

## چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه

عبدالهادی اعتصامی\*

۸۳



نظر

چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه

### چکیده

مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه و میزان بهره‌گیری وی از این میراث در موضوعات کلامی متفاوت است. بررسی و مقایسه آراء کلامی وی با میراث حدیثی امامیه نشان می‌دهد که شیخ مفید ضمن استفاده و بهره‌مندی از این میراث گران، رویکردی انتقادی و گزینشی نسبت به کاربرد برخی روایات در موضوعات کلامی داشته است. رویکرد انتقادی وی را می‌توان در موضوعاتی همچون معرفت فطری، عالم ذر و خلقت ارواح مشاهده نمود. در موضوعات یادشده شیخ مفید از قول مشهور در روایات فاصله گرفته و گاه تا مرز انکار آنها پیش رفته است. رویکرد گزینشی وی را می‌توان در برخی از موضوعات همچون: اراده، جبر و تفویض، استطاعت، قضا و قدر و بداجست‌وجو کرد.

### کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، شیخ مفید، آراء کلامی، میراث حدیثی.

\* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) he1432@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۳/۲۴

شیخ مفید متکلم، فقیه، مورخ و حدیث‌شناس برجسته امامیه و یکی از تاثیرگذارترین عالمان در حوزه معارف شیعی است. نگاه انتقادی وی نسبت به اقوال مشهور میان متکلمان ومحدثان و رویکرد خاص وی در استفاده از احادیث معصومین به شکل‌گیری رهیافت جدیدی در تاریخ اندیشه امامیه انجامید که بعدها توسط شاگردانش از جمله سید مرتضی و شیخ طوسی بسط و تعمق یافت. از این رو، شیخ مفید نقطه عطفی در تاریخ کلام امامیه به حساب می‌آید. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید از جنبه‌های گوناگون شایسته بحث و مطالعه است که از مهم‌ترین آنها مقایسه اندیشه‌های وی با میراث حدیثی امامیه است. در این نوشتار ابتدا مستندات روایی شیخ مفید در مباحث کلامی ذکر شده، سپس به میزان اشتراکات و اختلافات دیدگاه کلامی شیخ مفید با میراث حدیثی اشاره می‌شود. در این زمینه، این پرسش‌ها به انتظار پاسخ مطرح می‌شوند که شیخ مفید در تبیین نظریات متناسب با زمان اولاً، تا چه اندازه از میراث حدیثی-کلامی استفاده کرده است و در کدام موضوع از میراث حدیثی فاصله گرفته است؟ ثانیاً، نحوه بهره‌گیری شیخ مفید از میراث حدیثی چگونه بوده؟ آیا به همه احادیث وارده در تمام موضوعات یاد شده متعبد بوده است؟ یا این که به صورت انتقادی و گزینشی با این احادیث برخورد نموده است؟ با عرضه مهم‌ترین آراء کلامی شیخ مفید بر میراث حدیثی امامیه، برآنیم تا میزان و نحوه استفاده او از این منبع معرفتی را نشان دهیم.

### زندگی نامه

ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان حارثی بغدادی عکبری (نجاشی، ۱۴۲۹: ۱۰۶۷) معروف به «ابن معلم» (ذهبی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۶۸) و «شیخ مفید» (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۱۲) در سال ۳۳۶ هجری (نجاشی، ۱۴۲۹: ۱۰۶۷) در قریه «سویقه ابن البصری عکبرا» از توابع بغداد متولد شد (حلی، ۱۴۱۷: ۶۴۸). شیخ مفید در دوران کودکی به همراه پدر به بغداد آمد و فراگیری علم را از دانشمندان بزرگی همچون ابو عبدالله حسین بن علی بصری، از شیوخ بزرگ معتزله، در عصر خویش و سرآمد در فقه و کلام (خطیب بغدادی، ۱۳۵۰، ج ۸: ۷۳) و ابویاسر شاگرد متکلم نامی ابوالجیش مظفر بن محمد خراسانی بلخی آغاز کرد. افزون بر این، شیخ مفید در نزد متکلمان و فقیهان و محدثان و ادیبان فراوانی همچون علی بن عیسی الرمانی، ابوالقاسم بن قولویه، شیخ صدوق قمی، ابو غالب زراری، ابو عبدالله صمیری، ابوالحسن احمد بن الحسن بن ولید علوم مختلف



از جمله ادبیات، فقه، کلام، تفسیر و رجال را فرا گرفت و در همه این علوم سرآمد اهل نظر گردید (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۱۲). علمای بزرگی همچون سید مرتضی، سید رضی، شیخ طوسی، نجاشی، ابویعلی جعفری (داماد شیخ)، ابوالفتح کراچکی، سلار بن عبدالعزیز دیلمی، ابن قدامه، جعفر بن محمد دوریستی و برخی از علمای فرقه‌های مختلف، همگی نزد شیخ مفید تلمذ کردند (ابن کثیر، ۱۹۶۶، ج ۱۲: ۱۵؛ بحر العلوم، ۱۳۶۲، ج ۳۴: ۳۱۱). و به تعبیر علامه حلی همه متأخران به نوعی از محضر شیخ مفید استفاده کرده‌اند (حلی، ۱۴۳۱: ۲۴۹). شیخ مفید پس از تألیفات ارزشمند و گران بها و تربیت شاگردان برجسته در روز جمعه دوم یا سوم رمضان سال ۴۱۳ هجری (نجاشی، ۱۴۲۹: ۱۰۶۷) در بغداد دار فانی را وداع گفت. هشتاد هزار تشییع کننده در میدان بزرگ بغداد بر جنازه وی به امامت سید مرتضی نماز گزار کردند (همان). در روز رحلت شیخ مفید، موافق و مخالف بر وی گریستند و بغداد روزی مثل آن روز به خود ندید (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۷۱۱). پیکر وی را پس از سال‌ها که در خانه‌اش در زیر خاک بود به کاظمین در پایین پای امام جواد ۷ در کنار قبر استادش ابن قولویه انتقال دادند (همان).

### معرفت فطری از منظر شیخ مفید

یکی از منابع مهم در خداشناسی، فطرت است. امامیه بنا بر نصوص وحیانی،<sup>۱</sup> فطرت را یکی از منابع مستقل در معرفت می‌دانستند (برنجکار، ۱۳۷۸: ۴۲). فطرت به معنای آغاز و ابتداء است و «فطرت» به معنای حالت خاصی از شروع و آغاز است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۱۰). از آن جا که معرفت قلبی و اعطایی خداوند نخستین معرفت انسان نسبت به اوست و در هنگام تولد و قبل از هر شناختی با انسان همراه است، به آن معرفت فطری گفته می‌شود. در حقیقت خلقت اولیه انسان بدین گونه است که انسان خدا را قلباً می‌شناسد و معرفتی از خدا در نهاد او قرار دارد و مبدأ معرفت‌های قلبی انسان به خدا همین معرفت اولیه و فطری است (برنجکار، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۳). در روایات امامیه احادیث فراوانی با بیان‌های گوناگون آمده است که ویژگی‌های معرفت فطری را بیان کرده‌اند و از جمله این که این معرفت کجا و چگونه شکوفا می‌شود؟ این معرفت قبلاً چه بوده و الان چیست و چه تأثیری در معرفت دینی انسان دارد؟ در روایات شیعه، بر منبع بودن و حجیت معرفت فطری تصریح شده و این نکته بیان شده که

۱. یکی از این شواهد، آیه سی‌ام سوره روم است که خداوند می‌فرماید: (فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم).





این سنخ از معرفت، کسبی نیست و انسان‌ها ابزار و اختیاری برای کسب آن ندارند (برنجکار، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۳). شیخ صدوق در کتاب اعتقادات به معرفت فطری و عالم ذر اشاره کرده و این دو را جزو اعتقادات مسلم امامیه می‌داند. اما شیخ مفید بر خلاف وی معرفت اضطراری (فطری) را قبول ندارد و معرفت را عقلی و اکتسابی دانسته، می‌گوید: «شناخت خدا اکتسابی است، و چنین است شناخت پیامبران و هر چه غایب و نادیدنی باشد و هیچ اضطراری برای شناختن هریک از این چیزها که یاد کردیم نیست» (مفید، ۱۴۳۱ه: ۶۱). شیخ مفید در جای دیگر مطلب را با تفصیل بیشتری بیان کرده، می‌گوید:

علم پیدا کردن نسبت به خدای عزوجل و درستی دینی که پسندیده است و علم به هر چه حقیقت آن با حواس درک نمی‌شود یا شناخت آن بی واسطه و بدیهی نیست بلکه از طریق گونه‌ای از قیاس حاصل می‌شود، نمی‌تواند ضروری باشد، و جز از طریق اکتساب به دست نمی‌آید (مفید، ۱۴۳۱ه: ۸۸).

شیخ مفید ضمن اثبات معرفت اکتسابی در کتاب تصحیح الاعتقادات، به صراحت عالم ذر و معرفت فطری را انکار می‌کند. او در انتقاد از شیخ صدوق می‌گوید: «شیخ ابو جعفر «فطرت» را ذکر کرده، ولی معنای آن را بیان نفرموده و حدیثی در توجیه آن آورده ولی فایده آن را ذکر نفرموده است و قول آن حضرت که فرموده است: «فطر الله الخلق» یعنی آغاز پیدایش و آفرینش و معنای فطرت آفریدن است...» (مفید، ۱۴۳۱و: ۶۰). وی در تفسیر آیه شریفه (فطرة الله التي فطر الناس عليها)، واژه فطر را هم‌معنای با «خلق» در نظر می‌گیرد. همچنین با تفسیر کردن حرف جر «علی» به «لام» و با در تقدیر گرفتن واژه «یکتسبوا» معنای دیگری از آیه و روایت برداشت می‌کند. لذا گزاره «خداوند سرشت مخلوقات را بر توحید آفرید» را به «خداوند مخلوقات را خلق کرد تا معرفت او را کسب کنند» تبدیل می‌نماید. بنابراین، از نظر شیخ مفید، آیه فطرت و تمامی روایات ذیل آن که به نوعی بر فطری بودن معرفت خداوند دلالت دارند، بر مبنای اکتسابی بودن معرفت حمل می‌شوند. بدین سان از نظر شیخ مفید، معرفت خداوند در سرشت هیچ انسانی از ابتدا قرار داده نشده است.

دلیل شیخ مفید بر تأویل آیه فطرت و روایات مرتبط با آن اشکال عقلی است که بر معنای ظاهری آیه وارد است، چون لازمه فطری بودن معرفت خدا و این که در ابتدای خلقت انسان‌ها به آنان چنین معرفتی عطا شده آن است که نباید در میان انسان‌ها کسی وجود داشته باشد که وجود خداوند را انکار کند، در حالی که در میان آدمیان کسانی هستند که خداوند را به وحدانیت نمی‌شناسند و منکر وجود اویند (همان: ۶۱).

ناگفته نماند که دلیل بنیادین قائلین به معرفت فطری این بود که خداوند در عالم ذر به هنگام پیمان گرفتن از انسان‌ها، معرفت خود را به آنان عطا کرده است. شیخ مفید با مجاز خواندن میثاق الاهی در عالم ذر، به دلیل اشکالاتی که به معنای ظاهری این آیات وارد می‌داند، منکر اندیشه معرفت فطری می‌شود. با توجه به این که روایات متعددی در تفسیر آیه میثاق (اعراف: ۸۲) نقل شده است. برخورد شیخ مفید با این دسته از آیات و روایات دو گونه است. وی گروهی از ادله قطعی و غیرقابل انکار را تأویل نموده و برخلاف معنای ظاهری حمل می‌کند.<sup>۱</sup> و دسته‌ای دیگر از منقولات غیر قابل تأویل و صریح را به دلیل اشکالات عقلی و کلامی، مخدوش دانسته و اصل وجود آن را انکار می‌کند.

با توجه به مطالب بیان شده از شیخ مفید درباره فطرت، می‌توان گفت که نه تنها شیخ به منبع بودن فطرت قائل نیست، بلکه با تفسیری که از معنای فطرت ارائه داده، از اساس منکر معرفت فطری است. نکته‌ای که اینجا باید مد نظر قرار گیرد این است که آیا در روایات اهل بیت : علاوه بر روایات دال بر معرفت فطری، روایاتی وجود دارد که بتوان از آنها معرفت اکتسابی را استظهار کرد؟ آیا چنین دوگانگی ظاهری در روایات وجود داشته که متکلم-محدثی مانند شیخ مفید قائل به معرفت اکتسابی شده یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش مهم می‌توان گفت که در سخنان توحیدی اهل بیت : دو دسته از روایات قابل مشاهده است: دسته اول احادیث متواتری است که در آنها معروف بودن خدای متعال برای عموم بشر مفروض است و بیانات قرآن و پیامبر ۹ و اهل بیت : تذکار به خدای شناخته شده تلقی می‌گردد. مانند روایات فطری بودن معرفت خدا، روایاتی که معرفت را فعل خدا می‌شمارد، روایاتی که به صراحت دلالت بر عدم اکتسابی بودن معرفت می‌کند و روایاتی که در تفسیر و تبیین آیه ذر<sup>۲</sup> وارد شده است. به عنوان نمونه به چند روایت اشاره می‌کنیم:

۱. زراره از امام باقر ۷ نقل می‌کند که امام باقر ۷ در تفسیر آیه (فَطَرَهُ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) فرمودند: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ قُلْتُ وَ

۱. شایان ذکر است که شیخ مفید صرف نظر کردن از روایات فراوانی که در تفسیر آیه فطرت نقل شده تنها به ذکر دو روایت «فطرم علی التوحید» و «کل مولود یولد علی الفطرة» بسنده نموده و آنها را بر خلاف دلالت مجموعه روایات باب فطرت تفسیر می‌کند.

۲. روایات فراوانی که در تفسیر و تبیین آیه ذر «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (اعراف: ۱۷۲) آمده است. در این احادیث بیان شده که همه انسان‌ها در عالم ذر خدا را بالمعاینه (نوعی معرفت اعطاء شده از ناحیه خداوند) مشاهده کرده‌اند، به نحوی که هیچگونه شک و شبهه‌ای در وجود او نداشته‌اند و اگر این معرفت نمی‌بود، کسی قادر نبود پروردگار خویش را در این دنیا.





خَاطَبُوهُ قَالَ فَطَاطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رُبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَازِقُهُمْ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰).<sup>۱</sup>

۲. محمد بن حکیم از امام صادق ۷ می پرسد: الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟ قَالَ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۳).

۳. ابوبصیر از امام صادق ۷ در خصوص اکتسابی بودن معرفت می پرسد. «... سُئِلَ عَنِ الْمَعْرِفَةِ أَيْ هِيَ مُكْتَسَبَةٌ فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ فَمِنْ صُنْعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنْ عَطَائِهِ هِيَ قَالَ نَعَمْ وَلَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ وَلَهُمْ اِكْتِسَابُ الْأَعْمَالِ...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۶).

۴. زراره می گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ۷ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) قَالَ نَبَتْ الْمَعْرِفَةَ فِي قُلُوبِهِمْ وَنَسُوا الْمَوْقِفَ سَيِّدَ كَرُونَهُ يَوْمًا مَا وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرُ أَحَدٌ مَنْ خَالِقُهُ وَلَا مَنْ رَازِقُهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴۱).

دسته دوم، احادیثی هستند که در آنها در مورد معروف بودن خدای متعال سکوت شده و ائمه : بنابر فرض عدم تذکار مخاطب به خداوند، در صدد اثبات عقلی صانع برآمده بودند:

۱. در مناظره‌ای زندیقی از امام می پرسد: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ امام می فرماید: «وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنْ صَانِعًا صَنَعَهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُشِيدِ مَبْنِي، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۹۹).

۲. شاهد دوم مندرج در گفت و گوی منتسب به امام صادق ۷ با مفضل است که حضرت می فرماید: «... فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكْرِكَ وَخَبَرْتَهُ بِعَقْلِكَ وَجَدْتَهُ كَالْبَيْتِ الْمَبْنِيِّ الْمَعْدَّدِ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ...» (مفضل، بی تا: ۴۷).

۳. گفت و گویی که امام رضا ۷ با زندیقی در باب توحید داشته و امام در پاسخ او که می گفت: فما الدليل عليه؟ می فرماید: «إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُمْكِنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعُزْصِ وَالطُّولِ وَدَفَعُ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرَ الْمُنْفَعَةَ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا فَأَقْرَرْتُ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۷۸).

۴. شاهد چهارم: سخنان امام صادق ۷ درباره عقل که فرمودند: «... فَإِلْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ

۱. از این حدیث معلوم می شود که مراد از کلمه «فطرت» همان فطرت توحیدی است که هنگام میثاق و پیمان درباره معرفت خدا حاصل گشته و این میثاق به صورت مکالمه انجام یافته است و اگر این معرفت نبود، کسی پروردگار و روزی رانشان را نمی شناخت.

خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۹).

شیخ مفید نیز در آغاز مباحث توحیدی هم‌راستا با روایات دسته دوم بر ضرورت نظر در ادله و اکتسابی بودن معرفت تأکید می‌کند و به اثبات صانع می‌پردازد. وی دربارهٔ وجوب نظر می‌گوید:

اولین واجب بر بندگان نظر در ادله خداشناسی است و چون خداوند سبحان معرفتش را واجب کرده است راهی به سوی معرفتش جز با نظر در ادله‌اش نیست. سپس در مقام تعریف نظر می‌گوید: نظر، استعمال عقل در وصول به غایب به اعتبار دلالت حاضر است (مفید، ۱۴۳۱(د): ۱۲۰-۱۲۱).

به نظر می‌رسد ادله شیخ مفید در وجوب نظر و معرفت اکتسابی علاوه بر پیش فرض‌های کلامی، احادیثی هستند که وی در وجوب معرفت خداوند ذکر می‌کند. مفید سعی کرده که دیدگاه خود را در خصوص وجوب نظر و کسب معرفت با روایات اهل بیت : همسان کند و نشان دهد که امامان معصوم : نیز بر وجوب نظر و لزوم کسب معرفت تأکید داشته‌اند. برای مثال، در الارشاد ضمن اشاره بر حدیثی از امام صادق ۷ پیرامون وجوب معرفت خدا که فرمود: «وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلِّهِمْ فِي أَرْبَعٍ أَوْلَاهَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ...»، می‌گوید: مفروض حدیث، کسب معرفت خداست، زیرا طبق مضمون آن اول چیزی که بر عبد واجب می‌شود معرفت و شناخت پروردگار است (مفید، ۱۴۳۱: ۲۰۳).

همچنین شیخ برای اثبات وجوب معرفت خدا از طریق عقل به حدیث امام علی ۷ اشاره می‌کند که فرمود: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْسِي الشُّبْهِ عَنَّهُ... بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَبِالنَّظْرِ تُثَبِّتُ حُجَّتُهُ»<sup>۱</sup> (مفید، ۱۴۳۱، ج ۱: ۲۲۴). از ظاهر این حدیث بر می‌آید که راه شناخت خداوند عقل و نظر است. اما از این حدیث انکار معرفت پیشینی قابل برداشت نیست. شیخ مفید کسانی را که با وجود عقل و توانایی بر نظر و استدلال به دنبال کسب معرفت خداوند نیستند، کافر و مستحق خلود در جهنم می‌داند (مفید، ۱۴۳۱(ج): ۱۱۰).

۱. عبارت «بالنظر تثبت حجت» تنها در کتاب الارشاد ذکر شده است و در هیچ منبعی دیگر یافت نشد. در تحف العقول «بالفکره تثبت حجت» آمده و در احتجاج «بالفکر تثبت حجت» آمده است. در اکثر کتب روایی از جمله توحید شیخ صدوق به صورت «بالفطره تثبت حجت» روایت شده است. البته، شیخ مفید همین حدیث را در امالی به صورت «بالفطره تثبت حجت» ذکر کرده است.





## جبر و تفویض

شیخ مفید در بیان معنای حدیث: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» تفویض را به اباحی‌گری معنا می‌کند. از نظر شیخ مفید، نفی تفویض در این حدیث نفی تفویض تشریحی است! وی جبر را به مجبور کردن کسی به عملی تعبیر می‌کند و حقیقت آن را ایجاد فعل در او می‌داند. سپس می‌گوید:

تفویض، اعتقاد به برداشته شدن منهیات از افعال انسان‌ها و مباح بودن هر عملی است که بخواهند. که البته این قول زناده و طرفداران اباحی‌گری است. واسطه میان جبر و تفویض، این است که خداوند، انسان‌ها را بر افعال خویش قادر ساخته و در عین حال، حدودی را نیز برای افعال در نظر گرفته است... پس به دلیل متمکن ساختن انسان‌ها بر اعمالشان، آنها را مجبور نساخته و به دلیل منع و نهی از اکثر افعال، امور را به انسان‌ها تفویض نکرده است (مفید، ۱۴۳۱(و): ۴۶-۴۷).

در متون دینی و احادیث اسلامی تفویض بر معانی مختلفی اطلاق شده است که برای نمونه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. تفویض به معنای واگذاری تشریح احکام به انسان‌ها و اباحی‌گری، مانند حدیث امام صادق ۷ که فرمود: «... لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَحْضُرْهُمْ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۹).
۲. تفویض تکوینی خلق و رزق به عده‌ای خاص<sup>۱</sup>، مانند حدیث امام رضا ۷ که فرمودند: «مَنْ رَعِمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرِّزْقِ إِلَيْهِ حُجَّجَهُ ع فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِيضِ وَالْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِيضِ مُشْرِكٌ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۴).
۳. تفویض تکوینی افعال به انسان‌ها، مانند حدیث امام صادق ۷ که فرمودند: «... إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدْرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ رَجُلٌ يَرْعِمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهُ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَرَجُلٌ يَرْعِمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَفْوُوضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۱). در حدیثی دیگر فرمودند: «اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَكْلِفَ النَّاسَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يَرِيدُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۰).

به نظر می‌رسد که معنای اصلی تفویض در افعال که در مقابل جبر در افعال مطرح می‌شود، همین معنای سوم است، چون اکثر روایات نفی تفویض، ناظر به نفی تفویض تکوینی است. با توجه به این که شیخ مفید در توضیح حدیث «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ

۱. این معنا از تفویض از محل بحث خارج است.



بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» تفویض را به معنای اول، یعنی اباحی‌گری (نفی تفویض تشریحی) تفسیر کرده، بر طبق این معنا، معتزله را نمی‌توان اهل تفویض دانست. افزون بر این، خود شیخ مفید نیز معتزله را (به جز ضرار و پیروانش) در بحث از جبر و تفویض، هم رأی جمهور امامیه معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۳۱ (ه: ۵۸)).

## اراده

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در میان متکلمان همواره مورد بحث و گفت‌وگو بوده است، مسئله «اراده خداوند» است. در این مسئله که خداوند متعال مرید است، میان فیلسوفان و متکلمان و فرقه‌های اسلامی اختلافی نیست. اختلاف در معنای اراده خداست، برخی اراده را صفت ذات و برخی صفت فعل خداوند می‌گیرند (فتاوانی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۱۲۸).

در روایات اهل بیت : اراده صفت فعل است. برای مثال امام رضا ۷ در حدیثی می‌فرماید: «الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ رَزَعَهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَائِئاً فَلَيْسَ بِمُؤَخَّذٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸). شیخ مفید نیز به تبعیت از روایات اهل بیت : اراده را جزو صفات فعل می‌داند. او می‌گوید که خدا از جهت سمع و پیروی از قرآن و تسلیم به چیزهایی که در آن آمده است مرید است، و این مسئله را به استدلال عقلی واجب نمی‌داند و قائل است که اراده خدای تعالی برای افعال خود آن افعال است (مفید، ۱۴۳۱ (ه: ۵۳)). دلیل شیخ مفید می‌تواند چنین حدیثی باشد: «فَارَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ - يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلا لَفْظٍ وَلا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَلا هِمَّةٍ وَلا تَفَكُّرٍ وَلا كَيْفَ لِدَلِّكَ كَمَا أَنَّه بِلا كَيْفٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۷). شیخ مفید در ادامه می‌گوید: اراده خدا برای افعال آفریدگانش، فرمان دادن او به این افعال است (مفید، ۱۴۳۱ (ه: ۵۳)). مؤید کلام شیخ می‌تواند این حدیث باشد: «فَأَمَّا الطَّاعَاتُ، فَارَادَةُ اللَّهِ وَمَشِيئَتُهُ فِيهَا الْأَمْرُ بِهَا وَالرِّضَا لَهَا وَالْمَعَاوَنَةُ عَلَيْهَا وَإِرَادَتُهُ وَمَشِيئَتُهُ فِي الْمَعْاصِي النَّهْيُ عَنْهَا وَالسَّخَطُ لَهَا وَالْخِذْلَانُ عَلَيْهَا» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۶). ناگفته نماند که تعریف شیخ مفید از اراده و روایتی که در مؤید آن آمده، تنها ناظر به اراده تشریحی خداوند است، زیرا اراده تشریحی خداوند در افعال آفریدگان همان امر و نهی خداوند است که در حدیث فوق به آن اشاره شده است.

اما نکته قابل تأمل درباره دیدگاه شیخ این است که وی متعلق اراده خداوند را تنها افعال خیر انسان‌ها می‌داند و می‌گوید: خداوند افعال قبیح بندگان را اراده نمی‌کند. مفید در کتاب تصحیح الاعتقادات با استناد به آیات قرآنی صریحاً به این مسئله اشاره می‌کند و نظر شیخ صدوق را در بحث اراده مورد نقد جدی قرار می‌دهد، چون شیخ صدوق بر خلاف نظر





مفید، متعلق اراده را تمامی افعال آدمی، اعم از خیر و شر می‌داند (صدوق، ۱۴۳۱: ۳۰). شیخ مفید در نقد این ادعا، می‌گوید: خدا تنها افعال حسن را اراده می‌کند و تنها کارهای زیبا را می‌خواهد، قبیح را اراده نمی‌کند و خواستار بدی نیست (مفید، ۱۴۳۱(و): ۴۹-۵۰).

برای روشن شدن این مسئله روایات را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: ۱) روایاتی که به طور صریح می‌گویند معاصی بندگان تحت اراده و مشیت خداوند است، مانند حدیث «وَأَمَّا الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَلَكِنْ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَبِقَدْرِ اللَّهِ وَبِمَشِيئِهِ وَبِعِلْمِهِ...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷۰؛ ۲) روایاتی که به طور ضمنی دلالت می‌کنند بر این که اراده خداوند شامل معاصی هم می‌شود، مانند حدیث «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعِ بَقَضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ وَإِذْنٍ فَمَنْ رَعِمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَرًّا وَجَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۰). شیء در این حدیث مطلق است و شامل همه چیز می‌شود، یعنی شامل تمام افعال انسان‌ها (اعم از طاعات و معاصی) می‌شود. یا حدیث «... يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيئِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَسَاءَلُ لِتُنْفِسِكَ مَا تَسَاءَلُ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸). این دو دسته از احادیث ظاهراً مخالف قول شیخ مفید است.

به هر حال، دلیل شیخ مفید در معنای اراده، برگرفته از روایات است. اما دلیل وی در عدم اراده خداوند نسبت به معاصی و افعال قبیح، آیات قرآنی است. اما حدیثی در اثبات این معنا در آثار وی نیافتیم!

## قدر و قضا

شیخ مفید در بحث قدر و قضا در کتاب تصحیح الاعتقاد (مفید، ۱۴۳۱(و): ۵۴) با استناد به آیه ۱۲ سوره فصلت، آیه ۴ و ۳۲ سوره بنی اسرائیل و آیه ۲۰ و ۶۹ سوره زمر، برای قضا چهار معنا ذکر می‌کند: خلق، امر، اعلام و داوری نهایی. این معانی درباره قضا دقیقاً مطابق حدیث امیرالمؤمنین ۷ است که وقتی از ایشان درباره اراده و مشیت سؤال شد این معانی را ذکر کردند. در این حدیث حضرت چهار معنا برای قضا بیان فرمود: «مِنْهَا قَضَاءُ الْخَلْقِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ مَعْنَاهُ خَلَقَهُنَّ وَالثَّانِي قَضَاءُ الْحُكْمِ وَهُوَ قَوْلُهُ وَقَضَى بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ مَعْنَاهُ حُكْمٌ وَالثَّلَاثُ قَضَاءُ الْأَمْرِ وَهُوَ قَوْلُهُ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ مَعْنَاهُ أَمَرَ رَبُّكَ وَالرَّابِعُ قَضَاءُ الْعِلْمِ...» (فقه الرضا، ۱۴۰۶: ۴۱۰) شیخ مفید مطابق حدیث امام صادق ۷ که فرمودند: «إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدَرَ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۶). قضا و قدر را مخلوق خدا می‌داند، و قضای خدا در افعال نیک را امر به آن و قضا در افعال قبیح را نهی از آن می‌داند. چنان که امام علی ۷ در حدیثی در تفسیر قضا و قدر

فرمودند: «الامر بالطاعة والنهي عن المعصية... كل ذلك قضاء الله في افعالنا وقدره لأعمالنا» (مفيد، ۱۴۳۱، ج ۱: ۲۲۵).

شیخ مفید قضا در خود انسان‌ها را خلق و ایجاد خداوند می‌داند. تعبیر «ومنها قضاء الخلق» در فرمایش امیرالمؤمنین ۷ گویای همین مدعاست. وی همچنین قدر در افعال خداوند را به قرار دادن هر چیزی در جایگاه و موضع خودش و قدر در افعال انسان را قراردادن حکم امر و نهی و ثواب و عقاب (یعنی محدود نمودن دایره افعال انسانی با شرایط خاص) معرفی می‌نماید. پس به تعبیر امروزی می‌شود گفت که شیخ مفید به دو نوع قدر و قضای الاهی معتقد بوده است:

۱. قدر تکوینی: قرار دادن هر چیزی در جایگاه خودش.
۲. قدر تشریحی: قرار دادن حکم امر و نهی و ثواب و عقاب برای افعال عباد.
۳. قضای تکوینی: ایجاد و خلق توسط خداوند (فعل الاهی).
۴. قضای تشریحی: حکم امر و نهی و ثواب و عقاب در افعال (حکم کردن به احکام شرعی معین شده).

در خصوص معنای قضای تشریحی، حدیثی از امام رضا ۷ نقل شده است که می‌تواند مؤید تعریف شیخ مفید باشد. در این حدیث، امام در پاسخ به پرسش راوی درباره معنای قضا می‌فرماید: «الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَعْمَالِهِمْ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۴).

از نظر شیخ مفید، قدر و قضای تکوینی در حوزه افعال اختیاری انسان‌ها هیچ نقشی ندارد. دلیل وی حدیث امام صادق ۷ است که در پاسخ به سؤال زراره فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا جَمَعَ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَأَلَهُمْ عَمَّا عَاهَدَ إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَسْأَلَهُمْ عَمَّا قَضَى عَلَيْهِمْ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۵)؛ یعنی خداوند از آنچه به بندگان عهد کرده، سؤال می‌کند، نه آنچه بر ایشان قضا روا داشته است. شیخ می‌گوید قرآن هم گویای آن است که خلق مسئول اعمال خودشان هستند، پس اگر اعمال مردم به قضای الاهی بود، نباید خدا از آنان سؤال کند و همین دلیل بر آن است که قضای الاهی به معنای خلقت بندگان و آنچه در آنهاست می‌باشد. وی در نهایت می‌گوید: این حدیث معنای قضا و قدر را واضح کرده، پس ما نمی‌توانیم بگوئیم قضا و قدر معنای معقولی ندارد (مفيد، ۱۴۳۱ (و): ۵۹). در تبیین این سخن

۱. ظاهراً این حدیث واحد است و در منابع متقدم قبل از مفید وجود ندارد.





می‌شود گفت که آنچه شیخ در معنای قضا و قدر الاهی بیان کرده است تنها یکی از معانی قضا و قدر الاهی است.

از سوی دیگر، حدیث مورد استناد شیخ مفید (حدیث زراره) منافاتی با قضای تکوینی خداوند در افعال اختیاری انسان‌ها ندارد. چون قدر و قضای تکوینی خداوند، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می‌کند و سلطنت خداوند را بر افعال انسان حکمفرما می‌سازد و با این حال، با آزادی و اختیار انسان منافاتی ندارد.

اکنون برای تبیین این امر، به شواهدی از روایات اشاره می‌کنیم. در حدیثی امام کاظم ۷ فرمود: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعِ بَقْصَاءَ وَقَدَرٍ وَإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ وَإِذْنٍ فَمَنْ رَعِمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَرْزَ وَجَلٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۰) مطابق این حدیث تمام افعال اختیاری انسان‌ها مورد قضا و قدر الاهی است. در حدیثی دیگر امام رضا ۷ فرمود: «... إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَطْعُ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يَعْصَ بِغَلْبَةٍ وَلَمْ يَهْمِلِ الْعِبَادَةَ فِي مُلْكِهِ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۱). تعبیر «هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ» به معنای این است که تمام افعال اختیاری انسان‌ها تحت اراده و مشیت و قضا و قدر تکوینی خداوند است. افزون بر این، احادیثی که صریحاً معاصی انسان‌ها را به قضا و قدر الاهی می‌داند بهترین دلیل بر این است که فعل اختیاری انسان‌ها تحت اراده و قدر و قضای تکوینی خداوند است.

## استطاعت

متکلمان درباره این که استطاعت چیست و فاعل چه هنگام مستطیع می‌شود، اختلاف نظر دارند. برخی از متکلمان قائل‌اند که استطاعت به همراه فعل است و برخی به استطاعت قبل از فعل معتقدند (اشعری، ۱۴۳۰: ۴۲-۴۳). شیخ مفید مانند معتزله و برخی متکلمان امامیه قائل به استطاعت قبل از فعل است. از نظر شیخ مفید استطاعت در حقیقت، همان تندرستی و سلامتی بدن است. از نظر او هر شخص تندرست مستطیع است و انسان تنها در صورتی ناتوان و بی استطاعت می‌شود که تندرست نباشد (مفید، ۱۴۳۱(و): ۶۳). بنا به گفته شیخ مفید، در بعضی از احادیث استطاعت به معنای تندرستی است. برای مثال، امام صادق ۷ می‌فرماید: «... فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - مَا يَعْنِي بِذَلِكَ قَالَ مَنْ كَانَ صَحِيحًا فِي بَدَنِهِ مُحَلِّي سَرِيئَةً لَهُ رَأْدٌ وَرَاحِلَةٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۱). در حدیثی دیگر وقتی از امام درباره استطاعت سؤال میشود حضرت می‌فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَبْدَ وَجَعَلَ لَهُ الْأَلَةَ وَالصَّحَّةَ وَ هِيَ الْقُوَّةُ الَّتِي يَكُونُ الْعَبْدُ بِهَا مُتَحَرِّكًا مُسْتَطِيعًا لِلْفِعْلِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۱).

۲۲۸). شیخ در ادامه می‌گوید: گاه می‌شود که کسی استطاعت انجام کاری را دارد ولی وسیله انجامش را ندارد. در این صورت، این شخص مستطیع است، ولی چیزی مانع او شده و منع تضادی با استطاعت ندارد، بلکه منع ضد فعل است. بدین جهت، گاه می‌شود که انسان استطاعت ازدواج را دارد ولی همسری نمی‌یابد. قرآن نیز همین را می‌گوید: «ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات...» (نساء: ۲۵). این آیه روشن می‌سازد که انسان استطاعت انجام ازدواج را دارد، ولی ازدواج نمی‌کند... (مفید، ۱۴۳۱ (و): ۶۳). نیز ممکن است پیش از انجام حیج و پیش از رهسپار شدن برای جهاد، استطاعت این دو کار را داشته باشد اما به این دو کار مبادرت نرزد. دلیلش هم این است که خداوند فرمود: سیحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معکم (توبه: ۴۲). بر این اساس خداوند خبر می‌دهد که آنان استطاعت رهسپار شدن را داشتند ولی نرفتند (همان: ۶۴). برای تبیین قول شیخ مفید می‌توان روایاتی را که درباره استطاعت هست به چند دسته تقسیم کرد:

۱. روایاتی که استطاعت به معنای عام را ثابت می‌کند و مربوط به تحقق فعل در خارج است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۶۰). در این روایات عباراتی چون «لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ» به کار رفته است.

۲. روایاتی که ناظر به استطاعت همراه با فعل است و نفی استطاعت پیش از فعل می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۶۱). و عباراتی چون «فَهُمْ مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ وَقَدْ أُلْفِعِلَ مَعَ الْفِعْلِ» یا «لَيْسَ لَهُ مِنَ الْإِسْطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ وَلَكِنْ مَعَ الْفِعْلِ» در آنها به کار رفته است.

۳. روایاتی که ناظر به استطاعت قبل الفعل است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۲). در این روایات، عباراتی چون «الْإِسْطَاعَةُ قَبْلَ الْفِعْلِ» یا «فَلَا يَكُونُ الْعَبْدُ آخِذًا وَلَا تَارِكًا إِلَّا بِإِسْطَاعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ قَبْلَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ» به کار رفته است.

۴. روایاتی که مستقلاً نفی استطاعت از خداوند می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۲). در این روایات عباراتی چون «إِنْ زَعَمْتَ أَنَّكَ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ فَقَدْ ادَّعَيْتَ الرُّبُوبِيَّةَ» به کار رفته است.

۵. روایاتی که می‌گویند استطاعت شرط تکلیف است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۲). در این روایات عباراتی چون «إِنَّمَا وَقَعَ التَّكْلِيفُ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعْدَ الْإِسْطَاعَةِ» یا «لَمْ يَكْلُفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ» به کار رفته است.

با توجه به این دسته‌بندی از روایات، می‌توان گفت که شیخ مفید در بحث استطاعت به روایاتی تمسک کرده است که استطاعت را پیش از فعل ثابت می‌کند. به نظر می‌رسد که قائل شدن به استطاعت پیش از فعل از سوی مفید با دیدگاه دیگری در خصوص عدم شمول اراده تکوینی خداوند نسبت به افعال اختیاری کاملاً سازگاری دارد، زیرا از نظر مفید





استطاعت در حال انجام دادن فعل، معنا ندارد و تا استطاعت پیش از فعل نباشد، فعل انجام نمی‌شود. اما روایات ناظر به استطاعت همراه با فعل بهترین شاهد برای اثبات شمول اراده تکوینی خداوند نسبت به افعال اختیاری انسان است. به نظرمی رسد که به دلیل این که مفید افعال اختیاری انسان را مشمول اراده تکوینی خداوند نمی‌داند در بحث استطاعت نمی‌تواند قائل به استطاعت همراه با فعل شود. بنابراین، ناگزیر است مطابق پیش فرض کلامی خود، از میان روایات مختلفی که درباره استطاعت وارد شده، روایاتی را گزینش کند که ناظر به استطاعت پیش از فعل است، قابل ذکر است که درباره توضیح و تفسیر روایاتی که ناظر به استطاعت همراه با فعل هستند، از شیخ مفید توضیحی نیافتیم.

### افعال بندگان

شیخ مفید در تبیین افعال بندگان، دیدگاه شیخ صدوق را درباره افعال بندگان نقد می‌کند. صدوق می‌گوید: افعال عباد مخلوق‌اند به خلق تقدیر، نه خلق تکوین، زیرا خداوند از ازل به مقادیر افعال آگاه است (صدوق، ۱۴۳۱: ۲۹). از نظر شیخ صدوق خالقیت خداوند نسبت به افعال بندگان، خالقیت علمی است که هیچ ربطی به خلق و ایجاد فعل خارجی انسان ندارد و فاعل حقیقی افعال به واسطه استطاعتی که خداوند به آنها داده، انسان‌ها هستند. شیخ مفید می‌گوید: در حدیث صحیحی از آل محمد ۹ آمده است که افعال بندگان مخلوق خدا نیستند. و آنچه را صدوق نقل کرده، حدیثی است که به آن عمل نمی‌شود و سند درستی ندارد و اخبار صحیحی به خلاف آن وجود دارد. از آن گذشته، در زبان عربی این طور نیست که علم به چیزی به معنای خلق آن باشد. و اگر علم به چیزی خلق آن چیز بود، باید هر کس هر چیزی می‌داند، آن را خلق کرده باشد. بعد می‌گوید: تقدیر در لغت، به معنای «خلق» است، چرا که تقدیر فقط به فعل تعلق می‌گیرد و به علم به چیزی تعلق نمی‌گیرد.

شیخ در ادامه حدیثی را از امام رضا ۷ در جواب شخصی که سؤال کرده بود که آیا افعال بندگان مخلوق خداست نقل می‌کند که پاسخ امام چنین است: «لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها» سپس شیخ با استناد به آیه ۱ سوره توبه (ان الله برئ من المشركين ورسوله) می‌گوید: برائت از ذات افراد نیست، بلکه برائت از افعال آنهاست. آنگاه شیخ در تأیید سخن خود به حدیث امام کاظم ۷ استناد می‌کند که ابوحنیفه از آن حضرت سؤال کرد: آیا افعال بندگان مخلوق خداست؟ امام در جواب فرمودند: از سه حالت خارج نیست: اول این که از جانب خدا باشد، دوم این که از جانب خدا و خلق باشد و سوم این که از جانب خلق باشد. اگر افعال از جانب خدا باشد، مدح و ذم آن نیز به خدا تعلق می‌گیرد. اگر از

جانب خدا و مخلوق باشد، ذم و مدح به هر دو تعلق می‌گیرد. و چون این دو وجه باطل است، ثابت می‌شود که وجه سوم درست است و آن این است که افعال مخلوق بنده است (مفید، ۱۴۳۱(و): ۴۰-۴۴).

نتیجه سخن شیخ این است که علم به چیزی را نمی‌توان «خلق» نامید، مگر این که به فعل منتهی شود که در این صورت، «خلق تقدیری» نامیده می‌شود. اما علم خدا به افعال بندگان سبب صدور فعل از آنان نمی‌شود تا به آن خلق تقدیری گفته شود. این تحلیل شیخ با کلام وی در بحث تقدم ارواح بر ابدان در المسائل السرویه (مفید، ۱۴۳۱(ب): ۵۳) ناسازگار است، زیرا شیخ در آن جا حدیث «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِاللَّيْلِ عَامٍ» را در فرض ثبوت حدیث، به خلق در تقدیر در علم خدا معنا کرده است؛ به این معنا که خداوند متعال پیش از خلق ابدان، ارواح را در علم خود تقدیر کرد و سپس ابدان را آفرید! حال باید دید که از منظر روایات آیا افعال عباد مخلوق تقدیری خداوند هستند یا خیر؟ در این معنا، روایات را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. در برخی روایات صریحاً به خلق تقدیری افعال توسط خداوند اشاره شده است: مانند حدیث «أَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرًا لَا خَلْقَ تَكْوِينًا» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰۷) و حدیث «أَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَمَا مَعْنَى مَخْلُوقَةٌ قَالَ مُقَدَّرَةٌ» (صدوق، ۱۴۳۱، ج ۱: ۳۷۹) یا حدیث «أَفْعَالُ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ قَبْلَ خَلْقِ الْعِبَادِ بِاللَّيْلِ عَامٍ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۶).
  ۲. در برخی از روایات به طور ضمنی به خلق تقدیری تمام افعال اعم از خیر و شر توسط خداوند اشاره شده است، مانند حدیث «قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الْخَيْرَ وَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الشَّرَّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۴) و حدیث «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَهُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِي فَطُوبَى لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الْخَيْرَ وَوَيْلٌ لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الشَّرَّ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۸۳) و حدیث «وَأَمَّا الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَقْرَبِ اللَّهِ وَلَكِنْ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَيَقْدَرِ اللَّهُ وَيَمَشِيهِ وَيَعْلَمُهُ ثُمَّ يَعَاقِبُ عَلَيْهَا» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷۰).
- با توجه به احادیث ذکر شده و احادیث دیگری که در خصوص مشیت عام خداوند نسبت به تمام افعال انسان در کتاب‌های روایی موجود است، می‌توان گفت که افعال عباد اعم از خیر و شر مخلوق تقدیری خداوند هستند و حدیثی را که شیخ بیان کرده مبنی بر خلق افعال توسط انسان‌ها، ناظر به تحقق خارجی افعال انسانی است که در این مسئله نزاعی وجود ندارد و خود شیخ صدوق نیز به آن معتقد است. به هر صورت، اشکال عقلی شیخ مفید در خصوص خلق تقدیری بر این حدیث وارد نیست، چون توسط خود مفید در کتاب المسائل السرویه نقض شد.



«بدا» از نظر لغت‌شناسان از ریشه «ب د و» مشتق شده که معنای آن ظهور و پیدایش است و اگر با حرف اضافه «لام» همراه شود غالباً بر پیدا شدن رأی جدید دلالت دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴: ۶۵). این ترکیب با همین معنا یک بار در قرآن آمده است: «ثم بدا لهم» (یوسف: ۵). شیخ مفید نیز «بدا» را در لغت به معنای ظهور می‌داند، اما توضیح می‌دهد که «بدا لله» به معنای «بدا من الله» است؛ یعنی امری از جانب خداوند ظاهر می‌شود نه این که برای خدا رأی جدیدی حاصل شود. شیخ مفید درباره «بدا» می‌گوید: «عقیده امامیه درباره بدا به روش سمع است نه عقل و امامیه هم تعبیر «بدا لله» را در معنای «بدا من الله» به کار می‌برند و مراد این نیست که برای خدا نظر تازه‌ای پیدا شده یا چیزی که برای او معلوم نبوده، آشکار گردیده بلکه مراد از بدا ظهور چیزی است که به ظن غالب گمان نمی‌رفت واقع شود و درباره آنچه که معلوم است آشکار می‌شود یا احتمال قوی بر ثبوتش می‌رود، لفظ بدا به کار نمی‌برند. و حدیث امام صادق ۷ که فرمود: «مَا بَدَا لِلَّهِ فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَا لَهٗ فِي ابْنِي إِسْمَاعِيلَ» اشاره به آن است که دو بار نزدیک بود اسماعیل به قتل برسد و به دعای امام، لطف خدا در دفاع از جان اسماعیل ظاهر شد».

شیخ مفید در ادامه به بررسی اجل مسمی و معلق می‌پردازد و می‌گوید: بدا در مواردی است که تقدیر مشروط به شرطی باشد نه این که تغییر رأی خدا صورت پذیرد و در ادامه می‌گوید آن دسته از شیعه که «بدا» را به معنای تغییر رأی گرفته‌اند، استعمال شان مجازی و استعاری است، همچنان که کلمات رضا و غضب نیز در مورد خدا بدین گونه به کار می‌رود. وی می‌گوید این استعمالات جنبه سمعی دارد و مستند به بیانات حجت‌های الهی است و اگر جز این بود ما مجاز به کاربرد چنین تعبیری برای خدا نبودیم (مفید، ۱۴۳۱ (و): ۶۵-۶۷).

شیخ در اوائل المقالات بدا را به معنای «نسخ» گرفته و می‌گوید: «بدا همان چیزی است که همه مسلمانان درباره نسخ و مانند آن می‌گویند، همچون دادن فقر پس از توانگری، بیماری پس از تندرستی و مرگ پس از زندگی و نیز آنچه اهل عدل به ویژه درباره زیاده و نقصان در روزی و زندگی بنا بر اعمالی که شخص انجام می‌دهد، می‌گویند» (مفید، ۱۴۳۱ (ه): ۸۰). چنان که از ظواهر قرآن و روایات بر می‌آید بدا و نسخ از یک مقوله‌اند و در هر دو مورد حق متعال حکم را حقیقتاً تغییر می‌دهد، در یکی حکم شرعی و در دیگر حکم تکوینی (مقدرات)، که منشأ هر دو اختیار مطلقه خداوند است، چون در هر دو محو و اثبات صورت می‌گیرد. در این معنا حدیثی از امام باقر ۷ درباره آیه شریفه (مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ





تُنْسِيهَا نَأْتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا) رسیده که می فرماید: «الناسخ ما حول وما ينسبها: مثل الغيب الذي لم يكن بعد كقوله (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) قال: فيفعل الله ما يشاء ويحول ما يشاء، مثل قوم يونس إذا بدا له فرحمهم، ومثل قوله «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ» قال أدر كنههم رحمته» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۵۵).

با تعریفی که شیخ مفید از بدا ارائه داد و آن را با نسخ هم معنا دانست، معلوم می شود که شیخ مفید تغییر در حوزه تکوین را به منزله تغییر رأی دانسته و آن را باطل می داند. از این رو، «بدا» را به معنای «نسخ» می گیرد تا این محذور رخ ندهد. بنابراین، «بدا» از منظر شیخ مفید (مثل نسخ) یعنی ظاهر شدن یک امر جدید برای انسان‌ها از ناحیه خداوند و برداشتن حکم قبلی. پس شیخ مفید تنها «بدا» به معنای «ظهور» را قبول می کند. حال باید دید که مطابق دیدگاه مفید، حقیقت بدا در روایات نیز تنها به معنای ظهور من الله به کار رفته است یا این که به معنای تغییر در اراده نیز استعمال شده است؟ به عبارت دیگر، آیا کاربرد لفظ «بدا لله» به نحو حقیقت است یا مجاز؟ در پاسخ باید گفت که در احادیث معصومان: بدا در هر دو معنای لغوی به کار رفته است. در مناظره امام رضا 7 با سلیمان مروزی متکلم معروف خراسان، امام به هر دو معنای بدا اشاره فرموده است. آن حضرت در مقام اثبات بدا به آیات و احادیث متعدد استدلال فرمود، از جمله: (هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) (روم: ۲۷) و (بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ) (سجده: ۷). در این دو آیه سخن درباره آغاز آفرینش و تعلق قضا و قدر الاهی به آن است. این همان معنای اول بدا است.

امام رضا 7 در ادامه استناد خود به آیات برای اثبات بداء، به معنای دوم اشاره کرده و می فرماید: «قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِنَبِيِّهِ ۙ «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ» أَرَادَ هَلَاكَهُمْ ثُمَّ بَدَأَ اللَّهُ فَقَالَ «وَذَكَّرْنَا فَإِنَّ الدُّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۴۳)، در این قسمت از روایت، معنای دوم بدا (تغییر اراده) قصد شده است. همین معنای دوم بدا مورد اختلاف نظر است و در معنای نخست (ظهور و پیدایش) اختلاف مهمی نیست.

در روایات ائمه معصومین: (بر خلاف نظر شیخ مفید که تنها معنای اول را پذیرفته است) بر معنای دوم بسیار تأکید شده است. معصومان در اثبات بدا به آیاتی استدلال کرده اند، از جمله آیه (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (رعد: ۳۹). ظاهر آیه شریفه این است که خداوند برخی امور را محو کرده و برخی امور دیگر را محکم می کند. امام صادق 7 در ذیل این آیه فرمودند: «هَلْ يَمْحَى إِلَّا مَا كَانَ ثَابِتًا وَهَلْ يُثَبِّتُ إِلَّا مَا لَمْ يَكُنْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۷). بنابراین، معنای آیه شریفه بر اساس تفسیر امام صادق 7 این است که مشیت و تقدیر الاهی به برخی امور تعلق گرفته و در لوح و کتابی تثبیت شده بود. آن تقدیرات





محو می شود و به جای آن، تقدیر جدیدی ثبت می گردد که قبلاً وجود نداشته است.<sup>۱</sup> روایات ما لفظ بدا را در جایی استعمال کرده اند که تغییر قضا و قدر را به خداوند متعال نسبت داده اند. به عبارت دقیق تر، روایات ما به تغییر واقعی قضا و قدر قائل اند و آن را به خداوند متعال نسبت می دهند و ضمناً آن را مستلزم جهل نمی دانند، چون تغییر عقیده در میان انسان ها معمولاً ناشی از جهل است، اما در مورد خداوند، مسئله به این صورت نیست. خداوند قبل از تغییر تقدیر به این تغییر نیز آگاه است.<sup>۲</sup> با توجه به مطالبی که درباره معانی بدا در روایات ذکر شد می توان گفت که «بدا لله» به معنای حقیقی خودش، یعنی تغییر در اراده به کار رفته است. بنابراین، از نظر شیخ مفید، بدا به معنای نسخ است و معنای آن ظهور من الله است نه تغییر در اراده خداوند.

## خلقت ارواح

در روایات فراوانی تصریح شده است که خداوند متعال ارواح انسان ها را دو هزار سال پیش از بدن هایشان خلق فرمود.<sup>۳</sup> در تواتر معنوی روایات خلقت ارواح پیش از ابدان جای شک و شبهه ای نیست، بلکه در برخی موارد، ادعای تواتر لفظی نیز وجود دارد. با این وجود، شیخ مفید، هنگامی که شیخ صدوق روایتی از امام صادق ۷ مبنی بر خلقت ارواح دو هزار سال پیش از اجساد نقل می کند، آن را خبر واحد شمرده و برداشت شیخ صدوق را در تفسیر آن نادرست ارزیابی کرده و می گوید: «مقصود از ارواح در این حدیث فرشتگان اند که دو هزار سال پیش از انسان آفریده شده اند» (مفید، ۱۴۳۱ (و): ۸۱). سپس شیخ مفید پس از اشکال سندی حدیث، با استدلال عقلی مضمون حدیث را هم مورد نقد قرار می دهد. وی در تصحیح اعتقادات می گوید: «اگر ارواح پیش از اجساد خلق شده بودند، بی شک ما آنچه را قبلاً دیده بودیم، در خاطر داشتیم و اگر به یادمان می آوردند، متذکر می شدیم و هیچگاه آن منظره ها بر ما مخفی نبود. آیا نمی بینید که اگر کسی به شهری برود و پس از مدتی آن

۱. در احادیث تصریح شده که تقدیرهای غیر حتمی در کتابی به نام لوح محو و اثبات درج می شود (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۷).

۲. در این که بدا برای خداوند از سر جهل نیست احادیث فراوانی وجود دارد، برای مثال، دو حدیث از امام صادق ۷ منقول است که فرمودند: «من زعم أن الله يبدو له فی شیء لم یعلمه أمس، فأبرؤوا منه» و «ان الله لم یبد له من جهل» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۸).

۳. «ان الله تبارک و تعالی خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام» (صدوق، ۱۴۳۱: ۱۰۸؛ مفید، ۱۴۳۱ (الف): ۱۱۴).

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 به دنیا بیاید و مدت بیست سال در آن زندگی کند و بزرگ شود و چون پس از آن به شهر دیگری کوچ کند، بودن در بغداد از یاد وی برود و هرگز نتواند آن را به خاطر آورد و از بودن در آن شهر هیچ چیز به یاد وی نماند (مفید، ۱۴۳۱(و): ۸۴-۸۵).

دومین اشکال محتوایی شیخ مفید به خلقت ارواح پیش از ابدان این است که این قول مستلزم تناسخ است (همان: ۸۷). شیخ در کتاب المسائل السرویه نیز به بحث تقدم آفرینش ارواح بر ابدان پرداخته است و اشکال دیگری به این عقیده وارد کرده، می‌گوید:

خلقت ارواح به نحو پیدایش و اختراع (نه تقدیر در بعد علم خدا) بعد از خلق اجسام و صورتی است که ارواح، تدبیر و اداره آنها را به عهده دارند و اگر چنین نباشد، ارواح قائم به ذات خود خواهند بود و دیگر به هیچ وجه، نیازی به آلات و ابزاری که بدان وسیله عمل کنند، نخواهند داشت» (مفید، ۱۴۳۱(ب): ۵۳).

شیخ مفید در این اثر پس از واحد و غیرقطعی دانستن صحت حدیث «ان الله تبارک و تعالی خلق الارواح قبل الاجساد بالقی عام»، آفرینش پیشین ارواح را در صورت ثبوت حدیث، به «خلق تقدیر» در علم خدا معنا کرده است (همان)؛ به این معنا که خداوند متعال پیش از اختراع و ابداع ابدان، ارواح را در علم خود تقدیر کرد و سپس ابدان را خلق نمود و آن‌گاه برای ابدان ارواح را ایجاد کرد. بنابراین، آفرینش ارواح پیش از ابدان، خلق در تقدیر علم است نه آفرینش ذوات آنها.

این تحلیل شیخ مفید با تفسیر وی در تصحیح الاعتقادات کاملاً متفاوت است. در تصحیح الاعتقادات، منظور از «روح» را همان فرشتگان می‌داند که دو هزار سال پیش از خلق انسان‌ها آفریده شده‌اند، ولی در المسائل السرویه روح را همین روح انسانی می‌داند که خلقت تقدیری (نه خلقت خارجی) آنها در علم خدا صورت پذیرفته است. از سوی دیگر، در آن‌جا «خلق» را به معنای آفریدن گرفته و در اینجا به معنای تقدیر و اندازه کردن! ناگفته نماند که شیخ مفید صحت روایاتی را که دلالت دارد بر وجود اشباح معصومین در عرش می‌پذیرد که بر طبق این روایات حضرت آدم ۷ اشباحی نورانی بر عرش دید و از خداوند متعال درباره آنها پرسید و خداوند به او وحی کرد اینها اشباح رسول خدا و امیرمؤمنان و





فاطمه و حسن و حسین : است (همان: ۳۹). شیخ در تبیین این حدیث تصریح می‌کند که اشباح در آن حال صورت‌های زنده و ارواح صاحب نطق نبودند، بلکه تصویرهایی همانند شکل بشری آینده خود بودند و نوری که خدا بر ایشان نهاده بود، بر فروغ دین به وسیله ایشان، و روشنایی حق با براهین ایشان دلالت می‌کند (همان: ۳۹-۴۰). شیخ مفید در دنباله بحث خود درباره عوالم پیشین، بیرون کشیدن ذریه حضرت آدم به صورت ذر را می‌پذیرد و می‌گوید برخی از آنها دارای نور خالص بودند و برخی دارای ظلمت محض و بر برخی نور و ظلمت بود (همان: ۴۴). او درباره هویت این ذرات خارج شده، احتمال داده که اینها اصول و مواد ابدان انسان‌ها بوده است نه ارواح آنها. وی بر همین اساس گفت‌وگوی انسان‌ها با خدا را انکار کرده و می‌گوید روایات و اخباری که درباره گفت‌وگوی ذریه آدم و اخذ میثاق از او وارد شده، از روایات اهل تناسخ است که حق و باطل را با هم ممزوج کرده‌اند (مفید، ۱۴۳۱ (ب): ۴۶).

در این جا ممکن است گفته شود گفت‌وگوی ذریه آدم در عالم ذر تنها در روایات مطرح نشده بلکه در قرآن مجید هم این مسئله مطرح شده است و آیه شریفه (وإذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریاتهم وأشهدهم علی أنفسهم) (اعراف: ۱۷۲) شاهد این مدعاست. شیخ در پاسخ به این اشکال می‌گوید: آنچه در این آیه شریفه آمده است مجاز در لغت است و مانند این گونه مجازها و استعاره‌ها در موارد دیگر نیز وجود دارد. شیخ سپس در ضمن انتقاد از دیدگاه حشویه و اهل تناسخ درباره معنای این آیه، نظر خود را ابراز داشته و می‌گوید:

معنای گرفتن عهد و میثاق از ذریه آدم این است که خداوند عقل آنان را کامل کرد و در اثر کمال عقل همه اهل تکلیف، با توجه به صنع پروردگار، حدوث مخلوقات را ادراک کرده و فهمیدند که این حوادث و پدیده‌ها بدون پدید آورنده نخواهد بود. اهل تکلیف که از ذریه آدم ۷ بودند، این حقیقت را نیز دریافتند که صانع و پروردگار جهان شبیه و نظیر ندارد و چون صاحب نعمت است، سزاوار پرستش نیز می‌باشد (همان: ۴۷-۴۸).

### جمع‌بندی

از مقایسه اندیشه کلامی شیخ مفید با روایات در موضوعات مختلف به این مهم دست یافتیم که شیخ مفید تلاش می‌کند در تبیین و اثبات آموزه‌های کلامی از میراث حدیثی استفاده

کند. اما بهره‌مندی وی از روایات به معنای الزام و پذیرش وی نسبت به همه روایات نیست. وی در برخی موضوعات همچون اراده و مشیت، قدر و قضا، معنای تفویض، معنای استطاعت، افعال الاهی، بدا و معنای آن، با میراث حدیثی به صورت گزینشی و انتقادی برخورد می‌کند و از میان گزینه‌های به ظاهر متفاوت در روایات، یک رویکرد خاص را برمی‌گزیند. شاید علت گزینشی برخورد کردن شیخ مفید را بتوان در خود احادیث اهل بیت : جست‌وجو کرد که در موضوعاتی مانند قدر و قضا، اراده، معانی تفویض، استطاعت و رابطه آن با فعل انسان سنت واحدی وجود نداشته است.

علت دیگر به واسطه رویکرد خاص شیخ مفید به برخی از موضوعات کلامی بوده است. وی همچنین روایات معرفت فطری، عالم ذر و عالم ارواح را به دلیل اشکالات عقلی که به ظواهر آنها وارد است، تأویل می‌کند و در نهایت با مطرح کردن معرفت اکتسابی در مباحث توحیدی به خصوص معرفت خداوند، از میراث حدیثی و قول مشهور فاصله می‌گیرد.

۱۰۳



نظر

چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه

## کتابنامه

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰ق)، معالم العلماء، نجف: مطبعة الحيدرية.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تصحیح: هارون عبد السلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن کثیر (۱۹۶۶م)، البدايه والنهيه، رياض: مکتبة النصر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: نشر دار صادر، الطبعة الثالثة.
۶. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، تصحیح: هلموت ریتز، بیروت: مکتبه العصریه، الطبعة الثالثة.
۷. بحر العلوم، سید مهدی (۱۳۶۳)، فوائد الرجالیه، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، تهران: مکتبه الصادق.
۸. برنجکار، رضا (۱۳۷۸)، کلام و عقاید، تهران: انتشارات سمت (دانشکده علوم حدیث).
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تصحیح: محدث ارموی، قم: دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الثالثة.
۱۰. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح، تصحیح: عطار، احمد عبدالغفور، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۲. حلی، ابن ادریس (۱۴۱۱ق)، سرائر، تحقیق: لجنة تحقیق: قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، تحقیق: جواد قیومی، قم: انتشارات فقاہت.
۱۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۵۰ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۵. ذہبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۰۳ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرساله.
۱۶. فقه الرضا (۱۴۰۶ق)، تحقیق: مؤسسه آل البيت، مشهد: انتشارات مؤسسه آل البيت.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۳۱ق)، الاعتقادات، قم: انتشارات دارالمفید (سلسله مؤلفات شیخ مفید).



۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: انتشارات نشر جهان.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین، تهران: انتشارات اسلامیہ، چاپ دوم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ق)، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۹ق)، الفہرست، تحقیق: جواد قیومی، قم: نشر فقہت.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تحقیق: ہاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات المطبعة العلمیہ.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، کافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیہ، چاپ چہارم.
۲۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۳۱ق)، الارشاد، قم: انتشارات دارالمفید.
۲۶. \_\_\_\_\_ (الف) (۱۴۳۱ق)، الامالی، قم: انتشارات دارالمفید.
۲۷. \_\_\_\_\_ (ب) (۱۴۳۱ق)، المسائل السرویہ، قم: انتشارات دارالمفید.
۲۸. \_\_\_\_\_ (ج) (۱۴۳۱ق)، الفصول المختارہ، قم: انتشارات دارالمفید.
۲۹. \_\_\_\_\_ (د) (۱۴۳۱ق)، النکت فی مقدمات الاصول، قم: انتشارات دارالمفید.
۳۰. \_\_\_\_\_ (هـ) (۱۴۳۱ق)، اوائل المقالات، قم: انتشارات دارالمفید.
۳۱. \_\_\_\_\_ (و) (۱۴۳۱ق)، تصحیح اعتقادات الامامیہ، قم: انتشارات دارالمفید.
۳۲. مفضل بن عمر (بی تا)، توحید المفضل، تحقیق: کاظم مظفر، قم: انتشارات داوری، چاپ سوم.
۳۳. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۲۹ق)، رجال نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: انتشارات جامعہ مدرسین.

