

An Investigation into the Nature of Islam and Faith and Their Relationship in Selected Mystical Prose Texts

Sayyed Hossein Mostafavi* 

PhD Student in Persian Language & Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Ahmad Khatami 

Professor, Department of Persian Language & Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Sayyede Maryam
Abolghasemi 

Associate Professor, Department of Persian Language & Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Extended Abstract

1. Introduction

A pivotal theological debate in early Islam concerned the definitions of Islam and Faith (*īmān*). This discourse gained urgency following the crisis of Hakamiyyat (Arbitration) and the secession of the Khawārij from Imam Ali's army. By equating major sins (*kabīrah*)

* Corresponding Author: s.hoseinmostafavi1979@gmail.com

How to Cite: Mostafavi, H., Khatami, A., Abolghasemi, M. (2026). An Investigation into the Nature of Islam and Faith and Their Relationship in Selected Mystical Prose Texts. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 4, No. 8, 333- 362. doi:: doi.org/10.22054/msil.2026.90073.1224

with apostasy (*kufr*), the Khawārij effectively excluded the majority of Muslims from the fold of faith, while maintaining internal communal tolerance. This radical stance prompted the emergence of the Murji'ah, who decoupled outward deeds from the essence of faith, asserting that actions do not fundamentally alter one's spiritual standing. Abu Hanifa, the influential Iraqī jurist and theologian—whose views significantly shaped Māturīdī doctrine—is notably associated with Murji'ite thought. This research first elucidates the ontological nature of Islam and Faith, their constituent pillars, and related concepts such as gnosis (*ma'rifah*) and the fluctuation of faith. Subsequently, it examines these theological dynamics within three seminal mystical texts: Ibn Khafīf's *Al-I'tiqād*, Mustamlī's *Sharḥ al-Ta'arruf*, and Abu Tālib al-Makkī's *Qūt al-Qulūb*.

2. Literature Review

The nature of Islam and faith, and their relationship, have been the subject of several studies. For example, in their article “The Conceptualization of Faith and Its Connection with Religious Experience in Rūmī's Thought in the *Masnavī*” (2013), Hājī Ismā'īlī and others examine the nature of faith and its relation to religious experience in the *Masnavī-yi Ma'navi*. Haydarpour and others, in “The Relationship between Reason and Faith in the *Masnavī*” (2012), explore the nature of reason and faith from Mawlānā's perspective and their interrelation. Likewise, Faqīhī, in “Faith and Islam in the Mystical Texts of Persian Literature and Theological Thought” (2007), presents the Sufis' views on faith and then discusses the theological positions of the Ash'ariyyah, Mu'tazilah, and Shi'ah regarding the pillars of faith and its conditions. Mehrabānī and Haydari, in “The Sufī Form of Knowledge and Faith” (2010), conduct a semantic analysis of faith and knowledge from the perspective of the Sufis.

3. Methodology

This article is written using a descriptive-analytical method, and its data were collected through library research and computer software.

4. Results

Ibn Khafīf, in accordance with the belief of Ahl al-Ḥadīth, holds that faith has three pillars: statement, deed, and intention. Consequently, he accepts the increase and decrease of faith, since faith increases with the increase of deeds and decreases with their decrease. In his view, every believer is a Muslim, but not every Muslim is necessarily a believer. His view is consistent with the well-known position of the Imāmiyyah and the Ash‘ariyyah, as well as with the beliefs of the Murji‘ah and Ahl al-Ḥadīth. Ibn Khafīf also distinguishes between faith and knowledge; therefore, his view does not agree with that of the Jahmiyyah, who held that faith consists only in knowledge of God and His Messenger.

Abū Tālib al-Makkī, like Shaykh ‘Abd Allāh Khafīf, holds that faith may increase and decrease. In line with the beliefs of Ahl al-Ḥadīth, he regards faith as consisting of both statement and deed. He also accepts the possibility of faith disappearing from a believer; however, he maintains that true faith, grounded in intuitive gnosis, is imperishable. In this respect, his view is similar to that of ‘Allāmah Shubbar.

A synthesis of Abū Tālib al-Makkī’s discourse on faith and Islam reveals that he occasionally treats them as synonymous, established by the same rulings. Elsewhere, he characterizes faith as a subset of Islam. Consequently, his position aligns with that of Khāja Nasīr al-Dīn al-Tūsī and Shahīd al-Thānī among the Imāmiyyah, as well as al-Taftāzānī among the Ash‘ariyyah.

Mustamlī Bukhārī, like Abū Tālib al-Makkī, accepts the possibility of faith’s disappearance and, consistent with Makkī and Ibn Khafīf, distinguishes the concept of Islam from that of faith. Regarding the

pillars of faith, his position diverges from Abū Bakr al-Kalābādhī—who follows the Ahl al-Ḥadīth—and aligns instead with Abū Ḥanīfah and the Māturīdiyyah. The arguments Bukhārī employs to refute the Ahl al-Ḥadīth are also found in Māturīdī thought. Furthermore, unlike Makkī, Ibn Khafīf, al-Kalābādhī, and earlier authorities such as Junayd al-Baghdādī and Sahl al-Tustarī, Bukhārī rejects the increase or decrease of faith. He maintains that faith is essentially assent (*taṣdīq*), which, by definition, is not susceptible to fluctuation. Hujwīrī's discourse suggests that, like Mustamlī Bukhārī, he regards faith as consisting of both statement and deed; thus, his view on the nature of faith aligns with that of Abū Ḥanīfah.

6. Conclusion

Ultimately, Ibn Khafīf, al-Makkī, and Mustamlī Bukhārī all emphasize the distinction between Islam and faith, viewing Islam as distinct from faith, while faith serves as the inner dimension of Islam. This perspective likely stems from the Sufī doctrine that religion comprises sharī'ah, ṭarīqah, and ḥaqīqah: where sharī'ah represents the outward 'shell,' ṭarīqah the inner spiritual path, and ḥaqīqah its ultimate fruit. Consequently, the mystical conception of faith diverges from views that reduce it to the mere recitation of the two testimonies (*shahādātayn*) or outward adherence to sharī'ah. Instead, mystics define faith as a state of certainty arising from the performance of religious obligations, acts of worship, and the avoidance of prohibitions—a process that ultimately leads to the station of intuition (*shuhūd*). In conclusion, the theological positions of the mystics examined in this study align with Sunnī orthodoxy (*Ahl al-Sunnah wa-l-Jamā'ah*), particularly the Ahl al-Ḥadīth and certain Ash'arites, while in specific instances, they converge with the views of Abū Ḥanīfah, the Māturīdīs, or certain Imāmī theologians.

Keywords: Islam, faith, cognition, theology, mysticism.




— دو فصلنامه پژوهشی عرفان‌پژوهی در ادبیات —


دوره ۴، شماره ۸، پاییز زمستان ۱۴۰۴، ۳۳۳-۳۶۲


msil. atu. ac. ir

DOI: doi.org/10.22054/msil.2026.90073.1224

بررسی ماهیت اسلام و ایمان و ارتباط آنها در برخی از متون منشور عرفانی

سید حسین مصطفوی*  دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش عرفانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

احمد خاتمی  استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

سیده مریم ابوالقاسمی  دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

پس از تبیین ماهیت و ارکان اسلام و ایمان و مسائلی چون معرفت و زیادت و نقصان در ایمان و بررسی رابطه اسلام با ایمان، این مباحث را با روش توصیفی - تحلیلی در رساله الاعتقاد ابن خفیف، قوت القلوب مکی و شرح التعرف مستملی بخاری بررسی نمودیم. هر سه نویسنده، اسلام را متفاوت از ایمان و ایمان را باطن اسلام معرفی نموده‌اند. این مطلب شاید ریشه در این اعتقاد صوفیه داشته باشد که دین و مذهب را متشکل از شریعت و طریقت و حقیقت می‌دانند که شریعت جنبه ظاهر و پوسته آن و طریقت سیر و سلوک باطنی و حقیقت، نتیجه و ثمره آن است. بنابراین، دیدگاه عرفا نسبت به مسئله ایمان با دیدگاه کسانی که ایمان را تنها ادای شهادتین و پایبندی به مسایل شریعتی می‌دانند، سازگاری ندارد، بلکه عرفا و صوفیه، ایمان را همان جنبه یقینی دانسته‌اند که از انجام فرایض دینی و طاعات و عبادات و دوری از محرّمات در درون شخص ایجاد شده و در نهایت به مقام مشاهدت و احسان ختم می‌شود. اعتقادات کلامی نویسندگان مورد بحث، سازوار با معتقدات اهل حدیث و برخی از اشاعره است و در پاره‌ای موارد نیز با نظر ابوحنیفه و ماتریدیه و یا برخی از علمای امامیه هماهنگی دارد.

واژگان کلیدی: اسلام، ایمان، معرفت، علم کلام، عرفان.

— مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته زبان و ادبیات عرفانی دانشگاه شهید بهشتی تهران است.

* نویسنده مسئول: s.hoseinmostafavi1979@gmail.com

۱. مقدمه

آنچه بحث ایمان را به جدّ در میان مسلمانان مطرح ساخت، مسئله حکمیت در عصر خلافت خلیفه چهارم مسلمین و کناره‌گیری خوارج از اردوگاه ارتش او بود. خوارج، حکمیت را برخلاف قرآن و گناه کبیره می‌دانستند. علاوه بر این، مرتکب گناه کبیره را کافر می‌شمردند. با این حال، خوارج از ماهیت ایمان چندان سخن نگفتند، بلکه بیشتر به تبیین کفر که مقابل ایمان است، پرداختند. فرقه‌های خوارج نخستین که اغلب افراط‌گرا بودند، هر کدام، تعریف خاص خود را از کفر در پیش نهادند. بنابر تعریف آنان، اکثریت مسلمانان که غیر خوارج را تشکیل می‌دادند از قلمرو ایمان، خارج و در حوزه کفر بودند. همچنین تعریف خوارج از کفر تا حد زیادی تبعیض‌آمیز بود و آنان درباره اعضای گروه خود تا حد زیادی تسامح روا می‌داشتند. این افراط و تبعیض خوارج در امر کفر و ایمان، موجب پدید آمدن گروهی دیگر به نام مُرَجَّه شد که اساساً ایمان و عمل را دو موضوع مجزا از یکدیگر می‌دانستند و بر آن شدند که اعمال در اصل ایمان دخالتی ندارد. اینان که نقطه اشتراکشان، همین تأخیر عمل از اصل ایمان بود در اصل ماهیت و چستی ایمان اختلاف داشتند. برخی آن را از مقوله علم و معرفت می‌دانستند و برخی دیگر معرفت به علاوه تصدیق قلبی و پاره‌ای نیز تصدیق و اقرار به زبان را جزو ماهیت ایمان تلقی می‌کردند. ابوحنیفه، متکلم و فقیه عراق نیز که ماتریدیان، اندیشه‌های کلامی خود را برگرفته از معتقدات وی می‌دانند، جزو متکلمان مرجئی به شمار می‌آمد و اندیشه‌های ارجائی وی در میان پیروانش در دو حوزه بزرگ خراسان و ماوراءالنهر رواج بسیار داشت؛ چنان که بلخ به عنوان یکی از چهار مرکز اصلی خراسان آن روز، «مرجی‌آباد» خوانده می‌شد (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۶۷ و ۱۶۸). به این ترتیب، در میان اهل حدیث و سلفیان، اشاعره، معتزله، حنفیان و ماتریدیه، شیعیان و دیگر فرقه کلامی، نگرش خاصی نسبت به موضوع اسلام و ایمان ایجاد گردید.

در این تحقیق، ابتدا ماهیت و چیستی ایمان و مسایل مرتبط با آن را از دیدگاه فرق مختلف کلامی مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس با توجه به توصیفاتی که در منابع مورد بحث ما راجع به این مسئله آمده به تحلیل مطالب خواهیم پرداخت. در تحقیق حاضر می‌کوشیم تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

- ماهیت و چیستی ایمان از منظر فرق مختلف کلامی چیست؟
- دیدگاه عرفا نسبت به مسئله ایمان چه تفاوتی با دیدگاه متکلمان دارد؟
- اعتقاد عرفای مورد بحث در تحقیق حاضر درباره مسئله ایمان به کدام نحله کلامی نزدیک‌تر است؟

صوفیه، دین اسلام را متشکل از سه رکن شریعت و طریقت و حقیقت می‌دانند که شریعت جنبه ظاهر و پوسته آن و طریقت سیر و سلوک باطنی و حقیقت هم نتیجه و ثمره آن است. بر این اساس، به نظر می‌رسد که دیدگاه عرفا نسبت به مسئله ایمان با دیدگاه کسانی که ایمان را تنها ادای شهادتین یا صرف انجام فرایض می‌دانند، سازگاری نداشته باشد، بلکه مسئله شهود و یقین قلبی برای صوفیه حائز اهمیت ویژه‌ای است. همچنین با توجه به شناختی که از نویسندگان منابع عرفانی در تحقیق حاضر داریم، انتظار می‌رود که اعتقاد آنان سازوار با معتقدات اهل سنت و جماعت باشد.

از میان مقالاتی که مرتبط با موضوع تحقیق ما است می‌توان به مواردی که در ادامه ارائه شده است، اشاره کرد.

حاجی اسماعیلی و دیگران (۱۳۹۲) مقاله‌ای با عنوان «مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی» دارند که در آن ماهیت ایمان و ارتباط آن با تجربه دینی را در مثنوی معنوی مورد بررسی قرار داده‌اند.

حیدرپور و باقی (۱۳۹۱) مقاله‌ای با عنوان «ارتباط عقل و ایمان در مثنوی» دارند که در آن از حقیقت عقل و ایمان از دیدگاه مولوی پرده برداشته و ارتباط این دو را بررسی کرده‌اند.

فقیهی (۱۳۸۶) مقاله‌ای با عنوان «ایمان و اسلام در متون عرفانی ادبیات فارسی و آرای کلامی» دارد که در آن به تبیین نظر عرفا در مورد ایمان و سپس آرای کلامی اشاعره، معتزله و شیعه درباره ارکان ایمان و شرایط آن پرداخته است. مهربانی و حیدری (۱۳۸۹)، مقاله‌ای با عنوان «گونه صوفیانه معرفت و ایمان» دارند که در آن به بررسی معناشناختی ایمان و معرفت از دیدگاه صوفیه پرداخته‌اند.

۲. بحث و بررسی

در این بخش به بررسی موضوع مورد بحث در متون برگزیده عرفانی خواهیم پرداخت.

۲-۱. عبدالله بن خفیف شیرازی

ابن خفیف در رساله *الاعتقاد* می‌نویسد: «و اعتقاد کند که ایمان، قول است و عمل و نیت؛ یعنی آنکه اقرار کند به زبان، آنچه اقرار کردنی است و به عمل آورد، آنچه کردنی است و اعتقاد کند، آنچه اعتقاد کردنی است، و ایمان زیادت شود و نقصان پذیرد و اعتقاد کند که ایمان نوری است که حق، تعالی، در دل بندگان پیدا می‌کند؛ نه نور ذات شخص است و ایمان، جز اسلام است و توحید، جز معرفت است و معرفت، جز ایمان است.... ایمان و توحید و معرفت را ظاهری است و باطنی و حقیقی است و حق، تعالی، مردم را به ظاهر آن خوانده و آن کس را که خواست، به حقیقت آن راه نمود و هر کس که مؤمن باشد، مسلمان باشد، اما نه هر کس که مسلمان باشد، مؤمن باشد» (ابن خفیف، ۱۴۰۲: ۸۴).

ابن خفیف سازوار با معتقدات اهل حدیث، ارکان ایمان را قول و عمل و نیت ذکر می‌نماید و از آنجا که عمل را وارد در ایمان می‌کند، لاجرم معتقد به جواز زیادت و نقصان در ایمان نیز هست. توضیح اینکه کسانی مانند معتزله، غلات و اهل حدیث از قبیل ابن حنبل و شافعی که عمل را به عنوان تمام حقیقت ایمان و یا به عنوان جزوی از آن -در حقیقت ایمان داخل می‌دانند- طبعاً در این بحث، معتقد به زیادت و نقصان ایمانند؛ زیرا در اثر افزایش اعمال، ایمان هم زیاد و در اثر کاهش اعمال، ایمان هم کم می‌شود. البته خوارج با اینکه ایمان را از سنخ عمل می‌دانند، معتقد به کاهش و افزایش ایمان نیستند. علاوه بر این، کسانی مانند کرامیه که حقیقت ایمان را فقط اقرار زبانی به شهادتین می‌دانند،

طبعاً در این بحث، منکر افزایش و کاهش ایمانند و کسانی که ایمان را تصدیق می‌دانند، به هر دو حالت قائل شده‌اند.

اکثر اشاعره و برخی از عالمان شیعه، مانند محمدباقر مجلسی افزایش و کاهش ایمان را پذیرفته‌اند. ابوحنیفه و پیروانش، امام‌الحرمین، فخررازی و عده‌ای از عالمان شیعه، مانند فاضل مقداد و شهید ثانی معتقدند که ایمان، افزایش و کاهش نمی‌پذیرد (ابن حنبل، ۱۴۱۶ قمری، جلد ۱: ۶۴ و ۶۵؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۹۲ و ۵۹۳ و موسی، ۱۹۸۲: ۳۱).

اعتقاد ابن خفیف نسبت به اهل حدیث ایجاب می‌کند که او قائل به تباین میان اسلام و ایمان باشد. قول مشهور امامیه و مشهور اشاعره از قبیل تفتازانی نیز همین است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۹۶ و تفتازانی، ۱۴۲۱ قمری: ۱۱۸). شیخ مفید از امامیه در *اوائیل المقالات* می‌گوید: «امامیه اتفاق دارند بر اینکه اسلام غیر از ایمان است، چه هر مؤمنی مسلمان است، اما هر مسلمانی مؤمن نیست؛ و این دو واژه همان گونه که در لفظ تفاوت دارند، در معنا نیز متفاوتند. مرجئه و محدثان نیز در این مسئله با آنها هم‌رأی هستند. معتزله و بسیاری از خوارج و زیدیه، بر مخالفت با امامیه اجماع کرده و مدعی شده‌اند که هر مسلمانی مؤمن است و در دین هیچ تفاوتی میان اسلام و ایمان وجود ندارد» (حسنی، ۱۳۷۹: ۳۱۳ و شیخ مفید، ۱۴۱۴ قمری، جلد ۴: ۴۸). بنابراین، اعتقاد اهل حدیث نیز در این باب، مغایرت میان اسلام و ایمان است؛ چنان که در *المسائل و الرسائل المرویه عن الإمام أحمد بن حنبل*، بابی با نام «بَعْضُ مَا إِحْتَجَّ بِهِ الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَلَى تَفْرِيقِهِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ» وجود دارد (ابن حنبل، ۱۴۱۶ قمری، جلد ۱: ۱۰۹). از کلام ابن خفیف هویداست که او ایمان را حقیقت و باطن اسلام می‌داند که خداوند هر کس را که بخواهد به نور ایمان هدایت می‌کند و قلبش را به نور ایمان منور می‌نماید؛ بنابراین، هر کس که مؤمن باشد، مسلمان هم هست، اما هر کس که مسلمان باشد، مؤمن محسوب نمی‌شود و این، همان رابطه عموم و خصوص مطلق است که در کلام شیخ مفید بدان اشاره شد.

شیخ خفیف، بین ایمان و معرفت تمایز قائل شده است و بنابراین، اعتقادش با فرقه‌ای چون جَهْمِيَّة که ایمان را تنها معرفت به خدا و رسول دانسته‌اند، هم‌خوانی ندارد. توضیح اینکه جَهْمِيَّة و گروهی از فقیهان، ایمان را فقط معرفت خداوند و پیامبر می‌دانستند و

تعریف مذکور، مستلزم این است که هرکس خدا و پیامبر را شناخت؛ اگرچه گوینده شهادتین نباشد، مؤمن خواهد بود. بنابراین، همه مردم در ایمان برابرند و اگر کسی با وجود معرفت قلبی، انکار لسانی بنماید، حکم کافر را ندارد؛ زیرا معرفت با انکار زبانی زایل نخواهد شد. به بیان دیگر، قاعده معروف جَهْمِيَّة از این قرار است که: «الإيمانُ هو المعرفةُ باللهِ و الكفرُ هو الجهلُ به» و به این ترتیب، هرکس معرفت به رب داشته باشد و بداند که او خالق است در غایت ایمان قرار دارد (حسنی، ۱۳۷۹: ۳۰۷ و ابن حنبل، ۱۴۱۶ قمری، جلد ۱: ۷۳ و ۷۴).

۲-۲. علی بن محمد، ابوطالب مکی

یکی از موضوعاتی که مکی در جای جای کتاب *قوت القلوب* به آن پرداخته، زیادت و نقصان در ایمان است. وی چون شیخ خفیف، معتقد به جواز زیادت و نقصان در ایمان است و در اثبات جواز ازدیاد آن به آیاتی از قرآن استشهاد می‌کند که اشاره به ازدیاد ایمان دارد و طبعاً چیزی که زیاد می‌شود، قابلیت کم شدن نیز دارد. مکی معتقد است که در شبهات و مشکلات عقاید، مؤمن باید تسلیم حکم الاهی باشد، چرا که این تسلیم و تعبد، موجب ازدیاد ایمان است (ابوطالب مکی، ۱۳۹۷، جلد ۳: ۲۱۸). همچنین تلاوت آیات قرآن از روی مشاهده موجب ازدیاد ایمان مؤمنان می‌شود (ابوطالب مکی، ۱۳۹۷، جلد ۱: ۲۵۶ و ۲۵۷). به زعم مکی، هرچه گسترش قلب، با علم به خداوند و زهد در دنیا بیشتر شود، باعث افزایش ایمان و قدرتش می‌گردد و سپس به هر چه ایمان آورد، آن را مشاهده می‌کند. این چنین، قدرت روح و مشاهده او بالا می‌رود. در مقابل، هرچه علم قلب انسان به خداوند و معانی صفات و احکام ملکوتش کاهش یابد، ایمان بنده نیز کاسته می‌گردد. در این حال، به هر آنچه ایمان آورده از پس حجاب می‌نگرد و مشاهداتش تخیلی خواهد بود؛ نه محققانه» (همان: ۵۱۰ و ۵۱۱). مکی در جای دیگر، فزونی ایمان هرکسی را به اندازه احسان خدای، تعالی به او و احسان خدا به او را به اندازه عنایت برگزیدگی او تعیین می‌نماید» (همان: ۵۴۴).

مکی چون ابن خفیف، ایمان را شامل کلام و عمل می‌داند و معتقد است که قول، جای عمل را نمی‌گیرد و ایمان بدون عمل، ایمان حقیقی نیست و چنین کسی مؤمن حقیقی نیست» (ابوطالب مکی، ۱۳۹۹، جلد ۲: ۸۵۱). به عقیده او، یکی از موارد هشتمگانه‌ای که مؤمن باید در مورد دنیای خود بدان معتقد باشد، این است که ایمان، کلام و عمل است که با طاعت و علم، افزون و با معصیت و جهل، کاهش می‌یابد (ابوطالب مکی، ۱۳۹۷، جلد ۳: ۱۵۴). بنابراین، اعتقاد او دربارهٔ ارکان ایمان و جواز زیادت و نقصان آن همچون اعتقاد اهل حدیث و ابن مجاهد و شافعی از سلف است؛ هرچند شیخ مفید از امامیه نیز همین قول را دربارهٔ ارکان ایمان پذیرفته است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۸۶ و ۵۸۷). نکتهٔ دیگری که مکی به آن پرداخته، بحث زوال‌پذیری ایمان است. مکی معتقد به زوال‌پذیری ایمان است و به طور صریح به آن اشاره می‌کند؛ از جمله بیان می‌نماید که برترین نعمت‌ها نعمت ایمان و سپس دوام آن است» (ابوطالب مکی، ۱۳۹۷، جلد ۳: ۱۲۶). او در اثبات زوال‌پذیری ایمان به آیاتی از قرآن و حدیثی نبوی اشاره می‌کند» (ابوطالب مکی، ۱۳۹۹، جلد ۲: ۱۲۶-۱۲۸).

مکی در فصل سی و دوم از *قوت‌القلوب*، بارها مطالبی را نقل می‌کند، دالّ بر اینکه ایمان، سلب شدنی است و ممکن است که ایمان فرد، حتی در زمان احتضار از او سلب گردد (همان: ۱۹۵ و ۱۹۶). در جای دیگر نیز، یکی از بالاترین خوف‌ها را قطع ازدیاد علم ایمان و باقی ماندن بر شناخت ابتدایی به علت استدراج یا هوای نفس ذکر می‌کند (همان: ۲۱۱). اکثر متکلمان، امکان زوال ایمان مؤمن را پذیرفته‌اند، اما به سیدمرتضی نسبت داده شده است که زوال ایمان حقیقی را غیرممکن دانسته و شهید ثانی نیز آن را پذیرفته است. سید عبدالله شبر از امامیه نیز معتقد به تفصیل بین مرتبهٔ کمال یقین (یقین مقرین و صدیقین) و مراتب دیگر شده است که در صورت تحقق یقین کامل، زوال ایمان ممکن نیست و در غیر آن صورت ممکن است. اگر ما ایمان را تصدیق قلبی مبتنی بر معرفت بدانیم که امری اختیاری است، امکان زوال آن روشن است و نیز بر اساس دیدگاه‌هایی که عمل را ایمان می‌داند یا جزو ایمان بشمار می‌آورد، امکان زوال ایمان قابل انکار نیست. فقط براساس دیدگاهی که ایمان را معرفت یقینی می‌داند، جای بحث است که آیا امکان زوال ایمان

وجود دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد که در اینجا نیز امکان زوال ایمان وجود دارد؛ زیرا این معرفت، امری نظری است و با ایجاد شبهه و شک در مقدمات آن، یقین و معرفت نیز زائل می‌شود. البته همان طور که ذکر شد، برخی مانند سید عبدالله شبر در مورد کسانی که معرفت آنها حضوری و شهودی و نه استدلالی و نظری است، معتقد به زوال ایمان نیستند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۸۸ و ۵۸۹). مکی نیز در عین اعتقاد به زوال‌پذیری ایمان بیان می‌کند که ایمان مبتنی بر معرفت شهودی و حضوری و یا همان کمال ایمان زوال‌پذیر نیست و در صورتی محقق می‌شود که از ایمانش بازنگردد و در علم خدای، تعالی، نباشد که ایمانش را تغییر دهد. ایمانش منت و هدیه‌ای از جانب خداوند باشد؛ نه عاریه و ودیعه که با ظاهر نمودن کوتاهی او از جانب خدا یا در مکر افتادن با امتحان الهی از ایمانش برگردد» (ابوطالب مکی، ۱۳۹۹، جلد ۲: ۸۶۲). در جای دیگر نیز می‌نویسد: «ما با بخشش خدای، تعالی و رحمت او ایمان را از جانب تصدیق، یقین و منقولات از سنت به دست آورده‌ایم؛ نه با تقلید و حسن ظن و عقل» (مکی، ۱۳۹۷، جلد ۳: ۳۱). نتیجه اینکه این دیدگاه مکی منطبق با دیدگاه امثال علامه شبر است.

مکی به تفصیل به تبیین رابطه اسلام و ایمان می‌پردازد. در برخی از قسمت‌های قوت‌القلوب، اسلام و ایمان را یک معنا می‌داند و به آیه ۶۹، سوره زخرف: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بآيَاتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ و قرائتی که از امام پنجم و ششم شیعه در این باره رسیده، استدلال می‌کند و بر اساس آیه شریفه‌ای که ایمان و اسلام را هم ردیف یکدیگر ذکر کرده، معتقد است که می‌توان ایمان را هم تسلیم و هم تصدیق تعریف نمود^۱ (ابوطالب مکی، ۱۳۹۹، جلد ۲: ۲۱۹). مکی در عین اینکه اسلام و ایمان را جدای از یکدیگر نمی‌داند، اما نکته‌ای که در سراسر بیانات خود بر آن تأکید می‌ورزد، این است که ایمان، گُب و مخ اسلام و مرحله‌ای اعلا و اشرف آن به شمار می‌آید. او به نقل از یکی از عالمان می‌گوید: «ظاهر قلب، محل اسلام است و باطن آن محل ایمان؛ پس تفاوت اهل محبت، در محبت از همین

۱ در متن فارسی آمده که اسلام همان تسلیم و ایمان تصدیق است، اما در متن عربی آمده است: «أن الإيمان هو التسليم، كما أن الإيمان هو التصديق» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ قمری، جلد ۲: ۲۳۲).

جاست، چرا که ایمان، برتر از اسلام است و باطن، برتر از ظاهر». مکی محبت اسلام را که انجام واجبات و اجتناب از محارم باشد بر همه واجب دانسته است؛ درحالی که محبت مقربان، نتیجه مشاهده معانی صفات است. به زعم او، عبادت گروه اول؛ یعنی محبان اهل اسلام از روی عادت و پافشاری است، نه به خاطر بزرگداشت و محبت و تعظیم حق. مکی رابطه میان اسلام و ایمان را مشکل و نیازمند شرح و تفصیل ذکر می کند. وی ارتباط اسلام و ایمان را مانند ارتباط شهادتین توصیف می کند که یکی در حکم و معنا با دیگری در ارتباط است؛ اما در عین حال، شهادت به نبوت، غیر از شهادت به توحید است و در جهان عینی، این دو مغایر یکدیگرند. بنا بر نقل مکی، تمام اهل قبله بر این موضوع اجماع دارند که هر مؤمنی مسلمان است و هر مسلمانی به خدای، تعالی و پیامبران و کتابهایش ایمان دارد. سپس ایمان را اَلْب و مغز و باطن اسلام معرفی می کند که در عین حال از آن جدایی ندارد، بلکه شرافت اسلام را به ایمان دانسته و به بیان دیگر، تقدم ایمان بر اسلام از نوع تقدم شرفی و رتبی است. او در عین اینکه نمی خواهد اسلام و ایمان را از یکدیگر تفکیک نماید یا این دو را دو مفهوم مغایر با یکدیگر معرفی کند، اما در جای جای توضیحات خود به این نکته اشاره می نماید که اسلام، ظاهر ایمان و همان اعمال جوارح و ایمان، باطن اسلام و همان اعمال قلوب است. او از پیامبر نقل می کند که اسلام، آشکار و ایمان، مخفی است و ایمان در قلب است. ایمان جز با عمل محقق نشود و عمل نیز جز با عقد قلبی صحیح نیست. ایمان و عقد قلبی، حکم نیت را دارد. او اسلام و ایمان را به ایام و لیالی در آیات قرآن مانند کرده که خداوند درباره حضرت زکریا در یک جای از ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾^۱ و در جای دیگر از ﴿ثَلَاثَ لَيَالٍ﴾^۲ استفاده کرده و این دو را در عین تفاوت و تمایز یکی دانسته است.

به زعم مکی، اختلاف میان اسلام و ایمان را نمی توان از جنبه حکم دانست. وی در جای دیگر، رابطه اسلام و ایمان را عموم و خصوص مطلق توصیف می کند؛ به این ترتیب که اسلام، حکم دایره بزرگی را دارد که ایمان به عنوان دایره کوچک تر در درون آن

۱ سوره آل عمران، آیه ۴۱

۲ سوره مریم، آیه ۱۰

جای می‌گیرد و اگر کسی از دایره ایمان خارج شود از دایره اسلام خارج نخواهد شد و به احادیثی از امام اول و امام پنجم شیعیان هم استناد کرده است. مکی به خصوص در بیان رابطه عموم و خصوص مطلق میان ایمان و اسلام به حدیثی از حضرت جعفر بن محمد اشاره می‌کند که می‌فرماید: «ایمان در محدوده اسلام است و سپس دایره بزرگی کشیده، آن را اسلام می‌نامد و بعد دایره کوچک‌تری را ترسیم کرده، آن را ایمان نام می‌گذارد و می‌فرماید که اگر کسی مرتکب ناشایستی شود از ایمان خارج و در اسلام وارد می‌شود». مکی در شرح حدیث می‌گوید که این شخص از حقیقت ایمان و کمال آن خارج می‌شود و دیگر از مؤمنانی نیست که با صفت ورع و خوف ستایش شوند. دایره کوچک در واقع قسمت خالص از دایره بزرگ است (ابوطالب مکی، ۱۳۹۷، جلد ۳: ۱۷۷ - ۲۰۰).

برخی از هواداران مغایرت اسلام و ایمان، این‌گونه استدلال می‌نمایند که ایمان و اسلام واقعی یکی است، اما اسلام ظاهری با ایمان، متفاوت و اعم از آن است. این دیدگاه خواجه طوسی و شهید ثانی از امامیه و تفتازانی از اشاعره است. آنان در اثبات اعم بودن اسلام نسبت به ایمان به آیه ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾^۱ استناد می‌کنند و در اثبات اینکه اسلام و ایمان، در حقیقت و واقع یکی هستند به آیه ﴿وَأَتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^۲ متمسک می‌شوند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۹۶).

با یک جمع‌بندی کلی از بیانات ابوطالب مکی در باب مسئله ایمان و اسلام متوجه می‌شویم که او نیز در برخی از موارد، اسلام و ایمان را به یک معنا دانسته که از یکدیگر جدایی ندارند و از جنبه حکم نمی‌توان میان آنها اختلافی قائل شد و در جای دیگر به رابطه عموم و خصوص مطلق بین آن دو اشعار دارد. در نتیجه به نظر می‌رسد که اعتقاد او با این دیدگاه سازواری دارد.

همچنین مرتبه و شرافتی که مکی برای ایمان و اسلام در نظر می‌گیرد، بی‌شبهت به آنچه که صاحب‌المیزان در این باب بیان کرده، نیست. مرحوم علامه، چهار مرتبه از اسلام را شرح می‌دهد که در مقابل هر کدام از این مراتب چهارگانه اسلام، مرحله‌ای از ایمان

۱ سوره حجرات، آیه ۱۴۰

۲ سوره آل عمران، آیه ۱۹

قرار می‌گیرد و این تناظر دو به دو در واقع، حکم پشت و روی یک سکه را دارند. در حقیقت هر مرتبه از ایمان را نمی‌توان مفهومی جدا و مغایر با مرتبه متناظرش از اسلام فرض نمود، بلکه آن مرتبه ایمانی، مکمل و مؤکد همان مرتبه از جنبه اسلامی است. نهایتاً در مرتبه چهارم از اسلام، شخص به جایگاهی می‌رسد که عنایت ربانی شامل حالش گشته، این معنا برایش مشهود شود که ملک تنها برای خداست و غیر خدا نه مالک خویش است و نه مالک چیزی دیگر؛ مگر آنکه خدا تملیکش کرده باشد و به این ترتیب، ربی هم، سوای او وجود ندارد. این معنایی موهبتی و افاضه‌ای الهی است که دیگر خواست و اراده انسان در به دست آوردنش دخالتی ندارد. در برابر این مرتبه از اسلام، مرتبه چهارم از ایمان قرار دارد که خدای، تعالی، درباره این مرتبه از ایمان می‌فرماید: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ﴾^۱. مؤمنانی که در این آیه ذکر شده‌اند، باید این یقین را داشته باشند که غیر از خدا هیچ کس از خود استقلال ندارد و هیچ سببی تاثیر و سببیت ندارد؛ مگر به اذن خدا. وقتی چنین یقینی برای کسی دست بدهد، دیگر از هیچ پیشامد ناگواری، ناراحت و اندوهناک نمی‌شود و از هیچ محذوری که احتمالش را بدهد، نمی‌ترسد. این مرتبه از اسلام و ایمان همان است که مکی در ابتدای توصیفات به نقل از عالمی بصری ضمن اشاره به آیاتی چون: ﴿وَكُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ﴾^۲ و نیز ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ﴾^۳ بیان کرده است، مبنی بر اینکه محبت اسلام بر همه واجب و این به انجام واجبات و اجتناب از محارم است و باید برای اطاعت از خداوند و محبت او انجام شود، اما محبت مقربان، نتیجه مشاهده معانی صفات و معرفت به اخلاق ذات است. پس عبادت گروه اول از روی عادت و پافشاری و عبادت محبین به خاطر بزرگداشت و محبت و تعظیم است که مخصوص خاصان الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۸، جلد ۱: ۴۵۴ - ۴۵۷ و ابوطالب مکی، ۱۳۹۹، جلد ۲: ۷۲۸ و ۷۲۹).

۱ سوره یونس، آیه ۶۲

۲ سوره مجادله، آیه ۲۲

۳ سوره ق، آیه ۳۷

ابوطالب مکی به مرجئه نسبت داده که آنان ایمان و اسلام را یکی می‌دانند (ابوطالب مکی، ۱۳۹۷، جلد ۳: ۱۸۱). بنا بر آنچه شیخ مفید در *اوائل المقالات* نقل کرده و پیشتر نیز اشاره‌ای رفت، مرجئه قائل به مغایرت ایمان و اسلامند (مفید، ۱۴۱۴ قمری، جلد ۴: ۴۸). همچنین مکی به اباضیه نسبت داده که قائل به مغایرت میان اسلام و ایمانند (ابوطالب مکی، ۱۳۹۷، جلد ۳: ۱۸۱). تا آنجا که ما در کتب کلامی بررسی کردیم، مطلبی در این باره یافت نشد.

۲-۳. مستملی بخاری

مستملی می‌نویسد: «بزرگان چنین گفته‌اند که ایمان با بی‌حرمتی بقا نیابد و کفر با حرمت داشتن، بقا نیابد و «كُفْرٌ يَزُولُ خَيْرٌ مِنْ إِيمَانٍ لَا يَدُومُ» و بیان این در دو قصه است: قصه ابلیس و قصه جادوان فرعون» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۲۲۵) و نیز می‌نویسد: «و مؤمن هر چند مر خداوند را به حکم ایمان مُحَبِّ است، پدید نیامده است محبت خداوند مر ورا. چون حال، مُلْتَبِس است، حکم وی نیز موقوف است؛ یا از این جهان بر ایمان بیرون رود تا محبت خداوند مر ورا حقیقت گردد، یا ایمان بر وی زوال آید و نَعُوذُ بِاللَّهِ، تا پدید آید که خداوند، عَزَّوَجَلَّ، ورا عدو بوده است» (همان: ۹۲۶). از این مطالب نتیجه می‌گیریم که شارح محترم/التعرف، مانند مکی معتقد به امکان زوال ایمان است.

مستملی همچون ابن خفیف و مکی، معتقد به مغایرت مفهوم اسلام با ایمان است. وی اسلام را جنبه ظاهر دانسته است که شخص برای رهایی از شمشیر به آن پناه می‌آورد؛ درحالی که ایمان را لُب و باطن دین معرفی می‌نماید. به زعم مستملی، «از این معنی بود که خداوند پیغمبر را از کشتن منافقان نهی کرد؛ هر چند ایشان در باطن، کفر داشتند و حکمت، آن بود که خلق از باطن خبر ندارند و این است معنی قول پیغمبر (ص) که فرمود: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، و نگفت: «حَتَّى يَعْتَقِدُوا» و عصمت از کشته شدن را بر قول او گنند، نه بر ضمیر کس» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۵۳۵ و ۵۳۶).

مستملی در بیان ارکان ایمان می‌نویسد: «ایمان به نزدیک اصحاب حدیث، رضی الله عنهم، قول است و عمل و تصدیق. قول باللسان و عمل بالارکان و تصدیق بالقلب و به

نزدیک متکلمان، ایمان، تصدیق فرد است و به نزدیک کرامیان، ایمان، قول فرد است» (همان: ۱۰۲۹). مطالبی که مستملی به اهل حدیث و متکلمان و کرامیان نسبت داده صحیح است و در منابع کلامی دیده شد. مقصود مستملی از اعتقاد متکلمان، همان اعتقاد مشهور اهل سنت و جماعت است. بر اساس این دیدگاه، ایمان همان تصدیق قلبی خداوند و پیامبر است، بر آنچه آورده و اقرار زبان ضرورتی ندارد. عمل نیز بیرون از ایمان و از لوازم آن است؛ نه اصل آن. این تصدیق با معرفت یکی نیست، بلکه گرویدن قلبی و فعل اختیاری مبتنی بر معرفت است. مشهور اشاعره، شیخ ماتریدی و برخی از پیروانش و برخی از امامیه، چون ابن نوبخت، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن میثم بحرانی، فاضل مقداد و عبدالرزاق لاهیجی این دیدگاه را پذیرفته‌اند و اما به زعم کرامیان، ایمان، تنها اقرار زبانی است و بنا بر این دیدگاه، منافق در دنیا مؤمن محسوب می‌شود. این دیدگاه به برخی از مُرجئه نیز نسبت داده شده است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۸۳ و ۵۸۴). درباره دیدگاه اهل حدیث نیز بیشتر توضیح دادیم.

مستملی، برخلاف ابوبکر کلابادی، نویسنده *التعرف*، معتقد است که ایمان، تصدیق قلبی و اقرار زبانی است. به بیان دیگر، جنبه ظاهر ایمان، همان اقرار زبانی و جنبه باطنی آن، تصدیق قلبی است. بیان ابوبکر کلابادی، همان طور که شارح *التعرف* نیز بیان کرده، با اعتقاد اهل حدیث منطبق است، چرا که «بیشترین این طایفه مذهب اهل حدیث دارند». کلابادی جنبه باطنی ایمان را یک چیز دانسته و آن مربوط به قلب است؛ در حالی که اعمال ظاهری به عنوان جنبه ظاهری ایمان، مختلف و متفاوتند. در اعتقاد مستملی، جنبه ظاهر و باطن ایمان؛ یعنی اقرار به زبان و تصدیق به دل یک چیز بیش نیست. وی در ردّ نظر اهل حدیث و کلابادی این گونه استدلال می‌کند که اگر اعمال ظاهری را از ارکان ایمان بدانیم - با تخلف از هر کدام از این اعمال - باید شخص را از ایمان خارج بدانیم و معتقد به کفر او شویم؛ در حالی که چنین نیست. بنابراین، ظاهر و باطن ایمان را باید یک چیز در نظر گرفت (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۰۲۹ - ۱۰۳۵). این اعتقاد مستملی با معتقد مشهور اشاعره مطابقتی ندارد، بلکه به دو دلیل منطبق با نظر ابوحنیفه و معتقدات ماتریدیان است؛ اول اینکه ماتریدیان تصدیق قلبی را مهم‌ترین ارکان ایمان و اقرار زبانی را نیز رکن

دیگر آن یا دست کم از شرایط اساسی پذیرش ایمان فرد در جامعه اسلامی می‌دانند و تمام ماتریدیان به پیروی از ابوحنیفه، در زمره مرجیان قرار گرفته، عمل را در ماهیت ایمان دخیل نمی‌دانند. دوم اینکه استدلالی را که مستملی در رد نظر اهل حدیث بدان استناد کرده است، توسط برخی از ماتریدیان مطرح شده است (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۶۸ - ۱۷۲). همچنین اعتقاد مستملی، قریب به اعتقاد برخی از امامیه، مانند شیخ طوسی و علامه حلی است که ایمان را تصدیق به قلب و اقرار به زبان دانسته‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۸۷). مستملی بخاری اعتقادی به جواز زیادت و نقصان در ایمان ندارد و معتقد است که اصل تصدیق در ایمان برای همه یکی است و زیادت و نقصان نمی‌پذیرد و تفاوت، تنها در قوت تصدیق و یقین افراد است؛ نه در اصل ایمان. به بیان دیگر، تفاوت درجات ایمان مربوط به تفاوت در مشاهدات است که گروهی جایگاه عموم و گروهی در مقام خصوص جای می‌گیرند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۵۳۱ و ۱۰۰۴). این اعتقاد مستملی بخاری با معتقدات ابوحنیفه و پیروانش، امام‌الحرمین، فخررازی و عده‌ای از عالمان شیعه، مانند فاضل مقداد و شهید ثانی همسوست؛ زیرا به زعم آنان نیز، ایمان، تصدیق رسول است درباره‌ی اموری که ما علم ضروری به آوردن آنها توسط پیامبر داریم و این تصدیق بسیط است و تفاوت نمی‌کند؛ پس ایمان هم، افزایش و کاهش نمی‌یابد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۹۲ و ۵۹۳).

مستملی در جای دیگر به اعتقاد اهل حدیث و از جمله، ابوبکر کلابادی اشاره می‌کند که زیادت و نقصان در ایمان را پذیرفته‌اند و تصریح می‌کند که بر مذهب ما این، روا نیست؛ زیرا «ایمان تصدیق است و تصدیق آنگاه زیادت گردد که مُصَدَّقٌ به زیادت گردد و آنگاه نقصان گیرد که مُصَدَّقٌ به، ناقص گردد و چون بر حق، سبحانه و تعالی، زیادت و نقصان روا نیست، تصدیق آوردن را به وی زیادت و نقصان روا نیست» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۰۳۵ - ۱۰۴۹). فخر رازی که خود از منکران زیادت و نقصان در ایمان است در *المحصل* به همین نکته اشاره کرده، می‌نویسد: «مسمای ایمان به معنای تصدیقی که مصروف به اصل ایمان است، کم و زیاد نمی‌شود و آنچه دلالت بر این قابلیت دارد، مربوط به ایمان کامل است؛ نه اصل ایمان» (فخررازی، بی‌تاریخ: ۵۷۱).

مستملی در ادامه به آیاتی که در آنها، صفت زیادت را برای ایمان ذکر کرده، اشاره می‌کند و ناگزیر به تأویل این آیات روی می‌آورد و می‌نویسد: «اما آنکه حق، تعالی، در کتاب خود، ایمان را صفت زیادت نهاد و گفت: ﴿وَ إِذَا تُلِیْتُ عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِیْمَانًا﴾^۱ و نیز گفت: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِیْمَانًا﴾^۲؛ این را تأویلی است که به آن تأویل، خلق را اتفاق است و آن، آن است که خدای، تعالی، این زیادت ایمان، آنجا وصف کرد که نزول سورت باشد یا تلاوت آیت و معنی این سخن، و الله اعلم، آن است که چون به زمان پیغمبر، علیه السلام، آیتی از آسمان پیامدی از نزدیک حق، تعالی و به آن آیت تصدیق بایستی آوردن و به احکام او نیز تصدیق بایستی آوردن، این تصدیق زیادت گشتی بر آن تصدیق که در پیش رفته بودی؛ فاما تصدیق به خدای، عزوجل، نه افزودی و نه کاستی؛ لکن چون بنده مأمور بودی به تصدیق آوردن به خدای، چون بیاوردی مؤمن گشتی. باز امر آمدی که به پیغمبر، علیه السلام، ایمان آر؛ تصدیقی دیگر بایستی آوردن نبوت پیغمبر را. باز امر آمدی که به کتاب و شریعت ایمان آر و به ملائکه و به صلوات و صوم و زکات و حج و هر امر که پیامدی، تصدیقی نو بایستی آوردن؛ ایمان به این معنی زیادت گشتی. این زیادت عدد تصدیق بودی؛ نه زیادت ایمان آوردن و دیگر تأویل، این زیادت را، والله اعلم، آن است که چون تصدیق به قلب و اقرار به لسان، ایمان است، چون یکبار تصدیق و اقرار آورد، نام مؤمنی گرفت؛ اگر دیگر بار هم، این تصدیق را به دل و هم این اقرار را به زبان تکرار کند، دیگر باره ثواب ایمان یابد و چنان باشد که گویی ایمان او زیادت گشت. این است معنی قول پیغمبر، علیه السلام، که می‌گوید: «جَدَّ إِیْمَانُكَ بُكْرَةً وَ عَشِيًّا» و دیگر تأویل، والله اعلم، آن است که زیادت ایمان، به معنی زیادت یقین باشد. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ مَعْنَى قَوْلِهِ: «زَادَتْهُمْ إِیْمَانًا أَيْ یَقِينًا». و این از بهر آن گفت، تا بنده را در ایمان خویش یقین نباشد، مؤمن نباشد و اگر شک با تصدیق او بیامیزد کافر گردد و یقین را زیادت و نقصان روا باشد.... و گروهی چنین گفتند که معنی زیادت ایمان، به زیادت اوصاف باشد؛ نه به زیادت عین تصدیق ... چون خوف و رجا و شکر و صبر و محبت و معرفت و ثبات و

۱ سوره انفال، آیه ۲

۲ سوره توبه، آیه ۱۲۴

یقین و خضوع و تواضع و انقیاد... از بهر آنکه مصدق^۱ به را زیادت و نقصان روا نیست و دیگر اوصاف را زیادت و نقصان روا است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۰۳۵-۱۰۴۹).

شبهه به تأویلات شارح التعریف در کتب کلامی آمده است؛ چنان که تفتازانی در شرح المقاصد، ضمن اشاره به آیات و احادیثی در این باب می‌نویسد: «اولین تأویل زیادت، می‌تواند زیادت از جنبه دوام و ثبات و کثرت زمان و ساعات باشد و این قول امام‌الحرمین جوینی است که «تصدیق، عرضی است که بقا ندارد. بنابراین خداوند با استمرار تصدیق نبی و عصمتی که به او می‌دهد، وی را از شک و تردید حفظ می‌نماید و این تکرار و استمرار برای نبی به صورت مداوم و متوالی و برای دیگران با فترت و هرچند یکبار اتفاق می‌افتد. بنابراین، ایمان نبی اکثر از دیگران خواهد بود و اینکه برخی می‌گویند: حصول مثل یک چیز، بعد از انعدام آن، زیادت محسوب نمی‌شود؛ با این تعبیر که مراد از زیادت، زیادت اعداد است، رد خواهد شد و عدم بقای عرض منافی با آن نیست». دومین تأویل زیادت، در معنای زیادت «مؤمن^۲ به» است؛ بدین معنا که صحابه فی‌الجمله ایمان داشتند و هر حکمی که از جانب خداوند فرض می‌شد، یکی پس از دیگری ایمان می‌آوردند و زیادت در متعلقات ایمان رخ می‌داد؛ نه در اصل ایمان. به دیگر سخن، ایمان، تصدیقی اجمالی است، در آنچه اجمالی فهمیده می‌شود و تصدیقی تفصیلی است در آنچه علم به تفصیل آن وجود دارد و از آنجا که مردم در ملاحظه تفصیل، به یک اندازه نیستند، بنابراین ایمانشان از جنبه زیادت و نقصان متفاوت خواهد بود. تأویل سوم، زیادت ثمره ایمان و اشراق نور آن در قلب است؛ بدین معنا که ایمان با انجام طاعات زیاد و با ارتکاب معاصی نقصان می‌پذیرد» (تفتازانی، ۱۴۱۲ قمری، جلد ۵: ۲۱۴).

مستملی به نقل از متقدمانی چون جنید و سهل بیان می‌کند که زیادت در ایمان مورد پذیرش آنهاست؛ درحالی که نقص در ایمان مورد قبول آنها واقع نشده است. استدلال امثال جنید و سهل، این بوده که نقص در ایمان، به معنای شک در آن است و شک در ایمان نیز کفر به شمار می‌آید؛ در حالی که زیادت در ایمان به معنای قوت یقین است. مستملی این نظریه را مردود می‌شمارد و معتقد است که زیادت ایمان در معنای قوت یقین، می‌تواند به صورت ضعف در یقین و نقصان در ایمان نیز مصداق داشته باشد (مستملی

بخاری، ۱۳۶۳: ۱۰۳۵-۱۰۴۹). این اختلاف مستملی با بزرگان سلف از اینجا ناشی می‌شود که بنا بر اعتراف خود او، «بیشترین این طایفه، مذهب اهل حدیث دارند» (همان: ۱۰۲۹). بنابراین، امثال جنید و سهل، مطابق با معتقدات اهل حدیث، زیادت و نقصان در اصل ایمان را پذیرفته‌اند و لاجرم، نقصان در اصل ایمان، می‌تواند معادل شک در ایمان و آن نیز مساوق با کفر به شمار آید؛ در حالی که مستملی، اصولاً قائل به زیادت و نقصان در اصل ایمان نیست و همان‌طور که پیشتر گفته شد، این زیادت و نقصان را تنها در قوت یقین و ضعف آن می‌پذیرد و بدیهی است که ضعف در یقین را نمی‌توان معادل کفر به شمار آورد.

مستملی به تفسیر بخش دیگری از کلام متقدمان می‌پردازد که گفته‌اند: «إِقْرَارُ اللِّسَانِ؛ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ». به اعتقاد مستملی، این کلام از جهتی درست و از جهت دیگر نادرست است. از این جهت که نفس اقرار، مانند نفس تصدیق، قابلیت افزایش و کاهش را ندارد، صحیح است، اما از جهت دیگر، مستملی، تکرار اقرار را موجب ثواب بیشتر برای اقرارکننده و افزایش خضوع و انقیاد و محبت در او می‌داند و البته این افزایش، ارتباطی با اصل ایمان و مُقَرَّبٌ به ندارد، بلکه با صفات ایمان چون خضوع و خشوع و انقیاد و محبت و اخلاص و... ارتباط برقرار می‌کند و این، موضوعی است که در ادامه مطلب، مجدد با جمله «زِيَادَةُ الْإِيمَانِ وَ نَقْصَانُهُ مِنْ جِهَةِ الصَّفَةِ؛ لَا مِنْ جِهَةِ الْعَيْنِ» به آن اشاره می‌نماید.

مَخْلَصٌ کلام اینکه مستملی، هرگونه زیادت و نقصان در اصل ایمان و به تعبیر خودش، مُقَرَّبٌ به را رد می‌کند و در مقابل، زیادت و نقصان در عدد و تعداد یا زیادت و نقصان در صفاتی چون انقیاد و اخلاص و محبت و... یا زیادت و نقصان در جودت و حسن و قوت را تحت عنوان زیادت و نقصان در ایمان می‌پذیرد؛ زیرا به زعم او، اصل ایمان، مشاهدت باطن است و هرچند مشاهدت ضعیف‌تر، ایمان ضعیف‌تر و هرچند مشاهدت قوی‌تر، ایمان قوی‌تر باشد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۰۳۵ - ۱۰۴۹).

۲-۴. هجویری

هجویری به اعتقادات فرّق مختلف کلامی درباره مسئله ایمان اشاره می‌کند و می‌نویسد: «معتزله جمله طاعات را، علمی و عملی، ایمان گویند و از آن است کی بنده را به گناه از ایمان بیرون آرند و خوارج همین گویند و بنده را به گناهی کی بکند، کافر گویند و گروهی دیگر مر ایمان را قول فرد گویند و گروهی معرفت تنها و گروهی از متکلمان سنت، تصدیق مطلق گویند. مراد، اینجا اثبات اعتقاد مشایخ است از متصوفه و جمهور ایشان اندر ایمان، به دو قسمت اندر؛ چنانکه فقهای فریقین. گروهی گویند که قول و تصدیق و عمل، ایمان است؛ چون فضیل عیاض و بشر حافی و خیرالنساج و سمنون المحب و ابو حمزه بغدادی و محمد جریری، رضوان الله علیهم و جز ایشان جماعتی بسیار و گروهی گویند: ایمان، قول و تصدیق است، چون ابراهیم ادهم و ذی‌النون المصری و ابویزید و حاتم و ابوسلیمان دارانی و حارث محاسبی و جنید و سهل بن عبدالله و شقیق و محمد بن الفضل البلخی و به جز ایشان، رضوان الله علیهم اجمعین و جماعتی دیگر از فقهای امت، چون مالک و شافعی و احمد و به جز ایشان جماعتی، بدان قول پیشینند و باز ابوحنیفه و حسین بن فضل البلخی و اصحابهم، چون محمد بن الحسن و داود طایی و ابویوسف، رحمهم الله، بدین قول بازپسینند» (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۶۸ - ۳۷۴).

نسبتی که هجویری به معتزله و خوارج داده، صحیح است، چرا که بیشتر از اهل اعتزال و نیز تمام خوارج، ایمان را انجام همه طاعات، اعم از واجبات و نوافل و اجتناب از تمام محرّمات دانسته‌اند. همچنین ایمان از منظر جبایی پدر و پسر و بیشتر از معتزله بصره انجام واجبات و ترک محرّمات است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۸۵ و ۵۸۶). هجویری سپس می‌گوید که برخی، ایمان را قول تنها و فرد دانسته‌اند. این مطلب اشاره به اعتقاد کرامیه و برخی از مرجئه است. گروهی معرفت تنها می‌دانند که اشاره به اعتقاد جهّم بن صفوان است و البته به نجاریه، برخی از قدریه، برخی از امامیه و ابوالحسن اشعری نیز نسبت داده‌اند. همچنین به زعم برخی، ایمان، تصدیق محض است که می‌تواند اشاره به معتقدات مشهور اشاعره و ماتریدی و برخی از پیروانش باشد (همان: ۵۸۴ و ۵۸۵). هجویری در ادامه به ذکر اعتقاد مشایخ صوفیه در این باب می‌پردازد؛ گروه اول کسانی که ایمان را قول و تصدیق

و عمل دانسته‌اند. پیشتر گفته شد که این اعتقاد، مطابق با نظر اهل حدیث است و هجویری هم آن را به فضیل عیاض، بشر حافی، خیرالنساج، سمنون المحب، ابوحمزه بغدادی، محمد جریری و مالک و شافعی و احمد از فقهای امت نسبت می‌دهد. گروه دوم کسانی که ایمان را قول و تصدیق دانسته‌اند. پیشتر گفتیم که این اعتقاد، سازوار با نظر ابوحنیفه است و هجویری نیز بدان اشاره کرده است.

نویسنده کشف‌المحجوب در ادامه سعی دارد تا اختلاف بین مشایخ صوفیه را در باب ایمان توجیه کند و آن را اختلاف در لفظ معرفی نماید. همان طور که پیشتر گفته شد، گروه‌هایی چون معتزله، اهل حدیث و غلات، که عمل را داخل در ارکان ایمان می‌دانند، معتقد به زیادت و نقصان در ایمانند؛ چرا که عمل، قابلیت زیادت و نقصان را داراست. هجویری نیز به این مسئله بدون ذکر نام اشاره کرده است. بنا بر بیان او، گروهی که ایمان را معرفت صرف می‌داند، نمی‌تواند معتقد به زیادت و نقصان در ایمان باشد. هجویری استدلالی را مشابه مستملی بخاری مطرح می‌کند، مبنی بر اینکه «اندر معرفت، زیادت و نقصان روا نباشد که اگر معرفت زیادت و نقصان شدی، بایستی که معروف، زیادت و نقصان شدی. چون بر معروف، زیادت و نقصان روا نبود، بر معرفت نیز روا نبود که معرفت ناقص، معرفت نباشد» (هجویری، ۱۳۶۸: ۳۷۱ و ۳۷۲). این همان مطلبی است که مستملی از آن تحت عنوان زیادت و نقصان در اصل ایمان یا مقرر به یاد کرده و آن را مردود دانسته است.

از فحوای کلام هجویری این گونه برمی‌آید که مانند مستملی ایمان را قول و عمل می‌داند؛ زیرا بیان می‌کند که شریعت و حقیقت در واقع از یکدیگر جدا نیستند و استدلالش این است که شریعت، حکم قول و حقیقت، حکم تصدیق را دارد و در عین اینکه قول و تصدیق به ظاهر دو چیز و از همدیگر جدایند، اما در واقع، قول بدون تصدیق و تصدیق بدون قول ایمان به شمار نمی‌آید. دیگر اینکه وی به حشویه نسبت می‌دهد که گروهی از آنان ایمان را قول صرف و گروهی دیگر طاعت تنها می‌دانند و هر دو قول را به دور از انصاف معرفی می‌نماید. (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۹۹ و ۳۷۲). بنابراین اعتقاد خود هجویری درباره ماهیت ایمان، بسان مستملی سازوار با نظر ابوحنیفه است، چرا که به زعم ابوحنیفه،

ایمان، تصدیق باطنی همراه با قول به شهادتین است. (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۵۸۸). البته تا آنجا که نگارنده در کتب کلامی جست‌وجو کرده، حشویه مانند اهل حدیث، ایمان را سه رکن قول و عمل و نیت می‌دانند و به نظر می‌رسد، نسبتی که هجویری به حشویان داده است، صحیح نباشد (کثیری، ۱۴۱۸ قمری: ۴۵؛ آمدی، ۱۴۲۴ قمری: ۲۶۹ و دغیم، ۱۹۹۸، جلد ۱: ۲۶۷).

۳. بحث و نتیجه‌گیری

ابن خفیف، سازوار با اعتقاد اهل حدیث، ایمان را شامل سه رکن قول و عمل و نیت می‌داند و در نتیجه قائل به جواز زیادت و نقصان در ایمان است؛ زیرا در اثر افزایش اعمال، ایمان زیاد و در اثر کاهش اعمال، ایمان هم کم می‌شود. شیخ عبدالله خفیف، اسلام و ایمان را دو مفهوم مغایر با یکدیگر دانسته و از فحوای کلامش هویدا است که ایمان را حقیقت و باطن اسلام می‌داند. به زعم او هر کس که مؤمن باشد، مسلمان هم هست، اما هر کس که مسلمان باشد، مؤمن محسوب نمی‌شود. این اعتقاد ابن خفیف با اعتقاد مشهور امامیه و قول مشهور اشاعره و نیز اعتقاد مرجئه و اهل حدیث موافق است. شیخ خفیف، بین ایمان و معرفت تمایز قائل شده است و بنابراین، اعتقادش با امثال جهمیه که ایمان را تنها معرفت به خدا و رسول دانسته‌اند، هم‌خوانی ندارد.

ابوطالب مکی مانند شیخ عبدالله خفیف، معتقد به جواز زیادت و نقصان در ایمان است. او سازوار با معتقدات اهل حدیث، ایمان را شامل کلام و عمل می‌داند و معتقد است که قول جای عمل را نمی‌گیرد. همچنین مکی به امکان زوال ایمان از مؤمن اعتقاد دارد، اما در عین حال ایمان حقیقی و مبتنی بر معرفت شهودی را زوال‌ناپذیر می‌داند و در این باره مانند امثال علامه شبر می‌اندیشد.

با یک جمع‌بندی کلی از بیانات ابوطالب مکی در باب مسئله ایمان و اسلام متوجه می‌شویم که او در برخی از موارد، اسلام و ایمان را به یک معنا دانسته که از یکدیگر جدایی ندارند و از جنبه حکم نمی‌توان میان آنها اختلافی قائل شد و در جای دیگر به رابطه عموم و خصوص مطلق بین آن اشعار دارد. در نتیجه دیدگاه او می‌تواند سازگار با دیدگاه خواجه طوسی و شهید ثانی از امامیه و تفتازانی از اشاعره باشد.

مستملی بخاری مانند ابوطالب مکی، معتقد به امکان زوال ایمان و همچنین مانند مکی و ابن خفیف، معتقد به مغایرت مفهوم اسلام با ایمان است. اعتقاد مستملی بخاری دربارهٔ ارکان ایمان، بر خلاف ابوبکر کلابادی که موافقت با اهل حدیث دارد، سازوار با نظر ابوحنیفه و ماتریدیان است و استدلالی را که مستملی در رد نظر اهل حدیث بدان استناد کرده، توسط برخی از ماتریدیان مطرح شده است. مستملی بخاری بر خلاف مکی، ابن خفیف، ابوبکر کلابادی و بزرگان سلف چون جنید بغدادی و سهل تستری، اعتقادی به جواز زیادت و نقصان در ایمان ندارد؛ زیرا به زعم مستملی، ایمان تصدیق است و تصدیق هم قابلیت زیادت و نقصان را ندارد.

از فحوای کلام هجویری این گونه برمی آید که مانند مستملی بخاری، ایمان را قول و عمل می داند و بنابراین، اعتقاد خود هجویری دربارهٔ ماهیت ایمان همچون مستملی سازوار با نظر ابوحنیفه است.

در نهایت می توان گفت که در میان نویسندگان بررسی شده در تحقیق حاضر، ابن خفیف، مکی و مستملی بخاری به تفاوت میان اسلام و ایمان قائلند و همگی آنان اسلام را مغایر با ایمان و ایمان را باطن اسلام معرفی نموده اند. این مطلب شاید ریشه در این اعتقاد صوفیه داشته باشد که دین و مذهب را متشکل از شریعت و طریقت و حقیقت می دانند که شریعت جنبهٔ ظاهر و پوستهٔ آن و طریقت سیر و سلوک باطنی و حقیقت هم نتیجه و ثمرهٔ آن است. بنابراین، دیدگاه عرفا نسبت به مسئلهٔ ایمان با متکلمان و فقهای که ایمان را صرف ادای شهادتین یا انجام فرایض می دانند، سازگاری ندارد، بلکه عرفا و صوفیه، ایمان را همان جنبهٔ یقینی دانسته اند که از انجام فرایض دینی و طاعات و عبادات و دوری از محرّمات در درون شخص ایجاد می شود و در نهایت به مقام مشاهدت و احسان ختم می شود. به هر رو، اعتقادات کلامی عرفا در این تحقیق، سازوار با معتقدات اهل سنت و جماعت به ویژه اهل حدیث و برخی از اشاعره است و در پاره ای موارد نیز با نظر ابوحنیفه و ماتریدیه و یا برخی از علمای امامیه هماهنگی دارد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Sayed Hossein Mostafavi		http://orcid.org/0009-0007-0257-6635
Ahmad Khatami		http://orcid.org/0009-0008-6059-4193
Sayyede Maryam Abolghasemi		http://orcid.org/0009-0007-0296-4208

منابع

قرآن کریم

- ابن خفیف شیرازی، محمد بن خفیف. (۱۴۰۲). *احوال و مجموعه آثار شیخ کبیر شیرازی*. شیراز: انتشارات سیوند.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ قمری). *المسائل و الرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة*. جلد یکم. چاپ دوم. ریاض: دارطیبه.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی الحارثی. (۱۳۹۷). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. جلد سوم. ترجمه مهدی افتخار. قم: آیت اشراق.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی الحارثی. (۱۳۹۹). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. جلد دوم. ترجمه مهدی افتخار. چاپ دوم. قم: انتشارات آیت اشراق.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی الحارثی. (۱۴۱۷ قمری). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. جلد دوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی الحارثی. (۱۳۹۷). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. جلد یکم. ترجمه مهدی افتخار. چاپ دوم. قم: انتشارات آیت اشراق.
- آمدی، علی بن محمد. (۱۴۲۴ قمری). *غایة المرام فی علم الکلام*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۱۲ قمری). *شرح المقاصد*. جلد پنجم. قم: الشریف الرضی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۲۱ قمری). *شرح العقائد النسفیة و معه العقائد النسفیة*. قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.
- جلالی، لطف الله. (۱۳۸۶). *تاریخ و عقاید ماتریدیة*. قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

بررسی ماهیت اسلام و ایمان و ارتباط آنها در برخی ... | مصطفوی و همکاران | ۳۵۹

حاجی اسماعیلی، محمد رضا و دیگران. (۱۳۹۲). مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی. *فصلنامه پژوهش‌های ادب عرفانی*. ۷(۱)، ۵۳-۷۶.

حسنی. هاشم، معروف. (۱۳۷۹). شیعه در برابر معتزله و اشاعره. ترجمه محمد صادق عارف. چاپ سوم. مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

حیدرپور، مسیح الله و عبدالرضا باقی. (۱۳۹۱). ارتباط عقل و ایمان در مثنوی. *نشریه درّ دری*. ۲(۳)، ۴۱-۵۲.

دغیم، سمیح. (۱۹۹۸ میلادی). *موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی*. جلد یکم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۷). *دانشنامه کلام اسلامی*. قم: انتشارات مؤسسه امام صادق. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ قمری). *سلسله مؤلفات الشیخ المفید*. به کوشش علی میرشریفی. جلد چهارم. چاپ دوم. بیروت: دارالمفید.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۸). *ترجمه تفسیر المیزان*. جلد یکم. قم: انتشارات دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تاریخ). *المحصل*. اردن: دارالرازی.

فقیهی، محمد حسین. (۱۳۸۶). ایمان و اسلام در متون عرفانی ادبیات فارسی و آرای کلامی. *دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران*. ۵۸(۲)، ۱۴۵-۱۵۸.

کثیری، محمد. (۱۴۱۸ قمری). *السلفیة بین أهل السنة و الإمامیة*. بیروت: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیة.

مستملی بخاری، اسمعیل بن محمد بن عبدالله. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. دوره پنجم جلدی. به کوشش محمد روشن. تهران: انتشارات اساطیر.

مهربانی، امین و حسین حیدری. (۱۳۸۹). *گونه صوفیانه معرفت و ایمان*. *فصلنامه مطالعات عرفانی*. ۱۱(۱)، ۲۴۷-۲۷۲.

موسی، جلال محمد. (۱۹۸۲ میلادی). *نشأة الأشعریة و تطورها*. بیروت: دار الکتب اللبنانی. هجویری غزنوی، علی بن عثمان. (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*. تصحیح ژو کوفسکی. تهران: انتشارات طهوری.

Reference

The Holy Qor'ān

- Abū Tāleb Makkī, Mohammad Ibn Alī Al-Hāresī. (1996). *Qūt Al- Qolūb Fī Al- Mo'āmelat Al- Mahbūb*. Second Volume. Beyrūt: Dār Al-Kotob Al- Elmīyyah. [In Persian]
- Abū Tāleb Makkī, Mohammad Ibn Alī Al-Hāresī. (2018). *Qūt Al- Qolūb Fī Al- Mo'āmelat Al- Mahbūb*. First Volume. Translated by Mehdī Eftexār. Second Edition. Qom: Ayat Ešrāq Publications. [In Persian]
- Abū Tāleb Makkī, Mohammad Ibn Alī Al-Hāresī. (2018). *Qūt Al- Qolūb Fī Al- Mo'āmelat Al- Mahbūb*. 3th Volume . Translated by Mehdī Eftexār. Qom: Ayat Ešrāq Publications. [In Persian]
- Abū Tāleb Makkī, Mohammad Ibn Alī Al-Hāresī. (2020). *Qūt Al- Qolūb Fī Al- Mo'āmelat Al- Mahbūb*. Second Volume. Translated by Mehdī Eftexār. Second Edition. Qom: Ayat Ešrāq Publications. [In Persian]
- Amedī, Alī Ibn Mohammad. (2003). *Qāyat Al- Marām Fī Elm Al- Kalām*. Beyrūt: Dār Al-Kotob Al- Elmīyyah. [In Persian]
- Daqīm Samīh. (1998). *Encyclopedia of Islamic Theology Terms*. First Volume. Beyrūt: Maktabat Lebanon Našerūn. [In Persian]
- Faqīhī, Mohammad Hossein (2007). *Faith and Islam in the Mystical Texts of Persian Literature and theological thoughts*. Tehran Faculty of Literature and Humanities. Volume 58. Issue 2. pp. 145-158. [In Persian]
- Faxr Rāzī, Mohammad Ibn Omar. (undated). *Al- Mohassal*. Jordan: Dār Al- Rāzī. [In Persian]
- Hājī Esmā'īlī, Mohammad Rezā and others. (2013). "The conceptualization of faith and its connection with religious experience in Rūmi's thought in the Masnavī". *Researches on Mystical Literature*. 7 (1). pp. 53-76. [In Persian]
- Hasanī. Hāshem, Ma'rūf. (2000). *Shi'a vs. Mo'tazilites and Aš'arīs*. Translated by Mohammad Sādeq āref. 3th Edition. Mašhad: āstān Qods Razavī Islamic Research Foundation Publications. [In Persian]

- Heydarpūr, Masīh Allāh and Abd Al-Rezā Bāqī. (2012). "The Relationship between Reason and Faith in the Masnavī". *Dorre Darī*. 2 (3), pp. 41-52. [In Persian]
- Hojvīrī Qaznavī, Alī Ibn Osmān. (1996). *Kašf Al-Mahjūb*. Correction by žokovsky. Tehrān: Tahūrī Publications. [In Persian]
- Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Mohammad. (1995). *Al- Masā'el and Al- Rasā'el Al- Marvīyyat An Al- Imām Ahmad Ibn Al- Hanbal Fī Al- Aqīdah*. First Volume. Second Edition. Riyāz: Dār Tayyebah. [In Persian]
- Ibn Xafīf šīrāzī, Mohammad Ibn Xafīf. *The Status and Collection of the Works of šeix Kabīr of šīrāz*. šīrāz: Sīvand. [In Persian]
- Jalālī, Lotf Allāh. (2007). *History and Beliefs of Mātorīdiyyah*. Qom: Center for Studies and Research of Religions and Sects Publications. [In Persian]
- Kasīrī, Mohammad. (1997). *Al- Salafīyyat between Ahl Al-Sonnat and Imāmiyyah*. Beyrūt: Al-Qadīr Center for Islamic Studies. [In Persian]
- Mehrbānī, Amin and Hossein Heydarī (2010). "The Sufī Form of Knowledge and Faith". *Mystical Studies*. (11), pp. 247 – 272. [In Persian]
- Mofīd, Mohammad Ibn Mohammad. (1993). *Series of Writings of šeykh Al-Mofīd*. By the efforts of Ali Mīršarīfī. 4th Volume. Second Edition. Beyrūt: Dār Al-Mofīd. [In Persian]
- Mostamlī Boxārī, Isma'īl Ibn Mohammad Ibn Abd allāh. (1984). *Explanation of Al- Ta'arof Le Mazhab Al- Tasavvof*. 1 – 5th volume period. By the efforts of Mohammad Rowšan. Tehran: Asātīr Publications. [In Persian]
- Mūsā, Jalāl Mohammad. (1982). *Naš'at Al-Aš'ariyyat and Tatavvorohā*. Beyrūt: Dār Al-Kotob Al-Lebanī. [In Persian]
- Sobhānī Tabrīzī, Ja'far. (2008). *Encyclopedia of Islamic Theology*. Qom: Imām Sādeq Institute Publications. [In Persian]
- Tabātabāyī, Mohammad Hossein. (1999). *Translation of Tafsīr Al-Mīzān*. First Volume. Qom: Islamic Publications Office of the Seminary Teachers' Association Publications. [In Persian]

Taftāzānī, Mas'ūd Ibn Omar. (2000). *Explanation of Al- Aqā'ed Al-Nasafīyyah With Al- Aqā'ed Al- Nasafīyyah*. Cairo: Al- Maktabat Al-Azhariyyat Le Al- Torās. [In Persian]

Taftāzānī, Mas'ūd Ibn Omar. (1991). *Explanation of Al- Maqāsed*. 5th Volume. Qom: Al-šarīf Al-Razī Publications. [In Persian]

استناد به این مقاله: مصطفوی، سید حسین، خاتمی، احمد، ابوالقاسمی، سیده مریم. (۱۴۰۴). بررسی ماهیت اسلام و ایمان و ارتباط آنها در برخی از متون منشور عرفانی، *دوفصلنامه عرفان‌پژوهی در ادبیات*، ۴ (۸)، ۳۳۳-۳۶۲.

Doi: doi.org/10.22054/msil.2026.90073.1224



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.