

دوفصلنامه علمی- پژوهشی حدیث پژوهی  
سال پنجم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲  
صفحه ۲۰۳-۲۲۴

---

## چیستی نظریه ایمان از دیدگاه امام صادق ع

---

غلامرضا مهدی راونجی\*

---

### ◀ چکیده:

چیستی ایمان یکی از مهم‌ترین مسائل مورد اختلافی بود که فرق کلامی و سیاسی قرن اول و آغاز قرن دوم هجری در قالب مکاتب فکری به بحث درباره آن پرداختند. این مسئله یکی از ریشه‌ای‌ترین مسائل اختلافی فرقه‌های خوارج، مرجئه و شیعه است.

امام صادق ع با تعریف اسلام و ایمان و تحدید حدود این دو مفهوم، صورت‌بندی جدیدی از مفهوم متدرج ایمان ارائه کرد که از سویی در ارتباط با نظریه امامت ایشان و از سوی دیگر، راه حل جدیدی بر این مسئله تلقی می‌شد. در این مقاله سعی شده است تا مقایسه‌ای میان نگاه فریق مختلف به این مقوله بیان شود و دیدگاه امام صادق ع نیز در مقایسه تشریح گردد.

◀ کلیدواژه‌ها: ایمان، مرجئه، خوارج، امام صادق ع، علم کلام.

مقدمه

شیعه به عنوان یکی از فرقی که اصول و ضوابط فقهی- کلامی خاص خود را دارد، قدمتی کمتر از سایر فرقه‌های دیگر ندارد. نامورترین شخصیت فقهی- کلامی شیعه، امام صادق ع است (الکاشف الغطا، ۱۳۱۷، ص ۵۶/ امین، بی تا، ج ۳، ص ۲۸۱/ هالم، ۱۳۸۴، ص ۶۶/ Buckley, 2008, p.1 /Hodgson, 1986, p.374/ Daftary, 1990, p.87) او آخرین امامی است که مورد قبول مشترک گروه اسماعیلیه و دوازده امامی است؛ کسی که به پاس تأثیرات فکری او، پیروانش به شیعیان دوازده امامی یا شیعه جعفری و اصول فقهی آن‌ها به فقه جعفری نامبردار شده است. اهمیت و تأثیر فکری او آنچنان آشکار است که نیاز به تکرار نیست، فقط به نقل ابوزهره بسنده می‌کنیم که: «عالمان به رغم اختلاف‌های خود درباره هیچ چیز به اندازه علم امام صادق ع اتفاق نظر ندارند.» (ابوزهره، بی تا، ص ۶۷) نجاشی، عالم رجالی معروف، گزارشی را از ابان بن تغلب<sup>۱</sup> نقل می‌کند که طی آن، شیعه کسانی هستند که چون مردم در سخن رسول خدا اختلاف کنند، سخن علی را گیرند و آنگاه که مردم در سخن علی اختلاف ورزند، سخن جعفر بن محمد<sup>۲</sup> را می‌گیرند. (جعفریان، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۶۶) این گزارش می‌تواند انعکاسی از روزگار امام صادق ع به شمار آید؛ دورانی که جامعه شیعی نه تنها یکدست نیست، بلکه موجودیت اعتقادات شیعی نیز مشوش به شمار می‌آید (Lalani, 2000, p.35) و نقش بی‌بدیل ششمین امام شیعی در تمرکز و هویت‌بخشی به این تعالیم برجسته می‌گردد. (Buckley, 2008, p.1) افزون بر احکام فقه شیعی کلام و مسائل مرتبط بدان نیز به دلیل پیوند ناگسستنی میان آن دو<sup>۲</sup> جزئی از آموزه‌های شیعی اوست که بعدها توسط متکلمان زبردست شیعی پروراندده شد. گزارشی وجود دارد که هشام بن حکم<sup>۳</sup> از شاگردان امام صادق ع با ابوالهذیل، علاف متکلم معتزلی درگیر مناظره‌ای کلامی می‌شود. ابوالهذیل، شرط مناظره را پذیرش مذهب طرف غالب از سوی مغلوب اعلام می‌کند. هشام مؤکداً شرط را منصفانه نمی‌داند و اعلام می‌کند در صورتی حاضر به ادامه مناظره است که اگر هشام پیروز شد، ابوالهذیل مذهب جعفری را بپذیرد و در غیر این صورت او (هشام) از باور خود دست نمی‌کشد. (مدرسی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۸)

مناظرات کلامی بسیاری ثبت شده است که طی آن‌ها شاگردان امام صادق  $\tau$  به دستور ایشان این گفتگوها را در حضورش انجام داده‌اند و امام  $\tau$  از ورود به این مناظرات پرهیز داشته است. کلینی گزارش داده است که حمران اعین<sup>۱</sup>، محمد بن نعمان، هشام بن سالم و طیار جمعی از اصحاب امام صادق  $\tau$  در اطراف هشام بن حکم که گویا در آن زمان جوان نوری بوده است، حلقه زده بودند. امام  $\tau$  نتیجه مناظره هشام و عمرو بن عبید در مسجد بصره را جويا می‌شود و زمانی که هشام از ارائه بحث در حضور ایشان اظهار شرمندگی می‌کند، امام قاطعانه می‌گوید: «چون به شما دستوری دادم، به کار بندید» و هشام شرح ماجرا را آغاز می‌کند. (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۴۱/طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۳)

گزارش جالب دیگری نیز به دنبال حدیث قبل به ثبت رسیده است که طی آن، امام صادق  $\tau$  از یونس بن یعقوب، سپس حمران بن اعین، سپس احوول و نهایتاً هشام بن سالم به نوبت می‌خواهد تا در برابر مرد شامی مدعی درباره حجت مناظره کنند و خود امام  $\tau$  ناظر این مباحثه بوده است.

مجموع گزارش‌ها نشان می‌دهد در مناظرات از عقل استفاده ابزاری شده است و نتیجه مناظره به مقیاس عقل ارزیابی نشده، بلکه علم امام  $\tau$  که منشأ وحیانی دارد، رجحان می‌یابد. پرهیز امام  $\tau$  به عنوان والاترین مرجع فراتر از عقل، از ورود به مناظره و درخواست ایشان از شاگردان که از سرآمدان کلام شیعی در زمانه خویش بوده‌اند، مؤید این مطلب است. بر این نتیجه این نکته را نیز باید افزود که بارها شاگردان امام  $\tau$  که پس از برتری در نزاع کلامی مورد تحسین امام  $\tau$  واقع شده‌اند، گفته‌اند که دانش خود را از امام  $\tau$  فرا گرفته‌اند. این اقرار در حدیث هشام بن حکم زمانی که امام  $\tau$  از او می‌پرسد: «چه کسی این (تعلیم) را به تو آموخت؟» او خاضعانه پاسخ می‌دهد: «اینها مطالبی بود که از شما یاد گرفتم و تنظیم کردم.» امام  $\tau$  سپس منشأ این تعلیم را وحیانی خوانده و فرموده است: «به خدا این حقیقتی است که در صحف ابراهیم و موسی  $\Phi$  نوشته شده است.» (طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۲/کلینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۴۷)

احادیث دیگری نیز وجود دارد که امام بارها به شاگردان خویش، روش‌های علم کلام را آموخته است. در حدیث دیگری آمده است هنگامی که مردی مدعی از شام در حضور امام صادق  $\tau$  می‌گوید که آماده مناظره است، امام  $\tau$  به یونس بن یعقوب رو

می کند و می گوید: «لو كنت تحسن الکلام کلمته» یعنی اگر خوب (علم) کلام می دانستی، با او گفت و گو می کردی. یونس اظهار تأسف می کند و می گوید من این جمله را از شما شنیدم: «ویل لاصحاب الکلام» یعنی وای بر صاحبان کلام، زیرا مدام می گویند این پذیرفتنی نیست، این پذیرفتنی است، این را تعقل می کنیم، این را تعقل نمی کنیم. امام بلافاصله می فرماید: «انما قلت فویل لهم ان ترکوا۔ ما اقول و ذهبوا الی ما یریدون» یعنی همانا من گفتم وای بر آنها اگر مرا واگذارند و دنبال آنچه می خواهند بروند. (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۴۷)

امام صادق  $\tau$  نه تنها بارها روش کلامی را متذکر می شود، بلکه صحت نتیجه جدل را مطابقت با قول امام  $\tau$  می داند، زیرا امام عالی ترین مرجع و آگاه ترین فرد است، چنانکه از این حدیث به خوبی آشکار است.

حالا دیگر تفاوت متکلم شیعی و سایر متکلمان و فرقه های آن دوران مشخص می شود. همه بحث ها باید به امام ارجاع شود، زیرا او آگاه ترین مفسر است. امام صادق  $\tau$  به دو دلیل از ورود مستقیم در مباحث کلامی پرهیز داشت: نخست آنکه بالاترین مرجع، قرآن است که پاسخ بسیاری از مسائل کلامی را در خود دارد و دوم آنکه علم امام بیش از عقل بشری گشایشگر است، زیرا امامان  $K$  خزان علم خداوندی بوده (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۱۷) و آگاهی آنان منشأی و حیانی دارد (همان، ج ۱، ص ۵۷۷ و ۶۰۳) با این توضیح، موضوع ایمان نیز از این روش مستثنی نیست.

### ایمان: محور منازعات کلامی

در نبرد صفین نتایجی چند مترتب شد، تحکیم پایه های حکومت معاویه و تبدیل تدریجی آن به امپراطوری اموی، انشقاق در صفوف سپاه عراق و در نتیجه شکل گیری فرقه خوارج که جهان اسلام و حکومت های اسلامی حداقل به مدت دو قرن از آسیب های آنان در امان نماند، از نتایج این نبرد بود.<sup>۵</sup> شاید علی رغم اهمیت تاریخی این رخدادها برای علم کلام نیز این نبرد حاوی دستاورد مهمی بود و آن شکل گیری رسمی اولین فرقه کلامی در عالم اسلام بود.

حروریه<sup>۶</sup>، مُحکمه، مارقین اسامی ای بود که در عنوان کلی خوارج، جز بخشی از سپاه علی ع که زیر لوای شعار قرآنی خود «لا حکم الا لله» و در اعتراض به ماجرای حکمیت قرار داشتند، مصداقی نداشت. خوارج متکلمانی زبردست نبودند، آنان مانند دیگر فرق پس از خود مولود درهم‌تنیدگی سیاست و کلام بودند که به واسطه جدل‌های متناقض، راه ورود بسیاری از مفاهیم را به علم کلام گشودند و رشد و گسترش این علم را موجب شدند. «خوارج در تدوین علم کلام شریک‌اند. خوارج مسائلی خارج از حوزه عقاید موروثی مطرح می‌کردند و بر سر همین مسائل با دشمنان مجادله می‌کردند» (ولهاوزن، ۱۳۷۵، ص ۴۸) مسئله چیستی و کیفیت حکم مرتکب کبیره در اندیشه‌های خارجی به محوری‌ترین مسئله کلامی تبدیل شد، زیرا خوارج بیش از آنکه به تبیین مفهوم ایمان بپردازند، کیفیت مرتکب کبیره را که مورد اتفاق همه گروه‌های خارجی بود (العقل، ۱۶۱۶ق، ص ۳۰) بسط دادند. تعداد گروه‌های فرقه خوارج در پرتو گزارش‌های فرق و نحل‌نویسان به گونه‌های مختلف منعکس شده است. بغدادی به نقل از کعبی، تعداد گروه‌های خارجی را بیست گروه برشمرده (بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۴۱) و افزوده: «چیزی که ایشان را با وجود پراکندگی مذاهبشان تا حدودی هماهنگ می‌سازد، کافر شمردن علی ع و عثمان و داوران در میان علی ع و معاویه و راضی‌شوندگان به داوری در میان آن دو و اصحاب جمل و گناهکاران و برخاستن و جنگیدن با امام ستمکار است» (همان، ص ۴۰) مطابق گزارش شهرستانی، خوارج در این اعتقاد خود تا آنجا پیش رفتند که اظهار کردند «مناکحات بدون این رذیله درست نباشد». (شهرستانی، ۱۳۵۰، ص ۸۳) گزارش‌هایی نیز وجود دارد که خوارج در اینکه «آیا کفر علی ع در پذیرش حکمیت شرک است یا نه اختلاف دارند». (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۴۹) از اینجا لازم می‌آید که «ایمان صحیح نه تنها اساس طبیعی سلطه سیاسی، بلکه اساس عضویت در امت اسلامی نیز باشد». (فخری، ۱۳۸۸، ص ۵۷) مفهوم دیگری که توسط خوارج و متناظر با ایمان در ادبیات سیاسی و کلامی خوارج طرح شد، واژه تکلیف بود چنان‌که «پس از آنکه دینداران یا اهل تکلیف نبودند، جهان نیز تمامی نابود می‌گردد، زیرا آفرینش جهان برای اهل تکلیف بوده لاغیر» (اشعری، ۱۹۶۳م، ص ۵۷) ولی این بحث جالب به همین جا خاتمه نمی‌یابد، «زیرا با نابودی اهل تکلیف، پابرجایی جهان بیهوده است» (همان، ص ۵۷) میراث کلامی

ناتمام خوارج (که به زودی بدان باز خواهیم گشت) به فرقه کلامی دیگر آن زمان یعنی مرجئه منتقل شد تا با تعریف کفر و در نتیجه ایمان، این مفهوم کلامی تر نگریسته شود. پاسخ مسئله سیاسی خوارج را که دیگر رنگ و بوی کلامی به خود گرفته بود، مرجئه برابر نهاد دیگر آنان در عالم اسلام به گونه‌ای دیگر مطرح کردند.<sup>۷</sup> در تعالیم اولیه مرجئه تمایز صریحی میان اسلام و ایمان دیده نمی‌شود (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۳۱۱/ شیخ مفید، ۱۳۳۰، ص ۱۵) و با توجه به اینکه در میان فرق چندگانه خارجی، ازارقه به تفکیک کبیره از صغیره پرداخته‌اند می‌توان گفت ابتکار مرجئه بیان ویژگی‌های ایمان یا پرداختن به ساختار ذاتی ایمان (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹) است.

این نظر می‌تواند تا حدودی شرط تسمیه گروه مرجئه را روشن‌تر سازد. مرجئه، در لغت از ریشه ارجاء به معنی تأخیر انداختن است، نوبختی با نقل مصادیق احتمالی معنی ارجاء بر این گروه، تأخیر در خلافت علی<sup>ع</sup> پس از خلفای سه‌گانه را برجسته می‌سازد (نوبختی، ۱۳۶۱، ص ۱۴) و در این سو فرق و نحل‌نویسان غیر شیعی نیز به همین ترتیب، تأخیر در حکم مرتکب کبیره به جهان دیگر را مصداق مرجئه می‌دانند.

بغدادی، حدیثی از پیامبر نقل می‌کند که طی آن حضرت محمد<sup>ص</sup> گفته است مرجئه بر زبان هفتاد پیامبر، نفرین و لعنت شده‌اند<sup>۸</sup> و چون درباره نام مرجئه از پیامبر<sup>ص</sup> می‌پرسند، ایشان می‌فرمایند: مرجئه کسانی هستند که می‌گویند ایمان گفتار بی‌کردار است و آن شیوه کسانی است که ایمان را تنها در اقرار به دین دانسته و به دستورهای دین کار نکنند. (بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۵) این گزارش بغدادی می‌تواند کلامی‌تر نگریسته شود و تعریف ایمان یعنی قول بلاعمل یا باور قلبی بدون عمل را که از مختصات مشترک تمام گروه‌های مرجئی است، از آن به دست آورد.

گزارش‌های تاریخی بسیاری وجود دارد که حلقه اولیه تفکر مرجئی که عمدتاً مرجئه سیاسی قلمداد می‌شود، از قضاوت درباره حضرت علی<sup>ع</sup> و معاویه به بهانه جلوگیری از فتنه میان امت مسلمان پرهیز داشته‌اند، مطابق یکی از این گزارش‌ها، سعد ابن ابی وقاص زهری گفته است گمان نمی‌کنم حق من به پیراهن خودم بیش از حق من به خلافت باشد، من جهاد کرده‌ام، پس با جهاد آشنایم و اگر مردی بهتر از من یافت شود، نفس خود را نمی‌نکوهم من جنگ نخواهم کرد مگر آنکه شمشیری برای من بیاورید که دو چشم، یک زبان و دو لب داشته باشد و بگوید این مؤمن است و آن

دیگری کافر. این سخن سعد در پاسخ به یحیی بن حصین بجلی باز تکرار شده است. (عطوان، ۱۳۸۰، ص ۱۴)

مطابق این دیدگاه، فتنه در میان امت اسلام رخ داده است و بنی‌امیه نیز در سوی دیگر میدان به دلیل اقرار به کلمه «لا اله الا الله» مسلمان (مؤمن) به شمار می‌آیند، چنان‌که مرجئی متعصب دیگری گفته است: «هرگز با کسی که لا اله الا الله بگوید نخواهم جنگید» (همان، ص ۱۷) نبود برهان قاطع که از آن به شمشیر تعبیر شده، باعث شده است که هر دو گروه علی‌السویه به شمار آیند و معنی آن در عرصه عمل سیاسی جز به رسمیت شناختن آنان چیز دیگری نخواهد بود، از سوی دیگر از دو گروه یکی مؤمن (مسلمان) و دیگری کافر خواهد بود؛ بنابراین تشخیص این حکم به جهان دیگر باز خواهد گشت.<sup>۹</sup>

مرجئه با گنجاندن مفاهیمی چون معرفت به خدا [که اندکی بعد به معرفت اولیه و ثانویه تقسیم شد] (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۷۰ / بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۸) دوست داشتن او و اطاعتش، سعی در تعریف شالوده‌های ایمان کردند. این مفاهیم مورد اتفاق گروه‌های مرجئی<sup>۱۰</sup> بالاخص مفهوم معرفت به خدا مرز میان ایمان و کفر تلقی می‌گردد، زیرا کفر، جهل به خدا و نبود معرفت است. اگر کنجکاوانه‌تر مسئله را بررسی کنیم، معرفت نیز چیزی جز دوست داشتن خدا و اطاعت کردن او نخواهد بود؛ بنابراین با حصول معرفت یا به تعبیری دیگر، حلول معرفت در فرد که دیگر به مؤمن- مسلم نامبردار شده است. این خصلت یگانه در مؤمن- مسلم به وجود آمده که کاستی و افزونی نخواهد پذیرفت، معنی این تحلیل نتیجه‌ای جز این قول جهم بن صفوان نخواهد بود که: «هرگاه آدمی به معرفت خدا رسد و بعداً با زبان به انکار او پردازد، کافر نشود که ایمان کاهش و افزونی نپذیرد.» (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۶۹)

به نظر می‌رسد تأکید مستمر خوارج بر کیفیت حکم مرتکب کبیره (کافر) و در سوی مقابل، تعریف ایمان توسط مرجئه (که از آن مقصودی جز تعریف کفر اراده نکردند) نتوانست وضعیت فرد (مؤمن یا مسلم- کافر) عضو جامعه اسلامی را کاملاً مشخص کند ضمن آنکه نتوانستند موضوع را از مرتکب کبیره به مفهوم کبیره تعالی دهند؛ به بیانی دیگر، مسئله این دو گروه، تعیین جایگاه مرتکب کبیره بود تا تعریف کبیره.

اصل چهارم از اصول خمسه معتزله به همان سان که واصل بن عطاء را از حسن بصری جدا می‌ساخت، مسیر دو فرقه مذکور را نیز از معتزله جدا می‌کرد.

اصل منزله بین المنزلتین، کوششی عقلانی بود تا آن بخش از جامعه اسلامی را که کبیره‌ای جز شرک مرتکب شده‌اند، به نحو رضایت‌بخشی سامان دهد. تأکید بر کوشش عقلانی از آن روست که این راه حل واصل علاوه بر دارا بودن ریشه‌های قرآنی و روایی، گفته می‌شود شاید متأثر از آموزه حد وسط گزینی ارسطویی نیز باشد (الفخوری، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳) اگر با قاطعیت نتوان این نظر را ابراز کرد، حداقل نمی‌توان شباهت جدی آن را به هیچ انگاشت. اهمیت اصل چهارم مکتب اعتزال (Gimaret, 1986, p.783) تنها از آن روست که در کنار مفاهیم مؤمن و کافر که در گیرودار مناقشات متکلمان متصلب خارجی و مرجئی مشوش جلوه‌گر شده بود، مفهوم فاسق را افزود تا قاطعانه حکم مرتکب کبیره (جز شرک) را فسق به معنای همان گناه بداند. (فخری، ۱۳۸۸، ص ۶۱) «با این بیان، آنان سعی داشتند از موضع خوارج که مسلمان مرتکب کبیره را کافر می‌شمردند و نیز از موضع مرجئه که تأکید می‌کردند مسلمان مرتکب گناه کبیره مؤمن است، اجتناب کنند.» (اشمیتکه، ۱۳۷۸، ص ۲۲۴) «... ریشه اشتباه معتزله در مسئله مرتکب کبیره است و رهیافت‌های غلطی که از آیات قرآنی دارند.» (جوادی، ۱۳۷۶، ص ۱۰) همچنین بنا بر همین اصل قاضی عبدالجبار معتزلی سعی دارد تا اختلاف کلامی مکتب اعتزال و خارجی را مشخص کند؛ او می‌گوید: «اختلاف خوارج با ما داخل در بحث منزله بین المنزلتین است» (بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۰) و ادامه می‌دهد: «... هر کس با اصل منزله بین المنزلتین مخالفت ورزد و بگوید حکم کسی که گناه کبیره انجام داده، حکم بت‌پرستان، مجوس و دیگران است، چنین کسی نیز کافر می‌باشد، زیرا می‌دانی که با ضرورت دین پیامبر و امت مخالفت ورزیده است، اما اگر بگوید حکم چنین کسی در [لزوم] بزرگداشت و صحبت با او به خاطر خداوند حکم مؤمنان است، فاسق خواهد بود، زیرا اجماعی صریح را شکسته است، بدین معنی که منکر چیزی شده که ضرورتاً از دین امت دانسته می‌شود، ولی اگر بگوید: حکم چنین کسی نه حکم مؤمن است و نه حکم کافر، اما او را مؤمن می‌نامم، در این صورت خطاکار است.» (همان، ج ۱، ص ۷۰) بنابراین فاسق، و از آنجا که هنوز مسئله مرتکب کبیره است و نه خود کبیره، همان گناهکار



مرتکب کبیره است و این بدان معناست که فسق تعریف خاصی نیافته است بلکه مرتکب کبیره جایگاه جدیدی پیدا کرده بود.<sup>۱۱</sup>

به هر روی تا اینجا مؤمن همان مسلم انگاشته شد و کافر در قلمرو اعمالش لاجرم مؤمن، و با اندکی تسامح بعدها فاسق محسوب می‌گشت. مسئله اساسی همچنان پا برجا بود و آن اینکه به راستی ایمان همان اسلام خواهد بود؟ تفکیک این دو مفهوم و بسط آن‌ها می‌توانست دستاوردهای نظری بیشتری را به همراه داشته باشد. ابن تیمیه متکلم مشهور حنبلی، بحث بر سر معنای دو واژه اسلام و ایمان را مهم‌ترین و در عین حال نخستین مسئله تقسیم امت اسلامی به نحله‌های مختلف دانسته که تکفیر همدیگر را در پی داشت. نمی‌توان با این قاطعیت سخن ابن تیمیه را پذیرفت، زیرا برای نمونه همان‌طور که آمد، فرقه خوارج بیش از آنکه خاستگاهی کلامی به معنای درست آن داشته باشند، نحله‌ای سیاسی بودند و جای دادن آنان در زمره متکلمان چیره‌دست خطاست، اما می‌توان با نگاه انتزاعی ابن تیمیه همچنان همراه بود که ایمان، محوری‌ترین مسئله‌ای است که تفاسیر مختلفی از آن ارائه شد.

ل. گارده در یک دسته‌بندی منسجم، مهم‌ترین محورهایی را که می‌توان در این خصوص مطرح کرد، از این قرار می‌داند: تبیین رابطه ایمان و اسلام، پرسش از افزونی و کاستی پذیرفتن ایمان، تعیین درجات ایمان، کیفیت حکم مؤمن در این جهان و جهان دیگر. (Gardet, 1986:1170)<sup>۱۲</sup>

امام صادق ع در احادیث مختلفی در این خصوص به سؤالات اصحاب و شاگردانش به نحوی روشن پاسخ داده است که این پاسخ از سویی در تبیین مسئله ایمان و از سوی دیگر در رویارویی فکری با فرقه‌های مرجئی و خارجی است.<sup>۱۳</sup> با این وصف، امام صادق ع در پاسخ‌گویی به شبهات و البته در توضیح نظریات خود در گام نخست به تعریف محدوده اسلام می‌پردازد. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: قاسم‌پور، ۱۳۸۹، شماره ۳، ص ۱۳۲-۱۳۳)

#### ۱. ایمان: داخل در اسلام

امام صادق ع بر پایه آیه ۱۴ سوره حجرات، تمایز صریحی میان اسلام و ایمان قائل می‌شود. (عطاردی، ۱۳۸۴، ج ۵/ص ۱۳۴) شأن نزول آیه از این قرار است که گروهی از طایفه بنی‌اسد (طبری، ۱۴۲۴ق، ص ۳۹۷) در یکی از سال‌های قحطی و

خشکسالی وارد مدینه شدند و به امید گرفتن کمکی از پیامبر 2 شهادتین بر زبان جاری ساختند، به پیامبر 2 گفتند: طوائف عرب بر مرکبها سوار شدند و با تو پیکار کردند، ولی ما با زن و فرزندان نزد تو آمدیم، و دست به جنگ نزدیم و از این طریق می خواستند بر پیامبر 2 منت بگذارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۶/ طبری، ۱۴۲۴ق، ص ۳۹۰) در همین حال آیه نازل شد: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»: (عرب های بادیه نشین گفتند ایمان آوردیم. بگو شما ایمان نیاورده اید ولی بگوئید اسلام آورده ایم، اما هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است و اگر از خدا و رسولش اطاعت کنید، چیزی از پاداش کارهای شما را فروگذار نمی کند. خداوند آمرزنده مهربان است.)

بر اساس این استدلال، مفهوم اسلام کلی تر از ایمان به نظر می آید، بیان مشابهی در دعائم الاسلام به ثبت رسیده است. بر اساس این گزارش قاضی نعمان، اسلام و ایمان به صورت دو دایره خارجی و داخلی ترسیم شده است. (قاضی نعمان، ۱۹۶۳، ص ۱۲) این روایت به دو گونه قابل تفسیر است: نخست آنکه ایمان قلب اسلام است و دیگر آنکه محدوده اسلام، کلی تر از ایمان است. حدیثی دیگر می تواند تفسیر نخست را تقویت کند: «الاسلام هو الظاهر و الایمان هو الباطن الخالص فی القلب.» (همان جا) در حالی که بر اساس تعالیم اولیه مرجئه تمایز صریحی میان اسلام و ایمان دیده نمی شود و خوارج نیز آنچنان که مشخص است، هیچ تمایزی میان ایمان و اسلام نمی گذاشتند بلکه «از دیدگاه خوارج، ایمان و اسلام مفاهیمی مترادف بود.» (عواجی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۳۰) امام صادق 2 تمایز میان اسلام و ایمان را هنگامی که سماعة بن مهران از ایشان می پرسد که آیا میان اسلام و ایمان فرقی است؟ با ذکر مثالی بسط بیشتری می دهد، وی به پرسش سماعه پاسخ مثبت می دهد و می پرسد اگر مردی را در مسجد الحرام دیده باشی، آیا شهادت می دهی که او را در کعبه دیده ای؟ سماعه پاسخ منفی می دهد. سپس امام 2 می پرسد که اگر مردی را در کعبه دیده بودی، آیا یقین داشتی که او را در مسجد الحرام دیده ای؟ سماعه پاسخ می دهد: «بلی» و امام 2 می گوید: نسبت ایمان و اسلام چنین است. (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۶۳) امام صادق 2 در عین حال تفکیکی نیز میان مؤمن و مسلم قائل می شود. حدیثی دیگر بیان می کند که:

«والاسلام غیر الایمان و کل مؤمن مسلم و لیس کل مسلم مؤمن» (الحویزی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳) بر اساس این قاعده تمایز میان این دو مفهوم بر اساس فاعل ایمان نیز مطرح می‌شود، در حالی که به اعتقاد خوارج در هنگام جهاد با کافران در این جهان (که در ادبیات خوارج دارالحرب نامیده می‌شود) ایمان (اسلام) عملی سنجیده شده و تحقق می‌یابد و تنها در این صورت فرد با نام مؤمن (مسلم) شناخته می‌شود و در صورت انجام گناه کبیره از دارالهیجره (مکان استقرار موقت گروه خوارج) بیرون رانده می‌شود.<sup>۴</sup> (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۳۱۰) این دو نیز نشانگر تقلیل و فرو کاستن محدوده اسلام به محدوده جغرافیایی دارالهیجره و انطباق و یکی دانستن محدوده ایمان و اسلام است. به نظر می‌رسد تصویری که امام از محدوده این دو مفهوم به روشنی و وضوح در پاسخ عجلان فضیل یسار و سماعه ارائه می‌کند (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۱-۴۵) مانند دوایر متداخلی است که دایره داخلی را ایمان تشکیل می‌دهد، زیرا شرط ایمان در ابتدا ورود به محدوده اسلام است. گزارشی دیگر پس از تمثیل دوایر اضافه می‌کند: «الایمان یشرک الاسلام و لا یشرکه الاسلام یكون الرجل مسلما غیر مؤمن و لا یكون مؤمنا الا و هو مسلم» (قاضی نعمان، ۱۹۶۳، ص ۱۲) که می‌توان نسبت این دو واژه را با عموم و خصوص مطلق منطقی بهتر بیان کرد.

## ۲. ایمان: تساوی ذهنیت و کردار

با تمایز محدوده مفاهیم ایمان و اسلام، امام صادق ع بیش از آنکه همچون خوارج بر تعریف کافر یا غیر مؤمن متمرکز شود (ایزوئسو، ۱۳۷۸، ص ۴۴) به تعریف ایمان می‌پردازد.

اما به راستی ایمان از منظر امام صادق ع دارای چه مفهومی می‌تواند باشد؟ پاسخ این سؤال را می‌توان از لابلای پاسخ امام به نامه عبدالرحیم بن روح قصیر یافت. امام ع در پاسخ او که از چیستی ایمان پرسش کرده است می‌گوید: «ایمان هو الاقرار بالسان و عقد فی القلب و عمل بالارکان» یعنی ایمان اقرار نمودن به زبان، تصمیم قلبی و عمل به اعضا و جوارح است. سپس ادامه می‌دهد: ایمان اجزایی دارد، به هم پیوسته و مانند خانه‌ای است که سقف و در و دیوارش به هم پیوسته است.<sup>۱۰</sup> امام ع بلافاصله در ادامه از مفهوم اسلام نیز پرده برمی‌دارد و ادامه می‌دهد که اسلام نیز مانند خانه‌ای است و

کفر هم مانند خانه‌ای. گاهی بنده مسلمان است پیش از آنکه مؤمن باشد، پس اسلام پیش از ایمان و شریک آن است. (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۴/ الحویزی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۰۱)

عمل به ارکان ویژگی بارز ایمان از دیدگاه امام صادق ع است که دائماً در احادیث مربوط به ایمان، بر آن تأکید می‌ورزد. (عطاردی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱/ قاضی نعمان، ۱۹۶۳، ص ۴) مطابق قول امام، اقرارکننده به دین مسلم و عمل‌کننده به امر خدا مؤمن نامیده می‌شود، اگرچه در مقام مقایسه میان آرای امام صادق ع با خوارج نیستیم، ذکر این نکته لازم است که عمل در اندیشه کلامی خوارج نیز جایگاهی برجسته دارد «خوارج به عنوان اولین فرقه رسمی سیاسی و کلامی که در بستری کاملاً اسلامی و نه ناسیونالیستی رشد یافتند، دارای دو مشخصه ایمان عملی و کشیدن شمشیر در راه تحقق آن بودند.» (ولهاوزن، ۱۳۷۵، ص ۴۱/ اشعری، ۱۳۶۲، ص ۶۵)

آنان اعمال را جزء مکمله ایمان می‌دانستند (عواجی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۱) و مرتکب گناه کبیره را از محدوده ایمان که به زعم آنان اسلام نیز می‌باشد، خارج و درباره او حکم کافر را جاری می‌ساختند. (همان، ص ۳۲۳) این عمل که از آن می‌توان به جهاد مطابق تعریف خارجی یاد کرد. آنچنان‌که گفته شد، درباره اثبات ایمان یا همان اسلام صورت می‌پذیرد و به آن پیوند خورده است، در حالی که امام صادق ع بین دو مفهوم اسلام و ایمان تمایز برجسته‌ای قائل است و عمل به ارکان را جزء مکمل ایمان و اثبات ایمان را مستلزم آن می‌داند.<sup>۱۶</sup>

تعریف و جایگاه ایمان از دیدگاه امام صادق ع، ویژگی‌های مؤمن در توصیفاتی که محمد بن حفص خارجه به نقل از امام صادق ع روایت می‌کند، به خوبی روشن می‌گردد محمد بن حفص می‌گوید: شنیدم مردی از امام صادق ع از قول مرجئه راجع به کفر و ایمان چنین پرسید که: مرجئه استدلال می‌کنند کسی را که ما کافر می‌دانیم، نزد خدا هم کافر است همچنین مؤمن هم زمانی که به ایمانش اقرار کرد، او را نزد خدا مؤمن می‌دانیم.<sup>۱۷</sup> امام صادق ع آنگاه فرمود: چگونه این دو برابرند؟ در صورتی که کفر انکار خداوند است و پس از انکار، از او گواه و دلیلی نخواهند، ولی ایمان ادعایی است که جز با دلیل ثابت نشود و دلیل مؤمن، عمل و نیت اوست که اگر یکی شدند،

بنده نزد خدا مؤمن است و کفر به هر یک از این سه جهت نیت، قول و عمل ثابت می‌شود. (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۶۳) بنابراین امام صادق ع معتقد به یکی بودن عمل یا کردار با ذهنیت و نیت است، در صورتی که در اندیشهٔ مرجئه چنین نیست.

این مفاهیم بعدها در بین متکلمان امامیه بسط بیشتری یافت؛ برای مثال، شیخ مفید در *اوائل المقالات* نیز با شرح معانی این دو مفهوم و تمایز میان آن‌ها، مسلمان را «اهل المعرفة و الاقرار» نامیده و هنگام بحث دربارهٔ ایمان، از خدا و رسول و پیامی که رسول خدا آورده سخن گفته است. (شیخ مفید، ۱۳۳۰، ص ۱۵) همچنین ابن طائوس از عالمان پر نفوذ قرن هفتم نیز در پاسخ به قاضی عبدالجبار معتزلی که گفته بود: اگر ایمان به زبان و یا قلب باشد، زیادی و کاستی در آن راه نمی‌یابد، می‌گوید: «کار زبان و احوال قلب نیز زیادی و کاستی می‌پذیرد.»<sup>۱۸</sup> (ابن طائوس، ۱۳۸۰، ص ۳۸۶)

### ۳. ایمان: مفهومی متدرج

علی‌رغم دفاع سرسختانه اشعری در *مقالات* از ابوحنیفه (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۶۸) بر اساس مادهٔ یک وصیت منسوب به او ایمان عبارت است از اقرار به زبان، تصدیق درونی و معرفت به قلب است و در این قول، عمل به ارکان مشاهده نمی‌شود که معنای ضمنی آن این است که «ایمان تا حدی ثابت و لا متغیر است و گناه سبب تضعیف یا آسیب رساندن به ایمان نمی‌شود.» (Lalani, 2000, p. 85)

اشعری در *مقالات* حکایتی را نقل می‌کند که طی آن، عمر بن عثمان شمزی از ابوحنیفه می‌پرسد: کیفیت حکم کسی که خوردن گوشت خوک را بنا بر امر خدا در قرآن حرام می‌داند ولی نمی‌داند که آنچه حرام کرده، گوشتی است که در پیش او نهاده‌اند چیست؟ ابوحنیفه پاسخ می‌دهد: «چنین کسی مؤمن است» پرسش و پاسخ ادامه می‌یابد تا آنکه عمر می‌پرسد: «کیفیت حکم کسی که می‌داند محمد ص پیامبر خداست، ولی نمی‌داند که او سیاه یا سفید است چه می‌شود؟» ابوحنیفه در پاسخ چنین کسی را نیز مؤمن می‌داند؛ بنابراین ابوحنیفه ایمان را خصلتی واحد انگاشته که افزونی و کاستی نمی‌پذیرد و مفهوم مخالف آن این است که «مردمان را ایمان‌های متفاوت نیست» در حالی که بر خلاف این نظر، ایمان از دیدگاه امام صادق ع افزونی و کاستی‌پذیر بوده و مفهومی متدرج است. ایشان در مرزبندی حدود ایمان، محدودهٔ

عمل فرد را به دو محدوده کلی اسلام و جزئی ایمان تقسیم کرده، سپس با ژرفکاوای برای ایمان درجاتی از شدت و ضعف قائل می‌شود:

«به تحقیق ایمان یک درجه بالاتر از اسلام است و پرهیزگاری یک درجه بالاتر از ایمان و ایمان را مراتبی است» و «ایمان یک درجه از اسلام بالاتر است» و «ایمان عبارت است از اقرار، عمل و نیت و اسلام اقرار است و عمل». (الحراتی، ۱۳۷۶، ص ۳۷۴ و ۳۸۹-۳۹۲)

جابر جعفی به نقل از امام  $\tau$  صورت‌بندی دقیق‌تری ارائه می‌کند و می‌گوید: امام صادق  $\tau$  به من فرمود: ای جعفی، همانا ایمان برتر از اسلام و یقین برتر از ایمان است و چیزی گرامی‌تر از یقین نیست. (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۸۶)

متدرج بودن ایمان، مفهوم توبه را نیز تا حدودی برجسته می‌کند. از دیدگاه امام  $\tau$  و بر پایه آیاتی از قرآن در حالی که حدود اسلام کلی‌تر از ایمان ترسیم می‌شود، شرط خروج از محدوده ایمان که بر اساس نمونه آن دارای درجاتی است، انجام کبیره و یا صغیره و شرط بازگشت توبه است. (الحویزی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۰۱) اگرچه فرد هنگام خروج از ایمان هنوز به واسطه اقرار به وحدانیت خدا، مسلمان است و این موضوع در پاسخ امام به نامه عبدالرحیم قصیر کاملاً مشهود است. (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۴)

چنان‌که کلینی در کافی، صورت‌بندی نسبتاً دقیقی را از گفته‌های امام صادق  $\tau$  ارائه می‌کند، امام صادق  $\tau$  مؤمن را در عمل به مجموعه فضایل اخلاقی آراسته می‌سازد؛ افعال اخلاقی که در شدت و ضعف یا افزونی و کاستی پذیرفتن ایمان و یقین دخیل است. به هر حال امام صادق  $\tau$  با تفکیک محدوده اسلام از ایمان و تأکید بر اینکه ایمان نیز دارای شدت و ضعف (قاضی نعمان، ۱۹۶۳، ص ۹) است، برخلاف مرجئه و خوارج به یکی بودن نیت و رفتار قائل بوده و راهی متفاوت را پیشنهاد می‌کند؛ بنابراین، عمل مؤمنانه در بالاترین درجه آن (که به تعبیر امام صادق  $\tau$  یقین نامیده می‌شود) در پرتو معرفت شکل می‌گیرد؛ شناختی که به واسطه علم امام حاصل خواهد شد.

#### ۴. معرفت و متعلق ایمان

کلینی در اصول کافی، حدیثی را به نقل از عیسی بن سری روایت می‌کند که در

فهم و توضیح مطلب ما بسیار گویاست، در این روایت، ارتباط جدی میان نظریه امامت امام صادق  $\tau$ <sup>۱۹</sup> مبتنی بر علم امام و توضیحاتش درباره ایمان مطرح می‌شود. عیسی  $\tau$  درباره ارکان اسلام از امام صادق  $\tau$  سؤال می‌پرسد و می‌گوید به من ارکانی را معرفی کن که در صورت عمل نکردن به آنها دینم تباه گردد. امام صادق  $\tau$  از شهادت به یکتایی خدا و رسالت پیامبر<sup>۲</sup> و زکات نام می‌برد و امامت آل محمد<sup>۲</sup> (امامان شیعی) را بدان می‌افزاید. گفتگو ادامه می‌یابد و عیسی  $\tau$  از امام می‌خواهد تا برهانی را برای ولایت یا امامت امامان شیعی ارائه کند. امام صادق  $\tau$  با استناد به آیه ۵۹ سوره نساء که در آن، خداوند مؤمنان را خطاب قرار داده و از آنان می‌خواهد خدا و پیامبر<sup>۲</sup> و اولوالامر را اطاعت کنند، به حدیثی از پیامبر<sup>۲</sup> در باب شناخت امام اشاره می‌کند و امامان قبل از خود را نام می‌برد. سپس امام  $\tau$  که استقبال حاضران را می‌بیند، از آنان می‌خواهد که در صورت نیاز به سخنش ادامه دهد. حکم بن اعور با اشتیاق از امام  $\tau$  می‌خواهد که ادامه دهد. امام می‌گوید که محمد بن علی  $\tau$  پدرش نقش مؤثری در شناساندن و معرفی احکام اسلامی داشته است و شیعیان قبل از ابوجعفر، مناسک حج و احکام حلال و حرام را نمی‌دانستند و ابوجعفر بود که باب علم را گشود. امام صادق  $\tau$  ادامه می‌دهد امر امامت این‌گونه است که زمین بی‌امام باقی نمی‌ماند و هرکه امامش را نشناسد، به مرگ جاهلیت مرده است. (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۷)

می‌توان گفت متعلق ایمان غیب است و انسان مؤمن از رهگذر ایمان به غیب است که مسیر کمال و تعالی خود را می‌پیماید. این نکته ناظر به بعد باطنی آموزه‌های شیعی نیز می‌باشد؛ بنابراین در اینجا مفهوم ایمان مستلزم معرفت یا علم به عنوان یکی از وجوه نظریه ایمان امام صادق  $\tau$  است. امام صادق  $\tau$  با تأکید بر اینکه ایمان یکی از مهم‌ترین پایه‌های اسلام است، در پاسخ به مردی که از او درباره تفاوت اسلام و ایمان پرسش می‌کند، می‌گوید: اسلام یعنی شهادت به اینکه شایسته پرستشی جز خدای یگانه نیست و محمد<sup>۲</sup> رسول اوست، به جا آوردن نماز، دادن زکات، روزه و حج است که مردم همین صورت ظاهری را رعایت می‌کنند. امام صادق  $\tau$  ادامه می‌دهد که ایمان، معرفت و شناخت امامت امامان شیعه است و قبولی فرایض دیگر وابسته به همین است. (همان، ص ۵۶)

در اینجا پیوندی جدی میان نظریه امامت امام صادق ع با مسئله ایمان با محوریت علم امام وجود دارد، بدین ترتیب که رسیدن به اعلی درجه ایمان مستلزم عمل مؤمنانه (اخلاقی) است؛ عملی که بر مبنای احکام کشف شده به واسطه علم امام است.

## نتیجه‌گیری

مسئله ایمان که ابتدا توسط خوارج و در بحبوحه جنگ صفین، در پی یافتن پاسخی درباره اینکه «چه کسی شایستگی حکومت را دارد»، پا به عرصه منازعات کلامی نهاد. علی‌رغم اختلافات درونی گروه‌های مرجئه به زودی به محوری‌ترین مسئله فکری آنان تبدیل و در آرای کلامی متکلمان شیعی و بعدها در کلام اشعری و... پروراند. در این میان، متکلمان شیعی بیش از هر چیز وامدار صورت‌بندی جدید امام صادق ع در حل مسئله ایمان بودند. امام صادق ع با تبیین وجوه مختلف این مسئله، گره از دشواری که بنا بر نظر مرجئه متعلق به دنیای دیگر است می‌گشاید، مسئله‌ای که بیش از آنکه به آخرت مربوط باشد، متعلق به همین دنیا بود.



## پی‌نوشت‌ها:

۱. در رجال کشی از قول ابان بن تغلب آمده است که امام صادق ع به من فرمود: «جالس اهل المدینه فانی احب ان یروا فی شیعتنا مثلک» (طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۶) همچنین گفته شده که امام صادق ع در مرگ ابان فرمود: «رحمه الله اما والله لقد اوجع قلبی موت ابان.» (همان، ص ۳۹۵)
۲. نمونه‌هایی وجود دارد که ریشه‌های کلامی برخی از احکام فقهی را بیشتر نشان می‌دهد؛ برای نمونه، مسئله تقدیم برادرزاده ابوینی بر عموی پدری در توریث که به مسئله استحقاق خلافت علی و منع آن از عباس عموی پیامبر ص باز می‌گردد. (سید مرتضی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۷)
۳. در گزارشی آمده است امام صادق ع پس از مناظره مرد شامی و هنگامی که مرد شامی از او می‌خواهد که وی را از شیعیان خود بداند و آموزش دهد، رو به هشام می‌کند و می‌فرماید: «یا هشام علمه فانی احب ان یكون تلمیذاً لک.» (طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۶) همچنین گفته شده است: ابوالهذیل در مناظره اگر از کسی واهمه داشت، فقط از او یعنی هشام بود. مسعودی نیز مناظرات عبیده‌ای را نقل کرده که در آن‌ها هشام بر ابوالهذیل فائق آمده است. (نعمانی، ۱۳۶۳، ص ۳۱)



۴. امام صادق  $\text{ع}$  به روش کلامی شاگردان و دانش کلامی آنان باور داشت. در گزارشی آمده است در یکی از مناظرات، امام  $\text{ع}$  در وصف حمران بن اعین رو به طرف مناظره می‌کند و می‌فرماید: «ان غلبت حمران فقد غلبتني.» (طوسی، ۱۳۸۲، ۳۴۵)

۵. مسعودی می‌نویسد: مردم شام نیزه‌ها را بلند کردند... و علی را ندا دادند که ای پسر عم محمد آیا از هلاک شدن مردم باک نداری؟ وقتی بسیاری از مردم عراق این را بدیدند، گفتند کتاب خدا را می‌پذیریم و به صلح متمایل شدند. (مسعودی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۷۴۷)

۶. یعقوبی و مسعودی معتقدند چون خوارج به سوی منطقه حرورا رفتند، حروریه نامیده شدند. (همان، ج ۱، ص ۷۴۷ / یعقوبی، بی‌تا، ص ۹۳)

۷. گفته می‌شود زمانی که شورش کوفیان و بصریان و مصریان علیه عثمان در قالب انقلابی با شعارهایی همچون عدالت، فساد ستیزی و برپایی حق در مدینه لباس خلافت را از تن خلیفه مقتول به در می‌آورد، عده‌ای با استناد به سخنی از پیامبر ۲ از دخالت در آنچه به زعم آنان فتنه در امت اسلام بود، دوری جستند و هسته اولیه معتقدان به اندیشه ارجاء را پایه‌گذاری کردند. برخی سخنان متنفذین آن روزگار عالم عربی اسلامی مانند عبدالله بن عمر و ابوموسی اشعری مبنی بر بی‌اعتنایی به سیاست آنان را تا حد زیادی به مرتبه کسانی که به وضع موجود دل بسته‌اند، تنزل می‌داد آنچنان‌که مکدرموت به خوبی اشاره می‌کند «مذهب مرجئه، ریشه سیاسی داشته و پیروان آن می‌کوشیدند تا از پیدا شدن تفرقه در صفوف مسلمانان جلوگیری کنند و به جای آن وحدت برقرار سازند.» (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۳۱۰)

۸. حدیثی به این مضمون از امام صادق  $\text{ع}$  نیز روایت شده است. ابومسروق می‌گوید: امام صادق  $\text{ع}$  از من درباره اهل بصره پرسید که بر چه مذهبی هستند، گفتم: مرجئه، قدریه و خوارج. گفت: خدا لعنت کند این ملت‌های کافر و مشرک را که به هیچ وجه خداپرست نیستند.» (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۱۹) همچنین کلینی از قول فضیل یسار نقل می‌کند که: با مرجئه همنشین نشوید، خدا آن‌ها و ملت‌های مشرکان را لعنت کند، زیرا در هیچ چیز خدا را پرستش نمی‌کنند. (همان، ج ۴، ص ۲۲۰)

۹. سایه سنگین مرجئه قرن نخست هجری را در بر گرفته بود و بستری شد تا سایر فرقه‌ها که اشعری آنان را امتداد مرجئه می‌داند، در عالم اسلام رشد نمایند. شاید با این نگاه تاریخی بتوان به راز لعن مضاعف آنان توسط امام صادق  $\text{ع}$  پی برد.

۱۰. ایمان، علی‌رغم اختلافات درونی گروه‌های مرجئه به زودی به محوری‌ترین مسئله فکری آنان تبدیل شد. بغدادی، صورت‌بندی، نقش و شکل‌گیری گروه‌های منبعث از مرجئه را در *الفرق بین الفرق* بر اساس کیفیت ایمان ارائه داده است. مطابق نظر بغدادی، مرجئه به سه دسته قدریان معتزلی، گروهی بر کیش جهم بن صفوان و گروهی غیر از جبریه و قدریه تقسیم می‌شوند. (بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۶۹ و ۱۵۳) عبدالکریم شهرستانی نیز در صورت‌بندی دیگری، مرجئه را چهار دسته می‌داند.

(شهرستانی، ۱۳۵۰، ص ۸۱) به هر حال اگرچه صورت بندی ملل و نحل نویسان در پرتو حوادث و اخبار مختلف به اشکال گوناگون صورت پذیرفته است، در دو اصل مورد اعتقاد مرجئه یعنی تأخیر در خلافت علی و در نتیجه فرزندان او و تعریف خاص از ایمان و کمی و کاستی نپذیرفتن آن، که از خصوصیات عمومی فکری فرقه مرجئه به شمار می آید، هیچ تناقضی در کار نیست (همان، ص ۱۸۴) ضمن اینکه اصل اول مورد اعتقاد تمامی فرق بوده و شاید همین ویژگی باعث شده است که بغدادی آنان را منبعث از مرجئه به شمار آورد.

۱۱. نسبت ایمان و فسق از دیدگاه ابوبکر باقلانی متکلم اشعری نیز قابل توجه است. بر اساس نظر او، ایمان و فسق قابل جمع اند و به همین دلیل، مسلمان فاسق مؤمن نیز وجود دارد. باقلانی در تعلیل گفتار خویش ادامه می دهد: «چراکه فسق او با ایمانش ضدیتی ندارد، چه ایمان به عقیده ما - همان آگاهی از خداوند و باور کردن و عقیده داشتن به اوست و از دیگر سوی، ارتکاب گناه این آگاهی و این باور را نفی نمی کند؛ بنابراین مؤمن به سبب همان باوری که در اوست و با ارتکاب گناه از میان نمی رود و مسلمان فاسق نه کافر است و نه مشرک. (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۶۷۴)

۱۲. همچنین می توان در مقایسه با این دسته بندی به آیاتی از قرآن اشاره کرد که به نوعی این دسته بندی را یادآوری می کند (آیه ۱۴ سوره حجرات درباره تفاوت اسلام و ایمان؛ آیه ۱۷۳ سوره آل عمران درباره افزونی پذیری ایمان؛ آیه ۸۲ سوره طهاها درباره آموزش در جهان دیگر). درباره آیه ۱۴ سوره حجرات باید گفت این آیه در تفاسیر شیعه و سنی به عنوان بارزترین آیه در تفاوت مفاهیم اسلام و ایمان یاد شده است. در این باره نگاه کنید به:

- ابوبکر عتیق نیشابوری (سورآبادی)، *تفسیر التفاسیر*، تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۴۰۷.

- سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، تحقیق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، القاهرة: مرکز البحوث و الدراسات العربیة و الاسلامیة، ۱۴۲۴ق، ج ۱۳، ص ۶۰۳.

- الحویزی، عبد علی بن جمعة العروسی، *تفسیر نور الثقلین*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۰.

- الزمخشری، جارالله، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، تحقیق احمد عبد، ریاض، ۱۴۱۸ق، ص ۵۸۷.

- الطبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۲، ج ۱۰، ص ۱۷۶؛ همچنین طبرسی، قم، ۱۳۴۹.

۱۳. احادیثی در *اصول کافی* به نقل از امام صادق ع وجود دارد که نشان روی گردانی امام صادق ع از گروه مرجئه و خوارج است. بنا به نقل کلینی امام صادق ع می گوید: خدا لعنت کند قدریه را، خدا لعنت کند خوارج را، خدا لعنت کند مرجئه را، خدا لعنت کند مرجئه را، سپس در پاسخ به اینکه چرا قدریه و خوارج را هر کدام یک بار لعنت کردی و مرجئه را دو بار؟ فرمود: مرجئه می گویند

کشندگان ما (شیعیان) مؤمن اند، پس دامنه‌شان تا روز قیامت به خون ما آلوده است. (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۱۹)

۱۴. از نظر خوارج جهان دارالحرب (سرزمین جنگ)، شهرهای مخالفان خوارج دارالکفر (سرزمین کفار) و محدوده زندگی خوارج به دلیل تغییر مداوم دارالهجره (سرزمین هجرت) نامیده می‌شود، ضمن آنکه اساساً از دیدگاه آنان، جهان جایگاه کافران است که البته منظور مخالفان آنان است. (بغدادی، ۱۳۵۸، ص ۴۱/ اشعری، ۱۳۶۲، ص ۵۸-۴۹)

۱۵. عبارت تصمیم قلبی گویای ذهنیت یا نیت است و همان‌گونه که ذکر خواهد شد، ایمان با بسیاری از فضایل اخلاقی گره خورده است و اظهار آن فضایل، خود به معنی شرط صدق ایمان است.

۱۶. از احادیث مختلف روایت شده از امام  $\text{ع}$  می‌توان به دو نکته دست یافت: نخست تعریف ایمان که بدان اشاره شد و دیگر آنکه ایمان ضمن آنکه با بسیاری از فضایل اخلاقی گره خورده است، اظهار آن فضایل، خود به معنی شرط صدق ایمان است مانند احادیث مذکور ذیل باب علامات المؤمن و احادیثی همچون: «... شیعتنا اهل الهدی و اهل التقی و اهل الخیر و اهل الايمان و اهل الفتح و الظفر» و «... ثلاثة من علامات المؤمن العلم بالله و من...» و «... المؤمن له قوة فی الدین و حزم فی لین و ایمان فی یقین و حرص فی فقه و...» (ر.ک: العطار دی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۵۹/ همچنین قزوینی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۳۱۴)

۱۷. اختلاف عمده گروه‌های دوازده‌گانه مرجئه نیز چنان‌که ونسینک به خوبی پی برده است، در گنجاندن مفاهیمی همچون فرمان‌برداری، قهر، بیم و... در تعریف ایمان است و چنان‌که مکدموت نتیجه می‌گیرد، مرتکب گناه کبیره از مسلمان بودن خارج نمی‌شود مگر اینکه از ایمان خود که معرفت و اقرار به اصول اسلام است، دست بردارد. (مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۳۱۱)

۱۸. از دیدگاه ابن طائوس، ایمان مساوی با تصدیق است و او بر این باور است که ایمان عبارت است از تصدیق به خداوند و پیامبر ۲ و هر چیزی که پیامبر تصدیق به آن را الزامی بداند [ما جاء به النبی]. (ابن طائوس، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰)

۱۹. در این باره باید گفت که امام صادق  $\text{ع}$  پیش‌بایسته‌های ارزشی است که در اعلام نظریه امامت خود به کار بست. امام صادق  $\text{ع}$  با دقت کافی و استحکام نظریه‌ای متفاوت و متمایز از آنچه تا آن روزگار مطرح شده بود، ابراز کرد. عمده تلاش او در هویت‌بخشی به امامت شیعی به بار نشست و جامعه شیعی زمان او و پس از ایشان مفتخر به داشتن رهبری فراتر از یک سیاستمدار برخوردار از مراتب معنوی همچون علم لدنی شد. نص، علم، نور، عصمت و حجت ویژگی‌های ارزشی بود که امام صادق  $\text{ع}$  در تدوین نظریه و البته تکمیل نظریه پدرش به کار بست. از این میان، عنصر موروثی نص پیش‌نیازی مهم برای سه مؤلفه دیگر تلقی می‌شد. این مؤلفه‌های پیشینی منجر به تفاوت‌های

کلامی - فقهی مذاهب اسلامی بالأخص دو مذهب شیعه و سنی شد. (ر.ک: دفتری، ۱۳۷۸، ص ۴۷ / Lalani, 2000, p.83)

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آل کاشف الغطا، محمد حسین؛ اصل الشیعه و اصولها؛ ترجمه علیرضا خسروانی، سهامی چاپ، ۱۳۱۷.
۳. ابن طاووس، محمد؛ سعد السعود للنفوس؛ تحقیق مرکز ابحاث و الدراسات الاسلامیه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۴. ابوزهره، محمد؛ الامام الصادق حیات و عصره، آرائه و فقهه؛ قاهره: دارالفکر العربی، بی تا.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۶. اشعری، سعد بن عبدالله ابی خلف؛ المقالات و الفرق؛ تصحیح محمدجواد مشکور، تهران: عطایی، ۱۹۶۳ م.
۷. اشمیتکه، زابینه؛ اندیشه های کلامی علامه حلی؛ ترجمه احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.
۸. امین، احمد؛ ضحی الاسلام؛ چ ۱۰، بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا.
۹. ایزوتسو، توشی هیکو؛ مفهوم ایمان در کلام اسلامی؛ ترجمه زهرا پورسینا، تهران: سروش، ۱۳۷۸.
۱۰. بدوی، عبدالرحمن؛ تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام؛ ترجمه حسین صابری، چ ۱، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
۱۱. بغدادی، ابو منصور عبدالقاهر؛ الفرق بین الفرق؛ ترجمه محمدجواد مشکور، چ ۳، تهران: اشراقی، ۱۳۵۸.
۱۲. جوادی، محسن؛ نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن؛ قم: نشر معارف، ۱۳۷۶.
۱۳. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه (ع)، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۴. الحراتی، ابی محمد الحسن بن علی بن الحسین بن شعبه؛ تحف العقول عن آل الرسول؛ تهران: انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶.
۱۵. الحویزی، عبد علی بن جمعه العروسی؛ تفسیر نورالثقلین؛ تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳.

۱۶. دفتری، فرهاد؛ *تاریخ اسماعیلیه*؛ ترجمه فریدون بدره‌ای، ج ۱، تهران: فرزانه‌روز، ۱۳۷۸.
۱۷. زمخشری، جارالله؛ *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*؛ تحقیق احمد عبد، ریاض، ۱۴۱۸ق.
۱۸. سیوطی، جلال‌الدین؛ *درالمشور فی التفسیر بالمأثور*؛ تحقیق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، القاهره: مركز البحوث و الدراسات العربیة و الاسلامیة، ۱۴۲۴ق.
۱۹. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم؛ *الملل و النحل*؛ ترجمه دکتر سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران: اقبال، ۱۳۵۰.
۲۰. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*؛ تعلیق شیخ الاسلام زنجانی، قم: مکتبه الداوری، ۱۳۳۰.
۲۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن؛ *تفسیر مجمع البیان*؛ ترجمه دکتر احمد بهشتی، قم: انتشارات فراهانی، ۱۳۴۹.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ *مجمع البیان*؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۲م.
۲۳. طبری، محمد بن جریر؛ *تفسیر طبری*؛ تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ریاض: دار العالم الکتب، ۱۴۲۴ق.
۲۴. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن؛ *التیان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۸، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۳۸۲.
۲۵. عتیق نیشابوری (سورآبادی)، ابوبکر؛ *تفسیر التفاسیر*؛ تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱.
۲۶. علم الهدی، علی بن حسین الموسوی؛ *الشافی فی الامامه*؛ تحقیق و مقدمه سید عبد الزهرا حسین، تهران: مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۴۰۷ق.
۲۷. العطاردی، عزیزالله؛ *مسند الامام الصادق*؛ تهران: نشر عطارد، ۱۳۸۴.
۲۸. عطوان، حسین؛ *مرجه و جهمیة در خراسان عصر اموی*؛ ترجمه حمیدرضا اژیر، ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰.
۲۹. العقل، ناصر بن عبدالکریم؛ *الخوارج اول الفرق فی تاریخ الاسلام*؛ ریاض: دارالوطن، ۱۴۲۶ق.
۳۰. عواجی، غالب بن علی؛ *الخوارج تاریخهم و اروهم الاعتقادیة و موقف الاسلام منها*؛ مدینه: بی‌نا، ۱۴۱۸ق.
۳۱. فخری، ماجد؛ *فلسفه در جهان اسلام*؛ زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
۳۲. الفاخوری، حنا، الجر خلیل؛ *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.

۳۳. قاسم پور، محسن؛ «تأثیر آموزه‌های امام صادق(ع) بر مباحث کلامی شیعه»؛ حدیث پژوهی، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
۳۴. قاضی نعمان، ابی حنیفه نعمان بن محمد؛ *دعائم الاسلام*؛ تحقیق آصف بن علی علی اصغر فیضی، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۳م.
۳۵. قزوینی، سید محمد کاظم؛ *موسوعه الامام الصادق*؛ قم: انصاریان، ۱۳۸۵.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *اصول کافی*؛ ترجمه سید مهدی آیت‌اللهی، تهران: جهان‌آرا، ۱۳۸۶.
۳۷. مدرسی طباطبایی، حسین؛ *مکتب در فرآیند تکامل*؛ ترجمه هاشم ایزدپناه، بی‌جا: مؤسسه انتشاراتی داروین، ۱۳۷۴.
۳۸. مسعودی، علی بن حسین؛ *مروج الذهب*؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ *تفسیر نمونه*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴.
۴۰. مکدموت، مارتین؛ *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*؛ ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۴۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم؛ *کتاب غیبت*؛ ترجمه احمد فهری زنجانی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۴۲. نوبختی، حسن بن موسی؛ *فرق الشیعه*؛ ترجمه دکتر محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۴۳. ولهاوزن، یولیوس؛ *شیعه و خوارج*؛ ترجمه محمودرضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۵.
۴۴. هالم، هاینس؛ *تشیع*؛ ترجمه محمدتقی اکبری، قم: ادیان، ۱۳۸۴.
۴۵. یعقوبی، احمد بن واضح؛ *تاریخ یعقوبی*؛ ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، بی‌تا.
46. Buckley, R.P, *Jafar al- Sadiq as A source of shi,i Traditions, shi,ism Edited by paulluft and Colin Turner*, London: Routledge, 2008.
47. Daftary, Farhad, *The Ismailis: Their History and Doctorine*, London: Cambridge university press, 1990.
48. Gardet, I, *IMAN, the Encyclopaedia of Islam*, Leiden.E.j, Brill, new edition, 1986.
49. Gimaret, D, *Mutazila, the Encyclopaedia of Islam*, Leiden.E.j, Brill, VII, new edition, 1986.
50. Hodgson, M.G.S, *Dja, far al - sadiq, The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, vol. II, new edition, 1986.
51. Lalani, Arzina, *Early Shi'i Thought the Teaching of Imam, Muhamamad al- Baghir*, London: The Institute of Ismaili Studies, 2000.

