



آموزه‌های تبعدی در اندیشه کلامی شیخ مفید؛  
ماهیت، مبانی و روش فهم

علی راد<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۹

معصومه رضوانی<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۱۷

چکیده

آموزه‌های تبعدی در حوزه اعتقادات، باورهایی است که عقل انسان به تنهایی توان کشف و اثبات آن‌ها را ندارد. از این رو تنها منبع اصلی این اعتقادات، وحی و نقل معتبر دینی است. آموزه‌های تبعدی حضور پررنگی در باورهای شیعی دارند و حجم گسترده‌ای از جزئیات توحید، نبوت، امامت و معاد را عرضه کرده‌اند. فهم آموزه‌های تبعدی که شامل مرحله اخذ و کشف و مرحله تبیین و تفسیر است، میان متکلمان شیعی محل اختلاف بوده است؛ برخی روش تبعد و تسلیم را در قبال آن‌ها در پیش گرفته و برخی روش تعقل و تدبر را پیشنهاد داده‌اند. در این میان، شیخ مفید تلاش می‌کند با اتخاذ مبانی «نیازمندی عقل به نقل» و «اکتسابی بودن معرفت دینی» روشی میان نقل‌گرایی و عقل‌گرایی اتخاذ کند؛ به این صورت که در مرحله کشف این آموزه‌ها، تسلیم شدن وی نسبت به نقل، پس از سنجش و ارزیابی عقل است و در مرحله فهم نیز از هر دو منبع عقل و نقل برای تفسیر آموزه‌ها استفاده می‌کند. پژوهش حاضر این نتیجه را به دست می‌دهد که با توجه به نحوه استفاده شیخ از منابع، روش او به سمت روش تعقل و تدبر و استفاده حداکثری از عقل، تمایل بیشتری دارد.

واژگان کلیدی

آموزه‌های تبعدی، روش متکلمان، خردگریز، خردستیز، شیخ مفید.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (Ali.rad@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس فارابی دانشگاه تهران (Rezvani.m92@ut.ac.ir).

## طرح مسئله

تفکیک آموزه‌های اعتقادی دین به «تعبدی و غیرتعبدی» در نگاه متکلمان متقدم، آن‌گونه که در نگاه معاصران مشهود است، وجود ندارد. اکثر آنان واژه «تعبد» را بیشتر به همان معنای لغوی، یعنی مطلق سرسپردگی و تسلیم (ابن‌منظور، ۱۴۲۶ق، ۲: ۳۹۰۴) در برابر آموزه‌ها و دستورات شرع در نظر گرفته‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۶؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۶۴)؛ اما در نگاه معاصرین، «تعبد» در مقابل «تعقل» به کار رفته (مطهری، بی‌تا، ۱: ۷۴؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۶۷؛ ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۴) و «متون اعتقادی تعبدی» در مقابل «متون اعتقادی ارشادی» تعریف شده است (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق: ۵۲؛ برنجکار، ۱۳۹۳: ۳۸-۳۷). متون ارشادی، متونی است که نقش آن‌ها ارشاد به حکم عقل و تأیید آن است. پیش‌فرض این تعریف آن است که موضوع و محتوای این متون، مسائلی است که عقل آدمی به صورت مستقل و پیش از آمدن وحی، قادر به ادراک و اثبات آن‌هاست. متون حاکی از اثبات صانع در زمره متون ارشادی قرار می‌گیرند. در تعریف «نقل تعبدی» نیز گفته‌اند که عقل انسان به صورت مستقل توان کشف و اثبات آموزه‌های موجود در آن را ندارد و تنها پس از آمدن وحی است که از آن آموزه‌ها آگاه می‌شود. آنچه درباره جزئیات معاد و حوادث پس از مرگ وارد شده، نمونه‌ای از متون تعبدی به شمار می‌رود (برنجکار، ۱۳۹۳: ۳۸-۳۷).

از آن‌جا که آموزه‌های تعبدی در قالب متون دینی مطرح شده‌اند، بر سر چگونگی فهم این متون و منابعی که برای فهم آن‌ها باید به خدمت گرفته شود، میان اندیشمندان اختلاف است. برخی، روش صحیح فهم این نصوص را روش تعبد و تسلیم در برابر سمع در نظر می‌گیرند. این روش بر این اساس سامان یافته است که نمی‌توان بر اساس ادراکات مستقل عقل، این نصوص را فهمید و قضاوت کرد، بلکه سخن وحی را باید از روی تعبد و تسلیم بدون دخالت دادن عقل، تصدیق نمود (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق: ۴۱-۴۴). اما برخی دیگر از اندیشمندان علی‌رغم اذعان به عدم توانایی انسان در کشف محتوای آن‌ها، تصدیق آن‌ها را امری می‌دانند که باید از روی تحقیق و تدبیر انجام شود. این گروه بر کاربست ادراکات مستقل عقل در فهم آموزه‌های تعبدی و سنجش و توضیح آن‌ها در چارچوب ادراکات عقل، تأکید دارند (مطهری، بی‌تا، ۴: ۶۳۸-۶۳۹). از آن‌جا که در فرایند فهم کلام و متن، رسیدن به مراد اصلی گوینده شرط اساسی صحت فهم است، اتخاذ روش فهم مناسب که ما را به این هدف برساند، بسیار مهم است. اتخاذ هر یک از روش‌های مزبور در فهم نصوص تعبدی، به نتایج و برداشت‌های مختلفی منجر می‌شود که باید از لحاظ کاشفیت از مراد متکلم، مورد ارزیابی قرار گیرند.

در طول تاریخ، متکلمان امامیه با روش‌های گوناگون به فهم آموزه‌های تعبیدی اقدام کرده و به برداشت‌های گوناگونی دست یافته‌اند. شیخ مفید یکی از برجسته‌ترین متکلمان مدرسه بغداد است که آرای او، سایر متکلمان این مدرسه را تحت تأثیر قرار داده. وی متکلمی است که هم به روش نص‌گرایانه متکلمان قم همچون شیخ صدوق توجه دارد و هم با رویکرد عقل‌گرایانه مکتب اعتزال، مواجه است (ر.ک: مکدرموت، ۱۳۷۲: ۸۴-۶۹؛ بارانی، ۱۳۹۲: ۱۳۷-۱۵۷). شیخ مفید به عنوان متکلم امامی‌مذهب، از سویی با انبوهی از آموزه‌های اعتقادی تعبیدی مواجه است که جز از طریق اخبار معصومان علیهم‌السلام راهی برای دستیابی به آن نیست و از سوی دیگر ناگزیر است از این آموزه‌ها در مقابل عقل‌گرایی معتزله دفاع کند. برآیند این کشمکش، خود را در چگونگی مواجهه شیخ با نصوص تعبیدی به وضوح نشان می‌دهد. از این رو، پرداختن به دیدگاه وی به عنوان نماینده مدرسه بغداد مهم است، زیرا اولاً، تا حدودی روش متکلمان این مدرسه را برای نزدیک شدن به مراد حقیقی نصوص تعبیدی ارائه می‌دهد و ثانیاً، مدل و الگویی از جانب آنان برای برون‌رفت از تقابل عقل و نقل و ایجاد تعامل میان این دو منبع معرفت در جریان کسب معرفت دینی پیشنهاد می‌دهد.

به همین دلیل، ما در این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی تلاش کرده‌ایم ابتدا تصور و تعریف او را از آموزه‌های تعبیدی جويا شویم و سپس به شناسایی روش فهم وی از این آموزه‌ها، از طریق بررسی مبانی و روش‌های بهره‌برداری از منابعی که برای فهم اختیار کرده است، پردازیم. از این رو، این تحقیق بر اساس پاسخ به سؤالات زیر سامان یافته است:

۱. تعریف شیخ مفید از نصوص تعبیدی چیست؟
۲. مبانی تأثیرگذار بر روش فهم شیخ از نصوص تعبیدی کدام است؟
۳. با توجه به تصویری که شیخ از نصوص تعبیدی در ذهن دارد و با توجه به مبانی خود، چه روشی را برای فهم این آموزه‌ها در پیش می‌گیرد؟

تاکنون بیشتر آثاری که درباره شیخ مفید و متکلمان بغداد به رشته تحریر درآمده، اغلب در تبیین اندیشه‌های کلامی آن‌ها بوده و کمتر به روش فهم آن‌ها از نصوص دینی پرداخته شده است. کتاب‌هایی همچون *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، نوشته «مارتین مکدرموت» از این قبیل است. از جمله تحقیقاتی که درباره روش شیخ انجام شده، مقاله «منهج الشيخ المفيد في البحث و التحقيق» نوشته ابراهیم انصاری زنجانی است که به طور کلی به روش کلامی شیخ پرداخته و در خلال آن، به روش فهم شیخ مفید از نصوص تعبیدی نیز، اشاراتی داشته است. مقالاتی نیز در زمینه مبانی شیخ مفید، به‌ویژه تبیین جایگاه عقل و نقل در منظر او، تألیف شده

است که باز متعرض روش فهم شیخ از نصوص دینی نشده‌اند. مقالاتی همچون «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید» نگاشته محسن کدیور، از جمله این مقالات است.

آنچه این تحقیق را از سایر پژوهش‌ها در این عرصه متمایز می‌کند اولاً، تمرکز آن بر رویکرد شیخ مفید درباره آموزه‌های تعبدی و جامعیت دامنه پژوهش در این حوزه است و ثانیاً، توصیف و تحلیل روش مواجهه وی با این آموزه‌هاست که به استخراج دیدگاه او درباره ماهیت این آموزه‌ها، مبانی، منابع و روش فهم او از آن‌ها منجر می‌شود و در نهایت، روش تعامل عقل و وحی را در این عرصه از منظر او به نمایش می‌گذارد.

### تعریف مفاهیم

در ابتدا لازم است، مفاهیم کلیدی به‌کاررفته در این تحقیق تعریف شود:

مبانی: منظور از «مبانی»، اصول و پیش‌فرض‌هایی است که فهمنده آن‌ها را در فهم متن، مسلم فرض می‌کند و فهم خود را بر اساس آن استوار می‌سازد. روش فهم به شدت از مبانی فهمنده متأثر است. در حقیقت این مبانی است که منابع، ابزارها و فرایندهایی را که برای فهم باید طی شود، تعیین می‌کند (راد، ۱۳۹۰: ۲۹). به عبارت دیگر مبانی، به سان طرح اولیه‌ای است که ساختار کلی روش فهمنده را مشخص می‌سازد. از این رو پرداختن به مبانی، اولین مرحله از فرایند شناسایی روش است.

روش فهم: غالباً روش فهم را چگونگی بهره‌گیری از منابع و مستندات که برای کشف مراد و منظور متن مورد استفاده قرار می‌گیرد، تعریف کرده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵؛ شاکر، ۱۳۸۹: ۴۶). همان‌گونه که اشاره شد، روش فهم به شدت تحت تأثیر مبانی است. به گونه‌ای که منابع فهم و روش‌های بهره‌گیری از آن‌ها را تعیین می‌کند. بر این اساس، در نظر ما «مبانی» و «منابع» نیز در اتخاذ «روش فهم» دخالت دارد و پی‌جویی روش فهم طی مراحل کشف مبانی، منابع فهم و روش‌های بهره‌گیری از منابع انجام‌پذیر است که تحقیق حاضر نیز بر همین اساس سامان یافته است؛ اما پیش از وارد شدن به این بحث، بررسی ماهیت و چپستی آموزه‌های تعبدی از منظر شیخ مفید ضروری است.

### ۱. ماهیت آموزه‌های تعبدی در نگره شیخ مفید

گفته شد، «آموزه تعبدی» آموزه‌ای است که نقل، تنها منبع ارائه‌دهنده اصل موضوع آن است و عقل به صورت مستقل و جدای از نقل، توانایی کشف و تصدیق آن‌ها را ندارد. با کنکاش

در آثار شیخ مفید می‌توان به برخی عبارات از وی دست یافت که بر تعریف ما از «آموزه تعبدی» تطبیق می‌کند. شیخ درباره برخی آموزه‌ها همچون عذاب قبر، اعراف و... بیان می‌کند: «راه اثبات این آموزه‌ها تنها از طریق سمع است نه عقل (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۶۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷-۶۸) و خداوند به حقیقت آن‌ها داناتر است» (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۷).

شیخ مفید همچنین از یک سری آموزه‌های دیگر یاد می‌کند که راه اثبات آن‌ها نیز تنها از طریق سمع است و عقل و قیاس نه تنها آن را اثبات نمی‌کند، بلکه به دلیل تعارض، حکم به سلب و نفی آن نیز می‌دهد و شیخ تصریح می‌کند اگر سمع وارد نشده بود، من به این امور معتقد نمی‌شدم (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۰). برای مثال، وی آموزه‌هایی همچون «سمیع» و «بصیر» و «مرید» بودن خداوند را به دلیل تعارض با ادراکات عقل، از طریق عقل و قیاس قابل اثبات نمی‌داند و آن‌ها را تنها از جهت اتباع و تسلیم از سمع پذیرفته است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶، ۵۳ و ۵۴).

بر اساس آنچه از شیخ مفید بیان شد، شاید بتوان آموزه‌های خردگریز و خردستیز را از مصادیق تعریف شیخ مفید برشمرد. منظور از آموزه‌های خردگریز آموزه‌هایی است که عقل به تنهایی و پیش از آمدن وحی در تأیید یا رد آن‌ها هیچ قضاوت و اظهار نظری ندارد؛ حتی نمی‌تواند آن‌ها را تصور کند (مانند جزئیات مربوط به قیامت)، و این تعریفی است که با آنچه شیخ در تعریف نصوص تعبدی دسته اول بیان می‌کند، مطابق است. آموزه‌های خردستیز نیز آموزه‌هایی است که ظاهر آن‌ها مخالف یافته‌های مستقل عقل است؛ مانند متون حاکی از دست و وجه داشتن خداوند. این آموزه‌ها از آن جهت جزء نصوص تعبدی قرار می‌گیرد که عقل تنها پس از مواجهه با نقل از اموری مخالف و ناسازگار با یافته‌های خود آگاه می‌شود و پس از این مواجهه است که برای رفع تعارض در پی چاره‌جویی برمی‌آید. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، می‌توان این تعریف را با تعریفی که شیخ از نصوص تعبدی دسته دوم ارائه می‌دهد، منطبق دانست.

پس از کشف دیدگاه شیخ مفید درباره ماهیت آموزه‌های تعبدی، باید دید وی متوی حاکی از این آموزه‌ها را چگونه و به چه روشی فهمیده است؟ و همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، جست‌وجوی مبانی، نخستین مرحله از شناسایی این روش است.

## ۲. مبانی فهم

مهم‌ترین مبانی شیخ مفید که بر فهم او از نصوص دینی تأثیر داشته، به قرار زیر است:

## ۲-۱. اکتسابی بودن معرفت دینی

نظام معرفت‌شناسی شیخ مفید در حوزه دین، بر اساس نظریه «اکتسابی بودن معرفت» استوار است. در نگاه او، «معرفت اکتسابی» معرفتی است که از طریق قیاس و استدلال حاصل می‌شود، بر خلاف «معرفت اضطراری» که به صورت بی‌واسطه و بی‌نیاز از استدلال و به صورت ابتدایی حاصل می‌شود و معارفی همچون معارف حسی را در بر می‌گیرد. شیخ مفید تأکید دارد معارف مربوط به دین، اعم از شناخت خدا، پیامبران و نیز قضاوت درباره حقانیت ادیان باید بر اساس معرفت اکتسابی و از طریق قیاس و استدلال حاصل آید و تمسک به معرفت اضطراری و کنار گذاشتن تعقل در این عرصه جایز نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۸-۸۹ و ۶۱).

به همین دلیل، شیخ قائل به وجوب نظر شده و کسانی را که از روی تقلید، دین‌داری می‌ورزند مستحق خلود در جهنم می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۱۲). شیخ مفید «نظر» را به معنای کاربرد عقل در دستیابی به مجهول به وسیله اعتبار کردن معلومی که حاضر است و بر مجهول دلالت دارد، تعریف می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۱). بر همین اساس، وی معرفت فطری را که لازمه‌اش افاضه معرفت توحیدی از جانب خدا به انسان است، قبول ندارد و مراد حقیقی نصوص حاکی از فطرت توحیدی انسان را این می‌داند که بشر خلق شده تا معرفت خدا را با دلیل عقلی کسب کند، نه این‌که توحید در سرشت او خلق شده و او با این معرفت به دنیا آمده باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۰-۶۱).

اتخاذ چنین مبنایی، خود به خود به اعتبار و نقش فزاینده عقل، به عنوان منبع معرفت، به ویژه در عرصه معرفت دینی منجر خواهد شد. ما در ادامه، این مسئله را به عنوان دومین مبنای شیخ مفید، بررسی خواهیم کرد.

## ۲-۲. اعتبار و کارآمدی عقل در عرصه معرفت دینی

باید گفت، سخن شیخ در حوزه تعریف عقل، محدود به بیان کارکردهای آن است و او متعرض بحث وجودشناسی نشده؛ لذا پاسخ این پرسش که آیا عقل قوه‌ای از قوای انسانی است یا مجموعه‌ای از علوم و معارف، از بیانات او قابل برداشت نیست. آنچه به صراحت از بیانات شیخ برمی‌آید این است که وی عقل را هم دارای کارکرد نظری می‌داند و هم کارکرد عملی. کارکرد نظری آن همان تفکر و تدبر است که از طریق کشف و استنباط امور مجهول و غایب به وسیله دلالت امور معلوم و حاضر انجام می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۱) و کارکرد عملی آن نیز بازداشتن فرد از قبایح و زشتی‌هاست. (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۲).

شرط اساسی پذیرش نظریه معرفت اکتسابی، قائل بودن به اعتبار عقل به عنوان اولین منبع معرفت دینی است؛ امری که در نظام معرفتی شیخ و در عملکرد او جلوه‌های فراوان دارد، آن قدر که به کارگیری عقل را به تنهایی برای شناخت خدا و نزدیکی به او کافی می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۱۳) و موافقت با عقل را از شروط اساسی پذیرش اخبار صادرشده از ناحیه دین در نظر می‌گیرد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۴۹).

شیخ مفید در استنباط و شرح و تبیین آموزه‌های اعتقادی، در موارد متعدد، دیدگاه‌های خود را به ادله عقلی در کنار ادله سمعی مستند می‌سازد (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۶۱ و ۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۷) و تأکید می‌کند در صورت شهادت عقل حتی اگر در موردی خبری هم وارد نشده بود، استنباط عقل به تنهایی حجت است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۹۷ و ۱۰۲). شیخ مفید حتی برخی معارف مستقل عقل را در جهت تأیید و تأکید محتوای سمع می‌پذیرد و استفاده می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۲) و بسیاری از دیدگاه‌های مخالف را با اقامه استدلال و براهین عقلی رد می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۷۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۴؛ ۱۴۱۳ق: مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۱). این موارد، جایگاه والا و کارکرد گسترده عقل و ادراکات آن را نزد شیخ مفید به خوبی نشان می‌دهد. اما در عرصه معرفت دینی، هر چقدر هم که عقل حضور قدرتمندی داشته باشد، اما در نهایت نمی‌توان از منبع نقل چشم‌پوشی کرد. عقل پس از اثبات حقانیت وحی، خود به خود آنچه را که از ناحیه وحی و دین صادر شده است نیز اعتبار می‌بخشد و آن را به عنوان یکی دیگر از منابع معرفت دینی معرفی می‌کند. با این بیان باید دید، شیخ جایگاه نقل را در عرصه معرفت دینی چگونه ترسیم می‌کند.

### ۳-۲. اعتبار و کارآمدی نقل در عرصه معرفت دینی

عمده‌ترین منبع نقلی شیخ مفید قرآن، سنت پیامبر ﷺ و اقوال ائمه علیهم‌السلام است و خود شیخ مفید از آن‌ها تعبیر به «سمع» می‌کند. در نگاه شیخ، این منبع، اعتبار خود را از طریق عقل دریافت می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ش): ۲۸). شیخ مفید در *اوائیل المقالات* سخنی دارد که به خوبی جایگاه نقل را در منظر او نشان می‌دهد. در آن جا شیخ می‌گوید: «امامیه اتفاق کرده‌اند بر این که عقل در علم و آگاهی و نتایجش به سمع نیازمند است و از سمع جدایی‌پذیر نیست، زیرا این سمع است که به عقل آموزش می‌دهد چگونه استدلال کند. و نیز در آغاز و ابتدای تکلیف ناگزیر باید رسول و نبی از جانب خدا ارسال شده باشد» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴). این سخن شیخ از پیوند استوار عقل و نقل و نیاز دائمی عقل به نقل در فرایندهای عقلانی‌اش حکایت

دارد. از این سخن شیخ برمی‌آید که در عرصه معرفت دینی، نقل، منبع اصیل معرفت و عقل منبع درجه دوم است که اعتبار خویش را به واسطه نقل به دست می‌آورد. اگر چنین باشد، باید گفت این مبنا با نظریه «معرفت اکتسابی» که بر اعتبار و استفاده حداکثری از عقل استوار است، در تعارض است. گمانه‌زنی‌های فراوانی برای رفع این تعارض از سوی اندیشمندان مختلف صورت گرفته است (ر.ک: مکدرموت، ۱۳۷۲: ۸۳؛ کدیور، ۱۳۷۱-۱۳۷۲: ۳۳؛ سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۲۲)، اما برآیند این گمانه‌زنی‌ها با توجه به دیگر مبانی و نیز عملکرد شیخ چنین است که در نظام معرفتی او، عقل و نقل هر دو منبع مستقل معرفت دینی به شمار می‌روند. البته شیخ همواره کوشیده تا استفاده متعادل از این دو را در دستور کار خود قرار دهد، آن‌چنان که به دلیل اهتمام در حفظ و دفاع از دین، شیخ از سویی سعی کرده با بیان نیازمندی عقل به سمع اولاً، عقل را از مسیر خطا بازدارد و ثانیاً، او را از خواب غفلت و ناآگاهی بیدار سازد و از سوی دیگر با کاربست عقل در اثبات و تبیین مفاد سمع، تا آن‌جا که می‌تواند عقل را در چارچوب اندیشه سمع به خدمت بگیرد و استدلال‌پذیری و معقولیت آن را به اثبات رساند.

به همین دلیل است که شیخ، به دفاع عقلانی از محتوای نصوص امامیه می‌پردازد؛ به گونه‌ای که آموزه‌هایی همچون «رجعت» و «بداء» را علی‌رغم تصریح به این‌که از جهت عقل و قیاس قابل اثبات نیستند، تنها به این دلیل که از جانب سمع وارد شده می‌پذیرد و از آن‌ها دفاع می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶ و ۸۰). و از سوی دیگر با طرح نظریه «اکتسابی بودن علم به صحت اخبار» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۹) و کاربست معیار «موافقت با ادراکات عقل» برای سنجش نقل (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۴۹)، رویکرد حشویه و ظاهرگرایان را که بدون تفکر و تعقل و تنها از روی تقلید، تسلیم ظواهر الفاظ بودند، محکوم می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۷۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۲۲، ۱۳۸، ۱۴۹-۱۵۰).

حال با توجه به این مبانی، باید دید شیخ در عرصه فهم آموزه‌های تعبدی چه روشی را در پیش می‌گیرد. بی‌گیری روش وی طی دو مرحله بررسی «منابع فهم» و «روش‌های بهره‌گیری از منابع فهم» انجام‌پذیر است.

### ۳. منابع فهم

شاید بتوان گفت حوزه آموزه‌های تعبدی، تنها حوزه‌ای است که در آن مسئله نیازمندی عقل به نقل، آن‌گونه که شیخ در مبانی معرفت‌شناختی خود مد نظر دارد، به صورت بسیار روشن و واضح قابل مشاهده است. آموزه‌های تعبدی، به وضوح بیان‌گر ناتوانی و عدم



خودبستگی عقل در کسب همه معارف دین است. در آثار شیخ مفید به وضوح می‌توان احترام والا و اذعان و تسلیم او را نسبت به این آموزه‌ها و متون حاکی از آن‌ها مشاهده کرد؛ احترام و تسلیمی که با اقرار به ناتوانی عقل، همراه است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶، ۶۸ و ۸۰).

اما شیخ مفید متکلمی است که به اکتسابی بودن معرفت دینی معتقد است و همین امر موجب می‌شود، نتواند عقل را نادیده بگیرد. هنگامی که شیخ اکتسابی بودن معرفت را به حوزه نقل نیز سرایت می‌دهد و بیان می‌کند: «طریق علم به صحت تمام اخبار، اکتساب است» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۹) و سخن خود را به صورت عام و مطلق درباره همه اخبار و در همه زمینه‌ها بیان می‌کند و از سوی دیگر، معیار «موافقت با عقل» را برای سنجش نقل مطرح می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۴۹)، این به خوبی گویای این مطلب است که شیخ در هیچ حوزه‌ای از معارف دین، حتی در حوزه سمعیات و تعبدیات نیز اعتقادی به تعطیلی عقل ندارد و هم‌چنان بر کاربست عقل به عنوان منبع معرفت تأکید می‌کند.

حال باید دید شیخ چگونه نظریه اکتسابی بودن معرفت و شأن منبعی عقل را در فهم آموزه های تبعدی که نقل، منبع و سکان دار اصلی است، در عمل نشان می‌دهد. کشف این موضوع، هم روش شیخ مفید را در فهم متون تبعدی ارائه می‌دهد و هم مدل تعامل عقل و نقل را در این حوزه، از منظر وی به نمایش می‌گذارد. ما این مسئله را با جست‌وجوی روش فهم شیخ مفید پی‌گیری خواهیم کرد.

#### ۴. روش فهم

روش فهم شیخ مفید از آموزه‌های تبعدی، در قالب چگونگی بهره‌گیری او از منابع عقل و نقل در دو حوزه آموزه‌های خردگریز و خردستیز قابل تحقیق است.

##### ۴-۱. روش استفاده از منابع در فهم آموزه‌های خردگریز

در فهم آموزه‌های خردگریز پیش‌بینی این است که نقل، منبع اصلی فهم باشد، زیرا پیش فرض این است که عقل، پیش از آمدن وحی هیچ تصویری از این آموزه‌ها ندارد و نمی‌تواند در تأیید یا رد آن‌ها سخن بگوید. حال باید دید شیخ در این زمینه چگونه عمل می‌کند و آیا پیش بینی ما درباره عملکرد او صحیح خواهد بود یا خیر.

##### ۴-۱-۱. روش بهره‌گیری از نقل

روش مراجعه و استفاده شیخ از این منبع، در قالب مؤلفه‌ها و مراحل ذیل قابل توصیف است:

اکتشاف: شیخ مفید بسیاری از آموزه‌های تعبدی را بر اساس دلالت ظاهری آیات و روایات، کشف کرده و معتقد شده است؛ برای مثال، وی طریق علم به عذاب و یا پاداش مردگان در قبر را تنها آیات و روایات می‌داند و با استناد به سخنان ائمه علیهم‌السلام، تنها کافر محض و مؤمن محض را شامل این عذاب و پاداش معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۶۲-۶۳) و نیز از برخی آیات قرآن آموزه «خلود» را استنباط می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۸-۱۱۹). وی در مورد برخی آموزه‌ها از جمله علم ائمه علیهم‌السلام به ضمائر و بواطن برخی بندگان و اخبار کائنات، بیان می‌کند: «برخورداری امام از این نوع علم، از نظر عقل واجب نیست، ولی از نظر سمع واجب است» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷). وی اظهار نظر درباره برتر بودن یا نبودن ائمه علیهم‌السلام بر انبیای گذشته را نیز امری می‌داند که عقل درباره آن ساکت است و تنها راهی که موجب شده شیخ، قول برتری ائمه علیهم‌السلام نسبت به سایر انبیا غیر از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را بپذیرد، اخبار رسیده از ائمه علیهم‌السلام و آیات قرآن بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۱). رؤیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام توسط محتضرن به هنگام مرگ (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۳)، رجعت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۸) و موجود بودن بهشت و جهنم در حال حاضر (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۴) از دیگر اعتقاداتی است که شیخ دلیل باور و پذیرش آن‌ها را سمع دانسته است.

استنباط: در این مقام، شیخ طی فرایند قرینه‌یابی و جامع‌نگری، نصوص گوناگون مرتبط با یک آموزه تعبدی را گرد هم می‌آورد و سعی می‌کند از مفاد مجموع آن‌ها به فهمی واحد و سازگار دست یابد. استفاده از نصوص به عنوان دلیل و مؤید فهم و یا به‌کارگیری آن‌ها در جهت شرح و بسط آموزه، مبتنی بر چنین فرایندی است.

برای مثال، شیخ موحد بودن پدران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را از آیات قرآن استنباط می‌کند. وی از آیه «الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَ تَقْلُبَكَ فِي السَّاجِدِينَ» (شعرا: ۲۱۸-۲۱۹) و از عبارت «تَقْلُبَكَ فِي السَّاجِدِينَ» انتقال پیامبر در اصلاص موحدین را نتیجه می‌گیرد و روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را که در آن فرموده است: «پیوسته از اصلاص طاهر به ارحام مطهره در انتقال بودم تا این‌که خداوند مرا به این عالم خارج کرد»، به ضمیمه آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه: ۲۸) را به عنوان دلیل برداشت خود ذکر می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۳۹).

شیخ آموزه «رجعت» را نیز با استفاده از روایات استنباط می‌کند و آن را چنین توضیح می‌دهد که خداوند قومی از امت اسلام را بعد از مرگشان، پیش از قیامت زنده می‌کند. وی برای تأیید فهم خود با استفاده از آیات قرآن، از دو حشر عام و خاص نام می‌برد که آیه «وَ حَشَرْنَا لَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (کهف: ۴۷) بر «حشر عام» یا اکبر یا همان قیامت دلالت می‌کند و آیه «وَ

يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل: ۸۳) و نیز آیه «رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (غافر: ۱۱) بر «حشر خاص» یا همان رجعت دلالت دارد (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۳۲-۳۳).

علاوه بر این، شیخ از آیات و روایات برای کشف جزئیات آموزه‌های تعبدی فراوان بهره می‌گیرد و با استناد به نصوص، اطلاعات تفصیلی قابل توجهی درباره آموزه‌ها ارائه می‌دهد. شواهد این امر را در مباحثی همچون توصیف مرگ (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۹۴-۹۷)، صراط (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۸-۱۱۱)، کیفیت عذاب قبر (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۶۳-۶۴)، حیات ائمه علیهم‌السلام بعد از مرگ (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۲-۷۳)، رجعت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۸) و... به وضوح می‌توان مشاهده کرد.

نکته حایز اهمیت در عملکرد شیخ آن است که وی گرچه اکثر این آموزه‌ها را از سر تسلیم و تعبد نسبت به سمع می‌پذیرد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۷)، اما اساسی‌ترین شرط وی برای پذیرش، حصول «قطع» نسبت به نصوص است (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۴). در موارد متعددی، ذیل آموزه‌هایی که پیش‌تر ذکر شد، شیخ تصریح می‌کند که این آموزه‌ها را به دلیل قطع به اخبار پذیرفته است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷-۶۸)، و همچنین برخی روایات را به دلیل آن که بدان‌ها قطع و یقین پیدا نکرده، کنار گذاشته است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۷۸).

وی «یقین‌آور» بودن نصوص تعبدی را منوط به دو شرط اساسی می‌داند: ۱. مضمون اخبار به یکدیگر نزدیک باشد و به اختلاف و تشکیک در محتوا دچار نباشند؛ ۲. استحالة عقلی نداشته باشند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۰-۱۰۱). با توجه به ماهیت آموزه‌های تعبدی خردگریز، اتخاذ این دو ضابطه از سوی شیخ، امری کاملاً معقول به نظر می‌رسد، زیرا در شرایطی که منبعی غیر از نص موجود نیست و عقل توانایی قضاوت درباره وجود یا عدم امری را ندارد، شیخ از طریق پایبندی به این دو معیار در صدد نشان دهد هر آموزه تعبدی را به صرف این‌که از ناحیه سمع رسیده، نمی‌توان به دین نسبت داد و این مبنی رویکرد انتقادی شیخ مفید به نصوص حاکی از آموزه‌های تعبدی است که خود برآمده از نگاه اکتسابی و عقلانی وی به آموزه‌های دینی است. به همین دلیل بر خلاف انتظار شاهدیم، شیخ، عقل را نیز به عنوان یکی از منابع اصلی فهم آموزه‌های خردگریز در نظر می‌گیرد.

## ۲-۱-۴. روش بهره‌گیری از عقل

روش‌های بهره‌گیری شیخ از عقل را در فهم آموزه‌های خردگریز، بر اساس مراحل ذیل می‌توان توضیح داد:

احراز سازگاری نقل با احکام عقل: به نظر می‌رسد یکی از اقدامات اساسی شیخ در فرایند فهم نصوص تعبدی، سنجش محتوای نقل با ادراکات مستقل عقل و احراز عدم تعارض آن‌هاست. به همین دلیل در فهم برخی نصوص خردگرایز همچون «اعراف» شاهدیم شیخ با وجود اذعان به این‌که خدا از حقیقت آن‌ها آگاه‌تر است، بیان می‌کند: همین مقدار هم که از این نصوص فهمیده می‌شود، نزد عقل جایز است؛ از این رو مانعی نیز برای پذیرش آن‌ها متصور نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۷). هم‌چنین در بحث از این‌که آیا ائمه علیهم‌السلام کلام ملائکه را می‌شنوند یا خیر، شیخ مفید با استناد به این‌که این مطلب نزد عقل جایز است، محتوای روایاتی را که در این باره آمده اثبات می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۹-۷۰).

استنباط آموزه تعبدی: شیخ در موارد متعدد، مقدمات عقلی را به مقدمات نقلی ضمیمه کرده و به نتیجه جدیدی دست یافته یا لازمی از لوازم معنای متن را استنباط کرده است؛ برای مثال در بحث سؤال و جواب در قبر، شیخ با استناد به روایات، پرسش از مردگان را در قبر مسلم می‌گیرد و سپس با ضمیمه کردن این مقدمه عقلی که سؤال از مرده و کسب خبر از جماد محال است، نتیجه می‌گیرد به هنگام سؤال و جواب در قبر، حیات به بدن مردگان بازمی‌گردد. و خود او نیز اذعان می‌کند راه علم به سؤال و جواب در قبر، سمع و راه علم به بازگشت حیات به بدن مردگان، عقل است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۰۲).

هم‌چنین در تفسیر آیه «تطهیر» بیان می‌کند: «اذهاب رجس» بدین معنا نیست که این ناپاکی پیش‌تر در اهل‌بیت علیهم‌السلام محقق بوده و بعد خداوند اراده از بین بردن آن را کرده است، بلکه «اذهاب» در حقیقت به معنای «صرف» و «منع» از چیزی است که هنوز بر انسان وارد نشده؛ از این رو، منظور از «اذهاب رجس» در اهل‌بیت علیهم‌السلام آن است که خداوند مانع وقوع ناپاکی و گناهان در وجود آنان شده است، و عاملی که این بازدارندگی را ایجاد کرده، همان «عصمت» است (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۲۶-۲۷). در این‌جا می‌بینیم شیخ با موشکافی‌ها و کنکاش‌های عقلی از محتوای آیه، عصمت را نتیجه گرفته و لوازم معنای آیه را استنباط کرده است.

شفاف‌سازی آموزه تعبدی: با این‌که شیخ درباره نصوص تعبدی خردگرایز اعتراف می‌کند تنها خداوند عالم به حقیقت محتوای این نصوص است (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۱۰۷)، اما کوشیده تا آن‌جا که می‌تواند با کمک عقل، زوایای پنهان مباحث تعبدی را که روایات بدان تصریح نکرده‌اند، روشن سازد؛ برای مثال، وی در بحث «سؤال و جواب در قبر» بیان می‌کند: هدف از نزول دو ملک برای سؤال و جواب در قبر، آن است که بعد از مرگ، فرشتگان عذاب و نعمت بر انسان نازل می‌شوند و آن‌ها تنها از طریق ملائکه سؤال و جواب آگاه می‌شوند که کدام شخص

به سؤالات، پاسخی درخور عقاب داده تا او را عذاب کنند و کدام شخص به سؤالات، پاسخی درخور نعمت و ثواب داده تا او را ثواب دهند (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۱۰۰-۱۰۲). از سوی دیگر، همان‌طور که پیش‌تر هم بیان شد، شیخ به دلالت عقلی، نتیجه می‌گیرد لازمه پاسخ‌گو بودن در برابر سؤالات فرشتگان و تحمل عقاب و برخورداری از ثواب در قبر، زنده شدن مردگان است. شیخ این امر را با کمک مفهوم «روح» که آن را «جوهر بسیط» می‌خواند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۶۵)، توجیه کرده و بیان می‌کند خداوند در قبر جسمی غیر از جسم دنیوی، اما شبیه آن را برای انسان می‌آفریند که نعمت و عذاب جسمانی در قبر را می‌چشد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۷). بنابراین می‌بینیم شیخ در این مبحث، با کمک عقل، هم غرض از آن را تبیین می‌کند و هم چگونگی وقوع آن را توصیف و جزئیات آن را کشف می‌کند.

بر اساس آنچه بیان شد، حتی در فهم نصوص تعبدی خردگریز که به نظر می‌رسد نقل باید منبع اصلی و اولیه استنباط قرار گیرد و ادراکات مستقل عقل در این عرصه چندان مؤثر نباشد، میزان استفاده شیخ از عقل گسترده است و عقل هم به عنوان منبع و هم به عنوان داور در روش فهم او، حضوری پررنگ دارد.

## ۴-۲. روش استفاده از منابع در فهم آموزه‌های خردستیز

منظور از آموزه‌های خردستیز، آموزه‌هایی است که ظاهر آن‌ها با اصول بدیهی و نظری عقل ناسازگار می‌نماید و یا به عبارتی، با یک پیش‌فرض خاص عقلی، تعارض‌ناپذیری دارد. در مفهوم «خردستیز» این مطلب مقدر است که ما باید پیش‌تر تا اندازه‌ای اعتبار و حجیت برای ادراکات عقل قائل شده باشیم تا به هنگام مشاهده تعارض متون دینی با دریافت‌های عقل، بتوانیم حکم به خردستیز بودن آن‌ها بدهیم؛ به‌ویژه این که شیخ مفید تأکید می‌کند این دسته از آموزه‌های تعبدی را باید به گونه‌ای تفسیر کرد که منافاتی با ادراکات عقل نداشته باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۰). بنابراین اولین منبع برای فهم متون تعبدی خردستیز، عقل است.

### ۴-۲-۱. روش بهره‌گیری از عقل

ادراکات عقل به دو دسته «ادراکات بدیهی» و «ادراکات نظری» تقسیم‌بندی می‌شود. منظور از ادراکات بدیهی، قضایایی است که نیاز به اثبات و استدلال ندارند، بلکه تصور موضوع و محمول آن‌ها به تنهایی برای احراز صحت آن‌ها کافی است. اما ادراکات نظری، گزاره‌هایی است که باید صدق آن‌ها از طریق استدلال عقلی اثبات گردد و درباره آن اختلاف نظر وجود دارد

(طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۵۲). می‌توان گفت، شیخ مفید هر دو نوع ادراکات عقل را به عنوان منبع فهم متون خردستیز، اختیار کرده است.

در این تحقیق منظور ما از «ستیز و تعارض»، ستیز ذاتی و مستقر نیست که نقل با احکام عقلی تعارض جدی پیدا می‌کند و حتماً باید دلیل اقوی مقدم شده و دلیل ضعیف کنار گذاشته شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۸-۷۹)، بلکه ستیز و تعارض ظاهر گزاره با یک پیش‌فرض خاص عقلی است که امکان رفع آن وجود دارد. به عبارتی، ستیز ذاتی ندارد، بلکه ستیزنمایی دارد. روش‌های بهره‌گیری شیخ از منبع عقل برای فهم نصوص تعبدی خردستیز چنین است: کشف خردستیزی آموزه: مقایسهٔ میان مفاد نقل با ادراکات عقل، دربارهٔ نصوص تعبدی خردستیز با شدت بیشتری دنبال می‌شود. شیخ در موارد متعدد، ناسازگاری ظاهر متن با ادراکات عقل را گوشزد کرده و برای رفع تعارض در پی چاره‌جویی برمی‌آید. به طور کلی، عمده‌ترین متون خردستیز از نگاه شیخ مفید عبارت است از:

۱. متون حکایت‌کننده از اموری که مربوط به عقلا و انسان‌هاست، اما به غیرعقلا نسبت داده شده؛ همچون آیهٔ ۲۱ سورهٔ حشر: «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ» (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۹۱-۹۲) و یا آیاتی که حاکی از سخن گفتن و شهادت اعضا و جوارح انسان در قیامت است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۵). این متون با ادراکات بدیهی عقل ناسازگارند و شیخ مفید نیز به خردستیز بودن آن‌ها تصریح کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۹۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۵).

۲. متون حکایت‌کننده از صفات اراده، حب، رضا، غضب، سمع، بصر و... (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۱-۱۶). این متون با ادراکات نظری عقل ناسازگارند، زیرا معنای ظاهری آن‌ها بر تحقق آن‌ها همراه با فعل و انفعالات درونی یا به کمک ابزارهای مادی دلالت دارد؛ از این رو، بر ذات اقدس الهی که عقل اثبات کرده واجب‌الوجود و غنی مطلق است، قابل اطلاق نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۱-۱۶).

۳. متون مرتبط با خلقت انسان پیش از این دنیا که عبارتند از متون حاکی از خلق ارواح پیش از اجساد و جنود مجنده بودن ارواح (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۵۲-۵۴) در عالم اشباح و اظله (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۳۷-۴۰) و خلق انسان به صورت ذری در عالم ذر (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۴۴-۴۶). بر اساس این نصوص انسان موجود، پیش از ورود به این دنیا، در عوالمی دیگر به صورت ارواح و اظله و نیز به صورت «ذری» موجود بوده است و در آن عوالم خداوند همهٔ مردم اعم از پیامبران، مؤمنان و کافران را گرد آورده و خود را به همراه پیامبران و امامان علیهم‌السلام به

صورت معاینه و مشاهده حضوری معرفی کرده و از آنان بر حفظ این معرفت و ایمان به آن، میثاق گرفته است و همه انسان‌ها نیز با گفتن لفظ «بلی» بر حفظ این پیمان، متعهد شده‌اند (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۲).

شیخ مفید این متون را به دو دلیل عمده عقلی نمی‌پذیرد؛ یکی این‌که قائل است مضمون این‌گونه اخبار مستلزم تناسخ و انتقال ارواح انسان از بدنی به بدن دیگر است (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۴۶-۴۷). و دیگر این‌که معتقد است اگر انسان‌ها در آن عالم اقرار کرده و پیمان بسته‌اند، پس باید زنده، دارای روح و صاحب عقل و شعور باشند تا بتوانند این معرفت را ادراک کرده و به آن اقرار کنند و در این صورت، ما هم اکنون باید آن معرفت و آن موقف و جزئیات آن را به خاطر داشته باشیم و همه می‌بایست موحد می‌بودیم، حال آن‌که ما تصوری از آن عالم و معرفتِ افاضه‌شده در آن نداریم (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۵۳-۵۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۰-۶۲).

۴. برخی جزئیات مربوط به قیامت که با برخی پیش‌فرض‌های کلامی و عقلی شیخ مفید در تعارض است؛ برای مثال، وی تفسیر «عقبات» به کوه‌های ظاهری که به نام «فرائض» نام‌گذاری شده است، نمی‌پذیرد. وی بیان می‌کند: منظور از «عقبه» در آیات قرآن، طبق برداشت حشویه، کوه‌های ظاهری نیست که به نام‌های واجبات و فرائض نام‌گذاری شده باشند و اگر انسان در انجام آن فرائض در دنیا کوتاهی کرده باشد، در قیامت در صعود از آن کوه‌ها با دشواری مواجه شود و اگر در انجام آن‌ها کوشیده باشد، در قیامت آن کوه‌ها را به راحتی بالا رود. وی معتقد است، این با حکمت خداوند ناسازگار است، زیرا مقتضای حکمتش، سازگاری میان اعمال و جزای آن‌ها در قیامت است و این امر نیازی به آفرینش چنین کوه‌هایی و مکلف کردن انسان به بالا رفتن از آن‌ها ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۲-۱۱۳).

شیخ مفید در تفسیر «میزان» در قیامت نیز بیان می‌کند: فهم حشویه از این آموزه که آن را ترازوهایی همچون ترازوهای دنیایی در نظر گرفته‌اند که اعمال به وسیله آن وزن می‌شود، نادرست است، زیرا از نظر شیخ اعمال، عرض هستند و اعراض هم قابلیت اندازه‌گیری ندارند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۴-۱۱۵).

رفع خردستیزی آموزه: پس از کشف خردستیزی آموزه تعبیدی، روش‌هایی که شیخ برای رفع ستیز میان عقل و نقل در پیش می‌گیرد به قرار زیر است:

الف. تفسیر متن خردستیز بر اساس متن خردپذیر: در این روش، شیخ آموزه به ظاهر خردستیز را می‌پذیرد، اما به کمک متون دیگر که محتوایشان با ادراکات عقل سازگار است، سعی می‌کند تعارض آن را برطرف سازد. برای مثال، شیخ ضمن پذیرش اتصاف خداوند به صفاتی همچون

اراده، رضا، غضب، سمع، بصر و... و اذعان به این که معنای ظاهری این اوصاف بر ذات باری تعالی قابل اطلاق نیست، بر طبق روایات دیگر آن‌ها را به فعل الهی، ثواب و عقاب و علم خداوند تفسیر کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۱-۱۶).

ب. جای‌گزینی متن خردستیز با متن غیر خردستیز: گاه شیخ روایت خردستیز را مردود اعلام می‌کند، اما در مقابل، آن را با روایات دیگری که محتوایی مشابه دارد اما با عقل ناسازگاری ندارد، جای‌گزین می‌کند. برای مثال، وی به جای روایات حضور ائمه علیهم‌السلام در عالم اظله و اشباح، روایتی را می‌پذیرد که در آن آمده: خداوند، ائمه علیهم‌السلام را به صورت شبح‌ها و صورت‌هایی از نور آفرید تا حضرت آدم علیه‌السلام را از منزلت آنان نزد خود آگاه کند. از نظر او این‌گونه روایات، بر خلاف روایات دسته اول با عقل تعارض ندارند و به وسیله سایر آیات و روایات نیز تأیید می‌شوند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۳۷-۴۰). وی همچنین انبوه روایات حاکی از اخذ ذریه آدم از پشت او و اخذ میثاق از آن‌ها و اقرار همگانی آن‌ها بر ربوبیت خداوند را نمی‌پذیرد و تنها یک روایت را در این حوزه، قبول می‌کند و آن هم روایتی است که تنها حاکی از اخراج ذریه آدم در قالب اجسامی ذری و بدون روح است که افق را پر می‌کنند تا به این واسطه، خداوند کثرت آن‌ها و قدرت خود بر خلق آن‌ها را به حضرت آدم علیه‌السلام نشان دهد (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۴۴-۴۶).

تاویل متن خردستیز: در اقدامی دیگر، شیخ متون خردستیز را از دلالت ظاهری خود خارج می‌کند و معنایی برای آن‌ها در نظر می‌گیرد که فراتر از دلالت ظاهری متن است. برای مثال، وی تعبیر به‌کاررفته در آیه «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر: ۲۱) را تعبیری مجازی می‌داند که در صدد بیان عظمت و جلالت قرآن و شدت تأثیرگذاری آن در قلب‌هاست (مفید، ۱۴۱۳ق (ی): ۹۱-۹۲). وی همین تعبیر استعاری و مجازی بودن را درباره متون حاکی از سخن گفتن و شهادت دادن اعضا و جوارح انسان در قیامت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۲۵) و نیز آیه ۱۷۲ سوره «اعراف» نیز به کار می‌برد. وی معتقد است فهم طرفداران عالم ذر از آیه نارواست و قائل است خداوند در آیه: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» بر سبیل مجاز و استعاره سخن گفته و منظور آیه، حضور فرزندان آدم در همین دنیاست که خداوند آن‌ها را به ترتیب به این دنیا منتقل می‌کند و منظور از عهد و میثاق، مکلف کردن آن‌ها در همین دنیا بعد از اكمال عقلشان است که با مشاهده آثار صنع الهی در خودشان و در جهان اطرافشان بر ربوبیت او اقرار می‌کنند (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۴۸).



همان‌گونه که مشاهده می‌شود، شیخ مفید این آیه را در جهت اثبات دیدگاه خود درباره معرفت اکتسابی تفسیر می‌کند.

شیخ مفید درباره «میزان» در روز قیامت و توصیف اعمال به سبکی و سنگینی نیز معتقد است در این تعبیر، معنای مجازی اراده شده که بر سنگینی و سبکی اعمال به لحاظ کثرت یا قلت ثواب دلالت می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۱۱۴-۱۱۵). وی همچنین معتقد است تعبیر «عقبه» و «عقبات» نیز از باب تشبیه است؛ یعنی خداوند عاقبت اخروی کسی را که در انجام فرایض دنیوی‌اش کوتاهی کرده، از لحاظ شدت و سختی مانند کسی دانسته که به سختی از کوهی بالا می‌رود (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۱۱۲-۱۱۳)، نه این‌که مراد از آن کوه‌های ظاهری باشد.

#### ۴-۲-۲. روش بهره‌گیری از نقل

منبع دیگر شیخ برای فهم متون خردستیز، آیات و روایات است. وی به این منبع برای امور ذیل مراجعه می‌کند:

کشف آموزه تعبدی: شیخ صفاتی همچون مرید و سمیع و بصیر بودن خداوند و رضا و غضب او را علی‌رغم خردستیز بودن، به واسطه سمع می‌پذیرد و خود او نیز به این مطلب اذعان می‌کند که تنها راه آگاهی آن‌ها سمع است، وگرنه عقل و قیاس در این باره راه به جایی ندارد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۳-۵۴).

رفع خردستیزی آموزه تعبدی: شیخ مفید به دو طریق می‌کوشد خردستیزی آموزه را برطرف سازد؛ یک راه این‌که سعی می‌کند به واسطه نصوص خردپذیر، خردستیزی برخی نصوص دیگر را برطرف کند؛ مانند آنچه در تفسیر مرید یا سمیع و بصیر بودن خداوند انجام داد. راه دیگر این‌که سعی می‌کند در اثبات یک آموزه تعبدی، نصوصی را اخذ کند که تبیین معقولی از آن آموزه ارائه می‌کنند؛ مانند آنچه شیخ در برخورد با روایات «عالم ذر» اتخاذ کرده است که ما در قسمت قبل توضیح دادیم (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۴۴-۴۶). وی با اخذ این روایات، اشکالات عقلی را که بر روایات پیشین وارد می‌دانست حذف می‌کند.

در این‌جا نیز معیار اعتماد شیخ به نصوص، قطع‌آور بودن آن‌هاست و قطع‌آور بودن بر اساس ملاک‌های زیر تعریف می‌شود: خبر واحد و مخالف احکام عقل نباشند (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۵۲-۵۳)، دچار اختلاف و تناقض نبوده و مورد استناد فرق ضاله واقع نشده باشند (مفید، ۱۴۱۳ق (هـ): ۴۴-۴۶).

بنابراین، در فهم نصوص خردستیز با این‌که عقل منبع اصلی شیخ است، اما تلاش می‌کند این خردستیزی را ابتدا بر اساس متون دینی برطرف کند تا بدین وسیله متهم به تأویلات

بی‌ضابطه نشود؛ اما در صورتی که نتوانست خردستیزی را بر اساس متون دینی توجیه کند، مخالفت او با رویکرد تعبد و تقلید مانع از آن است که ناهمیده تسلیم ظاهر آن‌ها شود. به همین دلیل، بی‌هیچ اغمازی از ظاهر نصوص عبور می‌کند و بر اساس ادراکات عقل، آن‌ها را تأویل می‌کند و یا به طور کلی صدور آن‌ها از معصوم را زیر سؤال می‌برد.

### نتیجه‌گیری

به طور کلی اگر بخواهیم روش شیخ مفید را تقریر کنیم چنین خواهد بود: در عرصه آموزه‌های تعبدی، نقل، هم در مرحله عرض و کشف و هم در مرحله فهم و تبیین، نقش ایفا می‌کند. شیخ از طریق نقل است که به این آموزه‌ها دست می‌یابد و همان‌گونه که ملاحظه شد، نهایت تلاش خود را به کار می‌بندد تا تفسیر و فهم صحیح آن‌ها را در درجه اول از طریق نقل جویا شود. این عملکرد شیخ، بیان‌گر تلاش وی در اثبات مبنای «نیازمندی عقل به نقل» در این عرصه است. با وجود این باید گفت، استفاده شیخ از منبع نقل، تحت نظارت و تسلط عقل انجام می‌شود. کارکرد عقل در این زمینه، ذیل دو عنوان «سنجش» و «فهم و تبیین» آموزه تعبدی تعریف می‌شود. در بُعد «سنجش» اولاً، عقل، آن دسته از آموزه‌های تعبدی را می‌پذیرد که ادراکات مستقلش را خدشه‌دار نسازد و ثانیاً، تبیین‌ها و تفسیرهایی را از جانب سمع می‌پذیرد که موافق و در جهت ادراکاتش باشد. در بُعد «فهم و تبیین» نیز عقل می‌کوشد تفسیری معقول از آموزه‌های تعبدی ارائه داده و آن‌ها را در قالب و چارچوب ادراکات خود توضیح دهد. استفاده گسترده شیخ از منبع عقل در این حوزه را نمی‌توان جز از طریق مبنای او در «اكتسابی بودن معرفت دینی» توجیه کرد.

با این تقریر، روش تعامل عقل و نقل در این حوزه نیز مشخص می‌شود. شیخ کاملاً به عدم خودبستگی و محدودیت عقل در دستیابی به معرفت دینی اعتقاد دارد؛ از این رو، برای معارف و حیانی احترام خارق‌العاده‌ای قائل است. به همین دلیل از طریق وحی، معارفی را کشف می‌کند که او را وامی‌دارد از دریچه محدود عقل و ذهن خود فاصله بگیرد و از دریچه وحی که به مراتب فراخ‌تر است و چشم‌انداز وسیع‌تری را می‌گشاید، به هستی بنگرد. بنابراین در مرحله کاشفیت آموزه‌های تعبدی، وحی و نقل منبع اصلی شیخ به شمار می‌رود.

اما در مرتبه فهم باید گفت، شیخ کاملاً به حجیت و اعتبار عقل، ایمان دارد. از نظر او، معارف و حیانی باید به زبان عقل ترجمه شوند تا بتوان اعتقاد و باور به آن‌ها را توجیه کرد. این باور، متکی بر این مبناست که مفاد نقل، کاملاً عقلانی است. عقل و نقل واقعی در مرحله فهم کاملاً با یکدیگر متحد و بر یکدیگر منطبق هستند؛ به همین دلیل باید توانایی تأیید و تبیین

مفاد یکدیگر را داشته باشند. نقل هر چقدر هم که فراتر از عقل سخن بگویند، اما بر ضد آن نمی‌تواند سخنی بگوید. اگر این‌گونه بود، تأویل و ردّ نقل، راهکارهای برون‌رفت از این تعارض و تضاد است.

چنانچه به طور خلاصه دیدگاه شیخ را بخواهیم تبیین کنیم، چنین خواهد بود: در عرصه آموزه‌های تعبدی، وحی معارفی بدیع و متعالی را در اختیار عقل قرار می‌دهد که عقل باید بر اساس ادراکات خود اولاً، درباره آن‌ها قضاوت کند و ثانیاً، آن‌ها را به صورتی معقول و موجه عرضه کند. برخی این روش شیخ را «جمع میان تعقل و تعبد» نام نهاده‌اند (انصاری زنجانی، ۱۴۱۳ق: ۲). اما با توجه به رویکرد انتقادی شیخ نسبت به نصوص تعبدی، سنجش آن‌ها بر اساس ادراکات عقل و استفاده حداکثری از عقل در شرح و تبیین آن‌ها به نظر می‌رسد، به سمت «تعقل» و روش عقلانی بیشتر گرایش یافته و از روش متعادلی که مد نظر او بوده، تا حدودی فاصله گرفته است.

حجیت این روش و این‌که آیا اصولاً می‌توان در حوزه آموزه‌های تعبدی راه تعقل را در پیش گرفت یا خیر، محل سؤال است که باید بررسی‌های بیشتر روی آن صورت بگیرد. حتی اگر بتوانیم اعتبار این روش را اثبات کنیم، در مرحله بعد، باید درستی پیمایش شیخ مفید در این مسیر را ارزیابی کنیم تا دریابیم آیا شیخ مؤلفه‌ها و اصول و قواعد این روش را به خوبی رعایت کرده است یا خیر. این مسائل پژوهش‌های بیشتری را می‌طلبد.

## منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۲۶ق)، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
  ۲. بارانی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، «تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه‌های معتزله، حنابله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد»، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
  ۳. برنجکار، رضا، (۱۳۹۳)، *روش‌شناسی علم کلام*، تهران، سمت - پژوهشگاه قرآن و حدیث، چاپ اول.
  ۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، چاپ دوم.
  ۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
  ۶. راد، علی، (۱۳۹۰)، *مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن*، تهران، سخن، چاپ اول.
  ۷. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، چاپ سوم.

۸. شاکر، محمدکاظم، (۱۳۸۹)، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، چاپ دوم.
۹. شریف مرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۸۷)، *روش تفسیر قرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ ششم.
۱۱. مطهری، مرتضی، (بی تا)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۱۲. مفید، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات*، قم، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۱۳. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۴۱۳ق)، *الفصول المختارة*، قم، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۱۴. \_\_\_\_\_ (ج)، (۱۴۱۳ق)، *النکت فی مقدمات الاصول*، قم، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۱۵. \_\_\_\_\_ (د)، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۱۶. \_\_\_\_\_ (هـ)، (۱۴۱۳ق)، *المسائل السرویه*، قم، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۱۷. \_\_\_\_\_ (ی)، (۱۴۱۳ق)، *المسائل العکبریّه*، قم، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۱۸. \_\_\_\_\_ (و)، (۱۴۱۳ق)، *الارادة*، قم، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۱۹. \_\_\_\_\_ (ش)، (۱۴۱۳ق)، *التذکرة باصول الفقه*، قم، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۲۰. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
۲۱. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۵ق)، *توحید الامامیه*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۲. انصاری زنجانی خویی، ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، «منهج الشيخ المفيد في البحث و التحقيق»، *المقالات و الرسائل لمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الالفية لوفاة الشيخ المفيد*، ش ۱۷.
۲۳. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۷۴)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴.
۲۴. کدیور، محسن، (۱۳۷۱ و ۱۳۷۲)، «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید»، *آینه پژوهش*، ش ۱۷ و ۱۸.
۲۵. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۷)، «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، *آیین*، ش ۱۷ و ۱۸.