

اندیشه های کلامی شیخ مفید

از

ماتین مکر موت

ترجمه

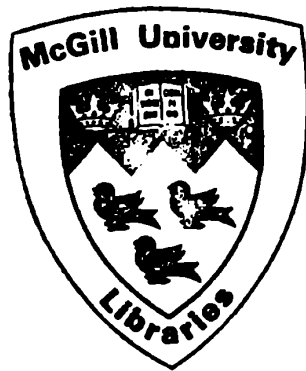
احمد آرام

تهران ۱۳۶۳

McGill University Libraries



3 102 003 932 L



Presented to the  
ISLAMIC STUDIES LIBRARY  
by  
The Embassy of the Islamic Republic  
of Iran, Ottawa



موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل



با همکاری

دانشگاه تهران

Ar-Radd al-Qayy

# اندیشه‌های کلامی شیخ مفید

“Mc Dermott

از

مارتین مکدرموت

ترجمه

احمد آرام

BJD/571

۱۳۶۳

تهران ۱۳۶۳

# سلسله دانش ایرانی

۳۵

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران

با همکاری

دانشگاه تهران

صندوق پستی ، تهران ۱۱۳۳/۳۱

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از کتاب اندیشه های کلامی شیخ مفید  
در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه  
مؤسسه مطالعات اسلامی است

قیمت ۱۸۰۰ ریال

سرکز فروش: کتابخانه طهوری ، مقابل دانشگاه تهران

## سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق

۱ - شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزونسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰)

۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزونسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ)

۴ - مجموعه سخنرانیها و مقالهها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)

۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ

شده ۱۳۵۸)

- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت ( چاپ شده ۱۳۵۲ )
- ۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ ( بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی ) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق ( چاپ شده ۱۳۵۳ )
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر ( چاپ شده ۱۳۵۶ )
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت : قسمت مورعاه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم ( چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶ چاپ دوم تهران ۱۳۶۲ )
- ۱۱ - طرح کلی متافزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو ( آماده چاپ )
- ۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی ( آماده چاپ )
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام : مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق در باره آنها ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی ( چاپ شده ۱۳۵۳ )
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی ( چاپ شده ۱۳۵۲ )
- ۱۵ - جام جهان‌نمای ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمینار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه ( چاپ شده ۱۳۶۲ )
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری ، به اهتمام دکتر

بهر روز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فاناس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹ - الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مولف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصر خسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدھا) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمدتی استرآبادی ، به اهتمام محمدتی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جبر و سلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گردفرامرزی با ترجمه فارسی خلاصه مقدمه از دکتر حکیم الدین قریشی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیرالدین طوسی ، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۵ - نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص ، رکن الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی ، به پیوست مقاله ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۶ - شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ،

- باهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی بوسیله دکتر سید جعفر مجادی (چاپ شده ۱۳۶۰)
- ۲۷ - شامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبیوی (چاپ شده ۱۳۶۰)
- ۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبیوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷)
- ۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبیوی (چاپ شده ۱۳۵۹)
- ۳۰ - معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیخ زین الدین معروف به شهید ثانی ، با مقدمه فارسی و ترجمه چهل حدیث در فضیلت علم ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲)
- ۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو ( متن فارسی بر اساس نسخه ای کهن ) ، باهتمام پروفیسور ویکتور (آماده چاپ)
- ۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو ( ترجمه انگلیسی با مقدمه ) ، از پروفیسور ویکتور (آماده چاپ)
- ۳۳ - شرح قبسات میرداماد ، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به سید احمد علوی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)
- ۳۴ - شوارق الالهام ، عبدالرزاق لاهیجی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ) .
- ۳۵ - اندیشه های کلامی شیخ مفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳)
- ۳۶ - المبدأ و المعاد ، شیخ الرئيس ابوعلی ابن سینا ، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳)
- ۳۷ - شرح غرر الفرائد (چاپ دوم شماره ۱)
- ۳۸ - النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر ، مقداد بن عبدالله السیوری بانضمام مفتاح الباب ، ابو الفتح بن مخدوم الحسینی ، باهتمام مهدی محقق (زیر چاپ)
- ۳۹ - فلسفه علم کلام ، ا . ه . ولفسن ، ترجمه احمد آرام (آماده چاپ)



## سخنی از مترجم

کتابی که به نظر خوانندگان ارجمند می‌رسد رسالهٔ اجتهادی برای اخذ درجهٔ دکتری آقای دکتر مارتین مک‌رموت در دانشگاه شیکاگو بوده که با راهنمایی پرفسور ویلفرد مادلونگ که اکنون استاد دانشگاه اکسفورد است به رشتهٔ تحریر در آمده است. مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبهٔ تهران، به مدیریت استاد محترم آقای دکتر مهدی محقق با آماده ساختن و سائل ترجمه و طبع این اثر مهم دو خدمت بزرگ کرده است: یکی آنکه شخصیت علمی و عظمت و نبوغ شیخ مفید را که از اعظام فقها و متکلمان و محدثان شیعهٔ امامیه و از افتخارات عالم اسلام است به بهترین وجه معرفی کرده و دیگر آنکه نمونه‌ای از یک کار تحقیقی که نشان دهندهٔ بلوغ علمی و اجتهاد یک دانشجو در مرحلهٔ عالی دانشگاهی است ارائه داده است.

امید است که نشر این کتاب سبب شود تا اولیای علمی کشور خاصهٔ مسئولان آموزش عالی در حوزه‌ها و دانشگاهها برنامه‌های علمی را به گونه‌ای منظم سازند که طلاب و دانشجویان ما قادر باشند صدها اثر نفیس اسلامی را که از دانشمندان بزرگ ما در زاویه‌های فراموشی مانده است باروش و اسلوب علمی مورد بررسی و تحقیق قرار دهند و با قرار دادن آن در دسترس همگان پایه‌های جامعهٔ علمی اسلامی ما را بیش از پیش استوار سازند. ان شاء الله تعالی.

در پایان از استاد محترم حجة الاسلام آقای حاج شیخ عبدالله نورانی که این ترجمه را مورد بازبینی قرار دادند و در تصحیح آن مترجم را یاری فرمودند سپاسگزار است.

تهران، ۱۳۶۲/۱۱/۲

احمد آرام

## فهرست فصول و مطالب

۱	مقدمه
۳	المفید
۷	مکتبهای اعتزال
۹	علم کلام
۱۰	زندگی شیخ مفید
۱۶	استادان حدیث شیخ مفید
۱۸	روش کار مفید
۳۰	ذیل اول: دربارهٔ بنو نوبخت
۳۴	ذیل دوم: آثار شیخ مفید
۶۱	کتابهای مشکوک و مجعول

### بخش اول: معتزلیگری

۴۹	فصل اول . خلاصه‌ای از دو نظام
۷۰	نظام شیخ مفید
۷۵	نظام عبدالجبار
۷۹	فصل دوم . تکلیف اخلاق و نقش عقل
۸۰	نخستین تکلیف آدمی

۸۱	تکلیف چگونه دانسته می‌شود
۸۸	شالوده <sup>*</sup> تکلیف
۹۱	خلاصه
۹۲	ذیل: علم ضروری
۹۷	فصل سوم. مصلحت آدمی و لطف الاهی
۹۷	مصلحت آدمی
۱۰۴	لطف الاهی
۱۰۸	لطف مقاومت ناپذیر خدا
۱۱۰	عصمت و آزادی شخص
۱۱۱	نتیجه
۱۱۳	فصل چهارم. نبوت
۱۱۳	پیامبر
۱۱۵	معجزات
۱۱۷	قرآن
۱۲۱	حادث بودن قرآن
۱۲۵	متن قرآن
۱۳۵	مزایای پیغمبر (ص): عصمت
۱۳۸	مزایای دیگر
۱۳۹	خلاصه
۱۴۱	فصل پنجم. امامت
۱۴۱	تعریف
۱۴۳	معصوم بودن از گناه و خطا
۱۵۰	مزایای دیگر

۱۵۳	غلوهای طرد شده
۱۵۶	صفات امام: نظر عبدالجبار
۱۶۰	ضرورت وجود امام
۱۷۱	اعتراض به غیبت
۱۷۶	تعیین امام
۱۷۷	نتیجه
۱۷۹	فصل ششم . صفات خدا
۱۸۱	توصیف و مرجع آن
۱۹۲	صفات ذات و صفات افعال
۱۹۳	خدا به عنوان عالم
۱۹۵	شنرا و بینا
۱۹۸	اراده
۲۰۳	خدا به عنوان متکلم
۲۰۴	سرچشمه صفات
۲۰۵	نتیجه
۲۰۷	فصل هفتم . عدل
۲۰۷	عدل الاهی
۲۱۳	ترك و نیّت
۲۱۶	قدرت اختیار شخص
۲۱۹	اراده و مراد
۲۲۲	استطاعت همچون حالت یا عرض
۲۲۵	آثار غیر مستقیم یا تولّد
۲۳۶	شهوت

۲۳۷	اوامر
۲۳۷	بدل
۲۴۱	طَبِيع و نَحْم
۲۴۱	الْم و عِيَوْض
۲۴۸	عوض دادن به بهایم
۲۴۹	خلاصه
۲۵۱	فصل هشتم . فلسفه طبیعی
۲۵۲	منابع
۲۵۳	جواهر فرد یا اتومها
۲۵۶	مکان
۲۵۹	بقاء ذره‌ها
۲۶۰	معلوم
۲۶۵	اعراض
۲۶۸	زمان
۲۷۲	اجسام
۲۷۴	حرکت (تحرک)
۲۸۰	علت بودن مستقیم خدا
۲۸۲	زمین و عالم
۲۸۵	طَبِيع
۲۸۶	عناصر چهارگانه
۲۸۸	ادراك و احساس
۲۹۴	انسان
۳۰۳	خلاصه
۳۰۴	جدول ۱

۳۰۶	نتایج
۳۰۹	فصل نهم . اسماء و احکام
۳۰۹	خوارج و معتزله
۳۱۰	مُرجئه
۳۱۲	آشاعیره
۳۱۳	شیخ مفید
۳۱۵	احکام
	درجه "کفر" :
۳۲۰	(۱) مُجَبَّرَه
۳۲۱	(۲) مقلدان
۳۲۵	بدعتگذاران (اصحاب البِدْع)
۳۲۶	کسانی که بر ضدّ علی (ع) جنگیدند
۳۲۸	یک اعتراض
۳۳۱	نتیجه
۳۳۳	فصل دهم . وعد و وعید
۳۳۳	وعید
۳۳۶	شفاعت
۳۴۰	گناهان کبیره و صغیره
۳۴۳	اطاعت مستوجب پاداش است
۳۴۸	آمرزش و عفو خدا
۳۴۹	تفضّل یا ثواب
۳۵۱	توبه
۳۵۵	احادیث مربوط به آخرت و رجعت

۳۵۷	عذاب قبر
۳۶۰	رؤیت پیامبر (ص) و فرشتگان در هنگام مرگ
۳۶۲	روز حساب
۳۶۵	خلاصه
۳۶۷	فصل یازدهم . مسائل فقهی و شرعی
۳۶۸	وضع فقهی امامیه
۳۶۹	امر به معروف و نهی از منکر
۳۷۱	تقیّه
۳۷۴	همکاری با فاسقان و ظالمان
۳۷۶	ریشه‌های فقه
۳۷۷	عامّ و خاصّ
۳۸۰	اجماع
۳۸۲	قیاس
۳۹۰	اجتهاد صحیح
۳۹۴	خبر واحد
۳۹۶	احادیث متواتر
۳۹۸	ناسخ و منسوخ
۴۰۲	متشابهات
۴۰۲	شیخ مفید به عنوان ناقد حدیث
۴۱۰	خلاصه

بخش دوم: ابن بابویه

۴۱۷	فصل دوازدهم . به کار بردن عقل
۴۲۷	فصل سیزدهم . توحید

۴۳۳	صفات خدا
۴۳۵	بَداء
۴۴۸	رؤیت خدا و تعبيرات تشبیهی
۴۵۱	فصل چهاردهم . عدل
۴۶۳	خدا و ظلم
۴۶۴	استطاعت
۴۶۶	عدل و لطف
۴۶۷	فصل پانزدهم . وحی
۴۷۰	عصمت پیامبران و امامان
۴۷۵	فصل شانزدهم . انسان
۴۷۵	ایمان و اسلام
۴۷۸	بهشت
۴۷۹	نفوس و ارواح
۴۸۵	خلاصه بخش دوم

## بخش سوم : شریف مرتضی

۴۹۱	فصل هفدهم . شریف مرتضی
۴۹۱	عقل و سمع (وحی)
۴۹۵	صفات خدا



اندیشه‌های کلامی شیخ مفید

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## مقدمه

نیازمندی به فهم بهتر تکامل علم کلام شیعی از مدت‌ها پیش احساس شده بوده است. نویسندگان مدخل بر علم کلام اسلامی به این نکته اشاره کرده‌اند که تحقیق تنظیم شده ایشان محدود به ملاحظاتی در باره علم کلام اهل سنت است و «از صمیم قلب آرزو مند آنند که مطالعات خاصی از دیدگاهی تاریخی تر توسط کسان دیگر در باره کلام اسلامی صورت بگیرد تا از این طریق کلام معزلی که متکلمان شیعه پیوستگی نزدیکی با آن دارند. در روشنی بیشتر قرار گیرد»<sup>۱</sup>. هنوز لازم است تکنکارهای متعددی در باره فرد متکلمان صورت بگیرد. تا پس از آن بتوان تصویر کاملی از خاستگاه و پیوستگی‌ها و تاریخ نخستین از دواج میان دو شریک، یعنی مذهب امامیه و مذهب معتزله. که در آغاز بسیار دور از حد احتمال بایکدیگر مخالف بودند. ترسیم شود.

در آن هنگام که این ملاحظات اظهار می‌شد. تحقیق عباس اقبال به نام خاندان نوبختی<sup>۲</sup> وجود داشت. و پس از آن نیز تجدید چاپ شد. ولی مطالعات بیشتر در کلام

---

۱- ل. گارده و م. فنواتی، مدخل بر علم کلام اسلامی ( « تحقیقات در فلسفه قرون

وسطی» ، شماره ۳۷ : پاریس : ورن ، ۱۹۴۸ ) ، ص ۶-۵ .

L. Gardet and M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* («Études de philosophie médiévale»).

۲- عباس اقبال . خاندان نوبختی ( چاپ دوم : مجموعه زبان و فرهنگ ایران ،

شماره ۳ : : تهران ، طهوری ، ۱۹۶۶ ) . نخستین چاپ آن در ۱۹۳۲ منتشر شد .

امامیه بسیار به‌کندی صورت گرفته است. به تازگی آقای و. مادلونگ در مقاله خود زیر عنوان «علم کلام امامی و معتزلی» از گسترش کلتی چنین بحثی سخن گفته است.<sup>۱</sup>

الشیخ المفید (ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان اخارثی البغدادی - متوفی در ۱۰۲۲/۴۱۳) موضوع مقاله کوچکی است که آقای ر. شتروتمان در دایرة المعارف اسلام نوشته است.<sup>۲</sup> گزارشی از زندگی و آثار او را سید حسن الموسوی الخراسان در مقدمه تهذیب الاحکام<sup>۳</sup> ضوسی آورده است. به تازگی شیخ محمد حسن آل یاسین کاظمینی مقاله‌ای درباره شیخ مفید منتشر کرده و زندگینامه‌ای از او فراهم آورده که امیدوار است آن را به چاپ برساند.<sup>۴</sup> واز همه تازه‌تر، پس از آنکه تألیف کتاب حاضر صورت گرفت. آقای د. سوردل دو مقاله درباره وی انتشار داده است.<sup>۵</sup> بدبختانه نوشته استاد سوردل

۱- و. مادلونگ، «امامیه و کلام معتزلی» در نقیص امامیه (مذاکرات مرکز مطالعات عالی تخصصی در تاریخ ادیان شتراسبورگ: پاریس، انتشارات دانشگاهی فرانسه، ۱۹۷۰، ص ۳۰-۱۲).

W. Madelung, «Imamism and Mu'tazilite Theology» in *Le Shi'ism imamite* (Colloque du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religion de Strasbourg).

۲- ر. شتروتمان، «المفید»، دایرة المعارف اسلام (چاپ اول، لیدن: بریل، ۱۹۱۳-۳۴)، ص ۶۰-۶۲.

R. Strothmann, «Al-Mufid» *Encyclopaedia of Islam*.

۳- ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی: تهذیب الاحکام، چاپ حسن موسوی خراسان (چاپ دوم؛ نجف: النعمان، ۱۹۵۹)، اول، ۳-۴.

۴- محمد حسن آل یاسین، مقاله «محمد بن محمد بن نعمان، الشیخ المفید»، در مجله البلاغ، ۳ (۱۹۷۰)، ۲۴-۵.

۵- د. سوردل، «مذهب امامیه از دیدگاه شیخ مفید»، در مجله تحقیقات اسلامی، ۵ (۱۹۷۲)، ۲۹۶-۲۱۷؛ و مقاله‌ای در تمدن اسلامی، ۱۱: ۹۵۰، ویرایش

دیر به دست من رسید و نتوانستم از آن در کتاب حاضر بهره برداری کنم. ولی، به عقیده من، دیدگاههای ما به اندازه کافی با یکدیگر متفاوت است و دو تحقیق جداگانه را تجویز می کند.

### المفید

ابن تیمیّه در حمله به اعتقادات شیعه درباره اختیار آدمی و عدل الهی، به این نکته اشاره می کند که چنین اعتقادی بعدها برای ایشان پیدا شده است. گفته وی چنین است: «این مطلب دانسته است که ریشه این اعتقاد از معتزلیان است. و اینکه بزرگان رافضیان همچون مفید و موسوی و کراجکی و دیگران آنرا از معتزله گرفته بوده اند. هیچ نشانه ای از آن در مباحثات شیعیان نخستین دیده نمی شود»<sup>۱</sup>.

شیخ مفید استاد سه متکلم دیگر بود که نام آنان را در اینجا می آوریم: الموسوی (شریف مرتضی)، الطوسی، و انکراجکی.

اگر مقصود ابن تیمیّه از این گفته آن بوده باشد که شیخ مفید نخستین امامی بوده که اعتقاداتی از معتزله اقتباس کرده، باید گفت که در آن تسامحی وجود دارد. خبیاط که در حدود ۸۸۲/۲۶۹ کتاب الاقتصاد خود را تألیف کرده، گفته است که رافضیان (یعنی امامیان) عموماً از روش کلام بیزاری می جویند و بر آنند که خدا جسم دارد و حرکت

→  
ر. ریچاردز (آکسفرد: انتشارات دانشگاه آکسفرد، ۱۹۷۳)، ص ۲۰۰-۱۸۷. در  
اولی ترجمه اوائل المقالات مفید آمده است.

D. Sourdel, « L'Imamisme vu par le Cheikh al - Mufid », *REI*,  
*Islamic Civilisation*, ed. R. Richards.

۱- ابن تیمیّه، منهاج السنة (قاہرہ: ہولاق، ۱۳۲۱ هـ. ق.)، اول، ۳۱. نیز  
به ص ۲۰۹ رجوع کنید کہ در آنجا « به شیعیان متأخرتر، همچون مفید و پیروان وی »  
اشاره کرده است.

می‌کند و آرام می‌گیرد و رأی خود را عوض می‌کند و سبب آن است که مردمان گناه‌کنند و کفر ورزند و به اراده او مردمان به کارهای بد می‌پردازند<sup>۱</sup>. وی خیاط «گروه اندکی از آنان را که با معتزله پیوستگی دارند و مؤمن به یگانگی خدا هستند، و رافضیان آنان را طرد می‌کنند»<sup>۲</sup> از این تهمت مبرا می‌داند.

اشعری که در حدود ۹۱۲/۳۰۰ کتاب مقالات خود را تصنیف کرده. از گروهی از رافضیان نام برده است که بر اعتقاد معتزلیان در یگانگی خدا هستند. به گفته وی: «اینان گروه متأخری هستند؛ برادران قدیم‌تر ایشان. چنانکه پیش از این گفتیم. به تشبیه معتقد بودند»<sup>۳</sup>.

بنا بر این ابن تیمیّه: از جهت توصیف نخستین امامیان، درست گفته است؛ ولی چون به بعضی از استثناها در اواخر قرن سوم که تعلیمات مهمی از معتزله به عاریت گرفته بودند اشاره‌ای نکرده. سخن وی ناتمام است. اینان اعضای خاندان نوبختی بودند<sup>۴</sup>. وی از لحاظی دیگر: به این جهت حق با ابن تیمیّه است که شیخ مفید و شاگردان او را مسئول پیدا شدن لحن معتزلی در کلام اسلامی متأخرتر دانسته است؛ چه مسیر حوادث چنان بود که قرنهای چهارم و پنجم بیش از قرن سوم عصر سازندگی اندیشه امامی بوده باشد.

در سال ۹۴۱/۳۲۹ کُلبینی مؤلف الکافی: نخستین مجموعه بزرگ احادیث شیعه

۱- الخياط، كتاب الاقتصاد، چاپ ه. نیبرگ H. Nyberg (قاہرہ: دارالکتب المصریہ، ۱۹۲۵)، ص ۶-۴.

۲- همان منبع، ص ۶. نیز رجوع شود به ص ۱۲۷، که در آن خیاط از «گروهی که به تازگی به معتزله پیوسته‌اند» سخن گفته است.

۳- الأشعری، مقالات الاسلامیین، چاپ ه. ریتزر H. Ritter، (چاپ دوم): «کتابخانه اسلامی»، شماره ۱؛ ویسپادن: شتاينر، ۱۹۶۳)، ص ۳۵.

۴- به ذیل شماره یک نزدیک پایان همین مدخل مراجعه شود.

امامیه که حجیت و اعتبار پیدا کرد. از دنیا رفت. سال بعد. بامرگ چهارمین و آخرین نایب امام غایب که با آن حضرت ارتباط داشت. غیبت کبری شروع شد. و چهار سال پس از آن آل بویه فرمانروایی ۱۱۳ ساله خود را در بغداد آغاز کردند. پایان یافتن رشته‌ای که شیعیان را با امام غایب ایشان ارتباط می‌داد. و گردآوری احادیث شیعه. و به قدرت رسیدن حکومت شیعی در بغداد. همه این فرصت و ضرورت را برای مذهب تشیع فراهم آورد که در مدت یک قرن توسعه عقلی سریع و نیرومند پیدا کند.

بزرگترین دانشمند امامی پس از کلینی. محدث و فقیه معروف ابن بابویه قتی (متوفی در ۳۸۱/۹۲ - ۹۹۱) است که کتاب «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه» او دومین کتاب از چهار کتاب معتبر امامیه است. یکی از شاگردان وی الشیخ المفید. ابو عبدالله محمد ابن محمد بن النعمان الحارثی البغدادی است که لقب ابن المعلم نیز داشت. و نه تنها به عنوان فقیه و محدث شناخته می‌شد. بلکه به متکامی نیز شهرت داشت.

هدف کتاب حاضر تحقیق در شباهت و اختلاف میان کلام مفید و اعتزال است. و در آن می‌کوشیم تا مقامی را که مفید در گسترش علم کلام شیعی امامی دارد معلوم کنیم. قدم اول عبارت خواهد بود از مطالعه کلام او همراه و در مقایسه با کلام قاضی عبدالجبار معتزلی بصری. عبدالجبار را نه بدان جهت انتخاب کرده‌ایم که تقریباً معاصر درست شیخ مفید بوده. بلکه از آن جهت نیز که وی تنها معتزلی است که بیشتر نوشته‌های کلامی او موجود است. به زودی این مطلب بر ما آشکار خواهد شد که علم کلام شیخ مفید به مکتب اعتزال بغداد بیشتر نزدیک است تا به مکتب متأخر بصری عبدالجبار. در سراسر این مقایسه کوشش ما بر آن است که آموزه (دکترین) بغداد را متمایز سازیم و نشان دهیم که شیخ مفید چه اندازه به آن نزدیک بوده است.

سپس. برای آنکه مقام مفید را در داخل کلام اسلامی معلوم کنیم. وی را با معلم و سلفش در رهبری امامیه. یعنی ابن بابویه قتی. و سپس با شاگرد و جانشین خودش شریف مرتضی مقایسه خواهیم کرد که او نیز نزد عبدالجبار درس خوانده بود. بنابراین

کتاب حاضر دارای سه بخش با طولهای متفاوت خواهد بود: نخست مقایسه علم کلام مفید با اعتزال، پس از آن مقایسه با ابن بابویه. و بالاخره مقایسه کوتاهی با سید مرتضی.

نخستین مقایسه نشان خواهد داد که در دو مسئله توحید و عدل، اندیشه مفید با معتزلیان موافق است، و وی در جزئیات از مکتب بغداد پیش از مکتب بصره تبعیت می‌کند. اختلاف عمده مفید با معتزلیان در مسئله امامت و در وضع شخص مرتکب گناه کبیره در این جهان (در مقابل «وضع متوسط» یا «منزله بین المنزلتین» معتزلیان) و در جهان دیگر (در مقابل «وعد و وعید» معتزله) است.

مقایسه شیخ مفید با ابن بابویه نشان خواهد داد که اختلاف وی با استاد محدثش در دفاع از به کار بردن عقل در بحثهای دینی است که خود فرایند خداشناختی علم کلام است. و نیز این امر آشکار خواهد شد که حدیث‌نگری شیعه که شیخ مفید حرکت خود را از آن آغاز کرده. بیش از حدیث‌نگری اهل تسنن به نظریات معتزلیان نزدیک است. مقایسه در بخش سوم با سید مرتضی نشان خواهد داد که سید مرتضی گام فراختری از گام مفید به جانب اعتزال برداشته بود. از آن جهت که وی نظام بحث خود را نه همچون مفید با آموزه تکلیف آدمی برای شناختن خدا، بلکه همچون معتزله بصره با مکلف بودن آدمی برای شناختن خدا از طریق به کار بردن عقل و استدلال آغاز کرده بود. مشاهده خواهیم کرد که مرتضی در هر نکته از بصریان پیروی می‌کرده است. در صورتی که مفید پیرو مکتب بغداد بوده. ولی مرتضی در مسائل مربوط به امامت و وضع مرتکب گناه کبیره در این جهان و جهان دیگر، در کنار شیخ مفید در برابر معتزلیان ایستادگی می‌نمود. بدین ترتیب شیخ مفید میان حدیث‌نگری ابن بابویه و اعتزال بصری عقابگیرانه تر سید مرتضی قرار می‌گیرد.

## مکتبهای اعتزال

دو اصطلاح مکتب معتزلی بغداد و مکتب معتزلی بصره نماینده خاستگاه این دو مکتب است. و نماینده محلی نیست که متکلمان این یا آن مکتب به روزگار شیخ مفید در آن میزیسته‌اند. بشر بن مُعْتَمِر (متوفی<sup>۱</sup> در ۸۲۵/۲۱۰) یک مکتب اعتزال در بغداد تأسیس کرد که هواخواه علویان بود<sup>۲</sup>. با آنکه این مکتب در ایام خلافت هارون به همین دلیل هواخواهی از علویان در معرض آزار قرار می‌گرفت. در روزگار خلافت مأمون عباسی طرفدار علویان و جانشینان بلافصل او مورد حمایت بود. در ایام خلافت متوکل (۲۴۷ - ۸۶۱/۲۳۲ - ۸۴۷) از این حمایت محروم ماند. و در مرحله اخیر این مذهب. متکلمان نامداری همچون خیاط (متوفی<sup>۱</sup> در ۹۰۲/۲۹۰) و جانشینش. ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی (متوفی<sup>۱</sup> در ۹۳۱/۳۱۹) ریاست آن را داشتند.

مکتب بصره در این زمان متأخر، با تعلیمات ابوعلی جبائی (متوفی<sup>۱</sup> در ۹۱۶/۳۰۳) و مخصوصاً پسرش ابوهاشم (متوفی<sup>۱</sup> در ۹۳۳/۳۲۱) رنگت و شکل معین پیدا کرده بود. مکتب ابوهاشم که به ششمیه خوانده می‌شد. صورت غالب اعتزال متأخرتر شد. یکی از شاگردان ابوهاشم. ابو عبدالله بصری (متوفی<sup>۱</sup> در ۷۸/۳۶۷ - ۹۷۷) بود که ریاست مکتب بصری را در بغداد داشت.

تعلیمات بصری توسط ابو عمر سعید بن محمد باهلی (متوفی<sup>۱</sup> در ۹۱۲-۱۳/۳۰۰) یکی از شاگردان ابوعلی جبائی. به بغداد رسید که سبب غلبه تعلیم بصری بر تعلیم قدیم بغدادی شد<sup>۳</sup>. معتزلیان بصری دیگر، و از جمله ایشان خود ابوهاشم. پس از آن به بغداد رفتند.

۱- ابن المرتضی: طبقات المعتزلة، ویرایش س. دیوالد - ویلتسر («کتابخانه اسلامی»

شماره ۲۱: ویسبادن: شتاينر، ۱۹۶۱) ص ۵۲.

S. Diwald - Wilzer («Bibliotheca islamica»).

۲- این مطلب را ه. بوسه، خلفا و شاهان بزرگ: آل بویه در عراق («ستون و



در آن زمان که ابوهاشم در بصره بود. شکافی در میان معتزلیان پیدا شد. و این بدان سبب بود که ابوبکر احمد بن علی الاخشید مکتب خود را تأسیس کرد<sup>۱</sup>. که در آن محتملاً از تعلیمات ابوعلی بیش از آن باقی ماند که در مکتب بهشمیه باقی مانده بود. اخشید بعدها به بغداد رفت و چنان شد که در قرن سوم سه گروه از معتزله در بغداد وجود داشتند: مکتب قدیم بغداد. اخشیدیه. و بهشمیه یا مکتب بصری<sup>۲</sup>.

نقادی مهر نسبت به معتزله. مصلطی (متوفی<sup>۱</sup> در ۸۸/۳۷۷ - ۹۸۷)؛ مدعی آن بود که معتزلیان بصری و بغدادی یکدیگر را به بی‌ایمانی متهم می‌کنند. و میان ایشان بیش از هزار مورد اختلاف وجود دارد<sup>۳</sup>. از این سه مکتب موجود در بغداد. بهشمیه یا مکتب بصری در این دوران متأخرتر برجستگی بیشتر داشت. مشهورترین شاگرد ابوعبدالله بصری. عبدالحبیب بن احمد بن عبدالحبیب همدانی اسدآبادی (متولد حدود ۹۳۶/۳۲۵. متوفی<sup>۱</sup> در ۱۰۲۵/۴۱۵) بود. وی که از پیروان مذهب شافعی بود، نخست با کلام اشاعیره کار خود را آغاز کرد؛ ولی پس از آن به معتزلیان پیوست و نزد دو تن از شاگردان ابوهاشم به تحصیل پرداخت: ابواسحاق بن عیاش در بصره. و سبئ

→

تحقیقات بیروتی. شماره ۶: ویسبادن: شتاینر، ۱۹۶۹)، ص ۴۱۰ و حاشیه ه به استناد ابن المرتضی: ص ۹۱ و بعد، آورده است.

H. Busse, *Chalif und Grosskonig: die Buyiden in Iraq* («Beiruter Texte und Studien»).

۱- همان منبع. ص ۱۰۰؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد (قاهره: الخانجی، ۱۹۳۱)، چهارم. ۳۰۹. نیز رجوع کنید به واده (J.-C. Vadet): مقاله «ابن الاخشید» در دایرة المعارف اسلام (چاپ دوم؛ لیدن: بریل، ۱۹۶۰): سوم: ۸۰۷.

۲- رجوع کنید به بوسه. ص ۴۱ - ۴۲۹.

۳- المصلطی، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، چاپ م. الکوثری (قاهره: النشأة الاسلامیة، ۱۹۴۹). ص ۴۴.

ابو عبدالله بصری در بغداد. عبدالجبار تا سال ۳۶۷-۹۷۸ در بغداد ماند. و در این سال صاحب بن عبّاد وزیر آل بویه که خود معتزلی بود او را به دربار ری فراخواند.

کتاب کلامی عمده عبدالجبار کتاب المغنی است که چهارده جزء از بیست جزء آن یافته و چاپ شده است.<sup>۱</sup> نظر کلی کلامی وی در کتاب شرح الاصول الخمسة مدوّن شده شاگردش السید مانکدیم احمد بن احمد بن الحسین بن ابی هاشم الحسینی آمده است. محتویات این اثر را می توان به عنوان آموزه عبدالجبار پذیرفت. جز در بخشی از فصل مربوط به امامت که مانکدیم از جهت زیدی بودن برضدّ تعلیم استاد خود استدلال کرده است.<sup>۲</sup> کتاب دیگر وی: المحيط بالتکلیف. تدوین شاگرد دیگر عبدالجبار. ابو محمد الحسن بن احمد بن متّویه<sup>۳</sup>؛ نیز تعلیمات استاد را. گاه همراه با شرح خود متّویه به دست می دهد.

## علم کلام

شیخ مفید فقیه و محدث و متکلم بود. علم کلام هنوز در روزگار مفید در میان امامیه مورد بحث بود. برخلاف ابن بابویه. که وظیفه شخص کارشناس در علم کلام را «رد کردن مخالفان از طریق کلام خدا و حدیث پیامبر یا امامان. یا از طریق معانی گفته های ایشان»<sup>۴</sup> می دانست که یک فعالیت متعارف و سنتی بود. شیخ مفید از نقش کسانی

۱- عبدالجبار، المغنی (قاهره: المؤسسة العامة المصرية للتألیف والانباء و النشر،

۱۹۶۱-۶۵).

۲- عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة. چاپ عبدالکریم عثمان (قاهره: وهبه، ۱۹۶۵)

ص ۶۸-۷۶۱.

۳- عبدالجبار. المحيط بالتکلیف، چاپ عمر السید عزمی (قاهره: المصرية، ۱۹۶۵).

۴- ابن بابویه، «رسالة الاعتقادات»، در العلامة الحلی، الباب الحادی عشر (تهران

مرکز نشر کتاب: ۱۳۷۰ هـ ق)، ص ۷۴. نیز رجوع کنید به پس از این، آغاز فصل

دوازدهم کتاب حاضر.

دفاع می‌کرد که «عقل (النظر) را به کار می‌بردند و برای حق به جدال برمی‌خاستند، و از طریق استدلال و برهان به طرد باطل می‌پرداختند»<sup>۱</sup>. اندیشه شیخ مفید درباره وظیفه متکلم نیز چنین بود. بعدها خواهیم دید که عبدالجبار و مرتضی در نقشی که برای عقل و استدلال قائل بودند، از این دورتر رفتند. و بر آن بودند که تنها عقل است که می‌تواند حقایق اساسی دین و آغاز تعهد و الزام اخلاقی را تثبیت کند. ولی پرداختن عملی مفید به کلام بدان صورت که وی آن را دریافت می‌کرد، آشکارا او را در آن سوی حدود استقرار یافته توسط علمای حدیث قرار داد.

### زندگی شیخ مفید

خطیب در تاریخ بغداد خود چنین آورده است:

«محمد بن محمد بن النعمان، ابو عبدالله، معروف به ابن العلم [کذا. به جای ابن المعلم]، شیخ رافضیان و متبحر در تعلیمات آنان بود. چندین کتاب در خطاها

۱- المفید، کتاب شرح عقائد الصدوق، او تصحیح الاعتقادات، چاپ عباس‌قلی، ص. .  
 وجدی، با مقدمه و حواشی به قلم هیبة الدین الشهرستانی (چاپ دوم؛ تبریز: چرندابی،  
 ۱۳۷۱ هـ ق)، ص ۲۷-۲۶.

تعریف رسمی علم کلام را بدان صورت که ابن خلدون در مقدمه خود، چاپ عبدالواحد وافی (چاپ دوم؛ قاهره: لجنة البیان العربی، ۱۹۶۴) آورده است در اینجا می‌آوریم: «علم کلام علمی است که در آن با براهین عقلی از اصول دین و ایمان دفاع می‌شود و اهل بدعت را که در معتقدات خود از اصول صدر اسلام و اهل سنت انحراف جستند، از همین راه رد و سباب می‌کند. هسته این اعتقادات یگانگی خدا است». ملاک راست اعتقادی در نزد شیخ مفید با ابن خلدون تفاوت دارد، ولی از این گذشته، تعاریف ایشان با یکدیگر موافق است.

برای بحث درباره کلام به عنوان مناظره و احتجاج دفاعی و مقایسه دست‌رده‌ای میان آن با مباحث الهی‌سیحی (تئولوژی) رجوع کنید به گارده و قنواتی، منبع یاد شده، و بالخاصه ص ۱۵-۳۰۹.

و در دفاع از اصول عقاید آنان نوشت. و به مناظره‌هایی بر ضد نسا‌های نخستین اسلام، اصحاب و تابعین. و نیز بر ضد فقیهانی که اجتهاد را به کار می‌بردند پرداخت. وی یکی از ائمه ضلال بود. پیش از آنکه خدا مسلمانان را از او خلاص کند، گروهی از مردمان را خراب کرد. وی در ۲ رمضان ۴۱۳ از دنیا رفت»<sup>۱</sup>.

نظر یکی از اصحاب حدیث سنتی چنین بود. معاصر سال خورده تر مفید: ابن الندیم با نظر مهر بیشتری همین کارایی وی را در استدلال بیان کرده است. در فصل مربوط به متکلمان شیعه چنین نوشته است:

«ابن المعلم، ابو عبدالله، در زمان ما رهبری متکلمان شیعه با او است. وی در ترکیب کلام بنا بر اعتقاد همکاران خود برجسته است و عقل نکته‌سنج و قدرت نفوذ فراوان دارد. من با او ملاقات کرده و او را بسیار روشن دیده‌ام»<sup>۲</sup>.

الفهرست ابن‌الندیم در ۸۸/۳۷۷-۹۸۷ انتشار یافت؛ و شیخ مفید در این زمان چهل سال داشت.

یک داورری ترکیبی از دیدگاه‌های شیعه و سنتی توسط ذ‌ه‌بی صورت گرفته که چنین گفته است:

«شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان بغدادی ک‌رخی؛ وی به عنوان ابن المعلم نیز شناخته می‌شد. و دانشمند شیعه و امام رافضیان و مؤلف چندین کتاب بود. ابن ابی طیّ در تأدیخ الامامیه چنین نوشته است: وی شیخ برجسته، فرقه و فقیه و جدلی بود. در زمان سلطنت آل بویه با برجستگی فراوان بر ضد طرفداران همه عقاید به مجادله و مناظره برمی‌خاست. وی گفته

۱- الخطیب البغدادی، سوم: ۲۴۱.

۲- ابن‌الندیم، کتاب الفهرست، چاپ فلاوگل (بیروت: چاپ افست خیاط، ۱۹۶۴،

ص ۱۷۸). نیز رجوع کنید به ص ۱۹۷.

است: او صدقه فراوان می‌داد، و فروتنی شگفت‌انگیز داشت. و بسیار نماز می‌خواند و روزه می‌گرفت و لباسهای خشن می‌پوشید. دیگری گفته‌است: عضدالدوله غالباً به دیدار شیخ مفید می‌رفت. هفتاد و شش سال عمر کرد و بیش از ۲۰۰ اثر از خود برجای گذاشت. مردمان در جنازه او حضور یافتند و گفته‌اند که ۸۰،۰۰۰ نفر از رافضیان و شیعیان و خوارج در تشییع او شرکت جستند. و خدا مردمان را از او خلاص کرد. مرگ وی در رمضان اتفاق افتاد. رحمت خدای بر او باد!»<sup>۱</sup>

این سه نمونه برای آن کافی است که تاحدی اهمیت مفید را به عنوان عالم شیعه برجسته زمان خود ثابت کند. آنچه پس از این می‌آید حوادث ایام زندگی او است.

وی در یازدهم ذوالقعدة سال ۲۹۴۸/۳۳۶ یا ۲۹۵۰/۳۳۸ در عکبرآ، شهری بر کرانه شرقی دجله در نیمه راه میان بغداد و موصل به دنیا آمد. بسیار زود همراه پدرش به بغداد رفت و به تحصیل پرداخت. این اطلاعات از مجموعه ورام بن امیر فتواریس، نویسنده امامی قرن ششم گرفته شده است.<sup>۲</sup> همین منبع می‌گوید که مفید را برای تحصیل علم نخست نزد ابو عبدالله بصری و سپس نزد شخصی به نام ابویاسر فرستادند که در محله باب خراسان زندگی می‌کرد. ابویاسر که نمی‌توانست به پرسشهای شاگردش پاسخ دهد،

۱- الذهبی، کتاب العبر فی خبر من غیر، چاپ صلاح الدین المنجد («التراث العربی» شماره ۱۰؛ کویت: مطبعة حكومة الكويت، ۱۹۶۰-۶۶)، سوم، ۱۰۵-۱۱۴.

۲- النجاشی، کتاب الرجال (تهران: مصطفوی، بی‌تاریخ)، ص ۳۱۵.

۳- محمد بن الحسن الطوسی، الفهرست، چاپ محمد صادق آل بهر العلوم (چاپ دوم؛ نجف: الحیدریه، ۱۹۶۱)، ص ۱۸۶.

۴- به نقل نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین (تهران، اسلامیه، ۱۳۷۵ هـ ق)، اول، ۶۳؛ و بعد. در خصوص ورام رجوع کنید به کارل بروکلمان، تاریخ ادبیات عرب (چاپ سوم، لیدن: بریل، ۱۹۴۳)، ذیل اول، ص ۷۰۹.

اورا همراه باراهنایی نزد علی بن عیسی الرّمّانی، مفسر معروف قرآن و شاگرد ابن اِخْشید روانه کرد<sup>۱</sup>.

در اینجا شیخ مفید روزی شنید که یک مرد بصری از رّمّانی نظر وی را دربارهٔ دو حدیث، یکی مربوط به غدیر ختم که در آن به علی (ع) وعدهٔ جانشینی پیغمبر داده شده بود، و دیگری مربوط به غاری که ابوبکر در آن با پیغمبر (ص) درنگ کرده بود پرسش کرد. رّمّانی در پاسخ گفت: «حدیث غار درایت است و حدیث غدیر روایت. روایت به اندازهٔ درایت الزام آور نیست». هنگامی که آن مرد بصری بیرون رفت، مفید از رّمّانی دربارهٔ وضع و سرنوشت مردی که امام عادل را بکشد سؤال کرد. رّمّانی در پاسخ گفت که قاتل مرتکب گناه کبیره شده است. و آن گاه مفید پرسید که: آیا علی (ع) امام برحق بوده است؟ و رّمّانی به او جواب مثبت داد. سپس مفید پرسید: «در بارهٔ جنگ جَمَل و طَلْحَه و زُبَیر چه می گوید؟» و رّمّانی گفت که آنان توبه کردند. و چون چنین شد، مفید گفت: «مسئلهٔ جَمَل درایت است و مسئلهٔ توبه کردن روایت». رّمّانی پس از آن وی را نزد ابو عبدالله پس فرستاد و یادداشتی همراه وی کرد که در آن به وی لقب «مفید» داده بود.<sup>۲</sup>

ولی دلیلی برای شک کردن دربارهٔ این داستان وجود دارد، چه شوشتری بنقل از کتاب مصابیح القلوب و وقوع این حادثه و گفتگو را میان ابن المعلم و قاضی عبدالجبار در محفل درس او دانسته که پس از آن قاضی دست ابن المعلم را گرفت و او را به صدر مجلس برد و در آنجا نشانده و گفت که وی حقاً مفید است.<sup>۳</sup>

۱- دربارهٔ رمّانی رجوع کنید به همان منبع، ذیل اول، ص ۱۷۵، و ابن المرتضی،

ص ۱۱۰.

۲- شوشتری، اول، ۴۶۴؛ همین مطلب در محمد باقر خوانساری، کتاب «وضات

الجنات آمده است (چاپ دوم؛ تهران: چاپ سنگی، ۱۳۶۷ هـ. ق)، ص ۵۳۸.

۳- شوشتری، اول، ۴۶۴-۵.

شرح ملاقاتی میان مفید و رماتی در الفصول المختارة<sup>۱</sup> آمده است. در آن بحث و استدلال مفصلی دربارهٔ فدک و حقانیت ابوبکر نقل شده. ولی این مطلب دیده نمی شود که مفید شاگرد بوده یا به او لقبی داده شده است. ابن التّدیم که در حدود کتاب خود را نوشته، از عنوان «مفید» ذکری نکرده است.

ابن شهر آشوب گزارش دیگری دربارهٔ منشأ عنوان مفید آورده است. به گفتهٔ وی این لقب از جانب امام غایب به شیخ عطا شده بود<sup>۲</sup>. طبرسی دو یا سه نامه ای را که معروف است که امام غایب در میان سالهای ۴۱۰ تا ۴۱۳ به شیخ نوشته بوده. در کتاب خود نقل کرده است. عنوان نخستین نامه چنین است: «به برادر حقیقی و دوست راه یافته به راه راست الشیخ المفید ابو عبد الله»...<sup>۳</sup> گذشته از کیفیت انتساب این نامه ها، باید گفت که کاملاً امکان دارد که آن نامه ها در زمان حیات مفید نوشته شده باشد. و این مطلب منشأ این عنوان را معلوم می کند. و نشان می دهد که مقصود از کلمه مفید «سودمند» بودن برای امام غایب و نیز «آموزنده و فایده رسان» بودن برای شاگردانش بوده است. معدّیان کلام شیخ مفید چه کسان بوده اند؟ نجاشی در این خصوص چنین آورده است: «ظاهر غلام ابی الحبیبش [که بدون شک باید ابی الجیش خوانده شود]. وی متکلم بود و شیخ ابو عبد الله - رحمه الله علیه - تحصیل (قراءة) خود را نزد او آغاز کرد. وی کتابهایی نوشته بود که شیخ - رضی الله عنه - معمولاً از آنها سخن می گفت»<sup>۴</sup>.

- ۱- شیخ مفید، الفصول المختارة من العیون و المحاسن (چاپ دوم، نجف: الحیدریه، ۱۹۶۲)، ص ۷۴ - ۲۶۹.
- ۲- محمد بن علی بن شهر آشوب، معالم العلماء، چاپ محمد صادق آل بحر العلوم (نجف: الحیدریه، ۱۹۶۱)، ص ۱۱۳.
- ۳- الطبرسی، الاحتجاج، چاپ محمد باقر الخیرسان (نجف: النعمان، ۱۹۶۶)، ص ۳۲۲، دوم.
- ۴- النجاشی، ص ۱۰۵. به ظاهر غلام ابی الجیش به اختصار در الفهرست طوسی، ص ۱۱۲، نیز اشاره شده است.

متملاً این شخص همان ابویاسر است که پیش از این به عنوان یکی از استادان مفید از او نام بردیم<sup>۱</sup>.

غلام ابی الجیش ظاهراً یکی از شاگردان ابوالجیش بوده که شیخ طوسی درباره وی چنین نوشته است :

«مظفر بن محمد الخراسانی ، ملقب به ابوالجیش ، یکی از متکلمان است . وی کتابهایی درباره امامت نوشته و از حدیث آگاه بود . یکی از شاگردان (غلامان) ابوسهل نوبختی بود . در میان کتابهای وی کتابی درباره اغلاط است که آن را فعلت فلا تلم نام نهاده است ؛ دیگر از کتابهای او است : کتاب نقض کتاب العثمانیه للمحافظ ، کتاب الاعراض ، النکت فی الامامة ، و کتابهای دیگر . شیخ مفید ما - رحمه الله علیه - نزد وی درس خواند و از او استماع حدیث کرد»<sup>۲</sup>.

و بدین ترتیب مفید با ابوسهل نوبختی ارتباط پیدا می کند .

معلم دیگر مفید که او نیز از شاگردان ابوسهل بود ، ابوالحسین علی بن عبدالله بن و صیف . ملقب به الناشیء الاصفهری . طوسی درباره وی چنین گفته است :

«علی بن و صیف ابوالحسین الناشیء : وی متکلم و شاعر و قاری قرآن بود . کتابهایی نوشته است . در فقه از مذهب ظاهری پیروی می کرد . شیخ مفید -

۱- زنجانی ، بدون ذکر سند این نظر را ابراز داشته است . رجوع کنید به مفید ، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات ، چاپ عباسقلی . ص . وجدی ، با مقدمه و حواشی فضل الله زنجانی (چاپ دوم ؛ تبریز ؛ چرندابی ، ۱۳۷۱ هـ ق) . مقدمه ، ص ل ط . خراسان نیز در طوسی ، تهذیب ، اول ، ۱۲ ، چنین تشخیص داده است ، هر چند در ص ۷ کنیه او را ابوبکر آورده است .

۲- طوسی ، الفهرست ، ص ۱۹۸ . نجاشی ، ص ۳۱-۳۲ ، نیز چنین گفته و قاریخ مرثک او را سال ۳۶۷/۷۸-۹۷۷ نوشته است .



رحمة الله عليه - در باره<sup>۱</sup> او به ما سخن گفته است<sup>۱</sup>.

بنابر این معلوم می‌شود که شیخ مفید سه استاد داشته‌است که دو تن از آنان بلاواسطه باخط امامی - معتزلی نوبختیان پیوستگی داشتند .

### استادان حدیث شیخ مفید

ابن شهر آشوب<sup>۲</sup> گفته است که مفید نزد ابوالقاسم علی بن محمد الرفاع (که از وی هیچ نمی‌دانیم) و ابوجعفر بن قولویه نیز درس خوانده است.

مرکز حدیث‌نگری امامی در قرن سوم از کوفه به قم و خراسان انتقال پیدا کرده بود . مکتب حدیث قم سخت برضد نوبختیان و تمایل ایشان به پذیرفتن دیدها و روشهای معتزلیان عکس العمل نشان می‌داد<sup>۳</sup> . و لااقل دو شیخ از این مکتب به بغداد رفتند و در ایام تحصیل مفید در آن شهر تدریس می‌کردند . نجاشی گفته است که مفید از شاگردان ابوالقاسم جعفر بن موسی بن قولویه قتی بغدادی (متوفی در ۹/۳۶۸ - ۹۷۸)<sup>۴</sup> بوده ، و این شخص باید پسر ابوجعفر بن قولویه باشد که ابن شهر آشوب به نام او اشاره کرده‌است . محدث برجسته‌تر ، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قتی ، معروف به شیخ صدوق بود . وی محتملاً به سال ۲۴/۳۱۱ - ۹۲۳ در خاندان برجسته‌ای

۱- الطوسی ، الفهرست ، ص ۱۶-۱۱۰ . ابن خلکان در وفيات الاعیان ، ترجمه دوسلان ، دوم ، ۲۰۷ ، گفته است که وی علم کلام را از ابوسهل آسخت . نیز رجوع کنید به اقبال ، ص ۱۰۰ .

*Ibn Khallikān's Biographical Dictionary*, trans. M. G. de Slane («Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland», No. 57; Paris, 1842-71).

۲- ابن شهر آشوب ، ص ۱۱۳ .

۳- مادلونگک . در «امامیه و کلام معتزلی» ، ص ۱۷ ، به این نکته اشاره کرده‌است .

۴- نجاشی ، ص ۹۰ . برای اطلاع بیشتر درباره این قولویه رجوع کنید به خواناسه‌ای

از دانشمندان امامی به دنیا آمد . ابن بابویه در ۳۵۲/۶۳-۹۶۲ به بغداد رفت . در ۳۵۴/۶۵-۹۶۴ در کوفه بود<sup>۱</sup> . در ۳۵۵/۶۶-۹۶۵ بار دیگر به بغداد رفت که با وجود جوانی وی . شیوخ بزرگ و محدثان درسهای او را استماع می کردند<sup>۲</sup> . یکی از شاگردان وی مفید بود<sup>۳</sup> . در ۳۶۷/۹۷۸ و ۳۶۸/۹۷۹ به نیشابور و طوس رفت<sup>۴</sup> . از آنجا عازم بلخ شد و کتاب من لایحضره الفقیه را در همین شهر نوشت و در ۳۷۲/۹۸۳ آن را بر شیوخ این سرزمین خواند . پس از آن رکن الدوله دیلمی او را به دربار خود در ری دعوت کرد . تا در مباحثات و مناظرات شرکت کند<sup>۵</sup> . چون در درباری با حملات متکلمان معتزلی روبه رو شد ، کتاب التوحید را تصنیف کرد . به گفته خود وی ، هدفش از نوشتن این کتاب آن بوده است که از امامیه در برابر تهمتهای ناروایی که در اعتقاد به تشبیه و جبری مذهب بودن به آنان می زدند دفاع کند<sup>۶</sup> . ولی سرانجام درس حدیث وی

۱- ابن بابویه ، المقنعة والهدایة ، چاپ محمد واعظ زاده خراسانی (تهران: اسلامیه ، ۱۳۷۷ هـ ق) . مقدمه ، ص ۲۴ . این اطلاع را و براینده کتاب از اسنادهای کتاب عیون اخبار الرضا نوشته ابن بابویه ، فصل ششم ، گرفته است .

۲- نجاشی ، ص ۲۰۳ .

۳- طوسی ، فهرست ، ص ۱۸۶ ؛ و جاهای متعدد دیگر در آثار مفید .

۴- ابن بابویه ، المقنعة ، مقدمه . ص ۲۴ . این اطلاع از امامی وی به دست

می آید .

۵- ابن بابویه ، المقنعة ، مقدمه ، ص ۲۵ . گزارش این مناظرات در شوشتری .

اول ، ۶۳-۵۶ ؛ و در خوانساری ، ص ۲۴-۵۳ آمده است .

۶- ابن بابویه ، کتاب التوحید ، چاپ هاشم الحسینی (تهران : مکتبه انصاری) .

۱۳۸۷ هـ ق) ، ص ۱۶ . از لحاظ تغییراتی که کتاب التوحید درباره آسوزة خاص ابن بابویه

نشان می دهد . به اواخر فصل چهاردهم کتاب حاضر مراجعه کنید .

توسط وزیر معزلی آن بویه، صاحب بن عبّاد، تعطیل شد<sup>۱</sup>. وی به سال ۳۸۱/۲-۹۹۱ وفات کرد.

### روش کار مفید

شیخ مفید در خانه یا در مسجدش واقع در گذرگاه دَرَب الرِّیاح، مجلس بحثی فراهم آورده بود که در آن به روی همه اهل دانش باز بود<sup>۲</sup>. در اوقات مختلف در مجالس بحث ائمه دیگر شرکت می‌جست، مثلاً الشّریف عبدالله محمد بن محمد بن طاهر موسوی که پدرش تا ایّام مرگش در ۳۴۶/۵۸-۹۵۷ نقیب علویان بود<sup>۳</sup>. امیر عضدالدوله را رسم آن بود که در مجالس بحث مفید شرکت می‌جست<sup>۴</sup>. نشانه‌ای از حیثیت مفید به عنوان معلّمی آن است که او را برای ترتیب دو پسر نقیب ابواحمد الحسین بن موسی الموسوی، یعنی رضی و مرتضی برگزیدند<sup>۵</sup>. پس از مرگ ابواحمد در ۳۹۶، پسرش سید رضی

۱- این گفته ابوحیان توحیدی در کتابش الخلاق الوزیرین، چاپ م. ب. تاویت الطنجی (دشق: المجمع العلمی العربی، ۱۹۶۵) ص ۱۶۷ است.

۲- ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك والامم (حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۵۸ هـ ق)، هشتم، ۱۱.

۳- شیخ مفید، الفصول، ص ۱۱۰، ۱۱۱ ل. ماسینیون «قاضیان و نقیبان بغدادی» در آثاد کوچک: ویرایش ی. سبارک (بیروت: دارالمعارف، ۱۹۶۳)، اول، ۲۶۳.

L. Massigman «Cadiis et naqıhs baghdadiens». *Opera Minora*.

۴- ذهبی، عبر، سود، ۱۱۴.

۵- ماسینیون، «قاضیان و نقیبان»، ص ۶۹-۲۶۳، مدت چهل سال او را به صورت متناوب در منصب نقابت نشان داده است. که گاه او را از این سمت برکناری کردند و بار دیگر می‌گماشتند و روی هم رفته شش بار این سمت را داشت. ابن کثیر در البداية والنهاية (قاهره: السعادة، ۱۹۲۹)، یازدهم، ۳۳۳ گفته است که بهاءالدوله وی را در ۳۹۴ به نظارت عالی بر دیوان مظالم و امارت حاج و نقابت علویان و قاضی القضاتی

(متولد در ۳۵۹/۹۷۰) که از ۳۸۱ منصب نیابت پدرش را یافت . نقیب بغداد شد و تازمان مرگش در ۴۰۶/۱۰۱۵ همین سمت را داشت . پس از آن این منصب به برادرش سید مرتضی (متولد در ۳۵۵/۹۶۷) رسید که او نیز به نوبه خود تا سال مرگش در ۴۳۶/۱۰۴۴ نقیب علویان بغداد بود<sup>۱</sup>.

درباره هوشمندی و زیرکی شیخ مفید در محاجّه با رهبران فرقه‌های مخالف . ابن‌الباقی تلافی سنتی و عبدالجبار معتزلی ، داستانه‌ها نقل شده است .

در حکایتی از منابع امامی آمده است که یک بار ابن‌باقی تلافی در استدلال مغلوب مفید شد . و برای آنکه مفید را از بهره‌برداری از پیروزی خود منصرف کند . به چاپلوسی کردن نسبت به او پرداخت . در ستایش وسعت معلومات مفید به او چنین گفت : «آیا شما در هر دیگری ملعقه‌ای دارید» . و مفید در جواب او گفت : «آری» . و به دنبال آن چنین افزود که «و چه خوب مثالی از شغل پدرت آوردی!»<sup>۲</sup> و این اشاره‌ای است به نام او که از باقلا مشتق شده بود . ولی : اینکه کدام یک از طرفین مناظره آخرین خنده را داشته باشد . بسته است به اینکه کدام یک از آن دو این داستان را نقل کند .

منصوب کرد ، ولی خایفه مانع اشتغال وی به منصب اخیر شد . نیز رجوع کنید به بوسه ، ۹۵-۲۹۴ .

در باره منصوب شدن مفید به معممی دو پسر ابواحمد ، رجوع کنید به ابن‌ابی‌الحدید . شرح نهج‌البلاغه ، و درایش محمد ابوالفضل ابراهیم (قاهره ، عیسی‌البابی الحدیدی ، ۱۹۵۹) اول ، ۴۱ . حکایتی به این صورت نقل شده است که : شبی مفید در خواب دید که حضرت فاطمه (ع) دختر پیغمبر (ص) دست حسنین را گرفته و نزد او آورده و خواسته است که به ایشان درس دهد . مفید شگفت زده از خواب بیدار شد . صبح روز بعد فاطمه بنت نصر محیط در خدمتگزاران همراه با دو پسرش ، الرضی و المرتضی به مدرس او آمد و از وی خواست که به آنان درس دهد .

۱- ماسینیون ، «قاضیان و نقیبان» ، ص ۲۶۴ .

۲- شوشتری ، اول ، ۴۶۷ .

از جانب ستیان این داستان بدین صورت نقل شده است :

« از شیخی شنیدم که گفت روزی ابن المعلم با او بود . و در آن هنگام که بحث میان آن دو گرم شده بود . ابن المعلم یک مشت باقلا که با خود داشت به سوی او پرتاب کرد و از این راه کنایه ای به نام او زد تا او را دستپاچه کند و در بحث بر او غالب شود . قاضی بلافاصله دست خویش را در آستین داخل کرد و نازیانه ای را که در آن پنهان کرده بود بیرون آورد و آن را به جانب مفید انداخت . و مفید بدین ترتیب از زیرکی و پیشبینی وی شگفت زده شد<sup>۱</sup> »

نازیانه البته وسیلهٔ تعلیم آموزگار کتّاب ( معلم ) بود که از آن برای سرعت بخشیدن به یادگیری نوآموزان استفاده می شد .

خطیب بغدادی سنتی نوشته است که روزی ابن المعلم در جمع پیروان خود نشسته بود و چون دید که ابن باقسلانی به آنان نزدیک می شود ، گفت : « شیطان دارد می آید » . بر حسب تصادف ابن باقسلانی این سخن را شنید و چون در جای خود قرار گرفت این آیه را بر خواند : « أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَسَّوهُمْ أَزْأ - آیا ندیدی که شیاطین را بر کافران فرستادیم تا آنان را بیازارند و برانگیزند ؟ »<sup>۲</sup> . و بی شوشتری شیعی همین داستان را با نقشه های عوض شده نقل کرده<sup>۳</sup> ، و گفته است که چنین داستانی در بارهٔ متکلم شیعی قدیمتر . شیطان الطّاق : نیز نقل شده است .

از منازعات و جدادزای سختی که میان شیخ مفید و ابن باقسلانی در بارهٔ جانشینی

۱- قاضی عیاض ، ترقیب المدادک ، به نفر در باقسلانی ، التمهید ، ویرایش م . الخضیری

و م . ابوریة ( قاهره : دارالفکر العربی : ۱۹۴۷ ) ، ص ۲۵۶ .

۲- قرآن ، سورهٔ سریم ، آیهٔ ۸۳ : خطیب بغدادی ، پنجم ، ۲۷۹ .

۳- شوشتری ، اول ، ۶۷ .

حضرت علی (ع)<sup>۱</sup> و درباره<sup>۲</sup> استفاده از قیاس در مسائل فقهی<sup>۳</sup> اتفاق افتاده. گزارش‌هایی در دست است.

آنچه بیشتر به این بحث مربوط می‌شود، برخوردی است که میان مفید با معتزلیان صورت گرفته است. در کتاب الفصول المهمة این نامها برای معتزلیانی که در مجالس حضور داشتند ذکر شده که به طریق دیگر از آنان آگاهی نداریم: آرزاله<sup>۴</sup>. ابو عمرو الشطوی<sup>۵</sup>؛ قاضی ابو محمد العیانی. ابوبکر بن الدقاق<sup>۶</sup>، و «یک شیخ معتزلی از مردم ری که هم از جهت بزرگی نیاکان و هم از حیث وابستگی به دولت مورد احترام بود»<sup>۷</sup> که شاید عبدالجبار بوده باشد. و در موارد دیگر اشاره شده است که یک معتزلی بدون ذکر نام یا گروهی از معتزله در مجالس بحث حضور داشته‌اند.

فرمانروایان آل بویه بغداد زمینه مذهبی شیعه زیدی داشتند و به شیعه امامیه مهر می‌ورزیدند. ولی توجه آنان به مصالح سیاسی بر علاقه‌مندی ایشان نسبت به دین می‌چربید. در پایتخت تسنن حکومت می‌کردند که اقلیت معتنابی از پیروان مذهب امامیه در محله کرخ آن سکونت داشتند<sup>۸</sup>. سیاست دینی آل بویه چنان بود که باشیعه وسنتی به صورت برابر رفتار می‌کردند. چنانکه کائن گفته است:

۱- در همین مقدمه به شماره ۱۳۵ از فهرست کتابهای مفید رجوع شود.

۲- مفید، الفصول، ص ۵۳. در این مورد به اواسط فصل یازدهم کتاب حاضر

رجوع شود.

۳- همان منبع، ص ۷.

۴- همان منبع، ص ۸.

۵- همان منبع، ص ۱۱.

۶- همان منبع، ص ۹۷.

۷- برای توزیع شیعیان در بغداد و در بخشهای دیگر دستگاه خلافت، رجوع کنید

به بومه، ص ۴۰۶ و بعد.

«قصده آنان این بود که یک حق حکومت مشترک عباسی - شیعی برقرار کنند که در آن شیعیان از بعضی الزامات تقیّه بیاسایند ، و برای آنان و نیز برای سنیان یک سازمان رسمی بوجود آورند . در واقع هدف آنان زنده کردن کیفیت از دیدگاه شیعه بود که رؤیای بعضی از عباسیان روزگار مأمون بود . چنان معتقد بودند که بدین وسیله می‌توانند پیروان نیرومندی برای خود پیدا کنند . بی آنکه از باقی مردم دور شوند»<sup>۱</sup> .

برای عملی کردن این نقشه ، فرمانروایان آل بویه علویان را در یک مجموعه خود مختار با یک رئیس یا نقیب سازمان داده بودند که قرینه‌ای از سازمان هاشمیان عباسی بود . پیش از این درباره پیوستگی شیخ مفید با نقیبان علوی سخن گفتیم .

در مقابل این سیاست ایجاد تعادل آل بویه ، تلاش فزاینده‌ای برای آن صورت می‌گرفت که تسلط اهل سنت ، متمرکز در قادر خلیفه عباسی که دوران طولانی خلافت او از ۹۹۱/۳۸۱ تا ۱۰۳۱/۴۲۲ ادامه یافت ، تجدید شود . نخستین تأییدی که برای این احیای سنت صورت گرفت ، از جانب سلطان محمود بن سُبُکْتِکِین بود که در سال ۹۹۷/۳۸۷ خراسان را مسخر کرد و خود را حامی مذهب تسنن اعلام کرد . از آن پس قادر رفته رفته خود را از زیر سایه حمایت آل بویه بیرون کشید و به تثبیت قدرت شخصی خویش پرداخت . در ۱۰۰۳-۰۴/۳۹۴ از آن سرباز زد که ابو احمد پدر سید رضی و سید مرتضی را که بهاءالدوله به نقابت علویان بغداد برگزیده بود به این سمت بپذیرد<sup>۲</sup> . و نیز قادر به یک نبرد تبلیغاتی بر ضد خلفای فاطمی برخاست ، و در ۱۰۱۱-۱۲/۴۰۲ یک گواهینامه امضا شده توسط علمای برجسته شیعه و سنی فراهم آورد که در آن بر ضد نیای ادعایی و کاذب خلفای فاطمی مصر شهادت داده بودند . علی بن سعید

۱- کائن ، مقاله «آل بویه» در چاپ دوم دایرةالمعارف اسلام ، جلد اول ص ۱۳۵۲ .

C. Cohen, «Buyids». *E. I.*, I. 1352.

۲- رجوع شود به بالا ، ص ۱۸ ، حاشیه شماره ۵ .

اصطخری معتزلی (متوفی در ۴۰۴/۱۴-۱۰۱۳ را بر آن داشت که ردیه‌ای بر ضد باطنیان تألیف کند. و در ۴۰۸/۱۸-۱۰۱۷ القادر هینتی را به دربار سلطان محمود غزنوی روانه ساخت و به او پیشنهاد کرد که نبرد مشترکی بر ضد باطنیه و معتزله آغاز کنند. و در ۴۰۹/۱۹-۱۰۱۸ یک اعتقادنامه مبتنی بر حدیث منتشر کرد که در آن عقاید و تعلیمات معتزلیان و رافضیان محکوم شده بود<sup>۱</sup>.

عامل دیگری که در تقویت تجدید حیات مذهب تسنن متناسب با نیرومندی و حیثیت در حال افزایش خلیفه تأثیر داشت. زیاد شدن شدت و وفور فتنه‌انگیزیها و آشوبهای زمینی بود که میان شیعیان و سنیان بغداد صورت می‌گرفت. در سال ۳۸۹/۹۹۹ سنیان به آن آغاز کردند که در مقابل دو عیدی که شیعیان برگزار می‌کردند و معزالدوله قرار آن را در ۳۵۱/۹۶۲ گذاشته بود. دو عید مخصوص به خود برقرار سازند. سنیان در روز هجدهم محرم، هشت روز پس از مراسم عزاداری عاشورای شیعیان. به سوگواری بر هرگ مصعب بن زبیر می‌نشستند. و در بیست و ششم ذوالحجه، هشت روز پس از عید غدیر شیعیان، تشریفاتی به نام یوم الغار به یاد بود مدتی که حضرت رسول با ابوبکر در غار پنهان بودند، برگزار می‌کردند<sup>۲</sup>. برگزار می‌کردند این چهار روز سبب پیداشدن اختلافات و زدوخوردهایی میان شیعه و سنتی می‌شد.

در ۳۹۲/۱۰۰۳ زدو خورد میان عیاران چندان شدید شد که فرمانروای آل بویه عراق مأمور فرونشاندن آن شد. ابن الجوزی در این باره چنین نوشته است :

«درگیری باعیاران در بغداد فزونی یافت. در میان آنان یک عباسی و یک

۱- رجوع شود به ه. لانوست، اصول السنة و الدیانة ابن بطة (دمشق: انستیتوی فرانسیسی دمشق، ۱۹۵۸)، ص نود و دو تا نود و شش.

H. Laoust, *La Profession de Foi d'Ibn Balla* (Damascus: Institut français de Damas).

۲- ابن الاثیر، الکامل فی التأریخ (قاہرہ: بولاق، ۱۲۹۰ھ ق)، نیم، ۵۸.



علوی وجود داشتند. اینان به دزدی و چپاول می‌پرداختند و مردمان نسبت به ایشان خشمگین بودند. به همین جهت بهاء‌الدوله، عمیدالجیوش ابوعلی بن استاد هرّموز را به عراق فرستاد تا نظم را برقرار سازد. او در تاریخ پنجشنبه ۱۷ ذوالحجه وارد بغداد شد و مردم شهر از ترس او شهر را آذین بستند. وی عباسی و علوی را به یکدیگر بست و هر دو را در دجله غرق کرد. و نیز گروهی از وحشی‌ترین ترکان را به دجله انداخت و کشت. شیعیان و سنّیان هر دو را از انجام تشریفات اعیاد ممنوع ساخت. بس از آن ابن‌المعلم فقیه شیعی را از شهر تبعید کرد و در نتیجه آرامش برقرار شد<sup>۱</sup>.

چنان‌که به نظر نمی‌رسد که ابن‌المعلم در افروخته شدن آتش فتنه‌ها دست می‌داشته است. بلکه چون ظاهراً تدابیر سختی بر ضد سنّیان، با ممنوع کردن مردمان از پرداختن به تشریفات مایه تهدید و آشوب صورت می‌گرفته. و بعضی از ترکان که طرفدار این گونه امور بودند مجازات می‌شده‌اند، فرماندار که می‌خواسته است بیطرفی خود را به همگان نشان دهد، رهبر شیعیان را موقتاً به تبعید فرستاده است.

مفید بار دیگر نیز در آشوبهای سال ۳۹۸ دچار دردسر شد، ولی در این مورد نیز مورخ سنّی هیچ مسئولیتی را برای آغاز این آشوب متوجه او نکرده است. ابن‌الجوزی گفته است:

«روز یکشنبه ۱۰ رجب شورش میان مردم کرخ و فقها در قَطِیعة الرّبیع اتفاق افتاد. دلیل این شورش آن بود که بعضی از هاشمیان ساکن باب‌البصرة به نزد ابو عبدالله محمد بن النعمان معروف به ابن‌المعلم. فقیه شیعی، در مسجد وی در درب الرّیاح رفتند و به او دشنام دادند. اصحاب وی خشمگین شدند و بیرون رفتند و مردم کرخ را به یاری خواستند. اینان به خانه‌های قاضی ابو محمد بن الّا کفانی و ابو حامد اسفرائینی ریختند و بر آنان حمله بردند.

منظر آن بودند که فقها به ایشان حمله ور شوند. شورش بزرگی از آن برخاست<sup>۱</sup>.  
 ابن الاکفانی قاضی القضاة بغداد<sup>۲</sup>، و اسفرائینی یکی از فضات شافعیه بود<sup>۳</sup>.  
 حادثه دیگری که نوزده روز پس از آن گزارش شده، ممکن است در آغازهای خود  
 سبب اصلی نخستین حمله به شیخ مفید بوده باشد. ابن الجوزی در دنبانه سخن خود  
 نوشته است:

«چنان اتفاق افتاد که وی متنی از قرآن را که گفته می‌شد مصحف ابن مسعود  
 است و با منهای دیگر متفاوت بود. انتشار داد. به همین جهت اشراف و  
 قضاة و فقیهان روز ۲۹ رجب اجتماع کردند و این متن به نظر ایشان رسید.  
 ابو حامد اسفرائینی و فقها به سوزاندن آن فتوی دادند. و این کار در حضور  
 ایشان صورت پذیرفت<sup>۴</sup>».

ابن الجوزی معلوم نکرده است که مقصود از «وی» که در آغاز نوشته او آمده  
 چه کس بود که متن آن مصحف را منتشر کرده است. به گفته ابن کثیر. این شخص  
 شیعه بوده است<sup>۵</sup>. به هر صورت، ناشر شخص مفید نبوده؛ چه پس از این خواهیم دید  
 که به نظر وی مباحقات ادعایی به متن مصحفی که آن را به ابن مسعود نسبت می‌دادند.  
 مبتنی بر روایات منسوب به بیک فرد و بنابراین بی اعتبار است<sup>۶</sup>.

و بی سوزاندن متن شیعی نتایج خود را به بار آورد. ابن الجوزی گفته است:

- ۱- همان منبع، ص ۲۲۷.
- ۲- همان منبع، ص ۲۷۳؛ خطیب بغدادی، دهم، ۴۲-۱۴۱.
- ۳- ابن خلیکان، اول، ۵۵-۵۳؛ بوسه، ص ۴۲۷.
- ۴- ابن الجوزی، ختمه، ۲۳۷.
- ۵- ابن کثیر، یازدهم، ۳۳۹. به نقل از ابن الجوزی.
- ۶- مفید، «المسائل العکبریة»، نسخه خطی نجف: مکتبه آية الله الحكيم العانة.

« و در ماه شعبان نامه‌ای به خلیفه نوشتند مشعر بر اینکه مردی از مردم جسر نهر وان در روز پانزدهم در ضریح حائر بر ضد کسی که قرآن را سوزانیده سخن می‌گفت و او را دشنام می‌داد. به همین جهت او [ یعنی خلیفه ] دستور داد که در کار این مرد نظر کنند. او را در بند کردند و به مرگ محکومش ساختند. مردم کرخ در باره کسی که کشته شده بود با یکدیگر سخن می‌گفتند زیرا که وی شیعی بود. جنگی میان ایشان و مردم باب‌البصره و باب‌الشعب و القلائین صورت گرفت. جوانان به سوی خانه ابو حامد به راه افتادند و به همین جهت وی از آنجا به دار القطن روانه شد. در حالی که آن جوانان فریاد می‌زدند : « یا حاکم! یا منصور! »<sup>۱</sup>.

با کشتن یک شیعه پای خلیفه به میان کشیده شد. و به همین جهت گروه شیعیان به سود رقیب او در قاهره، الحاکم، بانگ بر می‌داشتند. این فریاد شورشیان خشمگین تهدیدی برای وضع خلیفه به شمار می‌رفت، و به همین جهت به قوه قهریه متوسل شد و محافظان مخصوص را برای فرو نشانیدن فتنه به میدان فرستاد. ابن الجوزی در دنباله سخن خود چنین آورده است :

«خبر به خلیفه رسید و او را ناراحت و عصبانی کرد. خادماتی را که بر در خانه او بودند به یاری سنیان فرستاد. و جوانان به کمک اینان شتافتند. مردم کرخ دچار بدبختی بیشتر شدند و محله مجاور نهر الدجاج به آتش کشیده شد. سپس اشراف و بازرگانان با هم به دار الخلافه رفتند و از خلیفه خواستند که از آنچه توده بی‌سروپای نادان کرده است درگذرد»<sup>۲</sup>.

سنیان در این حادثه آشکارا پیروز شدند و رجال برجسته شیعه ناگزیر به دربار خلیفه رفتند و از شورشهایی که نادانان به راه انداخته بودند عذر خواهی کردند. سپس

۱- ابن الجوزی، هفتم، ۳۸-۲۳۷.

۲- همان منبع، ص ۲۳۸.

فرماندار از جانب آل بویه در عراق وارد ماجرا شد و برای هر دو طرف مجازات‌هایی تعیین کرد. ابن الجوزی گفته است :

«خبرها به عمیدالجیوش رسید. وی به بغداد رفت و برای ابو عبدالله بن المعلم فقیه شیعی پیام فرستاد که بغداد را ترك کند و در این شهر نماند. او را زیر نظر قرارداد. به همین جهت وی شب شنبه ۲۳ رمضان از شهر خارج شد. سپس در صدد برآمد که هر کس را که دستی در شورش داشته دستگیر کند. بعضی را تازیانه زد و بعضی را به زندان افکند؛ و ابو حامد به خانه خود بازگشت. واعظان عمومی (قصاص) را از سخن گفتن ممنوع ساخت. علی بن مزیند از ابن المعلم شفاعت کرد. و واعظان عمومی، به شرط اینکه از تحریک مردم به فتنه و آشوب پرهیزند. بار دیگر اجازه سخن گفتن یافتند.»

در اینجا نیز موردخان سنّی نگفته‌اند که مفید در این شورشها دست داشته است. بیشتر چنان می‌نماید که با وجود سپرده‌بودن سرپرستی جامعه امامیان به نقیب، که بنابراین حضور وی برای برقراری صلح و نظم در پایتخت ضرورت داشته؛ فرماندار به شخصی به اندازه کافی مهم نیاز داشته است که او را تبعید کند و احساسات انگیزخته شده سنیان را تسکین بخشد. و این گوسفند قربانی کسی جز شیخ مفید فقیه برجسته شیعیان نبود.

چهارسال بعد، قادر خلیفه با در دست داشتن سندی که نیای علوی فاطمیان را مورد تشکیک قرار می‌داد، گامی بر ضد خلفای این سلسله برداشت. شیخ مفید نیز این سندگراهی بر مشکوک بودن اصل علوی فاطمیان را امضا کرد.<sup>۱</sup>

۱- همان منبع؛ علی بن مزیند رئیس شیعیان ولایت حله بود که بی‌بایستی شیخ

مفید پس از خارج شدن از بغداد عازم آنجا شود. رجوع کنید به بوسه، ص ۷۶.

۲- ابن الاثیر، نهج، ۸۸۰.

در سال ۱۰۱۸/۴۰۹ . بار دیگر شیخ مفید به دستور فرماندار سختگیر بغداد . ابن سہلان : از این شهر تبعید شد . ابن الاثیر گفته است :

«خبرهایی از فتنه های بد در بغداد به او [یعنی ابن سہلان] رسید . به همین جهت عازم این شهر شد و در آخرین روز ربیع الثانی به آن گام نهاد . گروه جوانان و عیاران از مقابل او گریختند . جمعی از عباسیان و دیگران را تبعید کرد . و نیز ابو عبدالله بن نعمان فقیه شیعی را به تبعید فرستاد<sup>۱</sup> .

در این اثنا مفید به نوشتن آثار فراوان اشتغال داشت . شماره آثار نوشته او به حدود دویست می رسد ، ولی تنها تعیین تاریخ نوشتن معدودی از آثار موجود او امکانپذیر است . در پنجمین نامه مفید در باره غیبت امام غایب : اعتراض کننده ای معتزلی از این تعجب کرده است که مفید به امامی اعتقاد دارد که ۱۴۵ سال پیش به دنیا آمده و هنوز زنده است<sup>۲</sup> .

مفید در الاشداد خود تاریخ ولادت امام دوازدهم را سال ۲۵۵ می داند . و به همین جهت پنجمین نامه در باره غیبت می بایستی به سال ۴۰۰ نوشته شده باشد . و چون چنین اعتراضی در مورد نخستین نامه (که به نام الفصول العشرة فی الغیبة نیز معروف است) نیز وجود داشته ، مفید اشاره کرده که اکنون سال ۴۱۱ است<sup>۳</sup> . و امالی مفید میان ۴۰۴ و ۴۱۱ نویسانده شده بوده است<sup>۴</sup> .

۱- همان کتاب ، ص ۱۱۵ .

۲- مفید ، خمس (سائل فی اثبات الحجة) (نجف : دارالکتب التجاریة ، ۱۹۶۲) ، ص ۳۴۶ .

۳- المفید ، خمس (سائل ، نامه اول ، ص ۱۹ . این متن بسیار تباه شده است . جمله سابق ، که بفاقرآن ولادت امام دوازدهم به سال ۲۱۰ اتفاق افتاده بود ، می بایستی مشتمل بر یک غلط چاپی بوده باشد . محل متناظر با آن در چاپ الحیدریه : المفید : الفصول العشرة فی الغیبة (نجف : الحیدریه ، ۱۹۵۱) ، ص ۱۲ ، مددی به اصلاح نمی کند .

۴- بنید ، امالی الشیخ المفید (چاپ سوم ؛ نجف : الحیدریة ، ۱۹۶۲) ، ص ۹ : ۲۱۵ .

مهمترین کتاب کلامی موجود شیخ مفید . کتاب وی به نام اوائل المقالات فی المذاهب المختلطات است . مفید هدف خود را در آغاز کتاب چنین بیان کرده است .

« اما بعد : خدا بقای سید بزرگوار نقیب ما را در ارجمندی فرمانبرداریش دراز کند . و قدرت و برتری کلمه او را ادامه دهد ! من به یاری خدا در این کتاب قصد آن دارم که تفاوت میان شیعه و معتزله را بیان کنم ، و تمایز میان عدلی مذهب شیعه را با عدلی مذهب معتزله آشکار سازم . و نیز اختلاف میان معتزله و امامیه را در اصول که هر دو به این اختلاف اعتراف دارند معلوم دارم . و در اصل این کار آنچه را از مذاهب منشعب شده در اصول توحید و عدل و از لطائف علم کلام برگزیده ام ، نقل خواهم کرد . و نیز خواهم گفت که کدام یک از آنها مطابق با اعتقادات نوبختیان رحمة الله علیهم است ، و کدام یک مخالف با آنها است ، و کدام یک موافق با مذهب اهل اعتزال و متکلمان دیگر جز ایشان است ؛ تا چنان شود که این کتاب مبنای مورد اعتمادی برای آزمودن اعتقاد باشد<sup>۱</sup> .

پس از آن مفید به تعریف مذهب تشیع پرداخته و آن را « پیروی از امیرالمؤمنین صلوات الله علیه بر سبیل ولایت و اعتقاد به امامت بلا فصل او پس از پیامبر صلوات الله علیه و آله . و سلب امامت از کسانی که پیش از او در مقام خلافت جایگزین شدند<sup>۲</sup> » دانسته است . به گفته وی ، اصل مذهب اعتزال معتقد بودن به « منزله<sup>۳</sup> بین المنزلتین » بنا بر گفته<sup>۴</sup> واصل بن عطاء است<sup>۳</sup> . برای تعلق داشتن به هر فرقه کافی است که به اصل اساسی آن فرقه معتقد باشیم . ولی هیچ یک از پیروان مذهب تشیع ، حتی نوبختیان

۱- اوائل ، ص ۱-۲ . نقیب به احتمال قوی سید رضی است که از ۳۹۶ تا ۴۰۶ هـ

سمت نقابت داشته است .

۲- همان منبع ، ص ۳ .

۳- همان منبع ، ص ۴-۵ .

به « منزلة بین المنزلتین » اعتقاد ندارد ، و صرف نظر از نقاط مشترکی که در اعتقادات ممکن است با معتزله داشته باشند، شیعیان - بنا بر تعریف مفید - معتزلی به شمار نمی روند. پس از اوائل مهم ترین کتاب دیگر موجود در مطالب کلامی از شیخ مفید، کتاب تصحیح الاعتقادات (که نیز بدنام شرح عقائد الصدوق خوانده شده) . شرحی بر رساله الاعتقاد ابن بابویه است. در این کتاب مفید اعتقاد ابن بابویه را توضیح می دهد و آنرا غالباً « تصحیح » می کند. و نشان می دهد که در چه مواردی با استاد محدث خود اختلاف دارد.

این دو کتاب که در آنها مفید وضع خود را در مقابل معتزلیان و اصحاب حدیث شیعه آشکار می سازد. منابع عمده دو بخش اول و دوم این کتاب است.

ذیل اول : درباره بنو نوبخت .

ابو سهل اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت ( ۲۳۷/۵۲-۸۵۱ تا ۳۱۱/۲۴-۹۲۳ ) رهبر فرقه امامیه و نیز متکلمی با تمایلات معتزلی بود. با ابوعلی جبائی و ثابت بن قزوه محاجه و مناظره می کرد. عناوین کتابهای متعدد او نشان می دهد که وی از اعتقاد معتزله درباره توحید و قدرت آدمی برای فعل پیروی می کرده. وی با افراد گوناگون این مکتب . محتملاً در خصوص مسئله امامت اختلاف نظر داشته و به بحث و احتجاج می پرداخته است . از همین عناوین نیز معلوم می شود که وی مخالف استفاده

۱- ابن الندیم ، ص ۷۷-۱۷۶ : الطوسی ، الفهرست ، ص ۳۶-۳۵ : النجاشی ، ص ۲۵ : اقبال ، ص ۱۱۶-۱۱۷ .

برای اطلاع یافتن از نقش سیاسی خاندان نوبختی ، و مخصوصاً ابو سهل ، رجوع کنید به نوئی مایینیون ، مصائب حسین بن منصور حلاج . شهید تصوف اسلامی (پاریس کولتور ، ۱۹۲۲) ، ص ۵۱-۱۴۶ .

از «قیاس» و «رأی» در مسائل فقهی بوده است. نجاشی گفته است که کتاب التنبیه فی الامامیه تألیف ابوسهل را نزد استاد خود مفید به درس خوانده بوده است.<sup>۱</sup>

ابن الندیم نوشته که ابوسهل در مسئله غیبت امام زمان نظری شگفت‌انگیز داشته است، و آن اینکه: امام دوازدهم در ایام غیبت وفات کرد ولی پسرش جانشین او شد و این جانشینی در غیبت از پدر به پسر ادامه خواهد یافت تا آن زمان که مشیت خدا مقتضی آن شود که یکی از اخلاف امام دوازدهم به نام مهدی ظهور کند.<sup>۲</sup> عباس اقبال اشاره کرده است که در هیچ یک از نوشته‌های شیعی دیگر چنین اعتقادی به ابوسهل نسبت داده نشده. و نیز بخشی از کتات او به نام التنبیه فی الامامة که ابن بابویه آن را در کتاب کمال‌الدین خود نقل کرده. چنین نظری را بیان نمی‌کند. به همین جهت اقبال چنان نتیجه گرفته است که حتی اگر ابن‌الندیم در گفته خود در نسبت دادن چنین نظری به ابوسهل صادق بوده باشد: باید گفت که ابوسهل بعدها نظر خود را تغییر داده و نظر اکثریت امامیه را پذیرفته است.<sup>۳</sup>

متکلم برجسته دیگر از خاندان نوبختی. برادرزاده بیشتر متایل به فلسفه ابوسهل یعنی ابو محمد الحسن بن موسی النوبختی (متوفی میان ۹۱۲/۳۰۰ و ۹۲۸/۳۱۶) بوده است.<sup>۴</sup> فهرستی از آثار او نشان می‌دهد که وی با ابوعلی جبائی و ابوالقاسم بلخی مناظره داشته و «ردیه‌ای بر معتقدان به منزله بین المنزلتین در وعید» و همچنین کتابهایی برای دفاع از نظر خویش درباره امامت نوشته بوده است.<sup>۵</sup>

۱- نجاشی، ص ۲۵.

۲- ابن‌الندیم، ص ۱۷۶.

۳- اقبال، ص ۱۱۱. اشاره است به ابن بابویه، کتاب کمال‌الدین (تهران: چاپ

سنجی، ۱۳۰۱ ق) ، ص ۵۶-۵۴.

۴- اقبال، ص ۱۲۵.

۵- همان منبع، ۱۳۱، شماره ۲۰؛ نجاشی، ص ۵۰. «منزله بین المنزلتین در

وعید» ظاهراً اشاره است به وضع شخص گناہکار مؤمن در جهان دیگر نه در این دنیا.



به‌اغلب احتمال . آنجا که مفید در اوائل المقالات خود به عقاید بنو نوبخت اشاره کرده ، همین دو کتاب را در نظر داشته است . به گفته<sup>۱</sup> مفید . نوبختیان منکر آن بودند که از امامان شیعه معجزاتی صادر شده و اینکه بدن‌هاشان اکنون در بهشت باشد<sup>۱</sup> . وی این مطلب را ، نه تنها از طریق احادیث بلکه از طریق عقل و قیاس قابل اثبات می‌دانستند که امامان از همه علوم و فنون و زبانها آگاه بوده‌اند<sup>۲</sup> . مفید بر آن است که به اعتقاد نوبختیان . اهل سنت چیزهایی بر متن قرآن افزوده یا از آن کاسته‌اند<sup>۳</sup> . و این خود بهانه‌ای برای مبارزه<sup>۴</sup> سخت با همه اهل سنت بود . مفید همچنین نوشته است که نوبختیان به این آموزه<sup>۵</sup> معتزله معتقد بودند که اطاعت و عصیان یا ثواب و عقاب ممکن است یکدیگر را جبران کنند<sup>۶</sup> ؛ و اینکه بسیاری از کفار در انجام دادن کارهای نیک اطاعت از خدای کنند . و اینکه شخصی که زمانی مؤمن بوده . پس از آن ممکن است ایمان خود را از دست بدهد<sup>۷</sup> . و نیز به گفته<sup>۸</sup> وی نوبختیان در این اعتقاد با معتزله شریکند که بعضی از گناهان به خودی خود کوچکند<sup>۹</sup> . ولی هم بامفید و هم با معتزله در این امر اختلاف دارند که مؤمن مرتکب گناه کبیره را به صورت مطلق مؤمن بخوانند<sup>۱۰</sup> .

چون از دیدگاه نوبختیان اختلاف مطلق میان گناهان صغیره و کبیره وجود دارد . و چون اعمال نیک و بد یکدیگر را جبران می‌کنند . آنان باید منطقاً ، همچون معتزله مرتکب گناه کبیره را محلد در آتش بدانند . هر چند که مانند معتزلیان ، در این جهان ، قائل به منزلتی میان دو منزلت نیستند . در همه مسایل یاد شده . جز در مورد تخریف

۱- اوائل ، ص ۴۰ .

۲- همان منبع ، ص ۳۸ .

۳- همان منبع ، ص ۵۶ .

۴- همان منبع ، ص ۵۷ .

۵- همان منبع ، ص ۵۸ .

۶- همان منبع ، ص ۵۹ .

۷- همان منبع ، ص ۶۰ .

قرآن و منزلت میان دو منزلت . نوبختیان با معتزله در یک خط واقعد و با شیخ مفید موافقت ندارند .

ولی در یک نکته نوبختیان از متکلم امامی قدیمی . هیشام بن الحکیم . پیروی می کردند . و معمر معتزلی منحصر به فرد در تعریف کردن انسان به عنوان یک نفس<sup>۱</sup> و مفید در این باره با آنان اتفاق نظر داشتند .

میان ابوسهل نوبختی و شیخ مفید حلقه اتصالی از طریق سه تن از استادان مفید وجود داشت . ولی نزدیکی نوبختیان به معتزله عموماً بیش از نزدیکی مفید با آنان بود .

کتاب الیاقوت ، تألیف ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت که جز از طریق همین کتاب شناخته نیست ، رساله کلامی کوچکی است که علامه حلی بر آن شرح نوشته است<sup>۲</sup> . عباس اقبال تصور می کرد که کتاب الیاقوت در نیمه اول قرن چهارم نوشته شده است<sup>۳</sup> . ولی و . مادلونگ نشان داده است که اندیشه های مندرج در این کتاب مطابق با افکاری نیست که مفید به نوبختیان نسبت می دهد . و به همین جهت چنان نتیجه گرفته است که این کتاب می بایستی در نیمه قرن پنجم یا دیرتر از آن نوشته شده باشد<sup>۴</sup> . بنابراین بحث از کتاب الیاقوت در چشم انداز این تحقیق مربوط به علم کلام شیخ مفید واقع نمی شود .

۱- مفید ، «المسائل السروية» در الثقلان : الكتاب و العترة ( نجف : دارالکتب الشجرية ، بی تاریخ ) ، ص ۵۱ . در این باره به پس از این ، اواخر فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه شود .

۲- علامه حلی ، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت ، ویرایش . زنجانی ( « انتشارات دانشگاه تهران » ، شماره ۲ : ۵۰ ؛ تهران : انتشارات دانشگاه تهران ، ۱۳۳۸ ، ۴ ش ) .

۳- اقبال ، ص ۱۶۶ و بعد .

۴- مادلونگ ، ص ۱۵ ، و حواشی ۱ و ۲ .

## ذیل دوم: آثار شیخ مفید

برای نشان دادن دامنه دل‌بستگی‌های مفید: آوردن فهرست عدوین نوشته‌های او سودمند است. دو تن از شاگردان مفید: طوسی (متوفی در ۴۵۹/۱۰۶۷) و نجاشی (متوفی در ۴۵۵/۱۰۶۳). کتابنامه‌هایی از نویسندگان شیعی فراهم آورده‌اند که البته در آنها فهرست آثار استاد خویش را نیز ثبت کرده‌اند<sup>۱</sup>. پس از آن ابن شهر آشوب (متوفی در ۵۸۸/۱۱۹۲) کتابنامه خود را برای تکمیل کتابنامه طوسی تألیف کرد.<sup>۲</sup> همه فهرستهای جدید آثار مفید مبتنی بر این سه منبع است.

کار دشوارتر تعیین این نکته است که کدام‌یک از این آثار اکنون وجود دارد. آقای ف. سزگین، با استفاده از فهرستهای نسخ خطی کتابخانه‌های بزرگ، اطلاعاتی درباره بیست و چهار عنوان به دست داده است<sup>۳</sup>. شیخ محمد حسن آل یاسین، در مقاله‌ای که در باره شیخ مفید نوشته، سی و یک کتاب چاپ شده مفید را فهرست کرده است<sup>۴</sup>.

الذبیعه تألیف شیخ آقا بزرگ. فهرست الثبانی گسترده و توصیفی از آثار موجود یا مفقود نویسندگان امامی، منبع بزرگی از اطلاعات است. چه نویسنده آن به بسیاری

۱- طوسی، الفهرست، ص ۱۷۰؛ نجاشی، ص ۱۵-۱۱۱.

۲- محمد بن علی بن شهر آشوب، معالم العلماء، ویرایش م. صادق آل بحر العلوم (نجف: الحیدریه، ۱۹۶۱). برای فهرست وی از آثار مفید رجوع کنید به ص ۱۴-۱۱۱.

۳- ف. سزگین، تاریخ نسخه‌های خطی عربی (لیدن: بریز، ۱۹۶۷)، اول، ۵۰-۵۱. این کتاب زیر عنوان تاریخ التراث العربی به عربی ترجمه شده است.

F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*.

۴- م. حسن آل یاسین، «محمد بن محمد بن نعمان: الشیخ المفید»، مجلة البلاغ (بغداد) ۲، (۱۹۷۰)، ۱۴-۱۳. نویسنده همچنین به فهرست کاملی از نسخه‌های مفید اشاره می‌کند که تحقیقی چاپ نشده است.

از کتابخانه‌های عمومی بزرگ عراق و ایران دسترس داشته است<sup>۱</sup>. هنگام مرگ شیخ آقا بزرگ در ۱۹۷۰. الذبیعة تنها تا حرف میم به چاپ رسیده بود. باقی آن چاپ نشده باقی بود و امید است روزی به چاپ برسد<sup>۲</sup>.

سید حسن الموسوی الخراسانی، با استفاده از الذبیعة، نام ۱۶۷ اثر شیخ مفید را در مقدمه‌ای که بر تهذیب الاحکام طوسی نوشته، آورده است<sup>۳</sup>.

بالاخره، این نویسنده از چندین کتابخانه در نجف و ایران دیدار کرده و در صدد یافتن آثار مفید برآمده است. کتابخانه‌هایی که از آنها دیدن کرده عبارت است از:

الف) نجف: مکتبه امیرالمؤمنین العامة.

مکتبه الامام الحکیم العامة،

مکتبه محمد صادق آل بحر العلوم.

ب) قم: کتابخانه مدرسه آیت‌الله نجفی مرعشی. که در آن یک مجموعه

قدیمی مشتمل بر سی رساله کوچک مفید موجود است.

ارجاعات به ترتیب قرار گرفتن آنها در آن مجموعه خواهد بود.

ج) تهران: کتابخانه مجلس.

ارجاعات به نسخه‌های خطی این کتابخانه به صفحات فهرست

کتابخانه مجلس شورای ملی در تهران. جلد هفتم (۱۹۶۸).

ویرایش عبدالحسین حائری است.

۱- آقا بزرگ انظهرانی، الذبیعة الی تصانیف الشیعة (تهران: اسلامیه، ۱۹۳۶).

مؤلف فهرست کتابخانه‌هایی را که از آنها دیدن کرده، در جلد ششم، ۲-۴۰۰، هفتم، ۹۹-۲۸۹؛ هشتم، ۹۹-۲۹۷، آورده است.

۲- رجوع کنید به عبدالرحیم محمد علی، آغا بزرگ الطهرانی: حیات و آثاره

(نجف: نعمان، ۱۹۷۰)، ص ۳۵.

۳- الطوسی، تهذیب، اول، ۲۲-۳۱.

کتابخانه ملک.

کتابخانه دانشگاه تهران.

مبنای فهرستی که در اینجا خواهیم آورد، فهرست نجاشی است که از میان سه کتابنامه شیعی قدیمی از همه کاملتر است. عناوینی که نجاشی آورده شماره گذاری می شود. عناوین دیگر که در فهرست نجاشی نیست، به ترتیب الفبایی و بدون شماره ذکر خواهد شد. اگر بر عنوانی نام کتاب مقدمه باشد، کلمه پس از کتاب را در ترتیب الفبایی در نظر می گیریم. گاه یک کتاب در نسخه های متعدد عناوین مختلف دارد. در اینجا از عنوان نجاشی پیروی می کنیم و عناوین دیگر را که ظاهراً به همان کتاب مربوط می شود در ذیل آن می آوریم. با این همه امکان دارد که در این فهرست اشتباهاتی پیدا شده باشد.

چون کتاب تادویخ نسخه های خطی عربی تألیف سیزدگین در دسترس همگان است. اطلاعاتی که وی به دست داده است در اینجا تکرار نمی شود. اطلاعات منابع دیگر را تکرار می کنیم.

کسانی که مفید بر اعتقادات ایشان «ردیه های» نوشته، و غالباً از نسلهای مقدم بروی بوده اند، معمولاً اشخاص شناخته شده ای هستند. ولی به ندرت این امکان فراهم می شود که بعضی از معاصران مفید که به وی «نامه» نوشته و او به ایشان «پاسخ» داده است اشخاص بسیار گمنامی بوده باشند.

هر وقت که عنوان اثری اشاره به یک موضوع کلامی باشد، به صفحه ای که این موضوع در آن مورد بحث قرار گرفته اشاره خواهیم کرد. بنابراین، حتی در آن صورت که کتابی از بین رفته باشد، غالباً امکان آن هست که نظر وی را درباره موضوع آن از کتابهای دیگرش به دست آوریم.

۱- الاجوبة عن المسائل الخواذمية.

کتاب احکام المتعة. طوسی به آن اشاره کرده. در این باره به پس از این، بعد از

شماره ۷۴ و نیز شماره‌های ۱۰۹ و ۱۶۰ و ۱۶۱ رجوع شود.

۲- احکام النساء . سزگین ، اول . ۵۵۱ . شماره ۱۵ . آقا بزرگ ، اول . ۳۰۲ . گفته است که از این کتاب دو نسخه خطی در کتابخانه شیخ عبدالحسین الحلی در نجف موجود است . نیز در نجف : الحکیم . ۹۹۸ (۲) . امیرالمؤمنین : نسخه ۴۱ . قم : مرعشی . مجموعه . شماره ۱ : تهران . مجلس . هفتم . ۲۷۱ .  
الاختصاص . چاپ شده در تهران : الصدوق : ۱۳۷۹ هـ . ق . سزگین . اول .  
۵۵۰ . شماره ۲ . مجموعه‌ای از احادیث و احتمالاً همان العیون و المعاسن است که در شماره ۸۳ پس از این آمده .

اختیاد الشعراء . ابن شهر آشوب به آن اشاره کرده است .

۳- الادشاد . چاپ شده در نجف : الحیدریه : ۱۹۶۲ . سزگین . ۵۵۰ . شماره ۴ . احادیثی درباره دوازده امام .  
۴- الارکان فی دعائم الدین . شیخ مفید در الفصول . ص ۲۸۴ . و در تصحیح . ص ۲۸ : گفته که در این کتاب نشان داده است که متکلمان قدیمتر ، بانصوب امامان نشان از براهین عقلی در مناظرات بهره‌برداری می‌کردند .  
الارکان فی الفقه . طوسی و ابن شهر آشوب به آن اشاره کرده‌اند . محتملاً همان است که در شماره ۴ ذکر آن گذشت .

۵- کتاب الاستبصار فیما جمعه الشافعی من الاخبار . ابن کتاب محتملاً نقادی بر شافعی است .

۶- کتاب الاشراف (به کسر) ، یا محتملاً الاشراف (به فتح) : سزگین ، اول . ۵۵۱ . شماره ۱۳ . آقا بزرگ . دوم . ۱۰۲ بر عنوان افزوده : فی عام فرائض الاملام . و گفته که چند نسخه خطی از آن را دیده است . نیز در قم : مرعشی . مجموعه . شماره ۴ : قاهره : دارالکتب . نسخه خطی شماره ب ۲۰۰۳۷ .

الاشراق فی نعت اهل البیت علیهم السلام . ابن شهر آشوب از آن یاد کرده . در چاپ اقبال از ابن شهر آشوب نام الاشراف آمده .

۷- کتاب اصول الفقه . این کتاب به تمامی در اثری از یکی از شاگردان مفید . ابو الفتح محمد بن علی الکترجکی . به نام کنز الفوائد . نقل شده است . سرگین . اول . ۵۵۱ ، شماره ۱۴ .

اطراف الدلائل فی اوائل المسائل . ابن شهر آشوب از آن یاد کرده است .

۸- کتاب الاعلام . چاپ شده زیر عنوان الاعلام فیما اتفقت الامامیه علیه من الاحکام (نجف : العدل : بی تاریخ) . سرگین ، اول : ۵۵۱ ، شماره ۱۲ . مفید این کتاب را به خواهش شاگردش : المرتضی . همچون خلاصه‌ای از تفاوت‌های مسائل فقهی میان امامیه و فرقه‌های دیگر تألیف کرده است .

۹- کتاب الافتخار .

۱۰- الافصاح . ابن شهر آشوب از آن یاد کرده . زیر عنوان الافصاح فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (نجف : حیدریه ، چاپ دوم : ۱۹۵۲) چاپ شده .

۱۰- کتاب اقسام مولی فی اللسان . زیر عنوان «رسالة فی تحقیق لفظ المولی» در الثقلان (نجف : التجاریة ، بی تاریخ) ، ص ۲۸-۲۰ چاپ شده . نجف : امیرالمؤمنین . نسخه خطی ۴۱ ، قم : مرعشی ، مجموعه ، شماره ۱۲ . در این رساله از معنی این حدیث بحث شده است که حضرت رسول (ص) از غدیر خم درباره حضرت علی (ع) فرمودند : «هر که من مولای او هستم علی مولای اوست» .

۱۱- کتاب الاقناع فی وحب الدعوی . چنان می‌نماید که منظور این بوده است که با عقل تنها نمی‌توان به خدا رسید . در این باره به بخش اول فصل دوم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۱۲- کتاب الامالی المتفرقات . زیر عنوان امالی الشیخ المفید (نجف : الحیدریة

- چاپ سوم . ۱۹۶۲) به چاپ رسیده است . مشتمل بر روایات است .
- اقتصاد علی الثابت فی الفتیا . ابن شهر آشوب به آن اشاره کرده .
- ۱۳- کتاب الاقتصاد . شاید در نتیجه اشتباه چاپی همان اقتصاد سطر بالا است که بدین صورت درآمده .
- ۱۴- کتاب اوائل المقالات . زیر عنوان اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات . به ویرایش ع . ص . وجدی به چاپ رسیده (تبریز : چرندابی . ۱۳۷۱ هـ ق) . سزگین اول . ۵۵۱ . شماره ۱۱ .
- ۱۵- کتاب الايضاح فی الامامة . سزگین . اول . ۵۵۱ . شماره ۲۰ : تهران ، ملک . نسخه خطی شماره ۲۹۲۶ . شیخ مفید در «الفصول العشرة فی اثبات الحجة» . ص ۳۱ ، نوشته است که اعتقاد خود را در معجزات برهانی در پایان کتابش الايضاح خلاصه کرده است .
- ۱۶- کتاب ایمان ابی طالب . چاپ شده در نفائس المخطوطات ( بغداد : النهضة . چاپ دوم . ۱۹۶۳ ) . ص ۸۴ - ۷۶ . مقصود آن رفع این تهمت است که پدر حضرت علی (ع) بی ایمان از دنیا رفته بوده است .
- (الباهر فی المعجزات . رجوع کنید به شماره ۷۸ پس از این) .
- ۱۷- کتاب بغض المروانیه . ممکن است به جای «بغض» . «نقض» بوده باشد . درباره استعمال لفظ مروانیه برای هواخواهان بنی امیه در دوران عباسیان . رجوع کنید به گولد تسپیر : تحقیقات اسلامی ( هاله : نیمبیر . ۹۰ - ۱۸۸۸ ) . دوم . ۱۲۰ : ۲۱

Goldziher, *Muslimmedanische Studien*,

و نیز محتمل است که این یک وصله سیاسی باشد که به سلسله مروانی کرد دیار بکر چسبانده شده بود . در سال ۳۷۴/۹۸۴ حمله اینان به بغداد برای تصرف این شهر دفع شد .



۱۸- کتاب البیان علی غلط قطرب فی القرآن . ابن النّدیم : ص ۵۲ : گفته است که قطرب : ابوعلی محمد بن المُستنیر : که نیز احمد بن محمد یا الحسن بن محمد (متوفی در ۲۰۶/۲۲-۸۲۱) نامیده شده : از شاگردان سیبویه و عده ای از دانشمندان بصره بوده است . ابن المرتضی . ص ۱۳۱ . او را از نحو یانی خوانده است که به مذهب عدل معتزلیان معتقد بودند .

۱۹- کتاب البیان فی تألیف القرآن .

۲۰- کتاب بیان وجوه الاحکام .

۲۱- کتاب التاریخ الشرعیة [ کذا به جای التواریخ ] . که در ابن شهر آشوب آمده است . برای نسخه های خطی اثری به نام مساد الشیعة فی تواریخ الشریعة . رجوع کنید به سزگین . اول . ۵۵۱ ، شماره ۸ : تهران : دانشگاه تهران ، نسخه خطی ۴۰۸۹/۱ .

تصحیح اعتقاد الامامیة . چاپ شده زیر عنوان کتاب شرح عقائد الصدوق او تصحیح الاعتقاد . همراه با ادوات المقالات ( تبریز : چرندابی ، چاپ دوم ، ۱۳۷۱ هـ ق ) . سزگین ، اول ، ۵۴۷ . شماره ۶ . با آنکه طوسی و نجاشی و ابن شهر آشوب هیچ یک ذکر از آن نکرده است . باید کتابی اصیل باشد .

۲۲- کتاب تفضیل الائمة علی الملائكة . درباره این مسئله به آغاز فصل پنجم کتاب حاضر مراجعه کنید .

تقریر الاحکام . ابن شهر آشوب بدان اشاره کرده است .

۲۳- کتاب التمهید . به او آخر فصل نوزدهم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۲۴- کتاب الجمل . طوسی و ابن شهر آشوب آن را کتاب فی احکام الجمل نوشته اند . زیر عنوان الجمل : النصرة فی حرب البصرة به چاپ رسیده است ( نجف : الحیدریة ، ۱۹۶۳ ) .

( جمل الفرائض . رجوع شود به پس از این : شماره ۵۶ ) .

۲۵- کتاب جواب ابن واقد السنی . آقا بزرگ ، پنجم ، ۱۷۲ ، نظر داده است که باید به جای السنّی اللّیثی خوانده شود، و این شخص نوهٔ واقد بن ابی واقد اللّیثی است . جواب ابی جعفر الخراسانی . ابن شهر آشوب از آن یاد کرده است .

۲۶- کتاب جواب ابی الفرّج بن اسحاق عما یفسد الصلوة .

۲۷- جواب ابی محمد الحسن بن الحسین النوبدجانی المقیم بمشهد عثمان . نام نوبدجان باردیگر در شمارهٔ ۱۴۹ پس از این خواهد آمد .

۲۸- کتاب جواب اهل الجرجان فی تحریم الفقاع .

۲۹- جواب اهل الرقة فی الاهلة والعدد . آقا بزرگ ، پنجم ، ۱۷۷ گفته است که این کتاب به نام الرسالة العدیدة ( رجوع شود به پس از این ، شمارهٔ ۸۰ ) و المسائل الموصلیات ( رجوع شود به شمارهٔ ۴۶ ) نیز خوانده شده است . رَقَّة شهرى است بر ساحل شرقی فرات میان موصل و حرّان . دربارهٔ تعیین روز اوّل ماه و شمارهٔ روزهای آن ، به شمارهٔ ۱۰۶ پس از این مراجعه کنید .

۳۰- جواب الکرمانی فی فضل النبی علی سائر الانبیاء . دربارهٔ این مسئله به پایان فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۳۱- جواب المافروخی فی المسائل .

۳۲- جواب المسائل فی اختلاف الاخبار . این کتاب در المسائل الحزویه ص ۵۷ اشاره شده . و نزدیک پایان فصل یازدهم کتاب حاضر از آن سخن گفته ایم .

۳۳- کتاب جوابات ابن الحماسی . آقا بزرگ ، پنجم ، ۱۹۶ ، نوشته است که در بعضی از نسخه‌ها ابن الحمانی ثبت شده .

۳۴- کتاب جوابات بنی عوقل .

۳۵- کتاب جوابات ابن نباتة . آقا بزرگ ، پنجم ، ۱۹۶ ، اورا بالخطیب ابو یحیی

عبدالرحیم محمد بن اسماعیل بن نباته که چون در میافارقین (دیار بسکر) به دنیا آمده بود فارسی لقب داشت. یکی دانسته است. وی در همان جا به سال ۳۷۴/۵-۹۸۴ از دنیا رفت. از واعظان بزرگ شیعه بود. رجوع کنید به ابن خلیکان (ترجمه دوسلان)؛ دوم ۱۱۰-۱۱۰.

۳۶- کتاب جوابات ابی جعفر القمی. محتملاً وی ابن بابویه یا ابن قولویه بوده است که پیشتر از او یاد کردیم. به پس از این؛ و اواخر فصل چهاردهم از کتاب حاضر رجوع کنید.

۳۷- کتاب جوابات ابی جعفر محمد بن الحسین اللیثی.

۳۸- کتاب جوابات ابی الحسن الحسینی.

۳۹- جوابات ابی الحسن النیساوردی. خطیب بغدادی از دو محدث بدین نام یاد کرده است: رجوع کنید به تاریخ بغداد، دهم، ۳۰۲، شماره ۵۴۵۷. برای عبدالرحمان بن ابراهیم بن محمد بن یحیی بن سختویه (متوفی در ۳۹۷ یا ۳۹۸/۸-۱۰۰۶)؛ و دوازدهم، ۱۰۰، شماره ۶۵۳۲. برای علی بن محمد بن علی بن حید بن عبدالجبار (متوفی در ۴۳۰/۳۹-۱۰۳۸). آقا بزرگ، پنجم، ۲۴۰، نوشته است که نسخه‌ای با عنوان جوابات المسائل النیساوردیه در کتابخانه سید شهاب‌الدین تبریزی نجفی در قم موجود است.

۴۰- جوابات ابی الحسن سبط المعافی بن زکریا فی اعجاز القرآن.

۴۱- کتاب جوابات ابی الفتح محمد بن علی بن عثمان. این شخص الکتراجسکی است (متوفی در ۴۴۹/۵۸-۱۰۵۷). از او در آغاز همین مقدمه یاد کردیم؛ نیز رجوع کنید به ابن شهر آشوب، ص ۱۱۸؛ خوانساری، ص ۶۶۲.

۴۲- کتاب جوابات ابی اللیث الاوانی. مفید به این شخص با عنوان الحاجب خطاب کرده است. نسخه‌های خطی متعددی از آن موجود است، ولی عنوانهای آنها متفاوت

است. آقابزرگ : پنجم . ۱۹۸ : آنرا به نام جوابات الاحدی والخمسين مسائل معرفتی  
 بکرده است. سزگین . اول ، ۵۵۱ ، شماره ۲۴ : آنرا به نام المسائل العکبریه خوانده ؛  
 نیز در قم : مرعشی : مجموعه : شماره ۲۰ : نجف : الحکیم : نسخه ۱۰۸۷ . و نسخه  
 شماره ۴۳۶ الحکیم عنوان اجوبه المسائل الحاجیه دارد . مشتمل است بر پنجاه و یک  
 پرسش در موضوعات گوناگون .

۴۳- کتاب جوابات الامیر ابی عبدالله . در باره این شخص به شماره ۷۰ پس از این  
 رجوع شود .

۴۴- کتاب جوابات اهل الدینود . طوسی و ابن شهر آشوب آن را به نام المسائل  
 الدینودیّه ضبط کرده اند .

۴۵- کتاب جوابات اهل طبرستان .

۴۶- کتاب جوابات اهل الموصل فی العدد و الرؤیة . آقابزرگ ، پنجم . ۲۳۵ ،  
 گفته که نسخه های آن در همه جا موجود است . و در آن مفید بر ضد محاسبه جهت تعیین  
 اول ماه در برابر رؤیت هلال رأی داده است . برای اطلاع بیشتر در این باره به شماره  
 ۲۹ پیش از این و شماره های ۸۰ و ۱۰۶ و ۱۵۰ پس از این مراجعه شود . قم : مرعشی ،  
 مجموعه : شماره ۸ : عنوان المسائل فی العدد و الرؤیة دارد .

۴۷- کتاب جوابات البرقی فی فروع الفقه .

۴۸- کتاب جوابات الشرییین فی فروع الدین .

۴۹- کتاب جوابات علی بن نصر البیدجانی .

۵۰- کتاب جوابات الفریقین فی النبیة . رجوع شود به شماره ۹۰ پس از این .

۵۱- کتاب جوابات فی خروج المهدی . به شماره ۹۰ پس از این رجوع شود .

۵۲- کتاب جوابات الفیلسوف فی الاتحاد .

۵۳- کتاب جوابات المسائل فی اللطیف من الکلام . احتمالاً ابن همان بخش چاپ شده همراه با اوائل المقالات (ص ۱۱۶ - ۷۲) به نام «باب القول فی اللطیف من الکلام» است . هر چند صورت سؤال و جواب ندارد .

۵۴- کتاب جوابات مقاتل بن عبدالرحمان عما استخرجه من کتب الجاحظ .

۵۵- کتاب جوابات النصر بن بشیر فی الصیام .

حدائق الریاض و زهرة المرقاض . نویسنده ای شیعی . به نام علی بن طاووس (متوفی در ۶۶۴) از اعتبار آن برای تاریخهای ولادت حضرت محمد (ص) و حضرت فاطمه (ع) و برای اعمالی که باید در روزهای ۲۵ و ۲۹ ذوالحجّه صورت بگیرد . سخن گفته است . آقا بزرگ . ششم . ۲۸۶ . شاید با شماره ۱۲۱ پس از این ارتباط داشته باشد .

۵۶- کتاب حمل الفرائض . آقا بزرگ . پنجم . ۱۴۵ . این عنوان را جعل الفرائض خوانده که بدون شک همان درست است .

الرد علی ابن بابویه . ابن شهر آشوب از آن یاد کرده . آقا بزرگ . دهم . ۲۰۴ . گفته است که نسخه ای از آن در کتابخانه سماوی نجف موجود است . برلن : آلوارت (Ahlwardt) . دوم . ۱۷۱ . شماره ۱۳۷۰ : زیر عنوان فی الرد علی الصدوق فی قوله ان شهر رمضان لا ینقص ؛ تهران : مجلس . هشتم . ۱۸۴ . شماره ۸۱/۱ ، زیر عنوان الرسالة العددية . درباره این مسئله رجوع کنید به پس از این : شماره های ۸۰ و ۱۰۶ .

۵۷- کتاب الرد علی ابن الاخشید فی الامامة . درباره این شخص پیشتر در مقدمه ، ص ۸۰ سخن گفتیم .

۵۸- کتاب الرد علی ابن رشید فی الامامة .

۵۹- کتاب الرد علی ابن عون فی المخلوق . این شخص ابو حسین محمد بن جعفر بن عون الکوئی الرازی الاسدی (متوفی در ۳۱۲/۹۲۴) است که محدثی امامی و به تشبیه و جبر معتقد بود . رجوع کنید به نجاشی ، ص ۲۸۹ ، و طوسی . ص ۱۷۹ . کلمه

«المخلوق» در عنوان کتاب محتملاً اشاره<sup>۶۰</sup> به این مطلب است که آیا افعال آدمی مخلوق خدا یا ساخته<sup>۶۱</sup> دست خود او است. به کتاب حاضر، اوایل فصل هفتم مراجعه کنید.

۶۰- الرد علی ابن کلاب فی الصفات. برای آگاهی از بحثی درباره<sup>۶۲</sup> عقاید عبدالله ابن محمد بن کُتَّاب. رجوع کنید به م. آ. آ. لار. مسئله صفات خدا در تعلیمات اشعری و نخستین شاگردان بزرگ او. (« پژوهشهای انتشار یافته به رهبری انستیتوی ادبیات شرقی بیروت») جلد بیست و هشتم؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۶۵. ص ۱۴۹-۵۳.  
M. Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et ses premiers grands disciples* «Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth».

۶۱- الرد علی ابی عبدالله البصری فی تفضیل الملائکة. از ابو عبدالله پیش از این در مقدمه، ص ۷، سخن گفتیم. درباره<sup>۶۳</sup> اینکه آیا پیامبران بر فرشتگان برتری دارند. به اوایل فصل پنجم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۶۲- کتاب الرد علی اصحاب الحلاج. این کتاب محتملاً همان است که سرگین. اول. ۵۵۱. شماره<sup>۶۴</sup> ۱۸: به نام رد الصوفیین آورده است.

الرد علی الثعلب فی آیات القرآن. این شهر آشوب از آن نام برده. این شخص احمد بن یحیی بن زید الشیبانی (متوفی در ۲۹۱/۰۴-۹۰۳) عالم نحو کوفی است. رجوع کنید به ابن الندیم، ص ۷۴.

۶۳- کتاب الرد علی الجاحظ العثمانیة (کذا!) محتملاً به جای فی العثمانیة. جاحظ در کتاب خود از نظر فرقه<sup>۶۵</sup> عثمانیة در افضل بودن ابوبکر از علی (ع) دفاع کرده است. برای اطلاع یافتن از خلاصه<sup>۶۶</sup> آن رجوع کنید به پِلا. آرابیکا. ۳ (۱۹۵۶). ۳۱۲-۳۰ (Ch. Pellat, *Arabica*). درباره<sup>۶۷</sup> فرقه<sup>۶۸</sup> عثمانیة. به کتاب تحقیقات اسلامی گولد تسیر. دوم: ۲۱-۱۱۹: مراجعه کنید.

۶۴- کتاب الرد علی الجبائی فی التفسیر . این شخص ابوعلی جبائی است که پیش از این ذکر او در ص ۷ گذشت .

۶۵- کتاب الرد علی الخالدی فی الامامة . این شخص ابوالطیب محمد بن ابراهیم بن شهاب الخالدی ( متوفی پس از ۳۵۱/۹۶۳ ) معتزلی بغدادی است . رجوع کنید به ابن الندیم ، ص ۱۷۴ ؛ ابن المرتضی ، ص ۱۱۰ .

۶۶- کتاب فی الرد علی الشعبي . این شخص ممکن است ابوعمرو عامر بن شراحیل الشعبي ( متوفی در ۲۲/۱۰۳-۷۲۱ ) بوده باشد . درباره او رجوع کنید به سرگین ، اول ، ۲۷۷ .

۶۷- الرد علی العتبی فی الحکایة و المحکی ( کذا ! ) که ظاهراً باید به جای عتبی القسیمی ، یا به نوشته طوسی ، ابن قتیبه بوده باشد . درباره این مسئله به واسطه فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۶۸- کتاب الرد علی علی النسفی فی الشوری .

۶۹- الرد علی الکرایبسی فی الامامة . این شخص باید ابوعلی الحسین بن علی بن یزید الکرایبسی ( متوفی در ۲۴۸/۸۶۲ ) مناظره کننده و محدث و فقیه سنی بوده باشد . ابن الندیم ، ص ۱۸۱ ، کتاب الامامة را به او نسبت داده و گفته که او به حضرت علی (ع) بغض می ورزیده است .

الرد علی من حد المهر . آقا بزنگ ، دهم : ۲۲۷ گفته که نسخه ای از آن در کتابخانه سماوی نجف موجود است . و اینکه همین رساله به نام دیگر مسائل المهر نیز خوانده شده است .

۷۰- کتاب الرسالة الی الامیر عبدالله و ابی طاهر بن نصیرالدوله فی مجلس جری فی الامامة . ابو عبدالله حسین و ابوطاهر ابراهیم خداوندگاران موصل در ۳۷۹/۹۸۹ بودند . رجوع شود به م . کانار ، تاریخ حمدانیان جزیره و سوریه ( « انتشارات دانشکده »

ادبیات الجزیره» ، پاریس : انتشارات دانشگاهی فرانسه ، ۱۹۵۳) . اول . ۵۷۳ .  
 M. Canard, *Histoire de la Dynastie des Hamdanites de Jazira et de Syrie*  
 («Publ. de la Fac. des lettres d'Alger.») Paris: Presse univers. de France.

#### ۷۱- رساله الی اهل التقليد .

۷۲- رساله الجنیدی الی اهل مصر . شاید عنوان باید چنین خوانده شود : نقض  
 رساله الجنید الی اهل مصر . کسی که به نام او اشاره شده ، فقیه امامی ابوعلی محمد بن  
 احمد بن الجنید الإسکافی (متوفی در ۳۸۱/۹۲-۹۹۱) است . مفید در «المسائل السَّرَوِيَّة»  
 ص ۵۸ گفته است : « من به پرسشهایی جواب داده‌ام که ابن الجنید در کتاب خودش  
 خطاب به مردم مصر . به نام المسائل المصریه . آنها را جمع آورده بود . در باره وی  
 رجوع کنید به پس از این ، نزدیک پایان فصل یازدهم کتاب حاضر .

#### ۷۳- الرسالة العزیه .

#### ۷۴- کتاب الرسالة العلویة .

رساله عیسی بن داب بروایه المفید . نجف : الحکیم ، نسخه (۸) ۴۳۳ .  
 رساله فی الفقه الی ولده . طوسی از آن یاد کرده و گفته است که مفید آن را به پایان  
 رساند .

رساله فی المتعة . ابن شهر آشوب از آن یاد کرده . آقا بزرگ . نوزدهم . ۶۶ .  
 گفته است که نسخه‌هایی از نامه یا نامه‌های مفید در این موضوع در کتابخانه رضویة  
 مشهد و کتابخانه شیخ‌السلامة التوری نجف و کتابخانه سید علی ابروایی در تبریز موجود  
 است . و نیز نوشته است که مجلسی رساله المتعة شیخ مفید را به تفصیل در جلد بیست و سوم  
 بحار الانوار آورده که قسمت عمده آن عبارت از روایاتی است که به اعتبار ابن قولویه  
 نقل شده است . درباره رساله‌های دیگری درباره نکاح متعه به همین فهرست . پس از  
 شماره ۱ پیش از این ، و شماره‌های آینده ۱۰۹ و ۱۶۰ و ۱۶۱ رجوع کنید .



۷۵- کتاب الرسالة الکافیة فی الفقه .

۷۶- الرسالة المقنعة .

۷۷- کتاب الرسالة المقنعة فی وفاق البغدادیین من المعتزلة لما روی عن الائمة .

این رساله ممکن است کوششی برای توصیه کردن بعضی از اندیشه ها و روشهای معتزلیان به فقهای امامیه بوده باشد .

۷۸- کتاب الظاهر فی المعجزات . آقا بزرگ ، دوازدهم ، ۱۳ ، آن را الباهر فی المعجزات نامیده است . درباره معجزات به اوایل فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۷۹- شرح کتاب الاعلام . این کتاب ممکن است گسترده ای از اثری باشد که پیشتر در شماره ۸ ذکر آن گذشت .

شرح المنام الذی رآه الشیخ المفید و مناظرته . قم : مرعشی ، مجموعه ، شماره ۵ ؛ تهران : مجلس ، هفتم ، ۲۷۱ ، شماره ۱۴ ، مجموعه ۸ ، ص ۷۲ - ۱۶۰ . مفید نوشته است که در خواب خود را در جاده ای دید که در آن گروهی از مردم در پیرامون یک وعظ گرد آمده بودند . در آن صحن که به حلقه و عظ نزدیک می شد ، کسی به او گفت که خطیب عمر بن الخطاب است . مفید وارد میان مستمعان شد و عمر را به مناظره طلبید و از او خواست که برتری ابوبکر را بر علی ثابت کند .

۸۰- کتاب عدد الصوم و الصلاة . در این کتاب از شماره روزهای ماه رمضان سخن رفته است . به پیش از این ، شماره ۵۶ ، و پس از این ، شماره ۱۰۶ ، مراجعه کنید .

عقود الدین . مفید در تصحیح ، ص ۲۸ ، به آن اشاره کرده و گفته است که مشتمل بر احادیثی در جایز بودن مباحثه و مناظره است .

۸۱- کتاب العمدة فی الامامة . آقا بزرگ ، پانزدهم ، ۳۴۳ ، گفته است که این کتاب العمدة نیز نامیده می شود .

۸۲- عمد مختصرة على المعتزلة في الوعيد . دربارهٔ این مسئله به فصل دهم کتاب حاضر مراجعه کنید .

العویص فی الاحکام . سرگزین . اول . ۵۵۱ . شماره ۱۹ : قم : مرعشی ،  
مجموعه ، شماره ۱۱ : نجف : الحکیم . نسخه‌های ۳۶۴ و (۳) ۹۹۸ : تهران : مجلس .  
هفتم : شماره ۱۴۴ .

۸۳- العیون و المحاسن . آقابزرگ . پانزدهم : ۳۸۶ ، گفته است که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه رضویّه مشهد و کتابخانه سماوی نجف موجود است . و سطرهای اول آن نسخه‌ها را نقل کرده که عیناً همان سطر اول اثر چاپ شده به نام الاختصاص ( شرح آن در بالا پس از شماره ۲ آمده ) است . چون این نام اخیر در هیچ‌یک از فهرستهای قدیمی نیامده ، چنان محتمل می‌نماید که اثر چاپ شده به نام الاختصاص در حقیقت همان کتاب العیون و المحاسن باشد . رجوع شود به شماره ۸۶ پس از این .

۸۴- کتاب الفرائض الشرعية .

۸۵- کتاب الفرائض فی الاحکام .

۸۶- کتاب الفصول من العیون و المحاسن . کتابی از تألیفات سید مرتضی زیر عنوان الفصول المختارة من العیون و المحاسن به چاپ رسیده است (نجف : الحیدریّه ، چاپ سوم ، ۱۹۶۲) . در مدخل آن سید مرتضی خطاب به حامی ناشناخته‌ای چنین نوشته است :

« شما - که خدا مؤیدتان بدارد! - از من خواسته بودید تا فصولی از کتابهای شیخ و استادمان المفید ، ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان - که خدا قدرت او را ابدی فرماید! - که در مباحثات (المجالس) او آمده ، و نیز اشارات زیر کانه‌ای از کتابش العیون و المحاسن برگزینم تا بتوانید از آن در سفر خود بهره‌مند شوید ، و یاد او در منزلگاه و سرزمین شما گسترش پیدا کند .»

عبارت است از احادیث و مجالسی درباره تاریخ و علم کلام و فقه شیعه . آنچه مایه پریشانی می شود این است که میان این نسخه و آنچه به نام الاختصاص به چاپ رسیده ( رجوع کنید به پیش از این ، پس از شماره ۲ ) تناظری وجود ندارد . اگر اختصاص در واقع همان العیون و المحاسن بوده باشد ، به این نتیجه نامطلوب می رسم که سید مرتضی قصد آن شخص را که انتخاب گزیده های بوده عملی نکرده است .

آقا بزرگ ، شانزدهم ، ۴۵ - ۲۴۴ ، بر این عقیده است که تألیف چاپ شده مرتضی روی هم رفته با آنچه نجاشی کتاب الفصول من العیون و المحاسن او نامیده تفاوت دارد و کتابی دیگر است . برای امکانی دیگر رجوع کنید به شماره ۱۰۷ پس از این .

کتاب فصائح ابی حنیفه . ابن شهر آشوب از آن نام برده است . نجف : امیر المؤمنین نسخه خطی ۴۱ . عنوان رساله نقد فیها ابوحنیفه دارد . نیز به شماره ۱۴۶ پس از این رجوع کنید .

الفضائل . ابن شهر آشوب از آن یاد کرده است .

۸۷- کتاب فی امامة امیر المؤمنین من القرآن .

۸۸- کتاب فی تأویل قوله : فاستلوا اهل الذکر . اشاره است به آیه ۷ از سوره

انبیاء در قرآن . بنا بر روایتی از حضرت امام جعفر صادق « اهل ذکر » امامانند .

۸۹- کتاب فی تفضیل امیر المؤمنین علی سائر اصحابه . قم : مرعشی ، مجموعه .

شماره ۱۳ . با عنوان مسئله فی . . . علی سائر البشر ، تهران : مجلس ، هفتم : ۵۰ .

مجموعه ۵۰/۱ ، با عنوان تفضیل . . . علی سائر الاصحاب . محتویات این دو نسخه بار رساله

چاپ شده زیر عنوان « رساله فی تفضیل امیر المؤمنین علی جمیع الانبیاء غیر محمد » مندرج

در مفید ، الثقلان : الکتاب و العترة ، یکی است ( نجف : التجاریة : بی تاریخ ) ، ص

۳۴-۴۰ .

۹۰- کتاب فی النبیة . آقا بزرگ ، شانزدهم ، ۸۱ . گفته است که از وجود این

کتاب خبری به او نرسیده است .

ونی مجموعه‌ای از نامه‌های مفید در این موضوع به نام خمس (سائل فی اثبات الحجّة به چاپ رسیده است (نجف : العدل الاسلامی . ۱۹۵۱).

(۱) برای اطلاع از اولین نامه به پس از این . شماره ۱۴۷ . رجوع کنید .  
 (۲) دربارهٔ حدیث «هر که بمیرد و امام زمانش را نشناخته باشد . همچون مردمان دوران جاهلیت مرده است» . قم : مرعشی . مجموعه . شماره ۱۵ .  
 (۳) دربارهٔ حدیث «اگر سیصد و چند نفر مرد در پیرامون امام حاضر شوند ظهور خواهد کرد» .

(۴) دربارهٔ این پرسش : «چرا امام باید پنهان باشد؟» قم : مرعشی . مجموعه . شماره ۱۶ .

(۵) دربارهٔ این پرسش که : «چه دلیلی بر وجود امام زمان است؟» قم : مرعشی . مجموعه . شماره ۱۷ .

نسخه‌های خطی بعضی از نامه‌های فوق در نجف نیز هست : اخکیم . نسخه ۹۹۸ ، شماره‌های ۷ و ۸ . و همچنین در کتابخانهٔ خصوصی محمد صادق آل بحر العلوم در نجف .

۹۱- کتاب فی قوله : انت منی بمنزلة هارون من موسی .

۹۲- کتاب فی القیاس . مفید مخالف استفاده از قیاس در فقه است . در این باره رجوع شود به اواسط فصل یازدهم در کتاب حاضر .

۹۳- قضیة العقل علی الافعال . در این باره به اواخر فصل دوم کتاب حاضر

مراجعه کنید .

(القول فی دلائل القرآن . رجوع کنید به پس از این . شماره ۱۰۳)

۹۴- کتاب الکامل فی الدین . ابن شهر آشوب آن را الکامل فی علوم الدین نامیده است . مفید گفته است (در الفصول . ص ۲۸۴) که اسامی و عناوین کتابهای نخستین متکلمان امامی را در این رساله آورده است .

- ۹۵- کتاب کشف الالباس .
- ۹۶- کتاب کشف الرائر .
- ۹۷- کتاب الکشف فی مقدمات الاصول .
- ۹۸- الکلام علی الجبائی فی الممدوم . در باره<sup>۱</sup> این مسئله به اواسط فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه کنید .
- ۹۹- کتاب الکلام فی ان المكان لا یخلو من منمکن . در باره<sup>۲</sup> تصور مفید نسبت به زمان ؛ به اوایل فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه کنید .
- ۱۰۰- کتاب الکلام فی الانسان . در این باره به پایان فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه کنید .
- ۱۰۱- کتاب الکلام فی حدیث القرآن . در عنوان بدون شک «حدیث» باید با «حدوث» مبادله شود . در این باره به اواسط فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه شود .
- ۱۰۲- کتاب الکلام فی خیر المخلوق بغير اثر . در باره<sup>۳</sup> تحقیق در خصوص صحت اخبار به پایین فصل یازدهم کتاب حاضر مراجعه کنید .
- ۱۰۳- کتاب الکلام فی دلائل القرآن . آقا بزرگ : هفدهم . ۲۰۸ : القول فی دلائل القرآن دارد .
- ۱۰۴- الکلام فی الممدوم . در باره<sup>۴</sup> این مسئله به فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه کنید .
- ۱۰۵- کتاب الکلام فی وجوه اعجاز القرآن . در این باره به فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید .
- ۱۰۶- کتاب لمح البرهان . به گفته<sup>۵</sup> آقا بزرگ : هجدهم ، ۳۴۰ ، به استناد گزارشی از ابن طاووس ؛ عنوان کامل این کتاب مفقود شده لمح البرهان فی عدم نقصان شهر رمضان است . مفید این کتاب را در جوانی به سال ۳۶۳/۴-۹۷۳ برای تأیید استادش ابن قولویه

در برابر شیخ محمد بن احمد بن داؤد بن علی القمّی نوشته بود. ولی پس از آن مفید تغییر رأی داد و این نظر را پذیرفت که در آغاز ماه رمضان را نباید با محاسبه تعیین کرد. بلکه این کار باید با رؤیت هلال صورت بگیرد. و در تأیید این نظر الرسالة العددیة (رجوع کنید به بالا، پس از شماره ۵۶) و مصابیح النود فی علامات اوائل الشهور (پس از این شماره ۱۵۰) را تألیف کرد.

۱۰۷- المجالس المحفوظ فی فنون الکلام (کذا) به جای المحفوظة. الکتوری .  
کشف الحجاب . ص ۴۸۶ . این کتاب را با کتاب العیون و المحاسن منابهی برای  
الفصول المختارة من العیون و المحاسن می داند که سید مرتضی از آنها برگزیده است.  
آقا بزرگ ، نوزدهم . ۶۵-۳۶۴ . با این نظر موافق نیست. نیز رجوع شود به سزگین .  
اول . ۵۵۰ . شماره ۲ .

۱۰۸- کتاب مختصر فی الغیبة . رجوع شود به پیش از این : شماره ۹۱ .

مختصر الفرائد . این شهر آشوب آنرا ذکر کرده است .

۱۰۹- کتاب مختصر المتعة .

۱۱۰- کتاب المزاد الصنیر . سزگین : اول . ۵۵۱ شماره ۸ . مشهد : رضویة .

اول . شماره ۴۵۰ .

۱۱۱- کتاب المزودین عن معانی الاخبار .

مسئله جرت بین الشیخ و بین القاضی البهشمی فی الامامة و معنی المولی . برای بهشمیة  
به صفحات اول همین مقدمه رجوع شود . قم : مرعشی . مجموعه . شماره ۷ . متن این  
نامه با متن اقسام المولی (پیش از این . شماره ۱۰) متفاوت است .

۱۱۲- کتاب مسئله الجنبلية (کذا) به جای الحنبلیة .

۱۱۳- المسئلة علی الزیدية .

۱۱۴- کتاب مسئله فی الاجماع . درباره این مسئله به اواسط فصل یازدهم کتاب

حاضر مراجعه کنید .

۱۱۵- کتاب مسئله فی الاداة . درباره این مسئله به واسطه فصل هفتم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۱۶- کتاب مسئله فی الاصلح . در این باره به فصل سوم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۱۷- کتاب مسئله فی اقصى الصحابة : یا شاید به جای اقصى بتوان اقصی خواند . ظاهراً درباره حجیت راوی برای روایت خبر بحث می کند.

۱۱۸- مسئله فی انشقاق القمر و تکلیف الذراع . درباره معجزات به فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۱۹- کتاب مسئله البلوغ .

۱۲۰- مسئله فی تحریم ذبائح اهل الكتاب . سزگین . اول ، ۵۵۱ . شماره ۳ . نجف : الحکیم . نسخه (۳) ۵۳۹ .

۱۲۱- کتاب مسئله فی تخصیص الایام . در این باره به پیش از این : شماره ۱۰۶ ، یا بعد از شماره ۵۵ مراجعه کنید .

۱۲۲- کتاب مسئله فی خبر مازیه . در الثقلان ، ص ۳۳- ۲۹ چاپ شده . قم : مرعشی . مجموعه . شماره ۱۹ . زیر عنوان مسئله الدامغانی و جوابها : نجف . الحکیم نسخه (۹) ۹۹۸ . تهران : مجلس ، هفتم ، ۱۰۴ . شماره ۸/۳۱ : به نام حدیث مادیة القبطی (کذا) .

۱۲۳- مسئله فی رجوع الشمس .

۱۲۴- مسئله فی العتر . یا شاید فی العترة . همچون در آقا بزرگ . بیستم . ۳۸۹ .

۱۲۵- کتاب مسئله فی قوله : المطلقات . ارجاع به قرآن : سورة بقره . آیه ۲۴۸ یا ۲۴۱ .

۱۲۶- کتاب مسئله فی القیاس . مختصر .

۱۲۷- کتاب مسئله فیما روتہ العامة .

- ١٢٨- كتاب مسئلة في المسح على الرجلين . قم : مرعشي . مجموعه . شماره ١٠ .  
بر این عنوان افزوده است : ... جرت بين الشيخ و بين ابي جعفر النصفى فى مجلس .  
نجف : الحكيم . نسخه ٥ (٩٩٨) به عنوان مناظره المفيد مع النصفى فى المسح على الرجلين :  
تهران : مجلس . هفتم . ١٣٠ . شماره ٦ : ٢٥ .
- ١٢٩- كتاب مسئلة فى الممراج .
- ١٣٠- كتاب مسئلة فى معرفة النبى بالكتاب . به پس از این . پايان فصل چهارم  
از كتاب حاضر مراجعه كنيد .
- ١٣١- كتاب مسئلة فى قوله : انى مخلف فيكم ثقيلين . چاپ شده زير عنوان  
الثقلان : الكتاب و العترة (نجف : التجاريتة . نى تاريخ) .
- ١٣٢- كتاب مسئلة فى معنى قول النبى : اصحابي كالنجوم .
- ١٣٣- مسئلة فى المواديت .
- ١٣٤- مسئلة فى ميراث النبى عليه و على آله السلام . چاپ شده زير عنوان «رسالة  
فى تحقيق الخبر المنسوب الى النبى : نحن معاشر الانبياء : لانورث» در الثقلان . صفحه  
١٧-١٩ . قم : مرعشى . مجموعه . شماره ١٤ . زير عنوان مسئلة من املائه فى معنى  
قول النبى : نحن معاشر الانبياء ، لانورث . نجف : الحكيم . نسخه (١٠) ٩٩٨ . زير  
عنوان تاويل نحن معاشر . تهران : مجلس . هفتم . ١٠٥ . شماره ٨/٢٧ . به عنوان  
حديث نحن معاشر .
- ١٣٥- كتاب مسئلة فى النص الجلى . چاپ شده زير عنوان «رسالة فى النصّ  
على أمير المؤمنين بالخلافة . وهى صورة مناظره دارت بين شيخنا المفيد والقاضى الباقلانى»  
در الثقلان . ص ١٦-١٥ . قم : مرعشى . نجف . الحكيم . نسخه (٦) ٩٩٨ . زير عنوان  
ابطال الشبهة ، ونسخه (١١) ٩٩٨ زير عنوان مناظره الشيخ المفيد مع الباقلانى .
- ١٣٦- كتاب - مسئلة فى نكاح الكتايبات .



۱۳۷- مسئله فی وجوب الجنة لمن ينسب ولادته الى النبي .

۱۳۸- مسئله فی الوكالة .

۱۳۹- کتاب المسئلة الكافية فی ابطال توبة الخاطئة . فرض آن است که زنی

قصده ندارد از زنا دادن دست بکشد و توبه او دروغین است . درباره توبه پذیرفتنی  
به واسطه فصل دهم کتاب حاضر مراجعه شود .

۱۴۰- مسئله محمد بن الخضر الفارسی .

۱۴۱- المسئلة المقنعة فی امامة اميرالمؤمنين .

۱۴۲- المسئلة الموضحة عن اسباب نکاح اميرالمؤمنين .

۱۴۳- کتاب المسئلة الموضحة فی تزويج عثمان . پرسش درباره آن است که

حضرت رسول (ص) دو دختر خود زینب و رقیه را به ازدواج عثمان در آورد . مفید  
این مسئله را در المسائل السروية : سؤال ۱۰ نیز آورده است .

۱۴۴- کتاب مسائل اهل الخلاف .

المسائل الجارودية . چاپ شده در الثقلان . ص ۹-۲ . تهران : مجلس . هفتم .

۶۴ ، شماره ۲۵/۴ . قم : مرعشی . مجموعه . شماره ۶ ، زیر عنوان مختصر من الکلام  
علی الزیدية ؛ نجف . حکیم . نسخه (۴) ۳۳ . زیر عنوان المسائل الجلية فی الرد  
علی الزیدية .

درباره ابو جارود و فرقه‌ای که به عنوان شاخه‌ای از زیدیه تأسیس کرد ، رجوع  
شود به الحسن بن موسی الشریحی ، کتاب فرق الشیعه ، چاپ ۵ . ریتر (« کتابخانه اسلامی »  
جلد چهارم ، لایپزیگ : بروکهاوز ، ۱۹۳۱) ، ص ۱۹ . ۴۸-۴۹ . ک . فان آرندونک ،  
آغازهای امامت زیدی ددیمن ، ترجمه ریگمانز (لیدن : بریل ، ۱۹۶۰) ص ۷۸-۸۰ .

H. Ritter («Bibliotheca islamica») : C. Van Arendonk. *Les Débuts de  
l'imamat zaidite au Yémen*, trad J. Ryckmans.

المسائل الجرجانية . طوسی و ابن شهر آشوب از آن نام برده اند .

۱۴۵- مسائل الزیدیه . ممکن است همان المسائل الجرجانية بوده باشد . به آقا بزرگ

بیستم : ۳۵۱ رجوع شود .

المسائل السروية . ابن شهر آشوب به آن اشاره کرده است . زیر عنوان « رسالة في اجوبة المسائل السروية التي وردت من سيد فاضل في سارية . والاجوبة للشيخ المفيد » در الثقلان : ص ۶۶-۴۱ به چاپ رسیده . سرگین : اول : ۵۵۱ ، شماره ۱۷ ؛ تهران : دانشگاه تهران . نسخه (۲) ۲۳۱۹ .

۱۴۶- كتاب المسائل الصاغانية . چاپ شده زیر عنوان المسائل الصاغانية في الرد

على ابي حنيفة (نجف : العدل الاسلامي . في تاريخ) . قم : مرعشي . مجموعه ، شماره ۲ ؛ نجف : الحكيم . نسخه (۱) ۱۱۰۱ .

شيخ مفيد به ده اعتراض طرح شده توسط يك شيخ حنفي بر ضد فتاوى فقهى اماميه درباره ازدواج و طلاق و ارث و ديه پاسخ داده است . پس از دهمين پاسخ مفيد خود به حمله بر تعاليم فقهى ابوحنيفه پرداخته است . اين بخش اخير ( ص ۶۳-۴۷ ) محتملاً همان رساله است كه ابن شهر آشوب به نام كتاب فضائح ابي حنيفة به آن اشاره کرده است .

۱۴۷- كتاب المسائل العشرة فى الغيبة . چاپ شده به نام الفصول فى الغيبة (نجف :

الحيدريه . ۱۹۵۱) ؛ و نیز به عنوان اولین نامه در خمس (سائل فى اثبات الحجة (نجف :

التجارية . ۱۹۵۱) . قم : مرعشى . مجموعه . شماره ۹ زیر عنوان شرح الاجوبة عن

المسائل فى العشرة الفصول عما يتعلق بمهدى آل الرسول ، وهو جواب الرئيس ابي العلاء

بن تاج الملك . مسئله ششم ممکن است همان نسخه نجف : اميرالمؤمنين ، شماره ۴۱

باشد كه عنوان آن چنین است : «سالة فى طول العمر للامام المنتظر .

المسائل العكبورية . به شماره ۴۲ پیش از این رجوع شود .

المسائل المازندانية . طوسی به آن اشاره کرده . و نیز مفيد در « السروية »

ص ۵۷ گفته است که این پرسشها به معتبر بودن بعضی احادیث ارتباط پیدا می کند. اگر این دو متن صحیح باشد : اظهار نظری که درباره لفظ «مازندران» در چاپ اول دایرة المعارف اسلام شده و گفته است که این نام پیش از سلجوقیان رواج نیافته، باید اصلاح شود. در چاپ فهرست طوسی توسط اشپرنگر (کلکته . انتشارات هیئت تبلیغی باپتیست . ۱۸۸۵) . «المازندرانیة» آمده است.

المسائل المثبوتة . طوسی به آن اشاره کرده و گفته که مشتمل بر حدود صدمسئله است .

۱۴۸- کتاب مسائل النظم .

۱۴۹- کتاب المسائل الواوادة عن ابی عبدالله محمد بن عبدالرحمان الفارسی المقیم بالمشهد بالنوبندگان .

المسائل الواوادة من خوزستان . ابن شهر آشوب بدان اشاره کرده است .

۱۵۰- کتاب مصابیح النود . ابن شهر آشوب بر این عنوان چنین افزوده است . . . فی علامات اوائل الشهود . درباره این مسئله به پیش از این : شماره ۱۰۶ رجوع شود. نیز به نزدیک پایان فصل یازدهم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۱۵۱- کتاب مقابیس الانواد فی الرد علی اهل الاخبار .

۱۵۲- کتاب المقنعة فی الفقه . سرگین . اول : ۵۵۰ . شماره ۱ . نیز به گفته آل یاسیر . چاپ سنگی تهران : ۱۲۷۶ هـ ق . و به گفته د. دانالدسن در دین شیعه (لندن : لوزاک . ۱۹۳۳) : ص ۲۸۸ : چاپ شده « در ایران » در دو جلد به سال ۱۳۱۶-۱۷ هـ . ش . نجف : امیرالمؤمنین ، نسخه ۶۴۱ : مشهد : رضویة . پنجم . ۶۲۰ . شماره های ۳۸-۶۳۵ .

D. Donaldson, *Shiite Religion*.

این کتاب عمده ترین کتاب فقه شیخ مفید است . تهذیب الاحکام طوسی ، شرحی بر آن است .

- المبین فی الامامة . شهرستانی از آن نام برده است .
- ۱۵۳- کتاب مناسک الحج .
- ۱۵۴- کتاب مناسک الحج . مختصر .
- المضیر فی الامامة . طوسی به آن اشاره کرده است .
- ۱۵۵- کتاب الموضح فی الوعید . در این باره به صفحات اول فصل دهم کتاب حاضر مراجعه کنید .
- ۱۵۶- کتاب النصرة فی فضل القرآن . در این باره به فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید .
- ۱۵۷- کتاب النصرة لسید العترة . طوسی بر این عنوان افزوده است . . . فی احکام البغاة علیه بالبصرة . محتملاً همان اثر مذکور در شماره ۲۴ پیش از این است .
- ۱۵۸- کتاب نقض الامامة علی جعفر بن حرب . ابوالفضل جعفر بن حرب الهمدانی (متوفی در ۲۳۶/۸۵۰) از معتزله بغداد بود .
- ۱۵۹- کتاب نقض الخمس عشرة مسائل علی البلخی . ابوالقاسم بلخی که به نام کعبی نیز شناخته می‌شد (متوفی در ۳۱۹/۹۳۱) . یکی از معتزلیان بغداد است که مفید با تعلیقات وی بسیار آشنا بود .
- ۱۶۰- کتاب النقض علی ابی عبدالله البصری فی المتعة . از این ابوعبدالله در آغاز همین مقدمه سخن گفتیم .
- ۱۶۱- کتاب الموجز فیها . این کتاب ممکن است همان کتاب باشد که سزگین . اول . ۵۵۰ . شماره ۶ . به نام خلاصة الایجاز فی المتعة آورده است .
- ۱۶۲- النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی . درباره خرد گیری مفید بر این جنید به اواخر فصل یازدهم از کتاب حاضر مراجعه کنید .
- ۱۶۳- کتاب النقض علی ابن عباد فی الامامة . در خصوص صاحب بن عباد پیش از این در مقدمه سخن گفتیم .

۱۶۴- النقض على الجاهظ فضيلة المعتزلة (کذا) به جای فی فضيلة : به واسطه فصل هفتم کتاب حاضر مراجعه شود.

۱۶۵- کتاب النقض على الطلحی فی النبیة .

۱۶۶- کتاب النقض على علی بن عیسی الرمانی . طوسی بر این عنوان افزوده است فی الامامة . پیش از این در مقدمه از رمانی سخن گفتیم .

۱۶۷- النقض على غلام البهرانی فی الامامة .

۱۶۸- کتاب النقض على النصیبی فی الامامة .

۱۶۹- النقض على الواسطی . این شخص ممکن است ابو عبدالله محمد بن زید واسطی (متوفی در ۳۰۶/۱۹-۹۱۸) از شاگردان ابوعلی جبائی بوده باشد که در بغداد می‌زیست . رجوع کنید به ابن‌النّدیم : ص ۱۷۲ .

۱۷۰- کتاب نقض فضيلة المعتزلة . این اثر باید همان باشد که پیش از این در شماره ۱۶۴ آورديم.

۱۷۱- کتاب نقض کتاب الاصح فی الامامة . ابن‌اصمّ ممکن است ابویکر عبدالرحمان بن کیسان الاصحّ (متوفی در حدود ۲۳۶/۸۵۰) از معتزله بصره بوده باشد . رجوع شود به ابن‌المرتضی . ص ۵۶-۵۷ .

(کتاب نقد المروانیین . به شماره ۱۷ پیش از این رجوع شود) .

النکت فی مقدمات الاصول . ابن‌شهر آشوب از آن یاد کرده . نسخه‌ای با این عنوان در نجف : الحکیم ، ۳۶۴ . موجود است . ولی برای دلایل اصیل نبودن این نسخه به صفحات آینده همین مقدمه مراجعه کنید .

۱۷۲- نهج‌البیان عن سبیل الايمان .

کتاب الوعد و الوعيد . مفید در «السّرّویة» ، ص ۶۶ ، به آن اشاره کرده است . ممکن است همان شماره ۱۵۵ یا ۸۲ پیش از این بوده باشد .

## کتابهای مشکوک و مجعول

نجف : الحکیم ، نسخه (۴) ۹۹۸ . به نام رد علی من یزعم ان النبی سهو ؛ قم : مرعشی . مجموعه . شماره ۳ . به نام جواب اهل الحائر فی سهو النبی ؛ برلین : آلوارت . دوم . ۱۷۱ ، شماره ۱۳۷۰ . به نام الرد علیه فی قوله بسهو النبی فی الصلاة والنوم عنها «شاید از مفید» . الرسالة السهوية نقل شده به تمامی توسط محمدباقر مجلسی در بحارالانوار (تهران : چاپ سنگی . ۱۳۰۵ هـ ق) . ششم . ۹۹-۲۹۷ . مجلسی گفته که این رساله یا از مفید است و یا از مرتضی . تهران : مجلس . هفتم . ۱۴۰ . شماره ۲۳/۰۰ . به نام الرسالة السهوية که نیز به این نام هم خوانده شده . جواب اهل الحائر فیما سئلوا عنه من سهو النبی .

این یک ردیبه نکتہ به نکتہ ای بر استدلال ابن بابویه است در تأیید حدیثی که بنا بر آن حضرت محمد (ص) یک بار چندان در نماز خود را فراموش کرد که بیش از اندازه به سجده رفت<sup>۱</sup> .

نگارنده<sup>۲</sup> فهرست کتابخانه<sup>۳</sup> مجلس مخالف آن است که این کتاب از مفید بوده باشد ، چه هیچ سندی در دست نیست که وی جوانی به مردم حائر نوشته باشد ، در صورتی که جانشین وی ، ابوعلی محمد بن الحسن بن همزة الجعفری (متوفی در ۴۶۳/۱۰۷۱) ، «جواب المسائل الواردة من الحائر» نوشته است<sup>۴</sup> .

ولی هر چند تألیف این رساله از مفید مشکوک باشد . در این تردید نیست که نظری که در این کتاب آمده - یعنی اینکه خدا پیامبر را از آن حفظ می کرده است که ناآگاه

۱- ابن بابویه ، من لایحضره الفقیه (ایران : چاپ سنگی : ۱۳۲۴ هـ ق) ، ص ۷۴ .

در این باره به اوائل فصل هانزدهم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۲- نجاشی ، ص ۱۷-۲۱۶ .

به خواب رود و نمازش باطل شود - آموزه‌ای از مفید است.<sup>۱</sup>

الکیمیاء . تهران : کتابخانه دانشگاه ، نسخه شماره ۸۷۶ .

این نامه‌ای فارسی منسوب به مفید است . آقابزرگ ، هجدهم : ۲۰۰ . به آن اشاره کرده است .

النکت الاعتقادیة : ویرایش محمد تقی دانش‌پژوه (تهران : اول : ۱۳۲۴ هـ . ش) : سرگین ، اول ، ۵۵۰ ، شماره ۵ : نجف : الحکیم ، نسخه (۱) ۹۹۸ ، به نام النکت فی العقائد الکلامیة الامامیة .

کتاب اصول عقاید خلاصه‌ای به صورت سؤال و جواب درباره پنج نکته اساسی کلام شیعه است : شناختن خدا و توحید ، عدل ، نبوت ، امامت ، و معاد . رساله با برهانی درباره وجود خدا آغاز می‌شود که به صورت مکالمه با خواننده بیان شده است . خواننده را مؤلف از قبول این مطلب به راه می‌اندازد که در زمان

۱- رجوع کنید به اوایل فصل پانزدهم کتاب حاضر .

۲- این پنج اصل در بخش سیمین کتاب اوائل مفید آمده است : توحید (ص ۱۷-۲۴)

عدل (ص ۲۹-۲۴) ، نبوت (ص ۲۳-۲۹) ، امامت (ص ۴۴-۳۴) ، معاد (ص ۵۲-۴۵) ولی اینها به هیچ وجه طرح کلی اوائل را نمی‌سازد .

شریف مرتضی رساله‌های خود را با پنج اصل بنا کرد که چهارتای اول آنها چنین است : توحید ، عدل ، نبوت ، و امامت . ولی اصل پنجم متفاوت می‌شود . در «اصول الاعتقادیة» وی ، چاپ شده در نفائس المخطوطات ، چاپ اول (۱۹۵۴) ، دوم ، ۸۲-۸۱ ، این اصل پنجم «وعد و وعید» است . در جمل العلم و العمل وی ، ویرایش احمد الحسینی (نجف : الاداب ، ۱۳۸۷ هـ . ق) ، ص ۴۶-۴۵ ، اصل پنجم آجال و اسعار و ارزاق است .

پنج نکته‌ای که در النکت الاعتقادیة همراه با برهانی برای وجود خدا در آغاز آن آمده ، الگوی متعارفی در رساله‌های کلامی متأخر شیعه است . رجوع کنید مثلاً به علامه حلی ، الباب الحادی عشر (تهران : سرکز نشر کتاب ، ۱۳۷۰ هـ . ق) ، که اعتقادنامه رسمی شیعه است . ترتیب آن همچون ترتیب النکت است .

بوجود آمده یعنی حادث و بنابراین « ممکن » است . و به این نتیجه می‌رسد که یک « واجب‌الوجود » می‌بایستی وجود داشته باشد . « واجب » به این صورت تعریف شده : « آنچه برای هستی خود به چیزی نیاز ندارد و نمی‌تواند وجود نداشته باشد »<sup>۱</sup> . صفات دیگر خدا از آن نتیجه می‌شود که او به وجودهای ممکن هستی می‌بخشد (موجب‌الوجود است) ؛ و پس از آنکه ثابت شد که او هستی بخش است . لازم می‌آید که واجب‌الوجود باشد<sup>۲</sup> .

صرف نظر از النکت الاعتقادیة که تاریخ‌نحیر آن در اینجا مورد بحث است ؛ مفهوم آفریده‌هایی به عنوان « ممکن‌الوجود » در کلام اسلامی پیش از غزالی دیده نمی‌شود . هم در النکت الاعتقادیة و هم در الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی ؛ تعریف موجود ممکن موجودی است که آغازی در زمان دارد . و اشیاء مادی ، از طریق برهان کلامی معروف مبتنی بر اینکه از ذره‌ها و عوارض زمانی ترکیب شده‌اند ، ثابت شده است که آغازی در زمان دارند<sup>۳</sup> .

وجود واجب و ممکن در فلسفه فارابی اصطلاحات کارآمدی هستند و او این مفاهیم را از منطق خود استخراج کرده است ؛ واجب آن است که عدم وجود آن

۱- المفید (؟) ، النکت الاعتقادیة ، ویرایش محمد تقی دانش پژوه (تهران ، اقبال ،

۱۳۲۴ هـ ش) ، ص ۱۰ .

۲- همان کتاب ، ص ۱۱ .

۳- همان کتاب ، ص ۴ ؛ غزالی ، کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد (قاہرہ : المطبعة

المحمودیة التجاریة ، بی تاریخ) ، ص ۱۷-۱۸ .

غزالی مفهوم ممکن را در ص ۱۷ چنین تعریف کرده است : « بقصود ما از ممکن چیزی است که می‌تواند وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد ، و از آن جهت وجود پیدا نمی‌کند که وجود آن به سبب ذاتش ضرورت پیدا نکرده است » .



قابل تصور نباشد. و ممکن چیزی است که چنین چیزی برای آن قابل تصور باشد. بنا بر طرز تصور فارابی از امکان و وجوب ذاتی؛ یکت موجود ممکن می‌تواند به صورت ابدی وجود داشته باشد، به شرط آنکه دائماً هستی خود را از موجودی که به خود واجب است بگیرد. فارابی می‌گوید: «خدا علت وجود هر چیز است؛ بدین معنی که به آن هستی می‌بخشد و مطلقاً نیستی را از آن دور می‌کند؛ نه بدین معنی که پس از معدوم بودن چیزها تنها به آنها هستی می‌دهد»<sup>۲</sup>.

حدوث عالم همیشه در علم کلام مقدمه‌ای برای اثبات وجود خدا بوده است. متکلمی که کتاب النکت الاعتقادیة را نوشته. یکت دسته از اصطلاحات فلسفی (وجود ممکن و واجب) را به عاریت گرفته است، ولی از روش اندیشه فلسفی که این اصطلاحات از آن بیرون آمده؛ بهره‌برداری نکرده است. دلیل در النکت کلامی است و با پیرایه فلسفی آراسته شده.

۱- الفارابی، «عیون المسائل»، در رساله‌های فلسفی فارابی، ویرایش دیتریسی (لیدن: بریل، ۱۸۹۰)، ص ۵۷:

*Alfarābī's philosophische Abhandlungen ed. F. Dietrici.*

«بنا بر این می‌گوییم که دو گونه هستی وجود دارد: (۱) آنکه در ذات او می‌توان اندیشید بی‌آنکه لزوماً پای وجود آن به میان آید - که آن را ممکن الوجود می‌نامند - و (۲) آنکه در ذات او بدون وجودش نمی‌توان اندیشید که آن را واجب الوجود می‌نامند. هرگاه چیزی ممکن الوجود باشد، اگر او را معدوم فرض کنیم، هیچ محالی پیش نمی‌آید. آن نمی‌تواند، در هستی خود، مستغنی از علتی باشد. و هنگامی که باید [وجود پیدا کند] به چیز دیگر وجودش واجب می‌شود. از اینجا نتیجه می‌شود که آن چیزی است که به خود ممکن الوجود است و به دیگری واجب الوجود. و این امکان یا ابدی است یا به زمان خاص محدود است. و چیزهای ممکن نمی‌توانند در علت بودن و معلول بودن به صورت تمام ناشدنی پیش بروند. و نیز نمی‌توانند به دور چنین باشند. بلکه باید در یکک واجب الوجود خاتمه پیدا کنند که موجود اول است». و فارابی می‌گوید که اولیت او زمانی نیست.

۲- همان منبع، ص ۵۸.

مفاهیم موجود ممکن و واجب. در هیچ جای دیگر از نوشته‌های منسوب به شیخ مفید دیده نمی‌شود. یقینی است که هیچ دلیلی بر اثبات وجود خدا در هیچ‌یک از آثار وی که مطمئناً به دست وی نوشته شده وجود ندارد. و با این همه باید این مطلب را پذیرفت که وی دلیلی در این خصوص داشته. زیرا وی درباره نکات ظریفی از علم کلام همچون ذره‌ها و عوارض زمانی به همان صورت بحث می‌کند که متکلمان از همان راه برای اثبات حدوث عالم سخن می‌گویند. با این همه. استعمال اصطلاح واجب الوجود به عنوان نامی برای خدا از طرف مفید بسیار نامحتمل می‌نماید، زیرا که وی در جای دیگر هیچ نشانه‌ای از علاقه‌مندی خود به اصطلاحات فلاسفه نشان نداده است.

بخشهای مختلف النکت الاعتقادیه که از عدن و نبوت و امامت بحث می‌کند، با تعلیقات بیان شده به توسط مفید در کتابهای دیگری که مطمئناً نوشته او است؛ اختلافی ندارد. با این همه در بخش آخر کتاب که به معاد مربوط می‌شود. تفاوتی به نظر می‌رسد. النکت «گواهی اندامها و جوارح» را از حوادثی از روز قیامت دانسته است که «حقیقت دارند و هیچ مؤمنی درباره آنها شک نمی‌کند»<sup>۱</sup>. ولی در ادائل المقالات: مفید شهادت جوارح را از طریق استعاره تفسیر کرده است.<sup>۲</sup>

کتاب النکت فی مقدمات الاصول، من املاء الشیخ الاجل المفید محمد بن النعمان العارشی، رضی الله عنه و آذناه. نجف: الحکیم. نسخه شماره ۳۶۴.

با آنکه این شهر آشوب این عنوان را در فهرست خود آورده؛ دلایلی در دست است که باید درباره اصالت این نسخه شک کنیم. رساله با ذکر این سؤال آغاز می‌شود که: نخستین وظیفه‌ای که خدا برای مردمان اخلاقاً مسئول معین کرده چیست؛ و خود در جواب گفته است که این نخستین تکلیف اثبات کردن وجود خدا از طریق دلایل است. و این بیان کاملاً با وضعی که مفید در توضیح روایت حضرت صادق (ع) گرفته و اولین

۱- النکت الاعتقادیه، ص ۳۹-۴۸.

۲- ادائل، ص ۱۰۳-۱۰۴، که نزدیک پایان فصل نهم کتاب حاضر نقل خواهد شد.

وظیفه انسان را شناختن خدا دانسته<sup>۱</sup>، و نیز با این نظر مفید که عقل برای رسیدن به یقین در معرفت و نتایجی که از آن متفرع می شود نیازمند دستیاری وحی است، تفاوت دارد<sup>۲</sup>. علاوه بر این، تعریف خوب (الحسن) که در صفحه سوم به صورت «آنچه هماهنگ با عقل است»؛ و تعریف بد (القیح) که در همان جا به صورت «آنچه ناهماهنگ با عقل است» آمده؛ آشکارا جنبه عقلی‌گرایانه دارد. مفید در نوشته های مطمئناً منسوب به او، عقل را آخرین ملاک و معیار اخلاقیّت ندانسته است<sup>۳</sup>.

در صفحه چهارم نسخه، خاصیت دوام و بقا که اعراض فاقد آنند، به نام لبث خوانده شده. در صورتی که در ادائل المقالات برای همین مفهوم لفظ بقاء آمده است<sup>۴</sup>. در صفحه ششم نسخه، صفات بصیر و سمیع بودن خدا از زنده بودن او مشتق شده است. در صورتی که در ادائل المقالات این صفات از عالم بودن او اشتقاق پیدا کرده است<sup>۵</sup>. و بالاخره در آخرین صفحه نسخه، نویسنده در این باره تردیدی کند که گناهکار مؤمن را ناجی بداند، و می گوید که این بسته به خواست خدا است. در نوشته های یقینی مفید این اعتقاد اظهار شده که مؤمن مرتکب گناه کبیره سرانجام به فردوس داخل خواهد شد<sup>۶</sup>.

- ۱- به نقل خوانساری، ص ۵۴۳؛ رجوع شود به اوایل فصل دوم کتاب حاضر.
- ۲- المفید، ادائل، ص ۱۱؛ نقل شده پس از این در اوایل فصل دوم کتاب حاضر.
- ۳- رجوع شود به اواسط فصل دوم کتاب حاضر.
- ۴- المفید، ادائل، ص ۷۸؛ نقل شده پس از این در اوایل فصل هشتم کتاب حاضر.
- ۵- همان کتاب، ص ۲۰؛ نقل شده پس از این در اواخر فصل ششم کتاب حاضر.
- ۶- همان کتاب، ص ۱۴؛ نقل شده در اوایل فصل دوم کتاب حاضر.

بخش اول

# معتزلیگری

## فصل اول

### خلاصه‌ای از دو نظام

در بخش اول این کتاب از علم کلام شیخ مفید در مقایسه با علم کلام عبدالجبار سخن خواهیم گفت. کوشش خواهیم کرد تا اختلاف میان دیدهای ایشان را آشکار سازیم. و از منابع آموزه‌های مفید سخن گوئیم؛ و دلایل تاریخی یا منطقی عدم توافق وی را با عبدالجبار بیان کنیم. در هر جا مفید درباره موضوعی که در خصوص آن میان معتزلیان بغداد و بصره اختلاف است؛ نظری متمایل به اعتزال پیدای کند؛ تقریباً این نظر همیشه موافق با نظر معتزله بغداد است. بنابراین دلیل تاریخی برای بسیاری از اختلافهای مفید با عبدالجبار به سادگی آن می‌شود که در موضوع مورد نظر یک آموزه معتزلی بغدادی وجود دارد که با وضع بصری آن متفاوت است. بدین ترتیب وظیفه‌ای که افزوده می‌شود؛ غالباً عبارت از آن است که از روی گواهی مفید یا عبدالجبار یا اشعری معلوم کنیم که مکتب اعتزال بغداد در فلان موضوع چه نظری داشته است.

پیش از آنکه وارد جزئیات شویم. سودمند چنان است که این فصل نخستین را به بیان دید خلاصه‌ای از نظامها یا سیستمهای مفید و عبدالجبار اختصاص دهیم. در اینجا تأکید بر انسجام درونی هر نظام است؛ بدان منظور که حق هر دو نظام چنانکه باید گزارده شود. نکاتی که بعدها از لحاظ شباهتها و اختلافها جدا جدا مورد بحث قرار خواهد گرفت. به صورت متفاوت در هر یک از دو نظام در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. هدف ما اکنون آن است که آموزه مرکزی را در هر یک از دو نظام عرضه داریم و نشان دهیم که اجزاء دیگر هر نظام چگونه با آن وابستگی دارند.

## نظام شیخ مفید

مرتب کردن آموزه‌ها و تعلیمات مفید در یک نظام . بالضروره ساختگی خواهد بود، چه آثار کلامی موجود او نشان می‌دهد که چنین نظم و ترتیبی به هیچ وجه از نکات اساسی مورد نظر او نبوده است. قسمت عمده نوشته‌های وی به شکل مجموعه‌هایی از سؤال و جواب است، و در این پرسش و پاسخها موضوعات فقهی و تاریخی و کلامی بدون نقشه در هم آمیخته شده است. تنها رساله از رساله‌های کلامی او که دارای نظم و ترتیب خاص است. اوائل المقالات است مشتمل بر سه بخش: نخست. نکات اساسی و عمده اختلاف بیان امامیه و فرقه‌های دیگر، مخصوصاً معتزله (ص ۱۶-۲)؛ دوم. بحث مفصلتر درباره توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد (ص ۵۲-۱۷)؛ و بالاخره سه فصلهای متنوعی که بعضی از آنها نام «نکات لطیف علم کلام» دارد، و بر حسب موضوع گروه‌بندی شده ولی ترتیب آنها مطابق نقشه خاص نیست (ص ۱۰۸-۵۳).

هسته مرکزی اعتقاد مفید که همه آموزه‌های دیگر او به آن وابسته است. این است که هر کس باید به حضور یک امام معصوم منزله از خطا در جهان معتقد باشد<sup>۱</sup> در این اعتقاد پای چند مسئله به میان کشیده می‌شود. و سؤالاتی را پیش می‌آورد که خاطر مفید را به خود مشغول داشته بوده است. وی بخش بزرگی از نوشته‌های خود را به دفاع از جانشینی برحق امامت علی (ع) و یازده فرزند او اختصاص داده است<sup>۲</sup>.

مفید بر این اعتقاد است که امامان از ارتکاب گناه مصون هستند. و همچنین از قصور در وظایف شرعی که ممکن است از سهو و غفلت در آن زمان که آنان متصدی امر امامت بوده‌اند حادث شود، درامانند<sup>۳</sup>. مفید. با استناد به روایات، متمایل به این

۱- به پیش از این، ص ۶۲ حاشیه شماره ۲ رجوع شود.

۲- اوائل. ص ۸؛ الفصول، ص ۴۰-۲۳۹.

۳- مثلاً به این آثار مفید رجوع شود: الارشاد. الأفصاح فی الامامة، و «المسانیل

البحرانیة».

و- اوائل. ص ۲۹، ۳۰.

اعتقاد است که امام از همه علوم و فنون و زبانها آگاهی دارد. ولی گفته است که این مر به هیچ وجه یک امر اساسی و ضروری در امامت به شمار نمی‌رود. در بعضی از موارد امام از آینده و از آنچه در صغیر بعضی از مردمان می‌گذرد خبر دارد؛ ولی مفید اصولاً در صدد اظهار این مطلب نیست که ائمه از غیب آگاهی دارند. چه این آگاهی از غیب را تنها مخصوص خدا می‌داند. گفته است که حتی احتمال آن می‌رود که امامی از حقیقت نهفته در موردی آگاه نباشد و در مورد خاص تنها از روی ظواهر قضاوت کند.<sup>۱</sup> امامان همچون دیگر مردمان آفریده‌های حادثند و در دوران زندگی همانند دیگران در معرض بیماری و آسیب قرار دارند. ولی بدنه‌های امامان از دنیا رفته اکنون در بهشت جای دارند نه در گورهای ایشان.<sup>۲</sup>

هر کس مکلف است امام زمان خود را بشناسد. بنابراین از امامیه که مفید از صحت آن به سختی دفاع می‌کند. هر کس از دنیا برود و امام زمان خود را نشناخته باشد، همچون کسی مرده که در روزگار جاهلیت می‌زیسته است.<sup>۳</sup> بنابراین توجه به وحی الاهی که از طریق پیغمبر به مردمان می‌رسد؛ مطلقاً برای کسی که می‌خواهد به بهشت داخل شود، ضرورت دارد. اینکه امام زمان شیخ مفید در غیبت می‌زیست؛ او را بر آن داشت که کتابهایی در باره غیبت و دو مسئله<sup>۴</sup> خاص مربوط به آن بنویسد؛ یکی دلیل تأخیر بازگشت مهدی؛ و دیگری محفوظ ماندن معجز آسای او از پیری در ایام غیبت.<sup>۵</sup>

با آنکه عقل به یاری سمع (وحی) برای دست یافتن به نتایج درست و نخستین اصول مربوط به تکالیف اخلاقی نیازمند است.<sup>۶</sup> با وجود این؛ ایمان شخص مؤمن باید معرفت عقلی

۱- همان کتاب، ص ۳۸-۳۰.

۲- همان کتاب، ص ۴۶-۴۵.

۳- المفید، خمس (سائل فی اثبات الحجج) نامه دوم.

۴- همان منبع، درجند، جا: الفصول، ص ۲۶۰.

۵- اوائل، ص ۱۲-۱۱.

واقعی و تاحدی مبتنی بر عقل و استدلال بوده باشد. پذیرفتن حجیت افراد و تقنید به کار نمی‌آید. زیرا آنچه کور کورانه پذیرفته شود به آسانی از دست می‌رود. امام غیب، مثلاً، از آنجهت تاکنون ظاهر نشده است که می‌داند اعتقاد بیشترین پیروان او مبتنی بر تقبیل است. و بر چنین مردی نمی‌توان اعتماد کرد.<sup>۱</sup>

هر کس عاقل باشد، اخلاقاً موظف است که عقل خود را همچون وسیله‌ای برای اثبات وجود خدا به کار برد. آن کس که بتواند عقل خود را در این خصوص به کار اندازد و چنین نکند، پیوسته در آتش محلّمه خواهد بود، چه او مؤمن راستین نیست.<sup>۲</sup> به کار انداختن عقل و استدلال در باره خدا به معرفت یگانگی او می‌انجامد. و این در مستلزم پذیرفتن این اعتقاد است که خدا زنده و توانا و دانای همه چیز و شنوا و بینا است و به چشم دیده نمی‌شود.<sup>۳</sup> و کسی را نرسد که از حدود قرآن و حدیث تجاوز کند و خدا را به نامهایی بخواند که مبنای آنها تنها عقل باشد.<sup>۴</sup>

عقل به مدد وحی، نیز به نتایج درباره عدل الهی می‌رسد. خدا آفریدگان را آفرید و به خاطر خیر و صلاح خودشان خواستار فرمانبرداری و اطاعت آنان شد. خدا در این جهان و جهان دیگر تنها برای خیر و صلاح بندگانش و آفریدگان خود عمل می‌کند.<sup>۵</sup> مفید، به پیروی از مکتب معتزلی بغداد، بر آن است که خدا بنابر حکمت و نه بنابر عدالت خود چنین عمل می‌کند. این ملاحظه در آموزه «لطف» مفید مورد بحث قرار گرفته است. امامت نیز نمونه‌ای از لطف الهی است.

خدا هرگز به چیزی که بیرون از قدرت و استطاعت آفریدگانش باشد، فرمان

۱- الفصول، ص ۷۸.

۲- همان منبع، ص ۷۹.

۳- اوائل، ص ۱۸-۲۳؛ الفصول، ص ۴۸.

۴- اوائل، ص ۲۲.

۵- همان منبع، ص ۲۶-۲۵.



نمی‌دهد<sup>۱</sup>. هرگز خواستار آن نیست که کسی مرتکب گناه شود<sup>۲</sup>. امامیان دیگری که اعتقاد مخالف دارند. مؤمن واقعی نیستند. و نباید به آنان همچون مسلمانان واقعی نظر شود<sup>۳</sup>. مفید در سراسر کلام خود بر این اعتقاد است که خدا عادل و آدمی آزاد است. از این نظر به همان شدت و قدرت دفاع می‌کند که معتزله از آن دفاع می‌کنند.

در روزهای آخر پیش از پایان یافتن جهان، امام زمان بازگشت خواهد کرد تا حقوق خاندان علی (ع) و پیروان او را استقرار بخشد. و خدا گروهی از نیکان و بدان را برای پرداختن به آخرین نبرد به زندگی باز خواهد گردانید. و خدا نیکان را بر بدان پیروز خواهد ساخت، و سپس هر دو دسته خواهند مرد تا آنگاه که رستاخیز نهایی برسد و همگان در روز قیامت دوباره برانگیخته شوند<sup>۴</sup>.

تا هنگام بازگشت امام دوازدهم. امامیه مجاز و گاه مجبورند که در بارهٔ مذهب خود «تقیه» کنند. حق و وظیفهٔ تقیه، تمایل و اظهار انقیاد امامیه را نسبت به امام غایب محدود و پوشیده نگاه می‌دارد<sup>۵</sup>. عمل به تقیه با پیروی از روش خود امام غایب که برای حفظ حیات شخصی تاروز ظهور چنان می‌کند: تأیید می‌شود.

در روز قیامت. پیامبر و امامان و پیروان راستین ایشان برای همهٔ مؤمنان و حتی مرتکبان گناهان کبیره در میان ایشان شفاعت خواهند کرد. و آنان همه به بهشت راه خواهند یافت. تنها کافران پیوسته در آتش محلّد خواهند بود<sup>۶</sup>.

تفصیلات و ارجاعات در بارهٔ آنچه در اینجا به صورت خلاصه بیان شده: در فصلهای آینده خواهد آمد. نکته‌ای که ذکر آن لازم است اینکه: رأی و نظر عمدهٔ

۱- همان منبع. ص ۲۴-۲۵.

۲- المفید، تصحیح، ص ۲۰-۱۵.

۳- المفید: «السرویه». ص ۵۵.

۴- آوائل. ص ۵۰.

۵- همان منبع. ص ۹۷-۹۶.

۶- همان منبع، ص ۵۲-۵۷.

مفید ارتباطی با آموزه امامت و ضرورت شناختن امام زمانی دارد که شخص در آن زمان زندگی می کند. امام روزگار مفید مهدی منتظر (ع) بود.

### نظام عبدالجبار

در معرفی نظام عبدالجبار، نمی توان همیشه متکی به تقسیاتی بود که خودوی به کار برده، زیرا که تقسیمات وی از رساله ای به رساله دیگر تغییر می پذیرد. در شرح الاصول الخمسة، پنج عنوان سنتی معتزلی به کار رفته است (توحید، عدل، وعد و وعید، منزلتی میان دو منزلت، و امر به معروف و نهی از منکر). ولی مؤلف آن رساله، مانسکدیم. نوشته که تقسیمات در المغنی تنها دواست: توحید و عدل؛ و در مختصر الحسنی تقسیمات چهار است: توحید، عدل، نبوت، و شرایع - که این آخرین مشتمل است بر وعد و وعید. اسماء و احکام، و امر به معروف و نهی از منکر. در المغنی، عبدالجبار نبوت و شرایع را در ذیل عنوان عدل آورده است، زیرا چون خدا می داند که صلاح ما مقتضی آن است که پیامبری را با قانون بفرستد، مقتضی عدالت او است که چنین کند<sup>۱</sup>.

علی رغم این تفاوت های در تقسیم، در رساله هایی که باقی مانده، یعنی المغنی، شرح الاصول الخمسة، و المحيط بالتکلیف، یک موضوع ثابت مرکزی موجود است که نقطه مبدأ ثابتی به دست می دهد: و آن اینکه آدمی مکلف است برای شناختن خدا از عقل و استدلال خود مدد بگیرد<sup>۲</sup>. همه افعال دیگری که انسان اخلاقاً مکلف به انجام دادن آنها است، تنها زمانی معقول و درست خواهد بود که او خدائی را که چنین تکلیفی بردوش او نهاده است بشناسد. نکات عمده دیگری که در کتابهای عبدالجبار ذکر آنها آمده، همه مرتبط با یکی از سه عنوان این اعتقاد مرکزی است: معرفت و استدلال خدا، و تکلیف.

مسائلی که در زیر عنوان معرفت آمده، برای اثبات حقیقت تعارض معتزلیان

۱- عبدالجبار، شرح، ص ۲۲-۱۲۲.

۲- همان منبع، ص ۳۹؛ المغنی، دوازدهم، ۵۰۹؛ المحيط، اول، ۲۰.

باتقلید است.<sup>۱</sup> عقل . بدون مدد وحی . شایستگی آن دارد که آدمی را به یقین برساند.<sup>۲</sup>  
این نظر در کلام عبدالجبار جنبهٔ اساسی دارد .

عنوان دوم اعتقاد مرکزی خدا است . نخست باید به یافتن دلیلی بر وجود خدا  
پردازیم ، که این دلیل بر پایهٔ حدوث عالم بنا شده است . هرچه حادث و نو پدید باشد  
به پدیدارنده‌ای نیازمند است . استقرار نخستین مقدمه عبدالجبار را به بحث در مسائل طبیعی  
می‌کشد : عرض . جوهر ، ترکیب اجسام از ذرات . حادث و قدیم . اجسام ناگزیر  
حادثند ، چه هرگز از عوارض زمانی تهی نیستند.<sup>۳</sup>

پس از آنکه عقل به معرفت وجود خدا دست یافت . به آن می‌پردازد که صفاتی  
برای او قائل شود . وی توانا و دانا و زنده و شنوا و بینا و ابدی است.<sup>۴</sup> و از اینجا دو مسئله<sup>۵</sup>  
پیش می‌آید: یکی مسئلهٔ منطقی معنی اتصاف به صفات است . و دیگری مسئلهٔ متافیزیکی  
چگونگی متصف بودن خدا به این صفات.<sup>۶</sup> عبدالجبار مسئلهٔ اخیر را با پیروی از نظریهٔ  
احوال<sup>۷</sup> ابیهاشم جبتائی حل کرده است .

صفات فعلی خدا . همچون مرید بودن و خشمگین شدن . امر کردن و نهی کردن<sup>۸</sup> .  
و سخن گفتن<sup>۹</sup> ، جدا از صفات ذات او مورد بحث قرار گرفته است ؛ زیرا صفات فعلی  
مستازم در نظر گرفتن عدالت او است.<sup>۱۰</sup>

۱- شرح ، ص ۷۴-۲۹ : المغنی ، جلد دوازدهم ، چندین جا .

۲- همان منبع ، دوازدهم ، ۱۲۶-۹۹ .

۳- شرح ، ص ۱۲۲-۸۷ .

۴- همان منبع . ص ۱۲-۱۵۱ : المغنی ، پنجم ، ۴۶-۲۰۴ .

۵- همان منبع ، ص ۲۰۴-۱۶۰ .

۶- شرح ، ص ۲۰۰-۱۸۲ .

۷- المغنی ، ششم . بخش ۲ ، ۱۰۴-۱۰۴ .

۸- همان منبع . هفتم ، ۵۱۰ : شرح ، ص ۵۲۵ .

۹- المغنی ، بیستم ، بخش ۲ ، ۲۳۷-۱۸۶ .

نیز صفات سلبی خدا مورد توجه قرار گرفته است. وی جسم و عَرَض و قابل رؤیت نیست، و شریک ندارد. به عبارت دیگر، خدا یگانه و مطلق است<sup>۱</sup>.

قرار دادن تکلیف اخلاقی بر دوش آدمی مستلزم سه فرض اصلی است: وضع اخلاقی افعال، عدالت از جانب خدا، و آزاد بودن آدمی. این سه، با تقسیمات متعدد آنها. مقولهٔ عدالت را تشکیل می‌دهد.

تحمیل تکلیف و امر بر آدمی باید به‌حق و عدل باشد. بنابراین باید ثابت شود که خدا صفت عدالت و حقانیت دارد، یعنی کار نادرست و باطل نمی‌کند. دلیل بر آنکه خدا بی‌عدالتی نمی‌کند، مبتنی بر بینایی است که در بخش مربوط به یگانگی او از آن بحث شده است. در آن بخش آمده است که خدا از آن جهت بی‌عدالتی نمی‌کند که به هیچ چیز نیاز ندارد تا بخواد به آن برسد<sup>۲</sup>.

چرا خدا آفریدگان را می‌آفریند؟ برای خیر آفریدگان آنان را می‌آفریند<sup>۳</sup>. و این امر مستلزم پاسخ گفتن به مسئلهٔ تحمّل رنج با ذکر آموزه‌ای در سودمندی و پاداش آن است<sup>۴</sup>. و از جانب انسان مسئله عبارت از بحث در ضامن اجرائی او امری است که بر او بارشده است: پاداش و کیفر، یا «وعد و وعید»<sup>۵</sup>.

مسئلهٔ اینکه پاداش تنها مخصوص مؤمن است، و مرتکب گناه کبیره توبه ناکرده و کافر از آن محرومند، به مسئلهٔ «اسماء و احکام» منجر می‌شود. مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود چنین است: چه چیز اساس ایمان است، یا مخصوصاً، آیا یک گناه کبیره شخص را از گروه مؤمنان خارج می‌کند<sup>۶</sup>.

۱- شرح، ص ۹۱-۲۳۱.

۲- همان منبع، ص ۳۱۶؛ المغنی، چهارم، بخش ۱، ۱۷۷ و بعد.

۳- همان منبع، یازدهم، ۱۱۶.

۴- همان منبع، سیزدهم، ۲۷۷، ۴۴۸-۵۶۸؛ شرح، ص ۵۰۳ و بعد.

۵- همان منبع، ص ۹۳-۶۱۱.

۶- همان منبع، ص ۷۱۸-۶۹۷.

امر ضروری دیگری برای وضع تکلیف اخلاقی از جانب خدا بر آدمی، این است که انسان در فرمانبرداری از خدا یا نافرمانی کردن نسبت به او آزاد بوده باشد. و این بدان معنی است که آدمی خود پدیدارندهٔ افعال خویش است. باید پیش از آنکه مرتکب فعل شود، شایستگی و استطاعت انجام دادن آن را داشته باشد<sup>۱</sup>.

نافرمانی تنها از خود انسان است. خدا نمی‌تواند چنان بخواهد که کسی نافرمانی کند؛ چه این برخلاف عدل الاهی است. آیا این درست و عادلانه است که خدا به آدمی فرمانی دهد که خود می‌داند که او اطاعت نخواهد کرد؟ به این پرسش عبدالجبار چنین جواب داده است که هدف خدا از آفریدن آدمی آن نبوده است که بی‌مناسبت به او پاداش دهد؛ بلکه آن بوده است که فرصت انتخاب کردن چیزی را برای او فراهم آورد که وسیلهٔ رسیدن به پاداش است. اینکه خدا علم قبلی از آن داشته باشد که کسی چه انتخابی می‌کند. سبب تعیین قبلی آن انتخاب نیست<sup>۲</sup>.

فرمان خدا از طریق شایستگی، و نه به ضرورت، همراه با مدد و لطف او است، و این لطف به معنای عاملی است که به یاری ضعف آدمی برمی‌خیزد و موانع را از سر راه گزیدن فرمانبرداری از پیش پای او برمی‌دارد<sup>۳</sup>. چون وحی الاهی خودگونه‌ای از لطف است، به دنبال آن بحث از قرآن پیش می‌آید<sup>۴</sup>. سپس بخشی در بارهٔ نبوت<sup>۵</sup> است و معجزهٔ پیامبر و عصمت یعنی محفوظ بودن او از گناه و خطا<sup>۶</sup>. و عبدالجبار معین می‌کند که قرآن از چه لحاظ معجزه است<sup>۷</sup>.

۱- همان منبع، ص ۴۱۷-۳۹۰؛ المغنی، یازدهم، ۴۰۶-۳۶۷.

۲- شرح، ص ۱۸-۱۱۱؛ المغنی، یازدهم، ۱۷-۴۰۶.

۳- شرح، ص ۲۵-۵۱۸؛ بحث کاسلی دربارهٔ «لطف» در المغنی، سیزدهم، ۲۲۶-۳، آمده است.

۴- شرح، ص ۴۸-۵۲۷؛ المغنی، هفتم.

۵- همان منبع، پانزدهم، ۷-۱۴۶.

۶- همان منبع، ۳۱۶-۱۴۷؛ شرح، ص ۶۸، ۵۷۳، ۵۸۵.

۷- همان منبع، ص ۹۵-۵۸۶؛ المغنی، شانزدهم، ۴۰۶-۱۴۵.

در زیر عنوان وحی نیز فرصتی پیش می‌آید تا دربارهٔ مسائل شرعی و فقهی: «مچون امر و نهی عام و خاص و حقیقت اجماع، و سیرهٔ نبوی به عنوان ملاک و معیاری برای رفتار، و استفاده از قیاس و رأی. و ارزش خبر واحد بحث شود.<sup>۱</sup>

به مسئلهٔ لطف همچون وسیله‌ای برای کار نیک، اصل معتزلی «امر به معروف و نهی از منکر» پیوسته است.<sup>۲</sup> در مذهب عبدالجبار به لطف به عنوان اصلی برای عمل نظر نمی‌شود. چه عبدالجبار در دورهٔ متأخر اعتزال کتاب خود را تألیف کرده بوده است. بحث در مسئلهٔ امامت، یعنی سمت شخصی که اصولاً «مسئول امر به معروف و نهی از منکر است، در زیر همین عنوان آمده است. ضرورت وجود امام و صفات و راه‌گزینش او ذکر شده است.<sup>۳</sup>

خلاصه آنکه نظام عبدالجبار متمرکز در اطراف این اعتقاد است که انسان به التزام و تکلیف اخلاقی موظف به استدلال برای شناختن خدا است. تفصیل این نظام در فصلهای آینده که در آنها نظام عبدالجبار با نظام مفید مورد مقایسه قرار می‌گیرد، روشنتر خواهد شد.

۱- شرح، ص ۸۵-۵۷۳؛ المغنی: بغداد هم.

۲- شرح: ص ۷۴۱ و بعد.

۳- همان منبع، ص ۶۰-۷۴۹؛ المغنی: بیستم، بخش ۱: ۱۸۰-۱۱۰.

## فصل دوم

### تکلیف اخلاقی و نقش عقل

معتزلیان در معرفتی کردن اسلام به کافران ، میان علم و شناختی که ضروری و انکارناپذیر است ، با معرفتی که از طریق استدلال حاصل می شود و عقل برای پرداختن به آن یا غافل ماندن از آن آزاد است ، تفاوت قائل بودند . آنان بر این اعتقاد بودند که خداشناسی معرفتی از گونه<sup>۱</sup> دوم است<sup>۱</sup> . و به همین جهت با مسئله<sup>۲</sup> تکلیف ابتدایی آدمی برای کسب این معرفت روبرو بودند . این مسئله تعیین تکلیف از جانب خدا برای آدمی است ، و خاستگاه آن نه از پژوهش فلسفی بلکه از مسئله<sup>۳</sup> اخلاقی و حتی فقهی وضع فرد غیر مؤمن است<sup>۲</sup> .

مفید کار خود را از ملاحظه<sup>۴</sup> وضع شخص بی ایمان آغاز نمی کند . وی بیشتر به مسئله<sup>۵</sup> ضرورت وجود یک امام در هر زمان توجه دارد ، و به همین جهت هنگامی که از آغاز تعهد اخلاقی و تکلیف سخن می گوید ، به عدم کفایت عقل بی دستیار و به ضرورت وحی اشاره می کند .

---

۱- درباره<sup>۶</sup> بعضی از ملاحظات مفید که بنا بر آنها چنان می نماید که بصریان را متهم به مخالفت با این نظر می کند ، به ذیل پایان همین فصل مراجعه کنید .

۲- به این مطلب ی . فان اس ، در شناخت شناسی عضدالدین ایچی («فرهنگستان علم و ادب» ، جلد بیست و دوم ؛ ویسبادن ؛ شتاینر ، ۱۹۶۶) ، ص ۱۶ ، اشاره کرده است .

J. Van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḥmad al-ʿIṣṭī* ("Akademie der Wissenschaften und der Literatur," Vol. XXII; Wiesbaden : Steiner, 1966) .

### نخستین تکلیف آدمی

عبدالجبّار گفته است که نخستین وظیفه آدمی استدلال کردن برای شناختن خدا است.<sup>۱</sup> وی روانمی دارد که گفته شود نخستین وظیفه آدمی شناختن خدا است، چه نخست باید از طریق استدلال وجود خدا شناخته شود.<sup>۲</sup>

از طرف دیگر، مفیدی گوید که نخستین تکلیف انسان شناختن خدا است. در شرح حدیثی منسوب به حضرت امام جعفر صادق (ع) که بنابر آن معرفت و علم عبارت از چهار چیز است (شناختن پروردگارت، شناختن اینکه برای تو چه کرده است دانستن اینکه از تو چه می خواهد، و دانستن اینکه وظایف را چگونه به انجام برسانی) مفید چنین می گوید:

«این تقسیم به علم و معرفتی مربوط می شود که دست یافتن به آن واجب است. زیرا که وظیفه بنده آن است که پروردگار خود - جلّ جلاله - را بشناسد. و چون دانست که خدایی دارد، باید بداند که او وی را آفریده است. و پس از آنکه دانست که ساخته او است، باید نعمتهای او را بشناسد. و چون نعمت او را شناخت، باید شکر گزار او باشد، و بداند که خدا از او در اعمالش فرمانبرداری می خواهد. و چون تکلیف خود را در فرمانبرداری دانست، باید بداند که چه افعالی ذمه او را از دینی که نسبت به خدا دارد بری می کند، تا از آن راه بندگی خود را نسبت به پروردگارش نشان دهد و شکر گزار نعمتهای او باشد»<sup>۳</sup>.

گفته اند که معتزله بغداد نیز نخستین وظیفه انسان را شناختن خدا می دانسته اند.<sup>۴</sup>

۱- شرح، ص ۳۹.

۲- همان منبع، ص ۷۲.

۳- خوانساری، ص ۵۴، به نقل از کنزالفوائد ابوالفتح محمد بن علی الکرآجکی.

۴- سلیمان بن محمد بن احمد المعلی، «البرهان الرائن» (قاہرہ، مجموعه میکروفیلیمهای

بقیه حاشیه در صفحه بعد



## تکلیف چگونه دانسته می‌شود

اختلاف میان مفید و عبدالجبار در خصوص نخستین وظیفه آدمی، به نگرشهای ایشان درباره قدرت عقل بدون دستیار و یاور مربوط می‌شود. نظر معتزلیان آن بود که آگاهی انسان از نخستین وظیفه‌اش مستقل از وحی برای او حاصل می‌شود.

عبدالجبار تکلیف را «خواستن فعلی دانسته است که مایه ناراحتی شخص مکلف می‌شود»<sup>۱</sup>. در صورتی ابوهاشم جباتی آن را عبارت از «فرمان دادن به چیزی که مایه ناراحتی مکلف است» دانسته. عبدالجبار توضیح داده است که چون به دقت سخن گفته شود، جوهر وظیفه اخلاقی یا تکلیف عبارت از خواست شخصی است که تعیین تکلیف می‌کند، و معلوم کردن این که چه کس به انجام آن مکلف است، و شایسته کردن او برای انجام شرایطی است که برای عملی شدن خواست تعیین کننده تکلیف ضرورت دارد. به گفته وی، ابوهاشم به صورت گسترده سخن گفته بوده است.<sup>۲</sup>

ولی سؤال این است: خدا در ابتدا چگونه خواست خود را برای فرد معلوم می‌کند؟ این آگاهی ممکن نیست از طریق شریعت وحی شده به دست آید، چه فرد هنوز معرفت و دانش لازم برای پذیرفتن شریعت را ندارد. مثلاً: تا آن زمان که شخص نداند که خدا عادل است و دروغ نمی‌گوید، برای او استدلال کردن از روی قرآن بی‌فایده است.

## بقیه حاشیه صفحه قبل

نسخه‌های خطی مهمی (شماره ۵۳)، برگ ۶ پشت: کسانی که می‌گویند آن [یعنی معرفت] اکتسابی است، دو گروهند: بعضی آن را نخستین وظیفه می‌دانند. و این نظر جمهور آل انبیت - علیهم السلام - است، و آموزه بغدادیان همچون ابوالقاسم بلخی و دیگران و ما نیز همین اعتقاد را داریم. گروهی دیگر می‌گویند که استدلال عقلی نخستین وظیفه است. این نظر نادریست است.»

۱- المفنی، یازدهم، ۲۹۳.

۲- همان منبع، ص ۲۹۹.

آنچه این شخص می‌داند، آن است که خود قرآن ممکن است یک دروغ ساخته باشد<sup>۱</sup>. چنانکه عبدالجبار گفته است، علم عبارت از چیزی است که به ذهن و عقل دارنده آن آرامش می‌بخشد<sup>۲</sup>. خدا می‌تواند بعضی از اصول را در ذهن جای دهد که انسان نتواند منکر آنها شود. و چنین هم می‌کند، که از آن جمله است شکرگزاری در برابر نعمت، بیم دادن از گزند پیش‌بینی شده. و نیک بودن عمل نیک<sup>۳</sup>. همه اینها علم ضروری است که احتیاجی به برهان ندارد و در باره آنها اشتباهی پیش نمی‌آید.

زمانی آدمی به آن آغاز می‌کند که از خطر احتمالی که ممکن است به او برسد. هراسان شود. و می‌داند که تنها وسیله رهایی از این ترس و رسیدن به آرامش، یافتن راه رسیدن به علم درست از طریق استدلال است. این ترس از خارج، از طریق شنیدن تهدیدی که یکی به دیگری می‌کند، یا از طریق گوش دادن به سخنان مردمان حاصل می‌شود که یکدیگر را به بی‌ایمانی و کفری که نتیجه آن است بیم می‌دهند<sup>۴</sup>. نخستین انگیزه برای این ترس می‌بایستی از خارج بیاید. چه آزار و آسیبی که شخص از آن می‌ترسد با هر آزار و آسیبی که تا آن زمان آزموده است تفاوت دارد<sup>۵</sup>. ولی پس از این نخستین القای ترس عقل خود آدمی شایستگی آن دارد که او را در گذرگاه دلایل وجود خدا و اینکه خدا پاداش دهنده و کیفر دهنده است قرار دهد.

فرایند استدلال عقلی سبب پیدایش علم و معرفت و ایجاد یقین آرام‌بخش در شخص استدلال‌کننده است<sup>۶</sup>. بنابراین، به گفته عبدالجبار، نخستین تکلیف انسان، که از ترس ابتدایی حاصل آمده در ذهن و نه از طریق وحی موجود در قرآن یا سنت فراهم

۱- شرح، ص ۴۰۱.

۲- المغنی، دوازدهم، ص ۱۳.

۳- شرح، ص ۴۸؛ المحيط، اول، ص ۱۸.

۴- شرح، ص ۶۸.

۵- المغنی، دوازدهم، ص ۳۸۷.

۶- همان کتاب، ص ۷۷ و بعد.

می آید . آن است که خود را بر راهی قرار دهد که او را به این معرفت خدا رهبری کند<sup>۱</sup>.  
در نظر مفید ، قدرت عقل بسیار کمتر از این است . وی گفته است :

« گفتار در آنکه عقل جدایی ناپذیرتر از سمع (وحی) است ، و در اینکه تکلیف جز از طریق پیامبران درست نمی شود . امامیه بر این امر اتفاق دارند که عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است ، و از سمعی جدا نیست که غافل را بر چگونگی استدلال آگاه می کند . و اینکه در آغاز تکلیف نخستین پیدایش آن در جهان به پیامبری نیاز است ، و اصحاب حدیث در این خصوص با آنان موافقند . ولی معتزله و خوارج و زیدیه را اعتقاد خلاف این است . و چنان می پندارند که عقلمها مستقل از سمع و توفیق عمل می کنند . چیزی که هست ، معتزلیان بغداد مخصوصاً به وجوب پیامبری در آغاز تکلیف معتقدند و تنها در علت آن با امامیه اختلاف دارند . دلایلی می آورند که امامیه آنها را قبول دارند و آنها را بر علت مخصوص خویش که بیشتر ذکر کردیم می افزایند<sup>۲</sup> .

بنابراین ، به نظر مفید . عقل علاوه بر آنکه برای رسیدن به شناختن خدا ضرورت ندارد . نمی تواند وسیله<sup>۳</sup> تحصیل معرفت خدا یا تکلیف اخلاقی شود .

۱- برای اختلاف میان سنیان غیر معتزلی درباره این مسئله ، رجوع کنید به فان اس ، ص ۲۶-۲۷ ، که می گوید : به نظر اشاعره ، هیچ امری بدون کلام صریح خدا نمی تواند باشد . ولی ، می گوید ، آموزه آغاز اسلام چنین نبود ، چه در آن هنگام شق دیگری هنوز شناخته و مورد اعتراف نبود . ابوحنیفه گفت که اگر خدا پیامبری فرستاده بود ، می بایستی از طریق عقل شناخته شود . که این آشکارا فرضی غیر واقعی است ، زیرا پیامبر فرستاده شده است . و هنگامی که آدمی درباره وجود خدا استدلال می کند ، از فرمان او که عبارت از خواندن و ملاحظه آیات است پیروی کرده است . از زمان ماتریدی ، متکلمان دو وضع اختیار کردند . یکی وضع معتزله که ماتریدی نیز پیرو آن بود ، و دیگر وضع اشاعره .

و این اشاره است به اختلافی اساسی میان مفید و عبدالجبار درباره به کار بردن عقل. در نظام عبدالجبار: عقل برای استقرار بخشیدن به حقایق اساسی دین ضرورت دارد؛ در نظام مفید عقل برای آن است تا از این آموزه‌های اساسی که از طریق وحی الاهی استقرار یافته است، دفاع کند. این استفاده دفاعی از عقل در سراسر کلام مفید، حتی در آنجا که وی در خصوص دقیقترین نکات سخن می‌گوید، آشکار است. مثلاً: نظریه ضیعی عناصر چهارگانه در قرآن یا حدیث نیامده است. و مفید گفته است که علاوه بر آنکه برهان قابل اعتمادی بر ضد این تقسیم چهارگانه عناصر نیامده، آن را مخالف با هیچ یک از توحید، عدل و وعد و وعید و نبوت و شرایع نمی‌بینم<sup>۱</sup>؛ و به همین جهت مفید این نظریه را پذیرفته و در دنباله سخن خود گفته است که این نظریه خود دلیلی بر وجود خدا و پروردگاری و حکمت و بیگانگی او است. چنان می‌نماید که هماهنگی این نظریه با آموزه وحی شده بیش از براهین مثبت سبب آن بوده است که مفید این نظریه را بپذیرد.

ادعای مفید بر اینکه معتزلیان بغداد طرفدار بخشی از نظرا و درباره ضرورت وحی هستند، مایه حیرت است. بلخی این را قبول دارد که تقلید، در آن صورت که درست باشد، می‌تواند منبع علم و معرفت صحیح شود<sup>۲</sup>، و در این مورد هم با عبدالجبار مخالف است و هم با مفید. وی وی، همچون بصریان، بر این عقیده است که آدمی نخست از طریق

۱- همان منبع، ص ۸۴. رجوع کنید به پس از این: اواسط فصل هشتم، با اصلاحی که در آنجا نسبت به متن صورت گرفته است.

۲- م. هورتن، مسئله فلسفی پژوهش کلامی در اسلام (بون: هانشتاین، ۱۹۱۰)، ص ۲۵۵، در ضمن شرح ابن المرتضی، «البحر الزخار» (نسخه برلین: گلازر، ۲۳۰، آلوارت ۱۸۹۴)، برگ ۳۵ پشت. این کتاب بیشتر عبارات از فقراتی است که از «البحر الزخار» ترجمه شده.

عمل کردن طبیعی ذهن و عقل خود مسئولیت اخلاقی پیدا می‌کند: به تدریج که به سن بلوغ نزدیکتر می‌شود، نیاز به شکرگزاری نسبت به آفریدگار را، اگر وجود داشته باشد، احساس می‌کند. این اندیشه وی را در راه استدلال کردن درباره هستی خدا می‌اندازد. و با آنکه بلخی نیز گفته است که نخستین تکلیف آدمی شناختن خدا است: وی بدون شک این شناختن را فراگیرنده و وظیفه استدلال کردن برای هستی خدا نیز می‌داند است.

ولی بغدادیان، نسبت به ضرورت کارایی فرایند استدلالی که بدین گونه آغاز شده باشد، اعتماد کمتر داشتند. اشعری به این اختلاف میان بصریان و بغدادیان اشاره کرده است: در صورتی که بصریان بر این عقیده بودند که استدلال عقل را در راه خود ناگزیر به معرفت می‌رساند، «بعضی از بغدادیان» بر آن بودند که عقل به صورت ناگزیری به چنین نتیجه نمی‌رسد؛ و با اینکه شخص اندیشمند، پس از آنکه به استدلال آغاز کرد از آن پس الزام اخلاقی دارد و مکلف است<sup>۱</sup>. این بغدادیان به وضع مفید نزدیکترند. ولی نه از آن لحاظ که خود وی مدعی آن بوده است. مفید مدعی آن بود که بغدادیان در ضرورت وحی در آغاز تکلیف او را تأیید می‌کنند؛ نه در نتیجه استدلال.

یک توضیح ممکن آن است که بگوئیم مفید یک معتزلی گمنام از مکتب بغداد را به نام ابوالحسن احمد بن علی الشطرنوی، معروف به بوقه (متوفی در ۲۹۷/۱۰-۹۰۹) در نظر داشته که می‌گفته است تحقیق عقلی تنها زمانی سبب رسیدن به یقین می‌شود که در مورد امور مربوط به این جهان به کار رود. پژوهش درباره خدا و امور غیبی. همچون امکان معذب بودن در آتش، غیر قطعی است؛ و بنابراین انسان الزامی به استدلال در خصوص

۱- همان کتاب، ص ۲۵۷. ضمن نقل برگ ۲۷ رو. نیز رجوع کنید به فان اس.

ص ۲۳۱.

۲- مقالات، ص ۸۲-۸۱.

شناختن خدا ندارد. و ممکن است که وضع گروهی در داخل مکتب بغداد چنین می‌بوده باشد. به هر صورت. مفید در این که ادعا کند هر معتزلی که از عقبنگاری گستاخانه مکتب بصره انحراف پیدا کرده طرفدار اوست. بسیار سریع عمل می‌کرده است.

### شالوده تکلیف

تکلیف بحث ما در این خصوص بود که وظیفه اخلاقی و تکلیف چگونه شناخته می‌شود. عبدالجبار می‌گفت که این تکلیف بدون مدد وحی شناخته می‌شود. و مفید می‌گفت که این شناخت فقط بایاری وحی به دست می‌آید. ولی در زیر مسئله شناختن تکلیف مسئله اساس و شالوده آن قرار دارد: آیا وظیفه اخلاقی بر طبیعت و ماهیت اشیاء متکی است یا بر فرمان خدا تکیه دارد؟

پاسخ معتزله آشکارا در جانب آن است که مبنای خیر و شر و حسن و قبح را طبیعی بدانند. به گفته عبدالجبار: اصول اساسی اخلاقی (اینکه ضم بد است. و اینکه دروغی که هیچ هدف سودمند نداشته باشد و از گزند بی‌نهد بد است. و اینکه به کسی فرمان بدی کردن دادن بد است. و اینکه به کسی فرمان انجام کاری بیرون زحد استطاعت او دادن بد و قبیح است). بالضروره شناخته‌اند. دوریهای عملی اخلاقی از ترکیب کردن یک اصل ضروری شناخته شده با علمی مکتب حاصل می‌شود. ولی عقل، که تنها با اصول ضروری شناخته تأیید شده باشد. همه سپاهها و همه نتایج فعل آدمی را نمی‌شناسد. مثلاً اگر عقل به خود وا گذاشته شود، ممکن است زنا کردن

۱- درباره شطوی رجوع کنید به فان اس، ص ۳۳۲؛ ابن‌عمرتی، ص ۹۴؛ خضیب بغدادی، چهارم، ۳۰۸. وضع شطوی به شکل اعتراضی بر آموزه عبدالجبار است در المعنی، دوازدهم، ۶-۳۶۲.

۲- المعنی، ششم، بخش اول، ۶۴-۶۵. بیان عبدالجبار درباره اندیشه مندرج در آخرین جمله چنین است: «هیچ گونه‌ای از شر نیست که بر پایه‌ای که شر و بدبودن آن با ضروره شناخته است، متکی نباشد. بدان سان که می‌توان برای هر چه به اکتساب شناخته می‌شود، آن را پایه و اساس قرار داده.»

را خوب و نماز خواندن را بد بداند . عبدالجبار آنگاه به آوردن خلاصه‌ای از نقش و وظیفه<sup>۱</sup> وحی پرداخته و چنین گفته است :

« آنچه وحی در باره<sup>۲</sup> حسن و قبح این اعمال به ما می‌گوید ، چیزی جز آن نیست که عقل خود ما ، در صورتی که کاملاً معرفت داشته باشیم ، به ما خواهد گفت . چه اگر از طریق عقل بدانیم که برای ما در نماز سود فراوان است ، و اینکه ما را به انجام تکلیف رهبری می‌کند و بنابر آن شایسته<sup>۳</sup> پاداش می‌شویم ، به حکم عقل خواهیم دانست که انجام دادن آن بر ما واجب است ، و اگر بدانیم که زناکاری مایه<sup>۴</sup> آسیب و زیان است ، به حکم عقل آن را شر و قبیح خواهیم دانست . بنابراین می‌گوییم که وحی چیزی را خوب یا بد نمی‌کند . . . چه تنها نشان دهنده<sup>۵</sup> هر چیز است به همان صورتی که هست ، و چنان نیست که آن چیز به وسیله<sup>۶</sup> این نشان دهنده خوب یا بد شود . و نیز علم وابسته<sup>۷</sup> به شیء است به همان صورت که هست ؛ شیء در نتیجه<sup>۸</sup> پیدا شدن علم نسبت به آن چنان نمی‌شود . و نیز چنین است در مورد حدیث صحیح . بنابراین ، گفتن اینکه عقل یا وحی چیزی را خوب یا بد « می‌کند » ، تنها بدین معنی درست است که نماینده<sup>۹</sup> واقعیت خوب یا بد بودن آن چیز است<sup>۱۰</sup> .

بدین ترتیب معلوم می‌شود که از دیدگاه عبدالجبار بعضی از افعال ، مستقل از فرمان خدا ، بد یا خوب است .<sup>۱۱</sup> وحی به چیزها وضع و حال اخلاقی نمی‌بخشد ، بلکه وضعی را که دارند نمایش می‌دهد و آشکاری سازد . و نیز به همین جهت است که عبدالجبار تبانیسته است بگوید که خدا قدرت بد کردن دارد ولی بد نمی‌کند<sup>۱۲</sup> .

در طرف مقابل این وضع ، نظر اشعری است مشعر بر اینکه چون خدا تابع

۱- همان منبع ، ص ۶۵-۶۴ .

۲- همان منبع ، ص ۱۲۷ .

هیچ قانونی نیست: هیچ کاری که خدا می‌کند نمی‌تواند بد باشد<sup>۱</sup>. افعال از آن جهت بد یا خوب است که خدا تصمیم می‌گیرد که آنها بد یا خوبند<sup>۲</sup>.

مفید به صورت صریح نظر خود را درباره‌ی اساس و مبنای خوب و بد اخلاقی اظهار نکرده است. ولی از آنچه به شکل ضمنی گفته معلوم می‌شود که به صورت کامل با هیچ‌یک از این دو طرف متقابل موافق نیست. این گفته‌ی وی که وحی در نخستین تعیین تکلیف اخلاقی برای فرد ضرورت دارد و استقرار تکلیف اخلاقی در جهان چنین بوده<sup>۳</sup> احتمالاً بدین معنی است که هیچ فعلی به خودی خود خوب یا بد نیست، ولی بیشتر از این محتمل این معنی است که عقل در تشخیص خوب از بد ضعیف است و به مدد وحی نیاز دارد.

اینکه احتمال معنی دوم بیشتر است، از ارجاعات پراکنده‌ای که به این موضوع شده به دست می‌آید. مفید در شرحی که بر این حکم فقهی ابن بابویه که: هر چه به صراحت حرام نشده باشد مباح است نوشته، گفته است که بعضی از چیزها، همچون ستمگری و سفاهت و سبکسری، به حکم عقل محظور است، ولی در عمل و پس از استقرار شرایع، به جای عقل، شرع ملاک ممنوع بودن یا نبودن چیزها و کارها شده است. بنابراین

۱- الاشمعی، «کتاب اللع»، در: ر. مکارتی، علم کلام اشعری (بیروت: چاپخانه ک، تولیگی، ۱۹۵۳)، ص ۷۱، شماره ۱۰۷۰.

R. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*.

۲- مکارتی، ص ۲۴۱، در ضمن نقل شماره ۱۹ از اصول عقاید اشعری در مقالات و شماره ۲۰ در الابانه وی. دروغ گفتن حالتی خاص است. اشعری می‌گوید که اگر خدا دروغ گفتن را خوب اعلام می‌کرد، آنگاه دروغ گفتن خوب بود («اللمع»، ص ۷۱، شماره ۱۷۱). هر چند در آن صورت هم خدا نمی‌توانست دروغ بگوید (همان منبع، ص ۷۰، شماره ۱۷۲، و ص ۷۴، شماره ۱۷۹).

۳- جمع شود به پیشی از این، صفحه ۸۳.



هر چیز که به صورت خاص ممنوع نشده باشد مباح است<sup>۱</sup>. و مفید دقیقاً از این نتیجه پیروی می‌کند. و حتی استفاده<sup>۲</sup> از قیاس را در گسترش ممنوعیت در آن سوی چیزی که شایعاً معین شده، خلاف شرع می‌دانند.

بنابراین مفید با گام اول عبدالجبار توافق دارد: و آن اینکه بعضی از اصول اخلاقی کلی مستقل از وحی شناخته شده است. ولی آنچه باقی می‌ماند این است که اگر به این امر تسلیم شویم که ظلم به صورت مطلق شرعاً قبیح است، آیا فلان عمل خاص می‌تواند به خودی خود عنوان ظلم پیدا کند: یا اینکه ظلم بودن و نبودن آن تنها با تصمیم و امر خدا معلوم می‌شود.

در «جوابات ابی‌اللیث الأوانی» این پرسش طرح شده است که آیا خدا می‌تواند یکک خوب را بد یا یکک بد را خوب کند. مفید به این پرسش پاسخ داده است که چنین سؤالی نامعقول است و تنها کسی می‌تواند آن را طرح کند که نسبت به ماهیت واقعی امور و اشیاء جاهل باشد. ولی نکته<sup>۳</sup> موجب پیدایش این سؤال آن بود که بعضی از قوانین و مقررات شرعی الغا شده است. آیا با این نسخ یا الغا یا از عمل انداختن نخستین دستور دینی. بد به خوب یا خوب به بد تغییر یافته است؟ مفید توضیح می‌دهد که خدا ممکن است فرمان دهد که عملی که در زمان گذشته خوب بوده: در زمان آینده بد محسوب شود: یا برعکس، زیرا که با تغییر اوضاع و احوال، ممکن است چیزی که بیشتر سودمند بوده از این پس زیان‌بخش باشد. ولی: به گفته<sup>۴</sup> وی: چنین کیفیت به امور و افعالی مخصوص است که دلیلی عقلی بر خوبی یا بدی آنها وجود ندارد<sup>۵</sup>.

۱- المفید، کتاب شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد (که پس از این با لفظ

تصحیح به آن ارجاع خواهد شد)، ص ۶۹.

۲- المفید، «جوابات ابی‌اللیث الأوانی»، سؤال شماره ۲۰، درباره عناوین مختلف

این کتاب به پیش از این، شماره ۲؛ از آثار مفید رجوع کنید. از آن پس به آن به صورت

«المکبریه» اشاره خواهیم کرد.

سپس در ضمن توصیف چنین افعال : مفید می‌گوید :

مثلاً در مورد حرمت زنا و ربا . هیچ شکئی در آن نیست که در همه شرایع چنین بوده و هیچ پیامبری حکم مباح بودن آنها را نیاورده است. زیان بخشی این دو عمل بر هر کسی که عقل داشته باشد آشکار است<sup>۱</sup>.

ممکن است بعضی در این باره تردید کنند که آیا گزند زناکاری و رباخواری در برابر عقل آشکار است . عبدالجبار در مورد زنا مردّد است ؛ ولی نکته اساسی مورد توجه مفید چنین نیست . دلیل عمده وی آن است که زنا کردن و ربا خوردن در هر شریعت مثبتی حرام شده ، و تنها به صورت گذران اشاره کرده است که زیانمند بودن آنها بر عقل آشکار است .

مفید در دنباله بحث گفته است که شرابخواری هرگز مجاز نبوده است . در تأیید این مطلب روایاتی را از امامان نقل می‌کند و به نتایج زیان بخشی که از شرابخواری حاصل می‌شود و تجربه و قرآن گواه بر آنند استناد می‌جوید . و اما در مورد حرمت خوردن گوشت فیل و بوزینه و خرس چنین می‌گوید :

از حرام بودن آنها در همه ادیان آگاهیم . و آن اندازه علم و اطلاع نداریم تا بتوانیم از وضع مردمان عاقل پیش از استقرار قوانین دینی در برابر این امر اظهار نظر کنیم . اگر هم چنین علم و اطلاعی را می‌داشتیم ؛ می‌بایستی درباره حرام بودن یا مباح بودن تأمل کنیم ، چه عقل نمی‌تواند حکم به خوب یا بد بودن صادر کند<sup>۲</sup>.

۱- همان جا .

۲- همان جا . درباره حرمت گوشت فیل و بوزینه ، رجوع کنید به کلینی ، الفروع من الکافی ، ویرایش علی اکبر غفاری (تهران : دارالکتب الاسلامیه ، ۷۹-۱۳۷۷ هـ ق) ، ششم ، شماره ۱۴ . خرس در حدیثی در ص ۲۴۵ ، شماره ۳ ، آمده که در آن گوشت همه درندگان حرام معرفی شده است .

آشکارا می بینیم که حالت قومی بدون شریعت وحی شده در نظر مفید یک حالت غیر واقعی است. و او در آن نمی کوشد تا چنین حالتی را توهّم کند و سپس درباره امری تنها بر پایه عقل تصمیم بگیرد.

از طرف دیگر، مفید همچون عبدالجبار گفته است که خدا می تواند ستم کند ولی چنین نمی کند. وی مُجَبَّرَه را مخالف این نظر می داند<sup>۱</sup>. مخالف بانظر اشاعره که معتقد بودند خدا نمی تواند کار بد کند، مفید بر آن است که بعضی از کارها ممکن است به خودی خود و بدون تصمیم و امر خدا ظالمانه باشد.

خلاصه آنکه: چنان به نظر نمی رسد که مفید درباره شالوده و اساس خوب و بد یا نیکو و زشت به جلد اندیشیده باشد. چون خدا عملاً وضع اخلاقی افعال را با واجب کردن بعضی و حرام کردن بعضی دیگر به میانجیگری پیامبر و امامان معین کرده است، تحقیق درباره قدرت عقل محض و ماهیت اشیاء پیش از استقرار شرایع به نظر مفید امری غیر واقعی می رسیده است.

### خلاصه

نتایج را می توان در جوابی که به سه سؤال داده می شود خلاصه کرد. نخستین تکلیف آدمی چیست؟ مفید می گوید که آن شناختن خدا است؛ عبدالجبار آنرا استدلال کردن برای شناختن خدا می داند.

چگونه این نخستین تکلیف شناخته می شود؟ مفید می گوید که انسان تنها به مدد وحی می تواند آنرا بشناسد؛ عبدالجبار می گوید که این معرفت به صورت طبیعی برای عقل آدمی فراهم می آید و تنها راهی است که او را از ترس می رهاند.

۱- اوائل، ص ۲۳. مفید همچنین نظام را از مخالفان این نظر معرفی کرده است.

نظام بر آن بود که خدا نمی تواند جز آنچه نیک و نیکو است انجام دهد. چه اگر چنین نباشد دلیل بر نقصی بر او است. رجوع کنید به الاشعری، مقالات، ص: ۵۵.

شالوده این تکلیف چیست؟ آیا طبیعت و ماهیت اشیاء است یا فرمان خدا است؟  
عبدالجبّار می گوید که آن بر طبیعت اشیاء بنا شده است؛ مفید چیزی نمی گوید. ولی  
فحوای گفته های وی آن است که بعضی از افعال که عقل آنها را خوب یا بد می داند.  
به طبع چنین هستند و نه بدان جهت که خدا آنها را چنین معرفی کرده است. ولی این مسئله  
که در نظر معتزله بسیار مهم بود، برای مفید اهمیت فراوان نداشت.

### ذیل: علم ضروری

اغلب معتزلیان، ونیز مفید، میان علم ضروری که بدون تلاشی از طرف شخصی  
در ذهن و عقل او حاصل می آید و شک کردن و انکار به آن راه ندارد. و علم مکتسب  
که از طریق گوش دادن به وحی یا از راه استدلال خود شخص حاصل می شود، تمایز  
می گذارند. با وجود این، بعضی از مطالبی که مفید درباره آنچه معتزله بصره از لحاظ  
علم ضروری معتقدند گفته است. گمراه کننده است. مفید می گوید:

من می گویم که شناخت خدا اکتسابی است، و چنین است شناخت پیامبران  
و هر چه غایب و نادیدنی باشد. و هیچ اجباری برای شناختن هر یک از این  
چیزها که یاد کردیم نیست. مذهب بیشتر امامیه و معتزلیان بغداد چنین است  
و اعتقاد معتزله بصره و مجسّره و حشویه از اصحاب حدیث خلاف  
این است<sup>۱</sup>.

در قسمت متأخرتری از همین کتاب، شیخ مفید مطالب را اندکی گسترده تر  
بدین صورت آورده است:

من می گویم که علم پیدا کردن نسبت به خدا - عزوجل - و پیامبران (ع)  
و به درستی دینی که پسندیده است و علم به هر چه حقیقت آن به حواس دریافت  
نمی شود یا شناخت آن بی واسطه و فطری نیست. بلکه از طریق گونه ای از

قیاس حاصل می‌شود، نمی‌تواند ضروری باشد. و جز از طریق اکتساب به دست نمی‌آید. به همین گونه. علم پیدا کردن به آنچه باید از طریق حواس معرفت نسبت به آن حاصل شود. از طریق قیاس مبسّر نیست، و نیز نمی‌توان آنچه را که علم آن فطری و بدایی است، به میانجیگری قیاس شناخت و نسبت به آن معرفت پیدا کرد.

پیش از این در این باره سخن گفتیم، و در همان جا چیزی برای روشن شدن مطلب افزودیم. این مذهب گروه بغدادیان از معتزله است که معتزلیان بصره و مشبهه و اهل قدر و مرجئه با آن مخالفند.<sup>۱</sup>

چون گفته مفید را به معنی آشکار آن در نظر بگیریم، باید گفت که ادعای وی بر ضد بصریان درست نیست. چه آنان یقیناً بر این اعتقاد بودند که انسان باید معرفت خدا را از طریق استدلال به دست آورد. در گفته وی تسامحی وجود دارد. به احتمال قوی سخن وی درباره جهان دیگر است نه در خصوص این دنیا، و در این مورد از ابوالقاسم بلخی تأثیر پذیرفته بوده است که بنا بر نظر وی شناختن خدا. حتی در جهان دیگر، به صورت نظری و اکتسابی خواهد بود. نظر بلخی آن بوده است که هر چه به طریق نظری شناخته شود. نمی‌تواند اضطراری و ضروری باشد. و بالعکس<sup>۲</sup>. بنابراین، چون انسان خدا را در این جهان از طریق عقل می‌شناسد، در جهان دیگر هم از همین راه او را خواهند شناخت. بصریان چنان معتقد بودند که در بهشت خدا وسیله معرفت ضروری (یعنی آنچه از طریق تلاش و کوشش آدمی به دست نمی‌آید) خویش را برای انسان فراهم می‌آورد.

ولی بصریان بر آن بودند که در این دنیا آدمی معرفت خود را از طریق عقل و استدلال به دست می‌آورد. حتی جا حیط. که می‌گفت آدمی بالضروره خدا را می‌شناسد

۱- اوائل، ص ۶۵-۶۴.

۲- عبد الجبار، شرح، ص ۷.

از این کلمه<sup>۱</sup> بالضروره معنای کاملاً متفاوتی را در نظر داشته‌است: این معرفت ضروری معرفتی نیست که خدا در انسان به وجود آورده باشد، بلکه چیزی است که از قرآن حاصل می‌شود و بنابراین نمی‌توان آن را منکر شد<sup>۱</sup>. برهانی از بصریان بر ضد بلخی آن بود که معرفت انسان نسبت به خدا در بهشت نمی‌تواند نظری و استدلالی باشد؛ چه استدلال و نظر مستلزم تلاش عقلی است که اهل بهشت از چنین تلاش و کوششی معافند. جواب بلخی آن بود که مردم بهشت بی‌رنجی نتایج استدلالی را که در زندگی پیشین خود به آن رسیده بودند به خاطر می‌آورند<sup>۲</sup>.

مفید، هماهنگ با نظر بلخی، بر آن است که مردمان در جهان دیگر «در عقلهای خود مأمور به درستکاری هستند»<sup>۳</sup>. ولی این بدان معنی نیست که اهل بهشت مکلف هستند دلیل این اختلاف آن است که «تکلیف» به معنی «تحمیل کردن چیزی است که برای طبیعت آدمی همچون باری است و انجام دادن آن با دشواری همراه است»<sup>۴</sup>. می‌توان گفت که معنی جمله آن است که مردمان بهشت مأمورند که نتایج پژوهشهای خود را در زندگی دنیا به خاطر آورند، ولی چنانکه بلخی گفته است، این یادآوری همچون باری بردوش آنان سنگینی نمی‌کند. اما، به معنای وسیعتر، وضع مفید با وضع بلخی از این جهت تفاوت دارد که مفید یاری وحی را در پژوهش نخستین برای ذهن و عقل لازم می‌دانسته است.

و اما برای اهل دوزخ، مفید می‌گوید که آنان در زیر شکنجه و سختی و عذابی قرار دارند که سنگینی بار تکلیف نیکی کردن و از بدی دوری جستن با سنگینی آن به هیچ وجه قابل مقایسه نیست. و در این مورد نیز گفته است که با معتزلیان بغداد موافقت دارد

۱- فان اس، ص ۱۵۱.

۲- شرح، ص ۵۸.

۳- اوائل، ص ۶۷.

۴- همان جا.

و مخالف با معتزلیان بصره است.<sup>۱</sup>

عبدالجبار نیز گفته است که اهل بهشت مکلف به تکلیفی نیستند<sup>۲</sup>، و دلیلی که آورده همان دلیل شیخ مفید است. و نیز گفته است که چون آزادی شخص شرط اساسی وضع تکلیف است<sup>۳</sup>، اهل دوزخ مکلف به هیچ تکلیفی نیستند.

بنابراین مفهوم «تکلیف» در نظر شیخ مفید اندکی با نظر عبدالجبار اختلاف دارد، بدین معنی که عبدالجبار آزادی شخص را شرط لازم آن می‌داند. و این بدان معنی نیست که مفید واقعا می‌خواهد کسی را که آزاد نیست زیر بار تکلیف قرار دهد. مفید هرگز چنین نمی‌گوید. اشاره‌ای که به این نکته شد بدان جهت نبود که دو مفهوم تکلیف در نزد این دو متکلم در کاربرد عملی بسیار با یکدیگر متفاوت است، بلکه بدان جهت که اظهار نظرهای شیخ مفید درباره معتزلیان بصره، نه تنها در مورد علم ضروری بلکه در مورد تکلیف نیز، گمراه کننده است. این اظهار نظرهای مفید نتیجه نفوذ یکی از معتقدات بلخی در شیخ مفید بوده است.

۱- همان جا.

۲- المنی، یازدهم، ۲۹۷.

۳- المحيط، اول، ۱۱۰.

## فصل سوم

### مصلحت آدمی و لطف الاهی

در آخرین فصل دیدیم که خدا بر عهدهٔ مردم تکلیف نهاده است. اکنون بحث در خصوص هدف خدا از وضع این تکلیف است. از دیدگاه مُجَبَّرِوه. هدف خدا در آفرینش پاداش دادن به دوستانِ انتخاب خویش و کیفر دادن به دشمنانِ انتخاب خویش است<sup>۱</sup>. پاسخ معتزله آن بود که خدا به خاطر خیر خود آفریدگان است که آنان را می آفریند و به آنان فرمان می دهد. به گفتهٔ آنان، فعالیت خدا می بایستی بر وفق عدل و عظمت او بوده باشد؛ و به همین جهت آفریدگان را نه برای خیر و سود خود بلکه برای خیر و سود خودایشان آفریده است. این نظر، در بهترین و نیرومندترین صورت آن، توسط ابوالهذیل بیان شده که گفته است خدا تنها کاری را می کند که شایسته تر (اصلاح) برای بندگان او است<sup>۲</sup>.

شیخ مفید با این نظر کاملاً موافقت دارد و چنین گفته است:

۱- الغیاط در الاقتصاد، ص ۲۴. نظر مجبره را به همین منحصر دانسته است.

۲- الاشعری، مقالات، ص ۲۴۹: «ابوالهذیل گفته است: یک مجموع و کلی از خیر و سودمند است که خدا قابلیت انجام دادن آن را دارد. و نیز یک مجموع از چیزهای دیگر در قدرت او است. و هیچ چیز سودمندتر از آنچه او می کند نیست».

ی. شاخت، «منابع جدید برای تاریخ علم کلام اسلامی»، در تحقیقات اسلامی شماره اول (۱۹۵۳)، ۲۹. بر آن است که منبع دور تصور «اصلاح» برای معتزله یک مفهوم زیست شناختی یونانی بوده است.

J. Schacht, «New Sources for the History of Mohammadan Theology»  
*Studia Islamica*.



«من می‌گویم که خدای تعالی برای بندگان خود . تا زمانی که مکلف هستند . هیچ کار جز کاری نمی‌کند که اصلح برای ایشان در دین و دنیاشان باشد . آنان را از هر چیز که برای ایشان شایسته و سودمند است محروم نمی‌سازد . هر که را که ثروتمند کرده . این ثروتمندی شایسته‌ترین تدبیر برای او است . و هر که را درویش کرده نیز چنین است . و در بیماری و تندرستی نیز سخن همین‌گونه است»<sup>۱</sup> .

چون نظر معتزله از عدل الاهی متفرع شده بود ، اینکه خدا می‌بایستی چنین عمل کند ، همچون تعهد و تکلیفی برای خدا به نظر می‌رسید . وضع تکلیف برای خدا در نظر مجتبره گستاخی به شمار می‌رفت . اسفراینی . پس از اشاره به این مطلب که ابوالقاسم بلخی خدا را مکلف دانسته است که به شایسته‌ترین صورت برای خیر بندگان خود عمل کند ، گفته است که «تعیین تکلیف برای خدا عبث و نامعقول است ، چه ممکن نیست الزام کننده‌ای برتر از خدا وجود داشته باشد که او را به کاری مجبور سازد»<sup>۲</sup> . ولی دشمنان معتزله نیز اعتراضات مؤثری کرده و انسجام درونی آموزه اصلح را مورد حمله قرار داده‌اند . یکی از چنین اعتراضات داستان سه برادر است .

یکی از برادران در کودکی از دنیا رفت . از دوتای دیگر که رشد کردند ، یکی مؤمن شد و دیگری کافر . پس از مرگ آنان ، برادر کافر را به دوزخ افکندند . و برادر مؤمن را در بهشت در مکانی برتر از مکان برادری که در کودکی از دنیا رفته بود جای دادند . این برادر کوچک خواستار مقام برتری همسنگ مقام برادر بزرگ مؤمن خود شد . بر وفق نظر هواخواهان آموزه اصلح ، پاسخ داد که برادر سوم در نتیجه اعمال نیکی که انجام داده مستحق مقام والاتر شده است . نخستین برادر به خدا گفت : « چرا

۱- اوائل ، ص ۲۶-۲۵ .

۲- الاسفراینی ، التبصیر فی الدین ، ویرایش م . الکوثری ( قاهره : المغانجی ، ۱۹۵۵ ) ، ص ۷۹ .

مر ازنده نگاه نداشتی تا بتوانم مانند او به انجام دادن کارهای نیک پرورم؟». خدا در پاسخ او گفت: «اصلاح و شایسته‌تر برای تو آن بود که در کودکی جانت را بگیرم. چه اگر زنده می‌ماندی و به سن رشد می‌رسیدی. کافر می‌شدی». در این هنگام برادر دوم که کافر از دنیا رفته بود. از دوزخ فریاد برآورد که: «پس چرا تو که می‌دانستی که اگر من بزرگ شوم کافر خواهم شد، در کودکی جان مرا نگرفتی؟»<sup>۱</sup>

سؤال برادر دوم در باره بهترین مصلحت وی، یا حسن تحمیل کردن تکلیف بر شخصی که خدا می‌داند او ایمان نخواهد آورد، مسئله حادّی را برای خوشبینی معتزلی فراهم آورد که مکتبهای بصره و بغداد هر یک از راهی با آن مواجه شدند. راه حل بصریان آن بود که به صورت اساسی آموزه اصلاح را دگرگون کنند و بگویند که خدا نیازی به آن ندارد که در درجه اول برای آدمی تکلیف معین کند، و اگر چنین کند. هدف نیکخواهانه وی نیست که به آدمی پاداش دهد، بلکه آن است که فرصت رسیدن به پاداش را برای او فراهم سازد. مکتب بغداد راه حل دیگری داشت که در آن نظریه اصلاح پذیرفته می‌شد. ولی صلاح مجموع بندگان بر صلاح فرد مقدم بود.<sup>۲</sup>

- ۱- البغدادی، اصول الدین (استانبول: دارالفنون ترکیه، ۱۹۲۸)، ص ۱۵۱.
- ۲- هر دو نظر را عبدالجبار، شرح، ص ۵۱۸، آورده است: «نتیجه‌ای که از این همه به دست می‌آید آن است که وضع تکلیف بر کافر همان گونه خوب است که وضع آن بر مؤمن. هیچ اختلافی در این مورد وجود ندارد. آنچه مورد نزاع است این است که او چه حسنی دارد که خدا برای کسی که می‌داند کافر خواهد شد تکلیف فراردهد. ماسی گوئیم به این دلیل خوب است که خدا او را به درجه‌ای رسانده است که تنها از راه مسئولیت اخلاقی و انجام تکلیف می‌توان به آن رسید: درجه فرصت یافتن برای رسیدن به پاداش. شیخ ما ابوالقاسم گفته که تنها بدان جهت خوب است که برای او اصلاح است، و مقصود وی از «اصلاح» چیزی است که سودمندتر باشد، و به همین جهت گفته است: «از آن جهت تعیین تکلیف از طرف خدا برای زید خوب است که خدا می‌داند علمای از بندگان خواهند

بقیه حاشیه در صفحه بعد

شیخ مفید همین راه حل مکتب بغدادی را پذیرفت. گفته او چنین است :

«من می گویم که هنگامی که خدا می داند که اگر فلان کس را بیافریند و برعهده او تکلیف قرار دهد، ایمان نخواهد آورد، و نیز هیچ آفریده ای در دین خود از آفریده شدن آن شخص یا زنده ماندن یا مکلف شدن یا انجام گرفتن فعلی از افعال به دست او سودی نمی برد، آفریدن چنین شخصی روا نیست. و هنگامی که خدا می داند که چون شخصی را زنده نگاه دارد، آن شخص از نافرمانی توبه خواهد کرد، بر خدا روا نیست که آن شخص را هلاک کند.

عدل و جود و کرم خدا آنچه را گفتیم واجب می کند و به آن فرمان می دهد و از او خلاف آن روانیست، چه عبث کاری و بخل و نیازمندی را نمی توان از صفات خدا دانست.

این مذهب جمهور امامیه است و عموم معتزله بغدادی و بسیاری از مُرجئه و زیدیه. و معتزله بصری مخالف این مذهبند و مُجَبَّرَه نیز در این مخالفت با آنان شریکند»<sup>۱</sup>.

#### بقیه حاشیه از صفحه قبل

آمد که به سبب مکلف بودن او مؤمن خواهند شد، حتی اگر معلوم باشد که خودوی مؤمن نخواهد شد، زیرا آنچه مهم است زیادی نفع است.»

«ما می گوئیم که این بد و نادرست است. چه مکلف کردن یک نفر به خاطر سودی که برای دیگران دارد درست و عادلانه نیست، حتی اگر به آن هدف سودمند خاص تنها از این راه امکان رسیدن باشد. اگر چنین نباشد ستم و بی عدالتی در جهان وجود نخواهد داشت، زیرا که هیچ جرمی و جنایتی نیست که لااقل سودی به مرتکب آن و خانواده اش نرساند که ممکن است شماره آنان زیاد باشد.»

۱- ادواتل، ص ۲۶. همین آسوزه در ص ۸۹ ادواتل نیز آمده که در آنجا گفته است هرچه خدا آفریده فایده ای دارد، حتی اگر این فایده تنها عبرت گرفتن کسانی باشد که خدا تکلیف برای آنان معین کرده است.

در میان دلایلی که مفید برای تکلیف خدا آورده . عدالت تنها به صورت گذرا ذکر شده است . در توافق با دید مکتب بغداد که در زیر خواهد آمد . مفید بر جود و کرم خدا به عنوان مبنای تکلیف الاهی تأکید کرده است .

ولی سخن وی در این باره که خدا باید زندگی گناه کاری را حفظ کند که می داند اگر وقت بیشتر داشته باشد توبه خواهد کرد . بادشواریه های مخصوص به خود همراه است و باید تغییراتی در آن داده شود . در جای دورتر مفید چنین نوشته است :

«گفتار در علم خدای تعالی که اگر کسی را بعد از کفر زنده نگاه دارد ایمان خواهد آورد؛ یا اگر فاسق را عمر بیشتر دهد توبه خواهد کرد؛ آیا جایز است که خدا با چنین علمی او را هلاک کند یا نه» .

«من می گویم که این هلاک کردن در مورد کسی که توبه خود را نشکسته یا به کفر باز نگشته روانیست . ولی پس از مهلت دادن اگر شخص بار دیگر به معصیت باز گشت رواست . چه اگر چنین کاری پیوسته واجب و روا بود، کار از حکمت تجاوز می کرد و به عبث و بیهوده کاری می انجامید و دیگر ادای تکلیف برای مکلف مستوجب پاداش نمی شد . و این مذهب ابوالقاسم کعبی و گروه کثیری از اصحاب اصلح است . و معتزلیان بصره و منکران لطف در میان ایشان و همه 'مُجَبَّرَه با آن مخالفند' <sup>۱</sup> .

بنابراین مطابق این راه حل گناهکار فرصتی بامدت نامعین برای توبه کردن پیدا می کند . و به کافر مهلتی برای ایمان آوردن داده می شود . پس از آن ، مصلحت اجتماع - و اینکه باید یک محاسبه نهایی در کار باشد - بر آنچه برای فرد اصلح است می چربد و بر آن غلبه پیدا می کند .

راه حل بصری این آموزه را محدود به قلمرو دین می کند و منکر آن است که خدا باید در همه جهات به آنچه بیشتر با مصلحت آدمی سازگار است نظر داشته باشد . عبدالجبار

در شرح این گفته، بغدادیان که خدا بهتر از خود مردمان در بند مصالح ایشان است. چنین گفته است:

«و این که بدانند که خدا در مراعات مصالح بندگان خود، در آنچه به دین و تکلیف تعلق دارد، بهتر از خود آنان عمل می کند. این محدودیت و قید بدان جهت لازم است که خدا گناهکاران را کیفر می دهد، در صورتی که اگر اختیار به آنان داده می شد. آنان کیفر را برای خود بر نمی گزیدند. و چون چنین است، خدا در مراعات اصلح برای آنان بهتر از خود ایشان نیست. بنابراین خدا ممکن است زندگی شخصی را حتی در صورتی دراز کند که اگر او را زودتر هلاک می کرد. به سبب کارهای خوبی که پیش از آن کرده بود. شایسته در آمدن به بهشت می شد. در صورتی که چون او را زنده نگاه دارد از دین برمی گردد و ایمان خود را از دست می دهد و اثر هر عمل مستحق پاداش که پیشتر از او صادر شده بود از میان می رود. و آشکار است که اگر به چنین مردی حق انتخاب میان عمر درازتر و مردن زودتر داده می شد، بدون شک مردن زودتر را انتخاب می کرد. پس در این مورد چگونه می توان گفت که خدا بهتر از بندگان است مصالح آنان را مراعات می کند؟ بنا بر این محدودیتی که به آن اشاره کردیم ضرورت دارد»<sup>۱</sup>.

محدودیت این مسئله به قلمرو دین و تکلیف تنگتر از آن است که به نظر می رسد، چه سرنوشت نهایی یک انسان ممکن است. در صورتی که به ظاهر امر حکم شود: یک موضوع دینی بوده باشد. عبدالجبار بر آن است که در مکتب بغداد که معتقد است خدا مصلحت دینی و دنیایی بنده اش هر دو را مراعات می کند: چنین محدودیتی وجود ندارد<sup>۲</sup>.  
معنی مثبتی که عبدالجبار به نظر محدود شده خود می دهد: در فقره ای از الهفنی آشکار می شود:

۱- شرح، ص ۱۳۳.

۲- همان منبع، ص ۱۳۴. برای تعبیر مفید از این مطلب رجوع کنید به پیش از این

«علاوه بر این . پیش از این توضیح دادیم که استعمال این اصطلاح [یعنی اصلح] در نزد ما برای معنایی است مخالف با معنایی که آنان [یعنی بغدادیان] در نظر دارند . چه مقصود ما آن است که هنگامی که خدا انجام عملی را بر بنده اش تکلیف قرار می دهد . هیچ چیز سودمندتر از آن رانمی توان انتخاب کرد . و چون چنین چیزی به عنوان سودمندترین امر برای بنده در قلمرو تکلیف توصیف شده . خود دلیل بر آن است که هیچ چیز برتر از آن نیست و آن بر همه چیز برتری دارد»<sup>۱</sup> .

چنانکه عبدالجبار قضیه<sup>۲</sup> اصلح را بیان کرده . عبارت از این است که پس از آنکه خدا انجام فعلی را فرمان داد ، شایسته ترین (اصلح) کار برای آدمی انجام دادن آن فعل است ، و بادر نظر گرفتن این امر که خدا به انجام رساندن آن فعل را امر کرده . هیچ فعل دیگری نیست که برای او سودمندتر باشد . آن فعل ممکن است از لحاظ درونی بهترین فعلی نباشد که خدا انجام دادن آن را فرمان داده است . برتری آن از آنجا حاصل می شود که خدا آن را دستور داده است . بدین ترتیب عبدالجبار یکی از اقوال قدیم معتزلی را که همیشه آکنده از دشواریها است گرفته و به توضیح آن پرداخته است .

نفید . علاقه مند به ترجیح نهادن مکتب بغداد ، برای نشان دادن اینکه خدا به بهترین مصلحت آدمی کاری کند . بر آن است که شایسته تر برای انسان چنان است که تکلیف بر او بار شود و این فرصت برای وی فراهم آید که به عالیترین پاداش برسد . درباره<sup>۳</sup> این مسئله که آیا روا بود خدا آدمی را در بهشت بیافریند و هیچ آزمایشی در زمین نداشته باشد ، مفید چنین گفته است :

«گفتار در آغاز آفرینش در بهشت . من می گویم که روا نبوده است که آغاز آفرینش در بهشت به منظور آن باشد که آدمی به نعمت و خوشی برسد و هیچ تکلیفی نداشته باشد . چه اگر چنین می بود ، به زیان آن کس تمام می شد که

خدای دانست که اگر مکلف شود، به سبب فرمانبرداری به نعمتی خواهد رسید بسیار برتر و بالاتر از آسایش و نعمت رایگانی که در بهشت وجود دارد. و خدا بزرگوارتر از آن است که نعمتی را از شخصی قطع کند یا او را به فضل و بخششی محدود سازد، در صورتی که به فضل دیگری می‌تواند دسترس پیدا کند که بیشتر به سود و صلاح او است. چنین کاری جز از کسی که نادان یا نیازمند به جلوگیری از رسیدن نعمت به دیگران یا بخیل باشد صادر نمی‌شود؛ و خدای تعالی از همه این صفات به دور است. این آموزهٔ جمهور امامیه است و در این باره روایاتی از امامان علیهم‌السلام در دست است. معتزلیان بغداد با آن موافقت، و معتزلیان بصره در این خصوص با اکثریت مخالفند؛ و در این مخالفت مشبّهه و مجبّره نیز با ایشان شریکند»<sup>۱</sup>.

وضع بصری عبدالجبار، که با این نظر هماهنگی داشت که خدا تنها در موضوعات دینی باید به بهترین مصالح آدمی عمل کند، آن است که خدا هیچ مکلف به آن نیست که در مرحلهٔ نخستین تکلیفی برای انسان وضع کند<sup>۲</sup>. خدا می‌توانست آدم را در بهشت بیافریند و هرگز او را در معرض آزمایش قرار ندهد<sup>۳</sup>.

### لطف الاهی .

لطف خدا عاملی است که شخص را به انتخاب اطاعت برمی‌انگیزد یا این انتخاب را بر او آسان می‌کند<sup>۴</sup>. چون دست کم مقداری از لطف مستقیماً از جانب خدا می‌رسد<sup>۵</sup>.

۱- اوائل، ص ۲۷.

۲- المغنی، چهاردهم، ۱۱۵.

۳- همان منبع، ص ۱۲۷. رجوع کنید به الاشمعری، مقالات، ص ۴۹-۲۴۸، که بنا بر آن معلوم می‌شود عبدالجبار در این مسئله از ابوعلی جبائی پیروی می‌کرده است.

۴- المغنی، سیزدهم، ۹. برای تعریفهایی که عبدالجبار در این باره آورده، رجوع کنید به شرح، ص ۱۹، ۶۴، ۷۷۹. از همهٔ آنها یک معنی به دست می‌آید.

۵- المغنی، سیزدهم، ۲۷.

مسئله<sup>۱</sup> لطفی که خدا به بنده ای می کند تا به انتخاب صحیح پردازد . از نزدیک با مسئله<sup>۱</sup> اینکه خدا چگونه باید عمل کند تا برای بنده اصلح باشد ، ارتباط پیدا می کند . و به دنبال آن می آید .

وضع مکتب بغداد آن بود که . چون خدا باید به بهترین مصلحت آدمی عمل کند ، تنها مکلف به یاری کردن (لطف) به آفریده های خویش است . بصریان می گفتند که چون خدا در آغاز هیچ تکلیفی نداشت که آدمی را در زیر بار تکلیف قرار دهد ، الزامی برای یاری کردن آدمی در انتخاب آنچه خیر است نداشت . ولی اکنون که خدا بار او امر خویش را بر دوش بندگان نهاده است . ناگزیر باید به آنان برای انجام تکلیف کمک کند<sup>۱</sup> .

در اساس مکلف بودن خدا برای اظهار لطف نیز اختلافی وجود دارد . در نظام عبدالجبار . پس از آنکه خدا آدمی را مکلف ساخت ، عدالت مقتضی آن است که به یاری او برخیزد . مفید و بغدادیان منکر آنند که این تکلیف خدا از عدالت نتیجه شده باشد . گفته<sup>۲</sup> مفید چنین است :

«من می گویم که لطفی که معتقدان به لطف آن را واجب شمرده اند ، از جهت وجود و کرم واجب است نه اینکه به گمان ایشان عدل آن را واجب کرده باشد و اگر خدا چنین نکند ستمکار بوده باشد»<sup>۲</sup> .

۱- همان منبع ، ص ۷ : «و اما درباره اختلاف میان ما و کسانی که معتقد به وجوب اصلح در موضوع لطف هستند . باید گفت که این اختلاف به دلیل مذهب ارتباط پیدا می کنند نه به خود آن . چه آنان دلیل مکلف بودن خدا را برای یاری کردن و لطف . این می دانند که آن سودمندتر است . و به همین دلیل آنان خود تعیین تکلیف از جانب خدا و عمل آفرینش را نیز واجب می دانند . به اعتقاد ما ، دلیل ضروری بودن آن این است که لطفی به آدمی برای انجام دادن امری است که مکلف به آن است . به همین جهت ما تکلیف خدا را محدود به آن می کنیم که این لطف را پس از آنکه تکلیف را وضع کرد ارزانی دارد» .



عبدالجبّار و بصریان دیگر مخالف با این نظرند. بصریان می‌گویند که خدا به عدل محض مکلف بود که پیامبری بفرستد و شریعتی به او وحی کند. گفته‌ی عبدالجبّار چنین است:

«ارتباط این با اصل کلتی عدل در آن است که خدا می‌داند که صلاح ما با بعضی از اوامر شرعی ارتباط دارد. بنابراین باید آنها را به ما بشناساند. و اگر چنین نکند در انجام تکلیف خود قصور کرده است. و قصور نکردن در انجام وظیفه به عدل مربوط است»<sup>۱</sup>.

این اختلاف میان بغدادیان و بصریان درباره‌ی سرچشمه‌ی تکلیف خدا، بار دیگر در مسئله‌ی توبه کردن گناهکاران ظاهری شود. به گفته‌ی مکتب بغداد، توبه‌ی شخص گناهکار مستقیماً کیفری را که سزاوار آن بوده است محو نمی‌کند؛ بلکه خدا به فضل خود کیفر را در هنگام پشیمانی گناهکار از او دور می‌سازد. بصریان می‌گویند که خود توبه سبب دور شدن کیفر است. و چنین استدلال می‌کنند که اگر تنها از طریق فضل خدا باشد که خدا گناهکار توبه کرده را مجازات نمی‌کند، آنگاه اگر خدا عنایت خود را ارزانی ندارد، کیفری که به گناهکار می‌دهد یک عمل نیک محسوب خواهد شد<sup>۲</sup>. مقصود عبدالجبّار در این جمله از لفظ «نیک» همان مفهوم «عادلان» است. تنها گفتن اینکه اگر خدا شخص توبه‌کننده را نبخشد کریم نیست؛ به نظر عبدالجبّار کافی نیست. شیخ مفید. طبق معمول، موافق با نظر بغدادیان است، ولی در این مورد چنین نمی‌گوید. با نظر همه‌ی معتزلیان مخالفت کرده و چنین گفته است:

«امامیه بر آن اتفاق کلمه دارند که پذیرفته شدن توبه به فضل خدای عز و جل است. اسقاط شایستگی عذاب و عقابی که پیش از آن حاصل شده بود؛ عقلاً ضرورت ندارد. اگر به وحی اسقاط آن به ما نرسیده بود؛ عقلاً جایز بود که

۱- شرح: ص ۵۶۳.

۲- همان منبع، ص ۷۹۰.

شرف استحقاق عذاب را برای توبه کنندگان باقی بدانیم. اصحاب حدیث نیز در این نظر با آنان موافقند؛ معتزله نظری برخلاف ایشان دارند و بر آنند که توبه حتماً عذاب و عقابی را که پیشتر استحقاق آن فراهم آمده بود ساقط می‌کند»<sup>۱</sup>.

نزاع میان بغدادیان و بصریان در باره منبع تکلیف خدا؛ اختلاف مهمتی را در دیده‌های ایشان نسبت به ارتباط خدا با آدمی آشکار می‌سازد. با آنکه نتایج عملی که به آن رسیدند ممکن است یکسان باشد؛ دلیل آنان متفاوت بود. نظر بصریان به این صورت که خدا بنا بر عدل مکلف است پس از آنکه به آزادی تکلیف برای انسان معین کرد به یاری او برخیزد. میان خدا و انسان یک قرارداد الزام‌آور دوطرفی را جلوه‌گر می‌سازد. این نظر نتیجه‌ای است از اشتغال قبلی معتزله بر ضد مجبوره؛ در این خصوص که خدا عادل است و افعال او در زیر فرمان عدل است نه در فرمان اراده قهار او. تصور مجبوره از تکیه انحصاری ایشان بر قدرت متعالی خدا سرچشمه گرفته بود. نظر معتزلیان بغداد در خصوص ارتباط خدا با آدمی. با آنکه شامل عدل الاهی نیز می‌شد؛ ترس دینی جبریگرانه از قدرت و حاکمیت مطلق خدا به خوبی در آن مشهود بود. خدا و انسان با برابری کاملی که یک ارتباط مبتنی بر عدل مقتضی آن است در نظر گرفته نمی‌شدند. از دیدگاه بغدادیان، خدا عادلانه با آدمی رفتار می‌کند. ولی دلیل آنکه چنین رفتاری دارد. این نیست که بنا بر عدل تکلیف او چنین است. بلکه به جود و کرم خود مجبور به این گونه عمل کردن است. بنابراین نیز، در مکتب بغداد. خدا از آن لحظه که نخست آدمی را آفرید. مکلف است که رعایت مصلحت او را بکند. در صورتی که بصریان می‌گویند که تکلیف او تنها از زمانی آغاز می‌شود که به تحمیل تکلیف بر آدمی و واداشتن او به اجرای او امر خود تصمیم گرفت.

ولی این اوضاع متأخر مکتبهای بغداد و بصره نتیجه یک تحول و تکامل بود.

به آسانی می‌توان دریافت که اعتقاد بصریان به تکلیف خدا بنا بر عقل، واکنشی درمقابل مجبّره بوده است. خوشبینی ساده<sup>۱</sup> اعتقاد ابوالهذیل، ناگزیر می‌بایستی توسط جانشینان وی در زیر فشار جدل جبریگران، همچون مسئله<sup>۲</sup> سه برادر که پیشتر ذکر آن گذشت، تغییر شکل پیدا کرده باشد. از طرف دیگر، مؤسس مکتب بغداد، بشربن معتمّر، معتقد به اندیشه<sup>۳</sup> اصلح نبود. وی که به جای آن بحث خود را از دیدی متعالی از قدرت خدا آغاز می‌کرد، به آموزه<sup>۴</sup> لطف مقاومت ناپذیر خدا توجه داشت و آن را عرضه کرد.

### لطف مقاومت ناپذیر خدا

تصوّر بشربن درباره<sup>۵</sup> لطف مقاومت ناپذیر، نیروی قدرت خدا را بر آزادی انسان افزایش می‌دهد. به گفته<sup>۶</sup> وی، خدا می‌تواند به هر کس در این عالم انگیزه و محرّکی بدهد که نتواند در برابر آن مقاومت کند. اگر آن شخص کافر باشد، خدا می‌تواند او را وادار به ایمان آوردن سازد؛ اگر گناهکار است خدا می‌تواند او را به توبه کردن برانگیزد. فرایند به صورتی است که آن کس که در تحت تأثیر آن عمل می‌کند، شایسته<sup>۷</sup> پاداش کسی است که همان کار را بدون این لطف مقاومت ناپذیر انجام می‌دهد. آشکار است که خدا همیشه چنین لطفی را ارزانی نمی‌دارد، هر چند به نفع آدمی است که از این لطف بهره‌مند شود. و از اینجا معلوم می‌شود که خدا مکلف نیست که با رعایت آنچه برای آدمی شایسته تر و اصلح است عمل کند<sup>۸</sup>.

جعفر بن حرب که در مکتب بغداد جانشین بشربن شد، بر آن بود که خدا هم می‌تواند لطف مقاومت ناپذیر خود را ارزانی دارد و هم مکلف است که رعایت مصلحت انسان را بکند. این دو نظر با این قول با یکدیگر سازگار شده است که، اگر شخصی در زیر نفوذ لطف مقاومت ناپذیر خدا عملی انجام دهد، شایسته<sup>۹</sup> همان پاداشی نیست که

۱- الأشعری، مقالات، ص ۲۴۶. عبدالجبار بر ضد این نظر در المغنی، سیزدهم،

۲۰۰ و بعد، استدلال کرده است.

شخص دیگری بدون این لطف آن را انجام داده باشد. بنابراین اصلح برای آدمی آن نیست که چنین لطفی در حق او شده باشد.<sup>۱</sup> جعفر از این راه اعتقاد به لطف مقاومت‌ناپذیر را با اعتقاد به اصلح، با محروم کردن اولی از سودمندی آن، سازگار کرده است.

پس از جعفر مکتب بغداد، حتی نیرومندتر از مکتب بصره، طرفدار آموزه<sup>۲</sup> اصلح شد. دیدیم که شیخ مفید، همراه با بغدادیان متأخر و برضد بصریان، بر این اعتقاد بود که خدا مصلحت بندگان خود را هم در امور دینی و هم در امور دنیایی رعایت می‌کند.<sup>۳</sup> تصور مفید نسبت به قدرت لطف خدا نیز از اندیشه<sup>۴</sup> لطف مقاومت‌ناپذیر بشر بسیار دور است. مفید گفته است که «مؤکدترین الطاف در پیروی از حق، آوردن حجّت و روشن کردن برهان است برای گفته<sup>۵</sup> کسی که حق با او است»<sup>۳</sup>. و نیز مفید گفته است که در این مسئله وی مخالف با مجبّر است که تصویری کند که یاری خدا (نصر) سبب نیرومندی کسی است که این نصر به او رسیده، و بی‌اعتنایی (خذلان) خدا سبب استطاعت گناهکاری است که در معرض این خذلان قرار گرفته است.<sup>۴</sup> مفید با تأکید بر جنبه<sup>۵</sup> عقلی، لطف

۱- الاشعری: مقالات، ص ۲۴۶.

۲- به پیش از این، ص ۹۱ رجوع شود.

۳- اوائل، ص ۹۴. «حجّت» را در این متن به انگلیسی argument ترجمه کرده‌ایم. استعمال عام دیگر این کلمه دوتزد مفید و امامیه آوردن آن برای شخص پیغمبر و امامان است. آنان حجتها و براهین خدا هستند که خدا و اراده او را آشکار می‌سازند و در دسترس نوع بشر قرار می‌دهند. در باره<sup>۶</sup> معنی این کلمه رجوع کنید به کلمه<sup>۷</sup> «حجّت» در چاپ دوم دایرة المعارف اسلام، جلد سوم، ص ۵۴۴.

حجّت در متنی که نقل شد همان معنی argument دارد و این معنی از گفته<sup>۸</sup> مفید (اوائل، ص ۹۵) که خود را با معتزلیان موافق دانسته معلوم می‌شود.

۴- همان منبع، ص ۹۵. ولی مفید در اینجا به گونه<sup>۹</sup> دیگری از «نصر» اشاره می‌کند که تأیید الاهی در جنگ است: «وگونه<sup>۱۰</sup> دوم [نصر] تقویت کردن جانهای مؤمنان است بقیه<sup>۱۱</sup> حاشیه در صفحه<sup>۱۲</sup> بعد

خدارا از قلمرو اراده خارج می‌کند. تصور مفید مبتنی بر فرض آزادی آدمی و شایستگی او برای انجام دادن عمل بر وفق بک حجت یا برهانی است که از لحاظ عقلی نیرومند و متقاعدکننده باشد.

### عصمت و آزادی شخص

گونه خاصی از لطف و فضل که خدا بعضی را به آن مخصوص کرده. عصمت یعنی در پناه بودن از گناه است. این کلمه همچنین به معنی در پناه بودن از خطا نیز دست، ولی به این مطلب پس از این اشاره خواهیم کرد<sup>۱</sup>. جنبه‌ای که در این فصل مورد توجه است منحصرأ به آزادی شخص ارتباط دارد، و خواهیم دید که در این مورد نظر مفید با نظر عبدالجبار اختلاف ندارد.

عبدالجبار «عصمت» را به عنوان بک «لطف» تعریف می‌کند که به سبب آن شخص مکاتب از ارتکاب کار بد خودداری می‌ورزد<sup>۲</sup>. درست به همان گونه که بک لطف انسان را بر انجام دادن کار نیک برمی‌انگیزد که اگر مورد قبول واقع شود به آن نام «توفیق» می‌دهند. همان گونه نیز بک لطف انسان را از ارتکاب کار بد بازمی‌دارد که اگر مورد قبول واقع شود «عصمت» نام دارد. عبدالجبار میان خودداری (امتناع) از گناه که شخص در نتیجه عصمت به آن می‌رسد، با جلوگیری (منع) تمایز قائل شده است. دومی قابلیت شخص را از اینکه به نوع دیگری به عمل برخیزد از او سلب می‌کند، و این یکی از

#### بقیه حاشیه از صفحه قبل

در جنگها و هنگام روبروشدن با دشمنان، با فرود آمدن سکینه و آراسش بر دلهای ایشان و سست کردن کار دشمنانشان و انداختن ترس در دلهای ایشان و ملازمه کردن جانهای این دشمنان با بیم و جزع. و از این گونه است مدد رساندن با فرشتگان و یاری دهندگان دیگری که خدا به لطف خود می‌فرستد و سبب پیروزی می‌شود؛ و این همه مبتنی است بر آنچه عقلاً به اثبات رسیده و کتاب آسمانی بر آن دلالت دارد.

۱- رجوع کنید به فصل بعد، آنجا که از عصمت سخن رفته است.

۲- المغنی، سیزدهم، ۱۰.

خواص اصلی کسی است که تکلیف بر عهده<sup>۱</sup> او قرار گرفته است<sup>۱</sup>.

مفید در شرحی که بر عقائد صدوق نوشته : عصمت را توفیق و لطفی از خدا در حق کسانی دانسته که سخت به او پناه می‌برند . عملی است از کسی که عصمت نصیب او شده . و نه قدرت شخص او را از ارتکاب کاربد از میان می‌برد ، و نه او را به انجام دادن کار خوب مجبور می‌کند . خدا از آن جهت لطف خود را به همگان ارزانی نمی‌دارد که مورد قبول همگان واقع نمی‌شود . تنها شایسته و درخور برگزیدگان و نیکان است<sup>۲</sup> . در جای دیگر شیخ مفید مفاصل<sup>۳</sup> درباره<sup>۴</sup> این مطلب بحث می‌کند که عصمت عملی از شخص معصوم است . و آن را به ریسمانی شبیه می‌کند که برای نجات دادن کسی که در حال غرق شدن است پرتاب کرده‌اند . بر آن شخص است که به آن ریسمان چنگ زند و نجات یابد . وگرنه آن ریسمان هیچ سودی برای او ندارد<sup>۳</sup>.

شیخ مفید . در این نظر که شخص معصوم ممکن است از کمک عصمت چشم‌پوشد و کار بد کند : با عبدالجبار موافقت دارد . مفید خود را از اعتقاد قدیم بغدادی که خدا می‌تواند چنان یاری مؤثری کند که هیچ کس نتواند آن را رد کند ، دور نشان می‌دهد . از عدم توافق وی با معتزله در موضوع عصمت و گسترش آن در فصل آینده ، آنجا که از عصمت به عنوان یکی از مزایای حضرت رسول (ص) بحث می‌شود ، سخن خواهیم گفت .

#### نتیجه

نصوّر بیشتر از لطف به معنی کمکی که به انتخاب خدا رایگان داده می‌شود ، و مفهوم متأخر تر اعتزالی بغدادی لطف که بالضروره از جود و کرم خدا صادر می‌شود ، بیش از اندیشه<sup>۴</sup> بصری لطف به معنی ریشه‌ای این کلمه نزدیک است ؛ معنی بصری لطف کمکی

۱- همان منبع ، ص ۱۷ .

۲- تصحیح ، ص ۶۱-۶۲ .

۳- اوائل ، ص ۱۱۱ : اشاره به قرآن ، سوره آل عمران ، آیه ۱۰۳ .

است که خدا غالباً به عنوان دینی که به عدالت دارد انجام می‌دهد. در پایان این فصل از دو دید معتزلی دربارهٔ ارتباط خدا با آفریده‌هایش سخن گفتیم. در دید بغدادی: که بیشتر تأکید دربارهٔ فضل شده، اثر احساس دینی ترس از قدرت مطلق خدا زیادتر باقی مانده است. در صورتی که در مفهوم بصری که بیشتر عدل خدا مورد تأکید قرار گرفته. این ارتباط جنبهٔ عقلی‌گرانه‌تری دارد. بصریان در درجهٔ اول در بند آزادی انسان و عدل الهی بودند: در صورتی که بغدادیان: بی‌آنکه منکر آزادی انسان باشند: بیشتر دربارهٔ قدرت خدا می‌اندیشیدند. مفید در آموزهٔ خود نسبت به خیر آدمی و لطف الهی، خود را با مکتب بغداد موافق نشان می‌داده است.

## فصل چهارم

### نبوت

به گفته شیخ مفید، ضرورت نیازمندی به پیامبر قطعی است؛ زیرا که برای شناختن خدا و اصول نخستین اخلاقی به وحی نیاز دارد<sup>۱</sup>. به گفته عبدالجبار، خدا پس از آنکه تصمیم گرفت تا تکلیف بر عهده انسان قرار دهد، بنا بر عدالت واجب است پیامبری مبعوث کند و قانونی به او وحی کند<sup>۲</sup>. هدف این فصل بحث درباره پیغمبری و اعتبارنامه پیامبری یعنی معجزه، و مخصوصاً گفتگو درباره معجزه حضرت محمد (ص) یعنی قرآن و مزایای اختصاصی او و بالخاصه عصمت است.

### پیامبر

در قرآن آمده است که برای هر قوم (امت) فرستاده‌ای (رسول) فرستاده شده است<sup>۳</sup>. و بی‌افرادی که به آنان عنوان رسول داده شده (محمد ص)، نوح، لوط،

۱- اوائل، ص ۱۳-۱۱؛ پیش‌ازاین، ص ۸۳.

۲- شرح، ص ۵۶۲؛ پیش‌ازاین، ص ۸۳.

۳- قرآن، یونس، ۵۷؛ نحل، ۳۶. نیز رجوع کنید به ونسینک، «رسول»  
دایرة المعارف خلاصه شده اسلام، ویرایش ۵، گیب و ج. کرامرز (لیدن: بریل، ۱۹۶۱)،  
ص ۶۹.

J. Wensinck, « Rasûl », *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. H. Gibb  
and J. Kramers.



اسماعیل ، موسی ، شعیب ، هود ، صالح ، عیسی و دیگران ، پیامبر (نبی) نیز خوانده شده‌اند . مفید نیز به این مطلب اشاره کرده و گفته است :

« امامیه بر آنند که هر رسول نبی نیز هست . ولی هر نبی رسول نیست . بعضی از انبیا نگاهبانان شریعتهای رسولان و جانشینان ایشان در رسالت بودند . در حقیقت تنها شرع مانع آنست که امامان خود را پیامبر بنامیم . ولی عقل چنین معنی ایجاد نمی کند . زیرا که آنان به آن معنی که انبیا علیهم السلام به آن رسیده بوده‌اند واصل شده‌اند . و امامیه بر این نکته اتفاق دارند که انگیزه شدن رسولی تازه برای آنکه شریعت پیش از خود را تجدید کند ولی شریعت تازه نیاورد و نبوت پیش از خود را تأکید کند جایز است ، هر چند قانون تازه‌ای نیاورد . و اجتماع معتزله برخلاف این دو گفته است . ولی در صحت این اقوال گروهی از مرجئه و همه اصحاب حدیث با امامیه سخن یکی دارند<sup>۱</sup> .

مفید به تمایز میان عنوانها مبتنی بر قرآن معتقد بود ، ولی به تفاوت در وظیفه اعتقاد نداشت . بدین معنی که می گفت چنان نیست که رسول شریعتی بیاورد و نبی محافظ آن باشد<sup>۲</sup> . با انکار هر تمایز در وظیفه وی توانست امامان را با انبیایی که نامهای ایشان در قرآن

۱- اوائل ، ص ۱۲ . در روایت امامیه میان رسول و نبی و امام از لحاظ وحی والهامی که از جانب خدا به ایشان می رسد تمایز وجود دارد . رسول ، علاوه بر آنچه در رؤیا می بیند در بیداری یا فرشتگان دیدار می کند و با آنان سخن می گوید . نبی رؤیا می بیند و سخن می شنود ولی فرشتگان را نمی بیند ؛ امام تنها سخن را می شنود . رجوع کنید به کلینی ، اول ، ۸۷ - ۱۸۶ .

۲- این تمایز در فارابی ، «من الاسئله اللائعه و الاجوبه الجامعه» ، در کتاب الملة و نصوص اخرى ، ویرایش محسن مهدی ( بیروت : دارالمشرق ، ۱۹۶۷ ) ص ۹۷ ، مشاهده می شود .

Al-Fārābī, « Min al-as'ila l-lāmi'a wal-ajwiba l-jāmi'a, » in *Al-Farabi's Book of Religion and Related Texts*, ed. M. Mahdi.

آمده ، و نیز بادیگرانی که نام رسول داشتند ، از هر جهت جز در نام در یک تر از قرار دهد. در فصل بعد خواهیم دید که مفید در واقع متمایل به این رأی است که امامان بر همه رسولان و انبیا جز حضرت محمد (ص) برتری دارند<sup>۱</sup>. هدف عمده فصل حاضر، پیش از آنکه بحث درباره پیامبران به صورت کلی باشد، بحث درباره حضرت محمد (ص) است.

عبدالجببار گفته است که میان رسول و نبی تفاوتی نیست، و این دو کلمه در قرآن مترادف به کار رفته است<sup>۲</sup>. وی البته با نظر شیخ مفید درباره برتری امامان مخالف است.

### معجزات

پیغمبر راستین حتمائیت خویش را با معجزات آشکار می سازد. عبدالجببار در توضیح معنی و چهار شرط یک معجزه راست چنین گفته است :

« بدان که معجز و ناتوان کننده (المُعْجِز) کسی است که دیگری را عاجز و ناتوان می کند (یُعْجِزُ الْغَیْر) همان گونه که توانا کننده (المُقَدِّر) کسی است که ، در زبان متعارفی ، دیگری را توانا می سازد .  
و اما درباره معنی فنی معجزه باید گفت که آن عملی است که به باور داشتن به آن کسی که مدعی پیامبری است می انجامد . ارتباط آن با معنی متعارفی لفظ در آن است که کسان دیگر از آوردن مثل آن عاجزند ، و بنابراین چنان می نماید که وی آنان را ناتوان و عاجز کرده است »<sup>۳</sup>.

نخستین شرط معجزه آن است که یا عموماً خارج از قدرت هر موجود محدود باشد ، همچون زنده کردن مرده ، یا در حدود قدرت بشری ولی از لحاظ درجه بسیار برتر از آن

۱- اوائل ، ص ۲ ؛ پس از این در صفحه دوم از فصل پنجم نقل خواهد شد .

۲- شرح ، ص ۶۸-۶۷ ؛ المغنی ، پانزدهم ، ۱۷-۹ .

۳- شرح ، ص ۶۸ .

باشد؛ همچون بلاغت و فصاحت قرآن. شرط دوم آن است که معجزه پس از ادعای پیغمبری صورت بگیرد<sup>۱</sup>. شرط سوم آن است که حادثه چنان اتفاق افتد که مدعی پیامبری گفته است، و شرط چهارم آنکه مخالف جریان عادی امور باشد<sup>۲</sup>.

شیخ مفید در هیچ یک از آثار موجودش بحث نظری درباره معجزه ندارد<sup>۳</sup>. معجزه‌ای که از یک پیغمبر به آن اشاره کرده، آن است که حضرت عیسی هنگامی که در گاهواره بود سخن گفته است. به گفته مفید، حضرت عیسی در کودکی به رشد عقلی رسیده و مکلف شده و وظیفه پیامبری بر عهده او قرار گرفته بود<sup>۴</sup>. اهمیت سخن گفتن حضرت عیسی در گاهواره برای امامیه در آن بود که برهانی برای جانشینی امام محمد جواد (ع) از آن به دست می‌آید که در زمان مرگ پدرش حضرت امام رضا (ع) تنها دفت سال داشت. طرفداران امامت حضرت جواد (ع) چنین استدلال می‌کردند که سابقه نبوت حضرت عیسی دلیل آن است که نوجوان خردسالی می‌تواند به امامت برسد<sup>۵</sup>.

مفید فهرستی از معجزاتی که باروایت صحیح به حضرت رسول (ص) نسبت داده شده نیاورده است. در صورتی که در کتاب عبدالجبار چنین فهرستی دیده می‌شود<sup>۶</sup>. با وجود این شیخ مفید در یک مورد با عبدالجبار مخالفت کرده است. مفید، همچون بغدادیان.

۱- همان منبع، ص ۵۶۹.

۲- همان منبع، ص ۷۱-۷۰.

۳- رجوع کنید به پیش‌ااین، شماره ۷۸ از آثار گمشده او، الظاهر فی المعجزات.

۴- اوائل، ص ۱۰۵، با استناد به قرآن، سوره سیریم، آیه ۳۰.

۵- رجوع کنید به حسن بن موسی نوپختی، کتاب فرق الشیعه، چاپ ۵. ریتز («کتابخانه ابلایی»، جلد چهارم؛ لایپزیگ: بروکهاوز، ۱۹۳۱)، ص ۷۶؛ و نیز المفید، الفصول، ص ۵۷-۲۵۹.

۶- شرح، ص ۹۷-۵۹۵؛ عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة، ویرایش عبدالکریم عثمان (بیروت: دارالعربیة، ۱۹۶۶)، ص ۹۱-۵، بحث گسترده‌ای درباره معجزات حضرت محمد (ص) دارد.

منکر آن بود که خدا مستقیماً با اجسام کاری کند که برخلاف قوانین مکانیکی باشد<sup>۱</sup>.  
 بدین ترتیب وی احتمالاً می‌خواست است منکر امکان یک معجزه شود که در فهرست  
 عبدالجبار آمده است: و آن اینکه حضرت رسول (ص) درختی را به سوی خود خه‌اند  
 و پس از آمدن درخت به آن فرمان داد که به جای خود باز گردد<sup>۲</sup>.

## قرآن

مفید و عبدالجبار هر دو بر آن بودند که قرآن عالیترین معجزه پیغمبر (ص) است.  
 دلیل معجزه بودن آن اینست که با وجود چالش و مبارز طلبی حضرت محمد (ص).  
 اعراب نتوانستند چیزی بیاورند که در فصاحت و بلاغت با قرآن برابری کند. اغلب  
 متکلمان در این باره با یکدیگر اتفاق کلمه دارند<sup>۳</sup>. ولی در باره اینکه چرا اعراب  
 نتوانستند چنین کنند، اختلاف نظر وجود دارد. آیا این ناتوانی به سبب فصاحت بی‌بدیل  
 خود قرآن بوده، یا بدان سبب بوده است که خدا کسانی را که امکان داشته است  
 به چنین مسابقه‌ای دست بزنند از این کار بازمی‌داشته و منحرف می‌کرده است؟ این  
 اختلاف یکی از اختلافات کهنه میان معتزله بوده است. اشعری آن را چنین بیان کرده  
 است:

«معتزله: جز نظام و هشام فوطی و عبّاد بن ساین، گفته‌اند که ساختن  
 و پرداختن قرآن معجزی است که برای دیگران همچون زنده کردن مرده  
 امکان ندارد. آیت و نشانه‌ای از رسول الله صلی الله علیه و سلم است»<sup>۴</sup>.

۱- اوائل، ص ۱۰۱: در این باره به پس‌ازاین، سیانه فصل هشتم رجوع کنید.

۲- شرح، ۵۹۶.

۳- ولی عبّاد بن سلیمان و هشام الفوطی منکر آن بوده‌اند که قرآن برهان نبوت

حضرت محمد (ص) بوده باشد. رجوع کنید به اشعری، مقالات، ص ۲۶-۲۲۵.

۴- مقالات، ص ۲۲۵.

و این بدان معنی است که فصاحت و بلاغت قرآن از حدی که کوشش آدمی به آن دسترس دارد در گذشته است. نظریهٔ دیگر نظریهٔ نظام است که اشعری در دنبال سخن پیشین خود دربارهٔ آن چنین آورده است:

«نظام گفته است: ارزش آیتی و جنبهٔ اعجاز قرآن، به اطلاعاتی است که از عالم غیب در آن آمده است. و اما ترکیب و تدوین قرآن، چیزی است که اگر خدا سبب ایجاد ناتوانی در مردمان نشود، می‌توانند مثل آن فراهم آورند»<sup>۱</sup>.  
عبدالجبار و تودهٔ معتزله بارای نظام مخالفند. عبدالجبار بی‌آنکه از مخالفان نام ببرد، نظریه‌های مختلف را فهرست کرده است:

«دانشمندان دربارهٔ اعجاز قرآن بایکدیگر اختلاف کلمه دارند. بعضی آنرا، به جهت درجهٔ فصاحت و بلاغت خاص و خارج از حدود متعارف، معجزه می‌دانند. این نظر ما است که آراء شیوخ خویش را در این باره توضیح داده‌ایم. بعضی دیگر می‌گویند که معجزه بودن آن به سبب ترتیب و نظم خاصی است که این کتاب دارد و با آنچه در نزد ایشان شناخته بود کاملاً متفاوت است. و بعضی دیگر بدان جهت قرآن را معجز می‌دانند که مردمان، با وجود آنکه به آوردن مثل قرآن توانایی می‌دارند، توجهشان از پرداختن به این کار منصرف می‌شود. و دیگران معجز بودن آن را نتیجهٔ صدق و حقیقت اندیشه‌ها و دوام و بقای آنها در مقابل آزمایش و سازگاری آنها با عقل می‌دانند»<sup>۲</sup>.

نظریهٔ سوم همان است که بعدها با نظام نسبت داده شده. ج. بومن به این مطلب اشاره کرده است که در گزارشهای اشعری و خیاط و بغدادی، نظام نگفته است

۱- همان جا.

۲- المقتنی، شانزدهم، ۳۱۸. برای اطلاع از وضع عبدالجبار رجوع کنید به شرح ص ۹۴-۸۹ و عبدالجبار، تنزیه القرآن عن المطاعن (قاهره: الجامعة، ۱۳۲۹ هـ ق) ص ۲۱-۲۸.

که منصرف کردن خدا بندگانش را از آوردن مثل قرآن (که بعدها با اصطلاح «صرفه» خوانده شده) معجزه است. نظام این نظریه را تنها در پاسخ گفتن به این پرسش به کار می برد که: چرا سبک قرآن. با آنکه قابل تقلید است. در عمل تقلیدهای موفقیته آمیزی پیدا نکرده است؟ به گفته وی. باقلانی. که بر ضد نظریه صرفه نظام استدلال می کرد. آن را از این که معجزه‌ای اظهار شده باشد خارج کرد. و شهرستانی در این نظر از باقلانی پیروی کرده است<sup>۱</sup>:

به هر صورت. مفید نیز نظریه صرفه اعجاز آمیز را به نظام نسبت داده و چنین گفته است:

«گفتار در جهت معجز بودن قرآن. من می گویم که جهت آن این است که خدای تعالی کسانی را از اهل زبان و فصاحت. در آن هنگام که پیغمبر (ص) مبارز طلبی کرد و خواست مثل آن را بیاورند، از این کار باز داشت. و منصرف شدن ایشان را از آوردن همانند قرآن. هر چند در قدرت ایشان بود. دلیلی بر پیامبری او قرار داد. و لطف خدای تعالی در منصرف کردن مردمان از این کار تا آخر الزمان استمرار دارد. و این آشکارترین برهان در اعجاز و شگفت انگیزترین بیان است. و این مذهب نظام است که جمهور اهل اعتزال با آن مخالفتند»<sup>۲</sup>.

با وجود این. مفید در «المسائل العکبریّه» با این مسئله از جهت دیگری روبه رو می شود و در آنجا این نظر را می پذیرد که مردمان به جهت علو مقام درونی قرآن از تقلید کردن

۱- ج. بومن. اختلاف درباره قرآن؛ راه حل باقلانی (آسترده: پان نامین.

۱۹۵۹) ص ۲۳.

J. Bouman, *Le Conflit autour du Coran et la solution*. Pal-Bâgillâni.

۲- اوائل، ص ۲۱.

آن ناتوانند. اعتراض بدین صورت بیان شده است که خدا با گفتن اینکه «ده سوره مثل آن بیاورید» ، به اعراب فرمان داده است که کاری بیش از استطاعت خود انجام دهند. از این دیدگاه ، گفتن اینکه خدا اعراب را از اطاعت کردن فرمان خود منصرف کرده ، خدا را آشکارا به ستمکاری متهم کردن است. مفید. هنگام جواب گفتن به این اعتراض ، آموزه نظام را رها کرده و چنان استدلال کرده است که فصاحت خدا از حدّ توانایی بشر بیرون است . وی همچنین میان یک تحدی و چالش یا یک فرمان تمایز قائل شده و چنین گفته است :

«خدا با گفتن اینکه «ده سوره مثل آن بیاورید» ، قصدش آن بوده است که :  
 «اگر این قرآن سخنی از ساخته بشر باشد ، ساختن مثل آن در قدرت هر انسان است. پس بکشید، و اگر نتوانستید همانند آن را بیاورید، آن وقت نامعقول بودن افتراپی که به حضرت محمد (ص) می‌زنید و او را سازنده قرآن می‌دانید، بر شما معلوم خواهد شد». هر کس که تفاوت میان یک تحدی و توبیخ و بیان ناتوانی (تعجز) را از یک سو ، و یک فرمان و تکلیف را از سوی دیگر نداند ، باید از بهایم محسوب شود» .

مفید در دنباله سخن خود این تحدی را با پاسخی مقایسه می‌کند که یک نویسنده زبردست به نویسنده تازه کار مغروری می‌دهد که مدعی برابری با او است ، یا پاسخ شاعری به هر مدعی شعری که دم از برابری در شاعری با او می‌زند.

چنانکه مشاهده می‌شود، مفید در دواثر خود در باره تقلیدناپذیری قرآن دو عقیده متفاوت و ناسازگار بایکدیگر ابراز کرده است. علی بن عیسی الرّمّانی. معاصر سالخورده تر و شاید استاد مفید، در یکی از کتابهایش ، این عقیده را اظهار داشته است که قرآن هم

۱- قرآن ، سوره هود ، آیه ۱۳.

۲- «العکبریه» ، پیش ۳۴.

به دلیل فصاحت و بلاغت درونی و هم به دلیل اینکه دیگران از تقلید کردن آن منصرف می‌شده‌اند، معجزه است.<sup>۱</sup>

### حادث بودن قرآن

منفید: برای حفظ تمایل خویش به انکار ابدیت قرآن، سخن و کلام را به صورتی تعریف می‌کند که آن را از گونه صورت فیزیکی خارج شده از دهان نشان دهد و بنابراین خصوصیت آن را به عنوان یک عَرَض آشکار سازد. گفته وی چنین است:

«ومن می‌گویم که کلام قطعه قطعه کردن آواها و مرتب کردن آنها بر صورتی است که از آنها معانی معقولات به دست آید. و آواها در نظر من گونه‌ای از اعراض هستند، و بنابراین بقا و دوام هر کلام صدق نمی‌کند، چه این بقا برای همه اعراض محال است. و اگر کلام ماندنی می‌بود، دیگر چنان نمی‌شد که آن حروف که پیشتر می‌آید شایسته‌تر برای تقدّم باشد، و آنچه پستر می‌آید شایسته‌تر برای تأخّر، و این خود سبب آن می‌شد که کلام تباہ شود و تفاهم به میانجیگری آن از میان برود. و این مذهب گروهی از معتزله است که بعضی از آنان و همه مشبّهه با آن مخالفتند.<sup>۲</sup>»

عبدالجبار نیز سخن را از اصوات دهانی می‌داند<sup>۳</sup>، و بنابراین مقدمه چنان استدلال می‌کند که چون اعراض دوام ندارند، کلام که آن نیز عرض است نمی‌تواند ابدی باشد.<sup>۴</sup>

۱- علی بن عیسی الرمانی، «النکت فی اعجاز القرآن»، در ثلاث (سائل فی اعجاز القرآن، ویرایش م. خلف الله) چاپ دوم؛ قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۸، ص ۷۵.  
 ۲- اوائل، ص ۱۰۶. ترجمه جمله سوم در این نقل بدین ترتیب صورت گرفته که جای «تقدم» و «تأخر» را با یکدیگر عوض کرده‌ام، چه جز این جمله معنای درستی نمی‌داشت.

۳- المنی . هفتم، ۶.

۴- همان منبع، ص ۸۴.



این تعریف کلام به عنوان گونه‌ای از آواهای دهانی تضادتی شدید با تعریفی دارد که متکلمان اشعری از آن کرده ، و جوهر کلام را بقای آن در نفس دانسته‌اند . مثلاً جوینی گفته که کلام « قوی است که در نفس وجود دارد ؛ و اگر خواهان تفصیل بیشتر باشیم ، عبارت از قوی است که در نفس وجود دارد و نماینده<sup>۱</sup> تعبیرات آن است و برای آن علامات قراردادی مورد موافقت قرار گرفته است<sup>۲</sup> . به گفته جوینی : تعبیرات شفاهی ، نیز به حق کلام خوانده شده است ، ولی بعضی از همکاران وی گفته‌اند که تنها معنای خاص کلمه همان کلام درونی است - و تعبیرات شفاهی فقط به معنای انتقالی معنی کلام دارند<sup>۳</sup> . اگر کلام به صورتی تعریف شود که جوینی و پیوستگان به او تعریف کرده‌اند ، دیگر در آن صورت نیاز به آن نیست که کلام خدا حادث باشد .

شیخ مفید ، بنا بر تعریفی که خود از کلام به دست داده : قرآن را غیر مخلوق نمی‌خواند . با وجود این وی هرگز اصطلاح معتزلی «مخلوق» را به کار نمی‌برد ، بلکه به جای آن ، از آموزه<sup>۴</sup> امامیه پیروی می‌کند<sup>۵</sup> و قرآن را پدیدار شده<sup>۶</sup> در زمان (مُحَدَّث) می‌داند . گفته<sup>۷</sup> وی چنین است :

«من می‌گویم که قرآن کلام خدا و وحی او و مُحَدَّث است چنانکه خود آن را توصیف کرده است . و از آن خودداری می‌کنم که بگویم مخلوق است ؛ که در این خصوص آثاری از دو صادق (ع) در دست است ؛ و همه<sup>۸</sup> امامیه جز اندکی از ایشان ، بر همین رأیند . و نیز چنین است نظر جمهور معتزلیان بغداد و بیشتر مُرَجِّئَه و زیدیه و اصحاب حدیث<sup>۹</sup> .»

علاوه بر روایات رسیده<sup>۱۰</sup> از ائمه ، استدلال شیخ مفید بر خود قرآن متکی است .

- ۱- الجوینی ، کتاب الارشاد ، ویرایش م. یوسف سوسی و علی عبدالحمید (قاہرہ : (الخانجی ، ۱۹۵۰) ، ص ۱۰۴ .
- ۲- همان منبع ، ص ۱۰۸ .
- ۳- به پس از این ، فصل پانزدهم رجوع شود .
- ۴- اوایل ، ص ۱۸-۱۹ .

ظاهراً باید نظری به آباتی باشد که خدا در آنها از « ذکر . . . محدث » یاد کرده است .  
از طرف دیگر ، در هیچ جای قرآن لفظ « مخلوق » در موردی نیامده است که آن را  
بتوان متعلق به قرآن دانست .

عبدالجبّار نگفته است که معتزله بغداد بر آنند که قرآن به جای مخلوق بودن محدث  
است که مفید چنان ادعا کرده است . با اشاره<sup>۱</sup> به این اعتراض که اگر قرآن را مخلوق  
بنامند ممکن است راه را برای این توهم که گوینده<sup>۲</sup> آن کافر است باز کند ، عبدالجبّار  
چنین جواب داده است :

« من چنین جواب می‌دهم : مطلب برعکس چیزی است که شما می‌گویید .  
چه آن را غیر مخلوق نامیدن . ممکن است کسی را به این وسوسه بیندازد که  
گوینده چنین نظر دارد که این کتاب به صورت ابدی همراه با خدا است . و از  
اعتقاد به توحید به اعتقاد به ثنویت کشیده شود . بنابراین برای از بین بردن  
گمان و وسوسه بایستی آن را مخلوق بنامیم . همان گونه که محدث می‌نامیم »<sup>۳</sup> .

آشکار است که به نظر عبدالجبّار ، این کافی نیست که بگوییم قرآن محدث است  
و از این خودداری ورزیم که آن را مخلوق بنامیم .

به اعتقاد کسانی که قرآن را ابدی می‌دانند . مسئله‌ای که پیدا می‌شود این است که  
میان آنچه در قرآن خوانده می‌شود با کلام ابدی خدا چه رابطه‌ای وجود دارد . به چه  
معنی است حقّ آن دارد که بگویید شنونده قرآنی که خوانده می‌شود شنونده کلام خدا  
است ؟ همین مسئله ، البته نه به این حدّت ، برای کسانی که می‌گویند کلام خدا ابدی  
نیست نیز وجود دارد . راه حلّ مفید آن است که میان حکایت کردن (الحکایه) و آنچه  
حکایت شده (المحکى) تمایز قائل شویم . در صورتی که عُرف به چنین تمایزی قائل  
نیست<sup>۴</sup> . وی گفته است :

۱- سوره انبیاء ، آیه ۲ ، سوره شعراء ، آیه ۵ .

۲- المغنی ، هفتم ، ۲۱۸ .

«من می‌گویم که گاه بر حکایت کردن قرآن نام «قرآن» اطلاق می‌شود، هر چند آن حکایت در معنی غیر از چیزی است که بابیان حکایت شده است. و چنین است حکایت کردن هر کلامی که مطلقاً بدان نام خوانده می‌شود، همچون کسی که شعر نابغه را حکایت کند، که می‌گویند: «فلانی شعر نابغه را انشاد کرده یا اینکه، مثلاً می‌گویند: «از فلانی شعر زهیر را شنیدیم». و چنین است درباره کسی که در دین فرمان رسول خدا را ببرد و به آن عمل کند. که می‌گویند: «فلانی به دین رسول خدا متدبّین است»، و این گفته را به صورت مطلق و بدون قید می‌گویند. هر چند واقعاً معنی در آن همانند چیزی باشد که در مورد «حکایت» گفتیم. و این مذهب جمهور معتزله است که اهل قَدَر از مُجَبَّره با آن مخالفند»<sup>۱</sup>.

عبدالجبار گفته که در مقابل این مسئله چندین راه حلّ معتزلی وجود داشته است. به گفته ابوعلی جبائی، حکایت با آنچه حکایت شده یکی است. کلام خدا در تلاوتی که از قرآن صورت می‌گیرد، شنیده می‌شود. کلام بقاء و دوام دارد و می‌تواند در چند محل وجود پیدا کند. دلیل ابوعلی برای گفتن این مطلب آن است که اگر مستمعان به کلام حکایت کننده گوش فرامی‌دادند. این بدان معنی بود که حکایت کننده شایسته آن است که چیزی همانند قرآن پدید آورد و این از یگانه بودن معجز آسای آن می‌کاهد.<sup>۲</sup> ابوهاشم بر این اعتقاد بود که در حکایت، کلام خدا به وسیله خدا حادث می‌شود، و کلام حکایت کننده توسط خود او پدید می‌آید.<sup>۳</sup> راه حلّ خود عبدالجبار همچون راه حلّ

۱- اوائل، ۱۰۱-۱۰۰.

۲- المنی، هفتم، ۸۸-۱۸۷. با وجود این، برای اطلاع یافتن از گزارش متفاوتی از نظر ابوعلی، رجوع کنید به الأشعری، مقالات، ص ۵۹۹. که می‌گوید به نظری کلام خدا حکایت نمی‌شود، چه حکایت کردن آوردن مثل است و کسی نمی‌تواند مثل کلام خدا بیاورد. بلکه می‌تواند خوانده و به خاطر سپرده و نوشته شود.

۳- المنی، هفتم، ۱۸۹.

شیخ مفید است : اینکه مستمع کلام خدا را بدین معنی می‌شنود که خدا آن را ساخته و حادث کرده ، و عرف این را در مورد آنچه از طریق حکایت می‌آید تطبیق می‌کند<sup>۱</sup>.

### متن قرآن

یک مسئله منحصراً به شیعیان این بوده است که نسبت به متن رسمی قرآن که در زمان خلافت عثمان صورت نهایی خود را پیدا کرد، چه وضعی باید اختیار شود. خیاط گفته است که رافضیان بر آنند که « قرآن تغییر و تبدیل یافته است ؛ در آن افزایشها و کاهشها و تحریفها صورت گرفته است<sup>۲</sup> ». گفته‌اند که نوخستیان را عقیده آن بوده است که در متن قرآن فزونیها و کاستیها وجود دارد<sup>۳</sup>.

کلبینی چندین روایت در این خصوص نقل کرده است . در یکی از آنها که از امام محمد باقر (ع) است . سخن از متن قرآن حضرت علی (ع) رفته است :

« هیچ کس جز یک دروغگو نمی‌تواند مدعی آن شود که همه قرآن را به همان صورت که نازل شده جمع آوری کرده است . تنها حضرت علی بن ابی طالب (ع) قرآن را بدان صورت که فرو فرستاده شده تدوین کرده بوده است<sup>۴</sup> .

روایت دیگری از امام محمد باقر ، علم و معرفت تمام قرآن را مخصوص ائمه دانسته است : « هیچ کس جز اوصیا نمی‌تواند مدعی آن شود که همه قرآن را از ظاهر و باطن آن دارد<sup>۵</sup> . حدیثی از امام جعفر صادق (ع) چنین است :

۱- همان منبع ، هفتم ، ۱۸۹ .

۲- الخیاط ، ص ۶ .

۳- اوائل ، ص ۵۶ .

۴- الکلبینی ، اول ، ۲۲۸ ، شماره ۱ .

۵- همان منبع ، شماره ۲ .

«به‌خداى سوگند که من کتاب خدا را از ابتدا تا انتهای آن چنان می‌دانم که گویی در کف دست من است. در آن اضلاعای در باره آسمان و اطلاعاتی در باره زمین، و اخباری از آنچه بوده و اخباری از آنچه خواهد آمد، وجود دارد. خدا گفته است: «در آن توضیح و بیان همه چیز هست»<sup>۱</sup>.

و حدیثی دیگر از امام جعفر صادق (ع) چنین است: «علم کتاب با ما است، همه آن»<sup>۲</sup>. این روایات ممکن است بدان معنی گرفته شود که تنها امامان از تمام متن قرآن آگاهی دارند؛ یا بدان معنی که تنها آنان از معنی باطنی متن کامل آگاهند که در دست مؤمنان است.

مفسر قدیم امامی قرآن، ابوالحسن علی بن ابراهیم قمی، چندین مثال از متن درست قرآن نقل کرده است که به سود امامان بوده و با اندکی تصرف در متن تحریف شده است. مثلاً، کلماتی که در قرآن رسمی به صورت «شما بهترین امتی (خیر ائمه)» بودید که در نوع بشر بر آورده شدید<sup>۳</sup>. در اصل به صورت «شما بهترین ائمه‌ای (خیر ائمه)» بودید که در نوع بشر بر آورده شدید<sup>۴</sup>. بوده است. و کلمات «شما را امت میانه قرار دادیم»<sup>۵</sup> در اصل «شما را ائمه میانه قرار دادیم»<sup>۶</sup> بوده است.

۱- همان منبع، ص ۲۲۹، شماره ۴. اشاره به قرآن، -سوره نحل، آیه ۸۹.

۲- همان منبع، شماره ۵.

۳- قرآن، آل عمران، آیه ۱۱۰.

۴- ابوالحسن علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ویرایش طیب الموسوی الجزائری (نجف: الهدی، ۱۳۸۶ ه. ق)، اول، ۱۰۰؛ نیز رجوع کنید به نمونه‌های دیگر در صفحات ۱۰-۱۱.

۵- قرآن، بقره، ۱۴۳.

۶- القمی، اول، ۶۳. برای حذف‌های ادعایی رجوع کنید به ت. تولد که تاریخ

قرآن، تجدید نظر شده توسط شولبی (چاپ دوم، لایپزیگ: دیتریش، ۱۹۰-۱۹۰۹)؛

بقیه حاشیه در صفحه بعد

نیز بک اعتبار روایتی وجود داشت که منحصر به شیعیان نبود و از آن حکایت می کرد که حضرت علی (ع) نخستین بار قرآن را جمع آورد و مدون کرد. ابن الندیم در این باره سخن گفته و ادعا کرده که قرآن نوشته شده به خط حضرت علی (ع) را دیده است. وی روایتی را درباره علی (ع) بدین صورت نقل کرده است :

«وی هنگام وفات پیغمبر (ص) متوجه شد که مردم دچار اضطراب و پریشانی شده اند، و به همین جهت سوگند یاد کرد که تا زمانی که قرآن را جمع نکرده است عبادش نیندازد. مدت سه روز در خانه نشست و قرآن را تدوین کرد. این نخستین تحریر قرآن است که آن را بنا بر آنچه در حافظه داشت فراهم آورد. این متن در دست خاندان جمفر بود، و من در زمان خودم آن را در اختیار ابویعلیٰ حمزة الحسینی - غفر الله له - دیدم که ورقهایی از آن افتاده و دستخط علی بن ابی طالب بود. با گذشت زمان همچون میراثی به دست بنی حسن افتاده بود. ترتیب سوره ها در این متن چنین است: ...»<sup>۱</sup>

در اینجا الفهرست افتادگی دارد و بنا بر این ترتیب سوره ها به دست نمی آید.

مفید مسئله متن رسمی قرآن عثمان را در سه اثر خود مورد بحث قرار داده است :

بقیه حاشیه صفحه قبل

دوم، ۱۱۲-۹۷؛ ای. گولد تسیهر، مذاهب تفسیر قرآن، (لندن: پرل، تجدید چاپ ۱۹۵۲)، ص ۸۶-۲۷۹؛ ای. گولد تسیهر تحقیقات اسلامی (هاله: نیمایر، ۱۸۸۸-۹۰) دوم، ۱۱-۱۱۰.

T.Nöldeke, *Geschichte des Qurans*, rev. by F. Schwally. - I. Goldziher, I. G., *Muhammedanische Studien*.

۱- ابن الندیم، ص ۲۸: برای اطلاعات بیشتر درباره متن قرآن حضرت علی (ع)

رجوع کنید به گولد تسیهر: توجیهاات، ۲۷۹-۲۷۲.

«المسائل السَّرَوِيَّة» ، «المسائل العُكْبَرِيَّة» : و اوائل المقالات . چهارسؤاں در این باره طرح شده است: نخست: آیا ترتیب صحیح متن اصلی تغییر پیدا کرده است؟ دوم: آیا جزئی از متن اصلی حذف شده است؟ سوم آیا چیزی بر آن افزوده شده؟ چهارم: طرز تلقی شیعه مؤمن نسبت به متن اصلی قرآن بدان صورت که وجود دارد . باید چگونه باشد؟

در هر سه کتاب یاد شده مفید . پاسخهای به سؤال اوّل و سؤال سوم یکسان است: ترتیب اصلی قرآن تغییر یافته ، ولی به متن افزوده نشده است . در باره پرسش دوم . «المسائل العُكْبَرِيَّة» ساکت است . ولی «المسائل السَّرَوِيَّة» می گویند که چیزهایی از قرآن حذف شده . در صورتی که بنابر ادائیل المقالات آنچه حذف شده جزئی از خود متن قرآن نیست . بلکه تفسیر صحیحی است که می بایستی با متن همراه بوده باشد . ادائیل: به سبب پاسخی که به پرسش دوم داده . نیازی به پرسیدن سؤاں چهارم نداشته است . آیا کدام یک از این رساله ها متأخرتر است؟ بنا بر اشاره ای که خود مفید در ادائیل کرده و گفته است که در بحث با معتزلیان متمایل به یک طرف بود ولی اکنون متمایل به طرف دیگر است . چنان برمی آید که ادائیل باید متأخر و شاید نماینده وضع نهایی او بوده باشد .

بهترین راه برای بیان مطلب آوردن تمام فقراتی است که در «المسائل السَّرَوِيَّة» و ادائیل المقالات آمده و شماره دادن به سؤالات به همان ترتیبی است که پیشتر ذکر آن گذشت . مفید در پاسخ نهمین پرسش در «المسائل السَّرَوِيَّة» چنین گفته است :

«(۳) بدون شک آنچه میان دو پاره اوّل و آخر جلد قرآن (بین الدفتین) قرار گرفته ، کلام ووحی خدا است ، و هیچ جزئی از آن کلام آدمیزاد نیست . بزرگترین قسمت چیزی است که نازل شده است . و باز مانده آنچه خدا نازل کرده در دست کسی قرار دارد که حافظ شریعت است تا بنا بر آن داوری کند [یعنی امام زمان] . هیچ چیز از آن بیرون نیفتاده [یعنی حذف نشده] است . (۲) و آنکه چیزی را جمع کرد که اکنون میان دو پاره جلد قرآن جای دارد .

آنرا در تدوین خود داخل نکرد. دلایلی که او را بر آن برانگیخت عبارت است از: عدم فهم او نسبت به پاره‌ای از آن، شک و فقدان یقین او درباره آن، و نیز آنچه وی به عمد از آن خارج کرد.

(۱) امیرالمؤمنین (ع) همه اجزاء قرآن وحی شده را از آغاز تا انجام جمع کرد و آنها را چنانکه می‌بایست در کنار هم نهاد، و آنچه مکتبی بود مقدم بر مدنی قرار داد، و منسوخ را پیش از ناسخ گذاشت، و هر چیزی را به جای خود نهاد. به همین جهت استاد ما صادق (ع) گفته است: «به‌خدا سوگند که اگر قرآن بدان صورت خوانده می‌شد که وحی شده بود، شما در آن به صورتی نامهای ما را می‌یافتید که از سلف ما [یعنی حضرت محمد (ص)] نام برده شده است». و او گفت: «قرآن در چهار ربع نازل شده: یک ربع درباره ما، یک ربع درباره دشمنان ما، یک ربع در داستانها و عبرتها، و یک ربع در دستورات و احکام. و بهترین بخش قرآن به اهل البیت تعلق دارد»<sup>۱</sup>.

مفید در اینجا می‌گوید که تحریر رسمی حاضر قرآن به ترتیب صحیح نیست و همه آنچه را خدا نازل کرده است فراموش می‌گیرد؛ ولی چون چیزی ساختگی بر آن افزوده نشده، همه آن کلام خدا است. قرآن تمام و درست تنظیم شده تنها بر امامان شناخته بود و اکنون نیز چنین است. این روایت که حضرت علی (ع) تحریری از قرآن فراهم آورد که هرگز انتشار نیافت، بار دیگر توسط مفید در «المسائل العکبریّه» آمده است.<sup>۲</sup>

۱- «السرویه»، ص ۵۹.

۲- «العکبریّه»، پرسش ۹۹. سؤال طرح شده این است که با آنکه علی (ع) چهره‌ای مهتر از ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود بود، چرا منتهای قرآن ایشان در رقابت با قرآن عثمان منتشر شد و متن علی (ع) چنین نشد. نکته این سؤال ایجاد شک در باره روایتی است که علی (ع) مصحفی فراهم آورده بوده است. مفید چنین جواب داده است: «واما در مورد

بقیه حاشیه در صفحه بعد



شیخ مفید به دنباله آن درباره پرسش چهارم چنین نوشته است :

« (۴) ولی در روایتی آمده است که امامان ما دستور داده اند که آنچه در میان دو پاره جلد قرآن است باید خوانده شود ، و نگوئیم که چیزی از آن کاسته یا بر آن افزوده شده است ، تا آن زمان که قائم آل محمد علیه السلام ظهور کند و قرآن را بدان صورت که وحی شده و حضرت امیر المؤمنین (ع) آن را تدوین کرده بود بخواند . امامان تنها این را بر ما ممنوع کردند که بگوئیم در آنها کلماتی زیاده از آنچه در قرآن آمده به قرآن نسبت داده شده . چه اینها خبرهای متواتر نیست بلکه اخبار آحاد است ، و راوی واحد ممکن است در آنچه روایت می کند دچار اشتباه و خطا شود . . . [متن در اینجا افتادگی دارد] .

بنابراین اگر کسی بگوید «چگونه ممکن است این مطلب صحیح باشد [قرائت بَصِيحٌ بجای بَصِيحٌ] که آنچه بین الدقتین قرآن است بدون اضافه و نقصان کلام خداست ، با آنکه شما می گوئید که ائمه در قرآن آیه را به این صورت خوانده اند که «شما بهترین ائمه ای بودید که از نوع بشر بر آورده شدید» یا «شمارا ائمه»

#### بقیه حاشیه از صفحه قبل

سؤال شما از اینکه چرا مصحفهای ابی و ابن مسعود منتشر شد و مصحف امیر المؤمنین (ع) انتشار نیافت ، دلایل از این قرار است : اهمیت نفوذ امیر المؤمنین در مقابل فرمانروایان زمان و کم اهمیتی ابی و ابن مسعود ، آزاری که برای خود از جانب امیر المؤمنین در مقایسه با ترس از هر کس دیگر پیش بینی می کردند ، و نیز بدان سبب که امیر المؤمنین یکی از رقیبان فرمانروایان بود در صورتی که ابی و ابن مسعود در میان بیرون و رعایای ایشان بودند. بنابراین هیچ باکی نبود که انتشار متنهای ایشان در مردم تأثیری کند ، برخلاف آنکه اگر متن امیر المؤمنین انتشار می یافت وضع صورت دیگر پیدامی کرد. بنابراین دو حالت بایکدیگر تفاوت دارد» .

درباره متنهای ابی و ابن مسعود رجوع کنید به ابن الندیم ، ص ۲۷-۲۹ ؛ ف. بول (F. Buhl) ، مقاله «القرآن» در دایرةالمعارف خلاصه شده اسلام ، ص ۷۹-۲۷۸ .

میانہ قرار دادیم؟» جواب آن است که اینها اخبار وابسته به منبع واحد است که خدا صحت آنها را تضمین نکرده است. بنابراین ما در باره آنها تردید می‌کنیم و، چنانکه به ما دستور داده‌اند، از آنچه در صفحات آمده است منحرف نمی‌شویم - بنابراین آنچه توضیح دادیم<sup>۱</sup>.

بنابراین قاعده عملی آن است که قرآن را به صورتی که هست بپذیریم و قبول کنیم که کامل نیست. قرآن امامیه بدان معنی «کامل» است که متن تمام آن در دست مهدی منتظر (ع) است و از روی روایات موجود شناخته نمی‌شود. روایات «خبر واحد» که شیخ مفید آنها را رد می‌کند، آنها است که قوی در تفسیر خود مورد بهره برداری قرار داده است.

در اوائل المقالات نیز بار دیگر مسئله قرآن مطرح شده و پاسخ متفاوتی برای پرسش دوم آمده است. گفته مفید چنین است:

«من می‌گویم که اخباری از امامان راهنما از آل محمد (ص) در باره اختلاف قرآن و آنچه بعضی از ستمگران در آن از جهت حذف کردن یا افزایش کرده‌اند، به ما رسیده است.

(۱) مثلاً، از لحاظ ترتیب: آنچه موجود است مقتضی این است که در آن بعضی از آنچه متقدم است متأخر شود. و بعضی از آنچه متأخر است متقدم. و آن کس که از ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی آگاه باشد، شکتی در آنچه ما گفتیم نمی‌کند».

۱- «السرویه»، ص ۶۰-۵۹. برای آیات قرآن رجوع کنید به پیش از این، ص شماره‌های و. نامعتبر بودن روایاتی که در آنها فقراتی از متن دیگر قرآن آمده، در «العکبریه» پرسش ۹؛ آمده است: «ولی این مطلب ثابت نشده است که ابی و ابن مسعود دو متن متمایز داشته‌اند. تنها به حدس چنین گفته‌اند و آن هم با روایاتی مبتنی بر منبع واحد. اخبار واحدی که در آنها قرائت‌های ابی و ابن مسعود آمده، چند قرائت مشابه با قرائت‌های منسوب به متن اسیر المؤمنین (ع) دارد».

(۲) و اما در بارهٔ نقصان باید گفت که عقل آن را محال نمی‌داند و وقوع آن را ممکن می‌شمارد. من گفتار کسی را که مدعی آن بود آزمودم و در این باره با معتزلیان و جز ایشان به درازی سخن گفتم و از آنان به برهانی در فساد این اعتقاد که بتوانم بر آن اعتماد کنم دست نیافتم. گروهی از امامیه گفته‌اند که هیچ کلمه و آیه و سوره‌ای از قرآن کاسته نشده، بلکه آنچه در مصحف امیرالمؤمنین (ع) در بارهٔ تأویل و تفسیر معانی و حقیقت تنزیل آن ثبت بوده حذف شده است. و اینها نیز ثابت و فرو فرستاده بوده، هر چند جملهٔ کلام خدای تعالی که قرآن معجز است به شمار نمی‌آمده. چه تأویل قرآن نیز قرآن است، چنانکه خدای تعالی گفته است «ولاتعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه، وقل: رب زدنی علماً» و در قرآن پیش از آنکه وحیش به تمامی به تو برسد شتاب مکن، و بگو: پروردگارا بر علم من بیفزای» [قرآن، سورهٔ طه؛ آیه ۱۱۴]، پس تأویل قرآن به نام قرآن خوانده شده، و این چیزی است که دربارهٔ آن میان اهل تفسیر اختلاف نیست. و به اعتقاد من این گفته بیشتر شبیه است به گفتهٔ کسی که مدعی کاسته شدن کلماتی از خود قرآن باشد نه از تفسیر آن، و من خود به این نظر تمایل دارم و از خدا توفیق می‌طلبم که به آنچه صواب است برسم<sup>۱</sup>.

شیخ مفید؛ با این نظر که روایات شیعه را در بارهٔ کاستی قرآن به جای آنکه به خود قرآن مربوط بدانند به تفسیر آن مربوط می‌داند، اعتقادی موافق با معتزله و اهل سنت پیدا می‌کند. در دنبالهٔ بحث منکر آن می‌شود که عملاً چیزی به قرآن افزوده شده باشد. گفتهٔ وی چنین است:

«و اما دربارهٔ اینکه چیزی به قرآن افزوده شده باشد، از یک جهت باطل بودن آن قطعی و از جهت دیگر صحیح بودن آن جایز است. جهتی که بنا بر آن

حکم به باطل بودن آن می‌کنم این است که ممکن نیست کسی بتواند به اندازهٔ یک سوره از قرآن چنان بسازد که امر را بر اصحاب فصاحت مشتبّه کند . و اما جهت ممکن بودن این است که بر قرآن یک کلمه یا دو کلمه و یک حرف یا دو حرف و مانند‌های اینها افزوده شده باشد که به حدّ اعجاز نرسد که در این صورت ممکن است امر بر فصحا نیز مشتبّه شود . ولی چون حادثه‌ای اتفاق یافتند ، برخدا است که آن را نمایان سازد و حق را در آن بر بندگان خود آشکار کند . به هر صورت من بر چنین افزایشی قطع ندارم و بیشتر بر آنم که بر قرآن چیزی افزوده نشده و قرآن از آن تهی است . و بر صحت این اعتقاد حدیثی از امام صادق جعفر بن محمد (ع) گواه است و این مذهب برخلاف چیزی است که از بنو نوبخت - رحمهم الله - دربارهٔ افزایش و کاهش در قرآن شنیده‌ایم ، و گروهی از متکلمین و فقیهان صاحب اعتبار آن را پذیرفته‌اند<sup>۱</sup> .

یکی از امامیه که مفید می‌توانست او را به حق متماثل به عقیدهٔ خود بداند ، ابن بدویه است<sup>۲</sup> .

به صورت خلاصه می‌توان گفت که در بارهٔ تمامیت و درستی متن قرآن رسمی دو اعتقاد در میان امامیه رایج بوده است . بعضی . حتی پیش از مفید ، بر آن بودند که متن عثمان تمام و درست است . گروهی دیگر ، همچون نوبختیان ، علی‌رغم تمایلی که به اعتزال داشتند ، چنان معتقد بودند که در متن قرآن اضافه و نقصانی صورت گرفته است . مفید از هر دو نظر دفاع کرده ، ولی عقیدهٔ نهایی وی محتملاً آن بوده که متن قرآن به همان صورت که هست تمام و کامل است<sup>۳</sup> .

۱- اوائل ، ص ۵۶ .

۲- رجوع کنید به پی‌ا‌این ، فصل پانزدهم .

۳- ج . الیش ، «قرآن شیعی» ، در آداییکا ، شانزدهم (۱۹۶۹) ، ۲۱ ،

در جانب اهل سنت، عبدالجبار دربارهٔ تمامیت متن قرآن استدلال کرده و گفته است که مسلمانان اهمیت فراوانی برای قرآن قائل بودند، چنانکه قرائتهای مختلف کسانی همچون عبدالله بن مسعود و زید بن ثابت را نقل کرده‌اند. و اگر کوچکترین کوششی برای تحریف قرآن صورت می‌گرفت، قطعاً متوجه آن می‌شدند. و نیز عبدالجبار چنین استدلال می‌کند که اگر عثمان در متن قرآن دست برده بود، حضرت علی (ع) در ایام خلافت خود که فرصت کافی برای اصلاح آن می‌داشت چنین اصلاحی را به انجام می‌رسانید.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

J. Eliash, «The Shī'ite Qur'ān», *Arabica*

نوشته است که روایات نقل شده توسط کلینی «مدعی فساد و تخریب عمدی مصحف عثمان نیست، بلکه فقط حاکی از آن است که تغییری در ترتیب بعضی از سوره‌ها یا آیه‌ها صورت گرفته است». الیش، در قایم نظر خود مبتنی بر اینکه اندیشهٔ عمدهٔ امامیه مدعی حذف چیزهایی اساسی از متن وحی شده قرآن نیست، به ابن بابویه (که دربارهٔ آن به پس‌از این فصل پانزدهم رجوع شود) و شیخ مفید، اوائل، ص ۵۶، تمسک بسته است.

ولی، نظر به اینکه خود مفید نظر مخالفی در «المسائل السرویه» و نیز در گزارش خویش دربارهٔ نوبختیان ابراز داشته، آشکار می‌شود که در این خصوص دو عقیده در محافل امامیه رایج بوده است. بنابراین به هیچ وجه قطعی نیست که احادیث نقل شده توسط کلینی اشاره‌ای به تخریب عمدی مصحف رسمی عثمان نداشته است.

نیز رجوع کنید به ۱. کولبرگ، «یادداشت‌هایی دربارهٔ ایستار امامیه نسبت به قرآن، در س. م. استرن و دیگران، فلسفهٔ اسلامی و سنت رسمی: مقالات تقدیم شده توسط دوستان و شاگردان ریچارد والزر به وی («تحقیقات شرقی»، شماره ۵؛ آکسفورد: کاسیرر، ۱۹۷۲) ص ۲۰۹-۲۰۴، که بنا بر آن معلوم می‌شود هر دو نظر در میان اهل تشیع تا زمان حاضر وجود داشته است.

E. Kohlberg, «Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'ān», in S. M. Stern, et al., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essay Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer*.

## مزایای پیغمبر (ص) : عصمت

معتزله بیش از اصحاب حدیث و متکلمان اشعری در باره معصوم بودن پیامبر از گناه و سهواصرار و تأکید داشتند. دلیل آن این است که آنان رفتار درست پیغمبر را برای خیر و رفاه مؤمنان ضروری می‌دانستند. وی بایستی از ارتکاب هر گناه مصون باشد تا از اعتبار او در نظر مؤمنان کاسته نشود<sup>۱</sup>.

عبدالجبّار بر آن است که مقام بعضی از پیغمبران برتر از دیگران است<sup>۲</sup>، ولی خود او هیچ برتری شخصی اساسی برای حضرت محمد (ص) نسبت به دیگر پیامبران قائل نیست. از همه آنان در زیر یک عنوان بحث شده است. برای خیر و رفاه مردمان، که به آن نیاز دارند که پیام پیغمبرانه را از کسی بپذیرند که خود معتبر و شایسته اعتماد باشد، خدا نباید روا دارد که پیامبران مرتکب گناهان عمدی شوند یا دروغ بگویند، خواه پیش از مبعوث شدن ایشان به رسالت باشد و خواه پس از آن<sup>۳</sup>. و نیز نباید پیامبران مرتکب اشتباه شوند یا به غفلت گناه کنند و یا در اجرای وظایف پیغمبری به ریاکاری متوسل شوند<sup>۴</sup>. ولی، یک پیغمبر ممکن است در اجرای وظیفه‌ای که آن را برای مؤمنان توضیح داده و خود حداقل لازم برای آن را به انجام رسانیده، گرفتار غفلت یا پریشانی حواس

۱- درباره این ایستار معتزلیان به صورت کلی، رجوع کنید به ت. آندره، شخص محمد از دیدگاه آموزه و ایمان امتش ( « بایگانیهای مطالعات شرقی » ، جلد شانزدهم ؛ استوک هولم : نورستند، ۱۹۱۸ ) ، ص ۴۵-۱۳۹. درباره ارتباطی که عبدالجبّار میان این مسئله و آموزه بهترین مصلحت آدمی در نظر می‌گرفته، رجوع کنید به المغنی، پانزدهم، ۳۰۲-۳۰۲.

T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*.

۲- همان منبع، ۲۸۰.

۳- همان منبع، ۲۷۹، ۳۰۰، ۳۰۴.

۴- همان منبع، ۲۷۹، ۲۸۱.

شود. مثلاً حضرت محمد (ص) مجاز بود که در نماز نافله‌اش، بدان صورت که در روایت ذوالیعدین آمده، دچار آشفته‌گی حواس شود<sup>۱</sup>.

اصل مورد قبول عبدالجبار آن است که در پیغمبر هیچ نقصی مجاز و روانیست که سبب دور کردن مردمان از رسالت وی شود. ولی در هر جنبه دیگر، خصوصیت وی همچون خصوصیت مردمان دیگر است. و نیز پیغمبران از ارتکاب گناهان کوچکی که سبب بی‌اعتباری آنان نمی‌شود، چه پیش از بعثت و چه در زمان رسالت محفوظ نیستند<sup>۲</sup>.

از طرف دیگر، لا اقل بعضی از امامیه قدیم منکر آن بودند که پیغمبر از ارتکاب گناه محفوظ است، در روایتی که ابن بَطَّه حَسَبَلِی آن را نقل کرده، آمده است که عبدالله بن الحسن بن الحسن (متوفی<sup>۱</sup> در ۱۴۵ / ۳ - ۷۶۲) رافضیان را عموماً به دلیل که پس از این می‌آید، به شرك متهم کرده است:

«اگر از آنان پرسی، «آیا پیغمبر گناه می‌کرد؟» خواهند گفت، «آری، و خدا همه گناهان اول و آخر او را بخشیده است». اگر به آنان بگویی، «آیا علی مرتکب گناه می‌شد؟» پاسخ می‌دهند، «نه. و هر که بگوید او گناه می‌کرد کافر است»<sup>۳</sup>.

اینکه چنین اعتقادی واقعاً مذهب بعضی از شیعیان بوده، توسط اشعری گواهی شده است. به گفته وی، گروهی از رافضیان که مرد برجسته آنان هِشام بن حکم (متوفی<sup>۱</sup> در ۱۷۹/۶ - ۷۹۵) بود، می‌گفتند که امامان معصوم از گناه و سهو و غفلتند؛ ولی

۱- همان منبع، ۲۸۱. درباره این روایت و بحث میان مفید و ابن بابویه درباره آن رجوع کنید به پس‌ا‌این، فصل پانزدهم.

۲- همان منبع، ص ۲۸۰؛ شرح، ص ۷۶-۷۳.

۳- ابو عبدالله عیبه‌الله بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة العکبری، اصول السنة و الدیانة از ابن بطة، ویرایش و ترجمه ه. لائوست (دمشق: انستیتوی فرانسوی دمشق، ۱۹۵۸)، متن، ص ۴۳؛ ترجمه، ص ۷۱. اشاره است به سوره فتح، آیه ۲: لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر.

رسول الله چنین نیست . رسول الله در آزاد کردن اسیران جنگ بدر در مقابل فدیة در حقیقت مرتکب گناه شد<sup>۱</sup> . از سوی دیگر ، چون به امامان به میانجیگری فرشته وحی نمی رسیده ، می بایستی که آنان از گناه محفوظ شوند<sup>۲</sup> .

اشعری در دنباله سخن خود می گوید که از اعتقادات دیگر رافضیان آن است که پیغمبر و امامان هیچ یک نافرمانی خدا نمی کنند و خدا آنان را از قصور و غفلت نگاه می دارد ، چه ایشان حجّت خدا بر مؤمنانند<sup>۳</sup> .

شیخ مفید بر آن است که پیغمبران ، به استثنای حضرت محمد (ص) ، از همه گناهان نگاه داشته شده اند ، جز از آن گونه گناهان کوچکی که مایه بی اعتباری مرتکب آنها نشود و به صورت غیر عمدی پیش از بعثت آنان صورت گرفته باشد . وی می گوید :

« من می گویم که همه پیامبران - صلی الله علیهم - از گناهان کبیره پیش از نبوت و پس از آن معصومند ، و همچنین از گناهان کوچکی که سبب بی اعتباری و سبک شدن مرتکب آنها می شود ، و اما ارتکاب گناهان کوچکی که مایه بی اعتباری نمی شود روا است که پیش از نبوت و به صورت غیر عمدی از آنان صادر شده باشد . و پس از آن به هر صورت ممتنع است . این مذهب جمهور امامیه است ، و همه معتزلیان با آن مخالفند<sup>۴</sup> . »

از طرف دیگر ، برای حضرت محمد (ص) ، عصمت مطلق است . حتی در مورد گناهان کوچکی که ارتکاب آنها بر دیگر پیامبران روا است . وی می گوید :

« گفتار درباره عصمت پیامبر ما محمد (ص) به صورت خاص . من می گویم که پیامبر ما محمد - صلی الله علیه و آله و سلم - از کسانی است که از آن زمان

۱- اشاره است به قرآن ، سوره انفال ، آیه ۶۹-۶۷ .

۲- الأشعری ، مقالات ، ص ۴۸ .

۳- همان منبع ، ص ۴۸-۴۹ .

۴- اوائل ، ص ۲۹-۳۰ .



که خدا او را آفرید تا آن زمان که جانش را گرفت : معصیت خدا نکرد :  
و به عمد به خلاف او برخواست و به عمد بازروی فراموشی مرتکب گناهی نشد.  
و قرآن در این باره سخن گفته و اخبار آل محمد در این خصوص متواتر است.  
و این مذهب جمهور امامیه است . و همه معتزله با آن مخالفند .

و اما در مورد آنچه اهل خلاف درباره این گفته خدا ، « لیغفر لک الله ما تقدم  
من ذنبک وما تأخر » و نظایر آن در قرآن گفته اند و آن را برهانی بر خلاف آنچه  
گفتیم به شمار می آورند : باید بگوییم که تاویل درست بر ضد چیزی است که  
می پندارند ، و برهان روشن مؤید چیزی است که ما می گویم . و قرآن به آنچه  
ما بیان کردیم ناطق است ، چه خدا - جل اسم - گفته است : « والنجم اذا هوی .  
ماضی صاحبکم وما غوی » - قسم به ستاره در آن هنگام که فرو می نشیند . که  
مصاحب شما گمراه نشد و به راه کج رفت » [سوره النجم ، آیه ۲-۱] :  
و باین آیات هر معصیت و نسیانی را از او نفی کرده است<sup>۱</sup> .

شیخ مفید ، در معارضه<sup>۲</sup> با ابن بابویه و مشایخ قم بر آن بوده است که حضرت  
محمد (ص) هرگز در نماز خود دچار سهو نمی شده است<sup>۳</sup> .

### مزایای دیگر

شیخ مفید گفته است که در آن زمان که حضرت محمد (ص) به پیامبری مبعوث  
شد ، همه فضایل و کمالات به او ارزانی شد . از این جمله بود هنر خواندن و نوشتن ، که برای  
رسالت وی به عنوان داور میان اختلافات مردمان ضرورت داشت . لازم بود شایستگی  
آن داشته باشد که شخصاً از آنچه در قراردادها ، نوشته می شود باخبر باشد<sup>۳</sup> .

۱- همان منبع ، ص ۳۰ .

۲- رجوع شود به پس از این ، صفحه پایان فصل پانزدهم .

۳- اوائل ، ص ۱۱۲-۱۱۱ .

مفید با همه امامیه بر این اعتقادند که اجداد ذکور پیغمبر (ص) تا آدم (ع) .  
و نیز مادر و عمویش ابوطالب موحد و مؤمن بوده‌اند. به گفته مفید، همه فرقه‌های دیگر  
در این اعتقاد مخالف ایشان بودند<sup>۱</sup>.

نیز شیخ مفید و همه امامیه بر این اعتقادند که پیامبران از ملائکه افضل و برترند.  
به گفته وی : معتزله در این خصوص اختلاف کلمه دارند ؛ بیشترین ایشان ملائکه را  
افضل می‌دانند ؛ و دیگران در اینکه بگویند کدام یک افضل است تردید می‌کنند ؛ و نیز  
گروهی دیگر از ایشان نظری همچون نظر امامیه دارند<sup>۲</sup>.

#### خلاصه

بیشتر توجه شیخ مفید معطوف به حضرت محمد (ص) و دوازده امام از خاندان  
او است. وی از معجزه بزرگ وی یعنی قرآن سخن می‌گوید. ولی به صورت قطعی تعیین  
نمی‌کند که قرآن در چه زمینه معجزه است. در یک رساله علت را فصاحت و بلاغت  
قرآن می‌داند. و در رساله‌ای دیگر می‌گوید که خدا مردمان را از رقابت کردن با قرآن  
و آوردن مثل آن بازمی‌دارد و منصرف می‌کند. این که وضع نهایی وی در این خصوص  
چه بوده. درست دانسته نیست.

مفید می‌گوید که قرآن محدث است. ولی از این که آن را مخلوق بنامد خودداری  
می‌کند. و هنگامی که قرآن تلاوت می‌شود، می‌توان گفت که شنونده کلام خدا را  
می‌شنود؛ بدان جهت که در زبان متعارفی تمایزی میان حکایت کردن و آنچه حکایت  
شده وجود ندارد.

شیخ مفید بر آن است که بر قرآن چیزی افزوده نشده و تحریفی در آن صورت  
نگرفته. و احتمالاً نظر متأخرتر وی آن بوده است که از قرآن چیزی هم حذف نشده

۱- همان منبع ؛ ص ۱۲-۱۳.

۲- همان منبع ؛ ص ۱۶ ؛ نیز رجوع کنید به الاشعری ، مقالات ، ص ۴۰-۴۹.

بوده است . هنگامی که حضرت مهدی (ع) ظهور کند ، قرآن را به ترتیب صحیح آن می خواند و تفسیر صحیح آن را به دست می دهد .

به گفته مفید ، حضرت محمد (ص) در سراسر عمر معصوم از هر گناه کوچک و بزرگ بوده است . حتی در نتیجه غفلت یا پریشانی حواس نیز مرتکب گناه نشد . پیامبران دیگر ، پیش از مبعوث شدن به پیامبری ، ممکن بوده است گناهان کوچکی را که مایه بی اعتباری آنان نشود مرتکب شده باشند ، ولی در ایام رسالت چنین چیزی اتفاق نمی افتاده است .

عبدالجبّار نیز همچون شیخ مفید معجزاتی از حضرت رسول (ص) نقل می کند ، و در بر شمردن معجزات قطعیت وی از مفید بیشتر است . عبدالجبّار قرآن را از جهت فصاحت درونی آن تقلید ناپذیر می داند . به گفته وی ، باید قرآن را مخلوق نامید ، و متن رسمی آن متن درست و کامل است . پیامبران از دروغ گفتن و همه گناهانی که مایه بی اعتباری آنان شود ، نگاه داشته می شدند ، ولی از جهت های دیگر تفاوتی با سایر مردم نداشتند .

## فصل پنجم

### امامت

به گفته مفید ، « امامیه کسانی هستند که به وجوب امامت و عصمت و وجوب نصّ برای تعیین شخص امام قائلند »<sup>۱</sup> . دلیل اساسی برای هرگونه اختلافی را که میان مذهب و آموزه وی و مذهب معتزلیان معاصر او موجود است ، باید در مفهوم امامت جستجو کرد . در این فصل از تعریف « امام » بدان صورت که شیخ مفید و عبدالجبار در آثار خود آورده اند ، و از عصمت و علم و دیگر مزایای امام ، و از مبالغه‌هایی که باید از آنها پرهیز کرد ، و ضرورت داشتن امام و مسئله غیبت امام دوازدهم و راه تعیین امام سخن خواهیم گفت .

### تعریف

به گفته شیخ مفید ، « امامان جایگزینان پیامبران (ص) در روان کردن احکام و برپا داشتن حدود الهی و پاسداری از شرایع و تربیت کردن بنی نوع بشرند »<sup>۲</sup> . با این تعریف ، امام نه تنها رئیس اداری و قضائی و نظامی امت است ، بلکه معلم پر قدرت توده مردم نیز هست . این تعریف اخیر امام شیعه ریشه آموزه‌ها و اعتقادات دیگری نیز هست که باید مورد مطالعه واقع شود : معصوم بودن از گناه ، ضرورت وجود امام در همه زمانها ، و راهی که از آن راه امام باید تعیین شود .

۱- شیخ مفید ، الفصول ، ص ۴۰ - ۲۲۹ .

۲- اوائل ، ص ۳۵ .

در تعریف عبدالجبار از امام نیز ریاست امور اداری و نظامی و قضایی با امام است. ولی دیگر امام نقش معلم واقعی اجتماع را ندارد. «امام کسی است که بر امت ولایت دارد و به صورتی در امور امت تصرف می‌کند که دستی بالای دست او نیست»<sup>۱</sup>. عبدالجبار به دنبال همین تعریف می‌گوید که جمله اخیر امام را از قاضی و حاکم عرفی که زیر دست او هستند متمایز می‌سازد.

حتی در میان امامیه: دیدهای متفاوتی نسبت به فضیلت شخصی امام در مقایسه با پیغمبران وجود داشت. شیخ مفید با احتیاط متمایل به آن است که ائمه را افضل از همه پیامبران جز پیغمبر اسلام (ص) بداند. می‌گوید:

«گروهی از امامیه به صورت قطعی به برتری ائمه آل محمد (ص) برسولان و انبیای گذشته، جز حضرت محمد (ص)، حکم کرده‌اند؛ و بعضی دیگر امامان را از همه پیامبران جز پیامبران اولوالعزم علیهم السلام برتر دانسته‌اند و گروهی هر دو قول را رد کرده و گفته‌اند که همه پیامبران افضل از امامان هستند.»

و این موضوعی است که رد و قبول آن کار عقل نیست؛ و در هیچ یک از نظرها اجماع وجود ندارد. احادیثی در این خصوص از پیغمبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و ائمه فرزندان او در دست است؛ و نیز در قرآن آیاتی است که گفتار گروه او را در این خصوص تأیید می‌کند. و من در این خصوص نظر می‌کنم و از خدا می‌خواهم که مرا از گمراهی نگاه دارد<sup>۲</sup>.

۱- شرح، ص ۷۴۰. برای مقایسه‌ای میان امام شیعی و خلیفه سنی رجوع کنید به کتوبه تسلیهر، شریعت و قانون اسلام ترجمه ف. اربین (پاریس: گوتتر، ۱۹۴۸)، ص ۱۷۱-۱۷۲.

I. Goldziher, Le Dogme et la loi de l'Islam.

۲- اوائل، ص ۴۳-۴۲.

در میان ملائکه نیز بعضی از آنان نسبت به دیگران مقام رسالت و نبوت دارند. در این خصوص که آیا امامان از فرشتگان افضلند، شیخ مفید تردیدی به خود راه نمی‌دهد. ولی در افضلیت ائمه نسبت به برجستگان فرشتگان، شیخ مفید همان تردید را نشان می‌دهد که در برتری آنان نسبت به پیامبران نشان داده است.

«و اما دربارهٔ رُسُل و انبیای فرشتگان علیهم‌السلام، گفتار من در مقایسهٔ ایشان با امامان آل محمد (ص) همچون گفتار من در فرستادگان و پیامبران بشری است. و اما دیگر فرشتگان. با آنکه از لحاظ فرشته بودن دارای فضیلت هستند؛ ائمهٔ آل محمد از آنان افضلند و در نزد خدای عزّ و جلّ پاداش بزرگتر دارند؛ در این خصوص دلایلی هست که این کتاب جای ذکر آنها نیست».

بدین ترتیب معلوم می‌شود که امامان، در نظر شیخ مفید، بر همهٔ آفریدگان جز حضرت محمد برتری دارند.

### معصوم بودن از گناه و خطا

چون امامان جانشین پیامبران در تعلیم نوع بشرند. شیخ مفید چنان نتیجه می‌گیرد که آنان نیز باید همچون پیامبران معصوم باشند تا بتوانند وظایف خود را بی آنکه سبب انداختن امت به خطا شوند انجام دهند. امامان چندیان معصومند که:

«نمی‌توانند مرتکب گناهان کوچک شوند؛ جز آن گناهان کوچک که هنگام سخن گفتن از عصمت پیامبران از آن یاد کردیم. و نیز برایشان روا نیست که در کار دین دچار سهو شوند یا چیزی از احکام را فراموش کنند.

مذهب همهٔ امامیه چنین است. مگر کسانی که از نظر جماعت پیروی نمی‌کنند و به ظاهر روایاتی متوسل می‌شوند که تفسیر و تأویلی برخلاف گمان فاسد ایشان

دارد. و معتزله همگی مخالف این نظرند و بر امامان روای دارند که مرتکب گناهان کبیره شوند و حتی از دین اسلام بازگردند<sup>۱</sup>.

تنها اعتراف شیخ مفید به ضعف بشری در امامان به همان صورت است که درباره پیامبران جز حضرت محمد (ص) نظر داده است: پیش از رسیدن به مقام امامت در معرض آن قرار دارند که گناهان کوچکی را که سلب اعتبار از ایشان نمی‌کند، به صورت غیر عمدی مرتکب شوند<sup>۲</sup>.

یکی از امامیه<sup>۳</sup> مخالف این نظر که مفید محتملاً وی را در خاطر داشته، ابن بابویه است که معتقد بود حضرت رسول (ص) در نماز از آشفتگی حواس سهو کرد. و شاید همین گونه اشتباه را برای امامان نیز روای دانست<sup>۴</sup>. چنانکه شیخ مفید گفته، درست است که معتزلیان ارتداد امام را از دین جایز می‌دانسته‌اند، ولی مفید فراموش کرده است این جمله را اضافه کند که، به اعتقاد معتزله، امام مرتد شده مقام امامت خویش را از دست می‌دهد<sup>۵</sup>.

امام، به عنوان جانشین پیغمبر، نه تنها باید معصوم باشد، بلکه باید از خطا و اشتباه نیز مصون بماند. سپس بحث از وسعت دامنه علم امام به میان می‌آید. مفید منکر هر گونه ضرورت عقلی برای گفتن این مطلب است که امام معمولاً از آینده خبر دارد یا فکر افراد را می‌خواند، ولی گفته است که خدا گاه چنین دانشی به او عطا می‌کند. گفته وی چنین است:

«من می‌گویم که ائمه آل محمد (ص) از صفایر بعضی از بندگان آگاه بودند

۱- همان منبع، ص ۳۵.

۲- رجوع شود به پیش‌اذهبن، ص ۱۲۷، که در آن صفحه ۳۰-۲۹ اوایل نقل شده.

۳- رجوع شود به پس‌اذهبن، فصل هازدهم.

۴- رجوع شود به عبدالجبار، الممنی، بیستم: بخش دوم، ص ۱۷۰.

و از هر چه باید بشود پیش از شدن آن خبر داشتند ، ولی این صفت واجبی در آنان یا شرطی لازم برای امامت نیست . بلکه تنها بدان جهت چنین می شود که خدا در حق ایشان اکرام می کند و این دانش را بدان جهت به آنان ارزانی می دارد که دیگران بهتر فرمان ایشان بپزند و به امامت آنان متمسک شوند . و این به ضریق استدلال عقلی واجب نیست بلکه برای آنان از جهت وحی و سمع واجب شده است . و اما به صورت مطلق گفتن که امامان از غیب آگاهند . خطائی آشکار است ؛ چه این صفت تنها مخصوص کسی است که به خود از چیزها باخبر است نه به علم مستفاد ؛ و این جز مخصوص خدای عزوجل نیست . همه امامیه با گفته من موافقتند ، جز معدودی از ایشان که منزه اند و غلات وابسته به ایشان<sup>۱</sup> .

پس علم خارق العاده گاه به عنوان لطف به امام عطا می شود تا مردمان آسانتر او را بپذیرند . ولی به هیچ وجه صفتی نیست که باید امام به عنوان شرط امامت داشته باشد . ناتوانی امام در خواندن مافی الضمیر دیگران تأثیری در احکام قضائی وی که وابسته به گواهی گواهان است دارد . گاه ممکن است خدا امام را از حقیقت آگاه کند که در این صورت برخلاف ظواهر و گواهی گواهان حکم می کند . در موارد دیگر که چنین علمی نداشته باشد ، امام ممکن است برخلاف حقیقت از روی گواهی گواهان حکم بدهد . گفته مفید چنین است :

«من می گویم که بر امام است که به علم خود حکم کند ؛ درست به همان گونه که به گواهی ظواهر حکم می کند . و هنگامی که از آنچه بروی آشکار شده چیزی برضد گواهی دریافت ، گواهی کسی را که شهادت داده است باطل می کند و به آنچه خدای تعالی به او شناسانده است حکم می دهد .

۱- اوائل . ص ۲۸ . درباره مفوضه به چند صفحه بعد در همین فصل رجوع کنید .



به عقیده<sup>۱</sup> من ممکن است که باطن امور از او پوشیده بماند که در این صورت بنا بر ظواهر حکم می‌کند. هر چند خلاف حقیقتی باشد که نزد خدای تعالی است. و نیز ممکن است خدای تعالی گواهان راستگو و دروغگو را به‌وی بشناساند. که در این صورت حقیقت امر از وی پنهان نخواهد ماند.

اموری که در این باب از آنها سخن می‌گوییم، متعلق به الطاف و مصالحی است که به هر حال کسی جز خدای عزوجل بر آنها آگاه نیست. و امامیان را در خصوص سه قول است: گروهی بر آنند که احکام ائمه به هر صورت مبتنی بر ظواهر است نه آنچه می‌دانند؛ و گروهی بر آنند که احکام ایشان مبتنی بر باطن است نه بر ظاهر که خلاف در آن روا است؛ و گروه سوم همان نظر را دارند که من برگزیده‌ام<sup>۱</sup>.

بنابراین اگر حکمی که امام داده باشد متناقض با گواهی گواهان باشد، باز هم باید پذیرفته شود، چه احتمال آن هست که امام از طریق علمی که خدا مستقیماً به او القا کرده است حکم خود را صادر کرده باشد. از سوی دیگر، کسی نمی‌تواند اطمینان کامل داشته باشد، و همیشه این امکان هست که امامی در یک مورد خاص فریب ظواهر را بخورد. و این بدان معنی نیست که داوری امام بنا بر ظواهر باطل نادرست است. حکمی که مبتنی بر گواهی عدّه معینی از گواهان دارای صفات خاص باشد، شرعاً و قانوناً صحیح است، حتی اگر گواهان شهادت دروغ داده باشند. خدا حکم صادر شده را در روز داوری تغییر می‌دهد، ولی قاضی که مطابق با واقعیات و با ملاحظه همه ضوابط حکم داده، خطا کار نیست و کار باطلی انجام نداده است.

شیخ مفید. با پذیرفتن این امر که امام معمولاً از آینده و از ضمیر اشخاص خبر

ندارد ، و این که ممکن است فریب ظواهر را بخورد ، قطعاً در جانب امامیه معتدل است<sup>۱</sup> . هنگامی که از او پرسیدند چرا حضرت علی (ع) با آنکه می دانست در مسجد کوفه کشته خواهد شد به این مسجد درآمد ، و حضرت حسین (ع) با آنکه می دانست مردم کوفه او را تنها خواهند گذاشت دعوت آنان را پذیرفت و به آن جانب روانه شد . شیخ مفید در جواب منکر آن شد که امامان از تفصیل هر حادثه که در آینده پیش خواهد آمد آگاهی داشته باشند . وی تنها این را می گوید که آنان حکم شرعی هر چه را که پیش بیاید می دانند<sup>۲</sup> .

نظر معتدل مفید نسبت به وسعت و تفصیل علم امام همچنین در بحثی که میان وی و یک معتزلی درباره امام غایب پیش آمده بود ، به سود او تمام شد . آن معتزلی پرسیده بود که اگر امام دوازدهم واقعاً وجود دارد ، چرا لااقل خود را به مفید نشان نمی دهد تا مایه روشنی ذهن و آگاهی بیشتر او شود . در صورتی که از مفید کاملاً مطمئن است و می داند که گرفتاری برای او فراهم نخواهد کرد . مفید در جواب گفت : تا آنجا که وی می داند ، امام توسط خدا از اسرار صغیر او آگاه نشده است<sup>۳</sup> . بنابراین آنچه امام می داند این است که آشکار کردن خود بر مفید ممکن است به زیان او تمام شود .

مفید با تردید این روایت را می پذیرد که ائمه از همه فنون و زبانها آگاهند ، ولی می گوید که این علم به هیچ وجه از لحاظ عقل و قیاس ضروری نیست . انگیزه او برای پذیرفتن روایت اعتبار و حجیت آن است . وی می گوید :

«گفتار در آگاهی امامان از همه صنایع و لغات . من می گویم که چنین چیزی نه ممتنع است و نه واجب از لحاظ عقل و قیاس . و روایاتی از کسانی که

۱- الاشعری ، مقالات ، ص ۵۰ ، در جواب این پرسش که آیا امامان همه چیز را می دانند ، دو پاسخ مخالف از رافضیان نقل کرده است .

۲- «المکبیره» ، پرش ۲۰ .

۳- الفصول ، ص ۸۰ .

تصدیق کردن گفته‌های ایشان بر ما واجب است به ما رسیده که امامان آل محمد (ص) این چیزها را می‌دانسته‌اند، که اگر صحت آنها ثابت شود یقین کردن به آنها واجب می‌شود؛ و مرا در این باره نظری است و خدا توفیق دهنده<sup>۱</sup> به صواب است.

و نوبختیان - رحمهم الله - با این نظر مخالفند و علم امام را به عقل و قیاس واجب می‌دانند و همه<sup>۲</sup> مَفْوُضَه و غُلَات با نظر ایشان موافقند<sup>۳</sup>.

در این مورد نیز هنگامی که مفید میان یک معزلی یا یک سنی که منکر علم امام است، و یک شیعه<sup>۴</sup> عالی قرار می‌گیرد که می‌گوید اثبات علم امام با عقل ممکن است. وضع متوسطی اختیار می‌کند. وضع نامشخص نوبختیان درباره<sup>۵</sup> این مسئله محتملاً بیشتر مبتنی بر نظر خوشبینانه<sup>۶</sup> ایشان نسبت به قدرت عقل بدون یاور است تا بر توجه ایشان به شیعیان افراطی.

مفید می‌گوید که عقلاً امکان آن هست که امامان و حتی مردان برجسته دیگری از پیروان ایشان قابلیت آن پیدا کنند که بانگ ملائکه را بشنوند، البته بی آنکه بتوانند آنان را ببینند. گفته<sup>۷</sup> وی چنین است:

«گفتار درباره<sup>۸</sup> آنکه ائمه می‌توانند سخن فرشتگان بزرگوار (کیرام) را بشنوند هر چند خود فرشتگان را نمی‌توانند ببینند. من آن را از لحاظ عقلی جایز می‌دانم، و برای صدیقان از شیعه که از گمراهی نگاه داشته شده‌اند نیز ممتنع نیست. در صحت این مطلب درباره<sup>۹</sup> امامان و کسانی از شیعه<sup>۱۰</sup> نیکوکار و صالح، اخبار با حجت روشن و برهان آشکار آمده است. و آن مذهب فقها و اصحاب حدیث امامیه است. نوبختیان مخالف این نظرند، و نیز گروهی از امامیه که آشنایی به اخبار ندارند و نیروی نظر کردن و پژوهش به آنان اعطا نشده

و نمی‌توانند از راه راست پیروی کنند: همچون نوبختیان رأی مخالف دارند»<sup>۱</sup>.

در اینجا نیز بار دیگر مفید روایاتی را می‌پذیرد که: به گفته خود وی، مخالفی با عقل ندارند. البته وی نمی‌گوید که امامان یا پیروان برجسته ایشان پیوسته بانگها و سخنان فرشتگان را می‌شنوند. با پذیرفتن این نظر که ممکن است دیگران نیز کلام فرشتگان را بشنوند، راه را برای تماس دائمی فرقه شیعه با ماورای طبیعت حتی در زمان غیبت امام باز می‌گذارد.

شیخ مفید منکر آن است که به امام «وحی» یا همان گونه الهامی که پیامبران دریافت می‌کردند برسد. به این مطلب اشاره کرده است که خدا به مادر موسی که پیغمبر نبود وحی کرد که موسی را شیر بدهد<sup>۲</sup>. ولی: اجماع مسلمانان به گفته مفید بر آن است که پس از حضرت محمد (ص) رسیدن وحی متوقف شده است<sup>۳</sup>.

رؤیاهای امامان و انبیا و رسل از خطا محفوظ می‌ماند. چیزی از رؤیای صلحای شیعه گفته نشده. امامان در رؤیا با پیامبران و فرستادگان در یک تراز قرار گرفته‌اند. گفته مفید چنین است:

«من می‌گویم که رؤیاهای رُسل و انبیا و ائمه - علیهم السلام - صادق است و دروغ نمی‌گوید؛ و اینکه خدای تعالی آنان را از خواجهای پریشان و باطل نگاه می‌دارد. در این خصوص اخبار فراوانی از ایشان رسیده و انتشار یافته

۱- همان منبع، ص ۴۲-۴۱.

۲- قرآن، سوره قصص، آیه ۷.

۳- اوائل، ص ۳۹. درباره روایت اسامی مربوط به اشکال مختلف وحی درینت می‌شود. به پیش از این، ص ۱۱۴، حاشیه شماره ۱ رجوع شود. نیز رجوع کنید به ج. ونسینک: مقاله «وحی» در دایرة المعارف خلاصه شده اسلام، ص ۲۲۲، که می‌گوید این کلمه اشاره است به «ارتباط بدان صورت که به پیغمبران منتقل می‌شود». و روایاتی را می‌آورد که بنا بر آنها معلوم می‌شود وحی چگونه به حضرت محمد (ص) می‌رسیده است.

است. فقها و اصحاب حدیث امامیه چنین می‌اندیشند. و اما از متکلمان ایشان چیزی به‌نی یا اثبات و یا به صورت پرسش و پاسخ ندیده‌ام. و همه معتزله در این خصوص با ما مخالفند»<sup>۱</sup>.

### امتیازات دیگر

آوردن معجزه برای امامان نیز امکان‌پذیر است. هر چند دلیل عقلی بر آن وجود ندارد. مفید می‌گوید:

«و اما در مورد ظهور معجزات و آیات از امامان، باید گفت که امکان آن هست ولی وجوب عقلی و نیز امتناع قیاسی ندارد. اخبار آشکار و فراوانی در این خصوص که معجزاتی از امامان - علیهم‌السلام - صادر شده، به ما رسیده است. و من به آن از جهت وحی و اخبار صحیح معتقدم.

و اکثریت امامیان در این خصوص نظر مرا دارند: و نوختیان با این نظر مخالفند و آن را رد می‌کنند. و بسیاری از پیروان امامیه آن را عقلاً همان‌گونه واجب می‌دانند که بر پیامبران واجب می‌دانند. و همه معتزله مخالف ما نظر دارند جز ابن‌اخشید و پیروان وی که معجزه را بر امامان روا می‌دانند. و همه اصحاب حدیث معجزه را برای هر شخص صالح از اهل تقوی و ایمان روا می‌دارند»<sup>۲</sup>.

در اینجا نیز یک‌بار دیگر مفید خود را در حدّ وسط معتدل قرار داده است. عقل نه مستلزم آن است که امام قدرت معجزه کردن داشته باشد. و نه آن را محال و ممنوع می‌داند.

۱- اوائل، ص ۴۲. درباره دفاع مفید از نظر امامیه نسبت به رؤیا، رجوع کنید به التصویب، ص ۹۲-۹۳.

۲- اوائل، ص ۹۱-۹۰.

امامان از جهت طبیعی با دیگر مردمان تفاوتی ندارند. گفته<sup>۱</sup> مفید در این خصوص چنین است :

«من می گویم که فرستادگان خدای تعالی و پیامبرانش و امامان جانشین ایشان محدث و ساخته شده اند ، و گرفتار دردها می شوند. و خوشی هارا احساس می کنند . با خوراک خوردن بدنهای ایشان رشد می کند ؛ و با مرور زمان کاهش می یابد و مرگ بدیشان می رسد و از دنیا می روند. بر این گفته اهل توحید اجماع دارند. و پیوستگان به مذهب تفویض و طبقات غلات بامام مخالفند»<sup>۱</sup>.

اگرچه امامان و پیامبران در آن هنگام که در این دنیا هستند اجساد طبیعی دارند ، حالت آنان پس از مرگ روی هم رفته خارج از متعارف است. مفید در اینجا از معتقدات شیعه نسبت به شفاعت امامان از گناهکاران و زیارت قبور ایشان چنین سخن می گوید :

«و اما درباره احوال ایشان پس از وفات باید گفت که آنان پس از وفات از زیر خاک انتقال می یابند و با جسم و روح خود در فردوس برین جایگزین می شوند . و در آن تا روز شمار زنده و متنعم می مانند ؛ و از دیدار کسانی از صالحان امت و شیعه<sup>۲</sup> خود که به ایشان می پیوندند شادمان و با بزرگواری آنان را پذیره می شوند و چشم به راه رسیدن کسانی می مانند که در تقوی همسنگ دینداران پیشین هستند. بر رسول الله (ص) و امامان از عترت او مخصوصاً هیچ چیز از احوال شیعه<sup>۳</sup> ایشان در دنیا پوشیده نیست ، و خدای تعالی پیوسته اخبار شیعیان را به ایشان می رساند . و سخنان کسانی را که در مشاهد مشرفه<sup>۴</sup> ایشان با آنان سخن می گویند و به راز و نیاز می پردازند می شنوند. و این لطیفه ای از لطایف خدای تعالی است که آنان را از اعمال جمهور بندگان آگاه می سازد و راز و نیازها را به ایشان می رساند ، چنانکه در روایات آمده است. این مذهب همه<sup>۵</sup> فقها و محدثان امامیه است. و از متکلمان گذشته<sup>۶</sup>

ایشان در این خصوص گفتاری به من نرسیده است؛ و خبری که به من رسیده آن است که نظر بنونویخت برخلاف این است. و نیز گروهی از امامیان را که معرفت ناقص دارند دیده ام که آنان نیز نظر مخالف دارند<sup>۱</sup>.

اعتقاد به اینکه اجساد پیامبران و امامان پس از مرگ در قبرها نمی ماند؛ البته بسیار از آنچه معتزله بتوانند بپذیرند دور است. بدون شک این نظر رایج اغلب امامیه بوده است؛ ولی این نکته جالب توجه است که شیخ مفید نتوانسته است هیچ یک از متکلمان سابق امامی را که از آن دفاع کرده باشند نام ببرد. گفته است که نوبختیان و بعضی از معاصران وی با این نظر مخالف بوده اند. به تمایلات عقلیگرایانه نوبختیان پیش از این اشاره کردیم. مفید در اینجا بدون احساس شرمساری هوادار متدینان عادی و اصحاب روایت است. وی در دنباله بحث خود به دو آیه قرآن<sup>۲</sup> و یک حدیث نبوی استناد می کند که آن حدیث چنین است: «هر کس که در کنار قبرم به من سلام کند سخن او را می شنوم؛ و هر کس که از دور بر من سلام کند سلام او به من می رسد»<sup>۳</sup>. مفید همچنین گفته است که از این نظر در جای دیگر دفاع کرده است. در یکی از این فقرات که موجود است، از احترام و توقیر و طلب رحمتی که در کنار قبرهای تهی امامان می شود، با مقایسه این اعمال با طواف برگرد کعبه دفاع می کند. «مردمان عبودیت نسبت به خدا را با زیارت بیت الله الحرام و طواف کردن در پیرامون آن اظهار می دارند. از هر سرزمین و شهر به حج خانه خدا می آیند؛ خدا اینجارا خانه ای ویژه خود و محلی مقدس قرار داده است؛ در صورتی که خدا محصور در یک محل و به یک جا نزدیکتر از جای دیگر نیست»<sup>۴</sup>.

۱- همان جا.

۲- قرآن، آل عمران، ۷۱-۷۰؛ یس، ۲۷-۲۶؛ اوائل، ص ۴۶-۴۵.

۳- همان جا.

۴- «المکبریه»، پرشور، ۲۴.

## غُلُوهای طرد شده

دیدیم که : به گفته مفید : امامان از همه آفریدگان جز حضرت محمد (ص) افضلند. ولی فاصله میان خدا و آفریدگانش باید بدین طریق محفوظ بماند که بگوییم از دانستن غیب . جز آنکه گاهگاه خدا به لطف خویش برایشان آشکاری سازد . محرومند . اینکه بدنهای ایشان پس از مرگ به بهشت منتقل می شود : امتیازی برای ائمه است ، ولی این نیز تنها چیزی است که در قرآن به عنوان پاداش به هر مؤمن وعده داده شده است . پس این امتیاز به هیچ وجه امامان را در وضعی مافوق دیگران قرار نمی دهد ، و نیز بالضروره امام را هم مرتبه با حضرت محمد (ص) نمی کند .

مفید در شرحی که بر عقائد صدوق نوشته . به توضیح معانی کلمات « غُلُو » و « تمویض » پرداخته ، و درباره غُلُو چنین گفته است :

« غُلَاتِ مَظَاهِرِ بِهٖ اِسْلَامٍ : اَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ وَ اِمَامَانِ از نسل او - عَلَیْهِمُ السَّلَامُ - را به خدا بودن و پیغمبر بودن منسوب کرده و چندان در برتری آنان در دین و دنیا سخن گفته اند که از حد تجاوز کرده است . چنین کسان کافر و گمراهند و امیرالمؤمنین (ع) به کشتن و سوزاندن ایشان به آتش فرمان داده ، و امامان نیز به کافر بودن و خروج از اسلام ایشان حکم کرده اند<sup>۱</sup> .

تفویض که در میان شیعیان معنایی متفاوت با معنای آن در علم کلام سنتی دارد : گونه ای از غُلُو است . معتقدان به آن برای امامان جنبه الوهیت قائل نیستند ، بلکه ایشان را مُحَدَّث می دانند با وجود این « مدعی آنند که خدا ایشان را یگانه و ویژه آفریده

۱- تصحیح ، ص ۶۳ . برای اطلاع یاقتن از اخباری که ریشه این اعتقاد را از عبدالله بن سبا دانسته و از محکومیت او یاد کرده اند ، رجوع کنید به کشی ، (جال الکشی) چاپ احمد الحسینی (نجف : الاداب . بی تاریخ) ، ص ۱۰۱-۹۸ . نیز رجوع کنید به هوجسن (M. Hodgson) . مقاله « غلاة » در چاپ دوه دایرة المعارف اسلام . ۹۵-۱۰۹۳ .



و آفرینش جهان را با هر چه در آن است و با همه افعال به ایشان تفویض کرده است.<sup>۱</sup> یک ناظر سنتی ممکن است نیازی به تمایز گذاشتن میان این دو درجه از مبالغه و غلو احساس نکند. ولی ظاهراً اهمیتهای غلو و تقصیر در میان مکتبهای مختلف شیعه بایکدیگر مبادله شده بود؛ چه بلافاصله پس از این فقره؛ مفید از خود در مقابل اتهام یک متکلم قوی دفاع می کند؛ زیرا که نخستین گام در غلو نپذیرفتن امکان گرفتار شدن به سهو در پیامبران و امامان است. و مفید به نوبه خود مخالف خویش را به تقصیر متهم کرده است.<sup>۲</sup> درباره این که آیا امامت یک فضل الهی یا شایستگی فردی است؛ مفید آنرا فضلی الهی می داند؛ ولی خدای تعالی آنرا به کسانی موهبت می کند که بتوانند به آسانی از عهده وظایف امامت بر آیند؛ و نیز خدا بداند که چنین شخصی همه صفات استثنایی لازم برای عهده دار شدن این منصب را واجد است. آنچه گفتیم از مطالبی به دست می آید که مفید درباره وظیفه نبوت نیز آورده است. درباره امامت مفید چنین می گوید:

«من می گویم که مکلف ساختن به تکلیف امامت. به معنی ارزانی داشتن آن به امام؛ همچون تکلیف پیغمبری است که پیشتر در باره آن سخن گفته شد. و بزرگداشت واجب و احترام و فرمانبرداری که دیگران باید نسبت به او مراعات کنند؛ نتیجه عزم و استقامتی است که در قیام کردن به اعمالی که مکلف به انجام دادن آنها بوده نشان داده است. و نیز نتیجه اعمالی است که زمانی پس از زمان دیگر از وی به وقوع می پیوندد.»

۱- تصحیح، ص ۶۵. در مورد مذهب تفویض رجوع کنید به النویختی، ص ۷۱ و سعد بن عبدالله؛ کتاب المقالات و الفرق. ویرایش محمد جواد مشکور (تهران: عطائی، ۱۹۶۳)، ص ۹۱. که در آن گفته شده که بیروان محمد بن بشیر چنین اعتقادی داشتند. نیز رجوع شود به اقبال، ص ۶۵-۲۶.

۲- رجوع شود به پی اذاین، پایان فصل چهاردهم.

این مذهب جمهور امامیه است بنابر آنچه در نبوت از آن یاد کردم، و در میان ایشان کسانی که ذکرشان پیشتر گذشت با این نظر مخالفند. جمهور معتزله و همچنین همه اصحاب حدیث اعتقاد مرا دارند»<sup>۱</sup>.

وی اشاره به مطلبی می‌کند که بلافاصله پیش از آن درباره نبوت گفته و آن را تفضّل الاهی دانسته بود، ولی پیغمبر از آن جهت شایسته این تفضّل می‌شود که خدا از پیش می‌داند که او به تکالیف نبوت به وجه احسن عمل خواهد کرد<sup>۲</sup>. این آموزه را ممکن است همچون بحث درباره مسئله‌ای دانست که معتزله درباره آن با یکدیگر اختلاف کلمه پیدا کرده بودند، یعنی اینکه: آیا نبوت پاداش است یا نه؟<sup>۳</sup> ولی در زمینه نظام تعلیمی مفید. دلیل عمده پیدا شدن این سؤال بارز<sup>۴</sup> با شیعیان افراطی معتقد به «تناسخ» است. وی مطرح کنندگان و مخالفان نظر خود را مبتنی بر اینکه وظیفه نبوت و امامت اساساً تفضّل الاهی است معرفی می‌کند:

«این مذهب اکثریت امامیه و همه فقیهان و راویان اخبار ما است. مخالف با آن تنها اصحاب تناسخند که از امامیه و دیگران ریشه گرفته‌اند. و در این مخالفت با ایشان شریکند بنونوبخت از میان متکلمان امامیه، و همه کسانی که پس از ایشان در علم کلام وارد شدند. و جمهور معتزله بر آنند که امامت تفضّل است و همه محدثان نیز چنین می‌گویند»<sup>۵</sup>.

اندیشه‌ای که مفید در اینجا با آن مخالفت می‌کند، این است که شخصاً ممکن است در نتیجه اعمال نیکی که در یک زندگی سابق داشته شایسته مقام امامت شود. شیخ مفید

۱- اوائل، ص ۳۵-۳۶.

۲- همان جا.

۳- الاشعری، مقالات، ص ۲۲۷.

۴- اوائل، ص ۳۳.

سخت با اعتقاد به تناسخ مخالف است که گاه به گاه در میان غلات شیعه<sup>۱</sup> قدیم رواج پیدا می کرده است.<sup>۲</sup> مفید حتی معلم خود ابن بابویه را مورد حمله قرار داده است که چرا به احادیثی باور کرده یا به تفسیر لفظی آنها پرداخته که بنابر آنها ارواح پیش از اجساد وجود دارند، و دواء و بقای ارواح از خود آنها است. به گفته مفید: این تعلیقات راه را برای طرفداران مذهب تناسخ هموار می کند.<sup>۳</sup>

### صفات امام: نظر عبدالجبار

عبدالجبار البته منکر بهره‌مند بودن امام از علم خاص در دوره زندگی و وضع ویژه پس از مرگ است که شیخ مفید این هر دو را از مختصات امامان می داند. در خصوص این مسئله که جامعه امت به امامی معصوم از گناه و خطا نیازمند است. عبدالجبار برهان شیعه را نقل می کند به اینکه اگر امام در معرض گناه باشد، شایسته مجازات حد شرعی می شود. در آن صورت، هم او و هم امتش به امام دیگری برای اجرای حد نیاز دارند. امامی که خود ممکن است گرفتار همین دشواری شود، و پس علی هذا الی غیر النهایه<sup>۴</sup> عبدالجبار، پس از جواب گفتن به این اعتراض می گوید که عصمت تنها برای رسول الله ضرورت دارد، زیرا که حجّت برای وحی است که می آورد نه به دلیل که شما ادعا می کنید<sup>۵</sup>. بنابراین عصمت تنها امتیاز مخصوص پیغمبر می شود نه کس دیگر. سپس عبدالجبار به بیان نظر خود درباره امامت و صفات کسی که می تواند عهده دار این وظیفه شود، بدین صورت ادامه می دهد:

- ۱- رجوع کنید به النوبختی، ص ۳۱، ۳۵، ۷۱؛ عبدالقادر بغدادی: الفرق بین الفرق، چاپ م. الکوثری (قااهره: الثقافة الاسلامیة، ۱۹۴۸)، ص ۱۹۵.
- ۲- تصحیح: ص ۳۶-۳۲، نقل شده پس از این، نیمه فصل شانزدهم.
- ۳- المغنی، بیستم: بخش اول، ص ۸۹.
- ۴- همان منبع، ص ۸۵.

«در بارهٔ امام ضرورتی نیست که وی از لحاظ تقوی و دانش نسبت به پیروانش ممتاز باشد. هیچ چیز مانع آن نیست که دیگران در این گونه صفات با وی سهم باشند. تنها این امر ضرورت دارد که او دارای صفاتی باشد و در وضعی قرار گرفته باشد که عملاً به امامت برسد. و این درست همان چیزی است که برای قاضی و امیر در اوضاع و احوال خودشان لازم است. و اگر معلوم شود که امام بداست، آن وقت امامت او فاسد و باطل می‌شود و باید در فکر تعیین امام دیگری برآیند. همان گونه که پس از مرگ امام نیز باید چنین کنند. و چون امام بودن مانع از مردن نیست، مانع آنچه دربارهٔ آن سخن گفتیم نیز نخواهد بود»<sup>۱</sup>.

در برابر اصرار شیعه دربارهٔ این مطلب که امام بایستی محفوظ و مصون از کاربرد باشد تا مایهٔ گمراهی امت خود نشود، این اصرار عبدالجبار قرار دارد که امام می‌تواند فاسد باشد، و چون چنین شود باید او را عزل کنند. در نظر امامیه، امام قاضی امت است و خدا ضامن اتمام. از دیدگاه معتزله، امت قاضی و داور امام است و خدا داور امت.

کمی پیشتر در همین بخش، عبدالجبار بر ضد مفهوم عصمت امامیه و اینکه آنرا مخصوص امامان می‌دانند بحث کرده است. به گفتهٔ وی، عصمت می‌تواند به یکی از این دو معنی باشد:

«ممکن است بدان معنی باشد که خدا به او مدد کرده است تا از بدی خودداری کند، و بدین ترتیب او به سبب آنچه خدا در حق او روا داشته معصوم است ولی هر شخص مکلف به فرمانبرداری از دستور خدا از این لحاظ با او برابر است و به همین جهت این نمی‌تواند چیزی باشد که آنان در نظر دارند.

همچنین می‌تواند اشاره به مردی باشد که حالت وی چنان است که نمی‌خواهد شر را انتخاب کند و در انجام دادن وظیفه خویش قصور ورزد. خدا او را بدان معنی مصون کرده که او را در وضعی قرار داده است که مقتضی آن انجام وظیفه است و خودداری از بدی. ولی می‌دانیم که هیچ مانعی نیست که چنین چیزی درباره گروهی از مردم در هر زمان گفته شود: نه اینکه تنها به امام اختصاص داشته باشد. و این باطل بودن دلیل ایشان را آشکار می‌سازد»<sup>۱</sup>.

نخستین معنایی که عبدالجبار برای عصمت پیشنهاد کرده. یک مدد مؤثر ضروری خدایی نیست. از دیدگاه معتزلیان: همه مردمان به اندازه کافی مدد می‌شوند تا از بدی پرهیزند. و بدین جهت همه از این لحاظ بایکدیگر برابرند. ولی همه مردمان این مدد را نمی‌پذیرند. و بنابراین انتخاب خود ایشان عامل مؤثر است. و این نمی‌تواند همان مفهوم مفید از عصمت باشد: چه وی گفته است که خدا حمایت خود را تنها مخصوص کسانی قرار می‌دهد که می‌داند آن را قبول می‌کنند<sup>۲</sup>. و چون. بنابراین مفید: پذیرش حمایت پیشنهاد شده به جوهر عصمت تعلق دارد. کسانی که وی آنان را حمایت شده و معصوم می‌نامد «همه مؤمنان از فرشتگان و پیامبران و امامان هستند»<sup>۳</sup>.

دلیل اینکه چرا مفید عصمت را دورتر از دایره فرشتگان کرام و پیامبران و امامان گسترش نمی‌دهد، آن است که تصور وی از عصمت مشتمل بر چیزی بیش از تصور عبدالجبار است. نه تنها گناهان کبیره را فرامی‌گیرد، بلکه گناهان صغیره و حتی سهو و غفلت را نیز شامل می‌شود. تجربه نمونه‌هایی از مردانی را نشان نمی‌دهد که مصون از این خطاهای کوچک باشند، و به همین جهت عصمت بدین معنی را باید امتیاز خاص پیامبران و امامان و فرشتگان مؤمن دانست.

۱- همان منبع. ص ۸۶.

۲- تصحیح، ص ۶۱؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۱۰.

۳- اوایل، ص ۱۱۱.

عبدالجبار ، در دنباله بحث خود در باره انواع ممکن صیانت الاهی ، از یک گونه دیگر نام می برد و آن را طرد می کند که مفید نیز آن را طرد کرده است :

« و نیز نمی توانند بگردند که او از آن جهت معصوم است که از کار بد کردن ممنوع است . زیرا اگر چنین باشد : تکلیف و مسئولیت اخلاقی بی حاصل می شود و چنین شخصی را نمی توان ستود .

ما آشکار کردیم که عصمت امام نمی تواند معنایی جز آنکه بدان اشاره کردیم داشته باشد ، و اگر امامان معصوم باشند ، حال آنان مطمئن تر از حال آن کسان [یعنی مردان عادل و نیکوکار امت] نخواهد بود<sup>۱</sup> .

از دیدگاه عبدالجبار ، امامان می توانند مرتکب اعمال بد شوند ، حتی آن اندازه بد که سبب عزل آنان شود . تصور وی از عصمت به صورتی است که بر هر فرد دیگر از افراد امت قابل انطباق است . مانعی برای تطبیق عصمت در مورد این یا آن امام نیست ، ولی به هیچ وجه ضرورت ندارد . بنابراین امام نیازمند به آن نیست که بهترین فرد امت باشد . عبدالجبار بحثی درباره علم خاص امام ندارد ، و در اندیشه آن نیست که امام را با پیامبران و فرشتگان مقایسه کند . از لحاظ صفات شخصی ، امام همانند هر انسان دیگر است .

عبدالجبار همچنین منکر آن است که امامان بتوانند معجزاتی انجام دهند . هنگامی که وی می گوید پیش از معجزه باید ادعای پیغمبری صورت گرفته باشد ، معجزه را به معنی انحصاری در نظر گرفته است . تنها پیغمبری تواند معجزه کند . به پیروی از ابوهاشم جبائی و با نقل از وی : گفته است که پیغمبران باید یک علامت میزه داشته باشند که بدان وسیله از دیگران تمیز داده شوند . و این علامت همان معجزه است<sup>۲</sup> .

۱- المقتنی ، بیستم : بخش اول ، ۸۶ .

۲- همان منبع ، پانزدهم ، ۲۱۷ و بعد .

از طرف دیگر ، به نظر مفید ، نه تنها امامان بلکه نمایندگان برگزیدهٔ ایشان نیز قدرت معجزه دارند. گفتهٔ وی چنین است :

«گفتار در ظهور معجزات توسط عاملان و سفیران و نواب خاص (ابواب) ائمه. من می‌گویم که چنین امری جایز است و عقل و روایت و قرآن مانع آن نیست. و آن مذهب جماعتی از مشایخ امامیه است. و ابن‌اخشید از معتزله و اصحاب حدیث در مورد صالحان و ابرار چنین نظری دارند. نوبختیان منکر آنند و در مخالفت با ما در این مسئله بر راه معتزله می‌روند. زیدیه و خوارج منحرف شده از اسلام نیز در مخالفت با ما شریک ایشانند»<sup>۱</sup>.

در نظام مفید تعلیم قطعی و جازم با حضرت محمد (ص) تمام نمی‌شود، و به همین جهت برای جانشینانش امامان و حتی برای کسان دیگری که معین شده‌اند تا از طرف ایشان سخن گویند ، نیز امکان بهره‌برداری از اعتبار معجزه وجود دارد.

### ضرورت وجود امام

شیخ مفید از این آموزهٔ مرکزی امامیه دفاع می‌کند :

«امامیه بر این امر اتفاق کلامه دارند که واجب است در هر زمان امامی به‌عنوان حجت خدای عزوجل بر بندگان مکلفش وجود داشته باشد، تا با وجود وی مصلحت در دین صورت تمام پیدا کند.

معتزله برخلاف این اجماع کرده‌اند و روای دانند که زمانهای فراوانی از وجود امام تهی باشد. در این مخالفت با امامیه ، خوارج و زیدیه و مرجئه و عموم منتسبان به حدیث با معتزله شریکند»<sup>۲</sup>.

۱- اوائل ، ص ۴۱ . طبقاتی که مفید نام برده بدین صورت است : المنصوبون من الخاصة و السفراء و الابواب. دربارهٔ عنوان اخیر رجوع شود به ب. لوئیس (B. Lewis) مقاله «باب» در چاپ دوم دایرةالمعارف اسلام ، اول ، ۸۳۲ .

۲- اوائل ، ص ۸ .

مفید ، در آغاز کتاب الافصاح فی امامة امیرالمؤمنین خود که آن را برای دفاع از جانشینی بلافصل حضرت علی (ع) به جای پیغمبر (ص) نوشته ، استدلال مختصری مبتنی بر چهار دلیل قرآن و حدیث و اجماع و عقل و تجربه بر ضرورت وجود امام بدین صورت کرده است :

« و اما در قرآن آمده است که : « یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم » - ای کسانی که ایمان آورده اید ، از خدا و رسول و اولیای امور خودتان فرمانبرداری کنید . [سوره نساء ، آیه ۵۹] . پس خدا معرفت ائمه را از آن جهت واجب کرد که فرمانبرداری ایشان را واجب ساخت ، همان گونه که شناختن خود و شناختن پیامبرش را (ص) ، چنانکه گفتیم ، در نتیجه واجب فرمانبرداری واجب کرده است . و دیگر این گفته خداى تعالى است : « یوم ندعو کلّ اناس بامامهم ، فن اوتی کتابه بيمينه فاولئک یقرؤن کتابهم و لا یظلمون قتیلاً » - روزی که بخوانیم هر دسته از مردم را به امام ایشان ، پس کسانی که نامه آنان به دست راستشان داده شود ، نامه خود را بخوانند و به اندازه تارمیان هسته خرما برایشان ستم نخواهد شد [سوره بنی اسرائیل ، آیه ۷۱] . و این درست نیست که کسی به چیزی خوانده شود که دانستن و شناختن آن بر وی واجب نباشد<sup>۱</sup> .

و به دنبال آن شیخ مفید در خصوص دلیل دوم چنین می گوید :

« و اما از جهت خبر باید بگوییم که این حدیث از پیغمبر (ص) به تواتر به ما رسیده است که گفت : « هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد ، همچون کسی است که بر جاهلیت مرده باشد » . این حدیث صراحت دارد بر اینکه

۱- الافصاح فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (چاپ دوم) نجف: الحیدریه



جاهل بودن نسبت به امام سبب بیرون رفتن از اسلام است»<sup>۱</sup>.

و در مورد دلیل سوم شیخ مفید چنین گفته است :

«و اما در مورد اجماع : باید بگوییم که اختلافی میان اهل اسلام در این مسئله نیست که شناختن ائمه<sup>۲</sup> مسلمانان بر همگان واجب است همچون واجب بودن بیشتر فرایض دینی»<sup>۲</sup>.

و این یک استناد جدلی به اجماع کسانی است که مسلمان خوانده شده‌اند . مفید استدلال را بر پایه اجماع عام<sup>۳</sup> همه اهل اسلام قرار داده است ، حتی کسانی که در استدلال قبل آنان را خارج شده از دین معرفی کرده بود : کسانی که نمی‌دانند امام بر حق<sup>۴</sup> زمان ایشان چه کسی است<sup>۳</sup>.

در مورد چهارمین دلیل سخن مفید چنین است :

«و اما از جهت عقل و تجربه (النظر و الاعتبار) ، ما دریافته‌ایم که مردمان در امور شرعی وابسته به ائمه<sup>۵</sup>‌اند ، و این وابستگی مقتضی آن است که به تحقیق امامان خود را بشناسند . اگر چنین نباشد ، آنچه بدان مکلف شده‌اند ، همچون تسلیم در برابر ایشان در گرفتن حقوق از ایشان ، و مطالعه کردن آنچه مخصوص ایشان است برای ایشان ، و بردن مرافعه به نزد ایشان در آن هنگام که اختلاف پیش می‌آید ، و مراجعه به ایشان در هنگام ضرورت ، و نیازمندی به وجود ایشان برای برپاداشتن واجبات همچون نمازها و زکاتها و حج و جهاد ، تکلیفی بیش از اندازه<sup>۶</sup> توانایی می‌شود ، و چون این گونه مکلف کردن بر حکیم

۱- همان کتاب ، ص ۳-۴.

۲- همان کتاب ، ص ۴.

۳- برای اطلاع یافتن از مفهوم دقیق اجماع در نزد مفید ، که در اینجا به کار نرفته ، به پس از این . عنوان «اجماع» در فصل یازدهم مراجعه کنید.

رحیم سبحانه مستحیل است ، معلوم می شود که خدای تعالی شناختن ائمه (ع) را بر ما واجب ساخته و راه رسیدن به اشخاص ایشان را بدون شکک و شبهه به ما نموده است<sup>۱</sup>.

حاصل این دلیل آن است که اگر خدا به چیزی فرمان دهد که محال باشد ، ستم کرده است . این مقدمه که برهان امامیه بر آن بنا شده ، اصل اساسی معتزلیان نیز هست<sup>۲</sup>. ولی خود معتزله از این اصل چنین نتیجه ای را استنباط نمی کنند . عبدالجبار منکر آن است که ضرورت وجود امام از طریق استدلال عقلی قابل اثبات باشد . به گفته وی ، می توان از یکی از دو طریق به ضرورت امامت توجه پیدا کرد : یا بدان جهت که شخص بتواند تکالیف خود را به انجام برساند ، و یا برای آنکه امام تکالیف شخص را برای او بیان کند<sup>۳</sup>. ولی به دلیل اول نیازی به امامت نیست ، چه آدمی می تواند بدون امام تکالیف را که برای او معین شده به انجام برساند . و نیز وجود امام برای توضیح دادن تکالیف آدمی ضرورت ندارد ، زیرا آنچه از جانب عقل به عنوان تکلیف تحمیل شده با استفاده از عقل قابل توضیح است ، و تکالیف علاوه بر این تکالیف عقلی به اندازه کافی توسط پیغمبری که با وحی تکالیف را آورده ، بیان شده است . و نیز ما به تماس مستقیم با پیغمبر نیاز نداریم ، زیرا به حدّ وفور احادیثی از او در دسترس ما است<sup>۴</sup>.

عبدالجبار ، پس از اثبات اینکه ضرورت وجود امام را نمی توان از طریق عقل و نظر ثابت کرد ، به بیان برهان خویش در این خصوص می پردازد که بنا بر وحی لازم است

۱- الافصاح ، ص ۴ .

۲- به استفاده از اصول اعتزال به عنوان پایه ای برای برهانهای امامیه ، در گولدتسیهر ،

شریعت ، ص ۱۸۹ ، اشاره شده است .

۳- المغنی . بیستم ، بخش اول ، ص ۱۷ .

۴- همان منبع ، ص ۱۸-۲۰ .

که در هر زمان امامی وجود داشته باشد. امام مورد نیاز است تا حدودی که در قرآن معین شده توسط او اجرا شود<sup>۱</sup>، و نیز بدان جهت که اجماع اصحاب پیغمبر بر احتیاج به وجود امام بوده است<sup>۲</sup>.

برهان اول عبدالجبار «بر مبنای وحی» به برهان شیخ مفید «بر مبنای نظر و اعتبار» شباهت دارد. برهان مفید عملاً بر روی دو پایه بنا شده بود: یکی اصل وحی شده در این خصوص که آدمی باید قانون و شریعت را بداند و از آن اطاعت کند، و مقدمه دیگر مبتنی بر عقل و تجربه بر اینکه قانون و شریعت را نمی توان بدون حضور امام شناخت و از آن اطاعت کرد.

ولی در مورد نوع ضرورتی که برای وجود امام تصور می شود، اختلافی واقعی میان عبدالجبار و امامیه وجود دارد. در نظر امامیه، ضرورت وجود امام در هر عصر ضرورتی مطلق است، در صورتی که در نظر عبدالجبار چنین نیست. عبدالجبار این مطلب را که در بعضی از روایات امامیه آمده قبول ندارد که: اگر زمین خالی از حجت خدا شود، ساکنان خود را فرو خواهد برد<sup>۳</sup>.

با وجود این شیخ مفید و معتزله هر دو در وضع آشفته مشابهی از آن جهت قرار داشتند که نمی توانستند به امامی که در عصر او می زیستند اشاره کنند. مفید همین مطلب را همچون برهانی برای کوبیدن معتزله به کار برده است. وی می گوید:

«جالب توجه است که ما و معتزله هر دو به ضرورت امامت و نیاز به وجود یک امام در هر عصر معترفیم، و هر دو کسی را که منکر نیاز به وجود امام پس از پیغمبر باشد بر خطا می دانیم؛ با وجود این، آنان همیشه به جهت اعتقاد ما به غیبت امام و اینکه زمان گنشته و هنوز امام ظهور نکرده، به ما ناسزا

۱- همان منبع، ص ۴۱.

۲- همان منبع، ص ۴۷.

۳- کلینی، اول، ۱۷۹، شماره ۱۳-۱۰.

می‌گویند ، در صورتی که خودشان این مطلب را قبول دارند که از زمان امیرالمؤمنین (ع) تا زمان حاضر امامی نداشته‌اند، و نیز امیدواری به آن‌ندارند که در آینده نزدیک امامی استقرار پیدا کند . به هر صورت ، عذر ما برای اعتقاد به غیبت مقبولتر است و ، چون به چشم انصاف مقایسه شود ، بیش از ایشان شایستگی آن داریم که پانجگویی نیاز به یکک امام در هر زمان باشیم<sup>۱</sup> .

شیخ مفید ، پس از بیان اینکه امامیه بیش از معتزله تکلیف خود را در خصوص امامت انجام داده‌اند ، راه چنین اعتراضی را از طرف معتزله بر امامیه از آن جهت که امام ایشان غایب شده است ، می‌بندد و می‌گوید :

« بنا بر این آن قوم چنین گفته‌اند : « با اینکه آنان [ یعنی امامیه ] به نیازمندی به وجود امام معتقدند ، بخت بد ایشان را آشکارا می‌توان دید ، چه حدود شرعی اکنون به جهت آنکه امامی برای اجرا کردن آنها وجود ندارد ، موقوف مانده است . شما می‌گویید که امامتان تا زمان غیبت آشکار بود . اکنون عذر شما برای موقوف ماندن حدود و اجرای احکام چیست ؟ »

ومن در جواب گفتیم : « این مردم [ یعنی اهل سنت ] ، با آنکه همچون ما در معرض این اتهام نیستند که اجرای حدود و اقامه احکام را پس از آنکه امامی که مأمور آنها بود به غیبت رفت مهمل گذاشته باشند ، بر این اعتقادند که در هر زمان گروهی از اهل حلّ و عقد وجود دارد که قدرت اجرای حدود و اقامه احکام به عهده آنان محوّل است . پس آنان چه عذری برای قصور در تعیین امام دارند ، در صورتی که می‌بینند اهل حلّ و عقد وجود دارد و مورد اعتراف است ؟ چون این گونه کسان در هر عصر وجود دارند و آشکارا دیده می‌شوند ، لازم است امامی تعیین کرده باشند که حدود و احکام الهی را اجرا کند . ولی این همه وقت را از دست داده‌اند بدون اینکه به چنین کاری

۱- شیخ مفید ، خمس مسائل فی اثبات الحجّة ، نامه سوم ، ص ۴ .

بپردازند . و از روی نافرمانی از راه هدایت منحرف شده‌اند . و این است حجت ما بر ضد ایشان»<sup>۱</sup> .

مفید در دنباله<sup>۲</sup> این بحث می‌گوید که اگر مخالفان عذری برای عدم تعیین امام داشته باشند، عذر شیعیان برای نشان ندادن امام خود پسندیده‌تر است. چه این مطلب به خوبی دانسته است که بسیاری از اخلاف حضرت علی (ع) کشته یا تبعید شده‌اند . و مابقی آنان همیشه گرفتار ترس و بدگمانی دستگاه حاکم نسبت به ایشان می‌زیسته‌اند . از سوی دیگر ، معتزله که به بانگ بلند مدعی آنند که «امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند» ، و می‌گویند که می‌توانند از اطاعت یک حکومت بد خودداری ورزند . در عمل از آزار دیدن اجتناب کرده و با فرمانروایان سرکار راه آمده‌اند<sup>۳</sup> .

عبدالجبار ، هنگام سخن گفتن از جانشین بلافصل حضرت علی (ع) . تصدیق می‌کند که حضرت حسن (ع) امام واقعی بود ، و بنابراین استعفای او به سود معاویه تحت فشار صورت گرفته و استعفای قلبی نبوده است . حتی اگر این استعفا ارادی هم صورت گرفته بود ، رسمیت و اعتبار نداشت ، چه امام بر حق نمی‌تواند از سمت خود استعفا کند<sup>۴</sup> . امامان راستین دیگر عبارت بوده‌اند از امام حسین (ع) و زید بن علی و محمد بن عبدالله (النفس الزکیه) و ابراهیم و زید بن ولید و عمر بن عبدالعزیز . معاویه و مروانیان قطعاً امامان راستین نبوده‌اند<sup>۵</sup> .

۱- همان منبع ، ص ۴۰۰ .

۲- همان منبع ، ص ۵۰۶ .

۳- المنقذ ، بیستم ، بخش دوم ، ۴۹-۱۴۷ .

۴- همان منبع ، ص ۱۵۰-۱۴۹ . برای اطلاع یافتن از ایستار معتزله نسبت به این

امور و نسبت به خلفای عباسی ، رجوع کنید به و . مادلونگ : امام قاسم بن ابراهیم و اصول عقاید زیدیه (برلن : دگرویتز ، ۱۹۶۵) ، ص ۴۳-۳۶ .

W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* («Studien zur sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients», Neue Folge, Vol. I; Berlin : De Gruyter) .

عبدالجبار به صراحت نگفته که دربارهٔ خلفای عباسی چگونه می‌اندیشیده است. با این همه چنین اعتراض کرده است: چگونه می‌تواند کسی معترف به ضرورت وجود یک امام در هر دوره باشد. در صورتی که می‌بیند در دورهٔ حاضر چنین امامی وجود ندارد؟ پاسخ وی چنین است:

«قصد ما از «تکلیف» داشتن فعلی یک امام نیست. قصد ما تنها آن است که با وجود بعضی از شرایط بر عهدهٔ مردم است که یک امام داشته باشند: این که عملاً امکان این داشتن موجود باشد؛ و اینکه شخص شایسته‌ای برای احراز مقام امامت در دسترس باشد، و اینکه امام واجب یا وارثی وجود نداشته باشد. هنگامی که این شرایط کامل شود، بر امت واجب است که امامی را تعیین کنند. اگر چنین کنند؛ وظیفهٔ خویش را به انجام رسانیده‌اند؛ در غیر این صورت در انجام وظیفه قصور کرده‌اند»<sup>۱</sup>.

جواب عبدالجبار به این اعتراض که چرا امامی در زمان حاضر وجود ندارد؛ صورت بلایم شده‌ای از ضرورت نیازمندی به وجود امام است. و این بانظام وی بسیار سازگار است که در آن تکلیف و ضرورت داشتن یک امام از وحی نتیجه می‌شود نه از استدلال عقلی. چون مردمان می‌توانند معقولانه بدون امام راه خود را طی کنند؛ ضرورت داشتن امام در همهٔ زمانها. در نزد معتزله آن اندازه فشاری را که در نظام شیعه دارد نخواهد داشت.

مفید نیز مجبور بود به همین اعتراض که معتزله در برابر او قرار داده بودند؛ پاسخ دهد: چرا امام غایب شما خود را بر شما آشکار نمی‌سازد؟ وی جواب این سؤال را با توسل به اصلح و مصلحت می‌دهد. امام می‌داند که مفید و کسان دیگر مانند او در ایام غیبت وی دچار تردید و تزلزل نمی‌شوند. مفید چنین ادامه می‌دهد:

«و او می داند که این اعتقاد ما که مبنی بر استدلال است بی آنکه خود وی در برابر چشمان ما حاضر باشد ، بیشتر به سود ما است و پاداش ما را می افزاید و افعال ما را ستوده تر می سازد . چه کاری که با دشواری فراوان صورت گیرد اجری بیشتر از کاری دارد که به آسانی و آرامی انجام شود . چون این مطلب را درباره<sup>۱</sup> ما می داند ، بر او - علیه السلام - واجب است که خود را از ما پنهان نگاه دارد ، تا چنان شود که ما ناگزیر از راهی وی را بشناسیم و فرمان او بریم که پاداشی بیشتر از آن دارد که اگر او را می دیدیم و می شناختیم و عدم یقینهایی که از غیبت حاصل می شود در میان نبود ، به آن پاداش می رسیدیم<sup>۱</sup> .

سپس اعتراض را متوجه طرف صحبت معتزلی خود می کند ، و این اعتقاد را به او نسبت می دهد که خدا باید مطابق بهترین مصلحت اکثریت مردمان عمل کند . مفید می گوید :

«آموزه<sup>۲</sup> اساسی شما درباره<sup>۲</sup> لطف خدا مؤید همان چیزی است که ما می گوئیم و آن را منطقاً ضروری می کند ، حتی اگر دانسته شود که مقداری بی ایمانی از غیبت امام وصل می شود و ایمان باید نتیجه آشکار بودن امام باشد . زیرا شما می گوئید : «خدا اگر بداند که بنده اش بدون مدد لطف او عمل شریفتری از گونه<sup>۲</sup> فرمانبرداری انجام خواهد داد ، نباید لطف خود را به او ارزانی دارد» . بنابراین هنگامی که امام می داند که فرمانبرداری نسبت به او در ایام غیبتش شریفتر از زمانی است که آشکار باشد ، و نیز بداند که توده<sup>۲</sup> مردم در هر دو حال ایمان خود را نسبت به او از دست نخواهند داد ، از آشکار شدن ممنوع است<sup>۲</sup> .

ولی پیشتر دیدیم که مکتب اعتزال بصره بر آن نیست که خدا ناگزیر باید بر وفق

۱- الفصول ، ص ۸۰ .

۲- همان منبع ، ص ۸۱ - ۸۰ .

آنچه برای بندگانش شایسته‌تر است عمل کند ، در صورتی که معتزلیان بغداد و مفید می‌گویند که خدا باید چنین کند<sup>۱</sup>. پس این اعتراض ممکن است برضد معتزلیان بغداد نیز اقامه شود.

شاگرد مفید ، سید مرتضی ، در باره<sup>۲</sup> امکان اینکه ممکن است چنین اعتراضی برضد خود او بشود از وی چنین پرسید : اگر مطابق مصلحت امت آن است که امام غایب باشد ، آیا در آن هنگام که وی ظاهر شود ، به زیان امت نیست ؟ مفید در جواب او چنین گفته است :

«شک نیست که در آن هنگام که خدا از روی رفتار پیروان امام پیش‌بینی کند که اگر غیبت امام بیش از آنچه طول کشیده است ادامه یابد و امام ظاهر نشود ، این پیروان به گناهکاری خواهند پرداخت و شایسته<sup>۳</sup> کیفری خواهند شد که چندین بار بیش از پاداشی است که با انتظار به دست می‌آورند و این پاداش جبران آن کیفر را نمی‌کند ، امام را از پرده<sup>۴</sup> غیب بیرون خواهد آورد : و دور کردن کیفر از ایشان سودمندتر و ممتازتر از پاداشی است که ممکن بود در وضع پیشتر بهره<sup>۵</sup> آنان شود<sup>۶</sup>».

به عبارت دیگر ، هنگامی که امام غایب است ، پیروان وی فرصت آن دارند که با وفادار و مؤمن ماندن در اوضاع و احوال دشوار ، از پاداش بیشتری برخوردار شوند. ولی زمانی خواهد آمد که خدا ، با در نظر گرفتن ضعف اخلاقی آنان ، خواهد دانست که دشواری خارج از حد تحمل ایشان است ، و اگر امام فوری ظاهر نشود ، آنان ایمان خود را از دست خواهند داد. در این هنگام مصلحت آنان مقتضی است که امام ظاهر شود. پاداشی که از این پس نصیب ایشان می‌شود کمتر است ، ولی اطمینان بیشتری برای دریافت آن دارند.

۱- رجوع کنید به پیش از این ص ۱۱۲ .

۲- الفصول ، ص ۸۲ .



در برهان دیگری مبتنی بر اصل اصلح ، مفید از امکان عمل کردن به مصلحت بیشتر ، حتی برای دشمنان امام ، بحث می‌کند. سخن وی چنین است:

«ملاحظه دیگر این است که کاملاً امکان آن برای خدا هست که این امر را درباره حالت [عقلی و ذهنی] بسیاری از دشمنان امام بداند: اینکه اگر امام [در زمان معین] ظهور کند آنان ایمان آورند و حقیقت را در هنگام دیدن او قبول کنند و به فرمان او گردن نهند؛ و از طرف دیگر، اگر در آن زمان ظهور نکند، آنان در کفر خود باقی بمانند و، با افزایش شبهه برای ایشان طغیان بیشتری نشان دهند. چون چنین شود، بر خدا است که به حکمت خود امام را برای خیر عامه آشکار کند. اگر از آن پس خدا ادامه غیبت امام را روا دارد، خیر [کلتی] را محدود کرده و از بسیاری کسان لطفی را که برای ترک کفر و بی‌ایمانی به آن نیاز داشته‌اند دریغ داشته است. ولی بنا بر مذهب اصلح ما برای خدا ممکن نیست که خیر [کلتی] را محدود کند. و نیز ممکن نیست که خدا به عنوان تفضلی نسبت به یکی از آفریدگانش، سودی را که وی دارد افزایش دهد، در صورتی که با همین عمل از اظهار لطف نسبت به جمع کثیری دریغ ورزد. لطفی که آنان بدان نیاز دارند که شر و بدی را طرد کنند و از کفر ورزیدن نسبت به خدا و پامال کردن حقوق اولیائش - علیهم‌السلام - دست بردارند.

چه نکته مهم رهانیدن مردمان از مهلکه‌ها و بازداشتن ایشان از کارهای زشت است، نه افزودن بر منافع ایشان. شایسته‌تر [برای خدا] آن است که به یاری یک شخص برخیزد تا وی خود را از آنچه ممکن است مایه عذاب ابدی او شود جدا کند، تا اینکه [به شخص دیگری] تفضلی عنایت کند که تنها سبب افزایش پاداش و ثواب او می‌شود. چه درست همان گونه که خدا نباید

برای یک نفر کاری کند که به او سودی برسد و در عین حال مانع رسیدن او به سودی چند برابر شود ، همین گونه هم نباید در حق "یک نفر تفضلی کند که مانع رسیدن شخص دیگری به سودی شود که ارزش آن چند برابر آن تفضل و لطف خدا است. و هنگامی که خدا فضل خود را از شخص اول دریغ دارد، او را به وسوسه کار بد کردن نینداخته است" <sup>۱</sup>.

مذهب اصالح مفید سبب ایجاد تعادلی در مصالح گوناگون شده است: فرد در مقابل امت ، و افزایش پاداش بعضی در برابر رهانیدن دیگران از عذاب ابدی. شیخ مفید، با پذیرفتن این اصل معتزلی بغدادی اصالح ، اساسی برای استدلال در خصوص ادامه غیبت هر اندازه طول بکشد و برای رساندن آن به نهایت در آن هنگام که غیبت پایان پذیرفته ، به دست آورده است.

#### اعتراض به غیبت

در نسل معاصر مفید ، آموزه "امامت شیعه" دوازده امامی در اطراف حقیقت و توضیح و دفاع از غیبت آخرین امام متمرکز شده بود. البته در آن زمان هنوز برهانها و بحثهای تاریخی در این باره که کدام یک از اصحاب پیغمبر (ص) جانشین برحق بلاواسطه او بوده ، جریان داشت. ولی در آن هنگام که سلسله امامان و عوامل و نواب ایشان از میان رفته بودند ، این سؤال بر جای مانده بود : چه اختلاف عملی موجود میان مذهب تشیع امامی و مذهب تسنن وجود دارد؟

مفید این سؤال را بی پرده در هفتمین فصل از کتابش «ده فصل درباره غیبت» بیان کرده است : اگر امام شخصاً حاضر نیست تا حدود را اجرا کند و احکام الهی را برپا دارد و به جهاد فرمان دهد ، آن وقت چنین به نظر می رسد که وجود فرضی وی در این جهان تفاوتی با نبودن او ندارد و از آن بهتر نیست.

مفید دو پاسخ برای این اعتراض آورده است. نخست اینکه غیبت امام به نیاز اجتماع به او به عنوان محافظ شرع و حجت خدا بر روی زمین پایان نمی‌دهد. ولی امام به آن نیازمند نیست که شخصاً وظایف خویش را اجرا کند. ممکن است نایب از جانب خود برگزیند، همان گونه که پیامبران نیز به میانجیگری نایبان و عمال خود هنگامی که حیات داشتند عمل می‌کردند. ولی، هنگامی که ببیند حزب او از سنتهایی که برای آنان برجای گذاشته منحرف شده‌اند، آنگاه لازم است که ظاهر شود و خود شخصاً زمام امور را به دست گیرد<sup>۱</sup>. برهان دوم ناظر به دشمنان پیروان جامعه شیعه است: اگر شر و فساد به سبب غیبت امام در زمین پیدا شود، ملامت متوجه خدا نیست که او را پنهان نگاه داشته است، بلکه متوجه مردمان بدی است که غیبت او را ضروری کرده‌اند. اگر خدا به میل خود امام را بی‌سببی دور کرده بود، آن وقت خدا مسئول شری می‌شد که در پی آن بروز می‌کرد. ولی چنین نبوده است<sup>۲</sup>.

در روایتی از امامیه چنین آمده است: «آن کس که بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد، همچون کسی است که در دوران جاهلیت مرده باشد». شیخ مفید این روایت را صحیح دانسته است. پس چگونه باید غیبت امام را از پیروان خود باوجود این حدیث توجیه کرد؟ مفید در جواب می‌گوید که شناختن امام غایب دشواری ندارد. فرد شیعه می‌داند که امام در جهان حضور دارد و همین برای او کافی است. بسیار چیزها را می‌شناسیم که آنها را نمی‌بینیم، که از آن جمله است اشخاص و رویدادهای گذشته و آینده<sup>۳</sup>. در اینجا مخاطب مفید از او می‌پرسد که فایده شناختن امام در صورتی که آدمی نتواند او را ببیند چیست؟ مفید در جواب می‌گوید که شناخت حقیقی ما از وجود امام و امامت و

۱- خمس (سائل، نامه اول، «الفصول العشرة فی اثبات الحجّة»، فصل هفتم،

ص ۲۴-۲۵.

۲- همان کتاب، ص ۲۵.

۳- همان کتاب، نامه دوم، ص ۲-۳.

عصمت و کمال او سزاوار پاداش است . انتظار برای ظهور امام خود بیک عمل عبادتی است که کیفر را دور می کند و خود به انجام رساندن تکلیفی است که خدا برای ما معین کرده است<sup>۱</sup> . در اینجا مفید از اعتقاد به غیبت امام نه از طریق استدلالی و عقلی محض ، بلکه با توسل به فرمان و امر مثبت الاهی دفاع می کند .

در برابر این سؤال که امامان اجداد امام دوازدهم ، با وجود آزاری که می دیدند پنهان نشدند ، چگونه می توان غیبت امام دوازدهم را توجیه کرد ، مفید جواب می دهد که میان امام دوازدهم و پدران او یک اختلاف مهم وجود دارد . اینان پیروان خود را به آن دعوت نکردند که شمشیر به دست گیرند و شورش کنند ، و بنابراین فرمانروایان زمان ایشان به صورت نسبی آنان را به حال خود وامی گذاشتند . ولی مهدی ، علیه السلام ، هنگامی که ظهور کند ، علم طغیان را بر خواهد افراشت ، و به همین جهت وی بایستی کاملاً دقت کند که پیش از آنکه نیروی کلامی در اختیار داشته باشد ، خود را در معرض فرمانروایان صاحب قدرت قرار ندهد که طبعاً در برابر او مقاومت خواهند کرد<sup>۲</sup> .

یکی از معارضان حدیثی از امام جعفر صادق (ع) را نقل می کند که بنا بر آن هر وقت سیصد و سیزده نفر آماده باشد - که شماره رزمندگان همراه با حضرت رسول (ص) در غزه<sup>۳</sup> بدر است - امام باید ظهور کند و به نبرد پردازد . بارها اتفاق افتاده که چنین شماره ای از مردان جنگی در میان شیعیان وجود داشته است . پس چرا امام ظهور نکرده است ؟ مفید چنین جواب می دهد که مردانی که اکنون موجودند ، از لحاظ دلیری و بردباری و سرمختی و وفاداری و انحصار هدف و پاکی و سلامت عقل همسنگ مبارزان بدر نیستند . اگر شماره<sup>۴</sup> لازم چنان مردانی فراهم شود ، امام بلافاصله ظاهر خواهد شد .

اعتراض کننده می پرسد که مفید چگونه نیازمندی به این خصوصیات را که در متن

۱- همان جا ، ص ۵-۴ .

۲- همان کتاب ، نامه چهارم ، ص ۴-۲ .

حدیث نیامده ثابت می کند. وی در جواب به مقایسه ای با رفتار پیغمبر (ص) در جنگ حُدَیبِیّه متوسّل می شود که آن حضرت با آنکه چند برابر رزمندگان بدر مبارزانی با خود همراه داشت، به نبرد نپرداخت. این مردان از گونه ای دیگر بودند<sup>۱</sup>.

معارض دیگری در باره معجزه نظری همانند عبدالجبار ابراز داشته و آن را نشانه ای از حقیقت مقام رسالت دانسته است. به گفته وی، اگر امام غایب روزی ظهور کند، بر وی لازم است که هویت خود را به ثبوت برساند، چه همه مردمان از نسلی که ممکن بوده است او را پیش از غیبت بشناسند، از دنیا رفته اند. او نمی تواند هویت خویش را با معجزه کردن به ثبوت برساند، بدان جهت که وی پیغمبر نیست. مفید در جواب می گوید که معجزه لزوماً پیامبری را ثابت نمی کند، بلکه راستگویی آن کس که معجزه می کند چنین است، ادعای او هر چه می خواهد باشد. و داستان حضرت مریم را نقل می کند که زکریّا معجز آسا خوراکی را در کنار او آماده دید<sup>۲</sup>. در کنار افعال خود مهدی علیه السلام، یک دسته نشانه های دیگر با ظهور او همراه است همچون آمدن سفیانی و دجال و کشتن اخلاف حسن، بدان صورت که در روایات آمده است<sup>۳</sup>.

به این اعتراض که غیر ممکن است کسی در سالهای دور به دنیا آمده، و هنوز در این

۱- همان کتاب، نامه سوم، ص ۲-۳.

۲- اشاره است به قرآن، سوره آل عمران، آیه ۳۷.

۳- خمس سائل، نامه اول، فصل دهم، ص ۲۹-۳۱. برای آگاه شدن از این علایم و علامتهای دیگر ظهور حضرت مهدی (ع) رجوع کنید به مفید، الاشارة (تعجب: الحیدریه، ۱۹۶۲)، ص ۶۱-۳۵۶. نیز رجوع شود به ه. لامنس، «سفیانی، قهرمان ملی اعراب سوری» در نشریه انستیتوی فرانسوی باستانشناسی خاوری قاهره، ۲۱ (۱۹۲۲) ۱۴۴-۱۳۱، مخصوصاً ص ۲۶-۱۳۴.

H. Lammens, «Le Sofiani, héros national des Arabes syriens»,  
*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire.*

زمان که سال ۴۱۱ است زنده باشد ، شیخ مفید از اشخاص دیرزیسته‌ای نام می‌برد که نامهای ایشان در تورات و روایات آمده است<sup>۱</sup>.

روایات گواه بر وجود امام غایب ، به گفته مفید چندان مستحکم است که اگر کسی منکر آنها شود باید همه روایات مربوط به شریعت اسلامی را انکار کند. از لحاظ عقلی غیرممکن نیست که خدا امام غایب را به آسمان برده باشد، ولی چون روایاتی داریم حاکی از آنکه زمین نباید خالی از حجّت باشد، می‌گوییم که هنوز بر روی زمین است<sup>۲</sup>.

معتزلی از آن تعجب می‌کند که نمایلات هواخواه اعتزال شیخ مفید ، هر جا که وی بخواهد متوقف می‌شود. آن معترض چنین گفته است :

« چگونه برای تو که طرفدار عدل و توحید هستی ، امکان پذیرفتن امامت کسی فراهم می‌شود که ولادت او قطعی نیست ، تا چه رسد به امامت او ؛ و در وجود او شک است تا چه رسد به غیبت او ؟ و اکنون چندان سال گذشته است که کسانی از شما که به او باور دارند ، می‌گویند صد و چهل و پنج سال از عمرش گذشته است ! آیا چنین چیزی به عقل یا به وحی درست می‌نماید؟<sup>۳</sup>»

مفید در جواب می‌گوید که استدلال وی مبتنی بر این حدیث است که زمین هرگز از حجّت یعنی برهان الاهی خالی نخواهد بود. و چنین ادامه می‌دهد :

« حجّت صفاتی چند دارد. هر کس که دارای این صفات نباشد حجّت نیست. و من در اولاد عباس و در اولاد علی - علیهم السلام - و در قریش کسی را با این صفات نیافته‌ام. بنابراین به استدلال عقلی می‌دانم که حجّت باید شخص دیگری باشد ، هر چند ظاهر و پیدان نیست : چه حجّت تنها شخصی می‌تواند باشد

۱- خمس (سائل ، نامه اول ، فصل ششم ، ص ۲۱-۱۹)

۲- همان منبع ، نامه پنجم ، ص ۳

۳- همان منبع ، ص ۳-۴

که از گناه و خطا معصوم است. و چون این امر مسلم شد، لازم می‌آید که حجت غایب باشد<sup>۱</sup>.

اساس برهان شیخ مفید در اینجا روایت امامیه است.

### تعیین امام

چون امامان، در نظر مفید، برای تعلیم و هدایت نوع بشر جای پیامبران را می‌گیرند و حجت خدا بر روی زمین هستند، بنابراین امت قدرت انتخاب کردن و تعیین کردن امام را ندارد. امام یا با اظهار معجزه استقرار پیدا می‌کند، یا با تعیین شخصی (نص) یا با تقریر رسمی (توقیف) امام پیش از خود. شیخ مفید می‌گوید:

«امامیه بر این مطلب اتفاق دارند که امامت، با نبودن معجزه، بر صاحب آن جز به نصّ بر خود شخص و توقیف ثابت نمی‌شود.

معتزله و خوارج و زیدیه و مرجئه و کسانی که خود را به نام اصحاب حدیث می‌خوانند، با این نظر مخالفند و امامت را برای کسی که معجزی ندارد و نصّ و توقیفی در حق او نیست جایز شمرده‌اند»<sup>۲</sup>.

همه ائمه به نصّ توسط امامان پیش از خود معین شده بودند. حضرت رسول (ص) و حضرت علی (ع) هر دو حسن و حسین (ع) را تعیین کردند؛ و پیامبر (ص) و علی (ع) و حسین (ع) همه علی بن الحسین (ع) را به امامت برگزیدند<sup>۳</sup>.

عبدالجبار منکر آن است که تعیین شخصی، چه بنا بر عقل<sup>۴</sup> و چه بنا بر وحی<sup>۵</sup>، برای امام ضروری نیست. شرایط باید در نظر گرفته شود، و یافتن کسی که واجد صفات

۱- همان منبع، ص ۴.

۲- اوائل، ص ۹.

۳- همان منبع، ص ۱۰.

۴- المنقذی، بیستم، بخش اول، ۹۹.

۵- همان منبع، ص ۱۱۲.

لازم برای منصب امامت است موضوعی مربوط به کوشش شخصی و اجتهاد است<sup>۱</sup>. ولی لازم نیست که شخص برگزیده شده بهترین بوده باشد<sup>۲</sup>.

به گفته مفید، امامیه آماده آنند که از سلسله دوازده امام خود به وسیله «قیاس عقلی و وحی و حدیث پسندیده و برهان آشکاری که تمسک به آن سبب رسیدن به یقین است»<sup>۳</sup> دفاع کنند. مناظرات تاریخی که مفید بسیاری از وقت و هنر و مرکب خود را به آنها مصروف داشته، همچون اینکه کدام یک از یاران پیغمبر (ص) بهتر بود؛ یا اینکه حضرت رسول (ص) حضرت علی (ع) و خاندان او را به جانشینی برگزید. همه بیرون از چشم انداز بحث حاضر قرار دارد که بیش از پیشامدهای تاریخی که اساس تلاش کلامی او را تشکیل می‌دهد، درباره خود علم کلام شیخ مفید بحث می‌کند.

#### نتیجه

شیخ مفید نگرشی از امامت را عرضه می‌دارد که معتدل است و بی‌شک به صورت قطعی شیعی دوازده امامی است. استدلال وی بر ضرورت وجود امام مبتنی بر حکمت و عنایت و لطف الهی است. در دفاع از غیبت امام دوازدهم از آموزه اصلح معتزله بهره برداری می‌کند. و این بدان معنی است که آمیخته شدن کلام معتزلی و شیعی با یکدیگر توسط مفید، چیزی بیش از پذیرفتن اصول عدل و توحید الهی بوده است. ولی هنگامی که مفید در معرض آن قرار می‌گیرد که دلیل یقین خویش را نسبت به وجود امامی که هیچ کس او را ندیده و نسبت به فایده داشتن امامی که هیچ کس نمی‌تواند با او مشورت کند، اظهار بدارد. به این روایت شیعی متکی می‌شود که زمین هرگز نباید خالی از حجت باشد.

۱- همان منبع، ص ۹۹-۱۰۱.

۲- اوائل، ص ۲۱۷.

۳- اوائل، ص ۱۰.





## فصل ششم

### صفات خدا

مفید بحث خود را در خصوص توحید با اعترافاتی ایمانی بدین صورت آغاز می‌کند:

«من می‌گویم که خدای عزوجل در الاهیت و ازلیت یگانه است. هیچ چیز به او شبیه نیست و نمی‌توان چیزی را همانند او دانست. تنها او شایسته پرستش است. و از این لحاظ به هیچ وجه و به هیچ مناسبت دومی ندارد»<sup>۱</sup>.

ولی به تدریج که آموزه یگانگی خدا در علم کلام اسلامی توسعه و تکامل پیدا کرد با این مسئله روبرو شد که چگونه لغت و زبان باید در مورد خدا به کار برده شود. چیزهای مختلفی که درباره خدا گفته می‌شود به چه چیز از او بازمی‌گردد؟ قرآن عده‌ای از صفات را برای خدا آورده است. از یک سو چنان نمی‌نماید که همه آنها دارای معنی واحدی باشند. و از سوی دیگر نباید اشاره به چیزهایی در خدا کنند که مستلزم مرکب بودن خدا و آسیب رسیدن به وحدت او باشد.

مفید به صورت کلی راه حل اشعری را برای این قیاس دشوار رد می‌کند. می‌گوید که همه مؤمنان به یگانگی خدا موافق با اعتقادی هستند که در بالا نقل شده جز:

«گروه اندکی از مشبهه که الفاظ ایمان را ادا می‌کنند ولی در معانی آن مخالفت می‌ورزند. و مردی از بصره: به نام اشعری. در این خصوص گفتاری دارد مخالف با الفاظ همه یکتا پرستان و معانی آنها بدان صورت که وصف کردیم. وی گفته است که خدای عزوجل صفاتی قدیم دارد و همیشه بنا بر معانی که

نه او است و نه غیر او ؛ شایسته آن است که به دانا (عالم) و زنده (حی) و شنوا (سمیع) و بینا (بصیر) و گوینده (متکلم) و خواهنده (مرید) بودن وصف شود. و نیز اشعری مدعی آن بود که خدای عزوجل سپای (وجه) قدیم و شنوایی (سمع) قدیم و بینایی (بصر) قدیم و دودست (بیدین) قدیمی دارد. و همه اینها ازلی و قدیمی است، و این سخنی است که گذشته از اهل اسلام، هیچ یک از معتقدان به یگانگی خدا در گفتن آن براو پیشی نداشته است<sup>۱</sup>.

۱- همان جا. معنای کلمه «معنی» را تثبیت کردن دشوار است. ۱. پرتسل، علم صفات در صدر اسلام (سونیخ، فرهنگستان علوم بایبری، ۱۹۴۰)، ص ۳۷ و بعد،

O. Pretzl, *Die Fruhislamische Attributenlehre* (Munich: Bayerischen Akademie der Wissenschaften).

ثابت کرده است که در آغاز پیدایش علم کلام این کلمه غالباً به معنی «عرض» بوده است. ر. فرانک، در «المعنی: تفکرانی درباره معانی فنی این اصطلاح در کلام و موارد استعمال آن در علم فیزیک معمر»، مندرج در مجله انجمن آسیایی، هشاد و هفتم (۱۹۶۷)، ۲۵۲،

R. Frank, «*Al-ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in Kalām and its Use in Physics of Mu'ammār*», *J. O. A.S.*

گفته است که این اصطلاح «تقریباً همیشه، به جهتی یا جهت دیگر، به معنی علت درونی و تعیین کننده سیمایی واقعی از وجود شخص فاعل است».

س. فان دن برگ (S. van den Bergh) در ترجمه *تهافت التهافت* ابن رشد (لندن: لوزاک، ۱۹۵۴)، دوم، ۴، گفته است که معانی متناظر است با اصطلاح رواتی یونانی «لکتا» که عبارت است از «معانی (از لحاظی کمابیش عینی)». وی به این کلمه کلمه «شیء» را نیز وابسته می داند که در مقابل اصطلاح رواتی «تی» یا «هر چیزی که از آن چیزی می توان گفت» است. برای شرح این مطالب وارجاعات بیشتر رجوع کنید به ی. فان اس، «ساخت منطقی علم کلام اسلامی»، در گ. فون گرونباوم (ویرانیده)، *منطق در فرهنگ اسلامی قدیم* (ویسبادن: هاراسوویتز، ۱۹۷۰)، ص ۲۳.

J. Van Es «*The Logical Structure of Islamic Theology*» in G. von Grunebaum (ed.), *Logic in classical Islamic Culture*.

بقیه حاشیه در صفحه بعد

این بود خرده گیری شیخ مفید بر طرز سخن گفتن اشعری در باره خدا . هدف اشعری آن بوده است که یک معنای واقعی برای صفاتی که در قرآن جهت خدا آمده تثبیت کند . این کار را از طریق تشبیهاتی با افراد انسانی دارای این گونه صفات انجام داده و به همین جهت راه را برای متهم ساختن خویش به مذهب تشبیه هموار کرده است . در همه اینها ، همان گونه که آلا ر توجه کرده ، « مرکز علاقه وی زبان و لغت نیست که نماینده صفات است ، بلکه خود صفات است که به وسیله لغت و زبان مورد توجه واقع می شود »<sup>۱</sup> . متکلمانی که بامسئله لغت و زبان سروکار داشتند ، معتزله بودند و همراه با ایشان شیخ مفید .

### توصیف و مرجع آن

شیخ مفید مقصود خود را از صفات بدین صورت بیان کرده است :

« من می گویم که صفت در حقیقت چیزی است که از معنی مستفادی مخصوص موصوف و آنچه با آن شریک است خبر می دهد . و چنین نخواهد شد مگر آنگاه که گفتن یا نوشتن در کار باشد که بر اندیشه دلالت کند و جانشین آن شود . این مذهب اهل توحید است ، و گروهی از اهل تشبیه با آن مخالفت کرده اند »<sup>۲</sup> .

#### بقیه حاشیه صفحه قبل

« معنی » در نزد اشعری قطعاً گونه ای از واقعیت خارج منطقی دارد . ما به پیروی از آلا ر ، مسئله صفات الهی در نزد اشعری و اولین شاگردان بزرگ او ، ص ۳۴۱ ، در ترجمه به انگلیسی مقابل اصطلاح « معنی » کلمه « entity » یعنی شیء موجود و کائن را آورده ایم . برای آگاهی یافتن از اعتقاد اشعری درباره اینکه خدا حیات و قدرت و علم دارد ، رجوع کنید به « اللعمه » ، ص ۱۴ ، شماره ۲-۲۴ . برای این اعتقاد وی که خدا دو دست و دو چشم و یک چهره دارد ، رجوع کنید به مقالات ، ص ۲۹۰ .

۱- آلا ر ، ص ۲۲۹ .

۲- اوائل ، ص ۲۲ .

دقتی که مفید برای افزودن ملاحظه‌ای در خصوص محدث بودن زبان و لغت نشان می‌دهد، از توجه وی به اینکه نقطهٔ ضعفی برای اعتقاد به قدیم بودن قرآن پیدا کند برخاسته است. عبدالجبار نیز همین توجه را با گفتن این مطلب کرده است که پیش از آنکه خدا بتواند با آدم ابوالبشر سخن گوید و «همهٔ نامها را به او بیاموزد»<sup>۱</sup>، می‌بایستی آدم و فرشتگان زبانی را اختراع کرده باشند<sup>۲</sup>.

شیخ مفید مرجع و محل اشارهٔ صفت را اندیشه‌ای می‌داند که ذهن و عقل از شیء دارد. اشیاء دیگر نیز ممکن است با این اندیشه سازگاری داشته باشند؛ و بنابراین همان صفت را می‌توان در مورد آنها نیز به کار برد. مثلاً چون خدا وزید در یک اندیشه شریکند که با صفت «زنده» بیان می‌شود، این صفت محمول هر دوی آنها واقع می‌شود. توصیف کردن و وظیفهٔ کلام یا نوشتن است؛ و گفتن و نوشتن از وظایف عقلند که آنها را اختراع می‌کند یا به کار می‌برد. به همین جهت است که پیش از آنکه سخن گفتن وجود پیدا کرده باشد؛ صفت و وصف کردن وجود ندارد.

نگرش اشعری نسبت به توصیف متفاوت است. ابن الباقلانی گفته است:

«مذهب پیروان حقیقت آن است که نام (اسلام) درست همان چیز نامیده شده (مُسَمَّی) یا صفتی وابسته به آن است؛ چیزی جز عمل دادن یک نام (تَسْمِیَه) است»<sup>۳</sup>.

وی در نظریهٔ خود راجع به اسماء و صفات، یکک واقع‌گیری ساده را بیان می‌کند. هدف او آن است که هر چه محکمتر واقعیت تحت اللفظی صفاتی را که در قرآن به خدا نسبت داده شده؛ در او تأکید کند. زبان و لغت، در نظر باقلانی؛ توسط عقل از طریق تجرید اندیشه‌ها از شیء و به کار بردن کلمات برای بیان کردن آنها نیست. بلکه

۱- قرآن، بقره، آیهٔ ۳۱.

۲- المغنی، پنجم، ۱۶۶.

۳- باقلانی، کتاب التمهید، ویرایش ر. مکارتی (بیروت: کتابخانهٔ شرقی، ۱۹۵۷)،

لغت‌وزیان باشی، ارتباط مستقیم دارد<sup>۱</sup>. صفات خدا به صورت الاهی در قرآن غیر مخلوق آمده است. قرآن مستقیماً درباره خدا سخن می‌گوید، و آنچه قرآن از خدا می‌گوید باید به طریق در خدا بوده باشد.

از سوی دیگر، عبدالجبار می‌گوید که کلمات بنابر قرارداد دارای معنی هستند<sup>۲</sup>، و اینکه زبان توسط آفریدگان اختراع شده است. ارتباط طبیعی و مستقیم میان نام و چیز نامیده شده یا میان اسم و مُسمّی وجود ندارد. ارتباط آنها نتیجه قصد کسی است که نامگذاری کرده است<sup>۳</sup>. مفید نیز صریحاً منکر ارتباط مستقیمی است که ابن‌الباقلانی درباره آن تأکید کرده است. گفته مفید چنین است:

«من می‌گویم که اسم غیر از مسمی است، همان‌گونه که پیشتر بیان کردم که صفت در حقیقت جز موصوف است.

این مذهبی است که شیعه و معتزله در آن شریکند، و عامّه [یعنی اهل تسنن] و مُجَبَّرَه معتقد به تشبیه با ایشان مخالفند<sup>۴</sup>.

بدین ترتیب معلوم می‌شود که هم شیخ مفید و هم معتزله واقع‌گیری ساده نظریه اشعری را درباره توصیف صفات رد کرده‌اند.

با وجود این، در آنجا که سخن از آن به میان می‌آید که صفت واقعاً به چه چیز - در ذهن یا در شیء - اشاره می‌کند، اختلافی میان شیخ مفید و عبدالجبار مشاهده می‌شود. مفید می‌گوید:

«من می‌گویم که وصف کردن باری تعالی به اینکه زنده و توانا و دانا است، معانی معقولی را می‌رساند که نه ذات است و نه چیزهایی که به ذات قوام دارند

۱- رجوع کنید به آلا، ص ۳۰۴.

۲- المغنی، پنجم، ۱۶۰.

۳- همان جا.

۴- ادائل، ص ۹۸-۹۷.

و اعتقاد همه اصحاب صفات چنان است ، و نه احوال مختلف عارض شونده بر ذات است که ابو هاشم جبائی را اعتقاد چنان است و در این اعتقاد مخالف با همه موحدان است . و مقصود من از « معنی » آن چیزی است که در گفت و شنید مفهوم می‌شود نه خود چیزهای موجود .

و این مذهب همه موحدان است و مُشَبَّه و ابو هاشم - چنانکه دیدیم - با آن مخالفند<sup>۱</sup> .

سؤالی که پیش می‌آید این است : چگونه خدا شایسته صفاتی است که به او داده شده ؟ عبدالجبار تاریخ این سؤال را چنین خلاصه کرده است :

« سخن در استحقاق خدای تعالی برای این صفات . و اصل در آن این است که این مسئله میان اهل قبله مورد اختلاف است : به اعتقاد شیخ ما ابو علی ، خدای تعالی شایسته این چهار صفت قادر و عالم و حی و موجود بودن بنا بر ذات خویش است (یستحقها لذاته) .

و به اعتقاد شیخ ما ابو هاشم شایستگی خدا از جهت چیزی است که در ذات خود بر آن است (یستحقها لما هو علیه فی ذاته) .

و ابوالهذیل گفته است : « خدا دانا است به علمی که عین او است » ، و مقصود وی همان است که شیخ ابو علی گفته : چیزی که هست عبارت را خلاصه نکرده است . آیا نمی‌بینی که آن کس که می‌گوید « خدای تعالی عالم علمی است » ، نمی‌گوید « این علم عین ذات او تعالی است » .

و اما از دیدگاه سلیمان بن جریر و کسان دیگری جز او از صفاتیّه ، خدای تعالی به معنایی مستحق این صفات است که به وجود یا عدم و به حدوث یا قدم توصیف نمی‌شوند .

و به اعتقاد هشام بن حکم خدا عالم به علمی است که در زمان پدید می آید یعنی محدث است.

و به اعتقاد کُتلیبیه. خدای تعالی به سبب معانی ازلی شایسته این صفات است و مقصود وی از ازلی قدیم است؛ ولی چون دیده است که مسلمانان در این امر اتفاق کلمه دارند که همراه با خدای تعالی قدیم دیگری نیست؛ جرأت نکرده است کلمه قدیم را به کار برد.

سپس اشعری پیدا شد؛ و به سبب وقاحت و بی پروایی نسبت به اسلام و مسلمانان به صورت مطلق گفت که خدای تعالی به سبب معانی قدیم مستحق این صفات است.<sup>۱</sup>

عبارتی که با آن مذهب ابوهاشم بیان شده: یعنی لما هو علیه فی ذاته؛ اشاره است به نظریه احوال. در نظر ابوعلی: صفات خدا به معنی ذات او است.

عبدالجبار گفتار خود را ادامه می دهد و می خواهد ثابت کند که نظر ابوعلی آن است که خدا به ذات خود عالم است:

«و بیان دلیل در آنچه گفتیم بدین صورت است: اگر خدای تعالی به علمی عالم باشد: از دو حال خارج نیست: یا آن علم معلوم است، یا معلوم نیست. اگر معلوم نباشد. اثبات آن جایز نیست؛ چه اثبات چیزی که دانسته نیست در را به روی همه چیزهای [بیهوده] باز می کند. و اگر معلوم باشد، یا قدیم

۱- شرح، ص ۸۳-۱۸۲. اشعری، مقالات، ص ۸؛ ۵، ۵، سی گوید: «سلیمان بن جریر گفت: علم خدا سبعمانه نه او است و نه جز او. وجه او او است. علم او یک چیز است و قدرت او یک چیز و سن نمی گویم که صفات او اشیاء است». و اگر کسی «معنی» را یک چیز بنامد و بگوید که این چیزها خود قابل توصیف نیستند؛ این گفته با گزارش عبدالجبار سازگاری شود. ولی شاید سلیمان در اینجا با هشام بن حکم اشتباه شده است که به صراحت گفته بود که صفات را نمی توان توصیف کرد. رجوع کنید به مقالات، ص ۲۷.



است و یا مُحدَث . و همهٔ این اقسام باطل است ، پس چیزی جز آن باقی نمی‌ماند که : چنانکه گفتیم : خدا به ذات خویش عالم باشد<sup>۱</sup> .

در اینجا عبدالجبار بیشتر به آن تمایل دارد که از آموزهٔ ابوعلی بیش از آموزهٔ ابوهاشم تقویت کند . ولی این امر سبب پیدا شدن اعتراضی از دیدگاه اصحاب صفات می‌شود :

«پس اگر گفته شود: «شما منکر آن نشدید که این معانی صفات است. و صفات به وجود و عدم ، و به حدوث و قِدَم توصیف نمی‌شود» در جواب می‌گوییم: «در این گفته چند تناقض آشکار دیده می‌شود : اول اینکه آنها را معانی نام گذاردید و نام علم و قدرت و حیات به آنها دادید ؛ دوم اینکه آنها را به وصف صفات توصیف کردید ؛ و سوم اینکه آنها را به «توصیف نمی‌شود» وصف کردید . و از این جهت در سخن خود گرفتار تناقض شدید»<sup>۲</sup> .

جواب عبدالجبار در اینجا حملهٔ ساده‌ای به دیدگاه اصحاب صفات است . ولی اعتراض‌کننده باردی به جواب عبدالجبار بازمی‌گردد حاکی از آنکه عبدالجبار باید به اصلاحاتی که ابوهاشم در آموزهٔ پدر خود وارد کرده بود ، یعنی به نظریهٔ «احوال» وفادار بماند . معترض چنین گفته است :

«این معانی در نزد ما همچون احوال [در نسخه اصول بوده و به احوال اصلاح شد] در نزد شماست . پس همان گونه که چنین تقسیمی [یعنی معلوم و غیرمعلوم و موجود و معدوم] در نزد شما نیست ، در نزد ما در این معانی نیز نیست»<sup>۳</sup> .

اکنون بر عبدالجبار است که اختلاف میان نظام ابوهاشم را با نظامی که وی

۱- شرح ، ص ۱۸۳ .

۲- همان منبع ، ص ۱۸۸ .

۳- همان جا .

به سلیمان بن جریر نسبت داده : نشان دهد . گفته وی چنین است :

« این معانی در نزد شما معلوم است ، پس تقسیم کردن آنها همچون تقسیم کردن معلومها درست است ، ولی « احوال » چنین نیست : چه آنها در نزد ما به خودی خود دانسته نیست . و تنها ذات مشتمل بر آنها دانسته است : و بنابراین میان آن دو تفاوت است .

و آنچه دلیل بر آن است که احوال دانسته نیست این است : اگر دانسته و معلوم باشد ، از جز خود با احوالی دیگر تمایز پیدا می کند ، و سخن در باره این احوال چنان است که در باره احوال پیشین ، که بدین ترتیب سلسله احوال تابعی نهایت امتداد پیدا می کند و این محال است . و اگر مقصود شما از « معانی » همان چیزی است که ما از « احوال » در نظر داریم . پس آفرین بر این توافق ! »<sup>۱</sup>

معنای آموزه ابوعلی ظاهراً باید چنین باشد : وی می خواست از هر گونه زبان و لغت پرهیز کند که هدف آن ظاهراً جنبه شیئیت بخشیدن به چیزی در خدا باشد که این صفات به آن نسبت داده می شود . بنا بر این تنها این کافی نیست که ، چنانکه سلیمان گفته است . معتقد به آن باشیم که علم معنایی در خدا است ، حتی با در نظر گرفتن این محدودیت که این معانی صفاتی از خود ندارند که بنا بر آن بتوان آنها را موجود یا معدوم و قدیم یا محدث خواند . به اعتقاد ابوعلی . مجاز شمردن این معانی در خدا به یگانگی کامل او آسیب می رساند . بنابراین بهتر آن است که بگوییم خدا به ذات خود می داند ، و به ذات خود زنده و توانا است .

تغییر و تحوّل که پسرش ابوهاشم به این آموزه داد : محتملاً برای پاسخگویی به این اعتراض بود که اگر خدا به خود عالم و قادر باشد . آنگاه لازم می آید که صفت « عالم »

همان معنی را داشته باشد که صفت «قادر»، چه این هر دو تنها به ذات الاهی بازمی‌گردد. چگونه باید صفاتی را که به خدا داده شده است تشخیص داد؟ جواب ابوهاشم آن نیست که منکر علم خدا به وسیله خود او شود. بلکه این سخن را تلطیف می‌کند و می‌گوید که با آنچه در ذات خود آن است عالم است. به عبارت دیگر صفت «عالیم» ما: چون در مورد خدا گفته شود، به معنی وجود علمی در خدا نیست، بلکه معرف خدا در حال دانستن است؛ «قادر» که به خدا گفته شود اشاره به قدرتی در خدا نیست، بلکه اشاره است به خدا در حال قدرت داشتن، و قس علی هذا. به اعتقاد ابوهاشم، ممکن است گفته شود که خدا به وسیله ذات خود دانا است، یا اینکه به جهت چیزی (حالی) که در آن است به ذات خود دانا است. صفت معرف علمی در خدا نیست، بلکه خدا را همچون عالم معرفی می‌کند. حالتی از علم را در خدا معرفی نمی‌کند. بلکه معرف خدا در حالتی از علم است.

نظر مفید درباره صفات طرد نکته سنجی و تلطیف ابوهاشم و بازگشت به وضع قدیمتر جبائی است که بلخی نیز از آن پیروی می‌کرد<sup>۱</sup>. سخن مفید چنین است:

«من می‌گویم که خدا به خود زنده است (حی لنفسه)، نه به سبب زندگی؛ و به خود توانا است و به خود دانا است، نه به یک معنی، چنانکه مشبهه از اصحاب صفات بدان معتقدند، و نه با احوال بدعت شده‌ای که ابوهاشم جبائی آن را پدید آورد و به همین جهت خود را از دیگر اهل توحید جدا کرد و سبب پیدا شدن گفتاری زشتتر از گفتار اهل صفات شد.

این مذهب همه امامیه و معتزله است جز کسانی که نام بردیم، و بیشتر مرجیه و جمهور زیدیه و گروهی از اصحاب حدیث و خوارج [در اصل اصحاب الحدیث و الحکمة بود که در آن و الحکمة را به و الْمُحَكَّمَةَ اصلاح کردیم]<sup>۲</sup>».

۱- م. هورتن، مسئله فلسفی پژوهش کلامی در اسلام، ص ۱۲۴، در ضمن شرح ابن المرتضی.

۲- اداتل، ص ۱۸.

مفید « حال » را به معنی شبثیت یافته تلقی می‌کند ، در صورتی که ابوهاشم این اصطلاح را برای فرار از تصور هرگونه جنبه هیولانی و مادی در ذات خدا وضع کرده بود. مفید در الفصول المختارة گفته که سه چیز غیر قابل تعقل است : یکی « اتحاد » (اثنوی) مسیحیان - دیگر « کسب » پیروان نجار . و سوم « احوال » مکتب ابوهاشم. مفید می‌گوید که کلمه « حال » توسط ابوهاشم به معنایی به کار رفت که بامعنای متعارفی آن تفاوت داشت. و سپس مفید در ادامه بحث چنین می‌گوید :

« مایه شگفتی است که آن کس که با اعتقاد به تشبیه نبرد می‌کند - حاکی از اینکه خدا علمی دارد که با آن عالم است و قدرتی که با آن قادر - و هر کس را که دارای چنین عقیده‌ای باشد مشرک می‌خواند : خود مدعی آن شود که خدا دارای یک « حال » است که به وسیله آن عالم است و به وسیله آن با کسی که عالم نیست تفاوت دارد ؛ و « حالی » دارد که به آن قادر است و به آن با کسی که قدرت ندارد تفاوت پیدا می‌کند ؛ و همچنین است برای « حی » و « سمیع » و « بصیر » . و با این همه مدعی آن باشد که معتقد به یگانگی خدا است ! چگونه است که از تناقضگویی خود خبر ندارد؟<sup>۱</sup> .

مفید نمی‌خواهد تصدیق کند که اختلافی میان احوال ابوهاشم و معانی که دیگران وضع کرده‌اند وجود دارد. سپس به بیان دلیل نظریه می‌پردازد :

« معتقد به این نظر ادعا می‌کند که این احوال گونه‌گونند، و اگر گوناگونی آنها نبود. صفات بایکدیگر تفاوتی پیدا نمی‌کردند و معانی معقول متباین نمی‌داشتند. و اگر از او پرسید که « آیا این احوال خدا است یا جز خدا؟ » ، جواب خواهد داد که « من نمی‌دانم که او هستند یا جز او ، چه گفتن هر یک از این دو غیر ممکن است ». با این همه معتزله و مجبّره را در نظری که ابراز می‌دارند و

می‌گویند صفات خدا نه خدا است نه جز خدا. متهم به نادانی می‌کند و آنان را دیوانه و یاوه‌گو می‌خواند»<sup>۱</sup>.

شیخ مفید برای وضع شدن احوال توسط ابوهاشم دلیلی آورده است: گوناگونی معانی صفات. وی جواب ابوهاشم را به مسئله، بدون آوردن پاسخی از خود رد می‌کند.

مفید در ادامه حمله کردن به نظریهٔ احوال از دیدگاه خود که جنبهٔ شیئیت بخشیدن به آنها است. چنین می‌گوید:

«سپس: وی آنها را اشیاء نمی‌نامد. تضاد و عدم انسجام این مضاب از توجه هر کس که با استدلال و جدل آشنایی داشته باشد، پوشیده نمی‌ماند. گمان می‌کنم که آنچه وی را بر آن داشته است تا با آنچه متکلمان به اثبات رسانیده و بر آن توافق کرده‌اند [به جای «مین» باید «هو» خوانده شود] به معارضه برخیزد؛ این واقعیت است که یک شیء باید یا موجود باشد یا معدوم. به همین جهت وی از آن بیزار بود که حکم به شیء بودن یک حال کند. چه در آن صورت بایستی یا موجود باشد یا معدوم. اگر موجود بود. بنابر اصول و اصول ما: لزوماً بایستی یا قدیم باشد یا محدث. ولی نمی‌تواند آنرا قدیم بنامد. چه در این صورت از اعتقاد به وحدت خدا انحراف حاصل کرده و خود را در وضعی بدتر از وضع اصحاب صفات قرار داده است. و نیز نمی‌تواند آن را محدث بخواند؛ چه می‌داند که اگر چنین کند. یگانهٔ قدیم پیوسته مستحق صفات خواهد بود. و این با تناقض همراه است. و اگر آنرا شیء معدوم بخواند: خود را در معرض تناقضی قرار داده است همچون آن تناقض که پیشتر بدان اشاره کردیم. بنابراین وی منکر آن است که حان یک شیء باشد»<sup>۲</sup>.

۱- همان منبع، ص ۲۸۰.

۲- همان منبع، ص ۲۸۱.

پس صفات، بنا بر اعتقاد خود مفید، به چه چیز ارجاع و اشاره می‌کند؟ وی گفته بود که یکک صفت اطلاعی در باره<sup>۱</sup> یکک اندیشه<sup>۲</sup> مخصوص به شیء توصیف شده می‌دهد<sup>۱</sup>. ولی این را نیز رد کرده بود که به اندیشه‌ای در خدا معتقد باشد. علاوه بر این گفته است: «غرض من از اندیشه چیزی است که در سخن گفتن مفهوم می‌شود، نه خود چیزهای موجود»<sup>۲</sup>. بدین ترتیب مفید خود را از لحاظ صفات خدا از پیروان مذهب تصویری<sup>۳</sup> می‌داند. چه اگر، چنانکه وی می‌گوید، آنچه صفات بدان معنی است یکک اندیشه است، و آن اندیشه نه در شیئی که از آن سخن گفته می‌شود، که ذات خدا است بلکه در ذهن شخص سخنگو وجود دارد. همه<sup>۴</sup> اندیشه‌ها به ذات خدا و تنها به ذات او اشاره دارد. هر اختلافی میان آنها ذهنی محض و از شخص گوینده است و تضمینی از جانب شیئی که درباره<sup>۵</sup> آن سخن گفته شده ندارد. ابوهاشم برای فرار از همین دشواری نظریه<sup>۶</sup> احوال خود را تأسیس کرد. نظریه<sup>۷</sup> احوال می‌توانست پاسخ موفقیت آمیزی به دشواری بوده باشد یا نبوده باشد. ولی مفید این نظریه<sup>۸</sup> را بدون پیشنهاد کردن نظریه<sup>۹</sup> دیگری از طرف خود رد کرده است.

علاوه بر مسئله<sup>۱۰</sup> اختلاف داشتن صفات بایکدیگر در میان خود، مسئله<sup>۱۱</sup> تفاوت داشتن صفت واحد بر حسب آنکه به خالق نسبت داده شود یا به مخلوق، نیز وجود داشت. این مسئله با نظریه<sup>۱۲</sup>‌ای که ابوعلی وضع کرد، آسانتر از مسئله<sup>۱۳</sup> نخستین گشوده شد. هر یک از ما به وسیله<sup>۱۴</sup> علمی در خود «عالم» است که سبب دانابودن او است، در صورتی که خدا به ذات خود «عالم» است. یا به گفته<sup>۱۵</sup> مفید، به خود عالم است.

۱- رجوع شود به پیش از این ص ۸۴-۸۳.

۲- همان جا.

۳- تصویریگری (Conceptualism)، آسوزه‌ای حدیث میان اسمیگری (Nominalism) و واقعیگری (Realism)، که در آن کلیات یا خصوصیات مجرد، نه نام تنها هستند و نه واقعیت مستقل دارند، بلکه تنها همچون اندیشه‌هایی در ذهن یا خصوصیهائی تجسم یافته در اشیاء جزئی موجودند [مترجم].

## صفات ذات و صفات افعال

معتزله عموماً میان صفات ذاتی خدا که به صورت ازلی درباره او صدق می کنند ، و صفات افعالی که به معنی فعل و عمل او در زمان است ، تمایز قائل بودند . این صفات گاه محمول خدا واقع می شوند و گاه نه . هدف از این تمایز تأکید تغییر ناپذیری خدا و فعل محدث و زمانی او در این جهان بوده است .

مفید از سه صفت نام می برد که به صورت ازلی درباره خدا صدق می کند و متضاد آنها هرگز محمول خدا واقع نمی شود . اینها از صفات افعالی او متمایزند . وی می گوید :

« صفات خدای تعالی بر دو گونه است : یکی منسوب به ذات است که آن را صفات ذات می گویند ، دومی منسوب به افعال است و صفات افعال نامیده می شود .

معنی اصطلاح « صفات الذات » ما این است که ذات شایسته معنای این صفات است - و نه معنای جز اینها - به شایستگی و استحقاق ضروری . و معنی « صفات الافعال » آن است که این صفات به وجود فعل تحقق پیدا می کند و پیش از وجود فعل چنین نیست .

صفات ذات خدای تعالی توصیف کردن او است به اینکه زنده و توانا و دانا است . آیا نمی بینی که او پیوسته شایسته این صفات بوده و خواهد بود . و توصیف کردن خدای تعالی به صفات افعال همچون این گفته ما است که خدا روزی دهنده و زندگی بخش و میراننده و آغاز کننده و بازگرداننده است . آیا نمی بینی که پیش از آنکه آفریدگان را بیافریند ، درست نیست که او را خالق توصیف کنیم : و پیش از زنده کردنش مردگان را نمی توان او را زنده کننده خواند . و چنین است سخن در هر چه بر شمریم .

و فرق میان صفات ذات و صفات افعال آن است که در صفات ذات نمی توان

صاحب آنها را به ضد آنها توصیف کرد و نه او را از داشتن خود آن صفات خالی شمرد. در صورتی که در صفات افعال وصف کردن کسانی که شایسته آنها هستند به ضد آنها یا تهی بودن آنها از خود آن صفات درست است. آیا نمی بینی که خدا را نمی توان بدان وصف کرد که میرنده و ناتوان و نادان است؛ و نیز وصف کردن او به اینکه از زنده و دانا و توانا بودن بیرون است درست نیست؛ ولی او را می توان بدین گونه وصف کرد که امروز آفریننده و روزی دهنده، به زید و میراننده، عمرو و آغاز کننده، فلان چیز خاص یا بازگرداننده، آن به زندگی نیست. و او را عزوجل می توان بدان وصف کرد که روزی دهنده و بازدارنده و زنده کننده و میراننده و آغاز کننده و بازگرداننده و هستی بخش و نابود کننده است<sup>۱</sup>.

عبدالجبّار معمولاً از چهار صفت اصلی نام می برد: خدا قادر و دانا و زنده و موجود<sup>۲</sup> است. به گفته وی، با آن که لفظ موجود به همین صورت برای خدا که در قرآن نیامده، خدا به صورت کائن و ثابت آمده که به همان معنی موجود است<sup>۳</sup>. صفات دیگر: همچون «ازلی»؛ نیز از صفات اصلی هستند<sup>۴</sup>.

### خدا به عنوان عالم

مفید گفته است که خدا از همه حوادث آینده و ممکن آگاه است؛ چه آنها که اتفاق خواهد افتاد و چه آنها که چنین نخواهد شد. به گفته وی: هـِشام بن الحنّکم به خطا توسط معتزله به انکار این مطلب متّهم شده بود<sup>۵</sup>.

۱- تصحیح: ص ۱۱-۱۰.

۲- مثلاً رجوع کنید به شرح، ص ۱۸۲، ۱۹۶.

۳- المفنی، پنجم، ۲۳۲.

۴- همان منبع، ص ۲۳۳.

۵- اوائل، ص ۲۲-۲۱: «من می گویم که خدا از هر چیزی که پیش خواهد آمد،

بقیه حاشیه در صفحه بعد



عبدالجبار تعریف دقیقی از « علم » به وسیله نتایج ممکن آن آورده است. وی می‌گوید که نامیدن کسی به نام « دانا » بدان معنی است که وی شایسته به وجود آوردن کارهای هدفدار و محکم است، بدان شرط که قدرت عمل کردن داشته باشد. عبدالجبار گفته است که این شرط بدان جهت است که امکان دارد یکی از ما قابلیت آن را نداشته باشد که آنچه را می‌داند عمل کند<sup>۱</sup>. به عبارت دیگر، اگر در باره علم عامل خاصی تردید دارید، از محکم بودن افعال او سراغ بگیرید. چون کلمه «عالم» یا «دانا» محمول

بقیه حاشیه از صفحه قبل

قبل از آنکه پیش بیاید، آگاه است، و هیچ حادثه‌ای نیست که پیش از آن باخبر نباشد. هیچ دانسته یا قابل دانسته شدنی نیست که خدا به حقیقت آن عالم نباشد.»  
«دلایل عقلی و کتاب آسمان و اخبار متواتر از آل رسول(ص) همه بر این دلالت دارد، و این مذهب همه امامیه است.»

«و ما از آنچه معتزله در مخالفت هشتم بن حکم با این مذهب گفته‌اند چیزی نمی‌دانیم. به گمان ما این سخن را بر ضد او ساخته‌اند، و از این طریق گروهی از شیعیان به غلط در این اظهار نظر از معتزله تقلید کرده‌اند. از وی نوشته‌ای یا گزارش قابل اعتمادی در این خصوص در دست نیست. سخن او درباره اصول امامت و مسائل امتحان و آزمایش دلالت بر ضد چیزی دارد که دشمنان به او نسبت داده‌اند.

«و در این خصوص همه منتسبین به توحید با نظر ما موافقند، جز جهم بن صفوان از سبیره و هشام بن عمرو فوطی از معتزله که چنان می‌پنداشتند که علم به معدوم تعلق نمی‌گیرد و تنها بر موجود قرار می‌گیرد، و اینکه اگر خدای تعالی از چیزها پیش از وقوع آنها آگاهی داشت، امتحان کردن و آزمودن از جانب او کار درستی نمی‌بود.»

برای اعتقاد فوطی رجوع کنید به مقالات، ص ۱۵۸. در مورد جهم به همان کتاب، ص ۹۵-۹۴ رجوع شود. برای گزارشی در باره اعتقاد هشام بن حکم نیز همان کتاب، ص ۴۹۴، و الخیاط، ص ۱۱۵، ۱۰۸-۰۹ را ببینید.

خدا واقع شود. بدین معنی است « که او دارای حالت خاصی است که در نتیجه آن افعال محکم از او صادر می شود ».

بنابراین در نظر عبدالجبار علم با قابلیت برای طرح نقشه و برنامه پیوستگی دارد. دلیل طرح این مطلب در عنوان بعد هنگام بحث از ادراك خواهد آمد. خواهیم دید که در صورتی که مفید ادراك را با علم مربوط می سازد ، عبدالجبار چنین نمی کند . در نظر عبدالجبار ، ادراك با حیات پیوستگی دارد.

### شنا و بینا

مفید سمیع (شنا) و بصیر (بینا) بودن خدا را که در قرآن آمده می پذیرد . ولی ملاک این پذیرش برای وی وحی است نه عقل . در خدا معنایی جز این ندارد که او می داند. مفید می گوید :

« گفتار در وصف باری تعالی به اینکه سمیع و بصیر و رائی (نگرنده) و مُدْرِك است . من می گویم که شایستگی « قدیم » به این صفات همه از جهت سمع (وحی) است نه قیاس و استدلال عقلی. و معنی در همه اینها تنها علم است نه چیزی بیشتر. آنچه در این تعبیرات علاوه بر علم می فهمیم ، احساس است. و آن در حق « قدیم » غیر ممکن است. و لفظ « مُدْرِك » که خدای تعالی بدان وصف شود ، بدین معنی است که هیچ چیز از او پوشیده و پنهان نیست. و روا نیست که از ادراك در مورد خدا ادراك با چشم و حواس دیگر فهمیده شود که چنانکه گفتیم احساس است [ و بر خدا روا نیست ] .

از متکلمان شیعه کسی را نمی شناسم که با این نظر مخالف باشد؛ و آن مذهب معتزله بغداد و گروهی از مرجئه و عده ای از زیدیه است . و مُشَبَّه و

همانندان ایشان از اصحاب صفات و معتزله<sup>۱</sup> بصری با این نظرات مخالفند<sup>۱</sup>.  
عبدالقاهر بغدادی این آموزه را به ابوالقاسم باخی نسبت داده و گفته که وی از نظام  
پیروی می کرده است که بنا به اعتقاد وی خدا به معنای حرفی کلمه دیدن هیچ چیز را  
نمی بیند. عبدالقاهر در دنباله سخن خود چنین آورده است:

«معتزله بصره و اصحاب ما می گویند که خدا سخن و اصوات را به حقیقت می شنود  
نه بدان معنی که عالم به آن است. ولی کعبی و معتزلیان بغداد بر آنند که خدا  
چیزی را به معنی ادراک موسوم به شنیدن نمی شنود، و وصف سمیع و بصیر  
را بدین معنی تأویل کرده اند که بر شنیدنیهایی که دیگران می شنوند و بر دیدنیهایی  
که دیگران می بینند عالم و آگاه است<sup>۲</sup>».

ولی چنانکه عبدالجبار وضع بصریان را بیان کرده: این وضع به آن اندازه که عبدالقاهر  
در نظر داشته، به وضع اشعریان نزدیک نیست. عدم توافق در این است که آیا «ادراک»  
در حقیقت یک صفت جداگانه است یا چنین نیست. عبدالجبار شنیدن و دیدن را  
به ادراک بازمی گرداند که آن را از زنده بودن مشتق می کند. گفته وی چنین است:

«بدان که خدا [به حق] سمیع و بصیر وصف شده است. این بدان معنی است  
که وی در حالتی است که خصوصیت دریافت شنیدنی و دیدنی را، در صورتی  
که وجود داشته باشد، به او می دهد. پیش از این بیان کردیم که این حال تنها  
به زنده بودن او بازمی گردد، و شنوا بودن به عنوان صفتی بیشتر و برتر از آن  
بدین نام خوانده نمی شود<sup>۳</sup>».

۱- اوائل، ص ۲۱ - ۲۰.

۲- عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، الفرق بین الفرق، ویرایش محمدالکوثری (قاهره: الثقافة الاسلامیة، ۱۹۴۸) ص ۱۰۹. عبدالجبار نیز به انکار بغدادیان نسبت به ادراک خدا، در المعنی، اول، ۱۳۸، اشاره کرده است.

۳- المعنی، ینجم، ۲۴۱۰.

بنابراین نظر عبدالجبار تنها آن نیست که «مُدْرِك» را معادل «حَيّ» بداند؛ چه خدا در آن هنگام نیز که در معرض دریافت کردن نیست زنده است. در فصل پیش از فصلی که ذکر آن گذشت. چنین تمایزی را از لحاظ یک انسان زنده قائل شده است. به گفته وی:

«توصیف ما از انسان زنده به عنوان «حس کننده» و «دریافت کننده» همان نیست که بگوییم او «زنده» است. زنده بودن تنها بدین معنی است که این معنی [یعنی مدرك بودن و حسّاس بودن] برای او ممکن است.

ولی این درست است که بعضی از متکلمان - نه کسانی که اهل لغت هستند - انسان زنده را به عنوان مُدْرِك توصیف می کنند. اگر مقصودشان از مدرك کسی است که می تواند ادراك کند. این گونه وصف کردن درست است. و اگر مقصودشان چیزی است که معنی آشکار این کلمه مستلزم آن است، پیش از این توضیح دادیم که خدا را نمی توان همچون کسی که احساس می کند توصیف کرد؛ و بنابراین تکیه کردن به آن همچون تعریفی از «زنده» صحیح نیست<sup>۱</sup>.

عبدالجبار پس از آن می گوید که «زنده» به معنی امکان مدرك بودن است نه فعلیت آن. و اما برای توضیح معنی «زنده». عبدالجبار این را می پذیرد که بهترین کاری که می تواند بکند آن است که امکانانی را که در پی این صفت می آید نام ببرد؛ چه کلمه «زنده» خود واضحتر از هر تعریفی است که از آن بشود<sup>۲</sup>.

نتیجه دیگری از ارتباط تصویری عبدالجبار میان ادراك و زندگی به جای میان ادراك و علم، در فصل پس از آن می آید. در آنجا دیده می شود که، بنا بر نظریه عبدالجبار، یک آفریده زنده؛ در صورتی که تنها حواس آن نظم شایسته داشته و در حضور شیئی

۱- همان کتاب، ۲۳۱.

۲- همان منبع، ص ۲۰-۲۱۹.

قابل ادراك قرار گرفته باشد؛ بالضروره آن‌چیز را ادراك می‌کند. و اما خدا، که به‌خود زنده است نه به‌زندگی؛ برای ادراك و دریافت به آلات احساس و دریافت نیازی ندارد. در نظر عبدالجبار خدا زنده است و بنابراین اشیاء قابل ادراك را در صورتی که وجود داشته باشند ادراك می‌کند. از دیدگاه شیخ مفید، گفتن اینکه خدا مدرک است، بدین معنی است که نسبت به چیزهای قابل ادراك «عالم» است. برای عبدالجبار، «علم» همراه با تدبیر و برنامه‌ریزی و وابسته به آن است، نه همراه با ادراك.

### اراده

اختلاف سخن درباره «اراده» بدان صورت که درباره خدا از آن بحث می‌شد، بیشتر بود. نظر مجتبره آن بود که اراده خدا قدیم است. پیروان نجات می‌گفتند که اراده خدا از ذات او است، و اشعریان بر آن بودند که خدا مرید به اراده‌های قدیم است<sup>۱</sup>. معتزله عموماً می‌گفتند که اراده صفتی از فعل است نه از ذات، ولی در اینکه چه گونه فعلی است اختلاف داشتند<sup>۲</sup>. اغلب بغدادیان و همراه با ایشان شیخ مفید، اراده خدا را به فعلی یا به امر او ارجاع می‌کردند. گفته مفید چنین است:

«من می‌گویم که خدا از جهت سَمَع (وحي) و پیروی از قرآن و تسلیم به چیزهایی که در آن آمده مرید است؛ و این را به استدلال عقلی واجب نمی‌دانم. من می‌گویم که اراده خدای تعالی برای افعالش خود آن افعال است، و اراده‌اش برای افعال آفریدگانش؛ فرمان دادن او به این افعال است؛ و از امامان راهنا از آل محمد (ص) اخباری در این باره رسیده است. این مذهب جمهور معتزله بغدادی و بالخاصه ابوالقاسم بلخی و نیز مذهب گروهی از مُرَجِیّه

۱- این گزارش از عبدالجبار، شرح، ص ۴۰، است.

۲- این گزارش از المغنی، ششم، بخش دوم، ۲، ۳، است. در اینجا عبدالجبار نیز بشر بن المعتمر را استثنا می‌کند که بنا بر نظریه وی اراده صفتی هم از ذات است و هم از فعل.

است. معزله بصره با آن مخالفند و در این مخالفت مشبّهه و اصحاب صفات با ایشان شریکند»<sup>۱</sup>.

از سوی دیگر: عبدالجبار بر آن است که خدا به همان معنی مرید است که یکی از ما چنین است. وی در درجه اول: با کوششهایی مخالف است که برای یکی دانستن اراده خدا با صفات قدیمی علم و قدرت او به کار می‌رود. عبدالجبار گفته است:

«هنگامی که می‌گوییم خدا مرید است: منظور ما آن نیست که وی دانا یا توانا است. چه ممکن است گاه چیزی را اراده کند که قادر بر آن نباشد: یا گاه بر چیزی توانا باشد که مرید و خواهان آن نیست. و نیز چنین است در علم. مراد ما آن است که اراده در خدا به همان گونه حاصل می‌شود که در یکی از ما در آن هنگام که مرید هستیم حاصل می‌شود»<sup>۲</sup>.

عبدالجبار توضیح نمی‌دهد که چگونه ممکن است خدا چیزی را اراده کند که توانای بر انجام دادن آن نباشد. این جمله بدون شک لغزش قلمی است: خواه از خود او: یا از ما نکلیم: یا از استنساخ‌کننده‌ای دیگر<sup>۳</sup>. به هر صورت، واضح است که عبدالجبار مخالف آن است که مرید بودن را به علم یا به قدرت بازگرداند.

کسانی که چنین می‌کردند مجبوره بودند که: برای تمسک به نظر خود در اینکه خدا هر چه را که پیش آید و اتفاق افتد اراده می‌کند: اراده خدا را همدامنه با علم او می‌دانستند و علاوه بر این میان آن با تصویب و موافقت خدا تمایز قائل بودند. پس خدا

۱- اوائل، ص ۱۹.

۲- شرح، ص ۴۳۴.

۳- هنگام بحث در همین موضوع در المغنی، ششم، بخش دوم، ۱۸۸، عبدالجبار می‌گوید که خدا قادر است بسیار کارها را انجام دهد که خواستار آنها نیست، و بیکه انسان ممکن است چیزهایی را بخواهد که بر روی آنها هیچ قدرتی ندارد.

همه چیز را که اتفاق بیفتد اراده می کند، ولی تنها آنچه را خوب است تصویب می کند.<sup>۱</sup>  
عبدالجبار در ادامه سخن خود از کسانی سخن می گوید که با نظر وی در خصوص  
اینکه خدا به معنی حرفی کلمه مرید است مخالفند :

«در این خصوص ابوالقاسم باخی و نظام بامخالفند. آنان گفته اند: «هنگامی  
که می گویم خدا فعل خود را اراده می کند، مقصود ما این است که فعل را  
برسبیل سهو و غفلت انجام نمی دهد، و هنگامی که می گویم فعل غیر از خود را  
اراده می کند، منظور ما این است که به آن کار فرمان می دهد و خلاف آن را  
نهی می کند». پس البته معنی این صفت را در قدیم تعالی تثبیت نکرده اند»<sup>۲</sup>.

عبدالجبار در جریان استدلال برای اثبات نظر خویش، یک اعتراض جدی را  
مورد ملاحظه قرار می دهد:

«یکی از مطالبی که آنان اظهار می دارند این است: «اگر خدای تعالی مرید  
باشد - و معلوم است که وی به صورت دائمی چنین نیست، بلکه این صفت  
پس از آنکه مرید نبوده برای وی حاصل می شود -، آنگاه لازم می آید که  
خدا تغییر پذیر باشد. ولی تعیر در خدا ممکن نیست. پس لازم می شود که خدا  
اصلاً مرید نباشد».

پاسخ ما چنین است: «مقصود شما از تغییر چیست؟ اگر منظور شما این است  
که خدا پس از مرید نبودن مرید شد، این همان چیزی است که ما می گویم.  
اگر مقصودتان این است که خدا چیزی جز آنچه بود می شود، به چه دلیل  
چنین می گوئید؟ پس راهی به آنچه خواستار آئند نمی یابند»<sup>۳</sup>.

۱- ابن بابویه بر این اعتقاد است. برای اطلاع یافتن از برهان شیخ مفید بر ضد آن :  
به اوایل فصل چهاردهم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۲- شرح، ۴۳۰.

۳- شرح، ص ۴۰-۴۹.

جهت دوم اختلاف عبدالجبار بر وی ضروری می‌سازد که بگوید چگونه خدا می‌تواند به اراده کردن آغاز کند بی آن که تغییری در وی حاصل شود. به این منظور: عبدالجبار این نظریه را پیشنهاد می‌کند که خدا با اراده‌ای مرید است که در جایگاهی نیست (لا فی محلّ) <sup>۱</sup>. این توضیحی است برای آنکه چگونه اراده می‌تواند برای خدا یک صفت افعالی باشد.

یک اعتراض بر نظریه عبدالجبار مبتنی بر آن که اراده خدا می‌تواند محدث باشد، این است: اگر اراده محدث باشد: آنگاه به یک اراده سابق نیاز است که این یک را بوجود آورد، و اراده اسبقی برای آن سابق: و همچنین تا بی‌نهایت. عبدالجبار چنین

۱- برای اطلاع از تفصیل کامل این نظریه رجوع کنید به المغنی . ششم ، بخش

دوم ، ۱۷۴ - ۱۱۱ .

اراده ممکن است یا به معنی قوتی از مرید باشد یا به معنی فعل اراده کردن او . هنگامی که عبدالجبار می‌گوید که خدا بایک اراده مرید می‌شود ، از یک فعل اراده سخن می‌گوید نه از یک قوت . و این از دو اظهار نظری که وی درباره اراده خدا کرده است آشکار می‌شود : تنها یک هدف دارد ، و شبیه با اراده آدمی است که عرضی است و می‌آید و می‌رود . نخست ، بر ضد اعتقاد اشعری که خدا با یک اراده قدیم اراده می‌کند ، عبدالجبار در شرح ، ص ۴۷ چنین می‌گوید : « سپس ، آن اراده قدیم همچون اراده محدث خواهد بود ، از آن لحاظ که جز به یک موضوع و متعلق واحد تعلق پیدا نمی‌کند . پس بر خدا واجب است که جز یک مراد (اراده شده) در نظر نداشته باشد » . یک فعل اراده تنها یک موضوع و متعلق دارد ، در صورتی که یک قوت و بلکه می‌تواند هر اندازه موضوع و متعلق داشته باشد .

دوم اینکه ، اراده خدا که عبدالجبار آن را محدث و نه در محل می‌داند ، متناظر و ستابین با اراده انسان جلوه گر می‌شود . به گفته عبدالجبار انسان با یک عرض (معنی) اراده می‌کند که می‌آید و می‌رود . رجوع کنید به المغنی ، ششم ، بخش دوم ، ۲ ، ۲۴ . در صفحه بعد می‌گوید که این عرض اراده او است . در مورد انسان ، اراده یک فعل است نه یک قوت ، چه قوت و منکه جزئی از ساخت انسان است ، خواه چنان اتفاق افتد که آن را به کار برد یا به کار نبرد . به همین ترتیب ، اراده خدا یک فعل اراده است .



پاسخ می‌دهد که اراده از «جنس فعل» است و بنابراین به اراده‌ای برای خود نیاز ندارد. و این با تجربه ثابت شده است، چه اراده نیازی به آن ندارد که همچون چیزی که خود آن خواسته شده حاصل آید، بلکه همچون نتیجه‌ای از موضوع خواسته شده است. هنگامی که، مثلاً، خورنده خوراک خود را می‌خواهد؛ اراده او مطلوب نیست، بلکه مطلوب خوراک است، و اراده در پی آن می‌آید<sup>۱</sup>. این راه حل خود عبدالجبار برای مسئله است. ولی از راه حل بغدادیان نیز یاد کرده و چنین گفته است:

«ولی یکی از یاران بغدادی ما اراده کردن اراده را [بخوانید احوال اراده الارادة به جای احوال الارادة] محال دانسته و گفته است که آن مانند قدیم و گذشته است که نمی‌توان آن را اراده کرد.

ولی ما، اگر هم اراده اراده را ممکن بدانیم، آن را ضروری نمی‌خوانیم؛ و از ممکن و جایز بودن همان نتیجه حاصل نمی‌شود که از ضروری بودن<sup>۲</sup>».

استدلال عبدالجبار در این مورد یکک درجه ظریفتر از استدلال بغدادی است. اهمیت این به خودی خود زیاد نیست. تنها بدان جهت در اینجا به ذکر آن پرداختیم تا توضیحی در باره این ادعای مفید بیاوریم که معتزله بغداد را در جانب خود دانسته، و این ادعا را در محل حقیقی خود قرار دهیم. گفته وی چنین است:

«من می‌گویم که اراده به اراده‌ای نیاز ندارد. زیرا اگر نیازمند باشد، از آن جهت که محتاج به یک سلسله نامتناهی از اراده‌ها می‌شود که آشکارا محال است، هرگز به وجود نخواهد آمد. و نیز این درست نیست که اراده به خودی خود مطلوب باشد، چه خاصیت اراده آن است که بر آنچه اراده شده مقدم باشد؛ پس اگر روا یا واجب باشد که اراده خود به خود مطلوب باشد؛ روا یا واجب می‌شود که اراده پیش از خود وجود پیدا کند که این نیز محال است.

۱- شرح، ۴۵۳.

۲- همان منبع، ص ۵۴-۵۳.

ویکی از یاران اهل نظر ما گفته است که اراده خود مقصود است. و غرض وی افعالی است که از خدای تعالی و به اختراع و ایجاد او صادر می شود. چه اینها خود افعال اراده خدا هستند. و با هیچ فعل اراده دیگری از جانب او جز خود آن افعال اتفاق نمی افتند. ولی این به معنای حرفی درست نیست، بلکه مجاز و استعاره است. نظر درست همان است که بیان کردیم.

و این مذهب ابوالقاسم بلخی و بسیاری از بغدادیان پیش از وی و جماعتی از شیعه است. و گروههایی با این نظر مخالفند، از جمله بصریان و همه «مُجَبَّرَه»<sup>۱</sup>.

باردیگری بینیم که مفید وضعی همچون وضع بغدادیان گرفته است. آنچه مفید و هر دو مکتب معتزله در مخالفت با آن اتفاق نظر دارند: مذهب مجبیره است درازلی و قدیم بودن اراده خدا<sup>۲</sup>.

### خدا به عنوان متکلم

یکی دیگر از صفات خدا که اشعری آن را قدیم<sup>۳</sup> خوانده، و مفید و معتزله محدث دانسته اند، تکلم و کلام او است. پیشتر دیدیم که شیخ مفید کلام را همچون عرض توصیف کرد<sup>۴</sup>، و اعراض در نظام وی ابدیت و بقا ندارد. با وجود این به جایگاهی برای وجود پیدا کردن در آن نیاز مندند. خدا کلام خود را برای موسی در بوته درخت یا در هوای مماس با آن پدید آورد. و متکلم معنایی بیش از «سازنده کلام» ندارد<sup>۵</sup>.

۱- ادائلی، ص ۹۳.

۲- رجوع کنید به اشعری، «اللمع»، ص ۱۸، شماره ۳۶.

۳- همان منبع، ص ۱۵، شماره ۲۷.

۴- رجوع شود به پیش از این، ص ۱۲۱.

۵- «المکبریه»، پرسش ۱۱. برای آگاهی از نظر عبدالجبار که همان نظر مفید است،

رجوع کنید به المظنی، هفتم، ص ۶۱-۴۸.

## سرچشمه صفات

یکی دیگر از نقاط مورد نزاع میان معتزلیان بغداد و بصره مجوزی است که برای نسبت دادن نامها به خدا لازم است. به اعتقاد بصریان، خدا را می‌توان به نامهایی خواند که در قرآن و حدیث نیامده است، ولی این نامها باید مترادف با نامهای موجود یا استقرار یافته<sup>۱</sup> به وسیله عقل باشد<sup>۱</sup>. اشعری گفته است:

«بغدادیان با آن مخالفت کرده و گفته‌اند روا نیست خدای عزوجل را به نامی بخوانیم که عقل بردستی معنای آن دلالت می‌کند ولی خدا خود را به آن نام نخوانده است. به گفته ایشان: با آن که معنی «عالم» همان معنی «عارف» است، خدا را بدان جهت عالم می‌نامیم که خود را بدین نام خوانده است؛ ولی او را به نام عارف نمی‌خوانیم<sup>۲</sup>».

شیخ مفید نظر بغدادیان را همچون نظر خود عرضه می‌کند، و بر آن حجیتی را که امامان برای نام نهادن بر خدا دارند می‌افزاید. گفته‌ای چنین است:

«من می‌گویم که نامیدن باری تعالی جز به آنچه خود بدان نام خویشان را در کتابش یا بر زمان پیامبرش (ص) خوانده، یا حجتهای او از جانشینان پیامبرش نامیده‌اند، جایز نیست. و نیز چنین است در صفات».

واخبار آل محمد (ص) بر این دلالت دارد، و آن مذهب جماعتی از امامیه است و بسیاری از زیدیه و همه معتزله بغدادی و جمهور مرجئه و اصحاب حدیث؛ جز آن که این گروهها اجماع را جانشین امام حجّت می‌کنند<sup>۳</sup>».

تمایل در به کار بردن صفاتی برای خدا که از قیاس عقلی به دست می‌آید وریشه‌ای دروحي ندارد. یکی دیگر از نمونه‌های نگرش خوشبینانه<sup>۴</sup> قدرت عقل در نزد بصریان است.

۱- المغنی ، پنجم ، ۱۷۹ .

۲- مقالات ، ص ۵۲۵ .

۳- اوائل ، ص ۲۰ - ۱۹ .

از طرفی دیگر، در میان تعبیراتی که از وحی به دست می‌آید، هر دو مکتب معتزله برای تعیین اینکه کدام اصطلاح باید به معنای حقیقی و کدام یک به معنای مجازی و استعاری در نظر گرفته شود، از ملاک عقلی استفاده می‌کردند. مثلاً: هر دو مکتب منکر آن بودند که خدا دست داشته باشد. و در این فرایند ایجاد محدودیت عقلی در داخل قلمرو وحی، بغدادیان و شیخ مفید دورتر می‌رفتند. مثلاً بصریان بر این عقیده بودند که خدا به معنی لفظی کلمه «مرید» و «مُدْرِك» است؛ در صورتی که بغدادیان و مفید چنین نبودند.

### نتیجه

مسئله اساسی که در اینجا پیش می‌آید این است که بگوییم صفات اصلی خدا به چه چیز اشاره می‌کند، بی آنکه به اعتقاد به یگانگی خدا آسیبی برسد یا منکر تفاوت معنی در صفات گوناگون شویم. راه حل اشعری راه حل ساده عقلی‌گراانه است: «عالم» چون محمول خدا واقع شود، بدان معنی است که خدا علم قدیم دارد. پاسخ ابوعلی که بلخی و مفید نیز با آن موافقت می‌کنند: این است که خدا به ذات خود عالم است. مفید در این باره چنین توضیح می‌دهد که چون «عالم» محمول خدا واقع شود، مرجع آن اندیشه خاصی است که گوینده از ذات خدا دارد. نظریه ابوهاشم تلطینی از نظر ابوعلی است و در آن می‌کوشد تا پیوندی میان اندیشه گوینده و ذات خدا برقرار کند. چون «عالم» محمول خدا واقع شود، اشاره است به خدا در حال دانا بودن او. عبدالجبار از ابوهاشم پیروی کرده است.

هفت صفت اصلی خدا که بیشتر توجه به آنها معطوف شده و مورد اختلاف کلمه قرار گرفته، اینها بوده است: قادر (توانا)، حتی (زنده)، عالم (دانا)، سمیع (شنوا)، بصیر (بینا)، مرید (خواهنده) و متکلم (گوینده). عبدالجبار و مفید در این توافق دارند که به سه صفت نخستین صفات ذات است. شنوایی و بینایی را مفید از دانایی متفرع می‌داند، و عبدالجبار از زنده بودن. عبدالجبار می‌گوید که خدا همان گونه اراده می‌کند که انسان.

مفید منکر این نظر است؛ و ارادهٔ خدا را برای افعالش به خود افعال بازمی‌گرداند. و ارادهٔ او را برای آنچه دیگران باید بکنند. او امر او می‌داند. عبدالجبار و مفید بر این توافق دارند که «تکلم» صفت فعل است؛ و اینکه کلام خدا قدیم نیست. و بالاخره باید بگوییم که شیخ مفید روانمی‌دانست که برای نامیدن خدا نامهایی جز آنچه در قرآن یا حدیث آمده است به کار برده شود، در صورتی که عبدالجبار محمول قرار دادن نامهای مترادف با آن نامها و صفات دیگری را که عقل مجاز بداند. برای خدا روانمی‌دانست. در همهٔ این موارد. عبدالجبار وضع بصریان را داشت؛ و شیخ مفید با معتزلهٔ بغداد موافق بود.

## فصل هفتم

### عدل

نخستین نکته استقراریافته در طرح عدل در نزد معتزله : این است که خدا خود عادل است. از این اصل نتیجه می شود که آدمی بایستی برای انتخاب افعال خویش آزاد بوده باشد. اگر چنین نباشد ، خدا محکوم به این ستمگری می شود که مردمانی را که جز بر نافرمانی از او چاره ای نداشته اند ، کیفر دهد. مسئله سوم ؛ که از قضیه آزادی انسان برای انتخاب اعمال خویش نتیجه می شود ، این است که مسئولیت آدمی در مقابل نتایج اعمالش تا جاکجا امتداد پیدا می کند . این مسئله مسئله افعال متولد است . در جانب خدا . مسئله دیگری که پیدا می شود ؛ تکلیف وی برای جبران کردن رنجهای ناروا است .

### عدل الاهی

شیخ مفید بر آن است که خدا عادل است . ولی سؤال دیگری که پیش می آید این است که چرا افعال خدا مستلزم صفت قادر بودن او است . وی بر آن است که خدا می تواند به ستم عمل کند ، ولی چنین نمی کند . گفته می شود :

«من می گویم که خدای جلّ جلاله برخلاف عدل توانا است ، به همان گونه که بر عدل توانا است ، ولی او ستم و ظلم و کار بد نمی کند .

گروه امامیه و همه معتزله جز نظام و جماعتی از مرجئه و زیدیه و اصحاب حدیث و خوارج بر این اعتقادند . همه مجبیره و نظام و کسانی که در جهت خلاف

عدل و توحید موافق ایشانند ، در این اعتقاد مخالف ما هستند<sup>۱</sup> .

مخالفان این اعتقاد از دو اردوی مخالف برخاسته اند . گروه اول مجتبه اند که در نظر ایشان ملاکی برای حق و باطل جز اراده حاکم خدا وجود ندارد . به گفته ایشان . خدا نمی تواند ستم کند ، و دلایلشان این است که آنچه خدا می کند : تنها بدان جهت که او کرده : حق و عدل است<sup>۲</sup> . گروه دوم از مخالفان بعضی از معتزلیانند . اشعری گفته است که نظام و علی اسواری و جاحظ و دیگران بر آنند که خدا به توانا بودن بر ستم کردن و دروغ گفتن و ترك افعال شایسته تر توصیف نمی شود<sup>۳</sup> . این وضع اخیر حدی برای آزادی خدا به وجود می آورد که اغلب معتزله و شیخ مفید آن را قبول نداشتند<sup>۴</sup> .

مفید در دنباله سخن خود به شدت از اینکه خدا خلاف عدل عمل می کند به دفاع می پردازد و آن را به صورت اعتقادی کلی در این موضوع بیان می کند :

« من می گویم که خدای عز و جل عادل و کریم است . آفریدگان را برای عبادت خود آفریده و آنان را به اطاعت از خود فرمان داده و از نافرمانی منع کرده است . همه را مشمول راهنمایی خود قرار داده و به خواست خود نعمت به ایشان ارزانی داشته و در حقشان نیکی کرده است . هیچ کس را به بیش از توانایی وی مکلف نساخته . و جز به چیزی که توانایی بر انجام دادن آن دارد فرمان نداده است . در آنچه ساخته هیچ چیز بهبوده : و در آفرینش او هیچ چیز برون

۱- اوائل ، ص ۲۳ .

۲- رجوع شود به پیش از این ، ص ۸۷ .

۳- مقالات . ص ۵۵۵ .

۴- محدودیت دیگری در قدرت، خدا نیز به نظام منسوب است که مفید در اوائل ، ص ۲۳ ، آن را رد کرده است : « و من می گویم که خدا بر آوردن آنچه می داند که اتفاق نخواهد افتاد قادر است ، البته از آنچه مستحیل نباشد ، همچون جمع شدن اعداد با یکدیگر و محالهای دیگری از این گونه . اجماع اهل توحید ، جز نظام و گروههای دور از متعارف کسانی که افعال آدمی را آفریده خدا می دانند ( اصحاب المخلوق ) ، چنین است . »

از اندازه نیست . و در فصل او هیچ ناشایستگی و زشتی وجود ندارد . از مشارکت با بندگان در افعال به دور است ؛ و از مجبور کردن آنان به کارهایی که می کنند منزّه است .

هیچ کس را جز بر گناهی که مرتکب شده کیفر نمی دهد ؛ و هیچ بنده ای را جز بر کار بدی که کرده سرزنش نمی کند . « لا یظلم مثقال ذرّة ؛ و إن تک حسنة یضاعفها ویؤت من لدنه اجرأ عظیماً » به سنگینی ذره ای ستم نمی کند ؛ اگر کار نیکی باشد دو برابرش کند و از نزد خودش پاداشی بزرگ دهد» [قرآن: سوره نساء: آیه ۴۵] .

اکثر امامیان بر این اعتقادند ؛ و آثار متواتر در این خصوص از آل محمد (ص) رسیده است . همه معتزله ؛ جز ضیاری و پیروان او ؛ همین مذهب دارند که مذهب گروه کثیری از مرجئه و جماعتی از زبیدیّه و مُحکّمه (خوارج) و معدودی از اصحاب حدیث نیز هست .

مخالف آنند جمهور عامّه (اهل تسنن) و باز مانده هایی از گروههایی که بر شمردیم ؛ اینان مدعی آنند که خدا اغلب آفریده های خویش را برای نافرمانی و معصیت آفریده . و بعضی را به پرستش خود مخصوص گردانیده [خصّص به جای حصّص که در نسخه چاپی آمده] است . نعمت خود را شامل همه آنان قرار نداده . و بیشترین ایشان را به تکلیفی بیش از آنچه توانایی دارند مکلف ساخته است . افعال همه آفریدگانش را خود آفریده است . گناهکاران را به معصیتی که خود ایشان را به آن واداشته عذاب می کند . به چیزی که نمی خواهد فرمان می دهد ؛ و از چیزی که می خواهد نهی می کند . بهستمکاری بندگان فرمان داده است . دو ستار فساد است ؛ و راه یافتن بیشتر بندگان را ناخوش دارد .  
تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً<sup>۱</sup> .



شیخ مفید، برای دور کردن شبهه بیعدالتی و ستمگری از خدا، دربارهٔ این نکته تأکید می‌کند که خدا مردمان را تنها برای گناهان و کارهای بدی که انجام داده‌اند مجازات می‌کند. گفتهٔ وی چنین است:

« من می‌گویم که خدا - جلّ جلاله - عدل و کریم است. هیچ کس را جز بر گناهی که کسب کرده یا جرمی که مرتکب شده یا کار زشتی که او را از آن بازداشته و وی به آن پرداخته، کیفر نمی‌دهد.

این مذهب همهٔ اهل توحید است جز جهم بن صفوان و عبدالسلام بن محمد - بن عبدالوهاب جبّائی [یعنی ابوهاشم].

و اما جهم بن صفوان مدعی آن بود که خدا کسی را که خود او را به معصیت ناگزیر کرده و قدرتی به وی بر انتخاب عمل کردن یا عمل نکردن نداده است. مجازات می‌کند.

و اما عبدالسلام جبّائی گفته که ممکن است کمی از کار نیک و بد هر دو تهمی و از فعل و ترک فعل هر دو بیرون باشد، و با وجود این خدای سبحانه او را بدان عذاب کند که وظیفهٔ خود را عمل نکرده، هر چند اگر با ترک واجب هیچ کار دیگری نکرده یا کار دیگری در حق وی صورت نگرفته باشد.

این گفته‌ای است که هیچ‌یک از اهل توحید پیش از آن چنین نگفته بوده است. در زشتی همچون مذهب جهم و از بعضی جهات از آن هم بدتر است.<sup>۱</sup>

اساس اتهامی که مفید بر جهم وارد می‌کند آشکار است. اتهام وی بر ضد ابوهاشم جبّائی به قضیه‌ای مربوط می‌شود که ابوهاشم در مورد آن با پدرش ابوعلی اختلاف داشته: و این نیازمند اندکی توضیح است.

سخن در آن است که آیا خدا انسان را تنها برای فعل معصیت مجازات می‌کند.

یا آنکه بی‌عملی یعنی عدم انجام دادن تکلیف نیز سبب مجازات می‌شود. ابوعلی بر آن بود که خدا تنها آدمی را در مقابل یک فعل کیفر می‌دهد. در مورد کسی که کاری را که می‌توانسته است انجام بدهد و انجام نداده چه؟ ابوعلی این خودداری از انجام تکلیف را نیز یک فعل می‌دانست: فعل یا عمل ترك. پسرش ابوهاشم با این نظر مخالف بود و عبدالجبار از این یک پیروی می‌کرد. عبدالجبار اختلاف را چنین بیان کرده است:

«پیش از این یاد آور شدیم که ستایش و نکوهش و پاداش و کیفر به فرمانبرداری (طاعت) و نافرمانی (معصیت) تعلق می‌گیرد. آنچه در اینجا می‌خواهیم بگوییم این است که ستایش و پاداش، همان گونه که شایسته طاعت است، شایسته کار بدنکردن نیز هست. و نکوهش و کیفر، همانگونه که شایسته معصیت است، شایسته دست کشیدن از تکالیف و واجبات نیز هست. و این مسئله‌ای است که میان شیخ، ابوعلی و ابوهاشم در آن اختلاف است. به گفته ابوعلی، شایستگی برای ثواب و عقاب جز در مقابل فعل فراهم نمی‌شود. نه برای نکردن کاری. و این بدان جهت است که [بخوانید «فلا، لانتنا» به جای «فلا، لانتنا»]: برای کسی که قادر به قدرت است [یعنی در مقابل خدا که قادر به خود است]، حد وسطی میان فعل و ترك وجود ندارد. و اما به اعتقاد ابوهاشم، عمل نکردن درست همچون عمل کردن: دلیلی برای شایسته پاداش یا کیفرشان است. اعتقاد صحیح همین است»<sup>۱</sup>.

در عمل، هر دو شیخ بر این توافق داشته که: مثلاً، کسی که امانتی به او سپرده شده: مکلف است آن را در صورت درخواست مالک امانت به وی پس دهد. و گرنه چنین شخصی مستحق نکوهش و کیفر می‌شود. ولی چرا؟ بدان سبب که: به گفته ابوعلی، وی انجام دادن تکلیفی را ترك کرده است؛ و بدان سبب که: به گفته ابوهاشم: وی وظیفه خود را به انجام نرسانده است.

این اختلاف به خودی خود اهمیت چندانی نداشت. ولی به سبب برهانی که از آن الهام گرفته. جالب توجه است. عبدالجبار از اعتراضی از جانب ابوعلی یاد کرده است که در آن نظر ابوهاشم به صورتی نامساعد به مجتربگری جهم تشبیه شده است. اعتراض کننده می گوید:

«مذهب شما به مذهب جهم شباهت دارد که رو داشته است بنده به آنچه اصلاً به او تعلق ندارد مجازات شود؛ بلکه حال شما بدتر از حال او است. زیرا بیشترین چیزی که او روا می دانست این بود که بنده بدانچه به او تعلق ندارد مجازات شود. و اما اینکه اصلاً فعلی نباشد که او را شایسته نکوهش و عقاب کند و باز هم مجازات شود. دیگر نظراً نبود. ولی شما روا دانسته اید که شخص مورد نکوهش و کیفر واقع شود؛ هر چند انجام کاری یا خودداری از آن، و پرداختن به چیزی یا ترك کردن آن؛ و گناه کبیره یا صغیره ای در کار نباشد. نادانی این گفتار بیش از نادانی گفتار جهم است!»<sup>۱</sup>

عبدالجبار به این اعتراض چنین جواب می دهد که ابوهاشم روا می داشت که آن کس که شایسته ملامت نیست مورد نکوهش و ملامت واقع شود؛ و نکته مورد توجه وی آن بود که هر کس در انجام تکلیف کوتاهی کند شایسته ملامت است. البته خدا باید پیش از آنکه کسی را برای انجام ندادن وظیفه اش ملامت کند؛ قدرت انجام آن وظیفه را به او بخشیده باشد.<sup>۲</sup>

این اختلاف نظر همچنین در تعریفهایی که دو جُباتی برای «تکلیف» به دست داده اند، مشهود داشت. بنا بر دید ابوعلی، تکلیف چیزی است که ترك آن بد و قبیح

۱- شرح، س ۶۴۰.

۲- همان جا.

است. بنابراین ابوهاشم و عبدالجبار، تکلیف چنین تعریف شده است: «فعلی که انجام ندادن آن از جهتی شایسته نكوهش است»<sup>۱</sup>.

### ترك و نیت

شیخ مفید، هنگام بحث درباره «ترك» گفته است که توجه کردن و به خاطر آوردن در آن شرط نیست. به عبارت دیگر، کسی که پس از گذشت مهلت معین بازگرداندن امانتی را به مالک آن ترك می‌کند، مستحق مجازات است. ظاهراً شرط مفهوم آن است که شخص امانتدار می‌بایستی بداند که مهلت باز پس دادن آن چه وقت خواهد بود. گفته مفید چنین است:

«گفتار درباره کسی که ترك چیزی می‌کند که به خاطرش خطور نکرده است. من می‌گویم که این روا است، همان گونه که بروی روا است که اقدام به کاری کند که بر خاطر او خطور نکرده است. اگر ترك کردن چیزی جز بعد از خطور کردن آن به قلب درست نمی‌بود، پرداختن به آن چیز نیز جز بعد از این جایز نبوده. فعل، برای آنکه فعل باشد، نیازی به وابستگی به علم یا به توجه و خطور به قلب ندارد»<sup>۲</sup>.

از سوی دیگر، به گفته مفید در دنباله بحث خود، کسی نمی‌تواند در زمان حاضر نسبت به ترك فعلی که نباید اکنون صورت بگیرد، بلکه فرصت انجام یافتن آن در آینده است. گناهکار قلمداد شود. مفید می‌گوید:

۱. عبدالجبار، المعنی: چهاردهم، ۱۸۵. برای آگاهی از نظر ابوهاشم درباره «ترك» به عنوان اصطلاحی فنی و مستلزم چهار شرط، رجوع کنید به همان کتاب، ص ۱۷۹ و بعد.

۲. اوائل، ص ۱۰۹.

«گفتار درباره ترک بودن در مکان دهم است در آن حال که شخص در مکان اول است .

من می‌گویم که این محال است بدان سبب که برای وی غیر ممکن است در آن هنگام که در مکان اول است در مکان دهم باشد . اگر ترک کردن فعلی که انجام دادن آن در زمان حاضر ممکن نیست امکان‌پذیر بوده، آنگاه این امکان نیز وجود می‌داشت که در یک وقت بر چیزی قادر باشد که ضد آن در قدرت او نبوده است . و این به اجماع اهل عدل باطل است .

و در آنچه گفتیم : میان ما و جمهور کسانی که نام بردیم [یعنی «اهل عدل» یا غیر مجبیره] اخلاقی نیست . هر چند بعضی از کسان که از حدود متعارف خارجند ، با آنچه گفتیم مخالفند»<sup>۱</sup> .

این راهی است که مفید از آن راه به سؤال نظری در مورد اینکه آیا کسی در زمان حاضر می‌تواند شایسته برای ترک تکلیفی باشد پاسخ می‌دهد . در مقابل آن است این سؤال که آیا یک شخص برای نخستین مرحله یک واجب که به انجام دادن آن آغاز کرده و در آن ثبات نورزیده و آن را به پایان نرسانیده . مستحق پاداش هست یا چنین نیست . اشعری می‌گوید که اغلب متکلمان بر آنند که تکلیف نیمه کاره انجام شده ، همچون نماز یا روزه بریده ، فرمانبرداری از خدا و شایسته پاداش است<sup>۲</sup> .

شیخ مفید به این مسئله پاسخ کاملاً مخالفی می‌دهد که آن را موافق نظر هشام قنوطی معتزلی بصری و دوفقیه امامی می‌داند . مفید درباره نیتی که با آن شخص افعال شرعی خود را انجام می‌دهد ، به دو گونه نیست معتقد است : یکی آنکه در سراسر فعل دوام نمی‌کند و در

۱- همان جا . مثلاً ، در روز اول ماه رمضان ، شخصی هنوز قدرت روزه گرفتن در روز دهم ماه را ندارد . بنابراین نمی‌توانیم در روز اول رمضان او را مسئول ترک احتمالی روزه روز دهم بدانیم که خدا می‌داند که چنین ترکی صورت خواهد گرفت .

اثنای آن سست می‌شود و عمل ناتمام می‌ماند. و دیگری آن گونه نیست که به قصد قربت انجام می‌گیرد و سستی در آن راه ندارد. به گفته مفید: اولی ارزشی ندارد و اصلاً مستوجب پاداش نیست. وی می‌گوید:

«گفتار در پیوسته (موصوف) و گسسته (مقطوع).

من می‌گویم که برای هر عمل که مشتمل بر پاره‌هایی از فعل باشد که خدای تعالی به انجام دادن کامل آنها فرمان داده و آن را واجب ساخته، و سستی مستوجب پاداش همچون نماز و روزه و زکات و طاعت‌های همانند اینها قرار داده، پاداشی مقرر است. سپس [در بعضی حالات] خدای داند که شخص ممکن است به اختیار خود پیش از تمام شدن آن عمل به اختیار آن را قطع یا تباه کند. چنین عملی برای قصد قربت یعنی نزدیکی به خدا صورت نگرفته است.

و در آن هنگام که عملی به قصد قربت به خدای تعالی آغاز شود؛ فاعل آن هرگز به اختیار آن را قطع نمی‌کند و با ترک کردن تمام آن از روی عمد سبب تباهی آن نمی‌شود. چنین عملی را ناگزیر به پایان می‌رساند و مطابق نظم و ترتیب استقرار یافته؛ بنابراین اختیار خود، آن را تمام می‌کند.

و این باب از لحاظ معنی به باب احوال مرگ (موفات) مربوط می‌شود. و آن مذهب هشام بن الفوطی معتزلی و زرارۀ بن اعین و محمد بن طیار و عدۀ کثیری از متکلمان امامیه است. مخالف با آنند جمهور معتزله و همه زیدیه و بیشتر اهل تشبیه و گروه‌هایی از مرجئه<sup>۱</sup>.

آنچه مفید در اینجا می‌خواهد بگوید این است که چون کسی به انجام دادن یک تکلیف شرعی همچون نماز خواندن یا به حج خانه خدا رفتن یا روزه داشتن در روز رمضان آغاز می‌کند. و سپس دنباله آن را قطع می‌کند، این بدان معنی است که قصد و نیت وی؛ که خدا از آغاز بر آن آگاه است، هرگز آن نبوده است که به پاداشی برسد، حتی در مقابل

آن پاره از تکلیف که به انجام رسانیده بوده است. اعتقاد هشام فوطی در این موضوع در جای دیگر گزارش نشده، ولی ابن حزم نظر وی را در پارهٔ احوال مرگ گزارش کرده است. هشام بر آن است که اگر کسی در سراسر عمر مؤمن باشد و سپس تغییر عقیده دهد و مرتد و کافر از دنیا رود، این نشانهٔ آن است که خدا همیشه، حتی در دوران مؤمن بودن وی، از او ناراضی بوده است<sup>۱</sup>. به عبارت دیگر: هیچ یک از کارهای نیکی که آن شخص در ایام مؤمن بودن کرده بوده، شایسته پاداش نیست. به همین ترتیب: ظاهراً، بنا بر نظر هشام دربارهٔ اعمال پیوسته (موصول) و گسسته (مقطوع): نخستین بخش تکلیفی که شخص به انجام دادن آن برمی خیزد و سپس با اختیار آن را ناتمام می گذارد، شایسته دریافت هیچ گونه پاداش از جانب خدا نیست. از این لحاظ، قصد و نیت شخص در آغاز کار تعیین کنندهٔ آن است که وی عمل خود را به پایان می رساند یا در وسط راه آن را ناتمام رها می کند.

### قدرت اختیار شخص

معتزله، از نظر خویش دربارهٔ عدل خدا، این نتیجهٔ مستقیم را استخراج کردند که انسان می بایستی قدرت انتخاب میان یک فعل و فعل متقابل آن را داشته باشد. مجبوره در پاسخ ایشان می گفتند که اگر چنین باشد، آدمی بایستی یک آفریننده باشد، چه افعال وی ساختهٔ خود او است نه آفریدهٔ خدا. معتزله بصره آشکارا چنان اظهار عقیده می کردند که آدمی خالق افعال خویش است. ولی مفید می گوید:

«من می گویم که آفریده ها به کاربری خیزند و اختراع می کنند و می سازند و کسب می کنند، ولی بر آنچه به انجام می رسانند به صورت مطلق لفظ آفریدن را اطلاق نمی کنم. من این کلمه را از آن حدّ که خدای تعالی به کاربرده است تجاوز نمی دهم؛ و آن را در خارج جاهایی که در قرآن به کار رفته است استعمال نمی کنم.»

۱- ابن حزم، کتاب الفصل فی الملل و الاواء (قاہرہ: الادبیۃ، ۲۰-۱۳۱۷ھ ق)،

چهارم، ۵۸. در این باره به وسط فصل نهم کتاب حاضر مراجعه کنید.

این گفته اجماع امامیه است و زیدیه و معتزله بغداد و بیشتر مرجئه و اصحاب حدیث. معتزلیان بصری با آن مخالفند؛ و برای بندگان اصطلاح آفرینندگان را به کار برده‌اند و به همین جهت از اجماع مسلمانان بیرون رفته‌اند.<sup>۱</sup>

این نمونه دیگر از مخالفت و مقاومت شیخ مفید است در مقابل اینکه مورد استعمال اصطلاحات قرآنی را از آنچه در قرآن آمده تجاوز دهد. عبدالجبار نیز چنان ترجیح می‌دهد که بگوید انسان خود افعال خویش را پدید می‌آورد.<sup>۲</sup> ولی در جای دیگر، هنگام پاسخ گفتن به یک اعتراض: می‌گوید که اگر کسی به معنای لغوی متمسک شود «خالق» نیز کلمه «کامل» خوبی برای به کار رفتن در مورد انسان است. اما چون یک اصطلاح فنی است که در قرآن به کار رفته، به این امر تسلیم می‌شود که تنها باید محمول خدا قرار گیرد.<sup>۳</sup>

مفید گفته است که اختیار همان اراده است. بادالالت ضمنی به در نظر داشتن یکی از دو چیز بدون وجود اجبار و فشار. گفته وی چنین است:

«گفتار در اختیار یک شیء و اینکه آیا همان اراده کردن آن است.

من می‌گویم که خواستن و اراده کردن یک چیز همان اختیار و برگزیدن آن است، و گزینش آن خواستن آن است و مزیت نهادن بر آن. و این کلمه ممکن است بیان کننده اندیشه قصد کردن یکی از دو چیز باشد. و نیز بیان کننده وقوع فعل است که در پی علم بدان و بدون اجبار حاصل می‌شود.

کلمه «گزینه» یا مختار منحصر بر کسی اطلاق می‌شود که قادر است. و مقصود این است که وی می‌تواند فلان کار یا ضد آن را انجام دهد، بی آنکه چیزی در باره قصد و عزم خود بیان کند.

۱- اوائل، ص ۲۵.

۲- شرح، ص ۳۲۳.

۳- همان منبع، ص ۳۸۰.



این مذهب جماعتی از معتزله<sup>۱</sup> بغداد و گروه کثیری از شیعه است. معتزله<sup>۲</sup> بصره و اهل جبر عموماً با آن مخالفند<sup>۳</sup>.

اعتقاد عبدالجبار از این لحاظ با اعتقاد مفید مخالف است که وی امکان این امر را که خدا چنان کند تا شخص چیزی را نخواهد. روای دارد. در این حالت. آن شخص اراده کننده<sup>۴</sup> فعلی می‌شود که در پی آن می‌آید. هر چند وی پرداختن به آن فعل را خود انتخاب نمی‌کند. خواستن (اراده) بعلاوه<sup>۵</sup> ترجیح نهادن (ایثار) سبب اختیار می‌شود. گفته<sup>۶</sup> عبدالجبار چنین است :

« و اما اختیار همان اراده است. هر چند تنها وقتی بدین نام خوانده می‌شود که فعلی بر فعل دیگر ترجیح داده شود، اگر چنان بود که خدا سبب پیداشدن اراده چیزی در ما می‌شد و ما را به آن مجبور کرد. دیگر به آن نام اختیار داده نمی‌شد. چه اندیشه<sup>۷</sup> ایثار در آنجا وجود نداشت. تنها وقتی صورت تحقق پیدا می‌کند که فاعل<sup>۸</sup> آن را [ یعنی اراده را ] به همان دلیل عملی کند که هدف اراده [ یعنی فعل ] را عملی می‌کند<sup>۹</sup> ».

عبدالجبار استدلال را ادامه می‌دهد و به آنجا می‌رساند که اختیار حتی نگاه سازگار با اجبار است. مردی که با جانور درنده روبه‌رو شود. می‌گریزد. ترس وی را به گریختن مجبور می‌کند. ولی حتی در فرار از روی شتابزدگی. آدمی راهی را بر راه دیگر ترجیح می‌نهد و آن را برمی‌گزیند<sup>۱۰</sup>.

اعتقاد عمومی معتزله<sup>۱۱</sup> بصره آن بود که خدا می‌تواند سبب پیدا شدن خواست و

۱- اوائل : ص ۹۳.

۲- المغنی : ششم : بخش دوم : ۵۶.

۳- همان منبع : ص ۵۷ - ۵۶. عبدالجبار اشاره کرده است که ابوعلی منکر این امر بوده و می‌گفته است که اختیار با اجبار سازگار نیست.

واراده‌ای در آدمی شود. ابورشید نیشابوری برای اثبات این امر دلیلی در مقابل بلخی که منکر آن بود اقامه کرده است<sup>۱</sup>. به گفته ابورشید، دلیل انکار بلخی این است که وی بر آن بود که خواهنده<sup>۲</sup> یک فعل باید پدید آورنده<sup>۳</sup> خواست و اراده برای آن فعل باشد<sup>۴</sup>. این مذهبی است که مفید نیز از آن پیروی می‌کند. نظریه<sup>۵</sup> بصری مورد استعالی در جهان دیگر پیدا می‌کند؛ و از روی آن دلیلی به دست می‌آید که چرا اهل بهشت گناه نمی‌کنند<sup>۶</sup>. بصریان یقیناً به این نیندیشیده‌اند که خدا انسان را مسئول فعلی که به‌ا‌کراه انجام داده است می‌داند.

### اراده و مراد

ابوالهذیل نظریه‌ای طرح کرده بود که بنا بر آن می‌گفت در هر فعل اختیاری دو هنگام وجود دارد. هنگام اول زمان فرایند آغازی (بِتَفَعَّلُ) است. و هنگام دوم زمان اجرا (فَعَلَ). هنگام اول سیمای درونی فعل است: بیشتر تصمیم فاعل بر انجام کار است تا خود انجام کار. هنگام دوم حرکت فیزیکی فاعل است که کار را به‌انجام می‌رساند. اشعری این نظریه را چنین بیان کرده است:

« ابوالهذیل گفت: انسان قادر است که در [ هنگام ] اول به فعل برخیزد و در [ هنگام ] اول به فعل برمی‌خیزد. و فعل در [ هنگام ] دوم واقع می‌شود. از آن جهت که وقت اول وقت بِتَفَعَّلُ است و وقت دوم وقت فَعَلَ<sup>۷</sup> .»

۱- ابورشید سعید بن محمد بن سعید نیشابوری، « کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین ». برلن: کتابخانه دولتی، نسخه خطی ۲۲۰، آلوارت ۱۲، برگ آ ۱۹۸.

۲- همان جا، برگ آ ۱۹۷ تا آ ۱۹۸.

۳- در این خصوص رجوع کنید به پی‌ا‌این، اواخر فصل هفدهم کتاب حاضر.

۴- مقالات، ص ۲۳۳؛ نیز رجوع کنید به همان کتاب، ص ۴۴۳. و. و. وات،

اداره آزاد و تقدیر در صدد اسلام (لندن: لوزاک، ۱۹۴۸)، ص ۷۰.

W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*.

نظام این نظریه را اندکی تغییر داد و به صورتی در آورد که در آن فعل بخاض در نخستین هنگام آغاز نمی‌شود بلکه محدود به هنگام دوم است. این تغییر تأکیدی درباره این نکته است که فعل اصلی فعل خارجی است: فعل اعضاء و جوارح نه فعل اراده! بنا بر این، در نظر کسانی که به پیروی از نظریه ابوالهذیل و نظام بر آن بودند که هر فعل ارادی دارای دو هنگام یا دو مرحله است، نخستین هنگام، یعنی فعل اراده، برای هنگام دوم یعنی خود فعل ضرورت داشت. آموزه‌ای که بعضی از معتزله بغداد پیرو آن بودند چنین بود، ولی همه آنان چنین نمی‌اندیشیدند<sup>۱</sup>. مفید با این نظریه موافق بوده و چنین گفته است:

« من می‌گویم که اراده که همان قصد به وجود آوردن یکی از دو ضد است که بر خاطر شخص مرید گذشته، سبب به وجود آمدن مراد [یعنی فعل] است. و محال است که اراده بدون فعل اراده شده که بلافاصله پس از آن می‌آید. وجود داشته باشد: مگر اینکه فعلی از شخص دیگری جز شخص اراده کننده مانع آن شود.

این مذهب جعفر بن حرب و گروهی از معتزله بغداد است. آموزه بلخی نیز چنین است. مخالف با آن است آموزه جیبائی و پسرش و معتزلیان بصری و اصحاب حدیث نادان (حشویته) و اهل الاجبار (مجبیره)<sup>۲</sup>.

بعضی از بصریان نظریه ابوالهذیل را نپذیرفتند؛ اینان بیشتر بر این اعتقاد بودند که فعل اراده و فعل اعضاء و جوارح دو فعل جداگانه‌اند. فعل اراده ممکن است - ولی ضرورت ندارد - سبب به وجود آمدن فعلی در جوارح شود. و نیز چنان نیست که فعل اراده همیشه بر فعل خواسته شده اندامها مقدم باشد.

۱- مقالات، ص ۲۴۴؛ نیز رجوع کنید به وات، ص ۷۱.

۲- برای آگاهی از نام موافقان و مخالفان این نظر، رجوع کنید به مقالات، ص

۴۱۵. در هر دو طرف از معتزله بصره و بغداد وجود داشته است.

۳- اوائل، ص ۸۵.

در میان دلایلی که عبدالجبار برای انکار این مطلب می آورد که اراده برای فعل خارجی ضرورت دارد، یکی این است که شخص می تواند خواستار فعل شخص دیگر و نیز فعل خود شود. ولی وی یقیناً نمی تواند برای فعل شخص دیگر ضرورت داشته باشد<sup>۱</sup>. علاوه بر این، اگر چنین می بود، لازم می آمد که اندامها در فرمان اراده باشند، حتی اگر قدرت لازم را برای این فرمانبرداری نمی داشتند. دیگر اینکه لازم می شد فاعل اراده تأثیری بر روی شخص دیگر که خواهان فعل او است داشته باشد. بی آنکه با او تماس پیدا کند<sup>۲</sup>.

و اما در مورد مسئله دوم. یعنی اینکه آیا اراده می بایستی همیشه مقدم بر فعل باشد، عبدالجبار از سه رأی نام برده است: نخست. اینکه اراده می تواند مقدم و همراه با فعل باشد؛ دوم. اینکه تنهایی تواند همراه با فعل باشد. مجبوره بر این اعتقادند و می گویند که اراده ضرورت دارد. رأی سوم که اعتقاد بغدادیان است. این است که اراده باید مقدم بر فعل باشد و رای فعل ضرورت دارد<sup>۳</sup>. عبدالجبار به رأی اول معتقد است و در دفاع از آن می گوید که فعل ارادی برای وجود پیدا کردن نه تنها وابسته به این است که فاعل آن قابلیت قبل برای انجام دادن این فعل و ضد آن را داشته باشد، بلکه نیز برای تعیین خود و وابستگی به آن دارد که فاعل فعل اکنون خود فعل را بیش از فعل متقابل آن اراده کند. اراده فاعل در لحظه انجام گرفتن فعل آن را چیزی می سازد که هست. ولی اراده ممکن است مقدم بر فعل باشد و اغلب اوقات چنین است<sup>۴</sup>.

بنا بر نظر مفید درباره اراده مقدم و لازم برای فعل، حالتی که اراده کننده در آن هنوز تصمیم خود را نگرفته است. یک اراده به معنی حقیقی کلمه نیست. بلکه تنها نزدیک شدنی (تقریب) است. ارزشیابی اخلاقی چنین شبهه اراده ای بسته است به اینکه چه گونه ای

۱- المغنی، ششم، بخش دوم، ۸۶. عبدالجبار از آن جهت می تواند چنین استدلال

کند که اراده هم به معنی قصد کردن است و هم به معنی خواستن.

۲- همان جا، ص ۸۷.

۳- المحيط، اول، ۲۹۷.

۴- المغنی، ششم، بخش دوم، ۹۰-۸۹.

از فعل در نظر است و شخص چه اندازه به تصمیم گرفتن نزدیک است. شیخ مفید می‌گوید:

«گفتار در اراده‌ای که تنها نزدیک شدن (تقرّب) است.

من می‌گویم که اراده تقرّبی همچون هر اراده دیگر مقدم بر افعال است. و جمع کردن آن با فعل درست نیست. چه این فعل هنوز به وجود نیامده و چیزی جز تقرّب نیست.

و تعلق گرفتن اراده [تقرّبی] به [فعل] موجود یا به اراده معین آن بنا بر این فرض که خود فعل نیز تقرّبی است و به همین گونه وجود پیدا کرده. محال است. اراده [بدین گونه تقرّبی] از آن جهت تقرّب است که مراد آن نیز تقرّب است. و حکم اراده در حسن و قبح و قرب و بعد حکم مراد است. این مذهب اکثریت اهل عدل است. معتزلیان بصری و نیز اهل اجبار با آن مخالفند»<sup>۱</sup>.

این تفاوت قائل شدن میان اراده تمام عیار و تقرّب محض اراده؛ نتیجه این حکم است که اراده تمام عیار برای فعل ضرورت دارد؛ و حکم اخیر خود نتیجه‌ای است از این نظریه که فعل ارادی عبارت از دو هنگام است. مفید این هر سه مطلب را تأیید کرده است. عبدالجبار. با انکار دو حکم اول، اشاره‌ای به تقرّب نکرده است.

### استطاعت همچون حالت یا عراض

آیا استطاعت برای انجام دادن یک فعل نتیجه ساده سلامت و صحت است؛ یا عراض مخصوصی است که می‌بایستی پیش از فعل به فاعل آن پیوستگی پیدا کند؟ شیخ مفید نظر نخستین را پذیرفته است که همان نظر مکتب بغداد است. وی می‌گوید:

«استطاعت در حقیقت همان صحت و سلامت است. هر تندرست قدرتمند و

۱- اوائل: ص ۹۲. این مسئله به اختصار در اشعری، مقالات، ص ۴۱۹،

آمده است.

مستطیع است. و چون تندرستی او از میان برود، استطاعت او نیز از میان خواهد رفت. ممکن است کسی توانای (مستطیع) بر انجام دادن فعل باشد. ولی آلت آن را نیابد. یا در عین استطاعت کسی مانع آن شود که وی فعل مورد نظر خود را به انجام برساند. منع استطاعت را از میان نمی برد؛ بلکه فعل را از میان می برد. به همین جهت مردی ممکن است استطاعت ازدواج داشته باشد، ولی زنی را برای همسری نیابد. خدا گفته است: «ومن لم یستطع منکم طویلاً ان ینکح المحصنات المؤمنات ← و آن کس از شما که استطاعت مالی ندارد که زنان آزاد مؤمن را کابین کند» [قرآن، سوره نساء، آیه ۲۵] که بنا بر آن معلوم می شود که شخص ممکن است برای ازدواج استطاعت داشته باشد و ازدواج نکند. و نیز امکان آن است که شخص پیش از گذاردن حج خانه خدا مستطیع برای حج و پیش از بیرون رفتن از شهر خود برای جهاد مستطیع برای جهاد بوده باشد<sup>۱</sup>.

طرف دیگر این نزاع توسط عبدالجبار بیان شده است. وی می گوید توانایی (استطاعت، قدرت، یا طاقت)<sup>۲</sup> می بایستی پیش از فعل بیاید. به گفته وی، دو گونه فعل مقدور وجود دارد: یکی آنکه مستقیم (مبتداً) صورت گیرد، همچون اراده، و دیگری آنکه با واسطه (متولّد) صورت گیرد، همچون صورت که بایک حرکت طبیعی تولید می شود. فعل متولّد نیز بر دو گونه است: یکی آنکه از علت خود فاصله دارد، همچون اصابت کردن تیر به هدف نسبت به پرتاب کردن آن، و دیگری آنکه از علت خود فاصله ندارد، همچون مجاورتی که از کنار هم نهادن دو چیز حاصل می شود. این گونه اخیر تفاوتی

۱- تصحیح، ص ۲۴. باید توجه داشت که شیخ سفید در اینجا از نظر ابوالقاسم باخی از معتزله بغداد که غالباً از آن پیروی می کرده. متابعت نکرده است. ابوالقاسم بر آن بود که استطاعت یکک عرض است و از لحظه ای تا لحظه دیگر درنگ نمی کند. رجوع کنید به

اشعری، مقالات، ص ۳۵۸، ۲۳۰.

۲- شرح، ص ۲۹۲.

با تأثیر مستقیم ندارد؛ از آن جهت که استطاعت باید بلافاصله مقدم بر فعل باشد. ولی: تأثیر با واسطه که از علت آن جدا است، بافاصله‌ای از زمان پس از استطاعت می‌آید.<sup>۱</sup> توجه عمده عبدالجبار در همه این مطالب مخالفت با اشعری و مجبیره است که می‌گویند استطاعت می‌تواند همزمان با فعل باشد.<sup>۲</sup> به همین جهت می‌کوشد تا وجود استطاعتی را اثبات کند که متمایز از فعل و فاعل هر دو هست. سه دلیل می‌آورد. نخست، یکی از ما ممکن است استطاعت انجام فعلی را داشته باشد یا نداشته باشد. باید دلیلی بر این اختلاف وجود داشته باشد که عبارت از بودن یک معنی در فاعل است که همان قدرت و استطاعت است. دوم، یکی از دو اندام ممکن است به صورت ابتدائی قادر به انجام دادن فعل باشد و اندام دیگر چنین نباشد. لابد یکی از دو اندام باید مزیتی بر دیگری داشته باشد و این مزیت همان قدرت است. سوم، یکی از دو نفر ممکن است توانایی بیشتری بر انجام دادن فعل داشته باشد، که در اینجا نیز این اختلاف نتیجه مزیتی است که یکی بر دیگری دارد و آن افزونی قدرت و استطاعت او است.<sup>۳</sup>

عبدالجبار می‌گوید که بغدادیان از آن جهت مخالف این نظرند که مفهوم قدرت در نظر ایشان با مفهوم آن در نظر بصریان یا اشاعره متفاوت است. آنان می‌گویند که یک شخص از آن جهت قادر است که تندرست است.<sup>۴</sup> عبدالجبار در پاسخ می‌گوید که تندرستی عبارت از تعادل اخلاط و نبودن بیماری است. هیچ فعلی از این حاصل نمی‌شود؛ زیرا فعل از تمام وجود شخص حصول پیدا می‌کند نه تنها از یک زمینه (که محتملاً تندرستی به آن تعلق دارد).

۱- همان کتاب، ص ۳۹۱.

۲- رجوع کنید به اشعری، «اللمع»، ص ۵۴، شماره ۱۲۳.

۳- شرح، ص ۳۹۱.

۴- اشعری، مقالات، ص ۲۲۹، دو بغدادی، بشر بن معتمر و ثمامة بن اشرس را معتقد به این عقیده می‌داند. برای آگاهی از دید مخالف بلخی به پیش از این، ص ۲۲۳، حاشیه شماره ۱، مراجعه کنید.

بغدادیان در پاسخ می‌گویند که فعل از یکک بدن سالم حاصل می‌شود؛ و اگر بدن سالم نباشد، فعلی وجود نخواهد داشت. عبدالجبار در پاسخ می‌گوید که این فقط دلالت بر آن دارد که شخص قادر برای انجام دادن فعل به تندرستی نیازمند است: نه اینکه فعل او از تندرستی او حاصل می‌شود. و گرنه یکک نفر می‌تواند منطقاً بگوید که فعل او مستند به زنده بودن او است<sup>۱</sup>.

این نزاع میان مکتبهای بغداد و بصره چندان مهم نبود. هدف هر دو مکتب مبارزه با مجبیره بود که می‌گفتند استطاعت یا قدرت با فعل همزمان است. راه معارضه بصریان با مجبیره آن بود که درباره تمایز استطاعت از فاعل اصرار ورزند، و آن را عرضی بدانند که بر فاعل در زمان انتخاب، مقدم بر فعل، عارض می‌شود. راه مبارزه بصریان با مجبیره در واقع انکار این مطلب بود که چیز خاصی در مورد استطاعت وجود داشته باشد. آن را چیزی جز تندرستی عادی که شخص را شایسته انجام دادن فعل می‌کند نمی‌دانستند. استطاعت که به معنی قدرت بر انتخاب و نیز قدرت بدنی و فیزیکی است، پیش از فعل و در حین انجام یافتن فعل با شخص است، چه آن چیزی جز حالت تندرستی او نیست.

### آثار غیر مستقیم یا تولد

نتایج غیر مستقیم یکک فعل ارادی، که در بخش گذشته اندکی از گفته‌های عبدالجبار را در خصوص آن نقل کردیم، موضوع اختلاف کلمه‌ای طولانی در میان متکلمان بوده است. سؤال این بوده است: مسئولیت و تکلیف شخص نسبت به نتایج فعلی که انجام می‌دهد، حتی آن نتایج که غیر قابل پیش‌بینی است، تا چه اندازه است؟ متکلمان برای پاسخ گفتن به این پرسش مربوط به تکلیف ناگزیر از آن شدند که وضع خاصی برای خود در مسئله نفوذ و دامنه گسترش علیت فیزیکی در جهان اختیار کنند.



اصطلاح «تولد» یا پیدایش آثار غیرمستقیم: محتملاً توسط بشر بن مُعْتَمِر بانی مکتب بغداد وضع شد. ولی کسان دیگر نیز در مسئله تولد موضعی‌گیریهایی کردند که شیخ مفید خلاصه‌ای از آنها را آورده است:

«مردمان دربارهٔ ارتباط میان فعل و فاعل آن به آراء متفاوت معتقد شده‌اند: یکی می‌گوید: آدمی هیچ فعلی جز اراده ندارد که در باطن قلب او است. و شاید دیگری اندیشه‌ای بر آن افزوده باشد. آنان چیزی را که در دست و پا جاهای دیگر آدمی صورت می‌گیرد - یعنی حرکات و چیزهای مشابه آن - فعل او نمی‌دانستند. این‌گونه سخن از جاحظ و ثمامه گزارش شده است. از این پس اختلاف پیدا می‌شد: ثمامه می‌گفت که هر چیز جز اراده بدون پدید آورنده پدید می‌آید، و جاحظ بر آن بود که همه چیز به طبع صورت می‌گیرد و تنها اراده به اختیار است.

دیگری می‌گفت: هر چه در آن سوی فضای اشغال شده توسط انسان می‌گذرد، مخلوق خدا است: به ضرورت آفرینش - بدان معنی که طبیعت اجسام آن است که چون مجبورند بنا بر همین اجبار حرکت کنند. این نظر را از نظام گزارش کرده‌اند.

و اما مُعْتَمِر گفته است: همه آثار غیرمستقیم و نیز همه اعراض عمل اجسام بیجان است بنا بر طبایع آنها. تنها عمل خدا [ساختن] خود زمینه و ماده اصلی است. و آدمی در آن عملی جز اراده ندارد.

و بعضی بر آنند که آنچه در داخل فضای اشغال شده توسط انسان صورت می‌گیرد، فعل او است؛ ولی نه آنچه در آن سوی آن می‌گذرد و در فضای شخص دیگر اتفاق می‌افتد. آنان هر چه را در خارج صورت می‌گرفت: منحصراً فعل خدا می‌دانستند. این مذهب مجبوره است که در اصل «کسب» خویش بیان کرده‌اند. و چیزی همانند آن از صالح قبسه گزارش شده است.

دیگران می‌گویند: هرچه مقارن بایک فعل، صورت می‌گیرد: کرده، ما است. آنان حتی رنگ و مزه و ادراک و علم و غیره را، بنا بر نظریه بغدادیان، از فعل ما می‌دانستند.

این بود مذاهب و آموزه‌های مختلف دربارهٔ افعال متولد. نظر ما آن است که هر چیز که علت آن به صورتی از یک انسان باشد که فعل دیگری با آن و مناسب با آن صورت بگیرد، در صورتی که اوضاع و احوال آن همان که بود باقی بماند، فعل انسان است. آنچه همانند این نباشد، نه توسط انسان به وجود آمده و نه از راه فعل با او ارتباط دارد. ولی نمی‌تواند بدون پدیدارنده‌ای پدید شود.<sup>۱</sup>

نظریهٔ بغدادی تضاد مفرطی با مذاهبی داشت که می‌گفتند همهٔ افعال بیرون از تفکر و ارادهٔ آدمی یا به وسیلهٔ خدا صورت می‌گیرد، یا به وسیلهٔ طبیعت. گفته‌اند که بشرین معتبر چندان دور رفته بود که می‌گفت اگر شخصی کس دیگر را بزند، و آن شخص دیگر در نتیجهٔ ضربهٔ گونه‌ای از علم پیدا کند، شخص اول به وجود آورندهٔ علم در دومی است؛ اگر شخصی پلک چشم دیگر را بلند کند، دیدنی که از آن نتیجه می‌شود فعل شخص اول است؛ سازندهٔ پالودهٔ علت شیرینی و خوشبویی آن است. مذهب عبدالجبار و بصریان دیگر تغییر شکلی از این وضع بغدادی است. ولی بصریان و بغدادیان، از اصل مسئولیت آدمی (تکلیف) دربارهٔ افعالش و لا اقل بعضی از نتایج آنها: بر ضد مجبوره دفاع می‌کردند که اعتقادشان آن بود که انسان تنها برای بعضی از افعالی که به وسیلهٔ خدا صورت گرفته کسب مسئولیت می‌کند: بصریان و بغدادیان همچنین با نظریه‌های جاحظ و ثابته و نظام و معتبر مخالفت می‌کردند که هر چند فاعلیت آدمی را در افعال درونی او

۱- المحيط، اول، ۸۱-۳۸۰. عبدالجبار گزارش مفصلتری از همهٔ اینها در المعنی،

نهم، ۱۴۰-۱۱. آورده است. نیز رجوع کنید به الاشعری، مقالات، ص ۰۸-۰۰۰.

قبول داشتند، فاعلیت افعال بیرونی را به خدا یا طبیعت نسبت می‌دادند<sup>۱</sup>.  
مفید نظریهٔ طبیعت (طبع) را که جاخظ طرح کرده بود رد کرده و در رد آن  
چنین گفته است:

«من می‌گویم که آنچه به وسیلهٔ طبع تولد پیدا می‌کند، به کسی تعلق دارد که  
با عمل کردن در چیزی که طبع دارد (مطبوع)، سبب پیدایش آن شده است.  
این مذهب ابوالقاسم کعبی است، و آن مخالف با مذهب معتزله در طباع و نیز  
مخالف با فلاسفهٔ ملحد است در نظری که نسبت به افعال طباع دارند. جبّائی  
و پسرش مخالف با آنند [یعنی با مذهب کعبی]، و نیز اصحاب حدیث سطحی  
(اهل الحشو) و هواداران مخلوق خدا بودن افعال (اصحاب المخلوق) و مجبّره  
در این مخالفت با جبّائی شریکند»<sup>۲</sup>.

خواهیم دید که جبّائی و پسرش تولد آثار را به اندازهٔ ابوالقاسم و مفید دور نبردند.  
مفید افعال متولد آن افعال را می‌داند که بیواسطه و به صورت ابتدائی حادث شده  
باشد. وی چنین می‌گوید:

«من می‌گویم که بعضی از افعال شخص قادر آنها هستند که از سببهای متولد می‌شوند  
که وی آنها را آغاز می‌کند؛ بی‌آنکه خود آنها را تولید کرده باشد. مثالهای آن:  
چون شخصی دیگری را بزند، ضربه از نیرو و حرکت شخص زننده تولد پیدا می‌کند،  
و دردی که شخص مضروب احساس می‌کند به وسیلهٔ ضربه متولد می‌شود؛ و نیز  
چنین است در مورد کمانداری که تیر را به هدف یا جز آن پرتاب می‌کند؛ کسی  
که زبانش را به سقف دهان تکیه می‌دهد و از آن آواها و کلمات پدید می‌آورد؛  
و نظایر اینها. افعال ابتدائی (مبتدأ) متولد نیستند؛ و آنچه به سبب افعال

۱- برای دانستن اینکه جاخظ در این زمینه از «طبیعت» چه منظوری داشته، رجوع  
کنید به فان‌اس، شناختشناسی، ص ۳۷-۱۳۴.

۲- اوائل، ص ۸۴.

ابتدائی تولد پیدا می کند. همچون آنها که اشاره کردیم، از فعل صاحب سبب متولد می شود.

این مذهب اهل عدل است؛ جز نظام، و کسانی از اهل قدر و اجبار که در انکار تولد با او موافقتند<sup>۱</sup>.

عبدالجبار با این نظر موافق است؛ ولی مفید به دنبال بحث خود گفته است که آثار یک سبب مولد. همچون آثار اراده؛ به ضرورت در پی آن می آید. گفته وی چنین است:

«ومن می گویم که هر اثر متولد اثری ضروری است، ولی هر ضروری متولد نیست. و فرق میان آن دو چنین است: هر ضروری که متولد نباشد، آن است که در پی اراده می آید. بدون آنکه میان آنها چیزی از فعل شخص اراده کننده فاصله شود؛ و ضروری متولد آن است که در پی فعلی که پس از اراده صورت می گیرد می آید. این مذهبی است که آن را به اختصار برای بیان نظر درباره پدیدارنده فعل آورده ام که فیلسوفان آن را نفس می نامند. و اصل آن مذهب بلخی و آن دسته از متکلمان بغدادی است که نیروی ضروری اراده را با تولد جمع کرده اند»<sup>۲</sup>.

عبدالجبار با این مطلب موافق نیست که فعل بالضروره در پی اراده شدن آن نمی آید. چون مفید بر آن است که انسان بالذات همان نفس است؛ مسئله تأثیر علیتی اندیشه و اراده بر روی جسم او و از طریق جسم بر روی جهان خارجی، برای مفید بسیار پیچیده تر است تا برای عبدالجبار. اکثریت معتزله و همراه با ایشان عبدالجبار بر آنند که انسان یک ترکیب مادی است<sup>۳</sup>.

۱- اوائل، ص ۸۵.

۲- همان جا.

۳- رجوع شود به پس از این، مبحث انسان، فصل هشتم کتاب حاضر.

شیخ مفید در دنباله بحث خود: نظر بغدادیان را درباره طولانی بودن سلسله علیت بیان می کند و می گوید:

« من می گویم که فشارها و حرکتهای و تماسها و جداییها و استدلال و اعتقاد و علوم و خوشبها و ناخوشبها همه مانندها و مخالفهای خود را تولید می کنند. هیچ یک از آنچه یاد کردیم به تولید بیش از دیگران اختصاص ندارد.

و می گویم که فاعل گاه علم به چیزهایی را در شخص دیگر تولید می کند، و این در صورتی است که در وی کاری انجام دهد که سبب آن علم است. مثلاً، آن کس که بر دیگری که غافل است بانگ می زند و آزر می دهد، با این بانگ و آزر علمی در وی به وجود می آورد. و دلیل آن این است که شخص شنونده بانگ پس از شنیدن آن، نمی تواند از دانستن امتناع کند. مثال دیگر مثال شخصی است که دیگری را می زند: با این زدن در وی تولید درد می کند، و با درد و ضرب به علم در او به وجود می آورد: چه غیر ممکن است که در حال ضرب، نخوردن و درد کشیدن علم به درد پیدا نکند. و گاه انسان در دیگری، با ایجاد فعلی در او که ناگزیر به اندوه و شادی و بیتابی و ترس می انجامد، در او اندوه و شادی و بیتابی پدید می آورد. مثالهای دیگر نیز هست، ولی گزارش کردن آنها وقت درازی می گیرد.

این مذهب گروه کثیری از معتزله بغداد است. ابوالقاسم بلخی نیز همین مذهب را دارد. جبائی و پسرش با بیشتر آن مخالفند: ولی نظام و مجبّره با همه آن مخالفند.<sup>۱</sup>

عبدالجبار گنجه است که ابوعلی و ابوهاشم منکر آن بودند که کسی بتواند سبب ایجاد رنگ یا مزه یا بو، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، شود، یا اینکه بتواند علم و اعتقاد و ادراک در شخص دیگر تولید کند.<sup>۲</sup>

۱- اوائل، ص ۸۶ - ۸۵.

۲- المغنی، نهم، ۱۴ - ۱۳.

تفاوت دیگر میان بصریان و مفید آن است که مفید از آن ابا می‌کند که اصطلاح تولد را دربارهٔ افعال خدا به کار برد؛ چه این کلمه در منابع وحی نیامده است. ولی این را می‌پذیرد که معنی کلمه در مورد افعال خدا قابل به کار بردن است. عبدالجبار چنین وسواسی ندارد و می‌گوید که تفاوت اساسی میان آثار غیر مستقیم انسان و خدا وجود ندارد. جز اینکه خدا قادر است آثاری را به صورت مستقیم به وجود آورد که از انسان تنها به صورت غیر مستقیم ساخته است<sup>۱</sup>. مفید چنین گفته است:

«من می‌گویم که بسیاری از افعال خدا معلول (مُسَبَّب) هستند؛ و از اطلاق لفظ «متولد» برای توصیف آنها خودداری می‌کنم؛ هر چند در معنی چنین است. چه هنگام سخن گفتن دربارهٔ صفات خدا و صفات افعال او، از دستور شرع پیروی می‌کنم؛ و از پیش خود چیزی نمی‌سازم. مسلمانان در مورد بسیاری از افعال خدای تعالی گفته‌اند که آنها سبب و مُسَبَّب هستند؛ و ندیده‌ام که بر آنها لفظ متولد را اطلاق کرده باشند. و هر کس چنین کند از حجتی در گفتار خود پیروی نکرده. و به کتاب و سنت و اجماع توسل نجسته است. به همین دلایل من از این مذهب پیروی می‌کنم؛ و نیز به دلایل دیگری که جای ذکر آنها اینجا نیست. و اما گفتار من در بارهٔ اسباب، مذهب جماعتی از بغدادیان و مذهب ابوالقاسم و ابوعلی است. تنها کسی از اهل عدل که با آن مخالفت کرده. ابوهاشم پسر ابوعلی است»<sup>۲</sup>.

دلیل اینکه چرا ابوعلی از آن ابا داشت که بگوید خدا با تولید آثار و معلولهای غیر مستقیم عمل می‌کند، این است که خدا، برای به وجود آوردن خواسته‌های خود، نیازی به علت‌های میانجی ندارد. همان گونه که به کار کردن با آلات نیاز ندارد. و ابوعلی نیز گفته است که

۱- المحط، اول، ۴۰۱ - ۳۹۸.

۲- اوائل، ص ۸۷ - ۸۶.

خدا همه افعال خود را مستقیم و بدون واسطه پدید می‌آورد<sup>۱</sup>. انکار بلخی در مورد به کار بردن اصطلاح تولید افعال به وسیله خدا به همان دلیل است که مفید از استعمال این اصطلاح ابا داشت. هر دو نمی‌خواستند صفاتی را به خدا نسبت دهند که در وحی بدان اشاره نشده بود.

مفید بر آن بود که شخص می‌تواند علم و ادراک در شخص دیگر تولید کند. ولی منکر آن بود که خدا نقش بی‌واسطه‌ای در ایجاد حس آدمی داشته باشد. گفته‌وی چنین است:

«گفتار درباره آنچه به حواس دریافت می‌شود، و در اینکه آیا علم از فعل خدای تعالی است یا فعل بندگان.

من می‌گویم که علم حاصل شده از راه حواس بر سه گونه است: گونه‌ای از فعل خدای تعالی است، و گونه‌ای از فعل شخص حس‌کننده [بخوانید «الحاس» به جای «الحواس»]، و گونه‌ای از فعل شخص دیگر از بندگان خدا.

و اما فعل خدای تعالی آن است که برای شخص داننده در نتیجه سببی از خدای تعالی حاصل می‌شود؛ همچون علم پیدا کردن او به بانگ رعد و رنگ برق و وجود گرما و سرما و آوای باد و آنچه بدینها ماند. این گونه چیزها برای شخص حس‌کننده بدون اینکه خود قصد حس کردن آنها را داشته باشد، آشکار می‌شود، به سببی از خدای سبحانه؛ که بندگان را در آن اختیاری نیست. و اما فعل شخص حس‌کننده چیزی است که در پی گشودن چشم یا گوش فرادادن یا یکی دیگر از حواس را به کار انداختن یا به پدید آوردن سببی که موجب احساس محسوس و علم پیدا کردن به آن است، حاصل می‌شود.

و اما آنکه از فعل شخص حس‌کننده دیگر حاصل می‌شود، چیزی است که برای شخص حس‌کننده به سببی از بعضی بندگان فراهم می‌شود؛ همچون آنکه بر دیگری بانگ زند که آن دیگری هیچ عملی برای شنیدن این بانگ انجام

۱- این مطلب را عبدالجبار در المعنی، نهم، ۹۴، گزارش کرده است.

نداده است ، یا شخص که دیگری را با زدن به درد آورد . و این دیگر ناگزیر در آن هنگام که مبتلای به درد می شود نمی تواند از وقوف یافتن نسبت به درد اجتناب کند و علم به آن برای او حاصل می آید - و نظایر اینها .  
این اعتقاد اکثریت متکلمان بغداد است . و کسانی که از ایشان نام بردیم ، با آن مخالفند<sup>۱</sup> .

عبدالجبار و مکتب بصره با دانش گونه سوم مفید : یعنی اینکه کسی می تواند در دیگری ایجاد حس کند ، مخالفند .

معتزله بغداد مذهبی داشتند که مفید ، با آنان شریک بود ، و آن اینکه خدا نمی تواند مستقیماً در بدنها ایجاد فعل کند ، بلکه به آن نیازمند است که به میانجیگری علت‌های مادی به فعل پردازد<sup>۲</sup> . مفید این قول را در باره مسئله اینکه آیا خدا می تواند احساسی در عقل و ذهن آدمی ایجاد کند ، به کار برده است . آیا خدا می تواند به یک مرد کور علم شناخت رنگ از زانی دارد ؟ مفید می گوید :

« من می گویم که آن محال و نادرست است : همان گونه که تپه بودن یک انسان عاقل از علم نسبت به جسم موجود که شعاع دیدوی بی مانعی به آن می رسد محال است ؛ و همان گونه که وجود علم به نتایج فرعی عقلی (مستنبطات) در قلب کسی که به علت نبودن دلایل امکان استنباط برای او نیست درست نیست ، همان گونه هم پیدا شدن علم به رنگها برای کسی که حس واسطه میان شخص عاقل و شناخته شدن رنگها به وسیله او را فاقد است ، مستحیل است .  
این مذهب ابوالقاسم و گروه کثیری از اهل توحید است . جماعتی از معتزله و همه<sup>۳</sup> مُشَبَّه با آن مخالفند<sup>۳</sup> .

۱- اوائل ، ۶۷ - ۶۶ .

۲- به پس از این ، فصل هشتم کتاب حاضر ، بحث درباره علیت مستقیم خدا رجوع کنید .

۳- اوائل ، ص ۱۱۰ .



مفید در اینجا می خواهد بگوید که هر کس چشمانش خوب کار کند. بالضروره چیزی را که بلافاصله در برابر او قرار گرفته است می بیند. برای اینکه آدمی چیزی را ببیند فعلی از خدا ضرورت ندارد. عبدالجبار از نظریه کاملاً مخالفی سخن می گوید که ابواذهدیل و ابوعلی جبائی بر آن بودند، و بنا بر آن فعل خدا برای ایجاد حس در شخص نباشد و وجود فراهم بودن شرایط بالا، لازم است. ولی ابوالهذیل و ابوعلی در نتیجه گیری نسبت به این امر که آیا خدا می تواند تصور رنگ را در ذهن شخص کور به وجود آورد، بایکدیگر اختلاف داشتند. عبدالجبار می گفت:

«و اما ابوالهذیل می گفت که ادراك فعل اختراعی خداست (فعل الله... علی جهة الاختراع). و این شبیه است به گفته شیخ ما ابوعلی. ولی او [یعنی ابوالهذیل] می گفت که برای انسانی که چشم او خوب کاری کند، این امکان هست که شیئی را که مستقیماً در حضور او است [بخوانید بحضوره به جای یُحْصَوْنَه] نتواند ادراك کند، تنها بدان سبب که خدا ادراك را در او نیافریده باشد. و نیز این را که خدا علم به رنگها را در قلب یک شخص کوری که هرگز رنگ را ندیده است ایجاد کند، ممکن می دانست.

شیخ ما ابوعلی منکر این بود. چه به گفته او: هنگامی که یک بیننده می تواند ببیند. از آن جهت ادراك می کند که یک زمینه، لازم است یک چیز، یا مخالف آن را - در صورت وجود مخالف - دارا باشد»<sup>۱</sup>.

بنابراین، به گفته ابوعلی، مردی با چشم سالم که در برابر شیئی ایستاده باشد. از این راه نه بیننده است و نه کور. بلکه در چنین وضعی خدا باید در وی عرص بینایی یا کوری پدید آورد.

۱- المقتنی، نهم، ۱۲. استدلال ابوعلی درباره مخالفها در همین کتاب، چهارم، ه ه روشنتر می شود. که در آن عبدالجبار او را معتقد به این امر معرفی می کند که ادراك عرض است و، باصحت چشم و حضور شیء، «خدا است که آن با ضد آن را پدید آورد، که آن [نیز] عرض است. چه زمینه نمی تواند فاقد شیء و ضد آن هر دو باشد.

واگر خدا بخواهد ادراك رنگ را در شخص کور ایجاد کند. آن شخص دیگر کور نخواهد بود. عبدالجبار به شدت با این اعتقاد که ادراك عرضی است که خدا آن را در شخص ادراك کننده پدید می آورد. به مبارزه برخاسته است. به گفته وی، هر موجود زنده در صورتی که تنها حواس سالم داشته باشد و مانعی او را از احساس شیء مورد نظر باز ندارد. بالضروره مُدرك است<sup>۱</sup>. اگر بنا بود خدا در ما ادراك ایجاد کند، یا او تصویر شیء را در حس بینایی ما پدید آورد. آنگاه هرگز مطمئن نبودیم که آنچه را در برابر ما قرار گرفته است ادراك می کنیم<sup>۲</sup>.

نظر عبدالجبار به اینکه ادراك در پی زندگی می آید. هم در مورد خدا تطبیق می شود و هم در مورد انسان<sup>۳</sup>. البته این تفاوت هست که آدمی به حیات خود زنده است و خدا به ذات خویش؛ و بنابراین، در صورتی که آدمی ناگزیر باید از اندامهای حس خود به عنوان آلات بهره برداری کند؛ خدا به آنها نیاز ندارد. خدا بدون عاملی به نام «زندگی» زنده است؛ و بدون اندامهای حس مُدرك<sup>۴</sup>.

گفته عبدالجبار حاکی از اینکه انسان زنده و دارای حواس سالم و مرتب؛ چون در حضور شیئی قابل ادراك قرار گیرد باید آن را ادراك کند؛ با آنچه شیخ مفید گفته است اختلافی ندارد. عبدالجبار نیز اشاره کرده است که حتی ابوعلی سرانجام از نظریه خود که پیشتر ذکر آن گذشت دست کشید؛ و برای این مطلب که آدمی بالضروره با فعل خود می بیند نه با فعل خدا برهان آورد<sup>۵</sup>.

۱- شرح، ص ۲۵۴. برای آگاهی از تفصیلی که عبدالجبار درباره نظریه احساس خود آورد، به همین منبع، ص ۶۱-۲۵۴؛ و نیز المقتنی، چهارم، ۸۲-۲۳، رجوع کنید. این مقدمه ای است برای انکار وی نسبت به قابل رؤیت بودن خدا.

۲- شرح، ص ۲۵۵.

۳- رجوع کنید به پیش از این، ص ۷-۱۹۵.

۴- رجوع کنید به المقتنی، چهارم، ۳۶.

۵- همان منبع، ص ۵۶-۵۵.

پس نظریهٔ آثار متولد غیر مستقیم، هم در شکل اصلی بغدادی آن که مفید پیرو آن بود، و هم در شکل تغییر یافتهٔ آن که عبدالجبار در آن پیروی می‌کرد، جوابی بود که اکثریت معتزله به کسانی از گروه خود همچون جاحظ و معمر می‌دادند که فعالیت آدمی را منحصر در ارادهٔ او می‌دانستند و می‌گفتند که هر چیز جز آن، خواه مستقیم و خواه به میانجیگری طبیعت، توسط خدا صورت می‌گیرد. نشانه‌ای از این طرز تصور اخیر همچنین در نظریهٔ قدیمتر احساس ابوعلی قابل مشاهده است.

### شهوت

به گفتهٔ مفید، یکی از راههای فعل خدا در هر جانور، به میانجیگری شهوات طبیعی است. مسئول شهوت کلتی خدا است. ولی جانور نقشی در هدایت کردن جریان کلتی شهوت به طرف هدف خاص دارد، و به همین جهت آن را می‌توان فعل جانور دانست. شیخ مفید از گفتن این مطلب پرهیز می‌کند که هدایت شهواتی طبیعی توسط آدمی به طرف هدفهای خاص تا چه حد ارادی است. وی می‌گوید:

«من می‌گویم که شهوت عبارت از دو معنی است. یکی از آن دو طبع مختص به جانور است که او را به طرف چیزی که سازگار با آن است می‌خوانند. معنی دیگر میل طبع است به دستهٔ خاصی از مجموعهٔ خوشیها. اولی، بدون هیچ شک و شبهه، از فعل خدای سبحان و تعالی است، چه جانور مالک آن نیست و در آن اختیاری ندارد. اما دومی فعل جانور است به دلایلی که شرح آن در اینجا به درازا می‌کشد. این مذهب اکثر بغدادیان است»<sup>۱</sup>.

عبدالجبار یک رشته از تفاوتها میان شهوت و اراده ترسیم کرده است. وی می‌گوید که

۱- اوائل، ص ۸۷. لاقول یکم سطر از نسخه پس از اینجا افتاده است که در آن معتمدا از مخالفان این نظر نام برده بوده است.

خدا اراده می‌کند ، ولی شهوت ندارد ، عبدالجبار چیزی در مخالفت با نظر شیخ مفید نگفته است .

### اوامر

در قلمرو علیت اخلاقی . مسئولیت خدا در مقابل نتایج اوامرش به آنچه انسان برای اطاعت از آنها می‌کند گسترش می‌یابد . مفید می‌گوید :

« من می‌گویم که فرمان دادن به علت فرمان دادن به معلول است ، بدان شرط که امر از مسبب جلوگیری نکند یا بداند که صاحب سبب از مسبب و معلول جلوگیری خواهد کرد . و اما امر کردن به سبب ناگزیر مقتضی امر کردن به مسبب نیز هست . اگر هم امر به لفظ نباشد امر به معنی است . از کسانی که اعتقاد به تولد دارند ، کسی را نمی‌شناسم که مخالف با این نظر بوده باشد »<sup>۲</sup> .

### بدل

مجبره درباره قدرت یا استطاعت دو نظر دارند . نخست : آنان همچون معتزله بر این اعتقادند که قدرت و استطاعت پیش از فعل وجود ندارد ، بلکه همزمان با آن است<sup>۳</sup> . دوم : آنان گفته‌اند که استطاعت مجبور به انجام دادن یکی از دو متضاد است و ؛ برخلاف آنچه معتزله گفته‌اند . هم به فعل مربوط می‌شود و هم به ضد آن<sup>۴</sup> . مثلاً اشعری بر آن است که هم خدا بر کافر تکلیف معین کرده است ؛ و هم کافر قدرت و استطاعت ایمان آوردن ندارد<sup>۵</sup> .

۱- المظنی ، ششم ، بخش دوم ، ۳۷ - ۳۵ .

۲- اوائلی ، ص ۸۶ .

۳- الاشعری ، «اللمع» ، ص ۵۴ ، شماره ۱۲۳ ؛ رجوع کنید به پیش از این ، ص ۲۲ .

۴- الاشعری ، «اللمع» ، ص ۵۶ - ۵۵ . شماره ۲۸ - ۱۲۶ .

۵- همان منبع ، ۵۹ - ۵۸ ، شماره ۱۳۵ .

به این گفته چنین اعتراض کرده اند که بنا بر این معلوم می شود که خدا تکلیف را بر کسی قرار داده که کاملاً عاجز است. اشعری این را نمی پذیرد. وی میان کسی که کاملاً عاجز است و کسی که تنها استطاعت انجام دادن یک فعل را ندارد، تمایز قائل است. شخص کاملاً عاجز: نه استطاعت انجام دادن یک فعل را دارد و نه استطاعت انجام دادن ضد آن را. در صورتی که آن کس که استطاعت برای انجام دادن یک کار را دارد: در آن هنگام که مشغول اجرای آن فعل است. بدان جهت که مشغول است؛ استطاعت برای انجام کار ضد آن ندارد<sup>۱</sup>. مثلاً مرد بی پا کاملاً عاجز از راه رفتن است؛ چه نه می تواند راه برود و نه از راه رفتن باز ایستد؛ کسی که پول ندارد؛ از لحاظ صدقه دادن کاملاً عاجز است؛ چه نه می تواند صدقه بدهد و نه می تواند مانع پرداختن آن بشود. اشعری بر آن است که بر خدا روا نیست که به مرد بی پا فرمان راه رفتن یا به مرد بی پول فرمان صدقه دادن بدهد<sup>۲</sup>. ولی کافر کاملاً عاجز نیست. وی یکی از دو ضد را انجام می دهد. چون قدرت و استطاعت. همزمان با فعل و تنها تعیین شده برای آن فعل است. می گویند که کافر استطاعت کفر دارد ولی؛ در همان هنگام: استطاعت ضد کفر یعنی ایمان را ندارد.

مجتبره که به تمایز میان این حالت و عجز کامل قائل شده اند، بر این عقیده اند که از جهتی «امکان» آن هست که ایمان در جان و قلب کافر به جای بی ایمانی او حاضر باشد. چگونه؟ به این شرط (غیر واقعی) که: به جای وجود کفر در آن، ایمان وجود پیدا کند. عبدالجبار برهان را بدین صورت بیان کرده است:

«وجه پیوستگی این با آنچه پیش از آن گذشت [یعنی تصور استطاعتی که تنها مجبور به انجام دادن یک فعل باشد] آن است که در آن هنگام که ما مجتبره

۱- همان منبع. باقلانی به همین تمایز قائل بوده است، التمهید، ویرایش مکاری،

ص ۱۹۴.

۲- الاشعری: «اللمع»، ص ۶۰-۵۹، شماره ۳۸-۱۳۷.

را بر نتیجه گفتارشان دربارهٔ قدرت تعیین کننده (القدرة الموجبة) ملازم کردیم؛ که تکلیف معین کردن برای کافر همچون تعیین تکلیف برای عاجز است. آنان گفتند: از کافر ایمان امکان دارد، به شرط آن که کفر در او نیامده و به جای آن ایمان آمده باشد. و این با حالت کسی که کاملاً عاجز است تفاوت دارد. بدین ترتیب آنان امکان بدل کردن موجود را پذیرفته‌اند و این در نظر ما درست نیست<sup>۱</sup>.

برهان معتزله آن بود که هنگامی که فعلی وجود دارد، آن فعل وجود دارد؛ و گفتن اینکه ممکن است در زمان حاضر به صورتی دیگر باشد بی‌معنی است. و این بدان جا انجامید که سخت در خصوص زبانی که به کاری بردند گرفتار محدودیت شدند. بنا به گفته اشعری، تنها اسکافی و جعفر بن حرب در میان معتزلیان روای داشتند که در بحث، از فرض مخالف وضع موجود استفاده شود. تنها این دونفر مجاز می‌دانستند که کسی بگوید: «اگر کافران در حال کفر خود به جزی کفر واقعی ایمان می‌آورند به خیر ایشان می‌بود». و به صراحت بر این گفته می‌افزودند که مقصودشان این نیست که در حال کفرشان جایز است که به وجهی از وجوه ایمان آورند. معتزلیان دیگر حتی این را هم جایز نمی‌دانستند<sup>۲</sup>.

تصور معتزلیان دربارهٔ قدرت و استطاعت آن است که این قدرت پیش از فعل وجود دارد و امکان به کار بردن آن در فعل با ضد آن هست. بدین ترتیب آنان روا می‌داشتند که کسی از امکان جانشین (بدن) در آینده سخن گوید. و نه در زمان حاضر. با این دید، گفتن اینکه اکنون برای کافر امکان آن هست که مؤمن شود، بی‌معنی است. تنها از امکان آینده و مؤمن شدن وی پس از این می‌توان سخن گفت.

گفتار مفید دربارهٔ بدن و وضع متعارفی معتزله را نشان می‌دهد. گفتهٔ وی چنین

است:

۱- شرح، ص ۱۸-۱۷.

۲- مقالات، ص ۲۵.

« من می‌گویم که ممکن است کفر در هنگام ایمان به جای (بدل) آن وجود می‌داشته باشد، و اینکه ایمان ممکن است در هنگام کفر بدل از آن می‌بوده باشد. ولی نمی‌گویم که در حال ایمان ممکن است کفر بدل آن باشد؛ یا در حال کفر جایز است که ایمان بدل آن باشد. و این بدان سبب است که جایز بودن چیزی صحیح دانستن آن و قبول امکان آن. و انکار محال بودن آن است. کفر مضاد ایمان است. وجود یک ضد امکان وجود ضد دیگر را محال می‌سازد؛ همان‌گونه که وجود فعلی آن را محال می‌کند. بنابراین اگر گوینده‌ای بگوید: ایمان به جای کفر از یک کافر ممکن است، به صورت صنفی اجتماع ضدین را جایز شمرده است ولی اگر بگوید: «ممکن بوده است» و امکان را در گذشته قرار دهد. دیگر گفته‌ی وی متضمن تضادی نیست. و اما گفتن اینکه: بر کافر روا است که در آینده به جای [بخوانید «بدلاً من» به جای «اوقات»] کفر ایمان پیدا کند، دیگر بر این گفته اعتراضی نیست؛ چه تضاد و محال بودن از آن بر طرف شده است. میان ما و مجبّره در این گفته اخیر اختلافی نیست و اختلاف در گفته اول است.

اهل عدل بر این نظرند و اهل اجبار عموماً برخلاف آنند.<sup>۱</sup>

مفید: برخلاف اعتقاد مجبّره: می‌گوید که در آن هنگام که امری وجود دارد؛ ضد آن را نمی‌توان گفت که فعلاً موجود است. امکان بدل قرار گرفتن یکی به جای دیگری در آینده مورد اختلاف است. چه؛ بنابر رأی مجبّره؛ خدا ممکن است در آینده به همین انسان قدرت ایمان ارزانی دارد، و در آن هنگام وی بالضروره مؤمن خواهد شد؛ به گفته معتزله و شیخ مفید؛ انسان اکنون استطاعت مؤمن شدن یا کافر شدن در آینده هر دو را دارد.

## طبع و ختم

در ارتباط با آزادی انسان در تغییر کردن از کفر به ایمان، شیخ مفید باید بعضی از آیات و تعبیرات قرآنی را که مجبّر معمولاً در تأیید نظر خود می آوردند، به صورتی مخالف با مجبّری تفسیر کند. در این آیات آمده است که بر دل‌های کافران مهر و موم (طبع و ختم) نهاده است<sup>۱</sup>. توضیح مفید چنین است:

«گفتار در طبع و ختم. من می‌گویم که نهادن طبع (مهر) از طرف خدای بر قلوب و ختم به یک معنی است، و آن گواهی بر آن است که این دل‌ها به عمد توجهی به ذکر و پیام الهی ندارند، و به اختیار خود و بدون اکراه از راه راست پیروی نمی‌کنند. و این معنی در زبان و گفتگو شناخته است. آیا نشیده‌ای که می‌گویند «ختمت علی فلان بآنّه لایفلیح» بر فلانی مهر نهادم که رستگار نشود؟ و آنچه در این گفته در نظر دارند این است که «من این مطلب را درباره‌ی وی به تأکید و در برابر همگان می‌گویم».

و مهر بر چیزی نشانه‌ای است از کسی که مهر نهاده است. و چون گواهی خدا بر چیزی نشانه‌ای برای بندگان او است. روا است که ختم و طبع (مهر و موم) خوانده شود.

و این سازگار است با اصول اهل عدل: و مذاهب مجبّره برخلاف آن است<sup>۲</sup>.

## الم و عیوض

توزیع عملی درد ورنج (الم) در جهان پرششهایی از لحاظ عدل الهی پیش می‌آورد که معتزله و کسانی که موافق با ایشان هستند باید به آن پاسخ گویند. آنان منکر این

۱- رجوع کنید، مثلاً، به قرآن، بقره، ۷؛ انعام، ۴۶؛ جاهیه، ۲۲؛ منافقون، ۳؛

و الأشعری، الابانة، ص ۵۸-۵۷.

۲- ادائل، ص ۹۵. برای آگاهی بالتمن از نظر عبدالجبار درباره ختم و طبع رجوع کنید

به متشابه القرآن، ویرایش عدنان م. زر زور (قاہرہ: دار التراث، ۱۹۶۹)، اول، ۵۴-۵۱.



بودند که حیثیت و مقام فاعل تعیین کننده آن است که فعل او عادلانه است یا نه<sup>۱</sup>. به جای آن . عبدالجبار گفته است که عدل و ظلم وابسته به خود فعل و نتایج آن و شایستگیهای شخصی است که فعل بر او واقع شده است . بی‌عدالتی و ظلم عبارت از « هر چیز مضری است که مستلزم نفع بزرگتر نباشد یا از مضرت بزرگتر جلوگیری نکند یا چنین تصور نشود . و مستحق و شایسته نباشد یا تصور نشود که چنین است »<sup>۲</sup>.

رنج و الم گاه خوب (حَسَن) است و گاه بد (قَبِيح) . به گفته عبدالجبار ، تنها وقتی خوب است که «در آن نفعی باشد یا دفع ضرری بزرگتر از رنجی که می‌رسد بکند ، یا شخص استحقاق و شایستگی آن را داشته باشد »<sup>۳</sup> . ولی از خدا شایسته نیست که تنها به اجمال و فرض کسی را گرفتار درد و رنج کند . چه او بر همه چیز دانا است . و نیز روا نیست که خدا رنجی را برای جلوگیری از زیبایی بزرگتر تحمیل کند . چه او همیشه می‌تواند راه دیگری برای جلوگیری از شر پیدا کند<sup>۴</sup> . پس خدا باید زهانی بکند نفر را گرفتار رنج کند که با این رنج سبب آن شود که آن شخص به نفع بزرگتر برسد . و با اینکه آن شخص استحقاق آن رنج را داشته باشد .

در بیان همه منافی که از رسیدن رنج عاید بنده می‌شود ، از همه مهمتر درس عبرتی (اعتبار) است که گرفته می‌شود . رنجهای ناروا ممکن است هم به کسانی که مکلفند به عنوان درس عبرتی به خود ایشان و دیگران برسد . و هم به کسان دیگری . همچون کودکان - که مکلف نیستند داده شود تا وسیله اعتبار دیگران شود . به این هر دو گروه آسیب دیدگان باید عوض داده شود . عبدالجبار می‌گوید :

۱- رجوع شود به عبدالجبار ، شرح ، ص ۴۸۳ . آنچه در اینجا طرد شده نظری است شبیه نظر اشعری حاکی از اینکه هیچ کاری که خدا بکند ستمگرانه نیست بدان جهت که خدا سبحان و متعالی است . رجوع کنید به «اللمع» ، ص ۷۱ ، شماره ۱۷۰ .

۲- المغنی ، سیزدهم ، ۲۹۸ .

۳- شرح ، ص ۴۸۴ .

۴- المغنی ، - یزدهم ، ۲۹۹ : شرح ، ص ۴۸۶ .

و همه آلامی که خدا سبب آنها است . یا به اشخاصی می رسد که مکلف هستند و یا به کسانی که چنین نیستند . اگر به کسانی برسد که مکلف نیستند . باید عوض و جبران بیشتر از آن در مقابل به ایشان داده شود . و این سبب می شود که دیگر آن درد و الم عنوان ستم پیدا نکند . و نیز باید مشتمل بر درس عبرتی برای کسانی باشد که مکلفند . و این سبب آن می شود که الم از گرفتاری و بی هدف بودن برهد .

اگر خدا کسی را که مکلف است به رنجی مبتلا کند . باید هم مستلزم عوض باشد و هم درس عبرت . در این صورت ممکن است مخصوص خود شخص بلا کشیده باشد . یا مخصوص دیگران . و یا هم خود او و هم دیگران .

و بی قاضی القضاة بعید دانسته است که این اعتبار منحصرأ مخصوص دیگران باشد و به خود او اختصاص نداشته باشد . در صورتی که خود وی بیشتر به آن وابستگی دارد<sup>۱</sup> .

مانندکیم تدوین کننده<sup>۲</sup> شرح الاصول در آخرین جمله اعتقاد شخص عبدالجبار را به صراحت بیان کرده است .

عبدالجبار در اینجا اشاره کرده است که دلیل قانع کننده ای باید برای خدا باشد که بنده ای را مبتلای رنج کند . و مقام و اهمیت این دلیل برتر و والاتر از وجود این اطمینان است که خدا در جهان دیگر به شخص مبتلای به رنج عوض خواهد داد . دلیل قانع کننده نفعی است که بر آن رنج بچربد . آیا ممکن است این نفع از راه دیگری جز درد و رنج برسد؟ عبدالجبار می گوید که در پاره ای از موارد الم ممکن است تنها راه ممکن باشد . ولی نمی خواهد چندان دور برود و چنین اظهار عقیده کند که در همه مواردی که خدا رنجی را برای نفع آینده ای به بنده اش می رساند باید چنین باشد . به جای آن وی

از عدل لاهی دفاع می کنند و می گویند خدا می تواند یا نفع را از طریق رنج به بنده برساند، یا برای رساندن این نفع راهها و وسایل دیگر را به کار برد.

شیخ مفید بر آن است که برتر و بالاتر از تنها اطمینانی که برای عوف و جبران رنج داده می شود، بایستی دلیل قانع کننده ای برای آن بوده باشد و بی محتملاً بدان سبب که وی همچون بغدادیان معتقد بدان است که خدا به بهترین مصحت بندگانش عمل می کند. در این مورد نظرش آن است که هنگامی که خدا بنده اش را گرفتار رنج و درد می کند، بدن جهت است که برای رسیدن به نفعی که می خواهد، به آن بنده برسد، راهی جز مبتلا شدن به این رنج نیست. گفته مفید چنین است:

«گفتار در الم و لذت، و آیا اینکه در لطف و مصلحت بودن بایکدیگر بر برند یا نه.

من می گویم که اگر رنج و شادی در لطف کردن نسبت به مکلفان و مراعات مصاحبت آنها فایده یکسان می داشتند، از خدای حکیم سبحانه و تعالی شایسته نبود که به جای ایجاد خوشی برای بندگان آنان را گرفتار رنج کند. چه در آن صورت خدا دلیلی برای دادن آن [یعنی رنج] جز عوضی که در برابر آن می داد نداشت. ولی خدای قدیم سبحانه و تعالی قادر است بر اینکه از راه تفضل مثل

۱- رجوع کنید به المعنی، سیزدهم، ۹۶-۳۹۵. به این اعتراض که خدا می تواند منظور خود را از طریق دیگر عملی کند، عبدالجبار چنین جواب داده است: «معلوم نیست که چیز دیگری جز درد و رنج بتواند نفعی برابر با آن داشته باشد و درس عبرتی همچون درس عبرت آن بدعد. کاملاً احتمال آن هست که چیز دیگری نتواند جایگزین آن شود». چون این جواب اعتراض کننده را قانع نکرده و او گفته است که خدا می تواند وسایل دیگر جز الم و رنج را به کار برد، عبدالجبار چنین پاسخ داده است: «پیش از این در فصل «لطف» توضیح دادیم که غیر ممکن نیست چیز دیگری بتواند جایگزین آن شود. ولی به این دلیل رنج نمی تواند از خوب بودن خارج شود. خدا می تواند بیان درد بخشیدن یا نفع دیگری انجام دادن یکی را انتخاب کند. چه هر دو را می توان لطف دانست».

آن عوض ببخشند. علاوه بر این، شایسته‌تر برای بخشندگی وجود [بخوانید «جوده» به جای «وجوده»] و رحمت وی آن است که به جای درد خویش ارزانی دارد که شریفتر از آن است، نه اینکه دردی بخشد که چیزی شریفتر از آن سودی برابر با آن دارد.

این مذهب عدهٔ زیادی از اهل عدل است. گروهی از ایشان و نیز همهٔ مجتبه با این مذهب مخالفند.<sup>۱</sup>

این مخالفت با بعضی از «اهل عدل» مربوط به نکتهٔ کوچکی از راههای انتخاب خدا می‌شود که از نظرهای مختلف در بارهٔ تکلیف خدا برای رعایت مصلحت انسان حاصل می‌آید. نکتهٔ مهم آن است که همهٔ گروهها با مجتبه مخالفند که می‌گویند خدا نیازی به آن ندارد که برای منظور و هدفی به فعل توجه کند، و برای آنچه می‌کند مکلف به ادای جبران و عوضی نیست.

مفید پس از آن عقدهٔ شخصی خویش را بیان می‌کند و می‌گوید که ممکن است در بعضی از موارد خدا کسی را مبتلای به رنج سازد بی آنکه لازم باشد عوض و جبرانی در برابر آن بدهد. سخن وی چنین است:

«گفتار در رنج بنا بر مصلحت و بدون عوض.

و من می‌گویم که عوض دادن بر رنجی که به کسی رسد و به مصلحت شخصی دیگر باشد، شایستهٔ عدل الاهی است، ولی تنها به جود خدا [بخوانید «جوده» به جای «وجوده»] این عوض دادن در صورتی که شخص رنج دیده مؤمن باشد، بر او واجب می‌شود. و اما در آن هنگام که غیر مؤمنی از رنج دیدن مؤمن سودی برد و به مصلحت او تمام می‌شود، بر خدا واجب است که به شخص رنج دیده عوض دهد، و اگر چنین نکند ستم کرده است.

بنابر این من می‌گویم که در آن هنگام که مبتلای به الم کافر باشد، آن کافر

مستحقّ عوضی نخواهد بود. چه رنجی که به وی رسیده برای کیفر دادن به او و به صلاح او بوده است، هر چند روا است که دیگری از رنج دیدن او عبرت گیرد و این کار به صلاح و مصلحت او تمام شود.

این مذهب کسانی از اهل عدل و ارجاء است که منکر آن هستند که نیکی و بندی یکدیگر را سختی یا اِجْباط می کنند. معتزله<sup>۱</sup> بغداد و بصره و همه<sup>۲</sup> مجبّره با آن مخالفند.

و من در این باره ترکیبی از اصول فراهم آورده ام که تنها مخصوص خود من است و طرفداران دیگر عدل و ارجاء در آنچه بر من آشکار شده موافقت ندارند. ولی حقانیت آن بر من از طریق نظر و استدلال ثابت شده است. از مخالفت کسانی دیگر با آن وحشت ندارم، از آن جهت که حجّت من تمام است و از پیروی از حق هیچ گونه وحشت ندارم؛ و سپاس خدای را<sup>۱</sup>!

دو نکته در اینجا هست که عبدالجبار آنها را انکار می کند. نخست این فرض شیخ مفید است که خدا رنج را تنها از آن جهت به شخص بالغ می دهد که خیر شخص دیگری در آن است<sup>۲</sup>. باید به خاطر داشت که مفید چنان می اندیشید که خدا ناگزیر است به بهترین مصلحت بنده اش عمل کند، و اینکه برای بیان کردن علت بعضی از شرّها و بدیهادرجهان شیخ مفید ناچار بوده است بگوید که آن «انسان» که بهترین مصلحت او مورد توجه است، باید همچون مجموعه و امت در نظر گرفته شود. عبدالجبار این راه حل را نادرست دانسته و آن را رد کرده است<sup>۳</sup>.

نکته<sup>۴</sup> دومی که عبدالجبار با آن توافق ندارد، این گفته<sup>۵</sup> شیخ مفید است که رنجی

۱- همان منبع، ص ۹۰.

۲- این مطلب از تفسیر ما نکندیم در باره فقره ای که پیش از این، در صفحه ۲۴۳ گذشت آشکار است.

۳- رجوع شود به پیش از این، ص ۲۳۰ حاشیه شماره ۲.

که به کافر تحمیل شده شایسته<sup>۱</sup> هیچ عوضی نیست . چه عنوان کیفری نسبت به کفر او دارد و حتی ممکن است به او در شناختن گمراهی و خطایش کمک کند . عبدالجبار گفته است که بنابر نظر ابوعلی جببائی خدا درد ورنج را به کافران و مرتکبان گناههای کبیره هم به عنوان کیفر و هم به عنوان آزمایش سودمند (مِیْحَنَة) تحمیل می کند . ولی عبدالجبار ، به پیروی از ابوهاشم ، با این نظر مخالف است : و محنت را که سودمند است و بنابر این باید با بردباری تحمّل شود . از کیفر و عقاب که باید از آن اجتناب شود و مایه تأسف باشد ، منافی داندا<sup>۱</sup> . عبدالجبار بر آن است که زندگی این جهانی عرضه<sup>۲</sup> آزمایش و محنت است . در صورتی که آخرت زمان بخشیدن چیزی در خور است ، خواه به صورت پاداش باشد و خواه به صورت کیفر<sup>۲</sup> . رنجی که در این دنیا به آدمی می رسد ، شایسته<sup>۳</sup> عوض است ، خواه این رنج سودمند باشد یا نباشد<sup>۳</sup> .

شیخ مفید نظر خود را در این باره با انکار مذهب معتزله در باره<sup>۴</sup> خنثی شدن خیر و شر با یکدیگر (احباط) همراه کرده است . در برابر آن ، اعتقادی است بدین صورت که گناهان آدمی ، اگر سنگین تر از کارهای نیک او باشد ، هر پاداشی را که شایسته<sup>۵</sup> آن بوده است از میان می برد ، چه دشوار می نماید که این آخری سازگار با این اعتقاد باشد که خدا عوض هر رنجی را که شخص بر روی زمین دیده است به او خواهد داد . ولی عبدالجبار می گوید که جبران و عوض دادن با کیفر دادن سازگار است ، در صورتی که پاداش چنین نیست . و این بدان جهت است که مجازات و کیفر مستلزم نکوهش است و پاداش مستلزم ستایش ، ولی جبران و عوض دادن تنها موجب سودی است بی آنکه مستلزم ستایشی باشد . چیزی جز ادای دین نیست . علاوه بر این ، عوض از لحاظ دوام محدود است ، و به همین جهت در جهان دیگر ممکن است به شکل یک تخفیف موقتی عذاب برای کسی در آید که جاودانه باید در آتش بماند . ولی عبدالجبار نوشته است که :

۱- المعنی ، سیزدهم ، ۴۳۱ .

۲- همان کتاب ، ص ۴۳۳ .

۳- همان کتاب ، ص ۴۳۵ .

به اعتقاد ابوعلی، کیفر سبب احباط عوض می شود<sup>۱</sup>. ولی تصور ابوعلی از بدل به گونه ای دیگر بود. وی آن را از لحاظ دوام نامحدود می دانست<sup>۲</sup>. و همچنین تعبیر و تصور وی از احباط اندکی با تعبیر و تصور ابوهاشم و عبدالجبار تفاوت داشت<sup>۳</sup>.

### عوض دادن به بهایم

شیخ مفید بر این اعتقاد است که خدا به کرم خویش، و نه به عدلش، باید به جانوران برای رنجهایی که دیده اند عوض دهد. و این امر مبتنی بر این اعتقاد است که خدا به خیر آفریدگان خویش عمل می کند، که این عقیده نیز به نوبه خود متکی بر این اصل است که خدا به هیچ چیز نیازمند نیست. در اینجا شیخ مفید آشکارا میان عدم استحقاق جانوران برای پاداش یا کیفر و حق (یا شبه حق، چه این به کرم خدا مربوط می شود) آنان برای عوض تمایز قائل می شود: گفته شیخ مفید چنین است:

«گفتار در عوض دادن به بهایم و قصاص کردن بعضی از آنها از بعضی دیگر. من می گویم که بر جود و کرم خدای تعالی عوض دادن به بهایم در برابر رنجهایی که در دار دنیا به آنها رسیده واجب است، خواه این رنج از فعل خدا جلّ اسمه باشد یا از فعل دیگری. زیرا خدا آنها را برای خیر آنها آفریده است. ولی اگر بنا باشد که از عوض گرفتن از رنجهایی که دیده اند محروم بمانند، بدان معنی می شود که خدا آنها را برای زیان دیدن آنها آفریده است. و خدا بزرگتر از آن است که چیزی را برای زیان رسیدن به آن و آزرده شدن آن بدون اینکه نفعی به آن برسد آفریده باشد! چه این کار جز از ابله ستمکاری صورت نمی گیرد، و خدای سبحانه عدل و کریم و حکیم و عالم است. و اما قصاص کردن جانوران روا نیست، چه آنها مکلف و مأمور و دانای

۱- همان کتاب، ص ۵۲۴.

۲- همان کتاب، ص ۵۰۸.

۳- رجوع شود به عبدالجبار، شرح، ص ۲۸-۶۲۷.

به بدی چیزهای بد نیستند. و قصاص کردن گونه‌ای از عقوبت و کیفر است، و آن کس که غیر مکلف یا نهی نشده از کارزشت را کیفر دهد حکیم [بخوانید « بحکم » به جای « بحکم »] نیست. اگر جایز می‌بود که بعضی از آنها را در مقابل آزاری که به بعضی دیگر رسانده‌اند قصاص کنند، به سبب کارهای نیکی که نسبت به یکدیگر کرده‌اند نیز پاداش لازم می‌آمد، و این همه محال است. این مذهب اکثریت اهل عدل است. بعضی از آنان و جمعی از جز ایشان با آن مخالفند<sup>۱</sup>.

عبدالجبّار به سادگی گفته است که خدا باید، بنا بر عدل خود، به جانورانی که کشتن آنها را فرمان داده یا مباح شمرده، عوض دهد<sup>۲</sup>.

### خلاصه

مفید کاملاً با معتزله در این امر موافقت دارد که خدا عادل است و ستم نمی‌کند. هر چند اگر می‌خواست می‌توانست چنین باشد. انسان در گزینش افعال خویش و عملی کردن آنها آزاد است.

مفید می‌گوید که اراده برای فعل خارجی ضرورت دارد و باید مقدم بر آن باشد، در صورتی که عبدالجبّار این دو نظر را انکار می‌کند. برای مفید قدرت و استطاعت چیزی جز حالت تندرستی شخص فاعل فعل نیست، در صورتی که عبدالجبّار می‌گوید که قدرت، برتر و بالاتر از تندرستی، بیک عرض است.

هر دو متکلم در این امر متفقند که بیک دلیل وجود ربّ و درد در این جهان آن که بعضی از هدفهای سودمند خدا بدون آن نمی‌تواند صورت تحقیق پیدا کند. عبدالجبّار نمی‌خواهد چندان دور رود که بگوید خدا نمی‌تواند منظورهای خویش را بدون ربّ

۱- اوائل ص ۹۱.

۲- المغنی، سیزدهم، ۴۵۲.



به انجام برساند ، ولی با این امر موافق است که رنجی که خدا سبب آن بوده باید با سود بزرگتری در جهان دیگر جبران شود . هر دو بر آنند که آن کس که قربانی رنج و بلای بی‌دلیل شده باید عوض آن را بگردد ، ولی شیخ مفید الزام خدا را به این عوض دادن به بخشیدگی و کرم او ارتباط می‌دهد. در صورتی که عبدالجبار این عوض دادن را نتیجه عدل خدا می‌داند. مفید می‌گوید که نفع و خیری که خدا از طریق رنج و درد انجام دادن آن را در نظر دارد ، ممکن است مستقیماً متوجه شخص دیگری جز شخص بلاکشیده باشد، در صورتی که عبدالجبار منکر این طرز تصرف است . عبدالجبار بر آن است که بر خدا واجب است که حتی رنجی را که بر شخص کافر در این جهان تحمیل کرده ، در جهان دیگر جبران کند ، و اینکه عوضی که باید به وی داده شود با کیفیری که بنا است ببیند ، احباط پیدا نمی‌کند. شیخ مفید منکر این هر دو نظر است .

در همه این موارد شیخ مفید آشکارا بنا بر اصول معتزلیان بغدادی استدلال کرده است .

## فصل هشتم

### فلسفه طبیعی

همه معتزله، به استثنای نظام و پیروان وی، به گونه‌ای از ذریگیری معتقد بودند. منشأ این ذریگیری، بالا اقل روش دقیق و اندازه‌ای که عناصر و اصول آن از فلسفه یونانی و هندی گرفته شده، هنوز مورد بحث است<sup>۱</sup>. هدف ما در اینجا بحث از زمینه ذریگیری و علم کلام نیست، بلکه می‌خواهیم بدانیم که شیخ مفید در اعتقاد به ذره یا جزء لایتجزئی و مسائل وابسته به حقیقت انسان چه اندازه به مکتبهای بصره و بغداد نزدیک بوده است. متکلمان مسلمان از علم فیزیک با دیدی نسبت به موارد استعمال آن در اثبات این امر که جهان محدث است سخن می‌گفتند. و این به نوبه خود مقدمه‌ای برای اثبات وجود خدا به توسط ایشان بود. ولی آثار موجود مفید مشتمل بر چیزی در اثبات وجود خدا

---

۱ - م. هورتن، فلسفه ابودشید (بون: هانشتاین ۱۹۱۰) ص چهار و پنج، بهره و بغداد را نقاط تلاقی فرهنگهای یونانی و هندی و نیز مقداری نفوذ و تأثیر ایرانی دانسته است.

M. Horten, *Die Philosophia des abū Rashīd*.

۱. پرتسل چنان می‌اندیشد که نفوذ عمده از گنوسیگری یا عرفان یونانی بوده است:

«ذره شناسی صدر اسلام» در «مجله اسلام»، نوزدهم (۱۳۹۱)، ۱۳۰.

O. Pretzel, «Die fruhislamische Atomenlehre», *Der Islam*.

ز. هینز نفوذ هندی را قبول دارد، ولی چنان نتیجه می‌گیرد که طرفداران آن نظریه هنوز نظر خود را به اثبات نرسانده‌اند: تحقیقی در ذریگیری اسلامی (گرنهایمیشن: ا. هاینه، ۱۹۳۶)

ص ۱۲۲.

S. Pines, *Beifrage zur islamischen Atomenlehre*.

نیست ، و می‌توان تصور کرد که طرز استدلالی همچون عبدالجبار داشته و توجه وی به مسائل فیزیکی به همان منظور بوده است .

### منابع

بحث مفید دربارهٔ فلسفهٔ طبیعی (فیزیکی) در قسمت متأخری از اوائل المقالات وی زیر عنوان «گفتار در آنچه لطیف است از علم کلام» (القول فی اللطیف من الکلام) آمده است که امکان دارد در اصل رساله‌ای جداگانه می‌بوده باشد . در بسیاری از موارد به توافق نظر خود با ابوالقاسم بلخی ، که به نام کعبی نیز شناخته می‌شود ، اشاره کرده است . بعضی از نظرهای کعبی توسط نویسندگانی که با او دشمنی داشته ، یعنی ابورشید نیشابوری به ما رسیده است<sup>۱</sup> . ابورشید یک معترزی بود که نخست به مکتب بغداد تعلق داشت و سپس به عبدالجبار پیوست<sup>۲</sup> . رسالهٔ وی چیزی بیش از یک بیان اختلاف ساده است و صورت محاجه و مناظره‌ای بر ضد نظر بغدادیان درباره ذرات و عرصه‌ها دارد ، و اغلب اوقات به سود مذهب ابوهاشم جبائی استدلال کرده است . موضع بغدادیان در خصوص ذره منحصرأ توسط ابوالقاسم بلخی معرفی شده است .

منبع اطلاع دیگری دربارهٔ عقاید بلخی ، آن بخش از کتاب «البحر الزخار» ابن‌المرتضی<sup>۱</sup> است که هورتین آن را ترجمه کرده است<sup>۳</sup> .

۱- «کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین والبغدادیین» ، نسخه خطی برلن ، گلازر ۲۳ ، آلوارت ۵۱۲۵ ، هجده پرشش نخستین این کتاب توسط ا. بیرام زیر عنوان ماده شناسی ذره‌ای (لیدن : بریل ۱۹۰۲) به چاپ رسیده است .

A. Biram, *Die atomistische Substanzenlehre.*

ترجمه خلاصه شده‌ای از باقیماندهٔ آن توسط م. هورتن ، زیر عنوان فلسفهٔ ابو رشید انتشار یافته است .

۲- ابن‌المرتضی ، طبقات ، ص ۱۱۶ .

۳- م. هورتن ، علم کلام اسلامی به عنوان مسئله‌ای فلسفی ( بون : هانشتاین ، ۱۹۱۰) . این کتاب به صورت عمده عبارت از فقراتی است که از «البحر الزخار» تألیف ابن‌المرتضی ترجمه شده است .

بحث خود عبدالجبار در فلسفه طبیعی پراکنده در آثاری از او است که به چاپ رسیده است. در شرح الاصول الخمسة<sup>۱</sup> و المحيط بالتکلیف<sup>۲</sup>، در ضمن آوردن دلیل برای وجود خدا، وی از آموزه محدث بودن اجسام و اعراض سخن گفته است. در المثنی بخش کوچکی راجع به انسان آمده است.<sup>۳</sup>

### جواهر [فرد] (اتومها یا ذرات)

مفید می‌گوید که «جواهر [فرد] اجزائی هستند که اجسام از آنها فراهم می‌شود و هر یک از آنها قسمت‌پذیر نیست. همه اهل توحید بر این نظرند جز گروهی از اهل اعتزال. مخالف آنند ملحدان، و از میان معتقدان به یگانگی خدا، ابراهیم بن سبیار نظام<sup>۴</sup>. کلمه جوهر در ابتدا، از لحاظ غیر فنی، به معنی ماده بوده است. بعدها مترادف با «جزء» و اصطلاح کلامی برای معرفی اتم یا جزء لایتجزئی شد، که مفید آن را به همین صورت در عبارتی که نقل کردیم تعریف کرده است. در سنت فلسفی، جوهر کلمه متعارفی در مقابل مفهوم ارسطویی ماده بود. شاید شیخ مفید در آنجا که گفته است ملحدان با این نظر مخالفند، فلاسفه را در خاطر داشته است. نظام بر آن بوده که جزء به صورتی نامحدود تقسیم‌پذیر است و بنابراین چیزی به نام ذره یا جزء لایتجزئی (اتم) وجود ندارد.<sup>۵</sup>

به گفته شیخ مفید: «ذرات (الجواهر) همه متجانسند و تنها در اعراض بایکدیگر

۱- شرح، ۱۱۵-۹۲.

۲- المحيط، اول، ۱۰۳-۳۶.

۳- المثنی، یازدهم، ۲۷-۳۰۹.

۴- اوائل، ص ۷۲-۷۲.

۵- پینز، ص ۳-۴. نیز رجوع کنید به فان دن برگ، «جواهر»، چاپ دوم دایرة

المعارف اسلام، دوم، ۴-۴۹۲.

۶- الأشعری، مقالات، ص ۲۱۸.

تفاوت دارند. نظر جمهور، موحدان همین است<sup>۱</sup>. مفید از آن جهت گفته است اکثر معتزلیان - و نه همه آنان - بر این امر اتفاق دارند که نظام به آن معتقد نبود<sup>۲</sup>. و بلخی چنان می‌اندیشید که ممکن است اتمها (ذرات، جواهر، اجزاء) با یکدیگر متفاوت باشند<sup>۳</sup>. ابن المرتضی گزارش کرده است که به گفته بلخی ذرات به صورت جزئی متفاوتند<sup>۴</sup>.

شیخ مفید در دنباله بحث خود بزرگی ذرات را چنین مورد بحث قرار داده است:

«گفتار در اینکه آیا جوهر (ذره) در نفس خود بزرگی (مساحت) و اندازه (اقدار) دارد یا نه.

من می‌گویم که ذره در نفس خود اندازه (قدر) و گنج (حجم) دارد و در نتیجه آن دارای مکان و جایگاهی (حیث) است که به وسیله آن از هر چه ذره نیست متمایز می‌شود. و بیشتر اهل توحید بر این قولند<sup>۵</sup>.

مقصود مفید از این سخن، همچون معتزلیان بصره، گفتن این مطلب است که ذره‌ها تنها نقاطی نیستند که چیزی جز وضع نداشته باشند. هر یک پیش از ترکیب با ذرات دیگر و مستقل از آن گسترشی در فضا دارد.

ابورشید گفته است که بنا بر نظر بصریان، هر ذره مقداری گسترش (مساحت) دارد، و مساحت را به صورت «صفتی خاص تعریف می‌کند که به سبب آن ذرات با

۱- اوائل، ص ۷۳.

۲- الأشعری، مقالات، ص ۳۰۹.

۳- بیرام، متن، ص ۲؛ نیز رجوع کنید به شرح، ص ۱۸.

۴- هورتن، علم کلام...، ص ۲۲۲، به نقل از ابن المرتضی، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأسماء، برلن، نسخه های خطی کتابخانه دولتی. گلازر، ۲۳۰، آوارت: ۴۸۹، برگ ۲۷.

۵- اوائل، ص ۷۴.

پیوستن به یکدیگر افزایش بزرگی پیدا می‌کنند»<sup>۱</sup>. و این درست همان تعریفی است که در جای دیگر برای «حیّز» می‌آورد<sup>۲</sup>. ابورشید اشاره کرده که بلخی منکر این نظر است و به گفته او مساحت هنگامی به ذرات می‌پیوندد که آنها با یکدیگر ترکیب شده باشند<sup>۳</sup>. بنابراین مساحت ذرات نظری است که شیخ مفید در خصوص آن پیروی بلخی نکرده است؛ هر چند اشاره‌ای به آن ندارد که در این موضوع نظرش با او یکی نیست.

مفید در دنباله بحث خود راجع به جوهر (ذره) چنین آورده است :

«گفتار در حیّز ذرات (جوهر) و اشکال هستی (آکوان).

من می‌گویم که هر جوهر حیّزی در وجود دارد، و هرگز خالی از عرضی نیست که به سبب آن در بعضی از جهتها (بعض المحاذیات) قرار دارد یا چنین وضعی را برای آن فراهم می‌آورد. و بعضی از متکلمان این عرض را کون می‌نامند»<sup>۴</sup>.

مفید در اینجا به صفاتی اساسی (کون، جمع آن آکوان) اشاره می‌کند که با آنها ذره در سکون یا در حرکت قرار دارد. و به دیگر ذرات پیوسته یا از آنها جدا است. عبدالجبار توضیح می‌دهد که از آن لحظه که ذره‌ای به وجود داشتن آغاز می‌کند، به آن صفت بودن (کون) به معنی مطلق این کلمه داده می‌شود. ولی در لحظه بعد، بر حسب آن که در همان وضع (جهت) باشد که در لحظه پیشین بوده است یا نباشد. می‌گویند که ساکن است یا متحرک. و بر حسب اینکه با ذره‌های دیگر پیوسته یا از آنها جدا باشد، اتصال یا فاصله داری به آن نسبت داده می‌شود<sup>۱</sup>. مساحت داشتن در فضا

۱- بیرام، ص ۳۹.

۲- همان کتاب، ص ۴۲.

۳- همان کتاب، ص ۳۸.

۴- اوائل، ص ۷۴.

۵- المحيط، اول، ۱.

دلیل آن است که به ذره‌ای گفته شود ساکن یا متحرک، و متصل یا منفصل است. بنابراین صفت کائن تنها به آن جوهر (ذره، اتم) داده می‌شود که فضایی را اشغال کرده است.<sup>۱</sup>

### مکان

بلخی که مفید از وی پیروی کرده: تصویری درباره مکان دارد که با تصور بصریان متفاوت است، و ریشه این اختلاف در عدم توافق ایشان درباره وجود خلأ است. مفید می‌گوید:

«گفتار در جواهر که آیا به مکان احتیاج دارند یا نه.

من می‌گویم که ذرات (جواهر)، از آن جهت که ذراتند، به مکان نیاز ندارند؛ مگر اینکه متحرک یا ساکن شوند که در حرکت و سکون ناگزیر محتاج مکان هستند. همه موحدان ذرات را بی‌نیاز از مکان می‌دانند، و اکثریت آنان ذرات را هنگام حرکت و سکون نیازمند به مکان می‌دانند. جبّاتی و پسرش عبدالسلام مخالف این نظرند»<sup>۲</sup>.

ابورشید، بلخی را منکر نظر بصریان مبتنی بر اینکه جسمی می‌تواند بدون بودن در مکان حرکت کند، معرفی کرده است.<sup>۳</sup>

هر یک از دو طرف در این نزاع تعریفی مخصوص به خود برای مکان دارد. مفید آن را چنین تعریف کرده است:

«من می‌گویم که مکان چیزی است که شیء را از هر طرف آن فرا می‌گیرد؛ و اینکه ذره‌ها نمی‌توانند جز در مکانها حرکت کنند.

این مذهب ابوالقاسم و بغدادیان دیگر و گروهی از متکلمان قدیمی است.

۱- شرح، ص ۱۷۶.

۲- ادائل، ص ۷۶-۷۷.

۳- هورتن، علم کلام...، ص ۱۳۹، در نقل برگه آ ۹۴.

مخالف با این مذهبند جبائی و پسرش و نوبختیان و متکلمان وابسته<sup>۱</sup> به جبر و تشبیه<sup>۲</sup>.

در برابر این تعریف مکان به عنوان سطح فراگیرنده، ابورشید گفته است که بصریان مکان را «چیزی می‌دانند که جسم سنگین وزن خود را بر آن می‌نهد و نگاهداری این مکان مانع فروافتادن جسم می‌شود»<sup>۲</sup>. ابورشید در دنبال بحث خود می‌گوید که فضای احاطه کننده جسم را نمی‌توان مکان دانست، از آن جهت که ثابت و پایدار نیست. ولی اگر تنها یک جسم سنگین وجود می‌داشت، چون آن جسم جایی برای آرام گرفتن بر آن و بنابراین بودن در مکان نمی‌داشت، آن وقت افتادن دیگری معنی بود.

اساس این اختلاف در آن است که بصریان معتقد به وجود خلأ بودند، در صورتی که بلخی منکر آن بود. اگر چیزی به عنوان خلأ نباشد، آنگاه یک جسم همیشه مماس با سطح اجسام دیگر محیط بر آن خواهد بود. اگر خلأ وجود داشته باشد، آنگاه جسم به آن نیازمند نیست که از همه جانب مماس با چیزهای دیگر باشد، و بهترین چیزی که در پاسخ سؤال «آن کجاست؟» می‌توان گفت، اگر در حال سکون باشد: نشان دادن چیزی است که بر آن آرام گرفته است.

آموزه خلأ در کلام متأخر انتشار فراوان داشت؛ و پینز معتقد است که رواج اعتقاد به خلأ در نتیجه نفوذ افکار محمد بن زکریای رازی بوده است<sup>۳</sup>. شیخ مفید خود را مخالف با وجود خلأ معرفی کرده است:

«من می‌گویم که جهان پر از جواهر (ذرات) است و هیچ خلأ در آن نیست. اگر در آن خلأ وجود می‌داشت، دیگر تفاوت گذاشتن میان جواهر و اجسام پیوسته و پراکنده درست نبود.

این مذهب مخصوص ابوالقاسم از بغدادیان و مذهب اکثر متکلمان قدیم است

۱- اوائل، ص ۸۲.

۲- هورتن، علم کلام اسلامی، ص ۱۳۸، هنگام نقل برگ ب ۹۲.

۳- پینز، ص ۷۹.



مخالف با آنند جبائی و پسرش و گروهی از متکلمان نادان اصحاب حدیث (الحشویة) و اهل جبر و تشبیه<sup>۱</sup>.

دلیلی که مفید برای محال نبودن خلأ می آورد (که دیگر تفاوت گذاشتن میان جواهر و اجسام پیوسته (مجتمع) و پراکنده (متفرق) درست نیست)، در نخستین نظر معمائی می نماید. ناشر کتاب وی عبارت نسخه را مغشوش دانسته و نوشته است که مفید ظاهر آمی خواسته است وجود خلأ را اثبات کند، چه نتیجه ای که می گیرد این نظر را تأیید می کند<sup>۲</sup>. با این همه یقینی است که قصد مفید انکار وجود خلأ بوده است، چه خود گفته است که از بلخی پیروی می کند، و ما می دانیم که بلخی در مقابل جبائی و پسرش که معتقد به وجود خلأ بوده اند، به یقین منکر وجود خلأ بوده است<sup>۳</sup>. دلیلی که مفید اقامه کرده، ممکن است مربوط به وسائلی باشد که در نتیجه اعتراضات نقل شده توسط ابورشید پیش آمده، و نیز به جوابهایی مربوط باشد که بر ضد نظر بصریان درباره وجود خلأ داده شده بوده است. نخستین اعتراض می گوید که اگر ذره سومی میان دو ذره جدا از یکدیگر نباشد، آنگاه نمی توان گفت که این دو ذره نسبت به یکدیگر دورتر یا نزدیکتر از هیچ دوفره دیگر جدا از یکدیگرند. دلیل آن این است که میان آن دو چیزی وجود ندارد که به وسیله آن بتوان فاصله را اندازه گرفت<sup>۴</sup>. اعتراض دوم بدین صورت است که اگر

۱- اوایل، ص ۸۱.

۲- همان جا، حاشیه شماره ۱.

۳- بیرام، ص ۲۴. درباره ابوهاشم رجوع کنید به همان کتاب، ص ۲۹. در باره بلخی رجوع کنید به هورتن، علم کلام اسلامی، ص ۱۰۵، در ضمن نقل برگ آ ۲۸.

۴- بیرام، ص ۳۰. ترجمه عین عبارت چنین است: «اگر دو ذره، بدون وجود ذره سومی میان آن دو، از یکدیگر جدا باشند، دیگر چیزی مانع آن نیست که شخص بتواند بگوید که فضا یا مسافت این جفت ذره کمتر از آن است که میان جفتی دیگر، یا بیشتر از آن است، یا برابر با آن. آنچه می توان گفت بیشتر یا کمتر یا مساوی نسبت به چیز دیگر است، باید چیز موجودی باشد. دلیل این آن است که شخصی می تواند بگوید که فاصله میان دو ذره یک ذراع یا یک بالا درازا دارد. و آنچه با یک ذراع یا یک بالا اندازه گرفته می شود، بایستی یک جسم موجود یا یک ذره موجود باشد.»

فاصله‌ای را میان دو جسم مشاهده کنیم: آن فاصله باید چیزی موجود باشد: چه تنها چیز موجود قابل مشاهده است. بنابراین، به جای خلأ، بایستی در آنجا بکذ ذرهٔ سوم یا بیک جسمی در میان دو ذره قرار گرفته و سبب جدایی آنها از هم شده باشد<sup>۱</sup>. در این هر دو برهان خلأ به عنوان عدم ساده فرض شده است. اگر در استدلالها گفته شود که اصلاً چیزی (یعنی خلأ) میان دو ذره نیست، آن وقت لازم است که دو ذره به یکدیگر متصل باشد. و ظاهراً همین رشتهٔ استدلال مفید را به آنجا رساند که بگوید اگر در آنجا خلأ می‌بود، دیگر تفاوتی میان ذره‌ها و اجسام پیوسته و ناپیوسته وجود نمی‌داشت.

### بقاء ذره‌ها

شیخ مفید منکر آن است که خدا به صورت پیوسته جهان و اجسام را در هر آن تجدید آفرینش می‌کند. گفتهٔ وی چنین است:

«من می‌گویم که جواهر از چیزهایی است که بقاء و دوام بر آنها صدق می‌کند و در زمانهای بسیار موجود می‌مانند. تنها با برداشته شدن بقا از آنها از جهان فانی می‌شوند.

بیشتر موحدان بر این اعتقادند. ابوالقاسم بلخی نیز چنین است. جبائی و پسرش و بنونو بخت از امامیه و کسانی که بر روش ایشان می‌روند، از لحاظ دلیل فانی شدن آنها با ما مخالفند. ابراهیم نظام با همه مخالف است و چنان می‌پندارد که خدا آن به آن آفرینش را تجدید می‌کند»<sup>۲</sup>.

۱- همان منبع، ص ۳۱. ترجمهٔ عین عبارت چنین است: «هنگامی که دو ذره جدا از یکدیگر را مشاهده می‌کنیم، می‌بایستی جدایی آنها را ادراک کنیم. و این تنها از مشاهده کردن فضایی میان آنها حاصل می‌شود. و چیز غیر موجود یا معدوم را نمی‌توان ادراک کرد. و مشاهده کردن دو ذره جدا از هم بدون مشاهده کردن فضای میان آنها قابل تصور نیست. پس فضا باید با ذرهٔ سومی میان آن دو ذره اشغال شده باشد. بنابراین معلوم شد که نمی‌توان گفت خلأ وجود دارد».

ابورشید می‌گوید که نظر ابوالقاسم بر آن است که «یکت جسم و ماده در نتیجه بقائی که در وی به‌ودیعت نهاده شده، به‌وجود داشتن خود ادامه می‌دهد»<sup>۱</sup>. و در مقابل این نظر قرار می‌دهد مذهب بصریان را مبنی بر اینکه بقاء همان پیوستگی در وجود است که برای آن نیازی به‌صفتی اضافی همچون «بقاء» نیست<sup>۲</sup>. به‌استثنای نظام، همه معتزله بغداد و بصره بر این امر اتفاق کلمه دارند که ذرات هستی دائم و باقی دارند. تنها اختلافشان در این است که آیا ذرات صفتی به‌نام «بقاء» دارند یا نه.

### معدوم

متقابل با مسئله بقا مسئله معدوم است. آیا معدوم هم چیزی است؟ شیخ مفید گفته است:

«گفتار در معدوم. من می‌گویم که معدوم چیزی است که ماهیت فردی (عین) آن نقی شده و صفت موجود در مورد او صدق نمی‌کند. و من نمی‌گویم که آن در حقیقت جسم یا جوهر یا عرض یا شیء است. و اگر آن را به یکی از این نامها نخوانی، به‌مجاز آن را چنین نامیده‌ای.

و این مذهب جماعتی از معتزله بغداد است و هواخواهان نظریه مخلوق خدا بودن افعال آدمی (اصحاب المخلوق). بلخی آن را شیء می‌داند، و به‌نام جسم یا جوهر یا عرض نمی‌خواند. و جبائی و پسرش بر آنند که معدوم شیء و جوهر و عرض است، و خیاط آن را شیء و عرض و جسم می‌داند»<sup>۳</sup>.

مفید در تأیید نظر خود تنها از متکلمان اشعری و گروهی از معتزله بغدادی نام برده است. وضع عمومی معتزله در زمان مفید آن بود که معدوم را می‌توان شیء نامید.

۱- بیرام، ص ۵۹.

۲- همان کتاب، الاشعری، مقالات، ص ۲۷. نیز همین گونه گفته است.

۳- ادائل، ص ۷۹.

منشأ این مسئله پرسشی درباره علم خدا بوده است<sup>۱</sup>. علم خدا درباره آفریدگانش پیش از اینکه آنها را بیافریند چگونه بوده است؟ ظاهراً با استدلال بنابر دو مقدمه: اینکه هرچه خدا آن را می‌داند، باید یک شیء باشد نه بیک هیچ، و اینکه خدا باید عالم به چیزی باشد که می‌تواند یا می‌خواهد آن را بیافریند. یکی از معتزله<sup>۲</sup> بصره، ابو یعقوب یوسف بن عبدالله بن اسحاق الشَّحَام - شاگرد ابوالهذَّیل و به نوبه خود استاد ابوعلی جبَّاتی نخستین کسی بود که چنین استنتاج کرد که معدود را می‌توان شیء نامید<sup>۳</sup>. ابوعلی نظر استاد خویش را همچون اغلب معتزلیان دیگر بغدادی و بصری پس از شَّحَام پذیرفت.

حتی اشعری در هنگام اعتزال خود بر این اعتقاد بود و رساله‌ای در تأیید آن نوشت<sup>۴</sup>. پس از آنکه از مذهب اعتزال دست کشید: رساله خود را رد کرد و محتملاً وضع تازه خویش را بر ترجمه تحت اللفظی بعضی از آیات قرآن همچون «وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئاً» ← همانا ترا پیش از این آفریدم و چیزی نبود<sup>۵</sup>؛ قرار داد، و همین راه را برای متکلمان سنتی پس از وی هموار کرد. باقی‌لانی نظری به این صورت دارد که: «معدوم نه معین (مثبت) است و نه یک شیء<sup>۶</sup>». «شیء» در اعتقاد اشاعره مترادف با «موجود» است.

با آنکه نظر شَّحَام پس از وی مذهب عمومی معتزله شد، در زمان حیات خود وی با معارضه‌ای روبه‌رو بود. معاصر مستر و همشاگردی ابوالهذَّیل. هِشَام فُوطی،

۱- ولی پینز، ص ۱۱۷، چنان می‌اندیشد که محتوی و صورتبندی این مسئله از روایان گرفته شده است.

۲- رجوع کنید به شهرستانی، نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، ویرایش ا. گیوم (چاپ مجدد؛ بغداد: المثنی، بی تاریخ)، ص ۱۰۱. برای آگاهی از بحثی درباره این مسئله رجوع کنید به فان اس، شناختشناسی، ۲۰۰-۱۹۱۰.

۳- سکارتی، ص ۲۲-۲۳، شماره ۴۹ در فهرست کتابه‌ی اشعری.

۴- سوره مریم، آیه ۹.

۵- التمهید، ویرایش الخضیری، ص ۴۰.

بر آن بود که آنچه خدا به آن عالم است باید چیزی باشد. ولی وی مقدمهٔ دوم دیگری بدین صورت داشت: اینکه «چیزی» به معنی «موجود» است. و این سبب شد که وی به چنین نتیجه‌ای برسد که خدا جاودانه بر خود عالم است. ولی نه بر چیزهای دیگر. به گفتهٔ اشعری:

«پس هیشام بن الفوطی گفت: «خدا پیوسته دانا و توانا است»، و چون به او گفته شد: «آیا پیوسته خدا دانای به چیزها است؟». او گفت: «من نمی‌گویم که پیوسته دانای به چیزها است. می‌گویم که او پیوسته می‌داند که یگانه است و دومی ندارد. پس هنگامی که می‌گویم پیوسته دانای به چیزها است، آن چیزها را پیوسته با خدای عزوجل تثبیت می‌کنم».

و چون از او پرسیدند: «آیا می‌گویی که خدا پیوسته دانا است که اشیاء خواهد بود؟»، در جواب گفت: «هنگامی که می‌گویم آنها خواهند بود. این اشاره‌ای به آنها است. ولی تنها به موجود می‌توان اشاره کرد». وی چیزی را که خدا هنوز نیافریده و وجود ندارد، «شیء» نمی‌خواند. ولی آنچه را که آفریده و نابود کرده بود «شیء» می‌خواند. حتی در آن زمان که وجود نداشت و معدوم بود.<sup>۱</sup>

در قسمتهای ابتدای کتاب ادائل، شیخ مفید به سختی در این باره تأیید کرده است که خدا از هر چیز که پیش خواهد آمد، قبل از آن که پیش بیاید، آگاه است؛ و هیچ حادثه‌ای نیست که خدا پیش از حدوث از آن باخبر نباشد. هیچ دانسته یا قابل دانسته شدنی نیست که خدا به حقیقت آن عالم نباشد.<sup>۲</sup> پس دردنبالهٔ آن چنین آورده است:

«و در این خصوص همهٔ منتسبین به توحید بانظر ما موافقند، جز جهم بن صفوان از مُجَبَّرَه و هیشام بن عمرو الفوطی از معتزله که چنان می‌پنداشتند که علم

۱- مقالات، ص ۱۵۸ در همین کتاب، ص ۴۸۸ نیز همین مطلب آمده است.

۲- ادائل، ص ۲۱-۲۲، نقل شده پیش از این، ص ۱۹۳ حاشیه شماره ۵.

به معلوم تعلق نمی‌گیرد و تنها بر موجود قرار می‌گیرد. و اینکه اگر خدای تعالی از چیزها پیش از وقوع آنها آگاهی داشت، امتحان کردن و آزمودن از جانب او کار درستی نمی‌بود.<sup>۱</sup>

مفید از یک سو با فوطی در این امر موافقت داشت که آنچه هنوز وجود ندارد یک شیء نیست، و از سوی دیگر استنتاج او را دایر بر اینکه خدا نسبت به آینده نادان است رد می‌کرد. شاید مقصود مفید آن بوده باشد که در عین آن که معلوم نه جسم است و نه ماده و نه عرض و نه شیء، گونه‌ای از وجود مجازی لا اقل همچون یک شیء معلوم و مقدر خدا دارد.

این ممکن است مربوط به اشاره‌ای از مفید باشد در باره حدیثی مشکوک که بنا بر آن خدا ارواح انسانها را دوهزار سال پیش از آفرینش جهان خلق کرده بوده است. شیخ مفید پس از رد کردن این حدیث به عنوان عدم صحت، یک تفسیر ممکن از آن به دست می‌دهد که قابل قبول است: خدا ارواح را در علم خود پیش از آفریدن بدنها تقدیر کرد.<sup>۲</sup> ولی وی به تأکید منکر این امکان است که ارواح پیش از آن که اجساد برای آنها آفریده شوند، واقعاً وجود داشته‌اند.

آیا آن معتزلیان بغدادی که شیخ مفید آنان را موافق خود قلمداد می‌کرده، چه کسان بوده‌اند؟ ابوالحسین محمد بن مسلم صالحی با اشاعره - و نیز با مفید - در این خصوص

۱- همان کتاب، ص ۲۲، دلیلی که در جمله اخیر آمده تنها از فوطی معتزلی است. جهم که از مجرب بود، به این توجهی نداشت که محنت و آزمایش خدا نسبت به بندگانش عادلانه بوده باشد. مفید از اشاره به این نکته شغلت ورزیده است که متکلم امامی قدیمی، هشاء بن حکم، نتیجه‌ای همچون نتیجه فوطی استنباط کرده بود. نیز رجوع کنید به الاشعری، مقالات، ص ۴۹۴.

۲- «السرویه»، ص ۵۰. در متن آمده است «قدر الارواح فی عمله»، ولی ظاهراً باید برای درست شدن مطلب به جای «عمله» بخوانیم «علمه». درباره این قره نیز رجوع کنید به پس از این، پایان فصل شانزدهم کتاب حاضر.

توافق داشت که معدوم شیء نیست<sup>۱</sup>. ولی راه حل وی برای مسئله علم خدا در باره آنچه خواهد آفرید، عبارت از پیوند دادن موجودهای آینده با زمانی است که وجود دارند یا وجود خواهند داشت. خدا از آینده بدان صورت که در زمان خود خواهد بود آگاه است. به گفته اشعری:

ابوالحسین الصالحی گفت خدا همیشه به اشیاء در زمان آنها عالم است و همیشه می‌داند که در زمان خود خواهند بود. و همیشه نسبت به اجسام در زمان خود آنها و نسبت به آفریدگان در زمانهای مخصوص آنها آگاهی دارد. و گفت: جز موجود چیزی معلوم و دانسته نیست. معدومها معلوم خوانده نمی‌شوند، و نیز چنین است آنچه مقدور [یعنی موضوع قدرت خدا] نباشد. اشیاء هنگامی اشیاء نامیده می‌شوند که موجود باشند، و چون معدوم شدند دیگر به نام اشیاء خوانده نمی‌شوند<sup>۲</sup>.

ضعف این راه حل در آن است که خدا را نسبت به آنچه فقط ممکن است نادان می‌داند: آنچه می‌تواند باشد ولی عملاً هرگز وجود پیدا نخواهد کرد. اختلاف مفید در اینجا با صالحی در آن است که مفید آشکارا می‌گوید که خدا همه چیز را می‌داند، حتی آنچه را که می‌تواند باشد ولی هرگز نخواهد بود.

راه حل مفید روا می‌داشت که معدوم، مجازاً، شیء نامیده شود. یکی از معتزلیان

۱- عبدالقاهر البغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۰۸ صالحی یکی از مردم بصره بود که به بغداد رفت و با خیاط مناظره کرد و حلقه‌ای از شاگردان برگرداو فراهم شد، رجوع کنید به ابن المرتضی، ص ۷۲؛ صفدی، فرهنگ زندگینامه‌ای صلاح‌الدین خلیل بن ایبک صفدی پنجم، ویرایش س. ددرینگ (کتابخانه اسلامی، شماره ۶؛ ویرایش: شتاینر ۱۹۷۰)، ص ۲۷، شماره ۱۹۹۳.

Das Bibliographische Lexicon des Salāhaddin Ibn Aibak as-Safadi,  
V. ed. S. Dederling.

۲- مقالات، ص ۱۰۸.

بصری معاصر مفید، ابوالسحاق نصیبینی (یا نصیبی) نیز عملاً همین وضع را داشت: اینکه لفظ «شیء» بر آنچه موجود است حقیقتاً و بر آنچه معدوم است مجازاً قابل اطلاق است.<sup>۱</sup> و این نظر بعد از آن ابوالحسین بصری نیز که یک نسل پس از شیخ مفید میزیست، پیوسته شد. اختلاف اساسی با نظر اشعری ندارد.<sup>۲</sup> اینکه گروهی از معتزلیان که مفید آنان را موافق خود می دانسته چه کسان بوده اند، هنوز راز ناگشوده ای است.

### اعراض

مکمل ذره یا جوهر. عَرَض است. مفید می گوید:

«من می گویم که در آمدن و حلول هر عرض در جوهر درست است. و جوهر حامل و خود آن عرض است. و جوهر خالی از آن عرض یا عرض دیگری که جای آن را بگیرد نیست.

این مذهب ابوالقاسم بلخی و ابوعلی جبائی و بسیاری از متکلمان دیگر پیش از ایشان است. مخالف با آن است عبدالسلام بن محمد جبائی. وی بر آن بود که جوهر ممکن است خالی از رنگها و مزه ها و بوها و اعراض دیگر همانند اینها باشند»<sup>۳</sup>.

ابورشید در این عقیده که هر ذره می تواند بدون هر یک از اعراض خود جز عرض کون وجود داشته باشد، بر ضد نظر ابوعلی و بلخی به تأیید ابوهاشم جبائی برخاسته است.<sup>۴</sup>

۱- جرجانی، شرح المواقف للعلامة عضدالدین عبدالرحمان بن احمد الایچی (استانبول: دارالطباعة العاصرة، ۱۲۹۲ هـ ق)، اول، ۲۳۲. نصیبینی یکی از شاگردان ابوعبدالله بصری (متوفی در ۳۶۷/۸-۹۷۷) بوده است. رجوع کنید به ابن المرتضی، ص ۱۱۴.

۲- جوینی، الشامل فی اصول الدین (قاہرہ: دارالعرب، بی تاریخ)، اول، ۴۲، به این مطلب اعتراف کرده است.

۳- اوائل، ص ۷۵-۷۴.

۴- بیرام، ص ۴۴. بیرام در شرح خود، ص ۵۵، توضیح داده است که «کون» در اینجا به معنی شالوده چهار اکوان است: حرکت، سکون، اتصال، وانفصال.



ابورشید بر آن است که مفهوم ذره (یعنی جوهر) چیزی جز مفهوم رنگ است؛ و جوهرهای بدون رنگ وجود دارد، همچون هوا و آب؛ و همان‌گونه که جوهرهایی که گاه عرض صوت دارند ممکن است در زمان دیگر فاقد آن صوت باشند، در مورد عرض رنگ نیز چنین است<sup>۱</sup>.

شیخ مفید تغییر را از طریق عدم بقای اعراض توجیه می‌کند. گفته‌ی وی چنین است:

«من می‌گویم که عرضها معانی هستند که برای وجود خود به زمینه‌ها و عملهایی نیاز دارند. و هیچ‌یک از آنها بقاء ندارد.

این مذهب اکثر بغدادیان است. بصریان و جز ایشان از اصحاب نحله‌ها و اندیشه‌ها با ایشان مخالفند»<sup>۲</sup>.

ابورشید بر اعتقادی است که آن را به ابوهاشم نسبت می‌دهد: و آن اینکه رنگها<sup>۳</sup> و اعراض اساسی حرکت و سکون، و پیوستگی و جدایی (یعنی اکوان) تا زمانی که اضداد آنها جانشین را گرفته باقی هستند. ابورشید استدلال بغدادیان را نقل نمی‌کند، و تنها اعتراض بلخی را بر ضد ایشان آورده است<sup>۴</sup>. ولی اشعری این برهان را آورده است:

«مردمان در بقا یا عدم بقای اعراض با یکدیگر اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند. همه اعراض در دو وقت باقی نمی‌مانند، بدان جهت که آنچه باقی است یا به خود باقی است یا به بقایی که در آن نهاده شده است. ولی آنها نمی‌توانند به خود باقی باشند، زیرا که این امر مستلزم بقای آنها است در حال

۱- همان کتاب، ص ۴۵-۴۴. درص ۴۲ گفته است: «شیخ ما ابوالقاسم منکر آن است که جوهر بتواند بدون رنگ و مزه و بو و گرمی سردی و تری و خشکی بوده باشد».

۲- اوائل، ص ۷۸ درباره معنی کلمه «معنی»، رجوع کنید به پیش از این ص ۱۸۰، حاشیه شماره ۱.

۳- بیرام، ص ۵۰.

۴- هورتن، علم کلام اسلامی، ص ۸۸-۸۷، ضمن نقل برگ ۵۲ آ تا ۵۳ آ.

حدوثشان. و نیز نمی‌توانند به سبب بقائی که در آنها حادث شده باقی بمانند. چه نمی‌توانند متحمل اعراض شوند. گوینده<sup>۱</sup> این گفتار احمد بن علی شطوی و ابوالقاسم باخی و محمد بن عبدالله بن مملک اصفهانی بوده‌اند<sup>۱</sup>.

برهان بر اصل موضوع رایج میان متکلمان متکی است که اعراض نمی‌توانند اعراضی مخصوص به خود داشته باشند<sup>۲</sup>. این نظریه<sup>۳</sup> بغدادی که اعراض دو هنگام باقی نمی‌مانند. نماز آشکاری در وجود میان جواهر و اعراض پدید آورد. با این تفاوت در میان آنها که یکی از آن دو بقائی از خود ندارند و پیوسته باید تجدید شود.

این نظر چون با نظرهای دیگر بغدادیان ترکیب شد معنی بر اینکه جوهر برای وجود پیدا کردن به اعراض نیاز دارد، و اینکه جوهر از آن جهت که دارای بقاء است - که این بقاء خود باید یک عرض باشد - در موجود بودن دوام می‌کند. همه مواد لازم برای مذهب اشعری را در خصوص تجدید آفرینش پیوسته همه موجودات فراهم آورد. مفید نیز همه این نظرها را پذیرفت. ولی او و بغدادیان تجدید آفرینش دائمی را از این نظرها استنتاج نکردند. چون بصریان نظر اول و نظر سوم را منکر بودند. مذهب تجدید آفرینش دائمی مطلقاً ارتباط با وضع آنان ندارد<sup>۳</sup>.

چون اعراض دوام ندارد. محلی برای مذهب تغییر و بازگشت اعراض در طرز تصور بغدادی وجود ندارد. مفید بحث خود را چنین ادامه می‌دهد:

«گفتار در تغییر اعراض و بازگشت آنها»

۱- مقالات، ۳۵۸، ۱.

۲- به گفته پینز، (ص ۲۴، ۱۱۴)، این اصل موضوع از فلسفه یونانی نیست. در واقع نقطه اختلاف اساسی میان فلسفه الهام گرفته از یونان و متکلمان است. این اصل موضوع ریشه هندی دارد.

۳- البته این گزارش نظام بصری را شامل نمی‌بود که دشمن ذریگری بود و با وجود این اعتقاد داشت که جوهرها در هر لحظه توسط خدا تجدید آفرینش پیدا می‌کنند.

من می‌گویم که این محال است و به دلایلی که جای ذکر آنها اینجا نیست نادرست است.

و آن مذهب ابوالقاسم است و همه کسانی از موحدان که منکر بقای عرضها هستند.<sup>۱</sup>

بصریان، بدان جهت که معتقد بودند که اعراض همچون اجسام دارای بقا هستند، در خصوص بازگشت جواهر و اعراض در ارتباط با رستاخیز پرسش می‌کردند.<sup>۲</sup> عبدالجبار نخست به آن استناد می‌کند که در قدرت خدا هست که همان‌گونه که جوهر را نابود می‌کند، آن را بازگرداند. سپس در دنباله بحث خود می‌گوید که عرضهای اصلی (الاکوان) نیز قابل بازگشت است. واضح است که فرض پایه استدلال در اینجا با مسئله‌ای که مفید در خاطر داشته متفاوت است؛ چه مفید بر آن بود که اعراض آن شخص که باید به او در جهان دیگر پاداش یا کیفر داده شود، هرگز از لحظه‌ای تا لحظه‌ای دیگر در زندگی دنیایی وی همان که بود باقی نمی‌ماند، و به همین جهت امکان اینکه همان عوارض پس از نوسازی بدنش در روز رستاخیز اعاده شود، وجود ندارد.

## زمان

مفید درباره زمان به اختصار سخن گفته و آن را نه جوهر دانسته است و نه عرض و نه دارای وجودی از خود؛ و تعیین‌کننده آن را عقل دانسته است. گفته‌وی چنین است:

« من می‌گویم که زمان خاص (وقت) چیزی است که نگاه دارنده وقت (موقت) آن را زمان چیزی قرار داده است. حادث خاص نیست. و زمان عام (زمان) نامی است که به حرکت فلک داده می‌شود. به همین جهت فلک برای وجود خود به وقت و زمان نیاز ندارد.

۱- اوائل، ص ۷۸.

۲- عبدالجبار، المغنی، یازدهم، ۸۱-۴۵۱.

و این اعتقاد همه موحدان است»<sup>۱</sup>.

اینکه «وقت» حادث خاص نیست بدان معنی است که وجودی از خود ندارد. تنها هر حادثه‌ای است که شخص برای تثبیت حادثه‌ای دیگر بر روی یک مقیاس برگزیده است. گفتن اینکه فلک نیازی به وقت و زمان ندارد، بدین معنی است که در عین حال که حرکت افلاک وسیله اندازه‌گیری دیگر چیزها است، این حرکت افلاک با هیچ چیز کلتی‌تر از آن قابل اندازه‌گیری نیست.

و این مطابق است با دومین تصور از سه تصور ذکر شده توسط اشعری. که آن را به ابوعلی جبائی نسبت داده است. اشعری می‌گوید:

درباره وقت اختلاف کرده‌اند. بعضی می‌گویند: وقت فرق میان کارها و فاصله میان کاری تا کار دیگر است؛ و اینکه با هر وقتی فعلی حادث می‌شود. این گفته ابوالمهدی است.

و دیگران گفته‌اند: وقت عبارت از چیزی است که وقت چیز دیگر قرار می‌دهی. هنگامی که می‌گویی: «پس از رسیدن زید پیش تو خواهم آمد»، رسیدن زید را وقت آمدن خود قرار می‌دهی. آنان مدعی آنند که اوقات حرکات فلک است بدان جهت که خدای عزوجل آنها را وقت چیزها قرار داده است. این گفته جبائی است.

و دیگران گفته‌اند: وقت عرض است و مانمی‌گوییم که آن چیست و از حقیقت آن آگاهی نداریم»<sup>۲</sup>.

آنچه شیخ مفید زمان نامیده، اشعری هنگام گزارش نظریه جبائی به آن نام وقت داده است. ولی واضح است که این هر دو لفظ نماینده وضع و حالت کلتی حرکات

۱- اوائل، ص ۸۲.

۲- مقالات، ص ۴۴۳.

افلاك است به عنوان وسیلهٔ اندازه‌گیری حوادث دیگر .

تعریف عبدالجبار از زمان نظر تعریف جبائی است. عبدالجبار می‌گوید: «وقت عبارت از هر حادث یا چیزی معادل حادث است که به میانجیگری آن مخاطب از حدوث حادثهٔ دیگر همراه با آن آگاه می‌شود»<sup>۱</sup> و توضیح می‌دهد که «حادث» در مقابل «باقی» است. کسی نمی‌تواند بگوید «هنگامی نزد تو خواهم آمد که آسمانها» یا «هنگامی که زمین». چه آسمانها و زمین باقی و پایدارند. معادل یک حادثه بیشتر صورت قطع یک حادثه دارد. مثلاً ممکن است کسی بگوید «چون باران بایستد پیش تو خواهم آمد». این گونه تصور زمان همان تصور مفید نسبت به زمان است. هنگامی که مفید می‌گوید که «وقت حادث خاص نیست»، بنا بر قراین متن نظری آن است که آن یک حادثه متعارفی است که توسط شخص به عنوان نقطه‌ای بر روی یک مقیاس انتخاب می‌شود که با حادثه‌ای که مقصود تعیین وقت آن است منطبق بر یکدیگرند.

ولی در عمل، هم مفید و هم عبدالجبار وقت را برای تعیین لحظهٔ خاص یا واحد دوام انتخاب می‌کنند نه همچون یک نقطه. به همین جهت است که مفید می‌گوید که جوهر بقا دارد؛ بدین معنی که در وقفهای زیاد (اوقات کثیره)<sup>۲</sup> دوام می‌کند. و عبدالجبار می‌گوید که امر بایستی با مقداری طول زمان مقدم بر فعل باشد که وی نیز آن را وقفهای زیاد خوانده است.<sup>۳</sup>

این دو تصور زمان در دو پاسخی که شیخ مفید به اعتراض فیلسوف داده آشکار می‌شود. فیلسوف گفته بود که اگر آفرینش آغازی داشته و خدا چیزها را یکی پس از دیگری آفریده. آنگاه شریکی به نام زمان با خدا وجود داشته است. هدف فیلسوف البته اثبات این امر نبوده است که موجودی به نام زمان با خدا وجود داشته است؛ بلکه

۱- شرح، ص ۷۸۱.

۱- اوائل، ص ۷۵.

۲- المقتنی، یازدهم، ص ۳۰۴.

مقصود حمله کردن به اعتقاد متکلمان بوده است در اینکه جهان آغازی داشته که پیش از آن خدا تنها بوده است.

پاسخ اول مفید آن است که مفهوم زمان تنها اختراعی از نگاهدارنده زمان است: نامی است که به حرکت فلک یا وسیله اندازه گیری دیگری داده می شود. بنابراین پیش از آنکه آفریده ای باشد زمانی وجود نداشته است. مفید می گوید:

«خدا همیشه یگانه بوده و چیزی با او نبوده است. و او دومی ندارد آنچه پدید در زمان پدید نیامد (فی غیر زمان). و نیز ضرورت ندارد که چون چیزهایی پس از چیز اولی آفرید [گفته شود] که آنها را در زمان آفرید. و حتی اگر زمانی برای آنها قرار داده، ازلیت زمان منطقیاً از آن نتیجه نمی شود، چه زمان حرکات افلاک آسمانی یا آنچه جانشین آنها است بنابراین آنها در تثبیت زمان (توقیت) است. بنا بر این چگونه، به گفته این فیلسوف، از این واقعیت که چیزها همه یکجا با هم به عرصه وجود نیامده اند، می توان چنین نتیجه گرفت که زمان ازلی است. مگر اینکه بگوییم او معنی زمان را نفهمیده است»<sup>۱</sup>؛

ولی مفید در دومین پاسخش به همین اعتراض، زمان را مرکب از واحدهای مشخص دوام می داند. می گوید برای خدا امکان آن هست که میان این واحدها ایجاد فعل کند. این چنین فعلها در زمان صورت نمی گیرد. اگر فیلسوف نخواهد فواصل بیزمان را در میان لحظه ها قبول کند، مفید او را در وضعی قرار می دهد که بگوید همه چیزها باید همزمان باشد. گفته مفید چنین است:

«باید به کسی که فرض می کند افعال باید تنها در زمان صورت بگیرد، گفته شود: در خصوص دو زمان پیوسته (زمانین متصلین) چه می گوی؟ آیا زمان است یا زمان نیست؟ اگر بگوید «زمان است». بی مناسبت و از جدایی [بخوانند «فضلاً» به جای «فضلاً»] میان دو چیز سخن گفته است در صورتی که سخن

از چیزی دیگر بوده است [ یعنی « متصل » مخالف با « فصل » ].  
 و اگر بگویید « زمانی میان آنها نیست » امکان صورت گرفتن فعلی نه در زمان  
 را پذیرفته است. و اگر مدعی آن شوند که زمان یک چیز است که هیچ جزء  
 آن مقدم بر جزء دیگر نیست؛ چنان فرض کرده است که آنچه در سال ۴۰۰  
 هجری وجود داشته در سال اول هجری نیز موجود بوده است؛ و آنچه در عصر  
 آدم ابوالبشر وجود داشته؛ آغاز عصر پیامبر خاتم است؛ و اینکه زمان آدم همان  
 زمان محمد (ص) است. و این آشکارا سفیهانه است.<sup>۱</sup>

هنگامی که نظر مفید درباره حرکت پس از این مورد بحث قرار خواهد گرفت،  
 معلوم خواهد شد که این واحدهای مجزای دوام صورت ذره‌ای دارند.

### اجسام

از پیوستن ذره‌ها به یکدیگر اجسام به وجود می‌آید. مفید در این خصوص چنین  
 می‌گوید:

« گفتار در اجسام. من می‌گویم که اجسام ذرات (جواهر) بایکدیگر ترکیب  
 شده در درازا و پهنا و ژرفا هستند. کمترین شماره‌ای از ذرات که با آن جسم  
 ساخته می‌شود، هشت است؛ دوتای آنها یکی بر روی دیگری برای طول، دوتا  
 در چپ و راست آن دوتای نخستین برای عرض، و چهارتا پیوسته به این چهارتا  
 برای عمق.

گروهی از متکلمان بر این اعتقادند. ولی بعضی تصور کرده‌اند که جسم از شش  
 ذره فراهم می‌شود؛ بعضی دیگر آن را مرکب از چهار جزء (ذره) دانسته‌اند.  
 و بعضی گفته‌اند که حقیقت جسم آن است که ترکیبی باشد و این ترکیب از دو  
 جزء میسر است. پس اجسام از گونه‌ای هستند که باقی می‌ماند. و در این باره

هنگام بحث از ذرات ( الجواهر المنفردة ) سخن گفته . و در نظر من ترکیب و دیگر اعراض باقی نیستند .

این مذهب ابوالقاسم بلخی و عده‌ای از بغدادیان پیش از او است . هیچ یک از اهل توحید . جز نظام ، با بقای اجسام مخالفت نکرده است ؛ و او مدعی است که اجسام پیاپی تجدید می‌شوند<sup>۱</sup> .

مسئله بقاء اجسام مربوط است به آنچه هنگام بحث از بقاء اعراض دیدیم . مفید بر آن بود که هیچ عرضی باقی نیست . ولی بصریان را اعتقاد آن بود که اعراض اساسی ، که یکی از آنها ترکیب است . باقی هستند و تا زمانی که ضد آنها جایگزین آنها نشده بر حال خود می‌مانند . بنابراین از دیدگاه بصریان ذراتی که یک جسم را می‌سازند پیوسته متصل می‌مانند .

اگر هشت ذره برای ساختن یک جسم سه بعدی لازم باشد . خود ذرات دارای سه بعد نیستند . ابورشید وارد این مطلب نشده است که از چند ذره یک جسم ساخته می‌شود ، و شاید به این دلیل چنین نکرده است که چون خود متعلق به مکتب بصره بود ، برای ذرات به وجود نوعی امتداد قائل بود<sup>۲</sup> . ابورشید از بلخی به عنوان مخالفی با نظر ابوهاشم مبنی بر اینکه هر ذره دارای مقداری امتداد است ، نام برده است<sup>۳</sup> . بنابراین باید متوقع بود که بلخی در خصوص کمترین شماره‌هایی از ذرات سخن گفته باشد که با آنها یک جسم سه بعدی فراهم می‌شود . و در واقع بلخی این شماره را چهار دانسته : سه ذره در یک سطح و یکی بر روی

۱- اوائل ، ص ۷۷ .

۲- پینز ، ص ۶ ، اشاره کرده است که همین محتملاً دلیل آن بوده است که چرا بصریان به این مسئله توجهی نمی‌کردند ولی در این امر شک دارد که تصور ذره تنها به صورت یک نقطه هنوز در میان متکلمانی رواج داشته باشد که به اندازه فیلسوفان با یونانیان آشنایی نداشته‌اند .

۳- بیرام ، ص ۳۸ .



آنها<sup>۱</sup>. ولی شیخ مفید، با آنکه ذره‌های تنها را دارای مساحت دانسته<sup>۲</sup>. در اینجا به بحث دربارهٔ کمترین عدد لازم ذره برای ساخته شدن یک جسم سه بعدی پرداخته است. شیخ مفید در اینجا گرفتار تناقضی شده که سرنوشت هر نظام التقاطی است. اگر مانند بلخی بر این اعتقاد بود که ذرات تنها وقتی دارای امتداد می‌شوند که در یک جسم بایکدیگر ترکیب و تألیف شوند، آن وقت می‌توانست به حق همچون بلخی در این باره بحث کند که کمترین شماره ذرات برای پدید آمدن یک جسم چه اندازه است.

### حرکت (تحرك)

توافق اصل مفید با بصریان در اینکه ذرات دارای بُعدند، ممکن است دلیلی برای این نظر وی باشد که تمام جسم با حرکت کردن یک ذره یا یک جزء آن به حرکت در نمی‌آید. بنابراین وی، هر ذره امتداد مخصوص به خود دارد؛ بنابراین هر پاره امتداد یافته یک جسم قابل آن است که بر امتداد مخصوص به خود حرکت کند بی آنکه تمام جسم در حرکت باشد. از سوی دیگر، اگر کسی بگوید که امتداد خاصیتی تنها مختص به جسم است نه به یک ذره منفرد، آنگاه حرکت یک پاره به معنی حرکت کل خواهد بود. مفید می‌گوید:

«گفتار در اجسام و اینکه آیا درست است گفته شود که همه آنها با حرکت پاره‌ای از آنها متحرك می‌شود.

من می‌گویم که این درست نیست، همان گونه که اگر پاره‌ای از جسم سیاه شود. درست نیست بگویم که تمام آن سیاه شده است. و سفید نمی‌شود، و پیوسته نمی‌شود، و پراکنده نمی‌شود. و نیز بدان جهت که متحرك آن است که از دو مکان عبور کند، و محال است که آنکه ایستاده عبور کند.

۱- هورتن، مسئله...، ص ۲۲۱، ضمن نقل برگ ۲۷.

۲- اوائل، ۷۴.

و این مذهب گروه کثیری از اهل نظر و استدلال است. و گروه کثیری از ایشان با آن مخالفند. و آن مذهب ابوالقاسم بلخی و جز او از پیشینیان است»<sup>۱</sup>.

مفید دو دلیل برای نظر خود آورد که هر دورا از نامگذاری محاوره‌ای روزانه گرفته است: کسی به چیزی که پاره‌ای از آن سیاه شده سیاه نمی‌گوید، و محال است که چیزی در آن واحد هم متحرک باشد و هم ساکن.

مفید علاوه بر این گفته است که در این مورد بابلخی توافق دارد. ولی ابن المرتضی نوشته که مذهب بلخی چنین نبوده است. گفته وی چنین است:

« هنگامی که جسمی حرکت می‌کند: حرکت در تمام جوهر آن (ذرات آن) نفوذ می‌کند. ولی عسلاف و کعبی گفته‌اند که «کل... با حرکت یک پاره آن به حرکت درمی‌آید».

تعلیم اغلب فلاسفه چنین است: «اگر جسمی در حرکت باشد، جزء درونی و جزء بیرونی آن هر دو در حرکت است». کعبی بر خلاف این چنین گفته است: «نه! تنها سطح بیرونی متحرک است - نه درونی؛ چه جای آن را نمی‌دانیم»<sup>۲</sup>.

تصور بلخی نسبت به مکان که آن را سطح خارجی جسم می‌داند. تعیین کننده نظری است که وی در باره حرکت دارد. برخلاف دبد بصریان که مکان را محلی می‌دانستند که جسم بر آن آرام می‌گیرد، وی بر آن بود که مکان سطح فراگیر پیرامون است<sup>۳</sup>. مفید از این لحاظ با وی موافقت دارد<sup>۴</sup>. بلخی<sup>۵</sup> و مفید<sup>۶</sup> هر دو می‌گویند که بودن در مکان یک

۱- اوائل، ۱۰۷.

۲- هورتن، مسئله...، ص ۱۳۹ ضمن نقل برک ب ۲۸.

۳- هورتن، فلسفه ابودشید، ص ۱۳۸ ضمن نقل برک ب ۹۲.

۴- اوائل، ص ۸۲، نقل شده پیش از این ص ۲۰۶.

۵- هورتن، فلسفه ابودشید، ص ۱۳۹، در نقل برک آ ۹۱.

۶- اوائل، ص ۷۶.

شرط لازم برای حرکت است. و مفید جسم متحرک را چیزی می‌داند که « از دو مکان عبور می‌کند»<sup>۱</sup>. بلخی به این سؤال که آیا تمام جسم حرکت می‌کند یا تنها سطح خارجی آن، به صورتی سخت سازگار با این مقدمات پاسخ می‌دهد. وی با در نظر گرفتن اینکه حرکت تغییری در مکان است، و اینکه مکان عبارت از محیط بلافاصله دربرگیرنده جسم است، چنین نتیجه می‌گیرد که تنها سطح بیرونی جسم متحرک حرکت می‌کند. سطح فراگیرنده درون جسم سطح بیرونی است که در سراسر حرکت جسم برای آن همان که بود باقی می‌ماند. و بنابراین لازم نیست که همه پاره‌های یک جسم متحرک حرکت کند. بلخی با مقدمات خود در نظام خویش هماهنگ است. مفید چنین نیست و برای یافتن دلیل به عرفیات متوسل می‌شود. ریشه اختلاف در توافقی میان مفید و بصریان بر ضد این نظر بلخی است (برخلاف ادعای مفید به موافقت بلخی) که هر ذره در یک جسم امتداد مخصوص به خود دارد. یک جسم که در آن هر پاره امتداد مخصوص به خود دارد، یک مجموعه است و تنها وقتی می‌توان گفت متحرک است که همه پاره‌های آن حرکت کند. بنا بر این علی‌رغم همه آنچه مفید به موافقت با بلخی درباره تعریف مکان و معنی حرکت گفته، می‌بایستی بار دیگر به سود مکتب بصره از همکاری با معتزله بغداد دست بکشد و به این نظر معتقد شود که هنگامی که یک جسم حرکت می‌کند همه پاره‌های آن باید در حرکت باشد.

درباره مسئله دیگر که آیا ممکن است در آن واحد دو حرکت برای ذره واحد وجود داشته باشد، شیخ مفید بر ضد بصریان به موافقت با بلخی برخاسته است. وی چنین می‌گوید:

«گفتار در جزء (ذره) واحد که آیا امکان آن هست که در وقت واحد دارای دو حرکت باشد.

من می‌گویم که این غیر ممکن است، به این دلیل که حرکت واحد موجب بیرون آمدن جسم از مکان خود به مکان مجاور آن است، و اگر در آن دو حرکت

باشد، یا این است که باید در یک زمان (حالت) در دو مکان باشد که این غیر ممکن است - یا اینکه بایکی از دو حرکت به مکانی رود و حرکت دیگری بی‌تأثیر باشد، که این نیز فاسد و محال است. و گفته کسی که بگوید تأثیر آمیخته دو حرکت سرعتی است که با آن حرکت می‌کند، بی‌معنی است، چه سرعت در عبور کردن متوالی مکانها است نه در یک عبور کردن از مکان واحد. این اعتقاد ابوالقاسم و عدّه کثیری از اهل نظر است. گروهی از معتزله و جماعتی از اصحاب نادانها به مخالفت با آن برخاسته‌اند<sup>۱</sup>.

در اینجا ادعای شیخ مفید که بلخی را در جانب خود می‌داند درست است. ابورشید اختلاف بلخی را با ابوهاشم در این خصوص چنین نقل کرده است:

«کعبی در کتاب خود گفته است: «چون دو فاعل ذره‌ای را در یک جهت به حرکت در آورند، یک محرک تشکیل می‌دهند. زیرا که دو محرک نمی‌توانند جداگانه در یک محل عمل کنند».

به گفته ابوهاشم، هر یک از آنها حرکت خود را تولید می‌کند. اختلاف تنها نزاعی لفظی است. هر محرک که تنها در نظر گرفته شود، شیء را به حرکت در نمی‌آورد. بنا بر این حرکت تولید شده حرکت واحد است<sup>۲</sup>.

مسئله به خودی خود چندان اهمیت ندارد، بلکه اهمیت آن بیشتر بدین جهت است که شیخ مفید را وادار کرده است تا درباره مذهب خویش نسبت به حرکت و ارتباط آن با زمان سخن بگوید. مفید نتیجه‌ای از نظر پیشین خود را بدین صورت آورده است:

۱- همان منبع، ص ۱۰۸. اینکه شیخ مفید در عنوان این بحث کلمه «وقت» و در متن آن کلمه «حالت» را به همان معنی به کار برده، نشان می‌دهد که این دو کلمه در ذهن وی مترادف بوده است.

۲- هورتن، فلسفه...، ص ۱۴۳، ضمن نقل برگه آ ۱۰۵. هورتن نوشته که ابورشید آن را اعتراض بیجای لفظی خوانده و چنان است که نمی‌توان پذیرفت که وی با کعبی برضد بصریان بوده است.

گفتار در حرکتها و اینکه آیا بعضی از آنها سبکتر (اَخْفَ) از بعضی دیگر است. من می‌گویم که این محال است. به دلیل آنچه پیشتر دربارهٔ محال بودن دو حرکت در یک جزء (ذره) و در یک لحظه (حال) بیان کردیم. ولی این درست است که متحرکی سبکتر (کندتر) یا سریعتر از متحرک دیگر باشد. و این در اجسام محال نیست. و این نیز مذهب ابوالقاسم و بیشتر اهل نظر است. و گروهی از دهریه و دیگران با آن مخالفند<sup>۱</sup>.

به عبارت دیگر، علت اینکه چرا سرعت حرکت تغییر نمی‌کند، آن است که برای یک شیء متحرک امکان آن نیست که در یک لحظه از دو محل عبور کند. یک شیء متحرک امکان آن نیست که در یک لحظه از دو محل عبور کند. و این مستلزم آن فرض است که نه تنها ذراتی در فضا وجود دارد، بلکه زمان نیز مرکب از ذره‌های ناپیوسته غیر قابل تقسیمی از دوام است. یک جسم فقط می‌تواند یک ذره فضایی را در یک ذره زمانی طی کند. چه هر دوی آنها تقسیم ناپذیرند. اگر حرکت یک جسم سریعتر از حرکت جسم دیگر باشد، بدان سان که جسم اولی در یک ذره زمانی دو ذره فضایی (مکانی) را بپوشاند؛ این به معنی دو نیم کردن ذره زمانی است که محال است. از طرف دیگر، اگر جسم کندتر تنها یک ذره فضایی را دو ذره زمانی طی کند. این به معنی آن است که ذره مکانی به دو نیم شود که آن نیز محال است. در این شک نیست که بعضی از اجسام کندتر از بعضی دیگر حرکت می‌کنند. ولی توضیح این امر با حرکات منفرد نیست بلکه با فواصل میان حرکات منفرد است. چه به گفته مفید: «سرعت در توالی پیمودن مکانها است نه در پیمودن مفرد مکان واحد»<sup>۲</sup>.

این تصور زمان ناپیوسته مربوط به این نظر که تنها یک حرکت ممکن است در یک

۱- اوائل، ص ۱۰۹.

۲- همان کتاب، ص ۱۰۸.

جزء بوده باشد، از زمان ابوالهذیل در محافل کلامی شایع بود. اشعری درباره او چنین گفته است :

« ابوالهذیل مدعی آن بود که اعراض به وسیله مکان یا زمان یا فاعلها تقسیم می‌شوند. به همین جهت چنان می‌پنداشت که حرکت یک جسم به شماره اجزاء آن تقسیم می‌شود، و چنین است رنگ آن. پس حرکتی که در این جزء از جسم حلول کرده، غیر از حرکتی است که در جزء دیگر حلول کرده است. وی گفت که حرکت با زمان تقسیم می‌شود؛ بدان سان که حرکتی که در این جزء از زمان وجود دارد، غیر از حرکت در جزء دیگر زمان است»<sup>۱</sup>.

و اشعری ابوعلی جبائی را مخالف این هر دو نظر دانسته و گفته است :

« و جبائی و کسان دیگری از اهل نظر منکر آنند که حرکت واحد تقسیم شود یا تجزئی پیدا کند (ذره‌ای شود)، یا حرکت یارنگ یا قوتی در یک شیء باشد. و گفت که چون جسم متحرک شود، در آن به اندازه ذرات متحرک حرکت وجود دارد؛ یک حرکت در هر جزء، و چنین است نظر او درباره رنگ و عرضهای دیگر»<sup>۲</sup>.

ولی ابوهاشم معتقد به نظریه حرکت ناپیوسته بود. و مخالفان او را منجمان دانسته‌اند نه کسی از متکلمان. ابن‌المرتضی چنین گفته است :

« بنا بر مکتب ابوهاشم، هیچ حرکتی نمی‌تواند تندتر از حرکت دیگر باشد. هنگامی که یک حرکت در نظر ما کند می‌نماید، آن حرکت عبارت است از مجموعی از حرکات مفرد که باحالات سکون بریده شده‌اند. و این مخالف با تعلیمات بعضی از منجمان است»<sup>۳</sup>.

۱- مقالات، ص ۳۱۹.

۲- همان کتاب، ص ۲۰-۳۱۹.

۳- هورتن، مسئله...، ص ۹۱، در ضمن نقل برگ ب ۳۱.

پس زمان ناپیوسته ذره‌ای، لا اقل با ابوهاشم، عنوان مذهب متعارفی معتزله پیدا کرده بوده است.

### علت بودن مستقیم خدا

زمان ذره‌ای توسط معتزله بدان صورت که بعدها توسط اشاعره مورد استناد قرار می‌گرفت. برای آن به کار رفت که بر قدرت کامله و هدایت منحصر الاهی بیفزاید. میان معتزله بغداد و بصره نزاعی در این خصوص جریان داشت که بغدادیان و مفید در جبهه ایشان منکر آن بودند که قدرت خدا بتواند برخلاف خاصیت سنگینی ذاتی اشیاء عمل کند. گفته مفید چنین است:

گفتار درباره [چیز] سنگین: آیا ممکن است در هوای تنک بدون اینکه آویخته شده یا بر تکیه گاهی قرار گرفته بایستد.  
من می‌گویم که این محال و نادرست است و قابل اثبات نیست. آن را ممکن خواندن مستلزم جمع شدن اضداد با یکدیگر است.  
این مذهب ابوالقاسم بلخی و گروهی از معتزله و بیشتر فیلسوفان (الاولئ) است. معتزله بصره با آن مخالفند. و به قولی معتزلیان مخالف با آن تماعبارتند از جُبائی و پسرش و پیروان ایشان<sup>۱</sup>.

چون از دیدگاه بصریان نظر شود. نزاع بر سر قدرت خدا است در اینکه آیا می‌تواند بر روی اجسام سنگین بدون میانجیگری آلات مستقیماً کار کند. ابورشید گفته که این ممکن است و بلخی آنرا انکار کرده است<sup>۲</sup>. مسئله عبارت از این است که آیا خدا می‌تواند قوانین علیت مکانیکی را از کار بیندازد. و مفید و بلخی به صورت صفتی منکر آنند که خدا در این مورد قدرت دخالت مستقیم داشته باشد. مفید می‌گوید:

۱- اوائل، ص ۱۰۸.

۲- هورتن، فلسفه...، ص ۱:۵، ضمن نقل بزرگ آ ۹۷.

«گفتار در جسم: آیا می‌تواند بدون آنکه چیزی آن را براند حرکت کند. من می‌گویم که اگر: چنانکه مخالف می‌پندارد: وجود حرکت بدون علت (اختراعاً) درست باشد: آنگاه این درست خواهد بود که کوه ابوقبیس بدون اینکه آویخته یا بر پایه‌ای قرار گرفته باشد: در هوا بایستد و این در نتیجه اختراع سکونی در آن باشد. و اگر این ممکن باشد: آنگاه امکان آن هست که سنگ سخت سنگین بر شیشه<sup>۱</sup> تنک قرار گیرد و با وجود تغییر حالت ندادن آن دو - شیشه نشکند. و آتش اجزاء پنبه را در میان گیرد و - با وجود به حال خود ماندن این هر دو - آن را نسوزاند. و همه اینها خود به نادانی زدن است و به محال و فاسد می‌انجامد.

ابوالقاسم و گروهی از فلاسفه (اوائل) و عده زیادی از معتزله بر این نظر بودند. ابوعلی جبائی و پسرش ابوهاشم و پیروان ایشان با این نظر مخالف بودند.<sup>۱</sup>

یک بار دیگر: هر چند مفید خود چنین نگفته: مسئله مورد بحث قدرت خدا برای دخالت کردن در جریان طبیعی علیت فیزیکی است. ابورشید مسئله را چنین بیان کرده است: ما بر این اعتقادیم که خدا یک جسم سنگین را، بدون آنکه جسم دیگری آن را بکشد یا براند. به حرکت درمی‌آورد. و ابوالقاسم در کتاب عیون المسائل گفته که این غیر ممکن است. به گفته وی، برای خدا این امکان وجود ندارد که حرکتی از جهت مادی بی‌علت (مُخْتَرَع) ایجاد کند. یعنی حرکتی که از یک علت واسطه (سبب) تولد نیافته باشد.<sup>۲</sup>

ابورشید در جای دیگر برای این نظر خود برهان می‌آورد که نیروی وارد شده توسط

۱- اوائل، ص ۱۰۸.

۲- ابورشید، «المسائل»: برگ ب ۹۷؛ نیز رجوع کنید به هورتن، فلسفه...،



یکک دانه خردل می‌تواند بانبروی وارد شده توسط یکک فیل برابری کند. و بالعکس. وی اشاره می‌کند که وضوح مخالف آن تنها جنبه تجرّبی دارد نه ضروری. به دنبال آن چنین می‌گویند:

«بنابر این بعضی از متکلمان توانسته‌اند به این نظر معتقد شوند که این اختراعات خود به خودی (مُسْتَدِثَات) است؛ نه آنکه بالضروره توسط نیروی در یکک جسم به وجود آمده باشد. به همین جهت شیخ ما ابوعلی حتی روا می‌داشت که حرکت بادهای شدید خود به خود باشد نه اینکه از علتی به وجود آمده باشد»<sup>۱</sup>.

نتیجه‌ای که از این همه باید گرفت؛ این است که بغدادیان و مفید، بیش از بصریان درباره جریان علیت مکانیکی طبیعی سخنگیر بودند؛ در صورتی که بصریان چنین اظهار نظر می‌کردند که خدا می‌تواند مستقیماً بر روی اجسام و بدون آلات مادی عمل کند، و گاه این بصریان به نظریه حرکت خود به خودی در اجسام معتقد بودند.

## زمین و عالم

اندیشه مفید درباره زمین و جهان به پیروی از بلخی است. و نظر این هردو نتیجه‌ای است از تعریفی که در باره مکان به دست داده‌اند. مفید، هنگام بحث در باره اینکه مقصودش از «عالم» چیست، چنین گفته است:

«من می‌گویم که عالم عبارت است از آسمان و زمین و آنچه میان آنها است، و جواهر و اعراضی که در آنها وجود دارد. در میان اهل توحید کسی را نمی‌شناسم که مخالف این نظر بوده باشد»<sup>۲</sup>.

۱- همان کتاب، ص ۱۴۸، ضمن شرح برک ب ۱۲۵.

۲- اوائل، ص ۸۰.

سپس به ساختن تصویری از جهان و اوضاع اجزاء آن می‌پردازد :

«من می‌گویم که فلک بر زمین محیط است و بر گرد آن می‌چرخد . خورشید و ماه و ستارگان در آنند، و زمین همچون نقطه‌ای در وسط دایره جی دارد . این مذهب ابوالقاسم بلخی و جماعت کثیری از اهل توحید و مذهب بیشتر پیشینیان و منجیان است . جماعتی از معتزله بصره و جز ایشان از اهل نخله‌ها با آن مخالفند»<sup>۱</sup>.

منابع در دسترس هیچ‌یک از بصریان را منکر این نظر نشان نمی‌دهند. ابورشید بابلخی از لحاظ اعتقادش به نقاط متقاطر مخالف است<sup>۲</sup>. ولی به این بخش از تقدیر جهان در نظر مفید اشاره‌ای نشده است. مفید به دنبال بحث خود حرکت فلک را چنین بیان می‌کند:

«من می‌گویم که آن بخش از فلک که از جهت امکان متحرک است . آن قسمت از آن است که به مکان اختصاص دارد؛ و آن بخش که از جهت وجوب و ضرورت متحرک است . آن است که با هوا تماس است و با حرکت خود از مکان عبور می‌کند . و اما آنچه تماس با سطح برین آن است . نه متحرک است و نه ساکن . بدان جهت که در غیر مکان است . و من می‌گویم که قسمت متحرک آن فقط حرکت دورانی دارد...»

این مذهب بلخی و گروهی از پیشینیان وعده کثیری از اهل توحید است<sup>۳</sup>.

آن سوی لایه خارجی فلک را هیچ چیز احاطه نکرده و به همین جهت . بنا بر تعریف مکان که پیش از آن مفید و بلخی به دست داده بودند . این قسمت در مکان جای ندارد . و چون حرکت و سکون مستلزم بودن در مکان است ، این قسمت خارجی نه متحرک است نه ساکن .

۱- همان جا .

۲- هورتن ، فلسفه ... ، ص ۱۳۹ ، ضمن نقل برگ آ ۹۵ .

۳- اوائل ، ص ۸۰ .

اشعری از نزاعی درباره اینکه عالم در مکان است یا نه سخن گفته. ولی معلوم نکرده است که شرکت کنندگان در این نزاع چه کسان بوده‌اند<sup>۱</sup>. از روی منابعی که در دسترس داریم، معلوم نمی‌شود که بصریان به صراحت معتقد به بودن عالم در مکان بوده یا چنین نبوده‌اند. ولی چون تعریف بصری مکان به صورت تکیه گاه است نه به صورت محیط فراگیر، می‌توان چنین نتیجه گرفت که به نظر ایشان لایه<sup>۲</sup> خارجی فلک در مکان جای دارد؛ به دلیل آنکه بر روی لایه‌های درونی قرار گرفته است. ولی: بنا بر نظریه<sup>۳</sup> بصریان، مکان شرط لازم برای حرکت نیست<sup>۴</sup>. و بنا بر این لایه<sup>۵</sup> خارجی فلک می‌تواند متحرک باشد. مکان به عنوان چیزی لازم برای حرکت، مقدمه<sup>۶</sup> جواب مفید است به یک سؤال فرضی. مفید چنین می‌گوید:

«گفتار درباره کسی که به ماورای عالم نگاه کند یادستش را از آن بیرون آورد. من می‌گویم که ممکن نیست که دست یا چیز دیگر را از عالم بیرون آورد؛ زیرا آنچه بیرون می‌رود تنها با حرکت می‌تواند چنین شود. ولی شیء متحرک تنها در مکان می‌تواند حرکت کند. و بیرون عالم چیزی نیست تا مکان باشد یا چیزی دیگر»<sup>۷</sup>.

ابن‌المرتضی همین اعتقاد را به باخی نسبت می‌دهد و با آن مخالفت می‌کند<sup>۸</sup>. یک بار دیگر مفید خود را همراه بغدادیان و مخالف با بصریان نشان داده است.

مفید در باره زمین و شکل آن و اینکه متحرک است یا ساکن. چنین سخن گفته است:

۱- مقالات، ص ۳۱-۴۲۰.

۲- هورتن، فلسفه، ...، ص ۱۳۹، ضمن نقل برگه آ ۹۴.

۳- ادائل، ص ۱۱۰.

۴- هورتن، مسئله، ...، ص ۱۰۵، ضمن نقل برگه آ ۴۳.

«من می‌گویم که زمین به شکل کره‌ای در وسط فلک قرار دارد. ساکن است و متحرک نیست. علت سکون آن این است که در مرکز قرار گرفته است. و این مذهب ابوالقاسم و بیشتر پیشینیان و منجمان است. جبائی و پسرش و جماعتی جز ایشان از اهل آراء و مذاهب از مقلدان و متکلمان مخالف این نظرند.»

ابورشید نوشته است که به اعتقاد ابوعلی زمین مسطح است. پسرش ابوالقاسم در این نظر مردد بود و به آن تمایل داشت که زمین را کروی بداند. ابوعلی دلیل ساکن بودن زمین را این می‌دانست که در هر لحظه خدا آن را چنین می‌کند. ابوهاشم می‌گفت که ممکن است دلیل همین باشد. یا اینکه چون نیروهایی که از بالا و پائین بر آن اثر می‌کنند با یکدیگر برابرند چنین می‌شود.<sup>۱</sup> این دلیل اخیر موافق است با دلیلی که بلخی و مفید اقامه کرده‌اند.

### طبیاع

مفید بر آن است که اشیاء طبیعی‌ای دارند که آنها را آمادهٔ ایجاد فعل در جهت معین می‌کند گفتهٔ وی چنین است :

من می‌گویم که طبیعها (طبیاع، طبیعتها) صفات و معانی هستند که در جواهر حلول می‌کنند و آنها را آمادهٔ فعل و انفعال می‌سازند. همچون چشم و طبیعتی که در آن است و آن را آمادهٔ حلول حس در آن و ادراک می‌کند. و نیز چنین است گوش و بینی سالم و کام. و چنین است وجود طبع یا طبیعتی در آتش که آتش به سبب آن می‌سوزاند. و وجود طبیعی در چیز دیگر که به آن قابل سوختن می‌شود. اینها و نظایر اینها کاملاً آشکار است.

«فصل. من می‌گویم که آنچه به طبع تولد پیدا می‌کند : فعل فاعلی است که

۱- اوائل، ص ۸۱.

۲- «المسائل» : برگ آ ۴۴.

باعمل کردن بر روی چیزی که صاحب طبع است تولید یافته است. در واقع فعل طبع نیست.

این مذهب ابوالقاسم کعبی است. و آن خلاف مذهب معتزله است در طبع، و نیز خلاف فلاسفه<sup>۱</sup> ملحد است در نظری که راجع به طبع دارند. جبّاتی و پسرش و نادانان از اصحاب حدیث (حشویّه) و طرفداران اعتقاد خلق افعال آدمی به توسط خدا (اصحاب المخلوق) و مجبّره منکر آن بوده‌اند<sup>۲</sup>.

نظر بلخی درباره طبع مورد مخالفت مکتب بصره قرار گرفت. ابورشید گفته است که این نظر نامعقول است و خدا قادر است که از دانه گندم جو برویاند و نطفه آدمی را به صورت هر جانوری که بخواهد در آورد<sup>۳</sup>. آموزه افراطی درباره طبع که مفید و بلخی آن را رد کرده‌اند، و عبارت از آن است که همه علیّت را در مزاج و تمایل طبیعی چیزها قرار دهد تنها خداست و اراده را از آن آدمی بداند، آموزه جاچظ است.

پیش از این دیدیم که نظر مفید و بغدادیان آن است که خدا نمی‌تواند مستقیماً در جریان اشیاء دخالت کند و چیزهای سنگین را بی‌وسیله در هوا ساکن نگاه دارد. چنان می‌نماید که تمایلات طبیعی و جریاناتی وجود دارد که چیزها برون آنها علیّت خود را عملی می‌سازند: مکتب بصره این هر دو نظر را منکر است، و خدا را صاحب تصرف مستقیم در جریان طبیعت می‌داند. در این مورد بصریان خود را کاملاً نزدیک به اشاعره نشان می‌دهند.

### عناصر چهارگانه

مفید نیز به نظریه چهار عنصر معتقد است. گفته وی چنین است:

«گفتار در ترکیب اجسام از طبائع و تجزیه آنها به عناصر و اِسْطَقِیْسَات. بسیاری از موحدان بر آنند که همه اجسام از چهار طبع (الطبائع الاربع) مرکب

۱- اوائل، ص ۸۲-۸۳.

۲- هورتن، فلسفه...، ص ۱۰۱-۱۰۰ در ضمن نقل برگ ب ۵۷.

شده‌اند که عبارت است از گرمی و سردی و تری و خشکی. دلیلشان بر این امر آن است که عبارت هر جسمی به این چهار تجزیه می‌شود؛ و اینکه تغییر شکل دادن آنها را به یکدیگر مشاهده می‌کند: همچون تبدیل آب به بخار و بخار به آب. و بیجان به جاندار. و جاندار به بیجان، و دیگر وجود طبعهای آتش و آبی و هوایی و خاکی در هر جسم بدون استثنا. نظر مخالف این نظر معقول نیست، و اجسام به چیزی جز اینها تجزیه نمی‌شود. این امر واضح و آشکار است. هیچ برهان قابل اعتمادی بر ضد آن نمی‌یابیم، و آن را مایه تباهی [بخوانید «مفسدأ»] «به جای «مسندأ»] توحید و عدل و وعد و وعید و نبوتها و شرایع نمی‌بینم تا آن را طرد کنم. بلکه مؤید دین است و دلایل پروردگاری خدای تعالی و حکمت و توحید او را مؤکد می‌کند.

و آن کس از رؤسای متکلمان که بر این اعتقاد بوده نظام است. و بلخی و پیروان او نیز چنین بوده‌اند.<sup>۱</sup>

ابورشید نظر بلخی را درباره چهار عنصر نقل کرده و آن را متقابل با مذهب بصریان دانسته است. به نقل وی، بلخی گفته است که «انسانها و همه اجسامی که به وجود می‌آیند و از میان می‌روند: از چهار عنصر ساخته شده‌اند و به همین جهت می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند»<sup>۲</sup>. بلخی، در مورد جهیدن آتش از میان دوسنگی که به هم زده شوند، و آبی که در

۱- اوائل، ص ۸۴-۸۵ رجوع کنید به پاول کراوس، «جابر بن حیان»، یادداشت‌های انستیتوی مصر، ۴۰ و پنجم (۱۹۴۲)، ۱۶۵، حاشیه شماره ۷، درباره سابقه‌های این اصطلاحات در نزد یونانیان و موارد استعمال آنها در یونانی‌آبان عرب. کراوس اشاره کرده است که با وجود آنکه ارسطوگاه کلمه فوسیس (طبیعت) را با صفاتی همچون گرم و سرد و تر و خشک آتشی و خاکی و هوایی به کار برده، هرگز این کلمه را برای معرفی خود عناصر استعمال نکرده است. ارسطو معمولاً عناصر را با کلمه دونائیسس و لا اقل یک بار با کلمه ستویغیا (اسطقس) که کلمه‌ای از آسیدوکلوس است نامیده است. ولی بطلمیوس کلمه فوسیسس را همچون پویتوتس و دونائیسس برای عناصر به کار برده است.

۲- هورتن، فلسفه... ص ۱۰۰، در ضمن نقل برگ ب ۵۷.

زیر سرپوش دیگک جوشان جمع می شود، گفته است که در مورد آتلی عنصر خاکی به عنصر آتشی تبدیل شده، و در مورد دوم هوا به آب تغییر شکل یافته است. ابورشید نظر بصریان را مخالف نظر خود می بیند و منکر تغییر کیفی است. وی می گوید که ذرات (اتومهای آتش پیش از آن به حالت کمون در سنگ وجود داشته، و اتومهای آب در هوا<sup>۱</sup>. گزارش مفید حاکی از اینکه اعتقاد نظام نیز چنین است، شگفت انگیزی نماید. زیرا به شهادت اشعری، در آن صورت که اصحاب طبائع بر آن بودند که چهار گونه جوهر وجود دارد؛ و دیگران نفس را بر آن می افزودند و شماره را به پنج می رساندند؛ نظام می گفت که شماره آنها بسیار زیاد است: سفیدی، سیاهی، زردی، سبزی، گرما، سرما، شیرینی. و غیره<sup>۲</sup>.

### ادراك و احساس

در باره ادراك شیخ مفید چنین گفته است:

«گفتار در اجسام: آیا خود آنها ادراك می شوند یا عرضهای آنها با این هر دو با هم.

من می گویم که ادراك بر خود اجسام و خود رنگها و اعراض (اکوان) واقع می شود. و این به سبب علمی است که نفس از طریق حواس نسبت به آنچه در جهات گسترده می شود، حاصل می کند. ولی اعراض نمی توانند در جهات گسترش پیدا کنند. و نیز شیء بدان صورت که توصیف کردیم ادراك می شود، بدین معنی که چیزی از آن ادراك می شود که سبب قبض و بسط چشم است؛ و چیزی را ادراك می کنیم که در جای خود است و به نسبت آن از این مکان خارج می شود [ظاهرآ متن آشفتگی دارد؛ شاید مقصود بیان رؤیت است از طریق گرداندن نظر برای یک شیء گسترده].

۱- بیرام، ص ۳۸-۳۶.

۲- مقالات، ص ۳۰۹.

میان کسی که تصور می‌کند ادراک تنها به رنگها و کونها اختصاص دارد نه به جواهر و اجسام، و آنکه به عکس تصور می‌کند و آن را مخصوص اجسام می‌داند: اختلافی نیست. در واقع گفتار این دسته دوم به حقیقت نزدیکتر است، زیرا که گروه بسیاری از خردمندان در وجود اعراض شک کرده‌اند در صورتی که یکی از آنان در وجود اجسام شک نکرده است؛ هر چند بعضی مدعی شده‌اند که اجسام از اعراض ترکیب و تألیف شده‌اند.

این مذهب جمهور بر اهل نظر است و گروهی از آنان با این نظر مخالفند<sup>۱</sup>.

دومستاده در اینجا مورد بحث قرار گرفته است. نخست، فاعل ادراک چیست؟ آیا ادراک کننده اندام حس است یا ذهن و عقل شخصی که داده‌های به دست آمده از طریق اندامهای حس را با هم جمع می‌کند و می‌فهمد؟ مفید شخص را عامل دریافت و ادراک می‌دند. از این لحاظ پیرو نظریه بلخی و ابوعلی است<sup>۲</sup>.

مسئله دوم به موضوع حس و احساس مربوط می‌شود: آیا تنها اعراض است یا

۱- اوائل، ص ۱۰۷.

۲- شهرستانی، کتاب نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، ویرایش ا. گیوم (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۳۴)، ص ۳۴۳، می‌گوید: «و اما که می‌گفته بود که ادراک انسان نسبت به آنچه می‌بیند و می‌شنود در قلب و عقل او است. بینایی او چیز دیده شده را احساس نمی‌کند؛ بلکه بیننده احساس می‌کند؛ و شنونده است که احساس می‌کند نه گوش. این علم حقیقی است؛ و چون انسان از راه بینایی به آن می‌رسد، آن را حس گفته‌اند ولی شخص داننده است که ادراک می‌کند، و ادراک او چیزی اضافی نسبت به علم او نیست.» اشعری، مقالات، ص ۳۴۳، می‌گوید: «مردمان در این اختلاف کرده‌اند که آیا بوییدن و چشیدن و بساویدن ادراک بوییده و چشیده و بساویده است یا چنین نیست. گروهی گفته‌اند که همین ادراک بساویده و چشیده و بوییده است. و دیگران گفته‌اند که این ادراک بساویده و چشیده و بوییده نیست، و ادراک بساویده و چشیده و بوییده غیر از بساویدن و چشیدن و بوییدن است. جدایی و دیگران از این گروه‌اند.» همان‌جا، ص ۳۸۶، از آراء مختلف درباره محل ادراک نام می‌برد، بی‌آنکه بگوید چه کسان به این آراء معتقد بوده‌اند.



نیز محل وزمینه آنها، لااقل در مجموعه ای که جسم است. مفید می گوید که آنچه ما ادراک می کنیم رنگ تنها با وضع یا حالت تنها نیست؛ بلکه مجموعه ای از اینها و عوارض دیگر وارد شده بر جسم است همراه با خود جسم. به عبارت دیگر، ذهن و عقل با کنار هم نهادن داده های حواس گوناگون، یک جسم رنگین را احساس می کند، نه تنها جسم را با رنگ را؛ جسمی در حال حرکت را ادراک می کند، نه فقط حرکت یا سکون را. مخالفان که منکر اعراض بودند، و مفید به آنان اشاره کرده است، نظام و پیروان او بوده اند<sup>۱</sup>.

درباره مسئله روانشناختی ضبط شدن تأثرات حسی در عقل شخص ادراک کننده، شیخ مفید چیزی نگفته است. اشاره های وی درباره طرز عمل مکانیکی خود احساس منحصر است به ارتباط میان شیء و اندام حس. با اصرار درباره اینکه می بایستی نوعی تماس و ارتباط برقرار باشد. چنین گفته است:

گفتار در احساس حواس.

من می گویم که هر حسی نتیجه تماس اندام حس است با محسوس، و پیوستن به آن است یا به چیزی که پیوسته به آن است یا به چیزی که از آن برمی خیزد، یا پیوستن به چیزی که به آنچه از آن برخاسته پیوسته است. بینایی مثالی برای آن است. شعاع چشم ناگزیر باید به آنچه دیدنی است یا به آنچه از آن جدا می شود یا به آنچه به جدا شده از آن پیوسته است، اتصال و پیوستگی پیدا کند. اگر بنا بود بدون این اتصالها حس صورت بگیرد، حایل و مانع و تاریکی زبانی به بینایی نمی رساند. و حضور و عدم این گونه چیزها تفاوتی در رسیدن به علم به وجود نمی آورد.

اگر کسی پرسد: «آیا شعاع بصر به مشتری وزحل با آن همه دوری که دارند اتصال پیدا می کند»؛ جواب آن است که «نه؛ ولی به شعاع جدا شده و برخاسته»

از آنها می‌رسد و به سبب همجنسی دوشعاع همچون یک شیء می‌شود»<sup>۱</sup>.  
 با اصرار مفید که حتماً باید با شیء دیدنی از طریق اشعه اتصالی برقرار شود، تنها اندیشه  
 «ظفره» نظام برای بیان چگونگی پیوستن بینایی با موضوع آن به مخالفت برخاسته است.<sup>۲</sup>  
 عبدالجبار با مفید در این توضیح موافق است که بیننده به میانجیگری شعاعهایی  
 که از چشم او خارج می‌شود می‌بیند.<sup>۳</sup> و اینکه ستارگان از آن جهت دیده می‌شوند که  
 شعاعهای برخاسته و صادر شده از آنها بر شعاعهایی که از چشم بیرون می‌آید، افزوده  
 می‌شود.<sup>۴</sup>

شیخ مفید در دنباله آن از تماس و اتصال در مورد صوت چنین سخن می‌گوید:  
 «و اما صوت، چون در هوای نزدیک به اجسام به هم برخورد حادث شود،  
 سپس به هوای پس از آن می‌رود و همین گونه پیش می‌رود تا به گوش شنونده برسد.  
 دلیل بر این است آنکه چون گاز را لباس را که برای شستن بر سنگ نهاده با چوب  
 می‌کوبد، نخست برخورد چوب با لباس دیده می‌شود و پس از آن با سنگ  
 کوبیدن چوب به گوش می‌رسد. و این دلیل است بر آنچه گفتیم: صوت در  
 طبقات هوا یکی پس از دیگری تولید می‌شود تا سرانجام به هوای نزدیک پرده  
 گوش برسد»<sup>۵</sup>.

عبدالجبار منکر این نظریه موجی صوت است. شاید بدان جهت که چون بصری است  
 معتقد به وجود خلأ است. به گفته وی، دلیل آن هر چه باشد «ما می‌توانیم اصوات شنیدنی

۱- اوائل، ص ۱۵-۱۱۴.

۲- الأشعری، مقالات، ص ۳۸۴.

۳- الملتی، چهارم، ص ۱۰۹.

۴- همان کتاب، ص ۵۳.

۵- اوائل، ص ۱۱۵.

را بدون نیاز به اتصال شعاعهای هوا بشنوم. چنین است که یکی از ما صدایی را در محل خود می‌شنود<sup>۱</sup>. نکته‌ای که عبدالجبار از این استدلال به آن می‌رسد این است که چون ما می‌توانیم آنچه را به خود شنیدنی باشد بشنوم، اگر خدا شنیدنی می‌بود می‌بایستی اکنون بتوانیم او را بشنوم.

به گزارش ابورشید بلخی گفته است که صوت باید از دو جسم که به هم کوفته می‌شوند بیاید، ولی این که ابوهاشم منکر این خصوصیت شده و گفته است که صوت به خودی خود به یک محل نیازمند است، و دلیل اینکه انسان نمی‌تواند جز با کوفتن چیزها به یکدیگر صوت تولید کند. آن است که انسان خود محدود است و به آن نیاز دارد که در اعماق خود ابزار به کار برد<sup>۲</sup>. این طرز تصور صوت به وضوح شبیه طرز تصور عبدالجبار است، چه هر دو از وجود صوت در محل خود سخن می‌گویند و نه همچون مفید از آغاز شدن در برخورد اجسام و سپس پیش رفتن آن به صورت موجی در هوا. تصور بصری صوت نیازی به یک میانجی برای انتقال ندارد.

مفید سپس به توضیح فیزیکی بو و مزه پرداخته و چنین گفته است:

«و اما در مورد بو باید گفت که از جسم بودار پاره‌های لطیفی جدا و در هوا پراکنده می‌شود. بخشی از این پاره‌ها که وارد بینی می‌شود، سبب ادراک بو خواهد شد. و اما در مورد چشیدن، باید گفت که آن در نتیجه حل شدن قسمتی از جسم چشیدنی و آمیختن آن با تری زبان و کام حاصل می‌شود. و به همین جهت است که آنچه حل نشود، همچون یاقوت و شیشه و مانند‌های اینها، مزه‌ای ندارد. دریافت مزه‌ها و بوها تنها از طریق تماس صورت می‌گیرد و اختلافی در این نیست»<sup>۳</sup>.

ذرات چیزهای بویدنی و چشیدنی از آنها صادر می‌شوند و با اندامهای حس تماس پیدا

۱- المعنی، چهارم، ۱۳۶.

۲- هورتن: فلسفه...، ص ۱۲۱، ضمن نقل برگ آ ۹۰.

۳- اوائل، ص ۱۱۵.

می‌کنند. مفید از ماهیت شعاعهایی که از اشیاء دیدنی صادر می‌شود چیزی نگفته است؛ ولی احتمالاً آنها را نیز ذرات تصوّر می‌کرده است.

مفید به دنبال بحث خود از حسّ بساواپی چنین سخن گفته است: «ولس در حقیقت جستجوی چیزی برای آزمودن و احساس کردن است. و حقیقت آن همین آزمودن و احساس کردن است»<sup>۱</sup>. بنابراین هر پنج حسّ با تماس و اتصال کاری کند.

مفید درباره این نظریه کّلی احساس از طریق تماس چنین می‌گوید: «ابوالقاسم و اغلب اهل عدل همه اینها را قبول دارند. ابو هاشم بابعضی از جاهای آن مخالف است»<sup>۲</sup>. تنها نقطه‌ای که در خصوص آن یکی از اصحاب ذره بصری نظری مخالف با نظر مفید درباره فیزیک احساس ابراز داشته، در حسّ شنوایی بوده است. در آنجا احتمال آن هست که عبدالجبار، همچون در بسیاری از موارد دیگر، از ابو هاشم پیروی کرده باشد، ولی در هیچ یک از منابع موجود به این مطلب اشاره‌ای نشده است.

شیخ مفید، در توافق با این مذهب بغدادی که اشیاء باید بنا بر طبع خود عمل کنند و نه از طریق دیگر، همراه با بلخی بر آن است که خدا نمی‌تواند رنگ را مستقیماً در دل مردی که فاقد حسّ بینایی است پدید آورد<sup>۳</sup>. همین مقدمه او را منکر این مطلب می‌سازد که خدا بتواند در مرده علم و الم ایجاد کند. گفته وی چنین است:

«گفتار در دانش (علم) و رنج (آلم): آیا حلول آنها در مرده ممکن است یا نه. من می‌گویم که این محال و ناروا است؛ و علم به محال نبودن آن از بدیهیات عقلی است. اگر برای یک جسد مرده امکان عالم شدن و احساس درد کردن وجود می‌داشت، چنین مرده‌ای می‌بایستی بتواند به فعل برخیزد و احساس خوشی کند و به گزینش پردازد. و اگر این درست می‌بود، دیگر اختلافی میان مرده

۱- همان جا.

۲- همان جا.

۳- همان کتاب، ص ۱۱۰، نقل شده پیش از این، ص ۲۳۳.

وزنده وجود نمی‌داشت و وجود متحرک ساکن است و سیاه و سفید و زنده مرده محال نمی‌بود، در صورتی که این همه محال و تباهی آنها آشکار است. اهل نظر با وجود اختلاف مذاهب، بر این اعتقاد اجماع دارند. اشخاص نادری بمخالفت با آن برخاسته‌اند و خروج از اجماع ایشان مبتنی بر سفسطه و نجاها است<sup>۱</sup>.

### انسان

مسئله‌ای که از بحث دربارهٔ حدیثی راجع به عذاب قبر پیش آمده بود، فرصتی برای مفید فراهم آورد تا تصور خویش را دربارهٔ انسان بیان کند. «معنی انسان مکلف در نزد من عبارت است از: چیزی حادث شده در زمان و قائم به صفات خود و خارج از مقوله‌های جوهر و اعراض»<sup>۲</sup>. نکته عمده در این تعریف آن است که ماهیت انسان غیر مادی است. بنا بر این می‌خواهد نتیجه بگیرد که خدا می‌تواند در قبر یک انسان با جسدی تازه پدید آورد که همان انسان در این بدن بتواند برای کارهایی که در بدن قدیمی کرده بود پاداش باکیفربیند. این تصور نسبت به انسان همچون چیزی مستقل از ماده، شیخ مفید را در سنتی از علم کلام قرار می‌دهد که با سنت اغلب معتزله متفاوت است. از شیخ مفید در «المسائل السَّرَوِيَّة» سؤال شده است که «اعتقاد او دربارهٔ انسان چیست؟ آیا همان شخصی است که دیده و ادراک می‌شود که پیروان ابو هاشم می‌گویند یا ذره‌ای است که در قلب جای گرفته و احساس و ادراک می‌کند که گفته‌اند اعتقاد ابو بکر بن اِخْشِيد چنین بوده است؟»<sup>۳</sup>. این هر دو طرز تصور بنا بر سنت مادی‌گرایانه کلام است. عقیده‌ای که به ابو هاشم نسبت داده شده همان است که از ابو الهذیل نیز گزارش شده است<sup>۴</sup>.

۱- همان کتاب، ص ۹۰۱.

۲- همان کتاب، ص ۵۰.

۳- «السرویه»، ص ۵۱. «قرائت ابن الاخشید به جای ابن الاخشاد».

۴- الأشعری، مقالات، ص ۳۲۹: «ابوالهذیل گفت: انسان همین شخص ظاهری و

دیدنی دارای دو دست و دو پا است».

وضعی که به ابن‌اخشید نسبت داده شده ، شبیه است به وضعی که به ابن‌راوندی منسوب است : « آن قلب است و روح [ یعنی نَفَس ] نیست ؛ روح در این بدن بی حرکت است<sup>۱</sup> . آنچه میان این دو عقیده مشترک است - یعنی اینکه انسان به سادگی همان شخصی است که دیده می شود ، یا ذرّای است که در قلب جای دارد - این نظر است که انسان کاملاً مادی است .

مفید به این پرسش بنابر اعتقاد خود که با هیچ یک از پیشنهادها موافقت ندارد ، پاسخ می دهد . گفته وی چنین است :

« انسان چنان است که نوبختیان گفته اند ؛ واز هِشام بن الحَسَم نیز چنین روایت شده است . احادیثی از امامان ما نشان دهنده مذهب ما است . انسان قائم به نفس است و حجیم و بعد ندارد ؛ نه ترکیب به آن راه دارد و نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال . چیزی است که حکمای پیشین آن را جوهر بسیط نامیده اند و به همین گونه هر فاعل زنده محدث یک جوهر بسیط است<sup>۲</sup> .

نکته عمده در این تعریف آن است که انسان از لحاظ ذات و ماهیت غیر مادی و بنابراین تقسیم ناپذیر است و هیچ یک از اعراضی را که اصحاب ذره به جوهرهای مادی می دهند دارا نیست . پس آشکار است که « جوهر بسیط » توسط شیخ مفید در اینجا دارای آن معنی مادی نیست که « جوهری تا کنون در این فصل داشته است . مفید به بحث خود چنین ادامه می دهد :

« و او [ یعنی انسان ] ، چنانکه جبّائی و پسرش و پیروان ایشان گفته اند ، یک مجموعه ترکیب شده ( جملة مؤلّفة ) نیست . و نیز ، چنانکه ابن‌اخشید گفته ،

۱- همان کتاب ، ص ۲۳۲ .

۲- « السرویه » ، ص ۵۱ .

جسمی قرار گرفته در یک جمله آشکار نیست. و همچنین. چنانکه ابن‌راوندی گفته، جزئی لایتجزی نیست»<sup>۱</sup>.

به دنبال آن در ضمن نام بردن سوابق مذهب خویش، مفید چنین نوشته است:

«نظر من در باره او [یعنی انسان]، چنانکه گفتم. همان نظر مَعْمَر در میان معتزله و نظر نوبختیان در میان شیعه است. او چیزی است با قابلیت برای تمام شدن: شایستگی برای عمل آزاد و زندگی واراده و مهر و کین قائم به نفس نبودن. و نیازمند به وسایل مادی در کارهای خویش. توصیف کردن او به زنده بودن معادل با آن است که بگویم عالم و قادر است. نسبت دادن زندگی به او همچون نسبت دادن زندگی به اجساد نیست که پیشتر از آن سخن گفتیم»<sup>۲</sup>.

افعال انسان به ذات انسان و آن «جوهر بسیط» نسبت داده می‌شود که بدن را همچون افزاری به کار می‌برد. و این اشاره‌ای است به آنکه بدنها، لااقل از همان لحاظ که «انسان» زنده است، زنده نیستند. مفید بحث خود را با گستردن مفهوم قائم بودن به نفس چنین ادامه می‌دهد:

«او به نام «روح» نامیده می‌شود. روایاتی رسیده است که: بنا بر آنها، هنگامی که روح از بدن جدا می‌شود، به آسایش یا به عذاب می‌رسد. آنچه مقصود است انسان است؛ که همان جوهر بسیط به نام روح است. ثواب و عقاب به او می‌رسد؛ مخاطب در امر و نهی و وعد و وعید او است»<sup>۳</sup>.

۱- همان جا. قرائت «ابن‌راوندی» به جای «الاثوادی» که در متن آن. این اصلاح مأخوذ از نسخه بدلی است که در قسمت منقول از سرویه در اوائل، صفحه ۵۲.

۲- «السرویه»، ص ۵۱-۵۲، بااصلاح «حیره» در نسخه در آخرین جمله به «حیوة» از روی حاشیه\* ص ۵۲ از اوائل.

۳- «السرویه»، ص ۵۲.

سپس مفید سه آیه از قرآن را در تأیید نظر خویش در اینکه «انسان» واقعی همان روح است که پس از مرگ قائم به نفس باقی می ماند، آورده است. از آیه «یا ایها الانسان، ما غرك برتك الکریم، الذی خلقک فسویک فعد لک؛ فی ای صورۃ ماشاء رکبک ← ای انسان: چه چیز ترا به پروردگار بزرگوارت مغرور کرد: آنکه ترا آفرید و راست و معتدل ساخت؛ به هر صورتی که خواست ترا ترکیب کرد»<sup>۱</sup> چنین نتیجه می گیرد که انسان «صورتی» نیست (که در اینجا صورت به معنی جسد گرفته شده) که آدمی به آن صورت در آمده است. از شکفتی کسی که به او گفته اند بهشت داخل شود) «قیل ادخل الجنة، قال: یالیت قومی یعلمون . بما عفرنی ربی و جعلنی من المکرمین ← گفته شد که به بهشت در آی. گفت: کاش قوم من می دانستند که پروردگارم مرا آمرزید و از گرامی داشتگانم کرد!»<sup>۲</sup>. چنین نتیجه گرفته است که شخصی که کشته و تن او به خاک سپرده شده، هنوز می تواند سخن بگوید و به بهشت داخل شود. و از آیه «ولانحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً. بل احياء عند ربهم یرزقون ← و مپندارید که آن کسان که در راه خدا کشته شدند مردگانند؛ بلکه زندگانند نزد پروردگار خویش روزی داده می شوند»<sup>۳</sup> نتیجه مشابهی گرفته است.

در جواب پرسش خاصی مربوط به ارواح، مفید در این باره تأکید می کند که با وجود قائم به نفس بودن ارواح. برای آنکه باقی بمانند به آن نیاز دارند که خدا آنها را در وجود باقی بدارد. وی همچنین به گونه ای از زندگی جانوری اشاره می کند که مخصوص بدنها است. می گوید:

«به اعتقاد ما، ارواح عرضند و بقا ندارند و خدا پایان آنها را لحظه به لحظه به تأخیر می اندازد [بخوانید «بعد» به جای «عبد»]. و اگر ادامه حیات توسط

۱- قرآن، سوره انفطار، آیه های ۸-۶.

۲- قرآن، سوره هس، آیات ۲۶-۲۷.

۳- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۶۹.



بخشنده زندگی قطع شود. مرگ که ضد زندگی است به آن می‌رسد و دیگر روح وجود نخواهد داشت. بنابراین چون خدا حیات می‌بخشد، زندگی در آنها آغاز می‌شود. و آن زندگی که در ذات فعال است، به معنی علم و قدرت است. همان چیزی است که عالم بودن به آن نیازمند است. و آن از نوع آن زندگی که در اجساد است نیست»<sup>۱</sup>.

غرض مفید آن نیست که روح حقیقتاً بیک عرض است، بلکه در صفت وجود دایم و باقی نداشتن با اعراض شریک است. اشاره به اینکه گونه دیگری از زندگی در بدنها هست، بیش از این گسترده نشده. ممکن است اشاره به گونه‌ای نفس جانوری در بدنها باشد، یا اینکه درست به این معنی باشد که آنچه در نظر شخصی ناظر به صورت زندگی در بدن جلوه گر می‌شود، تنها چیزی است که بدن از روح ساکن در آن به عاریت می‌گیرد. این اعتقاد اخیر هماهنگی با اعتقاد هشام بن حکم است.

مذهب هشام را درباره انسان، اشعری بدین صورت میان کرده است:

«زرقان از گفته هشام بن الحکم چنین روایت کرده است که گفت: «انسان نامی است برای دو معنی. یکی بدن و دیگری روح. بدن بیجان (موات) است و روح - نه بدن - فاعل است و حس کننده و ادراک کننده. و آن نوری از انوار است»<sup>۲</sup>.

اینکه چنین اشاره قدیمی به ثنویت در انسان از هشام بن حکم باشد، جالب توجه است؛ چه نبودن تصورات و الفاظ فنی و فلسفی در نزد وی او را بر آن داشت که از خدا با اصطلاحات مادی سخن بگوید؛ که متکلمان پس از وی به همین جهت او را نکوهش کرده‌اند.<sup>۳</sup> با وجود این، اشعری نوشته است که یکی از تصاویری که وی در مورد خدا

۱- «السرویه»، ص ۵۱. متن این فقره مخدوش می‌نماید.

۲- مقالات، ص ۲۳۱. همین مطلب در ص ۶۱-۶۰ همان کتاب نیز آمده است.

۳- همان کتاب، ص ۲۲-۳۱: الخیاط، ص ۱۰۸.

به کار می برد روشی فروزان (نور ساطع) است. پرتسل در این طرز تعبیر اثری از ثنویت عرفانی ایران از بردِ بَصان نزدیک به مذهب دِیسانیه دیده است.<sup>۱</sup>

مُعَمَّر از اصحاب ذره بوده، و گزارش اشعری از تعریف وی دربارهٔ انسان با زبان مادپگری مبتنی بر قبول جزء لایتجزئی آغاز می شود: ولی از باقی تعریف وی آشکار است که ذره‌ای که وی از آن سخن می گوید، هیچ یک از عرضهای ذرهٔ مادی را ندارد. چنان به نظر می رسد که مقصود وی از نامیدن آن به نام جزء لایتجزئی، فقط این بوده است که تقسیم نمی شود نه چیزی دیگر. و نیز ممکن است که کلمهٔ «جزء» که در گزارش اشعری آمده، از او نبوده باشد. گزارش اشعری چنین است:

«مُعَمَّر گفت: انسان [ذره‌ای (جزئی) است] تجزیه ناپذیر. مدبّر در جهان است. و تن آشکار آلتی برای آن است. او در حقیقت در مکان نیست؛ با چیزی تماس ندارد و چیزی با آن در تماس نیست. بروی حرکت و سکون و رنگها و مزه روا نیست؛ ولی شایستگی علم و قدرت و حیات و اراده و بیزاری دارد. این بدن را به ارادهٔ خود به حرکت درمی آورد و بدون تماس با آن در آن تصرف می کند»<sup>۱</sup>.

۱- الاشعری، مقالات، ص ۳۲. پرتسل، علم صفات، ص ۱۶، ۱۸؛ «ذره شناسی»، ص ۱۲۷. پینز، ص ۱۰۱-۱۰۲، امکان نفوذ ثنویت پر هشام را تأیید می کند. ولی چنان نمی اندیشد که پرتسل ثابت کرده باشد که این نفوذ به میانجیگری نظام و معمر بوده است.

۲- مقالات، ۳۲۱-۳۲۲. قلابها در متن از نسخهٔ اصلی عربی است. مقایسه کنید با همین کتاب، ص ۳۱۸: «و معمر گفت که انسان جزئی است تجزیه ناپذیر؛ و روا داشت که علم و قدرت و حیات و اراده و کراحت در آن حلول کند، و حلول کردن تماس و تباین و حرکت و سکون و رنگ و مزه و بورا در آن جایز ندانست».

شهرستانی، الملل والنحل، ص ۷؛ می گوید: «انسان، به گفتهٔ وی یک معنی یا جوهر است نه یک بدن. دانا و توانا و مختار و حکیم است. نه حرکت می کند و نه ساکن است؛ رنگ ندارد و در مکان نیست و دیده و بساویده نمی شود؛ به حس در نمی آید یا بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

عبدالجبار که خواهیم دید تصویری مادّی‌گرانه دربارهٔ انسان داشته، از مفهوم انسان در نزد معمر بدون آوردن لفظ «جزء» چنین یاد کرده است:

«معمر گفته که او عینی از اعیان است که تقسیم‌پذیر نیست؛ و اینکه نه جزء دارد و نه کل. حرکت و سکون در او راه ندارد. و چنین است دیگر صفات بدن. به مکانی که در آن جایگزین شود نیاز ندارد. و او تصرف‌کنندهٔ نادیدنی در تن است و آن را به حرکت در می‌آورد و یا از حرکت باز می‌دارد»<sup>۱</sup>.

امکان آن هست که عبدالجبار بهتر از اشعری اعتقاد معمر را دربارهٔ انسان فهمیده باشد، و به همین جهت است که انسان یک ذره است. اگر چنین باشد، آنگاه نظر پرتسل که معمر از منابع ثنوی الهام گرفته بود، محتملتر از چیزی می‌شود که پینز بر ضد آن گفته است.<sup>۲</sup>

#### بقیه حاشیه صفحه قبل

آزموده نمی‌شود، و در موضع خاص جدول نمی‌کند. مکان او را فراموشی گیرد و زمان آن را احاطه نمی‌کند. ولی او مدیر بدن است، و ارتباط او با بدن ارتباط فرماندهی و مدیریت است. «وی این نظر را از فیلسوفان اقتباس کرد که وجود نفس بشری را به عنوان یک شیء و یک جوهر قائم به خود و بدون امتداد و بدون محل قبول کرده بودند. و نیز آنان معتقد به موجودات عانی از این گونه شبیه به عقل مفاوق بودند. سپس چون معمر متمایل به مذهب فلاسفه شد، میان افعال نفس که آن را «انسان» می‌نامید، و صورت (قالب) خارجی که تن او است تمایز قائل شد. وی گفت که فعل نفس اراده است و محاسبه، و نفس یک انسان است. بنابراین فعل انسان اراده است. و حرکات و قطع شدن حرکات و تحریکها افعال تن است».

الخطاط، ص ۴۴؛ گفته است که ابن‌راوندی در گزارش نظریهٔ معمر دربارهٔ انسان دروغ گفته است. وی می‌گوید که ابن‌راوندی و معمر واقعاً عقیدهٔ واحدی داشته‌اند. چنان می‌نماید که خطاط در اینجا با بد تعبیر کردن معمر در صدد دفاع از او برآمده است.

۱- المغنی، یازدهم، ۳۱۱.

۲- پینز، ص ۱۰۲-۱۰۱. رجوع شود به پیش از این، ص ۲۹۹، حاشیه شماره ۱.

سرچشمه نظریه معمر هر چه بوده، باید گفت که شباهت میان نگرش او و شیخ مفید  
نوسط فخرالدین رازی مورد تأیید قرار گرفته است. رازی، در تفسیر آیه «و یستلونک  
عن الروح: قل: الروح من امر ربی ← و از تو درباره روح می پرسند: بگو: روح از  
امر پروردگار من است»<sup>۱</sup> از سه گونه رأی درباره انسان سخن می گوید. به گفته وی، اغلب  
متکلمان بر آنند که «انسان» تعبیری است برای بدن حساسی که به صورتی خاص ساخته  
شده است.<sup>۲</sup> رأی دوم ماهیت انسان را در عرضی حلول کرده در تن می داند. رازی در  
زیر این عنوان: هم نظریه اغلب اطباء و ابوالحسین بصری معتزلی را قرار می دهد که بنا بر آن  
انسان نتیجه ترکیب خاصی از چهار عنصر است. و هم نظریه اکثریت معتزله را مبنی  
بر اینکه انسان بدنی است که دارای عرضهای زندگی و علم و قدرت است.<sup>۳</sup>

رأی سوم که رازی آن را ترجیح می نهد: این است که انسان «موجودی است که  
جسم نیست و جسمیت ندارد»<sup>۴</sup>. به گفته وی این اعتقاد اغلب فیلسوفان خدا پرست  
است که معتقد به بقای نفس پس از مرگند. و برای نفس است به رستاخیز روحانی و  
ثواب و عقاب روحانی قائلند. و نیز گفته است که اعتقاد بسیاری از مسلمانان دانشمندی همچون  
غزالی و معمر و شیخ مفید و گروهی از کرامیه چنین است.<sup>۵</sup> سپس طرفداران این نظر را

۱- قرآن، سوره بنی اسرائیل، آیه ۸۵.

۲- فخرالدین الرازی، التفسیر الکبیر (قاهره: النهضة المصرية، ۶۲ - ۱۹۳۴)؛  
بیست و یکم، ۴۰. نیز رجوع کنید به د. ب. مکدونالد، «گسترش اندیشه روح در اسلام  
در مجله «جهان اسلام»، بیست و دوم (۱۹۳۲)، ۶۱-۱۰۸.

D. B. Macdonald, «The Development of the Idea of Sfurit in Islam»,  
*Mustim World*.

۳- رازی، تفسیر، بیست و یکم، ۴۴.

۴- همان منبع، ص ۴۵. و فی رازی در «معالم اصول الدین» خود که در حاشیه  
محصل او، ص ۱۱۷ به بعد چاپ شده، به صورت قطعی رأی فلاسفه را که نفس جوهری  
غیر جسمانی است، رد کرده است.

۵- رازی، تفسیر، بیست و یکم، ۴۵.

به دو طبقه تقسیم می‌کند. گروه اول که وی آنها را ترجیح می‌نهد، می‌گویند که نفس نه در جهان است و نه در خارج آن، و بابتن تنها به عنوان فرمانروا و مدبّر آن ارتباط دارد. به همان گونه که خدا مدبّر جهان است. رأی دیگر آن است که نفس در زندگی با بدن چنان متحد است که به صورت بدن درآمده و پس از مرگ از آن جدا می‌شود. و چون شیخ مفید گفته است که روح قابل اتصال و انتقال نیست، باید گفت که وی آشکارا به دسته اول تعلق داشته است.

مفهوم انسان در نزد جبّائی که شیخ مفید آن را با دقت خاص به صورت مجموعه ترکیبی (جملة مؤلّفة) معرفی کرده، توسط عبدالجبار توصیف شده، و عبدالجبار آن را اعتقاد خود دانسته است:

«نظر شیوخ ما در این فصل آن است که فاعل زنده و توانا این شخص ساخته شده با این ساختمان خاص است که به وسیله آن با همه جانوران دیگر تفاوت دارد. همان است که امر ونهی و ستایش و نکوهش متوجه او می‌شود. با آنکه زنده است و تنها از طریق اعراضی که در آن است می‌تواند به فعل پردازد، این وارد تعریف نمی‌شود»<sup>۱</sup>.

عبدالجبار به دنبال آن می‌گوید که چگونه تصوّر «زنده» تنها آن جزء از انسان را شامل شود که حیات دارد. نه چیزی بیش از آن. و به همین جهت است که ابوعلی استخوان و مورا مسموم تصوّر انسان ندانسته است. ابوهاشم بر آن بود که بعضی از استخوانها حیات دارند. چه شخص می‌تواند درد را در دندانها و بندهای خود احساس کند. بنابراین اصل قبول حساسیت به عنوان ملاکی برای زندگی، روح یادم زنده نیست<sup>۲</sup>. از همین ملاک بعدها برای رد کردن این نظریه استفاده شده است که «فاعل یعنی آن که قابل انجام دادن

۱- المغنی، یازدهم، ۲۱۱.

۲- همان کتاب، ص ۳۱۲.

فعل است. و ادراک کننده<sup>۴</sup>. روح است نه تن. چه بدن مرده است<sup>۱</sup>. عبدالجبار در پاسخ می‌گوید که هر محلی که در آن گرمی و سردی و درد احساس می‌کنیم. می‌بایستی دارای حیات باشد. بدن چنین محلی است. در صورتی که روح چنین نیست. پس بدن زنده است و روح بیجان.

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که شیخ مفید از لحاظ تصویری که راجع انسان دارد، متعلق به سنتی است که لا اقل یک معتزلی پیرو آن بوده است. هر چند مبدأ آن ممکن است از هشام بن حکم شیعی یا پیش از وی از ثنویت ایرانی بوده باشد. به هر صورت، این مسئله یقیناً مسئله<sup>۵</sup> معتزلی محض نبوده و در تقسیم معتزله به بغدادی و بصری چندان تأثیر نداشته است.

#### خلاصه

عملیترین راه برای به دست دادن یک نظر کلی نهایی از این فصل غامض و پیچیده، ساختن جدولی از نظریات مفید و بلخی و بصریان است. میان کسانی که اتفاق رأی دارند، علامت = قرار می‌دهیم؛ و علامت ≠ را میان نظرهای مخالف می‌گذاریم. معنی لفظ «بصریان» در ستون سوم جدول مکتب متأخر است که ابوهاشم و عبدالجبار و ابورشید از برجستگان آنند. در صورتی که به شکل دیگر اشاره شده باشد، نظر بصریان از ابورشید گرفته شده است. هنگامی که از نظر بلخی یا بصریان درباره نظری از شیخ مفید اظهار نظر صریحی نیافته باشیم، جای آن سفید خواهد ماند. ولی اگر توافق یا عدم توافق را بتوان از اظهارات دیگر به دست آورد. علامت = یا ≠ را به کار می‌بریم. هنگامی که یک عقیده<sup>۶</sup> بصری با مفید موافق باشد و با بلخی چنین نباشد، در کنار آن علامت (۱) قرار می‌دهیم. آنجا که منبع نظر بصری جز ابورشید باشد، در صورتی که این منبع دیگر مقالات اشعری باشد، کنار آن علامت (۲). و در صورتی که ابن المرتضی باشد علامت (۳). و در صورتی که عبدالجبار باشد علامت (۴) در کنار آن می‌گذاریم. محل دقیق را در اینجا نشان نخواهیم داد. چه در این فصل به آن اشاره شده است (رجوع کنید به جدول پس از این).

## جدول ۱- خلاصه موضوعات

باطنی	شیخ مفید
✧ نیازی به یکتوانختی ندارد	ذره ها یکتوانخت است
✧ امتداد ندارند	ذره ها امتداد دارند
✧ سطح فراگیر است	مکان سطح فراگیر است
✧ برای حرکت و سکون مورد نیاز است	مکان تنها برای حرکت و سکون مورد نیاز است
✧ وجود ندارد	خلأ وجود ندارد
✧ با داشتن صفت بقا دوام می کنند	ذرات با داشتن صفت بقا دوام می کنند
✧ شیء است	معدوم شیء نیست
✧ برای وجود به عرض نیاز دارد	جوهر برای وجود به عرض نیاز دارد
✧ بقا ندارند	اعراض بقا ندارند
✧ اعاده اعراض ممکن نیست	اعاده اعراض ممکن نیست
✧ زمان چیزی است که سوقت قرار می دهد	زمان چیزی است که سوقت قرار می دهد
✧ اجسام بقا ندارند	اجسام بقا ندارند
✧ اجسام لاقول از هشت ذره ترکیب شده اند	اجسام لاقول از هشت ذره ترکیب شده اند
✧ تمام جسم با حرکت کردن پاره ای از آن باشد تنها سطح خارجی آن متحرک است)	تمام جسم با حرکت کردن پاره ای از آن باشد تنها سطح خارجی آن متحرک است)
✧ به حرکت در نمی آید	به حرکت در نمی آید
✧ دو حرکت نمی تواند در زمان واحد در پاره ای	دو حرکت نمی تواند در زمان واحد در پاره ای
✧ از جسم باشد	از جسم باشد
✧ یکتوانخت است	
✧ امتداد دارند	
✧ آن است که جسم بر آن آرام گیرد	
✧ برای حرکت و سکون مورد نیاز نیست	
✧ وجود دارد	
✧ دوام می کنند	
✧ نه با یک صفت بقا	
✧ شیء است ، عرض ، و جسم	
✧ می تواند بدون هر عرض بوده باشد ، جز کون	
✧ اعراض اساسی باقی هستند تا آنگاه که ضد آنها جایگزین آنها شود	
✧ خدا می تواند اعراض اساسی را اعاده کند	
✧ چیزی است که سوقت قرار می دهد	
✧ بقا دارند	
✧ همه پاره های جسم حرکت می کند ، ج	
✧ هر محرك حرکت مخصوص به خود را ایجاد می کند	

== هیچ حرکتی نمی تواند تندتر از حرکت دیگر باشد	==	== هیچ حرکتی نمی تواند تندتر از حرکت دیگر باشد
✗ برای خدا ایجاد آن ممکن است	✗	✗ ایستادن جسم سنگین به تنهایی در هوا ممکن نیست
✗ برای خدا ایجاد آن ممکن است	✗	✗ حرکت بدون محرک غیر ممکن است
✗ ممکن است	==	== در مکان نیست
✗ مسطح است (ابوعلی)	==	== غیر ممکن است
== محتملاً کروی است (ابوهاشم)	==	== کروی است
✗ بدان جهت که خدا آن را چنین ساخته (ابوعلی)	==	== به دلیل بودن در مرکز
== یا بدان سبب که در مرکز است (ابوهاشم)	==	== زمین ساکن است به دلیل بودن در مرکز
✗ ناممقول هستند	==	== در جوهرها هستند و آنها را به فعل یکنواخت وامی دارند
✗ از چهار عنصر ترکیب نشده اند	==	== از چهار عنصر ترکیب شده اند
== اندام حس نیست ، عقل است	==	== اندام حس نیست ، عقل است
==	==	== بلکه عقل است
== با شمعهای صادر از چشم و جسم است	==	== شیء دریافت شده عوارض است با محلیها
✗ تنها یک محل لازم دارد	✗	✗ دیدن با شمعهای صادر از چشم و جسم صورت می گیرد
✗ در محل خود شنیده می شود	==	== صورت از برخورد دو جسم حاصل می شود
✗ این شخص ساکن شده با این تن حساس است	✗	✗ صورت به وسیله موجهای عوارضی می آید
		✗ انسان روح است



## نتایج

شیخ مفید عموماً از بلخی تبعیت می‌کند. ولی یک مورد هست که مفید در آن مدعی پیروی از بلخی شده ولی حقیقتاً معتقد به اعتقاد بصریان است؛ و آن اینکه: تمام یک جسم با حرکت یک پاره آن به حرکت در نمی‌آید. این رأی که ذره‌های منفرد دارای امتدادند، اهمیت اساسی دارد. در اعتقاد به این نظر، مفید با بلخی اختلاف پیدا می‌کند، و همین امر هنگامی که وی پس از آن جانب بلخی را در مسئله جسم و حرکت می‌گیرد او را به مقداری تناقض‌گویی وامی‌دارد.

مسئله اساسی که در آن بلخی با بصریان مخالف است. انکار وجود خلأ است. همین امر سبب پیدا شدن اختلافات دیگری درباره مکان و امواج صوتی شده است. همه مکتبها بر آنند که زمان هر حادثه‌ای است که شخص ناظر برای نشانه‌گذاری «هنگام» حادثه دیگر برگزیده است. ولی شیخ مفید نیز یک مفهوم ذره‌ای فراهم آمده از واحدهای ناپیوسته دوام به کار برده است.

از یک لحاظ بلخی و مفید به تصور اشاعره از جهان نزدیکترند. و از لحاظ دیگر بصریان نزدیکترند. نظر بغدادیان، بر ضد بصریان چنین است: جوهر برای وجود پیدا کردن به انواع عرض نیاز منداست: اعراض بقای در وجود ندارد، و جوهر به خود دوام نمی‌کند، بلکه به میانجی‌گری صفت بقاء چنین است. این سه نظر، روی هم رفته، عنوان مقدمه‌ای دارند برای این نظریه اشعری که خدا پیوسته همه جواهر و اعراض عالم را تجدید آفرینش می‌کند.

از سوی دیگر: مفید و بغدادیان بر آنند که جریانی طبیعی از علت و معلول وجود دارد که در آن خدا دخالت نمی‌کند، چه اگر چنین کند متناقض با خود می‌شود. خدا نمی‌تواند بدون آنکه عامل راندنی مادی اجسام را براند. آنها را به حرکت در آورد، یا بدون تکیه‌گاه مادی آنها را در هوا نگاه دارد. بصریان می‌گویند که می‌تواند. بنا بر اعتقاد مفید

وبلخی . تمایلاتی طبیعی در اشیاء وجود دارد : ولی بصریان می گویند که تمایلات طبیعی نامعقول است . و خدا می تواند . مثلاً : از دانه گندم جو برویاند . در اینجا بصریان به نظریه اشاعره نزدیکترند که جریان طبیعت کاملاً وابسته به خدا است . در صورتی که بغدادیان بر ضد این می گویند .

وبالاخره . شیخ مفید در تعریفی که از انسان به صورت روح می کند . نظری مخالف با مادبگری اغاب معتزلیان بغدادی و بصری ابراز می کند .

## فصل نهم

### اسماء و احکام

سخن از آن است که مرتکبان گناهان کبیره را چگونه باید در میان امت طبقه بندی کرد. عبدالجبار می گوید که دلیل آنکه اصل « اسماء و احکام » را به لقب مقامی میان دو مقام (« المنزلة بین المنزلتین ») نامیده اند آن است که مرتکب گناه کبیره نامی دارد میان دو نام و حکمی میان دو حکم: نه اسم کافر دارد و نه اسم مؤمن، بلکه فاسق خوانده می شود؛ و نیز حکمی که در حق وی شود نه حکم کافر است و نه حکم مؤمن، بلکه حکم سومی است، و به سبب همین حکم این مسئله به عنوان منزلتی میان دو منزلت شناخته شده، چه صاحب گناه کبیره نه منزلت کافر دارد که بدون شک شایسته دوزخ و خلود در آن باشد، و نه منزلت مؤمن که وارد بهشت شود، بلکه جایگاهی میان این در جایگاه دارد<sup>۱</sup>.

### خوارج و معتزله

در نخستین صورت بندی این مسئله: دشواری بیش از آنکه به جهان دیگر مربوط باشد به این جهان ارتباط پیدا می کرد. خوارج میان « ایمان » و « اسلام » تفاوتی قائل نبودند. در نظر ایشان، مرتکب گناه کبیره منکر ایمان خود شده و بنا بر این مسلمان نیست. پس در میان امت هم نباید با ایشان معامله مسلمان شود.

معتزلیان نیز میان ایمان و اسلام تفاوتی قائل نبودند، ولی میان مؤمن و مرتکب گناه کبیره و کافر تفاوت می گذاشتند. می گفتند که مرتکب گناه کبیره را نباید مؤمن

خواند: ولی کافر هم نیست. آنان چنین استدلال می‌کرد که چون اصحاب پیغمبر و تابعان منکر حقوق عضویت در جامعهٔ اسلام (ارث بردن و زناشویی و تدفین) برای مرتکب گناه کبیره نبودند، چنین شخصی مشمول حکمی فقهی میان مؤمنان و کافران است.<sup>۱</sup>

ایمان. بنا بر نظر ابوعلی و ابوهاشم. عبارت از عمل کردن به واجبات دینی - و نه مستحبات و نوافل - و اجتناب ورزیدن از کارهای زشت و بد است. ابوالهذیل و عبدالجبار انجام دادن نوافل را نیز شرط ایمان می‌دانند. ولی بر این اعتقاد نیستند که هر کس آنها را ترک کند نقصی در ایمان دارد یا از اسلام خارج شده است.<sup>۲</sup> بنا بر این اختلاف دربارهٔ نوافل چندان زیاد نیست. آنچه آشکار است اینکه هر چهار نفر معتزلی یادشده. اعمال دینی را در تعریف ایمان ذکر کرده‌اند. و در تعریفهای ایمان که شعری در مقالات خود آنها را بر شمرده، دربارهٔ طاعت و عبادت تأکید شده است.<sup>۳</sup>

### مرجئه

پیش از آنکه معتزله وارد صحنه شوند، مرجئه با خوارج و شیعه به مخالفت برخاسته و گفته بودند که مسئلهٔ اینکه حق با چه کسی است - علی یا مخالفان او - بهتر است که به داوری خدا وا گذاشته شود. و بدین ترتیب معلوم می‌شود که مذهب مرجئه ریشهٔ سیاسی داشته و پیروان آن می‌کوشیدند تا از پیداشدن تفرق در صفوف مسلمانان جلوگیری کنند و به جای آن وحدت برقرار سازند.<sup>۴</sup>

خوارج می‌گفتند که مرتکبان گناهان زشت و آشکار مسلمان نیستند و باید با

۱- همان کتاب، ص ۷۱۳.

۲- همان کتاب، ص ۷۰۷.

۳- مقالات، ص ۷۰-۲۶۶.

۴- دربارهٔ منشأ و سرگذشت قدیم این نهضت، رجوع کنید به ساداتونگ، امام القاسم،

ص ۴۱-۲۲۱.

آنان همچون کفار بچنگند. در این مورد نیز مرجئه، برای استقرار صلح و آرامش در جهان اسلام، بر آن بودند که حتی با مرتکبان گناهان کبیره باید معامله‌ای همچون معامله با مؤمنان شود. نیازمندی به آنکه مبنای تحقیق برای این ایستار سیاسی پیدا شود. مرجئه را بر آن داشت که از توجه به اعمال و افعال آدمی همچون برترین اعمال انصراف حاصل کنند و به تکامل بخشیدن به مفهوم ایمان به عنوان معرفت و اقرار خارجی بپردازند. اشعری در مقالات خود، «معرفت» و «اقرار» را تقریباً مشترک میان دوازده فرقه<sup>۱</sup> مرجئه ذکر کرده است. اختلاف میان دوازده فرقه به صورت عمده، چنانکه ونسینک اشاره کرده، در وارد کردن یا وارد نکردن کیفیاتی دیگر همچون قهر و بیم و فرمانبرداری در تعریف ایمان است.<sup>۲</sup> مرتکب گناه کبیره از مسلمان بودن خارج نمی‌شود مگر اینکه از ایمان خود که معرفت و اقرار به اصول اسلام است دست بردارد. ولی نخستین مرجئه به تمایز صریحی میان ایمان و اسلام قائل نبودند.

در اصول عقاید حنفی - مائریدی قرن چهارم که ونسینک آن را «فقه اکبر دوم» نامیده، تمایزی آشکار است. به گفته او: «ایمان عبارت از اقرار کردن و معتقد شدن است» و «اسلام پذیرفتن او امر خدا و فرمان بردن از آنها»<sup>۳</sup>. هدف این متن نشان دادن اختلافهای ایمان و اسلام با یکدیگر نیست؛ بلکه در این باره تأکید می‌کند که آن دو مکمل یکدیگر است: اعتراف درونی از ایمان و فرمانبرداری از اسلام. به گفته ونسینک:

«در لغت میان ایمان و اسلام تفاوت است. با این همه ایمان بدون اسلام نیست.

۱- مقالات، ص ۴۱-۱۳۲. معرفت و اقرار را معادل با ایمان دانستن، در کتاب مرجئی نیز آمده است: ابومقاتل سمرقندی، العالم والمتعلم، (روایة ابی مقاتل عن ابی حنیفة چاپ م. الکوثری (قاہرہ: الانوار، ۱۳۰۸ ق)، ص ۱۳. ۲- ونسینک، اصول عقاید اسلامی (کیمبریج: انتشارات دانشگاه کیمبریج، ۱۹۳۲)

و اسلام بدون ایمان یافته نمی‌شود. این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. دین اسما است که ایمان و اسلام و همه<sup>۱</sup> او امر شرع را فرای گیرد<sup>۱</sup>.  
در آن اعتقادنامه پس از آن آمده است که ایمان و اسلام متمایز و مکمل یکدیگرند.

### اشاعیره

اشعری در کتابهای اصول عقاید خود، الابانه و مقالات آشکارا گفته است که میان ایمان و اسلام تفاوت است. در پایان بخشی از مقالات که در آن گفته است که ایمان به معنی معتقد بودن به خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگان و تقدیرهای او، و اسلام عبارت از ادای شهادتین است، می‌گوید: «و اسلام. در نظر آنان، چیزی جز ایمان است»<sup>۲</sup>. در ابانه چنین آمده است: «ما بر آنیم که اسلام وسعت و گسترشی بیش از ایمان دارد، و اینکه تمام اسلام ایمان نیست»<sup>۳</sup>.

در هر دو اصول عقاید آمده است که: «ایمان هم گفتار است و هم کردار. و اینکه افزایش و کاهش پیدای کند»<sup>۴</sup>. ولی اشعری در «کتاب اللمع» که بر ضد معتزلیان استدلال می‌کند که مرتکب گناه کبیره از اهل قبله مؤمن است، می‌گوید که معنی ایمان عمل تصدیق به خدا است. بنا بر این استدلال، گناهکار تا زمانی که عملاً کافر شود، هنوز مؤمن و البته مسلمان است<sup>۵</sup>. ولی در اینجا اشعری ایمان را به تصدیق باز گردانده و آن را از قلمرو عمل خارج کرده است.

آیا از این لحاظ که اشعری میان ایمان و اسلام قائل به تمایز بود، اعتقادوی درباره<sup>۶</sup>

۱- همان جا.

۲- مکارتنی، علم کلام اشعری، ص ۲۴۳، شماره ۲۵.

۳- همان جا، «ابانه»، شماره ۲۶.

۴- همان کتاب، ص ۴۵-۲۴۴.

۵- همان جا، «اللمع»، ص ۱۵، شماره ۱۸۱.

ارتباط آن دو چگونه بوده است؟ چنان نمی‌نماید که در این خصوص جواب روشنی داشته با آن را اظهار کرده باشد. گارده گفته است که در بیانات وی بذر راه حل اشعریان متأخر وجود دارد که بنا بر آن تصدیق قلبی علامت رسمی ایمان است، و انجام دادن او امر شرع و بالاتر از همه شهادتین نشانه اسلام. بنابراین، به اعتقاد اشعری، امکان آن هست که ایمان باطنی بدون اسلام وجود داشته باشد؛ و به اسلام بدون ایمان عمل شود<sup>۱</sup>.

پس عنصر رسمی و صوری در مفهوم اشعری ایمان تصدیق است. عنصر صوری مرجئه معرفت است. معتزله، البته بدون کنار گذاشتن معرفت، درباره عمل تأکید می‌کردند.

### شیخ مفید

در برابر معتزله و خوارج که ایمان و اسلام را یکی می‌دانستند، شیخ مفید بر آن بود که این دو از یکدیگر متمایزند. گفته<sup>۲</sup> وی چنین است:

«گفتار در اسلام و ایمان.

امامیه درباره این مطلب اتفاق کلمه دارند که اسلام غیر از ایمان است، و اینکه هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست. میان این دو معنی، همان گونه که در لغت تفاوت است در دین نیز اختلاف است. مرجئه و اصحاب حدیث در این گفتار با ایشان شریکند. معتزله و بسیاری از خوارج وزیدیه نظر مخالف دارند و بر آنند که هر مسلمانی مؤمن است و در دین میان اسلام و ایمان فرقی نیست»<sup>۲</sup>.

۱- لوئی گارده، خدا و سرنوشت انسان («سظالمات اسلامی»، جلد نهم؛ پاریس:

ورن، ۱۹۶۷)، ص ۲۷۱.

L. Gardet *Dieu et la destinée de l'homme* («*Etudes musulmanes*», Vol. IX).

۲- اوائل، ص ۱۵.

این مطلب که هر مؤمنی مسلم است ولی هر مسلمی مؤمن نیست، در قسمتی از ادوات آمده که در آن از اختلاف عمده میان امامیه و معتزله سخن رفته است. پاسخ به سؤال مربوط به ارتباط میان ایمان و اسلام از مطالب گوناگونی به دست می آید که شیخ مفید در خصوص ایمان و کفر بیان کرده است.

مسئله مرتکب گناه کبیره در قسمت متأخرتری از ادوات آمده. شیخ مفید در این باره چنین گفته است:

« گفتار در اسماء و احکام.

من می گویم که مرتکبان گناهان کبیره از اهل معرفت و اقرار، به سبب ایمان داشتن به خدا و فرستاده اش و به آنچه از نزد وی آمده، مؤمنند؛ و به سبب گناهان بزرگی که مرتکب شده اند فاسقند. ولی من آنان را به صورت مطلق نه به نام فسق می خوانم و نه به نام ایمان. بلکه به صورت مقید چنین می خوانم. از آن خودداری می کنم که به صورت مطلق آنان را مؤمن یا فاسق بخوانم؛ بلکه به صورت مطلق مسلمانان می نامم.

این اعتقاد امامیه جز نوبختیان است. اینان فاسقان را به نام مؤمن می خوانند<sup>۱</sup>.

اصطلاحی که شیخ مفید در اینجا به صورت اهل المعرفة و الاقرار آورده، رنگ مرجئی دارد، چه مرجئه پیوسته در تعریف خود از ایمان این دو لفظ معرفت و اقرار را به کار می بردند. ولی مفید آن را نه برای توصیف ایمان بلکه برای توصیف اسلام به کار برده

۱- ادوات، ص ۶۰؛ نیز رجوع کنید به ص ۱۵ از همین کتاب: «امامیه بر آن متفقند که مرتکب گناهان بزرگ از اهل معرفت و اقرار به این عمل خود از اسلام بیرون نمی رود، و او مسلمان است هر چند به سبب گناهایی که کرده فاسق است.

«همه مرجئه و همه اصحاب حدیث و عده ای از زیدیه در این اعتقاد با ایشان موافقند. معتزله و عده کثیری از خوارج برخلاف این نظر دارند، و چنان می پندارند که مرتکبان کبائر که از آنان نام بردیم فاسقند، نه مؤمنند و نه مسلم، و هر اندازیه هم که ترك طاعت بر فسق ایشان بیفزاید باز چنین است.»



است. هنگام بحث دربارهٔ ایمان از خدا و رسول و پیامی که رسول الله آورده سخن گفته است. به صورت صریح به حقوق اهل بیت رسول الله اشاره نکرده است. همهٔ سنیان این چیزها را به عنوان موضوع ایمان قبول دارند، و به همین جهت ظاهر آشیخ مفید آنان را مؤمن می‌دانسته است. ولی از بیانات دیگر مفید دربارهٔ بی‌ایمانی چنان معلوم می‌شود که نظری بدین گونه نبوده است.

دربارهٔ این مسئله که مرتکب گناه کبیره را باید به چه نام بخوانند، شیخ مفید نه با نظر معتزله موافق است که چنین کسی را نه مسلم باید خواند و نه مؤمن، و نه با نظر مرجئه که او را هم مسلم و هم مؤمن به تمام معنی کلمه می‌دانند. به گفتهٔ وی مرتکب گناه بزرگ مسلمان به تمام معنی کلمه است ولی مؤمن به تمام معنی کلمه نیست. او یک مؤمن گناهکار است.

### احکام

داوری کردن دربارهٔ یک شخص، یا وضعی که در برابر خدا دارد، یا به صورت دوست است یا به صورت دشمن. اشعری گزارشی دربارهٔ ولایت (دوستی) و عداوت (دشمن) خدا آورده و نوشته است که معتزله بر آنند که اینها از صفات افعال است، در برابر کسانی که آنها را از صفات ذات خدا می‌دانستند<sup>۱</sup>. نکته آن است که صفات ذات خدا به صورتی تغییر ناپذیر از اول تعیین شده است. شیخ مفید بحث مفصلتری دربارهٔ ولایت و عداوت دارد و آنها را در صورتی که در مورد انسان به کار رود با آن صورت که در مورد خدا به کار می‌رود متمایز ساخته است. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار در ولایت و عداوت.

من می‌گویم که دوستی (ولایت) بنده نسبت به خدا، برخلاف ولایت خدای تعالی نسبت به بنده است. و چنین است در مورد دشمنی (عداوت) بنده نسبت

به خدا درمفایسه<sup>۱</sup> با دشمنی خدا نسبت به بنده . اما دوستی بنده نسبت به خدای عزوجل مستلزم فرمانبرداری از خدا و اعتقاد به واجب بودن سپاسگزاری و ترك نافرمانی او است . و من بر آنم که این دوستی حاصل نمی آید مگر پس از آنکه بنده نسبت به خدا معرفت پیدا کند .

و اما دوستی خدا نسبت به بنده برانگیختن او است برای رسیدن به پاداشی و خرسند بودن از کارهای او .

و اما دشمنی بنده نسبت به خدای تعالی ، کفر ورزیدن و منکر شدن نعمتها و نیکویی های او و مرتکب شدن گناهان با سرکشی از فرمان او [ بخوانید « عناد » به جای « عباد » ] و بی اعتنائی به نواهی او است ، و هیچ یک از این چیزها جز در نتیجه نادانی نسبت به خدا حاصل نمی شود . و اما دشمنی خدا نسبت به بنده برانگیختن بنده است به کاری که کیفر او را پیوسته سازد و شایستگی رسیدن به پاداش را برای کار نیکی که کرده است از او سلب کند . و او را محکوم به لعنت قرار دهد ، و از او و کارهایش تبری کند<sup>۱</sup> .

مفید ، برخلاف نظر مجبیره ، می گوید که دوستی و دشمنی خدا مشروط به اعمال آدمی است . و اینکه اساس ضروری همه اعمالی که مایه دوستی خدا می شود ، ایمان ، یا به گفته خود وی معرفت خدا است . و اساس معصیت و نافرمانی که شخص را دشمن خدا می سازد ، نادانی است . وی در شرح خود بر اصول عقائد ابن بابویه ، کفر را برابر با جهل نسبت به خدا و فرستادگانش دانسته است<sup>۲</sup> .

از سخن مفید ضمناً این مطلب معلوم می شود که اعمال انسان همیشه لازمه واکنش خدا از دوستی یا دشمنی نیست ، بلکه تنها ایمان و کفر آدمی چنین است . در اینجا مفید از معتزله و خوارج که اعمال را وارد ایمان می کنند دور و به مذهب مرجئه نزدیک می شود که ایمان

۱- اوائل ، ص ۹۶-۹۵ .

۲- تصحیح ، ص ۵۰ .

را معرفت و اقرار می‌دانند . گفته‌ی وی چنین است :

« و من می‌گویم که با وجود این دوستی خدای تعالی نسبت به مؤمن در حال ایمان او ، و دشمنی او نسبت به کافر در حال کفر و گمراهی او است .  
و این مذهب است که با اصول اهل عدل و ارجاء (یعنی مذهب مرجئه) سازگار است . چه معتزله به قسمتی از آن معتقدند و مرجئه (بخوانید «مرجئه») به جای «مجبّره» در متن چاپی) با پاره‌ای از آن موافقتند . و تمام آن مذهب کسانی است که جمع میان دو قول می‌کنند که یکی قول عدل است و دیگری مذهب اصحاب موافات از مرجئه . و اما از این گفته که خدای تعالی ممکن است دشمن کسی باشد که بعدها دوست او شود ، ولی اینکه دوست کسی شود که بعدها ممکن است دشمن او باشد درست نیست ، پیش از این در باب احوال شخص در حال مرگ (موافات) سخن گفتیم<sup>۱</sup> .

هدف مهم مفید در اینجا ایجاد سازگاری میان معتزله و مرجئه درباره وضع مرتکبان گناهان کبیره است . شیخ مفید سخن خود را با همان حکمی آغاز می‌کند که هر معتزلی با آن موافق است : دوستی و دشمنی خدای تعالی مشروط به اعمال آدمی است ، و پایه اعمال شایسته انسان شناخت خدا یا ایمان است . ولی بلافاصله پس از آن تصریح می‌کند که خدا دوستی خود را به آدمی به خاطر ایمان او ، یا به گفته مفید «در لحظه» (حال) ایمان او ، ارزانی می‌دارد . این گفته را البته می‌توان چنان تفسیر کرد که بانظر معتزلیان سازگار باشد ، بدین معنی که تعبیر آن را چنین بدانیم که ایمان آدمی بنا به تعریف شامل کارهای نیک است ، یا اینکه دوستی خدا نسبت به انسان در هنگامی آغاز می‌شود که او به ایمان آوردن آغاز کرده ، و تا زمانی ادامه پیدا می‌کند که وی مرتکب گناه کبیره‌ای شود . ولی با چنین تفسیری ، آنچه به دنبال آن می‌آید معنایی ندارد . چه شیخ مفید بلافاصله پس از آن گفته است که خدا : در عین آنکه ممکن است دشمن کسی باشد که بعدها دوست او شود ،

امکان ندارد دوست کسی شود که بعدها دشمن او خواهد شد. به عبارت دیگر: خدای بگانه دوستی خود را ازانی می‌دارد. ولی آن را پس نمی‌گیرد. هیچ معتزلی این نظر را نمی‌پذیرد. در فصل مربوط به حالات مرگ (موافات) که مفید به آن اشاره کرده، چنین آمده است:

«گفتار در موافات.

من می‌گویم که آن کس که خدای تعالی را زمانی در زندگی خود شناخته و لحظه‌ای از ایام عمر خود به او ایمان آورده، جز با ایمان به خدا از دنیا نخواهد رفت. و آن کسی که با کفر به خدای تعالی از دنیا برود، در هیچ زمانی به او ایمان نیاورده بوده است.

در این باره احادیثی از ائمه<sup>ع</sup> راستین (ع) در دست است، و بسیاری از فقهای امامی و راویان حدیث به آن اعتقاد دارند. مذهب گروه کثیری از متکلمان مرجعی است، و بنویخت - رحمهم الله - مخالف آنند و بر مذهب مخالفان آن از اهل اعتزالند<sup>۱</sup>.

شیخ مفید گفته است که نظر وی درباره دوستی و دشمنی خدا ترکیبی از عدل و موافات است. به صورت جزئی با هر دو موافق است. همراه با معتزله به آن معتقد است که خدا ممکن است دشمنی خود را نسبت به یک نفر به دوستی مبدل کند؛ همراه با طرفداران نظریه موافات بر آن که امکان ندارد خدا دوستی خود را نسبت به یک نفر به دشمنی تبدیل کند. ابن حزم گزارشی از نظریه قدیمی موافات به دست داده است. وی گفته است که نظر هشام قوطی معتزلی و همه اشاعره آن است که اگر کسی در سراسر عمر مؤمن باشد و فرمان شرع را اطاعت کند، و هنگام مرگ همچون مرتد و بی‌ایمان از دنیا برود، این بدان معنی است که خدا همیشه، و حتی در آن زمان که ایمان داشته، از او ناراضی بوده است.

۱- همان کتاب، ص ۸۰.

و گناهکار بی ایمانی که در پایان عمر ایمان بیاورد . همیشه مورد لطف و رضای خدا بوده است . چه خدا اندیشه خود را عوض نمی کند<sup>۱</sup> . به عبارت دیگر دوستی و دشمنی خدا به ذات تغیر ناپذیر او تعلق دارد .

اشعری نوشته است که فرقه ای از خوارج به نام مکرّمیه به نظریه موافات معتقد بودند . که معنی آن چنین است : «خدا ی تعالی بندگانش را بنا برحالتی که به جانب آن روانند . و نه بر اعمالی که اکنون به آن اشتغال دارند ، دوست یا دشمن می دارد»<sup>۲</sup> . فرقه دیگری از خوارج به نام حازمیه نیز به گفته اشعری بر این اعتقاد بودند<sup>۳</sup> .

وضع شیخ مفید در درجه اول غیر جبری است . همچون معتزله به تأکید اظهار داشته است که دوستی و دشمنی خدا نسبت به انسان مبتنی بر انتخاب قبلی خدا نیست . ولی با اعتقاد به این عقیده که اگر آدمی یک بار مؤمن شود . هرگز آن ایمان را از کف نخواهد داد . از معتزله جدا می شود . علت این جدایی آن است که تصور شیخ مفید از ایمان ، همچون تصور مرجئه . جنبه بسیار عقلانی دارد . در واقع ایمان چنان شناخت روشن و استواری از خلعا است که چون یک بار حاصل شود ، پس از آن انکار این شناخت ممکن نیست . و این با تصور معتزلیان از ایمان که آن را مرکب از شناخت و اطاعت هر دو می دانستند ، کاملاً تفاوت داشت .

خصوصیت عقلی و بنابراین محو ناشدنی ایمان در نظام شیخ مفید ، در فقره ای از کتاب الفصول المختارة آمده است . در این فقره با یک معتزلی که نام او را ذکر نکرده در حال مناظره است . سؤال معتزلی این است که چرا اکنون که این همه پیروان امام دوازدهم منتظر ظهور و آماده یاری کردن به او هستند . ظهور نمی کند . مفید در جواب می گوید که بسیاری از افراد فرقه امامیه قابل اعتماد نیستند ، چه ممکن است اگر آن حضرت

۱- ابن حزم ، چهارم ، ۵۸ .

۲- مقالات ، ص ۱۰۰ .

۳- همان کتاب ، ص ۹۶ .

پدیدار شود به او خیانت کنند. ولی مفید از این امر آگاه است که ایمان خود وی هرگز متزلزل نخواهد شد. از آن جهت که بر پایه معرفت قرار گرفته است. سخن وی چنین است:

«من می‌دانم که خدای عزّ و جلّ و فرستاده‌اش صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلمّ و همه امامان را علیهم‌السلام خوب می‌شناسیم. و این شناخت مرا از گرفتار شدن به کفر ناآمرزیدنی و کوشیدن در ریختن خون امام علیه‌السلام باز می‌دارد. من می‌دانم که حتی ترساندن امام هم کفرناآمرزیدنی است. من یقین دارم که بنا بر آنچه در موافات به آن معتقدم، از آن (یعنی کفر) محفوظ خواهم ماند»<sup>۱</sup>.

مفید می‌گوید که ایمان واقعی چنان شناخت و معرفت روشنی است که هر کس دارای آن باشد، نمی‌تواند پس از آن کافر شود. چون اطاعت از قانون شرع جزئی از ماهیت آن نیست، گناهان بعدی سبب آن نخواهد بود که شخص از جرگه مؤمنان خارج شود. اگر فردی از افراد فرقه امامیه عمل کفری همچون خیانت ورزیدن به امام خود مرتکب شود، توضیح آن این است که فرد مورد نظر هرگز واقعاً مؤمن نبوده است.

### درجه کفر: (۱) مجبّره

احکام نظری مفید درباره ایمان، در صورتی که به شکل منفی درباره کسانی که این احکام بر آنها قابل تطبیق نیست در نظر گرفته شود، آسانتر قابل فهم خواهد شد. همه مجبّره، پیروان کوری (مقلدان) که لازم است بهتر بشناسند، اصحاب بدعتها و دشمنان علی همه از شمار مؤمنان بیرونند.

همه اعضای فرقه امامیه که مفید به آن تعلق دارد، ایمانی هم‌تراز با ایمان او ندارند. این موضوع در «المسائل السّرویّه» مطرح شده است:

پرسش هفتم

« نظر وی در باره مجبّران موجود در میان امامیه چیست که به جبر اعتقاد دارند و می‌گویند که خدا خواستار معصیت و کفر است . و رؤیت خدا را روا می‌دانند؟ آیا این اعتقاد ایشان به کفر می‌انجامد؟ صدقه دادن به کودکان ایشان جایز است یا جایز نیست؟

جواب: مجبّره کافرند . آنان خدا را نمی‌شناسند . و آن کس که خدا را نشناسد از ایمان خارج است و به اهل کفر و ظلم تعلق دارد . اعمالی که برای تقرّب به خدا انجام می‌دهند سودی برایشان ندارد ، و شناختن پیامبران و امامان برای ایشان امکانپذیر نیست . هر یک از ایشان که به اهل حق تعلق داشته باشد . از آن جهت چنین می‌کند که از هوس کور و نافرمانی بیرون آمده است ، نه از معرفت و دریافت حقیقت . دادن صدقه به چنین کسانی جایز نیست . هر کس صدقه را به آنان بدهد در جای نادرست مصرف کرده و باید بار دیگر آن را قضا کند و به کسی که شایستگی دارد بدهد : یعنی به یکی از اهل معرفت و ولایت<sup>۱</sup> .

بنابراین . ایمان و عضویت در امت اسلامی مقتضی معتقد بودن به عدم جسمانیت خدای تعالی و عدالت او به معنی معتزلی آن است . حتی کسانی که به فرقه امامیه تعلق دارند و منتظر ظهور امام دوازدهم هستند . از آن معاف نیستند که اگر منکر این امر شوند بر حسب کفر به آنان زده شود .

## (۲) مقلدان

منید : در ادامه بحث خود با حریرف معتزلی . توضیح می‌دهد که چرا بعضی از افراد فرقه امامیه قابل اعتماد نیستند . گفته وی چنین است :

« عده‌ای از معتقدان شیعه، به گمان من، معرفت به معنای درست کلمه را ندارند. تنها از طریق تقلید کورکورانه و عادت به انجام تکالیف دینی می‌پردازند؛ نه این که از راه برهان و استدلال چنین شده باشند. هیچ کس در چنین وضعی شایسته<sup>۱</sup> پاداش ابدی برای معرفتی نمی‌شود که روشنی و وضوح آن مانع این است که کسی که به چنین معرفتی دست یافته در کفر سقوط کند. بنا بر این او [یعنی مقلد کور] شایسته<sup>۲</sup> خلود در آتش است. در این نیکک بندیش<sup>۱</sup> .

حریف معتزلی مفید که منفذی در جراب گسترده<sup>۱</sup> وی در خصوص تقلید می‌بیند. بار دیگر سخن می‌گوید که از روی آن می‌توان اطلاعاتی درباره<sup>۲</sup> جامعه<sup>۳</sup> شیعه<sup>۴</sup> دوازده امامی زمان شیخ مفید و وضع وی در آن به دست آورد. وی می‌گوید:

« اگر چنانکه می‌گویی باشد، دیگر در بهشت از شیعه<sup>۱</sup> امامیه کسی جز تو نخواهد بود. چه در میان ایشان کسی را که اهل استدلال باشد جز تو نمی‌بینم. و اگر هم کسان دیگری در آنجا باشند، شاید شماره<sup>۲</sup> آنان از بیست نفر تجاوز نکند. این چیزی است که به نظر من چنان فکر می‌کنی. و اگر بگویی که آنان کافر نیستند بلکه در ظاهر و باطن به مذهب شیعه معتقدند. پس آنان همانند تو هستند، این همه<sup>۳</sup> آنچه را که گفتی باطل می‌کند<sup>۴</sup> »<sup>۲</sup>.

مفید که مجبور می‌شود بیان خود را درباره<sup>۱</sup> تقلید کورکورانه توضیح دهد، آنان را که شایستگی برای نفوذ کردن به زیر ظواهر ندارند معذور می‌داند و چنین می‌گوید:

« من نمی‌گویم که همه<sup>۱</sup> مقلدان کافرند. چه در میان ایشان کسانی هستند که به علت کمی عقلشان از حدی که برای نظر کردن در دلایل لازم است، تکلیفی ندارند. ولی به اعتقاد من اینان نیز مکلف به گفتار و کردار هستند. اعتقاد من درباره<sup>۲</sup> مردم بیرون شهر یا (سواد) و نواحی دور افتاده و بیابان نشینهای

۱- الفصول، ۷۸.

۲- همان جا.



عرب و عجم و عوام الناس چنین است. اینان اگر تکالیف را به زبان و اندامها به انجام برسانند. پاداش ایشان همچون پاداش کودکان و بهائم و دیوانگان است. و هر معصیت و نافرمانی که از ایشان صادر شود. در برابر آن مستحق کیفر در این جهان و در جهان دیگر خواهند بود. چه در روز حساب و چه مدت‌های دراز در آتش دوزخ. سپس از آتش بیرون می‌آیند و به قرارگاه پاداش و ثواب می‌روند.<sup>۱</sup>

قرارگاه پاداش (محل الثواب) عملاً بهشت است. در فصل پس از آن آمده است که کودکان و دیوانگان و بهائم در بهشت جای دارند. و این نه بنا بر عدل الهی بلکه بنا بر جود و تفضل او است.<sup>۲</sup> بنابراین عوام الناس مورد نظر، ناگزیر از آنند که کلمات شهادت را بر زبان برانند و اعمانی را که در شرح آمده است به انجام برسانند. حتی اگر نتوانستند معانی آنها را بفهمند.

دیدیم که اسلام مشتمل بر ایمان و بی از آن گسترده‌تر است. داخل در محوطه اسلام. و بی بیرون از ایمان به معنی خاص کلمه. کسانی جای دارند که بدون خطایی از جانب خود ایشان، درباره ایمان خویش به استدلال پرداخته‌اند. درباره کسانی که می‌توانند عقل و استدلال خود را به کار اندازند و بی چنین نمی‌کنند. مفید گفته است:

« و گروهی از متقدمان به نظر دین کافرند. چه نیروی استدلال هست تا به وسیله آن به دانسته‌نیمها و شناختها دست یابند. پس چون از نظر کردن در راههای رسیدن به معرفت صرف نظر کرده‌اند. شایسته آنند که جاودانه در آتش بمانند»<sup>۳</sup>.

۱- همان کتاب، ص ۷۹.

۲- رجوع کنید به اوائل، ص ۹۱ و پس از این در کتاب حاضر، فصل دوم، زیر

عنوان «تفضل یا پاداش».

۳- الفصول، ص ۷۹.

به کار برده شدن این کلماتِ سخت از طرف یک شیعهٔ امامی دربارهٔ افراد فرقهٔ خود .  
نشانهٔ آن است که استفادهٔ از عقل و استدلال رایج میان معتزله و محتملاً اشاعره چه‌انه‌از  
همگانی بوده است<sup>۱</sup>.

ولی مفید برای ملاحظه ساختن و روشن کردن این اعتقاد، منتهیوم معرفت را که وی  
لازم می‌داند، با ممتاز ساختن آن از شایستگی برای بحث و مجادله، گسترده‌تری کند.  
در ادامهٔ پاسخ به حریف معتزلی چنین می‌گوید:

«و اما اینکه می‌گویند در میان شیعیان دنیا شمارهٔ کسانی که حق نظر داشته باشند  
حدود بیست نفر بیشتر نیست، حتی اگر در این گفته راستگو باشی. باز این  
امر مانع آن نیست که شیعیان شناسا (عارف) باشند. چه وسایل شناخت در  
دسترس است و هر کس که عقل خود را به کار اندازد به آن می‌رسد. هر چند  
نتواند آنچه را به آن رسیده است بیان کند، و جدل و مناظره بروی آسان  
نباشد و از اهل تحقیق و نظر به شمار نیاید. ماهر نبودن در هنر جدل و از حدود  
آن آگاهی نداشتن و عدم آشنایی به نکات پیچیدهٔ علم کلام دلیل نادان  
بودن نسبت به خدای عزّوجلّ و نشناختن او نیست»<sup>۲</sup>.

۱- یک استثنا در میان معتزله ابوالقاسم بلخی است که معتقد بود تقیید می‌تواند  
یکی از راههای رسیدن به معرفت باشد. رجوع کنید به هورتن، مسئله...، ص ۲۵۶،  
و فان اس، شناختشناسی...، ص ۴۶.

مکتب اشاعره توسط ابن حزم و ماتریدیان به داشتن این اعتقاد متهم شده بود که هر کس  
از دلایل عقلی بیخبر باشد کافر است. فان اس گفته است که در این اتهام ساجدهای خصمانه  
و شاید سوء فهم ساده‌ای وجود داشته باشد. دربارهٔ تمام مسئله تکفیر المعاصم رجوع کنید به  
شناختشناسی...، ص ۵۴ - ۴۹. برای بحثی دیگر رجوع کنید به ایزوتسو، تصود ایمان  
در کلام اسلامی (توکيو: انستیتوی کیو، ۱۹۶۵)، ص ۱۱۹ و بعد.

T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology* (Tokio Keio  
Institut).

۲- الفصول، ص ۲۴ - ۱۲۳.

مفید نمی خواهد بگوید که اکثریت شیعیان شناسا و عارفند. بلکه می خواهد بگوید که این اکثریت می تواند عارف باشد. بیش از این خود را به مخاطره نمی اندازد.

مردمان معمولی که استدلال و نظر نمی کنند از لحاظ ظاهر مسلمانند ، و اگر ناتوانی آنها در استدلال قصوری از خود ایشان نباشد. واقعاً مسلمانند. علاوه بر این. تمایز گذاشتن میان کسی که به تقصیر از به کار بردن عقل خود غفلت می ورزد و کسی که استدلال می کند ولی قدرت آن را ندارد نظر خود را چنانکه باید اظهار بدارد. غالباً در حالت های فردی غیر ممکن است. بنابراین در منظورهای عملی به عامه مردم به چشم مسلمان نظر می شود.

### بدعتگذاران (اصحاب البدع)

طبقه دیگری از مردم که مفید آنان را کافر می داند. صاحبان بدعتها و بددینانند. وی اینان را به صورت کلی از امت اسلامی بیرون می دارد. گفته وی چنین است :

« امامیه بر این امر اتفاق دارند که اصحاب بدعتها همه کافرند ، و بر امام است که اگر بر آنان دست یافت : پس از دعوت به راه راست و استدلال کردن برای ایشان ، آنان را به توبه کردن دعوت کند . اگر از بدعتها خود توبه کردند و به راه راست بازگشتند [ کاری به ایشان ندارد ] . وگرنه باید آنان را به قتل برساند ، بدان جهت که از دین مرتد شده اند . و اگر یکی از آنان بر آن بدعت از دنیا برود از اهل دوزخ خواهد بود .

معتزله برخلاف این نظر اجماع کرده و گفته اند که بیشتر اهل بدعت فاسقند نه کافر . و حتی در مورد بعضی از آنان چنان است که با بدعت خود فاسق نیز خوانده نمی شوند و از اسلام نیز بیرون نمی روند . همچون مرجئه از پیروان

۱- عبدالجبار نیز چنین تمایزی میان معرفت کلی خواسته شده از مؤمن متعارفی و

کاردانی تفصیلی که از دانشمند توقع آن می رود ، قائل است ، شرح ، ص ۲۴ - ۱۲۳ .

ابن شیبب و فرقهٔ بتریه از زیدیان که در اصول با آنان موافقند و در صفات امام اختلاف دارند<sup>۱</sup>.

آیا مفید چه کس را اصحاب بدعت می‌دانسته است؟ به صراحت در این باره چنین نگفته، ولی دلایل عملی برای احتیاط در سخن گفتن و کتمان او وجود داشته است. وی در میان جامعهٔ نیرومندی از پیروان مذهب تسنن در بغداد می‌زیست. شک نیست که وی هر گروهی را که منکر دوازده امام بوده اهل بدعت و بنا بر این کافر می‌دانسته است. در جای دیگر از درستی این حدیث دفاع کرده است: «هر کس ببرد و امام زمان خود را نشناسد، همچون کسی است که در جاهلیت مرده باشد». وی گفته است که شناسایی رو به روی امام غایب لازم نیست. بلکه باید نسبت به وجود او در جهان معرفت داشته باشیم<sup>۲</sup>. تنها امامیه واجد این شرط هستند.

### کسانی که بر ضد علی (ع) جنگیدند

داوری شیخ مفید دربارهٔ مخالفان حضرت علی (ع) بدان صورت است که از یک پیرو مذهب تشیع انتظار می‌رود. وی گفته است.

«امامیه و زیدیه و خوارج بر این نکته توافق دارند که ناکثان و قاسطان از مردم بصره و شام همگی به سبب جنگیدن با امیر المؤمنین (ع) کافر و گمراه و ملعونند، و به همین جهت جاودانه در دوزخ خواهند بود.

وامامیه و زیدیه و گروهی از اصحاب حدیث بر آن متفقند که کسانی که بر ضد امیر المؤمنین (ع) خروج کردند (خوارج) و از دین برگشتند (مارقین)،

۱- اوائل، ص ۱۶-۱۵. در بارهٔ محمد بن شیبب رجوع کنید به ابن المرتضی، طبقات، ص ۷۱. در خصوص بتریه رجوع شود به فان آرندونک آغازهای امامت زیدیان در یمن، ص ۸۲ حاشیه ۸.

C. Van Arendonck *L's Debuts de l' Imamul Zaidite an l'emen.*

۲- رجوع شود به پیش از این ص ۱۶۱.

به سبب خروجهشان بر او کافرند و به همین جهت در آتش مخلد خواهند بود»<sup>۱</sup>.  
چون مردم بصره و شام هرگز خلافت حضرت علی (ع) را به رسمیت نشناخته بودند، سازگار کردن این نظریه با مسئله موافقت دشواری ندارد. آنان هرگز حقیقتاً مؤمن نبودند.

یک دشواری در مورد مفاهیم «ایمان» و «اسلام» و «کفر» در آن است که کفر لزوماً همچون ضد ایمان و اسلام هر دو به کار رفته است، در صورتی که مفید به صراحت گفته است که دو مفهوم اخیر دارای وسعت برابر نیستند. در کتاب الجمل، که درباره جنگ جمل بحث می‌کند، شیخ مفید دشمنان علی (ع) را به کفر محکوم می‌سازد. ولی با این کار اصطلاح کفر را چنان می‌آراید که از آن دو گونه کفر ظاهر می‌شود: یکی کفر رده که ضد اسلام است، و دیگری کفر میله (بی‌ایمانی) که ضد ایمان است. گفته وی چنین است:

«شیعه در این امر اتفاق دارند که کسانی را کافر بدانند که بر ضد امیر المؤمنین به جنگ برخاستند. ولی آنان را از دین اسلام بیرون نمی‌دانند؛ چه کفر ایشان کفر ملت بوده کفر رده. زیرا که آنان به عقنون شرع گردن نهاده و شهادتین را بر زبان رانده بودند. بدین ترتیب از کفر رده که شخص را از مسلمانان خارج می‌کند دوری جستند. ولی با کفر خود خویشین را از ایمان بیرون دند و مستحق لعنت و عذاب دوزخ جاودانی شدند. هر معتزلی که معتقد به آن باشد که جنگ با امیر مومنان گمراهی است، آنان را فاسق و مخلد در آتش می‌داند. ولی آنان را کافر نمی‌خواند و چنین وضعی برای ایشان قائل نیست.

خوارج: مردم بصره و دمشق را به سبب کفرشان کافر می‌خوانند و از ملت (دین) اسلام بیرونشان می‌دانند. بعضی از این هم دورتر می‌روند و علاوه بر کافر آنان را مشرک نیز می‌خوانند»<sup>۲</sup>.

۱- اوائل، ص ۱۱-۱۰.

۲- اننید، کتاب الجمل (نجف: انجیدیه، ۱۹۶۳)، ص ۳۰-۲۹.

شیخ مفید گفته است که اسلام گسترده تر از ایمان است. وی اصطلاح «مؤمن» را محدود کرده و از استعمال آن در مورد بعضی از گروهایی که عملاً دین اسلام دارند و قوانین شرح را مراعات می کنند، خودداری ورزیده است: مجبیره، کسانی که معتقد به آنند که اولیا و صدیقان در جهان دیگر خدا را خواهند دید، مقلدان بی بصیرتی که می توانند عقل خود را به کار بیندازند؛ اصحاب بدعت و دشمنان علی (ع). در مورد کسانی که منزلت متوسطی میان ایمان و خروج از اسلام دارند. اصطلاح کفر مله یعنی کفر در داخل جامعه دینی را می توان به کار برد.

در فقره ای که اندکی پیش از کتاب الجمل نقل کردیم. شیخ مفید نگرش خویش را از نگرشهای خوارج و معتزله متمایز ساخته است. دشمنان علی را در وضعی میان ایمان و گونه ای از کفر قرار داده است که فردمسلمان را از اسلام خارج می کند. این گونه کسان. همچون مرتکبان گناهان کبیره، در آتش می آندند. با وجود این درست نیست که وضع مفید را در باره اسماء و احکام فقط شکل تغییر قیافه داده ای از نظر معتزله بدانیم که در آن اصطلاح «کفر مله» جایگزین «فسق» شده است، چه تعریف وی از ایمان عبارت از شناخت خدا بود و اعمال را شامل نمی شد. در صورتی که در تعریف معتزله اعمال طاعتی و عبادتی مورد تأکید قرار می گرفت. اختلاف قطعی میان نظام مفید و نظام معتزله در فصل آینده که از «وعد و وعید» سخن خواهیم گفت، آشکار خواهد شد. در نظر شیخ مفید، مؤمنی که مرتکب گناه کبیره شود. که وی او را مؤمن فاسق خوانده. در آتش دوزخ جاودانه نخواهد ماند.

### یک اعتراض

آنچه درست پیش از این مورد توضیح قرار گرفت. طرح انتخاب شده توسط مفید و اصطلاحاتی بود که وی برای داوری کردن درباره دشمنان حضرت علی (ع) و نامگذاری آنان به کار می برد. ولی در فرصتی دیگر یک اعتراض با عنوان کردن آیه ای از قرآن، شیخ مفید را ناگزیر از آن کرد که موضوع را به صورتی دیگر مورد بحث

قرار دهد. سؤال کننده این آیه از قرآن را بر مفید خواند: «ان الله لا یغفران یشرك به. و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء» - خدا نمی آمرزد که کسی به او شریک ورزد. و جز این را برای هر که بخواید می آمرزد<sup>۱</sup>. سپس از مفید پرسید که آیا گناه قتل عمد و گناه شوریدن بر ضد امامان، با در نظر گرفتن این امر که مرتکبان آن جرایم اصول دین را قبول دارند، بخشیدنی هست یا چنین نیست.

مفید خود را ناگزیر از آن دید که دشمنان امامان را مشرک بدانند؛ چه اگر چنین نمی کرد مجبور بود بنا بر آیه قرآن تصدیق کند که چنین شخصی آمرزیده خواهد شد. وی پاسخ خود را با معنی کردن گسترده ای از کلمه شریک آغاز کرده و چنین گفته است.

«در نافرمانی خدا که سبب کفر شود. در نظر شرع و دین شریک است. هر کافر. در اصطلاح دینی و نه در زبان عرفی، مشرک است. و هر مشرک. چه در زبان دین و چه در زبان متعارفی، کافر است.

و اگر موضوع چنان باشد که بیان کردیم، باید گفت که وعید خدا همه کافران از گونه های مختلف کفر را شامل می شود. زیرا؛ چنانکه گفتیم. آنان مستحق آنند که به حکم دین مشرک خوانده شوند»<sup>۲</sup>.

مفید این اصل را در مورد دشمنان علی (ع) و جانشینان وی؛ بدان شرط که هر عملی را که می کنند مشروع بدانند، قابل تطبیق دانسته است. می گوید:

«و کسانی که بر ضد امام عادل سربزه شورش برداشتند. اگر جنگ و دشمنی با وی و کشتن هواخواهان مؤمن او را مشروع بدانند، مشمول وعید خدا می شوند که گفته است: «ان الله لا یغفران یشرك به. و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء»<sup>۳</sup>.

۱- سوره نساء: آیات ۴۸ و ۱۱۶.

۲- «العکبریة»، سؤال ۲۸. بخوانند «انواعها» به جای اقوابها» بنا بر نسخه نجف

مکتبه آیت الله الحکیم العاصی، شماره ۴۶.

۳- همان جا.

شیخ مفید در جای دیگر گفته است که عائشه و طاهره و زبیر و کسانی دیگر از گروه ایشان. عصیان خود را نه تنها مشروع می دانستند ، بلکه آن را عملی دینی می شمردند<sup>۱</sup>. این خود کلیدی است . مفید در دنباله بحث خود از همین کلید استفاده کرده و دو نوع قتل عمد تشخیص داده است که تنها یکی از آنها آمرزیده نمی شود. گفته می چنین است :

« و اما قتلی که از پیش نقشه آن کشیده شده . بردو گونه است . در یک گونه . عامل قتل آن را مشروع تصور می کند ؛ گونه دیگر آن است که با عین وقوف به نامشروع بودن صورت گرفته است .

هر کس که ریختن خون مؤمنی را روا بداند و او را بکشد ، کافر است و مستحق وعیدی که در این آیه آمده است : « ان الله لا یغفر ان یشرك به » و در آیه های مشابهی که کفار در آنها بیم داده شده اند .

آن کس که مؤمنی را بکشد و عمل خود را نامشروع بداند . و از کیفر آن بیم داشته باشد . و معتقد به توبه باشد . با این گفته خدا مستثنی شده است : « ویغفر مادون ذلک لمن یشاء » . با این همه ما با اطمینان نمی گویم که وی کیفر می بیند . و نیز به یقین اظهار نمی داریم که او بدون توبه بخشیده می شود . اگر توبه کند یقیناً مورد عفو و مغفرت واقع خواهد شد<sup>۲</sup> .

ریشه اختلاف در آن است که قاتلی که در حین کشتن معترف است که کار بدی می کند ، هنوز مؤمن است . کسی که کشتن یک مؤمن یا یک امام را مشروع می داند ، با همین طرز تفکر نشان می دهد که به شریعت یا مصونیت امام ایمان ندارد . عمل این هر دو یکسان است ، ولی تنها آنکه کافر است آمرزیده نمی شود . دآوری تاریخی مفید آن است

۱- کتاب الجمل ، ص ۲۰-۱۹ .

۲- «العکبریة» ، ص ۲۸ .



که دشمنان علی (ع) عملاً شورش خود را نامشروع می‌دانستند. بنابراین راه حل مفید در این مورد، ایمان هنوز کلاً عقلی و متمایز از عمل است.

از سرنوشت قاتل با ایمانی که مجال توبه کردن پیش از مرگ پیدا نکند. در فصل آینده سخن خواهیم گفت. در آنجا خواهیم دید که مسئله در این نیست که آیا او آمرزیده خواهد شد یا نه. بلکه در این است که آیا یکباره بخشیده خواهد شد یا اینکه مدتی عذاب می‌بیند و سپس مورد عفو قرار می‌گیرد.

#### نتیجه

در این فصل دیدیم که وضع شیخ مفید در مسئله «اسماء و احکام» مشترکات فراوانی با اعتقاد مرجئه داشت: تأکید بر معرفت در ایمان، تمایز میان اسلام و ایمان، و انکار این امر (که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت) که مؤمن مرتکب گناه کبیره در آتش محلد خواهد شد. ولی اتحاد شیعی - مرجئی محتمل به نظر نمی‌رسد، چه شیعیان از آغاز نسبت به مرجئه از آن جهت که حاضر نبودند علی (ع) را برتر از دشمنان بدانند. نفرت داشتند<sup>۱</sup>. و نیز نمی‌توان گفت که شیخ مفید در این خصوص از متکلمان معروف قدّری - مرجئی الهام گرفته بوده است. چه این قدّریان همچون معتزله آماده آن بودند

۱- برای دشمنی شیعه نسبت به مرجئه، مثلاً، رجوع کنید به گک، فان فلوتین،

«ارجاء»، مجله آلمانی تاریخ شرق، چهل و پنجم (۱۸۹۱)، ۱۶۶ و بعد؛

G. Van Vloten «Isdjä». D. M. G.

و م. باربیه دو سینار، «سید حمیری»، مجله آسیایی دوره هفتم، چهارم (۱۸۷۴)،

که گناهکار مؤمن را محلّد در آتش بدانند<sup>۱</sup>. با قبول نفوذ توأم کلام معتزله و مرجئه در اندیشه شیخ مفید، دلیل واقعی برای موضعی که وی اختیار کرده بود، ظاهراً آن بوده است که بنا بر اعتقاد وی گناهکار مؤمن سرانجام به بهشت خواهد رفت. و دلیل این طرز تفکر وی همان اعتقاد مهمّ و اساسی پیروان مذهب تشیّع به شفاعت امام بود که از آن در فصل آینده سخن خواهیم گفت.

۱- الاشعری، مقالات، ص ۱۰۰. رجوع کنید به مادلونگ، امام القاسم، ص ۲۳۹.

## فصل دهم

### وَعْدُ وَوَعِيدٌ

این فصل دارای سه بخش خواهد بود. در بخش اول شیخ مفید این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد که وعید و تهدید به مخلّد بودن در آتش تنها به کفّار اختصاص دارد. بخش دوم مربوط است به توبه و امور وابسته به آن. در بخش سوم از بعضی از احادیث مربوط به معاد و تفسیر و تعبیری که شیخ مفید و معتزله از آنها می‌کرده‌اند، سخن خواهیم گفت.

#### وعید

در فصل گذشته دیدیم که شیخ مفید بعضی از مردان را مخلّد در آتش می‌دانست: مجبّره، مشبهه، مقلّدانی که می‌دانستند خرد خود را برای تحقیق در موضوعات دینی به کار اندازند و چنین نکردند، اصحاب بدعتها یا بددینان، یعنی همه کسانی که جزو فرقه امامیه نبودند، و دشمنان علی (ع).

مفید می‌گوید که بنا بر نظر امامیه تنها کافران در معرض مخلّد بودن در آتش واقعند. گفته‌ی وی چنین است:

«گفتار در وعید.

امامیه بر آنند که وعید و بیم‌دادن به جاودانه در آتش ماندن، مخصوصاً متوجه به کافران است نه گناهکاران اهل معرفت خدای تعالی و معترف به واجبات او از اهل نماز.

همهٔ مرجئه، جز محمد بن شیبب، و همهٔ اصحاب حدیث بدون استثنا موافق با این اعتقادند. همهٔ معتزلیان مخالف این اعتقادند. می‌گویند که وعید به خلود در آتش هم کفار را شامل می‌شود و هم فاسقان اهل نماز را. و امامیه بر این امر متفقند که هر کس از اهل اقرار و معرفت و نماز به سبب گناهش کیفر بیند. در عذاب مخلد نمی‌ماند. و از دوزخ بیرون می‌آید و به بهشت داخل می‌شود و پیوسته از نعم آن برخوردار خواهد بود. کسانی که بر شمریم با این نظر ایشان موافقت، و معتزله برخلاف این اعتقاد اجتماع کرده و گفته‌اند که آن کس که برای عذاب دیدن وارد دوزخ شود، از آن بیرون نخواهد آمد»<sup>۱</sup>.

با آنکه مرجئه و اصحاب حدیث اهل تسنن در اعتقاد کلی، چنانکه مفید اظهار داشته است. با وی موافقت، البته در خصوص اینکه «اهل اقرار و معرفت» چه کسانیند. با مفید اتفاق کلمه ندارند.

این گروه، به گفتهٔ مفید، عبارت از مؤمنان دوازده امامی است. دربارهٔ آنان و وضعی که میان زمان مرگ و رستاخیز دارند. چنین گفته است.

«گفتار در احوال مکتوفان از رعایای ائمه (ع) پس از وفات. من می‌گویم که آنان چهار طبقه‌اند: [الف] یک طبقه را خدا زنده می‌کند و با اوئیای ایشان در بهشت جای می‌دهد؛ [ب] طبقهٔ دیگر را زنده می‌کند و آنان را با پیشوایانشان در جایگاه پستی و خواری قرار می‌دهد؛ [ج] دربارهٔ طبقهٔ دیگر تردید دارم. و زنده شدن و به حال مرده باقی ماندن آنان هر دو را روای دادم؛ و [د] طبقهٔ دیگر پس از مرگ زنده نمی‌شوند و تا روز رستاخیز به همان حال مرده باقی می‌مانند.

[الف] و اما طبقهٔ به نعمت رسیده کسانی هستند که در معارف بصیرت دارند

و از دستورهای خدا به خوبی فرمانبرداری کرده‌اند.

[ب] طبقه<sup>۱</sup> شکنجه شونده‌گان کسانی هستند که برضد حق لجاج و ستمیزه کرده و در ارتکاب کارهای زشت از اندازه در گذشته‌اند.

[ج] و اما کسانی که درباره<sup>۲</sup> زنده شدن یا باقی ماندن آنان در میان مردگان شکست و تردید دارم؛ فاسقان از اهل معرفت و نمازنده که با وجود ممنوع بودن از کارهای بد به ارتکاب آنها پرداخته‌اند، و این نافرمانی ایشان نه از لجاج و عناد و حلال شمردن محرمات بلکه بنا بر پیروی از شهوت و هوس بوده است، و توبه کردن را به تأخیر انداخته و بی‌توبه از دنیا رفته‌اند. در مورد این چنین کسان روا است که خدای عزوجل اسمی مرگ را از ایشان بردارد تا در برزخ برای گناهانی که مرتکب شده‌اند عذابشان دهد و پیش از حشر آنان را پاک کند؛ تا در روز قیامت از آتش دوزخ در امان باشند و به سبب طاعت خود به بهشت در آیند. و نیز ممکن است که خدا زنده کردن آنان را تا روز بازپسین به تأخیر اندازد، و در آن روز به هر صورت که خواهد عذابشان کند یا از گناهانشان درگذرد. اینکه هر کس به کدام یکی از این دو گروه تعلق خواهد داشت، بر بندگان پوشیده است.

[د] و اما طبقه<sup>۳</sup> چهارم طبقه<sup>۴</sup> تقصیر کاران در دست یافتن به معرفت است بدون عناد و لجاج. و مستضعفانی از دیگر مردم.

و این قول بدان صورت که شرح آن آمد. مذهب محدثان امامیه است. و راه رسیدن به آن در دست داشتن احادیث صحیح است و استماع کردن آنها. متکلمان امامی پیشین در این خصوص مذهبی نداشته‌اند که از آن یاد شده باشد<sup>۱</sup>.

۱- همان کتاب، ص ۴۹ - ۴۸. درباره<sup>۲</sup> «برزخ» رجوع کنید به کارادو وو (Carra de Vaux) در دایرةالمعارف اسلام، چاپ دوم، جلد اول، ۱۰۷۱، و ر. اکلوند، زندگی میان مرگ و ستاخیز بنا بر اسلام (اوپسالا: آمکوئیست و ویکسلس، ۱۹۴۱)، چند جا.

R. Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam* (Upsala: Almqvist and Wiksell).

گروه دومی که از آن نام برده شده: ممکن است آن دسته از امامیه بوده باشد که مفید آنان را مؤمن حقیقی نمی دانسته است: مجبوره. مشبته. و مقلدانی که ممکن بوده است عقل خود را به کار اندازند. و نیز از روی توصیفی که در جای دیگر هنگام بحث از کسانی که بر ضد علی (ع) جنگیدند آورده و آنان را کسانی که «بر ضد حق جنگیدند و در بدکاری از اندازه گذشته» خوانده است، ممکن است که جنگندگان با حضرت علی (ع) هم از این گروه بوده باشند.

از فقره ای که درست پیش از این از اوائل نقل کردیم، معلوم می شود که شیخ مفید برزخ را محل کیفی موقتی و جدا از دوزخ می دانسته است که مؤمنان گناهکار پیش از روز رستاخیز در آن جای دارند. از تصور عبدالجبار از برزخ، که کاملاً به صورتی دیگر است. پس از این در همین فصل سخن خواهیم گفت.

چون ماهیت انسان همان نفس است: به عقیده مفید خدا می تواند برای نفس بدنی موقتی فراهم آورد که در آن میان زمان مرگ و زمان رستاخیز پاداش یا کیفر و الم یا لذت ببیند. در این طرح لازم است که بهشت پیش از روز رستاخیز وجود داشته باشد. مفید به استناد روایات بر آن است که بهشت و دوزخ فعلاً وجود دارند. بیشتر معتزله بر آنند که چنین چیزی ممکن است: ولی از احادیث ضرورت قبول کردن این مطالب به دست نمی آید. در صورتی که ابوہاشم جبائی می گوید که وجود داشتن کنونی بهشت و دوزخ غیر ممکن است<sup>۱</sup>. در نظام معتزلی واقعاً دلیلی بر آن وجود ندارد که بهشت و دوزخ هم اکنون وجود داشته باشد، چه هیچ کس در آن نیست.

### شفاعت

اساس بحث مفید در مسئله وعده و وعید آموزه شفاعت است. و او در اینجا خود را مستقیماً در معارضه با مفهوم عدل معتزله می بیند. چه «ادل عدل» که معتزلیان

خود را بدان می‌خواندند، بر آن بودند که مرتکب گناه کبیره‌ای که بدون توبه ببرد، سخت در معرض حساب قرار می‌گیرد. مفید می‌گوید:

«گفتار در شفاعت.

امامیه بر آن متفقند که رسول‌الله (ص) در روز بازپسین از گروهی از مرتکبان کبائر امت خود شفاعت می‌کند. و امیرالمؤمنین (ع) شفیع گناهکاران شیعه<sup>۱</sup> خود می‌شود؛ و امامان آل محمد (ص) نیز به همین گونه شفاعت می‌کنند. و خدا به شفاعت ایشان بسیاری از گناهکاران را می‌بخشد.

در شفاعت پیامبر (ص) مرجئه، جز ابن‌شیب، و گروهی از اصحاب حدیث با امامیه موافقت دارند. معتزله بر ضد ایشان اجماع کرده‌اند. به اعتقاد ایشان شفاعت رسول‌الله (ص) مخصوص مطیعان است نه عاصیان، و اینکه آن حضرت از هیچ آفریده‌ای که مستحق عذاب باشد شفاعت نمی‌کند<sup>۱</sup>.

در فقره دیگری مربوط به شفاعت: مفید حتی از این هم دورتر رفته. و به پیروی از احادیث شیعه گفته است که نیکان از امامیه نیز می‌توانند برای برادران دینی خود شفاعت کنند. از مقایسه با فقره‌ای که در بالا نقل شد: معلوم می‌شود که کسانی که از شفاعت علی (ع) بهره‌مند می‌شوند مرتکبان گناهان کبیره هستند. وی چنین می‌گوید:

«گفتار در شفاعت:

من می‌گویم که رسول‌الله (ص) در روز قیامت از گناهکاران امت خود شفاعت می‌کند: مخصوصاً از گناهکاران شیعه، و خدا شفاعت او را می‌پذیرد. و امیرالمؤمنین (ع) از نافرمانان شیعه<sup>۱</sup> خود شفاعت می‌کند و خدا شفاعت او را می‌پذیرد. و امامان نیز به همین گونه از شیعه<sup>۱</sup> خود شفاعت می‌کنند و خدا شفاعت ایشان را می‌پذیرد. و مؤمن نیکوکار بیگناه به شفاعت برادر مؤمن

۱- همان کتاب. ص ۱۵-۱۶. ابن‌شیب قدری بود. با اینکه قدریان: بنا بر تعریفی که از ایمان کرده‌اند در جزو مرجئه به‌شمار می‌روند، در مسئله عدل به معتزله نزدیکتر بودند. برای کسب اطلاع درباره ابن‌شیب رجوع کنید به ابن‌المرتضی، طبقات، ص ۷۱.

گناهکار خویش برمی‌خیزد و خدا شفاعت او را قبول می‌کند. همه امامیان چنین اعتقاد دارند؛ جز اندکی از ایشان، و قرآن از آن سخن گفته و اخبار از آن حکایت کرده است. خدای تعالی درباره کفار هنگام یاد کردن از حسرت‌های ایشان بر آنچه از دست داده‌اند و برای اهل ایمان فراهم آمده، چنین گفته است: «فقالنا من شافعين، ولا صديق حميم» پس نه شفاعت کنندگانی داریم و نه دوستی مهربان [سوره شعراء، آیه ۱-۱۰۰]. و رسول الله (ص) گفته است: «من روز قیامت شفاعت می‌کنم و شفاعت من پذیرفته می‌شود؛ و علی (ع) شفاعت می‌کند و پذیرفته می‌شود؛ و پستترین مؤمنان برای چهل نفر از برادرانش شفاعت می‌کند و شفاعت او مورد قبول واقع می‌شود»<sup>۱</sup>.

و این جوابی است بر سؤالی که باخود داری شیخ مفید از نامیدن مؤمن گناهکار به نام قطعی مؤمن یا فاسق پیدا شده است<sup>۲</sup>. نتیجه شفاعت این است که آن کس که جزء

۱- اوائل، ص ۵۳-۵۲. برای فقره‌ای مشابه آن رجوع کنید به مفید، الفصول، ص ۷۷. برای حدیث شفاعت کردن پستترین مؤمن از چهل نفر از برادران دینی خود، رجوع کنید به ابن بابویه، اصول عقاید شیعه، ترجمه فیضی (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۴۲)، ص ۶۸، که بنا بر آن حقیرترین مؤمن برای ۲۰،۰۰۰ مؤمن شفاعت خواهد کرد.

Fyze, *A Shi'it Creed*.

وی در حاشیه همین صفحه گفته است که در حدیث اهل تسنن به جای این رقم ۷۰،۰۰۰ آمده است، و آن را به ونسینک، کتاب راهنما درباره آغاز علم حدیث اسلامی (لیدن: بریل، ۱۹۶۰)، ص ۱۱۲ ارجاع داده است.

J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*.

ولی احادیثی که در آنجا به آنها ارجاع شده، تنها این را گفته است که شخص بزرگی در امت از ۷۰،۰۰۰ نفر شفاعت خواهد کرد، و دیگران به صورت عام از شفاعت مؤمنان در حق برادران خود سخن گفته‌اند.

۲- اوائل، ص ۶۰؛ نیز رجوع شود به پیش از این ص ۳۱۴.



دسته مؤمنان است: حتی اگر مؤمن فاسق باشد، پس از حساب روز جزا از بهشت بیرون نخواهد ماند.

عبدالجبار نظر معتزله را در خصوص شفاعت در کتاب شرح الاصول الخمسة آورده است. به گفته وی در میان امت خلاف نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله برای امت شفاعت می کند. ولی اختلاف در این است که از چه کسانی چنین می کند. معتزله آن را مخصوص مؤمنانی می دانند که توبه کرده اند: و مرجئه آن را ویژه فاسقان از اهل نماز می دانند. به گفته وی، شفاعت به معنی درخواست لطف و تفضل برای دیگری یا درخواست رفع زیان و آسیب از او است. در حق مرتکب گناه کبیره ای که توبه نکرده باشد: هیچ شفاعتی سبب آمرزش نمی شود، همان گونه که پدری چون شخصی فرزندش را کشته و اکنون در کین نشسته باشد تا فرزند دیگری از او را بکشد: هرگز او را نخواهد بخشید<sup>۱</sup>.

علاوه بر این، به گفته عبدالجبار، پیغمبر (ص) هرگز از مرتکب گناه کبیره شفاعت نخواهد کرد، چه این عمل از کرامت او می گاهد. سپس: بنا بر اصول مورد قبول عبدالجبار، پاداش دادن به کسی که شایسته آن نیست، قبیح است. و بالاخره آیاتی از قرآن را برای تأیید نظر خود ذکر می کند<sup>۲</sup>.

عبدالجبار این را می پذیرد که پیغمبر (ص) برای امت شفاعت می کند: ولی می گوید که هدف این شفاعت خواستن نفع و پاداش برای مسلمانان نیک است: نه دفع زیان از بدان. مرجئه (که در این قسمت از متن به جای غیر معتزله آمده) حدیثی را نقل می کنند که بنا بر آن حضرت محمد گفته است: «شفاعت من برای مرتکبان گناهان بزرگ امت است». عبدالجبار می گوید که حتی اگر این حدیث صحیح باشد، تنها به حالت خاصی ارتباط پیدا می کند نه به همه گناهکاران امت، و آن حالت خاص مربوط

۱- شرح، ص ۶۸۸.

۲- همان کتاب، ص ۶۸۹.

به گناهکاری است که توبه کرده باشد. مرجه در جواب می گویند که : اگر توبه کرده باشد ، پس فایده شفاعت چیست ؟ عبدالجبار در جواب می گوید که آن شخص باگناه کردن همه پادشاهی را که مستحق آنها بوده از دست داده است. و فایده شفاعت این است که همه پادشاهی که در برابر کارهای نیک شایستگی دریافت آنها را داشته ، به او باز پس داده می شود<sup>۱</sup>.

این توضیح بر پایه مذهب احباط معتزله است که بنا بر آن کارهای بدی که شخص می کند با کار خوب او از میان می رود ، و بالعکس در صورتی که سنگینی بدی بیش از خوبی باشد. استدلال مفید بر ضد اعتقاد به احباط در زیر خواهد آمد.

عبدالجبار ، در ضمن بیان نظر ابو الهذیل مبنی بر اینکه شفاعت مخصوص مرتکبان گناهان صغیره است ، این نظر را رد می کند و می گوید که طاعتها گناهان کوچک را پاک می کند و این گونه گناهان نیازی به شفاعت ندارد<sup>۲</sup>.

### گناهان کبیره و صغیره

عبدالجبار تفاوت میان گناهان بزرگ و کوچک را از طریق پیامدهای آنها بیان می کند. گفته وی چنین است :

« کبیره در عرف شرع آن است که عقاب آن بیش از ثواب آن باشد. خواه بالفعل و خواه بالقوه ... و اما صغیره آن است که ثواب فاعل آن بیش از عقابش باشد ، خواه بالفعل و خواه بالقوه »<sup>۳</sup>.

۱- همان کتاب ، ۹۰-۶۸۹. در مورد حدیث نقل شده رجوع کنید به صحیح الترمذی (قاهره : الصاوی ، ۱۹۳۴) ، نهم ، ۲۶۷ ، و مراجع دیگر در ج. ونسینک ، کتاب دهنما ، ص ۱۱۱.

۲- شرح ، ص ۶۹۱.

۳- همان کتاب ، ۶۳۲.

عبدالجبّار پس از آن توضیح می‌دهد که قید «خواه بالفعل و خواه بالقوه» برای کنار گذاشتن کسی است که هیچ کار نیکی در دفتر اعمال خود ندارد. چنین شخصی اصلاً مستحقّ ثواب و پاداش نیست.

نکته در آن است که مؤمن مستحقّ پاداشی متناسب با فرمانبرداری از قوانین شرع است. هنگامی که مرتکب گناه کوچک (صغیره) می‌شود، پاداشی که پیش از آن به سبب کارهای منکر شایسته آن شده بود، جبران کیفری را که با این گناه استحقاق آن را پیدا کرده، خواهد کرد.

از طرف دیگر، هنگامی که یک مؤمن مرتکب گناهی بزرگ (کبیره) می‌شود، همه پاداشهایی که پیش از آن به سبب طاعت و عبادت شایسته آن شده بود، از میان می‌رود، و مستحقّ چیزی جز عذاب و کیفر نمی‌ماند. در نظام عبدالجبّار اختلاف فاحشی میان گناهان صغیره و کبیره وجود دارد. همه پاداشهایی که حتی بهترین کسان شایسته آن شده‌اند هر اندازه هم که بزرگ باشد، با ارتکاب یک گناه کبیره از میان می‌رود. اساس استدلال عبدالجبّار قیاسی است با حدود و مجازاتهایی که در شرع برای بعضی از جرائم معین شده است و باید بدون توجه به شباهتگیهای پیشین مجرم در حق او اجرا شود. گفته‌ی چنین است:

« آیا ممکن است ثواب طاعتهای ما، با اندازه‌ای از طول عمر که می‌توانیم داشته باشیم، به حدی برسد که عقاب و کیفر کبیره را بتواند جبران کند؟ و اصل در آن این است که به این حد نمی‌رسد، چه اگر یکی از ما در اطاعت از خدا و عبادت به هر مقامی رسیده باشد، و سپس ده درهم بدزدد، پس از آنکه همه شرایط لازم تحقق یافت، امام به بریدن دست او به عنوان کیفر و عبرت گرفتن دیگران فرمان می‌دهد، در صورتی که اگر بنا بود کارهای خوب گذشته او که پاداشی بسیار بیش از این مجازات دارد در نظر گرفته شود، هرگز بریدن دست او جایز نمی‌بود»<sup>۱</sup>.

به عبارب دیگر از تمام کارهای نیک مدت عمر یک انسان خوب که در این مسئله راجع آن بحث شده، کاری در برابر یک گناه کبیره بر نمی آید. مجازات کردن او، بدون توجه به شایستگیهای پیشین وی، ضرورت دارد. بنا بر این، به گفته عبدالجبار، تفاوت مطلق میان گناه صغیره و گناه کبیره موجود است<sup>۱</sup>.

نظر مفید درباره گناهان صغیره و کبیره این است که اختلاف آنها نسبی است. وی چنین می گوید:

« من می گویم که هیچ گناهی در نفس خود صغیره نیست. بلکه نسبت به گناهی دیگر چنین است. این مذهب اهل امامت و ارجاء است، و بنویخت رحیم الله با آن مخالفند و بر مذهب خلاف آن یعنی مذهب اهل وعید و اعتزالند<sup>۲</sup> ».

در نظام عبدالجبار، گناهان کبیره پادشاه را نابود می کند. ولی گناهان صغیره چنین نیست. بنا بر این نسبتی واقعی میان کبیره و صغیره وجود ندارد. در نظام شیخ مفید، مفهوم احباط مشاهده نمی شود؛ و به همین جهت تفاوت مطلق که میان صغیره و کبیره در نزد معتزلیان موجود است، در اینجا وجود ندارد.

اشاره کردیم که اعتقاد مفید به شفاعت اساس معارضه او با نظریه وعید معتزله است. ولی این بدان معنی نیست که شفاعت دلیل عمده او است. بیشتر دلیل اساسی آن است که در اینجا موضعی همچون مرجئه اختیار کرده و به آوردن براهین جدلی برضد

۱- ولی عبدالجبار این مطلب را اضافه می کند که خدای تعالی بر ما معلوم نمی کند که چه گناهی صغیره است و چه گناهی کبیره. اگر چنین می کرد، درحقیقت سبب وادار کردن مردمان به ارتکاب کارهای زشت بوده؛ چه اگر آدمی بداند که کدام گناهان را می تواند انجام دهد که اثر آنها با کارهای نیکش پاک خواهد شد، دیگر در ارتکاب این گونه گناهان دچار تردید نمی شود. رجوع کنید به شرح، ص ۶۳۵.

۲- اوائل، ص ۵۹.

معتزله پرداخته است. از دونکته‌ای که وی باید روشن کند: یکی آن است که خدا باید به عدل خود برای هر کار نیکی که کسی کرده پاداشی به او بدهد؛ و این مخالف نظر معتزلیان است که می‌گویند کارهای خوب و بد یکدیگر را احباط می‌کنند؛ نکته دوم آنکه بر خدا نمی‌توان ایراد گرفت که چرا پس از آنکه مرتکب گناه کبیره را به عذاب ابدی تهدید کرد؛ سخن خود را پس گرفته و او را مورد عفو قرار داده است.

### اطاعت مستوجب پاداش است

شیخ مفید بر آن است که اعمال نیک باید پاداش داده شود:

«قول معتزله در وعید: متهم کردن خدای تعالی است به جور و ستم کردن و دروغ شمردن اخبار او. چه آنان چنان می‌پندارند که اگر کسی مدت هزار سال اطاعت خدای عزّوجلّ کند و سپس به ارتکاب حرام گناه کند و توبه را به تأخیر اندازد و در این حال بمیرد، خدا برای هیچ یک از طاعت‌های وی به او پاداشی نمی‌دهد و همه اعمال او را باطل می‌کند و باگناهی که کرده او را تا ابد در آتش دوزخ نگاه می‌دارد و به رحمت خود یا به شفاعت آفریده‌ای او را از آن بیرون نمی‌آورد. و از میان ایشان مخصوصاً ابوهاشم می‌گوید که خدای تعالی کسی را در عذاب محلّد می‌دارد که هیچ طاعتی را فروگذار نکرده و به کاری برخلاف فرمان او پرداخته. و مرتکب هیچ کار زشتی نشده؛ تنها بدان سبب که به زعم او در زمانی آنچه را بر او واجب بوده انجام نداده است...

با این همه خدای تعالی می‌گوید: «انّا لانضیع اجر من احسن عملاً» - ما پاداش کسی را که کار نیک کرده باشد ضایع نمی‌کنیم» [قرآن، رعد: ۳۰]؛ و «من يعمل مثقال ذرّة خیراً یره ← پس هر کس به سنگینی ذره‌ای نیکی کند آن را می‌بیند» [قرآن، زلزله، ۷]، و «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها. و من جاء بالسّیئة فلا یجزی الا مثلاً» ← هر که نیکی کند ده برابر آن به او می‌رسد؛

و هر که بدی کند جز همچند آن جزا نمی‌بیند» [قرآن ، انعام ، ۱۶۵] ، و « ان الحسنات يذهن السيئات ، ذلك ذكركم للذآكرين ← نيكها بدهارا از میان می‌برند . این یاد آوری است برای یاد آورندگان» [قرآن ، هود ، ۱۱۴] <sup>۱</sup>.

غرض عمده مفید بیان این مطلب است که پاداش هر عمل نیک باید داده شود. در جای دیگری هنگام بیان همین برهان وی خدا و انسان را با ادعاهای معارض با یکدیگر می‌بیند. گفته وی چنین است:

« از عدالت به دور است که انسانی اطاعت و معصیت کند و به سبب معصیت جاودانه در آتش بماند ولی هیچ پاداشی در مقابل اطاعت به او داده نشود . چه آن کس که از قبول ادعایی که بر ضد خود او است مضایقه می‌کند و در عین حال سخت خواستار آن است که ادعای بر له او پذیرفته شود ، از عدالت به دور و ستمگر است . و خدای سبحانه و تعالی از این منزّه است» <sup>۲</sup>.

درست به همان گونه که نا فرمانی کسی از خدا سبب پیدا شدن ادعایی برای خدا علیه او است ، به همان گونه هم فرمانبرداری وی ، به گفته مفید ، ایجاد حقی برای او در مقابل خدا می‌کند. از ماهیت این حق و ادعا در زیر سخن خواهیم گفت .

برهان مفید بر روی این مقدمه بنا شده است که مقدار فراوانی شر سبب احباط مقدار کوچکی از خیر نمی‌شود. وی می‌گوید:

« گفتار در باطل کردن اعمال یکدیگر را (تحابط الاعمال) .

من می‌گویم که میان معاصی و طاعات ، و همچنین میان ثواب و عقاب . تحابط وجود ندارد. این مذهب جماعتی از امامیه و مرجئه است.

۱- الفصول ، ۸۳-۲۸۲ . نیز رجوع کنید به پیش از این ، ص ۱۱-۲۰۹ .

۲- «السرویه» ، ص ۶۴ .

ولی نو بختیان در آنچه گفتیم به تحابط و یکدیگر را نسخ و باطل کردن اعمال معتقدند و با مذهب اعتزال موافقت دارند»<sup>۱</sup>.

اگر کارهای نیکی که بک مؤمن در سراسر زندگی خود کرده . بتواند با مقدار بیشتری کار بد که به وسیله او انجام گرفته باطل شود : آنگاه خدا هیچ تکلیفی برای آن ندارد که جهت کارهای خوب وی در بهشت به او پاداش دهد . و این درست همان موضوع بحث معتزله است .

عبدالجبار می گوید که حتی اگر فرض کنیم که ثواب و عقابی که شخص باید به آن برسد هر دو دائمی باشد ؛ واقعیت این است که وی نمی تواند به هر دو در یک زمان برسد ؛ تنها به یکی یادگیری می تواند برسد . بنابراین از ثواب یا عقاب هر کدام کمتر است باید با آنچه بیشتر است احباط پیدا کند<sup>۲</sup>.

در سراسر این بحث باید به خاطر داشته باشیم که ایمان در نظر مفید اهمیت برتر دارد ؛ استدلال وی بر اینکه هر کار نیکی شایسته پاداشی دائمی است ماهیت جدلی محض دارد . وی بر زمینه تصور خود معتزلیان با ایشان بحث می کند تا نظرایشان را درباره اختصاص دادن اهمیت بیشتر به عمل و کردار و نه به ایمان رو کند . با این طرز استدلال مفیدی خواهد ثابت کند که مسئله در این نیست که اعمال را ؛ چنانکه معتزله می گویند ؛ از لحاظ ارزش پاداش در برابر یکدیگر وزن کنند . بلکه باید اعمال را در مقابل ایمان توزین کنند . و مفید می گوید که همیشه غلبه با ایمان است . مؤمنی که با گناه توبه ناشده از دنیا می رود ؛ خواه آن گناه صغیره باشد یا کبیره ؛ از خلود در آتش رهایی خواهد یافت . ولی آن مؤمن به شفاعت پیامبر و امامان نجات پیدا می کند . در نظام مفید ؛ ولایت امامان یکی از عناصر مهم تشکیل دهنده ایمان است . مسلمانانی که منکر حقوق خاندان پیامبرند . کافر در نظر گرفته می شوند . و نیز غیر ممکن است که شخص دوست واقعی ائمه باشد و با وجود این ایمان او

۱- اوائل ، ص ۵۷ .

۲- شرح ، ص ۶۲۵ .

نسبت به نکات اساسی دیگر ناقص باشد. بنابراین مجبّر از فرقه امامیه را نیز شیخ مفید کافر می داند.

در نخستین نظر، آموزه احباط معتزله ظاهر آ این تهمت مفید را نسبت به اعتزال که اگر شخصی هزار سال کار نیک کرده باشد با یک گناه کبیره که از آن توبه نکرده باشد محکوم به دوزخ است، از آنان دور می کند. ولی واقعاً چنین نیست، چه در طرح معتزله اختلاف مطلقی میان کبیره و صغیر وجود دارد، و یک کبیره همیشه همه پادشاهانی را که شخص پیش از آن مستحق آنها بوده است از میان می برد بنابراین پادشاه سراسر یک عمر طاعت در پایان عمر با انجام دادن یک گناه کبیره زایل می شود. و شیخ مفید همین را خلاف عدل و ظالمانه می داند.

ابوهاشم و عبدالجبار، مخالف با ابوعلی، میان ثواب (پاداش) که محو و باطل می شود، و «عوض» که شخص در مقابل رنجهایی که در سراسر عمر دیده و نتیجه کار بد او نبوده مستحق آن می شود، تفاوت قائلند. اگر بنا است کسی به صورت ابدی کیفر ببیند، برخدا است که عوضی را که به او مدیون است در این جهان یا در روز رستاخیز بدهد، یا عقاب دائمی او را سبکتر کند<sup>۱</sup>.

چون استدلال مفید مستلزم آن است که هر عمل شایسته که مؤمنی انجام می دهد پاداشی ابدی داشته باشد، مفهوم «عوض» او محدود به مؤمنانی می شود که خدا به آنان برای استفاده دیگران سختی داده است. مفید می گوید که کفار مستحق هیچ عوضی نیستند، چه هر رنجی که آنان متحمل آن می شوند به عنوان جزئی از عقاب خود مستوجب آن هستند<sup>۲</sup>.

در این جهان ممکن است به مؤمنی جزئی از پاداش او و جزء یا همه کیفری که شایسته آن است داده شود. ولی هرگز نمی تواند همه پاداشی را که مستحق آن است

۱- همان کتاب، ص ۲۷ - ۶۲۶. رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۴۷.

۲- اوائل، ص ۹۰. نیز رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۴۵.



در این جهان دریافت کند ، چه پاداش کامل مؤمن مقتضی خلود در بهشت است<sup>۱</sup> . چون مفید می گوید که هر فعل طاعت شایسته ثواب و پاداش ابدی ، باید برای آنچه وی به نام طاعت می خواند حدودی معین کند . وی همه کفار را از امکان انجام دادن اعمالی که سبب استحقاق در آمدن به بهشت می شود ، خارج می کند . گفته وی چنین است :

« گفتار در کفار : آیا در ایشان کسی هست که خدا را بشناسد و بتواند از او اطاعت کند . من می گویم که هیچ کافر به خدای عزوجل نیست که او را بشناسد ، و هیچ منکر نعمت او نیست که اطاعت او کند .

این مذهب جمهور امامیه و بیشتر مرجئه است . بنویخت در این باب مخالفند و چنان گمان دارند که بسیاری از کافران به خدای عزوجل عارف به او هستند و در بسیاری از کارهای خود فرمان او می برند ، و در مقابل آن در دنیا به پاداش و ثواب خود می رسند . معتزله در پاره ای از این گفتار با ایشان موافقند . مرجئه در پاره ای دیگر<sup>۲</sup> .

۱- المفید ، اوائل ، ص ۵۷ : « درباره وعید همان چیز را می گویم که بیشتر ذکر آن درباره اجماع امامیه گذشت . و سپس می گویم که هر کس برای خدا عملی کند و به او تقرب جوید ، در برابر آن به نعمت دایمی در بهشتهای جاودانی خواهد رسید .  
« نویختن رحمة الله بر آنند که بسیاری از فرمانبران خدا سبحانه و تعالی در این جهان به پاداش خود می رسند و در سرای دیگر نصیبی ندارند . مرجئه و جماعتی از امامیه در این قول با من شریکند .

همان کتاب ، ص ۹۲ . « خدا بعضی از مردمان را به طاعتی که کرده اند ، قسمتی از پاداشی را که مستحق آنند در همین جهان می دهد . ولی نمی تواند همه پاداش ایشان را در این جهان عطا کند ، چه لازم است که جزای مطیعان جاودانه دوام کند . و نیز ممکن است بعضی از بنندگان را سبب معصیتهایی که کرده اند ، با قسمتی یا تمام کفیری که شایسته اند در همین جهان مجازات کند ، چه هر معصیتی مستحق عذاب ابدی نیست .»

۲- همان کتاب ، ص ۵۸ . وی همین عقیده را در الفصول ، ص ۲۹ ، ابراز داشته است :

بقیه حاشیه در صفحه بعد

عبدالجبّار این مطلب را که می توان گفت کافری اطاعت خدا می کند ، نه تأیید کرده است و نه تکذیب . آنچه وی هنگام بیان و توضیح «عوض» و پاداش موقتی برای رنج تحمل شده توسط کسی گفته است که باید در دوزخ عذاب شود<sup>۱</sup>، ممکن است مربوط به کفّار بوده باشد ، و نیز امکان دارد به مؤمنی مربوط باشد که مرتکب گناه کبیره شده است .

### آمرزش و عفو خدا

شیخ مفید به عنوان بخشی از برهان خود درباره اینکّه وعید تنها مخصوص کفّار است ، باید ثابت کند که در آن هنگام مرتکب گناه کبیره ای را که مرده است مورد عفو قرار می دهد ، نسبت به وعید قبلی خود که عذاب ابدی خواهد داد ، دچار انحراف و خطا نشده است . در ضمن استدلال بر ضدّ ابوالقاسم بلخی چنین می گوید :

«عرب و عجم و هر انسان عاقلی عفو را پس از بیم دادن و وعید نیکو می شمارد و عفوکننده را نکوهش نمی کند . پس این گفته باطل است که عفو و بخشایش از جانب خدا با وجود وعید اوقبیح است . چه اگر چنین عملی از جانب خدا قبیح می بود در صورتی که در نظر هر عاقلی پسندیده است ، همچنین لازم می آمد که هر عملی را که از خدا پسندیده باشد ، مرد عاقل قبیح بداند . ولی این متناقض با عدل است و به گفته کسانی بازمی گردد که به خدا نسبت اجبار و جبری می دهد . علاوه بر این ، اگر عفوحتمی با وجود همراه بودن با خلف وعده پسندیده است .

#### بقیه حاشیه صفحه قبل

«و اما در باره مذهب من در ارجاء ، باید بگویم که طاعت با کفر جمع نمی شود ، چه کافر پروردگار خود را نمی شناسد ، و چون او را نمی شناسد طاعت از او ممکن نیست . چه یک فعل تنها هنگامی طاعت است که شخص فاعل آن را مخصوص برای کسی که از او اطاعت می کند به انجام رسانیده باشد . و چون نسبت به آنکه باید فرمان او را ببرد جاهل است ، نمی تواند فعل را برای اطاعت او انجام دهد» .

در صورتی که خُلف باشد به طریق اولی پسندیده خواهد بود . هنگامی که می‌گوییم خدای سبحانه و تعالی با وجود بیم دادن و وعید عفو خواهد کرد: این را می‌گوییم او با شرطی وعید می‌کند که او را از خلف کردن در وعیدش بیرون می‌آورد ؛ چه او حکیم است و کار بیهوده نمی‌کند<sup>۱</sup> .

شرطی که شیخ مفید ، بدون نام بردن ؛ از آن سخن می‌گوید . این است که وعید تنها در حق کفار صورت عمل پیدا می‌کند . خدا مرتکبان گناهان کبیره را به خلود در آتش تهدید می‌کند - تا زمانی که ایمان نیاورده باشند .

### تفضل یا ثواب

عبدالجبار نوشته است که نزاعی در میان معتزله<sup>۲</sup> بغداد و بصره در این خصوص وجود داشت که آیا مجازاتی که خدا در باره<sup>۳</sup> گناهکاران اعمال می‌کند ؛ حق<sup>۴</sup> او است یا وظیفه و تکلیف او . بغدادیان ؛ با استدلال بر اینکه مجازات شدن گناهکار از طرف خدا لطفی از جانب خدا است - لطف از آن جهت که دیگران را از گناه کردن بازمی‌دارد - می‌گفتند که خدا مکلف به مجازات کردن گناهکاران است . بصریان مجازات گناهکار را حقیقی برای خدای دانستند که اگر نخواهد می‌تواند آن را ببخشد . ولی بصریان می‌گفتند که حقیقت امر این است که خدا آگاهی داده است که با گناهکاران چنانکه شایسته<sup>۵</sup> آنند معامله خواهد کرد . عبدالجبار بغدادیان را بدان جهت مورد انتقاد قرار داده است که ضرورت نتیجه شدن مجازات و عقاب را برای اعمال آدمی بیش از ضرورت ثواب و پاداش می‌دانستند . چه بغدادیان بر آن بودند که خدا با وجود و کرم و نه با عدل خویش مکلف به پاداش دادن مطیعان است<sup>۶</sup> .

شیخ مفید، برای جواب دادن به این سؤال که نعيم بهشت تفضلی از خدا یا پاداش

۱- الفصول ؛ ص ۴۰ .

۲- شرح ، ص ۶۴۴ .

عمل است : میان دو گروه مردمی که به بهشت وارد می شوند تمایز قائل می شود. به گفته او، یک طَبَقه مشتمل بر بهائم و دیوانگان و کودکان است که در ایام زندگی خویش مکلف به تکلیفی نبودند. اینان تنها به تفضل الاهی ساکن بهشت شده اند. طبقه دیگر کسانی هستند که مکلف بوده اند. و به همین سبب بهشت برای ایشان از جهتی پاداش عمل است و از جهتی دیگر تفضل. گفته می شود چنین است :

« از آن جهت برای ایشان تفضل است که اگر آن را از آنان باز می داشتند ستمی در حق ایشان نشده بود. چه نعمت و فضل و احسانی که بیشتر خدا به آنان بخشیده بود. بر ایشان واجب می داشت که شکر او کنند و فرمان او برند و نافرمانی او نکنند. بنابراین اگر پس از عمل پاداشی هم به آنان نمی داد و نعمتی نمی بخشید، ستمی در حق ایشان نکرده بود. و چون چنین است، ثوابی که به آنان داده تفضل است.

و اما ثواب و پاداش بودن آن بدین جهت است که اعمال نیک ایشان بر جود [ بخوانید « جود» به جای « وجود» در متن چاپی ] و کرم خدای تعالی نعمت بخشیدن به آنان را لازم ساخت که نتیجه و ثوابی از کارهای نیک ایشان است. از این لحاظ ثواب است، هر چند از لحاظی دیگر که بدان اشاره کردیم تفضل است.

این مذهب عده زیادی از اهل عدل از معتزله و شیعه است، و معتزلیان بصره و جهمیان و مجبیره پیروان ایشان با آن مخالفند<sup>۱</sup>.

نکته در آن است که به اعتقاد شیخ مفید و معتزله بغداد خدا به جود و کرم و نه به عدل خود مکلف است که به فرمانبرداران از او امرش در بهشت پاداش دهد. بصریان می گویند که خدا به عدل خود مکلف است. در عمل اختلافی وجود ندارد، چه خدا بنا بر هر دو نظر مکلف است. اختلاف در طرز تصور وضع انسان در برابر خدا است. در طرح

بغدادی انسان حق مؤکدی برای دریافت پاداش در برابر طاعت ندارد. در طرح بصری دارای چنین حقی است. هر دو طرف با مجبوره مخالفند که می گویند خدا اصلاً مکلف نیست.

### توبه

توبه عقاب و کیفر وابسته به گناه را از میان می برد ، ولی در این که چگونه چنین می شود ، اختلاف نظر است. شیخ مفید می گوید :

« امامیه بر این امر اتفاق کلمه دارند که پذیرفته شدن توبه به فضل خدای عزوجل است. واجب عقلی نیست که توبه شایستگی برای عقاب کارهای گذشته را اسقاط کند. و اگر به وحی معلوم نشده بود که توبه در حقیقت استحقاق عذاب را از میان می برد، عقلاً امکان این تصور وجود داشت که توبه کنندگان بر شرط استحقاق عذاب باقی بمانند.

اصحاب حدیث با این نظر موافقت می کنند. معتزله مخالف آنند که توبه لزوماً کیفری را که پیش از آن شخص توبه کننده مستحق آن بوده است از میان می برد<sup>۱</sup>.

معتزله عملاً در این امر توافق نداشتند که آیا توبه مستقیماً سبب از بین رفتن کیفر می شود. یا این کیفیت نتیجه تفضل خدا صورت می گیرد. اعتقاد شیخ مفید همان اعتقاد بغدادیان است که می گفتند خدا با تفضل خود مجازات گناهکار را هنگام توبه کردن او محو می کند. بصریان، به گفته عبدالجبار، چنان معتقد بودند که خود توبه سبب اسقاط عقاب است<sup>۲</sup>. به هر صورت، اعتقاد مفید آن بوده که خدا همیشه توبه شخص را تا زمان احتضار و مایوس شدن شخص از زندگی می پذیرد. توبه در بستر مرگ، به گفته او، بنا بر آنچه در قرآن آمده مردود است، و در این خصوص میان اهل علم اختلافی نیست<sup>۳</sup>. آیات

۱- اوائل، ص ۱۵.

۲- شرح، ۷۹۰؛ المغنی، چهاردهم، ۳۱۲.

۳- اوائل، ص ۵۰. - المفید آیاتی از قرآن را در کتاب خود نقل کرده است: سوره

نساء، ۱۸؛ سوره مؤمنون، ۱۰۰-۹۹.

قرآنی در این موضوع روشن است ، و عبدالجبار نظری همچون نظر مفید ابراز داشته است.<sup>۱</sup>

تعریف شیخ مفید از حقیقت توبه چنین است :

« من می‌گویم که حقیقت توبه پشیمانی از گذشته است به صورت بازگشت به خدای عزوجل . و شرط آن مصمم شدن بر ترك بازگشت به همان گونه گناه در تمام زندگی است . پس هر کس که در توبه خود از گناه آنچه را که گفتیم فراهم نکند ، تائب نیست ، حتی اگر عملاً امثال آن معاصی گذشته را تکرار نکند .

این مذهب جمهور اهل عدل است . چیزی از امامیه در این خصوص نمی‌دانم که آن را نقل کنم . عبدالسلام جببائی و پیروان او با این عقیده مخالفند<sup>۲</sup> .

عبدالجبار گفته است که پشیمانی برگزیده ریشه توبه است ، و تصمیم درباره آینده شرط آن<sup>۳</sup> . چون عبدالجبار معمولاً از ابوهاشم جببائی ( که مفید او را به لقب عبدالسلام خوانده ) پیروی می‌کند ، چنان به نظر نمی‌رسد که مخالفت ابوهاشم در این نکته بوده باشد ؛ که بر اینده اوائل در حاشیه<sup>۴</sup> بر فقره‌ای که نقل شد به آن اشاره کرده است<sup>۵</sup> . بلکه باید گفت که عدم توافق ابوهاشم در تأکید وی بر این امر است که توبه باید جنبه عام و کلی داشته باشد . وی می‌گوید که شخص باید تنها به دلیل خاص توبه نکند ؛ بلکه باید بدان جهت توبه کند که کاری که کرده قبیح بوده است<sup>۶</sup> . بنا بر این کسی که واقعاً توبه می‌کند ، باید

۱- عبدالجبار ، تنزیه القرآن عن المطاعن ( قاهره : الجمالیة ، ۱۳۲۹ هـ ق ) ،

ص ۸۱ .

۲- اوائل ، ص ۶۱ .

۳- شرح ، ص ۷۹۲ .

۴- اوائل ، ص ۶۱ ، حاشیه ۱ .

۵- البغدادی ، الفرق بین الفرق ، ص ۱۱۴ . عبدالجبار ، شرح ، ص ۷۹۱ نیز همین

عقیده را بدون ذکر از ابوهاشم اظهار کرده است .

عزم جزم کند که نه تنها از آن گونه<sup>۱</sup> خاص گناه اجتناب ورزد؛ بلکه نسبت به همه<sup>۲</sup> گناهان چنین باشد؛ چه همه<sup>۳</sup> آنها قبیح است<sup>۴</sup>.

شیخ مفید در دنباله<sup>۵</sup> بحث خود در حقیقت توبه و اینکه آن عبارت از پشیمانی بر گناه یا عمل قبیح است؛ چنین می گوید:

گفتار در توبه<sup>۶</sup> از یک قبیح با وجود پافشاری در قبیحی همانند آن.

«من می گویم که چنین توبه ای درست است؛ حتی اگر توبه کننده معتقد باشد که آنچه بر آن باقی مانده و آن را ترك نمی کند قبیح است؛ به شرط آنکه انگیزه ها برای آنچه از آن دست کشیده و آنچه در آینده باید درباره<sup>۷</sup> آن تصمیم بگیرد، متفاوت باشد. ولی اگر انگیزه ها یکسان باشد؛ آن وقت توبه<sup>۸</sup> او درست نیست.

این مذهب همه<sup>۹</sup> اهل توحید است جز ابو هاشم جبائی. وی بر آن است که توبه<sup>۱۰</sup> از قبیح؛ در صورت ادامه دادن به امری که به اعتقاد توبه کننده قبیح است؛ درست نیست؛ حتی اگر آنچه قبیح تصور شده در واقع پسندیده بوده باشد<sup>۱۱</sup>.

عبدالجبار؛ بدون ذکر نام ابو هاشم. مذهبی را که مفید مخالف مذهب خود خوانده، مورد توضیح قرار داده و آن را از آن خود دانسته است<sup>۱۲</sup>. اعتقاد و باور شخصی که توبه می کند؛ اهمیت فراوان دارد. اگر به انجام دادن کاری که قبیح است ادامه می دهد؛ در صورتی که به اعتقاد وی آن کار خوب است؛ آنگاه توبه<sup>۱۳</sup> او بنا بر رأی عبدالجبار درست است<sup>۱۴</sup>.

۱- رجوع کنید به همان کتاب، ص ۷۹۴، که در آن آمده است که ابو هاشم، برضد ابوعلی، معتقد به ضرورت توبه برای همه<sup>۱۵</sup> گناهان بوده است.

۲- اوائل، ص ۶۲.

۳- المغنی، چهاردهم، ۳۷۶.

۴- همان جا، و شرح، ص ۷۹۴.

توبه کردن برای یک نتیجه. پیش از آنکه تحقیق پیدا کرده باشد: به گفته شیخ مفید، درست نیست. اگر کسی علت ضروری آسیبی را به راه اندازد و بلافاصله از اینکه چنین کرده است پشیمان شود: از کیفر هر دو عمل یعنی هم علت و هم معلول پرهیز کرده است. ولی هنگامی که معلول ضروری تحقیق پیدا کند. لازم است که از آن نیز توبه کند<sup>۱</sup>.

همه بر این توافق دارند که اگر در کار قبیحی که شخص مرتکب شده. کسی دیگر آسیب دیده است. برای آنکه توبه درست باشد لازم است شخص هر کار را که برای جبران خسارت آن کس دیگر لازم است انجام دهد<sup>۲</sup>. هنگامی که کسی یک مؤمن را بکشد، جبران آن مستلزم این است که قاتل خود را به خانواده مقتول تسلیم کند تا اگر بخواهند او را قصاص کنند یا دیه بگیرند یا از او درگذرند<sup>۳</sup>. روشی که مفید بنا بر آن با یک حالت خاص روبرو می‌شود: نماینده ارتباط میان عقل و وحی در کلام او است. چنین می‌گوید:

« و اما در مورد کسی که ریختن خون مؤمنان را مباح دانسته و به همین بهانه خون مؤمنی را ریخته است: عقل مانعی برای پذیرفته شدن توبه<sup>۴</sup> او نمی‌بیند. ولی بنا بر روایاتی که از امامان راهنا (ع) رسیده. کسی که چنین کند هرگز توفیق توبه پیدا نخواهد کرد. و هرگز به صورتی توبه نمی‌کند که کیفر از او ساقط شود: و این با انتخاب خودی و نه به صورت مجبور شده و ناگزیری است. چنانکه در خبر از ایشان (ع) روایت شده است که حرامزاده هرگز رفتار نجیبانه پیدا نمی‌کند و هنگام بلوغ مؤمن واقعی نمی‌شود. و اگر اظهار ایمان کند. باشکک نسبت به آن و نفاق همراه است، بی آنکه اعتقاد و اطاعت

۱- اوائل، ص ۷-۱۰۶. درباره تولد رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۳۱-۲۲۵.

۲- المفید، اوائل، ص ۲۲؛ عبدالجبار، المغنی، چهاردهم، ۲۳۲.

۳- اوائل، ص ۶۳.



با آن همراه باشد. و در خبر است که خدای تعالی در باره گروهی از آفریدگان خود گفته است که بازگشت ایشان به آتش است و به او ایمان نمی آورند و دست از کفر و سرکشی بر نمی آورند.

اجماع فقهای امامیه و راویان حدیث ایشان چنین است. و از متکلمان ایشان گفتاری در این باره ندیده‌ام تا آن را نقل کنم<sup>۱</sup>.

نکته جالب توجه در اینجا گفته مفید است به اینکه بعضی از طبقات مردم می‌توانند توبه کنند با ایمان بیاورند. ولی قطعاً موفق به توبه نمی‌شوند. و این قطعیت مستخرج از وحی است. و این مثال خوبی برای ارتباط شیخ مفید با طرز تصور معتزلی است. وی می‌تواند به صورت نظری این مطلب را بپذیرد. ولی بنا بر وحی، آن را انکار می‌کند. و در ضمن بیان این نظر کمال توجه را به گفتن این مطلب دارد که اشخاص مورد نظر هنوز هم با انتخاب آزاد خویش عمل می‌کنند. یک معتزلی هرگز روانی دارد که آنچه عقلاً ممکن است با روایت این اندازه محدودیت پیدا کند.

### احادیث مربوط به آخرت و رجعت

احادیث دیگری که از امامان نقل شده. جزئی از اعتقادات شیعه را درباره مرگ و روز قیامت و فاصله میان این دو تشکیل می‌دهد. یکی از این اعتقادات رجعت یعنی بازگشت مردگان به حیات است. مفید می‌گوید:

«امامیه بر این امر اتفاق دارند که عده کثیری از مردگان پیش از روز قیامت به دنیا باز می‌گردند. هر چند میان آنان در معنی رجعت اختلاف است.

معتزله و خوارج وزیدیه و مرجئه و اصحاب حدیث در همه آنچه گفتیم با امامیه مخالفند<sup>۲</sup>.

۱- همان جا، و این در مورد حالتی که پیش از این، ص ۳۰-۳۲۸، ذکر شد قابل

تطبیق است.

۲- اوائل، ص ۱۳.

مفید در جای دیگر کتابش پس از آن توضیح می‌دهد که مقصود وی و اکثریت عظیم امامیه از رجعت چیست. این است که پیش از روز رستاخیز، در زمان حضرت مهدی (ع) خدا دو گروه از مردگان را به زندگی و به این جهان باز می‌گرداند: هم از خوبانی که از گناهان کبیره دوری جسته بودند، و هم از مردمان بسیار بد. خدا دسته اول را بر دسته دوم پیروز می‌کند که از آنان انتقام می‌گیرند، و سپس هر دو دسته می‌میرند و منتظر روز رستاخیز و ثواب یا عقاب ابدی خویش می‌مانند<sup>۱</sup>.

یک معترلی هنگام مناظره<sup>۲</sup> با مفید به اشکالی که در این نظریه وجود دارد اشاره می‌کند. می‌گوید که امکان آن هست تا بدترین دشمنان شیعه همچون یزید و شمر و ابن ملجم در صورتی که فرصت بازگشت به روی زمین و زندگی به دست آورند، توبه کنند و از خلود در آتش خلاص شوند. مفید می‌گوید که در اینجا دو جواب وجود دارد: یکی اینکه: با وجود مخالف نبودن عقل با چنین پیشامدی، احادیث محکمی درست است که بنا بر آنها معلوم می‌شود که این اشخاص بدون شک در آتش مخلد خواهند بود. جواب دوم آن است که خدا توبه این کافران را نمی‌پذیرد، همان گونه که توبه فرعون را هم قبول نخواهد کرد. حکمت او مقتضی عدم قبول توبه آنان است<sup>۳</sup>.

سپس معترلی در جواب شیخ مفید می‌گوید که این عمل بدان معنی است که خدا آنان را به کار بد کردن اغوا می‌کند؛ چه می‌دانند که اگر هم نخواهند راه خود را عوض کنند، توبه آنان پذیرفته نخواهد شد. و مفید در پاسخ چنین گفت: چنان نیست که گمان می‌کنید؛ چه کیفری که پس از مرگ دیده‌اند آنان را از کار بد کردن باز می‌دارد و هرگز چنان نخواهند خواست که هنگامی که به زندگی بازگشته‌اند کاری کنند که بر کیفر ایشان افزوده شود<sup>۴</sup>.

۱- همان کتاب، ص ۵۰.

۲- مفید، الفصول، ص ۱۶ - ۱۱۰.

۳- همان کتاب، ص ۱۱۷.

بار دیگر معتزلی می‌پرسد که چگونه می‌توان تصور کرد کسانی که به زندگی بازمی‌گردند به مخالفت خود با خدا ادامه دهند، در صورتی که پیش از آن عذاب قبر را آزموده‌اند و می‌دانند چه پیامدهای بدی در صورت پرداختن به کارهای بد منتظر ایشان است. و شیخ مفید در جواب او می‌گوید که یادآوری از عذاب گذشته مانع آن نیست که در باره آینده دچار تردید شوند. آنان چنان می‌اندیشند که از آن جهت از گور برخاسته‌اند که بر دنیا حکومت کنند. و این رجعت را همچون بزرگداشتی برای خود تصور می‌کنند، و همچون در زندگی گذشته به کارهای بد خود ادامه خواهند داد.<sup>۱</sup>

### عذاب قبر

اشعری گفته که در باره عذاب قبر اختلاف است: و در این باره از سه نظریاد کرده است:

«بعضی منکر آن شده‌اند، و اینان معتزله و خوارجند. بعضی دیگر که اکثریت اهل اسلام را تشکیل می‌دهند آن را قبول دارند. و بعضی دیگر بر آنند که خدا ارواح را به رنج یا راحت می‌رساند، ولی بدنهایی که در گورها قرار دارد در معرض این رنج و راحت قرار نمی‌گیرد»<sup>۲</sup>.

منابع اعتقاد به عذاب قبر اخبار و احادیث و تفسیرهایی از بعضی از آیات قرآن بر وفق همان احادیث است. در یاقتی که یک متکلم از حقیقت انسان دارد، در تفسیر و تعبیری که از آن احادیث می‌کند تأثیر می‌گذارد. شیخ مفید بنا بر تصویری که از ذات انسان دارد و آن را روح می‌داند، بادسته سوم تقسیمات اشعری سازگاری ندارد. وی مؤید امتحانی است که از مرده در قبر به عمل می‌آید، ولی می‌گوید که ثواب و عقاب در آنجا داده نمی‌شود. گفته وی چنین است:

۱- همان کتاب، ص ۱۱۸.

۲- مقالات، ص ۴۲۰.

«گفتار در نعمت دادن یا عذاب دادن به اهل قبور: ثواب و عقاب برای ایشان از چه قرار است، و از چه راه به ایشان می رسد، و شکل آن در این احوال چگونه است.

من می گویم که خدای تعالی برای ایشان بدنهایی همچون بدنهایی که در دنیا دارند می سازد که در آن بدنها به مؤمن ایشان نعمت ارزانی می شود و کفّار و فاسقان عذاب می بینند. و این بدنها غیر از بدنهای ایشان در گورها است که دیده می شود و به مرور ایام می پوسد و از میان می رود.

و این [نعمت یا رنج] در جاهایی جز گورها به ایشان می رسد. و بنا بر مذهب ما درباره نفس ادامه پیدا می کند. و معنی انسان مکلف در نزد من «شیء محدث قائم به نفس بیرون از صفات جواهر و اعراض است».

مرا در این باره روایاتی از راستگویان آل محمد (ص) در دست است؛ و از متکلمان امامی پیشین در این باره چیزی نمی دانم تا آنرا نقل کنم؛ و میان خود و فقهای امامیه و اصحاب در این خصوص اختلافی نمی بینم<sup>۱</sup>.

در روایت اهل تسنن مربوط به آزمایش قبر نام دو فرشته به نام مُنکَر و نَسِکِر آمده است<sup>۲</sup>. روایت شیعی مفید گسترده تر است. وی می گوید:

«گفتار در فرود آمدن دو فرشته بر اصحاب قبور و پرسش کردن از ایشان درباره اعتقاد.

من می گویم که این درست است و شیعه و اصحاب حدیث بر آن اجماع دارند. توضیح کلی آن این است که خدا بر کسی که می خواهد پس از مرگ به او نعمت ارزانی دارد، دو فرشته به نامهای مُبَشِّر و مُبَشِّر فرمی فرستند. این فرشتگان

۱- اوائل، ص ۵۰-۴۹.

۲- ج. ونسینک و ا. تریتن (A. Tritton)، «عذاب القبر»، چاپ دوه دایرة المعارف

اسلام، اول، ۱۷-۱۸۶.

از او دربارهٔ خدایش و پیامبرانش و ولایتش پرسش می‌کنند؛ و با همان اعتقاد راستینی که با آن از دنیا رفته بود به آنان پاسخ می‌دهد. هدف از پرسیدن فرشتگان یافتن نشانه‌ای است که با آن شایستهٔ نعیم شود. و این نشانه را در پاسخ وی می‌یابند.

و خدای جلّ جلاله بر هر کس که می‌خواهد او را در برزخ عذاب کند. دو فرشته به نامهای ناکیر و نکیر فرو می‌فرستد و آنها را موکلت عذاب او قرار می‌دهد؛ و مقصود از پرسشهای این دو فرشته بیرون آوردن نشانه‌های مستحقّ عذاب بودن او است از جوانی که می‌دهد و لکنّت زبانی که در بیان حقّ و حقیقت پیدا می‌کند و اطلاعاتی که از بدی ایمان او خبر می‌دهد. و در ماندگی و تردّی که در جواب گفتن نشان می‌دهد.

دو فرشته جز بر آنان که از اصحاب قبور یاد کردیم فرود نمی‌آیند. و سؤال آنان تنها متوجه کسانی است که پس از مردن بدان صورت که یاد کردیم زنده شده‌اند. و این مذهب حاملان اخبار امامیه است؛ و در این باب آثاری از ایشان در دست است. از متکلمین پیش از ما در این باب گفتاری به نظر من نرسیده است تا آن را نقل کنم»<sup>۲</sup>.

شیخ مفید همین مطلب را در «المسائل السّرویه» به صورتی اندک متفاوت نقل کرده و در آنجا نگفته است که سر نوشت مؤمن مرتکب گناه کبیره چه خواهد بود. بنا بر اخبار و روایات. شیخ مفید می‌گوید: «همهٔ مردگان در قبر عذاب نمی‌بینند. بلکه آنکه کافر محض بوده چنین می‌شود؛ هر مرده به نعیم نمی‌رسد؛ بلکه مؤمن محض چنین می‌شود. دیگران طرف توجه نیستند»<sup>۲</sup>.

خدا نعمت دادن یا عذاب کردن در قبر را با قرار دادن روح در قالبی شبیه بدنی

۱- اوائل، ص ۴۹.

۲- «السرویه»، ص ۵۳.

که شخص مرده در دنیا داشت انجام می دهد. و آن شخص تا زمانی که صور اسرافیل در روز قیامت دیده شود: در بهشت یا در جایگاه عذاب خواهد ماند<sup>۱</sup>.

عبدالجبار می گوید که این تهمت که معتزله عذاب قبر را منکرند: از سعایتی است که ابن راوندی در حق آنان کرده و تنها مؤیدش برای این ادعا چیزی بوده که از ضرار بن عمر و نقل شده است که نخست از معتزله بوده و سپس به مجبیره پیوست<sup>۲</sup>. ولی به علت طرز تصویری که عبدالجبار نسبت به ماهیت و ذات انسان داشته: از زمان این عذاب به یقین آگاه نبوده و آن را میان دو نفعه<sup>۳</sup> صور در روز جزا می دانسته است<sup>۴</sup>. خدا باید برای عذاب دادن یک انسان او را زنده کند، و مقصود عبدالجبار از «انسان» همان تن او است. بالاخره. در صورتی که عبدالجبار با قرار دادن عذاب قبر در روز قیامت از احادیث مفید دورتر است؛ در اینکه عذاب در خود قبر واقع می شود نزدیکتر است؛ طرز تصور مفید از انسان او را بر آن داشت که عذاب قبر را در برزخ بداند. در نظر عبدالجبار برزخ یک مکان نیست؛ بلکه یک «شیء بزرگ و خوفناک» و مترادف با خود «عذاب» است<sup>۵</sup>. عبدالجبار از دو فرشته<sup>۶</sup> به نام مبشر و بشیر و وظیفه<sup>۷</sup> خوب آنان نسبت به مؤمنان چیزی نگفته است.

### رویت پیامبر (ص) و فرشتگان در هنگام مرگ

مفید احادیث مشعر بر این را که مختصر محمد (ص) و علی (ع) را می بیند، به شناخت عقلی توجیه کرده اند و معنی رؤیت بصری به آن نداده است. آنچه او به صورت عقلانی می بیند «ثمره<sup>۸</sup> ولایت و دوست داشتن یا مشکوک بودن نسبت به ایشان است»<sup>۹</sup>.

۱- همان جا.

۲- شرح، ص ۷۳۰.

۳- همان کتاب، ص ۷۳۲.

۴- همان جا.

۵- اوائل، ص ۴۷.

و در توضیح احادیث می‌گوید که «اهل نظر و استدلال امامیه» با آن موافقتند.

درباره<sup>۱</sup> رؤیت فرشتگان هنگام احتضار: مفید نظر خود را همان نظری می‌داند که در مورد دیدار حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) بیان کرده‌است. ولی از امکان دیگری نیز سخن می‌گوید که با آن دیدن فرشتگان میسر می‌شود و دیدار حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) صورت پذیر نیست. وی چنین می‌گوید:

«گفتار در اینکه شخص محض فرشتگان را می‌بیند.

گفتار من در این خصوص همانند آن است که درباره<sup>۲</sup> رؤیت رسول الله (ص) و امیرالمؤمنین (ع) ذکر کردم. و نیز ممکن است که بتواند آنان را با چشم خود ببیند. بدین طریق که خدا بر شعاع چشم او چیزی بیفزاید که با آن دیدن بدنهای تنگ و شفاف فرشتگان میسر شود؛ و چنین چیزی در مورد رؤیت رسول الله (ص) و امیرالمؤمنین (ع) جایز نیست؛ چه ترکیب بدنهای ایشان با بدنهای فرشتگان اختلاف دارد.

این مذهب گروهی از متکلمان امامیه و بلخی از معتزله وعده‌ای از بغدادیان است»<sup>۱</sup>.

مفید نگفته است که در بدن فرشتگان چه تفاوتی است که به یاری خدا قابل رؤیت می‌شوند. و چرا خدا چنان نمی‌کند که شخص محض بتواند حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) را نیز رؤیت کند. شاید بدان سبب باشد که تنهای پیامبر و امامان در بهشت است<sup>۲</sup>. و بنابراین در برابر شخص محض حضور ندارد.

۱- همان کتاب، ص ۴۸.

۲- همان کتاب، ص ۴۵؛ نیز رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۵۱.

## روز حساب

قرآن از روز شمار و توزین کردن اعمال آدمیان سخن می‌گوید مفید در این باره چنین

توضیح می‌دهد :

«من می‌گویم که حساب موافقت بنده است با آنچه در دار دنیا به آن مأمور بوده است و به گناهکاران از اهل ایمان اختصاص دارد. و اما کفار را همان جزایی است که شایسته آنهاست، و مؤمنان صالح بدون حساب پاداش خود را دریافت می‌دارند. و من می‌گویم که کسانی که مأمور حسابی هستند که از آن یاد کردم؛ عبارتند از رسول الله (ص) و امیر المؤمنین (ع) و امامان از فرزندان ایشان علیهم السلام به فرمانی که از خدای تعالی به ایشان رسیده و این را بزرگداشت و تجلیل و تعظیمی برای ایشان نسبت به سایر بندگان قرار داده است.

و در این باره اخبار فراوانی به میانجیگری امامان راستگو (ع) از خدای تعالی رسیده. و خدای تعالی گفته است: «وَقُلْ أَعْمَلُوا فِی سَبِیْلِ اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولِهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ» و بگو عمل کنید که خدا عمل شما را می‌بیند و پیامبرش و مؤمنان» [سوره توبه، آیه ۱۰۵]. که در آن مقصود از مؤمنان، بنابر تفسیری که هیچ شک و شبهه‌ای در درستی آن نیست، امامان علیهم السلام است... و اما ترازو (میزان) عبارت از برابر نهادن اعمال است و اندازه گرفتن آنچه بدان شایستگی دارند. کسانی که در آن روز توزین می‌کنند، ائمه آل محمدند (ص) که مأموریت حساب با ایشان است.

همه ناقلان حدیث امامی بر این گفته اتفاق کلمه دارند؛ و اما از متکلمان پیشین امامیه سخنی در این باره نشنیده‌ام<sup>۱</sup>.

ارتباط با مسئله شفاعت در اینجا آشکار است. حساب عبارت توزین کردن است؛ و



مؤمنی که عصیان کرده نیازمند یاری است. از خوشبختی مؤمن امامی. امامان مأمور آنند که اعمال او را در مقابل آنچه شایستگی دارد توزین کنند.

«صراط پللی میان بهشت و دوزخ است که قدمهای مؤمنان بر آن استوار است و قدمهای کفّار بر آن می لغزد و از همانجا به دوزخ فرو می افتد»<sup>۱</sup>. توضیحی که مفید در اینجا می دهد لفظی است و درباره ایمان تأکید می کند و هیچ سخنی از کارهای خوب و بد نمی گوید.

عبدالجبّار بر آن است که میزان باید به معنی لفظی و حقیقی آن گرفته شود نه به معنی مجازی. وی می گوید که خدا می تواند نور را نشانه ای برای طاعت و ظلمت را نشانه ای برای معصیت قرار دهد؛ و سپس نور را در یکی از دو کفه ترازو و ظلمت را در کفه دیگر بگذارد. . . یا می تواند طاعت و معاصی را در اوراقی ثبت کند و اوراق طاعات را در یک کفه و اوراق معاصی را در کفه دیگر قرار دهد.<sup>۲</sup>

عبدالجبّار گفته است که رسیدن به حساب بنده از طرف خدا، عبارت از آن است که «در قلب او علمی ضروری پدید می آورد که استحقاق فلان مقدار پاداش و فلان مقدار کیفر دارد»<sup>۳</sup>. توجه عمده عبدالجبّار در اینجا بیان این مطلب است که چنین حسابرسی ممکن است در ظرف مدت یک آن صورت گیرد. و اینکه خدا به گفته قرآن «سریع الحساب» است اثبات شود. توضیح عبدالجبّار در اینجا بدان منظور است که روایات را از آنکه به صورت مجاز و استعاره مورد تفسیر قرار گیرند برهاند. تفاوت آشکاری که میان توضیح او و توضیح شیعیان دیده می شود، آن است که عبدالجبّار به مسئله شفاعت اشاره ای نکرده است.

صراط نیز در نوشته عبدالجبّار به معنای لفظی آن گرفته شده است. با این همه

۱- همان کتاب، ص ۵۱.

۲- شرح، ص ۷۳۵.

۳- همان کتاب، ص ۷۳۶.

وی به دقت منکر ریزه کاری‌هایی است که اصحاب حدیث در خصوص باریکی و برندگی این راه و شکل گذشتن از آن نقل کرده و آن را وسیله آزمایش و تشخیص میان مؤمن و کافر قرار داده‌اند.<sup>۱</sup>

قرآن نیز از سخن گفتن اندامها و گواهی دادن آنها در روز شمار سخن گفته است.<sup>۲</sup> شیخ مفید این را به معنای لفظی نمی‌گیرد. گفته وی چنین است:

«گفتار در سخن گفتن اندامها (جوارح) و گواهی دادن آنها.

من می‌گویم که آنچه در قرآن در این خصوص آمده، بنا بر استعاره است نه بنا بر حقیقت، درست به همان گونه که خدا گفت: «ثم استوی الى السماء و هی دخان. فقال لها و للارض اثتیا طوعاً او كرهاً. قالتا اتینا طائعتین ← سپس به آسمان پرداخت و آن دود بود. پس به آن و به زمین گفت خواه ناخواه بیایید، گفتند فرمانبرداران آمدیم» [سوره فصلت، آیه ۱۱] که در حقیقت زمین و آسمان سخن نگفتند.

و این مذهب ابوالقاسم بلخی و گروهی از اهل عدل است. بسیاری از معتزله و همه مشبهه و مجبّره با آن مخالفند»<sup>۳</sup>.

ولی عبدالجبار منکر آن است که گواهی دادن اندامها استعاره باشد. وی در این باره دو توضیح ممکن پیشنهاد کرده است: یکی آنکه خدا سخن گفتن را در جوارح می‌آفریند، و دیگر اینکه هر یک اندامها را به صورت موجودی درمی‌آورد که برضد او گواهی می‌دهد. وی نوشته است که ابوهاشم تفسیر دومی را رد کرده و طرفدار تفسیر اولی بوده است.<sup>۴</sup>

مفید و عبدالجبار هیچ یک این حدیث را که مرده از گریستن کسانش معذب

۱- همان کتاب، ص ۷۳۷.

۲- قرآن سوره نور، ۲۴؛ سوره یس، آیه ۶۵.

۳- ادائل، ص ۰۰۴ - ۰۰۳.

۴- شرح، ص ۷۳۲.

می‌شود. به صورت لفظی تعبیر و توضیح نکرده‌اند. شیخ مفید چنین گفته است:

«من می‌گویم که این جور و ستم است و با عدل و حکمت خدای تعالی سازگار نیست. حدیث مربوط به آن تنها بدین صورت است که پیامبر (ص) بر یک یهودی مرده گذشت که کسانش بر او می‌گریستند. گفت: «آنان بر او می‌گریزند و او عذاب می‌شود». و نگفت که به سبب گریه کردن کسانش معذب است. این مذهب همه اهل عدل است. اهل قَدَر و اجبار با آن مخالفند»<sup>۱</sup>.

عبدالجبار بر آن است که معنی این روایت همان است که مرده با گریسین کسانش معذب می‌شود. و آن را چنین تعبیر می‌کند که این عذاب دیدن در صورتی است که وصیت کرده باشد تا بر او نوحه سرانی و زاری کنند<sup>۲</sup>.

از این بخش معلوم می‌شود که عبدالجبار، که در حقیقت نماینده مکتب بصره است، بیش از شیخ مفید معتقد به تفسیر و تعبیر لفظی احادیث مربوط به آخرت و معاد بوده است.

### خلاصه

شیخ مفید می‌گوید که تنها کافران در آتش محلندند. چون قسمت اساسی آدمی روح است، ممکن است به مردگان بدنهایی موقتی داده شود که در آن در فاصله میان مرگ و رستاخیز پاداش ببینند یا به کیفر رسند. مؤمنان امامی که در ادعای خود صادق باشند، ممکن است در برزخ تصفیه و پاک شوند. یا به حالت مرگ تا روز رستاخیز باقی مانند.

در روز جزا حتی گناهان کبیره مؤمنان به شفاعت پیغمبر و امامان و امامیانی که

۱- اوائل، ص ۱۰۴.

۲- شرح، ص ۶۳۲.

خود مرتکب گناهان کبیره نشده‌اند. بخشیده می‌شود. شیخ مفید برای تأیید نظر خود که هیچ مؤمنی جاودانه در آتش نخواهد ماند. بر ضد معتزله چنین استدلال می‌کند که اعمال نیک و بد یکدیگر را از میان نمی‌برند. و خدا هنگامی که بندگان را می‌بخشد خلف و عده‌ای نمی‌کند. توبه گناهکاران. به سبب جود و کرم خدا وسیله مورد عفو قرار گرفتن آنان می‌شود. نه آن گونه که بصریان گفته‌اند مستقیماً به سبب عدل الهی. توبه برای گناهی که به انگیزه خاص صورت گرفته پذیرفته می‌شود؛ دلیل آن؛ به گفته عبدالجبار و ابوهاشم. این ملاحظه کلتی نیست که گناه قبیح است. شخصی که مؤمنی را بکشد و عمل خود را حق بداند. هرگز موفق به توبه نخواهد شد. و این مطلب از روی احادیثی که از امامان رسیده معلوم می‌شود نه به گواهی عقل و استدلال.

در زمان حضرت مهدی (ع) اشخاص بسیار خوب و بسیار بد به زندگی رجعت داده می‌شوند تا بار دیگر با هم به مبارزه نهایی برخیزند. لاقلاً بعضی از مردمی که در قبر هستند. پیش از رستاخیز در بدنهای موقتی به نعمت می‌رسند یا گرفتار عذاب می‌شوند. شیخ مفید منکر آن است که شخص مشرف به مرگ بتواند حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) را ببیند. با وجود این گفته است که خدا می‌تواند کاری کند که اشخاص در حان مرگ بتوانند فرشته‌گان را ببینند. در روز حشر حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) و امامان دیگر علیهم السلام ترازوها را به کار می‌اندازد و سرنوشت مؤمنان گناهکار را معین می‌کنند. صراط توسط مفید صورت لفظی تفسیر شده. ولی سخن گفتن اندامها و گواهی دادن آنها را مفید استعاره دانسته است. عبدالجبار میزان و تکلم جوارح هر دورا به معنای حرفی و حقیقی الفاظ تعبیر کرده است نه به صورت استعاره و مجاز.

کلید آموزه شیخ مفید درباره وعد و وعید. اعتقاد شیعه است به شفاعت پیامبر و امامان حتی برای مؤمنانی که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند. وی در این مورد مستقیماً با اصل اساسی کلام معتزلی معارضه دارد.

## فصل یازدهم

### مسائل فقهی و شرعی

علوم کلام و فقه چنان نیستند که در قسمتهایی از میدان بحث خود یکدیگر را بیوشانند. بلکه در حاشیه یکدیگر قرار گرفته‌اند. و چون شیخ مفید در آن واحد هم فقه بوده و هم متکلم. تحقیق در علم کلام وی شایسته است که با توجهی به دیدگاه‌های فقهی او همراه باشد.<sup>۱</sup>

این فصل مشتمل بر سه بخش خواهد بود. در بخش اول که به بیان وضع فقهی امامیه اختصاص دارد. از مذهب شیخ مفید درباره امر به معروف و نهی از منکر و تنقیه و حدود همکاری مجاز با فاسقان سخن خواهیم گفت. بخش دوم که در آن آزریشه‌های فقه بحث خواهیم کرد. به اعتقادات مفید درباره معانی ظاهری و باطنی و گفتارهای مبهم و متشابه و اجماع و قیاس و نقد حدیث و نسخ احکام فقهی اختصاص دارد. در بخش سوم

---

۱- برای اطلاع از نخستین پیدایش و گسترش علم فقه امامیه، رجوع کنید به ر. برونشویگ، «اصول الفقه امامی در مرحله قدیم آن (قرنهای دهم و یازدهم)»، در تشیع امامی، ص ۱۳ - ۲۰۱، مخصوصاً ص ۰۸ - ۲۰۴ که در آن از شیخ مفید سخن رفته است.

R. Brunschwig, *Le Shi'isme Imāmīte*.

برای تحقیق در فقه امامی در مراحل پیشرفته تر آن، رجوع کنید به محسن الامین، اعیان الشیعه (دمشق: مطبعة ابن زیدون، ۱۹۴۴ و بعد)، اول، بخش ۲، ۹۵ - ۲۶۵؛ و ه. نوشتنر، مبادی اعتقادی فقه شیعی «تحقیقات قضائی از لنگر»، نهم؛ کولونوی، هیمانز، (۱۹۷۱).

H. Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des šī'itischen Rechts* («Erlanger Juristische Abhandlungen», IX; Cologne: Heymanns).

نمونه‌ای از روش مفید در نقد و خرده‌گیری بر آثار دوفقیه امامی. ابن بابویه و ابن جنید اسکافی بحث خواهیم کرد.

### وضع فقهی امامیه

در فصل «اسماء واحکام» دیدیم که شیخ مفید به تمایز میان ایمان و اسلام قائل شده و مفهوم اسلام را وسیعتر از مفهوم ایمان گرفته بود. و برای هر یک از این دو مخالفی مخصوص به آن وجود دارد. مخالف اسلام «کفر رِدَّة» است به معنای بازگشت آشکار از شریعت اسلام. مخالف ایمان «کفر ملّۀ» است که در آن شخص تابع قانون اسلام است هر چند ایمان به معنی واقعی کلمه ندارد. و چنانکه دیدیم یکی از موضوعات اساسی ایمان پذیرفتن حقوق حضرت علی (ع) و اخلاف وی در منصب امامت است.

درباره احکام اراضی نظر شیخ مفید بدین صورت بیان شده است:

«گفتار در حکم سرزمین (دار).»

من می‌گویم که حکم دار وابسته به وضعی است که در آن سرزمین غلبه با آن است. هر جا که کفر در آن غالب باشد، سرزمین کفر (دار الکفر) است. و هر جا که غلبه با ایمان است دارالایمان است، و هر جا که اسلام در آن غالب باشد نه ایمان، دارالاسلام. خدای تعالی در وصف بهشت گفته است: «ولنعم دارالمتقین» و چه نیکوست سرای پرهیزکاران<sup>۱</sup>. هر چند در آن کودکان و دیوانگان نیز جای دارند؛ در وصف دوزخ گفته است: «سأریکم دارالفاسقین» به زودی سرای بدکاران و نافرمانان را به شما خواهیم نمود<sup>۲</sup>، هر چند در آن فرشتگان فرمانبر نیز وجود دارند. که در هر دو مورد به آنچه غلبه با آن بوده حکم کرده است. و من به همین جهت می‌گویم که هر بخش از بلاد

۱- سوره نحل، آیه ۳۰.

۲- سوره اعراف، آیه ۱۴۵.

اسلام که شرایع اسلام جز به امامت آل محمد (ص) در آن روان باشد . داراسلام است نه دارایمان ؛ و هر بخش از بلاد اسلام ، خواه با جمعیت زیاد و خواه با جمعیت کم ، که در آن شرایع اسلام همراه با اعتقاد به امامت آل محمد (ص) وجود داشته باشد ؛ آنجا داراسلام و دارایمان هر دو است . به اعتقاد من ممکن است سرزمینی ، در عین اینکه داراسلام است ؛ دار کفر ملت نیز باشد ؛ ولی ممکن نیست که سرزمینی دارایمان و دار کفر ملت هر دو باشد .

این مذهب گروهی از ناقلان اخبار از شیعه آل محمد (ص) است . و بسیاری از معتزلیان با مقدمات و اصول آن که یاد کردم موافقت دارند<sup>۱</sup> .

این توصیف مشتمل بر تناقضی اندک و شاید تعمّدی است که نشان دهنده تزلزل سیاسی در روزگار شیخ مفید بوده است . وی در بحث کلی خود گفت که حکم سرزمین وابسته به امری است که در آن غلبه دارد . تشخیص تفاوت میان سرزمین در زیر حکم اسلام با سرزمین در زیر حکم غیر اسلام آسان است . ولی هنگامی که مفید به تمایز گذاشتن دقیقتر در داخل بلاد اسلامی . یعنی میان داراسلام و دار ایمان پرداخت . ملاک وی دیگر آنچه غلبه با آن است نبود ؛ بلکه ملاک ظواهر بود . مثلاً ناحیه ای را که در آن عده قابل توجهی شیعه باشند که از فقه امامیه تبعیت می کنند . باید ناحیه ایمان محسوب داشت .

### امریه معروف و نهی از منکر

مسئله ای بسیار عملی برای مؤمن امامی که بعد از غیبت امام دوازدهم زندگی می کند . تکلیف وی در روان کردن شریعت است . مذهب مفید در این باره ملایم بود و چندان با مذهب اهل تسنن (با کنار گذاشتن معتزله و خوارج) اختلاف نداشت . نخست این تکلیف را وی تکلیفی اجتماعی و واجب کفائی (فرض علی الکفایه) می داند . کمی در اجتماع

باید با سخن به نیکی اندرز و فرمان دهد و از بدی جلوگیری کند: در آن هنگام که مرتکب کار بد از طریق دیگری نتواند راه درست و راست را تشخیص دهد. یا در آن هنگام که به دلایل کافی می‌توان فرض کرد که سخن گفتن در آن مورد مطابق مصلحت عامه است. و اما اقدام عملی برای مجبور کردن کسی به انجام وظیفه یا بازداشتن او از بیحرمتی نسبت به قانون شرع کاری است بر عهده سلطان و دستگاه اداری و انتظامی کشور که عملاً قدرت را در دست دارد، یا کسی که دستگاه دولتی او را مخصوصاً به این سمت منصوب کرده است. مفید چنین می‌گوید:

«گفتار در امر به معروف و نهی از منکر .

من می‌گویم که امر به معروف و نهی از منکر بازبان واجب کفایی است به شرط آنکه بدان نیاز باشد. و این در صورتی است که بر کسی که علم بر خوبی و بدی کار ندارد و جز از این راه نمی‌تواند به چنین علمی برسد. حجت تمام شود. یا علم یا گمان غالب حاصل آید که چنین کاری مصلحت است.

ولی دست‌گشودن در این کار [و متوسل به نیرو شدن] متعلق به سلطان است که این حق خود را به کسی که بر می‌گزیند و او را به استفاده از نیرو مجاز می‌سازد، تفویض می‌کند. و تغییر دادن این شرطها روا نیست. و این مذهبی است وابسته به اعتقاد به عدل و امامت نه به چیزی دیگر»<sup>۱</sup>.

با آنکه همه مسلمانان، حتی مرجئه<sup>۲</sup>، به تکلیف امر به معروف و نهی از منکر معتقد بودند، در تفسیر آن میان ایشان اختلاف فراوان وجود داشت. مرجئه بر آن بودند که باید از کارهای بد و منکر بازبان جلوگیری کرد. ولی فرد مسلمان را از این منع

۱- همان کتاب، ص ۹۸.

۲- اعتقادنامه مرجئه، «فقه اکبر اول»، این اصل را در ماده دوم خود آورده است.

رجوع کنید به ونسینک، اعتقادنامه اسلامی، ص ۱۰۳.



می کردند که جز برای دفاع از جان در مقابل مسلمان دیگر شمشیر به دست گیرد<sup>۱</sup>. اما معتزله بر آن بودند که هر جا لازم و ممکن باشد، باید از زور استفاده شود. اشعری چنین نوشته است: «معتزله، جزالأصم». بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر با امکان و قدرت. به زبان و دست و شمشیر به هر صورت که از عهده برآیند، اجماع کرده‌اند<sup>۲</sup>.

عبدالجبار نوشته است که اختلاف میان ابوعلی و ابوهاشم تنها درباره منبع و منشأ این تکلیف شرعی است. ابوعلی این منشأ را عقل می‌دانست و ابوهاشم آن را به وحی وابسته می‌شمرد. عبدالجبار با ابوهاشم موافق است و میان تکلیف در امر به معروف و تکلیف در نهی از منکر تمایزی قائل شده است. به گفته وی، ما تنها موظفیم که به نیکی سفارش کنیم و فرمان دهیم. ولی مجبور به استفاده از قوه برای این منظور نیستیم. مثلاً هیچ کس موظف نیست که شخصی را که خود مایل نیست. برای گذاردن نماز واجب به مسجد بکشانند. ولی برای جلوگیری از کار زشت وضع تفاوت پیدا می‌کند. مثلاً: هنگامی که بر یک شرابخوار تسلط پیدا می‌کنیم، در صورتی که نهی از منکر زبانی ما در او مؤثر نیفتد، مکلفیم که از زور استفاده کنیم. علاوه بر این، چنین وظیفه‌ای مخصوص افراد است نه جامعه و امت<sup>۳</sup>.

### تقییه

امر به معروف و نهی از منکر به اجباری کردن اجرای دستوراتی مربوط می‌شود که همه مسلمانان آنها را پذیرفته‌اند. اعتقادات خاص شیعه امامیه مسئله دیگری است.

۱- رجوع کنید به شعر ثابت قطنه در کتاب الاغانی، به نقل فان فلوتن (Van Vloten)

ص ۱۶۲-۱۶۳.

۲- مقالات، ص ۲۷۸.

۳- شرح، ص ۴۵-۷۴۴.

فرد امامی. علاوه بر این که موظف نیست این اعتقادات خاص را به افراد دیگری که از فرقه او نیستند تحمیل کند، غالباً مجاز و حتی گاه وظیفه‌دار است که با پنهان داشتن و کتمان این اعتقادات جان خود را حفظ کند.

شیخ مفید گفته است که جواز یا وجوب کتمان اعتقاد بسته به اوضاع و احوال است. وی می‌گوید:

«گفتار در تقیه».

من می‌گویم که هنگامی که بیم از دست رفتن جان باشد، تقیه جایز است؛ و نیز در حالت بیم داشتن بر مال یا گونه‌های دیگر از مصلحت اندیشی نیز تقیه جایز است. و من می‌گویم که گاه تقیه عنوان تکلیف و وظیفه پیدا می‌کند و به صورت واجب شرعی در می‌آید؛ و در پارهای اوقات دیگر تنها جایز است و واجب نیست. گاه هست که تقیه کردن بهتر از ترك آن است؛ و گاه ترك آن بهتر است. هر چند فاعل آن معذور و بخشنده است و نکوهش نمی‌شود.

فصل. و من می‌گویم که آن در گفته‌ها هنگام ضرورت؛ جایز است؛ و شاید به سبب گونه‌ای از لطف و مصلحت واجب شود. ولی نمی‌توان در افعال آن را چندان گسترش داد که به کشتن مسلمانان بیانجامد؛ و چنین است در آنچه به یقین یا احتمال قوی می‌دانیم که مایه تباهی مسلمانان می‌شود.

و این مذهبی است که از اصول اهل عدل و مخصوصاً اهل امامت استخراج می‌شود، نه معتزله و زیدیه و خوارج یا اهل تسننی که به نام اصحاب حدیث خوانده می‌شوند<sup>۱</sup>.

تنها حدّ عملی که شیخ مفید برای تقیه قرار می‌دهد، پرداختن به کاری است که سبب کشتن یک مؤمن شود که دین خود را پنهان کرده است.

مذهب تقیّه ارتباط نزدیکی با اعتقاد به غیبت امام دوازدهم دارد. در واقع خود غایب شدن امام سمر مشقّی برای مؤمن است که بتواند اعتقاد قلبی خویش را کتمان کند. شیخ مفید در پاسخ به اعتراض معتزله و دیگران دربارهٔ نیاز امام به غیبت، به این قاعدهٔ امامیه دربارهٔ رفتار در ایام غیبت اشاره کرده است. اعتراض آن است که یازده امام نخستین با وجود آنکه در معرض هر گونه شکنجه‌های سخت بودند، هرگز غیبت نکردند. در صورتی که اکنون که امامیه نیرومندتر و پر شمارترند امام غایب شده است. بنا بر این امام دوازدهم دلیل شایسته‌ای برای پنهان زیستن ندارد<sup>۱</sup>.

جواب شیخ مفید به این اعتراض آن است که وضع یازده امام نخستین با وضع امام دوازدهم کاملاً متفاوت بوده است. چه آنان آشکارا به تقیّه سفارش می‌کردند و شورش بر ضدّ فرمانروایان زمان را مجاز نمی‌شمردند و کسی را که به چنین اعمالی دست می‌زد سرزنش می‌کردند. بنا بر این، آنان و پیروانشان می‌توانستند در صلح و آرامش زندگی کنند. از طرف دیگر، عموماً این مطلب دانسته است که امام دوازدهم، هنگامی که ظهور کند، بر ضدّ فرمانروایان نابه‌کار زمان خود قیام خواهد کرد. چون مهدی (ع) بیاید، دیگر تقیّه بر شیعیان روانیست و همه کس این را خواهد دانست و بنا بر این مصلحت همه کسانی که اکنون حکومتها را به دست دارند در آن است که اگر فرصت پیدا کنند امام دوازدهم را بکشند تا وضع و قدرت خود را نجات دهند. بنا بر این واجب است که امام دوازدهم در غیبت زندگی کند، تا آن زمان که صلاح در آن باشد که به فرمان خدا با شمشیر ظهور کند و بدیها را از جهان براندازد<sup>۲</sup>.

۱- شیخ مفید، خمس (سائل، نامه چهارم، ص ۲۰۲).

۲- همان کتاب، ص ۲۰۳. هیچ‌یکه از پدران وی مکلف به قیام با شمشیر و برانداختن تقیّه و گرد آوردن هواخواهان در پیرامون خویش نبودند. و همه اینها کارهایی است که امام زمان ما باید به انجام برساند. پدران وی به شیعیان خود دستور می‌دادند که در برابر دشمنان خویش تقیّه کنند، و با ایشان روابط اجتماعی داشته باشند و در اجتماعات ایشان بقیّه حاشیه در صفحه بعد

ظهور مهدی (ع) با علایم غیر قابل اشتباه آسمانی همچون توقف خورشید نیمروز و برخاستن عده های از مردگان از گورها به اطلاع همگان خواهد رسید. تا زمانی که چنین حادثه ای اتفاق نیفتد، وظیفه شیعه امامی آن است که از فرمانروایان زمان خود فرمانبرداری کند.

### همکاری با فاسقان و ظالمان

در زمان حاضر، که مؤمن در حائ صلح و آرامش در زیر فرمان حکومتی غیر عادل زندگی می کند، سؤالی که پیش می آید این است که تا چه حدودی مجاز به همکاری

#### بقیه حاشیه صفحه قبل

حاضر شوند. علناً شیعیان خود را از شمشیر کشیدن بر روی دشمنان و از برانگیختن دیگران به چنین کاری منع می کردند. به جای آن ایشان را به امام منتظری وعده می دادند که از اخلاف ائمه است و در آخر الزمان ظهور خواهد کرد. به دست او است از بدبختی نجات خواهد یافت و احیا و هدایت خواهد شد.

« هنگامی که وی ظهور کند، دیگر تقیه مجاز نخواهد بود. فرشتگان در آسمانها ظهور او را به نام بر همگان به بانک بلند خبر خواهد داد؛ جبرئیل و میکائیل مردمان را به بیعت کردن با او می خوانند. پیش از آنکه ظاهر شود، علامات رستاخیز در زمین و آسمان آشکار خواهد شد. و چون او ظهور کند، سردگان زنده خواهند شد...»

«چون بر سلاطین و سایر فرمانروای در زمان نیاکان وی آشکار بوده است که امامان وظیفه ای به قیام مسلحانه ندارند، و از هر آشوبی در میان بیروان خود جلوگیری می کنند و درباره مذهب خود به آنان دستور پیروی از تقیه می دهند و دست و زبان خود را نگاه می دارند، این فرمانروایان ایمنی زندگی ایشان را تأمین کردند.»

نیز رجوع کنید به همان کتاب، نامه اول، ص ۱۳. جواب به این پرسش اصولاً همان است که ذکر شد، ولی علایم ظهوری که مؤمن با دیدن آنها باید تقیه را کنار بگذارد، گسترده تر است: «آنان بر این عقیده اند که قیام مسلح زمانی مجاز است که خورشید نیمروز در وسط آسمان متوقف شود، و صدایی از آسمان بشنوند که هر کس را به نام خودش می خواند، و زمین بیدار فرورود و منخسف شود، که در این هنگام آخرین امام با شمشیر ظهور خواهد کرد.»

با ستمکاران است. مفید در این خصوص شش حالت متمایز تشخیص داده است :

« گفتار در یاری کردن به ستمگران و نمایندگان و پیروان ایشان؛ و سود بردن از ایشان و بهره مندی از اموالشان .

[ ا ] من می گویم که یاری کردن به ستمگران در راه حق و به انجام رسانیدن آنچه برایشان واجب است ، جایز است و نگاه واجب می شود.

[ ب ] و اما مدد کردن به ایشان در ستمگری و تعدی ممنوع است و با اختیار پرداختن به آن روا نیست .

[ ج ] و اما همکاری کردن با ایشان . تنها برای کسی جایز است که از امام زمان اجازه داشته باشد و بنا بر شرایطی که او معین کرده است عمل کند. و این مخصوص به امامیه است نه دیگران به دلایلی که شرح آنها در اینجا به درازا می کشد.

[ د ] و اما پیروی از ایشان عیبی ندارد ؛ به شرط آنکه ظاهر آن مایه زیان اهل ایمان نباشد و سبب معصیت نشود.

[ ه ] و اما اکتساب و سود بردن از ایشان . به شرایطی که ذکر کردیم جایز است. و بهره مند شدن از اموال ایشان ؛ هر چند آلوده باشد. مخصوصاً بر کسانی از مؤمنان که یاد کردیم جز دیگران ؛ حلال است .

[ و ] و اما اموالی که در دست ایشان است ؛ اگر درست معین باشد که فلان مال از فلان کس است . بر هیچ کس روا نیست که به اختیار در چیزی از این گونه مال تصرف کند، و اگر ناگزیر شد همچون کسی است که از روی اضطرار گوشت مرده یا خون می خورد که نباید در آن ؛ چنانکه بیان کردیم ، زیاده روی کند .

این مذهب مختص به اهل امامت است. و من در میان ایشان کسی را که موافق با مخالفان این مذهب باشد نیافته ام<sup>۱</sup> .

این مسئله که شروقی که از راه مشروع یا نامشروع کسب شده در خصوص برائت ذمه یا عدم برائت ذمه در پرداخت زکات به وسیله آن، دارای نتایج مهم است.<sup>۱</sup> به چنین شخصی که بیشتر به وضع او اشاره شده، گفته اند که وی به اجازه و راهمایی امام زمان خود نیازمند است. ولی دشواری حقیقی. که شیخ مفید در اینجا از آن اجتناب کرده، این است که امام زمان در دسترس نیست. از وضع دیگری که شخص مؤمن باید اختیار کند. در بخش دوم زیر عنوان اجتهاد سخن خواهیم گفت.

### ریشه های فقه

به گفته شیخ مفید، منابع شریعت وحی سه است: قرآن، سنت، و گفتار ائمه. گفته وی چنین است:

۱- همان کتاب، ص ۹۸-۹۹: «گفتار درباره اینکه اگر کسی بامال حرام کار واجبی را به انجام رساند، آیا این واجب از او ساقط می شود یا نه؟»  
 «من می گویم که واجبات خدای تعالی برای کسی که در اجرای آنها تغذیفی<sup>۲</sup> از اجرای او سر او کرده است اجرا شده به حساب نمی آید. چه مقصود فرمانبرداری به صورتی است که شایسته پاداش باشد، پس چون مکلف از حد و رسم تجاوز کند و فعل واجب را به صورتی که ممنوع شده به انجام رساند، گناهکار و نافرمان و مستوجب کیفر و سرزنش خواهد بود، و محال است که واجبات خدای تعالی معاصی، و تقرب جستن به او خلاف آن، و آنچه مایه پاداش است چیزی باشد که مایه کیفر است. پس معلوم شد که واجبات الهی جز به فرمانبرداری از حدود و ترک مخالفت در برابر آنها و شروط آنها میسر نخواهد شد. آنچه به صورت فرمانبرداری صورت گیرد و شرایط و ارکان آن از مخالفت با خدای تعالی پاک باشد، پذیرفته و دارای ثواب و پاداش است، هر چند امکان آن هست که با کارهای طبیعی ارتباط داشته باشد که در آنچه از حدود واجب و ارکان آن گفتیم تأثیری نمی کند.»  
 «و این اصلی است که به وسیله آن اعمال پذیرفته و پسندیده از اعمال ناپذیرفته و ناپسندیده و شبهه ناک باز شناخته می شود. این مذهب اکثریت امامیه و بسیاری از معتزله و جماعتی از اصحاب حدیث است.»

«بدان که ریشه‌های احکام فقهی سه است: کتاب خدا، سنت پیامبرش؛ و گفته‌های ائمه طاهرين پس از وی. و راههای رسیدن به معرفت آنچه در این سه ریشه آمده، سه است: یکی از آنها عقل است. و آن راه فهم برهانهای قرآن و دلایل احادیث است. دوم زبان است. و آن وسیله و راه دریافت معنی سخن است. سومین آنها احادیث است. و آن راه تثبیت خود ریشه‌ها یعنی کتاب خدا و سنت و اقوال ائمه است. و احادیثی که به وسیله آنها به معرفت آنچه بدان اشاره کردیم می‌رسیم: سه است: احادیث متواتر، احادیث آحاد همراه با شواهدی دائم بر صحت آنها. و حدیث باسلسله سند غیر کامل که اهل حق در عمل به اجماع آن را پذیرفته‌اند»<sup>۱</sup>.

نقش عقل و علم زبان آن است که محتویات سه منبع یا سه ریشه را مورد توضیح قرار دهد. کار علم نقد حدیث تحقیق در صحت و اعتبار دو منبع اخیر است.

ریشه‌های فقه در مذهب تسنن عبارت است از کتاب و سنت پیامبر (ص) و اجماع و قیاس. خواهیم دید که شیخ مفید منکر حجیت قیاس است. و هر اجماعی را که مشتمل بر ائمه نباشد مردود می‌شمارد.

### عام و خاص

یکی از مسائل در تفسیر و تعبیر دستورهای قرآن و سنت که ارتباط خاصی با علم کلام دارد. مسئله عام و خاص است. این نظر معتزله که مسلمان مرتکب گناه کبیره در معرض وعید جاویدانه در آتش درزخ ماندن است؛ در تفسیر قرآن نیز مورد بحث قرار می‌گرفت: در اینکه آیا احکامی از قرآن همچون «و من یعص الله و رسوله و یتعدا حدوده یدخله ناراً خالداً فیها و له عذاب مهین» و هر که نافرمانی خدا و رسول او

۱- شیخ مفید، «اصول الفقه»، در احوالفتح محمد بن علی الکراجکی، کنز الفوائد

(شاهد: چاپ سنگی، ۱۳۲۳ هـ ق)، ص ۸۷-۱۸۶.

کند ، و از حدود او درگذرد ، [خدا] او را به آتشی در می آورد که جاودانه در آن می ماند و برای او عذابی خوار کننده است»<sup>۱</sup> . چنانکه معتزله می گویند ، منحصر به غیر مسلمانان است ، یا عام و کلی است .

همه در این امر اتفاق کلمه داشتند که بعضی از عبارات ها و کلمات واحکام به خودی خود در نخستین نظر عام و کلی می نماید و بعضی دیگر خاص . مسئله این بود که آیا هیچ شکل و صیغه زبانشناختی هست که بتواند بر شنونده یا خواننده معلوم کند که چه دقت یک کلمه به معنای عام خود به کار رفته و همگان را شامل می شود ، و چه وقت معنی آن خاص و جزئی است و تنها عده معدودی را فرا می گیرد . مفید چنین گفته است :

« گفتار در عموم و خصوص .

من می گویم که برای خصوصیتین خاصها در زبان صیغه ای وجود دارد ، ولی برای خاصترین یا عامترین عام صیغه ای در لغت نیست . آنچه مقصود است به وسیله نشانه ها و مقارناتی که با آن همراه است مفهوم می شود . این مذهب جمهور راجئه (مرجئه) و همه متکلمان امامیه جز معدودی از ایشان است که با معتزله موافقت»<sup>۲</sup> .

مطابق نظر مفید ، بعضی از گفته ها بنا بر شکل بیان آنها آشکارا جنبه خصوصی و جزئی دارند . ولی پاره ای از اظهارات عام است که معلوم نیست آیا غرض از آنها همه افرادی است که زیر پوشش آن قرار می گیرند یا تنها جمعی از ایشان را شامل می شود . اینها بیانات عامی هستند که به صورت نسبی خاص ، یا چنانکه می گویند ، اخص هستند . بنا بر این آنچه مفید می گوید این است که راهی برای آن وجود ندارد که از روی کلمات یک بیان

۱- قرآن ، نساء ، ۱۴ . برای حکمی درباره این مسئله رجوع کنید به اشعری ، «اللمع» ،

ص ۸۰ - ۷۳ ، شماره های ۱۹۲ - ۱۸۶ .

۲- اوائل ، ص ۵۶ ، با حذف کلمه «الراجئه» از آخرین سطر . همین نظر در «اصول

الفتحه» شیخ مفید ، ص ۸۹ - ۱۸۸ هم آمده است . نیز رجوع کنید به برونشویگ ، ص ۲۰۴ .



عام بتوانیم معلوم کنیم که آیا همه یا بعضی از افراد منظور آن است. مقصود آن را باید از نشانه‌ها و دلایل دیگر به دست آورد.

شیخ مفید در «اصول الفقه» خود منکر آن است که عامی بتواند از طریق قیاس یا اعتقاد شخصی (رأی) خاص شود، و می‌گوید: «عموم تنها به وسیله دلیل عقلی و قرآن و سنت نیک استوار شده ممکن است خصوص شود»<sup>۱</sup>. به گفته وی، شخص باید به قرینه یا فطرت دیگر قرآن یا حدیث یا دلیل عقلی متوسل شود.

عبدالجبار می‌گوید که صیغه خاص ممکن است عام یا خاص باشد، و تنها با قصد کسی که آن را به کار می‌برد در یکی از این دو مورد استدلال می‌شود<sup>۲</sup>. بنا بر این باید به پس و پیش مطلب و قرینه نظر کنند تا از روی آن نیت گوینده یا نویسنده به دست آید.

بنا بر نظر عبدالجبار، اگر مقصود خدا آن باشد که حکمی عام به معنای خاص گرفته شود، باید نشانه‌ای بر آن بیفزاید تا از روی آن قصد وی شناخته شود<sup>۳</sup>. این نشانه قرینه حکم است. ولی وی نیز گفته است که دلیلی عقلی بر آنچه خدا منظور داشته بهتر است؛ چه آن را می‌توان همچون اشاره‌ای از منظور خدا پیش از بیان حکم مورد نظر دانست<sup>۴</sup>.

بنابراین مفید و عبدالجبار هر دو بر آنند که یک صیغه عام ممکن است در کاربرد خود عام یا خاص باشد، و لازم است اشاره‌ای اضافی برای نشان دادن اینکه کدام صورت منظور است وجود داشته باشد. هر دو می‌گویند که این نشانه و دلیل ممکن است یک دلیل عقلی باشد؛ هر چند در اینکه به چه گونه از براهین تسلیم می‌شوند. میان آنان اختلاف است. نسبت به نشانه‌های دیگر معنی عبدالجبار خواستار آن است که این نشانه‌ها در

۱- «اصول الفقه»، ص ۱۹۰.

۲- المغنی، جلد هم، ۱۵۱ - ۱۴.

۳- همان کتاب، ص ۲۷.

۴- همان کتاب، ص ۲۸.

مجاورت مستقیم بیان مورد نظر قرار گرفته باشد، در صورتی که شیخ مفید به این اندازه سختگیر نیست. وی تنها این را می‌گوید که عام ممکن است با قرآن و سنت خاص شود.

## اجماع

در میان اهل تسنن، ریشه سوم فقه، در کنار کتاب و سنت، عبارت از اجماع است. شیخ مفید هر اجماعی را که شامل امامی نباشد طرد می‌کند. وی گوید که حجیت یک امام بدون توافق باقی امت سبب پیدا شدن یقین است. وی می‌گوید:

«گفتار در اجماع:

ومن می‌گویم که اجماع امت از آن جهت حجیت است که متضمن قول حجیت (یعنی امام) است. و بنابراین اجماع شیعه بدون اجماع [همه مسلمانان] حجیت است.

و اصل در این باب اثبات حق است به گفته امامی که جایگزین مقام پیامبر (ص) است. پس اگر امام چیزی بگوید که هیچ یک از مردم بر آن با او موافقت نکند، این گفته برهان و حجتی کافی است. و ما از آن جهت اجماع را حجیت دانستیم که ممکن نیست بدون امام چنین اجماعی حاصل شود، چه او در میان امت از همه بلند قدرتر است و در نیکیها و گفتارها و کردارهای نیکو بر همه برتری دارد.

این مذهب خاص اهل امامت است. مخالف آنند معتزله و مرجئه و خوارج و اصحاب حدیث از قدریه و اهل اجبار»<sup>۱</sup>.

همین طرد هر اجماع که امام در داخل آن نباشد، در جایی آمده که محتملاً

۱- ادواتل، ص ۱۰۰-۹۹. همین مطلب در «اصول الفقه» ص ۱۹۳ نیز آمده

است. رجوع کنید به پرونشویگ، ص ۲۰۵.

به صورت مناظره‌ای میان مفید و عبدالجبار بوده است. شیخ مفید نوشته که در انجمنی از مردان بزرگ حضور داشته است که « شیخی از ری » از معتزلیان برجسته: هم از لحاظ حسب و نسب اجدادی و هم از لحاظ ارتباط با دستگاه و دولت، حاضر بوده است.<sup>۱</sup> آن شیخ در ضمن سخن نسبت به مخالفت مفید با اجماع اعتراض کرد و شیخ مفید به او گفت: « خدا شفاعت دهد: اجماع چه کسان را در نظر داری؟ » و آن شیخ در پاسخ گفت: « اجماع فقهای که به فتوی دادن در حلال و حرام معروفند و در شهرهای بزرگ زندگی می‌کنند. » در اینجا مفید از او پرسید که: « آیا آل محمد نیز در جمع این فقیهان هستند یا آنان را از اجماع کنار می‌گذاری؟ » و آن شیخ گفت: « نه، بلکه آنان را در صدر فقیهان جای می‌دهم ». آنگاه مفید به او گفت که فقیهان شهرهای بزرگ در باره بسیاری از مسائل با علی (ع) اختلاف دارند و مخالف با نظر جانشینان او بوده‌اند. آنان بر این اعتقادند که علی (ع) معصوم از خطا نبوده و به رأی خود در مسائل فقهی اجتهاد می‌کردن و با بسیاری از داورهای او مخالفند.<sup>۲</sup>

ولی این همه مانع آن نبوده است که مفید گاه به عنوان برهان تکمیلی به اجماع متوسل شود. وی در ضمن اعتراض به اعتقاد ابن بابویه در باره اینکه لذت اهل بهشت لذت حسی نیست<sup>۳</sup>. و نیز در ضمن رد نظر معتزله مبنی بر اینکه فرد مسلمان ممکن است در آتش دوزخ محلّد بماند<sup>۴</sup>. به اجماع استناد کرده است. مفید گفته است که به علت « اجماع مسلمانان بر اینکه بعد از پیغمبر ما دیگر وحی نازل نخواهد شد » این اصطلاح « وحی » را در مورد کلامی که خدا به امامان القای کند و به آنان معرفت می‌بخشد، به کار نمی‌برد<sup>۵</sup>.

۱- شیخ مفید، الفصول، ص ۹۷.

۲- همان کتاب، ص ۹۹ - ۹۷.

۳- تصحیح، ص: ۵۰.

۴- همان کتاب، ص ۵۵.

۵- همان کتاب، ص ۵۶.

ومی‌گوید که این اعتقاد ابن بابویه که همه قرآن در شب قدر نازل شده «برخلاف مقتضای ظاهر قرآن و اخبار متواتر و اجماع علما است»<sup>۱</sup>. و بالاخره و از همه مهمتر اینکه اجماع برای اثبات صحت خبر واحد کفایت می‌کند<sup>۲</sup>.

در المغنی: عبدالجبار اجماع را برهان معتبر (حجت) می‌شمارد و آن را هر دو گونه می‌داند: یکی اجماع امت به عنوان یک کل درباره چیزهای کوچک، و دیگر اجماع علمادر موضوعاتی که مردمان درس ناخوانده نمی‌توانند به دنبال دلایل و براهین آنها بگردند ولی می‌توانند در باره نتایج توافق کنند<sup>۳</sup>.

### قیاس

دیدیم که در نظام مفید احادیث ائمه ضامن حفظ شریعت است، و همان نقشی را دارد که اجماع در نظام تسنن دارا است. ولی مسئله دیگری که با آن روبرو بوده‌اند این است: چگونه باید در باره امور فقهی که به صراحت از آنها در قرآن یا حدیث

۱- همان کتاب: ص ۵۸.

۲- رجوع کنید به پس از این در همین فصل، زیر عنوان «خبر واحد».

۳- المغنی، هفدهم، ۲۴۳. برای تحقیق بیشتر درباره مذهب عبدالجبار، رجوع کنید به م. برنان، مقاله «اجماع در نظر عبدالجبار و اعتراض نشام بر او»، در مجله تحقیقات اسلامی، ۳۵ (۱۹۶۹)، ص ۳۸-۲۷.

M. Bernand, *Studia Islamica*.

و «ملاحظات تازه درباره اجماع بنا بر نظر عبدالجبار»، در عربنامه (آداییکا). [Arabica]؛ و اجماع به عنوان اساس احکام فقهی بنا بر نظر ابوالحسین بهری («مجموعه تحقیقات اسلامی»، یازدهم؛ پاریس: ورن، ۱۹۷۰).

*L' Accord unanime de la communauté comme fondement des status légauoc de l'Islam d'après Abū l - Husain al - Baṣrī* («Collection Études musulmanes»)

XI; Paris: Vrin.

ذکری به میان نیامده داوری کرد. شیخ مفید مخالف استدلال قیاسی (قیاس) است و چنین گفته است:

«گفتار در اجتهاد و قیاس.

من می گویم که کوشش شخصی اجتهاد) و قیاس در حالتهای جدید (حوادث) برای مجتهد و قیاس کننده مجاز نیست. در خصوص هر حالت جدیدی که پیش بیاید، نصی از راستگویان - علیهم السلام - موجود است که باید به آن حکم کند و حکم آن را به غیر آن تجاوز ندهد.

اخبار صحیح و آثار روشن از ایشان (ع) بدین گونه روایت شده است. و این مذهب مخصوص امامیه است که جمهور متکلمان و فقهای شهرهای بزرگ (امصار) با آن مخالفت کرده اند»<sup>۱</sup>.

شیخ مفید آن آزادی را که اهل سنت در دوره سازندگی فقه اسلامی قائل به آن بودند رد می کند، و نقش فقیهان را منحصر در به کار بستن قواعدی می داند که در احادیث برای حالتهای مخصوص آمده است.

و این نکته ای است که درباره آن بارها توسط فقهای سنی به مبارزه طلبیده شده بود. در انجمنی که عده زیادی از فقها و متکلمان در آن حضور داشتند، از مفید خواسته شد تا برهان خود را در رد قیاس اقامه کند. مفید در جواب گفت:

«دلیل این است: من دریافته ام که آن حکمی که مخالفان من آن را اصلی می دانند که بر آن قیاس می شود، و فرع را از آن استخراج می کنند. چنان است که بر خدای سبحان و تعالی روا می دارد که در حادثه ای که از هر جهت همانند حادثه مورد نظر است، حکمی برخلاف آن صادر کند. اگر قیاس صحیح می بود: عقلاً این امکان [برای خدا] وجود نمی داشت که در موردی عیناً مشابه حکمی مخالف بدهد، مگر اینکه اختلاف حاکم و تغییر وصفی وجود داشته

باشد. و خود جدا از چنین امری که بیان کردیم دلیل بر ابطال قیاس در شرعیات است»<sup>۱</sup>.

در دنباله گزارش آمده است که حاضران متوجه مطلب نشدند و طرف خطاب به بیان اعتراضاتی پرداخت که ایجاد شبهه کند. شیخ مفید از او پذیرفت که مطلب را نفهمیده است و گفته‌های خود را تکرار کرد و باز هم نتیجه‌ای حاصل نشد. به همین جهت به میان مطلب به صورتی تازه پرداخت و چنین گفت:

« پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - بنا بر نص، فزونی در گندم را حرام شمرد. این نص برای شما قیاس کنندگان اصلی است که بنا بر این و به قیاس ما آن فزونی در دادوستد برنج را نیز حرام شمردید و این حکم را فرع آن حکم دانستید. و بنا بر عقل می‌دانیم که جواز آن بوده است که خدای قدیم سبحانه و تعالی افزونی داد و ستد گندم را؛ با محفوظ ماندن همه صفات و خصوصیات آن؛ به جای حرام بودن حلال اعلام کند. پس اگر حکم به حرمت به خاطر علتی در گندم یا صفتی در آن بوده است، برداشتن حرمت از آن محال می‌شود. مگر اینکه آن علت یا صفت از میان رفته باشد. ولی، چنانکه بیان کردیم. همان گندم با همه عوارض و صفات آن در عین حرام بودن حلال است. و این خود دلیل بر بطلان قیاس در این مورد است»<sup>۲</sup>.

۱- الفصول، ص ۵۰. نیز رجوع کنید به پژوهشویکه، ص ۲۰۶.

۲- الفصول، ص ۵۰. در حدیث مربوط به حرمت و با از شش کالا یاد شده که انزون خواستن در آنها حرام است: طلا، نقره، گندم، جو، خرما، و سویز. مکتب قاجاریه، که همچون شیخ مفید مخالف صحت قیاس است، توسعه دادن این حرمت را در مورد کلاه‌های دیگر جایز نمی‌داند. رجوع کنید به ۱. گولد تسیهر، مذهب ظاهریه. نظام تعلیمی و تاریخ آن (لابیزیک: ۱. شونتسه، ۱۸۸۴)، ص ۴۳-۴۱، مخصوصاً ص ۴۲. حاشیه شماره ۲.

انبیه مفید در اینجا مسئله را آغاز کرده است. نکته‌ای که وی نیازمند به اثبات آن است و معتزله آن را نمی‌پذیرند. این است که خدا ممکن بوده است همان گونه که افزون گرفتن در گندم را حرام کرده آن را نیز حلال کرده باشد.

شیخ مفید همین برهان را بر ضد قیاس در مجلس مناظره دیگری به کار برد. و یکث معتزلی که نام او در متن نیامده. به صورتی ملایم به او اعتراض کرد و چنین گفت:

«چگونه به این اعتراض جواب می‌دهی که: این دلیل تنها بر ضد کسی معتبر است که شریعت را علل الزام آور (علل موجب) و همچون علل عقلیات بداند؟ و بی هیچ فقهی چنین اعتقادی ندارد؛ بلکه فقها بر آنند که آنها تنها نشانه‌ها و علاماتی هستند که دلالت بر حکم می‌کنند و الزام و ضرورتی با آنها ندارد نیست. و چون تنها نشانه و علامت هستند؛ تصور کردن خلاف حکم بر حادثه با وجود بودن بر همان صفات غیر ممکن نخواهد بود»<sup>۱</sup>.

شیخ مفید در ضمن آوردن این برهان، به این نکته اشاره می‌کند که میان نیروی مجبور کننده برهان عقلی محض و علت موجب شرعی تمایزی وجود دارد. علت موجب شرعی روابط و نسبت‌های اصلی را نشان نمی‌دهد؛ بلکه تنها به این مطلب اشاره می‌کند که چون مثلاً، شارع فلان قاعده را حاکم بر مورد الف قرار داده. مورد با که با آن شبیه است حکمی مشابه آن در اندیشه او دارد.

شیخ مفید منکر آن است که قصد پیرون قیاس جز این است. و در این باره تأکید می‌کند که دستورهایی که در قرآن و سنّت آمده خالی از ابهام است. گفته وی چنین است:

«به او گفتم که تناقض فقها که به آن اشاره کردی. برهانی بر ضد آنچه من بیان کرده‌ام نیست.

ثابت شد که حقیقت قیاس عبارت است از باز کردن چیزی بر همانند آن در

حکم به سبب علت موجب‌ای برای آن که در آن همانند وجود دارد. بنابراین اگر آن مردم این نشانه را بر غیر حقیقت نهادند و خطا کردند، این خطا خلی به برهان من وارد نمی‌آورد. در صورتی که آنچه من پیش از این بیان کرده‌ام خود این اعتراض را باطل می‌کند. و این بدان جهت است که چون نشانه و علامت بر حکمی از احکام دلالت کند، دیگر وجود یافتن آن بدون چنین دلالتی محال است. زیرا که این درست نیست که دلیل از حقیقت خود خارج شود و گاه دلیل باشد و گاه نباشد. و چون به گفته شما علامت صفتی از صفات شیء مورد حکم قرار گرفته به حکمی است که نصی برای آن وارد شده است. وضعی همچون وضع علت پیدا می‌کند که محال است بانبودن مدلول آن وجود پیدا کند؛ همان گونه که وجود علت بانبودن معلول آن محال است. میان این دو تفاوتی نیست. به همین جهت این مرد آشکارا مغالطه و تخلیط کرده است.

سپس متوجه آن شد و گفت که این نشانه‌ها در نزد ما وابسته به سمع (وحی) است و در هر حالت برای ما حاصل می‌شود و از آنها به صورت عقلی و ناگزیری اطلاعی نداریم و تنها از طریق وحی یا به راهنمایی وحی به آن می‌رسیم. با وجود این نظر ما این است که علل سمعی و ادله سمعی گاه از مدلول و معلول خود خارج می‌شود، و همچون اخبار عامی است که بر تمام افراد یک جنس به صورت مطلق دلالت دارد؛ و سپس به سبب وجود قرینه‌ها حالت خاص پیدا می‌کند، و این فرقی است که میان امور عقلی و سمعی وجود دارد.

من [یعنی شیخ مفید] گفتم: اگر این نشانه‌ها سمعی و برای حادثه‌ها حالت نازگی دارد و از صفات لازم آنها نیست و معانی و اعراض نو آفریده است، پس می‌بایستی راه وصول به آن سمع باشد نه عقل و استنباط؛ چه در این صورت همچون اسامی خاص می‌شود که عاقل جز از طریق سمع مخصوص به آنها به حقایق آنها نمی‌رسد.

و اگر سمعی در باره آنها وارد شده باشد، قیاس باطل می‌شود. چه در این



صورت نصی برای حمل وجود دارد. همچون این گفته گوینده که: « دست زیدرا بپرید. چه از جای محفوظ چیزی دزدیده است ». آن کس بدین جهت سزاوار بریدن دست است که از جای در بسته چیزی دزدیده است، نه به سبب دیگر که ضد این فعل یا شبیه آن باشد. و این نصی است برای بریدن دست هر کسی که از جای محفوظ چیزی بدزدد. زیرا چنانکه بیان کردیم چنین قید و شرطی برای بریدن دست وجود داشته است. پس اگر در قیاس معتقد به چیزی باشید که از آن یاد کردیم. در آن صورت اختلاف میان ما و شما تنها در نام است نه در معنی. و آنچه شما برای بیان حکم در مورد هر حالت خاص به جستجوی آن هستید، به جای قیاس نصی است که وارد شده باشد<sup>۱</sup>.

مرد معزلی در پاسخ می گوید که مانمی گویم که نص در اصول. چنانکه یاد کردی؛ وارد شده است. بلکه نشانه ها را با گونه ای استنباط و تأمل ادراک می کنیم<sup>۲</sup>.

در این هنگام باقتلانی که او نیز در مجلس بحث شرکت داشت. رشته سخن را به دست گرفت و گفت: مانمی گویم که این علامات قطعی یا معلوم است تا روش استخراج آن را ذکر کنیم، ولی آنچه مذهب من و مذهب این شیخ است: توجه به غلبه ظن در این است که هر چه در ظن من غالب باشد بر آن عمل می کنم و آن را نشانه و علامت قرار می دهم. ممکن است چیزی جز آن در ظن شخص دیگر غلبه کند که اگر بر آن عمل کند خطا نکرده است. هر مجتهدی بر راه صواب است. شیخ مفید از باقتلانی خواست تا بگوید چرا یک جریان محتملتر از دیگری به نظری رسد؛ و او در جواب چند مثال از زندگی عملی آورد: مردی از این راه می رود نه از آن راه. بدان جهت که گمان می کند این راه راه راست است؛ کسی به فلان سوداگری می پردازد نه به سوداگری دیگر.

۱- همان کتاب ۵۲۰، ۵۱۰.

۲- همان جا. نیز رجوع کنید به برونشویگ، ص ۲۰۷، که در آن گزارش ابن برهان

بدان سبب که تصور می‌کند از آن بکس سود بیشتر به دست خواهد آورد<sup>۱</sup>.  
 شیخ مفید در پاسخ می‌گوید که زمینه مشترک میان این گونه مثالها از زندگی روزانه  
 و حکم فقهی وجود ندارد. در زندگی روزانه، تجربه قبلی و عادات شخص عمل کننده  
 تأثیر دارد، در صورتی که قانون شرعی وحی الاهی است<sup>۲</sup>.

در جای دیگر مفید گفته<sup>۳</sup> ابوالقاسم باخی را بدین صورت نقل کرده است که آن  
 کسان که برضد اجتهاد استدلال می‌کنند، خود در تلاشهای خویش ناآزیر به اجتهاد  
 متوسل می‌شوند. جواب مفید مشتمل بر سه نکته است. نخست وی به مدد منطق  
 می‌خواهد مخالف خود را وادار به گفتن این مطلب کند که بنا بر مقدمه<sup>۴</sup> اعتراض، که  
 اجتهاد را برای استنباط در «فروع» شریعت لازم می‌داند. همه<sup>۵</sup> شریعت از اصل و  
 فرع می‌بایستی از طریق اجتهاد استقرار پیدا کرده باشد. و این بیش از چیزی است که  
 بلخی به آن معتقد بوده، چه در آن صورت عقل آدمی به عنوان شالوده<sup>۶</sup> شریعت جایگزین  
 وحی خواهد شد. مفید می‌گوید:

«در این صورت به او می‌گوییم: عقیده خود را در باره کسی به ما بگو که  
 اصول را در نزد تو بر پایه اجتهاد تثبیت کرد و نص را در آن باطل دانست و  
 به آن متسکی نشد؛ و چنین گمان کرد که راه رسیدن به علم آن همان اجتهاد  
 است. آیا نظر و استدلال اصلی برای باطل کردن گفتار او هست؛ یا برای  
 رد کردن آن راهی جز از طریق تعلیم (توقیف) در دست نیست [در جمله<sup>۷</sup> اخیر  
 یک «الّا» به متن چاپی افزوده ایم]؟ اگر بگویید: «راهی برای رد کردن  
 مذهب وی جز از طریق توقیف نیست»، به او می‌گوییم: بنا بر این عقل بر مردمان  
 روا می‌دارد که همه<sup>۸</sup> شریعتها را از طریق اجتهاد وضع کنند! ولی این مخالف  
 مذهب تو است و ما هیچ فقیه یا عالمی را سراغ نداریم که چنین گفته باشد.

۱- الفصول، ص ۵۲.

۲- همان کتاب، ص ۵۳-۵۴؛ پروتشیوگ، ص ۸-۲۰۷.

درستی سمع (وحی) با از طریق نظر و استدلال معلوم می‌شود و یا از جهت خبر. اگر از راه خبر و حدیث معلوم باشد؛ حکم صحت خبر همچون صحت سمع است که باید با خبری دیگر به ثبوت برسد و این رشته پایان ندارد. و اگر [بگویید که] درستی سمع از طریق نظر ثابت می‌شود. ما به چیزی دست یافته‌ایم که می‌خواستیم ترا بر پذیرفتن آن وادار کنیم! و برای گوینده‌ای که از او یاد کرده [یعنی اهل نظر محض]، این امکان هست که بر درستی گفته خویش همچون تو استدلال کند و بگوید: «من به این نتیجه رسیده‌ام که هر کس که بر ضد اجتهاد استدلال کند. ناگزیر است در جریان استدلال خود اجتهاد را به کار گیرد. چه اگر آن را از آغاز مورد استفاده قرار دهد، نیاز وی به آن آشکار است؛ و اگر نص را به کار گیرد و به اجماع متوسل شود؛ ما آنها را از طریق اجتهاد مورد تحقیق قرار می‌دهیم. بنابراین در اساس آنچه بدان استناد جسته به اجتهاد نیازمند است». و ای ابوالقاسم. این همانند است به آنچه هنگام مخالفت با اجتهاد در فروع بیان کردی. در صورتی که آن در نزد ایشان از اصول است و جای اجتهاد در آن نیست. بنابراین ما می‌گوییم که برای هیچ یک از آنها محلی برای اجتهاد وجود ندارد!».

سپس شیخ مفید به بیان نکته دوم می‌پردازد. و از به کار بردن اجتهاد نه به عنوان روشی برای استقرار اصول و فروع شریعت، بلکه تنها به عنوان وسیله‌ای برای متقاعد کردن حریف به خطایی که مرتکب شده با سلاح خود او، استفاده کرده است. گفته مفید چنین است:

«باید به او گفته شود: خطای تو بسیار آشکار است! تو گمان می‌کنی که اجتهاد در احکام را حدیثی است که کسی را که از این راه می‌رود، از افتادن به گمراهی بازمی‌دارد. و آنان که بر ضد اجتهاد استدلال می‌کنند. با گونه‌ای از نظر و

استدلال به اثبات می‌رسانند که کسانی که در این راه می‌روند گمراهند. بنابراین چگونه ممکن است که اجتهادی که قوم آن را باطل می‌کنند. در ضمن استدلال کردن بر ضد آن سبب اثبات صحت آن شده باشند. و آنچه صحت آن را ثابت کرده‌اند همان چیزی باشد که به فساد آن گواهی داده‌اند. مگر اینکه بگوییم غنات تواز حق سبب چنین تصویری شده است<sup>۱</sup>.

وبالاخره در مرحله سوم شیخ مفید دست حریف خود را باز می‌کند و او را به آن متهم می‌سازد که اجتهاد حقیقی را به کار نبرده بلکه به حدس پرداخته است. سخن وی چنین است.

« بدان . خدا تو را بیامرزد . که آنچه این مرد و کسانی که شریک اویند در مخالفت با حکم ما درباره نص اظهار می‌دارند . در حقیقت اجتهاد نیست بلکه حدس و سخن گفتن از روی نادانی و گمان فاسد است که از آن یقین و علمی به دست نمی‌آید . اگر به مجتهد بودن آنان اعتراف کنیم ، بر فعلشان آنان را ملامت نمی‌کنیم . بلکه اعتقاد ما در حق ایشان آن است که مفرط و سرگردان و گمراهند . و هر کس به صورت مطلق اهل اجتهاد در احکام را رد کند ، این مطلق شمردن وصفی ذکر نکردن بدان جهت است که این قوم خود را به این صفت مشهور کرده‌اند و چنان است که همچون نشان خاصی برای ایشان شده است<sup>۲</sup> .»

شیخ مفید در اینجا به صورت ضمنی سخن از اجتهادی مشروع به میان می‌آورد که استقلال قیاسی نیست. ولی در این فقره به درستی نمی‌گوید که مقصود از آن چیست.

### اجتهاد صحیح

طرد شدن قیاس به توسط شیخ مفید. مسئله‌ای برای او به وجود می‌آورد. در ایام

۱- همان کتاب ، ۷۳ .

۲- همان جا .

غیبت امام دوازدهم؛ اگر وضعی برای شیعه<sup>۱</sup> امامی پیش بیاید که در قرآن با حدیث دستور صریح خاصی برای آن نیامده. تکلیف او چه خواهد بود؟ مفید با این پرسش در یکی از بحثهای خود راجع به غیبت روبه رو شده بود. مخالف وی چنین گفته بود که اگر در موضوعی میان دونفر اختلافی از این قبیل پیدا شود. در غیبت امام هیچ فتوایی در حق ایشان نمی توان صادر کرد. جواب مفید چنین است:

«آن کس که با موردی روبه رو شده و می خواهد حکم شرعی را درباره آن بداند، باید به علمای شیعه<sup>۲</sup> امامیه رجوع کند تا آنان تحقیق کنند که از راهنمایهای ائمه<sup>۳</sup> پیشین چگونه باید فتوی دهند. و اگر خدای ناخواسته چنین راهنمایی به دست نیاید و هیچ حکم وحی شده که درست قابل انطباق بر حالت پیش آمده باشد در آن یافت نشود، آن وقت معلوم می شود که عقل باید در این باره داوری کند. اگر خدای خواست که از طریق سمع (وحی) حکمی در این خصوص بوده باشد. البته آن را بیان می کرد. و اگر چنین کرده بود راه رسیدن به آن دشواری نداشت.

در مورد اصحاب دعوی نیز چنین می گوئیم. آنان اختلاف خود را بر کتاب خدا و سنت پیامبرش عرضه می کنند که توسط جانشینان پاک و راهنمای به حق از خاندانش به ما رسیده است. برای این کار باید بدان رضا دهند که علما و فقهای شیعه در کار ایشان نظر کنند. و اگر خدای ناخواسته از وحی چیزی به دست نیامد که قابل انطباق بر آنچه مورد اختلاف و دعوی است باشد، آنان خواهند دانست که این مورد از مواردی است که حکم درباره آن به عقل وا گذاشته است. مثلاً، مردی چیزی را به زور از دیگری می گیرد. مرد غاصب باید عین آن را در صورت موجود بودن به مالک نخستین آن پس دهد. اگر آن چیز از میان رفته باشد، باید با دادن مثل آن خطای خود را جبران کند. اگر مثل آن را ندارد. باید طرف دعوی خود را با پرداخت چیزی که زیان او را جبران کند راضی سازد. و اگر نتواند یا نخواهد چنین کند، در روز بازپسین باید جوابگوی آن باشد. هر گاه کسی جنایتی در حق دیگری مرتکب شود که نتواند آن را

اصلاح کند: در برابر آن مسئول است، و آنکه زیان دیده است باید شکیبایی نماید تا خدا در روز شمار داد او را بستاند.

به آنچه گفتیم، شخص مسئول تنها هنگامی تمسک می‌جوید و از آن پیروی می‌کند که ضرورت [حاصل شده] از غیبت امام راهنا وجود داشته باشد. اگر امام حضور می‌داشت؛ تنها جریان مشروع است. مراجعه به شخص او و پیروی از حکمی بود که او صادر کرده باشد.

و آنچه مخالفان ما می‌گویند؛ چنین است: برنسلهای پس از پیامبر (ص) است که برای فیصله دادن به دعاوی خویش. آنجا که نصی قابل انطباق بر حالت مورد نظر موجود نباشد، به اجتهاد عمل کنند. اجتهاد و توسل به اعتقاد شخصی یا رأی با حضور پیامبر (ص) مجاز نیست<sup>۱</sup>.

بنابر این نخستین گامی که یک امامی در حل یک مشکل دینی برمی‌دارد. عبارت از آن است که به میانجیگری کارشناسان معلوم کند که آیا برای رفع اشکال مورد نظر قاعده‌ای در قرآن یا حدیث وجود دارد یا نه. اگر به اعتماد کارشناسان چنین قاعده و قانونی موجود نباشد، آنگاه مسئله به عقل ارتباط پیدا می‌کند. هر چند شیخ مفید صریحاً این شکل استفاده از عقل را به نام اجتهاد نخوانده. آشکارا آن را متناظر با چیزی دانسته است که اهل سنت به آن نام اجتهاد داده‌اند.

و تفاوت در این است که شیخ مفید استدلال عقلی یعنی قیاس را که از زمان شافعی پایه اجتهاد اهل سنت بوده است مطرود می‌داند. به هر صورت، این وظیفه عقل نیست که از طریق قیاس بر شماره افعال حرام و ممنوع بیفزاید. از این لحاظ شیخ مفید موافق با ظاهریان است که جستجوی علت و دلیلی برای هر امر حرام را طرد می‌کنند و حرمت را از راه قیاس بر چیزهای دیگری که از جهت بایک امر حرام در یک اصل شرکت دارند قابل تطبیق نمی‌داند<sup>۲</sup>.

شیخ مفید همچون معتزله بر آن است که اعمال همچون ستمگری و هرزگی به خودی

۱- خمس مسائل، نامه دوه، ص ۵ - ۴.

۲- کوله تسبیح، ظاهریه، ص ۴۳ - ۴۲.

خود بلند و دستور شرع سبب آنها نشده است. و فهمیدن بدی ذاتی این گونه چیزهای بد امری است که با عقل میسر می‌شود. ولی در ضمن گفته است که وحی شدن او امر شرع در تشخیص دسته‌ای از کارها و چیزهای بد جایگزین تشخیص عقلی شده است. قاعده<sup>۱</sup> تملی آن است که هر چه بد است به صورت خاص به توسط شریعت نهی و حرام شده است. و آنچه شریعت آن را حرام نساخته حلال است. گفته<sup>۲</sup> وی چنین است:

«اشیاء در برابر حکم عقل بر دو گونه‌اند: یکی آنکه حرام بودن آن به حکم عقل معلوم است، و آن چیزی است که عقل آن را ناپسند و دوری از آن را لازم شمرده است. همچون سم کردن و حماقت کردن و به هرزگی و سبکسری پرداختن. گروه دیگر آن است که عقل در برابر آن ساکت مانده و درباره<sup>۳</sup> روا و ناروا یا حرام و حلال بودن آنها حکم نکرده و این حکم به سمع (وحی) وابسته است. و آن چیزی است که به جا آوردن آن ممکن است گناه برای مردمان سودمند باشد و گناه مایه<sup>۴</sup> فساد شود. درباره<sup>۵</sup> این گروه با دستورهای تشریحی داوری می‌شود که امکان راه یافتن نسخ و تبدیل به آنها وجود دارد.

پس از استقرار شرایع، قاعده آن است که هر چه نصی در خصوص حرمت آن وجود نداشته باشد، انجام آن مانعی ندارد؛ چه شریعتها حدود را مقرر می‌دارند و آنچه را که حرام است با بیان کردن حرمت آن متمایز می‌سازند. بنا بر این حکم هر چه جز این محرمات باشد، برخلاف آنها است<sup>۱</sup>».

۱- تصحیح، ص ۶۹. رجوع کنید به پیش از این، ص ۹۱-۸۵، برای اطلاع از نظر مفید بر مبنای تکلیف و مسئولیت اخلاقی نیز رجوع کنید به «اصول الفقه»، ص ۹۳-۱۹۲ که در آن مفید از وابستگی کامل عقل به وحی در این خصوص پس از آنکه خدا شریعت و قانون خود را آشکار کرده، سخن گفته است. گفته<sup>۲</sup> وی چنین است: «اعتقاد ما در خصوص حرام و حلال بودن چنین است: عقل آن قدرت را ندارد که ممنوع بودن یا سباح بودن چیزهایی را معین کند که منع یا اباحت آنها با پستی از طریق وحی معین شود. ولی عقل هرگز در تعیین حلال و حرام بدون سمع (وحی) نیست. اگر خدا تعقل کنندگان را فقط یک لحظه از وحی محروم کند [بخوانید «اخلی» به جای «احکی»]، آنان را به آن مجبور کرده است که در استفاده از عقل خود گرفتار شروشوند؛ یعنی به این نتیجه برسند که اصلا راهی برای شناختن سباح و ممنوع ندارند. و بنا بر این گرفتار شبهه‌ای خواهند شد که با حکمت خدا ناسازگار است».

از طرف دیگر عبد لجبار دسته دیگری از افعال را تشخیص داده است که زیر پوشش شریعت قرار نمی گیرند ولی عقل آنها را غیر مجاز و نامشروع می داند: بدان جهت که به فاعل آنها یا به اشخاص دیگر در این دنیا یا در دنیای دیگر آسیب می رسانند<sup>۱</sup>. شیخ مفید مطالب زیادتری درباره اهل خبره که فرد امامی باید به ایشان رجوع و با ایشان مشورت کند گفته است. به بعضی قواعد برای تفسیر و تعبیر احادیث اشاره کرده است.

#### خبر واحد

به احادیثی که روایت کننده آنها تنها یک نفر یا عده معدودی بوده، در نخستین مکاتب فقه سنتی با بدگمانی نظر می شده است. شافعی فقهی است که به تفصیل برای صحت خبر واحدی که بابک ثقه به پیغمبر (ص) می رسد استدلال کرده است. ساخت گفته است: «تنها وجه تمایز آن این است که خبر واحد ضعیفتر از سنتی است که بالاتفاق مورد قبول است، و سبب پیدایش علم مطلق نمی شود؛ هر چند باید به عنوان مبنایی برای عمل پذیرفته شود<sup>۲</sup>».

شیخ مفید برای خبر واحد چندان اهمیتی قائل نیست. گفته وی چنین است: «من می گویم که خبر واحد موجب علم و عملی نمی شود. و هیچ کس مجاز نیست

۱- عبد الجبار، المغنی، هفدهم، ۱۴۵: «مذهب سشایخ ما در این موضوع آن است که هر فعل شخص مکلف که هدفی سودمند یا چیزی همانند آن برای او دارد، و در خارج محوطه قوانین شرع قرار گرفته، و به خود او یا به شخص دیگری در این دنیا یا در دنیای دیگر آسیب نمی رساند، باید از جمله افعالی محسوب شود که انجام دادن آنها بنا بر عقل مباح و روا است. و فقط در صورت وجود دلیل از این اصل می توان عدول کرد.

«این است معنی گفته ایشان که «چیزها مباحند»، چه مقصود آنان همه چیزها نیست، از آن جهت که در میان آنها چیزهایی است که بنا بر عقل قبیح بودن آنها معین است».

درباره تمام مسئله مجاز و ممنوع رجوع کنید به ساخت، مقاله «اباحه» در چاپ دوم دایرة المعارف اسلام، جلد سوم، ص ۶۲ - ۶۶.

۲- ساخت، مبادی حقوق اسلامی (چاپ سوم؛ آکسفورد: کلارندن، ۱۹۵۹):

ص ۵۲، با ارجاع به الشافعی، الرسالة (قاهره: بولاق، ۱۳۲۱ هـ ق): ص ۸۲.



که در دین به خبر واحد قطع حاصل کند ، مگر آنکه همراه با آن چیزی باشد که آشکارا بر راستگویی راوی آن دلالت کند .

این مذهب جمهور شیعه و عده زیادی از مُحکِّمَه (خ وارج) و گروهی از مُرجئه است . برخلاف آن است مذهب فقهای سنتی (متفقہ العامة) و اصحاب رأی<sup>۱</sup> .

استثنایی که به سود خبر واحد همراه « با چیزی آشکارا دلیل بر راستگویی راوی آن » می کند ؛ بدان معنی نیست که شیخ مفید حجیت خبر واحد را به اعتبار امام می داند . خواهیم دید که مفید چندین روایت امامی ابن بابویه را به این استناد که خبر واحدند ، رد کرده است . بلکه ضعف یک خبر واحد از آن جهت است که به اندازه کافی ثابت نشده است که امامی آنچه را راوی واحد از او روایت کرده است . واقعاً گفته باشد . چیزی که مفید وجود آن را برای تأیید خبر واحد لازم می داند ؛ یا عقل است ؛ یا قبول عام<sup>۲</sup> . به گفته وی : « دلیل ممکن است دلیلی عقلی ( حجة من العقل ) باشد ، یا گواهی عرفی ( شاهد من العرف ) یا اجماع بدون مخالف ( اجماع بغير خالف ) »<sup>۳</sup> .

عبدالجبّار گفته است که خبر روایت شده توسط کمتر از پنج راوی که همه از علم و معرفت کافی برخوردار باشند ، موجب علم نمی شود<sup>۴</sup> . و البته رسیدن به علم از طریق خبری که راوی آن فقط یک نفر باشد ؛ از این هم کمتر است .

با قبول اینکه از خبر واحد علم واقعی حاصل نمی شود ؛ آیا می توان گفت که اگر کسی به مقتضای خبر واحد عمل کند اطاعت خدا کرده است ؟ عبدالجبّار می گوید که چنین چیزی ممکن است . و عمل اصحاب پیغمبر (ص) را گواه بر صدق گفتار خود می آورد<sup>۵</sup> .

۱- اوائل ، ص ۱۰۰ .

۲- « اصول الفقه » ، ص ۱۹۳ .

۳- المنقذی . پانزدهم ، ۶ ، ۳۶۱۰۳ .

۴- همان کتاب ، هفدهم ، ۳۸۲ . وی در « شرح الاصول الخمسة » ص ۷۶۹ از این عم دورتر رفته و گفته است : « آنچه درباره تعبد به خبر واحد می توان گفت این است که تعبد بر طریق ظن است و این ثابت و جائز است . بلکه اگر گفته شود که بیشتر عبادات شرعی بزکمان و ظن بنا می شود ، گفته ای ممکن است » .

در اینجا عبدالجبار خود را نسبت به خبر واحد مساعد تر از شیخ مفید نشان می دهد.  
سؤال دیگر اینکه: آیا جایز است در عمل از خبری پیروی شود که از آن علم یقینی  
حاصل نمی شود؟ شیخ مفید این را جایز نمی داند. عبدالجبار آن را مجاز می شمارد. بنابر  
نگرش اهل سنت تکلیف است.<sup>۱</sup>

### احادیث متواتر

شیخ مفید هنگام بحث از احادیث معتبر به سبب زیادی شماره<sup>۲</sup> راویان آنها.  
چنین گفته است:

«گفتار در حدّ تواتر در اخبار.

من می گویم که آن تواتر که صحت آن در اخبار قطعیت پیدا می کند، عبارت  
از روایت کردن گروهی از راویان است که معمولاً و بنا بر عادت ممکن نیست  
بر ساختن خبری تبانی کرده باشند و این خبر پوشیده بماند و بر سر زبانها نیفتد.  
و این امری است که به احوال مردمان و اختلافهای موجود میان انگیزه ها و  
سببهای ایشان باز می گردد. دانستن این امر به مشاهدات در وجود و تجربه  
مربوط می شود و با عبارت و کلام نمی توان از آن تعبیر کرد.  
این مذهب اصحاب تواتر از بغدادیان است که بصریان با آن مخالفند. و آن را  
چیزی تعریف می کنند که سبب رسیدن به علم ضروری باشد<sup>۳</sup>».

شیخ مفید در موافقت با معتزله<sup>۴</sup> بغداد می گوید که یقینی که برای شخص شنونده یک  
روایت متواتر حاصل می شود، با توجه ساده به این مقدمه است که گروهی از راویان  
نمی خواهند یا نمی توانند به صورتی موفقیت آمیز در جعل یک خبر با یکدیگر همکاری  
کنند. به گفته وی، یقینی بودن این مقدمه نتیجه ای از تجربه است. وی از گفتن این  
مطلب خود داری کرده است که یک روایت برای آنکه عنوان متواتر پیدا کند، به چند  
راوی نیازمند است.

۱- برای فهم نظر شافعی رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۹۴ هاشیه شماره ۲ :  
البغدادی، اصول الدین، ص ۱۲.

۲- اوائل، ص ۶۶ - ۵۰. در «اصول الفقه»، ص ۱۹۳، نیز چنین گفته است.

عبدالجبّار می‌گوید که گزارشهای دربارهٔ سرزمینها و سلاطین بیگانه و روایاتی که به ما می‌گویند پیغمبر (ص) چگونه نمازهای پنجگانه می‌گزارد و زکات می‌داد و به حج می‌رفت، متواتر و بنابراین بالضروره معلوم است. برای آنکه حدیثی عنوان متواتر پیدا کند، لازم است لااقل پنج نفر که علم لازم در بارهٔ آن دارا بوده‌اند. آن را روایت کرده باشند<sup>۱</sup>. و درجهٔ یقینی بودن روایت بر نسبت از دیاد شمارهٔ روایان آن نسبت به پنج افزایش پیدا نمی‌کند<sup>۲</sup>.

دلایل عبدالجبّار برای ضرورت علمی که چنین حدیثی در شنونده ایجاد می‌کند اینها است: نخست اینکه عقل واقعاً صفات و خصوصیات ناقلان گوناگون را در نظر نمی‌گیرد و نیز انگیزه‌ای درونی برای آنکه چنین کند ندارد. دوم اینکه انسان عاقل ممکن است دربارهٔ برهانها و نتایجی که از آنها به دست می‌آید موافق نباشد، ولی یک توافق کلی دربارهٔ این گونه روایت وجود دارد. سوم: اگر علم از گونه‌ای می‌بود که کسب شده است، ممکن بود کسانی نتوانند به آن دست یابند یا، پس از اینکه آن را به دست آوردند، آن را فراموش کنند. شنوندهٔ یک حدیث متواتر راه دیگری جز پذیرفتن محتوی آن به عنوان علم ندارد. بنابراین علم او به اموری همچون گزارده شدن نمازهای پنجگانه به توسط پیغمبر (ص) با علم از یگانگی و عدل الهی تفاوت دارد، چه این علم از طریق استدلال حاصل می‌شود<sup>۳</sup>.

ولی ابوالحسین بصری بدون اشاره به این مطلب که با استادش عبدالجبّار اختلاف نظر دارد، پیرونگرش بغدادیان است که علم حاصل از حدیث متواتر را نه ضروری بلکه اکتسابی می‌دانند<sup>۴</sup>.

۱- شرح، ص ۷۶۸؛ المفتی، پانزدهم، ۳۶۱.

۲- همان کتاب، ص ۳۷۲.

۳- همان کتاب، ص ۳۴۹.

۴- ابوالحسین محمد بن علی بن النضیب المصری، کتاب المعتمد فی اصول الفقه، ویرایش م. حمید الله و دیگران (دمشق: انستیتوی فرانسوی دمشق، ۱۹۶۴)، دوم، بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

## ناسخ و منسوخ

شیخ مفید در خصوص ناسخ و منسوخ خود را مخالف معتزله دانسته و چنین گفته است :

« گفتار در ناسخ و منسوخ قرآن .

من می گویم که در قرآن ناسخ و منسوخ است ، همان گونه که در آن محکم و متشابه است ، بنا بر آنچه خدا از مصالح بندگان می دانسته است . خدا . عزّ اسمه . گفته است : « مانسوخ من آیه او نساها ، نأت بخیر منها او مثلها ← آیه ای را که براندازیم یا از یادش بریم ، همانند آن یا بهتر از آن می آوریم »<sup>۱</sup> .  
و نسخ در قرآن ، به نظر من ، عبارت از نسخ و برانداختن احکام است نه برانداختن عین چیزی است که از جانب او نازل شده و بسیاری از اهل خلاف چنان تصور می کنند .

### بقیه حاشیه از صفحه قبل

۵۵۲ : « بیان مردمان درباره علمی که از حدیث ستواتر حاصل می شود اختلاف است . شیوخ ما ، ابوعلی و ابوهاشم می گویند که این علم ضروری است نه کسبی . ابوالقاسم بلخی آن را کسبی می داند... ما می گوئیم که اثبات و استدلال عبارت از تنظیم کردن چیزهای دانسته است به صورتی که از آن به دانسته جدیدی دست یابند . بنابراین هر چیزی که وجود آن مبتنی بر تنظیم چیزهای دانسته باشد اثبات شده است . ولی این در صورتی است که علم و شناخت از تواتر به دست آمده باشد ، زیرا آنچه را به ما گفته اند تنها وقتی می دانیم که از این اسر آگاهی داشته باشیم که گوینده خبر نظر شخصی خویش را گزارش نمی کند ، بلکه چیزی را روایت می کند که در مورد آن خلط و اشتباهی وجود ندارد ، و اینکه خود او انگیزه‌ای برای دروغ گفتن نداشته باشد . از این راه بر ما معلوم می شود که وی سستی بر این آگاهی نادرست ما نیست که او انگیزه‌ای برای دروغ گفتن ندارد » .

برای بحث درباره این مسئله رجوع کنید به فان اس : شناختشناسی ، ص ۱۷ - ۱۶ .

۱- قرآن ، سوره بقره ، آیه ۱۰۶ .

و از منسوخ در قرآن است این گفته<sup>۱</sup> خدای تعالی : « والذین يتوفون منكم و یذرون ازواجاً ، وصیة لازواجهم متاعاً الی الحول غیر اخراج ← و کسانی از شما که از دنیا می‌روند و همسرانی از خود برجای می‌گذارند ، وصیت است برای همسرانشان بهره‌مندی تا یک سال بدون بیرون کردن<sup>۱</sup> ، که بنا بر این آیه عده<sup>۲</sup> وفات برای زنان شوهر مرده یک سال بود ، و سپس این گفته<sup>۳</sup> خدای تعالی آن را نسخ کرد : « والذین يتوفون منكم و یذرون ازواجاً ، یتربصن بانفسهنّ اربعة اشهر وعشراً ← و کسانی از شما که از دنیا می‌روند و همسرانی از خود برجای می‌گذارند ، آن زنان باید چهار ماه و ده روز به انتظار بگذرانند<sup>۲</sup> ، که این حکم با استقرار شریعت اسلام تثبیت و حکم اول منسوخ شد ؛ ولی آیه<sup>۱</sup> این حکم منسوخ ثابت و غیر منسوخ است و آن نیز همچون ناسخ آن تلاوت می‌شود بی‌هیچ اختلافی .

این مذهب شیعه است و جماعتی از اصحاب حدیث و بیشتر خوارج و زیدیه . معتزله و گروهی از مجتبه با آن مخالفند و چنان تصویری کنند که نسخ همان گونه که در احکام واقع شده در خود آیه‌ها نیز صورت گرفته است . و گروه اندکی از وابستگان به اعتزال منکر آنند که به هر صورت نسخ در قرآن صورت گرفته باشد . و از گروهی از آنان نقل کرده‌اند که به طور کلی منکر نسخ در شریعت اسلامند و منکر اینکه خدا چیزی از آن را از هر لحاظ یا به هر جهت نسخ کرده باشد<sup>۳</sup> .

بحث عبدالجبار در باره<sup>۴</sup> نسخ بیشتر به دفاع از مشروع بودن در مقابل مجادلات

۱- سوره بقره ، آیه ۲۴۰ .

۲- همان سوره ، آیه ۲۳۴ .

۳- اوائل ، ص ۱۰۱ .

۴- شرح ، ص ۸۳ - ۵۷۶ ؛ المغنی ، شانزدهم ، ۱۴۲ - ۹۷ .

جهودان<sup>۱</sup> و متمایز ساختن از مفهوم شیعی قدیمتر تغییر مشیت خدا یا بدهاء<sup>۱</sup> مربوط می‌شود. و کاری به مسئله<sup>۲</sup> اسقاط آیاتی از قرآن ندارد. شاگرد وی . ابوالحسین بصری . نظری را که عبدالجبار با آن مخالف بوده . چنین بیانی کرده است :

« در باره<sup>۳</sup> نسخ تلاوت نه حکم ، و نسخ حکم نه تلاوت .

دلیل امکان آن این است که تلاوت و حکم دو فعل عبادتی هستند . و مثالهایی از هر دو ممکن است زیانبخش و بنا بر این ممنوع باشد . و هر یک از آنها به تنهایی نیز می‌تواند زیانبخش باشد ، بی آنکه دیگری چنین باشد . در این صورت یکی از آن دو ممنوع است و دیگری چنین نیست<sup>۴</sup> .

به عنوان مثال از قرائتی که نسخ شده در صورتی که حکم مندرج آن باقی است . آیه<sup>۵</sup> سنگسار کردن را آورده است : « اگر مرد بالغ یا زن بالغی زنا کند ، آنان را به عنوان مجازات خدایی سنگسار کنند ، » که عمر این آیه را به عنوان اصیل پذیرفت . مثالی که ابوالحسین از نسخ حکم و آیه هر دو آورده ، مأخوذ از حدیثی به روایت عائشه است که گفت به پیامبر (ص) وحی رسید که ده بار شیر خوردن کودکی از پستان زنی سبب ایجاد خویشاوندی رضاعی می‌شود . در دنبال این حدیث آمده است که سپس این ده بار شیر به پنج بار تقلیل پیدا کرد<sup>۶</sup> . لازم به گفتن نیست که اخبار غیر مسند وزنی در میان امامیه ندارند .

مسئله<sup>۷</sup> دیگر این است که آیا سنت می‌تواند ناسخ قرآن باشد . شیخ مفید می‌گوید :

و گفتار در نسخ قرآن به سنت .

من می‌گویم که بعضی از قرآن به بعضی دیگر آن نسخ می‌شود ، ولی هیچ جزئی

۱- شرح ، ص ۸۵ - ۵۸۳ ؛ المغنی ، شانزدهم ، ۷۵ - ۶۵ .

۲- المعتمد ، اول ، ۴۱۸ .

۳- همان جا . درباره اصلالت مورد شک این حدیث اخیر رجوع کنید به نولدکه ،

تاریخ قرآن ، اول ، ۵۴ - ۲۵۳ ، که گفته است این حدیث برای تأیید مذهبی وضع شده بوده است .

از آن باسنت نسخ نمی شود . ولی سنت به قرآن و نیز به سنت نسخ می شود .  
 خدای عز و جل گفته است : « مانندسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها  
 ے آیه ای را که براندازیم یا از یادش ببریم . همانند آن یا بهتر از آن می آوریم »<sup>۱</sup> .  
 و درست نیست که چیزی جز کتاب خدا همانند آن باشد ، و در سخن آفریدگان  
 او هیچ سخن نمی تواند بهتر از سخن او باشد .

و اینکه مخالفان گفته اند که مقصود از « نأت بخیر منها » آن است که از لحاظ  
 مصلحت بهتر باشد . بی معنی است . چه چیزی نمی تواند از چیز دیگری به این جهت  
 بهتر باشد که برای شخص دیگر شایسته تر و بیشتر مطابق مصلحت است . چنین  
 چیزی در شرع مجاز نیست . و نیز از لحاظ تحقیق لغوی درست نیست . اگر چنین  
 می بود . عقاب بهتر از ثواب و ابلیس نیکوتر از فرشتگان و پیامبران می شد .  
 که این باطل و محال است .

و این نظر که سنت قرآن را نسخ نمی کند . مذهب اکثر شیعه و جماعتی از فقها  
 و محدثان است . و بیشتر فقها و متکلمان با آن مخالفند<sup>۲</sup> .

به گفته ابو الحسنین . هر چه شافعی منکر آن بود که سنت بتواند چیزی از قرآن را  
 نسخ کند . پیروان ابوحنیفه آن را معقول تصور می کردند ؛ و بعضی بر آن بودند که  
 واقعاً چنین کاری صورت گرفته بوده است<sup>۳</sup> . ابو الحسنین در ضمن استدلال بر اینکه چنین  
 امری عقلاً امکانپذیر است ، ابو هاشم جبائی را موافق این نظر معرفی کرده است<sup>۴</sup> .  
 در قسمت دوم استدلال خود . برای نشان دادن اینکه حکمی از قرآن واقعاً به توسط یک  
 سنت نسخ شده ، ابو الحسنین آیه سنگسار را ذکر کرده است<sup>۵</sup> . این همان آیه ای است که

۱- قرآن ، سورة بقره . آیه ۱۰۶ .

۲- اوائل ، ص ۱۰۲ . همین مطلب در « اصول الفقه » ، ص ۱۹۴ نیز آمده .

۳- المعتمد ، اول ، ص ۲۴ .

۴- همان کتاب ، ص ۴۲۸ .

۵- همان کتاب ، ص ۴۲۹ .

وی آن را به عنوان جزء نسخ شده از خود قرآن نقل کرده است. به گفته وی: این آیه دیگر عنوان جزئی از قرآن ندارد بلکه عنوان سنت پیدا کرده است. این مسئله که آیا ممکن است چیزی از قرآن به توسط سنت منسوخ شود. در میان اهل تسنن مورد اختلاف بوده است. وضع مفید که به گفته خود وی همان وضع اکثریت شیعه است، چنان است که حتی خبر صحیح رسیده از امام هم نمی تواند چیزی از قرآن را نسخ کند. در جای دیگر شیخ مفید گفته است که اقوال امامان نمی تواند ناسخ یکدیگر باشد.<sup>۱</sup>

### متشابهات

مفید گفته است که در قرآن آیات مبهم (متشابه) وجود دارد.<sup>۲</sup> در اینجا راه برای احادیثی بازی شود که برای روشن کردن متشابهات قرآن روایت شده است. عبدالجبار بر آن است که فقرات متشابه عینی در قرآن وجود ندارد، چه وظیفه خننگوی حکیم آن است که به هر چه می گوید معنای معینی بدهد. و این کیفیت به عالیترین شکل آن در مورد خدا صادق است.<sup>۳</sup>

### شیخ مفید به عنوان ناقد حدیث

پیش از این دیدیم که شیخ مفید اجماع امت و استفاده از قیاس را به عنوان روشهای قضائی و فقهی طرد کرده است. وی همچنین منکر قدرت اخبار آحاد است؛ مگر اینکه از راستگویی راوی بنا بر زمینه های دیگر آگاه باشیم. این از لحاظ نظری بوده؛ آیا شیخ مفید در عمل به عنوان فقیه چه می کرده است؟ در هشتمین پرسش از المسائل السنویّه از او پرسیده اند:

۱- «اصول الفقه»؛ ص ۱۹۴.

۲- اوائل، ص ۱۰۱؛ نقل شده پیش از این، ص ۳۹۹.

۳- المغنی، شانزدهم، ۵۰-۵۷؛ ۳۴۷؛ ۳۷۰.



«گفته<sup>۱</sup> او - که خدا نعمتهایش را بر او پایدار کند - در باره<sup>۲</sup> کسی که راه دست یافتن به علم بر او بسته است و به کتابهای تصنیف شده در فقه از امامان راهنا علیهم السلام بر می خورد که در آنها اختلاف آشکار در مسائل فقهی وجود دارد. همچون اختلافی که میان آنچه ابو جعفر بن بابویه رحمه الله در کتابهای خود از اخبار مستند به امامان علیهم السلام آورده با آنچه شیخ علی بن جنید رحمه الله در کتابهای خود از مسائل فقهی بدون ذکر سندهای آنها آورده ؛ چیست ؟ آیا روا است که رأی او را بستیم و بگوییم که آنچه او گفته حق و صواب است ؛ یا آنکه تنها بر احادیث با سلسله سند (مستند) تکیه کنیم و از احادیثی که چنین نیست (یعنی مرسل) چشم پوشیم»<sup>۱</sup> ؛

دومین مصنفی که نام او آمده ؛ ابوعلی محمد بن احمد بن جنید اسکافی (متوفی در ۹۲/۳۸۱ - ۹۹۱) است. وی بیش از آنکه به محدث بودن شهرت داشته باشد به فقاہت مشهور است. و حتی در این زمینه هم. چنانکه شیخ طوسی گفته است. «وی قیاس را درست می دانست ؛ و به همین جهت کتابهای وی متروک ماند و مورد اعتماد واقع نشد»<sup>۲</sup>.

شیخ مفید در بخش اوّل پاسخ خود این مطلب را روشن می کند که خواننده عادی نباید خود در باره احادیث متناقض تصمیم بگیرد. به جای آن باید به کسی که در این خصوص صاحب اطلاع است مراجعه کند. گفته<sup>۳</sup> وی چنین است :

«برای احدی از خلق روا نیست که حکم به حقانیت کند. آنچه در کتاب یا سنت یا مدلول بیک دلیل عقلی مورد اختلاف واقع شود ؛ تنها وقتی باید به آن عمل شود که شخص احاطه علمی بر آن داشته باشد و بتواند چنان در آن نظر کند که به علم و معرفت برسد. اگر نتواند از این راه به علم برسد ؛ باید به کسی که می داند مراجعه کند ؛ چیزی از رأی و گمان خود نگوید. زیرا اگر

۱- «المصوبه» ؛ ص ۵۶ - ۵۵.

۲- الفهرست ؛ ص ۱۶.

چنین کند و اتفاقاً به راه درست هم رفته باشد، پاداشی نخواهد داشت؛ و اگر بر راه خطا رود مورد عفو قرار نخواهد گرفت»<sup>۱</sup>.

سپس شیخ مفید نظر خود را دربارهٔ مورد اعتماد بودن ابن بابویه از لحاظ حدیث چنین بیان می‌کند:

«آنچه ابو جعفر رحمه الله روایت کرده، عمل کردن به همهٔ آن تا زمانی که باروشهای مورد اعتماد صحت گفتارهای منسوب به امامان علیهم السلام ثابت نشده است. واجب نیست. چه اینها اخبار آحاد است که نه موجب علم می‌شود و نه موجب عمل [بخوانید «عملاً» به جای «عمداً» در متن چایی]. و روایت این اخبار از کسانی است که ممکن است غفلت یا اشتباه کرده باشند. ابو جعفر رحمه الله آنچه را شنیده روایت کرده و آنچه را حفظ داشته نقل کرده است. بی آنکه صحت آن را تضمین کرده باشد.

اصحاب حدیث لاغر و فربه [الفثّ والسّمین] یعنی درست و نادرست را نقل کرده‌اند و تنها به آن پرداخته‌اند که دانسته‌های حقیقی خود را نقل کنند. آنان مردمان صاحب‌نظر و اهل بازرسی و اندیشیدن و تمیز گذاشتن میان درست و نادرست در آنچه روایت می‌کنند نیستند. به همین جهت اخبار ایشان مختلف و مخلوط است و باز شناختن درست آن از نادرست جز از طریق نظر کردن در اصول و متکی شدن به نظر و استدلالی که سبب رسیدن به علم بر درستی منقول است میسر نمی‌شود»<sup>۲</sup>.

خرده‌گیری شیخ مفید بر ابن بابویه و اصحاب حدیث عموماً مضاعف است. نخست، به جای وارسی منابع روایات خود، آنان هر خبری را که از افراد واحد یا راویان غیر قابل اعتماد بدستشان می‌رسد، نقل می‌کنند. و دوم، به جای آنکه قدرت عقلی خود را دربارهٔ رسیدگی به محتوی احادیث به کار اندازند تا آنچه را که عقل پسند است

۱- «المسائل السنویه»، ص ۵۶.

۲- همان جا.

از جز آن باز شناسند، هر چه را که بر سر راهشان قرار گیرد، بدون هیچ کاری درباره آن روایت می کنند.

خطایی که از ابن جنید می گیرد، از گونه ای دیگر است. می گوید:

«و اما ابوعلی بن الجنید کتابهای خود را از احکامی آکنده است که در آنها برگمان عمل کرده، و از مذهب مخالفان و از قیاس پست بهره گرفته است. آنچه را که از امامان علیهم السلام منقول است با آنچه به رأی خود گفته [بخوانید «قاله» به جای «قله» در متن چاپی] درهم آمیخته است بی آنکه یکی را از دیگری جدا کند. و بی حسی اگر هم آنچه را که منقول است از آنچه رأی خود او است متمایز می ساخت. در آن حجتی نبود، چه در نقل اجبار به احادیث متواتر توجه نکرده بلکه به اخبار آحاد تمسک جسته است»<sup>۱</sup>. ابن جنید، علاوه بر استناد به احادیث ضعیف، تمایل به طرف کاملاً متقابل با ابن بابویه است و بی محابا گزارشهای خود را با احکام ظنی و استدلال قیاسی خلط می کند که ابن بابویه آنها را طرد می کرد.

شیخ مفید، پس از خرده گیری بر ابن بابویه و ابن جنید، سخنانی درباره راهی که

پرسش کننده باید بر آن برود گفته است. سخن مفید چنین است:

«شیعه اخباری در شرایع دارند که حزب حق درباره بعضی از آنها اتفاق کلمه دارند. و درباره بعضی دیگر اختلاف است. وظیفه فرد خردمند صاحب تدبیر آن است که هر چه را مورد اتفاق همگان است، همان گونه که امام صادق علیه السلام گفته است، بپذیرد و درباره آنچه مورد اختلاف است، تا زمانی که برهانی قطعی برای یکی از دو طرف پیدا نکرده است، درنگ کند. این گونه

۱- همان کتاب، ص ۵۷ - ۵۶. دنباله مطلب در متن چنین است: «ولی [بخوانید

«و ان» به جای «واما» در متن چاپی] در توده اخباری که محدثان دیگر جزا و نقل کرده اند چیزهایی وجود دارد که [صحت آنها] معلوم است. هر چند [در آنجا] از باقی احادیث متمایز [نشده بوده] است. و این بدان جهت است که آنان از راه نظر و استدلال کردن در آنها عدول کرده و تنها به نقل آنچه از سردان شنیده بودند اکتفا کردند، و به تقلید پرداختند و از نظر کردن و تأمل کردن خوداری ورزیدند».

احادیث را باید به کسی که از او داناتر است ارجاع کند. ولی نباید به قیاسی از او که مستند به دلیل و برهان نباشد قانع شود. بدین تریب است که ان‌شاء‌الله از خطای در دین و گمراهی نجات خواهد یافت<sup>۱</sup>.

در قبول احادیثی که امامیه بر آنها اتفاق کلمه دارند. شخص جوینده پیر و گونه‌ی از «اجماع» شیعی است که: چون تنها به صحت روایات ارتباط پیدا می‌کند. محدودتر از اجماع اهل تسنن است. اخبار مشکوکه باید به کارشناسان ارجاع شود. و اینان حق ندارند هنگام رسیدگی به آنها از روش قیاس مبتنی بر روایات دیگر بهره‌گیری کنند. بلکه تنها باید از دلایل عقلی مددگیرند.

شیخ مفید در دنباله سخن خویش می‌گوید که خود چنین کار شناسی است:

«من خود به بسیاری پرسشها که درباره احادیث مورد اختلاف از شهرهای نیشابور و موصل و فارس و مازندران از من شده بود پاسخ گفته‌ام. همه آنها متضمن مسائل گوناگونی بود که در آنها اخباری از امامان راستگو علیهم السلام وجود داشت.

درباره انواع گوناگون احکام شرعی در میان مردم اخباری وجود دارد که در ظاهر با یکدیگر مختلف است. من در کتاب التمهید جوابهایی در برابر پرسشهای گوناگون آورده‌ام که در ضمن آنها اخباری از امامان راستین (ع) آمده است. در هر مورد فتوای خود را مستند به دلایلی که تردید در آنها راه ندارد بیان کرده‌ام.

و معنای بسیاری از گفته‌های امامان را که مردمان آنها را متناقض با یکدیگر گمان می‌کنند گرد آورده‌ام و نشان داده‌ام که در معنی باهم توافق دارند. شبهه‌های کسانی را که این گونه اخبار را ضعیف می‌پنداشتند از میان برده‌ام. از این گونه امور در کتاب مصابیح النور فی علامات اوایل الشهور یاد کرده‌ام. راهی نشان داده‌ام که از آن راه می‌توان در آنجا که میان اصحاب ما از جهت اخبار اختلاف

وجود دارد. به شناختن حق دست یافت<sup>۱</sup>.

شیخ مفید. در نتیجه کار دقیق غربال کردن و جدا کردن احادیث مشکوک و هماهنگ ساختن محتویات احادیث صحیح با یکدیگر: توانسته است در باره ابن جنید چنین بنویسد:

«و به پرسشهای مربوط به مسائلی جواب دادم که ابن جنید آنها را گرد آورده و به مردم مصر نوشته و آن را به نام المسائل المصریة خوانده بود. وی در این کتاب برای اخبار باهبانی قرار داده و چنان گمان کرده بود که این اخبار در معنی با یکدیگر اختلاف دارند. و این را به رأی خود به امامان علیهم السلام نسبت داده بود. و من گمان و پندار وی را در این خصوص باطل کردم. معانی را چنان با یکدیگر جمع آوردم که دیگر اختلافی در میان آنها مشاهده نمی شود. هر کس به این جوابها دسترس پیدا کند و آنها را از روی انصاف بخواند و در آنها بیطرفانه بیندیشد. شناختن حق در همه آنچه تصور اختلاف در آن می کند بروی آسان می شود. و در باره احادیث منسوب به امامان ما علیهم السلام به یقین می رسد.<sup>۲</sup>»

نجاشی در رجال خود از کتاب المسائل المصریة به عنوان تألیفی از ابن جنید یاد نکرده است. ولی در ضمن بر شمردن آثار شیخ مفید این کتابها را نام برده است: [نقد] رسالة الجنیدی الی اهل مصر، و النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی<sup>۳</sup>.

شیخ مفید در ضمن خلاصه کردن مسائلی که در مورد اخبار ائمه (ع) پیش می آید می گوید دشواری آنها نه تنها از جهت این است که مدلول عام یا خاص دارند. و تکلیفی که معین می کنند واجب است یا مستحب، و معنی آنها اصطلاحی و فنی است یا متعارفی.

۱- همان کتاب، ص ۵۸ - ۵۷.

۲- همان کتاب، ص ۵۸.

۳- النجاشی، کتاب الرجال، ص ۳۱۲. رجوع کنید به پیش از این، ص ۷۰.

شماره ۱۷۲، ص ۵۰، شماره ۱۰۶.

بلکه از این جهت نیز هست که امامان (ع) از بیم شکنجه معانی باطنی را مکتوبه نگاه می داشتند. گفته می چنین است :

«خلاصه آنکه گفته های امامان علیهم السلام معمولاً ظاهری داشته که با باطن آن موافق بوده است. جز در پاره ای نتایج آنها.

و بعضی از گفته های ایشان، برای تفسیر و اضطرار، ظاهری مخالف با باطن داشته است. ظاهر بعضی دیگر وجوب و الزام را می رساند، در صورتی که در حقیقت حکایت از نافله بودن و استحباب دارد. ظاهر بعضی دیگر حکایت از استحباب دارد، در صورتی که باطن آن وجوب را می رساند. بعضی عام است و خاص را می رساند، و بعضی دیگر خاص است و از عام حکایت می کند. گاه ظاهر حدیث مستعار است و از معنای حقیقی انحراف حاصل کرده و متضمن تعریف است که این همه برای خیر عامه و ولایت نشان دادن و جلوگیری از ریختن خونها بوده است.

و این نه شکفت انگیز است و نه بدعتی به شمار می رود. چه حتی در قرآنی که کلام خدا و در آن در سبای آشکار و شفا دهنده [ بخوانید «شفاء» به جنای «شفاء» در متن چاپی ] آمده. نگاه ظواهر آیات با معانی آنها تفاوت دارد و مردمان در این باره با یکدیگر اختلاف کلمه پیدا کرده اند. در مورد سنت استوار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز چنین است و دانشمندان در معانی کلمات او با یکدیگر یک سخن نیستند.<sup>۱</sup>

در هیچ یک از این نقدهای بر محدثان، مفید از اصل موضوعی به عنوان علم مکتوم

۱- «السرویه» - ص ۵۸. شیخ مفید نمی گوید که یک تفسیر و معنای باطنی برای قرآن وجود دارد. رجوع کنید به «اصول الفقه»، ص ۱۸۷، که در آنجا گفته است که «ظاهر» عبارت از چیزی است که هر کس عربی بداند آن را می فهمد. برای «باطن» خواننده به اطلاعاتی اضافی نیاز دارد و این بد معنی تفسیر باطنی نیست. مثلاً بجای که شیخ مفید به دست می دهد معانی اصطلاحی و فنی «صلوات» و «زکات» است.

موجود در کارشناس حدیث سخن نمی‌گوید. بلکه اجتهاد شخص کارشناس (هرچند مفید کلمهٔ «اجتهاد» را به کار نبرده است) عبارت از این است که احادیث را غربال کند و حدیث محکم را از آنها که راویان ضعیف دارند جدا سازد. و در مورد دستهٔ اول قواعد تفسیر و تعبیر را به کار اندازد که امید آن است تا از این راه بتواند عام را از خاص، امر واجب را از سفارش محض، و معنای نهائی را که امام به احتیاط در زیر الفاظ پنهان کرده بوده است باز شناسد.

شیخ مفید روش خود را در روش قاعده خلاصه کرده است. ملاکهای وی عبارت است از: عمل شیعه، و فور اعتبار و حجیت راویان. به کار بودن روایت در ایام چند نسل، توافق اغلب اصحاب امام، و تناقض نداشتن با قرآن و عقل. گفتهٔ وی چنین است: «پس اگر دیدیم که یکی از دو حدیث به اتفاق مورد عمل است و دیگری چنین نیست، خواهیم دانست آنکه مورد اتفاق است؛ در ظاهر و باطن حق است، و اینکه به دیگری از آن جهت عمل نمی‌شود که از روی تقیه گفته شده بود، یا اینکه دروغ به آن راه یافته است.

هنگامی که با حدیثی مواجه شویم که ده نفر از اصحاب امامان (ع) آن را روایت کرده‌اند، و در لفظ و معنی مخالف با حدیث دیگری است که دو یا سه نفر راوی آن بوده‌اند، و این دو حدیث را نمی‌توان با یکدیگر جمع کرد، به سود روایت ده نفره و به زیان آن روایت دیگر دو یا سه نفره رأی می‌دهیم. و این حدیث دوم را بر تقیه یا توهّم ناقل آن حمل می‌کنیم.

هنگامی که با حدیثی روبرو هستیم که مورد عمل اصحاب خاص امامان (ع) در زمانهای پیاپی و زمان امامی بعد از زمان امام دیگر بوده، به سود آن بر ضد حدیث دیگری حکم می‌دهیم که مخالف آن است و بدان صورت مورد عمل متوالی نبوده است.

هنگامی که روایتی را می‌یابیم که شیوخ فرقه روایت کرده و از مخالفت آن سخنی نگفته‌اند، آن را حدیث ثابت و استوار می‌شناسیم. و اگر کسان دیگری جز

ایشان که در شماره و در ارتباط با ائمه (ع) همچون ایشان نیستند همان روایت را نقل کنند، این خود علامت درستی آن حدیث است. و فرق میان حق و باطل در معنی آن است. و اینکه جایز نیست که امام (ع) در حادثه‌ای بنا بر تقیه فتوا دهد، و کار شناسان در علم دین از اصحاب امام آن را بشنوند و ندانند که در چه موقعیتی چنین فتوایی داده شده است. اگر یکی از ایشان از این امر غافل بماند، از دیگران پوشیده نخواهد ماند؛ مخصوصاً با توجه به این امر که آنان در فتوا و تشخیص حلال از حرام و نقل واجبات و مستحبات و احکام شهرت و معرفت دارند.

هنگامی که با حدیثی مواجه شویم که متناقض با کتاب باشد؛ و ایجاد توافق میان آنها ممکن نشود؛ آن حدیث را طرد می‌کنیم؛ زیرا کتاب خدا و اجماع امامان (ع) چنین حکم کرده است.

و نیز اگر حدیثی را مخالف حکم عقل یافتیم. آن را طرد می‌کنیم؛ زیرا که عقل به فساد آن حکم کرده است. و حکم کردن دربارهٔ اینکه آیا آن حدیث درست است و به سبب تقیه بدان صورت بیان شده. یا اینکه به غلط به امامان نسبت داده شده؛ کار پس از آن است<sup>۱</sup>.

بنابر این عمل جامعهٔ شیعه عامل مهمی در تشخیص صحت و سقم حدیثی توسط کارشناس در حدیث است.

### خلاصه

اعتقاد به تقیه مؤمن شیعه را از اینکه دست به انقلاب و شورش سیاسی بزند باز می‌داشته است. به او اندرزی دادند که در زیر سلطهٔ حکومت ظالم آرامش خود را حفظ کند و منتظر ظهور مهدی (ع) باشد.

علی‌رغم اختلافات در تعبیر، فقه معتزلی در چارچوب چهار اصل استقرار یافته<sup>۲</sup>



تسنن یکنجد: قرآن، سنت، اجماع، و قیاس. شیخ مفید دو اصل اخیر را طرد می‌کند. و به جای اجماع حجیت امام را قرار می‌دهد که از طریق روایات به دست می‌آید. و مسائلی که درباره آنها در قرآن یا حدیث در مورد آنها تصمیمی گرفته نشده، باید به میانگیری عقل حل شود - ولی نه با استدلال از طریق قیاس با احکام دیگر.

شیخ مفید خبر واحد را قاعده مطمئنی برای عمل نمی‌داند. ولی در حالات استثنایی می‌توان از صحت خبر واحد به یکی از دو وسیله اطمینان حاصل کرد: یکی همراه بودن آن با دلیل عقلی، و دیگری اجماع همه شیعه بر له آن. شیخ مفید حداقل عدد کسانی را که روایت کردن آنها برای آنکه حدیثی عنوان حدیث متواتر پیدا کند لازم است، معین نکرده است.

یکی از وظایف مهم علمای شیعه آن است که معنی مکتوم احادیث روایت شده از امامان (ع) را که گاهگاه بر سبیل تفسیر سخن می‌گفته‌اند، روشن و آشکار سازند. شیخ مفید بر ابن جنید، از آن جهت که قیاس و رأی شخصی را در احکام خود مورد عمل قرار داده. و علاوه بر این بعضی از فتاوی خود را مبتنی بر اخبار آحاد کرده، خرده گرفته است. خرده‌گیری وی بر ابن بابویه، هم از آن جهت است که به احادیث ضعیف استناد جسته. و هم از آن جهت که در تفسیر و تعبیر آنها عاقلانه قضاوت نکرده است.

بخش دوم

**ابن بابويه**

ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (متوفی<sup>۱</sup> در ۳۸۱/۹۹۱-۹۲)<sup>۱</sup>: محدث شیعی، یکی از استادان شیخ مفید بود. هدف این فصل مقایسه‌ای است میان علم کلامی که از او می‌توان شناخت با علم کلام شاگردش. پیش از این از خرده‌گیریهای مفید نسبت به ابن بابویه به عنوان یک محدث آگاه شدیم.

در اینجا لازم نیست خلاصه‌ای از اندیشه<sup>۲</sup> ابن بابویه درباره<sup>۳</sup> همه نکات آورده شود. چه خود وی اعتقادنامه‌هایی در «رسالة الاعتقادات»<sup>۴</sup> و در آغاز «الهدایة»<sup>۵</sup> و در امالی<sup>۶</sup> خویش نوشته‌است. در دو اعتقادنامه<sup>۷</sup> اخیر، اصولی که باید به آنها اقرار کرد، در مقدمه گزارشهای مفصلتر از واجباتی که باید انجام داده شود قرار گرفته‌است. چون

---

۱- درباره زندگینامه وی رجوع کنید به ۱. فیضی، «ابن بابویه»، در چاپ دوم دایرةالمعارف اسلام، جلد سوم، ۲۷-۷۲۶. در خصوص شکل تلفظ نام وی رجوع کنید به: فیضی، یک اعتقادنامه شیعی (انجمن تحقیقات اسلامی)، شماره ۹؛ آکسفر: انتشارات دانشگاه آکسفر، ۱۹۴۲)، ص ۸، حاشیه ۲.

A. Fyzee, *A Shi'ite Creed* («Islamic Research Association Series», No 9.

۲- متن عربی «رسالة الاعتقادات» مندرج در مجموعه‌ای است که از روی اسم نخستین رساله آن به نام الباب الحادی عشر (تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۷۵ هـ ق)، ص ۱۱۵-۶۶، نامگذاری شده. و آن چاپ مجددی از چاپ ۱۲۹۲ است. کتاب يك اعتقادنامه شیعی فیضی ترجمه‌ای از متن عربی «رسالة الاعتقادات» چاپ نجف و دهلی و با مقابله با چاپ ۱۲۷۰ هـ ق تهران است. نقلیایی که در این فصل آمده از همین ترجمه انگلیسی گرفته شده. شماره صفحات ترجمه فیضی پس از علامت ف آمده است.

۳- «الهدایة»، ص ۱۲-۱.

۴- ابن بابویه، امالی شیخ صدوق با ترجمه فلامی (تهران: اسلامیه، ۱۳۸۰ هـ ق)،

ص ۴۴-۶۳۹.

خلاصه‌های خود ابن بابویه از مذهب . ضرورت توصیف کامل را در اینجا از میان می‌برد ، روش این بخش گزینش و معرّفی نکاتی است که وی در آنها با شاگردش مفید اختلاف داشته است . دربارهٔ مسئلهٔ بزرگتر مصدر احادیثی که در دسترس ابن بابویه بوده ، و انگیزه‌های وی برای برگزیدن روایاتی که مورد استفاده قرار داده ، در اینجا بحثی به میان نخواهد آمد .

## فصل دوازدهم

### به کار بردن عقل

ابن بابویه احادیثی از امام جعفر صادق علیه السلام روایت می‌کند که در آنها از جدل درباره خدا نهی شده<sup>۱</sup>. و متکلمان (اصحاب الکلام) به هلاک تهدید شده‌اند<sup>۲</sup>. هماهنگ با روایاتی که نقل کرده، ابن بابویه اختلاف و جدل را تنها به صورت نقل کردن و توضیح دادن کلمات خدا و پیامبر (ص) و ائمه<sup>۳</sup> مجاز شمرده است. به گفته او: «استدلال کردن با مخالفان به وسیله کلمات خدا و امامان، یابیه میانجیگری اندیشه‌هایی که از گفته‌های ایشان منظور نظر بوده، بدون محدودیت برای کسی که در علم کلام مهارت دارد مجاز است. ولی برای کسی که چنین نباشد مجاز نیست بلکه ممنوع و حرام است»<sup>۴</sup>. حتی در اینجا نیز میدان بحث مجاز برای کارشناسان محدود به نقل و توضیح اخبار است. این است تصور ابن بابویه درباره نقش شخص متخصص در علم کلام.

شیخ مفید در جواب می‌گوید که دونوع مناظره و جدل وجود دارد که یکی حق و دیگری باطل است. اولی مطلوب است و عملاً به توسط قرآن و عمل امامان به آن سفارش شده است که نه تنها شخصاً با مخالفان در دین به مناظره و جدال می‌پرداختند، بلکه شیوخ اصحاب ایشان در هر دوره نظر و استدلال را به کار می‌بردند و به حق جدال می‌کردند.

۱- التوحید، ص ۶۱-۵۶؛ «الهدایة»، ص ۳؛ «رسالة» ص ۷۴-۷۳، ۴۴-۴۳.

۲- همان کتاب، ص ۷۴، ف ۴۳.

۳- همان کتاب، ص ۷۴، ف ۴۳.

و باطل را با حجّت و برهان از میان می بردند و به همین جهت امامان (ع) از ایشان سپاسگزاری می کردند و زبان به ستایش و ثنای ایشان می گشودند.<sup>۱</sup> شیخ مفید روایتی از کلینی در تأیید همین مطلب نقل کرده است. ممنوع شدن سخن گفتن درباره خدا را شیخ مفید بدین صورت توجیه کرده است: «واما نهی از کلام درباره خدا عزوجل اختصاص دارد به نهی از کلام در شبیه شمردن او به آفریدگانش و ستمگر بودن در احکامش»<sup>۲</sup>.

سپس شیخ مفید کسانی را که مخالف به کار بردن عقل و نظر هستند مورد حمله قرار می دهد و می گوید که آنان از این طریق بی عقلی خود را نشان می دهند. وی همچنین به این مطلب اشاره می کند که به کار بردن نظر به معنی مجادله و مناظره نیست. و در زمانهای متأخر امکان آن هست که به سبب تقیّه یا سبهای دیگر چنان ضرورت پیدا کند که از پرداختن به مناظره خودداری کنند. ولی دست کشیدن از عقل و استدلال به تقلید کور کورانان می انجامد که همه در طرد آن با یکدیگر اتفاق کلمه دارند.<sup>۳</sup>

ابن بابویه آشکارا اظهار داشته است که تقیّه بر همه امامیان تا زمان ظهور امام دوازدهم واجب است.<sup>۴</sup> در همه موارد. برای جلوگیری از خونریزی باید به تقیّه عمل شود.<sup>۵</sup>

۱- تصحیح، ص ۲۷ - ۲۶.

۲- همان کتاب، ص ۲۷. شیخ مفید خواننده را به سه تا از کتابهایش ارجاع داده که اکنون در دست نیست: الارکان فی دعائم الدین والکامل فی علوم الدین و عقود الدین، که در آنها احادیثی را که ظاهراً بر ضد علم کلام عقلی بوده گرد آورده و مورد بحث قرار داده است. و این نشان می دهد که شیخ مفید برای اینکه علم کلام را در برابر محدثان زمان خود علمی مجاز جلوه دهد، گرفتار زحمت بوده است.

۳- تصحیح، ص ۲۸.

۴- «رسالة»، ص ۵۰ - ۱۰۰، F، ۱۲۰، ۱۱۰.

۵- «الهدایة»، ص ۹. از سوی دیگر، ابن بابویه بر آن است که امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است. ولی در موارد نا مساعد ممکن است این کار به صورت «قلبی» انجام شود. در ص ۱۱ (همان کتاب) چنین می گوید: «امر به معروف و نهی از منکر دو وظیفه است که خدا بر حسب قابلیت و استطاعت هر کس بر عینه او گذاشته است. و وظیفه

منید با این نظر مخالف است و می‌گوید که تقیّه به صورت مثبت واجب نیست مگر آنکه بقین حاصل آید که اگر ایمان واقعی بکف نفر آشکار شود سبب هلاک او خواهد شد<sup>۱</sup>. عدم توافق درباره تقیّه انعکاس دیگری از اختلاف نظرهای ابن بابویه و شیخ مفید درباره مناظره کردن در موضوعات دینی است. شیخ مفید احادیث وارد شده بر ضدّ جدل و مناظره را با تمایز قایل شدن میان دانایان و نادانان چنین مورد توجیه قرار می‌دهد:

«امامان راستگو به عده‌ای از هواداران خود دستور داده‌اند که از نمایش دادن حقیقت خود داری ورزند و آن را از دشمنان دین پوشیده نگاه دارند و چیزی را بر ایشان آشکار سازند که گمان آنان را بر مخالفت ایشان سست کند. این به خیر و صلاح ایشان است. و به عده‌ای دیگر از هواداران خود دستور داده‌اند که با مخالفان خود سخن گویند و آشکارا با دعوت کردن به حق، ایشان رو به روشوند. چه می‌دانند که در این کار آسیبی به ایشان نخواهد رسید»<sup>۲</sup>.

مفید آموزه استاد خود را در خصوص تقیّه از این جهت مورد خورده‌گیری قرار داده

#### بقیه حاشیه از صفحه قبل

هر شخص است که شر و بدی را قلباً نهد. امام صادق (ع) گفته است: «اسر به معروف و نهی از منکر چون در حق یک مؤمن صورت پذیرد برای آگاه کردن او است، و در حق شخص نادان برای دانستن او، و تنها در این صورت واجب است. و اما در حق کسی که تازیانه و شمشیر به دست دارد، نه».

برای اطلاع یافتن از نظر شیخ مفید سببی بر اینکه اسر به معروف و نهی از منکر

وظیفه اجتماع است، به پیش از این، ص ۷۱ - ۳۶۹، مراجعه کنید.

۱ - تصحیح، ص ۶۶؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۷۴ - ۳۷۰.

۲ - همان کتاب، ص ۶۶.

است که به صورت مطلق بیان شده و در آن تمایزی میان توده مردم که مکلف به پنهان کردن اعتقاد خود هستند و علما و کارشناسان که موظفند برای دفاع از اعتقاد خویش درباره آن استدلال کنند، مشاهده نمی‌شود. ابن بابویه که از توجه به این تمایز غافل مانده، خود رفتار خویش را محکوم کرده است. چه شیخ مفید می‌گوید:

«وی اعتقاد شخصی خود را درباره حق در خطابه‌های خویش که جنبه عام داشته، و نیز در کتابهایش که به صورتی وسیع انتشار یافته، بیان کرده است. از تناقضی که میان گفتار و کردار او وجود دارد غافل مانده است. اگر آموزه تقیه را در جای درست خود قرار می‌داد [یعنی آن را به صورت صحیح بیان می‌کرد] و از سخن پیربط درباره آن گفتن پرهیز می‌کرد، از تناقض‌گویی‌های بی‌یافت و حق‌مطلب برای کسانی که خواستار هدایتند آشکار و در به روی آنان گشوده و معنای آن برای ایشان هویدا می‌شد. ولی وی از روش اصحاب حدیث پیروی کرد و تنها به سطح معانی پرداخت و از راه‌های تفکر دوری گزید. این نگرش به دین کسی که پایبند آن است آسیب می‌رساند، و باقی ماندن بر آن مانع تحقیق عقلانی است»<sup>۱</sup>.

شیخ مفید می‌گوید که ابن بابویه، علی‌رغم خودش، یکجایی بود. ولی عملاً، اختلاف اساسی میان آن دو در این نیست که ابن بابویه نتوانست مردم را از توده مردم تمیز دهد. چه وی چنین کرد. بلکه در آن است که حتی وظیفه شخص کارشناس، در طرح وی، محدود به توضیح و بیان کردن احادیث بوده است. ابن بابویه به آن تمایل نداشت که از آن احادیث بسیار دور شود و چندان به تفسیر و توجیه آنها پردازد که سازگاری و توافقی میان این احادیث و تحقیق و پژوهش استقلالی به وجود آورد. مفید، با آنکه می‌گفت عقل در مقدمات و نتیجه‌گیریهای خود به یاری سمع (وحی) نیازمند است<sup>۲</sup>،

۱- تصحیح، ص ۶۷.

۲- اوائل، ص ۱۲ - ۱۱.



رساله‌هایی نوشت که تنها مجموعهٔ احادیث نبود. و مجموعه‌هایی از جوابهای خودش به پرسشهایی که از او شده بود فراهم آورد که کاری به احادیث و بیان و تفسیر آنها نداشت. و او عادتاً میان آنچه به وسیلهٔ عقل شناخته می‌شود با آنچه وسیلهٔ شناختن آن وحی است. تمایزی گذاشت.

اندیشهٔ خود ابن بابویه دربارهٔ ارتباط میان عقل و سمع در مقدمهٔ کتابش در بارهٔ امام غایب. کتاب کمال‌الدین؛ آمده است. می‌گوید هر کس مدعی آن شود که حتی یک ساعت دنیا می‌تواند بدون امام بر سر پا بماند. منطقی در تنی هر گونه رسالتی با برهمنان موافقت دارد. و اگر قرآن نگفته بود که محمد (ص) خاتم پیامبران است؛ در هر عصری لازم می‌بود که پیغمبری وجود داشته باشد.

ابن بابویه با این منع قرآنی روبرو بوده که امامان را نمی‌توان رسول یا نبی خواند. و با وجود این دربارهٔ ضرورت جانشین داشتن پیامبران چنین سخن گفته است:

«و چون این امر حق است [یعنی نص قرآن که محمد (ص) خاتم پیامبران است]: این اندیشه که فرستاده‌ای پس از او باشد حذف می‌شود؛ ولی در ذهن صورت عقلانی خواهان جانشینی باقی می‌ماند (بقیت الصّورة المستدعیة للخلافة فی العقل). بدین معنی که خدا هرگز به پذیرفتن آموزه‌ای دعوت نمی‌کند مگر اینکه حقانیت آن را در جانها مصور کرده باشد. هنگامی که چنین نکرده باشد. دعوت کردن به این تعلیم و آموزه درست نیست؛ چه دلیل و حجت استقرار نیافته است. و این بدان جهت است که اندیشه‌های دربارهٔ چیزها با یکدیگر سازگارند و با متقابلهای خود تعارض دارند. بدان سان که اگر در ذهن انکار پیامبران وجود داشت؛ خدا اصلاً پیامبری نمی‌فرستاد.

و این بدان می‌ماند که پزشکی بیمار را با آنچه با طبیعت یا مزاج طبیعی او سازگاری دارد درمان کند. اگر با داروی ناسازگار با مزاج بیمار او را معالجه کند. سبب تباهی او خواهد شد.

پس این مطلب به اثبات رسید که خدا که احکام‌الخاصین است، هرگز به چیزی دعوت نمی‌کند. مگر اینکه صورت آن در نفس تثبیت شده باشد.<sup>۱</sup>

در اینجا اثری از نظریهٔ اندیشه‌های فطری و تحصیل علم و معرفت از طریق یاد آوری گذشته مشهود است. در ورای آن این فرض وجود دارد که هر چیز، حتی فکر، با تدبیر و تنظیم خدا اتفاق می‌افتد. اگر عقل چیزی را معقول تشخیص دهد، این بدان جهت است که خدا نفس آدمی را آماده پذیرفتن آن چیز قرار داده است. نه اینکه آن چیز را شایسته دریافت شدن به توسط نفس آدمی قرار داده باشد. بدین ترتیب نفس و عقل به توسط خدا آمادگی آن را پیدا کرده است که آموزهٔ جانشینان پیغمبر را که در تعلیمات شیعی از آن آگاهی پیدا می‌کند، بپذیرد.

آنچه مفید به آن نام برهان عقلانی خویش بر وجود یک امام می‌دهد. برخاسته از این اصل است که خدا نمی‌تواند مردمان را به چیزی بیش از قدرت تحمل آنان مکلف سازد؛ و اینکه آنان را موظف به مراعات قوانین شریعت کرده است. مفید بر این دو برهان مقدمه‌ای را اضافه می‌کند حاکی از اینکه وجود امام حاضر برای تعیین آنچه شریعت مردمان را به آن مکلف ساخته است، ضرورت دارد.<sup>۲</sup> ولی شیخ مفید دربارهٔ ارتباط میان عقل و سمع (وحی) اندک سخن می‌گوید.

در ملاحظات ابن بابویه در خصوص حدیثی که می‌گوید «خدا را به خدا می‌شناسیم». مقداری ابهام وجود دارد. نخست چنان می‌نماید که وی با توجهی هر نیاز به سمع را کنار می‌گذارد. گفتهٔ وی چنین است:

«بیان صحیح در این باره آن است که گفته شود: ما از این جهت خدا را به خدا می‌شناسیم که اگر او را با عقل خود شناخته باشیم. او عقل را به ما بخشیده است. و اگر او را به وسیلهٔ رسولان و پیامبران و حجتهای او [یعنی امامان]

۱- کتاب کمال الدین (چاپ سنگی ۱۳۰۱ هجری قمری تهران)، ص ۴.

۲- الافصاح، ص ۴. نقل شده پیش از این در ص ۳ - ۱۶۲.

بشناسیم؛ او آنان را فرستاده و براهین و حجتهای خویش قراردادده است. و اگر او را به وسیلهٔ جانهای خود بشناسیم؛ او آنها را پدید آورده است. بنابراین او را به وسیلهٔ خودش می‌شناسیم»<sup>۱</sup>.

در اینجا ابن بابویه بر عقل روا داشته است که قابل به دست آوردن مقداری معرفت و شناخت خدا شود. و در واقع چنانکه پس از این خواهیم دید، از طریق محدث بودن جهان به اثبات وجود خدا پرداخته است. ولی نباید کسی به جمله «اگر او را با عقل خود شناخته باشیم» وی معنایی بیش از آنچه می‌تواند تحمّل کند بدهد. ابن بابویه به صورت مثبت نمی‌گوید که این یک فرض واقعی است. مقصود وی آن است که حتی در چنین حالتی اعتبار شناخت از آن خدا است.

بلافاصله پس از آن حدیث دیگری را تفسیر می‌کند مشعر بر اینکه ما برای شناختن خدا به کسی نیاز مندیم که او را فرستاده باشد. گفتهٔ وی چنین است:

«امام صادق (ع) می‌گوید: «اگر خدا نبود، ما شناخته نمی‌شدیم. و اگر ما نبودیم خدا شناخته نمی‌شد». معنی این روایت چنین است: اگر حجتها نبودند. خدا با فهم درست شناخته نمی‌شد؛ و اگر خدا نبود، حجتها شناخته نمی‌شدند. از متکلمی شنیدم که می‌گفت: «اگر کسی در بیابان بی آب و علفی به دنیا آید. و کسی نباشد که او را رهبری و هدایت کند؛ چون به سن بلوغ برسد و به آسمان و زمین بنگرد؛ این خود برای او ثابت می‌کند که آنها سازنده و پدید آورنده‌ای دارند». من به او گفتم: چنین چیزی وجود پیدا نکرده است. افسانه‌ای است در بارهٔ چیزی که هرگز نبوده. و می‌خواهد بگوید که اگر چنین چیزی وجود می‌داشت چنان نتیجه‌ای از آن حاصل می‌باشد. و اگر چنین حادثه‌ای پیش می‌آمد؛ آن انسان تنها برای خودش دلیل وجود خدا به شمار می‌رفت؛ چنانکه پیامبری تنها برای خویش مبعوث می‌شد، و پیامبرد دیگری مأمور ابلاغ به قوم

و فرزندان خود بود؛ و دیگری به مردمان قبیله خود اختصاص داشت. و دیگری به مردمان سرزمین خود. و یکی برای ابلاغ رسالت به همگان مأموریت داشت»<sup>۱</sup>.

این بدان معنی است که انسان به کسی نیاز دارد که خدا او را فرستاده و مأموریت داده باشد تا او را به شناخت خدا رهبری کند.

این درست نیست که هر کس می تواند برهان و حجّت خدا شود. باید از خدا الهام گرفته باشد. ابن بابویه به دنبال آن چنین آورده است:

«و اما در مورد ابراهیم خلیل که به زهره و سپس به ماه و سپس به خورشید نگریست: و چون آنها غروب کردند گفت: «یا قوم انّی بریءٌ ممّا تُشْرکون» ای مردم، من از آنچه به آن شرک می ورزید بیزارم» [قرآن. انعام: ۷۸]. باید گفت که او پیغمبر بود و الهام گرفته و فرستاده شده. و هر چه گفته به الهام و وحی الاهی بوده است. و گفته خدا چنین است: «و تلک حجّتنا آتیناها ابراهیم علی قومه» و آن حجّت ما است که برای قومش به ابراهیم دادیم» [قرآن. انعام: ۸۳]. همه کس مانند ابراهیم نیست. اگر به سبب وجود معرفت عقلی نیازی به تعلیم خدا و اینکه خود را بشناساند نبود: خدا این کلمات را فرو نمی فرستاد: «فاعلم أنّه لا إله إلاّ الله» پس بدان که خدای جز الله نیست» [قرآن. محمد: ۱۹]»<sup>۲</sup>.

مقصود ابن بابویه آن است که عقل بدون یاری سمع (وحی) نمی تواند به شناخت کامل خدا برسد. این بدان معنی نیست که نتایجی که عقل به آنها می رسد اعتبار و صحّت ندارد. وی درباره وضع فعلی رسیدن مردمان به شناخت خدا سخن می گوید. در صدد پژوهش درباره قدرت عقل تنها. خواه برای اثبات و خواه برای رد آن: نیست. روی هم رفته.

۱- التوحید. ص ۹۱ - ۹۰.

۲- همان کتاب: ص ۹۲.

ابن بابویه تمایزی میان کار عقل و سمع قائل نمی‌شود، و نیز در آنجا که حدیثی برای توضیح بکت نکته در دسترس است. به تحقیق و پژوهش شخصی خویش اعتماد نمی‌کند. دو اثر وی. *علل الشرائع و معانی الاخبار*. که به بیان دلایل چیزها اختصاص دارد. تقریباً به تمامی از احادیث فراهم آمده است.

از طرف دیگر: مفید به آن تمایل دارد که. حتی با داشتن احادیثی در دست که می‌گیرند با عقل به چیزها می‌توان دسترس پیدا کرد، بر عقل تکیه و اعتماد کند. مثلاً: هنگامی که از وی در خصوص سؤال در قبر پرسش می‌شود، می‌گوید در عین آنکه وحی وسیله ما برای شناخت واقعیت این پرسش است، از طریق عقل می‌دانیم که زندگی به فرد مرده بازمی‌گردد و چنان می‌شود که می‌تواند در معرض این پرسش و دادن پاسخ قرار گیرد. احادیثی نبرهست که بنا بر آنها زندگی باز گردانده می‌شود، ولی، به گفته وی، این احادیث ضرورت ندارد. از آن جهت که عقل بدون یاری آنها می‌تواند به آن نتیجه برسد<sup>۱</sup>.

شیخ مفید، با بسط دادن حکم ساده<sup>۲</sup> ابن بابویه بر اینکه هر چه به صورت خاص ممنوع نشده باشد مباح است<sup>۳</sup>، چنین توضیح می‌دهد: در عین آنکه درباره بعضی از چیزها به وسیله عقل تنها می‌توان داوری کرد، و درباره برخی از چیزهای دیگر عقل دچار تردید می‌شود. از زمان تأسیس شریعت هر چیزی که ممنوع نشده باشد مجاز شناخته می‌شود<sup>۴</sup>. البته میان یافتن دلیل برای اوامر الاهی و تثبیت حق و باطل به میانجیگری عقل و استدلال، اختلافی وجود دارد. ابن بابویه با تأیید<sup>۵</sup> نظر فضل بن شاذان را نقل می‌کند مبنی بر اینکه دلایل حکیمانه‌ای برای همه اوامر خدا وجود دارد<sup>۶</sup>، و دلایلی را که فضل برای بعضی از احکام شریعت آورده است بر می‌شمارد<sup>۷</sup>. بدین ترتیب معلوم می‌شود که

۱- تصحیح، ص ۵۷-۵۶.

۲- «ساله» ص ۱۰۷، ف ۱۱۶.

۳- تصحیح، ص ۶۹، نقل شده پیش از این در ص ۳۹۲.

۴- ابن بابویه، *علل الشرائع و الاحکام و الاسباب* (عجف حیدریه، ۱۶۰)، ص ۵۲-۲۵۱.

۵- همان کتاب، ص ۷۴-۲۵۲.

ابن بابویه منکر حقّ عقل و استدلال برای تحقیق و جستجو در موضوعات عقیده یا شریعت نیست؛ ولو اینکه خود از این حق استفاده نمی‌کند.

پس از آن ابن بابویه ایستار محتاطانه‌ای نسبت به علم کلام عقلی اتخاذ می‌کند. استعمال آن را محدود به توضیح و بیان معانی حدیث می‌داند. و حتی با این محدودیت هم استفاده از این حق را منحصر به کارشناسانی می‌داند که احتمال آسیب دیدن ایشان از چنین فعالیت نمی‌رود. ابن بابویه همچنین درباره تکلیف نقیه تأکید می‌کند و با مناظره مخالف است. ولی از سوی دیگر وی خود، همان‌گونه که مفید اشاره کرده است. در این گونه جدالها و مناظرات شرکت می‌جسته است. در عمل ابن بابویه سخت به معنای حرفی حدیث متمسک می‌شود. و به همین جهت تعیین عقیده شخصی او دشوار است. به نظریه‌ای از معرفت اشاره می‌کند که مستلزم داشتن اندیشه‌های فطری برای توضیح دادن و بیان هماهنگی عقل و سمع است، و خود بر آن است که سمع برای آنکه شخص به شناخت خدا برسد ضرورت دارد. به صورت خلاصه، شاگرد وی تا حدی حق داشته است که بروی خرده گیرد و بگوید که «وی از روش اصحاب حدیث پیروی کرد و تنها به سطح معانی پرداخت و از راههای تفکر دوری گزید»<sup>۱</sup>. و از همین خرده‌گیری می‌توان به اندیشه خود مفید درباره وظیفه شخص عالم به علم کلام پی برد.

۱- تصحیح ص ۶۶؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۰؛.

## فصل سبزه دهم

### توحید

بن بابویه مشتاق آن بود که همت ناسازگار بودن احادیث امامیه را با توحید و عدل خدا رد کند. در آغاز کتاب التوحید خود چنین نوشته است: «آنچه مرا به تصنیف این کتاب برانگیخت آن بود که می‌دیدم بعضی از مخالفان که در کتابهای ما به احادیثی برخورد و نتوانسته‌اند به معانی درست آنها دست یابند. فرقه ما را معتقد به تشبیه و جبر تصور کرده‌اند»<sup>۱</sup>. در دنبال آن می‌گوید که این احادیث باید با همان حسن نیت در توجیه و توجه به قراین که در مورد تفسیر آیات قرآن به کار می‌رود. در معرض رسیدگی و تأویل قرار گیرد. واضح است که مقصود وی مخالفان از گروه معتزله است که پیوسته آمادگی آن داشتند که آیات تشبیهی قرآن را به صورتی جز آنچه از معنای لفظی آنها برمی‌آید توجیه و تفسیر کنند.

تحقیق در آموزه عدل الهی در فصل آینده نشان خواهد داد که کتاب التوحید درزه‌انی متأخر تر از دوران فعالیت بن بابویه در آن هنگام که تماس نزدیکتری با معتزلیان داشت نوشته شده بوده است. آموزه عدلی که در این کتاب بیان شده، به صورتی آشکار با آنچه در «الهدایة» و «رسالة» آمده اختلاف دارد. ولی درباره توحید آموزه بن بابویه چنین اختلافی را نشان نمی‌دهد. «الهدایة» و «رسالة» هر دو رد تشبیه است و هر دو منکر آن است که خدا را بتوان دید. ولی در کتاب التوحید بن بابویه غالباً احادیثی را که روایت

می کند ، با ملاحظات توضیحی از خویش مورد تفسیر قرار می دهد . و چنان است که بعضی از این توضیحات برای اثبات نظر ضد تشبیهی او است که در آثار قدیمتر فقط به بیان آن اکتفا کرده بود .

یکی از این گونه ملاحظات اثبات این امر است که خدا به آفریده های خود شباهت ندارد . ابن بابویه چنین می گوید :

« دلیل اینکه خدا به هیچ یک از آفریدگانش از هیچ لحاظ شباهت ندارد . این است که هیچ یک از ساخته های او [یعنی آفریده ها] دارای جنبه ای نیست که محدث نباشد و هیچ جنبه محدث نیست که نشان دهنده قدیم بودن دارنده آن نبوده باشد . پس اگر خدائشیه یکی از آنان می بود ؛ لازم می آمد که آن جنبه به همان گونه که نشانه ای از حدوث دارنده آن است ؛ نشانه ای از حدوث خدا نیز باشد . چه دو چیز که در نزد نفس بایکدیگر شباهت دارند ، بنا بر جنبه ای که از آن جنبه شبیه یکدیگرند ، ناگزیر در زیر یک حکم واقع می شوند . پیش از این ثابت شد که خدا قدیم است . و غیر ممکن است که خدا از یک لحاظ قدیم و از لحاظ دیگر محدث باشد »<sup>۱</sup> .

استدلال به صورتی ناشیانه بیان شده است . ابن بابویه می خواهد بگوید که صفت حدوث در همه جنبه های آفریدگان به آنها پیوستگی دارد . بنا بر این هر چیزی که درباره آفریده ها بتوان اندیشید یا گفت منعکس کننده حدوث آنها است . ولی برای آنکه دو چیز شبیه یکدیگر باشند ، لازم است جنبه مشترکی داشته باشند . پس خدا را شبیه آفریده ای دانستن . مستلزم آن است که خدا یک صفت حادث داشته باشد .

و چون این استدلال مستلزم آن است که قدمت خدا پیش از آن به اثبات رسیده باشد ، ابن بابویه بلافاصله پس از آن به آوردن دلیلی برای این قدمت می پردازد و می گوید :

« یک دلیل برای قدیم بودن خدا این است که اگر او محدث می بود ؛ لازم می آمد

۱- همان کتاب ، ص ۸۱-۸۰ . برهان مشابیهی در اشعری ، «اللمع» ، ص ۷ ، شماره



که پدید آورنده‌ای داشته باشد، چه فعل تنها از فاعل آن صادر می‌شود. ولی همین مطلبی که برای خدا گفتیم برای پدید آورنده<sup>۱</sup> او نیز صدق می‌کند، و این مستلزم آن است که رشته‌ای از محدثها پدید آمده باشد که هیچ آغازی ندارد. و این محال است. پس معلوم شد که باید یک صانع قدیم وجود داشته باشد. و چون چنین است، آنچه ابدیت و قدمت صانع را ضروری و ثابت می‌کند، دلیل اثبات قدمت صانع ما نیز هست<sup>۱</sup>.

این بیان به صورت مرموز همان برهان کلامی بر وجود موجود قدیمی است که از محال بودن رشته بدون آغازی که از موجودات محدث تشکیل شده باشد استنتاج می‌شود. اشاره و توجهی به مفهوم ارسطویی یک جهان قدیم و ابدی ندارد.

در ملاحظه دیگری ابن بابویه استدلال کرده است که اگر دو صانع وجود می‌داشت، با هر یک از آنها ممکن بود بتواند اراده دیگری را باطل کند یا چنین امکانی وجود نداشت. در هر دو صورت این اشاره‌ای به حدوث بود. دلیل دیگر آن است که هر یک از آن دو می‌توانست چیزی را از دیگری پنهان کند، و این خود نشانه عدم قدمت است<sup>۲</sup>.

۱- التوحید، ص ۸۱.

۲- همان کتاب، ص ۲۶۹: «دلیل اینکه صانع یگانه است و بیشتر از یکی نیست این است که اگر دو بودند، وضع چنان می‌شد که هر یک از آن دو یا قدرت جلوگیری از دیگری برای انجام دادن کاری که می‌خواست بکند می‌داشت، یا دارای چنین قدرتی نبود؛ در حالت اول کارهای ایشان عقیم می‌ماند. و آنکه کارش بی‌حاصل و عقیم می‌ماند محدث است، به همان گونه که مصنوع محدث است. و اگر چنین قدرتی نداشته باشند به ضرورت ناتوان و ناقص هستند، و این خود نشان محدث بودن است. بنابراین ثابت شد که قدیم و ابدی یگانه است. «دلیل دیگر: هر یک از آن دو باید قادر باشد که چیزی را از دیگری پوشیده نگاه دارد، و اگر چنین باشد، آن یک که چیزی را می‌توان از او پوشیده نگاه داشت محدث است. و اگر قادر نباشد، ناتوان است، و آنچه ناتوان باشد محدث، چنانکه در جای دیگر به اثبات رسانده‌ایم.

«و این برهان بر رد دو قدیم است که صفات هر یک از آن دو همان صفات قدیمی

باشد که وجود او را اثبات کردیم».

در این هر دو استدلال قدیم و ابدی یا قادر مطلق ، و محدث با محدود ، همسنگ فرض شده است .

بلافاصله پس از آن ابن بابویه به مذاهب ثنوی اشاره کرده و چنین گفته است .  
 «و اما درباره مذهب مانی و ابن دیمان ، یعنی افسانه های ایشان درباره ترکیب و سفاهت های مجوسان در خصوص اعتقاد به اهریمن ، باید گفت که اینها همان گونه مردود شده که قدمت اجسام رد شده است . چون در این مذهب مشترك سپیمنند ، من به آن قناعت می کنم که این مطلب را در باره هر دو بگویم .  
 و به رد جداگانه هر یک و پاسخ گفتن به پرسشهایی که ممکن است بشود نمی پردازم»<sup>۱</sup> .

نظریه قدمت اجسام به صورت صریح به توسط ابن بابویه در فقره ای که گذشت رد نشده است . به جای آن از ممکن نبودن دو صانع قدیم سخن گفته است . درست است که این دو نظر با یکدیگر ارتباط نزدیک دارد ، ولی اینکه وی این دورا با هم اشتباه کرده نشانه وجود نقصی در نظام فکری او است .

درفقره متأخرتری از کتاب التوحید، مصنف آن برهان دراز و نامربوطی برای اثبات وجود خدا از طریق حادث بودن اجسام آورده است . گام اول برای اثبات قدیم نبودن اجسام است . وی چنین می گوید :

«ما خود را و دیگر اجسام را جدایی ناپذیر از کاهش و افزایش . در معرض ساخته شدن و اداره شدن ، و گرفتن اشکال و صورتهای مختلف می یابیم . و ناگزیر می دانیم که نه خود ما و نه چیز دیگری از جنس ما و در معرض همین حالت قرار گرفته [ یعنی تغییرات حجم و شکل ] آنها را ساخته است . این نه قابل اندیشیدن و نه قابل تخیل است که آنچه هرگز بدون عوارض زمانی

نبوده و بر آنها تقدّم نداشته ، بتواند قدیم باشد»<sup>۱</sup> .

گام دوم برهان مدّعی آن است که جهان : به سبب نظم و هماهنگی و وابستگی طرفینی موجود در پیچیدگی عالم ، لازم است که سازنده و مدبّری داشته باشد . اگر کتاب بدون نویسنده و کشتی بدون سازنده و صورت بدون صورتساز نتواند وجود پیدا کند ، به استدلال او به طریق اولی جهان نمی تواند بدون صانع و مدبّری وجود پیدا کند<sup>۲</sup> .

دلیل دیگر محدث بودن اجسام : که نخستین گام از استدلالی بود که در بالا نقل کردیم به توسط یک متکلم به او گفته شده بود . وی می گوید :

«از یکی از اهل توحید و معرفت دربارهٔ برهان حادث بودن اجسام پرسش کردم . وی گفت : «دلیل حادث بودن اجسام این است که آنها در هستی خود از یک کون [و هستی و معنی] که وجود آن بسته به وجود آنها است . جدایی ناپذیرند . این کون عبارت از بودن در یک محلّ خاصّ است . و چون جسمی در یک وضع باشد و امکان بودن در وضع دیگر برای آن موجود باشد ، معلوم است که این وضع خاص را تنها به سبب یک عرّض (معنی) اشغال کرده ، و آن عرّض محدث است . بنا بر این جسم محدث خواهد بود ، چه از چیزی محدث جدایی ناپذیر است و مقدّم بر آن نیست»<sup>۳</sup> .

این برهان همانند برهان پیشین است جز اینکه در آن دو اصطلاح فنی کون و معنی به کار رفته و عرّضی که در آن مورد توجه قرار گرفته ، بیش از آنکه اندازه و شکل باشد مکان است .

در صفحهٔ بعد ابن بابویه برهان دیگری برای محدث بودن اجسام آورده است .

وی می گوید :

۱- همان کتاب ، ص ۹۹ - ۲۹۸ .

۲- همان کتاب . ص ۲۹۹ .

۳- همان جا .

«دلیلی بر این که اجسام باید محدث باشند این است که آنها باید متصل یا منفصل : و متحرک یا ساکن باشند. و اتصال و انفصال و حرکت و سکون حادث شده در زمانند و از اینجا معلوم می شود که اجسام محدثند ، از آن جهت که آنچه نمی توانند از آن جدا شوند محدث است»<sup>۱</sup>.

در پی این برهان چند اعتراض و پاسخهای آنها آمده است . در دومین اعتراض پرسیده شده است که چرا عرضهای اتصال و انفصال ممکن نیست با هم وجود داشته باشد. ترجمه عبارت چنین است :

« چون می بینیم که متصل تنها بدان جهت متصل است که اتصال حضور دارد ؛ و با حضور انفصال منفصل می شود ، چرا منکر آن می شوید که با حضور هر دو ممکن است متصل منفصل شود»<sup>۲</sup>.

باید توجه داشت که در اینجا سؤال برای ابن بابویه مربوط به اجسام متصل و منفصل است نه ذرات و اتمهای متصل و منفصل . در نظر وی جهان ساخته شده از اجسام با اعراض زمانی آنهاست ، در صورتی که در نظر شیخ مفید و ذریگران دیگر ، جهان از اتمها و اعراض آنها ساخته شده که به یکدیگر پیوسته و اجسام را تشکیل داده اند . بنا بر این در پاسخ گفتن به این پرسش ، ابن بابویه می تواند به این امر متمسک شود که دو تا از حوادث چهارگانه ( اتصال یا انفصال و حرکت یا سکون ) همیشه باید در یک جسم وجود داشته باشد . ولی هرگز دو حادث متقابل با یکدیگر نمی تواند با هم در جسم وجود پیدا کند . شیخ مفید با نظام ذریگری خود بر آن بود که ضرورت ندارد که کل با حرکات اجزاء خود متحرک شود<sup>۳</sup>. در نظر شیخ مفید : همه اتمهای یک جسم متحرک لازم نیست متحرک باشد . چون شیخ مفید معتقد به دستگامی از اتمهاست که ثبات و دوام دارند و اعراضی

۱- همان کتاب ، ص ۳۰۰ .

۲- همان کتاب ، ص ۳۰۱ .

۳- اوائل ، ص ۱۰۷ ، نقل شده پیش از این ، ص ۵ - ۲۷۰ .

که چنین نیستند<sup>۱</sup>، باید چنان فرض کرد که در جایی از کتابهای گمشده<sup>۲</sup> او این مطلب به عنوان برهانی بر وجود خدا متکی بر حدوث جهان آمده بوده باشد. همان گونه که اندکی پیشتر دیدیم، ابن بابویه نیز چنین برهانی داشت. ولی جهان وی ساده تر از جهان مفید و نه ساخته شده<sup>۳</sup> از انومهای و اعراض و اجسام. بلکه ساخته شده<sup>۴</sup> از اجسام و عرضهای آنها بود.

### صفات خدا

ابن بابویه. همچون شاگردش مفید. منکر آن بود که صفات خدا وجودی از خود داشته باشند. برهانی که وی برای اثبات این نظر خود اقامه کرده. بسیار موجز است. وی می گوید:

«برهان بر اینکه خدا دانا و زنده و توانای به خود و نه از طریق دانایی و حیات و قدرتی سوای خودش است. این است که اگر وی به دانایی دانا می بود. دانش وی یا قدیم بود یا محدث. اگر محدث باشد، پس خدا پیش از دانستن نادان می شود و این صفت نقص است. و هر چه ناقص باشد، بنا بر استدلالی که پیشتر گذشت. محدث است. ولی اگر قدیم باشد، لازم می آید که قدیمی دیگر در کنار خدا وجود پیدا کند. و بر این توافق شده است که چنین نظری داشتن کفر است. و همین بیان در مورد برهان توانا و توانایی او و زنده و زندگی او صدق می کند.

و دلیل اینکه خدا به صورت قدیم وابدی دانا و توانا و زنده است، این است که ثابت شده است که او به خود دانا و توانا و زنده است. بنابراین به صورت قدیم داننده است از آن جهت که ذات او که دانش به آن تعلق دارد قدیم است. و به همین ترتیب ثابت می شود که او به صورت قدیم توانا و زنده است»<sup>۲</sup>.

۱ - اوائل، ص ۷۸.

۲ - التوحید، ص ۲۲۳.

مقدمه<sup>۱</sup> بیان ناشده‌ای که آن را باید در آغاز این استدلال گذاشت. آن است که خدا یا به خود دانا و توانا و زنده است؛ یا به دانش و توانایی و زندگی که جز خود او است. و با این نتیجه<sup>۲</sup> نخستین بند آن خواهد شد که خدا به خود دانا و توانا و زنده است. مفید نیز چنین اعتقادی دارد ولی آن را به صورت یک برهان بیان نکرده است. به جای آن به معارضه<sup>۳</sup> با نظریه<sup>۴</sup> دیگری درباره<sup>۵</sup> اینکه صفات خدا چگونه به او تعلق دارد؛ یعنی نظریه<sup>۶</sup> ابوهاشم درباره<sup>۷</sup> احوال پرداخته است<sup>۸</sup>.

ابن بابویه میان صفات ذات و صفات فعل خدا تمایز قائل است. وی می‌گوید: «هنگامی که خدا را با صفات ذاتش توصیف می‌کنیم؛ غرضمان از هر صفت تنها سلب و انکار مخالفت آن در او است. می‌گوییم که خدا همیشه شنوا (سمیع) و بینا (بصیر) و دانا (علیم) و فرزانه (حکیم) و توانا (قادر) و بزرگ (عزیز) و زنده (حی) و پایدار (قیوم) و یگانه (واحد) و کهن (قدیم) است. چه اینها صفات ذات او است. نمی‌گوییم که او همیشه آفریننده (خالق) و کننده (فاعل) و آهنگ کننده (مرید) و خواهنده (شائی) و تصویب کننده (راضی) و رد کننده (ساحض) و روزی دهنده (رازق) و نیکویی کننده (وهاب) و سخنگو (متکلم) است، چه اینها صفات افعال او است؛ اینها در زمان پدید می‌آیند و روا نیست گفته شود که خدا پیوسته متصف به آنها بوده است»<sup>۹</sup>.

شرحی که مفید بر این تمایز نوشته؛ چیزی بر آنچه ابن بابویه گفته است نمی‌افزاید<sup>۱۰</sup>. هر دو بر آنند که خدا همیشه دارای صفات ذات بوده و اینکه معنی آنها فقط این است که خدا را نمی‌توان به متقابلهای این صفات توصیف کرد.

۱- اوائل: ص ۱۸؛ الفصول، ص ۲۷۹، نقل شده پیش از این، ص ۱۸۸.

۲- «رساله»، ص ۶۸، ف ۳۱ - ۳۰. نیز رجوع کنید به التوحید، ص ۱۰۸.

۳- تصحیح، ص ۱۰.

## بداء

نظر ابن بابویه مبنی بر اینکه خدا به خود داناست و اینکه دانا بودن صفت قدیم و ذاتی خدا است، بر او لازم می‌ساخته است که دربارهٔ آموزهٔ شیعی بداء بحث کند. کار خود را در این باره با آوردن احادیثی دربارهٔ اهمیت این آموزه آغاز کرده است. مثلاً: «اینکه خدا به سبب هیچ چیز به اندازهٔ اقرار به بداء عظیم شمرده نمی‌شود»<sup>۱</sup>. و اگر مردمان می‌دانستند چه اندازه پاداش برای بحث کردن دربارهٔ بداء بهرهٔ ایشان می‌شود، هرگز از سخن گفتن در خصوص آن خسته نمی‌شدند»<sup>۲</sup>.

آموزهٔ بداء در حقیقت نشانهٔ تمایز مذهب تشیع دوازده امامی هم در نظر پیروان این مذهب و هم در نظر خرده‌گیران برایشان بوده است. ولی در زمان ابن بابویه این مسئله به صورت بحث و استدلالی دربارهٔ معنی این کلمه در آمده بود.

بداء مصدر فعل بدآ (واوی) است؛ و هنگامی که پس از این فعل ماضی جزء «لی» آورده شود، بدان معنی است که بر من آشکار شد یا به نظر من خوب آمد. این کلمه با معنای نخستین در شش جای قرآن آمده است<sup>۳</sup>، و آنکه موضوعی بر او آشکار می‌شود در هیچ یک از این موارد خدا نیست. چهار بار مفعول این فعل و آنچه آشکار شده، کس یا چیزی است که در روز قیامت حکم محکومیت آن صادر شده است (مثلاً «وبدالهم سیئات ما عملوا» ← و بدیهای آنچه می‌کردند برایشان آشکار شد) [قرآن، جاثیه: ۳۳]. و دو بار مفعول آن آدم و حوا هستند که پس از خوردن میوه‌ای که از آن ممنوع شده بودند، شرمگاه ایشان بر خودشان آشکار شد. معنای دوم نهایتاً بار در قرآن هنگام اشاره به خداوندگار مصری یوسف آمده است: «ثم بدالهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتی حين ← آنگاه پس از آنکه نشانه‌ها را دیدند».

۱- التوحید، ص ۳۲۲.

۲- همان کتاب، ص ۳۲۴.

۳- قرآن جاثیه: ۳۳؛ انعام: ۲۸؛ زمر: ۴۷؛ زمر: ۴۸؛ اعراف: ۲۲؛ طه: ۱۲۱.

این به نظر ایشان خوب آمد که تا مدتی او را زندانی کنند» [قرآن . یوسف: ۳۵].

دست کم در دو مورد در تاریخ شیعه ، فعل بدها در باره خدا به کار رفته است (بدها لله) . بدین ترتیب یکک دشواری داندگار برای متکلمان پیش آمد: این کلمه در آن هنگام که درباره خدا به کار می‌رود چه معنی می‌دهد؟ شهرستانی نوبسنده<sup>۱</sup> سنی امکانات را بدین صورت تلمیص کرده است:

« بدها چند معنی دارد:

[ا] بدها در علم . در آن هنگام که مخالف آنچه خدا می‌داند برای او حاصل می‌آید . من گمان نمی‌کنم که هیچ آدم با شعوری چنین اعتقادی داشته باشد .  
[ب] بدها در اراده . هنگامی که قاعده و روش راست و درستی به خاطر او خطور کند متقابل با آنچه آن را درست می‌دانست و به همان حکم کرده بود .  
[ج] بدها در امر . بدین معنی که خدا فرمائی می‌دهد و پس از آن متقابل آن فرمان نخستین را مقرر می‌دارد . هر کس که معتقد به امکان «نسخ» باشد . فرمانهای مختلف را در زمانهای متفاوت ناسخ و الفاعل کننده یکدیگر می‌داند»<sup>۱</sup>.

بغدادی<sup>۲</sup> و شهرستانی<sup>۳</sup> هر دو در انتساب این مذهب و آموزه به مختار متفقند که در آن هنگام که سپاهیان وی پس از آنکه به آنان گفته بود خدا وعده پیروزی در جنگ داده است ، در آن جنگ شکست خوردند . این نظریه را برای توجیه شکست خود اختراع کرد یا به آن تمسک جست . این آشکارا وضعی است که در آن بدها به این معنی است که خدا فکر یا اراده خود را تغییر داد و تنها سخن از دگر کردن امر و فرمان

۱- شهرستانی ، الملل و النحل ، ص ۱۱۰ . بدان صورت که در متن آمده ، جمله آخر چنین خوانده و ترجمه می‌شود: «آن کس که معتقد به این امکان نباشد ...» ولی این با آنچه مقصود است درست نمی‌آید . چنان می‌نماید که لم در سطر ۱۱ به آنجا تعلق ندارد .

۲- الفرق بین الفرق ، ص ۲۲ .

۳- الملل و النحل ، ص ۱۱۰ .



نیست. ولی امامیه هرگز مختار را از خورد نمی دانستند. از آن جهت به نام وی در این مورد اشاره شده که او قدیمترین شیعه‌ای است که مذمت بداء به او نسبت داده شده است. موردی که بداء الله به صورت قطعی وارد احادیث شیعه شد. وضع نابسامانی بود که با مرگ زود رس اسماعیل پیش آمد. گزارش شده است که امام جعفر صادق (ع) گفته بود: «برای خدا هرگز چنان وضعی پیش نیامد (ما بداء الله) که در مورد پسر اسماعیل پیش آمده<sup>۱</sup>. هر توضیحی که به توسط متکلمان دارای تمایل عقلانی داده شود. این حدیث با صورتی که دارد، چیزی بیش از تغییر امر خدا است. جانشین امام صادق (ع) به نام تعیین شده بود نه اینکه امری صادر شده باشد.

مفهوم بداء که به توسط امام صادق (ع) برای بیرون آمدن از وضعی ناراحت کننده وارد اخبار شیعی شد. سبب پیدایش خرده گیری و مجادله و مناظره‌ای میان امامیان و معتزلیان مخالف ایشان بود که درباره تغییر ناپذیری خدا به شدت تأکید می کردند. جاحظ به این کلمه در یک دسته از پرسشهای گنج کننده که در برابر یک شیعه امامی طرح کرده بود. اشاره کرده است<sup>۲</sup>.

۱- التوحید، ص ۳۲۶. نوبختی، الفرق بین الفرق، ص ۵۶-۵۵. نوشته است که پس از مرگ اسماعیل گروهی که در اعتقاد خود نسبت به معصوم نبودن امام جعفر (ع) دچار تردید و نوسیدی شده بودند، چنانی گزیدند و پیرو سلیمان بن جریر زیدی شدند. سلیمان امام را از دو جهت متهم به نادرستی کرد: یکی فقیه و دیگری بداء. وی گفت: «و اما بداء زمانی پیدا شد که آنان، برای دانستن گذشته و حال و آینده، در میان پیروان برای خود مدعی آن منزلتی شدند که پیامبران در میان قومهای خود داشتند. به پیروان خود می گفتند که فردا یا روزهای دیگر پس از آن چنین و چنان خواهد شد. اگر حوادث بدان صورت که پیشبینی کرده بودند اتفاق می افتاد. می گفتند: به شما نگفتیم که چنین خواهد شد؟ خدا به ما دانشی داده است که جز پیامبران کسی بدان آگاه نیست، و با خدا همان ارتباطی را داریم که پیامبران داشتند و از آن راه دانش خود را به دست می آورد. و اگر آنچه پیشگویی کرده بودند صورت وقوع پیدا نمی کرد، می گفتند خدا اندیشه خود را درباره آفریدن آن عوض کرد (بداء الله)».

۲- جاحظ، کتاب الترییع والتدویر، چاپ ش. بلا [Ch. pellat] (دمشق)، انستیتوی

خیاط می‌گوید که رافضیان « همه به بداء معتقدند . بدین معنی که خدا اظهار می‌کند که چنین یا چنان خواهد کرد و سپس رأی خود را تغییر می‌دهد ( ثم یدواله ) و چنین یا چنان نمی‌کند »<sup>۱</sup> . ولی تغییر جهتی پیش از آن . لا اقل در میان بعضی از امامیان . پیدا شده بود . خیاط چنین گزارش می‌دهد :

« سپس مصنف کتاب [ یعنی ابن راوندی ] می‌گوید : « و اما درباره بداء . عاقلترین شیعیان در مورد نسخ همان اعتقاد را دارند که معتزلیان دارند . اختلاف میان آنان لفظی است نه واقعی .

و ما چنین جواب می‌دهیم : رافضیان نمی‌دانند که شما درباره چه چیز سخن می‌گویید . این اندیشه به تازگی به توسط بعضی از اشخاص که با معتزلیان معاشرت داشته‌اند به ایشان القاشده است . همه رافضیان در آنچه به وحی تعلق می‌گیرد معتقد به بداء هستند . مفهوم نسخ هیچ ارتباطی با بداء در وحی ندارد<sup>۲</sup> .

از این مبادله دوباره اطلاع به دست می‌آید . نخست . در نتیجه جاذبه معتزله یا خرده گیرهای ایشان بعضی از امامیان ، ولی نه همه آنان . به آن آغاز کردند که نظر خود را درباره بداء تغییر دهند . حتی ابن راوندی هم متوجه اختلافی بوده است که میان عقلای حزب خودش و کسانی از این حزب که چنین نبودند وجود داشته است . دوم . امامیان متمایل به عقلیگری از حدیث روایت شده به توسط ایشان بدین ترتیب دفاع می‌کردند که بداء را تغییری در امر می‌دانستند . و این همان معنی سومی است که شهرستانی برای این کلمه بیان کرده است : بنا به گفته شهرستانی . مختار خود به چنین دفاعی برخاسته بوده است<sup>۳</sup> .

۱- الاقتصاد، ص ۶ .

۲- همان کتاب، ص ۱۲۶ .

۳- الملل والنحل، ص ۱۱۰ : « و او تفاوتی میان نسخ و بداء نمی‌گذاشت . می‌گفت :

اگر نسخ در حکم قابل قبول باشد ، بداء نیز در وحی چنین است . ولی این بیش از آنکه

۴- بک هماندزی سازه شبیه باشد به بک مقایسه شباهت دارد .

از سوی دیگر : ابن راوندی بداء را برای آن به کار برده که در یک مناظره<sup>۱</sup> با حریفی معتزلی درباره<sup>۲</sup> مفهوم خدای تغییر ناپذیر به پیروزی برسد :

«فاعلی که برای او اندیشه‌های تازه حاصل می‌شود (تعرض له البدوات او افعال برای او ناممکن نیست. توانا تر و قابل توجه تر از فاعلی است که نمی‌تواند چیزی بر فعل خود بیفزاید یا از آن بکاهد. و نمی‌تواند به پیش برود یا به پس بازگردد»<sup>۱</sup>.

ابن راوندی می‌بایستی در اینجا از کلمه<sup>۳</sup> بداء چیزی بیش از تغییرات امر و حکم (نسخ) محض در نظر داشته باشد که معتزلیان در آن باره هیچ نزاعی نداشتند.

اشعری درباره<sup>۴</sup> اختلاف میان پیروان مذهب تشیع در معنی بداء چنین آورده است :

«نخستین گروه از ایشان می‌گویند که خدا اندیشه‌ها و آراء تازه پیدا می‌کند (بدوا له البدوات) و اینکه زمانی بر آن است که کاری بکنند ولی سپس به مناسبت اندیشه<sup>۵</sup> تازه‌ای که برای او پیش می‌آید آن کار را انجام نمی‌دهد (لما یحدث له من البداء). و اگر زمانی حکمی را مقرر می‌دارد و سپس آن را نسخ می‌کند ؛ بدان جهت است که درباره<sup>۶</sup> آن بهتر می‌اندیشد (بداله فیها). و اگر می‌داند که چیزی اتفاق خواهد افتاد و به کسی چیزی در خصوص آن نگفته است. هنوز تغییر رأی در این باره (البداء) ممکن است ؛ ولی اگر به آفریده‌ای در خصوص آن چیزی گفته است. تغییر اندیشه و رأی ممکن نیست. گروه دوم بر آنند که برای خدا در مورد آنچه می‌داند که پیش خواهد آمد. تا زمانی که هنوز پیش نیامده است. تغییر نقشه و برنامه امکانپذیر است. و آنان این نظر را هم درباره<sup>۷</sup> چیزهایی که خدا خبر پیش آمدن آنها را به آفریدگان خود نداده است می‌پذیرد و هم درباره<sup>۸</sup> چیزهایی که خبر وقوع آنها داده شده است. گروه سوم از ایشان را اعتقاد آن است که برای خدا تغییر رأی ممکن نیست (لا یجوز علی الله ... البداء) ، و این را از او نمی‌کند»<sup>۲</sup>.

۱- خیاط ، ص ۱۳۰ - ۱۲۹ .

۲- مقالات ، ص ۳۹ .

ممکن است هیشام بن الحکم که بر آن بود که خدا می تواند فکر و رأی خود را تغییر دهد. به گروه اول اشعری تعلق داشته باشد. گروه سوم که منکر آن بودند که خدا اندیشه خود را تغییر دهد؛ نشان دهند: آن است که همه شیعیان در آن هنگام معتقد به همه گونه بداء نبوده اند. احتمالاً می خواسته اند این کلمه را به معنای نسخ بگیرند. ولی گروه دومی است که کاملاً با مسئله مربوط به اظهار نظر امام جعفر صادق (ع) رو به روی شود. لا اقل به تعبیر ایشان. خدا قصد جانشین کردن اسماعیل را برای امانت به امام صادق (ع) خبر داده بود. و سپس جان او را گرفت. این دیگر امر محض نبود بلکه هدایت و الهام بود. اگر یک امر و فرمان قابل بازگشت بود. عصمت امام صادق (ع) در معرض شک و تردید قرار می گرفت. وضع اندیشه امامیان درباره مسئله بداء پیش از این بابویه چنین بود.

ابن بابویه: پس از نقل چند عبارت درباره اهمیت بداء. به توضیحات خود پرداخته و چنین گفته است:

«بداء. بدان گونه که مردم ندان می پندارند. بداء به جهت پشیمان شدن نیست. خدا از این گونه چیزها متزه است! ولی باید این را بپذیریم که برای خدا بداء بدین معنی حاصل می آید که به آفریدن یکی از آفریدگان می پردازد و آن را پیش از چیزی دیگر می آفریند. و سپس آن را منهدم می کند و آفرینش چیزی دیگر را آغاز می کند. یا اینکه امری می دهد و سپس آن را نمی می کند. یا چیزی را ممنوع می سازد و سپس به رفع ممنوعیت آن فرمان می دهد. نمونه های این نسخ احکام است و تغییر قبله و طول مدت عده نگاه داشتن زنان بیوه».

این بیان در واقع بداء را به نسخ باز می گرداند؛ و این همان کاری است که ابن راوندی می خواست به انجام برساند. در دنبانه سخن ابن بابویه نزدیک به بیشتری با مذهب معتزلیان نشان می دهد:

۱- همان کتاب، ص ۴۱.

۲- توحید، ص ۳۳.

«خدا هرگز فرمانی به آفریدگان خود نمی دهد مگر اینکه بداند مقتضی مصلحت ایشان است و زمان مناسب با صادر شدن چنین فرمانی است. و خدا می داند که متناسب با مصلحت ایشان در زمانی دیگر این است که آنچه را که به انجام دادن آن فرمان داده بود نهد. و چون آن زمان برسد، چیزی را فرمان می دهد که برای آنان نیکوتر است»<sup>۱</sup>.

بسیاری از معتزله با انتساب این گونه نسخ احکام به خدا بنا بر مصلحت آفریدگان از زمانی تا زمان دیگر، مخالف بودند و درباره آن به مجادله می پرداختند. ابن بابویه در پی آنچه گذشت به این مطلب اشاره می کند که بداه تنها بدین معنی است که خدا در اعمال خود آزاد است. وی می گوید:

«بنا بر این کسی که معتقد به آن است که خدا می تواند هر چه را بخواهد بسازد و هر چه را بخواهد معدوم کند، و به جای آن هر چه را بخواهد ایجاد کند، و چیزها را زودتر یا دیرتر به هر صورت که خواهد پدید آورد، و اینکه هر چه را بخواهد و به هر صورت که بخواهد فرمان می دهد، چنین کس معتقد به بداه است. و تعظیم و تجلیل خدا با هیچ چیز بیش از آن نیست که اقرار کنند و بگویند: آفرینش و امر؛ به وجود آوردن چیزی زودتر یا دیرتر، به هستی آوردن آنچه نبود و هستی گرفتن از آنچه بود، مختص به او است»<sup>۲</sup>.

به گفته ابن بابویه، نکته دیگر در تأیید این مذهب سودمندی آن در مناظره و جدل است:

«و بداه ردی بر جهودان است، چه آنان گفته بودند که خدا کار تعیین احکام خود را به پایان رسانیده است، در صورتیکه ما می گوئیم هر روز خدا در کار دادن و گرفتن جان و روزی دادن و به انجام رسانیدن کارهایی است که اراده می کند»<sup>۳</sup>.

۱ - همان جا.

۲ - همان کتاب، ص ۲۶ - ۳۳۵. عمین اشاره در «رسالة»؛ ص ۷۳، ف ۴۱،

پس از آن ابن بابویه به این مطلب اشاره می‌کند که فعل خدا مشروط به آزادی اخلاقی بندگان در رفتار و کردار است:

«بداء پشیمان شدن نیست. بلکه آشکار شدن چیزی است. اعراب می‌گویند «در راه کسی با من روبرو شد (بدالی)»؛ یعنی آشکار شد. و خدا گفته است: «وبدالهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون» و از خدا چیزی بر ایشان آشکار شد که حساب آن را نمی‌کردند» [قرآن: زمر: ۴۷] که در آن «بدالهم» به معنی «ظهور لهم» است. و هر وقت که برای خدا. عزّ اسمه: از بنده‌ای صفت صلهٔ رحم آشکار شود، بر عمر او می‌افزاید. و اگر قطع رحم جایگزین صلهٔ رحم شود؛ از عمر او می‌کاهد. و چون زنای بنده‌ای بر خدا آشکار شود از روزی و زندگی او کم می‌کند. و اگر عفت و خودداری از زن مشهود افتد؛ بر روزی و زندگی او می‌افزاید»<sup>۱</sup>.

ابن بابویه، پس از این توضیح و بیان بیش از اندازه دربارهٔ معنی بداء به عنوان نسخ یک حکم و عکس العمل نشان دادن خدا در برابر کارهای نیک و بد بندگان؛ به بحث دربارهٔ روایت منسوب به امام صادق (ع) می‌پردازد و چنین می‌گوید:

«واینکه اظهار امام صادق (ع). «برای خدا بدائی (ما بداء الله بداء) همچون آن بداء که در مورد پسر اسماعیل پیش آمد؛ پیش نیامد». می‌گوید: هیچ

۱- التوحید، ص ۳۳۶. همین اشاره در «رسالة» ص ۷۳، ف ۲؛ آمده: «امام صادق (ع) گفت: خدا هیچ پیاپی را نفرستاد مگر اینکه پیشتر او را متعهد ساخت که بندگی او را بپذیرد و شرکای او را طرد کند. هر چه را بخواهد به تأخیر می‌اندازد و هر چه را بخواهد زودتر می‌آورد؛ یک نمونه آن نسخ کردن شرایع و احکام پیشین با شریعت و احکام پیغمبر است. مثلاً، کتابهای گذشته را با قرآن منوع کرد. و امام صادق (ع) گفت: از آن کس بیزاری می‌جویم که بگوید برای خدا در آنچه دیروز نمی‌دانست بداء حاصل شد. و نیز از آن کس بیزارم که بگوید برای خدا دربارهٔ چیزی شیمانی حاصل می‌شود.

چیز بر خدا آشکار نشد (ما ظهر لله) همچون آنچه بر وی در مورد پسر من اسماعیل آشکار شد. چه او را پیش از من از دنیا برد تا نشان دهد که امام پس از من او نیست.

و از طریق ابوالحسین اسدی رضی الله عنه مطلب عجیبی در باره این روایت به من رسیده است. وی گفته است که امام صادق (ع) گفت: «هیچ چیزی برای خدا چنان پیش نیامد که در مورد پسر من اسماعیل [یعنی ایمی به جای ابنی] پیش آمد، چه خدا به پدرش فرمان داده بود که او را ذبح کند، و سپس او را بایک قربانی عظیم باز خرید». من توضیحی برای هریک از این دو شکل روایت دارم، ولی آنها را برای نشان دادن معنی بداهه نقل کردم. و خدا راهنمای به حقیقت است»<sup>۱</sup>.

طبعاً توضیح دادن صورت دوم روایت برای یک متکلم آسانتر است. چه خدا به ابراهیم فرمان داد بود که فرزندش را قربانی کند (و در قرآن نیامده است که کدام فرزند) و این برای آزمودن ابراهیم بود. و هنگامی که ابراهیم از آزمایش روسفید بیرون آمد. خدا فرمان نوحسین را ملغی کرد. در اینجا دیگر سخن از علم تازه خدا یا تغییری در اراده و مشیت او نیست.

۱- التوحید، ص ۳۳۶. این روایت همچنین در «رسالة» ص ۷۳، ف ۴۲ چنین مورد بحث قرار گرفته است: «و اما درباره گفته امام صادق (ع) که گفت: هیچ چیز بر خدا آشکار نشد همچون آنچه بر وی در مورد پسر من اسماعیل آشکار شد، باید گفت که مقصود وی این بوده است که هرگز چیزی بر خدا چنان آشکار نشد که در کار پسر من اسماعیل بر او آشکار شده بود، چه او را پیش از من به سوی خود برد و معلوم کرد که امام پس از من او نخواهد بود». ترجمه انگلیسی فیضی به صورت «هیچ چیز (خود را) از (اراده خدا) آشکار نساخت». با آنچه در چاپ سنکی تهران ۱۲۹۲ هجری قمری آمده سازگار نیست. احتمال آن نمی رود که این بابویه کلمه «لی» را با «من» عوض کرده باشد، چه مفید، چنانکه پس از این خواهیم دید. این تغییر را بدون استناد آن به استادش صورت داده شده است.

ولی هنوز جای بحث در صورت اول روایت باقی است. چه اگر خدا بر امام صادق (ع) آشکار کرده بود که امامت پس از وی با که خواهد بود. دشواری با این توضیح که بدها به معنی نسخ بیک حکم یا پاداش و کیفر دادن در برابر عمل اختیاری بنده است رفع نمی‌شود. مسئله‌ای که در این روایت پیش می‌آید مسئلهٔ علم خدا است نه بیک ارادهٔ احتمالی. و چنین است که پس از همهٔ توضیحات ابن بابویه، باز هم دشواری برجای خود باقی بود.

بحث مفید دربارهٔ بدها در اوائل المقالات آشکارا متمایل به جانب خرده گیران بر این اصطلاح است. نخست وی بدها را منحصر به نسخ ساده می‌کند:

«دربارهٔ معنی بدها: می‌گویم که همان چیزی است که همهٔ مسلمانان دربارهٔ نسخ و مانند آن می‌گویند، همچون دادن درویشی پس از توانگری، بیماری پس از تندرستی، و مرگ پس از زندگی؛ و نیز آنچه اهل عدل بالخاصه در خصوص کاست و افزودن زندگی و روزی بنا بر اعمالی که شخص انجام می‌دهد، می‌گویند»<sup>۱</sup>.

مفید دربارهٔ مایهٔ پریشانی بودن این تعبیر و دلیل خودش برای به کار بردن آن، بی‌پرده سخن می‌گوید.

«و اما دربارهٔ به کار بردن اصطلاح بدها باید بگویم که من از طریق احادیثی که به وسیلهٔ میانجیهای میان خدا و بندگانش به ما رسیده است با این کلمه آشنا شده‌ام. اگر در روایات کسانی که به راستگویی آنان ایمان دارم نیامده بود، من این اصطلاح را برای به کار بردن مناسب نمی‌دانستم؛ درست به همان گونه که اگر در احادیث دیگر تعبیرهای خشمگین و شادمان یا دوستدار و شگفت زده برای خدا نیامده بود من هرگز آنها را دربارهٔ او به کار نمی‌بردم. ولی چون این احادیث پذیرفته شده است؛ این کلمات را در معنای استعمال می‌کنیم



که مایه تنقیر عقل نباشد»<sup>۱</sup>.

یک معزنی مذهب که درباره اصطلاحات حاکی از تشبیه خدا به انسان موجود در قرآن سخن بگوید، به همین گونه سخن خواهد گفت. تنها نزاعی که با مفید پیدا می‌کند در این است که آیا روایتی که از امام رسیده باشد شایسته همین اندازه پاسداری است. و ممکن است کسی از این دچار شگفتی شود که چرا مفید برای عموم امامیان روزگار خود بدین گونه سخن گفته است. وی در دنباله سخن خود چنین می‌گوید:

«در این خصوص میان من و همه مسلمانان اختلافی نیست؛ و هر کس از آنان که اختلافی پیدا کند این اختلاف تنها لفظی است نه به صورتی دیگر. من دلایل خود را برای به کار بردن این کلمه بیان کردم که باید به بحث و مشاجره پایان بخشد. این نظر همه امامیه است. هر کس که نظری مخالف داشته باشد. چنانکه گفتیم، از اسم خوشش نمی‌آید نه از اندیشه‌ای که با آن بیان می‌شود»<sup>۲</sup>.

وی حتی دفاع از بداء به عنوان اینکه شبیهی از تعبیرات حاکی از تشبیه در قرآن است؛ کاملاً دشواری برخاسته از روایت امام صادق (ع) را بر طرف نمی‌کند. مفید در شرحی که بر اعتقادات ابن بابویه نوشته، بار دیگر به بحث در خصوص این کلمه پرداخته است. وی نخست، همچون ابن بابویه؛ اشاره کرده است که بداء به معنی ظهر (آشکارشد) است. سپس به متممی که پس از آن در جمله می‌آید پرداخته و چنین گفته است:

«اعراب می‌گویند: «کار خوبی برای فلانی پیش آمد (بداء فلان)»؛ و کلام فصیحی برای او حاصل شد»؛ درست به همان گونه که می‌گویند «از فلان چنین آشکار شد (بداء من فلان)»؛ و «لام» را جانشین «من» می‌کنند. بنابراین مقصود امامیان که می‌گویند (بداء لله فی کذا) آن است که (ظهر له فیه) یعنی برای خدا در آن آشکار شد. و معنی «در آن آشکار شد» (ظهر منه) یعنی

۱- همان جا.

۲- همان کتاب، ص ۵۱ - ۵۳.

«از او آشکار شد» است. آنچه در اینجا مقصود است آن نیست که تغییری در رأی خدا حاصل شده، یا چیزی که پیشتر بر او پوشیده بود اکنون آشکار شده است. همه افعال وی درباره آفریدگانش که پس از نبودن آشکار می‌شوند و هستی پیدا می‌کنند، از ازل بر او معلوم است<sup>۱</sup>.

شیخ مفید، پس از آنکه بانوعی تردستی لغوی «له» را به «هنه» بدل می‌کند. به بحث در این باره می‌پردازد که چرا امام جعفر (ع) این اصطلاح را نخستین بار به کار برده است:

«تنها آن فعل به اصطلاح بداء توصیف می‌شود که پیدایش آن به حساب گرفته نمی‌شد و حصول آن محتمل به نظر نمی‌رسد. این کلمه در مورد آنچه دانسته است یا احتمال وقوع آن وجود دارد، به کار نمی‌رود.

و گفته ابو عبدالله، علیه السلام، بدین صورت که «خدا در هیچ چیز بدائی همچون بداء در مورد اسماعیل نداشت» بدان معنی است که خدا کشته شدن را از او دفع کرد. چه مردمان از چنین چیزی بیمناک و چشم به راه وقوع آن بودند. خدا به او نظر لطف کرده و اسماعیل را از پدرش گرفت. روایتی از امام صادق (ع) در این باره رسیده است. از او، علیه السلام، روایت کرده‌اند که گفت «دوبار کشته شدن برای اسماعیل نوشته شده بود. از خدا خواستم که او را از آن نگاه دارد و او چنین کرد». چیزی ممکن است به صورت مشروط «نوشته» شده باشد، و اوضاع و احوال تغییر کند... و خدا در آنجا که از اندرز حضرت نوح (ع) به قومش یاد کرده، چنین گفته است: «فقلت استغفروا ربکم إنه کان غفّاراً. يرسل السماء علیکم مدراراً ← پس گفتم که از پروردگار خویش آمرزش خواهید که او بسیار آمرزنده است. از آسمان باران فراوان بر شما فرو خواهد ریخت» [قرآن. نوح: ۱۱ - ۱۰]. گسترش زندگی و وفور نعمت را برای ایشان مشروط به آن کرد که از خدا

آمزش خواهند. چون چنین نکردند، دوره زندگی آنان را کوتاه کرد و آنان را به هلاک کيفر داد. بده از جانب خدا آنچه را که در تقدیر مشروط باشد محتوم می‌سازد. و نه انتقال از یک عزم به عزم دیگر است و نه تغییری در رأی و اندیشه. و خدا برتر و منزّه از آن است که دروغ‌گویان در حق وی می‌گویند<sup>۱</sup>.

پس از آنکه معنی جزء متمم «لی» به «من» تغییر پیدا کرد، ظهور و آشکار شدنی که در معنی بده است ظهور در برابر انسانها می‌شود نه در برابر خدا. و اندیشه‌ای که اکنون بیان می‌کند به اندیشه موجود در آن آیات قرآنی می‌ماند<sup>۲</sup>، که در آنها به دست خدا چیزهای دور از انتظار برای آدمی آشکار می‌شود. این طرز تعبیر فرصتی برای مفید فراهم می‌آورد که از بده همچون یک مجاز و استعاره سخن بگوید، چنانکه در ادوات چنین کرده است<sup>۳</sup>. ولی هنوز بر آن است که آخرین راه حل نیز معقول است. وی می‌گوید:

«بعضی از همکاران ما گفته اند که اصطلاح بده یک معنای اساسی تغییر فکر و رأی و انتقال از یک تصمیم به تصمیم دیگر دارد. و آن برای خدا تنها به صورت استعاره به کار رفته است، درست بدان سان که کسی بر سبیل استعاره، و نه به معنای حرفی، اصطلاحات خشم و لذت را به کار برد. این نگرش زبانی به مذهب نمی‌رساند؛ چه سخن گفتن درباره خدا به طریق استعاره در مواردی صورت گرفته که وحی آن را مجاز شمرده است؛ و چنانکه دیدیم بده در وحی به کار رفته است.

و اینکه ما بیان کردیم و پذیرفتیم که بده به معنی آشکار شدن است - و بالاتر به توضیح آن پرداختیم - به صورتی خاص در مورد حادثه‌ای ذکر شده که پیش آمدن آن محتمل نبوده است. چه اگر در همه چیزهایی که از جانب خدا پیش

۱- همان کتاب، ص ۲۵.

۲- رجوع کنید به پیش از این: ص ۲۷. حاشیه ۱.

۳- ادوات، ص ۳، نقل شده پیش از این، ص ۴۴.

می آید چنین می بود ، می بایستی بداء در همه افعال خدا به او نسبت داده شود . ولی همه بر این موافقتند که چنین نیست<sup>۱</sup> .

مذهب و آموزه مفید درباره بداء نماینده جهتگیری تازه ای مخالف با جهتگیری استادش ابن بابویه نیست . هر دو نفر چنان به تعبیر و تفسیر آموزه پرداختند که آن را با صفت قدیم علم نا محدود خدا سازگار کنند . تفاوت در این است که مفید کمتر در بند آن بوده است که به صورت لفظی روایت مورد بحث متمسک شود . و به همین جهت وی در هدای که هر دو در بند رسیدن به آن بودند ، موفقیت بیشتر پیدا کرده است .

### رؤیت خدا و تعبیرات تشبیهی

ابن بابویه منکر آن است که انسان بتواند با چشم سر خدا را ببیند . روایاتی را که در آنها از دیدار خدا سخن رفته است ، وی از جز معنای لفظی کلمات مورد توضیح قرار می دهد . می گوید :

« معنی رؤیت خدا که در روایات ذکر آن آمده : معرفت است . این جهان جهان شکها و عدم یقینها و اوهام و تخیلات است . در روز بازپسین از آیات خدا و پاداش و کیفر او پرده برداشته می شود و مردمان چنان آنها را می بینند که همه شکهای درباره خدا از میان می رود و حقیقت قدرت الاهی بر آنان آشکار می شود<sup>۲</sup> .

هیچ معترزی نمی تواند روشنتر و آشکارتر از این سخن بگوید .

به شکل کلی ، ابن بابویه کمال دقت را به خرج می دهد تا روایاتی را که در آنها گفته می شود خدا بدنی دارد یا می تواند ببیند ، چنان توجیه کند که رنگ تشبیهی نداشته باشد . و هنگامی که مفید در بعضی از نکات تعبیری و تفسیری با او مخالفت می کند . این اختلاف اساسی نیست . مثلاً شیخ مفید تفسیر ابن بابویه را برای تعبیر « بیدی » به دو

۱- تصحیح ، ص ۲۶ - ۲۵ .

۲- التوحید ، ص ۱۲۰ .

دستم» [قرآن ، ص : ۷۵] که آن دو دست را قوت و قدرت دانسته ، بر این اساس که قوت و قدرت دو کلمه مترادف هستند ، رد می کند . مفید به جای آن در آیه « قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی ← ای ابلیس ، چه چیز ترا از آن باز داشت که در برابر آنچه به دست خود آفریده ام سجده کنی ؟ »<sup>۱</sup> : دو دست را اشاره به دو لطف خدا در این جهان و جهان دیگر دانست و به جای حرف اضافه « ب » پیش از « یدی » حرف اضافه « ل » قرار داد که در این صورت ترجمه آن چنین می شود : « ... چه چیز ترا از آن باز داشت که در برابر آنچه برای دو لطف خود آفریده ام سجده کنی ؟ » یا اینکه معنی دو دست ممکن است قدرت و لطف باشد<sup>۲</sup> . به هر صورت ، اختلاف میان ابن بابویه و مفید اساسی نیست . هر دو نمی خواهند کلمه را به معنی تحت اللفظی آن تفسیر کنند . بسیاری از حواشی مفید بر « رساله » ابن بابویه اهمیت بی بیش از مثالی که هم اکنون ذکر کردیم ندارد<sup>۳</sup> .

#### ۱- قرآن ، ۳۸ : ۷۵ .

۲- تصحیح ، ص ۶- ۵ ، ارجاع به « رساله » ، ص ۶۵ ، ف ۲۸ . الأشعری ، مقالات ، ص ۲۱۸ ، « دستهای » خدا را به لطف تفسیر می کند که نظری معتزلی است ؛ و ابانق ، ص ۴۰ - ۳۹ ، به اینکه آنها را قدرت و دو لطف تفسیر کند مخالفت می نماید . بک نکته در استدلال او این است که دلیل قابل قبولی برای پذیرفتن این جفت وجود ندارد . تفسیر مفید ممکن است کوششی برای روبه روشن شدن با این طرز تفکر مبتنی بر الفاظ بوده است .

۳- مثلاً نفس یا روح خدا که در آیه ۲۹ از سوره حجر آمده : « إذا سئمته و نفخت فیه من روحی فعموا له ساجدین ← پس چون او را ساختم و از روح خود در او دمیدم ، در مقابل او برای سجده به خاک افتید » ، ابن بابویه می داند که خدا آن را آفریده و به عنوان مالک آن این نفخه را به خود نسبت داده است ؛ مفید توضیح می دهد ( تصحیح ، ص ۴ و بعد ) که « دمیدن » خدا به معنی تکریم است . ابن بابویه می گوید که « استهزای » خدا سبب به گناهکاران استماره است ؛ مفید می گوید که همین عبارت برای فعل و پاداش به سبب ارتباط میان آنها به کار رفته است ( همان کتاب ، ص ۷ ) . ابن بابویه لوح و قلم را دو فرشته می داند ؛ ولی مفید بر آن است که مقصود از لوح به معنای حرفی کتاب خدا است ، و قلم چیزی است که با آن خدا ایجاد نوشتن بر روی آن کتاب می کند ( همان کتاب ) .



## فصل چهاردهم

### عدل

فکر ابن بابویه در رو به رو شدن با مسئله دخالت تقدیر الاهی در افعال آدمی تا حدی گسترده و پرورده است. در «کتاب الهدایة» می‌خواهد از آن پرهیز کند که خدا را مسئول نافرمانی آدمی بداند، ولی در عین حال خواستار آن نیست که معتقد به نظر مخالف تعیین کامل سرنوشت آدمی به دست خود او باشد. می‌گوید:

«باید چنان اعتماد داشت که خدا در نافرمانی و عصیان آدمی نه کاملاً قدرت را به او تفویض کرده و نه او را بر این کار مجبور و ناگزیر کرده است، و دیگر اینکه خدا بندگانش را به آنچه بیرون از اندازه طاق و تحمل ایشان باشد مکلف نساخته است. چنانکه خدا گفته است: «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» خدا هیچ کس را جز به اندازه توانایی او مکلف نساخته است» [قرآن . بقره : ۲۸۶]. و امام صادق (ع) گفت: «لا جبر ولا تفویض» بل امر بین الامرین است نه آدمی بر آنچه می‌کند مجبور و نه کار همه به او واگذارده است، بلکه صورتی است میان این دو صورت»<sup>۱</sup>.

و این نشان دهنده تمایلی در میان امامیه: دست کم از زمان امام جعفر (ع) است بر این که وضع متوسطی میان معتزلیان و اصحاب حدیث سنی داشته باشند<sup>۲</sup>.

۱ - «الهدایة» ص ۵۰.

۲ - رجوع کنید به W. Madelung, «Imaism and Mu'tazilite Theology».

W. Madelung, «Imaism and Mu'tazilite Theology».

سپس ابن بابویه دو حدیث روایت می کند که بنا بر آنها سفارش می شود که از بحث درباره<sup>۱</sup> این مسئله پرهیز کنند. وی می گوید:

«گفته اند که زُرارة گفت: به امام صادق (ع) گفتم: «فدایت شوم! درباره<sup>۲</sup> قضا و قدر چه می گویند؟» او گفت: من می گویم که خدا در آن هنگام که مردمان را برای روز رستاخیز جمع می کند، از آنان درباره<sup>۳</sup> آنچه بر عهده شان گذاشته است (عهد الیهیم) می پرسد، نه از آنچه در قضای وی برای ایشان فرمان رفته بود»<sup>۱</sup>.

این گفته به صورت ضمنی حاکی از آن است که یک سرنوشت تعیین شده برای آدمی وجود دارد، هر چند نکته<sup>۲</sup> مورد نظر در این روایت آن است که انسان مسئول همه چیز واقع نخواهد شد. ابن بابویه برای تأکید بیشتر درباره<sup>۳</sup> اینکه از همه<sup>۴</sup> این بحث خودداری شود، گفته ای از حضرت امیرالمؤمنین (ع) را درباره<sup>۵</sup> سرنوشت و تقدیر نقل می کند که گفت: «دریای ژرفی است: به آن داخل مشو... راه تاریکی است: از آن مگذر... رازی خدایی است؛ آن را آشفته مکن»<sup>۲</sup>.

ولی ابن بابویه، بلافاصله پس از آوردن این کلام، با کنار گذاشتن یک طرف این مورد نزاع، بحث خود را پایان می دهد. می گوید: «و هر کس باید به آن معتقد باشد که قدریان مجوسیان امت اسلامند؛ آنان کسانی هستند که می خواهند خدا را از طریق عدل او وصف کنند، و به همین جهت او را از ملک و سلطه اش محروم ساختند»<sup>۳</sup>. ارجاع به این روایت در اینجا بدون شک به منظور ضدیت با مذهب معتزله درباره<sup>۴</sup> عدل خدا بوده است. ابن بابویه در «کتاب الهدایة»، در عین انکار این که خدا مردمان را به نافرمانی مجبور کند یا آنان را به تکلیفی بیش از توانایی ایشان مکلف سازد، با این آموزه که آدمی قدرت گزیدن و انتخاب کردن افعال خود را داشته باشد مخالف است.

۱ - «الهدایة»، ص ۵.

۲ - همان جا.

۳ - همان جا.



در «رسالة الاعتقادات» خود، آنجا که به بحث درباره آفرینش انسان پرداخته. چنین گفته است:

«اعتقاد ما درباره افعال آدمی این است که آنها خلق تقدیری دارند و از پیش معین شده‌اند نه خلق تکوینی. بدان معنی که خدا از مقادیر آنها آگاه است»<sup>۱</sup>.

این کوششی برای ملایم کردن آموزه جبرنگری با نامیدن آن به نام آگاهی و علم و تمایز گذاشتن میان آن و ایجاد فعلی و عملی افعال است. ولی آگاهی قبلی از مقادیر افعال هنوز برای آن کافی است که ابن بابویه را در اردوگاه جبری مذهببان نگاه دارد، چه اگر حدود و اندازه‌های (مقادیر) افعال از پیش تعیین شده باشد، در آن صورت «علم» خدا در طرح ابن بابویه نیز تعیین کننده افعال خواهد بود. مفید بر سر همین مسئله به شدت بر ابن بابویه خرده گرفته است. به گفته وی علم، به معنی واقعی کلمه، یک چیز است و تقدیر چیزی دیگر. وی می‌گوید:

«روایت دوم از آل محمد (ص) آن است که افعال آدمی به وسیله خدا آفریده نمی‌شود. و آنچه ابو جعفر گفته نتیجه روایتی علیل است که سلسله راویان آن مورد قبول نیست. روایت حقیقی مخالف آن را می‌گوید.

و در زبان عربی چنین چیزی دانسته نیست که دانستن و شناختن (معرفت) چیزی همان آفریدن آن باشد. اگر چنان می‌بود که مخالفان حق ادعا می‌کنند، آن وقت هر کس که پیغمبر را می‌شناخت، بالضروره می‌بایستی آفریننده او باشد! و هر کس چیزی را بشناسد که خدا ساخته و این مطلب را از صمیم جان قبول داشته باشد، هر آینه باید آفریننده آن چیز باشد. این نامعقول و بیمعنی است. خطا بودن آن بر هیچ یک از پیروان امامان پوشیده نیست؛ تا چه رسد به خود امامان!

وامّا تقدیر . از لحاظ لغوی به معنی خَلَق است . چه تقدیر تنها با یک فعل و عمل صورت می‌گیرد . و امّا تقدیر شناخت و معرفت تقدیر نیست . و نیز تقدیر نمی‌تواند تنها اندیشه<sup>۱</sup> بدون فعل باشد . و خدا منزّه است از آنکه در هیچ مورد شرّ و بدی بیافریند!<sup>۱</sup>

مفید به دنبال بحث خود از گفته<sup>۲</sup> امام موسی کاظم و امام علی رضا روایت می‌کند که گفته‌اند که انسان پدید آورنده<sup>۳</sup> کردارهای خویش و در برابر انجام دادن آنها مسئول است . سپس ابن بابویه در «رسالة الاعتقادات» خویش توضیح خود امام صادق (ع) را درباره<sup>۴</sup> اینکه حقیقت در میان جبر و تفویض است آورده و معنی حدیث را چنین دانسته است .

«مثلاً شما مردی را می‌بینید که آهنگ انجام دادن کاری حاکی از نافرمانی دارد . و او را از آن کار منع می‌کنید ، ولی او از آن کار دست بر نمی‌دارد . بنا بر این او را به حال خود می‌گذارید ؛ و او به آن معصیت مشغول می‌شود . اکنون شما به این جهت که آن مرد صلاح اندیشی شما را نپذیرفته و شما او را ترك کرده‌اید ، کسی نیستید که به او فرمان نافرمانی کردن داده باشید»<sup>۲</sup> .

مفید به این توضیح خرسند نمی‌شود و می‌گوید که در درجه<sup>۵</sup> اول این روایت به صورت ناقص مورد تأیید قرار گرفته است . مفید ، با پذیرفتن اینکه جبر به معنی مجبور کردن کسی به انجام دادن کاری است ، و تفویض به معنی سلب ممنوعیت ، به سخنان خود چنین ادامه می‌دهد :

«میان<sup>۶</sup> این دو نظر آن است که خدا به بندگانش برای انجام دادن افعالشان قدرت و شایستگی بخشید ؛ و برای آنان بندها و مرزهایی قرار داد ، و با سرزنش و تهدید و وعده و وعید آنان را از پرداختن به افعال بد بر حذر داشت»<sup>۳</sup> .

۱ - تصحیح ، ص ۱۲-۱۱ .

۲ - «رسالة» ، ص ۶۹ ، ف ۳۳-۳۲ .

۳ - تصحیح ، ص ۱۵-۱۴ .

در اینجا مفید چیزی را گفته که ابن بابویه از گفتن آن اکراه داشته است : اینکه خدا بد آدمی توانایی انتخاب افعال خود را بخشیده است . ابن بابویه چندان پیش رفته بود که منکر آن شد که مردمان ناگزیر از نافرمانی باشند . ولی کاملاً این مطلب را انکار نکرد که افعال آدمی از پیش مقدر شده است .

این بابویه . هنگام سخن گفتن درباره اراده خدا . میان آنچه خدا می خواهد ( شاء و اداد مترادفند ) و آنچه دوست ندارد ( لم یحب ) یا نمی پسندد ( لم یرض ) . تمایز قائل شده و گفته است :

«خدا چنان خواست ( شاء ) که هیچ چیز بدون علم او صورت نگیرد . و اداد همانند آن است . او دوست ندارد که سومی از سه نفر خوانده شود ، و کمتر بندگانش را تصویب نمی کند و رضایت نمی دهد»<sup>۱</sup> .

و این یک تمایز مورد پسند اهل سنت معتقد به جبریگری بود ، چه آنان را بر گفتن این مطلب توانا می کرد که : خدا همه افعال آدمی را اراده می کند . خواه خوب خواه بد . همه چیزها که از پیش آنها را می داند . ولی تنها عمل خوب را تأیید و تصویب می کند<sup>۲</sup> . مفید به شدت با این نظر مخالف و بر آن است که :

«حق مطلب آن است که خدا تنها افعال خوب را آهنگ می کند ( یبرئد ) و کارهای زیبا را می خواهد ( یشاء ) . شر را اراده نمی کند و خواستار بدی نیست .

۱ - « رساله » ، ص ۶۹ ، ف ۳۳ .

۲ - الأشعری ، مقالات ، ص ۲۹۴ ، درباره اهل سنت چنین می گویند : « آنان بر این اعتقادند که خدا به شر فرمان نمی دهد ، بلکه آن را منع می کند و به خیر و نیکی فرمان می دهد ؛ و اینکه خدا شر را تصویب نمی کند ، هر چند آن را اراده می کند . همین تمایز در مقاله هفتم از « وصیة ابی حنیفة » و مقاله هفتم « فقه اکبر ، دوم » آمده است . رجوع کنید به و نسینک ، اعتقاد نامه اسلامی ، ص ۱۲۶ ، ۱۹۱۰ .

و خدا منزّه است از آنچه فریبکاران می‌گویند»<sup>۱</sup>!

باید به خاطر داشت که در نظر ابن بابویه، اراده خدا همان علم سابق او از مقادیر افعال است. این کوششی است از جانب او برای گریز از اینکه صاف و صریح بگوید که خدا نافرمانی بنده را می‌خواهد و اراده می‌کند. ولی علم خدا، در طرح ابن بابویه، خاصیت تعیین‌کنندگی و اجبار دارد. همچون معتزلیان، منکر گفتن این نظر است که خدا به هر معنایی که باشد خواستار شر است. پس از نقل چند آیه از قرآن، ابن بابویه تغییر جهت می‌دهد و با اعتراض کسانی رو به رو می‌شود که می‌گویند خدا، به هیچ معنی و لحاظ، نخواهنده و اراده‌کننده نافرمانی بندگانش نیست. وی می‌گوید:

«اعتقاد ما درباره اراده و مشیت خدا چنین است. مخالفان ما را بدان متنبه می‌کنند که گفته‌ایم خدا خواستار نافرمانی است، و خدا کشته شدن حسین بن علی (ع) را اراده کرده و خواسته بود. این چیزی نیست که ما می‌گوییم. بلکه می‌گوییم که خدا اراده کرده بود که نافرمانی گناهکاران از فرمانبرداری فرمانبرداران متمایز باشد. و اراده کرده بود که اعمال نافرمانی به عنوان اعمال خود او به وی نسبت داده نشود. و خواسته بود که او را بدان وصف کنند که به آنها پیش از وقوع علم داشته است»<sup>۲</sup>.

۱ - مفید از تمایز میان اراده خدا و رضای او غافل مانده و آن دو را یکی شمرده است. وضع معتزله چنین است. رجوع کنید به المصنفی، ششم، بخش ۲، ۱، ۵، که در آنجا عبدالجبار صریحاً بر این اعتقاد است که رضای خدا به اراده او تعلق دارد. در اینجا نزاع داخلی میان معتزلیان مورد بحث نیست: بغدادی (ومفید با او) بر آنند که امر خدا برای افعال بندگان عین اراده او است، در مقابل بصریان که آن دو را متمایز از یکدیگر می‌دانستند. در این باره رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۰۰ - ۱۹۸. نکته مورد بحث در اینجا آن است که همه مکاتب اعتزال، و مفید با آنها، منکر آنند که خدا شر اخلاقی را بخواهد و اراده کند.

۲ - «رساله»، ص ۷۰، ف ۳۵ - ۳: .

در اینجا ابن بابویه می‌کوشد تا موضوع اراده<sup>۱</sup> خدا را از اینکه فعل بشری باشد تغییر دهد و وضع اخلاقی فعل را جانشین آن کند. ولی بر خلاف مفید مستقیماً نمی‌گوید که خدا افعال بد را اراده نمی‌کند و نمی‌خواهد. تنها این را می‌گوید که قتل امام حسین (ع) «چیزی بود که خدا آن را دوست نداشت و تصویب نکرد»<sup>۱</sup>. فعلی بود که خدا می‌توانست با نیرو از آن جلوگیری کند؛ ولی تنها به امر خود از آن نهی کرد. ابن بابویه در پایان استدلال آموزه<sup>۲</sup> خود را چنین خلاصه می‌کند:

«ما می‌گوییم که خدا همیشه می‌دانست که حسین (ع) به مرگی ناگوار خواهد مرد و از همین راه به سعادت ابدی خواهد رسید؛ و کشتندگان او جاودانه در بدبختی خواهند بود. و می‌گوییم که آنچه خدا بخواهد هست، و آنچه خدا نخواهد نیست»<sup>۲</sup>.

ابن بابویه در آن کوشیده است که اراده<sup>۳</sup> خدا را، که در اینجا با علم او یکی شمرده شده، تنها متعلق به وضع اخلاقی فعل بداند. ولی این تنها برای خلاص کردن ظواهر در موردی بود که در آن تحت فشار استدلال معتزلیان قرار داشت. وضع حقیقی وی در آخرین جمله آشکار می‌شود: آنچه خدا بخواهد هست (هستی پیدا می‌کند و حادث می‌شود)، و آنچه خدا نخواهد نیست (هستی پیدا نمی‌کند و حادث نمی‌شود)<sup>۳</sup>. بنابراین خدا باید همه چیز را

۱ - همان کتاب، ص ۷۰، ف ۳۵. همه آن بند چنین است: «ما می‌گوییم که خدا چنان خواست که کشتن امام حسین (ع) معصیت او و متقابل آن اطاعت او باشد. و ما می‌گوییم که خدا خواست که کشتن او سفور و مردود شمرده شود. و ما می‌گوییم که خدا خواست که کشتن او علتی از ناخیرسندی او نه علتی از تائید او باشد. و ما می‌گوییم که خدا نمی‌خواست که با نیرو و قدرت از کشتن او جلوگیری کند، همان گونه که با نهی کردن آن را ممنوع شمرد.

۲ - همان جا.

۳ - این عبارت مشهور «ما شاء الله کان و ما لم یشاء لم یکن» را اشعری هنگام بحث در

همین موضوع در مقالات، ۲۹۱ آورده است؛ ابان، ص ۴۶.

که پیش می‌آید و حادث می‌شود: و از جمله آنها نافرمانی بنده را بخواد و اراده کند. شیخ مفید می‌گوید که طفره متعلق دانستن اراده خدا به وضع اخلاق فعل و گفتن اینکه اراده خدا همان علم سابق او است، ابن بابویه را از تهمت جبری بودن خلاص نمی‌کند. می‌گوید:

«پرهیز جبریگران از گفتن بدون قید شرط اینکه خدا می‌خواهد که فرمانش نبرند و باورش ندارند، و دوستانش کشته و یارانش بدنام شوند. به گفتن اینکه او هر چه را می‌داند. اراده می‌کند که چنان باشد که می‌داند. و اراده می‌کند که نافرمانی و معصیت او قبیح و نهی شده باشد. [در حقیقت] به معنی پافشاری در چیزی است که [مدعی] پرهیز کردن و گریختن از آنند، و گرفتار شدن در چیزی است که از گرفتار شدن به آن ناخشنود بوده‌اند. چه اگر شری که خدا از آن آگاه است چنانکه می‌داند واقع شود. پس خدا خواستار شر است، و چیزی را اراده کرده است که بدو شر خواهد بود. بنابر این گریختن از یک چیز به همان چیز چه حاصلی دارد، و از گریز آنان از یک اندیشه به همان اندیشه چه سودی به دست می‌آید»<sup>۱</sup>؛

ابن بابویه هنگام بحث درباره قضا و قدر چند روایت نقل کرده است که تحقیق در چنین موضوعات را ممنوع ساخته است، و از آن جمله است دو روایتی که در «کتاب الهدایه» آورده است<sup>۲</sup>. ولی در «رساله» عبارتی را که در آنجا آمده و قدریان مجوس امت اسلامی خوانده شده‌اند، تکرار نمی‌کند. بیمیلی وی به بحث درباره این موضوع با مخالفت سابق وی با جدل و طرد آن سازگار است.

ولی مفید نمی‌خواهد بگذارد که او به آسانی از این تنگنا پرهیز کند. وی می‌گوید که روایات ابن بابویه ضعیف است. سپس می‌گوید که قضا می‌تواند چهار معنی داشته

۱ - تصحیح، ص ۱۸.

۲ - «رساله»، ص ۷۱، ف ۳۷ - ۳۶. رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۲-۱۰۱.

باشد: آفرینش. امر؛ خبر دادن، وداوری در یک تصمیم. این چهار معنی را با آوردن شواهدی از قرآن مجسم می‌سازد و می‌گوید که بنا بر هیچ یک از آنها نمی‌توان گفت که خدا افعال بد مردمان را از پیش مقدر کرده بوده است. مفید چنان نتیجه می‌گیرد که خدا قضا و قدر خود را با فرمان دادن به افعال نیک و ممنوع کردن افعال بد و قدرت و اختیار دادن به آدمی تا به خواست خود به انجام دادن کارهایش پردازد، عملی می‌کند<sup>۱</sup>.

مفید با ابن بابویه در این باره توافق دارد که آیاتی از قرآن که در آنها به هدایت و ضلالت اشاره شده، نباید به معنای تحت اللفظی گرفته شود؛ بلکه معنی آنها این است که خدا به مردمان آنچه را که راست و حق است می‌نماید. به گفته مفید، این راه عدل است: و مخالف با راه جبریگران است<sup>۲</sup>. و توضیح می‌دهد که فطر علی التوحید بدان معنی است که خدا انسان را برای اعتراف به یگانگی خودش آفرید<sup>۳</sup>.

ابن بابویه در «کتاب التوحید» بر خود گرفته است که پاسخ تهمتی را که دیگران

۱ - تصحیح، ص ۲۰-۱۹.

۲ - همان کتاب، ص ۲۳؛ «رساله»، ص ۷۲، ف ۳۶؛ قرآن، بلد: ۱۰.

۳ - تصحیح، ص ۲۲. ولی شیخ مفید در اینجا چنین اشاره کرده است: «معنی آن نیست که خدا خواستار اعتراف به وحدت خودش از مردمان شد. اگر چنین می‌بود هیچ آفریده‌ای وجود پیدا نمی‌کرد که معترف به یگانگی خدا نباشد. اینکه می‌بینیم بعضی از مردمان به یگانگی خدا اقرار نمی‌کنند، این خود دلیل آن است که خدا اعتراف به یگانگی خود را در آفریدگانش نیافریده است. بلکه آنان را چنان آفرید که می‌توانند اعتراف به یگانگی خدا را تحصیل و کسب کنند».

اگر متن در اینجا درست باشد، باید گفت که مفید گرفتار تناقض شده است. چه این مستلزم آن است که هر چیز خوبی که خدا می‌خواهد حادث شود. و نتیجه منطقی آن اینکه کسانی که به یگانگی خدا معترف نیستند، به توسط خدا اراده نشده باشند که چنین شوند که بنابر آن قابلیت ایمان از آنان سلب می‌شود. وضع حقیقی مفید در این موضوع آن است که اراده خدا عین حکم و امر او است. رجوع کنید به اوائل، ص ۱۹، نقل شده پیش

از این، ص ۱۹۸.

به امامیان زده و آنان را مشبهه و جبریّه خوانده‌اند بدهد. و در رفع تهمت اخیر به تفسیر و توضیح بعضی از احادیث پیچیده و مایه‌گرفتاری به طریق پرداخته است که با آنچه در این باره در «کتاب الهدایة» و «رساله» آورده اختلاف چشمگیر دارد. در کتاب التوحید روایتی از امام رضا (ع) نقل کرده است مربوط به این مسئله که آیا معصیت و نافرمانی بیک گناهکار اراده خدا را بی اثر و خنثی می‌کند. می‌گوید:

«خدا دو اراده (اداتین) و دو خواست (مشیتین) دارد: یکی اراده قطعی (اداة حتم) و دیگری اراده آهنگی (اداة عزم). گاهی از چیزی نهی می‌کند و حال آنکه آن را اراده دارد و گاهی به چیزی امر می‌کند در صورتی که آن را اراده نمی‌کند. آیا ندیدید که به آدم و همسرش خوردن میوه درخت را ممنوع ساخت، در صورتی که آن را اراده کرده بود؟ اگر آن را اراده نکرده بود، آنان میوه درخت را نمی‌خوردند. و اگر آن را می‌خوردند، اراده خدا را باطل می‌کرد.

و به ابراهیم فرمان داد که فرزندش اسماعیل را قربانی کند، در صورتی که اراده کرده بود که چنین نشود. و اگر اراده نکرده بود که ابراهیم فرزند خود را قربانی نکند، ابراهیم می‌بایستی اراده خدا را باطل و بی اثر کرده باشد.<sup>۱</sup>

این روایت در آن می‌کوشد که مسئله را با متناقض شناختن فرمان خدا (یعنی اراده عزم او) با اراده مؤثر و قاطع او (اراده حتم) حل کند. ولی اراده حتم او این است که آدم با خوردن میوه معصیت کند. شرح توضیحی ابن بابویه بر این حدیث به منظور اجتناب از این نظریه مایه پریشانی خاطر است که خدا اراده کننده و خواستار معصیت است. گفته وی چنین است:

«خدا آدم و حوا را از خوردن درخت ممنوع کرد، و می‌دانست که از آن خواهند خورد. ولی نمی‌خواست که با اجبار و قوه قهریه آنان را از خوردن



باز دارد ، همان گونه که جلوگیری از ایشان با نهی کردن و سرزنش کردن صورت گرفت . معنی اراده خدا نسبت به آنان همین است . و اگر چنان میخواست که با اجبار آنان را از خوردن باز دارد و سپس آنان میخورند ، اراده آنان در این صورت : چنانکه آن دانای علیه السلام گفته است : اراده خدا را بی اثر و باطل می کرد . و خدا منزّه است از اینکه عاجز و ناتوان باشد<sup>۱</sup> .

به جای تمایز دو گانه حدیث میان امر خدا و اراده او ، توضیح ابن بابویه تمایزی سه گانه عرضه داشته است : امر خدا ، علم او ، و اراده اش . به آنان فرمان داده بود که نخورند ؛ می دانست که خواهند خورد ؛ چنان میخواست که آنان به زور از خوردن ممنوع نشوند . بدین ترتیب از آن پرهیز کرد که بگوید خدا خواست که آدم معصیت کند ، هر چند نگفته است که خدا خواست تا آدم آزادانه خوردن یا نخوردن را انتخاب کند . آیا اختلاف این با توضیحی که در «رساله» آمده در چیست که گفته است : خدا نمیخواست به زور مانع کشته شدن حسین (ع) شود ، بلکه تنها با امر و کلامش چنین میخواست<sup>۲</sup> ؟ آن توضیح باید در روشنی نتیجه آن دیده شود ؛ اینکه هر چه خدا بخواهد هستی پیدا می کند و آنچه نخواهد هستی پیدا نمی کند . چنین نتیجه ای در کتاب التوحید حضور ندارد . بعدتر در همین کتاب ابن بابویه توضیحی دیگر می دهد که حتی دورتر می رود و اراده خدا را ، همچون معتزلیان ، با امر و رضای او یکی می داند . می گوید :

«مشیت و اراده خدا از جهت طاعت و فرمانبرداری ، فرمان دادن وی به آن و رضای او در آن است . و از جهت نافرمانی و معصیت نهی کردن و ممنوع کردن آن به وسیله توبیخ و تهدید است»<sup>۳</sup> .

۱- همان کتاب ، ص ۶۵-۶۶ .

۲- نقل شده پیش از این ، ص ۴۵۷ ، حاشیه شماره ۲ .

۳- التوحید ، ص ۳۴۶ . در اینجا با معتزلیان موافق است . رجوع کنید به المغنی ، ششم ، بخش ۲ ، ۲۱۸ ، که در آنجا آمده است که خدا هر چه را که فرمان می دهد می خواهد و هیچ فعل بدی را اراده نمی کند و نمی خواهد .

این یکی شمردن اراده خدا با رضای او آشکارا متناقض با تمایزی است که ابن بابویه در این باره در «رساله» قائل شده است.<sup>۱</sup>

در فقره دیگری از کتاب التوحید، ابن بابویه از خود داری از بحث درباره قضا و قدر که پیشتر آن را بیان کرده بود عدول کرده است. در توضیح حدیثی مشعر بر این که معصیت «به امر خدا و قضا و قدر و مشیت و اراده خدا نیست»، ابن بابویه می‌گوید که قضای خدا برای معصیت قضاوت و داوری وی درباره آن است. و اراده او منع کردن آن، و قدد او دانستن مقادیر و گسترش آن است.<sup>۲</sup> و هنگام توضیح روایتی دیگر می‌گوید که قضا و قدر برای یک فعل به معنی اخطار و نوشتن و گفتن خدا است؛ یا ممکن است گفته شود که به معنی داوری و تحمیل تکلیف اخلاقی است. یا ممکن است به معنی بیان و توضیحی از جانب خدا درباره شرایط و بندها و مرزها باشد: یعنی اینکه خوب است یا بد، الزامی است یا افزونتر از حد و وظیفه.<sup>۳</sup> سپس با تأیید گفته دانشمندی که از او نام نبرده است نقل می‌کند که گفته است برای قضا ده معنی می‌توان یافت.<sup>۴</sup> این ده معنی زمینه را برای آن فراهم می‌آورد که در تفسیر آیات قرآنی که در آنها از تقدیر سخن رفته است و سعی پیدا شود.

ابن بابویه در «کتاب الهدایة» خود گفته است که قدریّه مجوس مسلمانانند. در «رساله الاعتقادات» گفته است که آنچه خدا بخواهد می‌شود و آنچه خدا نخواهد نمی‌شود. در کتاب التوحید به آن پرداخته است که اراده خدا را با امر و رضای او یکی بدانند. و در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشته، خود را مقیم ری خوانده است.<sup>۵</sup> پس این کتاب

۱- «رساله»، ص ۶۹، ف ۳۳، نقل شده پیش از این، ص ۵۸.

۲- التوحید، ص ۳۷۰. این تفسیر به صورت خاص روایت را ملایم می‌کند.

۳- همان جا.

۴- همان کتاب، ص ۳۸۵.

۵- همان کتاب، ص ۱۷.

از آثار سالهای متأخرتر عمر او است که در دربار آل بویه در ری می‌زیست، و فشار صاحب بن عبّاد وزیر و نفوذ و تأثیر استدلالهای معتزلیان ممکن است در طرز فکر او تغییری به وجود آورده باشد.

### خدا و ظلم

مسئله‌ای وابسته به بحث درباره عدل الاهی این است که چگونه از گفتن اینکه خدا ستم و بیعدالتی می‌کند پرهیزیم. ابن بابویه در شرحی مربوط به مسئله مرگ ابراهیم پسر حضرت رسول (ص)؛ در خصوص بلابایی که نصیب کودکان می‌شود که هیچ کاری مستوجب عقوبت نکرده‌اند بحث کرده است. می‌گوید که جهل ما نسبت به دلایلی که بنابر آنها خدا جان کودکان را از آنان می‌گیرد. نباید آنچه را که به صورت کلتی بابرهان روشن می‌دانیم از خاطر ما ببرد: و آن اینکه خدا حکیم است و از روی بیعدالتی عمل نمی‌کند. در این برهان مقداری ظرافت فکری و توجه به این امر نشان داده شده است که با قبول جهل آدمی خدا را از تهمت کاربرد کردن مبرا سازد؛ نه اینکه بر راه اشعریان برود که می‌گفتند خدا که مَلِک و مالک مطلق است حق دارد که هر چه می‌خواهد بکند، و آنچه او می‌کند تنها به این دلیل که او کرده حق و درست است<sup>۱</sup>.

به گفته ابن بابویه؛ عدل و ظلم تنها در جذب و دفع طبع نیست، بلکه در چیزی است که عقل آن را خوب و بد می‌داند. نباید به کاری، در آن صورت که چیزی جز ظواهر خارجی برای تکیه کردن بر آنها نداریم، بگوییم بد است<sup>۲</sup>. بلکه باید به فاعل آن نظر کنیم. اگر بابرهان روشن بدانیم که فاعل عمل خوب و حکیم است، از پیش می‌دانیم که همه اعمالش خوب است. هر چند خوبی آنها در موردی خاص در ظاهر آشکار نباشد. اگر فی‌المثل پدری را که می‌دانیم فرزانه و عادل است مشاهده کنیم که دست فرزندش را می‌برد، نباید چنان داوری کنیم که بریدن برخلاف مصلحت فرزند او است، چه از اخلاق

۱- اشعری، «اللمع» ص ۷۱، شماره ۱۷۰.

۲- التوحید، ص ۳۹۵.

و رفتار پلر آگاهیم که چنین نمی کند . در مورد خدا نیز چنین است . جهل ما نسبت به جزئیات نباید ما را گمراه کند و فعل او را برخلاف عدل تصور کنیم . از روی نظم و هماهنگی جهان می دانیم که خدا حکیم است ، و به صورت کاتی از این حقیقت آگاهیم که خدا بیعدالتی نمی کند ، زیرا از آن جهت که علم نامتناهی دارد و کاملاً بینیاز است ؛ انگیزه ای برای بیعدالتی ندارد . بیعدالتی از کسی سر می زند که یا نسبت به بدی کاری که می کند نادان است ، یا به چیزی نیازمند است که از طریق آن بیعدالتی ممکن است آن را به دست آورد . بنابراین معلوم می شود که مورد خاصی که در برابر ما قرار گرفته است نمی تواند بیعدالتی خدا به حساب آید ، هر چند که در توجیه آن گیج و متحیر شویم .<sup>۱</sup> این بابویه در این برهان نشان می دهد که دو نظر را ارائه کرده است : یکی طرد این نظریه که چون خدا قادر مطلق است پس هر چه می کند حق است و عدل است ، و دیگر اینکه از گفتن این مطالب شرم و پروا نداشته است که انسان قابلیت آن را ندارد که به صورت کامل دلایل بعضی از چیزها را که در جهان اتفاق می افتد بفهمد . مفید این نکته را به صورت کلتی بر ضد اشاعره ابراز داشته است که خدا می تواند بد کند ولی چنین نمی کند<sup>۲</sup> .

### استطاعت

در رساله<sup>۳</sup> راجع به اعتقادات ، ابن بابویه به حدیثی از امام موسی کاظم اشاره کرده است که بنا بر آن استطاعت و توانایی آدمی از چهار جزء تشکیل شده است : آزادی در حرکت ، تندرستی ، سلامتی اندام ، و سببی که خدا به آدمی ارزانی داشته است<sup>۴</sup> .

۱- همان کتاب ، ص ۹۷-۹۶ .

۲- اوائل ، ص ۲۳ .

۳- « رساله » ، ص ۷۲ ، ف ۴۰ . این بابویه در جایی دیگر روایتی از امام جعفر (ع) نقل می کند که ظاهراً منکر اصل مفهوم استطاعت است . چون از او در استطاعت پرسیدند ، گفت : « استطاعت نه از گفته من است و نه از گفته پدرانم » ( التوحید ، ص ۳۰ ؛ ۳۰ ؛ ۳۰ ) . این بابویه توضیح می دهد که مقصود امام آن بوده است که خدا را نمی توان بقیه حاشیه در صفحه بعد

ابن بابویه در تشریح جزء چهارم گفته است که مقصود امام آن است که اگر کسی در حرکت آزاد و تندرست و دارای اندامهای سالم باشد. هنوز نمی تواند مرتکب زنا شود مگر اینکه زنی را ببیند. ولی. به محض اینکه او را دید. می تواند مرتکب گناه شود یا از این کار پرهیزد. و بنابراین در آن لحظه است که می توان گفت او استطاعت دارد. و خواه مرتکب گناه بشود خواه نشود. در هیچ یک از دو حالت تحت فشار و اجبار قرار نگرفته است.<sup>۱</sup>

مفید با این نظر مخالف است و می گوید که استطاعت تنها عبارت از تندرستی و سلامتی اندام است.<sup>۲</sup> به نظر وی شخصی که در مثال گذشته آمده استطاعت زنا کردن دارد، ولی حاضر نبودن کسی که با وی در این کار شریک شود مانع او است. برابر شمردن استطاعت با تندرستی تنها مذهب معتزلیان بغداد است که با طرز تصور بصریان که استطاعت را عرضی جبلتی و فطری در شخص فاعل فعل می دانند مخالف است.<sup>۳</sup>

یک دلیل ممکن برای اینکه مفید چرا چنان ترجیح داده است که استطاعت را تنها تندرستی فاعل بداند، این است که با چنین نظری استطاعت آشکارا پیش از فعل حضور پیدا می کند. نظریه ابن بابویه که انسان را «مستطیع» برای انجام دادن فعل جز در حضور همه شرایط خواسته شده بیرونی و درونی نمی داند، به آموزه جبریگراں شباهت دارد.

#### بقیه حاشیه از صفحه قبل

مستطیع از آن گونه ناسید که سؤال کنندگان از حضرت عیسی (ع) پرسیده بودند: «هل یستطیع ربک أن ینزل علینا مائدة من السماء» - آیا پروردگارت می تواند بر ساخوانی از آسمان فرد فرستد؟ « (قرآن. سوره: ۱۱۲) ابن بابویه مفهوم استطاعت را برای آدمی قبول دارد نه برای خدا. آنچه خدا دارد قدرت است.

۱- «رساله»، ص ۶۲، ف ۴۰.

۲- تصحیح، ص ۲۴.

۳- رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۵-۲۲۲ ولی نکته مورد بحث در اینجا عین آن نیست، چه مفهوم استطاعت در نزد ابن بابویه با مفهوم آن در نزد بصریان تفاوت دارد.

که می‌گفتند استطاعت تنها همزمان با انجام دادن فعل وجود پیدا می‌کند. ابن بابویه این مطلب را روشن می‌کند که پس از حضور همه شرایط سازنده استطاعت، شخص آزادانه انجام دادن فعل یا خود داری کردن از آن را اختیار می‌کند<sup>۱</sup>. جدال معتزله با جبریه که به شدت در شیخ مفید تأثیر کرده بود، عموماً مسئله را به این قالب ریخت که آیا استطاعت بر فعل مقدم است یا چنین نیست.

### عدل و لطف

ابن بابویه می‌گوید که خدا به عدل به آدمی فرمان می‌دهد ولی با چیزی بهتر از عدل، یعنی عنایت و لطف، با او رفتار می‌کند. حدیثی از حضرت پیغمبر (ص) نقل می‌کند که گفت: هیچ کس تنها با عمل نیک و وارد بهشت نمی‌شود، بلکه با بخشایش خدا چنین می‌شود<sup>۲</sup>.

مفید با این نظر موافق است و مفهوم لطف را یک گام پیشتر می‌برد. می‌گوید که مبنای همه حقوق انسان لطف و عنایت خداست، زیرا که خدا به لطف کردن نسبت به بندگان مبادرت می‌ورزد و هیچ کس نمی‌تواند چنانکه شایسته است از این بابت سپاسگزاری کند<sup>۳</sup>. پس همه حقوق آدمی عبارت از بخششهای الهی است. و لطف اساس و پایه عدل میان خدا و انسان است<sup>۴</sup>.

۱- «رساله»، ص ۷۲، ف ۴۰.

۲- همان کتاب، ص ۸۷، ۸۶، ف ۷۱، ۷۰.

۳- تصحیح، ص ۴۸.

۴- رجوع کنید به پیش از این، ص ۵۰-۳۴۸، که در آنجا مفید را می‌بینیم که همراه با معتزله بغداد گفته است که پادشاه بهشت لطف و عنایت است. بصریان آن را عدل می‌شمردند.

## فصل پانزدهم

### وحی

ابن بابویه مسئلهٔ مخلوق نبودن قرآن را در ضمن توضیحی بربیک روایت آورده است که بنا بر آن چون خوارج حضرت علی (ع) را از آن سرزنش کردند که ابوموسی اشعری را حکم در دین قرار داده است، گفت: «به خدای سوگند که من نه یک آفریده بلکه قرآن را حکم قرار دادم»<sup>۱</sup>. ابن بابویه توضیح می‌دهد که قرآن کلام خدا و وحی خدا خوانده شده، ولی تنها از آن جهت گفته نشده که مخلوق است که «مخلوق» ممکن است به معنای ساخته و پرداخته و برافته (مکذوب) نیز باشد. سپس نمونه‌هایی از این شکل معنی از قرآن می‌آورد و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد:

«بنا بر این هر کس مدعی آن باشد که قرآن مخلوق یعنی بر ساخته است، کافر است. و هر کس بگوید که مخلوق نیست، یعنی بر ساخته نیست، به حق و درست سخن گفته است. و هر کس که بگوید قرآن مخلوق نیست، یعنی به وجود در زمان (محدث) نیست، و فرور ستاده شده و محفوظ نگاه داشته شده نیست. بر خطا رفته و از حق و صواب دور شده است»<sup>۲</sup>.

در اینجا ابن بابویه سازشی میان روایت منسوب به حضرت علی (ع) و روایات منسوب به امامان دیگر ایجاد می‌کند که بنا بر این روایات امامان از آن ابا داشتند که قرآن

۱- التوحید، ص ۲۲۵.

۲- همان جا.

را مخلوق یا غیر مخلوق بنامند بلکه آن را کلام خدا<sup>۱</sup> می نامند ، و نیز سازشی با پاسخی از امام صادق (ع) که در آن قرآن را محدث خوانده بود<sup>۲</sup>.

سپس . برای تأیید نظر محدث بودن قرآن . ابن بابویه سه دلیل می آورد که نیز نظر وی را درباره<sup>۳</sup> اختلاف میان قدیم و محدث که یکی از ارکان برهان کلامی بر وجود خدا است ، نشان می دهد . در نخستین برهان چنین می گوید :

«می بینیم که قرآن به پاره هایی تقسیم شده و به هم پیوسته ، و پاره ها مختلف است . یکی پیش از دیگری . همچون ناسخ که پیش از منسوخ است . پس اگر آنچه بدین صورت توصیف و شرح شده آغازی در زمان نمی داشت ، اثبات حدوث محدثها باطل می شد . و کسی نمی توانست پدید آورنده آنها را از طریق پایان پذیرفتن و جدا شدن و به یکدیگر پیوستن آنها اثبات کند»<sup>۴</sup>.

برهان این است که چون پاره های قرآن جدا جدا نازل شده و سپس به یکدیگر پیوسته است ، پس این پاره ها مشتمل بر عرض اتصال و انفصال هستند و بنابراین مشمول این حکمند که هر چه اتصال و انفصال پیدا کند محدث است . این یکی از مقدمات وی برای اثبات وجود خدا از راه محدث بودن جهان است .

برهان دوم مبتنی بر این فرض است که حکم درباره<sup>۵</sup> شخصی که وجود ندارد باطل است . ابن بابویه می گوید :

«چیزی دیگر : عقل گواهی می دهد و امت بر آن اتفاق کلمه دارد که خدا در آنچه وحی کرده راستگو است . و این دانسته است که دروغ عبارت از گزارش دادن از هستی چیزی است که وجود ندارد . ولی خدا از فرعون و گفته او به این صورت یاد می کند که گفت « انا ربکم الا علی ← من

۱- همان کتاب ، ص ۲۴ ، ۲۲۳ .

۲- همان کتاب ، ص ۲۲۷ .

۳- همان کتاب ، ص ۲۶ ، ۲۲۴ .



پروردگار بلند پایه شامیم» [قرآن : نازعات . ۲۴] ؛ و از گفته نوح به پسر خود که از رفتن با او به کشتی خود داری کرده بود چنین : «یا بنی آربک معنا ولا تکن مع الکافرین ← فرزندانم ! با ما سوار شو و با کافران مباش» [قرآن ، هود: ۴۲] . ولی اگر این گفته و گزارش قدیم است ؛ پیش از فرعون و پیش از گفتن گفته‌ای از او است که نقل شده است . و این دروغ است . و اگر تنها پس از آنکه فرعون گفت به وجود آمد . محدث می‌شود . چه پس از زمانی که نبود حادث شد»<sup>۱</sup> .

برای یک طرفدار قرآن غیر مخلوق پاسخ گفتن به این استدلال دشواری ندارد .

برهان سوم ابن بابویه متکی بر واقعیت نسخ احکام است . وی گوید که آنچه پایانی داشته باشد ناگزیر آغازی هم داشته است . گفته وی چنین است :

«و چیزی دیگر : خدا گفته است «لئن شئنا لنذهبن بالذی أوحینا إلیک ← اگر بخواهیم آنچه را به تو وحی کرده‌ایم محو کنیم» [قرآن : اسری : ۸۶] . و گفت «ما ننسخ من آیه او ننسبناأت بخیر منها او مثلها ← هر آیه را که نسخ می‌کنیم و اسباب فراموشی آن را فراهم می‌آوریم نیکوتر از آن یا مثل آن را می‌آوریم» [قرآن ، بقره : ۱۰۶] . ولی آنچه شبیه دارد یا ممکن است پس از بودن فراموش و نابود شود محدث است»<sup>۲</sup> .

دو برهان اول و سوم از این سه برهان . مستلزم فرض کردن قبلی چیزهایی است که در استدلال کلامی برای وجود خدا مبتنی بر حدوث عالم مورد ملاحظه واقع می‌شود . مفید نیز همانند روایات شیعی بر آن است که قرآن محدث است<sup>۳</sup> . ولی استدلال وی برای

۱- همان کتاب ، ص ۲۲۶ .

۲- همان جا .

۳- اوائل ، ص ۱۸۰ ، ۱۹ ، منقول پیش از این ، ص ۱۲۲ .

اثبات این امر مأخوذ از ماهیت کلام ملفوظ است که می‌بایستی در لحظاتی که پی در پی یکدیگر می‌آیند تولید شود<sup>۱</sup>.

ابن بابویه نیز می‌گوید که قرآن کامل است و آنچه میان دو باره<sup>۲</sup> جلد آن (بین الدفتین) به دست مؤمنان رسیده دست ناخورده و تحریف نشده است. تنها اختلاف دید ابن بابویه در آن است که وی می‌گوید دو سوره ۹۳ و ۹۴ و نیز در سوره<sup>۳</sup> دیگر ۱۰۵ و ۱۰۶ هر کدام یک سوره است<sup>۴</sup>.

اظهار ابن بابویه در کتاب اعتقادش که همه قرآن یکباره در شب قدر (لیلة القدر) به خانه آبادان (بیت المعمور)<sup>۵</sup> فرود فرستاده شده. با آنچه در کتاب التوحید نوشته و گفته است که قرآن باید محدث باشد چه به صورت پاره‌هایی پیاپی به دنبال یکدیگر نازل شده. ناسازگار است<sup>۶</sup>. مفید با یکباره نازل شدن قرآن مخالف است و دلایل این است که قسمتهایی از قرآن به مناسبت‌های خاص نازل شده است<sup>۷</sup>. در این مورد شیخ مفید با آنچه ابن بابویه در کتاب التوحید نوشته است موافقت دارد.

### عصمت پیامبر و امامان

ابن بابویه می‌گوید که حضرت رسول (ص) و امامان (ع) برتر از فرشتگانند<sup>۱</sup>. و اینکه خدا جهان را به خاطر محمد (ص) و امامان برخاسته از خاندان او آفریده است<sup>۲</sup>. وی که تمایزی میان عصمت پیامبران و رسولان و امامان و فرشتگان قائل نیست:

۱- همان کتاب، ص ۱۰۶، منقول پیش از این، ص ۱۲۱.

۲- «رساله»، ص ۹۳، ف ۸۳. درباره نظر مفید نسبت به متن قرآن رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۲۵-۱۲۴.

۳- «رساله»، ص ۹۲، ف ۸۳. رجوع کنید به قرآن، طور: ۴.

۴- التوحید، ص ۲۶، ۲۲۵، نقل شده پیش از این، ص ۴۶۸.

۵- تصحیح، ص ۵۸، ۵۷.

۶- «رساله»، ص ۹۵، ف ۹۲.

۷- همان کتاب، ص ۹۷، ف ۹۵.

می‌گوید که آنان از آلودگی و ارتکاب گناهان بزرگ و کوچک محفوظ و معصومند<sup>۱</sup>. شرح مفید بر نوشته<sup>۲</sup> ابن بابویه مخالفتی با آن نشان نمی‌دهد. ولی در این باره تأکید می‌کند که معصوم و محفوظ بودن از گناه مابه سلب آزادی کسی که تحت حمایت قرار گرفته است نمی‌شود. وی در پناه و در حمایت بودن از گناه را با منع و جلوگیری از گناه متمایز می‌شمارد<sup>۳</sup>.

عصمت همچنین مستلزم کمال عقل و نبودن نقص در معرفت است. ابن بابویه می‌گوید که پیغمبر و امامان این صفت را از آغاز پرداختن به ماموریتی که پیدا می‌کنند با خود دارند<sup>۴</sup>، و مفید بر آن می‌افزاید که ممکن است این موهبت از زمانی پیش از مکلف شدن به دعوت در آنان وجود داشته باشد. ولی نمی‌گوید که قطعاً چنین است<sup>۵</sup>.

میان ابن بابویه و مفید درباره اینکه آیا محفوظ ماندن از گناه و عصمت شامل مصونیت از سهو نیز می‌شود اختلاف است. مبدأ این اختلاف حدیثی است که ابن بابویه آن را از یکی از اصحاب پیغمبر (ص) به نام ذوالیدین نقل کرده است. بنا بر این گزارش هنگام نماز بامدادی پیغمبر در خواب ماند و نمازش قضا شد. در طلوع آفتاب از خواب برخاست و به نماز پرداخت سهو کرد و به اشتباه دو رکعت سلام داد<sup>۶</sup>.

ابن بابویه اشاره کرده است که بعضی این حدیث را مردود دانسته‌اند. به گفته غلاة منکر سهو پیغمبرند و دلیلشان این است که اگر ممکن باشد که پیغمبر (ص) در این

۱- همان کتاب، ص ۹۹، ف ۹۹، ۱۰۰.

۲- تصحیح ص ۶۱، ۶۰: رجوع کنید به اوائل، ص ۱۱۱: ص ۱۱۰ پیش از این

را ببینید.

۳- رساله، ص ۹۹، ف ۱۰۰.

۴- تصحیح، ص ۶۲.

۵- ابن بابویه، من لایحضره الفقیه (چاپ سنگی ایران، ۱۳۲۵ هجری قمری)

ص ۷۴. در باره ذوالیدین رجوع کنید به ابن سعد، کتاب الطبقات الکبیر، چاپ زاخانو و

دیگران (لیدن: بریل، ۱۹۰۴)، III، بخش ۱، ۱۱۸.

مورد دچار سهو و اشتباه شود، در رساندن وحی الاهی نیز امکان پیش آمدن چنین اشتباهی می‌رود، چه این هر دو از وظایف او است. ابن بابویه در جواب می‌گوید که نماز تکلیفی برای همگان است (و بنا بر این پیغمبر که در ادای این تکلیف با دیگران سهم است امکان دارد که سهو کند)؛ ولی وظیفه پیغمبری مخصوص او است، و از این بابت خدا او را از سهو و اشتباه کردن نگاه می‌دارد. با وجود این در سهو مزبوط به تکلیف عمومی نیز اختلافی وجود دارد: سهو کردن مردمان دیگر در نماز از شیطان است، و سهو پیغمبران از جانب خدا است، و از آن جهت چنین می‌کند تا به یادشان بیاورد که جنبه خدایی ندارند، شیطان بر پیامبر (ص) و امامان (ع) دستی ندارد.

مخالفان (غلاة) چنان استدلال می‌کردند که ذوالیدین فردی ناشناخته است. ابن بابویه در جواب آنان می‌گوید که او چندان شناخته است که اگر حدیثی بنا بر اعتبار او پذیرفته نشود، آنگاه باید گفت که هیچ حدیثی معتبر نیست. وی بر گفته خود می‌افزاید که قصه‌دارد کتابی درباره سهو پیامبر (سهو النبی) تصنیف کند و در آن به رد مخالفان پردازد.<sup>۱</sup> از اینجا معلوم می‌شود که بعضی از شیعیان مقدم بر ابن بابویه یا معاصر او منکر اعتبار این حدیث بوده‌اند. از این جهت آن را رد می‌کردند که بانظری که درباره دامنه معصوم بودن پیغمبر از گناه و سهو داشتند سازگار نبوده است. ابن بابویه که این روایت را قبول دارد، آن کسان را به نام غلو کنندگان (غلاة) خوانده است.

از اینجا طبیعتاً در نظر ابن بابویه و مکتب قم که به آن تعلق داشت، چنین نتیجه گرفته می‌شده است که اگر ممکن باشد پیغمبر در نماز دچار سهو شود، امامان نیز

۱- من لایخصره الفقیه، ص ۷۵، ۷۴؛ نیز نقل شده به توسط مجلسی در بحال الانوار (تهران: چاپ سنگی، ۱۳۱۵ هجری قمری)، ششم، ۲۹۹، ۲۹۷. رساله ابن بابویه در موضوع سهو مفقود است. ارجاع به نسخه‌ای از آن در مقدمه ۱۰. فیضی، یک اعتقاد نامه شیعی، ص ۱۴، شماره ۷، مبنی بر اشتباه است. از روی فهرست برسی‌آید که این نسخه خطی رساله‌ای در رد رساله ابن بابویه یا منسوب به اوست که در دست نیست. رجوع کنید به آلوارت [Ahlwardt]، دوم، ۱۷۱، شماره ۱۳۷۰؛ و پیش از این، ص ۶۱.

ممکن است دچار سهو شوند. به همین جهت پیروان مذهب تشیع مخالف مکتب قم به آنان نسبت تقصیر می‌دادند و می‌گفتند که اینان در حق پیغمبر و امامان کوتاهی می‌کنند. ابن بابویه بالفی که به آنان می‌دهد به جواب گفتن برمی‌خیزد و می‌گوید که مخالفان به پیغمبر و امامان چیزی بیش از حق ایشان می‌دهند. به گفته وی: «علامت مغرورانه و غالیان و اصناف این است که مشایخ و علمای قم را به تقصیر و کوتاهی کردن متهم می‌کنند»<sup>۱</sup>.

شیخ مفید با اعتقاد به اینکه پیغمبر و امامان در نماز دچار سهو نمی‌شوند، پاسخ ابن بابویه را می‌دهد و یکی از استادان او را منبع آنچه می‌گوید قلمداد می‌کند. سخن وی چنین است.

«مایک مطلبی از ابو جعفر محمد بن الحسین بن الولید - رحمه الله علیه - در موضوع تقصیر شنیده و کسی را نیافته‌ام که آن را رد کرده باشد. از او نقل می‌کنند که گفته است نخستین گام در غالی بودن منکر سهو کردن پیغمبر و امامان در نماز شدن است. اگر این خبر درست باشد؛ او خورد متمصر است، حتی اگر یکی از مشایخ قم باشد»<sup>۲</sup>.

مفید با چنین سخن ریشخند آمیز، تهمت تقصیر کردن مکتب ابن بابویه و شیوخ قم را تکرار کرده است که از ادا کردن حق احترام پیغمبر (ص) و امامان (ع) کوتاهی ورزیده بودند.

۱- «رساله»، ص ۱۰۱، ف ۱۰۴.

۲- تصحیح، ص ۶۶، ۶۵. درباره محمد بن الحسن بن الولید رجوع کنید به

نجاشی، ص ۲۹۷؛ این شهر آشوب، ص ۱۱۱.



## فصل شانزدهم

### انسان

#### ایمان و اسلام

ابن بابویه در اعتقادات خود که در آغاز « کتاب الیهدایة » آمده . میان ایمان و اسلام تمایز قائل شده است . می‌گوید :

« اسلام عبارت از گواهی دادن به دو گواهی (شهادتین) است . چیزی است که جان و مال با آن مصون از تعرض می‌ماند . هر کس بگوید « اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله » ، جان و مالش محفوظ خواهد ماند . . .

ایمان عبارت است از اقرار کردن به زبان و باور داشتن در دل و عمل کردن با اندامها . با عمل افزایش می‌یابد و با دست کشیدن از عمل کاهش می‌پذیرد .

هر مؤمن مسلمان است . ولی هر مسلمان مؤمن نیست . به کعبه و مسجد الحرام می‌ماند . هر کس وارد کعبه شود وارد مسجد الحرام شده است . ولی هر کس وارد مسجد الحرام شود وارد کعبه نشده است<sup>۱</sup> .

---

۱- « الیهدایه » ، ص ۱۰ . رجوع کنید به ابن بابویه ، امالی ، ص ۶۰ ؛ : « اسلام عبادت از اعتراف به دو شهادت است . ایمان عبارت است از اعتراف به زبان و باور داشتن به قلب و عمل کردن با اندامها . اگر چنین نباشد ایمان نیست » .

عمل را در تعریف ایمان وارد کردن شبیه است به طرز تصور معتزله و اصحاب حدیث از اهل تسنن که درباره<sup>۱</sup> انجام دادن اعمال عبادتی تأکید می‌کردند<sup>۲</sup>. اسلام وضع حال شرعی خارجی است که هر کس شهادتین را ادا کند به عنوان دارنده<sup>۳</sup> آن شناخته می‌شود. این نیز منافاتی با وضع معتزله و اصحاب حدیث سنّی ندارد.

نظر ابن بابویه درباره<sup>۴</sup> شخص مرتکب گناه کبیره را ظاهر آمی‌توان در حدیثی یافت که وی از قول امام جعفر صادق (ع) نقل کرده است. این روایت مشتمل بر جوانی است که امام به کسی که درباره<sup>۵</sup> ایمان از او پرسش کرده بود داده است :

«از ایمان پرسیده بودید. ایمان اعتراف به زبان است و باور داشتن به قلب و عمل کردن به تکالیف اسامی... و یک نفر ممکن است پیش از آنکه مؤمن باشد مسلمان بوده باشد؛ تا زمانی که مسلمان نشده باشد مؤمن نیست.

بنابر این اسلام پیش از ایمان و شریک آن است. پس اگر کسی مرتکب یکی از گناهان بزرگ یا گناهان کوچک شود که خدا ارتکاب آنها را نهی کرده است، از ایمان خارج شده و نام مؤمن از او فرو افتاده است؛ در صورتی که نام مسلمان نیز هنوز بر او باقی است.

اگر پشیمان شود و از خدا طلب آمرزش کند، به ایمان باز می‌گردد. و معصیت او را از اسلام به کفر و طغیانی که سبب حلال شدن ریختن خون شخص می‌شود بیرون نمی‌برد. ولی اگر چیزی را که حرام است حلال بداند، و آنچه را حلال است حرام بداند و این را دین خود اختیار کند، از ایمان و اسلام بیرون رفته و به کفر در آمده است. و مثل او مثل کسی است که به حرم و سپس

۱- برای آگاهی از نظر اهل سنت رجوع شود به سکارتی علم کلام اشعری، ص ۵۰۰،

۲۴۴: لا اوست، اعتقاد نامه ابن بطه، ص ۸، ۷، ۴۷۰.

McCastry, *The Theology of al-Ash'asi*.

Laoust, *La Profession de foi 'Ibn Batta*.



به کعبه داخل شده و کعبه را ملوث کرده باشد. که او را از کعبه و حرم بیرون می‌کنند و سرش را می‌برند و به دوزخ در خواهد آمد»<sup>۱</sup>.

این بدان معنی است که پهنهٔ ایمان در داخل پهنهٔ اسلام است. همان گونه که کعبه در داخل حرم است. آن کس که با تفسیر کردن در یکی از ارکان سه گانهٔ ایمان از پهنهٔ آن بیرون رود. با این عمل خود از پهنهٔ اسلام بیرون نرفته است.

مفید نیز همین نظر را دارد و ایمان را داخل اسلام اما وسعت آن را کمتر از وسعت اسلام می‌داند<sup>۲</sup>، ولی اعمال را در تعریف ایمان داخل نمی‌کند. مرتکب گناه کبیره را نه مؤمن مطلق می‌خواند و نه فاسق مطلق؛ بلکه او را مؤمن گناهکار می‌شمارد<sup>۳</sup>. در نظر او ایمان قابل افزایش و کاهش نیست. و عبارت است از یقینی چندان عقلانی که چون یکبار حاصل شود از دست نخواهد رفت<sup>۴</sup>.

این بابویه و مفید هر دو می‌گویند که مؤمنان سرانجام به بهشت در خواهند آمد. و اینکه تنها مشرکان و کافران جاودانه در آتش خواهند ماند<sup>۵</sup>. گناهکاران اهل توحید

۱- التوحید، ص ۲۹-۲۲۸.

۲- اوائل، ص ۱۴-۳۱۲.

۳- همان کتاب، ص ۶۰، منقول پیش از این، ص ۳۱۴.

۴- همان کتاب، ص ۵۸، منقول پیش از این، ص ۳۱۸.

۵- تصحیح، ص ۵۵؛ «رساله»، ص ۹۰، ف ۷۹-۸۰؛ رجوع کنید به علل الشرائع، ص ۸۹-۹۰؛ که در آنجا این بابویه حدیثی از امام محمد باقر (ع) روایت کرده است مشعر بر اینکه طینت شیعیان گناهکار با طینت ناصبیان آمیخته شده است. به سبب مجاورت است که شیعیان گناه مرتکب گناه می‌شوند و گاه از دشمنان اساسان کارهای خوب سر می‌زند. روز قیامت خدا گروه‌ها را تصفیة می‌کند و عناصر خالص آنها را برجای می‌گذارد. نکتهٔ مورد نظر در اینجا آن است که گناهکار شیعه به پاداش خدا خواهد رسید، ولی دشمن اساسان در مقابل کار نیک خود مزدی نخواهد داشت. تأثیر ضمنی این روایت در آزادی و اختیار انسان مورد ملاحظه قرار نگرفته است.

که توبه نکرده باشند : در روز قیامت با شفاعت پیامبران و وارثان ایشان و مؤمنان به بهشت راه خواهند یافت<sup>۱</sup>.

### بهشت

ابن بابویه هنگام یاد کردن از خوشبهای فردوس می گوید که در آنجا میان کسانی که به بهشت راه یافته اند درجاتی وجود دارد. یک طبقه که برتر از همه است : از کسانی تشکیل می شود که نمی خواهند از لذات حسی برخوردار شوند. گفته وی چنین است : « بعضی از کسان در میان ایشان خواهند بود که در مصاحبت فرشتگان بهره عنایت خود را از تسبیح و تهلیل و به بزرگی یاد کردن از خدا خواهد جست . و کسان دیگری هستند که لذت و خوشی را در گونه های مختلف خوردنیها و آشامیدنیها به دست خواهند آورد»<sup>۲</sup>.

شیخ مفید سخت به این آموزه اعتراض می کند و به تأکید اظهار می دارد که در بهشت تنها یک طبقه از مردمان دیده می شود. وی می گوید :

« نظر وی که می گوید در بهشت انسانهایی خواهند بود که شادی آنها در یاد کردن از بزرگی خدا و تسبیح و تقدیس او است نه در خوردن و آشامیدن ؛ نظری منحرف از دین اسلام است . از تعلیمات مسیحیان اقتباس شده است که می گویند بندگان فرمانبردار در این جهان در جهان دیگر به صورت فرشتگان در خواهند آمد که نه می خورند و نه می نوشند و نه به اعمال مقاربتی می پردازند . خدا این نظر را در کتاب خود . با برانگیختن میل و آرزوی آدمی به خوردنی و آشامیدنی و «سرگزینی . نا درست خوانده است»<sup>۳</sup>.

۱- «رساله» ۰ ص ۸۵ ، ف ۶۸-۶۷ .

۲- همان کتاب ، ص ۹۰ ف ۸۰-۸۹ .

۳- تصحیح ، ص ۵۴ .

سپس شیخ مفید آیاتی از قرآن در تأیید نظر خود نقل کرده است. چنان می‌نماید که مفید در تهمتی که به ابن بابویه زده و گفته است که عنصری از اعتقاد مسیح در اعتقاد او تأثیر کرده. حق داشته است.

### نفوس و ارواح

ابن بابویه در ضمن نقل حدیثی از پیغمبر (ص) گفته است که نفوس و ارواح مقدسه نخستین چیزهائی بودند که آفریده شدند. خدا آنان را بر آن داشت که به بیگانگی او اعتراف کنند. و سپس باقی آفریدگان را آفرید<sup>۱</sup>. نفوس را برای جاودانه ماندن آفرید نه برای آنکه فانی شوند. در زمین بیگانه و زندانی در بدنها هستند. ابن بابویه حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کند حاکی از اینکه خدا در آن هنگام که ارواح در جهان سایه‌ها (عالم اظله) می‌زیستند که دوهزار سال پیش از آفریدن بدنها بود، میان آنها دوستی برقرار کرد. و حدیثی از پیغمبر را نقل می‌کند که «روحها همچون مجموعه‌ای از سپاهیان بسیج شده‌اند. آنها که از میان ایشان با یکدیگر آشنائی پیدا کنند متحد می‌شوند. و میان آنان که چنین نباشند پراکندگی خواهد بود»<sup>۲</sup>.

در اینجا باز دیگر شیخ مفید ابن بابویه را از این جهت که هنگام بحث از نفوس و ارواح به حدس و احادیث ضعیف استناد جسته، مودحله قرار داده است. برضد نظر وی در خصوص آفرینش ارواح بیش از اجساد چنین استدلال می‌کند:

۱- «رساله»، ص ۷۵، ف ۴۹-۴۸. در اینجا ظاهراً تأثیر نفوذ افلاطونی یا نوافلاطونی دیده می‌شود، چه این هر دو دستگاه فلسفی معتقد به وجود ارواح بیش از اجساد بوده‌اند. ولی آنها همچنین منکر آن بودند که نفوس آفریده باشند، در صورتی که ابن بابویه آن را به تأکید بیان می‌کند.

۲- همان کتاب، ص ۷۶، ف ۵۰-۵۱. روایت اخیر درباره آرایش جنگی ارواح در صحیح بخاری، شصت و دو، فصل ۲ نیز آمده است.

این حزه، چهارم، ۷۰، نیز این حدیث را همراه با آیه‌ای از قرآن، اعراف: ۱۷۲، برای بیان این مطلب نقل می‌کند که ذریه آدم همه باعم از پیش آفریده شدند تا بتوانند با خدا پیمان بندی ببندند.

«در باره<sup>۱۰</sup> این گفته<sup>۱۱</sup> ابو جعفر که ارواح دو هزار سال پیش از اجساد آفریده شده‌اند. و آنها که در آن هنگام با یکدیگر آشنایی پیدا کردند متحدند و آنها که چنین نبودند متفرق و پراکنده‌اند. باید بگویم که این حدیثی است که راوی واحد دارد. و نیز برای آن توضیح و تفسیری است جز آنکه وی که بصیرتی در باره<sup>۱۲</sup> حقایق امور ندارد آورده است: خدا فرشتگان را دو هزار سال پیش از انسانها آفرید. و کسانی از ایشان که پیش از آفرینش آدمیان با یکدیگر آشنایی و انس پیدا کردند. در آفرینش انسانها متحد شدند؛ و کسانی که در آن هنگام آشنایی پیدا نکردند. پس از آفرینش انسانها غیر متحد و پراکنده شدند. این مسئله بدان صورت نیست که طرفداران تناسخ ارواح در خصوص آن می‌اندیشند.

و شکک چنان در اذهان اصحاب حدیث نادان (حشویه) در میان شیعه رخنه کرده است که پنداشته‌اند که ذاتهای فعال که در معرض امر و نهی قرار می‌گیرند. به صورت ذره‌ها (ذرات) آفریده شدند و با هم آشنایی پیدا کردند و از عقل و فهم و سخنگویی بهره‌مند بودند. خدا سپس برای آنها بدنهایی آفرید و ارواح را در آنها جای داد.

اگر چنین می‌بود؛ می‌بایستی اطلاعاتی از آنچه بودیم داشته باشیم؛ و هنگامی که به یاد آن می‌افتیم بتوانیم آن را به خاطر آوریم. حالی که می‌داشتیم نمی‌باید بر خود مایوشیده بماند. آیا نمی‌بینید که اگر کسی به شهری برود و پس از مدتی آن شهر را ترک کند و به جای دیگری رود؛ علمی که نسبت به آن شهر نخستین دارد از یاد وی محو نمی‌شود؛ و اگر از یادش برود می‌تواند هر وقت که بخواهد دوباره آن را به یاد آورد؟ اگر چنین نبود. آنگاه امکان داشت که شخصی در بغداد بدنیا بیاید و مدت بیست سال در آن زندگی کند و بزرگ شود. و چون پس از آن به شهری دیگر کوچ کند. بودن در بغداد از یاد وی برود

و هرگز نتواند آن را به خاطر آورد و از نبودن آن در شهر هیچ چیز به یاد وی نماند. حتی اگر بودن در بغداد را به یاد او آورند و نشانه‌هایی از بودن وی در آنجا و شکل مسکنی که داشته و اوضاع و احوال بالیدن و بزرگ‌شدن در آن شهر را به او نشان دهند باز منکر بودن در آن شهر باشد. هیچ انسان عاقلی این را نمی‌پذیرد. و آن کس که از این گونه موضوعات دانش و فهمی ندارد نباید کور کورانه به سخن گفتن درباره آنها پردازد.

و توضیحی که ابو جعفر درباره معنی روح و نفس داده، چیزی جز اعتقاد طرفداران تناسخ نیست. هر چند خود این را نفهمیده است. بنابراین کار غلط و بدی که نسبت به خود و دیگران انجام داده، بسیار فاحش است.<sup>۱</sup>

آموزه وجود ارواح مقدم بر اجساد برای طرفداران تناسخ سودمند است که می‌توانند از آن برای اثبات نظریه ورود پانی روح و احد در بدنهای متفاوت بهره‌برداری کنند. ولی ابن بابویه خود به آن معتقد بود که روح تنها یک بار به بدن تعلق می‌گیرد. آشکارا تناسخ را رد کرده و دلیل وی آن بود که «مستلزم انکار بهشت و دوزخ است».<sup>۲</sup> این عقیده را که روح ممکن است به جای آن که پس از مرگ تن جهان را ترک کند و مستقیماً به جایگاه پاداش یا کیفر برود. وارد بدن دیگری شود. مردود شمرده است. ولی شاید میان آموزه وجود ارواح مقدم بر بدنها و نظریه معرفت و علم فطری که ابن بابویه در کتاب کمال الدین آورده است. ارتباطی وجود داشته باشد.<sup>۳</sup>

مفید در جای دیگری باز به بحث درباره این حدیث که روحها دوهزار سال پیش از آفرینش تنها آفریده شدند پرداخته و گفته است که قبل از هر چیز این حدیث حدیث

۱- تصحیح، ص ۳۶-۳۲؛ نیز رجوع کنید به حاشیه شماره ۱، ص ۳۳ که فقره

متناظر با آن از «السرویه» نقل شده است.

۲- «رساله»، ص ۸۵، ف ۶۵.

۳- رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۲؛

واحد است و قابل استناد نیست. و به دنبال آن چنین اظهار کرده است که اگر هم کسی این حدیث را معتبر بداند؛ تنها بدین معنی است که خدا طرح ارواح را در علم خود ریخت (خلق تقدیر فی العلم)<sup>۱</sup>؛ و پس از آن بالفعل بدن‌ها را آفرید؛ و سپس ارواح را برای آنها به وجود آورد.<sup>۲</sup> ارواح برای خدا در علم او حضور داشتند؛ ولی هرگز به صورت فعلی بدون بدن‌ها وجود نداشتند و البته نمی‌توانستند سخن بگویند.<sup>۳</sup> سپای جالب توجه این توضیح آن است که مفید شایستگی آن را دارد که در هنگامی که ضرورت ایجاب کند؛ مفهوم خلق تقدیری را مورد استفاده قرار دهد. ولی این همان مفهومی است که هنگامی که ابن بابویه آن را به کار برده بود گفت که بیمعنی و بربط است.<sup>۴</sup>

شیخ مفید که از آن پرهیز دارد که گفته‌های وی شباهتی با اعتقاد به تناسخ پیدا کند؛ حتی در نتیجه‌گیری ابن بابویه که ارواح برای جاودانگی آفریده شده‌اند؛ کاملاً با او مخالفت می‌کند. گفته‌ی وی چنین است:

«آنچه‌ی گفته است که نفوس ابدی هستند قابل قبول نیست. آشکارا مخالف قرآن است که خدا گفت «کلّ من علیها فان» و بیتی وجه ربّک ذوالجلال والاکرام ← هر چه بر آن است نابود می‌شود. و وجه پروردگار توانا و بزرگوار تو می‌ماند» [قرآن، الرّحمان: ۲۷ - ۲۶]. آنچه‌ی وی از روی هوس گزارش کرده؛ در حقیقت مذهب بعضی از فیلسوفان ملحد است که روح را مبراً از کون و فساد می‌دانستند و آن را قدیم می‌خواندند. و تنها بدن‌ها را مرکب و فساد پذیر و نابود شونده می‌شمردند؛ و بعضی از معتقدان به تناسخ نیز چنین بودند و می‌گفتند که نفوس پیوسته اشکال و جایگاه‌های (هیاکل) خود را عوض می‌کنند و محدث نیستند و فانی نمی‌شوند. این از بدترین خطاها و از حقیقت

۱- بخوانید علمه به جای عمله.

۲- «السرویه»، ص ۵۰.

۳- همان کتاب، ص ۶؛.

۴- تصحیح، ص ۱۱-۱۲، نقل شده پیش از این، ص ۳-۴؛.

بسیار دور است . حتی دشمنان علی (ع) با چیزهایی بسیار بیزبان‌تر و مایه‌رسانی‌کنتری از چنین گفته : به شیعیان تهمت زدند بودن بسته‌اند .

اگر کسی که این را پیشنهاد کرده است می‌دانست که مستلزم چه نتایجی است ، هرگز آن را بر زبان نمی‌آورد . ولی دوستان ما که به روایات استناد می‌کنند ، مردمان ساده‌ای هستند که عقل کوچک دارند و از زیرکی بسیار دورند . تنها بر سطح روایات گذر می‌کنند و در آنچه می‌شنوند نمی‌اندیشند و به اساس آن توجه ندارند . راست را از دروغ باز نمی‌شناسند ؛ و متوجه نیستند که پس از پذیرفتن این احادیث چه چیزها به ایشان نسبت می‌دهند ، و معنی آنچه را که پیوسته تکرار می‌کنند نمی‌دانند<sup>۱</sup> .

اعتماد مفید آن است که روح و نفس ، به جای آنکه به خود ابدیت داشته باشد ، پیوسته نیازمند خدا است که او را از لحظه‌ای به لحظه‌ای دیگر موجود نگاه دارد<sup>۲</sup> . ابن‌بابویه و مفید هر دو بر این اعتقادند که روح جسمانی نیست<sup>۳</sup> .

آموزه وجود قبلی ارواح نه تنها بر پایه روایات بلکه بر تفسیر آیه‌ای از قرآن متکی است : « و اذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم و أشهدهم علی أنفسهم ، ألسنت بر بکم ؟ قالوا بلی شهدنا » و در آن هنگام که پروردگارت از پشته‌های فرزندان آدم ذریبه و اخلاف ایشان را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت [و گفت که] : آیا من پروردگار شما نیستم ؟ و آنان گفتند : چرا » [قرآن : اعراف : ۱۷۲] . ابن‌بابویه می‌گوید که این آیه اشاره به پیمان وفاداری است که خدا از پیامبران گرفته است<sup>۴</sup> . مفید از این آیه یاد می‌کند و این را می‌پذیرد که در نخستین نظر تأییدی از تناسخ است . با وجود

۱- تصحیح ، ص ۲۸-۳۶ .

۲- «السرویه» ، ص ۵۱ ، نقل شده پیش از این ، ص ۲۹۷ .

۳- «السرویه» ، ص ۵۲ ؛ «رساله» ، ص ۸۸ ، ف ۵۳ .

۴- «رساله» ، ص ۹۷ ، ف ۹۴ .

این می‌گوید که تعبیری مجازی و معنی آن این است که هر یک از فرزندان آدم علیه‌السلام را . با قوت براهین طبیعی که در برابر او فراهم آورده است . ناگزیر از آن ساخته است که او را به پروردگاری خویش بشناسد<sup>۱</sup>.



## خلاصه بخش دوم

ابن بابویه محدث بود. هنگامی که به توضیح یک مشکل یا پاسخ گفتن به یک پرسش می پرداخت، به جای آنکه با استدلال جوانی از پیش خود بیاورد. دوست آن داشت که روایتی نقل کند. حتی اعتقاد نامه وی، «رسالة الاعتقادات»، بیشتر به صورت احادیثی است که به یکدیگر پیوسته شده است. با وجود این به احکام و نظرهای معتقد بود که متکلمان نیز به آنها معتقد بودند، و هنگامی که با حدیثی رو به رو می شد که ظاهراً با نظرهای کلامی مثلاً درباره یگانگی یا عدل خدا مغایرت داشت، تفسیر و تعبیری از خود برای سازگار کردن روایت مورد نظر با احکام کلامی می آورد.

اختلاف عمده ابن بابویه با شاگردش مفید که یک متکلم و نیز یک محدث بود، از همین جهت است. مفید در آن هنگام که نکته ای هم از راه وحی و هم از راه استدلال عقلی قابل اثبات باشد، چنان ترجیح می دهد که از برهان عقلی استفاده کند، و روایت یا نص قرآنی را به عنوان برهانی تکمیلی بر آن می افزاید.

بیشتر آموزه های کلامی مورد قبول ابن بابویه و شاگردش مفید عین یکدیگر است. هر دو بر آن توافق دارند که خدا به آفریدگان خود شباهت ندارد. ابن بابویه برهانی برای وجود خدا اقامه کرده است؛ در صورتی که در نوشته های موجود شیخ مفید تنها ارکان و عناصر چنین برهانی وجود دارد نه خود آن. هر دو بر آنند که صفات ذات خدا متمایز از خود او نیست، و اینکه خدا اندیشه خود را عوض نمی کند، و اینکه در زندگی دیگر رؤیت خدا میسر نخواهد شد.

در مسئله عدل، اثر متأخرتر ابن بابویه، کتاب التوحید، به صورت اساسی با وضع مفید تفاوتی ندارد، ولی این نشان دهنده تغییر است که در طرز تفکر ابن بابویه

و دور شدنش از وضع و ایستار خبریگرانه آثار قدیمتر او پیدا شده بود.

هر دو معتقدند که قرآن قدیم نیست بلکه حادث است. هر دو می‌گویند که امامان نمایندگان خدا بر زمینند و باید اوامرشان را اطاعت کنند. هر دو برخلاف اعتقاد شیعیان افراطی، منکر آن بودند که وظیفه آفریدن باقی جهان بر عهده امامان محول شده بوده است. هر دو می‌گویند که پیغمبر (ص) و امامان (ع) از گناهان بزرگ و کوچک و از دچار سهو شدن در تصمیمات شرعی خویش حمایت می‌شوند و معصومند.

هر دو بر آنند که هر مؤمنی مسلمان است، ولی همه مسلمانان مؤمن نیستند. هر دو می‌گویند که تنها کافران جاودانه در آتش می‌مانند؛ و اینکه مؤمنان سرانجام به درخواهند آمد. بر این توافق دارند که روح از جنس ماده نیست.

از اختلاف و تفاوت میان آن دو عموماً معلوم می‌شود که مفید به طرز تفکر معتزلیان نزدیکتر و آماده‌تر آن بوده است تا روایاتی را که بر ضد نظریات معتزلی است مورد تفسیر و تأویل قرار دهد. بنابراین مفید تنها صورت بیانی لفظی مکتب شیعی را در باره بداء چنان تغییر می‌دهد که با ظهور یک داوری تازه از خدا، نه برای خدا، سازگاری پیدا کند. در نظر ابن بابویه جهان از اجسام و اعراض تشکیل شده؛ در صورتی که جهان مفید ساخته شده از اجسام و اتمها (ذرات) و اعراض است. مفید به سختی ابن بابویه را از آن نکوهش کرده است که به صورتی معتقد به آن است که خدا در افعال آدمی نقش آفرینندگی دارد. اینکه شیخ مفید استطاعت را به تندرستی منحصر کرده و شرایط خارجی لازم برای فعل را کنار گذاشته، منعکس کننده نظر معتزله است که معتقد به وجود استطاعت پیش از صورت گرفتن فعل بوده‌اند.

مفید روایت نقل شده به توسط ابن بابویه را رد می‌کند که بنا بر آن قرآن در شب قدر به بیت المعمور فرو فرو فرستاده شد؛ و دلیل وی آن است که داشتن چنین اعتقادی براهین خود او را در باره حادث بودن قرآن از اثر می‌اندازد. ولی ابن بابویه خود نیز براهینی را در تأیید اینکه قرآن چنان نازل شده است که با اوضاع و احوال

خاص سازگار باشد و در واقع شأن نزول بعضی از آیات حوادثی از زنان پیغمبر (ص) بوده است ، در کتاب التوحید خود آورده است .

اعتقاد ابن بابویه بر اینکه ارواح پیش از اجساد آفریده شده‌اند ، مبتنی بر گونه‌ای از تفسیر قرآن و احادیثی است که شیخ مفید آنها را رد می‌کند . ولی دلیل اصلی مفید برای طرد این اعتقاد آن است که قبول آن راه را بر روی مذهب تناسخ می‌گشاید .

از سوی دیگر ، ابن بابویه با پذیرفتن روایتی مشعر بر اینکه پیغمبر و امامان ممکن است در نماز خود دچار سهو شوند ، اندکی از مقام رفیع آنان در نزد بعضی از شیعیان کاسته است . مفید در این باره با وی مخالف است .

ابن بابویه با اعتقاد داشتن به اینکه عمل جزئی از ایمان است ، بیش از مفید به معتزله نزدیک شده است . ولی هر دو با این نتیجه‌گیری معتزلیان که مرتکب گناه کبیره را محذوم در آتش می‌دانند ، مخالفند .

و سرانجام ابن بابویه ، در این نظر خود که مایه شادی برجستگان اهل بهشت را در لذات حسّی نمی‌داند ، چنان می‌نماید که روایتی مبتنی بر اعیقادی بیگانه نسبت به دین اسلام را پذیرفته است .

ابن بابویه محدّثی است با بعضی از نظر ها که به نظر ها و احکام معتزله شباهت دارد . شیخ مفید متکلم و در عین حال محدّث است ، و نگرشهای وی که از اساس مشابه با نظر های ابن بابویه است : در جهت اعتزال از او بیشتر می‌رود .

بخش سوم

**شريف مهرتضي**

## فصل هفدهم

### شریف مرتضی

پس از آنکه از اختلاف نظرهای مفید با سلف و استادش ابن بابویه آشنا شدیم ، چنان مناسب می‌نماید که به علم کلام خلیف و جانشین وی در پیشوایی امامیه ، الشریف المرتضی ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی که به لقب عَلَمُ الْهُدَى نیز نامیده شده است (۱۰۴۴-۹۶۷/۴۳۶-۳۵۵) نیز نظر کوتاهی بیندازیم<sup>۱</sup> . چون مفید و عبدالجبار<sup>۲</sup> هر دو از استادان شریف مرتضی بوده‌اند ، و چون مرتضی پس از مفید رهبر شیعیان بغداد شد ، آوردن خلاصه‌ای از نظریات کلامی او به ما کومک خواهد کرد تا مقام مفید را در پیدایش و گسترش علم کلام امامی بهتر بشناسیم .

### عقل و سمع (وحی)

سید مرتضی اعتقاد نامه<sup>۳</sup> کوتاه خود به نام «الاصول الاعتقادیة» را با گفته‌ای درباره<sup>۴</sup> نخستین وظیفه<sup>۵</sup> انسان چنین آغاز کرده است :

«بدان که نخستین عمل از اعمال قلبی که برعهده<sup>۶</sup> انسان گذاشته شده ، این است

که پروردگار خویش را بشناسد . و تنها راه برای این شناسایی استدلال کردن

برحدوث اجسام و نظایر آنها است»<sup>۳</sup> .

---

۱- برای نام کامل و همه القاب او رجوع کنید به بروکلیمان ، اول ، ۱۱۰-۱۰۱ .

۲- ابن المرتضی ، طبقات المعتزلة ، ص ۱۱۷ .

۳- المرتضی ، «الاصول الاعتقادیة» ، نفائس المخطوطات ، ویرایش محمد حسن

آل یاسین ، دوم (بغداد : المعارف ، ۱۹۵۴) ، ص ۷۹ .

بنا بر این ، نخستین تکلیف دینی در نظر مرتضی عبارت از تکلیف و وظیفه‌ای است که عقل برای شناختن خدا دارد. از حدیث و روایت در آغاز این شناسایی کاری بر نمی آید. تنها راه برای رسیدن به شناخت و معرفت خدا عقل و استدلال است.

مرتضی در کتاب *جمل العلم والعمل* می گوید که دست یافتن به این معرفت نخستین تکلیف آدمی است، چه همه تکالیف دیگر بر روی آن بار می شود. در ضمن بیان فرایند استدلال که تنها راه رسیدن به معرفت است ، چنین گفته است :

«نظر ، همان گونه که هر یک از ما از پیش خود بالضروره می داند ، همان ذکر است. و بنا بر این اصل ، استدلال و نظر کردن تنها وقتی عنوان تکلیف پیدا می کند که شخص از فرو گذاشتن و غافل شدن از آن بیمناک باشد . این ترس یا از آن جهت پیدا می شود که مردمانی که در میان ایشان پرورش یافته است آن را در او القا کرده اند ؛ یا از آن جهت که به اندیشیدن درباره بعضی از آیات و نشانه ها پرداخته و همین آیات او را از نظر نکردن بیمناک ساخته اند ، و یا اینکه خدا چیزی در او به وجود آورده است که او را به نظر کردن برانگیخته است و از غفلت و وزیدن از آن بیمناک ساخته است. و محتملترین توجیه درباره این القاء و انگیزش [ که خدا در ذهن و عقل او می کند ] این است که آن سخنی پنهانی است که می شنود [ بخوانید *یسعه* به جای *یسعیه* که در نسخه آمده ] ، هر چند آن را [ به صورت روشن ] تشخیص نمی دهد. و استدلال و نظر درباره جنبه اثبات کننده یک علت مایه به وجود آمدن معرفت است: چه معرفت متناسط با آن پدید می آید. بنا بر این علم و معرفت به صورت غیر مستقیم ، همچون درد و رنج ؛ از یک ضربه به وجود می آید»<sup>۱</sup>.

۱- المرتضی ، *جمل العلم والعمل* ( نجف : الآداب ، ۱۳۸۷ هجری قمری ، ص ۳۶ .

همه اینها را می‌توان در نوشته‌های عبدالجبار یافت<sup>۱</sup>.

نظام فکری و تعلیمی مفید کاملاً به صورت دیگری است. دیدیم که اعتقاد وی آن بود که آغاز تکلیف از وحی است که به میانجیگری فرستاده‌ای از جانب خدا به آدمی می‌رسد. این وحی بالضروره پیش از آن است که انسان بتواند نظرو عقل خود را برای به انجام رسیدن تکلیف دینی به کار بیندازد. و حتی در خود به کار افتادن ملکه تعقل و استدلال، انسان نمی‌تواند بدون وحی راه خود را بیابد<sup>۲</sup>.

اختلاف عمده مفید و شاگرداش همین است. استفاده مفید از عقل و نظر جنبه دفاعی دارد: برای نشان دادن این مطلب است که میان مذهب امامیه و عقل تعارضی نیست. البته از معتزلیان تأثیر پذیرفته و غالباً آنان را متمایل به جانب عقل قضاوت کرده است. ولی در آنجا که با آنان موافق نیست، همچون در مسئله امامت و وضع شخص مرتکب گناه کبیره و وعید، در آن می‌کوشد که با دلایل عقلی که از پیش خود اقامه می‌کند، به رد کردن آنان پردازد. از سوی دیگر، سید مرتضی از این نقطه عزیمت معتزلیان آغاز می‌کند که نخستین وظیفه انسان آن است که عقل خود را به کار اندازد و به وسیله آن خدا را بشناسد. هدف وی آن است که به میانجیگری عقل و بدون استمداد از سمع (وحی) این مطلب را ثابت کند که خدا دارای صفاتی است و انگیزه‌ای برای

۱- به صورت کلی به فصل دوم پیش از این رجوع کنید. در باره اینکه نظر و تعقل نخستین وظیفه برای شناختن خدا است، رجوع کنید به عبدالجبار، شرح، ص ۳۹. در خصوص اینکه نظر و استدلال همان فکر است، رجوع کنید به المغنی، دوازدهم، ۴. در باره اینکه نخستین تحریک و انگیزه برای تحقیق و جستجو ترس از آسیمی است که از سخن گفتن با دیگران حاصل می‌شود یا القای مستقیم خدا به فرد است، رجوع کنید به شرح، ص ۶۸. در خصوص اینکه آیه و نشانه‌ای برای آغاز تفکر لازم است، رجوع کنید به المغنی، ۳۸۶. در باره القای خدا (خاطر) که سخنی پنهانی است که به عقل و ذهن شخص گفته می‌شود، رجوع کنید به المغنی، دوازدهم، ۷۷.

۲- اوائل، ص ۱۲-۱۱، نقل شده پیش از این در ص ۸۲.

ستم کردن ندارد. پس از آنکه این مطلب به اثبات رسید، آنگاه می‌توان وحی را صحیح و راست دانست و از آن به عنوان دلیلی همراه با عقل استفاده کرد.

استدلالی که مرتضی برای اثبات وجود خدا می‌کند، همان برهان متعارفی کلام است که بر پایهٔ حدوث جهان مادی بنا شده است.<sup>۱</sup> وی در یک جا با این اعتراض رو به رو شده است: «اگر کسی در اثبات خود به جای آنکه از حدوث جسم و ذره و عرض آغاز کند، از چیزی سخن گوید که جسم است و نه ذره و نه عرض، و بگوید خدا جهان را از این چیز آفریده است؟»<sup>۲</sup>، که از این مطلب و از ملاحظات دیگر در پیدایش و تکامل برهان چنان بر می‌آید که مرتضی با یک اعتراض ارسطویی رو به رو بوده است.<sup>۳</sup> وی در جواب از وضعی که برای خود همچون یکی از معتمدان به ذریگیری گرفته است پاسخ می‌دهد و منکر طرز تصویری مبتنی بر تغییر جوهر ارسطویی می‌شود. می‌گوید:

«به وجود آمدن یک چیز از چیز دیگر آشکارا یک نظریه غلط است. زیرا آنچه واقعاً حادث شده، پس از آنکه معدوم بود موجود شده است. پس اگر فرض کنیم که از چیزی دیگر حادث شده است، در واقع آن را در آن چیز دیگر موجود دانسته‌ایم. بنابراین، واقعاً به وجود نیامده است: و آنچه وجود ندارد از عدم حقیقی پدیدار نشده است»<sup>۴</sup>.

وی در دنبالهٔ سخن خود می‌گوید که این، با برهانی که عرضها را حادث شده از عدم می‌داند، متناقض است. در اینجا سید مرتضی به مقدمه‌ای از برهان کلامی بر وجود خدا اشاره کرده است. خطای واقعی این اعتراض به نظر مرتضی این است که برهان

۱- «اصول»، ص ۷۹؛ جمل، ص ۲۹.

۲- المرتضی، «مسائل»، نسخهٔ خطی توپینگن، اول، ۴۰، برگ ۳۲ آ.

۳- همان کتاب، برگ ۳۲ ب: «زیرا که موجود، به اعتقاد شما، بالفعل و بالقوه وجود دارد؛ و معدوم، به گفتهٔ شما، بالقوه یا در علم وجود دارد». نیز به برگ ۳۳ آ رجوع کنید که آنچه شخص معترض فرض کرده به نام «سادهٔ قدیم» خوانده شده است.

۴- همان کتاب، برگ ۳۲ آ.



کلامی را نمی‌کند. سید مرتضی بر آن است که هر چه مکان را اشغال کند موجود است<sup>۱</sup>، و به همین جهت منکر وجود بالقوه‌ای می‌شود که ممکن است ماده داشته باشد. در اینجا چنان می‌نماید که هر چند مرتضی به صورتی ژرف وارد نظریه فلسفی ارسطویی نشده یا واقعاً در ردّ خود به آن پرداخته، چنان آگاهی درستی از این نظریه نشان داده است که در نزد هیچ یک از متکلمان دیگر همزمان با او دیده نمی‌شود.

### صفات خدا

مرتضی، هماهنگی با برداشت عقلانی خود، بحث درازی در این باره کرده است که چه نامها را می‌توان درباره خدا به کار برد، و هنگامی که به کار برده شود این اسامی چه معانی خواهد داشت. خود را به آن اسامی که در قرآن یا حدیث آمده محدود نکرده است، در صورتی که معتزلیان بغداد چنین محدودیتی را قائل بودند<sup>۲</sup>.

درباره این مسئله ما بعدالطبیعی که خدا چگونه صفات خود را واجد است، مرتضی خود را از پیروان مکتب بصره نشان می‌دهد. باین اعتراض روبه روشد است:

«نظراً و علی جباتی آن است که سمیع و بصیر بودن «قدیم» یک صفت اضافی است؛ و بصریان می‌گویند که خدا در مرید بودن یک صفت اضافی دارد. من خواستار آنم که «صفت» توضیح داده شود. آیا آن را همچون علم و قدرت می‌شمرند، یا چیز دیگر؟»<sup>۳</sup>

### ۱- همان جا .

۲- المرتضی، «مجموعه فی فنون من علم الکلام»، نفائس المخطوطات، پنجم (۱۹۵۵)، ۷۲-۸۰؛ مثلاً وی در صفحه ۸۰ خدا را فرد و منفرد خوانده است که در قرآن نیست. المفید، اوائل، ص ۲۰، ۱۹، نقل شده پیش از این، ص ۲۰۴. عبدالجبار، المفنی، پنجم، ۱۹۵، از عمل به کار بردن صفاتی برای خدا که شایسته او است و به سرحاح استعمال آنها نمی‌نشده است، دفاع می‌کند.

### ۳- «مسائل»، برگ ۲۰ ب.

سید مرتضی در جواب به نظریهٔ احوال استناد می‌کند که مذهب معتزله بصره است و از پسر ابوعلی یعنی ابوهاشم آغاز شده است. وی می‌گوید :

«صفت» گفتهٔ نسبت دهندهٔ آن صفت است. و اما معنی صفتی که به وسیلهٔ آن گفته می‌شود که خدا توانا یا دانا یا چیز دیگری است ؛ حالتی است که ذات در آن است ، خواه به خود تعلق داشته باشد یا به عرض یا به فاعل . قدرت و علم به نظر ما صفات نیستند . تنها صفاتی بیرون اشعری آنها را به نام صفت خوانده‌اند . ما خود آنها را صفت و حال می‌نامیم : توانا و دانا و مانند آن بودن او ؛ که قدرت و علم آن را ضروری می‌کند<sup>۱</sup> .

مرتضی ؛ علاوه بر پذیرفتن آموزهٔ احوال که مفید آن را رد کرده بود<sup>۲</sup> ؛ در اینکه سمیع و بصیر بودن خدا را فرع و نتیجه‌ای از مُدْرِك بودن او می‌دانست<sup>۳</sup> . از نظر دیگری از معتزلیان بصره پیروی می‌کرد . عقیدهٔ بغدادیان که مفید نیز همان اعتقاد را داشت ، این بود که صفات سمیع و بصیر و مُدْرِك به معنی چیزی جز علم خدا نیست<sup>۴</sup> .

نقطهٔ دیگری که در آن مرتضی از بصریان پیروی می‌کرد ، ارادهٔ خدا بود که وی آن را صفت فعل می‌دانست . وی می‌گوید :

«نیز از صفات او است خواهان (میرد) بودن و بیزار (کاده) بودن - هر چند که این صفات برخاسته از علّتی است - زیرا که امر کرده و آگاه ساخته و ممنوع

۱- همان کتاب ، برگ ۲۰ ب ، ۲۱ آ .

۲- المفید ، اوائل ، ص ۱۸ ؛ الفصول ، ۸۰ - ۲۷۹ ؛ نقل شده پیش از این ، ص

۱۸۸ .

۳- المرتضی ، جمل ، ص ۲۹ : «و او باید سمیع و بصیر باشد ، از آن جهت که باید مدرکاتی را که وجود دارند ادراک کند . این است معنی گفتهٔ ما که خدا سمیع و بصیر است » - عبدالجبار ، شرح ، ص ۱۶۸ ، گفته است که ادراک صفت خاص است . رجوع کنید به پیش از این ، ص ۱۹۸-۱۹۴ .

۴- المفید ، اوائل ، ص ۲۱ ، ۲۰ ، نقل شده پیش از این ، ص ۱۹۶-۱۹۴ .

کرده است . امر کردن و آنگاه ساختن تنها به فعل اراده ، امر کردن و آنگاه ساختن است . و نهی کردن تنها به کراهت و بیزار بودن ، نهی کردن است . خدا به خود نمی تواند شایسته<sup>۱</sup> این دو صفت باشد . چه مستلزم آن است که خدا یک چیز را از یک جهت هم بخواهد و هم از آن بیزار باشد . و نیز نمی شود که خدا به علتی قدیم شایسته<sup>۲</sup> این دو صفت باشد ، به دلیلی که هنگام رد کردن صفات قدیم از آن سخن خواهیم گفت . و همچنین نمی تواند با علتی حادث شده<sup>۳</sup> در زمان در چیزی غیر زنده چنین باشد ، از آن جهت که اراده نیازمند ساخت و بنیه ای است [بخوانید لافتقاد الاداة الی بنیه به جای لافتقاد الاداة الی نیته ] . و نه به علتی موجود در چیزی زنده ، به سبب ضرورت تعلق داشتن اعمال اراده به آن چیز زنده . بنابراین چیزی برای آن [یعنی فعل اراده] جز اینکه در محلی موجود نباشد باقی نمی ماند<sup>۴</sup> .

نیمه<sup>۵</sup> دوم این برهان موجز و مبهم است و در مقایسه<sup>۶</sup> با برهان عبدالجبار در المغنی بهتر قابل فهم می شود . در آنجا عبدالجبار می گوید که فعل اراده ، که خود بیشتر ثابت کرده که حادث شده<sup>۷</sup> در زمان است و جزء ذات خدا نیست . یا در محل<sup>۸</sup> و موضوعی وجود دارد یا چنین نیست . اگر در موضوعی باشد ، آن موضوع یا زنده است و یا زنده نیست . اگر موضوع زنده نباشد . آنگاه یا ساخت و بنیه<sup>۹</sup> خاص دارد یا ندارد . و در دنباله<sup>۱۰</sup> سخن خود می گوید : اما فعل اراده<sup>۱۱</sup> خدا نمی تواند در یک موضوع زنده وجود داشته باشد ، چه در آن صورت فعل موضوع زنده خواهد بود ، نه فعل خدا<sup>۱۲</sup> . همچنین نمی تواند در موضوع

۱- جمل ، ص ۲۹ ، ۳۰ . اگر متن به جای آنکه بنیه خوانده شود فیه خواند شود ، ترجمه چنین خواهد بود : « به سبب نیاز سندی اراده به نیت سابق او » ، بدان معنی که موضوع غیر زنده فعل اراده نیازمند به یک اراده<sup>۱</sup> مقدم بر آن است که آن را به کار اندازد . ولی به علت شباهت فراوان برهان مرتضی به برهان عبدالجبار ، احتمال این قرائت متن به اندازه<sup>۲</sup> احتمال تصحیح پیشنهادی ما نیست .

۲- المغنی ، ششم ، بخش ۱۴۰۱۲ .

غیر زنده حتی اگر بنیه<sup>۱</sup> خاص داشته باشد وجود پیدا کند . زیرا که هیچ موجود غیر زنده ، هر اندازه هم دارای بنیه باشد ، نمی‌تواند تأثیری بر فعل اراده داشته باشد<sup>۱</sup> . نتیجه‌ای که عبدالجبار می‌گیرد این است که خدا باید به فعل اراده که وجود دارد ولی در محلّ و موضوعی نیست . بخواند و اراده کند<sup>۲</sup> .

تنها اختلاف میان این برهان و برهان مرتضی در آن است که مرتضی به سادگی می‌گوید که فعل اراده نمی‌تواند در موضوع غیر زنده وجود داشته باشد . زیرا که فعل اراده به یک بنیه نیازمند است . عبدالجبار در این موضوع گاهی پیشتر رفته و بر ضد خود امکان اینکه یک موضوع غیر زنده با هر بنیه‌ای که داشته باشد بتواند حامل فعل اراده شود . استدلال کرده است<sup>۳</sup> . ولی این اختلاف اساسی نیست ، چه مرتضی و عبدالجبار هر دو می‌گویند که خدا با یک فعل اراده<sup>۴</sup> حادث شده<sup>۵</sup> در زمان اراده می‌کند که ذاتی هیچ موضوعی نیست .

مفید ، به پیروی از بغدادیان ، بر آن است که مرید نامیده شدن خدا از سمع (وحی) گرفته شده است نه از عقل ، و اینکه اراده فعل کردن خدا چیزی بیش از خود فعل نیست ، در صورتی که اراده خدا نسبت به فعل دیگران امر کردن به انجام دادن آن افعال است<sup>۶</sup> .

## عدل

مفید و مرتضی ، علی رغم مُجْبِرَه ، بر این اتفاق دارند که خدا قدرت ستم کردن

۱- همان کتاب ، ص ۱۵۴ .

۲- همان کتاب ، ص ۱۵۹ .

۳- عبدالجبار در واقع این را می‌پذیرد که اگر فعل اراده در موضوع زنده وجود داشته باشد ، در جزئی از آن خواهد بود که برای آن ساخته شده است: مثلاً قلب ، نه دست . و بنا بر این می‌گوید که اگر یک فعل اراده در موضوعی باشد ، نیازمند ساخت و بنیه‌ای است . همان کتاب ، ص ۱۵۵ ، ۱۵۶ .

۴- اوائل ، ص ۱۹ . نقل شده پیش از این ، ص ۱۹۹ .

دارد ولی چنین نمی‌کند<sup>۱</sup>. و نیز بر این موافقند که انسان افعال خود را بدون [ دخالت ] خدا به انجام می‌رساند<sup>۲</sup>.

پیشتر دیدیم که مفید . همراه با بغدادیان . اراده<sup>۳</sup> خدا را برای افعال دیگران با امر او یکی می‌دانست . در صورتی که بصریان بر آن بودند که اراده<sup>۴</sup> خدا از امر او جدا است<sup>۵</sup>. در مذهب معتزله<sup>۶</sup> بصره این مسئله طرح می‌شود که اگر اراده<sup>۷</sup> خدا از فعل او متمایز است ، آن وقت یا او باید این را نخواهد که همه<sup>۸</sup> مردمان به او ایمان آورند و از او فرمانبرداری کنند ، یا اگر چنین چیزی را می‌خواهد و اراده می‌کند به صورت قطعی نباشد . جواب عبدالجبار این است که اراده<sup>۹</sup> خدا برای افعال مردمان دارای دو جنبه است . وی می‌گوید :

«خدا دو گونه از چیزها را می‌خواهد که در حوزه<sup>۱۰</sup> قدرت دیگران است . گونه<sup>۱۱</sup> اول را به قهر و غلبه اراده می‌کند . هنگامی که چنین اراده می‌کند ؛ حتماً باید صورت‌پذیر شود . و اگر صورت نگیرد . بیک نتیجه<sup>۱۲</sup> منطقی غیر قابل قبول از آن درباره<sup>۱۳</sup> خدا حاصل خواهد آمد . گونه<sup>۱۴</sup> دیگر آن است که خدا آن را از دیگری و بنا بر اختیار و اطاعت او اراده می‌کند . این همان چیزی است که خدا از همه<sup>۱۵</sup> مکلفان خواستار است . اگر این خواست خدا عملی نشود ، لزوماً نشانه<sup>۱۶</sup> ضعف یا نقص در او نیست»<sup>۱۷</sup>.

چون سید مرتضی<sup>۱۸</sup> پیرو نظر بصریان درباره<sup>۱۹</sup> اراده<sup>۲۰</sup> خدا است . وی نیز معتقد به دو گونه<sup>۲۱</sup> درباره<sup>۲۲</sup> اراده<sup>۲۳</sup> خدا نسبت به افعال مردمان است . اعتراضی را عرضه کرده و به آن چنین پاسخ داده است :

۱- المرتضی ، جمل ، ص ۳۲ ، ۳۱ : المفید اوائل ، ص ۲۳ ، نقل شده پیش از این ، ص ۲۰۸ .

۲- جمل ، ص ۳۲ : اوائل ، ص ۲۵ ، نقل شده پیش از این ، ص ۲۱۷ .

۳- عبدالجبار ، شرح ، ص ۳۵ : نقل شده پیش از این ، ص ۱۹۸ ، ۲۰۰ .

۴- المفنی ، ششم ، بخش ۲ ، ۲۵۷ .

«اگر کسی پرسد: «آیا شما می گوید که خدا ایمان را از همه آفریدگانی که مکلف به امر و نهی هستند خواسته یا این که ایمان را از گروهی از آنان خواستار شده و از دیگران نخواسته است؟» در پاسخ او بگوید: «خدا ایمان را از همه آفریدگان با اراده آزمایشی (بلوی) و امتحانی (اختیار) [یا شاید اختیار] خواسته است؛ ولی آن را با اراده اجباری و اضطراری نخواسته است»<sup>۱</sup>.

سید مرتضی با عوض کردن الفاظ، همان چیزی را گفته که عبدالجبار گفته است. برای توجیه تکلیفی که خدا برای بندگان معین کرده، مرتضی می گوید که خدا فرصتی فراهم آورده است تا فرمانبرداران به عوض و پاداش دست یابند:

«جنبه نیک یک تکلیف شرعی آن است که فرصتی فراهم می آورد تا شخص به سودی برسد که از راه دیگر به آن دسترس ندارد. و فراهم آوردن فرصت برای دست یافتن به چیزی از همان گونه بخشیدن آن است. سودی که به آن اشاره می کنیم همان جزا و پاداشی است که در مقابل شایستگی داده می شود؛ و راه رسیدن به شایستگی تنها اطاعت از خدا است. و تعیین تکلیف از جانب خدا برای کسی که خدا می داند که او ایمان نخواهد آورد، نیک است [بخوانید بحسن به جای احسن]. چه سپای خیر یعنی فرصت رسیدن به پاداش هنوز در آن هست»<sup>۲</sup>.

آنچه گذشت با سخنی که عبدالجبار در دفاع از امر تکلیف معین کردن خدا برای کسانی گفته که می دانسته است ایمان نخواهند آورد، موافق است<sup>۳</sup>. شیخ مفید، به پیروی از معتزلیان بغداد، تکلیف معین کردن خدا را برای این گونه کسان از لحاظ خیر و فایده ای

۱- المرتضی، «انقاذ البشر من الجبر والقدر»، (سائل الشریف المرتضی، ویرایش

احمد الحسینی (نجف: الاداب، ۱۳۸۶ هجری قمری)، ص ۱۰۶.

۲- جمل، ص ۳۲، ۳۳.

۳- شرح، ص ۵۱۸، نقل شده پیش از این، ص ۹۹، حاشیه شماره ۲.

که برای دیگران دارد توجیه می‌کند<sup>۱</sup>. ریشه اختلاف در عدم توافق است که میان بصریان و بغدادیان در این امر وجود دارد که آیا خدا باید در همه موارد طریق اصلح و بهتر را انتخاب کند یا نه. مفید همچون بغدادیان بر آن است که خدا باید مصلحت بندگایش را در امور دین و دنیا در نظر بگیرد<sup>۲</sup>. شیخ مفید برای پرهیز از این دشواری که خدا مکلف است آن اندازه عمر گناهکار را دراز کند تا فرصت دیگری برای توبه کردن داشته باشد، برای روش به کار رفتن این تکلیف محدودیتی قائل می‌شود و می‌گوید که خدا باید یک فرصت برای توبه کردن به کافران بدهد. اگر از این فرصت استفاده کنند و دوباره به کفر خود بازگردند: دیگر خدا مکلف نیست به اقتضای قاعده<sup>۳</sup> مصلحت زندگی آنان را دراز کند<sup>۴</sup>.

عبدالجبار: با دیگر بصریان می‌گویند که خدا مکلف است که تنها در امر دین مصلحت بندگان خود را در نظر بگیرد و آن را مراعات کند. نه در امر دنیای ایشان. و عبدالجبار حتی در مورد امور دینی هم برای به کار رفتن این قاعده محدودیتی قائل می‌شود. می‌گوید: «مصلحت و اصلح در امور دینی تنها بدان معنی است که هنگامی که خدا تکلیفی برای بندگانش معین می‌کند، آن تکلیف به خیر و صلاح آنان است»<sup>۵</sup>. بنا بر این نظر، خدا مکلف نیست عمر شخص گناهکاری را که می‌داند اگر عمر درازتری پیدا کند توبه خواهد کرد، طولانیتر کند، چه این امری مربوط به دنیا است نه به دین. مرتضی در این خصوص نیز نظر بصریان را دارد و چنین می‌گوید:

«برعهده خدا نیست که در آنچه به امر این دنیا مربوط می‌شود، مطابق بهترین مصلحت انسان عمل کند. اگر چنین می‌بود، به سلسله بیپایانی از تعهدات

۱- اوائل، ص ۲۶، نقل شده پیش از این، ص ۱۰۰.

۲- همان کتاب، ص ۲۶، ۲۵، نقل شده پیش از این، ص ۹۸.

۳- همان کتاب، ص ۹۰، نقل شده پیش از این، ص ۱۰۱.

۴- المصنفی، سیزدهم، ۲۱۲.

والزامات می‌انجامید و خدای قدیم برای یک لحظه از تکلیف رهایی نداشت»<sup>۱</sup>. آنچه در اینجا مورد اشاره واقع شده، تکلیف فرضی خداست بر اینکه کافری را چندان زنده نگاه دارد تا توبه کند.

مرتضی همچون معتزله، بصره بر آن است که خدا مکلف است هر لطف را که می‌داند سبب آن می‌شود که بنده‌اش راه طاعت را پیش گیرد و از معصیت دوری گزیند. در حق او اوزانی دارد<sup>۲</sup>. و این تکلیف بر عهده عدل خداست. به گفته سید مرتضی: «تفاوتی در تکلیف میان آن لطف که انسان به آن نیاز دارد با آن لطف که او را شایسته عمل می‌کند (تمکین)، وجود ندارد. رد کردن و منکر شدن یکی از آن دو همان اندازه بد است که رد کردن دیگری»<sup>۳</sup>. به عبارت دیگر: به همان دلیل که اگر خدا از آدمی قدرت عمل کردن را سلب می‌کرد غیر عادل به شمار می‌رفت. اگر به یاری او نمی‌پرداخت ناحق را برگزیند نیز غیر عادل محسوب می‌شد. مفید منکر آن است که خدا به عدل خود مجبور و مکلف به لطف و مدد کردن است. تنها به کرم و بخشندگی خود چنین الزامی دارد<sup>۴</sup>.

سید مرتضی آدمی را زنده و پدیدار مرکب از اعضا و جوارح می‌داند. با استدلال مبنی بر آزمایش بدن آدمی که مُدرک و فاعل است. چنین می‌گوید:

«آنکه زنده است. و آنکه مکلف به تکلیف است؛ همین ترکیبی است که دیده می‌شود. چه احساس و ادراک در هر یک از اندامهای او صورت می‌گیرد. و عمل از جوارح او صادر می‌شود. در صورتی که با دو دست به دنیا آمده باشد. چیز سنگین برای او سبک است. و اگر بایک دست باشد برداشتن

۱- جمل، ص ۳۴.

۲- همان کتاب، ص ۳۳. برای آگاهی از وضع بصریان به پیش از این، ص ۱۰۵. مراجعه کنید.

۳- جمل، ص ۳۴.

۴- اوائل، ص ۱۲۶، نقل شده پیش از این، ص ۱۰۵.



آن برای اودشواری شود<sup>۱</sup>.

این گفته با اعتقاد عمومی معتزله<sup>۲</sup> توافق دارد، و با نظر مفید که آدمی را اساساً روح می‌داند معارض است<sup>۳</sup>.

### رنج و عوض

مذهب مرتضی درباره رنج و درد و پاداش و عوض آن بسیار به مذهب عبدالجبار نزدیک است. به گفته وی درد و رنج، در صورتی که غیر عادلانه و بیهدف نباشد، خوب است. ظلم و بیعدالتی را به صورت «آنچه نه مستلزم نفع بزرگتر است و نه از مضرت بیشتر جلوگیری می‌کند و شخص استحقاق آن را ندارد»<sup>۴</sup> تعریف کرده است. خدا در این جهان هم به کسانی که تکلیف برعهده آنها نهاده شده و هم به آنها که چنین نیستند، درد و رنج می‌دهد. ارزش درد و رنج به عنوان درس و مایه عبرت گرفتن (اعتقاد) از آن جلوگیری می‌کند که بیهوده باشد، و عوض و پاداشی که خدا در برابر آن می‌دهد، مانع آن است که ظالمانه و بیرون از عدل و انصاف به شمار آید<sup>۵</sup>. هنگامی که شخصی برای

۱- جمل، ص ۳۳.

۲- عبدالجبار، المغنی، یازدهم، ص ۳۱۱، نقل شده پیش از این، ص ۳۰۲.

۳- «السرویه»، ص ۵۱، نقل شده پیش از این، ص ۲۹۵.

۴- المرتضی، «مسائل»، برک ۳۷ ب. مقایسه کنید با تعریف عبدالجبار، المغنی،

دوازدهم، ۲۹۸: «بیعدالتی و ستم هر چیز زیانبخشی است که مستلزم فایده بیشتر یا جلوگیری از زیان بزرگتر نباشد یا در اندیشه چنین تصور نشود، و نیز شخص استحقاق آن را نداشته باشد یا در اندیشه چنین تصور شود». در باره همه این موضوع رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۵۱، ۴۸.

۵- جمل، ص ۳۴. نیز رجوع کنید به عبدالجبار، المغنی، سیزدهم، ۳۸۲.

۶- جمل، ص ۳۴: «خدا ممکن است به خردسالان و سالمندان و جانوران درد و

بقیه حاشیه در صفحه بعد

حمایت شخص دیگر از زیان و مضرت بیشتری سبب آن می‌شود که رنج و آسیبی به او برسد . دیگر نباید چیزی به عنوان عوض و پاداش به آنکه رنج دیده است بدهد . ولی در مورد خدا وضع به صورتی دیگر است ، چه خدا در اختیار خود وسایل دیگری برای جلوگیری از مضرت دارد که بعضی از آنها با هیچ رنج و دردی همراه نیست . بنابراین اگر این کار را به صورتی انجام دهد که مایه درد و رنج شود ، باید آن را جبران کند و عوض بدهد<sup>۱</sup> .  
عوض « نفع استحقاق یافته‌ای است که مستلزم افتخار و ستایش نیست »<sup>۲</sup> . هدف

بقیه حاشیه از صفحه قبل

رنج بدهد . خیر آن در این جهان آن است که مستلزم درس عبرتی است که از بیهوده بودن آن جلوگیری می‌کند ، یا پاداشی است که به جبران آن داده می‌شود و مانع آن است که غیر عادلانه به حساب آید . و اما آنچه در دنیای دیگر صورت می‌گیرد ، تنها از جهت مستحق بودن خوب است . « رنج دادن تنها بدین منظور که سپس جبران شود نمی‌تواند خوب باشد . چه ممکن است کسی را به این امر معتقد کند که زخم زدن به دیگری تنها بدین منظور که شایسته جبرانی شود و این پاداش و وسیله جبران را به او بدهد ، کار خوبی است ، یا اینکه شخصی را به آن وادار کند که آب را از نهری بردارد و به نهری دیگر بریزد تنها بدین منظور که در مقابل آن مزد و پاداشی به وی بدهد » . در باره نظر عبدالجبار رجوع کنید به شرح ، ص ۴۸۵ ، نقل شده پیش از این ، ص ۲۴۳ .

۱- جمل ، ص ۳۴ : « خدا نمی‌تواند برای دفع مضرت به کسی درد و رنج بدهد و در مقابل آن عوضی ندهد ، در صورتی که بعضی از ما می‌توانیم در حق بعضی دیگر چنین کنیم . دلیل آن این است که درد و رنج دادن به خاطر دفع مضرت تنها وقتی خوب است که دفع آن مضرت از هیچ راه دیگر میسر نباشد . ولی واحد قدیم در قدرت خود وسائل دیگری برای دفع مضرت از یک مکلف بدون متألم کردن او دارد » . در این مسئله با عبدالجبار مخالف است که می‌گوید برای خدا شایسته نیست که تنها برای دفع مضرت به بنده اش درد و رنج بدهد ، حتی اگر پس از آن هم در مقابل آن عوضی بدهد . رجوع کنید به پیش از این ، ص ۲۴۳ .

۲- جمل ، ص ۳۴ . رجوع کنید به عبدالجبار ، شرح ، ص ۴۹۴ ، برای همین تعریف .

این تعریف آن است که عوض از اجر و پاداش که نفعی همراه با افتخار و ستایش است متمایز شناخته شود. اجر ابدی است و در بهشت داده خواهد شد. خدا با جبران کردن و عوض دادن در این جهان و اکنون: آنچه را که به عدل خود به بعضی از آفریدگان خود مدیون است که هرگز به بهشت راه نخواهند یافت، به آنها می‌پردازد. بنابراین عوض محدودیت زمانی دارد<sup>۱</sup>. علاوه بر این، اگر کسی کودک شیرخواری را در معرض سرما قرار دهد. آن کس که کودک را در معرض سرما قرار داده و نه خدا که سرما را آفریده. عوض آن را مدیون است<sup>۲</sup>.

سید مرتضی از این لحاظ با عبد الجبار اختلاف دارد که می‌گوید اندازه انتقام گرفتن (انصاف) که کسی حق گرفتن آن را از کسی دیگر دارد که به او زیان رسانیده است. از لحاظ مقدار بیش از آن زیان است. وی می‌گوید:

«در ستر آن است که چون یکی از ما به ستم به دیگری آسیب برساند، محکوم پرداخت مبلغی است که اگر آن را در حق خود انجام می‌داد شایستگی و استحقاق آن را پیدا نمی‌کرد. دلیل آن چنین است: اگر محکوم به آن نبود، امکان قصاص در برابر آن وجود نمی‌داشت. علی‌رغم آنکه قصاص واجب است<sup>۳</sup>.

۱- جمل، ص ۳۵، ۳۴. عبد الجبار در شرح، ص ۹۴؛ و المغنی، سیزدهم، ۵۰۸، همین را گفته است.

۲- جمل، ص ۳۵. متن مخدوش به نظر می‌رسد. باید خوانده شود: «و اما در مورد فعل سبب‌دردی به فرمان خدا [این قسمت از جمله ممکن است نا تمام باشد]، دادن عوض [بخوانید فالعوض به جای والعوض] بر عیده دیگری است که او را در معرض قرار داده [بخوانید تعرض به جای تعویض]، همچون آنکه کسی کودک شیرخواری را در معرض سرمای سخت بگذارد، نه [بخوانید غیر به جای علی] سازنده رنج. بدین ترتیب درد و رنج فعل در معرض قرار دهنده می‌شود [بخوانید معرض به جای معوض]. مقایسه کنید با گفته عبد الجبار، المغنی، سیزدهم، ۵۰۴؛ بدان که هر وقت درد و رنج به توسط خدا در نتیجه عمل بنده‌ای حادث شده، که حدوث این فعل در نتیجه عادت یا چیزی دیگر ضرورت پیدا کرده، مسئول عوض دادن در مقابل آن بنده است نه خدا.

۳- اصل عبارت جمل چنین است: «و الا ولی أن یکون من فعل الا لم علی وجه الظلم منالغیرنا فی الحال مستحقاً من العوض المبلغ الذی لم یتحق فعله علیه. والوجه فی ذلک: انه لولم یکن لذلک مستحقاً لم یکن الانتضاف منه ممکناً مع وجوب الانتضاف».

و این گفته مخالف چیزی است که ابوهاشم گفته است. وی بر آن بود که نباید [با افزودن لا] از کسی که از این دنیا بیرون رفته است بیش از بدهی استحقاق او مطالبه کرد<sup>۱</sup>.

عبدالجبّار که محتملاً از ابوهاشم پیروی کرده، میان عوضی که خدا بدهکار است با انتقامی که میان انسانها صورت می‌گیرد، فرق می‌گذاشته است. اولی ممکن است بر درد ورنج اصلی فزونی داشته باشد، بدان سان که مردمان عاقل رنج را قابل تحمل تصور کنند. دومی تنها با درد ورنج ابتدایی برابر است<sup>۲</sup>.

چند نکته غیر مهم که در آنها آموزه عوض شیخ مفید با عبدالجبّار اختلاف داشته<sup>۳</sup>، به توسط سید مرتضی در آثاری که در اینجا به مطالعه آنها پرداخته‌ایم، مورد بحث قرار نگرفته است.

### سمع (وحی)

سید مرتضی بر این اعتقاد است که خدا مجبور به فرستادن پیامبر است. چه می‌داند که اگر بعضی از کارها صورت بگیرد. به انجام شدن بعضی از کارها که آدمی مکلف به آنها است، یا جلوگیری کردن از انجام یافتن آنها. کومک می‌کند. انسان به عقل خود می‌داند که انجام دادن بعضی از تکالیف بر عهده او است. ولی به عقل بی‌یار و یاور نمی‌تواند تشخیص دهد که چه اعمالی در انجام دادن این تکالیف به او مدد می‌رساند و چه اعمالی سبب جلوگیری از انجام شدن آنها است. اینکه خدا پیامبری را مبعوث می‌کند، نتیجه لطف و یاری او نسبت به بندگان است<sup>۴</sup>. این برهان همان است که عبدالجبّار آن

۱- جمل، ۳۵.

۲- المنی، سیزدهم، ۵۰۶، ۱۰۷.

۳- رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۸، ۴۹.

۴- «مجموعه»، ص ۶۴: «غیر ممکن نیست که خدا بداند در میان اعمالی که

بقیه حاشیه در صفحه بعد

راه به کار برده است<sup>۱</sup>. از سوی دیگر مفید بر آن است که وحی از آن جهت برای انسان سودمند است که از آن راه می‌تواند متوجه این مطالب شود که قبل از هر چیز زیر بار تکلیف قرار گرفته است<sup>۲</sup>.

سید مرتضی با استدلال مشابهی گفته است که ضرورت امامت از طریق عقل قابل اثبات است. وی می‌گوید:

«راه اثبات ضرورت آن، برخلاف آنچه معتزله و همانندان ایشان می‌گویند، عقل است. تنها بدان جهت ضروری است که کسانی را که در زیر بار تکلیف قرار گرفته‌اند به آنچه خیر و صلاح ایشان است نزدیک کند، و آنان را از هر چه زیانبخش است دور نگاه دارد»<sup>۳</sup>.

#### بقیه حاشیه از صفحه قبل

شخص مکلف باید به انجام برساند، بعضی چنان است که انجام دادن آنها او را به آن برساند؛ انگیزد که انجام دادن تکالیف عقلانی را اختیار کند و از شرهای عقلانی بپرهیزد؛ و بعضی دیگر در میان آنها هست که انجام دادن آنها وی را به انتخاب بدکاری و فرو گذاشتن تکلیف رهبری می‌کند. و چون خدا این را می‌داند، باید شخص مکلف را از آن با خبر کند، تا چنان شود که وی به آنچه او را به انجام تکالیفش دعوت می‌کند رو نماید و از آنچه وی را به کار بد کردن می‌خواند بپرهیزد. آگاه کردن مکلف از این امر به قلمرو از میان برداشتن موانع در مقابل انجام دادن تکالیف تعلق دارد. و چون هیچ راه عقلی برای انسان نیست تا از آن راه چیزی را که سبب برانگیختن او به عمل یا سنصرف کردنش از آن می‌شود باز شناسد، و چون برای خدا خوب نیست که در این باره به او علم فطری و جبلی ارزانی دارد، باید کسی را برای تعلیم او بفرستد. و تنها بدین جهت است که می‌گوییم که برای خدا فرستادن پیغمبر خوب است و باید چنین کند؛ و این الزام [در آنجا که به خدا مربوط می‌شود] تفاوتی با خیر و نیکی ندارد.

۱- شرح، ص ۶۴-۵۶۲.

۲- اوائل، ص ۱۲-۱۱، نقل شده پیش از این، ص ۸۳.

۳- «اصول»، ص ۸۱. برای اطلاع یافتن از خلاصه‌ای از برهان مرتضی در باره اناست، رجوع کنید به ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی، تلخیص الشافی (چاپ دوم؛ نجف، الاداب، ۱۹۶۳)، اول، ۷۰۰-۶۹.

وی این استدلال خود را گسترش می دهد و ضرورت وجود امام را برای همه زمانها از همین طریق اثبات می کند. عبدالجبار بر آن است که ضرورت امامت نه از طریق عقل بلکه تنها از طریق وحی شناخته می شود<sup>۱</sup>. شیخ مفید به استدلال عقلی بر وجود امام پس از آوردن براهینی از قرآن و حدیث و اجماع پرداخته است. وجود امامی از آن جهت ضروری است که به صورت دقیق معلوم کند که تکلیفی که شریعت معین کرده است چیست<sup>۲</sup>.

سید مرتضی می گوید که پیغمبران و امامان . نه پس از مأمور شدن به پیامبری و امامی مرتکب گناه کبیره یا صغیره می شوند و نه پیش از آن<sup>۳</sup>. نسبت به وضع معتزله نظر مساعد دارد و اختلاف را به مسئله اجباط باز می گرداند. می گوید :

« بدان که اختلاف میان ما و معتزله ، کدایشان ارتکاب گناهان صغیره را برای پیغمبران جایز می دانند. پس از رسیدگی تقریباً از میان می رود . چه آنان تنها ارتکاب گناهانی را جایز می شمارند که شخص را مستحق عقاب و کیفر نمی کند و تنها سبب از میان رفتن ثواب و پاداش است. چه در این خصوص با یکدیگر اختلاف دارند. جبائی می گوید : «عقاب یک گناه کوچک بدون حساب از میان می رود» . بنا بر این بدان می ماند که گویی گناهی از پیغمبران سر نزده است که بدان سبب شایسته نکوهش و عقاب باشند .

و این در معنی موافق است با آنچه شیعیان می گویند . چه آنان تنها از این جهت منکر ارتکاب معصیت از طرف پیغمبران هستند که می گویند هر معصیت سبب آن می شود که مرتکب آن مستوجب ملامت و کیفر شود . زیرا که به نظر ایشان اعتقاد اجباط باطل است . و اگر اجباط باطل باشد . هیچ معصیتی نیست که مرتکب آن شایسته ملامت و کیفر نشود. ولی چون مستوجب

۱- المنفی ، بیستم ، بخش ۱ ، ۱۷ و بعد . نقل شده پیش از این ، ص ۱۶۲-۱۶۳ .

۲- الافصاح ، ص ۴ ، نقل شده پیش از این ، ص ۱۶۲ .

۳- المرتضی ، تزییه الانبیاء ( چاپ دوم ، نجف : الحیدریة ، ۱۹۶۱ ) ، ص ۳ .

ملامت و کیفر شدن درباره پیغمبران باید طرد شود ، بنا براین باید منکر سرزدن هرگونه گناهی از طرف ایشان باشند .

بنا براین اختلاف شیعه و معتزله به مسئله اجباط وابستگی پیدا می کند . اگر اجباط باطل باشد ، بالضروره این توافق حاصل می شود که هیچ معصیتی از پیغمبران سر نمی زند ، چه آنان را شایسته نکوهش قرار می دهد<sup>۱</sup> .

مسئله ای که در اینجا باید درباره مذهب و آموزه معتزله به خاطر داشت ، این است که گناهان کوچک آدمی مستلزم کیفر نیست ، بلکه به جای آن حساب این گونه گناهان با کارهای نیک او پاک می شود ، در صورتیکه گناه کبیره همه اعمال نیک آدمی را نابود می کند (اجباط)<sup>۲</sup> . سید مرتضی ، از لحاظ وضعی که نسبت به وعد و وعید داشت که پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت ، در این مسئله بامعتزله اختلاف داشت . باوجود این : اگر ملایمتی در خصوص کم کردن اختلاف میان خود و معتزله در مسئله عصمت پیامبران از طرف او ابراز می شود ، در مورد عصمت امامان چنین نیست . معتزلیان منکر آن بودند که امامان معصوم از گناه باشند .

شیخ مفید میان گونه ای از گناهان کبیره که مایه سلب اعتبار از مرتکب آنها می شود با گناهانی که چنین نباشد ، قائل به تمایز بود . منکر آن بود که حضرت محمد (ص) مرتکب هیچ گونه گناهی شده باشد ، ولی در حق پیامبران دیگر به آن معتقد بود که ممکن است پیش از بعثت مرتکب گناه شده باشند<sup>۳</sup> . سید مرتضی درست با این نظر معارضه ندارد . وی از راهی دیگر به این مسئله نزدیک شده است . وی به آموزه ای اشاره کرده و آن را به نظام و امام جعفر (ع) نسبت داده است مبنی بر اینکه گناهان پیغمبران از روی سهو و غفلت صورت می گیرد . به گفته وی ، سهو مرتکب گناه را از حالت مکلف

۱- همان کتاب ، ص ۴ - ۳ .

۲- رجوع کنید به پیش از این ، ص ۴۲ - ۳۳۹ برای بحث در این باره .

۳- اوائل ، ص ۳۰ - ۲۹ ، نقل شده پیش از این ، ص ۱۲۷ .

بودن خارج می‌کند<sup>۱</sup>. و سید مرتضی در کتاب تئزیه الانبیاء خود روایتی را که بنا بر آن حضرت محمد (ص) در نماز دچار سهو شده بود و مفید آن را نادرست می‌دانست. نقل نکرده است<sup>۲</sup>.

به گفته مرتضی. جنگ کردن با امام. همان اندازه خروج از دین و کفر است که کسی به جنگ کردن بر علیه پیغمبر قیام کند<sup>۳</sup>.

بنا بر نظر وی: متن قرآن که در دست مسلمانان است. اصیل و تمام و تحریف نشده است. مرتضی در تأیید این نظر به دقت و احتیاطی اشاره می‌کند که مسلمانان نخستین در گرد آوردن متن قرآن به خرج می‌دادند. از ابن مسعود و ابی بن کعب به عنوان حافظان قرآن یاد می‌کند. ولی برخلاف مفید اشاره‌ای به این امر نمی‌کند که حضرت علی (ع) قرآنی فراهم کرده بوده است<sup>۴</sup>.

خصوصیت معجزه بودن قرآن: به گفته سید مرتضی، از اینجا ثابت می‌شود که مردم مکه، با آنکه در معرض چالش برای آوردن همانند قرآن قرار گرفته بودند. به معارضه با آن برخاستند. و این امر یا در نتیجه رقابت ناپذیر بودن قرآن است؛ و یا بدان جهت است که خدا مردم مکه را از رقابت کردن با قرآن ناتوان ساخت. در هر یک از دو صورت: قرآن ادعای پیغمبری حضرت محمد (ص) را ثابت می‌کند<sup>۵</sup>.

۱- تئزیه، ص ۱۰

۲- برای اختلاف میان مفید و ابن بابویه در این خصوص به پیش از این، ص ۷۳-۷۴، مراجعه کنید.

۳- «اصول»، ص ۸۱. برای نظر مشابه مفید به پیش از این، ص ۳۰-۳۲۸، رجوع کنید.

۴- «مجموعه»، ص ۶۹. برای آگاهی از نظر مفید در باره متن قرآن به پیش از این، ص ۳۴-۱۲۵، رجوع کنید.

۵- «مجموعه»، ص ۶۸. سید مرتضی در جمل، ص ۱؛ گفته که کتاب الحرف [کذا!]

بقیه حاشیه در صفحه بعد



مفید نیز به این هر دو وضع دربارهٔ معجزه بودن قرآن معتقد بود<sup>۱</sup>. عبدالجبار گفته بود که دلیل آن بلاغت خود قرآن است<sup>۲</sup>.

### مرتکبان گناهان کبیره

نه تنها در مسئلهٔ امامت، بلکه نیز در مسئلهٔ وضع و سرنوشت مرتکب گناهان کبیره، سید مرتضی کاملاً در جهت مخالف معتزله قرار دارد. وی می‌گوید: «برای جاودانگی ثواب و عقاب دلیل عقلی در دست نیست. منبع شناخت آن تنها وحی است»<sup>۳</sup>. خدا آزاد و مختار است که کیفر و عقاب را از کسی بردارد. همان‌گونه که هر بستانکاری حق چشم پوشیدن از طلب خود را دارد.

«تنها کافران مخالف در آتشند. گفتهٔ مرتضی چنین است:

عقاب و عذاب کفار . به اجماع عام ، حتمی است . کیفر مرتکبان گناهان کبیره از میان اهل نماز قطعی نیست . به دلیلی که بخشیده شدن آنان را روا

### بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

را تألیف کرده است . ولی از جعل معلوم نمی‌شود که بنصرف شدن ( صریح ) مردمان از رقابت با قرآن تنها توضیح او بوده است . می‌گوید : « خواه قرآن ، فعلی از خدا برای نشان دادن راستی ادعای محمد ( ص ) و بنابراین ، معجزه او باشد ، یا خدا مردمان را از آوردن مثل قرآن ناتوان کرده باشد ، در هر یک از دو صورت نشانه‌ای برای اثبات پیغمبری است . ماحقیقت این امر را در کتاب الحرف به تفصیل مورد بحث و تحقیق قرار داده‌ایم . بومان ( J . Bouman ) ص ۲۳ ، از قول مرتضی گفته است که پاره‌های قرآن ، با بهترین تألیف بشری ، تفاوت بسیار چشمگیر ندارد . ولی فقره‌ای که بومان به آن اشاره کرده ( نسخهٔ برلن ، پترسان ، ۴۰ ، یرک ؛ ب ) چنان نمی‌نماید که نوشتهٔ سید مرتضی بوده باشد .

۱- اوائل ، ص ۳۱ ؛ « العکبریه » ، ص ۳ ؛ بیشتر ، ص ۲۱ - ۱۱۵ .

۲- المغنی ، شانزدهم ، ۳۱۸ .

۳- جعل ، ص ۲۷ .

می‌داند . و برهان قطعی مبنی بر اینکه عذاب می‌بینند وجود ندارد<sup>۱</sup> .

مؤمنان بزهکار سرانجام بخشوده خواهند شد . گفته<sup>۲</sup> سید مرتضی در این باره چنین است :

« هر کس که مستحق<sup>۳</sup> ثوابی باشد همیشه این ثواب به او داده خواهد شد . هر کس که مستحق<sup>۴</sup> ثواب و عقاب هر دو باشد و خود را در عرصه<sup>۵</sup> محشر معرفی کند ، ناگزیر مورد عفو الاهی قرار خواهد گرفت . خواه بیواسطه باشد . و خواه پیامبر به شفاعت درباره<sup>۶</sup> او برخیزد - چه او [حق<sup>۷</sup>] شفیع شدن دارد که البته برای برداشتن عذاب است . او برای افزایش نفع ، چنانکه معتزلیان اعتقاد دارند ، شفاعت نمی‌کند . چه آن [منطقاً] به این نتیجه می‌رسد که برای خود پیغمبر هم شفیعانی وجود دارد . . . و اگر (نعوذبالله!) گناهکار از این شفاعت محروم شود . عذابی که سزاوار آن است می‌رسد و سپس به نعم ابدی باز می‌گردد . برخلاف نظر معتزله که به مسئله<sup>۸</sup> اجباط معتقدند<sup>۹</sup> .

سید مرتضی در این جا یا در کتاب *جمل العلم و العمل خود* از وظیفه<sup>۱۰</sup> شفاعت امامان چیزی نمی‌گوید . بلکه تنها از شفاعت پیغمبران بحث می‌کند<sup>۱۱</sup> . برهان وی متوجه برضد<sup>۱۲</sup> انکار معتزلیان است نسبت به این امر که هیچ شفاعتی بتواند سبب بخشیده شدن ارتکاب گناه کبیره شود<sup>۱۳</sup> .

برخلاف مذهب معتزله : سید مرتضی بر آن است که گناه کبیره مایه<sup>۱۴</sup> نابودی و اجباط پاداشی نمی‌شود که یکک مؤمن برای طاعت خویش استحقاق آن را پیدا کرده

۱- همان کتاب ، ص ۳۸ .

۲- « اصول » ، ص ۸۱-۸۲ .

۳- *جمل* ، ص ۳۹ ، جایی است که منطماً باید در آنجا مورد بحث واقع شود .

۴- برای آگاهی یافتن از نظر معتزله رجوع کنید به *عبدالجبار* ، شرح ، ص ۱۹-۸۸ .

بیشتر ، ص ۴۰-۳۳۸ .

بوده است. پاداش همه کارهای نیک باید داده شود: و بنا بر این پس از آنکه کسی ایمان پیدا کرد، مطمئن است که با همین ایمان از دنیا خواهد رفت. گفته وی چنین است:

«چون اعتقاد به احباط باطل است، هر کس که از درون مؤمن است با ایمان از دنیا خواهد رفت. چه اگر چنین نباشد، امکان آن وجود نخواهد داشت تا به پاداشی که حق دریافت آن را پیدا کرده است دسترس پیدا کند»<sup>۱</sup>.

این همان آموزه‌ای است که مفید نیز داشته است<sup>۲</sup>.

نتیجه انکار آموزه معتزله در مسئله احباط آن است که مرتکب گناه کبیره مؤمن باقی می‌ماند. سید مرتضی می‌گوید:

«هر کس که ایمان را با گناه کبیره (فحش) بیامیزد، به سبب ایمانش مؤمن نامیده می‌شود [یعنی به جای تسبی]، و به سبب فسقش فاسق. چه اشتقاق لفظی این کلمات مقتضی همین است. و [حتی] اگر کلمه «مؤمن» به معنی سزاوار پاداش و ستایش گرفته شود که بعضی چنین مدعی شده‌اند، باز هم باید به نام مؤمن خوانده شود. چه ما بر آنیم که وی مستحق پاداش و ستایش است. در عین آنکه استحقاق کیفر نیز دارد»<sup>۳</sup>.

شیخ مفید نیز همین نظر را دارد<sup>۴</sup>.

### امر به معروف و نهی از منکر

سید مرتضی درباره وظیفه مؤمن برای اجرای شریعت چنین گفته است:

«امر به معروف به دو گونه واجب و مستحب تقسیم شده است. امر کردن

۱- جمل، ص ۳۹.

۲- اوائل، ص ۵۸، نقل شده در ص ۳۱۸ پیش از این.

۳- جمل، ص ۳۹.

۴- اوائل، ص ۶۰، نقل شده پیش از این در ص ۳۱۴.

به آنچه واجب است واجب است ؛ و به آنچه مستحب است مستحب .  
 نهی کردن از منکر همه الزامی و واجب ولی مشروط است . چه بد بدان  
 صورت که خوب تقسیم شده تقسیم نشده است . و نیز دلیلی عقلی برای الزامی  
 و واجت بودن نهی از منکر : جز در مورد جلوگیری از زیان و مضرت .  
 وجود ندارد . منشأ واجب بودن آن انحصاراً وحی است .  
 شرایط لازم برای نهی از منکر اینها است : دانستن اینکه هر چه نهی می‌شود  
 بد است . و اینکه امکان نهی کردن از آن به صورتی مؤثر وجود دارد ؛  
 و اینکه بیم از دست دادن جان یا چیزی از گونه آن نباشد ؛ و اینکه نهی  
 کردن از بد به نتیجه بد نینجامد<sup>۱</sup> .

مذهب ابوهاشم و عبدالجبار نیز اصولاً همین است . ابوعلی تنها از این جهت اختلاف  
 داشت که به اعتقاد وی تکلیف نهی کردن از منکر به عقل قابل شناختن است<sup>۲</sup> . شیخ مفید  
 بر آن بود که تکلیف امر به معروف و نهی از منکر بر عهده اجتماع و مجموع امت است  
 نه بر عهده فرد و باید در اختیار صاحبان قدرت در اجتماع باشد<sup>۳</sup> .

سید مرتضی ؛ همچون شیخ مفید ؛ غیبت امام غایب را لازم می‌داند ؛ به دلیل  
 خطری که برای زندگی او وجود داشته و هنوز وجود دارد . به گفته وی : « در درازی  
 عمر امام غایب به صورت بیرون از متعارف هیچ اشکالی وجود ندارد . چه درباره  
 امامان رواست که جریان متعارفی امور تغییر داده شود<sup>۴</sup> » . ولی مرتضی در آن قسمت  
 از آثارش که مورد مطالعه قرار گرفته . به این مطلب که از امامان معجزاتی صادر شده  
 باشد اشاره نکرده است .

۱- جمل ، ص ۳۹ .

۲- عبدالجبار ، شرح ، ص ۷۴۲ - ۷۴۱ .

۳- اوائل ، ص ۹۸ ، نقل شده پیش از این در ص ۳۷۰ .

۴- جمل ، ص ۴۰ . برای آگاهی یافتن از دفاع مفید از غیبت رجوع کنید به پیش

از این ، ص ۷۰ - ۱۷۰ .

## آخر شناسی

دربارهٔ حوادث پس از مرگ ، سید مرتضی به اختصار چنین گفته است : « هر کس باید به عذاب قبر و پایان یافتن دنیا و بازگشت برای حساب پس دادن و میزان و صراط و بهشت و دوزخ ایمان داشته باشد »<sup>۱</sup>.

اعتقاد وی آن است که تکلیف شخص با مرگ وی پایان می‌پذیرد . به گفتهٔ وی کسانی که به بهشت در می‌آیند به هیچ تکلیفی مکلف نیستند، چه در آن صورت خوشی و شادی ایشان آشفته و منغص خواهد شد<sup>۲</sup>. دوزخیان نیز تکلیفی ندارند : و سید مرتضی در تأیید گفتهٔ خود اشاره به اجماع امت می‌کند که بنا بر آن از این لحاظ میان بهشتیان و دوزخیان تفاوتی نیست<sup>۳</sup>. مفید نیز گفته است که ساکنان فردوس تکلیفی ندارند ، چه تکلیف به معنی مجبور بودن به انجام دادن امری است که همچون باری بر طبع آدمی سنگینی می‌کند و عمل کردن به آن دشواری دارد . به گفتهٔ وی ، ساکنان دوزخ آن اندازه درد ورنج و دشواری دارند که بیش از آنچه تصور شود از دشواری انجام دادن پاره‌ای از تکالیف سنگینتر و بزرگتر است<sup>۴</sup>.

آیا مردمان در زندگی دیگر خود اعمال خویش را انتخاب می‌کنند ؟ مرتضی و مفید هر دو بر آنند که چنین خواهند کرد<sup>۵</sup>. سید مرتضی در عین آنکه نظر ابوالهذیل علاء را مبنی بر اینکه آنان در انجام دادن اعمال خود مجبور (مضطر) هستند رد می‌کند . وی گوید که ناگزیر (بلجاون) به پرهیز کردن از کارهای بدنند<sup>۶</sup>. و این مخالف با چیزی می‌نماید که اندکی پیشتر گفته بود و به همین جهت اعتراضی را طرح می‌کند و به آن چنین پاسخ می‌دهد :

۱- « اصول » ، ص ۸۲ .

۲- المرتضی ، « احکام اهل الاخرة » ، (سائل الشریف المرتضی) ، ص ۴۱ .

۳- همان کتاب ، ص ۴۲ - ۴۱ .

۴- ادامل ، ص ۶۷ ؛ رجوع کنید به پیش از این ، ص ۹۴ - ۹۳ .

۵- همان جا ؛ المرتضی ، « احکام » ، ص ۴۸ .

۶- همان کتاب ، ص ۴۹ .

«اگر بگویی که آنان مجبور به خود داری از کار بد هستند ، این نظر را که آنان از جهتی انتخاب کننده اعمال خویش هستند سست می کند .

ما می گوئیم : آنان تنها به آن مجبور هستند که کار بد نکنند . اجبار تنها منحصر به کاری است که نباید بکنند . و اما در مورد آنچه باید بکنند ، اختیار با خودشان است که عملی را بر عمل دیگر ترجیح دهند و از حالی به حاک دیگر در آیند ، به شرط آنکه در اعمال ایشان هیچ شر و بدی وجود نداشته باشد . غیر ممکن نیست که شخص از لحاظی مجبور و از لحاظی دیگر مختار باشد . چه شخصی که یک جانور وحشی او را ناگزیر از ترك کردن جای خود می کند ، در میان جهت ها و راه های مختلف ممکن یکی را انتخاب می کند [و از آن راه می گریزد] .

انتخاب و اختیار حتمی است ، حتی اگر از جهتی مجبور باشد . و از آن چنین نتیجه نمی شود که آنان [یعنی بهشتیان] از اینکه نمی توانند کار بد کنند غمگین می شوند و از این جهت رنج می برند . چه آنان به سبب کامل بودن وسایل خوشی نیازی به کار بد کردن ندارند و بنابراین خود داری از کار های بد به هیچ وجه مایه اندوه و ملال ایشان نخواهد شد»<sup>۱</sup> .

این گونه تمایز قائل شدن میان اجبار برای نکردن کاری و اختیار برای کردن کاری دیگر ، و نیز توصیف اجبار به عنوان پناه بردن تا حدی ارادی به یک شر کوچکتر ، که هر چند با حالت تکلیف ناسازگار است با وجود این عملی اختیاری است ، در المغنی نیز دیده می شود ، که عبدالجبار در آنجا به توضیح مفهوم الجاء<sup>۲</sup> در نظر ابو هاشم پرداخته است .

۱- همان کتاب ، ص ۴۹ - ۴۸ .

۲- المغنی ، یازدهم ، ۹۸-۲۹۷ . ولی عبدالجبار در اینجا انواع اجبار تشخیص می دهد ، که یکی از آنها را می توان به اسید رسیدن به پاداشی بزرگ تحمل کرد در صورتی که دیگری چنین نیست . نمونه ای از گونه دوم وضع اهل بهشت است که مجبور به آرزو نکردن بد هستند ، چه می دانند که اگر هم چنین چیزی را آرزو کنند خدا آنان را از عملی کردن آن باز خواهد داشت . این مردم ، با وجود این خود اختیار کننده کارهایی هستند که می کنند . و مثالی از گونه اول گریختن از برابر یک جانور وحشی است . یک مرد شجاع ممکن است در مقابل وعده دست یافتن به پاداشی بزرگ و ادار به توقف شود .

از سوی دیگر . شیخ مفید به شدت مخالف این نظر است که مردمان در زندگی دیگر مجبور به آن باشند که کار بدنکنند . وی می گوید که از این بابت بابدادیان در مخالفت با جبائی و پسرش اتفاق کلمه دارد<sup>۱</sup> . مفید در دنباله سخن خود می گوید که اهل دوزخ عملاً کار بد می کنند . به حسرت و تأسف می گویند: «یا لیتنا نردّ ولا نکذب بآیات ربنا و نکون من المؤمنین» ← کاش باز می گشتیم و آیات پروردگاران را دروغ نمی شمردیم و از مؤمنان می شدیم! « [قرآن: انعام: ۲۷] . و خدا به آنان می گوید که دروغ می گویند «ولورّدوا لعادوا لمانهوا» ← و اگر باز گردانده شوند به آنچه از آن نهی شده اند باز خواهند گشت» [انعام: ۲۸] . مفید می گوید که در این باره وی همراه بابدادیان و مخالف بصریان است<sup>۲</sup> .

بداء

سید مرتضی دو راه حل کاملاً متفاوت برای مسئله بداء پیشنهاد کرده است . در کتاب الشافی فی الامامة : در ضمن استدلال کردن بر ضد معتزله چنین گفته است : «واما در مسئله بداء : اعتقاد هشام [بن الحکیم] و اغلب شیعیان همان مذهب و آموزه معتزله در مسئله نسخ است . تنها در نامیدن آن به نام بداء : به سبب حدیثی که روایت کرده اند ، با یکدیگر اختلاف داشتند»<sup>۳</sup> . این همان جوابی است که شیخ مفید داده و با گسترش دادن به تعریف کلمه بداء گفته بود که بداء تعبیر بیزیانی برای نسخ است که همه مسلمانان آن را قبول دارند<sup>۴</sup> . ولی مرتضی در جایی دیگر که به دفاع از مفهوم نسخ در مقابل جهودان پرداخته

۱- اوائل ، ص ۶۷ .

۲- اوائل ، ص ۶۹ - ۶۸ .

۳- المرتضی ، الشافی فی الامامة ( تهران ، چاپ سنگی ، ۱۳۹۱ هجری قمری ) ،

ص ۱۳ .

۴- اوائل ، ص ۴۴ - ۴۳ ، نقل شده پیش از این در ص ۴۵ - ۴۴ .

است که می‌گفتند نسخ حکم شریعت بدان معنی است که خدای و اندیشه خود را عوض کرده است، تعریفی برای بداء آورده که آن را کاملاً از نسخ متمایز می‌سازد. بنابراین تعریف، بداء به معنی تغییر رأی واقعی خدا است که به صورت صغنی منکر امکان آن است. می‌گوید:

«نسخ در فقه بالضروره مستلزم تغییر رأی (بداء) نیست که جهودان مدعی آند، چه بداء مشروط به سه شرط است: [۱] آنچه امر به انجام دادن آن شده مشابه آن باشد که نهی شده است، [۲] اینکه تشریفات و زمان همان باشد که بود، [۳] آنکه شخصی که تکلیف بر او تحمیل شده همان شخص باشد. وقتی همه این شرایط وجود پیدا کند، بداء صورت تحقق پیدا کرده است. ولی نسخ با آن تفاوت دارد، چه فعلی که به انجام دادن آن حکم صادر شده جز فعلی است که نهی شده است. پس مراعات روزشبه که در زمان حضرت موسی امر به آن شده بود، چیزی جز آن چیزی است که نهی آن در زمان پیغمبر ما شامل آن می‌شد. و چون این دو فعل با یکدیگر متفاوتند، شرط لازم برای بداء تمام نبوده است»<sup>۱</sup>.

این آخرین مرحله در تکامل مفهومی بود که مدتهای دراز با اندیشه امامت پیوستگی داشت. مفید و بیش از او این بابویه چنان احساس می‌کردند که دفاع از کلمه بداء واجب و ضروری است؛ ولو اینکه آن را از معنی نخستین آن دور کنند. سید مرتضی در دومین راه حل خود، اندیشه و کلمه هر دو را رد کرده است.

نتیجه

بر شمردن اختلافات میان مفید و مرتضی که در این فصل صورت گرفت<sup>۲</sup>، نباید

۱- «مجموعه»، ص ۸۲-۸۳.

۲- قطب الدین ابوالحسن سعید بن هبة الله راوندی (متوفی در ۱۱۷۷/۸۵۳) که دشمنانه به خرده گیری از علم کلام پرداخته، به ۹۰ مورد اختلاف میان مفید و مرتضی اشاره کرده و گفته است که اگر می‌خواست می‌توانست از این هم پیشتر برود. رجوع کنید به اقبال، ص ۷۷.



مایه آن شود که توافق اساسی موجود میان آن دو در تاریکی قرار گیرد. هر دو در مسائل مربوط به یگانگی و عدل خدا پیرو اندیشه معتزله‌اند؛ و هر دو آشکارا در مسائل وابسته به امامت و وضع شخص مرتکب گناه کبیره در این دنیا و سرنوشت او در جهان دیگر با معتزله مخالفند.

مطالعه‌ای در اختلافات میان این دو متکلم درباره بعضی از جزئیات مسئله توحید و عدل نشان می‌دهد که هر یک از آنان با یکی از دو مذهب معتزلی توافق داشته است: مفید با مکتب بغداد و مرتضی با مکتب بصره. عدم توافق مهم ایشان به مسئله مقام عقل مربوط می‌شود. مفید از عقل تنها برای دفاع از آموزه‌های حدیثی بهره برداری می‌کند. در صورتی که عقل در نظر مرتضی نقطه عزیمت ضروری برای تأسیس علم کلام است. ولی سید مرتضی، با تأکید بر مسئله نیازمندی به یک امام معصوم در هر عصر، و با انکار آموزه منزلتی میان دو منزلت درباره مرتکب گناه کبیره و انکار وعید، به صورتی استوار در اردوگاه امامیه باقی مانده است.

## نتیجه

شیخ مفید در داخل جامعه خود وارث میراثی مضاعف بود: یکی میراث متکلمان امامی نخستین - مخصوصاً نوبختیان - که از اواخر قرن سوم هجری با اندیشه معتزلی در تماس بودند. و دیگری اصحاب حدیث مکتب قم که ابن بابویه قتی نماینده آنان بود.

نوبختیان از چند لحاظ بیش از مفید و هر متکلم امامی متأخر تر به مکتب اعتزال نزدیک بودند<sup>۱</sup>. ولی مهم‌ترین نفوذ و تأثیر معتزلی بر شیخ مفید ظاهراً نه از طرف نوبختیان، بلکه از مطالعات مستقیم خود وی در نوشته‌های ابوالقاسم بلخی. متکلم سازمان دهنده مکتب بغداد صورت گرفته بود.

ترکیبی که مفید از اندیشه‌های معتزلی بغداد و فکر حدیثی امامی فراهم آورد، هم روش و هم محتوای علم کلام او را فرامی‌گرفت.

در معارضه با حدیث‌نگری ابن بابویه، مفید حق علم کلامی دانست که از دلایل عقلی برای دفاع از تعلیمات پیغمبر (ص) و امامان (ع) استفاده کند. با آنکه مفید منکر صحت و اعتبار ایمان و اعتقادی بود که تنها بر پایه تقلید محض بنا شده باشد؛ همچون ابن بابویه بر این عقیده بود که وحی برای دست یافتن به شناخت خدا و اصول اساسی اخلاق ضرورت مطلق دارد. آنچه برای سید مرتضی، شاگرد شیخ مفید، باقی ماند؛ این بود که نقش عقل را افزایش دهد و به مقامی برساند که در نزد معتزله داشت، یعنی عنوان وسیله لازم و کافی برای استقرار بخشیدن به اصول دین پیدا کند. بدین ترتیب

---

۳- رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۲.

باید گفت که از لحاظ روش کلامی، شیخ مفید وضعی در میان وضع محدثان امامی و ایستار معتزلیان که سید مرتضی آن را پذیرفته بود، داشته است.

از لحاظ محتوی علم کلام، شیخ مفید با نگرشهای معتزله درباره توحید و عدل خدا توافق داشت؛ ولی بر این عقیده بود که اعتقاد به امامت از اهمیت خاص برخوردار است. بنا بر این مرتکب گناه کبیره، تا زمانی که معترف به حقانیت دوازده امام از خاندان پیغمبر باشد، هنوز مؤمن است، و در جهان دیگر با شفاعت پیامبر و امامان از محلد بودن در عذاب دوزخ رهایی خواهد یافت. شیخ مفید از این جهت نظر معتزله را که برای چنین گناهکاران معتقد به منزلی میان دو منزلت بودند، و همچنین نظرایشان را درباره وعید، رد می‌کرد. خط مرزی در محتوی کلامی میان امامیه و معتزله در همان جا باقی ماند که شیخ مفید رسم کرده بود.

با این همه در داخل پهنه نفوذ معتزله، آن گونه از افکار معتزلی عموماً در علم کلام امامی پذیرفته شد که پس از شاگرد و جانشین وی سید مرتضی پذیرفته شده بود. چه مفید و جانشینش از مکاتب فکری مختلف معتزله الهام گرفته بودند. مفید همراه با بغدادیان منکر به کار بردن صفاتی در حق خدا بود که از آنها در سمع (وحی) سخن نرفته است. نظریه «اصول» ابوهاشم طرد شد. خدا به همان صورت اراده نمی‌کند و نمی‌خواهد که انسان می‌خواهد و اراده می‌کند. عزت و جلالت و کرم خدا و نه عدل او است که به مصلحت و صلاح آدمی نظر دارد. سید مرتضی و بصریان با همه این نظرها مخالف بودند. به صورت عام دو اختلاف کلتی میان مکاتب اعتزال بغداد و بصره وجود دارد. بغدادیان برای عقل به نقشی کوچکتر از بصریان معتقد بودند؛ و بغدادیان رابطه میان انسان و خدا را بیش از آنکه بر پایه عدل متکی بدانند بر پایه لطف می‌دانستند. شیخ مفید که به بغدادیان نزدیکتر از سید مرتضی بود، بیش از وی به اصحاب حدیث امامی تمایل داشت. در عین حال نهضتی در جهت دیگر در داخل خود اندیشه امامی صورت می‌گرفت. اگر از غلوه‌ها و مبالغه‌های غیر عادی صرف نظر کنیم، چنان می‌نماید که ایستار فوق طبیعی

که امامیان برای امامان قائل بودند : در قرن چهارم پیوسته رو به رشد بود . مثلاً : در صورتی که نوپختیان منکر معجزه برای امامان بودند و نیز این مسئله را انکار می کردند که اجساد آنان پس از مرگ به بهشت منتقل می شود ، شیخ مفید به این هر دو امر اعتقاد داشت . و در صورتی که ابن بابویه همراه با اصحاب حدیث مکتب قم سهو کردن پیغمبر - و به طریق اولی امامان - را در نماز و امور عبادتی روا می دانست ، شیخ مفید آنان را برای داشتن چنین اعتقادی نکوهش می کرد .

هنگامی که تاریخ کامل علم کلام امامی نوشته شود ، سرگذشت یک رشد و بالشی خواهد شد که در گفتگوها و تماسهای متوالی با سخنان گوناگونی برخاسته از درون و بیرون جامعه تشیع صورت گرفته بوده است . در لحظه کوتاهی از تکامل آن ، کلام امامی به شدت تحت تأثیر و نفوذ اندیشه اعتزالی بغدادی قرار داشت . و این در مدت چند سال معدودی بود که ابو عبدالله محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید رهبری اندیشه امامیه را داشت .

## کتابنامه

### آثار چاپ شده

آغاز برگ‌الطهرانی، محمد محسن، الذریعة الى تصانیف الشيعة. تهران: اسلامیه، ۱۹۳۶.  
آلار، م. مسئله صفات خدا در آموزه اشعری و نخستین شاگردان بزرگ وی. بیروت:  
دارالمشرق: ۱۹۶۵.

Allard, M., *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et ses premiers grands discipls.* («Recherches pulies sous la direction del' Institut de lettres orientales de Beyrouth,» Vol. XXVIII.)

آل کاشیف الغطاء: محمد حسین، اهل الشيعة و اصولها. چاپ چهاردهم، نجف:  
الآداب، ۱۹۶۵.

آلوارت، و.، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه سلطنتی برلن. برلن، آشر:  
۱۸۸۷-۱۸۹۹.

Ahlwardt, W., *Veskeis des arabischen Handschriften der Königlich Bibliothek zu Berlin.* Berlin:A. Asher, 1887-1899.

آل یاسین، محمد حسن، صاحب بن عباد: حیات و ادب. بغداد، المعارف: ۱۹۵۷.  
- «محمد بن النعمان الشیخ المفید»، «مجلة البلاغ»، III (۱۹۷۰)، ۲۴-۵.

- (ویراسنار). نفائس المخطوطات. چاپ اول، بغداد: المعارف، ۱۹۵۳؛ چاپ  
دوم. بغداد: مكتبة النهضة، ۱۹۶۳.

آندره، ت.، شخصیت محمد (ص) در تعلیم و اعتقادات امش ( «بایگانی مطالعات  
شرقی» . جلد شانزدهم). استوک‌هولم: نورشت، ۱۹۱۷.

Andrae, T., *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.*

(«Archives d'étude orientales», Vol. XVI.) Stockholm: Norstedt, 1918.

- ابن آبی الحدید : عزالدین ابو حامد بن هیمه الله . شرح نهج البلاغه . ویرایش م . ابو الفضل ابراهیم . قاهره : عیسی الحلبي ، - ۱۹۵۹ .
- ابن الاثیر : ابو الحسن علی . الکامل فی التأریخ . قاهره : بولاق : ۱۲۹۰ هجری قمری .
- ابن بابویه : ابو جعفر محمد بن عبدالله القمّی . امالی شیخ صدوق با ترجمه فارسی . تهران : اسلامیّه ، ۱۳۸۰ هجری قمری .
- «رسالة الاعتقادات» . در العلامة الحلی . الباب العادی عشر . تهران : مرکز نشر کتاب . ۱۳۷۰ هجری قمری .
- صفات الشیعة و فضائل الشیعة ، ویرایش و ترجمه فارسی حسین فشائی . تهران : شمسی . فی تاریخ .
- علل الشرائع والاحکام و الاسباب . ویرایش محمد صادق آل بحر العلوم : نجف : الحیدریّه . ۱۹۶۶ .
- عیون اخبار الرضا . ویرایش م . لاجوردی . قم : دارالعلم ، ۱۳۷۷ هجری قمری .
- کتاب التوحید . ویرایش هاشم الحسینی . تهران : مکتبه الصدوق : ۱۳۸۷ هجری قمری .
- کتاب کمال الدین . تهران : چاپ سنگی ، ۱۳۰۱ هجری قمری .
- معانی الاخبار . ویرایش علی اکبر غفّاری . تهران : مکتبه الصدوق ، ۱۳۷۹ هجری قمری .
- المنقح و الهدایة . ویرایش محمد بن مهدی الواعظ الخراسانی . تهران : اسلامیّه ، ۱۳۷۷ هجری قمری .
- من لا یحضره الفقیه . ایران ، چاپ سنگی : ۱۳۲۴ هجری قمری .
- ابن بطة ، ابو عبدالله عبيدالله العکبری . «اصول السنة و الدیانة» ، در ه . لاوست ، اعتقاد نامه ابن بطة ، دمشق : انستیتوی فرانسوی دمشق ، ۱۹۵۸ .

- ابن تیمیّة، ابوالعبّاس احمد بن عبدالحلیم تقي الدين، منهاج السنة، قاهره: بولاق، ۱۳۲۱ هجرى قمرى .
- ابن الجوزى : عبدالرحمان بن احمد ، المنتظم فى تاريخ الملوك والامم . حيدرآباد : دائرة المعارف العثمانية ، ۱۳۵۸ هجرى قمرى .
- ابن حزم : ابو محمد على بن احمد ، الفصل فى الملل والنحل ، قاهره : الادبىة ، ۱۳۱۷-۲۰ هجرى قمرى .
- ابن خلدون ، ابوزيد عبدالرحمان بن محمد ، المقدمة . ويرايش على عبدالواحد وافى . چاپ دوم ، قاهره: لجنة البيان العربى ، ۱۹۶۴ .
- ابن خلكان، ابوالعبّاس احمد: فرهنگ زندگينامه‌اى ابن خلكان. ترجمه م گك. دُوسلان، پاریس: فيرمن ديدو : ۱۸۴۲-۷۱ .
- Ibn Khallikān's Biographical Dictionary*. Translated by M. G. de Slane. («Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland,» No 57) Paris: Firmin Didot, 1842-710.
- ابن رشد: تهافتا لتهافت (*The incoherence of the incoherence*). ترجمه شده همراه با مقدمه و حواشى به توسط وان دين بيرك (Van den Bergh). لندن: لوزاك ، ۱۹۵۴ .
- ابن سعد ، ابو عبدالله محمد ، كتاب الطبقات الكبير . ويرايش ا . زاخائو و ديگران . ليدن: بريل ۱۹۵۴-۵ .
- ابن شهر آشوب ، محمد بن على المازندراني ، معالم العلماء . ويرايش محمد صادق آل بحر العلوم . نجف: الحيدرية ، ۱۹۶۱ .
- ابن كثير ، ابوالفداء اسماعيل بن عمر ، البداية و النهاية . قاهره : السعادة : ۱۹۲۹ .
- ابن ماجة ، ابو على محمد بن يزيد ، كتاب السنن . قاهره: العلمیة ، ۱۳۱۳ هجرى قمرى .
- ابن المرتضى . احمد بن يحيى . كتاب طبقات المعنزة . ويرايش س . ديوالد - ويلنسير (در مجموعه كتابخانه اسلامى «بيبليوتيك اسلاميك» ، جلد XXI) S. Diwald - Wilzer

وِیْسبَادِن : اِشْتَبِیْر ، ۱۹۶۱ .

ابن النَّدِیْم . ابوالفَرَجِ مُحَمَّدِ بْنِ بَعْقُوب . كِتَابُ الْفَهْرِسْتِ وَیْرَائِشْ كَ . فُلُوْكَیْل (G. Flugel) .  
بِیْرُوت : خِیَاط ، ۱۹۶۴ (تجدید چاپ) .  
- فِهْرِسْتِ النَّدِیْمِ . تَحْقِیْقِی دَر فِرْهَنْگِ اِسْلَامِی قَرْنِ دَهْم . وَیْرَائِشْ وَتَرْجَمَهٗ ب . دَاج . نِیُورْكَ :  
اَنْتِشَارَاتِ دَانِشْكَاهِ كُولُومْبِیَا ، ۱۹۶۴ .

*The Fihrist of al-Nadim. A century survey of Muslim culture.* Edited and translated by B. Dodge. New York: Columbia University Press, 1970.

ابوالْحَسَنِ الْبَصْرِی ، مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ الطَّیِّبِ ، كِتَابُ الْمَعْتَمَدِ فِی اَحْوَالِ الْفُقَهَاءِ . وَیْرَائِشْ م .  
حَمِیدُ اللّٰهْ وَدِیْگَرَان . دَمَشْقُ ، اَنْسْتِیْتُوْی فِرَانْسُوْی دَمَشْقُ ، ۱۹۶۵ .

ابُو حَیَّانِ التَّوْحِیْدِی : عَلِیُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ، اَخْلَاقُ الْوَزِیْرِیْنِ . وَیْرَائِشْ مُحَمَّدِ بْنِ تَاوِیْتِ الطَّنَجِی .  
دَمَشْقُ : الْمَجْمَعُ الْعَرَبِی : ۱۹۶۵ .

كِتَابُ الْاِمْتِنَاعِ وَالمَوْافَقَةِ : وَیْرَائِشْ اَحْمَدُ امِیْنُ وَ اَحْمَدُ الزَّیْنُ . بِیْرُوت : دَارُ مَكْتَبَةِ الْحَیَاةِ ،  
بِدُوْنِ تَارِیْحِ .

ابُو مُقَاتِلِ السَّمْرَقَنْدِی ، الْعَالِمُ وَالمُعَلِّمُ ، «دَايَةُ اَبِی مَقَاتِلِ عَنِ اَبِی حَنِیْفَةَ ، نِیْزِ مَشْتَمَلِ بِرِ  
«رِسَالَةِ اَبِی حَنِیْفَةَ» اِلَى عُمَانَ الْبَتِّیِّ» وَ «الفَقْهَ الْاَبْسَطُ» ، رِوَايَةُ اَبِی مُطَمِّعٍ عَنِ اَبِی حَنِیْفَةَ» .  
وَیْرَائِشْ م . زَاهِدُ الْكُوْثُرِی : قَاهِرَةُ : الْاَنْوَارُ : ۱۳۶۸ هِجْرِي قَمْرِي .

آرْبِیْرِي : ا . جی . : « اَطْلَاعَاتِ تَاوِیْتِ دَر بَارِهِ كِتَابِ الْفَهْرِسْتِ ابْنِ النَّدِیْمِ » . مَجْمُوعَةُ  
اَنْجْمَنِ پَرُوْهَشِ اِسْلَامِی ، I . كَلْكَتِه : اَنْتِشَارَاتِ دَانِشْكَاهِ اَكْسْفِرْد . ۱۹۴۹ ، ص ۴۵-۱۹ .

- Arberrry, A. J. «New Material on the *Kitab al-fihrist* of Ibn alNadim,»  
Islamic Research Association Miscelamy, I. («Islamic Research Association  
Series,» No 11.) Calcutta : Oxfordl University Press, 1949; pp . 19-45.

آرْنَالْدِه . ر . حَرْفِ وَ نَحْوِ و عِلْمِ كَلَامِ ابْنِ حَزْمِ قَرَطَبِی . پَارِیْسِ : وِرَّانْ . ۱۹۵۶ .

Arnaldez, R. , *Grammaise et theologie chez Ibn Hazm de Gordoue.* Paris, Vrin,  
1956.



- الإسفرایینی: ابوالمظفر عمادالدین شافور طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین. ویرایش م. الکوثری. قاهره: الخانجی: ۱۹۵۵.
- الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الابانة عن اصول الدیانة. قاهره، المنیریة، ۱۳۴۸ هجری قمری.
- ، «کتاب اللّمع فی الردّ علی اهل الزیغ والبدع». درمکارتی، علم کلام اشعری. بیروت: چاپخانه کاتولیکی، ۱۹۵۳.
- ، کتاب مقالات الاسلامیین. ویرایش ه. ریتر. چاپ دوم (مجموعه کتابخانه اسلامی «بیبلیوتیکا اسلامیکا»، شماره I). ویسبادن: اشتینر: ۱۹۶۳.
- اقبال: عباس، خاندان نوبختی: چاپ دوم (مجموعه «فرهنگ و ادبیات ایرانی»، شماره ۴۳). تهران: طهوری، ۱۹۶۶.
- اِکلوند. ر. زندگی در میان مرگ و دستاویز بنا بر اسلام. اوپسالا: آلکوئیست وویکسیل. ۱۹۴۱.
- Eklund, R., *Life between Death and Resurrection according to Islam*. Upsala: Almqvist and Wiksells, 1941.
- الیش. جی.، «قرآن شیعه»، در مجله آداییکا: XVI (۱۹۶۹): ۱۵-۲۴.
- Eliash, J., «The Shi'ite Qur'ān», *Arabica*, XVI (1969), 15-24.
- الامینی، محمد هادی، معجم المطبوعات النجفیه منذ دخول الطباعة الی النجف حتی الان. نجف: النعمان: ۱۹۶۶.
- ایزوتسو: ت. مفهوم ایمان در علم کلام اسلامی. توکیو: انستیتوی کیو برای مطالعات فرهنگی و زبانشناختی: ۱۹۶۵.
- Izutsu, T., *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965.
- باریه دو منار، م.، «سید حمیری»، در مجله آم-یایی (*Journal Asiatique*)، دوره هفتم، شماره IV (۱۸۷۴)، ۱۵۹-۲۵۸.

الباقِلاتانی، ابوبکر محمد (نیز خواننده شده به عنوان ابن الباقِلاتانی) . اعجاز القرآن . ویرایش احمد صقر . قاهره : دارالمعارف ، ۱۹۶۳ .

—، التمهید . ویرایش م . الخُضَیری و م . ابوریذة . قاهره : دارالفکر العربی . ۱۹۴۷ .  
کتاب التمهید . ویرایش ر . مکارتی (R. MacCarthy) . بیروت : دارالمشرق ، ۱۹۵۷ .  
براون، ا . جی . ، تاریخ ادبیات ایران . جلد چهارم ، چاپ پنجم . کیمبریج : انتشارات دانشگاه کیمبریج . ۱۹۵۰ .

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Vol. IV, 5th ed. Cambridge : Cambridge University Press, 1959.

بروکلمان ، ک . تاریخ ادبیات عربی . چاپ دوم . لیدن : بریل : ۱۹۳۷-۴۹ .  
Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur*. 2nd ed. Leiden : Brill, 1937-49.

برونشوویگک، ر . . «تکلیف و استطاعت» : در مجله مطالعات اسلامی ، XX (۱۹۶۴) .  
. ۵-۴۶

Brunschvig, R., «Devoir et pouvoir,» *Studia Islamica*.

البغدادی ، عبدالقاهر بن طاهر : الفرق بین الفرق . ویرایش م . الکوثری . قاهره :  
مکتب نشر الثقافة الاسلامیة : ۱۹۴۸ .

— . اصول الدین . استانبول : دارالفنون التریکیة . ۱۹۲۸ .

بلّیح ، عبدالحکیم : ادب المعتزلة الى نهاية القرن الرابع الهجری . قاهره : النهضة ،  
۱۹۵۹ .

دُوبُور کُوی ، س . ل . ، «غزالی و قیدیس توماس آکوئیناس» : در مجموعه انستیتوی  
دو مینیکی مطالعات شرقی قاهره III (۱۹۶۵) ، ۲۰۷-۵۸ .

de Beaurecueil, S. L., «Ghazzālī et saint Thomas d' Aquin,» *Mélanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orientales du Caire*. III (1965), 207-58.

بوسیه ، ه . ، خلیفه و شاهنشاه : آل بویه در عراق («متون و مطالعات بیروتی» ، شماره ۶) .  
وِیسبادِن : اِشْتِنِبِر ، ۱۹۶۹ .

- Busse, H., *Chalif und Grossekönig: die Buyiden in Iraq*. («Beiruter Texte und Studien,» No. 6.) Wiesbaden: Steiner, 1969.
- بومان: ا. . اختلاف درباره قرآن و راه حل باقلانی. آمستردام: فان کامپن، ۱۹۵۹.
- Bouman, J., *Le conflit autour du Coran et la solution d' al-Bāqillāni*. Amsterdam: Van Campen, 1959.
- برام: ا. . ویرایش المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین. لیدن: بریل، ۱۹۰۲.
- Biram, A., *Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern vnd Baghdadensern*. Leiden: Brill. 1902.
- پرتسلی: ا. . «ذریگیری در آغاز اسلام». در مجله «اسلام»، XIX (۱۹۳۱): ۱۳۰-۱۱۷.
- Pretzl, O., «Die Frühislamische Atomenlehre,» *Der Islam*, XIX (1931), 117-130.
- ، علم شناخت صفات خدا در صدر اسلام. مونیخ: آکادمی باواریایی معرفت، ۱۹۴۰.
- ، *Die Frühislamische Attributenlehre*. Munich: Bayerischen Akademie der Wissenschaft, 1940.
- پلا، ش. . تحقیق در کتاب عثمانیه جاحظ. ویرایش ع. س. مح. هارون. قاهره: مکتبه الجاحظ، ۱۹۵۵. در مجله «آداییکا»: III (۱۹۵۶): ۳۲۳-۳۱۲.
- Pellat, C., Review of: *al-Jāhiz, al-Uthmāniyya*. Edited by 'A. S. Muh. Hārūn. Cairo: Maktabat al-Jāhiz, 1955, in *Arabica* III (1956), 312-323.
- پیکتال: م. . (مترجم)، معنی قرآن کریم (مجموعه «کتابهای مینتور»). نیویورک: کتابخانه جدید امریکایی، ۱۹۵۳.
- Pickthall, M. (trans). *The Meaning of the Glorious Koran*. («Mentor Books.») New York: The New American Library, 1953.
- پینز: س. . تحقیق در ذریگیری اسلامی. گرافنهاینیش: ا. هاینه، ۱۹۳۶.
- Pines, S., *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Gräfenhainichen: A. Heine, 1936.

- تیرمِذی : ابو عیسی محمد بن عیسی . صحیح الترمذی ، قاهره : الصّاوی ، ۱۹۳۴ .  
 تریٹون . ا . ، علم کلام اسلامی . لندن : لوزاک ، ۱۹۴۷ .  
 Tritton, A. *Muslim Theology*. London : Luzac, 1947.
- ، « عقل و وحی » ، در تحقیقات عربی و اسلامی به افتخار ه . ا . د . گیب . ویرایش ج . مقدسی . لندن : بریل . ۱۹۶۵ . ص ۶۳۰-۶۱۹ .  
 — ، « Reason and Revelation, » in *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*. Edited by G. Makdisi. Leiden : Brill, 1965.
- ، « بعضی از افکار معتزلی دربارهٔ دین . مخصوصاً در خصوص معرفت مبتنی بر خبر شایع » ، در « نشریهٔ مطالعات مدرسهٔ شرقی و افریقایی » . XIV (۱۹۵۲) ، ۲۲-۶۱۲ .  
 — ، Some Mu'tazili Ideas about Religion. In Particular about Knowledge Based on General Report,» *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, XIV, (1952), 612-622.
- الجاحِظ ، ابو عثمان عمرو بن بحر . کتاب التدویر و الترییح ، ویرایش ش . پِلا (Ch. Pellat) . دمشق : انستیتوی فرانسوی دمشق . ۱۹۵۵ .  
 جارالله ، زهدی . المعتزلة . قاهره : مطبعة مصر : ۱۹۴۷ .  
 الجُرْجانی ، علی بن محمد السید الشریف ، شرح المواقف للعلامة عضدالدین عبدالرحمان بن احمد الایجی . استانبول : دارالطباعة العامرة ، ۱۹۲۲ هجری قمری .
- جِفری ، ا . : مواد و موضوعاتی برای تاریخ متن قرآن ، لندن : بریل ، ۱۹۳۷ .  
 Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leiden : Brill, 1937.
- الجُوینی : ابوالعالی عبدالملک امام الحرمین ، کتاب الارشاد . ویرایش م . موسی و علی عبدالمجید . قاهره : الخانجی . ۱۹۵۰ .  
 الخطیب البغدادی ، تاریخ بغداد . قاهره : الخانجی : ۱۹۳۱ .  
 الخوارزمی ، ابو عبدالله محمد بن احمد . مفاتیح العلوم . قاهره : المنیریة ، ۱۳۴۲ هجری قمری .

الخوانساری : محمد باقر ، کتاب روضات الجنّات . چاپ دوم ، تهران ، چاپ سنگی .  
۱۳۶۷ هجری قمری .

الخیاط ، ابوالحسین عبدالرحمان بن عثمان . کتاب الاقتصاد . ویرایش ه . نیبیری  
(H. Nybery) . قاهره : دارالکتب المصریة . ۱۹۲۵ .

دایرةالمعارف اسلام . چاپ اول . ویرایش م . هوتسما و دیگران . لییدن : بریل .  
۱۹۱۳-۱۴ . چاپ دوم . ویرایش ه . گیپ و دیگران . لیدن : بریل : - ۱۹۶۰ .

*Encyclopaedia of Islam*. 1st ed. Edited by M. Houtsma et al. Leiden : Brill,  
1913-34. 2nd ed. Ed. by H. Gibb et al. 1960 - .

دایرةالمعارف خلاصه اسلام . ویرایش ه . گیپ و جی . کر میرز . لیدن : بریل : ۱۹۶۱ .  
*Shorter Encyclopaedia of Islam*. Edited by H. Gibb and J. Kraemers. Leiden:  
Brill, 1961.

الدّهّبی : ابو عبدالله محمد بن احمد ، کتاب المبر فی خبر من ینبر : ویرایش صلاح الدّین  
المنجد (مجموعه «تُرّاثُ العرب» ، شماره ۱۰) . کویت مطبعة حکومتة الكويت ،  
۱۹۶۰-۶۶ .

- : میزان الاعتدال فی نقض الرجال ، ویرایش علی الجاوی . قاهره : عیسی البابی الحلبي .  
۱۹۶۳ .

الرّمّانی . علی بن عیسی ؛ الخطّابی : ابوسلیمان محمد بن محمد ؛ الجرجانی ، عبدالقاهر بن  
عبدالرحمان ، ثلاث مسائل فی اعجاز القرآن . ویرایش محمد خَلَفُ الله . قاهره :  
دارالمعارف ، ۱۹۶۸ .

السبکی . ابونصر عبدالوهاب بن علی ، طبقات الشافعية الكبرى . قاهره : عیسی الحلبي .  
۱۹۶۸ .

سیزگین ، ف . ، تاریخ نسخه های خطی عرب . جلد اول . لیدن : بریل : ۱۹۶۷ .  
Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. I. Leiden : Brill, 1967.

سعد بن عبدالله بن ابی خَلَفُ القُصَمی . کتاب المقالات والفرق . ویرایش محمد جواد مشکور .

تهران : عطایی : ۱۹۶۳ .

سوردل، د. . «امامیه از دید شیخ مفید» . در مجله تحقیقات اسلامی . ۴۰ (۱۹۷۲) .  
۲۹۶-۲۱۷ .

Sourdel, D., «L' Imami' me vu par le Cheikh al-Mufid,» *R. E. I.*, 40  
(1972), 217-296.

—: در تمدن اسلامی از ۹۵۰ تا ۱۱۵۰ . ویرایش د. ریچاردز : آکسفرد : نشریات  
دانشگاه آکسفرد . ۱۹۷۳ : ص ۲۰۰-۱۸۷ .

—, in *Islamic Civilization 950-1150*. Edited by D. Richards, Oxford: Oxford  
University Press, 1973, pp. 187-200.

سویتمن، جی . . اسلام و الاهیات مسیحی . لندن : مطبوعات لوترورث . ۵۴۹۱-  
Sweetman, J., *Islam and Christian Theology*. London : Lutterworth press,  
1945- .

سیل : م . . علم کلام اسلامی : لندن : لوزاک . ۱۶۹۹ .

Seale, M., *Muslim Theology*. London : Luzac, 1964.

شاخت، جی . : «رساله‌ای قدیمی از مُرُجِئَه : کتاب العالم و المتعلم» : اودینس : XVII  
(۱۹۶۴) : ۱۱۷-۹۶ .

Schacht, J., «An Early Murci'ite Treatise : the *kitāb al-ʿālim ual-mutaʿallim*,»  
*Oriens*, XVII (1964), 96-117.

—: فقه اسلامی . آکسفرد : مطبوعات کلارندن . ۱۹۶۴ .

—, *Islamic Law*. Oxford: Clarendon press, 1964.

—: مبادی فقه اسلامی . آکسفرد : مطبوعات کلارندن : ۱۹۵۰ .

—, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*.

—: «منابع جدید برای تاریخ علم کلام اسلامی» : در تحقیقات اسلامی : I (۱۹۵۳) :  
۴۲-۲۳ .

—, «New Sources for the History of Muhammadan Theology,» *Studia  
Islamica*. I (1953), 23-42.

شوشتری : نورالله ؛ مجالس المؤمنین . تهران : اسلامیه ، ۱۳۷۵ هجری قمری .  
 شهرستانی ؛ ابو الفتح محمد ؛ کتاب الملل والنحل ویرایش و کورتون (W. Cureton) ،  
 چاپ دوم لایپزیگک : هاراسوویتس . ۱۹۲۳ .  
 کتاب نهاية الاقدام فی علم الکلام . ویرایش ا . گیوم . بغداد : المثنی . بی تاریخ (تجدید  
 چاپ) .

تشیع دوازده امامی . انجمن مرکز مطالعات عالی تخصصی تاریخ ادیان استراسبورگ .  
 پاریس : مطبوعات دانشگاهی فرانسه ، ۱۹۷۰ .

*Le Shi'isme imāmite. Colloque du Centre d'études supérieures spécialisés  
 d'histoire des religions de Strasbourg. Paris: Presses universitaires de France,  
 1970.*

الصاحب بن عباد . « الابانة الى مذهب اهل العدل » در آل یاسین (ویراینده) ،  
 نفائس المخطوطات ؛ چاپ دوم . بغداد : مكتبة النهضة ، ۱۹۶۳ . ص ۸۰-۳۰ .  
 - « التذكرة في الاصول الخمسة » . در آل یاسین (ویراینده) ، نفائس المخطوطات ؛  
 چاپ اول . بغداد : المعارف ، ۱۹۵۴ . II . ۸۴-۹۵ .

الصقدي . صلاح الدين خليل بن ايبكك : الوافي بالوفيات . ویرایش ه . ریتز  
 (H. Ritter) و دیگران (مجموعه کتابخانه اسلامی « بيبليوتیکا اسلامیکا » ؛  
 جلد VI) . لایپزیگک : بروکهاوز ؛ - ۱۹۳۱ .

الغزالي ؛ ابو حامد محمد . كتاب الاقتصاد في الاعتقاد . قاهره : المطبعة المحمودية التجارية ؛  
 بدون تاریخ .

الفارابي ، ابونصر . احصاء العلوم . ویرایش عثمان امين . چاپ دوم . قاهره : دارالفكر  
 العربي . ۱۹۴۸ .

- ، رساله های فلسفی فادابی . ویرایش ف . دینریچی . لندن : بریل ؛ ۱۸۹۰ .  
 - ، *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen. Edited by F. Diezici. Leiden :*  
*Brill, 1890.*

--، کتاب فادایی دربارهٔ دین و منتهای مربوط به آن . ویرایش محسن مهدی . بیروت : دارالمشرق ، ۱۹۶۸ .

*Alfārābī's Book of Religion and Related Texts.* Edited by Muḥsin Maḥdī. Beirut :Dār al-Mashriq, 1968.

فان ، آرندونکک آغازهای امامت زیدیه در یمن . ترجمه شده به توسط ی . روکاز . لیدن : بریل ، ۱۹۶۰ .

Van Arendonk, G., *Les Débuts de l' Imamāt Zaidite au Yémen.* Translated by J. Ryckmans. Leiden: Brill, 1960.

فان اس . ی . . شناختشناسی عضالدین ایجی . وِسپادن : اِشْتینِر . ۱۹۶۰ .

Van Ess, J., *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al Iḥī.* Wiesbaden :Steiner, 1966.

--، «ساختمان منطقی علم کلام اسلامی» . در گک . فون گرونباوم (ویراینده) : منطق در فرهنگ قدیم اسلامی . وِسپادن : هاراسویتس ، ۱۹۷۰ . ص ۵۰-۲۱ .

--، «The Logical Structure of Islamic Theology,» in G. Von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture.* Wiesbaden : Harrassowitz, 1970, pp. 21-50.

فان فلوتین ، گک . «ارجاء» در مجله انجمن شرقی آلمانی . شمارهٔ چهل و پنجم (۱۸۹۱) . ۱۷۱-۱۶۱ .

Van Vloten, G., «Iḥjā,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,* XLV(1891), 161-171.

فخرالدین الرازی، محصل افکاد المتقدمین والمتأخرین، و در حواشی آن «کتاب اصول معالم الدین» . قاهره : الحسینیة ، ۱۳۲۳ هجری قمری .

فرانک ، ر . م . ، «المعنی : اندیشه‌هایی دربارهٔ معانی فنی این اصطلاح در علم کلام و استعمال آن در کتاب طبیعی مُعَمَّر» ، مجله انجمن شرقی امریکایی .

LXXXVII (1967) ، ۵۹-۲۴۸ .

Frank, R. M., «*al-Ma'nā* : Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the *Kalām* and Its Use in the physics of Mu'ammar,» *Journal*



of the American Oriental Society, LXXXVII (1967), 248-59.

—: ما بعدالطبیعه هستی آفریده بنا بر نظر ابوهدیله علاف. («انستیتوی هلندی تاریخ و باستانشناسی»: شماره ۲۱). استانبول: انستیتو. (۱۹۶۶).

—, *The Metaphysics of Created Being According to Abū-Hudhayl al-'Alāf*. (Nederlande Historische-Archaeologisch Institut,» No. 21.) Istanbul: The Institute, 1966.

فریدلاندر. آی. . «خروج از سنت‌های شیعیان بنا بر نظر ابن حزم»: مجله انجمن شرقی امریکایی: XXVIII (۱۹۰۷), ۱-۱۸, XXIX (۱۹۰۸), ۱-۱۸۳.

Friedlaender, I., «The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm,» *Journal of The American Oriental Society*, XXVIII (1907), 1-18: XXIX (1908), 1-183.

فوک: ی. . «اطلاعات و مدارک تازه درباره فهرست». مجله انجمن شرقی آلمانی: XC (۱۹۳۶): ۲۹۸-۳۲۱.

Fück, J., «Neue Materialien zum Fihrist,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, XC (1936), 298-321.

—: «بعضی از متنهاى تاکنون منتشر نشده درباره نهضت معتزله از کتاب الفهرست ابن‌النديم». در اهدا نامه پرفسور محمد شفيح. لاهور: مجلس ارمغان علمى. ۱۹۵۵: ص ۷۴-۵۵.

—, «Some hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement from Ibn al-Nadīm's Kitāb al-Fihrist,» in *Professor Muhammad Shafī' Presentation Volume*. Lahore: Majlis-e Arṁughān-e-'Ilmī, 1955, pp. 50-740.

فیضی. ا. (ترجمه). یک اعتقاد نامه شیعی. («مجموعه انجمن پژوهش اسلامی»: شماره ۹). آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد: ۱۹۴۲.

Fyze A. (trans.). *A Shi'ite Creed*. («Islamic Research Association Series,» No 9): Oxford Oxford University Press, 1942.

القمتی ، ابوالحسن علی بن ابراهیم ، تفسیر القمی . ویرایش طیب الموسوی الجزا ئری .  
نجف : الهدی : ۱۳۸۶ هجری قمری .

کانار ، م . ، تاریخ سلسله حمدانیان جزیره و سودیه ( «انتشارات دانشکده ادبیات  
الجزیره» ) پاریس : مطبوعات دانشگاهی فرانسه ، ۱۹۵۳ .

Canard, M., *Histoire de la Dynastie des Hamdanides de Fazīra et de Syrie*  
(«Publication de la Faculté des lettres d'Alger.») Paris: Presses Universitaires  
de France, 1953.

کاسپار ، ر . « بهار اعتزال » : در مجموعه انستیتوی دومینیکی مطالعات شرقی قاهره ،  
IV (۱۹۵۷) ، ۲۰۲-۱۴۱ .

Caspar, R., «Le Renouveau du Mo'tazilisme,» *Mélanges de l'Institut*  
*Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, IV (1957), 141-202.

کبیر : مفیض الله [حفیظ الله ؟] : سلسله آل بوئه بغداد . کلکته : انجمن ایران : ۱۹۶۴ .  
Kabir, Mafizullah, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*. Calcutta : Iran  
Society, 1964.

کراجکی ، ابوالفتح محمد بن علی : کنز الفوائد . تهران ، چاپ سنگی : ۱۳۲۳ هجری قمری .  
کشتی ، محمد بن عمر بن عبدالعزیز . دجال الکشی . ویرایش احمد الحسینی . نجف : الآداب :  
بی تاریخ . این چاپ تازه‌ای از معرفة اخبار الرجال است .

کراوز : پ . : « جابر بن حیان » (ساله‌های انستیتوی مصر . جلد XLV (۱۹۴۲) و  
XLVI (۱۹۴۳) .

Kraus, P., «Jābir b. Ḥayyān.» *Mémoires de l'Institut d'Égypte*, Vol. XLV  
(1942), and XLVI (1943).

کری ، ا . ، فقه اسلامی : مجموعه احکام فقهی شیعی . پاریس مزونوو ، ۷۲-۱۸۷۱ .  
Querry, A., *Droit Musulman: recueil de lois concernant les musulmans schiyyites*.  
Paris : Maisonneuve, 1871-72.

کنتوری ، حسین النیشابوری ، کتاب کشف الحجب و الاستاد عن اسماء الکتب و الاسفاد .  
ویرایش هدايت حسين . کلکته . ۱۹۳۵ .

کُتیبی . ابوجعفر محمد بن یعقوب : الکافی . ۷ جلد . ویرایش علی اکبر غفاری .  
جلدهای ۱ و ۲ : الاصول من الکافی . تهران : مکتبه الصادق : ۱۳۸۱ هجری قمری .  
جلدهای ۳ تا ۷ : الفروع من الکافی . تهران : دارالکتب الاسلامیه : ۱۳۷۷-۷۹  
هجری قمری .

کوربین : ه . ، تاریخ فلسفه اسلامی . جلد اول . پاریس : گالیمار : ۱۹۶۴ .

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, vol. 1. Paris: Gallimard, 1964.

کولبرگ : ا . . « یادداشت‌هایی دربارهٔ ایستار امامیه در برابر قرآن » : در : فلسفه و  
حدیث اسلامی : مقالات اهدا شده به دیچارد والزر به توسط دوستان و شاگردانش  
( « مطالعات شرقی » : شماره ۵ ) . آکسفرد : کاسیرر . ۱۹۷۲ ، ص ۲۲۴-۲۰۹ .

Kohlberg, E., «Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'an» in  
*Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends  
and Pupils to Richard Walzer.* («Oriental Studies», No. 5.) Oxford: Cassirer,  
1972, pp. 209-224.

گاردیه . ل . خدا و سرنوشت آدمی ( « مطالعات اسلامی » . جلد نهم ) : پاریس : ورن .  
۱۹۶۷ .

Gardet, L., *Dieu et la destinée de l'homme.* («Études musulmanes», Vol. IX).  
Paris: Vrin, 1967.

— : « اسماء و احکام : مسئله ایمان و عمل در اسلام » : در « مطالعات اسلامی » : ۷ ( ۱۹۵۶ ) .  
۶۱-۱۲۳ .

— , *Les Noms et les status: le problème de la foi et des oeuvres en Islam,*  
*Studia Islamica*, V (1956) , 61-123.

گاردیه . ل . . و آنوآتی (قنوائی) . م . . مدخل علم کلام اسلامی ( « مطالعات فلسفه »  
قرون وسطایی » : شماره ۳۷ ) . پاریس : ورن . ۱۹۴۸ .

Gardet, L., and Anawati, M., *Introduction à la théologie musulmane.* («Études  
de philosophie médiévale», No 37.) Paris: Vrin. 1948.

گولدزیهر، ا. : عقیده و فقه اسلامی . ترجمه ف. آرِن . پاریس : گوتتر : ۱۹۵۸ .  
Goldziher, I., *Le Dogme et la Loi de l'Islam*. Trans. by F. Arin. Paris :  
Vrin, 1948.

— : مطالعات اسلامی . هاله : نیمبیر . ۱۸۸۸-۹۰ .

— , *Muhammedanische Studien*. Halle : Neimeyer, 1888-90.

— : جهت تفسیر قرآن در اسلام، لیدن : بریل : ۱۹۲۰ .

— , *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden : Brill, 1920.

— , مذهب ظاهریه . نظام تعلیم و تاریخ آن : لایپزیگ : ا. شولتسه : ۱۸۸۴ .

— , *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihr Geschichte*. Leipzig: O. Schulze, 1884.

لاوست : ه. : اعتقاد نامه ابن بطه : دمشق : انستیتوی فرانسیسی دمشق : ۱۹۵۸ .

Laoust, H., *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damascus: Institut Français de  
Damas, 1958.

— , فرقه های اسلام . پاریس : پایو ، ۱۹۶۵ .

— , *Les Schismes dans l'Islam*. Paris : Payot, 1965.

لامنس : ه. ، « سفیانی ، قهرمان ملی اعراب سوری » در نشریه انستیتوی فرانسیسی  
باستانشناسی شرقی قاهره ، شماره ۲۱ (۱۹۲۲) : ۴۴-۱۳۱ .

Lammens, H., « Le 'Sofyāni', héros national des Arabes syriens, » *Bulletin  
de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire*, XXI (1922), 131-144.

لیستریج ، جی . ، بغداد در ایام خلافت عباسیان . آکسفرد : انتشارات دانشگاه آکسفرد ،  
۱۹۰۰ .

Le Strange, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*. Oxford : Oxford  
University Press, 1905.

— : سرزمینهای خلافت شرقی . کیمبریج : انتشارات دانشگاه کیمبریج : ۱۹۰۵ .

— , *The Lands of The Eastern Caliphate*. Cambridge: Cambridge University  
Press, 1905.

لویشنر . ه . ه . مبانی اعتقادی فقه شیعی («رساله‌های حقوقی» ، جلد ۹) . کولونی : هیمانز . ۱۹۷۱ .

Löschner, H., *Die dogmatischen Grundlagen des šī'itischen Rechts.* («Erlanger Juristische Abhandlungen,» Vol. 9.) Cologne : Heymanns, 1971.

مادلونگ : و . . «ملاحظاتی درباره تألیفات مربوط به فرق شیعه» در اسلام . شماره جهل و سوم (۱۹۶۷) : ۳۷-۵۲ .

Madelung, W., «Bemrkungen zur imamitischen Firaq-Literatur,» *Der Islam.* XLIII(1967), 37-52.

— امام القاسم بن ابراهیم و معتقدات زیدیه («مطالعات مربوط به زبان و تاریخ و فرهنگ شرق اسلامی» . دوره جدید . جلد اول) . برلین : ده گرویتز : ۱۹۶۵ .

— , *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen.* («Studien zur Sprache, Geschichte, und Kultur des islamischen Orients, » Neuer Folge, Vol. 1.) Berlin : De Gruyter, 1965.

— «علم کلام امامی و معتزلی» . در شیعیه امامیه . انجمن مرکز تحقیقات عالی تخصصی تاریخ ادیان استراسبورگ . پاریس : مطبوعات دانشگاهی فرانسه : ۱۹۷۰ .

— , «Imamism and Mu'tazilite Theology,» in *Le Shi'isme imāmite.* Colloque du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg. Paris : Presses universitaires de France, 1970.

ماسینیون . ل . ل . آثار کوچک . ویرایش ی . مبارک . بیروت : دارالمعارف ، ۱۹۶۳ .  
Massignon, L., *Opera Minora.* Édited by Y. Moubarac. Beirut : Dār - al - ma'ārif, 1963.

— مصیبت حسین بن منصور حلاج ، شهید عارف اسلام . پاریس : گوتنبر : ۱۹۲۲ .  
— , *La 'Passion d'al-Hosayn - ibn - Mansour al - Hallaj, martyr mystique de l' Islam.* Paris : Geuthner, 1922.

میتس . ا . ، تجدید حیات اسلام . ترجمه شده به توسط س . خدا بخش و د . مرگولیوٹ . لندن : لوزاک . ۱۹۳۷ .

Mez, A., *The Renaissance of Islam*. Translated by S. Khuda Buksh and D. Margoliouth. London: Luzac, 1937.

- مجلسی . محمد باقر . بخارا انوار . تهران : چاپ سنگی ، ۱۳۰۵ هجری قمری .
- محفوظ . حسین علی . تأریخ الشيعة . بغداد : الشجاع . ۱۹۵۸ .
- مرتضی . الشریف ابوالقاسم علی بن الحسین . ذوالمجدین ، علم الهدی . «الاصول الاعتقادية» . در آن یاسین (ویراینده) . نفائس المخطوطات . چاپ اول . بغداد : المعارف . ۱۹۵۴ ، جلد دوم . ۷۹-۹۲ .
- . امالی المرتضی . ویرایش م . ابوفضل ابراهیم . قاهره : عیسی الخلی ، ۱۹۵۴ .
- . تنزیه الانبیاء . چاپ سوم . نجف : الخیدریة . ۱۹۶۱ .
- . جمال العلم و العمل . ویرایش احمد الحسینی . نجف : الآداب . ۱۳۸۷ هجری قمری .
- . الذریعة الی اصول الشریعة . ویرایش ابوالقاسم گرجی ( «انتشارات دانشگاه تهران» شماره ۱۱۰۰ ) . تهران : انتشارات دانشگاه تهران . ۱۳۴۶ هجری شمسی .
- . رسائل الشریف المرتضی . ویرایش احمد الحسینی . نجف : الآداب . ۱۳۸۷ هجری قمری .
- . کتاب الشافی فی الامامة . تهران : چاپ سنگی ، ۱۳۰۱ هجری قمری .
- . «مجموعه فی فنون من علم الکلام» . در آل یاسین (ویراینده) . نفائس المخطوطات . چاپ اول . بغداد : المعارف . ۱۹۵۵ ، جلد پنجم . ۶۱-۹۰ .
- . «مسئلة التوجیزة فی الغیبة» در نفائس المخطوطات . چاپ اول بغداد : المعارف . ۱۹۵۵ . جلد چهارم .
- مظفر . محمد رضا ، عقائد الامامة . نجف : الثعمان ، ۱۹۶۱ .
- انفید . ابو عبدالله محمد بن محمد بن الثعمان الحارثی ، ابن المعلم . الاختصاص . ویرایش علی اکبر غفاری . تهران : مکتبة الصدوق ، ۱۳۷۹ هجری قمری .
- . الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد . الخیدریة . ۱۹۶۲ .
- . «اصول الفقه» . در الکتراجکی ، کتبات الفوائد . تهران ، چاپ سنگی ، ۱۳۲۳ هجری قمری . ص ۱۹۴-۱۸۶ .

-: الاعلام فيما اتفقت عليه الامامية من الاحكام مما اتفقت العامة على خلافهم . نجف : مطبعة العدل : بی تاریخ .

-: الافصاح فی امامة علی بن ابی طالب . چاپ دوم . نجف : الحیدریة . ۱۹۵۰ .

-: امالی الشیخ المفید . چاپ سوم . نجف : الحیدریة . ۱۹۶۲ .

-: اوائل المقالات فی المذاهب المختارات . ویرایش عباسقلی ، ش . واعظ : با حواشی و

مقدمه به قلم فضل الله زنجانی . چاپ دوم : تبریز : چرندابی : ۱۳۷۱ هجری قمری .

-: «ایمان علی بن ابی طالب» در آل یاسین (ویرایندہ) ، نفائس المخطوطات . چاپ دوم . بغداد : مکتبة النهضة : ۱۹۶۳ : ص ۷۶-۸۴ .

-: الثقلان : الكتاب و العترة : دارالکتب التجاریة ، بی تاریخ . این جلد مشتمل است بر :

«المسائل الجارودية فی تعیین الخليفة و الامام فی ولدالحسين بن علی» .

«رسالة فی النصر علی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام بالخلافة» .

«رسالة فی تحقیق الخبر المنسوب الی النبی . نحن معاصر الانبياء لانورث» .

«رسالة فی تحقیق لفظ المولی» .

«رسالة فیما اشکک من خبر ماریة» .

«رسالة فی تفضیل امیر المؤمنین علی جمیع الانبياء غیر محمد» .

«المسائل السروية» .

-: الجمل و النصره فی حرب البصرة . نجف : الحیدریة : ۱۹۶۲ .

-: خمس مسائل فی اثبات الحجة . نجف : دارالکتب التجاریة : ۱۹۵۱ .

نامهای رساله ها چنین است :

۱- «الفصول العشرة» . این همان الفصول العشرة فی الغيبة است .

۲- «من مات ولم يعرف امام زمانه : مات ميتة جاهلية» .

۳- «انه لو اجتمع علی الامام ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً . لوجب عليه الخروج» .

۴- «ما السبب المجيب لاستتار الامام و غيبته؟» .

۵- «ما الدليل علی وجود الامام صاحب الغيبة؟» .

- ، الفصول العشرة في الفیة. نجف: الحیدریة، ۱۹۵۱.
- ، الفصول المختارة من العیون و المحاسن. چاپ سوم. نجف: الحیدریة، ۱۹۶۲.
- ، کتاب شرح عقائد الصدوق، او تصحیح الاعتقاد. ویرایش عباسقلی ش. وجدی، بامقدمه و حواشی به توسط هبة الله شهرستانی. چاپ دوم. تبریز: چتراندانی، ۱۳۷۱ هجری قمری.
- ، المسائل الصاغانية في الرد على ابي حنيفة. نجف: مكتبة العدل الاسلامی، بی تاریخ.
- ، النکت الاعتقادية. ویرایش همراه با ترجمه فارسی به توسط محمد تقی دانشپژوه. تهران: اقبال، ۱۳۲۴ هجری شمسی.
- مقدسی. ج، « اشعری و اشاعره در تاریخ دینی اسلام »، در « مطالعات اسلامی »،  
XVII (۱۹۶۲)، ۳۷-۸۰؛ XVIII (۱۹۶۳)، ۱۹-۴۰.
- Makdisi, G., «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History,»  
*Studia Islamica*, XVII (1962), 37-80; XVIII (1963), 19-40.
- مکارنی: ر.، علم کلام اشعری. بیروت: مطبعة کاتولیکی، ۱۹۵۳.
- McCarthy, R., *The Theology of al Ash'ari*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.
- مکدانلد، د. «پیدایش و گسترش اندیشه روح در اسلام» در نشریه جهان اسلام:  
شماره بیست و دوم (۱۹۳۲)، ۴۱-۵۲؛ ۱۶۸-۱۵۳.
- Macdonald, D., «The Development of the Idea of Spirit in Islam,» *Muslim World*, XXII (1932), 25-41; 153-168.
- الملطی. ابوالحسین محمد بن احمد، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع. ویرایش م. الکوثری. قاهره: الثقافة الاسلامیة، ۱۹۴۹.
- موسی بن میمون، دلالة الحائرين. ترجمه شده به توسط فریدلاندر. چاپ دوم. نیویورک: داور، ۱۹۵۶.
- Maimonides, Mose: *The Guide for the Perplexed*. Translated by M. Friedlander. 2nd ed. New York: Dover, 1956.



نادر : ا. ، دستگاه فلسفی معتزله . بیروت : ادبیات شرقی ، ۱۹۵۶ .

Nader, A., *Le Système Philosophique des mu'tazila*. Beirut : Les Lettre orientales, 1956.

النَّجاشی . ابو عبّاس احمد بن علی : کتاب الرجال . تهران : مستوفی : بی تاریخ .  
النَّشَّار : علی سامی ، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام . چاپ چهارم . قاهره : دار المعارف ،  
۱۹۶۶ .

نَوَّحْتی . ابو محمد الحسن بن موسی : کتاب فرق الشيعة . ویرایش ه. ریتز (H. Ritter) ؛  
در مجموعه «کتابخانه اسلامی» بیلبوتکا اسلامیکا : جلد چهارم) . لایپزیگ :  
بروکهاوز (Brockhaus) . ۱۹۳۱ .

نولدکیه . ت . : تاریخ قرآن . چاپ دوم . تجدید نظر شده به توسط شوالی . لایپزیگ :  
دیریش : ۱۹۰۹-۱۹ .

Nöldeke, T., *Geschichte des Qurans*. 2nd ed, revised by F. Schwally. Leipzig: Dietrich, 1906-19.

وات : و . م . . اختیار و تقدیر در آغاز اسلام . لندن : لوزاک : ۱۹۴۸ .

Watt, W. M., *Free Will and Predestination in Early Islam*. London : Luzac. 1946.

— «شالوده» منطقی علم کلام در آغاز پیدایش آن» در نشریه سه ماهه اسلام، شماره ششم  
(۱۹۶۱) : ۳-۱۰ ؛ شماره هفتم (۱۹۶۳) . ۳۱-۳۹ .

— «The Logical Basis of Early Kalām.» *Islamic Quarterly*, VI (1961), 3-10; VII (1963), 31-39.

— فلسفه و علم کلام اسلامی («تحقیقات اسلامی» . شماره ۱) . ادینبوره : نشریات  
دانشگاه ادینبوره . ۱۹۶۲ .

— *Islamic Philosophy and Theology*. («Islamic Surveys» No 1.) Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.

وجده ، « شناخت طبیعی خدا بنا به گفته جاحظ که مورد انتقاد معتزله قرار گرفته » ،  
« مطالعات اسلامی » ، شماره بیست و چهارم (۱۹۶۶) ، ۱۹-۳۴ .

Vajda, G., « La Connaissance naturelle de Dieu selon al-Ğaħiz critiquée par les Mu'tazilites, » *Studia Islamica*, XXIV (1966), 19-34.

ولفسین ، ا . ه . ، « نظریه مَعَمَّر درباره معنی » ، در تحقیقات عربی و اسلامی به  
افتخار ا . ه . ا . د . گیب . لیدن : بریل ، ۱۹۶۵ ، ص ۶۷۳-۶۸۸ .

Wolfson, H. A., « Mu'ammār's Theory of Ma'nā, » in *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*. Leiden : Brill, 1965, pp. 673-688.

— ، « ملازمات فلسفی مسئله صفات خدا در علم کلام » ، در مجله انجمن شرقی امریکائی ،  
شماره هفتاد و نهم (۱۹۵۹) ، ۷۳-۸۰ .

— ، « philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalām, » *Journal of the American Oriental Society*, LXXIX (1959), 73-80.

وینسینک : کتابی خلاصه درباره آغاز حدیث در اسلام . لیدن : بریل ، ۱۹۶۰ (تجدید چاپ) .

Wensinck, J., *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden : Brill, 1960 (Reprint.)

### نسخه‌های خطی

ابورشید سعید بن محمد النیسابوری : « المسائل فی الخلاف بین البصریین والبغدادیین » .  
برلن : گلازر (Glaser) ۱۲ . آلوارت (Ahlwardt) ۵۱۲۵ .

سلیمان بن محمد بن احمد المَحَلّی ، « البرهان الرائق » . قاهره : دارالکتب : مجموعه  
میکروفیلیمهای نسخه‌های خطی یعنی : شماره ۱۴۶ .

المرتضی . الشریف ابوالقاسم علی بن الحسین ، ذوالمجدین : عَلمُ الهُدی : « مسائل  
مع اجوبه الشریف المرتضی » . برلن . پترمان (Peterman) اول : ۴۰ .  
آلوارت (Ahlwardt) ۴۹۷۷ .

المفید ، ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان الحارثی ، ابن المعلم . نسخه‌های خطی ذیل

- در نجف : مكتبة آية الله الحكيم العامة است :
- « ابطال الشبهة » . شماره ۹۸۸ .
- « اجوبة المسائل الحاجية » . شماره ۴۳۶ . اين همان « المسائل المكبرية » است .
- « الرد على من زعم ان النبي يسهو » . شماره ۹۹۸ .
- « المسائل المكبرية » . شماره ۱۰۸۷ .
- « مناظرات الشيخ المفيد مع الباقر الثاني » . شماره ۹۹۸ . اين همان رساله « ابطال الشبهة » است .
- « النكت في العقائد الكلامية الامامية » . شماره ۹۹۸ . اين همان رساله چاپ شده زير عنوان النكت الاعتقادية است .
- « النكت في مقدمات الاصول » . شماره ۳۶۴ .

## فهرستها

(اعداد با حروف سیاه اشاره به جاهای مهم است)

### ۱- اشخاص

- |                                       |                                      |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| ابن بابویه قتی (شیخ صدوق) : ۶-۴ .     | آدم : ۱۸۲ . ۴۳۵ . ۴۵۹ . ۴۸۰ .        |
| ۱۸ ، ۳۰ ، ۳۱ : ۴۳-۳۹ ، ۶۱ .           | ۴۸۳ .                                |
| ۸۸ : ۱۱۱ ، ۱۳۴ ، ۱۳۸ ، ۱۴۴ .          | آغا بزرگ طهرانی : ۶۰-۳۴ .            |
| ۱۵۳ ، ۱۵۶ ، ۲۰۰ ، ۳۱۶ ، ۳۶۸ .         | آلار . م . : ۴۵ : ۱۸۱ ، ۱۸۳ .        |
| ۳۸۲ ، ۴۰۶-۴۰۲ ، ۴۱۱ ، ۴۱۷-۴۱۷ .       | آل بحر العلوم : محمد صادق : ۵۱ .     |
| ۴۸۷ ، ۵۱۸ ، ۵۲۳ .                     | آندره : ت : ۱۳۵ .                    |
| ابن الباقلانی : رجوع شود به باقلانی . | ابراهیم ، حضرت : ۴۲۴ ، ۴۴۳ ، ۴۶۰ .   |
| ابن بَطَّه : ۱۳۶ .                    | ابراهیم بن محمد (ص) : ۴۶۳ .          |
| ابن تَیْمِیَّة : ۳ : ۴ .              | ابراهیم بن ولید خلیفه : ۱۶۶ .        |
| ابن جُنَید اسکافی : ۴۷ ، ۵۹ ، ۲۳۹ ،   | ابن ابی الحدید : ۱۹۰ .               |
| ۳۶۸ ، ۴۰۳ ، ۴۰۵ ، ۴۰۷ ، ۴۱۱ .         | ابن ابی الطَّیِّ : ۱۱ .              |
| ابن جوزی : ۱۸ ، ۲۶-۲۴ .               | ابن اثیر : ۲۳ ، ۲۷ ، ۲۸ .            |
| ابن حَزم : ۲۱۶ ، ۳۱۸ ، ۴۷۹ .          | ابن اِخْشید . ابوبکر : ۸ ، ۴۴ ، ۵۰ . |
| ابن حَمَّامی : ۴۱ .                   | ۱۶۰ ، ۲۲۲ .                          |

- ابن خلدون : ۱۰ .
- ابن خَلِّکان : ۲۵ ، ۴۲ .
- ابن دَیْبَصان : ۴۳۰ .
- ابن راوندی : ۲۹۵ ، ۳۰۰ ، ۳۶۰ .
- ۴۳۸ .
- ابن رشید : ۴۴ .
- ابن سعد : ۴۷۱ .
- ابن سهلان : ۲۸ .
- ابن شَبِیب : ۳۲۶ ، ۳۳۴ ، ۳۳۷ .
- ابن شهر آشوب : ۱۶-۱۴ ، ۶۰-۳۳ .
- ابن عَبَّاد : صاحب : ۹ ، ۱۸ ، ۵۹ .
- ۴۶۳ .
- ابن قُتَيْبَةَ : ۴۶ .
- ابن قولَوَیْه : ابوجعفر : ۱۶ ، ۴۷ .
- ابن کثیر : ۱۸ ، ۲۵ .
- ابن کَلَّاب : ۴۵ ، ۱۸۵ .
- ابن مَتَّوْبَه : ۹ .
- ابن المرتضی : ۲۶ ، ۴۰ ، ۸۴ ، ۸۶ ،
- ۱۸۸ ، ۲۵۲ ، ۲۷۵ ، ۲۷۹ ، ۲۸۴ .
- ۳۰۳ ، ۳۲۶ ، ۴۹۵ .
- ابن مسعود : ۲۵ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۳۴ .
- ابن نُبَاتَة : ۴۱ .
- ابن نَدِیم : ۱۱ ، ۱۴ ، ۳۰ ، ۴۶ ، ۶۰ .
- ۱۲۶-۲۸ .
- ابن واقِدِ السَّنِی : ۴۱ .
- ابو اسحاق بن عیّاش : ۸ .
- ابوبکر (خلیفه) : ۱۳ ، ۲۳ ، ۴۵ ، ۴۸ .
- ابوبکر بن دَقّاق : ۲۱ .
- ابوجارود : ۵۶ .
- ابوجعفر خراسانی : ۴۱ .
- ابوجعفر قَسی : ۴۲ ، ۴۷۳ .
- ابوجعفر لَینی : ۴۲ .
- ابوحامد اسفَرابینی : ۲۶-۲۴ ، ۹۸ .
- ابوالحسن حِصْنی : ۴۲ .
- ابوالحسین آسَدی : ۴۴۳ .
- ابوالحسین بَصْرَی : ۲۶۵ ، ۳۰۱ ، ۳۹۷ .
- ۴۰۰ ، ۴۰۱ .
- ابوالحسین صالحی : ۲۶۳ ، ۲۶۴ .
- ابوحسینفَه : ۵۰ ، ۵۷ ، ۴۰۱ .
- ابورشید نیشابوری : ۲۱۹ ، ۲۵۲ ،
- ۲۷۷ ، ۲۷۳ ، ۲۶۶ ، ۲۵۵-۵۹
- ۲۸۱ ، ۲۸۵ ، ۲۸۷ ، ۲۹۲ ، ۳۰۳ .

٣١٠ . ٢٣٦ : ٣٤٣ . ٣٤٦ : ٣٥٢ :

٣٥٣ . ٣٦٤ : ٣٦٦ : ٣٧١ : ٤٠١ .

٤٣٤ ، ٤٩٦ : ٥٠٦ : ٥١٤ ، ٥١٦ .

٥١٧ . ٥٢٢ .

ابوالهذيل عتلاف : ٩٨ : ١٠٨ :

١٨٤ : ٢١٩ : ٢٣٤ : ٢٦١ : ٢٦٩ .

٢٧٥ : ٢٧٩ : ٢٩٤ : ٣١٠ : ٣٤٠ .

٥١٥ .

ابوياسر : ١٢ .

ابويعلیٰ محمد الجعفری : ٦١ .

ابويعلیٰ حمزة الحسني : ١٢٧ .

أبي بن كعب : ١٢٩ . ٥١٠ .

أشعري : ابوالحسن : ٤ . ٦٩ . ٨٥ .

٨٧ : ٩٧ : ١٠٤ : ١٠٨ : ١١٨ .

١٣٦ . ١٤٧ : ١٥٠ : ١٨٠ : ١٨١ .

١٨٥ . ٢٠٤ - ٢٠١ : ٢٠٨ : ٢١٤ .

٢٢٢ : ٢٢٤ : ٢٣٧ : ٢٣٨ : ٢٤١ .

٢٥٣ . ٢٦٤ - ٢٦١ : ٢٦٧ : ٢٦٩ .

٢٧٩ : ٢٨٤ : ٢٨٨ : ٢٨٩ : ٢٩٤ .

٣٠١ - ٢٩٨ : ٣٠٣ : ٣١٠ : ٣١٥ .

٣١٩ . ٣٣٢ . ٣٥٧ : ٣٧١ : ٣٧٨ .

ابوطالب : ٣١ : ١٣٩ .

ابوطاهر بن ناصر الدولة : ٤٦ .

ابوعبدالله بصري : ٨٠٧ : ١٢ : ٤٥ ،

٥٩ .

ابوالعلاء بن تاج الملك : ٥٧ .

ابوعلى عبدالوهاب جبائي : ١٧ : ٣٠ .

٤٦ . ٥٢ . ٦٠ : ١٠٤ : ١٢٤ .

١٨٤ : ١٨٧ : ١٨٨ : ٢٠٥ : ٢١٠ .

٢١١ . ٢١٢ : ٢١٨ : ٢٢٨ - ٢٣١ .

٢٣٣ - ٢٣٦ : ٢٤٧ : ٢٥٦ - ٦١ .

٢٦٥ . ٢٦٩ . ٢٧٨ - ٨١ : ٢٨٥ .

٢٨٩ : ٢٩٥ : ٣٠٢ : ٣١٠ : ٣٥٣ .

٣٧١ : ٤٩٥ : ٥٠٨ : ٥١٧ .

أبو الليث الآواني : ٤٢ : ٨٩ .

ابومحمد العناني : ٢١ .

ابومحمد نوبخت جاني : ٤١ .

ابوهاشم عبدالسلام جبائي : ٧ : ٧٥ .

١٢٤ : ١٥٩ : ١٨٣ - ٩١ : ٢٠٥ .

١٢ - ٢٠٩ : ٢٢٨ - ٣١ : ٢٤٧ : ٢٤٨ .

٢٥٢ : ٢٥٦ - ٦٠ : ٢٧٣ : ٢٧٧ - ٨١ .

٢٨٥ . ٢٩٥ - ٢٩١ : ٣٠٢ : ٣٠٣ .

- باقیلاتی : ۱۹ . ۵۵ . ۱۱۹ . ۱۸۲ :  
 ۱۸۳ . ۲۶۱ : ۲۸۷ .  
 باهلی ، ابوعمّار : ۷ .  
 بخاری : ۴۷۹ .  
 بردیسان : ۲۹۹ .  
 برقعی : ۴۳ .  
 برنار ، م . : ۳۸۲ .  
 بروکلیمان ، ک . : ۱۲ . ۴۹۲ .  
 برونشویگک ، ر . : ۷۹ ، ۳۶۷ ، ۳۷۸ .  
 ۳۸۰ ، ۳۸۷ .  
 بشرین المّعتمّر : ۷ . ۱۰۸ . ۱۱۱ :  
 ۱۹۸ : ۲۲۴ : ۲۲۷ .  
 بغدادی ، عبدالقاهر : ۹۹ : ۱۱۸ .  
 ۱۵۶ . ۱۹۶ ، ۲۶۴ ، ۳۵۲ : ۳۹۶ .  
 ۴۳۶ .  
 بلخی : ابوالقاسم (کعبی) : ۷ ، ۳۱ ،  
 ۵۹ ، ۸۱ ، ۸۴ ، ۹۵ ، ۹۲ ، ۱۰۱ ، ۹۸ .  
 ۱۹۶ ، ۱۹۸ ، ۲۰۰ ، ۲۰۳ ، ۲۰۵ .  
 ۲۱۶ ، ۲۲۰ ، ۲۲۳ : ۲۲۸-۳۱ .  
 ۲۳۳ ، ۶۰-۲۵۲ : ۶۸-۲۶۵ ،  
 ۸۹-۲۷۱ : ۲۹۲ ، ۲۹۳ ، ۳۰۳ .  
 ۳۲۴ ، ۳۴۸ ، ۳۶۱ : ۳۶۴ . ۳۸۸ .
- ۴۲۸ ، ۴۳۹ ، ۴۴۰ ، ۴۴۹ : ۴۵۵ .  
 ۴۵۷ . ۴۶۳ .  
 اصفهانی ، محمدبن عبدالله : ۲۶۷ .  
 اصطخری ، علی : ۲۳ .  
 اصمّ ، ابوبکر : ۶۰ : ۳۷۱ .  
 اقبال ، عباس : ۱ : ۳۰ ، ۳۳ ، ۱۵۴ .  
 ۵۱۸ .  
 اکلوند ، ر . : ۳۳ .  
 الیش ، جی : ۱۳۳ .  
 امام دوازدهم (القائم : المهدي) : ۵ .  
 ۱۴ : ۲۸ : ۴۳ : ۵۱ : ۵۷ .  
 ۷۱-۷۳ : ۱۲۸ : ۱۳۰ : ۱۴۰ .  
 ۱۴۷ ، ۱۶۹-۷۵ : ۳۱۹ : ۳۲۶ .  
 ۳۵۶ ، ۳۷۲-۷۷ : ۳۹۱ ، ۴۱۰ .  
 ۴۱۸ . ۴۲۱ .  
 امیر ابو عبدالله : ۴۳ ، ۴۶ .  
 امین ، سید محسن : ۳۶۷ .  
 آهرمین : ۴۳۰ .  
 ایزوتسو ، ت . : ۳۶۴ .  
 ب  
 باربیه دومینار ، م . : ۳۳۱ .

- ثُمَّامَة : ۲۲۴-۲۷ .
- ج
- جَاحِظ : ۱۵ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۶۰ .
- ۹۳ ، ۲۰۸ ، ۲۲۶ ، ۲۲۷ ، ۲۳۶ .
- ۴۳۷ .
- جعفر بن حَرَب : ۵۹ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹ ،
- ۲۳۹ ، ۲۲۰ .
- جعفر بن مُبَشَّر : ۳۸۶ .
- جعفر الصَّادِق (امام) : ۵۰ ، ۶۵ ،
- ۱۲۵ ، ۱۳۳ ، ۱۷۳ ، ۴۰۵ ، ۴۱۹ .
- ۴۳۷ ، ۴۴۰ ، ۴۴۲ ، ۴۴۳ ، ۴۵۱ .
- ۴۵۴ ، ۴۶۴ ، ۴۶۸ ، ۴۷۶ ، ۴۷۹ .
- جُرْجَانِي : ۲۶۵ .
- جَهْم بن صَقْوَان : ۱۹۴ ، ۱۲-۲۱۰ .
- ۲۶۲ .
- جُوَيْنِي : ۱۲۲ ، ۲۶۵ .
- ح
- حَاكِم (خليفة) : ۲۶ .
- حسن بن علي (امام) : ۱۶۶ ، ۱۷۴ ،
- ۱۷۶ .
- حسين بن علي (امام) : ۱۶۶ ، ۱۷۶ .
- ۳۸۹ ، ۵۲۱ .
- بَنُو عَرَقَل : ۴۱ .
- بوسه ، ۵ ، ۸ ، ۱۹ ، ۲۱ ، ۲۵ ،
- ۲۷ .
- بول ، ف . : ۱۳۰ .
- بومان ، جى ، ۱۱۹ ، ۵۱۱ .
- بهاء الدَّوْلَة : ۱۸ ، ۲۲ ، ۲۴ .
- بيرام ، ا . : ۲۵۲ ، ۲۵۸ ، ۲۶۵ ،
- ۲۷۳ ، ۲۸۸ .
- پ
- پَرْتَسِيل ، ا : ۱۸۰ ، ۲۵۱ ، ۲۹۹ ،
- ۳۰۰ .
- پِلا ، ش . : ۴۵ .
- پينز ، س : ۲۵۱ ، ۲۵۷ ، ۲۶۱ ، ۲۶۷ ،
- ۲۹۹ ، ۳۰۰ .
- ت
- توحيدى . ابو حَيَّان : ۱۸ .
- ث
- ثابت بن قُرَّة : ۳۰ .
- ثابت بن قُطْنَة : ۳۷۱ .
- ثَعْلَب : ۴۵ .



- ۴۵۷ ، ۴۶۱ .  
 حَلَّاج : ۴۵ .  
 خ  
 خَالِدِي : ۴۶ .  
 خَرَسَان : ۲ ، ۳۵ .  
 خطیب بغدادی : ۸ ، ۱۰ ، ۲۰ ، ۲۵ ،  
 ۴۲ : ۸۶ .  
 خوانساری : محمد باقر : ۱۳ .  
 خِيَّاط : ۳ ، ۴ ، ۷ ، ۹۷ ، ۱۱۸ ،  
 ۱۲۵ ، ۲۶۰ ، ۳۰۰ ، ۴۳۸ ، ۴۳۹ .  
 د  
 دامغانی : ۵۴ .  
 داناالدسین : د . : ۵۸ .  
 دَجَّال : ۱۷۴ .  
 دَقَّاق ، ابوبکر : ۲۱ .  
 ذ  
 ذَوَالْبَدَيْنِ : ۱۳۶ .  
 ذَهَبِي : ۱۱ ، ۱۲ .  
 ر  
 رازی ، فخرالدین : ۳۰۱ .  
 رازی ، محمد بن زکریا : ۲۵۷ .  
 راوندی ، قطب‌الدین : ۵۱۸ .  
 رَضِي ، شريف : ۱۸ ، ۲۲ .  
 رِفَاع ، ابوالقاسم علی : ۱۶ .  
 رُقَيْبَةَ : ۵۶ .  
 رُكْنُ الدَّوْلَةِ : ۱۷ .  
 ز  
 زُبَيْر : ۱۳ ، ۳۳۰ .  
 زُرَّارَةُ بنِ اَعْيَن : ۲۱۵ ، ۴۵۲ .  
 زُرْقَان : ۲۹۸ .  
 زَكَرِيَّا (پيامبر) : ۱۷۴ .  
 زنجانی : ۱۵ .  
 زَيْدِبنِ ثابِت : ۱۳۴ .  
 زَيْدِبنِ عَلِي : ۱۶۶ .  
 س  
 سِرْجِيْن ، ف : ۶۰-۳۴ .  
 سعد بن عبدالله : ۱۵۴ .  
 سَفِيَّانِي : ۱۷۴ .  
 سليمان بن جرير : ۸۷-۱۸۴ : ۴۳۷ .  
 سمرقندی ، ابومُقَاتِل : ۳۱۱ .  
 سوردل ، د . : ۳ .  
 سيويه : ۴۰ .

## ش

شناخت . ی . ۹۷ : ۳۹۴ .

شافعی : ۳۷ . ۳۹۲ . ۳۹۴ . ۳۹۶ ،

۴۰۱ .

شترمان ، ر . ۲ .

شحام ، ابویعقوب : ۲۶۱ .

شطوی : ابوعمّار : ۲۱ .

شعبي : ابوعمّار : ۴۶ .

شمر : ۲۶۸ .

شوشتری : نورالله : ۱۲ : ۱۳ ، ۲۰ .

شهرستانی : ۱۱۹ : ۲۶۱ . ۲۸۹ . ۲۹۹ .

۴۳۸ . ۴۳۶ .

شیطان : ابلیس : ۲۰ : ۴۴ : ۴۷۲ .

شیطان الطاق : ۲۰ .

## ص

صالح قُبّة : ۲۲۶ .

صَفَدی : ۲۶۴ .

## ض

ضیرار بن عمّار : ۲۰۹ . ۳۶۰ .

## ط

طاهر غلام ابوالجیش : ۱۴ .

طبرسی : ۱۴ .

طَلْحَة : ۱۳ : ۳۳۰ .

طَلْحی : ۶۰ .

طوسی . ابوجعفر : ۳ . ۱۲ . ۱۵ : ۱۷ .

۳۰ . ۵۹-۳۳ : ۴۰۳ : ۵۰۷ .

## ع

عائشَة : ۳۳۰ . ۴۰۰ .

عبّاد بن سلیمان : ۱۱۷ .

عبدالجبّار : ۹ . و جاهای دیگر .

عبدالرحیم بن محمد علی : ۳۵ .

عبدالله بن حسن : ۱۳۶ .

عبدالله بن سبّا : ۱۵۳ .

عثمان (خلیفه) : ۵۶ . ۱۲۵ . ۱۲۷ .

۱۳۴ .

عززالّه : ۲۱ .

عَضُدالدوله : ۱۲ . ۱۸ .

علی آسواری : ۲۰۸ .

علی ایروانی : ۴۷ .

علی الرضا (امام) : ۱۱۶ : ۴۵۴ : ۴۶۰ .

علی نَسَنی : ۴۶ .

علی بن ابی طالب (ع) : ۱۳ : ۲۱ : ۲۹ .

۳۸ ، ۴۹-۴۵ . ۵۵ . ۵۶ : ۷۰ ،

۱۲۵ . ۱۲۷ . ۱۲۹ ، ۱۳۴ : ۱۳۶ .

۱۶۶ . ۱۷۵ ، ۱۷۷ . ۳۱۰ . ۳۲۰ .

- فاطمة بنت نصر : ۱۹ .  
 فان آرندونگک : ۳۲۶ .  
 فان اس : ۷۷ ، ۸۳-۸۵ ، ۹۴ : ۲۲۸ ،  
 ۲۶۱ ، ۳۲۴ ، ۳۹۸ .  
 فان دین بیرگ : ۱۸۰ ، ۲۵۳ .  
 فان فلوتین : ۳۳۱ ، ۳۷۱ .  
 فرانک : ر . : ۱۸۰ .  
 فضل بن شاذان : ۴۲۵ .  
 فیضی ، ا . : ۴۱۵ ، ۴۴۳ ، ۴۷۲ .
- ق
- قادر (خلیفه) : ۲۲ ، ۲۲ .  
 القائم (ع) : رجوع کنید به امام  
 دوازدهم .  
 قُمّی : ابوالحسن علی : ۱۲۶ ، ۱۳۱ .  
 قُمّی : محمد بن احمد : ۵۳ .  
 قُطْرُب : ۴۰ .
- ك
- کائن . کل . : ۲۱ .  
 کارادو وُو : ب : ۳۳۵ .  
 کانار : م . : ۴۷ .  
 کدرا بیسی : ۴۶ .
- ۳۲۶-۳۱ ، ۳۳۵-۳۹ ، ۳۶۱ ، ۳۶۲ .  
 ۳۶۶ ، ۴۵۲ : ۴۶۷ : ۴۸۳ .  
 علی بن الحسین (امام) : ۱۷۶ .  
 علی بن طاؤس : ۴۴ ، ۵۲ .  
 علی بن عیسی الرّمّانی : ۱۳ ، ۱۴ ، ۶۰ ،  
 ۱۲۰ .  
 علی بن مزید : ۲۷ .  
 علی بن نصر العبدجانی : ۴۳ .  
 عمربن عبدالعزیز (خلیفه) : ۱۶۶ .  
 عمر بن خطاب (خلیفه) : ۴۸ ، ۴۰۰ .  
 عمید الجیوش ، ابوعلی : ۲۴ : ۲۷ .  
 عیاض : قاضی : ۲۰ .  
 عیسی (پیامبر) : ۱۱۴ : ۱۱۶ : ۴۶۵ .  
 عیسی بن داب : ۴۷ .
- غ
- غزالی : ۶۳ : ۳۰۱ .  
 غلام البحرانی : ۶۰ .
- ف
- فارابی : ۶۴ : ۱۱۴ .  
 فاضل : سید : ۵۷ .  
 فاطمة (ع) : ۱۹ : ۴۴ .

- ۱۶۶ ، ۳۱۰ ، ۳۳۲ ، ۴۵۱ .  
 ماریه قبطیه (امّ المؤمنین) : ۵۴ .  
 ماسینیون : ل . : ۱۸ ، ۳۰ .  
 مافروخی : ۴۱ .  
 مأمون (خلیفه) : ۷ ، ۲۲ .  
 مانکدیم : ۹ ، ۷۴ ، ۱۹۹ ، ۲۴۳ .  
 ۲۴۶ .  
 مانی : ۴۳۰ .  
 مُتَوَكَّل (خلیفه) : ۷ .  
 مجلسی : محمد باقر : ۴۷ ، ۶۱ ، ۴۷۲ .  
 مُحَلَّتی . سلیمان : ۸۰ .  
 محمد الباقر (امام) : ۱۲۵ ، ۴۷۷ .  
 محمد الجواد (امام) : ۱۱۶ .  
 محمد بن بشیر : ۱۵۴ .  
 محمد بن خضر فارسی : ۵۶ .  
 محمد بن ضیّار : ۲۱۵ .  
 محمد بن عبدالرحمان فارسی : ۵۸ .  
 محمد بن عبدالله : نفس زکیّه : ۱۶۶ .  
 محمود بن سبکتکین : ۲۲ .  
 مختار : ۴۳۶ ، ۴۳۸ .  
 مرتضی ، شریف : ۳ ، ۵ ، ۶ ، ۱۸ ،
- کتراجسکی : ۳ ، ۳۸ ، ۴۲ ، ۳۷۷ .  
 کراوز : پ . : ۲۸۷ .  
 کرمانی : ۴۱ .  
 کشتی : ۱۵۳ .  
 کعبی : رجوع کنید به بلخی .  
 کتوری : ۵۳ .  
 کلینی : ۲۴ ، ۹۰ ، ۱۱۴ ، ۱۲۵ ، ۱۳۴ .  
 ۱۶۴ ، ۴۱۸ .  
 کولبرگ : ۱۰ ، ۱۳۴ .  
**گ**  
 گارده . ل . : ۳۱۳ .  
 گارده و آنوائی (قنوائی) : ۱ ، ۱۰ .  
 گولد تسهیر . ۱ . : ۳۹ ، ۴۵ ، ۱۲۷ ،  
 ۱۴۲ ، ۱۶۳ ، ۳۸۴ ، ۳۹۲ .  
**ل**  
 لاوست : ۵ . : ۲۳ .  
 لامنس : ۵ . : ۱۷۴ .  
 لوشنیر . ۵ . : ۳۶۷ .  
**م**  
 مائربدی : ۸۳ .  
 مادِلونگک ، و . : ۲ ، ۱۶ ، ۳۳ .

- نجاشی: ۱۲، ۱۶-۱۴، ۵۹-۳۰، ۴۰۷.
- نَسْفی، ابو جعفر: ۵۵.
- نصر بن بشیر: ۴۴.
- نَصِیبی: ۶۰، ۲۶۵.
- نِظَام: ۹۱، ۱۹-۱۱۷، ۱۹۶، ۲۰۰.
- ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۲۵-۲۹، ۲۵۱.
- ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۷۳، ۲۸۷، ۲۸۸.
- ۲۹۱، ۵۰۹.
- نوبخت، بنو: ۴، ۱۵، ۲۹-۳۳.
- ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۷-۵۱، ۱۵۵.
- ۱۶۰، ۲۵۷، ۲۹۵، ۳۱۴، ۳۱۸.
- ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۷، ۵۲۱.
- نوبختی: ابوالحاق ابراهیم: ۳۳.
- نوبختی، ابوسهل: ۱۵، ۳۰، ۳۱.
- ۳۳.
- نوبختی، ابو محمد حسن: ۳۱، ۵۶.
- ۱۱۶، ۱۵۴، ۴۳۷.
- نوح (پیامبر): ۱۱۳، ۴۶۹.
- نُولدکِه، ت.: ۱۲۶، ۴۰۰.
- نیشابوی، ابوالحسن: ۴۲.
- ۲۲، ۳۸، ۴۹، ۵۳، ۶۱، ۶۲.
- ۱۶۹، ۵۱۹-۴۹۲، ۵۲۱، ۵۲۲.
- مریم (مادر عیسی ع): ۱۷۴.
- مُصْعَب بن زُبَیْر: ۲۳.
- معاویه (خلیفه): ۱۶۶.
- مُعَمَّر: ۳۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۶.
- ۲۹۸-۳۰۱.
- مُقَاتِل بن عبدالرحمان: ۴۴.
- مکارنی، ر.: رجوع کنید به اشعری.
- مکداندید، د.: ۳۰۱.
- مَلَطی: ۸.
- موسوی، ابواحمد: ۱۸، ۲۲.
- موسوی، ابو عبدالله: ۱۸.
- موسی (پیامبر): ۵۱، ۱۱۴، ۱۴۹، ۲۰۳.
- ۵۱۸.
- موسی الكاظم (امام): ۴۶۴.
- مهدی (امام دوازدهم): رجوع کنید به امام دوازدهم.
- ن
- ناشی الأصغر: ۱۵.
- نَجَّاز: ۱۸۹، ۱۹۸.

هشام بن حکم : ۳۳ . ۱۳۶ . ۱۸۵ .	وات . و . م . : ۲۱۹ .
۱۹۳ . ۱۹۴ . ۲۶۳ . ۲۹۵ . ۲۹۸ .	واده : جی . سی . : ۸ .
۳۰۳ . ۴۴۰ . ۵۱۷ .	واسطی : ۶۰ .
هشام فوطی : ۱۱۷ . ۱۹۴ . ۱۶-۲۱۴ .	واصل بن عطاء : ۲۹ .
۲۶۱ . ۲۶۲ . ۳۱۸ .	واقد بن ابی واقد لیبی : ۴۱ .
هو جسن : م . : ۱۵۳ .	وزام بن ابی قوارس : ۱۲ .
هورتن : م . : ۸۴ . ۱۸۸ . ۲۵۱-۵۴ .	ونسینک . ی . : ۱۱۳ . ۱۴۹ . ۳۱۱ .
۲۵۶ . ۲۶۶ . ۲۷۳-۷۷ . ۲۷۹ .	۳۳۸ . ۳۵۸ . ۳۷۰ . ۴۵۵ .
۲۸۳ . ۲۸۶ . ۲۸۷ . ۲۹۲ . ۳۲۴ .	ه
ی	هارون (برادر موسی) : ۵۱ .
یزید بن ولید (خلیفه) : ۱۶۶ .	هارون الرشید (خلیفه) : ۷ .

## ۲- گروهها\*

۱۲۱ . ۱۳۵ . ۱۸۳ . ۱۹۶ . ۱۹۸ .	آ
۲۱۵ . ۶۳۳ . ۲۵۶ . ۲۵۸ .	آل بویه : ۵ : ۲۱ . ۲۲ . ۴۶۳ .
۳۳۴ . ۴۲۸ .	ا
اشعریان : رجوع کنید به اشاعره .	اشعریه : ۸ .
اصحاب حدیث یا اصحاب اخبار : ۱۰ .	اسماعیلیه : رجوع کنید به باطنیه .
۱۱ . ۸۳ . ۱۲۲ . ۱۳۵ . ۱۵۲ .	اشاعره یا اشعریان (Ash'arrites) : ۸۷ .

\* برای مزید فایده بعضی از کلمات انگلیسی را که نویسنده کتاب در مقابل اصطلاحات و کلمات عربی آورده است ، در کنار آنها در میان پرانتز سی آوریم ، مترجم .

بَهْشَمِيَّةَ : ۷ ، ۸ ، ۵۳ .	۱۵۵ ، ۱۶۰ ، ۱۷۵ ، ۱۸۸ ، ۲۰۴ .
ج	۶۰۸ ، ۲۱۷ ، ۲۸۳ ، ۳۱۳ ، ۳۱۴ .
جارودِيَّةَ : ۵۶ .	۳۲۶ ، ۳۳۴ ، ۳۳۷ ، ۳۵۰ ، ۳۵۵ .
جَهْمِيَّةَ : ۳۵۰ .	۳۵۸ ، ۳۶۴ ، ۳۷۱ ، ۳۸۰ ، ۳۸۳ .
جَهودان : ۴۴۱ ، ۵۱۷ .	۳۹۹ ، ۴۰۴ ، ۴۰۸ ، ۴۲۰ .
ح	۴۲۶ ، ۴۷۶ ، ۴۸۵ ، اماميَّةَ : ۱۵ .
حَنْبَلِيَّةَ : ۵۳ .	۲۹ ، ۱۴۸ ، ۱۵۱ ، ۱۵۵ ، ۳۱۸ .
حَشَوِيَّةَ (Ignorant, uncritical tradi-	۳۵۴ ، ۳۵۸ ، ۳۶۲ ، ۳۶۹ ، ۴۱۸ .
tionalists) : ۹۲ ، ۲۲۰ ، ۲۲۸ .	۵۲۱ ، ۵۲۰ .
۲۵۸ ، ۲۸۶ ، ۴۸۰ .	اطبَا : ۳۰۱ .
خ	اوائل : رجوع کنید به فلاسفه .
خازِمِيَّةَ : ۳۱۹ .	اهل بدعت (اهل البِدْع) (Heretics) :
خَوَارِجِ يا مُحَكِّمَةَ (Kharijites) :	۲۷-۳۲۴ ، ۳۲۳ .
۱۲ ، ۸۳ ، ۱۶۰ ، ۱۷۶ ، ۱۸۸ .	ادل عدل يا عدليَّةَ (People of Justice) :
۲۰۸ ، ۲۰۹ ، ۳۰۹ ، ۳۱۰ ، ۳۱۳ .	۲۹ ، ۳۱۳ ، ۲۲۲ ، ۲۲۹ ، ۲۴۰ .
۳۱۴ ، ۳۱۹ ، ۳۲۶ ، ۳۲۷ ، ۳۵۵ .	۲۴۶ ، ۲۴۹ ، ۳۱۷ ، ۳۳۶ .
۳۷۰ ، ۳۷۲ ، ۳۸۰ ، ۶۹۵ ، ۳۹۹ .	۳۵۰ ، ۳۶۴ ، ۴۴۴ .
د	ب
دشمنان علی (ع) : ۳۰-۳۲۶ ، ۳۳۶ .	باطنيَّةَ (Isma'ilis) : ۳۳ .
۵۱۰ .	بُتْرِيَّةَ : ۳۲۶ .
دَهْرِيَّةَ (Materialists) : ۲۷۸ .	بِرَاهِمَنان : ۴۲۱ .

ظ	دَبِصَانِيَّة : ۲۹۹ .
ظاهرِيَّة : ۱۵ ، ۳۸۴ ، ۳۹۲ .	ر
ع	رافِضِيان : ۳ ، ۴ ، ۱۱ ، ۲۳ ، ۱۲۵ ،
عبَّاسِيان (خلفا) : ۲۲ ، ۱۶۷ ، ۱۷۵ .	۱۳۶ ، ۱۴۷ ، ۴۳۸ .
عثمانيَّة : ۴۵ .	ز
عدليَّة : رجوع كنيد به اهل عدل .	زَنَادِقَه : ۴۸۳ .
علماء (Scholars) : ۱۴۵ ، ۱۴۸ ، ۱۵۱ ،	زَيديَّة : ۹ ، ۲۱ ، ۵۳ ، ۵۶ ، ۸۳ ،
۱۵۳ ، ۷۳-۷۱ ، ۴۷۱ ، ۴۸۵ .	۱۰۰ ، ۱۲۲ ، ۱۶۰ ، ۱۷۶ ، ۱۸۸ ،
غ	۱۹۵ ، ۲۰۴ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ، ۲۱۵ ،
غَلَاة (Extremists, Exaggerators) :	۲۱۷ ، ۳۱۳ ، ۳۱۴ ، ۳۲۶ ، ۳۵۵ ،
۱۴۵ ، ۱۵۳ ، ۷۳-۷۱ ، ۴۷۱ ، ۴۸۵ .	۳۷۲ ، ۳۹۹ ، ۴۳۷ .
ف	س
فاطميان (خلفا) : ۲۲ ، ۲۷ .	سَنِيَّانِيا العَامَّة : ۳۲ ، ۵۴ ، ۱۸۴ ،
فقها (Legalists, Jurists) : ۱۱ ، ۲۴ :	۲۰۹ ، ۲۶۱ ، ۳۷۰ ، ۳۸۳ ، ۳۹۲ ،
۳۸۱ ، ۳۸۲ ، ۳۸۷ ، ۳۹۴ ، ۴۰۱ :	۳۹۵ ، ۴۰۶ ، ۴۱۱ ، ۴۵۱ ، ۴۵۵ ،
اماميَّة ، ۱۳۳ ، ۱۴۹ ، ۱۵۱ ، ۱۵۵ :	۴۷۵ .
۳۱۸ ، ۳۵۵ ، ۳۵۸ ، ۳۹۱ .	ش
فلاسفه (اوائل ، قدماء) : ۴۳ ، ۶۴ ،	شيعة : در سراسر كتاب .
۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۵۳ ، ۲۶۷ ، ۲۷۱ ،	ص
۲۷۳ ، ۲۷۵ ، ۸۳-۲۷۹ ، ۲۸۵ ،	صِفَاتِيَّة (Attribute party) : ۹۰-۱۸۴ ،
۲۹۹ ، ۳۰۱ ، ۴۸۲ .	۱۹۵ ، ۹۹ ، ۴۹۶ .



۲۶۳-۲۵۶ : ۲۴۵ : ۲۳۷-۴۱

۳۳۳ . ۳۲۸ . ۳۲۰ : ۳۱۷ . ۲۸۶

۳۶۵ : ۳۵۰ : ۳۴۹ ، ۳۴۶ ، ۳۳۶

۳۸۰ : ۳۹۹ ، ۴۵۲ . ۴۵۵ : ۴۶۰

۴۶۶ : ۴۹۸

مَجُوس : ۴۳۰ : ۴۵۲ : ۴۵۵ : ۴۶۰

مُحَكِّمَةٌ : رجوع کنید به خوارج .

مُرَجِّئَةٌ : ۹۳ : ۱۱۴ : ۱۲۲ : ۱۶۰

۱۷۶ : ۱۸۸ : ۱۹۵ : ۱۹۸ : ۲۰۴

۲۰۷ : ۲۰۹ : ۲۱۵ : ۲۱۷ : ۲۴۶

۱۲-۳۱۰ : ۳۱۴ : ۳۱۷ : ۳۱۹

۳۲۶ ، ۳۲۲-۳۳۰ : ۴۰-۳۳۶ : ۳۴۲

۳۴۴ ، ۳۴۷ : ۳۵۵ : ۳۷۰ : ۳۷۸

۳۸۰ ، ۳۹۵

مَرَوَانِيَّةٌ : ۳۹ ، ۶۰ : ۱۶۶

مَسِيحِيَّان : ۱۸۹ : ۴۷۸

مُشَبِّهَةٌ (Anthropomorphists) : ۹۳

۱۰۴ ، ۱۲۱ ، ۱۷۹ ، ۱۸۱ : ۱۸۳

۱۸۸ ، ۱۹۵ : ۱۹۹ : ۲۱۵ : ۲۳۳

۲۵۷ ، ۲۵۸ ، ۳۲۳ : ۳۳۶ : ۳۶۴

۴۲۷ : ۴۶۰

## ق

قَدَمَاء : رجوع کنید به فلاسفه .

قَدَرِيَّةٌ : ۳۳۱ : ۳۳۷ : ۳۸۰ : ۴۵۲

۴۵۹ : ۴۶۲

قَم : مکتب : ۱۶ : ۱۳۷ : ۴۷۳

۵۲۱

## ك

كِرَامِيَّةٌ : ۳۰۱

## م

مَتَكَلِّمَان (Theologians) : ۲۹ : ۶۴

۱۹۰ : ۱۹۷ : ۲۱۴ : ۲۵۶ : ۲۶۱

۲۶۵ : ۲۶۷ : ۲۷۰-۷۳ : ۲۷۹

۲۸۱ : ۲۸۵ : ۳۸۳ : ۴۰۱ : امامیه :

۱۴ : ۱۷ : ۱۳۳ : ۱۴۹ : ۱۵۱

۱۵۵ : ۲۱۵ : ۳۳۵ : ۳۵۲ : ۳۵۸

۳۶۲ ، ۳۷۸ : ۴۱۸ : ۴۳۱ ، ۴۳۶

۴۳۷ : ۴۸۵ : ۴۹۵ : ۵۲۱

مُجَبِّرَةٌ : مُجَبِّرَةٌ (Determinists) :

۹۱ : ۹۲ : ۱۰۲ : ۱۰۴ : ۱۰۷

۱۸۹ : ۱۹۴ : ۱۹۸ : ۱۹۹ : ۲۰۳

۲۰۷ : ۲۱۴ : ۲۲۰-۲۴ : ۲۲۷-۳۰

۱۵۱ : ۱۵۳ .	مشرکان (Polytheists) : ۱۸۹ : ۳۲۷-
مُكْرَمِيَّة : ۳۱۹ .	۴۷۷ ، ۳۰ .
ملاحده یا مُتَحِدَان (Atheists) : ۲۲۸ .	مُعْتَزِلَةٌ بغداد و بصره (Mu'tazilits) :
۲۵۱ ، ۲۵۲ ، ۲۸۶ : ۴۸۲ .	۶-۹ : ۲۶-۵۲۱ و جاهای دیگر .
منجیان : ۲۷۹ ، ۲۸۰ ، ۲۸۳ : ۲۸۵ .	مَفْوَضَةٌ : (Delegators) : ۱۴۵ ، ۱۴۸ :

## ۳- موضوعها

۲۹۴-۲۸۷ : ۳۶۲ : ۳۶۳ .	۱
احوال (States) : ۹۱-۱۸۳ : ۴۳۳ :	اتحاد (Union) : ۴۳ : ۱۸۹ .
۴۹۵ ، ۵۲۳ .	اجتهاد : کوشش (Personal endeavor) :
اختیار (Choice) : ۲۱۶ : ۲۱۷ ، ۵۰۰ :	۱۱ : ۷۸ ، ۱۷۷ ، ۳۷۷ ، ۳۸۱ :
۵۱۶ .	۳۸۳ ، ۳۸۸ ، ۳۸۹ : ۳۹۰-۹۴ :
ادراك (Perception) : ۹۸-۱۹۴ : ۲۳۴ :	۴۰۹ .
۲۵۹ ، ۲۸۵ ، ۲۸۸-۹۴ : ۴۹۶ :	اجماع (Consensus) : ۵۳ : ۱۴۲ :
۵۰۲ .	۱۴۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۲ ، ۲۰۴ ، ۲۱۷ :
اراده (Willing ; Will-act) : ۲۰۲-۱۹۸ :	۳۶۷ ، ۳۸۱ ، ۳۸۲ ، ۳۹۵ : ۴۰۶ ،
۲۲۶ ، ۲۲۹ : ۲۳۶ :	۴۰۹ ، ۴۱۱ ، ۵۱۵ .
۴۹۶-۹۹ ، ۴۳۶ ، ۳۹۹ ، ۴۵۴-۶۲ :	احباط : از بین بردن (Cancellation) :
۵۲۳ ؛ (مُرید) : ۱۸۰ ، ۴۹۶ .	۳۲ : ۴۸-۲۴۵ ، ۵۰-۳۳۹ : ۳۶۶ :
ارتداد : رجوع کنید به رَدَّة .	۵۰۸ ، ۵۰۹ ، ۵۱۲ ، ۵۱۳ .
استدلال (Demonstration) : ۸۲ ، ۱۷۷ .	احساس (Sensation) : ۱۹۵ ، ۳۵-۲۳۲ :

اقرار، اعتراف (Profession, Confession) :

۳۱۰ ، ۳۱۴ ، ۳۱۷ ، ۳۳۴ .

الِجاء : رجوع کنید به اضطرار .

امامت : ۴۴ ، ۵۹ ، ۶۲ ، ۶۵ ، ۷۰ ،

۷۴ ، ۱۷۷-۱۴۱ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰ :

۳۷۳ ، ۳۷۸ ، ۳۸۰ .

امر (Command) : ۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۳۶ .

۲۳۷ ، ۲۹۶ ، ۳۱۵ .

امر به معروف : ۷۴ ، ۷۸ ، ۱۶۶ ،

۳۶۷ ، ۳۷۰ ، ۳۷۱ ، ۴۱۸ ، ۵۱۴ ،

۵۱۵ .

انتصاف ، انتقام (Vengeance) : ۵۰۵ .

اوائل ، قدماء (Ancients) : ۲۷۵ ، ۲۸۳ .

۲۸۴ ، ۲۹۵ ؛ نیز رجوع کنید به

فلاسفه .

ایشار (Preference) : ۲۱۸ .

ایمان (Faith) : ۳۲ ، ۶۰ ، ۷۱ ، ۱۶۸ ،

۱۶۹ ، ۱۸۰ ، ۳۱-۳۰۹ ، (مخصوصاً

۱۵-۳۱۱) ، ۳۴۵ ، ۳۶۷-۶۹ ، ۳۷۵ ،

۴۷۵-۷۸ .

ب

باطن (Inner) : ۴۰۸ .

بخشایش : رجوع کنید به مغفرت .

بداء (Change of command) : ۴۰۰ ،

استیصال (Expediency) : ۳۷۲ .

استطاعت : قدرت (Ability) : ۷۷ ،

۲۱۲ ، ۲۱۴ ، ۲۱۶ ، ۲۱۸ ، ۲۲۱ ،

۲۲۲-۲۵ ، ۲۳۷ ، ۴۵۴ ، ۴۶۴ ،

۴۶۵ ؛ نیز رجوع کنید به

قدرت .

اسلام : ۳۱-۳۰۹ (مخصوصاً ۳۱۲ ، ۳۱۳ ،

۳۲۷ ، ۳۲۸) ، ۳۶۸ ، ۳۶۷ ، ۴۷۵ ،

۴۷۶ .

اسماء و احکام : ۷۶ ، ۳۰۹-۳۲ .

اصلاح (Best interests) : ۵۴ ، ۷۲ ،

۷۴ ، ۹۷-۱۰۴ ، ۱۰۸ ، ۱۴۶ ،

۱۶۷-۷۰ ، ۱۷۷ ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ ،

۲۴۸ ، ۴۱۹ ، ۴۴۱ ، ۵۰۱ ، ۵۰۷ ،

۵۲۳ .

اضطرار ، الِجاء ، جبر : (Compulsion,

Constraint, Coercion) : ۱۷ ، ۹۷ ،

۱۰۶ : ۲۰۲ ، ۲۰۸ ، ۲۱۶ ، ۲۱۷ ،

۳۴۸ ، ۴۱۸ ، ۴۵۴ ، ۴۵۷-۶۰ ،

۴۶۵ .

اعتبار ، عبرت (Lesson) : ۲۴۳ ، ۲۴۴ ،

۳۴۱ .

افلاطونیگری (Platonism) : ۴۷۹ .

انتقاص : مکافات (Retaliation) : ۲۴۸ .

تقدیر (Predetermination) : ۴۵۳ ،  
 . ۴۸۲ ، ۴۵۴  
 تقرّب (Approximation) : ۲۲۱ .  
 تقصیر (Falling short) : ۱۵۴ ، ۴۷۲ ، ۴۷۳ .  
 تقلید (Blind acceptance of authority) :  
 ، ۴۲۰ ، ۲۸۵ ، ۸۴ ، ۷۴ ، ۷۲ ، ۴۷  
 ، ۴۱۸ ، ۳۳۶ ، ۳۲۷ : ۳۲۲ - ۲۴  
 . ۵۲۱  
 تَقْسِيَةٌ (Dissimulation) : ۲۲ : ۷۳ ،  
 ، ۴۰۸-۴۱۱ ، ۳۷۱-۷۳ ، ۳۶۷  
 . ۴۳۷ : ۴۲۶ ، ۴۱۹ ، ۴۱۸  
 تکلیف (Imposition of moral )  
 : (obligation ; Responsibility  
 ، ۱۰۰ : ۹۸ ، ۷۸-۹۵ ، ۷۴ ، ۷۱  
 ، ۲۱۱ ، ۲۰۸ ، ۱۶۲ ، ۱۵۸ ، ۱۰۲-۵  
 ، ۴۶۲ ، ۳۴۹ ، ۲۴۸ ، ۲۴۳ ، ۲۳۸  
 . ۵۱۶ ، ۵۱۵ ، ۵۰۶ ، ۵۰۰ ، ۴۹۹  
 تمکین (Enabling) : ۵۰۲ .  
 تناسخ (Metempsychosis) : ۱۵۵ ، ۴۷۹  
 . ۴۸۶ ، ۸۳  
 توبه (Repentance) : ۱۳ ، ۵۶ ، ۱۰۱ ،  
 ، ۳۵۰-۵۵ ، ۳۳۴ ، ۳۳۳ : ۱۱۸  
 : ۴۷۸ ، ۴۴۱ ، ۴۴۰ ، ۳۶۶  
 . ۵۰۱

. ۵۱۷ ، ۵۱۶ ، ۴۸۲ ، ۴۳۴-۴۸  
 برزخ : ۳۳۵ ، ۳۳۶ ، ۳۵۸ ، ۳۶۰ ، ۳۶۵ .  
 بقاء (Permanance) : ۶۶ ، ۱۲۱ ،  
 ، ۲۷۲ : ۲۶۵-۶۹ ، ۲۶۰ ، ۲۵۹  
 . ۳۰۶ : ۲۹۷ ، ۲۷۳  
 بِنِيَّةٍ ، ساخت (Structure) : ۴۹۷ ،  
 . ۴۹۸  
 بهشت ، جنت (The Garden) : ۳۲ ،  
 ، ۹۸ ، ۹۴ ، ۹۳ ، ۷۱ ، ۶۶ ، ۵۶  
 : ۳۲۲ ، ۳۰۹ ، ۲۹۷ ، ۱۵۱ ، ۱۰۴  
 ، ۳۶۰ ، ۳۴۷ : ۳۴۵ ، ۳۳۴ ، ۳۳۲  
 ، ۴۷۸ : ۴۷۷ ، ۴۶۶ ، ۳۸۸ ، ۳۶۲  
 ، ۵۱۶ : ۵۱۵ ، ۵۰۵ ، ۴۸۷ ، ۴۸۱  
 . ۵۲۳

## ت

تجدید آفرینش (Re-creation) : ۲۶۷ ،  
 . ۳۸۶  
 تَحَرُّكٌ (Movement) : ۲۸۲ ، ۲۷۳-۸۰ ،  
 . ۳۰۵ ، ۳۰۴ ، ۲۹۹ ، ۲۸۳  
 تَرَكَ (Omission) : ۲۱۰-۱۴ .  
 تشبیه (Anthropomorphism) : ۴ ، ۴۴ ،  
 . ۴۴۴ ، ۴۲۷ ، ۱۸۰  
 تفویض (Delegation) : ۱۵۴ ، ۴۵۱ ،  
 . ۴۷۳ ، ۴۵۵ ، ۴۵۴

۳۴۲-۵۰ ، ۳۳۱-۴۱ : ۳۲۳ ، ۳۲۲

۴۷۸ : ۴۰۱ : ۳۶۳ : ۳۶۲ : ۳۵۷

۵۱۲ ، ۵۱۱ ، ۵۰۴ : ۵۰۰

جسم : بدن (Body) : ۳۲ : ۷۱ : ۱۵۰

۵۲ : ۲۲۶ : ۲۷۳ : ۲۷۲ (مخصوصاً)

۳۳۶ : (۲۹۶-۳۰۱) ، ۲۷۳ ، ۲۷۲

۴۴۸ : ۴۳۲ ، ۴۳۰ : ۳۵۷-۶۶

۵۰۲ : ۴۹۴ ، ۴۸۴ : ۴۷۹-۸۲

جمل : جنگگ : ۱۳ : ۴۰

جنت : رجوع کنید به بهشت

جود : بخشندگی (Generosity) : ۱۰۰

۱۰۱ ، ۱۰۵ : ۱۰۸ : ۱۱۱ : ۱۵۴

۲۰۹ ، ۲۴۴ : ۲۴۵ : ۲۴۷ : ۲۴۸

۳۴۹ ، ۳۵۰ : ۳۶۶ : ۵۰۲ : ۵۲۷

جوهر (Substance) : ۷۵ : ۲۵۴ : ۲۶۵

۲۷۱ : ۲۷۴ : ۲۸۲ : ۲۸۵ : ۲۹۴-۹۶

۲۹۹ : ۳۰۴ : ۳۰۶ : ۳۵۸

### ح

حادث، مُحَدَّث (Produced in time) :

۶۳ ، ۷۵ : ۱۲۲ : ۱۵۱ : ۲۹۵

۳۵۸ : ۳۴۴-۲۸ : ۴۶۷-۶۹ : ۴۸۲

۴۸۵ : ۴۹۲ : ۴۹۴ : ۴۹۷

حجم (Bulk) : ۲۵۴ : ۲۹۵

حدیث ، خبر : روایت (Tradition) :

توفیق (Divine help ; Prompting) : ۸۳

۱۱۰

توقیف (-Statement ; Instruction ; Notifi-

cation) : ۱۷۶ : ۳۸۸

### ث

ثنویگری (Dualism) : ۱۲۳ : ۲۹۹

۳۰۰ : ۳۰۲ : ۴۳۰

### ج

جانوران ، حیوانات (Beasts) : ۲۴۸

۳۲۳ : ۵۱۶

جاهلیت (Time of ignorance) : ۷۱

۱۶۱ ، ۱۷۲ : ۳۲۶

جبر : رجوع کنید به اضطرار

جدال ، مناظره (Debate ; Dialectic) :

۱۰ : Disputation ; Controversy)

۱۷۶-۱۱ : ۳۸ : ۵۵ : ۳۲۴ : ۳۴۵

۳۸۸ ، ۳۸۹ : ۱۹-۱۷ : ۴۱۷ : ۴۲۶

۴۵۸

جزء - جوهر ، اتموم (Atom) : ۶۳

۷۵ : ۳۰۷-۲۵۱ (مخصوصاً ۲۶۵

۶۸) : ۴۳۲ : ۴۹۴

جزا . پاداش (Reward) : ۳۲ : ۸۷

۱۰۴ : ۱۰۸ : ۱۵۴ : ۱۶۷-۷۱

۲۰۹ : ۲۱۱ : ۲۴۷ : ۲۴۸ : ۳۱۶

۲۹۱ : ۳۰۳ ، ۳۰۴ .  
 خوب و بد : رجوع کنید به حسن و قبیح .  
 د  
 درد ورنج (Pain) : ۲۳۰ : ۲۴۱-۴۹ ،  
 ۲۹۳ : ۴۹۲ : ۵۰۳-۵۱۰ .  
 دین ، ملت (Religion) : ۹۸ ، ۹۲ :  
 ۱۰۱ ، ۱۰۴ ، ۳۱۱ ، ۳۱۴ ، ۳۲۷-  
 ۲۹ : ۳۷۲ ، ۳۷۳ ، ۳۹۴ ، ۴۰۵ .  
 ۴۱۸ ، ۴۱۹ ، ۴۷۶ ، ۵۰۱ ، ۵۲۲ .  
 دنس و آلودگی (Defilement) : ۴۷۱ .  
 ذ  
 ذرّ (Particles) : ۴۸۰ .  
 ذریبگری (Atomism) : ۲۵۱ : ۲۶۷ .  
 ۴۳۲ : ۴۹۴ .  
 ر  
 رأی (Personal opinion) : ۳۱ : ۳۷۷ ،  
 ۳۷۹ : ۳۸۱ ، ۳۹۲ ، ۴۰۳ ، ۴۰۷ .  
 رجعت ، معاد (Return) : ۶۲ : ۷۰ .  
 ۷۳ ، ۳۵۵ ، ۳۵۶ ، ۳۶۶ ، ۳۷۴ .  
 ردّه : ارتداد (Apostasy) : ۳۲۵ ، ۲۳۷ .  
 رضا (Approval ; Goodpleasure) : ۳۱۵ ،  
 ۴۵۵ : ۴۵۶ ، ۴۶۱ ، ۴۶۲ .  
 روح و نفس (Spirit ; Soul ; Breath) :  
 ۳۳ : ۱۵۶ ، ۲۲۹ ، ۲۶۳ ، ۲۸۸ .

۴۱ : ۵۲ : ۵۸ : ۱۴۷ : ۱۶۳ : ۱۷۶ ،  
 ۱۷۷ . ۳۳۵ : ۳۵۴ : ۳۵۷-۵۹ ،  
 ۳۷۷ . ۳۸۸ : ۴۰۲-۱۱ : ۴۱۷ ،  
 ۴۲۰ ، ۴۲۴ : ۴۲۵ ، ۴۲۷ ، ۴۴۴ :  
 ۴۷۲ : ۴۸۵ : ۴۸۶ ، خیر واحد  
 (Isolated , single-source) : ۷۸ :  
 ۱۳۰ ، ۳۷۷ ، ۳۸۷ ، ۳۹۴ ، ۳۹۵ :  
 ۴۰۴ : ۴۱۱ ، ۴۸۰ ، ۴۸۳ : متواتر  
 ( Widespread , multi-attested ) :  
 ۱۳۰ : ۳۹۵-۹۷ . ۴۰۲ . ۴۰۴ :  
 ۴۱۱ .  
 حساب (Reckoning) : ۳۶۲ ، ۳۶۳ .  
 حسن و قبیح . خوب و بد (Good and  
 evil) : ۶۶ : ۸۵-۹۱ ، ۳۹۳ .  
 حکم (Judicial status ; Legal ruling)  
 ۴۰ : ۴۶ ، ۱۴۶ : ۱۶۵ : ۳۱-۳۰۹ .  
 (مخصوصاً ۳۱۵) : ۳۶۸ ، ۳۸۵ .  
 ۳۹۸-۴۰۰ .  
 حیّز (Extension) : ۲۵۴ ، ۲۵۵ ، ۲۷۳-  
 ۷۶ : ۳۰۳ ، ۳۰۴ .  
 خ  
 خبر : رجوع کنید به حدیث .  
 خذلان : رجوع کنید به نصر و خذلان .  
 خلأ (Void ; Vacuum) : ۲۵۶-۵۹ :

۳۹۱ ، ۴۰۳-۴۰۰ ، ۴۰۸ ، ۴۱۱ .

سهو (Negligence; Distraction; In-)

(advertence) : ( ۶۱ ، ۷۰ ، ۱۳۴

۳۷ ، ۱۳۶ ، ۱۵۴ ، ۱۵۸ ، ۲۰۰ .

۷۳-۴۷۰ ، ۴۸۶ ، ۵۰۹ ، ۵۲۲ .

### ش

شرك (Polytheism) : ( ۱۳۶ ، ۳۲۹ .

شفاعت (Intercession) : ( ۳۳۱ ، ۳۳۶

۴۰ : ۳۴۲ ، ۳۴۵ ، ۳۶۲-۶۶

۵۱۲ : ۵۲۳ .

شناخت ، علم ، معرفت (Knowledge) :

۷۴ ، ۳۱-۳۰۹ ، ۳۳۴ ، ۳۳۶ ،

۳۷۵ ، ۴۴۸ ، ۹۳-۴۹۱ .

شهادت اندامها (Witness of the limbs) :

۶۵ ، ۶۶-۳۶۳ .

### ص

صراط (Path) : ( ۳۶۳ ، ۳۶۶ ، ۵۱۵ .

صرفه (Prevention) : ( ۲۱-۱۱۸ ، ۵۱۰ .

صفات (Attributes) : ( ۲۰۶-۱۸۰ ، ۲۳۱ ،

۴۳۳ ، ۴۳۴ ، ۴۸۵ ، ۵۲۳ .

### ط

طاعت ، اطاعت (Obedience) : ۳۲ :

۷۷ ، ۳۱۰ ، ۳۲۸ ، ۳۳۶ ، ۳۴۰ ،

۴۷-۳۴۱ ، ۴۵۶ ، ۴۷۵ ، ۴۹۹ ، ۵۱۲ .

۳۰۲-۲۹۴ ، ۳۰۵ ، ۳۰۶ ، ۳۳۶ ،

۳۵۷ ، ۳۶۵ ، ۸۲-۴۷۹ ، ۵۰۳ .

روایت : رجوع کنید به حدیث .

رؤیا (Dreams) : ۱۴۹ .

### ز

زمان ، وقت : ۷۲-۲۶۸ : ۸۰-۲۷۶ ،

۳۰۳ ، (وقت ، حالت) : (۷۰-۲۶۶ ،

۲۷۶ ، ۲۷۷ .

زمین : ۸۵-۲۸۲ ، ۳۰۵ .

### س

سبب (Mediate Cause) : ۲۸۱ .

سخن ، کلام (Speech) : (۲۵-۱۲۰ ، ۱۸۰ ،

۱۸۱ ، ۲۰۳ ، ۲۰۴ ، ۲۲۸ ، ۳۶۴ ،

۳۸۱ ، ۴۶۷ ، ۴۷۰ ، ۴۸۲ ، ۴۹۲ .

سلطان : ۱۶۶ ، ۳۷۰ ، ۳۷۴ .

سمع ، وحی (Revelation) : ۶۶ ، ۷۱ ،

۷۵ ، ۸۲-۹۱ ، ۱۰۶ ، ۱۶۴ ، ۱۶۷ ،

۱۹۵ ، ۱۹۸ ، ۲۰۴ ، ۲۳۱ ، ۳۵۵ ،

۳۷۱ ، ۳۸۶-۸۸ ، ۳۹۰-۹۳ ، ۴۱۹- ،

۲۶ : ۴۳۸ ، ۴۴۰ ، ۴۶۷-۷۳ ،

۴۸۵ : ۴۹۲ ، ۴۹۳ ، ۴۹۸ ، ۵۰۷ ،

۵۰۸ ، ۵۱۱ ، ۵۱۲ ، ۵۲۱ ، ۵۲۲ .

سنت (Costamary precedent) : ۷۸ ،

۲۱۵ : ۲۳۱ ، ۳۷۶ ، ۳۷۹ ، ۳۸۵ .

. ۴۴۰ : ۱۷۶ : ۱۷۳ : ۱۵۵-۵۸  
. ۵۰۹ : ۴۸۵ : ۴۶۹-۷۳

عقل (Reason) : ۳۷ : ۵۱ : ۶۶ : ۷۱ :

. ۱۴۷ : ۱۴۲ : ۱۹۶ : ۷۸-۹۵ : ۷۵

. ۱۹۵ : ۱۷۵ : ۱۶۷ : ۱۶۰-۶۳ : ۱۵۰

. ۳۶۰ : ۳۵۴ : ۲۰۵ : ۲۰۴ : ۱۹۸

. ۳۸۴-۸۸ : ۳۷۶-۷۹ : ۳۷۱ : ۳۶۶

. ۴۰۸-۱۱ : ۴۰۴ : ۳۹۶ : ۳۹۰-۹۳

. ۴۹۲ : ۴۸۵ : ۴۶۳ : ۴۴۳ : ۴۱۹-۲۶

. ۵۲۱ : ۵۱۱ : ۵۰۷ : ۴۹۸ : ۴۹۳

. ۵۲۲

علت (Reason; Cause) : ۳۸۴-۹۲ :

علم : دانش (Knowing) : ۷۸-۹۵ : ۱۴۴-

. ۱۵۹-۶۲ : ۱۵۶ : ۱۵۳ : ۴۷

. ۴۳۳ : ۴۰۴ : ۳۹۶ : ۳۹۵ : ۱۸۴

. ۴۷۱ : ۴۶۱ : ۴۵۲-۵۸ : ۴۴۸ : ۴۳۶

: ضروری (necessary) : ۴۹۶ : ۴۵

. ۳۸۶ : ۳۸۵ : ۳۶۳ : ۹۱-۹۵ : ۸۶

: مکتسَب (acquired) : ۳۹۵-۹۸

: فطری (innate) : ۳۹۸ : ۹۲ : ۸۶

. ۵۰۷ : ۹۲

علم کلام (Theology) : ۱ : ۲ : ۵-۹

. ۱۸۱ : ۶۴ : ۶۲ : ۵۰ : ۴۴ : ۱۲

. ۲۳۴ : ۲۹۴ : ۲۶۷ : ۲۵۷ : ۲۵۱

طبع (Nature) : ۲۸۵ : ۲۳۶ : ۲۲۵-۲۸ :

. ۳۰۶ : ۳۰۵ : ۲۹۳ : ۲۸۶

طبیعت (Natural disposition) : ۴۲۱ :

ع

عاجز : ناتوان (Incapable) : ۲۳۹ : ۲۳۸ :

عالم : دانا (Knowing) : ۱۹۴ : ۱۹۳ :

. ۲۶۳ : ۲۶۱ : ۲۳۰ : ۲۰۵ : ۲۰۴

. ۴۳۳ : ۳۹۰ : ۳۸۱ : ۲۹۳ : ۲۸۹

. ۴۹۵

عدل (Justice) : ۳ : ۶۵ : ۷۷-۷۰ :

. ۲۰۷- : ۱۷۷ : ۱۷۵ : ۱۰۵-۸ : ۱۰۰

. ۳۲۳ : ۳۲۱ : ۳۱۷ : ۲۸۷ : ۵۰

. ۳۷۰ : ۳۴۷-۵۰ : ۳۴۴ : ۳۳۷

. ۵۱۸ : ۴۹۸-۵۰۶ : ۴۵۱-۶۶ : ۳۹۷

. ۵۲۱

عذاب قبر (Torment of the grave) :

. ۵۱۵ : ۴۲۵ : ۳۶۶ : ۳۵۷-۶۰ : ۲۹۴

عَرَض (Accident) : ۶۳ : ۶۵ : ۷۵ :

. ۲۳۴ : ۲۲۴ : ۲۲۲ : ۲۰۳ : ۱۲۱

. ۲۶۵-۶۸ : ۲۵۳ : ۲۵۲ : ۲۴۹

. ۴۸۶ : ۴۶۵ : ۴۳۱ : ۴۳۰ : ۳۵۸

. ۴۹۴

عصمت (Infallibility) : ۷۰ : ۷۷ : ۱۱۰ :

. ۱۴۱-۵۰ : ۱۲۲-۱۳۷ : ۱۱۲



فسق، گناه، کبیره، صغیره (Sin) : ۳۲ ،

۳۳۳ ، ۱۵۸ ، ۱۴۳ ، ۱۳۴-۳۷

: ۳۳۷ ، ۴۲-۳۳۹ ، ۴۷۱ ، ۴۸۷

. ۵۱۳ ، ۵۰۹ ، ۵۰۸

فقه، علم (Jurisprudence) : ۳۷ ، ۴۳

. ۴۷ ، ۵۰ ، ۵۷ ، ۴۰۲-۳۶۷

### ق

قالب (Outer Form; Sheath) : ۳۰۰ ، ۳۵۹

قدر (Quantity; Dimension) : ۲۵۴

قدرت (Power) : ۱۱۲ ، ۱۸۷ ، ۳۷۱

: ۴۴۸ ، ۴۵۸ ، ۴۶۱ ، ۴۶۳ ، ۴۶۴

. ۴۹۵ ، ۴۹۶ ، ۴۹۸

قرآن : ۲۵ ، ۳۲ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۶ ، ۷۲

: ۸۱ ، ۱۱۶ ، ۱۱۷-۳۵ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰

: ۱۶۱ ، ۱۸۳ ، ۱۷۹-۳۷۶ ، ۳۸۲

: ۴۰۸-۱۱ ، ۴۶۷-۶۹ ، ۴۸۵ ، ۴۸۶

. ۴۹۵

قدما، اوائل (Ancients) : ۲۷۵ ، ۲۸۳

: ۲۸۴ ، ۲۹۵؛ نیز رجوع کنید به فلاسفه.

قیاس (Analogy) : ۳۱ ، ۵۴ ، ۷۸ ، ۸۹

: ۹۳ ، ۱۴۷ ، ۱۵۰ ، ۱۷۷ ، ۱۹۵

: ۳۶۷ ، ۳۷۷ ، ۳۸۲-۹۰ ، ۳۹۲

. ۴۰۳-۵ ، ۴۱۱

قیامت (Resurrection) : ۲۶۸ ، ۳۸-۳۳۴

: ۳۶۷ ، ۴۱۷ ، ۴۱۸ ، ۴۲۵ ، ۴۲۸

. ۴۶۸ ، ۴۸۵ ، ۴۹۱ ، ۴۹۵ : ۲۳-۵۱۹

عیوض (Compensation) : ۷۶ ، ۲۴۱

. ۴۹ ، ۳۴۶ : ۵۰۶-۵۰۳

### غ

غدير خُم : ۱۳ ، ۲۳

غُلُو (Exaggeration) : ۱۵۳ ، ۴۷۳

غیبت (Occultation) : ۵ ، ۲۸ ، ۳۱

: ۴۳ ، ۵۰ ، ۵۳ ، ۵۷ ، ۶۰ ، ۷۱

: ۱۴۷ ، ۱۴۹ ، ۱۶۵ ، ۱۶۷ ، ۱۶۹-۷۶

. ۳۷۳ ، ۳۹۱ ، ۵۱۵

### ف

فاسق، مرتکب گناه کبیره صغیره، گناهکار

(Sinner) : ۶ ، ۱۳ ، ۶۶ ، ۷۶

: ۱۰۱ ، ۳۲-۳۰۹ ، (مخصوصاً ۳۱۴)

: ۳۳۳-۶۶ ، ۴۵۶ ، ۴۷۵ ، ۴۷۶

. ۴۸۷ ، ۵۰۱ ، ۱۳-۵۱۰ ، ۵۲۳

فَدَاك : ۱۴

فرشتگان، ملائکه (Angels) : ۴۰ ، ۴۵

: ۱۱۴ ، ۱۳۹ ، ۱۴۳ ، ۱۴۸ ، ۱۵۸

: ۱۵۹ ، ۱۸۲ ، ۳۱۲ ، ۳۵۸-۶۱

: ۳۶۶ ، ۳۶۸ ، ۳۷۴ ، ۴۰۱ ، ۴۴۹

. ۴۷۰ ، ۴۷۱ ، ۴۷۸ ، ۴۸۰

فرد ، منفرد : ۴۹۵

. ۴۰۱ . ۳۷۸ . ۳۷۷

لطف (Favor ; Help) : ۷۲ : ۷۷ : ۱۰۱ .

. ۱۵۴-۸ . ۱۵۱ : ۱۴۶ . ۱۰۴-۱۲

۳۴۷- . ۳۴۴ : ۲۰۸ . ۱۷۰ : ۱۶۹

: ۵۰۲ : ۴۶۶ . ۴۴۹ : ۳۷۱ : ۵۲

. ۵۰۶

م

متشابهات (Ambiguous passages) : ۳۹۹ .

. ۴۰۲

مُتَعَه (Temporary marriage) : ۴۷ .

. ۵۹

مَجَاز و استعاره (Metaphor) : ۶۵ .

. ۳۶۵ ، ۳۶۳ : ۲۶۴ ، ۲۶۰ . ۲۰۳

. ۴۷۴ : ۴۴۶-۴۹

مُجَاز : مَبَاح (Permitted) : ۸۸ : ۳۹۴ .

. ۴۷۶ ، ۴۲۵

مَحْظُور . مَمْنُوع (Forbidden) : ۸۸ .

. مَحْکَم (Purposeful) : ۱۹۴ .

مَحَلّ (Substrate ; Subject) : ۲۰۱ .

: ۲۹۲ : ۲۸۹ : ۲۷۸ . ۲۲۶ ، ۲۰۴

. ۴۹۷ : ۳۰۳

مَسَاحَت : بَزرگی (Magnitude) : ۲۵۴ .

. ۵۵

مَصْلَحَت (Common good) : ۱۷۱ .

. ۴۵۱ : ۳۷۴ : ۳۶۶ : ۳۶۱

ک

کافر (Unbeliever ; Infidel) : ۳۲ .

. ۳۰۹-۳۲ . ۲۳۹ . ۲۳۸ ، ۱۲۳ ، ۹۸

. ۵۱۱ : ۵۰۲ . ۴۷۶ : ۳۳۳-۶۶

کتابخانه‌ها : ۳۴ .

کسب اکتساب (Acquisition) : ۱۸۹ .

. ۴۵۹ : ۲۲۸ . ۲۲۶ : ۲۱۶

کعبه : ۱۵۲ . ۴۷۵ . ۴۷۷ .

کُفْر (Unbelief ; Infidelity) : ۱۲۳ : ۸۲ .

. ۳۲۷ : ۲۴۱ . ۲۳۸ : ۱۷۰ : ۱۶۸

. ۴۵۵ . ۴۳۳ ، ۳۷۰ ، ۳۶۸ : ۳۲۸

. ۴۷۶

کلام : رجوع کنید به سخن و کلام و نیز

علم کلام .

کَوْن (Form of being ; Fundamental)

: ۶۵۲ : ۲۵۵ : (accident ; Adjunct

. ۴۳۱ . ۳۰۴ . ۲۸۹ : ۲۸۸ : ۲۶۸

. ۴۳۲

گ

گناه : رجوع کنید به فسق .

ل

لُفَت ، لِسَان : زبان (Language) : ۱۰۹ .

: ۳۲۸ : ۱۹۷ . ۱۸۲ . ۱۲۴ ، ۱۱۶

- منفرد : ۹۵ .
- مؤمن و کافر : ۷۶ : ۳۰۹-۳۲ : ۳۳۳-
- ۶۶ .
- میزان (The Scales) : ۳۶۲ : ۳۶۳ :
- ۳۶۶ : ۵۱۵ .
- ن
- نسخ : الغاء (Abrogation) : ۸۹ : ۱۳۱ :
- ۳۹۳ : ۴۰۲-۴۰۸ : ۴۴-۴۳۶-۴۶۸ :
- ۵۱۷ : ۵۱۸ .
- نص (Appointment of a successor ; )
- Specific determination ; Textu-
- al revelation) : ۱۴۱ : ۲۷۶ :
- ۳۸۳ : ۹۲-۳۸۵ .
- نصر و خذلان (Help and abandon-
- ment) : ۱۰۹ .
- نظر، تعقل (Reasoning; Speculation) :
- ۶ ، ۱۰ : ۷۱ : ۷۴ : ۷۸ : ۹۴ :
- ۳۲۳ : ۳۲۵ ، ۳۳۳ ، ۳۶۱ ، ۳۸۹ :
- ۴۰۳ ، ۴۰۷ ، ۴۱۷-۲۰ ، ۴۹۱-۹۵ .
- نفس : رجوع کنید به روح و نفس .
- نفع ، مزیت (Advantage) : ۲۴۲ .
- نقیب : ۱۸ : ۲۲ ، ۲۷ ، ۲۹ .
- نوافلاطونیگری (Neoplatonism) : ۴۷۹ .
- و
- ۳۷۰ ، ۴۵۱ .
- مَضَرَّتْ (Harm) : ۲۴۲ .
- معجزه (Miracle) : ۳۲ : ۳۹ : ۴۸ :
- ۵۲ ، ۷۷ : ۱۱۴-۱۷ : ۱۳۹ : ۱۵۰ :
- ۱۵۹ ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ : ۵۱۵ : ۵۲۳ .
- معلوم (Nonexistant) : ۱۹۰ ، ۵۲ :
- ۱۹۴ ، ۲۶۰-۶۴ ، ۳۰۴ : ۴۹۴ .
- معرفت : رجوع کنید به شناخت .
- معنی (Entity ; Idea ; Quality ; Acci-
- dent) : ۳۰۲ ، ۳۰۵ ، ۳۵۷-۶۰ :
- ۳۶۵ ، ۴۷۵ : ۵۰۱ .
- مغفرت ، بخشایش (Pardon ; Forgive-
- ness) : ۳۱-۳۲۸ ، ۳۳۶ ، ۳۳۹ ، ۳۴۲ :
- ۳۴۷ ، ۳۴۹ ، ۳۵۵ ، ۳۶۶ : ۴۰۴ .
- مقادیر (Outlines) : ۴۴۲ ، ۴۵۶ .
- مقددر (Potential) : ۲۶۳ ، ۲۶۴ .
- مکان (Place) : ۲۵۶ : ۵۲ : ۲۷۳-۸۰ :
- ۸۵-۲۸۲ : ۲۹۹ : ۳۰۳ : ۳۰۴ .
- ملت : رجوع کنید به دین .
- ممکن (Possible) : ۶۳ ، ۶۴ .
- ممنوع : رجوع کنید به محظور .
- مناظره : رجوع کنید به جدل .
- منزلة بین المنزلتین (Middle position) :
- ۲۹ ، ۳۱ : ۷۴ : ۳۰۹ : ۵۲۳ .

۳۳۳-۶۶ ، ۴۵۴ ، ۵۲۲ .	واجب الوجود (Necessary being): ۶۴ .
وقت : رجوع کنید به زمان .	وحی (Inspiration): ۱۴۹ ، ۳۸۱ ، ۴۲۴ ،
ولایت (Friendship): ۱۸-۳۱۵ ، ۳۲۱ ،	۴۶۷ ؛ نیز رجوع کنید به سمع .
۳۶۰ ، ۳۵۸ ، ۳۴۵ .	وعدو وعید (The promise and the Threat)
	، ۸۲۳ ، ۲۸۷ ، ۷۶ ، ۷۴ ، ۶۲ : (reat

## ۴-جاها

طبرستان : ۴۳ .	جرجان : ۴۱ .
عُکبَرَا : ۱۲ ، ۵۷ .	حائر : ۶۱ .
فارس : ۴۰۶ .	حِلَّه : ۲۷ .
کَرخ ، دَرَب الرِّیاح : ۱۸ ، ۲۱ ، ۲۶-۲۴ .	خراسان : ۲۲ .
مازندران : ۵۸ ، ۴۰۶ .	خوزستان : ۵۸ .
مشهد عثمان : ۴۱ .	درب الرِّیاح : رجوع کنید به کرخ .
موصل : ۴۳ ، ۴۶ ، ۴۰۶ .	دینوَر : ۴۳ .
نَوْبَسَنْدَجَان : ۵۸ .	ری : ۱۷ ، ۳۸۱ ، ۴۶۳ .
نیشابور : ۴۰۶ .	سواد : ۳۲۲ .

ص-س	درس	ص-س	درس
۱-۷۶ ح	۲۱۳-۹۱	۷-۱۰۹	ناپذیر
۲-۷۶ ح	المغنی ، ششم ،	۱۰-۱۰۹	می کنند
۱-۷۸	و فقی	۳-۱۱۳	زیرا که انسان
* ۷۹-ح	به زیر صفحه رجوع کنید	۱۲-۱۱۴	→ مفید
۷-۸۰	چه کرده است .	۸-۱۱۴ ح	Jāmi'a
۴-۸۰ ح	الرائق	۹-۱۱۴ ح	Related Texts
۶-۸۱	در صورتی که	۱۸-۱۱۵	→ نخستین
۲-۸۱ ح	پشت	۱-۱۱۸	→ و این
۳-۸۱ ح	می دانند	۷-۱۱۸	→ عبد
۱۵-۸۷	یا بد بودن	۱۸-۱۱۸	→ نظریه
۲-۸۸ ح	شماره ۱۷۰	۱۵-۱۲۰	→ مفید
۳-۸۹	شرعاً	۹-۱۲۱	بر کلام
۱۶-۸۹	که بیشتر	۱۴-۱۲۱	همه
۴-۸۹ ح	از این پس	۱۹-۱۲۲	→ علاوه
۹-۹۴	مکلف هستند .	۲-۱۲۲ ح	پرائنز اول زاید است
* ۳-۹۷	به زیر صفحه رجوع کنید	۱۳-۱۲۳	→ آشکار
۱۱-۹۸	معقول	۱۱-۱۲۵	دروغگو
۱-۱۰۱	→ در میان	۱۴-۱۲۵	→ روایت
۱۷-۱۰۲	→ محدودیت	۱-۱۲۵ ح	هفتم ۱۹۰
۸-۱۰۳	→ چنانکه	۵-۱۲۶	→ و حدیثی
۱۱-۱۰۴	→ وضع	۱۳-۱۲۷	→ در اینجا
۸-۱۰۶	→ این	* ۱۲۷-ح	به زیر صفحه رجوع کنید

\* به دنباله حاشیه صفحه ۷۹ باید چنین اضافه شود: برای تحقیق در خصوص تاریخ مسئله الزام اخلاقی در کلام ، رجوع کنید به ر. برونشویگ ، مقاله «تکلیف و استطاعت» مندرج در تحقیقات اسلامی ، بیستم (۱۹۶۴) ، ۴۶-۵.

\* عنوان «مصلحت آدمی» از آغاز مطلب در صفحه ۹۷ افتاده است .

\* در سطر دوم نوشته انگلیسی حاشیه ص ۱۲۷ قبل از I. G. باید اضافه شود :

*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* ( Leiden : Brill, reprint,

ص-ص	درست	ص-ص	درست
۱۲-۱۲۸	طرف بوده	۲-۱۶۲	→ و در
۱۹-۱۲۸	قسمت	۶-۱۶۲	→ و این
۱۳-۱۲۹	→ مفید	۴-۱۶۶	→ مفید
۱۳۱-۱۳۱	ص ۱۲۶ ،	۱۱-۱۶۷	→ جواب
۱۳۱-۱۳۱	شماره‌های ۶۰۳	۶-۱۶۸	ناگزیر
۷-۱۳۲	از جمله	۹-۱۶۸	→ سپس
۱۷-۱۳۲	→ شیخ	۱۴-۱۶۸	امام حاصل
۴-۱۳۶	→ اینکه	۲۱-۱۶۸	→ ولی
۱۳۶-۱۳۶	۷۶-۷۳ .	ح-۱۷۰	حاشیه زاید است
۱۳-۲۲۸	→ شیخ	۶-۱۷۱	→ مذهب
۶-۱۴۰	چنین چیزی	۱-۱۷۲	دنباله سطر قبل است
ح۳-۱۴۲	<i>Le Dogma...</i>	۱۱-۱۷۳	نیروهای کافی
۱۱-۱۴۳	→ بدین	۴-۱۷۵	انکار
۱۱-۱۴۵	→ پس	۳-۱۷۶	→ اساس
۷-۱۴۶	این خصوص	۱۴-۱۷۶	→ همه
۱۱-۱۴۷	→ بنا بر	۱۸-۱۷۶	ضروری باشد.
۱۷-۱۵۰	→ در اینجا	ح۶-۱۸۱	«اللمع»
۴-۱۵۲	→ اعتقاد	۱-۱۸۲	→ دقتی
۴-۱۵۵	→ وی	ح۱-۱۸۵	۵۴۷
۶-۱۵۵	احسن عمل	۱۶-۱۸۶	اصول بودو
۱۷-۱۵۵	→ اندیشه‌ای	۴-۱۸۸	خدا با آنچه در ذات خود
۱۲-۱۵۶	النهاية <sup>۳</sup> .	۷-۱۹۱	است ، آن اندیشه
ح۱-۱۵۶	عبدالقاهر	۷-۱۹۱	خدا است ،
۷-۱۵۸	→ نخستین	* ۱۲-۱۹۳	رجوع کنید به حاشیه
۹-۱۶۰	→ در نظام	ح۴-۱۹۴	آسمانی
۱۷-۱۶۱	→ و به	ح۱۱-۱۹۴	خصوص همه

\* سطرهای ۱۲ و ۱۳ از صفحه ۱۹۳ باید چنین اصلاح شود :  
«موجود است . هر چند ، به گفته وی ، لفظ «موجود» به همین صورت برای خدا در قرآن  
نیامده ، خدا در آنجا به صورت «کائن» و «ثابت» آمده که به همان معنی «موجود» است .<sup>۳</sup> صفات»

ص-ص	درس	ص-ص	درس
۱۶-۱۹۴ ح	درباره	۱۳-۲۱۳	نبود.
۱-۱۹۶	نظر مخالفند	* ۱۴-۲۱۳	به حاشیه صفحه رجوع شود
۵-۱۹۶ ح	المفنی	۵-۲۱۴	پذیر بود
۲۰-۱۹۷	حواس وی آن	۶-۲۱۶	شایسته
۱۹-۱۹۸	مرجه	۱۵-۲۱۶	معتزله
۱۴-۲۰۰	تغییر	۱۲-۲۱۷	اینکه آیا
۱۲-۲۰۴	گفته وی	۱۷-۲۱۷	می‌شود
۱۴-۲۰۴	بر زبان	۱۰-۲۱۸	مجبور می‌کرد
۲۱-۲۰۵	که سه صفت	۲-۲۱۹	گفته
۶-۲۰۸	اسواری	۱۵-۲۲۳	صوت که
۱-۲۰۹	در فعل او	ح ۲-۲۲۳	معتزله
۹-۲۰۹	آیه ۴۰.	۷-۲۲۶	و جاهای
۱۴-۲۰۹	بر شمردیم.	۱۰-۲۲۶	می‌آید
۲۲-۲۰۹	را به صلاح ناخوش	۱-۲۲۷	فعل ما صورت
۱-۲۱۰	شبهه	۸-۲۳۳	مفید با آنان
۹-۲۱۰	معصیت	* ۱۲-۲۳۳	به زیر صفحه رجوع شود
۱-۲۱۱	بیعملی	۱۶-۲۳۴	ویرگولها زاید است
۱۷-۲۱۱	کیفر شدن	ح ۳-۲۳۴	پدید می‌آورد
۱۸-۲۱۱	توافق داشتند	ح ۱-۲۳۵	نظریه
۷-۲۱۲	بدانچه	ح ۳-۲۴۱	درباره
۱۴-۲۱۲	نکته	ح ۸-۲۴۴	میان درد
۱۹-۲۱۲	مشهود است	۲-۲۴۵	درد خوشی

\* پیش از اتمام گفته مفید در سطر ۱۴ از صفحه ۲۱۳، دو جا افتاده و آن سطر باید چنین اصلاح شود:

«خطور به قلب ندارد. این مذهب اغلب عدلی مذهبان است. گروهی از ایشان نیز عده‌ای از مجبره مخالف آنند».<sup>۲</sup>

\* از آغاز نقل گفته مفید در سطر ۱۳ از صفحه ۲۳۳ مقداری افتاده که چنین است: «درباره معرفت رنگها و اینکه آیا می‌توان آن را در قلب یک مرد کور ایجاد کرد یا نه. من می‌گویم ...»

ص-ص	درس	ص-ص	درس
۱۲-۲۴۵	عقیده	۸-۲۷۸	جمله تکرار شده حذف شود
۱۸-۲۴۹	آن است	۱۵-۲۷۸	طی کند،
۴-۲۵۰	بخشندگی	۷-۲۸۱	آن دو،
ح۳-۲۵۱	... <i>phie</i>	ح۳-۲۸۱	ص ۱۴۰
۱۶-۲۵۵	نباشد،	۱۷-۲۸۵	وجود طبعی
۱۰-۲۵۷	به مسائلی باشد	۱۱-۲۸۶	قرار دهد و تنها اراده را از
۱۰-۲۵۸	بالا است. و آنچه	۲-۲۸۷	آن است که هر
ح۱۱-۲۵۸	ذره	ح۱-۲۸۷	کراوز
۲-۲۵۹	ذره	۲-۲۸۸	(اتومهای)
۱۳-۲۶۰	ناسها بخوانی	۷-۲۸۹	مجمهور اهل
ح۲-۲۶۰	ص ۳۶۷،	ح۹-۲۸۹	ادراکِ
۱۶-۲۶۱	ابوالهذیل،	۸-۲۹۱	دنبالهُ
ح۵-۲۶۱	۱۹۱-۲۰۰	۱۲-۲۹۱	پس از آن صدای کوبیدن
۲-۲۶۲	نتیجه‌ای	۵-۲۹۲	ابورشید،
ح۱-۲۶۴	ص ۱۰۸.	۱-۲۹۴*	به زیر صفحه رجوع کنید
ح۳-۲۶۴	صفدی	۴-۲۹۵	ذره‌ای
۳-۲۶۵	بعد از آن	۱۷-۲۹۵	«جوهر» تا
۹-۲۶۵	حاصل وجود	۵-۲۹۶	برای عالم
۱۲-۲۶۶	جایشان را نگرفته‌اند، باقی	۶-۲۹۶	کین و قائم
۱۵-۲۶۶	گفته‌اند که همه	۶-۲۹۶	نفس بودن
۹-۲۶۷	سببی بر اینکه	۸-۲۹۶	که بگویم
۲۰-۲۶۸	زمان خاص یا عام	ح۱-۲۹۶	الاعوادی
ح۲-۲۷۰	۲-اوائل	ح۱-۲۹۶	متن آمده.
ح۳-۲۷	۳-۰۰۰-۴	۷-۲۹۷	به بهشت داخل شود:
۶-۲۷۱	پدید آورد	۱۲-۲۹۸	صورت بیان
۳-۲۷۵	خود آورده	۱-۲۹۹	روشنی

\* سطر اول ص ۲۹۴ باید چنین اصلاح شود:

و زنده وجود نمی‌داشت، و وجود متحرک ساکن و سیاه سفید و زنده



صص	درس	صص	درس
۹-۲۹۹	که مدبر	۲-۳۲۸	قوانین شرع
۸-۳۰۰	جهت نگفته است که	ح ۲-۳۲۹	بخوانید
۱۲-۳۰۱	نفس است که	۳-۳۳۰	کلیدی است.
ح ۵-۳۰۱	Spirit	ح ۳-۳۳۱	Irdjâ
۱۲-۳۰۲	متوجه	۹-۳۳۲	از مردمان
۱۳-۳۰۲	و تنها	۱۷-۳۳۴	در بهشت
۳۰۵۳۰۴*	به حاشیه رجوع شود	۱۸-۳۳۷	می کند،
۱۰-۳۰۹	این دو جایگاه	۴-۳۴۰	پادشاهی
۱۵-۳۰۹	با او معامله	۱۵-۳۴۰	عقاب مرتکب آن
۱۴-۳۱۴	نوبختیان	۶-۳۴۱	کارهای نیکو
* ۳۱۴-ح	به زیر صفحه رجوع شود	۲-۳۴۲	راجع به آن
۱-۳۱۶	مقایسه	۱۱-۳۴۲	در نظام
۱۵-۳۱۶	ایمان	۱۶-۳۴۲	عمده
۱۷-۳۱۶	نسبت	ح ۳-۳۴۲	زشت بود؛
۷-۳۱۹	خازمیّه	۱۴-۳۴۵	ایمان رد کند.
۱۰-۳۲۲	در شرع	ح ۱۰-۳۴۷	را به سبب
۱۵-۳۲۲	گفته است:	۸-۳۴۸	در آن هنگام که
ح ۹-۳۲۴	Tokio :	۱-۳۴۹	خلف نباشد
ح ۱۱-۳۲۴	ص ۷۹.	۳-۳۴۹	می گویم که او
۳-۳۲۶	باره چیزی	۷-۳۵۰	که پیشتر
ح ۴-۳۲۶	Les...Yenon	۴-۳۵۱	وابسته
۱۶-۳۲۷	بیرون بردند	۱۴-۳۵۱	در نتیجه
۲-۳۲۸	گروههایی	۱۴-۳۵۲	ویراستار اوائل

\* آخر سطر دوم ستون سوم صفحه ۳۰۴ مثل آخر سطر بیش از آن یک حرف الف سیاه می‌خواهد، و آخر سطر ۱۲ همین ستون یک حرف با. در سطر ۱۳ از ستون اول ص ۳۰۵، کلمه «علل» باید به صورت «عامل» اصلاح شود. بالای ستون سوم در ص ۳۰۴، کلمه بصریان در میان دو خط افقی که عنبران است افتاده است.

\* از دنباله حاشیه ص ۳۱۴ این جمله افتاده است: «درباره تقصیر ترك تکلیف رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۶-۲۰۹»

ص-ص	درسَت	ص-ص	درسَت
۷-۳۵۴	انتخاب خود وی	۱-۳۸۴	و خودِ امکانِ چنین
۲-۳۵۵	بر نمی‌دارند.	۵-۳۸۴	به بیان
۶-۳۵۹	ناکیر	۸-۳۸۴	قیاس با آن
۲-۳۶۰	دمیده شود	ح ۱-۳۸۴	برونشوینگ
۵-۳۶۰	معتزله بود و	ح ۲-۳۸۴	حرمت ربا
۱۵-۳۶۰	رؤیت	ح ۱-۳۸۷	۵۱-۵۲
۲۱-۳۶۲	عبارت از توزین	۲۱-۳۹۰	سی آورد.
۱۰-۳۶۲	طاعات و معاصی	۲۱-۳۹۲	دیگری که از
۱۷-۳۶۴	هر یک از اندامها	۱۵-۳۹۲	حدود را
۱۶-۳۶۶	کار سی اندازند	۳-۳۹۵	خوارج
۱۴-۳۷۰	استفاده	ح ۴-۳۹۷	البصری
ح ۱-۳۷۱	ثابت بن قطنه	۱-۴۰۰	حاشیهٔ ۴ در صفحهٔ پیش است
۱۲-۳۷۲	بخشیده است	۲۱-۴۰۰	بیان کرده
ح ۷-۳۷۴	خواهند داد	ح ۱-۴۰۰	۶۵-۷۰
۱-۳۷۶	که ثروتی	۹-۴۰۱	آیهٔ سنگسار
۳-۳۷۲	که بیشتر به	۵-۴۰۳	شیخ [ابو] علی
۱۸-۳۷۷	دوزخ	۲۱-۴۰۳	برسد.
۶-۳۷۸	چه وقت	۲۲-۴۰۳	کند و چیزی
ح ۲-۳۷۸	ص ۷۷-۸۰	۱۹-۴۰۴	→ خرده
۱۱-۳۷۹	گرفته شود	۳-۴۰۵	جُنید
۱۳ و ۱۲-۳۷۹	منظور	۱۵-۴۰۵	→ پرسش
۱۹-۳۷۹	دیگر معنی	۲۳-۴۰۹	از مخالف آن
۸-۳۸۰	متضمن	۱-۴۱۵	۹۹۱-
۱۱-۳۸۰	اجتهاد سی کرده	ح ۵-۴۱۵	No 9.)
۴-۳۸۲	بر دو گونه	۴-۴۱۶	قرار داده در
ح ۵-۳۸۲	۳۰	ح ۱-۴۱۷	ف به جای F
ح ۱۰-۳۸۲	légaux	ح ۸-۴۱۸	ف به جای F
۴-۳۸۳	(اجتهاد)	۱۱-۴۱۹	با ایشان

ص-ص	درس	ص-ص	درس
ح۳-۴۲۵	ص ۳۹۳	۱۵-۴۷۱	به گفته وی
ح۴-۴۲۵	حیدریه، ۱۹۶۶	ح۱-۴۷۱	۹۹-۱۰۰
۹-۴۳۴	انکار مخالف	ح۲-۴۷۱	۶۰-۶۱
۶-۴۳۵	بداء	ح۱-۴۷۲	۷۴-۷۵
۱۹-۴۳۵	خداوند گاران	۴-۴۷۳	«علامت» مفوضه
ح۷-۴۳۷	حوادث	۴-۴۷۳	غالیان و همانندان ایشان این
۱۳-۴۴۰	می‌بندارند، به جهت	ح۲-۴۷۳	۶۵-۶۶
ح۴-۴۴۳	آشکار	ح۳-۴۷۶	Ash'ari-
۸-۴۴۶	نمی‌رسید.	ح۴-۴۷۶	foi d'Ibn
ح۱۱-۴۴۹	خدا نسبت	۸-۴۷۸	خواهند جست
۱۲-۴۵۲	ژرفی است؟	۲-۴۷۹	مسیحی
۵-۴۵۷	جلوگیری	۵-۴۷۹	چیزهایی
ح۶-۴۵۷	شمردی.	۱-۴۸۱	و از بودن در آن شهر
ح۲-۴۶۶	۸۶-۸۷	۱۳-۴۸۱	آن بوده که
ح۲-۴۶۶	۷۰-۷۱	۱-۴۸۷	از زبان
۱-۴۶۸	می‌نامیدند،	۱۳-۴۸۷	اعتقادی
ح۱-۴۶۸	۲۲۳-۲۴	۷-۴۹۱	پس از مفید
۵-۴۷۰	سوره ۹۳	۱۴-۴۹۱	تنها راه
۵-۴۷۰	نیز دو سوره	۷-۴۹۳	شاگردش
ح۵-۴۷۰	۲۲۵-۲۶	۶-۴۹۴	که نه جسم است
ح۶-۴۷۰	۰۵۷-۵۸	۸-۴۹۴	آفریده است، در جواب آنچه
۷-۴۷۱	سأوریتی		خواهد گفت؟»
۱۳-۴۷۱	آفتاب که از	۹-۴۹۴	یکی از معتقدان به

XXVIII A. Āmirī

*Al-Amad Āla al-Abad*, edited and introduced by E. Rowson (Beirut, 1979)

XXIX J. Muġtabavī

*Bunyād i Hikmat i Sabzavārī*, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavārī* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thānī

*Ma'ālim al-Uṣūl*, with Persian introductions, by M. Mohaghegh (under print)

XXXI Nāṣir Khusraw

*Zād al-Muṣāfirīn*, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nāṣir Khusraw

*Zād al-Muṣāfirīn*, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavī

*Sharḥ i Qabasāt*, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lāhijī

*Shawāriq al-Ilhām fi Sharḥ i Tajrīd al-Kalām*, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXV Martin J. McDermott

*The Theology of al-Shaikh al-Mufīd* (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ārām (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sīnā (980-1037)

*Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, edited by A. Nurānī (Tehran, 1984)

XXXVII H. M. H. Sabzawārī (See No. I)

XXXVIII Al-Sayūrī (al. 1423)

*Al-Nafi' uyaum al-Hashr fi sharḥ i bab i al-Hādī' Ashr* with Abu al-fath ibn i Makhdūm's Commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXIX] H.A. Wolfson

*Philosophy of Kalām*, Translated by A. Aram (under preparation)

## WISDOM OF PERSIA

**General Editor: M. Mohaghegh**

- I H. M. H. Sabzawârî (1797 - 1878).  
*Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah*  
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)
- II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).  
*Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzûmah")*  
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M. M. Āshtiyânî  
*Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah*  
Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*  
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N. A. Isfarâyinî (1242 - 1314).  
*Kāshif al - Asrār*  
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzî (fl. 13th century)  
*Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî*  
Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafiq Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).



# WISDOM OF PERSIA

Series

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration With

YAKOLEHT JHT

Tehran University

(CLOAKS.I)

General Editor

M. Mohaghegh

INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 31/1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran



**McGill University**  
**Institute of Islamic Studies, Tehran Branch**

In Collaboration with

**Tehran University**

**THE THEOLOGY**  
**OF AL-SHAikh AL-MUFĪD**

(d.413/1022)

by

**MARTIN J. McDERMOTT**

Translated by

**A. Aram**

Tehran 1984





M. J. McDERMOTT

**THE THEOLOGY  
OF AL-SHAIKH AL-MUFID**  
(d. 413/1022)

Tehran 1984