

نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید درباره

انگاره مادیت عالم آفرینش

مهدی نجیبی^۱

چکیده

جستار پیش‌رو به روش گردآوری کتابخانه‌ای - نرم‌افزاری و نیز داده‌پردازی تحلیلی - انتقادی، با هدف تبیین سیر تحولات فکری متکلمان شیعی در جهت ارتقاء کلام شیعه به نگارش درآمده است و ضمن بزرگداشت مقام علمی و نبوغ شیخ مفید و پیشگامی او در ارائه شیوه جمع منطقی میان عقل و نقل در علم کلام و استدلالی نمودن اعتقادات و ارائه تشیع به‌مثابه نظام فکری و علمی مستقل از سایر مذاهب، به بررسی مبانی کلامی ایشان پیرامون عالم هستی پرداخته و ضمن نادرست دانستن انگاره ایشان درباره مادیت هستی، به تشریح پیامدهای آن، به ویژه تکیه بر استدلال‌های عقلی صرف در جهت تأویل ظواهر آیات و روایات و نیز پذیرش آموزه‌های ناسازگار با مبانی خود پرداخته است. همچنین استدلال‌های ایشان را در مواردی همچون نفی تجرد ارواح بشری، نفی عالم ذر، نفی نعمت‌های معنوی بهشت و حمل بر مجاز نمودن معانی برخی آیات و روایات را به چالش کشیده است. هر چند مقالاتی در باره نقد مادی‌انگاری متکلمان نوشته شده است، اما تاکنون تک‌تک آراء شیخ مفید و مبانی وی از کتب ایشان استخراج نشده و پاسخ داده نشده بود؛ پاسخ‌هایی که برخی در نوع خود تازگی دارد.

واژگان کلیدی: شیخ مفید، انگاره مادیت عالم، عالم ذر، عالم برزخ، ارواح بشری، نعمت روحانی بهشت.

مقدمه

شیخ مفید از نوابغ اندیشمندان مسلمان بود. او در میان عالمان شیعه در عصر غیبت کبری جایگاهی بسیار ممتازی داشته و دارای مقام مرجعیت علمی بود. شیخ طوسی شاگرد بزرگ شیخ مفید در «فهرست» می‌نویسد:

«محمّد بن محمد بن نعمان ابو عبدالله مفید معروف به «ابن معلم» از متکلمان طایفه امامیه است. در زمان او، ریاست شیعه به وی منتهی گشت. در فقه و کلام بر هر کس مقدم، فکرش عالی، ذهنش دقیق و حاضر جواب بود» (طوسی، بی‌تا، ص ۱۵۷-۱۵۸). نجاشی در رجال می‌گوید: «فضل او در فقه و کلام و روایت و وثاقت و علم مشهورتر از آن است که وصف شود» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۰۰-۴۰۳). در زمان ایشان، علم کلام در محافل اهل تسنن رونق به‌سزایی یافته بود و متکلمان بسیاری از اطراف در بغداد گرد آمده و در حوزه‌های گوناگون علوم، از جمله اصول عقاید در راستای تبیین و دفاع از اصول مذهب خود به بحث و جدل می‌پرداختند. هرچند علم کلام پیش از شیخ مفید در میان شیعیان سابقه داشت. ولی بر اثر محدودیت‌ها و فشارهایی که نسبت به شیعیان اعمال می‌شد، این موضوع از مرحله تصنیف محدود کتاب در عرصه‌های خصوصی تجاوز نمی‌کرد و کمتر مبانی کلامی تشیع به‌عنوان یک مذهب مستقل مطرح بود. البته پیش از شیخ مفید، شیخ صدوق که رئیس دینی شیعیان بود، سبک ساده‌ای در تألیف به‌وجود آورده بود. وی در فقه و اصول عقاید، با استفاده از صریح آیات و روایات اهل بیت، درس می‌گفت و کتاب می‌نوشت و به نص آنها فتوی می‌داد و به بررسی عقلی آنان نمی‌پرداخت. لذا عملاً حضوری در محافل بحث اهل سنت که در آن زمان رونق گرفته بود نداشت. شیخ مفید با نبوغ فکری خود و با احساس نیاز زمان، کار بی‌سابقه و بسیار مهمی را که عبارت بود از "ابداع شیوه جمع منطقی میان عقل و نقل در علم کلام" انجام داد و راه تازه‌ای میان عقل‌گرایی مطلق معتزله و حدیث‌گرایی مطلق شیخ صدوق گشود و توانست با ارائه استدلالی اعتقادات شیعه، تشیع را به‌مثابه نظام فکری مستقل از سایر مذاهب مطرح نماید و به‌طور روشن با سایر مذاهب کلامی مرزبندی کند. دانشمندان عموماً وسعت اطلاع شیخ

مفید در علم رجال، حدیث و همچنین تبحر وی در اصول و فقه و کلام و تقدم او در خصال معنوی و ملکات نفسانی را ستوده و معتقدند که حضرت امام زمان علیه السلام در سه سال متوالی سه توفیق خطاب به او صادر فرموده و او را مشمول عنایات خاص و الطاف خود قرار داده است (دوانی، ۱۳۳۷، ص ۴۸-۵۶؛ گرجی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۴۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۰۰-۴۰۳؛ سبحانی، بی تا/الف، ص ۲۰۷، ۳۰۳، ۳۳۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق/الف، ص ۹).

هرچند نام شیخ مفید به عنوان یکی از بزرگ‌ترین نوایغ کلامی شیعه ماندگار بوده و مقام علمی وی رفیع است و زحمات ایشان در اعتلای کلام شیعه نیز قابل انکار نیست. اما امروزه برای شناخت سیر تحول کلام شیعه و پویایی آن - همان‌گونه که خود ایشان برخی مبانی شیخ صدوق را که از اجله متکلمان و متحدان شیعه است و نیز سایر عالمان شیعه را مورد نقد و بررسی قرار داده است - لازم است اصول، مبانی اعتقادی و روش کلامی ایشان نیز مورد بررسی قرار گیرد تا از این رهگذر، سیر تحولات فکری و روشی متکلمان شیعی که امروزه با استدلال‌های بسیار متقن و مبانی جدید از سنگر اعتقادات دفاع می‌نمایند، تبیین گردد و از همه مهم‌تر، فهم دقیق‌تری از آیات و روایات به دست آید. با این همه، اینکه بعد از صدها سال برخی از مبانی و استدلال‌های ایشان به چالش کشیده شود، چیزی از بزرگی و رفعت مقام ایشان نمی‌کاهد؛ چراکه مسیر پیشرفت علمی، مسیر نقد و بررسی و به چالش کشیدن اندیشه‌های برتر برای نیل به اعتقادات حق است.

بنابراین پرسش اصلی که نوشتار حاضر در صدد پاسخ به آن برآمده این است که آسیب‌های پذیرش انگاره مادی بودن هستی از سوی شیخ مفید در آثار کلامی ایشان چیست؟ در این راستا، نوشتار حاضر تنها به نقد اندیشه و مبانی شیخ مفید نسبت به مادی دانستن ماسوی الله و جهان هستی و نیز تکیه او بر ادله عقلی صرف برگرفته از این مبانی در تفسیر آیات و روایات می‌پردازد و ضمن بیان مبانی و استدلال‌های عقلی ایشان در این وادی و به چالش کشیدن آنها، برخی پیامدهای آنها را در چند محور، از جمله «نسبت‌های کنایه‌ای ناروا (همچون غلو و انحراف فکری) به دیگران، التزام به مطالب ناسازگار با مبانی و از همه مهم‌تر تأویل غیر موجه آیات و روایات» تبیین نموده است.

مبانی کلامی شیخ مفید درباره عالم و موجودات آن

نخست به اختصار به برخی از نظریات شیخ درباره هستی و موجودات آن پرداخته می‌شود تا زمینه نقد و بررسی آنها فراهم آید:

پوشیده نیست که مسائل مطرح‌شده در هیئت بطلمیوسی قدیم به صورت اصل موضوعی مورد پذیرش عموم متکلمان و محدثان متقدم، از جمله شیخ مفید قرار گرفته بود (لایجی، ۱۳۸۳،

ص ۷۰۸)؛ به گونه‌ای که برخی از آنان در صورت ناسازگاری باورهای پذیرفته‌شده با برخی از آموزه‌های وحیانی قرآنی و روایی، بهترین راه را تأویل و تطبیق آموزه‌های وحیانی با داده‌های هیئت بطلمیوسی می‌دانستند (رضایی، ۱۳۸۱، ص ۲۴-۲۷؛ رضوی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹-۱۴۵). این روش مورد نکوهش برخی از علمای بزرگ شیعه قرار گرفته است.^۱

شیخ مفید به تبع عموم متکلمان متقدم معتقد است که هیچ سنخیتی بین خالق و مخلوق وجود ندارد؛ چراکه او فقط خداوند متعال را مجرد و قدیم می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق/ج، ص ۲۲). او معتقد است جهان هستی و موجوداتش مادی و حادث زمانی است (همان، ص ۲۷). در نظر ایشان، اصل جسم «جوهر بسیط» است که بما هو جوهر بسیط حیز دارد (قابلیت اشاره حسی دارد)، اما مکان ندارد^۲ و چیزی آن را احاطه نمی‌کند؛ هرچند به حیث حرکت و سکون که بر آن عارض می‌شود، در مکان قرار می‌گیرد. در دید ایشان، از کنار هم قرار گرفتن حداقل هشت جوهر بسیط «جسم» به وجود می‌آید که در مکان قرار دارد. حیات برای جسم یک عرض است و چون تجدد اعراض در جسم محال است، اگر عرضی از اعراض جسم منتفی شد، محال است دوباره برگردد. لذا اگر عرض حیات از جسمی زایل شد، محال است اعاده شود؛ همان‌گونه که فناء برای عالم ماده یک عرض است. او معتقد است عالم ماده پر است از جوهر فرد و جسم. لذا خلایی وجود ندارد و خلأ محال است (مفید، ۱۴۱۳ق/ب، ص ۹۵-۱۰۲). از دید وی، عالم هستی سه بخش دارد؛ آسمان (افلاک)، زمین و آنچه میان آن دو هست (کره آب، کره هوا و کره نار). همچنین موجوداتی که در آنها هستند، یا از سنخ جواهر بسیط یا اجسام و یا امور جسمانی و اعراض هستند که اهل توحید بر آن اجماع دارند (همان، ص ۹۹). او معتقد است که ماسوی الله شامل کرسی (فلک نهم) و عرش است. کرسی وعاء جمیع خلق است و شامل عرش (فلک هشتم)، سایر سماوات (افلاک) و ارض می‌باشد (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴).

او در مسأله ارواح، نظر شیخ صدوق را رد می‌کند؛ چراکه شیخ صدوق معتقد است «نفوس»

۱. علامه طباطبایی می‌فرماید: «دو طایفه از اهل علم، یکی یاغی و دیگری طاغی هستند. دسته اول که از قدمای متکلمین، یعنی دارندگان علم کلامند، آنچه را که باید از بیانات دینی بفهمند فهمیده بودند؛ چون بیانات دینی مجازگویی نکرده است؛ ولی برخلاف فهم و وجدان خود، تمامی مصادیق آن بیانات را اموری مادی محض دانستند. وقتی از ایشان پرسیده شد که «آخر این عرش مادی و کرسی، بهشت و دوزخ و لوح و قلم مادی کجا هستند که دیده نمی‌شوند؟»، در پاسخ گفتند: اینها مادیاتی غایب از حسند. درحالی‌که واقع مطلب برخلاف آن بود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۸).

۲. حیز و مکان در بسیاری موارد مترادف به‌کار می‌رود. اما درباره فلک نهم گفته می‌شود که چون چیزی او را احاطه نمی‌کند، مکان ندارد، هرچند حیز دارد.

ارواح هستند و «ارواح» حی هستند. ابتدا ارواح خلق شده‌اند و بعد، ابدان و ارواح موجودات آسمانی بودند که به زمین آمده‌اند و در ابدان زندانی شده‌اند و در ابتدای خلق ارواح، نخست ارواح مطهره خلق شده‌اند. ارواح مطهره به ملکوت باز می‌گردند، اما ارواح گناهکار در هاویه می‌مانند. وی معتقد است که ارواح فناپذیرند و به همین سبب سنخشان با سنخ ابدان متفاوت است (همان، ص ۴۷).

در مقابل، شیخ مفید معتقد است که هم ارواح و نفوس و هم ابدان مربوط به عالم عنصر و عالم کون و فساد هستند. با این تفاوت که ارواح یا عرضند (عرضی به نام حیات) و یا جوهر بسیط هستند؛ چیزی که نه جوهر جسمانی متحیز است و نه عرض. در مقابل، ابدان از نوع جسم کثیفند که ارواح در آنها حلول کرده‌اند و هم حیات و هم فناء امری عارضی برای آنان است. وی معتقد است یکی از معانی نفس، حیات است و خروج روح از بدن به معنای خروج حیات از بدن است. بنابراین، اینکه گفته شود روح قبل از بدن خلق شده را قبول ندارد و به همین سبب چیزی به نام عالم ذر را قبول ندارد (مفید، ۱۴۱۳ ق/ج، ص ۸۲) و آن را توجیه می‌کند، وی بقا و عدم فنای روح را قبول ندارد و نظر شیخ صدوق را نظر اهل تناسخ می‌داند. او وجود نعمت‌های غیر مادی را در بهشت قبول نمی‌کند و شهادت و نطق اعضا و جوارح در قیامت را نمی‌پذیرد و آن را توجیه می‌کند (همان، ص ۷۹-۸۷). طبق مبنای ایشان، خرق و التیام در افلاک وجود ندارد که لازمه‌اش عدم امکان هبوط از آسمان و عروج به آن است (همو، ۱۴۱۳ ق/ب، ص ۹۵-۱۰۲). او معتقد است که با مرگ انسان، روح او که حیات اوست از بین می‌رود؛ زیرا عارض بر جسم شده و با فنای جسم عرض نیز فانی می‌شود (همو، ۱۴۱۳ ق/ج، ص ۸۲-۸۷).

پیامدهای مبانی کلامی و اعتقادات شیخ مفید پیرامون عالم هستی و موجودات آن

پیامدها و آسیب‌های انگاره مادی دانستن عالم و موجودات آن، در سه بخش عمده بررسی و نقد می‌شود. مهم‌ترین ایرادی که به شیخ مفید وارد است، یقینی دانستن دستاوردها و نظریه دانشمندان علوم طبیعی (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۷، ص ۷۷۵-۷۷۸)، مقدس دانستن آنها و خلط میان مسائل و نظریه‌های علوم طبیعی و آموزه‌های اعتقادی است که در آثار ایشان، به‌خصوص کتاب اوائل المقالات به‌وضوح دیده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ ق/ب، ص ۹۵-۱۰۲). این عارضه‌ای است که برخی از دانشمندان سنی و شیعه معاصر نیز گرفتار آن هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۸۸؛ رضایی، ۱۳۸۱، ص ۲۴-۲۷، ۱۲۷-۱۲۸). افزون بر آن، نوعی جزم‌گرایی در اندیشه‌های ایشان دیده می‌شود که ناشی از تحلیل‌های عقلی سطحی (غیر عمیق) است. هرچند این موضوع به دلیل اینکه ناشی از خط‌شکنی و سبقت ایشان در ارائه تحلیل‌ها و استدلال‌های عقلی در علم کلام است، تا اندازه‌ای قابل درک است؛ تحلیل‌ها و

استدلال‌هایی که زمانی برای نقد و بررسی آنها نبوده، و لذا استواری لازم را ندارد. فراموش نشود که استدلال‌های عقلی در میان شیعه - برخلاف معتزله - تا پیش از آن یا وجود نداشته و یا کمتر به چشم می‌خورده است؛ مثلاً در مدرسه امامیه بغداد وجود داشت که توسط شیخ مفید و سید مرتضی، کارکردهای عقل نظری و عملی در شناخت دین و تفسیر قرآن پذیرفته شده است (مفید، ۱۴۱۳ ق/د، ص ۲۰-۲۳).

۱. کنایه‌های ناروا به عالمان بزرگ شیعی

از جمله پیامدهای مادی دانستن حقیقت هستی و عقل‌گرایی جزم‌مآبانه شیخ مفید این است که به کسانی که اندیشه‌های مخالف با ایشان داشتند (از جمله شیخ صدوق و استاد وی)، به کنایه نسبت‌های ناروا داده است که هرچند در ادبیات علمی آن روزگار رایج بوده، اما به حق نبوده است. شیخ مفید به دلیل عقل‌گرایی صرف و عدم اعتماد به اخبار آحاد مستفیض (همو، ۱۴۱۳ ق/ب، ص ۱۲۲)، دریافت شیخ صدوق در وصف ملائکه و حاملان عرش (همو، ۱۴۱۳ ق/ج، ص ۷۸)، خلق ارواح و نفوس (همان، ص ۸۱)، ملک دانستن «لوح و قلم» (همان، ص ۷۴) و نیز اعتقاد به نزول دفعی قرآن (همان، ص ۱۲۴-۱۲۸) و... که ظاهر نصوص دینی است را نادرست دانسته است و در همین رابطه، کنایه‌هایی به ایشان و برخی عالمان شیعی زده است؛ از جمله:

۱. جهل به حقایق (همان، ص ۸۱، ۸۶)
۲. تناسخی بودن (همان ص ۸۲، ۸۷)
۳. عاقل نبودن (همان، ص ۸۶)
۴. جنایت در حق خود و دیگران (همان، ص ۸۷)
۵. مخالفت با قرآن (همان، ص ۸۷)
۶. نسبت الحاد (همان، ص ۸۷)
۷. نسبت اعتقاد به مذهب نصاری (همان، ص ۱۱۷)
۸. و سایر نسبت‌ها (همان، ص ۸۸).

ملاحظه

هرچند این‌گونه عبارات کنایی در آن زمان رایج بوده و دلیل بر بی‌اخلاقی نبوده است؛ اما در هر حال این نسبت‌ها ناروا بوده است، چراکه:
الف) برخی از علما به‌گونه‌ای به دفاع از شیخ صدوق برآمده‌اند و این تعابیر را برای او و دیگران عالمان شیعه ناپسند دانسته‌اند از جمله:

۱. آیت‌الله سبحانی در این باره می‌فرماید: «شیخ مفید با تعبیر "مقلده" از شیخ و استادش ابن ولید یاد نموده است که این امر مرضی ما نیست؛ چراکه نجاشی در کتاب رجال خویش (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۱۱) از این دو بزرگوار بسیار تعریف و تمجید نموده است» (سبحانی، بی تا/ب، ص ۳۰۶).

۲. علامه مجلسی نیز به نوعی به دفاع از شیخ صدوق و دیگر عالمان بزرگ شیعی برآمده است و می‌فرماید: «کنار گذاشتن ظواهر آیات و روایات مستفیض با امثال این گونه استدلال‌های ضعیف و جوهه سخیف، جرأت بر خداوند و ائمه و بزرگان دین است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۶۶).

ب) افزون بر آنچه گفته شد، دلیل شیخ مفید در این موارد، عدم توجه به ظهور آیات و روایات به جهت استبعاد عقلی بر پایه مادی دانستن جهان هستی و مقدس دانستن دستاوردهای علمی آن زمان است؛ غافل از اینکه این مسائل فراتر از ادراک عقلی صرف است و راه درک درست آنها تکیه بر نقل و وحی است؛ مثلاً اینکه لوح و قلم دو ملک باشند، در نظر ایشان بعید بوده و از حق دور است (مفید، ۱۴۱۳ق/ج، ص ۷۴).

حق این است که در این موارد، دیدگاه شیخ صدوق که ملتزم بوده برخلاف آیات و روایات مطلبی نگوید و از تحلیل عقلی در مخالفت با مواردی که نص صریح وجود دارد خودداری کند، بسیار راهگشا و نجات‌بخش بوده است و این عالم بزرگوار شیعه در مواردی که حتی ظاهر روایات با دستاوردهای علمی علوم رایج آن زمان و نیز نظریات اجماعی متکلمان آن دوران مخالف بوده است، با تعبد بر ظاهر روایات، مطالبی را معتقد شده است که بعدها حکیمان مسلمان و متکلمان برای آنها استدلال‌های عقلی محکمی ارائه نموده‌اند؛ همچون تجرد روح و مادیت جسم و تفاوت ماهیت این دو عنصر تشکیل‌دهنده حقیقت انسان (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷). البته اصل جرأت علمی شیخ مفید در ارائه تحلیل‌ها و استدلال‌های عقلی برای آموزه‌های اعتقادی ستودنی است.

۲. اعتقاد به آموزه‌های ناسازگار با مبانی ایشان

از جمله آسیب‌های مادی‌انگاری جهان هستی و موجودات آن، اعتقاد به مطالبی است که با مبانی و اعتقادات شیخ مفید ناسازگار است و این خود دلیل ناکارآمدی این مبانی می‌باشد. در ادامه، به مواردی از آن اشاره می‌شود:

الف) اعتقاد به برزخ و زندگی برزخی

شیخ مفید براساس مبنای خود نمی‌تواند معتقد به عالم برزخ باشد؛ عالمی که اشخاص دارای وجود مثالی هستند و نفس به بدن برزخی تعلق می‌گیرد. باین حال می‌گوید قبر برزخ است؛ چراکه به اجماع

عالمان شیعه، محدثان و مفسران، سؤال قبر - که توسط دو ملک در قبر انجام می‌گیرد - حق است (مفید، ۱۴۱۳ق/ب، ص ۷۶). از این رو معتقد است که قبر یا برزخ، ادامه دنیاست و عالم دیگری نیست. از سویی، وی معتقد است که با مرگ «حیات» از انسان گرفته می‌شود و چون حیات عرضی از اعراض است، امکان تجدد آن و برگشت به این بدن در دنیا وجود ندارد. پس میت نمی‌تواند در قبر زنده باشد. از سوی دیگر، او با روایاتی مواجه است که خود آنها را نقل می‌کند و در آنها به صراحت از سؤال و جواب در قبر و سپس تعمیم و یا تعدیب در آن سخن به میان آمده است و لازمه این ها زنده شدن میت در قبر است. بنابراین او مجبور به پذیرش نوعی حیات برای میت در قبر می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق/ج، ص ۱۰۰). ایشان خود در جای دیگر به این تنافی اشاره می‌کند (همان، ص ۱۰۲).

پس براساس مبانی او، سؤال و جواب قبر امکان ندارد؛ اما چون روایات بر آن تأکید دارد، او می‌پذیرد. حال که این را پذیرفت، باز باید امری خلاف مبنای خود را بپذیرد و آن این است که عقل می‌گوید ممکن نیست که بدون بازگشت حیات، پرسش و پاسخی باشد. درحالی که امکان ندارد حیات در همین دنیا به جسم عنصری میت که در قبر در حال پوسیدن است، برگردد؛ چراکه بعد از مرگ، انسان در این دنیا فانی می‌شود.

ایشان با توجه به روایات (نراقی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۷۰؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۶)، در توجیه پذیرش امری که خلاف مبنای اوست می‌گوید: «حیات یا روح مؤمن محض در قبر به بدنی مثل این بدن تعلق می‌گیرد، درحالی که بدن اصلی عنصری وی در قبر دارد می‌پوسد (مفید، ۱۴۱۳ق/ب، ص ۷۷). آنگاه در باغی از باغ‌های الله قرار می‌گیرد و تا قیامت در آنجاست. کافر محض نیز به ناری منتقل می‌شود تا روز قیامت» (همان، ص ۷۷؛ همو، ۱۴۱۳ق/ج، ص ۸۹۸۸؛ همو، ۱۴۱۳ق/د، ص ۶۳-۶۴).

نقد

ایشان ابتدا به جهت تصریح آیات و روایاتی که خودش آنها را حکایت می‌نماید، به مطلبی معتقد شد که خلاف مبنای خود بود. بعد برای دست برداشتن از مبنای خود، توجیهاتی را بیان کرد که نه تنها دلیلی بر صحت آن وجود ندارد، بلکه با مبانی بیان شده توسط خودش نیز ناسازگار است. روایات ناظر به سؤال قبر با نظریه عالم برزخ مثالی تناسب دارد که عالمی است میان عالم دنیا و آخرت (مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸۳-۳۸۸). این در حالی است که ایشان برزخ را قبر می‌داند که جزئی از عالم دنیاست و افزون بر آن، تجدد اعراض و برگشت حیات و روح به بدن عنصری را در قبر نفی می‌کند و معتقد است که بدن عنصری در قبر می‌پوسد. حال سؤال این است که:

اولاً اگر قبر از عالم دنیا باشد - با توجه به روایاتی که می‌گوید: «قبر برای مؤمن باغی از

باغستان‌های بهشت است که وسعت آن به قدر مد بصر بوده و با فرش‌های بهشتی مفروش شده و از گل‌ها و ریاحین و نعم الهی مشحون است و ملائکه هر روز با تحف و هدایا بر مؤمن نازل می‌شوند، و برای کافر گودالی از گودال‌های جهنم و مملو از زقوم و حمیم مارها و عقرب‌ها و آتش بوده و ملائکه با عمودها و تازیانه‌های آتشی بر وی وارد می‌شوند» (طیب، ۱۳۶۲، ص ۶۶۶) - چگونه قبر می‌تواند این قدر توسعه یابد و باغ‌هایی در آن محیط محدود که فقط به اندازه دو متر در یک متر جا دارد ایجاد شود. درحالی‌که او معتقد است در جهان خلایی وجود ندارد و کاملاً پُر است از جواهر بسیط لایتجزی و اجسام.

همچنین عالم ماده را متناهی و محدود می‌دانند که هر چیز در آن در مکان خاص خود قرار دارد. چگونه قبر این قدر بزرگ می‌شود که باغی از باغ‌های خداوند متعال در عالم عنصر شود، درحالی‌که ایشان عالم برزخ را عالم مادی می‌داند و نه عالم مثالی؟ و اصولاً این باغ‌ها در کجا قرار دارند و یا آتش‌های قبر در کجا هستند؟ اگر محل اینها قبر است و ماده آنها ماده عنصری، پس چرا قابل مشاهده نیستند؟

ثانیاً وی به حدیثی تمسک کرده است که می‌فرماید: «فالمؤمن تنتقل روحه من جسده إلی مثل جسده فی الصورة» (مفید، ۱۴۱۳ق/ج، ص ۸۸-۸۹). ایشان چون تجدد اعراض را نفی می‌کند، محال می‌داند که همین بدن عنصری که در قبر است، دوباره در همین دنیا زنده شود (همو، ۱۴۱۳ق/ب، ص ۹۵-۱۰۲). لذا معتقد می‌شود که بدن دیگری مثل همین بدن به او داده می‌شود که این خود مشکل‌زا است و دلیلی بر آن اقامه نمی‌کند. درحالی‌که همین افراد معتقدند که در قیامت، بدن اصلی باید زنده شود، و الا ابهامات دیگری به وجود می‌آید؛ ابهاماتی چون: جنس این بدن چیست؟ آیا بدن عنصری است یا غیر عنصری؟ اگر بدن عنصری است، با بدن اصلی او چه رابطه‌ای دارد و چرا باید انسان در بدنی عذاب شود و یا منتعم گردد که با آن گناهی نکرده و ثوابی نبرده است (چیزی شبیه شبهه آکل و ماکول) و اگر غیر عنصری است، با مبنای او ناسازگار است؟

ایشان که به راحتی عوالم دیگر، همچون عالم ذر را نفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق/ج، ص ۸۲)، در اینجا برخلاف مبنای خود، ابتدا برزخ را قبول کرده و سپس در صدد توجیه مبنای خود درآمده است که این خود نوعی دوگانه عمل کردن و تزلزل در مبانی است.

ثالثاً او موت را ضد حیات دانسته که عارض بر حیات می‌شود و آن را منتفی می‌کند و احساس، نمو، علم و قدرت زایل می‌شود (همان، ص ۹۴-۹۵). با این حال، وی برخلاف مبنایش، تنها براساس روایات «حیات در قبر» را می‌پذیرد. حال سؤال این است که اگر قرار است طبق مضمون روایت فتوا داده شود و یا معتقد به عقیده‌ای شد که برخلاف مبانی است، پس چرا با این

شدت به مخالفان - که طبق مضمون روایات عمل می‌کردند - اعتراض می‌کنید.

ب) روح، جوهر بسیط یا عرض

شیخ مفید برای روح دو معنا بیان می‌کند:

۱. در مواردی حقیقت ارواح را همان حیات می‌داند که از اعراض وارد بر جسم است (همان، ص ۸۰) و با مرگ انسان از بین می‌رود و هنگام حیات انسان در آخرت، دوباره ایجاد می‌شود (همو، ۴۱۳ق/د، ص ۵۵-۵۶).

۲. در مواردی روح را جوهر بسیط می‌داند که نه جوهر است و نه عرض (همان، ص ۵۸). آن‌گاه می‌گوید در مورد اینکه چه چیزی در قبر زنده می‌شود، عالمان شیعه دو نظر دارند که از نظر من هر دو دیدگاه نزد عقل قابل قبول است (مفید، ۴۱۳ق/ج، ص ۹۱). در ادامه، وی حقیقت انسان را همان جوهر بسیط می‌داند. جوهر بسیط اجزایی است که اجسام از آنها تشکیل می‌شود و غیر قابل تقسیم (جزء لایتجزی) هستند (همو، ۴۱۳ق/ب، ص ۱۹۹-۲۰۰). وی همچنین معتقد است جواهر همه متجانس هستند (همان، ص ۹۵).

همچنین ایشان در جایی می‌گوید روح که در نظر او از جواهر بسیط است، جزء لایتجزی نیست (همو، ۴۱۳ق/د، ص ۵۹)، و در جای دیگری می‌گوید روح جوهر بسیط است که غیر قابل تقسیم است (همو، ۴۱۳ق/ب، ص ۹۵).

نقد

نخست اینکه ایشان برای روح دو معنا می‌آورد و سپس می‌گوید هر دو اینها نزد عقل مقبول است. اما یکی از آنها نزد بنده اظهر است (مفید، ۴۱۳ق/ج، ص ۹۱). درحالی‌که اینها دو ماهیت متفاوت دارند و امکان ندارد که در نظر عقل یک چیز بتواند دو ماهیت ضد هم داشته باشد. افزون بر آن، کلمه الاظهر مربوط به فتاوی فقهی و امور اعتباری است.

دوم اینکه ایشان معتقد است روح انسان جوهر بسیط است. این در حالی است که در دید ایشان، همه اجسام از جوهر بسیط ساخته شده‌اند و جواهر بسیط همگی متجانس هستند. لازمه این سخن این است که همه جواهر بسیط دارای روح انسانی باشند و این تالی فاسدی است که خود او نیز نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، با اینکه امامان علیهم‌السلام را دارای روح بشری می‌داند، اما ایشان درباره انبیا و امامان معتقد است که روحشان با روح دیگران متفاوت است (همان، ص ۹۱)؛ چراکه نفس نمی‌تواند بعد از مرگ باقی باشد، اما ارواح ائمه علیهم‌السلام باقی هستند (همان، ص ۸۷). این فرق چگونه توجیه می‌شود، درحالی‌که این استثنا قائل شدن در حکم عقلی محال است.

سوم اینکه حیات را عرضی واحد بدانیم و سپس در بحث از ماهیت انسان (همو، ۱۴۱۳ق/د، ص ۵۷) دو گونه حیات معتقد شویم (همان، ص ۶۰)، با مبانی وی جور در نمی‌آید؛ به‌خصوص با این مبنا که اجسام و حتی نباتات در نزد متکلمان قدیم از حیات برخوردار نیستند و حساس صفت حیوان است.

ج) ناسازگاری اعتقاد به وجود و بقای بهشت و جهنم، با اعتقاد به فنای عالم در

قیامت

شیخ مفید معتقد است که بهشت دار بقا بوده و فانی نمی‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق/ج، ص ۱۱۶). همچنین ایشان معتقد است که بهشت و دوزخ هم‌اکنون موجودند (همو، ۱۴۱۳ق/ب، ص ۱۲۴) و از طرفی، همه متکلمان متقدم معتقدند که در قیامت «عالم» فانی می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۱).

نقد

ایشان از طرفی طبق مبانی خود معتقد است که در قیامت «عالم» فانی می‌شود. یعنی عرض فنا بر آن وارد می‌شود و عرض بقا منتفی می‌گردد. از طرفی نیز معتقد است که الان جهنم و بهشت در فلک هشتم و فلک نهم موجودند و همچنین معتقد است که آنها هیچ‌گاه نابود نمی‌شوند و اینها باهم ناسازگار است.

خود ایشان از قول کسانی که خلقت بهشت و جهنم را در زمان حال محال می‌دانند دلیل می‌آورد که افناء عالم در قیامت، دلالت بر عدم خلقت آنها دارد؛ چراکه دلیل داریم بهشت و جهنم هیچ‌وقت از بین نمی‌روند. اما به آن پاسخی نمی‌دهد (مفید، ۱۴۱۳ق/ب، ص ۱۲۴). افزون بر آن، وقتی طبق آیات قرآن عرض بهشت از عرض سماوات و ارض (آل عمران (۳)، ۱۳۳؛ حدید (۵۷)، ۲۱) بیشتر است، پس چگونه در فلک نهم جا می‌گیرد و اشکالات دیگر.

د) ناسازگاری اعتقاد به معراج جسمانی با اعتقاد به عدم خرق و التیام افلاک

ایشان و سایر متکلمان متقدم با پذیرش افلاک طبق هیئت بطلمیوسی، به‌عنوان پیش‌فرض پذیرفته‌اند که نه می‌توان با شکافتن عرصه آسمان و ورود به افلاک، حریم آنها را خرق کرد و نه می‌توان شکاف ایجادشده را التیام بخشید و به جای نخستش باز گرداند^۱ (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵۶-۱۵۸)؛

۱. حکمای مشاء معتقدند که فلک یا جسمی که حرکت مستدیر دارد، قابل خرق و التیام نیست و این چنین تغییری در آن راه ندارد و برای اثبات این مطلب چنین گفته شد: چیزی که قابل حرکت مستقیم نیست نمی‌تواند خرق را بپذیرد؛ زیرا خرق مستلزم حرکت



جرجانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳). پذیرش این اصل مشکلاتی را در تعامل با ظاهر آیات و روایات به همراه آورده است. مهم‌ترین چالش مسأله، معراج پیامبر اکرم ﷺ به آسمان هاست که به استناد ظاهر دلایل نقلی، جسمانی بوده است (مفید، ۴۱۳ق/و، ص ۱۰۱ و ۱۰۸) و با استحاله خرق و التیام نمی‌سازد. مفهوم چنین معراجی آن است که جسم مادی پیامبر ﷺ، پرده فروافتاده بر افلاک را شکافته و به درون آنها راه یافته است و طبیعتاً پس از فرود، این خرق التیام یافته است (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۰۵؛ نصیری، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳-۲۴۵).

نقد

گذشت که برخی از مسائل مطرح‌شده در هیئت بطلمیوسی، به صورت اصل موضوعی مورد پذیرش عموم قرار گرفته و در ناخودآگاه بیشتر مؤلفان و دانشمندان اسلامی جای گرفته بود؛ به خصوص مسائلی که تحقیق در رابطه با آنها نیاز به استفاده از روش‌های تجربی و در اختیار داشتن لوازم آزمایشگاهی و ابزار و آلات رصد داشت؛ چیزی که از عهده و مأموریت بیشتر متکلمان خارج بود. بنابراین آنان نیز به صورت طبیعی و ناخواسته مسائل یادشده را قبول کرده و آنها را در جرگه باورهای خود قرار می‌دادند و در صورتی که این باورهای پذیرفته‌شده با برخی از آموزه‌های وحیانی (مانند قرآن و روایات) سازگار نمی‌آمد، بهترین راه را تأویل و تطبیق آموزه‌های وحیانی با داده‌های هیئت بطلمیوسی می‌دانستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۸؛ رضوی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۹-۱۴۵).

فخر رازی برای توجیه مسأله معاد جسمانی و توجیه مکان برای بهشت و جهنم معتقد می‌شود که شیخ مفید معتقد به معنای خاصی از خلأ شده است (مفید، ۴۱۳ق/ب، ص ۳۵۴). ولی سایر علما این نظر فخر را نفی می‌کنند و معتقدند که بسیاری از مبانی کلامی ایشان، اکنون باطل شده است (همان).

تأثیر هیئت بطلمیوسی درباره معاد جسمانی هم به این جهت بود که برخی از فلاسفه قدیم گفتند طبق هیئت بطلمیوسی، منظومه شمسی متشکل از نُه کُرّه تو خالی (یعنی نُه فَلَک) تصویر می‌شود که جرم آنها شفاف است و هریک از سیارات این منظومه به صورت نگینی در یکی از این کُرّات قرار دارد. از آنجاکه قرار است بدن انسان‌ها از این عالم به بهشت یا دوزخ جسمانی انتقال یابد، راهی جز پاره شدن اجرام این افلاک و جوش خوردن دوباره آن بعد از عبور ابدان وجود

مستقیم است و چیزی که حرکت مستقیم را نمی‌پذیرد، نمی‌تواند آنچه را که مستلزم حرکت مستقیم است بپذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۴۰۲).

نخواهد داشت (وجدانی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۲۹؛ حیدرپور، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸). بنابراین معاد جسمانی با اعتقاد به نظام بطلمیوسی سازگار نیست.

۳. توجیه ناروای روایات

برخورد شیخ مفید در رابطه با مبانی پذیرفته شده براساس هیئت بطلمیوسی و تنافی آن با روایات، متفاوت است. ایشان در مواردی برخلاف مبانی خود، روایات را پذیرفته و در مواردی به توجیه روایات دست زده است و کسانی مثل شیخ صدوق را به خاطر پذیرش ظاهر روایات مورد نکوهش قرار داده است. در ادامه، برخی موارد که ایشان روایات را توجیه کرده است بیان می شود:

الف) نفی وجود عوالم دیگری چون عالم ذرّ

شیخ صدوق براساس روایات، به عالم ذرّ معتقد می شود. اما شیخ مفید براساس مبانی خود مبنی بر عدم روح قبل از بدن و عدم عالمی غیر از عالم ماده، وجود عالم ذر را نفی می کند. شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام نقل می کند که خداوند متعال ارواح را دو هزار سال قبل از ابدان در عالمی به نام «عالم اظله» یا «عالم ذر» و یا «عالم اشباح و صور» خلق کرد (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸).

شیخ مفید چون اخبار آحاد مستفیض را معتبر نمی داند، این احادیث را رد می کند (مفید، ۱۴۱۳ق/ج، ص ۷۹؛ همو، ۱۴۱۳ق/د، ص ۳۷-۳۹) و تنها احادیثی که در آنها ذکر اشباح (وجود نوری) اهل البیت علیهم السلام شده است را صحیح می داند. ولی آن را به معنایی خلاف ظاهرش تفسیر و توجیه می نماید و می گوید: «نام و یا عکس ایشان در عرش بوده است و نه وجود نوری آنها» (همو، ۱۴۱۳ق/د، ص ۳۷-۳۹). سپس می گوید نشان دادن اشباح و صور اهل البیت علیهم السلام در گوشه عرش (بهشت) به حضرت آدم، برای تعظیم و اجلال آنها بود و نیز مقدمه ای بود برای پذیرش طاعت ایشان و قبول توبه او به سبب توسل آدم به آنان (همان، ص ۳۷-۳۹). او تأکید می کند که آنها در این حالت، حیات نداشتند و قادر بر نطق نبودند و تنها تصویر و یا عکسی از آنان به آدم نشان داده شد (همان، ص ۴۲).

نقد

نخست اینکه این روایات، روایات مستفیض و بلکه دارای تواتر معنوی هستند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۶۶-۲۶۷). بیان شما هم خلاف ظاهر روایات است و خلاف فهم بزرگانی مثل شیخ صدوق در زمان خودتان و کسانی مانند مرحوم مجلسی که بعد از شما بوده و خلاف فهم بسیاری از حکیمان و متکلمان متأخر است (همان، ص ۲۶۶-۲۶۷)؛ به ویژه که در احادیث تأکید شده است که این وجودهای نورانی و ظلی، قبل از موجود شدن انسانها بر روی زمین موجود بوده اند. در روایت

آمده است: "خداوند آنها را نورهایی آفرید و گرداگرد عرش خود قرار داد تا با آوردنشان به دنیا بر ما منت نهد. ایشان را در خانه‌هایی قرار داد که اجازه داد رفعت یابند و نام او در آنها ذکر شود (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۷). همچنین خداوند از این اظله میثاق گرفته است که دلالت بر نوعی حیات دارد و تصویر یا کلمه نبوده‌اند" (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۴۱).

دوم اینکه شما معتقدید آن بهشت «بهشت دنیوی»، یعنی باغی از باغ‌های همین دنیا است. در اینجا چند پرسش مطرح می‌شود؛ یکی اینکه پس مسأله هبوط چگونه توجیه می‌شود؟ زیرا بودن در باغی از باغ‌های دنیا، مقامی به حساب نمی‌آید تا هبوط و سقوط از آن تصور شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۲). افزون بر آن، چگونه حضرت آدم علیه السلام از دنیا به عرش راه دارد؛ عرشی که به اعتقاد شما در فلک نهم است که به آن «فلک اطلس» یا بی‌نقش گویند؛ چراکه آن‌قدر از زمین دور است که ستارگان بزرگ آن با چشم دیده نمی‌شوند. حال چگونه حضرت آدم از دنیا توانسته است این تصاویر یا کلمات را ببیند. اگر می‌فرمایید حضرت آدم در عرش وجود داشته و در بالای عرش این تصاویر یا کلمات را دیده، سؤال می‌شود که چگونه تا آنجا رفته و برگشته است؟ شما که خرق و التیام را در افلاک ممکن نمی‌دانید.

سوم اینکه مضمون حدیث این است که علت خلق آسمان و زمین و حتی خود حضرت آدم علیه السلام این موجودات نورانی هستند. بنابراین اینها در مرحله علت بوده و یقیناً باید قبل از معلول موجود باشند و این با توجیه شیخ مفید که مراد تصویر آنان و یا اسم آنان هست، ناسازگار می‌باشد. چهارم اینکه امروزه به اعتقاد متکلمان و حکما، عالم ذر در حقیقت همان عالم مثال نزولی یا برزخ نزولی است و بهشتی که در آن هست، همان جنت نزولی است که با جنت صعودی - که جنت اعمال است - متفاوت است. در این باره گفته شده است که "عالم صور صرفه" دو تاست؛ یکی در قوس «نزول» که عالم «ذر» گویند و دیگری در قوس «صعود» که عالم «برزخ» گویند. اول، پیش از تعلق ارواح است به ابدان دنیویّه و دوّم، بعد [از] آن است، و صور اعمال و تشبّح ملکات در این است...» (سزواری، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۴۱۲). بنابراین جنت اخروی، جنت اعمال و عقاید است و انسان تنها بعد از مرگ به آن وارد می‌شود؛ حتی اگر معتقد شوید که در عالم افلاک است. در این باره گفته شده است: «و بالأخره تحقیق در این مسأله که جنتی که پدر ما بنی نوع آدمی از آن هبوط نمود، غیر از جنتی است که به متقین وعده داده شده است - چه آنکه جنت و بهشت صعودی که مأوای اهل تقوی و موطن سعدا است - نتیجه اعمال و ثمره عبادات و افعال است؛ برخلاف جنت موجود در نزول وجود که سابق بر اکوان مادی است و بهشت متحقق در صعود وجود، متأخر از این عالم و در موطن مابعد طبیعت واقع شده است» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۶).

ب) توجیه روایت ارواح جنود مجنده توسط شیخ مفید

شیخ مفید معتقد است که ارواح در عالم ذر نبوده‌اند، و لذا زودتر از ابدان خلق نشده‌اند. او با این مبنا، روایات (از جمله روایت «بأن الأرواح جنود مجنده») را در آثار مختلفش توجیه می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق/د، ص ۵۳-۵۴).

نقد

مرحوم مجلسی در بحار الانوار این احادیث را آورده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۴۱-۲۶۶) و ضمن قبول مفاد آن، به شیخ مفید اشکال می‌کند که طرح ظواهر آیات و اخبار مستفیضه با چنین ادله ضعیف و وجوه سخیف، جرأت بر خدا و بر انمه و بزرگان دین بوده (همان، ص ۲۶۶-۲۶۷) و ادله ایشان نادرست است (همان، ج ۵۸، ص ۱۴۱). سپس به ادله ایشان پاسخ می‌دهد (همان، ص ۱۴۴).

ج) توجیه روایات رؤیت رسول خدا^ﷺ و امامان معصوم^{علیهم‌السلام} و ملائکه توسط

محتضر

ایشان می‌فرماید روایات متواتر دلالت دارد که محتضر در هنگام مرگ، رسول خدا^ﷺ و امیر مؤمنان^{علیه‌السلام} را رؤیت می‌کند و این امر نزد امامیه اجماعی است. اما در ادامه چون با مبانی کلامی ایشان جور در نمی‌آید، با کمال ناباوری این اخبار متواتر و امر اجماعی را توجیه می‌نماید (مفید، ۱۴۱۳ق/ب، ص ۷۴-۷۵). در ادامه، رؤیت ملائکه توسط محتضر را نیز توجیه می‌کند و درباره آن دو احتمال می‌دهد:

۱. همانند مورد رسول خدا^ﷺ و انمه^{علیهم‌السلام} حمل بر ثمره قبول ولایت آنها یا رد آن شود (همان، ص ۷۵).

۲. واقعاً ملائکه را با چشم ببیند. یعنی خداوند قوه بینایی آنها را تقویت کند؛ به گونه‌ای که اجسام لطیف ملائکه را ببینند؛ هر چند که این امر را در مورد اهل بیت^{علیهم‌السلام} جایز نمی‌داند (همان). همچنین چون اعتقادی به تجسم اعمال ندارد، آیات قرآن را تأویل برده و می‌گوید مراد از رؤیت اعمال، رؤیت ثواب و عقاب و ثمره اعمال است (همان، ص ۷۴).

نقد

همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، حمل روایات بر معنای مجازی تا زمانی که امکان حمل آن بر معنای حقیقی وجود دارد جایز نیست. افزون بر آن، وقتی بتوان ملائکه را که جسمشان شفاف‌تر از انبیاء و امامان^{علیهم‌السلام} می‌باشد رؤیت نمود، چرا نتوان آنها را دید.

د) توجیه آیات قرآن و روایات دال بر نطق جوارح و شهادت آنها

آیاتی در قرآن وجود دارد مبنی بر اینکه در روز قیامت چشم، گوش، زبان و حتی پوست، گوشت و استخوان انسان‌ها بر له یا علیه آنها شهادت می‌دهند (فصلت (۴۱)، ۲۰-۲۱؛ یس (۳۶)، ۶۵). ایشان این آیات را حمل بر استعاره و معنای مجازی می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق/ب، ص ۱۲۵).

نقد

دسته‌ای از آیات قرآن گواهی همگانی موجودات در روز قیامت و نیز تسبیح آنان را مطرح کرده‌اند که این امر شاهدی بر شعور همگانی موجودات است. براساس آیات قرآن نه تنها انسان، بلکه همه جهان هستی زنده بوده و از نوعی درک و شعور برخوردار است. لذا اینکه بتوانند شهادت دهند، امر غریبی نیست. در روایات هست که حتی مسجد نیز شهادت می‌دهد. اصل شهادت مبتنی بر علم و حیات است. البته در نحوه و کیفیت نطق، اختلاف وجود دارد. اما بسیاری از محققان براساس تعالیم قرآن و روایات، این آیات را بر ظواهرشان حمل نموده و تأویل نمی‌نمایند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۲۰۰-۲۰۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۰۸-۱۱۲).

افزون بر این، نفهمیدن ما دلیل بر سخن نگفتن همه موجودات، از جمله جمادات و نیز حمل آن بر مجاز نیست. بنابراین به گواه آیات قرآن کریم، همه موجودات سخن می‌گویند: «قَالُوا لَجُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ» (فصلت (۴۱)، ۱۴۴).

وجهی ندارد که تسبیح زمین و آسمان در آیه مورد بحث را حمل بر مطلق دلالت کرده و مرتکب مجاز شده است؛ زیرا جواز حمل بر مجاز جایی است که نشود کلام را حمل بر حقیقت نمود. نظیر این کلام شیخ مفید، گفتار بعضی^۱ دیگر است که گفته‌اند: تسبیح بعضی از موجودات، از قبیل مؤمنین از افراد انسان و ملائکه «زبانی و قالی» و تسبیح بقیه موجودات، «حالی» است و مجازاً تسبیح گفته می‌شود و چون موجودات هر یک به‌نوبه خود به وجود خدای تعالی دلالت می‌کنند، به این اعتبار آنان را تسبیح‌گوی خدا خوانده است و خلاصه اینکه کلمه "تسبیح" در این آیه بر سیل عموم المجاز به‌کار رفته است.

جواب این حرف این است که تسبیح تمامی موجودات، تسبیح حقیقی و قالی است. امر مورد توجه این است که قالی بودن لازم نیست حتماً با الفاظ شنیدنی و قراردادی بوده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۰-۱۱۲).

۱. کاشانی، بی تا، ج ۵، ص ۲۸۳.

همچنین ایشان به توجیه آیات و روایات انطاق ذر پرداخته است (مفید، ۱۴۱۳ق/د، ص ۴۸-۵۲)؛ چراکه ایشان - همان گونه که گذشت - عالم ذر را قبول ندارد و به تبع، انطاق موجودات در عالم ذر را هم قبول ندارد و به توجیه آن پرداخته است؛ توجیهاتی که تا امکان حمل آن بر حقیقت است، نباید حمل بر مجاز شود و پاسخ آن از آنچه در قبل بیان شد روشن می شود.

ه) تأویل و توجیه آیات و روایات دال بر وجود نعمت‌های معنوی در بهشت

شیخ صدوق براساس نص روایات به نوعی تجرد ملائکه را پذیرفته و لذت‌های معنوی و غیر حسی را برای اهل بهشتی که در زمره ملائکه قرار می گیرند، قبول نموده است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۷۶-۷۷). سپس ساکنان بهشت را براساس روایتی که نقل می کند به حسب مرتبه معرفت و عبادتشان به دو گروه تقسیم می کند:

۱. عده‌ای در مرتبه ملائکه قرار گرفته و متمتع و متنعم به تقدیس، تسبیح و تکبیر خداوند متعال می شوند (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۷۶-۷۷).

۲. عده‌ای متنعم به نعمات مادی می شوند و تنعم می نمایند به اکل و شرب، میوه‌ها، تخت‌ها، حورالعین، خدمت‌فرمایی و لدان مخلصین و نشستن بر پشتی‌ها و تشک‌های دلپذیر و پوشیدن لباس‌های سندس و حریر (همان).

شیخ مفید براساس همان مبنای مادی دانستن جهان هستی و موجودات آن، با شیخ صدوق مخالفت می کند و اصل معاد را فقط معاد جسمانی می داند و هر گونه لذت غیر محسوس و غیر مادی در بهشت را منتفی می داند و ادعای اجماع برخلاف آن نموده است و مخالفان اجماع را مقلده‌ای معرفی می کند که براساس احادیث موضوع عمل نموده‌اند. وی معتقد است این اعتقاد که در بهشت لذت غیر محسوس وجود دارد، از اعتقادات مذهب نصاری است (مفید، ۱۴۱۳ق/ج، ص ۱۱۷).

نقد

متکلمان مسلمان معاد جسمانی را از ضروریات دین دانسته و انکار آن را مساوی کفر می دانند (فخر رازی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۵۵؛ مجلسی، ۱۳۷۰، ص ۳۶۹-۳۷۰). با این حال، همه محققان از متکلمان امامیه پذیرفته‌اند که معاد هم جسمانی است و هم روحانی. به همین سبب، لذات و آلام بهشت و جهنم هم مادی است و هم معنوی و روحی (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۱؛ فخر رازی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۵۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۹؛ مجلسی، ۱۳۷۰، ص ۳۷۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۷۱-۱۷۹).

افزون بر آن، آیات متعددی بر لذات روحانی در بهشت دلالت دارند؛ همچون آیه «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (سجده (۳۲)، ۱۷). روایاتی نیز نقل شده است که دارای همین

مضمون هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۱۸). آیه یادشده بسیار سربسته به مواهب عظیم معنوی و روحانی بهشتیان اشاره می‌کند. این آیه از جمله آیاتی است که در وصف نعمات آمده که هیچ‌کس، حتی پیامبران مرسل و فرشتگان مقرب الهی نیز نمی‌توانند به حقیقت آن پی ببرند که خداوند چه پاداشی برای بندگان خاصش قرار داده است. ولی امر مسلم این است که مقربان خدا به درجاتی از قرب ذات پاک او و مراحلی از وصال دیدار او و مراتبی از عنایات و الطاف او می‌رسند که تا کسی به آن نرسد، نمی‌تواند آن را درک کند (مظهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۵۷۶).

یکی از بارزترین لذایذ معنوی آن است که "محبوب جامع کمالات" نظر لطف به انسان بیفکند و با او سخن بگوید، و از آن فراتر اینکه انسان بتواند به مقام شهود ذات پاک او برسد. یعنی او را با چشم دل ببیند و غرق دریای جمال او گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۷۷-۲۷۸، ۲۹۶-۲۹۹).

یکی از بالاترین لذت‌ها و نعمت‌هایی که در بهشت نصیب انسان‌های صالح می‌شود، لذت‌های روحی محض است که قابل تصور با لذت‌های جسمانی نیست؛ نعمت‌هایی چون نعمت رحمت و نعمت رضوان الهی (آل عمران (۳)، ۱۵؛ توبه (۹)، ۲۱). در آیه دیگر تأکید دارد که نعمت روحانی رضوان از نعمت‌های مادی بالاتر و برتر است (توبه (۹)، ۷۲). همچنین نعمت لقای الهی (قمر (۵۴)، ۵۵)، نعمت سلام الهی (یس (۳۶)، ۵۵-۵۸) و نظایر آن.

خاتمه

شیخ مفید از بزرگان متکلمان شیعی و از پیشگامان شیوه جمع منطقی میان عقل و نقل در کلام اسلامی است. وی با استفاده از مبانی علم کلام، راه بحث و استدلال را به روی شیعیان باز کرد و با ارائه اعتقادات شیعه در قالب استدلال تشیع را به‌مثابه نظام فکری و عملی مستقل از سایر مذاهب مطرح نمود و به‌طور روشن با سایر مذاهب مرزبندی کرد. باین‌حال چون اعتماد زیادی به مبانی و دستاوردهای هیئت بطلمیوسی و نظریه‌های علوم تجربی زمان خود داشت، از سویی انگاره مادی بودن جهان هستی را باور نمود و از سوی دیگر، براساس مبنایش در خبر واحد، بسیاری از اخبار و روایات مستفیض و معتبر را ناصحیح دانست و خود را از فیض بسیاری از روایات محروم ساخت. همچنین وی در موارد ناسازگاری میان دستاوردهای علمی زمانه خویش و آیات و روایات، یا به توجیه بدون دلیل موجه برخی آیات و روایت دست زد و یا در مواردی مجبور به پذیرش اموری شد که با مبانی اش وفق نداشت. افزون بر آن، استدلال‌های ایشان در مواردی همچون نفی تجرد ارواح بشری، نفی عالم ذر، نفی نعمت‌های معنوی در بهشت و حمل بر مجاز نمودن معانی برخی آیات و روایات نیز مورد اشکال است. باین‌همه، اینکه بعد از صدها سال برخی از مبانی و استدلال‌های

ایشان به چالش کشیده شود، چیزی از بزرگی و رفعت مقام ایشان نمی‌کاهد؛ چراکه مسیر پیشرفت علمی، مسیر نقد و بررسی و به چالش کشیدن اندیشه‌های برتر و داشته‌ها برای نیل به مطلوب است.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. چاپ سوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). الاعتقادات. چاپ دوم. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الاضحوية في المعاد. تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء «البيعات». قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۵. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۰). شرح المقاصد (ج ۵). به تحقیق عبدالرحمن عمیره. قم: انتشارات الشریف الرضی.
۶. جرجانی، شریف علی بن محمد (۱۳۷۳). شرح المواقف (ج ۱). به تصحیح بدرالدین نعسانی. قم: انتشارات الشریف الرضی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). تفسیر تسنیم (ج ۳). چاپ هشتم. قم: انتشارات اسراء.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. چاپ دوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. حسینی تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳ق). معادشناسی (ج ۷). مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
۱۰. حیدرپور، احمد (۱۳۸۶). «معاد جسمانی در قرآن و تبیین آن در حکمت سینوی و صدرایی». مجله معارف عقلی. شماره ۷.
۱۱. خرازی، محسن (۱۴۱۷ق). بدایة المعارف (ج ۲). چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. دوانی، علی (۱۳۳۷). مفید، محمد بن محمد (درس‌هایی از مکتب اسلام). سال ۱ (۳). ص ۴۸ الی ۵۶.
۱۳. رضوی، رسول و رضا دارینی (۱۳۹۶). «واکنش متکلمان در برابر چالش‌های برخاسته از هیئت بطلمیوسی». فصل‌نامه علمی و پژوهشی کلام اسلامی. دوره ۲۶ (۱۰۳).
۱۴. رضایی، محمد علی (۱۳۸۱). پژوهشی در اعجاز علمی قرآن. رشت: کتاب مبین.
۱۵. سبحانی، جعفر (بی‌تا/الف). الأضواء علی عقائد الشيعة الإمامية. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. _____ (بی‌تا/ب). عصمة الانبياء. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرارالحکم (ج ۱). قم: انتشارات مطبوعات دینی.

۱۸. _____ (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا (ج ۲). قم: مؤسسه اعلمی.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۱۳). چاپ پنجم. قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). تفسیر مجمع البیان (ج ۸). چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
۲۲. _____ (بی تا). الفهرست. به تصحیح بحر العلوم. نجف: مکتبة المرتضویة.
۲۳. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۲). کلم الطیب. چاپ چهارم. تهران: کتابخانه اسلام.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (بی تا). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. چاپ چهارم. به تصحیح حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. فخر رازی، محمد (۱۹۸۶م). الاربعین فی اصول الدین (ج ۲). قاهره: مکتبة الکیلیات الأزهریة.
۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۵ق). انوار الحکمة. قم: انتشارات بیدار.
۲۷. کاشانی، فتح الله (بی تا). منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. تهران: کتاب فروشی اسلامیه.
۲۸. گرجی، ابوالقاسم (۱۴۲۱ق). تاریخ فقه و فقهها. چاپ سوم. تهران: انتشارات سمت.
۲۹. لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
۳۰. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۰). حق الیقین. قم: الشریف الرضوی.
۳۱. _____ (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار (ج ۲، ۵، ۶ و ۵۸). بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۲. _____ (۱۳۸۳). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۲۷، ۲۶). چاپ هشتم. قم: انتشارات صدرا.
۳۴. مفید، محمد (۱۴۱۳ق/الف). الافصاح فی الإمامة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۵. _____ (۱۴۱۳ق/ب). أوائل المقالات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۶. _____ (۱۴۱۳ق/ج). تصحیح اعتقادات الإمامیة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۷. _____ (۱۴۱۳ق/د). المسائل السرویة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۸. _____ (۱۴۱۳ق/ه). النکت فی مقدمات الاصول. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۹. _____ (۱۴۱۳ق/و). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۰. _____ (۱۴۰۴ق). مرآت العقول (ج ۵). چاپ دوم. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). پیام قرآن (ج ۶). چاپ نهم. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۲. نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵). الرجال (ج ۲). چاپ ششم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۳. نراقی، مهدی (۱۳۶۲). انیس الموحدین. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء، تهران.
۴۴. نصیری، علی (۱۳۸۱). علامه مجلسی و نقد دیدگاه‌های فلسفی. مجله علوم حدیث. (۲۶)، ص ۷۰-۹۵.
۴۵. وجدانی، جعفر (۱۴۰۹ق). ترجمه الألفین. چاپ دوم. قم: انتشارات هجرت.