

## جایگاه عقل و نقل در معرفت‌شناسی کلامی سید مرتضی علم‌الهدی (۳۵۵-۴۳۶ق)

محمد حسین محمدپور<sup>۱</sup>

رمضانعلی ایزانلو<sup>۲</sup>

### چکیده

جایگاه عقل در فلسفه و کلام متفاوت است، چرا که این دو علم در موضوع، روش و غایت با یکدیگر فرق دارند. هدف متکلم دفاع از آموزه‌های دینی و مذهبی خود در برابر خصم است و برای نیل به این هدف ابزار عقل و نقل را به کار می‌گیرد. سید مرتضی علم‌الهدی (۳۵۵-۴۳۶ق) متکلم و فقیه برجسته شیعه در معرفت‌شناسی کلامی خود کوشیده است گفت‌وگویی میان عقل و نقل برقرار سازد و در بسیاری از مسائل کلامی خود جانب عقل را مرعی دارد، اما چون امامی مذهب است گاهی رأی نقل را محترم شمرده و عقل را در نیل به مقصود ناتوان می‌بیند. در این مقاله با نگاهی تحلیلی و نقادانه به سراج تبیین مفهوم عقل و نقل در اندیشه سید مرتضی رفته‌ایم و با ذکر مصادیقی از دیدگاه‌های او درباره کاربرد عقل و نقل در مسائل کلامی و سپس با جستجوی ردیای عقل و نقل در متن اندیشه‌های کلامی او به این نتیجه رسیده‌ایم که سید مرتضی معتقد است که همه مسائل کلامی مشمول حکم عقل و یا دلایل سمعی (نقلی) نمی‌شوند، بلکه نسبت عقل و نقل در معرفت‌شناسی کلامی او عموم و خصوص من وجه است، زیرا همانطور که عقل در برخی موارد نمی‌تواند حکم قطعی بدهد، دلایل نقلی هم در برخی موارد چنین خاصیتی دارند.

**واژگان کلیدی:** سید مرتضی، عقل، نقل، معرفت، نظر، علم، معرفت‌شناسی کلامی.

### مقدمه

سخن بر سر اینکه منابع معرفتی متکلمان چیست از همان آغاز تاریخ علم کلام محل مناقشه بوده و هم اکنون نیز ادامه دارد. کهن‌ترین فرقه کلامی که در تاریخ علم کلام از آنها یاد می‌شود اهل حدیث‌اند که بعدها جریان سلفیه و کسانیه چون ابن تیمیه، ابن قیم جوزیه، محمدبن عبدالوهاب و... از دل اینان بیرون آمدند. آنها تکلیف خود را درباره اینکه در مباحث کلامی به چه منبعی متوسل شوند، روشن کردند و از همان آغاز به تعطیل عقل

<sup>۱</sup> نویسنده مسئول، پژوهشگر مدعو پژوهشکده بین‌المللی امام رضا علیه‌السلام، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران؛ پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های

اسلامی، مشهد، ایران. رایانامه: [mohammadpoormohammadhoseyn@gmail.com](mailto:mohammadpoormohammadhoseyn@gmail.com)

<sup>۲</sup> مدیر گروه مطالعات تطبیقی اسلام و ادیان، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا علیه‌السلام، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران؛ استادیار، گروه

معرفت و معنویت، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ایران. رایانامه: [ramazanalizanloo@gmail.com](mailto:ramazanalizanloo@gmail.com)

استدلال‌گر و فلسفی فتوا دادند و اثر و خیر را اعم از اینکه این خبر آیه‌ای از قرآن باشد یا حدیثی از پیامبر به منزله منبع معرفتی خود برگزیدند و برای آن حجیت قائل شدند و صدق گزاره‌های دینی را نه به این سبب که صغریایی و کبرایی چیده باشند و به نتیجه‌ای متناسب با آن دو رسیده باشند، بلکه به این دلیل که چون قرآن گفته یا از زبان پیامبر نقل شده، پذیرفتند و اگر هم به عقل قائل بودند، که البته امثال حارث محاسبی اینگونه بود، نه عقل استدلال‌گر و فلسفی محض، بلکه عقل عن‌الله بود، یعنی عقلی که به طاعت و عبادت خداوند منتهی شود.

گروه دیگری که در تاریخ علم کلام سربرآوردند و به معتزله معروف شدند درست در نقطه مقابل اهل حدیث قرار گرفتند و ارزش فراوانی برای عقل قائل شدند. البته ناگفته پیداست که این عقل از نوع عقل سلفیه و اهل حدیث هم نبود، بلکه آنها در يك فضای ایمانی به سر می‌بردند و در این فضا سعی می‌کردند تعقل بورزند. اشاعره هم که پس از اینها پای به عرصه هستی گذاشتند نیز تلاش کردند میان عقل و نقل آشتی برقرار کنند تا جایی که در برخی از موارد دچار تکلف شده و سخنانی بر زبان راندند که در فهمیدن و فهماندن به دیگران درماندند. نمونه بارز آن نظریه کسب است که نه می‌توان آن را با عقل سلیم فهمید و نه می‌شود به دیگران فهماند.

آنچه یادآوری شد درامدی بود برای ورود به موضوع اصلی این مقاله که حول محور کلام شیعی است. می‌دانیم که شیعه امامیه مانند معتزله و اشاعره دستگاه مدون و نظام‌مند کلامی ندارند و نخستین کسی که می‌توان او را مدون کلام امامیه دانست شیخ مفید است که در قرن پنجم هجری هم سخنان اهل حدیث را شنیده بود و هم با کلام عقل‌مدار اعتزالی آشنا بود. او در کتاب خود با نام *آرائع المقالات* نظریات خود را در مورد بسیاری از مسائل مبتلابه کلامی بیان کرده و می‌توان گفت این کتاب به نوعی «اعتقادنامه» شیعه امامیه است. اما اینکه شیخ در میان نظریات کلامی خود تا چه اندازه جانب عقل را مرعی داشته، دیدگاه ثابتی را می‌توان اتخاذ کرد و به نوعی می‌توان گفت نوسان عجیبی در اندیشه‌های او مشاهده می‌شود و اینگونه به نظر می‌رسد که تکلیف خود را مشخص نمی‌کند و موضع ثابتی را برنمی‌گزیند. (نک، مکدرموت، ۱۳۸۴) آنچه وجه اشتراک همه متکلمان امامی مذهب است، وجود نقطه‌ای کانونی به نام امام است که اندیشه‌های کلامی آنها حول محور او می‌گردد. چونان مرجعی متقن و محکم محل رجوع آنها است. اما پیداست که هرکدام از این متکلمان امامی مذهب بنا بر شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی که در آن می‌زیسته‌اند، دیدگاه‌های متفاوتی را اتخاذ کرده‌اند.

ما در این مجال برآنیم هرچند به گونه‌ای مختصر نظری بر اندیشه‌های کلامی سیدمرتضی بیفکنیم و جایگاه عقل و نقل را در معرفت‌شناسی کلامی او بررسی کنیم. با توجه به اینکه کتاب الذخیره فی علم الکلام مهمترین اثر کلامی سیدمرتضی است و می‌توان گفت زبده نظریات کلامی خود را در این کتاب بیان کرده ما نیز کوشیده‌ایم با به دست دادن مصادیقی از دیدگاه‌های او در این کتاب و نیز آثار دیگرش تا حدودی به موضع وی درباره شأن و منزلت عقل در مباحث کلامی او پی ببریم.

## ۱. تبیین مفهوم عقل در اندیشه سید مرتضی

اصحاب نظر در حوزه اندیشه‌های کلامی شیعی به اجماع بر این نکته اتفاق نظر دارند که عقل از دیرباز و پیش از سید مرتضی در میان اندیشمندان معتزلی مسلکی چون جاحظ نیروی محوری و چندمنظوره در فرایند شناخت

بوده که نه تنها در استدلال منطقی و تحلیل نظری بلکه در امور عملی، تجربی و اجتماعی نیز کاربرد دارد. (نوروزی؛ افتخاری؛ میرزاصفی نائینی، ۱۴۰۳) بر همین قیاس عقل در منظومه فکری سید مرتضی نیز از جایگاه ممتازی برخوردار است، اما این نکته را نیز باید یادآوری کنیم که پیروی او از عقل و نتایج مترتب بر آن به این معنا نیست که تنها منبع نزد او عقل بوده است، بلکه در جای جای آثار کلامی و فقهی و تفسیری خود از نقل نیز بهره برده است. علت این امر علم‌زا بودن آنهاست. از این رو، او دلالت عقل را از دلالت سایر منابع قوی تر می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۸، ص. ۷۰). از دیدگاه او هر خبری که با دلایل عقلی ناسازگار باشد مردود است (همان، ص. ۲۴۶). در ادامه خواهیم گفت که او در بحث‌های توحید، صفات الهی، نبوت و حتی امامت و معاد از عقل به عنوان ابزار قطعی و یقینی نام می‌برد.

اما برای تبیین درست و دقیق مفهوم عقل نزد سید مرتضی لازم است در ابتدا خاستگاه اعتماد و اتکای او به این ابزار معرفتی را در کلام او از رهگذر آن دریابیم که او از عقل چه معنایی را افاده می‌کند. با عنایت به اینکه سید مرتضی در پی ایجاد یک ساختمان فکری و کلامی مستحکم و خدشه‌ناپذیر بود، می‌بایست پایه و شالوده این ساختمان فکری از یقین، وضوح، اطمینان و استحکام لازم برخوردار باشد. سید مرتضی این پایه محکم و استوار را «علم» می‌داند. در حقیقت اساسی‌ترین و پایه‌ای‌ترین مبنای اندیشه سید مرتضی «علم» است. برای اثبات این مدعا و آشنایی با علت انتخاب علم به مثابه اساس اندیشه کلامی او لازم است در آغاز این مفهوم را که ذیل مقوله معرفت و نظر تبیین کرده، تحلیل و بررسی کنیم:

### ۱-۱ معرفت و نظر (علم)

سید مرتضی در بخشی از کتاب الذخیره فی علم الکلام خود فصلی را با عنوان «در باب معرفت و نظر و احکام آنها و آنچه به این دو متعلق است» می‌گشاید و می‌گوید: «علم آن چیزی است که سکون نفس را در پی دارد نسبت به آن چیزی که آن را درمی‌یابیم و آن اعتقادی است که به شیء فی نفسه متعلق است» (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۴) او در اینجا با دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در مورد «نظر» همسو است. (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۰) سید مرتضی در ادامه بحث معتقد است که علم از جنس اعتقاد است و اگر اینگونه باشد جایز نیست صاحب علم را عالم بدانیم و اگر برای معتقد سکون نفس را در پی نداشته باشد نمی‌توان او را عالم دانست و در خود معلوم نیز فساد داخل شده است. چراکه سکون نفس است که عالم را از مقلد متمایز می‌کند. (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۴) قاضی نیز معتقد است که علم همان اعتقاد به چیزی است. (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۰) و همچنین سکون نفس را وجه تمایز علم و از خواص و لوازم آن در برابر تقلید می‌داند. (همان، ص ۱۱)

سید مرتضی در ادامه بحث علم را به دو قسم ضروری و اکتسابی تقسیم می‌کند. او در تعریف علم ضروری می‌گوید: «آن چیزی است که عالم بدان نتواند آن را از خود جدا کند، یعنی آنچنان با نفس او تنیده شده که از آن نمی‌تواند جدا شود.» اما برعکس در تعریف علم اکتسابی می‌گوید: «آن چیزی است که عالم بدان می‌تواند آن را از خودش جدا کند با داخل شدن شبهه در آن؛ چراکه هنگامی که شبهه بر او عارض می‌شود به این باور می‌رسد که آن علم نیست و علم برخلاف این امر است.» چه، سید مرتضی در ابتدای سخنش گفت علم از جنس اعتقاد است و چیزی که از جنس اعتقاد باشد از معتقد خود جدا نشدنی است. (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۵) او در ادامه

هر کدام از این علوم ضروری و اکتسابی را به دو نوع تقسیم می‌کند و معتقد است که نوعی علم ضروری داریم که به علت و سببی رخ می‌دهد و گونه‌ای دیگر که در بدو امر در عاقل اتفاق می‌افتد. نوع اول علم ضروری خود به دو نوع قابل تقسیم است؛ قسمی که هنگام وجود داشتن سبب آن واجب است که اتفاق بیفتد، مانند علم به مشاهدات با کمال عقل؛ و قسم دیگر آن هنگام حاصل می‌آید که سبب آن همراهش باشد البته بر حسب عادت. اما نوع دوم علم ضروری علم به اینکه موجود یا قدیم است یا حادث یا معدوم است یا موجود و یا اینکه یک جسم نمی‌تواند در آن واحد در دو مکان باشد، را در بر می‌گیرد. علم اکتسابی نیز دو قسم است: اولین قسم آن حاصل نمی‌شود جز از راه نظر در یک دلیلی که از آن متولد شده است. قسم دوم نیز آن چیزی است که غیر از علم واقع می‌شود. سیدمرتضی درباره این قسم از علم اکتسابی مثالی می‌زند، او می‌گوید: «کسی که در خواب و قبل از اینکه بخوابد به خدای تعالی و صفات او عالم بوده است و هنگام خوابیدنش بدان چیزی که معتقد بوده، معتقد است و خللی از این جهت در این امر پدید نمی‌آید و این اعتقاد همان علم است. سیدمرتضی بر این باور است که نظر یک مشترک لفظی است و آن چیزی که مد نظر ماست همان فکر است و بر این باور است که هر کدام از ما نفس خود را مفکر با قلبش در امور دنیا و آخرت می‌داند و آن چیزی که سخن ما را روشن می‌کند این است که هر مفکری ناظر به قلب نامیده می‌شود و ناظر به قلب نیز مفکر نامیده می‌شود و می‌دانیم که در این موضع نظر مساوی با فکر است و فکر یعنی تأمل کردن در شیء مفکری که بین آن چیز و چیز دیگری است و این حال از دیگر احوال حس متمایز است، چرا که انسان مفکر معتقد و مرید است.»

به نظر نگارندگان این سطور پیشفرض فاضل‌العبار، سیدمرتضی و همه کسانی که اینگونه می‌اندیشند و در کل پیشفرض این نوع معرفت‌شناسی این است که ما جهان ذهن داریم و جهان عین و دیگر اینکه ذهن توانایی ادراک جهان خارج را دارد و این ادراک ما نیز واقع‌نماست. در حقیقت این افراد دو ساختی می‌اندیشند و در جرگه رئالیست‌ها واقع‌اند. سیدمرتضی در ادامه بر این باور است که «نظر باید متعلق داشته باشد اما متعلق آن با متعلق اعتقاد متفاوت است، زیرا نظر به صفتی متعلق است یا نیست و شأن نظر این است که به منظوری متعلق نباشد جز اینکه ناظر از آن غافل نباشد و در این حکم که ما صادر کردیم با اعتقاد مخالف است، چرا که اعتقاد با اراده موافقت دارد.» سیدمرتضی در ادامه بحث تولید علم را از ویژگی‌های دیگر نظر می‌داند و معتقد است که جایز نیست نظر شک و جهل و ظن و گمان تولید کند. همچنین او بقاء و ماندن نظر را جایز نمی‌داند سپس می‌گوید: «نزد ابوهاشم جُبایی و ابوعلی جبایی نظر مشروط به شک در منظور است، یعنی نقطه عزیمت نظر شک است. نزد برخی از متقدمان ابوهاشم نظر با عمل به مدلول صحیح نیست و این تنها شرط تحقق نظر است و ضرورتی ندارد که ابتدا در مدلول شک کنی و سپس نظر کنی.» پس از اینکه سید مرتضی این موارد را ذکر می‌کند سؤال می‌کند که آیا نقطه عزیمت نظر می‌تواند اعتقاد یا ظن و گمان باشد؟ در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «گروه اول (ابوهاشم و ابوعلی) معتقدند که نظر هنگامی صحیح است که منظور دارای صفتی باشد و این امر امکان‌پذیر نیست مگر اینکه با شک و ظن و اعتقاد به طریق تبخیت باشد. هنگامی که در می‌یابیم نظر علم را تولید می‌کند نه ظن و شک و جهل را، معنی این حرف ما این است که هنگامی که در دلیل حدوث اجسام نظر می‌کنی به حدوث این اجسام علم پیدا

می‌کنی و نه به سایر معلومات و نیز هنگامی که نظر می‌کنی که این زید است این علم برای تو حاصل می‌شود که او بر این صفت است نه صفت دیگری غیر از این. (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۶۱)

سید مرتضی در مبحث «واجب بودن نظر و شناخت خداوند و سبب واجب بودن آن و اینکه اولین واجبات است» می‌گوید: «بدان که سبب واجب بودن نظر در این دنیا یکسان است و آن همانا ترس از ضرری که هنگام ترک آن متوجه انسان می‌شود و آرزوی دفع آن به هنگام انجام دادن آن است. پس واجب است نظر به سبب دوری جستن از ضرر و زیان.» (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۶۷) او علم به وجوب نظر در دین را اکتسابی می‌داند نه ضروری. «اما دلیل بر درستی سخن ما که گفتیم نظر در راه شناخت خداوند اول واجبات است این است که هنگامی که تو هم در واجبات تأمل کردی خواهی دانست که این واجب که ما آن را یادآور شدیم از همه واجبات مقدم‌تر و جلوتر است، زیرا واجبات دو گونه‌اند: الف) عقلی؛ ب) نقلی. اما درباره واجب نقلی هیچ شبهه‌ای در تأخر آن بر واجب بودن نظر در شناخت خداوند نیست و واجب عقلی است که در آن شبهه راه دارد، مانند رد ودیعه، شکر نعمت و قضای کین.» در اینجا سید مرتضی شناخت عقلی را بر شناخت نقلی ترجیح می‌دهد و حتی تأمل کردن در باب شناخت خدا را مقدم بر وحی و سمع می‌داند و در این زمینه معتقد است که علم به استحقاق ثواب و عقاب درست نمی‌آید جز با شناخت خدای متعال و صفت و حکمت او و اینکه او عالم به خود است و جایز نیست که به مقدار و میزان ثواب مستحق ثواب جاهل باشد.

در اینجا است که به گفته مارتین ماکدوموت اختلاف عمده میان شیخ مفید و شاگردش سید مرتضی مشخص می‌شود؛ زیرا شیخ مفید معتقد است که آغاز تکلیف از وحی است که به مباحثی گری فرستاده‌ای از جانب خداوند به انسان می‌رسد و این وحی بالضروره پیش از آن است که انسان بتواند نظر و عقل خود را برای به انجام رسیدن تکلیف دینی به کار بیندازد. و حتی در به کار بردن ملکه تعقل و استدلال، انسان نمی‌تواند بدون وحی راه خود را بیابد. (مکدوموت، ۱۳۸۴، ص ۴۹۳) اما همانطور که در بالا یادآوری کردیم سید مرتضی درست برخلاف استادش از نقطه عزیمت معتزلیان می‌آغازد که نخستین وظیفه انسان آن است که عقل خود را به کار اندازد و با آن خداوند را بشناسد.

## ۲-۱- ضرورت علم و دلیل

سید مرتضی معتقد است برای رسیدن به نظریه‌ای در علم کلام و یا حکمی فقهی علم به معنای یقین لازم است. البته اگر در احکام فقهی راهی به حصول یقین نبود ظن می‌تواند جایگزین آن گردد. سخن او چنین است: «إِنَّمَا يَكُونُ لِلظَّنِّ حُكْمٌ فِيمَا لَا طَرِيقَ إِلَى الْعِلْمِ» (سید مرتضی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۵) و نیز برای اثبات اصول اعتقادی و یا احکام شرعی می‌بایست دلیل اقامه نمود، البته در برخی موارد نبودن دلیل خود دلیل خواهد بود، مانند رد نبوت کسی که معجزه اقامه نکند. (سید مرتضی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۲) البته به نظر نگارندگان در این امر که آیا می‌توان معجزه را دلیلی بر نبوت کسی دانست یا نه تردید وجود دارد، چه، اگر فرایندی که سید مرتضی در این مسأله طی می‌کند و معجزه را دلیلی بر صحت نبوت کسی قلمداد می‌کند مبتنی بر عقل فلسفی باشد (که البته اینگونه نیست) عقل فلسفی به هیچ وجه معجزه را بر نمی‌تابد، اما اگر مبنای او در این زمینه عقلی است از لونی دیگر باید دید چگونه عقلی است.

بنابراین جمع دو نظری که در بالا برای ضرورت علم و یقین مطرح شد آن خواهد بود که برای رسیدن به احکام فقهی و یا اصول اعتقادی دلیلی که یقین آور باشد لازم است و این دیدگاه او بر اصول پیشین مبتنی است: این اصل که او معتقد است تا وقتی مصلحت امری به واسطه دلیل قاطعی روشن نگردد حکم به مفسده دار بودن آن می‌کنیم و خود این اصل بر اصل دیگری مبتنی است که ایشان معتقد است اصل بر عدم حجیت دلیلی است که در حجیت آن شك داشته باشیم. از دیدگاه سید مرتضی علم دارایی شرایطی است که یکی از آنها عمل به آن است. کسی عالم است که به علم خود عمل کند وگرنه عالم نخواهد بود. لذا کافری که معارف الهی را فرا گرفته اما بدان عمل نمی‌کند، عالم به معارف الهی محسوب نمی‌شود. (سید مرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹) البته به نظر نگارنده گویا سید مرتضی در این مورد خاص به مرجئه نظر داشته است، زیرا آنها برای عمل ارزشی قائل نیستند و ایمان را برای رسیدن به سعادت اخروی کافی می‌دانند، اما به نظر می‌رسد او در اینجا از يك مسأله غافل بوده و آن مسأله این است که مرجئه به پی آمد عمل به علم یا ترك آن توجه داشته‌اند و به این سبب عمل را از اعتبار انداخته‌اند نه از دخالت عمل در یافتن علم و دارا بودن آن.

## ۲. تبیین مفهوم نقل در اندیشه سید مرتضی

تا اینجا دریافتیم که به قطع و یقین یکی از منابع معرفتی سید مرتضی در مباحث کلامی و اصول اعتقادی عقل بوده، اما اینکه چه سهمی را به خود اختصاص داده در ادامه تا حدودی روشن خواهد شد. اما درباره منابع معرفتی دیگری که سید مرتضی آنها را حجت دانسته بکته‌هایی را یاد کرد می‌شویم. سید مرتضی نظر دادن درباره برخی از مسائل کلامی را منوط به تفحص در دلایل سمعی می‌داند و عقل را قادر به نظر دادن و حکم کردن درباره آنها نمی‌داند و آنچه از طریق نقل به ما رسیده و می‌تواند دلیل در مباحث کلامی و غیر کلامی واقع شود عبارتند از ظواهر کتاب و سنت مقطوع و اجماع. البته ظواهر آیات قرآن تا جایی که نظر قرار خواهد گرفت که با عقل معارض نشود و الاً ظواهر آیات را قابل توجیه می‌داند. مثلاً او درباره حکم عقل نسبت به عصمت انبیاء می‌گوید: «وقتی عقل حکم به عصمت آنها نمود همه ظواهر آیات را که مغایر با این حکم‌اند توجیه می‌کنیم.» عین سخنان او چنین است: «اعلم انّ الادلّه العقلیه اذا كانت دالّه علی انّ الانبیاء علیهم لایجوز ان یواقعوا شیئاً من الذنوب صغیراً و کبیراً فالواجب القطع علی ذلك و لایرجع عنه بظواهر الکتاب» (سید مرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۱) در اینجا سید مرتضی نقل را به نفع عقل قربانی می‌کند. اما سؤالی که می‌توان از او پرسید این است که چگونه می‌توان پی برد به اینکه این ظواهر آیات از جانب خداوند است؟ پاسخ او این است که شهادت نبی مؤید به معجزه برای پی بردن به چنین عقیده‌ای کافی است، و راه دیگر توجه به متن آیات می‌باشد و فصاحت و بلاغت دور از توان دیگران نیز می‌تواند بر این امر دلالت کند. (سید مرتضی، ۱۳۷۳ق، ج ۲، ص ۱۲۵) اینجا دوباره او جانب عقل را فرو گذاشته و جانب نقل را مرعی داشته است. اما پس از اینکه حجیت خطاب خداوند اثبات شد، نوبت به اثبات حجیت گفتار نبی و امام می‌رسد. سید مرتضی در این باره معتقد است که یا باید از راه مشافهه باشد یا خبر متواتر و در این زمینه نمی‌توان به خبر واحد تکیه کرد. (سید مرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰)

اجماع یکی دیگر از راه‌های رسیدن به قول امام است که از دیدگاه سید مرتضی حجیت دارد. اما دلیل بر اینکه نظر امام در میان آن عده که معین نمودیم و نه دیگران باشد روشن است؛ زیرا وقتی امام علیه‌السلام یکی از عالمان

بلکه سرور آنهاست، پس نظر او در میان آنها خواهد بود. (سیدمرتضی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴) البته این شرط در میان علمای سایر فرقه‌های اسلامی نیز دیده می‌شود. ابوالهذیل علف و هشام قوطی معتقد بودند که همواره خداوند بندگان صالحی در میان امت اسلامی دارد که اجماع امت به واسطه چنین افرادی حجت خواهد بود. (سیدمرتضی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۶) بنابراین اجماع صرف نمی‌تواند حجت باشد و از این رو حدیث منسوب به پیامبر را که می‌فرماید: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» و اجماع بی‌قید و شرط را حجت دانسته، توجیه کرده‌اند. مثلاً نظام معتزلی با ارائه این دیدگاه که امکان توافق بر رأی و نظر نادرست از طرف امت اسلامی وجود دارد، این روایت را رد می‌کند. (عبدالرحمن بدوی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۲۲) از دیدگاهی که سیدمرتضی در مورد اجماع دارد چنین استنباط می‌شود که او نیز این روایت را قبول ندارد، یا در صورت قبول آن را به گونه‌ای توجیه می‌کند که با عقیده خود در باب اجماع موافق باشد.

یکی دیگر از منابع معرفتی که از صدر اسلام تاکنون برخی آن را حجت دانسته و در استنباط آراء فقهی و اصول اعتقادی از آن بهره می‌گیرند و برخی از چنین کاری ابا دارند، «خبر واحد» است. اما باید دید نظر سیدمرتضی در این باره چیست. او معتقد است که تعدد به خبر واحد عقلاً جایز است و شرعاً چنین چیزی واقع نگشته است و دلیلی بر حجیت آن از طرف شارع نداریم و اینگونه است که به مقتضای آن اصل کلی که او تأسیس کرده و مقبول دیگران نیز واقع شده که شك در حجیت چیزی مساوی با قطع به عدم حجیت آن است، خبر واحد را نیز حجت ندانسته است. (سیدمرتضی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۱) و نیز همو، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۲) سیدمرتضی حجیت خبر واحد را از طریق دیگری نیز باطل می‌داند. او چون علم را در احکام فقهی شرط می‌داند معتقد است که ظن آنگاه معتبر خواهد بود که باب علم منسد گردد. شیخ مفید استاد سیدمرتضی نیز معتقد است که خبر واحد به خودی خود حجیت ندارد و باید قرینه‌ای همراه آن باشد تا ما آن را بپذیریم. سخن او در این باره چنین است: «من می‌گویم که خبر واحد موجب علم و عملی نمی‌شود و هیچ کس مجاز نیست که در دین به خبر واحد قطع حاصل کند مگر آنکه همراه با آن چیزی آشکارا بر راستگویی راوی دلالت کند. این مذهب جمهور شیعه و عده زیادی از مُحکّمه (خوارج) و گروهی از مرجئه است و بر خلاف آن است مذهب فقهای اهل سنت (متفق‌العامة) و اصحاب رأی» (مکدموت، ۱۳۸۴، ص ۳۹۴) تنها تفاوتی که میان استاد و شاگرد وجود دارد این است که سیدمرتضی صراحتاً و بی‌پروا اعلام می‌کند که عقلاً جایز است و چون شرعاً چیزی درباره آن نیامده من جایز نمی‌دانم، اما شیخ مفید حتی عقلاً هم جایز نمی‌داند که خبر واحد حجیت دارد یا نه. در اینجا نیز می‌توان گفت لاقول سیدمرتضی يك گام از استاد خود پیش است و عقل را در این زمینه به رسمیت شناخته و چون يك متكلم است خود را ناچار پایبند شرع دانسته است.

### ۳. تحلیل و بررسی جایگاه عقل و نقل در متن اندیشه‌های کلامی سیدمرتضی

#### ۳-۱ قدرت

سید مرتضی ابتدا با مبحث «قدرت» آغاز می‌کند و پس از آن بحث از تکلیف و صفات مکلف و مکلف را به میان می‌آورد. لذا ملاحظه می‌کنیم که سیدمرتضی اصول اعتقادات خود را بر قدرت مبتنی می‌داند و قدرت را بر تکلیف مقدم می‌شمارد. متکلمان دیگری که فرایند عقلانی را در اندیشه‌های خود طی کرده‌اند از تکلیف آغاز

کرده و آن را مبنای کار خود قرار داده‌اند. اما سیدمرتضی از قدرت (استطاعت) که مبنای تکلیف است مباحث کلامی خود را آغاز کرده است. او قادر را در بحث قدرت اینگونه تعریف می‌کند که: «قادر در صحت صدور فعل از غیر قادر متمایز می‌شود و همین اندازه که صدور فعل از او صحیح است قادر خواهد بود.» (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۰) اما اینکه صدور فعل چند قسم است، باید گفت در علم کلام افعال را به اعتبار اینکه صدور آنها با واسطه یا بی‌واسطه است به دو نوع تقسیم می‌کنند: الف) صدور مباشری؛ ب) صدور تولیدی (تولیدی). یکی از مباحثی که سیدمرتضی در باب قدرت مطرح کرده و با آن درگیری داشته همین نحوه ارتباط فعل به فاعل به دو صورت مباشری و تولیدی است. عبدالرحمن بدوی در باب منشأ این تقسیم‌بندی چنین می‌گوید: «این جبریون متأخر بودند که با عرصه این تقسیم‌بندی مدعی شدند فعلی که به صورت تولیدی از ما صادر می‌شود متعلق به ما نمی‌باشد و آنکه مباشراً از ما سر می‌زند به ما متعلق است.» (عبدالرحمن بدوی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۴۵۷) سیدمرتضی صدور مباشری را مانند دیگران می‌پذیرد، زیرا معتقد است که انگیزه و حالات ما در وقوع آن دخالت دارد. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۳) اما در این مورد که آیا فعل تولیدی نیز به فاعل آن برمی‌گردد یا نه آراء گوناگونی در علم کلام پدید آمده است. مثلاً معتزله در این زمینه به چند گروه تقسیم می‌شوند: برخی گفته‌اند از انسان فعل تولیدی صادر نمی‌شود بلکه اینها فعل خداوند است مانند قتل و دردی که از انداختن تیری حاصل می‌شود. برخی آن را فعل طبیعت دانسته‌اند، برخی گفته‌اند آن فعل متعلق به همان کسی است که از او به صورت تولیدی صادر شده و برخی دیگر گفته‌اند آن فعلی است که فاعل ندارد اما در میان اشاعره، باقلانی با وارد دانستن این ایراد که مثلاً اگر کسی تیری انداخت و بلافاصله از دنیا رفت و این تیر کسی را به قتل رساند آیا می‌توان تیراندازی را که از دنیا رفته قاتل دانست و این فعل را متعلق به او کرد یا نه؟ از اصل منکر صدور چنین فعلی است. (باقلانی، ۱۹۸۷م، ص ۶۶۹) و جوینی (امام الحرمین) مقدر بودن آن را منکر است. (عبدالرحمن بدوی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۷۴۱) اما نظر سیدمرتضی این است که این فعل مربوط به فاعل آن می‌باشد. (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲)

به طور کلی در این زمینه دو نظر وجود دارد: ۱) عده‌ای منکر تعلق آن به فاعل هستند؛ ۲) عده‌ای تعلق آن را به فاعل می‌پذیرند. اما پذیرفتن یا نپذیرفتن آن به مبنای معرفتی‌ای که متکلم برمی‌گزیند و دستگاه کلامی خود را بر آن استوار می‌کند، یعنی اعتقاد به نظام علی و معلولی، برمی‌گردد. کسانی که به این نظام معتقدند مشکلی در پذیرفتن آن ندارند، اما باید به پیامدهای آن نیز تن در دهند و آن هم زیر سؤال بردن اختیار خداوند است، لذا کسانی مانند اشاعره که نخواسته‌اند دچار این مشکل شوند نظریه صدور تولیدی را از اصل منکر شده و به اختیار مطلق خداوند گراییده‌اند. اما سیدمرتضی به این مشکل پاسخ قانع‌کننده‌ای نمی‌دهد و معتقد است که هم صدور مباشری و هم صدور تولیدی از خداوند سر می‌زند اما اسباب و عللی که در صدور تولیدی واسطه می‌شوند محتاج بودن خداوند به اسباب را نمی‌رساند. (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۷) و اگر از او پرسیم که به چه دلیلی محتاج بودن خداوند را به اسباب نمی‌رساند، پاسخی برای این پرسش ندارد. یک پرسش دیگر در این زمینه باقی می‌ماند و آن هم این است که آیا خداوند فعلی را که به واسطه اسبابی انجام می‌دهد قادر است همان فعل را بدون اسباب و علل انجام دهد؟ ابوهاشم جبایی معتقد است که خداوند می‌تواند، اما سیدمرتضی معتقد است که خداوند نمی‌تواند

این کار را انجام دهد و دلیل او نیز این است که همانگونه که يك فعل از دو ناحیه انجام می‌شود، همین طور نمی‌شود يك فعل به دو گونه از يك ناحیه انجام گردد. (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۸-۷۹)

## ۲-۳ تکلیف

دومین مبحث از مباحث کلامی سیدمرتضی «تکلیف» است. او تکلیف را چنین تعریف می‌کند: «هو اراده المرید من غیره ما فیه کُلْفُه و مشقُّه» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۵) و حکم و غرض از تکلیف را چنین بیان می‌کند: «وجه الحکمه فیه ... انه تعریض لمنزله عالیه لاتنال الا به» (همو، ص ۱۰۸) حال باید دید این تعریف از منظر سید مرتضی مبتنی بر عقل است یا نقل. معتزله با عنایت به اینکه مبانی معرفتی‌شان کاملاً بر عقل استوار است بر این باورند که عقل انسان مستقل از نقل و سمع تکالیفی را احساس می‌کند. قاضی عبدالجبار می‌گوید: «عقل از بابت درک قاعده دفع ضرر و جلب منفعت حکم به مکلف بودن انسان به اندیشیدن در معارف الهی می‌کند و نیز معتقد است که اگر درک تکلیف متوقف بر قول نبی باشد پس در مورد خود نبی نیز درک تکلیف صحیح نخواهد بود مگر به واسطه خبر نبی دیگری و همین طور درباره همه انبیاء و در این صورت تسلسل پیش خواهد آمد و به جایی ختم نخواهد شد.» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۵۲) از این رو، او بر این باور است که اگر درک تکلیف به واسطه عقل صحیح نباشد آمدن شرع نیز صحیح نخواهد بود و نیز ارسال رُسل برای بسیاری از مکلفین لطف نمی‌باشد، زیرا مکلفین در ادراک تکلیف احتیاجی به نبی ندارند و اگر همه به تکالیفی که از ناحیه عقل درک نموده‌اند عمل می‌کردند دیگر آمدن انبیاء برای آنها فایده‌ای نداشت. سیدمرتضی نیز چنین عقیده‌ای دارد. او می‌گوید: «تا انسان عقلاً احساس تکلیف نکند معرفت تکلیف از طریق نقل و سمع میسر نخواهد شد.» (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۷) اما چون به شدت معتزله عقل مدار نیست و الهی ندارد از اینکه در بعضی جاها عقل را قربانی نقل کند، در اینجا نیز قصد ندارد بحث را طولانی کند و حتی برخلاف قاضی عبدالجبار آمدن و ارسال رسل را برای همه مکلفین لطف و واجب می‌داند. اما دیدگاه اشاعره در زمینه تکلیف روشن است، چراکه آنها معتقدند عقل پیش از نقل به وجوب چیزی حکم نمی‌کند بنابراین معرفت خداوند نیز با نقل و سمع واجب می‌گردد و نه با عقل.

اما اینکه نخستین تکلیف انسان چیست و چگونه حاصل می‌شود از آنجا در میان متکلمان درگرفته که شناخت خداوند را اکتسابی می‌دانند نه ضروری و این معرفت را پایه و اساس شناخت سایر معارف تلقی می‌کنند. سیدمرتضی به همراه عده‌ای از متکلمان معتقد است که عقل تنها راه شناخت و معرفت خداوند است. او می‌گوید: «راه برای معرفت خداوند متعال عقل باشد و دلایل سمعی دلیل بر معرفتی نخواهند بود مگر پس از معرفت خداوند و حکیم بودن او.» (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۷) اما شیخ مفید استاد سیدمرتضی بر خلاف او معتقد است که اولین تکلیف باید از راه سمع و نقل برای انسان معلوم گردد. به گفته مکدرموت در نظام کلامی عبدالجبار که سیدمرتضی هم با آن همسو است، عقل برای استقرار بخشیدن به حقایق اساسی دین ضرورت دارد، اما در نظام شیخ مفید عقل برای آن است تا از این آموزه‌های اساسی که از راه وحی الهی استقرار یافته، دفاع کند. این استفاده دفاعی از عقل حتی در دقیق‌ترین نکات کلامی او نیز مشاهده می‌شود. (مکدرموت، ۱۳۸۴ش، ص ۸۴)

## ۳-۳ صفات الهی

سیدمرتضی در مورد صفات و اثبات آنها برای خداوند از افعال خدا کمک می‌گیرد و از فعل او و خصوصیات او بر صفاتش استدلال می‌کند. مثلاً در باب صفت قدرت می‌گوید: «از آنجا که همه ما در فاعل بودن محتاج قادر بودن هستیم به این دلیل هر فاعلی چه غایب و چه حاضر این چنین خواهد بود.» (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۵) این همان استدلال از شاهد به غایب است که متکلمان ما فراوان از آن بهره گرفته‌اند. معتزله نیز با همین روش صفات را برای خداوند ثابت می‌کنند. اما در باب رابطه این صفات با ذات خداوند نظریات مختلفی در تاریخ علم کلام مطرح شده است. در میان معتزله ابوعلی جایی معتقد است که این صفات برای خداوند ثابت می‌شود «لنفسه و لذاته» اما ابوهاشم فرزند و شاگرد او بر این باور است که صفات برای خداوند ثابت می‌شود «لما هو علیه فی ذاته» که این نظر در دیدگاه ابوهاشم منجر به نظریه «حال» شده است. اما عبدالجبار معتزلی به همان اعتقاد ابوعلی بود و صفات را لنفسه و لذاته برای خداوند اثبات می‌کرد. سیدمرتضی نیز در این مورد خاص هم‌رأی عبدالجبار و ابوعلی است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۷۴ به بعد) اما در مورد اینکه آیا اسناد این صفات به خداوند دلیل نقلی می‌خواهد یا دلیل عقلی، سیدمرتضی معتقد است که ذکر صفات برای خداوند متوقف بر دلایل نقلی نیست، بلکه هر صفتی که دارای وجهی از جانب عقل باشد و حاوی افاده نقصی نباشد خداوند را به آن صفت می‌توان متصف کرد. در این مورد خاص نیز سیدمرتضی با جسارت تمام فتوای عقل را می‌پذیرد و نقل را به کناری می‌نهد و نظر او در این زمینه موافق نظر معتزله بصره است؛ چرا که آنها هم بر این باور بودند که خداوند را می‌توان به نام‌هایی خواند که در قرآن و احادیث نیامده است. (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۷۹)

نخستین صفتی که سیدمرتضی برای خداوند اثبات می‌کند صفت «قدرت» است و صدور فعل از خدا را دلالت بر قادر بودن او می‌داند. نظر عبدالجبار نیز آن است که قدرت اولین صفتی است که از رهگذر استدلال می‌توان به آن رسید، آن هم از طریق فعل خداوند. (قاضی عبدالجبار، ۱۲۸۴، ص ۱۵۱) دومین صفت «علم» خداوند است که سیدمرتضی به اثبات آن می‌پردازد. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۵۸۲) به رسم سنت مجهود در میان متکلمان، که سیدمرتضی نیز از این قاعده مستثنی نیست، علم خداوند را اینگونه اثبات می‌کردند که چون فعل متقن و محکمی از خدا سر زده پس او عالم است و چون در بین ما اینگونه است در مورد خداوند هم این امر صادق است، پس خداوند عالم است از لم یزل تا لایزال. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۵۸۳) اما آنچه در این باره محل مناقشه بوده علم خداوند به معدومات است که آیا چنین چیزی ممکن است یا نه؟ عده‌ای معتقدند امکان دارد و سیدمرتضی هم از جمله این افراد است و معتقد است که علم خداوند به معدومات هیچ خللی در علم ازلی وارد نخواهد کرد. اما می‌توان در این مورد به سیدمرتضی ایراد وارد کرد که این امر محال است، زیرا چیزی که وجود ندارد امکان تعلق علم بدان نیز وجود نخواهد داشت.

### ۵-۳ اختیار

سیدمرتضی در مورد اختیار انسان سخت طرفدار مختار بودن انسان‌ها است و منکر اختیار آدمی را منکر امر محسوسی می‌داند که صحت آن واضح است. عین سخن سیدمرتضی به این صورت است: «لأنَّ المنکر لذلك يُنکر المحسوسات الَّتِي قد تَبَيَّنَ صَحَّتُهَا» (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۶) اما در مورد نفی جبر و اضطرار به دو نوع دلیل عقلی و نقلی تمسک می‌جوید. دلایل عقلی او عبارتند از: (۱) اگر انسان فاعل کارهایی که از او سر می‌زند

نباشد، دیگر نمی‌توان او را به جهت انجام بعضی کارها مذمت کرد؛ ۲) اگر انسان را فاعل کارهایی که از او صادر می‌شود ندانیم آنگاه افعال او متکی بر انگیزه‌ها و دواعی‌اش نخواهد بود. مبنای او در دلیل اول ذاتی بودن حسن و قبح است و قاضی عبدالجبار نیز از این دلیل استفاده کرده است. (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۵) دلیل دوم سیدمرتضی بر این مبنا استوار است که پیش از اراده تصور و انگیزه وجود دارد، بنابراین انسان در کارهایش مختار است. اما او برای دلایل نقلی به این آیه از قرآن که می‌گوید: «... صُنِعَ اللَّهُ الَّتِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (نمل/ ۸۸) استناد می‌کند و بر این باور است که وقتی کفر متقن نیست معلوم می‌شود که صنع الهی نیز نمی‌باشد. همچنین او در تفسیر آیاتی از قرآن که خداوند را گمراه‌کننده کافران معرفی می‌کند می‌گوید گمراه کردن در این آیات به معنای عقوبت و هلاکت آنان است نه آنکه آنها را از راه حق گمراه کند. البته به نظر نگارنده در این دو مورد هم سیدمرتضی ناگزیر شده از عقل کمک بگیرد زیرا فرایندی که طی کرده یک فرایند عقلانی است، هرچند که در مورد دوم به توجیه موسل شده و دلیل تراشی کرده است، چه، دست کم گمراه شدن و هلاکت و عقوبت در لفظ با یکدیگر متفاوت است همانند که در معنا نیز این تفاوت وجود دارد.

### ۳-۶ بداء و رجعت

حال به دو مسأله مهم کلامی یعنی بداء و رجعت که مختص کلام امامیه است می‌پردازیم و دیدگاه سیدمرتضی را در این مورد جويا می‌شویم. شیخ مفید استاد سیدمرتضی هنگامی که به مسأله بداء می‌رسد می‌گوید: «اعتقاد امامیه به بداء ناشی از نقل است و از عقل سرچشمه نمی‌گیرد و چون نقل در اینجا صحه می‌گذارد بر وقوع بداء پس ما می‌پذیریم، چراکه این مذهب ماست.» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶) اما سیدمرتضی ابتدا بداء را در لغت به «ظاهر شدن» و «روشن شدن» تعریف می‌کند و سپس یک تعریف اصطلاحی از آن به دست می‌دهد به این صورت که: «هنگامی که خداوند متعال چیزی را که در یک زمان خاص به شیوه‌ای خاص و به مکلفی خاص و واحد امر کرد و سپس از آن برگشت به همان وجهی که گفته آمد، بداء حاصل شده است.» سیدمرتضی با این تعریف می‌خواهد بین بداء و نسخ تفاوت بگذارد، زیرا از نظر او نسخ و مسوخ در دو وقت انجام می‌گیرند اما بداء دارای سه شرط است که در بالا یادآور شد. درحقیقت او با این تعریف راه خود را از استادش شیخ مفید جدا می‌کند. سیدمرتضی در ادامه می‌گوید: «بداء را آنگونه که تعریف کردیم به لحاظ عقلی نمی‌توان به خداوند اطلاق کرد، چراکه او عالم به نفس خویش است و کسی که این صفت را داراست جایز نیست که عالم بودن خود را تجدید کند و اینگونه هم نیست که معلوماتی که تاکنون بر او ظاهر نبوده ظاهر شود.» (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۶)

می‌توان گفت چون سیدمرتضی یک متکلم امامی مذهب است بداء را به سبب تصریح نقل می‌پذیرد نه با فرایندی عقلانی و استدلالی. اما در باب مسئله رجعت در ابتدای بحث می‌گوید: «از من درباره حقیقت رجعت سؤال شد، چراکه عده‌ای از امامیه مذهبان معتقدند که رجعت به معنای بازگشت دولت و خوشبختی آنها به ایشان است در ایام ظهور قائم و این غیر از بازگشت بدن‌هایشان است.» سپس در پاسخ به این افراد می‌گوید: «بدان که شیعه امامیه معتقد است که خداوند متعال هنگام ظهور امام زمان مهدی موعود گروهی از شیعیان را که پیشتر مرده‌اند زنده می‌کند تا آنها را به سبب یاری رساندن و مشاهده خوشبختی شیعیان به ثواب برساند و گروهی دیگر از

دشمنان شیعیان را زنده می‌کند تا از آنها انتقام بگیرد.» پس از اینکه سیدمرتضی اعتقاد امامیه را در این مورد بیان کرد در ادامه می‌کوشد آن را مستدل کند، لذا می‌گوید: «دلیل بر درستی این دیدگاه این است که هیچ شبهه‌ای برای عاقل نیست که آنچه خداوند به آن توانا است محال نیست برای او که آن را انجام دهد و آنان که رجعت را منکرند در واقع منکر این مطلبند که خداوند نمی‌تواند برخی کارها را انجام دهد، پس هنگامی که ثابت شد رجعت داخل در مقدورات خداوند است راه اثبات آن اجماع امامیه بر وقوع آن است که آنها هم در این امر با یکدیگر اختلاف نظر ندارند و چون ما در مواضع دیگر از سخنانمان ثابت کردیم اجماع امامیه بر امری حجت است زیرا گفته امام داخل در آن است و آنچه قول امام است پس درست است، از این رو رجعت نیز درست است.» (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶)

اگر اندکی در این فرایندی که سیدمرتضی برای مستدل ساختن رجعت طی کرده درنگ کنیم در نگاه اول متوجه می‌شویم که او دچار یک نوع دور منطقی شده است، زیرا آنجا که می‌گوید: «آنچه را که خداوند بدان توانا است.» در واقع قبل از اینکه سؤال رجعت را ثابت کند آن را مسلم فرض کرده و داخل در مقدورات خداوند دانسته، حال آنکه از کجا معلوم که این امر داخل در مقدورات خداوند است؟ درست است که سیدمرتضی در پاسخ گفته راه اثبات آن اجماع امامیه است، اما نمی‌توان این سخن را از او پذیرفت، زیرا مقدماتی که به کار برده با نتیجه‌ای که گرفته متفاوت است و از یک سخن نیست؛ مقدمات مبتنی بر گفته اشخاص است یعنی نقلی‌اند اما نتیجه مبتنی بر عقل است. در حقیقت سیدمرتضی در این مسئله نیز با آنکه کوشیده گفت‌وگویی میان عقل و نقل ترتیب دهد، اما عاقبت چون امامی‌مذهب است جانب عقل را گرفته است. اما جای بسی شگفتی است که ناخواسته از عقل برای مستدل ساختن آن بهره گرفته است.

## ۳-۷ امامت

یکی دیگر از مواردی که می‌توان جای پای عقل و استدلال‌های عقلی را در آن جستجو کرد و موضع سیدمرتضی را در این زمینه دریافت، بحث امامت است. سیدمرتضی در این زمینه کتابی به نام الشافی فی الامامه در چهار جلد به رشته تحریر درآورده و چون سبکی مدافعه‌گرا نه دارد و در مقابل نظریات عبدالجبار در المعنی و رد آنها نوشته شده، ابتدا دیدگاه‌های قاضی عبدالجبار را ذکر می‌کند و سپس می‌کوشد به آنها پاسخی درخور یک متکلم امامی‌مذهب بدهد. او بحث خود را با ضرورت وجود یک رئیس در جامعه آغاز می‌کند و از این رهگذر می‌کوشد وجود امام را در جامعه اسلامی موجه جلوه دهد و صفاتی را برای او ذکر کند. پیش از اینکه به نظرات سیدمرتضی در این مورد پردازیم دیدگاه‌های قاضی عبدالجبار معتزلی را در این زمینه بررسی می‌کنیم. قاضی عبدالجبار نیز مانند بسیاری از متکلمان دیگر به ضرورت وجود یک رئیس و بزرگ در جامعه معتقد است، اما صفاتی که برای او قائل است برخلاف شیخ مفید و سیدمرتضی بسیار انسانی‌تر و این جهانی‌تر است. او بر این باور است که امام کسی است که ریاست امور اداری و نظامی و دنیایی را بر عهده دارد. (مکدرموت، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱) اما نقش معلم واقعی اجتماع را ندارد. اما از سوی دیگر بین یک امام و یک قاضی و حاکم عرفی نیز تفاوت قائل می‌شود. او می‌گوید: «امام کسی است که بر امت ولایت دارد و به صورتی در امور امت تصرف می‌کند که دستی بالایی دست او نیست.» اما در مورد صفات مخصوص امام، بر این عقیده است که ضرورتی ندارد امام از لحاظ

تقوي و دانش نسبت به پیروانش ممتاز باشد و هیچ چیز به لحاظ عقلي مانع از آن نیست که دیگران در اینگونه صفات با او سهیم باشند، بلکه فقط لازم است او دارای صفاتی باشد که عملاً به امامت برسد و این درست همان چیزی است که برای قاضي و امیر در اوضاع و احوال خودشان لازم است. (قاضي عبدالجبار، بی تا، ج ۲۰، ص ۸۴)

اما سیدمرتضي درباره ضرورت وجود يك رئيس یا يك امام در جامعه معتقد است که این امر ضروري است، چه، اگر رئيسی بالاي سر مردم نباشد و آنها تدبیر و سیاستشان را نزد او نبرند دچار اضطراب خواهند شد و زندگی شان از هم خواهد پاشید و انجام کارهای قبیح در میان آنها رایج می شود و از آنها ظلم و طغیان سرخواهد زد و اینکه هنگامی که رئیس یا رئیسای در میان آنها باشد که آنها بتوانند کارهای خود را به او ارجاع دهند به صلاح نزدیک تر است و از فساد دورتر و این چیزی است که برای هر ملتی و در هر مکانی و در هر زمانی صادق است. (سیدمرتضي، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۷) پس از اینکه ضرورت وجود امام را اثبات کرد صفات امام را تك تك برمی شمارد. او می گوید: «بدان که از صفات امام یکی این است که معصوم از هر قبیحی باشد و از هر گناهی منزه و مبرا باشد و نیز از صفات او این است که باید عالم ترین امت به احکام دین و شریعت باشد و در مسائل سیاسی باتدبیر باشد، همچنین باید فاضل ترین آنها نسبت به امت خود باشد، شجاع ترین آنها باشد و اینکه هیچ دستی بالاي دست او نباشد.» نیز معتقد است که «باید امام در زمان خود تك باشد و دومی نداشته باشد.» (سیدمرتضي، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹) پس از شمردن این صفات می گوید: «برخی از این صفات را از رهگذر دلایل عقلي واجب می دانم و برخی دیگر را از رهگذر دلایل نقلی و سمعی. آن صفاتی که از راه دلایل عقلي واجب می دانم تغییر ناپذیرند، اما صفاتی که دلیل نقلی بر آنها مترتب است می توانند تغییر کنند. اولین صفت عصمت است که با عقل آن را واجب می دانم و دلیل عقلي من هم این است که خطا و اشتباه از بشر ممکن است و این خطا و اشتباه ممکن نیست رفع گردد مگر با رجوع به کسی که خود عاری از خطا و اشتباه است و او کسی نیست جز فرد معصوم از گناه. نکته دیگر اینکه اگر عصمت امام را نپذیریم دچار تسلسل می شویم، چرا که اگر فرض کنیم که امام معصوم نیست خود این امام نیاز به يك امام دیگر دارد و اگر این امام دوم معصوم نباشد همینطور ادامه می یابد و سرانجام به جایی ختم نمی شود و تسلسل پیش می آید.» (سیدمرتضي، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶) این صفت در زمره آن دسته از صفاتی است که امکان تغییر آن نیست و از امام هیچگاه جدا نمی گردد.

علم به سیاست او نیز عقلاً واجب است، همچنین عالم ترین فرد زمانه خود بودن او نیز از رهگذر عقل اثبات می شود، زیرا قبیح است که مفضول بر فاضل مقدم شود. اما علم به مسائل دینی و شرعی مبتنی بر تعبد به شرایع است و به لحاظ عقلي واجب نیست. در این مورد خاص سیدمرتضي به عقل اجازه جَوْلان در میدان معرفت داده و معتقد است که این صفت را به لحاظ عقلي می توانیم به امام نسبت ندهیم، اما چون نقل آن را گفته من می پذیرم که امام باید عادل ترین افراد باشد، اما پیشتر دیدیم که عبدالجبار این صفت را فضلی برای امام نمی دانست. در مورد این صفت که امام باید در انجام کارهای ثواب فاضل ترین افراد باشد، او معتقد است که با عقل محض نمی توان به این امر پی برد و نقل بر این مطلب صحه می گذارد. شجاع بودن او نیز از این راه اثبات می شود که باید اجماعی در میان باشد. سیدمرتضي نیز همانند قاضي عبدالجبار معتقد است که لفظ امام را می توان بر هر کدام از افراد زمان اطلاق کرد و نیز به لحاظ عقلي مجاز است که بالاي دست رئیس دستهای دیگری باشد، فقط تفاوتی که می کند این است

که اسم امام در عرف دین و مذهب اختصاص به رئیسی دارد که دستی بالایی دست او نیست و خود رئیسی ندارد. سیدمرتضی در مورد اینکه امام باید عادل‌ترین فرد زمان خود باشد معتقد است که منظور او این نیست که امام به تمام حرفه‌ها، شغل‌ها و فنون آگاه باشد، چراکه این امور از دایره مسؤلیت‌های امام و رئیس خارج است و علم به اینها برای رئیس بودنش واجب نیست. او با این سخن راه خود را از برخی متکلمان امامی مذهب که معتقدند امام به همه چیز آگاهی دارد حتی به فنون و مشاغل صنعتی، جدا می‌کند. آنچه سیدمرتضی در مورد امامت معتقد است معتدلانه‌تر از استادش شیخ مفید است، اما به قطع و یقین چون يك امامی مذهب است در برخی موارد جانب نقل را گرفته و جانب عقل را فرو گذاشته است.

او در مورد دفاع از غیبت امام دوازدهم از قاعده اصلح معتزله استفاده می‌کند. اما هنگامی که از او خواسته می‌شود دلیلی برای یقین خود نسبت به وجود امامی که هیچ‌کس او را ندیده و نیز نسبت به فایده داشتن امامی که هیچ‌کس نمی‌تواند با او مشورت کند، اقامه کند به این روایت شیعی متکی می‌شود که «زمین هرگز نباید خالی از حجت باشد.» در پایان این بخش به سخن مکدرموت درباره امامت اکتفا می‌کنیم که گفت: «در نظر امامیه امام قاضی امت است و خداوند صامن امام، اما از دیدگاه معتزله امت قاضی امام است و خداوند قاضی امت.» (مکدرموت، ۱۳۸۴ش، ص ۱۵۷)

### نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقاله درباره دیدگاه‌های سیدمرتضی و معرفت‌شناسی کلامی او گفته شد چنین استنباط می‌شود که او نیز مانند استاد خود شیخ مفید می‌کوشد دیالوگی میان عقل و نقل برقرار کند و در مواردی یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. اما چون يك امامی مذهب است تکلیف خود را به صورت قطع و یقین در این زمینه روشن نمی‌کند، هرچند به نظر نگارنده و با عنایت به مصادیقی که در این مقاله به دست داده شد در بسیاری از موارد پا را فراتر از استاد خود گذاشته و در عین ناباوری به عقل اعتماد کرده است و جانب نقل را فرو گذاشته و يك معتزلی تمام عیار نشان داده است؛ بر خلاف استادش شیخ مفید که بیشتر به مکتب بغداد متمایل است و به نقل اهمیت بیشتری می‌دهد تا عقل. با مطالعه آثار کلامی سیدمرتضی مخصوصاً کتاب الذخیره فی علم الکلام که بسیار در این مقاله به آن استناد شده، می‌توان چنین گفت که سیدمرتضی معتقد است که همه مسائل کلامی معمول حکم عقل و یا دلایل سمعی (نقلی) نمی‌شوند، بلکه نسبت عقل و نقل در معرفت‌شناسی کلامی او عموم و خصوص من وجه است، زیرا همانطور که عقل در برخی موارد نمی‌تواند حکم قطعی بدهد، دلایل نقلی هم در برخی موارد چنین خاصیتی دارند. البته به این نکته هم باید توجه داشت که مراد از عقل در اندیشه کلامی سیدمرتضی و دیگر متکلمان امامی مذهب عقل فلسفی استدلال‌گر که همه چیز را زیر سؤال می‌برد و در همه چیز شك و تردید را روا می‌دارد، نیست، بلکه مقصود از عقل فهم و درك در حد عرف یا کمی بیشتر از آن چیزی است که عرف درمی‌یابد. زیرا همان‌طور که در برخی موارد مشاهده کردیم، اینگونه نیست که او حتی در همان استدلال‌های عقلانی‌اش از مقدمات یقینی آغاز کند و به نتایج یقینی برسد و شرایط دشواری را که علمای منطق برای چنین فرایند عقلانی در نظر گرفته‌اند به کار بندد، بلکه از آنجا که يك متکلم است و با مردم دیندار سروکار دارد و باید برای آنها نسخه دینی هم بپیچد، لذا به مقدمات بسیار ساده متوسل شده و از آنها نتیجه گرفته است. در واقع او

بیشتر هدف خود را بر اثبات مطلوبش متمرکز کرده و به فرایند استدلالی اش که طی کرده توجه چندانی نداشته است. البته این امر در مورد همه کسانی که خواسته‌اند در اثبات مسائل کلامی ره عقل پیوند صادق است، از جمله معتزله که در اثبات مطلوب خود به انواع مقدمات توسل جسته‌اند. در نهایت آنچه می‌توان گفت این است که از دیدگاه نگارنده اگر بخواهیم سیدمرتضی را لااقل با استاد خود شیخ مفید مقایسه کنیم باید بگوییم که سیدمرتضی عقلانی‌تر (البته عقل به همان معنای پیش گفته) است و به جرأت می‌توان گفت او یک معتزلی تمام‌عیار است، جز اینکه ناگزیر است در بسیاری از موارد امامی‌مذهب باقی بماند.

## فهرست منابع

۱. باقلائی، ابوبکر محمدبن طیب. (۱۹۸۷م). **التمهید فی الرد علی الملحد و المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله**. تحقیق و مقدمه محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریثه. قاهره: دارالفکر العربی.
۲. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۳م). **مذاهب الاسلامیین**. جلد ۱، بیروت: دارالعلم.
۳. بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (بی تا). **تاریخ بغداد**. جلد ۱۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۴۱۱ق). **الذخیره فی علم الکلام**. به کوشش سیداحمد حسینی، قم: موسسه نشر اسلامی.
۵. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۴۱۲ق). **الانتصار**. بیروت: دارالاضواء.
۶. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (بی تا). **رسائل**. جلد های ۱ و ۲ و ۳، به کوشش سیداحمد حسینی، بیروت: موسسه نور.
۷. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۳۷۳ق). **امالی**. به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: داراحیاءالکتب العربیه.
۸. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۴۱۰ق). **الشافی فی الامامه**. به کوشش عبدالزهرا حسینی خطیب، تهران: مؤسسه الصادق.
۹. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۳۶۳ش). **الذریعه الی اصول الشریعه**. به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. شهرستانی، عبدالکریم بن ابی بکر. (۱۴۱۳ق). **الملل والنحل**. جلد ۱، تحقیق امیرعلی منها-علی حسن فاعور، بیروت: دارالمعرفه.
۱۱. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). **اوائیل المقالات**. تحقیق ابراهیم انصاری، قم: الموتر العالمی لالیفیه الشیخ المفید.
۱۲. عبدالجبار معتزلی، قاضی القضاة. (بی تا). **المغنی**. جلد های ۱۲ و ۱۵ و ۸ و ۱۴، به کوشش دکتر ابراهیم مدکور-دکتر طه حسین، قاهره: دارالکتب المصریه العامه.

۱۳. عبدالجبار معتزلي، قاضي القضاة. (۱۳۸۴ق). *شرح اصول الخمسة*. به كوشش دكتور عبدالكريم عثمان، بی جا: مکتبه وهبه.

۱۴. مکدر موت، مارتین. (۱۳۸۴ش). *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه.

۱۵. نوروزی، رضا علی؛ افتخاری، جابر؛ میرزاصفی نائینی، اشرف سادات. (۱۴۰۳). بازخوانی جایگاه عقل به مثابه ابزار شناخت در اندیشه جاحظ؛ رویکردی کیفی. *آموزه های فلسفه اسلامی*، ۱۹ (۳۵)،

۲۷۴-۲۵۹. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6937.1604>

نسخه پیش از انتشار