

اعتقادات امامیه در کلام علامه مظفر؛ کاوشی بر محور عقائد الامامیه

داود شیخی زازرانی*

فاطمه براتی احمدآبادی**

اشاره

مقاله حاضر تقریر علامه مظفر را از اعتقادات امامیه گزارش می‌کند. این گزارش بر محور کتاب معروف وی، یعنی *عقائد الامامیه* صورت گرفته است. این کتاب انتشار گسترده‌ای داشته و به‌عنوان منبعی برای شناخت مذهب امامیه مورد توجه اندیشمندان اسلامی اعم از شیعه و سنی قرار گرفته است. برای آنکه ترسیم کاملی از دیدگاه‌های کلامی و اعتقادی علامه مظفر صورت بگیرد، علاوه بر کتاب فوق، به دیگر آثار ایشان نیز مراجعه شده است. همچنین تلاش شده که با مراجعه به منابعی که علامه مظفر برای نگارش *عقائد الامامیه* استفاده کرده است، به موارد اخذ و اقتباس و نیز ابتکارات وی اشاره شود. علامه مظفر سعی دارد در *عقائد الامامیه* اصول اعتقادات امامیه را بدون پرداختن به ادله تفصیلی آنها بیان کند؛ با این حال در این کتاب ادله عقلی و نقلی بسیاری از اعتقادات امامیه اجمالاً بیان شده است. به نظر می‌رسد که وی در پاره‌ای از موارد برای تبیین اعتقادات امامیه از مبانی فلسفه ملاصدرا بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: علامه مظفر، اعتقادات، امامیه، *عقائد الامامیه*، ملاصدرا

* پژوهشگر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب.

** پژوهشگر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱. زندگی‌نامه علامه مظفر

علامه محمدرضا مظفر، پنج ماه پس از درگذشت پدرش، آیت‌الله محمد مظفر، در پنجم شعبان سال ۱۳۲۲ هجری قمری (۱۲۸۰ش) دیده به جهان گشود. مادرش دختر علامه شیخ عبدالحسین طریحی (۱۲۳۵-۱۲۹۳ق) است. او در دامان آن زن با فضیلت و با سرپرستی برادر بزرگش، شیخ عبدالنبی مظفر (۱۲۹۱-۱۳۳۷ق)، رشد کرد. پس از درگذشت شیخ عبدالنبی، برادر دیگرش شیخ محمدحسن (۱۳۰۱-۱۳۷۵ق)، سرپرستی او را به عهده گرفت و راهنمای زندگی‌اش گردید (الطریحی، ۱۴۱۷: ۱۳۵-۱۳۶).

محمدرضا مظفر، از خاندان علمی و ادبی بنام و معروف شیعی، موسوم به آل مظفر برخاسته است. پدر و برادرش محمدحسن، از مراجع تقلید و سه برادر دیگرش به نام‌های عبدالنبی، محمدعلی و محمدحسین، همگی اهل علم و فضل بودند (طریحی، ۱۴۱۷: ۱۴۰). ایشان تحصیلات خود را در اصول، ادبیات عرب و شعر، نزد علامه محمدطه حویزی، فراگرفت. او دوره سطح، فقه و اصول را سپری کرد و دروس عالی این دو علم را نزد اساتید بزرگی چون شیخ محمدحسن مظفر، میرزا محمدحسین نایینی (متوفای ۱۳۵۵ق)، شیخ آقا ضیاءالدین عراقی (۱۲۷۸-۱۳۶۱ق)، میرزا عبدالهادی شیرازی (۱۳۰۵-۱۳۸۲ق)، و شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) (۱۲۹۶-۱۳۶۱ق) فراگرفت و به مقام والای اجتهاد رسید. حضرات آیات، شیخ محمدحسین اصفهانی، شیخ محمدحسن مظفر و سید عبدالهادی شیرازی، اجتهاد او را تأیید کرده‌اند (آصفی، ۱۴۱۹: ۶۹ و الطریحی، ۱۴۱۷: ۱۳۸-۱۳۹).

او در فلسفه نیز از محضر مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی بهره برده است. این استاد، در شکل‌دهی به شخصیت، خط‌مشی اصولی، فقهی و فلسفی او، بیشترین تأثیر را داشته است (آصفی، ۱۴۱۹: ۶۰). احترام و تجلیل فراوان مظفر از همین استاد، در مقدمه‌ای که بر «حاشیه مکاسب» وی نوشته، گواه این تأثیر است (اصفهانی، ۱۴۱۸: مقدمه). علامه مظفر، در مسیر سیر و سلوک خویش، از محضر عارف بزرگی چون سید علی قاضی طباطبایی، (۱۳۸۵-۱۳۶۶ق) که شاگردان سلوکی بسیاری تربیت کرده، بهره‌مند گشته است (الطریحی، ۱۴۱۷: ۱۳۸).

علامه مظفر در دوره حیات علمی خود، دانش‌پژوهان بسیاری را در سایه تربیت و تدریس قرار داد و آنان را با معارف دین آشنا ساخت. برخی از شاگردان او عبارتند از:

سید جواد شبر، شیخ غلام‌رضا عرفانیان، سید محمدتقی طباطبایی، شیخ عبدالهادی فضلی، شیخ محمدعلی تسخیری، شیخ محمدمهدی آصفی، دکتر محمود مظفر، دکتر شیخ احمد الوائلی و... (رک: الطریحی ۱۴۱۷: ۱۷۱-۱۷۵).

از علامه مظفر آثار چاپ شده و خطی متعددی در موضوعات متنوع بر جای مانده که نشان‌دهنده جامعیت ایشان است. برخی از این آثار عبارتند از: *اصول الفقه، عقاید الامامیه، المنطق، احلام الیقظه، تاریخ اسلام، حاشیه مکاسب، حریه الانسان، دیوان شعر، رساله عملیه فی ضوء المنهج الحدیث، السقیفه علی هامش السقیفه، الفلسفه الاسلامیه، فلسفه الامام علی علیه السلام، فلسفه الکندی، المثل الافلاطونیّه عند ابن‌سینا و...* (رک: الطریحی، ۱۴۱۷: ۱۷۶-۱۸۲).

ایشان پس از عمری مجاهده علمی و عملی، در شانزدهم ماه مبارک رمضان سال ۱۳۸۳ هجری قمری (۱۳۴۲ش) در سن ۶۲ سالگی از دنیا رفت و پیکر مطهر او در مقبره خانوادگی، در کنار برادرانش در نجف به خاک سپرده شد (الطریحی، ۱۴۱۷: ۱۸۲).

۲. علم کلام از دیدگاه علامه مظفر

مرحوم مظفر، در کتاب فلسفه و دو مقاله‌ای که در مجله النجف چاپ شده است،^۱ نظراتش را در مورد علم کلام مطرح کرده که در سه محور قابل بررسی است:

۱-۲. منشأ پیدایش علم کلام: ترجمه کتب، به‌ویژه کتب یونانی در عصر اموی و بعد از آن و آشنایی مسلمین با فلسفه و فرهنگ یونانی سبب شد که برخی از مسلمانان و غیرمسلمانان، به آن فرهنگ گرایش پیدا کنند. این گرایش، باعث شد عقائد اسلامی مورد هجوم طرفداران فلسفه یونانی واقع شود. به همین دلیل برخی از مسلمانان، درصدد دفاع از عقیده اسلامی برآمدند و در مقام دفاع، سعی کردند از روش براهین فلسفی بهره بگیرند و حتی بین آرای فلسفی و نظریات اسلام، هماهنگی ایجاد کنند که در نتیجه، علم کلام پیدا شد؛ بنابراین شکل‌گیری علم کلام، عکس‌العملی بود در برابر هجوم فلسفه یونانی به عقائد اسلامی. البته بعد از شکل‌گیری این علم، مباحث منظمی در خدانشناسی، نبوت، معاد و امامت مطرح گردید. به همین دلیل، ایشان این علم را از ابتکارات مسلمانان می‌داند (رک: المظفر، ۱۴۱۳: ۷۵-۷۶ و ۱۴۱۴: ۶۲-۶۳).

۲-۲. رابطه فلسفه با کلام: به نظر وی، رابطه‌ای بین کلام و فلسفه نیست و علم

کلام، علم مستقلی است؛ چون اولاً، در فلسفه غالباً از موضوع واحد، یعنی وجود بما هو وجود، بحث می‌شود؛ ولی علم کلام علاوه بر اینکه تعدد موضوع دارد، در اصل برای رد هجمه‌های فلسفی به وجود آمده است. ثانیاً، روش علم کلام این است که ابتدا یک اعتقاد، مسلم گرفته می‌شود و بعد دلیل برای آن اقامه می‌شود؛ ولی روش بحث در فلسفه این است که ابتدا برهان و دلیل برای موضوع آورده می‌شود، بعد اعتقاد به آن حاصل می‌شود. ثالثاً، هدف فلسفه، شناخت حقایق اشیا به قدر طاقت بشری است؛ ولی هدف علم کلام تصحیح اعتقادات اسلامی است (رک: المظفر، ۱۴۱۳: ۷۶-۷۷ و ۱۴۱۴: ۶۸).

۲-۳. **نقد علم کلام:** ایشان معتقد است، سه نقد اساسی به علم کلام وارد است: یکی اینکه این علم علاوه بر اینکه تفکر فلسفی خود را از منابع اصیل یونانی اخذ نکرده است، بدون نقد و تدقیق علمی، به تصحیح اعتقادات اسلامی پرداخته است. به همین دلیل، متکلمان به اقوالی بدون برهان نظیر جواز اعاده معدوم، واسطه بین وجود و عدم، جبر، تفویض و غیره قائل شده‌اند. دوم اینکه روش علم کلام این است که عقیده‌ای مسلم گرفته می‌شود و سپس دلایل عقلی یا شبه عقلی برای آن اقامه می‌شود؛ در حالی که چه بسا آن عقیده اساساً صحیح نباشد. این روش باعث شد عده‌ای از متکلمان، وجوب عقلی معرفت را انکار کنند و به وجوب شرعی آن قائل شوند.^۲ سوم اینکه در این علم به خاطر روش خاص آن، آزادی رأی وجود ندارد و سبب جمود فکری برای مردم و علما گردیده است. این جمود فکری به یک بیماری اجتماعی و روانی عمومی تبدیل شده است که یکی از ثمرات آن، تکفیر دیگران از جمله فلاسفه است. در پایان این نقد، مرحوم مظفر متذکر می‌شود که اهل بیت، هنگام شکل‌گیری علم کلام، به خاطر این اشکالات، با علم کلام مخالفت کردند؛ البته اهل بیت (ع) رأی دقیق و علمی خود را در مسائل اعتقادی بیان کرده‌اند که حقیقت نظرات ایشان، بعد از تصحیح فلسفه در قرون اخیر کشف شده است (رک: المظفر، ۱۴۱۴: ۶۳-۶۶).

۳. کتاب عقائد الامامیه

این کتاب در اصل مجموعه سخنرانی‌های مؤلف در سال ۱۳۶۳ هجری قمری در دانشکده دینی «متندی النشر» است که ایشان آن را بازبینی کرده و در سال ۱۳۷۰ هجری قمری منتشر نموده است. در سال ۱۳۸۰ هجری قمری، اصلاحاتی دیگر بر روی کتاب

صورت گرفت و به همراه مقدمه مؤلف و مقدمه‌ای دیگر از حامد حفنی، استاد سنی مذهب دانشگاه قاهره، در مصر منتشر شد. در پایان این کتاب، مؤلف منابعی را که از آنها بهره جسته ذکر می‌کند. برخی از این منابع عبارتند از: *اعتقادات* شیخ صدوق، شرح *عقائد صدوق*، *اوائیل المقالات* از شیخ مفید، *تجربید الاعتقاد* خواجه نصیر، شرح *التجربید علامه الحلّی*، شرح *الباب الحادی عشر* فاضل مقداد، *اعتقادات* علامه مجلسی، بخش اصول عقاید از کتاب *کشف الغطاء*، *اصل الشیعه و اصولها* از محمدحسین کاشف الغطاء و *دلایل الصدق فی نهج الحق*^۳ از برادرش محمدحسن مظفر.

نویسنده فقط در یک مورد در پاورقی به کتاب *کشف الغطاء* شیخ جعفر ارجاع داده است و در پاورقی و متن به کتاب‌های دیگر ارجاع نداده است و در پایان کتاب به ذکر نام آن کتاب‌ها بسنده کرده است. با مقایسه مطالب و موضوعات کتاب *عقائد الامامیه*، با دیگر کتب، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی را مشاهده می‌کنیم. از این رو، می‌توان گفت که ایشان بدون آنکه مقید به یک کتاب خاص باشد، از مجموع آن کتب بهره گرفته است. طرح برخی از مطالب همانند طرح مباحث تربیتی و اجتماعی در فصل چهارم *عقائد الامامیه* را می‌توان از ابداعات ایشان تلقی کرد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۴. هدف از نگارش *عقاید الامامیه*

مرحوم مظفر دو مقدمه بر چاپ اول و دوم کتاب نوشته است که در مقدمه چاپ اول (۱۳۷۰ق) هدف خویش را این چنین بیان می‌کند: «هدفم این بود که خلاصه‌ای از عقاید اسلامی را که از طریق اهل بیت بدان رسیده بودم، ضبط نمایم و به منظور استفاده همگان، این مجموعه را عاری از هرگونه استدلال و برهان و خالی از بیان روایاتی که در بیشتر مسائل اعتقادی از ائمه وارد شده بود، نوشتم» (المظفر، ۱۳۹۱: ۴). ایشان در مقدمه چاپ دوم (۱۳۸۱ق) می‌نویسد: «آنچه مرا به چاپ مجدد این کتاب تشویق نمود، امید از میان برداشتن ابرهای غبارآلود میان دو طایفه شیعه و سنی و پاک کردن غبار نشسته بر روی عقاید صحیح اسلامی بود» (المظفر، ۱۳۹۱: ۳). وی در این مقدمه بهترین راه حل برای تقریب بین مذاهب را، کشف حقایق هر مذهب از طریق صاحبان آن مذهب می‌داند.

۵. اجتهاد و تقلید

علامه مظفر در مقدمه کتاب *عقائد الامامیه*، بحث وجوب عقلی تحقیق و تفکر در اعتقادات را مطرح می‌کند و در چهار اصل دینی توحید، نبوت، امامت و معاد، پرهیز از تقلید را لازم می‌داند. ایشان وجوب عقلی معرفت را همان حکم عقل به لزوم معرفت و تفکر در اعتقادات می‌داند.^۴ همچنین در پاورقی این کتاب، متذکر می‌شود که آنچه در کتاب گفته می‌شود، در زمره مواردی نیست که تحقیق در آن واجب باشد؛ بلکه در بسیاری موارد، مانند قضا و قدر و رجعت، اعتماد بر قول معصوم کفایت می‌کند. از کلام ایشان می‌توان فهمید که وی بین اصول و فروع اعتقادی، فرق می‌گذارد و اصول اعتقادی را آن دسته از اعتقاداتی می‌داند که تحقیق عقلی در آن واجب است، به خلاف فروع اعتقادی که در آن اعتماد بر قول معصوم کافی است.

به نظر علامه مظفر اعتقادات اسلامی در ساده‌ترین شکل خود، بر فطرت و اندیشه روشن هر کس بنا شده است و نیازی به تعمق دقیق ندارد. علاوه بر این، خداوند نیز به چنین تعمقی تکلیف نکرده است. به همین دلیل، برای فهم اعتقادات اسلامی علم کلام و فلسفه ضرورتی ندارد؛ گرچه این دو علم بدون فایده نیستند. وی متذکر می‌شود که آنچه از اهل بیت به‌طور موثق رسیده است برای فهم دین اسلامی بر وجه صحیح آن کافی است (المظفر، ۱۴۱۴: ۶۸-۶۹). وی در کتاب *فلسفه خود* نیز تأکید می‌کند که خداشناسی به روش فلاسفه، واجب نیست و اعتقاد عامیانه کافی است (المظفر، ۱۴۱۳: ۸۰).

ایشان در ادامه بحث، اعتقاد امامیه را درباره «اجتهاد در فروع دین در عصر غیبت» این چنین بیان می‌کند: تحقیق و اجتهاد در مسائل فرعی بر هر مسلمانی واجب کفایی است. تحقیق مجتهد در فروع دین باید از ادله اربعه، یعنی قرآن، سنت، عقل و اجماع باشد. کسی که در فروع مجتهد نیست، باید از مجتهد جامع شرایط تقلید کند. «حامد حفنی» در مقدمه‌ای که برای کتاب نوشته، با بیان اینکه اجتهاد نزد امامیه برخلاف اهل سنت، در تمام احکام اسلامی جاری است، آن را یکی از امتیازات امامیه و مایه پیشرفت آنان می‌داند (المظفر، ۱۳۹۱).

علامه مظفر، مجتهد جامع‌الشرایط را نائب امام زمان (عج) معرفی می‌کند که علاوه بر مقام افتا، دارای ولایت عامه نیز هست، به این معنا که در حوادث به او مراجعه

می‌شود و اجرای حدود، تعزیرات و مسائل حقوقی و مالی که در اصل از مختصات امام معصوم است، بر عهده ایشان می‌باشد.

۶. خداشناسی

علامه مظفر در فصل اول دیدگاه امامیه را در مسائل خداشناسی بیان می‌کند و با برشمردن برخی از صفات الاهی مانند علیم، حکیم، عادل، قادر، نداشتن ضد، نداشتن فرزند و... می‌نویسد: «هر چیزی که ممکنات به آن توصیف می‌شوند، نمی‌توان خدا را به آن توصیف کرد و احدی همانند او نیست و آنچه به نام خدا به ذهن می‌آوریم، باید مخلوق حساب کرد نه خالق». او همانند شیخ صدوق بحث اعتقاد به خدا را با بیان صفات الاهی شروع می‌کند و تعابیری مشابه تعابیر شیخ صدوق را به کار می‌برد (رک: صدوق، ۱۴۱۴: ۲۱-۲۲؛ المظفر، ۱۳۸۱: ۱۳).

ایشان ادله اثبات خدا را در *عقائد الامامیه* ارائه نکرده است؛ لکن در کتاب *فلسفه خود*، دو برهان «ان» و «لم» را در اثبات خدا مطرح می‌کند. برهان ان، وجود خدا را از طریق مخلوقاتش اثبات می‌کند و برهان لم، از طریق بحث از خود حقیقت وجود به اثبات واجب الوجود می‌پردازد (المظفر، ۱۴۱۳: ۸۶). همچنین در بحث از تشبیه، کسانی را که برای خدا دست، وجه و مانند آن قائل شده‌اند و یا اینکه معتقدند خداوند به آسمان دنیا فرود می‌آید یا خداوند در روز قیامت مانند قمر ظاهر می‌شود، کافر می‌داند و استنادشان به آیات و روایات را جمودی بیش نمی‌داند.

علامه مظفر در ادامه بحث خود، به این نکته می‌پردازد که باید خداوند را از جهت ذات و صفات یکتا دانست.^۵ ایشان با بیان این نکته که صفات خدا زائد بر ذات نیست و عین ذات است، در کتاب *فلسفه اش چهار قول* در مورد صفات الاهی بیان می‌کند و معتقد است که کرامیه و اشاعره به زائد بودن صفات بر ذات معتقد هستند (رک: المظفر، ۱۴۱۳: ۱۰۰).

ایشان، علاوه بر بیان اعتقاد امامیه در توحید ذاتی و صفاتی، بر اعتقاد به توحید در عبودیت تأکید می‌کند؛ به این معنا که پرستش احدی غیر از خدا جایز نیست و زیارت قبور و توسلات به اهل بیت از باب زنده نگهداشتن شعائر الاهی و وسیله‌ای برای تقرب به خداوند است و منافاتی با توحید ندارد. حامد حفنی، بیان مؤلف درباره توسل و

زیارت قبور را مورد تأیید اهل سنت معتدل می‌داند و وهابی‌ها را به‌عنوان مخالفان این عقیده ذکر می‌کند (المظفر، ۱۳۸۱: ط).

۶-۱. صفات الاهی

علامه مظفر در ادامه بحث، به صفات الاهی و تقسیم آن می‌پردازد و با تقسیم صفات خداوند به صفات ثبوتیه و سلبيه، صفات ثبوتیه را نیز به حقیقیه و اضافیه تقسیم می‌کند و بیان می‌کند که در اعتقاد امامیه، صفات ثبوتیه حقیقیه خداوند، یعنی علم، قدرت، حیات، غنی و اراده، عین ذات خداوند بوده و زائد بر ذات او نیستند. اگر چه مفاهیم این صفات مختلف و متفاوت است؛ ولی مصداق واحدی دارند. صفات ثبوتیه اضافیه مانند رازقیت، خالقیت، علیت و تقدم، همگی به صفت حقیقی قیم بودن خداوند نسبت به موجودات باز می‌گردند که منشأ انتزاع صفات متعددی می‌شود.

وی درباره صفات سلبيه معتقد است که صفات سلبيه به سلب یک موضوع، یعنی امکان، باز می‌گردد و با نفی امکان از خداوند، خصوصیات امکانی مثل جسم، کیفیت سکون و تغییر و... از او نفی می‌شود.

به نظر ایشان قاعده کلی در مورد صفات ثبوتیه خداوند این است که این صفات، کمال وجود بما هو وجوداند و محال است که وجود، به این صفات متصف نشود؛ چون در صورت عدم اتصاف، برای خدا که وجود محض است، نقص لازم می‌آید. ایشان کلیت قاعده «معطی شی نباید فاقد آن شی باشد» را در مسئله صفات الاهی نمی‌پذیرد و بیان می‌کند، چه بسا معطی، چیزی را عطا کند که خود فاقد آن باشد، مثلاً معطی سفیدی می‌تواند خود سفید نباشد؛ بنابراین، خداوند به صفات ممکن بما هو ممکن که به وجود ربطی ندارد، وصف نمی‌شود؛ بلکه به صفات وجود، آن هم به شکل اکمل و افضل وصف می‌شود (رک: المظفر، ۱۴۱۳: ۹۶-۹۷، ۱۳۰-۱۳۶).

علامه مظفر با اندیشه ملاصدرا کاملاً آشنا بود و *سفار ملاصدرا* را تدریس می‌کرد. وی در کتاب *الفلسفه الاسلامیه*، مباحث وجود را بر مبنای اصالت وجود مطرح می‌کند. تفسیری که وی از صفات ثبوتیه و سلبيه در کتاب *عقائد الامامیه* ارائه می‌دهد، مشابه آن چیزی است که ملاصدرا در کتاب *سفار* ارائه داده است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ۱۹۸).

۱۱۸/۶-۱۲۰). همچنین وی همانند ملاصدرا، اراده را از صفات ذات می‌داند نه از صفات فعل (رک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۶-۳۴۱).

۶-۱-۱. نقد دیدگاه شیخ صدق

علامه مظفر در ادامه بحث خود در صفات الاهی، از قائلان بازگشت صفات ثبوتیه به صفات سلبيه انتقاد می‌کند. وی در کتاب فلسفه‌اش، شیخ صدوق را به‌عنوان یکی از آنها ذکر کرده است.^۶ وی این ادعای شیخ صدوق را ناشی از قصور در فهم عینیت صفات با ذات می‌داند و در عوض آنچه را که فارابی درباره عینیت صفات با ذات گفته است (هو عالم من حیث هو قادر و قادر من حیث هو حی و حی من حیث هو عالم)، صحیح می‌داند (المظفر، ۱۴۱۳: ۱۰۱). به نظر می‌رسد که مرحوم مظفر معتقد است که خداوند را که عین وجود است، نمی‌توان عدم و نیستی فرض کرد و از صفات ثبوتی تفسیری سلبی داد؛ بلکه این صفات سلبی هستند که به صفات ثبوتی باز می‌گردند. چون سلب امکان (مرجع صفات سلبی) از خداوند در پرتو اثبات وجوب وجود، امکان دارد.

مرحوم مظفر در کتاب عقائد الامامیه، به بررسی تحلیلی صفات الاهی از قبیل علم، قدرت، حیات، سمیع و بصیر و کلام، نپرداخته؛ اما در کتاب فلسفه به بررسی آنها پرداخته است که اجمالی از آن را گزارش می‌کنیم:

۶-۲. علم: در مورد علم الاهی، ایشان به علم حضوری خداوند به موجودات اعتقاد دارد و بر این اساس می‌فرماید: «خداوند، عالم به همه چیز در آسمان‌ها و زمین است و همه اشیا به نفس وجودشان، نزد خداوند حاضراند» (المظفر، ۱۴۱۳: ۱۱۶).

۶-۳. قدرت: ایشان معتقد است که قادر بودن خداوند به این معناست که «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل»؛ یعنی اگر خواست انجام می‌دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد. ایشان متذکر می‌شود که قدرت خداوند، محض فعلیت و وجود است و امکان در آن راه ندارد. ایشان در جواب این پرسش که «قدرت عین ذات است و قدیم، پس حدوث اشیا چگونه قابل توجیه است؟»، می‌فرماید: ضعف و نقص در قابل است نه فاعل؛ در نتیجه، قدرت به شیء ناقص تعلق گرفته است. در حقیقت قدرت به حدوث تعلق گرفته است نه اینکه حدوث در قدرت اثر کرده

باشد؛ بنابراین تجدید مخلوقات به معنای تجدید قدرت در خداوند نیست (رک: المظفر، ۱۴۱۳: ۱۲۷).

۶-۴. حیات: حیات به معنای رشد، نمو و حرکت، از نقص حکایت دارد و برخدا قابل اطلاق نیست. معنای حیاتی که قابل انطباق بر هر موجود زنده‌ای باشد، حیاتی است که ملازم با معنای وجود باشد و مقابل آن مرگ باشد. در حقیقت حیات همان وجود است که در مقابل آن مرگ یعنی عدم قرار دارد؛ بنابراین حیات و وجود اگرچه در مفهوم مغایرند، در مصداق، یک چیز هستند. با توجه به این مطلب، حیات به اختلاف مراتب وجود، مختلف است؛ یعنی وجود ضعیف دارای حیات ضعیف است و وجود قوی دارای حیات قوی. بنابراین، خداوند که قوی‌ترین وجود را دارد، قوی‌ترین حیات را دارد (المظفر، ۱۴۱۳: ۱۲۸-۱۲۹). ایشان در نهایت متذکر می‌شود که شناخت ما از حیات به سبب آثار حیات است و همان‌گونه که حقیقت وجود را نمی‌توانیم درک کنیم قادر به درک حقیقت حیات نیستیم. همچنین مفهوم حیات مانند وجود، از مفاهیم بسیطه است که با مفهوم و مصداق، قابل تعریف نیست (المظفر، ۱۴۱۳: ۱۳۱).

۶-۵. سمیع و بصیر: مرحوم مظفر صفت بصیر و سمیع را در مورد خداوند بر معنای حقیقی آن حمل می‌کند. چون این دو صفت، کمال وجود به ما هو وجود هستند؛ لذا سمیع و بصیر به این معناست که خداوند دارای سمع و بصر ذاتی است. خداوند سمیع و بصیر است بدون اینکه نیازمند آلت باشد و سمع و بصر او در عالی‌ترین مرتبه قرار دارد. او اعتقاد به این دو صفت را به معنای حقیقی آنها لازم می‌داند (رک: المظفر، ۱۴۱۳: ۱۳۸-۱۳۹) و حمل این دو صفت بر معنای مجازی آن را به این معنا که خداوند عالم به مسموعات و مبصرات است، (مجاز در اسناد) و یا اینکه سمیع و بصیر به معنای علیم است، (مجاز در کلمه) نمی‌پذیرد (المظفر، ۱۴۱۳: ۱۳۵).

۶-۶. کلام: خداوند متکلم است؛ یعنی خداوند خالق و به وجود آورنده کلام است. آنچه اشاعره با عنوان کلام نفسی مطرح کرده‌اند و خواسته‌اند کلام را از صفات ذات خدا بگیرند و به عنوان صفتی مستقل مطرح کنند، صحیح نیست.

مرحوم مظفر استدلال اشاعره را بر کلام نفسی این‌گونه بیان می‌کند: «هرگاه خداوند فردی را برای امتحان و روشن شدن مقدار اطاعت و فرمانبرداری او به امری که قصد آن را ندارد، فرمان دهد در اینجا اگرچه امر جدی و حقیقی است و شخص در صورت

تخلف، مستحق عقاب است؛ ولی خداوند انجام این عمل را در خارج اراده نکرده است؛ یعنی اراده جدی از آمر برای انجام آن در خارج وجود ندارد. در اینجا طلب هست؛ ولی اراده نیست و طلب غیر از اراده است که به صورت مستقل در نفس وجود دارد. بنابراین طلب نه اراده است و نه علم و نه چیز دیگری؛ بلکه طلب و امر امتحانی صفت مستقلی است که قائم به نفس است. این مطلب مصداق روشنی از کلام نفسی از دیدگاه اشاعره است» (المظفر، ۱۴۱۳: ۱۴۴).

ایشان در ردّ اشاعره بیان می‌کند که در دیدگاه امامیه طلب، همان اراده است و هنگامی که طلب نباشد اراده نیست و اراده هم بدون طلب نیست. بنابراین وقتی لفظ امر از مولا صادر می‌شود، این لفظ فقط دال بر طلب است. این طلب ممکن است به انگیزه حقیقی، امتحانی و برای نشان دادن عجز کسی و یا هر انگیزه دیگری باشد و این انگیزه‌ها اهداف مختلف نفس است که با لفظ بیان می‌شود و در نفس به وجود علم و اراده موجود است. بنابراین طلب، چیزی در مقابل علم و اراده نیست. مؤلف اختلاف با اشاعره را اختلاف حقیقی می‌داند و نظر آخوند خراسانی را مبنی بر لفظی بودن اختلاف، نظر عجیبی می‌داند (رک: المظفر، ۱۴۱۳: ۱۴۵-۱۴۶).

۶-۷. عدل: علامه مظفر، عدل الهی را از صفات ثبوتیه کمالی خداوند می‌داند؛ به این معنا که خداوند به احدی ظلم نمی‌کند؛ حق هر کس را بنابر استحقاقش می‌دهد؛ بندگان را بیش از توانشان تکلیف نمی‌کند؛ مطیعان را ثواب می‌دهد و عاصیان را عقاب می‌کند؛ در واقع فعل او مطابق حکمت و بر حسب نظام احسن است. چون اگر خداوند ظلم کند و فعل قبیح انجام دهد منشأ این فعل، می‌تواند چهار چیز باشد: اول اینکه خداوند نمی‌داند این کار قبیح است و انجام می‌دهد؛ دوم اینکه قبح فعل را می‌داند؛ ولی مجبور به انجام آن است و نمی‌تواند ترک کند؛ سوم اینکه قبح کار را می‌داند و مجبور به انجام آن فعل هم نیست؛ ولی به آن احتیاج دارد؛ چهارم اینکه نه مجبور است و نه احتیاج دارد و عالم به قبح فعل هم هست؛ ولی بیهوده و برای سرگرمی این فعل را انجام می‌دهد؛ بنابراین منشأ ظلم، جهل، عدم قدرت، نیاز و لغو بودن است و در مورد خداوند که کمال محض است، همه اینها منتفی است.^۷

خداوند، بندگان را بعد از اقامه حجت بر ایشان، به اندازه طاقت و قدرتشان تکلیف

می‌کند و تکالیف الهی، خیر و سعادت برای بشر است که از لطف و رحمت الهی سرچشمه می‌گیرد. این مطلب را مؤلف در عنوان مستقلى به نام «عقیدتنا فى التکلیف»، بیان می‌کند که به نظر می‌رسد ایشان تحت تأثیر سابقه تاریخی که برای بحث تکلیف در کتب کلامی شیعه بوده است، آن را مستقلاً مطرح کرده است (رک: الطریحی، ۱۴۱۷: ۲۶۴).

۶-۸. قضا و قدر: در مورد قضا و قدر الهی علامه مظفر معتقد است که «مجبره» خداوند را فاعل حقیقی اعمال، بدون دخالت داشتن بنده می‌دانند و «مفوضه» بنده را بدون دخالت داشتن خدا فاعل می‌دانند؛ اما امامیه به تبعیت از اهل بیت، اندیشه راه‌گشا را امر بین الامرین می‌دانند. مؤلف، معنای امر بین الامرین را این‌گونه بیان می‌کند «ما از یک جهت فاعل حقیقی اعمال خود هستیم و اعمال تحت قدرت و اختیار ما هستند و از جهت دیگر همین اعمال در تحت سیطره قدرت خداست و در پرتو عطای او به وجود می‌آیند». حامد حنفی در مقدمه‌اش بر این کتاب، مجبره را «جهمیه» و مفوضه را «قدریه» می‌داند و ابوالحسن اشعری و فخر رازی را بین الامرینی معرفی می‌کند (المظفر، ۱۳۸۱: یج)؛ لکن مرحوم مظفر معتقد است، اشاعره منکر سببیت طبیعی بین اشیا هستند و این انکار را موجب جبر می‌داند (رک: المظفر، ۱۴۱۳: ۵۸-۵۹).

ایشان جبر و تفویض و امر بین الامرین را در کتاب فلسفه، به روش فلسفی توضیح داده است. وی در آنجا بیان می‌کند در جبر خدا هم فاعل مابه‌الوجود است و هم فاعل مامنه‌الوجود^۸ و در تفویض بنده هم فاعل مابه‌الوجود است و هم فاعل مامنه‌الوجود و در امر بین الامرین بعد فاعل مابه‌الوجود و خدا فاعل مامنه‌الوجود است؛ به همین دلیل نه جبر پیش می‌آید و نه تفویض. وی روایت امر بین الامرین را بر همین معنای فلسفی که ارائه می‌دهد، تطبیق می‌کند (المظفر، ۱۴۱۳: ۸۴) و به نظر می‌رسد این تطبیق از ابتکارات ایشان است.^۹

۶-۹. بداء و حسن و قبح: علامه مظفر در ادامه بحث بداء را مطرح می‌کند و تصریح می‌کند که امامیه بدائی را که به معنای تغییر رأی برای خداوند باشد، محال می‌دانند؛ چون تغییر رأی ناشی از جهل و نقص است و خداوند از جهل و نقص مبرا است. وی بداء را در اعتقاد امامیه به این معنا می‌داند که خداوند عالمأً به خاطر مصالحی چیزی را برای مدتی ظاهر می‌کند بعد آن را تغییر می‌دهد؛ زیرا مصلحت در

اظهار موقتی آن است. مسئله نسخ احکام و شرایع قبلی و بعضی از احکام اسلام همه بر همین اساس است. به نظر می‌رسد مؤلف در مقام بحث از بداء ناظر به سخنان شیخ صدوق است و لذا روایاتی را ذکر می‌کند که او در کتاب *الاعتقادات* ذکر کرده بود. شیخ صدوق می‌گوید نسخ شرایع و نسخ کتاب‌های قبلی توسط قرآن از قبیل بداء می‌باشد (رک: صدوق، ۱۴۱۴: ۴۰).

ایشان در پایان این فصل، بحث احکام دین را بیان می‌کند^۱ و معتقد است که حقیقت اوامر و نواهی الهی تابع حسن و قبح ذاتی اعمال است؛ به این معنا که فعلی که ذاتاً حسن است، خداوند به آن امر می‌کند و اعمالی که ذاتاً قبیح است، خداوند از آن نهی می‌کند؛ یعنی خداوند به فعل دارای مصلحت امر می‌کند و از فعل دارای مصلحت نهی می‌کند. نباید قائل به حسن و قبح شرعی شویم؛ یعنی این قول که هر چه خداوند امر کند حسن و هر چه نهی کند قبیح است، به این معنا که اگر خداوند به فعل دارای مفسده‌ای امر کند آن فعل حسن است و اگر از فعل دارای مصلحتی نهی کند آن فعل قبیح است. به نظر علامه مظفر این سخن، مخالف عقل است؛ چون قبیح است که خداوند به فعل دارای مفسده امر کند و از فعل دارای مصلحت نهی کند. او در ادامه این بحث، لازمه قول حسن و قبح شرعی اعمال را نسبت دادن جهل و عجز به خداوند متعال می‌داند.

مؤلف در کتاب *اصول فقه* خود بحث مفصلی درباره حسن و قبح مطرح می‌کند و نظر اشاعره در مورد حسن و قبح شرعی اعمال را رد می‌کند. در آنجا، ایشان محل نزاع بین امامیه و اشاعره را در حسن و قبح به معنای مدح و ذم می‌داند و نه در حسن و قبح به معنای کمال و نقص یا به معنای ملائمت و منافرت طبع. اشاعره در دو مورد اخیر حسن و قبح را قبول دارند.

حسن و قبح به معنای مدح و ذم فقط وصف برای افعال اختیاری قرار می‌گیرد. از دیدگاه عدلیه (امامیه و معتزله)، حسن آن چیزی است که همه عقلا فاعلش را مستحق ثواب می‌دانند و قبیح آن چیزی است که همه عقلا فاعلش را مستحق عقاب می‌دانند. در مقابل، اشاعره این درک حسن و قبح را برای عقل منکر شدند و آن را به شرع واگذار کردند؛ لذا از دیدگاه ایشان چیزی حسن است که شارع به آن امر کند و چیزی قبیح است که شارع از آن نهی کند (المظفر، ۱: ۱۳۸۸: ۳۵۸-۳۸۶).

۷. نبوت

علامه مظفر در فصل دوم، اعتقادات امامیه را در مباحث نبوت عامه و خاصه مطرح می‌کند. وی نبوت را وظیفه‌ای الهی می‌داند که خداوند از باب لطفش آن را بر عهده‌بندگان خاص خویش قرار می‌دهد تا انسان‌ها را به سمت کمال و سعادت رهنمون کنند. بندگان هیچ حق انتخابی نسبت به انبیا ندارند و آنان باید مطیع و فرمانبردار پیامبران باشند.

وی در ادامه، نبوت را به دلیل نیاز انسان به انبیا لطف می‌داند. به نظر وی، انسان‌ها باید مسیر کمال را طی کنند؛ لکن در این راه مغلوب تمایلات نفسانی می‌شوند و به خیرات و مضرات خویش نیز آگاهی نیستند. بنابراین نیازمند کسانی هستند که آنان را به طریق سعادت و غلبه بر تمایلات راهنمایی کنند. به همین دلیل از باب لطفش بر خدا واجب است که پیامبران را برای هدایت انسان‌ها بفرستد. وی وجوب بر خدا را به این معنا می‌داند که محال است لطف و فیض بخشی از خداوند جدا شود و کسانی را برای هدایت انسان‌ها نفرستد. شکل منطقی استدلال ایشان به این صورت است: ارسال انبیا لطف است و لطف بر خدا واجب است، پس ارسال انبیا بر خداوند واجب است.

ایشان معجزه را راه شناخت پیامبران و اتمام لطف الهی به بندگان می‌داند که مقارن با ادعای نبوت صورت می‌گیرد و عجز و ناتوانی همه به‌ویژه اهل فن را نشانه‌ی صحت مدعی نبوت می‌داند. نکته‌ی دیگری که وی درباره‌ی معجزات بیان می‌کند این است که معجزه هر پیامبری با رواج علوم و فنون عصر خود تناسب دارد.

۷-۱. عصمت پیامبران و ایمان به آنان

بر اساس گفتار علامه مظفر، امامیه به عصمت همه پیامبران و ائمه معتقد هستند. عصمت، یعنی منزّه بودن بودن از گناهان بزرگ و کوچک و خطا و نسیان. وی در ادامه، بیان می‌کند که اعمال منافی با مروت و همچنین هر فعل ناپسندی بر نبی جایز نیست.

ایشان وجوب اطاعت مطلق از پیامبران را با احتمال ارتکاب گناه از طرف آنان منافی می‌داند؛ چون احتمال خطا در گفتار و رفتار پیامبر جوازی بر عدم اطاعت از

اعمال و گفتار ایشان می‌شود. در این صورت فرستادن انبیا عبث و لغو خواهد بود؛ در حالی که خداوند از فعل عبث منزّه است. این دلیل را که علامه مظفر برای عصمت ذکر می‌کند از شرح تجرید علامه حلی اقتباس کرده است.^{۱۱}

به نظر علامه مظفر، واجب است که همه پیامبران دارای بهترین و کامل‌ترین فضائل اخلاقی و صفات انسانی و عقلی باشند، به طوری که هیچ فردی به پایه صفات و امتیازات ایشان نرسد تا ایشان صلاحیت ریاست بر همگان را داشته باشند. حضرت محمد (ص) آخرین پیامبر الهی و سرور همه پیامبران و انسان‌ها در کمالات اخلاقی و انسانی همتایی نداشته و نخواهد داشت.

ایشان به عصمت قبل از نبوت انبیا اشاره می‌کند و معتقد است که ایشان باید قبل از بعثت از ردائل اخلاقی مصون باشند تا مردم به آنها اعتماد و اطمینان پیدا کنند و مهم‌تر آنکه شایستگی مقام نبوت را پیدا کنند.

وی ایمان اجمالی به همه پیامبران و عصمت ایشان را از اعتقادات شیعه می‌داند و ایمان به پیامبرانی را که نامشان در قرآن ذکر شده است، به نحو خاص واجب می‌داند. همچنین واجب است به کتاب‌ها و آنچه بر ایشان نازل شده، ایمان داشت؛ جز اینکه تورات و انجیل موجود تحریف شده‌اند و تغییر یافته‌اند.

۷-۲. قرآن و اسلام

علامه مظفر اعتقاد امامیه را درباره قرآن چنین بیان می‌کند: قرآن وحی الهی بر زبان پیامبر و معجزه جاوید ایشان است که تحریف نشده و تغییری نکرده و قرآن کنونی عین همان قرآن زمان پیامبر اکرم است. او علاوه بر فصاحت و بلاغت قرآن، یکی دیگر از دلایل اعجاز قرآن را عدم مغایرت معارف قرآنی با قضایای یقینی فلسفی و نظریات ثابت علمی می‌داند و معتقد است که قرآن با پیشرفت علم و دانش، تازگی و طراوت را از دست نداده است.

مؤلف با بیان اینکه اسلام تنها دین پذیرفته شده در نزد خداست، معتقد است که تصدیق و اقرار به اسلام، تصدیق ادیان و انبیا و شریعت‌های گذشته نیز هست؛ پس تحقیق در مورد ادیان گذشته، بر مسلمانان لازم نیست. ولی یهودیان و مسیحیان که ادعای خاتمیت دین خود را ندارند، به حکم عقل باید در مورد دین حق

تحقیق کنند. همچنین تحقیق در مورد ادیان بعد از پیامبر اسلام لازم نیست؛ چون پیامبر اسلام در قول خودش مبنی بر اینکه پیامبری بعد از او نمی‌آید، صادق است.

۸. امامت

علامه مظفر، فصل سوم را به موضوع امامت اختصاص می‌دهد و در این فصل می‌کوشد تا حقانیت شیعه امامیه را اثبات کند. او امامت را از اصول دین معرفی می‌کند^{۱۱} و تحقیق در مورد آن را لازم می‌داند. به اعتقاد وی تحقیق در مورد امامت به خاطر برائت ذمه از اشتغال به تکلیف، ضروری است تا مشخص شود با پیروی از چه کسی تکلیف از انسان ساقط می‌شود و به کمال و سعادت می‌رسد. وی بیان می‌کند که امامت استمرار نبوت است و انسان به دلیل نیاز به نبی به امام هم نیاز دارد.

او امامت را نیز همانند نبوت، لطف الهی به بندگان می‌داند. هدایت انسان‌ها بعد از پیامبر بر عهده امامی است که از طرف خدا انتخاب می‌شود و دیگران در انتخابش نقشی ندارند. به همان دلیل که پیامبران باید معصوم باشند امامان نیز باید معصوم باشند و دارای بالاترین درجات اخلاقی و عقلی باشند.

۸-۱. علم امام

علامه مظفر معتقد است که امام عالم به جمیع معارف الهی است که آن را از پیامبر یا امام قبل از خود اخذ کرده است. امام رویدادهای جدید را از طریق قوه قدسیه‌ای که خداوند در او به ودیعه گذاشته، می‌داند. وی علم امام را قابل اشتداد و زیاد شدن می‌داند و به آیه ۱۱۴ سوره طه «قل رب زدنی علماً» استناد می‌کند.

ایشان در ادامه بحث خود، بر اساس این قول فلاسفه که انسان می‌تواند از طریق قوه حدس که از فروع قوه الهام است، معارفی را بدون یادگیری فرا گیرد، می‌نویسد: «قوه الهامی که نزد امام است و عالی‌ترین درجه کمال است، قوه قدسیه نام دارد. امام به خاطر صفای این قوه قدسی، می‌تواند هر وقت که بخواهد بداند». وی این سخن را از مبانی فلاسفه در مسائل نفس استنباط می‌کند و ذاتاً آن را برای امام ممکن می‌داند.

۸-۲. وظیفه ما در قبال امامان

ایشان از وظایف واجبی که با استناد به آیات و روایات برای مسلمانان در قبال امامان مطرح می‌کند، مسئله اطاعت و محبت ایشان است. وی اطاعت امامان را واجب دانسته و عصیان در برابر ایشان را عصیان در برابر الاهی می‌داند. او دوستی با اهل بیت را به دلیل طهارت و تقریبشان به خدا واجب الاهی می‌داند. این وجوب تنها از اعتقادات امامیه نیست؛ بلکه از ضروریات اسلام است که مورد اتفاق مسلمین به جز «نواصب» است. ایشان در ادامه بر اهمیت پرداختن به بحث مرجعیت علمی امامان در عصر حاضر، تأکید می‌کند.

وی با بیان اینکه بعد از پیامبر، امامان افضل انسان‌ها هستند، متذکر می‌شود که آنان نیز مانند سایر بندگان مکلف‌اند و آنچه غلات و حلولیه می‌گویند، مورد تأیید امامیه نیست.

۸-۳. دلائل نقلی و تاریخی بر خلافت امامان

مرحوم مظفر با بیان این که بنا بر دلائل فراوانی حضرت علی علیه السلام امام بعد پیامبر است، حدیث غدیر، حدیث یوم الانذار، حدیث منزلت و آیه ۵۵ سوره مائده را به عنوان نمونه‌ای از آن دلائل ذکر می‌کند.

ایشان در کتاب سقیفه بیان می‌دارد که پیغمبر به امر خلافت توجه داشته و برای این امر راه حلی ارائه کرده است. او این ادعا را که امر امت به خود امت و اهل حل و عقد واگذار شده است، نقد می‌کند و معتقد است نصی بر این ادعا وجود ندارد. در ادامه با رد این ادعا که نصی بر خلافت ابوبکر وجود داشته باشد، به اثبات خلافت امام علی (ع) می‌پردازد (رک: المظفر، ۱۴۱۵: ۶۰-۷۳). وی با پرداختن به مسئله سقیفه، جنبه‌های روانی و اجتماعی آن را بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که بیعت با ابوبکر از طریق انتخاب نبوده؛ بلکه امری شتاب زده و احساسی بوده است (رک: المظفر، ۱۴۱۵: ۱۴۲-۱۴۳). امام علی (ع) تا قبل از شهادت حضرت فاطمه سلام الله علیها، با ابوبکر بیعت نکرد و به دنبال استیفای حق خویش بود؛ اما بعد از شهادت ایشان، بیعت می‌کند و حفظ نظام اسلامی را در اولویت قرار می‌دهد و به قدر ضرورت دینی در مسائل اجتماعی حاضر می‌شود. این کتاب مورد نقد یکی از علمای اهل سنت قرار می‌گیرد. مؤلف نیز ردیه‌ای بر نقد ایشان می‌نویسد که در آخر کتاب سقیفه چاپ شده است.

علامه مظفر عدد امامان حقیقی را که مرجع احکام شرعی هستند، دوازده نفر معرفی می‌کند که پیامبر به نام همگی آنان تصریح کرده و پس از آن هر امامی از امام بعد از خودش خبر داده است و امامیه همگی آنان را پذیرفته‌اند. ایشان بیان می‌کند که اعتقاد به منجی و مصلح، مخصوص شیعیان نبوده و مسلمانان و غیرمسلمانان به آن اعتقاد دارند؛ با این تفاوت که شیعه، دوازدهمین امام حضرت مهدی (عج) را به عنوان منجی معرفی می‌کند. مهدی (عج) از فرزندان حضرت زهرا (س) است و در روزی که فقط خدا می‌داند، ظهور می‌کند و زمین را پر از عدل و قسط می‌کند. همه مسلمانان با مشرب‌های متفاوت، این عقیده را با روایات متواتر از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند.

۸-۴. رجعت و تقیه

علامه مظفر اعتقاد امامیه به رجعت را این‌گونه معنا می‌کند که خداوند بعد از قیام حضرت مهدی، مردگان را با همان اندام و صورت به دنیا برمی‌گرداند و گروهی را عزت می‌دهد و گروهی را ذلیل و خوار می‌کند و داد مظلومان را از ظالمان می‌ستاند. ایشان رجعت را نوعی از معاد جسمانی می‌داند. ایشان، فرق رجعت و معاد جسمانی را با تناسخ در این می‌داند که تناسخ انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر است؛ در حالی که رجعت و معاد جسمانی، انتقال نفس به همان بدن اول است و انتقال به بدن دیگری نیست. در مواردی مثل رجعت که عقل نمی‌تواند آن را نفی یا اثبات کند، باید به وحی الهی اکتفا کرد. وی برای اثبات امکان رجعت به آیاتی از قرآن، مانند زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی (آل عمران: ۴۹) و یا زنده شدن عزیز پیغمبر بعد از صد سال (بقره: ۲۴۹) استناد می‌کند.

وی به این گفته «احمد امین» که یهودیت از طریق اعتقاد به رجعت در شیعه ظاهر شد (امین، ۱۹۶۲: ۲۷۶)، انتقاد می‌کند و بیان می‌کند که بنا به گفته احمد امین، یهودیت در قرآن نیز ظاهر شده است؛ چون نمونه‌هایی از رجعت در قرآن نیز وجود دارد. بر فرض اینکه رجعت از اعتقادات یهود باشد، اشکالی پیش نمی‌آید؛ چون پیغمبر خدا همه اعتقادات و احکام شرایع ادیان قبلی را نسخ نکرده است. علامه مظفر در آخر بحث رجعت، متذکر می‌شود که رجعت از اصول اعتقادی نبوده و تحقیق در آن واجب نیست

و اعتقاد شیعیان بدان به دلیل روایات صحیحی است که از ائمه اطهار رسیده است. موضوع دیگری که مرحوم مظفر در پایان این فصل بدان می‌پردازد، موضوع تقیه است. تقیه برای دفع ضرر و حفظ جان اهل‌بیت و شیعیان و همچنین حفظ مصلحت و وحدت مسلمانان، شعار اهل‌بیت قرار گرفته است. ایشان تقیه را از امتیازات تشیع می‌داند و از کسانی^{۱۳} که معتقدند تقیه‌کنندگان، جمعیتی پنهان‌کار هستند که در خفا به هدم و تخریب می‌پردازند، انتقاد می‌کند و آن را ناشی از قصورشان در فهم معنای تقیه می‌داند و تاریخ را گواه بر کشتار شیعه در زمان امویان و عباسیان می‌داند. او متذکر می‌شود که تقیه از نظر وجوب و عدم وجوب، به حسب موارد خوف و ضرر متفاوت است که احکامش را فقهای شیعه در کتب فقهی خود آورده‌اند. او با بیان اینکه جواز تقیه از ناحیه اهل‌بیت صادر شده به آیاتی از قرآن در جواز تقیه استناد می‌کند تا جواب منکران عدم مشروعیت تقیه را بدهد؛ مانند آیه ۲۸ سوره مؤمن (غافر) که در آن مؤمنی از خانواده فرعون ایمانش را از فرعونیان مخفی کرده است.

۹. آموزه‌های تربیتی

علامه مظفر فصل چهارم را به بیان آموزه‌های تربیتی اهل‌بیت اختصاص می‌دهد. او در این فصل که حجمش از فصول دیگر کتاب بیشتر است، بیان می‌کند که اهل‌بیت چون می‌دانستند در زمان حیاتشان حاکمیت به آنها باز نمی‌گردد و شیعیان‌شان تحت سلطه دیگر حاکمان قرار می‌گیرند، از یک جهت تقیه را برای پیروانشان مقرر کردند و از جهت دیگر تعالیمی را به پیروانشان آموختند تا با تمسک به آن تعالیم، الگوی مسلمان عادل باشند. به همین دلیل برخی از تعالیم تربیتی اهل‌بیت را که به تعبیر وی همانند مسائل اعتقادات است، در این فصل ذکر می‌کند تا شیعیان با رعایت آن آداب، به خدا نزدیک شوند، دل‌هایشان را از آلودگی‌ها پاک کنند و در مسیر زندگی اجتماعی، مسیر صحیحی را طی کنند.

ایشان دعا و نیایش را از خصوصیات شیعه برشمرده و دعا‌های رسیده از اهل‌بیت را مجموعه‌ای از معارف دینی می‌داند که در زمینه‌های مختلف، راهگشای زندگی انسان است. صحیفه سجاده، نمونه‌ای عالی از این دستگاه تربیتی است که معارفی از قبیل خداشناسی، پاداش و کیفر، اجتناب از گناه و رعایت حقوق افراد و... را به انسان

می‌آموزد. مؤلف در ادامه به نقل و تفسیر بخشی از دعاهای صحیفه می‌پردازد. علامه مظفر در همین فصل بحث زیارت را پیش می‌کشد و زیارت را این‌چنین تعریف می‌کند: «حقیقت زیارت سلام بر پیامبر و امامان است به‌عنوان اینکه ایشان زنده هستند و در پیشگاه الهی متنعمند و سخن زائران را می‌شنوند و جواب سلامشان را می‌دهند». وی زیارت قبور را از امتیازات شیعه می‌داند و توصیه‌های اهل‌بیت در مورد سفارش فوائد، آثار و آداب زیارت را بیان می‌کند.

علامه مظفر تنها دوستی اهل‌بیت را کافی نمی‌داند و اطاعت و تبعیت از آنها را لازم می‌داند و روایاتی مانند گفت‌وگوی امام باقر علیه السلام با جابر جعفی و سعید بن‌حسن و همچنین گفت‌وگوی امام صادق علیه السلام با ابوالصباح کنانی را شاهد بر این ادعا بیان می‌کند. امام باقر به جابر می‌فرماید: «شیعیان ما فقط کسانی هستند که تقوای الهی داشته باشند و خدا را طاعت کنند» (رک: کلینی، ۱۴۲۲: ۷۴/۲). امام صادق علیه السلام نیز به ابوالصباح می‌فرماید: «یاران من فقط کسانی هستند که بر تقوایشان بیفزایند و برای خدا کارشان را انجام دهند و به ثواب او امیدوار باشند» (رک: کلینی، ۱۴۲۲: ۷۷/۲). وی سیره عملی اهل‌بیت را پرهیز از ظلم و ستم به دیگران، عدم همکاری و دوستی با ستمکاران، حفظ وحدت اسلامی و برادری، و رعایت حقوق مسمانان بیان می‌کند و روایات و شواهدی را برای هر کدام ذکر می‌کند و بر اقتدا به این سیره بسیار تأکید می‌کند.

۱۰. معاد جسمانی

علامه مظفر در آخرین فصل این کتاب، یعنی فصل پنجم، اصل معاد را به‌عنوان اصل مورد اتفاق همه ادیان مطرح می‌کند. به موجب این اصل، امامیه معتقدند که خداوند متعال انسان‌ها را پس از مرگ در خلقت جدیدی و در روز معینی بر می‌انگیزد، نیکوکاران را پاداش می‌دهد و گناهکاران را عذاب می‌کند.

ایشان معاد جسمانی را از ضروریات دین می‌داند. معنای معاد جسمانی این است که انسان در روز قیامت زنده می‌شود و به بدنش که مدت‌ها است پوسیده، بار دیگر به همان هیئت اولی دنیایی بر می‌گردد. وی آیات «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوِّيَ بَنَانَهُ»^{۱۴} (قیامت: ۳ و ۴)، «وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أ

إِنَّا لَنَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»^{۱۵} (رعد: ۵) و «أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^{۱۶} (ق: ۱۵)، را دلیلی صریح بر معنای معاد جسمانی می‌داند.

علامه در بحث اعاده معدوم، در کتاب *الفلسفة الاسلامیه*، معاد جسمانی را این‌گونه بیان می‌کند: «اجزای جسم انسانی بعد از مرگ از هم جدا و پوسیده می‌شوند؛ اما اجزای اصلی آن معدوم نمی‌شوند؛ بلکه در عالم مادی پراکنده می‌شوند و معاد آنها این است که بعد از اینکه پراکنده شدند، بار دیگر جمع شوند و دوباره به همان شکل اول زنده شوند. بنابراین معاد جسمانی از قبیل اعاده معدوم نیست تا لازم آید که جواز اعاده معدوم ثابت شود» (المظفر، ۱۴۱۳: ۲۱).

مرحوم مظفر در ادامه متذکر می‌شود که شناختن تمام مسائل و جزئیات مربوط به معاد جسمانی که در کتب فلاسفه و متکلمان ذکر شده، لازم نیست؛ بلکه اعتقاد به اصل معاد و لوازم آن به همان مقدار که در قرآن آمده است کافی است. وی از عبارات شیخ جعفر کاشف الغطاء در باب عدم وجوب تحقیق در جزئیات معاد استفاده می‌کند و در پاورقی به کتاب *کشف الغطاء* آدرس می‌دهد (رک: کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۶۰/۱).

پی‌نوشت

۱. این دو مقاله در کتاب *قطوف دانیه* موجود است. این کتاب برگزیده‌ای از آثار مرحوم مظفر است.
۲. توضیح وجوب عقلی و شرعی خواهد آمد.
۳. این کتاب ردی بر کتاب *ابطال نهج الباطل و اهمال کشف العاطل* فضل بن‌روزبهان است و کتاب فضل، ردی بر کتاب *نهج الحق و کشف الصادق* علامه حلی است و محمدحسن مظفر متن هر دو کتاب را آورده است.
۴. وجوب عقلی که وی مطرح می‌کند، در مقابل قول کسانی مانند اشاعره است که معتقد به وجوب شرعی معرفت هستند؛ یعنی وجوب معرفت را به حکم شرع می‌پذیرند نه به حکم عقل. این مطلب در منابع مورد استفاده مؤلف وجود دارد (رک: محمدحسن مظفر، ۱۴۲۲: ۱۴۳/۲).
۵. عبارت علامه مظفر چنین است: «نعتقد بانه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيد في الذات و نعتقد بأنه واحد في ذاته و وجوب وجوده، كذلك يجب - ثانياً - توحيد في الصفات».
۶. شیخ صدوق در کتاب *التوحيد* به این مطلب تصریح می‌کند (رک: صدوق، ۱۴۸: ۱۳۹۸). از عبارات فاضل مقداد، شارح باب حادی عشر و علامه حلی، شارح *تجريد الاعتقاد* - دو کتاب ایشان

- مورد استفاده علامه مظفر بوده است - نیز چنین اعتقادی قابل برداشت است (فاضل مقداد، ۱۸: ۱۹ و ۳۶) (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۷).
۷. اشکالی که بر مرحوم مظفر وارد است، این است که ایشان عدل را از صفات ثبوتیه کمالیه برشمرده است؛ یعنی عدل را از صفات ذات می‌داند؛ اما عدلی را که وی در اینجا بحث کرده، عدلی است که ضد ظلم است و به معنای اعطای کل ذی حق، حقه است و به این معنا عدل صفت فعل نیست (خرازی، ۱۴۱۷: ۱/ ۹۷-۹۸)؛ لذا برای اینکه چنین اشکالی بر مؤلف وارد نشود، برخی شارحان عقائد الامامیه، عدل را به معنای حکمت؛ یعنی علم خداوند به حقایق اشیا و مواضعی که لیاقت آن را دارند (معرفه الأشیاء و مواضعها اللاتقه بها)، معنا کرده‌اند و معتقدند با این معنا عدل می‌تواند صفت ذات باشد (حمود، ۱۴۲۱: ۱/ ۲۵۶-۲۵۷)؛ اما به نظر می‌رسد با این توجیه، دیگر عادل بودن خداوند صفت مستقلی نباشد و باید ذیل صفت حکیم بودن خداوند مطرح شود. مضافاً که عبارت مرحوم مظفر با فعلی بودن سازگار است و چنین توجیهی برداشت نمی‌شود؛ البته اگر طبق قاعده مؤلف، بتوانیم عدل را از صفات وجود لحاظ کنیم می‌توانیم آن را از صفات ذات بدانیم.
۸. ایشان فاعل مابه‌الوجود را فاعلی می‌داند که وجود را افاضه و خلق می‌کند و این فاعل، منحصرأ خدا است و فاعل مامنه‌الوجود را فاعلی می‌داند که از طریق آن وجود حاصل می‌شود و آن فاعل، سبب طبیعی بدون واسطه برای تحقق اشیا است، خواه این سبب طبیعی مانند انسان اختیار داشته باشد خواه مانند آتش بدون اختیار باشد (المظفر، ۱۴۱۳: ۶۱).
۹. در کتاب فلسفه و مقاله‌ای با عنوان حریت الانسان از مؤلف به‌طور مفصل از قضا و قدر بحث شده است. این مقاله در کتاب قطوف دایه موجود است.
۱۰. مؤلف برای اثبات این نکته که خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد، دو امر را بیان می‌کند: یکی از طریق صفت کمالی که در بحث عدل به آن پرداخته است. دوم، از راه حسن و قبح ذاتی که در بحث احکام دین بدان می‌پردازد (رک: خرازی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۰۲-۲۰۳).
۱۱. الغرض من بعثه الأنبياء عليهم السلام إنما يحصل بالعصمه فتجب العصمه تحصيلاً للغرض. و بيان ذلك أن المبعوث إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء و المعصيه جوزوا في أمرهم و نهيهم و أفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك و حينئذ لا ينفادون إلى امتثال أوامرهم و ذلك نقض للغرض من البعثة.... (حلی، ۱۴۱۳: ۳۴۹).
۱۲. این کلام مؤلف، در برابر قول اهل سنت است که معتقد به فرعی بودن امامت هستند. از باب نمونه، تفتازانی در شرح مقاصد می‌نویسد: لا نزاع فی أن مباحث الإمامه بعلم الفروع أليق... (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۲/۵).
۱۳. از جمله کسانی که هم عصر مرحوم مظفر است، احمد امین مصری است (مؤلف در مقدمه کتاب عقائد الامامیه، او را یکی از مخالفین شیعه نام می‌برد و قبلاً به جمله ضد شیعی وی در بحث رجعت اشاره شد). او در باب تقیه در کتاب فجر الاسلام، در مقایسه‌ای که بین شیعه و خوارج در برخورد

با بنی امیه می‌کند، می‌نویسد: و لكن الخوارج كانوا ظاهرين في حروبهم، غلبت عليهم الطبيعه البدويه في الصراحه، فاكثرهم لا يقول بالتقيه؛ اما الشيعه فكانوا يحاربون جهرا اذا امكن الجهر، فاذا لم يستطيعوا فسرا، و قال اكثرهم بالتقيه فكانوا بهذا اشد على بنى اميه... و در صفحه بعد می‌نویسد: فهم اقدر الفرق الاسلاميه على العمل في الخفاء، و كتمان عملهم حتى يتمكنوا من عدوهم. و هذه السريه استلذمت الخداع والتجاء الى الرموز و التاويل ونحو ذلك (امين، ۱۹۶۲: ۲۷۴-۲۷۵).

۱۴. آیا انسان می‌پندارد که هرگز ریزه استخوان‌هایش را گرد نخواهیم آورد؟ آری [بلکه] تواناییم که [خطوط] سر انگشتانش را [یکایک] درست [و بازسازی] کنیم (ترجمه‌ها از استاد فولادوند است).

۱۵. و اگر عجب داری، عجب از سخن آنان [کافران] است که: «آیا وقتی خاک شدیم، به راستی در آفرینش جدیدی خواهیم بود؟» اینان همان کسانی‌اند که به پروردگارشان کفر ورزیده‌اند و در گردن‌هایشان زنجیرهاست، و آنان همدم آتشند و در آن ماندگار خواهند بود.

۱۶. مگر از آفرینش نخستین [خود] به تنگ آمدیم؟ [نه!] بلکه آنها از خلق جدید در شبهه‌اند.

کتاب نامہ

- آصفی، محمد مہدی (۱۴۱۹)، *الشیخ محمد رضا و تطور الحركة الاصلاحية في النجف*، قم: مؤسسة التوحيد النشر الثقافي.
- اصفہانی، محمد حسین (۱۴۱۸)، *حاشیة المكاسب*، تحقیق عباس محمد آل سباع قطیفی، قم: محقق.
- امین، احمد (۱۹۶۲)، *فجر الاسلام*، چاپ دہم، بیروت: دار لکتاب العربی.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، چاپ پنجم، قم: الشریف الرضی.
- حلی، جمال الدین ابو منصور حسن بن یوسف (۱۴۱۳)، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، تعليق حسن حسن زاده، چاپ چہارم، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- حمود، محمد جمیل (۱۴۱۳)، *فوائد البیہ فی شرح عقائد الامامیہ*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسۃ الاعلمی.
- خرازی، محسن (۱۴۱۷)، *بداية المارف الایہ فی شرح عقائد الامامیہ*، چاپ چہارم، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- السیوری، مقداد بن عبد اللہ - فاضل مقداد - (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر لعلامہ الحلّی مع شرحیۃ النافع یوم الحشر و مفتاح الباب لابی الفتح بن مخدوم الحسینی*، تحقیق مہدی محقق، تہران: مؤسسۃ مطالعات اسلامی.
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویہ قمی (۱۴۱۳)، *الاعتقادات*، چاپ دوم، قم: الموتر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۳۹۸)، *التوحيد*، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراہیم (۱۹۸۱)، *الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار الاربعہ*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- الطریحی، محمد جواد (۱۴۱۷)، *تحقیق و تعیلق عقائد الامامیہ*، قم: مؤسسۃ الامام علی.
- کاشف الغطاء، جعفر (۱۲۴۲)، *كشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء*، چاپ اول: دفتر تبلیغات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۵)، *کافی*، چاپ چہارم، دار الکتب الاسلامی.
- المظفر، محمد حسن (۱۴۲۲)، *دلائل الصدق فی نہج الحق*، قم: مؤسسۃ آل البيت.
- المظفر، محمد رضا (۱۳۸۸): *اصول الفقه*، تحقیق مسلم قلی پور، قم: ذوالقربی.
- _____ (۱۴۱۵)، *السقیفہ و بلیہ علی ہامش السقیفہ*، تقدیم، محمود مظفر، قم: انتشارات انصاریان.
- _____ (۱۴۱۳)، *الفلسفۃ الاسلامیہ*، اعداد سید محمد طباطبائی التبریزی، قم: مؤسسۃ دارالکتاب الجزائری.
- _____ (۱۴۱۴)، *قطوف دانیہ فی العقائد، الفلسفہ، الاصول، المنطق، التاريخ و الادب*، الطبعة الاولى، بیروت: دار الزہراء.
- _____ (۱۲۹۱)، *عقائد الامامیہ*، مقدمہ حامد حفنی، چاپ سوم، قاہرہ: مطبوعات النجاح.

گفت و گو

