

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه

سال هفدهم (۱۳۹۵)، شماره ۳۲

## رشیدالدین میبیدی؛ اهل حدیث یا اشعری؟\*

مریم شیرانی<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

دکتر محسن محمدی فشارکی

دانشیار دانشگاه اصفهان

دکتر علی اصغر میرباقری فرد

استاد دانشگاه اصفهان

### چکیده:

رشیدالدین میبیدی، عارف بنام سده ششم، و صاحب تفسیر کشف الاسرار است. در مواردی مفاهیم و تعالیم عرفانی میبیدی از آراء کلامی او متمایز است اما در بیشتر موارد اعتقادات میبیدی با مفاهیم عرفانی او در هم آمیخته است. این آمیختگی و پیوند، و همچنین پراکندگی اعتقادات کلامی میبیدی در متن موجب شده تا از یک سو، مذهب کلامی او در بررسی‌های گذرا آشکار نشود و از سوی دیگر دیدگاه‌ها و مشرب عرفانی او به درستی تحلیل نشود.

در این مقاله ابتدا اعتقادات کلامی میبیدی از کشف الاسرار استخراج شد و سپس این اعتقادات، تحلیل و با آراء اشعریان مقایسه گردید. با توجه به شواهد و قرائن فراوان معلوم شد که میبیدی اهل حدیث است و تشابه اعتقادات او با اشعریان بدان دلیل است که مکتب اشعری از آراء اهل حدیث نشأت گرفته است.

واژگان کلیدی: رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار، اعتقادات کلامی، اهل حدیث، اشاعره.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۴/۶/۳۰

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: maryam0shirani@yahoo.com

### مقدمه

میان عرفان اسلامی و علم کلام پیوند استواری برقرار است. مباحث کلامی در ساختار عرفان اسلامی نقش به‌سزایی داشته است. بسیاری از عارفان پیش و بیش از این که عارف باشند، یک متکلم بوده‌اند و گاهی نیز خود در مرکز جدال‌ها و نزاع‌های کلامی قرار داشته‌اند. از این رو بی‌توجهی به آراء کلامی یک عارف، موجب می‌شود جنبه مهمی از دیدگاه عرفانی او نادیده گرفته شود، همچنین گاهی آمیختگی و نزدیکی این آراء با مفاهیم عرفانی به اندازه‌ای است که ممکن است بعضی اعتقادات کلامی به عنوان مفاهیم و اندیشه‌های عرفانی تلقی شود. عارفان در اثنای تعالیم عرفانی، آراء کلامی خود را نیز تبیین و تبلیغ می‌کرده‌اند. هر چند این اعتقادات بخش مهمی از دیدگاه عرفانی هر عارف را می‌سازد اما همواره باید مرز میان عرفان و کلام مشخص شود. به عنوان نمونه، شیوه حصول معرفت ممکن است عقلی، کشفی، نقلی یا تلفیقی از این روش‌ها باشد. نظر یک عارف درباره شیوه حصول معرفت، یک موضوع کلامی است که نتیجه این اعتقاد در دیدگاه عرفانی او تأثیر دارد. بنابراین اعتقادات کلامی در دیدگاه عارفان تأثیر برجسته‌ای دارد اما با آن یکی نیست.

رشیدالدین ابوالفضل میبیدی در کشف‌الاسرار، مخصوصاً در التوبة الثالثة، یکی از با ارزش‌ترین متون تفسیر عرفانی را از نظر زبان ادبی و محتوای عرفانی آفریده است. این کتاب حاصل نگرش سه‌بعدی میبیدی بر قرآن است؛ وی نخست آیات را ترجمه تحت‌اللفظی کرده، بار دیگر به شیوه عامه مفسران به تفسیر آیات پرداخته و سرانجام آیات را «بر لسان اهل اشارت و بر ذوق جوانمردان طریقت» تعبیر کرده است.

کشف‌الاسرار میبیدی تلفیقی از آراء کلامی و تعالیم عرفانی نویسنده است. جدا کردن اعتقادات میبیدی از مفاهیم عرفانی و سپس بررسی دوسویه این پیوند، مشرب عرفانی او را به طور دقیق نمودار می‌سازد. میبیدی هنگام نگارش کشف‌الاسرار، اعتقادات خود را به طور پراکنده بیان کرده است. در مواردی کلامی بودن مباحث کاملاً روشن است اما در بیشتر جاها پیوستگی مطالب موجب شده مباحث کلامی با مفاهیم

عرفانی خلط شود و تبیین دیدگاه عرفانی میبیدی به درستی صورت نگیرد. در بعضی از پژوهش‌ها، درباره اعتقادات کلامی میبیدی به اشارت سخن رفته است. گویا اولین بار «یادنامه میبیدی» به دیدگاه‌های کلامی میبیدی پرداخته شده (بنیاد باقرالعلوم، ۱۳۷۸، صص ۱۲۲-۱۲۷) و بعد از آن در کتاب «لطایفی از قرآن» به این دیدگاه‌ها توجه شده است (رکنی، ۱۳۷۹، صص ۳۳-۳۱، ۴۵-۴۲ و ۵۳). در پژوهش‌های بعدی، درباره آراء کلامی میبیدی به همین کتاب رجوع شده است.<sup>۱</sup>

بر اساس این منابع میبیدی «اهل حدیث» یا «متمایل به اشاعره» بوده است؛ افزون بر این دوگانگی و عدم قطعیت درباره مذهب کلامی میبیدی، در این پژوهش‌ها، شواهد اندکی ارائه شده که برای داوری درباره اعتقادات کلامی میبیدی کافی نیست. همچنین آراء مکتب اشعری و شباهت‌ها و تفاوت‌های بارز میان این مکتب با اعتقادات اهل حدیث نشان می‌دهد که به راحتی نمی‌توان میبیدی را اهل حدیث، اشعری یا متمایل به اشعریان دانست. این مقاله برآن است تا اصول اعتقادی میبیدی را با توجه به متن کشف-الاسرار، به طور دقیق، معلوم کند و زمینه‌ای برای پژوهش درباره پیوند میان این اعتقادات با دیدگاه‌های عرفانی میبیدی فراهم آورد.

## ۱- اعتقادات میبیدی

نتایج حاصل از سخنان میبیدی درباره اعتقادات او به شرح زیر است:

### ۱-۱- عقل

در مکاتب کلامی، عقل به عنوان ابزار دفاع از اصول عقاید به کار گرفته شد در حالی که اهل حدیث عقل را در حوزه مسائل اعتقادی مردود می‌دانستند. (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۲۲ و ج ۲، ص ۲۲۹) عقل در کشف‌الاسرار به دو معنی به کار رفته که یکی مذموم و دیگری محمود است:

۱) عقل مذموم (عقل در دماغ): این عقل همان است که حکما و فلاسفه درباره آن بسیار سخن گفته‌اند و آن را ابزار علم خود برای رسیدن به مقصود دانسته‌اند. اما به

اعتقاد میبیدی این عقل به معرفت حق تعالی راهی ندارد و در برابر عزّت و غنای پروردگار، چیزی جز نومیدی و عجز به دست نمی آورد که: «هر که در پناه عقل رفت، صفت عزّت پیش آمد و او را نومید بازگردانید و هر که در پناه فضل او رفت، بردابرد او به اعلیٰ علیین رسید». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۰۱) میبیدی در جای دیگر این عقل را در برابر «دین» قرار داده است. او عقل را به «پاسبانی» تشبیه کرده که فقط توان پاسداری از معارفی را دارد که از طریق دین و نبوت برای انسان حاصل می شود. در عوض، احکام دین که به واسطه انبیا ابلاغ شده مانند «راه» یا «راهبر» انسان را به مقصد می رساند. (همان، ج ۲، ص ۹۱)

۲) عقل محمود (عقل در دل): این عقل «عقال دل است یعنی که دل را از غیر محبوب در بند آرد و از هوس های ناسزا باز دارد». (همان، ج ۱، ص ۴۴۲) میبیدی در تمایز این عقل از عقل مذموم چنین نوشته است: «عقل به مذهب اهل سنت نور است، و جای وی دل است نه دماغ، و شرط خطاب است نه موجب خطاب، و در معرفت عین آلت است نه اصل». (همان) آنچه از این عقل حاصل می شود، «زندگی دل» است به طوری که میبیدی در تفسیر آیه «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا» (سوره یس / آیه ۷۰)، «حی» را «عقل» تأویل کرده است. عقل دماغی موجب تمایز عاقل از دیوانه یا مرده می شود. در شریعت نیز به دلیل عدم قوه تشخیص و تعقل، بر دیوانه حکم نیست. برای اهل حقیقت هم این قوه تشخیص در مرتبه ای بالاتر ضروری است. البته عارف به نور دل به این توانایی دست می یابد. به عبارت دیگر دل به کمک نور عقل می تواند محبوب را از غیر تمییز دهد و راه را از بیراه بازشناسد.

دو نکته از دیدگاه میبیدی درباره عقل دل (در برابر عقل دماغ) برداشت می شود: الف) این عقل که نور دل خوانده شده، ابزار رسیدن به معرفت است: «سعادت آخرت در معرفت خدای است، و معرفت از نور دل است». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲) ب) میبیدی در همه اشارات خود به طور ضمنی یا صریح، بر موهبتی بودن عقل تأکید کرده است: «این عقل بنده موهبت الهی است و عطای ربّانی، و طاعت بنده مکتسب است.

طاعت بی موهبت راست نیست و آن موهبت بی توفیق به کار نیست». (همان، ج ۱، ص ۴۴۲ و ج ۲، ص ۳۲)

### ۱-۲- علم کلام

کسی که بر ردّ عقل در ادراک مبانی توحیدی اصرار دارد، مسلماً به علمی که یکی از ارکانش عقل است، چندان خوش بین نیست. میبیدی، از علم کلام به عنوان بدترین نوع تاریکی یاد کرده است:

«طَرِيقُ الْكَلَامِ طَرِيقُ الظُّلَامِ      وَ شَرُّ الظُّلَامِ ظُلَامُ الْكَلَامِ  
عَلَيْكَ بِمِنْهَاجِ أَهْلِ الْحَدِيثِ      وَ نَاهِيكَ بِالْمُصْطَفَى مِنْ إِمَامٍ...»<sup>۲</sup>

(ج ۲، ص ۹۲)

به اعتقاد میبیدی، متکلمان کتاب و سنت را کنار نهاده و در عوض به عقل خود تکیه کرده اند. توسل به رأی و قیاس و کلام موجب گمراهی این افراد شده تا جایی که با «مبتدعان و منتطعان و خایضان» برابرند. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۹۸) نکته جالب توجه این است که میبیدی «کلام» را به عنوان یکی از علوم ده گانه در کنار «توحید، فقه، وعظ، تعبیر، طب، نجوم، معاش، حکمت و حقیقت» پذیرفته، اما آن را موجب «هلاک» و از «القائات شیاطین» دانسته و چنین نوشته است: «اما علم کلام آن است که گفت جلّ جلاله: وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ، جای دیگر گفت: زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا، همان است که گفت: وَ إِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ. و آن بگذاشتن نصّ کتاب و سنت است و از ظاهر با تکلف و بحث شدن است و از اجتهاد با استحسان عقول و هوای خود شدن است، و دانستن این علم عین جهل است. شافعی گفت: الْعِلْمُ بِالْكَلامِ جَهْلٌ وَ الْجَهْلُ بِالْكَلامِ عِلْمٌ». (همان، ج ۳، صص ۲۴۱-۲۴۲)

### ۱-۳- توحید و صفات خداوند

بر اساس مبانی علم کلام، توحید دارای سه مرتبه است: توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی. توحید ذاتی جزء اصول اولیه اعتقادی اسلام است از اینرو همه فرق کلامی در این مرتبه از توحید اتفاق نظر دارند. (مطهری، ۱۳۹۲، صص ۳۱-۳۰)

آنچه موجب بروز اختلاف میان متکلمان بوده توحید صفاتی و افعالی است. توحید افعالی زمینه‌ساز مباحثی چون جبر و اختیار، عدل، شرور و... است که در جای خود به آن خواهیم پرداخت. توحید صفاتی یکی از شاخصه‌های کلام معتزلی است. این که معتزله خود را «اهل التوحید» می‌خوانند منظورشان اعتقاد به توحید صفاتی بوده است. آنها صفات الهی را با ذات یکی می‌دانند و بر آنند که خدا از هرگونه صفت زاید بر ذات منزّه است. (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۲۹) در مقابل، اشاعره وجود صفات را برای حق تعالی اثبات کردند و این صفات را از ذات او متمایز دانستند. البته اشاعره در این مورد راه خود را از مشبّه جدا کردند و ضمن انتساب صفات به خدا، قید بلا تشبیه و بلا تکییف را به آن افزودند. (همان، ص ۳۶)

اهمیت مباحث توحیدی در تعیین مذهب کلامی، موجب شده تا میدی نیز بارها رأی و نظر خود را در این باره ابراز کند. او به وجود صفات الهی اعتقاد داشته و برای تبیین مرزهای توحید صفاتی در اندیشه خود به نقل عبارات دقیقی از شیخ الاسلام انصاری پرداخته است. انصاری در این عبارات توحید صفاتی مورد نظر خود را که درست در نقطه مقابل اعتقاد معتزله قرار دارد، چنین شرح داده است: «توحید مسلمانان میان سه حرف است؛ اثبات صفت بی‌افراط، و نفی تشبیه بی‌تعطیل، و بر ظاهر برفتن بی‌تخلیط. حقیقت اثبات آن است که هر چه خدا گفت که از خود بر بیان است، و مصطفی (ص) گفت که از حق بر عیان است، تصدیق و تسلیم در آن پیش‌گیری... و از تفکر در چگونگی آن پرهیزی و تکلف و تأویل در آن نجویی و از گفتن و شنیدن آن نیچی و بحقیقت دانی که معلوم از صفات الله خلق را، نام آن است و ادراک به آن قبول آن است و شرط در آن تسلیم آن است و تفسیر آن یاد کردن آن است». (میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۰۷)

به اعتقاد میدی، دو گروه درباره اسما و صفات پروردگار دچار الحاد می‌شوند؛ اهل تشبیه و تمثیل که «نام و صفتی که الله خود را نگفت، بگویند» و اهل تعطیل که «آنچه خود را گفت، نگویند». (همان، ج ۳، ص ۸۰۹) بنابراین میدی نه اهل تشبیه است و

نه نظر اهل تنزیه و تعطیل را درباره صفات الهی پذیرفته بلکه «جاده سنت» را برگزیده است. به نظر او این جاده راه میانه است، به سوی حق می‌رود و از تعطیل و تشبیه پاک است. (همان، ج ۳، ص ۲۰۳) همچنین از عبارات میبیدی چنین برمی‌آید که او به توقیفی بودن اسما و صفات خداوند اعتقاد داشته است؛ بدین معنی که انسان مجاز است خدا را فقط به اسما و صفاتی بخواند که او خود را به آنها خوانده است، مثلاً: «...خلق به خود و به عقل خود وی را درنیابند، مگر که وی را به آن صفت که خود کرد خود را و به آن نام که خود را برد خود را، بشناسد». (همان، ج ۱، ص ۱۲۷)

از مجموعه آراء میبیدی درباره اسما و صفات خداوند معلوم می‌شود که او در اینباره با اشاعره موافق است با این تفاوت که درباره کیفیت این صفات اظهار نظر نکرده و معنی اسما و صفات الهی را در بیشتر موارد به خود خدا «تفویض» کرده است. سخنان میبیدی در اثبات «ید»، «صورت»، «جهت و مکان» و «نفس» برای خداوند، دیدگاه او را به خوبی نشان می‌دهد:

- میبیدی در تفسیر «کرسی» (سوره بقره، آیه ۲۵۵) و «استوی» (سوره طه، ص ۵)، به اثبات جهت و مکان برای خدا پرداخته است: «نص قرآن است و اشارت به جهت و مکان است. کرسی نه علم است که آن راه بیراهان است، تأویل جاهلان است. کرسی قدم‌گاه دانیم و این مذهب سنیان است و بی تأویل و تصرف به جان بازگرفته و پذیرفته ایشان است»؛ (همان، ج ۱، ص ۷۰۰) «شیخ الاسلام انصاری گفت: استواء خداوند بر عرش در قرآن است و مرا بدین ایمان است. تأویل نجویم که تأویل در این باب طغیان است. ظاهر قبول کنم و باطن تسلیم، این اعتقاد سنیان است». (همان، ج ۶، ص ۱۱۱)

- سند میبیدی در اثبات صورت (وجه) برای خداوند دو حدیث نبوی است: «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»؛ «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲، صص ۱۴-۱۳) البته درباره این که صورت یاد شده در این احادیث، صورت پروردگار است یا نه، میان مسلمانان اختلاف وجود دارد.<sup>۳</sup>

- میبدی در بحث مفصلی درباره «یدالله»، ضمن بیان و ردّ نظر مخالفان، برای تأیید نظر علمای سنت چند دلیل آورده است. (همان، ج ۳، صص ۱۶۹-۱۶۸)

- میبدی آیه «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (سوره مائده، آیه ۱۱۶) و حدیث نبوی «سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَ مِدَادَ كَلِمَاتِهِ وَ رِضَا نَفْسِيهِ» را دلیل اثبات نفس برای خداوند ذکر کرده است. (همان، ج ۳، ص ۲۸۱)

در کنار اثبات این صفات، میبدی از «تنزیه» هم سخن گفته اما تنزیه مورد نظر او با سخنان اهل تنزیه و تعطیل کاملاً متفاوت است: «معنی تسبیح تقدیس است و تنزیه، و تقدیس آن است که خدای را از صفات ناسزا و نعوت حدثان منزّه و مقدّس دانی؛ پاک از نقص، دور از وهم، بیرون از عقل، قدّوس از قیاس؛ موصوف نه معلول، معروف نه معقول، پیدا نه مجهول». (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۳۳) معتزله خدا را از همه صفات منزّه می دانند اما به اعتقاد میبدی خداوند از صفاتی که مشبّهه از روی افراط و بدون توجّه به نصّ کتاب و سنت به او نسبت می دهند، منزّه است.

#### ۱-۴- توحید و افعال خداوند

توحید افعالی نیز مانند توحید صفاتی مورد اختلاف معتزله و اشاعره بوده است. البته این بار معتزلیان بدان دلیل که انسان را مختار می دانستند، توحید افعالی را متناقض با اصل عدل پنداشتند و به ردّ آن پرداختند. در حالیکه جبرگرایان، توحید افعالی را یکی از مبانی اصلی مکتب خود قرار دادند. در این میان اشعری که خود از موافقان جبر بود، کوشید راه حلّی برای اشکال وارد بر مکتب جبریان بیابد. او باید توجیهی برای افعال اختیاری انسان ارائه می کرد. اشعری این توجیه را در قالب نظریه «کسب» که یکی از مهمترین آراء اوست، بیان کرد. (اشعری، ص ۷۲ به بعد؛ باقلانی، ۱۴۲۵، صص ۱۱۶ و ۱۹۰؛ بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۱۰؛ ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۵۵) بر اساس نظریه کسب، قدرت یا قدیم است یا حادث. قدرت قدیم تنها به خداوند تعلق دارد و در خلق و ایجاد افعال مؤثر است. قدرت حادث که از آن انسان است، هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد و تنها فایده اش این است که انسان در وجود خویش احساس آزادی و اختیار می کند. کسب به



معنی مقارنت فعل و قدرت حادث در انسان است و این مقارنت هم آفریده خداوند است. البتّه اعتقاد به کسب در میان اهل حدیث وجود داشته و اشعری آن را به عنوان محور آراء خود، قوّت بخشید. (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۳۶)

بررسی سخنان میبیدی نشان می‌دهد که او نیز پیرو جبریان بوده و نظریه کسب را قبول داشته است. به گفته او کسی مختار است که مالک باشد و آدمی بنده‌ای بیش نیست. مالکیت شرعی انسان نیز مجازی، عاریتی و موقتی است پس اختیار تنها شایسته خداوند است که ملک او حقیقی و زوال‌ناپذیر است. (همان، ج ۷، ص ۳۳۸)

میبیدی، درباره افعال اختیاری انسان، ناگزیر به نظریه کسب روی آورده و آن را «مذهب اهل حق» خوانده است. (همان، ج ۴، ص ۲۰) او این نظریه را چنین تبیین کرده است: «فعل بنده از روی اکتساب اضافه و بنده است، و ثواب و عقاب در آن بسته است چنانکه حرکت بنده از روی خلق خدا است و از یک روی وصف و کسب بنده. نتوان گفت که جبر محض است، که فرق میان حرکت مقدوره و رعدۀ ضروریّه پیدا است، و نتوان گفت که خلق و اختراع بنده است که بنده عاجز است از دریافت و دانش اجزاء مکتسبه و اعداد آن. پس اعتقاد درست و طریق راست آن است که گویند: مقذور است به قدرت الله از روی خلق و اختراع، و به قدرت بنده از روی اکتساب، که الله آن قدرت در وی آفریده و وصف بنده کرده. پس این قدرت وصف بنده است و خلق خدا، نه کسب بنده. و حرکت خلق خدا است و وصف و کسب بنده». (همان، ج ۳، ص ۴۴۵)

«مشیت» واژه دیگری است که میبیدی همسو با اعتقاد به جبر، از آن بسیار سخن گفته است. مفهوم مشیت آن است که انسان در هیچ یک از اعمال و افکار خود اختیار ندارد و کلّ زندگی او بر اساس مشیت الهی، از پیش تعیین شده است. آنچه در این دنیا به عنوان سوانح زندگی و اعمال و نیات انسان نمودار شده در اصل همان شرح حالی است که در ازل برای هر کس نوشته شده است: «کارها در ازل کرده و امروز کرده می‌نماید، سخن‌ها در ازل فرموده و امروز فرموده می‌شنوید، خلعت‌ها در ازل دوخته و

امروز می‌رساند، کُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ». (همان، ج ۸، ص ۵۱۸) ازلی بودن عاقبت انسان موجب شده تا میبیدی بیش از آنکه به پایان سرنوشت خود بیاندهد، نگران آغاز باشد و همراه «پیر طریقت» نوای «آه از روز اول» سر دهد: «پیر طریقت گفت: آه از قسمی پیش از من رفته، فغان از گفتاری که خودرایی گفته، چه سود از شاد بوم یا آشفته؟ ترسان از آنم که آن قادر در ازل چه گفته». (همان، ج ۱، ص ۹۳ و ج ۳، ص ۳۱۰)

بر پایه این اعتقاد، مطیعان نباید خود را مقرب درگاه الهی و عاصیان را مطرود بدانند زیرا «این خلف و ناخلف نقدی است که به دست تقدیر در دار الضرب ازل زده‌اند و کس را بر آن اطلاع نداده‌اند». (همان، ج ۳، ص ۲۱۵)

#### ۱-۵- شُرور

در کشف‌الاسرار، همواره خلقت خیر و شر به خداوند نسبت داده شده است. از این رو باید گفت میبیدی در مسأله منشأ شرور با اشاعره هم عقیده بوده است. اشاعره می‌گفتند اگر کسی خالق شرور را غیر از خدا بداند، به دو خدا قائل شده و به شرک افتاده است. اشاعره این نظر را در مقابل معتزلیان مطرح کردند که خیر را آفریده خدا می‌دانستند و شر را به آدمی منتسب می‌کردند. (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۴۸؛ فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۷ و ج ۹، ص ۲۴۹)

به اعتقاد میبیدی، منبع خیر و شر، نفع و ضرر، دارو و درد، و ایمان و کفر یکی است. همانگونه که خداوند در آفرینش خیر یکتا است در پدید آوردن شر نیز یگانه و بی‌همتا است. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۲۲) البته «خیر به تقدیر او و رضای او [است و] شر به تقدیر او، نه به رضای او». (همان، ج ۳، ص ۸۲۱) بنا بر این جمله اگرچه میبیدی شر را به خداوند نسبت داده اما رضای او را در خلقت شر دخیل ندانسته است. این بدان معنی است که طرفداران این نظر خود درباره آن تردید دارند. این تردید در جای دیگر چنان آشکار شده که میبیدی احتمالاً ناخواسته سخن معتزلیان را در نسبت دادن شر به آدمی، تکرار کرده است: «آری سابقه‌ای رانده، چنانکه خود دانسته، عاقبتی نهاده چنان که خود خواسته. از بشریت تیری ضعیف ترکیب در وجود آورده و آن تیر در کمان

علم ازل نهاده و در هدف حکم انداخته است. اگر راست رود ثنا و احسنت اندازنده را، اگر کژ رود طعن و لعن تیر را». (همان، ج ۶، ص ۶۱)

یکی از پرسش‌هایی که در مبحث شرور پیش می‌آید درباره «ابلیس» و نقش او در پدید آوردن شرور است. اگر منشأ خیر و شر خدا است، دلیل خلقت ابلیس چه بوده است؟ و اگر نقش ابلیس به عنوان آفریننده شر پذیرفته شود، اتهام شرک چگونه باید برطرف شود؟ میبیدی، با «سبب شر» معرفی کردن ابلیس به جای «خالق شر» بودن او، به این شبهه پاسخ داده است. به عبارت دیگر ابلیس با وسوسه کردن زمینه شر را فراهم می‌کند و سپس خدا شر را می‌آفریند. (همان، ج ۲، ص ۷۰۶)

#### ۱-۶- عدل

یکی از مباحث بنیادی در کلام معتزلی «عدل» است. اشعریان به دلیل نپذیرفتن حسن و قبح ذاتی، و ردّ عقل و اختیار آدمی، عدل معتزلی را انکار کردند. مبحث عدل نزد اشعریان چندان مورد توجه نبوده در حالی که توحید افعالی در این مکتب اهمیت بسیاری یافته است. به اعتقاد اشعریان هیچ کاری به طور ذاتی بد یا خوب نیست. آنچه خدا می‌کند بدان دلیل که فعل خدا است، عین عدل است. (باقلانی، ۱۴۲۵، ص ۱۱۸؛ بغدادی، ۲۰۰۳، صص ۱۱۵-۱۱۶؛ ابن رشد، ۱۹۹۸، صص ۱۹۵-۱۹۴؛ فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۳۶۱)

میبیدی، عدل اشعری را چنین شرح داده است: «آنچه کند در آفریده خود به حجّت خداوندی خود، از وی داد است و ستم نیست. بیداد آن باشد که کسی کاری کند که آن کار آن کس را نرسد، و الله را رسد هر چه کند به حجّت آفریدگاری و کردگاری و پادشاهی». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۸۶) در کشفالاسرار کلمه «عدل» معمولاً با «فضل» همراه شده است؛ «عدل آن است که عطا به قدر استحقاق بنده دهد، و فضل آن است که به قدر استحقاق برافزاید و به کرم خود فراخ بنوازد». (همان، ج ۲، ص ۱۶۹) بنابراین قهر و سیاست خداوند در حق بنده از «عدل» او، و لطف و نواخت خداوند از «فضل» او نشأت گرفته است. عدل و فضل هر دو از سوی خدا و به

خواست او است. همانگونه که نعمت و سعادت بخشیدن به بعضی بندگان، فضل خدا را نشان می‌دهد، شقاوت و ضلالت اجباری گروهی دیگر، نشان از عدل خدا - و نه ظلم او - دارد.

نکته مهم درباره عدل و فضل این است که بنا بر حدیث قدسی «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۳) فضل خدا بر عدل او برتری دارد: «نه هر چه در عدل روا است از فضل سزا است که هر چه از فضل سزا است در عدل روا است. فضل بر عدل سالار است و عدل در دست فضل گرفتار است». (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۱۶؛ ج ۱، ص ۷۳)

#### ۱-۷- سعادت و شقاوت

به دنبال آراء اشعریان درباره عدل، مسائل دیگری مانند بداء در فعل حق، و سعادت و شقاوت انسان اهمیت می‌یابد. به اعتقاد اشعریان، بداء (تغییر در حکم تکوینی خدا) امکان ندارد؛ سرنوشت هر کس دقیقاً همان است که در ازل برای او تعیین شده است. بنابراین کوشش آدمی برای تغییر دادن سرنوشت خود هرگز راه به جایی نمی‌برد. شقی اگر همه عمر خود را به عبادت پردازد باز باید به مجازات برسد، و سعید حتی اگر بنده نافرمان خدا باشد حتماً به پاداش و نعمت دست می‌یابد. (شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۲۳۰؛ آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۷۲) اینجا نقش شفاعت در مکتب اشعری رخ می‌نماید؛ اگر خدا بخواهد بدون هیچ دلیل شفاعت در حق شقی را می‌پذیرد و در قیامت او را در گروه سعدا قرار می‌دهد.

میبدی در تأیید نظر اشاعره، معتقد است سعادت و شقاوت آدمی، ازلی است. وی در تفسیر «یوم الحسرة»، این روز را «روز اول در عهد ازل» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۶۰) خوانده زیرا به نظر او سرنوشت آدمی نه در روز قیامت که در روز ازل، معلوم شده است. پس حکمی که در قیامت درباره هر کس اجرا خواهد شد، قبلاً در ازل نوشته شده است و این روز حسرت، همان روز ازل است. میبدی در رد کسانانی که شقاوت را نتیجه کفر و نافرمانی، و سعادت را ثمره ایمان دانسته‌اند، چنین گفته است: «گمان مبر

که شقاوت در کفر است بلکه کفر در شقاوت است؛ و گمان مبر که سعادت در دین است بلکه دین در سعادت است». (همان، ج ۱۰، ص ۱۲۱)

افزون بر این که میبیدی طاعات شقی را بیهوده و بی‌ثمر دانسته است، در مسأله نبوت نیز با مشکل مواجه شده و بناچار نبوت را در راستای اعتقاد به ازلی بودن سعادت و شقاوت تبیین کرده است: به گفته میبیدی، خداوند در «روز میثاق» بندگان را دو گروه کرد؛ گروهی نواخته و دل به آتش مهر خدا سوخته، و گروهی گریخته و با دون حق آمیخته. ابلیس در اضلال گروه اول موفق نیست و پیامبر از رنج بردن برای هدایت گروه دوم منع شده است. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۹۷) وظیفه پیامبر بشارت و نذارت است اما وقتی سعادت و شقاوت ازلی باشد این وظیفه خطیر، یک امر صوری تلقی می‌شود، همانگونه که میبیدی در بیان حکمت رسالت، این وظیفه را فقط نشانه برتری پیامبران بر دیگران دانسته است: «اگر الله خواستی خلق ایمان آوردندی بی پیامبران و بی سفیران و رسولان، لکن خواست که از بندگان خود لختی را گرمی گرداند به رسالت خویش، و بر فرق ایشان نهد تاج کرامت خویش. نبینی که هر یکی را از ایشان شرفی دیگر داد و نواختی و تخصیصی دیگر؟». (همان، ج ۳، ص ۶۹۲)

با این رویکرد، دعوت پیامبران موجب هدایت نیست. بنا بر خواست خداوند بعضی به راه حق می‌گرایند و عده‌ای به سوی اثم و عدوان کشیده می‌شوند. پیامبر فقط پیام رسان و بیم‌دهنده است و هیچ نقشی در هدایت و راهنمایی بندگان ندارد زیرا هدایت و ضلالت کار الهیت است و خداوند در این کار به مشارکت یا مشاورت کسی محتاج نیست. (همان، ج ۱، ص ۷۵۹) پیامبران در زمان‌های مختلف گمراهانی چون نمرود، فرعون یا بوجهل را به سوی حق فرا خواندند اما این افراد هدایت نشدند. به اعتقاد میبیدی دلیل این امر این بوده که پیامبر قادر نیست تقدیر ازلی بنده‌ای را دگرگون کند. نقش او به تبلیغ و دعوت محدود است و توان شنواندن یا بر قبول داشتن پیام‌ها را ندارد. (همان، ج ۸، ص ۱۸۱) این مطلب درباره امت پیامبر خاتم نیز صادق است، با این تفاوت که این امت امروز به عز اسلام آراسته‌اند و فردا در پناه رحمت الهی به بهشت



می‌آمزد، بدون توبه نیز مغفرت خود را شامل حال آنها می‌کند. زیرا اگر توبه مقدم بر غفران بود، توبه علت غفران محسوب می‌شد در حالی که غفران الهی به علت، و فعل او به حیلت محتاج نیست. به اعتقاد میبیدی، مراد از غفران در این آیه غفران ذنب غیر تائب است. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴۵۷)

شفاعت از نگاه میبیدی به اندازه‌ای اهمیت دارد که آن را دلیلی برای آیه «ما كان مُحَمَّدٌ أباً أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ» (سوره احزاب، آیه ۴۰) دانسته است؛ اگر پیامبر به مثابه پدر امت باشد این نسبت در قیامت از بین می‌رود زیرا در عرصه قیامت نسبت‌ها بریده می‌شود و پدران از فرزندان می‌گریزند. پس «به حکم آن که در ازل رفته که پدران از فرزندان بگریزند آن روز، او را پدر نخواند تا از ایشان نگریزد و از بهر ایشان شفاعت کند». (همان، ج ۸، ص ۷۴) شفاعت و رؤیت، دو نعمتی است که خداوند در شب معراج به پیامبر اسلام و امت او ارزانی کرد. به گفته میبیدی اصلاً مقصود از معراج، «انبساط دادن پیامبر بر بساط شفاعت» بوده تا عاصیان امت او نیز از رحمت و مغفرت الهی بهره‌مند شوند. (همان، ج ۹، ص ۱۳۷) میبیدی در شرح لحظات پایانی زندگی پیامبر، بر آخرین و مهمترین خواسته رسول خدا که شفاعت امتش در قیامت بوده، تأکید کرده و این واقعه را به تفصیل بیان کرده‌است. (همان، ج ۶، صص ۲۴۶-۲۴۳)

#### ۱-۹- کلام خدا

نگاه میبیدی به قرآن، در تعیین مذهب کلامی او بسیار اهمیت دارد. میبیدی در جای‌جای کشف‌الاسرار از قدم قرآن و نامخلوق بودن آن سخن گفته است؛ در تفسیر «وَ ما كانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ»، (سوره یونس، آیه ۳۷) با تکیه بر لفظ «کان»، قدم قرآن را اثبات کرده است: «عرب کان گویند بی‌خبر، اشارت فرا قدم» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۸۸) و در تفسیر «ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ» (سوره انبیاء، آیه ۲)، کلمه «محدَّث» را بر اساس اعتقاد خود توجیه کرده و آن را صفت برای «تنزیل» گرفته نه برای قرآن: «لفظ محدَّث با تنزیل می‌شود نه با قرآن، که قرآن که فرو آمد نو به نو فرو آمد، آیت پس از آیت و سوره پس از سوره به وقت‌های مختلف، چنان که

حاجت بود. وَ الْمَعْنَى مَا يُحْدِثُ اللَّهُ مِنْ تَنْزِيلِ شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ يَذَكِّرُهُمْ وَيَعْظُمُهُمْ بِهِ...». (همان، ج ۶، ص ۲۱۱) با این شواهد چنین به نظر می‌رسد که میبیدی درباره کلام خدا با اشعریان موافق است در حالی که این گونه نیست.

یکی از ابتکارات اشعری نظریه او درباره قرآن است. این نظریه حد وسط آراء معتزلیان و اهل حدیث است؛ او برای کلام خدا دو مرتبه لفظی و نفسی قائل شده که مرتبه لفظی حادث و مرتبه نفسی قدیم است. (غزالی، ۱۴۰۹، صص ۷۵ و ۸۰) پیش از اشعری این دسته‌بندی برای کلام خدا وجود نداشت و اهل حدیث پس از ارائه این نظریه آن را رد کردند. (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۴۴) همانگونه که از عبارات میبیدی معلوم است، او از مراتب کلام خدا سخن نگفته و حتی به خاطر این نظریه به اشعریان (لفظیه) خرده گرفته و با استناد به آیات و احادیث، پنج دلیل برای رد هرگونه اعتقاد به حادث و مخلوق بودن قرآن ارائه کرده است: «اشعریان گفتند: حروف در قرآن و غیر قرآن آفریده است و گفتند: کلام خداوند معنی است قائم به ذات او بی حرف و بی صوت، و این عقیده اهل سنت و اصحاب حدیث نیست، و اهل سنت را بر ایشان از آیات و اخبار دلیل‌های روشن است...» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۵۰۷) میبیدی در جای دیگر معتقدان به مرتبه لفظی قرآن را «کافر» خوانده است. (همان، ج ۲، ص ۶۰۴؛ ج ۱، ص ۵۰) او در تفسیر آیه «وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ» (سوره یونس، آیه ۶۱)، معتقد است خداوند عمل بنده را از قرائت قرآن جدا کرده و همین بیانگر نامخلوق بودن قرائت لفظی قرآن در برابر عمل حادث انسان است. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۰۷) همچنین از نظر او نه تنها قرآن که همه حروف و کلماتی که انسان به وسیله آنها تکلم می‌کند، نامخلوق است. (همان، ج ۱، ص ۴۳)

#### ۱-۱-۱- تاویل

درباره تاویل از دیدگاه میبیدی، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی، نوبت سوم کشف‌الاسرار را یکسره تاویل نامیده‌اند (میبیدی، ۱۳۷۱، فهرست پایان هر مجلد؛ رکنی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳؛ دامادی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۳) و بعضی دیگر معتقدند میبیدی با هرگونه



تأویل مخالف بوده و هرگز از تأویل استفاده نکرده است. (دهقان، ۱۳۹۰، ص ۲۴) این اختلاف نظر به نگاه ظاهراً متناقض میبیدی به بحث تأویل برمی‌گردد. میبیدی در مواضعی تأویل را باطل و مایه گمراهی دانسته و گاهی کوشش برای رسیدن به دانش تفسیر و تأویل را ستوده است.

بررسی عبارات میبیدی نشان می‌دهد که او تأویل در حوزه اسما و صفات خداوند را مردود شمرده است. به اعتقاد میبیدی این دست تأویل‌های مبتدعانه که بیشتر در میان قدریان و معتزله رواج داشته، در حقیقت تصرف در کتاب و سنت است و تنها راه مصون ماندن از این گمراهی، تسلیم بودن در برابر کتاب و سنت است زیرا «هر چه از تأویل آید بر ما است، هر چه از تسلیم آید بر خدا است. تسلیم راهی است آسان، به بهشت نزدیک، منازل آن آبادان. تأویل راهی است دشوار، به ضلالت نزدیک، منازل آن ویران. تأویل بر پی رائی رفتن است و بر پی رای رفتن شوم‌تر از آن که بر پی شک رفتن، تسلیم از پی رسول رفتن است و سنت او را نگاه داشتن و او را در آن استوار گرفتن، ظاهر آن پذیرفتن و باطن به حق سپردن». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۶۰)

میبیدی در مواضع مختلف به رد اصحاب رأی و کسانی که قرآن و حدیث را با تکیه بر عقل و قیاس تأویل کرده‌اند، پرداخته و همواره خود را اهل سنت و حدیث معرفی کرده است. بنابراین میبیدی در اثبات اسما و صفات الهی به تأویل بدبین است و دیگران را نیز از راه تأویل بازداشته است: «راه تأویل مرو که راه تأویل رفتن زهر آزموده است و به خار، خار از پای برون کردن است. مرد دانا زهر نیازماید، داند که آن در هلاک خود شتافتن است. به خار، خار از پای برون نکند، داند که درد افزودن است». (همان، ج ۹، صص ۴۸۶-۴۸۵)

با وجود این نگاه منفی نسبت به تأویل، هنگامی که میبیدی از دیدگاه یک عارف به قرآن نگریسته، دست به تأویل زده است. او بسیاری از آیات و الفاظ قرآن را تأویل کرده البته تأویلی که مورد نظر میبیدی بوده چارچوب مشخصی دارد که یک عارف مؤول هرگز نباید از آن عدول کند. این چارچوب همان مرزهای «کتاب و سنت» است

که میدی به سختی بدانها پایبند بوده است. به نظر او بزرگترین امانتداری، پرهیز از تصرف در کتاب و سنت، و حفظ ظاهر آن است به نحوی که نه چیزی به آن افزوده و نه چیزی از آن کاسته شود. (همان، ج ۴، ص ۲۴۳) بنابراین تنها مفاهیمی را می‌توان بر آیات حمل کرد که با مضمون اصلی و ظاهری آیات همخوانی داشته باشد و از حدود کتاب و سنت خارج نباشد. میدی فرق میان تفسیر و تأویل را نیز بر همین اصل تبیین کرده است: «تفسیر، علم نزول و شأن و قصه آیت است، و این جز به توقیف و سماع درست نیاید و نتوان گفت آلاً به نقل و اثر؛ و تأویل، حمل آیت است بر معنی که احتمال کند و استنباط این معنی بر علما محذور نیست بعد از آن که موافق کتاب و سنت باشد». (میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۰)

منظور از علم تأویل همان تأویلات عرفانی است که عارفان دیگر نیز از آن سخن گفته‌اند و برای تطبیق دادن آراء عرفانی خود با قرآن و حدیث از آن بهره برده‌اند. این دست تأویل‌ها در کشف‌الاسرار به حوزه مباحث کلامی و اعتقادی وارد نشده و معمولاً در شرح و بسط موضوعات و اصطلاحات عرفانی به کار گرفته شده است.

#### ۱-۱۱- رؤیت خدا

متکلمان اشعری بر این باورند که رؤیت خداوند در جهان آخرت با چشم سر ممکن است. (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۱۶؛ دارمی، ۱۴۱۶، ص ۱۲۵؛ باقلانی، ۱۴۲۵، ص ۲۱۵ به بعد؛ آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۵۰۳) البته اشعریان دیدن خدا را مانند دیدن اجسام دیگر نمی‌دانند و معتقدند رؤیت مستلزم تشبیه خداوند به مخلوقات نیست. اشعری برای این که به تشبیه گرفتار نشود برای مسأله رؤیت دلیل عقلی ارائه کرده که به «دلیل الوجود» معروف است. (اشعری، ۶۱؛ بغدادی، ۲۰۰۳، صص ۸۱-۸۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۲۰۰؛ ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۱۵۳؛ آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۸۵) بر اساس این دلیل، هر چیزی که موجود باشد قابل رؤیت است مگر آن که مانعی در میان باشد. به عبارت دیگر، وجود اشیاء مقتضی امکان رؤیت آنها است پس رؤیت خدا عقلاً ممکن است.

میبیدی نیز دیدار خدا را در آخرت ممکن دانسته و به دلیل عقلی اشعری نیز اشاره کرده است: «رؤیت بر موجود افتد و الله موجود است». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۴۶) افزون بر این، میبیدی در بیان امکان رؤیت به دلایل نقلی نیز استناد کرده است:

- «معتزلی گوید: کن ترانی دلیل است که حق دیدنی نیست. جواب آن است که لن در نفی هر جا که آید توقیت را آید نه تأبید را چنان که الله گفت جهودان را: وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا، ایشان هرگز آرزوی مرگ نکنند. پس خبر داد از ایشان که وقتی کنند آرزوی مرگ... پس معنی آیت بر توقیت است نه بر تأبید، یعنی که مرا در دنیا نبینی، اما در آخرت بینی. و الله را جل جلاله در دنیا نبینند اما در آخرت ببینند». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۲۷)

- «و موسی که دیدار می خواست در دنیا می خواست نه در آخرت، و جواب وی به قدر سؤال وی آمد و سؤال وی آن است که گفت: فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي. رؤیت در استقرار کوه بست و این جائز است نه مستحیل. و اگر رؤیت مستحیل بودی در چیزی مستحیل بستی نه در چیزی جائز. نبینی که دخول کافران در بهشت چون مستحیل بود و نابودنی، در چیزی مستحیل بست و نابودنی، و ذلک قوله تعالی: وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ». (همان)

- «دلیل دیگر بر جواز رؤیت، سؤال موسی است. دانست که حق را جل جلاله ببیند و دیدنی است، از آن طلب کرد و خواست و اگر دیدنی نبودی سؤال رؤیت محال بودی، و بر پیغامبران سؤال محال روا نباشد». (همان)

- «و يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ، این زیادت به قول مفسران اهل سنت، دیدار خداوند است جل جلاله. هم چنان که جای دیگر گفت: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ». (همان، ج ۹، ص ۳۳)

در کشف الاسرار، رؤیت (لقا، دیدار) به عنوان یکی از نعمت‌های بهشت معمولاً در کنار کلماتی چون «رضا، مشاهدت، وصلت، نعمت، نواخت و...» قرار گرفته است. بنابراین رؤیت برای همگان ممکن نیست بلکه فقط مؤمنان و مشتاقان امت

مصطفی(ص) به نعمت دیدار نائل می‌شوند. در مقابل، کافران بدان دلیل که رؤیت را منکرند هرگز به دیدار خداوند نمی‌رسند. (همان، ج ۴، ص ۲۵۵) میبدی، ایمان نداشتن به امکان رؤیت خدا را ملاک کفر قرار داده است، بنابراین معتزلیان نیز که رؤیت را به کلی ناممکن دانسته‌اند، از مصادیق این کفر به شمار می‌آیند.

افزون بر این که مؤمنان در آخرت می‌توانند خداوند را به چشم سر دیدار کنند، امکان رؤیت در این جهان نیز برای بعضی از پیامبران وجود داشته است؛ ابراهیم(ع)، موسی(ع) و حضرت محمد(ص) پیامبرانی هستند که از خداوند طلب رؤیت کردند. از این میان فقط پیامبر خاتم، در شب معراج به رؤیت حق تعالی نائل شد. طبق آیه ۱۴۳ سوره اعراف، حضرت موسی(ع) از حق تعالی طلب دیدار کرد و با این که شروط طلب را رعایت کرد اما به اجابت نرسید. میبدی برای این امر دو دلیل آورده است؛ الف) طلب رؤیت در این دنیا: «موسی که دیدار می‌خواست در دنیا می‌خواست نه در آخرت، و جواب وی به قدر سؤال وی آمد» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۲۷، ب) وجود صراحت در بیان موسی(ع): «موسی هر چند به زبان هیبت و نعت حرمت بر دوام مراقبت، دیدار خواست اما به تصریح خواست نه به تعریض، لاجرم جوابش به تصریح دادند که: کن ترانی». (همان، ج ۱، ص ۱۹۸)

به گفته میبدی، ابراهیم(ع) نیز در آیه ۲۶۰ سوره بقره، از خداوند همین درخواست را کرد «اما ابراهیم به رمز دیدار خواست نه به تصریح، لاجرم جواب نیز به رمز شنید و هو قوله: اِنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ، ای ابراهیم شنیدیم سؤال تو و دانستیم مراد تو و بحقیقت دان که الله عزیز است و یافت وی عزیز و دیدار وی عزیز». (همان، ج ۱، ص ۷۱۹) به هر حال با این که حضرت ابراهیم همه شروط را رعایت کرد، دیدار خداوند در دنیا نصیب او نیز نشد. توجیهی که میبدی برای فراهم نشدن امکان رؤیت درباره ابراهیم(ع) می‌آورد از دایره علم کلام فراتر است. به اعتقاد میبدی این دیدار است که باید به تقاضای دیدار کننده بیاید. به عبارت دیگر پیامبر(ص) پیش از درخواست برای دیدار گزینش شده بود در حالی که درخواست ابراهیم(ع) یکسویه

بود. همانگونه که معلوم است نگاه عرفانی میبیدی در این عبارات نسبت به نظر کلامی او قوت بیشتری دارد.

### ۱-۱۲- عصمت پیامبران

اعتقاد به عصمت انبیا و ائمه (ع)، از مختصات مکتب تشیع است. اشاعره پیامبران را از کبائر معصوم می‌دانند اما سر زدن گناهان صغیره را از پیامبر جایز می‌شمارند. (بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۶؛ غزالی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۴؛ آمدی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۴۵) میبیدی نیز در کشف‌الاسرار بر این رأی است. به گفته او مرتکب کبیره فاسق شمرده می‌شود، و فاسق در دنیا محدود است و در آخرت معذب. از این رو نسبت دادن کبائر به فرستادگانی که اطاعت از آنها به امر خدا واجب شده، ناروا است. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵۳) اما وضع درباره گناهان صغیره متفاوت است. کسانی که پیامبر را از لغزش و گناهان صغیره معصوم می‌دانند و در حقیقت از نسبت دادن این گناهان به پیامبران وحشت دارند، به «قصور رأی و ضعف علم» گرفتارند زیرا: «لَيْسَ فِي تِلْكَ الصَّغَائِرِ لِلْأَنْبِيَاءِ مَعَابٌ وَلَا يَنْسَبُونَ إِلَى سَبَابٍ، إِذْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عَنِ إِعْتِقَادِ مُتَقَدِّمٍ وَلَا نِيَّةٍ صَاحِبَةٍ وَلَا هَمَّةٍ بِمُعَاوَدَةٍ، وَلِهَذَا يُقَالُ: عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى، وَلَا يُقَالُ: هُوَ عَاصٍ وَغَاوٍ وَ هَذَا حَسَنٌ لِمَنْ تَأَمَّلَهُ». (همان) بنابراین در مواردی که میبیدی درباره عصمت انبیا سخن گفته، منظورش عصمت از کبائر است.

میبیدی معتقد است در پس لغزش انبیا، وجوه حکمتی نهفته است. این وجوه که چندان محکم و قانع‌کننده هم نیستند، عبارتند از: الف) معجب و مغرور نشدن انبیا: «اما وجه حکمت در زلات انبیا، گفته‌اند که تا به خود معجب نشوند و همواره در حالت انکسار به زبان افتقار عذری می‌خواهند و نیازی می‌نمایند» (همان، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ب) اثبات بی‌عیب بودن خدا: «این چنین صغائر بر انبیا رود و حکمت در آن است که تا عالمیان بدانند که بیعیب خدا است که یگانه و یکتا است، دیگر همه با عیب‌اند» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵، صص ۱۱-۱۲؛ ج ۷، ص ۲۵۰؛ ج) شناختن بیراهه‌ها و آمادگی برای راهنمایی بندگان: «مردی باید که هزار بار راه گم کرده بود و به راه بازآمده تا کسی را از

بیراهی به راه بازآرد که اوّل راه به راه باید، آن گه راه باید. آن کس که همه بر راه باشد راه داند اما راه به راه نداند؛ و سرّ زلت انبیا و وقوع فترت ایشان این است». (همان، ج ۲، ص ۴۹۶)

در کشف الاسرار با استناد به نصّ قرآن و اخبار، از ارتکاب خطایا توسط پیامبرانی چون آدم، نوح، ابراهیم، یعقوب، یونس، داود، یوسف، موسی و حضرت محمد سخن رفته است. میبیدی، نه تنها پیامبران که پیامبرزادگانی چون برادران یوسف (ع) را نیز از کبائر بدور و هم مرتبه پیامبران دانسته و غدر و حسد این برادران در حقّ یوسف (ع) را «نوعی از صغائر» خوانده است. (همان، ج ۵، صص ۱۱-۱۲)

#### ۱-۱۳-ایمان

یکی از مبانی مهم در آراء اشعریان قبول اصول اسلام بدون دخالت عقل است. ایمان نیز به عنوان یکی از اصول اولیه اعتقادی، از این قاعده مستثنی نیست. میبیدی نیز ایمان را سمعی دانسته و همواره مخاطب را از به کار گرفتن عقل و اندیشه در اینباره منع کرده است: «وَلْيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ، این باز دلیل است که ایمان سمعی است که توحید در بلاغ بست. سمعی است، پیغام شنیدنی است. اهل سنّت از اینجا گفتند: دین ما مسموع است نه معقول، که ایمان را مسموع مایه است و عقل آن را پیرایه است». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۸۶؛ ج ۶، ص ۳۱۲)

درباره ایمان سه جنبه اقرار به زبان، تصدیق به دل و عمل به ارکان، مطرح شده است. سخن میبیدی درباره این سه جنبه با نظر اشعریان متفاوت است. اشعریان در تعریفی که از ایمان به دست داده‌اند، ارزش عمل را از مفهوم ایمان خارج کرده و ایمان را یک حقیقت قلبی دانسته‌اند. (آمدی، ۱۴۱۳، ص ۲۶۹؛ همو، ۱۴۲۳، ج ۵، صص ۲۰ و ۸۵) بدین ترتیب اگر اقرار زبانی با انکار قلبی همراه باشد، با این که حکم ظاهری و فقهی، وجود ایمان را تأیید می‌کند این ایمان مردود است. در مقابل، اگر انکار زبانی با انکار قلبی همراه نباشد، کفر حقیقی نیست. میبیدی این نظر را نپذیرفته و هر سه رکن را در صحت ایمان لازم شمرده است. به گفته او صرف بر زبان آوردن کلمه شهادت، فرد

را در عداد مؤمنان قرار نمی‌دهد بلکه دل و زبان باید موافق باشند زیرا اقرار به تصدیق محتاج است و باید با عمل نیز همراه شود. میبیدی، در مسأله ایمان نظر چهار گروه را بیان کرده و به ردّ سه گروه از آنها پرداخته است: گروه اول) «جهمیان که می‌گویند ایمان معرفت است بی اقرار و بی عمل و اگر چنین بودی جهودان همه مؤمنان بودندی که ایشان را معرفت بود»؛ گروه دوم) «مرجیان‌اند که می‌گویند ایمان اقرار است و تصدیق بی عمل و این مذهب اصحاب رأی است... و اگر چنین بودی ابلیس مؤمن بودی که وی را هم اقرار بود و هم تصدیق لکن چون عمل نبود مؤمن نبود»؛ گروه سوم) «جماعتی‌اند هم از مرجیان که می‌گویند ایمان اقرار مجرد است بی تصدیق و بی عمل و اگر چنان بودی منافقان مؤمن بودندی»؛ گروه چهارم) اهل سنت‌اند. میبیدی با این گروه موافق است و آنان را برحق می‌داند: «می‌گویند ایمان اقرار است و تصدیق و عمل بر وفق سنت، یزیدُ بالطَّاعَةِ وَ یَنْقُصُ بِالْمَعْصِیَةِ». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۸)

جمله پایانی میبیدی به یکی دیگر از مباحث کلامی ایمان اشاره دارد؛ گروهی از متکلمان ایمان تشکیکی را مردود اعلام کرده‌اند و گروهی دیگر، از جمله اهل حدیث و اشعریان، ایمان را قابل زیادت و نقصان دانسته‌اند. (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۹۰؛ آمدی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۲۳) میبیدی نیز معتقد است ایمان بواسطه طاعت و گناه زیادت و نقصان می‌پذیرد. بنابراین بار دیگر نادرستی سخن کسانی که عمل را از ایمان جدا کرده‌اند، اثبات کرده است زیرا اگر در ایمان زیادت و نقصان رخ ندهد، ایمان فرشتگان، پیامبران و اهل فسق برابر خواهد بود: «اعمال بنده عین ایمان است و اجزاء آن است. ایمان خود نه یک جزء است تنها چنان که مرجی گفت، بلکه جزءها است و آن را شاخه‌ها است از اعمال و طاعات بنده، چنان که در اعمال می‌افزاید ایمان وی می‌افزاید، و چنان که معصیت می‌افزاید ایمان وی می‌کاهد...». (همان، ج ۱، ص ۳۹۳)

#### ۱-۱۴- ایمان فاسق

مسأله «ایمان یا کفر فاسق» یکی از مباحث اولیة کلام اسلامی محسوب می‌شود. برای نخستین بار خوارج این موضوع را مطرح کردند. به اعتقاد آنان کسی که گناه

کبیره‌ای انجام دهد از حدود ایمان خارج شده و در زمره کافران قرار گرفته است. برخلاف خوارج، مرجئه ارتکاب کبائر را در اصل ایمان بی تأثیر دانسته‌اند. به اعتقاد مرجئه، ایمان یک امر قلبی است و در صورت فاسد بودن عمل گزندی به آن نمی‌رسد. معتزلیان کوشیدند نظری مابین دو عقیده قبلی اتخاذ کنند و به این بحث خاتمه دهند، از این رو نظریه «منزلة بین المنزلتین» را ارائه کردند. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱، ص ۲۴۳؛ اشعری، ص ۱۲۳) بر اساس این نظریه، مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر بلکه جایگاهی میان آن دو دارد. نظر اشاعره در اینباره به مرجئه نزدیکتر است. اشعریان نیز فاسق را مؤمن می‌دانند. (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۹؛ اشعری، ص ۱۲۳؛ آمدی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۳۷۵)

جهت گیری میدی درباره گناهکاران مؤمن با اشاعره همسو است. او آیه «وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ» (سوره مائده، آیه ۹)، را ردّ سخن دو گروه دانسته است؛ «گروهی که گفتند: معصیت طاعت باطل کند، و گروهی که گفتند: عذاب کردن بی گناه در حکمت جاز نیست و این هر دو خلاف حق است و نه طریق سنت است». (میدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۴) ارزش ایمان حقیقی نزد میدی به اندازه‌ای است که حتی با انجام گناهان کبیره نیز از بین نمی‌رود. بنابراین اعتقاد کسی که در دل «درخت ایمان» دارد و مهر حق تعالی در آب و گل او سرشته است، اگر باری از عصیان به دوش داشته باشد باز در درگاه الهی محبوب‌تر از فرشتگانی چون جبرئیل و میکائیل است. (همان، ج ۱، ص ۷۱۱)

میدی، در دسته‌بندی کلی خود، بندگان را به دو گروه «مؤمنان» و «کافران» تقسیم کرده است. مقصود از مؤمنان، هم مؤمنان مطیع است و هم مؤمنان عاصی. میدی ورود مؤمنان به عرصه قیامت را ورود «ادب و تهذیب» و ورود کافران را «ورود غضب و تعذیب» خوانده است. کافران یکسر به دوزخ فرستاده می‌شوند زیرا «اعمال ایشان هباء منثور بود و هباء منثور در تحت وزن نیاید». اما مؤمنان را در «مقام ترازو» نگه می‌دارند تا به وضعیّت آنها رسیدگی شود. مؤمنانی را که حسنات بیشتری دارند به بهشت



می‌فرستند؛ مؤمنانی که حسنات و سیئات برابر دارند «از ایشان کس باشد که در دین برادری دارد که در دنیا با یکدیگر صحبت و در دین موافقت داشتند. ربّ العزّة آن برادر را برگمارد تا از حسنات خویش چیزی به وی بخشد چندانکه کفّه حسنات وی بر سیئات راجح شود»؛ کسانی که کفّه گناهانشان سنگین‌تر باشد به دوزخ فرستاده می‌شوند. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۵۷)

البته میان دو گروهی که به دوزخ فرستاده می‌شوند یعنی کافران و مؤمنانی که سیئاتشان بیش از حسناتشان است، دو تفاوت عمده وجود دارد و این دو تفاوت بیانگر اعتقاد میبیدی درباره مؤمنان فاسق است. اول این که کافران را یکسر به دوزخ می‌برند و اعمالشان را هباء منثور تلقی می‌کنند اما به حساب عاصیان به دقت رسیدگی می‌شود؛ تفاوت دیگر آن است که دوزخ جایگاه تعذیب و کیفر کافران است که جاودانه در آن منزل خواهند داشت در حالی که برای مؤمنان عاصی، دوزخ همچون گرمابه‌ای است که اوساخ معاصی را از مؤمن پاک می‌کند. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶، صص ۸۹-۸۸)

## ۲- نتیجه‌گیری

میبیدی درباره بیشتر اعتقادات خود با اشعریان هم رأی است و در بعضی جاها مخالف نظر آنها سخن گفته است؛ او کارآمدی عقل را در ادراک مسائل اعتقادی رد کرده و همواره بر کافی بودن اخبار و آیات تأکید داشته است. به اعتقاد میبیدی فراتر رفتن از کتاب و سنت موجب گمراهی و کفر می‌شود و عقل بشر از دریافتن آنچه خداوند مقدر کرده یا بواسطه انبیا فرو فرستاده، عاجز است. میبیدی، به دنبال این نظر، به طور کلی علم کلام را هم انکار کرده است زیرا پایه اصلی این علم تعقل و استدلال است. بنابراین سخن گفتن درباره مذهب کلامی میبیدی خالی از اشکال نیست. به عبارت دیگر، آنچه میبیدی درباره مباحث کلامی گفته دیدگاه‌های اهل حدیث (مخالفان کلام) درباره اصول اعتقادی ایشان است.

نگاه میبیدی در موضوع «ایمان» جز در یک مورد به اشاعره نزدیک است؛ اشاعره ایمان را اقرار و تصدیق به دل می‌دانند و میبیدی عمل به ارکان را نیز در صحت ایمان ضروری دانسته است.

درباره مفهوم و کیفیت صفات الهی، میبیدی به تفویض روی آورده و معتقد است در برابر این صفات باید تسلیم و سکوت پیشه کرد، در حالی که اشاعره قید بلاتشبیه و بلاتکییف را به این صفات افزودند.

اعتقاد به مخلوق یا غیرمخلوق بودن قرآن یکی از مهمترین مباحث اعتقادی در میان مسلمانان بوده است. با این که میبیدی قدیم بودن قرآن و همه حروف را قبول داشته، نظریه اشعری را در این باره بصراحت رد کرده است. در متن کشف‌الاسرار دو بار از اشعریان نام برده شده که میبیدی در هر دو مورد بر اعتقادات آنها خرده گرفته است. یکی از این دو مورد، همین رد نظریه مراتب لفظی و نفسی کلام خدا است. او در جای دیگر نیز اشعریان را هم‌ردیف دیگر فرق‌گمراه قرار داده است. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴۸۶)

بررسی اعتقادات میبیدی، اختلافات میان او و اشاعره، و در نهایت رد صریح اشعریان نشان می‌دهد که میبیدی، متکلم و به تبع، اشعری نبوده است. میبیدی بارها سخن کسانی را که آنان را اهل سنت، اصحاب حدیث یا اهل حق خوانده، تأیید کرده و خود نیز با آراء و اندیشه‌های این گروه موافق بوده است. اما دلیل همسانی اعتقادات میبیدی با اشعریان این است که مکتب اشعری از آراء و اقوال اهل حدیث و سنت نشأت گرفته است. بدین ترتیب این آراء اشاعره است که با آراء اهل حدیث (از جمله میبیدی) مشابهت و موافقت دارد. به عبارت دیگر، میبیدی از جبرگرایان و اهل حدیث است و این که او را اشعری یا متمایل به اشعری خوانده‌اند درست نیست.

## یادداشت‌ها

۱- در کتاب «لطایفی از قرآن» (ص ۳۳)، با استناد به سه دلیل میبیدی اهل حدیث معرفی شده است: مخالفت میبیدی با اشعریان؛ این که میبیدی خود را از اهل سنت و اصحاب حدیث خوانده است؛ و ارادت میبیدی به خواجه عبدالله انصاری که او نیز از اهل حدیث بوده است. اما نویسنده، در جایی دیگر (ص ۵۳)، میبیدی و خواجه عبدالله را «دل بسته به مذهب اشعری و طریقه اصحاب حدیث» خوانده است. در کتاب «پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی»، نویسنده با استناد به سخنان رکنی، میبیدی را در مسائل عقیدتی بر شیوه اهل حدیث معرفی کرده است. (قاسم پور، ۱۳۸۱، ص ۲۷۱) نویسنده کتاب «میبیدی و تفسیر کشف الاسرار» نیز درباره مباحث کلامی کشف الاسرار به همان سخنان رکنی رجوع کرده است. (مرتضایی، ۱۳۸۹، ص ۹۴) او سپس با توجه به مقاله پژوهشگری دیگر، که میبیدی را «متمایل به کلام اشعری» دانسته (یغمایی، ۱۳۳۸، ص ۵۲۱) با تردید، چنین نوشته است: «میبیدی متمایل به اشعری‌گری است و به تعبیر دقیق‌تر از اصحاب حدیث است، چرا که او گاهی دیدگاه‌های پذیرفته شده اشعریان را نیز نمی‌پذیرد». (مرتضایی، ۱۳۸۹، ص ۹۴)

۲- برای معلوم کردن مأخذ اصلی یا شاعر این ابیات، در منابع و نرم افزارهای مختلف جستجو شد اما نتیجه‌ای به دست نیامد. این احتمال که ابیات از خود میبیدی باشد ضعیف است و به تحقیق بیشتر نیاز دارد. اما ترجمه ابیات: «راه کلام راه ظلمت و تاریکی، و چه بسا بدترین نوع تاریکی است. بر تو واجب است در راه روشن اهل حدیث حرکت کنی که پیامبر (ص) نیز تو را از پیروی از پیشوای کلامی بازداشته است».

۳- امام پنجم درباره حدیث «خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صَوْرَتَهُ» فرمود: «هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَ اصْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَيَّ سَائِرِ الصُّوَرِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرَّوْحَ فَقَالَ: بَيْتِي؛ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۳) همچنین از امام رضا (ع) درباره این حدیث سؤال شد و امام فرمود: «خدا بکشد کسانی را که ابتدای این حدیث را حذف کرده‌اند: دو مرد به یکدیگر ناسزا می‌گفتند. یکی به دیگری گفت: خدا صورت تو و صورت هر آن کس که شبیه تو است زشت گرداند. پیامبر (ص) وقتی این سخن را شنید، فرمود: با برادرت چنین سخن مگو زیرا خداوند آدم (ع) را بر صورت او آفرید». (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۵۳؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۲۰) بعضی منابع

درباره انتساب حديث «رأيتُ ربِّي في أحسنِّ صورَةٍ» به پیامبر ابراز تردید کرده اند. (هاشمی خویی، ١٤٠٠ق، ج ١٧، ص ٢٨١)

### منابع و مأخذ

#### الف) کتابها:

١- قرآن مجید

٢- آمدی، سيف الدين (١٤٢٣ق)، أباكار الافكار في أصول الدين، تحقيق احمد محمد مهدي، قاهره، دارالكتب.

٣- \_\_\_\_\_ (١٤١٣ق)، غاية المرام في علم الكلام، بيروت، دارالكتب العلمیة.

٤- ابن بابويه، محمد بن علي (١٣٩٨ق)، التوحيد، تصحيح هاشم حسيني، قم، انتشارات جامعه مدرسين.

٥- \_\_\_\_\_ (١٣٧٨ق)، عيون اخبار الرضا (ع)، تصحيح مهدي لاجوردی، تهران، نشر جهان.

٦- ابن رشد (١٩٩٨م)، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية.

٧- اشعري، ابوالحسن (بی تا)، اللمع في الرد على أهل الزيغ البدع، تصحيح حمودة غرابه، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.

٨- باقلانی (١٤٢٥ق)، الانصاف فيما يجب اعتقاده...، بيروت، دار الكتب العلمیة.

٩- برنجكار، رضا (١٣٧٨)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران-قم، انتشارات سمت و ثمين.

١٠- بغدادی، عبدالقاهر (٢٠٠٣م)، أصول الايمان، تحقيق ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار و مكتبة الهلال.

١١- دارمی، ابوسعید (١٤١٦ق)، الرد على الجهمیة، كويت، دار ابن الأثير.

- ١٢- ركني، محمد مهدي (١٣٧٧)، لطايفي از قرآن، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوي.
- ١٣- شهرستاني (١٤٢٥ق)، نهاية الأقدام في علم الكلام، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- ١٤- عبدالله بن سلمان احمدى (١٤١٦ق)، المسائل و الرسائل المروية عن الامام أحمد بن حنبل، رياض، دار طيبة.
- ١٥- غزالي، ابو حامد (١٤٠٩ق)، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- ١٦- فخرالدين رازي (١٩٨٦م)، الاربعين في أصول الدين، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية.
- ١٧- \_\_\_\_\_ (١٤٠٧ق)، المطالب العالية من العلم الإلهي، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ١٨- قاسم پور، محسن (١٣٨١)، پژوهشي در جريان شناسي تفسير عرفاني، تهران، انتشارات ثمين.
- ١٩- قاضي عبدالجبار (١٩٧١م)، المختصر في اصول الدين، بيروت، دار الهلال.
- ٢٠- كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق (١٤٠٧ق)، الكافي، تصحيح علي اكبر غفاري و محمد آخوندي، تهران، دار الكتب الاسلامية.
- ٢١- مرتضايي، عزت الله (١٣٨٩)، ميدي و تفسير كشف الاسرار، تهران، انتشارات خانه كتاب.
- ٢٢- مطهري، مرتضى (١٣٩٢)، كليات علوم اسلامي (١)، چاپ ٣٩، قم، انتشارات صدرا.
- ٢٣- ميدي، ابو الفضل رشيدالدين (١٣٧١)، كشف الاسرار و عدة الابرار، تصحيح علي اصغر حكمت، تهران، انتشارات اميركبير.
- ٢٤- هاشمي خويي، حبيب الله و ديگران (١٤٠٠ق)، منهاج البراعة في شرح نهج- البلاغة، تهران، مكتبة الاسلامية.

**ب) مقالات:**

- ۱- بنیاد باقرالعلوم (۱۳۷۸)، «زندگانی، آثار، آراء و عقاید میبدی»، یادنامه ابوالفضل رشیدالدین میبدی، ج ۱، به کوشش یدالله جلالی پندری، یزد، اداره کل فرهنگ و ارشاد یزد، صص ۱۳۳-۹۹.
- ۲- دامادی، سیدمحمد (۱۳۷۸)، «روایت خضر در کشف الاسرار»، یادنامه ابوالفضل رشیدالدین میبدی، ج ۱، به کوشش یدالله جلالی پندری، یزد، اداره کل فرهنگ و ارشاد یزد، صص ۲۵۴-۲۴۳.
- ۳- دهقان، علی و طاهره حسین زاده (۱۳۹۰)، «بررسی اعتبار علمی تأویل در نوبت سوم کشف الاسرار»، پژوهش نامه فرهنگ و ادب، دوره ۷، شماره ۱۲، صص ۲۸-۱۳.
- ۴- یغمایی، اقدس و احمد محقق (۱۳۳۸)، «در عالم مطبوعات»، مجله یغما، سال ۱۲، شماره ۱۱، (پیاپی ۱۳۹)، صص ۵۲۳-۵۱۹.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی