

تأملی در روش دینی علامه مجلسی رحمته الله علیه

(با نگاهی انتقادی به مقاله جایگاه عقل در روش شناسی کلامی علامه مجلسی)

مهدی گنجور *

چکیده

از دیرباز پیرامون خدمات علمی و جایگاه والای علامه محمد باقر مجلسی رحمته الله علیه در حوزه حدیث و کلام شیعی، تحقیقات عمیق و گسترده‌ای صورت گرفته است؛ لیکن روش شناسی دینی او از جهت اتکاء بر ظواهر اخبار و نفی رویکرد عقلی و تأویلی در فهم آموزه‌ها و مقاصد شریعت، درخور تأمل و بازنگری است. از این رو، نوشتار حاضر می‌کوشد به سبک مسئله‌محور و با روش توصیفی، تحلیلی، با نگاهی انتقادی به مقاله «جایگاه عقل در روش شناسی کلامی علامه مجلسی»، به تحلیل و ارزیابی روش عقلی علامه در فهم مسائل کلامی بپردازد. علامه در عین تأکید بر نقش ابزاری عقل، آن را به عنوان یکی از منابع موثق در استنباط معارف دین و مقاصد شریعت نمی‌پذیرد، به همین جهت در تأملات و تحلیل‌های خود نشان داده‌ایم که نه تنها رجوع ضابطه‌مند به عقل و اخذ تأویل به مثابه روش در اندیشه کلامی مجلسی جایگاه شایسته‌ای ندارد، بلکه اساساً به دلیل بی‌اعتمادی وی به عقل و فرآورده‌های عقلی و همچنین اتکاء به حجیت اخبار و تقدم‌انگاری نقل، نمی‌توان در چشم انداز علامه مجلسی، عقل و اجماع عقلا را در کنار کتاب و سنت از منابع دین به شمار آورد. بنابراین بر اساس یافته این پژوهش، نباید مجلسی را متکلمی عقل‌گرا و معتقد به حجیت عقل دانست.

کلید واژه‌ها: علامه مجلسی، روش شناسی، عقل، نقل، فهم دین، کلام.

۱. طرح مسئله

مقام علمی و مرجعیت دینی علامه محمد باقر مجلسی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین احیاگران حدیث شیعی و مدافعان کلام امامیه بر کسی پوشیده نیست، لیکن مبانی و روش اندیشه دینی او از جهت اتکاء بر ظواهر آیات و روایات و نفی شیوه تعقلی و تأویلی در فهم آموزه‌ها و مقاصد شریعت، درخور تأمل و بازنگری است. توضیح مطلب اینکه علامه مجلسی به اعتراف خویش و طبق مبانی فکری و نگرش روایی خود، متمایل به اخبار و علوم نقلی و حدیثی و روی‌گردان از سایر علوم عقلی و فلسفی بوده (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳-۲) و در مسئله تأویل آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام به شدت اهل احتیاط و پرهیز بوده است.

علامه با اینکه قائل به ذویطون بودن احادیث و متون دینی بوده و به وجود معانی باطنی و عمیق در ورای الفاظ و ظواهر اخبار معتقد است، اما با انحصار آن‌ها در قلمرو عصمت و محدود ساختن فهم باطنی آیات و روایات در دست ائمه اطهار علیهم‌السلام عملاً باب عقل‌گرایی و تأویل عقلی را به روی غیرمعصومان - جز در موارد اضطرار - بسته است. او به خلاف بسیاری از فیلسوفان، عارفان، متکلمان و حتی محدثان شیعی، به شیوه عقلی تأویل و تأویل‌گرایان، روی خوش نشان نداده و ضمن تخطئه و نکوهش آن‌ها، تأویلات فلسفی و عرفانی ایشان از برخی مسائل دینی و کلامی را ناموجه و بدون ضرورت دانسته است. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷: ۲۵۳)

با تأمل در آثار، شیوه و سبک بیان علامه مجلسی شاید بتوان مدعی شد که روش اندیشه کلامی - تفسیری او از جهت حجیت ظواهر و انحصار منبع معرفت دینی در اخبار و احادیث، نزدیک به روش اخباریون و بلکه متأثر از این جریان فکری است؛ هرچند نمی‌توان او را همچون محمد امین استرآبادی و ابن ابی‌جمهور احسائی، متکلم اخباری تندرو به شمار آورد.

علامه در رساله «الاعتقادات» تنها راه نجات برای انسان‌ها را تمسک به احادیث و عمل به اخبار اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند:

ثم إنهم صلوات الله عليهم تركوا بيننا أخبارهم؛ فليس لنا في هذا الزمان إلا التمسك بأخبارهم و التدبر في آثارهم. (مجلسی، ۱۳۹۲: ۶۰)

وی با تأسی از اندیشه‌های اخباریون به عدم جواز توجیه عقلی و تأویل اخبار و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام فتوا داده و این شیوه را به فیلسوفان یونانی نسبت می‌دهد:

به‌جان خودم قسم [من در شگفتم] که آن فیلسوفان چگونه جرئت می‌کنند به جهت حُسن ظنشان به فیلسوف یونانی کافری که به دین و مذهبی اعتقاد ندارد، روایات صحیح و صریح را که از اهل بیت عصمت و طهارت صادر شده، تأویل و توجیه کنند؟ (مجلسی، ۱۳۹۲: ۷۶)

با وجود شواهد و قراین کافی دالّ بر مدعای نویسنده مبنی بر اخبارگرایی علامه مجلسی و تأکید وی بر حجیت ظواهر اخبار، امروزه اما دغدغه و اهتمام بسیاری از محققان حوزه کلام پژوهی، دفاع از رویکرد عقلی علامه مجلسی در تبیین آموزه‌های دینی و معرفی ایشان به عنوان «متکلمی عقل‌گرا» است.

از جمله این پژوهش‌ها، مقاله‌ای با عنوان «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی» است که در شماره نوزدهم فصلنامه علمی، پژوهشی «تحقیقات کلامی» به چاپ رسیده است. تلاش نویسندگان در این مقاله، معطوف بر آن است تا با تحلیل روش عقلی علامه مجلسی در مواجهه با مباحث کلامی، علاوه بر تبیین نقش ابزاری عقل، آن را به عنوان یکی از منابع معتبر در استنباط معارف دینی برای علامه به رسمیت شناخته و از این رهگذر، ایشان را در جرگه «متکلمان عقل‌گرا» به شمار آورند (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۲۵-۴۱)

با نگاهی منصفانه می‌توان ویژگی‌هایی چون مسئله‌محوری و تحدید قلمرو پژوهش، اختصار و ایجاز و پرهیز از تطویل بلاضرورت، صریح‌گویی و ساده‌نویسی، دقت در ارجاع مطالب و ارائه مستندات دقیق و بجا را از محاسن و نقاط قوت این نوشتار به حساب آورد، لیکن به‌رغم همه محاسن ساختاری و محتوایی مقاله، بسیاری از واقعیت‌های متنی و روش‌شناختی علامه مجلسی به ویژه در ساحت عقلی و تأویلی، از دید نویسندگان محترم پوشیده و مغفول مانده و گویا ایشان شواهد و قرائن موجود در آثار و بیانات علامه در مخالفت صریح با عقل‌گرایی، فلسفه‌ورزی و شیوه تأویلی را نادیده انگاشته‌اند.

به همین جهت، نوشتار حاضر درصدد روش‌شناسی دینی علامه مجلسی، با تأکید بر مبنای اتکا بر ظواهر اخبار و منع تعقل و تأویل در آیات و روایات برآمده است. برای این منظور با نگاهی کلی و انتقادی به دیدگاه مطرح شده در مقاله مذکور، به تبیین

موضع منفی مجلسی نسبت به دخالت عقل و فلسفه در فهم مسائل کلامی و رویکرد سلبی او به تأویل اخبار و احادیث پرداخته و در تأملات و تحلیل‌های خود نشان خواهیم داد که نه تنها رجوع ضابطه‌مند به عقل و اخذ تأویل به مثابه روش، در اندیشه کلامی مجلسی جایگاه شایسته‌ای ندارد، بلکه اساساً به دلیل بی‌اعتمادی وی به عقل و فرآورده‌های عقلی و همچنین اتکاء به حجیت اخبار و تقدّم انگاری نقل، نمی‌توان در چشم‌انداز علامه مجلسی، عقل را در کنار کتاب و سنت از منابع دین به شمار آورد. گرچه می‌توان در نظام اندیشه دینی و آثار خود مجلسی نیز ردّ پای عقل و تأویل و فهم مشوب و آمیخته با پیش‌فرض‌های علمی و فلسفی را - از باب اضطرار و اجتناب‌ناپذیری - مشاهده کرد.

بدین ترتیب مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که روش عقلی علامه مجلسی در مواجهه با مسائل کلامی چگونه است؟ مفهوم و نقش عقل در منظومه معرفتی علامه چیست؟ گستره حجیت و اعتبار عقل به مثابه منبع معرفت دینی به ویژه در ساحت کلامی نزد مجلسی تا چه حد است؟ کارکردهای عقل در ساحت نظری و عملی دین در اندیشه مجلسی چیست؟ از نظر علامه، در تعامل و تعارض عقل و نقل، تقدّم و ترجیح با کدام است؟

۲. پیشینه پژوهش

به طور کلی، درباره عقل‌گرایی در روش دینی علامه مجلسی، تحقیقات متعددی به رشته تحریر درآمده که به عنوان پیشینه این پژوهش، به چند مورد اشاره می‌شود:

- مقاله «نقش عقل در معرفت از دیدگاه علامه مجلسی» به قلم حیدر نورالدین که علی‌رغم تأکید بر اخباری بودن مجلسی، به بررسی ارزش و اعتبار احکام عقلی و حدود اثرگذاری عقل در کسب معرفت در اندیشه وی پرداخته است.
- فاطمه خیری حبیب‌آبادی در پایان‌نامه خود با عنوان «عقل از دیدگاه شیخ مفید و علامه مجلسی»، ضمن معناشناسی عقل در فلسفه و فرهنگ اسلامی به بررسی مقام و جایگاه عقل در اندیشه شیخ مفید و علامه مجلسی پرداخته است. همچنین در این اثر با تأکید بر کارایی عقل در اصول دین، احکام عقل نظری و عقل عملی در آثار مجلسی تحلیل شده است.

- تلاش نویسندگان مقاله «واکاوی و بررسی اندیشه علامه مجلسی در تحلیل روایات تأویلی آیات قرآن با تکیه بر بحار الانوار و مرآة العقول» نیز معطوف به اثبات نوعی عقل‌گرایی تأویلی در روش دینی علامه مجلسی است. در این پژوهش ضمن تأکید بر تمایز روش مجلسی با شیوه شناخته‌شده اخباریان، به استنباط اصول و ضوابط عقلی از جمله مطابقت تأویل با ضرورت عقلیه و اضطرار در آثار علامه مجلسی، پرداخته شده است.

و در نهایت، مقاله «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی» است که مدّ نظر نوشتار حاضر است. این پژوهش، درصدد اثبات عقل‌گرایی علامه در مواجهه با مباحث کلامی برآمده و ضمن اذعان به محدودیت‌های عقل در کشف مقاصد شریعت، به تبیین نقش ابزاری عقل و کارکردهای نظری و عملی آن، به عنوان منبع استنباط در اندیشه مجلسی پرداخته است. بنابراین، نتیجه نهایی پژوهش مذکور این است که مجلسی متکلمی عقل‌گراست.

۳. ویژگی‌های روش کلامی مجلسی (با رویکردی انتقادی)

همواره به دلیل مواضع صریح علامه و مخالفت آشکار او با روش عقلی حکما و همچنین روش تأویلی متصوفه، بحث از روش‌شناسی کلامی وی معرکه آراء ضد و نقیض بوده است. اینک قطع نظر از اختلاف دیدگاه‌ها، پرسش اساسی این است که با توجه به شواهد و قراین موجود و نظر به اذعان خود علامه مبنی بر روی‌گردانی از سایر روش‌ها - عقلی، فلسفی، تأویلی و عرفانی - و متمایل شدن او به اخبار و روایات و شیوه نقلی، آیا می‌توان علامه مجلسی را متکلمی «عقل‌گرا» دانست؟ نکته قابل تأملی که در اینجا شایان ذکر است، ارائه تقسیم دوگانه از روش کلامی به نحو مانعة الجمع است که طبق آن متکلمان را در دو دسته عقل‌گرا و نقل‌گرا جای می‌دهند؛ مطلبی که در آغاز مقاله «جایگاه عقل...» بدین عبارت آمده است: «متکلمان را در دسته‌بندی کلی به «متکلمان عقل‌گرا» و «متکلمان نقل‌گرا» تقسیم می‌کنند.» (عظیمی و غفوری نژاد، ۱۳۹۶: ۲۶) و آنچه در نهایت به عنوان نتیجه پژوهش ارائه می‌شود این است که مجلسی در دسته اول یعنی متکلمان عقل‌گرا قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد بخشی از اشکال و اعتراض به این تقسیم‌بندی ثنایی وارد است، زیرا گرچه برحسب واقع (مقام تحقق تاریخی) می‌توان متکلمان را با اندکی تسامح به این دو دسته کلان تقسیم کرد، ولی بر حسب ماهیت علم کلام و رسالت متکلمان (مقام تعریف) نمی‌توان عقل‌گرا و نقل‌گرا را قسیم یکدیگر دانست، بدین معنا که به تعبیر منطقی، این دو قسم، مانع الجمع نیستند، بلکه چون «روش علم کلام، روش عقلی، نقلی است» (برنجکار، ۱۳۹۳: ۱۳) هیچ محذوری در کاربست توأمان عقل و نقل برای متکلم در استنباط عقاید و دفاع از آن‌ها وجود ندارد، چه اینکه برخی اعتقادات لزوماً تحقیقی‌اند و باید با عقل ثابت شوند، برخی تعبدی محض بوده و صرفاً با نقل، قابل تحصیل‌اند و در پاره‌ای دیگر از اعتقادات، مانند اصل اعتقاد به معاد هم می‌توان از عقل استفاده کرد و هم از نقل.

حال بر این مبنا، ملاک عقل‌گرا و یا نقل‌گرا بودن متکلم، نوع تلقی او از ماهیت عقل، حجیت و اعتبار آن، گستره دخالت و کاربست عقل و میزان بهره‌برداری متکلم از عقل در کارکردهای مختلف آن (کارکرد نظری، عملی، ابزاری، استنباطی، دفاعی، تعاملی، و معرفت‌زایی به عنوان منبع معرفت)^۱ خواهد بود.

افزون بر این، نحوه تبیین مسائل کلامی به ویژه عقاید تحقیقی که لزوماً با عقل، قابل تحصیل‌اند، نقشی تعیین‌کننده در عقل‌گرا و یا نقل‌گرا بودن متکلم دارد. بنابراین به صرف اینکه متکلمی به ندرت و از سر اضطرار، از عقل و روش عقلی در فهم و تفسیر آموزه‌های دینی بهره‌برد، نمی‌توان او را در زمره متکلمان عقل‌گرا به شمار آورد. از این رو، متکلمی که رویکرد حدیثی و روایی او زبانزد خاص و عام بوده و شواهد بسیاری بر عقل‌گریزی و نقل‌گرایی وی وجود دارد، حتی اگر در مواضعی هم مرتکب تأویل و اخذ شیوه عقلی در استنباط و تبیین مسائل کلامی شده باشد، باز نمی‌توان غلبه نقل بر عقل را در روش وی نادیده گرفت و او را به عنوان «متکلم عقل‌گرا» معرفی نمود. به همین جهت، توجه به گرایش غالب متکلم به اخذ رهیافت عقلی و یا نقلی و نحوه موضع‌گیری او در قبال اصحاب عقل، فلاسفه، تأویل‌گرایان و عرفا، می‌تواند محقق را در قضاوت واقع‌بینانه درباره روش‌شناسی متکلم یاری رساند؛ ادعایی که در ادامه مقاله با آوردن شواهد کافی به اثبات آن می‌پردازیم. لذا در این بخش از

۱. برای مطالعه بیشتر درباره کارکردهای عقل و نقش متنوع آن در معارف دینی ر.ک: برنجکار (۱۳۹۳)،

نوشتار، با رویکردی انتقادی، مهم‌ترین ویژگی‌های روش کلامی علامه مجلسی مورد اشاره قرار می‌گیرد.

أ) تلقی ناتمام از مفهوم عقل

یکی از اشکالات مبنایی به روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی، عدم هماهنگی و ناسازواری درونی آراء و مواضع ایشان در باب ماهیت و قابلیت عقل است. با عنایت به مقاله «جایگاه عقل...»، به ذکر چند نکته انتقادی در باب «مفهوم‌شناسی عقل» نزد مجلسی بسنده می‌کنیم:

۱. در این مقاله، با تتبع در آثار علامه مجلسی، شش معنای اصطلاحی برای عقل استخراج و ارائه شده که معنای ششم آن چنین است: «جوهر مجردی که قدیم است و ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق ندارد، در اصطلاح فلاسفه نیز عقل نامیده می‌شود» (عظیمی و غفوری نژاد، ۱۳۹۶: ۲۸)

بعد از این عبارت، به درستی به دیدگاه مجلسی اشاره شده که: «از نظر علامه، پذیرش این معنا از عقل، مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین است» (همان)، لیکن شایسته بود نویسندگان محترم در مورد این اظهارنظر و عقیده راهبردی و مبنایی علامه، به صرف نقل بدون نقد اکتفا نمی‌کردند و دست کم ضمن ارائه تحلیل، موضع موافق و یا مخالف خود را نسبت به این عقیده بیان می‌داشتند، چه اینکه به نظر علامه طباطبایی، اساس بحث مجلسی در تبیین معنای اصطلاحی عقل «نه با اصطلاح اهل بحث مطابقت دارد و نه با اصطلاحی که عموم مردم دارند». (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۰۰؛ پاورقی علامه طباطبایی) ایشان منشأ اشتباه مجلسی در مفهوم‌شناسی عقل را در دو امر می‌داند؛ اول، بدگمانی و سوءظن به کسانی که در معارف عقلی از طریق عقل و برهان بحث می‌کنند. دوم، راهی که مجلسی در فهم معانی اخبار برگزیده است، زیرا او همه احادیث را در یک سطح و مرتبه واحد از بیان گرفته است که فهم عامه آن را در می‌یابد. درحالی که در میان روایات، اخبار ژرف و نابی مشتمل بر حقایق متعالی است که تنها برای صاحبان فهم‌های عالی و عقل‌های ناب، قابل فهم است. کتاب و سنت سرشار از این نکته است که معارف دین دارای مراتب متعدّدند و هر مرتبه‌ای اهلی دارد

و مخاطب خاص خود را می‌طلبد؛ قطعاً بی‌اعتنایی به این مراتب، به نابودی معارف دینی خواهد انجامید. (همان)^۱

به هرحال همان طور که خود علامه مجلسی تصریح کرده است: «فهم حدیث‌های ابواب عقل، وقتی میسر است که ماهیت عقل و اختلاف آراء و نیز اصطلاحات درباره عقل بیان شود» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۹۹)^۲ بر همین سیاق، تلقی و تصور ناتمام از ماهیت و مفهوم عقل، فهم احادیث و مقاصد آیات و روایات را با مشکل مواجه خواهد کرد.

۲. چنان که در مقاله مذکور اشاره شده، علامه مجلسی درباره استنطاق و اقبال و ادبار عقل در روایات، احتمالات متعددی را مطرح کرده است. طبق برخی احتمالات، عقل را استعاره تمثیلیه‌ای برای بیان این نکته دانسته که «اساس تکلیف، کمالات و ترقیات بر عقل است». همچنین «مراد از استنطاق این است که خداوند عقل را طوری خلق کرده است که قابلیت داشته باشد به وسیله آن علوم درک گردد و مراد از اقبال و ادبار هم امر تکوینی است تا عقل قابلیت وسیله شدن برای تحصیل سعادت و شقاوت دنیا و آخرت را پیدا کند». (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۲۸)

در واقع اگر بیان علامه تنها به همین عبارت ختم می‌شد و اظهار نظر مخالف و ناسازگار با این موضع از ایشان صادر نمی‌شد، در این صورت حق با نویسندگان محترم مقاله بود و با این شواهد، به شمار آوردن مجلسی در زمره متکلمان عقل‌گرا مانعی نداشت، لیکن مسئله اینجاست که تأکید و تصریح علامه بر «انسداد و بسته شدن باب عقل» و نهی از «اعتماد و تکیه بر عقول ناقص در هر بابی از ابواب دین» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲، ۳۱۴) و همچنین «ناتوانی عقل در فهم علوم» که تماماً صادره از ناحیه معصومین علیهم‌السلام است (مجلسی، ۱۴۰۹ق: ۱۷) چگونه با مواضع صریح و البته صحیح

۱. افزون بر این، علامه طباطبایی با تأکید بر اینکه مجلسی در فن حدیث و روایات، صاحب بصیرت و اجتهاد بوده، گفته است که وی به سبب وقوف نداشتن بر مسائل عمیق فلسفی، در بعضی از بیانات خود دچار اشتباه شده و از ارزش و اعتبار آثارش به خصوص بحارالانوار کاسته است. ایشان در یکی از حواشی خود بر بحارالانوار مدعی شده است که مجلسی چون بر مباحث فلسفی احاطه کافی نداشته در شرح برخی اخبار غامض دچار خطا شده است. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج: ۱، ۱۰۴، پاورقی علامه طباطبایی)

۲. اعلم أن فهم أخبار أبواب العقل يتوقف على بيان ماهية العقل و اختلاف الآراء و المصطلحات فيه. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۹۹)

فوق مبنی بر «اساس تکلیف و کمال بودن عقل» و «توانایی عقل برای درک علوم» و «قابلیت عقل برای تحصیل سعادت و شقاوت دنیا و آخرت» سازگار و قابل جمع است؛ البته این مواضع و اظهارات متعارض علامه در یک صورت، قابل جمع خواهد بود و آن زمانی است که اثبات شود علامه مجلسی، مطلق عقل را زیر سؤال نمی‌برد، بلکه عقل مستقل از وحی را در فهم حقایق، ناتوان می‌بیند! لیکن با شواهد و قراین صریحی که در این نوشتار ارائه می‌شود، جایی برای این گونه توجیهات و اثبات این مدعا باقی نمی‌ماند.

۳. نکته دیگری که در باب مفهوم‌شناسی عقل از نگاه علامه مجلسی، با عنایت به مقاله مد نظر شایسته نقد و نظر است، ناظر به این عبارت است:

علامه معتقد است بیشتر مواردی که فلاسفه برای عقول مجردة اثبات کرده‌اند در اخبار شیعه به گونه‌ای دیگر برای ارواح نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام اثبات شده است... (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۲۹)

نویسندگان در ادامه، صفات و شئونی از قبیل قدمت و تقدم در خلق، توسط در ایجاد یا اشتراط در تأثیر، وساطت در افاضه علوم و معارف و... را که فلاسفه برای عقل اثبات کرده‌اند، از دیدگاه علامه برای ارواح اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام از طریق اخبار متواتر، قائل شده و ثابت دانسته‌اند.

به عبارت دیگر، دیدگاه فلاسفه درباره جایگاه و شأن تکوینی عقول را در مقابل دیدگاه علامه پیرامون جایگاه و شأن وجودی اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام در عالم خلقت نشانده‌اند: ... نیز فلاسفه، عقول را وسایط علوم و معارف بر نفوس و ارواح معرفی کرده‌اند و حال آنکه در اخبار آمده است همه علوم، معارف حقایق توسط اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام بر بقیه مردم، حتی فرشتگان و انبیا افاضه می‌گردد. (همان)

در نقد و ارزیابی این مدعا باید گفت هیچ ناسازگاری و منافاتی بین دیدگاه فلسفی حکما پیرامون عقول مجردة و صفات و شئون تکوینی آن‌ها، با دیدگاه حدیثی علامه مجلسی درباره نقش و جایگاه تکوینی ارواح معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام در عالم هستی وجود ندارد؛ چرا که طبق مبانی فلسفه و عرفان اسلامی، عقل اول همان روح قدسی انسان کامل و حقیقت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و لذا تمام شئون وجودی و معرفتی که فلاسفه برای عقول مجردة اثبات کرده‌اند، در واقع برای انسان کامل و ارواح معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام ثابت است و بنابراین هیچ منافاتی با اخبار متواتر در این زمینه ندارد. برای نمونه، به ذکر شواهدی از حکمت متعالیه در این باره اکتفا می‌گردد تا روشن شود که به خلاف ادعای نویسندگان

محترم، هیچ تعارض و ناسازگاری بین یافته‌های فیلسوفان متأله و آیات و روایات معتبر در این زمینه - مگر در لفظ و عبارت - وجود ندارد.

ملاصدرا طبق روایات وارده و با عنایت به قوس نزول، معتقد است که نور نبوی و حقیقت محمدی، تجلی نخستین و همان روح الهی است که اصل حیات و مبدأ وجود مخلوقات و واسطه بین خدا و بندگانش گردیده است:

اولین موجودی که تقاضای منور شدن به نور الهی را نمود و اول کسی که لا اله الا الله گوی شد، عبد أعلا و عقل اول و ممکن اشرف؛ یعنی حقیقت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۵: ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۲۴ و ۵۲۵)

و در جای دیگر تصریح می‌کند: «حقیقت محمدی عبارت است از کمال وجود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و تمامی خصوصیات و اوصاف عقل اول، همان اموری است که به عنوان خصایص و خواص روح محمدی ذکر شده است». (ملاصدرا، ج ۱، ۱۳۸۴: ۷۵)

افزون بر این، قیصری در رساله «التوحید و النبوه و الولایه» پس از بیان حدیث «اول ما خلق الله العقل» می‌نویسد: «و هذا العقل الاول المشار إليه هو الروح المحمدي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما أشار إليه بقوله اول ما خلق الله نوري». (قیصری، ۱۳۵۷: ۱۵)

اما از مهم‌ترین برکات وجودی که فلاسفه و عرفا برای حقیقت محمدیه قائل‌اند، وساطت در فیض و رحمت الهی است، بدین معنا که فیض و استمداد از وجود پاک او به جمیع موجودات می‌رسد و در واقع، او مرتباً جمیع صورت‌ها و مظاهر عالم وجود اعم از اجسام و ارواح است.

عارفان و حکیمان مسلمان روح نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را واسطه حق و خلق می‌دانند و معتقدند که نور محمدی در قوس نزول، مبدأ خلق و در قوس صعود، مقصد کمالات حق است. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: اگر روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علت حقیقی وجود نبود، قطعاً اولی از انفس آنان نبود، پس پدر حقیقی برای آنان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و او واسطه میان موجودات و حق تعالی و مبدأ خلقتشان از حیث نزول است و مقصد کمالاتشان از حیث ارتقا و صعود است. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۴۹)^۱

۱. فلو لم يكن روح النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علة لوجوداتهم الحقيقية لم يكن أولى من أنفسهم، فهو الأب الحقيقي لهم و لذلك كانت أزواجه أمهاتهم مراعاتاً لجانب الحقيقة. فهو الوسط بينهم و بين الحق... و هو المرجع في کمالاتهم في سلسلة الارتقاء الصعودي. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۴۹)

وی تصریح می‌کند که هیچ فیضی از حق به موجودات نمی‌رسد مگر به واسطه او؛ «و لایصل إلیهم فیض الحق بدونه» (همان) و هیچ موجودی از قوه به مقام فعلیت نمی‌رسد مگر به واسطه او که رابط بین فیاض (حق تعالی) و نفوس مستفیضه است که او واهب الصوَر به اذن الهی است و لازم است چنین وجودی که خود واسطه وجود و فیض و رحمت است، از قوه و انفعال و احتیاج بری باشد. (همان، ج ۷: ۳۴۲-۳۴۱)

بنابراین به خلاف اعتقاد مجلسی و دیدگاه نویسندگان محترم مقاله مورد نقد، هیچ تعارض و ناسازگاری حقیقی - مگر در لفظ و عبارت - بین یافته‌های عرفا و حکمای متأله و اخبار و احادیث معتبر در زمینه تعیین مصداق نخستین مخلوق الهی وجود ندارد. افزون بر این، به نظر می‌رسد منشأ تلقی ناتمام مجلسی از مفهوم عقل به ویژه در اصطلاح فلسفی آن (معنای ششم در بیان مجلسی) و ناسازگارپنداری این قسم از عقل با آموزه‌های ضروری دین را باید در سوء برداشت و درک نادرست از اصطلاحات و قواعد فلسفی به خصوص مسئله تجرّد عقول و نفوس دانست، به طوری که علامه حتی وجود تجرّدی و عاری از ماده را در مورد نفوس ناطقه و ملائکه، صریحاً انکار نموده و برای ارواح و فرشتگان، قائل به وجود جسمانی شده است:

و أنهم [الملائکه] أجسام لطیفه نورانیة أولى أجنحة مثنی و ثلاث و رباع و أكثر
 قادرون علی التشکل بالأشکال المختلفة. (مجلسی، ۱۳۵۶، ج ۵: ۳۲۶؛ ۱۴۰۴ق،
 ج ۵۶: ۲۰۳)

ایشان در شرح حدیثی از امام صادق علیه السلام چنین نتیجه گرفته است که به خلاف نظر فلاسفه که فرشتگان را موجوداتی مجرد می‌دانند، فرشته موجودی مادی و جسمانی است:

و الخیر یدلُّ صریحاً علی تجسّم الملائكة و أنهم أولو أجنحة كما علیه إجماعُ
 المسلمین رداً علی الفلاسفة و من يتبعهم (مجلسی، ۱۳۵۶، ج ۴: ۲۸۹)

علامه در جای دیگر بر عقیده خود مبنی بر مادی بودن نفس انسان چنین تأکید ورزیده است: «لکن تجرّد النفس لم یثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها مادیتها». (مجلسی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۹)

این درحالی است که اولاً بر قول متکلمان و از جمله علامه مجلسی مبنی بر اینکه حقیقت ملائکه جسم لطیفی است و به هر شکلی در می‌آید، دلیل عقلی و یا دلیل نقلی

معتبر دلالت ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۱۳) و ثانیاً ادله عقلی و نقلی متعددی بر اثبات تجرد ملائکه وجود دارد. از جمله دلایل عقلی این است که:

ملائکه موجوداتی هستند که در وجودشان منزّه از ماده جسمانی‌اند، چون ماده جسمانی در معرض زوال و فساد و تغییر است و نیز کمال در ماده، تدریجی است؛ از مبدأ سیر و حرکت می‌کند تا به تدریج به غایت کمال برسد و چه بسا در بین راه به موانع و آفاتی برخورد کند و قبل از رسیدن به حد کمالش از بین برود، ولی ملائکه این طور نیستند. (همان: ۱۴)

از ادله نقلی نیز صرفاً به ذکر یک روایت از احتجاجات امام صادق علیه السلام به نقل از بحارالانوار بسنده می‌کنیم:

زندیق از حضرت پرسید: آیا روح وصف به سبکی و سنگینی و وزن می‌گردد؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: روح به منزله ریح است در مشک که چون مشک مملو از باد گردد هیچ چیز در وزن آن نیفزاید و چون باد از آن بیرون آید نقصان در آن پدید نیاید، روح نیز چنین است که آن را ثقل و وزن نیست... . زندیق گفت: یا ابا عبدالله آیا روح بعد از خروج از بدن، متلاشی می‌گردد یا باقی به همان حال است؟ حضرت فرمود بلکه روح باقی است تا وقتی که اسرافیل صور اول در زدند... (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ج ۱۰: ۱۸۵)

در این فراز، روح با وزن و سنگینی توصیف نشده است و حال آنکه اگر مراد از جسم همان جسم اصطلاحی باشد باید دارای وزن و حجم باشد! بر عقلا پوشیده نیست که جسم چه رقیق باشد و چه کثیف (در اصطلاح فلسفی در مقابل رقیق) باید وزن و جرم داشته باشد و الاً به آن جسم مصطلح نمی‌گویند.

افزون بر همه این‌ها، دیدگاه سلبی علامه در باب تجرد عقل، نفس و عوالم ملکوتی، با اساس وحی و نبوت و ولایت و به طور کلی با ضروریات دین، سازگاری ندارد. قول به مادی بودن روح، نزد ارباب عقل و معرفت به حکم قواعد عقلی و فلسفی، مساوی با انکار مبدأ و معاد است، چه دهریون و مادی‌گرایان باب اعظم انکار خدا را در نفی تجرد روح یافته‌اند.

ب) عدم حجیت عقل به مثابه منبع معرفت دینی نزد علامه مجلسی

منظور از «حجیت عقل» در روش‌شناسی کلامی این است که عقل قابلیت و شأنت استنباط عقاید دینی به عنوان یک منبع معرفتی را داراست و لذا می‌توان و باید

به محتوای معرفتی که از منبع عقل به معنای عام آن یعنی معرفت غیرنقلی حاصل می‌شود، اعتقاد ورزید و از آن دفاع کرد. (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۳: ۲۹-۲۸)

به بیان دیگر، حجیت عقل به مثابه منبع، جز این نیست که عقل در کشف و استنباط احکام و معارف دین، مستقل است؛ خواه این استقلال، تامّ و به تعبیر علمای علم اصول از «مستقلات عقلی» باشد و خواه استقلال غیرتام و در اصطلاح اصولیان از «ملازمات عقلی» به شمار آید.^۱ حال طبق این تعریف و ملاک، آیا می‌توان علامه مجلسی را قائل به حجیت عقل به مثابه منبع معرفت دینی دانست؟ پاسخ نویسندگان مقاله مذکور به این پرسش، مثبت است و با ذکر شواهدی (سه مورد) درصدد اثبات فرضیه خود برآمده‌اند. در شاهد نخست از زبان علامه چنین نقل شده که:

امور دینی یا از ضروریات دین است که اختلافی بین امت در آن‌ها وجود ندارد و در علم به آن‌ها به نظر و استدلال نیازی نیست... و قسم دوم، اموری است که از ضروریات دین به شمار نمی‌آید و در اثبات آن نیاز به نظر و استدلال است و شک و انکار در آن‌ها جاری است. این قسم به اعتبار منبع استنباط به سه قسم تقسیم می‌گردد؛ قسمی که از کتاب خدا استنباط می‌گردد... قسم دوم، استنباط به وسیله سنت متواتر لفظی یا معنوی است و قسم سوم، استنباط به وسیله قیاس عقلی برهانی است... (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۲۹)

پرسش اساسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که منظور مجلسی از «ضروریات دین» در عبارت فوق چیست؟ اگر منظور از ضروریات دین، همان اصول اعتقادی اسلام یعنی توحید، معاد، نبوت، عدل و امامت باشد،^۲ آن‌گاه بعید نیست که مراد وی از امور غیرضروری دین، جزئیات و فروع دین یعنی احکام عملی اسلام باشد. بر این اساس، باید گفت علامه علم به اصول ضروری دین را بی‌نیاز از نظر (عقل) و استدلال (قیاس عقلی و برهانی) دانسته و با توجه به شواهدی که در ادامه ذکر خواهد شد، تنها منبع استنباط این معارف را کتاب و سنت می‌داند. بنابراین از اینکه علامه

۱. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: مظفر، ۱۴۰۵ق: ۲۴۱-۲۰۸.

۲. چنان که مجلسی در مرآة العقول تصریح کرده است: «أن أصولَ الدین مشترکةٌ فی مللِ جمیع الأنبیاء...» (مجلسی، ۱۳۵۶، ج: ۹، ۱۵۹) و در جای دیگر انکار ضروریات دین مانند توحید و نبوت و معاد را کفر دانسته است: «فَالکُفْرُ یُطَلَّقُ عَلٰی مَنْ أَنْکَرَ شَيْئاً مِنْ ضَرُورِيَاتِ دِينِ الْإِسْلَامِ ظَاهِراً وَ بَاطِئاً کَالشَّهَادَتَيْنِ أَوْ الْمَعَادِ» (همان، ج: ۱۱، ۱۹۰)

یکی از منابع استنباط امور غیرضروری دین را قیاس عقلی برهانی برشمرده، نمی‌توان به نحو کلی و مطلق چنین نتیجه گرفت که:

این عبارت علامه تصریح دارد که عقل و قیاس عقلی برهانی می‌تواند منبع استنباط قرار گیرد، لذا می‌توان گفت علامه، قرآن، سنت و عقل را از منابع اندیشه دینی می‌داند. (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۲۹)

روشن است که در اینجا دلیل، اخص از مدعاست و فرضیه را به نحو عام، اثبات نمی‌کند.

اما اگر منظور مجلسی از ضروریات دین، امور دیگری غیر از اصول اعتقادی است، شایسته بود نویسندگان محترم به ایضاح مراد مجلسی به نحو مستدل و واضح و متمایز اهتمام ورزند، چه در ادامه بحث آورده‌اند که مجلسی «معتقد است عقل تنها در اصول دین معتبر است، نه در احکام و شرایع دین که در آن به غیر از نص شارع، چیزی معتبر نیست.» (همان: ۳۰) این در حالی است که در آثار کلامی و حدیثی علامه، کم نیست مواضع صریحی که بر عدم حجیت و اعتبار عقل و ناکارآمدی آن در فهم و اثبات عقاید کلامی دلالت دارد. ایشان بارها بر عدم استقلال عقل در استنباط مسائل دینی اعم از اصول و فروع دین تأکید ورزیده و برادران دینی خود را از جوع به عقل برحذر داشته است.

به هر حال مراد مجلسی از ضروریات دین هرچه باشد، در این حقیقت نمی‌توان تردید کرد که بسیاری از آموزه‌های بنیادین و ضروری دین، از سنخ مسائل عقلی است و حکم به ناتوانی و بی‌اعتباری عقل در ساحت فهم اصول دین و مقاصد شریعت به معنای لغو بودن این‌گونه آموزه‌ها در دین است.

ایشان بر اساس نگرش روایی و اخبارگرایی خود، معتقد است که نه تنها در فروع شریعت بلکه در اصول دین نیز که جنبه تحقیقی و تعقلی دارد باید از اخبار و احادیث نبوی و اهل بیت علیهم‌السلام تبعیت نمود.

شواهد زیر در این باره قابل تأمل است و تاحدودی فرضیه مختار نویسندگان مقاله مذکور را تضعیف کرده و به چالش می‌کشد:

۱. علامه در مسئله بنیادین «توحید» که زیربنایی‌ترین و عقلی‌ترین اصول دین قلمداد می‌شود، قائل به کفایت نقل و عدم لزوم تعقل است:

... در این باب [توحید]، اخبار خدا و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام که صدق و حقیقت ایشان ظاهر شده و از نقص و کذب مبرأیند، کافی است. (مجلسی، ۱۳۷۵: ۵۹)

ایشان دلایل عقلی و اصطلاحات فلسفی رایج در اثبات توحید و وجود خدا را نه تنها لازم ندانسته بلکه موجب گمراهی و حیرت مردم دانسته است:

...[اثبات خدا و آگاهی به وجود حق تعالی] به دلیل دور و تسلسل که موجب سرگردانی و تعطّل است، احتیاج ندارد.(همان: ۴۶)

۲. همچنین در مسئله کلامی «معاد جسمانی» که آن نیز جزو اصول ضروری دین اسلام و از مسائل تحقیقی و تعقلی به شمار می‌آید، مخاطبان را به تصدیق آنچه به صورت متواتر در آیات و روایات آمده است، توصیه نموده و آن‌ها را از تعقل و تعمق در این مسائل برحذر داشته است. عین عبارت علامه چنین است:

أحوط و أولى آن است که به آنچه به صورت متواتر در نصوص آمده، ثبوت معاد جسمانی و خصوصیات آن را همان طور که در این نصوص مطرح است، تصدیق کنیم و از تعمق در مسائلی از این قبیل که به آن مکلف نشده ایم بپرهیزیم، چون ممکن است به چیزهایی برسیم که با واقع منطبق نباشد و در این صورت، عذر ما از نظر شرعی پذیرفته نخواهد بود.(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۳۲۱)

ایشان در رساله «الاعتقادات» با استناد به آیه هفتم سوره مبارکه حشر می‌نویسد:

پس به نص و تصریح خدای تعالی در این آیه بر ما واجب است که در اصول دین و عقاید و فروع آن در امور معاش و زندگی دنیا و در امور معاد و آخرتمان از حضرت رسول ﷺ پیروی کنیم و بر ما لازم است تمامی امور خودمان را از آن حضرت بگیریم.(مجلسی، ۱۳۹۲: ۳۸)

۳. ایشان در بحارالانوار پس از شرح روایتی، به صراحت بر انسداد باب عقل و نهی از اعتماد به عقول ناقص خود در امر دین تأکید می‌ورزد:

همانا باب عقل را پس از شناخت امام بسته‌اند و مردم را به اخذ جمیع امور از آن‌ها[معصومین علیهم السلام] امر نموده و از اتکاء بر عقول ناقصه در هر بابی[از ابواب دین] نهی کرده‌اند.(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۱۴)

۴. علامه در موضعی دیگر از آثار خود، با استناد به حدیث ثقلین چنین توصیه

می‌کند:

[حضرت رسول ﷺ] فرمود که «إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي» و ما را حواله به کتاب خدا و اهل بیت خود نمود... پس رجوع به ایشان باید کرد در جمیع امور دین، از اصول و فروع دین.(مجلسی، ۱۳۷۰: ۲۶۱-۲۶۰)

۵. مجلسی در مسئله کلامی «جبر و اختیار» که فهم و حل آن جز به مدد عقل و تحلیل و تأمل عقلانی میسر نیست، بر عجز و ناتوانی عقل و بلکه نهی از تفکر و تلاش عقلی در فهم این مسئله تأکید ورزیده، می‌گوید:

...این قدر مدخلیت حق سبحانه و تعالی در اعمال عباد، از آیات و اخبار، معلوم می‌شود؛ به همین قدر اکتفا باید کرد و خوض بسیار در این مسئله نباید کرد که در غایت اشکال و محل لغزش اقدام است و نهی بسیار در اخبار از تفکر در این مسئله وارد شده است. (مجلسی، ۱۳۵۷: ۱۸)

۶. به خلاف نظر نویسندگان محترم مقاله که معتقدند از نظر مجلسی: «عقل تنها در اصول دین معتبر است، نه در احکام و شرایع دین» (عظیمی و غفوری نژاد، ۱۳۹۶: ۳۰)، علامه در شرح روایتی از امام صادق علیه السلام چنین می‌گوید:

این قول امام... بر بطلان هر گفتاری که مأخوذ از کتاب و سنت نباشد، دلالت دارد، زیرا اعتماد بر ادله عقلی در اصول دین جایز نیست. قوله علیه السلام... يدلُّ علی بطلان الکلام الذی لم یکن مأخوذاً من الکتاب و السنّة، و أنّه لایجوز الاعتماد فی أصول الذین علی الأدلّة العقلیة. (مجلسی، ۱۳۵۶، ج ۲: ۲۶۹)

افزون بر آنچه بیان شد، با تأمل در آراء و مواضع مجلسی در مسئله «اجتهاد و تقلید» می‌توان دریافت که منابع استنباط مجتهد، کتاب و سنت است منهای عقل و اجماع. تصریح علامه در استقصای علوم و دانش‌های مورد نیاز مجتهد، گواه بر این مدعاست. آنجا که علمی از قبیل صرف و نحو، معانی و بیان، کلام، تفسیر، فقه، اصول و رجال را به قدری که در فهم کتاب و سنت به آن نیاز است، برای مجتهد لازم دانسته و در عین حال تأکید می‌کند که «... اما علم اصلی مورد نیاز او [مجتهد] تتبع در جمیع آثاری است که از اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده است». (مجلسی، ۱۳۶۹: ۱۱-۱۰)

بنابراین نمی‌توان از صرف اعتقاد و تأکید مجلسی بر اجتهاد، عقل‌گرا بودن او در ساحت کلامی را استنباط کرده و ایشان را قائل به «حجیت عقل به مثابه منبع معرفت دینی» (عظیمی و غفوری نژاد، ۱۳۹۶: ۳۰-۲۹) دانست. چه، اجتهادِ مدنظر مجلسی، متکی بر اصول مأخوذ از نقل-کتاب و سنت- است نه اصول مستقل عقل و حتی اجماع عقلا، زیرا نقش کارکردی اجماع نزد علامه، نقش تأییدی - یعنی به عنوان مؤید خبر و نقل - است نه نقش استنباطی و اثباتی. ایشان در مواضعی از آثار خود تصریح

می‌کند که اهمیت استفاده از اجماع در حدّ شهرتی است که خبر با آن تأیید شود و تعارض اخبار به واسطه آن به عنوان مرجّح، برطرف گردد. (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۷)

طبق این تحلیل، واقع‌بینانه‌ترین ادعایی که می‌توان کرد این است که اگر چه مجلسی بر استفاده ابزاری از عقل در فهم دین تأکید داشته و در عمل نیز بدان پایبند بوده است، لیکن با انحصار منبع معرفت دینی در اخبار و روایات، عملاً جایی برای حجیت عقل به مثابه منبع استنباط به ویژه در ساحت معرفت کلامی نگذاشته است.

بدین ترتیب با شواهدی که در نفی حجیت عقل به مثابه منبع معرفت در اندیشه مجلسی به نحو مستند ارائه گردید، نمی‌توان به سادگی مدعی شد که: «به طور قطع و یقین از دیدگاه علامه مجلسی، دستاوردهای عقلی، داخل در هندسه معرفت دینی هستند و عقل در کنار نقل، منبعی معتبر برای معرفت بشر نسبت به دین است». (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۳۰)

ج) محدودیت‌های عقل

در باب محدودیت‌های عقل، تأکید بر این نکته راهبردی، ضروری است که عقل اگر چه برای شناخت دین لازم است، ولی هرگز کافی نیست، چرا که کلیات دین با روش عقلی قابل استنباط و دفاع است، ولی جزئیات دین به نحو مستقیم و بی‌واسطه قابل کشف و استدلال عقلی نیست، هرچند به نحو غیرمستقیم و با واسطه، صلاحیت تبیین عقلی را دارد. به تعبیر دیگر «عقل از اقامه برهان بر جزئیات دین قاصر است، از ارائه دلیل بر بطلان آن‌ها نیز عاجز است. از این رو حق داوری درباره آن‌ها را ندارد». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲: ۱۷۶)

بنابراین اگر آنچنان که نویسندگان محترم مقاله مورد نقد مرقوم داشته‌اند، منظور علامه مجلسی از «محدودیت‌های عقل»، ناتوانی و قصور عقل از ادراک امور جزئی و فرعی دین باشد، سخنی محکم و غیرقابل انکار است، لیکن با توجه به شواهد و قراینی که پیش از این ارائه شد، به نظر می‌رسد مرز مشخصی برای محدودیت و عجز و قصور عقل در فهم دین از نگاه مجلسی وجود ندارد، به طوری که دامنه این محدودیت، حتی اصول دین را نیز در بر می‌گیرد.

در مقاله مذکور ضمن اشاره به مواردی از محدودیت‌های عقل در آثار مجلسی، تلاش شده است تا این محدودیت‌ها تنها «در باب احکام عملی و فروع دین که مورد

تأکید حتی متکلمان عقل‌گرا نیز هست» (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۳۱) منحصر و معرفی شود. این درحالی است که در مورد خطای عقل در «قیاس فقهی» که نویسندگان محترم برای اثبات فرضیه خود به آن استناد کرده‌اند، خود علامه هم در بحارالانوار و هم در مرآة العقول ذیل حدیث «لَا تَقِسْ فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ» تنها یکی از احتمالات معنایی قیاس را قیاس فقهی دانسته است، ولی طبق احتمال قوی‌تر^۱ مراد از قیاس را مطلق عقل و طریق عقلی دانسته که در آن خطای زیاد واقع می‌شود و به همین جهت اتکاء بر عقل و روش عقلی را در امور دینی جایز نمی‌داند، بلکه رجوع به اخبار معصومین علیهم‌السلام را در جمیع امور دین واجب دانسته است:

و یکون المراد أن طریق العقل ممّا يقع فيه الخطأ كثيراً فلا يجوز الاتكال عليه في أمور الدين بل يجب الرجوع في جميع ذلك إلى أوصياء سيد المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۸؛ ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۹۹)

افزون بر این، نویسندگان محترم شواهد دیگری ذکر کرده‌اند که گرچه بر ناتوانی و قصور عقل به نحو مطلق - خواه در اصول دین همچون شناخت خدا و خواه در احکام عملی و فروع دین - دلالت و ظهور دارد، لیکن با تأویل عبارات مجلسی، این موارد را بر محدودیت و ناتوانی عقل «تنها در باب احکام عملی و فروع دین» (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۳۰) حمل کرده‌اند، در حالی که علامه مجلسی بارها بر بی‌اعتباری ادله عقلی و بی‌اعتمادی نسبت به عقل حتی در اصول دین به دلیل محدودیت‌ها و خطاپذیری آن تصریح کرده است: «لایجوز الاعتماد فی أصول الدین علی الأدلة العقلية» (مجلسی، ۱۳۵۶، ج ۲: ۲۶۹)

د) نقد کارکردهای عقل نظری و عملی

یکی دیگر از ابعاد روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی، تبیین کارکردهای عقل در استنباط و دفاع از آموزه‌های دینی در دو ساحت «نظری» و «عملی» است. در مقاله مورد بحث، ضمن تفکیک کارکردهای این دو ساحت در اندیشه مجلسی، بر این نکته

۱. چون این احتمال در بسیاری از اخبار این باب، ظهور دارد: «هذا هو الظاهر فی أكثر أخبار هذا الباب». (مجلسی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۹۹)

تأکید شده است که «بیشترین استفاده علامه از براهین عقلی در ابواب مرتبط با خداشناسی است».(عظیمی و غفوری نژاد، ۱۳۹۶: ۳۲)

در فرازهای پیشین نوشتار حاضر، شواهد زیادی در ارزیابی و نقد این مدعا و به طور کلی در نقد رویکرد عقلی علامه به آموزه‌های کلامی ارائه شد. افزون بر این، عبارت فوق در تناقض با اذعان به عجز و قصور عقل از شناخت خدا در اندیشه مجلسی است؛ یعنی با عبارت دیگری که از زبان علامه در همان مقاله آمده، ناسازگار است:

هر که ادعا کند خدا را به وسیله عقلش می‌شناسد و برای شناخت خدا به حجت‌های الهی مراجعه نکند، در صراط مستقیم گام برنداشته است؛ و این افراد در واقع ائمه ضلال و علمای سوئی هستند که حجاب خلق از شناخت و عبادت خدا به شمار می‌آیند.(همان: ۳۱)

قطع نظر از نقدهایی که در مورد کارکردهای عقل نظری در اندیشه مجلسی تاکنون بیان شد، از نتایج پژوهش مقاله مورد نقد پیداست که علامه نه تنها از کارکردهای عملی عقل در حوزه مسائل کلامی، غافل نبوده است، بلکه در مباحثی از قبیل حسن و قبح عقلی، قاعده لطف، قاعده وجوب علی الله، قاعده وجوب اصلح و قاعده وجوب تقدیم افضل، کارکرد عقل را پذیرفته است.

با وجود این، نکته‌ای که در این ساحت - کارکرد عقل عملی - قابل تأمل است، «نقد علامه مجلسی بر کلیت قاعده لطف»(همان: ۳۶) است. در اینکه علامه قاعده لطف را قبول داشته و در ابواب مهم کلامی از قبیل اثبات ضرورت نبوت(مجلسی، ۱۳۵۷: ۱۸)، امامت(همان: ۳۶) و وجود بهشت و جهنم(مجلسی، ۱۳۵۶ق، ج ۷: ۱۷۱) از آن بهره گرفته است، تردیدی نیست، لیکن اثبات این مسائل کلامی از طریق قاعده لطف، مشروط به این است که کلیت و اطلاق قاعده عقلی محفوظ بماند.

حال اگر چنان که در مقاله مذکور اشاره شده است، علامه مجلسی کلیت قاعده لطف را قبول نداشته باشد(عظیمی و غفوری نژاد، ۱۳۹۶: ۳۶) آن گاه بر حسب قواعد منطقی نمی‌توان براهین اثبات مسائل کلامی را با ابتناء بر این قاعده اقامه کرد.

توضیح مطلب اینکه کبرای قیاس در برهان ضرورت بعثت، وجوب امامت، وجود بهشت و دوزخ و امثال آن، قاعده وجوب لطف است. به عنوان مثال علامه مجلسی در اثبات ضرورت امامت در کتاب *حق‌الیقین* چنین استدلال می‌کند:

- نصب امام، لطف است.(صغری)

- لطف بر خدا واجب است. (کبری)

- پس نصب امام بر خدا واجب است. (نتیجه) (مجلسی، ۱۳۵۷: ۳۶)

چنان که پیداست علامه در این استدلال، از شکل اول قیاس اقترانی استفاده کرده است. کسانی که با قواعد علم منطق آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که شرایط صوری انتاج این نوع قیاس، موجه بودن صغری و کلی بودن کبری است (مظفر، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۲-۳۱) و عدم رعایت این شرایط، موجب عقیم شدن استدلال خواهد شد. بنابراین با نفی کلیت قاعده لطف، تمام براهین کلامی که مبتنی بر این قاعده باشند، نیز عقیم و بی‌نتیجه خواهند ماند.

ه) تقدم نقل بر عقل به جای تعامل عقل و نقل

از آنچه تاکنون در باب روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی بیان شد، می‌توان به این نتیجه رسید که اگر چه علامه از عقل و قواعد عقل عملی در مباحث کلامی بسیار بهره گرفته است، لیکن نمی‌توان به طور کلی مدعی تعامل عقل و نقل و فراتر از آن، تقدم عقل بر نقل در منظومه فکری و معرفتی علامه شد. در بخش پایانی مقاله مورد نظر، ذیل عنوان «تعامل عقل و نقل» چنین آمده است:

برهان عقلی در اصول دین، مقدم بر نقل است؛ عقل است که ضرورت بعثت و نیاز بشر به دین را اثبات می‌کند. در محدوده دین، عقل همتای نقل نظر می‌دهد و مؤید یکدیگر هستند... (عظیمی و غفوری نژاد، ۱۳۹۶: ۳۸)

این سخن، البته سخنی حق و محکم و مورد اتفاق حکمای متأله، اصولیان و متکلمان عقل‌گراست، لیکن نسبت دادن این عقیده و رویکرد به علامه مجلسی جای بسی تردید و شگفتی است. علامه در بسیاری از آثار حدیثی و کلامی خود نه تنها بر تقدم نقل بر عقل تأکید ورزیده، بلکه در مسائل کلان اعتقادی نیز قائل به کفایت نقل و عدم لزوم تعقل است. (مجلسی، ۱۳۷۵: ۵۹)

اینکه علامه تنها راه نجات برای انسان‌ها را تمسک به احادیث و عمل به اخبار اهل بیت علیهم‌السلام دانسته (مجلسی، ۱۳۹۲: ۶۰) و بارها توصیه می‌کند به جای تکیه بر عقل ضعیف و ناقص خود، تسلیم اخبار و روایات اهل بیت علیهم‌السلام باشید (مجلسی، ۱۴۰۹ق: ۱۷) گواه روشنی بر این مدعاست.

۱. این مطلب به نقل از آیت الله جوادی آملی ذکر شده است.

ایشان در مسئله توحید و شناخت صفات الهی به دلیل عجز و قصور عقل از ادراک ذات و صفات خدا، اکتفا به اخبار وارده در کتاب و سنت را مقدّم و اولی بر خوض عقلی دانسته است:

فإن العقول قاصرة عن إدراكها... و الاكتفاء بما ورد في الكتاب و السنة و ترك

الخوض فيها أحوط و أولى. (مجلسی، ۱۳۵۶، ج ۱۰: ۱۳۷؛ ۱۴۰۴ق، ج ۷۰: ۴۰۶)

در جای دیگر، در شرح و بیان حدیثی در باب اسماء الحسنی و صفات الهی از قبیل مُنشیء، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، رزاق، مُحیی، مُمیت و... نیز قائل به تقدّم و اولویت نقل بر عقل شده و می‌گوید:

و السکوت عن تفسیره و الإقرار بالعجز عن فهمه أوصوب و أولى و أحوط و
أحرى. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۶۸)

افزون بر این، در مسئله کلامی «معاد جسمانی» که جزو اصول دین بوده و به اذعان نویسندگان محترم مقاله مذکور، باید برهان عقلی در آن‌ها مقدم بر نقل باشد، نه تنها علامه در آن قائل به همتایی و تعامل عقل و نقل نیست، بلکه بر ترجیح اخبار و اولویت نقل بر عقل تأکید ورزیده است:

احوط و اولی آن است که... ثبوت معاد جسمانی و خصوصیات آن را همان‌طور که در این نصوص مطرح است، تصدیق کنیم و از تعمق در مسائلی از این قبیل که به آن مکلف نشده ایم بپرهیزیم. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۳۲۱)

نکته دیگر اینکه به خلاف رأی نویسندگان مقاله، همواره چنین نیست که علامه قائل به تأویل ظواهر دینی باشد و «ظواهری را که مخالف قطعی ادله عقلی باشد، تأویل می‌کند». (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۶: ۳۹)

کسانی که با اندیشه و روش کلامی مجلسی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که ایشان از منتقدان و مخالفان جدی تأویل و تأویل‌گرایان بوده و نسبت به رویکرد تأویلی به شدت اهل احتیاط و پرهیز بوده است؛ حتی به خلاف این ادعا که «وی بر این باور است که اگر ظاهر دلیل نقلی با عقل و ضروریات عقلی مخالف باشد، باید آن را تأویل کرد» (همان) باید گفت در تفکر و روش غالب علامه مجلسی، در تعارض احتمالی بین دلیل عقلی و دلیل نقلی، رجحان و تقدّم بلامنازع از آن اخبار و ادله نقلی و روایی است،

زیرا در نظر ایشان، عقل همواره ناقص، ضعیف و آمیخته با وهم است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۸۸؛ همان، ج ۵۴: ۳۰۵) درحالی که اخبار آیات و روایات به جهت صدور از ناحیه معصوم، همواره از حقایق، حجیت و اعتبار برخوردار بوده و لذا در تعارض عقل و نقل، چندان جایی برای تأویل و تعامل باقی نمی‌ماند، چرا که در این تعارض احتمالی، همواره غلبه و ظفر از آن نقل است.

به هر حال، این شواهد و موارد متعدد دیگری که ذکر همه آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج است، نشان می‌دهد که نمی‌توان به سادگی حکم به تعامل عقل و نقل در اندیشه و روش علامه مجلسی نموده و عقل را مقدم بر نقل و هم‌تای آن به شمار آورد.

جمع‌بندی و نتیجه

در این پژوهش، با نگاهی انتقادی به مقاله «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی» و با ارائه شواهد گوناگون از آثار علامه، معلوم شد که نمی‌توان وی را قائل به حجیت عقل به مثابه منبع معرفت دینی دانست. در این راستا، تلاش گردید تا مهم‌ترین ویژگی‌های روش کلامی مجلسی با رویکردی انتقادی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. یافته‌های مهم این تحقیق را می‌توان در چند مورد به شرح زیر خلاصه و جمع‌بندی نمود:

- مفهوم‌شناسی و تلقی علامه مجلسی از ماهیت و قابلیت عقل، ناتمام بوده و ناسازگار با ساختار اندیشه دینی است؛ و این خود یکی از اشکالات مبنایی وارد بر روش‌شناسی کلامی علامه قلمداد می‌شود. منشأ این تلقی ناتمام علامه از مفهوم عقل به ویژه در اصطلاح فلسفی آن - به معنای موجود مجرد تام - و ناسازگارپنداری این قسم از عقل با آموزه‌های ضروری دین را باید در سوءبرداشت و درک نادرست ایشان از اصطلاحات و قواعد فلسفی به خصوص مسئله تجرد عقول و نفوس دانست، به طوری که علامه حتی وجود تجردی و عاری از ماده را در مورد نفوس ناطقه و ملائکه صریحاً انکار نموده و برای ارواح و فرشتگان، قائل به وجود جسمانی شده است.

۱. عبارت علامه چنین است: «أن طریق العقل مما يقع فيه الخطأ كثيرا فلا يجوز الاتكال عليه في أمور الدين بل يجب الرجوع في جميع ذلك إلى أوصياء سيد المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۸۸)

- به خلاف تصور علامه مجلسی، هیچ ناسازگاری و منافاتی بین دیدگاه فلسفی حکما پیرامون عقول مجرد و صفات و شئون تکوینی آنها با دیدگاه مأخوذ از اخبار و احادیث درباره نقش و جایگاه تکوینی ارواح معصومین علیهم السلام در عالم هستی وجود ندارد، چرا که طبق مبانی فلسفه و عرفان اسلامی، «عقل اول» همان روح قدسی انسان کامل و حقیقت محمدی صلی الله علیه و آله است، لذا تمام شئون وجودی و معرفتی که فلاسفه برای عقول مجرد اثبات کرده‌اند، در واقع برای انسان کامل و ارواح معصومین علیهم السلام ثابت است.

- علی‌رغم تأکید علامه بر نقش ابزاری عقل و به کارگیری آن در فهم مقاصد آیات و روایات، وی با انحصار منابع استنباط احکام و معارف در کتاب و سنت، عملاً حجیت عقل و اجماع را به مثابه منبع معرفت دینی در عرض کتاب و سنت، به ویژه در ساحت کلامی نپذیرفته است.

- گرچه علامه مجلسی همچون سایر متکلمان و اندیشمندان، به محدودیت‌های عقل بشر اذعان دارد، لیکن مرز مشخصی برای محدودیت و عجز و قصور عقل در فهم دین از نگاه او وجود ندارد، به طوری که دامنه این محدودیت، حتی اصول دین را نیز دربر می‌گیرد.

- قطع نظر از نقد کارکردهای عقل نظری در اندیشه علامه مجلسی که در این پژوهش به نحو مفصل و مستند ارائه شد، باید اعتراف کرد که علامه نه تنها از کارکردهای عملی عقل در حوزه مسائل کلامی، غافل نبوده، بلکه در مباحثی از قبیل حسن و قبح عقلی، قاعده لطف، قاعده وجوب علی الله، قاعده وجوب اصلح، و قاعده وجوب تقدیم افضل، از روش عقلی بهره برده است.

- تقدم‌پنداری نقل بر عقل به جای تعامل‌انگاری عقل و نقل، یکی دیگر از ویژگی‌های روش‌شناختی علامه مجلسی در حوزه مسائل کلامی است، زیرا در تفکر و روش غالب وی، در تعارض احتمالی بین دلیل عقلی و دلیل نقلی، رجحان و تقدّم بلامنازع از آن اخبار و ادله نقلی و روایی است که به جهت صدور از ناحیه معصومین علیهم السلام همواره از حقانیت، حجیت و اعتبار برخوردار بوده و لذا در رویارویی عقل و نقل، چندان جایی برای تأویل و تعامل باقی نمی‌ماند، لذا در نزاع عقل خاطی و نقل معصوم، همواره غلبه و ظفر از آن نقل است.

بنابراین اگر ملاک عقل‌گرا بودن متکلم را برخورداری از مؤلفه‌هایی چون نوع تلقی او از ماهیت عقل، حجیت و اعتبار آن، گستره دخالت و کاربست عقل و میزان بهره‌برداری متکلم از عقل در کارکردهای مختلف آن - کارکرد نظری، عملی، ابزاری، استنباطی، دفاعی، تعاملی، و معرفت‌زایی (به عنوان منبع معرفت) - بدانیم، باتوجه به شواهد فراوان ارائه شده در این پژوهش، نمی‌توان علامه مجلسی را در زمره متکلمان عقل‌گرا به شمار آورد.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

برنجکار، رضا (۱۳۹۳)، *روش‌شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع*

در عقاید، تهران: سمت.

خیری حبیب‌آبادی، فاطمه (۱۳۹۱)، «*عقل از دیدگاه شیخ مفید و*

علامه مجلسی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام

اسلامی دانشگاه اصفهان.

طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر

موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عظیمی، محمد و محمد غفوری‌نژاد (۱۳۹۶)، «*جایگاه عقل در*

روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی»، فصلنامه تحقیقات کلامی، س ۵،

ش ۱۹، ص: ۴۱-۲۵.

قیصری، داوود بن محمود (۱۳۵۷)، *مجموعه رسائل قیصری*، تهران:

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

مجلسی، محمدباقر (۱۳۵۶)، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*،

شرح کتاب کافی لثقة الاسلام الكلینی، تصحیح مرتضی عسگری،

تهران: دارالکتب الاسلامیه.

_____ (۱۳۵۷)، حق اليقين، تهران: اسلاميه

_____ (۱۳۶۲)، بحار الانوار (با حواشی و تعليقات علامه

طباطبایی)، تهران: دارالکتب الاسلاميه.

_____ (۱۳۶۹)، نظم الثالی، به کوشش محمد حسینی

لاهیجانی، قم: دارالکتب الاسلاميه.

_____ (۱۳۷۴)، السماء و العالم (آسمان و جهان)، ترجمه

محمد باقر کمره‌ای، تهران: اسلاميه.

_____ (۱۳۷۵)، عین الحیاة، تهران: نشر رشیدی.

_____ (۱۳۸۴)، ملاذ الاخيار فی تهذيب الاخبار، قم:

مکتبه آیت الله مرعشی.

_____ (۱۴۰۹ق)، رسالۃ الاعتقادات، تحقیق مهدی

رجایی، اصفهان: مکتبه العلامة المجلسی.

_____ (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة

الاطهار عليهم السلام، بیروت: مؤسسة الوفاء.

_____ (۱۳۹۲)، رسالۃ الاعتقادات، ترجمه و شرح:

قائم‌علی احمدی، قم: دلیل ما.

مظفر، محمدرضا (۱۳۷۸)، منطق، ترجمه و اضافات علی شیروانی، قم:

مؤسسه انتشارات دارالعلم.

_____ (۱۴۰۵ق)، اصول الفقه، قم: نشر دانش اسلامي.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار

الاربعة العقلیة، تصحیح و تحقیق: علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت

اسلامی صدا.

_____ (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح و

تحقیق: محمد خواجوی و دیگران، به اشراف سید محمد خامنه‌ای،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۴)، شرح الاصول الکافی، تصحیح

و تحقیق و مقدمه: رضا استادی، با اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح

و تقدیم: محسن بیدارفر، قم: بیدار.

_____ (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار

الاربعة العقلیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نصرالله پور علمداری، ابراهیم و کاظم قاضی زاده (۱۳۹۷): «واکاوی و

بررسی اندیشه علامه مجلسی در تحلیل روایات تأویلی آیات قرآن

با تکیه بر بحار الانوار و مرآة العقول»، فصلنامه علوم حدیث، ش ۸۷،

ص: ۴۷-۷۰.

نورالدین، حیدر (۱۳۸۸)، «نقش عقل در معرفت از دیدگاه علامه

مجلسی»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۳۹، ص: ۲۷۴-

۲۵۱