

عقل گرایی در مدرسه امامیه بغداد و معتزله

رضا برنجکار،^۱ ریحانه هاشمی^{۲*}

۱. استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی و پژوهشگر پژوهشکده دانشگاه ادیان و مذاهب

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۹)

چکیده

عقل در معتزله با تعبیری چون علم، منبع، فکر، نظر، راه رسیدن به علم و درک واجبات تعریف شده است. ایشان اولین گروه از اهل سنت بودند که از عقل نظری در شناخت دین بهره گرفتند و از طریق عقل عملی بر حسن و قبح افعال استدلال و فعل قبیح را از خدا رد و به انجام تکلیف استدلال کردند. در مدرسه امامیه بغداد، شیخ مفید و سید مرتضی، عقل را بر قوه‌ای اطلاق کرده‌اند که اقتضای تمییز دارد و شیخ طوسی عقل را مجموعه علوم تعریف کرده است. در این مکتب کارکردهای عقل، یعنی نظری و عملی پذیرفته شده است. در زمینه رابطه عقل و وحی، در حالی که شیخ مفید همچون متکلمان مکتب کوفه و برخلاف معتزله، عقل را نیازمند وحی می‌داند، سید مرتضی و شیخ طوسی چنین نیاز و وابستگی را قبول ندارند. معتزله و امامیه بغداد بحثی در حجیت عقل ارائه نکرده‌اند و گویا آنرا امری بدیهی پنداشته‌اند و در عمل از عقل به‌عنوان منبع و ابزار استفاده می‌کنند.

واژگان کلیدی

حجیت، عقل، عقل عملی، عقل نظری، معتزله، مکتب امامیه بغداد.

۱. مقدمه

عقل را می‌توان از بعد وجودشناختی و معرفت‌شناختی بررسی کرد. در این مقاله عقل از جنبه معرفت‌شناختی و از دیدگاه معتزله و مدرسه امامیه بغداد بررسی می‌شود. سؤالات اصلی مطرح در مقاله این است که آیا این دو مکتب، عقل را معتبر دانسته‌اند و برای آن در فهم دین قلمروی قائلند؟ و اگر عقل را به‌عنوان منبع مستقلاً قبول دارند، رابطه عقل و وحی را چگونه می‌دانند؟

قرآن دارای یک اصل واحد توحیدی است که معارف را در سه حوزه اعتقادات، اعمال و اخلاق مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۲۰۳) و از انسان‌ها می‌خواهد تا در آیات الهی تعقل و تدبر کنند. آیات زیادی با عبارت‌های «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» و «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» انسان‌ها را به تعقل وامی‌دارند. بنابراین عقل‌گرایی از قرآن نشأت می‌گیرد. طبق سفارش پیامبر در حدیث ثقلین، دو ثقل اکبر و اصغر یعنی قرآن و عترت باید در کنار هم قرار گیرند، در میان شیعیان با رجوع به اهل بیت: این اصل رعایت شد، ولی در میان اهل سنت به دلیل رویگردانی از اهل بیت بعد از رحلت پیامبر (به دلیل فراز و نشیب‌هایی که رخ داد) صد سال منع حدیث در میان ایشان رخ داد و این امر موجب ورود اسرائیلیات و احادیث جعلی بسیاری، از جمله روایات جبر و تشبیه بین آنان شد. معتزله برای جلوگیری از این معضل به عقل‌گرایی رو آوردند و در تعارض بین عقل و نقل، برای عقل اولویت قائل شدند که در نهایت افراط آنان در عقل‌گرایی را به دنبال داشت.

در تشیع عقل به‌عنوان یکی از منابع شناخت به رسمیت شناخته شده است. امیرالمؤمنین بیان می‌دارد: «وَأَتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ ... وَ يُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۴۳) یعنی انبیا عقل را برانگیخته و شکوفا می‌کنند، نه اینکه عقل به‌صورت مستقل همه‌چیز را درک کند. مکتب کوفه در قرن‌های اول و دوم نیز همین آموزه امامان شیعه را پیگیری می‌کند. امتداد این جریان در دو مکتب قم و ری در قرن سوم دیده می‌شود. جریان دیگری در قرن سوم تحت

عنوان نوبختیان دیده می‌شود که به عقل توجه بیشتری نشان می‌دهد و نسبت به وحی گرایش کم‌رنگ‌تری دارد. مکتب بغداد را می‌توان حد وسط این دو جریان دانست. این مقاله در صدد تبیین جایگاه عقل در دو مکتب معتزله بصره و امامیه بغداد است.

۲. عقل نزد معتزله

۱.۲. مفهوم عقل در نظر معتزله

در تعریف عقل به ابوالهذیل علاف نسبت داده شده که آنرا به صورت علمی بدیهی توصیف کرده است که انسان به واسطه آن بین خود و چهارپا، بین زمین و آسمان و این‌گونه امور فرق می‌گذارد و توانایی کسب علم را دارد، به ایشان ایراد شده که عقل را یک نوع حس دانسته که امور را می‌فهمد (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰)، گویا سطح عقل را پایین‌تر از درک والای بشری قرار داده است. جبایی ضمن این‌که معنای لغوی عقل را منع دانسته، علم را از همین جهت (منع بودن) عقل نامیده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲۶). جاحظ نظر را به معنای فکر کردن گرفته و بیان کرده است که نظر به کار گرفتن عقل در مسائل دینی و اکتفا نکردن به نقل است، آن‌چنان‌که محدثان می‌گویند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۵۹).

قاضی عبدالجبار عقل را چنین تعریف کرده است: «الوصول الی نهایة المطلوب و الخلاص من نهایة المحذور» (قاضی عبدالجبار، ج: ۱۴) و ماهیت عقل را عبارت می‌داند از «جمله من العلوم مخصوصه، متی حصلت» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج: ۱۱: ۳۷۶). قاضی عبدالجبار حقیقت نظر را نظر قلب دانسته و بیان کرده که نظر قلب همان فکر است، زیرا کسی که با قلبش نظر می‌کند، فکر می‌کند و کسی که فکر می‌کند، با قلب خود نظر می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج: ۱۲: ۴). او حقیقت نظر را متولد از علم بیان کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج: ۱۲: ۱۱) که بیانگر نظر معتزله در تولید علم از طریق نظر و فکر است، بنابراین او بین علم و عقل تفاوت قائل شده است و توصیف علم را به عقل از باب تشبیه دانسته است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج: ۱۲: ۱۶). ایشان نظر را لفظ مشترکی بین معانی فراوان دانسته و از آن جمله تفکر به قلب بیان کرده است، که شاید

بتوان از آن معنای عقل و تعقل را برداشت کرد. ایشان نظر را وقتی به قلب قید بخورد، به معنای تفکر گرفته و برای آن اسمای مختلفی از جمله تفکر، بحث، تأمل، تدبیر، رؤیت و غیره بیان کرده است. ایشان نظر را به دو قسم تقسیم کرده و یک قسم آن را نظر در امور دنیوی همچون نظر در امور عاجل (دنیوی) و تجارت دانسته و قسم دیگر را در امور دین دانسته است، که امور دینی را نیز به دو قسم کرده، یکی نظر کردن در شبهات تا آن‌ها را حل کند و دیگری نظر در ادله تا به واسطه آن ادله به معرفت و شناخت برسد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ الف: ۱۹-۲۰).

جوینی معتقد است معتزله، عقل را راه رسیدن به درک واجبات می‌دانند، که از جمله این واجبات نظر است، بنابراین نظر را نزد عقلا که همان تفکر و تدبیر باشد، طبق نظر معتزله واجب دانسته است (عبدالملک جوینی، ۱۴۱۶: ۹). در تعریف‌های ارائه شده توسط معتزله در باب عقل، بیشتر کارکردهای عقل از قبیل نظر، تفکر، تدبیر، علم و ... مد نظر است و کمتر مراد بیان ماهیت و تعریف خود عقل است، هرچند گاهی تعریف‌های لغوی نیز برای عقل بیان شده است؛

۲.۲. جایگاه عقل نزد معتزله و رابطه آن با وحی

اصل بن عطا نخستین کسی است که حجیت عقل را در کنار قرآن و سنت یکی از منابع استنباط احکام شرعی معرفی کرد (تستری، ۱۳۷۲: ۳۸۵). یحیی بن حسین نوه قاسم رسی از معتزلیان زیدی مذهب، عقل را ابزاری دانسته که به اهل عدل شهادت می‌دهد و از عقل به عنوان ابزاری برای استدلال بر آیات و روایات استفاده کرده است (یحیی بن الحسین، بی تا، ج ۲: ۶۰-۶۸).

این دیدگاه بعدها با نظام معتزلی دنبال شده و به انتقاد از برخی صحابه و محدثان پرداخت و مجموعه بسیاری از روایات ایشان را به دلیل مخالفت با عقل، بدون بررسی سندی رد کرد (دینوری، بی تا: ۱۵-۳۲). نظام با دسته‌بندی نقدهای خویش، بخشی از روایات نامعتبر را مخالف قرآن و بخشی را مخالف عقل و بخش سوم را روایات متناقض و ناسازگار

می‌شمرد. وی در مورد روایات مخالف عقل، تصریح می‌کند که حجت عقل توانایی نسخ اخبار و احادیث را دارد (دینوری، بی‌تا: ۳۲). ابوعلی جبایی در استفاده از عقل در باب نظر بیان می‌دارد: وجوب نظر در باب دین به‌طور ضروری و بدیهی دانسته می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۲: ۳۵۵). قاضی عبدالجبار برای عقل، جایگاه ویژه‌ای قائل است و برای این امر به استدلال پرداخته و نظر را از راه‌های فهم دین قرار داده است (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۲). «در نظر و معارف» و استدلال‌هایی که عقل‌گرایی ایشان را زیر سؤال می‌برد با عنوان شبهه پاسخ داده و استدلال به آیات را مشروط به تعقل دانسته، در مقابل استناد به قرآن را در رد عقل‌گرایی صحیح ندانسته است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۲: ۱۶۶). در مورد اجتهاد شرایطی را بیان کرده و با توجه به این که حق یکی است، اجتهاد را به امور عقلانی برگردانده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۷: ۳۶۲). همچنین در خبر واحد و اختلافاتی که در این زمینه وجود داشته با دلایل عقلی بعضی از اخبار آحاد را قبول کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۷: ۳۸۰-۳۸۶).

معتزله بر این اصل اتفاق نظر دارند که اصول معرفت و شکر نعمت قبل از ورود سمع (حدیث) واجب است و شناخت حسن و قبح بنا بر حکم عقل واجب است، بنابراین گردن نهادن به حسن و دوری کردن از قبح نیز واجب است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۸).

ابوعلی جبایی و پسرش ابوهاشم دین یا شریعت را دو گونه دانسته‌اند: شریعت عقلی و شریعت نبوی، با تفکیک این دو قلمرو، عقاید و اخلاق را در حوزه شریعت عقلی و احکام را در قلمروی شریعت نبوی قرار داده‌اند. آنان شریعت نبوی را مربوط به مسائلی دانسته‌اند که عقل به آن دسترسی نداشته و از درک آن‌ها عاجز باشد، مانند اوقات عبادات که عقل نمی‌داند حکمت و فلسفه تعیین زمان آن‌ها چیست؟ و همچنین سایر احکام و مقرراتی مثل نماز، روزه و ... که از داور عقل بیرون هستند. ایشان معتقدند آنچه اصلح است، خوشایندترین نیست بلکه آن چیزی است که عاقبت آن بهتر و در دنیا درست‌تر است، هر چند ناخوشایند و دردآور باشد، مثل حجامت و خوردن دارو و ... (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۹۱).

طبق آرایه‌ای که از معتزله نقل شد، عقل منبعی مستقل از وحی است و مهم‌تر از وحی عمل می‌کند و عقل میزان داوری در باب معرفت‌های اعتقادی وحی است؛

۳.۲. حوزه‌های عقل‌گرایی (نظری، عملی)

معتزله نخستین گروه اهل سنت هستند که معیار خود را بر عقل نهادند و سعی کردند محوریت عقل را در همه حوزه‌های دینی بسط و گسترش دهند و آموزه‌های دینی خود را از طریق عقل تبیین کنند؛ هرچند گاهی در این مسیر افراط کرده‌اند، تا جایی که برخی آموزه‌های دین را زیر سؤال برده‌اند و در برابر «نص‌گرایی» رایج زمان خویش قرار می‌گیرند، البته نص‌گرایان آن دوران نیز دچار تفریط بوده‌اند و ظواهر بدوی روایات را بدون بررسی محتوایی و سندی می‌پذیرفتند. در اینجا عقل‌گرایی معتزله در دو محور نظری و عملی بررسی می‌شود؛

۱.۳.۲. عقل نظری

عقل نظری به عقلی می‌گویند که در صدد کشف حقایق نظری و شناخت واقعیات است. معتزله قائل است معرفت از طریق عقل به دست می‌آید و به تعبیر ابوالهذیل علاف، عقل «توانایی و قدرت اکتساب علم است» (سمیح دغیم، ۱۹۹۸، ج ۱: ۷۹۴) و علم جز به ادراک کلیات مجرد به دست نمی‌آید، بنابراین وظیفه عقل تجرید معقولات از محسوسات و کشف رابطه میان آنهاست. ابوعلی در وجه وجوب معرفت خداوند متعال، قبح ترک آن را بیان کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ الف: ۱۸). قاضی عبدالجبار نظر و کاربرد عقل برای شناخت خداوند متعال را اول واجبات می‌داند و بیان می‌کند که سایر موارد شریعت از جمله گفتار و کردار جز بعد از معرفت خدای تعالی نیکو نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ الف: ۳۷).

معتزله برای اثبات وحدانیت خداوند متعال از استدلال عقلی بهره جسته‌اند و معرفت مکلف در علم داشتن به توحید را چنین بیان کرده‌اند: «أن يعلم القديم تعالی بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، و يعلم ما يجب له في كل وقت، و ما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت و ما يستحقه في وقت دون وقت، ثم يعلم أن من هذا حاله، لا بد من أن

یکون واحدا لا ثانی له یشارکه فیما یشترقه من الصفات نفیا و إثباتا علی الحد الذی یشترقه» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ الف: ۸۰) ابو هاشم صفاتی را که مستحق خداوند متعال است در قدرت، علم، حی بودن، سمیع و بصیر بودن، مدرک مدرکات، موجود، مرید، کاره (در عین کراهت کاری را انجام دادن، لسان العرب، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۵۳۵) بیان کرده، ولی ابوعلی «کاره» بودن را صفت ذاتی ندانسته است و در این رابطه به بسط کلام در مبحث صفات پرداخته است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ الف: ۸۰-۸۱).

معتزله در مورد انسان نیز با استفاده از عقل نظری، او را موجودی دارای جسم و روح بیان کرده و صفات الوهی را از او نفی نموده‌اند: ابوالقاسم بلخی از ابوالهذیل حکایت کرده «هذا الجسد الظاهر المرئی الاکل الشارب، و حیاته غیره. و یجوز أن تكون الحیاة عرضا، و یجوز أن تكون جسما»، نظام بیان کرده: «أنه الروح، و هو الحیاة المشابکه لهذا الجسد، و أنه فی الجسد علی جهة المداخله، و هو جوهر واحد غیر مختلف و لا متضاد، و هو قوی حیّ عالم بذاته». در این رابطه قاضی عبدالجبار تعریف‌های مختلفی که از بزرگان نشان بیان شده نقل و بیان کرده است آنچه شیوخ ما در این باب گفته‌اند: این است که انسان این شخصی است که بر این بنیه مخصوص بنا شده و با سایر حیوانات متفاوت است و حی قادری است که امر و نهی و ذم و مدح متوجه او می‌شود، هر چند فقط در برخی موارد حی قادر است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵ ب، ج ۱۱: ۳۱۲)، بنابراین انسان را موجود مختاری دانسته است که تکلیف شامل حال او می‌شود.

در مبحث انسان‌شناسی، با استدلال بر انسان بودن حضرت مسیح، صفات الوهی را از او نفی کرده و برخی تفاوت‌های صفات انسانی و الهی را بیان کرده‌اند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۴۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ الف: ۱۶۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵ ب، ج ۵: ۹۰-۹۴ و ۱۴۶) ایشان عقل انسان را در تحصیل معرفت به‌تنهایی کافی ندانسته و بیان کرده است که اگر خدا انسان را به امور خود از طریق امت‌های گذشته و کتاب‌های آسمانی آشنا نمی‌کرد، آن‌ها به‌جز اندکی از علم را درک نمی‌کردند و تنها امور کمی را تشخیص می‌دادند و چون انسان‌ها از

درک مصالح خود عاجزند، خداوند متعال پیامبران را برای آگاهی آنها فرستاده است (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۳۵-۱۴۰)، بنابراین انسان با عقل به تنهایی نمی‌تواند به سعادت نهایی برسد و برای تکامل نیازمند وحی است. به این ترتیب معتزله نقش عقل را در معرفت به بالاترین حد قبول دارند و روایات را از طریق عقل به تأویل می‌برند و در مباحث انسان‌شناسی، انسان را موجودی می‌دانند که قدرت درک واقعیات را بدون کمک وحی داراست، ولی در تکامل به برنامه‌ای از جانب خداوند متعال نیازمند است؛

۲.۳.۲. عقل عملی

مراد از عقل عملی در اینجا، ادراک بایدها و نبایدها یا به عبارت دیگر تشخیص حسن و قبح عقلی است. معتزله قائلند حسن و قبح از طریق عقل تفسیر می‌شود (جاحظ، ۲۰۰۲، ج ۲: ۱۲۰۱). جاحظ حدود را محصور در امور عالم دانسته و مقدار حدود را به اندازه‌هایی دانسته که برای آن مشخص شده است، در نتیجه هر آنچه را که از حد خود در آفرینش خارج شود، قبیح و مذموم دانسته است؛ هر چند آن امر بهترین امور از جمله دین و حکمت باشد (جاحظ، ۲۰۰۲: ۷۵).

ابوهاشم فعل حسن را به دلیل انتفاء وجوه قبح از آن، حسن دانسته است. ابوعبدالله نیز این کلام را انتخاب و بیان کرده است که حسن با حصول موارد حسن واجب می‌شود که حسن باشد، همچنان که وقتی قبح قبیح حاصل شد، واجب است که قبیح باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۶: ۷۱).

قاضی عبدالجبار در مورد حسن و قبح عقلی، چیزی را حسن دانسته است که از قبیح در نیکی‌ها جدا می‌شود، زیرا قبیح به دلیل وجوه معقولی زشت شمرده می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۶: ۱۱) و با اثبات زشتی آن، مقتضی قبح آن می‌شود و حسن هنگام نفی زشتی‌ها، نیکو می‌شود و برای حسن حال زائدی بر مجرد وجود در خارج آن حاصل می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۶: ۵۹). او در معارضه حسن و قبح هنگامی که با یکدیگر جمع شوند، استدلال ابوهاشم و ابوعلی را بیان کرده است که آنها گفته‌اند: وقتی در

فعلی حسن و قبیح جمع می‌شوند، قبیح بدان اولی است، ولی خود در نهایت بیان کرده که حسن به دلیل منتفی شدن وجوه قبیح حسن است، بنابراین حسن مثل قبیح است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۶: ۷۰-۷۱). او با استفاده از قاعده حسن و قبیح عقلی بر مخالفان استدلال کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۶: ۱۰۷).

در استدلال بر اینکه خداوند متعال فعل قبیح انجام نمی‌دهد، بیان کرده است: زمانی که ثابت شود خداوند سبحان فعل قبیح انجام نمی‌دهد، ثابت می‌شود که فعل خداوند سبحان نیکوست و زمانی که این امر صحیح باشد، واجب است که آن فعل حسن باشد؛ به دلیل اینکه نفع آن فعل به دیگری می‌رسد یا دیگری از آن بهره‌مند می‌شود، در حالی که از وجوه قبیح خالی است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۶: ۲۱۳) و در بیان حسن تکلیف کافر و فاسق از طرف خداوند متعال به این استدلال توسل بسته که در معرض قرار دادن چیزی در حکم همان چیز است؛ وقتی رساندن امری به کسی نیکو باشد، از دیگری نیکوست که آن امر را به او عرضه کند؛ زیرا به انجام واجب و غیر آن موجب رسیدن به ثواب می‌شود، پس نیکوست که خداوند متعال این فرد را در معرض ثواب قرار دهد، زیرا انسان جز از طریق تکالیف، به جایگاه‌های رفیع دست نمی‌یابد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱: ۱۸۳). وی در ادامه قاعده لطف را در حسن و قبیح بسط و گسترش داده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱: ۱۹۰-۱۹۱). او ظن و گمان را از نظر حسن و قبیح عقلی در مقام علم قرار داده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۷۴) و تکلیف مالایطاق را نیز به همین دلیل قبیح دانسته (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۹۱) و در تفصیل قبیح عقلی بیان کرده که حسن آن است که از وجوه قبیح خالی باشد، پس وقتی مکلف خالی بودن چیزی را از کذب و ... نداند، مادامی که زوال وجوه قبیح را نداند، انجام آن بر او واجب نیست و اصل در اینجا قبیح است، گفتار در سایر افعال و نهی از حسن و تکلیف مالایطاق نیز این چنین است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۴: ۱۵۷).

بنابر آنچه گفته شد معتزله قبیح را بر اساس امر زائد بر حسن شناسایی می‌کنند که آن امر زائد قبیح و زشتی است که در چیزی مشاهده می‌شود و در مقابل امری که در آن قبیحی مشاهده نشود، حسن خواهد بود، هر چند برخی مشاهده حسن را نیز، حال زائد بر وجود دانسته‌اند. بر اساس این معیار معتزله به اثبات بسیاری از امور از جمله فعل خدا، مکلف کردن بندگان توسط خداوند متعال و ... پرداخته و قاعده لطف را از طریق حسن و قبیح عقلی به اثبات رسانده‌اند؛

۳. عقل نزد مدرسه امامیه بغداد

۱.۳. تعریف عقل

شیخ مفید نظر را اولین چیزی دانسته که خدا بر بندگان واجب کرده است و در تعریف نظر چنین بیان کرده است: «استعمال العقل فی الوصول إلى الغائب باعتبار دلالة الحاضر» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱)، ایشان نظر را به‌کارگیری عقل در رسیدن به غایب و مجهول می‌داند که به اعتبار دلالت حاضر و معلوم است؛ در نتیجه نظر به معنای به‌کارگیری عقل است که می‌توان به وسیله آن از معلوم به مجهول رسید. مراد از نظر در اینجا فکر است، که عمل عقل محسوب می‌شود.

ایشان در تعریف عقل می‌گوید: «العقل معنی یتمیز به من معرفة المستنبطات و یسمى عقلا لأنه یعقل عن المقبحات» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲): عقل معنایی است که با آن موارد استنباطی و دریافتی به وسیله معرفت و شناخت تمییز داده می‌شود و به این دلیل عقل نامیده می‌شود که مانع از انجام امور ناپسند می‌شود. ظاهراً در اینجا مراد از استنباط چیزی است که نیازمند تفکر و تأمل است. با توجه به اشاره قبلی شیخ مفید به اینکه نظر به‌کارگیری عقل است، استنباط عقلی یعنی با به‌کارگیری عقل بتوان از معلوم به فهم مجهول رسید، در نتیجه مستنبطات باید اموری بدیهی باشند نه اموری که خود نیازمند تأمل و تفکر باشند و گرنه با آن نمی‌توان چیزی را تشخیص داد و با آن از انجام امور ناپسند جلوگیری کرد.

در این تعریف ارائه شده مستنبطات به صورت مطلق بیان شده، در نتیجه به نظر می‌رسد که مراد از استنباط اعم از امور عملی و نظری باشد، ضمن اینکه مرحوم مفید در حوزه مباحث دینی اظهار نظر و به طور طبیعی از عقل در هر دو حوزه دین استفاده کرده است.

سید مرتضی در «رسائل» چندین معنا برای عقل بیان می‌کند: «عقل العقل: قوة فى القلب يقتضى التميز. و قيل: هو العلوم الضرورية التى يتمكن بها من اكتساب العلوم إذ أكملت شروطها. و قيل: العقل الذى هو مناط التكليف هو العلم بوجود الواجبات و استحالة المستحيلات. و قيل: هو غريزة العلوم الكلية البديهية عند سلامة الآلات» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ پ، ج ۲: ۲۷۷) عقل در نظر سید مرتضی با عنوان «عقل العقل» چنین تعریف شده است: قوه‌ای در قلب است که اقتضای تمییز و تشخیص دارد. او در تعریف‌های دیگر تحت عنوان قیل آورده است: عقل علوم ضروری و بدیهی است که هنگام تکمیل شروط آنها می‌توان به واسطه آنها علوم را کسب کرد و گفته شده: عقل ملاک تکلیف است که با آن به وجوب واجبات و محال بودن محالات، علم پیدا می‌شود. گفته شده است که: عقل غریزه علوم کلی بدیهی است وقتی که ابزار آن سالم باشند.

ایشان در «الذخیره» عقل را چنین تعریف کرده است: «العقل هو مجموع علوم تحصل للمكلف» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ الف: ۱۲۱): عقل مجموعه علمی است که برای مکلف حاصل می‌شود. در اینجا سید مرتضی بر خلاف کتاب رسائل، عقل را به صورت علوم تعریف کرده، نه قوه‌ای که منشأ علوم است، در مجموع می‌توان گفت: ایشان عقل را قوه انسان در کشف حقایق و علوم دانسته است که از طریق علوم بدیهی به دست می‌آید.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان به ذکر معنای لغوی عقل به فهم و لب و معرفت و نظایر این موارد پرداخته است و عقل را چنین تعریف می‌کند: «العقل مجموع علوم لأجلها يمتنع من كثير من القبائح يعقل كثيراً من الواجبات» (طوسی، بی تا، ج ۱: ۲۰۰) عقل مجموع علوم است، به دلیل اینکه مانع بسیاری از امور ناپسند می‌شود و بسیاری از واجبات را تعقل می‌کند. در این تعبیر عقل به علم تعریف شده که موجب تشخیص بدی از خوبی می‌شود، ضمن اینکه

واجبات، او را در این تشخیص یاری می‌دهند. ایشان ضمن بیان تعریف‌های دیگران که «عقل را شناختی دانسته که بین قبیح و حسن فاصله می‌اندازد، یا نیرویی که با آن توان استدلال شاهد به غایب ممکن می‌شود» همه این عبارات را با تعریف خود نزدیک دانسته و تفاوت بین عقل و علم را در این بیان کرده است که گاه عقل کامل می‌شود برای کسی که بعضی از علوم را ندارد، ولی علم کامل نمی‌شود برای کسی که عقلش کامل نیست. ایشان اختلاف در ماهیت عقل را موجب اختلاف در قضایا نمی‌داند، زیرا بعضی عقل را معرفت و برخی آن را قوه (نیرو) گرفته‌اند، در نتیجه ایشان به جای اینکه عقل را قوه بدانند، نتیجه آن را عقل می‌داند که همان علم باشد.

بنابر آنچه گفته شد، شیخ مفید و سید مرتضی عقل را به قوه و نیرو تعریف کرده‌اند و شیخ طوسی در عین قبول این تعریف، عقل را علم دانسته است. تفاوتی که بین مکتب امامیه بغداد و معتزله بصره در تعریف عقل مشاهده می‌شود، این است که تعریف مکتب بغداد، ناظر به اصل عقل است، ولی معتزله به ملزومات عقل اشاره می‌کنند؛

۲.۳. حجیت عقل

حجت به معنای دلیل روشن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۹). حجیت عقل به خود عقل باز می‌گردد و این معنای حجیت ذاتی عقل است؛ یعنی عقل، حتی بر حجیت خود نیز حجت است، یعنی چنانچه فرد عاقلی با حجت روشنی عمل کند، نه خود به نکوهش خویش می‌پردازد و نه دیگری او را ملامت می‌کند. این حجیت دوسویه موجب می‌شود تا در مواردی که عقل صحت عملی را تأیید می‌کند، بازخواست نمی‌شود، در نتیجه در برابر خداوند متعال دارای عذر عقلی است.

شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی به صورت مستقل بحثی در مورد حجیت عقل ارائه نداده‌اند و گویا آن را امر بدیهی و روشنی می‌دانسته‌اند و نیازی به اثبات آن نمی‌دیده‌اند. شیخ مفید از عقل به عنوان وسیله‌ای برای شناخت حجیت قرآن و دلایل اخبار یاد می‌کند، ولی از آن به عنوان منبع استنباط حکم یاد نمی‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ج ۹: ۲۸). با این همه

در برخی نوشته‌های فقهی خود، عقل را در شمار منابع حکم شرعی می‌آورد. وی در باب عدم طلاق در نکاح متعه می‌گوید: بنابر اقتضای اصل در حکم اشیا، هرگاه دلیل حظر یا اباحه از طریق سمع یا عقل وجود داشته باشد، این حکم شرعی جز با نص شرعی از بین نمی‌رود (مفید بغدادی، ۱۴۱۳ الف: ۴۴).

سید مرتضی در کاوش‌های اصولی خود، اشاره‌ای به منبع بودن عقل در استنباط احکام ندارد، اگرچه در موارد بسیاری برای اثبات مسائل اصولی خود، به دلیل عقلی، روی آورده است (شریف مرتضی، بی‌تاب، ج ۱: ۲۸۳ و ۲۶۴). او در آثار فقهی خود تصریح کرده که «چنانچه حادثه‌ای پدید آید که حکم آن در کتاب، سنت و اجماع یافت نشود؛ باید بر پایه دلیل عقل حکم کرد» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ پ، ج ۱: ۲۰ و ۲۱۰؛ ج ۳: ۳۱۳). در این سخن، به نوعی از عقل به‌عنوان منبع احکام یاد شده که در واقع یک گونه روی‌آوری روشن به دلیل عقل است، اگرچه وی آن را در شمار منابع احکام نیاورده است (قماش، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۰۹).

شیخ طوسی در «عدة الاصول» بخشی را به نام «فی ذکر ما یعلم بالعقل او السمع» مطرح می‌کند و به بخش‌بندی دانش به ضروری و اکتسابی می‌پردازد و دانش‌های اکتسابی را به دو دسته عقلی و سمعی تقسیم می‌کند (قماش، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۰۹) و روی‌آوری به عقل را در زمان خود به اوج می‌رساند، ولی در عین حال عقل را در رشته منابع احکام یاد نمی‌کند (قماش، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۰۹)؛

۳.۳. حوزه‌های عقل‌گرایی

عقل‌گرایی به حوزه‌های مختلفی تقسیم می‌شود که در این مبحث دو حوزه عقل نظری و عملی از دیدگاه مکتب بغداد بررسی خواهد شد؛

۱.۳.۳. عقل نظری

عقل نظری به عقلی می‌گویند که در صدد کشف حقایق نظری و شناخت واقعیات است. خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، کارکرد عقل نظری محسوب می‌شوند.

مکتب بغداد، مکتبی است که با عنوان عقل‌گرایی پیوند خورده است. این حقیقت را می‌توان در کتاب تصحیح الاعتقاد شیخ مفید مشاهده کرد که آنرا برای تصحیح نظریات استاد خود شیخ صدوق تألیف کرده است. ایشان با نگاهی نقادانه، روایات شیخ صدوق را بررسی و با قلمرو عقل، برای جداسازی روایات صحیح از ناصحیح سعی کرده است.

شیخ مفید در بیان «صفات خدا» آن‌ها را به دو قسم ذاتی و افعالی گسترش داده است. در «بدأ» که شیخ صدوق آنرا کاملاً نقلی دانسته و راه عقلانی آن را بسته، با توضیحاتی مفهوم بدأ را توضیح داده و ظاهراً راه عقلانی آنرا می‌گشاید. در بحث «جدال» شیخ صدوق نهی از جدل را بیان کرده، ولی شیخ مفید «جدل و کلام» را دو نوع دانسته و به حق که «مأمور به» است و باطل که «منهی عنه» است تقسیم می‌کند. در معانی یاد شده توسط شیخ صدوق در «نفس و روح» کلام صدوق را حدس بدون تحقیق بیان و برای هر یک از نفس و روح چهار معنا ذکر کرده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۴۰، ۶۵، ۶۸ و ۷۹) و به‌همین ترتیب شیخ مفید در سایر ابواب، مطالب بیان شده توسط شیخ صدوق را طبق نظر خود با دلالتی که آن‌ها را عقلی دانسته، رد یا تصحیح کرده است.

با توجه به شیوه عقل‌گرایانه شیخ مفید که در پی آن شاگردان ایشان سید مرتضی و شیخ طوسی سعی در ادامه این مسیر داشته‌اند، می‌توان مکتب امامیه بغداد را در مباحث نظری و اعتقادی از نظر احکام عقلی، به سه دسته تقسیم کرد:

قسم اول - آنچه جز به عقل اثبات پذیر نیست. شیخ مفید قائل است به اینکه معرفت خداوند متعال و انبیای الهی و هر آنچه غائب است اکتسابی بوده و به‌هیچ یک از این موارد نمی‌توان به‌صورت بدیهی شناخت و معرفت پیدا کرد (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۶۱). در مبحث «اراده و مشیت» شیخ صدوق را به استناد به احادیث پراکنده و متناقض متهم و بیان کرده که شیخ صدوق کسی نبوده است که اهل نظر باشد و از راویان با اختلاف نظرشان پیروی کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۶۰-۶۲).

سید مرتضی نیز به این نظر قائل است که تنها راه معرفت حق تعالی عقل است و جایز نیست که برای شناخت حق تعالی، به راه‌های نقلی استناد جست (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۷). ایشان علت وجوب نظر در دین و دنیا را ترس از ضرر دانسته و این امر است که موجب ترک ضرر می‌شود و در امور دینی وجوب نظر را بر عقل لازم دانسته است، چرا که سستی در آن موجب ضرر بزرگی می‌شود؛ به‌همین دلیل علم یافتن به وجوب نظر معین در باب دین را اکتسابی و غیر بدیهی دانسته است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۸). علاوه بر این بنا به قاعده لطف، بر خداوند لازم می‌داند که معرفت را به صورت ضروری و بدیهی در انسان قرار ندهد، بلکه انسان‌ها از طریق کسب معرفت به آن دست یابند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۸۰).

شیخ طوسی معرفت حق را واجب دانسته، زیرا او نعمت دهنده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ج ۱: ۲۴۴). ایشان در استدلال به اینکه معرفت فقط از چهار طریق حاصل می‌شود: یا از طریق ضرورت (بدهت و روشنی) یا ادراک یا اخبار (خبر دادن: مثل علم پیدا کردن به شهرها) یا با نظر (تفکر و تعقل) و استدلال علم حاصل می‌شود؛ پس از رد کردن سه حالت اول، تنها راه اثبات معرفت حق تعالی را با نظر و استدلال ثابت می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۶-۲۷). ایشان در مبحث معرفت امام، معرفت را لطف الهی دانسته و عدم معرفت کافر را به واسطه کوتاهی او در نظر (تفکر و تعقل) بیان می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۲۵: ج ۸)، علاوه بر آن، اصل معرفت امام را نیز عقلی دانسته است، هرچند نقلی وارد نشده باشد (شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ج ۱: ۶۹)؛

قسم دوم - آنچه هم با عقل و هم با نقل اثبات می‌شود. شیخ مفید امامت دوازده امام را قابل استناد هم بر اساس استدلال عقلی و هم بر اساس روایات می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۱: ۴۱)؛

قسم سوم - آنچه تنها با نقل قابل وصول است. همچون بدأ (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۱: ۴۶)، تسمیه باری و صفات خداوند متعال از جمله سمیع و بصیر (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۱: ۵۳)، عذاب

قبر (شیخ مفید، ۱۴۱۳پ: ۶۵)، برتری ائمه بر پیامبران به استثنای رسول خاتم (شیخ مفید، ۱۴۱۳چ: ۷۰ - ۷۱)، علم ائمه به آینده (شیخ مفید، ۱۴۱۳چ: ۶۷) که طبق نظر ایشان، تنها از طریق نقل می‌توان به این نظریات رسید.

سید مرتضی جاودانه بودن ثواب یا عقاب را از راه عقل اثبات‌پذیر نمی‌داند و تنها مرجع آنرا سمع (نقل) می‌داند (شریف مرتضی، ۱۳۸۷ث: ۳۸).

بنابراین مکتب امامیه بغداد در اصول اعتقادی، عقل نظری را مستقل می‌داند، هرچند برای نقل در برخی موارد همراهی با عقل را قائل شده و در برخی موارد که در دسترس بشر نیست، تنها راه وصول را نقل دانسته‌اند.

۲.۳.۳. عقل عملی

مراد از عقل عملی در اینجا، قوه ادراک بایدها و نبایدها یا به عبارت دیگر تشخیص حسن و قبح عقلی است.

شیخ مفید عدالت خداوند متعال را بر اساس حسن و قبح عقلی ثابت کرده و این مطلب را به تمامی اهل توحید نسبت داده و کسانی همچون جهم بن صفوان و عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب جبایی را از این گروه مستثنا کرده، زیرا آنها انسان را مختار ندانسته و عذاب بنده را مستند به قبح شرعی دانسته‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳چ: ۶۱). ایشان چهارپایان را به دلیل اینکه عقل ندارند و به زشتی کار قبیح علم ندارند، مکلف ندانسته‌اند و در نتیجه قصاص را در مورد آنها جایز نمی‌داند (شیخ مفید ۱۴۱۳چ: ۱۱۰).

سید مرتضی در کتاب «رسائل» مبحث مستقلی پیرامون حسن و قبح عقلی ارائه کرده و آن را به آیات قرآن و استدلال‌های عقلی مستند کرده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵پ، ج ۳: ۱۷۵-۱۸۰). ایشان با تمسک به حسن و قبح عقلی تکلیف را بر کافر واجب دانسته به اینکه همان‌طور که یک نفر می‌تواند خود را در معرض ثواب قرار دهد، بر خدا نیز واجب است که آن فرد را در معرض ثواب قرار داده و او را از انجام اعمال بد که موجب ضرر و عقاب او می‌شود، باز دارد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱الف: ۱۲۸-۱۲۹). ایشان در موارد متعددی از جمله

حسن طلب رزق (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ الف: ۲۷۱)، ثواب اعمال و دوام و انقطاع آن (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ الف: ۲۷۹-۲۸۵)، استحقاق مذمت فعل قبیح (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ الف: ۲۸۶)، نیکویی بعثت انبیا (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ الف: ۳۲۷)، بیان صفت امام (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ الف: ۴۲۹)، اکراه بر چیزی و حالات آن (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ الف: ۵۶۰) به حسن و قبح عقلی استدلال کرده است. همچنین عقاید قائلان به جبر و مشبهه را با دلیل عقلی و به دلیل مخالفت با نص قرآن و اجماع رد کرده‌اند، مبنی بر اینکه حسن و قبح را تنها شرعی و از جانب خدا دانسته‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ پ: ۲۸۹).

شیخ طوسی در تعریف حسن و قبیح، حقیقت حسن را چیزی دانسته که در عقل حسن و نیکو است، و سیئه را کار ناپسند دانسته است که عقل آن را تشخیص می‌دهد و قبول عقلی این امر را به قبول طبع نسبت داده است (شیخ طوسی، بی تا، ج ۱: ۶۳).

ایشان در اثبات وحدانیت خداوند متعال به حسن و قبح عقلی استدلال کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ پ: ۲۸۰) و در مبحث عدالت با تمسک به حسن و قبح عقلی، خدا را قادر به عذاب کافر دانسته، در حالی که این عذاب به دلیل کفر او نیکوست و در مقابل بیان کرده است اگر این شخص کافر، مسلمان شود، عقاب او بنا بر عقل قبیح است؛ هرچند خدا بر انجام قبیح قادر است؛ کار قبیح از خدا سر نمی‌زند (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ پ: ۸۸-۹۰). همچنین در بحث استطاعت، شخص را قادر بر ایمان و کفر معرفی و بیان کرده که اگر شخص کافر قادر بر ایمان آوردن نبود، خدا او را بر ایمان تکلیف نمی‌کرد، بنابراین در اینجا با توجه به حسن و قبح عقلی، بر قبیح بودن تکلیف مالایطاق حکم کرده و آن را مورد اجماع عقلا دانسته است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ پ: ۱۰۶). ایشان در مورد غیبت امام زمان نیز با تمسک به حسن و قبح عقلی بر غیبت استدلال می‌آورد (شیخ طوسی، ۱۴۲۵ ج: ۵-۷).

در مجموع می‌توان گفت: مکتب امامیه بغداد به عقل عملی و به عبارت دیگر حسن و قبح عقلی تمسک کرده و آن را مورد قبول پیشینیان در مکاتب اهل توحید به جز اشاعره دانسته‌اند؛

۴.۳. ارتباط عقل با وحی

شیخ مفید بر جدا نبودن عقل از وحی تأکید و بیان کرده است که امامیه اتفاق دارند که عقل برای رسیدن به علم و نتایج آن نیازمند وحی است و عقل از وحی جداشدنی نیست، زیرا (وحی) عاقل را بر کیفیت استدلال آگاه می‌کند و عقل در آغاز تکلیف و پیدایش آن در عالم به‌طور قطع به رسول نیاز دارد. ایشان اهل حدیث را با امامیه در این مطلب موافق دانسته، ولی معتزله و خوارج و زیدیه را با این سخن مخالف دانسته و گفته است: «آنها پنداشته‌اند که عقل بدون تکیه بر وحی و توقیف عمل می‌کند با این‌حال معتزله بغداد رسالت را در ابتدای تکلیف واجب می‌دانند و تنها در علت آن‌ها با امامیه اختلاف دارند و دلایلی را مطرح می‌کنند که امامیه آن‌ها را قبول دارند و آن‌ها را بر علت خویش اضافه می‌کنند» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ج: ۴۴). با وجود این، شیخ مفید در موارد بسیاری از عقل استفاده می‌کند. او با تکیه بر عقل برخی نقدها را بر کتاب «الاعتقاد» شیخ صدوق وارد کرده است که در اینجا به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

شیخ مفید به دلیل عقل‌گرایی، دریافت شیخ صدوق در وصف ملائکه و حاملان عرش (شیخ مفید، ۱۴۱۳اب: ۷۸)، خلق ارواح و نفوس (شیخ مفید، ۱۴۱۳اب: ۸۱) را نادرست دانسته است. شیخ صدوق «لوح و قلم» را دو ملک دانسته که شیخ مفید، ضمن رد این مطلب، قلم را چیزی دانسته است که با آن در لوح نوشته می‌شود و برای آن دلایلی از آیات ذکر کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳اب: ۷۴). شیخ مفید در برخی موارد مسائل را از لحاظ عقلی استبعاد کرده است، هر چند شاید از لحاظ نقلی این مسائل را فراتر از عقل انگاشت یا برای آن‌ها راه‌هایی برای تصحیح قرار داد. مثلاً اینکه لوح و قلم دو ملک باشند، در نظر ایشان بعید بوده و از حق دور است (شیخ مفید، ۱۴۱۳اب: ۷۴) یا قائل شدن به نزول دفعی قرآن که مستند به خبر واحد است و تأویلاتی که در آن وارد شده (شیخ مفید، ۱۴۱۳اب: ۱۲۸) را بعید از اقتضای ظاهر قرآن و تأویل حدیث دانسته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳اب: ۱۲۴).

سید مرتضی در مورد این نظر می‌گوید: «خداوند متعال وقتی عقل کسی را با نظر کامل کرده، او را مکلف کرده است به اینکه در طریق معرفت او گام بردارد و این واجب از اولین واجبات بر شخص عاقل است ... علت وجوب این نظر، آن است که این نظر منجر به معرفت می‌شود و علت وجوب معرفت این است که علم به استحقاق ثواب و عقاب جز با حصول این معرفت کامل نمی‌شود، همان استحقاقی که لطف الهی در فعل واجب عقلی است و چیزی که واجب به آن کامل می‌شود، واجب است» (شریف مرتضی، ۱۳۸۷: ۳۵-۳۶).

سید مرتضی برخلاف شیخ مفید گام اول را در تعقل و عقل‌گرایی می‌بیند و پس از آن وحی را با عقل بررسی می‌کند. عقلانی‌ترین دوران شیعه را می‌توان زمان سید مرتضی به‌شمار آورد. شیخ طوسی با استحکام رابطه عقل با نقل ضمن گردآوری قواعد علم اصول به قانون‌مند کردن فرایند استنباط پرداخت و کتاب «عدة فی اصول الفقه» را نوشت. او با تأیید خبر واحد موثق تا حدی به اهل حدیث ولی با نگاهی عقلی نزدیک شد، که این امر از طریق ملاک‌های جدید علم رجال انجام می‌شد. شیخ طوسی با تعاملی عقلانی در صدد ایجاد معیارهایی برای استفاده از وحی برآمد. او در کتاب تهذیب، نظریات خود را با هدف ایجاد هماهنگی بین احادیث بیان کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: مقدمه) و در کتاب استبصار، مشکل اخبار متعارض را با کمک عقل حل می‌کند (شیخ طوسی، ۱۳۹۰: مقدمه).

در مجموع مدرسه امامیه بغداد تعامل بین عقل و وحی را قبول دارد، هر چند در این مورد بین شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی تفاوت‌هایی دیده می‌شود؛

۴. نتیجه عقل‌گرایی در کلام امامیه بغداد و معتزله

شبهات‌هایی بین دو مکتب امامیه بغداد و معتزله وجود دارد، از جمله در مبانی توحیدی از قبیل عدل الهی (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۶-۵۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۸۲-۸۴)، نفی رؤیت خداوند متعال (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۷؛ قاضی عبدالجبار: ۱۵۵-۱۷۹) ... با یکدیگر متفق هستند، هرچند در کیفیت معرفت خداوند متعال، مکتب امامیه بغداد قائل به اکتسابی بودن آن است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۶۱) و معتزله بصره به عقلانی بودن آن معتقدند (شرح الاصول

الخمسه: ۵۰-۵۱). این دو مکتب بعثت و نصب انبیا و رسل را بر اساس قاعده لطف واجب می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۸۶؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۲۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۴۵-۲۴۹). اصل ثواب و عقاب در هر دو مکتب بر اساس قاعده حسن و قبح عقلی اثبات شده است (شرح الاصول الخمسه، ۱۴۲۲: ۴۱۵-۴۱۶؛ الذخیره فی علم الکلام، ۱۴۱۱: ۱۰۸-۱۱۲)، هرچند درباره مرتکب کبیره بین این دو مکتب اختلاف نظر وجود دارد، زیرا معتزله معتقدند مرتکب کبیره اگر بدون توبه بمیرد، عقاب او بنا بر تهدید خداوند متعال واجب است و اگر خدا به آن عمل نکند، خلف وعده و کذب است و هر دو در حق خداوند محال محسوب می‌شود (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۰۳-۳۰۴) ولی شیخ مفید قائل به عذاب موقتی آنان است تا بعد از خروج از آتش به جزای اعمال نیک خود برسند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۹۷).

بر اساس شباهت‌های موجود، برخی از متفکران مسلمان (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۵-۵۰) و حتی مستشرقان، کلام شیعه را تحت تأثیر کلام معتزله دانسته‌اند، در حالی که شیعه تأثیر اصلی و اولیه خود را از ائمه می‌گیرد و این تأثیرپذیری از حیث زمانی بر کلام معتزله تقدم دارد (ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۸-۵۰).

شاید بتوان اولین فردی را که تأثیرپذیری شیعه را مطرح کرده است، خیاط معتزلی دانست که در «انتصار» این نسبت را به شیعه می‌دهد (خیاط معتزلی، ۱۴۱۳: ۱۴۴) و پس از آن ابوالحسن اشعری نسبت این پیروی را به شیعه ادامه داد (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۵). بعد از آن ابن تیمیه (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱: ۱۶) احمد امین مصری (امین، بی تا، ج ۳: ۲۶۷-۲۶۸) و برخی مستشرقان، از قبیل مارتین مکدر موت (مکدر موت، ۱۳۶۳: ۳)، آدام متز (متز، ۱۳۶۲، ج ۱: ۷۸) و مونتگمری وات این سخنان را تکرار کرده‌اند (وات، ۱۳۸۰: ۱۱۴).

برخلاف این ادعا می‌توان در ابتدا معتزله را تأثیر پذیرفته از شیعه به‌شمار آورد، به طوری که برخی از معتزله، سرسلسله اعتزال خود را امام علی قرار داده‌اند و حتی حسنین را از متقدمان معتزله برشمرده‌اند (احمد بن یحیی بن مرتضی، بی تا: ۸ و ۱۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۷ و ۲۲). هرچند اشکالاتی به این اسناد وارد شده، پاسخ‌هایی نیز به آن‌ها داده شده است که در این مقاله نمی‌گنجد (ر.ک: جوادی، بهار ۷۸، ش ۱).

برخی از بزرگان معتزله به دلیل منطق عقلانی محکم شیعه، به تشیع گرایش یافتند و در نهایت شیعه شدند. از این جمله ابن‌قبة رازی (نجاشی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۷۶؛ حلی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۴۴)، محمد بن عبدالملک بن محمد تیان (نجاشی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۳؛ حلی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۶۴)، محمد بن عبدالله بن مملک اصفهانی (طوسی، بی‌تا: ۵۴۷؛ ابن‌داود حلی، ۱۳۸۶: ۴۰۵؛ حلی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۸۸)، ابوعلی وراق، ابن‌راوندی که کتاب «فضیحة المعتزله» را در نقد معتزله به نگارش در آورد، البته به دلیل اتهاماتی که به او زده شد، سید مرتضی با احتیاط او را از آن اتهامات بری می‌داند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۷).

در مکتب شیعه (نسبت به معتزله) عقل دارای اصالت و حجیت بیشتری است. زیرا مکتب شیعه مبتنی بر روایات اهل بیت است و در این روایات عقل پیامبر، درونی و باطنی به‌شمار می‌رود، چنانکه پیامبر عقل ظاهری و بیرونی است (کلینی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶۳).^۱ گذشته از اینکه وقتی عقل از وحی مدد می‌گیرد، قدرتش افزوده می‌شود.

تفاوت‌های فراوانی که بین مکتب شیعه با معتزله وجود داشت و اتهام تأثیرپذیری شیعه از معتزله، شیخ مفید را بر آن داشت تا تفاوت‌های این دو مکتب را در کتاب «اوائل المقالات» به نگارش درآورد. البته این نکات با این مطلب منافاتی ندارد که پس از شیخ مفید، برخی متکلمان در پاره‌ای مسائل از معتزله تأثیر پذیرفته و در برخی مسائل بر معتزله تأثیر گذاشته باشند و با آنان تعامل کرده باشند.

شیخ مفید در کتاب «اوائل المقالات» تفاوت اصلی امامیه با سایر فرقه‌های اسلامی را در این می‌داند که «امامیه اتفاق نظر دارند بر اینکه باید در هر زمانی امامی وجود داشته تا خداوند به خاطر وجود او بر مکلفان، حجت را تمام و مصالح دین را کامل نماید» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۳۹) در حالی که معتزله، خوارج، زیدیه، مرجئه و عامه اهل حدیث، وجود

۱. قال موسى عليه السلام: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ النَّبِيُّ وَ الْأَيْمَةُ ع وَ أَمَّا البَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ».

امام را در همه زمانها لازم نمی‌دانند. علاوه بر آن، امام از هر خطایی مصون است و از طرف خدا یا پیامبر تعیین می‌شود، امامت منحصر در خاندان بنی‌هاشم بوده و با نص پیامبر به امیرالمؤمنین رسیده و با تداوم آن از طریق امام حسین تا قیامت، امام بر روی زمین باقی است که شامل دوازده امام است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ج: ۴۰-۴۱). بنابراین یکی از اساسی‌ترین اختلاف‌های شیعه و معتزله به اصل امامت باز می‌گردد.

این تفاوت موجب می‌شود تا عقل‌گرایی شیعه در خط مشی اهل بیت قرار گیرد و کمتر از چارچوب دین خارج شود، ولی عقل‌گرایی معتزله گاهی چارچوب‌های دین را درهم نوردیده و روایاتی را که از محدوده عقل فراتر می‌روند، با دیده ناباوری نگریسته و بر آنها خط بطلان می‌کشد و همین امر موجب شده تا کسانی همچون اشعری، بعد از عقل‌گرایی افراطی، تصمیم به بازگشت به محدوده دینی از طریق روایات گرفتند و در صدد حفظ دین از این راه برآیند.

۵. نتیجه‌گیری

دو مکتب امامیه بغداد و معتزله با نگاه عقل‌گرایانه‌ای به امور دین نگریسته‌اند و می‌توان این دو مکتب را مکاتب عقل‌گرا دانست.

معتزله اعتقادات را حوزه عقل می‌دانند و برخی آنرا کنار نقل قرار داده‌اند و برخی آنرا مهم‌تر از نقل دانسته‌اند.

برخی از بزرگان مدرسه امامیه بغداد مانند شیخ مفید، همچون بزرگان مدرسه امامیه کوفه، به تعامل میان عقل و وحی معتقدند و حتی وحی را مقدم بر عقل می‌دانند. اما دیگران هرچند عقل را مقدم می‌دانند، از وحی نیز (البته نه در حد مدرسه امامیه کوفه) استفاده می‌کنند و عقل‌گرایی آنان تحت تأثیر آموزه امامت است.

منابع

قرآن کریم.

۱. صبحی صالح، شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، چاپ اول، قم، هجرت.
۲. ابن تیمیه، احمد (بی‌تا)، منهاج السنه النبویه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
۴. احمد بن یحیی بن مرتضی (بی‌تا). طبقات المعتزله، بیروت، دار المکتبه الحیاه.
۵. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ه ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ سوم، ویسبادن، انتشارات فرانس شتاينر.
۶. امین، احمد (بی‌تا)، ضحی الاسلام، ج ۳، بیروت، دار الکتب العربی.
۷. ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح بدر الدین نعسانی، چاپ اول، قم، الشریف الرضی.
۸. باقلانی، قاضی عبدالجبار (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج فنوتی و دیگران، قاهره، دار المصریه.
۹. تستری، شیخ محمد تقی (۱۳۷۲)، الاوائل، باعتناء قیس آل قیس، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۰. تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶ م)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ اول، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. جاحظ (۲۰۰۲ م)، رسائل الجاحظ، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۲. جوادی، قاسم (۱۳۷۸)، مقاله «معتزله عقاید و افکار آن و اعتزال و رابطه آن با تشیع»، مجله هفت آسمان، ش ۱.
۱۳. جوینی، عبد الملک (۱۴۱۶)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد، بیروت، چاپ اول، دارالکتب العلمیه.
۱۴. حلی، شیخ تقی الدین حسن (۱۳۸۶ ه ق)، رجال ابن داود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۵. حلی، جمال الدین، حسن (۱۴۱۱ق)، خلاصه الأقوال فی معرفه أحوال الرجال، قم، دارالذخائر.
۱۶. خیاط معتزلی، ابی الحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان (۱۴۱۳ه ق)، الانتصار و الرد علی بن الراوندی الملحد، الطبعة الثانية، بیروت، مكتبة الدار العربیه للكتاب، اوراق شرقیه.
۱۷. دینوری، ابن قتیبه (بی تا)، تأویل مختلف الحديث، بیروت، دارالكتاب العربی.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ه ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق دمشق بیروت، صفوان عدنان داودی، چاپ اول، دارالعلم الدار الشامیه.
۱۹. سمیح دغیم (۱۹۹۸م)، موسوعه مصطلحات علم الکلام الإسلامی، چاپ اول، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون.
۲۰. شریف مرتضی (۱۴۱۱ه ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی. (الف)
۲۱. _____ (بی تا)، الذریعه، ج ۱، تحقیق: دکتر ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران. (ب)
۲۲. _____ (۱۴۰۵)، رسائل الشریف المرتضی، دار القرآن الکریم، چاپ اول، قم. (پ)
۲۳. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تحقیق و تعلیق از سید عبد الزهراء حسینی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه الصادق ع. (ت)
۲۴. _____ (۱۳۸۷ ه ق)، جمل العلم و العمل، چاپ اول، نجف اشرف، مطبعة الآداب. (ث)
۲۵. _____ (۱۴۰۶)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، چاپ دوم، بیروت، دارالاضواء.
۲۶. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴)، الملل و النحل، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲ش)، تلخیص الشافی، مقدمه و تحقیق از حسین بحر العلوم، چاپ اول، قم، انتشارات المحبین. (چ)
۲۹. _____ (۱۴۰۶)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، چاپ دوم، بیروت، دار الأضواء. (پ)

۳۰. _____ (۱۴۱۱ق)، *العقائد الجعفریه*، به تصحیح ابراهیم بهادری، (چاپ ضمن جواهر الفقه، چاپ اول، قم)، مکتبه النشر الإسلامی. (ج)
۳۱. _____ (۱۳۹۰ه ق)، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، محقق / مصحح: خراسان، حسن الموسوی، چاپ اول، تهران، دار الکتب الاسلامیه. (الف)
۳۲. _____ (۱۴۰۷)، *تهذیب الأحکام*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه. (ب)
۳۳. _____ (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی. (ت)
۳۴. _____ (۱۴۱۷)، *العهده فی اصول الفقه*، محقق و مصحح: شیخ محمد رضا انصاری قمی، قم، چاپخانه ستاره. (ث)
۳۵. _____ (۱۴۲۵ ق)، *کتاب الغیبه*، به تحقیق عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، چاپ سوم، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه. (ح)
۳۶. _____ (بی تا)، *فهرست طوسی*، نجف، المکتبه المرتضویه. (خ)
۳۷. عطایی، محمد رضا؛ معتزله (بی تا)، *عقاید و افکار آن و اعتزال و رابطه آن با تشیع*، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، شماره ۳۸، ۳-۶.
۳۸. قاضی عبدالجبار، قوام الدین مانکدیم (۱۴۲۲ ه ق)، *شرح الأصول الخمسه*، تعلیق از احمد بن حسین ابی هاشم، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی. (الف)
۳۹. _____ (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنواتی و دیگران، قاهره، دار المصریه. (ب)
۴۰. _____ (بی تا)، *المحیط بالتکلیف؛ جمع الحسن بن احمد بن متویه*، تحقیق: عمر السید عزمی، مراجعه: دکتر احمد فؤاد الاهوانی، الدارالمصریه للتألیف و الترجمة. (ج)
۴۱. _____ (۱۹۷۲م)، *المنیة و الامل*، تحقیق سامی نشار و عصام الدین محمد، چاپ: اسکندریه، دار المطبوعات الجامعیة. (د)
۴۲. قماشنی، سعید (۱۳۸۴)، *جایگاه عقل در استنباط احکام*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۴۳. کلینی (۱۳۶۶ش)، شرح أصول الكافي لصدر المتألهين، صدر المتألهين، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۴. متر، آدام (۱۳۶۲)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا (رنسانس اسلامی)، ج ۱، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ اول، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۴۵. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، المسائل الصاغانیه، چاپ اول، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید. (الف)
۴۶. _____ (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، چاپ اول، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد. (ب)
۴۷. _____ (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، چاپ اول، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد. (پ)
۴۸. _____ (۱۴۱۴ق)، التذکره باصول الفقه، سلسله مؤلفات الشيخ المفيد، چاپ دوم، بیروت، دارالمفید. (ت)
۴۹. _____ (۱۴۱۳ق)، النکت فی مقدمات الاصول، چاپ اول، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد. (ث)
۵۰. _____ (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، چاپ اول، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد. (ج)
۵۱. مکدر موت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
۵۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ه ق)، فهرست أسماء مصنفي الشيعة، قم، انتشارات جامعه مدرسین قم.
۵۳. _____ (بی تا)، فهرست نجاشی، بی جا، بی نا.
۵۴. وات، منتگمری (۱۳۸۰)، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۵. یحیی بن الحسین (بی تا)، رسائل العدل و التوحید، دراسة و تحقیق، بی جا، دارالهلال.