

**Analysis and Examination of Sayyid Murtada's Theological Foundations in Hadith  
Jurisprudence in the Book *Al-Amali***

**Ali Akbar Kalantari<sup>a</sup>, Ali Sameni<sup>b</sup>, Hasan Darvishi<sup>c\*</sup>**

<sup>a</sup> Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Jurisprudence, Faculty of Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran

<sup>b</sup> Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Jurisprudence, Faculty of Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran

<sup>c</sup> Student, Department of Quranic Sciences and Jurisprudence, Faculty of Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran

**KEYWORDS**

*Al-Amali*, Theological foundations, Sayyidmurtada, hadith jurisprudence

Received: 21 February 2025;  
Accepted: 25 August 2025

Article type: Research Paper  
DOI: 10.22034/thr.2025.2054032.1086

**ABSTRACT**

Ali ibn al-Husayn al-Musawi, known as Sayyid Murtada, brought about significant transformations and advancements in Shi'a thought across theological and jurisprudential domains. He made substantial contributions to various branches of knowledge and scholarship. *Al-Amali* is one of his distinguished and influential works, comprising eighty sessions. In this text, Sayyid Murtada explores and articulates his distinct theological foundations in the interpretation and explanation of hadiths. The present study aims to analyze and clarify the theological foundations of Sayyid Murtada's hadith jurisprudence as reflected in *Al-Amali*. Accordingly, it is necessary, first, to facilitate accessible and effective engagement with this work, and second, to acquaint readers with Sayyid Murtada's profound theological principles and his interpretive approach to narrations—an approach that has contributed to the affirmation of Shi'a doctrine. Using a descriptive-analytical method and drawing upon the content of *Al-Amali*, this research demonstrates that Sayyid Murtada, in his engagement with hadiths, adheres to specific theological principles such as: the non-corporeality of God, the superiority of prophets (peace be upon them) over angels, the merit-based nature of reward and punishment, and the belief that infallibility is not limited exclusively to prophets and Imams (peace be upon them), among others.

\* Corresponding author.

E-mail address: hasandarvishi2110@gmail.com

©Author



## تحلیل و بررسی مبانی کلامی فقه الحدیثی سید مرتضی در کتاب الامالی

علی اکبر کلانتری<sup>الف</sup> علی ثامنی<sup>ب</sup>، حسن درویشی<sup>ج</sup>\*

<sup>الف</sup> دانشیار، گروه علوم قرآنی و فقه، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، aak1341@gmail.com

<sup>ب</sup> استادیار، گروه علوم قرآنی و فقه، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، sameni@rose.shirazu.ac.ir

<sup>ج</sup> دانشجوی، گروه علوم قرآنی و فقه، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، hasandarvishi2110@gmail.com

واژگان کلیدی	چکیده
الامالی، مبانی کلامی، سید مرتضی، فقه الحدیث	علی بن حسین موسوی، معروف به سید مرتضی در حوزه‌های مختلف کلامی و اصولی موجب تغییرات و پیشرفت‌های چشم‌گیری در تفکر شیعی گردید. او در همه علوم و دانش‌ها سهمی فراوانی نصیب خود کرده بود. کتاب الامالی یکی از آثار برجسته و مهم سید است که از هشتاد مجلس تشکیل شده است. در این اثر، سید مرتضی به بررسی و تبیین مبانی کلامی خاص خود در تأویل و تبیین روایات پرداخته است. پژوهش حاضر درصدد تبیین و تحلیل مبانی کلامی فقه الحدیثی سید مرتضی در تأویل و تبیین روایات الامالی است. از این‌رو، ضرورت دارد اولاً استفاده راحت و مطلوب از این کتاب ممکن گردد، ثانیاً مخاطب از مبانی کلامی عمیق سید مرتضی در الامالی و همچنین نوع نگرش کلامی سید در مواجهه با تأویل و تفسیر روایات که منجر به درستی عقاید شیعی گردیده آگاهی یابد. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر محتوای کتاب الامالی نشان می‌دهد که سید مرتضی در مواجهه با روایات، به مبانی کلامی خاصی نظیر جسمانی نبودن خداوند، اعتقاد به برتری انبیاء علیهم‌السلام بر فرشتگان، استحقاقی بودن ثواب و عقاب و اعتقاد به عدم انحصار عصمت در پیامبران و امامان (ع) و... پایبند بوده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳	
مقاله علمی پژوهشی	

### ۱. مقدمه

نگاشته‌ها و اندیشه‌های کلامی سید مرتضی در الامالی، آن عالم و متکلم بزرگ امامی که در قرن چهارم و پنجم می‌زیسته، از چند جهت حائز اهمیت است و شایسته و بایسته است که توجه جدی به آن صورت گیرد.

نخست آنکه مکتب کلامی سید مرتضی، اولین مکتب کلامی «مبسوط» و «نظام‌مند» باقی‌مانده در میان امامیه به شمار می‌آید که مجموعه‌ای مفصل و منسجم از اعتقادات امامیه را ارائه می‌دهد. احیای این مکتب در عصر حاضر می‌تواند برای تعدیل جریان خردگریزی حاکم بر مکتب‌های حشوی‌گرا که طرفداران زیادی نیز دارند، بسیار مفید و ضروری باشد. افزون بر این، آثار کلامی سید مرتضی، متونی اصیل و حاوی اندیشه‌های نو و بدیع در حوزه کلام هستند؛ و به‌هیچ‌وجه، رونوشت و تقلید محض از اندیشه‌ها و نوشته‌های متکلمان قبل از او نیست (عطائی نظری، ۱۳۹۶ش، ص ۱۱۹). استدلال‌های کلامی بر کتاب الامالی سید سایه افکنده است. سید در الامالی به بحث و بررسی متون اسلامی می‌پردازد، برای آن‌ها استدلال می‌آورد و از آن‌ها دفاع می‌کند. یکی از وجوه اهمیت نگاشته‌های کلامی سید مرتضی آن است که در مجموع آنها، آرای ناب و مطالب بدیع فراوانی وجود دارد و نوشته‌های وی بازنگاشتی محض از آثار متکلمان سلفش نیست. در تاریخ کلام امامیه، متکلمان صاحب‌فکر و اندیشه‌ای که همچون سید مرتضی توانسته

\*نویسنده مسئول

باشند استدلال‌های قوی و تبیین‌های نوینی در مباحث کلامی ارائه دهند، بسیار اندک هستند. از این نظر، سید مرتضی چهره‌ای کم‌نظیر و برجسته در میان متکلمان امامیه به شمار می‌آید؛ شخصیتی که جایگاه و ارج والای او در این عرصه، او را به یکی از مهم‌ترین متفکران کلامی تبدیل کرده است.

### ۱.۱. پیشینه

درباره سید مرتضی تألیفات و تحقیقاتی در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه انجام گرفته و به رشته تحریر درآمده است که به اموری از جمله: زندگینامه ایشان، کارهای فقه الحدیثی، تفسیری، تاریخ الحدیث، آثار ایشان و... اشاره داشته‌اند؛ اما آنچه به کتاب الامالی مربوط شود عبارت از موارد ذیل است:

۱. عباسی، مهرداد، شخصیت سید مرتضی، کتاب الامالی و احادیث آن، علوم حدیث، زمستان ۱۳۸۰، شماره ۲۲. در این مقاله پژوهشگر محترم به معرفی شخصیت سید مرتضی - کتاب الامالی و همچنین ذکر روایات تأویلی امالی پرداخته است؛ اما به تحلیل و بررسی مبانی کلامی سید پرداخته نشده است.

۲. آلبوغبیش، فاطمه، روش فقه الحدیثی سید مرتضی در الامالی، همایش: بزرگداشت هزاره سید مرتضی علم الهدی، دوره ۱/۱۲/۱۳۹۸. در این پژوهش نگارنده محترم به روش سیدمرتضی مانند توجه به فرهنگ و اسلوب عرب در فهم معنا- استفاده از فرهنگ عرب جاهلی و... پرداخته است؛ اما به تحلیل و بررسی مبانی کلامی سید پرداخته نشده است.

۳. حسومی، ولی الله، گونه‌شناسی تأویل و تبیین روایات در کتاب الامالی سید مرتضی مجله: نقد و نظر، سال هفدهم، زمستان ۱۳۹۱، شماره چهارم. در این مقاله پژوهشگر محترم به گونه‌شناسی تأویل و تبیین روایات مانند حمل حدیث بر معنای ظاهر، کنایی و تمثیل -توجه به فضای سخن و... پرداخته است؛ اما به تحلیل و بررسی مبانی کلامی سید پرداخته نشده است.

نگارندگان در این مقاله به بررسی و تحلیل مبانی کلامی فقه الحدیثی کتاب الامالی همچون: جسمانی نبودن خداوند، اعتقاد به عدم وجود نام اعظم در صفات و اسم‌های موجود و باور به عدم انحصار عصمت در پیامبران و امامان (ع) پرداخته‌اند؛ مبانی‌ای که سید، با تکیه بر آن‌ها، به تأویل و تفسیر روایات می‌پردازد. نگارنده نیز پس از استخراج و تطبیق، به تحلیل آن‌ها پرداخته است؛ درحالی‌که در موارد مذکور، نه استخراج مبانی، نه تطبیق آن‌ها با حدیث و نه تحلیل روایات صورت گرفته است.

### ۲. تعریف مفاهیم

#### ۱.۲. مبانی

راغب می‌گوید: «و البناء: اسم لما یبني بناء» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۴۷). زمخشری بر این نظر است که «البناء مصدر سمی به المبنی» و سپس می‌افزاید: «بیتا کان او قبه...» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص ۹۴۱)؛ و ابن منظور می‌نویسد: «البناء» همان معنای «المبنی» است (نک: ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۸۹). «مبانی» از «بنی» مشتق شده و گفته‌اند: «بنی: اصل واحد و هو بناء الشيء بضم بعضه الی بعضه» یعنی فعل «بنی» یک ریشه واحد دارد و به معنای ساختن چیزی از طریق ضمیمه کردن قسمتی از آن به قسمت دیگر است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱، ص ۳۴۴)؛ بنابراین می‌توان مبنا را ساختمان، زیربنا، عمارت، پایه و اساس هر چیزی دانست که این معنا با معنای اصل

نیز مشترک است.

### ۳. مهم‌ترین مبانی کلامی سید مرتضی در کتاب الامالی عبارت‌اند از:

#### ۱.۳. جسمانی نبودن خداوند

از مبانی کلامی سید در الامالی که وی در فهم حدیث به‌صراحت به آن معتقد و پایبند است، اعتقاد به خدایی است که نه جسم دارد و نه مکانی را اشغال می‌کند و از سنخ موجوداتی نیست که مکانی دربرگیرنده‌اش باشد: «لا یجوز علی القدیم تعالی الذی لیس بجسم و لا جوهر و لا حال فیهم» (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۶۹). این سخن، یعنی تنزیه مطلق خداوند از ویژگی‌های مخلوقات، به‌ویژه جسمانیت. این دیدگاه در برابر جریان‌هایی مطرح می‌شود که ظاهر برخی آیات و روایات را بر جسم‌انگاری خدا حمل می‌کردند. جایگاه این مبنا برای سید، نه‌تنها در کلام نظری بلکه در مواجهه با متون حدیثی نیز تعیین‌کننده است. وی با توجه به‌روشنی دلایل بر نفی جسمانیت خداوند، تأکید می‌کند که باید این ظواهر (آیات یا روایات) را تأویل کرده و از معنای ظاهری‌شان صرف‌نظر کرد، خواه تأویل، نزدیک باشد یا دور. حتی اگر به‌کلی از معنای تأویلی آن‌ها بی‌اطلاع باشیم، با پایبندی به دلایل عقلی مشکلی پیش نمی‌آید و درنهایت، تنها از مقصود گوینده (خداوند) بی‌خبر خواهیم ماند؛ اما چون خداوند حکیم است، کلام او هدفمند و برخوردار از غرضی صحیح خواهد بود (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۹۹). این فراز از الامالی نشان می‌دهد که در منطق سید مرتضی، دلیل عقلی نقش کنترل‌کننده نسبت به فهم ظواهر دینی دارد. او دو اصل را توأمان پیش می‌کشد: ۱- تأویل‌پذیری ظواهر متون دینی در هر صورت ممکن. ۲- پذیرش اصل حکمت الهی به‌عنوان ضامن معنا و غرض صحیح، حتی در صورت جهل ما به تأویل. این نگاه نشان می‌دهد که فقه‌الحدیث در دستگاه فکری سید، صرفاً یک فن نقلی نیست، بلکه بر شالوده‌ اصول عقلانی بنا شده است؛ بنابراین، اگر حدیثی برخلاف اصل «تنزیه» باشد، ظاهری‌گرایی در معناپذیری آن مردود است.

سیدمرتضی در تأویل و تبیین حدیث، از این مبانی دور نشده و آن را در شرح احادیث به‌کاربرده است. به‌عنوان نمونه: از آنجاکه فعل و تقریر پیامبر (ص) و گزارش‌هایی که راویان از ایشان نقل کرده‌اند، در شمار روایات نبوی محسوب می‌شود، در روایتی که یسار از معاویه بن حکم نقل کرده، آمده است: «ای رسول خدا، من کنیزی دارم که گوسفندانم را برای چریدن در منطقه احد به صحرا برده بود. روزی گرگی یکی از گوسفندانم را ربود. من هم انسانی هستم مانند دیگران و خشمگین شدم، پس سیلی به او زدم» راوی می‌گوید: این سخن و رفتار بر پیامبر (ص) گران آمد. گفتم: ای رسول خدا، آیا به سبب این خطا، کنیز را آزاد نکنم؟ حضرت فرمود: کنیز را نزد من بیاور. وقتی او را نزد پیامبر (ص) بردم، حضرت از او پرسید: «آیا می‌دانی خداوند کجاست؟» پاسخ داد: «در آسمان است». سپس پرسید: «آیا مرا می‌شناسی؟» گفت: «شما رسول خدایید». پیامبر (ص) فرمود: «او را آزاد کن که او مؤمن است». سید، با توجه به اینکه برای خداوند جسمانیت قائل نیست و او را مبرّا از احاطه‌ زمانی و مکانی می‌داند، به تبیین این روایت پرداخته و با استناد به آیات قرآنی، چند معنا برای واژه «سما» بیان می‌کند. برخی از این معانی، مانند «بلندی، علو و شأن»، با عظمت خداوند سازگارند؛ اما دیگر معانی، در شأن الهی نیستند. برای رد این معانی، استدلال می‌آورد و می‌گوید: «بلندی در مسافت» برای خداوند قدیم که نه جسم است، نه جوهر و نه در جسم یا جوهر حلول می‌کند، روا نیست.

همچنین درباره آیه و روایاتی که واژه «سما» در آن‌ها آمده، معتقد است این واژه در مقام ستایش به کار رفته است، در حالی که «بلندی در مسافت» هیچ‌گونه ستایشی را در بر ندارد. اگر ستایشی هست، به خاطر مقام و عظمت فرمانروایی خداوند است. وی تصریح می‌کند که هیچ عربی در شعر یا نثر خود، کسی را با این واژه مدح نکرده که مقصودش «بلندی مکانی» باشد (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۶۹). سید با دقتی زبان‌شناختی و کلام‌شناختی، مفهوم «سما» را تحلیل می‌کند. او توجه دارد که اگر معنای مکان فیزیکی از «سما» اراده شود، نه تنها برخلاف تنزیه است، بلکه شأن خداوند را به سطح مخلوقات فرو می‌کاهد. به همین دلیل، به تحلیل بافت ادبی - فرهنگی واژه رجوع می‌کند و نشان می‌دهد که در زبان عرب، «سما» در مقام توصیف موجودات متعالی، همواره ناظر به رفعت رتبی است نه مسافتی. همین تفسیر زمینه را فراهم می‌آورد که حدیث مورد بحث، نه تنها با مبانی عقلی و کلامی ناسازگار نباشد، بلکه مؤید آن نیز باشد. این روش، جلوه‌ای از تطبیق میان مبانی کلامی و تحلیل فقه‌الحدیثی در منظومه فکری سید مرتضی است.

شواهد مثال دیگر: روایتی از پیامبر (ص) که می‌فرماید: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، يَصْرِفُهَا كَيْفَ شَاءَ» (دل‌های آدمیان بین دو انگشت از انگشتان خداوند بخشنده است و آنها را هرگونه بخواهد، می‌چرخاند). سید با توجه به برهان کلامی، این که خداوند بسی بالاتر و برتر از آن است که وصف شود و یا قابل مقایسه با مخلوقات خود باشد به تأویل و تفسیر روایت پرداخته و وجهی را ذکر کرده که با جسمانی بودن خداوند منافات دارد و آن این که «اصبع» به معنای «اثر نیکو و نعمت» است و معنای روایت چنین می‌داند: که قلب انسان بین دو نعمت از نعمت الهی (نعمت دنیا و نعمت آخرت) قرار گرفته است (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۱۸). تعبیر «بین أصابع الرحمن» از نظر سید، اگر به صورت ظاهری و لغوی تفسیر شود، ممکن است دلالت بر وجود انگشتان مادی و جسمانی برای خداوند داشته باشد که با اصول بنیادین توحیدی و کلامی اسلام مبنی بر تنزیه خداوند از جسم، مکان و زمان، ناسازگار است. سید مرتضی، با تکیه بر این اصول عقلی و نقلی، تأویل آیات و روایاتی را که ظاهر آن‌ها دلالت بر جسمانیت دارند، نه تنها مجاز، بلکه ضروری می‌داند تا متون مقدس با عقیده صحیح درباره ذات حق تعالی سازگار شود. این نگرش تأویلی و معنوی، در عین حفظ ظاهر ادبی متن، محتوای کلامی و عقلانی آن را نیز پاس می‌دارد. کلینی نیز در کتاب خود، حدیثی از امام صادق (ع) نقل کرده که می‌فرماید: «... وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ لَا الْخَوَاسُّ، وَ لَا يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ، وَ لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ، وَ لَا تَخْطِيطٌ وَ لَا تَحْدِيدٌ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۵۵).

در پایان سید به نظرات باطل پردازان و کسانی که با تأویل و تفسیرهای نادرستی که بر اساس و پایه بنیادهای سست و هوس بنا شده است می‌پردازد و می‌گوید: چگونه می‌توانند مدعی چنین چیزی شوند، چون واژه «اصبع» در لغت به معنای اندامی است که داری گوشت و خون باشد پس خداوند متعال نیز دارای اندام است؟! سپس سید به توضیح و شرح واژگانی از شاعران می‌پردازد که برای گواه و صحت تأویل خود از آنها استفاده کرده است. به عنوان مثال در شعر [حَدًّا وَ جُودًا وَ نَدَدًّا وَ اصْبَعًا] می‌گوید: واژه «حد» به معنای «اثرگذاری و قاطعیت» است (همان، ص ۳۲۲-۳۲۴). سید با دقت؛ نقدی علمی و کلامی بر کسانی وارد می‌کند که واژه «اصبع» را به معنای ظاهری و جسمانی در نظر می‌گیرند و می‌پرسد: چگونه می‌توان برای خدای متعال که برتر از مخلوقات است، اندامی با گوشت و خون فرض کرد؟ این دیدگاه نه تنها موجب تقلیل شأن الهی می‌شود، بلکه با نصوص صریحی چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و نیز نظر

بزرگان شیعه چون شیخ صدوق در تعارض است (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲). همچنین از نکات برجسته در استدلال سید، ارجاع به متون شعری و ادبیات عرب است که واژه‌هایی چون «حدّ» و «اصبع» را در معانی‌ای چون «اثرگذاری»، «قاطعیت» و «نعمت» به‌کاربرده‌اند. این امر تأویل او را از نظر لغوی و کلامی مستند و قابل دفاع می‌سازد. افزون بر آن، این رویکرد بیانگر دانش عمیق سید در زبان و ادبیات عرب است که به او امکان می‌دهد معنای ظاهری واژه‌ها را در چارچوبی گسترده‌تر و دقیق‌تر تحلیل کند. سید مرتضی در این بخش از الامالی، با حفظ اصول توحیدی و تنزیه الهی، به تأویلی دقیق و معقول از متنی چالش‌برانگیز دست‌یافته است. او نشان می‌دهد که فهم متون دینی بدون اتکا به مبانی کلامی و عقلانی، ممکن است منجر به برداشت‌های ناصواب شود.

### ۲.۳. اعتقاد به عدم وجود نام اعظم خداوند در صفات و اسم‌های موجود

سید در کتاب الامالی تصریح می‌کند که صفات و اسم‌هایی که در روایات و ادعیه معصومین (ع) آمده‌اند، نمی‌توانند در بردارنده اسم اعظم خداوند باشند، به‌گونه‌ای که در دسترس عموم افراد قرار گیرد. او به پرسش‌هایی درباره وجود یا عدم وجود اسم اعظم در روایات معصومین (ع) و نیز نسبت دادن معجزاتی به پیامبران، امامان (ع) و صالحان با استفاده از آن، پاسخی شایسته می‌دهد: «یکون اسم الله تعالی الأعظم خارجاً عن هذه الأسماء و الصفات التي في أيدي الناس ينادون الله تعالی بها و يدعونه و يسألونه» (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۱۹). به‌عنوان نمونه، در روایات و ادعیه از زبان معصومین (ع) آمده است: «اللهم انی أسألك باسمك الأعظم» یا «الأعظم الأعظم» یا «الأکبر الأکبر». در این دعاها از اسم اعظم یاد شده؛ نامی که دارای منزلتی ویژه است و برتر از دیگر اسمای الهی دانسته شده است. گفته شده دعا با این اسم به اجابت می‌رسد، همان‌گونه که آصف بن برخیا، وصی سلیمان نبی (ع)، خداوند را با این نام خواند و تخت بلقیس در زمانی کمتر از یک‌چشم‌برهم زدن از سبأ به بیت‌المقدس منتقل شد.

سید، از زبان پرسشگر، این نکات را مطرح می‌کند: آیا «اعظم» غیر از «اکبر» است؟ یا «الأعظم الأعظم» غیر از «الأعظم» است؟ چرا امامان از میان همه اسم‌ها، یکی را به تعظیمی مضاعف اختصاص داده‌اند، در حالی که مقصود از همه اسم‌ها یکی است؟ و اگر مقصود یکی است، چرا اسم اعظم یا اکبر جایگاهی ممتاز دارد؟ آیا این اسم اعظم چیزی فراتر از اسمایی است که میان مردم رایج است؟ سید به همه این پرسش‌ها پاسخ معقولی می‌دهد و می‌گوید: نام اعظم خداوند در این اسم‌ها و صفات الهی نیست که در دسترس عموم باشد و هرکسی در هر زمان بتواند با آن خدا را بخواند و مسئلت کند. اجماع عالمان بزرگ بر این است که هر که خداوند را با اسم اعظم بخواند، دعای او قطعاً مستجاب می‌شود؛ اما مشاهده می‌کنیم بسیاری خدا را با این اسماء می‌خوانند ولی دعایشان اجابت نمی‌شود؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم که اسم اعظم خدا در این نام‌ها و اسم‌های رایج میان مردم نیست.

سید پرسشی دیگر مطرح می‌کند: چرا خداوند این نام «اعظم» را بر همگان آشکار نکرده و تنها عده‌ای اندک از آن آگاه‌اند؟ پاسخ می‌دهد: این امر تابع مصلحت الهی است؛ حتی کسانی که لیاقت استجاب ندارند، اگر خداوند را با این نام‌ها بخوانند، دعایشان مستجاب می‌شود؛ بنابراین خداوند بر اساس مصلحت، اسم اعظم را در اختیار افراد خاصی قرار داده است که صلاح می‌داند. اگر پرسیده شود که چرا کسانی که خداوند را به «بحق اسمک الأعظم أعطنی

کذا» قسم می دهند، دعا باید حتماً مستجاب شود ولی شاهد خلاف آن هستیم، سید پاسخ می دهد: اجابت دعا زمانی قطعی است که نام اعظم به صراحت ذکر شود، نه فقط اشاره ای به آن باشد. همچنین در کتابها و دعاها گاهی «أسألک باسمک الأكبر» و گاهی «باسمک الأعظم» آمده است که هر دو مقصودشان یکی است. تکرار «الأعظم» در دعاها برای تأکید و نشان دادن بزرگی خداوند است، نه اینکه «الأعظم» متفاوت از «الأعظم الأعظم» باشد. اگر نام اعظم خدا «اعظم» باشد، ممکن است پرسیده شود آیا در دیگر نامهای او اسمی غیر اعظم نیز وجود دارد؟ سید به دو وجه مختلف به این سؤال پاسخ می دهد: ۱- وجه اول اینکه «اعظم» در مقایسه با دیگر نامهای خداوند باشد؛ یعنی معنای اسم «اعظم» برای خداوند به این دلیل است که وقتی شخصی خداوند را بدین نام می خواند و دعای او به اجابت می رسد و این خصلت در دیگر نامهای او نیست، بدین نام (اعظم) خوانده می شود. ۲- وجه دوم اینکه نامهای خداوند در مقایسه با نامهای غیر خداوند اعظم است، چون هیچیک از نامهای غیر خداوند چنین ویژگی برخوردار نیستند. (همان)

این مبنای کلامی در الامالی، گویای یک نگاه کاملاً متعالی و پیچیده به مسئله اسم اعظم خداوند است. سید مرتضی برخلاف برخی روایات ساده انگارانه، تلاش می کند میان معنای ظاهری اسماء و مفهوم عمیق و حقیقی اسم اعظم خداوند تمایز قائل شود و به همین دلیل، اسم اعظم را امری فراتر از اسامی معمولی می داند که در دسترس عموم است. او با اتکا به عقل و تجارب دینی نشان می دهد که اگر اسم اعظم همان اسامی مشهور و رایج بود، همه دعاها با خواندن آن مستجاب می شد؛ اما این گونه نیست، بنابراین باید اسم اعظم در لایه ای خاص، نهان و منحصر به فرد باشد. این نگاه سید از چند جهت اهمیت دارد:

**الف- رویکرد کلامی - عقلی:** سید مرتضی برای اجتناب از تناقضات ظاهری در فهم اسم اعظم، به یکراه حل عقلی روی می آورد و بر مصلحت الهی تأکید می کند که موجب محدودیت در آشکارسازی این نام است.

**ب- اهمیت مصلحت الهی:** از دید او، خداوند برای حفظ حرمت، عظمت و غنای معنوی اسم اعظم، آن را فقط به عده ای خاص واگذار کرده و این محدودیت به مصلحت و حکمت خداوندی بازمی گردد.

**ج- تبیین واژه شناسی و کاربردهای زبانی:** سید مرتضی دقیقاً نشان می دهد که تفاوت های لفظی مثل «الأعظم» «الأعظم الأعظم» برای تأکید بر بزرگی خداوند است و نه وجود اسامی متفاوت. این نکته، نشان دهنده تسلط او بر ادبیات دینی و زبان عربی است.

**د- پاسخ به شبهات:** با بررسی چگونگی استفاده از نام اعظم در دعاها و تأکید بر اجابت یا عدم اجابت دعا، سید مرتضی موضوع را نه فقط در سطح لفظی، بلکه در سطح معنوی و عملی نیز باز می کند.

**ه- معنای اسم اعظم:** تقسیم بندی دوگانه سید در مورد معنای «اعظم» نشان دهنده درک دقیق و عمیق او از این مفهوم است که از یک سو به تمایز در میان نامهای الهی پرداخته و از سوی دیگر بزرگنمایی تمام نامهای الهی نسبت به نامهای غیر خداوند را مورد توجه قرار داده است.

### ۳.۳. اعتقاد به برتری انبیاء علیهم السلام بر فرشتگان

سید مرتضی در الامالی درباره برتری پیامبران (ع) بر فرشتگان، بحثی کلامی و مفصل مطرح کرده و پاسخی مستدل ارائه می‌دهد. او معتقد است انبیاء (ع) بر فرشتگان برتری دارند و در برخی موارد نیز میان آن‌ها تفکیک قائل شده است. همچنین، دلایل و شبهات قائلان به برتری فرشتگان را رد کرده و با استناد به آیات و براهین عقلی، دیدگاه خود را در برتری پیامبران (ع) بیان می‌دارد (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۹). برای نمونه، سید ضمن تکیه بر اجماع در اثبات این برتری، با صراحت اعلام می‌کند که تردید در این مسئله جایز نیست؛ چراکه همه پیامبران الهی، هنگام تعظیم حضرت آدم (ع)، به بزرگ‌ترین فضیلت او یعنی سجده فرشتگان در برابرش اشاره کرده‌اند. او می‌نویسد: «و کیف یقع شك فی أن الأمر علی ما ذکرناه؛ و کلّ نبیّ أراد تعظیم آدم علیه السلام... و هذا مما لا شبهة فیهِ». سید از این واقعه چنین نتیجه می‌گیرد که فرمان الهی به سجده فرشتگان، خود دلیلی بر گرامیداشت و تقدم حضرت آدم (ع) بر فرشتگان از سوی خداوند است؛ و از آنجاکه تقدم مفضول بر فاضل روا نیست، در نتیجه حضرت آدم (ع) بر فرشتگان برتر بوده است. برخی نیز بر این باورند که تمامی پیامبران (ع) بر همه فرشتگان برتری دارند.

سید سؤال مقدّری را مطرح می‌کند که اگر شخصی سؤال کند: از کجا مشخص باشد که به خاطر برتری و مقدم بودن، خداوند متعال به فرشتگان امر کرده که به حضرت آدم (ع) سجده کنند؟ در جواب می‌گوید: مکرراً در قرآن (و روایات پیامبران) آمده است که دلیل خودداری و سجده نکردن شیطان در برابر پیشگاه حضرت آدم (ع) این بوده که گمان می‌کرده از این رهگذر حضرت آدم (ع) بر او برتری و گرامی داده می‌شود و به همین سبب سجده نکرد؛ و پاسخ دیگر ما این است که اگر تصور شیطان از خودداری و سجده نکردن به خاطر برتری و مقدم دانستن حضرت آدم (ع) خطا و اشتباه بوده است، پس بر خداوند لازم می‌آمد شیطان را از خطا و تصوّر غلط خود آگاه سازد و به او بفهماند علت سجده تو به حضرت آدم (ع) به خاطر برتری و بزرگی نیست و این فرمان سجده کردن، وجوه و دلیل دیگری غیر از برتری دارد، درحالی‌که می‌بینیم چنین اتفاقی نیفتاد. درواقع اگر فرمان سجده به خاطر برتری نبود، روا نبود که شیطان تکبر بورزد و روی برتاباند و به خداوند بگوید: «قَالَ أَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُخْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۶۲) یا بگوید: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِن طِينٍ» (ص: ۷۶)؛ و چون چنین اتفاقی صورت نگرفته است، این خود دلالت بر این دارد که فرمان سجده بر حضرت آدم (ع) صرفاً از باب برتری و گرامی داشتن است (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۴). حدیث ذیل یکی از نمونه‌های برتری آدم (ع) بر فرشتگان است که سید به صورت کلی به آن اشاره کرده است: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: «... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ آدَمَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يَسْجُدُوا لَهُ وَ لَمْ يَأْمُرْنَا بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ إِلَّا إِبْلِيسَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲).

این مبحث کلامی سید مرتضی نشان‌دهنده یکی از اصول کلیدی در فلسفه و کلام اسلامی است که بر اساس آن پیامبران علیهم‌السلام به‌عنوان واسطه‌های اصلی ارتباط خداوند با انسان و حاملان رسالت الهی، دارای مرتبه و جایگاه برتری نسبت به فرشتگان هستند. دلیل محوری سید در اثبات این برتری، فرمان الهی سجده فرشتگان به آدم (ع) است که نه تنها به‌مثابه یک دستور الهی بلکه به‌عنوان نشانه‌ای روشن از برتری و تقدیر مقام پیامبران محسوب می‌شود. برتری انبیاء بر فرشتگان در این دیدگاه، برگرفته از ویژگی‌های منحصر به فرد انسانی است که پیامبران به نمایندگی از انسان

کامل دارند؛ ویژگی‌هایی چون اختیار، علم و الهام، قدرت در دعوت به حق و مبارزه با باطل و همچنین انجام معجزات که فرشتگان فاقد آن‌اند. این برتری به معنای برتری در نقش و جایگاه الهی است، نه صرفاً از لحاظ خلقت یا جنسیت وجودی. اشاره سید به ادله نقلی درباره علت مخالفت شیطان با سجده، به مسئله «تکبر» و «غیرت الهی» در عالم معنا مربوط می‌شود. این نکته بیان می‌کند که شیطان که از جنس ملکوت و ذات نورانی است، به دلیل تکبر و حسادت، فرمان الهی را نپذیرفت و با این کار خود را از رحمت الهی محروم کرد. این موضوع، نشان‌دهنده اهمیت و ارزش معنوی بالای پیامبران است، به گونه‌ای که حتی موجوداتی چون فرشتگان و شیاطین نسبت به آن واکنش نشان داده‌اند.

سید با متوسل شدن به اجماع بزرگان و روایات معتبر، تلاش می‌کند هرگونه شک و شبهه را از این واقعیت بردارد و نشان دهد که برتری پیامبران علیهم‌السلام نه تنها از نگاه نقل بلکه از منظر کلام عقلی نیز قابل دفاع است. این امر موجب تأکید بر شأن والا و منزلت بلند انبیاء در نظام هستی و هدایت بشری می‌شود. علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه ۳۴ سوره مبارکه بقره درباره «نوع سجده فرشتگان بر آدم» بر این نظر است: «این سجده، سجده عبادت نبود، بلکه سجده احترام و تکریم بود که نشان می‌دهد انسان استعداد خلافت الهی دارد» (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۲۲) این تعبیر هم‌جهت با دیدگاه سید مرتضی است. فخر رازی (از اهل سنت) نیز در تفسیر این آیه می‌نویسد: «الملائكة أفضل من البشر» اما بلافاصله اضافه می‌کند: «إلا أن يكون البشر نبياً فإن النبي أفضل من الملك» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۱۰) این نشان می‌دهد که حتی در میان متکلمان اهل سنت نیز این برتری در مورد انبیاء پذیرفته شده است.

در پایان باید گفت با توجه به موارد پیش رو: ۱- آیات متعددی از قرآن کریم درباره سجده ملائکه به حضرت آدم (ع)، ۲- تحلیل قرآنی در کلام ابلیس و عدم تکذیب آن از سوی خدا، ۳- روایات معتبر شیعه در خصوص جایگاه پیامبران، ۴- تأیید علمای شیعه همچون سید مرتضی، علامه طباطبایی، ۵- و حتی پذیرش نسبی این دیدگاه در میان علمای اهل سنت مانند فخر رازی، می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه سید مرتضی مبنی بر برتری انبیاء علیهم‌السلام بر فرشتگان، هم از منظر نقلی و هم عقلی، کاملاً موجه و استوار است.

### ۴.۳. عصمت امامان علیهم‌السلام و پاکی ایشان از گناه و معصیت

مذهب امامیه نسبت به امام (ع) همان دیدگاهی را دارند که نسبت به پیامبر (ص) دارند؛ بنابراین، گناه صغیره و کبیره و هیچ‌گونه نافرمانی پیش یا پس از امامت برای امامان (ع) قائل نبوده و همچون پیامبران (ع)، آن‌ها را در تمامی ازمان و احوال معصوم می‌دانند. در مقابل این دیدگاه، نظر اهل حدیث و حشویه و معتزله و اشاعره قرار می‌گیرد. اهل حدیث و حشویه از اهل سنت و نیز اشاعره و معتزله به هیچ‌روی محدوده مشترکی را که امامیه برای عصمت امام و پیامبر (ص) قائل‌اند، معتقد نیستند. (لشکری، ۱۳۹۱ش، ص ۲۷). سید پس از بیان تفصیلی دیدگاه‌های مختلف مطرح‌شده در باب عصمت پیامبران، همه جماعات مسلمین را به جز شیعه در بحث از عصمت امام، متفق‌القول می‌داند. به بیان ایشان در باب عصمت امام، همه اهل سنت اعم از حشویه و اصحاب حدیث تا معتزله، انجام هر کبیره و صغیره‌ای را بر او جایز شمرده و تنها بر این متفق‌القول هستند که ارتکاب کبیره از سوی امام، امامت او را فاسد و زایل می‌کند و تعیین جانشینی را برای وی واجب می‌نماید (سید مرتضی، ۱۴۱۸ق، ص ۲-۹، لشکری، ۱۳۹۱ش، ص ۲۸).

این نگاه به عصمت امام، ناشی از آن است که تفاوت فاحشی میان تلقی آنها و شیعه در چیستی امامت و کیستی

امام وجود دارد. میان امامیه و دیگر فرق اسلامی در باب ماهیت وظایف امام و نیز تعیین مصادیق آن اختلاف جدی وجود دارد. شیعیان، امامان (ع) را منتخب خداوند و منصوص از جانب پیامبر (ص) می‌دانند و امامت را مقامی آسمانی می‌دانند که در بیشتر موارد واجد وظایف دینی پیامبران (ص) می‌باشند. در این نگاه اگر پیامبر (ص) ابلاغ‌کننده شریعت است، امام حافظ حجّت آن است؛ و از این رو لازم است که هم ابلاغ‌کننده و هم حافظ شریعت هر دو دارای مقام عصمت باشند تا در ابلاغ و حفظ دچار لغزش نشوند. دیگر فرق اسلامی نه در تعیین مصادیق آن، نه در دینی بودن ماهیت وظایف امام، با امامیه توافق نظر ندارند و بدین علت است که ضرورتی در داشتن عصمت برای آنان قائل نیستند (لشکری، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۸). نزد اهل سنت، امامت تنها به‌عنوان ریاست عمومی برای اداره لشکریان، حفظ مرزها، احقاق حقوق مظلومان، اجرای حدود، تقسیم غنائم بین مسلمانان و همکاری در امور حج و جنگ شناخته می‌شود. در دیدگاه آن‌ها، علاوه بر علم رعیت، داشتن علم ویژه برای امام ضروری نیست و امام با ارتکاب فسق، ظلم و اعمال خلاف از امامت برکنار نمی‌شود. همچنین پیروی از امام بر امت واجب است، چه امام فردی نیکوکار باشد و چه فاجر. مخالفت با امام، قیام علیه او و نزاع در امر امامت برای هیچ‌کس جایز نیست. (امینی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۱۹۷ و ۱۹۸ به نقل از لشکری، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۸).

نخستین مطلبی که در آثار کلامی سید خصوصاً الامالی در باب مسئله عصمت مهم است تعریف ایشان از عصمت است. سید که خود ادیبی توانمند است، در بحث از معنای لغوی «عصمت» به این مهم توجه شایانی می‌کند که عصمت، منع از زشتی و بدی است: «أصل العصمة في موضوع المنع؛ يقال عصمت فلانا من سوء إذا منعت من حلوله» (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، ج ۲، ص ۳۴۷؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۳۲۶). وی در موارد مختلف در کتاب‌ها و آثار خود تعریف‌های متعددی و گوناگونی از عصمت کرده است، اما ماحصل تعریفات وی چنین است «عصمت، لطف و توفیق الهی است که صاحب آن بدون هیچ‌گونه اجبار، به‌طور اختیاری از گناه و زشتی‌ها پرهیز می‌کند» (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، ج ۲، ص ۳۴۸؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۸۹؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۲۷۷ و همان، ج ۳، ص ۳۲۵). ایشان در الامالی با توجه به اعتقاد به اصل عصمت ائمه علیهم‌السلام و تبری از گناه و معصیت و همچنین عصمت مطلقه ایشان (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، ج ۲، ص ۳۴۸) به تبیین حدیث پرداخته است. به‌عنوان نمونه: در دوران و عصر زندگی پیامبر (ص)، برای بازگرداندن شدن خورشید برای حضرت علی (ع) گفته‌شده که روزی پیامبر (ص) بر سر زانوی مبارک حضرت علی (ع) به خواب‌رفته بود و هنگام نماز عصر فرارسیده بود، حضرت علی (ع) به خاطر اینکه خواب پیامبر (ص) آشفته نشود برای ادای نماز برخاست. هنگامی که پیامبر (ص) از خواب برخاست چون متوجه شد وقت نماز گذشته است از خداوند خواست تا خورشید را برای حضرت علی (ع) برگرداند و خداوند سخن پیامبر (ص) را اجابت فرمود و خورشید را برای ادای نماز حضرت علی برگرداند. سید در الامالی تصریح دارد که روایت خبر مشهور است و امکان نسبت دادن آن به غیر امیر مؤمنان علی (ع) وجود ندارد «و الروایة بذلك مشهورة؛ و أنه علیه السلام لما فاته وقت العصر ردت له الشمس حتى صلاها في وقتها و خرق العادة هاهنا لا يمكن نسبة إلى غيره عليه السلام» (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، ج ۲، ص ۳۴۳). ایشان با توجه به اصل عصمت معصومین (ع) که منجر به مبرا، از قضا شدن نماز ایشان است (همان، ص ۳۴۸) و همچنین جایگاه والای امیر مؤمنین علی (ع) «و إن أمير المؤمنين عليه السلام أجل

قدرا و ائمن دینا من أن يكون ذلك عذرا له في فوت فريضة» (همان، ص ۳۴۳) به تأویل و تفسیر روایت و دفع شبهه پرداخته است و از زبان پرسشگر فرضی مطرح کرده، مبنی بر اینکه آیا حضرت علی (ع) با ترک نماز در وقت و زمان معین نماز، گناهکار شده است؟ سید در جواب بر آن است که: شخص در صورتی با ترک نماز گناهکار شناخته می‌شود که بدون عذر، نماز را ترک کرده باشد و آن را به‌جا نیاورده باشد؛ درحالی که بعید نیست که حضرت علی (ع) به خاطر ترساندن و آشفته نشدن پیامبر (ص) از خواب عذری برای ترک نماز داشته باشد. سید سؤال دیگری را مطرح می‌کند که اگر سؤال شود؛ این عذر مجوز ترک کامل نماز نمی‌شود؟ و عذر ترک نماز زمانی قابل قبول می‌باشد که عقل و تمیز از بین برود مانند خواب و بیهوشی و از این قبیل موارد باشد که نخواندن نماز حضرت از این قبیل نبوده است؛ و کسانی که عذرهایی مانند بیمارهای سخت، جنگ و... دارند به‌رغم اینکه که عقل و تمیز وجود دارد صرفاً باعث می‌شود که صورت نماز تغییر کند، نه عدم ترک کامل نماز را منجر شود؛ و کسانی که چنین عذری دارند تا آنجا که امکان دارد باید نماز را به‌صورت کامل انجام دهند و حتی به‌وسیله ایماء و اشاره می‌توانند نماز خود را بجای آورند؛ و بعید هم نیست حضرت علی (ع) به خاطر آزرده نشدن پیامبر (ص) نماز خود را با اشاره (نشسته) به‌جای آورده باشد و هدف و فایده‌های برگشتن خورشید به خاطر این بوده است که حضرت علی (ع) نماز خود را به‌صورت کامل ادا کند و این خود نشان از فضیلت، مقام و جایگاه حضرت علی (ع) دارد.

سید وجوه دیگری را ارائه می‌دهد و می‌گوید: شاید هنوز وقت کامل نماز نرفته باشد و حضرت علی (ع) فضیلت به‌جا آوردن نماز اول وقت را از دست داده بود نه اینکه نماز ایشان ترک و قضا شده باشد. سید بر آن است، چیزی که این سخن ما را تقویت می‌کند، روایتی دیگری از این داستان می‌باشد که در آن عبارت «حین تفته» به کار رفته است و به این معنا است که هنوز وقت نماز خارج نشده بود؛ و اینکه درجایی از روایت آمده است «وقد دنت للمغرب» و این نشان از آن دارد که غروب نزدیک هست اما هنوز خورشید غروب نکرده است. اگر سؤال شود زمانی که هنوز وقت نماز وجود دارد و کاملاً نرفته است دلیل پیامبر (ص) بر اینکه دعا کند که خورشید دوباره برگردد تا حضرت علی (ع) نماز خود را در وقت بخواند چیست؟ در صورتی که حضرت نماز را در وقت معین به‌جا آورده است؟ پاسخ سید چنین است که در این دعا کردن دو اثر نهفته می‌باشد؛ یکی فضیلت و جایگاه مقام حضرت علی (ع) می‌باشد که برایش خرق عادت شده است و دیگر اینکه فضیلت و مقام نماز اول وقت روشن و تبیین شود.

ممکن است پرسیده شود این برگرداندن خورشید برای حضرت علی (ع) کار پیامبر (ص) بوده است و این خرق عادت برای پیامبر (ص) است نه حضرت علی (ع)؟ سید در جواب می‌گوید: اگر پیامبر (ص) برای باز برگرداندن خورشید برای حضرت علی (ع) دعا کرده باشد تا آن حضرت وقت فضیلت نماز را که از دست‌رفته درک کند، این فضیلت که در خرق عادت هست بین آن دو حضرت قسمت خواهد شد. ممکن است، پرسیده و گفته شود که نجوم‌شناسان بر این نظر هستند که این کار از محالات می‌باشد و از قدرت بیرون است؛ و یا اگر هم امکان‌پذیر باشد جای این سؤال باقی می‌ماند که وقتی خورشید از مغرب به ظهر بازگردد همه مردم اعم از خاور و باختر به تغییر طلوع و غروب و طولانی شدن روز و شب و. متوجه این جریان عظیم و شگرف خواهند شد و این داستان از داستان حضرت نوح (ع) عظیم‌تر خواهد شد و مبدأ تاریخ خواهد شد؟ سید در پاسخ می‌گوید: فلک و تمام اجزای آن اعم از خورشید، ماه و ستارگان هیچ‌کدام در حرکت و تکاپو نخواهد بود مگر به قدرت خداوند متعال و این خداوند بزرگ است که همه هستی و تمام حرکات در دست

اوست. در مورد آگاهی مردم از غروب و طلوع خورشید باید گفت که نیازی نیست خورشید از وقت غروب به وقت ظهر بازگردد. بلکه باید اذعان کرد که وقت فضیلت نماز عصر، بلافاصله پس از ادای چهار رکعت نماز ظهر و در پی ظهر شرعی شروع می‌شود. هر مقدار از این زمان که بگذرد، حتی اگر کم باشد، به همان میزان از وقت فضیلت عصر کاهش می‌یابد؛ بنابراین، اگر خورشید به اندازه‌ای کم برگردد که فقط یک رکعت از نماز عصر در دقایق باقی مانده از وقت فضیلت (دقایقی پس از وقت ظهر) خوانده شود، این تغییر ممکن است برای مردم قابل تشخیص نباشد و حتی حاضرین از این تغییر مطلع نشوند. (همان، ج ۲، ص ۳۴۲).

در تحلیل مبانی کلامی سید باید گفت: اصل عصمت نزد سید مرتضی، صرفاً یک آموزه اعتقادی در عرض سایر عقاید کلامی نیست، بلکه نقش محوری و ساختاری در منظومه فکری او ایفا می‌کند. در نگاه او، هر روایت یا گزارشی که در ظاهر، موجب تعظیم و بزرگداشت مقام امام باشد- اما با اصول عقلی مقبول، خاصه اصل عصمت، در تعارض قرار گیرد، یا باید تأویل شود یا به کلی طرد گردد. نمونه بارز این رویکرد، موضع‌گیری او در برابر روایت «ردّ الشمس» است؛ روایتی که از بازگشت خورشید برای نماز قضا شده امیرالمؤمنین علیه‌السلام حکایت دارد و نزد گروهی از عالمان، نشانه‌ای از کرامت امام دانسته شده است؛ اما سید مرتضی در مواجهه با این روایت، برخلاف جریان غالب که روایت را نشانه‌ی عظمت و فضیلت امام می‌دانند، بر اساس اصول کلامی خویش، رویکردی نقادانه و بازاندیشانه اتخاذ می‌کند. این موضع، در واقع برآمده از یک گرایش معرفت‌شناسانه است: سید بر این باور است معجزات اگر در خدمت اثبات حقانیت امام باشد-نباید به گونه‌ای تلقی شوند که بر عصمت یا عقلانیت امام خدشه وارد آورند؛ زیرا در نگاه وی، عصمت صرفاً به معنای ترک گناه نیست، بلکه مصونیت امام از هرگونه رفتار یا صفتی است که موجب تردید عقلانی در حقانیت او گردد. بر این اساس، حتی برخی از کرامات و خارق عادت نیز، اگر در معرض سوءتفاهم و تعارض با عقل واقع شوند، باید به تأویل کشانده شوند. علاوه بر این، این دیدگاه را باید در بستر جدال فکری قرن چهارم و پنجم هجری تحلیل کرد؛ زمانی که جریان عقل‌گرایی معتزلی در بغداد بسیار پرنفوذ بود و امامیه برای اثبات عقلانیت باورهای خود، ناچار به بازتعریف بسیاری از مفاهیم دینی در چارچوب عقلانی شدند. سید مرتضی که خود پرورش‌یافته همین فضای فکری است، از یک سو وفادار به مبانی اعتقادی شیعه امامیه است و از سوی دیگر، در برابر نقدهای عقل‌گرایان ناچار است تفسیری عقل‌پسند از آموزه‌های خود ارائه دهد. به همین دلیل، او در مواردی مانند «ردّ الشمس» در کتاب الامالی عملاً گزاره‌ای روایی را به نفع گزاره‌ای کلامی تأویل می‌برد. همچنین می‌توان گفت سید مرتضی در مقام فقه‌الحديث، به جای آن که با ظواهر روایات تعامل کند، نوعی «هرمنوتیک عقلی» را در پیش می‌گیرد؛ یعنی معنای روایت را در پرتو اصول پیشینی عقلانی و کلامی استخراج می‌کند. این روش، از یک سو به پالایش منابع روایی از خرافات و اغراق‌های تاریخی کمک می‌کند و از سوی دیگر، به شکل‌گیری یک سنت علمی عقل‌گرایانه در فقه‌الحديث امامی می‌انجامد.

### ۵.۳. اعتقاد به عدم انحصار عصمت در پیامبران و امامان (ع)

محدوده‌ی اهل عصمت بحثی است که پیش از سید کمتر مورد توجه بوده و احتمالاً به نحو مصرح، او نخستین فردی است که به آن پرداخته است (لشکری، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۹). سید در الامالی عصمت را به چند قسم تقسیم می‌کند و بر آن است «عصمت مطلق»، عصمتی از گناهان به نحو مطلق می‌باشد که عصمت انبیا و ائمه (ع) از این سنخ است و

«عصمت مضاف» پرهیز از گناهان خاص می‌باشد (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۴۸؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۲۶).

شواهد مثال: سید در ذیل مسئله کلامی عصمت در کتاب الامالی بر این نظر است که لطف و توفیق عصمت، مختص پیامبران و امامان (ع) نیست و می‌تواند شامل نیکان و صالحان نیز شود. به بیان وی، شخصی که از آگاهی به اختیار خود برخوردار باشد و علیرغم امکان ارتکاب گناه و خطا، از آن‌ها پرهیز کرده و دوری کند، دارای مرتبه‌ای از عصمت خواهد بود: «کل من علم الله تعالی أن له لطفاً يختار عندها من القبح، فإنه لا بد أن يفعلها و ان لم یکن نبیا و لا إماما و لأن التکلیف یقتضی فعل اللطف علی ما دل علیه فی مواضع کثیره» (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۴۸؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۲۶) وی در واقع حقیقت عصمت را امری تشکیکی و دارای مراتب مختلف می‌داند و برای افرادی غیر از پیامبران و امامان (ع)، مراتبی از عصمت قائل می‌شود. به اعتقاد او، هرکسی که گناهی را ترک کند، به همان میزان واجد مقام عصمت شده است. او برای تفکیک این سنخ از عصمت با عصمت انبیا و ائمه علیهم‌السلام از تعبیر «عصمت مضاف» در مقابل تعبیر «عصمت مطلق» استفاده کرده است (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۴۸).

سید در این باره سؤالی مطرح می‌کند: آیا درباره هرکس که به او لطف شود و سپس به دلیل این لطف از انجام کار قبیح خودداری کند، می‌توان گفت که او «معصوم» است؟ او در پاسخ می‌گوید: این تعبیر را به صورت «مضاف» و با انتساب به کار می‌بریم، اما به صورت مطلق به کار نمی‌بریم تا چنین ایهامی ایجاد نشود که او از همه قبیح معصوم است «أفتقولون فیمن لطف له بما اختار عنده الامتناع من فعل واحد قبیح: إنه معصوم؟ قلنا: نقول ذلك مضافا و لا نطلقه» (همان) سپس سید، سؤال مقدر دیگری را مطرح می‌کند: چرا خداوند همه مکلفان را معصوم نساخته و برای همه آنان شرایطی فراهم نکرده است که با وجود آن، از قبیح دوری گزینند؟ او در پاسخ بیان می‌کند: اگر خداوند بداند که لطفی برای شخصی وجود دارد که با آن می‌تواند از قبیح اجتناب کند، ناگزیر است این لطف را درباره او روا دارد و به انجام برساند؛ خواه آن شخص پیامبر یا امام باشد، خواه نباشد. وی اضافه می‌کند که در موارد متعدد بر این مهم استدلال و نمونه‌هایی ارائه داده است (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۴۹). این مطلب سید بعدها توسط عرفای مسلمان مورد بررسی و تدقیق بیشتری قرار گرفت و یکی از مصادیق بارز آن، سلمان فارسی، صحابی گران قدر و شیعه حقیقی امام علی (ع)، دانسته شد. ابن عربی و پیروان او بارها به این موضوع در آثار خود اشاره کرده‌اند. بر اساس روایت صحیحی که فریقین نقل کرده‌اند، پیامبر اکرم (ص) فرموده: «سلمان منا أهل البيت». با توجه به آیه قرآن کریم که درباره اهل بیت (ع) می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳) و با در نظر داشتن اینکه اهل بیت (ع) از هرگونه ناپاکی و رجس پاک و مطهر هستند و صاحب مقام عصمت می‌باشند، سلمان فارسی نیز که به عنوان فردی از اهل بیت شمرده شده، در زمره اهل عصمت قرار می‌گیرد (لشکری، ۱۳۹۱ش، ص ۲۸).

دیدگاه سید مرتضی درباره گستره عصمت، گامی نو در اندیشه کلامی شیعه و گشودن افق‌هایی تازه در فهم مفهومی است که تا پیش از او بیشتر ناظر به پیامبران و امامان (ع) دانسته می‌شد. او با اتکا بر اصل «لطف» در کلام عدلی و تکیه بر نقش آن در تحقق فعل اختیاری در شرایطی خاص، تلاش می‌کند تا عصمت را از صورت امری انحصاری بیرون کشیده و به مثابه حالتی تشکیکی و قابل تحقق در مراتب مختلف به تصویر بکشد. سید در این بحث دو حرکت نوآورانه دارد:

۱- تحلیل تشکیکی عصمت: او عصمت را صرفاً یک وضعیت ایجابی خاص نمی‌داند که تنها برای معصومان (به معنای خاص) مقدور باشد، بلکه با تفکیک میان «عصمت مطلق» و «عصمت مضاف»، آن را به ساحتی قابل تحقق برای سایر بندگان صالح نیز تعمیم می‌دهد. چنین نگاهی در واقع نتیجه طبیعی پذیرش اصل لطف به‌عنوان شرط کافی در تحقق عصمت است؛ مشروط به اینکه خداوند بداند که این لطف منجر به ترک قبیح خواهد شد.

۲- تقدیر فعل الهی بر اساس علم پیشین به تأثیر لطف: سید مرتضی، بر پایه بنیان‌های عقل‌گرای عدلیه، خداوند را ملتزم به فعلیت‌بخشیدن به هر لطفی می‌داند که تحققش در شخص، ترک گناه را در پی دارد. این مبنا عملاً بر اراده سابقه الهی و علم پیشین او استوار است که در عین حال با اختیار مکلف در تضاد نیست، بلکه آن را تقویت می‌کند.

این دیدگاه، ضمن آن که جایگاه ویژه و بی‌نظیر پیامبران و ائمه (ع) را با مفهوم «عصمت مطلق» محفوظ می‌دارد، راهی می‌گشاید تا فضیلت، تقوا و اجتناب از گناه در سایر انسان‌های کامل نیز به‌عنوان نوعی «عصمت مضاف» مورد توجه قرار گیرد. از سوی دیگر پذیرش این امکان که غیرمعصومان نیز - ولو در سطحی محدود - می‌توانند از گناه مصون باشند، راه را برای اعتماد بیشتر به سیره عملی صالحان و وثوق به نقل‌های آنان در برخی حوزه‌ها هموار می‌کند.

### ۳.۶. استحقاقی بودن ثواب و عقاب

یکی از مبانی کلامی سید در الامالی، اعتقاد به استحقاقی بودن ثواب و عقاب برای ایمان و کفر می‌باشد؛ و ایشان در جواب این پرسش که از زبان پرسشگر فرضی مطرح شده است که آیا مبنای شما مخالف این می‌باشد که خداوند متعال ثواب را به‌عنوان تفضل می‌دهد و در این باره بر او استحقاقی نیست؟ پاسخ شایانی می‌دهد «أ و لیس فی هذا دلالة علی أنّ الله تعالی یتفضّل بالثواب و أنه غیر مستحق علیه؟ و مذهبکم بخلاف ذلك» (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۴۴)؛ و همچنین عقل نیز بر چنین مبنایی حکم می‌کند که انسان‌ها با انجام دادن کارهای نیک و شایسته و اطاعت از دستورات خداوند متعال مستحق پاداش و با انجام دادن کارهای ناشایست و تمرد کردن از دستورات الهی مستحق عقوبت و عذاب هستند. شایان ذکر است وی علاوه بر اینکه در الامالی، به این مبانی کلامی خویش تصریح کرده است در دیگر آثار خویش در موارد مختلفی از آن سخن به میان آورده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۲؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۱). ایشان مطابق با این مبنا به تأویل و تبیین برخی روایات الامالی پرداخته است.

شواهد مثال: از ابوهریره نقل شده است که پیامبر خدا (ص) فرمودند: «ما من أحد یدخله عمله الجنة و ینجیه من النار»، قیل: و لا أنت یا رسول الله؟ قال: «و لا أنا؛ إلا أن یتغمّدنی الله برحمة منه و فضل» (هیچ کسی نیست که عملش او را به بهشت درآورد و از دوزخ برهاند شخصی سؤال کرد: حتی شما ای پیامبر خدا؟ پیامبر (ص) سه بار فرمودند: حتی من؛ مگر این که خداوند متعال من را به رحمت و فضل خویش درآورد) سید در تأویل و تفسیر این روایت، تلاش خود را انجام می‌دهد که تأویل صحیحی از این روایت به دست آورد؛ زیرا ظاهر این روایت بر آن دلالت می‌کند که اعطای ثواب لطفی از جانب خداوند متعال است و این با مبانی سید که استحقاقی بودن ثواب برای ایمان و عقاب برای کفر است، مخالفت دارد. سید بر این باور است که مضمون روایت در واقع به نیاز و فقر بندگان در برابر خداوند اشاره دارد، به‌گونه‌ای که انسان‌ها همواره به الطاف و یاری مستمر الهی محتاج‌اند. روایت تأکید می‌کند که اگر کسی به خود واگذار شود و خداوند لطف و عنایتش را از او بردارد، اعمال و کردار او به‌تنهایی نه سبب ورود به بهشت و نه موجب رهایی از دوزخ

خواهد شد. به بیان دیگر، پیامبر (ص) در این حدیث می‌فرماید: که هیچ‌کس به‌طور مستقل و بدون اعمالی که همراه با لطف و توفیق الهی باشد، راهی به بهشت نخواهد یافت. سید تصریح می‌کند که عمل بندگان زمانی ارزشمند و سبب ورود به بهشت می‌شود که با عنایت و لطف خداوند قرین و همراه باشد؛ این حقیقتی است که تردیدی در آن وجود ندارد. او همچنین می‌افزاید که در مسئله ثواب نیز می‌توان گفت که این امر نوعی تفضّل الهی است، به این معنا که خداوند از طریق تکلیف، زمینه‌ای برای اعطای ثواب فراهم کرده است. به همین دلیل، بیان می‌شود که در آغاز هیچ چیز بر خداوند واجب نیست؛ او خود، بر اساس حکمت و اراده خویش، این وجوب را پدید آورده است. بدین ترتیب، ثواب نیز از اموری است که خداوند به‌واسطه تکلیف بر خود مقرر کرده است (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۴۵).

سید بار دیگر پرسشی را مطرح می‌کند و می‌گوید: اگر کسی بپرسد که پیامبر (ص) چرا آنچه را برای او رخ می‌دهد «فضل» نامیده و فرموده است: «إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ»، پاسخ این است که این سخن نیز با همان توضیح پیشین سازگار است؛ زیرا رحمت و ثواب هر دو از نعمت‌های الهی‌اند که از روی تفضل از جانب خداوند عطا می‌شوند (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۴۵).

مبنای استحقاقی بودن ثواب و عقاب در کلام سید مرتضی، تأکیدی بر عدالت الهی و مسئولیت انسان است که نشان می‌دهد اولاً پاداش و کیفر، نه صرفاً تفضل الهی بلکه مستحق اعمال فرد هستند. این دیدگاه به‌وضوح تفاوت میان استحقاق و تفضل را نشان می‌دهد؛ بدین معنا که گرچه خداوند می‌تواند به‌عنوان تفضل و رحمت نیز پاداش دهد، اما اصل بر این است که انسان به‌واسطه اعمال نیک و اطاعت از دستورات الهی، مستحق پاداش است و اعمال ناشایست مستحق عقاب. تأویل سید از حدیث پیامبر (ص) که ظاهراً بر تفضل الهی دلالت دارد، نمونه‌ای دقیق از نحوه جمع بین این دو نگرش است. ثانیاً استحقاق ثواب صرفاً حاصل اعمال نیست بلکه با همراهی و توفیق الهی معنا پیدا می‌کند. همچنین سید مرتضی نیز تأکید دارد که ثواب به‌واسطه تکلیف الهی و اراده حکیمانه خداوند بر خود واجب شده است، نه اینکه خداوند را از نظر ذات خود ملزم کند، بلکه به اختیار و حکم حکمت الهی این وجوب ایجاد شده است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که سید مرتضی در کتاب الامالی با رویکردی عقلانی، کلامی و نظام‌مند، فقه الحدیث را از ظاهرگرایی صرف فراتر برده و با تکیه بر اصول بنیادینی چون تنزیه خداوند از جسمانیت و محدودیت‌های مادی، استحقاقی دانستن ثواب و عقاب و تعمیم مفهوم عصمت به اولیای الهی غیر از پیامبران و ائمه معصومین (ع)، به تأویل دقیق و عقل‌پسند متون حدیثی پرداخته است. این رویکرد موجب همسویی عمیق‌تر نصوص روایی با آموزه‌های توحیدی و مبانی کلام امامیه شده و پایه‌ای مستحکم و خردورزانه برای دستگاه اعتقادی شیعه فراهم آورده است. علاوه بر این، سید مرتضی با ارائه تفسیرهای مستدل و منسجم از روایات، توانسته است به شبهات و نقدهای فرق و مذاهب مختلف پاسخ گوید و قرائتی علمی، عقلانی و قابل قبول از متون دینی ارائه نماید؛ بنابراین، دیدگاه کلامی و روش‌شناسی فقه الحدیثی سید مرتضی الگویی ارزشمند و راهگشا در فهم و تحلیل متون حدیثی و اعتقادی به شمار می‌آید و می‌تواند سهم مؤثری در تعمیق مطالعات فقه الحدیثی و کلامی معاصر ایفا کند.

## ۵. منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

۱. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۳. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حائق التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۴. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، *الرسائل*، مقدمه: سید احمد حسینی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۵. \_\_\_\_\_، *الذخیره*، تصحیح: سید احمد حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ ق.
۶. \_\_\_\_\_، *تنزیه الانبیاء و الائمه (ع)*، تصحیح: فارس حسون کریم، بی نا، ۱۴۱۸ ق.
۷. \_\_\_\_\_، *الامالی*، محقق: ابراهیم محمد ابوالفضل، قاهره، دار الفکر العربی، ۱۹۹۸ م.
۸. صدوق، محمد بن علی، *اعتقادات الإمامیه*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۹. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، لبنان-بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۱۰. عطائی نظری، حمید، «ضرورت اعتنا به میراث کلامی شریف مرتضی»، *نشریه آینه پژوهش*، مهر و آبان ۱۳۹۶ ش، شماره ۱۶۶، صفحات ۱۱۷ تا ۱۲۵.
۱۱. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، لبنان-بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی (ط - دار الحدیث)*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۱۳. لشکری، سارا، «مسئله عصمت به روایت سید مرتضی-عصمت در آثار کلامی سید مرتضی با تمرکز بر کتاب تنزیه الانبیاء و الائمه»، *نشریه کتاب ماه دین، بهمن*، ۱۳۹۱ ش، شماره ۱۸۴، صفحات ۲۷ تا ۳۲.
۱۴. مصطفوی، سید حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۱۵. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.