

ایمان از دیدگاه مرجئه

جواد خادم زاده^۱

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد زاهدان

چکیده

مرجئه از مهمترین فرقه های کلام اسلامی است که بواسطه تأثیر شگرفی که در صورت بندی کلام اسلامی داشته است باید مورد معرفی بیشتر قرار گیرد این فرقه اگر چه در واکنش به تندرویهای خوارج در باب نقش عمل در صورت بندی ایمان ظهور کرده است، اما خود پایه گذار تفکر ایمان گرایی در عالم اسلام بوده است. یگانه انگاری ایمان و معرفت مبنای اصلی تفکر آنان را تشکیل می دهد و بی رنگ شدن نقش عمل در ایمان، باطن گرایی در دین، نسبی شدن تلقی دین و ناواقع گرایی از مهمترین لوازم مبنای فکری آنها در این زمینه محسوب می شود.

کلید واژه ها: مرجئه، ایمان، کلام، ایمان گرایی

از جمله مهمترین فرقه های کلامی در عالم اسلام فرقه مرجئه است که آراء مطرح شده از سوی این فرقه به ویژه در رابطه با موضوع ایمان تأثیر شگرفی در صورت بندی مباحث کلام اسلامی داشته است تا جایی که اسلام شناسی همچون ایزوتسو معتقد است که مرجئه را باید پایه گذار کلام اسلامی نامی ((ایزو تسو، 83)). اگر چه این جمله قدری مبالغه آمیز می نماید اما به هر جهت حکایت گر عمق تأثیر تفکر ارجاء در عالم اسلام می باشد. با این حال این فرقه آن طور که باید و شاید مورد توجه و معرفی کامل و صحیح قرار نگرفته

^۱ - فارغ التحصیل دکترای فلسفه و کلام اسلامی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران

است و متکلمان اسلامی خواسته یا ناخواسته با سیاسی انگاشتن این فرقه و تمسک به احادیث منقول از پیامبر اسلام (ص) مبنی بر ملعون بودن^۱ (کنز العمال، ۶۳۷/۲) آنها به نوعی سبب به حاشیه رفتن این فرقه مهم کلامی شده‌اند. ما در این مقال برآنیم تا با تبیین برخی زوایای مهم تفکر مرجئی گامی هرچند کوچک در جهت معرفی این فرقه برداشته و با سیری کوتاه در بحث ایمان شناسی از دیدگاه آنان برخی ابهامات موجود در این زمینه را تا حد ممکن بزدااییم و بر روشن تر شدن بحث در این زمینه مدد رسانیم.

واژه شناسی مرجئه

ایضاح مفهومی واژگان به کار رفته در موضوع، گامی اساسی در تبیین هر مبحث علمی محسوب می‌شود. از این رو پیش از هرگونه سخن در باب مرجئه لازم است بدانیم که به لحاظ واژه شناسی این کلمه از چه ریشه‌های لفظی برخوردار بوده و کدام بار معنایی را بردوش می‌کشد. ارباب لغت براین باورند که برای کلمه مرجئه دست کم دو ریشه لغوی می‌توان در نظر گرفت.

الف) مرجئه از ریشه (رج أ): زمخشری در اساس البلاغه معتقد است که اگر مرجئه از ریشه رج أ باشد، در آن صورت معنایی جز به تأخیر انداختن نخواهد داشت مانند ارجأت الامر و ارجیته که به معنی آخرته به کار می‌رود (زمخشری، ۱۵۵ و ۱۵۷) و بر این اساس مرجئه در لغت یعنی به تأخیر اندازندگان.

ب) مرجئه از ریشه (رج و): ریشه رج و در لغت به معنای امیدواری است مانند ارجومن الله المغفره (همان) یعنی از خداوند امید بخشایش دارم و بنابراین مرجئه یعنی امیددهندگان.

مرجئیان را مرجیان نیز می‌گویند که ریشه اولی ارجئت است که لغت بنوقیس است (ابوالفتوح رازی، ۲۴۳/۵) و ریشه دومی ارجیت است که از لغت

^۱ - لعنت المرجئه علی لسان سبعین نبیا الذین یقولون الا یمان قول بلا عمل

بنوتمیم می‌باشد. لذا به صورت اسم فاعل هم مرجئی درست است و هم مرجی بصورت مفرد، جمع سالم مرجی آن مرجون گویند که به صورت جمع با تاء تأنیث (با تقدیر طایفه یا فرقه) مرجه نیز بکار رفته (حلبی ۱۰۳). راغب اصفهانی در مفردات خود می‌گوید: وارجیت الناقه: ای دنا نتا جها و حقیقته جعلت لصاحبها رجاء فی نفسها بقرب نتابها و الارجوان : لون احمر یفرح تفریح الرجاء (راغب اصفهانی، ۳۴۶) اشعری نیز در توضیح کلمه ارجاء می‌گوید: «ارجاء به دو معنی است اول به معنای تأخیر چنانچه در گفتار خداوند تعالی است «ارجاءه واخاه»، دوم به معنای امیدواری دادن است (اشعری ۳۳، شهرستانی، ۱۰۳، بلخی ۸۸،

اصطلاح شناسی مرجه

در صورتی که ارجاء به معنای تأخیر انداختن باشد دست کم به سه معنا در مورد مرجه به کار می‌رود.

الف) تأخیر انداختن حکم مرتکب کبیره تا روز قیامت

براین اساس مرجه کسانی اند که معتقدند اگر شخص مؤمنی مرتکب یکی از گناهان کبیره گردد تعیین تکلیف او برای آنکه او را همچنان مؤمن بدانیم یا آنکه او را از دایره ایمان خارج کنیم تا روز قیامت به تأخیر می‌افتد و پیش از فرا رسیدن قیامت کسی حق داوری در مورد ایمان یا کفر وی را ندارد (شهرستانی، ۱۳۳).

ب) تأخیر انداختن عمل از ایمان

طبق این معنا مرجه کسانی اند که عمل به تکالیف دینی را جزء ایمان نمی‌دانند و ایمان را امری مستقل از عمل فرض نموده و آن را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهند (بغدادی، ۰۲، شهرستانی، ۱۳۹)

ج) تأخیر انداختن رتبه امام علی (ع) پس از خلفای سه گانه

براساس معنای سوم، مرجه دسته‌ای از مسلمانان اند که معتقدند امام علی (ع) به لحاظ شأن و منزلت پس از خلفای سه گانه قرار می‌گیرد و ترتیب

واقع شده در امر خلافت پیامبر(ص) امری حقیقی و صحیح بوده است (اشعری ۱۳۳. شهرستانی، ۱۳۹).

اشاره به این نکته نیز حائز اهمیت است که بنا بر نقل اشعری در مقالات (همان، ۶۹-۸۰) فرقه مرجئه در مسائل مختلف کلامی صاحب نظر بوده‌اند، اما عمده شهرت و وجه تسمیه آنها به خاطر اعتقاد خاص آنان در مورد ماهیت ایمان است.

خاستگاه پیدایش مرجئه

بررسی دقیق هرگونه تفکری مستلزم پرداختن به شرایط فردی، اجتماعی، سیاسی و فکری است که آن تفکر تحت آن شرایط متولد شده و رشد نموده است. اگر ما بدون عنایت به شرایط تولید یک فکر به بررسی و داوری آن پردازیم بدان می ماند که معنای یک کلمه را بدون توجه به سیاق جملاتی که آن کلمه در آنها به کار رفته است بدست آوریم. واضح است که این کار اگر چه بی ثمر نیست، اما تکیه گاه محکمی هم برای داوری منصفانه محسوب نمی شود پرداختن به تفکر مرجئه نیز بدون بررسی شرایط و گفتمان حاکم بر عصر تولد این تفکر از این قاعده مستثنی نیست.

نظریه تاریخ نگاران مسلمان

عمده تاریخ نگاران مسلمان منشاء پیدایش مرجئه را بروز جنگ میان مسلمانان در عصر حکومت امیرالمؤمنین علی (ع) می دانند چرا که در این موقعیت بود که بسیاری از صحابه چون به حکم جنگ میان مسلمانان واقف نبودند حکم طرفین را به تأخیر انداختند و قول به توقف را بهترین رأی دانستند و بسیاری از آنها نیز موضع خود را مستند به احادیث نبوی نمودند از آن جمله سعدبن ابی وقاص که می گفت: من جنگ نخواهم کرد مگر شمشیری برای من بیاورید که دو چشم، یک زبان و دو لب داشته باشد و بگوید این مؤمن است و آن دیگری کافر (ابن سعد، ۱۴۳، ترمزی، ۴۸۴/۴. ابن

داوود، ۴/۴۵۶). زیدبن اسلم عدوی می‌گوید: محمدبن مسلمه گفته است: پیامبر اکرم (ص) به من شمشیری داد و فرمود: ای محمدبن مسلمه! با این شمشیر در راه خدا جهاد کن تا زمانی که ببینی مسلمانان به دو گروه تقسیم شده‌اند و یکدیگر را می‌کشند در این هنگام شمشیر خود را بر سنگ زن و بشکن و در پی آن زبان و دستت را نگاه دار تا تو را مرگی چاره ناپذیر در رسد یا دستی رباینده از میانت بردارد، پس چون عثمان به قتل رسید و در میان مردم آن شد که شد، او به سوی صخره‌ای که در حیات خانه‌اش بود رفت و شمشیر خود را بدان زد تا بشکست. (منقری، ۷۶. ابن قتیبه ۱/۱۰۱) ایمن بن حریم در ضمن شعری می‌گفت (همان، ۵۰۳. دینوری، ۱۹۴):

ولست مقاتلاً رجلاً یصلی	علی سلطان آخرمن قریش
له سلطانه و علی اثمی	معاذالله من سفه و طیش
قتل مسلماً من غیر جرم	فلیس بنافعی ماعشت عیش

«من با مردی که نماز می‌خواند به خاطر پادشاه دیگری از قریش نمی‌جنگم. آن پادشاه حکومتش را می‌کند و گناه این کار بر گردن من می‌ماند. پناه به خدا می‌برم از انجام این کار بی‌خردانه. آیا من باید مسلمان بی‌گناهی را بکشم که در آن صورت تا آخر عمر هیچ نفعی به حال من نخواهد داشت» برخی از تاریخ نگاران نیز کناره‌گیری این افراد از جنگ را زمینه ساز پیدایش مکتب اعتزال معرفی کرده‌اند (نوبختی، ۵) اما خود معتزله این داوری را نپذیرفته‌اند (خیاط المعتزلی، ۹۹-۱۰۱).

اغلب تاریخ نگاران عرب و اهل سنت نیز مرجئی‌گری را واکنشی نسبت به افراطی‌گری دو فرقه شیعه و خوارج دانسته‌اند. احمد امین در فجرالاسلام تصریح دارد که: «خوارج هر کبیره‌ای را کفر می‌دانستند و شیعیان اعتقاد به امامت را رکن اساسی ایمان می‌انگاشتند و نتیجه طبیعی آن مطرح شدن این بحث بود که ایمان و کفر چیست؟ و در اینجا بود که بسیاری از مرجئه ایمان را معرفت به خدا و رسولش می‌دانستند... و این در مقابل نظر خوارج بود که می‌گفتند ایمان معرفت به خدا و رسول او و بجا آوردن فرائض و

ترک کبائر است و نیز در مقابل نظر شیعه بود که معتقد بودند باور داشتن به امامت و اطاعت از امام جزء ایمان است. «(امین، ۲۸۱) ابن ابی الحدید نیز که منتسب به فرقه اعتزال می‌باشد و از نظر شیعیان، سنی و از نظر سنیان شیعه محسوب می‌گردد در این زمینه معتقد است که معاویه و عمرو عاص بنیان گذار مکتب ارجاء محسوب می‌شوند، زیرا آنان معتقد بوده‌اند که باوجود ایمان معصیت زیانی ندارد (ابن ابی الحدید، ۳۲۵/۶). عمده تاریخ نگاران عرب نیز نواده امیر المؤمنین یعنی حسن بن محمد بن علی ابن ابیطالب را بنیان گذار مکتب ارجاء معرفی کرده‌اند (شهرستانی، ۱۴۴؛ عسقلانی، ۳۲۰/۲؛ ابی الحجاج، ۳۱۸/۶).

نظریه تاریخ نگاران غیر مسلمان

الف) توشی هیکوایزتسو

ایزتسو با تأکید فراوان، مرجئه را آغازگر واقعی کلام اسلامی معرفی می‌کند (ایزوتسو، ۸۳). و معتقد است که خاستگاه اصلی مسأله ایمان در برخوردهای سیاسی خوارج با شیعیان و موضع گیری های سیاسی آنان در طرد علی و بنی امیه و نسبت دادن کفر بر آنان برای طردشان نهفته است. به نظر ایزتسو آن موضع گیری سیاسی ابتدا به این نظریه و تئوری منجر گردید که کفر چیست؟ و کافر کیست؟ و سرانجام بحث به نقطه مقابل کفر یعنی ایمان کشیده شد و این پرسش مطرح شد که ایمان چیست و مؤمن کیست؟ آیا مرتکبین کبیره [که در این فرض علی (ع) و معاویه و حکمین و راضیان به حاکمیت اند] کافرند یا مؤمن؟ و از اینجا این سؤال مطرح شد که آیا عمل در ماهیت ایمان نقش دارد یا خیر؟ (همان، ۳۳-۳۶)

ب) ویلفرد مادلونگ

مادلونگ معتقد است که پیدایش مرجئه دست کم به دو دلیل متفاوت بوده است. اول جلوگیری از تفرقه میان مسلمانان و دوم واکنش سیاسی به انگیزه‌های اقتصادی حاکمان در تکفیر مسلمانان. در باب دلیل اول او تصریح

می‌کند که جنبش سیاسی - مذهبی مرجئه در پی دومین جنگ داخلی و قیام شیعیان کوفه به رهبری مختار به طرفداری محمدبن حنفیه به وجود آمد. بحث اصلی بر سر آن بود که انتخاب دو خلیفه اول، ابوبکر و عمر بی چون و چرا شایسته تأیید است. اما داوری مرجئه - که به خصوص در کوفه و بصره پراکنده شدند - آن بود که با امتناع از سب هر یک از خلفای راشدین در بین امت مسلمانان وحدت ایجاد کنند. (مادلونگ، ۸۹) اما در مورد دلیل دوم مادلونگ معتقد است که در صدر اسلام و پس از فتوحات اولیه اسلامی در زمان خلیفه دوم چون پذیرش اسلام در حکم معافیت از پرداخت جزیه تلقی می‌شد بسیاری از حاکمان محلی دوست نداشتند کسی مسلمان شود و اگر کسی اظهار مسلمانی می‌کرد به دلایل اقتصادی اسلام او پذیرفته نمی‌شد و لذا تفکر مرجئی در باب ایمان بازتاب اینگونه بر خوردهای اقتصادی با ایمان تازه مسلمانان بود (مادلونگ، ۳۷ به بعد). مادلونگ حتی معتقد است که بحث جدایی عمل از ایمان در تفکر ارجاء یک بحث ثانوی محسوب می‌شود که از مخالفت آنها با تکفیر مسلمانان خطا کار واقعی یا صوری سرچشمه گرفته و شاید بخشی از آموزشهای نخستین آنها نبوده باشد، ولی این نکته اهمیتی عملی یافته و چندی پس از آن مؤلفان کتابهای فرق آن را اساسی ترین عقیده جزئی مرجئان دانسته‌اند (همان، ۳۸). این سخن بر خلاف سخن احمدامین است که معتقد است اگر اساس معتزله اصول خمسه باشد و اساس شیعه امامت باشد اساس مرجئه نیز مسأله ایمان است. (امین، ۳/۳۱۶)

انواع ارتباطات ایمان با سایر مفاهیم در سنت ارجاء

تحلیل مفهومی ایمان

اگر ایمان را متشکل از پنج رکن مؤمن، ایمان ورزی، متعلق ایمان، اقرار زبانی و عمل بدانیم می‌توان گفت: عمده تمرکز فکری مرجیان بر تحلیل مفهومی اصل ایمان ورزی قرار گرفته است. در تحلیل مفهومی ایمان، مرجئه به سه دسته تقسیم می‌شوند (شهرستانی، ۱/۱۳۹؛ بغدادی، ۲۰۲؛ اشعری، ۱۳۳). دسته اول

کسانی اند که ایمان را به تصدیق تحویل می‌برند و آن را مساوی با تصدیق معرفی می‌کنند، اگر چه معمولاً "تصدیق خود به دو نوع تصدیق ذهنی - منطقی و تصدیق قلبی منقسم می‌شود. تفکیک میان قلب و ذهن، ناشی از تفکیک میان دو ساحت عقل و احساس آدمی است که در ما نحن فیه دخالتی ندارد؛ به عبارت دیگر مرجیان اگر می‌گفتند ایمان همان تصدیق قلبی است، مقصودشان این نبود که ایمان، باور برآمده از احساسات است بلکه مقصود آنها این بود که ایمان، باوری برآمده از ته قلب و عمق وجود آدمی است و امری ظاهری و متجلی در خارج نیست. اصولاً باید توجه داشت که مرجیان در این زمینه تلاش می‌کردند که حتی الامکان ایمان را امری ساجکتیو، درونی، قلبی و مربوط به نیت و باطن آدمی جلوه دهند و از هر گونه اشاره به تظاهرات و تجلیات ظاهری و بیرونی ایمان خود را بر حذر می‌داشتند. داخل کردن مفاهیمی چون دوستی، تسلیم، خضوع و ... در مفهوم ایمان را نیز باید از همین نظرگاه فهم کرد.

دسته دوم مرجیان کسانی هستند که ایمان را مساوی با علم و معرفت معرفی می‌کنند. تصور این دسته بر آن است که تصدیق، امری مؤخر از علم و معرفت است یعنی ممکن است انسان به چیزی علم پیدا نماید اما آن را تصدیق نکند، اما واضح است که این سخن به غایت باطل است و ما اصولاً "علم بدون تصدیق نداریم، مگر علم تصویری که از دایره بحث ما خارج است پس اصولاً تفکیک میان تصدیق و علم توسط مرجیان امر صحیحی نبوده و به تأکید باید گفت که دسته اول و دسته دوم مالا یک سخن بیشتر نمی‌گویند.

اما دسته سوم از مرجئه کسانی هستند که ایمان را صرف اقرار زبانی می‌دانند، تظاهرات آنها نماینده این نظریه ابن کرام است آن گونه که اشعری نقل می‌کند: «محمد بن کرام پندارد ایمان، اقرار و تصدیق با زبان است و معرفت قلب یا هر چیز دیگری جز اقرار زبانی را شرط ایمان ندانند. کرامیه منافقانی را که همزمان با پیامبر (ص) بودند در حقیقت مؤمن دانند، زیرا به زعم ایشان کفر، تنها انکار خداوند با زبان است (اشعری، ۷۳).» از آنجایی که این سخن را به هیچ

وجه نمی توان معقول سازی کرد و یا دست کم آن را به تأیید مستندات دینی رساند و نیز با مبانی اکثریت مرجیان نیز سازگاری ندارد، لذا این طرز تلقی از ایمان محل بحث ما نخواهد بود.

اجزاء ایمان

بحث تجزیه پذیری و دارای اجزاء و عناصر بودن ایمان از بحث‌های اختلافی مرجئه است. برخی از مرجئه قائل به یکپارچگی و تجزیه ناپذیری ایمان بوده‌اند (سند) و برخی دیگر آن را متشکل از عناصر و فاکتورهای مختلف می‌دانسته‌اند که انتفاء هر یک از عناصر سبب انتفاء کل ایمان می‌شده است (اشعری، ۶۹-۷۲؛ شهرستانی، ۱۳۹-۱۴۶). البته باید توجه داشت که تجزیه پذیری ایمان هم به لحاظ متعلق ایمان ممکن است و هم به لحاظ ماهیت آن و مقصود مرجئه عمدتاً قسم اول بوده است یعنی برخی از آنها ایمان را فقط صرف معرفت یا تصدیق x می‌دانسته‌اند و برخی دیگر به این $y, (x)$ و z هم اضافه می‌کرده‌اند و معتقد بوده‌اند که انتفاء هر یک از این متعلق‌ها مساوی با انتفاء کل ایمان است. اما باید دقت شود که این تجزیه پذیری به لحاظ ماهیت ایمان نیز ممکن است. در واقع کسانی که اقرار لفظی و یا عمل را جزء ماهیت ایمان معرفی می‌کنند از کسانی هستند که قائل به تجزیه پذیری ماهوی ایمان بوده‌اند. براساس نظر این عده که طبعاً غیر مرجئه هستند اگر تصدیق به x و y و ... وجود داشته باشد اما اقرار لفظی و یا عمل مطابق با آن تصدیق وجود نداشته باشد باید گفت که از اصل ایمانی در کار نبوده است و یادست کم ایمان نقص ماهوی پیدا می‌کند. نظر منسوب به علی (ع) (نهج البلاغه، خطبه ۷۹) در مورد نقصان ایمان زنان بهترین نمونه برای معرفی کسانی است که ایمان را تجزیه پذیر و دارای ارکان مختلف می‌دانند که انتفاء هر یک از اجزاء و ارکان سبب بروز نقص در کل شاکله ایمان می‌شود. اشاره به این نکته نیز مفید است که عمده مطرح شدن این بحث در میان مرجیان باهدف حل کردن مسأله رابطه میان ایمان و عمل بوده است که پس از این بدان خواهیم پرداخت.

مرجئه می‌گفتند: عمل جزء ایمان نیست، زیرا اصولاً جزء ندارد بلکه یک امر یکپارچه فاقد اجزاء است. ایمان مساوی با تصدیق و یا معرفت است و شخص مؤمن یا چیزی را تأیید می‌کند یا نمی‌کند و یا به چیزی معرفت دارد و یا ندارد و دیگر در پس تصدیق با معرفت هرچه که باشد در اصل تصدیق و معرفت مدخلیتی ندارد.

تشکیک ایمان

پیشتر به این نکته اشاره کردیم که مرجئه در تجزیه ناپذیر دانستن مفهوم ایمان نیم‌نگاهی هم به بحث تأخر عمل از ایمان داشتند. اکنون می‌افزاییم که نتیجه منطقی آن تجزیه ناپذیر دانستن و نیز قائل شدن به تأخر عمل از ایمان، مخالفت با ورود هرگونه تشکیک و ازدیاد و نقص در ایمان و استدلال آنان بسیار ساده بود. آنها می‌گفتند: ایمان از نظر ما مساوی با تصدیق و یا مساوی با معرفت است و تصدیق و معرفت یک امر همه یا هیچ است، یعنی یا محقق است و یا نیست و نمی‌شود جزئی از آن محقق باشد و جزئی نباشد، زیرا اصولاً تجزیه پذیر نیست، به علاوه آنکه عمل هم در ماهیت ایمان نقشی ندارد تا با نوسان عمل در ماهیت ایمان نیز نوسان ایجاد شود. پس راه از هر دو طرف برای ورود ازدیاد و نقص در ایمان بسته است و لذا ما مؤمن و مؤمن تر نداریم؛ ایمان همگان در یک سطح است.

تقدم ایمان بر عمل

اگر سیر منطقی بحث را در نظر بگیریم، باید بگوییم مرجئه ایمان را ابتدا با تصدیق و معرفت یکی می‌گرفتند آنگاه آن را غیر قابل تجزیه به اجزاء معرفی می‌کردند و سپس نتیجه می‌گرفتند که هیچ چیز در صورتبندی ایمان جز تصدیق و معرفت نقشی ندارد و لذا عمل مؤمنانه جزء ایمان محسوب نمی‌شود.

اما اگر به سیر پیدایش مرجئه در عرصه تفکر و سیاست نظر داشته باشیم ممکن است به عکس این مطلب دست یابیم. یعنی آنها در آن زمان بواسطه شرایط خاص فکری، سیاسی و اجتماعی موجود ابتداء به این باور رسیده بودند که مؤمن را نباید با اعمالش شناخت و آنگاه برای تبیین تئوریک این نظریه آن سیر منطقی را مطرح کرده بودند که ایمان اصولاً امری قلبی، تجزیه ناپذیر غیر قابل زیادت و نقص، مساوی با معرفت و تصدیق و ... است. مرجئه با اجتناب از خلط میان دو ساحت علم و عمل به یک نتیجه شگفت‌انگیز می‌رسیدند و آن اینکه، ارتکاب هر گناهی اعم از صغیره و کبیره در ایمان افراد هیچ گونه تأثیری ندارد. شخص مؤمن می‌تواند پست‌ترین گناهان را مرتکب گردد و همچنان مؤمن باقی بماند. باید دقت شود که در اینجا مؤمن به معنای مسلمان هم نیست، یعنی مقصود آنها این نبود که شخصی که مرتکب انواع کبائر می‌شود همچنان از حقوق یک مسلمان در جامعه اسلامی برخوردار است؛ زیرا ایمان یعنی معرفت قلبی و یا حداکثر اقرار زبانی، بلکه مقصود آنها این بود که علاوه بر برخورداری از چنین حقوق اجتماعی آن شخص به فلاح و رستگاری نیز می‌رسد. البته شاید آنها بدین صراحت این نتیجه‌گیری را مطرح نمی‌کردند اما این نتیجه‌گیری ماحصل منطقی و از لوازم آن تفکر محسوب می‌شود چه آنان بخواهند و چه نخواهند. اما تأخر عمل از ایمان و یا بالعکس تقدم ایمان بر عمل یک لازمه دیگر هم به همراه خود داشت که مثل لازمه اول هولناک نبود بلکه نتیجه شیرینی بود که اصولاً مرجئه برای اثبات و رسیدن به این نتیجه این همه مقدمه چینی کرده بودند و آن اینکه بایکی دانستن ایمان و معرفت و بیرون کردن عمل از دایره ایمان از آن طرف دایره مؤمنین گسترده تر می‌شد و افراد بیشتری را شامل می‌گشت و این هم به نفع دنیای مؤمنین بود و هم به نفع آخرت آنها زیرا براین اساس، در این دنیا عده بیشتری از حقوق اجتماعی برخوردار می‌شدند و در آن دنیا نیز عده بیشتری راهی بهشت می‌شدند و از عذاب هولناک دوزخ در امان می‌ماندند. مرجئه اهل تساهل و تسامح بودند و علی‌الاصول انسانهای سخت‌گیری نبودند و نگاهی خوشبینانه به جهان و

انسان داشتند و همین امر، انگیزه‌ای بود برای آنان تا مبانی فکری خود را طوری پی ریزی نمایند که در نهایت، این حس انسان دوستی و گرایش به تساهل و تسامح آنها حتی‌الامکان ارضاء گردد.

ایمان و معرفت

آنچه تا به حال در مورد نظریه ایمان گرایی مرجئه بیان شد، این بود که آنها ایمان را مساوی با علم و معرفت معرفی می‌کرده‌اند، اما باید دید مقصود آنها دقیقاً از واژه معرفت چیست و مراد آنان از استعمال این واژه چه چیز بوده است؟ اگر علم را مساوی با باور بدانیم آن هم باوری که صادق باشد و معنای صادق بودن را نیز مطابقت با واقع^۱ بدانیم. یکی از مسائلی که بلافاصله مطرح می‌شود این پرسش است آیا اثبات صادق بودن یک باور نیاز به توجیه دارد یا خیر؟ و اگر پاسخ مثبت است آیا این توجیه باید عقلانی باشد یا تجربی و شهودی و ... به عبارت دیگر اگر معرفت همان باور صادق موجه باشد، آیا توجیه آن نیازمند به دخالت عقل و اثبات عقلانی است یا اینکه از راه‌های دیگری از جمله اعتماد شخصی، تجربه درونی و شهودی و ... نیز می‌توان صادق بودن یک باور را توجیه نمود و به معرفت دست یافت؟ این سؤال پس از برقراری معادله ایمان = معرفت برای مرجئه نیز مطرح است و باید دید که آنان برای این پرسش چگونه پاسخی فراهم نموده‌اند.

بنابر نقل اشعری در پاسخ به این مسئله مرجئه به دو گروه تقسیم می‌شوند. برخی از آنها توجیه عقلانی باور به اصطلاح صادق را ضروری می‌دانستند و عده‌ای ضرورتی در این عمل مشاهده نمی‌کرده‌اند (۷۴). البته باید توجه داشت که این مسأله برای مرجئه به این شکل خاص مطرح نبوده است ما

۱- لازم به ذکر است که تئوری مطابقت یکی از تئوریهای رایج صدق است در این زمینه چند تئوری دیگر نیز از جمله تئوری سازگاری یا انسجام و نیز تئوری کار آمدی وجود دارد.

در بحث بعدی چگونگی طرح این پرسش و پاسخ آنان را بررسی بیشتری خواهیم کرد.

ایمان و عقل

مرجئه پس از برقراری معادله میان ایمان و معرفت و معرفی ایمان دینی به عنوان معرفت نسبت به خدا و ... در برابر این پرسش قرار می‌گرفتند که نفس ایمان آوردن را چه چیز بر انسان واجب می‌کند عقل یا شرع؟ آیا این دستور عقل است (پیش از ارسال رسل) که با ید به خداوند معرفت حاصل نمود یا چون شرع به ماچنین دستوری داده است ما نسبت به خداوند معرفت حاصل می‌کنیم؟ پاسخ ابوحنیفه یکی از نظریه پردازان مکتب ارجاء بنا برنقل ابویوسف بسیار صریح و روشن است او در این باره جمله معروفی دارد: «حتی اگر خداوند یک پیامبر هم برای انسانها نفرستاده بود بازهم بر انسانها فرض بود که معرفتی عقلی نسبت به خدا کسب نمایند(ابوغریه، ۷۵)». در این جمله چند نکته مستتر است اول اینکه عقل آدمی صرف نظر از ارشادات شرعی توانایی معرفت خداوند را دارا می‌باشد، ثانیاً این معرفت لزوماً عقلانی و به مدد عقل صورت می‌گیرد؛ پس نتیجه آن می‌شود که معرفت ما نسبت به خداوند که طبق تعریف مرجئه مساوی با ایمان است مبتنی بر عقل می‌باشد و لذا ایمان ورزی تنها به امور معقول جایز است.

مسأله دیگری که پاسخ گویی به آن تا حد زیادی از نظریه مرجئه در مورد رابطه ایمان و عقل پرده بر می‌دارد این پرسش است که اگر انسانی بواسطه زندگی کردن در نقطه‌ای از زمین هیچ ارتباطی با هیچ انسانی نداشته و در طول عمر خود با پیامبر یا پیامی از وی برخورد نداشته است آیا اگر بواسطه عقل خود به شناخت خداوند دست نیابد در آخرت معذب می‌شود یا خیر؟ پاسخ ابوحنیفه به این سؤال صریح و روشن است چنین شخصی باید عذاب شود، زیرا شرط ضرورت ایمان یعنی عقل در او محقق بوده است (همان، ۳۹). البته پاسخ این سؤال از سخن پیشین ابوحنیفه در مورد و جوب معرفت عقلی

نسبت به خداوند پیش از ارسال رسل نیز روشن بود. بیاضی شارح ماتریدی سخن ابوحنیفه معتقد است که تأکید ابوحنیفه بر لفظ «اگر» در آن جمله معروف مربوط به معرفت عقلی پیش از ارسال رسل متضمن این معناست که اکنون آن اگر محقق نشده و پیامبران فرستاده شده‌اند و نقش عقل اکنون تنها درک کلیات مربوط به شناخت خداوند است و شرح جزئیات برعهده شرع است به علاوه آنکه با توجه به داستان معروف مربوط به شناخت مکه و تشخیص خوک و ... آنچه وظیفه عقل است درک کلی اوامر و نواهی است نه رسیدن به جزئیات نفس الامری آنها (همان، ۷۷) در واقع در اینجا اگر چه ابوحنیفه بر نقش عقل در تحصیل معرفت تأکید می‌ورزد، اما او به یک معیار عقلانی واحد برای تحصیل معرفت قائل نیست و آن قدر گشاده دستانه در این باره سخن می‌گوید که نهایتاً تشخیص عقلی هر شخص برای خود آن شخص ملاک واقع می‌شود و عملاً از لفظ معرفت عقلانی، معرفت شخصی را مراد می‌نماید.

ایمان تقلیدی یا ایمان تحقیقی

یکی از مواردی که نظرگاه مرجئه را درباره نسبت میان ایمان و عقل برای ما آشکار می‌سازد پاسخی است که آنان به مسأله ایمان تقلیدی و ایمان تحقیقی داده‌اند. اصل پرسش از این قرار است که آیا ایمان مؤمنین باید همراه با تحقیق علمی و از سر معرفت و علم باشد؟ یا اگر انسانها با تقلید از پدر و مادر خود به آنچه ظاهراً اسلام مطرح کرده، ایمان آورند، ایمان آنها پذیرفته است؟ و اصولاً این دو گونه ایمان در یک سطح می‌باشند یا یکی بردیگری برتری دارد؟ آیا براین اساس عموم مردم که از سرتقلید به دین اسلام ایمان آورده‌اند مؤمن اند یا باید آنها را کافر دانست؟

اگر سیر منطقی بحث لحاظ شود علی القاعده پاسخ به این پرسشها از دیدگاه مرجئه از پیش معین است. اگر ایمان همان معرفت باشد و معرفت حقیقی و صادق مورد قبول عقل و موید به استدلال عقلی باشد در آن صورت واضح است

که مرجئه خواه ناخواه باید عمیقاً مخالف ایمان تقلیدی و طرفدار ایمان تحقیقی و مبتنی بر براهین عقلی باشند و نتیجه منطقی آن اعتقاد به کفر عموم مردم باشد، یعنی همان اعتقادی که از ابتدا مرجئه برای مبارزه با آن علم ایمان گرایی را در میان امت اسلامی در دست گرفته بودند. در واقع در اینجا مرجئه دچار یک مشکل ساختاری در دستگاه فکری خود می‌شوند و بایک پارادوکس لاینحل مواجه می‌گردند، زیرا آنها از یک طرف می‌خواهند عموم مردم در دایره مؤمنین جای گیرند و از نعمات دنیوی و اخروی آن برخوردار گردند و این ممکن نمی‌شود مگر آنکه عمل را مؤخر از ایمان بدانند و ایمان را صرف معرفت معرفی کنند؛ اما از سوی دیگر «معادله ایمان مساوی با معرفت» سرانجام آنان را به سمت فتوا دادن به کفر عموم مردم سوق می‌دهد. در تناقض میان این دو نظر به ما شاهدیم که مرجئه بر خلاف سیر منطقی بحث به لوازم سخن خود در باب ایمان پایبند نمی‌مانند و سعی می‌کنند تا با توسل به مبانی کلامی دیگر خود، حتی المقدور از غلظت این تناقض بکاهند. آنان از طرفی به عدم دخالت عمل در ماهیت ایمان متوسل می‌شوند و از طرف دیگر رأی به کفر عموم مردم (لازمه سخن خود) را نوعی نقض غرض رسالت پیامبران معرفی می‌کنند و با ترکیب این دو راه حل سعی می‌کنند از لوازم منطقی سخن خود گریزگاهی بیابند. به این سخنان ابوحنیفه توجه کنید: انسانی را تصور کنید که در دورترین ناحیه کشور ترکان زندگی می‌کند به معنای کلی و عام معترف به اسلام است، اما چیزی در باره وظایف دینی، اصول عقاید و کتاب الله نمی‌داند، به هیچ‌یک از آنها معترف نیست ولی به خدا ایمان و اعتراف دارد؛ چنین انسانی مؤمن است (همان، ۷۴-۷۵) اما سخنان شارح فقه اکبر در مورد این گفتار ابوحنیفه نیز شنیدنی است: این بیان دلالت می‌کند براینکه ایمان مبتنی بر حجیت قول دیگران قابل قبول است، حتی اگر این نوع ایمان به صورت والاتر اسلام نرسیده باشد. این خلاف موضع معتزله و اشاعره است که ایمان مبتنی بر حجیت قول دیگران را نمی‌پذیرند و اظهار می‌کنند که عوام الناس کافرند. این نظر کفر العامه غیر قابل قبول است، زیرا حکمت

الهی را در ارسال رسل و انبیاء بی‌معنا می‌سازد. آنان که رسالت و نبوت به ایشان واگذار شده است مأمور بوده‌اند که پیش از هر چیز دیگر اسلام را به غیر مؤمنان عرضه کنند. بنابراین اگر اسلام بدست آمده از طریق عرضه‌ی رسول و پذیرش تعصب آمیز امت درست نباشد در این صورت حکمت‌الهی در ارسال رسل به کلی از میان خواهد رفت؛ اما این مطلب بدین معنا نیست که دو نوع ایمان دقیقاً ارزش یکسان دارند. مرتبه‌ی تعقل هزار درجه والاتر از مرتبه پذیرش تعصب آمیز است و انسان هرچه بیشتر اعمال تعقل و قیاس کند ایمانش روشن تر می‌شود. حدیث مشهور در باب ایمان ابوبکر را باید بدین معنا فهمید. پیامبر (ص) در این حدیث اظهار می‌کند که اگر ایمان ابوبکر را [از لحاظ نورانیت] با ایمان کل بشریت بسنجیم کفه ایمان ابوبکر مطمئناً از کفه ایمان کل بشریت سنگین تر خواهد شد. ایمان ابوبکر به سبب روشن تر بودنش سنگین تر است. این تفاوت را نباید بر حسب «ازدیاد و نقصان» یعنی وصف کمتر یا بیشتر بودن ایمان فهمید همان گونه که معمولاً می‌فهمند (همان، ۸۰).

در اینجا تناقض گویی مرجئه چندان آشکار است که نیاز به شرح و توصیف ندارد آنان از یک سو می‌خواهند عقل‌گرایی خود را وانهند و از سوی دیگر نیز می‌خواهند مبانی کلامی خود را حفظ کنند و در نوسان میان این دو مبنای فکری است که سراسیمه شدت و ضعف ایمان را براساس نورانیت منفک از شدت و ضعف براساس ازدیاد و نقصان معرفی می‌کنند و آشکارا ایمان را هم مشکک می‌دانند و هم متواطی و این جز تناقض گویی چیز دیگری نیست. در پایان این بخش اگر بخواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا بالاخره مرجئه معتقدند که ایمان باید معقول باشد یا غیر معقول؟ خواهیم گفت آنان اگر چه ایمان معقول را برتر از ایمان غیر معقول می‌دانند، اما نهایتاً ایمانی را که هیچ گونه مبنای فکری و عقلی ندارد پذیرفته و مقبول می‌دانند و بر عقلانیت شخصی نیز مهر تأیید می‌زنند.

ایمان و تصدیق

اگر چه اغلب مرجئه ایمان را مساوی با معرفت دانسته‌اند، اما برخی از آنها ایمان را مساوی با تصدیق معرفی کرده‌اند و به شدت با معادله ایمان مساوی با معرفت، مخالفت ورزیده‌اند. ماتریدی از جمله مرجیانی است که در برابر این معادله قد علم کرده و قائل به «معادله ایمان مساوی با تصدیق» شده است. استدلال وی برای اثبات این نظریه و انکار نظریه اول از این قرار است: اگر دقیق سخن بگوییم ایمان قلبی معادل معرفت نیست، فقط معرفت سببی است که موجب تصدیق می‌شود، درست همان گونه که جهالت در بسیاری از موارد موجب حالت روحی تکذیب می‌شود. هرکس را که به چیزی علم ندارد به حق نمی‌توان به عنوان مکذب وصف کرد، اما از آنجا که معرفت مقتضی تصدیق است و همانگونه که جهالت مقتضی انکار است، غالباً ایمان را از حیث سببش معرفت می‌خوانند و این بدین معنا نیست که معرفت واقعا خود ایمان است؛ در غیر اینصورت آیه قرآنی (سوره نمل / آیه ۱۰۶) را چگونه می‌توان تبیین کرد که «هر که پس از ایمان آوردن به خدا به او کافر شود به جز کسانی که وادار شده‌اند و دل‌هایشان با ایمان آرام می‌یابد...» اگر آنچه در قلب است تنها معرفت باشد، کفر نمی‌تواند آن را خارج کند و محو سازد؛ به علاوه، شرط مذکور (آرام یافتن قلب‌هایشان با ایمان) در اینجا کاملاً بی‌جا می‌بود. در واقع اغلب چنین اتفاق می‌افتد که انسان برای حفظ خود از ابتلا به رفتار خطا کارانه امری را می‌پذیرد که کاملاً متفاوت با آن چیزی است که حقیقتش می‌داند. در چنین موردی حالت درونی او آرام یافتن قلب است (ماتریدی، ۳۸۰). اگر چه سخن ماتریدی پذیرفتنی است که «معادله ایمان مساوی با معرفت» معادله غلطی است، اما گفتار وی در مورد «معادله ایمان مساوی با تصدیق» نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا همانطور که قبلاً اشاره کردیم تصدیق در معنای منطقی آن مولود معرفت است، چه مصدق بخواهد و چه نخواهد. و اگر مقصود ماتریدی از تصدیق، تصدیق زبانی است که سخن وی همانند سخن ابن کرام می‌شود که

نیاز به نقد نیز ندارد و اگر مقصود وی از تصدیق گردن نهادن و تسلیم شدن به مقتضای معرفت است که نوعی عمل کردن در آن نهفته است که دیگر این سخن با مبنای اصلی مرجئه یعنی تأخر عمل از ایمان سازگاری ندارد. آنچه مسلم است این است که ایمان در تمامی کتب دینی و از جمله قرآن کریم متعلق امر و نهی واقع شده است و مسلم است که آن چیزی که متعلق امر و نهی واقع می‌شود، لزوماً باید امری اختیاری و متوقف بر اراده مخاطب امر و نهی باشد؛ پس ایمان هم باید دست کم متوقف بر انجام اراده و فعلی اکتسابی باشد و حال آنکه معرفت و تصدیق همگی از مقوله انفعال هستند. تفتازانی، متکلم شهیر اشعری نیز به مخالفت با «معادله ایمان مساوی با معرفت» پرداخته است. وی برای رد این نظریه به آیه: «الذین آتینا هم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم و ان فریقاً منهم لیکتبون الحق و هم یعلمون» (آیه ۱۴۶/سوره بقره) «آنان که به ایشان کتاب دادیم او (محمد) را می‌شناسند آنچنان که پسران خود را می‌شناسند؛ اما گروهی از ایشان با وجود علم و معرفت، حق را کتمان می‌کنند» و نیز آیه «ووجدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلماً و علواً» (سوره نحل / آیه ۱۴) «در حالی که بدان یقین داشتند آن را از روی ظلم و برتری جویی مورد انکار قرار دادند» متوسل می‌شود. اولی ثابت می‌کند که اهل کتاب در عین معرفت داشتن، به پیامبری محمد (ص) مؤمن نبوده‌اند و دومی ثابت می‌کند که برخی از افراد قوم موسی در عین یقین داشتن به آیات الهی از روی ظلم و برتری جویی آنها را انکار می‌کرده‌اند؛ لذا یقین آنها مساوی با ایمان نبوده است (نسفی، ۱۵۸). اما برهانی که تفتازانی برای اثبات «معادله ایمان مساوی با تصدیق» می‌آورد نیز شنیدنی است: آن گونه که برخی از اکابر علما گفته‌اند تصدیق یعنی گره زدن دل به خبری که دیگری داده است و فرد به صدق آن علم یافته است. به این معنا تصدیق فعلی اکتسابی است که با گزینش آزادانه و ارادی کسی که تصدیق می‌کند متحقق می‌شود و از آنجا که فعلی اکتسابی است احتمالاً مأجور است و در رأس همه وظایف دینی قرار می‌گیرد و از این حیث کاملاً متفاوت با معرفت است؛ زیرا

معرفت غالباً بدون عملی اکتسابی از سوی انسان وقوع می‌یابد، همانگونه که مثلاً هنگامی که کسی شیئی مادی را می‌بیند و این دیدن بیدرنگ این شناخت را حاصل می‌آورد که آن شیئی دیوار یا سنگ است ... تصدیق این است که از روی گزینش آزادانه ارادی تان به خبری نسبت صدق دهید، به نحوی که اگر دقیقاً همان چیز بدون اینکه مستلزم گزینش آزادانه شما باشد در دلتان روی می‌داد تصدیق نمی‌بود هرچند به خوبی می‌توانست معرفت باشد (همان).

ایراد سخن تفتازانی آن است که به این نکته توجه نمی‌کند که نسبت صدق دادن به کسب خبر چندگونه معنا دارد: معنای اول آن این است که شخص در قلب یا ذهن خود آن خبر را صادق بداند. به این معنا هر علمی مساوی با تصدیق است. معنای دیگر آن این است که علاوه بر تصدیق قلبی آشکارا با زبان نیز از تصدیق درونی خود خبر دهد. به این معنا نیز غیر از ابن کرام کسی قائل به «معادله ایمان مساوی با تصدیق» نیست؛ زیرا بر این اساس تشخیص مؤمن از منافق ممکن نیست. اما تصدیق معنای دیگری نیز دارد که همراه با فعل ارادی و اکتسابی است و آن گردن نهادن به مقتضای تصدیق یا علم درونی است. اگر مراد تفتازانی معنای سوم از معانی تصدیق باشد، باید گفت وی خواسته یا ناخواسته ایمان را مساوی با علم به علاوه عمل گرفته است و حال آنکه آیات قرآن منکر این معنا هستند. به این آیه قرآن توجه کنید: «و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تومن قال بلی و لکن لیطمئن قلبی» (سوره بقره / آیه ۲۶۰)

(و آنگاه که ابراهیم گفت پروردگارا به من نشان ده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی. گفت آیا ایمان نداری، گفت چرا ولی به خاطر آنکه قلبم مطمئن شود) ظاهر این آیه آن است که ایمان با عدم اطمینان قلبی قابل جمع است. اگر چه آیه ۱۰۶ سوره نمل که قبلاً ذکر شد ایمان را همراه با اطمینان قلب دانسته بود، اما تئوری ما در باب ایمان باید طوری باشد که بتواند تناقض ظاهری میان این آیات را رفع نماید. به علاوه آیه ذیل نیز منکر دخالت عمل در ماهیت

ایمان است: «ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها و هو مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا» (سوره اسراء / آیه ۱۹) (هرکس که آخرت را بخواهد و برای آخرت سعی نماید به شرط آنکه مؤمن باشد پس این گروه سعیشان مشکور خواهد بود). واضح است که اگر سعی و عمل مساوی با ایمان بود، گذاشتن شرط ایمان کاملا بیهوده می بود.

سخن ابن حزم نیز در این باره شنیدنی است او می گوید: از لحاظ لغوی اساسی ترین معنای ایمان تصدیق قلبی و نیز زبانی است، به این معنا هنگامی که انسان چیزی را تصدیق می کند هرچه باشد این ایمان است در مورد آن چیزی که تصدیق می کند و اصلا خصوصیتی وجود ندارد. لکن خدا به وساطت رسولش معنای کلمه ایمان را به باور قلبی به چند چیز که مشخصا محدود شده اند مضیق کرده است؛ در این معنای خاص دیگر ایمان صرف باور داشتن، به هر چیزی نیست. به علاوه خدا اقرار لفظی به این چیزهای مضیق تخصیص یافته را نیز در معنای ایمان مندرج کرده است. همچنین خدا اعمالی را که اعضای بدن به عنوان ترجمان اطاعت انحصاری از خدا انجام می دهند در آن مندرج کرده است (ابن حزم، ۱۹۲). بدین سان خدا در مقام شارع عنوان ایمان را از جایگاه اصلی خاصش در عربی به جایگاه دیگری انتقال داده است. اگر به خاطر این نقل الهی کلمه ایمان نبود حتی همه کافران روی زمین را می بایست مؤمن می خواندند و باید می پذیرفتیم که ایمان در آنان هست؛ زیرا بی شک آنان نیز به چیزهای بسیاری در این جهان ایمان دارند و آنها را تصدیق می کنند (همان، ۲۰۵). اگر چه تئوری ابن حزم ظاهرا جامع تر است، اما همچنان از این اشکال رنج می برد که همه مواردی را که لفظ ایمان در قرآن استفاده شده پوشش نمی دهد زیرا در بسیاری از آیات قرآن لفظ ایمان بکار رفته است و آن اعمال خاص یا الفاظ خاص و یا حتی تصدیق را لحاظ نکرده است. در بسیاری از آیات ظاهرا ایمان به معنای غیر منقول آن یعنی تصدیق صرف به کار رفته است، مانند سخن برادران یوسف به پدرشان: «و ما انت بمؤمن لنا ولو كنا صدقین» (سوره یوسف / آیه ۱۷) (و تو ما را باور نمی کنی ولو آنکه ما راست

بگوییم). در بسیاری از آیات نیز ایمان به معنایی غیر از انجام برخی اعمال به کار رفته است: «سعی لها سعیها و هومؤمن» (سوره اسراء/آیه ۱۹). (سعی را بنماید به شرطی که مؤمن باشد). در بسیاری از آیات هم ایمان به معنای غیر از اقرار لفظی به کار رفته است: «قالت الاعراب آمننا قل لم تؤمنوا» (سوره حجرات / آیه ۱۴) (اعراب گفتند ایمان آوردیم بگو ایمان نیاورده اید). همچنین در بسیاری از آیات ایمان به معنای تصدیق (یقین قلبی) نیست: «اولم تؤمن قال بلی و لکن لیطمئن قلبی» (سوره بقره / آیه ۲۶۰) (آیا ایمان نداری؟ چرا ولی می‌خواهم قلبم مطمئن شود)؛ پس لاجرم باید نظریه ای را پذیرفت که همه این موارد را شامل شود.

ایمان و عمل

بارها به این نکته اشاره کردیم که ظهور مرجئه واکنشی مبالغه آمیز در برابر افراطی‌گری برخی نحله‌های کلامی و سیاسی و در رأس آنها خوارج بوده است. لب سخن خوارج آن بود که عمل دینی در شکل دهی به ماهیت ایمان دینی نقش اساسی را ایفا می‌کند و لذا فوت یک عمل دینی مستلزم انتفاء کل ایمان است و از این رو اگر انسان مؤمنی حتی یک گناه هم انجام دهد او به کلی از دایره ایمان خارج و در دایره کفر وارد شده است. بعدها شبیه همین نظریه را به پیروی از خوارج، معتزله و فرقه افراطی‌تر آن یعنی وعیدیه مطرح نمودند. مرجئه نیز برای مبارزه با این‌گونه افراط‌گرایی به تفریط کشیده شدند و ایمان را به معرفت قلبی صرف و یا حداکثر اقرار زبانی تحویل بردند تا با کاستن از منزلت اعمال ظاهری بر ایمان قلبی و درونی انگشت تأکید نهند و به این وسیله زمینه را برای ورود افراد بیشتری در دایره ایمان فراهم سازند. استدلال هر یک از طرفین مخاصمه قبلا به صورت مفصل ذکر شد. کسانی که عمل را جزء ماهوی ایمان نمی‌دانستند به آیات و روایاتی در این زمینه استناد می‌کردند که از جمله مهمترین آنها انفکاک میان ایمان و عمل صالح در آیات

متعدد قرآنی و نیز استناد به این حدیث نبوی بود خطاب به ابوذر که: هر کس لااله الا الله بگوید و با این ایمان بمیرد قطعاً وارد بهشت خواهد شد. ابوذر از ایشان پرسید حتی اگر مرتکب زنا یا دزدی شود؟ و پیامبر فرمودند آری، حتی اگر مرتکب زنا و دزدی شود، و ابوذر تسلیم ابن سخن نشد و آن را بر نتافت و به مجادله با پیامبر پرداخت تا اینکه پیامبر این جدال لفظی را با این سخن به پایان بردند که آری چنین انسانی وارد بهشت خواهد شد ولو آنکه ابوذر را خوش نیاید (مسلم، ۱/۵۲).

کسانی هم که عمل را جزء ماهوی ایمان می‌دانستند به آیات و روایات دیگری استناد می‌کردند که در رأس آنها آیاتی چون: «الذین آمنو و لم یلبسوا ایمانهم بظلم» (سوره انعام- آیه ۸۲) «کسانی که ایمان آوردند و ایمانشان را با ظلم همراه نکردند» و روایاتی چون این روایت نبوی بود که فرمودند: مؤمن در حالی که مؤمن است هیچگاه زنا نمی‌کند (همان).

در واقع هر دو گروه برای اثبات نظریه خود به آیات و روایاتی استناد می‌کردند که ظاهراً "معنای مراد آنها را به بهترین شکلی انعکاس می‌دادند؛ اما همچنان این سؤال باقی بود که رفع تعارض ظاهری میان این آیات و روایات چگونه ممکن است اولین و ساده ترین پاسخی که اکثریت به این پرسش می‌دادند همان تأویل کردن آیات و روایات مخالف بود. اما در این میان برخی دیگر نظریات جالب‌تری را هم برای رفع تعارض ظاهری مطرح می‌کردند که ذکر آنها مفید است. یکی از این افراد که در مورد ایمان سعی کرده تا نظریه‌ای جامع و فراگیر ارائه نماید ابن تیمیه است. وی بحث خود را با مخالفت با تصدیق انگاری صرف ایمان شروع می‌کند. او معتقد است که متعلق تصدیق همیشه اعم از عالم غیب و عالم شهادت است؛ برعکس ایمان که فقط در باره عالم غیب به کار می‌رود و چون ایمان از ماده امن به معنای امنیت، اطمینان و عدم اضطراب است پس می‌توان نتیجه گرفت که در ایمان علاوه بر تصدیق عنصری از اعتماد و اتکاء وجود دارد، یعنی شخص مؤمن به چیزی که به

چشم خود ندیده است بنابراین اعتماد به شخص دیگر ایمان می‌آورد؛ لذا برادران یوسف به پدرشان می‌گفتند «وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين» (سوره یوسف / آیه ۱۷) یعنی تو به ما اعتماد و اطمینان نداری ولو آنکه توصیف ما در مورد آن چیزی که تو ندیده‌ای راست باشد. تکذیب همیشه ضد تصدیق است، اما تکذیب همیشه ضد ایمان نیست بلکه کفر همیشه ضد ایمان است و کفر همیشه همراه با تکذیب نیست: ممکن است کسی بگوید می‌دانم که آنچه می‌گویی راست است با این همه از تو تبعیت نخواهم کرد بلکه با تو خواهم جنگید، از تو متنفر خواهم بود، ضد تو خواهم بود و هرگز با تو موافق نخواهم بود. کفر وی بسی بدتر از تکذیب صرف است. بدین‌سان کفر که ضد ایمان است دقیقاً با تکذیب یکی نیست و بنابراین روشن می‌شود که ایمان صرفاً تصدیق نیست. درست است که گاهی کفر می‌تواند تکذیب باشد، لکن بدون تکذیب نیز می‌تواند ضدیت، مخالفت و رد چیزی باشد. بنابراین ایمان ضرورتاً باید تصدیق به علاوه قبول، موافقت و تسلیم باشد به عبارت دیگر صرف تصدیق کافی نیست که ایمان را بسازد (ابن تیمیه، ۲۷۷). از اینجاست که ابن تیمیه عنصر عمل را وارد ماهیت ایمان می‌کند، اما با زیرکی تمام عمل را صرف حرکات ظاهری بدن نمی‌داند بلکه او از چیزی به نام عمل قلبی نام می‌برد که مقدمه را برای اعمال ظاهری فراهم می‌کند: باید به خاطر داشت که ایمان را صرف تصدیق نمی‌سازد بلکه باید با اعمال قلبی که به نوبه خود ضرورتاً مقتضی اعمال ظاهری بدنی است همراه گردد. بدین‌سان حب خدا و رسولش جزئی از ایمان است. همین امر در مورد دوست داشتن آنچه خدا انسان را به انجام دادنش امر کرده است و دشمن داشتن آنچه خدا نهی کرده است نیز صادق است و اینها در زمره مشخص‌ترین ممیزات ایمانند و احادیث فراوانی از پیامبر (ص) به این امر اشاره دارند؛ مثلاً: کسی که از کار خویش احساس شغف کند و از کار بدش محزون شود مؤمن است. چنین انسانی کار خوب را دوست دارد و از آن مشعوف می‌شود؛ از کار بد متنفر است و اگر کاری خطا کرده باشد احساس حزن و اسف می‌کند حتی اگر آن را تحت تأثیر میلی شدید

انجام داده باشد راستی! این نوع عشق و نفرت در زمره ممیزات خاص ایمان است (همان، ۲۵۸). در اینجا ابن تیمیه این گونه اعمال قلبی را به عنوان پلی میان قلب و اعمال ظاهری بدن قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که اگر ایمانی در قلب باشد حتماً حبی و بغضی هم وجود دارد و اگر حب و بغض وجود داشته باشد این حب و بغض تظاهراتی هم در اعضاء و جوارح خارجی خواهند داشت و از اینجا میان قلب و عمل ارتباط برقرار می‌شود و عنصر ایمان در ماهیت ایمان نقش خود را ایفا می‌نماید و لذا پیامبر فرموده‌اند مؤمن در حالی که مؤمن است مرتکب زنا نمی‌شود؛ زیرا اگر مؤمن باشد حب خداوند او را مانع از تبعیت از گرایشهای شخصی می‌شود (آل عمران، ۳۱)

اما ابن تیمیه همچنان با این سؤال مواجه است که در بسیاری از آیات و روایات ایمان در معنایی غیر از عمل به کار رفته است و بلکه بنا بر آنچه قبلاً اشاره کردیم میان بسیاری از آیات قرآن در تعریف مقدر ایمان تعارضی ظاهری وجود دارد که برای رفع آن باید چاره‌ای اندیشید. ابن تیمیه از کسانی است که با زیرکی متوجه این گونه تعارضات ظاهری شده است و به جای تأویل بی‌مورد آیات و روایات سعی کرده تا تئوری ارائه نماید که به جای کنار گذاشتن یک آیه و توسل به آیات دیگر، میان آیات به ظاهر متعارض جمع نماید که بزرگان گفته‌اند الجمع مهما امکن اولی من الطرح. او باتفکیک میان دو گونه استعمال مطلق و مقید یک کلمه شروع می‌کند (ابن تیمیه ۱۳۵) به نظر وی یک کلمه مثل A دو گونه می‌تواند استعمال شود اگر فرض کنیم که کلمه A متشکل از پنج عنصر a, b, c, d, e باشد گاه کلمه A به صورت مطلق به کار می‌رود که در آن صورت هر پنج عنصر ذاتی خود را شامل می‌شود و گاه به صورت مقید به کار می‌رود که در آن صورت ممکن است یک تا چهار عنصر از عناصر ماهوی خود را به لحاظ معنایی شامل شود؛ مثلاً ممکن است گاهی کلمه A به کار برده شود، اما مقصود از آن تنها عناصر a و b باشد که در آن صورت استعمال A به صورت مقید است. مثال قرآنی که ابن تیمیه برای تشریح این مطالب ذکر می‌کند کلمه معروف و منکر است کلمه معروف در

قرآن وقتی به صورت مطلق استعمال می‌شود شامل همه امور خوب اخلاقی است؛ و برعکس منکر به معنای همه امور بد اخلاقی است مثلاً در سوره اعراف آیه ۱۵۷: «الذین يتبعون الرسول النبي الامى الذی... یامرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر» (کسانی که از این فرستاده، پیامبر، و بی سوادى که ... آنها را به خوبیها فرا می‌خواند و از بدیها نهی می‌کند تبعیت می‌کنند). در این آیات معروف و منکر به صورت مطلق بکار رفته‌اند، اما همین کلمات در سوره نساء آیه ۱۱۴ به صورت مقید بکار رفته‌اند: «لاخیر فی کثیرمن نجواهم الا من امر بصدقه او معروف او اصلاح بین الناس» (هیچ خیری در بسیاری از نخواستهای آنها نیست مگر آنکه امر به صدقه یا معروف یا اصلاح میان مردم نمایند). اگر دقت شود امر به صدقه و امر به اصلاح میان مردم خود از زمره امر به معروف محسوب می‌شود. پس ضابطه استعمال معروف در اینجا به این صورت است: (A یا a b). کلمه منکر نیز در سوره عنکبوت آیه ۴۵ به همین شکل مقید بکار رفته است: «ان الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر» (همانا نماز از فحشاء و منکر نهی می‌کند) واضح است که فحشاء خود نوعی منکر محسوب می‌شود پس ضابطه استعمال آن اینگونه است: A و b. به همین ترتیب کلمه ایمان نیز گاه به صورت مطلق استعمال می‌شود و گاه به صورت مقید و نباید میان اینها خلط نمود. کسانی که تصور کرده‌اند که فرضاً عمل صالح غیر از ایمان است «الذین آمنوا و عملوا الصالحات» را به صورت A و B قرائت کرده‌اند در صورتی که اگر آن را به صورت A و b می‌خواندند دچار این اشتباه نمی‌شدند. براساس این تئوری می‌توان طیف وسیعی از آیات قرآن را که در آنها کلمه ایمان به کار رفته است بدون برخورد با هرگونه تعارض تبیین نمود.

در اینجا سخنان ابن تیمیه اگر چه بسیاری از تعارضات ظاهری قرآن را در استعمال کلمه ایمان رفع می‌نماید و به بسیاری از مجادلات بیهوده در این زمینه پایان می‌بخشد؛ اما یک نکته همچنان باقی می‌ماند و آن اینکه ابن تیمیه نیز همانند سلف خود ایمان را مساوی با تصدیق بعلاوه حب و بعض و

خضوع و عمل و ... می‌داند و علی‌رغم اینکه با وارد کردن عنصر عمل در ماهیت ایمان بسیاری از اشکالات پیشین را رفع می‌نماید؛ اما همچنان این نکته را بی‌پاسخ می‌گذارد که چگونه ممکن است که معرفت و تصدیق که رکن اساسی ایمان معرفی شده است به غیب یعنی امری ناشناخته تعلق گیرد. در اینجا اگر تصدیق به معنای «راست انگاشتن» باشد شاید بتوان به نوعی آن را توجیه نمود، اما اگر به معنای راست دانستن باشد دیگر به معنای معرفت نیست بلکه حداکثر می‌توان آن را یک جزم تلقی نمود، نه معرفت؛ زیرا معرفت و تصدیق زمانی حاصل می‌شود که انسان از طرفین موضوع و محمول تصور روشنی داشته باشد و بر آن اساس حکم به اتحاد میان آنها نماید؛ اما زمانی که موضوع و محمول یا یکی از آنها متعلق به غیب (عالم ناشناختنی) باشد دیگر معرفت حاصل نمی‌شود. در آنجا یا جزم است یعنی باور غیر موجه، و یا ظن است که «لایغنی من الحق شیئا» (سوره یونس / آیه ۳۶) و وجه سوم وجود ندارد پس همچنان این اشکال باقی می‌ماند که معرفت و تصدیق را نمی‌توان از ارکان ایمان دانست و آیاتی که ایمان را با اطمینان قلب قابل جمع و غیر قابل جمع معرفی می‌کنند همچنان متعارض باقی می‌مانند. ابن تیمیه همچنان این پرسش را بی‌پاسخ می‌گذارد که اگر ایمان همان تصدیق + اعتماد + عمل است پس چرا ابراهیم (ع) در حالی که به اعیان مردگان ایمان دارد، اما اطمینان قلبی ندارد؟ آیا او به خداوند اعتماد نداشت؟ آیا کسی که توکل و اعتماد دارد می‌تواند اطمینان قلب نداشته باشد.

آنچه مسلم است آن است که به طور کلی تعریف مرجئه از ایمان صحیح نیست و مهمترین اشکال آنان در یگانه‌انگاری ایمان و معرفت است. قیود مختلفی که آنان برای فرار از اشکالات، به تعریف خود از ایمان می‌افزایند، حلال مشکلات آنان نیست و لوازم فاسدی چون نسبی‌گرایی، باطن‌گرایی و ناواقع‌گرایی خواسته یا ناخواسته بر تفکر آنها تحمیل می‌شود. نقد تفکر ارجاء نیاز به مجال دیگری دارد که باید بدان پرداخته شود؛ اما باید دقت شود که پیش از نقد باید حتماً زوایای مختلف این تفکر برای ناقد روشن شود و توجه

شود که اصل اولی که باید در نقد مرجئه رعایت شود پرداختن به تعریف آنان از ایمان و تصحیح این تعریف است.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت، ۱۴۰۵ قمری
- ۲- ابن حزم، ابی محمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الا هواء والنحل، بیروت، دارالندوه الحدیثه (بی تا)
- ۳- ابن تیمیه، احمد ابن عبدالحلیم، الایمان، تصحیح محمد بدرالدین النعسانی الحلبی، قاهره، جمالی ۱۳۵۰ ق
- ۴- ابوالفتح، رازی حسن ابن علی، تفسیر روح الجنان، حاشیه ابوالحسن شعرانی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه ۱۳۸۷ ق
- ۵- ابوداوود، سلیمان ابن اشعث، سنن ابی داوود، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید (بیجا)، داراحیاء اسنہ النبویة (بی تا)
- ۶- ابن قتیبه، عبدالله ابن مسلم، امامت و سیاست، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۰ ش
- ۷- ابن کثیر، اسماعیل ابن عمر، البدایة و النهایة تحقیق جمیل العطار، دارالنکر ۱۴۱۸ ق
- ۸- ابوغرهبه، الروضة البهیة فی ما بین الاشاعره و الماتریدی، حیدرآباد، ۱۹۰۴ م
- ۹- ابن ابی حدید المعتزلی، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره داراحیاء الکتب العربیه ۱۳۷۸ ق
- ۱۰- ابی الحجاج یوسف المزی، جمال الدین، تهذیب الکمال، تحقیق دکتر بشار عواد معروف، بیروت مؤسس الرساله ۱۴۰۲ ق

- ١١- اشعري، على ابن اسماعيل، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، قاهره: مكتبه النهضه المصريه، ١٣٦٩ ق
- ١٢- اشعري على ابن اسماعيل، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ترجمه محسن مويدى، انتشارات امير كبير، تهران : ١٣٦٣ ش
- ١٣- اصفهاني راغب، المفردات فى غريب القرآن، تحقيق عرفان داوودى، انتشارات حوراء ١٣٧٩ ش
- ١٤- اصفهاني ابى نعيم احمد ابن عبدالله، سيره الاولياء، بيروت دار الكلمه - العلميه، ١٤٠٩ ق
- ١٥- امين ، احمد، نجر الاسلام، قاهره مكاتبه لجنه التاليف و الترجمه و النشر، چاپ پنجم، ١٣٦٤ ق، ١٩٦٥ م
- ١٦- امين، احمد، زهى الاسلام، قاهره: مكتب النهضه المصريه، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٩٦٤ م
- ١٧- ايزوتسو، توشى هيكو، مفهوم ايمان در كلام اسلامى، ترجمه زهرا پورسينا، تهران، انتشارات سروش، ١٣٧٨ ش
- ١٨- بغدادى ابومنصور عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، ترجمه محمد جواد مشكور، انتشارات اشراقى، چاپ سوم، ١٣٥٨ شمسى
- ١٩- بلخى، ابوالمعالي، محمد ابن نعمت علوى فقيه، بيان الاديان، تصحيح محمد تقى دانش پژوه، تهران، مجموعه انتشارات ادبى و تاريخى موقوفات دكتور محمود انتشارى يزدى، ١٣٧٦
- ٢٠- بلخى، ابوالقاسم و قاضى عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تحقيق فؤاد سيد، الدارالتونسيه للنشر ١٣٩٣ ق
- ٢١- ترمزى، محمد ابن عيسى سنن الترمزى، تحقيق عبدالوهاب عبدالطيف، بيروت، دارالفكر ١٤٠٠ ق

- ۲۲- جعفریان، رسول، مرجئه تاریخ و اندیشه، قم، خرم، چاپ اول ۱۳۸۱ ش
- ۲۳- خیاط المعتزلی، ابی الحسین عبدالرحیم، الانتصار و المرد علی ابن الراوندی الملعه، تحقیق دکتر سیرج، قاهره: دارالکتب الیهیه ۱۹۲۵ م
- ۲۴- دینوری، احمدابن داوود، الاخبار الطوال، تصحیح حسن الزین، بیروت: دارالفکر الحدیث ۱۹۸۸ م
- ۲۵- زمخشری، ابی القاسم محمودابن عمر، اساس البلاغه، تحقیق عبدالرحیم محمود، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- ۲۶- شهرستانی، ابوالفتح محمدابن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق سید گیلانی، دارالمعرفه بیروت لبنان
- ۲۷- عسقلانی، ابن حجر، تهذیب التهذیب، هند، ۱۳۲۵ ق
- ۲۸- عطوان، حسین، مرجئه و جهمیة در خراسان عصر ابیوی، ترجمه حمیدرضا آژیر، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول ۱۳۸۰ ش
- ۲۹- ماتریدی محمدابن محمد، کتاب التوحید، تحقیق فتح الله حلیف، بیروت (بی نا بی تا)
- ۳۰- مادلونگ، ویلفرد، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های مبالی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ش
- ۳۱- مسلم ابن حجاج القشیری النیشابوری، صحیح مسلم، تصحیح محد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی ۱۳۹۲ ق
- ۳۲- متقی، علی ابن حسام الدین، کنز العمال (بی جا بی تا)
- ۳۳- منقری نصرابن مزاحم، وقعه صفین، تحقیق عبدالسلام هارون، قم ۱۴۰۳

-
- ۳۴- نسفی عمر ابن محمد، العقائد، شرح سعد الدین التفتازانی (بی جا)
شرکت صحافیه عثمانیه ۱۳۲۰ ق
- ۳۵- نوبختی، ابی محمد الحسن ابن موسی، فرق الشیعه، تحقیق محمد صادق
آل بحر العلوم ۱۳۵۵
- ۳۶- حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، انتشارات
اساطیر، چاپ اول