

اعتقادات امامیه در کلام شیخ مفید؛ کاوشی بر محور النکت فی مقدمات الاصول

عباس میرزایی*

اشاره

شیخ مفید نقطه عطفی در تاریخ کلام امامیه است که اندیشه‌هایش تأثیری سرنوشت‌ساز بر متکلمان بعدی داشته است. این مقاله، نخست به زندگی‌نامه علمی و جایگاه اجتماعی و سیاسی شیخ مفید در عصر خودش می‌پردازد. بدین منظور، علاوه بر اشاره به فضای علمی و فرهنگی عصر شیخ مفید، وضعیت سیاسی آن عصر نیز مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله در ادامه با اشاره به غنا و کثرت آثار علمی شیخ مفید، روشن می‌کند که وی اولین کسی است که در حوزه کلام عقلی شیعه، علاوه بر تکننگاری، جامع‌نگاری را در دستور کار خود قرار داده است. هدف اصلی مقاله حاضر ارائه گزارشی است از تقریر شیخ مفید از اعتقادات امامیه. این گزارش بر محور رساله وی با نام *النکت فی مقدمات الاصول* صورت گرفته است. در عین حال، برای اینکه تصویر کاملی از اندیشه وی عرضه گردد به دیگر کتب کلامی وی مراجعه و استناد شده است. نویسنده تلاش می‌کند با اشاره به فضای کلامی عصر شیخ مفید، نقطه‌های تعامل یا تقابل اندیشه وی با دیگر جریان‌های کلامی را نیز نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: عقل‌گرایی، اعتقادات، شیخ مفید، *النکت فی مقدمات الاصول*، معتزله

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی.

زندگی نامه

ابوعبدالله محمد بن نعمان مشهور به شیخ مفید، از بزرگان شیعه و از نوادر کلام و فقه است. وی در سال ۳۳۶ق (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۰۲) یا ۳۳۸ق (ندیم، بی تا: ۲۴۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۳۹)، پنج یا هفت سال پس از غیبت کبری و در دوران حکومت آل بویه به دنیا آمد. محل ولادت شیخ مفید یکی از مناطق اطراف بغداد است. بعدها همراه پدر به بغداد آمد و نزد اساتید عصر خود تحصیل نمود (حلی، ۱۴۱۰: ۳/ ۶۴۸). پدر شیخ مفید در «واسط» معلم بود؛ ولی به علت نامعلومی در «عکبری» کشته شد (ابن حجر، ۱۳۹۰: ۵/ ۳۶۸).

شیخ مفید را «ابن المعلم» می نامیدند؛ چراکه پدرش ملقب به معلم بود. یکی دیگر از القاب او «مفید» است و سبب شهرت او به مفید مناظره‌ای بود که با یکی از متکلمان معتزلی داشته و وی مفید را به این لقب خطاب کرده است. در اینکه آن شخص علی بن عیسی رمانی یا قاضی عبدالجبار بوده، اختلاف است (در این باره رک: خوبی، ۱۴۱۳: ۱۸/ ۲۲۰). ۱۳۵ سال بعد از وفات شیخ، طبرسی (م ۵۴۸ ق) در ضمن گزارش توقیعات صادر شده از ناحیه امام زمان (عج)، بیان نمود که لقب «مفید» را امام زمان (عج) به شیخ داده است (طبرسی، ۱۳۸۹: ۲/ ۳۲۲). ابن شهر آشوب نیز این گزارش را نقل کرده است (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۴۷). این در حالی است که نه ابن ندیم و نه هیچ یک از شاگردان شیخ چنین چیزی را گزارش نکرده‌اند. افزون بر این در صدور توقیعات از جانب امام زمان (عج) به شیخ مفید، تردید شده است (خوبی، ۱۴۱۳: ۱۸/ ۲۲۰).

شیخ مفید اساتید فراوانی داشته که تعداد آنان را شصت تن ذکر کرده‌اند. برخی از اساتید او عبارتند از: احمد بن داود قمی (م. ۳۳۳ق)، ابو غالب زراری (م. ۳۶۸ق)، جعفر بن محمد بن قولویه (م. ۳۶۸ق)، شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) و ابن جنید اسکافی (م. ۳۸۱ق) (در این باره رک: مجلسی، ۱۴۰۳: مقدمه ۱۰۷-۱۱۰ و شیخ طوسی، ۱۳۶۴: مقدمه ج ۱/ ۱۴-۱۱). برخی از اساتید کلامی او از معتزله بوده‌اند همانند حسین بن علی بصری (م. ۳۶۹ق)، علی بن عیسی رمانی (م. ۳۷۴ق) و ابوعبدالله مرزبانی (م. ۳۸۴ق) (شیخ طوسی، ۱۳۶۴: مقدمه ج ۱/ ۱۴-۱۱ و حلی، ۱۴۱۰: ۳/ ۶۴۸). او همچنین با شاگردی نزد ابوالجیش بلخی (م. ۳۶۷ق) و ناشی اصغر (م. ۳۶۶ق) جزء شاگردان با واسطه نوبختیان نیز به شمار می رود.

شیخ به تربیت و تعلیم شاگرد اهمیت فراوانی می داد (ذهبی، ۱۴۰۶: ج ۱۷/ ۳۴۵). وی در مسجد «براتا» کرسی درس با عظمتی داشته است. با این حال، تنها نام شانزده تن از

شاگردان وی را ذکر کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به سید مرتضی، سید رضی، شیخ طوسی، نجاشی، ابویعلی سلار دیلمی و کراجکی اشاره کرد (در این باره رک: شیخ طوسی، ۱۳۶۴: مقدمه ج ۱/ ۱۴-۱۱). همچنین شیخ علاوه بر مسجد در منزل خود در «درب ریاح» مجلس بحث مفصلی داشته است (ابن جوزی، ۱۴۲۰: ۱۸۶/۹). به نظر می‌رسد با توجه به وضع مالی مناسب شیخ، (یافعی، ۱۳۳۸: ج ۳/ ۲۸ و ذهبی، ۱۴۰۶: ج ۱۷/ ۳۴۴) وی در امر پرورش شاگردانش و حمایت مالی از آنها فعالیت‌های جدی داشته است. نقل است که وی هر گاه کودکان تیزهوش و مستعدی را می‌یافت با دادن مبلغی به پدر و مادر آنان، آنها را به مجلس درس خود می‌برد و به آنها دانش می‌آموخت (ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۷/ ۳۴۴).

سرانجام شیخ مفید بعد از ۷۶ سال تلاش بی‌وقفه علمی در شب جمعه، دوم رمضان سال ۴۱۳ق درگذشت. پیکر مطهر شیخ در مراسم با شکوهی که موافق و مخالف در آن شرکت داشتند، تشییع شد. سید مرتضی علم‌الهدی بر او نمازگزارد و در نهایت در حرم مطهر امام جواد (ع)، پائین پای آن حضرت و نزدیک قبر استادش ابن‌قولویه، مدفون گردید (شیخ طوسی، ۱۴۱۷/ ۲۳۹ و نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۰۳ و یافعی، ۱۳۳۸: ۲۸/ ۳).

جایگاه علمی و اجتماعی شیخ مفید

شیخ مفید از برجسته‌ترین شخصیت‌های مکتب کلامی امامیه در بغداد است که در دوران خود مرجعیت علمی شیعه را برعهده داشته‌است (ندیم، بی‌تا: ۲۴۷). به همین دلیل از شهرهای مختلف مانند موصل، جرجان، دینور، رقه، خوارزم و مصر پرسش‌هایی در حوزه آموزه‌های دینی از او می‌شد. شیخ مفید در عصری داعیه‌دار اندیشه امامیه است که مکاتب فکری و جریان‌های علمی گوناگون فعالیت می‌کردند (همان: ۲۲۶).

شیخ مفید در حدیث، فقه، اصول، کلام، رجال، تفسیر، نحو و شعر، اهل نظر بوده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۹ و ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۷/ ۳۴۴) و آثاری در این موضوعات داشته است؛ ولی شهرتش بیشتر در حوزه کلام است (ابن‌ندیم، بی‌تا: ۲۲۶ و طوسی، ۱۴۱۷: ۲۳۸). هویت‌بخشی به کلام شیعه در برابر معتزلیان و اشاعره در قالب‌های مختلف مانند مناظره‌ها (در این باره رک: سید مرتضی، ۱۴۱۴: سراسر کتاب)، ردیه‌نویسی‌ها، مانند الرد علی ابن‌کلاب فی الصفات و نقض کتاب الأصبم فی الإمامة، جامع‌نگاری‌ها، مانند الارکان فی دعائم‌الدین و الکامل

فی علوم‌الدین (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۷۲ و الحکایات، ۱۴۱۴: ۷۵) و همچنین تکنگراری‌های کلامی مانند کتاب *مسأله فی الإرادة* (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۹) از فعالیت‌های این اندیشمند بزرگ امامی است.

در زمان شیخ مفید بغداد از مراکز علمی مهم جهان اسلام به شمار می‌رفت. مکاتب مختلفی همچون معتزلیان بصره و بغداد، اشاعره، اصحاب حدیث و حنبلیان فعالیت‌های علمی بسیاری داشتند، به طوری که این شهر به خاستگاهی برای اندیشه‌های نوین تبدیل شده بود (رک: جوئل کرمر، ۱۳۷۵: ۹۴ به بعد). در این روزگار رویکرد تسامحی آل‌بویه به مذاهب گوناگون و توجه خاص ایشان به تشیع، به لحاظ سیاسی و فرهنگی زمینه مساعدی را برای فعالیت‌های کلامی شیخ مفید فراهم آورده بود (ابن‌اثیر، ۱۳۸۶: ۸/ ۵۴۹). شیخ در چنین فضایی با صاحبان اندیشه‌های گوناگون بحث و گفت‌وگو می‌کرد و به تبیین و دفاع از آموزه‌های امامیه می‌پرداخت (ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۷/ ۳۴۴). او با استفاده از این بستر مناسب در سایه نبوغ فکری و هوش قوی خود (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۳۸) در مواجهه با اندیشه‌های گوناگون آن‌چنان خوش درخشید که موفق شد کرسی درسی را که ویژه علمای نخست بغداد بود، به خود اختصاص دهد و به موقعیتی دست یافت که حاکمان آل‌بویه به دیدار وی می‌رفتند (ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۷/ ۳۳۴).

شیخ بر اندیشه‌ها و متون مذاهب مختلف مسلط بود. از این رو می‌توانست به شبهات آنان در حوزه اندیشه امامیه پاسخ دهد (ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۷/ ۳۴۵). اندیشمندان گوناگونی از گروه‌های مختلف در منزل وی جمع می‌شدند و شیخ با آنان بحث می‌کرد (ابن‌جوزی، ۱۴۲۰: ۹/ ۱۸۶). نمونه‌هایی از این مناظرات را در کتاب *فصول مختاره* می‌توان مشاهده کرد. شیخ در این مناظرات آن‌چنان موفق بود که بعد از مرگ وی برخی از بزرگان فرقه‌های دیگر، مجلس تهنیت برپا کردند (ابن‌کنیر، ۱۴۰۸: ۱۲/ ۲۲).

یکی از فعالیت‌های شیخ مفید در زمینه علم کلام، تعیین مرزهای کلام امامیه با مذاهب کلامی دیگر بوده است. در این میان برای او جدا کردن مرزهای کلام امامیه از کلام معتزله اهمیت خاصی داشته است. شیخ مفید در عصر رواج اندیشه معتزلی زندگی می‌کرد و همچنان که پیش‌تر گفته شد، حتی خود برای یادگیری کلام نزد معتزلیان شاگردی کرده بود. او تلاش کرد که به‌رغم رواج و سیطره عقل‌گرایی اعتزالی در زمان خود، از مرزهای فکری کلام شیعی محافظت کند و استقلال آموزه‌های شیعی را از

آموزه‌های معتزلی حفظ نماید. در واقع نگارش کتاب *اوائیل المقالات* برای نشان دادن همین تفاوت‌ها و نگاه‌داشتن همین مرزهاست.

اوضاع سیاسی عصر مفید

شیخ مفید متولد ۳۳۶ یا ۳۳۸ ق و متوفای سال ۴۱۳ ق بوده است. در این تقریباً ۷۷ سال عمر ایشان، اتفاقات فراوانی در جهان اسلام رخ داد که بدون تردید محور تأثیرگذار آن را باید حکومت آل بویه دانست. شروع حکومت آل بویه در عراق را می‌توان با آمدن احمد معزالدوله به بغداد در سال ۳۳۴ ق دانست.

در این دوران که به عصر دوم عباسی معروف است خلافت عباسی تضعیف شده بود و قدرت در دست امیرالامرایان ترک بود. بی‌ثباتی در قدرت، هرج و مرج در جامعه، ناامنی، مشکلات اقتصادی، اختلافات داخلی والیان و نظامیان از پیامدهای مهم حضور این امیران به‌شمار می‌رفته است. در این عصر وضعیت به گونه‌ای بود که دستگاه خلافت عباسی از احمد بن بویه (۳۲۰-۳۵۶ ق) درخواست کرد وارد بغداد شود. احمد در زمان خلافت «مستکفی» (۳۳۳-۳۳۴ ق) وارد دربار عباسی شد و منصب امیرالامرایی خلافت را با لقب معزالدوله پذیرفت. گفتنی است که احمد از سال ۳۲۸ تا ۳۳۳ ق چندین بار به عراق حمله کرد (ابن مسکویه، ۱۳۳۳: ۱/۳۸۷-۳۷۶). یکی از آرزوهای وی فتح بغداد بود که در نهایت با توجه به شرایط خلافت عباسی به آن دست یافت. احمد دوازده روز بعد مستکفی را از خلافت برکنار کرد و با مطیع (۳۳۴-۳۶۳ ق) بیعت کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۸/۴۵۰). برای اولین بار در سال ۳۵۲ ق به دستور معزالدوله مراسم عزاداری امام حسین (ع) و جشن عید غدیر به‌طور علنی و همراه با مراسم خاصی در بغداد برگزار شد (ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۸/۵۴۹). معزالدوله در سال ۳۵۶ ق از دنیا رفت و فرزندش، «عزالدوله بختیار» زمامدار آل بویه در بغداد شد (ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۸/۵۷۵).

بعد از احمد تا پایان دوران حیات شیخ مفید، شش نفر از خاندان آل بویه در بغداد حاکم شدند. در این دوران در رأس خلافت عباسی ثبات وجود داشت، به طوری که بعد از مستکفی، المطیع ۲۹ سال (۳۶۳-۳۳۴ ق)، الطائع ۱۸ سال (۳۸۱-۳۶۳ ق) و القادر ۴۱ سال (۴۲۲-۳۸۱ ق) حکومت کردند.

در دوران حکومت عزالدوله، در بغداد میان ترکان و دیلمیان، و شیعیان و اهل تسنن، اختلاف شدیدی وجود داشت (ابن مسکویه، ۱۳۳۳: ۱/ ۳۲۹ به بعد). در همین زمان امپراطوری روم به مرزهای ممالک اسلامی حمله کرده بود (ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۸/ ۶۴۴). عضدالدوله یکی دیگر از حاکمان آل بویه در دوران شیخ مفید است. او پسر حسن رکن الدوله و (۳۷۲-۳۳۸ق) از قدرتمندترین حاکمان آل بویه به شمار می‌رود. عضدالدوله نخست حاکم فارس بود که در سال ۳۳۶ق با حمله به قلمرو حکومت عزالدوله (۳۶۷-۳۵۶ق) بغداد را تصرف کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۸/ ۶۷۱). وی توجه فراوانی به عمران و آبادانی داشت و به عالمان، ادیبان و شاعران نیز توجه ویژه‌ای می‌کرد. بغداد در عصر عضدالدوله روی آرامش به خود دید. دوران حکومت او از بهترین ایام حیات علمی شیخ مفید به شمار می‌رود. وی نزد عضد الدوله جایگاه بلندی داشت (ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۵/ ۱۲۵). شیخ مفید در این ایام که ۳۴ یا ۳۶ سال داشته است، برای انجام امور مذهبی و مناظره‌ها و مجادله‌های علمی آزادی کامل داشت. برخی علت توجه عضدالدوله به شیخ مفید را گرایشات شیعی عضدالدوله بیان کرده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۰: ۸/ ۱۸۶). در عین حال وی به دیدار دیگر اندیشمندان بغداد مانند ابو عبیدالله مرزبانی نیز می‌رفته و حتی برای آنان احترام بیشتری قائل بوده است (قطعی، ۱۴۲۴ق: ۳/ ۱۸۱). با این حال نباید گزارش‌هایی که جنبه‌های مذهبی را در این تعاملات تأثیرگذار می‌دانند، نادیده گرفت (ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۷/ ۳۴۴).

بعد از عضدالدوله پسرش صمصام‌الدوله (۳۷۷-۳۸۹ق) حاکم بغداد شد؛ ولی مدتی نگذشت که برادرش شرف‌الدوله (۳۷۲-۳۷۹ق)، حاکم فارس، در سال ۳۷۶ق بغداد را تصرف کرد. در همین سال درگیری‌های شدیدی میان ترکان و دیلمیان در بغداد اتفاق افتاد. در این درگیری‌ها تعداد بسیاری کشته شدند (ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۹/ ۴۴۸-۹). بعد از شرف‌الدوله، برادرش بهاء‌الدوله (۴۰۳-۳۷۹ق) به مدت ۲۴ سال حاکم شد. در دوران حاکمیت طولانی وی زدوخورد فراوانی بین مخالفان و مدعیان حکومت و شورشیان اتفاق افتاد. او بعد از سال ۳۸۱ق که موفق شد رقبا را شکست دهد، به شیراز بازگشت و امور بغداد را به «عمیدالجیوش»، نایب خود واگذار کرد. نبودن بهاء‌الدوله در بغداد باعث قدرت گرفتن مخالفان و رقیبان آل بویه و تسلط ترکان و قدرت‌نمایی خلیفه شد. این عوامل زمینه‌تزلزل حاکمیت آل بویه را فراهم ساخت. در همین دوران یعنی سال

۳۹۳ق، همانند دو سال قبل (ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۱۶۸/۹) در بغداد شورش شد. بهاءالدوله نیز عمیدالجیوش را به بغداد فرستاد. عمیدالجیوش این بار شیعه و سنی را از اظهار مذهب خود منع نمود و شیخ مفید را تبعید کرد (همان: ۱۷۸/۹). در سال ۳۹۸ق بار دیگر ایشان تبعید شدند (ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۷/۲۳۸).

بعد از بهاءالدوله فرزندش ابوشجاع معروف به سلطان الدوله (۴۱۵-۴۰۳ق) حاکم عراق و فارس شد (ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۲۴۱/۹). او مناطق تحت حکومت خود را میان برادران و فرزندانش تقسیم کرد و همین امر زمینه ساز اختلاف شد. در سال ۴۰۹ق بغداد مانند سال قبل (همان: ۳۰۴/۹) شاهد درگیری گروه‌های مختلف بود که عده زیادی کشته شدند این بار هم شیخ مفید برای مرتبه سوم از بغداد تبعید شد (همان: ۳۰۶/۹).

در نهایت باید به این نکته اشاره کرد که گزارشی مبنی بر فعالیت آشکار سیاسی شیخ موجود نیست؛ ولی او از کسانی است که در این درگیری‌ها رنج بسیار دیده است. از آنجا که تنش‌های مذهبی عمدتاً میان سنی و شیعه بوده و از سویی شیخ مفید ریاست جامعه شیعی را به عهده داشته به نظر می‌رسد دورکردن شیخ مفید به عنوان رئیس گروه اقلیت، تصمیمی از طرف رجال سیاسی و در واقع راهی برای فرونشاندن هیجان اهل تسنن بغداد بوده است. با این حال بر پایه گزارشی که ابن جوزی نقل می‌کند (ابن جوزی، ۱۴۲۰: ۱۰۰/۹) می‌توان تحلیل دیگری نیز ارائه داد و آن اینکه در برخی از درگیری‌های میان دو گروه سنی و شیعه، شیعیان از الحاکم، خلیفه فاطمی و رقیب جدی عباسیان در خواست کمک می‌کردند. این موضع‌گیری سیاسی، دربار عباسی را به واکنش فوری و جدی وادار می‌کرد و از آنجا که عباسیان آل‌بویه را مسئول آزادی عمل شیعیان می‌دانستند، حاکمان آل‌بویه برای آرام‌کردن دربار عباسی و کنترل اوضاع، شیخ مفید را به عنوان قائد اعظم شیعیان از بغداد اخراج می‌کردند. احتمالاً این رفتار آل‌بویه بدین معنا بود که شیخ مفید را مسئول رفتارهای سیاسی شیعیان می‌دانستند؛ با این حال، شیخ جایگاه ویژه خود را نزد خلفای عباسی حفظ کرده بود (ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۷/۳۴۴).

آثار شیخ مفید

شیخ مفید، از متکلمان پرکار امامیه به‌شمار می‌رود. وی در سایه استعداد قوی، نبوغ

علمی و پشت‌کار فراوان، آثار بسیاری نگاشته است. از او به‌عنوان «صاحب التصانیف‌الکثیره» یاد شده است (یافتی، ۱۳۳۸: ۳/۲۸). شیخ طوسی شمار تألیفات استادش را تقریباً به ۲۰۰ اثر کوچک و بزرگ می‌رساند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۳۸) که بیشتر آنها از بین رفته است. موضوع پژوهی آثار فراوان شیخ، این نکته را اثبات می‌کند که شیخ در تمام علوم دینی مانند کلام، اصول، فقه، تاریخ، رجال، تفسیر، نحو و شعر تألیف داشته است (ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۷/۳۴۵).

شیخ طوسی بیست اثر او را در کتاب *الفهرست* خود نام می‌برد (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۳۸). نجاشی شاگرد دیگر مفید که کتاب *رجال* خود را بعد از کتاب *الفهرست* شیخ طوسی نوشته است، جمعاً ۱۷۵ کتاب در سیاهه شیخ مفید ذکر می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۳۹). ابن شهر آشوب ۵۲ کتاب او را برشمرده (ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۱۴۸) و پانزده کتاب اضافه بر آنچه شیخ طوسی و نجاشی ضبط کرده‌اند، دارد. در مقدمه *بحارالانوار* چند کتاب دیگر به این لیست اضافه شده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸/۱).^۱

با بررسی آثار متکلمان امامیه تا پیش از شیخ مفید، می‌توان گفت که تألیفات امامیه بیشتر نقدنگاری یا مدافعه‌نگاری بوده است و هیچ‌گاه کتاب جامعی در حوزه کلام عقلی نگاشته نشده بود. نخستین اثر جامع کلامی به شیوه عقلی را می‌توان در آثار شیخ مفید یافت. متکلمان امامی پیش از شیخ با نقدنگاری و مدافعه‌نگاری، اندیشه‌های خود را پی‌گیری می‌کردند. برای پی‌بردن به این واقعیت کافی است عناوین آثار متکلمان کوفه مانند «هشام بن حکم»، «مؤمن الطاق»، «زاره» و آثار متکلمان بغداد پیش از شیخ مفید همچون «ابوسهل نوبختی» و «حسن بن موسی نوبختی» را ملاحظه کرد، تا معلوم شود که متکلمان کوفه و نوبختیان قالبی نقدنگارانه و مدافعه‌نگارانه را برای بیان آرا کلامی خود اتخاذ کرده بودند. شیخ مفید قالب جامع‌نگاری را نیز بدان‌ها افزود. شیخ مفید با رویکردی عقلی آموزه‌های کلامی امامیه را در قالب یک نظام جامع عرضه کرد؛ یعنی همان کاری که پیش از او شیخ صدوق با روشی حدیثی در کتاب *الاعتقادات* خود انجام داده بود. شیخ مفید دست‌کم دو اثر جامع کلامی داشته است که عبارتند از: *الکامل فی علوم الدین و الارکان فی دعائم الدین*. وی در برخی از آثار خود به این دو اثر اشاره کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۷۲ و همان، ۱۴۱۴: ۷۵). این دو اثر همانند بسیاری دیگر از آثار شیخ از بین رفته است.

گزارش تفصیلی از النکت فی مقدمات الاصول

النکت فی مقدمات الاصول، نوشته شیخ مفید بعد از الاعتقادات شیخ صدوق، جزء اولین اعتقادنامه‌های جامع امامی به‌شمار می‌رود. کتاب *اوائل المقالات* شیخ مفید نیز که برای نشان دادن نقاط اختلاف کلام امامیه و معتزلیان نگاشته شده، در واقع نوشته‌ای نزدیک به اعتقادنامه به‌شمار می‌آید. ضمن آنکه تصحیح *اعتقادات الامامیه* وی هم می‌تواند یک اعتقادنامه محسوب گردد. شیخ مفید همچنین در آغاز *المقنعه* چکیده اعتقادات امامیه را ذکر کرده است.

النکت فی مقدمات الاصول کتابی است که به شیوه پرسش و پاسخ نوشته شده است. در واقع این رساله اعتقادی همان‌گونه که از نام آن پیداست، نکاتی در باب مقدمات اصول دین است که شیخ آن را در هفت باب نوشته است. شیخ در ابتدای این کتاب در بابی به بیان اصطلاحات کلامی می‌پردازد. بعد از شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نیز به بیان معانی اصطلاحات کلامی اهتمام ورزیده‌اند.^۲ بیان اصطلاحات در منابع متکلمان بغداد راهنمای بسیار سودمندی برای دستیابی دقیق به محتوای آثار ایشان است. شیخ مفید در این باب ۳۵ اصطلاح را بررسی می‌کند؛ این اصطلاحات عبارتند از: النظر، الاعتبار، العقل، العلم، الجهل، المعرفة، الشک، الیقین، الحق، الباطل، الصحيح، الفاسد، الصدق، الکذب، الخبر، الحسن، القبیح، الدلیل، الحجه، الشبهه، الشی، الموجود، المعدوم، الحدث، القدم، الجسم، الجوهر، العرض، الاجتماع، الافتراق، المماسه، المباینه، الحركه، السکون، و العالم. (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۱-۳۰). شیخ مفید در باب دوم از حدوث عالم و اثبات محدث و توضیح برخی از صفات خداوند متعال، در باب‌های سوم و چهارم از نفی تشبیه و توحید، در باب‌های پنجم و ششم هم از نبوت و امامت و در آخرین باب از وعد و وعید سخن می‌گوید.

اکنون نوبت آن است که به بیان تفصیلی دیدگاه‌های اعتقادی شیخ مفید با محوریت کتاب *النکت فی مقدمات الاصول* پردازیم. گفتنی است چینه‌س مباحث بر اساس متن این کتاب است؛ گرچه در برخی از موضوعات به ضرورت به دیگر آثار شیخ نیز مراجعه شده است. همچنین در بعضی از موضوعات اندیشه‌های مقابل نظر شیخ مفید به‌ویژه اندیشه معتزلیان، بیان شده است.

نخستین تکلیف

در بحث معرفتِ خداوند دو مبنای متفاوت میان متکلمان وجود دارد: برخی معرفتِ خداوند را ضروری و برخی دیگر اکتسابی می‌دانند. کسانی که معرفتِ خداوند را ضروری (بدیهی - اضطراری) می‌دانند، خداوند متعال را امری مجهول و ناشناخته معرفی نمی‌کنند تا محتاج کشف و اثبات باشد؛ بلکه شناخت او را امری فطری می‌دانند که انسان‌ها به واسطهٔ آموزه‌های پیامبران و امامان (ع) متوجه آن می‌شوند؛ آنگاه پس از تسلیم در قبال آن معرفت به هدایت الهی و ایمان دینی رهنمون می‌گردند. کسانی که این مبنا را داشتند، معرفتِ خداوند را ضروری یا اضطراری می‌دانستند. ضروری در نظر اینان به معنای «الجزء» است؛ یعنی معرفتی که تحت قدرت و اختیار انسان نباشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۲) و امکان دفع آن از نفس وجود نداشته باشد (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۵۶). در مقابل، قائلان به اکتسابی بودن معرفت معتقد بودند که اولین چیزی که خداوند واجب کرده استدلال کردن بر معرفة الله است؛ زیرا معرفتِ خداوند ضروری نیست؛ پس واجب است که از طریق تفکر و عقل به این معرفت دست یافت (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۵). ایشان برای رسیدن به معرفتِ خداوند استدلال و فکر را واجب می‌دانند. به عبارت دیگر در نظر ایشان وجوب استدلال و فکر، مقدمه‌ای برای رسیدن به معرفة الله است (همان: ۳۶). ظاهراً معتزلیان بصره اولین گروهی بودند که این بنا را بنیان نهادند. در مقابل، معتزلیان بغداد معرفت را واجب می‌دانستند. بدین ترتیب تفاوت این دو دسته از معتزلیان در این بود که معتزلیان بصره «اولین واجب» را «نظر» و بغدادیان «اولین واجب» را «معرفت» می‌دانستند. شیخ مفید مانند معتزلیان معتقد بود که معرفتِ خداوند اکتسابی است و جایز نیست گفته شود معرفتِ ضروری است (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۶۱). او همچنین مانند معتزلیان بغداد «اولین واجب» را معرفتِ خداوند می‌دانست (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۰) و بر همین اساس استدلال و نظر را واجب و آن را مقدمهٔ رسیدن به معرفت می‌دانست. شیخ به صراحت می‌گوید که چاره‌ای جز معرفت از طریق «نظر» نیست تا مکلف بدانند چه چیزی بر او واجب شده است (همان: ۲۰).

اثبات وجود خدا

شیخ مفید به شیوهٔ مرسوم متکلمان برای اثبات خداوند متعال از برهان حدوث استفاده

می‌کند. وی تغییر در عالم را نشانهٔ حدوث آن می‌داند و می‌گوید که از بین رفتن عالم، بیانگر قدیم‌نبودن است و هر پدیده‌ای نیاز به پدیدآور دارد. جهان نیز از این قاعده مستثنا نیست (همان: ۳۱).

معنای صفت

خداوند متعال دارای صفاتی است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چه رابطه‌ای بین صفت و موصوف وجود دارد؟ و صفات چگونه و با چه کیفیتی بر خداوند دلالت می‌کند؟ شیخ مفید در این بحث معتقد است که در حقیقت صفت آن چیزی است که از معنی مستفادی خبر می‌دهد که به موصوف یا آنچه با موصوف شریک است، اختصاص دارد. (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ت: ۵۵). اصحاب حدیث می‌گویند که صفت چیزی است که از معنای موصوف خبر می‌دهد؛ ولی شیخ مفید می‌گوید صفت از موصوف و آنچه با موصوف مشترک است، گزارش می‌کند. به‌عنوان مثال شیخ می‌گوید: صفت «ید» بر معنای دست و یا معنای مشترک با دست مثلاً قدرت اطلاق می‌شود؛ ولی اصحاب حدیث می‌گفتند که صفت «ید» تنها بر همان دست اطلاق می‌شود. اصحاب حدیث صفت را تنها متعین در معنای خاصی می‌دانستند. اشاعره هم همین را می‌گفتند با این تفاوت که قید «بلاکیف» را اضافه می‌کردند (به‌عنوان نمونه برای قول اشاعره رک: اشعری، ۱۴۰۰: ۲۱۶ و ۲۱۸). منشأ نظری این باور اشاعره، این بود صفات خداوند را باید به همان معنای ظاهری که در قرآن آمده به خداوند نسبت داد و باید برای آنها به همین معنا یک مابازاء عینی در نظر گرفت. این نظریه در بین امامیه و معتزله جایگاهی نداشت (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ت: ۱۱۹).

شیخ مفید، در النکت بر اساس آنچه در بحث صفات گفته شد، می‌گوید: خداوند دارای صفاتی است؛ ولی هیچ‌گاه شبیه خلق نیست؛ زیرا لازمهٔ تشبیه کردن خدا به خلق دلالت کردن بر حدث است. و این امکان‌پذیر نیست؛ زیرا خداوند قدیم است (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ت: ۳۷). از آنجا که خداوند متعال شبیه به هیچ چیزی نیست، نمی‌توان گفت که با چشم قابل رؤیت است (همان). ادلهٔ عقلی، آیات قرآن و روایات رسیده از اهل بیت پیامبر (ص)، همگی بر این موضع دلالت می‌کنند. از این روست که جمهور امامیه آن را پذیرفته‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ت: ۵۷). بزرگ‌ترین دلیل قرآنی این مسئله قول خداوند متعال

است که می‌فرماید: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر» (انعام: ۱۰۳). شیخ مفید می‌گوید کسانی که بحث رؤیت را پذیرفته‌اند به خاطر شبهاتی است که در تأویل اخبار باب رؤیت بر آنان ایجاد شده است. وی گزارش می‌کند که متکلمان معتزلی نیز در نفی رؤیت با امامیه هم‌عقیده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۵۷).

صفات ذات و صفات افعال

شیخ مفید در تصحیح الاعتقادات درباره تقسیم‌بندی صفات می‌گوید که صفات خداوند بر دو گونه است: یکی منسوب به ذات است که صفات ذات گفته می‌شود و دیگری منسوب به افعال است و صفات افعال نامیده می‌شود. منظور از صفات ذات این است که ذات به ضرورت مستحق معنای این صفات است؛ به گونه‌ای که تحقق این صفات وابسته به مفهومی غیر از ذات نباشد و معنی صفات افعال آن است که این صفات به وجود فعل تحقق پیدا می‌کند و پیش از وجود فعل چنین نیست. صفات ذات خدای تعالی توصیف کردن او است به اینکه حی، قادر و عالم است. در واقع این صفات برای خداوند ازلی است. صفات فعل هم مانند توصیف کردن خدای تعالی به خالق، رازق، محی، ممیت، مبدء و معید است. اطلاق این دسته از صفات بر خداوند محدود به فعل و عمل او در زمان است. فرق میان صفات ذات و صفات افعال آن است که در صفات ذات نمی‌توان صاحب آنها را به ضد آنها توصیف کرد و نیز نمی‌توان او را فاقد آن صفات برشمرد؛ در صورتی که در صفات افعال وصف کردن کسانی که شایسته آن صفات هستند به ضد یا فاقد آن صفات، صحیح است. بر همین اساس، هیچ‌گاه نمی‌توان خدا را میت، عاجز و جاهل دانست. همچنین نمی‌توان خدایی را تصور کرد که سه ویژگی حی، قادر و عالم بودن را نداشته باشد و این به خلاف صفات فعل است (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۴۱).

شیخ مفید در النکت به علم ذاتی الهی نیز اشاره می‌کند، او می‌گوید: «جهل در خداوند راه ندارد» (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۳۸). خداوند از همه حوادث آینده و ممکن آگاه است، چه آنها که اتفاق خواهد افتاد و چه آنها که هنوز اتفاق نیفتاده است. وی این نظر را در برابر عده‌ای از معتزلیان و مجبره عنوان کرد که می‌گفتند خداوند تنها به آنچه وجود دارد عالم است (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۵-۵۴).

شیخ مفید قادر بودن را از دیگر صفات خداوند می‌داند. او می‌گوید هیچ ضعفی در خداوند وجود ندارد (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۳۸). حیات، آخرین صفتی است که شیخ در النکت برای خداوند برمی‌شمرد (همان). شیخ مفید درباره این سه صفت و چگونگی شایستگی آنها برای خداوند بر این باور است که خداوند لنفسه عالم، قادر و حی است، نه اینکه به سبب اموری عالم، قادر و حی شده است (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ت: ۵۲). او در مقام رد نظریه‌های رقیب در این موضع، به نظریه اصحاب صفات و نظریه احوال ابوهاشم جبایی (م. ۳۲۳ق) اشاره می‌کند و می‌گوید که توصیف نمودن باری تعالی به اینکه عالم، قادر و حی است، به معانی معقولی منجر می‌شود که نه ذات است و نه اموری که به ذات وابسته است و نه احوال مختلفی که بر ذات عارض شده است (همان: ۵۶). ابوهاشم می‌پنداشت که خدا به سبب آنچه در ذات خود است شایسته این صفات است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۱۹)؛ به عنوان مثال صفت «عالم» به معنی وجود علم در خداوند نیست؛ بلکه این صفت به معنی وجود حالت دانستن در خداوند متعال است. شیخ مفید به شدت علیه این نظریه موضع‌گیری می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۵۲).

اصحاب صفات به کسانی می‌گویند که صفات علم، قدرت، حیات، سمع، بصر و... را برای خدا قائل بودند و بین صفات ذات و صفات فعل تفاوت نمی‌گذاشتند. این گروه همچنین صفات خبری را به همان معنای حقیقی برای خداوند قائل بودند. آنان با استناد به آیات قرآن، «ید» و «وجه» را برای خداوند باور داشتند؛ به همین دلیل به «مشبه» نیز معروف شده‌اند. اصحاب صفات با اینکه خود به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شدند، این صفات را صفات «خبریه» می‌خواندند و قائل به همانندی صفات خداوند با صفات محدثات بودند (شهرستانی، بی‌تا: ۱/ ۹۲).

صفت تکلم و حدوث قرآن

شیخ مفید در النکت از میان صفات فعل تنها به متکلم بودن خدا اشاره می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۳۸). او در تعریف کلام معتقد است که کلام، قطعه‌قطعه کردن آواها (تقطیع اصوات) و نظام‌مند کردن آنها به صورتی است که معانی معقولی را به دست دهد. از آنجا که آواها (اصوات) گونه‌ای از اعراض هستند، نمی‌توان بقا و دوام را بر آنان صادق دانست؛ زیرا بقا برای عرض محال است و اگر کلام بقا داشت امکان تقدم و تأخر

حروف از بین می‌رفت؛ در این صورت، کلام نمی‌توانست معنا داشته باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۱۲۶). در واقع شیخ مفید، کلام را همین اصوات خارج شده از دهان می‌داند که مهم‌ترین ویژگی آن عرض بودنش است. وی با این بیان به انکار و مقابله با این اندیشهٔ اصحاب حدیث و اشاعره برمی‌خیزد که کلام الهی را قدیم می‌دانستند. هم از این روست که شیخ مفید به پیروی از روایات اهل بیت، قرآن را مُحدث (پدیدار شده در زمان) می‌خواند (همان: ۵۲).

توحید

شیخ مفید در *النکت* در بحث از توحید، نخست به یگانگی خداوند اشاره می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ن: ۳۹) و اینکه او در الاهیت و ازلیت تنهاست و هیچ چیزی به او شبیه نیست و نمی‌توان چیزی را همانند او دانست، تنها او شایستهٔ پرستش است و به هیچ وجه و به هیچ مناسبت کس دیگری شایستهٔ پرستش نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۵۱). شیخ مفید در بحث از یگانگی خداوند می‌گوید که اگر خدا دو یا بیشتر از دو باشد، قدرت آنها یا مساوی است یا قدرت یکی بیش از دیگری است. اگر مساوی باشد مانع از اعمال قدرت یکدیگر می‌شوند و مراد هیچ کدام محقق نمی‌شود و این نهایت نقص است. و اگر یکی بر دیگری برتری داشته باشد پس مفضول ناقص است. از این رو تنها باید یک خدا وجود داشته باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ن: ۳۹).

حسن و قبح

یکی از مباحثی که در باب تکالیف بندگان بحث می‌شود این است که آیا حسن و قبح افعال بر پایهٔ وحی است یا اینکه حسن و قبح ذاتی است؟ و در صورتی که حسن و قبح ذاتی است آیا عقل می‌تواند آن را کشف کند یا خیر؟ معتزلیان این حسن و قبح را ذاتی و عقلی می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۲۵: ۶/ ۵-۶). ایشان بر این باورند که افعال به خودی خود حسن یا قبیح هستند و عقل نیز بدون کمک سمع، این حسن و قبح را درک می‌کند. در مقابل، اشاعره وحی را مبنای حسن و قبح افعال می‌دانستند (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲/ ۳۴۶).

شیخ مفید در *المسائل العکبریة* می‌گوید که خداوند متعال هیچ‌گاه قبیح را تحسین و

حسن را تقبیح نمی‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ پ: ۸۵). از اینجا می‌توان دریافت که وی حسن و قبیح را ذاتی می‌داند. اما سؤال این است که وی این حسن و قبیح ذاتی را عقلی می‌داند یا نه. او در النکت فی مقدمات الاصول می‌گوید که حسن آن چیزی است که انجام آن برای عقول ملائم باشد و قبیح آن است که انجام آن مخالف عقول باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ن: ۶-۲۵) و در تصحیح الاعتقاد حکم عقل را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول حکمی که ممنوع بودن آن برای عقل آشکار است و آن چیزی است که عقل آن را تقبیح کرده و منع نموده و انسان را از آن دور می‌نماید، مانند ظلم، سفاهت و عبث؛ دسته دوم حکمی که عقل در آن توقف کرده و حکم به حذر و اباحه نمی‌کند مگر آنکه دلیل سمعی وجود داشته باشد و آن چیزی است که ممکن است گاهی مردم با انجام آن به مصلحت و گاهی به مفسده دچار شوند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ الف: ۱۴۳). بنابراین بر اساس سخن شیخ مفید در مسائل العکبریه، او حسن و قبیح را ذاتی یعنی دارای ملاک عینی می‌داند؛ ولی در اینکه آیا عقل مستقلاً می‌تواند این حسن و قبیح ذاتی را درک کند یا نه، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که بر اساس دو متن اخیر یعنی النکت فی مقدمات الاصول و تصحیح الاعتقاد، آنجا که عقل موضوع را از نظر مصلحت و مفسده کاملاً درک کند، حکم عقل دارای حجیت است و آنجا که فهم عقل در موضوعی مشترک میان مصلحت و مفسده است، حکم عقل مستقل نیست، بلکه متوقف بر نظر شرع است.

رسالت

شیخ مفید در بحث رسالت انبیا نخست به ضرورت بعثت انبیا اشاره می‌کند. وی معتقد است وجود انبیا امری اجتناب‌ناپذیر است (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ن: ۴۱). خاستگاه این نظر شیخ به این امر بازگشت دارد که وی شناخت خداوند متعال را نخستین تکلیف انسان بیان کرده است. لازمه این باور نیاز به وحی است؛ بدین معنا که وقتی اولین تکلیف شناخت خدا شد، بر خداوند واجب است که بر اساس لطف، انبیا را به رسالت مبعوث کند. در واقع بعثت رسولان برای بندگان لطفی است تا از طریق آن بتوانند به تکالیف خود در برابر خداوند متعال عمل نمایند (همان: ۲۰). شیخ، بیان روایات و عقل را دلیل لطف می‌داند (همان: ۴۲).

اعجاز قرآن

شیخ مفید معتقد است که دلیل نبوت پیامبر خاتم (ص) قرآن است. وجه اعجاز قرآن، تحدی و مبارزه طلبی در برابر فصحا و بلغای عرب و عجم و ناتوانی آنان در آوردن مثل آن است (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۴۲). با این حال، شیخ در جایی دیگر وجه اعجاز قرآن را «صرفه» بیان می‌کند. صرفه به این معنا است که می‌توان همانند قرآن آورد؛ ولی خداوند مردم را از این کار باز می‌دارد. بر این اساس، اگر خداوند اذن می‌داد و مانع ایجاد نمی‌کرد، آوردن همانند قرآن میسر بود و این بازداشتن لطفی است که تا روز قیامت ادامه پیدا می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۶۳). با این حال شیخ در *المسائل العکبریّه* این مسئله را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده است: وی در پاسخ به سؤالی این نظر را می‌پذیرد که مردمان به جهت علو مقام درونی قرآن از تقلیدکردن آن ناتوانند. مفید همانند نظرش در *النکت* بیان می‌کند که فصاحت قرآن از حد توانایی بشر بیرون است (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۹۲).

امامت

در بحث امامت شیخ مفید به مسئله جانشینی پیامبر (ص) اشاره می‌کند. وی معتقد است که غیر از تواتر اخبار شیعه مبنی بر امامت امام علی (ع) (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ن: ۴۳) اهل اسلام اجماع کرده‌اند که رسول خدا (ص) علی بن ابی‌طالب (ع) را در روز غدیر خم موقع بازگشت از حجة الوداع منصوب کرد. پیامبر (ص) در آن روز امت را با این جمله مورد خطاب قرار داد که «من كنت مولاة فعلى مولاة». پیامبر خدا (ص) با این بیان هر آنچه را برای خود درباره اطاعت و شرافت مقام واجب می‌دانست، برای علی (ع) واجب کرد. از طرفی میان اهل لغت در اینکه «مولی» به معنی «السید المطاع» است، اختلافی نیست (همان: ۴۵)؛ حتی گزارشاتی مبنی بر اینکه برخی از اصحاب، علی بن ابی‌طالب را با عنوان امیرالمؤمنین تهنیت گفتند، وجود دارد (همان: ۴۳). افزون بر این در خصوص جانشینی علی (ع) دلیل اجماعی دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند مورد استشهاد قرار گیرد و آن «حدیث منزلت» است. در این حدیث پیامبر (ص) خطاب به امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدى». بر این اساس، بعد از پیامبر (ص) خلافت امام علی (ع) واجب می‌گردد. بر اساس همان

نص پیامبر (ص)، می‌توان سلسله امامت امامان دیگر را نیز اثبات کرد. افزون بر اینکه پیامبر درباره امام حسن (ع) و امام حسین (ع) فرمودند: «ابنای هذان امامان قاما او قعدا». این حدیث در امامت این دو امام کاملاً روشن است. ضمن اینکه در حدیث دیگری که در آن اختلافی وجود ندارد، پیامبر فرمودند: «الائمة بعدی عدد هم عدد نقباء موسی علیه السلام اثنا عشر اماماً». این حدیث از اخبار صحیح به‌شمار می‌رود (همان: ۸-۴۶). شیخ مفید این را هم اضافه می‌کند که بر امامت ائمه شیعه روایت متواتری در میان شیعیان نقل شده که امکان اعتماد و اتفاق بر آنان وجود دارد (همان: ۴۴). شیخ در پاسخ به این سؤال که «چگونه امکان اعتماد به اقوال شیعه وجود دارد، حال آنکه ایشان خود به گروه‌های مختلفی تقسیم شده‌اند و در موضوعات مختلف اقوال متفاوتی را دارند؟»، می‌گوید که مسلمانان نسبت به اصل اسلام و قرآن و معجزات پیامبر (ص) اعتقاد دارند؛ ولی درباره چند و چون این موضوعات آرا و نظرات مختلفی دارند. مسلمانان همچنین درباره آنچه پیامبر (ص) در باب احکام و واجبات و سنن بیان کرده اختلاف نظر دارند. این اختلاف نظرات هیچ‌گاه به اصول ضربه وارد نمی‌کند. در شیعه هم همین‌گونه است و اختلاف نظر شیعیان، اصل اعتقاد ایشان را زیر سؤال نمی‌برد (همان: ۴۹).

وعد و وعید

شیخ مفید می‌گوید که بنده مطیع به دلیل حسنی که در فعلش در اطاعت از خداوند وجود دارد مستحق مدح و پاداش است. در مقابل، بنده معصیت‌کار به دلیل قبح فعلش در نافرمانی از خداوند، مستحق ذم و عقاب است (همان: ۵۲).

شیخ مفید تقسیم گناه به صغیره و کبیره را قبول دارد؛ ولی معتقد است که هیچ گناهی صغیره نیست و تنها در نسبت به گناهی دیگر می‌توان آن را صغیره نامید (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۸۳). این رأی در برابر معتزلیان بود که معتقد بودند که گناه کبیره در عرف شرع، آن است که مجموع عقاب فاعل آن بیش از ثواب آن باشد؛ ولی صغیره آن است که مجموع ثواب فاعل آن بیش از عقابش باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۲۷).

خلود در جهنم

شیخ مفید بر این باور است که «مجره»، «مشبهه» (شیخ مفید، ۱۴۲۲: ۶۹)، مقلدانی که

می‌توانستند از راه برهان و استدلال به تکالیف دین دست پیدا کنند و چنین نکردند (سیدمرتضی، ۱۴۱۴: ۱۱۲)، اصحاب بدعت‌ها (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۴۹) و دشمنان امام علی (ع) همگی از جاودانان در آتشند (شیخ مفید، بی‌تا: ۳۰ و همان، ۱۴۱۴: ۴۲).

شیخ معتقد است که مرتکب گناه کبیره بخشیده می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ن: ۵۲). منظور وی از مرتکب کبیره، تنها گناه‌کارانی هستند که اهل معرفت به خداوند متعال هستند و به واجبات الاهی اعتقاد دارند و اهل نماز هستند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۴۶). شیخ مفید برای این مدعای خود افزون بر این استدلال که بخشش این دسته از گناهکاران هیچ منع عقلی ندارد و عفو اینان امری پسندیده از طرف عقل است، آیاتی از قرآن را نیز شاهد می‌آورد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء: ۴۸ و ۱۱۶) و نیز آیه «رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَاءُ يَرْحَمَكُم أَوْ إِنَّ يَشَاءُ يُعَذِّبِكُمْ وَ مَا أُرْسِلُنَاكَ عَلَيْهِمْ وَ كَيْلًا» (الإسراء: ۱۸) (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ن: ۵۳).

وی همچنین این دو روایت از رسول خدا (ص) را به‌عنوان دلیلی دیگر ذکر می‌کند: «لَتُخْرِجُونَ مِنَ النَّارِ بَعْدَ مَا تَصِيرُونَ حَمِيمًا وَ فَحَمًّا» و «ادخرت شفاعتی لأهل الكبائر من أمتي» (همان: ۴-۵۳).

ایشان در اوایل *المقالات* تصریح می‌کند که این گروه از مرتکبان کبیره تنها مؤمنان دوازده امامی هستند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۷۵)؛ از این روست که شیخ مفید مؤمن گناهکار را نه مؤمن می‌داند نه فاسق، برخلاف معتزلیان که چنین شخصی را فاسق می‌خواندند. شیخ همچنین شفاعت را ویژه همین گروه می‌داند (همان: ۷۹). در مقابل، معتزلیان شفاعت را ویژه مؤمنان توبه‌کرده دانسته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۶۴).

پی نوشت

۱. شایان ذکر است که تمام آثار شیخ مفید در این مقاله معرفی شده بود که به علت محدودیت‌های حجمی مجله این قسمت حذف شد.
۲. در این باب، سید مرتضی کتاب الحدود و الحقایق و شیخ طوسی کتاب المدخل الی صناعه علم الکلام را نگاشته اند. مشخصات کتاب‌شناختی کتاب نخست بدین قرار است: الحدود و الحقائق، شریف مرتضی، علی بن حسین، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، تهران. بی تا. کتاب دوم در ضمن الرسائل العشر چاپ شده است و مشخصات کتاب‌شناختی آن به قرار ذیل است: طوسی، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، طوسی، مؤسسة النشر الاسلامی لتابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۴۱۴.

كتاب نامه

- ابن الأثير (١٣٨٦ق)، *الكامل في التاريخ*، بيروت: دار صادر.
- ابن تيمية الحراني، أبو العباس (١٤٠٦ق)، *كتاب منهاج السنة النبوية*، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة.
- ابن جوزي (١٤٢٠ق)، *المنتظم*، تحقيق سهيل ذكار، بيروت: دار الفكر.
- ابن حجر (١٣٩٠ق)، *لسان الميزان*، چاپ دوم، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ابن خلکان (بی تا)، *وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
- ابن داوود الحلبي (١٣٩٢ق) *رجال ابن داود*، تحقيق السيد محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف: (منشورات الرضى، قم، ایران).
- ابن شهر آشوب (بی تا)، *معالم العلماء*، قم: بی نا.
- ابن کثیر (١٤٠٨ق)، *البدایة والنہایة*، علی شیریالأولی مدار، لبنان: إحياء التراث العربی.
- ابن مسکویه، ابوعلی احمد (١٣٣٣ق)، *تجارب الامم*، مصر: الشركة التمدن الصناعیة.
- ابن ندیم البغدادي (بی تا)، *فهرست ابن الندیم*، تحقيق رضا تجدد، تهران: بی نا.
- اشعری، ابو الحسن (١٤٠٠ق)، *مقالات الاسلامیین*، تحقيق هلموت ريتير، چاپ سوم، فرانز شتاينر فيسبادن المانيا: دار النشر.
- باقلانی (١٤١٤ق)، *تمهیدالأوائل و تلخیص الدلائل*، تحقيق عمادالدين أحمد حيدر، مركز الخدمات و الأبحاث الثقافیة، چاپ سوم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافیة.
- حلی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، (١٤١٠ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- خطیب البغدادي (١٤١٧ق)، *تاریخ بغداد*، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، چاپ الأولى، بيروت: دارالکتب العلمیة.
- ذهبی (١٤٠٦ق)، *سیر أعلام النبلاء*، تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسى، چاپ چهارم، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- _____ (١٤٠٧ق)، *تاریخ الإسلام*، عمر عبدالسلام تدمرى الأولى، بيروت: دارالكتاب العربی.
- _____ (بی تا)، *تذكرة الحفاظ*، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (بی تا)، *ميزان الاعتدال*، تحقيق علی محمد البجاوی، بيروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
- زمانی نژاد، علی اکبر (١٣٧٢)، «نقد شخصت کتاب درباره اسامی و نسخه های خطی آثار شیخ مفید»، *مجله آینه پژوهش*، بهمن ١٣٧١ و اردیبهشت ١٣٧٢ - شماره ١٧ و ١٨ (از صفحه ٥٨ تا ١٠٦).
- سمعانی (١٤٠٨ق)، *الأنساب*، تعليق عبدالله عمر البارودي، الأولى، لبنان: دار الجنان.
- السید الخوئی (١٤١٣ق)، *كتاب معجم رجال الحديث*، چاپ الخامسة، قم: بی نا.
- سید محسن الأمين (١٤٠٣ق)، *أعيان الشيعة*، تحقيق، حسن الأمين، لبنان: دار التعارف للمطبوعات.
- شريف المرتضى (١٤١٤ق)، *كتاب الفصول المختارة*، تحقيق السيد نورالدين جعفریان، چاپ دوم، بيروت: دارالمفيد.
- الشهرستاني (بی تا)، *الملل و النحل*، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة.
- الشهيد الثاني (بی تا)، *رسائل الشهيد الثاني* (ط. ق)، قم: منشورات مكتبة بصيرتي.

- شیخ الطوسی (۱۳۶۴ش)، تهذیب الأحکام، تحقیق، حسن موسوی خرسان، چاپ سوم، طهران: دارالکتب الإسلامية.
- _____ (۱۴۰۴ق)، کتاب اختیار معرفة الرجال، تصحیح و تعلیق میر داماد الأسترابادی / تحقیق السيد مهدی الرجائی، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- _____ (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الاضواء.
- _____ (۱۴۱۵ق)، رجال الطوسی، تحقیق جواد القیومی الإصفهانی، بقم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- _____ (۱۴۱۷ق)، الفهرست، جواد القیومی، الأولى، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- شیخ مفید (۱۴۱۴الف)، تصحیح اعتقادات الإمامية، تحقیق حسین درگاهی، چاپ دوم، بيروت: دارالمفید.
- _____ (۱۴۱۴ب)، المسائل السروية، تحقیق صائب عبد الحمید، چاپ دوم، بيروت: دار المفید.
- _____ (۱۴۱۴پ)، المسائل العکبرية، تحقیق علی أكبر إلهی خراسانی چاپ دوم، بيروت: دار المفید.
- _____ (۱۴۱۴ان)، النکت فی مقدمات الاصول، تصحیح محمدرضا جلالی، چاپ دوم، بيروت: دارالمفید.
- _____ (۱۴۱۴ات)، أوائل المقالات، تحقیق إبراهيم الأنصاری، چاپ دوم، بيروت: دار المفید.
- _____ (بی تا)، الجمال، قم: مكتبة الداوری.
- _____ (۱۳۸۶ق)، كتاب الاحتجاج، تحقیق سيد محمد باقر الخرسان، نجف أشرف: دار النعمان للطباعة والنشر.
- الطهرانی، آقا بزرگ (بی تا)، الذریعة، چاپ دوم، بيروت: دار الأضواء.
- العلامة الحلبي (۱۴۱۷ق)، خلاصة الأقوال، تحقیق: الشيخ جواد القیومی، مؤسسة النشر الإسلامي، قم: مؤسسة نشر الفقاهة.
- علامة مجلسي، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، چاپ سوم، بيروت: دار الحساء التراث العربي.
- فخر الدين رازی (۱۹۸۶م)، الاربعين فی اصول الدين، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية.
- قاضي عبد الجبار (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، تعلیق احمد بن حسين ابی هاشم، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- _____ (۱۹۶۵)، المغني، تحقیق جورج قنواتي، قاهره: الدار المصرية.
- قفطي، جمال الدين (۱۴۲۴ق)، إنباه الرواة على أنباه النحاة، بيروت، مكتبة عنصرية.
- کرمر، جوئل (۱۳۷۵)، احيای فرهنگي در عهد آل بويه: انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامي، مترجم محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مجله تراثنا (۱۴۱۴ محرم الحرام)، مؤسسة آل البيت، جلد ۳۴، مهر قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث قم.
- مدرسي، حسين (۱۳۶۸)، مقدمه ای بر فقه شيعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- نجاشي (۱۴۱۶ق)، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- یافعی، ابو محمد عبدالله بن سعد بن علی سلیمان، مرآة الجنان، بيروت: مؤسسه الاعلمی.

