

## ماهیت و حقیقت ایمان از منظر متکلمان مسلمان قرن پنجم هجری

\* هادی ذوالقدری

\*\* علی آقانوری

\*\*\* اکبر باقری

### چکیده

چیستی و ماهیت اسلام و ایمان از پرسش‌های تاریخی کلام اسلامی است که متکلمان جهان اسلام پیوسته به آن توجه داشته‌اند. مطرح‌شدن دوباره این پرسش نزد متکلمان مسلمان قرن پنجم هجری، که دوران شکوفایی و تثبیت معارف کلامی مذاهب گوناگون اسلامی بوده است، ملاکی درخور اتکا از دیدگاه عمومی مسلمانان بر اساس قرآن و سنت به دست می‌دهد که زمینه سنخش و داوری‌های هر یک از مکاتب اسلامی درباره سایر مسلمانان را تسهیل می‌کند. از میان متکلمان اسلامی قرن پنجم، اعم از اهل حدیث، ماتریدیه، اشاعره، امامیه و معتزله، عده‌ای مانند شیخ مفید و شیخ طوسی «ایمان» را معرفت قلبی تعبیر کرده‌اند و عده‌ای مانند سید مرتضی و قاضی عبدالجبار آن را تصدیق و عمل دانسته و بعضی دیگر مانند لالکائی ایمان را با عمل همراه کرده‌اند. گروهی مثل شیخ مفید و ابومعین نسفی عمل را خارج از ایمان دانسته و آن را ثابت پنداشته‌اند، در حالی که برخی مانند امامیه برای ایمان زیادت و نقصان اثبات کرده‌اند. عده‌ای مانند معتزله ایمان را عین اسلام و

---

\* انشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

hadizolgadri@gmail.com

\*\* (دانشیار) عضو هیأت علمی گروه مطالعات تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

aliaghanore@yahoo.com

\*\*\* (استادیار) عضو هیأت علمی گروه مطالعات تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

a.bagheri@urd.ac.ir

بعضی مثل لالکائی و باقلانی هم اسلام را فراتر از آن در نظر گرفته‌اند. اما می‌توان ادعا کرد با عبور از ظاهر کلام متکلمان قرن پنجم و با رجوع به مبانی و باطن دیدگاه‌هایشان، چه در حیطة حقیقت ایمان و اسلام و رابطه آن دو، و چه در مسئله زیادت و نقصان و چه در ترابط ایمان و عمل به نگاه جامعی می‌رسیم که طریق تکفیر و دیگری مذهبی را تا حد بسیار می‌بندد، و مسیر را برای توسعه ایمان و اسلام پیروان مذاهب اسلامی و تقریب هموار می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** ماهیت ایمان، متکلمان مسلمان، قرن پنجم، امامیه، معتزله، اشاعره.

### مقدمه

وجود اختلاف نظر میان افراد در فهم و تطبیق آموزه‌های دینی، طبیعی است، اما منازعه بر سر برداشت‌های شخصی و فرقه فرقه شدن پیروان دین نکوهیده است. یکی از مهم‌ترین مسائل عقیدتی در کلام اسلامی، مسلمان یا غیرمسلمان دانستن پیروان فرقی است که به دین اسلام منتسب‌اند. تلاش برای منتسب شدن یا نشدن به اسلام از روزهای نخست بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به وجود آمد. از ماجرای رده (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۳۲/۱؛ مقدسی، بی تا: ۱۵۲/۵) گرفته تا تکفیر عثمان و تکفیر حضرت علی علیه السلام از جانب خوارج و دیگرپنداری‌هایی که امروزه بعضاً بین مکاتب اسلامی اتفاق می‌افتد، تمامی این ادعاها با پشتوانه اعتقادی رخ می‌دهد. لذا باید ماهیت ایمان و ارکان آن، امکان زیادت و نقصان ایمان، رابطه ایمان و اسلام و رابطه میان ایمان و عمل، به خصوص از دیدگاه متکلمان مذاهب اسلامی، مانند اهل حدیث، ماتریدیه، معتزله، اشاعره و امامیه در قرن پنجم که آغازگاه شکل‌گیری فرق مختلف اسلامی بود، تبیین شود تا بتوان از این دیگرانگاری‌ها جلوگیری کرد و هر فرقه‌ای نتواند با برداشت‌های ناصحیح تهمت کفر و شرک به دیگر فرقه‌های اسلامی بزند؛ زیرا به نظر می‌رسد نگاه متکلمان قرن مذکور درباره ماهیت ایمان، زیادت و نقصان‌پذیری آن و همچنین رابطه ایمان و اسلام با همدیگر تفاوت چندانی نداشته و در صورت وجود اختلاف نظر هم این اختلافات را نمی‌توان دلیل کافی برای دیگرپنداری و نگاه بدبینانه قلمداد کرد.

پیش‌تر در این زمینه تلاش‌های علمی مرتبط با موضوع بحث صورت گرفته است، از جمله مقاله «رویکردی نوین در بررسی ماهیت ایمان، با نگاه به ساحات وجودی

نفسی» اثر مهدی ذاکری و سید مرتضی طباطبایی، که در پی تخطئه معلق کردن ایمان به شخص یا گزاره‌هاست و در صدد تبیین ماهیت ایمان با رویکرد اثرگذاری ساحات انسانی است. مقاله «مفهوم ایمان از دیدگاه محمد غزالی و مارتین لوتر» اثر احسان شکوری نژاد و قربان علمی و نیز مقاله «ماهیت ایمان از نگاه غزالی» اثر قاسم کاکایی و لاله حقیقت هر کدام تا حدودی بحث ایمان را پیش برده‌اند، اما آنچه پژوهش حاضر را از این مقالات متمایز می‌کند تمرکز آن بر قرن پنجم و گسترده‌گی مذاهب و به تبع متکلمان محل بحث است. همچنین، مقاله حاضر به دنبال کشف دیدگاه‌های متکلمان مسلمان قرن مذکور درباره ماهیت ایمان، رابطه ایمان و اسلام، زیادت و نقصان ایمان و رابطه عمل با ایمان است.

### تعریف و ماهیت «ایمان»

واژه «ایمان» از ریشه «امن» در معانی از بین رفتن ترس (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰)، تصدیق کردن و اطمینان به کار رفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۱). همچنین، طریحی «ایمان» را به معنای تصدیق مطلق، یعنی قولی و قلبی، می‌آورد و آیه «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (یوسف: ۱۷) را نیز شاهدهی بر مدعای خویش می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۰۵/۶). اما در معنای اصطلاحی «ایمان»، پس از بررسی دیدگاه‌ها، به سه جزء اساسی در تعریف «ایمان» می‌رسیم که مقوم اصلی ایمان محسوب می‌شوند: تصدیق زبانی، تصدیق قلبی و تصدیق عملی. هر کدام از مکاتب اسلامی در تعریف «ایمان» همه این سه رکن یا بعضی از آن‌ها را اخذ کرده‌اند. در این مقاله در پی کشف و جمع‌بندی این تعاریف هستیم.

در تعریف ایمان بین متکلمان اسلامی اختلافات بسیار به چشم می‌خورد که هر کدام بنا بر نوع برداشتی که از منابع دینی داشته‌اند، در مبحث ایمان نظریه پردازی کرده‌اند. اما وجه اشتراک این دیدگاه‌ها دستاورد انسانی بودن ایمان است که برای افراد بایمان حاصل می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۵: ۷۱۴/۱۰).

بنابراین، با توجه به تفسیرهایی که در مفهوم «ایمان» بین متکلمان اسلامی وجود دارد، در پی پاسخ به این پرسشیم که: آیا برای حکم به اسلامیت یک فرقه ایمان با این

معانی آتی لازم است یا خیر؟ بدین منظور اقوال متفکران اسلامی را به تفصیل بیان می‌کنیم.

جوینی حقیقت ایمان را تصدیق قلبی می‌داند و تصدیق را کلام نفس می‌شمرد. به نظر وی، این کلام نفس با علم و معرفت اتفاق می‌افتد. لذا در نگاه وی، مؤمن به خدا یعنی کسی که خدا را تصدیق کند. جوینی با تکیه بر صراحت لغت و ریشه عربی و آیه «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا» (یوسف: ۱۷) «ایمان» را به معنای تصدیق می‌داند. در نظر او، عمل جزء ایمان به حساب نمی‌آید، بلکه ایمان مقدمه برای عبادات محسوب می‌شود. وی استدلال قرآنی و روایی کسانی را تخطئه می‌کند که ایمان را عمل می‌دانند (نک: جوینی، ۱۳۶۹: ۱۵۹).

اما غزالی «ایمان» را تصدیق معنا می‌کند و محل آن را دل می‌داند و اقرار زبانی را ترجمان آن می‌شمرد. وی با استفاده از حدیث منقول از پیامبر اکرم ﷺ که فرموده‌اند «هر کس در قلبش ذره‌ای ایمان باشد از آتش جهنم خارج می‌شود»، می‌گوید هرچند اقرار به شهادتین واجب است اما سکوت نسبت به آن و همچنین با ترک واجب ایمان زایل نمی‌شود در واقع می‌خواهد بگوید کسی که نه واجبات را به جا می‌آورد و نه محرّمات را حلال می‌شمارد و نه انکار و نه اقرار می‌کند و از هر دو نظر سکوت اختیار کرده است، اما قلباً مصدق است او مؤمن محسوب می‌شود هر چند در زمره گناهکاران به شمار می‌رود (غزالی، ۱۴۰۲: ۱۱۸/۱).

ابومعین نسفی هم ایمان را تصدیق قلبی به همراه اقرار زبانی معنا می‌کند و می‌گوید اهل سنت و جماعت معرفت قلبی بدون اقرار زبانی را ایمان نمی‌دانند و دلیل ما آیه «فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا» (مانده: ۸۵) است که بر اساس آن تا وقتی اقرار زبانی حاصل نشود معرفت قلبی، ایمان به حساب نمی‌آید. همچنین، وی به آیاتی از قرآن کریم مثل آیه «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۴۶) و آیه «وَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ سَبِيلًا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) تمسک می‌جوید و نهایتاً مجرد معرفت را ایمان تلقی نمی‌کند (نسفی، ۲۰۱۱ الف: ۲۳۵-۲۳۷).

شیخ مفید نه فقط ایمان، بلکه اسلام را نیز به معرفت تعبیر می‌کند و ماهیت اسلام را

معرفت، و ماهیت کفر را جهل می‌داند و می‌گوید اعمال، شرط دوستی و دشمنی با خداست و اساس و بنیان عمل هم معرفت است (مفید، ۱۳۳۱: ۲۸؛ مک درموت، ۱۳۶۳: ۳۱۶)؛ و چون ایمان را از جنس علم و معرفت می‌داند، مرتکب کبیره را در صورت معتقد بودنش به خدا و رسول خدا و ما جاء به النبی ﷺ مسلمان و مؤمن مقید به قید فسق می‌داند (همان: ۸۴). البته شیخ مفید جهل از سر اعتقاد را مایه کفر می‌داند نه مطلق جهل را؛ در نتیجه کسی که درباره خدا شک کند یا خالی الذهن باشد از دیدگاه شیخ مفید کافر تلقی نمی‌شود. با این همه، از نظر وی، به مجرد شناخت، ایمان حاصل می‌شود و اعتقاد قلبی در ایمان شرط نیست (سید مرتضی و مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۲/۲).

اما شیخ طوسی می‌گوید «ایمان» تصدیق قلبی و معرفت خدا و اذعان نفس است به آنچه خداوند اقرار و اذعان به آن‌ها را لازم کرده است و اقرار زبانی لازم نیست (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۲۷). هر کس خدا و پیامبر او را بشناسد و به همه کارهایی که باید انجام دهد دانا باشد و آن‌ها را راست بداند ما او را مؤمن درست می‌دانیم (همو، ۱۴۰۰: ۶۴۸). زیرا:

۱. «ایمان» در لغت به معنای تصدیق است. عمل به جوارح را ایمان نمی‌گویند و در آن اختلافی نیست.

۲. محاورات عرفی هم همین مطلب را تأیید می‌کند که می‌گویند: «فلا یؤمن بكذا او كذا و لا یؤمن بكذا». پس «ایمان» را همان تصدیق می‌دانند و از معنای مذکور انتقال نیافته است. اگر انتقال یافته بود حتماً به دست ما هم می‌رسید. پس اصل انتقال نیافتن است.

۳. اگر از معنای لغوی منتقل شده بود در همه الفاظ انتقال می‌یافت. لذا مانند لفظ «دابة» تخصیص خورده است، و اگر انتقال یافته بود ما هر تصدیق‌کننده‌ای، مانند ستمگران و طاغوت، را باید مؤمن بدانیم، که این خلاف اجماع است؛ زیرا کسی طاغوت را مؤمن نمی‌گوید، در حالی که جبت و طاغوت تصدیق می‌کند (همو، ۱۴۰۶: ۲۲۷-۲۳۳).

همچنین، عبدالقاهر بغدادی می‌گوید اصل «ایمان» در لغت به معنای تصدیق است (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۹۸) و شرط صحت آن را تقدم معرفت نسبت به توحید، حکمت، عدل، نبوت و رسالت و ارکان شریعت می‌داند (همان: ۲۱۳). به نظر وی، «ایمان» عبارت

است از انجام دادن واجبات و نوافل، و اجتناب از محرّمات (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۷۰۷).

تعریف معتزله از مفهوم «ایمان» مربوط به روشی است که آن‌ها در معناشناسی مفاهیم قرآن انتخاب کرده‌اند. در نگاه اعتزالی‌ها، اسماء بر دو قسم‌اند: اسماء لغوی و اسماء دینی؛ در نظر آن‌ها، اسماء لغوی از افعال، مشتق می‌شوند و با تمام شدن افعال، تمام می‌شوند، و فقط هنگام فعل صدق می‌کنند، اما اسماء دینی با اتمام افعال تمام نمی‌شوند، بلکه هنگام فعل و بعد از فعل نیز ادامه دارند و در صورتی که فعل یک بار صورت پذیرد برای اتصاف فاعل به آن فعل به صورت دائمی کفایت می‌کند. بنابراین، اگر به فاسق از حیث اینکه از اسماء لغت است نگریسته شود، مؤمن است و اسم فاسق، با فعلی که برای ایمان انجام می‌دهد، از آن سلب می‌شود. اما فاسق از حیث اسماء دینی مؤمن نیست (همان).

لالکائی، نویسنده کتاب اصول اهل سنت و اهل حدیث، نیز «ایمان» را به تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به جوارح تعریف می‌کند و برای هر جزء تعریفش به آیات قرآنی و احادیث منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تمسک می‌جوید. وی برای اثبات اقرار زبانی بودن ایمان به آیه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴) و حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که فرموده‌اند: «امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا: لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا متي دماءهم و اموالهم الا بحقها»<sup>۱</sup> تمسک کرده و برای اعتقاد قلبی بودن به آیات متعددی تکیه می‌کند.<sup>۲</sup> همچنین، برای اینکه عمل بودن ایمان را اثبات کند به برخی آیات قرآنی (بینه: ۵؛ کهف: ۱۱۰؛ انعام: ۱۵۸) و احادیث متعددی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تمسک می‌جوید (لالکائی، ۱۴۲۳: ۴۷۲). اختصاراً به یک روایت اشاره می‌کنیم: «الاعرابی، لما عد عليه النبي صلى الله عليه الاعمال، فاذا فعلت ذلك فقد آمنت». لالکائی مدعی است صحابه و تابعین هم به این قول قائل‌اند (نک: همان: ۴۷۲-۴۷۴).

پس، به طور کلی، نظر متکلمان را چنین خلاصه می‌کنیم: ایمان عبارت است از همه طاعات؛ بنابراین، در اینجا چند قول هست (سید مرتضی و مفید، ۱۴۱۳: ۵۳۷) که عبارت‌اند از:

۱. ایمان عبارت است از همه طاعات، چه واجب و چه نافله (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۷۰۷).

۲. ایمان طاعات است، اما فقط طاعات واجب را شامل می‌شود نه نافله را (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۳۱/۱).

۳. ایمان طاعات است، اما فقط شامل طاعاتی می‌شود که درباره آن‌ها وعید آمده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۳ ق: ۳۸۲/۷).

بنابراین، سه نوع نگاه به حقیقت ایمان وجود دارد که تمام آن‌ها مرتبط و در امتداد یکدیگرند و منافاتی با هم ندارند. این اختلاف در مراحل ایمان توضیح‌پذیر است. توضیح آن اینکه با رجوع به علم منطق و حکمت به دو نوع از تصدیق دست می‌یابیم که یک نوع «تصدیق منطقی» یا «عقد اول» نامیده شده است. این قسم با ذهن و عقل انسان مرتبط است و به قضایای منطقی تعلق دارد و به دنبال کشف و فهم ارتباط میان قضایای مذکور است. قسم دیگر «تصدیق قلبی» نام گرفته که همان «عقد القلب ثانی» است. منظور از آن ایمان، اعتراف، باور، اعتماد و اعتقاد است. این قسم با نوعی دل‌بستگی همراه است که «عقد اول» یا همان «تصدیق منطقی» به عنوان مقدمه برای این نوع دوم محسوب می‌شود (فارابی، ۱۳۸۱: ۲۶۶/۱-۲۶۷).

با این توضیح دیدگاه متکلمی مثل شیخ مفید، که حقیقت ایمان را معرفت و علم معرفی می‌کند، در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که وی ایمان را صرفاً تصدیق منطقی می‌داند، اما با توجه به اینکه عمل را شرط دوستی و دشمنی خدا معرفی می‌کند و همچنین در کنار ترک اوامر الهی جحد را نیز شرط تکفیر می‌داند، معلوم می‌شود که منظور وی از معرفت همان تصدیق قلبی یا حداقل مقدمه برای تصدیق القلب ثانی است.

متکلمانی هم که ایمان را به «تصدیق قلبی» تعریف می‌کنند و محل آن را قلب می‌دانند منظورشان همان عقد القلب ثانی است که لازمه اش وجود عقد اول به عنوان زمینه‌ساز این نوع از تصدیق قلبی و اعتقاد جازم است.

نهایتاً با گذر از ظاهر دیدگاه‌های متکلمان قرن مذکور به این نتیجه می‌رسیم که اختلاف چندانی بینشان نیست و در صورت مشاهده اختلاف نظر این ناهمگونی به

اندازه‌ای نیست که مجوز بدبینی و دگرپنداری شود.

## زیادت و نقصان ایمان

بحث دیگر موضوع زیادت و نقصان ایمان است؛ یعنی آیا با انجام دادن طاعات، ایمان فزونی می‌یابد؟ و با ترک آن‌ها نقصان پیدا می‌کند؟

در میان متکلمان اشعری یک گروه به زیادت و نقصان قائل شده‌اند و گروه دیگر به عدم زیادت و نقصان. جوینی می‌گوید ما ایمان را حمل بر تصدیق می‌کنیم و قابل زیادت و نقصان نیست؛ زیرا تصدیق قابل زیادت نیست (جوینی، ۱۳۶۹: ۳۹۹). غزالی با کنارنهادن تعصب، ایمان را اسم مشترک می‌داند و برایش از نظر اطلاق سه وجه در نظر می‌گیرد؛ از جمله «تصدیق قلبی»، «تصدیق قلبی به همراه عمل» و «یقین»، که در هر سه وجه منکر زیادت و نقصان در ایمان است (نک: غزالی، ۱۴۰۲: ۱۲۰/۱).

در نظر او، این امور خارجی هستند که یک ذات را کامل‌تر از ذات دیگر قرار می‌دهند، مانند اعمال، همچنان که انسان‌ها در اصل انسان بودن اختلاف ندارند، بلکه منشأ اختلاف عوارض است. پس افزایش و کاهش در امور غیررکنی و غیراساسی است نه برای امور رکنی.

شیخ مفید اگرچه بحث زیادت و نقصان ایمان را مستقلاً بیان نکرده، اما با توجه به تعریف وی از ایمان به معرفت و یقین و ناممکن بودن زیادت و نقصان در یقین و معرفت و تحلیل برخی از دیدگاه‌های او می‌توان به نظریه فوق دست یافت. از باب نمونه، یکی از اعتقادات شیخ مفید (موافات) است که در تعریف آن می‌گوید: «واقول ان من عرف الله تعالى وقتاً من دهره و آمن به حالاً من زمانه فانه لا يموت الا على الايمان به» (سید مرتضی و مفید، ۱۴۱۳: ۸۳). بدیهی است عبارت شیخ مفید حاکی از آن است که نقصان ایمان تا حدی که از نصاب لازم خارج شود امکان ندارد. لذا دیدگاه کلی ایشان چنین است: چون معرفت اصل ایمان است، پس معرفت قابل افزایش و کاهش نیست و تبعاً ایمان هم زیادت و نقصان نمی‌پذیرد.

ابومنصور بغدادی می‌گوید کسانی که معتقدند ایمان قابل افزایش است به این آیات استدلال می‌کنند: «فَرَادَهُمْ إِيْمَانًا» (آل عمران: ۱۷۳)؛ «وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا»



(انفال: ۲): «وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (توبه: ۲۴): «وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا» (احزاب: ۲۲): «وَقَالَ لِيَزِدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح: ۴) و «يَزِدَادُ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا» (مدثر: ۳۱). می‌گوید همه این آیات شش‌گانه صریحاً دلالت می‌کند که ایمان قابل افزایش است؛ و اما افزایش ایمان در صورتی صحیح است که قبل از افزایش، ایمان آن‌ها ناقص باشد. پس در نقصان ایمان که شکی نیست؛ متفق علیه است که ایمان ناقص و کم بود تا ایمانشان افزایش پیدا کرد (بغدادی، بی تا: ۲۵۲).

ابومعین نسفی زیادت و نقصان ایمان را نمی‌پذیرد، چراکه ایمان را به معنای تصدیق می‌داند و منکر زیادت و نقصان‌پذیری تصدیق است. وی در توجیه آیات و روایاتی که ظهور در زیادت و نقصان‌پذیری ایمان دارد می‌گوید اگر مستشکلی بگوید قول حق تعالی که می‌فرماید «لِيَزِدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح: ۴) بر زیادت و نقصان‌پذیری ایمان دلالت می‌کند، در جواب می‌گوییم این آیه در حق صحابه نازل شده است، چراکه نزول قرآن تدریجی بوده و هر بار تصدیق آن باعث زیادت ایمانشان نسبت به قبل می‌شد. اما در حق ما، که نزول قرآن کریم کامل، و وحی قطع شده است، این آیه صدق نمی‌کند (نسفی، ۲۰۱۱ الف: ۲۳۵-۲۳۷). یا اگر کسی به قول حق تعالی که فرموده‌اند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال: ۲۱) تمسک جوید، می‌گوییم این آیه صفت مؤمنان را بیان می‌کند و مؤمنان در طاعت متفاوت بوده اما در ایمان تفاوتی ندارند. در قول خداوند که فرموده است: «وَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال: ۲) مراد از زیادت، زیادت در یقین است نه ایمان (همان).

نسفی حتی درباره‌ی روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرموده است «يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْلُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ» می‌گوید در بعضی روایات چنین نقل شده است: «فی قلبه الایمان». پس باید حدیث قبلی را بر این حدیث حمل کنیم (همان).

با توجه به اینکه معتزله عمل را در ایمان دخالت داده‌اند به زیادت و نقصان ایمان قائل‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۷۰۷) و می‌گویند این نظریه با آیات قرآنی، که برای ایمان افزایش و کاهش قائل است، سازگارتر است.

ایمان چون اسم طاعات است قابل زیادت و نقصان است (همان؛ غزالی، ۱۴۰۲:

۱۲۱/۱-۱۲۳؛ ابن مرتضی، بی تا: ۱۳۳؛ زمخشری، ۱۴۱۴ ق: ۱/۴۴۲)، زیرا معتزله هم بر همین

نظریه به آیات قرآن استناد می‌کنند، مانند: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا» (آل عمران: ۱۷۳)؛ و آیه دیگر: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال: ۲). می‌گویند وقتی ما آیات خدا را تلاوت می‌کنیم تکلیف جدیدی برایمان مشخص می‌کند و با عمل به آن آیات ایمان افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر، خصلت‌های ایمانی شخص بیشتر می‌شود. همین مطلب را رسائل کلامی هم گفته‌اند که چون عمل جزء ایمان است قابل زیادت و نقصان است و به آیه ۲ سورة انفال استدلال کرده‌اند (دائرة المعارف العثمانية، بی تا: ۸).

لالکائی مدعی است سیاق احادیث نبوی و آیات الهی و آنچه از صحابه و تابعین و علمای دین نقل شده بر زیادت و نقصان ایمان دلالت دارد (لالکائی، ۱۴۲۳: ۸/۲). وی به آیاتی از قرآن کریم<sup>۳</sup> و احادیث متعددی تمسک می‌جوید. همچنین، روایتی از پیامبر ﷺ که فرموده‌اند: «اکمل المؤمنین ایمانا احسنهم خلقا»<sup>۴</sup> (همان). لالکائی، با توجه به رویکرد اعتقادی‌اش، برای اثبات زیادت و نقصان‌پذیری ایمان بیش از هفتاد حدیث ذکر کرده و مدعی همسویی صحابه<sup>۵</sup> پیامبر ﷺ با این نظر است (نک: همان: ۱۰/۲-۴۹). بنابراین، می‌توان گفت متکلمان اسلامی درباره زیادت و نقصان ایمان دیدگاه‌های مختلفی دارند. عده‌ای از متکلمان با استدلال به آیات قرآنی (فتح: ۴) به امکان زیادت و نقصان قائل شده‌اند، که به نظر می‌رسد همین دیدگاه صحیح باشد.<sup>۶</sup> در مقابل، گروهی دیگر عدم امکان زیادت و نقصان در مقوله ایمان را برگزیده‌اند؛ زیرا ایمان در نظرشان همان معرفت است و به دلیل ناممکن بودن زیادت و نقصان معرفت، ایمان نیز همین گونه است؛ اما با بررسی بطن نظریات آن‌ها می‌توان گفت چه در دیدگاه کسانی که ایمان را به «معرفت» تعبیر کرده‌اند و چه کسانی که به تصدیق قلبی یا به طاعات تعریف کرده‌اند، مطابق با انواع تصدیقاتی که بیان شد، وجود معرفت به عنوان تصدیق منطقی یا عقد اول پایه و تصدیق قلبی یا همان عقدالقلب ثانی پس از معرفت اولیه حاصل شده و عمل نیز منطبق با این باور اتفاق می‌افتد. لذا کسانی که صرفاً تصدیق منطقی را معنای ایمان دانسته‌اند در نظرشان عمل باعث زیادت این معرفت و علم نمی‌شود. همچنین، طبق دیدگاه کسانی هم که ایمان را به تصدیق قلبی تعبیر کرده‌اند، چون عمل را مرحله بعد از باور و اعتقاد می‌دانند، عمل باعث زیادت باور نمی‌شود. البته می‌شود گفت در

اکمال ایمان بی تأثیر نیست.

اما در نظر امثال لالکائی که عمل را با ایمان همراه دانسته‌اند در این خصوص با افزایش عمل، ایمان هم فزونی می‌یابد، اما چنانچه گذشت به علت دخیل بودن تصدیق قلبی و منطقی در حقیقت ایمان، ترک افعال باعث خروج از دایره ایمان نمی‌شود، مگر اینکه به همراه جحد و لجاجت باشد که همه متکلمان در این باره نظر یکسانی دارند. نهایتاً، طبق این نظریه، آنچه با ترک عمل صورت می‌گیرد فزونی نیافتن ایمان است که فرد را به حیطة فسق می‌کشاند؛ و این مسئله چندان اختلاف برانگیز به نظر نمی‌رسد. پس می‌توان گفت عنصر عمل در شکل‌گیری حقیقت ایمان در نهان آدمی نقش ندارد؛ اما برای نائل آمدن به کمال ایمان ضروری است.

### رابطه ایمان و عمل

بحث دیگر درباره رابطه بین ایمان و عمل است. در این خصوص نیز بین متکلمان اختلاف است. برخی به دخالت عمل در ایمان معتقدند. در مقابل، برخی به دخالت نداشتن آن در ایمان قائل‌اند.

الف. کسانی که نظر مثبت به مداخله عمل در ایمان دارند: مانند عبدالجبار که عمل را داخل در حقیقت ایمان می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۷۰۱-۷۰۷؛ شهرستانی، ۱۴۰۲: ۷۳/۱) و نفس تصدیق وجود حق تعالی و پیامبر ﷺ را هم نوعی عمل محسوب می‌کند و بر همین مبنا مصداق تارک واجب یا عاصی را مؤمن نمی‌داند و نظریه منزله بین المنزلتین را مطرح می‌کند. به نظر معتزلی‌ها، عمل داخل در ایمان است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۷۰۷)؛ آن‌ها برای مدعایشان به برخی از آیات استناد کرده‌اند، از جمله: ۱. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرْدَأُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ» (فتح: ۴)؛ اگر حقیقت ایمان تصدیق باشد زیادت و نقصان نمی‌پذیرد؛ و این خلاف قرآن است که عمل جزء ایمان نباشد، چراکه طبق آیات قرآن، ایمان زیادت و نقصان‌پذیر است. لذا با توجه به دلالت آیه مذکور عمل داخل در مفهوم «ایمان» است.

۲. «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵). در این آیه ایمان مشروط به تسلیم قلبی به حکم نبی



شده، اما تحکیم و قضاوت غیر از تصدیق و تسلیم است، چراکه تحکیم، عملی خارجی است. لذا دلالت دارد بر اینکه عمل همان ایمان است و آلا آیه بیان نمی‌کرد. قاضی عبدالجبار چندین آیه دیگر هم ذکر می‌کند تا با تکیه بر آن‌ها دخالت عمل در ایمان را اثبات کند (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۷۰۷-۷۰۹). لالکائی هم می‌کوشد با استناد به روایات متعدد از رسول اکرم ﷺ همسانی ایمان با عمل را ثابت کند. از جمله روایتی با سند مفصل از ابن عباس نقل می‌کند:

سمعت ابن عباس یقول: ان وفد عبد القیس لما قدموا علی رسول الله ﷺ امرهم بالایمان بالله.

فقال: (أتدرون ما الایمان؟ قالوا: الله ورسوله اعلم.

قال: شهادة أن لا اله الا الله و اقام الصلاة و ایتاء الزکاة و صوم رمضان و أن تعطوا الخمس من المغنم<sup>۱</sup> (لالکائی، ۱۴۲۳: ۴۵۹/۱-۴۶۰).

لالکائی به منظور تأکید بر دخالت عمل در ایمان به روایت‌های متعددی استناد می‌کند تا جایی که طبق روایتی از پیامبر اکرم ﷺ اقامه نماز را ابزاری برای شناخت کفر و ایمان معرفی می‌کند و ادعا دارد تابعینی مانند مجاهد، سعید بن جبیر، ابراهیم نخعی و افرادی دیگر از تابعین، و همچنین فقهای مثل اوزاعی، شافعی، احمد و... همین نظر را دارند (همان: ۴۵۹/۱-۴۶۳).

ب. عمل داخل در ایمان نیست: شیخ مفید به نظریه برابری ایمان و معرفت معتقد است. لذا در نگاه او عمل داخل در ایمان نیست. به همین دلیل وی درباره مرتکب کبیره می‌گوید: «ان مرتکب الكبائر من أهل المعرفة والاقرار مؤمنین بایمانهم بالله ورسوله و بما عنده و فاسقون بما معهم من کبائر الانام» (مفید، ۱۳۳۱: ۶۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۵۶۷). اگرچه شیخ مفید سخن آل نوبخت را، که مرتکب کبیره را بدون قید مؤمن می‌دانند، نمی‌پذیرد، اما آن‌ها را مؤمن فاسق و مسلمان می‌نامد. این روشن‌ترین دلیل است که او عمل را در مفهوم «ایمان» دخیل نمی‌داند.

ابومعین نسفی هم معتقد است عمل خارج از ایمان است. وی می‌گوید چنانچه ایمان شامل اعمال شود باید با انجام ندادن همه اعمال یا برخی از آن‌ها ایمان شخص زائل گردد، در حالی که همه مسلمانان اتفاق نظر دارند که ایمان و احکام مترتب بر آن به مجرد اعتقاد و پیش از انجام دادن هر عمل و عبادتی تحقق می‌پذیرد. بنابراین، اگر

اعمال را در حیطة ایمان وارد کنیم به تباهی این اجماع می‌انجامد (نسفی، ۲۰۱۱: ۱۰۸۰/۲).

چنانچه گذشت نوع نگرش به ماهیت ایمان در نگاه متکلمان اسلامی قرن پنجم متفاوت به نظر می‌رسد؛ عده‌ای به ترابط عمل و ایمان قائل بودند و برخی دیگر این رابطه را تکذیب کردند. هر کدام قاعدتاً برای مدعایشان دلایلی بیان می‌کنند. می‌توان دلایل مدافعان را در برخی آیات قرآنی (نساء: ۶۵؛ فتح: ۴؛ بینه: ۵؛ آل عمران: ۱۹) پیگیری کرد. البته در این دلایل مناقشاتی هم شده است، از جمله: ۱. نمی‌توان بدون دلیل قطعی بر انتقال معنای لغوی ایمان به غیر آن، از معنای لغوی صرف نظر کرد. تأکید علما بر «قاعدة التخصیص خیر من النقل» و همچنین «الاصل عدم النقل» نشان‌دهنده همین است؛ ۲. تمسک به این آیات با ظهور آیات دیگری مثل آیه ۸۲ سوره انعام در تناقض است؛ چراکه طبق این آیه ایمان با معصیت قابلیت جمع شدن دارد؛ در حالی که طبق نظریه ترابط عمل و ایمان امکان جمع شدن گناه با ایمان وجود ندارد. همچنین، عمل با نفاق هم یکجا جمع می‌شود. لذا می‌بینیم منافقان با اینکه حق بر آن‌ها ظهور علمی یافته، اما ایمان نمی‌آورند. با این حال عمل هم می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۲/۱۸).

دلیل دیگر عطف عمل به ایمان در برخی آیات قرآن کریم است (بقره: ۸۲ و ۲۷۷؛ هود: ۲۳؛ یوسف: ۹؛ کهف: ۱۰۷). روشن است که عطف مقتضی مغایرت و جدایی است (حلی، ۱۴۱۵: ۵۳۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۳۹).

بنابراین، با توجه به مراحل شکل‌گیری ایمان که از تصدیق منطقی شروع، و در نهایت به تصدیق قلبی و مطابقت عمل با باورهای قلبی ختم می‌شود، می‌توان گفت در هر صورت چه ادله مدافعان ترابط ایمان و عمل مکفی باشد و چه نباشد، می‌شود چنین نتیجه گرفت که اصل ایمان با عقد اول و عقد ثانی شکل می‌گیرد و عمل باعث اکمال آن می‌شود.

نهایت اینکه، اگر عقد اول و عقد ثانی برای شخص رقم خورد، فرد به وادی ایمان قدم نهاده است و تازمانی که با تکذیب و انکار، اعمال و ارکان را ترک نکرده باشد، بر ایمان خود باقی است؛ هرچند مطابق بعضی دیدگاه‌ها چه بسا با ترک عمل بدون جحد در مقامی بین کفر و ایمان، یعنی فسق، قرار گیرد. لذا می‌بینیم که با بررسی دیدگاه‌های

موجود دربارهٔ رابطه با ایمان و عمل هم راه تکفیر و بداندیشی دربارهٔ سایر مذاهب اسلامی مسدود است.

## رابطهٔ ایمان و اسلام

بحث دیگری که دربارهٔ ایمان در بین متکلمان لازم است بررسی شود موضوع رابطهٔ ایمان و اسلام است. در این بحث متکلمان به دو گروه تقسیم شده‌اند؛ عده‌ای به وحدت «ایمان» و «اسلام» معتقدند و آن‌ها را یک حقیقت می‌پندارند. گروه دیگری به دنبال اثبات تغایر بین «اسلام» و «ایمان» هستند. اما کسانی که «اسلام» را غیر از «ایمان» معنا می‌کنند (اشعری، ۱۴۲۰ ق: ۴۸) عبارت‌اند از:

ابوبکر باقلانی «اسلام» را به معنای فرمانبری و تسلیم می‌داند و می‌گوید هر طاعتی که بنده به وسیلهٔ آن از پروردگار خویش فرمانبری، و در مقابل او اظهار تسلیم کند، اسلام است؛ و «ایمان» یکی از خصلت‌های اسلام است. هر ایمانی اسلام است، اما هر اسلامی ایمان نیست. دلیل آن هم قول خداوند متعال است که می‌فرماید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» (حجرات: ۱۴). در این آیه «ایمان» از گروه محل بحث نفی شده و «اسلام» برایشان اثبات شده است. مقصود از آنچه ثابت دانسته شده همان انقیاد و اظهار تسلیم است؛ هر کس در مقابل هر چیزی اظهار تسلیم کند می‌توان گفت «اسلام» آورده است؛ گرچه بیشترین کاربرد این واژه دربارهٔ کسی است که در برابر خدا و پیامبرانش تسلیم شده است (باقلانی، ۱۳۷۰: ۳۹۲؛ همو، ۱۴۲۵ ق: ۱/۱۲۳).

لالکائی هم با تمسک به همین آیه «ایمان» را غیر از «اسلام» می‌داند و با اتکا به سیاق روایات منقول از نبی اکرم ﷺ معتقد است «اسلام» اعم از «ایمان»، و «ایمان» اخص از «اسلام» است. وی در این باره روایات متعددی ذکر کرده است (نک: لالکائی، ۱۴۲۳: ۴۶۱/۱). از جمله حدیثی از سعد که می‌گوید: «قسم رسول الله ﷺ قسما فاعطى أناسا و منع آخرين؛ فقلت: يا رسول الله أعطيت فلانا و فلانا و منعت فلانا و هو مؤمن! قال: لا تقل مؤمن قل مسلم» (همان).

شیخ مفید هم به تغایر بین «اسلام» و «ایمان» قائل است. وی می‌گوید امامیه متفق‌اند که «اسلام» غیر از «ایمان» است و هر مؤمنی مسلمان است، اما هر مسلمانی

مؤمن نیست؛ و این تغایر در زبان دین و لغت قابل فهم است. وی مدعی موافقت نظر مرجئه و اصحاب حدیث با نظر مذکور است (مفید، ۱۳۳۱: ۴۸).

معتزله، چنانچه شیخ مفید بیان می‌کند (همان)، به تغایر بین «ایمان» و «اسلام» قائل نیستند؛ زیرا آن‌ها معنای «اسلام» را همانند معنای «ایمان» بحث می‌کنند. به عبارت دیگر، می‌گویند همان‌طور که «ایمان» از معنای لغوی اش خارج شده، «اسلام» هم از معنای لغوی اش خارج شده و در معنای شرعی به کار رفته است؛ و همچنان که «ایمان» اسم مدح در قرآن ذکر شده، «مسلم» هم از اسم مدح است و موجب ثواب می‌شود. در نتیجه هر دو در نظر شرع یک معنا دارند. معتزله برای مدعایشان به آیات قرآن تمسک می‌کنند:

۱. «يُؤْتُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسَلَّمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ» (حجرات: ۱۷).

۲. «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ \* فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (ذاریات: ۳۶-۳۵). در این آیات کلمات «مؤمنین» و «مسلمین» به معنای واحدی بیان شده است؛ نتیجه اینکه این آیات بر وحدت «ایمان» و «اسلام» دلالت می‌کند. همان‌طور که عبادات داخل در «اسلام» است داخل در «ایمان» هم هست؛ زیرا «اسلام» در معنای «ایمان» است. برهانی که بیان شد ضروری و بدیهی است و انکارپذیر نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۷۰۷-۷۰۹؛ ابن حزم، بی تا: ۱۹۴/۳؛ تفتازانی، بی تا: ۱۹۹).

۳. «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران: ۸۵)؛ یعنی اگر کسی غیر از اسلام دینی را بپذیرد اصلاً از او پذیرفته نمی‌شود. نتیجه آیات این است که در مکتب معتزلی‌ها «ایمان» و «اسلام» به معنای واحد در نظر گرفته شده و بین آن دو هیچ فرقی نیست. اگر این دو تفاوت داشت خداوند عالم در قرآن کریم هر دو را در یک معنا به کار نمی‌گرفت؛ پس همین استخدام دلیل بر این است که در معنای واحد استعمال می‌شود (فخر رازی، ۱۴۱۷ ق: ۲۰۸/۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۷۰۷-۷۰۹).

ابومعین نسفی هم تغایر «اسلام» با «ایمان» را محال می‌داند و برای مدعایش سه دلیل قرآنی، روایی و عرفی ذکر می‌کند. وی مدعی است عقلاً بعید است شخص تمامی شرایط ایمان را داشته باشد، اما مسلمان محسوب نشود یا بالعکس، چراکه آیات قرآن بر

این مسئله دلالت دارد، مثل قول خداوند متعال که می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) و نیز: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران: ۸۵). لذا ایمان همان دین بوده و دین نیز همان اسلام است که چنانچه غیر از این بود مقبول واقع نمی‌شد؛ یا در آیه «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره: ۱۳۶) که در ابتدای آیه آن‌ها را به ایمان امر کرده و آیه را با سخن آن‌ها که گفته‌اند ما مسلمان هستیم پایان داده است (نک: نسفی، ۲۰۱۱ ب: ۴۲۵-۴۲۷). او با تمسک به روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ که فرموده است: «لا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة» مدعی است در روایتی دیگر «الا نفس مسلمة» نقل شده است. لذا «ایمان» و «اسلام» با یکدیگر تغایری ندارند. همچنین، با تکیه بر استدلال عرفی دارالمسلم را با دارالمؤمن یکسان می‌داند و می‌گوید در عرف کسی بین دارالمسلم با دارالمؤمن فرقی قائل نیست.

ابومعین در استدلال خویش به آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرًا وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنًا» (تغابن: ۲) و آیه «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ» (آل عمران: ۱۰۶) از مدافعان تغایر می‌خواهد جایگاه مسلمان را در این دو گروه مشخص کنند (نسفی، ۲۰۱۱ ب، الجزء الثانی، ص ۴۲۵-۴۲۷)؛ در نتیجه وی با چنین استدلال‌هایی مدعی عدم تغایر بین «ایمان» و «اسلام» است.

بدین ترتیب می‌توان گفت هر یک از منکران و مدافعان رابطه اسلام و ایمان دلایلی برای ادعایشان ذکر کرده‌اند. برای حل این مناقشه لازم است نکاتی بیان شود. با رجوع به معنای لغوی و اصطلاحی «ایمان» و «اسلام» می‌توان پی برد که از حیث لغت، «ایمان» و «اسلام» با هم متفاوت‌اند و از لحاظ معناشناسی هم با تمسک به آیات ۳۵ و ۳۶ سوره ذاریات صرفاً می‌توان صدق مفهوم «مؤمن» و «مسلم» را برای شخص واحدی اثبات کرد و نمی‌توان اتحاد مفهومی آن دو را به اثبات رساند، چراکه صدق مفهوم‌های مختلف بر ذات واحد امکان‌پذیر است، چنانچه می‌توانیم دو مفهوم «ضاحک» و «ناطق» را برای ذات واحد بکار بگیریم؛ لذا با اینکه هر دو صفت مدح هستند اما بر اتحاد مفهومی دلالت ندارند. در آیات مذکور هم نمی‌توان اتحاد مفهومی

میان «اسلام» و «ایمان» را اثبات کرد.

در نهایت، می‌توان گفت از لحاظ لغوی «اسلام» و «ایمان» با هم متفاوت است، اما اگر بخواهیم ترابط «اسلام» و «ایمان» را اثبات کنیم باید به مقوله‌ی اسلام حقیقی و ظاهری توجه کنیم. اسلام حقیقی محل تأکید روایات ذوات مقدسه است؛ همان التزام به تمامی بایدها و نبایدهای شریعت اسلامی است که با ایمان به معنای تصدیق قلبی همراه با معرفت، اتحاد مفهومی دارد، اما اسلام ظاهری صرفاً اقرار به شهادتین را در خود جای داده و با ایمان متفاوت است.

### نتیجه

برآیند تتبع دیدگاه‌های متفکران مسلمان قرن پنجم درباره‌ی ماهیت ایمان، رابطه‌ی ایمان و عمل، امکان زیادت و نقصان ایمان، و رابطه‌ی اسلام و ایمان چنین است که برای حکم به اسلامیت فرقی که خود را به اسلام منتسب می‌دانند باید به چند مقوله‌ی زیر توجه کرد:

- در تعریف حقیقت ایمان ابتدا تصور می‌شود که ظاهراً دیدگاه‌های آن‌ها اختلاف بسیار با هم دارد، اما با توجه به تأکید عمومی ایشان بر دو مقوله‌ی علم و معرفت و تمسک به انواع تصدیق (منطقی و قلبی) به این نتیجه می‌رسیم که تعاریف آن‌ها با تعریف دیگری مرتبط است.
- راجع به جدایی معنا و ماهیت «ایمان» و «اسلام» نمی‌توان گفت هر کس مسلمان است حتماً مؤمن نیز هست، بلکه چه بسا شخص مسلمان به مرحله‌ی ایمان نرسیده باشد؛ زیرا «اسلام» چیزی وسیع‌تر از «ایمان» است و نمی‌توان تساوی آن دو را اثبات کرد، مگر آنکه منظور از «اسلام»، اسلام واقعی باشد.
- اگر «ایمان» به معنای تصدیق منطقی یا تصدیق قلبی در نظر گرفته شود عمل باعث زیادت و نقصان ایمان نمی‌شود. البته می‌توان گفت عمل در اکمال ایمان بی‌تأثیر نیست. آن‌هایی که عمل را با ایمان همراه دانسته‌اند معتقدند با افزایش عمل، ایمان هم فزونی می‌یابد.
- با توجه به مراحل شکل‌گیری ایمان، که از تصدیق منطقی شروع می‌شود و به تصدیق قلبی و مطابقت عمل با باورهای قلبی ختم می‌گردد، می‌توان گفت اصل



ایمان با عقد اول و عقد ثانی شکل می‌گیرد و عمل باعث اکمال آن می‌شود.

- برای حکم به اسلام پیروان مذاهب اسلامی یا طرد ایشان از دایرة اسلام، ضروری است به تمام مباحث فوق توجه شود و نوعی مسامحه دینی در پیش گرفت. لازم است اختلاف در فروع دینی به اصول دین تسری داده نشود. در این صورت ضمن تقلیل نگاه‌های بدبینانه و تکفیرآمیز به پیروان مذاهب اسلامی می‌توان بسیاری از فرّق منتسب به اسلام را اسلامی دانست و از حکم به کفر یا طرد ایشان پیش‌گیری کرد.



## پی نوشتها

۱. روى الحديث بطرق و اسانيد متعدده، اخرجه البخارى فى الايمان، باب ۱۷، والاعتصام، باب ۲۸، و مسلم فى الايمان، حديث ۳۴.
۲. «حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۷)؛ «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴)؛ «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله: ۲۲)؛ «الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ» (مانده: ۶۱).
۳. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَ جِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ \* الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ \* أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (انفال: ۲-۴)؛ «فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَ قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران: ۱۷۳)؛ «لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح: ۴)؛ «وَ إِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ إِلَيْكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (توبه: ۱۲۴)؛ «الْيَوْمَ يَنسَى الَّذِينَ كَفَرُوا مَنْ دِينِكُمْ فَلَا تَنخَسُوهُمْ وَ أَحْسِنُوا الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مانده: ۳)؛ «لِيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي» (بقره: ۲۶۰).
۴. اخرجه ابو داود فى السنة، باب ۱۴، والترمذى فى الرضاع، باب ۱۱.
۵. فى الكافى، باسناده عن أبى عمرو الزبيرى عن أبى عبد الله (ع): - فى حديث طويل يذكر فيه تمام الإيمان و نقصه، قال: قلت: قد فهمت نقصان الإيمان و تمامه - فمن أين جاءت زيادته؟ فقال: قول الله عز و جل: «وَ إِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ إِلَيْكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا - فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ - وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ» و قال: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ - إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاَهُمْ هُدًى». و لو كان كله واحدا لا زيادة فيه و لا نقصان - لم يكن لأحد منهم فضل على الآخر، و لاستوت النعم فيه، و لاستوى الناس و بطل التفضيل -، و لكن بتمام الإيمان دخل المؤمنون الجنة - و بالزيادة فى الإيمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند الله، و بالنقصان دخل المفرطون النار (كلينى، ۱۴۰۷: ۳۷/۲).
۶. أخرجه البخارى فى الايمان، باب ۴۰، و مسلم فى الايمان، حديث ۲۳ و ۲۴.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حزم اندلسی ظاهری، علی بن احمد (بی‌تا). الفصل فی الملل والأهواء والنحل، بیروت: دار صادر.
۳. ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴). معجم مقائیس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی‌تا). القلائد فی تصحیح العقاید، بیروت: دار المشرق.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین، تحقیق: هلموت ریتز، بیروت: دار النشر.
۶. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۲۰). الابانة عن اصول الديانة، تحقیق: بشیر محمد عیون، دمشق: مكتبة دار البيان.
۷. باقلانی، محمد بن طیب (۱۳۷۰). تمهید الأوائل، بیروت: الكتب الثقافية.
۸. باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۲۵). الانصاف فیما يجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به، تحقیق: شیخ زاهد کوثری، بیروت: دار المکتب العلمیه.
۹. بغدادی، عبد القاهر بن طاهر (۲۰۰۳). أصول الايمان، شارح: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۱۰. بغدادی، عبد القاهر بن طاهر (بی‌تا). اصول الدين، بیروت: دار زاهد القدسی.
۱۱. تفتازانی، مسعود بن عمر (بی‌تا). شرح اصول و عقاید النسفیة، تحقیق: عدنان درویش، بی‌جا: بی‌نا.
۱۲. جوینی (امام الحرمین)، عبد الملک بن عبد الله (۱۳۶۹). الارشاد الی قواطع الادلة فی اول الاعتقاد، قاهره: مكتبة الخانجي.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵). مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران: دار الاسوة.
۱۴. دائرة المعارف العثمانية (بی‌تا). رسائل کلامی، حیدرآباد دکن: بی‌نا.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت و دمشق: دار العلم، دار الشامیة، الطبعة الاولى.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۴). تفسیر کشف، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین؛ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳). الفصول المختارة من العیون والمحاسن (مجموعه مصنفات الشیخ مفید)، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۱۸. الشهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۰۲). الملل والنحل، بیروت: دار المعرفة.

۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه النشر الاسلامی.
۲۰. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرين، محقق، سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰). تمهید الاصول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
۲۳. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۰۲). احیاء علوم الدین، بیروت: دار المعرفة.
۲۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۱). احصاء العلوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۵. فاضل مقداد (۱۴۲۲). اللوامع الالهية فی مباحث الکلامية، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۷). التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). المحصل من افکار المتقدمین والمتأخرین، تحقیق: سمیع دغیم، قم: منشورات الشریف الرضی.
۲۸. فیض کاشانی، محم بن شاه مرتضی ۱۴۰۳. المحجة البيضاء، ۸ جلدی، بیروت: موسسه الاعمی المطبوعات.
۲۹. قاضی عبد الجبار، عبد الجبار بن احمد (۱۴۱۶). شرح اصول الخمسة، قاهره: مکتبه وهبه.
۳۰. لالکائی، هبة الله بن حسن (۱۴۲۳). شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة و اجماع الصحابة والتابعين و من بعدهم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۱. ماتریدی، ابو منصور (بی تا). التوحید، الاسکندریة: دار الجامعات المصریة.
۳۲. مفید، محمد بن نعمان (۱۳۳۱). اوائل المقالات، تبریز: کتابفروشی حقیقت.
۳۳. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). البدء والتاریخ، بی جا: مکتبه الثقافیة الدینیة.
۳۴. مکدموت، مارتین (۱۳۶۳). اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۳۵. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۹۵). دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
۳۶. نسفی، میمون بن محمد (۲۰۱۱ الف). بحر الکلام فی اصول الدین، دراسة: عبد الله محمد بن عبد الله اسماعیل، تحقیق: محمد احمد شحاته، القاهرة: المکتبه الازهریة للتراث.
۳۷. نسفی، میمون بن محمد (۲۰۱۱ ب). تبصرة الادلة فی اصول الدین، القاهرة: المکتبه الازهریة للتراث، الطبعة الاولى.