

عیار نقد در منزلت عقل^۱

این مقال در دو بخش به رشته تحریر درآمده است:

در بخش اول برخی مبانی معرفت‌شناختی حضرت علامه مجلسی تبیین خواهد شد. این نکات در مقاله پیشین به اختصار و ایجاز گذشته است و در این مقال با تفصیل و شواهد تازه ارائه خواهد شد. با توجه به اینکه اکثر حجم این مقال به بخش اول اختصاص

۱. کیهان اندیشه، شماره ۴۶، بهمن - اسفند ۱۳۷۱، صفحه ۱۰۹-۱۳۶. بحث اصلی مقاله «عقل و دین از نگاه محدث و حکیم» بررسی انتقادی آراء دو عالم بزرگ حضرت علامه المحدثین محمدباقر مجلسی و حضرت علامه محمدحسین طباطبائی در متن و حاشیه بحار الانوار، بزرگترین دائرةالمعارف نقلی شیعه، با تکیه بر مسأله عقل و دین از زلویه معرفت‌شناسی بود.

آقای علی ملکی میانجی در مقاله‌ای تحت عنوان «نقد مقاله عقل و دین» (همان، شماره ۴۵، آذر و دی ۱۳۷۱، تعابیر داخل گیومه در این پاراگراف بجز جمله آخر برگرفته از مقاله ایشان است.) به دفاع از «جبهه محدثین و فقها و متکلمین» با حربه‌های کهن «حلوث زمانی، معاد جسمانی و سقوط تکلیف» بر حکمت و عرفان تاخته است که اهل عقل و معرفت «ضروری دین» زیر پامی نهند و «ترك حلال و حرام» می‌کنند و در اندیشه، به فقهاء و متکلمین اقتدا نمی‌کنند. «فتوای تحریم ادامه حاشیه بر بحار الانوار» و «قصد شبه تحریم علوم معقول» را به نقل این فقیه و آن مفتی، از افتخارات «جبهه» یاد شده شمرده و تعلیقه علمی بحار را «شکستن حریم حرمت یکی از ارکان تشیع - حضرت علامه مجلسی» به حساب آورده، نسبت‌های ناروا تار و تار کرده و نقد «ماقال» را به جدال و تنازع «من قال» کشانیده، غافل از دعوای اصلی مقال، بحث را به وادی دیگر سوق داده‌اند.

این مقاله در ابرام، تأیید و تکمیل آراء مقاله پیشین در پاسخ به نقد یادشده به رشته تحریر درآمده است.

دارد، نام اولین مطلب آن، عنوان مقاله نهاده شد. در بخش دوم به لزوم تنقیح تفکر دینی و ذکر بعضی موارد که محتاج خانه تکانی فکری است، اشاره خواهد شد.

۱. نگاهی به مبانی معرفت شناختی در اندیشه علامه مجلسی

در ضمن ابعاد مختلف تفکر حضرت علامه مجلسی که در مقاله پیشین ارائه شد سه مطلب آن که از حساسیت بیشتری برخوردار است، مورد بحث قرار می گیرد: مطلب اول عهده دار تبیین جایگاه عقل در اندیشه علامه مجلسی است. مطلب دوم نظر علامه مجلسی درباره مجردات و مطلب سوم به نحوه نگرش علامه مجلسی به احادیث اختصاص خواهد داشت. و اکنون توضیح هر کدام:

۱-۱. جایگاه عقل در اندیشه مجلسی

گفته شده است: «مرزبندی و حدود و ثغور عقل در بینش فلاسفه و فقها در مقاله مشخص نشده، بعلاوه تمامی جوانب عقل از نظر مرحوم مجلسی نیز بررسی نگشته است. علامه مجلسی را نمی توان مخالف مطلق عقل دانست بلکه ایشان با برداشت فلاسفه از عقل مخالف است، بویژه اثبات عقول به معنای صادرات اولیه از حق تعالی و مجرد و قدم آنها ممنوع است. علامه مجلسی راه منحصر بفرد شناخت مسائل اعتقادی را روایات نمی داند بلکه در نظری آیات و براهین عقلی نیز معتبر است. مرحوم مجلسی با عقل نظری (یا عقل نظری و فلسفی یا عقل فلسفی و نظری) مخالف است. مخالفتهای ایشان با عقل مربوط به مخالفت ایشان با تمسک به عقل در حیطه احکام فقهی شرعی است».

در این مطلب به این سؤالات پاسخ خواهیم داد:

- ۱- مراد مرحوم مجلسی از عقل چیست؟ ۲- آیا از نظر ایشان ادراکات عقل نظری در حیطه مسائل اعتقادی معتبر است یا نه؟ ۳- به نظر ایشان در مسائل فقهی و اخلاقی به چه میزان حق تمسک به عقل را داریم؟ ۴- آیا در علوم تجربی می توان به ادراکات و احکام عقلی اعتماد کرد؟ پاسخ به این سؤالات جایگاه عقل در اندیشه مجلسی را تبیین خواهد کرد.

۱-۱-۱. مراد مرحوم مجلسی از عقل

مرحوم مجلسی ماهیت عقل و مصطلحات مختلف آن را در بحثی مستقل در ذیل روایت چهاردهم کتاب عقل و جهل بحار الانوار آورده است^۱ وی همین بحث را بی کم و کاست در مرآة العقول^۲ و کتاب اربعین^۳ تکرار نموده است. به نظر علامه مجلسی عقل اصطلاحاً بر شش معنا اطلاق می شود:

اول: قوه ادراک خیر و شر و تمییز بینشان و تمکن از شناخت امور و اسبابشان و آنچه بسوی آنها می کشاند و آنچه از آنها منع می کند. عقل به این معنا مناط تکلیف و ثواب و عقاب است.

دوم: ملکه و حالتی که به اختیار خیر و نفع، و اجتناب از شر و ضرر دعوت می کند و به وسیله آن نفس بر منع از انگیزه های شهوانی و غضبی و وسوسه های شیطانی قوت می یابد.

سوم: قوه ای که مردم آن را در تنظیم امور معاششان به کار می برند که در صورت سازگاری با قانون شرع، عقل معاش نامیده می شود و اگر در امور باطله و حیل فاسده بکار گرفته شده باشد. در لسان شرع به نكراء و شیطنت معرفی می شود.

چهارم: مراتب استعداد نفس برای تحصیل نظریات و قرب و بعد نفس از آن. برای نفس چهار مرتبه اثبات کرده اند، عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

پنجم: نفس ناطقه انسانی که به سبب آن از سایر بهایم متمایز می شود.

ششم: عقل به نظر فلاسفه، به زعمشان جوهر قدیم مجرد که ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق ندارد، اثبات نموده اند. قائل شدن به آنچه ذکر کرده اند مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین است مانند حدوث عالم و غیر آن.

به نظر علامه مجلسی اکثر اخبار وارده در کتاب عقل و جهل، ظاهر در دو معنای اول است که مآل این دو معنی نیز واحد می باشد، هر چند در معنای دوم اکثر و اظهر است.

۱. بحار الانوار، کتاب العقل و الجهل، جلد اول، ص ۹۹ تا ۱۰۴، (چاپ ایران)؛ دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.

۲. مرآة العقول، علامه مجلسی، ج اول، ص ۲۵ تا ۳۰، تهران؛ دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

۳. کتاب اربعین، ص ۱۱ تا ۱۷، قم. دار الکتب العلمیه اسماعیلیان نجفی، قم ۱۳۹۹ ق.

به نظر علامه مجلسی عقل به معنای فلسفیش سه ویژگی دارد: یکی تقدم در خلقت یا قدم، دوم: توسط در ایجاد یا اشتراط در تأثیر مخلوقات، سوم: واسطه بودن در افاضه علوم و معارف بر نفوس و ارواح. او هر چند حکم به استحاله چنین موجوداتی می‌کند، اما اضافه می‌نماید این سه ویژگی به وجهی دیگر برای ارواح مقدسه نبی (ص) و ائمه (ع) در روایات متواتره اثبات شده است. با این همه اثبات عقول را فضول قلمداد می‌کند و این خطا را ناشی از استبداد بهر آئی فلاسفه و تمسک به ریاضات و تفکرات بر غیر قانون شریعت مقدسه اعلام می‌دارد.

در حاشیه فرمایشات حضرت علامه مجلسی در باب عقل نکاتی یاد کردنی است: اول: مراد از معانی مصطلحه عقل اصطلاح کدام علم است؟ به انصراف آن به اصطلاح فلسفی قائل باشیم یا نباشیم. به قول علامه طباطبائی «آنچه ایشان به عنوان مصطلحات معانی عقل ذکر کرده‌اند، نه بر اصطلاح اهل بحث منطبق است، نه آنچه عامه مردم از غیر اهل بحث نظر می‌دهند».^۱

چکیده نظر حکماء در باب عقل رامی‌توان از رساله حدود شیخ الرئيس ابن سینا^۲، اسفار^۳ و شرح اصول کافی^۴ صدر المتألهین شیرازی به بیان زیر تلخیص و تقریر کرد:^۵ استعمال عقل در فلسفه، کلام و عرف را باید از یکدیگر تفکیک کرد. عقل در فلسفه در دو معنای رئیسه استعمال شده است: الف- عقل در کتاب الهیات به معنای جوهر مجرد از ماده ذاتاً و فعلاً. این معنا به تشکیک بر عقول طولیه (و بر عقول عرضیه در نزد قائلین به آن) اطلاق می‌شود. ب- عقل در کتاب نفس که مراد از آن قوه ادراک کلیات در انسان است و به دو

۱. بحار الانوار، ج ۱ تعلیقه ص ۱۰۰.

۲. رسائل شیخ الرئيس، ج اول، بیدار، قم ۱۴۰۱، رساله الحدود ص ۸۷، شماره ۳.

۳. اسفار، صدر المتألهین شیرازی، ج سوم، ص ۴۱۸ تا ۴۲۱ و ص ۵۱۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت. ۱۹۸۱م.

۴. شرح اصول کافی، صدر المتألهین شیرازی، تصحیح محمد خواجوی، ج اول، ص ۲۲۲ تا ۲۲۹. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.

۵. ونیز ر. ک، احیاء العلوم غزالی، تصحیح عبدالعزیز عزالدین السیروان، ج اول، ص ۸۲ و ۸۱، دارالتعلیم بیروت، چاپ سوم؛ التعریفات، سیدمیر شریف جرجانی، ص ۶۶ مصر، ۱۳۰۶ ق، شرح اصول کافی، ملا صالح مازندرانی، ج ۱، ص ۷۰؛ مکتبه الاسلامیه تهران ۱۳۸۲ ق.

عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود.

عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، مراتب مختلف عقل نظری هستند. عقل عملی نیز مراتبی دارد. مرتبه‌ای که مواظبت بر افعال در طول زمان تا کسب خلق و عادت و ملکه را تصویر می‌کند، در علم اخلاق مورد بحث واقع می‌شود. ضمناً مراد از عقل در کتاب برهان غریزه‌ای است که انسان را از بهائیم متمایز می‌کند، فطری است و استعداد اکتساب علوم نظری ناشی از آن است. عقل در لسان متکلمین نوعاً به مشهورات مشترك نزد جمیع یا اکثر، اعم از مقدمات مقبوله و آراء محموده و ضروریات نظریه اطلاق می‌شود. مهمترین اطلاق عرفی عقل قوه تمیز بین خیر و شر و حسن و قبیح است. اطلاق عقل بر این معانی مختلف از باب اشتراك لفظی است. بحث تفصیلی از معانی مختلف عقل در نزد ارباب علوم مختلف را به مقالی دیگر وامی‌گذاریم و در این مقام به همین مختصر بسنده می‌کنیم.

دوم: علامه مجلسی رابطه این معانی را با هم مشخص نکرده است که آیا مفهوم عقل به اشتراك لفظی بر این معانی اطلاق شده است یا مشترك معنوی است؟ در این صورت مفهوم مشترك بین معانی عقل چیست؟ آیا ممکن نیست هریک از این اطلاقات بعد از تنقیح معنی در جای خود صحیح باشد؟ به نظر صدر المتألهین شیرازی^۱ معانی مختلف عقل در امر واحد اتفاق دارند و آن مجرد عقل است. عقل نه جسم است نه صفت جسم و نه جسمانی بما هو جسمانی. لذا صحیح است که عقل را موضوع علم واحدی قرار داد و در کتابی واحد از احوال و اقسام و عوارض ذاتیه آن بحث به میان آورد.^۲ بی‌شک علامه مجلسی با این مفهوم مشترك موافق نیست. تفصیل آن در بحث تجرد خواهد آمد.

سوم: معانی اصلی عقل استقصاء کامل نشده است بعلاوه هریک از این معانی در چه علمی و در چه موضعی از آن علم استعمال می‌شود؟ راستی عقل در علم کلام و کتب متکلمین به کدامیک از این معانی به کار می‌رود؟ مراد از عقل در علم فقه و اصول کدامیک از

۱. شرح اصول کافی، صدر المتألهین شیرازی، ج ۱، ص ۲۲۹.

این موارد است؟ موارد تمسك و استعمال و اژه عقل در کتب مختلف علامه مجلسی را بر کدام معنی از معانی شش گانه باید حمل کرد؟

چهارم: علامه مجلسی تنها معنای ششم را به فلاسفه نسبت داده است و آن را شدیداً بر ایشان خرده گرفته حال آنکه اکثر مواردی که ایشان به عنوان عقل آورده اند متخذ از فلسفه است. علامه مجلسی در موضعی دیگر از بحار، عقل نظری و مراتب چهار گانه آن عقل هیولائی، بالملکه، بالفعل و مستفاد و نیز احکام عقل عملی را به تفصیل از حکما نقل کرده است.^۱ معنای پنجم مستفاد از اصطلاح عقل در کتاب برهان است. اصطلاح اول و دوم راجع به بحث فلاسفه و در حکمت عملی و اخلاقی است. حداقل بسیاری از این بیانات با بیانات حکما در این باب سازگار است. (فارغ از غیر فنی بودن بعضی از تعاریف استنادی) پس این سوء ظن و انکار شدید حکما از چه روست؟

پنجم: به قول علامه طباطبائی^۲، علامه مجلسی به واسطه اعتقاد حکما به مجردات و عقول مجرده ایشان را شماتت کرده، سپس جمیع خواص تجرد را برای انوار نبی (ص) و ائمه (ع) اثبات نموده است و به این نکته توجه نکرده است که اگر وجود مجردی غیر از خدای سبحان محال باشد، حکم استحاله آن با تغییر اسم و نامگذاری عقل به نور و طینت و مانند آن عوض نمی شود.

۲-۱-۱. مجلسی و احکام عقل نظری

در بحث معرفت شناسی وقتی سخن از عقل به میان می آید، مراد اطلاق عقل در کتاب نفس است. قوه ادراک کلیات، یعنی همان عقل نظری و عقل عملی که تفاوتشان به اختلاف مدرکات باشد. اگر مدرک علقه ای با عمل ندارد و از آن مواردی است که شایسته دانسته شدن است، عقل نظری نامیده می شود. و اگر مدرک از آنگونه اموری است که شایسته است انجام بگیرد یا انجام نگیرد، به ادراک آنها عقل عملی اطلاق می شود. در اصطلاح غیر مشهور، مطلق ادراک اعم از «ینبغی ان یعلم و ینبغی ان یفعل و

۱. بحار الانوار، کتاب السماء و العالم، ج ۶۱، ص ۱۱۸ تا ۱۲۲.

۲. همان، کتاب العقل و الجهل، ج ۱، ص ۱۰۴ تعلیقه.

ان لا یفعل» عقل نظری و تنفیذ و انشاء مدرکات عقل نظری، عقل عملی نامیده شده است.^۱

به هر حال در اینکه کار عقل نظری ادراک است، اختلافی نیست. حال بحث در این است که آیا علامه مجلسی احکام عقل نظری به این معنی را معتبر می داند یا نه؟ و آیا در مسائل اعتقادی به احکام عقلی استدلال می کند یا نه؟ پرواضح است که مراد از استدلال عقلی در مباحث اعتقادی، تمسک به عقل نظری به اصطلاح فلاسفه است.

در نظر بدوی می توان گفت: علامه مجلسی دلیل عقلی را در مباحث اعتقادی معتبر می شناسد و بر این مدعی چه بسا بتوان دو دلیل ذیل را ذکر کرد:

دلیل اول: در موارد متعددی علامه مجلسی در آثار مختلف خود به عقل تمسک کرده است. به عنوان نمونه تنها به یک مورد اشاره می کنیم در حق الیقین می فرماید: «... او یگانه است و شریکی ندارد... و این مطلب به اخبار جمیع انبیاء و ضرورت جمیع ادیان حقه ثابت شده است و به بدیهه عقل معلوم است... همچنانکه وجود صانع بدیهی و فطری است، وحدت او نیز بدیهی و فطری است و همگی رو به یک اله دارند و مقیم یک در گاهند و اتفاق عقول مستقیم بر این معنی واقع است... حسن و قبح افعال عقلی است... لطف بر حق تعالی واجب است به حسب عقل...»^۲

بعلاوه علامه مجلسی در برخی از مباحث اعتقادی از قبیل اثبات صانع، توحید، معاد و ابواب مختلف کتاب سماء و عالم بحار الانوار ادله عقلی اقامه کرده است. به عنوان مثال در حق الیقین^۳ دو دلیل عقلی بر وجود خداوند اقامه شده سپس دلیل سمعی ذکر گردیده است، و نیز در بحار الانوار^۴ ابتدا شش برهان عقلی بر وحدت صانع اقامه شده سپس وارد دلیل

۱. ر. ک. نجات، شیخ الرئيس، حکمت طبیعی، ص ۳۳۰ چاپ دانشگاه تهران. الطبیعیات من الشفا، کتاب النفس، الفصل الخامس، ص ۳۷ چاپ مصر. شرح اشارات، تعلیقه قطب رازی، ج ۲، ص ۳۵۳، چاپ تهران. جامع السادات، محقق نراقی، ج ۱، ص ۹۲، چاپ بیروت.

۲. حق الیقین، علامه مجلسی، ص ۱۱، ۱۶ و ۱۸. تهران، جاویدان (بی تا).

۳. همان، ص ۴.

۴. بحار الانوار، ج ۳ ص ۲۳۱.

سمعی می گردد.

دلیل دوم: علاوه بر تمسك مرحوم مجلسی به دلیل عقل در موارد گذشته، ایشان به اعتبار دلیل عقل در مسائل اعتقادی تصریح کرده است. وی در ذیل روایتی منسوب به امام کاظم (ع) از تحف العقول مبنی بر تقسیم امور ادیان به چهار قسم: امور ضروری، امور غیر اختلافی مبتنی بر سه امر: قرآن کریم، سنت متواتره، و «قیاس تعرف العقول عدله و لایسع خاصة الامة و عامتها الشك فيه و الانكار له» می نگارد: «سومین طریق برای رسیدن به آنچه ضروری دین نیست و محتاج نظر و استدلال می باشد عبارت است از: قیاس عقلی برهانی که عقول حق بودن آنها را بشناسد و کسی توان انکار آن را نداشته باشد، نه قیاس فقهی که عقلهای سلیم به آن رضایت ندهند و این (قیاس عقلی برهانی) تنها در اصول دین جاری می شود، نه در شرایع و احکامی که جز به تصریح شارع شناخته نمی شود». مرحوم مجلسی در ذیل حدیث ادامه می دهد: «دو قسم رئیسه (امور ضروری، امور محتاج به نظر و استدلال) جمیع امور دینی از اصول اعتقادی تا فروع فقهی، از امر توحید یعنی والاترین مسائل اصولی تا ارش خدش یعنی ادنی احکام فرعی را شامل می شود و مختص به نوعی از آن نیست».^۱

این دو دلیل نهایت ادله ای است که بر اعتبار احکام عقلی در اعتقادات به نظر علامه مجلسی می توان اقامه نمود.

۳- ۱- ۱. بی اعتباری ادراکات عقل نظری در نزد علمای اخباری

می دانیم که احکام عقل نظری به دو بخش کلی بدیهی و نظری تقسیم می شود. احکام بدیهی و ضروری محتاج استدلال و نظر نیست، اما احکام نظری و کسبی با فکر و استدلال حاصل می شود. احکام نظری (غیر ضروری) عقل نظری در مسائل اعتقادی در مقایسه با احکام مستخرج از ادله نقلی از سه حال خارج نیست: یا دلیل نقلی موافق دلیل عقلی است، یا مفاد دلیل نقلی معارض و مخالف دلیل عقلی است و یا در زمینه دلیل عقلی دلیل نقلی موافق یا مخالف و اصولاً دلیل نقلی بطور خاص ارائه نشده است. واضح است که

۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۳۸ تا ۲۴۰.

مراد از دلیل عقلی در ایجاد احکام نظری برهانی مبتنی بر مقدمات یقینی می باشد و نیز واضح است که بحث در عقل نظری است و در مسائل اعتقادی سخن می گوئیم نه در فروع فقهی. پس مجموعاً چهار دسته احکام عقلی قطعی برهانی داریم: يك دسته ضروری و سه دسته نظری.

اگر کسی حکم عقل را در هر چهار مرتبه فوق معتبر دانست قائل به اعتبار ادراکات عقل نظری خوانده می شود. در دسته اول از احکام عقلی - یعنی ضروریات - تنها قول به خلاف به گروهی از سوفسطائیان نسبت داده شده است، اما جمیع علمای اسلام با مشارب مختلف فکری، عقل به معنای اول را معتبر می دانند. حتی علمای اخباری به این معنا تصریح دارند و حداکثر قائلند در این موارد با وفور ادله نقلی فراوان چه بسا ما را به دلیل عقل نیاز نباشد. اما تأیید دلیل عقلی به معنای دوم - یعنی عقل نظری (غیر ضروری) مؤید به نقل - در واقع تأیید دلیل نقلی است و اعتبار آن دلیل، اعتبار دلیل عقلی در نزد قائل آنها نمی شود. علمای اخباری عقل به این معنا را نیز قبول دارند اما بعضی از ایشان تصریح می کنند که این در واقع همان اعتبار نقل است نه بیشتر. محل نزاع در دسته سوم و چهارم احکام عقلی است، بویژه در دسته سوم، یعنی آنجا که عقل قطعی به مطلبی حکم کند و از ظواهر کتاب و سنت خلاف آن برداشت شود. قائل به ترجیح دلیل نقلی، منکر اعتبار عقل و قول به ترجیح دلیل عقلی قطعی بر ظاهر ظنی نقلی قول، به اعتبار عقل است.

اینکه بگوئیم: هرگاه عقل با قانون شریعت موافق باشد نزد ما پذیرفته است، دلیلی بر اعتبار عقل نیست، فارغ از آنکه قانون شریعت نیز از حیث انطباق آن با شریعت نفس الامری اقسامی دارد و هر قول منسوب به شرع انور حتی اگر ظنی و در امور اعتقادی بر اخبار واحد مبتنی باشد بر دلیل عقلی برهانی مقدم نیست.

با ملاحظه مجموعه آثار محدث بزرگ علامه مجلسی، در می یابیم که به نظر ایشان

در مسائل اعتقادی:

- ۱- ادراکات عقلی ضروری یا مشهور عندالکلیه او الاکثر معتبر است،
- ۲- ادراکات عقلی نظری (غیر ضروری و غیر مشهور) در صورتی که دلیلی نقلی

مؤید و موافق آن باشد معتبر و قابل اقامه است، حتی اگر دلیل نقلی دیگر با این دلیل عقلی مؤید به نقل معارضه کرد ترجیح با دلیل عقلی است. (که این از باب ترجیح نقل با نقل است و ربطی به اعتبار دلیل عقلی ندارد).

۳- در جایی که دلیل نقلی با دلیل عقلی معارض باشد، دلیل عقلی مطلقاً مرجوح و باطل است،

۴- در صورتی که در زمینه دلیل عقلی، دلیل نقلی مؤید یا معارض نداشته باشیم آن دلیل عقلی قابل اعتماد نیست، چرا که جمیع موارد مورد احتیاج انسان در کتاب و سنت موجود است و آنچه در آنها یافت نشود باطل است.

گفتیم که مورد اول و دوم متفق علمای اسلام است و محل نزاع در دو مورد اخیر بویژه مورد سوم است، بنابراین مرحوم مجلسی منکر اعتبار عقل به معنای مصطلح آن است. بر این مدعا و در رد دو دلیلی که گذشت ادله و شواهد ذیل قابل اقامه است:

۱- ۳- ۱. شواهد بی اعتباری عقل در اندیشه علامه مجلسی

اول: مراد از واژه عقل در لسان متکلمین و نیز علامه مجلسی در مواضعی از قبیل آنچه از حق الیقین گذشت و مانند آن از قبیل: «این را عقل حکم می کند یا این به حکم عقل باطل است» مشهورات مشترکه عندالجميع یا اکثر می باشد مراد از عقل به این معنا امور ضروری- از قبیل دو بزرگتر از یک است، کل اعظم از جزء است- آراء محموده و مقبولات عامه می باشد. به عبارت دیگر مراد از چنین عقلی، بدیهی یا مسائل اتفاقی عندالکلی است و از محل نزاع بیرون است، چرا که بحث درباره امور نظری عقلی است که محتاج به استدلال هستند. بعلاوه در عبارت یادشده از حق الیقین قرائن فراوانی دال بر این معنا از بداهت و فطری بودن به چشم می خورد.

دوم: ذکر ادله عقلی و براهین فلسفی، غیر از تمسک به آنها و اختیار کردن آنهاست. به عنوان نمونه علامه مجلسی در بحار الانوار، پس از ذکر شش برهان بر توحید می نویسد: «هفتم، ادله نقلیه از کتاب و سنت، و اینها بیشتر از آن است که به شمارش آید، و بعضی از آنها گذشت، و محذوری در تمسک به ادله سمعیه در باب توحید نیست و این (ادله سمعیه)

ادله قابل اعتماد نزد من است.^۱ این مطلب بدون کم و کاست در مرآة العقول^۲ و کتاب اربعین^۳ تکرار شده است. پس اگر چه شش دلیل عقلی بر توحید ذکر شده است، اما دلیل مختار و قابل اعتماد نزد علامه مجلسی دلیل نقلی است.

مرحوم امام خمینی در آداب الصلوة نوشته‌اند: «باب اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت و بلکه مطلق معارف حق مطلق عقل و از مختصات آن است، اگر در کلام بعضی محدثین عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید، اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرائب امور بلکه از مصیباتی است که باید به خدا پناه برد. این کلام محتاج به توهین و تهجین نیست والی الله المشتکی...»^۴

مرحوم علامه مجلسی توجه نموده است که تمسک به دلیل نقلی در مسأله توحید و مانند آن، چه لوازمی در پی دارد. ایشان در «باب فطرة الله و صبغته» از کتاب ایمان و کفر بحار بعد از بیان اینکه انسان بر معرفت خداوند سرشته شده است و نقل بعض المحققین در این باره و ذکر حدیث مشهوری از امام صادق (ع) می‌نویسد: «و به همین جهت مردم در ترك اكتساب معرفت خدای عز و جل معذورند، متروک بر آنچه سرشته شده‌اند، به مجرد اقرار به قول از ایشان رضایت حاصل می‌شود، و مکلف به استدلال علمی در این باره نیستند، تعمق تنها برای زیادت بصیرت و برای طائفه مخصوص است، اما استدلال برای رد اهل گمراهی است».^۵

بنابراین استدلال‌های عقلی مذکور در کتب مرحوم مجلسی در این باره بی شک مختار و مورد اعتماد ایشان نیست. خلاصه اینگونه تمسک‌های علامه مجلسی به عقل در واقع عنایت به عقل مؤید نقل است که خارج از بحث می‌باشد.

سوم: می‌دانیم که یکی از موارد نزاع بین حکما و متکلمین مسأله حدوث زمانی عالم

۱. همان، کتاب التوحید، ج ۳، ص ۲۳۴.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۶۴.

۳. کتاب الاربعین، ص ۲۸.

۴. آداب الصلوة، امام خمینی، نشر و تصحیح و پاورقی از سیداحمد فهری، ص ۲۲۲، تهران

۵. بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۱۳۷.

است، بعد از اینکه حکما مقرب به حدوث ذاتی ما سوی الله می باشند. مرحوم مجلسی ادله متکلمین در این زمینه را به تفصیل نقل می کند و پس از ذکر مقدمه ای درباره حدوث و اشاره به مطلبی کلی که حاوی یکی از ارکان معرفت شناسی ایشان است، خطاب به حکمایی فرماید: «... در اصول دین از اصحاب یقین باشید، در حزب انبیاء و اوصیاء و صدیقین داخل شوید، بر مبنای عقلهایتان تکلم نکنید، بویژه در مقاصد دینی و مطالب الهی، بدیهی عقل بسیاری از اوقات با بدیهی وهم مشتبه می شود، و مألوفات طبیعی با امور یقینی خلط می گردد. علم منطق وفای به تصحیح مواد اقیسه نمی کند. افکارت را با میزان شرع مبین و مقیاس دین متین و آنچه صدورش از ائمه را سخین (ع) محقق است وزن کن، تا اینکه از هالکین نباشی».^۱

این سخن اختصاصی به باب حدوث ندارد، در همه مقاصد دینی و مطالب الهی جاری است. در امور نظری اعتقادی، حق مراجعه به عقل نداریم چرا که عقل بدیهی هم اشتباه می کند. با احتمال چنین اشتباهی دیگر چه جای رجوع به عقل باقی می ماند؟ در این کلام مبنایی، کوس بی اعتباری عقل نظری اعم از بدیهی و نظری به صدا در آمده است. مرحوم مجلسی مشخص نمی کند با افتتاح چنین احتمال خطایی در عقل نظری آیا برای شناخت خداوند و دیگر معارف الهی که دلیلی جز عقل معتبر نیست (و هنوز پایه نقل که پیامبر (ص) باشد اثبات نشده است) چه دلیلی باقی می ماند؟ آیا از وجهی این همان سخن حس گرایان غربی نیست که از این حیث با اخباریها هم آوازند؟

کلام مذکور دقیقاً از مبانی ملا امین استرآبادی متأثر است. وی که بزرگ اخباریان است در کتاب الفوائد المدنیة فصلی منعقد کرده است به نام: «در بیان انحصار مدرک غیر ضروریات دین اعم از اصول دین و فروع آن در سماع از صادقین (ع)»^۲ همین دلیل وی مبتنی بر تقسیم علوم نظری بر دو قسم است: قسمی که منتهی به ماده قریبه به حس می شوند از قبیل هندسه و حساب و اکثر ابواب منطق، در این قسم اختلافی بین علما واقع

۱. همان، ج ۵۷، ص ۳۰۶.

۲. الفوائد المدنیة، ملا امین استرآبادی، ص ۱۲۸ تا ۱۳۱ در النشر اهل البیت. قم، ۱۴۰۵ (افست از چاپ سنگی).

نمی‌شود. و قسمی که منتهی به ماده بعید از حس می‌گردند، حکمت الهی و طبیعی، کلام، اصول فقه، مسائل نظری فقهی و بعضی قواعد مذکور در علم منطق از این قبیلند. راه حل نهایی استرآبادی در این جمله خلاصه می‌شود: «اگر ما به کلام ایشان تمسک کردیم از خطا معصوم می‌مانیم و اگر به غیر ایشان تمسک کردیم معصوم از خطا نیستیم...» عدم توانایی علم منطق از خطاهای مادی با تمسک به ذیل دامن اهل عصمت (ع) جبران می‌شود.

سخن در اینجا است که آیا برداشت ما از روایات صادقین (ع) معصوم است؟ و آیا عصمت ائمه (ع) به روایات منتسبه به قول مطلق و به مستنبطین از روایات نیز سرایت می‌کند؟ سخن از بحث فقهی و حجت شرعی نیست، سخن از مسائل نظری اعتقادی و تحقیق و معرفت است. مگر ما در مباحث اعتقادی چه میزان روایات متواتره نص داریم؟ مرحوم مجلسی در ذیل کلام یاد شده قائل شد که می‌باید عقل نظری را با مقیاس دین سنجید. بی‌شک مراد از دین در این سنجش بخش کلامی دین است. به زبان دیگر: معیار صحت فلسفه، کلام است. و عبارت دیگر بر اهین فلسفی با جدلیات کلامی سنجیده می‌شود و یقینیات با مسلمات و مشهورات. از این روست که در موارد بسیاری مرحوم مجلسی با نیت استناد به ظواهر روایات به راه متکلمین معتزلی یا اشعری قدم نهاده است و از روایات برداشتهایی کرده است که دشوار بتوان به مذهب اهل بیت (ع) نسبت داد. از جمله اینکه ملاک احتیاج به علت حدوث است یا امکان^۱، بحث در امور انتزاعی^۲، بحث زمان^۳، درباره افعال و حرکات اختیاری عباد و...^۴ مقایسه آراء کلامی علامه مجلسی با متکلمین اشعری و معتزلی اهل سنت موضوع بحثی جداگانه است. سوء ظن آن بزرگوار به حکمای اسلام و فلسفه باعث شده که در بعضی موارد در برخی اظهار نظرهای کلامی از مذهب اهل

۱. بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۲۵۶.

۲. همان، ج ۵۷، ص ۲۸۲، و بویژه ر. ک. حاشیه شیخ محمد تقی مصباح یزدی، درباره همداستانی مصنف با معتزله در همین صفحه.

۳. همان، ج ۶، ص ۳۳۰ و نیز ر. ک. به نظر علامه طباطبائی در حاشیه این صفحه.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۴۸ ر. ک. به حاشیه علامه طباطبائی، در این صفحه.

بیت(ع) و مشهور علمای امامیه فاصله بگیرد. توجه به آراء عقلی مرحوم مجلسی یکبار دیگر این حقیقت را عیان می کند که از فلسفه و بحث عقلانی گریزی نیست، و آنها که از در عناد با مباحث عقلی و فلسفی وارد شده اند، در اثر نیاز مودن و عدم تبحر در این مباحث ندانسته به آرائی قائل شده اند که خود تشکیل دهنده يك فلسفه ضعیف و نسفته است. نقل قولهای طولانی از متکلمین همچون فخر رازی و یا شارح مقاصد بویژه در کتاب سماء و عالم و مباحث نفس^۱ و برعکس سوء ظن افراطی به سخنان حکما و فلاسفه اسلامی جای تأمل فراوان دارد.^۲

چهارم: مرحوم مجلسی در ذیل «باب ان المعرفة منه تعالی» از کتاب العدل و المعاد بحار الانوار به مطالبی مبنایی و کلی اشاره کرده اند که بخشی دیگر از پیکر معرفت شناختی این محدث بزرگ را روشن می کند. ایشان می گوید: «اخبار این باب و کثیری از ابواب سابقه دلالت می کند بر اینکه معرفت خداوند تعالی بلکه شناخت رسول و ائمه صلوات الله علیهم و سایر عقائد دینی، موهبتی هستند و کسبی نیستند». وی پس از بیان شش تأویل در این زمینه و عدم پذیرش آنها و اعتراف به بعد اکثرشان ادامه می دهد: «ظاهر روایات این است که بندگان مکلف به انقیاد از حق و ترك استکبار از قبول آن هستند، اما معارف تماماً از جمله چیزهایی هستند که خداوند در قلوب بندگان بعد از اختیار حق از جانب ایشان القامی کند، سپس این معارف را روز بروز به اندازه اعمال و طاعات ایشان تکمیل می نماید تا اینکه ایشان را به درجه یقین برساند و ترا کفایت می کند در این باره، آنچه از سیره انبیاء و ائمه دین در تکمیل امم و اصحابشان رسیده است، ایشان (انبیاء و ائمه(ع)) آنها (امم و اصحابشان) را به اکتساب و نظر، و تتبع کتب فلاسفه و اقتباس از علوم زنادقه احاله نکردند، بلکه ایشان را اولاً به اذعان به توحید و سایر عقاید دعوت کردند، و سپس ایشان را به تکمیل نفس به طاعات و ریاضات خواندند تا اینکه به اعلی درجات سعادات فائز شوند».^۳

۱. ر. ک: به عنوان نمونه همان، ج ۶۱.

۲. ر. ک: به عنوان نمونه همان، ج ۵۹، ص ۲۰۳.

۳. همان، ج ۵، ص ۲۲۴.

به نظر علامه مجلسی، عقائد دینی کسبی نیست. انبیاء و ائمه هم که به اکتساب و نظر و نیز به تتبع کتب فلاسفه و اقتباس از علوم زنادقه! دعوت نکرده‌اند. بنابراین دیگر چه جایی برای تمسک به عقل باقی می‌ماند؟ و آیا نفی کسبی بودن علم نفی مقام عقل در معارف نیست. لازم به ذکر است که بحث در معرفت دینی است نه ایمان دینی.

علامه طباطبایی در ذیل نظر علامه مجلسی متذکر شده است: «از آنجا که اراده مسبوق به معرفت یعنی تصور و تصدیق می‌باشد، محال است که اراده به اصل علم و معرفت تعلق بگیرد و روایات همین نکته را تذکر می‌دهند، اما تفاسیل علم و معرفت کسبی و اختیاری است بالواسطه، به این معنی که تفکر در مقدمات، انسان را مستعد افاضه نتیجه از جانب خدای تعالی قرار می‌دهد، و با این همه علم فعلی از افعال انسان نیست».^۱

در حاشیه‌ی تعرض علامه مجلسی به فلاسفه در گفتار فوق خالی از لطف نیست به کلامی از ایشان در کتاب السماء و العالم اشاره کنیم: «تذنیب: ما می‌باید بعضی از آنچه حکما در تحقیق قوای بدن انسان گفته‌اند ذکر کنیم، چرا که فهم آیات و روایات فی الجمله بر آنها متوقف است و مشتمل بر حکم ربانی است».^۲

از آنجا که مقدمه واجب حداقل عقلاً واجب است، اگر کسی همین نظر را درباره‌ی دیگر بخشهای فلسفه از جمله الهیات آن ابراز داشت آیا مستحق تکفیر است؟

پنجم: علامه مجلسی در رساله‌ای درباره حکما، اصولیین و صوفیه در پاسخ به مسأله اول از سه مسأله از امهات مسائل اسلامی می‌نگارد: «اما مسأله اولی، یعنی طریقه حکما و حقیقت بطلان آن، باید دانست که حق تعالی اگر مردم را در عقول مستقل می‌دانست انبیاء و رسل برای ایشان نمی‌فرستاد و همه را حواله به عقول ایشان می‌نمود و چون چنین نکرده و ما را به اطاعت انبیاء مأمور گردانیده و فرموده است: «ما اتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فاتتهوا» پس در زمان حضرت رسول (ص) در هر امری به آن حضرت رجوع نماید و چون آن حضرت را ارتحال پیش آمد، فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی» و

۱. همان

۲. همان، ج ۶۱، ص ۲۶۰.

ما را حواله به کتاب خدا و اهل بیت خود نمود و فرمود کتاب با اهل بیت من است و معنی کتاب را ایشان می‌دانند، پس ما را رجوع به ایشان باید در جمیع امور دین، از اصول و فروع دین، و چون معصوم (ع) غایب شده، فرمود: در امور مشکله که بر شما مشتبه شود رجوع کنید به آثار ما و راویان احادیث ما. پس در امور به عقل مستقل خود بودن و قرآن و احادیث متواتره را به شبهات ضعیف حکما تأویل کردن و دست از کتاب و سنت برداشتن عین خطاست.^۱

عبارت فوق در انحصار دلیل دینی - چه در اصول چه در فروع، در سنت بسیار گویاست و هیچ مقامی برای عقل و نیز کتاب بدون روایات قائل نشده است. حکمای اسلامی و قائلین به حسن و قبح چنین رأیی ندارند که عقل برای هدایت بشر کافی است، ادله ایشان بر لزوم بعثت گواه این مدعاست.

ششم: مرحوم مجلسی در ذیل حدیث طویلی در «باب الاضطرار الی الحجة» کتاب مرآة العقول درباره علم کلام می‌فرماید: «قول امام (ع)» فانت اذا شريك رسول الله «دالت بر بطلان کلامی می‌کند که مأخوذ از کتاب و سنت نباشد، و اعتماد در اصول دین بر ادله عقلیه جایز نیست».^۲ سپس احتمال ضعیف می‌دهد که تنها در باب امامت این مورد جاری شود. و در پایان احتمال سومی را ذکر می‌کند که مراد فروع فقهی باشد که عقل در آنها مداخلیتی ندارد، اما در انتها می‌فرماید: «تعمیم اظهر است». یعنی عدم مداخلیت عقل در فروع و اصول دین اعم از بحث امامت و غیر آن اظهر است.

عبارت «اعتماد در اصول دین بر ادله عقلیه جایز نیست» در ذیل روایت مشابه در بحار الانوار ذکر نشده است.^۳ اما با توجه به ذکر اظهریت تعمیم نتیجه و احداست و آن اینکه اعتماد در اصول دین بر ادله عقلیه جایز نیست. ایشان در شرح جمله دیگر از روایت می‌نویسد: «قول حضرت» هذا ينقاد وهذا لا ينقاد «یعنی ایشان (متکلمین) محتوای کتاب و

۱. دین و سیاست در دوره صفوی، رسول جعفریان (قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰) (رساله مجلسی درباره حکما، اصولیین و صوفیه از ص ۲۶۰ تا ۲۶۷) ص ۲۶۱ و نیز برای توضیحات بیشتر ر.ک، به ص ۲۵۸ تا ۲۶۰.

۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۶۸.

۳. بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۳.

سنت را به میزان عقولشان و قواعد کلامیشان می‌سنجند، لذا به بعضی ایمان می‌آورند و به بعضی کفر می‌ورزند، پس آنان بسیاری اوقات ظواهر کتاب و سنت را به واسطه مناقضت آرائشان با آنها ترک می‌کنند».^۱ مرحوم مجلسی بین عقل قطعی و عقل ظنی تفصیل نداده است.

هفتم: علامه مجلسی در توضیح روایت قیاس ابلیس دو احتمال قیاس لغوی و قیاس فقهی را مطرح می‌کند. در تبیین احتمال اول می‌نگارد: «احتمال دارد مراد از قیاس در اینجا اعم از قیاس فقهی باشد، از قبیل استحسانات عقلیه و آراء و اهیه‌ای که از کتاب و سنت اخذ نشده‌اند، و مراد این است که در طریق عقل خطا فراوان واقع می‌شود، پس جایز نیست اتکال به عقل در امور دین، بلکه واجب است رجوع در جمیع این موارد به اوصیاء سید المرسلین (ع)، و این ظاهر اکثر اخبار این باب است.^۲ دقت در کلام فوق بخوبی نشان می‌دهد که عدم اعتبار عقل در ذیل قیاس، اعم از فقهی یا قیاس لغوی و منطقی، آمده است و به نظر این محدث بزرگ ظهور اکثر اخبار باب بدع و رأی و مقائیس در بی‌اعتباری رأی عقل به دلیل فراوانی خطای آن است.

مرحوم مجلسی در همین باب در ذیل روایتی از محاسن فرموده است: «بعد از تدبیر در این خبر و مانند آن بر تو مخفی نماند، که ایشان (ائم‌ه ع) باب عقل را بعد از معرفت امام (ع) بسته‌اند و امر کرده‌اند که در جمیع امور از ایشان تبعیت کنند و از تکیه بر عقول ناقصه در جمیع مسائل نهی کرده‌اند.^۳

این ادعا که این کلام در ذیل روایت قیاس فقهی می‌باشد و محتمل است همانطور که در بحار می‌نویسد نفی قیاس عقلی برهانی در شرایع و احکام باشد، بنا به ادله ذیل وارد نیست.

اولاً: مرحوم مجلسی در توضیحشان دوبار از ادات عموم استفاده کرده‌اند: یعنی هم امر کرده‌اند که در «جمیع امور» از ایشان تبعیت کنند، و هم نهی کرده‌اند از تکیه بر عقول ناقصه در «جمیع مسائل». جمیع امور و جمیع مسائل ظاهر در همه مسائل دینی اعم از

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۷۰.

۲. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۸۸ و مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۹۹.

۳. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۴.

اصول و فروع است.

ثانیاً: احتمال دیگر نه در ذیل این روایت و نه در این باب، بلکه در بابی دیگر آمده و در مقابل ادات عموم، به احتمال واقعی نیست. چرا که این احتمال مبتلا به معارضات فراوانی است که عملاً از قابلیت تخصیص عام فوق ساقط می شود.

ثالثاً: چنانکه در ذیل خبر قبلی گذشت: ظاهر اکثر اخبار این باب در عدم اعتبار عقل است و این سخن در ضمن احتمال قیاس لغوی آمده است، نه قیاس فقهی.

رابعاً: علامه طباطبائی نیز از فرمایش علامه مجلسی تعمیم فهمیده و در تعلیقه قیمه خود نوشته است: «این (سد باب عقل بعد از معرفت امام) نظر اخباریها و بسیاری از غیر ایشان است و از عجیب ترین خطاهاست. اگر حکم عقل بعد از معرفت امام باطل شود این حکم منجر به ابطال توحید و نبوت و امامت و سایر معارف دینی می شود. چگونه ممکن است از عقل نتیجه ای حاصل شود، سپس با همین نتیجه حکم عقل ابطال شود و نتیجه بعینها صادق بماند. اگر مراد ایشان این است که حکم عقل صادق است تا چنین نتیجه ای بدهد سپس باب عقل مسدود می شود، معنای این سخن تبعیت عقل از نقل در حکم کردن است و این فسادش افحش می باشد. حق مطلب این است که مراد از جمیع این اخبار، نهی از تبعیت از عقلیات در مواردی است که باعث قدرت بر تمییز مقدمات حقه از مقدمات موهّه باطله را ندارد».^۱

خامساً: مرحوم مجلسی مشابه این سخن را در دیگر کتب خود نیز تکرار کرده است و در آنها مجال حتی احتمال قیاس فقهی هم نیست. از جمله در رساله اعتقادات^۲ و نیز رساله درباره حکما، اصولیین و صوفیه.^۳

از جمله می فرماید: «پناه بر خدا! اگر مردم در اصول عقایدشان بر عقلهایشان تکیه کنند در این صورت در مرتع های جهالت حیران می شوند».^۴

۱. همان، تعلیقه.

۲. ر.ک: رساله الاعتقادات، علامه مجلسی، ص ۱۶ و ۱۷. تحقیق سیدمهدی رجائی. مکتبه العلامة المجلسی - اصفهان ۱۴۰۹.

۳. ر.ک: دین و سیاست در دوره صفوی، رساله درباره حکما، اصولیین و صوفیه، ص ۲۶۰.

۴. رساله الاعتقادات، ص ۱۷.

هشتم: سخن علامه مجلسی مذکور در ذیل حدیث تحف العقول (دلیل دوم قول به اعتبار ادراکات عقل نظری در اندیشه علامه مجلسی) مبنی بر اینکه قیاس عقلی برهانی که عقول حق بودن آن را بشناسد و کسی توان انکار آن را نداشته باشد - به ادله ذیل - نمی تواند مستند اعتبار عقل نظری در نظر این محدث بزرگوار باشد:

اولاً: با توجه به جمله آخر توضیحات ایشان، بعید است که این توضیح قول مختار و معتمد علیه مرحوم مجلسی باشد «این چیزی است که به خاطر مرسید، و با استعجال در حل خبری که مشتمل بر اغلاق و اجمال است تقریر شد^۱ هر چند اینکه کدام موضع خبر اغلاق و اجمال دارد مشخص نفرموده است. این عبارات حداقل مشعر به عدم ارتضای ایشان به آن توضیح می باشد.

ثانیاً: این توضیحات معارضهای قوی و فراوانی دارد از جمله هفت شاهد و دلیلی که از کلام علامه مجلسی تاکنون اقامه شده است. جایجای فرمایشات و کتب این محدث بزرگوار حاکی از بی اعتباری ادراکات عقلی است و تنها به بعضی از آنها اشاره شد.

ثالثاً: مرحوم مجلسی قیاس عقلی برهانی را مقید کرده است به اینکه عقول حق بودن آن را بشناسد و کسی توان انکار آن را نداشته باشد و این توضیح باعث می شود که تنها بخشی از قیاسهای برهانی را داخل کند نه هر قیاس برهانی را. پیشتر گفتیم مراد از عقول در اینجا عقل مستعمل در لسان متکلمین است که تنها مشهورات و مقبولات و ضروریات را شامل می شود که خارج از محل نزاع است. (هر چند در بعضی کتب متکلمین متأخر اطلاق عقل بر عقل کسبی نیز مشاهده می شود). بحث در آنگونه قیاسهای متشکل از قضایای عقلی برهانی است که در زمره مشهورات یا ضروریات نمی گنجند، محل نزاع در چنین قضایا و قیاسهایی است، منکر آن منکر اعتبار ادراک عقل نظری و مثبت آن قائل به اعتبار آن است. هر چند در این مورد مرحوم مجلسی قبلاً ضروریات را خارج کرد، اما توضیح ایشان عملاً این قیاس عقلی برهانی را به ضروریات تقریب می کند. بر این مبنا این فرمایش علامه مجلسی با دیگر آراء منقول از ایشان سازگار است.

۲- ۳- ۱- ۱. سید نعمت الله جزایری و مقام عقل

بعلاوه مؤیدات فراوانی از اصحاب و معاصرین ایشان بر این حمل می توان اقامه نمود: مرحوم سید نعمت الله جزایری شاگرد مبرز علامه مجلسی که در تنظیم بحار یاور آن مرحوم بوده است و عنایت حضرت استاد را به ایشان در الانوار النعمانیه بیان کرده است^۱ عبارتی دارد که علی رغم طولانی بودن آن به دلیل نهایت دخالت آن در بحث نقل می کنیم:^۲

«اکثر اصحاب از برخی مخالفین ما که اهل رأی و قیاس و اهل علم طبیعی و فلاسفه و امثال آنها هستند پیروی کرده اند، آنان بر عقول و استدلالهایشان اعتماد می کنند و آنچه انبیاء آورده اند نمی پذیرند، چرا که موافق عقلشان نیست. تا آنجا که نقل شده: عیسی (ع) از افلاطون خواست آنچه را از جانب خدا آورده تصدیق کند او جواب داد «عیسی رسول عقول ضعیفه است اما من و امثال من در معرفت محتاج به ارسال انبیاء نیستیم»^۳ خلاصه آنها در امورشان فقط بر عقل اعتماد کرده اند، پس بعضی از اصحاب ما از ایشان پیروی کرده اند، اگر چه اعتراف نمی کنند. اینان می گویند زمانی که دلیل عقلی و نقلی تعارض کردند، دلیل نقلی را طرح یا تأویل می کنیم به آنچه به سوی عقل بر می گردد. لذا می بینی که در مسائل اصول دین به آرائی قائل می شوند که دلائل نقلی بر خلاف آنها اقامه شده است چرا که می پندارند در این موارد دلیل عقلی موجود است».

وی سپس به دو مثال اشاره می کند: یکی نفی احباط و دیگری نفی سهو از ساحت نبی (ص) با ادله عقلیه. به نظر سید نعمت الله ادله نقلی فراوان بر اثبات احباط و حصول سهو النبی (ص) قائم است. وی در ادامه می افزاید: «و اما مسائل فروغ، مدارشان بر طرح

۱. الانوار النعمانیة، سید نعمت الله جزایری، همراه با تعلیقات شهید قاضی طباطبایی، ج ۳، ص ۳۶۲. تهریز ۱۳۸۲.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۲۷ تا ۱۳۳.

۳. افلاطون متولد ۴۳۰ قبل از میلاد و متوفی ۳۴۸ قبل از میلاد است. چگونه ممکن است این ملاقات بین افلاطون و مسیح (ع) واقع شده باشد؟! تعجب از اخبار بین است که چگونه بر قصص واهی که مستندی برای آن نیست اعتماد می کنند. بعضی محدثین این قصه را به جالینوس نسبت داده اند، حال آنکه جالینوس دو قرن بعد از میلاد مسیح متولد شده است! (حاشیه شهید قاضی طباطبایی بر الانوار النعمانیة، ج ۳، ص ۱۳۰)

دلائل نقلی و قائل شدن به آنچه استحسانات عقلی می‌طلبید. و زمانی که به دلائل نقلی عمل می‌کنند. ابتدا دلائل عقلی را می‌آورند سپس دلیل نقلی را مؤید و معاضد دلیل عقلی قرار می‌دهند. پس مدار و اصل فقط عقل است».

سید سپس در نقد استفاده از عقل در اصول و فروع دین می‌افزاید: «این (تمسك به دلیل عقلی) اشکال دارد چرا که ما از ایشان می‌پرسیم معنای دلیلی که شما آن را در اصول و فروع دین اصل قرار دادید چیست؟ اگر مرادتان آن است که نزد عامه عقول مقبول است، این اثبات نمی‌شود و برای شما دلیل عقلی نمی‌ماند [یعنی ما موارد عقلی متفق علیه عندالکلی نداریم] زیرا آنچنانکه محقق شده است از اینکه عقول در مراتب ادراك مختلفند و برای ایشان حدی که در آن توقف کنند نیست، لذا می‌بینی که هر يك از لاحقین بر ادله سابقین بحث می‌کنند آنها را نقض نموده، دلائل دیگری بر آراء خود اقامه می‌کنند. و برای همین است که حتی يك دلیل را نمی‌بینی که نزد همه عقلا و افاضل مقبول باشد و اگر چه مطلوب یکی است. جماعتی از محققین اعتراف کرده‌اند که هیچیک از دلائل اثبات واجب تمام نیست، زیرا ادله ایشان مبتنی بر بطلان تسلسل است و دلیلی بر بطلان تسلسل اقامه نشده است. پس زمانی که دلیل بر این مطلب جلیل که کافئه خلافت متوجه استدلال بر آنند تمام نباشد چگونه دلیل بر آنچه آحاد محققین توجه دارند تمام خواهد بود.

آنگاه سید به دومین احتمال از دلیل عقلی اشاره می‌کند: «و اگر مراد از آن عقلی باشد که به زعم مستدل و به اعتقاد او مقبول است، در این صورت بر ما جایز نیست تکفیر حکما و زنادقه و نه تفسیق معتزله و اشاعره و نه طعن بر مخالفین مذهبی ما، چرا که اهل هر مذهبی در تقویت آن مذهب به دلائل فراوانی از عقل استناد می‌کنند و این ادله مقبول عقلهایشان و نزد ایشان معلوم است و با آن جز دلائل عقلی اهل قول دیگر با دلائل نقلی معارضه نمی‌کند، و بنابر آنچه گفتید هر دو صلاحیت معارضه را ندارند، زیرا دلیل نقلی را یا باید طرح کرد یا تأویل نمود. و دلیل عقلی این شخص بر غیر او حجت نیست چرا که نزد او مثل آن است و واجب است عمل به آن. با اینکه اصحاب نظریه تکفیر فلاسفه و آنها که جاپای ایشان می‌نهند و تفسیق اکثر طوائف اسلام داده‌اند، و این تکفیر و تفسیق نیست مگر به این خاطر که از

ایشان آن ادله را نپذیرفته‌اند و آنها را از ادله عقلی به حساب نیاورده‌اند.

سید نعمت‌الله در ادامه می‌افزاید: اگر اشکال کنی که بنابر آنچه از عدم اعتماد بر دلیل عقلی ذکر کردی، پس چنین دلیلی به هیچ وجه معتبر نیست. در پاسخ می‌گویم: شایسته است دلیل عقلی به سه قسم تقسیم شود:

اول: آنچه بدیهی باشد و ظهور در بداهت داشته باشد و با آن دلیل دیگری معارضه نکند، مثل يك نصف دو است و یا آنچه در همین درجه از بدیهیات است.

دوم: آن دلیل عقلی که دلیل نقلی با آن معارضه کرده است، الا اینکه آن دلیل عقلی با دلیل نقلی دیگری معاضدت شده است، چنین دلیلی عقلی همچنین بر دلیل نقلی در تعارض ترجیح داده می‌شود. ولیکن تعارض در حقیقت بین دو نقلی است. زیرا چنانکه دلیل عقلی دلالت می‌کند که خداوند در مکان نیست و قول خداوند (الرحمن علی العرش استوی) دال بر مکان است ظاهراً، واجب است ترجیح آن عقلی به دلیل تأییدش به نقلیاتی که دلالت بر منزله بودن خداوند از کون و مکان دارد.

سوم: آنچه که در آن عقل و نقل بدون تأیید عقل از جانب نقل معارضه می‌کنند، در این مورد ما عقل را ترجیح نمی‌دهیم بلکه به نقل عمل می‌کنیم و چنین چیزی را غریب مشمار چرا که مدلول اخبار صریحه صحیحه است زیرا ایشان (ع) از اعتماد بر عقول نهی کرده‌اند چرا که آنها ضعیفند، احکام و علل آنها را درک نمی‌کنند. دلائل عقلیه‌ای که برای محققین اصحاب ما (رضوان الله علیهم) حاصل شده است، نیست مگر به سبب ورود نقل به مضمون آنها. پس نقل را به آن دلیل تأیید کرده‌اند. ولی ایشان در بسیاری از مواضع مانند این (دلیل نقلی) را مهمل گذاشته بر عقل تکیه می‌کنند و نقل را به واسطه آن طرح می‌کنند».

مراد سید از عبارت اخیر این است که محققین اصحاب به دلیل عقلی عمل نمی‌کنند مگر اینکه تأیید نقلی بر آن داشته باشند، اما در موارد بسیاری، دلیل نقلی مؤید را ذکر نمی‌کنند و تنها به ذکر دلیل عقلی اکتفا می‌کنند و دلیل نقلی معارض با این دلیل عقلی مؤید به نقل را طرح می‌کنند».

سخنان مرحوم سید نعمت‌الله جزایری از جهات مختلف قابل نقد و بررسی است، اما هر چه هست زوایای نظریه عالم اخباری را در مورد ابعاد مختلف دلیل عقل به دقت

تشریح می‌کند، بی‌شک در نظر سید، استادش علامه مجلسی از محققین اصحاب به حساب می‌آید، لذا مراد از دلیل عقل حتی اگر مجرد از نقل ذکر شده باشد جز از عقل مؤید به نقل نیست. و این ملاکاً توضیح فرمایش علامه مجلسی است که تنها عقلی معتبر است که موافق با قانون شریعت باشد. علامه مجلسی در تعارض بین عقل و نقل چه می‌کند؟ جز آنچه شاگرد آن عالی‌مقدار گزارش کرد؟

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در الدرر النجفیه^۱ و الحقائق الناظره^۲ ضمن نقل کلام یاد شده مرحوم سید نعمت‌الله در پاسخ روایات در مدح عقل می‌نویسد: «این روایات مربوط به عقل صحیح فطری است که از حجج الهی و سراج منیر و موافق شرع است، بلکه شرع داخل است، لیکن تازمانی که غلبه او هام فاسده آن را تغییر نداده باشد و اغراض کاسده از عصبیت و حب جاه و مانند آن در آن تصرف نکرده باشد».

هرچند که با توجه به نتایجی که شیخ یوسف در انتهای کلامش مترتب می‌کند ظاهراً بحث وی در باب عقل عملی و میزان اعتبار عقل در فقه است اما صدر کلام و عبارات منقوله وی از دیگران، عام است.

۳-۱-۱. شیخ حر عاملی و مقام عقل

مرحوم صاحب وسائل شیخ حر عاملی در کتاب الفوائد الطوسیه نیز در ضمن بحث درباره میزان دلالت بعضی اخبار مادی عقل، می‌فرماید: «این اخبار تنها دلالت بر حجیت مقدمات عقلیه‌ای دارد که حجیت مقدمات نقلیه و مانند آن متوقف بر آنهاست نه اینکه مطلقاً (مقدمات عقلیه حجت باشد).»^۳

مرحوم شیخ حر به این نکته عنایت دارد که استدلال بر حجیت دلیل سمعی به دلیل سمعی دوری است.

به نظر این عالم اخباری «دلیل قطعی در فروع دین موجود نیست و بر فرض وجودش در غیر فروع دین [یعنی اصول دین] مانند بطلان تکلیف مالا یطاق و مانند آن، این مسلم

۱. الدرر النجفیه، شیخ یوسف بحرانی، طبع حجری، ص ۱۴۵ تا ۱۴۸.

۲. الحقائق الناظره شیخ یوسف بحرانی، ج ۱، ص ۱۲۵ تا ۱۳۳. دارالکتب الاسلامیه - نجف ۱۳۷۶.

۳. الفوائد الطوسیه، شیخ حر عاملی، فائده ۷۹، ص ۳۵۰ تا ۳۵۵. المطبعة العلمیه - قم ۱۴۰۳.

است، لیکن در چنین مواردی دلیل نقلی متواتر قطعاً یافت می‌شود، و استقراء به این مطلب شاهد است».

شیخ حرّ پس از بحث از معانی سه‌گانه عقل در اخبار، نتیجه می‌گیرد اگر عقل را به معنای مقابل جنون بگیریم می‌باید آن را به دوازده نوع دلیل تخصیص زد. این دوازده مورد سیمای معرفت شناختی صاحب و سائل را به دقت ترسیم می‌کند، و علی‌رغم نکات قابل تأمل آن جهت احتراز از اطاله کلام از ذکر آن می‌گذریم.

توجه به موارد منقول از شیخ حرّ که از اصحاب اجازه علامه مجلسی به حساب می‌آید و خود نیز از مرحوم مجلسی اجازه روایت دارد^۱ نشان می‌دهد که بر فرض وجود ادله عقلی قطعی در اصول دین به واسطه وجود ادله نقلی متواتر به آنها نیازی نیست. بعلاوه میزان اعتبار ادله عقلیه تا آنجاست که مقدمات دلیل نقلی را فراهم می‌سازند. راستی آیا علامه مجلسی در این دو نظر با ایشان مخالف است؟

به یاد داشته باشیم آراء هر عالم و واژه‌هایی که به کار می‌برد می‌باید در ظرف زمانی خودش و با توجه به مبانی مقبول عصر او معنا کرد. امیدوارم در تبیین فوق با توجه به نکات یاد شده نظر علامه مجلسی در باب عقل بدرستی منعکس شده باشد.

اما این ادعا که «مرحوم مجلسی صرفاً با عقل نظری و فلسفی یا عقل فلسفی و نظری یا عقل فلسفی مخالف است، اما قائل به اعتبار عقل در مباحث اعتقادی است.» باید پرسید: مراد از «او» در «عقل نظری و فلسفی» چیست؟ آیا عطف تفسیری است، بعبارت دیگر مراد از عقل نظری همان عقل فلسفی است و این دو از يك قماشند؟ یا اینکه صرفاً عطف است و عقل نظری غیر از عقل فلسفی است و علامه مجلسی با هر دو عقل مخالف است؟ راستی از عقل فلسفی چه معنایی اراده شده است؟ اگر منظور اصطلاحات مختلف عقل در نزد فلاسفه است که قبلاً گفتیم اکثر معانی عقل را که مرحوم مجلسی ذکر کرده متخذ از

۱. الوسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۷۳، طبع مؤسسه آل‌البیت (ع)، خاتمه - الفائدة الخامسة: الطريق العاشر: ونروها ايضاً عن... مولانا محمد تقی المجلسی ایدة الله تعالی و هو آخر من اجاز لی واجزت له.

فلاسفه است که به شکل غیر فنی ارائه گشته است. اگر منظور عقل به معنای مصطلح در الهیات فلسفه است قبلاً گذشت که چنین معنایی در بحث معرفت‌شناختی ما جایی ندارد. باقی می‌ماند عقل نظری به معنای قوه ادراک و واقعیات، اگر گفته شود عقل نظری به تفسیر فلسفی در نظر مرحوم مجلسی مردود است، آن گاه این سؤال مطرح می‌شود که پس عقل نظری به تفسیر غیر فلسفی چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه تعریف می‌شود؟ قلمرو و محدوده ادراکاتش تا کجاست؟ در تعارض با دلیل نقلی مطلق - مرجوح است یا راجح است یا قول به تفصیل حق است؟ تمسک به دلیل عقلی در مسائل اعتقادی یعنی بحث در حوزه عقل نظری، کسی که ادعا می‌کند مرحوم مجلسی عقل نظری و فلسفی را قبول ندارد، آنگاه می‌گوید در مسائل اعتقادی به دلایل عقلی تمسک می‌کند کلامی تناقض‌آمیز را ادعا کرده است، یعنی به دلیلی تمسک نموده است که آن را معتبر نمی‌شناسد. بعلاوه اگر بپذیریم که علامه مجلسی عقل نظری و فلسفی را قبول ندارد، باقی می‌ماند عقل عملی. آیا در مسائل اعتقادی با عقل عملی استدلال می‌کند؟! (بنابر مذهب غیر مشهور در عقل عملی که اصلاً جایی برای ادراک باقی نمی‌ماند). دخالت در مسائل عقلی بدون ممارست کافی در آن چنین نتایج حکیمانه‌ای را به دنبال دارد.

خلاصه این قسمت از کلام اینکه:

۱- در آثار مختلف علامه مجلسی در بسیاری از مسائل اعتقادی به حکم عقل استناد شده که مراد همگی عقل به معنای عقل ضروری یا مشهور عندالکلی یا اکثر است. در مواردی که ایشان به دلیل عقلی استناد کرده‌اند اولاً: در جایی است که دلیل نقلی موافق آن موجود است و دلیل نقلی مخالف آن یا نداریم، یا نسبت به دلیل نقلی موافق مرجوح است. ثانیاً دلیل عقلی و استدلال تنها علیه گمراهان به کار می‌آید نه برای فهم حقیقت از جانب محقق و پژوهشگر. بعبارت دیگر اقناعی و جدلی است نه کاشف و برهانی. ثالثاً: دلیل معتمد علیه این محدث عالی مقام در مسائلی که دلیل نقلی و عقلی اقامه کرده، دلیل نقلی است و صرف ذکر دلیل عقلی در کتب ایشان باعث نمی‌شود آن بزرگوار را قائل به دلیل عقلی بدانیم.

۲- بر فرض حجیت و اعتبار دلیل عقلی، از آنجا که در جمیع مسائل (از جمله مباحث اعتقادی) دلیل نقلی داریم، اصولاً ما نیازمند دلیل عقلی نیستیم.

۳- نظر علامه مجلسی در بی اعتباری ادراکات عقل نظری، نظر عمومی علماء اخباری است.

۴- بی اعتباری عقل نظری در امور اعتقادی و مابعدالطبیعه از سوی مرحوم علامه مجلسی و دیگر اخباریها از يك حيث قابل مقایسه با نظر کانت فیلسوف بلند آوازه آلمانی در این باره است. با این تفاوت که علمای اخباری و نیز علامه مجلسی عملاً از باب نقل مسائل مابعدالطبیعی را سامان می دهند و کانت از راه اخلاق و حکمت عملی».

۵- بی اعتباری عقل در دیدگاه علامه مجلسی و اخباریان، قابل مقایسه با همین نظر در تفکر ظاهرگرایان اهل سنت از قبیل حنابل و اهل حدیث از يك سو و با حس گرایان غربی از سوی دیگر است. اتفاق نظر این همه علی رغم اختلافات فراوان در عزل عقل نظری از مقام معرفت است.

۶- علامه مجلسی راه شناخت معارف اعتقادی را منحصر در دلیل نقلی می داند و نزد این محدث خدوم دلیل نقلی نیز عملاً منحصر در روایات اهل بیت (ع) است. ذکر آیات قرآنی در اول ابواب بحار و مانند آن ناقض این قول نیست. مهم این است که به این پرسش پاسخ دهیم: آیا به نظر علامه مجلسی و دیگر علمای اخباری تفسیر قرآن بدون روایات اهل بیت (ع) معتبر است یا نه؟ آیا فهم صحیح آیات بدون روایات ممکن است یا نه، (و بحث هم منحصر در آیات الاحکام نیست) اگر پاسخ منفی است، معنایش چیزی جز انحصار دلیل شرعی به قول مطلق در روایات نیست.

۴-۱-۱. علامه مجلسی و احکام عقل عملی

فارغ از مسائل اعتقادی دیدگاه علامه مجلسی در باب اعتبار عقل در دیگر مسائل چیست؟ در باب عقل عملی توجه به نکات ذیل بایسته است:

۱- تعریف مختار مرحوم مجلسی از عقل استعمال شده در لسان روایات باب عقل و جهل منطبق بر عقل عملی است.

۲- مشهورات عقل عملی که هم پایه بدیهیات عقل نظری باشند از قبیل حسن عدل و

قیح ظلم در نظر این محدث عظیم الشان قابل درك است. (بر خلاف اشاعره).

۳- از آنجا که در همه این موارد ادله نقلی به حد و فور داریم لذا محتاج به عقل نیستیم.

۴- علی رغم اینکه عقل توان ادراك مستقلات عقلیه را دارد اما ادراك عقل فاقد حجیت است، چرا که عقل فراوان خطا می کند، لذا در فقه نمی توان به مستقلات عقلیه استناد کرد.

۵- دلیل معتبر شرعی در فروع فقهی صرفاً روایات است. با توجه به شهرت رأی اخباریون در این مقام، در این مورد به همین مقدار بسنده می کنیم. هر چند بعضی از ادله عام گذشته در این مقام نیز قابل اعتناست.

برای تکمیل نظر علامه مجلسی در باب عقل خالی از لطف نیست. به نظر ایشان در باب مسائل علوم تجربی که نه اعتقادیند، نه اخلاقی و نه فقهی اشاره کنیم. این محدث بزرگ در باب ابر و باران و شهاب از کتاب السماء و العالم بحار الانوار پس از نقل اقوال مختلف می فرماید: «اقول: این آن چیزی است که قوم در این مقام ذکر کرده اند، و همگی با آنچه در لسان شریعت وارد شده است مخالف است، و انسان مکلف به خوض و تفکر در حقائق این امور نیست، اگر این امور از زمره اموری بود که مکلف را سود داشت، صاحب شرع بیانشان را مهمل نمی گذاشت حال آنکه در اخبار فراوانی از تکلف آنچه انسان امر به دانستنش نشده است نهی وارد شده است».^۱

بنظر ایشان ظهور روایت حجب در عدم تکلیف عباد در تفکر در اموری است که برای ایشان در کتاب و سنت بیان نشده است.^۲ بنظر علامه مجلسی خواص ادویه و انواع آنها و تناسب آنها با امراض با عقل و تجربه به دست نیامده است بلکه این موارد متخذ از اخبار رسولان (ع) است.^۳

اگر بخواهیم مبانی معرفت شناختی علامه مجلسی را از عبارات یاد شده در علوم تجربی شماره کنیم به نتایجی از این دست می رسیم:

۱. بحار الانوار، کتاب السماء و العالم، ج ۵۹، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۳۵.

۳. بحار الانوار، کتاب التوحید، ج ۳، ص ۱۸۵.

۱- تفکر در این مسائل غیر مفید و منهی عنه است،

۲- ما مکلف به خوض و تفکر در آنها نیستیم،

۳- آنچه از این مسائل برای ما لازم و مفید است باید در اخبار به دنبال آن گشت،

۴- عقل و تجربه ما را به این امور نرسانیده است.

در همین جا باید اعتراف کنیم که متأسفانه این گونه برداشتهای نابجا از کتاب و سنت از جمله عوامل عقب ماندگی مسلمین در علوم تجربی و فنون صنعتی است. تفصیل این مهم مقال و مجالی دیگر می طلبد.

وجه تکیه فراوان بر منقولات و اطالۀ کلام در این مطلب بر خواننده اهل فضل واضح است که از این بابت عنرمی خواهم.

۲-۱. علامه مجلسی و مجردات

بنظر حکما^۱ فعل خداوند یعنی موجود امکانی، به مادی و مجرد تقسیم شده و مجرد به مجرد عقلی و مثالی تقسیم می شود. بر این مبنا ما سه عالم وجود داریم: عالم مجرد تام عقلی، عالم مثال و عالم ماده و مادیات. عالم عقلی از ماده و آثار ماده، ذاتا و فعلا مجرد تامه دارد. عالم مثال از ماده مجرد است، اما از آثار ماده از قبیل شکل و بعد و وضع و مانند آن خالی نیست. عالم ماده شامل موجوداتی است که به نحوی از انحاء به ماده تعلق دارند. حرکت و تغییر چه جوهری چه عرضی عالم ماده را فرا گرفته است. بین این سه عالم ترتیب علی برقرار است و هر یک بر دیگر سبقت وجودی دارد. هر عالمی کمالات عالم مادون خود را دارد.

صادر اول، یعنی عقل اشرف موجودات ممکنه است و علت مادون خود و واسطه در ایجاد و نوع منحصر به فرد است. نظام عالم عقلی نظامی طولی است. هر عقلی علت مادون و معلول مافوق است تا به عقلی منجر شود که جهات کثرت آن متناسب با صدور نشئه عالم بعد از عقل را داشته باشد که به آن عقل فعال می گویند. به نظر مشائین - و نه همه حکما - تعداد عقول طولیه ده است و متناسب با آن افلاک تسعه را نیز اثبات می کردند، تعداد عقول افلاک تسعه مورد مناقشه و رد محققین از حکما واقع شده است بعضی از فلاسفه به عقول

۱. ر. ک: نهاية الحکمة، علامه طباطبائی، از جمله مرحله ۱۲، فصل ۲۰، ص ۳۱۵ تا ۳۲۱.

- عرضیه ارباب انواع و مثل افلاطونیه نیز قائل شده‌اند از جمله اشراقیون و ملاصدرا. به نظر حکما برای مجردات ویژگی‌های ذیل را می‌توان ذکر کرد:
- ۱- مجردات و به‌طور کلی ماسوی الله ممکن الوجود هستند و در همه حال محتاج به حضرت حق تعالی می‌باشند.
 - ۲- مجرد نوع منحصر به فرد است و تکثر عقول تنها با قول به مراتب وجود میسر است.
 - ۳- هر مجردی عقل و عاقل و معقول است.
 - ۴- هر مجردی علت مادون خود و معلول مافوق خود است. به‌زبان دیگر مجردات واسطه در فیضند و ایجاد.
 - ۵- مجرد جمیع کمالات وجودیش را بالفعل دارد، لذا خالی از قوه و استعداد است.
 - ۶- حرکت و تغییر در مجردات راه ندارد و به تبع آن مجردات زمانی نیستند.
 - ۷- مجردات و به‌طور کلی همه ماسوی الله حادث ذاتینند، اما مجردات بر خلاف مادیات حادث زمانی نیستند.
 - ۸- افاضه صورت علمیه کلیه به وسیله عقل صورت می‌گیرد.
- در نظر حکمای اسلامی، ۱- خداوند تعالی، ۲- ملائکه، ۳- روح انسان مجرد هستند. به نظر اکثر متکلمین مجرد منحصر در خداوند تعالی است و جمیع ماسوی الله جسمانی‌اند منتها ایشان ملائکه و روح انسان را جسم لطیف می‌دانند.
- علامه حلی می‌فرماید: «گروهی از متکلمان جوهر مجرد را انکار کردند که اگر موجودی غیر جسم و جسمانی موجود باشد در این وصف با واجب الوجود مشترك خواهد بود پس شریک در ذات او می‌شود و این سخن سخت سست است».^۱
- علامه شعرانی در این باره معتقد است: نمی‌دانیم مخالفت متکلمین با عقل از چه جهت است با آنکه مقتضای هر دینی سبک شمردن امر جسم و ماده و توجه بیشتر به عالم روحانیات و عقول است و هر چه شأن عقل را بالا ببرد نباید مخالف عاطفه دینی آنان گردد.
-
۱. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، تصحیح استاد حسن زاده آملی، طبع جامعه مدرسین، ص ۱۷۶.

آن گروه مادیین و ملاحده‌اند که اصل وجود را جسم می‌دانند و ادراک و اندیشه و عقل را فرع جسم می‌شمارند. چرا متکلمین باید با غلو در دین و تعصب پیروی از رأی ملاحده کنند.^۱ در حاشیه این سخن باید افزود چرا باید بعضی از محدثین ما با متکلمین عامه در این آراء ضعیفه هم آواز شوند؟!

اما تجرد نفس قول اعظم متکلمین امامیه است از قبیل بنی نوبخت و شیخ مفید و منحقق طوسی.

به نظر علامه شعرانی: «امروز معتقد بودن به تجرد ارواح شعار خداپرستان است و خلاف آن شعار زنادقه و مادیین... انکار آن، الحاد و موجب انکار هر دین و شریعت و اخلاق و ترك همه آداب و فضائل انسانی است و اقرار به آن سبب همه خیرات و مکارم و فضائل است».^۲

به نظر علامه مجلسی: وجود مجردی جز خدا از اخبار استفاده نمی‌شود.^۳ پس ایشان مجرد را منحصر در خدا می‌دانند. این محدث بزرگ در حق الیقین می‌نویسد: «حاصل خلاف در روح به این بر می‌گردد که آیا روح جسم است یا جسمانی یا نه جسم و نه جسمانی بلکه مجرد است. و عمده آنها که جسم می‌دانند از متکلمان به دو قول قائل شده‌اند، یکی آنکه عبارت است از این هیکل محسوس، دوم آنکه در بدن اجزای اصلیه هست که از اول عمر تا آخر عمر باقی است و اجزای فضلیه می‌باشد که زیاده و کم و متغیر و متبدل می‌شود و انسان که مشارالیه است به من و آنان و اجزای اصلیه است و مدار حشر و ثواب و عقاب بر آن است و بعضی متکلمین امامیه به این قول قائل شده‌اند و بعضی از اخبار بر این قول دلالت می‌کند... و آنها که جسم نمی‌دانند و عرض جسمانی می‌دانند اقوال سخیفه دارند. و آنها که مجرد می‌دانند اکثر فلاسفه حکمایند و بعضی قدمای فلاسفه و معتزله و غزالی و راغب اصفهانی و شیخ مفید از علمای امامیه، اگرچه بعضی گفته‌اند که در آخر عمر از این مذهب برگشت و توبه کرد و شیخ بهاء الدین و بعضی از متأخرین گفته‌اند که

۱. شرح تجرید الاعتقاد، علامه ابوالحسن شعرانی، ص ۲۳۰، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.

۲. همان، ص ۲۴۲ و ۲۴۳.

۳. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۱.

از بسیاری از اخبار این معنی مستفاد می‌شود و حقیر حدیث صریحی در این باب ندیده‌ام و اگر بعضی از اخبار نادره اشعاری یا ایهامی به این معنی داشته باشد به محض آنها جزم به این قول نمی‌توان کرد و دلایلی که بر نفی تجرد گفته‌اند اگرچه تمام نیست اما اخبار بسیار که در باب تنزیه حق تعالی وارد شده ظاهراً دلالت می‌کند بر آنکه تجرد از صفات خداوند است»^۱.

مرحوم مجلسی در انتهای بحث مفصلی که در باب «حقیقة النفس و الروح و احوالهما» در بحار آورده است می‌نویسد: «دلیل عقلی نه بر تجرد و نه بر مادی بودن روح اقامه نشده است و ظواهر بعضی از آیات و روایات دلالت بر تجسم روح و نفس می‌کند اگرچه بعضی از آنها قابل تأویل است (و آن آیات و اخباری) که بر تجرد به آنها استدلال کرده‌اند دلالت صریحه بر این معنا ندارد، اگرچه در بعضی ایماء به این معنی است... پس امر مردد است بین اینکه جسم لطیف نورانی ملکوتی داخل بدن باشند. و یا مجرد باشند و بعد از قطع تعلقش از جسد اصلی به جسد مثالی متعلق شود...»^۲.

این محدث بزرگ در مورد ملائکه می‌نویسد: «امامیه بلکه جمیع مسلمین مگر معدودی از متفلسفین که خودشان را برای تخریب اصول و عقاید مسلمین بین ایشان داخل کرده‌اند اجماع کرده‌اند بر وجود ملائکه و اینکه آنها اجسام لطیفه نورانی دارای دو یا سه یا چهار بال یا بیشتر هستند، قادر تشکل به اشکال مختلف هستند و خدای سبحان ایشان را به قدرت خود بر حسب حکمتها و مصالح به اشکال و صور مختلف درمی‌آورد اینان حرکات صعودی و هبوطی دارند. انبیاء و اوصیاء ایشان را دیده‌اند. قائل شدن به تجرد ایشان و تأویل آنان به عقول و نفوس فلکی و قوی و طبایع و تأویل آیات متظافره و اخبار متواتره، تکیه کردن بر شبهات واهی و استبعادات وهمی، لغزش از راه هدایت و تبعیت از اهل جهل، و نایبانی است»^۳.

مرحوم مجلسی پس از نقل کلامی طولانی از «دوانی» درباره ملائکه می‌نویسد:

۱. حق‌الیقین، ص ۳۹۱ و ۳۹۲.

۲. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۰۴.

۳. همان، ج ۵۹، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.

«اگرچه در اول کلامش قول به تجسم ملائکه را قول اکثر مسلمین دانست و لیکن از آخر کلامش ظاهر شد که مخالف در این مطلب نیست مگر نصاری و فلاسفه که به شریعتی ایمان نیاورده اند و در جمیع امورشان بر آراء سخیفه و عقول ضعیفه تکلم کرده اند».^۱

مرحوم مجلسی نظریه عقل به معنی جوهر مجرد قدیم که به ماده ذاتاً و فعلاً تعلق ندارد را مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین می داند. وی همچنین اعتقاد به عقول حادثه (یعنی جوهر مجرد تامه) را نیز مستلزم انکار بسیاری از اصول مقررہ اسلامی معرفی می کند.^۲ در اعتقادات نیز قول به قدم عالم، عقول قدیمه و هیولی قدیم را کفر می شمارد.^۳

وی اعتقاد به وجود ملائکه و اینکه ایشان جسم لطیف و دارای بال هستند را واجب شمرده^۴ می فرماید: و بر حذر باش از تأویل این دو ملک (نکیر و منکر) و سؤالشان که از ضروریات دین است. و بر حذر باش از اینکه به تأویلات ملحدان در جمیع ملائکه به عقول و نفوس فلکیه گوش کنی. آیات متظافر و روایات متواتر در این است که ایشان اجسام لطیفند...^۵

مرحوم مجلسی حتی قول به عقول حادثه را مستلزم انکار بسیاری از اصول مقررہ اسلامی اعلام می کند^۶ و درباره عدول از قول به تجرد، لفظ «توبه» را استعمال کرده^۷ با این همه در بحار تصریح کرده است. «تکفیر قائلین به تجرد [روح] از سوی بعض افراد تحکم است چگونه (قائل به تکفیر شویم) در حالی که جماعتی از علما و اعظم امامیه به این قول قائلند».^۸

۱. همان، ص ۲۰۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۱.

۳. رساله اعتقادات، ص ۲۴.

۴. همان، ص ۲۲.

۵. همان، ص ۲۸.

۶. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۱.

۷. حق الیقین، ص ۳۹۱.

۸. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۰۴. از تذکر ناقد محترم مبنی بر «عدم تکفیر قائلین به تجرد غیر خداوند از سوی علامه مجلسی» سپاسگزارم.

بنظر علامه مجلسی:

- ۱- وجود مجردی جز خداوند از اخبار استفاده نمی‌شود.
 - ۲- ملائک جسم لطیفند و اعتقاد بر خلاف آن قول ملحدین است.
 - ۳- نفس انسانی جسم لطیف است، هر چند احتمال تجرد آن مردود نیست و قائل به تجرد آن نیز کافر نیست.
 - ۴- اعتقاد به عقول (جواهر مجرد تامه قدیمه) باطل و مستلزم انکار ضروریات دین است و قول به عقول حادثه مستلزم انکار بسیاری از اصول مقررہ اسلامی است.
- اجماعاتی که مرحوم علامه مجلسی در این مسائل ادعا کرده قابل مناقشه است و اصولاً در این گونه مباحث نظری اعتقادی چه جای تمسک به اجماع است؟ اینکه مدبرات امر الهی و قوایم عرش رحمانی جسم باشند بسیار عجیب است.
- ۳- ۱. نحوه نگرش علامه مجلسی به احادیث
- علامه مجلسی عملاً اخبار را در سطح واحدی می‌داند و آن سطح واحد فهم عامه مردم است.

مراد از ذکر قید «عملاً» این است که با تفحص در توضیحات و حواشی و بیانات علامه مجلسی حول اخبار به چنین نتیجه‌ای می‌رسیم، کافی است مباحث اعتقادی مرحوم مجلسی را در شرح اصول کافی مثلاً با شرح صدر المتألهین شیرازی بر اصول کافی مقایسه کنید و نیز بیانات این محدث عظیم‌الشأن را در توضیح روایات با تبیین و توضیحات علامه طباطبایی بر روایات مشابه در مباحث روایی المیزان مقارناً مطالعه کنید (به عنوان نمونه توضیحات علامه طباطبائی در بحث توحید در المیزان قابل ارائه است)^۱، تا دریابیم در بحار روایات ائمه هدی (ع) چه جواهر گرانبهائی قابل اصطیاد است و اعظم حکمای اسلام ظرفیترین مباحث عقلی و عرفانی را از قرآن کریم و روایات ائمه هدی استخراج کرده‌اند.

روایات معصومین (ع) مآدبه‌ای هستند که هر کس به قدر فهم خود از آن برداشت می‌کند انتظار نداشته باشیم که زید شحام و ابوبصیر به یک اندازه امام صادق (ع) را درك

۱. المیزان، ج ۶، ص ۱۰۵-۹ بحث روایی ذیل آیات ۶۸ تا ۸۶ سوره مائده، طبع بیروت.

کرده باشند و بی شک فرمایشات ائمه (ع) برای رواة مختلف در سطوح مختلف بوده است.

در شرح و تفسیر روایات نیز انتظار آن است که نحوه شرح روایت فقهی که در حد عامه مردم القا می شود با روایت معارف الهی که گاهی دقیق ترین مباحث فلسفی و عرفانی در آن مطرح شده است یکسان نباشد.

سخن ما این است که عملاً روش علامه مجلسی در مرآة یا بحار یا کتاب اربعین بر این مبناست که روایات در سطح واحد هستند. کسی که قائل است روایات همگی در حد فهم عوام صادر شده است هرگز بخود زحمت نمی دهد در احادیث به دنبال مطالبی در افقهای بالاتر بگردد.

آنکه جز این می اندیشد در هر بحثی روایات را دسته بندی می کند، غرر احادیث را با درایت و تعمق می یابد. دیگر احادیث را بر مبنای آن تفسیر و تبیین می کند.

به هر حال مرحوم مجلسی در همه کتبش غالباً در سطح فهم عامه مردم سخن گفته است و بر همین مبنای روایات را شرح و تفسیر کرده است. علامه طباطبایی در یکی از تعلیقه های خود بر بحار علامه مجلسی می نویسد: «راهی که ایشان در فهم معانی اخبار در پیش گرفته اند این است که همه اخبار را در مرتبه واحده ای از بیان می گیرند و این مرتبه مرتبه ای است که عموم افهام به آن می رسد و آن منزلتی است که بیشتر اخباری که در جواب سؤالات اکثر پرسشگران از ائمه (ع) در آن وارد شده است. با اینکه در اخبار غرری است که اشاره به حقایق دارد که جز از افهام عالیه و عقول خالصه به آن نمی رسد. این روش باعث اختلاط معارف فائضه از ائمه (ع) و فساد بیانات عالیه به نازل شدنشان به منزلتی که جای آنها نیست می شود. و همچنین باعث فساد بیانات ساده می گردد، به دلیل اینکه این دسته نیز متمیز و متعین نشده است. هر سائلی از رواة در يك سطح نیست هر حقیقتی نیز در يك سطح از دقت و لطافت نیست. کتاب و سنت مشحون است از معارف دین در مراتب مختلفه و برای هر مرتبه اهلی است. در الغای مراتب ضایع شدن معارف حقیقی است».^۱

۱. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. لزوم تنقیح تفکر دینی

تفکر دینی، از جمله اندیشه اسلامی، در طول زمان با موهومات و خرافات و عادات و عرفیات مشوب می شود و سیمای تابناک و جذاب شریعت غرارا گاه زنگار جهل و عصبیت و «جزء» را به جای «کل» نهادن تار می کند. بزرگترین وظیفه عالمان دین ارائه اسلام ناب در هر زمان است.

نکاتی که به آن اشاره خواهد رفت به زعم ما از جمله مواردی است که برای سلامت تدین و تعبد می باید خانه معرفت دینی را از آنها پاکسازی کنیم. این بحث مجالی وسیع تر می طلبد که امیدوارم خداوند منان توفیق قلمی کردن ابعاد مختلف آن را در فرصت دیگر عنایت فرماید.

۱- ۲. میزان ساحت‌های مختلف دین

آنچه ارزش دارد حقیقت است. حق حق است از هر زبانی که به درآید. ائمه اطهار علیهم السلام به ما تعلیم داده اند که: حکمت گمشده مؤمن است، حکمت را ولو از اهل نفاق، اخذ کن^۱ حکمت را از آنکه در اختیار می گذارد اخذ کن بنگر چه گفته می شود، نه اینکه چه کسی می گوید.^۲ حق را از اهل باطل اخذ کن، ولی باطل را از اهل حق نپذیر. نقاد کلام باشید. چه بسیار ضلالتی که با آیه‌ای از کتاب خدا تزئین شود، آنچنانکه سکه مس تقلبی با نقره آبکاری می شود. نگاه به هر دو یکسان است بصیران در آن خبراندند.^۳

حکمت یعنی سخن محکم و متین، سخن درست و بایسته هر جا که باشد درست است چه در فقه چه در کلام چه در فلسفه یا در عرفان. آنچه مطلوب است حق است و اسلام ناب عین حق است. علوم مختلف اسلامی ابعاد و جلوه‌های مختلف آن دلبر واحد است. همه طریقتد تا ما عاشقان را به خانه آن معشوق یگانه برسانند. «راه» مقصد نیست. ما را نرسد که به «راه» دل خوش کنیم و از مقصد باز مانیم. فقه و فلسفه، کلام و عرفان، علم الحدیث و تفسیر... جز به عنوان طریق نزد ما اعتباری ندارند. هیچیک از این علوم

۱. نهج البلاغه، حکمت ۷۹، طبع صبحی صالح، بحار، ج ۲، ص ۹۹.

۲. غرر الحکم و درر الکلم، شماره ۵۰۴۸، ج ۳، ص ۴۴۳ شرح آقا جمال خوانساری، طبع دانشگاه تهران.

۳. محاسن برقی، ج ۱۶۹، ص ۲۲۹، تصحیح محدث ارموی. دارالکتاب الاسلامیه قم ۱۳۳۱ ش.

عین دین نیستند، جزئی از دینند. سیطره مطلق هر یک از این علوم بر تفکر دینی ضایعات جبران ناپذیری داشته و به خمودگی و عدم رشد دیگر ابعاد دین حنیف انجامیده است، چه فقه و حدیث، چه فلسفه و کلام. فقیه و متکلم بودن تضمین صحت سخن نمی کند و حکیم و عارف بودن مساوی بطلان و عدم صحت نیست. همه عالمان دین انسانند و با فهم بشری خود از معارف دینی سخن می گویند و استنباط می کنند. عالمان ما از دیرباز در بحث تخطئه و تصویب به تخطئه رأی داده اند. اینکه دو جبهه تصویر کنیم: جبهه محدثین و فقها و متکلمین و جبهه فلاسفه و عرفا و دائماً بینداریم یکی بر حق و دیگری بر باطل است، ناروا است به هر عالمی در آنچه تخصص دارد مراجعه کنیم. خبرگی و مهارت در رشته ای باعث نمی شود در دیگر رشته ها هم سخن و رأی آن عالم را معتبر بدانیم. آراء فقهی فلان فیلسوف در همان حد از اعتبار است. که آراء کلامی و فلسفی فلان فقیه. عظمت برخی از علما و حسن نظر به ایشان باعث شده است که بعضی آراء نیاز موده در اذهان مریدان ایشان وارد شود.

دین ساحت‌های گوناگون دارد کمال معارف دین به پیشرفت متناسب اجزاء مختلف دین است.

سیطره یک بخش دین بر دیگر بخش ها، حتی همان بخش را هم به بیراهه می کشاند و تصویری ناهنجار از دین را ارائه می کند. آنان که فقط از زاویه عقلانی به دین نگریستند و جز از استدلال خشک فلسفی در معارف ندیدند یا آنها که تنها از زاویه شهودی به دین رو آوردند، و جز از تهذیب و کشف و شهود و اخلاق در دین نیافتند، به اندازه کسانی به دین ضربه زده اند که تنها دین را از زاویه فقه و تکلیف و حقوق و ظواهر ادله شناخته اند. تمسک انحصاری به ظواهر و به فراموشی سپردن اهداف عالیه دین و باطن شریعت کم خطرتر از انحصار دین در باطن آن بدون التفات به ظواهر شرع انور نیست.^۱

تدین در مثلث قدسی تعقل و تعبد و تهذب، تمامیت خود را بازمی یابد. قصه آنان که فقه را تمام دین پنداشته اند یا حکمت را تمام مذهب، قصه آن فیل ندیده های مثنوی مولوی

۱. ر. ک. به مقاله مبانی اصلاح ساختار آموزشی حوزه های علمیه، در همین کتاب.

است که در تاریکی شب عضو و جزء فیل را فیل می‌پندارند.

نظر حکیم (بماهو حکیم) خارج از حوزه فلسفی فاقد اعتبار است، فتوای فقیه نیز خارج از محدوده احکام وضعی و تکلیفی همین حال را دارد. در مسائل دقیق اعتقادی به فتوای فقیهان استناد کردن همپایه استناد به آراء حکما و عرفا در فروع فقهی است. اینکه تنها فقیه و محدث و متکلم را دیندار و دلسوز دین بدانیم و دیگران را در بست در رؤیای تخریب دین، خطاست. تشخیص میزان تدین را به خداوند واگذاریم. به لحاظ فقهی آنکه خود را مسلمان می‌داند و به آداب دینی متشرع است مسلمان است. با تکفیر هرگز یک فکر ریشه کن نمی‌شود. بحث قلمرو و محدوده ضروریات دینی بحثی اجتهادی است، خود ضروری نیست، از اینرو در اینکه چه ضروری است و چه ضروری نیست اختلاف نظر است. مراد این نیست که در تمام ضروریات اختلاف نظر است، بلکه مراد این است که همه موارد به بدهات توحید و نبوت و معاد نیست. کندوکاو در ابعاد مختلف «ضروری دین» موضوع مقالی مستقل است که از حضرت رحمان توفیق نگارش آن را مسألت دارم.

اگر در حیطه اعتقادات، مسأله‌ای به نفی خدا یا رسول نینجامید به کدام دلیل قائل آن را تکفیر کنیم؟ آنکه پنداشته قول به قدم عالم کفر است، چون قدیم را محتاج به علت نمی‌دانسته و مآل چنین قولی نفی توحید و قول به شرك است. اما اگر حکیمی ملاک نیاز به علت را امکان دانست نه حدوث و زمان را ملازم مادی بودن یافت و آن گاه قائل به قدم زمانی عالم شد در عین اینکه ماسوی الله را حادث ذاتی و فقیرالی الله اعلان می‌کند، چه جای تکفیر و تخطئه دارد؟ کدام حکیم مسلمان قائل به قدم ذاتی ماسوی الله شده است؟

حجیت اجماع در حیطه فروع فقهی است. در مسائل اعتقادی چه جای تمسك به اجماع است. وقتی مسأله‌ای اعتقادی برهانی شد، اجماع همه فقها هم در مقابل آن کاری از پیش نخواهد برد. هر چند در تحقق چنین اجماعهایی هم جای بحث فراوان است. جزئیات معاد از ضروریات دین نیست. اینکه لذت و الم اخروی هم روحانی و هم جسمانی است، امری مسلم است. اما جزئیات آن مباحث نظری است نه ضروری، «خدا و پیامبر و ملائکه را گواه گرفتن و قسم یاد کردن» خلال مسأله نیست. مسأله اعتقادی فهمیدنی است، باید به یقین رسید، تعبدی و تقلیدی نیست. اگر صاحب نظری باروش معتبر در مسأله معاد

به نظری رسید و نظری وی هیچ منافاتی با اصول ضروری دین هم ندارد، اما بنظر فلان فقیه آن نظر صحیح نیست، به چه دلیل قول این فقیه در حق آن حکیم معتبر است؟ مسأله فلسفی را با دلیل فلسفی می توان ابطال کرد، آنچنانکه مسأله فقهی را با استدلال فقهی، بلکه کلام و فلسفه، حوزه مشترك دارند و متکلم و فیلسوف همواره با مباحثات خود به پیشرفت فلسفه و کلام كمك کرده اند، برای یکدیگر مسأله آفریده اند و راه حل جسته اند، اما نه کلام عین دین است، نه فلسفه عین بی دینی. متکلم انسانی است که از ادله شرعی مطلبی را استنباط کرده است و امکان صحت و خطا در فهم او می رود. صحت منبع وحی و نقل ضامن صحت برداشتهای ما از آن نمی شود. لذا مسائل فراوانی قابل ارائه است که امروز بطلان آراء متکلمین در آنها هویدا شده است.

مسأله بقا و سقوط تکلیف مسأله ای فقهی است، اگر عارفی یا حکیمی قائل به سقوط تکلیف شود پارا از گلیم خود فراتر نهاده است و کلامش پذیرفته نیست. هر چند سخن اینان با تفسیر خودشان نیز معنایی دیگر دارد، گفته اند اگر فرد به جذب رسید از خود بیخود شده است و چون بر حال عقل نیست، مکلف نیست، آنچنانکه فقها فرموده اند: از مجنون ادواری در زمان جنونش تکلیف ساقط است. هر حکیم و عارف مسلمانی - بویژه آنان که از باب علم نبی (ص) یعنی امیر المؤمنین (ع) به اسلام رسیده اند - قائل به عدم اسقاط تکلیف است. میزان تعبد حکما و عرفای امامی اگر بیشتر از حضرات فقها و محدثین و متکلمین نباشد کمتر نیست. مرحوم صدر المتألهین در هفتمین سفر پیاده زیارت خانه خدا در گذشت و در حل عویصات علمی آن گاه که در مانده می شود به صحن مبارک حضرت معصومه (س) مشرف و به ذیل دامن اهل بیت متوسل می شد،^۱ هم ایشان می فرماید: «من در همه اقوال و افعال و معتقدات و مصنفاتم، از هر آنچه در متابعت شریعتی - که سید المرسلین و خاتم النبیین علیه وآله افضل صلوات المسلمین - آورده است - قدح می زند یا مشعر به وهن یا ضعف به تمسك به حبل المتین است به رب جلیل پناه می برم».^۲

۱. سفینه البحار، محدث قمی، ج ۲، ص ۱۷، حاشیه.

۲. العرشیه، صدر المتألهین شیرازی، ص ۶۹، چاپ اصفهان.

دامن حکما و عرفای ما از چنین اتهامی مبرا است انصاف اقتضاء می کند حتی اگر فردی بر مبنای نقلی قائل شده باشد: «از این روز تا سه روز قلم از مردم بردارند و گناهان ایشان ننویسند» را نیز از حساب دور نداریم. آیا شادی در قتل اعداء الله مجوز اسقاط تکلیف است؟ وفي الاشارة في المقام كفاية لاولي الالباب.

اختلاف نظر، طبیعت علم و اجتهاد است. اگر فلاسفه اختلافات فراوانی دارند، فقها نیز اختلافات فراوانی دارند. تا آنجا که شیخ طوسی اختلافات فقهی امامیه را بیش از اختلافات فقهی مذاهب اهل سنت می شمارد^۱ اگر خوب اطاله نبود هر نکته شایسته تفصیل بود، اما به اشاره گذشت.

۲-۲. سنت نقد در حوزه های علوم دینی

حیات علم با نقد حاصل می شود. همواره در نقد، نظری ابطال می گردد و نظری تأیید. نقد علمی به انکشاف حقیقت و تنقیح و تهذیب واقعیت منجر می شود. یکی از شیوه های مألوف جهان اسلام تحشیه و شرح علما بر کتب بزرگان است که آکنده از اعتراضات علمی عالمی به عالم دیگر است. به عنوان نمونه نقد آراء مرحوم صدوق و مرحوم ابن جنید توسط مرحوم شیخ مفید از مهمترین این موارد است. مرحوم مفید بدون هیچ پرده پوشی آنجا که تشخیص داده مرحوم صدوق یا ابن جنید ناصواب نظر داده اند با صراحت لهجه تمام خطای ایشان را تذکر داده، صحیح مطلب را به نظر خود آورده است. نقد علمی با کسی رو در بایستی ندارد.

مقایسه نقدهای شیخ مفید بر اعتقادات شیخ صدوق، با نقدهای علامه طباطبایی بر بحار علامه مجلسی خود مقالی جداگانه می طلبد. با قاطعیت می توان گفت نقدهای شیخ مفید به مراتب تندتر و صریح تر و بی پرده تر از نقدهای علامه طباطبایی است.^۲ به عنوان نمونه:

الف - «آنچه صدوق ذکر کرد که نفس باقی است عبارتی مذموم است و لفظی متضاد بالفاظ قرآن... آنچه او حکایت کرد و توهم نمود مذهب کثیری از فلاسفه

۱. عدة الاصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۵۶ و ۳۵۸، طبع مؤسسة آل البيت.

۲. رجوع کنید به مقاله «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید» در همین کتاب: بحث شیخ مفید و خردستیزان شیعه.

ملحد است.... و بعضی اصحاب تناسخ نیز همین رأی را دارند.... و این از اخبث اقوال و بعیدترینشان از صواب است، و به کمتر از آن در شناعة و فساد، ناصبی‌ها بر شیعه تشنیع کردند و ایشان را به زندقه نسبت دادند، اگر مثبت این قول به اشکالات این قول واقف بود، متعرض آن نمی‌شد، اما اصحاب اخباری ما، اصحاب سلامت و دوری ذهن و قلت فطانت هستند، احادیثی را که شنیده‌اند، بر سر می‌نهند و در سندشان نظر نمی‌کنند و بین حق و باطل احادیث فرق نمی‌گذارند و در نظر نمی‌گیرند اشکالاتی که در نتیجه اثبات این احادیث متوجه‌شان می‌شود و تحصیل نمی‌کنند معانی که از آنها به دست می‌آید»^۱.

ب- «کلام ابی جعفر (صدوق) در نفس و روح بر مذهب حدس است نه تحقیق. اگر بر اخبار اکتفا می‌کرد و معایش را ذکر نمی‌کرد، سالم‌تر از داخل شدن در بابی بود که سلوک در آن برای او تنگ است.

... و به این هیچ عاقلی قائل نمی‌شود، و شایسته نیست برای کسی که معرفت به حقایق امور ندارد در آنها بر خط و عشواء تکلم کند آنچه ابو جعفر (صدوق) در روح و نفس تصریح کرده قول تناسخیه است بعینه، بدون اینکه بداند قول ایشان است، پس با این قول جنایت بر خود و بر دیگران عظیم است...»^۲

ج- «ابو جعفر (صدوق) رحمة الله فقط آنچه شنیده است روایت می‌کند و آنچه حفظ کرده نقل می‌کند و ضامن عهده در این باره نیست و اصحاب حدیث غث و سمین را نقل می‌کنند و در نقل بر علوم اکتفا نمی‌کنند و اصحاب نظر و تفتیش نیستند. در آنچه روایت می‌کنند نمی‌اندیشند، اخبارشان مختلف است صحیح از سقیم تمیز داده نمی‌شود، مگر با نظر به اصول و اعتماد بر نظر که به علم به صحت منقول منجر شده...»^۳.

د- «مذهب اصحاب حدیث در عمل به ظواهر الفاظ و عدول از طریق اعتبار است و

۱. تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد و شرح عقائد الصدوق، شیخ مفید، با تعلیقه سید هبه‌الدین شهرستانی، ص ۶۹، قم، رضی ۱۳۶۳ ش.

۲. همان، ص ۶۳ تا ۶۸.

۳. المسائل السرویه، شیخ مفید، ص ۲۲۲.

این نظری است که به صاحبش در دین ضرر می زند و او را از استبصار باز می دارد.^۱ شیخ مفید از متکلمین و فقهای بزرگ شیعه است. چگونه جامعه علمی ما نقدهای تند او علیه یکی از اعظام علما و یکی از محمدین ثلاثه، صاحب یکی از کتب اربعه حدیث شیعه یعنی جناب شیخ صدوق را تحمل می کند، اما تعلیقه‌های به مراتب نرم‌تر علامه طباطبائی بر بحار علامه مجلسی را بر نمی تابد؟ ظاهر آسعه صدر و تسامح علمی در آن زمان بیشتر بوده است. آیا نباید در این سعه صدر به سلف صالح اقتدا کرد؟

۲-۳. فلسفه اسلامی و دفاع از دیانت

یکی از بزرگترین خدمات علامه طباطبائی به حوزه‌های علمیه، ترویج معارف الهی و تفسیر قرآن کریم بود. راستی «شبه تحریم علوم عقلی» جلوی موج الحادی دارالکفر را می گیرد، یا فتوی به تحریم ادامه حاشیه بحار؟

حوزه‌های علمیه، در مقابل فلسفه‌های مختلف، جز مسلح شدن به فلسفه اسلامی، چه سلاحی در دست دارند؟ آیا با فقه و کلام رایج یا با جواهر و رساله اعتقادات می توان این بخش از تهدیدات علیه دین حنیف را پاسداری کرد؟

۲-۴. دو جنبه آثار علامه مجلسی

علامه مجلسی بر گردن مسلمین حقی عظیم دارد. گردآوری مجموعه عظیم بحار الانوار خدمتی بی بدیل است. نگارنده به خدمات این عالم خدمت در صدر مقال گذشته اشاره کرده است. در مجموعه عظیم بحار الانوار دو مطلب را باید از هم جدا کرد: ۱- گردآوری احادیث (روایت).

۲- توضیحات و حواشی و بیانات علامه مجلسی (درایت). عظمت و اهمیت بحار به واسطه بخش اول است. اما بخش دوم، کاری متوسط و حداقل در مباحث اعتقادی ضعیف است. انتقاد به بخش دوم باعث نمی شود عظمت و سترگی بخش اول زیر سؤال رود. و اینکه بعضی انتقاد به علامه مجلسی را شکستن حریم ایشان قلمداد کرده اند باعث تأسف است. شارع مقدس چنین حریمی را برای احدی غیر از حضرات

۱. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۱۶.

معصومین(ع) به رسمیت نشناخته است. انتقاد و نقد هرگز منافای با احترام نیست. علامه مجلسی همواره مورد احترام علامه طباطبایی و جمیع عاشقان اسلام اهل بیت است، با این همه حقیقت مهمتر از ایشان است. عدم نقد بعضی آراء ایشان چه بسا موجب وهن مذهب اهل بیت(ع) شود. مسأله مقام عقل به زعم نگارنده از این قبیل است. اگرچه نگارنده بین روشهای مختلف فقهی معاصر، روش فقهی مرحوم حضرت آیت الله العظمی بروجردی را اقرب طرق به مذهب اهل بیت(ع) می داند و در نوشتاری دیگر بر این نکته تصریح^۱ کرده ام و در مباحث فقهی به شیوه مدرسه ایشان سلوک می کنم اما این احترام هرگز باعث نمی شود اظهار تأسف خود را از آنچه در زمان ایشان به واسطه بعضی فشارها نسبت به تعلیقه های مرحوم علامه طباطبایی روا شد مخفی دارم. بنا بر تعالیم عالیه دینی بجز اهل عصمت(ع) هر کسی در هر مقام علمی و دنیوی که باشد در چارچوب ضوابط عقل و شرع قابل نقد است. بعلاوه اهل عصمت(ع) نیز تخصصاً خارج چندان تخصصاً چرا که خطا نمی کنند. مقام «ولایستل عما یفعل»^۲ تنها شایسته ذات احدیت است و این از افتخارات مذهب ماست. نصیحت به ائمه مسلمین از واجبات دینی است. و عمل نکردن به این فریضه الهی عواقب جبران ناپذیری دارد. آشنایی به حقوق و قلمرو وظایف مانع از بررسی و انتقاد نمی شود.^۳

۵-۲. بقایای اندیشه اخباری گری در عصر ما

در مقاله پیشین آمده بود: «مخالفت با ادامه چاپ تعالیق علامه طباطبایی نشان از بقای اندیشه اخباری گری در زمان ما دارد. این تحقیق کوششی است برای آشنایی بازوایای کمتر شناخته شده این فکر».

به قول استاد مطهری: «همه افکار اخباری گری که بسرعت و شدت بعد از پیدایش ملا امین در مغزها نفوذ کرد و حدود دویست سال کم و بیش سیادت کرد از مغزها بیرون نرفته، الان هم می بینید خیلی ها تفسیر قرآن را اگر حدیثی در کار نباشد جایز نمی دانند،

۱. مبانی اصلاح ساختار آموزشی حوزه های علمیه، در همین کتاب.

۲. سوره الانبیاء، آیه ۲۳.

۳. رجوع کنید به الاصول من الکافی، کتاب الحجة، باب ما امر النبی (ص) بالنصیحة لائمة المسلمین...، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۵.

جمود اخباریگری در بسیاری از مسائل اخلاقی و اجتماعی و بلکه پاره‌ای از مسائل فقهی هنوز هم حکومت می‌کند».^۱

در اعتراض به نظر فوق مرقوم داشته‌اند: «بر همگان روشن است که جریان اخباریگری در نیمه اول قرن سیزدهم دچار ضربات سهمگین شده و بسیار ضعیف و تقریباً متلاشی گشت با این حال اخباریگری و یا اندیشه آن چگونه می‌تواند در زمان زعامت آیت‌الله العظمی بروجردی جان تازه‌ای بگیرد؟».

نباید از نظر دور داشت که پیدایش و زوال افکار و جریانهای فرهنگی تدریجی است. می‌توان برای آن زمانی را به عنوان نقطه شروع و زمانی را به عنوان نقطه پایان در نظر گرفت. اما چنین زمانی تنها زمانهای اوج و حضيض منحنی سیر آن جریان فکری است، نه زمان تولد و مرگ آن.

بسیار از جریانهای فکری اگرچه قرن‌ها از تاریخ مرگ اعتباری آنها می‌گذرد، اما هنوز در زوایای پنهان ذهنیت جامعه به حیات خود ادامه می‌دهند. تدوین الفوائد المدنیة؟ نقطه اوج، و ظهور مرحوم وحید بهبهانی نقطه حضيض جریان اخباریگری است. اما خطاست اگر بپنداریم با تلاشهای مرحوم وحید اخباریگری متلاشی شد. تنها می‌توان گفت که به‌همت آن مرحوم جریان اخباریگری از سیطره بر حوزه‌های علمیه و افکار مسلمین ساقط شد. اما سقوط از سریر حکومت حرفی است و متلاشی شدن و از خانه اذهان علما و جامعه رخت بر بستن، حرفی دیگر.

اخباریگری معیارهایی دارد تا این معیارها و مبانی قائل دارد این جریان هم هست، حالا اسم آن هرچه می‌خواهد باشد، باشد. به‌طور کلی اهل ظاهر و جمود بر نص، اختصاصی به شیعه ندارد، حتی مختص جهان اسلام هم نیست. حشویه، ظاهریه، سلفیه، اخباریه، حنبلیه، اهل حدیث... جلوه‌های مختلف یک تفکرند که از صدر اسلام تا به امروز جای پای آن را می‌توان در بسیاری از مسائل اعتقادی، اخلاقی، فقهی و اجتماعی مشاهده کرد. اعتبار بیش از حد احادیث و بی‌اعتباری عقل از مهمترین شاخصه‌های این جریان

۱. ده گفتار، مقاله اصل اجتهاد در اسلام، شهید مطهری، ص ۸۶، چاپ اول، حکمت ۱۳۵۶.

فکری است. بقایای تفکر اخباریگری در ذهنیت جامعه ما عنوان تحقیقی دیگر است که ارائه آن به اهل نظر را از حضرت احدیت مسألت دارم.

آن را که حجت قوی است و بر مدعای خود دلیل و برهان دارد محتاج نیست از جاده ادب خارج شود. به فرمایش امیرالمومنین (ع). «تندی را واگذار و به برهان و استدلال بیندیش و از سست گویی پرهیز تا دچار لغزش نگردی».^۱

به عنوان حسن ختام، مقال را با نقل یکی از تعلیقه‌های علامه طباطبایی بر بحار الانوار به پایان می‌برم. «طریق احتیاط دینی برای کسی که در اباحت عمیق عقلی تثبیت ندارد این است که به ظاهر کتاب و اخبار مستفیضه تمسک کند و علم حقائق این امور را به خداوند عزاسمه ارجاع دهد و از ورود در اباحت عمیق عقلی اثباتاً و نفیاً اجتناب کند. اما اثباتاً به دلیل اینکه (چنین ورودی) مظنه گمراهی است و در معرض هلاکت دائم قرار گرفتن می‌باشد. اما نفیاً به خاطر آنچه که در آن است از وبال قول به غیر علم و یاری کردن دین به آنچه خداوند سبحان به آن راضی نیست و مبتلا شدن به تناقض در فکر».^{۲، ۳}

۱. «دع الحجة و تفکر فی الحجة و تحفظ من الخطل تأمن الزلل». غرر الحکم و درر الکلم - آمدی، شرح آفا جمال خوانساری، شماره ۵۱۳۶، ج ۴، ص ۱۹ چاپ دانشگاه، ترجمه از نگارنده است.

۲. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۴، تعلیقه.

۳. این مقاله توسط آقای علی ملکی میانجی تحت عنوان «نقد عیار» (کیهان اندیشه، شماره ۴۹، مرداد و شهریور ۱۳۷۲، صفحه ۴۵-۷۱) مورد نقد قرار گرفته است. نگارنده ضمن تشکر از بذل عنایت این برادر محترم، بحث را مبنایی دانسته، بر مبنایی مطرح شده در دو مقاله خود تأکید دارد. ضمناً آقای سعید رحیمیان مقاله «نقد عیار» را به اجمال مورد نقد قرار داده است. (کیهان اندیشه، شماره ۵۰، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۱۷۰-۱۷۲)