

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۹

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۱۱-۱۴۰

روش فهم و تبیین روایات در دو شرح عقل‌گرا و نقل‌گرای ملاصدرا و مجلسی بر کافی

محمد مهدی فرهی *

چکیده

هریک از شارحان حدیث با رویکرد خاصی به تبیین روایات پرداخته‌اند. از این میان می‌توان به دو رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی اشاره کرد. برای شناخت بهتر تأثیر این دو رویکرد در روش فهم و تبیین روایات، لازم است که آن‌ها را مورد مطالعه قرار داد. برای این منظور در این پژوهش با روش مقایسه‌ای، به مطالعه موردی شروح دو اندیشمند تأثیرگذار عصر صفوی (ملاصدرا و محمدباقر مجلسی) بر کتاب کافی پرداخته شده است. نتیجه اینکه گاهی نگرش منطقی و فلسفی ملاصدرا در تبیین معنای لغات تأثیرگذار بوده است. همچنین در مواردی که بحث صرفی به اختلاف در معنا منجر می‌شده، مجلسی به آن موارد، بیشتر توجه نشان داده است. در مباحث نحوی نیز به نظر می‌رسد هرچند ملاصدرا به این مباحث توجه دارد، اهتمام مجلسی به این مباحث بیشتر است. در استناد به روایات، منبع روایت برای ملاصدرا اهمیت خاصی ندارد، ولی برای مجلسی دارای اهمیت است. برخلاف ملاصدرا، مجلسی در شرح بخش اصول کافی، بسیار از دیگر شروح کافی بهره برده و تکیه وی بر آن‌ها به نحو شگرف‌آوری بسیار است. مجلسی هرچند در برخی موارد در خصوص فلسفه و تصوف موضع‌گیری منفی از خود نشان داده، گاهی در شرح خود، به نقل اقوال فلاسفه و عرفا پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: عقل‌گرایی فلسفی، نقل‌گرایی، شرح اصول کافی، مرآة العقول.

* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران / Mohammadfarrahi2011@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

۱. مقدمه

در عصر صفوی، شارحان حدیث با دو رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی، به تبیین روایات پرداخته‌اند. اینکه هریک از این دو رویکرد چه تأثیراتی بر روش فهم و تبیین روایات گذاشته‌اند و میان آن‌ها چه اشتراکات و افتراقاتی وجود دارد، مسئله‌ای است که نیازمند بررسی و مطالعه است. از این رو برای پاسخ به این مسئله، در این پژوهش به مطالعه موردی دو شرح دو اندیشمند مهم و تأثیرگذار عصر صفوی یعنی ملاصدرا (م ۱۰۵۰) و محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱)، که به ترتیب فیلسوفی عقل‌گرا و دانشمندی نقل‌گرا هستند، بر کتاب کافی پرداخته شده است. با توجه به اینکه این هر دو دانشمند در عصر صفوی می‌زیسته‌اند، بررسی شروح آن‌ها ما را با فضاهای فکری مختلف آن دوره نیز آشنا می‌سازد. شایان ذکر است در مورد هریک از دو شرح ملاصدرا و مجلسی بر کافی مطالعاتی روش‌شناسی انجام شده است. برای نمونه می‌توان به پایان‌نامه‌های روش‌شناسی شرح صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) بر اصول کافی (میراحمدی، ۱۳۸۹)، بررسی روش فقه‌الحدیثی ملاصدرا در کتاب شرح اصول کافی (دشتی، ۱۳۹۰) و روش‌شناسی حدیثی علامه مجلسی رحمته‌الله علیه در *مرآة العقول* (بخش اصول کافی) (میرابوالحسنی، ۱۳۸۶) اشاره کرد. این آثار با تمرکز بر عقل‌گرایی ملاصدرا و نقل‌گرایی مجلسی به مقایسه روش آن‌ها در فهم و تبیین روایات پرداخته‌اند که این مطالعه بدان می‌پردازد و سعی در ارائه نکاتی شایان توجه دارد.

ملاصدرا در شرح *اصول الکافی* تنها موفق شده است تا «باب ان الائمه علیهم‌السلام ولاة امر الله و خزنة علمه» از کتاب *الحجة* از *اصول کافی* را شرح دهد و از این باب نیز تنها توفیق شرح حدیث نخست آن را یافته است. به باور شعرانی، شرح ملاصدرا منبعی برای شارحان دیگر بوده و پس از آخرین روایتی که ملاصدرا شرح کرده، دیگر شارحان شرحی تحقیقی ارائه نکرده‌اند و اگر صاحب *وافی* از این امر استثناست، ازین روست که آن شرح را از دیگر آثار ملاصدرا اخذ کرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵: ۲۰۱). اما *مرآة العقول*؛ این شرح از معدود شروحنی است که در آن تمام کافی کلینی اعم از اصول، فروع و روضه شرح شده است. این شرح از مشهورترین شروح کافی است و بسیار مورد استقبال قرار گرفته است. برخی *مرآة العقول* را بهترین شرح کتاب کافی دانسته‌اند

ربانی، ۱۳۸۳: ۳۳)؛ برخی نیز *مرآة العقول* را در کنار *ملاذ الاخیار* (شرح مجلسی بر تهذیب الاحکام شیخ طوسی) بزرگ‌ترین گام در تفسیر حدیث شمرده‌اند (مسعودی، ۱۳۸۴: ۴۵).

۲. واژه‌شناسی

برای درک و فهم روایات لازم است تا معنای لغات موجود در آن‌ها را دریابیم؛ از این‌رو ملاصدرا و مجلسی به‌عنوان شارحان حدیث، بدین امر توجه نشان داده‌اند.

۲-۱. منابع لغوی ملاصدرا و مجلسی

ملاصدرا در غالب موارد از ذکر منبع لغوی خود نامی به میان نمی‌آورد، اما در برخی موارد منبع خود را مشخص کرده است. وی به *الصحاح جوهری*، *قاموس المحيط* فیروزآبادی، *اساس البلاغه زمخشری و النهایة ابن‌اثیر* جزری اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۴: ۱۷۸). مجلسی نیز در برخی موارد بدون اشاره به منبع لغوی، به تبیین لغات می‌پردازد. با وجود این در بسیاری از موارد، به منبع لغوی خود اشاره کرده است. جوهری (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۷۰-۲۷۱)، مطرزی (همان، ج ۱: ۱۸۸ و ج ۲: ۳۱۳)، فیومی (همان، ج ۵: ۱۸۹ و ج ۹: ۱۰۴)، راغب (همان، ج ۵: ۶۷ و ج ۶۸) و فیروزآبادی (همان، ج ۲: ۲۸۹ و ج ۶: ۱۲۰) از جمله لغویانی هستند که مجلسی در شرح خود از آن‌ها نام برده است. همچنین وی از کتب *غریب الحدیث از النهایة ابن‌اثیر* (همان، ج ۲: ۲۶۵ و ۲۷۲) و *الفائق زمخشری* (همان، ج ۲: ۱۱۰ و ۲۶۴) بهره برده است.

۲-۲. نکاتی درباره بحث واژه‌شناسی ملاصدرا و مجلسی

در مجموع در تبیین معنای واژگان، تفاوت فاحشی میان ملاصدرا و مجلسی وجود ندارد اما نکاتی قابل توجه است؛ در برخی موارد نگاه منطقی و فلسفی ملاصدرا در تبیین وی از واژگان تأثیرگذار بوده است. امام صادق علیه السلام پس از پایان مناظره دو تن از اصحابش با دیگری، آن دو را «قفازان» می‌خواند. ملاصدرا در تبیین این واژه می‌گوید: «القفاز من القفیز و هو المکیال و كأنه اراد علم المیزان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۴۱۲). ملاصدرا قفاز را از قفیز به معنای پیمانه دانسته و گمان کرده که حضرت علیه السلام به علم منطبق اشاره کرده است. این در حالی است که ملاصدرا می‌توانست قفاز را مشتق از قفز به معنای جهیدن بداند؛ چنان‌که ملاصالح مازندرانی (۱۳۸۲ق، ج ۵: ۱۲۴)، فیض کاشانی

(۱۴۰۶ق، ج ۲: ۳۰) و جیلانی (۱۴۲۹ق، ج ۱: ۴۹۰) بر همین مبنا واژه «فَقَّازَان» را توضیح داده‌اند. شایان توجه است حتی فیض کاشانی که از شاگردان ملاصدرا و تحت‌تأثیر وی است و دارای گرایش فلسفی است، در توضیح واژه «فَقَّازَان» وجه مورد نظر ملاصدرا را مطرح نکرد؛ اما مجلسی که رویه‌اش بر ذکر وجوه مختلف است، در تبیین واژه «فَقَّازَان» به هر دو وجه اشاره کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۷۶). مجلسی وجه نخست را از ملاصالح مازندرانی، و وجه دوم که آن را با تعبیر «قیل» آورده از ملاصدرا نقل کرده است. مجلسی البته در بحارالانوار تنها به وجه نخست اشاره کرده و متعرض ذکر وجه ملاصدرا نشده است (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳: ۱۶).

نکته جالب توجه آنکه با وجود اینکه در کتب لغت برای قفز معنای جهیدن آمده است (نک: جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۸۹۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۵۲۱)، ملاصدرا این معنا را حتی به‌عنوان یک احتمال هم مطرح نکرد. دیگر واژه‌ای که نگاه منطقی و فلسفی ملاصدرا در تبیین آن اثرگذار بوده، واژه «الهندسة» است؛ سخن گفتن ملاصدرا از کم متصل قار، معانی معقول و مجردات و جواهر و اعراض ناشی از نگاه منطقی و فلسفی وی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۴: ۲۹۱).

گاهی در روایات از آیات قرآنی استفاده شده است؛ ملاصدرا در برخی موارد برای فهم واژگان این آیات، از دیگر آیات قرآن بهره برده است. برای نمونه وی «الْقَيْنَا» را به‌معنای «وجدنا» دانسته و به آیه ۲۱ سوره لقمان و آیه ۲۵ سوره یوسف استناد کرده است (همان، ج ۱: ۳۲۷). ظاهر کلام ملاصدرا با توجه به اینکه به منبعی ارجاع نمی‌دهد، این است که این توضیح از خود وی است؛ اما به نظر می‌رسد وی این مطالب را از تفسیر فخر رازی اخذ کرده است (قس: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۱۸۸).

مجلسی نیز گاهی در تبیین معنای برخی واژگان به آیه قرآنی تمسک کرده است. وی برای اینکه نشان دهد که واژه «نُدْر» گاهی به‌عنوان مصدر و به‌معنای انذار به کار می‌رود، به اینکه گفته شده «نُدْر» در آیه «فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي» (قمر: ۱۶) مصدر است، استناد کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۱۰). بعید نیست ارجاع مجلسی به این آیه متأثر از برخی لغویان باشد (نک: جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۸۲۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۴۸۱). مجلسی همچنین برای اینکه نشان دهد «علی» گاهی به‌معنای لام و گاهی به‌معنای «مِنْ»

به کار می‌رود، به اینکه این معانی به ترتیب درباره آیه ۱۸۵ سوره بقره و آیه دوم سوره مطفین گفته شده، اشاره کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۶۶). اما این سخنان مجلسی مأخوذ از شیخ بهایی است نه برداشت شخصی خودش. یکسانی عبارت مجلسی و شیخ بهایی کاملاً روشن است (قس: شیخ بهایی، ۱۴۳۱ق: ۶۶). بنابراین به صرف اینکه ملاصدرا و مجلسی مطلبی را بدون ارجاع به منبعی آورده‌اند، نمی‌توان آن را استنباط شخصی خودشان دانست.

همچنین مجلسی در تبیین معنای برخی واژگان به دیگر روایات استشهاد کرده است. برای نمونه وی واژه «تحسن» را در عبارت «لو کنت تحسن الکلام» به معنای «تعلم» دانسته و به روایت «قیمة المرء ما یحسنه» استشهاد کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۶۹). البته با توجه به اینکه این معنا در برخی کتب لغت آمده است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۱۱۸۹) و برخی شارحان نیز به این معنا اشاره کرده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵: ۱۱۳) بعید نیست که مجلسی این معنا را از کتب لغت یا برخی شارحان اخذ کرده باشد و استناد به روایت «قیمة المرء ما یحسنه»، تنها از باب شاهد آوردن باشد نه اینکه وی این معنا را با تمسک به این روایت استنباط کرده است.

ملاصدرا و مجلسی گاهی یکی از معانی مطرح‌شده برای واژگان را ترجیح داده‌اند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۳۶). بعید نیست اظهارنظر مجلسی در اینجا تبعیت از فیض کاشانی (قس: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۳۱۱-۳۱۲) و ملاصدرا بوده باشد. همچنین در برخی موارد به تغییر معنای برخی لغات در طول زمان اشاره کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۲۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۶۶).

نکته شایان توجه دیگر این است که برخی واژگان روایات در برخی دیگر از روایات تبیین شده‌اند، اما ملاصدرا و مجلسی در تبیین آن واژگان به آن روایات اشاره نکرده‌اند. برای نمونه می‌توان به واژه «حواریین» در روایتی از امام رضا علیه السلام توجه داد (نک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۷۹؛ همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۸۰-۸۱؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۵۰). ملاصدرا در تبیین «حواریین» بدون اینکه اشاره کند به نقل از *النهایة پرداخته* است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۱۳۲؛ قس: ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۴۵۸). مجلسی نیز در

مرآة العقول به تبیین «حواریین» پرداخته است (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۲۰-۱۲۱؛ ج ۸: ۳۱۴-۳۱۵؛ ج ۱۰: ۲۳۷ و ج ۲۶: ۲۶۶). اما با وجود اینکه آنچه ملاصدرا و مجلسی در تبیین این واژه از منابع لغوی آورده‌اند با آنچه در روایت آمده است تشابه دارد، هیچ‌یک در تبیین خود به روایت مذکور اشاره نکرده‌اند؛ حال یا در هنگام تبیین این واژه به این روایت توجه نداشته یا اینکه استناد به روایات را در تبیین واژگان نمی‌پسندیده‌اند.

۳. بحث صرفی

از جمله اموری که فهم و تبیین روایات بدان وابسته، علم صرف است. از این‌رو مفسر روایت لازم است که با این علم آشنا باشد و در فهم و تبیین روایات از آن بهره گیرد.

۳-۱. اهتمام بیشتر مجلسی به مباحث صرفی مؤثر در پدید آمدن وجوه مختلف معنایی

ملاصدرا و مجلسی هر دو، از علم صرف در شروح خود بهره جسته‌اند که به نمونه‌هایی از آن در این مقاله اشاره و سپس در این زمینه به مقایسه میان ملاصدرا و مجلسی پرداخته شده است. ملاصدرا در توضیح صرفی برخی واژگان یکی از روایات می‌گوید: «یقال: الناس فی هذا الامر شرع سواء ای متساوون لا فضل لاحدهم فیه علی الآخر، و هو مصدر بفتح الراء و سکونه و یتوی فیه الواحد و التثنیة و الجمع و المؤمن... و کیف اصله اسم مبنی علی الفتح یقال للاستفهام عن الاحوال و قد یقع للتعجب، و این سؤال عن المكان و قد یطلقان لا بمعنی الاستفهام بل الاول بمعنی الحال و الصفة و الثانی بمعنی الحصول فی المكان فیعربان، و ویل کلمة عذاب و ویلک و ویل لک و ویل زید و ویل لزید» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۲۴).

چنان‌که روشن است، ملاصدرا توضیحات مختلفی دربارهٔ واژگان «شرع»، «کیف»، «این» و «ویل» ارائه کرده، لیکن مجلسی به بررسی صرفی هیچ‌یک از این لغات نپرداخته است.

ملاصدرا در توضیح واژه «رواغ» چنین آورده است: «رواغ ای خداع فی البحث بالغین المعجمة من الروغ و الروغان و هو فی الاصل ما یفعله الثعلب و هو ان ینهب هکذا و هکذا مکرا و خدیعة» (همان، ج ۲: ۴۱۲).

توضیح مجلسی در این باره از این قرار است: «رواغ ای میال عن الحق، أو میمل کثیر المیل عما یوجب غلبة الخصم علیک، من قولهم راغ عن الشیء ای مال و حاد، و منه

روغان الثعلب» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۷۵).

همچنین ملاصدرا در توضیح «فلا تباهاوا به» می‌گوید: «المباهاة المفاخرة، و قد باهی به یباهی مباحاة افتخر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۱: ۵۷۹)، اما مجلسی چنین آورده است: «من المباحاة بمعنی المفاخرة، و قال بعض الأفاضل: یحتمل أن یکون من المهموز فخفف، آی لا تؤانسوا به حتی تنظروا کیف عقله، قال الجوهری بهأت بالرجل و بهتت به بالفتح و الکسر بهاء و بهوء: أنست به» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۸۵). مجلسی برای واژه مورد نظر دو ریشه را محتمل دانسته و طبق هریک از آن‌ها معنای واژه را بیان کرده اما ملاصدرا تنها مطابق یک ریشه به معنای واژه مورد نظر پرداخته است. همچنین به نظر می‌رسد مراد از «بعض الأفاضل» در کلام مجلسی، میرزا رفیع‌الدین نائینی است (قس: نائینی، ۱۳۸۲ش: ۷۷).

در توضیح «مَجْلَبَةٌ» در عبارت «حُسْنُ الْخُلُقِ مَجْلَبَةٌ لِلْمَوَدَّةِ» مجلسی احتمالات مختلفی را مطرح کرده است. وی در این باره می‌گوید: «هی إما مصدر میمی حمل مبالغة، أو اسم مکان أو اسم آلة و الأول أوفق بنظائره» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۸۶). بنابراین مجلسی سه وجه مصدر میمی، اسم مکان و اسم آلت بودن را در مورد این واژه محتمل دانسته و احتمال مصدر میمی بودن را با نظایر آن در روایت مورد نظر سازگارتر شمرده است. به نظر می‌رسد مجلسی این وجوه را متأثر از دیگران مطرح کرده است. برخی از شارحان درباره این واژه یک وجه و برخی دو وجه را ذکر کرده‌اند. مجلسی نیز چنان‌که رویه‌اش بر ذکر وجوه مختلف است، سه وجه را مطرح کرده است. این واژه را شریف شیرازی اسم آلت (شریف شیرازی، ۱۴۳۰ق: ۱۰۲)، ملاخلیل قزوینی اسم مکان (قزوینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۶۵)، فیض کاشانی اسم آلت یا مصدر (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۱۹)، ملاصالح مازندرانی اسم آلت یا مصدر میمی (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۴۲۰) و میرزا رفیع‌الدین نائینی مصدر میمی یا اسم مکان (نائینی، ۱۳۸۲ق: ۷۷) دانسته‌اند. حتی اینکه مصدر میمی بودن این واژه از باب مبالغه است و مصدر میمی بودن با نظایر آن سازگارتر است، در کلام میرزا رفیع‌الدین و ملاصالح مازندرانی وجود دارد.

ملاصدرا به مصدر یا اسم مکان یا اسم آلت بودن این واژه تصریح نکرده، اما از عبارت وی در توضیح آن برمی‌آید که آن را اسم آلت در نظر گرفته است: «مجلبة للمودة

ای مکسبه لها و هی اسم ما یجلب به» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۱: ۵۸۰). بنابراین مجلسی وجوه مختلف صرفی را در مورد این واژه مطرح کرد، اما ملاصدرا تنها یک وجه صرفی برای آن در نظر گرفت.

در نمونه‌ای دیگر، مجلسی درباره کلمه «یعرف» در روایت «إن الحجة لا تقوم لله عز و جل علی خلقه إلا بامام حتی یعرف» دو احتمال می‌دهد: یکی اینکه معلوم و از باب تفعیل باشد که در این صورت «حتی یعرف» یعنی تا مردم آنچه را که بدان نیاز دارند بشناسند؛ احتمال دوم اینکه بر بنای مجهول باشد حال یا با تخفیف یا با تشدید. مرجع ضمیر نیز یا خدا، یا دین یا حق و یا امام خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۹۳). لیکن ملاصدرا به بحث صرفی درباره «یعرف» پرداخته است؛ با وجود این از توضیح وی می‌توان دریافت که وی آن را معلوم و با تخفیف راء در نظر گرفته و فاعل آن را مردم دانسته است. وی می‌گوید: «...ثبت ان لا يقوم الحجة لله بعد رسوله علی خلقه الا بامام حتی یعرف الخلق بتعریف الامام و تعلیمه اياهم و...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۴۶۴).

بنابراین در اینجا نیز مجلسی به وجوه مختلف صرفی اشاره کرده ولی ملاصدرا بنا بر یک وجه صرفی که در نظر داشته، به توضیح روایت پرداخته است. در مجموع هرچند که ملاصدرا در برخی موارد به برخی از مباحث صرفی بیش از مجلسی پرداخته، در مواردی که بحث صرفی به اختلاف در معنا منجر می‌شده، مجلسی به آن‌ها بیش از ملاصدرا توجه نشان داده است. این اختلاف ملاصدرا و مجلسی ناشی از نگرش آن‌ها در تبیین روایات دارد؛ توضیح اینکه ملاصدرا غالباً با یک وجه به تبیین روایات می‌پردازد و اهتمامی برای ذکر وجوه مختلف ندارد، اما مجلسی برخلاف وی اهتمام زیادی در ذکر وجوه مختلف دارد.

۴. بحث نحوی

آشنایی با علم نحو از دیگر اموری است که برای فهم و تبیین روایات لازم است.

۴-۱. اهتمام بیشتر مجلسی به مباحث نحوی و دلایل آن

ملاصدرا و مجلسی در شروح خود از این علم نیز بهره برده‌اند. در اینجا نمونه‌هایی از آن‌ها ذکر و سپس به مقایسه عملکرد ملاصدرا و مجلسی در این زمینه پرداخته شده

است. در روایتی، زراره از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله جل و عز وسع كرسية السماوات و الأرض السماوات و الأرض وسعن الكرسي أم الكرسي وسع السماوات و الأرض فقال بل الكرسي وسع السماوات و الأرض و العرش و كل شيء وسع الكرسي» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۲). ملاصدرا در توضیح نحوی این روایت می‌گوید: «قوله: و العرش عطف على السماوات و الأرض، و قوله: وسع الكرسي، الكرسي فاعل وسع و مفعوله اما كل شيء ان قرئ بالنصب و اما ضمير محذوف عائد عليه ان قرئ بالرفع على الابتداء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۶۱).

بنا بر این توضیحات نحوی ملاصدرا، روایت تنها یک وجه معنایی خواهد داشت. هرچند ملاصدرا در اینکه مفعول «وسع الكرسي» چیست دو احتمال مطرح کرده، در هر دو صورت معنای واقعی، یکی خواهد بود.

اما مجلسی در توضیح نحوی روایت و جوهی را مطرح کرده که موجب متفاوت شدن معنای روایت می‌شود. مجلسی در این باره چنین آورده است: «قوله عليه السلام: و العرش، لعله منصوب بالعطف على الأرض ... و قيل: العرش معطوف على الكرسي أي و العرش أيضا وسع السماوات و الأرض، فالمراد أن الكرسي و العرش كلا منهما وسع السماوات و الأرض و قيل: العرش مرفوع بالابتدائية، أي و العرش و كل شيء من أجزاء العرش و دوائر وسع الكرسي بنصب الكرسي» (مجلسی، ۴۰۴ق، ج ۲: ۷۹).

با توجه به این وجوه نحوی که مجلسی ذکر کرد، روایت دارای وجوه معنایی مختلف شده است. بنابراین ملاصدرا به گونه‌ای به تبیین نحوی روایت پرداخت که تنها یک معنا از آن قابل برداشت باشد، اما مجلسی به گونه‌ای به بحث نحوی روایت اهتمام ورزید که وجوه مختلف معنایی در آن به وجود آمد.

نمونه دیگر مربوط به موردی است که یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام به نام قیس ماصر با فردی از اهل شام مناظره می‌کند و حضرت به سخن آن‌ها می‌خندد. در روایت دلیل خنده حضرت علیه السلام چنین دانسته شده است: «مِمَّا قَدَّ أَصَابَ الشَّامِيَّ». ملاصدرا در مورد اعراب «الشامی» سخن نگفته، اما از توضیحش برمی‌آید که وی آن را مرفوع و فاعل در نظر گرفته است: «مما قد اصاب الشامی ای اصاب منه لا انه اصاب فی القول فكأنه غلب على قيس» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۴۱۰). اما مجلسی هم احتمال

مفعول بودن و هم احتمال فاعل بودن آن را مطرح کرده است. وی می‌گوید: «مما قد أصاب الشامي بالنصب أي من المغلوبيية و الخجلة، أو بالرفع فما مصدرية أي إصابة الشامي و خطيء قيس، فالضحك لعجز قيس» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۷۱).

بنابراین ملاصدرا عبارت را با یک وجه معنایی توضیح داد، اما مجلسی با ذکر دو وجه نحوی، روایت را محتمل دو معنا دانست.

در نمونه دیگری، ملاصدرا در توضیح نحوی روایت «حَمَلَةُ الْعَرْشِ وَالْعَرْشُ الْعِلْمُ ثَمَانِيَةٌ أَرْبَعَةٌ مِنَّا وَ أَرْبَعَةٌ مِمَّنْ شَاءَ اللَّهُ» می‌گوید: «حملة العرش، مبتداه و ثمانية خبره، و قوله: و العرش علم، جملة اعتراضية وقعت بين المبتدأ و الخبر» (صدرالدين شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۶۳). و مجلسی در این باره می‌گوید: «و العرش العلم، جملة معترضة» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۸۰). ظاهراً مجلسی چون مبتدا و خبر را در جمله روشن می‌دانسته، به ذکر آن‌ها نپرداخته است.

در موردی دیگر، مجلسی در توضیح نحوی «يَا لَهَا مِنْ حَسْرَةٍ» می‌گوید: «النداء للتعجب و المنادى محذوف، و لام التعجب متعلق باعجبوا، و "من حسرة" تميز من الضمير المبهم بزيادة من» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۶۹). ملاصدرا درباره این عبارت توضیحی ارائه نکرده است.

همچنین مجلسی «واو» را در عبارت «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَ فِيهَا إِمَامٌ» حاليه و استثنا را مفرغ متصل دانسته است (همان، ج ۲: ۲۹۵)؛ اما ملاصدرا به توضیح نحوی نپرداخته است.

در مثالی دیگر، مجلسی به اینکه «التي بينهما» و «لا يعلمها» در عبارت «لا جبر و لا قدر و لكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم» به ترتیب مبتدا و خبر هستند اشاره کرده (همان، ج ۲: ۱۹۳). اما ملاصدرا در این باره بحث نحوی نکرده است.

همچنین مجلسی درباره «ضلالاً» در عبارت «انما يعبد الله من يعرف الله فأما من لا يعرف الله فإنما يعبد هكذا ضلالاً» می‌گوید: «قوله: "ضلالاً" تميز أو حال على المبالغة، أو بأن يقرأ بضم الضاد و تشديد اللام جمعا» (همان، ج ۲: ۳۰۰). ملاصدرا در این باره نیز بحث نحوی نکرده است.

در مورد دیگری، ملاصدرا در توضیح «هَكَذَا وَ اللهُ ضَلَّالًا» در عبارت «من لا يعرف الله عز و جل و لا يعرف الامام منا أهل البيت فإنما يعرف و يعبد غير الله هكذا و الله ضلالا» چنین آورده است: «قوله: هكذا و الله، جملة اسمية مؤكدة بالقسم، ای حاله فی المعرفة و العبادة هكذا و الله، و قوله: ضلالا، حال او تمييز و العامل معنى الاشارة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۵۱۶). مجلسی در این باره توضیح نحوی ارائه نکرده است.

همچنین ملاصدرا در مورد دیگری چنین آورده است: «قوله: ليس ذا رأيك، اسم الاشارة مرفوعة بأنها اسم ليس، و رأيك منصوب بأنه الخبر» (همان، ج ۳: ۱۷). مجلسی در این باره به بحث نحوی نپرداخته است.

در مجموع به نظر می‌رسد هر چند ملاصدرا به مباحث نحوی توجه دارد، اهتمام مجلسی به این مباحث بیش از وی است. شاید یکی از دلایل اهتمام بیشتر مجلسی به این مباحث، توجه وی به وجوه مختلف معنایی در روایت باشد؛ زیرا چنان‌که گفته شد، مجلسی به ذکر وجوه مختلف معنایی در روایات اهتمام دارد و وجوه مختلف نحوی نیز گاهی به وجوه مختلف معنایی در روایت منجر می‌شود. در برخی موارد نیز که مجلسی به بحث نحوی پرداخته و ملاصدرا به بحث نحوی نپرداخته، یا برعکس، ملاصدرا بحث نحوی کرده ولی مجلسی به این بحث نپرداخته، محتمل است که دلیل ذوقی داشته باشد. دلیل دیگر اینکه مجلسی بیش از ملاصدرا به بحث نحوی توجه نشان داده است، این می‌تواند باشد که ملاصدرا بیشتر به دنبال شرح محتوای روایت بوده و پرداختن به بحث نحوی اهمیت زیادی برایش نداشته است. دلیل محتمل دیگر این است که مجلسی متأثر از برخی شروح دیگر کافی کلینی، برخی از بحث‌های نحوی را مطرح کرده باشد و توجه دادن وی به برخی از مباحث نحوی ناشی از این امر باشد.

۵. بحث بلاغی

از دیگر اموری که می‌تواند در فهم و تبیین روایات اثرگذار باشد، مباحث بلاغی است. از این رو شارح باید با این مباحث آشنا باشد و در صورت لزوم از آن‌ها استفاده کند. ملاصدرا و مجلسی در شروح خود از این مباحث بهره برده‌اند که در اینجا نمونه‌هایی از شروح آن‌ها بیان می‌شود.

ملاصدرا در برخی موارد به وجود آرایه ادبی استعاره مکنیه در روایت اشاره کرده است. برای نمونه وی در توضیح روایتی می‌گوید: «قوله لله: ثلم فی الاسلام، استعاره بالکنایه تشبیها للاسلام بحائط او بیت و العالم بمنزله ما یسد به من الخلل به» (همان، ج ۲: ۱۴۸). کنایه (همان، ج ۲: ۳۳۹)، مجاز و تشبیه (همان، ج ۲: ۳۴۰) از دیگر آرایه‌هایی است که ملاصدرا به آن‌ها اشاره کرده است.

مجلسی نیز به برخی آرایه‌های ادبی توجه داده است. برای نمونه وی در مورد روایات استنطاق عقل و اقبال و ادبار آن احتمال داده است که استنطاق، اقبال، ادبار و جز اینها استعاره تمثیلیه باشند برای بیان اینکه مدار تکالیف، کمالات و ترقیات مبتنی بر عقل است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۷). وی شرح علل را کنایه از ایجاد (همان، ج ۲: ۱۴۳) و مخلی السرب (باز بودن راه) را کنایه از رفع موانع (همان، ج ۲: ۲۱۳) دانسته و از تشبیه علم به آب سخن گفته؛ زیرا علم سبب حیات روحانی است و آب سبب حیات بدنی (همان، ج ۲: ۳۲۰). همچنین در برخی موارد احتمال داده که سخن امام علیه السلام از باب مجاز باشد (همان، ج ۱: ۸۵).

بنابراین ملاصدرا و مجلسی، هر دو، در شروح خود از مباحث بلاغی بهره برده‌اند.

۶. بهره‌گیری از آیات و روایات

از دیگر اموری که در کار فهم و تبیین روایات به کار می‌آید، بهره‌مندی از آیات قرآن و روایات است. البته بسیاری از استنادهای شارحان به آیات و روایاتی است که مستقیماً به تبیین روایت مورد بحث نمی‌پردازند، بلکه شاهد تبیین آن‌ها هستند. ملاصدرا و مجلسی گاهی از این ابزار در تبیین روایات بهره برده‌اند (برای توجه به قرآن نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۲ و ج ۲: ۴۳۲-۴۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۷۴ و ج ۲: ۱۲۴. نیز برای توجه به روایات نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۹ و ج ۳: ۲۹-۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۱۹-۲۲۰ و ۲۵۷-۲۵۸).

ملاصدرا غالباً منبع روایاتی را که نقل می‌کند ذکر نمی‌کند. به نظر می‌رسد بسیاری از روایاتی که ملاصدرا در شرح اصول کافی نقل کرده، برگرفته از کتب روایی معتبر شیعه نیست؛ چنان‌که برخی با بررسی تفسیر قرآن و اسفار ملاصدرا چنین نظری درباره آن‌ها ارائه کرده‌اند (نک: معرفت، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۴۱-۴۴۲؛ هادیان، ۱۳۷۸ش: ۶۶-۶۹؛ همای و

کرباسچی، ۱۳۹۱ش: ۱۵۱-۱۵۲). به نظر می‌رسد ملاصدرا در شرح اصول کافی خود نیز عملکردی مشابه این دو کتاب مذکور داشته و در بسیاری از موارد، روایات را از کتب روایی شیعه نقل نکرده، بلکه بسیاری از آن‌ها را از کتب غیرروایی همچون کتب تفسیری، عرفانی و... نقل کرده است.

در ذیل به برخی روایات که ظاهراً در منابع معتبر روایی شیعی نیست و احتمالاً از منابع اهل سنت و یا منابع غیرروایی برگرفته شده‌اند، اشاره می‌شود:

- «عن رسول الله ﷺ انّ للمؤمن فی قبره روضة خضراء و یرحب له قبره سبعین ذراعاً و یضیء حتی یكون كالقمر لیلۃ البدر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۴۴).

- «فی الحدیث عنه ﷺ فی عذاب الکافر فی قبره: یسلط علیه تسعة و تسعون تینینا لكل تینین تسعة رءوس ینهشونه و یلحسونه الی یوم یبعثون» (همان، ج ۳: ۳۴۴).

- «و الیه الاشارة بقوله ﷺ ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره» (همان، ج ۳: ۳۶۸).

- در خطاب پیامبر ﷺ به علی علیه السلام: «ما خلق الله تعالی خلقاً هو اکرم علیه من العقل» (همان، ج ۲: ۴۱۸).

- در خطاب پیامبر ﷺ به علی علیه السلام: «اذا تقرب الناس الی الله عز و جل بانواع البر تقرب انت بعقلک» (همان، ج ۲: ۴۱۸).

- «كما ورد عنه ﷺ ان رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة، و قوله ایضاً: رؤیا المؤمن کهانة» (همان، ج ۱: ۲۴۹).

- «قال امیرالمؤمنین علیه السلام فی ما روی عنه: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله، و بروایة معه، و بروایة: فیه» (همان، ج ۳: ۴۳۲؛ برای آگاهی درباره این روایت نک: رستگار و همکاران، ۱۳۹۷ش).

- «كما قال امیرالمؤمنین علیه السلام: ما عرفت شیئاً الا و قد عرفت الله قبله» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۳۹۶).

- «عن امیرالمؤمنین علیه السلام: لو كانت الدنيا من ذهب و الآخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقی علی الذهب الفانی، کیف و الامر علی العکس من ذلك؟» (همان، ج ۱: ۳۷۷). این روایت در مجموعه ورام (ورام، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۳۶) از برخی حکما نقل شده

و ابن ابی الحدید آن را در شرح نهج البلاغه خود (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹: ۲۹۰) از فضیل - و نه امیرالمؤمنین علیه السلام - نقل کرده است.

- نقل روایت کمیل از امیرالمؤمنین علیه السلام (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۸۰).
صدرا این روایت را از کشکول شیخ بهایی آورده است (همان، ج ۳: ۳۸۱). مجلسی این روایت را در بحار الانوار به نقل از کتب صوفیه آورده و گفته این اصطلاحات تقریباً در اخبار معتبر یافت نمی شود و شبیه اضغاث احلام صوفیه است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۸۵-۸۴).

برخلاف ملاصدرا به نظر می رسد منبع روایات برای مجلسی دارای اهمیت بوده است. مجلسی برخی اقوال را از این رو که استدلالشان به روایات اهل سنت است مخدوش می داند؛ چون که این روایات توانایی معارضه با روایات معتبر را ندارند (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱: ۲۸۱). وی گاهی نیز با اشاره به نیافتن برخی روایات در میان روایات معتبر و مأخوذ بودن آنها از روایات اهل سنت به تضعیف آنها پرداخته است (همان، ج ۱: ۲۸).

مجلسی در بحار الانوار نیز به اینکه کتاب عوالی اللئالی مشهور و مؤلفش معروف است اشاره کرده، لیکن معتقد است که مؤلف آن پوسته را از مغز تشخیص نداده و روایات مخالفان متعصب را میان روایات اصحاب امامیه داخل کرده و از همین روی مجلسی به نقل برخی از قسمت های این کتاب اکتفا کرده است. مجلسی دو کتاب نثر اللئالی و جامع الاخبار را نیز مانند عوالی اللئالی دارای اشکال می شمارد (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۳۱).

بنابراین به نظر می رسد که عقل گرایی و عرفان گرایی ملاصدرا و نقل گرایی مجلسی در اهمیت قائل شدن برای منبع روایات مورد استنادشان تأثیرگذار بوده است و گویی برای ملاصدرا همین که وجهی معقول برای روایت در نظرش وجود داشته باشد، کافی است تا وی بدان استناد کند؛ اما برای مجلسی نقل گرا منبع روایت دارای اهمیت بوده و وی در نقل روایات دقت بیشتری داشته است. دلیل این گونه بودن وضعیت نقل روایات ملاصدرا یکی می تواند تساهل وی در نقل از منابع گوناگون باشد و دیگری نداشتن تسلط بسیار بر روایات شیعی.

۷. بهره‌مندی از دستاوردهای دیگر اندیشوران

از جمله اموری که می‌تواند به فرد در فهم و تبیین صحیح یا بهتر روایات یاری رساند، بهره بردن از آثار دیگران است. این آثار در برخی موارد به‌طور مستقیم به شرح و توضیح روایات پرداخته‌اند؛ مانند شروح و حواشی‌ای که بر کتب روایی نوشته شده‌اند. در برخی موارد نیز این آثار هرچند به‌طور مستقیم به تبیین روایات نپرداخته‌اند، محتوای آن‌ها می‌تواند فرد را در فهم و درک روایات مساعدت کند. آثار لغوی، تاریخی، فقهی، اصولی، کلامی و... از این دسته‌اند.

۱-۷. میزان توجه ملاصدرا و مجلسی به آثار دیگران

ملاصدرا فراوان از دیگر آثار، با استناد و یا بدون استناد استفاده کرده است؛ اما هیچ اثری از بهره‌مندی او از شروح و حواشی‌ای که پیش از وی بر کافی نوشته شده به چشم نمی‌خورد و حتی از تعلیقه استادش میرداماد نیز استفاده نکرده است (استادی، ۱۳۷۸: ۱۸)؛ باین حال وی از برخی شروح روایی بهره برده است. برای نمونه وی در توضیح یکی از روایات می‌گوید: «هو تعدید انواع الکلام الواقع فی ایدی الانام من فرق الاسلام نقلا عن رسول الله ﷺ و الصدق و الکذب من خواص الخبر، و الحق و الباطل اعم منهما لصدقهما علی الافعال أيضا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۵۵). ملاصدرا برای این مطلب منبعی ذکر نکرده است اما این مطلب را می‌توان در شرح نهج البلاغه ابن میثم یافت (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۴: ۲۱).

اما در مورد مجلسی باید گفت که وی از منابع بسیاری استفاده کرده و در موارد بسیاری به آن‌ها اشاره کرده است. مجلسی در شرح بخش اصول کافی از منابع مختلفی از جمله شروح کافی استفاده کرده است. برخلاف ملاصدرا، مجلسی در شرح اصول کافی بسیار از دیگر شروح کافی بهره برده و تکیه وی بر آن‌ها به‌نحو شگرف‌آوری بسیار است. از جمله شروحي که وی از آن‌ها مستفیض بوده می‌توان به الحاشیه علی اصول الکافی میرزا رفیع نائینی (میرزا رفیعا)، شرح اصول الکافی ملاصدرا، الوافی فیض کاشانی، الکشف الوافی شریف شیرازی، شرح الکافی ملاصالح مازندرانی، التعلیقه علی اصول الکافی میرداماد و الحاشیه علی اصول الکافی استرآبادی اشاره کرد. نکته شایان ذکر اینکه با وجود اینکه مجلسی در موارد بسیاری به منبعش اشاره کرده، ظاهراً در مرآة العقول از

میان این شارحان کتاب کافی تنها به استرآبادی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۵۱)، میرداماد (همان، ج ۲: ۲۱) و فیض کاشانی آن‌هم با تعبیر «صاحب الوافی» نه با اشاره به نام وی (همان، ج ۴: ۷۱ و ج ۶: ۹) اشاره شده است. مجلسی گاهی در نقل از برخی از این شارحان از تعبیر «بعض الافاضل» و «بعض المحققین» استفاده کرده است؛ در برخی موارد نیز از تعبیر «قیل» بهره برده و در برخی موارد مطلب برخی از این شارحان را بدون اشاره به نقل قول بودنش در ذیل روایت آورده است (برای آگاهی تفصیلی درباره تکیه بسیار مجلسی بر این شروح نک: فرهی، ۱۳۹۹: ۱۰۵-۱۲۰). مجلسی غالباً مطالب الحاشیه میرزا رفیعا را، که استاد وی بوده، در *مرآة العقول* آورده است. مجلسی از شرح ملاصالح مازندرانی نیز بسیار نقل کرده، و مسئله تأمل برانگیز این است که چرا با وجود این، نامی از آن‌ها به میان نمی‌آورد. مجلسی البته در مقدمه‌اش بر *مرآة العقول* به این رویه خود توجه داده و گفته که در این کتاب به ذکر سخن برخی حاشیه‌نگاران فاضل و آنچه از مشایخش استفاده کرده است، می‌پردازد بی‌آنکه از آن‌ها نام ببرد و به نقد آن‌ها پردازد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳).

۷-۲. تحلیل عملکرد ملاصدرا و مجلسی در اهتمام به نقل اقوال اندیشمندان

نقل گسترده مجلسی از دیگران نشان از اهتمام ویژه مجلسی به آرای دیگران دارد، اما به همان اندازه می‌توانسته وی را از تعقل و تدبر بیشتر بر روی روایات بازدارد. البته ملاصدرا نیز چنان‌که گفتیم، با استناد و بی‌استناد از منابع زیادی استفاده کرده اما ظاهراً از شروح کافی پیش از خود بهره نبرده است؛ برخلاف مجلسی که در موارد بسیاری شرح روایت را به نقل از شروح دیگر بیان می‌کند و همچنین ملاصدرا مانند مجلسی دغدغه مطرح کردن اقوال مختلف در تبیین روایت را ندارد. همچنین شاید بتوان گفت ملاصدرا اقوال دیگران را در مسیر نظام فکری خود نقل می‌کند، اما مجلسی نظام فکری منسجم خاصی را دنبال نمی‌کند و گاهی نقل اقوال دیگران برای وی موضوعیت دارد. مجلسی احتیاط‌گرا است و وجوه مختلف را در تبیین روایات ذکر می‌کند، اما برخلاف وی ملاصدرا با بیانی قاطع به تبیین روایات می‌پردازد و معمولاً تنها با یک وجه روایت را توضیح می‌دهد و حتی اگر از دیگران، چه با استناد و چه بی‌استناد، هم نقل کند، معمولاً در مسیر توضیح روایت بر پایه یک وجه است (درباره قطعیت در بیان ملاصدرا و

احتیاط‌گرایی مجلسی نک: فرهی، ۱۳۹۹ش: ۳۴-۳۹). شاید بتوان گفت ملاصدرا یک نظام فکری دارد و بنا دارد که از مجموع روایات نیز یک نظام فکری و نه بیشتر ارائه کند؛ از این رو معمولاً روایات را بر پایه یک وجه تبیین می‌کند. به نظر می‌رسد این امر در مواردی که ملاصدرا به دنبال تطبیق روایات بر نظام فکری فلسفی‌اش است روشن باشد. ملاصدرا معتقد به هماهنگی دین و فلسفه است. حال اگر در روایتی چند وجه محتمل باشد و تنها یکی از آن‌ها با نظام فلسفی ملاصدرا هماهنگ باشد، طبیعی است که ملاصدرا بدان سوق پیدا کند و دیگر وجوه چندان در نظرش جلوه نکنند. این امر همان چیزی است که از آن با عنوان نقش پیش‌فرض‌ها در تفسیر یاد می‌شود. شارح و مفسر چه بخواهد و چه نخواهد، تحت‌تأثیر پیش‌فرض‌های خود است.

آنچه مزید بر علت است، این است که اگر ملاصدرا در تطبیق روایات بر نظام فلسفی‌اش، روایات را با اما و اگر و شاید تبیین کند، چه بسا به هدفش که نشان دادن تطابق دین و فلسفه است دست نمی‌یابد؛ زیرا مخالفان فلسفه به او خرده می‌گیرند که چیزی (تطابق دین و فلسفه) را که خود در آن تردید داری، چگونه انتظار داری دیگران آن را بپذیرند و بدان یقین کنند؟ این امر نیز می‌توانسته است ملاصدرا را به سمت تبیین روایت بر یک وجه سوق دهد. ممکن است گفته شود ذکر وجوه مختلف در برخی روایات، خدشه‌ای به ارائه یک نظام فکری از مجموع روایات وارد نمی‌کند، پس چرا ملاصدرا در آن موارد نیز معمولاً با یک وجه روایات را تبیین می‌کند؟ شاید در پاسخ بتوان گفت نگرش کلی ملاصدرا در ارائه یک نظام از مجموع روایات در تبیین این موارد نیز تأثیر گذاشته است.

البته آنچه گفته شد، به صورت غالب است و گرنه گاهی ملاصدرا پس از اینکه در تبیین روایت احتمال داده است که مراد آن چیزی باشد که وی با توجه به نظام فکری‌اش بیان کرده است، متذکر شده که از ظاهر روایت چیز دیگری فهمیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳: ۳۶۳).

دلیل دیگری که محتمل است در رویه صدرا در تبیین روایات بر پایه یک وجه مؤثر بوده باشد، فیلسوف بودن و فلسفه‌خوانی وی است. ملاصدرا مسائلی را که در فلسفه بدان‌ها دست می‌یافته، یقینی و قطعی می‌دانسته است. بنابراین وی که سروکارش -

به‌زعم خود - با قطعیات و یقینیات بوده، به‌تدریج متمایل به قطعیات و قاطعانه سخن گفتن و پرهیز از احتمالی سخن گفتن شده است؛ ازاین‌رو آنگاه که به سراغ شرح روایات رفته، چون دارای نگرش قطعیت‌گرایی بوده، روایات را با زبانی قاطع و بر پایه‌ی یک وجه تبیین کرده است؛ زیرا ذکر وجوه مختلف، فرد را از قطع و یقین کردن به یک وجه دور می‌سازد. نگرش قطعیت‌گرایی ملاصدرا موجب می‌شده است تا زمانی که وی یک وجه معنایی صحیح برای روایت می‌یافته است، تمایل و علاقه‌ای برای ذکر وجوه احتمالی دیگر نداشته باشد.

مجلسی برخلاف ملاصدرا، نظام فکری فلسفی پیشینی نداشته، بنابراین به‌دنبال تطبیق روایات بر آن هم نبوده است. آنچه برای مجلسی حائز اهمیت است این است که روایت به چه معناست. وی برای این منظور هیچ ابایی ندارد که وجوه مختلفی را در تبیین یک روایت ذکر کند و خود را محذور در اینکه تنها باید یک معنا از روایت به دست دهد نمی‌بیند. وی به‌دنبال این نیست که حتماً از روایات یک نظام فکری به دست دهد. برای وی لزومی ندارد که حتماً یک نظام هستی‌شناسانه از روایات ارائه کند. حداکثر این است که به عجز خود در فهم روایت اشاره می‌کند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۴ و ۱۴۹). این سخن بدان معنا نیست که مجلسی هیچ چهارچوب فکری‌ای نداشته است بلکه وی نیز با توجه به قرآن و روایات و عقل (در آن حد که در نزد وی معتبر است) برای خود چهارچوب فکری‌ای ساخته است، اما این چهارچوب فکری وی را ملزم به ارائه‌ی یک وجه معنایی از روایات و نپرداختن به ذکر وجوه مختلف نمی‌کرده است. احتیاط‌گرایی مجلسی نیز وی را به نقل اقوال و وجوه مختلف سوق می‌داده است. به نظر می‌رسد آثار نقل‌گرایی مجلسی از یک‌سو در تمسک به روایات، خود را نشان می‌دهد و از دیگر سو در نقل و گردآوری اقوال و آرای دیگران.

نکته‌ی شایان توجه دیگر اینکه مجلسی در آثارش بارها به کثرت اشتغال خود اشاره کرده (همان، ج ۲: ۲۵۵؛ ج ۶: ۲۸۷؛ ج ۱۱: ۳۹۸؛ ج ۲۶: ۶۰۸؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۵۵۳؛ ج ۶۳: ۵۵۴؛ همو، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۵؛ ج ۹: ۳۱۳؛ ج ۱۶: ۳۰۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۳۷۹). همچنین در پایان برخی از کتاب‌های *مرآة العقول* و *ملاذ الانحیار* به اینکه آن‌ها را با عجله انجام داده، توجه داده است (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۵۵؛ ج ۱۵: ۴۹۲؛ ج ۲۶: ۶۰۸؛ همو، ۱۴۰۶ق،

ج ۵: ۶۳۶؛ ج ۱۴: ۳۹۱). بنابراین این امر نیز می‌تواند موجب استفاده کمتر مجلسی از قوه اجتهاد و استنباط شخصی و تمسک بسیار به اقوال دیگران شده باشد. البته هرچند اگر مجلسی فراغت بال داشت، محتمل است که استفاده بیشتری از قوه عقل و استنباط خویش می‌کرد، اما با توجه به نقل‌گرایی و احتیاط‌گرایی وی و گرایشش به ذکر وجوه مختلف، به نظر می‌رسد همچنان شاهد نقل‌های بسیار وی از دیگران می‌بودیم.

نکته دیگر اینکه زمانی که مجلسی به نگارش *مرآة العقول* مشغول شده، شروع مهمی بر اصول کافی نوشته شده بوده است و با توجه به اینکه هریک از آن‌ها به مسائلی توجه کرده‌اند که برخی دیگر احياناً توجه نکرده‌اند، مجلسی با در اختیار داشتن آن‌ها و رجوع به آن‌ها، به مسائل کامل‌تری واقف می‌شده است. مجلسی با رجوع به تمام این شروع می‌توانسته از مسائل مختلفی که هریک از این شروع مطرح کرده‌اند آگاه شود. از این رو و به خصوص از آنجاکه دانستیم مجلسی فراوان از دیگر شروع بهره گرفته است، به نظر می‌رسد پرداختن مجلسی به برخی از مباحث تحت‌تأثیر همین شروع باشد.

شایان توجه است غالب شروع کافی به شرح بخش اصول پرداخته‌اند و از این رو مجلسی در شرح بخش فروع و روضه کافی نمی‌توانسته همچون بخش اصول به شروع کافی تکیه کند؛ باین حال مجلسی در شرح فروع نیز از منابع گوناگونی استفاده کرده و با توجه به فقهی بودن روایات آن، اهتمام زیادی به نقل اقوال فقها داشته است (برای نمونه نک: همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳: ۷ و ۱۰-۱۱). در بخش روضه نیز مجلسی از منابع مختلفی استفاده کرده است (همان، ج ۲۵: ۱۲۶، ۱۳۱ و ۱۴۵)، با وجود این، چنین به نظر می‌رسد که به دلیل کمبود منابع، نقل اقوال دیگران در بخش روضه نسبت به بخش اصول و فروع کم‌رنگ‌تر شده است.

۳-۷. *مرآة العقول*؛ آیینة آراء و اقوال اندیشوران

میزان بهره‌مندی مجلسی از آثار دیگران به‌اندازه‌ای زیاد است که می‌توان *مرآة العقول* را دایرة‌المعارفی از اقوال و اندیشه‌های دیگران دانست. نکته شایان توجه اینکه دریافتن این امر راز اینکه چرا مجلسی نام شرح خود را *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول* نهاده، هویدا کرده است. توضیح اینکه چه‌بسا برخی به‌عنوان *مرآة العقول* استناد می‌کنند و مبتنی بر آن ادعا می‌کنند که مجلسی فردی عقل‌گراست و از عنوان شرحش این امر روشن

می‌شود و وی در شرحش با تکیه بر قوه عقل و تعقل به شرح روایات پرداخته است و نمی‌توان او را در *مرآة العقول* فردی نقل‌گرا دانست. در مقابل، چه بسا برخی ادعا می‌کنند عنوان شرح مجلسی یعنی *مرآة العقول* یک عنوان و تعبیر بی‌مسماست و هیچ تناسبی با عملکرد مجلسی در *مرآة العقول* و دیگر کتب وی ندارد. این مسئله وقتی جدی‌تر می‌شده است که بدانیم نام‌گذاری به نام‌های نمادین در قرون گذشته امری رایج بوده و مؤلفان گاهی با تمسک به ذوق و قریحه خود، عنوانی برای آثار خود برمی‌گزیده‌اند که برخاسته از تخیل محض یا باوری مذهبی بوده است (پاکتچی، ۱۳۸۳: ۴۵). به نظر می‌رسد این هر دو نظر به خطا رفته و متوجه مراد مجلسی از برگزیدن عنوان *مرآة العقول* برای شرحش برکافی نشده‌اند؛ اما آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است که عنوان *مرآة العقول* برای شرح مجلسی برکافی، عنوانی بی‌مسماست اما دلالتی بر عقل‌گرا بودن وی نیز ندارد و مراد وی از این عنوان این است که شرح کافی وی بازتاب‌دهنده اقوال و آراء و افکار اندیشمندانی است که با تمسک به عقل خود اظهار نظر کرده‌اند. بنابراین عقول در عنوان *مرآة العقول* مجاز از آراء و اندیشه‌هایی است که با بهره‌مندی از عقل‌ها و خرده‌ها به دست آمده‌اند. به عبارت دیگر، *مرآة العقول* به معنای آئینه و پژواک آراء و اندیشه‌های اندیشمندان است. با توجه به اینکه ذکر کردیم که مجلسی فراوان از اقوال دیگران بهره برده و شرحش گنجینه‌ای از آرای دیگران است، روشن می‌شود که عنوان *مرآة العقول* برای شرح مجلسی برکافی عنوانی صحیح و بامسماست.

۸. بهره‌مندی از دستاوردهای علوم بشری

یکی از ابزارهایی که شارح حدیث می‌تواند در فهم و تبیین حدیث از آن استفاده کند، دستاوردهایی است که علوم بشری به ارمغان می‌آورند. در اینجا از میان علوم بشری به فلسفه و عرفان پرداخته شده است؛ زیرا ملاصدرا فیلسوف و دارای گرایش عرفانی است و در دوره مجلسی نیز فلسفه و عرفان جایگاه خاصی داشته و مجلسی در برابر آن‌ها موضع داشته است.

۱-۸. فلسفه

ملاصدرا یک فیلسوف است و طبیعی است که نگاهی مثبت به فلسفه داشته باشد. وی عقل و شرع را در تمام مسائل فلسفی و حکمی متطابق می‌شمارد و ساحت شریعت حق

الهی را از اینکه احکامش در تقابل با معارف یقینی ضروری باشد، به دور می‌داند و همچنین به فلسفه‌ای که قوانینش با قرآن و سنت مطابق نباشد، نفرین می‌فرستد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۳۰۳)؛ همین نگاه ملاصدرا به دین و فلسفه و متطابق دانستن آن‌ها موجب شده است تا وی در شرح روایات، از فلسفه یاری بجوید و تبیینی فلسفی از روایات عرضه کند (برای نمونه نک: همان، ج ۴: ۱۸۸-۱۹۰).

برخلاف ملاصدرا، مجلسی به فلاسفه نگاه خوش‌بینانه‌ای ندارد و به مخالفت با آن‌ها می‌پردازد. از نگاه وی، فلاسفه جهالتی را که از برخی اهل کفر و گمراهی، که منکر نبوت و رسالت هستند، اخذ کرده‌اند حکمت می‌نامند. وی پیروی از آثار فلاسفه و کوشش در خوار کردن منکران آراء و افکار فلاسفه و سعی بلیغ در پنهان کردن روایات ائمه علیهم‌السلام و خاموش کردن انوار آن‌ها را موجب هلاکت فرد می‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲).
به‌باور مجلسی، برخی از اقوال فلاسفه مانند قول به وجود عقل به‌معنای جوهر مجرد قدیمی که نه ذاتاً و نه فعلاً به ماده تعلق ندارد، مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین مانند حدوث عالم است. به گفته مجلسی برخی از فلاسفه نیز که خود را به اسلام منتسب می‌کنند، عقولی حادث را اثبات کرده‌اند؛ اما آن‌هم بنا بر آنچه اثبات کرده‌اند، مستلزم انکار بسیاری از اصول مقرر اسلامی است. وی همچنین پس از نقل از برخی فلاسفه متذکر می‌شود که برای آن‌ها در این امور دلیلی جز شبهاتی آراسته و خیالاتی غریب که آن‌ها را با عباراتی لطیف زینت داده‌اند وجود ندارد (همان، ج ۱: ۲۷). با وجود این، مجلسی در شرح خود، به نقل و استفاده از اقوال فلاسفه پرداخته است (برای نمونه نک: همان، ج ۲: ۲۶۶)؛ اما آیا می‌توان نقل و استفاده مجلسی از اقوال فلاسفه را نشان از آن دانست که اختلاف وی با فلسفه و فلاسفه به دلیل برخی آرای خاص فلاسفه است که مجلسی آن‌ها را با شرع همخوان نمی‌دیده و به‌طور کامل با فلسفه و تمام فلاسفه مخالف نبوده است؟ بعید نیست که شدت و حدتی که در برخی موارد مجلسی به فلسفه و فلاسفه از خود نشان داده، به دلیل برخی آرای خاص آن‌ها باشد که مجلسی آن‌ها را با شرع سازگار نمی‌دیده است؛ اما به نظر می‌رسد نمی‌توان استفاده مجلسی از اقوال فلاسفه را به‌معنای موافقت مجلسی با فلسفیدن و اندیشه‌ورزی فلسفی قلمداد کرد و این احتمال وجود دارد که مجلسی موافق با فلسفیدن نبوده اما بهره‌مندی از اقوال فلاسفه را بی‌اشکال

می دانسته است؛ یعنی مجلسی معتقد بوده است که فلسفیدن عملی نیکو نیست اما اگر کسی از فلسفیدن پرهیز نکرد و با فلسفه ورزی به مطلب قابل استفاده‌ای دست یافت، می توان از مطلب وی بهره برد.

آنچه می تواند مؤید این احتمال باشد، این است که مجلسی معتقد است که شناخت قلب و حقیقت و صفات آن از اموری است که ائمه علیهم السلام آن را جز با کنایات و اشارات توضیح نداده‌اند و احوط این است که به آنچه از آن برایمان بیان کرده‌اند، اکتفا کنیم (همان، ج ۹: ۳۷۷). با وجود این، وی به مطلبی که آن را مشهور بین فلاسفه و آنان که همچو فلاسفه سلوک می کنند، اشاره می کند و سپس به نقل قول مفصلی از «بعض المحققین»، که به نظر می رسد فردی از اهل عرفان است، می پردازد (نک: همان، ج ۹: ۳۷۷-۳۸۷). مجلسی پس از این نقل قول، تنها به دو مطلب آن واکنش نشان می دهد: یکی را تأیید می کند و دیگری را خلاف تصریح قرآن می شمارد و درباره دیگر فراهای این نقل قول اظهار نظر نمی کند. مجلسی در ادامه، دلیل ذکر این نقل قول را آسان شدن فهم روایات برای مخاطب بیان می کند (همان، ج ۹: ۳۸۷). بنابراین مجلسی که معتقد بود آنجا که ائمه علیهم السلام درباره امری توضیح نداده‌اند، احوط توقف و سکوت کردن است؛ هرچند خود به غور در این مسئله نپرداخت، از نقل اقوال دیگران در این باره نه تنها پرهیز نکرد بلکه آن را موجب آسان شدن فهم روایات دانست و این گونه آن را مفید و سودمند نیز شمرد.

۲-۸. عرفان

اهل عرفان، کشف و شهود را یکی از راه‌های دستیابی به آگاهی و معرفت می دانند. ملاصدرا نیز که خود اهل عرفان است، بر این امور تأکید بسیار دارد. وی علم شهودی کشفی را قوی ترین و واضح ترین مراتب علم می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۴۸). ملاصدرا فهم و درک برخی امور را نیازمند مجاهدات نفسانی و عرفان می داند؛ وی تحقیق درباره برخی ادراکات مانند دیدن و علم نفس به اشیای خارج از خودش را امری غامض و دقیق معرفی می کند که اصل و مغز حکمت است و جز کسی که نفسش را مدتی طولانی با ریاضات عقلی و مجاهدات نفسانی ریاضت داده است، آن را درک نمی کند (همان، ج ۳: ۲۹-۳۰). ملاصدرا معتقد است که علم به آنچه به ملکوت و نفوس محرکه کواکب و ملائکه مدبری که آن‌ها را تدبیر می کنند، از علومی است که مورد توجه

علمای الهی و عرفای راسخ است و این علم مهم‌ترین چیزی است که فکر انسان به آن می‌رسد و البته دستیابی به آن جز با الهام الهی ممکن نیست (همان، ج ۱: ۳۰۲). صدرا راهیابی به علوم قرآن را نیز از طریق عرفان میسر می‌داند. به باور وی علوم اهل قرآن و اهل الله تنها نور عقلی اجمالی‌ای است که خدای تعالی بر قلب هرکس از بندگانش بخواهد افزوده می‌کند و بنده با آن، اشیا را همان‌گونه که هستند می‌بیند و این ملکه نورانی تنها با مواظبت بر تدبر آیات، تداوم ریاضت و مجاهده با نفس و عمل به معلومات حاصل می‌شود؛ زیرا هرکس به معلوماتش عمل کند، خدای تعالی علم آنچه را نمی‌داند به او عطا می‌کند تا جایی که برای او علم به حقایق و کلیات اشیا همچون علم به ذات، صفات، اسما و افعال خدای تعالی منکشف می‌شود و پس از آن از کلیات، جزئیات و از حقایق، دقایق و از اسما، مظاهر آن‌ها و از اوایل، ثوانی و از بدایات، نهاییات و از علل، معلولات و از اسباب، مسببات را می‌شناسد. بنابراین اصل، فرع، مأخذ و غایت تمام علوم کلی، جزئی، اصول و فروع در قرآن موجود است (همان، ج ۲: ۳۲۷).

مجلسی با صوفیان نیز مخالف است و آن‌ها را به تحریف عقاید حق و اضافه کردن بدعت‌ها به قوانین شریعت متهم می‌کند و نصیب آن‌ها را از دنیا و آخرت جز رنج و بدبختی نمی‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲). باین حال وی به نقل از صوفیه نیز پرداخته است؛ برای نمونه وی پس از نقل مطالبی از دیگران اشاره می‌کند که این کلمات بر خرافات صوفیه بنا شده است و دلیل ذکر آن‌ها را آگاهی دادن بر مسالک و آرای قوم عنوان می‌کند (همان، ج ۷: ۳۰). وی همچنین در جایی دیگر پس از نقل برخی مطالب، آن‌ها را از تحقیقات برخی از صوفیه معرفی می‌کند که وی آن‌ها را استطرادی ذکر کرده و در آن‌ها هم حق است و هم باطل (همان، ج ۹: ۴۱۴). مجلسی همچنین از برخی از محققان نقل کرده که ایمان درجاتی دارد و آخرین مراتب آن همراه با کشف و شهود است (همان، ج ۷: ۳۳۰). مجلسی اشکالی به سخنان آن‌ها وارد نکرده و به نظر می‌رسد مخالفتی با سخن وی ندارد. مجلسی در شرح یکی از روایات، به جوهی اشاره می‌کند و یکی از آن‌ها را استفاده خود از پدرش معرفی می‌کند و اشاره می‌کند که پدرش آن را از اموری دانسته که از انوار کشف و یقین بر او افزوده شده است (همان، ج ۱: ۳۴۹). همچنین مجلسی صاحب *عدة الداعی* را عارف ربانی (همان، ج ۱۲: ۴۹) و سید بن

طالوس را قدوة العارفين می خواند (همان، ج ۱۲: ۵۰).

با این تفصیل روشن می شود که مجلسی با اصل عرفان مخالف نبوده بلکه مخالفت وی با برخی کج روی ها بوده است. نکته دیگر اینکه هر چند مجلسی با اصل عرفان مخالف نبوده است، برخلاف شرح اصول الکافی ملاصدرا، سخن از کشف و شهود و عرفان و دفاع از آن ها در *مرآة العقول* پررنگ نیست.

در مجموع هر چند که نگاه و نگرش ملاصدرا و مجلسی به فلسفه و عرفان متفاوت است و این امر، تأثیر خود را در شروح آن ها گذاشته، این دو شارح در اصل بهره مندی از فلسفه و عرفان در شروح خود اشتراک دارند.

۹. نتیجه گیری

ملاصدرا و مجلسی در روش فهم و تبیین روایات اشتراکات زیادی دارند، اما افتراقات قابل توجهی نیز دارند. به طور کلی آن ها در تبیین معنای واژگان اختلاف خاصی ندارند، اما گاهی نگرش منطقی و فلسفی ملاصدرا در تبیین معنای لغات تأثیرگذار بوده است. همچنین هر چند که ملاصدرا در برخی موارد به برخی از مباحث صرفی بیش از مجلسی پرداخته، در مواردی که بحث صرفی به اختلاف در معنا منجر می شده، مجلسی به آن موارد بیش از ملاصدرا توجه نشان داده است. در مباحث نحوی نیز به نظر می رسد هر چند ملاصدرا به این مباحث توجه دارد، اهتمام مجلسی به این مباحث بیش از ملاصدراست. آن ها همچنین در بهره مندی از علم بلاغت، آیات قرآن و روایات اشتراک دارند؛ باین حال ظاهراً منبع روایات برای ملاصدرا اهمیت خاصی ندارد، اما برای مجلسی دارای اهمیت است. ملاصدرا از اقوال و آرای دیگر دانشمندان در شرح خود استفاده کرده اما ظاهراً از دیگر شروح کافی بهره نبرده، اما مجلسی فراوان از دیگر شروح کافی و اقوال و آراء دیگران بهره برده است. ظاهراً یکی از جنبه های نقل گرایي مجلسی خود را در نقل فراوان از دیگران نشان داده است. همچنین صدرا فیلسوف و اهل عرفان است و در شرح خود از فلسفه و عرفان بهره گرفته است. مجلسی نیز هر چند در برخی موارد در برابر فلسفه و تصوف، موضع گیری منفی از خود نشان داده، گاهی در شرح خود به نقل اقوال فلاسفه و عرفا پرداخته و نقل گرایي وی موجب نشده است تا از اقوال فلاسفه و عرفا، آنجا که آن ها را سودمند می دیده است، بهره نگیرد.

منابع

- ابن‌أبی‌الحدید، ع. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة لابن‌أبی‌الحدید. به کوشش م. ابراهیم. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن‌بابویه، م. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا علیه السلام. به کوشش م. لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- _____ (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. قم: کتاب‌فروشی داوری.
- _____ (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. به کوشش ع. غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن‌اثیر جزری، م. (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر. به کوشش م. طناحی. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن‌میثم، م. (۱۳۶۲ش). شرح نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر کتاب.
- استادی، ر. (۱۳۷۸ش). ده نکته درباره شرح اصول کافی ملاصدرا، علوم حدیث، شماره ۱۳، ۴۱-۷.
- پاکتچی، ا. (۱۳۸۳ش). اندیشه فقهی ابن‌ابی‌عقیل و مکتب متکلمان متقدم امامیه. مقالات و بررسیها، شماره ۷۶، ۳۳-۵۳.
- جوهری، ا. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. به کوشش ا. عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
- جیلانی، ر. (۱۴۲۹ق). الذریعة الی حافظ الشریعة. به کوشش محمدحسین درایتی، قم: دارالحدیث.
- دشتی، ع. (۱۳۹۰ش). بررسی روش فقه‌الحدیثی ملاصدرا در کتاب شرح اصول کافی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علی دشتی. دانشگاه رازی.
- ربانی، م. (۱۳۸۳ش). اصول و قواعد فقه الحدیث. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- رستگار، پ.، قاسم‌پور، م.، و صابری، م. (۱۳۹۷ش). تبارنامه روایت "ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیهِ" و برداشت‌های عرفا از آن. مطالعات عرفانی، شماره ۲۷، ۸۷-۱۱۲.
- شریف شیرازی (أصف شیرازی)، م. (۱۴۳۰ق). الكشف الوافی فی شرح اصول الکافی. به کوشش ع. فاضلی، قم: دارالحدیث.
- شیخ‌بهایی، م. (۱۴۳۱ق). الاربعون حدیثاً. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۸۳ش). شرح اصول الکافی. به کوشش م. خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، م. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرهی، م. (۱۳۹۹ش). بررسی تطبیقی عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در تبیین و تقد احادیث؛ مطالعه موردی شرح اصول الکافی ملاصدرا و مرآة العقول علامه مجلسی. رساله دکتری. دانشگاه تهران.
- فیروزآبادی، م. (۱۴۲۶ق). القاموس المحیط، به کوشش مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرسالة. بیروت:

مؤسسه الرسالة.

فیض کاشانی، م. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
قزوینی، م. (۱۴۲۹ق). صافی در شرح کافی. به کوشش م. درایتی و ح. احمدی جلفایی، قم: دارالحدیث.
کلینی، م. (۱۴۰۷ق). الکافی. به کوشش ع. غفاری و م. آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مازندرانی، م. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی. به کوشش ا. شعرانی. تهران: المكتبة الاسلامیه.
مجلسی، م. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. به کوشش جمعی از محققان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
_____ (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. به کوشش ه. رسولی محلاتی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

_____ (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الاخبار. به کوشش م. رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

_____ (۱۴۲۳ق). زاد المعاد. به کوشش ع. اعلمی، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۴ش). روش فهم حدیث. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و دانشکده علوم حدیث.

معرفت، م. (۱۳۷۸ش). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
میرابوالحسنی، ر. (۱۳۸۶ش). روش شناسی حدیثی علامه مجلسی علیه السلام در مرآة العقول (بخش اصول کافی). پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تربیت مدرس.

میراحمدی سلوکروئی، ع. (۱۳۸۹ش). روش شناسی شرح صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) بر اصول کافی. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تربیت مدرس.

نائینی، ر. (۱۳۸۲ش). الحاشیه علی اصول الکافی. به کوشش م. درایتی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

ورام بن ابي فراس، م. (۱۴۱۰ق). مجموعۀ ورام (تنبيه الخواطر و نزهة النواظر). قم: مكتبة فقيه ابن ابي الحدید.

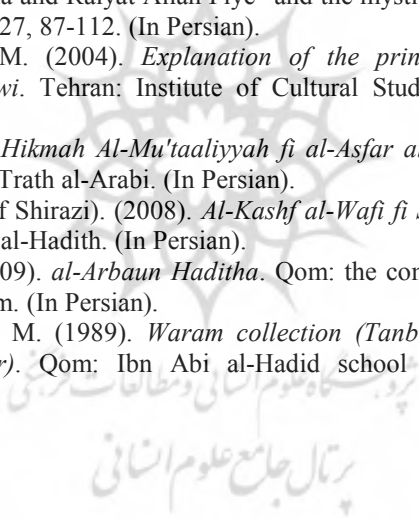
هادیان، ع. (۱۳۷۸ش). جلوه های حدیث در تفسیر صدر المتألهین. علوم حدیث، شماره ۱۳، ۴۲-۷۰.
همامی، ع. و کرباسچی، م. (۱۳۹۱ش). بازشناسی منابع حدیثی اسفار ملاصدرا. پژوهش های قرآن و حدیث، ۴۵ (۲)، ۱۴۲-۱۵۹.

References

- Dashti, A. (2018). *Review of Mulla Sadra's jurisprudence-al-hadith method in the book Sharah Usul Kāfi*. Master's thesis. Razi University. (In Persian).
- Faiz Kashani, M. (1985). *Al-Wafi*. Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu'minin Ali, peace be upon him. (In Persian).
- Fakhr Razi, M. (1999). *Mufatih al-Ghaib*. Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi. (In Persian).
- Farhi, M. (2019). *Comparative study of rationalism and narrativeism in the*

- explanation and criticism of hadiths; A case study on the description of the principles of al-Kāfī by Mulla Sadra and the Mer'aat Al-Oghoul by Allameh Majlesi.* PhD Thesis. University of Tehran. (In Persian).
- Firouzabadi, A. (2005). *Al-Qamous al-Muhait.* by the efforts of the Heritage Research School at Al-Risala Foundation. Beirut: Al-Risala Foundation. (In Persian).
- Hadian, A. (1999). Effects of Hadith in the Interpretation of Sadr al-Mut'alahin. *Science of Hadith*, No. 13, 42-70. (In Persian).
- Hemami, A., & Karbaschi, M. (2013). Recognition of hadith sources of Isfar Mulla Sadra. *Qur'an and Hadith Researches*, 45 (2), 143-159. 10.22059/JQST.2013.30572. (In Persian).
- Ibn Abi al-Hadid, A. (1983). *The description of Nahj al-Balaghah by Ibn Abi al-Hadid.* with the efforts of M. A. Ibrahim. Qom: Ayatollah al-Marashi al-Najafi library. (In Persian).
- Ibn Athir Jazri, M. (1988). *Al-Nahaye Fi Gharib Hadith and Al-Athar.* by M. M. Qom: Ismailian Press Institute. (In Persian).
- Ibn Baboyeh, M. (1958). *Ayun Akhbar al-Reza, peace be upon him.* by M. Lajurdi. Tehran: Jahan Publishing House. (In Persian).
- Ibn Baboyeh, M. (2006). *The Causes of Al-Shar'ee.* Qom: Davari Bookstore. (In Persian).
- Ibn Babuyeh, M. (1982). *Ma'ani al-Akhbar.* by A.A. Ghafari. Qom: Islamic Publications Office. (In Persian).
- Ibn Maytham, M. (1983). *Commentary on Nahj al-Balagha.* Tehran: Al-Kitab Publishing House. (In Persian).
- Jilani, R. (2008). *al-Dhari'a al-Hafiz al-Sharia.* by the efforts of Muhammad Hossein Daraiti. Qom: Dar al-Hadith. (In Persian).
- Johari, A. (1986). *Sahaha Taj al-Lagha and Sahaha al-Arabiya, with the effort of Ahmad Abdul Ghafoor Attar.* Beirut: Dar Al Alam for the Muslims.
- Kilini, M. (1986). *Al-Kāfī*, with the efforts of A. A. Ghafari & M. Akhundi. Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah. (In Persian).
- Majlesi, M. (1983). *Mer'aat Al-Oghoul fi Sharh Akhbar Al-Ar-Rosoul.* by H. Rasouli Mahalati. Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah. (In Persian).
- (1985). *Muladh al-Akhyar fi Fahm Tahdhib al-Akhbar.* by M. Rajae. Qom, Aye Allah Murashi Najafi Library. (In Persian).
- (2002). *Zad al-Ma'ad.* by the efforts of Alauddin Al-Alami. Beirut: Al-Aalami Institute. (In Persian).
- (1982). *Bihar al-Anwar.* by the efforts of a group of researchers. Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi. (In Persian).
- Marafet, M. (1999). *Tafsir and Mafsaran.* Qom: Tahmid Cultural Institute. (In Persian).
- Masoudi, A. (2005). *The Method of Understanding Hadith.* Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books of Universities (Samt) and Faculty of Hadith Sciences. (In Persian).
- Mazandarani, M. (1962). *Sharh al-Kāfī.* by A. Shearani. Tehran: Al-Maktabeh al-Islamiya. (In Persian).
- Mirabolhosni, R. (2007). *Allameh Majlesi's Hadith Methodology (RA) in the Mer'aat*

- Al-Oghoul (Sufficient Principles Section)*. Master's Thesis. Tarbiat Modares University. (In Persian).
- Mirahmadi Sulukroui, A. (2009). *Methodology of Sadr al-Din Shirazi's Commentary on Sufficient Principles*. Master's Thesis. Mer'aat Al-Oghoul. Tarbiat Modares University. (In Persian).
- Naini, R. (Mirza Rafi'a) (2003). *Alhashiya Ali Usul al-Kāfi*. by M. H. Daraiti. Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute. (In Persian).
- Ostadi, R. (1919). Ten points about Mulla Sadra's "Explanation of Sufficient Principles". *Hadith Science*, No. 13, 7-41. (In Persian).
- Paktachi, A. (2013). Ibn Abi Aqeel's jurisprudential thought and the school of advanced theologians of the Imamiyyah. *Articles and reviews*, No. 76, 33-53. (In Persian).
- Qazvini, M. (2008). *Safi in Sahr Kāfi*. with the efforts of M. H. Daraiti & H/ Ahmadi Jolfa'i. Qom: Dar al-Hadith. (In Persian).
- Rabbani, M. (2004). *Principles and Rules of Hadith Jurisprudence*. Qom: Book Garden Institute of Qom. (In Persian).
- Rastgar, P., Qasempoor, M., & Saberi, M. (2017). The genealogy of the tradition "Ma Raiyat Shi'a Ela and Raiyat Allah Fiye" and the mystics' interpretations of it. *Erfani Studies*, No. 27, 87-112. (In Persian).
- Sadr al-Din Shirazi, M. (2004). *Explanation of the principles of Al-Kāfi*, by *Mohammad Khajawi*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian).
- (1981). *Al-Hikmah Al-Mu'taliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. (In Persian).
- Sharif Shirazi, M. (Asif Shirazi). (2008). *Al-Kashf al-Wafi fi Sharh Usul al-Kāfi*. by A. Fazli. Qom: Dar al-Hadith. (In Persian).
- Sheikh Baha'i, M. (2009). *al-Arbaun Haditha*. Qom: the community of teachers of the seminary of Qom. (In Persian).
- Waram bin Abi Firas, M. (1989). *Waram collection (Tanbiyyah al-Khwatar and Nazhah al-Nawazir)*. Qom: Ibn Abi al-Hadid school of jurisprudence. (In Persian).



The method of understanding and explaining hadiths in the two rationalistic and transmitivistic commentary of Kāfi by Mullā Ṣadrā and Majlisī

Mohammad Mahdi Farrahi

PhD. of Quran and Hadith Sciences, Farabi Campus, University of Tehran. Qom: Iran;

Mohammadfarrahi2011@gmail.com

Received: 10/17/2021

Accepted: 11/01/2022

Introduction

Hadith is one of the important sources for understanding and knowing about different aspects of Islam. Hadith, like many other texts, needs explanation and interpretation, that's why scholars have been explaining it for a long time. Each of the hadith commentators has explained the hadiths with a special approach. Among these, we can mention two approaches, philosophical rationalism and transmitivism. In the Safavid era, some hadith commentators used these two approaches to explain hadiths. To better understand the effects of these two approaches in the method of understanding and explaining traditions, it is necessary to study them.

Materials and Methods

In this study, we use a comparative method to study the commentaries of two influential thinkers of the Safavid era, namely Mullā Ṣadrā and Muhammad Bāqir Majlisī, who are respectively a rationalist philosopher and a transmitivistic scholar, on the book Kāfi.

Results and Discussion

The result of this study shows that although there is no significant difference between Mullā Ṣadrā and Majlisī in explaining the meaning of words, in some cases, Mullā Ṣadrā's logical and philosophical view has been influential in his explanation of words. In morphological topics Even though Mullā Ṣadrā has paid attention more than Majlisī in some cases, but in cases where the discussion led to a difference in meaning, Majlisī has paid more attention to those matters than Mullā Ṣadrā. This difference between Mullā Ṣadrā and Majlisī is due to their attitude in explaining hadiths; Explaining that Mullā Ṣadrā often explains traditions with one aspect and does not tend to mention different aspects, but unlike him, Majlisī is very attentive in mentioning different aspects. In the topics of syntax Even though Mullā Ṣadrā pays attention to these topics, the Majlisī's attention to these topics is more than his. Perhaps one of the reasons for Majlisī's greater attention to these topics is his attention to different aspects of meaning in tradition, because as we have said, Majlisī is interested in mentioning different aspects of meaning in traditions, and different aspects of syntax sometimes lead to different aspects of meaning in tradition. In some cases, when Majlisī discussed syntax and Mullā Ṣadrā did

not discuss syntax, or on the contrary, Mullā Ṣadrā discussed syntax but Majlisī did not discuss it. It is possible that there is a reason for taste. Another reason why Majlisī paid more attention to the discussion of syntax than Mullā Ṣadrā could be that Mullā Ṣadrā was more interested in explaining the content of the tradition and did not consider the discussion of syntax very important to him. Another possible reason is that Majlisī, influenced by some other interpretations of Kāfī, raised some syntactical debates and his attention to some syntactical debates is a result of this. Another point worth noting is that the source of tradition is not particularly important for Mullā Ṣadrā, but it is important for Majlisī. It seems that Mullā Ṣadrā's rationalism and mysticism and Majlisī's transmitivism have been influential in giving importance to the source of the traditions they cite, and it is as if for Mullā Ṣadrā that there is a reasonable aspect of the tradition in his opinion is enough for him to cite it, but for Majlisī, who is a transmitter, the source of the tradition is important and he was more careful in narrating the traditions. The reason for this state of tradition of Mullā Ṣadrā may be attributed to this tolerance in quoting from various sources, and the other is his lack of mastery over Shia traditions. Another point worth noting is that Mullā Ṣadrā used a lot of other works, with or without citing; But there is no trace of his benefiting from the explanations and margins that were written before him on Kāfī. Unlike Mullā Ṣadrā, Majlisī used a lot of other Kāfī commentaries in his explanation of Kāfī principles, and his reliance on them is surprisingly high. Also, it can be said that Mullā Ṣadrā quotes other people's words along the path of his own thought system, but Majlisī does not follow a particular coherent thought system, and sometimes quoting other people's words is centered for him. Majlisī is cautious and mentions various aspects in explaining hadiths, but unlike him, Mullā Ṣadrā explains the hadiths with a decisive statement and usually explains the traditions with only one aspect, and even if from others, what with reference and even if he quotes without reference, it is usually based on one aspect in the way of explaining the tradition.

Conclusion

Mullā Ṣadrā is from philosophy and mysticism and has used them in his commentary, but Majlisī does not have an optimistic view of philosophers and opposes them. However, Majlisī has quoted and used some sayings of philosophers in his description. Majlisī also disagrees with the Sufis, however, he also quotes from them. Investigations show that Majlisī was not against the principle of mysticism, but he was against some deviations. Another point is that although Majlisī did not oppose the principle of mysticism, but contrary to Mullā Ṣadrā's description of the principles of Kāfī, the talk of discovery, intuition and mysticism and their defense is not prominent in "Mir'āt al-'uqūl".

Keywords: Philosophical Rationalism, Transmitivism, Commentary of Uṣūl of al-Kāfī, Mir'āt al-'uqūl.