عدل در نظر شیخ مفید

ابراهیمی دینانی، غلامحسین

 «ابو عبد الله محمد ابن محمد ابن نعمان»، معروف به«شیخ مفید»در محله عکبرا در ده‏ فرسخی بغداد،روز یازدهم ذیقعده سال‏ 1336 به روایت دیگر 338 هـ.ق)متولد شد.در سال 413 هـ.ق،به جوار رحمت‏ حق پیوست.شیخ پس از تحصیل،با بنا نهادن مسجد براثا در محله کرخ بغداد،آن را محل درس و بحث قرار داد و به زودی‏ به عنوان حوزه علمیه شیعیان در میان‏ حوزه‏های آن عصر صاحب آوازه شد و از دورترین نقاط بلاد اسلامی و هر جا که شیعه‏ای‏ بود،برای نیازهای دینی با وی مکاتبه‏ داشتند.از شیخ آثار کثیری در جمع علوم‏ اسلامی باقی مانده است.شیعه به اتفاق از مکاتبه امام عصر(عج)با شیخ مفید خبر داده‏اند که آن حضرت از«ابن معلم»با عناوین‏ «اخ السدید»،«الولی الرشید»و«ناصر الحق» یاد کرده‏اند.

«عدل در نظر شیخ مفید»،عنوان مقاله‏ای‏ است که دکتر«غلامحسین ابراهیمی دینانی» که آن را در مجمع هزاره شیخ مفید عرضه کرده‏ بود.

عدل از اهم مسایلی است که بحث‏های‏ گوناگون را میان علمای علوم اسلامی سبب شده‏ و حتی منازعات سختی را بین متکلمین‏ مذاهب مختلف اسلامی پدید آورده است. یکی از اصول مذهب نزد شیعه عدل است.

شیخ مفید نیز در دوره‏ای می‏زیست که عقیده‏ اشاعره که عدل را برای خداوند انکار می‏کرده‏اند،رواج کامل داشت.

عدل در نظر شیخ مفید

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

جایگاه بحث عدل‏ مساله عدل یکی از مسایل بسیار مهم و اساسی‏ است که همواره در میان جوامع بشری مطرح بوده‏ و درباره آن بحث و گفت و گو به عمل آمده است. این مساله در آثار حکما و فلاسفه اسلامی به طور مستقیم مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است ولی‏ علمای اخلاق،متکلمان و فقها به تفصیل درباره آن‏ سخن گفته‏اند.کسانی بر این عقیده‏اند که هدف‏ غایی حقوق تشخیص عدالت است و دانش حقوق، دانشی است که هیچ گاه نمی‏تواند جست و جوگری‏ برای پاسخ به پرسش‏های حق و باطل را رها کند و به مطالب دیگر بپردازد زیرا عدالت خواهی در جامعه ریشه در فطرت و سرشت ما دارد و همانگونه‏ که به ربط منطقی در تفکر خویش نیاز داریم به همان‏ شدت نیز به عدالت خواهی و دادگری نیازمندیم. عدالت،قدیمی‏ترین اصطلاح حقوقی است که در تاریخ مدنیت انسان به کار رفته است.پیش از آن که‏ فکر قانون و مفهوم آن پدید آید عدالت و قواعد آن‏ ظهور داشته است به این ترتیب می‏توان گفت اصل‏ عدالت از جمله اصولی است که در سراسر احکام‏ فقهی و حقوقی اسلام ظاهر و متجلی است.

اگر به این نکته توجه شود که مساله عدل و در مقابل آن ظلم به مساله خیر و شر بستگی داشته و در واقع نوعی از انواع آن به شمار می‏آید اهمیت مساله‏ آشکارتر خواهد شد.

کسانی بر این عقیده‏اند که مساله خیر و شر در سه باب می‏تواند مطرح گردد:باب اول،ابعاد متافیزیکی مساله را تشکیل می‏دهد که در این باب‏ مصدر خیر مورد بحث و بررسی قرار می‏گیرد.در باب دوم،ابعاد فیزیکی مورد توجه واقع می‏شود و بالاخره در باب سوم،ابعاد انسانی و اخلاقی مساله‏ مانند ثواب و عقاب،سعادت و شقاوت و عدل و ظلم-را می‏توان مورد بررسی قرار داد.باید توجه‏ داشت که مساله عدل با چند مساله دیگر ارتباط وثیق‏ داشته و به نوعی بر یکدیگر ترتب دارند.

مساله اختیار و آزادی انسان،مساله ذاتی بودن‏ حسن و قبح در اشیاء و همچنین مساله استقلال عقل‏ نسبت به درک حسن و قبح و هدفداری در نظام‏ آفرینش در زمره این مسایل قرار گرفته‏اند.

کسانی که درباره عدل تحقیق و بررسی می‏کنند نمی‏توانند نسبت به مسایل مزبور بی‏تفاوت باقی‏ بمانند.

کیفیت ترتب بین مسایل یاد شده و تعیین نقش‏ اصلی و عمده هر یک از آنها باید در جای دیگر مورد بحث و گفت و گو واقع شود.کسانی که با تاریخ‏ علم کلام آشنایی دارند به خوبی می‏دانند که درباره‏ هر یک از این مسایل سخنان بسیار گفته شده و کتاب‏های فراوان به رشته تحریر در آمده است.ذاتی‏ بودن حسن و قبح در اشیا از جمله مسایلی است که‏ دو گروه نیرومند و پر نفوذ اشاعره و معتزله را در برابر یکدیگر قرار داده و سال‏های متمادی درباره‏ آن به جدال و ستیز پرداخته‏اند.بحث و گفت و گو درباره این مساله به هیچ وجه از مبحث«معنی عدل» جدا نبوده و به همین جهت عدل خداوند نیز همواره‏ در میان این دو گروه مورد نزاع و کشمکش بوده‏ است.

در این میان،معتزله و کسانی که با سبک اندیشه‏ آنان موافق بوده‏اند،عدل را برای خداوند لازم‏ دانسته و آن را از صفات فعل حق به شمار آورده‏اند، در اینجا اشاعره به مخالفت برخاسته و وجوب و ضرورت عدل را برای خداوند انکار کرده‏اند.البته‏ ریشه این اختلاف در مساله دیگری نهفته است که‏ آن هم در جای خود از اهمیت بسیار برخوردار است.

اشاعره بیشتر به قدرت مطلقه خداوند توجه کرده‏ و گمان کرده‏اند.

رعایت موازین عدل در صورتی که مبتنی بر حسن و قبح ذاتی اشیا باشد مستلزم محدود بودن‏ قدرت مطلقه خواهد بود.از سوی دیگر،معتزله‏ خداوند را حکیم علی الاطلاق دانسته و معتقدند افعال عادلانه مقتضای حکمت اوست.در این میان‏ حکیم آگاه و فیلسوف بصیری که بین قدرت مطلقه‏ و حکمت بی‏پایان منافات نمی‏بیند به گونه‏ای دیگر به این مساله می‏نگرد.در هر حال،مساله عدل‏ خداوند یکی از مهمترین مسایلی است که اشاعره و معتزله را در مقابل یکدیگر قرار داده و مشاجرات‏ بسیاری را باعث گردیده است.

شیوه شیخ مفید در مباحث کلامی

ابو عبد اله محمد بن محمد بن نعمان معروف به‏ شیخ مفید که نابغه عراق بوده و در زمان خود، زعامت علمی و روحانی شیعه را به عهده داشته‏ است ضمن این که با اندیشه متکلمان معتزله به‏ درستی آشنا و مانوس بود،با آراء و نظریات اهل‏ حدیث مکتب قم که ابن بابویه نماینده آنان بوده،نیز در ارتباط بوده است.نوبختیان از چند لحاظ،قبل‏ از شیخ مفید و هر متکلم امامی دیگر با اندیشه‏ متکلمان معتزلی در تماس بودند ولی مهمترین نفوذ و تاثیر معتزله بر شیخ مفید ظاهرا نه از طرف‏ نوبختیان بلکه از مطالعات مستقیم خود وی در نوشته‏های ابو القاسم کعبی متکلم سازمان دهنده‏ مکتب بغداد صورت گرفته است.

ترکیبی که شیخ مفید از اندیشه‏های معتزله بغداد و فکر حاصل از حدیث علمای امامیه فراهم آورد، هم روش و هم محتوای علم کلام او را فرا گرفت. در معارضه با آنچه اهل حدیث نسبت به آن جمود از خود نشان می‏دادند،شیخ مفید حق علم کلام‏ می‏دانست که از دلایل عقلی برای دفاع از تعلیمات‏ پیغمبر(ص)و امامان علیهم السلام استفاده کند.با آنکه‏ شیخ مفید منکر صحت اعتقادی بود که تنها بر پایه‏ تقلید محض بنا شده باشد،همچون ابن بابویه بر این عقیده بود که وحی برای دست یافتن به شناخت‏ خدا و اصول اساسی اخلاق ضرورت مطلق دارد.

به این ترتیب می‏توان ادعا کرد که شیخ مفید در روش کلامی خود موضعی را اتخاذ کرده که از سویی با آرا و نظریات محدثان شیعه و از سوی دیگر با برخی از اندیشه‏های متکلمان معتزله سازگار است.(1)

این عالم بزرگ در باب اثبات عدل برای خداوند پیش از آنکه به استدلال بپردازد،به روایات و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت توجه کرده و آنها را سند کار خویش ساخته است.در کتاب‏ «العیون و المحاسن»گوید:روایات در باب عدل‏ خدا و نفی رؤیت او به اندازه‏ای است که نمی‏توان‏ آنها را به احصا در آورد.عین عبارت او در این باب‏ چنین است:«...و الروایة فی العدل و نفی الرؤیة عن‏ آل محمد علیهم السلام اکثر من ان یقع علیه‏ الاحصاء»(2)

همان سان که در عبارت مشاهده می‏شود شیخ‏ مفید روایات باب عدل و نفی رؤیت خداوند را بیرون از حد شمار شمرده است.او در کتاب«اوائل‏ المقالات فی المذاهب و المختارات»نیز همین‏ مساله را مطرح ساخته و گوید:خداوند عز و جل‏ عادل و کریم است خلق را برای پرستش خود آفرید و آنان را به فرمانبرداری از خویش فرمان داد و از سرپیچی و نافرمانی باز داشت.عموم مردم را مشمول هدایت خویش ساخت و نعمت‏ها و فضل‏ خود را بر آنان ارزانی داشت.کسی را جز به اندازه‏ طاقت و توانش مکلف نکرد و شخصی را جز به‏ اندازه‏ای که به او استطاعت بخشیده مامور نساخت.

در صنع او عبث و در آفرینش او تبعیض و در فعل‏ او قبیح راه ندارد.خداوند کسی را عذاب نمی‏کند، مگر بر گناهی که مرتکب شده و بنده‏ای را ملامت‏ نمی‏کند مگر بر عمل زشتی که انجام داده است.

خداوند ذره‏ای ستم روا نمی‏دارد و اگر کسی عمل‏ نیکویی انجام داد پاداش او را مضاعف خواهد داد. شیخ سپس می‏گوید:آنچه ذکر شد مورد اتفاق‏ جمهور امامیه است و روایات اهل بیت عصمت و طهارت نیز در این باب متواتر است عین عبارت‏ شیخ مفید در این باب چنین است:

«ان ا...عز و جل عدل کریم خلق الخلق لعبادته‏ و امرهم بطاعته و نهاهم عن معصیته...کم یکلف‏ احدا الادون الطاقه و لم یأمره الا بما جعل له علیه‏ الاستطاعه لا عبث فی صنعه و لا تفاوت فی خلقه و لا قبیح فی فعله...لا یعذب احدا الا علی ذنب فعله‏ و لا یلوم عبدا الا قبیح صنعة...و علی هذا القول‏ جمهور اهل الامامه و به تواترت الاثار عن آل‏ محمد(ص)»(3)

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‏شود شیخ مفید خداوند را عادل و کریم معرفی کرده و ضمن این که عذاب الهی را کیفر گناه بنده به شمار آورده تکلیف ما لا یطاق را نیز جایز ندانسته است. او در آغاز،این عقاید و نظریات را مستند به روایات‏ و احادیث متواتر از اهل بیت عصمت و طهارت‏ ساخته و سپس می‏گوید:عقاید و نظریات متکلمان‏ معتزلی نیز در این مورد با عقاید ما سازگار است.

باید توجه داشت که آنچه شیخ مفید در اینجا ابراز داشته اگر چه با عقاید معتزلیان سازگار است ولی به‏ هیچ وجه با اندیشه اشاعر هم آهنگ نیست.زیرا این‏ گروه ذاتی بودن حسن و قبح اشیاء را انکار کرده و در نتیجه لزوم و ضرورت عدل را برای خداوند بی‏اساس دانسته‏اند.

در نظر این طایفه،افعال خداوند بر موازین عدل‏ مبتنی نیست و در مورد آنچه او انجام می‏دهد جایی‏ برای چون و چرا وجود ندارد.این جماعت تکلیف مالا یطاق را نیز جایز دانسته و استطاعت بر انجام‏ فعل را از شرایط وجوب تکلیف به شمار نمی‏آورند.

اشاعره افعال خداوند را معلل به اغراض ندانسته‏ و معتقدند حق تبارک و تعالی در هیچ یک از کارهای‏ خود غرض ندارد.فخر الدین رازی که یکی از اندیشمندان بزرگ این جماعت است گوید:در نظر ما چیزی جز بر خداوند واجب نیست،عین عبارت‏ وی در این باب چنین است:«لا یجب علی الله تعالی‏ شیئی عندنا البتة خلافا للمعتزله فانهم یوجبون‏ اللطف و الغرض و الثواب...»(4)

همانطور که در این عبارت مشاهده می‏شود فخر الدین رازی به عنوان یک متفکر اشعری چیزی‏ را بر خداوند واجب نمی‏داند.معنی سخن وی این‏ است که پاداش عبادات و کیفر گناهان بر خداوند واجب و لازم نیست و ممکن است او در قیامت‏ شخص مطیع و صالح را به جهنم برده و بر عکس‏ شخص گناهکار و طغیان گر را به بهشت وارد سازد.

شیخ مفید در مقابل جریان فکری اشعری

ما در اینجا قصد نداریم درباره عقاید و نظریات‏ اشاعره سخن بگوییم.همین اندازه یادآور می‏شویم‏ که در زمان شیخ مفید اندیشه‏های اشعری رواج‏ داشت و به طور گسترده‏ای در جوامع اسلامی‏ مطرح گشته بود.پر واضح است که شیخ مفید به‏ عنوان یک عالم بزرگ شیعه و کسی که در مکتب‏ اهل بیت عصمت و طهارت تربیت شده بود، نمی‏توانست در مقابل این جریان فکری ساکت و بی‏تفاوت بماند به همین جهت بسیاری از مسایل‏ کلامی را مورد بحث و بررسی قرار داد و در خلال‏ تألیفات متعدد و گوناگون نظرات خویش را ابراز داشت.او در کتاب«اوائل المقالات فی المذاهب‏ و المختارات»فصلی منعقد ساخته و در آنجا می‏گوید«خداوند جز به عنوان کیفر گناه یا ارتکاب‏ فعل قبیح انسان را به عذاب نمی‏رساند.این نظریه‏ مورد قبول سایر فرقه‏های اهل توحید است مگر دو تن از متکلمان معروف که آن را نپذیرفته‏اند.این دو تن عبارتند از جهم بن صفوان و عبد السلام محمد بن‏ عبد الوهاب(5)جبائی.

تردیدی نمی‏توان داشت که وقتی شیخ مفید می‏گوید:نظریه او مورد قبول سایر فرقه‏های اهل‏ توحید است منظورش این است که معتزلیان در این‏ باب با او موافق و هم عقیده‏اند.شیخ در اینجا برخلاف آراء اشاعره موضع گرفته و عقیده آنان را مبنی بر اینکه ممکن است خداوند انسان را بدون‏ ارتکاب گناه نیز در عذاب افکند مردود دانسته است.

لازم به یادآوری است که آنچه شیخ مفید در اینجا ذکر کرده همان چیزی است که اساس سخن‏ معتزلیان را در باب اثبات عدالت باری تعالی تشکیل‏ می‏دهد.اندیشمندان معتزلی بر این عقیده‏اند که‏ پاداش دادن به اشخاص مطیع و صالح در روز قیامت بر خداوند واجب است زیرا در کتب آسمانی‏ به بندگان مطیع وعده ثواب داده شد و عمل نکردن‏ به وعده امری قبیح و در عین حال ظلم به شمار می‏آید.برخی بر این عقیده‏اند که این سخن در مورد عقاب و کیفر نیز صادق است زیرا همانگونه که به‏ شخص مطیع وعده ثواب داده شده به شخص‏ گناهکار نیز وعید عقاب کیفر داده شده است. بنابراین کسی که مرتکب گناه شده است باید به کیفر خود برسد و عقاب کردن شخص گناهکار امری‏ نیکو و مستحسن به شمار می‏آید.به این ترتیب معنی‏ سخن معتزله این است که عمل کردن به مقتضای‏ وعده و وعید بر خداوند واجب بوده و ثواب و عقاب در آخرت یک امر لازم و ضروری به شمار می‏آید.

همانگونه که گذشت این سخن به مذاق اشاعره‏ خوش نیامده و وجوب چیزی را بر خداوند نپذیرفته‏اند.به عقیده آنان هرگز نمی‏توان ادعا کرد که چیزی بر خداوند واجب و لازم است زیرا اختیار و قدرت خداوند مطلق است و هر گونه الزام نسبت‏ به ساحت مقدس او بی‏معنی و باطل خواهد بود.

علاوه بر سخن اشاعره اشکال دیگری نیز در این‏ مورد مطرح شده که توجه بسیاری اشخاص را به‏ خود معطوف داشته است.در این اشکال گفته شده‏ خلف وعید را هرگز نباید با خلف وعده از یک‏ مقوله به شمار آورد زیرا خلف وعده در نظر همه‏ عقلاء قبیح است و کسی که به وعده خود عمل نکند سزاوار نکوهش است ولی در مورد خلف وعید وضع بگونه‏ای دیگر است زیرا کسی که وعید به‏ عقاب و کیفر می‏دهد ولی به مقتضای آن عمل‏ نمی‏کند و از اعمال عقاب و اجرای کیفر صرف نظر می‏نماید به هیچ وجه در نظر عقلا سزاوار نکوهش‏ نبوده و عمل او قبیح و مذموم به شمار نمی‏آید در این صورت چگونه می‏توان مطمئن بود که شخصی‏ گناهکار در قیامت به کیفر اعمال خود می‏رسد و به‏ عذاب الهی گرفتار می‏گردد.وقتی دلیلی الزام آور وجود نداشته باشد،به ضرورت تحقق عقاب‏ نمی‏توان اطمینان داشت.وعید و انذار الهی قطعی‏ و مسلم است ولی با توجه به این که تخلف در وعید به هیچ وجه قبیح و مذموم نیست رسیدن کیفر و عذاب به شخص گناهکار ضروری و قطعی نخواهد بود.

شیخ مفید به این اشکال توجه کرده و کوشیده‏ است به آن پاسخ گوید.او می‏گوید:اگر چه خداوند وعید کرده و اشخاص گناهکار را بیم داده است ولی‏ ممکن است وعید و بیم او همراه با شرطی باشد که در صورت عفو و آمرزیدن اشخاص گناهکار مشمول تخلف در وعید واقع نشود.(6)

متکلمان معتزلی نیز این مسأله را مطرح کرده و هر کدام به نوعی در این مورد موضع گرفته‏اند

بر اساس آنچه ابو القاسم کعبی در کتاب«الغرر» از ابو الحسن خیاط حکایت کرده است:

روزی عمرو بن عبید که از بزرگان معتزلی‏ به شمار می‏آید در باب وعید الهی و کیفر گناه سخن‏ می‏گفت در این حال ابو عمرو بن علا وارد شد و گفت:آنچه تو در باب وعید خداوند و کیفر گناه‏ می‏گویی به فرهنگ و اندیشه عجم مربوط بوده و با سنت عربی ارتباطی ندارد زیرا قوم عرب ترک وعید و گذشت از گناه بیم داده شده را زشت نمی‏شمارد بلکه آنچه در نظر آنان زشت به شمار می‏آید خلف‏ وعده است او سپس این شعر را شاهد مدعای خود آورده و گفت:

وانی وان او عدته و وعدته‏ لا خلف ایعادی و انجز موعدی

یعنی من اگر چه نسبت به او هم وعید و هم وعده‏ دادم ولی در وعید تخلف می‏کنم و به وعده‏ای که‏ به او داده‏ام عمل خواهم کرد.عمرو بن عبید وقتی‏ سخنان ابو عمر و ابن اعلا را شنید گفت:آیا کسی که‏ به وعید خود عمل نکند تارک وعید و متخلف نسبت‏ به آنچه ابراز داشته است محسوب می‏گردد؟او پاسخ مثبت داد.عمرو بن عبید گفت:در این صورت‏ خداوند طبق وعید و بیمی که به گناهکاران داده‏ است عمل نکند در واقع به گفته خود عمل نکرده‏ است.

شیخ مفید پس از نقل این قضیه به اظهار نظر پرداخته و سخن عمرو بن عبید را نوعی مغالطه‏ دانسته است زیرا وقتی عرب و عجم و هر شخص‏ عاقلی که در جهان زندگی می‏کند عفو و گذشت‏ انسان را نسبت به وعید و بیمی که به دیگران داده‏ نیکو می‏شمارند عفو و گذشت خداوند نیز در مورد وعید و بیمی که به گناهکاران داده نیکو است و به‏ هیچ وجه قبیح شناخته نمی‏شود.دلیل این امر آن‏ است که اگر آنچه در نزد مردم نیکو است برای‏ خداوند قبیح به شمار می‏آمد عکس آن نیز جایز می‏گشت یعنی آنچه نزد مردم قبیح است ممکن بود برای خداوند نیکو باشد و این نقص معنی عدل و پذیرفتن قول اهل جبر خواهد بود.

همانسان که ملاحظه می‏شود شیخ مفید در مقابل‏ اشاعره موضع گرفته و روی مسأله حسن و قبح ذاتی‏ برای اشیاء تکیه کرده است.او عمرو بن عبید را نیز که از رؤسای معتزله به شمار می‏آید به مغالطه گویی‏ یا جهل نسبت به کلام ابو عمر بن علا متهم ساخته و تخلف در وعید را اساسا قبیح نشناخته است.

باید توجه داشت که وقتی عمرو بن عبید تخلف‏ در وعید را جایز نمی‏داند تنها به دلیل این است که‏

عدل را برای خداوند ضروری دانسته و بر اساس آن‏ کیفر شخص گناهکار را واجب به شمار می‏آورد. در اینجا ما مشاهده می‏کنیم که شیخ مفید در عین‏ این که با عمرو بن عبید در باب وجوب عدل برای‏ خداوند موافقت کامل دارد در مورد مسأله وعید و کیفر دادن با او مخالف بوده و عفو و گذشت الهی‏ را نسبت به اشخاص گناهکار جایز می‏شمارد.

عدل الهی و جواز تخلف در وعید

سؤالی که در اینجا مطرح است این است که شیخ‏ مفید چگونه می‏تواند بین اعتقاد به وجود عدل برای‏ خداوند از یک سو و جواز تخلف در وعید و گذشت‏ از کیفر دادن به شخص گناهکار از سوی دیگر جمع‏ نماید؟شیخ به این اشکال توجه داشته و همانگونه‏ که ذکر شد کوشیده است به آن پاسخ گوید،عین‏ عبارت او در این باب چنین است:

«...و نحن اذا قلنا ان الله سبحانه یعفوا مع‏ الوعید فانما نقول بانه توعد بشرط یخرجه عن‏ الخلف فی وعیده لانه حکیم لا یعبث...»(7)

معنی این عبارت شیخ این است که وقتی ما می‏گوییم خداوند سبحان با این که گناهکاران را بیم‏ داده آنان را عفو کرده و از کیفرشان در می‏گذرد، مقصودمان این است که حق تعالی به شرطی‏ گناهکاران را وعید و بیم می‏دهد که این شرط او را از تخلف در وعیدش خارج سازد.زیرا خداوند، حکیم است و هرگز کار عبث و بیهوده‏ای انجام‏ نمی‏دهد.

مارتین مکدر موت در کتاب خود تحت عنوان‏ «اندیشه‏های کلامی شیخ مفید»می‏گوید:«شرطی‏ که شیخ مفید بدون نام بردن،از آن سخن به میان‏ می‏آورد،این است که وعید تنها در حق کفار صورت عمل پیدا می‏کند.خداوند مرتکبان گناهان‏ کبیره را به خلود در آتش تهدید می‏کند تا زمانی که‏ ایمان نیاورده باشند.»(8)

شیخ در کتاب«اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات»این مسأله را مطرح کرده و با صراحت‏ تمام می‏گوید:وعید خداوند و بیم دادن او به خلود در آتش فقط متوجه به کفار است و گناهکارانی که‏ مرتکب کبائر گشته‏اند ولی از نوعی معرفت نسبت‏ به خداوند برخوردارند،مشمول آن نخواهند بود.

شیخ ادعا کرده است که همه امامیه در پذیرفتن‏ این عقیده اتفاق نظر دارند و کافه مرحبه نیز جز محمد ابن شبیب با آنان موافقت کرده است.عین‏ عبارت شیخ در این باب چنین است:«اتفقت‏ الامامیه علی ان الوعید بالخلود فی النار متوجه الی‏ الکفار خاصة دون مرتکبی الذنوب من اهل المعرفته‏ بالله تعالی...»(9)

همانسان که در این عبارت مشاهده می‏شود شیخ‏ مفید،خلود در آتش را مخصوص کفار دانسته و اهل‏ معرفت را از خلود در عذاب الهی مبرا می‏شمارد. لازم به یادآوری است که شیخ برای اثبات مدعای‏ خود در این باب اقامه برهان کرده است.

مفاد استدلال شیخ،هنگامی روشن می‏شود که‏ نظریه او را در باب احباط اعمال مورد توجه قرار دهیم.او در کتاب«اوائل المقالات»مسئله احباط را مطرح کرده و می‏گوید:بین طاعت و معصیت و همچنین میان ثواب و عقاب احباط نبوده و با پیدایش هر یک از آنها دیگری از میان نخواهد گرفت.(10)یعنی اگر شخص مطیع مرتکب معصیت‏ گشت طاعت‏های او نابود نمی‏گردد.چنان که اگر شخصی معصیت کار عمل نیکو به جای آورد کدورت معصیت‏هایش شسته نخواهد شد.

شیخ مفید بر اساس آنچه در اینجا ابراز داشته این‏ نتیجه را به دست می‏آورد که ارتکاب گناهان کبیره‏ هر چند سنگین و فراوان باشد نمی‏تواند طاعت‏ها و عبادت‏های شخص را اگر چه به مقدار قلیل انجام‏ داده باشد،از میان بردارد.

اکنون اگر به این مسأله نیز توجه داشته باشیم که‏ خداوند به اهل طاعت وعده پاداش داده و به‏ مقتضای عدل و حکمت خود هرگز برخلاف وعده‏ عمل نمی‏کند،ناچار باید این مسأله را نیز بپذیریم‏ که شخص مومن اگر چه گناهان بسیار مرتکب شده‏ باشد،مخلد در آتش نخواهد بود،به عبارت دیگر می‏توان گفت کسی که به خداوند متعال ایمان آورده‏ و طعم طاعتش را چشیده است،اگر به واسط معصیت‏های بسیار و فراوان مخلد در آتش گردد به‏ پاداش طاعت خود نخواهد رسید و این خلاف مقتضای عدل الهی است.

اثر ایمان به خدا در نظر شیخ

همانگونه که ذکر شد شیخ مفید برای اهل ایمان‏ اگر چه گناهان بسیاری را نیز مرتکب شده باشند، به خلود در آتش معتقد نبوده و در اثبات این مدعا به‏ عدل تمسک می‏نماید زیرا اگر شخص مومن به‏ خلود در آتش محکوم گردد معنی آن این است که به‏ پاداش ایمان خود نرسیده و عدم وصول به پاداش‏ خلاف عدل الهی خواهد بود.

درست است که شیخ مفید در اینجا برای‏ مخلد نبودن شخص مومن به یک برهان کلامی‏ تمسک کرده و اساس برهانش را نیز عدل شمار آورده است ولی در کتاب«اوائل المقالات»تحت‏ عنوان(القول فی الحوافات)مسأله‏ای را مطرح‏ کرده که اساس آن را فقط در روایات می‏توان‏ جست و جو کرد.او بر این عقیده است که اگر کسی‏ در تمام طول حیات خود لحظه‏ای خدا را شناخته و به او ایمان آورده باشد،اگر چه گناهان فراوان نیز مرتکب شده باشد جز با حالت ایمان از دنیا بیرون‏ نخواهد رفت.بر عکس اگر کسی به حالت کفر از دنیا برود معلوم می‏شود که او هرگز به خداوند ایمان‏ نداشته است.شیخ سپس می‏افزاید:آنچه مرا در این‏ قول ثابت قدم نگاه می‏دارد روایات و احادیثی است‏ که از امامان معصوم(ع)رسیده و فقها و ناقلان اخبار نیز آن را پذیرفته‏اند.او این نکته را نیز یادآور می‏شود که بسیاری از متکلمان اهل ارجاء دارای همین‏ عقیده‏اند اگر چه نوبختی‏ها و معتزلیان برخلاف آن‏ موضع‏گیری می‏نمایند.عین عبارت شیخ در این‏ باب چنین است:«ان من عرف الله تعالی وقتا من‏ دهره و آمن به حالا من زمانه فانه لا یموت الا علی‏ الایمان به و من مات علی الکفر بالله تعالی فانه لم‏ یؤمن به وقتا من الاوقات و معی بهذا القول احادیث‏ عن الصادقین(ع)»(11)

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‏شود شیخ مفید معرفت و ایمان به خداوند را یک امر جاویدان دانسته و معتقد است اگر کسی حتی در یک‏ لحظه به شناخت و ایمان به خداوند نایل گردد، هرگز آن را از دست نخواهد داد.البته اگر کسی این‏ سخن را بپذیرد،دنباله و نتیجه آن را نیز می‏پذیرد یعنی اگر کسی به حال کفر بمیرد معلوم می‏شود او هرگز به خداوند ایمان و معرفت نداشته و آنچه به‏ عنوان یک مومن انجام می‏داده جز صورت ظاهر چیز دیگری نبوده است.شیخ مفید این نظریه را از روایات و احادیث به دست آورده و آن را برای خود یک اصل شمرده است.از اینجا می‏توان دریافت که‏ نظریه او در باب انکار خلود برای مومنان به همین‏ اصل بازگشته و اساس این اصل نیز جز روایات و احادیث اهل بیت(ع)چیز دیگری نیست.

جواز ترک وعید به مومنین

چنانکه دیدیم شیخ در باب انکار خلود برای‏ مومنان به برهان کلامی نیز تمسک جسته و اساس‏ آن را عدل شمرده است ولی حقیقت این است که او قبل از هر چیز در اتخاذ این موضع تحت تاثیر روایات بوده و استدلال کلامی به منظور گفت و گو با مخالفان انجام پذیرفته است.آنچه شیخ در اینجا ابراز داشته دارای اهمیت بسیاری است و از جهات‏ مختلف فقهی،کلامی،و حتی عرفانی می‏تواند مورد بحث و بررسی قرار گیرد.ما در اینجا قصد نداریم نظریه او را از جهات متعدد مورد بررسی قرار دهیم ولی به نظر می‏رسد تامل بیشتر در آنچه شیخ‏ مفید در کتاب«العیون و المحاسن»آورده ضرورت‏ داشته باشد.در خلال سطور گذشته دیدیم که شیخ‏ با معتزلی معروف یعنی عمرو بن عبید به مخالفت‏ برخاسته و ترک وعید و ندادن کیفر به شخص‏ گناه کار را جایز شمرده است.(12)

او از یکسو ترک وعید و بیم دادن به گناهکار را به حکم این که در نظر عقلا امری نیکو است در مورد خداوند جایز شمرده و از سوی دیگر خلود در آتش‏ را مخصوص به کفار دانسته است.سؤالی که در اینجا مطرح است این است که اگر ترک وعید حسن‏ ذاتی داشته و در نظر عقلا امری نیکو به شمار می‏آید چه چیزی موجب شده که این امر مستحسن تنها در مورد اهل ایمان جایز باشد و شامل کفار نگردد؟

اگر خواسته باشیم با موضع‏گیری شیخ در برابر این سؤال آشنا شویم باید نظریه او را در کتاب‏ «تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد»که با این مساله‏ ارتباط دارد مورد بررسی قرار دهیم.او در این کتاب‏ عدل را«پاداش بر عمل به اندازه استحقاق»معنی‏ کرده و ظلم را منع از حقوق به شمار آورده است. شیخ سپس به توضیح این مطلب پرداخته که خداوند متعال کریم،بخشنده،ذو فضل و رحیم است و پاداش اعمال بندگان را نیز تضمین کرده و در عین‏ حال به تفضل بر مردم بیش از آنچه از ناحیه اعمال، استحقاق آن را دارند وعده داده است چنانکه در قرآن مجید آمده است:

«من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسیئة لا یجزی الا مثلها و هم‏ لا یظلمون»

(13)از این آیه چنین بر می‏آید که خداوند به اشخاص گناه کار بیش از آنچه استحقاق آن را دارند هرگز کیفر نمی‏دهد.از همه مهمتر این که‏ خداوند در برخی موارد وعده مغفرت و آمرزش داده‏ نوعی عفو بر اشخاص را نیز تضمین کرده است‏ چنان که در این آیه آمده است:

«و ان ربک‏ لذو مغفرة للناس علی ظلمهم»

(14)یعنی خداوند در مورد ستم کاران نیز اهل مغفرت و صاحب آمرزش‏ است با این همه از مضمون این آیه نباید غافل بود که خداوند فرموده است شخص مشرک و اهل کفر را نمی‏آمرزد و مغفرتش شامل حال آنان نمی‏گردد:

«ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک‏ لمن یشاء»

(15)آنچه شیخ در اینجا ابراز داشته تحت‏ عنوان عدل بیان شده و مقصود وی این است که‏ مخلد بودن کفار در آتش و آمرزیده شدن گناهکاران‏ مومن همه مقتضای عدل الهی بوده و آیات قرآن نیز بر این معنی دلالت دارد.

در اینجاست که می‏بینیم شیخ مفید در عین این‏ که همواره با اشاعره مخالفت می‏کند در مورد این‏ مساله با بسیاری از معتزله بخصوص معتزلیان‏ مکتب بصره نیز مخالفت خود را ابراز داشته است‏ زیرا همان گونه که گذشت بسیاری از معتزله ترک‏ وعید را حتی مورد اهل ایمان جایز ندانسته و آن را خلاف مقتضای عدل به شمار می‏آورند.درست‏ است که شیخ،روی مساله حسن و قبح عقلی تکیه‏ کرده و در باب عدل از استحقاق نیز سخن می‏گوید ولی آنچه وی در باب معنی حق می‏گوید غیر از آن‏ چیزی است که دیگران در این باب ابراز داشته‏اند.

شیخ بر این عقیده است که وقتی درباره حق‏ بندگان خدا سخن گفته می‏شود معنی آن این است‏ که این حق را خداوند به آنان بخشیده و اعطای حق‏ به بندگان مقتضای جود و کرم الهی است یعنی‏ خداوند هر گونه عملی که در مورد بندگان انجام‏ دهد و هر گونه رفتاری که با آنان داشته است حقی‏ از کسی تضییع نمی‏گردد زیرا او آفرینش را با اعطای‏ نعمت هستی و بخشش آغاز کرده و شکر این‏ نعمت‏ها را بر بندگان خود واجب و لازم گردانیده‏ است.

در این مساله نیز تردید وجود ندارد که هیچ کس‏ از عهده شکر خداوند بر نمی‏آید و عمل احدی را نمی‏تواند معادل نعمت‏های او به شمار آورد شیخ‏ مفید می‏گوید:اگر کسی ادعا کند که از عهده شکر نعمت‏های خداوند بر آمده و آنچه از ناحیه خدا به‏ عهده وی بوده به انجام رسانده است در زمره‏ گمراهان خواهد بود.شیخ برای اثبات این سخن‏ ادعای اجماع کرده و معتقد است که اگر عمر اشخاص تا پایان عالم و سرانجام جهان به طول‏ انجامد هرگز قادر نخواهند بود که از عهده شکر نعمت‏های خداوند برآیند به همین جهت است که‏ می‏توان گفت آنچه خداوند به عنوان حق برای‏ بندگان خود قرار داده است مقتضای جود و فضل‏ اوست و به این ترتیب کمترین ظلم و ستمی از ناحیه‏ او به کسی وارد نمی‏گردد.

عین عبارت شیخ مفید در این باب چنین است:«و قد اجمع اهل القبلة علی ان من قال انی و فیت جمیع‏ ما لله علی و کافات نعمه بالشکر فهو ضال و اجمعوا علی انهم مقصرون عن حق الشکر...»(16)

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‏شود شیخ مفید بر این عقیده است که هیچ کس نمی‏تواند

از عهده شکر خدا برآید و اگر کسی چنین ادعایی را داشته باشد در زمره گمراهان خواهد بود.شیخ در این مورد اگر چه به اجماع اهل قبله نیز تمسک کرده‏ ولی استدلال وی در این باب از اهمیت ویژه‏ای‏ برخوردار است.

همانگونه که ذکر شد استدلال شیخ بر این نکته‏ متکی است که چون نعمت‏های خداوند بی‏پایان‏ بوده و شامل هستی انسان نیز می‏گردد،کسی‏ نمی‏تواند به عنوان شکر عملی انجام دهد که معادل‏ این نعمت‏های بی‏پایان بوده باشد.بر اساس همین‏ استدلال است که شیخ در کتاب«اوائل المقالات» خود فصلی(17)را منعقد ساخته و در آن نعمت‏های‏ اهل بهشت را به دو قسم قابل تقسیم دانسته است: قسم اول نعمت‏هایی است که تفضل مخفی بوده‏ و عنوان ثواب یا پاداش عمل بر آن منطبق نیست.

قسم دوم نعمت‏هایی را می‏توان نام برد که از یک‏ سو تفضل و رحمت است و از سوی دیگر عنوان‏ ثواب یا پاداش عمل بر آن اطلاع می‏گردد البته در میان نعمت‏های اهل بهشت چیزی وجود ندارد که‏ تنها پاداش عمل بوده باشد و عنوان تفضل و رحمت‏ بر آن اطلاق نگردد.

شیخ در مورد نعمت‏های قسم اول که تفضل‏ محض بوده و به عنوان پاداش شناخته نمی‏شود از نعمت‏هایی که به کودکان و دیوانگان و حیوانات‏ می‏رسد سخن گفته است زیرا کودکان و دیوانگان‏ و حیوانات مکلف نبوده و در نتیجه اعمالی که‏ موجب پاداش باشد از آنها صادر نگشته است.

وی در مورد نعمت‏های قسم دوم از نعمت‏هایی‏ که به مکلفان می‏رسد سخن به میان آورده و گفته‏ است:این نعمت‏ها برای اهل تکلیف از این جهت‏ تفضل محسوب می‏شود که اگر خداوند این‏ نعمت‏ها را به آنان نمی‏داد به هیچ وجه مظلوم واقع‏ نمی‏شدند زیرا خداوند هنگامی که آنان را آفرید از چنان نعمت‏هایی برخوردارشان ساخت که اگر در تمام طول مدت زندگی به شکر گزاری اشتغال داشته‏ باشند از عهده شکر خداوند بر نخواهند آمد به همین‏ جهت است که می‏توان گفت اگر خداوند به اهل‏ طاعت و عبادت در روز قیامت پاداش ندهد هرگز به آنان ستم نرفته است و از این سخن این نتیجه‏ به دست می‏آید که ثواب اهل آخرت و نعمت‏های‏ بهشتی برای آنان نوعی تفضل محسوب می‏گردد اگر چه همین نعمت‏ها را از جهت دیگری می‏توان‏ نوعی ثواب و پاداش عمل به شمار آورد زیرا اعمال‏ نیک بندگان در دنیا به گونه‏ای است که در عرصه‏ جود و کرم الهی موجب ثواب گشته و ثمرات‏ بسیاری را به دنبال خواهد داشت.(18)

عقاب کافران مقتضای عدل الهی

از آنچه تا کنون در اینجا ذکر شد می‏توان نتیجه‏ گرفت:شیخ مفید در مورد مساله عدل طریقه‏ای را پیموده که هم از اشکالاتی که بر مشرب اشاعره وارد است در امان بماند و هم از ایرادهایی که ممکن است‏ بر مذهب اعتزال وارد گردد بر کنار بوده باشد.او به‏ خوبی می‏داند که حسن و قبح عقلی را نمی‏توان‏ انکار کرد زیرا کسی که دارای رشد و تمیز باشد و معنی عدل و ظلم را نیز به درستی تصور نماید اعم‏ از اینکه پیرو دین و آئینی باشد یا نباشد به هیچ وجه‏ در حسن عدل و قبح ظلم تردید روا نمی‏دارد.شیخ‏ این مساله را نیز به روشنی می‏داند که اگر عقلی بودن‏ حسن و قبح اشیاء پذیرفته شود،اعمال و رفتار شخص حکیم با میزان حسن و قبح قابل سنجش‏ بوده و معنی عدل و ظلم آشکار خواهد شد به همین‏ جهت است که او از مشرب اشاعره در این باب‏ فاصله گرفته و منکران حسن و قبح عقلی را مورد انتقاد قرار داده است.از سوی دیگر شیخ مفید به‏ این امر نیز واقف است که بسیاری از معتزلیان و کسانی که به حسن و قبح عقلی تکیه می‏کنند رعایت‏ برخی از امور را بر خداوند واجب دانسته و از اطلاق‏ این گونه عناوین در مورد ذات باری تعالی احتراز نمی‏نمایند.مثلا این عبارت در آثار معتزله فراوان‏ دیده می‏شود که می‏گویند:رعایت عدل و احتراز از ظلم بر خداوند متعال واجب و لازم است.

این گونه عبارات از سوی مخالفان مورد انتقاد شدید قرار گرفته و گفته شده است که چیزی را نمی‏توان بر خداوند متعال واجب و لازم دانست‏ زیرا کسانی که چیزی را بر خداوند واجب می‏دانند در واقع عقل خود را حاکم ساخته و برای ذات‏ مقدس حق تبارک و تعالی تعیین تکلیف می‏نمایند.

شیخ مفید برای این که از این گونه اشکالات‏ بر کنار بماند ضمن این که روی حسن و قبح عقلی‏ تکیه کرده و عدالت را از صفات خداوند به شمار آورده این مطلب را نیز مورد تأکید قرار داده است‏ که اگر خداوند به وعده‏های خود عمل نکند و اهل‏ اطاعت را به پاداش بهشت نرساند هیچ گونه ظلم‏ و ستمی بر آنان نرفته است زیرا همانگونه که ذکر شد در نظر شیخ نعمت‏های خداوند بی‏پایان بوده‏ و کسی نمی‏تواند از عهده شکرش بدر آید به علاوه‏ حقوق بندگان مطیع و فرمان بردار نیز به هیچ وجه‏ از دایره جود و کرم الهی بیرون نیست به این ترتیب‏ وقتی گفته می‏شود بندگان مطیع و فرمان‏بردار استحقاق بهشت دارند باید توجه داشت که این‏ استحقاق خود مقتضای جود و کرم خداوند بوده و هیچ گونه الزام و تعهدی را از ناحیه بنده برای مبدأ آفرینش ایجاد نمی‏نماید.

عباراتی از این قبیل که:«بر خداوند واجب است‏ چنین و چنان کند»در آثار شیخ مفید وجود دارد ولی‏ در نظر او این وجوب مقتضای جود و کرم الهی بوده‏ و به همین جهت اشکالی بر آن مترتب نمی‏گردد. بی‏مناسبت نیست که از باب نمونه به بخشی‏ از عبارت شیخ در این باب توجه نماییم او در کتاب‏ «اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات» گوید:«و اقول انه واجب فی جوداله تعالی و کرمه‏ تعویض البهایم علی ما اصابها من الالام فی دار الدنیا سواء کان ذالک الالم من فعله جل اسمه او من فعل‏ غیره...»(19)

همانسان که در این عبارت مشاهده می‏شود شیخ‏ مفید در جود و کرم خداوند واجب دانسته که‏ حیوانات عوض رنج‏هایی را که در دنیا متحمل‏ می‏شوند دریافت دارند اعم از اینکه این رنج‏ها از ناحیه فعل خداوند به حیوانات رسیده باشد یا از طریق فعل غیر خداوند.

کسانی که با کتب کلامی آشنایی دارند به خوبی‏ می‏دانند که در آثار معتزله بگونه‏ای صریح و آشکار از وجوب لطف و عوض و ثواب بر خداوند سخن‏ به میان آمده است.برخی از معتزله از وجوب عقاب‏ در آخرت و وجوب اصلح در دنیا نیز سخن گفته‏اند. امام فخر رازی عقاید معتزله را مورد انتقاد قرار داده‏ و گفته است در نظر ما چیزی بر خداوند واجب‏ نیست(20)زیرا وجوب بدون تردید یکی از احکام‏ را تشکیل می‏دهد و حکم را جز به طریق شرع‏ نمی‏توان اثبات کرد.

اکنون اگر توجه داشته باشیم که خداوند به عنوان‏ شارع حاکم علی الاطلاق است به آسانی می‏توانیم‏ بگوییم چیزی بر خداوند واجب نیست.در اینجا اگر استدلال امام فخر رازی را به دقت مورد بررسی و \*شیخ مفید معرفت و ایمان به‏ خداوند را یک امر جاویدان دانسته‏ و معتقد است اگر کسی حتی در یک‏ لحظه به شناخت و ایمان به‏ خداوند نایل گردد،هرگز آن را از دست نخواهد داد.البته اگر کسی‏ این سخن را بپذیرد،دنباله و نتیجه آن را نیز می‏پذیرد یعنی‏ اگر کسی به حال کفر بمیرد معلوم‏ می‏شود او هرگز به خداوند ایمان‏ و معرفت نداشته و آنچه به عنوان‏ یک مومن انجام می‏داده جز صورت‏ ظاهر چیز دیگری نبوده است.

امعان نظر قرار دهیم به روشنی در می‏یابیم که معنی‏ وجوب و واجب در نظر وی جز واجب شرعی چیز دیگری نیست.کسانی که واجب را به معنی الزام‏ گرفته و اطلاق آن را درباره خداوند متعال جایز نمی‏دانند در مورد مساله دیگر نیز می‏توانند اتخاذ موضع کرده و بگویند اطلاق عنوان استحقاق درباره‏ بندگان مطیع و مؤمن نیز جایز نمی‏باشد،زیرا استحقاق اثبات حق است و هر جا که حق اثبات‏ گردد تکلیفی نیز باید تحقق پذیرد.

این مساله را علمای علم فقه و حقوق به اثبات‏ رسانده و گفته‏اند حق و تکلیف همواره با یکدیگر تلازم دارند.پر واضح است که حق و تکلیف‏ نمی‏توانند با هم جمع شوند زیرا حق سلطه‏ای است‏ که شخص در حدود موازین بر دیگری پیدا می‏کند. از سوی دیگر به روشنی می‏دانیم که سلطه انسان بر خویشتن خویش در حدود موازین معنی معقولی را در بر ندارد.به این ترتیب صاحب حق و تکلیف یک‏ تن نبوده و محقق حق در یک مورد مستلزم وجود تکلیف در مورد دیگری است.

کسانی که با علم فقه و حقوق آشنایی دارند به‏ خوبی می‏دانند که در عین حال مواردی نیز وجود دارد که شخص آمیزه‏ای از حق و تکلیف است.البته‏ بررسی اینگونه مسائل به این مقاله مربوط نبوده و باید در جای دیگر مورد بحث قرار گیرد.مقصود نویسنده این سطور از طرح این مساله این است که‏ اگر واجب بودن چیزی بر خداوند جایز نیست، استحقاق داشتن شخص مؤمن و مطیع نسبت به‏ نعمت‏های بهشت نیز جایز نخواهد بود.زیرا همانگونه که ذکر شد اثبات حق در مورد مؤمن مطیع‏ مستلزم اثبات وجوب یا الزام در مورد خداوند متعال‏ خواهد بود و چون چیزی بر خداوند واجب نیست‏ پس بنده مؤمن و مطیع نیز دارای استحقاق بهشت‏ نخواهد بود.

وجوب در مورد خداوند به چه معناست؟

خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب«تلخیص‏ المحصل»(21)سخن امام فخر رازی را مورد انتقاد قرار داده و گفته است منظور از واجب بودن چیزی‏ بر خداوند این نیست که همانند حکم شرعی طبق‏ اصطلاح فقها چیزی الزام‏آور وجود داشته باشد بلکه منظور از وجوب فعل در این گونه موارد آن‏ است که تارک فعل سزاوار نکوهش است و این‏ همان چیزی است که درباره حسن و قبح عقلی نیز مورد گفت و گو قرار گرفته است.یعنی اگر فعلی‏ در نظر عقل حسن باشد معنی آن این است که تارک‏ آن فعل سزاوار نکوهش است.بنابر این کسانی‏ می‏توانند از واجب بودن چیزی بر خداوند سخن‏ بگویند که حسن و قبح عقلی را پذیرفته باشند.

شیخ مفید از جمله اشخاصی است که حسن و قبح عقلی را پذیرفته و از آن دفاع نیز کرده است به‏ همین جهت از واجب بودن برخی امور بر خداوند سخن می‏گوید.البته شیخ از جاده احتیاط خارج‏ نگشته و همانگونه که گذشت واجب بودن چیزی‏ را بر خداوند مقتضای جود و رحمت او دانسته است‏ (22)شیخ در مورد استحقاق بندگان مؤمن و مطیع‏ نیز از همین اصل استفاده کرده و گفته است:حقوقی‏ که در مورد بندگان صالح مطرح است حقوقی است‏ که از ناحیه خداوند به آنان اعطاء شده و این حقوق‏ مقتضای جود و کرم الهی است.(23)

به این ترتیب استحقاق داشتن بندگان صالح‏ نسبت به نعمت‏های بهشتی و واجب بودن پاداش‏ اعمال نیک بندگان بر خداوند،تنها در دایره جود و کرم او مطرح شده و آنچه مقتضای جود و کرم باشد به هیچ وجه الزام‏آور نیست.سؤالی که در اینجا مطرح می‏شود این است که آیا می‏توان پذیرفت که‏ یک شیئ هم مقتضای جود و کرم باشد و هم در عین‏ حال واجب؟

در مقام پاسخ به این سؤال باید دید معنی واجب‏ چیست؟و منظور شیخ مفید از به کار بردن این کلمه‏ در مورد خداوند کدام است؟اگر کلمه واجب معنی‏ الزام را در بر داشته باشد طبعا با معنی جود و کرم‏ سازگار نبوده و بکار بردن آن در مورد خداوند نیز جایز نخواهد بود ولی اگر کلمه واجب به همان‏ معنی باشد که بسیاری از متکلمان معتزلی از آن اراده‏ می‏کنند می‏توان گفت با معنی جود و کرم منافات‏ نداشته و استعمال آن در مورد خداوند نیز جایز است.قبلا یادآور شدیم که معنی این وجوب در نظر معتزله همان چیزی است که از حسن و قبح عقلی‏ مستفاد می‏گردد یعنی به چیزی می‏توان گفت عقلا حسن است که تارک آن سزاوار نکوهش باشد و به‏ چیزی می‏توان گفت عقلا قبیح است که اگر کسی‏ مرتکب آن شد مورد نکوهش عقلا قرار گیرد.به این‏ ترتیب واجب در نظر این جماعت به چیزی گفته‏ می‏شود که از حیث عقل حسن و نیکو شمرده‏ می‏شود.

برخی از اهل تحقیق معنی حسن و قبح را مورد بررسی قرار داده و اطلاق آن را در سه مورد جایز شمرده‏اند.این موارد به ترتیب عبارتند از:1- کمال و نقص 2-موافقت با غرض و عدم‏ موافقت با غرض 3-استحقاق ثواب اخروی و استحقاق عقاب اخروی(24)

در معنی اول حسن به معنی کمال است و قبح‏ به معنی نقص تردیدی نمی‏توان داشت که این‏ معنی تنها در مورد صفات صادق است و با افعال‏ مناسبتی ندارد.در مورد معنی دوم اگر چه حسن‏ و قبح با افعال مناسبت دارد ولی به عقیده این‏ محقق این معنی محل نزاع نیست،معنی سوم‏ اگر چه در علم کلام محل نزاع و گفت و گو است‏ ولی بسیاری از اشخاص آن را یک مسأله عقلی‏ نمی‏دانند زیرا عقل هرگز نمی‏تواند دریابد که‏ انسان با کدام فعل استحقاق ثواب اخروی را پیدا می‏کند و با کدام عمل مستحق عقاب اخروی‏ می‏گردد.

فیاض لاهیجانی که از محققان بزرگ و عالی مقام است سخن این شخص را مورد انتقاد قرار داده و می‏گوید:معنی دوم یعنی موافقت و عدم موافقت با غرض به رغم عقیده این شخص‏ می‏تواند در علم کلام محل نزاع بوده باشد زیرا آنجا که مسأله عدل مطرح است وقتی گفته‏ می‏شود«فلان عمل با غرض موافقت دارد»، منظور این است که آن عمل در جهت معنی حسن‏ قرار گرفته است.البته نفس معنی حسن در علم‏ کلام چیز دیگری است و آن همان است که قبلا مورد بحث قرار گرفته یعنی حسن آن چیزی است‏ که فاعل آن شایسته مدح و پاداش است به همین‏ جهت است که می‏توان گفت معنی سوم نیز از افراد و مصادیق همین معنی به شمار می‏آید زیرا وقتی گفته می‏شود فلان شخص در اثر انجام دادن‏ فعل حسن و عمل نیکو شایسته پاداش است اعم‏ است از این که این پاداش از جانب خداوند باشد و یا از ناحیه خلق.

\*عقلی بودن حسن و قبح یکی از اساسی‏ترین اصول کلامی است که‏ آثار بسیار بزرگ بر آن مترتب‏ است.شیخ مفید از جمله کسانی‏ است که این اصل را پذیرفته و بسیاری از مسایل کلامی را بر آن‏ مترتب ساخته است.مسأله عدل‏ بدون تردید بر این اصل استوار است و اگر کسی به حسن و قبح‏ عقلی قائل نباشد در توجیه و تفسیر عدل ناتوان خواهد بود.

لازم به یادآوری است که وقتی گفته می‏شود حسن و قبح اشیا عقلی است منظور این نیست‏ که عقل آدمی حسن و قبح همه افعال را به طور مستقل و بدون اتکا به هر چیز دیگر در می‏یابد بلکه منظور این است که افعال و اعمال انسان‏ دارای جهت حسن و قبح بوده و عقل از توانایی‏ درک آن برخوردار است.البته درک جهات حسن‏ و قبح گاهی ممکن است به طور استقلال از ناحیه‏ عقل انجام پذیرد گاهی نیز از طریق اعانت و کمک شریعت صورت تحقق می‏یابد.حسن و قبح احکام تعبدی دین،بدون تردید از ناحیه‏ شریعت قابل ادراک می‏گردد زیرا وقتی شریعت‏ دستور انجام یک سلسله افعال را صادر می‏کند عقل به آسانی در می‏یابد که در این افعال جهاتی‏ از حسن نهفته است و این بدان دلیل است که این‏ افعال اگر دارای جهاتی از حسن نمی‏بود،دستور شارع حکیم و الزام او نسبت به انجام آنها قبیح‏ شمرده می‏شد.(25)

نتیجه بحث:

در هر حال عقلی بودن حسن و قبح یکی از اساسی‏ترین اصول کلامی است که آثار بسیار بزرگ‏ بر آن مترتب است.شیخ مفید از جمله کسانی است‏ که این اصل را پذیرفته و بسیاری از مسایل کلامی را بر آن مترتب ساخته است.مسأله عدل بدون تردید بر این اصل استوار است و اگر کسی به حسن و قبح‏ عقلی قائل نباشد در توجیه و تفسیر عدل ناتوان‏ خواهد بود.

علم کلام پس از شیخ مفید تحول بسیار یافته و مطالب فراوان و گران بهائی در آن بوجود آمده است‏ ولی این واقعیت را نباید نادیده انگاشت که شیخ‏ مفید در جریان تفکر کلامی شیعه از جمله بزرگانی‏ است که پیشگام بوده و به همین جهت حق سبق و فضل تقدم او باید همواره ملحوظ گردد.

پی نوشت:

(1)-اندیشه‏های کلامی شیخ مفید از مارتین‏ مکدر موت ترجمه احمد آرام ص 522 چاپ‏ 1363

(2)-الفصول المختاره من العیون و المحاسن‏ اثر شیخ مفید ص 286

(3)-اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات،ص 24

(4)-تلخیص المحصل از خواجه نصیر الدین‏ طوسی ص 341

(5)-اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات،ص 28

(6)-الفصول المختاره من العیون و المحاسن‏ ص 40

(7)-همان مدرک

(8)-اندیشه‏های کلامی شیخ مفید ص 349

(9)-اوائل المقالات ص 14

(10)-همان مدرک ص 57

(11)-همان مدرک،چاپ تبریز،ص 58

(12)-الفصول المختارة ص 40

(13)-سوره انعام،آیه 160

(14)-سوره رعد،آیه 6

(15)-سوره نساء،آیه 48

(16)-تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، منشورات الرضی،ص 84

(17)-اوائل المقالات ص 91

(18)-همان مدرک،ص 92

(19)-همان مدرک،ص 91

(20)-تلخیص المحصل،ص 342

(21)-همان مدرک

(22)-اوائل المقالات،ص 91

(23)-تصحیح الاعتقاد،ص 84

(24)-گوهر مراد،فیاض لاهیجانی چاپ‏ سنگی،ص 246

(25)-همان مدرک