

ایمان از دیدگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۷/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

منصور نصیری*

چکیده

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره ماهیت ایمان و رابطه آن با برخی مقولات مربوط به آن، دغدغه اصلی مقاله حاضر می‌باشد. هرچند تعابیر علامه در تعیین ماهیت ایمان، متفاوت و گاه به ظاهر ناسازگار می‌باشد که از این رو برخی را به برداشت‌های گوناگون و نادرست از دیدگاه وی واداشته، اما در این مقاله، نشان داده‌ایم که این تعابیر، ناظر به دو مقام یا دو نگاه هستند. برخی از آنها به ایمان مطلق و به تعبیر دیگر، به ایمان از آن نظر که ایمان است، ناظر هستند. در این نگاه، سرشت ایمان همان چیزی است که علامه از آن به «عقد قلبی» تعبیر می‌کند. و تأکید می‌کند که ایمان امری قلبی است و نه تصدیق زبانی یا عمل جوارح و امثال آن. اما برخی از تعابیر، به ایمان از آن نظر که مطلوب و خواسته دین است، ناظر هستند. در این نگاه، ایمان باید با عمل همراه گردد و گرنه فایده‌ای ندارد. به این ترتیب، هیچ ناسازگاری یا تناقض گویی‌ای در کلمات و تعابیر علامه طباطبایی وجود ندارد. برای تأیید و تقویت این برداشت و تفسیر خود، سه بحث اصلی دیگر را نیز پیگیری کرده‌ایم: نخست مسئله شدت و ضعف در ایمان؛ دوم رابطه ایمان با مقولات دیگر؛ و سوم رابطه ایمان و عقل. در جای جای این مباحث نشان داده‌ایم که چگونه مباحث ایشان، برداشت و تفسیر نگارنده را تأیید می‌کند.

واژگان کلیدی: ایمان، رابطه ایمان و عقل، سرشت ایمان، رابطه ایمان با اختیار، رابطه ایمان با شرک، رابطه ایمان با اسلام، مراتب ایمان، علامه طباطبایی.

* استادیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران، پردیس فارابی. nasirimansour4@ut.ac.ir

درآمد

ماهیت ایمان، یکی از مباحث درازدامن در میان متکلمان و فیلسوفان و سایر اندیشمندان از آغاز تاکنون بوده و هست. بررسی این مسئله، هم به لحاظ علمی مورد توجه اندیشمندان بوده و هم به لحاظ عملی. از نظر علمی، حس کنجکاوی آنها را سیراب می‌کند و مسئله‌ای علمی را حل می‌کند و از نظر عملی، یکی از مهم‌ترین مسائل و معضلاتی را که جهان اسلام از آغاز تاکنون درگیر آن بوده، حل می‌کند. این مسئله، در بُعد عملی بسیار مهم‌تر از بعد علمی است؛ برای مثال، همچنان‌که می‌دانیم بسیاری از دسته‌بندی‌ها و نزاع‌های مسلمانان ریشه در این مسئله مهم داشته است. بزرگ‌ترین و سرآمدترین نمونه‌ها، خروج خوارج بوده است که با دستاویز قراردادن ایمان، شورش‌ها و خون‌ریزی‌های خود را توجیه کردند. این بحث امروزه نیز از مباحث مهم در محافل کلامی و فلسفی است؛ به‌ویژه از معدود مسائلی است که به طور مشترک، هم در میان اندیشمندان مسلمان مورد بحث است و هم در میان اندیشمندان غربی؛ از این رو کاوش درباره این مسئله می‌تواند به روشن شدن بسیاری از ابعاد تاریک آن کمک کند. تبیین و بررسی دیدگاه اندیشمندان مسلمان و شیعی در این باره می‌تواند کمک شایان توجهی در این باره داشته باشد؛ و این امیدی است که مقاله حاضر در صدد برآورده ساختن آن است. بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره سرشت ایمان، مسئله‌ای است که همچنان‌که خواهیم دید زوایای پنهان زیادی دارد که چنانچه به اندازه کافی در بررسی خود احتیاط نکنیم، دچار سوء برداشت‌های گوناگونی خواهیم شد. در این مقاله، با توجه به این هشدار، گام به گام به تبیین دیدگاه علامه درباره ماهیت ایمان نزدیک خواهیم شد.

۱. دیدگاه‌های گوناگون درباره ماهیت ایمان

پیش از پرداختن به دیدگاه علامه طباطبایی درباره ماهیت ایمان، نخست به دیدگاه‌های موجود در میان فیلسوفان و متکلمان در این باره اشاره می‌کنیم (دادبه، ۱۳۸۰ / صادقی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۹-۲۹۴) و دیدگاه علامه را در میان آنها مشخص می‌کنیم:

درباره ماهیت ایمان، دیدگاه‌های گوناگونی در میان اندیشمندان مسلمان مطرح شده

است. با توجه به تعبیر گوناگون علامه درباره «ایمان» برای آنکه به دیدگاه ایشان در این باره پی ببریم، گریزی از اشاره به این دیدگاه‌ها نیست؛ چرا که با این کار، جایگاه دیدگاه علامه در میان سایر دیدگاه‌ها و در نتیجه مقصود اصلی ایشان روشن می‌شود.

مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره سرشت ایمان را می‌توان به صورت زیر بر شمرد:

۱. شناخت (معرفت): فیلسوفان معمولاً ماهیت ایمان را همان معرفت فلسفی به حقایق جهان هستی می‌دانند. ملاصدرا تصریح می‌کند که ایمان، همان به‌دست آوردن حکمت حقه، یعنی علم به خدا و صفات خدا و نظایر آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲) و در تفسیر آیه «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و...» (بقره: ۲۸۵) می‌نویسد که ایمان به خدا، ملائکه، کتب آسمانی و پیامبران الهی با شناخت این امور به‌دست می‌آید. در جای دیگر تصریح می‌کند که ایمان، نوری عقلی است که در پرتو آن، نفس از قوه به فعل درمی‌آید و این نور همان است که فیلسوفان از آن به «عقل بالفعل» تعبیر می‌کنند. در واقع، نفس آدمی در اثر ممارست بر علوم عقلی یقینی، به عقل قدسی تبدیل می‌شود و این همان مرحله ایمان است (همان، ص ۲۸). برخی از مفسران نیز معتقد به همین دیدگاه هستند؛ مثلاً مرحوم طبرسی می‌نویسد: «اصل ایمان، معرفت به خدا و پیامبر خدا و به همه چیزهایی است که پیامبران از سوی خدا آورده‌اند و هر کس که به چیزی معرفت پیدا کرد، در واقع تصدیق‌کننده آن است» (الطبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۹). همچنین برخی از متکلمان شیعه نیز ایمان را معادل با «معرفت» (شناخت خدا و رسول) دانسته‌اند؛ مثلاً شیخ مفید در **تصحیح الاعتقاد** می‌گوید: «هیچ فردی که به خدا و رسول معرفت دارد، کافر نیست و هیچ فردی که به خدا و رسول خدا جاهل باشد، مؤمن نیست» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۹). از نظر وی، در صورتی که کفر کسی معلوم شود، لازمه آن این است که وی هرگز معرفتی به خدا نداشته است؛ هرچند که به زبان، اعتراف به وجود خدا می‌کرده است (همان).

۲. عمل: دو گروه معروف، به این دیدگاه معتقدند: نخست، معتزله و دوم، خوارج؛ البته با این تفاوت که دیدگاه خوارج بسیار افراطی‌تر از دیدگاه معتزله است. هر دو گروه، فقدان عمل را باعث فقدان ایمان می‌دانند؛ اما از نظر معتزله، ماهیت ایمان همان عمل است، ولی هر کس که به کارهای اصلی مورد نظر دین عمل نکند، با اینکه از

جرگه ایمان خارج است، به جرگه کفر وارد نمی‌شود؛ از این رو آنها مرتکب کبیره را نه مؤمن می‌دانند و نه کافر؛ بلکه او را در جایگاهی میانه این دو می‌نشانند و اصل «المنزلة بین المنزلتین» که یکی از اصول پنج‌گانه آنهاست به همین نکته اشاره می‌کند. از نظر خوارج نیز ماهیت ایمان همان عمل است، ولی هر کس که عمل نکند از جرگه ایمان، خارج و به جرگه کفر وارد می‌شود. البته در میان معتزله نیز گروه‌هایی هستند که گناه را باعث خروج از ایمان و ورود به جرگه کفر می‌دانند؛ نظیر فرقه فضیلیه که معتقدند هر گناهی هرچند که کبیره نباشد باعث خروج از ایمان و وارد شدن در جرگه کفر است (الطوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۴۱). نکته‌ای که در اینجا باید به آن اشاره کنیم این است که برخی (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰، ص ۷۱۰-۷۱۴) معتقدند که از نظر معتزله، ایمان عبارت است از «معرفت و عمل» نه عمل تنها. برخی (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲) نیز گفته‌اند از نظر آنها ایمان عبارت است از تصدیق و عمل و اقرار زبانی.

۳. تصدیق زبانی: معروف‌ترین گروه معتقد به این دیدگاه، مرجئه هستند. از نظر آنها ایمان همان تصدیق زبانی و کفر، انکار زبانی است. پس هر کس که به زبان بگوید ایمان آوردم مؤمن است و برعکس. مستند این گروه، آن است که رسول خدا α و یاران ایشان، هر کس را که به زبان اظهار ایمان می‌کرد تصدیق می‌کردند؛ اما خواهیم گفت که رسول خدا α به تبع آیات قرآن چنین کسانی را مؤمن نخوانده؛ بلکه آنها را مسلمان خوانده و میان اسلام و ایمان، تفاوت فراوانی است.

۴. تصدیق قلبی: یکی از مشهورترین متفکران معتقد به این دیدگاه، شیخ طوسی است. ایشان می‌نویسد:

ایمان همان تصدیق قلبی است و در تحقق ایمان، جاری شدن آن بر زبان، شرط نیست. هر کس که خدا، پیامبر خدا و همه چیزهایی را که شناخت آن است، بشناسد و به آن اقرار کند و آن را تصدیق کند مؤمن است و کفر، نقیض آن و عبارت است از انکار قلبی چیزی که خداوند معرفت آن را واجب کرده و نه انکار زبانی» (الطوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۴۱).

بر این اساس، اقرار زبانی نه جزئی از حقیقت ایمان و نه حتی شرط آن است. تا آنجا که برخی گفته‌اند انکار زبانی نیز، به شرط وجود اعتقاد قلبی، زبانی به ایمان نمی‌رساند. جهیمیه (پیروان جهم بن صفوان)، بسیاری از اشاعره - از جمله تفتازانی،

عضدالدین ایچی و سید شریف جرجانی - ، برخی از مرجئه، نجاریه و برخی متکلمان امامیه، نظیر سید مرتضی، عبدالرزاق لاهیجی، شیخ طوسی و فاضل مقداد (جمال‌الدین مقداد، ۱۴۲۹ق، ص ۴۴۰) از طرفداران این دیدگاه هستند. فاضل مقداد از جمله آیات مؤید این دیدگاه را آیه «الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان» (نحل: ۱۰۶) و آیه «اولئک کتب فی قلوبهم الايمان» (مجادله: ۲۲) دانسته است.

۵. تصدیق قلبی و اقرار زبانی: بدین معنا که تصدیق بدون اقرار زبانی یا اقرار زبانی بدون تصدیق قلبی در تحقق ایمان کفایت نمی‌کند. خواجه نصیر طوسی و علامه حلی بر این دیدگاه هستند. اکثر فقیهان، برخی از اشاعره و بسیاری از امامیه از طرفداران این دیدگاه هستند. از برخی سخنان ابوالحسن اشعری نیز این دیدگاه برداشت می‌شود؛ مثلاً وی می‌نویسد: «ایمان عبارت است از تصدیق وجود خدا و پیامبران و آنچه که خداوند بر آنان فرستاده و اقرار زبانی به همه این تصدیق‌های درونی» (اشعری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۲۲ و همو، ۱۴۰۷ق، ص ۳۹). ملا فتح‌الله کاشانی در خلاصه المنهج تصریح می‌کند که امامیه بر این دیدگاه اجماع نظر دارند (دادبه، ۱۳۸۰، ص ۶۵۲-۶۵۴). اما همچنان که دیدیم چنین اجماعی، صحت ندارد و اندیشمندان مشهوری از امامیه برخلاف این دیدگاه هستند.

۶. تصدیق قلبی و اقرار زبانی و عمل: بر این اساس، ایمان آمیزه‌ای از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل با اعضاست. این دیدگاه از برخی از روایات اتخاذ شده است که رسول خدا^ص فرمود: «ایمان همان عقد قلبی، گفتار با زبان و عمل با جوارح است». برخی از خوارج، حشویه و برخی از امامیه از این دیدگاه جانبداری کرده‌اند.

۲. دیدگاه علامه طباطبایی درباره ایمان

اکنون باید دید که دیدگاه علامه طباطبایی، با کدام یک از دیدگاه‌های پیش‌گفته سازگار و همخوان است. برای روشن شدن این مسئله، دیدگاه علامه را درباره ایمان در قالب چهار بخش اصلی تبیین خواهیم کرد: نخست، عباراتی را از وی درباره تعریف ایمان نقل؛ و سپس مسئله شدت و ضعف در ایمان را مطرح خواهیم کرد؛ آن‌گاه رابطه ایمان را با برخی مقولات دیگر سنجیده و درنهایت رابطه ایمان با عقل را مورد بررسی قرار

خواهیم داد.

۱-۲. تعریف ایمان

علامه طباطبایی بحث درباره ایمان را با بررسی لغوی واژه «ایمان» آغاز می‌کند و می‌نویسد: «ایمان» از ماده «امن» گرفته شده است؛ از این رو نوعی امنیت بخشی در آن نهفته است و ظاهراً مناسبت آن، این است که فردی که ایمان می‌آورد در واقع به آنچه که ایمان آورده، نوعی امنیت و مصونیت از شک که آفت اعتقاد است، می‌بخشد (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۵). همچنان‌که این تعبیر نشان می‌دهد، در اینجا فرد ایمان آورنده است که به متعلق ایمان، ایمنی می‌بخشد؛ زیرا به آن، مصونیت از شک می‌دهد. با این حال، این رابطه دوسویه است؛ در واقع، ایمان فرد نیز به وی ایمنی (خواه اعتقادی یا ایمنی روانی) می‌بخشد.

علامه طباطبایی پس از بحث لغوی که در مباحث علمی و فلسفی چندین راه‌گشا نیست، به بحث درباره تعریف اصطلاحی آن می‌پردازد. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، تعبیر وی درباره تعریف «ایمان»، از محتوا و نظام یکسانی برخوردار نیست؛ بلکه وی در موارد گوناگون، تعبیر گوناگونی در تعریف ایمان مطرح می‌کند. تنوع این تعبیر به گونه‌ای است که در نگاه نخست، کشف دیدگاه وی را بسیار مشکل می‌گرداند و گاه حتی ایهام تعارض در عبارات ایشان به ذهن می‌رسد. اما با تبیینی که ارائه خواهیم کرد، این تعارض از بین خواهد رفت. در اینجا، نخست، تعبیر ایشان را ذکر و آن‌گاه به بررسی دیدگاه ایشان درباره ماهیت ایمان خواهیم پرداخت:

الف) الایمان تمکن الاعتقاد فی القلب: (ایمان عبارت است از قرار گرفتن اعتقاد در قلب آدمی) (همان).

ب) ایمان عبارت است از تصدیق همراه با التزام عملی (همان، ج ۱۸، ص ۲۶۲).

ج) حقیقت ایمان این است که قلب انسان به خدا تعلق گیرد و حقیقت شرک این است که قلب انسان به غیر خدا تعلق بگیرد (همان، ج ۱۱، ص ۲۷۶).

د) ایمان که امری قلبی است، اعتقاد و اذعان باطنی است به گونه‌ای که عمل جوارح بر آن مترتب شود (همان، ج ۱۶، ص ۳۱۴).

ه) ایمان به یک امر عبارت است از علم به آن همراه با التزام عملی به آن؛ بنابراین اگر

التزام نباشد، ایمان نخواهد بود، هرچند که علم به آن باشد (همان، ج ۱۸، ص ۱۵۸).
(و) «الایمان بالله هو العقد علی توحیده و ما شرع من الدین و الایمان بالرسول هو العقد علی کونه رسولاً مبعوثاً من عند ربه، امره امره و نهیه نهیه و حکمه حکمه، من غیر ان یکون له من الامر شیء» (همان، ج ۱۵، ص ۱۴۵).

تعبیر فوق برداشت‌های مختلفی را به ذهن می‌رساند؛ مثلاً ظاهر تعبیر دوم نشان‌دهنده آن است که از نظر ایشان، التزام عملی در ایمان دخالت دارد و جزئی از آن به شمار می‌رود؛ و تعبیر پنجم بیانگر آن است که از نظر علامه، ایمان همان علم به متعلق ایمان به همراه التزام عملی به آن است؛ از این رو با توجه به تعبیر دوم و پنجم، نظر علامه در زمره دیدگاه ششم یا دوم قرار دارد؛ اما تعبیر اول و سوم، دیدگاه وی را در زمره دیدگاه چهارم قرار می‌دهد. از این رو پرسشی که مطرح می‌شود این است که به هر حال مقصود علامه از «ایمان» چیست؟ آیا از نظر وی «ایمان» امری لسانی است یا عملی یا قلبی؟ همچنان که ظاهر عبارات نشان می‌دهد تعبیر مزبور به گونه‌ای است که در نگاه نخست، تعلق دیدگاه ایشان را به یکی از دیدگاه‌های پیش گفته در ماهیت ایمان منع می‌کند و برداشت واحد از نظر وی را ممتنع می‌سازد. شاید همین امر باعث شده است که برخی (ر.ک: امید، ۱۳۷۳، ص ۷۸-۵۵) بدون تفسیر و تبیین قاطع و روشن از دیدگاه علامه طباطبایی درباره سرشت «ایمان»، صرفاً ترجیح دهند که به نقل سخنان و تعبیر ایشان بسنده کنند و آن‌گاه به برشماری عناصر ایمان از دیدگاه وی بپردازند. در حالی که باز این سؤال بی‌پاسخ می‌ماند که دیدگاه علامه بالأخره در کدام دسته می‌گنجد و از نظر وی ایمان چه سرشتی دارد. از سوی دیگر، بعضی (ر.ک: <http://shahrudi.parsiblog.com>) با دیدن برخی تعبیر نظیر تعبیر (ب) و (د) نتیجه گرفته‌اند که از نظر علامه، ایمان فقط اعتقاد قلبی و معرفت باطنی و اقرار به زبان نیست؛ بلکه التزام در عمل هم می‌باشد. این‌گونه برداشت‌ها ناشی از تشتت تعبیر علامه است که در نگاه نخست، باعث برداشت‌های گوناگون و گاه متناقضی از دیدگاه وی می‌گردد.

از نظر نگارنده توجه به یک نکته مهم، هم هر دو برداشت فوق را رد و هم این تناقضات را برطرف می‌کند. این نکته عبارت است از اینکه علامه طباطبایی با دو نگاه متفاوت به بیان مفهوم و سرشت «ایمان» پرداخته است و این دو نگاه متفاوت، باعث

صدور تعابیر متفاوت و گاه متعارضی از وی شده است: وی گاه به ماهیت و سرشت ایمان نظر دارد و گاه به لوازم و نشانه‌هایی که به تبع ایمان صادر می‌شوند. در واقع، در بسیاری از این تعابیر، نظر به بحث هستی‌شناختی و ماهیت «ایمان» ندارد؛ بلکه صرفاً لوازم آن را در نظر دارد. با توجه به این نکته می‌توان گفت که علامه با لحاظ چیستی و ماهیت «ایمان»، «ایمان» را امری قلبی می‌داند و سایر امور، نظیر شناخت و التزام عملی به متعلق ایمان، را جزء لوازم آن می‌شمارد. از این رو برخی از تعابیر وی (تعبیر شماره الف، ج، د) به سرشت ایمان (بدون لحاظ نشانه‌ها و لوازم آن) مربوط است و برخی دیگر (تعبیر شماره ب، ه، و) به ایمان با توجه به لوازم و نشانه‌های آن باز می‌گردد. بنابراین، هرچند که علامه بر التزام عملی تأکید می‌کند، نباید دیدگاه ایشان را در زمره دیدگاه‌هایی قرار دهیم که عمل را در ماهیت ایمان شرط می‌دانند. درست است که وی در تعبیر پنجم، ایمان به یک امر را عبارت از علم به آن همراه با التزام عملی به آن می‌داند و تصریح می‌کند که اگر التزام نباشد، حتی در صورتی که علم به آن موجود باشد، ایمانی نخواهد بود و این تأکید، ظاهراً نشان‌دهنده آن است که عمل در تحقق ایمان دخیل است. اما به نظر نگارنده، با توجه به تعبیرها و بحث‌های دیگر علامه، مقصود وی نمی‌تواند این برداشت ظاهری باشد. حقیقت ایمان در واقع عبارت است از همان تصدیق قلبی. از این رو از نظر علامه التزام عملی در ماهیت آن و در تحقق اصل ایمان دخالتی ندارد. علاوه بر توضیحی که دادیم نکات زیر را می‌توان در اثبات درستی این برداشت، ذکر کرد:

۱. چنان‌که گفتیم خود علامه در برخی تعبیرها، ایمان را به تصدیق قلبی تعریف می‌کند؛ مثلاً در تعبیر نخست تصریح می‌کند که ایمان عبارت است از قرار گرفتن عقیده در قلب. در تعبیر سوم می‌گوید حقیقت ایمان، امری قلبی است؛ و هرچند که در ادامه ترتب عمل به آن را اضافه می‌کند، اما این ترتب عمل، در واقع نشانه تحقق ایمان است نه جزء ماهیت آن؛ همچنان‌که در تعبیر ششم نیز از ایمان به «عقد بر توحید و دین خدا» تعبیر می‌کند و «عقد بر توحید»، صریحاً نشان‌دهنده این است که ایمان، اعتقاد قلبی است.

۲. علامه در ذیل آیه چهار بقره تصریح می‌کند که فراوان اتفاق می‌افتد که انسان به

چیزی ایمان می‌آورد، ولی برخی از لوازم آن را فراموش کرده، آنچه را که منافات با ایمان دارد به جا می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۶). این سخن نشان‌گر آن است که اولاً حقیقت ایمان، امری قلبی است و عمل جزء لوازم و نشانه‌های آن محسوب می‌شود؛ ثانیاً به تصریح علامه، اگر احیاناً عمل به لوازم ایمان وجود نداشته نباشد، ایمان از بین نمی‌رود؛ در حالی که اگر عمل جزء سرشت و ماهیت ایمان می‌بود، با نبود عمل، ایمان هم از میان می‌رفت؛ بنابراین روشن می‌شود که نباید در سرشت ایمان، التزام به عمل را بگنجانیم؛ یعنی ممکن است گاه ایمان باشد ولی برخی لوازم آن فراموش شود. نکته دیگر آنکه اگر تفسیر نگارنده از این سخن علامه پذیرفته نشود، این سخن وی با تعبیر پنجم ایشان، این سخن که اگر التزام عملی نباشد ایمان نخواهد بود، متعارض می‌شود؛ و فقط همین توجیه ماست که این تعارض را رفع می‌کند.

۳. از آیاتی نظیر «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات» (هود: ۲۳) به دست می‌آید که عمل جزو ایمان نیست؛ زیرا اگر چنین بود، عطف عمل صالح بر ایمان، تکرار مخل می‌شد. همچنان که فخر رازی نیز می‌گوید با توجه به آیه «ان الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم» (انعام: ۸۲) باید گفت اگر عمل جزو ارکان ایمان باشد، با توجه به آنکه ظلم، ترک طاعت و مرتکب شدن گناه است، محتوا و مضمون آیه چنین خواهد بود: «آنان که ایمان آوردند و ایمان نیاوردند!» (فخر رازی، ج ۲، ص ۲۵). در کلمات علامه نیز اشاراتی دیده می‌شود که مؤید این برداشت است؛ مثلاً وی تصریح می‌کند که عمل به مقتضای ایمان، ایمانی است که در دین مطرح شده است: «ایمانی که «متعلق دعوت دین است» عبارت است از التزام به آنچه که مقتضای اعتقاد حق به خدا، پیامبران، آخرت و به آنچه که پیامبران آورده» (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۹۸). همچنان که جمله توصیفی «که متعلق دعوت دین است» نشان می‌دهد، مقصود ایشان از گنجاندن عمل در ایمان، ایمانی است که متعلق دعوت دین می‌باشد؛ بنابر این در این گونه موارد، نگاه ایشان به ایمان، به صورت مطلق نیست بلکه به ایمان مورد خواست دین است.

۴. وانگهی، هم ریشه لغوی واژه «ایمان» و هم تحلیل روان‌شناختی، این نکته را ثابت می‌کند که ایمان امری قلبی است و نمی‌توان عمل را جزء سرشت آن دانست. بنابر این، دیدگاه‌هایی که عمل را اصل یا جزء ماهیت عمل می‌شمارند، اساساً نادرست

هستند و اینکه در روایات، تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به جوارح، توأمان در ایمان ذکر شده‌اند، ناظر به ماهیت ایمان نیست؛ بلکه لوازم و شرایط تکمیلی و نشانه‌های ایمان را بیان می‌دارند. در واقع اقرار زبانی، نشانه و اعلام رسمی ایمان برای سایر اعضای جامعه است و کارهای نیکی که مؤمن انجام می‌دهد تجلی نشانه‌های ایمان است. برای روشن‌تر شدن این نکته تصور کنید که فردی با دیدن آیات و نشانه‌های الهی یا با شنیدن استدلال‌های عقلی، در دل خدا را تصدیق می‌کند؛ ولی به هر دلیلی وقتی برای انجام، حتی یک عمل صالح را پیدا نمی‌کند و پیش از اقدام به کارهای مورد اقتضای شرع می‌میرد، به نظر می‌رسد که از نظر عقل و شرع، شکی در ایمان داشتن وی نیست و خداوند او را به بهشت خواهد برد؛ در حالی که اگر عمل جزء سرشت ایمان باشد، نباید ایمان او تحقق می‌یافت. همچنین اگر اقرار زبانی را جزء ماهیت ایمان بدانیم، باید کسانی را که لال هستند و نمی‌توانند سخنی بگویند یا کسانی را که پیش از به زبان آوردن ایمانشان مرده‌اند، بی‌ایمان تلقی کنیم؛ زیرا به هر حال، اقرار زبانی که جزء ماهیت ایمان است تحقق نپذیرفته است و در نتیجه، ایمانشان تحقق نیافته است. ممکن است گفته شود که چنین مواردی به تصریح خود شرع، استثناء هستند؛ اما باید گفت این بحث، بحثی هستی‌شناختی است و عقل نمی‌پذیرد که شرع درباره چیزی که هنوز تحقق نیافته، بگوید که تحقق یافته است؛ چرا که این سخن، چیزی جز تناقض‌گویی نیست.

با توجه به نکات فوق، باید پذیرفت که ایمان از نظر علامه طباطبایی، امری قلبی است و اقرار زبانی و عمل به متعلق آن، در تحقق آن شرط نیست. در ادامه بحث، رابطه ایمان را با برخی عناصر دیگر خواهیم سنجد. در این سنجش، تفسیر ما از دیدگاه علامه بیشتر و بیشتر روشن خواهد شد.

۲-۲. شدت و ضعف در ایمان

بر اساس دیدگاه علامه، اختلاف مراتب و تفاوت درجات در ایمان، از جمله امور ضروری‌ای است که هرگز قابل شک و تردید نیست. وی می‌نویسد این دیدگاه، دیدگاه بیشتر علماست و آیات و روایاتی هم مؤید آن است؛ نظیر آیه «لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم»

و نیز روایاتی از اهل بیت β که دلالت بر این دارند که ایمان دارای مراتب است (همان، ج ۱۸، ص ۲۶۰).

علامه در ادامه بحث درباره ایمان، به تحلیل و بررسی سایر دیدگاه‌ها درباره ایمان می‌پردازد: برخی نظیر ابوحنیفه و امام الحرمین معتقد شده‌اند که «ایمان» زیادت و نقصان نمی‌پذیرد و استدلال‌شان این است که «ایمان» اسم است برای اشاره به تصدیقی که به حدّ جزم و قطع رسیده باشد و این چیزی است که زیادت و نقصان در آن قابل تصور نیست و صاحب این تصدیق اگر به تصدیقش، طاعات یا معاصی را ضمیمه کند تصدیقش به حال خود باقی مانده و هرگز تغییر نمی‌کند.

این عالمان، آیاتی را که بر شدت و ضعف‌پذیری ایمان دلالت می‌کند به چند صورت تأویل کرده‌اند:

۱. مقصود از زیادت و نقصان، در واقع توالی اجزای ایمان بدون هیچ‌گونه فاصله و یا توالی اجزای ایمان با فاصله‌های اندک است. توضیح آن‌که: ایمان عرضی است که به شخصه باقی نمی‌ماند؛ بلکه در هر لحظه تجدید می‌شود. منتهی فاصله تجدیدشدن و لحظه‌ها متفاوت است؛ مثلاً در مورد پیامبر این تجدید و توالی اجزای ایمان بدون هیچ‌گونه فاصله‌ای رخ می‌دهد، اما در مورد دیگران با فاصله‌های کم یا زیاد واقع می‌شود؛ بنابراین مقصود از ایمان زیاد، ایمانی است که فاصله توالی اجزای آن اندک است و مقصود از ایمان کم، ایمانی است که فاصله مزبور زیاد است. نظیر آنکه گفته شود به یک سرزمین باران می‌بارد ولی موسم باران در شمال زیاد است. مقصود از این سخن این نیست که در شمال، همواره و پشت سرهم از آسمان باران می‌بارد؛ بلکه مراد این است که فاصله بارش‌های باران، خیلی کم است.

۲. ایمان کثرت دیگری هم دارد و آن کثرت به اعتبار متعلق ایمان است؛ یعنی کثرت چیزهایی که به آنها ایمان می‌آوریم. در واقع از آنجاکه احکام و شرایع دین به طور تدریجی نازل می‌شده و مؤمنان هم به همین ترتیب ایمان می‌آوردند و عدد احکام به مرور زمان زیاد می‌شده، ایمان مومنان هم به تدریج زیاد می‌شده است پس مراد از زیادت ایمان، زیادت عددی است (همان).

علامه طباطبایی به دلایل زیر این تأویل‌ها را ضعیف می‌داند:

الف) اینکه می‌گویند «ایمان» اسم برای تصدیق جازم است، درست نیست؛ بلکه «ایمان» اسم است برای تصدیق جازمی که همراه با التزام باشد (چنان‌که بیان شد)؛ مگر آنکه مقصود آنها از تصدیق، علم همراه با التزام باشد.

ب) اینکه می‌گویند این تصدیق با زیادت و نقصان تفاوت پیدا نمی‌کند ادعای بدون دلیل، بلکه مصادره به مطلوب (قراردادن عین مدعا به‌عنوان دلیل) است. مبنای این سخن این است که ایمان، عرضی است و بقای آن به گونه تجدد امثال است و این فایده‌ای به حال‌شان ندارد؛ چرا که برخی ایمان‌ها به گونه‌ای هستند که تند باد حوادث هرگز حرکت‌شان نمی‌دهد و برخی ایمان‌ها نیز با اندک علتی و با سست‌ترین شبهه‌ای از بین می‌روند و دلیل این امر را نمی‌توان با تجدد امثال و کمی یا زیادی فاصله‌ها توجیه کرد، بلکه باید آن را به قوت و ضعف ایمان مستند دانست؛ خواه قایل به تجدد امثال باشیم یا نه؛ علاوه بر اینکه مسئله تجدد امثال در جای خود ابطال شده است.

و اینکه گفته‌اند: «خواه اطاعت، ضمیمه تصدیق شود یا گناه، هیچ تأثیری در تصدیق صاحب تصدیق نمی‌گذارد»، درست نیست؛ چرا که قوی‌شدن ایمان، با مداومت در طاعات و ضعیف‌شدن آن، با ارتکاب گناهان، تردید بردار نیست. همین قوت و ضعف اثر، کاشف از قوت یا ضعف مبدأ آن است: «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (فاطر: ۱۰) و «ثم کان عاقبة الذین اساءوا السواءى ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یستهزئون» (روم: ۱۰)

اما تأویلی که از آیات کردند نیز درست نیست؛ چرا که لازمه تأویل اول آنها این است که کسانی که ایمانشان اندک است و هنوز کامل نشده - یعنی کسانی که در قلبشان، فاصله‌هایی که خالی از ایمان است وجود دارد - هم مؤمن باشند و هم کافر - کافر با در نظر گرفتن فترت و فاصله در ایمانشان و مؤمن به دلیل آنکه قبلاً ایمان داشتند و ایمانشان، تجدید شده بود - و این چیزی است که در قرآن هیچ‌گونه مؤید و اشاره‌ای بر آن نمی‌توان یافت (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۶۰-۲۶۱).

البته برخی آیات نظیر «و لایؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون» (یوسف: ۱۰۶) در این زمینه ممکن است بر نظر علامه اشکال وارد شود؛ اما علامه پاسخ می‌دهد که این‌گونه آیات به تأیید دیدگاه وی نزدیک‌تر است - یعنی شدت و ضعف‌پذیر بودن ایمان - چرا

که مدلول آنها این است که آنها در آن حال که مشرک‌اند مؤمن هستند. پس ایمان آنها نسبت به شرک محض، ایمان است و نسبت به ایمان محض، شرک است و معنای زیادت و نقصان‌پذیر بودن ایمان هم همین است (همان، ص ۲۶۱).

دومین تأویل این بود که زیادت و نقصان ایمان، به دلیل زیادت و نقصان متعلق ایمان است و علت زیادت و نقصان ایمان، زیادت و نقصان متعلق آن است. علامه در پاسخ این تأویل می‌گوید اگر مقصود از آیه «لizardادوا ایماناً مع ایمانهم» این معنا بود، مناسب‌تر این بود که بفرماید زیاد شدن ایمان را در این آیه، هدف تشریح احکام زیاد قرار می‌دادیم نه هدف و غایت انزال سکینه و آرامش در قلوب مؤمنین.

برخی دیگر (آلوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۲۶، ص ۹۳) زیاد شدن ایمان در این آیه را زیاد شدن اثر آن، که همان نورانیت قلب است، دانسته‌اند. اما علامه این وجه را نیز رد می‌کند؛ چراکه زیاد و قوی شدن اثر، فرع بر زیاد و قوی شدن مؤثر است. بنابراین معنا ندارد که یکی از دو امر متساوی، اثری بیشتر از دیگری داشته باشد؛ یعنی اثر ایمان بعد از حصول سکینه قلبی - که با ایمان قبل از حصول سکینه، از هر جهت مساوی است - بیشتر باشد.

برخی دیگر (ر.ک: همان، ص ۹۲) گفته‌اند ایمانی که در آیه شریفه «لizardادوا ایماناً مع ایمانهم» حرف «مع» بر آن داخل شده، ایمان فطری است و ایمانی که پیش از آن ذکر شده، ایمان استدلالی است و معنای جمله این است که: ما بر قلب‌هایشان سکینه و آرامش نازل کردیم تا بر ایمان فطری خود، ایمان استدلالی بیفزایند. علامه این توجیه را نیز رد می‌کند: این توجیه، ادعایی بدون دلیل است. وانگهی، ایمان فطری نیز ایمان استدلالی است و متعلق علم و ایمان، به هر حال امری نظری است نه بدیهی (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۶۱).

برخی نظیر فخر رازی گفته‌اند که نزاع در اینکه آیا ایمان، زیادت و نقصان می‌پذیرد؛ نزاعی لفظی است. کسانی که زیادت‌پذیری و نقصان‌پذیری ایمان را رد می‌کنند مقصودشان اصل ایمان، یعنی تصدیق، است؛ به تعبیر دیگر، تصدیق را قابل زیاد و کم‌شدن نمی‌دانند و این نکته درستی است؛ چرا که تصدیق، قابل کم و زیاد شدن نیست و کسانی که کم و زیاد شدن ایمان را می‌پذیرند مقصودشان سبب ایمان است یعنی

کارهای درست که با زیاد شدنشان، ایمان هم افزایش می‌یابد و این مطلب هم درست است. علامه طباطبایی این توجیه فخر رازی را رد می‌کند: اولاً در این سخن، خلط بین تصدیق و ایمان انجام یافته، ایمان، تصدیق همراه با التزام است نه صرف تصدیق-چنان که گذشت؛ ثانیاً نسبتی که فخر رازی به گروه دوم داد و گفت که منظور آنها زیادت در اصل ایمان نیست بلکه زیادت در اعمال و کارهاست، درست نیست؛ چراکه این گروه به شدت و ضعف در اصل ایمان معتقدند و معتقدند هر یک از علم و التزام که ایمان از آن دو تشکیل می‌شود، قابل شدت و ضعف‌اند؛ ثالثاً، به میان کشیدن پای اعمال در نزاع درست نیست؛ زیرا نزاع و بحث در یک امر، غیر از نزاع در اثری است که از آن به دست می‌آید و هیچ‌کس در این نکته نزاعی ندارد که کارهای شایسته و نیک، کم و زیاد می‌پذیرد و حتی با تکرار یک عمل هم زیاد می‌شود (همان، ص ۲۶۱-۲۶۲). نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم این است که در همه این نزاع‌ها درباره شدت و ضعف‌پذیری ایمان، مقصود علامه از ایمان، ایمان مورد نظر دین است نه ایمان به صورت مطلق که از نظر وی همان عقد قلبی است.

۲-۳. رابطه ایمان با مقولات دیگر

دومین گام در تبیین دیدگاه علامه بررسی رابطه ایمان با مقولات دیگر است. در اینجا رابطه ایمان را به‌ویژه با مقوله علم، اختیار، اسلام و شرک خواهیم سنجید و در ضمن آنها به مباحث گوناگون دیگری هم وارد خواهیم شد.

۱-۲-۳. ایمان، علم و اختیار

همچنان که گذشت، از تعابیر علامه به دست می‌آید که ایشان ایمان را مجرد علم نمی‌داند؛ بلکه باید عقد قلبی به محتوا و مقتضای آن باشد؛ به دلیل آیاتی که از کفر و ارتداد افرادی خبری می‌دهد که با علم به انحراف خود، کافر و مرتد شدند: «ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبیین لهم الهدی» (محمد: ۳۲) و «جحدوا بها و استیقنتها انفسهم» (نمل: ۱۴) و «و اضله الله علی علم» (جاثیه: ۲۳). بر اساس این گونه آیات، برخی از انسان‌ها به چیزی یقین و یا علم پیدا می‌کنند، ولی با این حال کافر تلقی

می‌شوند. بنابراین مجرد علم به یک چیز و یقین به حق بودن آن، در حصول ایمان و مؤمن شدن فرد کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید عقد قلبی یا اعتقاد قلبی نیز پیدا کند. از این رو کسی که علم داشته باشد که خداوند تعالی، یگانه است و جز او خدایی نیست و به مقتضای این علم ملتزم شود؛ یعنی تنها او را پرستش کند، مؤمن خواهد بود؛ ولی اگر علم داشته باشد ولی ملتزم به مقتضای آن نبوده، هیچ عملی که نشان‌دهنده عبودیت و پرستش است به جا نیاورد، عالم است ولی مؤمن نیست (همان، ص ۲۵۹). علاوه بر این، کسی که هم علم دارد و هم عمل - نظیر منافق - به دلیل آنکه در قلب خود ایمان ندارد و به تعبیر علامه عقد قلبی ندارد، مؤمن تلقی نمی‌شود؛ بنابراین، روشن می‌شود که گوهر و بن‌مایه ماهیت ایمان، همان عقد قلبی است.

علامه پس از آنکه دین را سنت عملی‌ای می‌داند که مبتنی است بر اعتقاد در امور هستی و انسان، می‌نویسد این اعتقاد، علم نظری نیست؛ چرا که علم نظری به دنبالش عمل را در پی ندارد. ایمانی که متعلق دعوت دین است عبارت است از التزام به آنچه که مقتضای اعتقاد حق به خدا و پیامبران و آخرت و به همه آموزه‌های پیامبران می‌باشد. وی این ایمان را علم عملی می‌داند ... و علم عملی بر اساس قوی یا ضعیف بودن انگیزه‌ها، شدت و ضعف می‌پذیرد و اگر انگیزه قوی نباشد یا انگیزه‌های قوی‌تر دیگری پیش آید عمل ترک می‌شود ... از همین جا روشن می‌شود که ایمان به خدا در صورتی تأثیرگذار است و آثار خود، نظیر اعمال صالح و صفات خوب (خشوع، اخلاص و ...) را در پی دارد که انگیزه‌های باطل و وسوسه‌های شیطانی بر آن غالب نشود و به تعبیر دیگر، ایمان در صورتی تأثیرگذار است که مقید به حالتی نباشد. مؤمن تنها در صورتی ایمان مطلق دارد که کارهایش بر طبق مقتضای ایمانش، نظیر خشوع در عبادت و دوری از لغو و ... باشد (همان، ج ۱۵، ص ۹۸).

از همین جا این دیدگاه باطل می‌شود که گفته‌اند: ایمان عبارت است از مجرد علم و تصدیق؛ چراکه گفتیم علم گاه با کفر جمع می‌شود و نیز بطلان این دیدگاه ظاهر می‌شود (آلوسی، ۱۴۰۲ق، ج ۲۶، ص ۹۲ - ۹۳) که گفته‌اند ایمان عبارت است از عمل؛ چرا که عمل، گاه با نفاق هم جمع می‌شود؛ منافق عمل دارد و چه بسا که به حق به گونه‌ای روشن، علم هم داشته باشد، اما به هر حال ایمان ندارد (همان، ج ۱۸، ص ۲۵۹).

با توجه به مطالب گذشته و با توجه به برخی تعبیر صریح علامه، به نظر می‌رسد که ایمان از نظر ایشان، فعلی اختیاری است: انسان در ایمان آوردن یا کفر ورزیدن مختار است. از نظر علامه، ایمانی که از روی اختیار نباشد، فایده‌ای ندارد (همان، ج ۱۳، ص ۳۳۲). علامه با توضیح درباره آیاتی که به ایمان اضطراری برخی افراد می‌پردازد، این‌گونه ایمان‌ها را ایمانی تلقی می‌کند که به دارنده آن، فایده‌ای نمی‌رساند زیرا همچنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اعتقاد و ایمان، اموری قلبی هستند و در مورد آنها اجبار و اکراه جاری نمی‌شود و این بر خلاف کارهای ظاهری و افعال و حرکات بدنی است که ممکن است اکراه و اجبار در مورد آنها تأثیرگذار باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۷، ذیل آیه ۱۵۸ سوره انعام و ذیل آیه ۲۹ سوره کهف). اما توجه داشته باشید این ایمانی که علامه آن را اختیاری می‌داند، ایمان مورد دعوت و خواست دین است، نه ایمان به صورت مطلق. در واقع، وقتی که این ایمان درونی اظهار نشود و به مقتضای آن عمل نشود، از نظر دین پذیرفته نیست.

۲-۳-۲. رابطه ایمان، اسلام و مراتب ای مان

علامه به همین دلیل که ایمان قابل شدت و ضعف است، تصریح می‌کند که ایمان با اسلام کامل می‌شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۳-۱۱۴) و برای ایمان و اسلام مراتبی را معتقد است که در ادامه، به آن خواهیم پرداخت (همان، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۸).

«اسلام»، «تسلیم» و «استسلام» هر سه به یک معنا هستند و آن اینکه یکی از دو شیء و یا دو کس نسبت به دیگری به گونه‌ای باشد که هرگز او را نافرمانی نکند و به کنار نهد. بنابراین اسلام یا تسلیم انسان نسبت به خدا، به معنای انقیاد و پذیرش هر چیزی است که از جانب خدا وارد می‌شود؛ اعم از حکم تکوینی (قضا و قدر) یا حکم تشریحی (امر و نهی و...). از همین رو ویژگی اسلام در افراد، بر حسب شدت و ضعف امور وارد بر آنها و آسانی و سختی پیش آمدها مختلف می‌شود. از این رو «اسلام» نیز همانند «ایمان» دارای سلسله مراتب و شدت و ضعف است. علامه طباطبایی مراتب اسلام را در قیاس با مراتب ایمان مورد بحث قرار می‌دهد و در ذیل هر یک از مراتب اسلام، مراتب ایمان را ذکر می‌کند:

۱. مرتبه اول اسلام، پذیرش ظواهر امر و نهی از طریق ادای شهادتین در زبان است، خواه توافق قلبی هم داشته باشد یا نه. خداوند می‌فرماید: «و قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لم يدخل الايمان في قلوبكم» (ر.ک: تفسیر آیه ۱۴ سوره حجرات).

پس از اسلام به این معنا، اولین مرتبه ایمان قرار دارد که عبارت است از اذعان قلبی به مضمون شهادتین به طور اجمالی و لازمه آن، عمل به غالب فروع است (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۰۳). همچنان‌که پیداست علامه، در اینجا عمل را لازمه ایمان می‌داند نه نهفته در گوهر آن.

۲. مرتبه دوم اسلام به دنبال مرتبه اول ایمان است، یعنی تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به بیشتر اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال نیکی که بعد از آن می‌آید، هرچند که امکان تخطی در برخی موارد هست: «و الذين آمنوا بآياتنا و كانوا مسلمين» (زخرف: ۶۹) و «يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة» (بقره: ۲۰۸) پس به حکم این آیات یک مرتبه از اسلام هست که پس از ایمان پیدا می‌شود و این غیر از اسلام مرتبه اول است (همان، ج ۱، ص ۳۰۱).

پس از این مرتبه از اسلام، مرتبه دوم ایمان قرار دارد و آن عبارت است از اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی؛ خداوند می‌فرماید: «انما المؤمنون الذين آمنوا بالله و رسوله ثم لم يرتابوا و جاهدوا في سبيل الله باموالهم و انفسهم اولئك هم الصادقون» (حجرات: ۱۵) و «يا ايها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم، تؤمنون بالله و رسوله و تجاهدون في سبيل الله باموالكم و انفسكم» (صف: ۱۱) این آیه مؤمنان را به داشتن ایمان راهنمایی می‌کند بنابراین ایمان دوم غیر از ایمان اول است.

۳. مرتبه سوم اسلام، به دنبال مرتبه دوم ایمان می‌آید. نفس انسان وقتی که با ایمان مذکور [مرتبه ۲] انس گرفت و خود را با ویژگی‌های آن آراست، سایر قوای انسان مطیع نفس انسان می‌شوند و انسان به‌گونه‌ای می‌شود که خدا را چنان پرستش می‌کند که گویی او را می‌بیند و در باطن خود آنچه که منقاد امر و نهی او نباشد یا با قضا و قدر الهی ناراحت شود پیدا نمی‌کند: «فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت و يسلموا تسليماً» (نساء: ۶۵).

پس از این مرتبه از اسلام، مرتبه سوم ایمان قرار دارد: «قد افلح المومنون ... و الذین هم عن اللغو معرضون» (مومنون: ۳) و از همین قبیل است آیه: «اذ قال له ربه اسلم قال اسلمته لرب العالمین» و ممکن است گاه مرتبه دوم و سوم، یک مرتبه تلقی شوند. اخلاق نیک (رضا و تسلیم، صبر در راه خدا و زهد و ورع کامل و حب و بغض در راه خدا) از لوازم این مرتبه است (همان، ص ۳۰۱-۳۰۲).

۴. مرتبه چهارم اسلام به دنبال مرتبه سوم ایمان می‌آید. با تحقق مرتبه سوم ایمان، انسان به وظیفه عبودیت خود عمل می‌کند و خود را در برابر خدا همچون مملوک و بنده می‌بیند و حال خود را در برابر پروردگارش همانند حال بنده مملوک با مولایش می‌بیند؛ چرا که به نحوی شایسته مشغول ادای وظایف عبودیت است و عبودیت شایسته همان تسلیم صرف بودن در برابر چیزی است که مولایش خواسته و دوست دارد و می‌پسندد. البته این امر درباره خدا و انسان عظیم‌تر است چرا که مالک حقیقی خداست و انسان هیچ استقلالی، چه ذاتی یا وصفی ندارد. پس از تحقق این مرتبه از ایمان، اسلام مرتبه چهارم فرا می‌رسد و این مرتبه هنگامی فرا می‌رسد که انسان چه بسا که مشمول عنایت ربانی شود و این معنا برای او مشهود شود که ملک، تنها برای خداست و هیچ چیزی غیر خدا، نه مالک خودش است و نه مالک چیزی دیگر؛ مگر آنکه خداوند مالکیت داده باشد. این امر، موهبتی از جانب خدا و افاضه الهی است و اراده انسان در آن تأثیری ندارد و شاید آیه «ربنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امة مسلمة لک و ارننا مناسکنا...» اشاره به همین مرتبه از اسلام باشد. زیرا اینکه خدا می‌فرماید: «اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمین...» ظاهر در این است که این امر، امر تشریحی است نه تکوینی؛ و ابراهیم (ع) به خاطر اجابت دعوت خدا و امتثال امر او به اختیار خود مسلم شد (تسلیم خدا شد). روشن است که این دستور «اسلم» از اوامری است که در اوایل کار ابراهیم (ع) به او نازل شد؛ بنابراین، اینکه حضرت ابراهیم (ع) در اواخر عمرش از خدا برای خود و فرزندش اسماعیل، تقاضای اسلام و ارائه مناسک می‌کند تقاضا از چیزی است که زمانش به دست او نیست یا تقاضای ثبات قدم در چیزی است که پس از آن، مرتبه چهارم ایمان قرار دارد که همان عبادت است. این حالت، همه وجود آدمی و همه احوال و افعال آدمی را فرا می‌گیرد: «الآن اولیاء الله

لاخوف عليهم و لاهم يحزنون الذين آمنوا و كانوا يتقون» (یونس: ۶۲)؛ چون این مؤمنان که در آیه ذکر شده‌اند، باید بر این یقین باشند که غیر از خداوند، هیچ کس از خود استقلالی ندارد و هیچ سببی جز به اذن خدا تأثیر ندارد تا اینکه در نتیجه از هیچ امر ناپسندی محزون نشوند و از وقوع هیچ محذور احتمالی نترسند. این همان ایمان مرتبه چهارم است که در قلب کسانی یافت می‌شود که دارای اسلام مرتبه چهارم باشند. در واقع مرتبه چهارم ایمان، فراگیر شدن این حالت نسبت به همه هستی آدمی است. وگرنه معنا ندارد که آنها به گونه‌ای باشند که از هیچ چیزی خوفی نداشته باشند و هیچ چیز آنها را محزون نکند (همان، ص ۳۰۲ - ۳۰۳).

مرحوم علامه برای تأیید بیشتر دیدگاه خود در مورد مراتب ایمان و اسلام به روایاتی هم تمسک می‌جوید؛ نظیر این روایت که امام صادق (ع) فرمود: «الایمان من الاسلام بمنزلة الكعبة الحرام من الحرم قد يكون في الحرم و لا يكون في الكعبة و لا يكون في الكعبة حتى يكون في الحرم». از این روایت روشن می‌شود که کسی ایمان دارد حتماً مسلمان هم است ولی این طور نیست که اگر کسی مسلمان باشد حتماً ایمان هم داشته باشد. نظیر این روایت از امام صادق (ع) که فرمود: «الاسلام شهادة ان لا اله الا الله و التصديق برسول الله، به حقت الدماء و عليه جرت المناكح و الموارث و على ظاهره جماعة الناس، و الايمان الهدى و ما يثبت في القلوب من صفة الإسلام». از این روایت نیز برتری ایمان نسبت به اسلام کاملاً پیداست. البته، علامه این دسته از روایات را ناظر به مرتبه اول از اسلام و ایمان می‌داند. روایاتی نظیر روایت زیر را ناظر به مرتبه سوم از اسلام و ایمان می‌داند: از علی (ع) روایت شده که «الاسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين» و نیز از امام صادق (ع) روایت شده که «لوان قوماً عبدوا الله وحده لا شريك له و اقاموا الصلاة و آتوا الزكاة و حجوا البيت و صاموا شهر رمضان ثم قالوا لشيء صبغة الله و صبغة رسول الله الا صنع بخلاف الذي صنع او وجدوا ذلك في قلوبهم، لكانوا بذلك مشركين» (همان، ص ۳۰۶ - ۳۰۷) (یعنی به کاری که خدا کرده یا رسول خدا کرده، اعتراض کنند و بگویند چرا بر خلاف آن را انجام نداده‌اند یا در قلب خود چنین امری را بیابند ...)

علامه روایاتی را که بر ذکر و یادآوری همیشگی خدا تشویق می‌کند و همه حالات و کارهای انسان را به یاد خدا توصیه می‌کند و نیز روایت معروف مربوط به

حارثه بن مالک بن النعمان الانصاری که رسول خدا ﷺ فرمود: کیف انت یا حارثه بن مالک الانصاری؟ و او گفت: یا رسول الله مؤمناً حقاً. سپس حالات عرفانی خود را بیان کرد، ناظر به مرتبه چهارم اسلام و ایمان می‌داند (همان، ص ۳۰۷۸ - ۳۰۸).

وی در ادامه بحث از مراتب ایمان و اسلام می‌گوید که در مقابل هر یک از مراتب اسلام و ایمان، مرتبه‌ای از کفر و شرک قرار دارد. روشن است هر قدر که اسلام و ایمان دقیق‌تر شده و راه و مسیرش باریک‌تر شود، نجات از کفر و شرکی که در مقابل آن است دشوارتر می‌شود (همان، ص ۳۰۸). با این دیدگاه درباره مراتب اسلام و ایمان، بسیاری از مشکلات قابل حل است مثلاً علامه می‌نویسد با توجه به این مطلب روشن است که هیچ مرتبه‌ای از مراتب پایین‌تر اسلام و ایمان، با کفر و شرک در مرتبه بالاتر و ظهور آثار آنها منافات ندارد (بنابراین ممکن است از کسی که در مرتبه حد اقل اسلام و ایمان قرار دارد ریای در عبادت سر بزند و نمی‌توان گفت که او اصلاً مسلمان نیست). علامه طباطبایی، این دو نکته را دو اصل می‌داند که می‌توان نتایج فرعی زیادی از آنها استخراج کرد. با توجه به مراتب اسلام، این سخن علامه، که گاه ایمان با اسلام کامل می‌شود یا اسلام از کمالات ایمان است خالی از ابهام خواهد بود (همان، ص ۳۰۸ و ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴).

در همه این مباحث، علامه، بر قلبی بودن ایمان تأکید می‌کند؛ مثلاً با استفاده از آیه «و قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا و لما یدخل اللایمان فی قلوبکم...» و «انما المومنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا بأموالهم و انفسهم فی سبیل الله...» (حجرات: ۱۵) می‌گوید این آیه نشان می‌دهد که اولاً اسلام عبارت است از تسلیم دین در عمل و ظاهر جوارح؛ ولی ایمان امری است قلبی. ثانیاً ایمان که امری قلبی است اعتقاد و اذعان باطنی است به گونه‌ای که عمل به جوارح بر آن مترتب شود. بنابراین اسلام، تسلیم عملی در برابر دین با به جا آوردن همه تکالیف می‌باشد و ایمان عقد قلب بر دین (اعتقاد قلبی بر دین) است به گونه‌ای که عمل با جوارح، بر آن مترتب می‌شود و مؤمن کسی است که قلب خود را بر دین ببندد و به تعبیر دیگر، اعتقاد قلبی به دین پیدا کند؛ به گونه‌ای که عمل با جوارح بر آن مترتب شود؛ بنابراین هر مؤمنی، مسلمان است ولی عکس آن درست نیست (همان، ج ۱۶، ص ۳۱۴).

علامه طباطبائی علت عدم ایمان اکثر مردم را تعلق خاطر آنها به دنیا و مجذوب شدن به زینت دنیا و غفلت آنها از علم فطری به خدا و آیات او می‌داند و اشتغالات پیچیده زندگی را از اموری می‌داند که به این امر دامن می‌زند (همان، ج ۱۱، ص ۲۷۵ و ج ۷، ص ۱۵۷).

۳-۲-۳. ایمان و شرک

علامه بر اساس مقتضای آیه «و ما يؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون» (یوسف: ۱۰۳) که نشان می‌دهد بیشتر مردم ایمان‌شان همراه با شرک است؛ جمع شدن ایمان و شرک را ممکن و از باب همان دیدگاه خود، مبنی بر شدت و ضعف پذیری این دو می‌داند و می‌نویسد: با اینکه ایمان و شرک، دو امر متقابل هستند و در یک جا جمع نمی‌شوند، انسان گاه دارای هر دوی آنها می‌شود؛ این امر، تنها از این جهت است که این امور از معانی و اموری هستند که فی نفسه قابل شدت و ضعف می‌باشند و از این رو درباره ارتباط با امور گوناگون، مختلف می‌شوند نظیر قرب و بُعد که اگر به صورت مطلق در نظر گرفته شوند هرگز با یکدیگر جمع نمی‌شوند ولی اگر به صورت نسبی در نظر گرفته شوند قابل اجتماع خواهند بود. مثلاً می‌گوییم مکه نسبت به مدینه نزدیک است ولی نسبت به شام دور است. ایمان و شرک به خدا نیز از این گونه امور است؛ در واقع، حقیقت ایمان این است که قلب انسان به خدا تعلق بگیرد و حقیقت شرک این است که قلب انسان به غیر خدا تعلق بگیرد. این دو به لحاظ نسبی و با لحاظ امور گوناگون، اختلاف پذیرند: مثلاً ممکن است انسان به حیات فانی دل بسته و هرگونه حق و حقیقت را به فراموشی بسپارد و از سوی دیگر ممکن است از همه اموری که نفس را از خدا باز می‌دارند قطع نظر کرده با تمام وجود به خداوند توجه داشته باشد و در وجود و ویژگی‌های خود، جز به خدا تکیه نکند. چنان‌که گذشت، میان این دو مرحله، مراتب مختلفی وجود دارد که به لحاظ قرب و بُعد نسبت به یکی از این دو مرحله تفاوت دارند. دلیل این سخن، اخلاق و ویژگی‌هایی است که در انسان هست و مخالف اعتقاداتش می‌باشد. کارهای انسان نیز همین‌طور است؛ مثلاً مشاهده می‌کنیم برخی کسانی را که ادعای ایمان به خدا دارند از هرگونه پیشامد ناگواری که وی را تهدید

می کند، می ترسند، ولی با این حال در زبان می گوید. «لا قوة الا بالله» یا مثلاً به دنبال کسب جاه و عزت از غیر خدا هستند، درحالی که این آیه قرآن را که «ان العزة لله جميعاً» همواره تلاوت می کنند؛ یا مثلاً برای کسب روزی، به هر دری می زنند، در حالی که خداوند ضامن روزی است.

به هر روی، مراد از شرک در آیه «و مایؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون» (یوسف: ۱۰۳) بعضی از مراتب شرک است که با برخی مراتب ایمان جمع می شود؛ این همان شرکی است که در اخلاق اسلامی از آن با عنوان «شرک خفی» یاد می شود (همان، ج ۱۱، ص ۲۷۶).

علامه طباطبایی با توجه به مضمون آیات ۲۹ و ۳۰ سوره کهف «انا اعتدنا للظالمین ناراً ... ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضیع اجر من احسن عملاً» می گوید از آنجاکه در این آیات، عقاب را اثر ظلم و سپس ثواب را در برابر آن، پاداش ایمان و عمل صالح قرار داده، پی می بریم که ایمان خالی و بدون اعمال صالح هیچ ثوابی ندارد و شاید آیه مزبور اشعار به این داشته باشد که چنین ایمانی ظلم است (همان، ج ۱۳، ص ۳۰۵). از اینجا روشن می شود علامه ایمان را امری قلبی می داند، ولی در عین حال تأکید می کند که از نظر دین، ایمان صرف و بدون عمل صالح، فاقد هرگونه ارزشی است. به هر روی، نکته مهم این است که وی در این مباحث، عمل ناشایست را از بین برنده اصل ایمان نمی داند؛ هرچند که از نظر دین، ایمانی مفید است که با عمل همراه باشد.

۴-۲. ایمان و عقل

یکی از مباحثی که در تبیین مسئله ایمان و سرشت آن دخالت مستقیم دارد، بررسی رابطه آن با عقل است. مباحث این بخش از مقاله در دو بحث اصلی می گنجد: نخست تبیین دیدگاه علامه طباطبایی درباره مقصود از عقل؛ و دوم بررسی ادله کسانی که ادراکات و احکام عقلی را معتبر نمی دانند.

درباره بحث نخست، علامه در موارد متعددی، با واسطه یا بی واسطه، به بیان مقصود از «عقل» پرداخته است. وی در برخی تعابیر، مقصود از «عقل» را به گونه ای بیان می کند که به عقل اصطلاحی مورد بحث در فلسفه نزدیک می شود؛ مثلاً، همچنان که در ادامه

خواهیم دید مقصود از «عقل» را چیزی می‌داند که مبدأ تصدیقات کلی و مدرک احکام عام باشد (همان، ص ۴۷-۴۸). اما در برخی تعابیر، معنای عام‌تری از «عقل» را ذکر می‌کند؛ مثلاً در جایی می‌گوید:

مقصود از «عقل» عبارت است از لطیفه‌ای ربانی که انسان به مدد آن به حقیقت اشیاء شناخت پیدا می‌کند و خیر و شر و حق و باطل را از هم تمییز می‌دهد. به مدد عقل است که انسان امور مربوط به مبدأ و معاد را می‌شناسد. این عقل بر حسب شدت و ضعف، دارای مراتبی است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۶).

از برخی تعابیر علامه استفاده می‌شود که مقصود از «عقل» همان معنایی است که درباره فطرت مطرح کرده است. به تعبیر دقیق‌تر، مقصود از عقل در کلام خدا، ادراکی است که با سلامت فطرت برای آدمی به دست می‌آید. علامه بر آن است که فطرت در همه انسان‌ها به یکسان وجود دارد و هیچ انسانی از پذیرش امور فطری و سرشتی خود ابراء نمی‌کند؛ از این رو تصریح می‌کند که از آیات قرآن استفاده می‌شود که عقل آن است که انسان به واسطه آن به سوی حق هدایت شود؛ برای مثال: در ذیل آیه ۱۸ سوره زمر «... و اولئک هم اولوا الالباب» مقصود از «اولوا الالباب» را همان «صاحبان عقل» می‌داند و می‌نویسد از این آیه استفاده می‌شود که عقل آن است که انسان به واسطه آن به سوی حق رهنمون می‌شود و نشانه آن، ویژگی تبعیت از حق است (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۲۵۱) و در ذیل آیه ۱۳۰ سوره بقره «و من یرغب عن ملة ابراهیم الا من سفه نفسه» می‌نویسد: معنای آیه این است که رویگردانی از دین ابراهیم، ناشی از حماقت انسان و عدم تشخیص نفع و ضرر خود می‌باشد و از این آیه، معنای برخی از احادیث که می‌گویند «العقل ما عبده الرحمن» به دست می‌آید (همان، ج ۱، ص ۳۰۰).

در اینجا باید به یک نکته مهم توجه کرد و آن اینکه وقتی رابطه ایمان و عقل سنجیده می‌شود، معمولاً مقصود از ایمان، همان دین و مجموعه گزاره‌هایی است که دین بر آنها تأکید می‌کند. مباحث علامه در این باره نیز با توجه به همین نکته انجام یافته است. با لحاظ همین نکته است که ایشان تأکید می‌کند هرگز نمی‌توان میان عقل و ایمان، تضاد یا درگیری تصور کرد. نمی‌توان مانند ایمان‌گرایان افراطی، عقل را ضد ایمان و لازمه ایمان آوردن را به کنار نهادن عقل دانست؛ قرآن کریم بیش از سیصد بار

بر تفکر، تذکر یا تعقل دعوت کرده است (همان، ج ۵، ص ۲۵۵) و تفکر عقلی را جزء تفکر مذهبی قرار داده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۸۹). خداوند در هیچ آیه‌ای، از قرآن بندگان خود را مأمور به ایمان کورکورانه و بدون درک نکرده است حتی قوانین و احکام شریعت را در عین آنکه عقل انسان قادر به تشخیص ملاک‌های آن نیست به داشتن آثاری تعلیل کرده است؛ مثلاً هر چند عقل بشر نمی‌تواند ملاک‌ها و خواص نماز را تشخیص دهد، وجوب آن را به بازداشتن از فحشا و منکر تعلیل کرده است: «ان الصلوة تنهی عنی الفحشاء و المنکر» (عنکبوت: ۴۵) و در مورد روزه می‌فرماید: «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون» (بقره: ۱۸۳)

بر این اساس، عقل موهبتی است قابل اعتماد که می‌توان بر آن تکیه کرد. عقل علاوه بر آنکه می‌تواند تکیه‌گاه ما باشد، می‌تواند محک پذیرش تعالیم دینی هم باشد؛ به نحوی که اگر میان حکم عقل و حکم دین تعارضی باشد، باید حکم عقل را مقدم داشت. علامه به این مطلب تصریح می‌کند که در صورت تعارض عقل و دین، عقل مقدم می‌شود. اساساً «هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری، از هیچ راهی نمی‌تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند؛ زیرا در این صورت، همان تیشه را اول بر ریشه خود می‌زند و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود، ابطال می‌نماید» (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۳۸-۱۳۹). از نظر علامه، «دین هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان که فطرتاً با آن مجهزند، به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نائل آیند» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۱۹-۲۰). وی حاصل و نتیجه این فرایند را فلسفه می‌داند و از همین رو، سخن کسانی را که فلسفه را در برابر دین می‌دانند سست و واهی قلمداد می‌کند (همان) و عقیده به جدایی فلسفه الهی و ادیان آسمانی را دور از انصاف و ستمی آشکار می‌داند (همان، ص ۱۷). از نظر علامه، عقل و قلب و شرع، هر سه از یک حقیقت و واقعیت حکایت می‌کنند و سه ترجمان برای معنای واحدی هستند (حسینی طهرانی، [بی‌تا]، ص ۷۰-۷۱)؛ از این رو مخالفت حکم شرع با حکم عقل و فطرت (و یا مخالفت این دو با شرع یا با یکدیگر) محال است. این سه، بسان زنجیر به هم پیوسته حافظ یکدیگر بوده، برای برقراری و ثبات یکدیگر می‌کوشند (همان). به

عقیده علامه، میان روشی که انبیاء برای دعوت بشر به حق و حقیقت در پیش گرفته‌اند و روشی که انسان در آن از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، تفاوتی وجود ندارد؛ جز اینکه پیامبران از مبدأ غیبی کمک می‌گرفتند و از وحی بهره‌مند می‌شدند. البته، در این بین، عقل قطعی مقدم بر شرع است و از این رو وحی الهی و هدایت تشریحی بشر، از به جهت اتمام حجّت بر انسان است. در واقع، حجیت براهین عقلی، ذاتی است؛ زیرا یا امری بدیهی است و یا به امری بدیهی بازگشت می‌کند؛ و ظواهر دینی برای آنکه حجت باشند بر عقل و براهین عقلی متکی هستند. علامه در نقد روایاتی که تکیه بر عقل را پس از شناخت امام جایز نمی‌دانند، رد و انکار حکم عقل را بسان ابطال توحید، نبوت، امامت و سایر معارف دینی می‌داند. این معارف با عقل اثبات می‌شود و چگونه می‌توان با کمک عقل نتیجه‌ای گرفت و سپس با همان نتیجه خود عقل را رد کرد (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۴ و ج ۲، ص ۳۱۴). بدین قرار، عقل و معارف قطعی آن، بر شرع و معارف ظنی آن تقدم دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۷۲-۷۳). اساساً غور در معارف فلسفی پیش از ورود به مباحث و حیانی، امری ضروری است. این سخن دلایلی دارد که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱. همچنان‌که اشاره شد، حجیت وحی، وابسته و متکی به حجیت عقل است. ۲. معارف دینی و ادله نقلی، از باب ظهور لفظی، تنها مفید ظن هستند، در حالی که ادله عقلی بر اساس تکیه بر مبانی عقلی قطعی و بدیهی، قطعی هستند و همچنان‌که اشاره شد، از حجیت ذاتی برخوردارند. روشن است که حجیت ظنی نمی‌تواند در برابر حجیت ذاتی و قطعی عقل مقاومت کند (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۴). علامه طباطبایی حجیت عقل و تقدم ادله فلسفی برآمده از عقل را در همه مباحث خود به وضوح نشان می‌دهد و بسان معیار کلی آن را به کار می‌گیرد. مثلاً در بحث از مباحث نفس، چنان پیش می‌رود که پیش فرض بودن ادله عقلی و فلسفی در آنها کاملاً پیداست و گاه بر اساس همین پیش فرض، حتی از ظواهر آیات قرآن نیز دست می‌شوید (برای بررسی تفصیلی این بحث، ر.ک: نصیری، پاییز ۱۳۸۹، ص ۱۵۱-۱۷۹).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر میان عقل و دین، مخالفت و تناقضی نیست، چرا عده‌ای به عقل اعتمادی ندارند؛ برای پاسخ به این سؤال، در گام

دوم، باید به بررسی ادله کسانی پرداخت که به عقل اعتمادی ندارند؛ بدین سان، علامه در بحث مستقلی دلایل کسانی را که اعتماد بر ادراکات عقلی را رد می‌کنند، بررسی و رد می‌کند. با توجه به اینکه این بحث، ربط مستقیمی به مباحث مقاله حاضر ندارد، از پرداختن به آن صرف‌نظر می‌کنیم (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۷-۴۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به همه مباحثی که در این چهار بخش مطرح شد، نتیجه می‌گیریم هرچند عبارات علامه طباطبایی درباره سرشت ایمان، گاه با یکدیگر به نظر ناسازگار می‌رسند، اما توجه به نکته‌ای که در جای‌جای این مقاله بر آن تأکید شد، این ناسازگاری را برطرف و دیدگاه علامه را درباره سرشت ایمان روشن می‌سازد. چنان‌که گذشت، عدم توجه به این نکته مهم و کلیدی، باعث خلط در فهم و سوء برداشت از دیدگاه وی شده و نوعی ناسازگاری و تناقض را در دیدگاه‌های علامه به ذهن می‌رساند. این نکته عبارت است از توجه به دو منظر گوناگونی که ایشان در تعبیر و مباحث خود درباره ایمان دارد: گاه نگاه وی به اصل ایمان و به تعبیر نگارنده، به ایمان مطلق است. در این نگاه، تأکید می‌کند که ایمان امری است قلبی و عمل در گوهر آن دخالتی ندارد. تعبیر متعددی که در آنها ایمان را «عقد قلبی» می‌داند ناظر به این نگاه است. اما گاه نگاه وی به ایمان از آن نظر که مورد نظر دین است، مربوط می‌شود. در این نگاه، به تعبیری برمی‌خوریم که کارهای شایسته را همراه با ایمان و عمل را از ملازمات ایمان می‌داند. با تبیینی که ارائه شد، روشن می‌شود مقصود از این تعبیر، آن است که ایمانی که در دین مطلوب است باید اعمال نیک را در پی داشته باشد؛ در واقع، از نظر دین، ایمان نشانه‌ها و لوازمی دارد که همان اعمال صالحه می‌باشند. در این باره، تأکید کردیم که سرشت و گوهر اصلی ایمان، همان «عقد قلبی» است و اعمال صالحه در تحقق سرشت ایمان (ایمان از آن نظر که ایمان است) دخالتی ندارند؛ اما از لوازم عملی ایمان هستند. برای روشن‌تر شدن این مطلب، بحث رابطه ایمان با مقولات دیگر را نیز به بحث درباره تعریف ایمان افزودیم و در جای‌جای آن نشان دادیم که مباحث ایشان در این باره نیز مؤید تفسیر ماست. رابطه ایمان و عقل نیز آخرین بحثی بود که تبیین دیدگاه علامه

درباره رابطه ایمان و عقل، به روشن شدن دیدگاه ما کمک کرد. با تفسیری که از تعبیر به ظاهر متفاوت علامه درباره سرشت ایمان ارائه شد، علاوه بر روشن شدن دیدگاه ایشان درباره سرشت ایمان، ریشه برخی سوء برداشت‌ها نیز از دیدگاه ایشان روشن شد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. آلوسی بغدادی؛ تفسیر روح المعالی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ق.
۲. اشعری، ابوالحسن؛ الابانه عن اصول الديانه، بیروت: دار الفنائس، ۱۴۰۷ق.
۳. _____؛ مقالات الاسلامیین؛ بیروت: دار الفنائس، ۱۴۰۹ق.
۴. امید، مسعود، «ماهیت ایمان از دیدگاه علامه طباطبائی»؛ کیهان اندیشه، ش ۵۷ (آذر و دی ۱۳۷۳)، ص ۷۸-۵۵.
۵. حسینی طهرانی، سید محمدحسین؛ مهر تابان؛ [بی جا]: باقرالعلوم، [بی تا].
۶. جمال‌الدین مقداد، ابن‌عبدالله؛ اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه؛ الطبعة الثالثة، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۹ق.
۷. دادبه، اصغر؛ «ایمان»، در: دائرة المعارف تشیع؛ زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی، کامران فانی و بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۰.
۸. سبحانی، جعفر؛ ایمان و الکفر فی الکتاب و السنة؛ قم: مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۱۶ق.
۹. شیخ مفید؛ «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه آثار؛ ج ۵، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۱۰. شیرازی (صدرالمتألهین)، محمدبن‌ابراهیم شیرازی؛ اسرار الآیات؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۱. صادقی، هادی؛ عقلانیت ایمان؛ قم: کتاب طه، ۱۳۸۶.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ الطبعة الخامسة، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۱۳. _____؛ شیعه در اسلام؛ ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۴. _____؛ ظهور شیعه: مجموعه مصاحبه هانری کربن با علامه طباطبائی؛ تهران: نشر شریعت، [بی تا].

۱۵. _____، علی و فلسفه الهی؛ ترجمه سیدابراهیم سید علوی؛ تهران: نشر مطهر، ۱۳۷۹.
۱۶. الطبرسی؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۱۷. الطوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن؛ الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد؛ تهران: مکتبه جامع چهل ستون، ۱۴۰۰ق.
۱۸. فخر رازی؛ التفسیر الکبیر؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۹. مجتهد شبستری، محمد؛ «ایمان»؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۰. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۲.
۲۱. نصیری، منصور؛ «نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبائی»؛ نقد و نظر، ش ۵۹، (پاییز ۱۳۸۹)، ص ۱۵۱-۱۷۹.