

بردباری تربیتی در پویش دینی بر پایه نظریه «ترازهای ایمان» غزالی

کیوان بلندهمتان*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۰۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

کلیدی‌ترین مفهوم دینی «ایمان» است. ولی این مفهوم در قرآن ناسازنما است. یکی از این ناسازنماها به نقش کردار در ایمان برمی‌گردد و تاریخ یزدان‌شناسی در تمدن اسلامی بر گرد تلاش برای پاسخ به این ناسازنما شکل گرفته است. پژوهش کنونی می‌کوشد با بهره‌گیری از رویکرد «سنت‌کاوی انتقادی»، در میان متون یزدان‌شناسی گذشته (تا سده هشتم)، نظریه‌های ایمان را بکاود و آن را مبنایی برای برداشتی از ایمان قرار دهد که ترازهای ایمان خوانده شده و غزالی آن را ریختار بسته است. در این برداشت نو، تکیه بر سازه‌های عاطفی اخلاقی ایمان بوده و کردار در چرخه‌ای دیالکتیکی با این سازه‌ها قرار می‌گیرد. این نظریه، گره از آن ناسازنما می‌گشاید. نیز با گوه‌ری دانستن سازه‌های عاطفی-شهودی-اخلاقی در ایمان، راه بر بردباری تربیتی در پویش دینی گشوده خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: بردباری، تربیت دینی، ایمان، یزدان‌شناسی، رویکردهای نظری.

مقدمه

پیامبر گرامی که به پیروی از قرآن کریم،^۱ گریزان از گزاف‌کاری^۲ و خواستار آسان‌گیری بر مردمان بود،^۳ با دیدن برخی رفتارهای زننده و تندروانه (که حتی او را به دادگری و پارسایی فرا می‌خواندند!)^۴ در پیش‌بینی‌ای پیامبرانه از سر برآوردن گروهی از جوانان نادان خبر داده بود که در پرهیزگارنمایی و سخنرانی‌های دینی کسی به گرد پای آنان نمی‌رسد؛ ولی راستی را، همه اینها ظاهری بوده، نه فهمی دینی دارند و نه ایمانی جای گرفته در دل.^۵ تاریخ گواه سخن پیامبر بود و خوارج همان ویژگی‌هایی را داشتند و دارند که پیامبر پیش‌بینی کرده بود:

۱. سطحی‌نگری دینی

خوارج نماد و نماینده کسانی بودند که فقط شور دینی داشتند نه ژرف‌اندیشی دینی (العقل، ۱۹۹۸: ۱۰-۱۳ و ۳۱؛ الامین، بی‌تا: ۳۶؛ الصلابی، ۲۰۰۸: ۱۸ و ۲۳). آنان فقط به واژه‌ها و معنای ظاهری متن قرآن می‌پرداختند و هیچ‌به‌ژرف‌اندیشی و معناکاوی تن در نمی‌دادند (اشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۱؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۸۰-۸۶).

۲. دین‌نمونی

خوارج نماد برجسته خشکه‌مقدسان بودند. آنان بسیار قرآن‌خوان و ذاکر بودند. بر اثر فزونی نماز و روزه، جای سجده و بی‌خوابی و لاغری بر چهره‌شان نمایان بود. آنان رفتارهای دینی را نشانه دینداری و فزونی در آن را نشانه برتری ایمان و نشان برجسته «بندگی» خدا می‌دانستند (الامین، بی‌تا: ۳۸؛ العقل، ۱۹۹۸: ۳۱؛ الصلابی، ۲۰۰۸: ۴۳؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۳۴-۳۵ و ۱۰۱-۱۰۲).

۳. مردم‌آزاری

با آنکه مهم‌ترین نشان مؤمنان، بی‌آزاری است^۶ و همین را می‌توان نشان دین راستین شمرد^۷ ولی سخت‌گیری خوارج بر خود و این تقوای کور و گزاف‌کاری آنان در دینداری، به سخت‌گیری بر دیگران نیز می‌انجامید. این سخت‌گیری دو سازه به‌هم‌پیوسته داشت: بدگمانی درباره مردمان (الصلابی، ۲۰۰۸: ۴۳ و ۴۸)؛ و داوری بر پایه

ظاهر مردمان (العقل، ۱۹۹۸: ۳۲). از این رو، آنان درشت‌خوی و ترش‌رو، به بازپرسی باورهای مردمان و دیدبانی رفتار آنان می‌پرداختند (ابوسعده، ۱۹۹۸: ۲۶)؛ با رفتاری سرشار از خشم و کینه‌توزی، نابردبار و ناشکیبا در برابر مردمان (= مسلمانان)، در کشتار دستی دراز داشتند (العقل، ۱۹۹۸: ۳۲؛ الامین، بی‌تا: ۱۵).

۴. سیاست‌زدگی

آنان راه رستگاری را فقط در پیروی بی‌چون‌وچرا از دستورهای پیشوای خود می‌دیدند. خوارج تمامیت‌خواه بودند و هر کس را که پذیرای اندیشه‌هایشان نبود از میان برمی‌داشتند (فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۴۶-۴۷؛ العقل، ۱۹۹۸: ۱۰ و ۳۱؛ الصلابی، ۲۰۰۸: ۲۸-۲۹). چنین کنش و منشی در نگاه آنان به معنای «جهاد» بود و آنان تأکید بسیار بر جنگ در راه خدا داشتند که به معنای جنگ با دیگر کسانی بود که اندیشه‌های آنان را (و اگر درست‌تر بگوییم، اندیشه‌های پیشوای آنان را) نمی‌پذیرفتند (ابوسعده، ۱۹۹۸: ۶۰-۶۱). اگر هم کسی در جنگ با آنان همراهی نمی‌کرد، هرچند هم‌فکر ایشان بود باز وی را کافر می‌شمردند (أشعری، ۱۹۵۰: ۱۵۸-۱۵۹؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۱۱۲ و ۱۱۸)؛ چراکه هر گونه سرپیچی از دستور امام خوارج به معنای گناه بود و گناهکار، کافر (العقل، ۱۹۹۸: ۸۵-۸۶).

۵. حق‌پنداری

تندروان همواره باورهای خود را حقیقت مطلق پنداشته و بی‌آنکه بیندیشند و بسنجند هر باوری را که با دیدگاه آنان سازگار نباشد دروغ و ناروا و اهریمنی می‌خوانند. خوارج نیز چنین بودند؛ با آنکه در نگاه دیگران، رفتارهای دینی خوارج صرفاً از سر ظاهر بوده و ایمان در دلشان جای نگرفته (الصلابی، ۲۰۰۸: ۱۹)، ولی آنان فقط گروه خویش را مؤمن شمرده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۴۸؛ الامین، بی‌تا: ۱۵). راه راست، در نگاه آنان، فقط به معنای پذیرش باورهای کیش آنان بود نه باورهایی دیگر.^۸ اگر دقیق‌تر گفته شود، خوارج کفر را سرپیچی از دستور خدا می‌دانستند و این سرپیچی به معنای هر رفتار یا باوری بود که رویاروی قرآن بود (العقل، ۱۹۹۸: ۳۵). ولی تنها سنجهٔ داوری آنان دربارهٔ همسویی هر دیدگاه با قرآن، دیدگاه‌های خود آنان بود^۹ (الامین، بی‌تا: ۱۴؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۶۰ و ۹۳ و ۱۶۶).

این ویژگی‌های خوارج همگی ریشه در یک بنیاد فکری داشته و دارد. این بنیاد نظری همان نظریهٔ ایمان آنان بود: هر کس گناه کند کافر است. گناه، در این نگاه، چیزی نیست جز نپذیرفتن دستور خدا. این‌سان، در این باور، گناه روشن‌کنندهٔ معنای ایمان و کفر است. «ایمان» همان پرستش و پیروی از دستورهای شرعی بوده، و «کفر» نیز سرپیچی از دستورهای شرعی و ارتکاب گناه است.^۱ بنیاد این دیدگاه، برداشت ظاهری از دو آیه در قرآن است (ابوسعده، ۱۹۹۸: ۴۷):

- **إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷).**
- **مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (مائده: ۴۴).**

مسئله

مفهوم «ایمان» کانونی‌ترین مفهوم در اندیشهٔ دینی است. در قرآن کریم نیز، این مفهوم در کانون است و بالیدن یزدان‌شناسی در تمدن اسلامی نیز برآمده از جدال بر سر معنای ایمان بوده است. با این همه، این مفهوم در خود قرآن کریم مفهومی است که ناسازنماهای گوناگونی را در خود نهفته داشته است. در جاهای بسیاری در قرآن کریم، از انسان‌ها خواسته شده که ایمان بیاورند و بدانها دستور داده شده و این نشان از ارادی بودن آن دارد؛ ولی در جاهایی هم آورده شده که ایمان در دست خداوند است و به هر کس که بخواهد می‌بخشد. سازگار کردن این دو، نیاز به نظریه‌پردازی دارد و شاید به دست دادن نظریه‌ای خرسندکننده در این باره، با بازگشت به نظریهٔ «ترازهای حقیقت» غزالی ممکن باشد (بلندهمتان، ۱۳۹۲).

یکی دیگر از ناسازنماهای ایمان به پیوند میان کردار آیینی و ایمان برمی‌گردد. در جاهایی، در قرآن کریم، مؤمن کسی دانسته شده که کردارهایی ویژه دارد، ولی در جاهایی دیگر میان ایمان و کردار شایسته جدایی افکنده شده است. نمونهٔ روشن این ناسازنما را در بررسی «قتل نفس» می‌توان دید. در جایی، کیفر کسانی که چنین می‌کنند همان کیفر کافران شمرده شده است و در جایی دیگر، قاتل، برادر مؤمنان:

- **وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِمًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا (نساء: ۹۳).**

• يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ... فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ ... (بقره: ۱۷۸).

چگونه می‌توان این دو را با هم سازگار کرد؟ این ناسازنما از دشواره‌های بزرگ تمدن اسلامی بوده و راستی را، برآمدن یزدان‌شناسی اسلامی (علم کلام) با واکاوی این مسئله آغاز شد. گروه‌های گوناگون فکری و سیاسی بر پایه گره‌گشایی از این ناسازنما پای گرفت و دیگر موضوعات یزدان‌شناختی کمابیش بر گرداگرد پاسخ به این ناسازنما چیده شد. همان‌گونه که آورده شد، نخستین جرقه‌ها را گروه تندرو «خوارج» برافروختند و گروه‌های دیگر کوشیدند با پاسخ به این دیدگاه خوارج، راه خود را از آنان جدا کنند. پژوهش کنونی می‌کوشد راهی برای سازگارکردن دو سوی آن ناسازنما بیابد. از این رو، در صدد است با واکاوی پاسخ‌هایی که متکلمان اشعری و ماتریدی به خوارج یا هم‌فکرانشان داده‌اند، پاسخ‌هایی که زمینه‌های پدیدآیی نظریه «ترازهای ایمان» غزالی بودند، راهی برای بردباری در تربیت دینی بیابد و راهنمایی شود برای پرهیز از تندروی دینی.^{۱۱}

پاسخ به خوارج

یزدان‌شناسان ماتریدی و اشعری، به پیروی از بوحنیفه، کوشیدند رویاروی دیدگاه خوارج (و نیز معتزله و پاره‌ای از حدیث‌شناسان تندرو و امویان^{۱۲}) نظریه‌هایی را پیشنهاد دهند که بر کامه پاره‌ای ناهمگونی‌ها، همگی بر آن بودند که کردار شایسته را نباید گوهر ایمان دانست. خوارج چنین نمی‌پنداشتند. آنان سه گونه برهان داشتند:

۱. کسی که گناه کند از دایره ایمان بیرون گذاشته خواهد شد. خوارج آیه زیر را گواه می‌آوردند: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَعْنَهُ وَاعْدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳). یزدان‌شناسان در پاسخ می‌گفتند ابن‌عباس آیه را درباره کسانی می‌داند که کشتن دیگران را «حلال» می‌دانند (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ب: ۶۲؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۲؛ ابن‌ابی‌العز، ۱۹۸۴: ۳۱۳-۳۱۸؛ جوینی، ۱۹۹۲: ۸۸؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۷۰-۳۷۱).^{۱۳} چون در جایی دیگر، خداوند قاتل را برادر می‌خواند و خواستار بخشایش او است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ... فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ ...» (بقره: ۱۷۸).

۲. به باور خوارج، کسی که کردار آیینی ندارد دستوری جز دستور خدا را پذیرفته و این کفر است: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴). ولی یزدان‌شناسان بر آن بودند که کفر ترازهای گوناگون دارد: گاه آیه یا روایتی، از کفر سخن گفته ولی منظور «کفران نعمت» بوده (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ الف: ۶۰۳-۶۰۴) و گاه سخن از کفری به میان آمده که سبب بیرون رفتن از قلمرو ایمان نمی‌شود؛ و این آیه در نگاه بزرگانی همچون ابن عباس و عطاء بن ابی‌ریاح به این معنا است (نک: ابن‌سلام، ۱۹۸۳: ۴۵).

۳. می‌گویند در قرآن کریم نماز خواندن، ایمان خوانده شده است و این نشان می‌دهد که کردار آیینی همان ایمان است: «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ» (بقره: ۱۴۳). یزدان‌شناسان در پاسخ می‌گفتند که «شأن نزول آیه» نشان می‌دهد که این آیه درباره آن نماز یا همه نمازهایی بوده که تا آن هنگام رو به سوی مسجدالاقصی گزارده شده است (نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۳-۳۸۴؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ ایجی، بی‌تا: ۳۸۶؛ ابن‌میمون، ۱۹۸۷: ۶۳۷؛ بیضاوی، ۱۹۹۱: ۲۳۴؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۸). وانگهی، کردارهای آیینی مانند نماز و روزه، نشانگان ایمان است و نشانه هر چیز، چیزی جز خود آن چیز است. هرچند خود این نشانگان را می‌توان ایمان خواند و این از ویژگی‌های زبان است. مثلاً می‌گویند «مهر را در چهره‌اش دیدم» (ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۵؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۳-۳۸۴؛ خجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ ابن‌میمون، ۱۹۸۷: ۶۳۷؛ دوانی، بی‌تا: ۱۴۰-۱۴۱؛ بیضاوی، ۱۹۹۱: ۲۳۴). چنین گفتاری از روی مجاز بر زبان آورده شده است نه حقیقت (المتولی النیشابوری، ۱۹۸۷: ۱۷۳-۱۷۴).

این‌سان، کردارهای آیینی و انجام‌دادن آنچه خداوند بدان دستور داده است، گوهر ایمان نیست (اشعری، بی‌تا: ۱۲۹-۱۳۰؛ ماتریدی، ۱۳۲۱: ۱۶). این به معنای نادیده‌گرفتن یا کم‌ارج شمردن دستورهای دینی نیست؛ سخن بر سر گوهر ایمان و چیستی آن است که در نگاه بوحنیفه و یزدان‌شناسان پس از او، نمی‌تواند کردارهای آیینی باشد. برخی از برهان‌هایی را که بوحنیفه و پیروان او در پشتیبانی از دیدگاه خود آورده‌اند می‌توان چنین برشمرد:

۱. پیامبر انسان‌ها را به اسلام فرا می‌خواند و از آنان می‌خواست به یگانگی خداوند

گواهی دهند و آنچه را او آورده باور کنند. کسی که چنین می‌کرد مؤمن شمرده می‌شد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ج: ۶۳۰).

۲. در قرآن کریم ایمان همراه با کردار آمده است (نک: بقره: ۲۵؛ تغابن: ۹؛ اسراء: ۱۹). اگر ایمان و کردار دینی یکی بودند دیگر نیازی نبود که یکی بر دیگری «عطف» شود. «عطف» در زبان تازی، یکی نبودن آن دو چیز را نشان می‌دهد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ج: ۶۳۰؛ ابن‌ابی‌العز، ۱۹۸۴: ۳۴۴-۳۴۵؛ دوانی، بی‌تا: ۱۴۰؛ ایجی، بی‌تا: ۳۸۵؛ بیضاوی، ۱۹۹۱: ۲۳۳؛ خجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۰). اگر کردارهای آیینی را ایمان بدانیم، عطف این دو، تکرار خواهد بود و بیهوده (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۴؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۹).

۳. اگر ایمان همان رفتارهای آیینی و پرستشی بود، آنگاه اگر گناهی از کسی سر می‌زد ایمان او کاستی می‌پذیرفت ولی گناهکاران ایمانشان بر سر جای خود می‌ماند (همو، بی‌تا: ۲۳۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۹) و از این رو است که در قرآن می‌خوانیم: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲).

۳. ای بسا کسی مؤمن باشد ولی راجع به دستورهای خداوندی، نادان یا گمراه باشد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ج: ۶۳۰). نمونه اینکه، در بسیاری از آیات، خداوند دستوری را برای مؤمنان بازگو می‌کند؛ دستوری که پیش‌تر نمی‌دانستند: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ» (نساء: ۱۷۶؛ بقره: ۲۸۲). می‌توان این برهان را این‌گونه آورد که: ای بسا کسی مؤمن باشد ولی هیچ شناختی از هیچ یک از واجبات نداشته باشد (بیاضی‌زاده بسنوی، ۲۰۰۷: ۵۸).

۴. مردمان نخست ایمان می‌آورند، سپس برخی کردارها بر آنان واجب می‌شود (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ج: ۳۱؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۳۷؛ جوینی، ۱۹۹۲: ۸۵؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۱؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۲). نخست ایمان است، سپس شریعت (نک: ابراهیم: ۳۱؛ بقره: ۱۷۸؛ احزاب: ۴۱-۴۲).

۵. بسا کسی مؤمن باشد ولی نیازی به انجام‌دادن دستورها نباشد؛ مانند کسانی که ناتوان از گرفتن روزه یا پرداخت زکات هستند. اگر ایمان از جنس رفتار بود، چنین نمونه‌هایی ممکن نمی‌نمود و کسی که کردار را نمی‌داشت (یا با پایان‌یافتن آن کردار) دیگر نباید مؤمن خوانده می‌شد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴: ۶۳۵؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۱). نمونه روشن‌تر آن کسی است که ایمان می‌آورد و درست پس از آن می‌میرد. اینجا همه مسلمانان هم‌داستان‌اند که او مؤمن بوده است (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۴؛ خجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ نسفی، ۱۹۸۶:

۳۸۲؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۳). همان‌گونه که اصحاب کهف و جادوگران فرعون ایمان آوردند و کردار آیینی نداشتند (نسفی، ۲۰۰۰: ۱۵۳).

۶. مؤمن از بهر ایمانی که دارد نماز را به جای می‌آورد و زکات می‌دهد؛ نه به وارونه (ابوحنیفه، ۲۰۰۴: ۵۷۵). به گونه‌ای دیگر هم می‌توان گفت ایمان شرط درستی رفتار است و شرط غیر از مشروط است (الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۲؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۳). نمونه اینکه، در قرآن کریم می‌خوانیم: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ» (انبیاء: ۹۴).

۷. واپسین برهان به پرسمان گناه برمی‌گردد. در دین، گناهکاران مؤمن داریم. به دیگر سخن، کسانی که ایمان دارند ولی از دستورهای خداوند سرپیچی کرده‌اند. این را به ریختارهای گوناگون می‌توان نشان داد:

- در برخی از آیات قرآن سخن از مؤمنانی به میان آمده که از دستور خدا سرپیچی کرده‌اند؛ مثلاً یونس پیامبر (ع) (انبیاء: ۸۷) یا برادران یوسف (ع) (یوسف: ۹۷).
- گاه از گناه نام برده شده و روی سخن با مؤمنان بوده است (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۶؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۶۳-۳۶۴؛ ایجی، بی‌تا: ۳۸۵؛ نک: صف: ۲؛ حجرات: ۹؛ انفال: ۲۷؛ بقره: ۱۷۸؛ ممتحنه: ۱). اگر ایمان همان انجام دادن دستورهای خداوندی می‌بود نباید دیگر سخن از مؤمن گناهکار به میان می‌آمد.
- مؤمن بودن به معنای معصوم بودن نیست و گرنه هر که را که معصوم نیست باید کافر شمرد.^{۱۴} ولی گناهکاران پیرو مصطفی مؤمن‌اند و شفاعت پیامبر گرامی هم برای آنان است (ابوحنیفه، ۲۰۰۴: ۶۳۵ و ۶۳۷؛ همو، ۲۰۰۴: ب: ۶۲۳ و ۶۲۱). نماز میت بر همه مسلمانان و استغفار برای آنان در خبرهای راست و سخنان امامان به‌روشنی آمده است (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۷). هم از این‌رو بود که هیچ یک از یاران پیامبر گرامی، خوارج را، با همه کشتارها و دزدی‌هایشان، کافر نخواندند (الصلابی، ۲۰۰۸: ۳۶-۳۷؛ العقل، ۱۹۹۸: ۴۵).
- پیامبر برای مؤمنان بخشایش می‌خواهد، نه برای کافران و مشرکان (نک: محمد: ۱۹؛ توبه: ۱۱۳)؛ اگر مؤمن گناهکار نبود چرا ایشان برای آنان بخشایش می‌خواهند و در حق آنان استغفار می‌کنند؟ (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۱۹). به همین سان، فرشتگان نیز برای مؤمنان بخشایش می‌خواهند (نسفی، ۱۹۸۶: ۳۶۹). مثلاً

- آیه «وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا... فَأَعْفِرْ لِّلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ» (غافر: ۷).
• خداوند از مؤمنان می‌خواهد که توبه کنند: «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» (نور: ۳۱؛ نک: تحریم: ۸). توبه هم برای بخشایش گناهان است (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۱۹؛ جوبنی، ۱۹۹۲: ۸۵؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۸).
 - اگر کسی مؤمن بود ولی کردار آیینی نداشت، می‌توان او را فاسق یا گناهکار نامید (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۳۸)؛ ولی باز مؤمن است. از این رو است که قرآن می‌گوید گواه مؤمن باید دادگر هم باشد (همان: ۴۵۲): «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» (مائده: ۱۰۶؛ نک: بقره: ۲۸۲).
 - در قرآن کریم آمده است که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (حجرات: ۶). اگر چنین کسی کافر بود که گواهی‌اش هیچ پذیرفته نبود (ماتریدی، ۱۳۲۱: ۷). این نشان می‌دهد که او مؤمن است ولی گناهکار نیز هست.
 - خداوند از مؤمنانی که وی را دوست دارند می‌خواهد پیرو پیامبر باشند تا گناهان ایشان بخشوده شود. پس کسی می‌تواند مؤمن باشد و خدا را دوست داشته باشد ولی گناه‌کار هم باشد (بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۹): «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (آل عمران: ۳۱).
 - گاه کسی مؤمن است ولی پارسا نیست (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۵۵): «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» (حدید: ۱۶).
- بر پایه این برهان‌ها درمی‌یابیم که ای بسا کسی مؤمن باشد ولی کرداری آیینی نداشته باشد و از دستورهای خداوندی سرپیچد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ الف: ۶۰۱ و ۶۱۲ و ۶۲۲). چنین کسی گناهکار است و خداوند خود از سر مهر و بخشایش، همه گناهان را خواهد بخشود (أشعری، بی‌تا: ۱۲۹-۱۳۰)؛ چراکه «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (زمر: ۵۳). حتی خداوند عفو و غفور در همان هنگام که بشر به گناه سرگرم است، پیش از توبه، از گناهان وی درمی‌گذرد (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۶)؛ چراکه «وَإِنْ رَبِّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ» (رعد: ۶). پاره‌ای دیگر از گناهان با انجام‌دادن کارهای نیکو پاک می‌شود و نیازی به توبه نیست (بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۵) و این را قرآن مژده داده است: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۱۴). پاره‌ای دیگر را خداوند خود چشم‌پوشی می‌کند: «إِنْ تَجَتَّبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ

عَنْهُ تُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء: ۳۱). گناهان بزرگ هم با توبه بخشوده می‌شوند. خوارج می‌گویند گناهان بزرگ بخشوده نمی‌شوند و سبب کفر فرد می‌گردند؛ چراکه وی رویاروی خداوند ایستاده و دشمن خدا است.

بوحنیفه (۲۰۰۴: ۵۸۱-۵۸۲) چنین نگاهی را درست نمی‌داند. چون در زندگی روزمره بسیار می‌بینیم که کودکی هرچند مادرش را بسیار دوست می‌دارد ولی باز به فرمان‌های او گوش نمی‌دهد. او می‌گوید باید در فرآیند گناه کردن اندکی درنگ‌ریست. چرا مؤمن گناه می‌کند؟ به دو سبب: ۱. آرزوی بخشایش؛ ۲. آرزوی توبه پیش از مرگ. در نگاه بوحنیفه، حال او به مانند جنگاوری است که گرچه امکان شکست و مرگ را می‌دهد ولی امید پیروزی بر او چیره می‌شود. کسی که گناه می‌کند نمی‌خواهد که به دشمنی با خدا برخیزد؛ چیرگی شهوت و ناتوانی از مهار خواهش‌های درون است که او را به سوی گناه می‌کشاند. آن‌سان که بازی‌گوشی و سرگرمی یا تن‌آسانی و بی‌خیالی می‌تواند برده‌ای را که همواره گوش به فرمان و دوستدار خدایگانش بوده از انجام دادن کار بازدارد (بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۸ و ۱۴۲). گناهکاران، بسیاری از کارهای نیکو را انجام داده و اغلب خدا را پرستش می‌کنند. نکته آنکه خداوند نوید برخورداری از پاداش کارهای نیکو را داده است، بی‌آنکه شرط دوری از کبائر را گذاشته باشد: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله: ۷). این نشان می‌دهد که گناهان بزرگ سبب کفر فرد نمی‌شود (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۲۳۶). وانگهی، فتوا به کفر و شرک گناهکار یا جاودانگی وی در آتش، معنای برخی نام‌های خداوندی را (مانند عفو، غفور، رحیم) بی‌معنا می‌کند و آدمی را به نومیدی می‌کشاند (نک: یوسف: ۸۷؛ حجر: ۵۶). چنین نومیدکردن انسان‌ها از خداوند روا نیست (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۲؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۶؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۶۷).

معتزله و خوارج برخی آیات قرآن را که درباره کیفر دادن گناهکاران است گواه می‌گیرند و بر آنند که چنین کسانی از سپهر ایمان بیرون گذاشته شده‌اند؛ مثلاً «إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (انفطار: ۱۴). ولی اشعری (بی‌تا: ۱۲۹-۱۳۰) بر آن است که در زبان تازی چنین گزاره‌هایی، هم می‌تواند به معنای «كُلُّ الْفُجَّارِ» باشد، هم به معنای «بَعْضُ الْفُجَّارِ». برتری دادن نخستین برداشت بر دومی، «ترجیح بلامرجح» است. وانگهی می‌توان آیاتی را گواه گرفت که نشان می‌دهد برداشت دومی درست است؛ چراکه کسانی سزاوار پادافره شمرده شده‌اند که به خداوند و روز رستاخیز ایمان نداشته‌اند.^{۱۵} در آیاتی دیگر

آورده شده که اگر کسی کار نیکی انجام داده باشد در آن روز زینهار یافته و بی‌بیم می‌گردد (نمل: ۸۹). از این رو، برداشت خوارج از آن آیه درست نیست و نباید درباره ایمان مردمان و فرجام کارشان به داوری نشست. تنها چیزی که ما درباره فرجام کار مردمان می‌دانیم آن است که شرک بخشوده نمی‌شود ولی دیگر گناهان ای بسا بخشوده شود (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ د: ۵۷۸؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۸). شرک نیز با توبه بخشوده می‌شود (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۲۰). وی معنای درست اندیشه «مرجئه» را همین می‌داند؛ اینکه کسی را بهستی یا دوزخی نشماری؛ هم امیدوار باشی هم ترسان (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ د: ۵۸۵)؛ چراکه «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ... وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرَ اللَّهِ إِمَّا يَْعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۱۰۲ و ۱۰۶).

این سان گناه، چونان یک رفتار، با کفر یکی نبوده و کسی می‌تواند مؤمن ولی گناهکار باشد (تفتازانی- نسفی، ۱۹۸۸: ۷۱). اگر بدون پشیمانی چشم از جهان فرو بندد کار او در دستان خدا است؛ اگر بخواهد می‌بخشد (از روی مهربانی، یا با کارهای نیک آن کس، یا با پادرمیانی شخصی بزرگوار) و اگر بخواهد به اندازه گناه کیفر می‌بیند و سپس به بهشت می‌رود (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۵-۲۳۶؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۶۰؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳۵) و جاودان در آتش نمی‌ماند (فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۷۱؛ تفتازانی- نسفی، ۱۹۸۸: ۷۶). نگران باید بود که به رنج گرفتار آید و امیدوار که خداوند مهربان وی را ببخشد؛ چراکه «مهربانی خداوند بر خشم او چیره است»^{۱۶} و مؤمن آن است که «به خدای خویش گمان نیکو برد».^{۱۷}

نظریه ایمان

با این همه، پرسش‌هایی پیش می‌آید: یکی آنکه اگر ایمان و کردار، پیوندی گوه‌ری با هم ندارند، پس ایمان چیست؟ یا به دیگر سخن، گوهر ایمان چیست؟ در میان ویژگی‌های مؤمن، کدامین ویژگی را باید چونان بنیادین دانست که اگر از دست رود دیگر نمی‌توان سخن از مؤمن به میان آورد؟ این پرسش، گوهر ایمان را از نشانه‌های آن جدا می‌کند.^{۱۸} در گوهر ایمان باید به دنبال چیزی بود که کافر نتواند آن را داشته باشد (ایچی، بی‌تا: ۳۸۸). یزدان‌شناسان (و نیز برخی از حدیث‌شناسان و قرآن‌شناسان^{۱۹}) می‌گویند آنچه مؤمن دارد و کافر ندارد پذیرش سخن پیامبر است، یا به دیگر سخن،

راست‌دانستن گفتار او. از این رو، آنان ایمان را «تصدیق» می‌دانند: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (یوسف: ۱۷). آنان می‌گویند قرآن کریم به زبان عربی آمده، و واژگان آن را از معنایی که داشته جدا نکرده است.^{۲۰} در زبان تازی، ایمان به همان معنای «تصدیق» است و ایمان هم همان است (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ب: ۶۲۰؛ همو، ۲۰۰۴ ج: ۶۳۵؛ اشعری، بی تا: ۱۲۳؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۵؛ همو، ۱۳۲۱: ۱۴؛ باقلانی، ۲۰۰۰: ۵۲؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۲؛ غزالی، ۱۹۹۰: ۱۴۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۶۵؛ فخرالدین رازی، بی تا: ۲۳۷؛ بیاضی زاده بسنوی، ۲۰۰۷: ۵۳ و ۵۴؛ ابن‌ابی‌العز، ۱۹۸۴: ۳۳۱؛ متولی النیسابوری، ۱۹۸۷: ۱۷۳؛ جوینی، ۱۹۹۲: ۸۴؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۴۸؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۷۷ و ۳۶۰؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۱؛ تفتازانی - نسفی، ۱۹۸۸: ۷۸؛ نسفی، ۱۹۹۳: ۳۸؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۰؛ بیضاوی، ۱۹۹۱: ۲۳۳؛ ایجی، بی تا: ۳۸۵؛ ابن‌میمون، ۱۹۸۷: ۶۳۷؛ دوانی، بی تا: ۱۳۹-۱۴۰). باید یادآور شد که یزدان‌شناسان مفهوم «تصدیق» را به «اقرار زبانی» فرو نمی‌کاستند؛ چراکه:

۱. منافقان «شهادتین» را بر زبان می‌آوردند ولی نه نزد خدا و پیامبر و نه در دیدگاه مسلمانان، مؤمن شمرده نمی‌شدند (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ه: ۶۳۵؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۱؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۵؛ جوینی، ۱۹۹۲: ۸۵؛ غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۵؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۶-۳۸۷؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۳؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۳؛ ایجی، بی تا: ۳۸۶)؛ چراکه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۸؛ نک: منافقون: ۱).
 ۲. گاهی مؤمن، ایمان را بر زبان نمی‌آورد؛ گاه ای بسا مؤمن زبان به کفر بگشاید (نک: نحل: ۱۰۶). اگر بازگویی زبانی، ایمان باشد بر زبان آوردن کفر هم باید وی را کافر کند و در این میان، میان کسی که آزادانه چنین کرده و آن که به این کار واداشته شده هیچ تفاوتی نباید باشد (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ د: ۵۷۵؛ باقلانی، ۲۰۰۰: ۵۳؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۳؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۸۹؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۵).

۳. در قرآن از گروهی نام برده شده که ایمان به دل‌هایشان راه نیافته بود ولی دم از ایمان می‌زدند. گویا اینان همان منافقان نیستند؛ قرآن از آنان می‌خواهد که خود را مسلمان بنامند نه مؤمن: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا» (حجرات: ۱۴).

۴. ابلیس که نماد کفر است، به زبان آشکارا بر خداوندی خدا، چه در ربوبیت و چه در خالقیت، گواهی می‌داد (ابن‌سلام، ۱۹۸۳: ۳۰ و ۵۱): «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ» (حجر: ۳۹)؛ «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲).

۵. با خموشی و سکوت، ایمان از دل نمی‌رود (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۵). اگر چنین بود، مؤمن همواره و پیوسته باید شهادتین را بازگو می‌کرد.

از این‌رو، بازگویی زبانی «شهادتین» گوهر ایمان نیست. یزدان‌شناسان بازگویی زبانی ایمان (= شهادتین) را شرط ایمان می‌دانند برای کسی که توان آن را داشته باشد. با برآورده شدن این شرط، فرد در میان «اهل قبله» جای داده خواهد شد.^{۲۱} به دیگر سخن، این بازگویی، فقط نشانه‌ای بر ایمان کسان است (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ الف: ۶۱۳؛ ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۴؛ باقلانی، ۲۰۰۰: ۵۲؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۵؛ غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۵؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۷۷ و ۳۶۰؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۱؛ ایچی، بی‌تا: ۳۸۵؛ الخبازی الخجندی، ۲۰۰۶: ۲۶۰؛ دوانی، بی‌تا: ۱۴۰).

یزدان‌شناسان، بر این بنیاد، سخن از «تصدیق قلبی» می‌گفتند نه از اقرار زبانی. ولی خود «تصدیق قلبی» هم ابهام داشت: آیا منظور از «قلب» در اینجا «شناخت» است؟ برخی از یزدان‌شناسان بر آن بودند که راست‌دانستنِ گفتار پیامبر نیازمند آشنایی هرچند اندک با درون‌مایه آن گفتار است. به دیگر سخن، در ایمان همواره سازه‌ای شناختی، هرچند کم‌رنگ، هست (ابن‌میمون، ۱۹۸۷: ۶۳۶؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۱: ۲۹). از این‌رو، شناختی فشرده و گذرا از آنچه «متعلق ایمان» است، «تصدیق یا ایمان» خوانده شده است. ولی این سخن مسئله‌برانگیز است. راست است که در گفتار روزانه مردمان، کافر را خدانشناس می‌خوانند. ولی این دیدگاه در میان اندیشمندان مسلمان چندان بازتابی نداشته و فقط جهم بن صفوان و ابی‌الحسین الصالحی چنین اندیشیده‌اند (نک: أشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۷-۱۹۸؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۴؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۹۱). با این همه، باید به یاد داشت که:

۱. ما بسیاری چیزها را می‌دانیم ولی بدان‌ها ایمان نداریم (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۸).

۲. یهودیان و مسیحیان «می‌دانستند» که پیامبر گرامی فرستاده خدا است و سخنان او راست است، ولی به او ایمان نداشتند (ابوحنیفه، ۲۰۰۴ ه: ۶۳۵؛ ماتریدی، ۱۳۲۱: ۱۵-۱۶؛ نسفی، ۱۹۸۶: ۳۹۱؛ همو، ۱۹۹۳: ۵۹)؛ چراکه «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَ إِنَّا قَرِيبًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۴۶).

۳. مؤمن به همه پیامبران، فرشتگان و نامه‌های آسمانی ایمان دارد، ولی آنها را نمی‌شناسد (نسفی، ۱۹۸۶: ۳۹۱؛ همو، ۱۹۹۳: ۵۹).

۴. آنچه رویاروی شناخت (معرفت) است «ندانستن» است ولی در برابر ایمان، کفر و تکذیب است (ماتریدی، ۲۰۰۱: ۴۷۸).

۵. کسی که چیزی را دانست، شناخت او دیگر به خواست او از بین نمی‌رود؛ در ایمان چنین نیست (همان).
۶. ابلیس شناختی پر و پیمان از خداوند داشت ولی او از بهر خودبرتربینی‌اش کافر است.^{۲۲}

«ترازهای ایمان»: نوآوری در نظریه پردازی

ناسازنمای نقش کردار در ایمان، دسته‌بندی‌های یزدان‌شناختی را در تمدن اسلامی پدید آورد. رویکرد رفتارگرایانه خوارج و معتزله، با واکنش دیگر گروه‌ها واپس رانده شد، گرچه در دربارهای اموی و عباسی برای ستم بر مردمان زنده ماند. در برابر این رویکرد رفتارگرا، برخی از متکلمان اشعری و ماتریدی، رویکردی شناختی را جایگزین کردند و کمینه شناخت را همان تصدیق شمردند. پاره‌ای دیگر کوشیدند هم رویکرد شناختی و هم رویکرد رفتاری را در شناساندن ایمان به کار گیرند، گرچه تصدیق شناختی را پایه شمردند. در این میان، رویکردی حاشیه‌ای هم بود که بر عاطفه پافشاری می‌کرد. غزالی که همواره به ریشه‌ها بازمی‌گشت و برداشت‌های زمانه را می‌کاوید، با نگاهی انتقادی، در پی پرداختن دیدگاهی دیگرگون بود. گرچه او در زمینه ایمان بسیار کم نوشت ولی با نگاهی به نوشته‌هایش می‌توان به برداشتی نو و سره از ایمان دست یافت. نظریه او را درباره ایمان می‌توان نظریه ترازهای ایمان خواند. وی در ریختاربندهی این دیدگاه می‌گوید:

یکی تصدیق دل بر سبیل اعتقاد و تقلید، بی‌کشف و انشراح صدر، و آن ایمان عوام است، بل ایمان کل خلق مگر خواص. و این اعتقاد عقده‌ای است بر دل که گاهی قوی باشد و گاهی ضعیف، چون گرهی که مثلاً بر رشته‌ای باشد ... اطلاق دوم آن است که بدان تصدیق با عمل خواهند ... اطلاق سوم آن است که بدو تصدیق [یقینی] خواهند بر سبیل کشف و انشراح، و مشاهده به نور بصیرت (۱۳۸۴: ۲۷۰ و ۲۷۲).

با این همه، باید نظریه او در بافت گسترده‌تر نوشته‌هایش فهم شود نه در همان ریختار ساده آن. بررسی‌های دقیق آثار غزالی نشان می‌دهد که او در هیچ یک از

دوران‌های زندگی‌اش روی خوشی به «علم کلام» نشان نداد و نقش آن را فقط درمانگر و نگهبان می‌دانست. وانگهی، بر آن بود که بیم‌های کلام بیشتر از امید آن است و نباید آن را جز در چارچوبی «کمینه» برای مردم بازگفت (نک: بلندهمتان، ۱۳۸۹). این بدان معنا است که او گرچه ایمان متکی بر برهان منطقی (یا خطابی یا وهمی) را ممکن می‌داند ولی خود بر آن است که ایمان از جنس معرفت نیست و شناخت، نقشی بس کم‌رنگ در ایمان بازی می‌کند. راستی را، نقش آن پس از ایمان آوردن و با شناخت برگرفته از قرآن و حدیث پررنگ می‌شود نه پیش از ایمان.^{۲۳}

غزالی نکته‌ای بنیادین را دریافته بود: اینکه دیدن شکوه قدسی نهفته در «معجزه» پیامبر، و سیمای مهربان و آرامش‌بخش او و گیرایی فرهنگدانه آشکار در چهره ایشان، سبب ایمان آوردن مردمان بوده است. اگر در میان پیامبران پیش از مصطفی، «معجزه» نقشی پررنگ داشته است درباره مصطفی، پیش و بیش از هر چیز، سیمای مهربان و آرام وی آنان را به سوی ایمان کشانده است (غزالی، ۱۹۸۵: ۱۱۵ و ۱۱۷). این آیه گواه درستی آن سخن است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَكَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (ال عمران: ۱۵۹). پیامبر نه شکوه شاهان را داشت نه با مردم فیلسوفانه سخن می‌گفت. سیمای مهربان و خوش‌خویی او بود که سبب می‌شد علاقه و گرهی قلبی پدید آید و آنان شیفته و شیدای پیامبر و خدایش می‌شدند. این علاقه اگر به زبان دیگر گفته شود همان سازه دوست‌داشتن است که در قرآن کریم آمده است (نک: بقره: ۱۶۵؛ آل عمران: ۳۱) و بوحنیفه (۲۰۰۴: د ۵۷۵ و ۵۸۰-۵۸۱) و یونس سمري و ابی‌شمر (به نقل از: اشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۸) نیز آن را سازه بنیادی در ایمان می‌شمردند. گویی تجربه‌ای درونی مردمان را به سوی ایمان می‌کشاند (کاکایی و حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۶۳)، یا اگر دقیق‌تر بگوییم، گونه‌ای تجربه دینی در معنای فلسفی آن (غزالی، ۱۹۸۵: ۸۳ و ۱۱۵؛ بلندهمتان، ۱۳۸۹: ۹۶).

می‌توان پرسید که: اگر سیمای آرام پیامبر مردمان را به سوی ایمان کشانده است، پس چرا برخی دیگر ایمان نمی‌آوردند؟ پاسخ را باز باید در سازوکارهای عاطفی، و نه شناختی یا رفتاری، دید. به باور یونس سمري و ابی‌شمر، (اشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۸) در کفر آنچه آشکار است خودبزرگ‌بینی است و روی گردانی از سر دشمنی و یکدندگی. به دیگر سخن، کافر کسی است که باور نمی‌کند و این ناباوری او از روی دشمنی و خودبرتربینی است (بوحنیفه د، ۲۰۰۴: ۵۷۵ و ۵۸۰-۵۸۱؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۲؛ دوانی، بی‌تا: ۱۴۰

و ۱۴۲). این نکته را به‌ویژه در آیه زیر به‌روشنی می‌توان دریافت: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴). از آنان که با نوح و موسی و هود و شعیب و صالح به ستیز برخاستند تا آنان که در برابر مصطفی ایستادند^{۲۴} همگی همان ویژگی‌ای را داشتند که اهریمن داشت: «أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ؛ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (ص: ۷۵-۷۶؛ بقره: ۳۴؛ ص: ۷۴)؛ و این ویژگی هر کسی است که کفر می‌ورزد:

- إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ (صافات: ۳۵).
- إِنَّ الَّذِينَ يَجَادُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ (غافر: ۵۶).^{۲۵}

و از همین رو است که کافران، بیزار از خداوند و نام‌نامی او هستند (نک: زمر: ۴۵؛ اسراء: ۴۶).

نکته آن است که اگر غزالی می‌گوید «ایمان عبارتی باشد از تصدیق دل بس» (۱۳۸۴: ۲۶۲) باید آن را در چارچوب این سازه‌های عاطفی دید. اگر هم‌روزگاران پیامبر (ص) با دیدن پیامبر به او می‌گرویدند آنان که در جامعه اسلامی زاده و بزرگ شده‌اند با تقلید از پدر و مادر، نادیده مهر پیامبر در دل دارند و سخن او را راست می‌شمرند. آنان هرچند هم بر زبان نیاورند و کردار دینی نداشته باشند ولی باز مؤمن‌اند. چون آن تصدیق قلبی را دارند (۱۳۸۴: ۲۶۳-۲۶۵).

با این همه، این تراز نخست است. غزالی بر آن است که علاقه‌مندی به خدا و پیامبر نشانگان دارد؛ نشانه ایمان، و میوه آن، کردارهای شایسته است. غزالی، که خود از صوفیان پارسا است، بر آن بود که خداوند از بشر خواسته است پروای او را داشته باشد و نشان این پارسایی، در پرهیزگاری و پرستش است. وی به هیچ‌رو گناهکاری و اباحه‌گری را بر نمی‌تافت و به رابطه دیالکتیکی ایمان و کردار باور داشت: هم ایمان به کردار شایسته می‌انجامد، هم این کردارهای شایسته، ایمان را استوارتر می‌کند. از این رو، او دو نقش را برای کردارهای ایمانی برمی‌شمرد:

۱. این کردارها، پیامد یا میوه ایمان هستند. آن گوهر ایمان اگر باشد، میوه‌هایی به بار خواهد آورد که آن میوه‌ها همان کردارها یا گفتارهای دینی است. چنین میوه‌هایی نشان‌دهنده پختگی ایمان است و از این رو می‌توان گفت مؤمن راستین در گفتار و کردار و باور چنین است (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶۳). ولی خود این میوه‌ها را نمی‌توان گوهر

ایمان و حقیقت آن خوانند. میوه‌ها، پیامدها و برآیندهای کنش ایمانی هستند (ابن عبدالسلام، ۱۹۹۵: ۹؛ باقلانی، ۲۰۰۰: ۵۲؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۹؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۵۶).

۲. کردار، ایمان را پخته و استوار می‌کند. به باور وی، «همه صفات دل اعمال جوارح از آن صادر شود پس اثر اعمال بر آن بازگردد و آن را مؤکد کند و زیادت گرداند» (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۷۰).

هر دو بند را با هم نظریه «استکمال ایمان» می‌خوانند که گرچه پیش از غزالی، شماری از حدیث‌شناسان (ابن‌سلام، ۱۹۸۳: ۴۰-۴۱ و ۴۶؛ ابن‌منده، ۱۹۸۵: ۳۳۱-۳۳۲؛ بیهقی، ۲۰۰۰: ۴۵) بدان اشاره‌هایی داشته‌اند ولی به نحو گسترده، پس از غزالی، هم حدیث‌شناسان و هم یزدان‌شناسان آن را پذیرفتند (نووی، ۲۰۰۰: ۷۷ و ۱۳۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ۲۷۳ و ۲۷۷-۲۸۰؛ ابن‌فورک، ۲۰۰۵: ۱۵۷؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۳۸؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۴۹؛ ابن‌عبدالسلام، ۱۹۹۵: ۸). اینکه برخی از بزرگان، کردار را هم در شناساندن ایمان آورده‌اند بدان معنا نیست که کردارهای دینی و پیروی از دستورها را گوهر ایمان شمرده‌اند. آنان هرگز کسی را از بهر انجام‌ندادن آنها کافر نخوانده‌اند. می‌توان گفت برای آن بزرگان، کردار دینی، شرط کمال ایمان بوده است نه شرط درستی آن. نگره کمال ایمان به آموزه‌ای می‌انجامد که ایمان را «قولٌ باللسان و تصدیقٌ بالجنان و عملٌ بالجوارح» می‌خواند. اشتباه گسترده‌ای که اینجا روی می‌دهد آن است که چنین گزاره‌ای را «تعریف» (definition) بدانیم؛ در حالی که اگر به زبان پاتنم (۱۹۹۵: ۹) بگوییم، این گزاره‌ای مضمونی (thematic) است.

غزالی در نوشته‌های خود بر آن بود که اگر کسی چنین کردار شایسته‌ای داشته باشد و از مهلکات دوری جوید و منجیات را در خود نهادینه کند دل او آمادگی دیدار جهان غیب را می‌یابد:

غایت قصوی در عمل سرّ آن است که جلال و عظمت باری‌تعالی وی را منکشف شود؛ و حقیقت معرفت خدای هرگز در دلی نیاید تا هر چه جز خدای است از وی بیرون نشود. [...] و طهارت سرّ از صفات نکوهیده و عمارت آن به صفات ستوده نیاید تا از طهارت دل از خوی‌های بد و عمارت آن به خوی‌های نیک فارغ نشود. و بدین مرتبه نرسد تا جوارح را از معصیت‌ها پاک نکند و به طاعت‌ها آبادان نگرداند (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۸۴).

وی بر آن است که با این کردارهای شایسته راه به تراز سوم ایمان باز می‌شود. این تراز سوم، همان‌گونه که آورده شد، همان تجربه دینی در معنای فلسفی آن است. آدمی اگر به گوشه‌ای نشیند و سرگرم دنیا نشود، در اخلاق پالوده و وارسته باشد و یاد خدا را در دل دارد، می‌تواند تجربه‌های دینی را از سر بگذراند و به دیدن جهان نادیده و شهود ملکوت آسمان و زمین دست یابد (همو، ۱۳۸۲: ۲۹-۳۰).

این همان تراز سوم در ایمان است که غزالی آن را تصدیق یقینی «بر سبیل کشف و انشراح، و مشاهده به نور بصیرت» می‌نامد. در این تراز باز این سازه‌های عاطفی است که ایمان را می‌سازد. به نظر غزالی، کسی به این مقام می‌رسد که به مرتبه چهارم ذکر رسیده باشد. او بر آن است که ذکر چهار مرتبه دارد:

اول آنکه به زبان باشد و دل از آن غافل. [...] دوم آنکه در دل بود ولی متمکن نبود و قرار نگرفته باشد و چنین بود که دل را به تکلف بر آن باید داشت، [...] سوم آن بود که ذکر قرار گرفته باشد در دل و متمکن و مستولی باشد [...] چهارم آن بود که مستولی بر دل مذکور باشد، و آن حق تعالی است، نه ذکر (همان: ۲۵۴).

او رسیدن به مرتبه چهارم را میوه و پیامد «محبت مفرد» می‌داند که همان «عشق» است که در آن «عاشق گرم و همگی دل به معشوق دارد و باشد که از دل مشغولی که به وی دارد نام وی فراموش کند. و چون چنین مستغرق شود، و خود را و هر چه هست، جز حق تعالی، فراموش کند» (همان). غزالی بر آن است که کسی که به این مقام دست یابد «صورت ملکوت بر وی کشف شدن ایستد و ارواح ملائک و انبیا به صورت‌های نکو بر وی نمودن گیرد، و آنچه خواص حضرت الاهیت است پیدا آمدن گیرد» (همان: ۲۵۵). پس از این، باز سازه‌ای عاطفی در ایمان او نقش آفرینی می‌کند و آن «شوق» است:

و چون با خود آید و آگاهی کارها بادید آید، اثر آن با وی بماند و شوق آن حالت بر وی غالب شود و دنیا و هر چه در دنیا است و هر چه خلق در آند، در دل وی ناخوش شود؛ و در میان مردم باشد به تن و به دل غایب بود (همان).

نتیجه

نظریه ترازهای ایمان از دو سو مهم است: ۱. از نمای نظری، همان‌گونه که در سرتاسر مقاله نشان داده شد، گره از «ناسازنمای نقش کردار در ایمان» می‌گشاید و می‌تواند گوهر ایمان را به ما بشناساند؛ ۲. از نمای عملی، سد راه بنیادگرایی باشد چه آنکه جنگ‌افزار خوارج و دیگر تندروان، در هر زمانی، «تکفیر» است. نظریه ترازهای ایمان او به خوبی می‌تواند کاربرد «تکفیر» را کمینه کند. دیگر هیچ‌کس از «اهل قبله» را نمی‌توان بی‌پروا کافر خواند. هر کس خود را مسلمان بداند مؤمن است؛ چراکه گرهی عاطفی، کم یا بیش، او را دلبسته پیامبر کرده است. این در تربیت دینی بس گران‌سنگ است. مربی نباید نگاه پیش‌داورانه به شاگرد داشته باشد.

افزون بر این، تکیه غزالی بر سازه‌های عاطفی - اخلاقی - شهودی در ایمان، هم راه را بر صوفیان هموار می‌کند، هم در تربیت دینی نقشی کلیدی خواهد داشت. اگر مربی بداند که سازه‌های عاطفی اخلاقی در ایمان نقش کلیدی دارند آنگاه نخست باید بکوشد شاگردان، دلبسته پیام پیامبر شوند نه بیزار از آن. آنچه اینجا نقش برجسته دارد خود مربی و منش او است. شاگردان، مربی را الگو و نماد دین می‌شمردند و اگر خود مربی، مثلاً، جزم‌اندیش و نابدبار، نتواند به سخنان گوش فرا دهد و پیرو باورهای خود باشد نه حقیقت، آنگاه شاگردان نیز کوردل و جزم‌اندیش خواهند شد. این در حالی است که زمینه و بستر درونی ایمان، فروتنی است و مربی اینجا باید شاگردان را به گونه‌ای تربیت کند که پذیرای حقیقت باشند و در برابر حقیقت تسلیم باشند نه آنکه پندارها و باورهای خود را سنج و ملاک حقانیت گفتارها بگیرند. قرآن کریم در سرزنش و نکوهش کافران بر این نکته تأکید می‌کند و یادآور می‌شود که آنان چنان در حق‌پنداری خود غرق‌اند که توان شنیدن را هم از دست داده‌اند:

- وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ (یونس: ۴۲).
- نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى ... (إسراء: ۴۷).

در برابر این، مؤمنان نیز ستوده می‌شوند که دلی سخن‌پذیر و نگرشی حقیقت‌جو داشته و در برابر سخن حق گردن‌کشی نمی‌کنند: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸).

نمونه دیگر تأثیر منش مربی به مهربانی و دلسوزی او برمی‌گردد. هر اندازه مربی

نیک‌خو و گشاده‌رو باشد بیشتر می‌تواند در دل شاگردان تأثیر بگذارد و اگر ترش‌رو و نابردبار باشد شاگردان را از خود، و از دین، بیزار خواهد کرد: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَكُوْنَتْ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوْا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (العمران: ۱۵۹). این از آن‌رو مهم است که گاه شاگرد خطا می‌کند و گاه در برابر مربی می‌ایستد. تاب و توان مربی در پذیرش شاگرد و بخشودن او، بزنگاه تربیت است. اگر مربی بتواند بردباری تربیتی داشته باشد می‌تواند شاگرد را به سوی ایمان روانه کند و اگر نداشته باشد، دین‌گریزی و ای بسا دین‌ستیزی را باید چشم داشت. بی‌گمان بردباری تربیتی کاری دشوار است و افزون بر بنیادهای فکری، نیاز به ورزیدگی و تمرین دارد. چارچوب کلی راهبرد «بردباری تربیتی» به‌خوبی در این آیات یادآوری شده است: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (فصلت: ۳۳-۳۶).

پی‌نوشت‌ها

۱. «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۳).
۲. «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ» به روایت مسلم (نوی، ۲۰۰۰: ح ۲۶۷۰).
۳. «إِنَّ الدِّينَ يَسْرٌ، وَلَنْ يَشَادَ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشُرُوا، وَأَسْتَعِينُوا بِالْعَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ» به روایت بخاری (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۳۹).
۴. گویا وی عبدالله ذی‌الخویصره بوده که پس از این گفتار ناروا، خالد بن ولید خواسته است او را بکشد. چون با این گفتار نشان داده که ایمانش دروغین است. ولی پیامبر به خالد گفته که نباید چنین کند. چون او به‌ظاهر مسلمان است؛ او نیامده تا دل مردمان را بشکافد و از رازهای آن سر درآورد (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۴۳۵۱؛ نوی، ۲۰۰۰: ح ۱۰۶۴).
۵. این روایت را بسیاری از روایان (کسانی مانند بخاری، مسلم، احمد، ابوداود، نسائی، حاکم، ابن‌حبان، مالک، عبدالله بن احمد، ابن‌ابی‌عاصم، بزار، ابویعلی، آجری، بیهقی، ابن‌ابی‌شیبه، عبدالرزاق و طبرانی)، با واژگانی گوناگون، ولی همگی با اسنادهایی صحیح و حسن، از زبان نزدیک به بیست یار پیامبر (کسانی مانند علی‌ابن‌ابی‌طالب، ابی‌سعید الخدری، سهل بن حنیف، ابن عمر، جابر بن عبدالله، ابی‌ذر، رافع بن عمرو، ابن مسعود، انس، أبابکره، ابن‌ابی‌وفی، عبدالله بن عمرو بن العاصی، ابی‌أمامه، عقیبة بن عامر، سلمة الهمدانی و ابن عباس) آورده‌اند؛ نک: کتاب‌های الامین (بی‌تا) و الصلّابی (۲۰۰۸: فصل دوم).

۶. «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ». به روایت ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۱۰؛ نووی، ۲۰۰۰: ۴۱.

۷. بوزرجمهر در اندرز کسری نوشین روان می گوید:

مکن شهپارارا گنه، تا توان
بی آزاری و سودمندی گزین
گناهی که زو شرم دارد، روان
که این است فرهنگ و آیین

(فردوسی، ۱۳۹۰: ابیات ۳۱۷۶-۳۱۷۷)

۸. یکی از خوارج امروزین، الحوالی (۱۹۹۸: ۱۴۸)، پس از آوردن تعریفی از ایمان می گوید این تعریف بدیهی بوده و اگر کسی چنین تعریفی را نپذیرد تنها دلیل آن، آلوده شدن ذهنش به منطق یونانی و فلسفه غربی، ناپاکی درون، و انحراف وی از عقل سلیم بشری است!

۹. آنان باور خود را سنجۀ درستی و راستی هر سخن، حتی قرآن، می گرفتند. مثلاً برخی از آنان سوره یوسف را از قرآن نمی دانستند؛ چراکه درباره عشق و عاشقی است و چنین چیزی درست نیست! (أشعری، ۱۹۵۰: ۱۶۶؛ فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۴۷؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۹۵-۹۶).

۱۰. برای بررسی بیشتر نک: أشعری، ۱۹۵۰: ۱۵۷ و ۱۷۳؛ فخرالدین رازی، ۱۹۳۸: ۴۶؛ العقل، ۱۹۹۸: ۱۳ و ۲۷ و ۸۱؛ الأملین، بی تا: ۱۴؛ الصلابی، ۲۰۰۸: ۵۰؛ ابوسعده، ۱۹۹۸: ۱۴۸-۱۴۹.

۱۱. راهبرد این پژوهش را می توان «سنت کاوی انتقادی» خواند: واکاوی دیدگاه گذشتگان به منظور پاسخ گویی به پرسش های کنونی بشر. این راهبرد با بازخوانی سنت و با تکیه بر متون گذشتگان، برخی دیدگاه ها را که سازگار با خرد مدرن است برگزیده و از دل آن راهبردهایی را برای کار و کردار بیرون می کشد. سنت کاوی انتقادی بر چند بنیاد پیش انگاشت مهم استوار است:

الف. کتاب آسمانی ارزشمند است. بدین معنا که کتاب های مقدس برای بشر پیامی ارزنده داشته اند؛ چراکه به دگرگونی بنیادین مردمانی انجامیده است که از سر پاکی و معناجویی بدان روی آورده اند. وانگهی، آنان که پیام آور بوده اند خود کسانی پاک نهاد و معنوی بوده اند.

ب. مردمان همواره ادعای پویش ایمانی خود را بر پایه ساختار روانی شان، و تلاش برای معناکاوی نامه آسمانی را بر بنیاد گزاره های بنیادین شناخت خود از جهان و بشر به انجام رسانده و می رسانند. از این رو هر گونه معناکاوی متن مقدس باید بر بنیاد گزاره های بنیادینی باشد که بشر آن را برهان دار یا کمابیش خودگواه می داند. چنین گزاره هایی وابسته به دانش زمانه است.

ج. بازنگری یادگارهای فرهنگی گذشتگان در قلمرو دین کاری بایسته و ناگزیر است؛ چراکه:

۱. پای بندی به پاره ای برداشت های ناپذیرفتنی گذشتگان، همسنگ با کاستن از ارج نامه آسمانی و بی معنایی آن برای بشر امروزی خواهد بود. ولی باید به یاد داشت که، ۲. شناخت «افق تاریخی» خود آن متن، و مردمانی که در همان افق یا نزدیک بدان افق زیسته اند می تواند ما را در فهم پیام جاودانه قرآن یاری دهد و پیام آن را برای بشر امروزی فهم پذیر کند.

۱۲. امویان برای پرکردن خزانه فرمان فرمایی خویش، مسلمانان غیرعرب را می آموذند و اگر با سنجه های آنان (ختنه شدن، انجام دادن دستورهای دینی، خواندن درست سوره ای از قرآن) جور در نمی آمد او را «اهل جزیه» می کردند تا از او باج بگیرند (عمارة، ۱۹۹۷: ۳۵-۳۶).

۱۳. بر این پایه، در روایاتی هم که به‌جای‌نیاموردن نماز، کفر یا ناپودی دین دانسته شده منظور از دیدگاه اعتقادی است؛ یعنی باورنداشتن به وجوب آن (نسفی، ۲۰۰۰: ۱۶۲؛ ماتریدی، ۱۳۲۱: ۶-۷).
۱۴. این سخن از زاهد الکوثری (متوفای ۱۳۷۱ ه.ق.) و از اندیشمندان پیرو بوحنیفه است (به نقل از: حوی، ۲۰۰۲: ۷۲).
۱۵. مانند این آیات: ملک: ۸-۹؛ لیل: ۱۴-۱۶؛ واقعه: ۴۱-۴۸؛ الحاقه: ۲۵-۳۴.
۱۶. «إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي» به روایت مسلم (نووی، ۲۰۰۰: ح ۲۷۵۱) و بخاری (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۳۱۹۴).
۱۷. «لَا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إِلَّا وَهُوَ يُحْسِنُ بِاللَّهِ الظَّنَّ» به روایت مسلم (نووی، ۲۰۰۰: ح ۲۸۷۷).
۱۸. هم متکلمانی مانند فخرالدین رازی (بی‌تا: ۲۳۸) گوهر ایمان را از نشانه‌های آن جدا می‌کردند؛ هم حدیث‌شناسانی مانند ابن‌سلام (۱۹۸۳: ۴۰-۴۱ و ۴۶)، ابن‌منده (۱۹۸۵: ۳۳۱-۳۳۲)، بیهقی (۲۰۰۰: ۴۵)، نووی (۲۰۰۰: ۷۷ و ۱۳۲) و ابن‌حجر عسقلانی (۱۹۹۹: ۲۷۳ و ۲۷۷-۲۸۰).
۱۹. مثلاً نووی، ۲۰۰۰: ۷۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ۲۷۳؛ واحدی نیشابوری، ۱۹۹۴: ۷۹؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۷۸: ۳۹.
۲۰. اینکه می‌گویند ایمان در این آیه با «لام» متعدی شده و معنایی دارد که در تعدی با «باء» ندارد درست نیست. تازیان هنگامی که می‌گویند «يَوْمُنُ بَعْدَابِ الْقَبْرِ وَالشَّقَاعَةِ» منظورشان آن است که «يُصَدِّقُ ذَلِكَ» (اشعری، بی‌تا: ۱۲۳). واژه «ایمان» به‌تواتر در میان مسلمانان به کار گرفته شده و معنایی جز معنای گفتار روزانه را نداشته است و «تعدی واژه به حرف باء» همان معنای اصلی را می‌دهد (فخرالدین رازی، ۱۹۸۱: ۲۹).
۲۱. گویند در جنگ با کافران، یکی از یاران پیامبر، دشمنی را که «شهادتین» بر زبان رانده بود می‌گشود؛ پیامبر دل‌آزرده شده و وی را سرزنش می‌کند که آیا دل وی را شکافته و دانسته بودی که دروغ می‌گویی؟ (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۹۹: ح ۴۲۶۹؛ نووی، ۲۰۰۰: ح ۹۵ و ۹۶).
۲۲. این برهان از یونس سمیری و یارانش است (نک: اشعری، ۱۹۵۰: ۱۹۸).
۲۳. با این همه نباید این نکته را نادیده گرفت که غزالی به وارونه رویکردی که در نظریه ایمان دارد، در نظریه کفر خود، رویکردی شناختی دارد (نک: غزالی، ۱۹۹۳، ۱۹۶۳، ۱۹۹۴ و ۱۹۹۰: ۱۵۴-۱۶۱).
۲۴. نک: نوح: ۷؛ هود: ۲۷؛ مؤمنون: ۴۵-۴۷؛ قصص: ۳۷-۴۰؛ عنکبوت: ۳۹؛ غافر: ۲۷؛ احقاف: ۱۰؛ غافر: ۳۵؛ زخرف: ۵۱-۵۴؛ فصلت: ۱۵؛ اعراف: ۸۸ و ۷۵ و ۷۶؛ مدثر: ۲۳-۲۵؛ بقره: ۲۰۴-۲۰۶ و ۸-۱۱ و ۱۳ و ۹۱.
۲۵. نیز نک: فرقان: ۲۱؛ فاطر: ۴۲-۴۳؛ لقمان: ۳۲؛ احقاف: ۲۰؛ انعام: ۹۳؛ نساء: ۱۷۳؛ اعراف: ۳۶ و ۴۰-۴۱ و ۱۴۶؛ مؤمنون: ۶۶-۶۷؛ زمر: ۶۰ و ۷۲؛ نحل: ۲۹؛ غافر: ۷۶.

منابع

قرآن کریم.

الأمین، عبد‌العزیز مختار ابراهیم (بی‌تا). الأحادیث المسندة الواردة فی الخوارج و صفاتهم، الرياض: مکتبة الرشید.

بردباري تربيتي در پويش ديني بر پایه نظريه «ترازهای ايمان» غزالي / ۹۱

ابن ابي العز، صدر الدين محمد بن علاء الدين (۱۹۸۴). شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: المكتب الاسلامي.

ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي (۱۹۹۹). فتح الباري بشرح صحيح البخاري، عمان: بيت الافكار الدولية.

ابن سلام، ابويعيد قاسم (۱۹۸۳). كتاب الايمان، و معالمه و سننه و استكماله و درجاته، تحقيق: محمد ناصرالدين الألباني، بيروت: المكتب الاسلامي.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز (۱۹۹۵). معنى الايمان والاسلام أو الفرق بين الايمان والاسلام، تحقيق: أياد خالد الطباع، بيروت: دار الفكر.

ابن فورك، محمد بن الحسن (۲۰۰۵). مقالات الشيخ ابي الحسن الأشعري، تحقيق و ضبط: احمد عبد الرحيم السايح، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

ابن منده، محمد بن اسحاق (۱۹۸۵). كتاب الايمان، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن ميمون، ابي بكر (۱۹۸۷). شرح الارشاد الجويني، تحقيق: احمد الحجازي السقا، مصر: مكتبة الانجلو.

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (۱۹۷۸). تفسير غريب القرآن، بتحقيق: السيد احمر صقر، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابوحنيفة، النعمان (۲۰۰۴ الف). «الفقه الايسط»، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، في: العقيدة و علم الكلام من اعمال الكوثري، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابوحنيفة، النعمان (۲۰۰۴ ب). «الفقه الاكبر»، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، في: العقيدة و علم الكلام من اعمال الكوثري، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابوحنيفة، النعمان (۲۰۰۴ ج). «رسالة الى عثمان البتي»، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، في: العقيدة و علم الكلام من اعمال الكوثري، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابوحنيفة، النعمان (۲۰۰۴ د). «العالم والمتعلم»، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، في: العقيدة و علم الكلام من اعمال الكوثري، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابوحنيفة، النعمان (۲۰۰۴ هـ). «الوصية في التوحيد»، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، في: العقيدة و علم الكلام من اعمال الكوثري، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابوسعده، محمد (۱۹۹۸). الخوارج في ميزان الفكر الاسلامي، قاهره: جامعة حلوان.

الأشعري، علي بن اسماعيل (۱۹۵۰). مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.

الأشعري، علي بن اسماعيل (بي تا). اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع، تصحيح: محمودة غرابية، شركة المساهمة المصرية.

الصلباني، علي محمد (۲۰۰۸). فكر الخوارج في ميزان اهل السنة والجماعة، القاهرة: دار ابن حزم.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٩٢). *العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية*، تحقيق: زاهد الكوثري،
قاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث.

ايحيى، عبد الرحمن بن احمد (بى تا). *مواقف*، بيروت: عالم الكتب.
الباقلاني، ابي بكر بن الطيب (٢٠٠٠). *الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*، تحقيق: زاهد
الكوثري، القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث.

يزدوى، محمد (٢٠٠٣). *اصول الدين*، بتحقيق: هانز بيترلنس، ضبطه: احمد حجازى السقا، القاهرة: مكتبة
الأزهرية للتراث.

بياضى زاده بُسنوى، احمد بن حسين (٢٠٠٧). *اشارات المرام من عبارات الامام ابي حنيفة النعمان*،
بتحقيق: احمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية.

بلندهمتان، كيوان (١٣٨٩). «نفي كلام در انديشه غزالي»، در: *انديشه ديني*، ش ٣٦، ص ٨٥-١٠٠.
بلندهمتان، كيوان (١٣٩٢). «جاىگاه مفهوم ايمان در تربيت ديني»، در: *تربيت اسلامي*، س ٨، ش ١٦،
ص ٥٧-٧٧.

بيضاوى، ناصرالدين (١٩٩١). *طوالع الأنوار من مطالع الأنظار*، بتحقيق: عباس سليمان، القاهرة: مكتبة
الأزهرية للتراث.

البيهقي، احمد بن الحسين (٢٠٠٠). *شُعب الايمان*، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت: دار
الكتب العلمية.

تفتازانى، سعد الدين (١٩٨٨). *شرح العقائد النسفية*، بتحقيق: احمد حجازى السقا، القاهرة: مكتبة الكليات
الأزهرية.

الحوالى، سفر بن عبد الرحمن (١٩٩٩). *ظاهرة الأرجاء في الفكر الإسلامي*، جامعة أمّ القرى: دار الكلمة.
حوي، احمد سعيد (٢٠٠٢). *المدخل الى مذهب الامام ابي حنيفة النعمان*، جده: دار الاندلس الخضراء.
الخبازى الخجندى، عمر بن محمد (٢٠٠٦). *الهادى في اصول الدين*، تحقيق: عادل بيك، استانبول:
IFAV.

فخر الدين الرازى، محمد بن عمر (١٩٣٨). *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، بتحقيق: على سامى
النشار، القاهرة: نهضة المصرية.

فخر الدين الرازى، محمد بن عمر (بى تا). *المحصل: افكار المتقدمين والمتأخرين*، بتحقيق: طه عبد
الرؤوف سعد، القاهرة: الأزهرية.

فخر الدين الرازى، محمد بن عمر (١٩٨١). *تفسير (المشتهر بالتفسير الكبير و مفاتيح الغيب)*، بيروت: دار
الفكر.

الدوانى، محمد بن أسعد (بى تا). *شرح العقائد العضدية*، بى جا: بى نا.
العقل، ناصر بن عبد الكريم (١٩٩٨). *الخوارج: اول الفرق في تاريخ الاسلام*، الرياض: دار إشبيلية.

عمارة، محمد (١٩٩٧). *تيارات الفكر الإسلامي*، القاهرة: دار الشرق.
غزالي، محمد (١٣٨٤). *احياء علوم الدين*، تصحيح: حسين خديوجم، تهران: علمى و فرهنگى، ج ١.

غزالی، محمد (۱۳۸۲). *کیمیای سعادت*، تصحیح: حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱.
غزالی، محمد (۱۹۶۳). *فضائح الباطنية*، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، قاهره: الدار القومية (مکتبه العربیة).
غزالی، محمد (۱۹۸۵). *الجام العوام عن علم الکلام*، تصحیح: محمد المعتمم بالله البغدادی، بیروت: دار الکتاب العربی.

غزالی، محمد (۱۹۹۰). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بغداد: مکتبه الشرق الجدید.
غزالی، محمد (۱۹۹۳). *فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة*، تصحیح: محمد بیجو، دمشق: بی نا.
غزالی، محمد (۱۹۹۴). *تهافت الفلاسفة*، تصحیح: محمد بیجو، دمشق: بی نا.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۰). *شاهنامه*، گزارش و ویرایش: میرجلال‌الدین کزازی از نامه باستان، تهران: سمت، ج ۸.

کاکایی، قاسم؛ حقیقت، لاله (۱۳۸۷). «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی»، در: *آینه معرفت*، ش ۱۴، ص ۱۴۳-۱۶۸.

الماتریدی، محمد بن محمد (۲۰۰۱). *کتاب التوحید*، تحقیق: بکر طوبال اوغلی، محمد آروشی، بیروت/ استانبول: دار الصادر/ مکتبه الارشاد.

الماتریدی، محمد بن محمد (۱۳۲۱). *شرح الفقه الاکبر*، تحقیق: عبدالله بن خادم النصارى، قطر/ حیدرآباد: دائرة المعارف النظامية الکائنة فی الهند.

المتولی النیسابوری، عبد الرحمن بن محمد (۱۹۸۷). *الغنية فی اصول الدین*، تحقیق: عماد الدین احمد حیدر، بی جا: الکتب الثقافیة.

نسفی، میمون بن محمد (۱۹۸۶). *التمهید لقواعد التوحید*، تحقیق: حبیب‌الله حسن احمد، قاهره: دار الطباعة المحمدیة.

نسفی، میمون بن محمد (۱۹۹۳). *تبصرة الادلة فی اصول الدین*، تحقیق: حسین آتای، آنکارا: رئاسة شؤون الدینیة.

نسفی، میمون بن محمد (۲۰۰۰). *بحر الکلام*، تحقیق: ولی الدین محمد صالح الفرפור، دمشق: دار الفرפור.

النووی، یحیی بن شرف (۲۰۰۰). *المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج*، عمان: بیت الافکار الدولیة.

الواحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۹۹۴). *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق و تعلیق: عادل احمد عبد الموجود [و همکاران]، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۱.

Putnam, H. (1995). *Pragmatism: An Open Question*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.

