

علامه مجلسی

و نقد

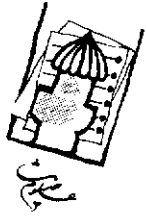
دیدگاههای فلسفی

◀ علی نصیری

علامه مجلسی و عقل خودبنیاد دینی

بررسی تاریخ تفکر اسلامی نشان می‌دهد که میان نقل گرایان و عقل گرایان وفاق و همگرایی وجود نداشته و همواره سوء ظن به یکدیگر در میان آنان برقرار بوده است. نقل گرایان عقل گرایان را به حاکم ساختن عقل ناقص بشری بر مکتب عاری از کاستی و خطا، و کرنش بی چون و چرا در مقابل فلسفه اورداتی یونان محکوم می‌سازند و عقل گرایان نقل گرایان را به قشری نگری و تعطیل ساختن عقل و اندیشه در تعامل با وحی متهم می‌کنند. در این میان چهره‌های برجسته‌ای که میان عقل و نقل وفاق و همگرایی ایجاد کرده و با نگرش عقلانی و وحیانی همزمان، امکان همسویی این دو مشرب و مکتب را مدلل ساخته‌اند، بسیار اندک‌اند. محدثان را می‌توان پرچمدار نقل گرایان دانست؛ چنان‌که فلاسفه در صف اول عقل‌گرایی قرار دارند.

علامه مجلسی از آن نقل‌گراهاست که با عقل‌گرایی از نوع فلسفه برگرفته از یونان به مخالفت برخاسته و از متفکران اسلامی به خاطر کرنش در مقابل این فلسفه و تحمیل آن بر



آیات و روایات به شدت انتقاد کرده است. این انتقاد اختصاص به فلسفه ندارد، بلکه ایشان در کنار فلسفه، به عرفان و به ویژه تصوف نیز تاخته است. این امر در لابه لای بسیاری از نگاشته های این محدث بزرگ انعکاس یافته است.

البته باید توجه داشت که علامه مجلسی با مطلق عقل گرایی هیچ مخالفتی نداشته و خود از آن دفاع کرده است. به همین دلیل است که ایشان در مقابل اخباریان از اجتهاد و استنباط دفاع کرده و از آنان به خاطر تعطیل هرگونه عقل گرایی در برخورد با آیات و روایات انتقاد کرده است.

به عنوان مثال در ذیل روایت «ما احد ابتدع بدعة إلا ترك بها سنة؛ هیچ کس بدعتی را بنیان نگذاشت مگر به خاطر آن سنتی را رها ساخت»^۱ چنین آورده است:

ربما يقال هذه الاخبار تدل على نفى الاجتهاد مطلقاً وفيه إن للمحدثين ايضاً نوعاً من الاجتهاد يقع منهم الخطاء والصواب؛^۲

ممکن است گفته شود که این روایات مطلق اجتهاد را نفی می کند، اما این مدعا نادرست است؛ زیرا محدثان نیز دارای نوعی اجتهادند که گاه به صواب می انجامد و گاه به خطا می رود.

البته باید دانست نفی مطلق اجتهاد از سوی شماری از اخباریان مطرح شده است؛ چنان که آنان تنها منبع فهم دین را کتاب و سنت می شناسند.^۳ میان محدثان و اخباریان عموم من وجه وجود دارد؛ یعنی هر محدثی ضرورتاً اخباری نیست، چنان که ممکن است شخص بی آنکه محدث باشد تفکر اخباری داشته باشد.

علامه مجلسی در جایی دیگر، سخن بنیانگذار اخباریان، یعنی محدث امین الدین استرآبادی را نقل می کند. این محدث اخباری در کتاب معروفش الفوائد المدنیة گفته است

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۸.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۰۰.

۳. برای تفصیل بیشتر ر. ک: مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین، ص ۱۷۹ - ۲۲۲.



معرفت الهی، فطری و همراه با الهام است، و نظری نیست. این معرفت به همان شیوه که طفل پستان مادر را می گیرد فطری است. علامه مجلسی درباره این نظریه می گوید:

لکن المشهور بین المتکلمین من اصحابنا و المعتزله و الاشاعره ان معرفته تعالی نظریه واجبه علی العباد و انه تعالی کلفهم بالنظر والاستدلال فیها؛^۴

لیکن مشهور بین متکلمان شیعه، معتزله و اشاعره آن است که شناخت خدای متعال نظری [و نه فطری] و بر بندگان واجب است و خداوند مردم را به تفکر و استدلال در این زمینه مکلف ساخته است.

چنان که مشهود است علامه اخباریان را در مقابل متکلمان، معتزله و اشاعره قرار داده و دیدگاه آنان را بدین ترتیب تضعیف کرده است. نکته جالب این است که برخی از اصطلاحات فلسفی همچون علت و معلول و علت تامه و استحالة تخلف معلول از علت تامه در کلام ایشان در شرح روایات منعکس شده است. به عنوان مثال، علامه مجلسی در توضیح قضا و قدر چنین آورده است:

و قوله: تقدیر الشيء ای تعیین خصوصياته فی اللوح او تسبیب بعض الاسباب المؤدیة، ای تعیین المعلول و تحدیده و خصوصياته، «و إذا قضا امضاء» ای إذا اوجبه باستكمال شرائط وجوده و جمیع ما يتوقف علیه المعلول اوجده، و ذلك الذى لا مرد له لاستحالة تخلف المعلول عن الموجب التام؛^۵

مقصود از گفتار امام (ع) «تقدیر الشيء» تعیین خصوصیات شیء در لوح یا فراهم ساختن برخی از علت‌های منتهی به تعیین معلول و مشخص ساختن آن علت‌ها و ویژگی‌های آنهاست. و جمله «إذا اقضاه امضاء» بدین معناست که وقتی خداوند با فراهم آوردن شرایط وجود و تمام مقومات معلول آن را به مرحله وجوب رسانده باشد، در حقیقت آن را ایجاد کرده است و این ایجاد گریزناپذیر است، زیرا محال است معلول از علت تام انفکاک پیدا کند.

۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۲۲.

۵. همان، ص ۱۵۶-۱۵۷.



طبق این بیان، تقدیر به معنای تنظیم ارتباط علت و معلول و قضا به معنای تاثیر گذاری علت بر معلول با فرض تمامیت علت، تفسیر شده است. در این عبارت، نظام علیت، تاثیر تخلف ناپذیر علت تام بر معلول و استحالة تخلف معلول از علت تامه مورد استناد قرار گرفته است. همچنین ایشان در باب مشیت و اراده، با تاکید بر این نکته که اراده بنده آخرین جزء علت تامه است، ضمن تفسیر «الامر بین الامرین»، مشکل جبر و اختیار را حل شده دانسته است، و نیک می دانیم که راه حل ایشان در تفسیر قضا و قدر، و جبر و اختیار، همان چیزی است که فلاسفة اسلامی با استفاده از مبانی فلسفی ارائه کرده اند.^۶ عبارت ایشان چنین است:

ولما كان مشية العبد و ارادته و تأثيره في فعله جزءاً أخيراً للعللة التامة و إنما يكون تحقق الفعل و الترك مع وجود ذلك التأثير و عدمه، فينتفي صدور القبيح عنه تعالى؛^۷

و چون مشیت و خواست بنده و تاثیر آن در فعلش آخرین جزء علت تامه است و تحقق یا عدم تحقق فعل به این تاثیر و مشیت و عدم آن بستگی دارد، پس [اگر هم کار قبیحی از بنده صادر شود، در حقیقت] صدور قبیح از خداوند متعال منتفی است.

این عبارتها و نظایر آنها نشان می دهد که نمی توان علامه مجلسی را اخباری صرف و افراطگرایی دانست که با پذیرش تمام مبانی این مکتب، به نوعی دکان عقل و تفکر را تخته کرده باشد. مخالفت او با برخی از تفکرات اخباریان و نیز دفاع وی از برخی مبانی عقلی - فلسفی، نشانگر این مدعاست. از سوی دیگر نمی توان ایشان را یک شخصیت عقل گرا و فیلسوف محض دانست، زیرا او به رغم گردن نهادن به شماری از مبانی تفکر فلسفی - چنان که در ادامه نوشتار انعکاس یافته - با فلسفه، خاستگاه و نیز مدافعان فلسفه به مخالفت

۶. برای تفصیل بیشتر ر. ک: الالهيات، ج ۲، ص ۱۵۵ - ۲۰۲ و ص ۳۰۳ - ۳۱۰؛ الاسفار الاربعه، ج

۶، ص ۲۹۱ - ۲۹۲ و ص ۳۶۹ - ۳۷۷.

۷. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۵۸ - ۱۵۹.



برخاسته است. به عبارت روشن تر، افزون بر آنکه شماری از مبانی تفکر فلسفی از نگاه ایشان به نقد کشیده شده، فلسفه از دو جهت دیگر نیز مورد انتقاد قرار گرفته است:

۱. فلسفه متداول جز ترجمه‌ای از تفکرات فلاسفه یونان نیست که اساساً به خاطر به تعطیل کشاندن مکتب عقلانی اهل بیت (ع) از سوی خلفای بنی عباس رواج یافت.

۲. فلاسفه مسلمان، به ویژه فیلسوفان شیعه، به رغم برخورداری از کان عظیم تفکر قرآنی و روایی، در مقابل این اندیشه‌های وارداتی سر تسلیم فرود آورده و از همه تلخ تر آنکه برای دفاع از این اندیشه‌ها در برخی از موارد به تطبیق متون دینی با آنها یا به تعبیر رساتر به تحمیل آن مبانی فکری بر کتاب و سنت، روی آوردند.

این خلاصه‌ای از مشرب فکری‌ای است که با استفاده از مجموعه دیدگاه‌های علامه مجلسی می‌توان به دست داد. اما اینکه بر چنین تفکری که از راهی میان تفکر اخباریان و فلاسفه می‌گذرد، چه نامی می‌توان گذاشت، سخن دیگری است. شاید بتوان همگام با استناد محمدرضا حکیمی، چنین تفکری را «عقل خود بنیاد دینی» نامید.^۸

ایشان معتقد است که اسلام آیین تفکر و تعقل است و این تفکر عقلانی از دل قرآن و سنت قابل استخراج است، بی‌آنکه به مبانی تفکر یونانی نیاز باشد. بر اساس این نظریه:

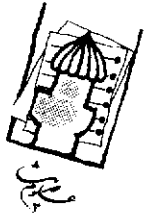
ما می‌دانیم که در شناخت دینی و عقایدی، استناد به عقل و تعقل ضروری است، زیرا که عقل به نص احادیث حجت باطنی است و از حجت باطنی است که به حجت ظاهری می‌رسیم. و این حجت باطنی، عقل است و تعقل، نه فلسفه و تفلسف.^۹

البته این سخن بدان معنا نیست که ما آرای علامه مجلسی (ره) را از هر جهت منطبق با مدافعان مکتب تفکیک بدانیم.

به دست دادن تفکر عقلانی مورد نظر علامه مجلسی و نقدهایی که ایشان بر فلسفه وارد ساخته‌اند، نیازمند مطالعه و بررسی تمام آثار و نگاه‌شده‌های ایشان است. محورهای

۸. ر. ک: ضمیمه روزنامه همشهری، آذر ۱۳۸۰، مقاله «عقل خود بنیاد دینی».

۹. همان، ص ۴۰.



هفت گانه ای که در این مقاله به عنوان نقدهای علامه مجلسی به فلسفه آمده، برگزیده ای از نگرشهای ایشان است که در کتاب ارزشمند *مرآة العقول* انعکاس یافته است.

از آنجا که دیدگاههای علامه مجلسی در زمینه های مختلف معارف روایی به صورت گسترده در این کتاب گردآمده و نگرشهای ایشان در کتاب *گرانسنگ بحار الانوار* و نیز کتابهای دیگر، در غالب موارد گزینه ای از محتوای همین کتاب است، می توان مدعی شد که کتاب *مرآة العقول* برای دست یافتن به نگرشهای ایشان تا حدود زیادی راهگشاست.

۱. تفسیر عقل از نگاه وحی و فلسفه

نخستین فصلی که مرحوم کلینی پیش از ورود به مباحث اصلی اعتقادات گشوده و حکایت از درایت و کمال حسن سلیقه ایشان دارد، «کتاب عقل و جهل» است. مرحوم مجلسی نیز به پیروی از ایشان، کتاب *گرانسنگ بحار الانوار* خود را با همین فصل آغازیده است. در «کتاب عقل و جهل» روایات بسیار مهم و بلندی آمده که حقیقتاً فهم عمیق و فهماندن آنها نیازمند احاطه و آگاهی از دانشهای مختلف به ویژه فلسفه و کلام است. در میان روایات این فصل، روایت نخست از اهمیت بیشتری برخوردار است. در این روایت چنین آمده است:

عن ابی جعفر (ع) قال: لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: اقبل فاقبل. ثم قال له: ادبر فادبر. ثم قال: و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً هو احب الی منک و لا اکملتک إلا فیمین احب. اما انی ایاک امر و ایاک انهی و ایاک اعاقب و ایاک ائیب؛^{۱۰} هنگامی که خداوند عقل را آفرید، آن را به نطق درآورد، و سپس به او گفت: پیش آ! و عقل پیش آمد. آن گاه فرمود: پس رو! و عقل پس رفت. آن گاه فرمود: به عزت و جلالم سوگند، هیچ آفریده ای را نیافریدم که از تو نزد من محبوب تر باشد، و در هیچ کس تو را کامل نساختم؛ مگر در کسی که دوستش داشتم. بدان که من تنها به تو فرمان می دهم و تنها تو را باز می دارم و تنها تو را کیفر و پاداش می دهم.



مرحوم علامه مجلسی در شرح این حدیث و سایر احادیث این باب مدعی شده است که فهم آنها منوط به بیان ماهیت عقل و اختلاف آرا و اصطلاحات در این باره است. وی آن گاه شش نظریه در تفسیر عقل ارائه می کند که عبارت اند از: ۱. قوه ادراک خیر و شر ۲. ملکه ای در نفس که برانگیزاننده آدمی به سمت انتخاب خیرات و منافع و اجتناب از شرور و زیانهاست ۳. قوه ای که مردم برای سامان دادن امور دنیایشان آن را به کار می گیرند ۴. مراتب استعداد نفس برای تحصیل علوم نظری ۵. نفس ناطقه انسانی ۶. دیدگاه فلاسفه که عقل را جوهر مجرد قدیمی می دانند که ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق پیدا نمی کند.^{۱۱} ایشان پس از ذکر نظریه فلاسفه، به شدت به آنها تاخته و لازمه چنین گفتاری را انکار بسیاری از ضروریات دین دانسته است.

والقول به کما ذکروه مستلزم انکار کثیر من ضروریات الدین من حدوث العالم و غیره ... و بعض المتحلین منهم للاسلام اثبتوا عقولاً حادثة و هنّ ایضاً علی ما اثبتوها مستلزمة لانکار کثیر من الاصول المقررة الاسلامیه؛^{۱۲}

تفسیر عقل طبق آنچه فلاسفه می گویند مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین همچون حدوث عالم و نظایر آن است ... و برخی از طرفداران فلسفه که اسلام را پذیرفته اند، عقلهای حادثی را اثبات کرده اند؛ درحالی که چنین اعتقادی نیز مستلزم انکار بسیاری از میانی پذیرفته شده اسلامی است.

علامه آن گاه چگونگی ارتباط عقل عاشر - که نزد فلاسفه به عقل فعال نامبردار است - با نفس را در نگاه برخی از فلاسفه اسلامی تشریح کرده و معتقد است:

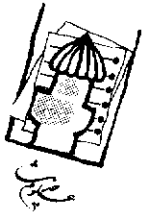
لیس لهم علی هذه الامور دلیل الاموات شبهات، او خیالات غریبه، زینها بطائف عبارات؛^{۱۳}

فلاسفه برای این ادعاها هیچ دلیلی ندارند جز پندارهای شبهه ناک یا خیالات

۱۱. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵-۲۸.

۱۲. همان، ص ۲۷.

۱۳. همان.



شگفت آور که آنها را با عبارتهای لطیف و زیبا زینت می دهند.

سپس معانی اقبال و ادبار عقل را طبق هر یک از مفاهیم شش گانه مورد بررسی قرار داده و پس از انطباق آن با معنای ششم پیشگفته، مدعی شده است که بسیاری از ویژگیهایی که فلاسفه برای عقول ذکر کرده اند، در روایات متواتر بر ارواح پیامبر و ائمه (ع) حمل شده است. مثلاً قدمت عقل و وساطت عقل در ایجاد یا شرطیت در تأثیر، با تفاوتهای اندک معنایی در روایات، درباره ارواح پیشوایان دینی آمده است.^{۱۴}

آن گاه چنین ادامه داده است:

ولما سلکوا سبیل الریاضات و التفکرات مستبدین بآرائهم علی غیر قانون الشریعة المقدسة، ظهرت علیهم حقیقة هذا الامر ملبّسا مشبّها فاخطئوا فی ذلك و اثبتوا عقولاً و تکلموا فی ذلك فضولاً؛^{۱۵}

و از آنجا که فلاسفه راه ریاضتها و تفکرات را با تکیه مستبدانه بر اندیشه های خود و بدون پایبندی به قانون شریعت پیموده اند، حقیقت عقل این چنین پوشیده و اشتباه آمیز بر ایشان آشکار شد و در این راه به خطا رفتند و بر وجود عقول [ده گانه] پای فشردند و در این زمینه سخنان بی مایه و بی اساسی را بازگو کردند.

در این گفتار فلاسفه از سه جهت مورد انتقاد قرار گرفته اند:

۱. آنان راه ریاضتهای غیر شرعی را برای تهذیب و سیر و سلوک و صفای اندیشه پیموده اند.
 ۲. بی آنکه دیدگاههای خود را بر مبانی دینی عرضه کنند و صحت و سقم آنها را محک بزنند، مستبدانه از آن دفاع می کنند.
 ۳. به خاطر اشتباه راه و عدم تطبیق نتیجه راه با معیار وحی، دچار اشتباه و خطا در آرای خود شده اند.
- دانستنی است که تمام عبارات ایشان در شرح الکافی عیناً در بحارالانوار و در پایان بخشی از روایات عقل و جهل آمده است.^{۱۶}

۱۴. همان، ص ۲۹.

۱۵. همان، ص ۳۰.

۱۶. ر.ک: بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۰۰.



عقل از نگاه علامه طباطبایی و نقد گفتار علامه مجلسی

می‌دانیم که از جمله پژوهشهای حدیثی مرحوم علامه طباطبایی، گذشته از بحثهای روایی ارزشمند ایشان در سرتاسر تفسیر المیزان، حاشیه‌هایی است که بر مجلدات بحارالانوار زده‌اند. البته این حاشیه‌ها با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد و سرانجام در جلد هشتم متوقف ماند. از جمله حواشی علامه طباطبایی، دو حاشیه‌ای است که ایشان در ذیل همین گفتار علامه مجلسی آورده و ظاهراً عمده دلیل شدت اعتراض بر ایشان و سرانجام توقف نگارش و چاپ حواشی، همین دو حاشیه بوده است.^{۱۷}

علامه طباطبایی اساس بحث علامه مجلسی در تبیین معانی اصطلاحی عقل را ناصحیح می‌داند و معتقد است طرح این بحث از سوی ایشان به دو دلیل بوده است:

۱- علامه مجلسی به کسانی که در معارف عقلی با عقل و برهان به کاوش می‌پردازند بدگمان است.

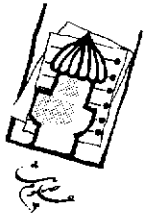
۲- ایشان تمام روایات را در یک سطح دانسته و بر اساس همین نگاه، به شرح و تفسیر روایات پرداخته است؛ درحالی‌که در میان روایات، اخبار غرر و نابی است که تنها برای صاحبان فهمهای عالی و عقلهای ناب قابل فهم است. سراین امر نیز آن است که پرسشگران ائمه (ع) همواره در یک سطح نبوده‌اند. بخشی از گفتار ایشان چنین است:

فما كل سائل من الرواة في سطح واحد من الفهم، و ما كل حقیقه في سطح واحد من الدقة و اللطافة، و الكتاب و السنة مشحونان بان معارف الدين ذوات مراتب مختلفة، و إن لكل مرتبة اهلاً و إن في الغناء المراتب هلاك المعارف الحقیقة؛^{۱۸}

این چنین نیست که تمام راویان پرسشگر در یک سطح از فهم و درک بوده‌اند، و چنان نیست که هر حقیقتی از نظر ظرافت و لطافت، از سطحی یکسان برخوردار

۱۷. ر.ک: شناخت‌نامه علامه مجلسی، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۵.

۱۸. بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۰۰.



باشد، و کتاب و سنت لبالب از این نکته است که معارف دین دارای مراتب متعدّدند و هر مرتبه‌ای مخاطب مخصوص خود را می‌طلبد و بی‌اعتنایی به این مراتب به معنای نابودی معارف حقیقی است.

علامه مجلسی تجرد نفس را امری نمی‌داند که از روایات برآید، بلکه ظاهر روایات را دلیل مادی بودن نفس می‌شمارد و سپس در ضمن تطبیق عقول عشره بر ارواح ائمه (ع) به مخالفت با فلاسفه برمی‌خیزد. علامه طباطبایی ضمن رد ادعاهای ایشان، طریق احتیاط دینی را در آن می‌داند که اشخاصی همچون علامه مجلسی که در زمینه مباحث عقلی دارای عمق و ژرفا نیستند، به ظواهر آیات و روایات تمسک کنند و علم به حقایق آنها را به اهلش واگذارند. ایشان در دفاع از منهج فلاسفه و در رد ادعای علامه مجلسی سه دلیل اقامه کرده است:

۱ - حجیت ظواهر شرعیه، مبتنی بر برهانی عقلانی است. ۲ - ظواهر دینی متوقف بر ظهور لفظ است و از آنجا که ظواهر لفظی دلیل ظنی‌اند، نمی‌توانند با براهین عقلی که قطعی‌اند به مبارزه برخیزند. ۳ - از طرفی تمسک به برهانهای عقلی در اصول دین و آن‌گاه معزول دانستن عقل در حوزه معارفی که اخبار آحاد وارد شده، مستلزم تناقض آشکار است؛ زیرا ظواهر شرعیه که به کمک همین براهین عقلی اعتبار پیدا کرده‌اند، چگونه می‌توانند مقدمه‌ای را که به برکت آن سندیت پیدا کرده‌اند، ابطال کنند. ۱۹ ایشان آن‌گاه علامه مجلسی را این‌گونه مخاطب می‌سازند:

و طریق الاحتیاط الدینی لمن لم یتثبت فی الابحاث العمیقه العقلیه ان یتعلّق بظاهر الكتاب و ظواهر الاخبار المستفیضه و یرجع علم حقائقها إلى الله عزّ اسمه، و یجتنب الورد فی الابحاث العمیقه العقلیه اثباتاً و نفیاً؛ اما اثباتاً فلکونه مظنه الضلال، و فیہ تعرض للهلاک الدائم، و اما نفیاً فلما فیہ من وبال القول بغیر علم و الانتصار للبدین بما لا یرضی به الله سبحانه و الابتلا بالمناقضه فی النظر؛ ۲۰



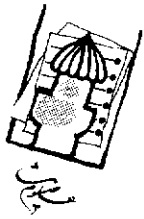
راه احتیاط دینی برای کسی که در مباحث عمیق عقلی گام نهاده آن است که به ظاهر کتاب و ظواهر روایات مستفیض عمل کند و علم به حقایق آنها را به خداوند واگذارد و از اظهار نظر اثباتی یا سلبی در مباحث عمیق عقلی اجتناب کند. اثباتاً از این جهت که احتمال غلتیدن در گمراهی و در معرض هلاکت ابدی قرار گرفتن وجود دارد، و نفیاً از این جهت که گناه اعتقاد بدون علم و دفاع از دین به گونه ای که مورد رضایت خداوند سبحان نیست و مبتلا شدن به تناقض گویی در اندیشه را در پی دارد.

ایشان معتقد است که علامه مجلسی در بسیاری از موارد دچار تناقض شده است. نخستین مورد همین مسئله است:

اول ذلك ما في هذه المسألة فانه طعن فيها على الحكماء في قولهم بالمجردات ثم اثبت جميع خواص التجرد على انوار النبي و الائمة (ع) و لم يتنبه انه لو استحال وجود موجود مجرد غير الله سبحانه لم يتغير حكم استحالته بتغيير اسمه، و تسمية ما يسمونه عقلاً بالنور والطينة و نحوها؛^{۲۱}

نخستین شاهد مدعا همین مسئله است، زیرا ایشان به فلاسفه به سبب اعتقاد به مجردات تاخته و آن گاه تمام ویژگیهای تجرد را انوار پیامبر و ائمه (ع) اثبات کرده است. وی توجه نکرده که اگر وجود موجود مجردی غیر از خداوند سبحان محال باشد، دیگر با تغییر دادن نام آن مجرد [که پیامبر یا امام (ع) باشد] و با نهادن نام نور و طینت یا اسامی دیگر بر آنچه فلاسفه عقل می نامند، حکم استحاله آن تغییر نمی کند.

جالب آنکه تطبیق روایت آفرینش عقل و استنطاق از آن و نیز تطبیق صفات عقل بر رسول اکرم (ص) در کلام صدرالمتهلین، در شرح همین روایت آمده است. وی می گوید:



و من امعن النظر في هذا المقام وجد كل ما وصف به العقل الاول و حكى عنه كان من خواص روحه (ص) فقولہ: استنتقه ای جعله ذا نطق و كلام يليق بذلك المقام، و قوله: ثم قال: له اقبل فاقبل ثم قال له: ادبر فادبر! هذا حال روحه (ص) إذا قال له اقبل إلى الدنيا و اهبط إلى الارض رحمة للعالمين فاقبل... ادبر ای ارجع إلى ربك فادبر عن الدنيا و رجع إلى ربه ليلة المعراج؛^{۲۲}

هر کس در این روایات در نگرده، در می یابد تمام توصیفهای عقل اول از ویژگیهای رسول اکرم (ص) است؛ زیرا جمله «استنتقه»، یعنی او را دارای نطق و گفتار ساخت، با به نطق در آوردن ایشان سازگار است و جمله «ثم قال له: اقبل فاقبل ثم قال له: ادبر فادبر»، تماماً بیانگر حالت روح پیامبر (ص) است؛ آن هنگام که خداوند به ایشان خطاب کرد که رو به سوی دنیا آور و به زمین فرود آ تا رحمت برای جهانیان باشی و او چنین کرد... آن گاه به او خطاب کرد: پس آ! یعنی به سوی پروردگارت برگرد، و او در شب معراج به دنیا پشت کرد و به سوی پروردگارش بازگشت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲. عقل فعال و تطبیق آن بر پیامبر و اهل بیت (ع)

از جمله روایات دشوار روایاتی است که در آنها از تفویض امور هستی و احیاناً تدبیر آنها به ائمه (ع) سخن به میان آمده است. مهم ترین اشکال تفویض، ناسازگاری آن با توحید ربوبی و نیز توحید فاعلی است که از آموزه های مسلم قرآن و روایات است. بر این اساس، مرحوم علامه مجلسی مقصود از تفویض را اجرای این کارها با دعا و استدعای ائمه (ع) دانسته و معتقد است سایر معانی مردود است. وی آن گاه به مسلک فلاسفه اشاره می کند که آنان با اعتقاد به عقل فعال به گونه ای خاص تفویض را حل کرده اند:



... و من یسلك مسلك الحكماء و یمكنه تصحيح ذلك بانه لما كان العقل الفعال عندهم مدبّرًا للكائنات و یحملونه مرتببًا بنفس النبی و اوصیائه (ع) ... فالمراد یخلقهم خلق ذلك النور المتعلق بهم المشرق علیهم ...؛^{۲۳}

هر کس طبق مکتب فلاسفه بیندیشد و بتواند مدعای آنان را بدین صورت تصحیح کند که چون عقل فعال از نظر فلاسفه مدبّر هستی است و این عقل فعال را به نفس پیامبر و اهل بیت (ع) مرتبط می دانند ... ، در این صورت مقصود از آفرینش آنان ، آفرینش آن نوری است که متعلق به ایشان است و بر ایشان آشکار شده است .

اما معتقد است اعتقاد به عقل فعال با مبانی شریعت ناسازگار است :

لكن تلك المقدمات موقوفة على امور مخالفة للشریعة والاصول المقررة فیها؛^{۲۴}

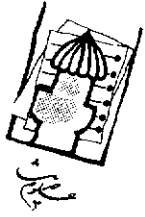
البته باید دانست این مقدمات [برای پذیرش عقل فعال و تطبیق آن بر پیامبر و اهل بیت (ع)] منوط به اموری است که با شریعت و مبانی آن ناسازگار است .

۳- جایگاه عقل در اصول دین

آنچه میان متفکران مسلمان رایج و پذیرفته شده این است که فهم و باور اصول و مبانی دینی ، مبتنی بر عقل و تفکر عقلانی است و ضمن آنکه در این گونه موارد تقلید جای ندارد ، نمی توان به ادله نقلی - اعم از آیات و روایات - تکیه نمود . به عنوان مثال ، برای اثبات وجود مانع یا رسالت پیامبر نمی توان از قرآن یا روایات دلیل آورد ؛ زیرا این عمل مبتلا به اشکال دور است ؛ چون استناد به این دو دلیل ، متفرع بر آن است که اصل حجیت و اعتبار آنها با تکیه به صدور آنها از منبع ربوبی ثابت گردد ، درحالی که وجود منبع ربوبی برای منکر آن هنوز ثابت و پذیرفته نشده است . چگونه در برابر منکر وجود خدا یا منکر رسالت می توان از سخن خدا یا کتاب وحی شاهد آورد؟! سرآنکه در مناظرات رسول

۲۳ . مرآة العقول ، ج ۵ ، ص ۱۹۲ .

۲۴ . همان .



اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) با ملحدان و دهریان به منبع وحی تکیه نشده و تمام استدلالها مبتنی بر دلایل عقلانی است، همین نکته است.

البته مفهوم این سخن آن نیست که ادله نقلی در جزئیات مباحث مربوط به اصول دینی جایگاهی ندارد، بلکه درست به عکس، در برخی از مباحث جزئی، تنها راه وصول دلایل قرآنی یا روایی است. به عنوان مثال، اگر اثبات اصل معاد بر اساس برهان عدالت یا حکمت یا سایر براهین عقلانی باشد، رهیافت به چگونگی حیات اخروی و چند و چون بهشت و جهنم و نعمتها و نعمتها مبتنی بر آیات و روایات است.

به رغم آنکه استدلال به دلایل عقلانی و احیاناً مبانی فلسفی در گفتار مرحوم علامه مجلسی در شرح اصول کافی موج می زند، اما ایشان در مواردی کاربرد دلایل عقلی در اصول دین را انکار کرده است.

در روایتی چنین آمده است که راوی از امام صادق (ع) می پرسد: آیا گفتار شما برگرفته از رسول خدا (ص) است یا سخن خود شماست؟ امام (ع) چنین پاسخ می دهد: «من کلام رسول الله (ص) و من عندی؛ از گفتار رسول خدا (ص) و از جانب خودم است». راوی می پرسد: پس شما در این صورت، شریک رسول خدا (ص) هستید؟^{۲۵}

علامه مجلسی (ره) در توضیح این روایت چنین آورده است:

قوله: فانت إذا شريك رسول الله (ص)، يدل على بطلان الكلام الذي لم يكن مأخوذاً من الكتاب والسنة و انه لا يجوز الاعتماد في اصول الدين على الأدلة العقلية؛^{۲۶}

سخن روای که گفت پس شما در این صورت شریک پیامبر (ص) هستید، دلالت بر بطلان گفتاری دارد که از کتاب و سنت برگرفته نشده باشد و ثابت می کند که در اصول دین بر دلایل عقلی نمی توان تکیه کرد.

۲۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲۶. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۶۸.



علامه آن گاه احتمال داده است که شاید مقصود امام فروع فقهی و فرائض است که عقل در آنها جایگاهی ندارد و استناد به وحی در آنها اجتناب ناپذیر است، ولی با آوردن جمله «والتعمیم اظهر»؛^{۲۷} فراگیری به هر دو معنا ظاهرتر است، نظر نخست را تقویت می کند.

همچنین در ذیل روایت امام صادق (ع) که فرمود: «ان ابلیس قاس نفسه بآدم ...»؛ همانا ابلیس خود را با آدم قیاس کرد،^{۲۸} پس از آنکه قیاس منهی در روایات را قیاس فقهی - که همان تمثیل منطقی است - دانسته، احتمال داده که مقصود اعم از قیاس فقهی و منطقی است:

يحتمل أن يكون المراد بالقياس هنا ما هو أعم من القياس الفقهي من الاستحسانات العقلية والآراء الواهية التي لم تؤخذ من الكتاب والسنة و يكون المراد أن طريق العقل مما يقع فيه الخطأ كثيراً فلا يجوز الاتكال عليه في أمور الدين بل يجب الرجوع في جميع ذلك إلى أوصياء سيد المرسلين (ع) وهذا هو الظاهر في أكثر أخبار هذا الباب فالمراد بالقياس هنا القياس اللغوي؛^{۲۹}

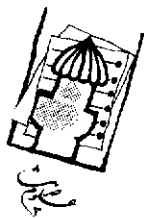
احتمال دارد مقصود از قیاس در اینجا اعم از قیاس فقهی، شامل استحسانهای عقلی و دیدگاههای موهوم، باشد که از کتاب و سنت برگرفته نشده است و مراد از طریق و راه عقل راهی است که در آن اشتباه بسیار راه یافته است. از این رو در امور دین نمی توان بر عقل تکیه کرد، بلکه لازم است در تمام این مسائل دینی به اهل بیت پیامبر (ص) مراجعه کرد و این نکته ای است که از ظاهر بیشتر روایات این باب قابل استفاده است. پس مقصود از قیاس در این روایت قیاس لغوی است.

بنابراین، ایشان با توجه به اینکه اشتباهات بسیاری در استنتاجات عقلی راه پیدا می کند، استناد به براهین عقلی را در امور دین مردود می شمارد، و از آنجا که مقصود

۲۷. همان.

۲۸. الکافی، ج ۱، ص ۵۸.

۲۹. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۹۹.



قیاس منطقی است نه فقهی، پیداست که مقصود ایشان اصول دین است.

در کنار انکار جایگاه عقل در اصول دین که از عبارتهای ایشان پیداست، در جایی دیگر در شرح روایت مفضل، دلایل گوناگون اثبات توحید را برشمرده و ششمین دلیل را «ادله سمعیه» دانسته است:

السادس: الادلة السمعية من الكتاب والسنة وهي اكثر من ان تحصى وقد مر بعضها ولا محذور في التمسك بالادلة السمعية في باب التوحيد، وهذه هي المعتمد عليها عندي؛^{۳۰}

ششم: ادله نقلی برگرفته از کتاب و سنت است که از حد شمار بیرون است و برخی از آنها طرح شد، و در باب توحید تمسک به دلایل نقلی محذوری را در پی ندارد و من بر همین مینا تکیه دارم.

علامه مجلسی نه تنها در تمسک به ادله نقلی در اثبات مبحث مهمی همچون توحید محذوری نمی بیند، بلکه ابراز می کند که آنچه به عنوان دلیل نزد او مورد استناد و اعتماد است، همین ادله است.

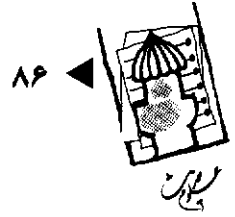
ظاهراً سخن ذیل از امام خمینی (ره)، در نقد همین ادعای مرحوم علامه مجلسی (ره) گفته شده است:

باب اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت و بلکه مطلق معارف حق، طلق عقل و از مختصات آن است. اگر در کلام بعضی محدثین عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید، اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرائب امور، بلکه از مصیباتی است که باید به خدا پناه برد.^{۳۱}

علامه مجلسی بر اساس همین نگرش که قیاس عقلانی در فهم از دین راه ندارد و تنها راه دستیابی به معارف دینی قرآن و سنت است، فقره چهارم روایت حضرت امیر (ع) را که در معرفی فقیه حقیقی است، دلیلی بر ابطال فلسفه دانسته است. روایت آن حضرت چنین است:

۳۰. همان، ص ۲۶۴.

۳۱. آداب الصلوة، ص ۲۲۲.



الاخبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لم يقنط الناس من رحمة الله ... ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره؛

آیا فقیهه واقعی را به شما نشاناسانم؟ [او] کسی است که مردم را از رحمت خداوند ناامید نسازد... و از قرآن به منبعی غیر آن روی نگرداند. ۳۲

عبارت علامه مجلسی در این باره چنین است:

... والرابعة إلى ابطال مذهب المتفلسفة الذين اعرضوا عن القرآن و أهله، و حاولوا اكتساب العلم و العرفان من كتب قدماء الفلاسفة و مذهب الخنفيه الذين عملوا بالقياس و تركوا القرآن؛ ۳۳

نکته چهارم [قابل استفاده از روایت] آن است که روایت در مقام باطل ساختن مکتب فلسفه زدگانی است که از قرآن و قرآنیان روی گردانیده و کوشیده اند علم و عرفان را از کتابهای فلاسفه گذشته فراگیرند؛ چنان که روایت در صدد ابطال مذهب حنفیه است که به قیاس عمل کرده، قرآن را رها ساختند.

۴. حدود زمانی عالم

یکی از اختلافات عمیق میان فلاسفه و متکلمان، تبیین چگونگی نیاز ممکن و معلول به علت است، فیلسوف حدوث ذاتی را عامل فقر و نیاز معلول به علت می شناسد، اما متکلم حدوث زمانی را سبب نیاز معرفی می کند. نتیجه این اختلاف نگرش آن است که عالم از نظر فلسفه به رغم قدیم بودن می تواند حادث باشد، درحالی که متکلم این مدعا را نمی پذیرد و قدمت را با ضرورت وجوب ذاتی یکی می داند و اجتماع میان قدمت زمانی و حدوث را ممتنع و عالم را حادث زمانی می شناسد. ۳۴ باتوجه به آنکه در ظاهر آیات و

۳۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۶.

۳۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۱۹.

۳۴. برای تفصیل بیشتر ر.ک: الطوائف، ص ۳۵۷؛ قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۵۸-۶۲؛ کشف المراد، ص ۱۸۰-۱۸۵؛ نهاية الحکمة، ص ۳۲۳-۳۲۶.



روایات قرائن و شواهد بسیاری بر حدوث زمانی عالم آمده، طبیعی است که محدثان همصدا با متکلمان، عالم را حادث زمانی بدانند و گفتار فلاسفه را مخالف قرآن و سنت و مخالف ضرورت دین قلمداد کنند.

علامه مجلسی در توضیح «باب حدوث عالم و اثبات محدث»، در اثر مرحوم کلینی، دیدگاههای ادیان و ملل را در این باره می آورد و می گوید:

تمام مسلمانان، یهود، نصارا و مجوس عالم را در ذات و صفات و به صورت فردی و نوعی حادث زمانی می دانند، اما اکثر فلاسفه و دهریها و مدعیان تناسخ ماده و صورت عقول، نفوس و افلاک و صورت عناصر را قدیم می دانند.

علامه چنین ادامه می دهد:

فان ذلك مما اطبق عليه المليون و دلت عليه الايات المتكاثرة و الاحاديث المتواترة الصريحة في ذلك، و عدم القول بذلك مستلزم لانكار ما ورد في الايات و الاخبار من فناء الاشياء و خرق السماوات و انتشار الكواكب بل المعاد الجسماني؛^{۳۵}

این باوری است که تمام دینداران بر آن اجماع دارند و آیات فراوان و روایات متواتر و صریحی بر آن دلالت می کند، و عدم اعتقاد به آن مستلزم انکار آیات و روایاتی است که از نابودی اشیا و شکافتن آسمانها و پراکنده شدن ستارگان بلکه از معاد جسمانی سخن به میان آورده اند.

۵. عدم تجرد فرشتگان

مرحوم کلینی با توجه به روایاتی که در آن از ورود فرشتگان به خانه ائمه (ع) سخن به میان آمده، بابی را تحت عنوان «باب إن الائمة تدخل الملائكة بيوتهم و تطأ بسطهم و تاتيهم بالاخبار» گشوده است. در یکی از این دست روایات به نقل از امام صادق (ع) چنین آمده است:

حسین بن ابی العلاء می گوید: امام صادق (ع) دستش را به متکاهایی که در خانه



بود زد و فرمود: ای حسین! اینها متکاهایی است که فرشتگان بارها بر آن تکیه داده‌اند و ما گاهی پره‌های کوچکشان را از زمین برچیده‌ایم.^{۳۶}

علامه مجلسی از ظاهر این روایت نتیجه گرفته است که بر خلاف نظر فلاسفه که فرشته را موجودی مجرد می‌دانند، فرشته موجودی مادی است:

والخبر يدل صريحاً على تجسم الملائكة وانهم اولوا اجنحة كما عليه اجماع المسلمين ردّاً على الفلاسفة و من يتبعهم؛^{۳۷}

این روایت به صراحت بر جسمانیت فرشتگان و اینکه دارای بال‌اند دلالت می‌کند؛ چنان‌که مسلمانان بالاجماع در برابر فلاسفه و پیروانشان بر همین عقیده هستند.

ظاهراً در استناد ادعای تجرد فرشتگان به فلاسفه جای تردید وجود ندارد. حکیم ملاحادی سبزواری به نقل از صدرالمتألهین در تبیین ماهیت فرشتگان چنین آورده است:

... دوم دیدگاه فلاسفه است که می‌گویند: فرشتگان جوهر قائم به ذات‌اند که فاقد تحیز مکانی‌اند و از نظر ماهیت با انواع نفوس ناطقه بشری تفاوت داشته، نسبت به آنها از استعداد و توان کامل‌تری برخوردارند ...^{۳۸}

جوهر قائم به ذات بودن و عاری بودن از قید تحیز مکانی و نیز کامل‌تر دانستن فرشتگان از نفوس بشری، صفاتی است که تجرد فرشته را اثبات می‌کند. همچنین علامه طباطبایی در تفسیر آیه یکم سوره فاطر که از برخورداری فرشتگان از بالهای متعدد سخن به میان آورده، به صراحت از تجرد آنان دفاع کرده است.^{۳۹} بخشی از عبارت ایشان چنین است:

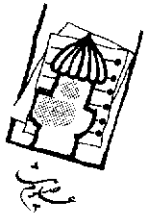
... از اینجا آشکار می‌گردد که فرشتگان موجوداتی هستند که در وجود خود از ماده جسمانی‌ای که در معرض زوال و تباهی و تغییرات و از ویژگیهای آن

۳۶. الکافی، ج ۱، ص ۳۹۳.

۳۷. مرآة العقول، ج ۴، ص ۲۸۹.

۳۸. شرح الاسماء الحسنی، ج ۱، ص ۲۶۶.

۳۹. میزان، ج ۱۷، ص ۷-۱۲.



کمال یابی تدریجی است، مبراً هستند... و از اینجا به دست می آید آنچه که در روایات از صورتهای فرشتگان و شکلها و هیاتهای جسمانی آنها آمده... ، بیانگر تمثلات و ظهور آنان برای پیامبران و ائمه (ع) است و مقصود تشکل [شکل یابی] نیست؛ زیرا میان تمثل و تشکل فرق است...^{۴۰}

ایشان برخورداری فرشتگان از بال را کنایه از قدرت سیر و تفاوت شمار بالها را ناظر به تفاوت این قدرت می داند و بر اساس دیدگاهی که بر دلالت واژه ها - به ویژه واژه های لاهوتی - بر گوهر معنایی تاکید دارد، معتقد است که اطلاق واژه جناح [= بال] آن را در معنای ظاهری و مادی محدود نمی سازد.

صرف اطلاق لفظ جناح [= بال] و زغب [= پر خرد] ضرورتاً بدین معنا نیست که فرشتگان به سان غالب پرندگان دارای بال و پر باشند، چنان که در نظایر چنین واژه هایی نظیر واژه های عرش، کرسی، لوح، قلم و جز آن چنین است.^{۴۱} به نظر می رسد کلمه «زغب» که در این گفتار آمده، به روایاتی اشاره دارد که در آنها از این واژه استفاده شده و علامه مجلسی با استناد به این دست از روایات، به جسمانی بودن فرشتگان رأی داده است. به هر روی، ظواهر آیات و روایات و براهین عقلانی دیدگاه فلاسفه را تقویت می کند. و شگفت از مؤلف کنز الدقائق است که می گوید:

اکثر مسلمانان فرشتگان را اجسام لطیفی می دانند که قادر به شکل یابی در اشکال مختلف اند و دلیلشان آن است که پیامبران فرشتگان را می دیده اند.^{۴۲} نسبت دادن این نظریه به اکثر مسلمانان جای تأمل دارد و همان گونه که مرحوم علامه طباطبایی آورده اند دیدن با تمثل فرشتگان قابل جمع است. بنابراین، قابل رؤیت بودن فرشتگان برای پیامبران (ص) ضرورتاً به معنای تجرد آنها نیست.

۴۰. همان، ص ۱۲-۱۳.

۴۱. همان، ص ۷.

۴۲. کنز الدقائق، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹. برای تفصیل بیشتر ر. ک: نورالبراهین، ج ۲، ص ۱۰۱؛

تاویل مختلف الحدیث، ص ۲۵۸.

در برخی از روایات آمده است: جنیان به خانه های ائمه (ع) آمد و شد داشته اند و برخی از اصحاب ائمه (ع) آنان را دیده و دریافته اند که آنها از اجنه بوده و در خدمت ائمه (ع) هستند. ۴۳ علامه مجلسی از این روایات نتیجه گرفته که جن، موجود مادی لطیف است. علامه معتقد شده است ادعای فلاسفه مبنی بر انکار یا عدم رؤیت آنها خروج از دین است:

و يدل على ان الجن يمكن للناس رؤيتهم حتى لغير الانبياء والاصياء (ع) و انهم اجسام لطيفة يتشكّلون باشكال الانس و غيرهم ... و القول بنفيهم او عدم جواز رؤيتهم خروج عن الدين و هو مذهب فلاسفة الملحدين و منهم من ينكر رؤيتهم إذا كانوا بصورهم الاصلية و هو ايضاً باطل؛ ۴۴

این روایت دلالت دارد که غیر پیامبران و اوصیا، یعنی عموم مردم، می توانند جن را ببینند، و ثابت می کند که اجنه اجسام لطیفی هستند که به شکلهای انسانی یا سایر اشکال درمی آیند... و اعتقاد به انکار یا عدم امکان دیدن جنیان، خروج از دین است، و این نگرش فلاسفه ملحد است. برخی از فلاسفه نیز معتقدند که دیدن اجنه با صورت واقعی شان امکان ندارد. این نظریه نیز باطل است. ۴۵

نگارنده به دیدگاه روشنی از فلاسفه درباره ماهیت جن بر نخورده است، اما از دیدگاهی که در ترتیب موجودات بر اساس مراتب وجودی آنها ارائه داده اند، می توان استفاده کرد که فلاسفه نیز جنیان را از نوع اجسام لطیف می شمارند و جسم لطیف بودن با امکان رؤیت کاملاً سازگار است.

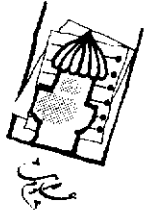
۶. استحاله خرق و التیام

اگر فیلسوفان تنها در حوزه الهیات بالمعنی الاعم اظهار نظر می کردند شاید کمتر مورد انتقاد قرار می گرفتند، زیرا در این حوزه تنها راه تحقیق و کاوش عقل است و تجربه به کار

۴۳. الکافی، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵.

۴۴. مرآة العقول، ج ۴، ص ۲۹۲-۲۹۳.

۴۵. برای آگاهی بیشتر ر.ک: بحار الانوار، ج ۶، ص ۳۲۰-۳۲۶.



نمی آید. اما ورود فلسفه به حوزه طبیعیات که سراسر مبتنی بر حس و تجربه است، و اظهار نظر مبتنی بر استدلال عقلانی در این زمینه، باعث بروز لغزشهای بزرگی در فلسفه شده است. از جمله نگرشهای فلاسفه در عرصه طبیعیات که همراه با لغزش و اشتباه بوده، بحث افلاک است. گذشته از ابتدای این نگرش بر هیئت بطلمیوس که بعدها با نظریه کپرنیک و نیوتن فرو ریخت، فلاسفه معتقد بودند که هر یک از کرات آسمانی دارای نفس خاصی است که از سوی عقول ده گانه تدبیر و تمشیت می شوند. اعتقاد به شفافیت و بلورین بودن افلاک و فلکی که محیط به عالم مادی است، آنان را به نظریه استحاله خرق و التیام رهنمون شد. فیلسوفان معتقد شدند که نه می توان با شکافتن عرصه آسمان و ورود به افلاک حریم آنها را خرق کرد و نه می توان شکاف ایجاد شده را التیام بخشید و به جای نخستش بازگرداند.^{۴۶}

پذیرش این اصل برای فلاسفه مسلمان مشکلاتی را در تعامل با ظاهر آیات و روایات به همراه آورده است. مهم ترین چالش مسئله معراج پیامبر اکرم (ص) به آسمانهاست که به استناد ظاهر دلایل نقلی، جسمانی بوده است و با استحاله خرق و التیام نمی سازد. مفهوم چنین معراجی آن است که جسم مادی پیامبر (ص)، پرده فرو افتاده بر افلاک را در شکافته و به درون آنها راه یافته است و طبیعتاً پس از فرود این خرق التیام یافته است. فیلسوفان به سبب این محذور فلسفی مدعی شدند که معراج پیامبر اکرم (ص) روحانی و معنوی بوده است. علامه مجلسی در ذیل روایات معراج با تأکید بر جسمانی بودن آن، روحانی بودن آن را ناشی از ضعف تتبع در روایات یا فقدان تدبیر در اثر فریفته شدن به نگرشهای فلاسفه دانسته است:

والایات مع الاخبار تدل علی عروجه (ص) إلی بیت المقدس ثم منه إلی السماء
فی لیلة واحدة بجسده الشریف، و انکار ذلك أو تأویله بالمعراج الروحانی أو
بكونه فی المنام ينشأ إماماً من قلة التتبع فی آثار الائمة الطاهرين أو من فقد التدبیر و

۴۶. برای تفصیل بیشتر ر. ک: کشف المراد، ص ۱۵۶- ۱۵۸؛ شرح المواقف، ج ۱، ص ۳۰۲- ۳۰۳؛

الحدیقة الهلالية، ص ۸۳؛ سفینه النجاة، ص ۳۵۸- ۳۵۹.



ضعف اليقين أو الانخداع بتسويلات المتفلسفين، والاختبار الواردة في هذا
المطلب لا اظن مثلها ورد في شيء في اصول المذهب؛^{۴۷}

آیات قرآن و روایات دلالت دارند که پیامبر (ص) در یک شب با بدن شریف خود
به بیت المقدس و سپس از آنجا به آسمان عروج کرد. انکار این معراج یا تاویل آن
به معراج روحانی یا ادعای وقوع آن در خواب [و نه بیداری]، ناشی از قلت تتبع
در روایات ائمه (ع) یا فقدان تدین یا ضعف یقین یا فریب خوردن به سخنان فریب
دهنده فلسفه زدگان است؛ درحالی که روایات وارد در این زمینه به قدری زیاد
است که گمان ندارم نظیر آن در سایر مبانی مذهب رسیده باشد.

آن گاه علامه به نظریه خرق و التیام اشاره کرده و آن را از شبهات اوهام دانسته است:

اما اعتذارهم بعدم قبول للخرق والالتیام فلا یخفی علی اولی الافهام ان ما
تمسکوا به فی ذلك لیس الا من شبهات الاوهام؛^{۴۸}

اما اینکه فلاسفه می گویند عدم پذیرش معراج جسمانی به خاطر مخالفت با
قاعده خرق و التیام است، مردود است؛ زیرا بر تمام صاحبان اندیشه روشن
است که آنان در این مسئله تنها به وهمهای شبهه انگیز خود تکیه کرده اند.

علامه مجلسی از عقل گرایان متأخر که به رغم پیروی از اهل بیت (ع) این چنین در

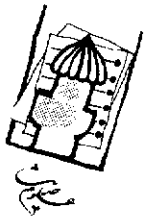
برابر آرای فلسفی بیگانه کرنش نشان داده اند، اظهار تعجب کرده است:

وانی لاعجب من بعض متأخرین اصحابنا کیف اصابهم الوهن فی امثال ذلك مع
ان مخالفهم مع قلة اخبارهم و ندره آثارهم بالنظر اليهم و عدم تدینهم لم یجوزا
ردّها و لم یرخصوا فی تاویلها و هم مع كونهم من اتباع الائمة الاطهار و عندهم
اضعاف ما عند مخالفهم من صحیح الاثار یقتفون آثار شذمة من سفهاء المخالفین
و یذكرون اقوالهم بین اقوال الشيعة المتدینین؛^{۴۹}

۴۷. مرآة العقول، ج ۵، ص ۲۰۵.

۴۸. همان.

۴۹. همان.



من از برخی از عالمان متأخر شیعه در شگفتم که چگونه در امثال چنین مطالبی دچار وهن شده اند، درحالی که مخالفانشان به رغم قلت روایات و ندرت میراث روایی و باور واقعی نداشتن، انکار چنین مسائلی را تجویز نمی کنند و تاویل آنها را مجاز نمی شمردند و اینان به رغم پیروی از ائمه اطهار(ع) و برخورداری از چندین برابر روایات صحیح، از سخنان گروهی ناچیز و سفیه از مخالفان ما پیروی می کنند و گفتارشان را در میان سخنان عالمان شیعی متدین می آورند.

۷. معاد روحانی

جسمانی و روحانی بودن معاد از باورهای مسلم متکلمان اسلامی است که به دلایل محکم نقلی، اعم از آیات و روایات، تکیه دارد و مورد وفاق مسلمانان است.^{۵۰} در کنار متکلمان، فلاسفه مسلمان ادعان کرده اند که معاد جسمانی با براهین عقلی قابل اثبات نیست؛ زیرا چنین معاد و بازگشتی با قانون فلسفی استحاله اعاده معدوم منافات دارد. با این حال فلاسفه تأکید کرده اند که به سبب صراحت ادله نقلی بدان تن می دهند و معاد را جسمانی می دانند.^{۵۱} به رغم چنین کرنش ستودنی در برابر ادله نقلی، نوع نگرش به جهان آخرت و حشر و نشر و عذاب و نعمت در گفتار فلاسفه به گونه ای است که بیشتر با معاد روحانی سازگار است و به زحمت می توان آن را با معاد جسمانی تطبیق نمود. شاهد مدعا آنکه یکی از مشاهیر فلاسفه معاصر، مرحوم میرزا محمدتقی آملی که

۵۰. در شارح المقاصد چنین آمده است: «اهل تحقیق از فلاسفه و صاحبان ادیان بر حقیقت معاد اتفاق نظر دارند؛ هر چند در چگونگی آن میان ایشان اختلاف وجود دارد. بیشتر فلاسفه آن را تنها روحانی می دانند... و بسیاری از علمای اسلام همچون... معاد را روحانی و جسمانی [با هم] می دانند.» به نقل از بحار الانوار، ج ۷، ص ۵۲. علامه دوانی نیز معتقد است معاد جسمانی [و روحانی] است و متبادر از اطلاق اهل شرع همین است؛ زیرا اعتقاد به چنین معادی واجب و منکر آن از نگاه مسلمانان، مسیحیان و یهودیان کافر شمرده می شود. ر. ک: همان، ص ۴۸.

۵۱. برای تفصیل بیشتر ر. ک: الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۱ به بعد؛ الشفاء، ص ۴۲۳-۴۳۵؛ کشف المراد، ص ۴۰۳-۴۰۴.



همگان بر تضرع و احاطه او بر مبانی فلسفی پای فشرده اند، در پایان شرح خود بر منظومه حکیم فرزانه ملا هادی سبزواری، در ذیل مباحث معاد سوگند یاد می کند که این تصویر از معاد با کتاب و سنت منطبق نیست. ۵۲

شماری دیگر از فلاسفه و نیز طرفداران فلسفه با روحانی بودن معاد که از سوی گروهی از فلاسفه پیشین مورد تأکید قرار گرفته، به مخالفت برخاسته اند. حکیم آقا علی مدرس زنوزی، مرحوم کمپانی، و میرزا احمد آشتیانی و ... از آن جمله اند. ۵۳

مرحوم علامه مجلسی در شرح روایت امام صادق (ع) که در آن از تجسم اعمال نیک و بد مؤمن در قبر سخن به میان آمده است، به دیدگاه فلاسفه درباره معاد و مثالی و روحانی دانستن آن اشاره کرده و لازمه چنین نگرشی را خروج از دین شمرده و به اندیشمندان متأخر شیعه به خاطر همداستان شدن با فیلسوفان پیشین و متأخر و پیروی از مکتب مشایبان و اشراقیان، سخت تاخته است:

... والحاصل انه یمكن حمل الايات و الاخبار علی ان الله تعالی یخلق بازاء

الاعمال الحسنه صوراً حسنة لیظهر حسنها للناس و بازاء الاعمال السيئة صوراً

قبيحة لیظهر قبحها معاینه؛ ۵۴

نتیجه آنکه می توان آیات و روایات را بر این حمل کرد که خداوند متعال به ازای

اعمال حسنه، صورتهای زیبا را می آفریند تا زیبایی آنها را به مردم نشان دهد و در

برابر اعمال زشت، صورتهای زشت می آفریند تا زشتی آنها را به عیان نشان دهد.

بر این اساس، ایشان مسئله تجسم اعمال را پذیرفته و آن را به معنای آفرینش صورتهای

زشت و زیبا به ازای اعمال بد و خوب از جانب خداوند دانسته است. آن گاه چنین افزوده است:

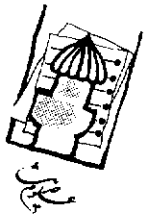
و لا حاجة إلى القول بامر مخالف لطور العقل لا یستقیم إلا بتأویل فی المعاد و

جعله من الاجساد المثالیة و ارجاعه الی الامور الخیالیة كما یشرع به تشبیههم الدنیا

۵۲. در الفوائد (شرح منظومه)، ج ۲، ص ۴۶۰.

۵۳. برای تفصیل بیشتر ر. ک: شناخت نامه علامه مجلسی، ج ۱، ص ۱۶۹ - ۱۷۱.

۵۴. الکافی، ج ۲، ص ۱۹۰.



والاخرة بنشائى النوم و اليقظة و إن الاغراض في اليقظة اجسام في المنام و هذا مستلزم لانكار الدين و الخروج عن الاسلام و كثير من اصحابنا المتأخرين (ره) يتبعون الفلاسفة القدماء و المتأخرين و المشائين و الاشرائيين في بعض مذاهبهم، ذاهلين عما يستلزم من مخالفة ضروريات الدين؛^{۵۵}

و نیازی نیست که به نگرشی که مخالف نگاه عقل است و تنها با تاویل معاد و منطبق دانستن آن با اجساد مثالی و بازگرداندن آن به امور خیالی و موهوم، قابل دفاع است، باورمند باشیم. این نگرش از اینکه فلاسفه دنیا و آخرت را به دو نشئه خواب و بیداری تشبیه می کنند و اینکه معتقدند اهداف در بیداری، در خواب به صورت جسم درمی آیند، قابل استفاده است. چنین باوری مستلزم انکار دین و خروج از اسلام است. و بسیاری از عالمان متأخر ما، از فلاسفه گذشته و متأخر و از مشایبان و اشراقیان پیروی کرده اند، درحالی که در برخی از مسائل از لازمه این نگرشها که به مخالفت با ضروریات دین می انجامد، غافل بوده اند.

اجساد مثالی راه حلی است که در سخن برخی از فلاسفه آمده و مقصود از آن این است که انسان در جهان آخرت، نه با همین بدن مادی دنیایی، بلکه با بدنی عنصری و لطیف که مثل و به مثابه بدن دنیایی اوست، محشور می گردد. این بدن عنصری نظیر بدنی است که انسان در عالم خواب می بیند. از نظر این فیلسوفان، روح بدون وجود بدن به هر شکلی که باشد قوام نخواهد داشت و از آنجا که ادامه حضور بدن دنیایی در جهان آخرت میسر نیست، روح در قالب بدن مثالی تمثل می یابد. به هر حال، اعتقاد به بدن مثالی، روحانی بودن معاد را تقویت می کند.

علامه مجلسی معتقد است که پذیرش روحانی بودن معاد و محشور شدن انسان در قالب بدن مثالی، مخالفت با ضرورت دین است و در نتیجه خروج از اسلام را در پی دارد. وی درست به همین جهت، از معاصران خود به خاطر کرنش در برابر فلسفه مشایبان و اشراقیان گله کرده است.