

بررسی و تبیین نقش معرفت در حقیقت ایمان از منظر روایات اهل بیت :

بهنام ملک‌زاده^۱، محمود فتحعلی^۲

چکیده

حقیقت ایمان از آغاز مباحثات کلامی در فضای تفکر اسلامی مورد توجه بوده است. از میان عناصر مختلف مؤثر در حقیقت ایمان، عنصر معرفت بیش از هر امر دیگری مورد تأکید بوده است و به نسبت امور دیگر کمتر مورد مناقشه قرار گرفته است. در این پژوهش سعی شده است حقیقت ایمان از منظر روایات به عنوان یکی از منابع اصلی معارف اسلامی بر اساس روش متناسب استنباط از متون دینی که از آن به «روش اجتهادی» تعبیر می‌شود، استخراج و سپس تحلیل شود. بر اساس بررسی‌های انجام‌شده، می‌توان معرفت دخیل در تحقق ایمان را به دو نوع تقسیم کرده، یکی را شرط آن و زمینه تحقق آن دانست که بالطبع از حقیقت ایمان خارج، ولی برای تحقق آن لازم است و دیگری را معرفتی مقوم و داخل در حقیقت ایمان دانست که همان معرفت قلبی و پذیرفته شده است. در این پژوهش نشان داده شده که دو گونه کاربرد برای معرفت در روایات وجود دارد.

واژگان کلیدی: معرفت، معرفت قلبی، ایمان، شرط ایمان، حقیقت ایمان.

۱. دکتری فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1

malekzadeh313@yahoo.com

marifat@qabas.net

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1

مقدمه

ایمان موضوعی است که انسان‌ها از ابتدای زندگی بشر و از زمانی که آفریده شد و به هدایت عقل یا وحی با حقیقت مطلق الوهی مواجه گردید، همواره با آن درگیر بوده‌اند. هر اندازه مقوله خدا و دین در تاریخ مورد توجه بوده، ایمان نیز به منزله بُعدِ درونی این حقایق محل عنایت قرار گرفته است. جایگاه ایمان در معارف اسلام نیز بسیار مهم و حیاتی است. این نکته را نگاهی اجمالی به قرآن به سادگی اثبات می‌کند؛ آن‌گاه که مشاهده می‌شود پس از واژه «الله» و «رب»، بالاترین بسامد از آن واژه «ایمان» و مشتقات آن است. تاریخ تفکر اسلامی نیز شاهد مباحثات دامنه‌دار در باب حقیقت ایمان است و برخی محققان بر آن‌اند که «ایمان» اولین و مهم‌ترین مفهوم کلامی در تفکر اسلامی به شمار می‌آید (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۹). یکی از بحث‌های اساسی در حقیقت ایمان که در طول تاریخ اندیشه اسلامی مورد توجه و تأمل بوده، نقش معرفت در حقیقت ایمان است. برخلاف الهیات مسیحی و نیز تفکر فلسفی متأخر و متأثر از آن در مغرب‌زمین که گاه بین ایمان و معرفت تباین انداخته‌اند (رک: مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴-۲۳۷؛ تیلیخ، ۱۳۷۵، ص ۱۶، ۴۷-۴۸ و ۹۲؛ اکبری، ۱۳۸۶، ص ۲۴-۵۱)، هیچ اختلافی در نقش داشتن معرفت در ایمان میان متفکران مسلمان مشاهده نمی‌شود و همه در نقش‌آفرینی معرفت برای ایمان متفق‌اند؛ لیکن در نحوه این نقش‌آفرینی و اینکه معرفت چه جایگاهی در برابر ایمان دارد، نقد و نظر فراوانی صورت پذیرفته است. برخی معرفت را شرط ایمان می‌دانند و برخی جزء آن و داخل در حقیقت ایمان. آنچه در این پژوهش فراروی ماست، بررسی این مسئله از منظر روایات اهل بیت : است.

در پیشینه عام این پژوهش، آثار فراوانی تولید شده است که به بررسی نقش معرفت در ایمان پرداخته‌اند که عموماً به بررسی نظریه دانشمندان اسلامی یا غربی در این باب نظر داشته‌اند (برای نمونه، ر.ک: جوادی، ۱۳۷۶؛ ایزوتسو، ۱۳۸۹؛ جعفری و دیگران، ۱۳۸۴؛ یزدان پناه و رزمخواه، ۱۳۹۰؛ کاکایی، ۱۳۸۷؛ خادمی و علیزاده، ۱۳۸۸؛ قلی‌زاده و جعفری، ۱۳۹۳) و برخی پژوهش‌ها نیز از دیدگاه قرآن بدین مسئله توجه کرده‌اند (ر.ک: رضوی طوسی، ۱۳۹۰؛ حسینیان و حسنی، ۱۳۸۹؛ بدخشان، ۱۳۷۹)؛ لیکن از منظر روایات که مسئله اصلی این پژوهش است، تا آنجا که بررسی شد، نمونه پژوهشی برای این کار یافت نشد و کارهای انجام‌شده نیز جز به‌طور پراکنده و ضمن بحث‌های دیگر و در حد اشاره به چند روایت نپرداخته است. لذا روایات به‌عنوان دومین منبع معرفتی پس از قرآن، پژوهشی جدی را در این حوزه می‌طلبد.

پرسش ما در این پژوهش آن است که: از منظر روایات آیا معرفت جزء ایمان است یا شرط آن؟ مراد از جزء بودن معرفت برای ایمان آن است که معرفت داخل در حقیقت ایمان باشد و مراد از شرط بودن این است که معرفت هرچند برای تحقق ایمان ضروری است، بیرون از حقیقت ایمان است.

اگر خواسته باشیم دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی را به‌حسب دخالت معرفت دسته‌بندی کنیم، می‌توان چنین ترتیبی را در نظر گرفت: برخی اندیشمندان معرفت را خارج از حقیقت ایمان می‌دانند و به‌عنوان شرط بدان می‌نگرند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۵). برخی دیگر آن را عین ایمان برمی‌شمارند و ایمان و معرفت را به‌طور مترادف به کار می‌برند (منسوب به برخی از فرق مرجئه: ر.ک: اشعری، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵). برخی دیگر نیز معرفت را جزء ایمان می‌دانند (ر.ک: نصیر طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۵۸ و ۲۵۹-۲۶۰). گفتنی است برخی اندیشمندان افزون بر معرفت، عقد قلبی را نیز به‌عنوان جزء دیگر ایمان دانسته‌اند (ر.ک: همانجا). البته عناصر دیگری همچون عمل و اقرار زبانی که می‌تواند موجب دسته‌بندی اندیشمندان در باب ایمان باشد از محل بحث ما خارج است. گفتنی است تا جایی که نگارنده مطلع است، مراد از معرفت در کلام متفکران اسلامی، همان معرفت حاصل‌شده در فضای ذهن است و گاهی اوقات از آن به تصدیق قلبی نیز تعبیر می‌کنند تا بر تمایز آن از تصدیق زبانی تأکید نمایند (ر.ک: نصیر طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۹). فرضیه اصلی این پژوهش که در خلال بررسی آیات و روایات

بدان توجه پیدا شد، این است که قرآن و روایات تعبیر معرفت را بر همان چیزی اطلاق کرده که به عنوان عقد قلبی در بیان علامه طباطبائی ذکر شده است؛ هرچند معرفت به معنای مشهورش نیز در ایمان تأثیر دارد، لیکن به صورت شرط و مقدمه مؤثر است.

پیش از پرداختن به مسئله پژوهش لازم است درباره مفاهیم اصلی مسئله توضیح دهیم. آنچه در این مقاله از واژه «معرفت» اراده شده، همان معنای عام معرفت است که مترادف با «مطلق آگاهی» است. روشن است که این معنا از معرفت بدیهی بوده، به تعریف نیازی ندارد، بلکه تعریف حقیقی آن ناممکن می‌نماید.

اما در خصوص واژه «ایمان» که موضوع اصلی این پژوهش است، از آنجاکه خود همین مفهوم از مسائل این پژوهش است و در تعریف آن اختلاف است، برای اینکه دچار پیش‌فرض در تعریف نشویم، به جای تعریف به عناصر تشکیل‌دهنده، آن را با آثار بیرونی، که در قرآن کریم فراوان ذکر شده و مورد اتفاق همه فرق اسلامی است، تعریف می‌کنیم و برای آغاز بحث همین مقدار از تصور یک مفهوم کافی به نظر می‌رسد. ایمان در قرآن کریم مهم‌ترین تکلیف انسان شمرده شده و آثاری از قبیل سعادت اخروی و نجات از جهنم به داشتن ایمان مشروط گردیده است (ر.ک: بقره (۲)، ۱۳، ۲۵، ۴۱، ۶۲، ۸۲، ۹۱، ۱۰۳ و...).

مراد از «حقیقت» نیز ویژگی‌های واقعی دخیل در تحقق ایمان است که به نحوی آنچه از ذات ایمان بیگانه است، به واسطه شناخت آن بازشناخته می‌شود.

از آنجاکه روایات در شرح و بسط دیدگاه قرآن صادر شده‌اند و لذا زمینه‌مندند، لازم است پیش از پرداختن به دیدگاه روایات، نظر قرآن کریم را به‌اجمال در این مسئله جویا شویم.

قرآن کریم

بررسی تفصیلی آیات شریف قرآن کریم، این نتیجه را دربردارد که معرفت دخیل در ایمان دو نوع است: یک گونه از این معرفت‌ها زمینه‌ساز و مقدمه ایمان است و گونه دیگر حقیقت‌ساز و مقوم ایمان. معرفت نوع اول را به دلیل عمومیت آن، «معرفت عام» و به دلیل تقدم زمانی آن بر ایمان، «معرفت متقدم یا اولیه» می‌نامیم و معرفت نوع دوم را از حیث اختصاص آن به گروه مؤمنان، «معرفت خاص» و از حیث دخالت در حقیقت ایمان، «معرفت مقوم» می‌خوانیم.

برخی آیات بر تقدم معرفت بر ایمان دلالت دارد. این آیات متضمن این معناست که

معرفت برای ایمان به همان اندازه لازم است که برای کفر ضروری است و اساساً تقسیم انسان‌ها به مؤمن و کافر، پس از ارسال رسل و اتمام حجت و رسیدن هدایت اولیه است. افزون بر این، در برخی آیات، علم در کنار ایمان و جدا از آن ذکر شده است که با توجه به این قاعده که اصل در عطف، تغایر معطوف با معطوف^۱ علیه است، مگر آنکه قرینه‌ای بر خلاف باشد (ر.ک: ابن هشام، بی تا، ج ۳، ص ۹۷)، در تغایر این دو ظهور دارد. از جمله این آیات، کریمه ۵۴ سوره حج است که به صراحت، ایمان اهل علم را به قرآن، به علم به حقانیت قرآن مبتنی می‌کند^۱ و جالب اینکه ایشان این علم را از طریق موفقیت انبیا در رسیدن به اهداف خویش و ناکامی شیطان در رسیدن به آرزوهایش، استنتاج می‌کنند. در آیه ۵۶ روم نیز بین علم و ایمان تفکیک شده است.^۲ هرچند ممکن است متعلق هر یک از علم و ایمان متفاوت باشد و از این نظر این تفکیک چندان به تغایر این دو دلالت نکند، لیکن به حسب اطلاق در متعلق، به نظر می‌رسد خالی از اشعار بر تغایر علم و ایمان نباشد؛ به‌ویژه با توجه به این حقیقت قرآنی که مهم‌ترین علم و اساسی‌ترین آن، علم به خداست؛ کما اینکه مهم‌ترین و بلکه متعلق اصلی ایمان نیز خدای تبارک و تعالی است. این آیات مجموعاً نشان می‌دهد معرفت مذکور و منظور در این آیات، خارج از حقیقت ایمان بوده، لیکن مقدمه و شرط ضروری ایمان است.

دسته دیگری از آیات قرآن کریم، منطق دیگری دارند و برای اهل ایمان معرفتی را اثبات می‌کنند و از اهل کفر و نفاق نوعی معرفت را سلب کرده، ایشان را به لحاظ معرفتی محروم معرفی می‌نمایند. برخی آیات کافران را کر، کور و گنگ می‌داند (بقره (۲)، (۱۷۱)، برخی آیات تکذیب‌کنندگان آیات الهی را کر و گنگ می‌شمارد (انعام (۶) ۳۹) و برخی آیات نیز در مقام مقایسه، اهل ایمان را بصیر و اهل کفر را نابینا معرفی می‌کند (هود (۱۱)، (۲۴). در برخی از آیات ایشان را به مردگان تشبیه می‌کند و بلکه مرده حقیقی را ایشان می‌شناسد (نمل (۲۷)، (۸۰). چنان‌که ملاحظه می‌شود، بین این دسته آیات با آیات پیشین نوعی تنافی مشاهده می‌شود؛ لیکن به نظر می‌رسد این دو هیچ تنافی واقعی با هم ندارند و با هم قابل جمع و

۱. (وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَ إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

۲. (وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَ لَا كِنْتُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).

سازگارند. اما وجه جمع این آیات با آیات قبلی که برای کافران نیز معرفت را اثبات می‌کرد به این است که در ایمان دو نوع معرفت وجود دارد: یکی معرفت اولیه و عام و دیگری معرفت حقیقی و خاص. مؤمن و کافر در قسم اول معرفت با هم مشترک‌اند و آن معرفتی است که ابتدائاً از فطرت یا ظاهر ادله عقلی و آیات و معجزات الهی برای انسان حاصل می‌شود و طبعاً امری اختیاری نیست و لاجرم برای انسان به دست می‌آید. پس از حصول این معرفت، انسان‌ها اختیار دارند این حقیقت منکشف را بپذیرند یا رد کنند و از آن روی بگردانند. اینجاست که معرفت دوم پیدا می‌شود و قرآن کریم این رویگردانی کافر را کوری، کوری و نفهمی می‌داند و آن اقبال و پذیرش را بصیرت و بینایی و شنوایی معرفی می‌کند. این معنا در آیه ۲۴ سوره هود تأیید می‌شود. همچنین آیات سوره نمل و روم^۱ نیز بر این معنا دلالت دارد. ظاهر آیه دلالت می‌کند که کوری مورد اشاره در آیه شریفه، مفادِ رویگردانی و پشت کردنِ مذکور ذیل آیه است. جالب اینکه آیات ۱۲۳ به بعد سوره مبارکه طه به نحو شگفت‌انگیزی هر دو دسته آیات مدنظر را که به نظر متعارض می‌آید، با هم و در سیاق واحد ذکر کرده است.^۲ در این آیات شریفه ابتدا به هدایت عمومی مشترک بین انسان‌ها اشاره می‌کند که همان معرفت قسم اول است که پیش از این ذکر شد و پس از این معرفت اولیه، انسان‌ها مختارند آن را بپذیرند یا انکار کنند که در این آیات با تعبیر «اتّباع» و «اعراض» از آن یاد شده است. بدین ترتیب، انسان‌ها به مؤمن و کافر تقسیم شده‌اند و شاهد اینکه منظور از «اتّباع»، «ایمان» و مراد از «اعراض»، «کفر» است، تعبیر آیه ۱۲۷ است که از تعبیر (وَلَمْ يُؤْمِن) استفاده کرده است. در ادامه آیه شریفه این «اعراض» را به «کوری» و «نسیان» تفسیر می‌کند. بنابراین، خود قرآن بین این دو تعبیر جمع کرده، هیچ منافاتی بین این دو وجود ندارد. شبیه همین مضمون را آیه ۵۷ سوره کهف افاده می‌فرماید.

نکته دیگری که فهم دیدگاه قرآن را درباره معرفت کافر و مؤمن آسان می‌کند، این است که قرآن معتقد است هرچند همه انسان‌ها ابزارهایی برای معرفت به حقایق در اختیار دارند،

۱. روم (۳۰)، ۵۲: (فَأِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمُوتَىٰ وَلَا تَسْمَعُ الضَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ).

۲. (قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى * وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِن بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى (طه (۲۰)، ۱۲۳-۱۲۷).

برخی انسان‌ها از این ابزارها بهره می‌برند و آن را می‌پذیرند و برخی به گونه‌ای با این ابزارهای معرفتی برخورد می‌کنند که گویا اساساً این ابزارها را ندارند (اعراف (۷)، (۱۷۹)). برخی آیات از شنوایی یا به تعبیر بهتر، گوش شنوا داشتن، به عنوان مقدمه معرفت یاد می‌کند (یونس (۱۰)، (۶۷)؛ لیکن فقط برخی این ابزار را به کار می‌گیرند. ناگفته نماند مراد آیه این نیست که گوش ظاهری کافر نمی‌شنود؛ بلکه مراد آن است که حقایق را نشنیده می‌گیرد و به آن ترتیب اثر نمی‌دهد و اجازه ورود این حقایق را به جان خویش نمی‌دهد. همچنین در برخی آیات تفکر، مقدمه معرفت شمرده شده است (زمر (۳۹)، (۴۲)). در این آیه و آیات مشابه آن، برای کسانی که قدرت تفکر خویش را به کار می‌گیرند، اثبات معرفت شده است. بنابراین، کافر هرچند در معرض آیات الهی است و آیات الهی به او می‌رسد و او معرفتی اولیه و ظاهری از این آیات به دست می‌آورد، گریزان از حق بوده، به یافته‌های خویش ترتیب اثر نمی‌دهد و از آنها اعراض می‌کند. گفتنی است از ظاهر برخی آیات به دست می‌آید که اساساً اعراض برخی از کفار به قدری غلیظ و شدید است که به خود و ابزارهای معرفتی خود اجازه تفکر و شنیدن نمی‌دهند و به اصطلاح ابتدائاً از حق اعراض دارند. آیه‌ای در سوره اعراف چنین دلالتی دارد (اعراف (۷)، (۱۰۱)).

آیات فوق مؤید این معناست که ایمان حقیقتی از سنخ شنیدن، فهمیدن، دیدن و دانستن دارد که کافر خود، خویشتن را از این نعمت محروم می‌سازد. دقت شود که مراد از این شنیدن‌ها و دیدن‌ها، معنای اولیه این معرفت‌ها نیست؛ چون می‌دانیم کفار چنین معرفت‌هایی داشتند؛ بلکه مراد گوش دل نسپردن است و چشم جان باز نکردن. در سوره نمل به این معنا تصریح شده است: (وَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمِّيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ) (نمل (۲۷)، (۸۱)). در نهایت و به‌عنوان حسن ختام، یکی از صریح‌ترین آیاتی که مؤمنان را دارای علم و کافران را محروم از آن معرفی می‌کند، آیه ۱۶ سوره مبارکه محمد ۹ است.^۱

روایات تغایر ایمان و معرفت

آنچه در بحث قرآنی گذشت، از منظر روایات نیز مورد توجه قرار گرفته و با صراحت

۱. (وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءإِنَّا أَوْلُنَاكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ)

بیشتر تبیین شده است. به بیان دیگر، روایات معصومان : نیز دو گونه معرفت را در ایمان مؤثر می‌داند: معرفتی که مقدمه ایمان و کفر است که ما از آن به معرفت عام و اولیه تعبیر کردیم و معرفتی که در حقیقت ایمان داخل است و مقوم آن به شمار می‌آید. برای اثبات مقدمه و شرط بودن معرفت اولیه برای ایمان و نیز تغایر آن با حقیقت ایمان، به چند دسته از روایات می‌توان استناد کرد.

روایات فطرت

دسته‌ای از این روایات بیانگر آموزه فطرت است و همه انسان‌ها را از ابتدای خلقت، عالم به حقیقت توحید معرفی می‌کند. برخی از این روایات بیانگر عمومیت و شمول این فطرت است و مؤمن و کافر را در این معرفت مشترک می‌داند^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۹) و برخی دیگر نیز بر ضرورت چنان فطرت شناختی تأکید می‌کند و معتقد است اگر این بینش فطری به انسان داده نمی‌شد، احدی خدای خویش را نمی‌شناخت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲-۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۰، ح ۹۸). برخی روایات نیز هدف از ارسال رسل را ابلاغ معرفت به حقایق دین دانسته، این معرفت را زمینه‌ساز ایمان و کفر معرفی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۶). یکی از روایاتی که مؤید مدعای این بخش است، حدیثی است که در آن علم به‌عنوان بهترین وزیر ایمان معرفی شده است^۲ (همان، ج ۱، ص ۴۸). به نظر می‌رسد علم از آن نظر که متعلق ایمان را روشن می‌کند، وزیر ایمان دانسته شده است و به‌نحوی بار ایمان را به دوش می‌کشد. البته محتمل است معنای روایت، مطلق علم باشد، نه علمی که روشنگر متعلق ایمان است؛ لیکن وجه اول به نظر گویاتر و آشکارتر است.

روایات استضعاف

دسته دیگر روایاتی است که در باب مستضعف صادر شده است. در این روایات مستضعفان را گروهی خارج از دسته‌بندی مؤمن و کافر برشمرده و این دو عنوان را بر ایشان صادق ندانسته، وجه آن را ناکارآمدی جنبه معرفتی و عقلانی ایشان معرفی کرده

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - (فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا) مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ قَالَ هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرُ.
 ۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ 9 نِعْمَ وَزِيرُ الْإِيمَانِ الْعِلْمُ.

است^۱ (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۱). منطوق این روایات نشان می‌دهد هم در کفر و هم در ایمان، نوعی معرفت لازم است. مؤید این برداشت، روایات دیگری است که ملاک خروج از استضعاف را معرفت به اختلاف معرفی می‌کند^۲ (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۷۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۵، ج ۷ و ص ۴۰۶، ح ۱۱ و ۱۰؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۰-۲۰۱).

معرفت علامت ایمان

یکی از روایات مؤید تغایر ایمان و معرفت اولیه، روایتی از امام صادق ۷ است که حضرتش در مقام بیان علامات دین، سه ویژگی را برمی‌شمارد و علم و ایمان و عمل را در کنار هم ذکر می‌فرماید (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۱) که در تغایر این دو از هم ظهور دارد. همین مضمون با عباراتی نزدیک، اما قدری متفاوت از رسول خدا ۹ در پاسخ به پرسش فردی مسیحی نقل شده است. وی در پرسش خویش از نشانه‌های اسلام پرسید و نبی اعظم ۹ در پاسخ علم، ایمان و عمل را در کنار هم نشاناند. ممکن است کسی بیندیشد این علم چه ربطی به ایمان و معرفت مدنظر در آن دارد، لیکن خود حدیث علم را به علم به خدا و محبوبان و فرایضش تفسیر کرده و در حدیث خصال به جای فرایض «مایکره» ذکر شده است. شاهد دیگر بر مدعای تغایر معرفت اولیه از ایمان، روایت تحف العقول از امام صادق ۷ است که در بیان علامت شیعه واقعی، علم و شناخت صحیح توحید را مقدم بر ایمان دانسته، رتبه ایمان را پس از آن می‌شمارد^۳ (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۶). تقدم یادشده در روایت، ظاهراً تقدم شرط بر مشروط یا مقدمه برای ذی‌المقدمه است و به هر حال هر چه باشد، دال بر تغایر ایمان و معرفت است.

اختیاری بودن ایمان بر خلاف معرفت

مؤید دیگر بر تمایز و تغایر معرفت اولیه و ایمان آن است که هم وجدان و هم روایات

۱. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ 7: قَالَ سَأَلْتُ عَنِ الْمُسْتَضْعَفِ - فَقَالَ هُوَ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ حِيلَةَ الْكُفْرِ فَيَكْفُرُ - وَلَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْمِنَ - وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَكْفُرَ فَهُمْ الصَّبِيَانُ، وَ مَنْ كَانَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ عَلَى مِثْلِ عُقُولِ الصَّبِيَانِ - مَنْ رَفَعَ عَنْهُ الْقَلَمَ.
۲. مَنْ عَرَفَ اخْتِلَافَ النَّاسِ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ.
۳. أَنَّهُمْ عَرَفُوا التَّوْحِيدَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ وَ أَحْكَمُوا عِلْمَ تَوْحِيدِهِ وَ الْإِيمَانَ بَعْدَ ذَلِكَ بِمَا هُوَ وَ مَا صِفَتُهُ.

دلالت دارد بر اینکه انسان در عالم شدن غیرمختار، ولی در ایمان صاحب اختیار است. غیراختیاری بودن معرفت به این معناست که این گونه نیست که انسان هر چه را بخواهد، با خواستش عالم شود، حتی اگر ابزار معرفتی اش را با اختیار به کار بسته باشد؛ به خلاف ایمان که امری کاملاً تحت اختیار انسان است. این مطلب در روایات نیز مورد توجه قرار گرفته است و به همین دلیل، در برخی روایات، انسان را مکلف به معرفت ندانسته (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۹۸) و در برخی روایات دیگر آن را بر عهده خدای متعال گذاشته است (همان، ج ۱، ص ۲۷۶). برخی روایات نیز صراحتاً با ذکر معرفت در ردیف امور غیراختیاری همچون خواب، بیداری، غضب و... آن را از امور غیراختیاری دانسته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷).

درجات معرفت

شاهد دیگری که در تأیید مدعا بر آن می توان استناد کرد، روایاتی است که علم را دو گونه برمی شمارد و گونه ای از آن را در سطح زبان معرفی می کند که بر شخص اتمام حجت می کند و گونه دیگر را مستقر در قلب و آن را نافع می داند (کراجکی، ۱۳۵۳، ص ۲۵). در برخی نقل ها در ادامه حدیث از ایمان نیز سخن رفته و حقیقت ایمان را امری مستقر در قلب می داند که به عمل بینجامد^۱ (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۱۴؛ دیلمی، ج ۱، ص ۱۵). طبق این نقل می توان استظهار کرد علم مورد اشاره در صدر حدیث، رکن ایمان به شمار می رود. هرچند این روایات به لحاظ سندی قوت چندانی ندارد، مضمون آن موافق قرآن و سایر روایات و نیز تحلیل عقلی است. روایات بر این معنا تأکید دارند که علمی که به عمل نینجامد، حقیقتاً علم نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶) و عالم بدون عمل بسیار مذمت شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۱). برخی روایات نیز علم و عمل را متلازم دانسته، ترک عمل را موجب از بین رفتن علم می داند لکنینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴). در برخی روایات نیز علم بدون عمل موجب از دیاد کفر و دوری از خدا معرفی شده است (همانجا).

دلیل ذکر روایات علم و عمل در این مجال آن بود که نشان دهیم علم مراتب دارد و

۱. الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمٌ بِاللِّسَانِ وَ هُوَ الْحُجَّةُ عَلَى صَاحِبِهِ وَ عِلْمٌ بِالْقَلْبِ وَ هُوَ النَّافِعُ لِمَنْ عَمِلَ بِهِ وَ لَيْسَ الْإِيمَانُ بِالْعَمَلِ [بِالْتَّمِي] وَ لَكِنَّهُ مَا تَبَيَّنَتْ فِي الْقَلْبِ وَ عَمِلَتْ بِهِ الْجَوَارِحُ.

برخی مراتب علم در سطح وجود انسان است و برخی مراتب آن به قلب نفوذ می‌کند و موجب عمل می‌شود. بنابراین، نباید از اینکه پذیرش قلبی معرفت ذهنی، علم تلقی شود، استبعاد کرد. ما در این بخش درصدد اثبات این مدعا هستیم که ابتدا در وجود انسان معرفتی اولیه شکل می‌گیرد و سپس انسان می‌تواند بر اساس اختیار خویش این علم و معرفت را به قلب خود راه دهد یا آن را انکار کند. از منظر روایات، پذیرش قلبی این معرفت اولیه، خود نیز معرفت شمرده می‌شود، بلکه شایسته‌تر به نام علم و معرفت است؛ چون به دنبال خویش عمل را می‌آورد.

روایات تداخل ایمان و معرفت

برخی روایات صراحتاً معرفت را جزئی از ایمان معرفی می‌کند و در برخی از این روایات معرفت و عمل دو جزء ایمان ذکر شده است^۱ (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴). هرچند از ظاهر این روایات می‌تواند جزء بودن عمل نیز برداشت شود، با توجه به اینکه در بسیاری از آیات^۲ و روایات عمل از حقیقت ایمان خارج دانسته شده است (ر.ک: ابن‌اشعث، بی‌تا، ص ۹۸؛ ابن‌شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۲) و نیز زمینه صدور این روایات که در مقابله با جریان مرجئه صادر شده است، آن را باید بر بیان جزء لاینفک ایمان حمل کرد^۳ و در برخی دیگر، با افزودن اقرار زبانی، برای ایمان سه جزء ذکر شده است (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ص ۱۷۸-۱۷۹). در برخی روایات به جای معرفت قلبی، از تعبیر «عقد بالقلب» استفاده کرده‌اند (همانجا) که کاملاً استظهار ما را از روایات مبنی بر اینکه معرفت قلبی همان پذیرش قلبی است، تأیید می‌کند. نگارنده توجه دارد که می‌توان اطلاق معرفت را بر چنین مواردی از باب اطلاق اسم ملزوم بر لازم دانست، لیکن بر آن است تا جایی که

۱. لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ وَلَا مَعْرِفَةً إِلَّا بِعَمَلٍ فَمَنْ عَرَفَ دَلَّتْهُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْعَمَلِ وَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ فَلَا مَعْرِفَةَ لَهُ إِلَّا إِنَّ الْإِيمَانَ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ.

۲. در قرآن کریم ۵۷ بار ایمان و عمل صالح جدا از هم ذکر و بر هم عطف شده‌اند که در تغایر این دو از هم ظهور دارد.

۳. این مدعا نیاز به اثبات دارد که به دلیل عدم ارتباط به بحث حاضر، آن را به صورت اصل موضوعی پذیرفته، اثبات آن را به مجالی دیگر وامی‌گذاریم. در این باب نگارنده پژوهش مستقلی انجام داده است که به زودی منتشر خواهد شد، ان شاء الله.

حفظ ظاهر اولیه کلام امکان دارد و معنای صحیحی دارد، عدول از آن و ارتکاب مجاز قرینه لازم دارد و رجحان برداشت نگارنده در این است که ظاهر اولیه کلام را حفظ می‌کند. افزون بر اینکه اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند؛ یعنی از معرفت بودن تصدیق قلبی، معرفت نبودن تصدیق ذهنی استنتاج نمی‌شود.

دلیل دیگر بر این استظهار، روایت نسبتاً طولانی کافی شریف است که در مقام بیان رابطه عمل با ایمان بوده، یک به یک عمل هریک از اجزای وجود انسان را در خصوص ایمان برمی‌شمارد. در این حدیث شریف، عمل قلب را در خصوص ایمان، معرفت و اقرار می‌داند^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴) و در صفحه بعد همان را به عقد قلب تفسیر می‌فرماید^۲ (همان، ج ۲، ص ۳۵). این حدیث شریف، شاهد روشنی است بر این مدعا که معرفت جزء ایمان است، بلکه در همین حدیث شریف، معرفت رأس ایمان به شمار آمده است. بنابراین، جزء بودن معرفت برای ایمان از منظر روایات امری روشن است؛ لیکن این مدعا که همان معرفت اولیه و عام که مشترک بین مؤمن و کافر است، جزء ایمان است، با تعبیر عقد قلبی مذکور در روایت و تعبیر «رأس الایمان» از معرفت سازگاری ندارد.

از جمله روایاتی که بر این مطلب دلالت دارد که پذیرش قلبی همان معرفت است و این دو جزو حقیقت ایمان‌اند، روایتی است که معرفت اهل بیت : را در مقابل انکار ایشان قرار داده است و انکار ایشان را کفر و معرفت ایشان را ایمان و عدم معرفت و انکار را ضلالت معرفی کرده است^۳ (همان، ج ۱، ص ۱۸۷). از این مقابله می‌توان استظهار کرد که معرفت در این روایت، به معنای قبول ولایت ایشان به کار رفته است. ظاهر روایت انسان‌ها را در قبال ولایت اهل بیت : به سه دسته تقسیم می‌کند: دسته اول

۱. «... فَأَمَّا مَا فَرَضَ عَلَيَّ الْقَلْبُ مِنَ الْإِيمَانِ فَأَلْفَرَارُ وَ الْمَعْرِفَةُ وَ الْعَقْدُ وَ الرِّضَا وَ التَّسْلِيمُ بِأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِلَهًا وَاحِدًا لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَ لَا وَلَدًا وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ ص وَ الْإِفْرَارُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ نَبِيِّ أَوْ كِتَابٍ فَذَلِكَ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ الْقَلْبُ مِنَ الْإِفْرَارِ وَ الْمَعْرِفَةُ وَ هُوَ عَمَلُهُ...».

۲. «فَذَلِكَ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيَّ الْقَلْبُ مِنَ الْإِفْرَارِ وَ الْمَعْرِفَةُ وَ هُوَ عَمَلُهُ وَ هُوَ رَأْسُ الْإِيمَانِ وَ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ اللِّسَانَ الْقَوْلِ وَ التَّعْبِيرِ عَنِ الْقَلْبِ بِمَا عَقَدَ عَلَيْهِ وَ أَقَرَّ بِهِ».

۳. «نَحْنُ الَّذِينَ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَنَا لَا يَسْعُ النَّاسُ إِلَّا مَعْرِفَتَنَا وَ لَا يُعْذَرُ النَّاسُ بِجَهَالَتِنَا مَنْ عَرَفَنَا كَانَ مُؤْمِنًا- وَ مَنْ أُنْكَرَنَا كَانَ كَافِرًا وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْنَا وَ لَمْ يُنْكِرْنَا كَانَ ضَالًّا...».

مؤمنان‌اند، دسته دوم کافران‌اند که منکران ولایت ایشان‌اند و دسته سوم عام است و اولاً شامل کسانی می‌شود که معرفت اولیه به ائمه دارند، ولی ایشان را نه انکار می‌کنند و نه می‌پذیرند و ثانیاً کسانی را دربرمی‌گیرد که اساساً هیچ معرفتی به ایشان ندارند؛ هرچند شمول آن بر دسته دوم مشکل‌تر است. به‌هرحال در این روایت، معرفت در مقابل انکار قرار گرفته است و محل استشهاد ما همین‌جاست.

روایت دیگری که معرفت اهل بیت : را جزو ایمان معرفی می‌کند، روایتی است که در مقام بیان فرق اسلام و ایمان صادر شده است و فرق میان آن دو را در ظاهر و باطن دانسته، معرفت به ولایت اهل بیت : را ایمان، و اظهار شهادتین و عمل به ظواهر شریعت را اسلام به‌شمار می‌آورد^۱ (همان، ج ۲، ص ۲۴). روشن است که مراد از معرفت اهل بیت : نمی‌تواند معرفت اولیه باشد؛ زیرا چنین معرفتی در اختیار بسیاری از دشمنان ایشان نیز بود و اگر مراد چنین معرفتی باشد، باید به این تالی فاسد که ایشان مؤمن‌اند، تن در دهیم. بنابراین این معرفت، معرفتی است که در قلب داخل شده باشد و شخص ولایت ایشان را باطناً پذیرفته باشد. مضمون این حدیث در روایتی که تحف العقول نقل کرده، تأیید شده است (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۰).

تشبیه اهل‌بیت : به قرآن در روایات امری رایج است. همچنان‌که قرآن دارای آیات ناسخ و منسوخ است، اهل‌بیت : نیز ناسخ و منسوخ دارند و طبق برخی روایات آن را باید شناخت. روایتی در کافی شریف نقل شده است که بر اساس آن ایمان به معرفت ناسخ و منسوخ تفسیر شده است و معرفت ناسخ و منسوخ نیز به شناخت امام گذشته و امام حاضر تفسیر گشته است و بنابراین، معرفت امام محقق ایمان دانسته شده است. در ادامه حدیث معرفت امام نیز به خضوع باطنی و توطین نفس به اطاعت از امام تفسیر شده است و این خود نشان می‌دهد این معنا از معرفت، معنای خاصی است که ما از آن به «معرفت قلبی» تعبیر می‌کنیم^۲ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۳). بنابراین، این روایت نیز معرفت را در معنای پذیرش قلبی و تسلیم باطنی به کار برده، آن را حقیقت ایمان معرفی کرده است.

۱. «... الإیمان معرفة هذا الأمر مع هذا فإن أقرّ بها و لم يعرف هذا الأمر كان مسلماً و كان ضالاً».

۲. «أما إنك يا عيسى لا تكون مؤمناً حتى تعرف الناسخ من المنسوخ قال قلت جعلت فداك و ما معرفة الناسخ من المنسوخ قال فقال أليس تكون مع الإمام موظناً نفسك على حسن النية في طاعته فيمضي ذلك الإمام و يأتي إمام آخر فتوطن نفسك على حسن النية في طاعته قال قلت نعم قال هذا معرفة الناسخ من المنسوخ».

حدیثی از امام باقر 7 نقل شده است که بر اساس آن، گروه «مؤلفه قلوبهم» به صدر اسلام اختصاص ندارد و شامل همه کسانی می‌شود که اهل توحیدند، ولی هنوز به پیامبر اعظم 9 معرفت ندارند^۱ (همان، ج ۲، ص ۴۱۲). ظاهر روایت شامل کسانی می‌شود که معرفت اولیه به پیامبر دارند، لیکن هنوز به او ایمان نیاورده‌اند. بنابراین، در این روایت نیز معرفت به معنای ایمان به کار رفته است؛ به‌ویژه با توجه به موضوع بحث که مربوط به تألیف قلوب است که از طریق اموال و ... حاصل می‌شود، نه از طریق استدلال و احتجاج و گروه «مؤلفه قلوبهم» صدر اسلام نیز مشکل معرفت اولیه به پیامبر نداشتند، بلکه مشکل تمایل قلبی داشتند که با تشریح حکم مذکور مبنی بر تقسیم برخی اموال در بین ایشان، هدف این بود که قلوب ایشان به پذیرش دین حق متمایل شود. با پذیرش این تحلیل، می‌توان این حدیث را نیز شاهد دیگری دانست بر اینکه ایمان دارای حقیقت معرفتی است، لیکن معرفتی که در قلب داخل شده باشد. نظیر این حدیث در مضمون، حدیثی است که زراره از امام باقر 7 نقل می‌کند. در این حدیث شریف نیز ایمان به رسول اعظم 9 به معرفت ایشان تفسیر شده و شک و شرک را در مقابل ایمان قرار داده است^۲ (همان، ج ۲، ص ۴۱۳).

جالب‌تر اینکه، هم در آیه شریفه منقول در روایت و هم در متن خود حدیث تأکید شده که مشکل چنین افرادی عدم معرفت نیست، بلکه مشکل‌شان این است که اهل دنیا هستند و اگر خیری به ایشان برسد، ایمان می‌آورند؛ و الا کافر می‌شوند. حدیث دیگری که مضمونی نزدیک به همین احادیث دارد، روایتی است که در توضیح دسته‌ای با عنوان «مرجون لامر الله» صادر شده است^۳ (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۱۱؛ کلینی، ۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۷). در این

۱. «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ 7: مَا كَانَتْ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ قَطُّ أَكْثَرَ مِنْهُمْ الْيَوْمَ وَ هُمْ قَوْمٌ وَحَدُوا اللَّهَ وَ حَرَجُوا مِنَ الشَّرْكِ وَ لَمْ تَدْخُلْ مَعْرِفَةُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ وَ مَا جَاءَ بِهِ فَتَأَلَّفَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ وَ تَأَلَّفَهُمُ الْمُؤْمِنُونَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ 9 لِكَيْمَا يَعْرِفُوا».

۲. «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَغْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ قَالَهُمْ قَوْمٌ وَحَدُوا اللَّهَ وَ خَلَعُوا عِبَادَةَ مَنْ يَغْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَخَرَجُوا مِنَ الشَّرْكِ وَ لَمْ يَعْرِفُوا أَنَّ مُحَمَّدًا 9 رَسُولُ اللَّهِ فَهُمْ يَغْبُدُونَ اللَّهَ عَلَى شَكٍّ فِي مُحَمَّدٍ 9 ... فَمِنْهُمْ مَنْ يَعْرِفُ وَ يَدْخُلُ الْإِيمَانَ قَلْبُهُ فَيُؤْمِنُ وَ يُصَدِّقُ وَ يَزُولُ عَنْ مَنْزِلَتِهِ مِنَ الشَّكِّ إِلَيَّ الْإِيمَانَ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَثْبُتُ عَلَى شَكِّهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْقَلِبُ إِلَيَّ الشَّرْكِ».

۳. «الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ قَوْمٌ كَانُوا مُشْرِكِينَ فَقَتَلُوا مِثْلَ قَتْلِ حَمْرَةَ وَ جَعْفَرٍ وَ أَشْبَاهِهِمَا ثُمَّ دَخَلُوا بَعْدَ فِي الْإِسْلَامِ فَوَحَدُوا

روایت نیز دخول ایشان در توحید و دوری از شرک را موجب خروج از کفر محض دانسته، در عین حال چون هنوز معرفت به تمام متعلقات ایمان در قلوبشان محقق نشده است، ایشان را خارج از گروه مؤمنان برشمرده است. با این توضیح، این حدیث شریف نیز معرفت را داخل در حقیقت ایمان دانسته است. جالب اینکه در برخی روایات دیگر که بیانگر حال این دسته‌اند، به جای تعبیر «لم یعرفوا الايمان بقلوبهم» از تعبیر «لم يؤمنوا» استفاده شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۱۰). گفتنی است استظهار ما از روایت بر این مبتنی است که اولاً، مراد از ایمان متعلق ایمان باشد و ثانیاً، تعبیر «لم یعرفوا الايمان بقلوبهم» تعبیری صرفاً کنایه از ایمان آوردن نباشد.

شیخ صدوق زیارتی برای امیرمؤمنان ۷ نقل کرده است که در بندی از آن به ایمان به حق تعالی و پیامبران او اقرار می‌شود و سپس در تفریعی بر این اقرار و ایمان، از خدای تعالی مسئلت می‌شود زائر را در قیامت پس از آنکه انبیای حق را شناخته است، رسوا نسازد^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۸۸؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۴۲). این روایت نیز به حسب سیاق، ایمان را به معرفت تفسیر کرده است. گفتنی است این زیارت در کامل الزیارات ابن قولویه نیز با اندکی تفاوت نقل شده است، لیکن در این نقل متعلق «بجمیع انبیائک» واژه «موقن» است که پس از آن ذکر شده است. مستند ما در استدلال حاضر نقل صدوق است.

حدیثی از امام سجاد ۷ نقل شده است که ایشان هنگام تلاوت آیه هیجدهم سوره نحل می‌فرمود پاک و منزّه است خدایی که شناخت نعمت‌هایش را به شناخت تقصیر از معرفت این نعمت‌ها قرار داد و شبیه همین معنا را در شکر نیز می‌فرمود و در باب ایمان نیز می‌فرمود از آنجا که خدای متعال قدر و توان بندگان را در معرفت حق تعالی می‌دانست، معرفت ایشان را به عدم ادراک حق تعالی، ایمان قرار داد^۲ (کلینی، ۱۴۰۷ق،

۱. «... اللَّهُ وَ تَرَكُوا الشَّرْكَ وَ لَمْ يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَيَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَ لَمْ يَكُونُوا عَلَى جُودِهِمْ فَيَكْفُرُوا فَيَجِبَ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ إِذَا يُعَذَّبُهُمْ وَ إِذَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ».

۲. «... اللَّهُمَّ وَ إِنِّي بِكَ مُؤْمِنٌ وَ بِجَمِيعِ أَنْبِيَائِكَ [موقن] فَلَا تَقْفِنِي بَعْدَ مَعْرِفَتِهِمْ مُؤَقَفًا تَفْضُخُنِي بِهِ عَلَيَّ رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ بَلْ قَفْنِي مَعَهُمْ وَ تَوَفَّنِي عَلَيَّ التَّصْدِيقِ بِهِمْ ...». علامه مجلسی در سند و منبع اصلی این زیارت تحقیقی دارد. رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۲۷۴.

۲. «كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ۷ إِذَا قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ - وَ إِنْ تُعَذُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا يَقُولُ سُبْحَانَ مَنْ لَمْ يَجْعَلْ فِي أَحَدٍ

ج ۸، ص ۳۹۴؛ ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۳). چنان‌که روشن است، امام سجاد ۷ بنا بر این نقل، نوعی معرفت سلبی را ایمان معرفی می‌کند.

مؤید دیگر بر مدعای این بخش، روایتی است که در آن، امام صادق ۷ به تصحیح عقیده فاسدی می‌پردازد که در میان برخی شیعیان رایج بوده است. برخی شیعیان در آن عصر - همچنان‌که در عصر کنونی نیز برخی عوام شیعه چنین عقایدی دارند - به دلیل کج‌فهمی از برخی احادیث اهل بیت : معتقد بودند هر کس به ولایت اهل بیت : ایمان داشته باشد و داخل در جرگه ایمان شده باشد، هر عملی از او سر بزند - هر چند کبایر - ضرری به او نخواهد رساند و او اهل سعادت است. امام صادق ۷ در تصحیح این بینش غلط می‌فرماید آنچه ما گفته‌ایم، این اباحی‌گری نیست؛ بلکه ما گفته‌ایم ایمان اساس است. اگر کسی ایمان بیاورد و ولایت ما اهل بیت : را بشناسد، هر عمل خوبی را که می‌خواهد، انجام دهد. محل استشهاد ما در این روایت، تعبیر حضرتش از ایمان به معرفت است. ایشان می‌فرماید هر کس حق را شناخت، در کم و زیاد عملش نگران نباشد و از او قبول خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۶۴؛ ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۱-۱۸۲). مؤید برداشت ما از این حدیث، روایات دیگر در این باب است که در آنها ایمان شرط قبولی اعمال ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸). همچنین دریافت کلینی از این روایت که آن را در باب «ایمان» قرار داده است، برداشت ما را تأیید می‌کند.

امام سجاد ۷ در صحیفه سجادیه در مقام حمد و ستایش حق تعالی، از جمله نعمت‌هایی که برمی‌شمارد و خدای تبارک و تعالی را برای آن ثنا می‌گوید و سپاس می‌گزارد، نعمت معرفت است. ایشان در این مناجات، معرفت به حمد را از حدود انسانیت شمرده است و معتقد است اگر انسان از این نعمت محروم باشد، داخل در جرگه بهایم است، نه مردمان (علی‌بن حسین ۸، ۱۳۷۶، ص ۲۸). حال پرسش ما این است که: آنچه انسان را از حد بهایم خارج می‌کند، کدام معرفت است؛ آیا معرفت اولیه‌ای است که

► مِنْ مَعْرِفَةٍ نِعْمِهِ إِلَّا الْمَعْرِفَةَ بِالتَّقْصِيرِ عَنْ مَعْرِفَتِهَا كَمَا لَمْ يَجْعَلْ فِي أَحَدٍ مِنْ مَعْرِفَةِ إِذْكَاهِ أَكْثَرَ مِنَ الْعِلْمِ أَنَّهُ لَا يُدْرِكُهُ فَشَكَرَ جَلَّ وَ عَزَّ مَعْرِفَةَ الْعَارِفِينَ بِالتَّقْصِيرِ عَنْ مَعْرِفَةِ شُكْرِهِ فَجَعَلَ مَعْرِفَتَهُمْ بِالتَّقْصِيرِ شُكْرًا كَمَا عَلِمَ عِلْمَ الْعَالَمِينَ أَنَّهُمْ لَا يُدْرِكُونَهُ فَجَعَلَهُ إِيمَانًا عَلِمًا مِنْهُ أَنَّهُ قَدْ وُضِعَ الْعِبَادُ...» فیض کاشانی در شرح این روایت بیان لطیفی دارد که طالبان بدان‌جا رجوع کنند: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۵۱.

کفار نیز دارند یا نه، معرفتی است که در دل انسان مؤمن داخل شده است؟ مسلماً خود قرآن کریم کفار را به دلیل عدم پذیرش حقیقتی که فهمیده‌اند، همچون چارپا می‌داند و بنابراین، معرفت مورد اشاره در کلام نورانی امام 7 نمی‌تواند این معرفت اولیه باشد.

امیرمؤمنان 7 در نخستین خطبه‌ای که سید رضی در نهج‌البلاغه آورده، می‌فرماید: اول و اساس دین، معرفت خدای تعالی است و کمال معرفت، تصدیق اوست و کمال تصدیق، توحید اوست و این بیان را تا جایی ادامه می‌دهد که نفی صفات از حق تعالی را نتیجه می‌گیرد^۱ (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه اول، ص ۳۹). در شرح و بیان این فراز شریف از بیان نورانی امیر بیان، اختلافاتی میان شارحان دیده می‌شود که قصد ورود تفصیلی به آن را نداریم؛ لیکن به نظر می‌رسد معنای روشن‌تری که این بیان دارد آن است که سیر انسان به سوی کمال، از معرفت الهی شروع می‌شود که می‌تواند مراد از این معرفت، همان معرفت فطری یا اولیه‌ای باشد که پیش از این بسیار از آن سخن رفته است و مراد از تصدیق، همان پذیرش و تسلیم قلبی در برابر حق تعالی است که کامل‌تر از معرفت اولیه است؛ یعنی هرگاه این معرفت اولیه کمال پیدا کند، به مرحله تصدیق و ایمان می‌رسد و سپس این ایمان اجمالی هنوز ناقص است و باید تمام لوازم ایمان به حق تعالی که همانا توحید است و سپس اخلاص و سپس نفی صفات زاید بر ذات که بالاترین مرتبه معرفت به حق تعالی است، حاصل شود. به نظر می‌رسد - و الله العالم - دسته‌ای از شارحان که تعبیر «معرفت» را به تصور منطقی و «تصدیق» را نیز به تصدیق منطقی تفسیر کرده‌اند (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۲۰)، بیراهه رفته‌اند؛ همچنان‌که برخی شارحان «تصدیق» را به تصدیق زبانی تفسیر کرده، معرفت را به اقرار قلبی معنا نموده‌اند (شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵۷) که به نظر می‌رسد کمال معرفت دانستن تصدیق زبانی، توجیه مناسب و قابل قبولی ندارد و نسبت این دو، نسبت کمال و نقص نیست و بسا کسی که تصدیق زبانی به حق تعالی داشته باشد، لیکن اقرار قلبی نکند. برخی شارحان نیز معرفت به حق تعالی را شناخت اجمالی صانع و مدبر عالم دانسته، مراد از تصدیق را تصدیق به وجود واجب‌الوجود گرفته‌اند و به اعتبار اینکه وصف وجوب در این معرفت افزوده شده است، آن را کمال معرفت اول گرفته‌اند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱،

۱. «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ».

ص ۷۳). هرچند فی نفسه اعتقاد به وجوب وجود بالاتر از اعتقاد به صانع مدبر است، لیکن چگونگی از تعبیر «تصدیق» چنان معنایی استخراج شده است، خود معمایی است. به هر حال به نظر می‌رسد معنایی که ذکر شد، با سیاق و ظاهر کلام موافق‌تر و مناسب‌تر است.^۱ با توضیحی که داده شد، روشن می‌شود تصدیق قلبی، همان معرفت اولیه است که کمال پیدا کرده است و به عبارت دیگر، این حدیث شریف دو نکته را می‌رساند: اول اینکه، تصدیق قلبی نیز از سنخ معرفت است. ثانیاً، تصدیق قلبی معرفتی متکامل است.

تبیین نهایی

با توجه به شواهدی که گذشت، در تحقق ایمان دو گونه معرفت لازم است: گونه اول، معرفتی زمینه‌ای و اولیه است که بسترساز ایمان و کفر است و گونه دوم، معرفتی است در درجه بالاتر که به مؤمن اختصاص دارد و مقوم ایمان است؛ یعنی در حقیقت ایمان داخل است و عنصری مهم از عناصر ایمان به شمار می‌آید. گفتنی است معرفت مقوم با معرفت اولیه از حیث معلوم تفاوتی ندارد؛ بلکه تفاوت آنها، تفاوتی کیفی است؛ به این معنا که معرفت مقوم داخل در قلب انسان - که مرکز فرماندهی وجود انسان و بخش مرکزی وجود اوست - شده است؛ ولی معرفت اولیه، معرفتی سطحی و معلق است و رفتاری اختیاری از انسان در قبال آن صورت می‌گیرد که یا قبول است و یا انکار صریح و یا بی‌توجهی. از این رو، معرفت اولیه مستقیماً در عمل انسان اثر ندارد؛ اما معرفت مقوم موجب عمل می‌شود و انسان را به عمل وامی‌دارد که در باب سازوکار آن در جای دیگری باید به بحث پرداخت.

نکته دیگر اینکه، این معرفت مقوم به احتمال قوی همان پذیرش قلبی است و امری مغایر با آن نیست؛ هرچند محتمل است نتیجه و اثر آن نیز تلقی شود؛ یعنی انسان با پذیرش قلبی معرفت اولیه، به معرفتی بالاتر دست پیدا می‌کند، لیکن ظواهر ادله چندان با این احتمال سازگار نیست. بنابراین، نظریه کسانی که معرفت اولیه را همان ایمان می‌دانند یا آن را عیناً بدون دخول در قلب جزء ایمان برمی‌شمارند، صحیح به نظر نمی‌رسد (ر.ک:

۱. در پیام امام ۷ و فی ظلال نهج البلاغه، تفسیری نزدیک به تفسیر مذکور در متن به عنوان تفسیر مختار یا یکی از احتمالات ذکر شده است. ر.ک: مغنیه، فی ظلال نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۲-۲۳؛ مکارم شیرازی، پیام امام ۷، ج ۱، ص ۸۳-۸۴.

جعفری و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۱۶-۱۷)؛ کما اینکه نظریه کسانی که کلاً ایمان را خالی از عنصر معرفت به عنوان جزء می‌دانند، با ظاهر روایات و آیات قرآن توافق ندارد.

نکته دیگری که ممکن است به وضوح بحث بیفزاید، این است که به نظر می‌رسد می‌توان در بحث حاضر بین مفهوم ایمان و حقیقت خارجی ایمان تفکیک کرد. به عبارت دیگر، شاید بتوان به این معنا ملتزم شد که هرگاه سخن از مفهوم ایمان و تعریف ایمان است، نمی‌توان اجزای مفهومی ایمان را بدون اشاره به متعلق ایمان - که همان متعلق معرفت است - بیان داشت؛ یعنی حتی اگر ایمان را به صرف تصدیق قلبی تعریف کنیم، باید بگوییم ایمان، یعنی تصدیق قلبی آنچه انسان آن را شناخته است و بنابراین، در مفهوم ایمان شناخت وارد می‌شود. اما هرگاه سخن از تحقق خارجی ایمان است، اینجاست که باید میان معرفت اولیه و ایمان تفکیک قابل شد و آن را از حقیقت ایمان خارج دانست؛ زیرا علم و معرفت اولیه پیش از پذیرش قلبی در وجود انسان پدید می‌آید و پس از پیدایش آن است که نوبت به تحقق ایمان یا کفر می‌رسد و اگر ما معرفت اولیه را جزء ایمان بدانیم، ناگزیر باید ایمان و کفر را ضد هم ندانیم، بلکه جزء خاصی از ایمان و کفر را ضد هم بدانیم که هم با وجدان و هم با ادله نقلی سازگار نیست. به بیان دیگر، آنچه از مجموع بررسی آیات و روایات به دست آمد، نشان می‌دهد که حقیقت ایمان را عنصری معرفتی می‌سازد. مراد از معرفتی که حقیقت ایمان را تشکیل می‌دهد، معرفت پیشین - که زمینه ایمان بوده - نیست؛ بلکه معرفتی است که در قلب انسان راه یافته است. ما در طول این نوشتار از این معرفت به «معرفت قلبی یا معرفت مقوم» یاد کردیم.

عنصر معرفتی اشاره شده، از وجهی دیگر فعلی نفسانی است. البته این فعل از سنخ ایجاد و هستی‌بخشی نیست، بلکه به معنای قبول است؛ لیکن قبولی از سر اختیار و اراده. به عبارت دیگر، انسان وقتی حقیقتی - در بحث ایمان این حقیقت، حق تعالی است - را می‌یابد، می‌تواند این معرفت را بپذیرد یا انکار کند. حقیقت ایمان، پذیرش معرفت مذکور است که همان معرفت پیشین و زمینه‌ساز است. سخن دقیقاً همین‌جاست که خود همین پذیرش نیز از منظر آیات و روایات، نوعی معرفت، بلکه اولی و احق به نام معرفت است. باید توجه داشت که مراد از معرفت، التزام عملی به مقتضای معرفت نیست، بلکه نفس پذیرش قلبی متعلق معرفت، خود درجه‌ای از معرفت و حقیقت ایمان تلقی می‌شود و التزام عملی نتیجه و محصول این فعل قلبی و پذیرش است.

برای توضیح اینکه چرا این پذیرش، معرفت نامیده شده است و نیز چرا حق و اولی به این عنوان است، باید مقدماً به مراتب نفس اشاره کرد. به نظر می‌رسد بهترین تبیین را حکمت متعالیه از نفس و مراتب نفس دارد. در این نظام فلسفی، نفس هر چند دارای وحدت بوده، موجودی بسیط انگاشته می‌شود، لیکن این وحدت با وجود نوعی کثرت جمع شده است و به همین دلیل، وحدت نفس را باید وحدتی سریانی نامید؛ یعنی موجودی واحد که مراتب تشکیکی دارد و هر چه از مراتب بالاتر به پایین تر نفس سیر شود، به دامنه کثرت افزوده می‌شود و بالعکس، هر چه به مراتب بالاتر نفس می‌رویم، وحدت شدیدتری می‌یابیم؛ تا جایی که بالاترین مرتبه نفس را همان مقام وحدت نفس تشکیل می‌دهد که از آن به «من» تعبیر می‌شود. در ادبیات دینی نیز از این مرتبه به «قلب» تعبیر شده است.

حال که مراتب نفس توضیح داده شد، نوبت به تبیین چگونگی معرفت نامیدن پذیرش قلبی می‌رسد. معرفت زمینه‌ساز در مراتب پایین نفس محقق می‌شود. شاید علت اینکه بسیاری از فیلسوفان، علم و معرفت را کیف نفسانی دانسته‌اند، همین نکته باشد و البته به نظر می‌رسد کیف نفسانی یا عرض دانستن علم، صرفاً درباره علوم و معارفی که در سطح نفس و در مقام کثرت نفس حاصل می‌شوند، قابل قبول است؛ و الا علم حضوری نفس را به خود نمی‌توان مشمول این حکم دانست. به هر حال نکته اینجاست که معرفت زمینه‌ساز و پیش از ایمان تا خود انسان نخواهد، به مقام وحدت نفس یا همان قلب راه پیدا نمی‌کند. بنابراین، کاملاً صادق است اگر گفته شود شخص در قلب خویش، به آن حقیقت جاهل است و با پذیرش اختیاری انسان، این معرفت به دل انسان راه پیدا می‌کند و شخص در مقام وحدت نفس به آن حقیقت عالم می‌شود. اینکه انسان می‌تواند از معلومات خویش اعراض کند، نشان می‌دهد انکشاف واقع برای انسان در بُعدی از ابعاد نفس به اختیار انسان است. از پذیرش قلبی به «توجه» و «اقبال» نفس نیز می‌توان تعبیر کرد؛ یعنی صرف وجود معلوماتی در وجود انسان، موجب انکشاف آن حقیقت برای قلب انسان نمی‌شود و برای این منظور باید انسان بدان معلوم «توجه» قلبی کند. در این صورت است که واقعیت برای قلب انسان منکشف خواهد شد و حقیقت ایمان همین «توجه» قلبی است. در ادبیات قرآنی و روایی از این واقعه به «اقبال»، «اسلام وجه» و «توجه وجه»، و از عدم توجه به «اعراض»، «ادبار» و «رویگردانی» تعبیر کرده‌اند.

سرّ اینکه در برخی روایات معرفت حقیقی به معرفتی گفته شده است که به عمل

بینجامد، در حقیقت اشاره به لازمه معرفت حقیقی است؛ یعنی چون آثار نفس از مقام وحدت نفس ناشی می‌شود و سرچشمه آبشار نفس همان قلب است، تا معرفت به قلب راه نیافته باشد، در عمل اثر نخواهد گذاشت، از این رو، در روایات معرفت حقیقی، یعنی قلبی، به لازمه آن، یعنی استلزام عمل تعریف شده است تا از معرفت‌های سطحی متمایز گردد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر به شرح ذیل است:

۱. در منطق روایات، معرفت به معنای عام آن در تکوّن و تحقق ایمان حتماً ضروری است.
۲. برای تحقق ایمان دو نوع معرفت لازم است: اول معرفتی زمینه‌ساز که بدون آن، نه تنها ایمان، بلکه کفر نیز معنا ندارد و تحقق نمی‌یابد و ما از آن به معرفت اولیه تعبیر می‌کنیم. دوم معرفتی که مقومّ ایمان و داخل در حقیقت ایمان است.
۳. معرفت اولیه شرط ایمان است و نه شطر و جزء آن و نقشی سطحی در ایمان ایفا می‌کند. گفتنی است در پژوهش‌های انجام‌شده، وقتی بحث از جزء یا شرط بودن شده است، مراد همین مرتبه از معرفت بوده است.
۴. معرفت ثانویه شطر ایمان و مقومّ آن است و نقشی اساسی در حقیقت ایمان ایفا می‌کند و موجب منجر شدن ایمان به عمل می‌گردد. می‌توان از این معرفت به معرفت قلبی تعبیر کرد.

کتابنامه

- * قرآن کریم
- * علی بن حسین 7 (۱۳۷۶). الصحیفة السجادية. قم: دفتر نشر الهادی.
۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة (ج ۱). قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
 ۲. ابن اشعث، محمد بن محمد (بی تا). الجعفریات (الأشعثیات). تهران: مكتبة النینوی الحدیثة.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال (ج ۱ و ۲). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۴. _____ (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۲). چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۵. _____ (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۶. _____ (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول 9. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۸. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). کامل الزیارات. نجف اشرف: دار المرتضویة.
 ۹. ابن هشام، عبدالله بن یوسف (بی تا). أوضح المسالك إلى ألفیة ابن مالک (ج ۳). تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید. بیروت: المكتبة العصرية.
 ۱۰. اشعری، ابوالحسن (۱۴۲۴ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین (ج ۱). تحقیق نعیم زرزور. [بی جا]: المكتبة العصرية.
 ۱۱. اکبری، رضا (۱۳۸۶). ایمان گروی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۱۲. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۸۹). مفهوم ایمان در کلام اسلامی. ترجمه زهرا پورسینا. ویراسته مصطفی ملکیان. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
 ۱۳. بدخشان، نعمت الله (۱۳۷۹). «حقیقت ایمان و لوازم آن از منظر علم کلام، قرآن و

- علی ۷»، اندیشه دینی، شماره ۶۵، ص ۳۳-۵۸.
۱۴. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن (ج ۱ و ۲). چاپ دوم. قم: دار الکتب الإسلامية.
۱۵. تیلیخ، پل (۱۳۷۵). پویایی ایمان. ترجمه حسین نوروزی. تهران: حکمت.
۱۶. جعفری، محمد و دیگران (۱۳۸۴). ایمان در سپهر ادیان. قم: صهبای یقین.
۱۷. جوادی، محسن (۱۳۷۶). نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن. قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۱۸. حسینیان، حامد؛ حسنی، سیدعلی (۱۳۸۹). «حقیقت ایمان؛ بررسی ایمان در قرآن و نقد نظریه شبستری»، معرفت کلامی، شماره ۲، ص ۳۵-۶۲.
۱۹. خادمی، عین الله؛ علیزاده، عبدالله (۱۳۸۸). «چیستی ایمان و مقولات مفهومی آن از دیدگاه فخر رازی». ادیان و عرفان، شماره ۱، ص ۶۹-۹۲.
۲۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب إلى الصواب (ج ۱). قم: الشریف الرضی.
۲۱. رضوی طوسی، سیدمجتبی (۱۳۹۰). ایمان در قرآن کریم؛ مفهوم و گونه‌ها. تهران: دانشگاه امام صادق ۷.
۲۲. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (للصبحی صالح). قم: هجرت.
۲۳. شوشتری، محمدتقی (۱۳۷۶). بهج الصباغه في شرح نهج البلاغه (ج ۱). تهران: امیرکبیر.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان في تفسیر القرآن (ج ۱۸). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی (ج ۲). تهران: المطبعة العلمية.
۲۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۴). اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی ۷.
۲۷. قلی زاده، امرالله؛ جعفری، محمد (۱۳۹۳). «رابطه ایمان و معرفت از دیدگاه علامه طباطبایی؛ با محوریت تفسیر المیزان». معرفت، شماره ۲۰۷، ص ۹۱-۱۰۰.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی (ج ۱). چاپ سوم. قم: دارالکتاب.
۲۹. کاکایی، قاسم (۱۳۸۷). «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی». آینه معرفت، شماره ۱۴، ص ۱۴۵-۱۷۳.
۳۰. کراچکی، محمد بن علی (۱۳۵۳). معدن الجواهر و ریاضة الخواطر. چاپ دوم. تهران: المكتبة المرتضوية.

۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ج ۱ و ۲ و ۸). تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۹۷). چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹). اخلاق در قرآن (مشکات) (ج ۱). تحقیق محمد حسین اسکندری. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، مرکز انتشارات.
۳۴. مغنیه، محمد جواد (۱۳۵۸). فی ظلال نهج البلاغه (ج ۱). چاپ سوم. بیروت: دارالعم للملایین.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه (ج ۱). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۶. مک گراث، آلیستر (۱۳۸۷). مقدمه ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی. ترجمه بهروز حدادی. چاپ دوم. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. تحقیق حسینی جلالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم؛ مرکز انتشارات.
۳۸. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام (ج ۲). قم: مکتبه فقیه.
۳۹. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه (ج ۱). سیدابراهیم میانجی. چاپ چهارم. تهران: مکتبه الإسلامية.
۴۰. یزدان پناه، سیدیدالله؛ رزمخواه، احمد (۱۳۹۰). «ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی و کرگور»، آینه معرفت، شماره ۲۷، ص ۵۲-۷۴.