

نقش عقل و نقل در روش‌شناسی علامه مجلسی در شرح روایات توحیدی اصول الکافی

۱ مریم پناهی درجه

۲ علی ارشد ریاحی

۳ محمدمهدی مشکاتی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷

چکیده

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به نقش، جایگاه و حدود عقل و نقل در شرح روایات توحیدی اصول الکافی در سخنان علامه مجلسی و عملکرد او در استفاده از این دو منبع فهم دین می‌پردازد. روش وی در این موضع سه گونه است: وی در فهم مباحثی نظیر اثبات ذات خداوند و اوصاف کمالی او مانند علم، قدرت و حکمت قائل به روش عقلی است؛ در مباحثی همچون عینیت صفات با ذات و تنزه از جسمانیت، زمان و مکان، قائل به هر دو روش نقلی و عقلی است و در مباحثی نظیر حضوری یا حصولی بودن علم الهی و شبهات قضا و قدر صرفاً روش نقلی را می‌پذیرد. تعریف‌ها و تبیین‌های ارائه شده از سوی او علاوه بر این که نظام مندی وی در روش عقلی و نقلی را بازگو می‌کند، ردی بر نظریاتی است که به نحو مطلق بر عقل‌گرایی او تأکید دارند و یا نقل‌گرای افراطی‌اش خوانده‌اند.

کلیدواژه‌ها: علامه مجلسی، روش عقلی - نقلی، روایات توحیدی، اصول الکافی.

۱. مقدمه

به اعتقاد شیعه، رکن نخست معارف منقول، قرآن کریم و رکن دوم، احادیث معصومین علیهم‌السلام

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (m135922@ahl.ua.ac.ir).

۲. استاد دانشکده اهل‌البیت دانشگاه اصفهان (arshad@ltr.ua.ac.ir).

۳. دانشیار دانشکده اهل‌البیت دانشگاه اصفهان (mm.meshkati@ltr.ua.ac.ir).

است. ملاصدرا در پیوند آیات و روایات می‌نویسد:

امام کتاب گویا و کتاب امام خاموش است و هر دو همراه، هم‌نشین و وابسته به هم هستند.^۱

از این رو، فهم روایات خصوصاً روایات توحیدی در جهان بینی انسان نقش مهمی را ایفا می‌کند.

در میان کتب روایی، الکافی تألیف محمد بن یعقوب کلینی، مهم‌ترین و معتبرترین کتاب از میان کتب اربعه شیعه است. این کتاب از دوره‌های نخست مورد نظر دانشمندان و حدیث‌پژوهان بوده است. اصول الکافی مشهورترین بخش آن و مرآة العقول علامه مجلسی (م ۱۱۰ق) از جمله شروح آن است. هر چند به اذعان وی این شرح حاوی حواشی و گفتار برخی افاضل و محشیان است،^۲ اما او صرفاً به نگارش کتابی روایی متوجه نبوده است، بلکه درصدد شرح روایات برآمده است.

یکی از هشت کتاب فرعی اصول الکافی، کتاب توحید است که مشتمل بر دو بیست و شانزده حدیث در مورد وجود خداوند، توحید، حقیقت اسماء و صفات الهی، فاعلیت و افعال اوست.

دلیل محدود کردن موضوع مقاله به کتاب التوحید، این است که مبحث توحید نسبت به سایر مباحث در ابواب اصول الکافی نظیر امامت، علم و... عقلی‌تر است. این ویژگی خاصیت خود مسئله توحید است که در اصول دین اسلام باید عقلی باشد. و از طرفی، روایات این باب سراسر استدلال‌اژه است. و روش شرح آن توسط علامه مجلسی نسبت به سایر ابواب عقلی‌تر است. بنابراین، برای ارزیابی جایگاه عقل و نقل نزد وی انتخاب مناسبی به نظر می‌رسد.

وی در شرح مباحثی مثل وجود خدا، عینیت ذات و صفات و علم الهی از برخی مبانی و قواعد فلسفی و استدلال‌های عقلی و در مباحثی همچون کیفیت علم الهی و قضا و قدر از نقل بهره می‌برد.

مقاله حاضر در تلاش است تا روش ویژه علامه و جایگاه و حدود عقل و نقل را در شرح روایات توحیدی اصول الکافی واکاوی کند.

۱. شرح الاصول الکافی، ج ۲، ص ۵۹.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳.

۲. پیشینه پژوهش

در حوزه پژوهش‌های مربوط به علامه مجلسی همواره با نوعی تشتت رأی از سوی پژوهشگران مواجه بوده‌ایم. به عنوان نمونه، دکتر دینانی در فصل سیزدهم از جلد سوم کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، به مقایسه شرح اصول الکافی ملاصدرا و بحار الأنوار مجلسی دست زده و نوع نگاه این دو اندیشمند در زمینه عقل، نقل و کشف را به طور مختصر بررسی کرده است. از جمله نتایج این بررسی نزد نویسنده این است که در باب اثبات توحید اعتماد مجلسی به ادله نقلی بیش از سایر ادله است.^۱

نمونه دیگر، پژوهشی است که اخبارگرایی و تقدم نقل بر عقل را از عناصر فکری علامه می‌داند. بر اساس نظر نویسنده، علامه عقل را در حوزه مسائل دینی فاقد حجیت و اعتبار دانسته و آن را از منابع دین به شمار نمی‌آورد. در این مقاله قسمت عمده نتیجه‌گیری بر اساس سخنان علامه درباره عقل و نقل است و توجه کمی به عملکرد وی در بهره‌گیری از عقل و نقل شده است.^۲

در پژوهش دیگری علامه متکلم عقل‌گرای شیعه معرفی شده است که عقل نزد او به مثابه منبع معرفتی است و استنباط به وسیله قیاس عقلی برهانی از اموری است که می‌توان به آن تمسک جست. بیشترین استفاده وی از براهین عقلی مرتبط با مباحث خداشناسی است. البته محدودیت‌هایی نیز برای عقل وجود دارد.^۳

در نمونه دیگر، پژوهشگر به بررسی این مطلب پرداخته است که علامه اخباری صرف نیست، بلکه یک اخبار‌گرای اصولی معتدل است که با اتخاذ رویکرد معنایی به مقوله تأویل، ضوابطی را برای پذیرش تأویل صحیح ارائه داده است.^۴ پژوهشگر دیگری استفاده علامه از مبانی و براهین فلسفی (از جمله برهان فرجه و تمناع) و اصطلاحات متعدد فلسفی (مانند وجود، ماهیت، وجوب، امکان و ...) را مؤید توجه او به فلسفه دانسته است. همچنین علامه از مبانی وجودشناسی برای پیشبرد اهدافش به صورت گسترده و بنیادی استفاده کرده است.^۵

۱. رک: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳.

۲. رک: «بازسازی و تحلیل انتقادی مدل فهم دین در اندیشه علامه مجلسی».

۳. رک: «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی».

۴. رک: «واکاوی و بررسی اندیشه علامه مجلسی در تحلیل روایات تأویلی آیات قران با تکیه بر بحار الأنوار و مرآة العقول».

۵. رک: «نقد الهیات تفکیکی از نگاه فلسفی علامه مجلسی».

به نظر می‌رسد که در ارائه این نظرات، بررسی کافی و تفصیلی کتب علامه - که حاوی شرح اصول اعتقادی باشد - انجام نگرفته و یا حداقل مستندات کافی ارائه نشده است. علاوه بر استناد به سخنان علامه در زمینه عقل و نقل، باید در نحوه عملکرد ایشان در شرح روایات و بیان اصول عقاید، به صورت تفصیلی تأمل شود، نه این‌که با استناد به اشارات وی به برخی از اصول وجودشناسی و یا نظرات فلاسفه، وی را عقل‌گرای فلسفی خواند و یا با استناد به تمایل وی به نقل در مواردی، حکم کلی صادر کرد که وی نقل‌گراست و عقل‌نزد او جایگاهی ندارد.

باید دید علامه در کدام بخش از مباحث توحیدی، روش عقلی و در کدام بخش، روش نقلی دارد و دلیل انتخاب وی چیست؛ محدوده عقل و نقل در روش وی تا کجاست؛ جهات ایجابی و سلبی عقل و نقل نزد وی چیست و این دو منبع فهم دین در چه جایگاهی قرار دارد.

پژوهش حاضر با بررسی شرح روایات توحیدی علامه مجلسی، درصدد کشف نظر علامه و اتخاذ روش وی در این عرصه است. برای دستیابی به این هدف، مبانی فکری موثر در شرح وی اصطیاد و نحوه کاربست و تأثیر این مبانی در شرح، تحلیل می‌گردد.

۳. عقل و نقل نزد علامه مجلسی

قبل از ورود به این مبحث شایسته است معنای عقل، نقل، روش عقلی و روش نقلی در این جا مشخص گردد.

۳-۱. معنای عقل

عقل در لغت همان تعقل اشیا و فهم آن است^۱ و در اصطلاح شامل پنج معناست: ۱. قوه ادراک خیر و شر که مناط تکلیف و ثواب است؛ ۲. ملکه و حالتی در نفس که سبب انتخاب خیر و نفع و اجتناب از شر و ضرر و خواسته‌های شهوانی و غضبی می‌گردد؛ ۳. نیرویی که انسان آن را برای نظام امور معاش به کار می‌گیرد؛ ۴. مراتب استعداد نفس برای تحصیل نظریات که شامل عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد است؛ ۵. نفس ناطقه انسانی که او را از بهائم متمایز می‌سازد؛ ۶. جوهر مجرد قدیمی که ذاتاً تعلق به ماده ندارد، اما فعلاً متعلق به آن است. علامه ضمن ذکر این معانی، معنای ششم را - که نظر فلاسفه است -

۱. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۲۵.

نپذیرفته و اعتقاد به آن را مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین برشمرده و روایات باب عقل را ناظر به معانی دیگر عقل دانسته است.^۱

در یک دسته‌بندی می‌توان عقل را به نظری و عملی تقسیم کرد. عقل نظری همان نفس دارای مراتب هیولانی تا مستفاد است و عقل عملی بخشی از حکمت عملی است که مراحل نظیر تهذیب ظاهر، آداب شریعت و اخلاق را داراست.^۲

مواردی که علامه از قواعد و استدلال‌های عقلی بهره برده، ناظر به عقل نظری است که در ادامه خواهد آمد و موارد زیر مربوط به عقل عملی است:

- علامه در مقدمه مرآة العقول خدا را به خاطر اموری سپاس نموده است، از جمله افاضه عقل برای غلبه بر هوی.^۳

- نزد وی عقلی که در روایات تمجید شده است، نیروی نفسانی انسان است که ادراک خیر و شر و نفع و ضرر را برعهده دارد و ملاک تکلیف، ثواب و عقاب و سبب تمایز حق از باطل است که مراتبی نیز دارد و بهره انسان‌ها از آن متفاوت است و کمترین حد آن ملاک تکلیف است. این نیرو از طریق تحصیل علوم حقه و عمل به آن‌ها رشد می‌کند و آثار مطلوب بر آن مترتب می‌شود.^۴

۲-۳. معنای روش

در تعریف روش گفته شده است: در عرف علمی، روش، مجموعه شیوه‌ها و تدابیری است که برای شناخت حقیقت و برکناری از لغزش استفاده می‌شود. برخی موارد اطلاق روش چنین است: ۱. مجموعه طرق کشف مجهول و حل مشکل؛ ۲. مجموعه قواعدی که حین بررسی و پژوهش واقعیات باید به کار روند؛ ۳. مجموعه ابزار یا فنونی که انسان را در این مسیر از مجهولات به معلومات راهبری کند.^۵

۳-۳. عقل‌گرایی

عقل‌گرایی اعتقاد آن دسته از متفکرانی است که حجیت و اعتبار عقل را در معرفت

۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰؛ مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۷.

۲. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۳۳۶.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱.

۴. همان، ص ۲۷؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰۱.

۵. روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۱، ص ۲۴-۲۶.

پذیرفته‌اند. در جهان اسلام فلاسفه و متکلمان بر این باورند که با تفکر عقلی می‌توان خدا را شناخت.^۱

۳-۴. روش عقلی

در این جا روش عقلی را می‌توان به کارگیری عقل و قواعد آن در شرح روایات توحیدی دانست و منظور از عقل، عقل نظری است.

۴-۴. روش نقلی

در این روش، مفسران با توجه به اتصال روایات به منبع وحی و اعتماد به آن‌ها به تفسیر وارد می‌شوند.^۲ بدین ترتیب، در این جا روش نقلی به کارگیری آیات و روایات در شرح کتاب التوحید است.

علامه به عقل و نقل به عنوان منبع معرفت اعتماد دارد، ولی حدود و جایگاهی برای آن قائل است. برای فهم مبنای فکری وی درباره عقل و نقل که رویکرد او را در این زمینه مشخص می‌سازد، به موارد زیر اشاره می‌شود:

۳-۵. مؤیدات عقل‌گرایی علامه

- او نقش عقل نظری در فهم آیات و روایات و استنباط احکام فقهی را می‌پذیرد و از اخباریون به سبب تعطیل عقل‌گرایی در مواجهه با آیات و روایات انتقاد می‌کند و اشکال نقضی و حلی بر آنان وارد می‌کند:

انهم سدوا باب العقل بعد معرفة الامام و امروا باخذ جميع الامور منهم و نهوا عن الاتكال على العقول في كل باب... هذا ما يراه الاخباريون...^۳

ایشان پس از شناخت امام باب عقل را مسدود ساخته و به دریافت همه امور از ایشان امر کردند و در همه ابواب از اتکال بر عقل‌های ناقص نهی نمودند... این نظر اخباریون است...

و سخن یکی از بزرگان اخباریان را از کتاب الفوائد المدنیة نقل و آن را نقد می‌کند. آن سخن چنین است:

۱. المحاضرات فی الالهیات، ج ۱، ص ۴۳-۴۴.

۲. روش‌شناسی تفسیر قرآن مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۲۱۹.

۳. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴.

معرفت الهی فطری و همراه با الهام است و نظری نیست.

نقد علامه به این سخن چنین است:

لكن المشهور بين المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة والأشاعرة أن معرفته تعالى نظرية واجبة على العباد، وأنه تعالى كلفهم بالنظر والاستدلال فيها...^۱

لكن بين متكلمان شیعه، معتزله و اشاعره مشهور است که شناخت خدا نظری و بر بندگان واجب است و خداوند مردم را به تفکر و استدلال در کسب معرفت خویش مکلف ساخته است ...

عبارت «كلفهم بالنظر والاستدلال» حاکی از عقل نظری است.

- حدیثی در اصول کافی وجود دارد که مشاهده الهی را با حقایق ایمانی میسر دانسته است. از نظر علامه در این موضع منظور از حقایق ایمانی می‌تواند براهین عقلی باشد:

بل لم تره العیون بمشاهدة الابصار ولكن تراه القلوب بحقایق الايمان.^۲

علامه در شرح آن چنین می‌گوید:

در توحید و غیر آن، حقایق ایمان، یعنی عقایدی که حقایق اند، همان عقاید عقلی ثابت یقینی اند که زوال و تغییر عارضشان نمی‌شود و ارکان ایمانند؛ یا منظور انوار و آثاری است که از ایمان در قلب حاصل می‌شود؛ یا تصدیقات و اذعاناتی است که سزاوارند ایمان نامیده شوند؛ یا مراد آن براهین عقلی است که این عقاید به سوی آن رشد می‌کند.^۳

۳-۶. مؤیدات نقل‌گرای علامه

در نقطه مقابل دفاع از عقل، آن‌چه از کلمات علامه در آثارش قابل برداشت است، این است که علامه به نتایج و ثمرات علم و حکمت در راه وصول به سعادت معنوی باور ندارد و آنچه را از راه وحی به انسان نرسد، در مسیر سعادت معنوی و اخروی نافع نمی‌شمارد:

ان زلال العلم لا ینفع الا اخذ من عین صافیة نبعث عن ینابیع الوحی والالهام؛^۴

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۳۷.

۳. همان.

۴. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲.

زلال علم جز از سرچشمه صافی که از منبع وحی و الهام برخاسته باشد، نفعی ندارد.
- علامه در بحار الانوار هفت برهان برای اثبات توحید اقامه کرده و سرانجام در مسئله
توحید قائل است که چاره‌ای از تمسک به ادله سمعی نیست و راه قابل اعتماد همان است:

الأدلة السمعية من الكتاب والسنة... ولما حذور فی التمسک بالأدلة السمعية فی باب
التوحید وهذه هی المعتمد علیها عندی...^۱

- طبق نظر علامه انتقال دانش‌های دیگر به عالم اسلام با هدف تخریب دین صورت
گرفته و بانیان آن زمامدارانی بودند که انگیزه ایشان دور ساختن مردم از تعالیم دین بوده
است.^۲

وی مطالبی را دال بر بی‌اعتقادی فلاسفه‌ای مثل ارسطو به پیامبران ذکر می‌کند^۳ و ابراز
می‌کند:

معاصران ما به جهت رویکردشان به مطالعه کتب فیلسوف نمایان و روی گرداندن از
دقت در کتاب و سنت و اخبار ائمه دین و درهم آمیختن حقایق شرع با اصطلاحات
فلسفی موجب مهجوریت آثار ائمه شدند و خود گمراه گشتند و دیگران را نیز گمراه
کردند، تا آن‌جا که پیروان دین کم شدند.^۴

- ادله علامه بر نص‌گرایی، نقص و خطاپذیری عقل انسان و عصمت پیامبر و
امامان است.^۵

- وی قائل است به این‌که قرآن به اخذ تمام معارف دینی از معصومین دستور داده است:

طبق فرمایش قرآن پیروی از پیامبر در همه امور و معارف دینی ضروری است: ﴿مَّا
آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ ترجمه: آنچه رسول به شما داد،
برگیرید و از آنچه نهی کرد، بگذرید.^۶

پیامبر تمامی احکام و معارف را نزد اهل بیت به ودیعه نهاده است و علم قرآن نیز نزد

۱. همان، ج ۳، ص ۲۳۴.

۲. بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۱۹۷.

۳. همان، ج ۵۷، ص ۱۹۸.

۴. همان، ج ۵۷، ص ۲۳۳؛ ج ۶، ص ۲۸۱؛ ج ۱۱، ص ۲۰۳؛ ج ۵۸، ص ۳۱۱.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۱۰؛ ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴.

۶. سوره حشر، آیه ۷.

ایشان است. نتیجه این‌که در کشف معارف دین راهی جز تمسک به روایات و تدبیر آثار معصومین نیست و در همه معارف اعم از اصول و فروع و امور معاش و معاد باید به ایشان مراجعه کرد.^۱

۴. رفع ناسازگاری ظاهری در آراء علامه در موضوع عقل و نقل

ناسازگاری ظاهری در آرای علامه در موضوع عقل و نقل، قابل برطرف شدن است. دوراه اصلی برای رفع چنین تعارضی وجود دارد: اول. شروط استفاده از عقل، و دوم. مشخص کردن مواضع متفاوت بهره‌مندی از عقل و نقل از سوی وی است.

۱-۴. شروط استفاده از احکام عقل

علامه جایگاه استفاده از احکام عقل را به دو شرط می‌پذیرد: ۱. دلایل محکم و متقنی بر آن باشد؛ ۲. با ضروریات دین و نقل قرآنی و روایی مخالف نباشد.

شرط نخست مستنبط از دسته‌بندی علامه در ضروریات و غیر ضروریات دین و روش برخورد با هر یک است.

از نظر علامه امور غیر ضروری دین را می‌توان از راه استدلال یا برهان عقلی محکم است به دست آورد:

ما لا یكون من ضروریات الدین فیحتاج فی اثباته إلى نظر و استدلال... قیاس عقلی
برهانی تعرف العقول عدله أی حقیته ولا یسع لأحد إنکاره؛^۲

از امور دین آنچه ضروری دین نیست اثبات آن به نظر و استدلال نیاز است... قیاس عقلی برهانی که حقانیتش را عقول بشناسد و احدی نتواند انکارش کند.

شرط دوم مستند به عملکرد وی در برابر مسئله معاد جسمانی و برخی قواعد فلسفی است. در صورت فقدان یکی از این دو شرط، احکام عقلی مردود است؛ برای مثال موارد زیر ذکر می‌شود:

- وی در موضوع معاد جسمانی که از ضروریات دین است، متفلسفین ملحد را - که معاد را بر اساس قاعده امتناع اعاده معدوم رد کردند - مورد انتقاد قرار داده، منکر آن را خارج

۱. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۱.

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۳۹.

از دین اسلام می‌داند.^۱

- علامه قائل است: قاعده الواحد متعارض با آیات و روایاتی است که خداوند را «یفعل ما یشاء و یعلم ما یرید» توصیف می‌کند.^۲

- او عقل به معنای جوهر مجرد قدیم را - که ذاتاً و فعلاً تعلقی به ماده ندارد - نمی‌پذیرد؛ زیرا اثبات آن مستلزم انکار بسیاری از ضروریات و اصول مقررہ اسلامی است؛ مثل، حدوث عالم. علاوه بر این، از اخبار، وجود مجردی غیر خدا ظاهر نمی‌گردد. وی همچنین چگونگی ارتباط عقل دهم (فعال) با نفس و تبیین علم از این طریق را قبول نمی‌کند.^۳ و دلیل آن را چنین ذکر می‌کند:

فلاسفه بر این امور دلیلی جز پندارهای شبهه‌ناک و یا خیالات غریب شگفت که آن‌ها را با عبارات لطیف آراسته‌اند، ندارند (همان) اما بسیاری از ویژگی‌هایی که ایشان برای عقول ذکر کرده‌اند، در اخبار متواتر به نحو دیگری برای ارواح نبی و ائمه ثابت شده است.^۴

البته در همین موارد نیز گاه علامه به نظرات فلسفی خصوصاً نظرات صدرای متمایل شده است. چنان که سخن اخیروی در پذیرش ویژگی‌های عقول برای ارواح نبی و ائمه، گرایش او را به نظرات صدرای نشان می‌دهد.

۲-۴. مواضع استفاده از عقل یا نقل

برای مشخص نمودن جایگاه عقل و نقل در روش شناسی علامه، معارف دینی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱-۲-۴. از نظر او برخی از معارف دینی، به ویژه اصول عقاید، صرفاً با عقل فطری و صریح اثبات می‌شوند: اثبات ذات خداوند و اوصاف کمالی او (مانند علم، قدرت، حکمت و عدالت)، اثبات نبوت عامه و خاصه از این دسته‌اند. اگر انسان به جهان بیرون و عالم درون با تأمل بنگرد، از طریق عقل صریح به طور یقینی درمی‌یابد که پروردگاری حکیم، علیم، قدیر و عادل دارد که ظلم و زشتی بر او روا نیست و او پیامبری فرستاده و با معجزات او را تأیید

۱. همان، ج ۷، ص ۴۷.

۲. همان، ج ۸، ص ۳۲۸.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۹.

کرده است. عقل بدیهی گواهی می‌دهد:

محال است خدای متعال این گونه معجزات را به دست پیامبری دروغین جاری سازد.^۱

چنان که ملاحظه می‌شود، این عبارات خود دارای استدلال عقلی بر ربوبیت الهی و دروغگو نبودن انبیا علیهم‌السلام است. نمونه‌هایی از استدلال عقلی در مرآة العقول در موضوعات فوق، ذکر می‌گردد:

- علامه در مرآة العقول تبیین استدلالی برای اثبات محدث دارد. در حدیث اول کتاب التوحید، امام علیه‌السلام برای رد نظر دهریه (زنادقه) می‌فرمایند:

اما ترى الشمس والقمر... يلجان فلايشتهان ويرجعان قد اضطرأ... والذی اضطرهما احکم و اکبر منهما...؛^۲

آیا نمی‌بینی خورشید و ماه، شب و روز فرو شوند و بدون اشتباه، کم و زیاد بازگردند و ناچار و مسخرند و آن که آن‌ها را مضطر نموده حکیم‌تر، مقتدرتر و بزرگ‌تر از آن‌ها است.

علامه عبارت مورد نظر را به دو صورت شرح می‌دهد:

صورت اول، مبتنی بر این استدلال است که حرکات افلاک، خورشید و ماه انضباط، اتساق، اختلاف و ترکب دارند. انضباط آن - که در عبارت «فلايشتهان» به آن اشاره شده است - دال بر ارادی نبودن این حرکات است و به استناد این که این گونه نظم، در احوال ممکنات دارای اراده، مشاهده نمی‌شود، نتیجه می‌شود که حرکات افلاک ارادی نیست. از طرفی، اختلاف حرکات آن‌ها دلالت دارد بر این که این حرکات طبیعی نیست؛ زیرا طبیعت بدون شعور نظیر عناصر، از مقتضای خود تخلف نمی‌کند. علامه در این جا استدلال‌هایی را از قول برخی محققین یاد می‌کند که نتیجه آن لزوم وجود محرک مباین است که ضرورتاً باید به مبدأ اول ختم شود. نیز جایز نیست این محصل وجود حرکت، ماهیت منهای وجود باشد، زیرا اعطای وجود از سوی غیر موجود، ناشدنی است. اقوی و احکم بودن محرک نیز از این جا ناشی می‌شود که چون این حرکات طبیعی و ارادی نیستند، محرکی می‌طلبند که آن‌ها را به حرکت وادار نماید. ناگزیر چنین محرکی قاهر بر متحرک و اقوی از آن است.^۳

۱. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۴.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱.

۳. همان.

هر چند علامه این توضیحات را از قول محققین نقل کرده است، اما در رد آن سخنی نگفته است و از نحوه کلامش پذیرش آن مشهود است.

صورت دوم، آن است که این گونه افعال محکم و متقن که طبق قانون حکمت جاری است، صادر شدنش از دهر و طبیعت فاقد شعور و اراده، امکان پذیر نیست.^۱

ایشان «احکم» بودن مبدأ مضطرکننده را (که در روایت ذکر شده است) به «اشد قضاء» و اتم حکماً» و یا «اتقن» معنا می‌کند و دلیل احکم بودن مبدأ مورد نظر را حکم وجدان به برتر بودن فاعل نسبت به مصنوع و خالی بودن او از صفات مصنوع نظیر ترکیب، احتیاج و امکان می‌داند. از این رو، «اکبر» به معنای بزرگ‌تر بودن از این‌که به صفت مضطر توصیف شود است.^۲

در این بیان، علامه به روش عقلی بر وجود محرکی مباین از افلاک استدلال آورده است و آن محرک را مبدأ اول یا مختوم به او دانسته است، به اقوی بودن او و غیر جسمانی بودنش استدلال کرده است. به علاوه، از مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت نیز استفاده کرده است. از نظر علامه سلسله محرک‌های میانی همگی ماهیاتی خالی از وجودند و برای به وجود آمدن باید به مبدأ اول ختم شوند. این سخنان اصالت وجود و در پی آن، اعتباریت ماهیت را تداعی می‌کند، هر چند وی به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تصریح ننموده است.

نکته مهم دیگر، آن است که علامه (در معنای دوم) با توجه به دلالت عقلی نظم و اتقان بر ناظم و فاعل دارای شعور، از حرکات منظم و متقن افلاک، به وجود خداوند استدلال کرده است. از نظر برخی پژوهشگران شرح مبتنی بر برهان نظم از سوی وی حتی بر شرح ملاصدرا - که مبتنی بر وجودشناسی و استدلال فلسفی است - برتری دارد.^۳

از نظر نگارنده هر چند برهان نظم حائز ارزش معرفتی و فرافراست، اما علامه با ارائه آن، متناسب با هدفی که در مقدمه کتابش داشته است، عمل نموده است. به اذعان وی شرح او شرحی است که عامه طالبان از آن بهره برند.^۴

لازمه چنین رویکردی در نگارش قابل فهم بودن متن برای عامه است.

۱. همان، ج ۱، ص ۲۳۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۱.

۳. شرح اصول الکافی، کتاب عقل کتاب توحید، ص ۵۱۲.

۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۴.

۲-۲-۴. دسته‌ای از مسائل اعتقادی است که با آیات و روایات متواتر ثابت می‌شوند؛ مسائلی نظیر توحید خداوند، واحدیت و احدیت او، توحید صفاتی و افعالی، عینیت صفات با ذات، ازلیت و ابدیت او، منزه بودن از جسمانیت و زمان و مکان، حیات و اراده او و کیفیت اراده در خداوند از این قبیل است. ظاهر عبارت علامه کفایت نقل در این موارد است، اما وی از استفاده از عقل نهی ننموده است.^۱

ایشان در مرآة العقول و سایر آثار، برخی از این مباحث را تبیین عقلی کرده است. نمونه‌هایی از شرح علامه در موضوعات فوق که به روش عقلی است، در این جا ذکر می‌شود:
- از مواردی که علامه از استدلال بهره می‌گیرد، رد اوصاف جسمانی و نواقص از ساحت الهی است. در باب نفی جسم و صورت داشتن خداوند، در کتاب التوحید اصول الکافی احادیثی وجود دارد که در آن‌ها امام علیه السلام جسم داشتن خدا را رد کرده‌اند:

... راوی می‌گوید: شنیدم هشام بن حکم از شما روایت می‌کند که خدا جسم صمدی نوری است ... امام در مقابل فرمود: منزه باد، کسی که هیچ‌کس غیر از ذات او نمی‌داند او چگونه است ...^۲

علامه در شرح روایات این باب، اشکال‌های ناشی از جسم داشتن خداوند را به روش برهانی ذکر می‌کند.^۳

وی در شرح روایت ششم همین باب که می‌فرماید: «فزع ان الله جسم لان الاشياء شيان ...» می‌نویسد:

با توجه به این که شیء یا جسم است و یا فعل جسم، یکی از وجوه محتمل معنایی این عبارت به کارگیری جسم در معنای حقیقت قائم به ذات است که با افعال مغایرت دارد و مقدار و حد ندارد، و امام با نفی جسم از خداوند، اطلاق جسم بر هر حقیقت قائم به ذات را خطا دانستند.^۴

استدلال دیگری در رد جسم داشتن خداوند چنین است:

اگر خدا جسم باشد، محدود به حدود متناهی است، چون محال است که ابعاد جسم

۱. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۱.

۳. همان، ص ۲ و ۶.

۴. همان، ص ۶؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۳۰۲.

نامتناهی باشد. نیز هر چه حد دارد، قابل انقسام به اجزا متشاکر در رسم و حد است، پس حقیقت کلی دارد که به ذات خود غیر متشخص و غیر موجود است. یا این که اگر خداوند جسم باشد، مرکب از اجزا است که حال هر یک از اجزا همان است که ذکر شد، پس او مخلوق است.^۱

علامه برهان بیان شده توسط صدرا را نیز پس از این ذکر می کند، اما نامی از او نمی برد.^۲
- نمونه دیگر روایتی است که امام به احاطه خداوند اشاره فرمود: او واحد و احدی الذات و باین از خلقش است و به همین خاطر خود را این طور وصف کرد:

«و هو بکل شی محیط». محیط بودن خدا به اشراف و احاطه و قدرت است.^۳

علامه ضمن رد احاطه به معنای دخول در مکان، استدلال می کند که در صورت داخل بودن خداوند در امکانه، لازم می آید که او محاط به مکان باشد (مثل متمکن) و اگر احاطه او به انطباق بر مکان باشد، لازم می آید محیط به متمکن باشد (مثل مکان).^۴
- در حدیث دیگری آمده است که یهودی از امام پرسید: پروردگار تو کجاست؟ امام در پاسخ فرمود:

او در همه مکان هاست...^۵

بر اساس شرح علامه قرب و حضور دو قسم است: اول، مفارقات و مجردات که حضورشان به احاطه علمی است و در مورد حق تعالی صدق می کند؛ دوم، مقارنات دارای اوضاع که حضورشان به حصول اینی و مقارنت وضعی در امکانه است و در مورد خدا صدق نمی کند.^۶

مبنای مؤثر در شرح علامه که کبرای قیاس واقع شده است، احاطه علمی مجرد بدون حضور در مکان است.

- نمونه دیگر در معنای فوقیت خداست. در روایت است:

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۶.

۲. همان، ج ۲، ص ۶-۷؛ شرح الاصول الکافی، ج ۳، ص ۳۶۸-۳۶۹.

۳. مرآة العقول، ج ۲، ص ۶۷-۶۸.

۴. همان.

۵. همان، ج ۱، ص ۳۲۵.

۶. همان.

فوق کل شی و لا یقال شیء فوفه؛ خدا و فوق همه اشیا است و چیزی فوق او نیست.^۱
 علامه برمبانی تمامیت بدون نقص خداوند و برتری او در صفات ثبوتی، وصف فوقیت نسبت به همه اشیا را معنا کرده است و استدلال وی برمبنای تنزه خداوند از جسم و مکان است.^۲

- در روایت شریف آمده است:

ان ربی لطیف اللطافه لایوصف باللطف؛ عظیم العظمه لایوصف بالعظم... جلیل الجلاله لایوصف بالغلظ...^۳

پروردگار من لطافتش لطیف است، بی لطافت جسمانی؛ عظمتش عظیم است، بدون بزرگی جسمانی؛... جلالتش جلیل است، بدون خشونت.

از نظر علامه مراد از عبارت «لطیف اللطافه لایوصف باللطف» خفی بودن لطافت الهی است، به طوری که عقول بدان نرسد و یا منظور عدم توصیف به لطف جسمانی است. مراد از عبارت «لایوصف بالعظم» ممکن نبودن وصف عظمت الهی و یا توصیف نشدن خداوند به عظمت جسمانی است. عبارت «لایوصف بالغلظ» گویای این است که جلالت الهی به معنای درستی جثه نیست و یا این که جلالت او مقرون خشونت نیست.^۴

مبنای مؤثر در این شرح، تنزه خداوند از جسم و جسمانیت است. در این جا علامه با روش تعریفی در درجه اول متوجه برتری خداوند از ادراک و توصیف توسط خلق است. وی سپس به استناد رأی خود در جسم و جسمانی نبودن خداوند،^۵ متوجه تنزیه خداوند از صفات جسمانی می‌شود.
 - در روایت آمده است:

داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شی و خارج من الاشیاء لا کشیء خارج من شیء؛^۶

۱. همان، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۲. همان.

۳. همان، ج ۲، ص ۹۴.

۴. همان.

۵. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۴.

۶. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۰۰.

داخل در اشیا است، نه مثل آن که چیزی درون چیزی باشد و خارج از اشیا است، نه مثل آن که چیزی بیرون از چیزی باشد.

از نظر علامه معنای این عبارت، خالی نبودن هیچ جزئی از اجزای اشیا از تصرف و حضور علمی و افاضه فیض وجود الهی بر آن است، نه دخول متمکن در مکان. خارج از اشیا بودن خدا نیز به معنای تعالی ذات او از ملایست و مقارنت و اتصاف به صفت اشیا است، نه خروج مکانی.^۱

ایشان با رویکرد و روش تعریفی - توصیفی بر این مبنا که خداوند بر همه ذرات هستی احاطه علمی دارد^۲ و افاضه‌کننده وجود و خالق هستی تمام کائنات است، داخل بودن خدا در اشیا را معنا می‌کند و با تکیه بر مبنای خویش در تنزیه خدا از اوصاف اجسام، خارج بودن الهی را به روش استدلالی شرح می‌دهد.^۳ بدین ترتیب، رویکرد علامه تنزیهی است، اما مبنای فلسفی در آن مشهود نیست.

- استدلال بر عدم توصیف خداوند و توحید صفاتی او: «فمن وصف الله فقد حده و من حده فقد عده و من عده فقد ابطال ازله؛ هر کس خدا را توصیف نماید او را محدود ساخته و هر کس او را محدود کند او را شمارش نموده است و هر کس او را شمارش کند ازلیت او را ابطال کرده است».^۴

علامه در شرح این روایت می‌گوید چند معنا به روش استدلالی ارائه نموده است^۵ که مبنای مؤثر در شرح ایشان از این قرار است:

جسم نداشتن خدا: توصیف خدا به اوصاف جسمانی به معنای قائل شدن به اجزای الهی و نیازمندی او به آن اجزا و حدوث است. در طرف مقابل عدم توصیف او به اوصاف جسمانی به معنای نداشتن اجزای جسمانی، عدم احتیاج به آن‌ها و عدم حدوث است. نفی ترکیب ماهوی (جنس و فصل) از خدا: اجزای ماهوی احتیاج به اجزا را در پی دارد. احتیاج از خداوند به دور است.

این دو مبنا با منتفی دانستن حدود از خداوند و در پی آن نفی حدوث، به تبیین این

۱. همان.

۲. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۵.

۳. همان، ص ۳۴.

۴. مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۰۲.

۵. همان.

مطلب اشاره دارد که حد سبب معدودیت و معدودیت سبب ابطال ازلیت است. توحید صفاتی: علامه به عینیت صفات با ذات الهی از نظر مصداقی معتقد است. بر این اساس توصیف خداوند به صفات زائد، یعنی تعدد صفات و تعدد صفات به خاطر تعدد اجزا است. از طرفی صفات عارضی، احتیاج او به آن صفات را در پی دارد و این با وجوب و ازلیت منافات دارد. از سوی دیگر، ذات و صفات زائد بر او، ترکیبی هستند که با همدیگر صانع عالم اند. این مستلزم احتیاج ذات به صفات و امکان او است.

ملاک بودن قدم برای بی‌نیازی از علت: علامه با استناد اخبار، قدیم را واجب بالذات و معلول را حادث می‌داند.^۱ او ازلیت را به معنای نداشتن ابتدای وجود می‌داند.^۲ بنابراین، می‌توان گفت شیء ازلی، قدیم است و چون از نظر متکلمین ملاک بی‌نیازی از علت، قدم است و اگر شیء حادث باشد، نیازمند علت است،^۳ چنان‌که در مبنای دوم و سوم ذکر شد، نیازمندی به علت سبب ابطال ازلیت و قدم خداوند خواهد بود.

نکته دیگر، این‌که محدود کردن خدا که در شرح علامه به معنای توصیف او به صفات قدیم متعدد است، سبب تعدد اله می‌گردد؛ زیرا صفات قدیم علت نمی‌خواهند و هر یک اله ازلی محسوب می‌شوند. پس یکی از اشکال‌های توصیف خداوند، تعدد اله است.

۱-۲-۴. دسته‌ای از امور است که تفکر در آن‌ها جایز نیست: تفکر در این‌که علم خدا حصولی است، یا حضوری جایز نیست و بیش از آنچه انبیا و اولیا گفته‌اند، ممنوع است؛ زیرا تفکر در اوصاف ذاتی خداوند به تفکر در ذات برمی‌گردد و تفکر در ذات طبق اخبار ممنوع است. تفکر و تعمق در شبهات قضا و قدر نیز ممنوع است.^۴

بر همین اساس در شرح حدیث ششم باب نهمی از صفت «ان الله اعلی و اجل و اعظم من ان یبلغ کنه صفته ...؛ خداوند برتر و بزرگ‌تر از آن است که به کنه صفت او دست یافت»،^۵ علامه می‌گوید:

منظور از این روایت منع از خوض در کنه صفات الهی است.^۶

۱. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۴۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۱۹.

۳. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۳۴۳.

۴. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۵.

۵. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۵۱.

۶. همان.

در مرآة العقول تعداد زیادی از این دسته مسائل وجود دارد که علامه آن‌ها را بدون تبیین رها نموده است. به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- «کان رباً اذ لا مربوب و الهاً اذ لا مالوه و عالماً اذ لا معلوم و سمیعاً اذ لا مسموع»^۱.

علامه این عبارات را این طور معنا می‌کند:

خداوند رب بود؛ یعنی، بر تربیت قادر بود؛ زیرا قدرت بر تربیت کمال است و فعلیت و تحقق تربیت به مصلحت منوط است. خداوند اله بود؛ یعنی، مورد پرستش بود؛ به این معنا که وقتی عبادت‌کننده‌ای نبود، او مستحق معبودیت بود.^۲

این معنا فاقد هرگونه توضیحی درباره چگونگی وجود این صفات قبل از وجود خلق است.

- در روایت در رابطه با علم الهی قبل از خلقت اشیا در مرآة العقول وجود دارد: «کان الله و لا شی غیره... فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه؛ خدا بود و چیزی غیر از او نبود... علم او به اشیا قبل از وجودشان مثل علم او به آن‌ها بعد از وجودشان است» و «لم یزل الله عالماً بالاشیا قبل ان یخلق الاشیا کعلمه بالاشیا بعد ما خلق الاشیا؛ همیشه خداوند به اشیا عالم بوده است. علم او به اشیا قبل از خلق آن‌ها مثل علم بعد از خلق آن‌هاست».^۳

علامه ذیل عبارات مذکور این دو روایت شرحی ندارد.^۴

- وی در شرح این عبارت: «لیس لعلمه منتهی؛ برای علم او نهایی نیست»^۵ صرفاً می‌نویسد:

معلومات خداوند عدد منتهی ندارد. پس برای علمش عددی که به حدی منتهی شود، نیست.^۶

- در اصول الکافی روایات متعددی به مباحث عرش و کرسی که ذیل مسئله علم الهی قرار می‌گیرند، وجود دارد. از جمله این مباحث استوای خدای رحمان بر عرش، حاملان عرش

۱. همان، ج ۲، ص ۱۰۰.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۴. همان.

۵. همان، ص ۱۱.

۶. همان.

و تعداد آن‌ها، انوار عرش و... است. علامه پنج معنا برای استوا جمع‌آوری نموده است:

اول. استقرار و تمکن بر شیء. این معنا در مورد خدا به دلایل عقلی و نقلی محال است؛ دوم. قصد شیء و اقبال به آن که برخی از مفسرین گفته‌اند؛ سوم. استیلا به استناد اشعار. اکثر مفسران مثل زمخشری به این معنا قائل شده‌اند؛ چهارم. اعتدال که معنای محتمل است و کنایه از نفی نقص است. این احتمال بعید است؛ پنجم. مساوات در نسبت که از آنچه در خبر گذشت، ظاهر می‌شود.^۱

بنابراین، علامه به دلایل عقلی و نقلی استوا در معنای استقرار و تمکن بر شیء را نمی‌پذیرد و به استناد خبر مورد بررسی، معنای پنجم یعنی مساوات در نسبت او با اشیا را می‌پذیرد.

معنای عرش طبق نظر علامه، یا این است که امام عرش را به مجموع اشیا تفسیر کرده است و یا مراد از عرش، براساس بعضی از اخبار، عرش عظمت، جلال و قدرت است.^۲ معنای کرسی، علم است که براساس متن روایت این معنا حاصل شده است.^۳ نیز حامل چون از خلق خداست، حمل به خدا برمی‌گردد. آن‌ها حاملان علم خدایند؛ یعنی حاملان عرش بر حاملان علم نیز اطلاق شده است، یا حاملان عرش در قیامت حاملان علم در دنیا هستند.^۴ طبق روایات چهارتای اولی و دومی از حاملان عرش، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد، علی، حسن و حسین علیهم‌السلام هستند و قولی است که سلمان و یاران دیگر از اهل بیت‌اند، ولی اولی صحیح‌تر است.^۵

علامه در تمامی این موارد، جز تکیه بر معنای الفاظ و نقل در شرح خود مبنایی ندارد. تنها در برخی معانی استوا از عقل هم بهره می‌برد که آن هم مربوط به نفی جسمانیت است.

- روایتی درباره تفسیر آیه شریفه «مایکون من نجوی ثلاثه الا هورابعهم؛ گفتگوی پنهانی سه نفره‌ای نیست، جز آن‌که خدا چهارمین آن‌هاست»،^۶ وجود دارد. علامه عبارت آیه مورد نظر را از نظر نحوی به طور مختصر بررسی می‌کند و معنای عبارات و چرایی تخصیص اعداد

۱. همان، ص ۶۹-۶۸.

۲. همان، ص ۷۰-۶۹.

۳. همان، ص ۷۹.

۴. همان، ص ۷۷-۷۶.

۵. همان، ۸۰.

۶. سوره مجادله، آیه ۷.

را یا به خاطر خصوص واقعه‌ای خاص و یا به خاطر وتربودن خدا می‌داند.^۱ در این شرح، استدلال عقلی مشهود نیست.

- در روایت از کلام خدا: «هو معکم اینما کنتم: او با شماست هر کجا باشید»،^۲ سخن گفته شده است که علامه درباره آن می‌نویسد:

علمش به همه ممکنات احاطه دارد و شیئی از آن‌ها از او دور نیست.^۳

در این موضع نیز استدلال عقلی وجود ندارد.

- از امام علیه السلام درباره «کل شیء هالک الا وجهه؛ هر چیزی جز وجه الهی نابود شدنی است»، سؤال شد و امام فرمود: دیگران درباره آن چه می‌گویند؟ سائل گفت: می‌گویند: هر چیز جز وجه خدا هلاک می‌شود. امام فرمود:

سبحان الله، گفتار درشتی به زبان آوردند. مقصود از آن همان وجه خداست که خلقت از آن طریق انجام می‌شود.^۴

علامه وجوهی را که در این باره گفته شده است، ذکر می‌کند:

قول اول و دوم از طبرسی است.

سوم: هر شیئی هالک است، چرا که ممکن در حد ذاتش حقیقتاً معدوم است، جز ذات خدای سبحان که موجود بالذات، به وجود حقیقی است.

چهارم: وجود، کمال و بقای اشیا از جهتی است که منسوب به خداست که علت وجود، بقا و کمال هر چیز است و با قطع نظر از او فانی است. وجه قریب همین وجه است که به ذهن خطور می‌کند.

پنجم: بر اساس اخبار، منظور دین خدا است.

ششم: بر اساس اخبار وجه خدا انبیا و اوصیا هستند.

هفتم: ضمیر «ه» در «وجهه» به شیء برمی‌گردد؛ یعنی هر شیء با همه جهاتش باطل است جز وجهی که با آن به سوی پروردگارش توجه می‌کند؛ یعنی روح، عقل و محل معرفت خدا که بعد از فناى جسم و شخص باقی است.^۵

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۶۷-۶۸.

۲. سوره حدید، آیه ۴.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۲۱.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۱۱.

۵. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲.

تمامی این وجوه گفته‌های سایرین است، جز وجه چهارم که ظاهراً وجه مورد پسند است. در همه معانی یاد شده برای «وجه الله» نقل دخیل است، جز در معنای سوم و چهارم. حتی معنای ششم که به شرح ملاصدرا نزدیک است، از راه روایات به دست آمده است. - در شرح روایتی که امام علیه السلام قائل به منزلتی بین جبر و قدر است، علامه می‌نویسد:

مبنای مبادی قریب افعال عبد بر قدرت و اختیار او، و مبنای مبادی بعید بر عجز و اضطراب اوست. پس انسان در صورت مختار بودن، مضطر است.^۱

به نظر می‌رسد منظور علامه این است که انسان مختار است، و مجبور است مختار باشد و چاره‌ای جز انتخاب ندارد. از این روست که وی معتقد است:

قدرت و اختیار انسان نظیر ادراک، علم و اراده او به فعل خدا محقق می‌شود، نه به فعل و اختیار او، و گر نه تسلسل اراده تا بی‌نهایت لازم می‌آید. پس می‌توان گفت: ما در عین اختیار، مجبوریم.^۲

علامه در مورد معنای امر بین امرین در چند موضع نظر خود را ابراز داشته است؛ از جمله، ذیل روایت هشتم باب جبر و قدر. در این روایت آمده است که خداوند نه بندگان را بر معاصی مجبور کرده است، نه امر را به آن‌ها تفویض نموده است، بلکه لطفی از جانب پروردگار، بین این دو امر است. علامه در این جا می‌نویسد:

رحمت و توفیق خداوند، بندگان را با امر و نهی مکلف کرد و هدف او از این کار ایقاع طاعت و ارتقا معصیت از مکلفین بود. پس چون می‌دانست آنان به امر و نهی عمل نمی‌کنند، جز به فعل خدا که به سبب آن به ایقاع امر نزدیک شوند و اگر خدا چنین نکند، غرض او متوقف می‌شود، پس در حکمت و عنایت او انجام الطافی نظیر ارسال رسل که مقرب مکلفین به طاعات و مبعد آنان از معاصی باشد، واجب است.^۳

در روایت دیگری، امام علیه السلام در توضیح چیستی امر بین الامرین، می‌فرماید:

امر بین امرین مدخلیت خدای سبحان در اعمال بندگان با توفیق یا خذلان است.^۴

نیز امر بین امرین یعنی هدایت و توفیقات الهی به حدی که آنان را به الجا و اضطراب

۱. همان، ۱۹۳.

۲. همان، ۲۰۲-۲۰۵.

۳. همان، ۱۹۰-۱۹۱.

۴. همان، ص ۱۹۵.

نرساند و نیز خذلان او در ترک عبادات و انجام معاصی چنین است. اخبار زیادی در تأیید این مسئله وجود دارد.^۱

یکی از مبانی مورد استفاد توسط علامه (در مطالب مذکور در فوق)، اختیار انسان است. علامه مبدأ قریب فعل را قدرت، اراده و اختیار انسان دانسته است. وی در حق الیقین نیز بر این مسئله تأکید کرده است:

انسان فاعل فعل خود اعم از اطاعت و معصیت است. این اعتقاد اکثر امامیه و معتزله است. مدخلیت خدا جدی و نقش هدایت و توفیقات خاصه و نیز خذلان الهی پر رنگ است، البته نه به حدی که اختیار را از انسان سلب کند.^۲

از نظر نویسنده و برخی از پژوهشگران، در معنایی که علامه آورده است، چگونگی ایفای نقش کردن توفیقات و خذلان الهی در افعال انسان و ارتباط اراده الهی و اراده انسانی در افعال اختیاری او روشن نیست.^۳

از مبانی اصلی شرح وی تکیه بر نقل است. تبیین نفی جبر و تفویض به این شکل که رحمت و توفیق، ونهی و تکلیف سبب اضطرار بندگان نشده و از طرفی نشان دهنده رها نشدن بندگان به حال خویش و عدم تفویض امور به ایشان است، با تکیه بر متن خود روایت شکل گرفته است. علاوه بر این، نقد علامه بر مذاهب دیگر در موارد زیادی با استناد به نقل (خصوصاً در بخش روایی آن) و یا استدلال متکی بر روایت است. علامه در بخشی از انتقادات خویش به برخی آراء در این زمینه، از استدلال عقلی استفاده کرده است؛ به طور مثال نقد معتزله به دلیل شریک قائل شدن برای خداوند و نقد نظریه حکما به دلیل تأثیر خداوند در معاصی.

۵. نتیجه

۱. عقل‌گرا یا نقل‌گرا خواندن علامه به نحو مطلق صحیح نیست و پیش‌نیاز قضاوت منصفانه در این باره علاوه بر دقت در سخنان او درباره عقل و نقل، توجه به عملکرد وی در استفاده از این دو منبع معرفتی در مواضع مختلف است.

۲. علامه دوروش نقلی و عقلی را در فهم مسائل خداشناسی به کار می‌گیرد. وی در استفاده از عقل محتاط است. نزد او بهره‌گیری از ادله عقلی شروطی دارد: اتقان و عدم

۱. همان، ص ۲۰۰-۲۰۸.

۲. حق الیقین، ص ۱۶-۱۷.

۳. «مقایسه دیدگاه علامه مجلسی و فیض کاشانی در آموزه اختیار»، ص ۶۹.

تعارض با ضروریات دین و نقل.

۳. نظر در آثار علامه، به ویژه تأمل در شرح روایات توحیدی اصول الکافی - که در بردارنده مسئله وجود خداوند، توحید و انشعابات آن است - حاکی از لزوم تفکیک عقل‌گرایی یا نقل‌گرایی وی در عرصه رویکرد و روش به تناسب موضوعات آن است. بدین وسیله تقابل ظاهری در کلام و عملکرد او نسبت به عقل و نقل از میان برداشته خواهد شد.

۴. برخی از مسائل خداشناسی، فقط با عقل فطری و صریح اثبات می‌شوند. اثبات ذات خداوند و اوصاف کمالی او (مانند علم، قدرت، حکمت و عدالت) از این دسته‌اند.

۵. دسته‌ای از مسائل خداشناسی هست که با آیات و روایات متواتر ثابت می‌شوند؛ مسائلی نظیر توحید خداوند، واحدیت و احدیت او، توحید صفاتی و افعالی، عینیت صفات با ذات، ازلیت و ابدیت او، منزّه بودن از جسمانیت و زمان و مکان، حیات و اراده او و کیفیت اراده در خداوند از این قبیل است. هرچند نقل در فهم این مسائل کفایت می‌کند، اما استفاده از تعقل به شرط رعایت شروط آن بلامانع است.

۶. دسته‌ای از امور است که تفکر در آن‌ها جایز نیست: تفکر در این‌که علم خدا حصولی است، یا حضوری جایز نیست و بیش از آنچه انبیا و اولیا گفته‌اند، ممنوع است؛ زیرا تفکر در اوصاف ذاتی خداوند به تفکر در ذات برمی‌گردد و تفکر در ذات طبق اخبار ممنوع است. تفکر و تعمق در شبهات قضا و قدر نیز ممنوع است.

۷. هرچند علامه گرایش‌هایی به فلسفه، به ویژه حکمت متعالیه دارد و استدلال عقلی را در شرح روایات به کار گرفته است، اما در نگاه کل‌نگر، گرایش به نقل در او قوی‌تر است.

۸. اخذ روش نقلی و احتراز از عقل در بسیاری از مسائل خداشناسی، هرچند نشان از احتیاط علامه دارد، اما توان تبیین چرایی و چگونگی این مسائل را به حداقل رسانده، به طوری که پاسخ‌گویی به شبهات و سؤالات در این موارد را عقیم گذاشته است.

کتابنامه

قران کریم

- اعتقادات علامه مجلسی، محمدباقر مجلسی، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای، ۱۳۸۷ش.
بحار الأنوار لدرر اخبار الائمه الطهار، محمدباقر مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.
حق‌الیقین، محمدباقر مجلسی، تهران، اسلامیه، بی‌تا.

- روش‌شناسی تفسیر قرآن مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، عباسعلی عمید زنجانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
- روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، باقر ساروخانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- شرح اصول کافی؛ کتاب عقل، کتاب توحید، مهدی حائری یزدی، تهران، حکمت و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
- شرح الاصول الکافی. ج ۳، محمد بن ابراهیم، صدرالمتالهین الشیرازی، به اشراف: محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: محمد فاضل یزدی مطلق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵ ش.
- شرح الاصول الکافی، ج ۲، صدرالمتالهین محمد بن ابراهیم شیرازی، به اشراف: محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴ ش.
- فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا، جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
- المحاضرات فی الالهیات، ج ۱، علی ربانی گلپایگانی، قم، نصاب، ۱۳۸۰ ش.
- مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
- «بازسازی و تحلیل انتقادی مدل فهم دین در اندیشه علامه مجلسی»، مهدی گنجور، جستارهایی در فلسفه و کلام، ۱۳۹۶، ش ۹۹.
- «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی»، محمد عظیمی و محمد غفوری نژاد، تحقیقات کلامی، زمستان ۱۳۹۶، ش ۱۹.
- «مقایسه دیدگاه علامه مجلسی و فیض کاشانی در آموزه اختیار»، رضا برنجکار و ابراهیم توکلی مقدم، کلام اسلامی، ۱۳۹۶، سال ۲۶، ش ۱۰۲.
- «نقد الهیات تفکیکی از نگاه فلسفی علامه مجلسی»، مهدی امامی جمعه، الهیات تطبیقی، ش ۲۳، دوره ۱۱، ۱۳۹۹.
- «واکاوی و بررسی اندیشه علامه مجلسی در تحلیل روایات تأویلی قرآن با تکیه بر بحار الأنوار و مرآة العقول»، ابراهیم نصرالله پور و کاظم قاضی زاده، علوم حدیث، بهار ۱۳۹۷، ش ۸۷.