



## تقریر متکلمان شیعه بغداد از نظریه تکلیف

(صفحه ۷-۲۹)

دکتر حسین بیرشک<sup>۱</sup>

بهنام طالبی طادی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲ / ۱۲ / ۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳ / ۳ / ۱

### چکیده

از جمله دیدگاهها در تبیین رابطه میان امر خدا و فعل انسان، نظریه تکلیف است. بر پایه این دیدگاه، مشخصه بارز آموزه‌های دینی تکلیفی بودن آنهاست؛ این که انسانها به خاطر برخورداری از عقل، از جانب خداوند ملزم به انجام دادن یا ترک مجموعه‌ای از افعال شده‌اند. نظریه تکلیف تا بدانجا در فرهنگ اسلامی پذیرفته شده که مکلف بودن بندگان از اصول موضوعه علم فقه به شمار آمده است؛ چنان که حتی در تعریف علم فقه، موضوع آن را «افعال مکلفان» بیان می‌دارند. متکلمان مسلمان در تفکیکی کلی و کلان، تکالیف را از دو سنخ عقلی و شرعی دانسته‌اند. رابطه میان این دو سنخ تکلیف، شیوه عمل در فرض تعارض این دو با یکدیگر، و مسائلی دیگر از این دست، به پدید آمدن اختلاف نظرهای گسترده‌ای در میان عالمان مسلمان انجامیده است. این

hbirashk@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق دانشگاه امام صادق (ع)

b.talebi8268@gmail.com

میان، عالمان مکتب شیعی فقیهان متکلم بغداد، خوانشی خاص خویش از نظریه تکلیف ارائه کرده‌اند. بناست که در این مطالعه بعد بازشناسی ارکان نظریه تکلیف، خوانش خاص دو فقیه و متکلم برجسته مکتب فقهی متکلمان بغداد - شیخ مفید و سید مرتضی - را از نظریه تکلیف، و هم، تمایز نگرشهای آن دو را به مسئله بازکاوییم.

**کلید واژه‌ها:** حسن و قبح، عقل و سمع، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، مکتب فقهی متکلمان بغداد.

### مقدمه

رابطه میان فعل الاهی و فعل انسانی، از مباحث کهن کلام اسلامی است؛ این که اگر خداوند مدبر هستی است، امر و نهی کردن بندگان از جانب وی چه معنا دارد؛ و اگر انسان موجودی مختار است، اراده الاهی چگونه در هستی ظاهر می‌شود. از میان رویکردهای متفاوت به مسئله در سده‌های متقدم هجری، نظریه تکلیف رویکردی بود که در سده ۳ ق مقبولیت گسترده یافت؛ این که خداوند انسان را موجودی مختار آفریده، و در عین حال، او را به خوبیها امر و از بدیها نهی، و به عبارت دیگر، به کارهایی «تکلیف» کرده است؛ و این که میان تکلیف الاهی و عقل انسانی رابطه‌ای برقرار است؛ چنان که انسان خود می‌تواند با عقل خویش این خوبیها و بدیها را بازشناسد و به امر و نهی الاهی رهنمون گردد، و از آن سو، هر گاه عقلش نقصان پذیرد این بار تکلیف از دوش او برداشته شود (رک: تاره، ۹۴-۹۵).

رواج نظریه تکلیف در سده‌های بعد چنان بود که مسئله مکلف بودن بندگان، اصل موضوع علم فقه از نگاه عموم فرق، و از مسلمات دین تلقی شد (بیرشک، ۹۰). به همین ترتیب، مسئله تکلیف انسان در آثار مختلف کلامی نیز راه یافت و عمده متکلمان مسلمان، خواه اشعری و اعتزالی و خواه شیعی، با همه اختلافات کلانشان، در پذیرش اصل مکلف بودن انسان متفق شدند و البته، هر یک بر پایه مبانی کلامی خاص خویش،

قرائتی متفاوت از آن ارائه کردند.

یک جلوه این تمایز رویکرد را می‌توان در جایگاهی دید که فرق برای این بحث در ساختار کتب کلامی خویش در نظر گرفته‌اند. نگاهی گذرا به آثار بازمانده از سده‌های ۴-۵ ق حکایت از آن دارد که متکلمان مسلمان مبحث تکلیف را در ذیل دو باب «افعال الاهی» و «عدل» از ابواب کلی کتب کلامی گنجانده‌اند. این حقیقت که تکلیف کردن، فعلی از افعال الاهی، و به انجام رساندن آن وظیفه مکلفان است، مطرح کردن این بحث را در ذیل مباحث «افعال» موجه کرده، و این که تکالیف الاهی بر اساس ضابطه و معیار <sup>حسن</sup> و قبح و بر معیار عدالت صورت می‌گیرد، سبب شده است که از آن در ذیل بحث عدل هم گفتگو کنند.

این میان، بیشتر متکلمان معتزلی و شیعی در ضمن بحث از عدل الاهی به تکلیف پرداخته، و در برابر، متکلمان اشعری ترجیح داده‌اند که بحث را در میان مسائل مرتبط با افعال الاهی جای دهند. برای نمونه، قاضی عبدالجبار معتزلی و سید مرتضی به ترتیب در بخش «افعال» از کتابهای *المغنی* (۱۱/ ۲۹۶) و *الذخیره* (ص ۱۰۵) خویش بحث تکلیف را مطرح نموده‌اند؛ همچنان که متکلمانی اشعری مانند باقلانی در *تمهید الاوائل* (ص ۳۲۳) و غزالی در *الاقتصاد* (ص ۱۱۳-۱۱۴)، ذیل بحث از «افعال» به توضیح مسائل مختلف تکلیف پرداخته‌اند. عالمی شیعی همچون سید مرتضی در این میان استثناست؛ چرا که وی نیز همچون متکلمان اشعری ترجیح داده است این مبحث را در ذیل بحث افعال الاهی بگنجانند (رک: سید مرتضی، *الذخیره*، ۸۱).

این میان، جا دارد پرسیده شود اختلاف مبادی متکلمان در مسئله حسن و قبح عقلی که به جدایی میان معتزله و شیعه از اشاعره انجامیده، چه اثری بر خوانش هر یک از این دو مشرب کلامی بزرگ از مسئله تکلیف انسان داشته است. پاسخ بدین سؤال مستلزم آن است که نخست، آرای کلامی پیروان مکاتب مختلف در باره تکلیف انسان

را بکاویم و آن گاه بر پایهٔ مجموع شواهد، بکوشیم تصویری واضح‌تر از مسئله ارائه دهیم. این مطالعه با همین هدف صورت گرفته است.

به عنوان نخستین گام در این مسیر، بناست که در این مطالعه دریابیم خوانش متکلمان شیعی از نظریهٔ تکلیف، چه شباهتها و تمایزاتی با دیگر معتقدان به این دیدگاه دارد. می‌خواهیم بدانیم رویکرد پیروان مکتب فقهی متکلمان بغداد به مسئلهٔ تکلیف انسان چه بوده است؛ مکتب فقهی برجسته‌ای که امثال شیخ مفید و سید مرتضی شخصیت‌های بارز آن هستند و در دوران شدت اختلافات میان اشاعره و عدلیه، و گسترش نظریه‌پردازیها برای حمایت هر دو جریان فکری، یعنی در اواخر سدهٔ ۴ق توسط شیخ مفید پایه‌گذاری شده است (برای این مکتب، رک: مدرسی، ۴۵).

برای پاسخ گفتن بدین پرسش، در این مطالعه بناست که دیدگاه متکلمان شیعهٔ بغدادی در سدهٔ چهارم و پنجم هجری به مسئلهٔ تکلیف بازخوانی شود. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، وجوه تمایز نگرش اینان به تکلیف در قیاس با دیگر مکاتب چیست؛ ثانیاً، خود این متکلمان شیعه در چه فروعی با یکدیگر اختلاف دارند؛ و ثالثاً، اختلاف نظر در بارهٔ این فروع، به پدید آمدن چه راه‌حلهایی انجامیده است.

بدین منظور، نخست با مرور آثار متکلمان شیعهٔ بغدادی، رابطهٔ میان مهم‌ترین مبنای عدلیه - حسن و قبح عقلی - را با نظریهٔ تکلیف خواهیم کاوید. آن گاه، خوانش این متکلمان را از نظریهٔ تکلیف، و سرآخر، اختلاف نظرها میان دو عالم برجستهٔ خود این مکتب یعنی شیخ مفید و سید مرتضی را بازخواهیم شناخت؛ همچنان که از مطالعهٔ پیامدهای این اختلاف بر شکل‌گیری مکتب کلامی شیخ طوسی غافل نخواهیم شد.

باید توجه داشت که سخنان بازمانده از شیخ مفید در بارهٔ رابطهٔ میان امر الاهی و فعل انسان، پراکنده و گاه متناقض نماست؛ چنان که دستیابی به طرحی منسجم در تبیین رأی وی در بارهٔ نحوهٔ تعامل تکالیف عقلی و نقلی با دشواری مواجه است. شاید

خود این بساطت و ابهام در صورت‌بندی مسئله، از آن رو باشد که وی از پیشگامان نظریه‌پردازی در باره تکلیف است و هنوز تا تنقیح و شفافیت بحث، راه درازی در پیش بوده. از آن سو، نظریات سید مرتضی از انسجام و شفافیت برخوردار است.

### ۱. کاشفیت عقل از حسن و قبح و تأثیر آن بر نظریه تکلیف

قبول نظریه حسن و قبح عقلی به منزله پذیرش این ادعاست که افعال یا دست کم برخی از آنها واجد صفات حسن یا قبحند و این اوصاف از نسبت میان فعل و فاعل ناشی نشده است. این حکم چنان کلی است که به طور طبیعی هیچ استثنائی را پذیرا نخواهد بود و می‌توان به صورت یکسان، نسبت به تحلیل و قضاوت در مورد افعال انسانی یا الهی اقدام نمود.

از جمله لوازم پذیرش نظریه حسن و قبح عقلی و قبول ضابطه ارزشیابی افعال، فارغ از نسبت فعل به فاعل آن، تعمیم داوری و قضاوت عقل در رفتارهای انسانی به افعال الهی است. اگر انجام فعلی انسانی - صرفاً بر اساس تحلیل همان فعل - به حکم عقل مصداق عدل یا ظلم (به عبارت دیگر، حسن یا قبح) شناخته شود، این فعل همواره متصف به این وصف خواهد بود؛ حال با تغییر فاعل آن، حتی اگر فاعل را باری تعالی در نظر آوریم و فاعل انسانی را با فاعل الهی جایگزین کنیم، تأثیری بر دگرگونی ارزش ذاتی این فعل از حیث خوبی یا بدی نخواهد داشت.

این گونه، یادکرد مثالهای مختلف قائلان به حسن و قبح عقلی از رفتارهای انسانی و تطبیق احکام این افعال بر فعل الهی به منظور اثبات محدودیتها و الزامات، کارکردی فراتر از استیناس ذهن و تقریب مدعی دارد (برای کاربرد این اصطلاحات در تبیین فایده بحث، رک: ابن میثم، ۱۰۴) و بر اساس تحلیل فوق، توجیه‌پذیر است. به عبارتی، طرح مدل‌های رفتار انسانی و تعمیم ارزشیابی عقلی آن به افعال الهی، از لوازم منطقی

پذیرش نظریه حسن و قبح است. نظریه حسن و قبح عقلی بر اعتقاد به اقتدار و توانایی عقل و صحت داوریهی آن در هر دو حوزه اعتقاد و عمل یا کلام و فقه بنا گردیده است. پس در صورت انتقاد از این رویکرد، یگانه راه نفی و ممنوع شمردن این تعمیم، ابطال نظریه حسن و قبح با انکار توانایی عقل در شناخت حقایق امور خواهد بود (رک: ابوالصلاح، ۶۰-۶۱، ۶۶-۶۷).

بر این پایه، عقلی بودن حسن و قبح زیربنایی‌ترین باور عدلیه است و صحت استدلالها و نتایج برآمده از نظریه تکلیف در مکتب متکلمان عدل‌گرا بر پذیرش آن مبتنی است. پس تحلیل قابلیت‌های خرد انسانی برای درک حقایق امور، مهم‌ترین عامل شناخت و درک دیدگاه متکلمان معتزلی و امامی در تحلیل افعال الهی و از جمله تکالیف به شمار می‌آید.

#### الف) دلیل و علت

متکلمان عدل‌گرا تکالیف را از دو سنخ متمایز دانسته‌اند: یکی تکالیف عقلی، و دیگر، تکالیف سمعی (برای نمونه، رک: شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ۶۱). در تبیین شالوده اصلی این دستگاه دو وجهی، باید به این مسئله اشاره کرد که از نگاه عدلیه، افعال، واجد اوصاف ذاتی حسن و قبح بوده و عقل یا هر منبع دیگری (وحی و اوامر و نواهی شرعی) تنها در مقام حکایتگر، کاشف و بیان‌کننده این اوصاف می‌توانند بود. متکلمان عدلیه در توضیح این آموزه با تفکیک مقام «دلیل» از «علت»، اوامر و نواهی را فارغ از اینکه آمر یا ناهی از طریق عقل یا سمع تکالیف خود را ابلاغ نماید، به مثابه «دلیل» کشف حسن یا قبیح بودن (وجوب یا حرمت) افعال دانسته‌اند؛ در حالی که «علت» وجود این اوصاف را عاملی جدا از اوامر و نواهی و تکالیف ابلاغی می‌دانند.

به این ترتیب، امر به رد امانت و تکلیف عقلی مبنی بر وجوب چنین فعلی، یا امر به نماز و تکلیف سمعی مبنی بر وجوب آن، هر دو صرفاً دلایلی هستند بر تشخیص حسن

بودن این افعال؛ در حالی که وجه وجوب و علت حسن بودن این هر دو، چیزی غیر از امر و تکلیف به این افعال است (قاضی عبدالجبار، *فصل الاعتزال*، ۱۴ / ۲۲). بر پایه باور به حسن و قبح ذاتی، این اوصاف از نفس فعل بما هو فعل انتزاع و حاصل می‌شود. همچنین، اوامر و نواهی و تکلیف به انجام دادن یا ترک کاری، پدیده‌ای خارجی و بیرون از ذات فعل است و لذا نمی‌تواند موجد و پدیدآورنده اوصاف ذاتی فعل باشد.

### ب) منتزَع نقلی یا عقلی

تحلیل یاد شده، از جانب عالمان حدیث گرا و نیز متکلمان اشعری - البته هر یک با استدلالی متفاوت از دیگری - رد شده است. از نگاه اشاعره، عقل و داوری عقلانی در ارزش گذاری احکام وجوب و حرمت افعال، بی اعتبار بوده و خطاب شرعی و «نقل»، تنها ضابطه تعیین این احکام معرفی شده است. هیچ فعلی صرف نظر از اوامر و نواهی شرعی، واجد اوصافی نظیر وجوب یا حرمت نیست و این ویژگی از نسبت میان افعال، و نیز امر و ناهی الاهی انتزاع و تعیین می‌گردد (اشعری، ۱۸-۱۹، ۷۱-۷۴). روشن است که در این دستگاه فکری، مجالی برای طرح تکالیف عقلی باقی نخواهد ماند.

اشاعره نه تنها توانایی عقل را در تشخیص حسن و قبح افعال انکار می‌کردند، که حسن و قبح را اوصافی انتزاعی و اعتباری می‌دانستند؛ اوصافی که صرفاً از نسبت میان اوامر و نواهی شرعی با افعال حاصل می‌شود. از این منظر، واجبات فقط به استناد امر شارع واجب و حسن شده است و کار حرام نیز فقط به «علت» (و نه دلیل) نواهی شرعی واجد صفت حرمت و قبح می‌شود (شهرستانی، ۱ / ۳۷۰-۳۷۱؛ جرجانی، ۱۸۱-۱۸۳؛ *تبصرة العوام*، ۱۰۹).

از دیگر سو عالمان اصحاب حدیث از عامه نیز، بر اساس مبانی پذیرفته خود، منقولات را تنها راه تحصیل معرفت و دستیابی به تکالیف، و نظریات متکلمان معتزلی و همفکران ایشان را مردود می‌دانستند. اصحاب حدیث امامیه نیز، بر پایه آموزه‌های

اهل بیت (ع) و تأیید حسن و قبح عقلی افعال، حسن و قبح عقلی را پذیرفتند؛ یا حداقل، مخالفت آشکاری با آن ابراز نکردند (پاکتچی، ۱۵-۱۶). در عین حال، رویکرد ایشان دستاورد خوانش ویژه آنها از نصوص و روایاتی است که در این زمینه وارد شده، و تحلیل عقلی در این میان از استقلال برخوردار نیست.

## ۲. نسبت تکالیف عقلی و سمعی

متکلمان عدلی مذهب، تکالیف را به دو سنخ عقلی و سمعی تفکیک نموده‌اند. آنها از قاعده لطف برای تبیین نسبت میان این دو سنخ از تکالیف بهره جسته‌اند. از جمله، متکلمان امامیه همچون شیخ مفید و سید مرتضی بر این حقیقت که نبوت پیامبران، یا به عبارت بهتر، مجموعه احکام و تکالیف شرعی از مقوله لطف به تکالیف عقلی تلقی می‌گردد، تاکید نموده‌اند (سید مرتضی، *الرسائل*، ۳/ ۱۵).

### الف) اقسام حکم عقل و نسبت هر یک با سمع

آنها در مقام تبیین این رویکرد، احکام و داوریه‌های عقل را از دو سنخ می‌شناسانند. نوع اول، افعالی است که ارتکاب یا ترک آنها از منظر عقل الزامی و واجب است و متعلق تکالیف عقلی قرار می‌گیرند. از متعلقات تکلیف عقلی می‌توان به عدالت و ظلم اشاره کرد (ابن میثم، ۱۱۴). نوع دوم که گستره بسیار وسیعی را دربرمی‌گیرد، افعالی است که عقل نسبت به آن دآوری خاصی ندارد و نمی‌تواند حکم آن را بیان نماید (همو، ۱۱۶-۱۲۰).

افعالی که وجوه حسن یا قبح آن مورد شناسایی عقل قرار نمی‌گیرد، از دید عقل، می‌تواند متصف به وجوب یا حرمت یا سایر احکام باشد. حال اگر منبع معتبر دیگری - همچون شرع - حکم آن افعال را بیان نمود، از دید عقل مورد تأیید است و در صورتی که حکمی از آن منابع در اختیار نباشد، عقل از دید برخی حکم به اباحه، و از



دید گروه دیگر حکم به **حَظْر** یا **وَقْف** می‌کند (خویی، ۳۲ / ۲). بر این پایه، احکام شرعی در درجه نخست بیانگر حکم آن دسته افعالی است که حکم **حَسَن** یا **قَبِيح** بودنشان در حوزه ناآگاهی عقل قرار گرفته است. از همین روی تکلیف سمعی را لطف به احکام عقلی می‌شناسانند (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۵۰۸ / ۱۱).

از نگاه این متکلمان عدل‌گرا تنها راه ابلاغ و آگاه ساختن مکلفان، ارسال **رُسل** و مبعوث کردن انبیاء است؛ زیرا عقل راهی برای نیل به این احکام ندارد و آنها را نه به ضرورت می‌یابد و نه به استدلال. از آن سو، ایجاد علم ضروری به صورت قهری نیز - آن سان که انسانها خود به خود بر این احکام آگاه باشند - با مبانی نظریه تکلیف منافات دارد (شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ۲۴۶).

بر اساس این تحلیل، بعثت و ابلاغ احکام شرعی در واقع بیان تکالیف و احکامی است که زمینه‌ساز انجام تکالیف عقلی مکلفان است. عقل به تنهایی در باره بسیاری از افعال، توانایی شناسایی وجوه **حَسَن** و **قَبِيح** را ندارد و خود به این امر معترف است. بنابراین، اعلام و آگاه ساختن بندگان مصداق بارز لطف است که انجام آن بر خداوند واجب و هر گونه تعلل در این امر محکوم به مفسده است و ساحت الاهی از آن **مَبْرَأ** است (شیخ طوسی، همان، ۲۴۶).

از این منظر، دو مسئله هست، یکی سلبی و دیگر ایجابی، که می‌تواند متعلق آگاهی مکلفان واقع شود: یکی این که کدام فعل ایشان را به انجام تکالیف عقلی - مثلاً عدالت - نزدیک‌تر می‌کند و از ارتکاب قبایح عقلی باز می‌دارد؛ دیگر این که ارتکاب کدامین کارها به قبایح عقلی منجر می‌شود و خودداری از انجام چه کاری به ترک واجبات عقلی می‌انجامد. آگاهی بخشی به مکلفان توسط خدا در باره این دو، ممکن الحدوث است و این خود برای اثبات وجوب این لطف و این اعلام الاهی کافی است.

به تعبیر دیگر، حوزه کارکرد احکام و تکالیف شرعی اصالتاً در اموری خواهد بود که

عقل در آن موارد هیچ تکلیف و حکمی - خواه ایجابی و خواه سلبی - ندارد. این امور می‌تواند محکوم به حکم و جوب، حرمت و یا غیر آن دو باشد؛ همچنین ممکن است با تغییر شرایط احکام آن هم تغییر کند. حتی اگر - به فرض - عقل توانایی کشف وجوه حسن و قبح تمامی افعال را داشته باشد، هنوز می‌توان از حسن بعثت انبیاء و ضرورت ابلاغ احکام - که در چنین فرضی یکسره ارشاد و تأکید حکم عقل خواهد بود - دفاع کرد. تأکید احکام عقلی هدفی است که به تنهایی نیز می‌تواند نیاز به شرع را توجیه کند (شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ۲۴۷). به این ترتیب، در حوزه‌هایی که عقل احکام و تکالیف مشخص و روشن خود را بیان نموده باشد، تکالیف شرعی مطابق با این تکالیف عقلی، همچون تأکید و ارشاد به آن تکالیف تلقی می‌گردد (همان، ۲۴۸).

استدلالی که بیان شد، ضمن بحث در بارهٔ نبوت با عنوان «شبههٔ براهمه» در کتابهای متکلمان صورت بندی شده است (برای نمونه، رک: شیخ طوسی، همان، ۲۴۵). متکلمان عدل‌گرا در پاسخ به این اشکال، افعال را از نظر داوری عقل در بارهٔ حسن و قبحشان از دو حال خارج نمی‌دانند؛ یا در هر شرایطی و به صورت مطلق متصف به یکی از این دو صفت حسن و قبحند، و یا حسن و قبحشان تابع شرایط و اعتبارات است و می‌توانند گاه در شرایطی متصف به حسن، و در شرایطی دیگر واجد صفت قبح باشند. از نگاه ایشان، سمع هرگز نمی‌تواند حکمی مخالف عقل در بخش نخست افعال بیان کند؛ در حالی که احکام عقل در بخش دوم، مشروط به عدم صدور حکم از جانب شرع است (سید مرتضی، *الذخیره*، ۳۲۳-۳۳۵؛ شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ۲۴۸).

بر پایهٔ این تحلیل، آنجا که تکالیف شرعی در عرض تکالیف عقلی قرار می‌گیرند و هر دو به یک فعل خاص فرامی‌خوانند، احکام شرعی هستند که مؤکد و تأیید کننده و ارشادگر به احکام عقلی شناخته می‌شوند. به تعبیر دیگر، با وجود احکام روشن و شفاف عقلی، احکام شرعی متناظر با آن تنها مؤکدات و ارشادات به احکام عقلی محسوب

می‌شوند. گویی متکلمان در یک تقسیم‌بندی کلی، احکام شرعی را از دو سنخ شناسانده‌اند؛ یکی احکام تأسیسی که عقل حکم روشنی در خصوص آنها ندارد؛ و دیگر، احکام ارشادی که دربردارنده مواردی است که عقل قبلاً حکم آن را بیان کرده است.

### ب) تقدم عقل بر سماع

پذیرش این مدعا که «مرجع محدود کننده گستره شناخت عقلانی و داوری و ارزشگزاری آن، چیزی جز عقل نیست»، مشروعیت استفاده و تعیین گستره احکام هر مرجع دیگری را در حوزه‌های نظری و عملی متکی به حکم عقل می‌نماید. بر این اساس، تعارض واقعی میان احکام عقلی و مراجع دیگر، از جمله شرع، مستحیل دانسته می‌شود و هر گونه مخالفت و تعارض ظاهری به نفع حکم عقل پایان می‌یابد. حتی متکلمان و فقیهان اشعری مذهب نیز گرچه مبانی این رویکرد را قبول ندارند، پذیرفته‌اند که چنین تحلیلی دستاورد منطقی آن مبانی است (فخر رازی، ۱/ ۴۰۶).

نتیجه منطقی این تحلیل، بطلان اصالت منقولاتی است که احکامی مخالف و معارض با احکام و تکالیف عقلی را دربردارند. به عبارت دیگر، مخالفت با حکم عقل، بهترین دلیل بر نادرستی و جعلی بودن این قسم از منقولات و مسموعات است؛ چرا که در مقام ثبوت باید گفت شرع نمی‌تواند حکمی مخالف تکالیف عقلی صادر کند؛ پس منقولات که کاشف از تکالیف شرعی هستند، هر گاه با تکالیف عقلی تعارض ظاهری و اولیه پیدا کنند، کاشفیت و نمایندگی خود را از دست می‌دهند. رفع این تعارض ظاهری به نفع تکالیف عقلی، به معنای نفی شرع <sup>مسلّم</sup> نیست؛ بلکه با نفی نسبت منقولات اینچنینی از ساحت شرع، تکالیف عقلی مقدم شمرده می‌شود (برای تصریح بدین معنا، رک: همانجا).

اعتبار قائل شدن برای دلیل عقل و شرط کردن لزوم بی‌تعارضی ادله نقلی و سمعی با ادله عقلی در مباحث اصولی متکلمان عدل‌گرا، بر پایه همین تحلیل استوار شده است.

در مقام توضیح بیشتر باید گفت عقل در مقام کشف احکام و جوب و حرمت، یا همان کشف حسن و قبیح بودن فعلی بر اساس داوری خود، دو موضع پیش رو خواهد داشت. اگر حسن یا قبیح بودن فعلی را دریافت، سمع یا هیچ مرجع دیگری را نمی‌توان معارض و مخالف آن قرار داد. در چنین مواردی احکام ابلاغی شرع تنها می‌تواند برابر و متناظر با احکام عقلی باشد؛ که این احکام در این صورت ارشاد و تأیید حکم عقل است.

مجال سمع یا هر مرجع دیگری تنها در مواردی است که حکمی مبنی بر وجوب یا حرمت آن از سوی عقل در اختیار نباشد. حتی در چنین مواردی نیز، مشروعیت استفاده از احکام سمعی یا مراجع دیگر نهایتاً مستند به حکم عقل است. وجه دیگر این سخن آن است که تنها زمانی می‌توان به احکام برگرفته از منابع و مراجع دیگری - مستقلاً - غیر از احکام عقل مراجعه کرد که تکلیف یا حکمی در مجموعه احکام عقل یافت نشود.

### پ) گستره تکالیف عقلی و سمعی

از نگاه عموم عدل‌گرایان، و از جمله متکلمان شیعه مکتب بغداد، متعلقات تکالیف عقلی از برخی عناوین کلی و معدود فراتر نمی‌رود. عناوینی مانند عدالت و ظلم، مهم‌ترین و بلکه تنها متعلقات تکالیف عقلی محض هستند؛ تکالیفی که بی‌نیاز به مشارکت و مساعدت منابع دیگر، تنها به حکم عقل، حسن یا قبح آنها معلوم است. از آن سو، گستره متعلقات تکالیف سمعی بخش بزرگی از افعال و رفتارهای مکلفان را دربرمی‌گیرد. همه افعالی که بدو<sup>۱</sup> و فارغ از احکام شرعی از نظر عقل محض می‌تواند واجد صفت حسن یا قبیح باشد، می‌تواند ضمن تکالیف سمعی جای گیرد.

نظریه تکلیف، به این پرسش که «آیا همه رفتارهای فردی و جمعی متعلق تکالیف سمعی هستند؟» پاسخ نمی‌دهد. به نظر می‌رسد پاسخ گفتن به چنین پرسشی با تکیه بر استدلال کلامی برون دینی و پیشینی میسر نیست و می‌توان در باره این مسئله تنها

همچون باوری پسینی و پرسشی درون دینی بحث کرد. از این رو، اصحاب حدیث امامیه به استناد روایات متعددی که در اختیار داشتند (برای نمونه، رک: فیض کاشانی، ۱۲)، عموم افعال و اعمال مکلفان را در گستره تکالیف سمعی جای می‌دادند و هرگونه تردیدی در این مسئله را به منزله باور به ضعف و نقصان دین تلقی می‌نمودند (همو، ۲۰-۲۷)؛ حال آن که پیروان مکتب متکلمان با تکیه بر نظریه تکلیف خویش، موضعی - اعم از اثبات یا نفی - در این باره اتخاذ نکردند.

تفاوت دیگر تکالیف عقلی و سمعی از نگاه متکلمان عدل‌گرای شیعه، علت نیازمندی مکلفان به آنهاست. برخی تکالیف هست که مکلفان از آنها آگاهی کامل دارند. اینها همان تکالیف عقلی هستند. مثلاً، حسن عدالت و قبح ظلم بر همه مکلفان آشکار است. علت ضرورت یافتن این تکالیف از جانب خدا، جنبه تربیتی آنهاست؛ همان بازداشتن از کارهای قبیح و تشویق به کارهای پسندیده. از این رو، تکلیف انسانها توسط خدا به وجوب عدالت یا حرمت ظلم، از باب بازدارندگی و تربیت بندگان صورت می‌گیرد.

یک دسته دیگر از تکالیف، تکالیف سمعی هستند که علت ضرورت یافتن آنها، چیزی جز «جهل» به آنها نیست. وجوب عبادات و حرمت محرمات شرعی، ابتداءً متعلق آگاهی انسانها نیست. احکام شرعی است که بر حسن یا قبیح بودن آنها دلالت می‌کند و جهل را از میان می‌برد (برای اشاره بدین معنا، رک: سید مرتضی، الذخیره، ۳۲۳).

### ۳. اختلاف دیدگاهها

با وجود آن که نظریه تکلیف شیخ مفید توسط شاگردانش همچون سید مرتضی پذیرفته، و تکمیل شد، به نظر می‌رسد اختلاف نظرهایی نیز در این میان پدید آمد. این دو متکلم، در موضعی مشترک بر مشروعیت و بلکه ضرورت اتخاذ رویکردی عقل‌گرایانه و استدلالی در برخورد با معارف و نصوص دینی پای فشردند و بالینحال،

هر یک خوانشی متفاوت از نظریه تکلیف ارائه نمودند.

تفاوت بنیادین در باورهای این دو عالم امامی بر سر مسئله تعیین استقلال یا وابستگی «عقل» به «سمع» پدید آمده است. اختلاف نظر این دو در تعیین «اولین تکلیف»، نمونه روشنی از اختلاف درک ایشان از نحوه تعامل عقل و سمع است.

#### الف) رویکرد شیخ مفید به وجوب خداشناسی

آرای شیخ مفید بسیار نزدیک به نگرش معتزلیان بغداد است (برای تفصیل بحث در این باره، رک: شیخ مفید، *النکت*، ۴۲-۴۳). او در کتاب خود *اوائل المقالات* ذیل عنوان «القول فی أن العقل لا ینفک عن السمع و أن التکلیف لا یصح إلا بالرسول» بر نیازمندی عقل به سمع برای تحصیل آگاهی و حصول نتایج تأکید می‌کند. وی معتقد است که آغاز تکلیف، بدون رسول الاهی معنا ندارد و عقل حتی در کیفیت استدلال محتاج سمع است. وی این اعتقاد را مورد اتفاق نظر امامیه و اصحاب حدیث می‌نماید و از مخالفت گروههایی چون معتزله، خوارج و زیدیه در برابرش می‌گوید. به طبع منظورش از معتزله، معتزلیان بصری است (شیخ مفید، *اوائل*، ...، ۴۵). بر این پایه می‌توان گفت اصحاب بغدادی مکتب اعتزال به استناد دلایلی متفاوت از دیگر امامیه، به آغاز شدن تکلیف با ارسال پیامبران (ع) قائل هستند.

شیخ مفید آشکارا فرض انسان مکلف متقدم بر رسالت الاهی و امکان وجود فرد یا جامعه انسانی بدون پیام شرعی برگرفته از سمع را انکار می‌کند (رک: مکدموت، ۹۲). از نگاه وی، بر اساس نصوص روایی اولین تکلیف شخص، خداشناسی است و این معرفت واجب، نخستین تکلیفی است که عقلا و سمعا بر عهده مکلفان قرار دارد و سایر واجبات و تکالیف متوقف بر آن است.

مفهوم این کلام را شیخ مفید جایی دیگر نیز، به گونه‌ای متفاوت بیان کرده است. وی در اثر اصولی موجز خود *التذکرة باصول الفقه* ضمن بحث از حظر و اباحه توانایی

عقل را در تشخیص اباحه یا حرمت آنچه سمع مباح یا حرام شناخته، انکار نموده، و به صراحت فرض و انهادن انسانها بدون سمع را با حکمت الاهی معارض دانسته است (ص ۱۲). از نگاه وی وقوع چنین حالتی در نهایت منجر به مباح بودن اعمالی خواهد گردید که توانایی تشخیص مباح از حرام آن برای عقل امکان پذیر نیست؛ امری که از دید وی قبیح و ناشدنی است (شیخ مفید، *اوائیل*، ۴۳).

#### ب) رویکرد سید مرتضی به وجوب نظر

خلاف شیخ مفید، شاگردش سید مرتضی در تحلیل نهایی خود «عقل» را داور مستقل و حاکم بر تشخیص حسن و قبح - و بالمآل تکالیف حرام و واجب - می‌داند. اولین تکلیف از نگاه وی، «وجوب نظر در ادله خداشناسی» است. این تکلیف، یک تکلیف عقلی است؛ نه سمعی (سید مرتضی، *الذخیره*، ۱۶۷).

از نگاه وی، ملاک وجوب نظر در امور دنیوی و دینی چیزی جز «خوف مضرت» نیست. انجام هر عملی که ما را از ضررهای قطعی و معلوم و حتی ضررهای مظنون و محتمل نجات می‌بخشد، به حکم عقل واجب است. البته، کارهایی که برای تحرز از گرفتاری در این قبیل مضرتها واجب می‌دانیم، حداقل نباید خود موجب ضرری در حد آنچه از آن اجتناب می‌کنیم باشد (همانجا).

تحرز از ضرر گاهی حتی ممکن است به «الجاء» - یا اضطرار و بی‌ارادگی حاصل از آن - بینجامد که در این صورت، مسقط تکلیف است. مثلاً، کسی که از حیوان درنده‌ای که در تعقیب اوست می‌گریزد، این گونه بی‌اراده و بی‌تکلیف می‌گردد. گاه ضرر معلوم یا مظنون در حد الجاء نیست. در این فرض، تکلیف وجوب قابل حمل بر فرد است. سید مرتضی معتقد است که تنها ضررهای مقطوع مؤجل در این دنیا، حالت الجاء را فراهم می‌نماید. از نگاه وی، عقاب اخروی و ضررهای دینی که مؤجل و غیر محسوس است، مسلماً موجب الجاء و اسقاط تکلیف نخواهد بود (سید مرتضی، *الذخیره*، ۱۶۷).

بر این اساس، هرگاه از یک ضرر بزرگ همچون عقاب اخروی بهراسیم و امید بورزیم که با «نظر» در ادله خدانشناسی و تحصیل معرفت الاهی از چنین ضرری مصون بمانیم، تکلیف نظر در این ادله به حکم عقل بر ما واجب خواهد بود. نظر در ادله خدانشناسی کاری سخت و مَشَقَّت آفرین است؛ اما در مقایسه با نتایج بزرگی که در پی دارد و این که رافع ضرر عظیم عقاب اخروی است، ناچیز به شمار می آید (سید مرتضی، الذخیره، ۱۶۸).

مسئله اینجا است که خوف از مضرت، ابتداءً ایجاد نخواهد شد و باید علل و عواملی باعث تحقق آن گردند. این میان، وضعیت انسانهایی که با دعوت انبیا و صاحبان شرایع و اندازها و بشارتها - یا همان دلایل سمعی - آشنایند، روشن است. اما در مورد فردی که هرگز با تعالیم انبیا و دعوت داعیان الاهی روبه‌رو نگردیده، و دلیل سمعی نیز به وی ابلاغ نشده است، باید عواملی نظیر مشاهده و تعمق در آثار نعمات الاهی در جهان خارج و درون، موجب ایجاد این خوف شوند.

در صورت فقدان دلیل سمعی برای ایجاد انگیزه و خوف از اهمال در نظر در ادله خدانشناسی، به هر حال باید عواملی انگیزه‌بخش را جایگزین نمود. آنچه بیش از همه می‌تواند برای این گونه نظر کردن انگیزه‌آفرین باشد، پیش از هر چیز، براهین عقلی و «مطالعات نفسانی» است. حال اگر باز فردی از این طریق نیز متنبه نشود، باید خداوند از راه الهام یا کلامی در گوش و شبیه آن، خوف را در او ایجاد کند، چنان که وجوب نظر در وی حاصل گردد (سید مرتضی، الذخیره، ۱۷۱-۱۷۲).

سید مرتضی همداستان با دیگر متکلمان عدل‌گرا، با تمسک به مثالی ساده علم به «وجوب نظر در ادله خدانشناسی» را اکتسابی می‌داند و ضروری بودن آن را نفی می‌کند. می‌گوید شخصی که برای ساخت یک خانه متحمل رنج شده، به مراتب بیشتر از کسی که در قالب هدیه یا ارث مالک خانه‌ای گشته است، ارزش آن را خواهد دانست؛



یا فردی که برای تحصیل علم، رنج سفرها به جان می‌خرد، به مراتب به تأدیب و تعلم نزدیک‌تر است و ارزش آن را بیشتر حس می‌کند، تا شخصی که معلمان نزد او می‌روند و به او آموزش می‌دهند. بر همین منوال، حتی اگر وجود این همه منکران باری تعالی را نادید انگاریم و پذیرا شویم که دست‌یابی به علم ضروری خداشناسی ممکن است، باز هم خداشناسی ناشی از علم ضروری - در مقایسه با خداشناسی اکتسابی - از ارزش کمتری برخوردار خواهد بود (سید مرتضی، الذخیره، ۱۸۰).

از دیگر سو، تکلیف عقلی وجوب معرفت الاهی، تکلیفی فراگیر و همگانی است؛ زیرا همه تکالیف سمعی که در واقع از مقوله لطف به تکالیف عقلی شمرده می‌شوند، متوقف به این معرفت اکتسابی است. به دیگر سخن، هرگاه مکلف بداند که در صورت معصیت مستحق عقاب، و در صورت اطاعت مستحق ثواب است، این علم عاملی خواهد بود که او را به انجام طاعت و اجتناب از معصیت نزدیک‌تر سازد. تحقق چنین علمی مبتنی بر معرفت خداوند و صفات او است و خداوند حصول چنین علمی را از باب لطف خویش برای بندگان ممکن ساخته است (سید مرتضی، الذخیره، ۱۷۹).

به این ترتیب استقلال کامل عقل در تبیین و بیان تکلیف وجوب نظر مدلل می‌شود. نیز، از آنجا که به حکم عقل خداشناسی به نوبه خود مقدمه تحصیل علم به زمینه‌های استحقاق ثواب و عقاب است، وجوب نظر در این ادله اولین تکلیف به شمار می‌آید. درحقیقت، وقتی علم به استحقاق ثواب و عقاب لطف است، وجوب معرفت «ما لا یتِمُّ الواجبُ الا به» نیز، به منزله لطف خواهد بود و از این رو به آن از طریق عقل تکلیف می‌شود (سید مرتضی، الذخیره، ۱۷۱-۱۷۲).

#### پ) شیخ طوسی و جمع میان دو دیدگاه

در جمع میان دو نظر، شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) - شاگرد این هر دو - در بحث از حجیت اجماع در *عدة الاصول* تلاش نموده است راه حلی بیابد. او اختلاف دو دیدگاه را

ظاهری، و ناشی از فهم نادرست معنای واژه «سمع» دانسته، و معتقد است اثبات کنندگان و نفی کنندگان وابستگی تام عقل به سمع، واژه را به دو معنای مختلف به کار برده‌اند. از نگاه وی تعبیر «سمع» در عبارت «العقل لاینفک عن السمع» شیخ مفید، حاکی از نصوصی است که بر تعیین امام دلالت می‌نماید. به عبارتی، شیخ مفید در این عبارت می‌خواهد بر یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های امامیه یعنی خالی نماندن زمین از حجت خدا تأکید کند؛ امری که مورد اتفاق همه گروه‌های امامیه است. از آن سو، حالی معتقدان به استقلال عقل، از واژه «سمع» در عبارت فوق، معنای احکام شرعی مشتمل بر عبادات و احکام را دریافته‌اند (شیخ طوسی، عمده...، ۲/ ۶۳۴ - ۶۳۵). بر این پایه، شیخ طوسی معتقد است اختلاف نظر میان شیخ مفید و سید مرتضی تنها اختلافی لفظی است. بالینحال، به نظر می‌رسد چنین توجیهی پذیرفتنی نیست؛ چرا که اختلاف مبانی این دو متکلم جلوه‌های دیگر نیز دارد. از جمله، این دو در تعیین حکم افعالی که دلیلی شرعی برای مشخص کردن حکم وجوب یا حرمت یا ندب آنها در دست نیست، با همدیگر دچار اختلاف شده‌اند.

از دیرباز در باره این مسأله سه دیدگاه مختلف مطرح بوده است (رک: سید مرتضی، *الرسائل*، ۲/ ۸۰۸ - ۸۰۹). برخی قائل شده‌اند که در چنین وضعیتی باید با تکیه بر ضرورت حظر، حکم به حرمت چنین افعالی کرد. بسیاری از معتزله بغدادی و برخی از امامیه از این قبیلند (رک: شیخ مفید، *اوائیل*، ۴۵).

برخی دیگر نیز معتقد بوده‌اند که در چنین مواقعی عمل مورد بحث بر فرد مکلف مباح خواهد بود. بیشتر معتزلیان بصری و بسیاری از فقیهان عامه بدین دیدگاه گرایش داشته‌اند. سید مرتضی خود از معتقدان بدین مبناست. مباح در تعریف اینان فعلی است که انجام یا ترک آن مدح، ذم و یا ضرری در پی ندارد و مکلف نیز به این امر آگاه است. بدین ترتیب عملاً چنین اعمالی از دایره تکالیف خارج است (رک: سید مرتضی،

الرسائل، ۲ / ۸۰۵).

سرآخر، گروه سومی نیز قائل به وقف هستند؛ یعنی معتقدند که در این قبیل موارد، هیچ راهی برای تشخیص وظیفه مکلف در دست نیست. شیخ مفید و شیخ طوسی از قائلان به وقف هستند (شیخ طوسی، عده، ۲ / ۷۴۲).

چنان که مشهود است، نگرش شیخ مفید و سید مرتضی به مسئله حذر و اباحه نیز متفاوت است. آنها فراتر از آثار کلامی، و در ضمن آثار اصولی خویش هم ضمن بحث از مسئله حذر و اباحه، باز مواضعی خلاف یکدیگر ابراز داشته‌اند؛ آن سان که نمی‌توان هماهنگ با شیخ طوسی ابراز داشت که اختلافشان صرفاً در تفسیر یک لفظ و در فهم معنای یک عبارت خاص است. سید مرتضی آشکارا برای فردی که دلیل سمعی را شنیده باشد حکم به «اباحه» (سید مرتضی، الرسائل، ۲ / ۸۰۹ - ۸۱۰)، و شیخ مفید هم به صراحت حکم به «وقف» می‌کند (کراجکی، ۲ / ۲۸). غریب آن است که شیخ طوسی خود نیز چنین باوری را به شیخ مفید نسبت می‌دهد (شیخ طوسی، همان، ۲ / ۷۴۲).

بر این پایه، اختلاف دو متکلم در تبیین رابطه سمع و عقل، یک اختلاف لفظی نیست؛ بلکه اختلاف، نتیجه تفاوت نگرش آن دو به جایگاه عقل و سمع در کشف تکالیف فرد است.

### نتیجه

چنان که دیدیم، در خوانش هر سه متکلم شیعه بغدادی از نظریه تکلیف، تکلیف به مثابه اولین و محوری‌ترین بُعد ارتباط انسان با شریعت، بر نظریه حسن و قبح عقلی استوار است. بالینحال، رویکردهای مختلف به مسئله حسن و قبح، تلقیهای متفاوتی از جایگاه سمع و عقل در تکالیف الهی را در پی داشته است.

هر دو متکلم نامور شیعه در بغداد، شیخ مفید و سید مرتضی، با تفکیک تکالیف

عقلی و سمعی قائل به لطف بودن تکالیف سمعی نسبت به تکالیف عقلی هستند. آنها حوزه کارکرد احکام و تکالیف الاهی را اصالتاً در بخشی تعریف می‌کنند که عقل در آن موارد هیچ تکلیف و حکمی ندارد. به همین ترتیب، هر دو تنها مرجع محدود کننده حوزه شناخت عقل را خود عقل می‌دانند و بنابراین، تعارض واقعی میان احکام عقلی و شرعی را مستحیل برمی‌شمرند و در صورت بروز هرگونه تنافی میان مدلولات ظاهری، حکم عقل را مقدم می‌دانند؛ چرا که معتقدند مشروعیت استفاده از احکام سمعی یا مراجع دیگر نیز در چنین مواردی، نهایتاً مستند به حکم عقل است.

بر پایه چنین تعاملی میان احکام عقل و سمع، گستره تکالیف عقلی محدود به عناوینی کلی همچون ظلم و عدل می‌گردد و برعکس، تکالیف سمعی بخش عظیمی از رفتار مکلفین را دربرمی‌گیرد. به همین ترتیب، از دیگر تفاوتها میان تکالیف عقلی و سمعی بر این مبنا، تفاوتشان بر پایه نوع نیاز مکلفان به هر یک از آنها است. آنچه وجود تکالیفی عقلی را ایجاب می‌کند، مسئله ضرورت تأکید و ترغیب مکلفان است؛ حال آن که تکالیف سمعی به ضرورت رفع جهل مکلفان به مصلحت مورد نظر شارع پدید آمده‌اند.

باینحال، رویکرد این دو به مسئله نخستین تکلیف متفاوت است. شیخ مفید بر نیازمندی عقل به سمع برای تحصیل آگاهی و حصول نتایج تأکید می‌کند و از این رو معتقد است که تکلیف، با رسولان الاهی آغاز می‌شود و عقل حتی در کیفیت استدلال محتاج سمع است. وی بر این مبنا مکلف بودن فرد را پیش از ابلاغ شریعت ممتنع می‌داند. خلاف وی، سید مرتضی با تلقی خود از عقل به عنوان داور مستقل، اولین تکلیف را وجوب نظر در ادله خدانشناسی می‌داند؛ امری که از جنس تکالیف عقلی است. شیخ طوسی کوشیده است اختلاف نظر این دو اندیشمند را ناشی از تفاوتها در کاربرد اصطلاحات بازنمایاند. باینحال، با نظر در مبانی اصولی دو متکلم و اختلاف

بنیادینشان در فرض نبود دلیل بر تعیین حکم شرعی، به وضوح می‌توان تقابل فکری آنها را در موضوع نخستین تکلیف دریافت.

## منابع

- ۱- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۶ق.
- ۲- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، *تقریب المعارف*، به کوشش رضا استادی، مشهد، ۱۳۶۳ش.
- ۳- اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش.
- ۴- باقلانی، محمد بن طیب، *تمهید الاوائل*، به کوشش ریچارد جوزف مکاری، بیروت، ۱۹۵۷م.
- ۵- بیرشک، حسین، «تکلیف»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد شانزدهم، تهران، ۱۳۸۷ش.
- ۶- پاکتچی، احمد، «گرایشهای فقه امامیه در سده‌های ۲ و ۳ هجری»، *نامه فرهنگستان علوم*، شماره ۴، ۱۳۷۵ش.
- ۷- تاره، مسعود، «تکلیف در کلام اسلامی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد شانزدهم، تهران، ۱۳۸۷ش.
- ۸- *تبصرة العوام*، منسوب بن مرتضی بن داعی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش.
- ۹- جرجانی، علی بن محمد، *التعريفات*، به کوشش ابراهیم ایبیری، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- ۱۰- خویی، ابوالقاسم، *مصباح الاصول*، تقریر محمد سرور بهسودی، قم، داوری،

۱۴۱۷ق.

- ۱۱- سيد مرتضى، على بن طاهر، الذخيرة، به كوشش احمد حسيني، قم، ۱۴۱۱ق.
- ۱۲- \_\_\_\_\_ الرسائل، به كوشش احمد حسيني، قم، دار القرآن الكريم، ۱۴۰۵ق.
- ۱۳- شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل و النحل، به كوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق.
- ۱۴- شيخ طوسي، محمد بن حسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، ۱۴۰۶ق.
- ۱۵- \_\_\_\_\_ عدة الاصول، به كوشش محمدرضا انصاري، قم، ۱۳۷۶ش.
- ۱۶- شيخ مفيد، محمد بن محمد، اوائل المقالات، به كوشش ابراهيم انصاري، بيروت، دار المفيد، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م.
- ۱۷- \_\_\_\_\_ التذكرة باصول الفقه، به كوشش مهدي نجف، بيروت، دار المفيد، ۱۴۱۴ق.
- ۱۸- \_\_\_\_\_ النكت الاعتقادية، به كوشش رضا مختاري، بيروت، دار المفيد، ۱۴۱۴ق.
- ۱۹- غزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م.
- ۲۰- فخر رازي، محمد، المحصول، به كوشش طه جابر فياض علواني، رياض، ۱۴۰۰ق.
- ۲۱- فيض كاشاني، محمد محسن بن مرتضى، الاصول الاصلية، به كوشش جلال الدين حسيني، تهران، سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۴۹ش.
- ۲۲- قاضي عبدالجبار معتزلي، «فضل الاعتزال»، ضمن فضل الاعتزال و طبقات

المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۴م.

۲۳- \_\_\_\_\_ *المعنى فى ابواب التوحيد والعدل*، قاهره، ۱۹۸۴م.

۲۴- کراچکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، قم، ۱۴۱۰ق.

۲۵- مدرسى طباطبایى، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمه محمد آصف فکرت،

مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۰ق.

۲۶- مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران،

۱۳۶۳ش.