

بررسی معناشناختی ایمان در تفسیر مواهب الرحمن

سیدمحمدکاظم علوی*

چکیده

مبحث ایمان مهم‌ترین مبحث فکری در حوزه دین است. جریانات مختلف فکری در حوزه اسلام به این مسئله پرداخته، و آراء متنوعی پدید آورده‌اند.

صاحب تفسیر مواهب الرحمن، آیت‌الله سیدعبدالاعلی سبزواری، مستند به روایات پیامبر و ائمه معصومین ایمان را آمیزه‌ای از تصدیق قلبی، اظهار زبانی و عمل با جوارح، و حقیقت ایمان را متشکل از همه این عناصر می‌دانسته، همچنین عمل را جزء حقیقت ایمان می‌داند. اما این نظر را نباید با نظر برخی متکلمان معتزلی و خوارج که عمل را داخل در ایمان می‌دانند یکی دانست؛ زیرا، ایشان افزون بر این، ایمان را امری تشکیکی و ذومراتب می‌دانند. در این معنا ایمان صرفاً جنبه اجتماعی و حقوقی داشته، اطلاق ایمان بر تمام این مراتب به‌طور حقیقی نیست؛ بلکه تنها مرتبه عمل به شریعت الهی، ایمان حقیقی است.

واژگان کلیدی

سیدعبدالاعلی سبزواری، تفسیر مواهب الرحمن، ایمان، تصدیق قلبی، اقرار زبانی، عمل جوارحی، ایمان حقیقی.

mailto:alavismk@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵

*. استادیار دانشگاه حکیم سبزواری.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۱۲

طرح مسئله

اهمیت ایمان در دین بر کسی پوشیده نیست. این اهمیت چه از جنبه ساختاری در اصل دین و چه از جنبه نظری و عملی در مباحث مربوط به آن قابل بررسی است. ایمان واجد چنان اهمیتی است که گاه معادل با دین و یا هم‌دوش آن به کار می‌رود. این مفهوم به لحاظ تاریخی، نخستین و مهم‌ترین مفهوم کلامی و اعتقادی در اسلام بوده، باعث پیدایش مباحث فکری در میان مسلمانان شده است. (Izutsu, 2006: ix) و به لحاظ معناشناختی مفهومی کلیدی شمرده می‌شود که با سایر مفاهیم، ارتباط تنگاتنگی دارد؛ به گونه‌ای که فهم سایر مفاهیم در گرو این مفهوم خواهد بود. (Ibid: 282)

صاحب تفسیر مواهب الرحمن، آیت‌الله سیدعبدالاعلی سبزواری،^۱ اهمیت ایمان را در ضمن تفسیر آیات نخستین سوره بقره بیان نمود، نکات ارزشمندی را یادآور شده‌اند. (۱۴۲۸: ۱ / ۸۷) به نظر ایشان، به کارگیری ماده ایمان و فروع آن در قرآن، خود، بیانگر اهمیت این مفهوم است لیکن نکته اساسی به نقش ایمان در کمالات انسانی بازمی‌گردد. ایمان در کمالات انسانی اصل است؛ به گونه‌ای که بدون آن به هیچ وجه، نمی‌توان به کمالات انسانی دست یافت. چنان که می‌دانیم ابزار دستیابی انسان به کمال، عقل است. عقل قوه ممیزه انسان از سایر موجودات بوده، مسیر کمال مختص انسان به منزله موجودی مختار، با عقل پیموده می‌شود؛ از این رو، عقل بزرگ‌ترین موهبت الهی به انسان است.

آیت‌الله سبزواری با توجه به نقش عقل در کمال انسان، با استناد به آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا». (طلاق / ۱۰) عقل را دائرمدار ایمان دانسته است. در این آیه، اولوالالباب که در ادبیات قرآنی به «صاحبان خرد» معنا شده به مؤمنان اختصاص یافته است. آنان با شکوفا کردن موهبت عقل و خرد در خود مصداق مظهریت حقیقی عقل‌اند. «لب» عقل خالص از شوائب و «اولوالالباب» صاحبان این عقول پاک هستند.

۱. آیت‌الله سیدعبدالاعلی سبزواری (۱۳۲۹ ق / ۱۲۹۰ ش - ۱۴۱۴ ق / ۱۳۷۲ ش)، از مراجع معاصر شیعه و صاحب تألیفات و آراء مهمی در زمینه حدیث، تفسیر، فقه، اصول، فلسفه و کلام است. از مهم‌ترین آثار ایشان می‌توان به تفسیر مواهب الرحمن، مهذب الاحکام در فقه و تهذیب الاصول در اصول اشاره کرد. تفسیر مواهب الرحمن حاوی مطالب ارزنده‌ای در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی است.

(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲ / ۳۲۸) در این آیه اولوالالباب کسانی‌اند که ایمان آورده و با ایمان، عقل خود را شکوفا، و از ناپاکی‌ها و پلیدی‌ها پاک کرده‌اند. قدر مسلم اینکه کمال انسانی بدون بهره‌مندی از ایمان حاصل نمی‌شود؛ و در این مسیر، عقل به‌عنوان قوه تشخیص در عملی ساختن کارکرد خود، به مدد ایمان نیاز داشته، براساس آن به تشخیص حق از باطل و کمال از نقص می‌پردازد؛ پس عقل و ایمان با یکدیگر قرین‌اند.

مفهوم‌شناسی ایمان

الف) ایمان در لغت

درباره معنای ایمان میان علمای لغت عرب اختلاف چندانی نیست. ابن‌منظور چهار استعمال برای سه کلمه «أمن»، «أمانت» و «ایمان» بیان کرده است که برای «ایمان» دو استعمال، یکی به‌معنای «ضد کفر» و دیگری به‌معنای «تصدیق» و «ضد تکذیب» آمده است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۱۳ / ۲۱) هردو استعمال مزبور به همان «تصدیق» قابل بازگشت‌اند. این استعمال از ایمان را خلیل بن احمد فراهیدی (بی‌تا: ۸، ۳۸۹) جوهری (۱۴۰۴: ۵ / ۲۰۷۱) و ابن‌فارس (۱۳۹۹: ۱ / ۱۳۳) نیز پذیرفته‌اند. در این استعمال، ایمان، مصدر باب «إفعال» از ماده «أ - م - ن» است. این ریشه، به‌معنای اطمینان، آرامش نفس و زوال خوف و ترس است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۱۳ / ۲۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۹). بدین ترتیب، ایمان به‌معنای ایجاد اطمینان و آرامش قلبی است و از آن‌جهت در مفهوم دینی به‌کار برده می‌شود که انسان با ایمان به خدا و به آرامش و اطمینان دست می‌یابد. این مفهوم متضمن نوعی ایمنی، در امان بودن و امنیت و اطمینان است که باعث می‌شود مؤمن، یعنی کسی که متصف به آن است، در امان باشد. حال پرسش این است که وجه تسمیه به امن و متعلق در امان بودن چیست؟! یعنی مؤمن از چه چیزی در امان است؟! پاسخ این پرسش را می‌توان از منظر دو مفسر بزرگوار معاصر، آیت‌الله سیدعبدالأعلی سبزواری و علامه طباطبایی بررسی کرد. به‌نظر علامه طباطبایی متعلق «در امان بودن»، شک و تردید است؛ یعنی مؤمن با ایمان به خدا از شک و تردید در امان است و این از آن‌روست که شک و تردید، آفت اعتقاداند. (۱۳۹۳: ۱ / ۴۵)

صاحب تفسیر *مواهب الرحمن*، در این زمینه نکته دیگری را بیان می‌کنند. به نظر ایشان دو طرف می‌توان برای ایمان در نظر گرفت: در امان بودن مؤمن به سبب ایمان از عذاب و عقاب آخرت است، چنان که در آیه شریفه: «فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا» (جن / ۱۳) آمده است.^۱ «بخس» در لغت به معنای «نقصان در عمل» آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۶ / ۲۴). و نیز «رهق» به «ظلم» معنا شده و در این آیه اسم از ریشه «ارهاق» دانسته شده است و مراد از آن تحمیل کردن چیزی بر فرد است که او سزاوار آن نیست. (همو: ۱۰ / ۱۳۱) در تفسیر قمی که از کهن‌ترین و معتبرترین منابع است، «بخس» را به معنای «نقصان در ثواب عمل» و «رهق» را به معنای عذاب دانسته است. (قمی، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۸۹) نظر صاحب تفسیر *المیزان* نیز همین است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۰ / ۴۸) شیخ طوسی نیز، در تفسیر *التبیان*، همین معنا را برای «بخس» آورده، و «رهق» را به «ظلم» معنا کرده‌اند. (بی‌تا: ۱۰ / ۱۵۲) بر این اساس می‌توان «بخس» را نقصان در ثواب اخروی و «رهق» را، به معنای تحمیل عذاب اخروی دانست، که سزاوار مؤمن نیست. بدین ترتیب، کسی که به خدا ایمان آورد و به پروردگار خود مؤمن شد از عذاب اخروی بیمناک نبوده، می‌داند که به سبب ایمان مستوجب عذاب نمی‌گردد. آیت‌الله سبزواری در امان بودن مؤمن را ناظر به دنیا می‌داند. مؤمن به ایمان در همین دنیا در امان بوده، خداوند او را در همین دنیا نیز، در امان می‌دارد. (۱۴۲۸: ۱ / ۸۷) البته چنان که این مطلب را به ضمیمه این حقیقت که آخرت باطن دنیا است بیان کنیم، این دو طرف را می‌توان یکی دانست که یکی ناظر به ظاهر دنیا و دیگری ناظر به باطن آخرت است. بنابراین کسی که لطف الهی در آخرت شامل او شده و به نعمت ایمان از عذاب الهی نجات یافته، رستگار می‌شود، در همین دنیا به این مقام رسیده و رستگاری خود را، تا حدودی، رقم زده است؛ و آنکه در آخرت مشمول رستگاری واقع نشده و گرفتار عذاب الهی می‌شود در دنیا نیز، واجد همین مرتبه بوده است.

۱. «بخس» و «رهق» بنا به این بیان، دلالت بر عذاب اخروی دارد و از آنجاکه تفسیر سوره جن از تفسیر *مواهب الرحمن* موجود نیست، در این باره نمی‌توان مطلب بیشتری بیان کرد و تفصیل آن با توجه به منابع دیگر بیان می‌شود.

بدین ترتیب معنای لغوی ایمان عبارت است از، امن، ایمنی و در امان بودن؛ زیرا، چه در دنیا و چه در آخرت سبب امان و ایمنی است. البته واضح است این امن و ایمنی مزبور براساس دیدگاه معنوی و حقیقی است نه ظاهری و دنیوی؛ زیرا، براساس ملاک و شاخص غیرحقیقی که کمال را در برخورداری از حیات ظاهری دنیا می‌داند، ایمنی از آن کسی است که در دنیا بهره بیشتری از امکانات دارد. درحقیقت شاخص کمال حقیقی قرب و رضایت الهی است. با این ملاک ایمان برای شخص مؤمن قرب و رضایت الهی به ارمغان می‌آورد که ایمنی، امنیت و آرامش در آن است.

ب) تعریف اصطلاحی و ماهیت ایمان نزد علمای اسلامی

درباره تعریف اصطلاحی ایمان علمای اسلامی اتفاق نظر ندارند. برخی آن را به اجمال این‌گونه تعریف کرده‌اند: «اذعان نفس به حق به گونه تصدیق»؛ سپس با بیان جامعی سعی در جمع کردن میان مؤلفه‌های مختلف ایمان داشته، تحقق آن را به اجتماع سه چیز دانسته‌اند: «تحقق بالقلب، و اقرار باللسان و عمل بحسب ذلک بالجوارح». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۴۰) چنان که ملاحظه می‌شود در اینجا از سه عنصر نام برده شده است: تحقیق یا تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل با جوارح. با توجه به اینکه تحقیق یا تصدیق قلبی، خود، دارای دو مؤلفه معرفت و تصدیق است، می‌توان از عناصر چهارگانه معرفت، تصدیق، اقرار (یا قول) و عمل نام برد که در ماهیت ایمان محل بحث‌اند؛ (Izutsu, 2006: 282) و مباحث کلامی درباره ماهیت و چیستی ایمان بر دخالت یا عدم دخالت این چهار عنصر در مفهوم ایمان استواراند.

براساس رویکردهای متفاوت علمای اسلامی، دیدگاه‌های آنان درباره ماهیت ایمان را می‌توان در هفت دسته مختلف ارائه کرد که عبارت‌اند از:

رویکرد معرفت‌گرایانه و از معرفت دانستن ایمان؛

رویکرد تصدیق‌گرایانه که ایمان را تصدیق می‌داند؛

رویکرد لفظ‌گرایانه (قول‌گرایانه) که ایمان را اقرار زبانی و لسانی می‌داند؛

رویکرد عمل‌گرایانه که براساس آن ایمان عمل به جوارح است؛

نظریه‌ای تلفیقی از اظهار و اقرار زبانی با تصدیق قلبی؛

نظریه‌ای تلفیقی از معرفت و عمل؛

نظریه‌ای تلفیقی از سه عنصر تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل با جوارح. (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۵ / ۱۸۰ - ۱۷۶؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۵۵ - ۵۳؛ سبحانی، بی‌تا: ۱۲؛ دادبه، ۱۳۶۸: ۲ / ۶۵۴ و ۶۵۵؛ لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۳ - ۱۴۱؛ صادقی، ۱۳۸۳: ۹۳ - ۹۰؛ صادق‌زاده قمصری، ۱۳۸۳: ۱۲۷ - ۱۱۴)

نظریه نخست که در آن تنها عنصر معرفت را مساوق ایمان می‌داند به جهم بن صفوان و پیروانش نسبت داده شده است. (اشعری، ۱۳۶۹: ۱ / ۱۹۸ - ۱۹۷؛ تفتازانی، ۱۴۱۹: ۵ / ۱۷۷ - ۱۷۶) تفتازانی این نظریه را به همه متکلمان شیعی^۱ نسبت می‌دهد که خالی از اشکال نیست. (۱۴۱۹: ۵ / ۱۷۶ و ۱۷۷؛ سبحانی، بی‌تا: ۱۲) برخی ایمان از نظر فیلسوفان را از این سنخ دانسته، معتقداند، که براساس نظر فیلسوفان، «ایمان عین معرفت فلسفی به خداوند و سایر حقایق حتمی است». (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰: ۱۰ / ۷۱۴؛ جوادی، ۱۳۷۶: ۱۳۵ - ۱۲۷) نظریه دسته دوم دیدگاه تصدیق‌گرایانه است. در این دسته، مشهور علمای اشاعره «تصدیق قلبی» را در ماهیت ایمان دخیل می‌دانند. (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۵ / ۱۷۷ - ۱۷۶) این نظر به برخی از علمای امامیه هم نسبت داده شده است. بنابراین دیدگاه، هرچند عقل می‌تواند وجود خداوند را درک کند، نفس این درک، «ایمان» نیست؛ بلکه ایمان فعل قلب و ماهیت آن تصدیق قلبی دانسته شده است (لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۲ - ۱۴۱؛ دادبه، ۱۳۶۸: ۲ / ۶۵۴)

نظریه دسته سوم لفظ‌گرایانه (قول‌گرایانه) است. این نظریه به کرامیه نسبت داده شده است. در این نظر اقرار لسانی (زبانی) یا قول، هسته اصلی ایمان بشمار می‌آید و ایمان با آن تحقق می‌یابد؛ بنابراین حتی اگر کسی با زبان اگرچه کفر درونی داشته باشد، تظاهر به ایمان نماید مؤمن است؛ هرچند به سبب این کفر پنهانی، مستحق خلود در دوزخ باشد. و در مقابل، اگر کسی قلباً مؤمن باشد ولی اظهار کفر کند، مؤمن نیست. (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۵ / ۱۷۸)

۱. نگارنده کتاب *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، نظریه بیشتر علمای شیعی را تصدیق بودن ایمان می‌داند؛ لیکن می‌گوید: برداشت آنها از تصدیق همان معرفت است. (جوادی، ۱۳۷۶: ۱۳۴)

نظریه دسته چهارم عمل گرایانه است. این نظریه که مورد اعتقاد خوارج و برخی از معتزله دانسته شده است، عمل را در هسته اصلی ایمان وارد کرده، ماهیتی عمل گرایانه برای آن قائل است. وارد شدن عمل در هسته مرکزی ایمان، مرتکب کبیره را در زمره کفار داخل می کند، هرچند به قلب تصدیق نموده، و به زبان اقرار به ایمان داشته باشد. این موضع اعتقادی از سوی خوارج تبعات سیاسی - اجتماعی نیز داشت و به یک نزاع سیاسی - اجتماعی مهمی در تاریخ صدر اسلام پس از پیامبر ﷺ، منجر شد. (Izutsu, 2006: 282) این نزاع به قدری مسئله برانگیز شد که برخی از معتزله برای فرونشاندن این نزاع، نظریه «منزله بین المنزلتین» را مطرح کرده و مرتکب کبیره را خارج از دایره ایمان ندانسته و به شاخه‌ای از نظریه عمل گرایانه که متفاوت از نظریه خوارج است قائل شدند. (نفتازانی، ۱۴۱۹: ۵ / ۱۷۹؛ لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۲؛ صادقی، ۱۳۸۳: ۹۱)

نظریه دسته پنجم تلفیقی از اظهار و اقرار زبانی و تصدیق قلبی است. بر این اساس، سازگاری میان «درون و برون»، «زبان و نهان» و «اظهار و اعتقاد» عامل اساسی در ماهیت ایمان است. براساس این دیدگاه، عنصر عمل داخل ماهیت ایمان نبوده، خارج از حقیقت آن است. (لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۴۲) برخی از متکلمان اشعری و برخی از متکلمان امامی در شمار قائلان به این نظریه شمرده شده‌اند؛ از این رو، برخی از فقها و متکلمان بزرگ را قائل به این نظریه دانسته‌اند. (سبحانی، بی تا: ۱۲؛ دادبیه، ۱۳۶۸: ۲، ۶۵۵؛ لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۲) براساس این نظریه، جرجانی تعریف خود از ایمان را این گونه بیان می کند:

الایمان فی اللغة التصدیق بالقلب و فی الشرع هو الاعتقاد بالقلب و الاقرار باللسان.
(۱۴۰۵: ۶۰)

نظریه دسته ششم نظریه تلفیقی معرفت و عمل است. این نظریه به معتزله نسبت داده شده است. بنابراین دیدگاه عمل، همراه با معرفت، در حقیقت و ماهیت ایمان دخیل است؛ «در نظر آنان انسان یک موجود «مکلف» و «وظیفه مند» است، عقل وی، هم وجود خداوند را درک می کند و هم شکر او را به عنوان «منعم» و اطاعت از اوامر او را به عنوان «مولی» بر انسان واجب می گرداند». (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰: ۱۰ / ۷۱۴) البته، بنا بر نظر شیخ طوسی،

نظر معتزله همان نظریه چهارم است و سخن از معرفت نزد معتزله نه از باب دخیل دانستن آن درحقیقت ایمان، بلکه از باب واجب دانستن آن است. (صادقی، ۱۳۸۳: ۹۲)

نظریه دسته هفتم، نظریه‌ای است که هم تصدیق قلبی، هم اقرار زبانی و هم عمل جوارحی را درحقیقت ایمان دخیل می‌داند. مستند قائلان به این نظریه روایاتی از پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام است که در آن ایمان آمیزه‌ای از عقد (تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی دانسته شده است. قائلان به این نظریه را محدثان و اهل حدیث دانسته‌اند که در آراء خود به فهم ظاهر روایات و احادیث بسنده می‌کنند.

در این میان، می‌توان نظر برخی دین‌پژوهان معاصر شیعی را نظریه‌ای تصدیق‌گرایانه دانست. در این نظر، دو عنصر قول (اقرار به زبان) و عمل به جوارح، خارج از ماهیت و حقیقت ایمان دانسته شده است. البته بنا بر نظر ایشان، قول (اقرار زبانی)، شرط ورود به جامعه اسلامی، و عمل (صالح) لازمه و ثمره اجتناب‌ناپذیر ایمان است. (لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۳)

ماهیت ایمان در تفسیر مواهب‌الرحمن

پس از بیان کلیاتی در باب آراء علمای اسلامی درباره ماهیت ایمان، اکنون به بررسی دیدگاه آیت‌الله سبزواری در این باره می‌پردازیم.

ایشان پس از بیان معنای لغوی و معنای شرعی یا همان معنای اصطلاحی، ماهیت ایمان را با معنای لغوی آن یکسان می‌دانند. یعنی چنان که ایمان در معنای لغوی به تصدیق تعریف شده است معنای شرعی آن نیز تصدیق است، البته تصدیقی که آن را «تصدیق جازم» می‌دانند. (سبزواری، ۱۴۲۸: ۱ / ۸۷) قید «جازم» در این تعریف، بیانگر استناد آن به دلیل صحیح است. علامه حلی در الفین نیز، با بیان همین تعریف برای تصدیق می‌گویند، مراد ما از تصدیق حکم ذهنی جازم مطابق ثابت است و آن حکمی است که هم در ماده و هم در صورت، به دلیل صحیح مستند باشد. (حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۱) جازم بودن تصدیق در ایمان را می‌توان با بیان مطلب دیگری از شهید ثانی توضیح داد. شهید ثانی تصدیق مزبور را یقین جازم ثابت می‌داند. به نظر ایشان دلیل بر این مطلب آیه ۳۶ سوره یونس است که بیان می‌کند «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». توضیح آنکه ایمان حق بوده، به استناد این آیه ظن

در تحقق آنچه حق است کافی نیست. افزون بر اینکه «ظن» در آیات متعدد مردود دانسته شده است. در آیات دیگری مانند «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا» (حجرات / ۱۵)، «ریب» - که معادل شک است - نیز از ایمان مؤمنان به دور دانسته شده است. (شهیدثانی، ۱۴۰۹: ۵۶). به این ترتیب، آنچه در ایمان معتبر است، جزم و اذعان است. (همان: ۱۷۴)

نکته دیگر اینکه ایشان نظر کرامیه مبنی بر کفایت اقرار زبانی بر ایمان را مردود می‌دانند. صاحب مواهب الرحمن هم‌رأی با متکلمان و علمای امامی و بیشتر متکلمان و اندیشمندان اسلامی، مجرد اقرار و اظهار زبانی را در ایمان کافی نمی‌دانند و بر آن تصریح می‌کنند. (سبزواری، ۱۴۲۸: ۱ / ۸۷)

مؤلفه دیگری که صاحب مواهب الرحمن در تحلیل مفهوم ایمان به آن می‌پردازد مؤلفه عمل است که در بحث مستقلی به آن پرداخته می‌شود. نکته درخور توجه اینکه ایشان با استناد به اخبار و روایات ایمان را آمیزه‌ای از اعتقاد، اقرار و عمل می‌دانند. ظاهراً منظور صاحب مواهب الرحمن، مضمون احادیث و روایاتی است که از پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام در این زمینه نقل شده است و در آنها ایمان «معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان» دانسته شده است (نهج البلاغه، ۱۳۸۲: حکمت ۲۲۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۸: ۴۴۰ - ۴۳۸)

به نظر می‌رسد با این تحلیل، نظر آیت‌الله سبزواری درباره ماهیت ایمان باید در دسته هفتم، یعنی دیدگاهی که ایمان را آمیزه‌ای از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی می‌داند گنجانند. چنان‌که بیان شد بیشتر قائلان به این نظریه از اهل حدیث بوده، با استناد به روایات و احادیث سخن می‌گویند. دیدگاه‌های مشابه این رأی در بین علمای امامیه را می‌توان در آثار شیخ صدوق جست‌وجو کرد.

شیخ صدوق در التوحید ایمان را این‌گونه تعریف می‌کند: «فالایمان هو اقرار باللسان و عقد بالقلب و عمل بالارکان» (۱۳۸۷: ۲۲۸). چنین رأیی به شیخ مفید، شاگرد شیخ صدوق نیز، نسبت داده شده است؛ البته در قولی که به شیخ مفید نسبت داده شده است عنصر عمل محل نزاع است. (جوادی، ۱۳۷۶: ۱۲۰ - ۱۱۹)

صاحب تفسیر *مواهب الرحمن* تحلیل خود از مفهوم ایمان را به همین جا و به بحثی صرفاً کلامی، یعنی در محدوده مفاهیم و مؤلفه‌های شناخته شده کلامی، محدود نکرده، با صبغه‌ای عرفانی نیز، به تحلیل ایمان می‌پردازند. ایشان در این مقام با عنوان «بحث عرفانی»، ضمن ارائه تعریف ایمان دو اثر برای آن یادآور می‌شوند که بدون آنها ایمان تمام محقق نمی‌شود. این دو اثر عبارتند از: «زجر» و «جذب»؛ «زجر» به معنای ترک اعمال زشت و طرد عقاید فاسد و دوری از ردائل است (سبزواری، ۱۴۲۸: ۹ / ۱۷۶ - ۱۷۵). زاجر بودن ایمان به این معناست که خداوند در قلب مؤمن نوری قرار می‌دهد که مؤمن را از زشتی‌ها و اعمال ناپسند برحذر می‌دارد. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۴) اثر دوم که «جذب» است از آن به تخلق به اخلاق حسنه و میل به معارف صحیح یاد می‌کنند. این اثر برای رسیدن به مقامات قابلیت‌ی ایجاد می‌کند که با آنها عبودیت محض و نهایت تقرب به خدا حاصل می‌گردد. (سبزواری، ۱۴۲۸: ۹ / ۱۷۶ - ۱۷۵). در اصطلاح عرفانی «جذب» کششی است که از ناحیه حضرت حق به عنایت حاصل می‌شود. بنده به مقتضای این عنایت الهی به حضرت حق تقرب می‌یابد به گونه‌ای که هر آنچه در طی منازل به سوی حق نیاز است، برای وی بدون زحمت و کلفت مهیا می‌گردد. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۰)

ایشان در این مقام، ایمان را این‌گونه تعریف می‌کنند: «انقیاد النفس و خضوعها له تعالی بالالتزام بالشريعة و العمل بتکالیفه» (سبزواری، ۱۴۲۸: ۹ / ۱۷۵). در این تحلیل از مفاهیم «انقیاد» و «خضوع» استفاده شده است. انقیاد به معنای سرسپردگی کامل، و خضوع نیز، در لغت به معنای انقیاد و «مطابوعه» به معنای پذیرش، آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۸ / ۷۲) در این تعریف برای تکمیل معنای انقیاد و خضوع، التزام و عمل به تکالیف شریعت نیز آمده است؛ از این رو، «تسلیم» را جزو حقیقت ایمان می‌دانند. (سبزواری، ۱۴۲۸: ۱۴ / ۳۸۲) در همه این مفاهیم، به سرسپردگی کامل نفس انسانی با تمام وجود توجه شده است. به عبارتی دیگر، ایمان، «فعل نفس به تمامه» دانسته شده است. چنان که ملاحظه شد در نزاع میان علمای اسلامی در متعلق ایمان در وجود انسانی اختلافی میان دل، عقل، لسان و جوارح بود. از لسان و جوارح که به عنوان قوای محرکه و نه قوای مدرکه بگذریم، دو قطب اساسی در این اختلاف بروز می‌کند که یکی قلب و دیگری عقل است. این نزاع با توجه به برداشت‌های متفاوت از

قلب (دل) و عقل نزاعی دامنه‌دار بوده، تمایل به هر طرف از توجه به طرف دیگر می‌کاهد. حال آنکه در نظر صحیح این دو مکمل یکدیگراند. این نکته در تحلیل صاحب مواهب الرحمن لحاظ شده و ایمان را فعل نفس به تمامه دانسته است. به عبارت دیگر، در ایمان، کل وجود آدمی مورد خطاب است. نفس آدمی با تمام ساختها و مظاهرش مورد خطاب الهی قرار گرفته، موضوع ایمان واقع می‌گردد. در این تعبیر، نفس همان حقیقت انسان است که دارای شئون و مراتبی است که یکی از آن شئون، عقل و دیگری قلب است؛ از این رو، از آنجایی که انسان به تمامه مورد خطاب قرار می‌گیرد، هم عقل و هم قلب در معرض این خطاب هستند؛ نه عقل، و نه قلب هیچ‌یک به تنهایی و به‌طور مستقل این فعل وجودی را تقبل نمی‌کنند. ایمان یک فعل وجودی است که سراسر وجود انسانی که از آن به نفس تعبیر می‌شود، با تمام مراتب و قوا فاعل آن است. بدین جهت سرسپردگی کامل نفس، یعنی انقیاد آن را می‌طلبد. (همان: ۹ / ۱۷۵)

ایمان و عمل

اگرچه این مبحث، یعنی ارتباط ایمان و عمل، زیرمجموعه بحث ماهیت ایمان است، به دلیل اهمیت آن، به‌طور مستقل به آن پرداخته می‌شود. در بررسی ماهیت ایمان بیان شد که ایمان فعلی نفسانی است؛ و از آنجا که افعال نفسانی شامل افعال جوارحی و جوانحی است، نحوه ارتباط آنها در ماهیت ایمان مسئله مهمی است. پرسش این است که آیا ارتباط «ایمان» و «عمل» ارتباطی درونی است یا بیرونی؟! و آیا اساساً میان آن دو پیوست هست یا گسست؟! و پیوستگی آنها از چه سنخی است؟

در این زمینه می‌توان آراء علمای اسلامی را در قالب دو رویکرد بیان کرد: رویکرد گسست ایمان و عمل؛ و رویکرد پیوست میان آن دو. (لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۱ - ۱۰۹) نخستین بار، بحث عدم ارتباط ایمان و عمل و گسست آن دو را مرجئه مطرح کردند. آنها در واکنش به سخت‌گیری خوارج و نظریه آنها مبنی بر داخل دانستن عمل در ایمان و تکفیر مرتکب کبیره، عمل را خارج از ایمان دانسته و صرفاً بر وجه قلبی و درونی ایمان تأکید کردند. بنابراین نظر، ایمان به‌خودی‌خود ایمان است و عمل در آن دخالتی ندارد. (همان: ۱۱۰)

تحلیل‌گران مسائل کلامی علت‌گرایش به این نظر را عوامل سیاسی - اجتماعی دانسته‌اند؛ (جوادی، ۱۳۷۶: ۶۸ - ۶۷) اما آنچه اهمیت دارد تقابل این نظریه با نظریه خوارج است که عمل را در ماهیت ایمان داخل دانسته، فاسق را به‌تمامه تکفیر می‌کردند. البته در ابتدا «ارجاء» به‌معنای تأخیر در قضاوت نسبت به کفر افراد بود؛ ولی بعداً مفهوم جدیدی یافت که عبارت است از تأخیر و عقب‌انداختن مرتبه و جایگاه عمل نسبت به قصد و نیت قلبی. (Izutsu, 2006: 104)

رویکرد دوم در میان علمای اسلامی رویکرد پیوست ایمان و عمل است. در این رویکرد دو دیدگاه را می‌توان متمایز از هم دانست: دیدگاه بنیادی بودن عمل؛ و دیدگاه بایسته بودن آن. (لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۱) خوارج معتزله و بیشتر سلفیه، عمل را داخل در ذات ایمان و مقوم ماهیت آن قلمداد می‌کنند. لیکن درباره حکم مرتکب کبیره و کسی که از اجرای عمل صالح فروگذاری می‌کند، اختلاف دارند. خوارج و جماعتی از زیدیه مرتکب کبیره را کافر دانسته، مؤمن را بر او اطلاق نمی‌کنند؛ معتزله بنا بر نظریه «منزلة بین المنزلتین»، چنین کسی را نه مؤمن می‌دانند، نه کافر. اکثر سلفیه و اهل حدیث نیز، مرتکب کبیره را خارج از دایره ایمان نمی‌دانند. (سبحانی، بی‌تا: ۱۶ - ۱۵)

دیدگاه دوم در پیوست میان ایمان و عمل، بایسته بودن عمل است. این دیدگاه، دیدگاه بیشتر متکلمان اشعری و شیعی است. بنابراین دیدگاه، هرچند عمل خارج از ایمان است، عنصر بایسته و لازمه ضرور آن است. به این معنا که عمل از لوازم ماهوی و ذاتیات ایمان شمرده نمی‌شود ولی جزو آثار و لوازم وجودی آن است. این نظریه دو پیامد مهم دارد: تعامل ایمان و عمل؛ و تشکیکی و ذومراتب بودن حقیقت ایمان. (لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۲ - ۱۱۱) مطلب نخست بیانگر رابطه دوسویه میان ایمان و عمل است. ضعف ایمان در بروز اعمال غیرصالح زمینه‌ساز ارتکاب گناه مؤثر است. چنان‌که قوت ایمان، بر انجام عمل صالح مؤثر است. از طرف دیگر، عمل صالح بر قوت و ثبات ایمان افزوده، زمینه ارتقای آن را فراهم می‌کند؛ و عمل غیرصالح موجب تضعیف ایمان می‌شود. مطلب دوم تشکیکی بودن ایمان است که بنا بر آن ایمان دارای مراتبی است که اختلاف آنها به کمال و نقص است.

رابطه ایمان و عمل در تفسیر مواهب‌الرحمن

صاحب تفسیر مواهب‌الرحمن در بحثی کلامی ذیل آیات یک تا پنج سوره بقره به این مطلب پرداخته‌اند. ایشان پس از قدیمی دانستن نزاع میان علمای اسلامی در موضع مزبور ایمان را ذومراتب و تشکیکی، محل و مبدأ تعلقی ایمان را مختلف دانست. به نظر ایشان ایمان دارای کمال، نقص و شدت و ضعف بوده، به تعبیری فلسفی، تشکیکی است. ایمان مانند سایر صفات نفسانی دارای مراتب زیادی است. همچنین متعلق ایمان، که همان محل ایمان در ساحت‌های وجودی انسان است، مختلف است. ایمان سه متعلق دارد: قلب، لسان و جوارح. و ایمان هر چیزی به حسب همان چیز است، یعنی ایمان قلب به اعتقاد، ایمان زبان به اقرار و ایمان جوارح به عمل است. (۱۴۲۸: ۱ / ۸۸ و ۱۰۴)

بدین ترتیب ایمان دارای انحصاری است. گونه نخست ایمان انتسابی است؛ همین که شخص در بلاد مسلمانان بوده و به مسلمانی منسوب است دارای این ایمان است. این گونه ایمان فقط در حد همین انتساب باقی می‌ماند و اعتقاد و عمل در آن داخل نمی‌شود؛ گونه دوم ایمان اعتقادی است، که قلب در آن تصدیق به خدا و ارکان ایمان می‌کند لیکن عمل در کار نیست؛ گونه سوم عمل ظاهری بدون اعتقاد است؛ و گونه چهارم اعتقاد قلبی همراه با عمل بر طبق اعتقادات. در این میان آنچه حقیقتاً ایمان است، همین گونه اخیر بوده، اطلاق ایمان بر اقسام دیگر از روی مجاز است. (همان: ۸۹ - ۸۸)

درباره اطلاق کفر بر گونه‌های اول تا سوم باید گفت، کافر بر این اقسام اطلاق نمی‌شود. زیرا کفر هنگامی است که هر سه مؤلفه یعنی اعتقاد، اقرار و عمل با هم نفی گردند. در صورت نفی مؤلفه عمل، فرد فاسق است، چنین فردی منکر ضروریات دین نیست، لیکن بدان عمل نمی‌کند. اگرچه کسی که واجبی را ترک می‌کند یا فعل حرامی مرکب می‌شود از جهتی مؤمن نیست، از جهت دیگر مؤمن است. (همان: ۸۹)

آیت‌الله سبزواری برای توضیح ذومراتب بودن ایمان به نور مثال می‌زنند. چنان که می‌دانیم نور در حکمت اشراق مظهر تمایز، کمال و نقص است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲ / ۱۱۹ و ۳۳۴ - ۳۳۳) ملاصدرا در حکمت متعالیه برای تبیین اصل تشکیک وجود از تمثیل نور بهره می‌گیرد. (۱۹۸۱: ۱ / ۶۴ - ۶۳) نور مظهر تشکیکی بودن یک امر است. بنابراین

آیت‌الله سبزواری با تشبیه ایمان و کفر به نور و ظلمت، مراتب و درجات ایمان را بیان می‌کند.
(۱۴۲۸: ۱ / ۱۰۵)

با این مقدمه می‌توان نظر صاحب مواهب‌الرحمن را بیان کرد. به‌نظر ایشان عمل جزو ایمان است (همان: ۸۷) این نظر با تحلیل ایشان از ماهیت ایمان سازگار است. چنان‌که بیان شد، ایشان درحقیقت ایمان را آمیزه‌ای از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی دانسته، عمل را داخل در ایمان می‌داند. به‌نظر ایشان مؤمن حقیقی کسی است که افزون بر تسلیم خدا بودن از شریعت مقدس که مظهر عمل دینی است تبعیت کند. (همان: ۱۰۵) این نظر آیت‌الله سبزواری با رد استدلال کسانی که عمل را جزو ایمان نمی‌دانند همراه است. طبق نظر این عده آیاتی که در آنها عمل صالح عطف به ایمان شده است، دلیلی بر صحت نظر ایشان اند. در قرآن حداقل ۵۷ بار عمل صالح همراه ایمان آمده و عطف به آن شده است. (همان، ۲ / ۸۲؛ ۳ / ۵۷؛ ۵ / ۹ و ۷ / ۴۲)

شهید ثانی عطف ایمان و عمل را دلیل بر مغایرت و عدم دخول معطوف در معطوف‌علیه می‌داند. به‌نظر ایشان اگر عمل صالح جزء ایمان و داخل در ماهیت ایمان باشد، عطف بی‌مورد و بی‌فایده خواهد بود. همچنین اگر عمل صالح را شرط ایمان بدانیم، مستلزم اشتراط الشیء بنفسه است. (۱۴۰۹: ۷۰ - ۶۹) آیت‌الله سبزواری با مردود دانستن هردو دیدگاه معتقد است، عطف جزء به کل اگر فایده‌ای در بر داشته باشد، نه‌تنها اشکالی ندارد بلکه بیانگر بلاغت و فصاحت بوده، فایده آن در اینجا این است که ایمان به شریعت دائرمدار عمل است؛ چنان‌که در روایت آمده است که «لاقول الا بالعمل و لا عمل الا باصابة السنة». ازطرفی دیگر اگر عمل را شرط بدانیم نیز، مستلزم اشتراط الشیء بنفسه نخواهد بود؛ بلکه اشتراط الشیء به اهم شروط آن است. (۱۴۲۸: ۱ / ۸۹) صاحب مواهب‌الرحمن با این بیان ضمن مردود دانستن مهم‌ترین استدلال قائلان به جزء نبودن عمل در ایمان نظر خود را تبیین می‌کنند.

اگرچه ایشان عمل را جزء مقوم ایمان دانسته، استدلال قائلان به جزء نبودن عمل در ایمان را مردود، و در باب ماهیت ایمان آن را آمیزه‌ای از اعتقاد قلبی، اقرار لسانی و عمل جوارحی می‌دانند، چنان‌که بیان شد، در مقام بیان نظر خود در مسئله ارتباط عمل با ایمان پس از بیان مقدمه‌ای، ایمان را امری ذومراتب و تشکیکی دانستند. تشکیکی دانستن ایمان مستلزم

یکی بودن ماهیت ایمان در همه مراتب آن و تشکیکی بودن ماهیت همه مصادیق مورد نظر است. در واقع از لحاظ ماهوی و مفهومی همه مصادیق داخل در ماهیت و مفهوم ایمان بوده، مابه‌الختلاف آنها بر مابه‌الاشتراکشان بازگردد. برای حل این مسئله به دو نکته باید توجه کرد: یکی آنکه در نظر ایشان این مراتب، مراتب ایمان حقیقی نیستند و تنها یک مرتبه آن ایمان حقیقی است و بقیه مراتب صرفاً برای تسهیل و از روی مجاز ایمان دانسته شده‌اند و کاربرد ایمان برای آنها مجازی است. (همان: ۸۸) این امر بدان سبب است که این کاربرد دارای آثار حقوقی و اجتماعی مثبتی است و از لوازم تفرقه افکنانه و منفی خارج کردن آنها از دایره مؤمنان جلوگیری می‌کند، اما این بدان معنا نیست که در این مراتب ایمان حقیقی تحقق یافته باشد. به نظر ایشان وقتی از حقیقت ایمان سخن به میان می‌آید، نباید با بعد حقوقی و اجتماعی آن خلط شود. همه این مراتب به لحاظ حقوقی و اجتماعی مراتب ایمان هستند، لیکن به لحاظ حقیقی، تنها مرتبه کامل آن حقیقی است و حقیقت ایمان بر آن اطلاق می‌شود. البته این نظر آیت‌الله سبزواری در تفکیک میان ماهیت حقوقی و اجتماعی ایمان و ماهیت حقیقی آن و حقیقی ندانستن همه مراتب، با آراء کسانی که ماهیت ایمان را تشکیکی دانسته، آن را در همه مراتب آن جاری می‌دانند، سازگار نیست. به عبارت دیگر، با نظر به ماهیت حقیقی ایمان دیگر سخن از ذومراتب بودن آن بی‌معناست؛ اما با نظر به ماهیت حقوقی و معتبر دانستن حداقل تصدیق قلبی که می‌تواند معنای مشترک مراتب مختلف ایمان باشد، ایمان می‌تواند ذومراتب و تشکیکی باشد. در این نظر ایمان دارای یک حقیقت و ماهیت مشترک میان همه این مراتب است و آن حداقل تصدیق قلبی است که بر همه مراتب صدق می‌کند. به نظر می‌رسد، در تحلیل آیت‌الله سبزواری اکتفا به این حداقل، یعنی تصدیق قلبی در ماهیت ایمان، صرفاً برای ملتزم نبودن به لوازم نظریه‌هایی مانند نظریه خوارج و یا معتزله و تبعات سیاسی - اجتماعی آن، و جدای از ماهیت حقیقی آن است. این نظر در این زمینه منحصر به فرد است.

بر اساس دیدگاه آیت‌الله سبزواری عمل جزء ایمان حقیقی است نه جزء ایمان با ماهیت حقوقی و اجتماعی؛ از این رو، مرتکب کبیره که فاسق است و به شریعت الهی عمل نمی‌کند به لحاظ ماهیت حقوقی و اجتماعی، مؤمن بوده، و به لحاظ حقیقت ایمان، مؤمن نیست. با توجه به آیات و روایات، مؤمن حقیقی کسی است که به شریعت الهی التزام عملی داشته باشد.

قرین کردن عمل با ایمان و داخل کردن عمل جوارحی در آیات و روایات، همه، دلیلی بر تأیید این دیدگاست.

برخی نخواستند از ظاهر این آیات و روایت عدول کنند و عمل را شرط کمال ایمان دانسته‌اند نه جزء آن. یعنی با اعتقاد به ماهیت مشترک همه مراتب ایمان به حداقل تصدیق قلبی اکتفا کرده، حقیقت ایمان را همین تصدیق قلبی دانسته‌اند، آنگاه عمل را شرط کمال آن دانسته، میان ایمان حقیقی (یا حقیقت ایمان) و ایمان کامل (یا کمال ایمان) تفکیک قائل شده‌اند. شهید ثانی در این زمینه می‌گوید: «ان الحق عدم اعتبار جميع ذلك في اصل حقيقة الايمان نعم هو معتبر في كماله». (۱۴۰۹: ۵۶ و ۸۷) این تفکیک با اکتفا به حداقل تصدیق قلبی در ماهیت ایمان سازگار است. اما بنا به نظر آیت‌الله سبزواری به‌جای آنکه به این حداقل اکتفا کرده و آنگاه همراه و قرین شدن عمل با ایمان و تصریح دخالت عمل در ایمان در آیات و روایات را بر تأکید یا بایسته دانستن عمل برای ایمان حمل کنیم، (لطیفی و دیگران، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۱) با تفکیک ماهیت حقوقی و اجتماعی ایمان و ماهیت حقیقی آن، بهتر است اکتفا به حداقل تصدیق قلبی را حقیقت ایمان حقوقی و اجتماعی بدانیم تا توابع و لوازم منفی حقوقی و اجتماعی را نداشته باشد. اما چنان‌که در آیات و به‌ویژه در روایات بر آن تأکید شده است ماهیت حقیقی ایمان بدون عمل تعریف نمی‌شود. درحقیقت، اینکه عمل جزء لوازم و آن هم لوازم انفکاک‌ناپذیر ایمان باشد به یک معنا همین داخل دانستن آن درحقیقت ایمان است؛ زیرا، ایمان بدون آن، به‌صراحت آیات و روایات سعادت‌بخش و نجات‌بخش نخواهد بود. فواید ایمان مانند فلاح و رستگاری تنها بر ایمانی متحقق است که همراه عمل باشد. (سبزواری، ۱۴۲۸: ۱ / ۸۹ - ۸۸)

نتیجه

صاحب تفسیر *مواهب الرحمن* بحث خود از ایمان را با بیان اهمیت ایمان آغاز کرده، آن را در استکمال انسانی اصل و اساس دانستند؛ ایشان عقل را که ابزار طی این مسیر است دائرمدار ایمان می‌دانند. ایشان در بحث معنای لغوی ایمان، با تسری دادن آن به‌معنای اصطلاحی و شرعی، آن را به تصدیق جازم تعریف می‌کنند.

هرچند، دیدگاه ایشان در باب ایمان در کنار نظریه‌هایی گنجانده می‌شود که ایمان را آمیزه‌ای از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی می‌دانند و به دنبال آن عمل جزء ایمان می‌گردد، تحلیل دقیق‌تر این نظریه نشان می‌دهد که به تمامه در دسته مزبور ننگجیده، مقابل آراء دیگر نیز قرار نمی‌گیرد. اگرچه ایشان عمل را جزء ایمان می‌دانند و بر آن تصریح می‌کنند، ضمن مردود دانستن استدلال علمایی که به استناد عطف عمل صالح به ایمان، عمل را جزء ایمان نمی‌دانند، همچون علمای دیگر شیعه، به صراحت، تکفیر مرتکب کبیره، یعنی فاسق را نمی‌پذیرند. ایشان عمل را جزء ایمان، و دارای مراتب تشکیکی می‌دانند. سر مطلب در آن است که ایشان با تفکیک ماهیت حقوقی و حقیقی ایمان معتقداند. در ماهیت حقوقی ایمان به حداقل تصدیق قلبی کفایت می‌شود و این معنا می‌تواند حد جامعی در تعریف ایمان باشد که به عنوان معنای مشترک میان مراتب مختلف آن ارتباط تشکیکی برقرار کند و آن را جزء مفاهیم مشکک قرار دهد. در این معنا ماهیت ایمان، ماهیتی حقوقی و اجتماعی بوده، دارای آثار اجتماعی و حقوقی است. این مفهوم با خارج ندانستن فاسق از دایره ایمان، سبب جلوگیری از تفرقه‌افکنی و جبهه‌بندی و ایجاد شکاف در میان امت اسلامی می‌گردد. در این مفهوم همه افرادی که دارای حداقل تصدیق قلبی باشند در زمره مؤمنان قرار می‌گیرند هرچند، این افراد به لحاظ آثار و لوازم وجودی ایمان به درجات تشکیکی با یکدیگر متفاوت‌اند، به معنای حقیقی بودن این مراتب نیست، بلکه همه این مراتب، به مجاز، متصف به ایمان شده، دارای معنای حقیقی ایمان نیستند. ایمان فقط به لحاظ ماهیت حقوقی ذومراتب و تشکیکی است، نه به لحاظ ماهیت حقیقی. درحقیقت، ایمان حقیقی فقط مرتبه‌ای از آن است که هر سه مؤلفه ایمان، یعنی اقرار زبانی، تصدیق قلبی و عمل جوارحی تحقق یابد. در این معنا عمل جزء ایمان بوده، ماهیت حقیقی آن همان است که آمیزه‌ای از این سه عنصر در آن باشد و دیگر مراتب ایمان که این مؤلفه‌ها در آنها تحقق ندارد فقط به طور مجاز و به جهت تسهیل و عنایت، به ایمان متصف می‌گردند. ماهیت حقیقی ایمان التزام در عمل را نیز می‌طلبد. مرحوم آیت‌الله سبزواری با تفکیک ماهیت حقوقی و حقیقی ایمان نظریه منحصر به فردی ارائه نموده‌اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ۱۳۸۲، جمع آوری توسط سید رضی، ترجمه محمد دشتی، قم، پارسایان، چ پنجم.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۸۷ ق، التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین.
۴. ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م، معجم مقائیس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، نسخه الکترونیکی المكتبة الشاملة.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ ق / ۱۳۶۳ ش، لسان العرب، ۱۵ جلدی، قم، نشر ادب الحوزه.
۶. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ۲ جلدی، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، مكتبة النهضة المصرية.
۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، ۱۴۱۹ ق / ۱۹۹۸ م، شرح المقاصد فی علم الکلام، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب.
۸. جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۰۵ ق، التعریفات، تحقیق، ابراهیم الیاری، بیروت، دارالکتاب العربی، چ اول، نسخه الکترونیکی المكتبة الشاملة.
۹. جوادی، محسن، ۱۳۷۶، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، چ اول.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ۶ جلدی، بیروت، دارلعلم الملایین، چ سوم.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۸ ق، الفصول المهمة فی اصول الاثمه، تحقیق محمد بن محمد بن حسینی قائینی، قم، موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، چ اول.
۱۲. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م، الالفین فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، کویت (بنید القادر)، مكتبة الالفین، چ اول.

۱۳. دادبه، ۱۳۶۸، «ایمان»، *دائرة المعارف تشیع*، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، کامران فانی و بهاء‌الدین خرماشاهی، تهران، سازمان دائرة المعارف تشیع.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق - بیروت، دارالعلم - دارالشامیه؛ نسخه الکترونیکی المكتبة الشاملة.
۱۵. سبحانی، جعفر، بی تا، *الایمان و الکفر فی کتاب و السنة*، بی جا، نسخه الکترونیکی المعجم العقائدی.
۱۶. سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۱۹ ق، ۱۹۹۸ م، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، دارالتفسیر، الطبعة الاول.
۱۷. _____، ۱۴۲۸ ق، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، دارالتفسیر، الطبعة الثانية.
۱۸. سهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ دوم.
۱۹. شهید ثانی (زین‌الدین بن علی عاملی)، ۱۴۰۹ ق، *حقائق الایمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۲۰. صادق‌زاده قمصری، فاطمه، پاییز و زمستان ۱۳۸۳، «بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان درباره حقیقت ایمان»، *مشکوة النور*، ش ۲۶ و ۲۷، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، واحد خواران، ص ۱۳۷ - ۱۱۲.
۲۱. صادقی، هادی، زمستان ۱۳۸۳، «ایمان در اسلام»، *انجمن معارف اسلامی*، ش ۱، قم، انجمن معارف اسلامی، ص ۱۰۲ - ۷۴.
۲۲. صدرالدین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ۹ جلدی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد ابو عبدالرحمن، بی تا، کتاب العین، مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بی جا، دار و مکتبه الهلال، نسخه الکترونیکی المکتبه الشامله.
۲۶. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، چ چهارم.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۱ ش / ۱۴۲۳ ق، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، تهران، حکمت.
۲۸. لطیفی، رحیم، نجیبی، مهدی و حسین زاده، علی محمد، بهار ۱۳۸۱ الف، «ایمان [۱]»، کلام اسلامی، ش ۴۱، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق علیه السلام، ص ۱۴۹ - ۱۳۷.
۲۹. _____، تابستان ۱۳۸۱ ب، «ایمان [۲]»، کلام اسلامی، ش ۴۲، ص ۱۲۱ - ۱۰۸.
۳۰. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۰، «ایمان»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چ اول.
31. Izutsu, Toshihiko, 2006, *The Concept of Belief in Islamic Theology A Semantic Analysis of Iman and Islam*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.