



### جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد

محمدجعفر رضایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹

#### چکیده

مدرسه کلامی بغداد در قرن چهارم، مدرسه‌ای عقل‌گرا قلمداد شده است و آثار آن بر این ادعا گواهی می‌دهد. بسیاری از پژوهش‌گران مدعی‌اند که شیخ مفید و شاگردانش در این مدرسه با نزدیک شدن به معتزله، روش عقل‌گرای اعتزالی را پذیرفتند. این مقاله در پی آن است که با بررسی جایگاه عقل در این مدرسه کلامی، درباره این ادعا و درستی آن داوری کند. هرچند متکلمان بغداد، معرفت دینی را زاینده استدلال عقلی و اکتساب آن را بر انسان واجب می‌دانستند، اولاً در این‌که چه کسی این امر را بر انسان‌ها واجب کرده و ثانیاً، آیا عقل در کسب این معرفت به وحی نیازمند است یا خیر، با هم اختلاف داشتند. در این پژوهش نشان داده شد که شیخ مفید و شاگردش کراچکی، وجوب معرفت را سمعی (به امر الهی) و عقل را در همه مراحل محتاج وحی می‌دانستند؛ در حالی که سیدمرتضی و شاگردان وی (همچون معتزله) وجوب معرفت را عقلی دانسته و عقل را در استدلال‌هایش بی‌نیاز از شرع می‌شمردند.

#### واژگان کلیدی

عقل، مدرسه کلامی بغداد، کلام امامیه، معتزله، عقل و وحی.

## مقدمه

یکی از مباحث بنیادی و چالش‌برانگیز در تفکر کلامی مذاهب گوناگون، جایگاه عقل در معرفت دینی است. عمده مسلمانان در دوره نخست چندان توجهی به مباحث عقلانی پیچیده نداشتند و می‌توان ادعا کرد که بیشتر آن‌ها در قرن اول نص‌گرا بودند. این نص‌گرایی گاه به افراط نیز کشیده می‌شد و سر از جبرگرایی، تشبیه و تجسیم درمی‌آورد.<sup>۱</sup> از اوایل قرن دوم به آرامی جریانی در برابر نص‌گرایی افراطی شکل گرفت که بعدها به «معتزله» مشهور شد. هرچند تقابل اولیه این جریان با نص‌گرایان در مسائل کلامی (مانند انکار نظریات جبر و تشبیه) بود، ولی کم‌کم پرده از اختلاف اصلی این دو گروه برداشته شد؛ نص‌گرایان (اهل حدیث) به ظاهر متون دینی پای‌بند بودند و هیچ‌گونه تأویلی را در متون دینی روا نمی‌دانستند، در حالی که معتزله با استفاده از عقل دست به تأویل متون دینی می‌زدند. کمی بعد با شکل‌گیری نظام‌های کلامی، معتزلیان ادعا کردند که همه معارف اعتقادی عقلی<sup>۲</sup> باید از طریق عقل و استدلال عقلی به دست آید. متون دینی نیز اگر سخنی در این امور داشته باشد، ارشادی است. در این بین، امامیه نگاهی متفاوت به عقل داشت. آن‌ها در میانه این دو گروه، هرچند بر حجیت استقلالی عقل تأکید می‌ورزیدند، عقل را نیازمند وحی می‌دانستند. از دیدگاه آنان، عقل نیازمند معلمی الهی است که شیوه و نحوه استدلال را به او گوش‌زد کند (نه این‌که تعلیم دهد) (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴-۴۵). بنا به تعابیر روایات امامیه، این معلم (پیامبر و امام) است که دفینه‌های عقل را «آثاره» (بیرون کشیدن) می‌کند (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۳). هرچند برخی به دلیل این گزارش‌ها گمان کرده‌اند که امامیه در این دوره از عقل تنها برای دفاع از آموزه‌های دینی (سخنان امامان) بهره برده‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۷-۲۱۰)، ولی همان‌گونه که گفتیم، امامیه نخستین حجیت استقلالی عقل را قبول داشتند و دیدگاه امامیه درباره امامت و جایگاه آن در معرفت به معنای نفی حجیت عقل نبود.

بنابراین، با سه موضع متفاوت در بحث عقل روبه‌رو هستیم: ۱. اهل حدیث که عقل را به عنوان منبع معرفت نمی‌پذیرفتند؛ ۲. معتزله که عقل را به عنوان منبع معرفت می‌پذیرفتند و

۱. درباره عقل‌گرایی و نص‌گرایی در جهان اسلام رک: سبحانی، ۱۳۸۸: کل مقاله.

۲. برخی از معارف اعتقادی، سمعی بوده و عقل راهی برای دسترسی به آن‌ها ندارد؛ بنابراین، مقصود ما از معارف اعتقادی عقلی آن‌هایی است که عقل توان اثبات و فهم آن‌ها را دارد و معارف اعتقادی سمعی آن‌هایی است که عقل به آن‌ها دسترسی (نفیاً و اثباتاً) ندارد.

آن را بی‌نیاز از وحی می‌دانستند؛<sup>۳</sup> امامیه که هرچند عقل را به عنوان منبع معرفت می‌پذیرفتند، آن را نیازمند وحی می‌دانستند.

امامیه از اوایل قرن چهارم و به‌خصوص در مدرسه کلامی بغداد<sup>۱</sup> روابط نزدیک‌تری با معتزله پیدا کرد. گاه نیز برخی معتزلیان با پذیرش نظریه امامت به امامیه پیوستند. مسلماً این روابط نزدیک، تأثیراتی در علم کلام امامیه گذاشته است. این تأثیرات سبب شده است که برخی این دیدگاه را مطرح کنند که امامیه با ظهور مدرسه کلامی بغداد، عقل‌گرایی معتزلی را ترجیح داد. هرچند تفاوت‌هایی در تبیین این پژوهش‌گران از دیدگاه امامیه در دوره حضور و هم‌چنین عالمان مدرسه کلامی بغداد وجود دارد، ولی اتفاق نظری که بین آنان دیده می‌شود، تحول دیدگاه امامیه در این مسئله در مدرسه کلامی بغداد است؛ برای مثال، محمدعلی امیرمعزی در نظریه خود معتقد است، تا قرن چهارم عقل در اندیشه امامیه نوعی خرد قدسی است، نه عقل منطقی؛ در حالی که در مدرسه کلامی بغداد شیخ مفید و شاگردان او عقل را به عقل منطقی فروکاستند و به همین دلیل، جهان‌بینی امامیه دچار تحول بنیادین شد (امیرمعزی، ۱۳۷۵: ۳۰۵).<sup>۲</sup> در مقابل، مدرسی طباطبایی معتقد است عقل در دوره نخست، ابزاری برای دفاع از سخنان ائمه علیهم‌السلام بود، در حالی که در مدرسه کلامی بغداد با نزدیک شدن به معتزله، عقل به عنوان منبع نیز پذیرفته شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۱۵). مادلونگ نیز هرچند سخنی درباره دیدگاه متکلمان امامیه در دوره نخست نمی‌گوید، ولی معتقد است در مدرسه کلامی بغداد تحول مهمی در عقل‌گرایی توسط سیدمرتضی اتفاق افتاده است، نه شیخ مفید. به نظر او، شیخ مفید مانند گذشتگان عقل را تنها ابزاری برای دفاع از اندیشه‌های امامیه می‌دانسته است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۶۳).<sup>۳</sup>

با این حال، آثار موجود به طور کامل به همه جوانب بحث عقل نپرداخته‌اند؛ ضمن این که به نظر نویسندگان، نتایج مطرح‌شده کامل نیست. بنابراین، این مقاله در پی آن است که به جایگاه عقل در مدرسه کلامی بغداد بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که: عقل در اندیشه متکلمان امامیه در بغداد چه جایگاهی داشت و آیا همه آن‌ها با یکدیگر هم‌نظر و کاملاً تحت تأثیر معتزله

۱. مقصود ما از مدرسه بغداد، دوره متأخر بغداد است؛ دوره‌ای که با نوبختیان شروع شده و به شیخ طوسی خاتمه می‌یابد.

۲. وی جریان نخست را جریان اولیه عرفانی و فرامنطقی و جریان دوم را جریان منطقی فقهی و کلامی می‌نامد.

۳. مکدموت، شاگرد وی نیز این نظریه را در کتاب خود به تفصیل مطرح کرده است. ر.ک: مکدموت، ۱۳۸۴: ۵۱۹.

هستند یا خیر؟ با توجه به این که نخستین متکلمان امامیه در این دوره نوبختیان<sup>۱</sup> هستند، نقطه آغاز این پژوهش دیدگاه‌های آنان خواهد بود. پس از آنان به شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) و در نهایت سیدمرتضی (م. ۴۳۶ق)<sup>۲</sup> خواهیم پرداخت. اگر افراد دیگری (از مدرسه کلامی بغداد) نیز در این بین نظر قابل توجهی داشته باشند، به آن‌ها اشاره خواهیم کرد. در این پژوهش برای پاسخ به مسئله مورد نظر، نخست درباره میزان توانایی عقل در تولید معرفت و بعداً رابطه عقل و وحی بحث خواهیم کرد.

### جایگاه عقل در بحث معرفت

در این بخش سعی خواهیم کرد به این پرسش پاسخ دهیم که: از دیدگاه متکلمان مدرسه کلامی بغداد، آیا معرفت اضطراری است یا اکتسابی؟<sup>۳</sup> به عبارت دیگر، آیا معرفت دینی مولود تلاش عقلانی انسان است یا این که معرفت اساساً امری خارج از اختیار انسان است؟ به گفته اشعری، عمده متکلمان امامیه در دوره نخست، معرفت را اضطراری می‌دانستند و از نظر آنان، معرفت زاییده استدلال عقلی انسان نبود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱).<sup>۴</sup> هشام‌بن حکم و پیروانش تنها کسانی بودند که در عین اعتقاد به اضطراری بودن معرفت، شرط تحقق آن را استدلال و تلاش عقلی می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲).<sup>۵</sup> بنا به گزارش اشعری، حسن‌بن موسی نوبختی با پذیرش معرفت اکتسابی تحولی در این نظریه ایجاد کرد. وی معتقد بود، همه معارف اضطراری نیست و معرفت‌الله ممکن است اضطراری یا اکتسابی باشد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). این که وی معرفت اکتسابی را ممکن می‌داند، تأییدی است بر این که از نظر او، استدلال‌های عقلی انسان معرفت‌زاست؛ هرچند ممکن است این معرفت از طرق دیگر نیز حاصل شود.

۱. مقصود ما از نوبختیان، علی‌بن اسماعیل نوبختی معروف به ابوسهل نوبختی (م. ۳۱۱ق) و حسن‌بن موسی نوبختی (م. ۳۱۰ق)، خواهرزاده ابوسهل خواهد بود. این که اشاره‌ای به ابوسحاق نوبختی، نویسنده کتاب *الیاقوت* نمی‌کنیم، از این روست که بنا به مطالعات جدید، وی به دوره‌ای متأخرتر تعلق داشته است.
۲. از آن روی که شیخ طوسی در اندیشه‌های کلامی‌اش هیچ تفاوتی با سیدمرتضی ندارد، به وی نخواهیم پرداخت.
۳. این بحث از بیانات استاد عزیز جناب آقای محمدتقی سبحانی در مجموعه درس‌های انجمن کلام حوزه گرفته شده است. در این باره هم‌چنین رک: بیانانی اسکویی، ۱۳۸۶: ۸-۴۳.
۴. «جمهورهم یزعمون ان المعارف کلها اضطرار و ان الخلق جمیعا مضطرون و ان النظر و القیاس لا یؤدیان الی علم و ما تعبّد الله العباد بهما.»
۵. «اصحاب هشام‌بن‌الحکم» یزعمون ان المعرفة کلها اضطرار بايجاب الخلق و انها لا تقع الا بعد النظر و الاستدلال یعونون بما لا یقع منها الا بعد النظر و الاستدلال العلم بالله عز وجل.»

از ابوسهل نوبختی مطلبی در بحث معرفت نقل نشده است؛ با این حال، عباراتی از وی در بازمانده‌های کتاب التنبیه فی الامامة وی وجود دارد که می‌تواند نشان‌دهنده دیدگاه وی در معرفت باشد. وی در پاسخ به این پرسش که: چگونه حضرت مهدی عج را که به گفته امامیه غایب است، شناختید؟ این‌گونه پاسخ می‌دهد: «إن أمر الدین کله بالاستدلال یعلم، فتحن عرفنا الله عز و جل بالأدلة و لم نشاهده و لا أخبرنا عنه من شاهده»<sup>۱</sup> (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۹۲). این عبارت بیان‌گر آن است که از دیدگاه وی، معرفت امور مربوط به دین اکتسابی است، نه اضطراری. هرچند ممکن است گفته شود این عبارت به اندازه کافی در بحث کسبی بودن معرفت‌الله صراحت ندارد، ولی نوع بیان وی، استدلال شیخ مفید در لزوم کسبی بودن معرفت را به ذهن می‌آورد. شیخ مفید، معرفت به خداوند و انبیای الهی و هر آنچه ناپیداست را اکتسابی دانسته و اضطراری بودن معرفت در این امور را غیرممکن عنوان می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۶۱ و ۸۸). بنابراین، هرچند در مورد حسن‌بن‌موسی نوبختی شواهد موجود می‌تواند بیان‌گر پذیرش امکان اضطراری بودن معرفت‌الله باشد، ولی درباره ابوسهل شاهدی بر این ادعا وجود ندارد و عبارات موجود، بیشتر حاکی از اعتقاد وی به لزوم اکتسابی بودن معرفت است.

شیخ مفید نیز همان‌گونه که بیان شد، معرفت‌الله را اکتسابی می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۲۰). او به همین دلیل، معارف غیرعقلی، مانند معرفت فطری را آشکارا انکار می‌کند و همه آیات و روایات موجود در این بحث را به گونه‌ای دیگر معنا می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۶۰-۶۲). پس از شیخ مفید، سید مرتضی نیز همین دیدگاه را پذیرفت و معرفت‌الله را اکتسابی دانست (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۷-۱۷۱). وی نیز مانند شیخ مفید، آیات و روایات فطرت و هم‌چنین آیات و روایات عالم ذر را تأویل و طوری معنا کرد که دلالتی بر معرفت پیشینی انسان نداشته باشد.<sup>۲</sup> دیگر عالمان بغداد، مانند: ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵-۶۶) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۵-۲۶) نیز معارف را اکتسابی و تولید تلاش عقلی انسان‌ها دانستند. به نظر می‌رسد، مهم‌ترین تحول در بحث عقل‌گرایی امامیه در دوره مدرسه کلامی بغداد، همین پذیرش معرفت اکتسابی و انکار معرفت اضطراری باشد، چراکه پایه علم کلام امامیه در مدرسه بغداد بر همین اصل استوار است.

۱. امر دین به کلی به وسیله استدلال شناخته می‌شود. ما خداوند را از طریق مشاهده و یا اخبار کسی که خداوند را مشاهده کرده است، شناخته‌ایم، بلکه این معرفت حاصل استدلال و ادله است.

۲. درباره عالم ذر رک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۳-۱۱۶ و هم‌چنین درباره بحث فطرت رک: شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ۲: ۸۳-۸۵.

## وجوب نظر (استدلال عقلی)

معتزله و همه کسانی که معرفت دینی را انحصاراً اکتسابی می‌دانستند، کسب این معرفت (نظر و استدلال) را بر همه انسان‌ها واجب می‌دانستند؛ در مقابل، باورمندان به اضطراری بودن معرفت چنین وجوبی را نمی‌پذیرفتند. حسن بن موسی نوبختی از آن روی که معرفت اضطراری را نیز می‌پذیرفت، امر به معرفت را به هیچ نحوی جایز نمی‌دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). هرچند استدلال نوبختی در دست نیست، ولی می‌توان ادله وی را چنین فرض کرد: اگر این امر شرعی باشد، منوط به پذیرش و معرفت به خداوند است؛ بنابراین، معنایی برای امر به معرفت (دوباره خداوند) باقی نمی‌ماند و اگر این امر عقلی باشد، در صورتی که مأمور به (معرفت خداوند) مجهول باشد، تکلیف بمالایطاق است و در صورتی که معلوم باشد، تحصیل حاصل خواهد بود.<sup>۱</sup>

مهم‌ترین مسئله پیش‌روی معتزلیان در وجوب نظر آن بود که چه منبعی استدلال عقلی را بر انسان‌ها واجب کرده است. مسلماً این وجوب به دلیل امر الهی نیست، چراکه مکلف اگر خداوند را پیش از نظر و استدلال بشناسد که دلیلی برای شناخت دوباره او ندارد و اگر خدا را نشناسد، دلیلی برای اطاعت از اوامر الهی ندارد. از نظر معتزله، این عقل است که نظر و استدلال را بر انسان واجب می‌کند. از نظر آن‌ها، عقل نه تنها توانایی استدلال و کشف امور نظری را دارد، بلکه باید‌ها و نباید‌هایی نیز برای انسان مطرح می‌کند؛ به عبارت دیگر، عقل خود حسن و قبح افعال را درک و به آن حکم می‌کند. عقل در نظر معتزله، مجموعه‌ای از علوم ضروری است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۵-۳۷۹). قواعدی کلی، مانند «لزوم و وجوب شکر منعم» و «دفع ضرر محتمل» از جمله این علوم هستند. با این حال، انسان از کجا به وجود منعمی باور کند که به شکر او (که شناخت، مقدمه این شکر است) اقدام کند؛ به عبارت دیگر، انسان‌ها هیچ انگیزه‌ای برای ورود به فرایند شناخت خداوند در خود نمی‌بینند؛ بنابراین، باید در انسان ترس و هراسی از خطر احتمالی ایجاد شود که به سبب آن، انگیزه ورود به فرایند شناخت خداوند در انسان ایجاد شود. حل این مشکل با تکیه بر عقل عملی نیز میسر نبود؛ از این رو، معتزلیان به ناچار پذیرفتند که محرک اولیه برای ورود به فرایند معرفت خداوند، بیرون از عقل انسان است.

۱. قاضی عبدالجبار چنین نظریه‌ای را بدون اشاره به حسن بن موسی نقل کرده و به ادله آن‌ها اشاره کرده است: «حتی أن فی الناس من دعاه ذلک الی أن قال: ان المعارف و ان کانت مکتسبة کما یقولون، فلن یجوز منه تعالی أن یوجیها علینا و ان اتفق أن ینظر الانسان و تقع له المعرفة باللّه تعالی، کلف الأفعال و ان لم یتفق ذلک منه فهو غیرمعلوم. و جعلوها من شرائط التکلیف فیما عداها و جوزوا وقوعها علی سبیل الاتفاق و التخیث و منعوا لأجل ذلک دخولها تحت التکلیف» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۳۰-۲۳۱).

این محرک ممکن است در اثر انذار باورمندان به خداوند یا هر اتفاق دیگری برای انسان پدید آید. پیامبران نیز ممکن است یکی از این محرک‌ها باشند؛ با این حال، وجود آن‌ها از ابتدای تکلیف لازم نیست، چراکه خداوند می‌تواند این تحریک بیرونی را در اثر عوامل دیگری نیز فراهم آورد. گذشته از آن، پیش از پذیرش خداوند، پیامبران با دیگر انسان‌ها تفاوتی ندارند و تنبیه آن‌ها مانند دیگران خواهد بود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۷۸-۳۷۹).

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، شیخ مفید معارف دینی را اکتسابی می‌داند. وی نیز مانند معتزله، به وجوب نظر باور دارد و اولین واجب را نظر و استدلال عقلی می‌داند؛ با این حال، اختلاف وی با معتزله آن است که در اندیشه وی وجوب نظر به دلیل امر الهی است، نه حکم عقل (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۰).<sup>۱</sup> با توجه به مطالب پیش‌گفته، نمی‌توان امر الهی را دلیل وجوب نظر دانست، چراکه در نهایت به دور می‌انجامد. حل این چالش در نظام فکری شیخ مفید در گرو فهم دیدگاه او در رابطه عقل و وحی خواهد بود که در آینده به آن خواهیم پرداخت. به اختصار می‌توان گفت، شیخ مفید عقل را در تمام مراحل استدلال و نتیجه‌گیری محتاج وحی می‌داند؛ به عبارت دیگر، وحی هم محرک نخستین عقل است و هم کیفیت استدلال را به مکلف می‌آموزد. در مجموع، برخلاف معتزله که پایه‌های علم کلام را بر بحث وجوب نظر استوار می‌کردند، شیخ مفید علم کلام را بر پایه نیازمندی انسان‌ها به وحی و هدایت الهی استوار می‌کند.<sup>۲</sup> البته مهم‌ترین چالش این دیدگاه شیخ مفید، پذیرش حجیت عقل در کنار نیازمندی عقل به وحی بود که در آینده به آن خواهیم پرداخت. بنابراین، از نظر شیخ مفید عقل نمی‌تواند از اساس پیش از ورود شرع، امر و نهی داشته باشد. شیخ مفید در جایی دیگر به این نکته تصریح می‌کند که تصور زمانی که پیامبری در میان انسان‌ها نباشد، غیرواقعی است (مفید، ۱۴۱۳ (د): ۸۷).

این دیدگاه در کلام شاگرد وی، ابوالفتح کراچکی آشکارتر می‌شود. وی در توضیح روایت: «من مات و لم یعرف امام زمانه...» به روشنی معرفت خداوند را نیز در گرو معرفت امام می‌داند. به نظر او، بنا بر این روایت، از آنجایی که معرفت خداوند بدون معرفت امام سودی ندارد و معرفت امام و اطاعت از او تنها بعد از معرفت‌الله سودمند است، می‌توان معرفت خداوند را همان معرفت امام دانست. از نظر وی، دلیل این ادعا آن است که معارف عقلی و سمعی دین تنها از

۱. البته شیخ مفید در جایی دیگر اولین واجب را معرفت خداوند می‌داند، نه نظر؛ رک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (هـ): ۲، ۲۰۳.  
 ۲. در این باره رک: مکدموت، ۱۳۸۴: ۸۵-۷۹.

طریق امام حاصل می‌شود و این امام است که امرکننده و برانگیزاننده به آن‌هاست؛ بنابراین، شناخت و اطاعت از امام در حقیقت همان شناخت و اطاعت از خداوند است (کراجکی، بی‌تا، ۱: ۳۲۸).

عبارات وی تا حدودی می‌تواند برطرف‌کننده چالش دور نیز باشد. به گفته او، پیامبر و امام هم خواطر<sup>۱</sup> انسانی را برای شناخت و معرفت خداوند تحریک می‌کنند و هم کیفیت استدلال عقلی درست را برای مکلفان عرضه می‌کنند (کراجکی، بی‌تا، ۱: ۲۲۴-۲۲۵)؛ بنابراین محرک نخستین، پیامبران و ائمه هستند. پس از آن هم عقل، بی‌نیاز از آن‌ها نیست، بلکه پیامبرانند که کیفیت استدلال را به انسان‌ها عرضه می‌کنند. البته سخن امام نیز در نهایت به حکم عقل پذیرفته می‌شود؛ هرچند عقل به تنهایی توان رسیدن به این استدلال را نداشت. در ادامه، توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

شاگردان شیخ مفید، به‌جز کراجکی، سخن او را در برابر معتزله نپذیرفتند. سیدمرتضی در بحث وجوب نظر به کلی نظر استاد خود را کنار گذاشته و همان دیدگاه معتزله را بیان کرده است. به گفته او، نظر و استدلال عقلی بر انسان‌ها برای کسب معرفت واجب است و این وجوب به حکم عقل است، نه امر الهی. وی سپس با تکرار سخن معتزله در بحث معرفت ادعا می‌کند که انسان‌ها هنگامی اختلافات در ادیان و سخن بیشتر آن‌ها درباره وجود خداوندی در عالم را ببینند، با توجه به برخی احکام عقلی، معرفت‌الله را بر خود واجب و ترک آن را موجب عقاب می‌دانند. به نظر او، اگر اموری از بیرون، این ترس و انگیزه را در وی ایجاد نکند، ممکن است از درون خودش این امارات برایش ایجاد شود و اگر این نیز واقع نشود، ممکن است از طریق ایجاد «خاطر» این ترس در وی ایجاد شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۸؛ همو، ۱۴۱۱ق: ۱۷۱-۱۷۹). به گفته او، عقل انسان در معارف دینی هیچ نیازی به سمع ندارد و اصلاً پیش از پذیرش توحید و عدل نمی‌توان حجیت وحی را پذیرفت (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷). بنابراین حجیت وحی بر پایه‌های استدلال عقلی بنا شده است؛ پس نمی‌توان عقل را در این حیطة به وحی نیازمند دانست. پس از سیدمرتضی، شیخ طوسی نیز همین دیدگاه را پذیرفت (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۱-۱۶۸) و سخنان شیخ مفید در این امر به کلی به فراموشی سپرده شد.

۱. خاطر، کلامی است که خداوند در گوش عاقل ایجاد می‌کند که متضمن اماراتی است که به واسطه آن‌ها، ترس از ترک نظر و استدلال در قلب عاقل ایجاد می‌شود؛ برای مثال رک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۸.  
۲. هم‌چنین درباره تحریک خواطر توسط رسول رک: کراجکی، بی‌تا، ۱: ۲۶۰.



## رابطه عقل و وحی (نیازمندی یا بی‌نیازی عقل به وحی)

ارتباط عقل و وحی، مهم‌ترین مسئله در تعیین جایگاه عقل در کلام است. اهل حدیث، وحی را تنها منبع معرفت دینی می‌دانستند و عقل نظری و عقل عملی را نمی‌پذیرفتند. معتزله نیز در مقابل، معتقد بودند معرفت دینی باید از طریق عقل حاصل شود. از نظر آن‌ها، نمی‌توان پایه‌های اعتقادی را بر وحی استوار کرد، چراکه به «دور» خواهد انجامید.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، امامیه موضعی بین اهل حدیث و معتزله اتخاذ کردند. اگر عبارت شیخ مفید را در اوائل المقالات بپذیریم، امامیه تا دوران وی اتفاق نظر داشته‌اند که عقل در علم و نتایجش، نیازمند وحی است و حتی عقل کیفیت استدلال را از وحی می‌آموزد:

واتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه و نتائجه إلى السمع و أنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال و أنه لا بد في أول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول و واقفهم في ذلك أصحاب الحديث و أجمعت المعتزلة و الخوارج و الزيدية على خلاف ذلك و زعموا أن العقول تعمل بمجردا من السمع و التوقيف (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴).<sup>۲</sup>

این عبارت، گویای آن است که همه امامیه در مقابل معتزله معتقدند، عقل در استدلال‌هایش به سمع نیازمند است. هرچند شیخ مفید ادعا می‌کند همه امامیان در این نظر هم‌داستانند، ولی اشعری (که نزدیک به یک قرن پیش از شیخ مفید زندگی می‌کرد) در مقالات الاسلامیین سه دیدگاه متفاوت در این مسئله را به امامیه نسبت داده است:

۱. گروهی که مانند شیخ مفید معتقد بودند، عقل پس از ارسال رسل حجت است و پیش از آن توانایی استدلال ندارد؛

۲. گروهی که عقل را پیش از ارسال رسل و پس از آن حجت می‌دانستند و معتقد بودند

۱. چندی بعد در اهل سنت، اشاعره با پذیرش عقل نظری و انکار عقل عملی، راهی بین اهل حدیث و معتزله گشودند. ماتریدیه نیز با پذیرش عقل نظری و عقل عملی، کمی به معتزله نزدیک‌تر شدند؛ هرچند ماتریدیه عقل را تنها منبع معارف اعتقادی نمی‌دانند و اخبار را نیز در کنار عقل یکی از منابع معرفت اعتقادی می‌دانند. ماتریدی معتقد بود که لازم نیست همه عقاید کلامی را با عقل اثبات کرد، بلکه اگر با معجزات پیامبر، رسالت او را پذیرفت، می‌تواند اعتقادات خودش (مانند: حدوث عالم، ثبوت صانع و وحدانیت خداوند) را بر اخبار پیامبر اکرم ﷺ بنا کند (نسفی، ۲۰۱۱، ۱: ۱۵۹).

۲. امامیه اتفاق نظر دارند که عقل در علم و نتایجش، به سمع (وحی) نیازمند است و دلیل عقل از دلیل سمعی (وحی) که عاقل را به شیوه استدلال رهنمون می‌شود، جدا نیست؛ بنابراین، باید در ابتدای تکلیف در عالم، رسولی از سوی خداوند وجود داشته باشد. در این بحث، امامیه با اصحاب حدیث هم‌نظرند و معتزله، خوارج و زیدیه با این دیدگاه مخالفند و گمان می‌کنند که عقل انسان‌ها بدون نیاز به سمع و توقیف عمل می‌کند.

عقل انسان‌ها در همه احوال در مسائل مربوط به توحید، حجت است و نیازی به کمک وحی ندارد؛

۳. گروهی که معتقد بودند عقل در هیچ حالتی توانایی استدلال ندارد و معارف دینی تنها از طریق پیامبران و امامان دانسته می‌شود.

در حقیقت، گروه دوم که اشعری به اعتقادشان اشاره کرده، با اتفاق نظری که شیخ مفید نقل کرده است همراه نیستند. اگر فرض کنیم این گروه بخشی از معتزلیان شیعه‌شده در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم باشند، می‌توان این‌طور حدس زد که سخن شیخ مفید به جریان غالب تشیع بازمی‌گردد.

سخنان شیخ مفید در این مسئله، از دو بخش تشکیل شده است: بخش ابتدایی که به نیازمندی عقل به وحی و بخش پایانی که به ضرورت ارسال رسل در ابتدای تکلیف اشاره می‌کند. در حقیقت، بخش نخست، علت بخش پایانی است؛ بنابراین، تکلیف انسان بدون ارسال رسول ممکن نیست، چراکه عقل انسان در علم و نتایجش به وحی محتاج است.

درباره بخش نخست می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. آن‌که عقل هم در مرحله استدلال‌هایش به سمع محتاج است.

۲. این سمع هر سمعی نیست، بلکه سمعی است که تنبیه‌دهنده به شیوه و کیفیت استدلال عقلی باشد. در بین آیات و روایات، برخی از آن‌ها تنبیه‌دهنده (چه از نوع تحریک اولیه باشد و چه خود متضمن استدلالی عقلی باشد) به استدلال و حکم عقلند و برخی این‌گونه نیستند. به نظر امامیه (تا دوران شیخ مفید)، عقل به سمعی محتاج است که تنبیه‌دهنده به استدلال عقلی باشد، چراکه اگر دلیل نقلی این‌گونه نباشد، پذیرش آن منوط به شناخت خداوند و پذیرش نبی اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن است.

۳. حال این پرسش مطرح است که احتیاج عقل به سمع مُنبّه، چگونه است؟ آیا عقل بدون این سمع نمی‌تواند استدلال نماید یا این‌که توانایی استدلال را دارد، ولی سمع مُنبّه، قوی‌ترین استدلال را ارائه می‌کند؟

پاسخ به این پرسش، منوط به فهم دقیق از «تنبیه سمع نسبت به استدلال عقلی» است. عبارتی از کراچکی، شاگرد مفید نقل شده است که در عین تأیید موضع شیخ مفید، این دیدگاه را آشکارتر می‌کند. وی در بحث از ضرورت حجت در هر دوره، چنین می‌گوید: «إن الله قد اوجد للناس فی کل زمان مسمعا لهم من انبیاءه و حججه بینه و بین الخلق ینبهم علی طریق الاستدلال

فی العقلیات و یفقههم علی ما لا یعلمونه الا به من السمعیات»<sup>۱</sup> (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۴۲). این عبارت بیان‌گر آن است که در سمعیات، عقل انسان امکان دسترسی به آن‌ها را ندارد و بدون وجود پیامبران و امامان، امکان دسترسی به آن‌ها برای انسان‌ها نیست؛ ولی در عقلیات امکان این دسترسی وجود دارد، اما پیامبران، انسان‌ها را به شیوه‌های استدلال متنبه می‌کنند. کراجکی در جایی دیگر، در بحث با براهمه درباره ضرورت ارسال رسل، امور را نسبت به حکم عقل به سه دسته تقسیم می‌کند: واجب، جایز و ممتنع. وی سپس اموری مانند عبادات و علم به خواص ادویه را از نظر عقل جایز می‌داند و معتقد است، تنها راه برای قطع به آن‌ها وحی است؛ با این حال، وی نیازمندی به وحی را مختص به این امور نمی‌داند و می‌گوید: حتی اگر از این امور نیز صرف‌نظر کنیم، باز انسان‌ها به پیامبران نیازمندند، چراکه پیامبران شیوه استدلال را به انسان‌ها گوش‌زد و خواطر انسان را بیدار می‌کنند (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۲۵).<sup>۲</sup> به گفته وی، مشاهده احوال انسان‌ها حاکی از آن است که آن‌ها همیشه نیازمند کسی هستند که باب استدلال را برای آن‌ها بگشاید (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۲۵).<sup>۳</sup>

بنابراین می‌توان ادعا کرد که در این نظریه، پیامبران و ائمه علیهم‌السلام دو جایگاه جداگانه دارند: ۱. تعلیم اموری که عقل به آن‌ها دسترسی ندارد (سمعیات)؛<sup>۲</sup> تنبیه به اموری که عقل بالقوه می‌تواند آن‌ها را دریابد (عقلیات).

دیدگاه معتزله - برخلاف امامیه - آن بود که در امور عقلی، نیازی به ارسال رسولان نیست و عقل به خودی خود می‌تواند امور عقلی را درک کند. معتزله در حقیقت، نقش وحی را در امور عقلی، ارشادی می‌دانند. در این فرض، عقل مستقلاً معارف را کسب می‌کند و وحی هیچ نقشی در دریافت‌های عقلی ندارد، بلکه تنها تأییدکننده حکم عقل است. همان‌گونه که از عبارات اشعری نیز معلوم شد، برخی (هرچند اندک) در بین امامیه نیز چنین اعتقادی داشته‌اند.

بنابراین، از دیدگاه مفید و نوبختیان (مانند دیگر امامیه تا دوره خودشان)، عقل در عین حال که حجیت دارد و کاشف از واقع است، ولی بی‌نیاز از نبوت و شرع نیست، بلکه پیامبران و حجت‌های الهی که معلمان بشرند، آن‌ها را با کیفیت استدلال عقلی آشنا می‌کنند و عقل

۱. خداوند در هر زمان شنونده‌ای (کسی که سخنان خدا را می‌شنود و به مردم منتقل می‌کند) برای مردم از انبیا و حجت‌های خود قرار داده است. این انبیا و حجت‌های خدا شیوه استدلال در عقلیات را به مردم گوش‌زد و آن‌ها را به آنچه در سمعیات نمی‌دانند، آگاه می‌کنند.

۲. «لأنهم ینهون علی طریق الاستدلال المسترشدين و یحرکون الخواطر بالتذکار إلی سنن التأمل و الاعتبار.»

۳. «و هذا أمر یدل علیه ما نشاهده من أحوال العقلاء و افتقارهم إلی من یفتح لهم باب الاستدلال أولاً.»

همیشه به آن‌ها نیازمند است. پس از شیخ مفید، ابوالفتح کراچی نیز همان‌گونه که به برخی از عبارات او اشاره شد، با این دیدگاه همراه می‌شود. به جز آنچه تا کنون از وی نقل شد، می‌توان به تفسیر وی از روایت امام حسین علیه السلام که معرفت‌الله را معرفت امام دانسته‌اند،<sup>۱</sup> اشاره کرد. به گفته او، از آن روی که معارف عقلی و سمعی دین تنها از طریق امام بدست می‌آید، می‌توان ادعا کرد که معرفت و اطاعت از امام، همچون معرفت و اطاعت از خداست (کراچی، بی‌تا، ۱: ۳۲۸).<sup>۲</sup> برخلاف کراچی، دیگر شاگرد شیخ مفید، سید مرتضی جایگاه بیشتری برای عقل قائل شد و تا حدودی با معتزله و گروه دومی که اشعری به آن‌ها اشاره کرده بود، در این مسئله همراهی کرد. از دیدگاه وی، عقل در معرفت خداوند مستقل بوده و نیازی به وحی و تنبه از سوی رسولان الهی و امامان ندارد. وی برای اثبات سخن خود، استناد به ادله سمعی را برای کسب معرفت مستلزم دور می‌داند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷).<sup>۳</sup>

به گفته او، سخن افرادی مانند شیخ مفید و کراچی درست نیست، چراکه شناخت مقام امامت در گرو معرفت به خدا و مباحث توحید است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷).<sup>۴</sup> وی به سخنان استادش شیخ مفید نیز بی‌توجه نیست و سعی می‌کند مدعای شیخ مفید و دیگر امامیه مبنی بر نقش تنبیهی وحی نسبت به عقل را بدون نام بردن از وی نقد کند. استدلال وی در رد این دیدگاه آن است که تنبیه امام در حالی که امامت او عقلاً اثبات نشده، مانند دیگران است و فرقی با دیگران ندارد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷-۱۲۸).<sup>۵</sup>

وی سپس با تکرار سخن معتزله در بحث معرفت ادعا می‌کند که انسان عاقل با مشاهده اختلاف ادیان و سخنان آن‌ها درباره خداوند و ثواب و عقاب الهی، ترسی در او شکل می‌گیرد و عقل او برای دفع ضرر محتمل، به وجوب نظر، استدلال و شناخت خداوند حکم می‌کند. به نظر

۱. الإمام الصادق علیه السلام قال خرج الحسين بن علي عليه السلام ذات يوم علي أصحابه فقال بعد الحمد لله جل وعز و الصلاة علي محمد رسول الله صلى الله عليه وآله يا أيها الناس إن الله [و الله] ما خلق العباد إلا ليعرفوه فإذا عرفوه فإذا عبده استغفوا بعبادته من سواه فقال له رجل بأبي أنت و أمي يا ابن رسول الله ما معرفة الله قال معرفة أهل كل زمان إمامهم الذي يجب عليهم طاعته.»  
 ۲. «لما كانت أيضا المعارف الدينية العقلية و السمعية تحصل من جهة الإمام و كان الإمام أمرا بذلك و داعيا إليه صح القول إن معرفة الإمام و طاعته هي معرفة الله سبحانه.»  
 ۳. «الطريق إلى معرفة الله تعالى هو العقل و لا يجوز أن يكون السمع، لان السمع لا يكون دليلا على الشيء إلا بعد معرفة الله و حكمته و أنه لا يفعل القبيح و لا يصدق الكذابين، فكيف يدل السمع على المعرفة.»  
 ۴. «و ردنا على من يذهب من أصحابنا إلى أن معرفة الله تستفاد من قول الإمام، لأن معرفة كون الإمام إماما مبنية على المعرفة بالله تعالى.»  
 ۵. «و بينا انهم عولوا في ذلك على أن الامام ينبه على النظر في الادلة فهو غير صحيح.»

او، اگر اموری از بیرون، این ترس را در وی ایجاد نکند، ممکن است از درون خودش این امارات برایش ایجاد شود و اگر این نیز واقع نشود، ممکن است از طریق ایجاد «خاطر» این ترس در وی ایجاد شود. به نظر او «خاطر» کلامی است که خداوند در گوش عاقل ایجاد می‌کند که متضمن اماراتی است که به واسطه آن‌ها ترس از ترک نظر و استدلال در قلب عاقل ایجاد می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۸).

بنابراین، از نگاه سید مرتضی در عقلیات نیازی به امام و رسولان الهی وجود ندارد. این بحث از سویی دیگر، در بحث ضرورت ارسال رسل قابل پی‌گیری است. سید مرتضی ارسال رسولان را واجب می‌داند، ولی به نظر او نیازمندی انسان‌ها به پیامبران فقط در امور شرعی است که عقل تنها به طور اجمال از آن‌ها آگاهی دارد و برای تفصیلات امور، نیازمند شرع است (شریف مرتضی، ۱۳۸۷: ۴۰). سید مرتضی در تبیین ضرورت ارسال رسولان، در عین حال که نیازمندی انسان‌ها به پیامبران را محدود به حیطة سمعیات می‌کند، انجام این تکالیف سمعیه (مانند نماز و روزه) را شرط انجام تکالیف عقلیه (مانند: ترک ظلم، ردّ امانت و...) می‌داند؛ برای مثال، ما عقلاً می‌دانیم که ظلم قبیح است، اما ظالمانه زندگی نکردن در صورتی ممکن است که تکالیفی از سوی خداوند برای انسان قرار داده شود. انسان با انجام این تکالیف سمعی است که می‌تواند از ظلم کردن دوری کند.<sup>۱</sup> این مشابه همان چیزی است که معتزله در حسن و وجوب بعثت گفته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۸۱-۳۸۲؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۲۹۸-۲۹۹).

سید مرتضی هرچند تنها دلیل وجوب بعثت را آنچه گفته شد می‌داند، ولی ممکن می‌داند که برخی از پیامبران تنها برای تأکید بر واجبات عقلی مبعوث شوند، چراکه ممکن است تأکید آن‌ها تأثیر بیشتری در انجام این امور داشته باشد. از نظر سید مرتضی، این تنها بر حسن بعثت دلالت می‌کند نه وجوب آن. امور دیگر مانند بیان لغات یا بیان خواص ادویه و... نیز دلیلی بر حسن بعثت هستند، نه وجوب آن (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۳-۳۲۴).

حال، آیا در همه حال، ارسال پیامبران واجب است یا خیر؟ معتزله (برخلاف امامیه) تصریح می‌کنند که ارسال پیامبران در همه حال و همیشه واجب نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۵: ۹۷-۹۸؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۲۵-۳۲۶)؛ به عبارت دیگر، ارسال پیامبران تنها در صورتی واجب است که خداوند بداند مصالحی در این کار برای مکلفان وجود دارد. به سخن دیگر، چون

۱. «اعلم انه غیر ممتنع ان يعلم الله تعالى أن فی افعال المكلف ما اذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلية او الامتناع من القبائح العقلية، و فيها ما اذا فعله اختار فعل القبيح او الاخلال بالواجب و اذا علم الله تعالى ذلك فلا بد من اعلام المكلف به ليفعل ما يدعوه الي فعل الواجب و يعدل ما يدعوه الي فعل القبيح» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۳).

مصالح به اقتضای افراد و شرایط زمان و مکان متفاوت است، لزوم ارسال پیامبران نیز همیشگی نیست. این سخنان در حقیقت، در ردّ دیدگاه قائلان به وجوب رسالت و امامت در همه دوران‌ها (به طور خاص امامیه) بیان شده است.

سید مرتضی هرچند در دلیل وجوب بعثت با معتزله هم‌نظر است، اصلاً به این پرسش نمی‌پردازد و آن را طرح نمی‌کند. مسلماً سید مرتضی نیز نباید ارسال پیامبران را همیشگی بداند؛ با این حال، وی برای اثبات ضرورت امامت (و نه نبوت) در همه دوره‌ها طرحی نو درمی‌اندازد. وی در عین حال که به استقلال و انحصار عقل در شناخت معارف معتقد است و ارسال پیامبران را همیشگی نمی‌داند، قائل به وجوب امامت (گاه این امام، پیامبر است و گاه غیرپیامبر) در همه ادوار تاریخ می‌شود. به نظر سید مرتضی آنچه این وجوب را همیشگی می‌کند، نه بیان احکام و شرایع (مانند پیامبران)، نه تنبیه عقل (همچون دیدگاه شیخ مفید) و... است، بلکه نیازمندی انسان‌ها به رئیسی است که با وجود وی از اختلافات و ظلم و ستم جلوگیری شود و به وسیله آن انسان‌ها به طاعت نزدیک و از معصیت دور شوند. به نظر وی، این وجوب به دو شرط بستگی دارد: ۱. ثبوت تکلیف عقلی؛ ۲. معصوم نبودن انسان‌ها (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۹). بنابراین، در نگاه سید مرتضی، در صورت عدم تکلیف سمعی (نبودن شریعت و رسالت) نیز نصب امام از سوی خداوند واجب است و سخنان معتزله درباره امامیه نادرست است، چراکه امامیه قائل به وجوب ارسال پیامبران در همه دوره‌های تاریخ نیستند. البته سید مرتضی در صورت وجود تکلیف سمعی و شریعت، ادله دیگری نیز برای وجوب امامت اقامه کرده است که از آن جمله می‌توان به نبود حجتی قاطع بر شرایع در همه موارد (از قرآن، سنت متواتر و اجماع) و حفاظت از شرع و ممانعت از تحریف آن اشاره کرد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۲۴).

بنابراین، از نگاه سید مرتضی دلیل وجوب امامت هیچ ربطی به شرایع ندارد و حتی اگر زمانی فرض شود که شریعتی نباشد، باز هم نیازمند نصب امامی (رئییسی معصوم) از سوی خداوند هستیم؛ با این حال، در دوره کنونی که شریعت اسلام وجود دارد و تا قیامت نیز ادامه خواهد داشت، ضرورت امامت و علت نیازمندی انسان‌ها به امام، به حوزه سمعیات (حفظ، تبیین و تفسیر شریعت) نیز مرتبط است.

بنابراین، از نگاه سید مرتضی می‌توان در بحث رابطه عقل و وحی به نکات زیر اشاره کرد:

۱. عقل در علم و نتایجش، نیازمند سمع نیست و تنها راه اکتساب معارف (عقلانی) عقل است.
۲. نیازمندی انسان‌ها به وحی، تنها به حیطه سمعیات مربوط می‌شود. هرچند تنبیه انبیا و ائمه علیهم‌السلام نسبت به ادله، تأثیر بیشتری نسبت به مَنبّهان دیگر دارد، ولی وجود آن ضرورت ندارد.

۳. از ابتدای تکلیف، نیازی به ارسال پیامبران نیست. ممکن است زمانی فرض شود که پیامبری وجود نداشته باشد.

۴. با این حال، تفاوت سید مرتضی با معتزله در آن است که امامت را در همه دوره‌ها لازم می‌داند. اگر زمانی باشد که شریعتی وجود نداشته باشد، امام تنها رئیس معصومی است که انسان‌ها را به انجام تکالیف عقلی نزدیک‌تر می‌کند و اگر زمانی باشد که شریعتی وجود دارد، برای حفظ دین و تبیین درست از شریعت، به امام محتاج هستیم. مسلماً نیازمندی به امام در این امور تنها در حیطه سمعیات است، نه عقلیات.

### جمع‌بندی

بنا بر آنچه در مقاله مطرح شد، می‌توان نتیجه گرفت که مدرسه کلامی بغداد (اگر حسن‌بن‌موسی نوبختی را نادیده بگیریم) با پذیرش نظریه اکتسابی بودن معرفت و رد معرفت اضطراری، گام نخست را به سمت عقل‌گرایی معتزله برداشت. از نظر آنان معرفت، نتیجه و متولد از استدلال عقلی انسان است و معارف اساسی دین نیز باید از طریق عقل حاصل شود. در این میان، شیخ مفید عقل انسان را در کسب معرفت نیازمند راهنمایی و «تنبیه» وحی می‌دانست و معتقد بود، عقل انسان به خودی خود نمی‌تواند معارف دینی را کسب کند. گفته شد این نیازمندی از نوع «تنبیه به شیوه و کیفیت استدلال» است و نه «تعلیم و آموزش»؛ به عبارت دیگر، برخلاف گمان برخی مانند مکدموت، شیخ مفید تنها برای دفاع از سخنان ائمه علیهم‌السلام از عقل استفاده نمی‌کرد، بلکه از دیدگاه مفید (و به احتمال زیاد نوبختیان) عقل در عین حال که حجیت دارد و کاشف از واقع است، بی‌نیاز از نبوت و شرع نیست، بلکه پیامبران و حجت‌های الهی که معلمان بشرند، آن‌ها را با کیفیت استدلال عقلی آشنا می‌کنند و عقل همیشه به آن‌ها نیازمند است. استفاده از اصطلاح «تَنْبِيْهٌ» در برابر «يُفَقِّهُهُ» برای تمایز نقش و کارکرد حجت‌های الهی در عقلیات و سمعیات به همین دلیل بود. این اصطلاح (تنبیه) هم‌چنین تلقی معتزله را نیز نقد می‌کرد، چراکه از نظر معتزله انسان‌ها در عقلیات نیازی به حجت‌های الهی و وحی ندارند و اگر در متون مقدس دینی در این باره سخنی گفته شده است، «ارشادی» است. این در حالی است که سیدمرتضی در این بحث اندیشه‌های استاد خود را به نقد کشید و عقل را بی‌نیاز از وحی دانست. این تفاوت دیدگاه سبب شد که نظام کلامی این دو نیز تا حدودی متمایز گردد. به نظر شیخ مفید، وجوب نظر سمعی است، در حالی که سیدمرتضی به وجوب عقلی نظر معتقد است. در همه این مباحث، ابوالفتح کراچکی تنها فردی در متکلمان بغداد است که با شیخ مفید همراهی کرد، در حالی دیگر شاگردان مفید اندیشه او

را کنار گذاشته و با سیدمرتضی همراه شدند. بررسی نتایج این دو دیدگاه در روش کلامی شیخ مفید و سیدمرتضی و تفاوت‌های آن‌ها در تبیین آرای کلامی‌شان می‌تواند موضوع کار دیگری باشد که به نحوی به تکمیل این مقاله کمک خواهد کرد.

## منابع

۱. اشعری، علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح: هلموت ریتز، ویسبایدن، دارالنشر فرانز شتاينر.
۲. امیرمغزی، محمدعلی، (۱۳۷۵)، «ملاحظاتى درباره یک نقد»، *ایران‌نامه*، شماره ۵۴.
۳. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
۴. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، در: *سرچشمه حکمت*، جستارهایی در باب عقل، به کوشش: علی‌نقی خدایاری، تهران، نبأ.
۵. شریف رضی، محمدبن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج‌البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۶. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ق)، *الذخيرة فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۹۹۸م)، *الامالی*، قاهره، دارالفکر العربی.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ق)، *جمل العلم و العمل*، نجف، مطبعة الآداب.
۱۰. طوسی، محمدبن الحسن، (۱۴۰۶ق)، *الاقتصاد*، بیروت، دارالاضواء.
۱۱. صدوق، محمدبن علی، (۱۳۹۵ق)، *کمال‌الدین*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۱۲. قاضی عبدالجبار، عبدالجباربن احمد، (۱۹۶۲)، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدارالمصریه.
۱۳. کراجکی، محمدبن علی، (بی‌تا)، *کنز الفوائد*، قم، دارالذخائر.
۱۴. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۷)، *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی مدرسی طباطبایی، سیدحسین، (۱۳۸۶)، *مکتب در فرایند تکامل*، تهران، کویر.
۱۵. مفید، محمدبن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، *اوائل المقالات*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۱۶. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۴۱۳ق)، *النکت فی مقدمات الاصول*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۱۷. \_\_\_\_\_ (ج)، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۱۸. \_\_\_\_\_ (د)، (۱۴۱۳ق)، *المسائل العکبریه*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۱۹. \_\_\_\_\_ (هـ)، (۱۴۱۳ق)، *الارشاد فی معرفه حجج‌الله علی‌العباد*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۲۰. مکدموت، مارتین، (۱۳۸۴)، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۲۱. ملاحمی خوارزمی، محمودبن محمد، (۱۳۸۶)، *الفائق فی اصول‌الدین*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۲۲. نسفی، ابی‌المعین میمون، (۲۰۱۱)، *تبصرة الادلته فی اصول‌الدین*، تحقیق: محمد الانور حامد عیسی، قاهره، المکتبة الازهریه للتراث.