

نقش عقل در معرفت از دیدگاه علامه مجلسی

حیدر نورالدین^۱

چکیده

بحث درباره جایگاه عقل در ادراک و گفتگو از گستره اعتبار آن در حوزه تحصیل معارف الهی واحکام آن نفیاً یا اثباتاً از مهمترین و مطرح ترین مباحث جاری تاریخ بشر است. و در برهه خاصی از تاریخ فکر اسلامی به کانونی از جذب و دفع افکار و اندیشه‌ها مبدل گشته است. اخباریون و محدثین که مرحوم مجلسی در میان آنان جایگاه ویژه دارد به نفی مطلق اعتبار ارزش عقل و جایگزین کردن تمسک به اخبار و کلام معصومین منسوب گشته‌اند. مقاله ای که فرا روی شما خواننده محترم قرار دارد به بررسی و تحلیل کلماتی از علامه مجلسی پرداخته که ادعا شده است در راستای مطالب فوق قرار دارد. در پرتو تحلیل و ارزیابی کلمات ایشان به حدود اثرگذاری عقل در کسب معرفت و ارزش و اعتبار احکام عقلی آشنا خواهید شد. کلید واژه ها: عقل، مجلسی، معرفت، شناخت، فقه الحدیث.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

مقدمه

عقل در دو معنای اساسی به کار برده می شود: اول: عقل به معنای جوهری است که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد دارد. دوم: عقل به معنای قوه ادراک کلیات می باشد که عقل نظری بر آن اطلاق می شود و همین معنای دوم در مسأله پیوند بین عقل و دین مقصود است.

بین فقهاء و متکلمین و محدثین و فلاسفه و عرفاء در بیان حقیقت عقل و ماهیت و حدود حجیت آن بویژه آنگاه که با نقل تعارض ظاهری پیدا کند اختلاف است.

در بسیاری از ادیان، علما از نحوه ارتباط دین با عقل و با قوه تفکر بحث کرده اند ولی از مفاخر دین اسلام به طور کلی و بویژه مذهب تشیع است که برای عقل حجیت و اعتبار قائل شده است، در اصول اعتقادات مانند اثبات صانع و مبدأ و توحید و نبوت و معاد، دین تابع و ملازم عقل شمرده می شود، هرکس عقل را از اعتبار و حجیت در اصول دین بیندازد اعتبار دین را ساقط نموده است؛ زیرا مباحث اصول دین با عقل ثابت می شود و اگر بخواهیم آن را با خود دین ثابت کنیم دور بدیهی البطلان پیش می آید.

عقل از نظر شیعه امامیه یکی از منابع تشریح است و تکلیف و ثواب و عقاب بر محور آن دور می زند و عقل مناط آنها است. عقل هدیه خدا به خلق و حجت باطنی او است بر خلق. در حدیثی از امام صادق (ع) رسیده است که: «يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالنَّبِيَاءُ وَالْأُمَّةُ * وَأَمَّا البَاطِنَةُ فَالعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱/۱۵) و از امام امیرالمؤمنین (ع) رسیده است که: لم يُطْلَعِ العُقُولِ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنِ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ (نهج البلاغه: خ ۹).

در منابع دینی آمده است که عقل اولین مخلوق خداوند متعال و دوست داشتنی ترین موجودات پیش اوست. از امام صادق (ع) رسیده است: مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئاً أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْمَقِّ لِأَنَّهُ سَلَبَهُ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْهِ وَهُوَ عَقْلُهُ (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۱ ص ۸۹).

آری عقل در بسیاری از فروع دین حکم ندارد و از ادراک و تحلیل و بررسی بسیاری از تفصیلات احکام عاجز است. علی رغم تأکیدات فراوانی که در متون دینی در حجیت عقل و تنافی نداشتن با دین شده آمده است این شبهه نازا از کشورهای کفر به بلاد اسلام نفوذ

وسرایت کرده است.

استاد شهید مطهری می گوید که از آیت الله العظمی بروجردی شنیدم که آن بزرگوار معتقد بود که پیدایش جریان اخباری‌گری - که حجت نبودن و اعتبار نداشتن عقل به این جریان منسوب است - همزمان با جریان بی اعتباری عقل در غرب و همزمان با پیدایش مادیین که به تجربه وحس به عنوان تنها راه حصول معرفت تکیه می نمودند، بود. استاد مطهری می گوید: «ایشان یک وقتی که این جریان ملا امین استرآبادی و استدلالهای او بر ضد عقل و بر انکار عقل را نقل می کردند، می گفتند که نهضت مقارن است با نهضت ضد عقل و ضد فلسفه ای که در اروپا پیدا شد بر اساس حس گری و تجربی گری، که از دکارت و بیکن و غیره شروع شد آنها هم به گونه دیگری با منطق و با تعقل مخالفت کردند ولی بر اساس معتبر شناختن حس» (مطهری، ۱۳۷۳، ۳۱۰).

شهید آیت الله صدر نیز منشأ ظهور حرکت اخباری را پیدایش مذهب حسی و تجربی دانسته و همزمانی رئیس اخباریین - استرآبادی - با پیشگامان و مروجان حس و تجربه مانند جان لاک و فرانسیس بیکن را موجب اثر پذیری این محدث از افکار آنها و از نفوذ این رویکرد منحرف به فکر اسلامی می داند. وی می گوید:

«ونحن فی هذا الضوء نلاحظ بوضوح اتجاهاً حسیاً فی أفكار المحدث الاسترآبادی یمیل به إلی المذهب الحسی فی نظریة المعرفة القائل بأن الحس هو أساس المعرفة، ولأجل ذلك یمکننا أن نعتبر الحركة الأخباریة فی الفكر العلمی الإسلامی أحد المسارب التي تسرب منها الاتجاه الحسی إلی تراثنا الفکری... وعلی کل حال فهناک التقاء فکری ملحوظ بین الحركة الفکریة الأخباریة والمذاهب الحسیة والتجربیة فی الفلسفة الأورپیة، فقد شنت جميعاً حملة کبیرة ضد العقل، وألغت قيمة أحكامه إذا لم یستمدّها من الحس» (صدر، ۱۴۱۰، ۵۰).

مجلسی و عقل

مجلسی از علمای منحصر به فردی است که بین علوم معقول و منقول جمع نموده‌اند پس تخصص و تبحر وی در علوم حدیث و فنون مربوط به آن و تفسیر قرآن بر کسی که به مشهورترین کتاب های او مثل بحار و مرآة العقول مراجعه کند پوشیده نیست. همچنانکه بیشتر

تألیفات او گواهی می دهد که آن بزرگوار بر علوم عقلی و نظرات فلسفی اطلاع و اشراف دارد. مجلسی در ماهیت عقل به ژرفکاوای پرداخته و برای عقل در مرآة العقول شش معنی ذکر نموده است (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۲۵: ۱-۳۰) که عیناً آن را در بحار (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۱: ۹۹) و در اربعین (مجلسی: ۱۳۹۹: ۱۱-۱۷) نیز آورده است. نمونه ای را از مواردی که به عقل اعتماد نموده است یادآور می شویم:

اعتماد مجلسی در اصول دین بر برهان عقلی:

برای اثبات وحدت صانع به شش برهان عقلی استدلال نموده که در بحار آنها را آورده است (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۳ ص ۲۳۱) همچنین در کتاب حق الیقین او برای اثبات وجود خدا و معاد به دلیل های عقلی تکیه نموده است (مجلسی، ۱۴۰۹ ص ۳۷۵).

و در جای دیگر می گوید: امور ادیان به چهار قسم تقسیم می شود که به دو امر بر می گردد: اول: عبارت است از آن چیزی که بین تمام امت اختلافی وجود ندارد که عبارت است از ضروریات دین که در آگاه یافتن به آن نیازمند به نظر و استدلال نمی باشیم. و امر دوم: عبارت از چیزی است که ضروری دین نیست، پس اثبات آن به نظر و استدلال نیازمند می باشد. سپس این قسم دوم را به اعتبار آنچه این امور از آن استنباط و استخراج می گردد به سه قسم تقسیم نموده که با قسم اول چهار قسم می شود... تا اینکه می گوید: وسوم عبارت است از قیاس عقلی برهانی که عقول، عدل آن یعنی حقیقت آن را می فهمد و می شناسد و کسی را توانایی انکار آن نیست. در مقابل این نوع قیاس قیاس فقهی قرار دارد که عقل های سالم آن را نمی پسندد. قیاس برهانی در اصول دین جاری می شود نه در شرایع و احکامی که جز به نص شارع دانسته نمی شوند» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲ ص ۲۳۹).

سخن مجلسی در اینجا تصریح دارد در اینکه به کار گرفتن عقلی برهانی صحیح و مورد نیاز و حاجت است و در اصول دین باید به آن تکیه زد و ترک این تکیه زدن و انکار عقل برهانی امری باطل است.

دیدگاه مجلسی درباره مخالف نبودن قول امام با عقل

از جاهایی که اعتبار و ارزش عقل را پیش مجلسی روشن می سازد تفسیری است که در مورد این حدیث آورده است که: «عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) جُعِلَتْ فِدَاكَ

إِنَّ الرَّجُلَ لَيَأْتِينَا مِنْ قَبْلِكَ فَيُخْبِرُنَا عَنْكَ بِالْعَظِيمِ مِنَ الْأَمْرِ فَيَضِيقُ بِذَلِكَ صُدُورُنَا حَتَّى نُكَذِّبَهُ (صَفَّار، ۱۴۰۲، ص ۵۳۷) مجلسی در شرح سخن امام (ع) چنین می گوید:

«آیا گمان می برید که ما سخنی بگوییم که مخالف با عقل است پس اگر به شما از ما مثل این چنین کلامی رسید بدانکه امر دیگری را غیر از آنچه شما فهمیدی اراده کردیم یا از ما به خاطر غرض دیگری این کلام صادر شده است پس آن را تکذیب منما» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲ ص ۱۸۷)

داوری و احتکام به عقل از نظر مجلسی:

مرجعیت عقل و عمل به احکام آن در کلمات مجلسی کاملاً مشهود است و کسی که ادعای انصاف دارد چاره ای ندارد جز اینکه اقرار به این نماید که مجلسی فی الجمله قائل به حجیت عقل است گرچه در بعضی موارد دچار لغزش شده و از جاده حقیقت و صواب طفره رفته است. اینک نمونه هایی بر صحت مطلب فوق از نظر شما می گذرد:

پایبندی مجلسی به احکام عقل:

مجلسی معتقد است که عقل گاهی نسبت به فعلی حکم به وجوب می نماید پس در شرح حدیثی که از امیر مؤمنان (ع) آمده است: «أَلَا وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجِبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ» (کلینی: ۱۴۰۷: ج ۱ ص ۳۰) می گوید: مقصود یا وجوب شرعی کفائی است یا وجوب عقلی یعنی نیکوتر و شایسته تر به جان های شماست (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۱ ص ۱۰۰)، در مورد حکم وفا به وعد کلام او را این چنین می بینیم که برای صدق و کذب غیر از معنای مصطلح، معانی فراوانی هست و مثالی برای آن اینگونه می آورد: فلان صدق أو کذب فی القتال أو وفی حق القتال أو لم یوفَ مثل قوله تعالی: [مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا] {الأحزاب: ۲۳} یعنی ثابت کردند بیمان خود را به کارهایی که از خود نشان دادند، پس ایشان نسبت صدق و کذب دادن را به وعد بر یکی از نسبت های مجازی حمل می نماید و در توضیح و توجیه حکم به آن می گوید: «بس روشن شد که حسن وفا به وعد یا وجوب وفا نه از این جهت است که مخالفت آن مستلزم کذب است بلکه جهت آن این است که عقل، وفای به عهد را نیکو و خلف آن را قبیح می داند و در وعید بر خلاف این حکم می نماید. این آن چیزی است که برای من ظاهر شد در این مقام گرچه

ظاهر کلام محققین از اصحاب ما و مخالفین ما این است که وعد از نوع خبر است که محتمل صدق و کذب می باشد، همینطور که وعید این چنین است.» (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۱۱ ص ۳۰).

انکار تجسم اعمال

مجلسی آیات و روایات را برای تثبیت حجیت عقل بر غیر معنای ظاهر آن حمل می نماید، ایشان تجسم اعمال را که از ظاهر آیات و روایات استفاده می شود قبول نمی کند و سر پذیرفتن ایشان این است که تجسم اعمال را به نظر ایشان از حکم عقل به دور است. وی می گوید: «ممکن است آیات و اخبار را بر این حمل بکنیم که در مقابل اعمال نیکو صورت های نیکویی می آفریند تا حسن آن اعمال را آشکار سازد و نیز در مقابل اعمال زشت صورت های زشتی خلق می کند تا زشتی اعمال را به نمایش بگذارد و نیازی به این نیست که قائل بشویم به امری که با طور عقل مخالف است» (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۹ ص ۹۵).

جایز دانستن مجلسی تکلیف به ممتنع لذاته عقلاً:

در ذیل آیه شریفه: [وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ] (یس: ۱۰) که این آیه در حدیث آمده است، مجلسی تکلیف به ممتنع بالذات را به حکم عقل تجویز می نماید ولی می گوید واقع نشده است، وی می گوید:

«وآیه از جمله اموری است که کسی که تکلیف ما لا یطاق را ممکن می داند به آن استدلال نموده است، ولی حق این است که تکلیف به ممتنع لذاته اگرچه عقلاً جایز است لکن واقع نشده است به خاطر استقرائی که در این زمینه شده است، اخبار به انجام امری یا محقق نشدن آن منافات با قدرت بر آن ندارد مثل خبر دادن متعال از آنچه آن را انجام می دهد خود یا بنده اش به اختیار خودش؛ و انذار نمودن بعد از علم فایده اش این است که إلزام حجیت سودمند نیست و این است که رسول اکرم | فضل و ثواب ابلاغ نمودن را به دست آورد و از همین جهت فرمود سواء علیهم و نه فرمود سواء علیک» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵ ص ۱۳۱).

معیار بودن عقل در فهم متون دینی نزد مجلسی

مجلسی برای عقل حکومت و نظر نمودن در بعضی از معانی اخبار را می بیند. ایشان

تصحیح یا تضعیف اخبار را بر اساس ارشادات عقلی استوار می نماید و بر آن مترتب می سازد. از باب نمونه در مرسله هشام بن سالم از امام صادق (ع): «إِنَّ النَّهَارَ إِذَا جَاءَ قَالَ يَا ابْنَ آدَمَ اَعْمَلْ فِي يَوْمِكَ هَذَا خَيْرًا أَشْهَدُ لَكَ بِهِ عِنْدَ رَبِّكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی: ۱۴۰۷: ج ۲ ص ۴۵۵) در شرح این حدیث می گوید نسبت گفتن به روز یا به زبان حال است و این گفتار گفتار ملک موکل بر روز است و گاهی می شود که برای روزها و ساعات ها و ماه ها و سال ها نوعی شعور واحساس وجود دارد و لکن این قول از طور عقل بعید است. (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۱ ص ۳۶۵).

در بیان معنای حدیثی که در علم امام جواد (ع) وارد شده است از «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ اسْتَأْذَنَ عَلِيَّ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ النَّوَاحِي مِنَ الشَّيْبَةِ فَأَذِنَ لَهُمْ فَدَخَلُوا فَسَأَلُوهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ عَنْ ثَلَاثِينَ أَلْفَ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَ (ع) وَلَهُ عَشْرُ سِنِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱ ص ۴۹۶) در معنای این حدیث هفت وجه بیان نموده است. در پنجمین وجه از آن وجوه هفتگانه می گوید که این احتمال مبنی است بر گسترده شدن زمان و این همان احتمالی است که صوفیه آن را می گویند، ولی این احتمال با عقل مخالف است. (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۶ ص ۱۰۴) بلکه در بحار می گوید که این احتمال و این سخن از قبیل خرافات است (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۰ ص ۹۳).

آنچه ممکن است در این مقام بعد از چشم پوشی از مناقشه در سند این حدیث گفته شود، این است که ممکن است کلام ابراهیم بن هاشم بر مجاز حمل شود و مثل این گاهی در کلام و مجالس خواص واقع می شود تا چه برسد به عوام، و غرابت و بعدی در این مسأله نیست و موجبی نیست که این مطلب مورد انکار واقع شود و ممکن است آن را بر خطا حمل بنماییم بدون اینکه تمام حدیث را رد نمائیم و این از آن اموری است که فراوان واقع می شود که گاهی کلامی وارد می شود که صدور آن مقطوع است ولی بعضی از آن کلام صحیح است و بعضی دیگر از آن باطل است و در نتیجه درست نیست که ما روایتی را به خاطر این مطلب رد کنیم.

توجهات عقلی که مجلسی در احتمالات نام برده، بعضی از آنها سالم است و امکان دارد؛ مثل این بیان ایشان که گفته: «إشارة إلى كثرة ما يستنبط من كلماته الموجزة المشتملة على الأحكام الكثيرة» ولی قسمت دیگری از کلمات ایشان مانند حمل نمودن این روایت بر اعجاز به این بیان که در مقام طرح سؤال، سخن آن قوم به سرعت واقع شد، این حمل شبیه تر است

به اینکه زمان گسترده شده باشد که به نظر ایشان عقل آن را منکر است و بعضی دیگر از کلمات مجلسی مثل: «أن السؤال كان بعرض المكتوبات والطومارات فوق الجواب بخرق العادة» در این کلام تکلف ظاهری است تا چه برسد به اینکه این تأویل اخیر مقصود ایشان باشد؛ حال اگر مقصود ایشان این است که قوم پرسش کننده از امام (ع)، سؤالات خود را به صورت کتبی به امام تحویل دادند، سپس پاسخ ایشان از طرف امام به صورت معجزه یک جا داده شد، اشکال در این روایت هنوز هم پا بر جا است. برای این جهت که تحویل دادن سؤال های مکتوب زیاد در زمان کوتاه واقع نمی شود مگر به طریق اعجاز، در مجلسی اعجاز را فقط در پاسخ امام از سؤالات مطرح نموده است نه در مقام عرض و تحویل سؤالات و گرفتن جواب از آن سؤالات با هم دیگر، از این جهت این دو وجه را بعضی از کسانی که تعلیقه بر روایات کافی دارند در شرح این خبر نیاورده اند. (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۷ ص ۲۹۱)

عبادی بودن تعقل نزد مجلسی

در شرح حدیث: «ما عُبدَ اللهُ بِمِثْلِ الْعَقْلِ» مجلسی می گوید: احتمال دارد که مقصود به عقل تعقل امور دینی و معارف یقینی و تفکر در آن امور و تحصیل علم باشد و این از برترین عبادت ها است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱ ص ۱۰۹).

پوشیده نماند که انتخاب اسم کتاب ایشان به نام مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، مؤید معیار و ملاک بودن عقل در فقه الحدیث است.

موارد مخالفت ایشان با حجیت عقل

یکی از نویسندگان در مقاله ای در یکی از مجلات علمی قول به عدم حجیت عقل به صورت مطلق را به مجلسی نسبت داده است. ایشان می گوید:

«اما در گام بعدی در پاسخ به این سؤال که آیا ادراک عقل معتبر است یا نه؟ پاسخ او منفی است، زیرا او معتقد است چه بسا عقل در ادراک خود خطا کند، برای جلوگیری از اشتباهات تنها تعقلی معتبر است که موافق با قانون شریعت باشد..... ظاهراً تنها مسأله ای که مجلسی قائل است عقل در این مسأله حق نظر دارد، معرفت امام (ع) است، وبعد از معرفت امام می باید عقل را تعطیل کرد و دیگر به آن رجوع نکرد، مگر اینکه موافق قول امام باشد. مجلسی مشخص نمی کند که در فهم اخبار و دلالت آنها آیا عقل دخیل است یا نه؟ بنابر این

عقل فاقد اعتبار است و اعتبار عقل را دین باید امضا کند و دین این اعتبار را نه تنها امضا نکرده بلکه نفی کرده است. همچنین مشخص نیست که آیا اعتبار دین و روایات معصومین بالذات است یا می باید اعتبار آنها را اثبات کرد؟ عدم اعتبار عقل نقطه رئیسه تفکر مجلسی و دیگر علمای اخباری است» (کدیور، ۱۳۷۱: ۱۷).

جواب کلام ایشان از آنچه تا به حال گذشت معلوم می شود. اینک بعضی از کلمات مجلسی را نقل می کنیم که موهم نفی مطلق حجیت عقل از نظر مجلسی می باشد. گرچه این موارد بسیار کمتر از آن چیزی است که اعتبار عقل را می رساند، مجلسی می گوید:

«ولا يخفى عليك بعد التدبر في هذا الخبر وأضرابه أنهم سدوا باب العقل بعد معرفة الإمام وأمروا بأخذ جميع الأمور منهم ونهوا عن الاتكال على العقول الناقصة في كل باب» (مجلسی: ۱۴۰۴، ج ۲ ص ۳۱۳).

و مانند سخن ایشان در ذیل حدیث: «وَرَدَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَقَالَ إِنِّي رَجُلٌ صَاحِبُ كَلَامٍ وَفَقِهِ وَفَرَائِضٍ وَقَدْ جِئْتُ لِمُنَاطَرَةِ أَصْحَابِكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) كَلَامُكَ مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ | أَوْ مِنْ عِنْدِكَ فَقَالَ مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ | وَمِنْ عِنْدِي فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَأَنْتَ إِذَا شَرِيكَ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ لَا قَالَ فَسَمِعْتَ الْوَحْيَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يُخْبِرُكَ قَالَ لَا...»: پس تعلیقی که بر فرموده امام صادق (ع): «أفأنت إذا شريك رسول الله» در کلام مجلسی آمده است این است که:

«بدل علی بطلان الکلام الذی لم یکن مأخوذاً من الکتاب والسنة، وأنه لا يجوز

الاعتماد فی أصول الدین علی الأدلة العقلية» (مجلسی: ۱۴۰۴، ج ۲ ص ۲۶۸)

کلام نخست ایشان حمل بر قیاس فقهی و استحسانات عقلی را که از شرع دلیلی بر آن نیست بر می تابد و مؤید این مطلب این است که مجلسی این سخن را ذیل روایات قیاس فقهی ذکر نموده و مقصود او از این کلام بسته بودن باب مطلق عقل نمی باشد.

از عباراتی که نفی حجیت عقل از آن توهم می شود این کلام ایشان است بعد از پنج دلیلی که برای توحید ذکر می نماید:

«السادس: الأدلة السمعية من الكتاب والسنة و هي أكثر من أن تحصى وقد مر

بعضها ولا محذور في التمسك بالأدلة السمعية في باب التوحيد، وهذه هي المعتمد

عليها عندي، وبسط الكلام في تلك الأدلة وما سواها مما لم نشر إليها موكول إلى

مطائنها» (مجلسی: ۱۴۰۴، ج ۱ ص ۲۶۴).

و شاید امام خمینی مجلسی و مانند ایشان را در نظر دارد در این کلام که: «و 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 خدای تعالی از آن پناه برد، و این کلام محتاج به تهجین و توهین نیست. و إلى الله المشتكى» (خمینی: ۱۳۷۸: ص ۲۰۰).

کسی که به کلام مجلسی مراجعه بنماید به این ملاحظه می رسد که:

یکم: اشکال بیان شده، به سخنی که مجلسی از بعضی الأفاضل - به تعبیر خود - در ذیل حدیث: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِيَّاكَ وَحَصَلْتَيْنِ فَبِهِمَا هَلَكَ مَنْ هَلَكَ إِيَّاكَ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تُدِينَ بِمَا لَا تَعْلَمُ» (کلینی: ۱۴۰۷: ج ۱ ص ۴۲) نقل می کند منقوض و مردود می شود: «أى أن تعبد الله بما لا تعلمه بشوته بالبراهين والأدلة العقلية، أو بالكتاب والسنة، والأدلة السمعية، ويحتمل أن يكون من دان به أى اتخذه ديناً، يعنى إياك أن تتخذ ما لا تعلم ديناً» (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۱ ص ۱۳۶) نقل این کلام بدون اینکه تعلیقی بر آن داشته باشد در تأیید آن، ظهور دارد؛ زیرا در این کلام آمده است که: عبادت خدا یا تدین به دینی شایسته است که به مقتضای ادله عقلیه و ادله سمعیه باشد.

دوم: مجلسی، در باب توحید، دلیل عقلی را نه تنها به کنار نگذاشته بلکه برای اثبات توحید ادله عقلیه اقامه کرده است. پس کلام پیشین را که به آن استشهاد شد مجلسی در ذیل وجوه استدلالی بر توحید آورده است. در آنجا پنج دلیل عقلی بر این موضوع از قبیل برهان امکان و برهان تمناع به دو تقریر آورده سپس دلیل ششم را به عنوان دلیل سمعی ذکر نموده است (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۱ ص ۲۶۰).

سوم: اعتماد نمودن ایشان بر دلیل سمعی از کتاب و سنت به این معنی نیست که آنها فی حد نفسها در باب توحید حجت می باشند بلکه از این جهت است که کتاب و سنت به حکم عقل به توحید، دو هادی و دو مرشدند. زیرا ممکن است که از کتاب و سنت بعضی از براهین عقلی اصول دین را استنباط بنماییم همچنانکه گفته شده است که این آیه شریفه [أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ] {الطور: ۳۵} بر بطلان تسلسل دلالت می نماید و غیر از این آیه نیز، آیاتی در قرآن مجید برای بعضی از اصول عقلی قرار گرفته است.

پایان

اما قول مجلسی که: «وهو المعتمد عندي» شاید مراد مجلسی از این سخن این باشد که ارشادات کتاب وسنت به دلیل عقلی از باطل بودن دور و از خطا مبرا و منزه است، خطا و خبطی که ممکن است فلاسفه و حکماء که پیرو یونانیون هستند - از نظر ایشان به آن دچار شده باشند- در این ادله عقلیه مورد ارشاد کتاب وسنت راه ندارد.

آری ممکن است از جهت دیگری اشکال مطرح شود؛ به این بیان که فهم ما نسبت به آنچه دلیل سمعی به آن ارشاد می نماید و استنباط و برداشت ما از کتاب وسنت نیز از خطا مصون و محفوظ نیست ولی این اشکال دیگری است جدای از اشکال اول که مورد نظر امام خمینی بود. از کلماتی که بعضی از پژوهشگران را به اشتباه انداخته به اینکه مجلسی عقل را حجت نمی داند این بیان است:

«ومعاذ الله أن يتكل الناس إلى عقولهم في أصول العقائد، فيتحيرون في مراتع الجهالات» (مجلسی: ۱۴۰۹: ص ۱۷).

ما اگر به قبل وبعد سخن فوق از مجلسی، برگردیم سیاق کلام به طور آشکار برای ما روشن می شود و اشتباه در مقصود مجلسی بر طرف می گردد؛ کلام مذکور را در جایی آورده است که شیوه ارباب عقول و کسانی را که به آراء و نظریات فلاسفه ملحد یونانی - به نظر ایشان - تکیه نموده و روایات و اخبار اهل بیت را به کنار نهاده اند و به راحتی اخبار را تأویل و آنها را بر طبق گفته ها و نظریات فلاسفه حمل می نمایند، شدیداً مورد انکار قرار داده است.

ما در اینجا تمام کلام مجلسی را می آوریم تا مراد روشن گردد:

«ثم إنهم صلوات الله عليهم تركوا بيننا أخبارهم، فليس لنا في هذا الزمان إلا التمسك بأخبارهم، والتدبر في آثارهم، فترك أكثر الناس في زماننا آثار أهل بيت نبیهم، واستبدوا بأرائهم. فمنهم من سلک مسلک الحكماء الذين ضلوا وأضلوا، ولم یقروا بنبی، ولم یؤمنوا بکتاب واعتمدوا عقولهم الفاسدة وآرائهم الکاسدة، فاتخذوهم أئمة وقادة. فهم یؤولون النصوص الصریحة الصحیحة عن أئمة الهدی صلوات الله عليهم بأنه لا یوافق ما ذهب إليه الحكماء، مع أنهم یرون أن دلائلهم وشبههم لا تفید ظناً ولا وهماً، بل ولبس أفكارهم إلا کنسج العنکبوت. وأيضاً یرون تخالف أهوائهم وتبانی آرائهم، فمنهم مشاؤون، ومنهم إشرقیون، قلّ ما یوافق رأی

إحدى الطائفتين رأى الأخرى، ومعاذ الله أن يتكل الناس إلى عقولهم في أصول العقائد، فيتحيرون في مراتع الجهالات. ولعمري إنهم كيف يجترئون أن يؤولوا النصوص الواضحة الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهارة، لحسن ظنهم ببيوناني كافر لا يعتقد ديناً ولا مذهباً» (مجلسی: ۱۴۰۹: ص ۱۷)..

ممکن است این کلام مجلسی را بر انکار اعتماد بر عقل در اصول عقائد مانند تفکر در ذات خدا یا در اینکه ذات عین صفات است یا اینکه عالم قدیم است یا حادث و مانند این مسائل که به اصول عقائد ارتباط دارد، حمل نماییم و انکار این امور - مانند حدوث عالم لا أقل در نظر مجلسی - مستلزم انکار توحید بوده و تعدد واجب را موجب می گردد. برخی از این مسائل گرچه عقلاً قابل اثبات است و حکماء و متکلمین آن را اثبات نموده اند ولی این مطلب نفی حجیت عقل را مطلقاً پیش مجلسی نمی رساند بلکه نهایت مطلبی که کلام مجلسی بر آن دلالت می کند، نسبت خطا دادن به عقل حکماء و متکلمین در مقام استدلال بر اصول است. حق این است که نزاع مجلسی با فلاسفه، در اصل اعتماد به عقل نیست بلکه با آنها در محور حدود و عرصه های اعتبار عقل در دین مخالفت دارد. مثلاً ملاحظه می کنیم که مجلسی نمی پذیرد که صفات الهی عین ذات است زیرا دلیل نقلی بر این مطلب اقامه نشده است این مطلب دلالت می کند که مقصود مجلسی از کنار گذاشتن ادله عقلی در اصول دین این است که در بعضی از تفصیلات و جزئیات از اصول دین به این ادله عقلی نمی توان اعتماد نمود و تکیه کرد نه در اصل اصول دین ایشان عینیت صفات با ذات را منکر است زیرا که نقل، این مطلب را تأیید نمی کند پس برای عقل نقشی و کاشفیتی در این مسأله نمی بیند. وی پس ایشان می گوید:

«بدل - الحدیث - علی نفی زیادة الصفات ای نفی صفات موجودة زائدة علی ذاته سبحانه، وأما كونها عين ذاته تعالى بمعنى أنها تصدق عليها أو أنها قائمة مقام الصفات الحاصلة في غيره تعالى أو أنها أمور اعتبارية غير موجودة في الخارج، واجبة الثبوت لذاته تعالى فلا نص فيه و في أمثاله علی شیء منها، و إن كان ظاهر أكثرها أحد الأولين» (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۲ ص ۱۴).

ولی به نظر می رسد که مجلسی از این نظر عدول کرده و به عینیت صفات با ذات قائل شده است در رساله ارزشمند اعتقادات که چکیده آراء و مبانی ایشان می باشد می گوید:

«فمما ثبت في الدين بالآيات والأخبار المتواترة هو أنه تعالى واحد لا شريك له في ملكه، ولا يجوز عبادة غيره، ولم يستعن في خلق العالم بأحد غيره، وأنه أحدى الذات ليس له أجزاء خارجية ولا وهمية ولا عقلية، وأنه أحدى المعنى ليس له صفات زائدة، بل صفاته عين ذاته» (مجلسی، ۱۴۰۹: ص ۲۰).

رساله اعتقادات را بعد از سالها از شروع تألیف مرآة العقول نگاشته است؛ در حالی که مسأله نبود نص بر عینیت صفات با ذات در ابتدای شروع مرآة العقول می باشد. پس به طور جدی احتمال قوی وجود دارد که در اعتقادات از این نظر برگشته باشد، نویسنده الذریعه می گوید: «و قد فرغ من تصنیفه - المرأة - فی السنة الثانية بعد المائة و الألف، وكان قد فرغ من شرح کتاب روضة الکافی فی ۱۰۷۶ کما فی نسخة الرضوية فیظهر أنه بدأ بشرح کتاب الروضة وكان فی شرح البقیة إلی ۱۱۰۲» (آقا بزرگ تهران: ۱۴۰۸: ج ۲۰ ص ۲۸۰).

در رساله ای که پاسخ به سه سؤالی است که از مجلسی شده، مبنایش را در نقش عقل در فقه الحدیث و عمل به قواعد به آن را بیان نموده است، یکی از پژوهشگران نسخه های خطی مختلفی از این پرسش و پاسخ ها را به دست آورده است. گرچه این رساله در شمار تألیفات مجلسی در فهرست شاگرد مجلسی - خاتون آبادی - نیامده است ولی می توان بر درستی انتساب رساله به مجلسی استدلال نمود. به این مطلب که آن رساله در رساله رد بر صوفیین که مؤلف آن در سال ۱۱۷۳ هـ فوت نموده است نام برده شده است. مجلسی می گوید:

«و أرى عدم صحة العمل بالأصول العقلية غير المستنبطة من الكتاب والسنة، ولكن أرى جواز اتباع الأصول والقواعد الكلية المستخرجة من عمومات الكتاب و السنة إذا لم تُعارض بنص خاص، وقد ذكرت تفصیل هذه الأمور فی المجلد الأخير من بحار الأنوار» (جعفریان، ۱۳۷۸: ص ۳۶۳).

۱. رساله «رد صوفیان» ل: ملا اسماعیل الخواجویی، سال وفات مجلسی: ۱۱۱۱ هـ.

ملاحظه می شود که مجلسی اعتبار و حجیت قواعد اصولی و فقهی را که از کتاب و سنت استفاده می شود، را در فروع دین می پذیرد نه در اصول اعتقادی که تفصیل آن در باب دوم از این فصل خواهد آمد. ولی اصول و نظریاتی را که دست آورد فلاسفه می باشد مانند عقول عشره قدیم، زمانی بودن عالم، حرکت جوهری، وحدت وجود و تجرد روح منکر می باشد زیرا که با کتاب و سنت به نظر ایشان مخالفت دارد. در پاسخ از إشکال آگاه بودن به زمان وفات خود و در عین حال اقدام نمودن بر آن، طبق بیان امام (ع) که فرموده است:

«خَيْرٌ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ لِمَضَى مَقَادِيرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» مجلسی می گوید: «و هو مبنی علی منع کون حفظ النفس واجباً مطلقاً ولعله کان من خصائصهم عدم وجوب ذلك عند اختیارهم الموت، وحکم العقل فی ذلك غیر متبع، مع أن حکم العقل بالوجوب فی مثل ذلك غیر مسلم». (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۳ ص ۱۲۳).

نقد و بررسی

تردیدی نیست که مسأله وجوب حفظ نفس از مواردی است که عقلاً بر آن تسالم دارند و چنین مسأله ای متوقف نیست بر اینکه در دین آمده یا نیامده باشد و نیز بر علم مکلف به آمدن آن در شرع وابسته نیست. پس عقلاً کسی که سم کشنده را تناول کند یا جانش را به هلاکت بیندازد و در معرض تلف شدن قرار دهد، سرزنش می کنند. بلکه عقلاً کسی را که ضرر قابل اعتناء از خود دور نسازد نیز نکوهش نموده و تحرز و دوری جستن از چنین ضرری را واجب می دانند تا چه برسد به تحرز از مرگ را.

اگر مجلسی به مسأله عدم وجوب حفظ نفس بر امامان معصوم^۸ اکتفا می نمود سهل و آسانتر بود زیرا حفظ نفس، واجب مطلق در هر حال نیست، آری حفظ نفس واجب است در صورتی که واجب مهمتر و بزرگتری با آن مزاحمت نکند. مثل اینکه شخصی جهاد می کند و خود را به خطر می اندازد تا اینکه اسلام محفوظ بماند یا اینکه از عرض و شخصیت و آبروی خود دفاع بنماید.

به علاوه، اینکه مجلسی ائمه را از مسأله وجوب حفظ جان در هنگام مرگ استثنا می کند از قبیل تخصیص احکام عقلیه می باشد، لذا مجلسی اگرچه در حکم عقل به وجوب، مانند حفظ نفس تردید دارد و لکن تصریح دارد به اینکه این حکم عقلی، وجوب اتباع ندارد ولی

واجب الاتباع نبودن حکم عقل بعد از این است که وجوب عقلی به حفظ نفس را بپذیریم؛ پس ایشان حکم عقلی را در صورتی رد می کند که عقل در همچون موضوعی حکم داشته باشد اگرچه نمی پذیرد که عقل چنین حکمی داشته باشد. ومعلوم است که احکام عقلی تخصیص ناپذیر است.

ممکن است حدیث فوق را با قبول وجوب حفظ نفس از نظر عقل این گونه توجیه کنیم: یکم: حفظ نفس، واجب مطلق وبدون قید وشرط نمی باشد بلکه در صورتی که واجب مهمتری مانند حفظ دین نباشد واجب است که این پاسخ را قبلاً بیان کرده ایم. دوم: حدیث مذکور تصریح دارد که امیر مؤمنان (ع) از طرف خداوند متعال بین ماندن در این عالم ونیل به لقاء محبوب مخیر شد وتخییر از ناحیه خداوند متعال دلالت می کند که هر یک از دو عدل اختیار، مورد خشنودی خداوند متعال بوده وعین اطاعت وفرمانبرداری از اوست واگرچه یکی از آن دو طرف پیش خداوند متعال محبوب تر است و برای حضرت (ع) بزرگتر، سودمندتر وشایسته تر، وهیچ تردیدی نیست که عقل حاکم است که طاعت مولای حقیقی واجب است؛ در نتیجه انتخاب وگزینش علی (ع) مبنی بر ملاقات با پروردگار در شعاع اطاعت خداوند متعال قرار گرفته که عقل چنین اطاعتی را از خدا می پذیرد. در استدلال بر عصمت انبیاء وائمه، مجلسی می گوید:

«فاعلم أن العمدة فیما اختاره أصحابنا من تنزیه الأنبیاء والأئمة (ع) عن كل ذنب ودناءة ومنقصة قبل النبوة وبعدها قول أئمتنا سلام الله علیهم بذلك، المعلوم لنا قطعاً بإجماع أصحابنا مع تأییده بالنصوص المتضافرة، حیث صار ذلك من قبیل الضروریات فی مذهب الإمامیة. وقد استدلل علیه أصحابنا بالدلائل العقلیة» (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۲۵ ص ۲۷۵).

این کلام مجلسی چیزی بیشتر از مقدم داشتن نقل را بر عقل در موضوع اثبات عصمت نمی رساند واین مطلب باطل است زیرا چنین استدلالی به دور منتهی می شود از این جهت که اعتبار وحجیت گفتار معصومین بر عصمت آنها متوقف است وعصمت ایشان بر اقوال خود توقف دارد ولی نمی توان عدم حجیت استدلال عقلی را از این عبارت مجلسی استفاده نمود. در نتیجه تقدیم نقل بر عقل یک چیزی است وعدم اعتبار وحجیت عقل چیزی دیگر است.

آیا عقل از ابزارهای شناخت نزد مجلسی است؟

علماء اسلام بر اینکه معرفت خداوند عز و جل واجب است وفاق دارند و اکثر ایشان بر اینکه چنین معرفتی جز از رهگذر استدلال و نظر در مقدمات آن برای رسیدن به علم و آگاهی به وجود خدا حاصل نمی شود اتفاق دارند و نیز این مسأله که معرفت اکتسابی است و نیازمند به اعمال نظر و تفکر می باشد و ضروری و بدیهی نیست و تقلید در آن جایز نیست مورد قبول همگان است گرچه قول شاذی به جواز تقلید هست.

اما در اینکه دلیلی که وجوب معرفت را می رساند آیا عقلی است یا سمعی مورد اختلاف است. اشعریه می گویند دلیل وجوب معرفت صانع، نقل است. امامیه معتقدند که عقل می باشد و اگر در شرع، بیانی وجوب معرفت را برساند مؤید حکم عقل است. معنای وجوب عقل در اینجا جز ادراک عقل نسبت به ضرورت معرفت و لزوم تفکر و اجتهاد در اصول اعتقادی نمی باشد و عقل تنها طریق حصول و پیدایش این گونه از معارف است و تنها وسیله ای است که اصول اعتقادی همانند توحید به آن حاصل شده، پس این اصول اکتسابی و تحصیلی می باشند. این مطلبی مشهور و معروف پیش امامیه است بلکه بیشتر علماء اسلام می پذیرند که معرفت خدا کسبی است و با تفکر و تدبر به دست می آید اما مجلسی با اینکه اعتراف به این مطلب دارد، ابراز داشته است که:

«لکن المشهور بین المتکلمین من أصحابنا والمعتزلة والأشاعرة أن معرفته تعالی

نظرية واجبة علی العباد..... وإجماع المتکلمین علی وجوب النظر فی معرفة الله

تعالی، بل إجماع الأمة علیه» (مجلسی: ۱۴۰۴: ص ۲۲۳/۲۲۷)

می بینیم که ایشان از امین استرآبادی بنیانگذار روش اخباری گری، در این مطلب که علوم و معارف را الهام الهی دانسته تأثیر و نقش مکلف در پیدایش آنها را جز تسلیم و اقرار به خدا و عقائد حقه و تهذیب نفس به واسطه عبادات و اعمال صالحات منکر شده است بلکه در این حد متوقف نشده و تحصیل علوم و معارف را محال دانسته و امر به کسب و تحصیل این امور را امری به محال می داند.

مجلسی این مسلک را از این جهت پذیرفته که از بعضی از اخبار چنین استظهار نموده است که معرفت فعل خدا است و صنع آن حضرت می باشد مانند حدیث محمد بن حکیم که

گفت به امام صادق (ع) گفتیم: الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟ قَالَ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱ ص ۱۶۳) از آنجا که این بحث اهمیت و حساسیت ویژه ای دارد نص کلام مجلسی را که در ذیل حدیث مزبور آورده است و کلام دیگری را از ایشان ذیل حدیث دیگر نقل می نمائیم و به مناقشه آن می پردازیم. وی در شرح حدیث سابق چنین می گوید:

«والمراد بالمعرفة إما العلم بوجوده سبحانه فإنه مما فطر الله العباد عليه إذا خلوا أنفسهم عن المعصية، والأغراض الدنوية كما قال تعالى: «وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» وبه فسر قوله: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، أى من وصل إلى حد يعرف نفسه فيوقن بأن له خالقاً ليس مثله، ويحتمل أن يكون المراد كمال المعرفة فإنه من قبل الله تعالى بسبب كثرة الطاعات والعبادات والرياضات أو المراد معرفة غير ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسل فإن ما سوى ذلك إنما نعرفه بما عرفنا الله على لسان أنبيائه وحججه صلوات الله عليهم أو يقال: المراد بها معرفة الأحكام الفرعية لعدم استقلال العقل فيها، أو المعنى أنها إنما تحصل بتوفيقه تعالى للاكتساب وذهب الحكماء إلى أن العلة الفاعلية للمعرفة تصورياً كان أو تصديقياً، بديهياً كان أو نظرياً، شرعياً كان أو نظرياً، شرعياً كان أو غيره، إنما يفيض من الله تعالى في الذهن بعد حصول استعداد له بسبب الإحساس أو التجربة أو النظر والفكر والاستماع من المعلم أو غير ذلك، فهذه الأمور معدات والعباد كاسب للمعرفة لا موجد لها، والظاهر من أكثر الأخبار أن العباد إنما كلفوا بالانقياد للحق وترك الاستكبار عن قبوله، فأما المعارف فإنها بأسرها مما يلقيه الله سبحانه في قلوب عباده بعد اختيارهم للحق، ثم يكمل ذلك يوماً فيوماً بقدر أعمالهم وطاقاتهم حتى يوصلهم إلى درجة اليقين، وحسب في ذلك ما وصل إليك من سيرة النبيين وأئمة الدين في تكميل أممهم وأصحابهم فإنهم لم يحيلوهم على الاكتساب والنظر، وتتبع كتب الفلاسفة وغيرهم، بل إنما دعوهم أولاً إلى الإقرار بالتوحيد وسائر العقائد، ثم إلى تكميل النفس بالطاعات والرياضات، حتى فازوا بما سعدوا به من أعالي درجات السعادات»

وبعد از چندین صفحه حدیث ذیل را می آورد:

«عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ قَالَ فَقَالَ لَا قُلْتُ فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانَ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا قَالَ وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ قَالَ حَتَّى يَعْرِفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَمَا يُسْخِطُهُ» (كلینی: ۱۴۰۷: ج ۱ ص ۱۶۳).

سپس با بیان ذیل بر آن حاشیه دارد:

«هل جعل في الناس أداة: أي آلة من العقل والفهم ينالون بها بدون التعريف والتوقيف المعرفة بأحد المعاني المتقدمة، "فهل كلفوا المعرفة": أي بالنظر والاستدلال "على الله البيان": أي وعليهم القبول كما روى في التوحيد عن الصادق (ع) قال: ليس لله على الخلق أن يعرفوا قبل أن يعرفهم، وللخلق على الله أن يعرفهم، والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا، ثم أشار (ع) إلى أن تكليفهم بالمعرفة أو بكمالها تكليف بالمحال بقوله: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" والوسع أوسع من الطاقة، "ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها" أي ما آتاها علمه، وظاهره أن المعارف توقيفية، وتكليفهم بتحصيلها تكليف بالمحال وقد سبق الكلام فيه» (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۲ ص ۲۲۱/۲۲۶، مجلسی: البحار: ۱۴۰۴: ج ۵ ص ۲۲۳).

نقد و بررسی

اولاً: عجیب ترین نقطه در کلام ایشان این است که به انبیاء و ائمه معصومین نسبت داده است که مردم را به تفکر و تعلم در اصول و در فروع دعوت نکرده و به تسلیم و اطاعت اکتفاء نموده اند. در این زمینه بیان ایشان این است که: «فإنهم لم يحيلوهم على الاكتساب والنظر» این کلام تناقض آشکار دارد با فراخوانی کتاب و سنت به طلب علم و تحصیل آن و این صراحت در موارد فراوانی جداً وجود دارد.

و عجیب تر از این بیان، توجیه ایشان است به آنچه از امین استرآبادی در فوائد المدنیة نقل نموده است در آنجا که چندین فراز از کلمات استرآبادی را نقل نموده؛ و می گوید:

«وقال -الاسترآبادی- في موضع آخر: قد تواترت الأخبار أن معرفة خالق العالم

ومعرفة النبي والأئمة ليستا من أفعالنا الاختيارية، وأن على الله بيان هذه الأمور وإيقاعها في القلوب بأسبابها، وأن على الخلق بعد أن أوقع الله تلك المعارف الإقرار بها والعزم على العمل بمقتضاها. ثم قال في موضع آخر: قد تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار (ع) بأن طلب العلم فريضة على كل مسلم كما تواترت بأن المعرفة موهبية غير كسبية، وإنما عليهم اكتساب الأعمال فكيف يكون الجمع بينهما؟ أقول: الذي استفدته من كلامهم (ع) في الجمع بينهما: أن المراد بالمعرفة ما يتوقف عليه حجية الأدلة السمعية من معرفة صانع العالم، وأن له رضا وسخطاً، وينبغي أن ينصب معلماً ليعلم الناس ما يصلحهم وما يفسدهم، ومن معرفة النبي، والمراد بالعلم الأدلة السمعية كما قال: العلم أما آية محكمة أو سنة متبعة أو فريضة عادلة، وفي قول الصادق (ع): إن من قولنا أن الله احتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم الرسول وأنزل عليهم الكتاب وأمر فيه ونهى، وفي نظائره إشارة إلى ذلك، ألا ترى أنه (ع) قدم أشياء على الأمر والنهي، فتلك الأشياء كلها معارف، وما يستفاد من الأمر والنهي كله هو العلم، ويحتمل أيضاً أن يراد بها معرفة الأحكام الشرعية وهو الذي ذهب إليه بعض أصحابنا حيث قال: المراد بهذه المعرفة التي يعذب ويشاب مخالفها وموافقها "انتهى" (مجلسي: ١٤٠٤: ج ٢ ص ٢٢٣)

در موضوع دعوت به علم و تحصيل آن هم آیات فراوانی وهم روایات زیادی از ائمه معصومین وجود دارد که تعلم و تفکر در اصول دین و ترغیب به آن از طریق بیان انواع پاداشها و تحذیر نسبت به ترک آن را در دستور کار خود قرار داده‌اند. مجلسی از استرآبادی چنین نقل می‌کند:

«المراد بالمعرفة ما يتوقف عليه حجية الأدلة السمعية من معرفة صانع العالم، وأن له رضاً وسخطاً، وينبغي أن ينصب معلماً ليعلم الناس ما يصلحهم وما يفسدهم، ومن معرفة النبي، والمراد بالعلم الأدلة السمعية كما قال: العلم أما آية محكمة أو سنة متبعة أو فريضة عادلة» (مجلسي: ١٤٠٤: ج ٢ ص ٢٢٣)

توضیح این است که گرچه تتبع و پژوهش به این مطلب منتهی خواهد شد که معرفت در

حدیث در بیشتر موارد استعمال آن در مورد ولایت ائمه است به طور خاص و در اعتقاد به خدا و نبی به طور عام، و لکن هیچ کس منکر جواز اطلاق و استعمال هر یک از دو واژه علم و معرفت بر هر یک از اعتقادات و احکام و اخلاق نمی باشد و هم وقوع این استعمال در کتاب و حدیث قابل انکار نیست کما اینکه خداوند متعال می فرماید: [فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ] (محمد: ۱۹) همچنان که در حدیث وارد شده است که: مَا الْعِلْمُ بِاللَّهِ وَالْعَمَلُ إِلَّا الْإِنْفَانِ مُؤْتَلِفَانِ فَمَنْ عَرَفَ اللَّهَ خَافَهُ وَخَشِيَ الْخَوْفُ عَلَى الْعَمَلِ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَإِنَّ أَرْبَابَ الْعِلْمِ وَاتَّبَاعَهُمُ الَّذِينَ عَرَفُوا اللَّهَ فَعَمِلُوا لَهُ وَرَغَبُوا إِلَيْهِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۸ ص ۱۱۶) بلکه خود مجلسی بر حدیثی که از کافی نقل کرده است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ ثَلَاثَةٌ مِنْ عِلْمَاتِ الْمُؤْمِنِ الْعِلْمُ بِاللَّهِ وَمَنْ يُحِبُّ وَمَنْ يَكْرَهُ» این چنین حاشیه زده است:

«العلم بالله أى بالربوبية وصفاته الكمالية فيؤمن به ومن يحب أى يحبه الله من النبى والأئمة وأتباعهم فيواليتهم ويتابعهم أو من يحبه المؤمن ويلزمه محبته ومن يكره أى يكرهه الله فيبيغضه ولا يواليه أو من يجب أن يكره» (مجلسی: ۱۴۰۴: ج ۶۴: ۳۵۷).

ثانیاً، کلام مجلسی پیرامون نحوه حصول معرفت در هاله ای از ابهام قرار دارد ایشان از یک طرف مکلفین را ملزم می کند به ضرورت پیروی نمودن از حق و اقرار به اصول دین و از طرف دیگر می گوید تمام علوم بویژه معرفت خدا و توحید او با الهام حاصل می شود و لکن بعد از پیروی نمودن از حق. اینک بیان وی را مشاهده نمائید:

«والظاهر من أكثر الأخبار أن العباد إنما كلفوا بالانقياد للحق وترك الاستكبار عن قبوله، فأما المعارف فإنها بأسرها مما يلقيه الله سبحانه في قلوب عباده بعد اختيارهم للحق ثم يكمل ذلك يوماً فيوماً...» (مجلسی، مرآة العقول: ج ۲/۲۲۲)

این سخن از ایشان به دور منتهی می شود زیرا آنچه از کلام ایشان ظاهر است این است که اختیار و انتخاب حق از ناحیه مکلفین در طول و در رتبه بعد از القاء و الهام تمام معارف اصولی است و این عین دور است زیرا مشاهده می کنید که انتخاب و برگزیدن حق از ناحیه

مکلف، شرط وصول حق برای مکلف می باشد؛ پس حصول حق بر خودش متوقف است مگر اینکه مقصود ایشان از معارف، ادله اصول دینی و براهین آن اصول باشد که در این صورت از خداوند متعال دلائل توحید به قلوب بندگان القاء شده و الهام می گردد و این لطف، ثمره حق پذیری بندگان است، اما نفس ایمان به خدا و به یکتائی او امری حاصل و فطری است.

اگر این مقصود و مراد ایشان این باشد نتیجه اش عبارت است از اینکه انتخاب توحید از طرف انسان انتخابی است که از دو حال خارج نیست؛ یا اینکه بدون دلیل و منهای تفکر و تدبیر اختیار و انتخابی اتفاقی و تصادفی و منطقی ناپذیر است که در این صورت چنین انتخاب کننده ای شایسته مدح و ستایش نیست و یا اینکه چنین انتخابی ترجیح بلا مرجح است.

ثالثاً: در فقه الحدیث خبر محمد بن حکیم که «قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟ قَالَ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ» مورد مناقشه است زیرا گرچه ظاهر این حدیث می رساند که آفریننده عالم، آفریننده معرفت نیز می باشد و غیر از او چنین کاری را نمی کند و لکن سلب صنعت و آفریدن معرفت از غیر خدا به این جهت است که خداوند متعال واهب عقول و قوای است که علوم و معارف به آنها حاصل می شود. آن قوایی که اگر نمی بود از یک طرف انسان متمکن از تحصیل معرفت نبود و از ناحیه دیگر بعضی از اسباب حصول معرفت مانند تلاش و کوشش و برطرف کردن مانع معرفت در اختیار انسان است و خداوند متعال موهبت اختیار به انسان عنایت فرموده است و از جهت سوم اسباب حصول معارف که برخی از آنها در اختیار انسان است برای پیدا شدن معرفت کفایت نمی کند، زیرا اینها تمام العله نمی باشند، بلکه جزئی از علت می باشند؛ به ناچار افاضه الهی باید به آن ضمیمه گردد. از آنجا که اراده الهی جزء العله و تحقق معلول جز به تحقق جمیع اجزاء علت میسر نیست پس ممکن است صناعت معرفت را به خدا نسبت داد بلکه با توجه به جهات سه گانه ای که گفتیم می توان آن را در خدا منحصر کرد، همچنان که نسبت هدایت و اضلال بلکه انحصار آن دو به خداوند متعال در قرآن مجید آمده است [أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا] (النساء: ۸۸) همچنین: [مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ] (الأعراف: ۱۸۶) و آیات دیگری از این قبیل.

آنچه در فقه این روایت صحیح به نظر می رسد این است که این روایت و نظیر آن از

روایات که علم و معرفت را از افعال خداوند می داند در صدد این هستند که بیان نمایند خداوند متعال انسان را بر ایمان به وجود خود مفلح نموده است که اگر تفکر بنماید و در آفاق و در نفس نظر بیفکند تصدیق به صانع و یکتایی او برایش حاصل می شود. لذا اگر بعد از تفکر و نظر ایمان آورد این ایمانی است که با کار خداوند متعال حاصل شده است؛ زیرا برای او اسباب معرفت و زمینه ها و مواد معرفت را فراهم نموده است؛ پس جائز است که معرفت را صنع خدا بدانیم. این بیان همان مطلبی است که در تعلیقه علامه طباطبائی بر شرح مجلسی بر حدیث، در بحار آمده است که مجلسی همین شرح را در مرآة العقول مکرراً آورده است. بیان علامه طباطبائی این چنین است:

«لا یخفی أن الإرادة التي هي مناط الاختيار لا تتعلق بشيء إلا عن تصور وتصديق إجمالاً أو تفصيلاً فمن المحال أن يتعلق الإرادة بأصل المعرفة والعلم فيكون اختيارياً من صنع العبد كأفعال الجوارح وهذا هو الذي تذكره الروايات، وأما تفاصيل العلم والمعرفة فهي كسببية اختيارية بالواسطة بمعنى أن الفكر في المقدمات يجعل الإنسان مستعداً لإفاضة النتيجة منه تعالى، والعلم مع ذلك ليس فعلاً من أفعال الإنسان»

خلاصه و نتیجه گیری

خلاصه و نتیجه بحث این است که نسبت دادن قول به عدم حجیت عقل به صورت مطلق به مجلسی عاری از صحت است و کسانی که این قول را به او نسبت داده اند کلام ایشان تأمل نکرده و یا آن را از سیاق خود جدا ساخته اند و یا اینکه آن را با بیانات و تصریحات دیگر ایشان مقایسه نکرده اند.

آری از بعضی از کلمات ایشان نفی حجیت عقل در بعضی از موارد استفاده می شود- با اعتراف به عدم صحت ادعای ایشان- اما نمی توان این حکم را به همه مثبتات عقل سرایت داد، و به ایشان نسبت عدم حجیت آن را داد، چه ایشان براهین و احکام عقلیه را قبول دارد و آن را در رد یا قبول معانی اخبار مستند و حجت خود قرار می دهد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغة: خ ۴۹.
- ۳- تهرانی، آقا بزرگ، ۱۴۰۸هـ، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، قم، اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة تهران، ج ۲۰.
- ۴- جعفریان، رسول، ۱۳۷۸هـ ق، رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان، شناخت نامه علامه مجلسی، طهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ط ۱، ج ۲.
- ۵- خمینی، روح الله موسوی، ۱۴۱۹، آداب الصلاة، طهران، مؤسسه نشر آثار الإمام الخمينی، ط ۷، ج ۱.
- ۶- الصدر، محمد باقر، ۱۴۱۰، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ج ۳.
- ۷- صفار، محمد بن الحسن، ۱۴۰۴، بصائر الدرجات، قم، مکتبه آية الله مرعشی، ط ۲.
- ۸- کدیور، محسن، ۱۳۷۱هـ ش، عقل و دین از نگاه محدث و حکیم، کیهان اندیشه، العدد: ۴۴.
- ۹- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، طهران، دار الکتب الإسلامية، ط ۴، ج ۱.
- ۱۰- محمد صالح مازندرانی، ۱۴۲۱، شرح أصول کافی، ج ۷، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ص ۲۹۱، تعلیقات میرزا أبو حسن شعرانی.
- ۱۱- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ط ۴.
- ۱۲- _____، ۱۴۰۴، مرآة العقول، طهران، دار الکتب الإسلامية، ط ۲.
- ۱۳- _____، ۱۳۹۹هـ ق، الأربعین، قم، دار الکتب العلمیة، إسماعیلیان،
- ۱۴- _____، ۱۴۰۹، حق الیقین، طهران، دار الکتب الإسلامية، ط ۲.
- ۱۵- _____، ۱۳۷۳هـ ش. الاعتقادات، ۱۴۰۹، أصفهان، مکتبه العلامة المجلسی، ط ۱، ۱۶- مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، طهران، انتشارات صدرا، ط ۲۳.
- ۱۷- نصیری، علی، ۱۳۸۱هـ ش، علامه مجلسی و نقد دیدگاههای فلاسفه، علوم حدیث، ۲۶.