۶) این مرتبه از غیب، مادی و قابل اشاره حسی نیست؛ اما برای انسان با ابزارهای ادراک باطنی قابل درک است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲ / ۷۶ و ۳ / ۱۶۳) مهم این است که ادراک باطنی هنگامی رخ می‌دهد که نفس ناطقه انسان، اشتغالات خود را از عالم محسوسات تقلیل داده، از مادیات به سوی حقایق مجرد توجه کند. (همان: ۴ / ۸۷)

دعوت مکرر قرآن به تدبیر و تفکر در آیات الهی، دلیل وجود مرتبه غیبی برای آنهاست. اگر همه حقایق در دنیا ظاهر و محسوس بودند، دعوت قرآن به تفکر و تدبیر در آیات حق تعالی معنایی نداشت. بنابراین انسان می‌تواند با تعقل، تدبیر و تفکر به شناخت حقایقی از باطن هستی راه یابد. قرآن کریم بیانگر برخی از اوصاف و ویژگی‌های آنها و درصدد تفهیم هستی و چیستی آن حقایق به انسان است تا او با توجه، کسب معرفت و پایبندی به آنها، گام در مسیر کمال و تعالی وجودی خویش نهد.

صدرالمتألهین عالم غیب را همان «عالم امر» می‌داند که در مقابل «عالم خلق» است و عالم شهادت و محسوسات، عالم مُلک، عالم اجسام و عالم سفلی نیز خوانده می‌شود؛ اما عالم امر، فراتر از محسوسات است و عالم غیب، عالم ملکوت، عالم ارواح و عالم علوی نیز نام دارد. دلیل اینکه حق تعالی در قرآن کریم از عالم محسوسات به تفصیل سخن گفته، اما بیان عالم ملکوت را به اجمال گذرانده، این است که شناخت احوال عالم ملکوت برای انسان رخ نمی‌دهد، مگر اینکه از عالم محسوسات و قیود آن درآمده و به مرتبه‌ای از تجرد رسیده باشد و با تولد مجدد روحانی، به مرتبه ملکوت یعنی باطن عالم راه یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۳۹ و ۶۳۰؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۱۷۰) دنیا دار شهادت و آخرت، دار غیب است؛ کسی که به مرتبه غیب عالم راه یافت، از آخرت خود در دنیای خود آگاه می‌گردد. طبق بیان قرآن، پی بردن به حقایق آخرت به کنار رفتن پرده‌ها و آگاهی از باطن هستی است و این امر نیز با انقطاع از دنیا محقق می‌گردد:

فَالْإِنْسَانُ إِذَا انْقَطَعَ عَنِ الدُّنْيَا وَ انْكَشَفَ عَنْهُ الْغَطَاءُ وَ تَجَرَّدَ عَنِ مَشَاعِرِ هَذَا الْعَالَمِ، كَانَتْ رُؤْيَتُهُ الْبَاطِنِيَّةَ نَاهِضَةً وَ كَانِ الْغَيْبُ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ شَهَادَةً: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصْرِكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». (همو، ۱۳۸۵: ۲۴۹)

طبق آنچه گذشت، غیب یعنی مرتبه فراطبیعی هستی که در دایره امکان بر دو عالم مثال و عالم عقل اطلاق می‌شود و معرفت به وجود حق تعالی، صفات او، ملائکه، وحی، معارف دین، آخرت، بهشت و جهنم از جمله مصادیق آن می‌باشند. نفس انسان نیز با داشتن ابزارهای ادراکی باطنی (مرتبه مثال و عقل) توان شناسایی و کسب آگاهی از مراتب غیبی وجود (عالم مثال و عقل) را دارد. بدین ترتیب اگر کسی به حقایق غیبی، یعنی حقایق فراحسی عالم مثال و عالم عقل آگاه شود و بدانها عقد قلبی بیابد - یعنی وجود و حقانیت آنها را تصدیق کند و تصدیق خود را در عمل نشان دهد - مؤمن به غیب می‌باشد؛ اما آنچه همچنان باید در پی آن بود، چگونگی تعلق ایمان به غیب است که در ادامه تبیین خواهد شد.

تعلق ایمان به غیب

پس از روشن شدن معنای «ایمان» و جایگاه آن (قلب) و نیز معنای «غیب» و مصادیق

شاخص آن، باید از تعلق ایمان به غیب و امور غیبی سخن گفت. می‌توان این مطلب را در قالب سه پرسش تعقیب کرد که ازسویی به ماهیت ایمان و ارتباط آن با علم و ازسویی به چگونگی تعلق آن به غیب و امور غیبی باز می‌گردند:

۱. ایمان مقدم است یا علم؟ یعنی آیا می‌توان گفت ایمان به غیب، یعنی تعلق عقد قلبی به امری ناشناخته یا اینکه برای تحقق ایمان نخست باید علم حاصل شود؟
۲. آیا ایمان در قلمرو معرفت نظری و براساس مبانی، موازین و قوانین عقلی و استدلالی قابل تحلیل، توجیه و ارزیابی است یا تنها امری قلبی بوده، از قلمرو نظر، عقل و استدلال خارج است؟
۳. آیا تعلق ایمان به غیب و امور غیبی براساس قواعد و مبانی فلسفی قابل تبیین و اثبات است یا نه؟

پیروان «ایمان‌گرایی»^۱ در کلام مسیحی - که سورن کی‌یرکگارد^۲ شخصیت شاخص این مکتب است - مدعی‌اند ایمان، امری فقط قلبی است و متعلق آن از جمله نظام‌های اعتقادات دینی، مانند خدا، وحی، آخرت و ... راه توجیه و ارزیابی عقلانی ندارد. (بنگرید به: کی‌یرکگارد، ۱۳۷۴: ۶۴ و ۶۷؛ خسروپناه، ۱۳۸۲: ۲۰۲ - ۱۹۰) او مدعی است برای عبور از این چالش (ناکارآمدی عقل) باید به دریای ایمان جست زد. این ایده به‌عنوان نظریه ایمان‌گرایی مشهور شد. (پترسون، ۱۳۷۶: ۷۸؛ اکبری، ۱۳۸۴: ۳۰) اما در تفکر اسلامی به‌ویژه حکمت شیعی، عقل و دین همواره همراه یکدیگرند و این دو به‌عنوان دو حجت الهی در کشف حقایق و تشخیص راه حق و صحیح و انتخاب مسیر سعادت و کمال معرفی شده‌اند. (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۵)

اکنون به اصل بحث بازگشته، سخن را از پرسش نخست پی می‌گیریم. ایمان، یعنی تعلق و عقدی قلبی و حکمی ازسوی شخص درباره امری که پیش‌تر برای او روشن شده است و چون حکم بدون موضوع و متعلق، معنا و تصور ندارد، باید ایمان نیز به امری شناخته‌شده و مورد اطلاع تعلق یابد. به عبارت دیگر، چون تصدیق بدون تصور امکان ندارد، ایمان نیازمند معرفتی مقدم بر آن است. (قمی، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۱۵) البته ممکن است شناخت شخص از آن

1. Fideism.
2. Soren Kierkegaard. (1813 - 1855)

امر، اجمالی، بسیط یا دارای برخی ابهامات باشد؛ اما به هر حال، شناختی برای او حاصل شده است و نمی‌توان گفت ایمان به غیب، یعنی تعلق عقد قلبی به امری ناشناخته. پایه معرفت به امر غیبی در افراد متفاوت است و اگر شخص به هیچ امر غیبی علم نداشته باشد، ایمانی برای وی محقق نشده است. طبق آیات (نساء / ۱۳۶) و روایات (عاملی، ۱۴۰۸: ۱۱ / ۱۹۹ و ۳۱۰؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۶ / ۲۹) ایمان حقیقتی دارای مراتب معرفی شده و متعلق ایمان، همیشه شیء یا شخص معینی است و ایمان به مجهول مطلق ممکن نیست. همچنین از ویژگی‌های ایمان، پویایی، تکامل و عدم ضعف و سستی است که عوامل معرفت‌شناختی، روان‌شناختی، سیاسی، اجتماعی و ... در آن نقش دارند. بنابراین ممکن نیست انسان پیش از تحصیل شناخت از چیزی، به آن ایمان آورد و به آن عقد قلبی بیابد.

امام خمینی علیه السلام درباره تمایز ایمان و علم می‌گوید:

اهل علم و ایمان از هم ممتازند. هر اهل علمی اهل ایمان نیست. پس باید پس از سلوک علمی، خود را در سلک مؤمنین داخل کند و عظمت و جلال و بها و جمال حق جلت عظمته را به قلب برساند تا قلب خاشع شود، و الا مجرد علم خشوع نمی‌آورد. (۱۳۷۲: ۱۴)

ایشان به محور تمایز علم و ایمان به صورتی روشن‌تر تصریح کرده، با اشاره به مصادیق علم و ادراک می‌گوید:

ایمان غیر از علم است؛ زیرا ایمان حظّ قلب است؛ اما علم حظّ عقل. انسان تنها با داشتن علم به خدا و پیامبران و ملائکه و قیامت مؤمن نخواهد شد. به‌عنوان شاهد، شیطان در عین حالی که به همه این حقایق علم داشت، ایمان نداشت و از فرمان الهی پیروی نکرد. چه بسا افرادی که همه برهان‌های وجود خدای تعالی را فهمیده و از آن مطلع باشند؛ اما ایمان نداشته باشند. این از آن روست که علم این‌گونه اشخاص، از مرتبه تعقل و ادراک مفهومی، به مرتبه قلب و وجدان و ادراک جزئی و شخصی نرسیده است. ایمان به معنای وثوق و تصدیق و اطمینان و انقیاد و خضوع و گرویدن است و پر واضح است که گرویدن غیر از علم و ادراک است. (همو، ۱۳۸۲: ۸۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۷؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۴)

بدین ترتیب، علم متمایز از ایمان و البته مقدم بر آن است؛ زیرا تعلق ایمان به امر ناشناخته ناممکن است. در نتیجه ایمان به غیب، به معنای ایمان به امری ناشناخته و ناشناختنی نیست. انسان برای ایجاد ایمان به چیزی در وجود خود، نیازمند شناخت آن است و تا معلومی مشخص نگردد، ایمانی بدان تعلق نخواهد گرفت.

اکنون باید به جستجوی پاسخ برای پرسش دوم پرداخت. آیا ایمان در قلمرو معرفت نظری و قوانین عقلی، قابل تحلیل، توجیه و ارزیابی است یا عملی صرفاً قلبی بوده و از قلمرو استدلال عقلی خارج است؟ گذشت که ایمان حظ قلب است و محل استقرار آن، نه ذهن و فکر، بلکه قلب انسان مؤمن است. حکمت متعالیه نیز به این نکته تصریح دارد و به پیروی از قرآن و سنت، ایمان را متعلق به قلب انسان مؤمن می‌داند. عالم امکان به مراتب طبیعت، مثال و عقل تقسیم شده است و از سویی، نفس ناطقه انسان - که حقیقت و هویت انسان را تشکیل می‌دهد - نیز به همین سه مرتبه تقسیم می‌شود. (همو، ۱۳۷۴: ۷) انسان با حواس ظاهری، امور مادی و عالم طبیعت را ادراک می‌کند؛ با مرتبه مثال یا خیال، به کسب معرفت از عالم مثال می‌پردازد و اگر از این دو مرتبه برآمد، با مرتبه مجرد عقلی خود، حقایق عقلی را از عالم عقل بر گرفته، ادراک می‌کند. در این میان، «قلب» برترین مرتبه از مراتب مثالی یا خیالی نفس انسانی است که حقایق کلی نازل شده از عالم عقل را دریافته، به نحو جزئی و شخصی وجدانی ادراک می‌کند. به گفته صدر المتألهین، قلب مَشعر الهی و محل الهامات است؛ لکن گرفتاران حجاب از نعمت قلب سلیم محروم‌اند و به دلیل عدم ایمان به آیات الهی از این نعمت منع شده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۳۱)

وی در استشهاد به آیه نزول قرآن به وسیله روح الامین بر قلب پیامبر ﷺ می‌نویسد:

آنچه بر قلب پیامبر ﷺ نازل می‌شود، انشای کلمات تامات و آیات محکمت و متشابهات است که در کسوت الفاظ و عبارات است؛ این الفاظ از عالم خلق است؛ اما کلام الهی از عالم امر است و مهبط آن قلوب انسان‌های کامل و برگزیدگان الهی است. (۱۳۶۱: ۲۲۷) باطن قلب انسان بر روی آتش جهنم بسته است و این محل از حقیقت انسان، مختص به ایمان به خداست. (۱۳۶۰ الف: ۲۲۰) قلب انسان دو باب دارد: یکی به سمت ملکوت که همان لوح محفوظ

و عالم ملائک علمی و عملی است و بایی به سوی قوه مدرکه و محرکه که به عالم شهادت و ملک منتهی می‌گردد؛ بنابراین قلب انسان در حد مشترک میان عالم طبیعت و عالم ملائک یا عالم غیب و عالم شهادت قرار دارد. (۱۳۶۰ ب: ۱ / ۳۵۵) اگر انسان به باب مفتوح به عالم ملکوت توجه کند و به ذکر خداوند بپردازد، حقایق آن عالم در اختیار او قرار خواهند گرفت. (۱۳۸۰: ۴۸۸)

عبارتی از امام علیه السلام نیز در بیان معنای قلب قابل توجه است:

قلب انسانی لطیفه‌ای است که متوسط است بین نشئه ملک و ملکوت و عالم دنیا و آخرت. یک وجهه آن به عالم دنیا و ملک است ... و یک وجهه آن به عالم آخرت و ملکوت و غیب است و بدان وجهه، تعمیر عالم آخرت و ملکوت نماید. پس قلب به منزله آینه دورویی است که یک روی آن به عالم غیب است و صور غیبیه در آن منعکس شود؛ و یک روی آن به عالم شهادت است و صور ملکیه دنیاویه در آن منعکس شود. (۱۳۷۹: ۱۷)

بدین ترتیب، مقصود از ایمان، ادراک حقایق در بالاترین مرتبه تجرد مثالی، یعنی قلب است. قرآن کریم نیز محل استقرار ایمان را قلب می‌داند، (حجرات / ۱۴) نه زبان یا ذهن. بدین ترتیب سخن قرآن به زبان حکمت متعالیه تبیین و توجیه گشت و پاسخ پرسش دوم نیز روشن شد.

اکنون باید این نکته را نیز افزود که آنچه انسان با قلب خود و بالوجدان ادراک می‌کند، از دسترس حس و اشاره و مرتبه طبیعت و ماده دور است؛ بنابراین عنوان غیب بر آن صادق است و بدین ترتیب دستیابی به غیب یا ایمان به غیب، معنای عقلی خود را می‌یابد. پس حکمت اسلامی در بردارنده تبیین عقلانی ایمان به غیب بوده و آن را براساس قواعد عقلی تبیین و اثبات کرده است. در یک جمله می‌توان ایمان به غیب را «تعلق معرفت قلبی به حقایق فراحسی، یعنی مثالی و عقلی» دانست.

اکنون با در دست داشتن این دو پاسخ می‌توان به پرسش سوم نیز پرداخت که آیا تعلق ایمان به غیب و امور غیبی براساس قواعد و مبانی عقلی قابل تبیین و اثبات است یا نه؟ از آنجاکه هم ایمان امری عقلانی است و هم غیب و امور غیبی با قواعد عقلی قابل تبیین و اثبات هستند، تعلق ایمان به غیب نیز امری عقلانی و قابل اثبات با قواعد عقلی می‌باشد.

ایمان به غیب، همان رسوخ و استقرار معرفت حقایق ماورای طبیعی در مرتبه قلب انسان است و مصادیق یادشده برای غیب، همه دارای این ویژگی هستند. خدا، وحی، حقایق دین، آخرت و احوال آن هیچ‌یک امور محسوس و مادی نیستند؛ اما با ترتیب یادشده برای انسان قابل درک و شناخت می‌باشند. به عبارت دیگر، تحصیل شناخت قلبی و وجدان باطنی به این حقایق، همان معنای ایمان به غیب است که قرآن آن را وصفی والا از اوصاف پرهیزگاران دانسته است.

این تحلیل از ایمان - که با قول مشهور تفاوت دارد - دیدگاه منتخب امام خمینی علیه السلام است. براساس دیدگاه عرفا ایمان - که از سنخ عمل است - مقدم بر علم - که از سنخ نظر است - می‌باشد. ایشان در مبحث عقل نظری و عقل عملی، در علم نیز عمل را لازم می‌شمارد. از نظر حکما، قوای ادراکی نفس انسان به دو بخش عقل نظری و عقل عملی منقسم می‌شوند. عقل نظری، ادراک و تشخیص هست‌ها و نیست‌ها را برعهده دارد و عقل عملی موظف به تعیین افعال شایسته و عمل بدان‌ها می‌باشد. در بیان حکما، عقل عملی پس از عقل نظری قرار دارد و تا علم و ادراکی تحقق نیابد، عقل عملی نمی‌تواند حکمی صادر کند. اما امام علیه السلام معتقد است عقل نظری هم نیازمند عمل است و مقصود ایشان از عمل در این مبحث، همان ایمان است:

... ولی ما می‌گوییم: در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد ... آنچه در قرآن از آن به ایمان تعبیر شده، غیر علم است؛ علم به مبدأ و معاد و غیر آنها ایمان نیست ...؛ مثلاً خداوند متعال فرموده: «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ» مؤمن کسی است که به خدا و کتب و فرستادگانش و ملائکه و روز رستاخیز ایمان داشته باشد. اگر مراد علم به خدا و کتب او و رسل و ملائکه و البوم الآخر بود، شیطان مؤمن بود؛ چون به خدا عالم است، ... ولی با همه این علوم، مسلماً ایمان نداشته و مؤمن نیست.
(امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۱: ۳ / ۳۴۱)

درک این مطلب ابتدا دشوار به نظر می‌رسد؛ اما براساس تبیین ایشان از ایمان که آن را «رسوخ و نفوذ علم به مرتبه قلب» می‌داند، مسئله روشن می‌گردد. برپایه حکمت متعالیه - که

ایشان از شخصیت‌های برجسته این مکتب می‌باشند - نفس ناطق انسان در ادراک حقایق، سیری طولی را طی می‌کند. ادراک حقایق از رهگذر تعالی نفس و اتصال آن با مبدأ عقلانی معلومات یا به تعبیر حکمی، «عقل فعال» انجام می‌شود. نفس در صورت اتصال و اتحاد با عقل فعال، به همه حقایق هستی ممکنات آگاه می‌گردد؛ البته بخشی از حقایق هستی، معارف اسلام، قرآن و سنت می‌باشد. این اتصال باعث رسوخ آن معارف متعالی در باطن و حقیقت نفس انسانی (قلب) گشته، نفس با این حقایق به نور الهی منور می‌گردد.

مقصود امام علیه السلام از ایمان نیز همین ارتباط وجودی نفس با عقل فعال است که در سایه آن، معارف در قلب انسان رسوخ می‌کند. بنابراین از نظر ایشان، ادراکات حاصل شده برای نفس انسان در آن مرتبه، همان ایمان دارای ارزش ذاتی و حقیقی است. به بیان صدرالمتألهین، ادراکاتی که نفس انسان از عقل فعال دریافت می‌کند، در مرتبه قلب او مستقر می‌گردد. ایشان معتقد است ایمان ورود علم عقلانی به مرتبه قلب است و قلب همان مرتبه از تجرد مثالی است که در آن معقول به صورت جزئی و وجدانی ادراک می‌گردد:

و این مرتبه لوح نفس است که اگر در لوح نفس چیزی منتقش گردید، یعنی نفس در مرتبه خیال با آن معقولی که در مرتبه عقلانی تعقل کرده، اتحاد پیدا نماید، همان ایمان است؛ چون ایمان به محض درک و علم حاصل نمی‌شود. (همان: ۳۴۲)

بنابراین از نظر ایشان ایمان همان علمی است که برای نفس انسانی معلوم می‌شود و معرفتی است که در قلب او رسوخ می‌یابد. در نتیجه عقل نظری که مرتبه عقلی انسان و پایین‌تر از مرتبه قلب است، نیازمند ایمان به معنای منتخب ایشان می‌باشد.

البته باید توجه داشت که اعتقاد به وجود مراتب برای علم و ادراک، مبتنی بر مبنای مهمی در حکمت متعالیه یعنی «هم‌سنخی علم با وجود» است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۲۹۱ و ۱۲۱ / ۴؛ همو، ۱۴۲۰: ۱۰۸) بنابراین علم نیز همانند وجود، دارای مراتب خواهد بود که نازل‌ترین مرتبه آن برای انسان، ادراک حسی و برترین مرتبه آن ادراک عقلی می‌باشد. لذا ارتقای معرفت انسان در مراتب طبیعت، مثال و عقل، همان اشتداد و کمال وجودی انسان است.

این همان کمال حقیقی انسان است که صدرالمتألهین براساس آیات قرآن کریم آن را تبیین کرده است. از نظر آن حکیم بزرگ، کمال حقیقی انسان در گرو مراتب علم و معرفت اوست و عمل صالح در حکم مَرکبی است که باعث ارتقای علم و شئون ادراکی نفس انسانی می‌گردد. چنان که خداوند می‌فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ». (فاطر / ۱۰) شرف و سعادت حقیقی، تنها با کمال بخش نظری و معرفتی وجود انسان - که اصل ذات و هویت او را تشکیل می‌دهد - محقق می‌گردد. (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۳۱) البته برترین معرفت و ارزشمندترین ادراک، همانا آگاهی از مبدأ و معاد است و همین معرفت است که مایه سعادت و کمال انسان بوده، ارتقای وجودی او را در پی دارد. (همو؛ ۱۳۶۰ ب: ۱ / ۳۷۴؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۳)

ایشان در تبیینی دیگر، هم‌سنخی ایمان و علم را با اشاره به مراتب ایمان یا همان مراتب علم و ادراک یادآور شده، می‌گوید: ایمان به یک اعتبار دارای سه مرتبه است: ایمان عوام، ایمان خواص و ایمان اخص‌الخواص. این تفاوت ایمان وابسته به تفاوت مرتبه معرفت افراد است و بر این اساس، به چهار مرتبه قشرالقشر، قشر، لب و لب‌اللب تقسیم می‌شود. (همو، ۱۴۱۹: ۷ / ۱۴۲ - ۱۳۹ و ۸ / ۲۷۳)

نتیجه

ایمان به غیب، وصفی معنادار و عقلانی برای پرهیزگاران است و وجه ارزش و اهمیت آن با این تحلیل به‌دست می‌آید. هرگاه قرآن کریم ایمان را همراه عمل صالح ذکر می‌کند، هر دو بخش وجود انسان (نظر و عمل) را با هم در نظر دارد. کمال و ارتقای انسان دارای دو بعد علمی و عملی است. ایمان بخش علمی و عمل صالح نیز بخش عملی وجود انسان مؤمن به غیب را تشکیل می‌دهد.

وقتی قرآن پرهیزگاران را با ویژگی ایمان به غیب وصف می‌کند، مقصود برتری ادراکی و معرفتی آنها از دیگران نسبت به حقایق برتر هستی است که از دسترس حس و اشاره دور هستند. این علم و ادراک در عمق جان ایشان، یعنی قلب آنان رسوخ یافته است و آنها به حقایقی از مراتب باطن هستی آگاهی یافته‌اند. این امور غیبی برای انسان‌های دیگر، دور از دسترس حس و اشاره است؛ اما پرهیزگاران به مرتبه‌ای از ادراک حقایق رسیده‌اند که امور

غیبی در مقام درک و شناخت، برای ایشان همانند امور حسی و قابل اشاره برای دیگر انسان‌ها و قطعی و مورد اطمینان است؛ در نتیجه این بندگان خدا در عمل نیز به این حقایق پایبند می‌باشند و در این اعتقاد خود، راسخ و مأمون هستند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ۱۴۱۵ ق، نسخه صبحی صالح، تهران، اسوه.
۳. آذربایجانی، مسعود، ۱۳۸۵، مقاله «ساختار معنایی ایمان در قرآن»، مجله معارف اسلامی، شماره ۶، ص ۴۸ - ۱۱.
۴. ابن فروخ صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ ق، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. ابن منظور، ۱۹۹۸ م، لسان العرب، بیروت، دارالجمیل و دار لسان العرب.
۶. احسایی، ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ ق، عوالمی اللغالی، قم، سیدالشهداء.
۷. اخوان الصفا و خلان الوفا، ۱۴۱۲ ق، رسائل اخوان الصفا، ج ۴، بیروت، الدار الاسلامیه.
۸. اخویان، محمدعلی، ۱۳۸۸، مقاله «رابطه ایمان و معرفت از نظر امامیه و اشاعره»، مجله اندیشه نوین دینی، شماره ۱۹، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ص ۶۰ - ۴۳.
۹. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۴۸ ق، الابانة، قاهره، بی‌نا.*
۱۰. اکبری، رضا، ۱۳۸۴، ایمان گرویی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. امام خمینی علیه السلام، سید روح الله، ۱۳۷۲، آداب الصلوة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. _____، ۱۳۷۴، شرح دعای سحر، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. _____، ۱۳۷۹، شرح چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۴. _____، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

۱۵. _____، ۱۳۸۲، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۶. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۱۷. تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶ م، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، ناشرون.
۱۸. جرجانی، سیدشریف، ۱۳۷۰، التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، نسبت دین و دنیا، قم، مؤسسه اسراء.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۲، انتظارات بشر از دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغتنامه دهخدا، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، تفسیر فخر رازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، الالهیات، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۲۴. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. شهرزوری، شمس الدین، ۱۳۸۳، رسائل الشجرة الالهية فی العلوم الربانیة، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰ (الف)، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۲۷. _____، ۱۳۶۰ (ب)، الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۲۸. _____، ۱۳۶۱، العرشية، تهران، مولی.
۲۹. _____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۳۰. _____، ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳۱. _____، ۱۳۸۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین*، حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۳۲. _____، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر قرآن کریم*، بیروت، دارالتعارف.
۳۳. _____، ۱۴۲۰ ق، *المشاعر*، با مقدمه هانری کوربن، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.
۳۴. _____، ۱۹۸۱ م، *اسفار*، بیروت، داراحیاء التراث.
۳۵. صدوق (ابن بابویه قمی) محمد بن علی، ۱۳۶۱، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۷. طبرسی، امین الاسلام، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
۳۹. عامری، ابوالحسن، ۱۳۷۵، *رسائل ابوالحسن عامری*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. عاملی، شیخ حر، ۱۴۰۸ ق، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، قم، آل البيت.
۴۱. غزالی، ابو حامد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی.
۴۲. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۷ ق، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۳. قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ ق، *شرح توحید صدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۴. الکلاباذی، ۱۳۵۲ ق، *التعرف علی مذهب اهل التصوف*، تعلیقه محمود امین النواوی، قاهره، المكتبة الازهریة.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۶. کی‌یرکگارد، سورن، ۱۳۷۴، مقاله «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، *مجله نقد و نظر*، شماره ۳ و ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ص ۸۱-۶۱.
۴۷. مؤیدی، ابراهیم بن محمد بن احمد، ۱۴۲۲ ق، *الاصباح علی المصباح*، صنعا، مؤسسة الامام زید بن علی.
۴۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الانوار*، بیروت، دارالوفا.
۴۹. محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۷۴، *میزان الحکمة*، قم، دارالحدیث.
۵۰. مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۲، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، آستان قدس رضوی علیه‌السلام.
- چ دوم.
۵۱. معتزلی، عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق، *شرح الاصول الخمسة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

