

عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی

(با بررسی دیدگاه شیخ طوسی و ابن‌ادریس)*

** حمیدرضا شریعتمداری (نویسنده مسئول)

*** مرتضی توکلی محمدی

چکیده

گسترده‌تری و تنوع مباحث علم کلام، متکلمان را بر آن داشته است تا در اثبات مباحث کلامی از روش‌های گوناگون بهره‌گیرند. عقل‌گرایی و نص‌گرایی از روش‌هایی است که هر کدام در حقیقت نمایانگر طیفی هستند که مدارس علمی و دانشوران مختلفی را در بر می‌گیرند، از این رو حتی در یک مکتب و طیف می‌توان اختلافاتی را تشخیص و نشان داد. در میان عقل‌گرایان شیعه، ابن‌ادریس در فقه (و اصول فقه) یک نقطه عطف به حساب می‌آید که عقل‌گرایی و اصول‌گرایی را در فقه به جایگاه واقعی خود بر می‌گرداند. وی گرچه در برابر حاکمیت انحصاری فتاوی شیخ طوسی در فقه ایستاد، اما در همان چارچوب روشی عمل کرد. با این همه، حتی از لحاظ روش‌شناسی هم می‌توان میان آنها تفاوت‌هایی را تشخیص داد. این تحقیق در پی نشان دادن تفاوت‌های مذکور در کنار شباهت‌ها می‌باشد.

شیخ طوسی و هم‌این ادریس در مباحث کلامی خود، روش عقل‌گرایی را بر روش نص‌گرایی ترجیح داده‌اند، اما ابن‌ادریس در تبیین و بررسی مباحث کلامی بیشتر از عقل بهره‌جسته است. البته این بدان معنا نیست که شیخ طوسی در استدلال‌ها و بررسی مباحث کلامی توجهی به کارکرد عقل نداشته باشد.

کلید واژه‌ها: شیخ طوسی، ابن‌ادریس، عقل‌گرایی، نص‌گرایی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۴/۱۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۰۶/۱۵

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب / hrshariatmadari@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب / tavakoli_28@yahoo.com

۱. مفهوم عقل در دو جریان عقل‌گرایی و نص‌گرایی

از مسائل مهم بین دو جریان عقل‌گرایی (Rationalism) و نص‌گرایی (Traditionalism) فهم صحیح و دقیق معنای عقل و بیان مراد از آن در این دو جریان و گرایش فکری است.

۱.۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱.۱. تعریف لغوی عقل

عقل در لغت معانی متعددی دارد که گاهی در معنای حدی و مصدری به کار می‌رود و زمانی در معنای اسمی استعمال می‌شود. برخی از کاربردهای عقل به معنای حدی و مصدری عبارت‌اند از:

۱. بستن زانوی شتر با زانوبند؛^۱
۲. جلوگیری از بیماری؛
۳. تثبیت در امور؛^۲
۴. پیچاندن پا به دور پای حریف برای زمین زدن او؛
۵. به سن بلوغ رسیدن؛
۶. فهمیدن؛
۷. پرداختن دیه و خون‌بهای مقتول؛
۸. پناه گرفتن؛
۹. پناه بردن (وقتی با الی می‌آید، مثل عقل إلیه).

عقل به معنای اسمی و غیر حدی در دو معنا کاربرد دارد: ۱. خرد (گاهی به قلب و دل هم تعبیر می‌شود)؛ ۲. دیه و خون‌بها. (فاطمه اسماعیل و محمد اسماعیل، ۱۹۹۳م: ۶۴-۶۸)

عقل در زبان لاتین نیز سه گونه استعمال شده است:

۱. کلمه Ratio که انگلیسی آن Reason و آلمانی آن Raison است بر عقل جزئی، عقل استدلال‌گر، عقل توجیه‌کننده، مبنا و پایه پذیرش اندیشه‌ها و به خود استدلال و دلیل نیز اطلاق شده است.
۲. کلمه Intellectus که انگلیسی آن Intellect است، برای عقل فعال، عقل کلی، عقل شهودگر و قدرت فهم، در برابر احساس و اراده به کار رفته است.

۱. عقل از ریشه «عقال» به معنای زانوبند شتر گرفته شده است؛ زیرا عقل بر هوس‌ها پا می‌نهد.

۲. زیرا صاحبش را از سقوط در مهالک باز می‌دارد و او در امور ثابت می‌ماند.

۳. کلمهٔ Nous که تا حد زیادی مهجور مانده به معنای مبدا عقلانی حاکم بر عالم طبیعت است که قوانین و نظم طبیعت از آن ناشی می‌شود و در موارد بسیاری، مجرد و مفارق از ماده تلقی شده است (در برابر logos که بیشتر مادی فرض شده است تا مجرد) و در برخی موارد به معنای عقل انسانی و عقل شهودگر نیز به کار رفته است. (صادقی، ۱۳۸۶: ۴۰)

۲. ۱. ۱. تعریف اصطلاحی عقل

عقل در اصطلاح نیز معانی گوناگون و کاربردهای متفاوتی دارد که مهمترین آنها عبارت‌اند از:

۱. عقل در اصطلاح علم کلام؛
۲. عقل در اصطلاح علم اصول و علم فقه؛
۳. عقل در بحث‌های اخلاقی؛
۴. عقل در اصطلاح علم فلسفه و منطق.^۱

۳. ۱. ۱. عقل عملی و عقل نظری

همان‌گونه که بیان شد عقل در معانی متعددی استعمال می‌شود و به اعتبارات گوناگونی تقسیم می‌شود که معروف‌ترین این تقسیم‌ها تقسیم عقل، به عقل نظری و عقل عملی است؛ عقل نظری، هست‌ها و نیست‌ها و عقل عملی، باید‌ها و نبایدها را درک می‌کند.

بین علما در عقل نظری و مدرکات آن بحث و مناقشه وجود ندارد، چون همه بر این باورند که عقل مدرکاتی دارد. محل بحث و گفتگو، عقل عملی است که آیا عقل باید‌ها و نبایدها را درک می‌کند یا خیر و اگر درک می‌کند تا چه حد است؟

۱. حکما عقل را از مقوله جوهر دانسته و در تعریف آن گفته اند: عقل جوهری است که ماده و صفات آن مجرد بوده و از سنخ هستی طبیعی و پدیده‌های محسوس به دور است و کار آن ادراک و تعقل است. به طور کلی عقل در فلسفهٔ اسلامی در دو جا به کار می‌رود:

الف) اطلاق عقل بر موجود و موجودات مجرد از ماده و لوازم ماده. (عقول عشره) این‌ها تکرر نوعی ندارند و نوعشان منحصر در فرد است؛ یعنی اگر مثلاً ده عقل داریم، ده نوع هم داریم. این‌ها فعلیت تامه‌اند و حالت تکامل ندارند؛

ب) اطلاق عقل بر نفس انسانی؛ در این معنا عمدتاً عقل بر یکی از قوای ادراکی نفس اطلاق می‌شود که کلیات را بدون نیاز به ماده و لوازم مادی درک می‌کند. عقل به این معنا چهار مرحله دارد: ۱. عقل هیولانی؛ ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل مستفاد.

۲. معنای عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام

در مباحث علم کلام، عقل‌گرایی به مکاتبی اشاره دارد که در برابر معارف وحیانی، نقش قوه عقل و دیگر ابزار عادی کسب معرفت را نادیده نمی‌گیرند. در برابر این معنا از عقل‌گرایی، نص‌گرایی به کار می‌رود. مقصود از نص‌گرایی دیدگاهی است که دینداران را از ارزیابی عقلانی باورهای دینی بر حذر می‌دارد و معتقد است که معارف دینی باید از متون دینی و منبع وحیانی گرفته شود و دست عقل و اندیشه به درک و تحلیل آموزه‌های دینی راه ندارد.

عقل و بهره‌مندی از آن، که شیوه استدلال عقل‌گراهاست، در چند معنا کاربرد دارد:

۱. عقل به عنوان ابزاری برای مدلل کردن مواضع، که این معنا مورد پذیرش دو جریان عقل‌گرا و نص‌گرا است؛

۲. معنای دوم که وجه افتراق نص‌گراها از عقل‌گراهاست و هریک از دو جریان، قرائتی مختص به خود را دارند، عبارت است از اینکه عقل‌گراها، عقل را به عنوان منبع و روشی مستقل برای کسب حقایق دینی در نظر می‌گیرند؛ اما از نظر نص‌گراها، اولاً و بالذات، نص است که اعتبار دارد و عقل، وجودی تبعی دارد و حقایق دینی را از نصوص دینی (کتاب، سنت و اجماع) دریافت می‌کند؛

۳. معنای سومی که برای عقل در این مقام شمرده شده است، این است که عقل به عنوان قرینه برای فهم معارف دینی به کار گرفته شود؛

۴. معنای چهارم که برای عقل در این اصطلاح گفته شده، بهره‌گیری از عقل برای تأویل متون دینی است.

۳. جایگاه عقل در فهم معارف دینی

جایگاه عقل در فهم معارف دینی و نقش آن در تأویل و تفسیر متون دینی از مباحث دامنه‌داری است که از قرن اول همواره مورد توجه عالمان و متکلمان بوده است. فرقه‌های اسلامی همواره در برابر میزان بهره‌گیری از عقل رویکردهای متفاوتی داشته‌اند. در عصر غیبت صغری تا نیمه دوم قرن چهارم، رویکرد نقلی بر رویکرد عقلی و بهره‌گیری از عقل در استدلال، تبیین و تفسیر آموزه‌های دینی، غلبه دارد. شخصیت‌های حدیثی در این عصر همچون شیخ صدوق، عقل را به عنوان یک منبع شرعی برای فهم معارف دینی قلمداد نمی‌کنند، اما از عصر شیخ مفید و سید مرتضی به بعد (نیمه دوم قرن چهارم و قرن پنجم) رویکرد عقلی بر گرایش‌های نقلی غلبه می‌کند و به عنوان یکی از منابع فهم معارف دینی و تأویل آموزه‌های دین مطرح می‌شود.

شیخ طوسی تصریحی به منبع بودن عقل در احکام فقهی ندارد، همان‌طور که استاد وی شیخ مفید نیز در *التذکره*، عقل را فقط به عنوان راهی به شناخت کتاب و سنت می‌داند. همین تصریح را در کلام شیخ طوسی نیز می‌بینیم: «اما الأدلة الموجبة فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك». اما در کلام و عقاید، شیخ طوسی همانند دو سلفش شیخ مفید و سید مرتضی عقل را از اصلی‌ترین منابع می‌داند. معروف این است که محمد بن ادريس اولین کسی است که عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای استنباط احکام شرعی لحاظ کرده است. وی در کتاب *سرائر* می‌نویسد:

فاذا فقدت الثلاثة ای الكتاب و السنه و الاجماع، فالمعتمد فی المسألة الشرعيه عند المحققين التمسك بدليل العقل فانها مبقاه عليه و موکوله اليه. (ابن ادريس، ۱۴۱۱: ۴)

اما بیش از یک قرن قبل از او، کراچکی نیز از مرجعیت عقل در فقه سخن گفته و البته میان عصر حضور و عصر غیبت تفاوت گذاشته است.

۱.۳. مکتب نص‌گرای قم

هجرت تعدادی از اشعربان در اواخر قرن اول به شهر قم، این شهر را به یکی از شهرهای شیعی تبدیل نمود. حضور گسترده شیعیان و علاقه‌مندان به خاندان نبوت در این شهر، موجب شد که این شهر از اواخر قرن اول به عنوان کانون تشیع شناخته شود و اکثر قریب به اتفاق این شهر را شیعیان تشکیل دهند. روایات بی‌شماری که در باره قم از امامان معصوم^۱ نقل شده است، حکایت از جایگاه بلند این مرکز علمی در آن عصر دارد.

به دلیل توجه و اهتمام علمای قم به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام و تبحر آنان در فن حدیث، این شهر در قرن سوم و چهارم به عنوان مرجعیت علمی برای علما شناخته می‌شد و در مواردی امامان شیعه علیهم‌السلام مردم را برای فهم دین به محدثین قم راهنمایی می‌کردند، همان‌گونه که امام رضا علیه‌السلام علی بن مسیب را برای فهم معارف دینی به زکریا بن آدم قمی و به یونس بن عبدالرحمن ارجاع می‌دهند. (کشی، ۱۳۸۴: ۳۳۲) همچنین تعدادی از عالمان برجسته شیعه، علوم خود را از محدثین قم فراگرفته‌اند، مثلاً کُشی نزد محمدبن قولویه قمی و شیخ مفید نزد جعفر بن محمدبن قولویه قمی و نزد شیخ صدوق آموزش دیده‌اند. از این رهگذر، علمای قم میراث گرانبهایی از جوامع

۱ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۷: «قم بلدنا و بلد شیعتنا»، «أهل قم أنصارنا»، «و ان لنا حرماً و هو بلدة قم»، «فی قم شیعتنا و موالینا»، «ان البلیا مدفوعة عن قم و أهلها»، «سلام الله علی اهل قم و رحمة الله علی اهل قم...» و «لولا القمیون لضاع الدین».

روایی و کتاب‌های حدیثی را به یادگار گذاشته‌اند. بنا بر نقل شیخ صدوق، تألیفات علی بن بابویه پدر صدوق به یکصد اثر و تألیفات صدوق به بیش از سیصد اثر می‌رسد. (آقابزرگ تهرانی، ۱۹۷۱، ج: ۱، ۳۹ و علامه حلی، ۱۳۷۲: ۱۴۷) شاید بتوان ادعا نمود که اکثر تألیفات حدیثی شیعه در آن عصر، از آثار و نتایج رویکرد حدیثی قم است. مشخصه اصلی مکتب قم، نص‌گرایی و دوری جستن از عقل در تفسیر آموزه‌های دینی است. اینان مسائل عقلی و کلامی را بر اساس شیوه‌های حدیثی تجزیه و تحلیل کرده و از استدلال‌های کلامی مصطلح دوری می‌جستند؛ حتی تعدادی از پیروان این مکتب، استدلال‌های عقلی را که برای دفاع از مذهب به کار می‌رفت، محکوم می‌نمودند. (شیخ صدوق: ۱۴۱۴ق)

این جریان فکری که یکی از دو جریان حاکم شیعه در عصر حضور بود توانست در آن عصر بر گرایش عقلی و کلامی شیعه چیره شود و جریان عقل‌گرا را از میدان خارج سازد. این امر موجب شد که اکثریت فقهای شیعه در عصر غیبت صغری نیز از همین جریان فکری باشند. (مدرسی، ۱۳۶۸: ۳۳) مکتب سنت‌گرای قم تا اواسط قرن چهارم به اوج خود رسید تا اینکه بزرگانی همچون شیخ مفید و شاگردش سیدمرتضی به مقابله با این جریان برخاستند و در نهایت در نیمه دوم قرن چهارم و قرن پنجم، منجر به غلبه مکتب عقل‌گرای بغداد گردید.

۳.۲. مکتب عقل‌گرای بغداد

بغداد در قرن دوم هجری تأسیس گردید و در اندک زمانی به اصلی‌ترین کانون علمی جهان اسلام تبدیل شد. فعالیت علمی در این شهر از زمان انتقال مرکز خلافت از کوفه به بغداد آغاز شد. (طبری، ۱۴۰۹، ج: ۳، ۱۷۶) با آغاز نهضت ترجمه تعدادی از علمای شیعه که در کوفه زندگی می‌کردند به این شهر نقل مکان کردند و موجب رشد علمی این شهر شدند. گرچه در ابتدا این شهر مرکز خلافت عباسیان و محل سکونت پیروان دستگاه خلافت بود، ولی حضور موقت برخی از امامان معصوم علیهم‌السلام در بغداد، بر سرعت انتقال شیعیان به این شهر افزود تا جایی که بعضی از مناطق این شهر همچون محله کرخ به محله شیعه‌نشین تبدیل شد. (خطیب بغدادی، ۱۳۴۹، ج: ۱، ۷۹) تعداد بی‌شماری از متکلمین و شاگردان کلامی ائمه علیهم‌السلام همچون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و ابوسهل نوبختی در این شهر به مباحث کلامی می‌پرداختند و این امر موجب گسترش و توسعه مناظرات علمی در بین شیعیان در این شهر شد. (کشی، ۱۳۶۸: ۵۵۶ و نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۲۸)

اهتمام حکومت شیعی آل بویه در قرن چهارم به ترویج تشیع موجب گردید و حوزه‌های کلامی بغداد رو به گسترش نهاد. در نتیجه افرادی همچون شیخ مفید،

سیدمرتضی و شیخ طوسی توانستند بنیان‌های فکری و معرفتی مذهب را بر اساس عقل پایه‌ریزی نمایند. در اواخر قرن چهارم این حرکت به نقطه اوج خود رسید و جریان فکری و عقل‌گرایی بغداد بر جریان نص‌گرایی قم غلبه کرد و جریان حاکم شد. در نیمه قرن پنجم با ورود سلطان طغرل بیگ سلجوقی به بغداد و درگیری‌های فرقه‌ای و مذهبی، محله کرخ و کتابخانه بزرگ شیخ طوسی به آتش کشیده شد و موجب هجرت شیخ الطائفه به نجف اشرف گردید.

۳.۳. نص‌گرایی در شیعه و اهل سنت

بین دو مکتب نص‌گرا و عقل‌گرا در میان شیعه و دو جریان نص‌گرا و عقل‌گرا در میان اهل سنت اختلاف زیادی وجود دارد و افراط و تفریط‌هایی که در این دو جریان فکری در بین علمای اهل سنت وجود دارد هرگز در میان علمای شیعه راه ندارد. عقل‌گرایان در شیعه افرادی نبودند که همچون عقل‌گرایان از اهل سنت هیچ‌گونه حد و محدودیتی برای ادراکات عقل قائل نباشند و از وارد کردن قیاس و امثال آن در فهم شریعت پرهیزی نداشته باشند. عقل‌گرایان از شیعه همچون هشام، زراره، یونس بن عبدالرحمن و... با استناد به ارشادات اهل بیت علیهم‌السلام به ویژه امام‌باقر علیه‌السلام و امام‌صادق علیه‌السلام به بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی و مناظره به شیوه‌های عقلی روی آوردند، ولی در عین حال از عقل در محدوده مشخص و معینی بهره می‌جستند. گرچه به دلیل وجود پاره‌ای از روایات در نهی از روش‌های عقل‌گرایی ناصواب، برخی از سنت‌گرایان شیعه از به کارگیری هرگونه شیوه عقلی پرهیز داشته و اجتهادات این دسته از متکلمین را در بوته انتقاد قرار داده‌اند. (مدرسی طباطبایی، همان: ۳۵)

امامان معصوم علیهم‌السلام برای جلوگیری از افراط و تفریط در بهره‌گیری از این نعمت الهی ضمن تشویق پیروان خود به بهره‌گیری از عقل، آنان را از قرار گرفتن در دام قیاس و اخذ به رأی بر حذر داشتند. (الفضلی، ۱۴۲۷: ۱۴۶) به عنوان نمونه وقتی شخصی از مالک بن انس (از ائمه اربعه اهل سنت) درباره آیه «الرحمن علی العرش استوی» سؤال کرد، وی بسیار خشمگین می‌شود و عرق بر چهره‌اش می‌نشیند، سرش را پایین می‌اندازد، پس از لحظه‌ای سربلند می‌کند و می‌گوید: کیفیت، نامعلوم و استواء خداوند بر عرش معلوم و اعتقاد به آن واجب و سؤال هم بدعت است. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۷)

مالک، خطاب به سؤال کننده گفت: تو که چنین سؤال‌هایی می‌نمایی، می‌ترسم گمراه باشی؛ سپس دستور داد که او را از جلسه اخراج کردند.

جمله «الکیفیه مجهول والسؤال بدعه»، جمله شایعی است که در آن زمان همه اهل حدیث در پاسخ پرسش کنندگان این گونه مسائل، می‌گفته‌اند. عین همین جمله از احمد حنبل نیز نقل شده است. (همان)

اما اهل حدیث شیعه، طرح این گونه مباحث و پرسش‌ها را جایز می‌دانند و در بسیاری از موارد که احتیاج به تأویل احادیث است به تأویل و توجیه درست آن می‌پردازند. به عنوان مثال، شیخ صدوق در نخستین باب رساله الاعتقادات، آیات بسیاری را در زمینه شناخت خدا و توحید می‌آورد که ظاهر آن، دست و پا و صورت و... داشتن خداوند، همانند بقیه مخلوقات است و پس از آن، تفسیر و توجیه درست آن را متذکر می‌شود. (صدوق، ۱۳۸۰: ۶۶)

نجاشی و شیخ طوسی، تألیفات بسیاری را برای صدوق بر شمرده‌اند (طوسی، طبع قدیم: ۱۵۷) که این کتاب‌ها در جواب پرسش‌های مختلفی است که از کشورهای دور و نزدیک برای او ارسال می‌شده است. در عین حال، اهل حدیث و شیخ صدوق، تلاش می‌کنند که پاسخ این پرسش‌ها را از آیات قرآنی و روایات مأثوره از پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام بگیرند.

۴. ۳. تفاوت‌های عقل‌گرایی و نص‌گرایی شیعه

۱. /اختلاف در موازین نقد حدیث: عقل‌گرایان با نگاه نقادی به احادیثی که با فهم عقلی تنافی دارد، می‌نگرند و با دقت در سند و اصول عقلی و رجالی، احادیث را بررسی و جرح و تعدیل می‌کنند. در مقابل نص‌گرایان نقد عمیقی نسبت به سند حدیث ندارند.

۲. شاذ بودن حدیث: از دیگر موارد اختلاف بین نص‌گرایان و عقل‌گرایان، شاذ بودن حدیث می‌باشد. به نظر شیخ مفید هر حدیثی به صرف نقل در منابع روایی حجیت پیدا نمی‌کند و در مواردی همچون باب استطاعت، احادیثی را به دلیل شاذ بودن مردود می‌داند. در مقابل، صدوق و پیروان مکتب نص‌گرای ایشان در مسائل متعددی از حوزه‌های دینی و معرفتی به احادیث شاذ استناد کرده‌اند که این امر موجب نقد شدید مفید از ایشان شده است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۶۰-۵۴)

۳. تسامح در پذیرش حدیث: نص‌گرایان به دلیل عدم تعمق در روایات و عدم تحلیل و بررسی و مقابله آن با درک عقل صحیح، شیوه تسامح در قبول روایات را پذیرفته‌اند و در مقابل، عقل‌گرایان چنین تسامحی را بر نمی‌تابند و با سنجه عقل به میدان قبول روایات می‌روند.

۴. مقدم داشتن نقل بر عقل و سنجش مدرکات عقل با نص: اصل اولی در نص‌گرایی، تبعیت صرف از آموزه‌های قرآن، سنت و اجماع و سنجش یافته‌های عقل

بر اساس این سه منبع است و در صورتی که یافته عقلی طبق یکی از این سه منبع باشد آن را می‌پذیرند و چنانچه مخالف آن باشد، آن را قبول نمی‌کنند. در مقابل این روش، عقل‌گرایان نص روایات را با سنجه عقل ارزیابی می‌کنند و روایتی را که خلاف ضروری عقل باشد، نمی‌پذیرند یا تأویل می‌نمایند.

۵. *ثبات فکری در میان نص‌گرایان: نص‌گرایان بر این باورند که به دلیل پیروی از نص و منبع وحیانی، اختلافی در معارف اسلامی بین آنها وجود ندارد و هرچه از نص فاصله می‌گیریم اختلاف در باورها بیشتر می‌شود.* بنابراین نص‌گرایان معتقدند که آنان در اصول دین دارای یک ثبات فکری هستند، اما به دلیل اختلاف در عمق تفکرات عقلی، این ثبات و دوام در میان عقل‌گرایان وجود ندارد.

عمر عقل‌گریز بودن بسیاری از احکام: نص‌گرایان عقل را به عنوان منبع ثانوی و تبعی می‌دانند و با نص، احکام عقلی را می‌سنجند و بر این باورند اگر عقل به عنوان منبع اولی مورد توجه قرار گیرد و محک ارزیابی نص را عقل بدانیم دیگر نیازی به وحی نیست. افزون بر این بسیاری از عقاید دینی ما عقل‌گریز است، لذا چگونه ممکن است آنها را با خرد و عقل سنجید.

۴. جایگاه عقل نزد فقهای شیعه

در میان فقهای شیعه، بین شیخ طوسی و ابن ادریس نسبت ویژه‌ای وجود دارد؛ شیخ طوسی به عنوان فقیهی مطرح است که عظمت و سیطره علمی او بر فقهای شیعه تأثیری خاص داشته و رکودی نسبی را در فقه ایجاد کرده است. در مقابل ابن ادریس به عنوان فقیهی مطرح است که با نقد گسترده آرای فقهی شیخ با این رکود نسبی به مبارزه برخاسته است. در مذهب امامیه، به دلیل توجه ائمه اطهار علیهم‌السلام به مسائل عقلی، این مباحث جایگاه ویژه‌ای دارد و فقهای امامیه در عرصه اجتهاد به نقش دلیل عقل، اجماع و نص توجه ویژه نموده‌اند، هر چند میزان توجه آنها به این منبع مهم یکسان نبوده است. پیش از شیخ طوسی و ابن ادریس از برجسته‌ترین فقیهانی که به نحوی در آثار خود از دلیل عقل یاد کرده‌اند می‌توان به شیخ مفید و سید مرتضی اشاره نمود. ما ضمن اشاره به دیدگاه آنان نسبت به دلیل عقل و نص، به بررسی جایگاه عقل و نص از دیدگاه شیخ طوسی و ابن ادریس می‌پردازیم.

۴.۱. شیخ مفید

از میان قدا که آثار اصولی آنها در دسترس است، نخستین فقیهی که به دلیل عقل توجه نموده، شیخ مفید است. ایشان به طور پراکنده در آثار خود از دلیل عقل و نقش آن یاد کرده است، از جمله این‌که:

۱. شیخ مفید، خبر واحد را حجت نمی‌داند ولی در صورتی که با دلیل عقل تأیید شود آن را معتبر می‌داند؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۴۴)
۲. وی حدیث مخالف عقل را معتبر نمی‌داند؛ (همو، ۱۴۱۳: ۲۴۵ و ۲۴۶)
۳. او به وسیله دلیل عقلی، عموم قرآن و روایت را تخصیص می‌زند؛ (همان: ۳۸)
۴. ایشان معتقدند هرگاه در زمان غیبت مسئله‌ای پیش آید که هیچ حکمی درباره آن بیان نشده باشد، از طریق مراجعه به عقل می‌توان حکم آن را به دست آورد. (مفید، ۱۴۱۳: ۳ و ۴) با این وصف، آن را به عنوان یک منبع مهم احکام در کنار منابع سه‌گانه کتاب، سنت و اجماع به رسمیت نمی‌شناسد، بلکه طریقی برای دستیابی به احکامی که در منابع سه‌گانه تشریح شده است، می‌داند. بیان وی در این مورد چنین است:
اصول احکام عبارت است از کتاب خدا، سنت و سخنان معصومین علیهم‌السلام و راه رسیدن به این اصول طریق عقل است که همان راه شناخت حجیت قرآن و دلایل اخبار می‌باشد. (کراچکی، ۱۳۶۹: ۱۵)

۲. ۴. سید مرتضی

- پس از شیخ مفید، سید مرتضی نیز در آثار خود از دلیل عقل یاد نموده و نقش آن را مورد توجه قرار داده است:
۱. در جواب *مسائل موصیایات* در پاسخ به این سؤال که در صورت اختلاف امامیه و ثابت نشدن اجماع و فقدان کتاب و سنت قطعی در مسئله‌ای شرعی، چگونه باید به حق رسید، می‌فرماید:
هرگاه حادثه‌ای باشد که امامیه نه به نحو اختلاف و نه به نحو اتفاق، نظری درباره آن نداشته باشد و در ادله موجب علم هم راهی برای رسیدن به حکم آن نباشد، در آن حادثه به حکم عقل ملتزم می‌شویم. (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۲۱۰)
 ۲. سید مرتضی تخصیص عموم به عقل را بدون هیچ شبهه‌ای جایز می‌داند؛ (همو، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۷۷)
 ۳. وی نسخ را به دلیل عقلی جایز می‌داند؛ (همان: ۲۷۸)
 ۴. وی همچنین دست برداشتن از ظاهر قرآن را به دلیل عقلی جایز می‌داند؛ (همان)
 ۵. ایشان در مبحث *حظر و اباحه* در اشیا قائل به اباحه می‌شود و در رد نظر مخالفین، به دلیل عقلی استدلال می‌کند؛ (همان، ج ۲: ۸۲۱)
 ۶. او در مبحث اخبار، دلیل عقل را به طور صریح در ردیف کتاب، سنت و اجماع قرار می‌دهد و در تقسیمی خبر را به دو قسم تقسیم می‌کند و در تعریف قسم دوم می‌نویسد: اما خبری که به سبب نظر و تأمل، به بطلانش علم پیدا می‌کنیم، خبری

است که به دلیل عقلی یا کتاب یا سنت و اجماع، محتوای آن با آنچه دلالت دارد، مطابق نباشد. (همان: ۵۱۱)

از موارد نقل شده که عمدهٔ موارد مربوط به عقل در آثار سید مرتضی است، روشن می‌شود که ایشان به دلیل عقل توجه داشته و حتی آن را در ردیف ادله سه‌گانه کتاب، سنت و اجماع قرار داده است؛ اما از آن به عنوان یک منبع مهم همانند ادله سه‌گانه دیگر برای استنباط احکام یاد نمی‌کند و شاهدش این است که در کتاب پر حجم *الذریعه* در حالی که از سایر ادله و منابع به طور مفصل در بخش‌های مستقل بحث می‌کند، از دلیل عقلی بسیار کم و آن هم به صورت پراکنده و جزئی سخن به میان می‌آورد.

۳. ۴. شیخ طوسی

پس از شیخ مفید و سید مرتضی، شیخ طوسی نیز به دلیل عقل توجه نموده و در مواردی از نقش عقل و دلیل عقلی در آثار خود یاد کرده است:

۱. همانند شیخ مفید و سید مرتضی به وسیله دلیل عقلی عموم را تخصیص می‌زند؛^۱
 ۲. او معتقد است به خاطر دلیل عقلی از ظاهر و حقیقت کتاب دست برداشته می‌شود و به مجاز تبدیل می‌گردد؛ (همان: ۳۳۷)
 ۳. عقل را در باب اطاعت و عصیان حاکم می‌داند؛ (همان: ۳۳۱)
 ۴. دلیل عقل را یکی از قوانین صحت خبر واحد و اعتبار آن می‌داند؛ (همان: ۱۴۳)
 ۵. در مسائل جدید، در صورتی که حکم آنها بیان نشده باشد، عقل را مرجع می‌داند؛ (همان، ج ۲: ۴۳۴)
 ۶. از جمله قرائنی که خبر را محفوف به قراین و یقین‌آور می‌سازد، مطابقت با عقل است.
- با این حال شیخ طوسی نیز همانند فقها و اصولیین پیش از خود از دلیل عقلی به عنوان منبعی در کنار سایر منابع استنباط احکام یاد نکرده و بحث مستقلی را به آن اختصاص نداده است.

۳. ۴. ۱. شیخ طوسی، پیشوای اصولیین

رواج اندیشه اخباری‌گری و نقل‌گرایی تا عصر شیخ، حرکت پویای اصول و فقه را کند و به ایستایی کشانده بود. شیخ با درک موقعیت خطیر، به مبارزه با این خط کهنه انحرافی پرداخت و کتاب *عمدهٔ الاصول* را تألیف نمود.

وی در مقدمه کتاب *المبسوط*، انگیزه تألیف را تضعیف این خط بر می‌خواند و می‌گوید:

من هنوز گفته‌های فقهای مخالفین را که فقه ما را تحقیر می‌کنند می‌شنوم و مدت‌ها است که در فکر تألیف کتابی در فروع فقه هستم. آنچه بیشتر عزم مرا سست می‌کرد، این بود که اصحاب ما کمتر به این کار رغبت نشان می‌دادند، زیرا با متون اخبار و صریح الفاظ روایات، خو گرفته‌اند...» (طوسی، ۱۳۷۸ق: ۱)

شیخ، حتی در تفسیر خود با استناد به آیات، اندیشه اخباری‌گری را می‌کوبد و ذیل آیه «أفلا يتدبرون القرآن» (محمد: ۲۴) می‌گوید: و نیز این آیه بر نادرستی گفتار ناآگاهان اصحاب حدیث، گویایی دارد. (طوسی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۰۴)

همچنین در عدة الاصول به انگیزه تألیف این کتاب اشاره و بر این خط انحرافی می‌تازد. از این رو، شیخ طوسی پای به میدان اجتهاد نهاد و در مقدمه کتاب مذکور، خود را پیشگام نگارش چنین کتابی بر شمرد:

و آنان که در این زمینه دست به تألیف زده‌اند، هر یک بر اساس اصول و مبانی کلامی خود، قلم زده و تاکنون کسی از مذهب امامیه نیز در این باب کتابی ننوشته است. (طوسی، ۱۴۱۷: مقدمه کتاب)

۳.۲. ۴. شیخ طوسی، متکلمی زبر دست

قرن چهارم و پنجم، آستن مناظرات و گردهمایی‌ها، تألیف و نشر کتاب‌ها و تفاسیر کلامی بوده است. مناظرات شیخ مفید با سران اشاعره و معتزله و نگارش بیش از پنجاه اثر کلامی، همچنین تألیف کتاب *شافی* توسط سید مرتضی در رد کتاب *المعنی* عبدالجبار، از جمله شواهد مدعای فوق است.

شیخ طوسی نیز به خاطر مقام والای علمی که احراز نموده بود، از سوی خلیفه عهده‌دار کرسی کلام شد. وی بیش از پانزده اثر کلامی از خود به جای گذاشت که از همه مهمتر کتاب *تلخیص الشافی* اوست.

تفسیر شریف *تبیان* که نظیر دو کتاب تهذیب و استبصار وی از آثار بسیار مهم اوست، دارای پرتوهای کلامی دقیقی است که مفسر در آن با استناد به آیات به اثبات حقانیت شیعه و رد و ابطال مخالفین، به ویژه آراء اهل سنت و اشاعره پرداخته است. همچنین سه کتاب *شرح الجمل* و *المفصّح* در امامت و *الاقتصاد الیهادی* *الی طریق الرشاد* از دیگر آثار کلامی ارزشمند شیخ است که بعضاً به زیور طبع آراسته شده است.

به هر حال شیخ طوسی علاوه بر آنکه در علم لغت و تفسیر و رجال و حدیث و اصول فقه و علوم دیگر متبحر بود، در اصول فلسفی و کلامی نیز زبر دستی کامل داشت. نکته اینجاست که مطالب بسیار دقیق علمی و فلسفی که در کتب اهل تحقیق از فلاسفه اسلامی و غیر اسلامی در مورد خصایص ذاتی امور ارادی و قوانین مربوط به

فعل و انفعالات طبیعی بعدها آشکار گردید، ملاحظه می‌شود که شیخ طوسی از همان مسائل استفاده کرده است.

۴. ۴. ابن‌ادریس

ابن‌ادریس در سرائر با تعبیرهای مختلف از عقل و دلیل عقلی یاد می‌کند؛ گاهی به دلیل‌العقل تعبیر می‌کند (ر.ک: ابن‌ادریس، ۱۴۱۱، ج ۱: ۴۶، ۴۹۵ و ۴۹۶ و ج ۲: ۱۹، ۱۱۶، ۴۴۹ و ۴۸۴ و ۵۲۹ و ۵۳۶) که این تعبیر بیشترین کاربرد را در سرائر دارد، گاهی ادلة‌العقل را در مقابل ادلة‌السمع به کار می‌برد (همان، ج ۲: ۳۳۴) و گاهی با عنوان العقول یا اصول احکام‌العقلیه یاد می‌کند (همان: ۳۸۸) ولی با همه این‌ها، ابن‌ادریس هیچ‌گاه مراد خود از دلیل عقلی را به طور صریح بیان نمی‌کند. بنابراین لازم است با بررسی موارد استعمال دلیل عقل در سرائر، هم مراد ایشان از دلیل عقل و هم تا حدودی قلمرو و نقش آن در فقهات ابن‌ادریس مشخص گردد.

از برخی موارد معلوم می‌شود که مراد ایشان از دلیل عقل همان اصل عملی عقلی است، چنان‌که در بحث خمس می‌فرماید: مسئله شرعی جز از چهار طریق دانسته نمی‌شود؛ کتاب‌الله، سنت متواتر رسول ﷺ و اجماع شیعه امامیه و اگر این سه طریق نبود به سراغ دلیل عقل می‌رویم و همین دلیل عقل معنای کلام فقهاست که به «دلالت اصل» تعبیر می‌کنند. (همان، ج ۱: ۴۹۵)

گاهی هم به طور صریح از اصل برائت به دلیل عقل تعبیر می‌کند، چنان‌که در این بحث که آیا شهادت دو زن همراه قسم مدعی برای اثبات دعوای مالی کافی است یا نه، می‌گوید شهادت دو زن همراه قسم قبول نمی‌شود، زیرا آنچه ادله و نظر صحیح حکم می‌کند، عدم قبول شهادت است و در این مورد، شهادت دو زن را به منزله یک مرد قرار دادن، احتیاج به دلیل شرعی دارد و اصل این است که در اینجا دلیل شرعی نیست و حمل آن بر مرد، قیاس و نزد ما امامیه باطل است. اجماعی هم نیست و اخبار متواتر هم وجود ندارد و اگر اخباری باشد نادر و شاذند؛ اصل هم برائت ذمه است. بنابراین اگر کسی بخواهد با شهادت دو زن حکم شرعی را ثبات کند به ادله قاهره احتیاج دارد که یا اجماع و یا تواتر اخبار و یا قرآن است و هیچ‌کدام در مسئله نیست پس دلیل عقلی باقی می‌ماند و آن عبارت است از چیزی که ما آن را اختیار و تحقیق نمودیم. (همان، ج ۲: ۱۱۶)

در کلام دیگری نیز اصل اباحه را از مصادیق دلیل عقل به شمار آورده است و آن در موردی است که فردی پس از عقد با زنی، با خواهر او نیز صیغه عقد جاری نماید. شیخ طوسی در این مسئله معتقد است عقد دوم باطل است و اگر با دومی وطی نمود،

از او جدا می‌شود و طبق روایتی قبل از تمام شدن عده نمی‌تواند با زن اول مباشرت نماید. ابن‌ادریس در نقد آن می‌فرماید: مانعی از وطی اولی در کتاب و سنت اجماع و دلیل عقل نیست و بلکه کتاب و عقل و سنت مؤید نظر ما است، زیرا اصل اباحه است و نیز آیه «إلاّ علیٰ أزواجهم أو ما ملکت أیمانهم فانهم غیر ملومین»^۱ سرزنش از وطی زوجه‌اش را نفی می‌کند. (ابن‌ادریس، ۱۴۱۱، ج ۲: ۵۳۶)

در این کلام از تعلیل نمودن به اصل اباحه معلوم می‌شود که مراد از دلیل عقل همان اصل اباحه است.

علاوه بر این‌ها در جای دیگر اصل بقای ملک را از مصادیق دلیل عقل به حساب می‌آورد.

در مسئله غنیمت بودن اموال اهل بغی و عدم آن، به غنیمت نبودن اموال آنها فتوا می‌دهد و در کنار اجماع و روایت با این بیان به دلیل عقل تمسک می‌کند: دلیل عقل نیز آن را تأیید و استحکام می‌بخشد، زیرا اصل این است که املاک در ملکیت صاحبان‌شان باقی باشند و تملک آنها حلال نیست مگر دلیل‌های قطع‌کننده عذر دلالت نماید. (همان: ۱۹)

تا اینجا مواردی که بیان گردید در آنها تعبیر دلیل عقل به طور صریح ذکر شده و در کنار آن اصلی از اصول به عنوان مصداق آن بیان گردیده بود. ولی علاوه بر این‌ها در موارد دیگری به طور غیرمستقیم اصول عملیه را دلیل عقلی محسوب کرده است، به این بیان که از یک طرف ایشان در مواردی، از جمله مقدمه *سراثر*، تصریح نموده است که راه به دست آوردن احکام، کتاب، سنت و اجماع است و اگر این‌ها نبودند از طریق دلیل عقلی آن را به دست می‌آوریم و از طرف دیگر در مقام تطبیق، در موارد بسیار زیادی در مقام استدلال می‌گویند در مسئله، کتاب و سنت و اجماع وجود ندارد و با نبود این‌ها همیشه به یکی از اصول عملیه به خصوص اصل برائت تمسک می‌کند و به این صورت روشن می‌شود که مراد از اصل عملی ذکر شده، همان دلیل عقلی است که به آن تصریح نشده است.

در ادامه به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اصل برائت: این اصل در *سراثر* بیش از سایر اصول مورد تمسک واقع شده

است. ابن‌ادریس در مسئله جهر و اخفات قرائت نماز ظهر در روز جمعه، قائل

به عدم وجوب جهر است و چنین استدلال می‌کند:

چون اصل، برائت ذمه از واجبات و مستحبات است، بنابراین وجوب یا استحباب

نیاز به دلیل شرعی دارد و در این مسئله اجماعی وجود ندارد و روایات هم

مختلف‌اند، فقط اصول باقی می‌ماند که عبارت از برائت ذمه است. (ابن ادریس، ۱۴۱۱، ج: ۱، ۲۸۹)

نیز در مورد گفتن تکبیر در منی به استحباب فتوا می‌دهد و چنین استدلال می‌کند: اصل، برائت ذمه انسان از عبادت است و مشغول شدن ذمه احتیاج به دلالت دلیلی از کتاب یا سنت متواتر یا اجماع دارد و در مسئله به دلیل اختلاف اصحاب اجماع نیست. کتاب خدا نیز خالی از این مسئله است و سنت متواتر نیز در آن نیست. بنابر این فقط اصل برائت ذمه باقی می‌ماند. (همان: ۶۱۱، ۳۸۷ و ۳۹۷؛ ج: ۲، ۱۸۸ و ۲۷۸؛ ج: ۳، ۲۰ و ۷۹)

۲. اصل اباحه: در مورد جواز تحلیل جاریه مولی برای عبد می‌فرماید: مانعی از جواز در کتاب، سنت و اجماع نیست و اصل اباحه است. (همان، ج: ۲، ۹۷ و ۶۳۳)

۳. اصل صحت: اگر مردی زن حامله را طلاق دهد و بعد به او رجوع کند و بخواهد دوباره به نحو طلاق سنت از او جدا شود، شیخ فتوا داده است که پیش از وضع حمل چنین طلاق‌ی جایز نیست. ابن ادریس در نقد آن می‌فرماید:

من وجهی برای آن نمی‌بینم و نیز مانعی از کتاب و سنت متواتر وجود ندارد و در مسئله اجماعی هم نیست و اصل صحت است و منع احتیاج به دلیل دارد. (همان، ج: ۲، ۶۸۹)

تا اینجا آنچه از مصادیق دلیل عقل بیان نمودیم همه از اصول بودند، حال این سؤال قابل طرح است که آیا از نظر ابن ادریس دلیل عقل منحصر به موارد اصول است یا این که شامل موارد دیگر نیز می‌گردد؟ به عبارت دیگر، قلمرو دلیل عقل از دیدگاه ابن ادریس چه محدوده‌ای را در بر می‌گیرد. با توجه به نمونه‌هایی که بیان کردیم شکی نیست که از نظر ایشان موارد اصول به ویژه اصل برائت و اباحه از مصادیق دلیل عقل هستند، بلکه می‌توان گفت که ایشان بر اساس تفسیری که از دلالت اصل از نظر فقها نموده، دلالت اصل را همان دلیل عقل به حساب آورده است. در عین حال در مواردی که دلیل عقل تمسک می‌کند که از اصل، اسمی به میان نمی‌آورد و معلوم می‌شود که از دیدگاه ایشان قلمرو دلیل عقل فراتر از اصول عملیه است و شامل دلیل عقلی مستقل نیز می‌شود.

در ذیل به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. در مسئله تقسیم خمس اشاره می‌کند که سهم امام علیه السلام را نمی‌توان بدون اذن او به غیر داد و در کتاب خدا و سنت متواتر دلیلی بر جواز آن نداریم و اجماعی هم وجود ندارد، بنابراین از ادله چهارگانه فقط دلیل عقل باقی می‌ماند و دلیل عقل نیز تصرف در مال غیر را بدون اذن او منع می‌کند؛ (همان، ج: ۱، ۴۹۵-۴۹۶)

۲. در مبحث اجاره همانند اکثر فقها معتقد است که عقد اجاره با مرگ موجر یا مستأجر باطل نمی‌گردد و می‌فرماید: ادله قاهره چه عقلی و چه سمعی بر عدم بطلان دلالت دارد.

آن‌گاه دلیل عقلی را چنین تقریر می‌کند:

دلیل عقلی این است که منفعت، حقی از حقوق مستأجر بر موجر است، بنابر این با مرگ او باطل نمی‌شود و اگر حقی از حقوق میت باشد به دلیل عموم آیات ارث، وارث از آن ارث می‌برد و کسی که بخواهد از آن حقوق چیزی را خارج نماید باید دلیل اقامه کند، زیرا در آن صورت در مال غیر یعنی منفعت تصرف نموده و تصرف در منفعت بدون اذن صاحب آن جایز نیست؛ (همان، ج ۲: ۴۴۹)

۳. همچنان که در مباحث اصولی اشاره شد، ایشان یکی از دلایل صالح برای تخصیص عموم را دلیل عقل ذکر کرده است. در مسئله قضای روزه شخص بی‌هوش، فتوا به عدم وجوب داده و در مقابل اشکالی که می‌گوید طبق عموم آیه «و من كان مريضاً أو علی سفرٍ فعدة من أيامٍ آخر» باید روزه را قضا نماید، می‌فرماید:

عموم آیه به دلیل عقلی تخصیص خورده است، زیرا ما با عقل خود درک می‌کنیم خداوند به کسی که شرایط تکلیف را ندارد تکلیف نمی‌نماید و از جمله شرایط تکلیف کامل بودن عقل است و چون بی‌هوش عقلش زایل شده است، پس تکلیف ندارد و عموم آیه به وسیله این دلیل عقلی، تخصیص می‌خورد. (ابن ادریس، همان، ج ۱: ۴۰۹)

۴. در روایتی وارد شده که در مرگ پدر و برادر، پاره نمودن پیراهن جایز است. ابن‌ادریس در نقد این روایت می‌فرماید: سزاوارتر و بلکه واجب ترک عمل به این روایت است، زیرا دلیلی از کتاب و سنت قطعی و اجماع بر آن دلالت ندارد و اصل هم این است که مال را حفظ نماید و تضييع نمودن آن نشانه سفاهت است، زیرا این کار ضرر وارد کردن است و عقل آن را قبیح می‌داند. (همان، ج ۳: ۷۸)

در این مورد هرچند تعبیر «اصل» مورد استفاده قرار گرفته است، اما به دلیل در برداشتن کلمه قبح و استناد به آن می‌توان آن را از مصادیق دلیل عقلی مستقل به حساب آورد و مشمول قاعده ملازمه شرع و عقل نمود.

۱. ۴. ۴. جایگاه و مرتبه دلیل عقل در مقایسه با سایر ادله از دیدگاه ابن ادریس

از مطالب گذشته روشن گردید که ابن ادریس اهمیت زیادی به دلیل عقل داده و بیش از دیگر فقها برای آن اهمیت قائل شده است. در اینجا این سؤال مطرح است که این دلیل چه جایگاه و منزلتی در نظر ابن ادریس داشته است؟ آیا از نظر ایشان دلیل عقلی هم‌سنگ و هم‌رتبه با ادله سه‌گانه کتاب و سنت و اجماع بوده یا این که در رتبه بعد از این ادله قرار می‌گرفته و فقط در صورت نبود آنها به این دلیل تمسک می‌نموده است. ابن ادریس در سه جای سرائر تصریح می‌کند که مرتبه دلیل عقل در طول سایر ادله است و در صورت فقدان سایر ادله مورد تمسک قرار می‌گیرد و نه تنها دیدگاه او چنین است بلکه او معتقد است نزد محققین شریعت نیز چنین بوده است. ایشان در مقدمه سرائر می‌فرماید: «حق از چهار طریق تجاوز نمی‌کند: کتاب خدا، سنت متواتر، مورد اتفاق و اجماع و دلیل عقل.» (ابن ادریس، ۱۴۱۱، ج ۱: ۴۶) هر گاه سه دلیل اول در مسئله‌ای وجود نداشته باشد از دیدگاه محققین در منبع شریعت، آنچه در عمل مورد اعتماد قرار می‌گیرد دلیل عقل است، زیرا در این صورت مسائل شریعت وابسته به دلیل عقل بوده و به آن واگذار شده است. علاوه بر مورد فوق، در کتاب خمس (همان: ۴۹۵) و کتاب صوم (همان: ۳۷۷) نیز راه‌های شناخت و به دست آوردن احکام شرعی را به کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل منحصر دانسته است و در صورت نبود سه طریق اول، دلیل عقل را مرجع معرفی می‌کند.

پس از آنکه معلوم گردید ابن ادریس دلیل عقل را در صورت فقدان سایر ادله مرجع و معتبر می‌داند، باید دید آیا ایشان به این مبنا و دیدگاه خود در استدلال‌ها و موارد تمسک به آن وفادار مانده است یا خیر؛ اگر بپذیریم که اصول عملیه از دیدگاه ابن ادریس از مصادیق دلیل عقل است - چنان که پیش از این شواهد و قراینی بر آن ارائه کردیم - باید پذیرفت که ابن ادریس در همه موارد به این دیدگاه خود وفادار نبوده و در موارد متعدد به سایر ادله و حتی مقدم بر آنها به دلیل عقلی استدلال نموده است. در اینجا ضمن اشاره به این موارد، توجیه ممکن را برای این کار ایشان بیان می‌کنیم.

الف) موارد استدلال به اصل در ردیف سایر ادله

۱. در ردیف اجماع و اخبار متواتر: «بر این مسئله اجماع قائم شده و اخبار متواتر از ائمه اطهار علیهم‌السلام وجود دارد و همچنین اصل برائت ذمه است.» (همان، ج ۲: ۲۳۹)
۲. در ردیف خصوص اخبار متواتر: «روایات نسبت به این مسئله متواترند و نیز اصل، برائت ذمه از این تکلیف است.» (همان: ۷۳۳ و ج ۳: ۴۳۴)

۳. در ردیف آیه قرآن: «به خاطر کلام خداوند متعال که فرمود: «من اوسط ما تطعمون اهلیکم» (مائده: ۸۹) و نیز به خاطر این که اصل برائت ذمه است». (ابن ادریس، همان، ج ۳: ۷۰ و ۳۷۰ و ج ۲: ۵۳۵ و ۵۴۸)
۴. در ردیف اجماع: «بی شک اجماع منعقد است... و اصل، برائت ذمه است». (همان، ج ۳: ۳۸۳)

ب) موارد تمسک به اصل مقدم بر سایر ادله

۱. مقدم بر کتاب: «... اصل برائت ذمه است... و نیز کلام خداوند متعال که فرمود: ولا یستلکم اموالکم. (محمد: ۳۶)». (ابن ادریس، همان، ج ۱: ۴۹۰، ۵۲۸، ۵۳۶ و ۴۶۱ و ج ۳: ۴۰۰ و ۹۴)
۲. مقدم بر اجماع: «... زیرا اصل، برائت ذمه است... و اجماع نیز در مسئله حاصل است». (ابن ادریس، ۱۴۱۱، ج ۱: ۴۹۰؛ ر.ک همان: ۵۲۸، ۴۶۱، ۵۳۶؛ ج ۳: ۴۰۰ و ۴۹۴)
۳. مقدم بر روایت: زیرا اصل برائت ذمه است و نیز به خاطر کلام پیامبر ﷺ که فرمود: «بینه بر عهده مدعی و سوگند بر عهده مدعی علیه است».
- ملاحظه گردید که ابن ادریس همراه با سایر ادله و بلکه مقدم بر آنها بر دلیل عقلی که اینجا مراد اصل برائت است، تمسک نموده است و این در ظاهر، خلاف آن چیزی است که خودشان قائل شده‌اند، ولی می‌توان چنین توجیه نمود: این که ایشان گفته است در صورت نبود سایر ادله به دلیل عقلی رجوع می‌شود، در صورتی است که هیچ یک از ادله دیگر نباشد و این دیدگاه منافات ندارد که با وجود ادله دیگر، در کنار آنها از باب زیاد نمودن استدلال و اقامه ادله متعدد به دلیل عقل نیز تمسک بجوید.

۲. ۴. ۴. مبنای ابن ادریس در حجیت اجماع و نحوه کشف آن از قول معصوم علیه السلام

تفاوت مهم فقهای شیعه با عامه در مبحث اجماع، تفاوت آنان در ملاک اعتبار و حجیت اجماع است، زیرا بر خلاف اصولیین اهل سنت که اجماع را از حیث اجماع بودن معتبر دانسته‌اند، اصولیین و فقهای شیعه اجماع را به ملاک داخل بودن قول و رأی معصوم علیه السلام در میان مجمعین معتبر می‌دانند و ابن ادریس به عنوان یکی از فقهای شیعه نیز همین دیدگاه را پذیرفته و در سرائر بدان تصریح نموده است (همان، ج ۲: ۵۳۰) اما آنچه نیاز به دقت بیشتری دارد پاسخ به این سؤال است که از دیدگاه ایشان اجماع از چه طریقی کشف از قول معصوم علیه السلام می‌نماید و اصولاً ایشان چه نوع اجماعی را حجت می‌دانند.

تا عصر ابن ادریس مهم‌ترین راه‌های کشف دو راه بود: یکی طریق حس یا اجماع دخیلی که طریق مورد قبول اکثر قداما از جمله سید مرتضی بود و دیگری طریق لطف یا اجماع لطفی که مورد پذیرش شیخ طوسی واقع گردید. از سرائر چنین بر می‌آید که ابن ادریس نیز همانند سید مرتضی، طریق حس را پذیرفته است و به همین خاطر مخالفت فقهای معلوم‌النسب را مضر به اعتبار اجماع نمی‌داند.

او در مسئله نزدیکی با عمه و خاله که شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی قائل به حرمت ابدی ازدواج با دختر آنان هستند، می‌فرماید: اگر بر مسئله اجماع وجود داشته باشد، همان دلیل می‌شود و ما به آن عمل می‌کنیم، ولی اگر اجماعی نباشد، دلیل دیگری از کتاب و سنت و عقل وجود ندارد و با قول دو یا سه نفر و نیز کسانی که اسم و نسب‌شان معلوم باشد (حرمت ابدی) محقق نمی‌شود، زیرا به نظر ما وجه حجیت اجماع، داخل بودن معصوم علیه السلام در ضمن مجمعین است. بنابراین اگر جماعتی قائل به قولی شوند و ما بدانیم معصوم علیه السلام در میان آنها نیست، قطع به صحت گفتارشان پیدا نمی‌کنیم، مگر دلیل دیگری غیر از قول آنها وجود داشته باشد و اگر یکی از اصحاب ما که اسم و نسبش معلوم است مخالف نماید، مخالفت او اثری در دلالت اجماع ندارد، زیرا حجیت اجماع به خاطر داخل بودن قول معصوم علیه السلام است نه به خاطر صرف اجماع. از این رو است که مدققین از اصحاب امامیه با وجود مخالفت اصحاب شناخته شده، به اجماع استدلال می‌نمایند. (ابن ادریس: ۱۴۱۱، ج ۲: ۵۲۹ و ۵۳۰)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

متکلمان اسلامی برای اثبات عقاید و تبیین آموزه‌های دینی با توجه به گستردگی مباحث کلامی از روش‌های متعددی استفاده می‌نمایند. در میان این روش‌ها، دو روش و جریان فکری عقل‌گرایی و نص‌گرایی برجستگی خاصی پیدا کرده است و دو عالم مشهور شیعه در این دو جریان قرار دارند. شیخ طوسی نماینده مکتب و جریان نص‌گرا و ابن ادریس نماینده مکتب عقل‌گرا شمرده می‌شوند. این دو عالم برجسته گرچه در امهات مسائل و در اصول اختلاف ندارند، ولی در روش و در میزان اعتبار بخشی به عقل با یکدیگر هم‌عقیده نیستند. شیخ طوسی مخالف کاربرد عقل نیست، ولی با وجود نص، جایگاهی برای عقل قائل نیست. وی عقل را در دایره تعریفی که در روایات برای عقل آمده است، می‌پذیرد و جدای از این، کارکردی برای عقل باور ندارد.

ابن ادریس با وجود دلیل عقل، روایت و نص را برهان تکمیلی می‌داند و سعی دارد عمدتاً از روش عقلی برای اثبات آموزه‌های دینی در حوزه‌های معرفتی بهره جوید. شیخ

طوسی معتقد است بدون استفاده از عقل، باورهای دینی، تقلیدی و ناپایدار است و معنایی ندارد.

شیخ طوسی از ورود و بحث در مسائل کلامی گریزان است و آن را تفسیر به جدال ممنوع می‌نماید. در مقابل این ادريس ورود به مباحث کلامی را لازم و جدال در مباحث دینی را بر اساس جدال احسن می‌پذیرد. قملرو دلیل عقل از نظر ایشان فراتر از اصول عملیه است و شامل دلیل عقلی مستقل و استدلال‌های عقلی نیز می‌گردد. مراد ایشان از دلیل عقل، هر چیزی است که در محدوده حکم عقل باشد و در مقابل دلیل کتاب، سنت و اجماع مطرح می‌شود. با توجه به تفسیری که ایشان از دلالت اصل در کلام فقها نمود و آن را همان دلیل عقلی به حساب آورد، می‌توان گفت که در دیدگاه فقهای پیش از ایشان نیز به تمسک به اصول عملیه از مصادیق تمسک به دلیل عقل به حساب می‌آمده است و تمسک زیاد آنان به این اصول در قالب همین امر توجیه‌پذیر است.



منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- ابن منظور (۱۴۰۵)، *لسان العرب*، نشر ادب حوزه، قم.
- الزبیدی الحسینی، محمد مرتضی (۱۹۹۵)، *تاج العروس*، دارالهدایه، بیروت.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۱۴)، *فرائد الاصول*، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
- الجرجانی، علی (۱۳۰۶)، *التعریفات*، ناصر خسرو، تهران.
- آقا بزرگ تهرانی (۱۳۷۲)، *طبقات اعلام الشیعه*، اسماعیلیان، قم.
- تستری، شیخ اسدالله (۱۳۱۶)، *کشف القناع عن وجوه حجیه الاجماع*، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم.
- جباری، محمدرضا (۱۳۸۴)، *مکتب حدیثی قم*، کنگره حضرت فاطمه معصومه علیها السلام.
- جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۸۹)، *سیر تطور کلام شیعه*، پژوهشگاه اندیشه، قم.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۴۹ق)، *تاریخ بغداد*، المکتبه العربیة، مصر.
- ربانی، علی (۱۳۷۷)، *فرق و مذاهب کلامی*، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
- رشدی، محمد عرسان علیان (۲۰۰۸)، *دلیل العقل عند الشیعه*، مرکز الحضاره لتنمية الفكر الاسلامی، بیروت.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۱)، *الهیات*، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم.
- _____ (۱۴۲۳)، *المذاهب الاسلامیه*، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.
- سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۰۵)، *جوابات المسائل الموصلیات*، دارالقرآن الکریم، قم.
- _____ (۱۴۰۵)، *رسائل الشریف المرتضی*، دارالقرآن الکریم، قم.
- _____ (۱۴۱۱)، *الدخیره فی علم الکلام*، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۰)، *معانی الاخبار*، مؤسسة الاعلمی، بیروت.
- _____ (۱۴۱۴)، *اعتقادات*، کنگره شیخ مفید، قم.
- _____ (۸۳۹۵)، *کمال الدین و تمام النعمه*، انتشارات اسلامی، تهران.
- _____ (۱۳۹۸)، *التوحید*، مؤسسة نشر اسلامی، قم.
- _____ (۱۳۶۲)، *الخصال*، مؤسسة نشر اسلامی، قم.
- _____ (۱۴۰۶)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، دارالرضی، قم.
- _____ (۱۳۶۲)، *من لا یحضره الفقیه*، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
- _____ (۱۳۸۷)، *عیون اخبار الرضا*، نشر جهان، تهران.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱)، *تفسیر المیزان*، انتشارات اسماعیلیان، تهران.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۹)، *تاریخ طبری*، مؤسسة الاعلمی، بیروت.
- طوسی، محمد بن الحسن بن علی (۱۴۱۷)، *عادة الاصول*، نشر ستاره، قم.
- _____ (۱۴۰۴)، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق: السید مهدی الرجائی، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم.

- _____ (۱۴۱۵)، رجال الطوسی، تحقیق: جواد القیومی الإصفهانی،
مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
- _____ (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، ترجمه: عبدالحسین
مشکوة الدینی، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ عابدی، احمد (۱۳۸۴)، مکتب کلامی قم، کنگره حضرت فاطمه معصومه علیها السلام.
- _____ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳)، اصول کافی، دارالاضواء، بیروت.
- _____ کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۶)، کلام شیعه ماهیت منابع و مختصات، پژوهشگاه فرهنگ و
اندیشه، تهران.
- _____ کراجکی، ابوالفتح (۱۳۶۹)، کنز الفوائد، مکتبه المصطفوی، قم.
- _____ مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۳)، بحار الانوار، موسسه الوفا، بیروت.
- _____ مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۶)، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، امیرکبیر،
تهران.
- _____ (۱۳۶۸)، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه: محمد آصف فکرت،
انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.
- _____ مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، تهران.
- _____ (۱۳۷۶)، آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، تهران.
- _____ (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران.
- _____ مظفر، محمد رضا (۱۳۸۳)، اصول الفقه، المطبعه العلمیه، قم.
- _____ مفید، محمد بن محمد بن النعمان (۱۴۱۴)، أوائل المقالات، دارالمفید، بیروت.
- _____ (۱۴۱۴)، المسائل السرویة، دارالمفید، بیروت.
- _____ (۱۴۱۳)، تصحیح الاعتقادات. المؤتمر العالمی، تهران.
- _____ (۱۴۱۴)، الفصول المختاره، موسسه البعثة، بیروت.
- _____ (۱۴۱۴)، المسائل العکبریة، تحقیق علی اکبر الهی خراسانی،
دار المفید، بیروت.
- _____ (۱۴۱۴)، النکت فی مقدمات الاصول، تصحیح محمدرضا
جلالی، دارالمفید، بیروت.
- _____ (۱۴۱۴)، أوائل المقالات، تحقیق ابراهیم الأنصاری، دارالمفید،
بیروت.
- _____ مکدر موت، مارتین (۱۳۷۲)، اندیشه کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، دانشگاه تهران.