



## اوائل المقالات في المذاهب و المختارات

نويسنده:

شيخ محمد بن محمد بن نعمان معروف به شيخ مفيد

ترجمه و تحقيق:

سجاد واعظي

ويراستار:

سهند صادقى بهمنى

نشر آذينه گل مهر

## سپاس نامه

این کتاب با حمایت سایت خبری تحلیلی «بوشهر نیوز» چاپ و منتشر شده است.

سایت خبری تحلیلی «بوشهر نیوز»

نشانی: <http://www.bushehrnews.ir>

مدیر مسوول:

میه الاسلام و المسلمین سید مہر موسوی نژاد

تلفن: ۰۷۷۱۳۵۳۷۷۵۶

نویسنده در اینجا سپاس خود را از مدیر مسوول و مجموعه مہر پانگاہ خبری تحلیلی «بوشهر نیوز» به خاطر حمایت مادی و معنوی از این اثر اعلام می کند.

سرشناسه	: مفید، محمد بن محمد، ۳۳۶-۴۱۳ق.
عنوان و نام پدیدآور	: اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات/نویسنده شیخ محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید؛ ترجمه و تحقیق سجاد واعظی.
مشخصات نشر	: تهران: آذینه گل مهر، ۱۳۸۷
مشخصات ظاهری	: ۱۰۶ ص.
شابک	: ۲۵۰۰۰ ریال 978-964-8609-41-7
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
عنوان قراردادی	: اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. فارسی
موضوع	: کلام شیعه امامیه - قرن ۴ق.
موضوع	: اهل سنت - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها
موضوع	: شیعه - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها
شناسه افزوده	: واعظی، سجاد، ۱۳۶۰-، مترجم
شناسه افزوده	: صادقی بهمنی، سہند، ۱۳۵۹-، ویراستار
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۷ ۸۳۰۴۱ الف ۷/م ۲۰۹/۷ BP
رده‌بندی دیوبندی	: ۷۹۲/۴۱۷۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۵۸۸۴۰۶

### نام کتاب: اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات

نویسنده: شیخ محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید

ترجمه و تحقیق: سجاد واعظی

ویراستار: سہند صادقی بہمنی

صفحه‌آرایی: عماد (سوری ۳۸۹۷-۶۶۴۰)

چاپ: اول، ۱۳۸۸

تیراژ: ۱۱۰۰ جلد

قیمت: ۲۵۰۰ تومان

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۸۶۰۹-۴۱-۷

نشانی - تهران، خ انقلاب روبروی دانشگاه پلاک ۱۳۳۸ تلفن: ۶۶۴۱۴۴۹۲

## فهرست مطالب

مقدمه.....	۸
الف) شخصیت و زندگی شیخ مفید.....	۸
ب) کتب شیخ مفید.....	۱۱
ج) پیشینه فرقه شناسی در جهان اسلام.....	۱۵
د) شرح فرقی که شیخ مفید در متن کتاب از ایشان یاد کرده و نظری را به ایشان نسبت داده است.....	۱۶
ه) ویژگی‌های ترجمه اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات.....	۳۲
[متن کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات].....	۳۴

## مقدمه

خواننده گرامی کتابی که پیش روی شماست، یکی از کتابهای پرشمار شیخ گراندقدر ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان حارثی بغدادی ملقب به ابن معلم بغدادی (م ۴۱۳ ه. ق) است. این کتاب را باید در شمار کتب کلامی شیخ مفید به شمار آورد که از قضاء عنوان ردیه نویسی بر آن صادق نیست. در این کتاب شیخ مفید سعی می‌کند در قالب یکصد و پنجاه و شش مسئله کلامی و فلسفی ضمن بیان نظرات شیعه امامی که همان شیعه اثناعشری است، نظرات تمام فرقی که درباره آن مسئله به اظهار نظر پرداخته‌اند را نیز مطرح کند. بنابراین باید کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات را کتابی گزارشگرانه در باب عقائد کلامی و فلسفی به شمار آورد. امری که کمتر در میان کتب کلامی به چشم می‌خورد. در مقدمه سعی می‌شود تا خواننده گرامی با شخصیت شیخ مفید، نوشته‌های او، پیشینه فرقه شناسی در جهان اسلام و فرقه‌هایی که شیخ مفید در متن از آنها یاد نموده و باوری را به ایشان نسبت داده است، آشنا گردد.

## الف) شخصیت و زندگی شیخ مفید

شیخ مفید در یازدهم ذیقعد سال ۳۳۶ هجری یا ۳۳۸ هجری در عکبراه شهرری برکرانه شرقی دجله در میانه راه بغداد و موصل به دنیا آمد. او در سن کودکی به همراه پدر خود عازم بغداد شد. محمد ابتدا برای تحصیل نزد ابوعبدالله بصری و سپس نزد ابویاسر که در محله باب خراسان زندگی می‌کرد، رفت. ابو یاسر نمی‌توانست به سؤالات محمد پاسخ گوید، بنابراین او را نزد علی بن عیسی الرمانی، مفسر معروف قرآن و شاگرد ابن اخشید راهنمایی کرد. در مجلس درس علی بن عیسی، روزی شیخ مفید شنید که یک مرد بصری از رمانی نظر وی را درباره دو حدیث، یکی حدیث غدیر خم و دیگر حدیث غاری که ابوبکر با

پیامبر در آن درنگ کرده بود، می‌پرسد. رمانی پاسخ داد: حدیث غار درایت است و حدیث غدیر روایت و روایت به اندازه درایت قابل اطمینان نیست. هنگامی که آن مرد بصری بیرون رفت، مفید از رمانی درباره سرنوشت مردی که امام عادل را بکشد سؤال کرد. رمانی گفت: قاتل مرتکب کبیره شده است. آنگاه مفید پرسید: آیا علی امام بر حق بود؟ رمانی پاسخ مثبت داد. سپس مفید پرسید: درباره جنگ جمل و طلحه و زبیر چه می‌گویید؟ رمانی گفت: آنها توبه کردند. مفید گفت: مسئله جمل درایت است [یعنی قطعی است] ولی توبه ایشان روایت. رمانی پس از آن او را نزد ابوعبدالله فرستاد. و به او عنوان مفید داد. ابن شهر آشوب گزارش دیگری در باره لقب شیخ مفید ارائه می‌دهد. او معتقد است که این لقب از جانب امام غائب به وی داده شده است. طبرسی دو یا سه نامه را که معروف است امام زمان بین سالهای ۴۱۰ تا ۴۱۳ هجری قمری برای مفید نوشته است، نقل می‌کند. عنوان نخستین نامه چنین است: «به برادر حقیقی و دوست راه یافته به راه راست الشیخ المفید ابوعبدالله...»

نجاشی رجالشناس بزرگ شیعی درباره معلمان کلام شیخ مفید اینگونه می‌نویسد: «طاهر غلام ابی الجیش متکلم بود. شیخ ابوعبدالله رحمه الله تحصیل خود را نزد او آغاز نمود.» احتمالاً طاهر همان ابو یاسر است. معلم دیگر شیخ مفید از شاگردان ابوسهل نوبختی بود. ابوالحسین علی بن عبدالله بن وصیف ملقب به الناشی، الاصر به شیخ مفید کلام می‌آموخت. دیگر استاد شیخ مفید، مظفر بن محمد الخراسانی است که ملقب به ابوالجیش است. او نیز از شاگردان ابوسهل نوبختی بود. شیخ مفید نزد وی حدیث استماع می‌کرد. بنابراین معلوم می‌گردد که شیخ مفید در کلام سه استاد داشته است که دو تن از آنها بدون واسطه تحت تاثیر افکار معتزلی - امامی نوبختیان بوده‌اند.

شیخ مفید نزد ابوالقاسم علی بن محمد الرفاع و ابوجعفر بن قولویه درس حدیث خوانده است. شیخ از محدث برجسته تشیع، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه معروف به شیخ صدوق نیز استماع حدیث کرده است.

شیخ پس از فراگیری علوم در خانه یا مسجدش واقع در گذرگاه درب الریاح، می‌نشست و به مراجعه کنندگان درس می‌داد. در همین مجالس بود که ابواحمد حسین بن موسی الموسوی نقیب شیعیان دو فرزند خود رضی و مرتضی را برای تعلیم نزد شیخ فرستاد. در عصر شیخ مفید، در بغداد آل بویه حکومت می‌کردند. ایشان در مذهب به شیعه زیدی اعتقاد داشتند و به شیعه امامیه مهر می‌ورزیدند. ولی توجه ایشان به مصالح سیاسی به

امور دینی می‌چربید. در بغداد اکثریت را سنیان تشکیل می‌دادند و اقلیت معتنا به شیعه در محله کرخ سکونت داشتند. سیاست دینی آل بویه چنان بود که میان شیعیان و سنیان به تساوی برخورد می‌کردند. البته بسیار اتفاق می‌افتاد که میان شیعیان و سنیان درگیری و زد و خورد رخ دهد. گاهی مورخان به نقش شیخ مفید هم در این درگیری‌ها اشاره نموده‌اند. به عنوان مثال ابن جوزی می‌نویسد: «روز یکشنبه ده رجب ۳۹۸ هجری قمری میان مردم کرخ و فقها و قطیعه الربیع شورش اتفاق افتاد. دلیل این شورش آن بود که برخی از هاشمیان ساکن باب البصرة به نزد ابوعبدالله محمد بن النعمان معروف به ابن المعلم، فقیه شیعی رفتند و در مسجد وی در درب الریاح به وی دشنام دادند. اصحاب وی خشمگین شدند و بیرون رفتند و از مردم کرخ یاری خواستند. اینان به خانه‌های ابو محمد بن الاکفانی و ابوحامد اسفراینی ریختند و بر آنان حمله بردند. ایشان منتظر بودند که فقها به ایشان حمله کنند. در شهر شورش بزرگی برخاست.»

گزارش دیگری مربوط به سال ۴۰۹ وجود دارد که ابن اثیر آن را نقل می‌کند: «خبرهایی از فتنه‌های بد در بغداد به او [ابن سهلان فرماندار سختگیر بغداد] رسید به همین جهت او عازم شهر شد. و در آخرین روز ربیع الثانی به بغداد گام نهاد. گروهی از جوانان و عیاران از مقابل او گریختند. جمعی از عباسیان و دیگران را تبعید کرد. و نیز ابوعبدالله بن نعمان فقیه شیعی را به تبعید فرستاد.»

شیخ مفید سرانجام در دوم رمضان سال ۴۱۳ هجری در حالیکه زندانی بود وفات یافت. او یکی از شخصیت‌های بسیار تاثیر گذار تشیع است که می‌توان بازتاب این تاثیر را در میان دانشمندان اهل سنت نیز به نظاره نشست.

ابن تیمیه، در باره او می‌گوید: «این مسلم است که ریشه این اعتقاد [= اعتقاد به اختیار آدمی و عدل الهی] از معتزلیان است. و اینکه بزرگان رافضیان همچون مفید و موسوی و کراچکی و دیگران آن را از معتزله گرفته بودند. هیچ نشانه‌ای از این مباحث در میان شیعیان نخستین دیده نمی‌شود.»

خطیب بغدادی در تاریخ بغداد درباره او می‌گوید: «محمد بن محمد بن نعمان، ابوعبدالله، معروف به ابن المعلم، شیخ رافضیان و متبحر در تعلیمات ایشان بود. چندین کتاب در خطاها و در دفاع از عقاید ایشان نوشت. او به مناظره بر ضد مسلمانان نخستین، اصحاب و تابعین، و نیز بر ضد فقیهانی که اجتهاد را به کار می‌بردند، پرداخت. وی یکی از ائمه ضلال بود. پیش از آنکه خدا مسلمانان را از او خلاص کند، گروهی از مردمان را فاسد الرای

ساخت. وی در دو رمضان سال ۴۱۳ از دنیا رفت.»

ابن الندیم در الفهرست با مهربانی بیشتری در باره او سخن گفته است: «ابن معلم، ابوعبدالله در زمان ما رهبری متکلمان شیعه با اوست. وی در ترکیب کلام بنا بر اعتقاد همکاران نخستین خود برجسته است. و عقل نکته سنج و قدرت نفوذ فراوان دارد. من با او ملاقات کرده، او را بسیار روشن یافته‌ام.»

یک داوری تقریباً ترکیب کننده از دیدگاه‌های شیعه و سنی وجود دارد که توسط ذهبی صورت گرفته است: «شیخ مفید، ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان بغدادی کرخی، وی به عنوان ابن المعلم نیز شناخته می‌شود. او دانشمند شیعه و امام رافضیان و مولف چندین کتاب بود. ابن ابی طی در تاریخ الامامیه چنین نگاشته است: وی شیخ برجسته فرقه و فقیه و جدلی بود. در زمان سلطنت آل بویه با برجستگی فراوان برضد طرفداران همه عقاید به مجادله و مناظره می‌پرداخت. وی گفته است: او صدقه فراوان می‌داد. و فروتنی شگفت انگیز داشت. بسیار نماز می‌خواند و روزه می‌گرفت. و لباسهای خشن می‌پوشید. دیگری در باره او گفته است: عضدالدوله دیلمی غالباً به دیدار شیخ مفید می‌رفت. هفتاد و شش سال عمر کرد و بیش از ۲۰۰ اثر از خود بر جای گذاشت. مردمان بر جنازه او حضور یافتند. و گفته‌اند که ۸۰۰۰۰ هزار نفر از رافضیان و شیعیان و خوارج در تشییع او شرکت داشتند. و خدا مردمان را از او خلاص کرد. مرگ وی در رمضان اتفاق افتاد. رحمت خدای بر او باد!»

این نمونه‌ها و اینکه علمای اهل سنت مرگ او را به فال نیک گرفته‌اند کاملاً این امر را نشان می‌دهد که شیخ تا چه میزان برای عقائد ایشان خطرناک بوده است. تا آنجا که از نگاه ایشان در مرگ او خلاصی مردمان نهفته است.

## ب) کتب شیخ مفید

مبنای فهرست کتب شیخ، فهرست نجاشی است. البته برخی از کتب شیخ در فهرست نجاشی وجود ندارد.

- ۱- الاجوبة عن المسائل الخوارزمية. ۲- کتاب احکام المتعة. ۳- احکام النساء.
- ۴- الاختصاص، این کتاب احتمالاً همان کتاب العیون و المسائل است. ۵- اختیار الشعراء.
- ۶- الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. ۷- الارکان فی دعائم الاسلام. ۸- الارکان فی الفقه. ۹- کتاب الاستبصار فیما جمعه الشافعی من الاخبار. ۱۰- کتاب الاشراف.

- ۱۱- الاشراف فی نعت اهل البيت عليهم السلام. ۱۲- کتاب اصول الفقه. تمام این کتاب را ابوالفتح محمد بن علی کراجکی در یکی از کتب خود به نام کنزالفوائد نقل نموده است.
- ۱۳- اطراف الدلائل فی اوائل المسائل. ۱۴- کتاب الاعلام. ۱۵- کتاب الافتخار.
- ۱۶- الافصاح. ۱۷- کتاب اقسام مولی فی اللسان. ۱۸- کتاب الاقناع فی وجوب الدعوی.
- ۱۹- کتاب الامالی المتفرقات. ۲۰- اقتصار علی الثاب فی الفتيا ۲۱- کتاب الانتصار.
- ۲۲- کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. همین کتاب حاضر است. ۲۳- کتاب الايضاح فی الامامة ۲۴- کتاب ایمان ابی طالب. ۲۵- کتاب بغض المروانیه ۲۶- کتاب البیان علی غلط قطرب فی القرآن. ۲۷- کتاب البیان فی تالیف القرآن. ۲۸- کتاب بیان وجوه الاحکام. ۲۹- کتاب التاریخ الشرعیة. ۳۰- تصحیح اعتقاد الامامیه. این کتاب شرح کتاب الاعتقاد شیخ صدوق است. ۳۱- کتاب تفضیل الائمة علی الملائكة. ۳۲- تقریر الاحکام. ۳۳- کتاب التمهید. ۳۴- کتاب الجمل. شیخ طوسی از آن با عنوان کتاب فی احکام الجمل یاد کرده است. این کتاب به عنوان الجمل: النصره فی حرب البصرة نیز منتشر شده است.
- ۳۵- کتاب جواب ابن واقد السنی. ۳۶- جواب ابی جعفر الخراسانی. ۳۷- کتاب جواب ابی الفرج بن اسحاق عما یفسده الصلوة ۳۸- جواب ابی محمد الحسن بن الحسن النوبدجانی المقیم بمشهد عثمان. ۳۹- کتاب جواب اهل الجرجان فی تحریم الفقاع. ۴۰- جواب اهل الرقة فی الالهة و العدد. ۴۱- جواب الکرمانی فی فضل النبی علی سائر الانبیاء. ۴۲- جواب المافروخی فی المسائل. ۴۳- جواب المسائل فی اختلاف الاخبار. ۴۴- کتاب جوابات ابی الحمادی. ۴۵- کتاب جوابات بنی عرقل. ۴۶- کتاب جوابات ابی نباتة. ۴۷- کتاب جوابات ابی جعفر القمی. ۴۸- کتاب جوابات ابی جعفر محمد بن الحسن اللیثی. ۴۹- جوابات ابی الحسن الحصینی. ۵۰- جوابات ابی الحسن النیسابوری. ۵۱- جوابات ابی الحسن سبط المعافی بن زکریا فی اعجاز القرآن. ۵۲- کتاب جوابات ابی الفتح محمد بن علی بن عثمان. ۵۳- کتاب جوابات الی اللیث الاوانی. ۵۴- کتاب جوابات الامیر ابی عبدالله. امیر ابوعبدالله از امراء دیلمی بوده است که با شیخ رابطه نزدیکی داشته است. ۵۵- کتاب جوابات اهل الدینور.
- ۵۶- کتاب جوابات اهل طبرستان. ۵۷- کتاب جوابات اهل الموصل فی العدد و الرویة.
- ۵۸- کتاب جوابات البرقی فی فروع الفقه. ۵۹- کتاب جوابات الشریین فی فروع الدین.
- ۶۰- کتاب جوابات علی بن نصر العبدجانی. ۶۱- کتاب جوابات الفریقین فی الغیبة.
- ۶۲- کتاب جوابات فی خروج مهدی. ۶۳- کتاب جوابات الفیلسوف فی الاتحاد. ۶۴- کتاب جوابات المسائل فی اللطیف من الکلام. احتمالاً منظور از این کتاب بخشی از کتاب

اوائل المقالات است كه هم اكنون با همين عنوان در ضمن آن وجود دارد. ٦٥- كتاب جوابات مقاتل بن عبدالرحمان عما استخرجه من كتب الجاحظ. ٦٦- كتاب جوابات النصر بن بشير في الصيام. ٦٧- حقائق الرياض و زهرة المرتاض. ٦٨- كتاب حمل الفرائض. ٦٩- الرد على ابن بابويه. ٧٠- كتاب الرد على ابن الاخشيد في الامامة ٧١- كتاب الرد على ابن رشيد في الامامة. ٧٢- كتاب الرد على ابن عون في المخلوق. ٧٣- الرد على ابن كلاب في الصفات. ٧٤- الرد على ابي عبدالله البصري في تفضيل الملائكة. ٧٥- كتاب الرد على اصحاب الحلاج. ٧٦- الرد على الثعلب في آيات القرآن. ٧٧- كتاب الرد على الجاحظ العثمانية. ٧٨- كتاب الرد على الجبائي في التفسير. ٧٩- كتاب الرد على الخالدي في الامامة ٨٠- كتاب في الرد على الشعبي. ٨١- الرد على العتبي في الحكاية و المحكي. ٨٢- كتاب الرد على علي النسفي في الشورى. ٨٣- الرد على الكرايسى في الامامة. ٨٤- الرد على حد المهر. ٨٥- كتاب الرسالة الى الامير عبدالله و ابي طاهر بن نصير الدوله. ٨٦- رساله الى اهل التقليد. ٨٧- رساله الجنيدى الى اهل مصر. ٨٨- الرساله العزيزة ٨٩- كتاب الرساله العلوية. ٩٠- رساله عيسى بن داب برواية المفيد. ٩١- رساله في الفقه الى ولده. ٩٢- كتاب الرساله الكافية في الفقه. ٩٣- الرساله المقنعة ٩٤- كتاب الرساله المقنعة في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روى عن الائمة. ٩٥- كتاب الظاهر في المعجزات. ٩٦- شرح كتاب الاعلام. ٩٧- شرح المنام الذي رآه الشيخ المفيد و مناظرته. ٩٨- كتاب عدد الصوم و الصلوة. ٩٩- عقود الدين. ١٠٠- كتاب العمدة في الامامة. ١٠١- عمد مختصرة على المعتزلة في الوعيد. ١٠٢- العويص في الاحكام. ١٠٣- العيون و المحاسن. ١٠٤- كتاب الفرائض الشرعية ١٠٥- كتاب الفرائض في الاحكام. ١٠٦- كتاب الفصول من العيون و المحاسن. ١٠٧- كتاب فصائح ابي حنيفة ١٠٨- الفضائل ١٠٩- كتاب في امامة اميرالمومنين في القرآن. ١١٠- كتاب في تاويل قوله: فاسئلوا اهل الذكر. ١١١- كتاب في تفضيل اميرالمومنين على علي سائر اصحابه. ١١٢- كتاب في الغيبة. ١١٣- خمس رسائل في اثبات الحججة. ١١٤- كتاب في قوله: انت منى بمنزلة هارون من موسى. ١١٥- كتاب في القياس. ١١٦- قضية العقل على الافعال. ١١٧- كتاب الكامل في الدين. ١١٨- كتاب كشف الالباس. ١١٩- كتاب كشف السرائر. ١٢٠- كتاب الكشف في مقدمات الاصول. ١٢١- الكلام على الجبائي في المعدوم. ١٢٢- كتاب الكلام في ان المكان لا يخلو من متمكن. ١٢٣- كتاب الكلام في الانسان. ١٢٤- كتاب الكلام في حديث القرآن. ١٢٥- كتاب الكلام في خبر المختلق بغير اثر. ١٢٦- كتاب الكلام في دلائل القرآن. ١٢٧- الكلام في المعدوم.

١٢٨- كتاب الكلام في وجوه اعجاز القرآن. ١٢٩- كتاب لمح البرهان. ١٣٠- المجالس المحفوظ في فنون الكلام. ١٣١- كتاب مختصر في الغيبة. ١٣٢- كتاب مختصر المتعة. ١٣٣- كتاب المزار الصغير. ١٣٤- كتاب المزورين عن معاني الاخبار. ١٣٥- كتاب مسألة الجنبلية. احتمالاً منظور حنبلية است. ١٣٦- المسئلة على الزيدية. ١٣٧- كتاب مسألة الاجماع. ١٣٨- كتاب مسألة في الارادة. ١٣٩- كتاب مسألة في الاصلاح. ١٤٠- كتاب مسألة في اقصى الصحابة. ١٤١- مسألة في انشقاق القمر و تكليم الذراع. ١٤٢- كتاب مسألة البلوغ. ١٤٣- مسألة في تحريم ذبائح اهل الكتاب. ١٤٤- كتاب مسألة في تخصيص الايام. ١٤٥- كتاب مسألة في خبر مارية. ١٤٦- مسألة في رجوع الشمس. ١٤٧- مسألة في العتر. احتمالاً منظور العتره است. ١٤٨- كتاب مسألة في قوله: المطلقات. ١٤٩- كتاب مسألة في القياس، مختصر. ١٥٠- كتاب مسألة فيما روته العامة. ١٥١- كتاب مسألة في المسح على الرجلين. ١٥٢- كتاب مسألة في المعراج. ١٥٣- كتاب مسألة في معرفة النبي بالكتاب. ١٥٤- كتاب مسألة في قوله: ان مخلف فيكم الثقلين. ١٥٥- كتاب مسألة في معنى قول النبي: اصحابي كالنجوم. ١٥٦- مسألة في المواريث. ١٥٧- مسألة في ميراث النبي عليه و على آله السلام. ١٥٨- كتاب مسألة في النص الجلي. ١٥٩- كتاب مسألة في نكاح الكاتبات. ١٦٠- مسألة في وجوب الجنة لمن ينسب ولادته الى النبي. ١٦١- مسألة في الوكالة. ١٦٢- كتاب المسئلة الكافية في ابطال توبة الخاطئة. ١٦٣- مسألة محمد بن الخضر الفارسي. ١٦٤- المسئلة المقنعة في امامة امير المومنين. ١٦٥- المسئلة الموضحة عن اسباب نكاح امير المومنين. ١٦٦- كتاب المسئلة الموضحة في تزويج عثمان. در اين كتاب پرسش از اين است كه حضرت رسول دو دختر خود رقيه و زينب را به عقد عثمان در آورده است. ١٦٧- كتاب مسائل اهل الخلاف. ١٦٨- المسائل الجارودية. ١٦٩- المسائل الجرجانية. ١٧٠- مسائل الزيدية. ١٧١- المسائل السروية. ١٧٢- كتاب المسائل الصاغانية. ١٧٣- كتاب المسائل العشرة في الغيبة. ١٧٤- المسائل العكبيرة. ١٧٥- المسائل المازندرانية. ١٧٦- المسائل المثورة. ١٧٧- كتاب مسائل النظم. ١٧٨- كتاب المسائل الواردة عن ابي عبدالله محمد بن عبدالرحمان الفارسي المقيم بالمشهد بالنوبندگان. ١٧٩- المسائل الواردة من خوزستان. ١٨٠- كتاب مصابيح النور. ١٨١- في علامات اوائل الشهور. ١٨٢- كتاب مقاييس الانوار في الرد على اهل الاخبار. ١٨٣- كتاب المقنعة في الفقه. اين كتاب عمده ترين كتاب شيخ مفيد در فقه است. اين كتاب شرحي است بر كتاب المقنعة، كتاب فقهي استاد شيخ مفيد، شيخ صدوق. كتاب تهذيب الاحكام شيخ طوسي كه يكي از كتب اربعة شيعه است، در

واقع شرحی است بر کتاب المقنعة شیخ مفید. ۱۸۴- المبین فی الامامة. ۱۸۵- کتاب مناسک الحج. ۱۸۶- کتاب مناسک حج، مختصر. ۱۸۷- المنیر فی الامامة. ۱۸۸- کتاب الموضح فی الوعید. ۱۸۹- کتاب النصره فی فضل القرآن. ۱۹۰- کتاب النصره لسید العترة. ۱۹۱- کتاب نقض الامامة علی جعفر بن حرب. ابوالفضل جعفر بن حرب الهمدانی از معتزله بغداد بود. ۱۹۲- کتاب نقض الخمس عشرة مسائل علی البلخی. ۱۹۳- کتاب النقض علی ابی عبدالله البصری فی المتعة. ۱۹۴- کتاب الموجز فیها. ۱۹۵- النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرای. ۱۹۶- کتاب النقض علی ابن عباد فی الامامة. ۱۹۷- النقض علی الجاحظ فضیلة المعتزلة. ۱۹۸- کتاب النقض علی الطلحی فی الغیبة. ۱۹۹- کتاب النقض علی بن عیسی الرمانی. ۲۰۰- النقض علی غلام البحرانی. ۲۰۱- النقض علی النصیبی فی الامامة. ۲۰۲- النقض علی الواسطی. ۲۰۳- کتاب نقض فضیلة المعتزلة. ۲۰۴- کتاب نقض کتاب الاصح فی الامامة. ۲۰۵- نکت فی مقدمات الاصول. ۲۰۶- نهج البیان عن سیل الایمان. ۲۰۷- کتاب الوعد و الوعید.

### ج) پیشینه فرقه شناسی در جهان اسلام

«فرق الشیعه» نخستین کتاب فرقه شناسی است که درباره تمام فرقه‌های شیعه و از جمله شیعه امامیه به بحث می‌پردازد. مولف کتاب، ابو محمد حسن بن موسی بن حسن نوبختی از ناموران خاندان نوبختی است که تمام منابع رجالی او را توثیق نموده‌اند. پیش از نوبختی، محمد بن هارون مشهور به ابو محمد وراق کتابی به نام «اختلاف الشیعه» پدید آورده است که تمام فرقه‌های شیعه را پوشش نمی‌داد. نوبختی هر چند پس از ابوخلیف اشعری که از معاصران اوست، در گذشته، اما اثر او پیش از «المقالات و الفرق» ابوخلیف، به انجام رسیده است. از این رو می‌توان کتاب او را نخستین کتاب در زمینه کلام و فرقه شناسی شیعه به شمار آورد. «المقالات و الفرق» همانندی بسیاری با «فرق الشیعه» نوبختی دارد. این همانندی را می‌توان در چینش فصول و نحوه نگرش دید. هر چند المقالات، حجمی افزون بر فرق الشیعه دارد. ابوخلیف سعد بن عبدالله اشعری در سال ۳۰۱ هجری در گذشته و نوبختی اندکی پس از او. ابوخلیف به مانند نوبختی در منابع رجالی فردی توثیق شده معرفی شده است. گذشته از این دو کتاب، که در واقع می‌توان آن دو را به نحوی تنها کتابهای فرقه شناسی متقدم شیعه به شمار آورد، شمار فراوانی از کتب اهل سنت نیز به بیان

فرقه‌های شیعه پرداخته‌اند. «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» ابو الحسن اشعری (م ۳۳۰ ق.)، «التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع» ابوالحسین محمد بن احمد ملطی (م ۳۷۷ ق.)، «الفرق بین الفرق» ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی (م ۴۲۹ ق.)، «الفصل فی الملل و الاهواء و النحل» ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی (م ۴۵۶ ق.)، «التبصیر فی الدین و تمیز الفرقة الناجية من الفرق الهالكة» ابو مظفر شاهفور بن طاهر اسفراینی (م ۴۷۱ ق.) و مهتمتر از همه «الملل و النحل» ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۸ ق.) همگی کتابهایی هستند که ضمن بحث از فرقه‌های اهل سنت به بیان باورهای تمام یا برخی از فرقه‌های شیعی نیز پرداخته‌اند. هر چند برخی از این کتابها چون ملل و نحل شهرستانی پا را از این نیز فراتر نهاده و به بیان ادیان و مکاتب فلسفی اهتمام ورزیده‌اند.

### د) شرح فرقی که شیخ مفید در متن کتاب از ایشان یاد کرده و

#### نظری را به ایشان نسبت داده است.

درباره منشا پیدایش مباحث کلامی و به تبع آن پیدایش فرقه‌های کلامی اختلاف فراوانی به چشم می‌خورد. برخی از معاصران همچون مرحوم مرتضی مطهری، پیدایش مباحث کلامی را به اواخر قرن اول و اوائل قرن دوم مربوط میدانند. در این زمان غیلان دمشق و معبد جهنی از یک سو و جهم بن صفوان مباحث مربوط به جبر و اختیار آدمی را دامن زدند. برخی دیگر همچون دکتر نصر حامد ابو زید سرآغاز مباحث کلامی را به فتنه مدینه مربوط میدانند که منجر به کشته شدن خلیفه سوم عثمان بن عفان گردید. و مباحثی که پس از آن بر سر خلافت امیرمومنان رخ داد. به لحاظ تاریخ پیدایش فرق سیاسی شاید سخن ابوزید درست باشد. چرا که پیدایش خوارج، امامیه، اهل سنت و جماعت و معتزلیان سیاسی همچون عبدالله بن عمر و سعد بن ابی وقاص، همه به سبب فتنه امامت و کشته شدن عثمان بن عفان بوده است. ولی سخن از پیدایش فرق سازمان یافته کلامی است. به نظر می‌رسد پیدایش خوارج به عنوان یک فرقه کلامی به زمان‌هایی پس از این تاریخ باز می‌گردد. همچنین امامیه را نمی‌توان تا زمان امام محمد باقر و حتی امام صادق یک فرقه سازمان یافته کلامی به شمار آورد. درباره اهل سنت و فرقه‌هایی چون معتزله، اصحاب



حدیث و در زمانی متاخرتر اشاعره نیز باید به همین نظریه معتقد شد. زیرا پیدایش معتزله به اوایل قرن دوم و اختلافاتی که میان حسن بصری از یک سو و واصل بن عطاء و عمرو بن عبید از سوی دیگر پدید آمد، مربوط است. اهل حدیث نیز چنین وضعیتی را در زمانی متاخرتر از این تجربه کرده است. و پیدایش آنها را بی شک باید پس از معتزله دانست. در مورد اشاعره نیز وضعیت بسیار روشن است. چرا که پیدایش این فرقه بوسیله ابوالحسن اشعری و نیز فرقه ماتریدیه که به دست ابومنصور ماتریدی در سمرقند شکل گرفته است، هر دو مربوط به اوایل قرن سوم است. حتی پیدایش مرجئه را نمی‌توان زودتر از نیمه دوم قرن اول هجری پذیرفت. بنابراین به نظر می‌آید نظریه استاد مطهری در این باب که البته پیش از او نظریه بسیاری دیگر از مورخان کلام است، به واقعیت نزدیک تر باشد. به هر روی در سطور آینده به ترتیب تاریخی پیدایش فرق کلامی به توضیح این فرق می‌پردازیم. البته این شرح بر اساس فرقی است که شیخ مفید در اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات از آنها یاد کرده است.

**قدریه** مسئله جبر و اختیار آدمی در افعال ارادی را باید نخستین مسئله کلام به شمار آورد. حدیثی از پیامبر در باره قدریه وجود دارد که مضمون آن چنین است: «القدریة مجوس هذه الامة» [المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۱۵۹]. بر اساس این حدیث هر طائفه‌ای سعی نموده است تا مخالف خود را قدریه جلوه دهد بنابراین، ماهیت قدریه بر مورخان کلام مبهم باقی مانده است. ولی آنچنان که از تاریخ عقاید بر می‌آید، کسانی چون معبد جهنی (م ۸۰ هـ) و غیلان دمشقی (م ۱۲۵ هـ) که طرفدار اختیار آدمی در افعال ارادی بوده‌اند، از مصادیق بی چون و چرای این عنوان به شمار می‌آمده‌اند.

برخی از باورهای قدریه به این شرح است: ۱- ایشان انسان را در اعمال ارادی مختار میدانستند. برای خداوند نقشی در اعمال ارادی او قائل نبودند. ۲- قدریه، ایمان را شناخت اکتسابی خداوند می‌دانستند. ایشان معتقد بودند که خداوند با کسی از آفریدگان همانندی ندارد و کلام او نیز محدث و مخلوق است. ۳- این گروه در برابر تفاوت نژادی اعراب و موالیان موضع می‌گرفتند. و به برابری ایشان در حقوق و تکالیف باور داشتند. ۴- در چارچوب همین باور ایشان به انحصار امامت در قریش باور نداشتند. ایشان معتقد بودند که این خداوند نیست که کسی را به امامت مسلمانان و مردم نصب می‌کند. بلکه امامت میان مسلمانان شورایی است. گذشته از غیلان دمشقی و معبد جهنی برخی حسن بصری را نیز از ناموران قدریه به شمار آورده‌اند. قدریه را معمولاً در دو طائفه جای میدهند. الف) قدریه‌ای که به مخلوق بودن قرآن و نفی ازلیت آن باورداشتند که بعدها به جهمیه مشهور شدند. نخستین مشاهیر این

گروه جعد بن درهم است که جهم بن صفوان از شاگردان مشهور اوست. هر چند جعد و جهم، از جهت دیگر یعنی باورمندی به اختیار آدمی جزء فرق جبریه شمرده شده‌اند. (ب) قدریه‌ای که به اختیار انسان اعتقاد داشتند، را قدریه خالص می‌نامند. مشهورین چهره این گروه عمر بن مقصوص است. او استاد معاویه بن یزید بن معاویه بوده است. همچنین معبد جهنی، مکحول دمشقی و غیلان دمشقی از دیگر چهره‌های قدریه هستند.

**جهمیه** ایشان به اختیار آدمی باور نداشتند. جهمیه را گاه در میان فرقه‌های جبریه و گاه در میان فرقه‌های معتزله به شمار می‌آورند. فرقه جهمیه را همچنین نفاة، غالیه و نیز جبریه خالصه گفته‌اند. پیدایش این گروه به اوایل قرن دوم باز می‌گردد. جهم بن صفوان (م ۱۲۸ هـ) که پدید آورنده این گروه است دو نظریه را همزمان مطرح ساخت: یک نظریه جبر که مقابل نظریه اختیار بود. و دیگر تاویل عقلی متون دینی که تلاشی برای رهاییدن شناخت‌های دینی از ظاهرگرایان افراطی به شمار می‌رفت.

برخی از باورهای جهمیه به این شرح است: ۱- نفی صفات؛ منظور از این صفات صفات خبری چون دست، پا و به صورت کلی صفاتی است که در قرآن و روایات به خداوند نسبت داده شده است. و از این رو به آنها صفات خبری می‌گویند. جهم بن صفوان این نظریه را از جعد بن درهم اخذ نمود. ۲- جهمیه به مخلوق بودن قرآن باور داشتند. ابداع نظریه مخلوق بودن قرآن نیز برای نخستین بار به جعد بن درهم نسبت داده شده است. ۳- جبر که ذکر آن گذشت. ناموران جهمیه را می‌توان، جعد بن درهم، جهم بن صفوان و بشیر مریسی دانست. در کنار جهمیه از دوفرقه دیگر نیز یاد می‌شود که چون ایشان به جبر باورداشته‌اند. یکی نجاریه است و دیگری ضراریه. نجاریه پس از آن خود به چهار فرقه برغوئیه، زعفرانیه، مستدرکه و ضراریه منشعب شده است. ضراریه پیروان ضرار بن عمرو و حفص الفرد هستند. از ضرار بن عمرو به عنوان یکی از سرآمدان معتزله نیز یاد می‌شود.

**مشبهه** عنوان مشبهه همچون قدریه بر فرقه‌های مختلفی اطلاق شده است. و پیروان آن درست به سان پیروان قدریه از این عنوان گریزانند. نظریه مشبهه را چنان که شهرستانی معتقد است می‌توان در دو محور مورد بررسی قرار داد. الف) معتقدان به تشبیه خداوند به انسان؛ یعنی کسانی که در مساله شناخت خداوند و تحلیل صفات او بویژه صفات خبریه، خداوند را به انسان تشبیه کرده‌اند. (ب) معتقدان به تشبیه انسان به خداوند؛ یعنی کسانی که در برخورد با انسانهایی که در نگاهشان بزرگ می‌نموده‌اند، آنها را با خداوند همانند می‌کرده‌اند. با این تفسیر تقریباً در تمامی فرقه‌های مسلمان می‌توان رد و پای تشبیه

را پی گیری نمود. بغدادی نخستین خاستگاه تشبیه را غالیان شیعی می‌داند. او سبئی، بیانیه، مغیره، منصوریه، خطابی، حلولیه، حلمانیه، مقنیه، مبیضه و عزافره را از شیعیان غالی به شمار می‌آورد. او معتقد است اینان از دایره اسلام خارجند. از اینان که بگذریم عده‌ای از شیعیان هستند که نمی‌توان به اعتقاد او حکم به خروج ایشان از اسلام داد. اینان عبارتند از: هشامیه منسوب به هشام بن حکم، هشامیه منسوب به هشام بن سالم، یونسیه، مشبهه منسوبه داود جورابی، ابراهیمیه، خابطیه و کرامیه. اسفراینی نیز در کتاب خود از مشبهه بودن گروههایی همچون سبئی، بیانیه، مغیره، منصوریه، خطابی، حلولیه، مقنیه، هشامیه منسوب به هشام بن حکم و هشامیه منسوب به هشام بن سالم، یونسیه، پیروان داوود جورابی و کرامیه یاد می‌کند. هرچند نمی‌توان وجود تشبیه در میان شیعیان را انکار نمود، اما تشبیه به طور مشخص به مشبهه خشویه از اهل حدیث باز می‌گردد. جریان تشبیه در اوایل سده دوم در میان گروهی از خشویه اهل حدیث رخ داد. کسانی چون کهمس بن حسن تیمیمی (م ۱۴۹ هـ) که ابن حنبل و ابن معین او را توثیق نموده‌اند. مقاتل بن سلیمان (م ۱۸۴ هـ)، احمد هجیمی و داوود جورابی از ناموران این گرایش بوده‌اند. اینان معتقدند که معبودشان، دارای صورتی مشتمل بر اعضاء و اجزایی است. اموری چون نزول و صعود یا استقرار و انتقال بر او رواست. آنان حتی لمس کردن خداوند و دست دادن با او را نیز روا دانسته‌اند. و معتقد بودند مسلمانان مومن در دنیا و آخرت با خداوند معانقه می‌کند. به روایتی برخی از مشبهه رویت و زیارت خداوند در دنیا را نیز روا دانسته‌اند. از دیدگاه مشبهه اموری چون «استواء علی العرش»، «ید» و «وجه» و اموری مانند آن معنای ظاهری وعادی خود را درباره خداوند دارند. این جریان در سده‌های دوم تا چهارم در طوایفی از اهل سنت و غالیان شیعی به حیات خود ادامه داد تا اینکه در پس از آن جایگاه رسمی خود را طایفه کرامیه یافت. این باور در میان حنابله نیز به نحوی مستمر شد و نیز در میان شیعیان. گرایشهای تجسیمی و تشبیهی امروز در میان سلفیه که به دست ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب احیاء گردید و شیعیان غالی قابل رهگیری است.

**مرجئه** یکی از پرسشهای سده نخست پرسش از وضعیت مرتکب گناه کبیره بود که به صورت خلاصه از آن با عنوان مرتکب کبیره یاد می‌کردند. جنگ جمل و پس از آن جنگ صفین زمینه را برای این پرسش مهیا نمود. خوارج پس از جریان حکمیت رای به کفر مرتکب کبیره دادند. گروهی دیگر از مسلمانان در مقابل ایشان، به تفکیک ایمان از عمل و خارج نمودن عمل از دایره ایمان اقدام نمودند. این اندیشه در برابر تند روی‌های خوارج نوعی

تساهل به شمار می‌رفت. معتقدان آن مرجئه نام گرفتند. ارجاء در لغت به معنای تأخیر افکندن و نیز امید بخشیدن است. در اصطلاح اما به سه معنا آمده است. الف) آنکه گفته شود مقصود از آن به تأخیر افکندن عمل از نیت و در واقع جدا کردن این دو از هم است. ب) آنکه گفته شود مقصود از ارجاء به تأخیر افکندن داوری درباره مرتکبان کبیره تا روز قیامت است. ج) آنکه گفته شود مقصود از ارجاء متاخر دانستن علی از رتبه نخست در استحقاق امامت است. و نیز در برخورداری از فضائل نسبت به خلفاء سه گانه راشدین.

پیدایش ارجاء و مرجئه به معنای بی طرفی سیاسی به اواخر دوران عثمان باز می‌گردد. در آن دوره کسانی چون ابوبکر، عبدالله بن عمر و عمران بن حصین از ورود به نزاعی که در اواخر دوره عثمان بن عفان شکل گرفته بود، خودداری کردند. اما پیدایش گروه کلامی مرجئه بی تردید به زمانی دورتر از این باز می‌گردد. پیدایش ارجاء در واقع به رویارویی تابعین و فقهاء با خوارج در پایان سده نخست باز می‌گردد. ایشان در برابر خوارج که مرتکب کبیره را کافر می‌شمردند ایستادگی نمودند. اندیشه ارجاء به این معنا در برابر اندیشه‌های خوارج از سوی کسانی چون حسن بن محمد بن حنفیه (م ۱۰۱ هـ) مطرح شد و پس از آن از سوی عالمان وقفهای که سرآمد ایشان ابوحنیفه (م ۱۵۰ هـ) بود مطرح گردید. بنابراین درست نیست که پیدایش ایشان را به امویان نسبت دهیم و در توجیه این نسبت به اعتقاد امویان به جبر تمسک جوئیم. زیرا مرجئه اعتقادی به جبر ندارند. مرجئه از آغاز مورد هجوم دو گروه قرار گرفتند. خوارج و معتزله. خوارج معتقد بودند که مرتکب کبیره کافر است و معتزله، جایگاه او را منزلتی در میان دو منزلت ایمان و کفر می‌دانستند. یعنی او نه مومن است و نه کافر بلکه کافر مومن یا مومن کافر است.

باورهای مرجئه به این شرح است: ۱- ایشان ماهیت ایمان را به هیچ وجه با عمل پیوند نمی‌زدند. ۲- براساس اندیشه اول مرجئه معتقد گشتند که به این سبب که گناه کار مسلمان و مومن است نه کافر، بنابراین خلود او در آتش منطقی و درست نیست. عدم خلود مرتکبان کبائر گناه بر برخی از مخالفان مرجئه سخت آمده است. زیرا ایشان حتی خلفاء را نیز مخلد در آتش نمی‌پنداشته‌اند.

**معتزله** معتزله را اهل توحید، اهل عدل (عدلیه)، قدریه، منازلیه، وعدیه و وعیدیه و اهل تنزیه (منزله) نیز نام داده‌اند. مخالفان معتزله ایشان را، نفاة (به این اعتبار که صفات زائد بر ذات باری را انکار کرده‌اند)، معطله (به این اعتبار که نفی صفات زائد بر ذات به تعطیل شناخت خداوند منجر می‌شود)، جهمیه، مخانیث خوارج (به این سبب که همانند

خوارج به خلود مرتکب کبیره در دوزخ باور داشتند.) و مبتدعه (بدعت گذاران) نام می‌دهند. پیدایش معتزله را شهرستانی اینگونه در الملل و النحل روایت می‌کند: «مردی بر حسن بصری در آمد و گفت: ای پیشوای دین، در روزگار ما گروهی ظهور کرده‌اند که مرتکب کبیره را کافر می‌شمارند و از دیدگاه آنان گناه کبیره کفری است که شخص به سبب آن از آیین بیرون می‌رود. آنان وعیدیه خوارج هستند. هم گروهی دیگر وجود دارند که مرتکبان کبیره را مهلت می‌دهند و حکم درباره آنان را به زمانی دیگر وامی‌گذارند. و معتقدند با وجود ایمان گناه کبیره زیانی نمی‌رساند. از دیدگاه آنان عمل رکنی از ایمان نیست. و با وجود ایمان نافرمانی زیانی نمی‌رساند. چونان که با وجود کفر نیز طاعت و فرمانبری سودی ندارد. آنان مرجئه این امت هستند. در این باره چگونه داوری می‌کنی؟ حسن اندکی به اندیشه فرو رفت و پیش از آنکه سخن گوید، واصل برخاست و گفت: من می‌گویم که مرتکب کبیره نه به طور مطلق مومن است نه به طور مطلق کافر. بلکه در منزلتی است میان دو منزلت؛ نه مومن و نه کافر. سپس واصل برخاست و به کنار یکی از ستونهای مسجد رفت و پاسخی را که داده بود برای جمعی از شاگردان حسن تقریر و تبیین نمود. در این هنگام حسن بصری گفت: «اعتزل عنا واصل» یعنی واصل از ما کناره‌گزید. بدین سان واصل و طرفدارانش معتزله نام گرفتند.» بنابراین باید میان معتزله سیاسی مثل عبدالله بن عمر، سعد بن ابی وقاص، قدامه بن مظعون، اهبان بن صیفی، عبدالله بن سلام، مغیره بن شعبه از مهاجران و کعب بن مالک، حسان بن ثابت، ابوسعید خدری، محمد بن مسلمة، یزید بن ثابت، رافع بن خدیج، نعمان بن بشیر، فضاله بن عبید، کعب بن عجرة و مسلمة بن خالد از انصار و معتزله کلامی تفاوت قائل شد. زیرا اصولاً مساله مرتکب کبیره برای ایشان مطرح نبوده است. این مساله در واقع مساله‌ای متاخر است.

باورهای پنج‌گانه معتزله را می‌توان اینگونه بیان نمود: ۱- اصل توحید. به این اعتبار ایشان را موحد نام داده‌اند. ۲- اصل عدل. عدل یکی از اصول بنیادین معتزله است. بحث عدل به افعال خدای تعالی باز می‌گردد. و اینکه چه اموری بر او رواست و چه اموری بر او روا نیست. بنیان این باور به همسانی روایی در افعال پسندیده و افعال ناپسند میان انسان و خداوند باز می‌گردد. آنچه از آن با عنوان حسن و قبح ذاتی یا عقلی یاد می‌کنند. گروه‌های دیگر اهل سنت به حسن و قبح شرعی باور داشتند نه ذاتی یا عقلی بنابراین نمی‌توانستند چون معتزله به همانندی امور روا و ناروا در مورد انسان و خدا رای دهند. ۳- اصل وعده و وعید. مفاد این اصل این است که بر خدای تعالی واجب است، در سرای دیگر نیکوکاران را پاداش و

بدکاران را جزا دهد. این اصل در واقع به اصل عدل باز می‌گردد. ۴- اصل منزلت بین المنزلتین. شرح این اصل در توضیح پیدایش معتزله گذشت. ۵- اصل امر به معروف و نهی از منکر. معتزله را معمولاً در هشت طبقه تقسیم بندی می‌کنند. معتزله بغداد تنها طبقات ششم، هفتم و هشتم را در بر می‌گیرد. ولی معتزله بصره با قدمتی بیشتر هشت طبقه را در بر می‌گیرد. ناموران معتزله از این قرارند:

۱- واصل بن عطاء غزال (م ۱۳۲هـ). اصول اندیشه واصل به این شرح است: ۱- نفی صفات: وی تعلق صفات علم، قدرت، اراده و حیات را به ذات الهی به این معنا که صفاتی قدیمی باشند انکار می‌کرد. ۲- مختار بودن انسان. ۳- منزلتی میان دو منزلت.

۲- عمرو بن عبید بن باب (م ۱۴۴هـ).

۳- ابوالهذیل علاف (م ۲۳۵هـ). اصول اندیشه او از این قرار است: ۱- صفات خدا چیزی ورای ذات نیست. بلکه صفات عین ذات و به قدمت ذاتند. ۲- او نوعی اراده برای خدا ثابت می‌کرد که در «لا فی محل» هستند.

۴- ابواسحاق ابراهیم بن سيار نظام (م ۲۳۱هـ). او از بزرگترین شخصیت‌های معتزلی است. کلام او کاملاً جنبه فلسفی دارد. اصول اندیشه‌های او از این قرار است: ۱- نفی قدرت خداوند بر انجام شر. ۲- اراده الهی چیزی غیر از قدرت بر فعل و ترک آن که از علم ناشی می‌گردد نیست. ۳- او منکر جزء لا یتجزا است. ۴- نظریه کمون و تداخل؛ آفرینش فعلی واحد از سوی خداوند است. به موجب این عقیده، همه چیز آنا و دفعتاً و همزمان ایجاد شده است. ۵- از نظر نظام حقیقت آدمی روح است. و روح جسمی است لطیف که به صورت تداخل در جسم کثیف قرار گرفته است. ۶- نظریه صرفه. این نظریه به قول شیخ مفید از عجیب‌ترین و بدیع‌ترین نظریات در باره وجه اعجاز قرآن است. خود شیخ مفید نیز بدان باور دارد. ۷- نظام به حرکت جوهری باور داشته است و بر آن استدلال نموده است. ۸- او منکر حجیت قیاس و اجتهاد در امور دینی است. و تنها تکیه‌گاه را قول امام معصوم می‌دانست. او در مساله امامت معتقد بود عمر بن خطاب امامت علی بن ابی طالب را که به موجب نص پیامبر بیان شده بود زیر پا گذاشت. او مخالفان علی در جنگ‌های جمل، صفین و نهروان را خطا کار و علی را بر حق می‌دانست. آموزه‌های او در پاره‌ای از آثار جاحظ و برخی شیعیان همچون شیخ مفید برجای مانده است.

۵- بشر بن معتمر (م ۲۱۰ هـ).

۶- هشام بن عمرو فوطی (م ۲۲۶ هـ). اصول اندیشه‌های او از این قرار است: ۱- جسم دربردارنده سی و شش جزء است. ۲- قدرت خداوند به گونه‌ای است که اگر چیزی را بیافریند، نمی‌تواند مثل و مانند آن بیافریند. ۳- بهشت و دوزخ هنوز آفریده نشده‌اند.

۴- نسبت افعال حسی به خداوند نادرست است.

۷- ابوجعفر اسکافی (م ۲۴۰ هـ).

۸- عمرو بن بحر جاحظ (م ۲۵۵ هـ). اصول اندیشه‌های او چنین است: ۱- معرفت ضروری است. یعنی امری است که به خودی خود و از طبع انسان حاصل می‌آید. انسان در آن انتخاب و اراده‌ای ندارد. ۲- طبع آدمی ثابت است و افعال او از همین طبع ثابت ناشی می‌گردد. این نظر او مانند فلاسفه است. ۳- جاحظ معتقد بود خداوند کسی را به دوزخ نمی‌افکند. بلکه دوزخیان به طبع آتش در می‌آیند. این آتشی است که اهل خویش را به سوی خود جذب می‌کند. این نظریه را بعدها محمد بن علی معروف به ابن عربی پذیرفت. ۴- از دیدگاه او مسلمان کسی است که باور داشته باشد پروردگار آفریدگار اوست و به کسی ستم نمی‌کند.

۹- ابوالحسین خیاط (م ۳۰۰ هـ).

۱۰- ابوعلی جبائی (م ۳۰۳ هـ). نام کامل او ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی است. ابوالحسن اشعری از شاگردان اوست. اصول عقاید او به این شرح است: ۱- جزء لایتجزا وجود دارد. ۲- اسماء الله توقیفی نیستند بلکه تابع لغت هستند. ۳- خدا از ازل سمیع و بصیر است. ولی سامع و باصر نیست. زیرا دو وصف اخیر تنها در صورتی به او نسبت داده می‌شود که مسموع و مبصری وجود داشته باشد.

۱۱- ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی کعبی (م ۳۱۹ هـ). شیخ مفید در اوائل بسیار از او یاد می‌کند.

۱۲- ابوهاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب (م ۳۲۱ هـ). او پسر ابوعلی جبائی است.

**خوارج** ایشان ابتدا از یاران علی بودند. ولی در جنگ صفین آنگاه که لشکر معاویه به حمله عمرو بن عاص قرآنها بر سر نیزه کردند، علی را مجبور به پذیرش حکمیت کردند، با آنکه مالک اشتر در آستانه تحمیل شکست کامل به لشکر شام بود. پس از حکمیت که میان ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص روی داد، متوجه شدند که فریب خورده‌اند. بنابراین توبه

کردند و علی را به توبه دعوت کردند. پس از آنکه امام آنگونه که ایشان میخواستند توبه نکرد، ایشان امام را کافر به شمار آوردند و در نهروان به جنگ با او پرداختند. ایشان را تمام فرقه‌های مسلمان، افرادی متعصب، سطحی نگر و ظاهر بین معرفی نموده‌اند. پیامبر در حدیثی در وصف ایشان می‌گوید: همان گونه که تیر از کمان خارج می‌گردد، ایشان نیز از اسلام خارج می‌شوند. از این رو نام خوارج بر ایشان ماند. اصول فکری ایشان از این قرار است: ۱- تکفیر و استعراض. ایشان مرتکب کبیره را کافر می‌دانستند. در عقیده ایشان اگر امام مسلمانان مرتکب کبیره شود، مسلمان نیست. از این رو قیام بر ضد او نه تنها یک حق بلکه واجب است. در عقیده ایشان سرزمین تحت حاکمیت چنین امامی نه دارالایمان بل دارالکفر است. ریختن خون مردم عادی ساکن در آن سرزمین و حتی تلف کردن چهارپایان آن سرزمین رواست. از دیدگاه خوارج مرتکب کبیره کافر و مرتد است. توبه او پذیرفته نمی‌شود. و کشتن او واجب است. این عقیده استعراض نام دارد. ۲- نظریه خلافت. از نگاه خوارج خلافت محصول انتخاب و شورا است نه نص و تعیین و استخلاف. ناموران خوارج را می‌توان اینگونه نام برد: زید بن حصن طایی، حرقوص بن زهیر سعدی تمیمی، عبدالله بن وهب راسبی، شجره بن اوفی سلمی، عبیدالله بن شجره سلمی، شریح بن اوفی بن ضبعه عبسی، ثرمله، عمیر بن حارث، ابوعمر بن نوفل، هرم بن عمرو انصاری و حریت بن راشد سامی ناجی. ایشان همگی در نهروان کشته شدند. خوارج پس از ایشان دارای انشعاب گردیدند و به فرقه‌های متعدد تقسیم شدند: ۱- محکمه اولی، ایشان هسته نخستین خوارج هستند. ایشان علی را به سبب حکمیت، کافر شمردند. و امامت غیر قرشی را روا دانستند. ۲- ازارقه، پیروان ابوراشد نافع بن ازرق ۳- نجدات، پیروان نجده بن عامر حنفی ۴- بیهسیه، ۵- عجارده، ۶- صفریه ۷- اباضیه؛ پیروان عبدالله بن اباض هستند. این فرقه معتدلترین گرایش خوارجند که هم اکنون در کشور سلطنتی عمان سکونت دارند.

**شیعه** شیخ مفید در متن کتاب بسیار به شیعه به خصوص شیعه امامیه پرداخته است. بنابراین شرح عقاید ایشان را به متن کتاب وا می‌گذارم. ولی اینجا متمایلیم تا به توضیح تنها خاندان شیعی که شیخ مفید در متن از ایشان یاد می‌کند، پردازیم.

خاندان نوبختی بزرگ این خاندان ابوسهل اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت (م ۳۱۱ هـ) است. او متکلمی بوده است با تمایلات معتزلی. او با ابوعلی جبائی و

ثابت بن قره بسیار مناظره و محاجه می‌نموده است. عناوین کتابهای متعدد او نشان می‌دهد که وی از اعتقاد معتزله در باره توحید و قدرت آدمی برای انجام فعل تبعیت می‌کرده است. البته وی با ایشان در بحث امامت هم نظر نبوده است. او مخالف استفاده از قیاس و رای در مسائل فقهی بوده است. نجاشی می‌گوید: کتاب التنبیه فی الامامة ابوسهل را نزد استاد خود شیخ مفید قرائت نموده است. ابن الندیم می‌گوید: ابوسهل در مسئله غیبت امام زمان نظری شگفت‌انگیز داشته است. و آن اینکه؛ امام دوازدهم در ایام غیبت وفات کرد ولی پسرش جانشین او شد. این جانشینی از پدر به پسر در زمان غیبت مستمر خواهد بود تا اینکه مشیت خداوند مقتضی آن شود که یکی از اخلاف امام دوازدهم به نام مهدی ظهور کند. عباس اقبال اشاره می‌کند که در هیچ یک از کتب شیعی این باور به ابوسهل نسبت داده نشده است. و نیز ابوسهل در بخشی از کتاب خود التنبیه فی الامامة که شیخ صدوق آن را در کمال الدین نقل می‌کند؛ این باور را بیان نداشته است. به همین سبب عباس اقبال معتقد است؛ حتی اگر ابن الندیم در نسبت خود به ابوسهل صادق باشد، باید گفت که ابوسهل بعدها تغییر رای داده است و به نظر اکثر شیعه گردن نهاده است. متکلم برجسته دیگر خاندان نوبختی، برادر زاده بیشتر متمایل به فلسفه ابوسهل است. یعنی ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (م ۳۱۶ هـ). فهرستی از آثار او نشان می‌دهد که وی با ابوعلی جبائی و ابوالقاسم بلخی مناظره داشته و ردیه‌ای بر معتقدان منزلتی میان دوزمزلت و وعید یعنی معتزله نوشته است. همچنین کتابی برای دفاع از آموزه امامت. به احتمال فراوان آنجا که شیخ مفید در اوائل المقالات به عقائد بنونوبخت اشاره می‌کند، به همین کتاب نظر داشته است. به گفته شیخ مفید، نوبختیان منکر آن بودند که از امامان شیعه معجزه روی دهد و یا ابدانشان هم اکنون در بهشت باشد. حسن بن موسی نوبختی همچنین کتابی نوشته است در باب فرق الشیعة. شیخ مفید در کتاب موجود تقریبا به تمام نقاط افتراق و اشتراک خود با بنونوبخت، اشاره می‌کند. جالب این است که در بیشتر موارد خاندان نوبختی با شیخ مخالفت دارند. و بیشتر با معتزله اشتراک نظر دارند.

زیدیه) در سده دوم هجری دو انشعاب در شیعه ایجاد شد. فرقه رافضه - البته بر اساس اسمی که مخالفان به ایشان می‌دهد- و فرقه زیدیه. موسس زیدیه زید بن علی بن حسین است. زید پس از رحلت پدرش در کفالت برادرش محمد باقر در آمد. و از او علم

آموخت. چنانکه از عروه بن زبیر، ابان بن عثمان بن عفان و عبدالله بن ابی رافع حدیث شنید. و نیز حدیث نقل نمود. پاره‌ای منابع تاریخی او را از شاگردان واصل بن عطاء به شمار آورده‌اند و از اثر پذیری زید از او سخن به میان آورده‌اند. شاید پیروی زیدیه از بیشتر عقائد معتزله به همین سبب باز می‌گردد. اندیشه‌های زیدیان را اینگونه می‌توان بر شمرده: ۱- اصل توحید ۲- اصل عدل ۳- اصل وعده و وعید ۴- اصل منزلتی میان دو منزلت ۵- اصل امر به معروف و نهی از منکر. چنانکه ملاحظه می‌گردد، تمام این اندیشه‌ها همان باورهای معتزله است. تنها تفاوت زیدیه با معتزله در اصل ششم است: ۶- اصل امامت؛ امامت نقطه افتراق زیدیه و معتزله است. ولی این آموزه باعث نشده تا ایشان به شیعه امامیه نزدیک شوند. زیرا امامت نزد ایشان با امامت نزد شیعه متفاوت است. شرایط امامت نزد ایشان از این قرار است: الف) جواز امامت مفضول بر فاضل. از نگاه زیدیه علی پس از پیامبر برترین کسان بوده است. اما مصلحت اقتضاء نموده تا فردی فروتر از او به امامت مسلمانان برسد. از این رو از دیدگاه زیدیه خلافت ابوبکر و عمر صحیح و رفتار ابوبکر با فاطمه دخت پیامبر در باره قضیه فدک کاملا به عنوان یک عمل اجتهادی، درست بوده است. البته قاعده تقدم مفضول بر فاضل از نگاه زیدیه یک استثناء است، نه یک حالت دائمی و مستمر. زیدیه امامت علی بن ابی طالب، حسن، حسین و علی بن حسین را می‌پذیرند و نیز امامت خود زید بن علی بن حسین را. ولی از علی بن حسین به بعد با امامیه در شمارش ائمه اتفاق نظر ندارند. ب) لزوم فاطمی بودن امام. این شرط را زیدیه در برابر شیعیان کیسانی مطرح ساختند که به امامت فرد علوی یعنی کسی که از نسل زهراء نبود باور داشتند. زیرا ایشان به امامت محمد بن حنفیه که فرزند امام علی بود ولی فرزند زهراء نبود معتقد بودند. ج) عدم عصمت امام؛ از نگاه زیدیه بر خلاف نظریه امامیه، لازم نیست امام معصوم باشد. د) لزوم قیام از سوی امام. اصل پنجم یعنی اصل امر به معروف و نهی از منکر چنان اهمیتی در نگاه زیدیه دارد که یکی از شرایط امام را قیام با شمشیر دانسته‌اند. از نگاه ایشان هر امامی از نسل حسن یا حسین که شمشیر برگیرد و بر مرکب نشیند و به کتاب خدا و سنت رسول فرا بخواند و امر به معروف و نهی از منکر کند، بر امت واجب است که از پیروی کنند. از این رو این تناقض در باورهای ایشان وجود دارد که چگونه به امامت زین العابدین باور دارند در حالیکه او قیام نکرده است. همین اشکال برخی از معاصران را واداشته تا این عقیده را به زیدیه نسبت دهند که زیدیه هیچ

گاه به امامت زین العابدین و باقر العلوم باور نداشته‌اند. (سامی نشار، نشأة الفكر الفلسفی، ج ۲، ص ۱۶۲). ه) جواز امامت دو نفر به طور همزمان در دو سرزمین. و) مساله مهدویت. در این آموزه زیدیان کمابیش مانند دیگر شیعیان می‌نگرند هرچند در جزئیات اختلاف نظر دارند.

فرقه‌های زیدی از این قرارند: ۱- جارودیه؛ شیخ مفید از میان زیدیه تنها این فرقه را به شیعه منسوب میدانند. این فرقه را سرحویبه نیز نام داده‌اند. جارودیه پیرو ابونجم زیاد بن منذر عبدی همدانی خراسانی است. جارودیه بر خلاف سایر گروه‌های زیدی معتقدند که پیامبر بر جانشینی علی پس از خود تاکید نموده است. منتها از او با اوصاف یاد کرده است، نه به صورت مشخص و معین. از همین رو نیز شیخ مفید که ملاک شیعه بودن را عقیده به نص بر امامت می‌داند، جارودیه را برخلاف سایر فرقه‌های زیدی جزء شیعیان محسوب داشته است. اما آنچه مایه اختلاف جارودیه و شیعه است، این است که ایشان معتقدند امامت پس از علی، حسن و حسین شورایی است و هر که از این نسل با داشتن دیگر شرایط قیام کند همو امام است. ۲- بتریه یا صالحیه؛ پیروان دو تن از رهبران زیدی یعنی ابواسماعیل کثیر بن اسماعیل بن نافع ملقب به کثیرالنواء و الابر و نیز حسن بن صالح بن حی همدانی را بتریه یا صالحیه می‌نامند. ایشان معتقدند که امامت در میان خلق شورایی است. و اینکه امامت ابوبکر و عمر حق اجتهادی ایشان بوده است. هرچند علی از آن دو برتر بوده است. ایشان برخلاف سلیمانیه حکم به کفر عثمان نمی‌کنند. ۳- سلیمانیه یا جریریه ۴- قاسمیه ۵- هادویه ۶- ناصریه ۷- صباحیه ۸- عقبیه ۹- نعیمیه ۱۰- یعقوبیه.

**اهل حدیث** معمولاً احمد بن حنبل را که امام چهارم فقهی اهل سنت و پیشوای مذهب حنبلی است، به عنوان رهبر و پیشوای اهل حدیث به شمار می‌آورند. نام کامل او ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال شیبانی مروزی از خاندان عرب شیبان بن ذهل یا بنی ذهل بن شیبان است. او در سال ۱۶۴ ه متولد گردید و در علم حدیث جایگاه بلندی یافت. او از وکیع، یحیی بن آدم، یحیی بن سعید، قطان و یحیی بن معین، حدیث شنید. او از سال ۱۹۵ ه در بغداد در محضر امام محمد بن ادریس شافعی حاضر شد و به یادگیری علم فقه و اصول پرداخت. احمد در محنه (حادثه‌ای که منجر به اختلاف مسلمانان در مخلوق بودن یا قدیم بودن کلام خدا شد.) جانب قدمت کلام الهی را گرفت و از سوی معتصم شلاق خورد. او در مساله شمارش خلفای راشدین، جانب شمردن علی بن ابی طالب را به

عنوان خلیفه چهارم گرفت که با مخالفت‌های فراوانی روبرو گردید. این مساله که بعدها به مساله تربع معروف گردید، باعث شد تا احمد علاوه بر اینکه به تشیع متهم گردد، دوباره نیز شلاق بخورد. معروف است که احمد به امام علی بسیار عشق می‌ورزید تا جایی که پر حجم ترین کتاب فضائل او کتابی است با عنوان فضائل امام علی بن ابی طالب در پنج جلد بزرگ. او حدیث غدیر را در چند موضع مهمترین کتابش یعنی المسند نقل نمود و از این طریق باعث منتشر شدن آن گردید. به طور عمومی احمد به اندیشه ارجاء و دوری جستن از فتنه میان تشیع و تسنن باور داشته است. زندگی فردی و اجتماعی او نیز نشانگر همین مطلب است. او با آنکه گرایش‌های ظاهرگرایی خود را پنهان نمی‌کند، اما در مساله اتحاد و همبستگی مسلمانان تا آنجا پیش می‌رود که در مساله تکفیر وضعی مشابه با تسامح مرجئه اتخاذ می‌کند. احمد در مساله خدانشناسی از قائلان به صفات قدیم برای باری تعالی است. در نظر احمد صفاتی مثل علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام، عزت و عظمت قدیمی هستند. او فرقی میان صفات ذات و فعل قائل نمی‌شود و همچنین به صفات خبری مثل دیدن، وجه و امثال آن باور دارد و آنها را تاویل نمی‌کند. او معتقد است چون این صفات در شرع به خداوند نسبت داده شده است، ما نیز باید آن را به خداوند نسبت دهیم. هرچند احمد یک متکلم نیست، اما از آنجایی که یک محدث و فقیه زبر دست به شمار می‌رود، سخنان او که بر اساس احادیث بوده است، به منزله اعتقادنامه سلف صالح در آمده است. اعتقاد نامه‌ای که کسانی چون ابو الحسن اشعری از آن نهایت استفاده را برده‌اند. در رساله رد بر جهیمیه و زنادقه احمد به باورهایی تصریح شده است که با آنچه اشعری در آثار خود آورده است، شباهت فراوانی دارد. بخشهایی از این رساله اینگونه است: «شما را بدان فرا می‌خوانم که هیچ چیز را بر قرآن ترجیح ندهید، که کلام خدای عزوجل است. آنچه خداوند با آن با خلق خویش سخن گفته غیر مخلوق است. و آنچه خداوند با آن از دوره‌های پیشین خبر داده است، غیر مخلوق است. آنچه در لوح محفوظ است، آنچه در مصاحف است و مردم می‌خوانند - هر گونه که خوانده شود و هر گونه که وصف شود - کلام خداوند و غیر مخلوق است و هر که آن را مخلوق بداند کافر است....»

ایمان عبارت است از قول و عمل که کاستی و فزونی می‌یابد.... هیچ چیز جز شرک به خداوند و رد فریضه‌ای از فرایض خداوند همراه با انکار آن کسی را از اسلام خارج نمی‌کند.

ما به قضا و قدر، خیر و شر آن، تلخ و شیرین آن ایمان داریم. و نیز بدان ایمان داریم که خداوند پیش از آفریدن خلق بهشت را آفرید. و اهل آن را خلق کرد... و پیش از آفریدن خلق دوزخ را خلق نمود و اهل آن را نیز خلق کرد. بهشتیان ناگزیر پروردگار خود را رویت می‌کنند؛ خداوند کسانی از مردم را به شفاعت محمد (ص) از دوزخ بیرون می‌آورد. خداوند به حقیقت با موسی علیه السلام سخن گفته است. و ابراهیم را خلیل خویش قرار داده است. صراط حق است؛ میزان حق است؛ پیامبران حقتند؛ و عیسی بن مریم پیامبر خدا و کلمه اوست. ما همچنین به حوض و شفاعت ایمان داریم. به منکر و نکیر و عذاب قبر ایمان داریم. و به ملک الموت که قبض روح می‌کند. آن ارواح پس از مرگ به پیکرها بازگردانده می‌شوند و درباره ایمان و توحید از ایشان سؤال می‌شود. از نگاه شهرستانی ویژگی بارز اصحاب حدیث یا همان سلف صالح آن است که صفات باری را تاویل نمی‌کنند و البته معتقد به تشبیه هم نیستند. شهرستانی این داستان معروف را از مالک بن انس از ائمه سلف نقل می‌کند که کسی از او درباره آیه «الرحمن علی العرش استوی» پرسید. و او پاسخ گفت: «الاستواء معلوم، و الکیفیه مجهول، و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه» یعنی معنای استواء روشن است. ولی کیفیت و چگونگی آن درباره باری تعالی مجهول است. ایمان بدان واجب و پرسش از معنای آن بدعت است. به نظر شهرستانی این چهار جمله به نحو کامل مذهب اهل حدیث را نمایان می‌سازد. ایشان نه در دام تشبیه فرو می‌غلطند، زیرا چگونگی اتصاف خداوند به این صفات را مشخص نمی‌کنند و نه به دام تعطیل زیرا خدا را به آنچه خود را به آن توصیف نموده است، توصیف می‌کنند. به جز احمد و مالک، اوزاعی، ثوری، ابوحنیفه، ابن ابی یعلی، اصحاب ابو ثور و اصحاب احمد بن حنبل و نیز ظاهریه یعنی داود بن علی اصفهانی را باید جزء اهل حدیث به شمار آورد. پس از این دسته نوبت به عبدالله بن سعید کلابی، ابوالعباس قلانسی و حارث بن اسد محاسبی رسید. اینان از جمله سلف بودند، با این تفاوت که به علم کلام پرداختند و عقاید سلف را به ادله عقلی و برهانهای اصولی تایید کردند. برخی فرقه‌های اهل حدیث از این قرارند: ۱- کلابیه؛ ایشان پیروان ابومحمد عبدالله بن سعید بن کلاب قطان هستند. برخی حارث محاسبی و داود بن علی اصفهانی را شاگرد او به شمار آورده‌اند که حداقل در مورد داوود این حرف چندان مقرون به صحت نیست. زیرا داوود خود صاحب فرقه بوده است که آن را ظاهریه نام نهاده‌اند و اصولاً در دوره‌ای پیش از

ابن کلاب زندگی می‌کرده است. ۲- مشبهه یا اهل تجسیم و تشبیه. ۳- حشویه ۴- کرامیه که پیش از این در بخش مشبهه از ایشان سخن گفتیم.

**اشاعره** پیروان ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اسحاق بن سالم بن اسماعیل بن عبدالله بن موسی بن بلال بن ابی پرده بن موسی اشعری است. که یکی از اصحاب پیامبر بوده است. ابوالحسن در سال ۲۶۰ ه در بصره متولد شد و در سال ۳۲۴ ه در بغداد وفات کرده است. شهرستانی مذهب او را در بخش صفاتی ذکر می‌کند. سه کتاب اشعری یعنی: الابانۀ عن اصول الدیانۀ، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین و اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، از جمله کتابهای مشهور او به شمار می‌روند. در زندگی اشعری سه مرحله متفاوت و متمایز را می‌توان بازشناسایی نمود: نخستین مرحله، دوره‌ای است که او به فراگیری قرآن و حدیث مشغول است. دومین دوره، عصری است که او با اندیشه‌های معتزله آشنا گردیده و بدان پایبند بوده است. و سومین مرحله که از سال ۳۰۰ ه آغاز می‌شود، زمانی است که او به اندیشه‌های معتزله حمله می‌برد و اندیشه جدیدی را که بیشتر با اندیشه اصحاب حدیث سازگاری دارد پی ریزی می‌کند. می‌گویند منشا تغییر باور اشعری روایی بوده است که او در خواب دیده. روایی که رسول خدا او را فرمان می‌دهد ای علی این اندیشه‌هایی را که از من روایت شده است، یاری کن که همانها حق است.

یکی از مناظرات اشعری با استادش جبائی که مذهب معتزلی داشته است نحوه تغییر باور او را به خوبی نشان می‌دهد. این مناظره کاملاً حاکی از این است که در این دوره دیگر اشعری به حسن و قبح عقلی یا ذاتی باور ندارد. بلکه به سمت حسن و قبح شرعی گراییده است. در این مناظره اشعری از جبائی درباره سه برادر که یکی به کفر، یکی به ایمان و آن دیگری در خردسالی فوت شده‌اند می‌پرسد. جبائی در پاسخ می‌گوید: زاهد در بهشت، کافر در دوزخ و کودک اهل نجات است. اشعری می‌پرسد: آیا اگر آن خردسال بخواهد به درجات برادر زاهدش در بهشت برود به او اجازه داده می‌شود؟ جبائی می‌گوید: نه زیرا به او گفته می‌شود برادرت به واسطه طاعت به این مقام رسیده است. و تو از آن طاعت برخوردار نشده ای. اشعری می‌پرسد: اگر آن خردسال پیرسد که تقصیر من نیست که مرا زنده نگذاشتی تا طاعت تو را به جای آورم به او چه جوابی می‌دهند؟ جبائی می‌گوید: خداوند به او می‌گوید من می‌دانستم اگر تو بمانی مرتکب گناه می‌شوی بنابراین تو را زود از این دنیا بیرون آوردم.

اشعری دیگر بار می‌پرسد: اکنون اگر آن برادر کافر بگوید: خدایا تو که می‌دانستی اگر مرا زنده بگذاری گناه می‌کنم؛ چرا مرا به مانند برادرم نمیراندی؟ خداوند چه پاسخی به او می‌دهد؟ در این هنگام جبائی از پاسخگویی درمانده شد. اصول باورهای اشاعره همان اصول اهل حدیث است. البته با این تفاوت که اشعری برای پاسخگویی به مجرب، نظریه کسب را اختراع نمود که در محتوا البته هیچ تفاوتی با نظریه جبر ندارد. ضمن اینکه او نسبت به سلف بیشتر عقل‌گرا بود. که این را میتوان حاصل تاثیر پذیری او از معتزله به شمار آورد. در مسئله حدوث و قدم قرآن او جانب قدم قرآن را گرفت. هرچند به قدمت قرآن‌های کاغذی و یا آنچه مردم تلاوت می‌کردند باور نداشت. او مفهومی به نام کلام نفسی به وجود آورد که در نظر او ازلی بود. همچنین او برخلاف فلاسفه و برخی از معتزله جهان را حادث می‌دانست. او جواهر و اعراض را از جمله حوادث به شمار آورد. در نظر او این خداوند است که جواهر و اعراض را از عدم پدید می‌آورد و این جواهر و اعراض بعدا منشا تحولات عالم ماده می‌گردند. او برخلاف نظام از معتزله به وجود جزء لایتجزا باور داشت. پس از اشعری می‌توان از بسیاری از ناموران اشعری اینگونه نام برد: ۱- ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ هـ) او بی‌گمان دومین شخصیت اشاعره و از معاصران شیخ مفید است. برخی منابع چند مناظره او با شیخ مفید را ثبت نموده‌اند که او در آنها از شیخ شکست می‌خورد. ۲- ابن فورک (م ۴۰۶ هـ) ۳- اسفراینی (م ۴۱۸ هـ) ۴- ابومنصور بغدادی (۴۲۹ هـ) ۵- جوینی (م ۴۷۸ هـ) ۶- حجة الاسلام ابو حامد غزالی (م ۵۰۵ هـ) غزالی را باید اوج دوران اشعری‌گری به شمار آورد. غزالی با سه گانه خود بر ضد فلاسفه یعنی: «الاقتصاد فی الاعتقاد»، «مقاصد الفلاسفة» و «تهافت الفلاسفة» آخرین ضربه را به عقل‌گرایی در جهان اسلام وارد آورد. به گونه که به گواهی مورخان پس از آن دیگر شاهد یک جریان قوی عقل‌گرا در جهان اسلام نبودیم. ۷- امام فخر رازی. برخی او را غزالی دوم لقب داده‌اند. ۸- قاضی عضدالدین ایجی ۹- مسعود بن عمر بن عبدالله تفتازانی ۱۰- سید شریف گرگانی. مهمترین اثر او شرح کتاب مواقف قاضی ایجی به نام شرح المواقف است. ۱۱- بیضاوی. او مفسر، متکلم و فقیه بسیار زبر دستی بوده است. ۱۲- علامه دوانی. برخی او را در دوره‌های متاخر عمرش شیعه می‌دانند. ۱۳- سیالکوتی.

شیخ مفید در اوائل المقالات از مذهب طحاویه و ماتریدیه یاد نموده است. ما نیز به

تبعیت از شیخ مفید از شرح این دو فرقه می‌گذریم. با شرح این فرق می‌توانیم مدعی باشیم، تقریباً به تمام فرقه‌ها و شخصیت‌هایی که شیخ مفید در اوائل از ایشان یاد نموده است، پرداخته ایم. البته ممکن است به صورت مشخص از نام یک متکلم یا یک جریان عبور کرده باشیم. اما حتماً این شخصیت یا جریان را در ضمن یک جریان فراگیرتر شرح نموده ایم.

## ه) ویژگی‌های ترجمه اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات

۱- پیچیدگی ترجمه به نحو عام بر هیچ مترجمی پوشیده نیست. حال وقتی سخن از ترجمه متنی مربوط به هزار سال پیش باشد، بی‌شک این پیچیدگی افزایش می‌یابد. خصوصاً زمانی که بدانیم این متن یک متن پیچیده کلامی - فلسفی است که به دست یکی از ارکان مذهب شیعه یعنی شیخ مفید نگاشته شده است. به جرات می‌توان گفت که هیچ کتاب کلامی به گستردگی و فراخ دامنی اوائل المقالات نیست. منظورم از گستردگی حجم بالای کتاب نیست، بلکه نظر به گستردگی مسائل بحث شده دارم. این مسائل یکصد و پنجاه و شش‌گانه گستره وسیعی از کلام تا الهیات بالمعنی الاخص و الهیات بالمعنی الاعم را در بر می‌گیرد که شیخ مفید از این آخری با عنوان مسائل لطیف علم کلام یاد کرده است. بنابراین ترجمه این کتاب نیازمند آگاهی‌های فراوانی نسبت به موضوع ترجمه یعنی فلسفه اولی و کلام اسلامی است. پیچیدگی اصطلاحات و نیز تطبیق آنها هنگام ترجمه از صعوبت‌های دیگر ترجمه است. براین اساس مترجم، هرگز ادعای بی‌نقصان و عیب بودن ترجمه خود را ندارد. بنابراین از ارباب فضل و مترجمان متون فلسفی - کلامی عربی تقاضای مطالعه متن ترجمه شده و ارائه نظرات محققانه خود را دارد.

۲- در ترجمه از کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید از دکتر مارتین مکدر موت به ترجمه احمد آرام سود برده‌ام. این کتاب رساله دکتری دکتر مکدر موت است. در این کتاب بخش‌هایی از اوائل ترجمه شده است. منتها این ترجمه دارای دو نقصان اساسی است. یکی اینکه احمد آرام نتوانسته است به خوبی از پس ترجمه بخش‌هایی که مکدر موت از مفید نقل می‌کند بر آید. البته من به میزان دقت ترجمه مکدرموت از متون مفید آگاه نیستم. دیگر اینکه این کتاب به ترجمه متون سخت و گفتارهای پیچیده اوائل المقالات پرداخته است.



هرچند باید به این نکته اشاره کنم که این کتاب به هیچ وجه اساس ترجمه من نبوده است. محقق توانا می‌تواند با مقایسه این دو متن پی به صحت این گفتار ببرد. چه زبان‌شناسان بزرگ به این نکته اذعان داشته‌اند که امضای هر نویسنده‌ای پای متن اوست. ولی ذکر این نکته واجب است که این کتاب گاه مرا با موضوع ترجمه بیشتر آگاه نموده است. و می‌دانیم آگاهی مترجم به متن در حال ترجمه تا چه میزان بر کار او اثر می‌گذارد. به هر روی مجبورم از تلاش دکتر مارتین مکدر موت و مرحوم احمد آرام کمال تشکر را داشته باشم که من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق.

۳- در ترجمه آیات قرآنی، از ترجمه ارزشمند مرحوم دکتر محمد مهدی فولادوند استفاده نمودم، هرچند در برخی مواقع تغییرات جزئی در آن اعمال داشته‌ام. سند تمام منقولات روایی و شعری شیخ مفید را استخراج نموده‌ام. هرچند بسیاری از ایشان بی سند و تنها به واسطه خود شیخ منقول است. در باره شعر منسوب به امیر مومنان که خطاب به حارث همدانی است، اختلافات فراوانی در میان شارحان و متکلمان به چشم می‌خورد. البته همانگونه که در توضیح میان دو قالب در متن آورده‌ام، در هیچ مستندی این اشعار به امام علی علیه السلام مربوط دانسته نشده است. اکثر احادیث شیخ مفید به احتمال فراوان نقل به مضمون است. چرا که گذشته از نبود مستند، بسیاری از این احادیث مشابهاتی در میان احادیث دارند.

۴- ذکر این نکته را در مقدمه ضروری می‌دانم که شاید ترجمه این متن به تنهایی و بدون شرح کفایت نکند. اما نبود وقت مناسب و نیز نبود منابع مالی مناسب، سبب شدند تا در زمان فعلی تنها به انتشار متن اکتفاء کنم. شاید در زمانی دیگر به شرح متن که البته بسیار ضروری به نظر می‌رسد پردازم. لازم است به این نکته اشاره کنم که در کنگره جهانی شیخ مفید در سال ۱۳۷۳ دو تن از فضلاء حوزه علمیه قم به شرح برخی متون اوائل به زبان عربی پرداخته‌اند. ولی باید بیان کنم که از نظر نویسندگان، این شروح علاوه بر اینکه به گفتارهای سخت اوائل پرداخته‌اند، دارای تناقضات، معایب و مشکلات فراوانی است. هرچند سعی و تلاش این عزیزان را باید مشکور و قابل تقدیر دانست. ضمن اینکه اساس کار ترجمه، متن مصصح کنگره شیخ مفید بوده است، مترجم از طریق معجم عقائدی مرکز بحوث عقایدی آیت الله سیستانی به این متن دست یافت. در پایان لازم می‌دانم از تمام کسانی که به انتشار این کتاب کمک نمودند، خالص ترین تشکرهای خود را نثار کنم.

## [متن کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات]

### به نام خداوند رحمتگر مهربان

خدا را بر برکت‌هایش سپاس می‌گوییم. از مخالفت و نافرمانی اش به او پناه می‌برم. و از خشم و مکافاتش. درود و صلوات فراوان خداوند بر برگزیده آفریدگانش، پیامبرش محمد و برگزیدگان پاکدامن اهل بیت او. خداوند عمر سید بزرگوار و نقیب شیعیان را در شکوه اطاعت پروردگار طولانی و در مکتب و برتری گفتارش پای برجا گرداند. من به توفیق الهی و مشیت او در این کتاب تمایز میان شیعه و معتزله را که نزد من به اثبات رسیده است بیان می‌کنم. و نیز تمایز میان شیعیان و معتزلیانی که به آموزه عدل تمایل نشان داده‌اند. و به بیان تفاوت میان معتزلیان و شیعیان امامی به بخصوص نسبت به اصولی که شیعیان در آن نسبت به مخالفت با معتزلیان همداستانند می‌پردازم. در این باره من به بیان اموری می‌پردازم که آنها را از مذاهب پدید آمده از دو اصل توحید و عدل، گزینش نموده‌ام. همچنین به بحث از نکات لطیف علم کلام و اندیشه‌های سازگار با باورهای آل نوبخت که خداوند ایشان را رحمت کند و نیز اندیشه‌های ناسازگار با تفکرات ایشان اشاره خواهم نمود. از سوی دیگر آنچه در سازگاری با مذهب اعتزال و دیگر متکلمان است مورد بحث واقع می‌شود تا مبنایی مورد اعتماد در اموری باشد که افراد برای باور یافتن به چیزی مورد پرسش قرار می‌گیرند. از خداوند برای روان گردانیدن این کتاب یاری می‌جویم چرا که او با لطف خود توفیق دهنده راه صواب است.

۱- گفتاری درباره فرق میان شیعه - با توجه به آنچه به تشیع نسبت داده شده است - و معتزله - با توجه به آنچه مستحق نام اعتزال است -.

خداوند عزوجل می‌فرماید: «آن کس که از پیروانش [=موسی] بود، برضد کسی که دشمن وی بود، از او یاری خواست.» (قصص/۱۵) در نتیجه خداوند بنا بر گزارشی که از تفاوت آندو در پیروی کردن و دشمنی نمودن ارائه می‌کند در نامگذاری آن دو فرق می‌نهد، و دست مایه شیعه نامیده شدن یکی از آن دو را بنا بر نص صریح کلام الهی، پیروی کردن قرار میدهد. و خدای تعالی می‌فرماید: «و بی گمان ابراهیم از پیروان اوست.» (صافات/۸۳) در نتیجه به سبب پیروی کردن او بر سبیل ولایت از نوح علیه السلام، حکم به تشیع او نمود. و از همین سخن است سخن اعراب: «فلانی در این باره سخنی گفت و دیگری از سخن او پیروی نمود.» این در صورتی است که دومی، اولی را در سخنش تصدیق کند و در آن معنا از او پیروی کند. بر اساس همین معنا به کسی که مسافر را برای وداع مشایعت می‌کند گفته می‌شود: «او مسافر را تشییع نمود.» البته هر پیرویی بر اساس معنایی که از پیروی نمودن ذکر کردیم مستحق صفت تشیع نیست. و استعمال این واژه در باره او به این معنا که او را شیعه به شمار آوریم، درست نیست. حتی اگر آنکه او پیرویش می‌کند برحق باشد یا بر باطل. مگر آنکه علامت معرفه یعنی الف و لام از ابتدای کلمه حذف گردد و من تبعیضیه در ابتدای آن اضافه شود. به عنوان مثال اینگونه گفته شود: «آنان از شیعیان بنی امیه» یا از «شیعیان بنی عباس» یا از «شیعیان فلان و فلان» هستند. اما اگر در ابتدای کلمه شیعه علامت تعریف بیاید بی شک این کلمه به پیروی کنندگان از امیرمومنان - صلوات الله علیه - اختصاص دارد. آنان که بر سبیل ولایت به امامت بلا فصل او پس از رسول - صلوات الله علیه و آله - ونفی امامت آنان که در مقام خلافت بر او پیشی گرفتند، اعتقاد دارند. جایگاه او در باور ایشان، جایگاه متبوع است نه پیرویی که به دیگران اقتداء می‌کند. عرف عمومی و چنانکه شرح دادیم، معهود ایشان بر بی بردن هر مخاطبی به هنگام استعمال این واژه به این معنا دلالت دارد. و نیز بر منظور متکلم در مشخص نمودن این فرقه از دیگر فرقه مخالفی که ادعای استحقاق آن را دارند دلالت دارد. درست همانگونه که عرف به قصد گوینده هنگام استعمال این واژه پی می‌برد. درست همچون کلماتی مثل: خنیف، ایمان، نماز، زکات، حج و روزه. هرچند این کلمات در اصل معنای لغوی مفید معانی شرعی [که بعدا

پدید آمدند] نیستند. در واقع عرف عمومی بنا بر بیان شرعی به این معانی باور دارند. آنچه بر وضوح این امر می‌افزاید متمایز ساختن خوارج از این عنوان و برکنار ساختن ایشان از شایستگی این واژه است. ایشان که این واژه را همراه الف و لام درباره ایشان بکار گرفتند در واقع نادانسته این کار را انجام دادند. هرچند خوارج بر سبیل ولایت از ابوبکر و عمر پیروی می‌کنند. همچنین اهل بصره و پیروان معاویه و آنان که از یاری امیرمومنان علیه السلام دست کشیدند شایسته این عنوان نیستند. هرچند ایشان در دیدگاه مخالفان بر حق هستند و به سبب شکست [از امیر مومنان] دشمنی خاصی را با ایشان اظهار نمی‌دارند. به این اعتبار مشخص می‌شود که نام تشیع نشان فرقه‌ای است که ذکر نمودیم. هرچند در لغت همانگونه که توضیح دادیم به معنای مطلق پیروی نمودن است.

درست همانگونه که نام اسلام تنها نشان امت محمد - صلی الله علیه و آله و سلم - است. هرچند اسلام در لغت عنوانی است که یهود نیز به سبب تسلیم گشتن به موسی علیه السلام شایسته آنند. و نیز مسیحیان به همین علت و مجوس به سبب پیروی و اطاعت نمودن از زرادشت [زردشت] شایسته آنند. و به صورت کلی هر کسی که تسلیم دیگر است در لغت شایسته آن است. اما هنگامی که این واژه نشانه امت محمد - صلی الله علیه و آله - شد و به سبب عرف و استعمال به ایشان اختصاص یافت، این گروهها از استحقاق آن خارج می‌شوند. همین مختصر برای اثبات آنچه مطرح نمودیم کافی است، هرچند شرح این مطلب به درازا می‌انجامد و ادله در این باره به کمک یکدیگر می‌آیند. اما از این کار روی گردانیدیم زیرا در کتابی دیگر این مقصود را محقق ساخته‌ام و رساله‌ای را که در آن ادله فراهم آمده‌اند، سامان داده‌ام. اگر آنچه درباره نشان تشیع آنگونه که توصیف نمودیم ثابت گردد آنگاه باید دانست که این نشان از میان تمام فرقه‌های امت تنها برای امامیه و زیدیه جارودیه ثابت می‌گردد. زیرا ایشان بدان پایبندند و بر موجبات آن دست یافته‌اند و از این عنوان خارج نگشته‌اند. هرچند خود ایشان در باورهای دیگر [به غیر از امامت] با یکدیگر توافق داشته باشند یا اختلاف. معتزله، بکریه، خوارج و خشویه از این عنوان بی بهره‌اند. زیرا از محتوای تشیع بی بهره‌اند. و حتی هم اندیشی ایشان در هر باوری به جز امامت با امامیه و زیدیه جارودیه، ایشان را مستحق این عنوان نمی‌سازد.

اما معتزله و آنچه نام و نشان اعتزال یافته است لقبی است که به هنگام مطرح شدن

آموزه "منزلی میان دو منزلت" پدید آمد. و نیز این نام نتیجه باوری است که واصل بن عطاء پدید آورد و بر آن استدلال نمود و عمرو بن عبید از او پیروی نمود. مردم کسانی را که به این آموزه معتقد گردیدند و از واصل و عمرو در کناره گیری از حسن بصری و یارانش و در خارج گشتن از مجلس درس او پیروی نمودند معتزله نام دادند. چرا که ایشان پس از شاگردی حسن بصری از مجلس درس او کناره گرفتند. و به سبب باور به آموزه "منزلی میان دو منزلت" از تمام امت و دیگر علماء متمایز گشتند. پیش از این اعتزال شناخته شده نبود و نشانه هیچ گروهی از مردم نبود.

بنابراین هرکس که با معتزله در آموزه منزلی میان دو منزلت هم داستان باشد در حقیقت معتزلی است. هر چند در سائر باورها با دیگر متکلمان هم اندیش باشد. در این صورت نام اعتزال بر او غالب می‌گردد. و باورمندی او بدانچه جمهور معتزله بدان باور ندارد مایه خروج او از اعتزال نمی‌گردد.

همانگونه که پیش از این آوردیم عنوان تشیع شایسته کسی است که به امامت امیر مومنان علیه السلام معتقد است که در این صورت، عنوان تشیع بر او غالب می‌گردد. هر چند به آموزه‌هایی باورمند باشد که بسیاری از شیعه آن را انکار می‌کنند و بر نمی‌تابند. بنابراین ضرار بن عمرو، معتزلی است. هر چند او بر خلاف جمهور معتزله به آموزه مخلوق [آموزه خلق اعمال توسط خداوند] و ماهیت باور دارد. و نیز هشام بن حکم شیعی است، هر چند با تمام شیعه در مبحث معانی صفات و اسماء خدای تعالی مخالف بود.

## ۲- گفتاری درباره فرق میان امامیه و شیعیان دیگر و دیگر فرقه‌ها.

مذهب امامیه و توصیف گروهی از شیعه به عنوان امامیه، مختص کسانی است که به وجوب امامت و ضرورت وجود آن در هر زمانی معتقدند. نص آشکار، عصمت و کمال را برای هر امامی واجب می‌شمارند. همچنین امامت را منحصر در فرزندان حسین بن علی علیهما السلام دانسته، آن را تا علی بن موسی الرضا علیهما السلام مستمر می‌دانند. زیرا عنوان تشیع هر چند در اصل نشانه کسانی است که به اصولی که بیان نمودیم پایبندند و مختص به کسانی که به امامت افراد خاصی معتقدند، نیست. اما این عنوان از اصل خویش منتقل گردیده است. زیرا گروه‌هایی از معتقدان به تشیع به سبب یاوه‌گویی‌ها و اقوال باطلی که

بدعت نهادند، مستحق عناوینی گردیدند که به جای عنوان شیعه، در استعمال بر ایشان غالب گردید.

زیدیه به امامت امیرالمومنین علی بن ابی طالب، حسن، حسین و زید بن علی علیهم السلام باور دارند. و به امامت هر مرد فاطمی که دیگران را به خویشتن دعوت کند البته با این شرط که در ظاهر عادل، عالم و شجاع باشد. و بیعتش بر اساس کشیدن شمشیر برای جهاد باشد.

## ۳- گفتاری درباره آنچه امامیه بر خلاف معتزله، بر آن اتفاق نظر دارند. بخصوص بخش‌هایی از آموزه امامت که مورد اجماع ایشان است.

امامیه اتفاق نظر دارند که ضرورتاً در هر عصری ضرورتاً باید امامی موجود باشد تا خداوند عزوجل به سبب او بر بندگان مکلفش احتجاج کند و با وجود او تمام مصالح دین محقق گردد.

معتزله بر خلاف آن و بر امکان فارغ بودن بسیاری از عصور از امام اجماع نمودند. در این باور خوارج، زیدیه، مرجئه و آن دسته از عامه که به اهل حدیث معروفند با معتزله هم داستانند و با شیعه مخالفند.

امامیه اتفاق نظر دارند که کسی جز بازداشته شده از مخالفت خدای تعالی، آگاه به تمامی علوم دینی و کمال یافته در فضائل، که از همگان در کارهایی که [انجامش] نعمت دائم را در پی دارد، برتری دارد، نمی‌تواند امام دین باشد. در حالیکه معتزله و آنان که از عنوان تشیع خارجند، برخلاف آن اجماع نمودند. ایشان گناه نمودن ائمه در باطن را جایز شمردند و امامت کسانی که مرتکب گناه می‌گردند، بر دیگران فضیلتی ندارند و در علوم دینی کامل نیستند را روا می‌شمارند.

امامیه اتفاق نظر دارند که امامت در صورت عدم ارائه معجزه از سوی شخص مدعی امامت، جز با نص توقیفی بر شخص مدعی امامت اثبات نمی‌گردد. معتزله، خوارج، زیدیه و آنان که اصحاب حدیث نام دارند بر خلاف آن اجماع نمودند. ایشان امامت آنکه را که نه معجزه‌ای دارد و نه نص و توقیفی به نفع او وجود دارد، روا شمردند.

امامیه اتفاق نظر دارند که امامت پس از پیامبر(ص) تنها در بنی هاشم استمرار می‌یابد.

و به صورت مشخص در علی، حسن، حسین و سپس در فرزندان حسین علیهم السلام و نه فرزندان حسن علیه السلام. و نیز امرامامت تا پایان جهان ادامه می‌یابد.

معتزله و فرقه‌های که پیش از این بیان کردیم بر خلاف آن اجماع نمودند. سائر ایشان به جز زیدیه، امامت کسانی جز بنی هاشم را روا شمردند. زیدیه نیز آن را در کسانی جز فرزندان حسین علیه السلام روا شمردند.

امامیه اتفاق نظر دارند که رسول خدا - صلی الله علیه و آله - امیر مومنان علیه السلام را در عصر خویش، جانشین خود گردانید. ایشان بر امامت او پس از وفات پیامبر اتفاق نظر دارند. و نیز اتفاق نظر دارند که هر کس آن را رد کند در واقع امر واجبی از [واجبات] دین را رد کرده است.

معتزله، خوارج، مرجئه، بتریه و حشویه که از اصحاب حدیثند بر خلاف آن اجماع نمودند. ایشان نص آشکار پیامبر بر [امامت] امیرمومنان علیه السلام و امامت بلافصل او بر مسلمانان را منکر شدند.

امامیه اتفاق نظر دارند که رسول خدا - صلوات الله علیه و آله - بر امامت علی بن حسین [زین العابدین] تصریح کرده است. و همانگونه که پیامبر چنین نموده، پدر و پدر بزرگ [زین العابدین] نیز چنین کرده‌اند. او به سبب این نص امام مومنان بوده است.

معتزله، خوارج، زیدیه، مرجئه و وابستگان به اصحاب حدیث بر خلاف آن اجماع نمودند. همگی ایشان این باور که علی بن حسین به نحوی - که امامت یکی از ائمه مسلمانان مقتضی آن است - امام باشد را منکر شدند.

امامیه اتفاق نظر دارند که امامان پس از پیامبر (ص) دوازده تن هستند. در این باور تمام مسلمانان با امامیه مخالفند. هر چند دلایل ایشان از جهت قیاس عقلی و روایات قابل اطمینان و برهین آشکاری که چنگ زدن به آنها آدمی را به یقین میرساند، کاملاً برضد مسلمانان واضح است.

#### ۴- گفتاری درباره پیشی گیرندگان بر امیرمومنان علیه السلام

امامیه و بسیاری از زیدیه اتفاق نظر دارند که پیشی گیرندگان بر امیرمومنان علیه السلام، گمراهند و فاسق. ایشان با به پس افکندن امیر مومنان علیه السلام از جایگاه رسول

خدا - صلوات الله علیه و آله - گنه کارند و ستم پیشه. ایشان به سبب همین ستم کاری در آتش برای ابد جاودانه‌اند.

معتزله، خوارج، گروهی از زیدیه، مرجئه و حشویه بر خلاف آن اجماع نمودند. ایشان به امامت خلفاء گردن نهادند و گمان کردند که ایشان حقی از امیر مومنان را ضایع نساختند. و نیز گمان کردند که خلفاء اهل بهشتند. جز خوارج و جمعیه که گروهی از زیدیه‌اند. ایشان از عثمان تبری جستند و گمان بردند که او به سبب بدعت گذاری در دین در جهنم جاودانه است. و البته نه به سبب پیش دستی نمودن بر امیرمومنان علیه السلام.

#### ۵- گفتاری درباره آنان که با امیرمومنان علیه السلام جنگیدند.

امامیه، زیدیه، و خوارج اتفاق نظر دارند که ناکثان [= پیمان شکنان جمل] وقاسطان [= پیروان معاویه] از ساکنان بصره و شام، همگی به سبب جنگیدن با امیر مومنان کافرند و گمراه و لعن شده. همچنین در آتش جاودانه‌اند.

معتزله جز [واصل بن عطاء] غزال و ابن باب [= عمرو بن عبید بن باب]، مرجئه و حشویه که از اصحاب حدیثند، بر خلاف آن اجماع نمودند. تمامی معتزله مگر آن دو تن که نام بردیم و گروهی از مرجئه و گروهی از اصحاب حدیث اتفاق نظر دارند که ایشان [یعنی معاندان علی] فاسقند نه کافر. گروهی از میان معتزله یقین دارند که ایشان به سبب فسقشان در جهنم جاودانه‌اند. سائر مرجئه و اصحاب حدیث بر این باورند که ایشان مستحق عنوان فسق و کفر نیستند. برخی از این دو فرقه معتقدند ایشان در امر جنگیدن با امیر مومنان علیه السلام اجتهاد نمودند و از این رو مطیع پروردگاردند و بنابراین ماجورند. برخی دیگر می‌گویند ایشان نافرمانی خدای تعالی را کردند و البته بدین سبب فاسق نیستند و نمی‌توان به یقین حکم نمود که ایشان مستحق عذابند. واصل [بن عطاء] غزال و عمرو بن عبید از معتزله گمان کردند که طلحه و زبیر و عایشه و آنان که در تیررس ایشان بودند یعنی علی بن ابی طالب علیه السلام و حسن و حسین علیهما السلام و محمد [بن ابی بکر یا محمد بن حنفیه] و نیز عمار بن یاسر و دیگر مهاجران و سرشناسان انصار و باقی ماندگان بیعت رضوان در اختلافی که با یکدیگر داشتند، همچون دو گروهند که یکدیگر را لعن نموده‌اند. یکی از آن دو گروه به صورت نامشخص فاسق و گمراهند و مستحق جاودانگی در آتش. و البته

دلیلی برای تعیین یکی از این دو گروه که در واقع ملعون هستند، نیز اقامه نشده است. امامیه، زیدیه و گروهی از اصحاب حدیث اتفاق نظر دارند که خروج کنندگان بر امیر مومنان علیه السلام و منحرفان از دین به سبب خروج کردن بر ایشان کافرند و در جهنم جاودانه‌اند. معتزله بر خلاف آن اجماع کردند. ایشان تکفیر خوارج را روا نمی‌شمارند و به فاسق نامیدن ایشان اکتفاء می‌کنند ولی خلود ایشان در جهنم را ضروری می‌دانند. مرجئه و سائر اصحاب حدیث گمان نمودند که ایشان فاسقند و احتمال عذاب اخروی در مورد ایشان می‌رود و البته امید است عفونمودن ایشان و اعطاء ثواب [به ایشان] و قدم نهادن [آنها] در بهشت جاویدان.

**۶- گفتاری درباره عنوان نهادن بر معاندان امامت و منکران اطاعت از ائمه علیهم‌السلام. اطاعتی که خداوند برای ایشان واجب گردانیده است.**

امامیه اتفاق نظر دارند که هر کس امامت یکی از امامان را منکرشود و با آنچه خدای تعالی در مورد اطاعت نمودن از ایشان واجب گردانیده عناد ورزد، کافر است و گمراه و مستحق جاودانگی در جهنم.

معتزله بر خلاف آن اجماع نمودند و کفر ایشان را منکر شدند. ایشان برای برخی حکم به فسق و برای برخی دیگر حکم به چیزی کمتر از فسق یعنی گناه نمودند.

**۷- گفتاری درباره اینکه عقل از نقل منفک نیست و اینکه تکلیف نمودن جز در صورت ارسال پیامبران علیهم‌السلام درست نیست.**

امامیه اتفاق نظر دارند که عقل در فرآیند استدلال و نتایج آن نیازمند نقل است و از نقلی که عاقل را متوجه کیفیت استدلال می‌کند، منفک نیست. و نیز بر این امر اتفاق نظر دارند که برای پدید آمدن امری به نام تکلیف در جهان وجود پیامبر ضروری است. اصحاب حدیث در این باره با ایشان همداستانند. معتزله، خوارج و زیدیه برخلاف آن اجماع نمودند. ایشان گمان کردند که عقول مستقل از نقل و وحی عمل می‌کنند. البته معتزله بغداد پیامبری را در آغاز پیدایش تکلیف واجب می‌دانند. هرچند استدلالهای امامیه را در این باره نمی‌پذیرند. ایشان استدلالهای دیگری دارند که امامیه آنها را صحیح می‌شمارند. و با آن استدلالها بر تعداد استدلالهای خویش که وصف نمودیم، می‌افزایند.

**۸- گفتاری درباره تفاوت میان رسولان و انبیاء علیهم‌السلام.**

امامیه اتفاق نظر دارند که هر رسولی، نبی است. ولی هر نبی ای رسول نیست. برخی از انبیاء خدای عزوجل، حافظان شرایع رسولان و جانشینان ایشان بوده‌اند. شرع مقدس، نبی نامیدن ائمه ما را بر نمی‌تابد. هرچند عقل مانع آن نیست. زیرا ایشان به مقامی که درباره برخی از انبیاء بیان نمودیم نائل آمده‌اند. ایشان معتقدند، برانگیخته شدن رسولی که شریعت رسول پیشین را احیاء نماید و هیچ حکمی را تجدید نکند، ممکن است. همچنین ممکن است بر نبوت گذشتگان تاکید کند، هرچند هیچ حکم واجبی را جز آنچه بوده است، بیان نکند. معتزله برخلاف این دو نظرند. گروهی از مرجئه و تمامی اصحاب حدیث با امامیه در این باره همداستانند.

**۹- گفتاری درباره پدران رسول خدا(ص) و مادر و عمویش ابوطالب - رحمت خدای برایشان باد-**

امامیه اتفاق نظر دارند که پدران رسول خدا (ص) از آدم تا عبدالله بن عبدالمطلب، همگی مومن به خدای عزوجل و موحد بوده‌اند. برای این ادعا به قرآن و روایات احتجاج می‌کنند. خداوند عزوجل می‌فرماید: «آنکس که چون برمی‌خیزی تو را می‌بیند و جابجایی تو را در میان سجده کنندگان» (شعراء/۲۱۹-۲۱۸) و رسول خدا (ص) فرمودند: «خدای تعالی همواره مرا از پشت‌های پاک به رحمهای پاک منتقل می‌کرد تا آنکه مرا درجهان شما پدید آورد.» [بی‌سند] امامیه بر اینکه عموی پیامبر، ابوطالب رحمه الله در حال ایمان وفات کرده، اجماع نمودند. و نیز بر اینکه آمنه دختر وهب، به توحید باور داشته است. او در میان مومنان محشور خواهد شد. در این رای تمام فرقه‌هایی که از آغاز کتاب برشمریم با شیعه مخالفند.

**۱۰- گفتاری درباره رجعت، بداء و جمع آوری قرآن.**

امامیه اتفاق نظر دارند که رجعت [= بازگرداندن] بسیاری از مردگان پیش از قیامت به دنیا واجب است. هرچند درباره معنای رجعت در میان ایشان اختلاف وجود دارد. ایشان در بکاربردن واژه «بداء» در توصیف خدای تعالی اتفاق نظر دارند. دلیل این استعمال را هم نقل می‌دانند نه قیاس. ایشان همچنین اتفاق نظر دارند که پیشوایان گمراهی در بسیاری از موارد

جمع آوری قرآن مخالفت کردند. و در جمع آوری قرآن از اساس تنزیل و سنت پیامبر (ص) منحرف گشتند.

معتزله، خوارج، زیدیه، مرجئه، و اصحاب حدیث در تمامی آنچه در این گفتار برشمردیم، برخلاف امامیه اجماع نمودند.

#### ۱۱- گفتاری درباره وعید [= وعده عذاب دادن به کفار].

امامیه اتفاق نظر دارند که وعید به جاودانگی در آتش تنها متوجه کفار است. نه اهل معرفت به خدای تعالی که مرتکب گناه می‌شوند. و نه اهل نماز که به فرائض الهی اقرار دارند. در این رای تمام مرجئه جز محمد بن شیب و تمام اصحاب حدیث با امامیه همداستانند. معتزله بر خلاف آن اجماع نمودند. ایشان گمان نمودند که وعید، وعده عامی است که کفار و تمام فاسقان اهل نماز را در برمی‌گیرد.

امامیه اتفاق نظر دارند که هر کس از اهل اقرار [به فرائض الهی] و اهل معرفت و نماز که به سبب گناهانش عذاب می‌شود، در آتش جاودانه نمی‌ماند و از جهنم خارج می‌شود و به بهشت می‌رود و در آنجا برای همیشه از نعمت برخوردار می‌گردد. آنان که پیش از این برشمردیم در این باره با امامیه همداستانند. معتزله برخلاف آن اجماع نمودند و گمان کردند که هر کسی که برای عذاب وارد جهنم شده است، از آن خارج نمی‌شود.

#### ۱۲- گفتاری درباره شفاعت.

امامیه اتفاق نظر دارند که رسول خدا (ص) گروهی از مرتکبان گناهان کبیره امتش را در روز قیامت شفاعت می‌کند. امیر مومنان علیه السلام، شیعیان گنه کارش را شفاعت می‌کند. و نیز امامان اهل بیت علیهم السلام به همین نحو شیعیان را شفاعت می‌کنند. در نتیجه خداوند بسیاری از خطاکاران را نجات می‌دهد. درباره شفاعت رسول خدا (ص)، مرجئه به جز ابن شیب و گروهی از اصحاب حدیث با امامیه همداستانند.

معتزله برخلاف امامیه اجماع کردند. و گمان نمودند که شفاعت رسول خدا (ص) تنها مختص فرمانبرداران است. نه گنه کاران. ایشان معتقدند پیامبر ایشان را که مستحق عذابند شفاعت نمی‌کند.

#### ۱۳- گفتاری درباره اسماء و احکام.

امامیه اتفاق نظر دارند: اهل معرفت و اقرار که مرتکب گناه کبیره می‌شوند، از دایره اسلام خارج نمی‌شوند. ایشان مسلمانند هرچند به سبب گناه کبیره فاسقند.

در این رای تمامی مرجئه، اصحاب حدیث و گروهی از زیدیه با امامیه همداستانند. معتزله و بسیاری از خوارج و زیدیه بر خلاف آن اجماع نمودند. و گمان بردند اگر گروهی که ذکر نمودیم مرتکب گناه کبیره شوند، فاسقند و در نتیجه مومن و مسلمان نیستند. حتی اگر او تمام اموری را که ترک جستن آن، طاعت محسوب می‌شود، انجام دهد. [باز هم مسلمان و مومن شمرده نمی‌شود].

#### ۱۴- گفتاری درباره اسلام و ایمان.

امامیه اتفاق نظر دارند که اسلام امری غیر از ایمان است. هر مومنی، مسلمان است ولی هر مسلمانی مومن نیست. تفاوت شرعی میان این دو مفهوم در لغت هم وجود دارد. با این رای امامیه، مرجئه و اصحاب حدیث، همداستانند. معتزله و بسیاری از خوارج و زیدیه برخلاف این رای اجماع نمودند. و گمان نمودند که هر مسلمانی مومن است و اینکه تفاوتی میان اسلام و ایمان در شرع وجود ندارد.

#### ۱۵- گفتاری درباره توبه و قبول آن.

امامیه اتفاق نظر دارند که پذیرش توبه لطفی از جانب خدای عزوجل است. البته از جهت عقل واجب نیست که توبه استحقاق عذاب را از میان ببرد. و اگر نقل، حکم به ویژگی ساقط کنندگی توبه نسبت به استحقاق عذاب نمی‌کرد، عقلا این امکان وجود داشت که توبه کنندگان حتی بنابر وجود استحقاق عذاب، این عمل را انجام دهند.

اصحاب حدیث در این رای با امامیه همداستانند.

معتزله برخلاف آن اجماع نمودند. و گمان نمودند که توبه ضرورتاً ساقط کننده استحقاق عذاب است.

**۱۶- گفتاری درباره بدعت گزاران و عناوین و احکامی که مستحق آنند.**

امامیه اتفاق نظر دارند که بدعت گزاران همگی کافرند. و بر امام لازم است که ایشان را در صورت قدرت و پس از دعوت و اقامه دلائل و بیانات، توبه دهد. اگر از بدعت خود توبه نمودند و به راه درست بازگشتند، [رها می‌شوند.] در غیر این صورت به سبب بازگشت از ایمان، ایشان را می‌کشند. و هرکس که از ایشان در حال بدعت بمیرد از دوزخیان است. معتزله بر خلاف آن اجماع نمودند. و گمان کردند که بسیاری از بدعت گزاران فاسقند، نه کافر. در میان فرق اسلامی، هستند گروههایی که بدعت گزار را به سبب بدعت نه فاسق می‌شمارند و نه از دایره اسلام خارج می‌دانند. مانند یاران ابن شیبب از مرجئه و فرقه بتریه از زیدیه که در اصول با ابن شیبب هم رایند. گرچه با او در صفات امام اختلاف دارند.

**۱۷- گفتاری در مقایسه پیامبران و فرشتگان علیهم السلام.**

امامیه اتفاق نظر دارند که انبیاء خدای تعالی و رسولانش از سنخ انسانند و از فرشتگان برترند. اصحاب حدیث در این باره با امامیه همداستانند. معتزله بر خلاف آن اجماع کردند. بیشتر ایشان گمان کردند که فرشتگان برتر از انبیاء و رسولانند. اندکی از ایشان قائل به توقف در مقایسه و برتری دادن گروهی بر گروه دیگر هستند. اختلاف ایشان در این گفتار همان است که ما توصیف نمودیم. اجماع ایشان نیز آنگونه که توضیح دادیم، بر خلاف یقینی است که نسبت به برتری انبیاء بر فرشتگان وجود دارد.

**فصل، درباره آنچه از اصول - با نظر به اخبار و روایات ائمه هدایت آل محمد(ص) و در توافق با آن - گزیده‌ام. و بیان مذاهب متکلمانی که با آن موافقت.**

**۱۸- گفتاری درباره توحید.**

بر این باورم که خدای عزوجل در الوهیت و ازلیت واحد است. به نحوی که هیچ چیزی به او شبیه نیست. و ممکن نیست چیزی مثل او باشد. او در شایستگی پرستش یگانه است و به هیچ وجهی دومی ندارد. بر این رای است اجماع موحدان مگر اندکی از اهل تشبیه. ایشان از الفاظی که دال بر تشبیه بود استفاده می‌کردند ولی به معانی آن الفاظ [که نشانگر تشبیه است] ملتزم نیستند.

مردی از بصره که او را به اسم اشعری می‌شناسند، نظری پدید آورده است که با این نظر با سخنان تمام موحدان و معانی آن سخنان، مخالفت نموده است. او گمان برده که خدای عزوجل دارای صفات قدیمی است. خدای تعالی همراه آن صفات است. به نحوی که نه آن صفات عین اوست. نه او عین آن صفات است. بنابراین [از نظر اشعری] شایسته است که او به عالم، حی، قادر، سمیع، بصیر، متکلم و مرید توصیف نمائیم. او همچنین گمان نموده که خدای تعالی دارای چهره‌ای است قدیمی، گوشه‌ای قدیمی، دیدگانی قدیمی و دو دست قدیمی. اینها همگی هم قدیمی اند و هم ازلی. این باوری که هیچ یک از موحدان [ادیان گذشته] در آن بر او پیشی نگرفته‌اند، چه رسد به اهل اسلام.

**۱۹- گفتاری درباره صفات.**

بر این باورم که خدای - عزوجل اسم - زنده است به نفس نه به واسطه حیات. قادر است به نفس و عالم است به نفس. [یعنی حیات، قدرت و علم از صفات ذاتند و عین ذات و از آن مفارقت ندارند.] نه به آن معنایی که مشبهه صفاتی بر آن باورند. صفات همچنین به معنای حالات گوناگون آنگونه که ابوعلی جبائی این وجه را اختراع کرده، نیست. او بدین سبب از اهل توحید جدا گشته و کاری ناپسند تر از صفاتی مرتکب شده است. این مذهب تمام امامیه و معتزله به جز ابوعلی جبائی، اکثر مرجئه، جمهور زیدیه، گروهی از اصحاب حدیث و مُحکّمه است.

و بر این باورم که کلام خدای تعالی حادث است. اخبار آل محمد علیهم السلام نیز بر این باور صحه می‌گذارند. و بر آن است اجماع امامیه، تمام معتزله، مرجئه جز اندکی از ایشان، گروهی از اصحاب حدیث، بیشتر زیدیه و خوارج.

و بر این باورم که قرآن کلام و وحی خداست. و همانگونه که خدای تعالی آن را توصیف نموده، حادث است. من از استعمال واژه مخلوق برای قرآن امتناع می‌ورزم. چرا که اخبار صادقین (ع) اینگونه حکم می‌کند. تمام امامیه جز اندکی از ایشان بر این باورند و جمهور معتزله بغداد. بسیاری از مرجئه، زیدیه و اصحاب حدیث نیز بر این باورند.

و بر این باورم که اراده خدای تعالی نسبت به افعالش، خود افعال اوست. و اراده او نسبت به افعال آفریدگان، فرمان او به افعال است. اخبار ائمه هدایت آل محمد علیهم السلام

به صحت این باور حکم می‌کند. این مذهب امامیه است جز اندکی از معاصران ایشان که از مذهب گذشتگان امامیه منحرف گشته‌اند. و بر این باورند، جمهور معتزله بغداد، به خصوص ابوالقاسم بلخی و گروهی از مرجئه. در این باره برخی از معتزله بصره با معتزله بغداد مخالفند. مشبهه و اصحاب صفات با ایشان در این اختلاف همداستانند.

و بر این باورم که نامیدن باری تعالی جز بدانچه خود، خویشتن را به آن نامیده، خواه در کتابش، خواه بر زبان پیامبرش (ص) و خواه آنچه حجج او یعنی جانشینان پیامبرش او را بدان نامیده‌اند، جائز نیست. [اسماء الله توفیقی هستند] درباره صفات او نیز چنین باوری دارم. اخبار آل محمد علیهم السلام نیز موافق این باور است. این مذهب جماعت امامیه، بسیاری از زیدیه، تمامی معتزله بغداد، جمهور مرجئه و اصحاب حدیث است. البته این فرقه‌ها به جای استدلال به [اقوال امام] از دلایل دیگری در این اجماع سود می‌برند.

#### ۲۰- گفتاری در وصف باری تعالی به سمیع، بصیر، راء [= بیننده] و مُدرک.

بر این باورم که بکار بردن تمام این صفات برای خدای قدیم سبحانه به دلیل نقلی است. نه قیاس و دلائل عقلی. این صفات متضمن معنایی فزون تر از [معنای] علم نیستند. چرا که این معانی فزون تر در ذهن و فرهنگ لغوی ما، [ناشی از] حس است. [بنابراین بکاربردن این صفات با همان معانی لغوی ناشی از حس] از جمله اموری است که نسبت به خداوند قدیم محال است. همچنین درباره معنای مدرک آنگاه که خداوند تبارک و تعالی با آن توصیف می‌شود، گفته‌اند: «یعنی چیزی از او پنهان نمی‌ماند و چیزی از او فرار نمی‌کند. و جائز نیست که از این قوه، معنای ادراک دیدگان و ادراک سائر حواس اراده شود.» زیرا همانگونه که مشخص نمودیم، تمام این معانی در حقیقت، [ناشی از] حس است. در میان متکلمان امامیه مخالفی در این گفتار نمی‌شناسم. این باور معتزله بغداد، گروهی از مرجئه و اندکی از زیدیه است. مشبهه و برادران صفاتی شان و معتزله بصره با ایشان مخالفند.

#### ۲۱- گفتاری درباره علم خدای تعالی به اشیاء پیش از پیدایش آنها.

بر این باورم که خدای تعالی به هر چیزی قبل از پیدایش آن عالم است. زیرا هیچ حادثی نیست مگر آنکه خداوند پیش از حدوثش بدان عالم است. هیچ معلومی و چیزی که

امکان علم یافتن به آن هست، وجود ندارد مگر آنکه او به حقیقت آن عالم است. از خدای سبحانه نه چیزی در زمین پنهان می‌ماند و نه در آسمان. دلائل عقلی، کتاب مسطور و اخبار متواتر از آل رسول صلی الله علیه و آله به این باور حکم می‌کنند. این باور تمام امامیه است. ما آنچه را که معتزله بر خلاف این امر از هشام بن حکم گزارش می‌کنند، درست نمی‌دانیم. در نزد ما این گمانه‌ای است که به او نسبت می‌دهند. و اشتباه کسانی است که به رسم تقلید از معتزله این قول را به خاطر هشام به شیعه نسبت می‌دهند. ما نه نوشته‌ای از او در این باره یافته ایم و نه او در مجلس درسش به نحوی که ثابت گردد، [این را] بیان نموده است. سخنان او در «اصول الامامة» و «مسائل الامتحان» بر ضد آنچه دشمنان از او گزارش کردند، حکایت دارد. تمام اهل توحید به جز جهم بن صفوان از مجبره و هشام بن عمرو فوطی از معتزله با امامیه همداستانند. آندو بر این گمان بودند که علم جز به شیئی موجود تعلق نمی‌گیرد. بنابراین به معدوم تعلق نمی‌گیرد. و اینکه اگر خدای تعالی به اشیاء پیش از پیدایش آنها علم می‌یافت، آزمایش [بندگان] شایسته نمی‌بود.

#### ۲۲- گفتاری در صفات.

بر این باورم که صفت در حقیقت از معنایی ناشی است که مختص موصوف و چیزهایی است که با موصوف در آن صفت مشارکت دارند. و صفت اینگونه نخواهد بود مگر اینکه از سنخ گفتار یا نوشتاری باشد که آنچه زبان بر آن دلالت دارد، بر آن دلالت کند. و یا چیزی که جانشین زبان در این باره می‌شود بر آن دلالت کند. این مذهب اهل توحید است. هرچند گروهی از اهل تشبیه با آن هم رای نیستند.

#### ۲۳- گفتاری درباره باور ویژه ابوهاشم [جبائی] درباره احوال.

براین باورم که توصیف باری تعالی به حی، قادر و عالم مفید معنایی معقولی [یعنی آنچه با حس به ادراک نمی‌آید] است که به معنای ذات نیستند. [یعنی این سه مفهوم یا معقول با مفهوم ذات متفاوتند گرچه مصداقشان از جمیع جهات یکتاست]. بنابراین آنگونه که صفاتی معتقدند این صفات چیزهایی نیستند که ذات بر اساس آنها استوار است. و آنگونه که ابوهاشم جبائی معتقد است - و با این باور با تمام موحدان مخالفت نموده است - حالات



گوناگونی که بر ذات عارض می‌گردند نیستند. باورمن درباره معنای مراد از صفات، معنایی است که در نطق معقول است و نه در اعیان موجودات. این باور تمام موحدان است و چنانکه ذکر شد مشبهه و ابوهاشم با آن مخالفند.

#### ۲۴- گفتاری درباره توصیف باری تعالی به قدرت بر عدالت و عدم قدرت بر آن و آنچه [خداوند] به پیدایش علم دارد و آنچه علم ندارد.

بر این باورم که خدای جل جلاله بر انجام خلاف مقتضای عدالت تواناست. همانگونه که بر اجرای عدالت تواناست. البته او مرتکب ستم، ظلم و عمل ناپسندی نمی‌گردد. جماعت امامیه، تمام معتزله جز نظام، گروهی از مرجئه، زیدیه، اصحاب حدیث و محکمه در این باور همداستانند. در این رای مجبره و نظام و آنان که با مجبره و نظام بر خلاف مقتضای عدل و توحید هم اندیشی دارند، با ما مخالفند.

و بر این باورم که او سبحانه بر ایجاد آنچه میدانند به وجود نخواهد آمد، تواناست. البته اگر از اموری نباشد که پدید آمدن آن از محالات [عقلی] باشد. مثل اجتماع اضداد و سایر امور محال. بر این رای است، اجماع اهل توحید به جز نظام و اندکی از باورمندان به آموزه مخلوق [خلق اعمال از سوی خدا = آموزه جبر].

#### ۲۵- گفتاری در انتفاء رویت خدای تعالی با دیدگان.

بر این باورم که رویت باری سبحانه با دیدگان ممکن نیست. عقل، قرآن و تواتر اخبار ائمه هدایت آل محمد (ص) بر این باور شاهدند. و بر این رایند جمهور امامیه و عموم متکلمان ایشان به جز یک تن از ایشان که او نیز به سبب شبهه‌ای که در تاویل اخبار برای او پدید آمده، اینگونه گمان برده است. تمام معتزله در این امر با امامیه هم داستانند و جمهور مرجئه، بسیاری از خوارج، زیدیه و گروههایی از اصحاب حدیث. هر چند مشبهه و برادران صفاتی شان با این امر مخالفند.

#### ۲۶- گفتاری در عدل و آفرینش.

بر این باورم که خدای عزوجل آفریدگان را برای پرستش خود آفرید و ایشان را به فرمانبری از خود دستور داد. و از نافرمانی شان بازداشت. با هدایتش ایشان را در برگرفت و نعمتهای فراوان به ایشان داد. و با احسان خویش به ایشان لطف نمود. احدی را مکلف [به واجب یا ترک حرام] ساخت مگر به امری که توان او [یعنی شخص مکلف] بیش از آن بود. و به او فرمان نداد مگر به سبب توانی که در او برای انجام این فرمان به ودیعت نهاده بود. بیهودگی در کار او راه ندارد و تهافتی در آفرینش او نیست. و نیز امر ناپسندی در کارش. ارجمندتر است از همراهی با بندگان در کارها و برتر است از ناچار نمودن ایشان به انجام فعل. هیچ کس را جز بر پیامد سوء فعلش عذاب نمی‌کند و هیچ بنده‌ای را جز به سبب عمل زشتش ملامت نمی‌کند. «در حقیقت، خدا هموزن ذره‌ای ستم نمی‌کند و اگر [آن ذره، کار] نیکی باشد، دو چندانش می‌کند و از نزد خود پاداش بزرگی می‌بخشد.» (نساء/۴۰) جمهور امامیه بر این باورند. اخبار متواتر آل محمد(ص) نیز آن را صحیح می‌شمارد. تمام معتزله جز ضرار و پیروانش، بر این باورند. این همچنین باور بسیاری از مرجئه، جماعتی از زیدیه، محکمه و گروهی از اصحاب حدیث است. هر چند جمهور اهل سنت و عده‌ای که ایشان را بر شمردیم با آن مخالفند. ایشان گمان کردند؛ که خدای تعالی بیشتر آفریدگان را برای نافرمانی خود آفرید و تنها برخی از بندگان را برای عبادت متمایز ساخت. خدای تعالی بندگان را با نعمتهای خود در بر نگرفت و ایشان را به چیزی فراتر از توانشان مکلف ساخت. او افعال تمام بندگان را خود می‌آفریند و گنه کاران را به سبب گناهی که خود انجام داده است، عذاب می‌کند. به آنچه اراده نکرده، فرمان می‌دهد. و از آنچه اراده کرده [برانجامش]، نهی می‌کند. حکم به ستمکاری بندگان نموده و فساد را دوست دارد. هدایت بیشتر بندگان را ناپسند می‌شمارد. به راستی خداوند از آنچه ستمکاران می‌گویند برتر است. چه برتری بزرگی.

#### ۲۷- گفتاری در کراهت استعمال واژه "خالق" در باره یکی از بندگان.

بر این باورم که آفریدگان کار انجام می‌دهند. ایجاد می‌کنند. اختراع می‌کنند. می‌سازند و به کف می‌آورند. ولی من این عبارت را که ایشان خلق می‌کنند در موردشان استعمال

نمی‌کنم. و نمی‌گویم که ایشان خالقند. و از آنچه خدای تعالی در این باره فرموده، تعدی نمی‌کنم. و با استعمال این واژه از آیات او در قرآن تخطی نمی‌کنم.

اجماع امامیه، زیدیه، معتزله بغداد، بیشتر مرجئه و اصحاب حدیث بر این رای است. معتزله بصره با ایشان همداستان نیستند. ایشان برای بندگان از واژه خالق استفاده می‌کنند. از این رو ایشان از اجماع مسلمانان خارجند.

### ۲۸- گفتاری در لطف و اصلح.

براین باورم که خدای تعالی برای بندگان تازمانی که مکلفند، چیزی جز بهترین کارها را در امور دینی و دنیایی شان انجام نمی‌دهد. و از هیچ خوبی و نفعی در حقشان فرو نمی‌گذارد. برای آنکه ثروتمندش، نموده، بهترین تدبیر را انجام داده و همین گونه آنکس را که فقیر نموده و آنکه را سالم و آنکه را مریض گردانیده، بهترین تدابیر را در حقشان انجام داده است.

بر این باورم: لطفی که معتقدان به وجوب لطف نسبت به خدای تعالی واجب می‌شمارند تنها از جهت سخاوت و بزرگواری خداوند واجب است. نه از آن جهت که ایشان گمان نمودند. زیرا ایشان گمان نمودند عدل خدای تعالی، لطف او بر بندگان را واجب گردانیده و اگر او چنین نکند ستمکار است.

براین باورم: هر کس که خدای تعالی بداند اگر او را بیافریند و مکلف سازد، ایمان نمی‌آورد و احدی از آفریدگان از آفرینش یا بقا یا تکلیف و یا کاری از کارهای او، مومن نمی‌گردند و هیچ کسی در دینش از او منتفع نمی‌گردد، برای خدای تعالی، جایز نیست که او را خلق کند. و هر کس را که بداند اگر او را باقی گذارد از گناهش توبه میکند، جائز نیست نابود کند. همانا عدل خدای جل اسمه و سخاوت و کرم او آنچه را بیان نمودم واجب می‌گرداند و بدان حکم می‌کند. سرزدن خلاف این امور از او جائز نیست. زیرا توصیف او تحت عناوین پوچی، بخل و نیاز، محال است. این باور جمهور امامیه و تمام معتزله بغداد است. بسیاری از مرجئه، زیدیه و معتزله بصره با ایشان هم نظر نیستند. مجبره نیز با ایشان بر سر اختلافشان در این امر همداستانند.

### ۲۹- گفتاری درباره آغاز آفرینش در بهشت.

بر این باورم که آفرینش بندگان از آغاز در بهشت به سبب متنعم ساختن ایشان بی آنکه این امر براساس تکلیف رخ داده باشد، جائز نیست. زیرا اگر اینگونه باشد، درواقع نوعی زیان رسانیدن به کسی است که خدای تعالی میداند اگر او را مکلف سازد، او به خاطر نعمتهای خدا که البته نتیجه اعمال شخص مکلف است، از خدا اطاعت می‌کند. این حالت والاتر و برتر و گرانقدرتر است از لطف و متنعم ساختن بدون آنکه بر اساس تکلیف باشد. و خدای سبحان گرامی تر از آن است که نفع و نعمت را از کسی باز دارد یا او را به فضلی محدود سازد در حالیکه او میتواند به فضلی فراتر دسترسی یابد که در واقع به سود و صلاح اوست. زیرا این امور جزا نادانی که اینگونه حالات را نیکو می‌شمارد یا نیازمندی که به بازداشتن دیگران از رسیدن به نعمت، نیازمند است و یا بخیل سر نمی‌زند. و خدای تعالی برتر است از این صفات چه برتری بزرگی. این مذهب جمهور امامیه است. روایات ائمه علیهم السلام نیز در تایید همین مذهب است. معتزله بغداد با این رای موافق و معتزله بصره مخالفند. در این اختلاف نظر مجبره و مشبهه با معتزله بصره همداستانند.

### ۳۰- گفتاری درباره معرفت.

بر این باورم که معرفت خدای تعالی اکتسابی است. همچنین معرفت انبیاء علیهم السلام. به طور کلی معرفت هر آن چیزی که از حواس پنهان است، اکتسابی است. البته اجبار به معرفت هیچ یک از مواردی که ذکر نمودیم جائز نیست. این مذهب بسیار از امامیه و معتزلیان بغداد است. معتزلیان بصره، مجبره و حشویه از اصحاب حدیث با ایشان در این باور همداستان نیستند.

### ۳۱- گفتاری در اینکه خدا کسی را جز به سبب گناه یا عملی ناپسند عذاب نمی‌کند.

بر این باورم که خدای جل جلاله، عادل است و کریم. کسی را جز، به سبب گناهی که انجام داده یا جرمی که مرتکب شده و یا عمل ناپسندی که او را از آن نهی کرده بوده است، ولی او انجام داده، عذاب نمی‌کند. این مذهب سائر اهل توحید نیز هست. البته به غیر از جهم بن صفوان و عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب جیبی. جهم بن صفوان گمان میکرد؛

خدا کسانی را که خود بر انجام معصیت مجبور ساخته، و در حالیکه قدرت انجام و یا ترک آن معصیت را - که در واقع ترک آن طاعت محسوب می‌شود - قرار نداده، عذاب می‌کند. عبدالسلام جبایی نیز گمان می‌کرد، گاهی بنده هیچ عمل خیر یا ناپسندی را انجام نمی‌دهد و از انجام و عدم انجام آن به دور است. بنابراین اگر او مشغول انجام واجب نباشد، خدا او را عذاب می‌کند. هرچند او با ترک خیر و عمل قبیح کاری نکند یا با او کاری نکنند. این باوری است که کسی از اهل توحید در آن نسبت به او پیشی نگرفته است. و در ناروایی چون مذهب جهم است. البته در برخی ابعاد از آن ناپسند تر است.

### ۳۲- گفتاری درباره عصمت انبیاء علیهم السلام.

براین باورم که تمام انبیاء صلوات الله علیهم پیش از نبوت و پس از آن از گناهان کبیره معصومند. و نیز از گناهان صغیره‌ای که فاعل آن خوار شمرده می‌شود. اما ارتکاب گناهان صغیره‌ای که فاعل آن خوار شمرده نمی‌شود، پیش از نبوت به صورت غیر عمدی جائز است. هر چند پس از نبوت ارتکاب آن در هر حالی ممتنع است. این مذهب جمهور امامیه است و تمام معتزله با آن مخالفند.

### ۳۳- گفتاری درباره عصمت پیامبران محمد صلی الله علیه و آله.

براین باورم که پیامبر ما محمد صلی الله علیه و آله، از کسانی است که خدای عزوجل را از آن لحظه‌ای که او را آفرید، تا آن هنگام که او را قبض روح نمود، معصیت ننمود. عمدا مرتکب مخالفت با او نشد و گناهی را چه عمدی و چه از روی فراموشی، مرتکب نشد. قرآن و تواتر روایات آل محمد علیهم السلام، گویای این امر است. این مذهب جمهور امامیه است و تمام معتزله با آن مخالفند. اما آنچه مخالفان برای باور خویش بدان متوسل می‌شوند قول خدای تعالی است: «تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو در گذرد...» (فتح/۲) و آیات شبیه به آن در قرآن، که به عنوان حجت خویش و برخلاف آنچه ما ذکر نمودیم بدان استناد میکنند، در واقع نوعی تاویل بر ضد آن چیزی است که خیال میکنند. دلایل عقلی به باور ما یاری می‌رسانند. و قرآن گویای آن چیزی است که ما توصیف نمودیم. خداوند جل اسمه می‌فرماید: «سوگند به اختر چون فرو می‌آید [که] یار شما [= پیامبر] نه گمراه شد و نه در نادانی ماند.» (نجم/۲-۱)

### ۳۴- گفتاری در معنای اعجاز قرآن.

بر این باورم که معنای اعجاز قرآن، منصرف ساختن خدای تعالی است، اهل فصاحت و بلاغت را از رویارویی با پیامبر (ص) درست آن هنگام که پیامبر با ایشان مبارزه طلبی کند. خدای تعالی منصرف شدن ایشان را از آوردن چیزی مثل قرآن دلیلی بر نبوت پیامبر (ص) قرار داد. هرچند آوردن امری مثل قرآن در توان ایشان بود. و لطف خدای تعالی در منصرف ساختن دیگران تا آخرالزمان ادامه دارد. این از واضح ترین براهین و عجیب ترین بیان‌ها درباره اعجاز قرآن است. این مذهب نظام است که البته با مخالفت جمهور معتزله مواجه گردید.

### ۳۵- گفتاری در اینکه آیا نبوت لطف خدای است یا استحقاق خود پیامبران؟

بر این باورم که اعطاء نبوت لطفی است از خدای تعالی نسبت به کسی که خداوند او را با کرامت خود و آگاهی به خوش فرجام بودن عاقبت او و نیز به سبب فراهم آمدن شرائط حکمت در او، او را در نبوت بر دیگران برتری داده است. اما تکریم و احترام بر پا داشتن نبوت و وجوب اتباع از وی را به سبب دارا بودن علم که ذکر نمودیم مستحق می‌گردد. این مذهب جمهور امامیه، تمام فقهاء و محدثان ایشان است. در این نظر تنها معتقدان تناسخ که به سبب باور به امامت مفتخرند و دیگران مخالفت نمودند. در این رای آل نوبخت از متکلمان امامیه با ایشان همداستانند. مدعیان علم کلام، جمهور معتزله به از سنخ لطف بودن نبوت معتقدند و نیز تمام اصحاب حدیث.

### ۳۶- گفتاری در اینکه آیا امامت لطف خدای عزوجل است یا استحقاق خود امام؟

بر این باورم که تکلیف امامت بر کسی در معنای لطف نمودن به امام است. درست همچون نبوت چنانکه در گفتار پیشین بیان نمودیم. اما او وجوب تعظیم و احترام و وجوب اتباع را به خاطر عزمی که نسبت به بر پا داشتن آن اعمالی که به اجرای آنها مکلف گردیده، مستحق می‌گردد. و نیز به سبب کارهایی که یکی پس از دیگری انجام می‌دهد. این مذهب جمهور امامیه است. بنابر آنچه در بحث نبوت بیان کردیم. از امامیه آنان را که ذکر نمودیم در این بحث نیز مخالفند و با من همداستانند معتزله و سائر اصحاب حدیث.

**۳۷- گفتاری در عصمت ائمه علیهم السلام.**

بر این باورم که ائمه جانشینان انبیاء علیهم السلام در اجرای احکام، اقامه حدود، حفظ شریعت و ادب نمودن بندگانند. ایشان به مانند انبیاء معصومند. ارتکاب گناه صغیره از ایشان جز بر همان صورت که در انبیاء گذشت جائز نیست. چیزی را از احکام فراموش نمی کنند. این است مذهب امامیه جز اندکی از ایشان که به ظاهر برخی روایات متوسل شده اند که بر خلاف گمان باطل ایشان دارای تاویلات دیگری است. تمام معتزله با رای امامیه مخالفند. ایشان ارتکاب گناه کبیره و حتی ارتداد از اسلام را از ائمه ممکن میدانند.

**۳۸- گفتاری درباره کارگزاران ائمه علیهم السلام. عصمت ایشان و عدم آن و اینکه آیا ولایت کارگزاران ایشان با نص است یا صرف گزینش؟**

بر این باورم که عصمت کارگزاران ائمه علیهم السلام واجب نیست. چرا که ریاست آنکه از جهت جایگاه فروتر است از فاضلی که برتر است از او، در موردی که فاضل بر او برتری دارد ممکن نیست. همچنین منصوص بودن ایشان بصورت مشخص از جانب ائمه علیهم السلام واجب نیست. جائز است خداوند انتخاب و گزینش ایشان را به ائمه علیهم السلام بسپارد. این مذهب جمهور امامیه است. خاندان نوبخت (ره) وجود نص بر فرد فرد کارگزاران را واجب می شمرند. درست همانگونه که آن [=نص پیامبر] را درباره ائمه علیهم السلام واجب می شمارند.

**۳۹- گفتاری درباره احکام ائمه علیهم السلام.**

بر این باورم، این امکان برای امام وجود دارد همانگونه که به علم خویش [در موضوعات] عمل می کند، به ظاهر شهادت هم عمل کند. و هنگامی که چیزی از مشهود علیه را بداند که بر ضد محتوای شهادت شاهد است، شهادت شاهد باطل می شود. او در این حالت آنگونه حکم می کند که خدای تعالی او را آگاه نموده است. نزد من جائز است که باطن امور بر او پنهان بماند و او در آن موارد به ظواهر حکم نماید. اگر چه بر خلاف حقیقت نزد خدای تعالی باشد. همچنین جائز است که خدای تعالی او را به تشخیص گواهان کاذب از گواهان صادق آگاه گرداند تا حقیقت مطلب از او پنهان نماند. مسائل این باب به الطاف

الهی و مصالحی مرتبط است که در هر حال جز خدای عزوجل کسی آن را نمی داند.

امامیه در این باب سه گروه هستند:

برخی از ایشان گمان می کنند ائمه در هر حالی به ظواهر حکم میکنند نه به آنچه می دانند.

برخی از ایشان گمان می کنند ائمه تنها به باطن امور حکم می کنند. نه ظواهری که امکان مخالف واقع بودن آنها وجود دارد.

و برخی از ایشان نظریه ای را قائلند که من نیز آن را گزیدم. در میان اقوال خاندان نوبخت (ره) چیزی که به صورت قطعی و بدون تردید بتوان آن را به ایشان نسبت داد، نیافتیم.

**۴۰- گفتاری درباره آگاهی ائمه علیهم السلام از تمام حرفه ها و زبان ها.**

بر این باورم که این امر از نظر عقل و قیاس نه واجب است و نه ممتنع. اما روایات ائمه ای که تصدیقشان واجب است گویای اینند که ائمه آل محمد (ص) آنها را میدانستند. بنابراین اگر این روایات ثابت گردد باید به محتوای آن یقین یافت. اما من در باره یقین یافتن به این روایات بحث دارم. و البته خدا توفیق دهنده صواب است. و بر این رایند جماعتی از امامیه. در حالیکه خاندان نوبخت (ره) این معرفت را عقلا و قیاسا واجب دانستند. تمام مفوضه و غالیان نیز با ایشان همداستانند.

**۴۱- گفتاری در علم ائمه علیهم السلام به درون و به موجودات و توصیف ایشان به****دارا بودن علم غیب و اینکه آیا این علم از صفات آنهاست؟**

بر این باورم که ائمه آل محمد (ص) درون برخی بندگان را می دانستند. و حالتی که ایشان پیش از پیدایش داشتند. البته این علم در میان صفات ضروری ایشان و یا شرطی از شروط امامت ایشان نیست. تنها خدای تعالی ایشان را به این علم بزرگ داشته است. و ایشان را به لطف خویش نسبت به این امور آگاه گردانیده تا دیگران از ایشان پیروی و به امامتشان متمسک شوند. البته این عقلا واجب نیست. اما همین عقل آن را از جهت نقل واجب گردانید. اما بکار بردن این عبارت که ایشان غیب میدانند گفتاری ناشناخته و آشکارا باطل است. زیرا

شایستگی دارا بودن این حقیقت از علم مستقیم به اشیاء ناشی می‌شود نه از علم مستفاد و غیر مستقیم. و علم مستقیم را کسی دارا نیست، جز خدای عزوجل. جماعتی از امامیه جز اندکی از ایشان که مفوضه‌اند در این رای با من همداستانند. و نیز غالبانی که به مفوضه وابسته‌اند.

#### ۴۲- گفتاری درباره وحی به ائمه و آشکار شدن معجزات و آیات به دست ایشان.

بر این باورم که عقل، نازل شدن وحی به ایشان را ممتنع نمی‌داند. هرچند ایشان امام باشند نه نبی. چرا که خدای عزوجل به مادر موسی وحی نمود: «که او را شیر ده و چون بر او بیمناک شدی او را در نیل بینداز و مترس و اندوه مدار که ما تو را به او باز میگردانیم و از پیامبرانش قرار میدهیم.» (قصص ۷) مادر موسی درستی این دستورات را از راه وحی میدانست. و بر این اساس بدان عمل نمود. در حالیکه نه نبی بود و نه رسول و نه امام. او از بندگان صالح خدا بود. هر چند نزول وحی بر ایشان تنها به دلیل اجماع ممتنع است. این اجماع، اتفاق نظری است که مضمونش چنین است: هر کس گمان کند پس از پیامبر ما (ص) به کسی وحی می‌شود، کفر ورزیده است. از شریعت پیامبر (ص) نیز چنین امری بر می‌آید. [بنابراین عقل، وحی شدن به ائمه علیهم السلام را ممتنع نمیداند] همانگونه که عقل بر انگیزخته شدن پیامبری پس از پیامبر ما (ص) و منسوخ شدن شریعت او درست به همان نحوی که شرایع گذشته منسوخ شدند را ممتنع نمی‌داند. بنابراین، اجماع و علم یقینی به ضدیت پدیده وحی به ائمه با دین پیامبر (ص) به نحوی که ما را به پذیرش آن [= عدم وحی شدن به ائمه علیهم السلام] مجبور می‌سازد، آن [= امکان وحی به ائمه علیهم السلام] را ممتنع می‌سازد.

تمام امامیه بر آنند که گفتم و آنگونه که شرح دادم اختلافی در میانشان نیست.

ظهور معجزات و آیات به دست ایشان نیز ممکن است ولی نه عقلا واجب است و نه قیاسا ممتنع. روایاتی از ایشان علیهم السلام مبنی بر اظهار معجزه و انتشار آن به دست ایشان وارد شده است، که از جهت نقل و روایات صحیح قطعی است. جمهور امامیه در این باب با من هم رایند اما خاندان نوبخت با آن مخالفت کردند و آن را نپذیرفتند. بسیاری از امامیه همانگونه که آن را برای انبیاء واجب می‌شمارند، برای ائمه نیز واجب می‌دانند. تمام معتزله بر ضد ما هستند جز ابن اخشید و پیروانش که به امکان این امر معتقدند. تمام اهل حدیث آشکار شدن معجزه را برای هر صالحی از اهل تقوی و ایمان ممکن می‌شمارند.

#### ۴۳- گفتاری درباره آشکار شده معجزات بدست منصوبان خاص ائمه، سفراء و ابواب ایشان.

بر این باورم که این امر از نظر عقل، کتاب و سنت ممکن است. این مذهب جماعتی از مشایخ امامیه است. از معتزله، ابن اخشید بر این رای است.

اصحاب حدیث در مورد صالحان و نیکان آن را ممکن می‌شمارند. خاندان نوبختی از امامیه آن را ممتنع می‌دانند. و با معتزله بر ضد ما هم داستاوند. این رای، زیدیه و خوارج منحرف از اسلام را با معتزله، گرد هم می‌آورد.

#### ۴۴- گفتاری درباره شنیدن ائمه علیهم السلام، کلام فرشتگان بزرگوار را. هرچند ائمه علیهم السلام ایشان را نمی‌بینند.

بر این باورم که این مسئله از نظر عقل ممکن و از صدیقان شیعه که از گمراهی معصومند ممتنع نیست. درباره صحت این امر و فراهم بودن این امکان برای ائمه علیهم السلام و ایشان که به شیعیان صالح و نیک ایشان معروفند، براهین و ادله واضح وجود دارد. این مذهب امامیه فقهاء امامیه و محدثان ایشان است. خاندان نوبختی این رای را بر نمی‌تابند و نیز جماعتی از امامیه که شناختی از روایات ندارند، خوب تحقیق نمی‌کنند و راه صواب را طی نمی‌کنند.

#### ۴۵- گفتاری در درستی خواب‌های رسولان، انبیاء و ائمه علیهم السلام و منتفی بودن اشتباه و خوابهای پریشان دیدن ایشان.

بر این باورم که خوابهای رسولان، انبیاء و ائمه علیهم السلام صادقانه است. ایشان دروغ نمی‌گویند. و خدای تعالی ایشان را از خوابهای پریشان مصون داشته است. اخبار ایشان علیهم السلام در این باره آشکار و فراوان است. بر این رایند جماعت فقهاء امامیه و محدثان ایشان. اما از متکلمان امامیه نفی و اثبات و یا سؤال و جوابی ندیدم. تمام معتزله در این مسئله با ما مخالفند.

**۴۶- گفتاری در مقایسه میان ائمه و انبیاء علیهم السلام.**

گروهی از امامیه، به برتری ائمه آل محمد (ص) بر رسولان و انبیاء پیشین به جز پیامبرمان محمد(ص) یقین دارند.

گروهی قائل به برتری ایشان نسبت به تمام انبیاء به جز پیامبران اولوالعزم علیهم السلام هستند.

و گروهی از پذیرش هردو قول ابا دارند. و به برتری تمام انبیاء بر ائمه علیهم السلام باور دارند.

در این مسئله مجالی برای ایجاب و یا نفی عقلی وجود ندارد. از طرف دیگر بر هیچ یک از اقوال جماعی وجود ندارد. در اخبار پیامبر (ص) درباره امیر مومنان علیه السلام و آن فرزندان که امامند و نیز در اخبار ائمه صادق پس از پیامبر (ص) و در قرآن مواردی هست که نظر اول را در این باب تقویت می‌کند. من در این رای بحث دارم. و به خدا پناه می‌برم از گمراهی.

**۴۷- گفتاری درباره تکلیف فرشتگان.**

براین باورم که فرشتگان مکلفند و به ایشان وعده و وعید داده شده است. خدای تبارک و تعالی می‌فرماید: «و هر کس که از آنان بگوید: من [نیز] جز او خدایی هستم، او را به دوزخ کیفر می‌دهیم. سزای ستمکاران را اینگونه می‌دهیم.» (انبیاء/ ۲۹)

و بر این باورم که ایشان از اعمالی که منجر به عذابشان در جهنم می‌شود معصومند. بر این رایند جمهور امامیه و دیگر معتزلیان، اکثر مرجئه و جماعتی از اصحاب حدیث. گروهی از امامیه مکلف بودن فرشتگان را انکار کردند. و گمان بردند که ایشان بر انجام اعمال مجبورند. جماعتی از اصحاب حدیث نیز با ایشان همدستانند.

**۴۸- گفتاری در مقایسه میان ائمه علیهم السلام و فرشتگان.**

درباره آن فرشتگانی که رسولند و نبی علیهم السلام، نظر من در مقایسه ایشان با ائمه آل محمد (ص) همان است که در گفتار مقایسه انبیاء و فرشتگان گذشت. یعنی ائمه برترند. اما باقی فرشتگان، ایشان هر چند با فرشته بودن به فضیلتی دست یافته‌اند. اما ائمه آل

محمد(ص) برتر از ایشانند. و ثوابشان بزرگتر است نزد خدای عزوجل. به دلایلی که محل ذکر آن این کتاب نیست.

**۴۹- گفتاری درباره میزان تحمل رسولان و انبیاء نسبت به دردها و وضعیت ایشان پس از مرگ.**

بر این باورم که رسول خدای تعالی از سنج بشر و انبیاء خدا و ائمه که جانشینان پیامبراند، مخلوق و مصنوعند. بنابراین دردها و آلام، ایشان را در میرسد. برایشان لذتها پدید می‌آید. اجسامشان با تغذیه رشد می‌کند و در مرور زمان کاهش می‌یابد. مرگ ایشان را در میرسد. و نبود شدنشان امری محتمل است. بر این رای است اجماع اهل توحید. مفوضه و گروههایی از غالیان با ما در این رای سازش ندارند.

وضعیت ایشان پس از مرگ این است که از زیر خاک منتقل می‌گردند و با اجسام و ارواحشان ساکن بهشت خدای تعالی می‌شوند. ایشان در آنجا تا روز قیامت زنده و متنعم هستند. صالحان امم و پیروانشان را بشارت می‌دهند که به ایشان خواهند پیوست. با بزرگواری ایشان را ملاقات می‌کنند. و منتظر پاسخ هم شأن خود از ادیان گذشته‌اند. تنها رسول خدا (ص) و ائمه آل او هستند که پس از وفات، احوال پیروانشان در دنیا بر ایشان مخفی نمی‌ماند. چرا که خدای تعالی وضع ایشان را هر لحظه به اطلاعشان می‌رساند. ایشان سخنان نجواکنندگانشان را - به لطفی از الطاف خدای تعالی که ایشان را به سبب این لطف به احوال بندگان آگاه ساخته است- از جایگاه بلند و گراندیشان می‌شنوند. مناجات پیروان به آگاهی ایشان می‌رسد. درست آنگونه که در روایات است. این مذهب تمام فقهاء امامیه و محدثان ایشان است. از متکلمان سخنی در این باره ندیدم. از خاندان نوبخت (ره) سخنی بر خلاف این به من رسیده است. همچنین با جماعتی قاصر از معرفت که به امامیه وابسته‌اند ملاقات نمودم که به این رای گردن نمی‌گذارند. در حالیکه خدای تعالی در آیه‌ای که فی الجمله بر این باور دلالت دارد، می‌فرماید: «هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار. بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است، شادمانند. و برای ایشان که از پی ایشانند و هنوز به آنان نپیوسته‌اند، شادی می‌کنند. که نه بیمی برایشان است و نه اندوهگین می‌شوند.» (آل عمران / ۱۷۰-۱۶۹) و

آیات دیگری که در پی این آیه‌اند نیز بر این باور، دلالتی دارند. همچنین خداوند در قصه مومن آل فرعون می‌فرماید: «[سرانجام به جرم ایمان کشته شد و بدو] گفته شد: به بهشت درآی. گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم چگونه مرا آمرزید و در زمره عزیزانم قرار داد.» (یس ۲۷-۲۶) رسول خدا (ص) می‌فرماید: «هر کس کنار قبرم به من سلام دهد، می‌شنوم و هر کس از دور بر من سلام دهد، سلام خدا و رحمت و برکاتش بر او باد.» [بی سند] در اخبار همچنین تفصیل جمع بندی آنچه از ائمه آل محمد (ص) توصیف نمودم به نص و لفظ بیشتر آمده است. ولی این کتاب موضع بیان آن نیست. چه اگر اینگونه بود به تفصیل به ارائه آنها می‌پرداختم.

#### ۵۰ - گفتاری در رویت رسول خدا (ص) و امیر مومنان علیه السلام، توسط محضران هنگام وفات.

این بابی است که امامیه بر آن اجماع دارند و اخبار ائمه صادق علیهم السلام در این باره متواتر است. از امیر مومنان علیه السلام نقل است که او به حارث همدانی (ره) گفت: [این شعر در هیچ مستندی به امام نسبت داده نشده است. شاید از همین رو شیخ از عبارت از امام نقل است استفاده می‌کند.]

ای حار همدان هر کس بمیرد مرا می‌بیند. چه مومن و چه منافق پذیرای منند  
چشمانشان مرا می‌شناسند و من ایشان را به شخص و به اسم و آنچه کرده‌اند.  
و ابیات مشهوری وجود دارد که اسماعیل بن محمد سید رحمه الله در آن می‌گوید:  
«محضر او را می‌بیند آن هنگام که روح میان زبان کوچک و حلقوم است آن هنگام که بخواهد خارج می‌شود [آنچه] مایه خونریزی چهره هایشان و جراحت می‌گردد.»

غیر از آن من معتقدم که معنای دیدن آندو علیهما السلام، آگاهی یافتن محضر می‌باشد به نتیجه ولایت پذیری ایشان. یا حتی نتیجه شک و دشمنی با آندو علیهما السلام. یا آگاهی یافتن محضر است به کوتاهی کردن در برآوردن حقوق ایشان. محضر به حالت غیر قابل تردید نشانه‌هایی در درون می‌یابد، آمارات و مشاهده حالاتش و دیدن چیزهایی که با وجود آنها شکی در خود نسبت به آنچه ذکر نمودیم راه نمی‌دهد. و این معنا غیر از دیدن آندو با چشمان و مشاهده اجسام ایشان است که به سبب اتصال شعاع نوری اجسام ایشان به

چشم حاصل می‌شود. خدای عزوجل می‌فرماید: «پس هر کس هموزن ذره‌ای نیکی کند، آن را خواهد دید و هر که هموزن ذره‌ای بدی کند آن را خواهد دید.» (زلزال ۸-۷) مراد خداوند جل شانه از رویت در این آیه شناخت نتیجه اعمال به نحو یقینی است، که شک در آن راه ندارد. و نیز می‌فرماید: «کسی که به دیدار خدا امید دارد، اجل خدا آمدنی است.» (عنکبوت ۵) دیدار خدای تعالی همان ملاقات با پاداش اعمال است. محققان شیعه بر این باورند. ولی جماعتی از حشویه با ایشان مخالفند. و گمان نمودند که محضر نبی و ولی خود را همانگونه که مرئیات را با چشمان می‌بیند، مشاهده می‌کند. و نبی و ولی در مکان احتضار او حاضر و با اجسام خویش مجاور او می‌گردند.

#### ۵۱ - گفتاری درباره رویت فرشتگان توسط محضر.

باور من در این باره همان است که درباره رویت رسول خدا و امیر مومنان توسط محضر بیان نمودم. ممکن است که او آنها را با چشمانش ببیند البته به این شرط که خدای تعالی شعاع نوری چشمان او را به گونه‌ای افزایش دهد که محضر اجسام شفاف و رقیق ایشان را مشاهده کند. البته در این حالت، در مورد دیدن رسول خدا (ص) و امیر مومنان علیه السلام ممکن نیست. زیرا در ترکیبات اجسام ایشان و اجسام فرشتگان تفاوت وجود دارد. این مذهب جماعتی از متکلمان امامیه است. از معتزلیان بلخی، و جماعتی از اهل بغداد بر آنند.

#### ۵۲ - گفتاری در وضعیت مکلفان و پیروان ائمه علیهم السلام پس از وفات [تا روز قیامت].

بر این باورم که ایشان چهار دسته‌اند.  
دسته‌ای که خداوند ایشان را زنده می‌گرداند. و با اولیاءشان در بهشت ساکن.  
دسته‌ای که زنده می‌گردند و به امامانشان در محلی ذلت بار می‌پیوندند.  
دسته‌ای که در موردشان حکم نمی‌کنم، در عین حال حیاتشان را ممکن می‌شمارم. و نیز به نحوی ممانتشان را تا روز قیامت.  
و دسته‌ای که پس از مرگ زنده نمی‌مانند تا برانگیختگی و فرجام [که برانگیخته می‌شوند].

اما گروه متنعم، ایشان دانایان به معارف و پاکان در طاعتند. اما گروه مُعَدَّب، ایشان

معاندان حق و در گنه کاری اهل اسرافند. اما گروهی که در حیات یا مماتشان تا روز قیامت تردید است، فاسقاند. ایشان اهل معرفت و نمازند که به واسطه شهوت مرتکب گناهان شدند، بدون آنکه عناد داشته باشند. و یا حرام خدا را حلال بشمارند. ایشان توبه را به تاخیر افکندند در نتیجه مرگ ایشان را بی آنکه توبه نموده باشند، در رسید. ممکن است خدای عزوجل سایه مرگ را از ایشان بر دارد، تا در برزخ به خاطر جرائمی که مرتکب شده‌اند، معذب گردند. و به سبب این عقوبت دیدن پیش از برانگیختگی، پاک گردند. تا زمانی که به قیامت در آیند، حال آنکه از آتش جهنم در امانند. و به سبب طاعتشان به بهشت می‌روند. و نیز ممکن است خداوند زنده شدنشان را تا روز حساب به تاخیر افتد، تا در آنجا عقاب شوند یا آنگونه که خدای عزوجل می‌خواهد ایشان را ببخشد. وضعیت ایشان در این دو حالت از بندگان، پوشیده است. اما گروه چهارم، آنانند که بی عناد به مقصد معارف نرسیدند و نیز مستضعفان مردم دیگر [= غیر مسلمان] این رای بنا بر شرحی که بیان شد، مذهب محدثان امامیه است. طریقه ایشان در این باره نقل و اخبار صحیح است. متکلمان امامی در این گفتار پیش از این مذهب شناخته شده‌ای نداشتند.

#### ۵۳- گفتاری درباره فرود دو فرشته بر هم صحبتان قبور و پرسش آن دو فرشته از باورهای مردگان.

بر این باورم که این امری صحیح است و برآن است اجماع شیعه و اصحاب حدیث. توضیح مختصر آن اینگونه است که خدای تعالی بر ایشان که می‌خواهد پس از مرگ متعیشان کند، دو فرشته با اسامی مبشر و بشیر، فرو می‌فرستد. آن دو نیز از مرده درباره پروردگارش جلت عظمت می‌پرسند. از پیامبر و امامش. او نیز به حقیقتی که دنیا را در حال باور بدان ترک بسته، پاسخ می‌دهد. هدف از این پرسش، پی بردن به نشانه آن درجه‌ای از نعمت است که او مستحق آن است. آندو این نشانه را در پاسخ او می‌یابند. همچنین خدای جل جلاله بر ایشان که قصد عذاب کردنشان را در برزخ دارد، دوفرشته با اسامی ناگر و نکیر فرو می‌فرستد و آندو را در امر عذاب ایشان وکیل می‌سازد. هدف پرسش از ایشان پی بردن به نشانه آن درکی از عذاب است که ایشان مستحق آنند و این از پاسخگویی او هویدا می‌شود. مثل لکنت در پاسخ نا حق دادن یا گزارش نمودن باور ناپسندش یا نومیدی و

ناتوانی او در پاسخ‌گویی. این دو [منظور دو گروه فرشته است]. فرشته جز بر این دو گروه از هم صحبتان قبور فرود نمی‌آیند. سؤال ایشان نیز جز به زندگان پس از مرگ در [عالم] برزخ- آنگونه که توضیح دادیم - متوجه نمی‌گردد. این مذهب حاملان اخبار امامیه است. و در آنچه من در این باره نوشتم، اخباری دارند. متکلمان آنگونه که من می‌دانم پیش از این گفتاری در این باره نداشتند تا من آن را برای نظام [معتزلی] گزارش کنم.

#### ۵۴- گفتاری در نعمت دادن و عذاب نمودن مردگان و اینکه به واسطه چه اموری ثواب می‌برند و به چه اموری عقاب می‌شوند؟ و اینکه چگونه این امور به ایشان می‌رسد؟ و نیز اینکه چهره‌های ایشان در این وضعیت چگونه است؟

بر این باورم که خدای تعالی برای ایشان بدنهایی همچون بدنهایشان در دنیا قرار میدهد. که مومنانشان در آن متعّم و کافران و فاسقانشان در آن در عذابند. این ابدان غیر از ابدانی است که ناظران شاهد پراکنده شدن، مندرس شدن و پوسیده شدن آنها به سبب مرور زمان در قبورند. حالاتی که در اماکنی غیر از قبور هم ایشان را در می‌رسد. و بنابر مذهب من این حالات در نفس نیز استمرار دارد. معنای انسان مکلف، نزد من موجود مخلوق قائم به نفس است که از صفات جواهر و اعراض به دور است. روایاتی از راستگویان آل محمد (ص) در این باره مرا یار می‌دهند. در میان متکلمان نیز مذهبی در این باره نمی‌شناسم تا آن را گزارش کنم. در میان خود و فقهاء امامیه و اصحاب حدیث نیز اختلافی نمی‌بینم.

#### ۵۵- گفتاری در رجعت.

بر این باورم که خدای تعالی گروهی از مردگان را به صورتی که در دنیا بودند، باز می‌گرداند. و دسته‌ای را عزت می‌بخشد و دسته‌ای را خوار می‌کند. اهل حق ایشان را بر اهل باطل برتری می‌دهد. و ستم دیدگان را بر ستم کاران. این امر هنگام قیام مهدی آل محمد (ع)، اتفاق می‌افتد.

و بر این باورم که رجعت کنندگان، به دنیا دو دسته‌اند: یکی از ایشان، آنانند که درجات ایمانی شان بالاست و اعمال صالحشان فراوان. ایشان در حالت دوری از گناهان هلاک کننده [= کبیره] از دنیا رخت برپسندند. پس خدای عزوجل دولت حق را بر ایشان می‌نماید.



و ایشان را به این سبب عزتمند می‌گرداند. و آنچه را از دنیا خواهان بودند، به ایشان اعطاء می‌کند.

دسته دیگر ایشانند که در تباهی به غایتند و در ضدیت با اهل حق در نهایتند. ستمشان به دوستان خدا فراوان و ارتکاب گناهان به دست ایشان بی پایان. خداوند تعالی ایشان را که این گروه بر آنان تجاوز روا داشته‌اند، بر آنها پیروز می‌گرداند. و خشم ایشان را به سبب انتقامی که بر جای آن می‌نشیند، شفاء می‌بخشد. سپس هر دو گروه می‌میرند تا [در روز رستاخیز] برانگیخته شوند. و به آن ثواب و عقابی که مستحقند نائل آیند. قرآن گواه صحت رجعت است و روایات در این باره فراوان. تمام امامیه بر آنند جز اندکی از ایشان که روایاتی را که بیان کردیم به گونه‌ای که مخالف دیدگاه ماست به تاویل می‌برند.

#### ۵۶- گفتاری در حساب و کارگزاران آن و صراط و میزان.

بر این باورم که حساب عبارتست از همراهی بنده با فرامینی که در دنیا متوجه اوست. و اینکه حساب مختص گنه کاران مومن است. اما حساب کفار جزائی است که مستحق آنند و مومنان صالح اجرشان را بی حساب می‌گیرند.

و بر این باورم که متولی حساب آنان که گفتم رسول خدا(ص)، امیر مومنان علیه السلام و امامانی اند که فرزند ایشانند. این مسئولیت به امر خدای تعالی بر عهده ایشان است. قرار گرفتن آن برای ایشان، احترام و اکرام و بزرگداشت مقامات ایشان و برتری دادن ایشان بر دیگر بندگان است. اخبار مستفیض راستگویان از خدای تعالی در این باره وارد آمده است. خداوند عزوجل می‌فرماید: «و بگو [هر کاری می‌خواهید] بکنید، که به زودی خدا و پیامبر او و مومنان در کردار شما خواهند نگریست.» (توبه / ۱۰۵) بنا بر آنچه در تفسیر آمده و شک و شبهه‌ای در صحت آن نیست، مراد از مومنان، ائمه هستند.

و بر این باورم که صراط پلی است میان بهشت و جهنم که پای مومنان بر آن استوار و پاهای کافران بر آن به سوی آتش لغزان است. روایاتی در این معنا وجود دارد. میزان عبارتست از سنجیدن اعمال و آنچه بر اساس این اعمال، مکلف مستحق می‌گردد. سنجش کنندگان این حکم در آن هنگام همان کارگزاران حسابند. یعنی ائمه آل محمد (ص). و بر این رای است اجماع محدثان امامیه. اما از متکلمان تا پیش از این کلامی در این باره نشنیدم.

#### ۵۷- گفتاری درباره شفاعت.

بر این باورم که رسول خدا (ص)، روز قیامت تنها گنه کاران شیعه را شفاعت می‌کند. و خدای عزوجل نیز شفاعت او را می‌پذیرد. و امیر مومنان علیه السلام، گنه کاران شیعه را شفاعت می‌کند و خدای تعالی، شفاعت او را می‌پذیرد. ائمه علیهم السلام نیز همین گونه شفاعت می‌کنند. و خدا هم شفاعت ایشان را می‌پذیرد. مومن نیکوکار، دوست مومن گنه کارش را شفاعت می‌کند که شفاعتش سودبخش می‌گردد و خداوند شفاعت او را می‌پذیرد. بر این رای است اجماع امامیه، جز اندکی از ایشان. قرآن نیز گویای همین باور است. و روایات فراوان شاهد صحت آنند. خدای تعالی هنگامی که از حسرت کفار بر آنچه از ایشان فوت شده است و در مقابل همان برای مومنان حاصل آمده است، خبر میدهد، در باره ایشان می‌فرماید: «در نتیجه شفاعتگرانی نداریم و دوستی نزدیک» (شعراء / ۱۰۱-۱۰۰) رسول خدا(ص) می‌فرماید: «من روز قیامت شفاعت می‌کنم و پذیرفته می‌شود. علی شفاعت می‌کند و پذیرفته می‌شود. کم بهره ترین مومنان در شفاعت درباره چهل تن از برادرانشان شفاعت می‌کنند.» [بدون سند]

#### ۵۸- گفتاری درباره بداء و مشیت.

در باره معنی بداء، همانی را می‌گوییم که تمام مسلمانان در مسئله نسخ و امثال نسخ می‌گویند. مثل فقیر شدن پس از بی نیازی مادی، مریض شدن پس از سلامتی و مرگ پس از زندگی. و درباره معنای بداء همانی را می‌گوییم که به صورت ویژه عدلیه بدان متمایلند. یعنی زیاد شدن اجلها و روزیها و نقصان در آندو به سبب اعمال. اما من تنها بدین سبب از واژه بداء استفاده نمودم که روایت موجود که از واسطه‌های میان بندگان و خدای عزوجل به ما رسیده، بدان پرداخته است. و اگر روایتی که به صحت آن اطمینان دارم نبود، استعمال آن را جائز نمی‌شمردم. همانگونه که اگر نصی به دستم نمی‌رسید که خدای تعالی خشمگین می‌شود، راضی می‌شود، دوست می‌دارد، و تعجب می‌کند. این واژگان را در مورد او سبحانه استعمال نمی‌کردم. اما چون نصوصی در این باره آمده است - بر اساس معنایی که عقول آن معانی را نا ممکن نمی‌شمارند - بدان پرداختم.

در میان من و مسلمانان در این گفتار اختلافی نیست. کسانی از ایشان هم که مخالفت

نموده‌اند تنها در واژه ضدیت دارند، نه در معنا. من هم علت خود را در استعمال آن به اختصار توضیح دادم. این مذهب امامیه است. تمام مذاهب که از ایشان جدایند بنا بر آنچه توصیف نمودم آن را تنها از جهت لفظ و نه از جهت معنا انکار می‌کنند و بر آن رضایتی ندارند.

#### ۵۹- گفتاری در جمع آوری قرآن و آنچه گروهی در باره فزونی و کاستی آن گفتند.

بر این باورم که اخبار فراوانی از امامان هدایت گر آل محمد(ص) درباره اختلاف قرآن و حذف و نقصانی که برخی ستمگران در آن پدید آوردند، وارد شده است. اما باور من در ترتیب آیات قرآن بر اساس نزول این است که خود قرآن موجود حاکی از به پیش آمدن آیه متاخر و به پس رفتن آیه متقدم است. هر کس آیات ناسخ و منسوخ و مکی ومدنی را بشناسد شکی درباره آنچه گفتم به خود راه نمی‌دهد.

اما کاسته شدن و حذف از قرآن را عقل محال نمی‌شمارد. و پدید آمدن آن را ممتنع نمی‌داند. من گفتار کسی را که محال بودن آن را ادعا می‌کرد بررسی کردم و با معتزله و دیگران در این باره سخن گفتم. اما به حجتی [منطقی] که ایشان در این باره بدان استناد می‌کنند، دست نیافتم. جماعتی از امامیه معتقدند که کلمه، آیه و سوره‌ای از قرآن حذف نشده است. و آنچه در مصحف امیر مومنان علیه السلام آمده، عبارت بوده است از تاویل و تفسیر معانی قرآن بر اساس حقیقت تنزیل که حذف شده است. این تفاسیر هر چند نازل شده [از جانب خداوند] اند، اما از سنخ کلام خدای تعالی که معجزه است، نیست. گاهی تاویل قرآن نیز، قرآن نامیده می‌شود. خداوند تعالی می‌فرماید: «و در قرآن خواندن، پیش از آنکه وحی آن بر تو پایان یابد، شتاب مکن و بگو: پروردگارا بر دانشم بیفز» (طه / ۱۱۴) بنابراین خداوند تاویل قرآن را قرآن نامید. در این باره در میان مفسران اختلافی نیست. نزد من این گفتار که مبتنی بر حذف تاویل قرآن است به حقیقت نزدیک تر است از گفتار کسانی که حذف کلماتی از قرآن اصلی را مدعی هستند. و به این گفتار بیشتر متمایلیم. از خدا توفیق هدایت می‌جویم.

اما باور به افزوده شدن آیاتی به قرآن از جهتی قطعاً باطل و از جهتی ممکن است. اما جهتی که من به فساد و بطلان آن یقین دارم، این است که برای احدی از خلق ممکن باشد تا یک سوره بر قرآن بیفزاید به گونه‌ای که این سوره با سایر سوره‌ها مشتبه گردد. اما جهتی

که ممکن است اتفاق بیفتد این است که یک یا دو کلمه یا یک یا دو حرف یا چیزی شبیه به این موارد به قرآن افزوده شود و البته به حد اعجاز نرسد. طبیعتاً این مقدار افزوده شده بر بیشتر فصحاء مشتبه می‌گردد. البته باید گفت اگر این اتفاق بیفتد ناگزیر خدای تعالی باید آن را روشن سازد. و حقیقت را برای بندگانش توضیح دهد. من از این گونه تحریف آگاهی ندارم. و بیشتر به عدم وقوع این نوع تحریف و سلامت قرآن از این مسئله، تمایل دارم. حدیثی از امام جعفر بن محمد صادق (ص) نیز این سخن را تأیید می‌کند. این مذهب بر خلاف آن چیزی است که ما از خاندان نوبخت (ره) شنیده ایم. ایشان بر این باورند که فزونی و کاستی در قرآن راه یافته است. جماعتی از متکلمان امامیه و اهل فقه نیز بر آنند.

#### ۶۰- گفتارهایی درباره وعید [و عده عذاب دادن به کفار].

در باره وعید به آنچه به صورت گزارش از جماعتی از امامیه بیان شد، باور دارم. معتقدم که هر کس برای خدا کاری انجام داد و به سبب آن به سوی خدا متقرب گردید به او نعمت‌های مستمر در بهشت جاویدان عطاء می‌شود. خاندان نوبخت (ره) معتقدند که بسیاری از فرمان بران خدای تعالی به سبب فرمان بریشان در این دنیا ماجور می‌گردند. و در آخرت ایشان را بهره‌ای نیست. بیشتر مرجئه و جماعتی از امامیه در این باره با من هم رایند.

#### ۶۱- گفتاری در بی اثر ساختن متقابل [= تحابط] اعمال.

بر این باورم که این رابطه میان معاصی و طاعات و ثواب و عقاب وجود ندارد. این مذهب جماعتی از امامیه و مرجئه است. خاندان نوبخت به وجود این رابطه در مواردی که ذکر نمودیم باور دارند و در آن با معتزله هم داستانند.

#### ۶۲- گفتاری درباره کفار. آیا در میان ایشان کسانی هستند که خدای عزوجل را

##### بشناسند و از ایشان طاعت بروز کند؟

بر این باورم، کسی که به خدای عزوجل کفر می‌ورزد، عارف به خدای نیست. و از او پیروی نمی‌کند. آنکه با نعمت‌های خدا عناد می‌ورزد. این مذهب جمهور امامیه و اکثر مرجئه است. خاندان نوبخت (ره) با ایشان در این رای همداستان نیستند. و گمان می‌کنند که

بسیاری از کافران به خدای تعالی، او را می‌شناسند. و خدای تعالی را در بسیاری از اعمال فرمانبردارند. ایشان در دنیا بدین سبب ماجورند و پاداش می‌گیرند. در بخشی از این سخن معتزله و در بخش دیگر جماعتی از مرجئه با ایشان هم رایند.

### ۶۳- گفتاری درباره موافات.

بر این باورم که هر کس در زمانی از زمانها خدای تعالی را بشناسد و در زمانی به او ایمان آورد، جز در حالت ایمان نمی‌میرد. و هر کس بر حالت کفر نسبت به خدای تعالی بمیرد در هیچ زمانی به خدای تعالی مومن نبوده است. در این رای احادیثی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام یاریگر منند. بسیاری از فقهاء امامیه و محدثان ایشان نیز بر این باورند. این مذهب بسیاری از متکلمان مرجئه است. خاندان نوبخت (ره) و مذاهب معتزله با ایشان مخالفند.

### ۶۴- گفتاری در گناهان صغیره.

بر این باورم که در میان گناهان، فی نفسه، گناه صغیره وجود ندارد. بلکه در نسبت با دیگر گناهان است که گناه صغیره پدید می‌آید. این مذهب بیشتر اهل امامت و ارجاء است. خاندان نوبخت (ره) با این رای مخالفند. و در آن به مذهب اهل وعید و اعتزال متمایلند.

### ۶۵- گفتاری در باره عموم و خصوص

بر این باورم که برای اخص الخصوص، در لغت، صیغه‌ای وجود دارد. ولی برای اخص العموم و اعم العموم واژه‌ای وجود ندارد. در این دو صورت مراد گوینده تنها با قرائن و آماراتی که در کلام وجود دارد، شناخته می‌شود. این مذهب جمهور مرجئه ای‌ها و تمام متکلمان امامیه است. مگر اندکی از ایشان. اهل اعتزال نیز با مرجئه ای‌ها هم رایند.

### ۶۶- گفتاری در عناوین واحکام

بر این باورم مرتکبان کبائر که اهل معرفت و اقرارند، به سبب ایمانشان به خدا و پیامبر و آنچه او از سوی خداوند ابلاغ نموده، مومند. و به سبب گناهان کبیره فاسقند. من نه

عنوان فسق را به تنهایی در مورد ایشان به کار می‌برم و نه عنوان ایمان را به تنهایی. بلکه این دو عنوان را در عنوان نهادن بر ایشان مقید [به یکدیگر] می‌سازم. و از توصیف ایشان به هر یک از دو عنوان به صورت مطلق پرهیز می‌کنم. هر چند عنوان اسلام را برای ایشان در هر حال و بی قید به کار می‌برم. این مذهب امامیه است. جز خاندان نوبخت، چرا که ایشان با این رای مخالفند. و از عنوان ایمان برای فاسقان [به نحو مطلق] استفاده می‌کنند.

### ۶۷- گفتاری در توبه

در توبه به آنچه پیش از این از جماعت امامیه نقل کردم، باور دارم. و دیگر اینکه توبه از هر گنه کاری که از زندگی مایوس نیست، قابل قبول است. خدای عزوجل می‌فرماید: «و توبه کسانی که گناه می‌کنند، تا وقتی که مرگ یکی از ایشان در رسد، می‌گوید: اکنون توبه کردم، پذیرفته نیست.» (نساء/۱۸) و نیز می‌فرماید: «تا آنگاه که مرگ یکی از ایشان فرا رسد، می‌گوید: پروردگارا، مرا باز گردان. شاید من در آنچه وانهاده‌ام کار نیکی انجام دهم، نه چنین است. این سخنی است که او گوینده آن است. و پیشاپیش آنان برزخی است، تا روزی که برانگیخته خواهند شد.» (مومنون / ۱۰۰-۹۹) در این باب میان هیچ یک از علماء اختلافی نمی‌بینم.

### ۶۸- گفتاری در حقیقت توبه

بر این باورم که حقیقت توبه پشیمانی است از آنچه ترک شده، بر وجهی که بازگشت به خدای تعالی باشد و شرط آن عزم بر ترک بازگشت به مانند آن گناه است در تمام زندگی. بنابراین هر کس این شرائط را در توبه اش از گناه نداشته باشد، تائب نیست. هر چند گناهی شبیه به آنچه در گذشته انجام می‌داده است، انجام ندهد. این مذهب جمهور عدلیه است. از متکلمان امامی چیزی که بخوایم آن را گزارش کنیم، نمی‌شناسم. عبدالسلام جبائی و پیروانش، با این رای مخالفند.

۶۹- گفتاری درباره توبه از برخی امور ناپسند به همراه انجام برخی امور ناپسند دیگر که شبیه آنند.

بر این باورم که توبه از این امور ناپسند صحیح است. هر چند توبه کننده، به ناپسندی اعمالی که اکنون و پس از توبه انجام می‌دهد، باور دارد. البته اگر انگیزه‌های او در آنچه ترک می‌کند و آنچه عزم بر انجام آن دارد، متفاوت باشد. اما اگر انگیزه ترک و عزم یکسان باشد، توبه او صحیح نیست. این مذهب جمیع اهل توحید جز ابوهاشم جیائی است. او گمان می‌کند که توبه به همراه انجام امر ناپسندی که توبه کننده به ناپسندی آن باور دارد، صحیح نیست. [ینابر باور او] حتی اگر آن عمل در واقع پسندیده باشد [توبه او درست نیست]. چه رسد به آنکه در واقع ناپسند هم باشد.

۷۰- گفتاری درباره توبه از ستم نمودن بر بندگان.

بر این باورم که شرط توبه الهی از ستم بر بندگان، از عهده ایشان بر آمدن است. و این اداء حقوق ایشان و حلالیت طلبیدن از ایشان است. البته با طیب نفس و اختیار داشتن ایشان. اگر مظلوم فوت کند و ستمگر او را نیابد باید نزد اولیاء او رود و حقوق متوفی را به ایشان اداء کند و بر وجهی که ذکر نمودیم از ایشان حلالیت بطلبد. و اگر اولیاء او را نیز نیافت باید عزم کند که هر وقت ایشان را یافت حقوق آنها را پرداخت کند و نیز در زمان حیانتش در طلب ایشان بکوشد و نیز به این امر یعنی پرداختن حقوق ایشان پس از وفاتش، وصیت کند. هر کس فی الجمله بداند که حقوقی بر گردن دارد اما مظلومان را به صورت مشخص نشناسد و محل زندگی شان را نداند، باید عزم کند و نیت داشته باشد که هر گاه ایشان را شناخت از عهده ظلمی که به ایشان کرده، بر آید. و باید بکوشد و خود را در یافتن ایشان به سختی افکند. و اگر از یافتن ایشان به سبب ترس از مرگ و رسیدن اجلش بهراسد، باید به این امر [یعنی یافتن ورثه و اداء حقوق] بر وجهی که گفته شد، وصیت کند. هر کس که توانایی پرداختن مظالم را نداشت، باید از نزدیکانش بخواهد که او را نسبت به باز پرداخت مظالمش، توانا سازند. و اگر [کار کردن] فائده داشته باشد و راهی باشد برای باز پرداخت مظالم به اهلس، باید خود را اجیر دیگران کند و برایشان کار کند.

خلاصه این گفتار از این قرار است که بر ستمگران واجب است به همراه توبه تمام

تلاش خویش را به کار گیرند تا از عهده مظالم بندگان بر آیند. چه اگر خدا این را از ایشان ببیند، توبه شان را می‌پذیرد و به مظلومان - در صورتیکه، ستمگران از پرداخت مظالمشان ناتوان باشند - عوض میدهد. و اگر توبه کنندگان در آنچه گفتم، کوتاهی کردند، فرجامشان باخدای عزوجل است. اگر خواست ایشان را جزا می‌کند و اگر خواست به ایشان با عفو و بخشایش لطف می‌کند. بر این رای است، اجماع نمازگزاران از متکلمان گرفته تا فقهاء.

۷۱- گفتاری درباره توبه از قتل مومنان.

بر این باورم که هر کس مومنی را در صورت حرام دانستن خودش و نه البته در صورت حلال دانستن آن، بکشد سپس عزم توبه کند، بر اوست که خویش را تسلیم اولیاء مقتول نماید. اگر ایشان خواستند او را قصاص می‌کنند. و اگر خواستند پرداخت دیه را بر گردنش می‌نهند. و نیز اگر اداره کردند می‌توانند، از او درگذرند. اگر قاتل چنین نکند [و خویش را تسلیم ایشان نکند] توبه او پذیرفتنی نیست. ولی اگر چنین کند، توبه اش پذیرفتنی است. و عذاب اخروی آنچه کرده از میان می‌رود. قرآن به این امر گویاست. و اجماع بر آن استوار است. تنها اندکی از حشویه وعامه با آن مخالفند. اما نظر من درباره کسانی که خون مومنان را مباح می‌شمارند، و با حلال دانستن خون ایشان، آنها را می‌کشند، این است که عقل، توبه و نیز پذیرش توبه او را نا ممکن نمی‌داند.

اما نقلی که از امامان راستگوی هدایتگر علیهم السلام وارد شده است، می‌گوید هر کس چنین کند هرگز موفق به انجام توبه نمی‌شود. او در عین حال که اختیار دارد و مجبور و مضطر نیست، اما به گونه‌ای که عقاب اخروی او برطرف شود، توبه نخواهد کرد. همانگونه که در خبر از ایشان آمده است: «همانا زنا زاده، بزرگ زاده نمی‌شود و هنگام بالغ شدن، ایمان حقیقی را بر نمی‌گزیند. و اگر ایمان خود را نمایان سازد، آن را در حالی نمایان می‌سازد که در آن شک و نفاق دارد. و به یقین بدان باور ندارد.» [بی سند] همانگونه که در حدیث [قدسی از] خداوند عزوجل درباره جماعتی از آفریدگان آمده است، فرجامشان آتش است. هرگز ایمان نمی‌آورند و کفر و طغیان گری را رها نمی‌کنند. بر این رای است اجماع فقهاء امامیه و راویان حدیث ایشان. از متکلمان ایشان چیزی ندیدم تا آن را میان اقوال گزارش کنم.

۷۲- گفتاری درباره بیان علم به اموری که از حواس پنهانند. و امور استنباطی که شبیه آنند. آیا صحیح است که علم یافتن به اینگونه امور ضروری باشد یا اینکه تمام آنها اکتسابی هستند؟

بر این باورم که علم به خدای عزوجل و پیامبرانش و صحت دینی که او به آن رضاست و هرچیزی که حقیقت آن با حواس درک نمی‌شود و معرفت بدان از آغاز وجود ندارد و تنها با گونه‌ای از قیاس حاصل می‌آید، صحیح نیست که ضروری باشد. معرفت یافتن به احوال جز از طریق اکتساب پدید نمی‌آید. همانگونه که علم یافتن به اموری که شبیه معرفت یافتن به آنها از راه حواس است از طریق قیاس صحیح نیست. و معرفت به چیزی از این امور در ابتدای امر از طریق قیاس پدید نمی‌آید. این گفتاری بود که پیش از این نیز بیان شده بود. ولی اینجا برای بیان بیشتر به آن شرحی افزودم. بر این رایند جماعتی از اهل بغداد. و معتزله بصره با آن سر سازگاری ندارند و نیز مشبهه و قدریه و مرجئه.

۷۳- گفتاری در معرفت یافتن به صحت اخبار. آیا علم به صحت آن ضروری است یا تماما اکتسابی است؟

بر این باورم که شیوه معرفت یافتن به صحت تمام اخبار استدلال است که از علم اکتسابی حاصل می‌آید. بنابراین، پدید آمدن حتی بخشی از علم آن ضروری نیست. از این رو نظر من در این گفتار همان نظر در گفتار پیشین است. بر این باورند جمهور اهل بغداد. اما بصریان، مشبهه و اهل جبر با آن مخالفند.

۷۴- گفتاری درباره معیار تواتر اخبار در روایات

بر این باورم که تواتری که یقین به صحت روایات نقل شده از آن طریق داریم عبارتست از نقل جماعتی که عاداتا تبانی ایشان بر ساختن خبری که پوشیده ماندن و برسر زبانها نیفتادن [تبانی ایشان]، محال باشد. و این امری است که به وضعیت مردم، اختلاف انگیزه‌های ایشان و عللی که دارند باز می‌گردد. علم به تواتر نیز از طریق مشاهده و تجربه حاصل می‌آید. بنابراین آن را برای کسی که درکی از آن ندارد با بیان و عبارت تصویر نمی‌گردد. این مذهب اصحاب تواتر از بغداد است. بصریان با این تعریف مخالفند و آن را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که مقدمه دست یافتن به علم ضروری باشد.

۷۵- گفتاری درباره آنچه با حواس درک می‌شود. آیا علم بدان، فعل الهی است یا فعل بندگان؟

بر این باورم که علم یافتن از راه حواس سه گونه است: گونه‌ای فعل خدای تعالی است. گونه‌ای فعل آدمی است و گونه‌ای حاصل فعل دیگرندگان است. اما آنچه فعل خدای تعالی است، عبارتست از آنچه به سببی از اسباب خدای تعالی برای عالم به آن سبب حاصل می‌آید. مثل علم او به صدای رعد و رنگ برق و وجود گرما و سرما و صدای بادهای و آنچه اینگونه برای مدرک بدون اینکه حواس خویش را به کار گیرد، حاصل می‌آید. و به سببی از اسباب خدای سبحانه که بندگان را در آن اختیاری نیست، پدید می‌آید. اما آنچه فعل مدرک، محسوب می‌شود عبارتست از پدید آمدن معرفت برای او در پس گشودن چشمان یا شنیدن با گوشها یا بکار بستن یکی از حواسش یا با انجام کاری که موجب درک امر محسوس می‌شود.

اما آنچه فعل غیر مدرک از سائر بندگان محسوب می‌شود، عبارتست از علمی که برای مدرک به سبب افعال برخی بندگان پدید می‌آید. مثل کسی که بر دیگر فریاد می‌کشد در حالیکه مدرک شنوایی اش را به کار نگرفته، یا اینکه این فریاد برایش بسیار درد آور باشد. بنا براین معرفت یافتن به درد درست به هنگام ایجاد درد و یا چیزی شبیه به آن نا ممکن نیست. این مذهب جمهور متکلمان اهل بغداد است و آنان که نام بردیم مخالفند.

۷۶- گفتاری درباره اهل آخرت. آیا ایشان به چیزی مامورند یا خیر؟

بر این باورم که اهل آخرت دو گروهند. گروهی از ایشان در بهشتند و ایشان در آنجا به آنچه رغبت دارند و انجام آن نسبت به طبع ایشان سهل است، و نیز آنچه به آن تمایل دارند، مامورند. سپاسگذاری منعم و بزرگداشت و شکر او به سبب لطف و احسانی که بر ایشان نموده، بر ایشان سنگین نیست. و کارهایی شبیه به آن. این اموری را که ذکر نمودیم با این وصف [سهل بودن بر طبع آدمی] نمی‌توان، تکلیف دانست. زیرا تکلیف، الزام به اموری است که بر طبع ثقیل است. و با انجام آن به انجام دهنده، سختی و مشقت می‌رسد. و گروهی دیگر از اهل آخرت در جهنمند. ایشان به سبب انواع تکالیفی که به شمارش در نمی‌آید در عذاب و رنج و سختی و درد اند. و از امر ونهی به سبب عقولشان، آنگونه که

شرح دادیم، بی نصیب نیستند. این قول گروهی است که پیش از این بیان نمودیم. و گروه دیگر که قبلاً نام بردیم با ایشان مخالفند.

#### ۷۸- گفتاری درباره اهل آخرت. آیا این ایشان در افعالشان مختارند یا مضطر یا بنابر آنچه مخالفان می‌گویند مجبورند؟

بر این باورم که اهل آخرت در افعالی که از ایشان سر میزند، مختارند و مضطر و مجبور نیستند. هر چند کفر و عناد از ایشان بروز نمی‌کند. و بر این باورم آنچه توهم بروز فساد از اهل آخرت را باطل می‌سازد، انگیزه‌های ایشان است. نه اجبار و اضطراری که مخالفان آن را علت می‌شمارند. این مذهب متکلمان بغداد است. ابوهذیل علاف معتقد بود که اهل آخرت به انجام این امور مضطر هستند. جیائی و پسرش نیز گمان می‌کردند که ایشان به انجام این افعال مجبورند.

#### ۷۹- گفتاری درباره اهل آخرت. آیا در اعمال ایشان، عمل ناپسندی هم روی می‌دهد؟

بر این باورم که اهل آخرت دو گروهند. گروهی که اهل بهشتند از انجام عمل ناپسند بی نیازند. و به هیچ روی از ایشان عمل ناپسندی روی نمی‌دهد. سبب این امر نیز فراهم آمدن انگیزه انجام اعمال خوب در ایشان و از میان رفتن انگیزه افعال بد در هر حالی است. و گروه دیگر از اهل آتشند که اعمال ناپسند - البته بدون عناد - از ایشان سر میزند. خدای تعالی می‌فرماید: «وای کاش هنگامی که بر آتش عرضه می‌شوند، می‌دیدید که می‌گویند: کاش بازگردانده می‌شدیم و آیات پروردگاران را تکذیب نمی‌کردیم. و از مومنان می‌شدیم. ولی چنین نیست. بلکه آنچه پیش از این نهان می‌داشتند، برای آنان آشکار شده است. و اگر هم باز گردانده شوند قطعاً به آنچه از آن منع شده بودند بی‌گمان بر می‌گردند و آنان دروغ‌گویند.» (انعام ۲۸-۲۷) و می‌فرماید: «و [یاد کن] روزی را که همه آنان را محشور می‌کنیم، آنگاه به کسانی که شرک آورده‌اند می‌گوییم: کجایند شریکان شما که [آنها را شریک خدا] می‌پنداشتید. آنگاه عذرشان جز این نیست که می‌گویند: به خدا پروردگاران سوگند که ما مشرک نبودیم. بین چگونه به خود دروغ می‌گویند و آنچه را بر می‌بافتند از ایشان یاوه شد.» (انعام ۲۴-۲۲) بنابراین خدای جل اسمه از دروغ‌گویی ایشان در

آخرت خیر می‌دهد و دروغ‌گویی نیز به طور مشخص عملی ناپسند و در هر حالی باطل است. این مذهب همچنین مذهب متکلمان بغداد است که نام بردیم. اما معتزله بصره با آن ناسازگارند.

#### ۸۰- گفتاری درباره عبادات نا تمام و عبادات کامل.

بر این باورم: هر عملی که دارای اجزاء است، خدای تعالی به انجام آن به صورت کامل امر کرده است. و آن را سنت و اجبی قرار داده که مکلف با انجام آن مستحق ثواب می‌گردد. مانند: نماز، روزه، زکات و حج و عبادات مشابه آن. همچنین خدای سبحانه می‌داند که آیا بنده عبادت را از روی اختیار نا تمام رها می‌کند یا عمداً کامل نمودن آن را فاسد می‌سازد. در این دو صورت، عبادتی از او به قصد قربت خدای جل اسمه روی نداده است. و هنگامی که آنرا در حقیقت به قصد قربت خدای تعالی آغاز می‌کند، هرگز آن را به اختیار، نا تمام نمی‌گذارد و عمداً کامل نمودن آن را فاسد نمی‌سازد. حتماً آن را ادامه می‌دهد تا آن را به اختیار، کامل و تاثیر گذار نماید. این گفتار در معنا ملحق به گفتار موافات است. این مذهب هشام بن فوطی از معتزله است و زراره بن اعین و محمد بن طیار و جماعت فراوانی از متکلمان امامیه است. جمهور معتزلیان با ایشان سر ناسازگاری دارند. و نیز سایر زیدیه، بیشتر مشبهه و گروه‌هایی از مشبهه.

#### ۸۱- گفتاری درباره احکام سرزمین [= دار]

بر این باورم که حکم سرزمین بر اساس اغلب ساکنان آن است. در هر سرزمینی که کفر غلبه دارد دار کفر است. و هر سرزمینی که در آن ایمان غلبه دارد، دار ایمان است. و هر سرزمینی که اسلام بر ایمان غلبه دارد، دار اسلام است. خدای تعالی در وصف بهشت می‌گوید: «و چه نیکوست سرای پرهیزگاران» (نحل/۳۰) و در وصف جهنم می‌فرماید: «به زودی سرای نافرمانان را به شما می‌نمایانم.» (اعراف/۴۵) هر چند ملائکه فرمانبردار خداوند در دار فاسقان هستند. اما خداوند در هر دو مورد بر اساس اغلب ساکنان حکم نمود. و بر این باورم که هر سرزمینی از بلاد اسلام که در آن شهادتین، نمازهای پنج‌گانه، روزه ماه رمضان، زکات اموال، و اعتقاد به وجوب حج بیت الله الحرام وجود دارد، دار اسلام

است، نه دار ایمان. و هر سرزمینی از بلاد اسلام - خواه تعدادشان زیاد باشد خواه اندک - که در آن احکام اسلامی و اعتقاد به امامت آل محمد علیهم السلام رواج داشته باشد، دار اسلام و دار ایمان است. گاه حکم سرزمینی نزد من دار کفر اعتقادی است، هر چند دار اسلام باشد. اما اگر سرزمینی دار ایمان باشد، دار کفر نیست. این مذهب جماعتی از محدثان شیعه آل محمد علیهم السلام است. جماعت کثیری از معتزله به جمع بندی مقدمات این گفتار و اصولش اعتقاد دارند.

### فصلی درباره نکات لطیف علم کلام.

#### ۸۲- گفتاری درباره جواهر

جواهر نزد من اجزائی است که اجسام از ترکیب آنها پدید می‌آید. و تمام آنها فی نفسه قابل انقسام نیستند. بر این باورند، اهل توحید جز اندکی از معتزله. ملحدان با آن مخالفند و از اهل توحید ابراهیم بن سيار نظام.

#### ۸۳- گفتاری درباره جواهر. آیا آنها هم شکل هستند یا میان آنها اختلاف است؟

بر این باورم که تمام جواهر هم شکل هستند. و تنها در اعراض است که با یکدیگر اختلاف دارند. جمهور موحدان بر این باورند.

#### ۸۴- گفتاری درباره جواهر. آیا جواهر دارای مساحت و اندازه هستند یا خیر؟

بر این باورم که جواهر فی نفسه اندازه و حجم دارد. و درهستی دارای فضا است. و با این معنا از آنچه این ویژگی را ندارد جدا می‌شود.

#### ۸۵- گفتاری درباره فضای جواهر و اشکال هستی.

بر این باورم که هر جواهر در هستی دارای فضایی هست. و از عرض که به سبب آن در برخی جهات قرار می‌گیرد، خلو ندارد. یا از چیزی که همان حالت را برای، جواهر پدید می‌آورد. برخی متکلمان این عرض را کون می‌نامند. و بر این باورند اکثر اهل توحید.

#### ۸۶- گفتاری درباره جواهر و اعراضی که برای آن ضروری است.

بر این باورم که ممکن است تمام اعراض در جواهر حلول کنند. و جوهر وجود آنها را در بر گیرد. جوهر از عرض یا اعراضی که در پی آن عرض می‌آیند خلو ندارد. این مذهب ابوالقاسم بلخی و ابوعلی جبائی است. پیش از ایندو نیز اکثر متکلمان بر همین رای بودند. عبدالله بن محمد جبائی با ایشان مخالف است. او خلو جواهر از رنگها، طعمها، رایحه‌ها و اعراض شبیه به آنها را جائز می‌شمرد.

#### ۸۷- گفتاری در باره بقاء جواهر.

بر این باورم که جواهر از جمله اموری اند که بقاء آنها ممکن است. آنها بیشتر اوقات یافت می‌شوند و جز با مرتفع شدن بقائشان از جهان ناپدید نمی‌شوند. بر این باورند اکثر موحدان. ابوالقاسم بلخی بدان متمایل است. البته او با آنچه ما به عنوان سبب فناء آن مطرح نمودیم مخالف است. و نیز جبائی و پسرش و خاندان نوبخت از امامیه و کسانی که به راه ایشانند با آن مخالفند. ابراهیم نظام با همگان سرناسازگاری دارد. و گمان می‌کند که خداوند تعالی اجسام را تجدید می‌کند و آن را لحظه به لحظه ایجاد می‌کند.

#### ۸۸- گفتاری درباره اینکه آیا جواهر به مکان نیازمندند؟

بر این باورم که جواهر در جایی که هستند نیاز به مکان ندارند. مگر آنکه حرکت کنند یا در جایی ساکن شوند که در این صورت به ناچار باید در حرکت و سکون مکان داشته باشند. موحدان نیز بر رای بی نیازی جواهر از مکان هستند. جبائی و پسرش عبدالسلام در این رای با جمهور موحدان مخالفند.

#### ۸۹- گفتاری درباره اجسام.

بر این باورم که اجسام عبارتند از جواهری که در سه جهت طول و عرض و ارتفاع ترکیب یافته‌اند و کمترین اجزائی که اجسام از آنها تشکیل می‌شوند، هشت جزء اند. دو جزء آن که یکی بر فراز دیگری است، طول است. و دو جزء دیگر که در پی این دو جزء از جهت راست و چپ می‌آیند عرض را تشکیل می‌دهند. و چهار جزء که برابر این چهار جزء هستند عمق [= ارتفاع] را پدید می‌آورند. بر این رایند جماعتی از متکلمان.

گروهی گمان برده‌اند که جسم از شش جزء تشکیل می‌شوند. و دیگران گفته‌اند که از

چهار جزء. برخی بر این باورند که حقیقت جسم عبارتست از امر مرکب و آن از دو جزء است. اجسام از نوعی هستند که بقاء دارند. این امر را من در جواهر منفرد نیز بیان کردم. اما ترکیب جواهر و اعراض باقی نمی ماند. این مذهب ابوالقاسم بلخی و گروهی از بغدادیان است. در ثبات اجسام از اهل توحید جز نظام کسی پیش از او مخالفت ننموده است. او گمان کرده که اجسام لحظه به لحظه در حرکت و تغییراند [= حرکت جوهری].

#### ۹۰- گفتاری درباره اعراض.

بر این باورم که اعراض عبارتند از معناهایی که در وجودشان به محل محتاجند. و ثبات و عدم تحرک ایشان ممکن نیست. این مذهب بیشتر بغدادیان است. بصریان و سائر اهل نحل و آراء با ایشان مخالفند.

#### ۹۱- گفتاری درباره تبدیل اعراض و اعاده آنها.

بر این باورم که این دو امر [یعنی تبدیل و اعاده اعراض] به دلایلی که ذکر آنها طول می کشد، محال است. این مذهب ابوالقاسم و تمام موحدانی است که ثبات اعراض را انکار کردند.

#### ۹۲- گفتاری درباره معدوم.

بر این باورم که معدوم عبارتست از آنچه عین آن ناپود گشته و از ویژگی هستمونها خارج گردیده است.

و بر این باورم که معدوم نه جسم است، نه جوهر و نه عرض و نه درحقیقت چیزی است. و اگر آن را به اسمی از این اسامی نامیدم، این نامگذاری مجازی است. این مذهب جماعتی از معتزلیان بغداد و پیروان آموزه مخلوق است. بلخی گمان می کند که معدوم چیزی است. اما به آن نام جسم، جوهر و یا عرض نمی دهد. جبائی و پسرش گمان می کنند که معدوم شیء، جوهر و عرض است. و خیاط گمان می کند که آن شیء و عرض و جسم است.

#### ۹۳- گفتاری درباره ماهیت عالم.

بر این باورم که عالم عبارتست از آسمان، زمین، آنچه میان آندو است و جواهر و اعراض که در آن هستند. در میان اهل توحید در این باره مخالفی نمی شناسم.

#### ۹۴- گفتاری درباره فلک.

بر این باورم که فلک عبارتست از محیط زمین که بر گرداگرد آن است. و در آن است خورشید، ماه و سایر ستارگان و زمین در وسط این محیط به منزله نقطه ای در وسط دایره است. [نظریه زمین مرکزی] این مذهب ابوالقاسم بلخی و جماعت فراوانی از اهل توحید است. همچنین مذهب بیشتر قدماء و منجمان است. جماعتی از معتزله بصره و دیگر اهل نحل با این رای مخالفند.

#### ۹۵- گفتاری درباره حرکت فلک.

بر این باورم آن بخشی از فلک که مربوط به مکان است و امکان تحرک دارد، بخش متحرک فلک است. اما آنچه باید حرکت کند آن بخشی است که با هوا تماس دارد. و به حرکت آن در مکان یقین وجود دارد. اما آن بخشی که بالای صفحه فوقانی فلک است، نه متحرک است نه ساکن. چراکه اصولاً در مکان نیست.

و بر این باورم که بخش متحرک فلک تنها حرکت دورانی دارد. همانگونه که [شیء] ساکن بر دایره حرکت می کند. [منظور شیخ این است که دایره حرکت می کند و آن شیء بر آن سکون دارد] بر این رای است بلخی و گروهی از متقدمان و بسیاری از اهل توحید.

#### ۹۶- گفتاری درباره زمین و شکل آن. آیا زمین متحرک است یا ساکن؟

بر این باورم که زمین به شکل کره ای در وسط فلک است. ساکن است و حرکت نمی کند. علت ساکن بودن آن این است که در مرکز فلک است. این مذهب ابوالقاسم و بیشتر قدماء و منجمان است. جبائی و پسرش و گروهی دیگر از اهل آراء و مذاهب که مقلد متکلمانند، با آن مخالفند.

#### ۹۷- گفتاری درباره خلاء و ملاء.

بر این باورم که عالم پراست از جواهر و خلای در آن نیست. و اگر در آن خلاء می بود، فرق نهادن میان جواهر و اجسام پراکنده درست، نمی بود. این مذهب ابوالقاسم از بغدادیان است و مذهب بیشتر قدماء متکلمان است. جبائی و پسرش و جماعتی از متکلمان حشویه و اهل جبر و تشبیه با آن سر ناسازگاری دارند.



**۹۸- گفتاری درباره مکان.**

بر این باورم که مکان عبارتست از آنچه بر چیزی از تمام جهات محیط باشد. و اینکه حرکت جواهر جز در مکان ممکن نیست. این مذهب ابوالقاسم و دیگر بغدادیان است. و جماعتی از متکلمان قدیم بر این باورند. جبائی و پسرش و خاندان نوبخت و متکلمان وابسته به اهل جبر و تشبیه نیز مخالفند.

**۹۹- گفتاری درباره وقت و زمان.**

بر این باورم که وقت عبارتست از آنچه نگاه دارنده وقت آن را زمان چیزی قرار دهد. [تعریف شرح اسمی است، زیرا در تعریف وقت از خود وقت استفاده شده است.] حادث مخصوص نیست. و زمان اسمی است که بر حرکات فلک اطلاق می‌شود. بنابراین فلک در هستی اش به وقت و زمان محتاج نیست. بر این رایند سایر اهل توحید.

**۱۰۰- گفتاری درباره طبایع.**

بر این باورم که طبایع معنایی هستند که در جواهر حلول می‌کنند. و محل به واسطه آن مستعد اثر پذیری می‌گردد. مثل چشم و طبیعتی که در آن است. که به سبب آن برای اثر پذیری و ادراک آماده می‌گردد. و مانند گوش و بینی سالم و کام و چنین است وجود طبع در آتش که به سبب آن می‌سوزاند. و به خاطر آن صفت سوزاندگی می‌یابد. این امور و چیزهایی شبیه به این امور کاملاً واضح است.

**فصل -** بر این باورم که آنچه با طبع متولد می‌شود، تنها فعل فاعلی است که با انجام عملی در مطبوع [= صاحب طبع] تولد می‌یابد. این مذهب ابوالقاسم کعبی است. حال آنکه این خلاف مذهب معتزله درباره طبایع است. و خلاف فلاسفه ملحد که معتقد به افعال طبایع هستند. جبائی و پسرش و حشویه و اصحاب مخلوق [= آنان که به خلق افعال آدمی توسط خدا اعتقاد دارند] و اهل اجبار از پذیرش آن روی گردانند.

**۱۰۱- گفتاری در ترکیب اجسام از طبایع و تجزیه آنها به عناصر و اسطقات [= امور مادی].**

بسیاری از موحدان بر این باورند که تمام اجسام از طبایع چهارگانه ترکیب شده‌اند. و آن عبارتست از گرما، سرما، نرمی و خشکی. ایشان [در این باره] به تجزیه هر جسمی به

آنها استدلال نمودند و به آنچه از تبدیل اجسام مشاهده می‌کنند. مثل تبدیل آب به بخار و بخار به آب و مرده به زنده و زنده به مرده. و نیز به وجود طبع آب، آتش، هوا و خاک در هر جسمی استدلال نمودند. ایشان بر این باورند که هیچ جسمی از اجسام از آن منفک نیست. و نمی‌توان بر خلاف آن چیزی را تصور نمود. بنابراین جسم جز به این عناصر به چیزی تبدیل نمی‌شود. این چیزی است که آشکار است. و من برای رد آن دلیلی که بدان استناد کنم، نمی‌یابم. آن را نیز با اموری مثل توحید، عدل، وعده، وعید، نبوت و احکام متضاد، نمی‌بینم. که بدان سبب آن را انکار نمایم. بلکه این باور تایید کننده دین و تاکیدی است بر ادله ربوبیت، حکمت و توحید خدای تعالی.

از بزرگان متکلمان نظام و بلخی به این مسئله باور دارد. و آنان که در این گفتار از ایشان پیروی نمودند.

**۱۰۲- گفتاری در اراده و ایجاب آن.**

بر این باورم، اراده عبارتست از قصد ایجاد یکی از دو ضد که به ذهن مرید خطوط می‌کند. اراده موجب [واجب کننده] مقصود مرید است. و محال است که اراده موجود شود ولی مقصود اراده بلافاصله پس از آن وجود نداشته باشد. مگر آنکه کسی غیر از مرید، مانع انجام آن شود. این مذهب جعفر بن حرب و جماعتی از متکلمان بغداد است. و نیز مذهب بلخی است. و بر خلاف آنند جبائی و پسرش و بصریان اعتزالی، حشویه و اهل جبر.

**۱۰۳- گفتاری درباره تولد.**

بر این باورم یکی از کارهای موجود توانا، به وجود آوردن چیزی است که او آن را با اسبابی غیر از تولید، از ابتدا پدید می‌آورد. مانند آنکه به دیگری ضربه می‌زند. زدن او از اعتماد او، حرکاتش، و نکوهش نمودن مضروب توسط او پدید می‌آید. یا مانند تیر اندازی که به هدفی می‌زند، و مانند آن که در رسیدن به مقاصدش به زبان خود اعتماد می‌کند. در نتیجه با صدا و کلام و یا چیزی مانند آن، آن را پدید می‌آورد. بنابراین احوال آغازین، از چیزی متولد نیست. اما آنچه از این احوال آغازین پدید می‌آید، درست مانند آنچه گفتیم، همگی از فعل صاحب سبب متولد می‌شود. این مذهب تمام عدلیه، جز نظام است و آنان که با او در نفی تولد هم داستانند. یعنی قدریه و جبریه.

**۱۰۴- گفتاری در تفاوت میان موجب و متولد.**

بر این باورم که هر مُتولدِ موجب است. ولی هر موجبی، متولد نیست. فرق میان آن دو این است که موجب [غیر متولد] یعنی آنچه متولد از چیزی نیست. یعنی آنچه بلافاصله پس از اراده، در نتیجه فعل مرید پدید می‌آید. اما موجبی که متولد از چیز دیگری است، آن است که پس از چیزی پدید می‌آید. که خود آن چیز پس از اراده فعل پدید آمده است. این مذهبی است که من به سبب نظر خود درباره مُحدثِ فعل، که فلاسفه آن را نفس می‌نامند، بر گزیدم. اساس آن مذهب بلخی است و متکلمان بغداد که بین ایجاب اراده و تولد سازگاری برقرار ساخته‌اند.

**۱۰۵- گفتاری درباره انواع مولدات و افعال متولد.**

بر این باورم که تکیه نمودن، حرکات، تماسها، متباینات، فکر، اعتقادات، علوم، لذتها و دردها همگی امثال خود را متولد می‌سازند. این مواردی که ذکر نمودیم هیچ یک در تولید اخص از دیگر نیست.

و بر این باورم که گاهی فاعل، به سبب علمی که به اشیاء دارد، چیزی را در دیگر ایجاد میکند. البته اگر به اسباب آن علوم عمل نماید. مانند کسی که بر سر غافلی، فریاد می‌کشد و با این فریاد علمی را در او پدید می‌آورد. که از فریاد متولد شده است. او این عمل را با آگاهی از این امر انجام میدهد که امتناع انسان غافل از علمی که با فریاد کشیدن و شنیدن او در حال غافلگیری حاصل می‌آید، امکان ندارد. همچنین مانند کسی که دیگری را می‌زند و این زدن در مضروب دردی ایجاد میکند که آن درد، علم به درد را در مضروب متولد می‌سازد. زیرا عدم آگاهی به درد در حال زدن نا ممکن است. گاهی انسان در دیگر غم یا سرور یا حزن و یا ترس ایجاد می‌کند. او این تاثیر گذاری را با عملی انجام میدهد که در صورت انجام گریزی از غم، شادی، نگرانی و ترس نیست. در واقع دوری نمودن آن کسی که این موارد در او ایجاد شده، از آنها غیر ممکن است. ومثالهای دیگری که ذکر آنها کلام را به درازا می‌کشاند. این مذهب بسیاری از معتزلیان بغداد است. ابوالقاسم بلخی بدان معتقد است. و در بسیاری از این موارد جثائی و پسرش مخالفند. نظام و مجبره با تمام آنچه در این گفتار گفتیم، مخالفند. [زیرا ایشان تاثیر اعمال انسان را نادیده می‌گیرند و به آموزه مخلوق باور دارند.]

**۱۰۶- گفتاری در اینکه آیا امر به سبب همان امر به سبب است یا خیر؟**

بر این باورم که امر به سبب، امر به سبب است. اگر امر مانع مسبب نشود یا نداند که صاحب سبب مانع مسبب می‌شود. اما امر به مسبب مقتضی امر به سبب است. بلکه امر به

مسبب در معنا همان امر به سبب است. هر چند در لفظ اینگونه نیست. من در میان آنان که به نظریه تولد اعتقاد دارند، در این گفتار اختلافی نمی‌شناسم.

**۱۰۷- گفتاری درباره افعالی خدای تعالی و اینکه آیا در میان آنها افعال متولد وجود دارد یا نه؟**

بر این باورم که در بسیاری از افعال خدای تعالی مسببات وجود دارد. اما من از استعمال واژه متولدات درباره آنها خودداری می‌کنم. هر چند در معنا اینگونه باشد. زیرا من در بکار بردن کلمات در رابطه با صفات و افعال خدای تعالی تابع شرع هستم. و بدعت گذاری نمی‌کنم. مسلمانان در بسیاری از افعال خدا تعالی عناوینی چون اسباب و مسببات را به کار می‌برند، اما من ندیدم که از واژه متولد استفاده نمایند. و هر کس از ایشان که چنین استعمالی را مورد استفاده قرار دهد، در واقع دلیلی بر این عمل ندارد. و به کتاب و سنت واجماع نیز متوسل نشده است. این مذهب کسانی است که چون استدلال را ذکر نمودم، متمایز گردیدند. و نیز برای دلایلی دیگر که اینجا جای ذکر آن نیست.

اما باور من در باره اسباب همان مذهب جماعت بغدادیان و مذهب ابوالقاسم و در مجاورت ما ابوعلی است. از میان عدلیه تنها ابوهاشم بن ابی علی با این باور مخالف است. و خدای عزوجل در آیهای که بر صحت این باور گواه است می‌فرماید: «و اوست که باها را پیشاپیش [باران] رحمتش مژده رسان می‌فرستد، تا آنگاه که ابرهای گرانبار را بردارند، آن را به سوی سرزمینی مرده برانیم و از آن، باران فرود آوریم و از هر گونه میوه‌ای [از خاک] بر آوریم. بدینسان مردگان را [نیز از قبرها] خارج می‌سازیم، باشد که شما متذکر شوید.» (اعراف / ۵۷) و می‌فرماید: «مگر ندیده‌ای که خدا از آسمان، آبی فرود آورد پس آن را به چشمه‌هایی که در [طبقات زیرین] زمین است راه داد، آنگاه با آن کشتزاری را که رنگ‌های آن گوناگون است بیرون می‌آورد. سپس [آن کشتزارها] پژمرده می‌گردند. آنگاه آن را زرد می‌بینی سپس خاشاکش می‌گرداند...» (زمر / ۲۱) و آیات فراوان دیگری در قرآن که بر این معنا دلالت دارند.

**۱۰۸- گفتاری درباره شهوت.**

بر این باورم که شهوت دو معنا دارد: یکی سرشت مختص به حیوانات است که ایشان را به لذات ملائم به ایشان فرا می‌خواند. معنای دیگر گرایش طبع است به مجموعه‌ای از لذتها. اما معنای اول از افعال خدای سبحانه است. که گریزی از پذیرش آن نیست. زیرا

حیوان آن را مالک نیست و اختیاری در آن ندارد. اما معنای دوم از افعال حیوان است به دلایلی که شرح آن سخن مرا طولانی می‌کند. این مذهب جمهور بغدادیان است. اما بصریان به اتحاد موجود یا ممتنع الوجود رای داده‌اند. در حالیکه محال است. همچنین است نهی. زیرا نهی نقیض امر است. این مذهب تمام عدلیه جز آنان است که به گفتار آنها معمولاً توجه نمی‌شود. مجبره نیز در این باره بر خلاف ایشانند.

#### ۱۰۹- گفتاری در بدل.

بر این باورم که امکان دارد کفر در زمان ایمان بدل [= جانشین] آن گردد و امکان دارد که ایمان در زمان کفر بدل آن گردد. اما معتقد نیستم که اگر در حال ایمان این امکان مهیاست که کفر موجود و بدل ایمان گردد. و نیز امکان ندارد ایمان در حال کفر موجود و بدل آن گردد. زیرا امکان چیزی صحیح شماردن آن است و نیز صحت امکان و انکار محال بودن آن. کفر ضد ایمان است. و موجود بودن ضد، امکان وجود ضدش را محال می‌سازد. همانگونه که وجودش را انکار می‌کند. بنابراین اگر کسی بگوید: «ممکن است، ایمان که بدل کفر است از کفار بروز کند.» در واقع حرفش متضمن اجتماع ضدین است. و اگر بگوید: «ممکن می‌بود» و لفظ می‌بود را بر امکان مقدم سازد، این حرف متضمن محالی نمی‌بود. اما اینکه گفته شود ممکن است کافر در آینده، مومن شود و همچنین مومن ممکن است بر همین نحو کافر شود، حرف محال و نادرستی - به سبب ارتفاع ضدان - نگفته نشده است. این مایه اختلاف ما و مجبره نیست. اختلاف ما و ایشان در گفتار نخستین است که عدلیه بدان باور دارند. همانگونه که جبریه تماماً بر خلاف آنند.

#### ۱۱۰- گفتاری در خلق آنچه نه مایه پند است و نه قابلیت در آن است.

بر این باورم که خلق آنچه مایه پند هیچ یک از مکلفان نیست و مصلحتی در آن برای حتی یکی از آفریدگان وجود ندارد، عملی بیهوده است که ممکن نیست از خدای تعالی سرزند. این مذهب عدلیه است که جبریه بر ضد آنند. آفرینش موجوداتی که در قعر دریاها هستند یا در قلال کوهها و یا [موجودات ریزی که] در درون حیواناتند به گونه‌ای که هیچ انسانی آنها را درک نمی‌کند، بر بسیاری از مردمان مشتبه شده است. وجه انتفاع از ایشان در نظر آنها مخدوش گشته و طریقه پند آموزی از مشاهده آنها بر ایشان بسته شده است. بنابراین با اهل حق در آنچه ذکر نمودیم، مخالفت نمودند. و البته مسئله در این گفتار آنگونه

که ایشان پنداشتند، نیست. زیرا هر چند بشر بسیاری از آنچه را توصیف نموده ایم را حس نکرده، اما جنیان و ملائکه آنها را حس می‌کنند و از آن پند می‌گیرند. آنچه را حس هیچ دارای حواسی درک نمی‌کند، در واقع بهره‌ای است برای موجوداتی که مورد توجه‌اند. مثل حیوانات یا مبدل گشته از طبایعی است که ناگزیر در وجود آن لطفهای فراوانی برای بندگان وجود دارد. در این مسئله امری بیش از اقامه دلیل بر اثبات حکیم بودن باری تعالی چیزی بر [گردن ما نیست. دلیلی که می‌تواند اثبات کند خدای تعالی بی‌نیاز و کریم و حکیم است. و چیزی را برای خویش نمی‌آفریند. آنچه را خلق می‌کند تنها برای غیر خود می‌آفریند. بنابراین اگر - برفرض محال - چیزی را که او آفریده از منفعت برای دیگران تهی بود و برهان اقامه گردید که آفریدگان از آن بهره نمی‌برند، این خلق عملی است بیهوده که معنایی ندارد. حال آنکه خدای تعالی برتر است از انجام کار بیهوده. چه برتری بزرگی.

#### ۱۱۱- گفتاری درباره درد و لذت اگر در لطف و مصلحت با یکدیگر برابر باشند.

بر این باورم که اگر ایجاد درد و رنج و لذت و شادی در موجودات مکلف در لطف نمودن به ایشان و در مصالح دینی ایشان برابر می‌بود امکان نداشت که خدای حکیم سبحانه درد را بیش از رنج ایجاد نماید. زیرا در این حالت خداوند دلیلی برای انجام این کار جز عوضی که در برابر آن می‌داد نداشت. در حالیکه خدای قدیم سبحانه بر ایجاد مثل همان عوض از لطف خویش تواناست. و به سبب سخاوت و رافتش شایسته تر بود که لذت را به سبب برتری اش نسبت به درد ایجاد نماید. و درد و رنج را ایجاد نکند. چون با آنچه از آن در مصلحت برتر است برابر گردیده است. این مذهب بسیاری از عدلیه است. البته گروهی از ایشان و تمام مجبره مخالفند.

#### ۱۱۲- گفتاری در علم خدای تعالی درباره اینکه آیا اگر خداوند بنده‌ای را در حال

کفر نگاه دارد، او پس از آن ایمان می‌آورد یا اگر او را در حال فسق نگاه

دارد توبه می‌کند. آیا ممکن است او بدون مهلت دادن، از میان بردارد یا نه؟

بر این باورم که نابود نمودن بنده‌ای که توبه اش را نقض ننموده و پس از ترک کفر به آن بازنگشته، جائز نیست. ولی پس از مهلت دادن به او اگر به نافرمانی بازگشت جائز است چرا که اگر مهلت دادن به چنین بنده‌ای دائماً واجب باشد این کار از حکمت خارج و

عملی بیهوده می‌گردد و برای تکلیف اجری در کار نبود. این مذهب ابوالقاسم کعبی و جماعت فراوانی از یاران اصلح است. معتزلیان بصره با آن مخالفند و معتزلیانی که لطف را جائز نمی‌شمارند و سایر مجبره.

### ۱۱۳- گفتاری درباره درد برای مصلحت بدون عوض.

بر این باورم که عوض دادن بر رنجی که بر کسی می‌رود و مصلحت آن بهره دیگری [= غیر مسلمان] است، شایسته عدل الهی است. ولی تنها به سبب جود خداوند است که این عوض دادن در صورتی که انجام دهنده آن مومن باشد، واجب می‌گردد. اما اگر این رنجها مصلحت غیر مومنان را سبب گردد، عوض دادن به او حتما واجب است و در غیر این صورت ظلم است. و برای همین گفتم: که رنج دادن به کافر او را شایسته عوض نمی‌کند. زیرا این رنج واقع نمی‌شود جز برای عقاب او و در واقع به مصلحت اوست. هر چند ممکن است به مصلحت دیگری هم باشد. این مذهب کسانی از عدلیه و مرجئه است که تحابط اعمال را منکرند. برخلاف ایشانند، معتزله بغداد، بصریان و سایر مجبره. در این گفتار میان اصولی که گرد آوری آن ویژه من است - نه ایشان که در عدل و ارجاء با من موافقت - آنگونه که نظر در آن صحت آن را برابرم مکشوف ساخت، سازگاری برقرار نمودم. و آنان که با من در آن مخالفت نمودند مرا به وحشت نینداختند. زیرا با دلیل کاملا مانوسم و ترسی از پذیرفتن حقیقت ندارم و سپاس مخصوص خداست.

### ۱۱۴- گفتاری درباره عوض دادن به چهارپایان و قصاص کردن برخی از آنها از

#### برخی دیگر.

بر این باورم که سخاوت خداوند و کرمش، عوض دادن به بهائم را به سبب رنج‌هایی که در دنیا کشیده‌اند، واجب می‌گرداند. حال چه آن رنجها نتیجه فعل الهی جل اسمه بوده باشد و چه از افعال دیگران. زیرا خداوند چهارپایان را برای سود رسانیدن خلق کرد. بنابراین اگر ایشان را از عوض دادن به رنج هایشان محروم سازد در واقع ایشان را برای ضرر دیدن خلق کرده است. حال آنکه خدای تعالی برتر است از خلق چیز برای ضرر دیدن و رنج رسانیدن به او بدون اینکه نفعی به او رساند. زیرا این امور از نادان هم سر نمی‌زند. و خدای سبحانه عادل است و کریم و حکیم و علیم.

اما قصاص نمودن ایشان جائز نیست. زیرا آنها غیر مکلفند. مامور به امری نیستند. و

به ناپسندی امور آگاه نیستند. در حالیکه قصاص نوعی از عقوبت است. و آنکس که نامکلفان و آنان را که از امور ناپسند نهی نشده‌اند، عقاب کند، حکیم نیست. و اگر قصاص نمودن برخی از آنها، برخی دیگر را، جائز می‌بود عقاب آنها به سبب جنایاتشان به یکدیگر نیز واجب می‌بود. همچنین ثواب دادن به سبب اعمال نیکی که نسبت به یکدیگر کرده‌اند نیز واجب می‌بود. که این دو فرض محال است. این مذهب بسیاری از عدلیه است. البته برخی از ایشان و جماعتی از دیگران مخالفند.

### ۱۱۵- گفتاری در نعمت‌های بهشتیان. آیا این نعمت‌ها لطف است یا ثواب اعمال؟

بر این باورم که نعمت‌های بهشتی دو گونه‌اند: گونه‌ای از آن لطف محض است. که متضمن چیزی تحت عنوان ثواب نیست. و گونه‌ای دیگر از جهتی لطف است و از جهت دیگر ثواب. در نعمت‌های بهشتیان چیزی که ثواب باشد ولی لطف نباشد، به هیچ وجه وجود ندارد. اما آن بخش که لطف محض است، عبارتست از آنچه اطفال، سفهاء و چهارپایان به آن منتعم می‌شوند. زیرا ایشان اعمالی که به آن مکلف بوده باشند نداشته‌اند. اما به لحاظ حکمت واجب است که از نعم برخوردار گردند. اما بخش دیگر عبارتست از نعمت دادن به مکلفان و این نوع نعمت دادن، لطف محض است. چرا که اگر ایشان از نعم بازداشته شوند، مظلوم محسوب نمی‌شدند. زیرا نعمتها، فضلا و احسانهایی که پروردگار در گذشته بر ایشان لازم می‌گردانید که شکر، طاعت و ترک عصیان او را نسبت به او به جای آورند. بنابراین اگر پس از تکالیف به ایشان ثواب و نعمت نمی‌داد، ستم به ایشان به شمار نمی‌رفت. بنابراین ثواب او به ایشان لطف به شمار می‌رفت. اما اینکه این نعمت‌ها ثواب محسوب می‌شوند به این علت است که اعمال ایشان باعث گردیده تا جود و کرم خداوند منتعم ساختن ایشان را واجب کند. و برای ایشان ثواب در پی داشته باشد. و اینگونه برای ایشان ثمر بخش گردد. بنابراین از یک جهت ثواب محسوب می‌شود. هر چند از جهت دیگر که ذکر نمودیم لطف محسوب می‌شود. این مذهب بسیاری از عدلیه خواه از معتزله و خواه از شیعه است. معتزلیان بصره با آن مخالفند و جهمی و مجبره که پیرو ایشانند.

### ۱۱۶- گفتاری درباره ثواب و عقاب دنیا و به پیش افکندن مجازات در آن.

بر این باورم که خدای تعالی جل اسمه برخی از بندگانش را به سبب طاعتشان در دنیا به بخشی از ثوابی که شایسته‌اند، بهره مند می‌گرداند. و صحیح نیست که تمام اجر ایشان

را اداء کند. زیرا که استمرار پاداش فرمانبران واجب است. گاه برخی از بندگانش را به سبب گناهانشان در دنیا به بخشی از عذابی که به سبب مخالفتشان با پروردگار مستحق آند و یا تمام عذابی که مستحق آند، عذاب می‌کند. زیرا هر گناهی مستحق عذاب دائمی نیست. آنگونه که درباره طاعات گفتیم. خدای تعالی می‌فرماید: «و هر کس از خدا پروا کند، برای او راه بیرون شدنی قرار می‌دهد و از جایی که حسابش را نمی‌کند به او روزی می‌رساند.» (طلاق ۳-۲) و می‌فرماید: «و گفتیم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره آمرزنده است. [تا] بر شما از آسمان باران پی در پی فرستد و شما را به اموال و پسران، یاری کند و برایتان باغ‌ها قرار دهد و نهرها برای شما پدید آورد.» (نوح ۱۲-۱۰) بنابراین ایشان را به گونه‌ای از خیر در دنیا وعده داد. و درباره برخی از ایشان که نافرمانی او کردند فرمود: «و هر کس از یاد من دل بگرداند، در حقیقت، زندگی تنگی خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسوس می‌کنم.» (طه ۱۲۴) و درباره برخی دیگر از ایشان فرمود: «تا در زندگی دنیا عذاب رسوایی را بدانان بچشانیم و قطعاً عذاب آخرت رسوا کننده تر است.» (فصلت ۱۶) و «برای آنان در زندگی دنیا عذابی است و قطعاً عذاب آخرت دشوارتر است و برای ایشان برابر خداوند، هیچ نگهدارنده‌ای نیست.» (رعد ۳۴) و در اخبار فراوانی از پیامبر (ص) آمده است که فرمود: «تب کردن یکروزه، کفاره گناه یک سال است.» [بی سند] و فرمود: «صله رحم به تأخیر اندازنده اجل است.» [قرب الاسناد حمیری / ص ۳۵۵] این مذهب جماعتی از عدلیه است و تفصیل آن در تعجیل [بخشی از] ثواب و [تعجیل] تمام عذاب همانگونه که ذکر نمودم. قسمتی از این تفصیل مذهب جمهور شیعه و بسیاری از مرجئه است.

#### ۱۱۷- گفتاری درباره اختیار نمودن شیئی. آیا اختیار کردن چیزی همان اراده کردن آن است؟

بر این باورم که اراده کردن چیزی، اختیار کردن آن است. و اختیار نمودن آن، اراده کردن آن و ترجیح دادن آن است. با این لفظ از معنایی که در واقع قصد نمودن یکی از دو ضد است، تعبیر می‌کنند. همچنین با آن از وقوع کاری از روی علم به آن، تعبیر می‌کنند، بی آنکه لفظ را بر این معنا [= انجام دادن کاری بر اساس علم] حمل کنند. با لفظ مختار تنها از توانا تعبیر می‌شود و منظور آن است که او می‌تواند فعل یا ضد آن را انجام دهد بی آنکه از این لفظ قصد و عزم اراده گردد. این مذهب جماعتی از معتزله بغداد و بسیاری از شیعه است. معتزله بصره با آن مخالفند و تمام اهل جبر.

#### ۱۱۸- گفتاری در اینکه آیا اراده همان تقرب [= نزدیک شدن] است؟

بر این باورم: اراده‌ای که همان تقرب است مانند دیگر اراده‌هایی است که بر افعال مقدمند. و جمع شدن [زمانی] آن با فعل درست نیست. زیرا این اراده رنگ هستی نمی‌پذیرد بلکه تنها نزدیک شدن به آن است. و محال است اراده به موجود تعلق گیرد. یا اینکه موجود را به این معنا اراده کنیم که به آن تقرب جوییم در حالیکه آن شیئی [پیش از تقرب جستن] پدید آمده است. اما اینکه اراده را تقرب می‌شمارند برای این است که آن مراد از اراده است. حکم اراده در حسن و قبح و قرب و بعد همان حکم اراده شده است. این مذهب اکثر عدلیه است. و معتزلیان بصره مخالفند و نیز اهل جبر.

#### ۱۱۹- گفتاری در اینکه آیا اراده خود به نفسه مُراد است یا به اراده دیگر یا اینکه به اراده احتیاجی نیست؟

بر این باورم که اراده نیازمند به اراده دیگری نیست. زیرا اگر چنین بود هرگز اراده‌ای به وجود نمی‌آید. مگر با به وجود آمدن اراده‌ای که پیش از آن اراده‌ای نباشد که این نیز محال است. و واضح البطلان. همچنین درست نیست که به نفسه اراده شود زیرا ویژگی اراده این است که مراد از اراده بر آن مقدم گردد. بنابراین اگر ضروری یا ممکن باشد که اراده به نفسه اراده شود، ضروری یا ممکن است که قبل از خود وجود داشته باشد که این نیز محال است. برخی از یاران ما که اهل نظرند معتقدند که اراده مراد به نفسه است. و منظورشان از آن افعال خدای تعالی است، که از سوی او واقع می‌شود و اختراع و ایجاد اوست. زیرا این افعال همان اراده کردن است. چرا که این افعال با اراده دیگر محقق نشده‌اند. و اصولاً ممکن هم نیست. البته این مجاز و استعاره است. تحقیق گفتار همان است که ذکر نمودیم. این مذهب ابوالقاسم بلخی است و بسیاری از بغدادیان پیش از اوست. و نیز جماعتی از شیعه. شیعیان دیگری با آن مخالفند و برخی از بصریان و تمام مجبره.

#### ۱۲۰- گفتاری درباره شهادت.

بر این باورم که شهادت جایگاهی است که آدمی با صبر و یاری نمودن دین خدای تعالی شایسته آن می‌گردد. صبری که او را به ریخته شدن خونس و خارج شدن جانش بدون سستی در راه طاعت خدای تعالی، راهبری می‌کند. این آن طاعتی است که طاعت گزارش در روز قیامت از گواهان و امناء خدای و از آن کسانی است که منزلتشان نزد او بلند و

جایگاهشان بزرگ است تا آنجا که نزد خدا صدیق گردیده و قولشان پس از این در حضور حجج گواه خداوند پذیرفته می‌گردد. او در جایگاه گواهان امم انبیاء خدا صلوات الله علیهم، حاضر است. خدای عزوجل می‌فرماید: «تا خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند، معلوم بدارد و از میان شما گواهانی بگیرد و خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد.» (آل عمران / ۱۴۰) و می‌فرماید: «آنان همان راستگویانند و پیش پروردگارشان گواه خواهند بود.» (حدید / ۱۹) بنابراین گرایش به خدای تعالی در امر شهادت در حقیقت گرویدن به اوست در توفیق صبری که به آنچه گفتیم، می‌انجامد. و البته رغبتی [از سوی خدا] در کشتار مومنان به دست کفار وجود ندارد. زیرا این عمل فسق است، و گمراهی و خدای تعالی برتر است از ترغیب بندگانش به تن دادن نسبت به کشته شدن به دست کفار و اعمال ستمگران. واژه رغبت در شهادت تنها بر همان معنای متعارف که بکار بردن واژه رغبت در ثواب است، اطلاق می‌شود. ثوابی که عبارتست از فعل الهی نسبت به کسانی که به سبب اعمال صالح ثواب برایشان واجب گردیده است. گاه انسان به خدای تعالی راغب می‌گردد که برای توفیق انجام برخی از امور است. بنابراین رغبت به ذکر نفس فعل برای توفیق تعلق می‌گیرد. همانگونه که حاجی می‌گوید: «اللهم ارزقنی العود الی بیتک الحرام.» خدایا به من بازگشت به بیت الحرام را روزی ده. بازگشت به بیت فعل حاجی است. او تنها برای آن توفیق توان می‌طلبد. و نیز می‌گوید: «اللهم ارزقنی الجهاد و ارزقنی صوم شهر رمضان.» خدایا جهاد و روزه ماه رمضان را روزی ام کن. و منظورش توان بر جهاد و روزه است. این مذهب تمام عدلیه است. و اهل قدر و اجبار با آن مخالفند.

#### ۱۲۱- گفتاری در نصر و ذلت.

بر این باورم که نصر از سوی خدای تعالی بر دو گونه است: یکی از آن دو اقامه حجت و ایضاح برهان است بر قول حق. که این موکدترین لطفهاست در دعوت نمودن به تبعیت حق و در واقع همان نصر [= پیروزی] خدای تعالی می‌فرماید: «در حقیقت، ما فرستادگان خود و کسانی را که گرویده‌اند، در زندگی دنیا و روزی که گواهان برپای می‌ایستند، قطعاً یاری می‌کنیم.» (غافر / ۵۱) و می‌فرماید: «خدای تعالی مقرر کرده است که حتماً من و رسولانم چیره خواهیم گردید. آری خدا نیرومند شکست ناپذیر است.» (مجادله / ۲۱) غلبه در این آیه تنها با دلیل است و منظور از پیروزی، پیروزی در آخرت است. زیرا بسیاری از پیامبران وجود دارند که ستمگران ایشان را مغلوب ساختند. و پیروان باطل خونشان را

ریختند. گونه دوم نصر استوار ساختن نفوس مومنان است در جنگها و هنگام رویارویی دشمنان. و نیز فرورستاندن آرامش بر ایشان است. و سست نمودن وضعیت دشمنانشان. و ایجاد ترس در قلب هایشان و راه دادن نگرانی در قلب هایشان. از این نوع است یاری رسانی با فرشتگان و دیگر یاری گران که به لطف خویش ایشان را بر می‌انگیزد و دیگر اسباب توفیق او آنگونه که عقول اقتضاء می‌کند و کتاب مسطور بدان گویاست. ذلت نیز بر دو گونه است. هر یک از آن دو نقیض نوع خود از دو نوع نصر است. و برخلاف آن در سبب و حکمت. این مذهب تمام اهل عدل از شیعه و معتزله است. مرجئه، خوارج و زیدیه و مجبره تماماً بر خلاف آنند. زیرا گمان می‌کنند که پیروزی همان توان پیروزی است. و خواری، در واقع توانایی گنه کار و ذلیل است. گر چه پس از این مطلب در آن تفصیل قائل می‌شوند.

#### ۱۲۲- گفتاری در طبع و ختم.

بر این باورم که طبع نهادن خدای تعالی بر قلبها و ختم نهادن به یک معناست. و آن گواهی دادن است بر قلوب که از روی اختیار با پند و اندرز توبه نمی‌کنند. و به راه هدایت، بی اجبار نمی‌روند. این معنا از نظر لغوی شناخته شده است. آیا نمی‌بینی که عربها می‌گویند: «بر فلانی مهر نهادم که رستگار نگردد.» و از این حیث منظورشان این است که با تاکید بر او گواهی می‌دهم و از او به همگان خبر میدهم. طبع بر چیزی نشانه طبع گذارنده است بر او. و اگر گواهی خدای تعالی بر چیزی نشانه‌ای برای بندگانش باشد، جائز است که آن را طبع و ختم نام دهند. این باور مبتنی بر اصول عدلیه است. مذاهب جبریه برخلاف آن است.

#### ۱۲۳- گفتاری در دوستی و دشمنی.

بر این باورم که دوست داشتن بنده، خدا را، غیر از دوست داشتن خدای تعالی است، بنده را. همچنین دشمنی با خدا غیر از دشمنی خدای تعالی است با او. اما دوستی بنده با خدای تعالی عبارتست از طاعت او، اعتقاد به واجب بودن سپاسگذاری او و ترک معصیتش. به نظر من این امور جز پس از معرفت به خدای تعالی میسر نمی‌شود. اما دوستی خدای تعالی با بنده واجب نمودن ثواب است و رضایت اوست به فعل بنده. اما دشمنی بنده با خدای سبحانه، کفر ورزیدن به اوست و انکار معاندانه نعمت و احسان او و ارتکاب معاصی است، از روی عناد ورزیدن به امر خدای تعالی و سبک شمردن نهی او. و هیچ یک از این امور روی

نمی‌دهد مگر با جهل او نسبت به خدای تعالی. اما دشمنی خدای تعالی با بنده، واجب ساختن عذاب است از سوی او. و ساقط نمودن استحقاق ثواب به سبب فعلی از افعالش و حکم نمودن اوست به لعنت او و برائت جستن از او و افعالش. علاوه بر این می‌گوییم که دوستی خدای تعالی با مومن در حال ایمان او می‌باشد و دشمنی با کافر نیز در حال کفر و گمراهی اش است. این مذهبی است که با اصول عدل و ارجاء سازگار است. معتزله تنها به بخشی از آن باور دارند و مجبره به بخشی دیگر. و آنان که میان مذهب عدل و مذهب اصحاب موافات از مرجئه سازگاری برقرار نمودند به مجموع آن باور دارند. اما بحث ما از اینکه خدای تعالی گاه با آنکه دوستی با او صحیح است، دشمنی می‌ورزد و گاه با آنکه دشمنی صحیح است، دوستی می‌کند، در باب موافات گذشت.

#### ۱۲۴- گفتاری در تقیه.

بر این باورم که تقیه هنگام ترس بر خویشتن در رابطه با امر دین جائز است. و گاه در حالتی دیگر برای ترس نسبت به اموال و برای انواعی از مصلحت جویی. و بر این باورم که تقیه گاه واجب و فرض است. و گاهی جائز است ولی واجب نیست. زمانی تقیه نمودن بهتر از است از ترک آن و گاه ترک آن بهتر است. هرچند فاعل تقیه [در هر صورتی] به سبب درست نبودن ملامت نمودن او، معذور، معفو و مورد لطف است.

**فصل -** بر این باورم که تقیه در تمام اقوال به هنگام ضرورت جائز است. و چه بسا به سبب نوعی از لطف و مصلحت واجب شده است.

تقیه در قتل مومن جائز نیست. و نیز در جایی که فاعل تقیه، می‌داند یا ظن غالب دارد که این امر مایه فساد در دین است. این مذهبی است که از اصول عدلیه و امامیه به‌طور خاص خارج می‌شود، جز معتزله و زیدیه و خوارج و عامه که اصحاب حدیث نامیده شده‌اند.

#### ۱۲۵- گفتاری در اسم و مسمی.

بر این باورم؛ همانگونه که در گفتار صفت گذشت، اسم غیر از مسمی است. و صفت درحقیقت غیر از موصوف است. این مذهبی است که تمام شیعه و معتزله در آن مشترکند. و عامه و مجبره از اهل تشبیه در معنا با آن مخالفت می‌کنند.

#### ۱۲۶- گفتاری درباره امر به معروف و نهی از منکر.

بر این باورم که امر به معروف و نهی از منکر با زبان به شرط نیاز به آن برای اقامه حجت بر کسی که جز با تذکر دادن به آن آگاه نمی‌شود، واجب کفائی است و یا با حاصل آمدن علم به وجود مصلحت درامر به معروف و نهی از منکر واجب کفائی می‌شود. اما امر به معروف و نهی از منکر یدی مربوط به سلطان است. یا کسی که سلطان او را موظف به انجام این کار می‌کند. تغییر دادن این شرط جائز نیست. این مذهب بر عقیده به عدل و امامت مبتنی است نه غیر آن.

#### ۱۲۷- گفتاری درباره کسی که با مال حرامی، واجبی را انجام داده است. آیا این واجب از او ساقط است یا نه؟

بر این باورم که فرائض خدای تعالی، برای آنان که مرتکب عمل نهی شده‌ایی در محدوده آن می‌گردند، کفایت کننده نیست. زیرا واجب تنها در صورتی اداء می‌شود که مکلف آن را بر وجهی که مستحق ثواب است امتثال نماید. پس اگر مکلف از حد بگذرد و از محدوده‌ای که برای او ترسیم گردیده، تجاوز نماید، و فعل را بر وجهی که از آن نهی شده است، انجام دهد؛ عصیانگر و گنه کار است. و مستحق عذاب و ملامت. محال است فرائض خدای سبحانه معصیت او باشد. و تقرب جستن به او مخالفت کردن با او باشد. و نیز محال است آنچه بنده به واسطه آن شایسته ثواب می‌گردد، همان عملی باشد که به سبب آن مستوجب عذاب گردد. بنابراین ثابت گردید که فرائض خدای جل اسمه جز با طاعت در محدوده‌ای مشخص شده برای آن اداء نمی‌گردد. اما آنچه بوجه طاعت انجام شود، و شروط و حدود و ارکانش از مخالفت با خدای تعالی مصون باشد، قطعاً کفایت می‌کند. هرچند در عمل منجر به افعال ناپسند گردد که البته در حدود واجب و ارکان آن آنگونه که ذکر نمودیم تاثیر گذار نباشد. این قاعده‌ای است که با معرفت و تمایز میان اعمال مجزی از اعمال شبهه ناکی که مجزی نیستند، مشخص می‌گردد. این مذهب جمهور امامیه و بسیاری از معتزله و جماعتی از اصحاب حدیث است.

#### ۱۲۸- گفتاری در همکاری با ستمگران و کارگزاری از سوی ایشان و پیروی از ایشان و بهره بردن از ایشان و منتفع گردیدن از اموال ایشان.

بر این باورم که همکاری با ستمگران در حق و گرفتن واجب برای ایشان واجب است. اما همکاری با ایشان در ظلم و تجاوز درحال اختیار حرام است. اما کارگزاری ایشان جائز

نیست. مگر برای کسانی که امام زمان به او اذن داده است. آن هم بر اساس شرائطی که امام برای او تعیین می‌کند. این جواز تنها مختص امامیه است، نه دیگران. به دلایلی که کتاب با شرح آن طول می‌کشد. اما پیروی نمودن از ایشان اگر در ظاهر به ضرر ایمان فرد نباشد و غالباً موجب عصیان نگردد، اشکال ندارد. اما بهره بردن از ایشان آنگونه که توصیف نمودیم جائز است. و نیز نفع بردن از اموال آنها هر چند حلال آمیخته به حرام باشد، جائز است. البته تنها برای مومنانی که ذکر نمودیم نه برای دیگر بندگان. اما اموالی که از اهل معرفت به خصوص در دست ایشان است، اگر مشخص و محصور باشد، اخذ از آن برای هیچ کس جائز نیست. اما اگر مومن مجبور گردید تا از آن استفاده کند، همانگونه که شخصی مجبور به استفاده از مردار و خون می‌گردد، استفاده از آن نیز تا بر طرف شدن اضطرار و اجبار جائز است. البته نباید آنگونه که مشخص نمودیم، زیاده طلبی کند. این مذهب تنها، ویژه امامیه است. و در میان ایشان موافقی با مخالفان نمی‌شناسم.

#### ۱۲۹- گفتاری درباره [حجیت] اجماع.

بر این باورم که اجماع امت به جهت در برداشتن قول امام حجت است. بنابراین اجماع شیعه بدون در نظر گرفتن اجماع امت، به همین دلیل حجت است. قاعده اجماع، ثابت شدن حق، به سبب قول امام است که جانشین پیامبر (ص) است. بنابراین اگر او به تنهایی چیزی بگوید که هیچ یک از بندگان با آن موافق نباشند، قول او در حجت بودن و برهان کافی است. ما اجماع را نیز تنها به سبب او حجت به شمار آوردیم و از او یاد کردیم محال است اجماع حاصل گردد، مگر آنکه او در اجماع باشد زیرا او گرانبدرترین عضو امت و در خیرات و گفتارها و کردارهای نیک سرآمد آنهاست. این تنها مذهب امامیه است. معتزله، مرجئه، خوارج، اصحاب حدیث از قدریه گرفته تا اهل اجبار با آن مخالفند.

#### ۱۳۰- گفتاری در اخبار آحاد [= خبر واحد].

بر این باورم که خبر واحد نه موجب علم است و نه عمل به آن واجب است. همچنین جائز نیست کسی به خبر واحد یقین یابد. مگر آنکه با قرینه‌ای همراه گردد که بر راستگویی راوی اش در سخن دلالت کند. این مذهب جمهور امامیه و بسیاری از معتزله، محکمه و طائفه‌ای از مرجئه است. و برخلاف باور فقهاء عامه و اصحاب رای است.

#### ۱۳۱- گفتاری در حکایت و محکی.

بر این باورم که بر حکایت قرآن، عنوان قرآن اطلاق می‌شود. هر چند در معنی و در مقام بیان غیر از محکی [= گزارش شده یا حکایت شده] است. بر همین اساس به حکایت هر سخنی، عنوان آن سخن بر آن اطلاق می‌گردد. به عنوان مثال به آن کس که شعر نابغه را حکایت کند، گفته می‌شود: «فلانی شعر نابغه را خواند» و «فلانی به دین رسول خدا (ص) متدین بود.» و این سخن را بدون مقید ساختن [به اینکه آیا این سخن حکایت است یا خود محکی] بکار می‌گیرند. هر چند معنا در حکایت همان است که ما بنا بر تحقیق ذکر نمودیم. این مذهب جمهور معتزله است. اهل قدر از مجبره با آن مخالفند.

#### ۱۳۲- گفتاری در ناسخ و منسوخ.

بر این باورم که در قرآن ناسخ و منسوخ وجود دارد. همانگونه که بر حسب آنچه خداوند از مصالح بندگان می‌داند، محکم و متشابه هم وجود دارد. خدای عز اسمه می‌فرماید: «هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به فراموشی بسپاریم، بهتر از آن یا ماندنش را می‌آوریم.» (بقره ۱۰۶/۱) نسخ در قرآن در نظر من تنها نسخ احکامی است که قرآن در بر دارد نه نسخ آیه‌ای که نازل شده است. آنگونه که بسیاری از مخالفان گمان می‌کنند. نمونه آیه نسخ شده در قرآن، قول خدای تعالی است: «و کسانی از شما که مرگشان فرا می‌رسد، و همسرانی بر جای می‌گذارند [باید] برای همسران خویش وصیت کنند که آنان را تا یک سال بهره مند سازند و [از خانه شوهر] بیرون نکنند.» (بقره ۲۴۰/۱) عده وفات به حکم این آیه یکسال بود. که این قول خدای تعالی آن را نسخ نمود: «و کسانی که از شما می‌میرند و همسرانی بر جای می‌گذارند [همسران] چهار ماه و ده روز انتظار می‌برند.» (بقره ۲۳۴/۱) و این حکم با استقرار دین اسلام، پا بر جا گردید. و حکم اولیه نسخ شد. هر چند آیه در بردارنده آن حکم، ثابت و غیر منسوخ است. زیرا آیه ناسخ بدون هیچ اختلافی تلاوت می‌شود. این مذهب شیعه و جماعتی از اصحاب حدیث، اکثر محکمه و زیدیه است. معتزله و جماعتی از مجبره با آن مخالفند. و گمان می‌کنند که نسخ همانگونه که در عین احکام واقع شده، در عین آیات، نیز واقع گردیده است. اندکی از وابستگان به مکتب اعتزال با جماعت مسلمانان، مخالفت نمودند. و وقوع نسخ را به کلی در قرآن منکر شدند. از گروهی از ایشان منقول است که نسخ را به طور کلی در شریعت اسلام منکر شدند. و منکر این شدند که خدا به هر سبب یا جهتی، چیزی از آن را نسخ کرده باشد.



**۱۳۳- گفتاری در نسخ قرآن با سنت.**

بر این باورم که برخی آیات قرآن برخی دیگر را نسخ می‌کنند. اما سنت آن را نسخ نمی‌کند، بلکه سنت با قرآن نسخ می‌شود. درست همانگونه که سنت با سنت نسخ می‌شود. خدای تعالی می‌فرماید: «هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به دست فراموشی بسپاریم، بهتر از آن یا ماندنش را می‌آوریم.» (بقره / ۱۰۶) و صحیح نیست چیزی غیر از کتاب خدای تعالی با آن همانندی داشته باشد. و در کلام هیچ یک از بندگان کلامی بهتر از آن وجود ندارد. سخن مخالفان که می‌گویند: در مصلحت «بهتر از آن را می‌آوریم.» (بقره / ۱۰۶) معنایی ندارد. زیرا ناسخ به سبب اینکه نسبت به منسوخ برای شخص دیگری، مصلحت بیشتری دارد، بهتر از منسوخ نیست. چنین امری در شریعت روی نمی‌دهد. تحقیق در لغت نیز استعمال چنین امری را روا نمی‌شمارد. و اگر چنین بود عذاب بهتر از ثواب می‌بود و ابلیس بهتر از پیامبران و فرشتگان و این بی‌تردید باطل و محال است. این باور که سنت، قرآن را نسخ نمی‌کند مذهب اکثر شیعه و جماعتی از فقهاء و اصحاب حدیث است که مورد مخالفت بسیاری از فقهاء و متکلمان است.

**۱۳۴- گفتاری در آفرینش بهشت و دوزخ.**

بر این باورم که بهشت و دوزخ در این زمان موجودند. اخبار گویای این است و برآن است اجماع اهل شرع و محدثان. معتزله و خوارج و طائفه‌ای از زیدیه با آن مخالفند. بیشتر آنان که نام بردیم گمان می‌کنند، آفرینش بهشت و دوزخ که ما ذکر نمودیم، ممکن است نه ضروری. در مورد اخبار وارده در این باب هم توقف نمودند. برخی دیگر از ایشان به محال بودن آفرینش بهشت و دوزخ معتقدند. ایشان در استدلال بر این امر اختلاف پیدا کردند. ابوهاشم بن جبائی می‌گوید: این مسئله محال است. چون باید عالم پیش از گسترش نابود گردد. و نابودی برخی از اجسام نابودی سایر اجسام را در پی دارد. در حالیکه او معتقد است خدای تعالی بهشت و دوزخ را نابود نمی‌سازد. دیگران که بر ابوهاشم مقدمند بر این باورند که آفرینش آندو در این زمان کاری بیهوده است که معنا ندارد. حال آنکه خدای تعالی کار بیهوده انجام نمیدهد و از او باطل روی نمی‌دهد.

**۱۳۵- گفتاری در سخن اعضاء، به سخن در آمدن آنها و گواهی دادن ایشان.**

براین باورم که آنچه قرآن از بیان این مطالب در بر دارد تنها بر سبیل استعاره است، نه حقیقت. همانگونه که خدای تعالی می‌گوید: «سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد و آن

بخاری بود. پس به آن و به زمین فرمود: خواه یا ناخواه بیایید. آن دو گفتند: فرمان پذیر می‌آییم.» (فصلت / ۱۱) بنا بر تحقیق آسمان و زمین به سخن در نیامدند. این مذهب ابوالقاسم بلخی و جماعتی از عدلیه است. بسیاری از معتزله، سایر مشبیه و مجبره با آن مخالفند.

**۱۳۶- گفتاری در رنج دادن به میت با گریه کردن زندگان بر او.**

بر این باورم که این ستمی است که به سبب عدالت و حکمت خدای تعالی، ممکن نیست. خبری که در این باره وجود دارد این است که پیامبر (ص) بر یک یهودی که مرده بود گذر نمود در حالیکه خانواده اش بر او می‌گریستند. پس فرمودند: «ایشان بر او می‌گریند در حالیکه او عذاب می‌کشد.» و فرمودند به سبب گریستن ایشان بر او مُعذَّب است. این مذهب تمام عدلیه است و اهل قدر و اجبار با ایشان مخالفند.

**۱۳۷- گفتاری درباره سخن گفتن عیسی علیه السلام در گهواره.**

بر این باورم که سخن گفتن عیسی علیه السلام بر اساس کمال عقل و ثابت شدن تکلیف بر او بود و اداء واجب به سبب نبوتی بود که برای وی حاصل گشت. ظاهر قرآن نیز دلیل بر این است. قول خدای تعالی: «[کودک] گفت: منم بنده خدا، به من کتاب داده و مرا پیامبر قرار داده است.» (مریم/ ۳۰) این مذهب تمام امامیه و جماعتی از دیگر شیعیان است. گروهی از معتزله و بسیاری از اصحاب حدیث نیز بر این باورند. خوارج، برخی از زیدیه و گروه‌هایی از معتزله با آن مخالفند.

**۱۳۸- گفتاری درباره سخن دیوانه و کودک. آیا در این سخنان صدق و کذب وجود دارد؟**

بر این باورم که راست و دروغ گفتن در سخنانی وجود دارد که مختص به اسم مشخصی است. زیرا اسم مشخص معنایی مخصوص دارد. مثل این سخن که گویند: «پروردگار جهانیان یکی است.» و «خالق آفریدگان دو تاست.» یا «محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب راستگو است.» یا «موسی بن عمران پیامبر برانگیخته شده در بنی اسرائیل دروغگوست.» و جملاتی شبیه به این جملات. اما به الفاظ و معانی اخباری که مبهم است، تازمانی که قصد گوینده و نیت او در آن گفته مشخص نشود، صادق و کاذب گفته نمی‌شود. این مذهب جماعتی از عدلیه از جمله ابوالقاسم بلخی است. و گروهی از شیعیان عدلی بدان باور دارند. و نیز طائفه‌ای از مرجئه. برخی از معتزله و جماعتی از خوارج و اصحاب حدیث با آن مخالفند.

**۱۳۹- گفتاری در ماهیت سخن.**

بر این باورم که سخن عبارتست از بخش بخش نمودن صداها و سازمان دادن به آن به گونه‌ای که مفید معانی ذهنی است. صداها نزد من گونه‌ای از اعراض هستند. بنابراین امکان ندارد که ثابت باشند. زیرا ثابت ماندن در مورد اعراض محال است. و اگر بر فرض محال سخن ثابت می‌ماند [و تغییری نمی‌کرد]. کلمه‌ای که [در کلام بر کلمات دیگر] پیشی گرفته است، قابل عقب افکندن نبود. و حروف کلمه‌ای که پس افتاده قابل پیشی گرفتن نبود. این فرض به تباهی سخن و از میان رفتن تفاهم در هر حالتی منجر می‌گردد. این مذهب جماعتی از معتزله است. برخی از ایشان و سایر مشبهه با آن مخالفند.

**۱۴۰- گفتاری درباره توبه نمودن از فعل متولدپیش از وجود و پس از وجودش.**

بر این باورم که توبه نمودن از چیزی از افعال پیش از به وجود آمدنشان حال چه آن فعل مستقیم باشد و چه از فعل دیگر متولد باشد، درست نیست. و هر کس کاری انجام دهد که آن کار به وجود آمدن مسیبی را موجب گردد، سپس از انجام سبب پیش از به وجود آمدن مسبب پشیمان گردد، عذاب سبب و مسبب از او برداشته می‌شود. هر چند در حقیقت از به وجود آمدن مسبب پشیمان نباشد. نه به این سبب که او به انجام مسبب اصرار دارد یا در به وجود آمدن آن سهل انگاری کرده است. بلکه به این دلیل که پشیمانی از آنچه هنوز به وجود نیامده و توبه از آنچه هنوز انجام نداده، درست نیست. البته اگر مسبب پدید آمد و مانعی از به وجود آمدن آن جلوگیری ننمود، توبه نمودن از آن اگر فاعل بتواند، واجب است. این مذهب جمهور اصحاب تولد است. البته چند نفر از ایشان مخالفند. و گمان بردند که توبه از سبب همان توبه از مسبب است. برخی از ایشان گفتند که او با انجام سبب در واقع فاعل مسبب است. بنابراین توبه بر او واجب است. هر دو گفته باطل است. زیرا توبه نمودن از چیزی توبه نمودن از امر دیگری نیست. و ثابت گردید که سبب هر چیزی غیر از مسبب است زیرا گاهی سبب یافت می‌شود، اما به جهت مانعی که از پیدایش مسبب جلوگیری می‌کند، مسبب به وجود نمی‌آید.

**۱۴۱- گفتاری در اضافات نکات لطیف علم کلام. آیا اجسام خود مورد ادراکند یا****اعراض آنها یا هر دو؟**

بر این باورم که ادراک به ذوات اجسام، اعیان رنگها و اشکال تعلق می‌گیرد. این ادراک به سبب علمی برای نفس پدید می‌آید که بر حس حرکت کننده در جهات [محسوس]

مبتنی است. و درست نیست اعراض در جهات حرکت کنند. و همانگونه که شیعی را آنگونه که توصیف نمودیم، درک می‌کند، گاه در آن آنچه را که مایه باز و بسته شدن چشمان است، درک می‌کند. و نیز آنچه از آن شیعی در مکان است و آنچه نسبت به آن از این مکان خارج است. فرقی نیست میان آنان که گمان می‌کنند، که ادراک تنها متعلق به رنگها و شکلها است نه جواهر و اجسام و میان ایشان که قضیه را عکس می‌کنند. و گمان می‌کنند که ادراک تنها به اجسام [و جواهر] تعلق می‌گیرد. بلکه باید گفت سخن این گروه [دوم] به واقع نزدیک تر است. زیرا بسیاری از متفکران در وجود اعراض تشکیک نمودند. حال آنکه کسی از ایشان در وجود اجسام [= جواهر] تشکیک نکرده است. هر چند برخی از ایشان مدعی اند که اجسام مرکب از اعراضند. این مذهب جمهور اهل نظر است و گروهی از ایشان مخالفند.

**۱۴۲- گفتاری در اجسام. آیا صحیح است که کل جسم با حرکت جزئی از آن، به****حرکت در آید؟**

براین باورم که این امر درست نیست. همانگونه که درست نیست با سیاه یا سفید شدن جزئی از اجسام بقیه اجزاء هم سیاه یا سفید شود. همچنین با اجتماع و تفرق یک جزء، چنین حالتی در کل پدید نمی‌آید. زیرا متحرک عبارتست از آنچه مکان را در نوردد. و محال است که آنچه متوقف است، متحرک باشد. این مذهب جماعت فراوانی از اهل نظر است. و بسیاری نیز مخالفند. این مخالف بودن، مذهب ابوالقاسم بلخی و پیش از او مذهب متقدمان است.

**۱۴۳- گفتاری در شیئی ثقیل. آیا درست است که این شیئی در هوای رقیق بدون****رابطه و تکیه گاه قرار گیرد؟**

بر این باورم که این امر محال و نادرست است. و تاکنون ثابت نشده است. و باور به آن منجر به جمع ضدین می‌گردد. این مذهب ابوالقاسم بلخی و جماعتی از معتزله و پیشینیان است. برخی از معتزلیان بصره مخالفند. همچنین گزارش گردیده که کسی از معتزلیان مخالفت ننموده، جز جبائی و پسرش و پیروان آندو.

**۱۴۴- گفتاری در جزء واحد. آیا درست است که در جزء واحد در آن واحد دو****حرکت پدید آید؟**

بر این باورم که این امر محال و نادرست است. زیرا وجود حرکت واحد منجر به خارج شدن جسم از مکانش به مکان دیگر می‌گردد. بنابراین اگر دو حرکت [در آن واحد] در آن

پدید آید، تنها دو حالت در باره این جزء متصور است: یا در آن واحد با دو حرکت مکان را درنوردد که محال است. یا با یک حرکت یک مکان را درنوردد و برای حرکت دیگر تأثیری وجود نداشته باشد که این نیز باطل است. کسانی که درباره فرض دوم گفته اند؛ تأثیر حرکت دیگر، سرعت پیمودن مکان است، درواقع سخنشان بی معناست. زیرا سرعت در پی در پی بودن پیمایش مکانها رخ می‌دهد. نه پیمودن واحد در مکان واحد. این مذهب ابوالقاسم و جماعت فراوانی از اهل نظر است. گروهی از معتزله و جماعتی از نادانها با آن به مخالفت پرداخته‌اند.

#### ۱۴۵- گفتاری در جسم. آیا صحیح است، جسم بدون محرک حرکت، کند؟

بر این باورم که اگر بر فرض محال این امر درست باشد، با این صورت که حرکت خود به خود پدید آید - آنگونه که مخالف گمان می‌کند - باید ایستادن کوه ابوقبیس در هوا، نیز صحیح باشد. به این صورت که بدون تکیه گاه و رابطه در آن سکون ایجاد شود. و نیز اگر این امر درست باشد باید این نیز درست باشد که سنگ محکم بزرگی بر شیشه نازکی در حالی که هردو در همان حالت خود باشند، تکیه کند و شیشه نشکند. و نیز آتش به درون اجزاء پنبه در آید در حالیکه هردو در همان حالت خود باشند و آتش، پنبه را نسوزاند. [پذیرش این] موارد خود را به نادانی زدن است که منجر به [پذیرش] امر باطل و محال می‌گردد. ابوالقاسم و جماعتی از متقدمان و بسیاری از معتزله به این سخن باور داشتند. ابوعلی جبائی، ابوهاشم پسرش و پیروان آندو مخالفند.

#### ۱۴۶- گفتاری در حرکات. آیا برخی حرکات از برخی دیگر سبک ترند؟

بر این باورم که این امر محال است. به آن دلیل که قبلا بیان نمودم. که عبارت بود از محال بودن وجود دو حرکت در جزء واحد و در آن واحد. این سخن درست است که بگوئیم یک متحرک از یک متحرک دیگر سبک تر و سریع تر است. و این در اجسام ناممکن نیست. این باور، مذهب ابوالقاسم و بیشتر اهل نظر است. و گروهی از دهریه و دیگران با آن مخالفند.

#### ۱۴۷- گفتاری در ترک جستن آنچه به ذهن انسان خطور نمی‌کند.

بر این باورم که این امر همانند اقدام او به آنچه به ذهنش خطور نکرده جائز است. و اگر ترک نمودن چیزی جز بعد از خطور کردن آن [به ذهن] درست نباشد، نباید انجام آن بعد از به ذهن خطور کردن درست باشد. [حال آنکه اینگونه نیست. یعنی خطور کردن یا نکردن

ربطی به انجام یا عدم انجام آن فعل ندارد] فعل از این جهت که فعل است ربطی به علم و خطور کردن به ذهن، ندارد. این مذهب جمهور عدلیه است. اما جماعتی از ایشان و جماعت اهل جبر با آن به مخالفت پرداخته‌اند.

#### ۱۴۸- گفتاری در جابجایی در مکان دهم در حالیکه انسان در مکان نخست است؟

بر این باورم که این امر محال است. زیرا هستی او در مکان دهم در حالیکه در مکان اول است محال است. و اگر ترک آنچه انجام آن در زمان درست نیست، صحیح باشد، صحیح است که در زمان [خاص] بر انجام آنچه توانایی بر انجام ضد آن وجود ندارد، توانایی باید [که این محال است]. این به اجماع اهل عدل باطل است. در میان جمهوری که نام بردیم، اختلافی در آنچه بیان نمودیم نیست. هر چند اندکی از ایشان آنگونه که توصیف نمودیم، مخالفند.

#### ۱۴۹- گفتاری در علم و الم [= درد]. آیا حلول این دو در مردگان صحیح است یا نه؟

بر این باورم که این امر محال و ناممکن است. و علم به محال بودن آن از بدیهیات است. اگر وجود مرده عالم و متالم ممکن بود، وجود مرده قادر ملتذ مختار هم ممکن می‌بود. و اگر چنین چیزی ممکن باشد، هیچ فرقی میان مرده و زنده نیست. همچنین وجود متحرک ساکن، سفید سیاه و مرده زنده محال نبود. حال آنکه تمام این امور واضح البطلان و محالند. بر این مذهب است اجماع اهل نظر با وجود پراکندگی مذاهبشان. گروه اندکی از پذیرش این سخن روی برتافتند. و به همین سبب به سفسطه و تجاهل منتسب گشتند.

#### ۱۵۰- گفتاری در علم به رنگها. آیا پیدایش این رنگها در قلب نابینا ممکن است یا خیر؟

بر این باورم که این امر محال است. و همانگونه که نادان بودن عاقل نسبت به جسم، ناممکن است، این امر نیز ناممکن است. چرا که جسم موجودی است که شعاع چشم عاقل بدون مانعی میان آن دو به جسم مرتبط گردیده و نیز همانگونه که پدید آمدن علم به امور استنباطی در قلب آنکه به خاطر نبود ادله، نمی‌تواند استنباط کند، محال است، این نیز محال است. و بر همین طریق علم یافتن به رنگها برای آنکه حواسی را که واسطه میان عاقل و شناخت رنگها است، از کف داده است، محال است. این مذهب ابوالقاسم و بسیاری از اهل توحید است. جماعتی از معتزله و سائر اهل تشبیه با آن مخالفند.

**۱۵۱- گفتاری درباره کسی که به وراء عالم نگرست و دستش را به وراء عالم دراز کرد.**  
 بر این باورم که خارج نمودن دست و غیر آن به ماوراء عالم ممکن نیست. زیرا ماوراء عالم با یک حرکت تبدیل به ماوراء عالم نمی‌شود. همچنین تحرک متحرک جز در مکان ممکن نیست. بنابراین ماوراء عالم موجودی نیست که مکان یا غیر آن باشد. و اگر حرکت دادن چیز به ماوراء عالم ممکن نباشد، رویت ماوراء عالم نیز ممکن نیست. زیرا رویت جز به امر موجود [= محسوس] تعلق نمی‌گیرد. امری که رویت آن با اتصال شعاع نوری به آن یا محلس ممکن است. و ماوراء عالم امر معلومی نیست. بلکه موجود نیست. این مذهب ابوالقاسم و سائر اهل نظر در یکی از دو پرسش این گفتار یعنی امکان رویت است. مذهب ابوالقاسم مذهب بیشتر اهل توحید در حرکت است که البته اندکی با آن مخالفند.

#### ۱۵۲- گفتاری درباره ابلیس. آیا او از جنیان است یا فرشتگان؟

بر این باورم که ابلیس تنها از جنیان است. و از فرشتگان نبوده و نیست. خدای تعالی می‌فرماید: «مگر ابلیس که از جن بود و از فرمان پروردگارش سر پیچید.» (کهف / ۵۰) اخبار متواتر نقل شده از ائمه هدی‌تگر آل محمد علیهم السلام گویای همین امر است. این مذهب تمام امامیه و بسیاری از معتزله و اصحاب حدیث است.  
 کتاب "اوائل المقالات" به پایان رسید و سپاس از آن خدا؛ پروردگار جهانیان است. خدایا درود فرست بر محمد و خاندان پاکش.

#### [اضافات]

این اضافات را [سید رضی] نگاشته است. شیخ مفید ابا عبدالله؛ محمد بن نعمان - که خدا او را با رحمتش در برگردد - از سید شریف رضی؛ ذوالحسین؛ ابوالحسن محمد بن شریف یگانه پاک بزرگ؛ ابی احمد موسوی قدس سره خواست تا این مطالب را به کتاب «اوائل المقالات [فی المذاهب و المختارات]» اضافه گردد.

#### به نام خداوند رحمتگر مهربان

#### ۱۵۳- گفتاری در ماهیت عصمت.

بر این باورم: عصمت در لغت آن چیزی است که انسان بدان متوسل می‌شود. گویی او با آن از قرار گرفتن در چیزی که آن را ناپسند می‌شمارد، در امان می‌ماند. عصمت، جنسی از

اجناس فعل نیست. و از این نمونه است سخن عربها: «اعتصم فلان بالجبل» فلانی به کوه پناه برد، اگر با آن [= پناه بردن به کوه از چیزی] خودداری ورزد. به همین دلیل بز کوهی را عصم نامیده‌اند. چون برای در امان ماندن به کوهها پناه می‌برد. عصمت از خدای تعالی عبارتست از توفیقی که آدمی اگر فرمانبری خدا کند، با آن از آنچه ناپسند می‌شمارد، در امان است. این مثل این می‌ماند که ما به مردی در حال غرق شدن طنابی دهیم تا به آن چنگ زند و نجات یابد. و به سبب آن در امان شود. به آن شیئی یعنی طناب، «عصمت» گفته می‌شود. چون غریق آن را گرفته و در امان مانده است. ولی اگر آن را نگیرد و در امان نشود «عصمت» نامیده نمی‌شود. و اینگونه است شیوه لطف. انسان اگر فرمانبری کند «توفیق» و «عصمت» نامیده می‌شود. ولی اگر فرمان بری نکند «توفیق» و «عصمت» نامیده نمی‌شود. خدای تعالی این معنا را در کتابش مشخص کرده است: «و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید.» (آل عمران / ۱۰۳) ریسمان خدا، همان دین اوست. آیا نمی‌بینی که فرمانبران با امتثال اوامر او از عذاب شدن، ایمن می‌گردند. پس چنگ زدن ایشان به او اوامر او [که همان دین اوست سبب] پناهندگی [به خدا] می‌گردد. و لطف خدا به ایشان به سبب فرمانبری شان، به عصمت تبدیل می‌شود. در نتیجه تمام مومنان یعنی فرشتگان، پیامبران و ائمه معصومند، چرا که به اطاعت خدای تعالی چنگ زده‌اند. این بخشی از ماهیت عصمت است که گمان نمی‌کنم کسی درحقیقت آن مخالفت کند. اختلاف تنها در حکم عصمت است. و اینکه چگونه واجب می‌گردد و چگونه واقع می‌شود. این امر در گفتار عصمت پیامبران و عصمت پیامبر ما علیه و علیهم الصلوٰة و السلام، گذشت که در ابتدای کتاب بود [گفتارهای ۳۲، ۳۳ و ۳۷] شایسته است این گفتار به آن گفتار شریف اضافه شود. ان شاء الله تعالی.

#### ۱۵۴- گفتاری در اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از آنکه خداوند او را به نبوت

#### مخصوص گردانید، کامل بود و خوب می‌نوشت.

همانا خدای تعالی آنگاه که پیامبرش (ص) را جامع تمام ویژگی‌های برتر و خوبیهای شایسته نمود، هیچ منزلتی از منازل کمال و فضل را از او فرونگذاشت. کتابت نیز فضیلتی است که هر کس آن را داراست، برایش فضیلت و هر کس که از آن محروم است، برای او نقصان به شمار می‌رود. دلیل این امر آن است که خدای تعالی، پیامبر را در تمام اموری که امت در آن اختلاف می‌کنند، قاضی قرار داد. بنابراین حتما احکام اختلاف‌ها را به او آموخته است. و در جای خود ثابت گردید، که اکثر امور مردم به کتابت مرتبط است. با کتابت حقوق

ثابت می‌گردد. ذمه‌ها با آن بری می‌شود ادله با آن بر پای داشته می‌شود. و قروض با آن حفظ می‌گردند. نسب‌ها با آن مراقبت می‌شود. در واقع کتابت شرفی است که دانای به آن بر آنکه به آن دانا نیست، برتری دارد. بنابراین اگر درست باشد که خدای جل اسمه پیامبرش را آنگونه که توصیف نمودیم دارای فضل و توانایی قضاوت قرار داده است، [که اینگونه است.] بنابراین ثابت می‌گردد که او دانای بر کتابت و نویسنده خوبی بوده است.

دلیلی دیگر و آن اینکه اگر پیامبر خوب نمی‌نوشت؛ و آن را نمی‌شناخت در فهم عقد و چیزهای که رسائل حاوی آن بودند، محتاج برخی پیروانش می‌گردید. و اگر جائز باشد که خداوند پیامبر را در برخی احکامی که او را بدان مکلف ساخته، محتاج برخی پیروان خود کند، جائز است که او را در تمام احکامی که او را مکلف به ابلاغ آنها به دیگران نموده است، محتاج ایشان کند. که این با صفات پیامبر و با حکمت برانگیزاننده او [یعنی خداوند] منافات دارد. بنابراین ثابت می‌شود که پیامبر خوب می‌نوشت.

دلیلی دیگر و آن قول خدای سبحانه است: «اوست آن کس که در میان بی سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخته، تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد و قطعاً پیش از این در گمراهی آشکاری بودند.» (جمعه ۲/ محال است که پیامبر به ایشان کتاب بیاموزد، درحالیکه خوب نمی‌نویسد. همانگونه که محال است به ایشان حکمت بیاموزد حال آنکه آن را نمی‌شناسد. سخن آنکه می‌گوید منظور از کتاب تنها قرآن است، بی معناست. زیرا لفظ کتاب عام است. و عام جز با قرینه تخصیص نمی‌خورد. به خصوص بنا بر باور معتزله و بیشتر اصحاب حدیث. همچنین قول خدای تعالی بر این امر دلالت دارد: «تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست خود نمی‌نوشتی و گرنه باطل اندیشان قطعاً به شک می‌افتادند.» (عنکبوت ۴۸) بنا بر این خداوند فضیلت نوشتن را تنها پیش از نبوت نفی می‌کند. اما این فضیلت را پس از نبوت اثبات می‌کند. و اگر چنین نبود، تخصیص جمله منفی معنای قابل تصویری نداشت. و اگر حال پیامبر (ص) در نداشتن آگاهی بر کتابت، پس از نبوت مانند حال او قبل از نبوت بود و خداوند می‌خواست کتابت را در هر دو حالت از پیامبر نفی کند، باید از لفظی که آن معنا را می‌رسانید و دربردارنده خلاف آن نبود استفاده می‌کرد. باید به او چنین می‌گفت: «تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست خود نمی‌نوشتی نه آن موقع و نه اکنون» یا می‌گفت: «کتابت را نمی‌دانی و در هیچ حالتی آن را انجام نمی‌دهی.» درست همانگونه که خداوند شعر گفتن را به او یاد نداد و او را از شعر گفتن نهی نمود، آن را با لفظی نفی نمود که تمام اوقات را شامل

می‌گردید. پس چنین فرمود: «و به او شعر نیاموختیم و درخور وی نیست.» (یس ۶۹) و اگر مسئله همانگونه باشد که ما توضیح دادیم [که چنین است.] ثابت می‌گردد که پیامبر صلی الله علیه و آله، پس از خبر خدای تعالی به او، همانگونه که توضیح دادیم، کتابت را خوب می‌دانست. این مذهب جماعتی از امامیه است. و سایر ایشان مخالفند. و نیز سایر مذاهب و فرق آن را رد و انکار می‌کنند.

### ۱۵۵- گفتاری در ادراک حواس.

بر این باورم: هر حسی در نتیجه تماس اندام حسی با آنچه حس می‌شود صورت می‌پذیرد و نیز اتصال آن ابزار است با محسوس یا اتصال آن ابزار به آنچه به محسوس متصل است یا اتصال با آنچه از محسوس جدا می‌گردد. مثال آن چشم است. چرا که شعاع آن [در صورت اراده رویت] باید به آنچه با رویت شوند ه پیوسته است، متصل گردد. یا به آنچه از رویت شونده جدا می‌گردد. یا با آنچه به جدا شونده از رویت شونده پیوسته است، متصل گردد. و بر فرض محال اگر بنا بود که حس بدون اتصال [به چیزی] رخ دهد. سائر، حایل و تاریکی زبانی به بینایی نمی‌رساند و اگر بر فرض محال چنین بود وجود اتصال و عدم آن در پدید آمدن علم یکسان بود. [که محال است.]

اگر کسی بگوید: آیا شعاع چشم به دو سیاره مشتری و زحل با فاصله دوری که آندو دارند، متصل می‌گردد؟

به او گفته می‌شود: نه، اما شعاع چشم با شعاع جدا گشته از آن دو متصل می‌گردد و به سبب یکنواختی و هم شکلی دو شعاع تبدیل به یک شیء واحد می‌گردد.

اما صدا؛ اگر در لایه نخست هوایی که کنار اجسام بر هم خورنده است، روی دهد. همانگونه در لایه‌های دیگری که کنار لایه نخست هوا هستند همینگونه رخ می‌دهد تا اینکه صدا در لایه هوایی که کنار گوش شنونده است، رخ دهد. در این حالت شنونده آن صدا را درک می‌کند.

دلیل دیگر بر این مطلب این است که گازر لباسی را که بر سنگ می‌زند، در نتیجه تماس لباس و سنگ را می‌بیند. و صدا پس از آن به او می‌رسد. بنابراین این بر آنچه گفتیم دلالت دارد. [اول ضرب روی می‌دهد سپس صدا با در نوردیدن لایه‌های صوتی به گوش می‌رسد.] یعنی این صدا نخست در هوا متولد می‌گردد سپس پی در پی در لایه‌های هوایی رخ می‌دهد تا اینکه در لایه هوایی کنار گوش متولد می‌شود.

اما بو ؛ در ابتدا از جسم دارای بو، اجزاء کوچکی جدا می‌گردند و در فضاء پراکنده می‌شوند. در نتیجه بخشی از این اجزاء که وارد بینی ای که نزدیک مکان جسم دارای بو است می‌گردند، مایه درک آن بو می‌شوند.

اما چشیدن ؛ ادراک بخش‌هایی از جسم است که تجزیه می‌گردد. در نتیجه با رطوبت زبان و کام آمیخته می‌گردند. بنابراین مزه اجسامی که تجزیه نمی‌شود مثل یاقوت‌ها، شیشه‌ها و چیزهایی مانند آن چشیده نمی‌شود. در باره چشیدن و بو هیچ اختلافی در این باره که آن دو جز با تماس [میان محسوس و اندام حسی] پدید نمی‌آیند، وجود ندارد.

لمس نیز در حقیقت طلب نمودن چیزی است برای آنکه آن را احساس و درک نماید. و حقیقت آن درک است. اینها مطالبی است که ابوالقاسم بلخی و جمهور عدلیه بدان باور دارند. و ابوهاشم جبائی با برخی از این موارد مخالف است.

#### ۱۵۶- گفتاری در اجتهاد و قیاس.

بر این باورم که اجتهاد و قیاس نمودن در حوادث برای مجتهد و قیاس کننده جائز نیست. و هر حادثه‌ای که اتفاق می‌افتد، نصی از ائمه راستگو علیهم السلام درباره آن وجود دارد. که بوسیله آن درباره آن حادثه حکم می‌شود. و از آن حکم به حکم دیگری تعدی نمی‌شود. اخبار صحیحه و روایات واضح از ایشان صلوات الله علیهم در این باره آمده است. این تنها مذهب امامیه است. و جمهور متکلمان و فقهاء با آن مخالفند.

و این آخرین چیزی بود که سید شریف رضی - رضی الله عنه و ارضاه - و صلی الله علی محمد النبی الامی و علی آله کثیرا طیبیا - بر زبان آورد.

ترجمه و مقدمه کتاب برگردان اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات در نیمه شب دهم ذیحجه ؛ عید قربان سال ۱۴۲۹ هجری مصادف با نوزدهم آذر ماه سال ۱۳۸۷ به پایان رسید. و من الله التوفیق و علیه التکلان.



#### سجاد واعظی نویسنده و پژوهشگر

آثار منتشر شده :

- ۱- خرما درخت زندگی
- ۲- حدیث آرزومندی
- ۳- قلم اینجا رسید و ... (مجموعه مقالات)
- ۴- اوائل المقالات (باورنامه شیعه به روایت شیخ مفید) {ترجمه}

منتشر می شود :

- ۵- حافظ و قرآن
- ۶- تحلیل و بررسی یادکردهای دین و فرهنگ کهن ایرانی در تفاسیر اهل سنت
- ۷- تحلیل و بررسی یادکردهای دین و فرهنگ کهن ایرانی در تفاسیر شیعه
- ۸- بوشهر شهر گفت و گوی ادیان
- ۹- ...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
أَنْزَلَ هَذِهِ السُّورَةَ  
وَلَمْ يَجْعَلْ فِيهَا مِنْ  
أَلْفَاظٍ يَلْعَابٍ  
فِرَازِی از دفا ندب در ۱۳۲۸ هجری قمری  
عالم شاهی در ۱۳۲۸ هجری قمری



سجاد واعظی ( نشانی نویسنده در اینترنت ):

ایمیل : sajad\_vaezi@yahoo.com

❖ اهل قرآن (یادداشتهایی در زمینه قرآن پژوهی و آموزشهای قرآنی)

نشانی : [www.sajadvaezi.blogfa.com](http://www.sajadvaezi.blogfa.com)

❖ ضیافت شادخواران (یادداشت هایی با محوریت ادیان و عرفان)

نشانی : [www.hafezmalamati.blogfa.com](http://www.hafezmalamati.blogfa.com)

سایت فبری تحلیلی « بوشهر نیوز »

نشانی: <http://www.bushehrnews.ir>

مدیر مسوول :

هیئۃ الاسلام و المسلمین سید محمد موسوی نژاد

تلفن : ۰۷۷۱۳۵۳۷۷۵۶

اخبار استان بوشهر، مقالات علمی، سیاسی، فرهنگی،

مذهبی و... در پایگاه فبری «بوشهر نیوز»

از مقالات، نظرات و پیشنهادات شما استقبال می‌کنیم.

