



داز پنهنان

روش شناسی کلامی علامه مجلسی

محمد عظیمی





راز پنهان

روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى
وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْيَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

(حجرات: ۱۳)



سرشناسه	: عظیمی، محمد، ۱۳۵۷ -
عنوان و نام پدیدآور	: راز پنهان:
مشخصات نشر	: روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی / نویسنده محمد عظیمی.
مشخصات ظاهری	: قم : نشر ادیان، ۱۴۰۰.
فروست	: ۲۳۲ ص.
شابک	: نشر ادیان: ۱۸۳
وضعیت فهرست نویسی	: 978-622-7969-08-5
یادداشت	: فیبا
موضوع	: کتابنامه.
موضوع	: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی.
موضوع	: Majlesi, Mohammad Baqir-- Criticism and interpretation :
موضوع	: کلام شیعه امامیه -- نقد و تفسیر
موضوع	: Imamite Shiites theology -- Criticism and interpretation :
موضوع	: کلام -- روش‌شناسی
موضوع	: Islamic theology -- Methodology :
شناسه افزوده	: دانشگاه ادیان و مذاهب: نشر ادیان.
رده بندی کنگره	: ۲۶۲ / ع / ۲۱۱/۵ BP
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۴۱۷۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۶۵۵۵۵۷

راز پنہان

روش شناسی کلامی علامہ مجلسی

محمد عظیمی



۱۴۰۰



قم، پردیسان، روبه روی مسجد امام صادق (علیه السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب.

تلفن: ۱۳-۰۲۵-۳۲۸۰۲۶۱۰، ۰۲۵-۳۲۸۰۳۱۷۱

تلفکس مرکز پخش و فروش: ۰۲۵-۳۲۸۰۲۶۲۷

فروشگاه اینترنتی:

@Libadyan

@ketabsara_adyan

www.Adyanpub.com

راز پنهان

روشن شناسی کلامی علامه مجلسی

- نویسندگان: محمد عظیمی
- ناشر: ادیان
- نوبت چاپ: اول، تابستان ۱۴۰۰
- طراح: مهدی محمدی شجاعی، شهرام بردبار
- صفحه آرا: نیره نجفی
- چاپ: مؤسسه بوستان کتاب
- شمارگان: ۵۰۰
- مرجع قیمت: وبسایت رسمی انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۹۶۹-۰۸-۵

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)

تکثیر، انتشار و سازمانی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه (از قبیل چاپ، فتوکی، الکترونیکی، صوت و تصویر) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع و پیگرد قانونی دارد.

فهرست اجمالی

بخش اول: مباحث مقدماتی

روش‌شناسی

علم کلام

اصطلاحات حدیثی

علامه مجلسی

گذری بر اندیشه‌های کلامی علامه مجلسی

بخش دوم: روش‌شناسی نقلی علامه مجلسی

روش‌شناسی نقلی

جایگاه قرآن

جایگاه سنت

ضروریات اسلام

تأویل ظواهر متون دینی

بخش سوم: روش‌شناسی عقلی علامه مجلسی

روش‌شناسی عقلی

عقل در لغت و اصطلاح

پیشینه تفکر عقلی در شیعه

اطلاقات عقل از منظر علامه

کارکردهای عقل

تعامل عقل و نقل

علم فلسفه از منظر علامه

تصوف و عرفان از منظر علامه

بخش چهارم: روش‌شناسی دفاع

روش‌شناسی تبیین

روش‌شناسی تنظیم

روش‌شناسی اثبات

روش‌شناسی پاسخ به شبهات

روش‌شناسی رد عقائد معارض دینی

فهرست تفصیلی

مقدمه	۱۱
-------------	----

بخش اول: مباحث مقدماتی / ۱۹

روشن‌شناسی	۱۹
علم کلام	۲۴
عوامل پیدایش علم کلام	۳۰
روشن‌شناسی علم کلام و تاریخچه آن	۳۳
تنوع روش در علم کلام	۳۶
اجتهاد و استنباط کلامی	۳۹
علم کلام از تأسیس تا عصر علامه مجلسی	۴۰
اصطلاحات حدیثی	۴۷
اقسام حدیث از نظر سند	۴۸
استنباط و اجتهاد	۴۹
علامه مجلسی	۵۰
زیست‌نامه	۵۰
کتاب‌شناسی توصیفی علامه	۵۵
شرایط اجتماعی و فرهنگی عصر علامه	۶۱
اخباری‌گری از منظر علامه	۶۴
گذری بر اندیشه‌های کلامی علامه مجلسی	۷۲
خداشناسی	۷۳
نبوت	۸۱
امامت	۸۶
معاد	۹۰
نتیجه بخش	۹۵

بخش دوم: روش‌شناسی نقلی علامه مجلسی / ۹۷

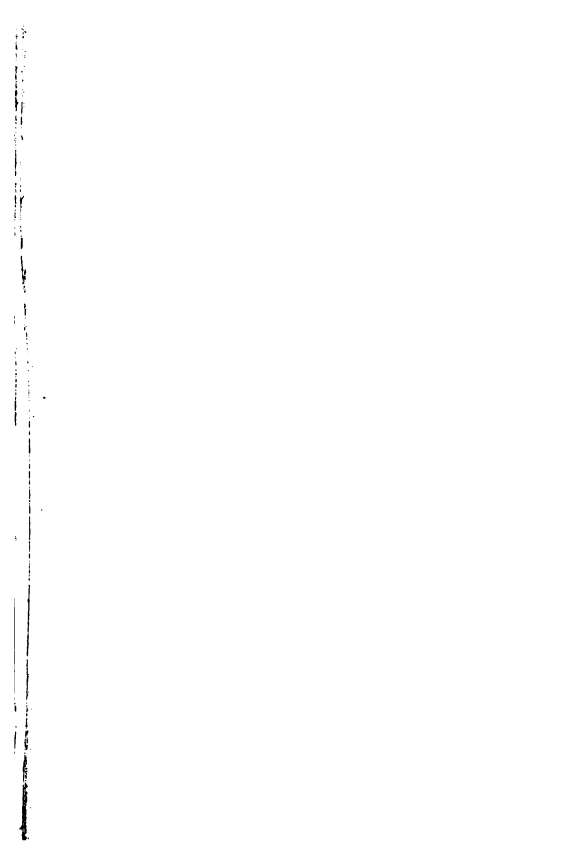
۹۷	حجیت نقل
۹۸	جایگاه قرآن در اندیشه‌های کلامی علامه مجلسی
۱۰۷	سنت
۱۰۷	اصطلاحات حدیثی
۱۰۸	شاخصه‌های اعتبارسنجی حدیث
۱۰۹	خبر واحد اعتقادی
۱۱۱	خبر متواتر اعتقادی
۱۱۲	روش‌های فقه الحدیثی علامه
۱۲۲	حدیث مخالف ضروری دین
۱۲۸	تأویل ظواهر متون دینی از منظر علامه مجلسی
۱۲۸	تأویل در لغت و اصطلاح
۱۳۴	موانع تأویل از دیدگاه علامه
۱۳۵	شرایط تأویل
۱۳۷	رابطه تأویل با بطن آیه و جری و تطبیق
۱۳۸	روش تاریخی
۱۳۹	نتیجه بخش

بخش سوم: روش‌شناسی عقلی علامه مجلسی / ۱۴۳

۱۴۴	عقل در متون دینی
۱۴۵	تفکر عقلی در نزد اندیشمندان شیعی
۱۴۹	حجیت عقل
۱۵۰	اطلاقات عقل از منظر علامه مجلسی
۱۵۷	کارکردهای عقل
۱۵۸	حسن و قبح عقلی
۱۶۰	قاعده لطف
۱۶۲	قاعده وجوب علی الله
۱۶۲	قاعده اصلح
۱۶۴	وجوب تقدیم ارجح یا افضل (قبح تقدیم مفضول و ترجیح مرجوح)
۱۶۴	تعامل عقل و نقل
۱۶۵	قیاس
۱۶۶	علم فلسفه از منظر علامه مجلسی
۱۷۱	تصوف و عرفان از نگاه علامه مجلسی
۱۷۶	نتیجه بخش

بخش چهارم: روش‌شناسی دفاع / ۱۷۹

۱۷۹	روش‌شناسی تبیین
۱۸۱	اصول تبیین
۱۸۴	تعریف مفردات
۱۸۹	روش‌شناسی تنظیم
۱۹۰	اصول تنظیم
۱۹۲	شرایط منظم
۱۹۲	روش‌های تنظیم
۱۹۴	روش‌شناسی اثبات
۱۹۵	شرایط و اصول اثبات
۱۹۶	روش‌های اثبات
۲۰۰	روش‌شناسی پاسخ به شبهات
۲۰۱	اصول و شرایط پاسخ‌گویی به شبهات
۲۰۳	روش‌های پاسخ‌دهی علامه مجلسی به شبهات اعتقادی
۲۱۰	روش‌شناسی رد عقائد معارض دینی
۲۱۰	روش‌های رد در آثار علامه مجلسی
۲۱۴	نتیجه بخش
۲۱۷	نتیجه نهایی
۲۲۳	فهرست منابع



مقدمه

۱. تبیین

بی‌شک علامه مجلسی یکی از اثرگذارترین اندیشمندان شیعه به شمار می‌آید. وی افزون بر محدث بودن متکلم نیز هست و در آثار خود به روش‌های مختلف به اثبات، تبیین و دفاع از آموزه‌های کلامی شیعه پرداخته است. برخی از آثار وی به‌طور ویژه به مباحث کلامی اختصاص یافته است. آخرین اثر علامه مجلسی یعنی حق‌الیقین یک کتاب کلامی است. هم‌چنین رساله‌ای به نام رساله اعتقادات از وی باقی‌مانده است. در آثار دیگر وی نیز مباحث کلامی مطرح‌شده است، به‌خصوص کتاب بحارالانوار در مباحث مختلف، به مناسبت آرای کلامی خود را بیان کرده است و احیاناً به روش‌های گوناگون به نقد دیدگاه‌های دیگر پرداخته است. جلدهای نخست بحارالانوار که مباحث خداشناسی و نبوت و معاد مطرح‌شده است مباحث کلامی بیشتری را به خود اختصاص داده است. هم‌چنین تا حدودی مباحث کلامی در کتاب مرآة العقول نیز مشاهده می‌شود. در کتاب شرح اربعین به مناسبت، مباحث کلامی در ذیل برخی از احادیث مطرح‌شده است؛ مباحثی چون رجعت، بداء و حکمت اعتراف انمه ﷺ به گناه. می‌توان برخی از روش‌های کلامی علامه را از لابه‌لای این مباحث اصطیاد نمود. علامه در بحث خداشناسی از دو روش عقلی و نقلی استفاده می‌کند. وی تنها به استفاده از اصطلاحات فلسفی اکتفا نکرده حتی قواعد مسلم و براهین فلسفی را نیز به کار می‌برد. برای نمونه نخستین براهینی که برای اثبات واجب تعالی در حق‌الیقین بیان کرده است برهان امکان و وجوب فلسفه است. در اثبات علم خدا نیز برهان مجرد که برهان فلسفی است را بیان کرده است.

وی علم به صانع عالم را بدیهی دانسته و معتقد است پیامبران مردم را به توحید دعوت می‌کردند نه اقرار به صانع. در عین حال می‌گوید به دلیل عقلی و نقلی، عقل نمی‌تواند به کنه ذات خدا احاطه یابد.

هم‌چنین بر این باور است که سایر صفات کمالیه (به غیر از علم و قدرت و تنزه خدا از قبائح) به وسیله اخبار معصومان علیهم‌السلام ثابت می‌شود و احتیاج به دانستن دلایل

عقلیه نیست. علامه صادق بودن خدا را با دلیل عقلی و نقلی اثبات می‌کند. هم‌چنین با دلیل عقلی عینیت ذات خدا با صفات را اثبات کرده است.

در باب توحید معتقد است تمسک به ادله سمعیه جایز است و این ادله را تنها تکیه‌گاه خود معرفی می‌کند.

عصمت انبیاء را مانند مشهور متکلمان امامیه با روش عقلی و نقلی اثبات کرده و روایات سهو النبی علیه السلام را نقل و به دلیل مخالفت با مشهور و اجماع علمای امامیه رد می‌کند.

در باب معاد، اصرار فراوان بر معاد جسمانی می‌کند و تأویل ادله نقلی فراوان که صراحت در معاد جسمانی دارند را جایز نمی‌داند به همین خاطر بر فلاسفه ایراد می‌گیرد و حتی با برخی تأویل‌های شیخ مفید هم مخالفت می‌کند. در پاره‌ای از مباحث معاد نیز توقف را اولی می‌داند. با توجه به ادله نقلی و ظهور آن‌ها جسم بودن روح را ترجیح می‌دهد.

در بحث امامت عامه هم از ادله عقلی و نقلی استفاده کرده است و در امامت خاصه بیشتر از ادله حدیثی - تاریخی بهره گرفته است. برخی پژوهشگران آرای کلامی علامه مجلسی را محور تحقیق خود قرار داده‌اند. در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره خواهد شد ولی تاکنون روش‌شناسی کلامی وی مورد تحقیق واقع نشده است.

از طریق یک تحقیق جامع و روشمند می‌توان به روش‌های کلامی علامه در پس آرای کلامی وی دست یافت. آن‌ها را مورد تحلیل نقد و ارزیابی قرار داد و احیاناً به مقایسه روش‌های کلامی وی با دیگر متکلمان پرداخت.

اثر حاضر به‌طور مستقل به روش‌شناسی علامه مجلسی در استنباط آموزه‌های اعتقادی و نیز روش‌شناسی وی در دفاع از این عقائد دینی می‌پردازد. بی‌تردید روشن است که احیاناً برخی از مباحث فقهی یا تاریخی که جایگاه اصلی آن‌ها در فقه یا تاریخ است صبغه کلامی پیدا می‌کنند مباحثی چون عقد موقت، تقیه و... از این رو در خلال این مباحث نیز روش‌شناسی کلامی علامه قابل دستیابی است.

به‌طور اجمال علامه مجلسی برای استنباط آموزه‌های کلامی از هر دو روش عقلی و نقلی استفاده می‌کند. بسیاری از قواعد کلامی مانند حسن و قبح عقلی و... را قبول دارد. وی در روش عقلی از روش عقلی فلسفی نیز بهره می‌گیرد در عین حال برخی از

قواعد فلسفی مانند استحاله اعاده معدوم، قاعده الواحد و پاره‌ای دیگر از این قواعد فلسفی را نمی‌پذیرد و لذا گاه حملات تند و تیزی نسبت به فلاسفه دارد.

توجه به شأن صدور روایات، جواز نقل به معنا، جواز تأویل با وجود شرایط مورد نظر و تسامح در باب ادله سنن و حجیت ظاهر آیات را می‌توان از روش‌های نقلی علامه مجلسی دانست. وی در پاره‌ای از موارد اجماع را نیز به‌عنوان دلیل مطرح کرده است. علامه در مقام دفاع (اعم از تبیین، تنظیم و اثبات) علاوه بر روش‌های فوق از تمثیل و روش تجربی و حتی حکایت و... نیز بهره برده است.

۲. پیشینه

درباره آرای کلامی علامه مجلسی تحقیقاتی در قالب مقاله و پایان‌نامه تدوین شده است ولی از آنجا که موضوع اثر پیش رو آرای کلامی علامه مجلسی نیست لذا در پیشینه به این تحقیقات اشاره نمی‌شود و تنها تحقیقاتی که پیرامون روش‌شناسی کلامی وجود دارد طرح می‌شود.

پیرامون روش‌شناسی علم کلام مقالات و کتبی نگارش یافته است. در ذیل به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مقاله «روش‌شناسی علم کلام» این مقاله را سید محمد حسین علوی نوشته است. و در مجله معارف عقلی شماره ۳ سال ۱۳۸۵ منتشر شده است. نویسنده در این مقاله اختلاف روش را در پیدایش عقائد مختلف کلامی مؤثر می‌داند و روش علم کلام را در گذشته جدلی معرفی کرده و معتقد است به مرور تبدیل به روش برهانی شده است و هم‌چنین علل پیدایش روش‌های کلامی را مورد بررسی قرار داده است.
۲. کتاب: علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟ این کتاب را علی ملکی میانجی نگارش کرده و انتشارات دلیل ما در سال ۱۳۸۵ منتشر کرده است. در این کتاب نکات مهمی درباره روش‌شناسی علامه مجلسی وجود دارد. نگارنده سعی کرده است ثابت کند علامه مجلسی اخباری نیست و او را مجتهد و اصولی معرفی کند و کوشیده است به ایرادهای دکتر کدیور به علامه مجلسی پاسخ دهد.

۳. مقاله «مناهج عمده تحقیق در معارف دینی» این مقاله را ابوالقاسم علیدوست سامان داده و مجله قبسات آن را در شماره ۳۴ خود در سال ۱۳۸۱ منتشر کرده است. محقق بعد از بیان فوائد منهج‌شناسی، عناصر تشکیل‌دهنده یک منهج معرفتی را سه

مورد دانسته که اختلاف در آن عناصر باعث پدید آمدن مناہج متعدد می‌شود. این عناصر به نظر نویسنده عبارت‌اند از: الف. مصادر گزینش‌شده برای فهم و استنباط و تفاهم ب. برخورد با آن مصادر ج. مقارنه مصادر و رتبه‌بندی آن‌ها به‌ویژه هنگام تعارض. وی در پایان سه منهج عقل‌گرایی، بیان‌گرایی (نص‌بندی) و ایمان‌گرایی را معرفی و تحلیل و بررسی می‌کند.

۴. «بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصه چیستی عقل» عنوان مقاله‌ای است که به‌طور مشترک توسط عین‌الله خادمی و علیرضا عربی نوشته‌شده است. و در شماره ۳۰ مجله حکمت و فلسفه در سال ۱۳۹۱ چاپ‌شده است. این مقاله در بحث روش عقلی علامه مجلسی و تعریف عقل می‌تواند مفید باشد.

۵. مقاله «کاربست عقل ابزاری در روش نقلی کلامی با تکیه بر متون کلامی» با همکاری رضا برنجکار و مهدی نصرتیان نوشته شده و در شماره ۹ مجله معرفت کلامی سال ۱۳۹۱ منتشر شده است. در این مقاله به دوروش عقلی و نقلی در علم کلام اشاره‌شده و نویسندگان آن معتقدند عقل در روش نقلی نیز نقش‌آفرینی می‌کند. در این راستا نحوه به کارگیری عقل ابزاری را در استفاده از متون وحیانی در متون کلامی نشان داده‌اند. در این مقاله نقش استنباطی، نقش تبیینی - دفاعی و نقش اعتباربخشی از جمله نقش‌های عقل به شمار آمده است.

۶. کتاب علامه مجلسی اثر حسن طارمی: چاپ اول این کتاب را انتشارات طرح نو در سال ۱۳۷۵ منتشر کرده است. وی ضمن معرفی مفصل علامه مجلسی و آثار و خدمات وی و پاسخ به شبهات و ایرادات مختلف به علامه مجلسی به جریان‌های مختلف عصر علامه اشاره کرده و تعامل علامه با آن‌ها را بیان نموده و به برخی از آرای و روش‌های کلامی وی نیز به صورت مختصر اشاره کرده است. این کتاب می‌تواند در بخش مربوط به زندگی‌نامه و عصر علامه مفید واقع شود.

۷. مقاله «روش‌شناسی علم کلام، روش استنباط از متون کلامی» توسط رضا برنجکار نگارش یافته و فصلنامه نقد و نظر در شماره ۹ آن را منتشر کرده است. محقق، طرح مباحث روش‌شناختی در علم کلام را لازم دانسته و از ضرورت تفکیک مقام استنباط از مقام دفاع سخن گفته است. وی سپس در بحث مراتب معارف اعتقادی از اصول دین و فروع دین و تعاریف مطرح‌شده در آن و اختلاف روش‌ها در این مراتب بحث

کرده است. وی برای جلوگیری از انحراف در مباحث اعتقادی ضرورت کل نگری در تحقیقات کلامی را مورد تأکید قرار داده است و در پایان هم حجیت ظهور و خبر واحد در اعتقادات را عنوان نموده است.

۸. کتاب روش شناسی علم کلام: این کتاب را رضا برنجکار نوشته و در سال ۱۳۹۱ انتشارات دار الحديث آن را منتشر کرد. در این کتاب نکات خوبی درباره روش شناسی استنباط و دفاع آمده است و در طرح این اثر هم از این کتاب استفاده شده است. محتوای اصلی این کتاب پیش از انتشار آن در قالب چند مقاله منتشر شده است.

۹. الفكر السلفی عند الشيعة الإمامية: کتابی است تحقیقی و مستند از علی جابری، که دارالاحیاء آن را در سال ۱۴۰۹ منتشر کرده است. مؤلف کوشیده است تا جریان اخباری گری را تلاشی در بازگشت به کتاب و سنت نشان دهد. این کتاب، در نشان دادن سیر تطور تاریخی اخباری گری و از آنجایی که جریان اخباری گری در عصر علامه مجلسی از جریان های فکری مهم به شمار می آید و حتی خود علامه نیز بدان منتسب است، سودمند است.

۱۰. مقاله «جامع نگری در روش شناسی علم کلام»: علی ربانی گلپایگانی این مقاله را نوشته است و در شماره ۷۷ مجله کلام اسلامی در سال ۱۳۹۰ منتشر شده است.

۱۱. مقاله «جایگاه و گونه های روش عقلی در علم کلام»: علی ربانی گلپایگانی این مقاله را نوشته است و در شماره ۳ مجله معارف عقلی در سال ۱۳۸۵ آن را منتشر کرده است. محقق در این مقاله ابتدا پیش فرض های تفکر عقلی را بیان کرده است. وی معتقد است اختلاف اصلی متکلمان در باب قلمرو حجیت عقل است. نویسنده سپس به تفکر عقلی در شیعه پرداخته و آن را متأثر از تفکر عقلی اهل بیت (علیهم السلام) می داند و تفکر عقلی اهل بیت (علیهم السلام) را تفکر عقلی معیار دانسته است. وی تفکر عقلی را هم به دو قسم تفکر عقلی فلسفی و تفکر عقلی غیر فلسفی تقسیم می کند و معیارهای هر یک را می شمارد. از نظر این محقق تفکر عقلی فلسفی نیز به تفکر عقلی فلسفی خاص و تفکر عقلی فلسفی عام تقسیم می شود جالب این که شیخ مفید را دارای تفکر فلسفی عام می داند. در پایان به دفاع از تفکر فلسفی پرداخته و ایرادات و انتقادات بر آن را وارد نمی داند و آن را در علم کلام لازم می شمارد.

۱۲. مقاله «روش‌شناسی کلامی استاد مطهری»: این مقاله را حمید نگارش نوشته و در مجله پیام شماره ۸۸ در سال ۱۳۸۸ منتشر شده است. در این مقاله به جامع‌نگری و درک شرایط زمان و ... در روش‌های کلامی شهید مطهری اشاره شده است.

۱۳. مقاله «روش بحث‌های کلامی» از عز الدین رضائزاد است. این مقاله در شماره ۳ مجله معارف عقلی در سال ۱۳۸۵ منتشر شده است. وی تمایز رویکردهای فرق کلامی را از طریق روش‌های کلامی ممکن می‌داند. در ادامه، نویسنده به مباحثی هم چون تاریخچه بحث از روش‌های کلامی، طبقه‌بندی روش‌های علوم، تنوع روش‌ها در علم کلام، تقسیم‌بندی سنتی روش بحث‌های کلامی، کلام جدلی و کلام برهانی، روش عقلی و نقلی در علم کلام، روش‌های جدید در کلام معاصر و نظر تنی چند از اندیشمندان در باب روش علم کلام پرداخته است.

۱۴. در کتاب قواعد و روش‌های کلامی مصنف (علی ربانی گلپایگانی) در بخش اول از روش‌های کلامی بحث کرده است و در بخش دوم از قواعد کلامی سخن رانده است. در بخش اول روش‌های عقلی (فلسفی و غیر فلسفی)، روش نقلی، روش استقرائی و تجربی، روش شهودی و عرفانی، روش جدلی و روش تمثیلی قرار داده است. این کتاب در سال ۱۳۹۰ توسط نشر هاجر منتشر شده است.

موارد فوق از جمله نوشته‌هایی است که نزدیک به موضوع این کتاب می‌باشد و می‌توانند به نحوی در این اثر مورد استفاده قرار گیرند، لکن به‌طور ویژه درباره روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی تحقیقی اعم از مقاله، کتاب و پایان‌نامه یافت نشد. لذا موضوع این کتاب که تحلیل و بررسی جامع و دقیق روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی و ارزیابی و نقد آن است، تکراری نبوده و بدیع می‌باشد.

۳. تشکر

در خاتمه مقدمه بر خود وظیفه می‌دانم تا از همه کسانی که در انتشار این کتاب یاری‌رسان بوده‌اند سپاسگزاری کنم. در این میان از همسر عزیز و فرهیخته‌ام که بیشترین نقش را ایفا کردند و با بر عهده گرفتن بسیاری از مسئولیت‌های بنده، فرصت مناسب را برایم فراهم ساختند، صمیمانه سپاسگزارم.

از راهنمایی‌های اساتید گران‌قدرم؛ جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر ابوالفضل کیاشمشکی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمد غفوری نژاد و دکتر

محمد جاودان که کتاب را مطالعه کرده و با بیان نکات ارزشمند کاستی‌ها را متذکر شدند، نهایت سپاس را دارم.

هم‌چنین سپاسگزار ریاست محترم دانشگاه ادیان و مذاهب جناب حجت‌الاسلام والمسلمین آقای ابوالحسن نواب و نیز معاون محترم پژوهشی دانشگاه آقای دکتر مهدی فرمانیان و مدیر پرتلاش انتشارات آقای مهدی محمدی شجاعی هستم که این اثر را در ردیف سلسله انتشارات ادیان جای دادند و از زحمات آقای مهدی عیوضی مدیر پژوهش و از کلیه دست‌اندرکاران انتشارات، به ویژه آقایان علی مصدق و شهرام بردبار، تشکر ویژه می‌کنم.

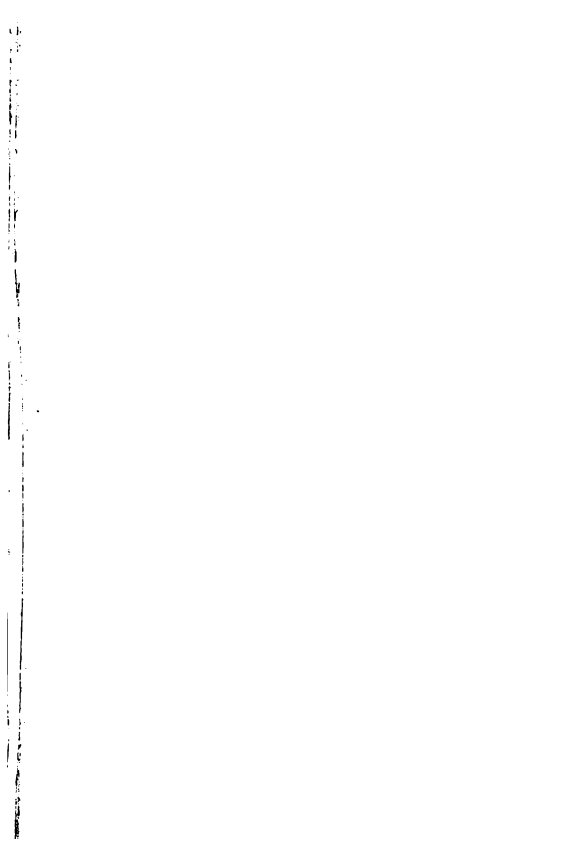
در پایان از همه پژوهشگران، اساتید و دانش‌پژوهان که بعد انتشار این اثر آن را مطالعه کرده و بنده را با انتقادات خود خوشحال خواهند نمود، تشکر می‌کنم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

محمد عظیمی

استادیار جامعة المصطفی العالمیة

تبریز - پاییز ۱۴۰۰





مباحث مقدماتی

روش‌شناسی

روش‌شناسی یا متدولوژی (Methodology) اصطلاحی است مرکب از دو کلمه روش و شناخت؛ از این رو برای روشن شدن بهتر مفهوم آن، این دو جزء باید بررسی گردد.

بررسی لغوی و اصطلاحی

«رُوش» از لحاظ دستور زبان فارسی حاصل مصدر از مصدر «رفتن» است که از بن فعل مضارع «رو» و پسوند حاصل مصدر ساز «-ش» ساخته شده است. همسان عربی این واژه «مَنْهَج» از ماده نهج و معادل انگلیسی آن method است. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة دو اصل متباین برای ماده نهج قائل شده است: یکم: «نهج» به معنای طریق و راه که از فعل «نَهَجَ لى الأمر» به معنای آشکار کردن گرفته شده است و الْمَنْهَجُ و الْمِنْهَاجُ هم به معنای راه است. مناهج هم جمع منهج می‌باشد.

دوم: به معنای انقطاع؛ هر گاه فردی پیش ما بیاید در حالی که از شدت خستگی نفس نفس می‌زند؛ گفته می‌شود: «أَتَانَا فُلَانٌ يَنْهَجُ»^۱. ولی فیومی و فراهیدی، نَهَج و مَنْهَج و مِّنْهَاج را به راه واضح و آشکار معنا کرده‌اند.^۲

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۳۶۱.

۲. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۶۲۷؛ فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۳، ص ۳۹۳.

به نظر می‌رسد تحقیقی که صاحب التحقیق ارائه کرده است و معنای دوم مقایس اللغة را به اولی برگشت داده دقیق‌تر باشد، زیرا در صورتی که بتوان برای یک ماده اصل و ریشه کمتری قائل شد، اولی است.

بنابراین در هر امر روشن بین، خواه مادی و خواه غیر مادی، خواه راه باشد و خواه برنامه و غیر اینها از ماده نهج استفاده می‌شود و به دلیل این که «هنگام خستگی و نفس زدن ضعف دستگاه تنفس انسان آشکار می‌گردد از این ماده استفاده می‌گردد»^۱ لذا راه، طریق و شیوه هر کار یا چیزی را روش گویند البته به شرطی که واضح و روشن باشد. روش تدریس، روش سخنرانی، روش ماهیگیری، روش شنا کردن و ... همه در بردارنده این معنا می‌باشند. روش معلم یعنی روشی که معلم در تدریس خود از آن استفاده می‌کند روش متکلم یعنی روشی که متکلم در علم کلام و تفکر کلامی و اهداف کلامی خود از آن بهره می‌گیرد. البته باید توجه نمود که گاه به جای منهج در زبان عربی «طریقه و آتجاه» هم به کار می‌رود.

در بیان اهمیت روش شاید عبارت دکارت کافی باشد که می‌گوید:

«من در آزمون طبیعت بسیاری از اذهان متفاوت دریافته‌ام که تقریباً هیچ یک از آن‌ها در فهم مطالب آن قدر خام و کند نیست که مستعد احساسات عالی و حتی مستعد دست یافتن به تمام دانش در برترین سطوح آن‌ها نباشند مشروط بر این که به روش درست گام بردارند»^۲.

بنابر این روش در لغت معنای عامی داشته و در علوم و فنون و سایر موارد به کار می‌رود. بدیهی است که منظور از روش در اصطلاح «روش‌شناسی» منهج یا روش‌های معرفتی است نه هر روشی. به عبارت دیگر معنای اخص از معنای لغوی آن مراد است. در اصطلاح برای «روش» در حوزه معارف، تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است. از مجموع این تعریف‌ها می‌توان روش را چنین تعریف کرد: ابزارها و شیوه‌های جمع‌آوری، تجزیه و تحلیل، راستی‌آزمایی، و نحوه چینش آن‌ها به منظور حصول یک مجموعه سامان یافته.

با توجه به این تعریف، روش‌شناسی شاخه‌ای از دانش است که با نگاه درجه دوم، روش به کار رفته در هر علمی را بررسی می‌کند؛ یعنی به شناخت منظم و اصولی، بررسی و

۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۱۲، ص ۲۵۷.

۲. دکارت، رنه، اصول فلسفه، ص ۲۳.

نقد انواع روش‌ها و ارزیابی کارایی و محدودیت‌های آن‌ها در علم مورد نظر می‌پردازد.

نسبت علم منطق با روش‌شناسی

با تعریفی که برای روش‌شناسی ارائه شد ممکن است تصور شود که روش‌شناسی همان علم منطق است چرا که علم منطق روش درست اندیشیدن را یاد می‌دهد. به عبارت دقیق‌تر روش درست تعریف کردن و روش درست استدلال کردن. لکن باید توجه کرد که علم روش‌شناسی روش علوم را بررسی می‌کند نه روش تفکر به بیان دیگر روش تفکر و تحقیق در یک علم را مورد بررسی قرار می‌دهد نه روش مطلق اندیشیدن. روش‌شناسی، خود یک علم است.

شناخت

غالباً مراد اندیشمندان غربی از شناخت در اصطلاح روش‌شناسی، شناخت تجربی است؛ چرا که از دوره رنسانس به بعد، انواع شناخت غیر از شناخت تجربی بی اهمیت یا کم اهمیت تلقی شد ولی محققان اسلامی چون ابن مطلب را نمی‌پذیرند و شناخت حسی و تجربی را یکی از راه‌های شناخت و کم اهمیت‌ترین نوع آن می‌دانند، شناخت در این اصطلاح را به معنای عام اخذ می‌کنند.

پیشینه و اهمیت روش‌شناسی

دانشمندان علم منطق برای آغاز هر دانش، آموختن هشت چیز را لازم می‌دانستند که به نام «رنوس ثمانیه» معروف شده است، تا دانشجوی آن علم، با بینشی روشن وارد آن دانش شود و شوق او برای آموزش آن افزون گردد. «رنوس ثمانیه» هر علم عبارتند از: مؤلف علم، تاریخچه، وجه تسمیه، رتبه علم بین علوم (یا روش علم و نسبت آن با دانش‌های دیگر)، تعریف علم، موضوع علم، غایت علم و تقسیم مباحث علم.

همان گونه که ملاحظه شد یکی از این نکات هشت‌گانه بحث رتبه علم بین دانش‌های دیگر است که در این قسمت نوعاً به روش یا روش‌های مورد استفاده در آن علم اشاره می‌شود. این نکات هشت‌گانه به صورت خیلی مختصر در اول هر علمی به عنوان مقدمه آن علم و خارج از محدوده آن علم بحث می‌شد چون بحث زیادی نیز

نداشت علم خاصی را به خود اختصاص نمی‌داد. به تدریج رووس ثمانیه به رنوس ثلاثه؛ یعنی تعریف علم، موضوع علم و غایت علم تبدیل شد و به آن‌ها بسنده شد.

در قرن نوزدهم، متفکران غربی روی یکی از این رووس یعنی روش علم توقف کرده و یکی از تمایزات بین علوم را روش آن علم دانستند و متوجه شدند باید بیشتر به آن پرداخته شود و احساس شد که این مباحث قابلیت تبدیل شدن به یک دانش را دارد. اسم این علم را متدولوژی (روش‌شناسی) گذاشتند و در این علم به بیان روش علوم پرداختند.

بعد از مدتی معلوم گردید که برخی مباحث دیگر غیر از روش علم که خارج از مسائل آن علم است هم باید بررسی و مورد مطالعه قرار گیرد. لذا دانشی به نام «فلسفه علم» به وجود آمد. دانش «فلسفه علم» از بیرون به یک علم مدون می‌نگرد و بسیاری از مباحث فلسفه علم همان رنوس ثمانیه است که باید در علمی جدا به آن پرداخته می‌شد ولی به هر دلیل کار گسترده‌ای در گذشته روی آن‌ها انجام نمی‌شد.

بنابر این «فلسفه علم» اعم از روش‌شناسی است و یکی از مباحث و مسائل اساسی دانش «فلسفه علم» بحث روش‌شناسی است. زیرا فلسفه علم علاوه بر روش‌شناسی، دلایل پیدایش علم، تمایز آن از سایر علوم و... را نیز مطرح و بررسی می‌کند.

تعریف واحدی از سوی اندیشمندان برای فلسفه علم ارائه نشده است اکاشا در مقام تعریف آن می‌نویسد:

«در فلسفه علم کار اصلی ما این است که روش‌های تحقیق مورد استفاده در علوم مختلف را بررسی کنیم»^۱.

وی در این تعریف تنها روش‌شناسی را موضوع دانش «فلسفه علم» معرفی کرده است. در جایی دیگر آورده است:

«نگاه کردن به علم از منظر فلسفه به ما امکان می‌دهد ژرف کاوی کنیم و از مفروضات پنهان پژوهش علمی پرده برداریم مقصودم مفروضاتی است که دانشمندان درباره آن‌ها مستقیماً بحث نمی‌کنند»^۲.

بی تردید تعریف دوم اکاشا عام‌تر از تعریف اول بوده و مباحثی فراتر از روش‌شناسی را شامل می‌گردد.

۱. اکاشا، سمیر، فلسفه علم، ص ۱۴.

۲. همان، ص ۱۴.

در مورد اینکه ماهیت فلسفه علم چیست، جان لازری در کتاب درآمدی تاریخی به فلسفه علم چهار دیدگاه را طرح کرده است.^۱ چهارمین نظرکه مورد تأیید لازری است، این است که:

«فلسفه علم عبارت است از نوعی معیارشناسی از مرتبه ثانی.»

فیلسوف علم پاسخ پرسش‌هایی از این قبیل را جستجو می‌کند:

۱- چه مشخصه‌هایی تحقیق علمی را از سایر انواع پژوهش متمایز می‌سازد؟

۲- دانشمندان در مطالعه و بررسی طبیعت چه روشهایی را باید اتخاذ کنند؟

۳- برای آنکه یک تبیین علمی صحیح باشد چه شرایطی باید احراز شود؟

۴- قوانین و اصول علمی از نظر معرفتی چه شانی دارند؟

پرسیدن این سؤال‌ها به معنای قرارگرفتن در موضع ویژه‌ای است که در یک تراز بالاتر از تراز خود علم واقع است میان فعالیت علمی و تفکر درباره این که فعالیت علمی چگونه باید انجام شود تمایزی وجود دارد که لازم است مطمح نظر قرار گیرد»^۲.

دو نکته درباره تعریف لازری مهم می‌نماید:

۱. این تعریف همانند تعریف دوم آکاشا، اعم از روش‌شناسی است.

۲. علم در این تعریف منحصر به علوم تجربی شده است که از نظر اندیشمندان اسلامی صحیح نیست.

برخی از متفکران اسلامی، فلسفه علم را چنین تعریف می‌کنند که:

«فلسفه علم، عبارت از تبیین اصول و مبانی، و به اصطلاح «مبادی» علم دیگر است و بعضاً مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیانگذار، هدف، روش تحقیق، سیر، تحول آن علم نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد نظیر همان مطالب هشت‌گانه‌ای که سابقاً در مقدمه کتاب، ذکر و به نام «رؤوس ثمانیه» (تعریف، موضوع، فایده، مؤلف، ابواب و مباحث، مرتبه، غرض، نحوه تعلیم) نامیده می‌شده است»^۳.

در این تعریف نیز روش‌شناسی یکی از مسائل و مباحث فلسفه علم به شمار آمده است. البته به مرور از خود دانش فلسفه علم چندین علم متولد شدند مانند فلسفه علم فیزیک، فلسفه علم زیست‌شناسی و ...

بنابراین بحث روش‌شناسی خواه به معنای مصطلح امروزی و خواه به معنای یکی

۲. همان، ص ۱۷.

۱. لازری، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ص ۱۵.

۳. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۶۸.

از رؤوس ثمانیه که در کتب قدیمی مسلمانان بدان پرداخته شده است از مغرب زمین وارد حوزه علوم اسلامی شده است چرا که رؤوس ثمانیه هم از طریق منطق ارسطویی به علوم اسلامی راه یافته است.

در هر صورت، چه روش‌شناسی خود به‌عنوان یک دانش مستقل و چه به‌عنوان یکی از مسائل فلسفه علم مورد نظر باشد، یک دانش درجه دوم، نوپا و وارداتی است که متفکران اسلامی هم بدان اهتمام ورزیده‌اند ولی آن را محدود به علوم تجربی نساخته‌اند. در پژوهش حاضر نیز این معنا از روش‌شناسی مراد بوده و سعی می‌شود روش‌شناسی علامه مجلسی در آرای کلامی‌اش مورد بررسی قرار گیرد. البته روشن است که به‌عنوان مقدمه به برخی از مسائل فلسفه علم کلام نیز اشاره خواهد شد.

علم کلام

واژه کلام از ریشه «کلم» اشتقاق یافته است. ابن فارس دو اصل برای این ریشه گفته است؛ در یک اصل به معنای «نطق مُفهِم» است که «واژه» کلام هم از آن است و دیگری به معنای «جراح» و زخم است.^۱ راغب نیز هم نظر با ابن فارس بوده و تنها به معنای دوم یک نکته‌ای را افزوده است؛ «زخمی که تأثیر آن آشکار باشد».^۲ خلیل تنها معنای زخم را آورده است.^۳ فیومی هم «کلام» را اسم مصدر دانسته است.^۴ مصطفوی اصل این کلمه را واحد معرفی کرده و آن را «ابراز ما فی الباطن» معنا کرده است و مفهوم جرح را که برخی در معنای آن عنوان کرده‌اند مأخوذ از لغت عبری و آرامی می‌داند.^۵ لکن دلیلی بر این ادعای خود نیاورده است. در هر صورت لفظ کلام در «علم کلام» بی تردید به معنای سخن یا سخن گفتن است.

تعریف علم کلام

این علم به صورت یک دانش مدون و مستقل از نیمه دوم سده اول به وجود آمد؛ هر چند پیش از این مرحله، ریشه‌های آن و برخی از مسائل آن را در خود قرآن و سخنان

۱. ابن فارس، همان، ج ۵، ص ۱۳۱.

۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۷۲۲.

۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، ج ۵، ص ۳۷۸.

۴. فیومی، همان، ج ۲، ص ۵۳۹.

۵. مصطفوی، همان، ج ۱۰، ص ۱۰۷.

پیامبر اکرم ﷺ و خطبه‌های حضرت امیر المؤمنین علیه السلام می‌توان ملاحظه کرد.^۱ نقش امیر المؤمنین علیه السلام در تأسیس این علم به قدری مهم است که ابن ابی الحدید شارح نهج البلاغه به جایگاه اساسی امام علی علیه السلام در این علم تأکید دارد و حضرت را مؤسس این علم می‌داند.^۲

روشن است که این علم، مانند هر علم دیگری مراحل را طی کرد و از مراحل ابتدایی و ساده‌تر گذر کرد تا به مرحله کنونی رسید و به مرور مذاهب و فرق کلامی مختلفی چون اشاعره، معتزله و امامیه پدید آمد. لذا بیان تعریفی جامع و مانع از دانش کلام به دلیل وجود مکاتب و مذاهب گوناگون در آن مشکل به نظر می‌رسد. با این وجود اشاره به برخی از تعاریفی که در این باب شده است می‌تواند راهگشا باشد.

هر چند بیشتر متکلمان به‌طور صریح به تعریف این علم نپرداخته‌اند ولی از لای سخنان آن‌ها می‌توان اجمالاً نظر آن‌ها را به دست آورد. برای مثال می‌توان از شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) یاد کرد. در نگاه شیخ صدوق علم کلام علمی است که «در آن به‌وسیله سخنان ائمه علیهم السلام و معانی کلام آن‌ها بر مخالفان احتجاج می‌شود»^۳ بی تردید این تعریف، به قول برخی از محققان، ناظر به «مقام باید است نه مقام تحقق»^۴ البته مقام باید از منظر شیخ صدوق.

علم کلام در نگاه شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) دانشی است که صاحب آن با به کار بردن براهین و حجج عقلی به دفاع از حق و طرد باطل می‌پردازد.^۵ این دو تعریف در بیان شیخ صدوق و مفید حکایت از دوروش و رویکرد مختلف در این دانش دارد. روش نقلی شیخ صدوق و روش عقلی شیخ مفید که بعداً بیشتر از این دوروش سخن به میان خواهد آمد. نکته دیگر این که در نگاه این دو، دانش کلام دانشی است دفاعی؛ دفاع نقلی از منظر شیخ صدوق و دفاع عقلی در نگاه شیخ مفید.

شمار کمی از متکلمان و یا سایر اندیشمندان نیز به‌طور آشکار این علم را تعریف کرده‌اند. ولی این گروه در تعریف علم کلام به یک شکل رفتار نکرده‌اند. برخی در

۱. نک: مطهری، کلیات علوم اسلامی (کلام- عرفان- حکمت عملی)، ص ۱۵.

۲. ابن ابی الحدید، عز الدین ابوحامد، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۸.

۳. صدوق، الاعتقادات، ص ۴۳.

۴. کاشفی، محمد رضا، کلام شیعه ماهیت، مختصات و منابع، ص ۲۲.

۵. شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۶۸.

تعریف آن به موضوع کلام اشاره کرده‌اند، بعضی دیگر کارکردهای علم کلام را محور تعریف قرار داده‌اند و برخی نیز به صورت ترکیبی دانش کلام را شناسانده‌اند.

الف) تعاریف کارکرد محور

معلم ثانی؛ فارابی (م. ۳۳۹ ق) در تعریف علم کلام می‌گوید:

«صناعت کلام ملکه‌ای است که انسان به کمک آن می‌تواند از راه گفتار به یاری آرا و افعال محدود و معینی که واضع شریعت آن‌ها را به صراحت بیان کرده است بپردازد و هر چه مخالف آن است را باطل نماید»^۱.

این تعریف نشانگر هویت دفاعی دانش کلام است.

نوع دانشمندانی که نگاه مثبتی به فلسفه و عرفان دارند تنها شان دفاعی برای کلام قائلند و این دانش را بر خلاف فلسفه و عرفان معرفت‌زا نمی‌دانند. از جمله این اندیشمندان ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق) است؛ وی می‌نویسد:

«علم کلام علمی نیست که هم چون حکمت الهیه حقائق اشیاء به وسیله آن کسب گردد، بلکه فائده آن دفع مفسدان و از بین بردن حمله منکران است»^۲.

وی در تفسیر خود نیز می‌آورد:

«یادگیری دانش کلام به خاطر تمرین و عادت کردن به دقت و تشحیذ ذهن و هم چنین استعمال آن به خاطر احتجاج بر دشمنان دین و شریعت خوب و از واجبات کفایی است ولی فکری که منتهی به کشف و یقین گردد ارتباطی به علم کلام ندارد بلکه آن مربوط به صنعت دیگری است و آ نشان علماء آخرت و کسانی است که در آیات الهی تدبر می‌کنند و در ملکوت آسمانها و زمین می‌اندیشند»^۳.

علامه طباطبایی نیز، چنین نگاهی به علم کلام دارد یعنی آن را دارای هویتی دفاعی می‌داند. از منظر علامه «فن کلام فن شریفی است که از معارف حقه دینی دفاع می‌کند»^۴ و «در آن بر مسائل مسلم و موضوعه با مقدمات یقینیه و مسلمه استدلال می‌شود»^۵. به کار بردن واژه «فن» به جای علم برای کلام در عبارت علامه نیز جای دقت دارد و می‌تواند حاکی از همین جنبه دفاعی دانش کلام باشد.

۱. فارابی، ابی نصر، احصاء العلوم، ص ۸۶.

۲. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۰۶.

۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۷۹.

۴. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۷۹، ۵. همان، ص ۲۶۱.

ایجی (م. ۷۵۶ ق) می‌گوید:

«کلام دانشی است که انسان در پرتو آن قدرت پیدا می‌کند عقائد دینی را از راه بیان دلایل و رد شبهات اثبات نماید»^۱.

ایجی دو کارکرد برای دانش کلام گفته است: اثبات عقائد دینی و رد شبهات؛ البته رد شبهات و پاسخ‌گویی به آن‌ها نیز برگشت به اثبات عقائد دینی دارد و در واقع رد شبهات، تکمیل اثبات می‌باشد. لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) نیز علم کلام را صناعتی نظری دانسته که فرد را بر اثبات عقائد و باورهای دینی توانمند می‌سازد.^۲

ب. تعاریف موضوع محور

از نظر بیشتر اندیشمندان تمایز علوم به جهت تمایز موضوعات آنهاست، از این رو برخی در تعریف علم کلام به بیان موضوع آن بسنده کرده‌اند. از دید غزالی (م ۵۰۵ ق) علم کلام دانشی است که «در آن بر وجود خداوند و صفات و افعال او و صدق پیامبران برهان اقامه می‌شود»^۳.

تفتازانی (م. ۷۹۳ ق) می‌آورد: «کلام، علم به عقائد دینی از روی ادله یقینی است»^۴.

فاضل مقداد (م ۸۷۶ ق) می‌گوید:

«علم کلام علمی است که در آن از ذات و صفات و افعال خداوند متعال و هم‌چنین احوال ممکنات از جهت مبدأ و معاد بحث می‌شود»^۵.

شهید ثانی (م ۹۶۶ ق) هم دانش کلام را دانشی دانسته است که:

«با آن، خدا و رسول خدا و خلیفه رسول الله شناخته می‌شود و آرای صحیح و فاسد در این موضوعات روشن می‌گردد»^۶.

متکلم و محقق معروف اشعری، میر سید شریف جرجانی (۸۱۶ ق) هم این علم را بر اساس موضوع تعریف کرده و تعریفی شبیه تعریف فاضل مقداد ارائه کرده و برای خروج علم فلسفه از تعریف قید علی قانون الاسلام را بر آن افزوده است تعریف وی چنین است: «علمی است که در آن از ذات خداوند متعال و صفات او و هم‌چنین احوال ممکنات از حیث مبدأ و معاد بنابر قانون اسلام بحث می‌شود»^۷.

۱. جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، ج ۱، ص ۲۴.

۲. لاهیجی، فیاض، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، ص ۵.

۳. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۷. ۴. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۶۳.

۵. فاضل مقداد، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ص ۱۴.

۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، منیة المرید، ص ۳۶۵. ۷. جرجانی، التعریفات، ص ۸۰.

ج. تعاریف ترکیبی

بیشتر تعاریفی که از سوی متأخران و به ویژه معاصران بیان شده است از این نوع می‌باشد. بی تردید این قسم برای شناساندن از انواع دیگر مفیدتر است، زیرا در این قسم در کنار موضوع به روش و غایت هم اشاره می‌شود.

ابن خلدون (م ۸۰۸ ق) می‌نویسد:

«کلام، دانشی است که متضمن اثبات عقائد ایمانی به وسیله ادله عقلی و رد بر بدعت گذاران انحراف یافته از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت می‌باشد»^۱.

البته ذیل تعریف ابن خلدون ربطی به تعریف کلام ندارد و اعتقاد خود را در پذیرش مذهب اشعری بیان می‌کند. وی در این تعریف به سه نکته اشاره کرده است؛ موضوع علم کلام (عقائد ایمانی)؛ روش آن (ادله عقلی) و هم چنین غایت و هدف از آن (اثبات عقائد و رد بدعت‌ها).

ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق) این علم را جدلی و از واجبات کفایی دانسته^۲ و تعریفی ترکیبی از آن ارائه کرده است. وی می‌نویسد:

«علم کلام علمی است که از ذات و صفات و افعال خدا و احوال معاد با ادله عقلی و شرعی با مقدّماتی که نزد جمهور و توده مردم مقبول یا مسلم هستند بحث می‌کند و مقصود از آن حراست و نگهبانی و دفاع از اعتقاداتی است که اهل شرع آن را نقل کرده‌اند»^۳.

شهید مطهری (م ۱۳۵۸ ش) در تعریف خود به موضوع و کارکردهای آن پرداخته است. وی می‌گوید:

«علم کلام علمی است که درباره عقائد اسلامی یعنی آن چه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت بحث می‌کند به این نحو که آن‌ها را توضیح می‌دهد و درباره آن‌ها استدلال می‌کند و از آن‌ها دفاع می‌نماید»^۴.

بنابر این می‌توان گفت علم کلام دانشی است که از عقائد اسلامی بحث می‌کند و با ادله عقلی یا شرعی از این عقائد دفاع کرده و به توضیح و تبیین آن‌ها می‌پردازد.

۱. ابن خلدون، عبد الرحمان، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر (تاریخ ابن خلدون)، ج ۱، ص ۵۸۰.

۲. صدر الدین شیرازی، همان، ج ۲، ص ۴۰۷.

۳. همان، ص ۴۰۶.

۴. مطهری، همان، ص ۱۳.

وجه تسمیه علم کلام

رایج‌ترین نامی که برای این دانش به کار می‌رود، «کلام» است. رواج اصطلاح «کلام» در یک دانش خاص، بر خلاف نظر اشعری^۱ و شبلی نعمانی^۲ به دوره مأمون (م ۲۱۸ ق) یا مهدی عباسی (م ۱۶۹ ق) و عصر ترجمه مربوط نمی‌شود بلکه به نیم قرن پیش از آن بر می‌گردد، چرا که در دوره امام صادق علیه السلام (م ۱۴۸ ق) استفاده از اصطلاح «کلام» و «متکلمین» و «اصحاب الکلام» مرسوم بوده است. گواه این سخن، روایاتی است که در کتاب الکافی و توحید صدوق آمده است.^۳ حتی شاید با توجه به روایت یونس بن یعقوب وجود این اصطلاح را پیش از آن و در دوره امام سجاد علیه السلام دانست. در این روایت یونس بن یعقوب با اشاره به متکلم بودن حُمران بن اعین و احوال (مؤمن طاق) و هشام بن سالم و قیس بن ماصر، قیس ماصر را قوی‌تر از بقیه دانسته و می‌گوید وی کلام را از امام سجاد (ش ۹۴ ق) آموخته است.^۴ هم‌چنین بنابر این روایات نمی‌توان گفت اولین بار این لفظ از سوی معتزله به کار برده شده است.^۵

درباره علت نام گذاری این علم به «کلام» اقوال متعددی بیان شده است که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. آغاز مباحث با عنوان کلام؛ مانند کلام فی القدره، کلام فی التوحید، کلام فی العدل.^۶
۲. نخستین مساله این علم، کلام الهی.^۷
۳. توانایی یافتن برای مجادله و کلام با غیر در این علم.^۸
۴. استدلال به کلام حضرت علی علیه السلام در این علم.^۹
۵. مقابله با فلاسفه در تسمیه یکی از علومشان به منطق.^{۱۰}

۱. شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۱.

۲. نعمانی، شبلی، همان، ص ۲۵.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۷۶، و ص ۱۷۱، صدوق، محمد بن علی، التوحید، ص ۲۹۶.

۴. کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۷۱.

۵. نعمانی، همان، ص ۲۵.

۶. فاضل مقداد، همان، ص: ۱۴.

۷. فاضل مقداد، همان؛ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۱. از نظر شبلی نعمانی این نظر مردود است.

چون نخستین مساله این علم کلام الهی نبوده است. تاریخ علم کلام، ص ۲۸.

۸. فاضل مقداد، همان.

۹. سبحانی، جعفر، رسائل و مقالات، ج ۵، ص ۱۷.

۱۰. شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۱.

علاوه بر «کلام» اصطلاحات و الفاظ دیگری هم برای این دانش به کار می‌رود. به علت توقف سایر علوم دینی مانند فقه و حدیث و تفسیر بر این علم و به تعبیر شهید ثانی (م ۹۶۶ ق) «اساس علوم شرعی»^۱ بودن، اصول دین هم گفته می‌شود^۲ هم چنان که «علم توحید» هم نام گذاری شده است، زیرا مهم‌ترین بحث آن، خداشناسی و توحید است.

اولین کتاب کلامی

با وجود این که نعمانی، هشام بن حکم را از بزرگان علم کلام و رقیب اصلی علاف می‌داند و برخی از کتب او مانند الرد علی الزنادقه، الرد علی اصحاب الاثنین، الرد علی اصحاب الطباع، (یعنی رد بر مادیون) کتاب ارسطوطالیس فی التوحید را نام می‌برد ولی در عین حال از نظر نعمانی نخستین کتاب کلامی را ابوهذیل علاف (م ۲۳۵ ق) نگاشته است و حال آن که هشام متوفای ۱۷۹ ه. ق. یا حد اکثر سال ۱۹۹ ق بوده است. برخی از عیسی بن روضه نام برده‌اند که شیعه بوده و کتابی در امامت داشته است. وی معاصر منصور عباسی (م ۱۵۸ ق) بوده است.^۳

عوامل پیدایش علم کلام

روشن است که خود قرآن کریم و احادیث معصومان علیهم‌السلام به بسیاری از مباحث کلامی پرداخته‌اند. ولی بحث در این است که چه اموری باعث به وجود آمدن علمی به نام «علم کلام» شد. آرای متعددی درباره زمان و اسباب پیدایش علم کلام گفته شده است. دو نوع نظر کلی در این باره مطرح شده است:

۱. درون دینی: بسیاری از متکلمان اسلامی اصل و اساس پیدایش علم کلام را به خود اسلام و مسلمانان مرتبط می‌دانند هر چند که عوامل برون دینی را نیز در گسترش و طرح مباحث جدید دخیل می‌دانند.

۱. شهید ثانی، همان، ص ۳۶۵.

۲. فاضل مقداد، همان، ص ۱۴، طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۳۰.

۳. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲. برون دینی:

الف) ارتباط فرهنگی مسلمانان با دیگر ملل

برخی علم کلام را زاییده ضروریات زمان دانسته‌اند.^۱ با این بیان که فتوحات اسلامی سبب ارتباط مسلمانان با دیگر فرهنگ‌ها مانند ایران و روم و ... گشت. برخی از این ملل دارای فرهنگ‌های غنی بودند و در میان مسلمانان نیز افراد فراوانی بودند که علاقه وافر به علم و دانش داشتند. این علاقه سبب ارتباط و سپس ترجمه این آثار به زبان عربی شد. در این انتقال افکار، در کنار آرای حق و صحیح، آرای فاسد هم به میان فرهنگ اسلامی راه یافت و در نتیجه اعتقادات اسلامی با این افکار ناصواب مورد تهدید واقع شد. البته وجود احبار و راهبان یهودی و مسیحی متظاهر به اسلام نیز مزید علت گشت. در این اثنا بود که دانشمندان مخلص مسلمان به فکر دفاع از اسلام و اعتقادات اسلامی افتادند که حاصل آن تأسیس علم کلام بود.

بر اساس این بیان، تأسیس علم کلام برای دفاع در مقابل هجوم افکار مخالف بوده است؛ خواه هجوم برنامه ریزی شده که توسط احبار و راهبان مسیحی رخ داده است و خواه هجوم ناخواسته و بدون برنامه که نتیجه طبیعی ارتباطات و تعاملات فرهنگی با بیگانگان بوده است. در این بیان، عامل بیرونی یعنی اسباب خارج از فرهنگ و جامعه اسلامی سبب به وجود آمدن دانش کلام شده است.

نقد:

بسیاری از مسائلی که به عنوان مسائل نخستین علم کلام معرفی شده است؛ مانند مساله حدوث و قدم کلام الهی، قضا و قدر، ایمان و کفر، جبر و اختیار و مباحثی از این دست، مسائلی در حوزه فرهنگ اسلامی بودند نه این که افکار و آرای ایرانی یا رومی سبب طرح چنین مسائلی شده باشند و پیدایش علم کلام را نیز به این مسائل و مباحث ارتباط داده‌اند. بله می‌توان گفت که فرهنگ‌های بیگانه سبب گسترش و رواج علم کلام گردید نه این که اصل پیدایش دانش کلام را به آن‌ها وابسته کرد.

نکته دیگر این که فتوحات در عصر خلیفه دوم اتفاق افتاد و بی تردید در این زمان هنوز علمی به نام علم کلام تدوین نیافته بود و اگر منظور ریشه‌های علم کلام باشد در این صورت پیدایش علم کلام را به پیش از آن و به عصر حضور رسول خدا ﷺ و نزول قرآن باید

۱. سبحانی، جعفر، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۳.

وصل کرد یا باید گفت این مساله به مرور یکی از زمینه‌های به وجود آمدن علم کلام شد.

ب) پیدایش علم کلام؛ نتیجه انتقال فلسفه به اسلام

برخی به ویژه مستشرقان ورود فلسفه به اسلام را عامل پیدایش دانش کلام معرفی کرده‌اند.^۱ بنابر این نظریه زمان پیدایش این علم به اواخر بنی امیه و اوایل بنی عباس مربوط می‌شود، زیرا ترجمه آثار فلسفی و بیگانه در این عصر آغاز شد.^۲ این نظریه از سوی برخی از محققان اسلامی به دلایل زیر رد شده است:

۱. تفاوت فاحش و آشکار بین دو علم کلام و فلسفه: علامه طباطبایی معتقد است به دلیل اختلاف اساسی روش بحث در این دو دانش، این نظریه مردود است. بحث در فلسفه، بحثی حقیقی است که در آن از مقدمات یقینی استفاده می‌شود ولی بحث کلام، اعم از حقیقی و اعتباری است و در آن هم از مقدمات یقینی و هم مسلمات و مشهورات استفاده می‌گردد. بنابر این متصور نیست که متکلمان بخواهند فلسفه را بر قرآن تطبیق کرده و دانش کلام را به وجود آورند.^۳ به دیگر سخن قیاس‌های کلامی جدلی ولی قیاس‌های فلسفی برهانی است.

۲. اختلاف متکلمان و فلاسفه: متکلمان از آغاز تا کنون با فلاسفه و عرفا اختلافات اساسی داشته‌اند. مشاجرات و نزاع‌هایی که در کتب و رساله‌های آنان موجود است بهترین گواه بر این ادعا است.^۴

۳. دلیل دیگر بر نادرستی آن، وجود مسائل و آرای متکلمین در خلال روایاتی است که صدور آن قبل از تاریخ انتقال فلسفه بوده است.^۵

علامه معتقد است علم کلام در زمان خود پیامبر اکرم ﷺ پدید آمد.

قول مختار

نمی‌توان پیدایش علم کلام را به یک عامل مرتبط دانست بلکه مجموعه‌ای از اسباب و عوامل به مرور زمان در پیدایش دانشی به نام دانش کلام اثرگذار بودند. برخی از این اسباب تأثیر خود را علاوه بر اصل تأسیس در تطور و گسترش آن نیز ادامه دادند و برخی از اسباب هم در تأسیس بی نقش بودند ولی در گسترش و تطور آن نقش آفرینی کردند. آزادی دادن مذهبی عباسیان، حمایت مستقیم برخی خلفای عباسی^۱، ترجمه آثار بیگانه و اسلام آوردن

۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۶۱.

۲. همان. ۳. همان. ۴. همان. ۵. همان.

۶. در این باره بیشتر از مهدی عباسی و به ویژه مأمون یاد شده است. مأمون در هر هفته روزهای سه

برخی از متدینان به ادیان دیگر، جزو عوامل گسترش علم کلام هستند^۱. ولی اصل پیدایش آن را باید درونی و در خود قرآن و سنت معصومان علیهم السلام جستجو کرد.

وظایف متکلمان

این که علم کلام چه غایاتی دارد و متکلم چه اهدافی را دنبال می‌کند و رسالت‌های متکلم چیست را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:

۱. استنباط آموزه‌های اعتقادی از منابع دینی

۲. تنسیق و تنظیم آموزه‌ها

۳. تبیین و اثبات آن‌ها

۴. پاسخ‌گویی به شبهات

روش‌شناسی علم کلام و تاریخچه آن

علم کلام هم مانند هر علم دیگری برای بررسی مسائل خود و رسیدن به غایات و اهداف این علم از روش‌های خاصی استفاده می‌کند.

در آثار متکلمان پیشین به صراحت بحث روش‌های کلامی نیامده است ولی می‌توان در بین مسائل کلامی اشاراتی در این باب یافت. عناوینی چون «مناهج کلامیه»، «قاعده کلامی»، «قانون کلامی»، «براهین اصولیه»، و «حجج کلامیه» در کتب کلامی متقدم وارد شده است.

ابن رشد اندلسی (م ۵۹۵ ق) هم کتابی به نام *الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة* نوشت. ابن رشد در این کتاب به نقد علم کلام و روش‌های کلامی و به ویژه به نقد اشاعره پرداخته است. وی در این اثر خود از طرق و روش‌های کلامی مذاهب مختلف کلامی بحث کرده و آن‌ها را مورد نقد قرار می‌دهد^۲. او معتقد است «از نظر اشاعره تنها راه

شبه را به مناظره اختصاص داده بود که علمای مذاهب و ادیان مختلف در این روز جمع شده و پس از صرف ناهار و معطر ساختن خود در دار المناظره حضور می‌یافتند و تا غروب در حضور مأمون عباسی با نهایت آزادی بحث و مناظره می‌کردند. (نعمانی، تاریخ علم کلام، ص ۳۴).

۱. نعمانی، همان، ص ۲۴.

۲. ابن رشد، محمد بن احمد، *الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة*، ص ۱۰۱.

تصدیق وجود خدا راه و روش عقلی است» به نظر وی راهی که اشاعره در بیان روش عقلی پی گرفته‌اند غیر مشروع و غیر برهانی است و مفید یقین نمی‌باشد.^۱

در عین حال ابن رشد طریق صوفیه را نیز طریق نظری نمی‌داند، زیرا صوفیه می‌پندارند که تنها راه شناخت خدا و سایر موجودات تجرد نفس از شهوات است. به نظر ابن رشد حتی به فرض وجود چنین طریقی برای شناخت، فراگیر و عمومی نیست و با آیات قرآن که دعوت به تفکر و تأمل می‌کنند ناسازگار است. از نظر وی اماته شهوات همانند صحت بدن شرط صحت فکر و اندیشه است و به عبارت دیگر اماته شهوات بذاتها مفید معرفت نیست و به خاطر همین شرطیت هم است که شرع به مبارزه با شهوات فراخوانده است.^۲

ابن خلدون هم تمایز متکلمان متقدم و متأخر از طریق روش را متذکر شده است.^۳ ظاهراً مراد وی از طریق متاخران روش فلسفی باشد که وارد کلام شده است. جابری در مقدمه کتاب الکشف ابن رشد تأکید کرده است که مراد ابن خلدون از روش و طریقه متاخران همان روش فلسفی است. جابری معتقد است «جوینی» آخرین فرد از متکلمان به روش متقدمین است و غزالی شاگرد وی نخستین فردی است که قیاس صوری ارسطویی را در عرضه عقائد مذهب اشعری در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد به کار گرفت ولی این رویکرد جدید غزالی از این حد تجاوز نکرده و به عرصه محتوا و نظریه پردازی و حتی مفاهیم هم سرایت نکرد تا این که فخر رازی ظهور کرد و فلسفه سینوی را وارد علم کلام کرد. رازی مفاهیم و اصطلاحات فلسفی هم چون واجب، ممکن، ممکن بذاته، واجب بغیره و... را وارد دانش کلام نمود و در واقع طریقه متاخران را بنیان گذاشت.^۴

از نظر شهرستانی ورود فلسفه و روش‌های فلسفی به علم کلام نخستین بار توسط بزرگان معتزله صورت گرفت.^۵

روش‌های فکری اسلامی در حوزه هستی‌شناسی و جهان‌شناسی را می‌توان در روش فلسفی، روش عرفانی و روش کلامی خلاصه نمود.^۶ تکیه گاه روش فلسفی مشائی برهان عقلی و روش فلسفی اشراقی برهان عقلی و تصفیه نفس است و روش

۱. همان، ص ۱۰۳. ۲. همان، ص ۱۱۷. ۳. ابن خلدون، همان.

۴. ابن رشد، همان، ص ۳۰. ۵. شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۱.

۶. عبودیت، عبد الرسول، فلسفه مقدماتی، ص ۲۳.

عرفانی هم بر تصفیه نفس تکیه دارد. در روش کلامی نیز استدلال‌های عقلی پایه و اساس است ولی سه تفاوت اساسی و عمده با روش فلسفی دارد:

الف. در اصول و مبادی عقلی با فلاسفه اختلاف دارند. از منظر فلاسفه اصول و مبادی علم کلام از قسم مقبولات و معقولات عملی است که تنها در جدل مفید است لذا علم کلام را فلاسفه «حکمت جدلی» می‌نامند از این رو اصل حسن و قبح عقلی یا شرعی یکی از اصول مهم در علم کلام به شمار می‌آید و بسیاری از مسائل دیگر بر آن مبتنی است^۱ و حال آن که در علم فلسفه جایگاهی ندارد.

ب. متکلم بر خلاف فیلسوف خود را متعهد به دفاع از اسلام می‌داند. به تعبیری دیگر متکلم به سوی هدف از پیش تعیین شده و مشخصی در حال حرکت است بر خلاف فیلسوف که آزاد است^۲.

به نظر شهید مطهری روش‌های فلسفی عرفانی و کلامی در حکمت متعالیه به هم پیوستند و یک نظام مستقل و منسجمی ایجاد کردند و حاصل این پیوست حل بسیاری از مسائل مشکل و از بین رفتن بسیاری از اختلافات در میان متکلمان و فلاسفه و عرفا گردید^۳. در خود علم کلام نیز روش‌های جزئی مختلفی بین مذاهب کلامی گوناگون وجود دارد. که روش کلامی اشعری، معتزلی و امامی از مهم‌ترین آنهاست. هم‌چنین در میان متکلمان یک مذهب نیز تفاوت روش به شکل‌های مختلف دیده می‌شود. هر چند در اصول روش‌های حاکم بر یک مذهب بین متکلمان آن هم رایی وجود دارد.

اختلاف روش در علوم مختلف بر خاسته از تفاوت موضوع و هدف این علوم است. روش هر علمی از کیفیت و ماهیت موضوع آن علم سرچشمه می‌گیرد به عبارت دیگر «روش» تابع «موضوع» است. موضوع علم مشخص کننده روش تحقیق در آن علم می‌باشد لذا از آنجایی که موضوع فلسفه وجودشناسی است روش حسی در آن استفاده نمی‌شود. بنابراین برای روشن شدن روش تحقیق در علم کلام نیز ابتدا باید موضوع آن را شناخت.

بنابراین روش علوم امری نسبی است بدین معنا که هر علمی روش یا روش‌های خاص خود را داراست ممکن است در علمی روشی معتبر و در دانشی دیگر بی‌اعتبار

۱. ربانی گلپایگانی، علی، «تاریخ و تطور قاعده حسن و قبح عقلی در کلام اسلامی»، صص ۱۷-۲۳.

۲. عبودیت، همان، ص ۲۵.

۳. همان، ص ۲۶.

باشد. بی‌اعتباری روش تجربی در فلسفه به معنای بی‌ارزشی آن در سایر علوم مثلاً علوم طبیعی نیست و یا اعتبار خبر واحد در دانش فقه به معنای اعتبار آن در پزشکی یا علم کلام نمی‌باشد. مهم این است که روش یا روش‌های هر علمی روشن شود و از آن عدول نشود و روش معتبر در یک علمی به معنای اعتبار آن در دانشی دیگر گرفته نشود و یا بی‌اعتباری آن از علمی به علم دیگر سرایت ننماید.

تنوع روش در علم کلام

علم کلام بر خلاف بسیاری از علوم دیگر علمی تک روشی (monomethodic) نیست، بلکه روش‌های متعددی (polymethodic) در آن وجود دارد و بی‌تردید نمی‌توان این تعدد و تنوع روش را مضر به انسجام و نظام مند بودن آن و در نتیجه در اصل آن علم دانست. عوامل و اسباب متعددی در علت این امر مؤثر بوده‌اند. برخی از این عوامل عبارتند از:

۱. اهداف و رسالت‌های متعدد دانش کلام

دانش کلام بر خلاف فلسفه و فیزیک به دلیل عدم برخورداری از هویت روش‌شناسانه و داشتن هویتی موضوعی و غایی از روش‌های متعددی استفاده می‌کند. برای علم کلام از جهت موضوعی، اعتقادات دینی و از جهت اهداف رسالت‌های متعددی که برای آن در نظر گرفته شده است، دارای اهمیت است. علم کلام سه رسالت اصلی دارد:

الف. تبیین گزاره‌های اعتقادی

ب. نظام بخشی به گزاره‌های اعتقادی

ج. دفاع برون دینی و درون دینی از گزاره‌های اعتقادی.

علم کلام به علت دارا بودن رسالت‌های متعدد از جهت روش‌شناسی محدودیتی که در برخی از دانش‌ها مانند فلسفه یا سایر علوم وجود دارد را ندارد. به تعبیر دیگر علم کلام با توجه به رسالت‌های متعدد به لحاظ روش، از دانش‌های چند روشی است، متکلم متناسب با هر یک از این رسالت‌ها از روش‌های متفاوت استفاده می‌نماید، برای توضیح و تبیین گزاره‌های اعتقادی روش‌های اجتهادی، در حوزه نظام بخشی روش‌های عقلانی و در حوزه دفاع از هر روش مقبول و مشروعی اعم از عقلی، فلسفی، تاریخی و تجربی استفاده می‌شود.

۲. گستردگی موضوع علم کلام

علاوه بر اهداف و رسالت‌های علم کلام، گستردگی موضوع نیز مزید علت گشته است. عقائد اسلامی که از نظر بیشتر متکلمان به عنوان موضوع مطرح شده است عنوان وسیعی است که موضوعات متعددی را در خود جای داده است و روشن است که در همه این موضوعات نمی‌توان از روش واحدی بهره برد. برای کلیات مسائل کلامی نوعاً روش عقلی مفید است ولی در جزئیات مانند جزئیات بحث معاد این روش کارآمد نیست و روش نقلی و تاریخی به کار می‌آید.

شهید مطهری در عین حال که کلام را یک دانش استدلالی و قیاسی می‌داند به لحاظ مقدمات استدلال به دو قسم کلام عقلی و کلام نقلی تقسیم کرده و معتقد است در بخش کلام عقلی مانند مسائل توحید و نبوت و برخی مسائل معاد، مقدمات استدلال، فقط از عقل متخذ است و نقل تنها نقش مؤید یا ارشاد را عهده دار است ولی بخش کلام نقلی مانند مسائل امام شناسی و بسیاری از مسائل معاد شناسی با وجود این که از اصول دین هم می‌باشند، مقدمات استدلال از قضایای نقلی قرآنی یا روایی تشکیل می‌گردد.^۱

مسائل کلامی را می‌توان در سه دسته جای داد:

- الف. برخی از مسائل کلامی هم با دلیل عقلی و هم با استناد به ادله نقلی معتبر قابل اثبات هستند. این بخش سهم عمده‌ای از مسائل کلامی را به خود اختصاص می‌دهند. همه اوصاف الهی به غیر از صفت صدق را می‌توان با استفاده از هر دو روش اثبات نمود.
- ب. در برخی مسائل؛ مانند اثبات وجود خدا تنها روش عقلی مجاز است.
- ج. در بعضی از مسائل؛ مانند بسیاری از جزئیات معاد نیز روش عقلی کارایی ندارد و تنها روش نقلی مجاز می‌باشد.

۳. چند تباری بودن برخی مسائل کلامی

نکته دیگری که برخی روی آن تأکید ورزیده‌اند «چند تباری بودن برخی مسائل کلامی»^۲ است. بعضی از مسائل کلامی دارای ابعاد گوناگونی بوده و به علوم مختلفی ارتباط پیدا می‌کنند لذا برای رسیدن به اهداف دانش کلام آگاهی از علوم دیگر و

۱. مطهری، همان، ج ۲، ص ۱۸.

۲. کاشفی، محمد رضا، کلام شیعه ماهیت، مختصات و منابع، ص ۴۲.

استفاده از روش‌های آن علوم نیز لازم است. از این رو توجه به ابعاد مختلف یک موضوع گاه در علم کلام ضرورت می‌یابد. شهید مطهری مساله جبر و اختیار و هم‌چنین عدل الهی را از این گونه مسائل کلامی دانسته است. هم‌چنین گاه برخی مسائل فقهی مانند نکاح موقت و تقیه و... که بالذات به علم کلام مربوط نیستند، صبغه اعتقادی پیدا می‌کنند که در این بخش نیز روش‌های دیگر علوم مانند فقه، بالعرض وارد کلام می‌گردد.

۴. رویکردهای متنوع متکلمان

رویکردهای متنوع متکلمان نیز عاملی دیگر در ایجاد روش‌های متعدد کلامی شده است. همه متکلمان از روش کاملاً یکسانی استفاده نمی‌کنند، و مبادی و منابع مورد استفاده آن‌ها گاه متفاوت است. برای مثال اشاعره عقل را منبع عقاید نمی‌دانند و برای عقل صرفاً کارکرد تبیین و دفاع را می‌پذیرند. درحالی که امامیه و معتزله، عقل را منبع عقاید می‌دانند. بنابراین روش‌های مکاتب مختلف کلامی یکسان نیست. نقطه مشترک همه متکلمان، استفاده از روش نقلی است. هر چند تلقی همه متکلمان از روش نقلی نیز یکسان نیست. مثال دیگر رویکردهای متفاوت شیعه و اهل سنت در برخورد با روش نقلی و سنت معصوم است. شیعه دایره سنت را وسیع دانسته و آن را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اختصاص نمی‌دهد بر خلاف اهل سنت که تنها سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را می‌پذیرد.^۱

وقتی هشام بن حکم مناظره خود با یکی از مخالفان را برای امام صادق علیه السلام نقل می‌کند حضرت می‌فرماید: این بحث را از چه کسی فرا گرفتی؟

هشام پاسخ می‌دهد: اصل مطلب را از شما گرفتم و خودم آن را تنظیم کرده و بسط دادم. این پاسخ روش متکلم را نشان می‌دهد. او آموزه‌های دینی را از معصوم اخذ می‌کند و خودش آن را تبیین و تنظیم و اثبات می‌کند. یعنی هم از نقل استفاده می‌کند و هم از عقل؛ گذشته از مواردی که صرفاً از عقل استفاده می‌شود.

۵. مقتضیات زمان و مکان

نکته مهم دیگر که در واقع پیامد هویت دفاعی علم کلام است، تأثیر مقتضیات زمان و مکان در روش‌های کلامی است. برخی از محققان نیز تأثیرپذیری از زمان و مکان را از عناصر کلیدی و محوری دانش کلام دانسته و رویکرد اساسی علم کلام را جذب حداکثری

۱. کاشفی، همان، ص ۴۲.

دانش‌های زمان خود در جهت دفاع از دین معرفی کرده است. متکلم به منظور دفاع از اعتقادات دینی می‌تواند از روش‌های غالب عصر خود جهت تأثیرگذاری بیشتر و بهتر بهره گیرد. ممکن است روش‌های متداول در هر زمان متفاوت از زمانی دیگر باشد متکلم نمی‌تواند به رواج یک روش بی تفاوت باشد. برای تأثیرگذاری بیشتر، اخذ این روش‌ها به ویژه در عرصه دفاع ضرورت دارد. از آنجا که ساحت و عرصه دفاع، بعد از شکل‌گیری نظام معرفتی کلامی است حوزه وسیعی از روش‌ها در اختیار متکلم است و می‌تواند از هر روشی برای دفاع از اعتقادات پذیرفته شده، استفاده کند.

۶. نقش مخاطب در تنوع روش

یک سطح نبودن مخاطبان علم کلام هم سببی دیگر در پیدایش روش‌های گوناگون در این علم است. این عامل در پاسخ‌دهی به شبهات و دفاع از آموزه‌های دینی بیشتر خود را می‌نمایاند. متکلم مجبور است با توجه به سطح فکر و توانایی عقلی مخاطب به ارائه پاسخ اقدام نماید. گاه متکلم مجبور می‌شود از روش تمثیل با توجه به سطح فکری پایین مخاطب خویش استفاده کند یا جدل را انتخاب نماید و یا احياناً از براهین و استدلال‌های محکم عقلی بهره گیرد همان گونه که سنت معصومین در پاسخ‌دهی به شبهات و سؤالات هم همین را نشان می‌دهد. توجیه پاسخ‌های مختلف معصوم علیهم‌السلام به یک سؤال که توسط اشخاص متعدد پرسیده می‌شود نیز همین نکته می‌باشد.

اجتهاد و استنباط کلامی

بسیاری از آموزه‌های اعتقادی، نقلی و برگرفته از متون دینی است. درباره استنباط آموزه‌های اعتقادی از متون دینی دو دیدگاه عمده وجود دارد:

الف. حوزه اعتقادات عرصه عقلانی است و متون دینی تنها نقش موید می‌توانند داشته باشند. استنباط از متون دینی تنها در عرصه تکالیف و تعبدیات است و سرایت دادن این استنباط از تعبدیات به ساحت اعتقادات ناصواب است. از منظر این نگاه روش استنباط عقائد و آموزه‌های دینی هم بی معنا خواهد بود.

ب. دیدگاه دیگر این است که هر چه می‌خواهد به دین نسبت داده بشود در هر عرصه‌ای باشد چه عملی و فقهی و چه اعتقادی نیازمند استنباط از متون دینی است و از این رو نیازمند روش استنباطی مقبول و مشروع می‌باشد. بنابراین علم کلام نیز همانند دانش فقه نیازمند روش استنباطی و اجتهادی است.

نیازمندی کلام به روش اجتهادی به معنای یکسان بودن و یا تبعیت روش‌های اجتهادی و استنباطی علم کلام از علم فقه نیست. هر چند برخی از اصول و روش‌های استنباط در احکام مانند مباحث الفاظ در استنباط عقاید نیز کارایی دارند، سه تفاوت اساسی بین روش اجتهادی در این دو عرصه وجود دارد:

۱. محدودیت دخالت عقل در علم فقه برخلاف علم کلام:

استنباط آزاد دینی از متون دینی و کنار گذاشتن عقل و عقلانیت در اجتهادهای کلامی به هیچ روی صحیح نیست و این اجتهادات تحت تأثیر چهار چوب‌های عقلانی است. در این که این چهار چوب‌های عقلانی همان روشها و قواعد فلسفی هستند یا نه بین متکلمان اختلاف نظر وجود دارد. البته در کنار این عقلانیت، نتایج قطعی تاریخی و روش‌شناسی تجربی نیز بی دخالت نیست.

۲. بی اعتباری اصول عملیه در اجتهاد کلامی:

اصول عملیه در بخش وسیعی از اجتهادهای فقهی کاربرد دارد و مستند بسیاری از احکام عملی و تکالیف شرعی اصول عملیه است که بخش گسترده‌ای از علم اصول فقه را نیز در بر می‌گیرد. این اصول عملیه در حوزه اجتهاد اعتقادی بی ارزش بوده و دخالتی ندارد.

۳. نظام مندی استنباطات کلامی؛

استنباطات فقهی متمرکز بر روی تک گزاره‌های فقهی است و فقیه نوعاً بدون توجه به گزاره‌های دیگر اقدام به اجتهاد در یک موضوع خاص می‌کند و حال آن که در علم کلام یک استنباط نظام مند و منسجم وجود دارد که همه گزاره‌های آن سعی شده است هم چون حلقه‌های یک زنجیر به هم متصل بوده و رشته واحدی را سامان دهند. متکلم سعی وافری دارد که نه تنها گزاره‌های علم کلام با هم تناقض نداشته باشند بلکه از کمال اتصال برخوردار بوده و مؤید و مکمل و یا متمم همدیگر باشند^۱.

علم کلام از تأسیس تا عصر علامه مجلسی

در بین اندیشمندان شیعه یا حتی کل جهان اسلام نگاه واحدی به علم کلام نیست. هم در اهمیت و جایگاه علم کلام اقوال متعددی وجود دارد و هم در سبک‌های کلامی، سبک و روش واحدی حاکم نیست.

۱. سبحانی، محمد تقی، مجله پژوه، ۱۳۸۳، ش ۵.

صدوق

شیخ صدوق آرای خویش درباره علم کلام را در دو کتاب التوحید و الاعتقادات ابراز کرده است. در التوحید که از مهم‌ترین کتب شیخ صدوق و هم‌چنین از مهم‌ترین منابع روایی خدانشناسی در شیعه محسوب می‌شود باب ۶۷ که آخرین باب کتاب است را با عنوان «باب النهی عن الکلام و الجدل و المراء فی الله عز و جل» آورده است که شامل بیش از سی روایت می‌گردد. در الاعتقادات نیز برخی از این روایات را نقل و نظر خویش را بیان کرده است.

در نگاه شیخ صدوق جدل در موضوع خداوند و هم‌چنین در همه امور دینی به خاطر منتهی شدن به نتایج ناروا صحیح نیست و به همین خاطر هم ائمه علیهم‌السلام اصحاب کلام را مذمت کرده و از علم کلام منع نموده‌اند بنابراین این از منظر وی علم کلام مساوی یا ملازم با جدل است ولی اگر شرایط سه گانه زیر موجود باشد ایرادی ندارد.

۱. مقام، مقام احتجاج با مخالفان باشد.

۲. از کلمات و سخنان معصومین علیهم‌السلام یا معانی کلام آن‌ها استفاده گردد.

۳. در علم کلام وارد باشد.^۱

البته شیخ صدوق در التوحید روایتی را نقل کرده است که با این شرط منافات دارد و امام علیه‌السلام بین افراد فرق نگذاشته و همه - متخصص و غیر متخصص - را از ورود در کلام منع کرده است. راوی در این روایت از امام علیه‌السلام پرسیده است که تأویل برخی از متکلمان سخنان ائمه پیشین بر نهی کلام را به غیرمتخصصان صحیح است یا نه؟ که امام هم در جواب این تأویل را رد می‌کند.^۲

دلیل وی در این باب روایات است در برخی روایات به‌طور مطلق کلام مذمت شده و اصحاب کلام سرزنش شده‌اند و از سوی دیگر برخی روایات هم مؤید علم کلام می‌باشند و ائمه امر به کلام نموده‌اند ولی در عین حال شرایطی برای آن قرار داده‌اند مانند «حاجّوا الناس بکلامی» یا مانند سخن هشام بن حکم خطاب به ابوهدیل علاف «مَا أَنْصَفْتَنِي! بَلْ أَنَا ظَرِكٌ عَلَى أُنَى إِنَّ غَلْبَتَكَ رَجَعْتُ إِلَي مَذْهَبِي، وَإِنْ غَلْبَتَنِي رَجَعْتُ إِلَي إِمَامِي» در واقع شیخ صدوق این روایات را با بیان فوق جمع کرده است.

۱. صدوق، الاعتقادات، ص ۴۳.

۲. صدوق، التوحید، ص ۲۵۹.

شیخ مفید

شیخ مفید در نقد شیخ صدوق، جدال را به دو قسم جدال حق و جدال باطل تقسیم می‌کند و از ادله قرآنی و روایی برای اثبات این دو قسم بهره گرفته و در جمع‌بندی روایتهای مربوط به علم کلام معتقد است که انمه علیه السلام برخی از اصحاب را به دلیل ناوارد بودن به مسائل کلامی و احتمال انحراف از ورود به مباحث کلامی منع می‌کردند ولی برخی دیگر چون هشام بن حکم و ابان بن تغلب و یونس بن یعقوب و دیگران را تشویق به مناظرات کلامی می‌کردند. برای نمونه به هشام فرمودند: «مثلک من یکلم الناس»^۱.

هم‌چنین انمه علیه السلام کلامی را منع می‌کردند که منجر به تشبیه و یا تجسیم خداوند گردد ولی کلامی که برای اثبات تنزیه و توحید و نفی تشبیه به کار گرفته شود را مدح و سفارش می‌نمودند.

از سوی دیگر نظر غیر از مناظره است و کلام منحصر در مناظره نیست ممکن است انمه علیه السلام به جهت تقیه گاهی برخی را از مناظره نهی کرده باشند ولی این نهی مستلزم نهی کلام و حتی مطلق مناظره نیست چرا که جلوگیری از نظر به تقلید در اعتقادات می‌انجامد که به اتفاق علما نامشروع بوده و بر خلاف ادله قرآنی و روایی است.^۲

بنابر این شیخ مفید بر خلاف شیخ صدوق کلام را منحصر به جدال یا مناظره نمی‌کند و ثانیاً نهی از کلام توسط انمه علیه السلام نهی از مطلق علم کلام و یا همه افراد نیست و سه احتمال را درباره این روایات مطرح می‌کند.

محقق طوسی (م ۶۷۲ ق)

محقق طوسی اساس علوم دینی را علم کلام و به تعبیر خودش علم اصول دین می‌داند. و بدون این علم خوض و فرورفتن در سائر علوم دینی تمام نمی‌گردد و پیش از ورود به سائر دانشهای دینی باید به این علم ورود پیدا کرد. کسی که بدون تسلط بر این علم وارد سائر علوم دینی گردد مانند آن است که بنایی را بدون اساس و پی ساخته است که ویران خواهد شد. از دیدگاه وی مسائل این علم بر محور یقین می‌چرخد.^۳

۱. مفید، همان، ص ۶۸.

۲. مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۷۱.

۳. طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، ص ۲.

در عین حال محقق طوسی در مقدمه شرح اشارات خود علم حکمت را عالی‌ترین و بهترین علم معرفی می‌کند و می‌گوید شایسته است انسان همت خود را در طول عمر برای تحصیل آن صرف کند.^۱

خواجه طوسی در رساله اقل ما یجب الاعتقاد به می‌گوید:

«اگر کسی به محتوای شهادتین ایمان داشته باشد و رسول الله را در هر آن چه از صفات خدا خبر داده است و تعیین امام بعدی توسط آن حضرت باور داشته باشد مؤمن باشد و به اقل آن چه اعتقاد به آن‌ها لازم است دست یافته است. برای مؤمن شدن لازم نیست از حقیقت اوصافی چون علم، قدرت، اراده تکلم و... با خبر باشد اگر چه با این بی‌خبری از دنیا برود مؤمن از دنیا رفته است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز عرب زمان خویش را به بیش از این مکلف ن ساخت. ولی اگر در جایی قرار بگیرد که با شبهاتی بر اعتقاداتش مواجه شود و چاره‌ای جز رفتن سراغ متکلمان و ادله کلامی نباشد در اینجا نیاز است سراغ علم کلام برود. از این روست که بزرگان ما برخی را از رفتن سراغ علم کلام منع می‌کردند همان گونه که باید بچه‌ها را به خاطر خطر غرق شدن، از رفتن به کنار دریا منع کرد ولی رفتن بزرگسالان و کسانی که مهارت کافی در شنا کردن دارند باکی نیست»^۲.

سید ابن طاووس (م ۶۶۴ ق) و شهید ثانی (م ۹۶۵ ق)

سید بن طاووس هر چند متعلق به مدرسه حله و هم عصر با محقق طوسی است ولی رویکرد وی به دانش کلام درست در مقابل محقق طوسی قرار دارد. وی به شدت علیه کلام و فلسفه موضع می‌گیرد. آثار وی نیز شاهد این مدعاست که در شمار آثار نقلی به شمار می‌آید. تنها در کتاب «کشف المحجّة لثمره المهجّة» به برخی مباحث معارفی پرداخته است که در این کتاب نیز به علم کلام و فلسفه حمله نموده است. در شمار آثار کلامی وی از کتابی به نام شفاء العقول من داء الفضول نیز یاد شده است^۳ که در دسترس نیست ولی از اسم آن پیداست که بر علیه کلام یا فلسفه بوده است.

در نظر سید بن طاووس متکلم چون استادی است که شمع را از پیش روی شاگرد خویش بر می‌دارد و او را به دوردست‌ها می‌برد و سپس از او می‌خواهد که در طلب آن

۱. طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۱.

۲. طوسی، تلخیص المحصل (رسائل محقق طوسی)، ص ۴۷۰.

۳. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱۴، ص ۲۰۵.

شمع زاد و توشه بردارد و طی طریق کند. سید بن طاووس اندیشه‌های متکلمان را دور از حق و یقین می‌داند و این مسیر را برای شناخت خدا سست و ضعیف می‌شمارد^۱. سید می‌گوید این مباحثی که در کلام و فلسفه است در صدر اسلام نبوده و وارداتی است و سودی بر آن‌ها مترتب نیست^۲.

وی معتقد نیست که نظر در جواهر و اجسام و اعراض حرام است یا به معرفت ختم نمی‌شود بلکه بر این باور است که این راه از طرق بعید و راه‌های خطرناکی است که انسان ایمن نیست پس از ورود بدان به سلامت خارج شود. وی از رساله قطب الدین راوندی خبر می‌دهد که در آن اختلاف‌های میان شیخ مفید و سید مرتضی که هر دو عقل گرا هستند بیش از نود و پنج مساله است^۳.

شهید ثانی (م ۹۶۵ ق) در کتاب منیة المرید، پا در جای پای سید بن طاووس گذاشته و در کنار حرمت سحر و شعبده از حرمت «بعض فلسفه» نیز خبر می‌دهد و آن را سبب برانگیختن شبهات می‌داند^۴. شهید ثانی اشتغال به تحصیل علوم حکمت مانند منطق و فلسفه را بزرگ‌ترین مصیبت و محنت خوانده است و وی در این باره می‌گوید: بسیاری از طلاب عجم عمر خود را صرف تحصیل علوم حکمت مانند منطق و فلسفه می‌کنند که این کار یا فی حد ذاته حرام است و یا به سبب منافات با واجب دیگر، در جایی دیگر می‌آورد در اعتقادات جزم و سکون نفس را از هر دلیلی که حاصل شود کافی دانسته و ورود به مباحث و ادله دقیق کلامی را برای حفظ دین و دفع شبهات واجب کفایی می‌داند^۵.

شهید ثانی یادگیری اصول دین را لازم دانسته و طالبان علوم دینی را به کتاب توحید کلینی و شیخ صدوق ارجاع می‌دهد^۶. شهید ثانی در حقائق الایمان درباره فلسفه این گونه تند موضع گیری کرده است: «... و انما تنشأ هذه الحالة للانسان من الانس بترهات الملاحدة و الالفة بمزخرفات الفلاسفة»^۷.

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، کشف المحجبة لثمره المهجة، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۴.

۳. همان.

۴. شهید ثانی (زین الدین بن علی)، همان، ص ۳۸۱.

۵. همان، ص ۳۸۰.

۶. همان.

۷. شهید ثانی، حقائق الایمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة، ص ۱۷۳.

می‌توان چنین نتیجه گرفت که سید بن طاووس و شهید ثانی با عقل فلسفی و کلامی مخالفند ولی از عقل فطری دفاع می‌کنند. عقل فلسفی و کلامی را بیراهه نمی‌دانند ولی پیمودن آن را خطرناک می‌دانند و طی این راه را برای هر کسی مجاز نمی‌شمارند زیرا پیمودن این راه مشکل بوده و معلوم نیست که سالک این راه به سلامت به مقصد برسد. سید بن طاووس و بعدها شهید ثانی علم کلام را نه برای تحصیل عقائد بلکه برای مناظره با معاندان و دفاع از عقائد توصیه می‌کند.

شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق)

شیخ حر عاملی در اثبات الهداة بابی را به روایات منع از کلام اختصاص داده است و عنوان باب «الباب الرابع عدم جواز العمل فی الاعتقادات بالظنون و الاهواء و العقول الناقصة» گویای این است که ادله کلامی یقین آور نبوده و مصداق عمل به ظن و گمان است که عقلا و نقلا پیروی از آن جائز نیست البته خود در پایان نقل روایات بر این مطلب تصریح و تأکید می‌کند.^۱ وی در ادامه سخنان شهید ثانی و سید بن طاووس را در رد کلام متذکر شده است.^۲ از نظر وی اخذ اعتقادات از غیر نبی و ائمه علیهم السلام جایز نیست و بابی به همین عنوان نیز دارد.^۳

می‌توان گفت ملاصالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ ق) و شیخ حر هم رأی هستند، زیرا از نظر ملاصالح هم علم کلام حق است ولی تنها باید این علم را از معصوم شنید و از آن تجاوز نکرد. لذا علم کلام رایج که در آن مباحثی طرح شده است که در کلام معصوم علیه السلام نیامده است مورد پسند ملاصالح نیست و از نظر وی باید تنها به مواردی که در کلام معصوم آمده است بسنده کرد و در غیر آن سکوت اختیار نمود. از نظر وی طریقه و روش سلف نیز همین بوده است.^۴

ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق)

ملاصدرا معتقد است علم کلام دانشی است که از ذات خدا و صفات و افعال وی و احوال معاد بحث می‌کند و از ادله عقلی و شرعی که از مقدمات مقبول و مسلم طرف

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة، ج ۱، ص ۸۵.
 ۲. همان، ص ۹۲.
 ۳. همان، ص ۹۳.
 ۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی، ج ۵، ص ۱۱۶.

مقابل تشکیل شده است، استفاده می‌نماید. هدف از این دانش حراست و پاسداری اعتقادات شرعی از آرای بدعت‌گذاران و اضلال‌کنندگان است و در این راه متکلم می‌تواند از هر راهی و لو خدعه بهره‌ببرد، چرا که بنای این دانش بر جدل است و مانند علم حکمت الهی هدف از آن رسیدن به حقائق اشیاء نیست.^۱

با وجود این که ملاصدرا نزدیک چهار قرن بعد از بنیانگذار کلام فلسفی یعنی محقق طوسی، است ولی باز از نظر وی کلام جدلی است. هر چند برخی از محققان معاصر تأکید دارند که بعد از محقق اطلاق جدلی بودن بر کلام روا نیست.^۲

از نظر ملاصدرا به سبب ابتدای علم کلام بر جدل خوض در آن پسندیده نیست ولیکن به اندازه ضرورت بهره‌مندی از این دانش واجب‌کفایی است. از دیدگاه ملاصدرا علت نهی امام صادق (علیه السلام) از علم کلام با تعبیر «ویل لأصحاب الکلام» هم همین نکته است.^۳

به نظر لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) چون این علم همه جهات شرافت و برتری را داراست اشرف و برترین علوم به شمار می‌آید. این دانش هم از جهت موضوع (موجود بما هو موجود)^۴ اعم است و هم از جهت غایت علم، برتر است و نیز از جهت دلالتی که در آن به کار می‌رود از شرافت برخوردار است، زیرا از دلایل یقینی که مورد تأیید نقل است در آن استفاده می‌شود و لذا از نهایت وثاقت بهره‌مند است.^۵

فیض کاشانی (۱۰۹۰ ق) از اساتید علامه مجلسی، سخنان سید ابن طاووس مبنی بر سخت کردن معارف بر خلاف آن چه خدا آن را سهل و آسان بیان کرده است را ضعف دانش کلام معرفی کرده است و این ایراد را توسعه داده و علاوه بر علم کلام و متکلمان بر فقها و مجتهدان متأخر و علم فقه نیز وارد می‌داند.^۶

حاصل سخن این که در اصل جواز علم کلام اتفاق نظر وجود دارد ولی در جزئیات مانند روش‌های مورد استفاده در آن، نوع براهین آن، رسالت‌های این دانش و موضوع آن اختلاف نظر موجود است.

۱. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۴۰۶.

۲. رضا نژاد، عزالدین، «روش بحث‌های کلامی»، ص ۵۲.

۳. صدر الدین شیرازی، همان، ج ۲، ص ۴۰۷.

۴. لاهیجی، فیاض، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، ص ۸.

۵. همان، ص ۱۲.

۶. فیض کاشانی، محسن، تسهیل السبیل بالحجة، ص ۲۲.

علم کلام در آغاز پیدایش تنها نقش دفاعی داشته و احیاناً اثبات و توضیح آموزه‌های کلامی نیز با رویکرد دفاعی انجام می‌شده است. از این رو علمی جدلی بود در ابتدا این نقش بیشتر به روش نقلی انجام می‌شده است این روش در عصر حضور انمه علیه السلام بیشتر طرفدار داشته است بعد از عصر حضور روش عقلی قدرت یافت و حتی به مرور و گذشت زمان از روش نقلی سبقت گرفت بعد از ترجمه فلسفه و ورود آن به جهان اسلام روش عقلی فلسفی نیز در علم کلام ورود یافت و از استدلال برهانی نیز در کنار استدلال جدلی استفاده شد. با موضع‌گیری برخی از علمای اسلام علیه فلسفه علاوه بر هویت دفاعی هویت معرفت‌زایی نیز بر آن افزوده شد.

اصطلاحات حدیثی

در این قسمت پاره‌ای از مهم‌ترین اصطلاحات حدیث که در این پژوهش استفاده خواهد شد، توضیح داده می‌شود.

حدیث، خبر و روایت

حدیث از ریشه حدث در اصل لغت به وجود بعد از عدم معنا شده است. به سخن هم از این جهت که چیزی بعد از چیزی دیگر به وجود می‌آید حدیث اطلاق می‌شود.^۱ در باره معنای اصطلاحی آن بین اندیشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را به چیزی که از قول یا فعل یا تقریر معصوم حکایت نماید تعریف کرده‌اند.^۲ در برخی گزارش‌ها نیز بر خود قول، فعل و تقریر معصوم حدیث اطلاق شده است که مورد نقد دیگران واقع شده است.^۳

برخی خبر و حدیث را یکی دانسته^۴ و بعضی دیگر خبر را اعم می‌دانند و معتقدند خبر و اثر بر آثار غیر معصوم هم اطلاق می‌گردد.^۵ یکی دیگر از اصطلاحات سنت است سنت در لغت به معنای روش و طریقه است اعم از آن که خوب یا بد باشد.^۶

۱. ابن فارس، همان، ج ۲، ص ۳۶.

۲. مامقانی، عبد الله، مقباس الهدایة فی علم الدراية، ج ۱، ص ۵۷.

۳. همان.

۴. همان.

۵. شیخ بهایی، محمد بن حسین، الوجیزة فی الدراية، ص ۲.

۶. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۲۵.

خبر متواتر و واحد

در یک تقسیم‌بندی کلی حدیث را بر اساس شمار راویان به دو قسم اصلی متواتر و واحد تقسیم می‌کنند بیشتر روایات از قسم خبر واحد هستند.

متواتر از فعل تواتر به معنای تتابع و در پی آمدن است^۱ و در اصطلاح حدیثی است که شمار راویان آن در هر طبقه به حدی باشد که عادتاً تبانی آن‌ها بر دروغ محال باشد^۲. بیشتر حدیث پژوهان برای شمار راویان متواتر عددی را شرط نکرده‌اند و تنها شماری که تبانی آن‌ها بر دروغ محال باشد را لازم دانسته‌اند. شهید ثانی معتقد است گاه این شرط با ده نفر محقق می‌شود و گاه نیز با صد نفر هم محقق نمی‌گردد.^۳ حدیث متواتر دو قسم دارد؛ تواتر لفظی و تواتر معنوی؛ اگر الفاظ مخبرین همه یکی باشد مانند «من کنت مولاه فعلی مولاه» تواتر لفظی است. تواتر معنوی در جایی است که الفاظ حدیث مختلف است ولی همه دارای معنای مشترک هستند.^۴

حدیثی که به حد تواتر نرسیده و شرایط خبر متواتر را ندارد خبر واحد نامیده می‌شود خواه راوی آن یک نفر باشد و خواه بیشتر. چنین خبری ذاتاً مفید علم و یقین نیست ولی گاه به همراه قرائنی ممکن است مفید یقین شود.^۵

اقسام حدیث از نظر سند

مقدمان روایات را به دو قسم صحیح و ضعیف و یا مقبول و مردود تقسیم می‌کردند. برای نخستین بار در شیعه سید بن طاووس (م ۶۷۳ ق) یا علامه حلی (م ۷۲۶ ق) احادیث را به چهار قسم صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم کرد.^۶ صحیح روایتی است که سند آن به وسیله راویان عادل و امامی در تمام طبقات به معصوم متصل شود.^۷ حسن روایتی است که تمام شرایط حدیث صحیح را دارد تنها در میان راویان آن حداقل یک راوی در منابع رجالی تصریح به عدالت نشده و فقط مدح شده است.^۸ موثق حدیثی است که تمام شرایط صحیح را دارد به غیر این که یک یا چند راوی آن غیر امامی است.^۹ و

۱. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر و غریب الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۶۴۷.

۲. مامقانی، همان، ج ۱، ص ۸۷.

۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، البیدایة فی علم الدراية، ص ۱۳.

۴. سیحانی، جعفر، اصول الحديث و احکامه فی علم الدراية، ص ۲۶.

۵. مامقانی، همان، ج ۱، ص ۱۲۵. ۶. مامقانی، همان، ص ۱۳۷.

۷. همان، ص ۱۴۵. ۸. همان، ص ۱۶۰. ۹. همان، ص ۱۶۸.

بالاخره ضعیف حدیثی است که هیچ یک از سه قسم پیشین نباشد.
اصطلاحات فراوان دیگری در علم حدیث به کار می‌رود که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

مستفیض: به حدیثی که راویان آن در هر طبقه بیش از سه نفر باشد و به حد تواتر نرسد مستفیض می‌گویند.^۱

مجمل و مبین: روایتی که دلالت آن آشکار باشد مبین نامیده می‌شود و مبین نص و ظاهر را شامل می‌گردد. در مقابل مجمل است که دلالت آن به علل مختلف روشن نیست.^۲

نص: هر گاه دلالت روایت به گونه‌ای صریح باشد که تنها یک معنا در آن محتمل باشد.^۳ قرائن داخلی و خارجی می‌توانند در شکل‌گیری نص مؤثر باشند^۴ و نص اعم از قول است می‌تواند فعل را نیز شامل گردد.^۵

ظاهر: حدیثی که تنها یک معنا در آن وجود ندارد ولی یکی از معانی از معانی دیگر قوی‌تر است.^۶

مشهور: روایتی است که نقل آن شایع باشد اعم از آن که سند آن صحیح باشد یا نه.^۷

استنباط و اجتهاد

استنباط مصدر باب استفعال از ریشه «نَبَطَ» و به معنای استخراج می‌باشد از این رو به آبی که از چاه خارج گردیده شده است «النَّبْطُ» گفته می‌شود.^۸ در اصطلاح به استخراج حکم با تدبر از منابع و مصادر آن تعریف شده است.^۹

اجتهاد در لغت از ریشه جهد و به معنای تلاش و کوشش کردن است.^{۱۰} این واژه در صدر اسلام و در زمان رسول خدا ﷺ در همین معنای لغوی به کار می‌رفته است و در روایات نبوی هم به همین معنا آمده است مانند این روایت نبوی که فرمود:
«صَلُّوا عَلَيَّ وَاجْتَهِدُوا فِي الدَّعَاءِ»^{۱۱} این کلمه به مرور در میان مسلمانان به معنای

۱. همان، ص ۱۲۸. ۲. سبحانی، همان، ص ۹۷. ۳. مامقانی، همان، ص ۳۱۶.

۴. شوشتری، قاضی نور الله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۲، ص ۳۴.

۵. بحرانی، علی، منار الهدی فی النص علی إمامة الأئمة الإثني عشر، ص ۱۸۰.

۶. مامقانی، همان، ص ۳۱۶. ۷. همان، ص ۲۵۴.

۸. راغب اصفهانی، همان، ص ۷۸۸.

۹. مغنیه، محمد جواد، فقه الامام الصادق علیه السلام، ج ۶، ص ۶۵.

۱۰. راغب اصفهانی، همان، ص ۲۰۸.

۱۱. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل البيت علیه السلام، ج ۵۱، ص ۸، سنن نسائی، ج ۱، ص ۱۹۰.

خاصی مصطلح شد این کلمه به معنای مصطلح بیشتر در علم فقه و اصول به کار می‌رود و به معنای تلاش فقیه برای تحصیل ظن به حکم شرعی به کار می‌رود^۱.

این دو اصطلاح کم و بیش در دانش کلام نیز به کار می‌رود و یکی از رسالت‌های متکلم استخراج عقائد صحیح از منابع اصلی اسلام است ولی باید به تفاوت فقه و کلام توجه داشت زیرا دانش کلام بر محور یقین استوار است و تلاش و کوشش مجتهد کلامی استخراج گزاره‌های صحیح کلامی به صورت یقینی است و ظن در اینجا بی‌ارزش و غیر معتمد است.

بسیاری از بزرگان اسلام به ویژه امامیه تصریح دارند که ضروریات دین یا مذهب از قلمرو اجتهاد و استنباط خارج است و در این حوزه نمی‌توان اجتهاد کرد. سؤال مهم این است که با چه ملاکها و ضوابطی ضروری دین یا مذهب شناخته می‌شود؟ و این ضوابط از نظر علامه مجلسی کدامند؟ در بخش دوم (روش‌شناسی نقلی به این موضوع پرداخته خواهد شد.

علامه مجلسی

در این قسمت از کتاب به معرفی مختصر زندگانی و آثار کلامی علامه مجلسی پرداخته می‌شود و در ادامه نیز به اندیشه‌های کلامی وی اشاره‌ای خواهد شد.

زیست‌نامه

علامه محمد باقر مجلسی از اندیشمندان و بزرگان شیعه در عصر صفویه به شمار می‌آید. وی علاوه بر ورود به عرصه‌های سیاسی و اجتماعی در حوزه علمی نیز موفق بوده و هم در تربیت شاگرد و هم در زمینه تصنیف و تألیف خدمات ارزنده‌ای به جهان تشیع کرده است.

تولد و تحصیل

محدث، فقیه و متکلم شیعی؛ محمدباقر مجلسی، معروف به علامه مجلسی و مجلسی دوم در سال ۱۰۳۷ ه. ق در اصفهان زاده شد^۲. در تعابیر بزرگان شیعی از وی با عناوینی چون

۱. عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۱۶؛ امین، سید محسن، اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۳.

«المحدث الغواص»^۱، «العالم الربانی»^۲ و «شیخ المحدثین»^۳ یاد شده است.

پدرش محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰ ق) از شاگردان شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ ق) و ملا عبد الله شوشتری (م ۱۰۲۱ ق) و میرداماد (م ۱۰۴۱ ق) بود و در علوم اسلامی از بزرگان روزگار خود به شمار می‌رفت. پدر بزرگش مقصود علی مجلسی نام داشت. در علت ملقب شدن این خاندان به «مجلسی» اقوال هشت گانه ای بیان شده است^۴. صحیح‌ترین وجه تسمیه بنابر نظر برخی تخلص شعری جد علامه؛ ملا مقصود علی به این عنوان بوده است^۵.

علامه در مقدمه بحار اشاره‌ای به دوران تحصیل خود کرده است. وی در این مقدمه به فراگیری علوم رایج عصر خود از جمله علوم ادبی، فقه، اصول، فلسفه، کلام و ریاضی اشاره می‌کند. وی تأکید می‌کند که این علوم عطش او را از بین نبرده و سیراب نساخته است بدین سبب به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام سرچشمه‌های زلال معرفت روی آورده است^۶.

از منظر علامه علم نافع تنها از طریق اهل بیت علیهم‌السلام است چون همه محکومات قرآنی در احادیث تفسیر شده و اکثر متشابهات هم تبیین گردیده و به دست ما هم رسیده است. درباره برخی متشابهات هم که تفسیری به ما نرسیده است تفکر خوب نیست. بنابر این تنها باید دنبال علم اهل بیت علیهم‌السلام رفت. هم‌چنین تحصیل علمی که فهم کلام اهل بیت علیهم‌السلام بر آن‌ها متوقف است لازم است غیر آن‌ها لغو و بی‌فایده و موجب تضییع عمر و گاه موجب انحراف و ضلالت است^۷.

اساتید^۸

علامه در دوره تحصیل خویش نزد اساتید بزرگی تلمذ نمود که برخی از آنان عبارتند از:

۱. محمد تقی مجلسی (مجلسی اول؛ پدر علامه) (م ۱۰۷۰ ق)؛ ایشان خود شاگرد شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ ق) و ملا عبد الله شوشتری است^۹. مجلسی اول از ملا عبد الله

۱. انصاری، مرتضی، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۶۰.
۲. آزاد کشمیری، محمد علی، نجوم السماء فی تراجم العلماء، ص ۱۷۸.
۳. همان، ص ۱۸۷.
۴. مهدوی، سید مصلح الدین، زندگی نامه علامه مجلسی، ص ۷۳.
۵. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۵، ص ۱۰۵. مهدوی، همان، ص ۷۴؛ قمی، شیخ عباس، هدیه الاحیاب، ص ۲۵۱.
۶. مجلسی، همان، ج ۱، ص ۲.
۷. مجلسی، عین الحیات، ج ۱، ص ۳۰۴.
۸. نوری، الفیض القدسی فی ترجمة العلامة المجلسی (در ضمن بحار الانوار)، ج ۱۰۲، ص ۷۶.
۹. قمی، همان، ص ۲۵۱.

شوشتری به عنوان پدری مهربان برای خود و جمیع مؤمنان یاد کرده است. ترویج فقه و حدیث در اصفهان به توسط ملا عبد الله شروع شده است.^۱

علامه تحصیل را در نزد پدر آغاز کرد و بیشتر در علوم نقلی از او بهره برد. مجلسی اول از اخباریان معتدل شمرده شده است.^۲ در کتاب لوامع صاحبقرانی که شرح فارسی کتاب من لا یحضره الفقیه است در ضمن بیان علل پیدایش جریان اخباری گری مؤسس این جریان؛ محمد امین استرآبادی را ستوده است و اکثر آرای وی را حق دانسته است.^۳

مجلسی اول، خود را میانه رو معرفی می کند و با بیان دو شرط، تقلید را می پذیرد:
الف. مجتهد باید عالم به اخبار اهل بیت علیهم السلام باشد به گونه ای که توانایی جمع بین اخبار را داشته باشد. ب. عادل، بلکه تارک دنیا باشد.

به نظر وی فرد عامی واجب است از چنین عالمی تقلید نماید و این متابعت در واقع متابعت از اهل بیت علیهم السلام خواهد بود.^۴ وی رساله ای به نام حدیقة المتقین جهت استفاده مقلدان خود نیز نوشته است.^۵

مجلسی اول تمایلات عرفانی نیز داشته است و به تعبیر علامه، از متصوفه حق بوده است.^۶ در ادامه تحقیق با تفصیل به این نکته پرداخته خواهد شد.

۲. ملا محمد صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ ق): ملا صالح، شاگرد مجلسی اول و داماد اوست. شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ ق) از اساتید دیگر اوست. همسرش خواهر علامه؛ آمنه بیگم یا آمنه خاتون، خود عالم، فقیه، ادیب و محدث و زاهده بود.^۷ نقل شده است ملا صالح، گاه در حل عبارت های قواعد علامه از او کمک می گرفت.^۸

شرح ملا صالح مازندرانی بر اصول و روضه الکافی معروف ترین اثر وی است. ملا صالح در این شرح نقدهایی بر شرح ملا صدرا بر الکافی طرح کرده است. رویکرد ملا صالح مازندرانی در این شرح عقلی - نقلی است ولی رویکرد عقلی آن برجسته است.^۹

۱. آزاد کشمیری، همان، ص ۲۱.

۲. بهشتی، ابراهیم، اخباریگری (تاریخ و عقائد)، ص ۱۲۴.

۳. مجلسی، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۴۷.

۴. همان.

۵. نهرانی، همان، ج ۶، ص ۳۸۹.

۶. همین نوشتار، ص ۷۷.

۷. امین، سید حسن، مستدرکات اعیان الشیعة، ج ۴، ص ۸.

۸. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، ج ۲، ص ۹۵.

۹. صرفی، زهرا، «روش فهم حدیث در شرح اصول الکافی ملا صالح مازندرانی»، ص ۱۱۸.

وی از اخباریان به شمار نمی‌آید بلکه در حکمت و فلسفه نیز تخصص داشته و در برخی موارد آرای ملاصدرای شیرازی را نقد کرده است. وی از میرداماد به عنوان «سید الحكماء الهیین» یاد کرده است.^۱ علامه شعرانی در تعلیقه خود بر شرح ملا صالح آورده است که آن چه ملاصالح در ذیل حدیث اول^۲ کتاب عقل و جهل درباره عقل آورده و به صحت و امکان بسیاری از سخنان فلاسفه حکم کرده است، علامه مجلسی انکار کرده و پذیرش آن‌ها را در تنافی با ضروریات دین دیده است.^۳

۳. ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق)؛ وی در علوم عقلی شاگرد ملا صدرا است و داماد وی نیز می‌باشد. شیخ بهایی و سید ماجد بحرانی (۱۰۲۸ ق) از اساتید دیگر ملا محسن به شمار می‌آیند.

او خود بر اخباری بودن خویش گواهی داده است و راه و روش محمد امین استرآبادی را حق دانسته و طریقه خود معرفی کرده است در عین حال برخی سخنان استرآبادی را رد کرده است. نظر استرآبادی درباره روایات کتب اربعه و بدگویی از فقها و نسبت افساد دین به آن‌ها را خطا دانسته است.^۴ ولی در عدم حجیت اجماع، بدعت دانستن اصول فقه و حکم به وجوب عینی نماز جمعه در دوره غیبت کبری با استرآبادی هم رأی است.^۵ لذا ملا محسن فیض کاشانی از اخباریان معتدل شناسانده شده است.^۶ ملا محسن الاصول الاصلیه را هم در تأیید مکتب اخباری گری نوشته است.

۴. حسن علی شوشتری (م ۱۰۶۸ ق) فرزند ملا عبد الله شوشتری^۷؛ وی فقیه و اصولی بوده است.

۵. محدث میر محمد مؤمن استرآبادی (م ۱۰۸۸ ق) وی داماد مؤسس مکتب اخباری گری ملا محمد امین استرآبادی است. وی فقیه و مجتهد بوده است. در مکه معظمه به دست دشمنان شهید شد.^۸

۶. ملاخلیل قزوینی (م ۱۰۸۹ ق) وی شاگرد شیخ بهایی^۹ و از اخباریان تندرو

۱. مازندرانی، ملا محمد صالح، شرح الکافی الاصول والروضه، ج ۱، ص ۱۳.

۲. همان، ص ۶۷.

۳. همان، ص ۷۰.

۴. فیض کاشانی، ملا محسن، الحق المبین، ص ۱۲.

۵. مدرسی طباطبائی، سید حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۵۹.

۶. آزاد کشمیری، همان، ص ۱۰۴.

۷. همان، ص ۸۷.

۸. همان، ص ۱۰۴.

۹. همان، ص ۱۰۴.

محبوب می‌شود^۱ معتقد به صحت تمام روایات اصول کافی بود و بر این باور بود که همه روایات کافی را امام عصر علیه السلام ملاحظه کرده و فرموده است: «انه كاف لشيعتنا». الشافعی فی شرح الکافی و صافی در شرح کافی دو شرح عربی و فارسی وی بر کافی کلینی هستند. ملا خلیل قزوینی در مقدمه الشافعی انگیزه خود را از تألیف این کتاب، وجود اشکالات و نواقصی در شروع کافی موجود می‌داند که منشأ آن اصول و آرای فلاسفه و معتزله بوده است.^۲

۷. آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ ق)؛ علامه مجلسی، علوم عقلی را از وی فرا گرفت.^۳ آقا حسین خوانساری از شاگردان مجلسی اول و میرفندرسکی شمرده شده است. از اقا حسین خوانساری به عنوان حکیم و متکلم و اصولی و فقیه و مفسر و ادیب یاد شده است.^۴ آثار مختلف فلسفی، کلامی، فقهی، اصولی و تفسیری از وی بر جای مانده است.^۵

۸. حکیم میرزا رفیع الدین نائینی (م ۱۰۹۹ ق) از حکما و متکلمان بزرگ بوده است. در علوم نقلی از ملا عبد الله شوشتری استفاده کرد و آثار مختلف حدیثی، کلامی، و فلسفی از وی باقی مانده است. شجره الهیه در موضوع مسائل کلامی و عقلی از آثار اوست.^۶

۹. ملا محمد طاهر قمی (م ۱۱۰۰ ق)، شاه سلیمان صفوی منصب شیخ الاسلامی و امامت جمعه قم را به وی داد.^۷ وی یکی از مشاهیر اخباری امامیه به شمار می‌آید^۸ و کتابی نیز به نام الفوائد الدینیة فی الرد علی الحکماء و الصوفیة در آثار ایشان ثبت شده است.^۹

۱۰. محمد بن حسن عاملی معروف به شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) شیخ الاسلام مشهد از سوی شاه سلیمان^{۱۰}، وی از اخباریان شمرده شده است. مهم‌ترین و معروف‌ترین اثر وی تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة است که حاصل تلاش ۲۰ ساله شیخ حر می‌باشد.

۱. موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۳، ص ۲۷۱.

۲. قزوینی، ملا خلیل بن غازی، الشافعی فی شرح الکافی، ج ۱، ص ۸۲.

۳. اصفهانی، میرزا عبد الله، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۴۰.

۴. امین، همان، ج ۶، ص ۱۴۹.

۵. همان، ص ۱۵۰.

۶. همان، ج ۹، ص ۲۷۲.

۷. سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۱، ص ۳۳۲.

۸. همان، ج ۹، ص ۳۳۳.

۹. موسوی خوانساری، همان، ج ۷، ص ۱۰۴.

رویکرد اخباری ایشان در این کتاب مشهود است. عدم جواز تقلید از غیر معصوم^۱، عدم حجیت ظواهر قرآن در صورت فقدان روایات تفسیری^۲، عدم حجیت روایات نبوی ﷺ در صورت فقدان روایات ولوی (علیه السلام)^۳، اعتقاد به تواتر همه روایات کتب اربعه و ۸۲ کتاب دیگر^۴ و از باب تبرک و تیمن بودن ذکر اسناد روایات^۵؛ انعکاس رویکرد اخباری شیخ حر در این کتاب است. کتاب الفوائد الطوسیه ایشان دربرگیرنده بسیاری از شاخصه‌های اخباری گری و تأیید آن است.

در میان اساتید علامه مجلسی، دو گروه مشاهده می‌شود؛ گروهی موافق فلسفه هستند که علامه، فلسفه و علوم عقلی را پیش آن‌ها فرا گرفته است؛ مانند رفیع الدین نائینی و آقا حسین خوانساری. گروهی نیز مخالف فلسفه و هم‌چنین اخباری هستند که گاه اخباریان تندرو مانند ملاخلیل قزوینی نیز در میان آنان بوده است. برخی از این اساتید خود فقیه و اصولی هستند و برخی دیگر ضد اجتهاد و تقلید هستند. بنابر این در میان اساتید علامه مجلسی گرایش‌های فکری مختلفی وجود دارد که بی‌تردید در رویکرد فکری علامه بی‌تأثیر نبوده‌اند.

کتاب‌شناسی توصیفی علامه

یکی از خدمات علامه مجلسی جهت ترویج مذهب شیعه تألیف کتب بسیار است. در میان علمای شیعه یکی از دانشمندانی است که به پرنویسی اشتهار یافته است. با وجود اشتغالات فراوان وی و مراجعات زیادی که با توجه به مقام دولتی داشته است وی موفق به نگارش و تألیف آثار ارزنده‌ای شد که معروف‌ترین اثر او بحارالانوار است که مجموعه بزرگی از احادیث را گردآورده است.

نخستین اثری که درباره کتب علامه مجلسی نگارش یافته است، رساله نوه وی میر محمد حسین خاتون آبادی است. وی ۵۹ اثر از علامه یاد کرده است که ده عنوان از آن‌ها به زبان عربی است. در کتابی دیگر با نام «کتابشناسی مجلسی» ۸۸ اثر برای علامه شناسانده شده و علاوه بر آن آثار دیگری نیز به وی نسبت داده شده است.^۶

۲. همان، ج ۱۸، ص ۱۲۹ و ۱۵۲.

۴. همان، ج ۲۰، ص ۳۶-۴۰.

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۹.

۳. حر عاملی، همان، ج ۱۸، ص ۱۵۲.

۵. همان.

۶. نک: درگاهی، حسین، کتابشناسی مجلسی، نگاهی به پاره‌ای از آثار فارسی علامه مجلسی از

در عمر ۷۳ ساله خویش، بیش از یکصد کتاب به زبان فارسی و عربی نوشت که تنها یک عنوان آن بحار الأنوار است با ۱۱۰ جلد و عنوان دیگر مرآة العقول با ۲۶ جلد. حدود ۴۰ کتاب نیز به او نسبت داده شده است. اولین تألیف علامه رساله الاوزان است که در سال ۱۰۶۳ تألیف شده است.^۱ آخرین تألیف او هم کتاب حق‌الیقین است^۲ که در سال ۱۱۰۹ هجری؛ یک سال قبل از درگذشتش آن را به اتمام رسانده است.

برخی کتب علامه که در پژوهش حاضر از آن‌ها استفاده شده، عبارت‌اند از:

بحار الأنوار، این کتاب یک مجموعه بزرگ روایی است. در واقع بحارالانوار بزرگ‌ترین دایرة المعارف شیعی است که مطالب فراوانی از معارف و آموزه‌های شیعه در علوم مختلف در آن یافت می‌شود. وی در آغاز هر موضوعی آیات مرتبط به آن را آورده و احیاناً به شرح و توضیح برخی از آیات نیز پرداخته است از این رو از نظر برخی از محققان علامه مجلسی نخستین عالم شیعی است که به تفسیر موضوعی پرداخته است. این اثر عظیم حاصل تقریباً ۳۶ سال (۱۱۰۶-۱۰۷۰) تلاش علامه مجلسی به همراه همکارانش است.^۳ ایشان همان گونه که خود در مقدمه بحار گفته است، این کتاب را به خاطر حفظ احادیث شیعه تدوین نمود و معتقد است این کتاب خواننده را از جمیع کتب اخبار بی نیاز کرده است.^۴ پیرامون این اثر سترگ علامه آثار متعددی اعم از ترجمه، مستدرک، فهرست و منتخب نگارش یافته که آقا بزرگ تهرانی برخی از آن‌ها را شناسانده است.^۵

۱. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول؛ این کتاب شرح ۲۶ جلدی اصول و فروع کافی ثقة الاسلام کلینی است. شروع بحار الانوار پیش از مرآة العقول بین سال‌های (۱۰۷۶-۱۱۰۹) بوده است لذا در موارد متعددی علامه در مرآة العقول به بحار (الکتاب الکبیر) حواله می‌دهد و در خیلی موارد عبارات علامه در مرآة عین همان عبارت‌های بحارالانوار است.

محمود مهدوی دامغانی، کتابشناسی تألیفات علامه مجلسی از ناصر الدین انصاری قمی، علامه مجلسی و آثار فارسی او از مهین پناهی، کتابشناسی بحارالانوار از ناصر الدین انصاری قمی.

۱. امین، همان، ج ۹، ص ۱۸۴.

۲. همان.

۳. مهریزی، همان، ج ۱، ص ۴. عابدی، همان.

۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱، ص ۲.

۵. تهرانی، همان، ج ۷، ص ۲۷.

وی در این کتاب احادیث را از دو جهت سندی و محتوایی بررسی کرده است. تقسیم روایات کافی بر اساس تقسیم چهارگانه متأخران (صحیح، موثق، ضعیف و مجهول) از ویژگی‌های مهم این کتاب است.

۲. ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الاخبار، شرح تهذیب الاحکام شیخ طوسی در ۱۶ جلد است. هر چند این کتاب فقهی علامه است ولی برای روشن ساختن و فهم روش ایشان از جهت اخباری یا اصولی بودن در مباحث اعتقادی نیز مفید است.

شرح اربعین حدیث، که از بهترین کتب در این موضوع می‌باشد. علامه در این اثر خود به مناسبت احادیث مختلف، نکات مهمی در موضوعات گوناگون حدیثی، رجالی، ادبی، فقهی، اخلاقی و کلامی دارند. مساله بداء، رجعت، امامت و خلافت از جمله مسائل کلامی این کتاب هستند. نگارش این کتاب در سال ۱۰۸۹ پایان یافته است^۱ و به قرینه این که علامه در مواضع مختلفی از این کتاب به بحار الانوار ارجاع داده است^۲ می‌توان گفت حداقل برخی از جلدهای بحار پیش از این کتاب به اتمام رسیده بود.

۳. حق الیقین، در موضوع اعتقادات و به زبان فارسی نوشته شده است. از این کتاب به‌عنوان آخرین تألیف ایشان یاد شده است. علامه در مقصد امامت زمان تألیف این کتاب را سال ۱۱۰۹ بیان کرده است^۳. در این اثر اعتقادات شیعه به صورت تفصیلی، مرتب، مستدل و منظم بیان شده است. این کتاب به زبان‌های اردو و عربی نیز ترجمه شده است^۴.

۴. عین الحیات، این کتاب که از آثار فارسی علامه است، در واقع ترجمه و شرح مواعظ و نصایح رسول اکرم صلی الله علیه و آله به ابوذر غفاری است. در ضمن این شرح اخلاقی، مباحث اعتقادی شیعه را هم مطرح می‌کند و در موارد متعددی از این کتاب تصوف و عرفان رایج را نقد و رد کرده است. علامه نگارش این کتاب را در سال ۱۰۷۳ ق به اتمام رسانده است^۵.

۱. مجلسی، محمد باقر، الاربعون حدیثاً، ج ۲، ص ۴۶۰.

۲. همان، ج ۲، صص ۴۹، ۱۲۸، ۱۴۸، ۱۵۹ و...

۳. مجلسی، محمد باقر، حق الیقین، ص ۴۵۱.

۴. مهریزی، همان، ج ۲، ص ۳۱.

۵. مجلسی، محمد باقر، عین الحیات، ج ۲، ص ۵۱۲.

۵. حیات القلوب در تاریخ پیامبران و انمه شیعه؛ علامه این کتاب را به زبان فارسی در سه موضوع تاریخ انبیاء و تاریخ پیامبر اکرم ﷺ و تاریخ انمه ﷺ نوشته است. در مباحث کلامی؛ نبوت عامه و خاصه و هم‌چنین امامت عامه و خاصه می‌توان از این کتاب استفاده کرد. بحث‌های کلامی ایشان در جلد‌های مربوط به امامت بیشتر می‌باشد. به گفته خود علامه این کتاب برای «انتفاع عامه خلق» تدوین شده است و لذا از مباحث تخصصی پرهیز نموده است.^۱

جلال‌العیون در تاریخ و مصائب اهل‌بیت شیعه: این اثر یک جلدی را علامه به زبان فارسی و به صورت مختصر در تاریخ اهل‌بیت و انمه ﷺ بر اساس روایات شیعی نوشته است. این نگاشته علامه از جهت کلامی در بحث امامت خاصه قابل استفاده است. ۶. الوجیزة فی الرجال؛ علامه همان گونه که در مقدمه بیان داشته، این کتاب را به درخواست برخی شاگردانش و در نهایت اختصار نوشته است و به معرفی و شناساندن رجال مشهور پرداخته است. ایشان بدون ذکر اقوال، نظر نهایی خود را درباره یکایک این راویان مشخص می‌سازد. علامه در تعریف رجال از پنج عنوان ثقة غیر اِمامی، ممدوح، ضعیف، مجهول، و ثقة به ترتیب با رموز ق، ح، ض، م، و ثقة^۲ استفاده کرده است. این تقسیم‌بندی بر اساس تقسیم‌بندی متأخران می‌باشد. وجود این کتاب در فهرست آثار علامه مجلسی با توجه به این که بسیاری از اخباریان از جمله ملا محمد امین استر ابادی، بر خلاف اصولیان به دلیل قطعی الصدور دانستن احادیث کتب اربعه و ادله دیگر نیاز به علم رجال را نفی می‌کنند، حائز اهمیت است.

۷. رساله‌های متعدد: علامه علاوه بر آثار پیش گفته رساله‌های مختصری نیز در موضوعات مختلف نگاشته است. برخی از این رساله‌ها عبارتند از: رسالة فی الجنة و النار، رسالة فی الرجعة، رسالة فی الفرق بین الصفات الذاتیة و الفعلیة رسالة فی البداء، رسالة فی الجبر و التفویض. همه این رساله‌ها بر خلاف نام عربی خود، به زبان فارسی نگاشته شده است.

برخی از این رسائل در یک جلد به نام مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی منتشر شده است. پاره‌ای دیگر از رساله‌های علامه در مجموعه‌ای به نام بیست و پنج رساله فارسی انتشار یافته است. از مهم‌ترین رسائل علامه رساله العقائد یا الاعتقادات

۱. مجلسی، محمد باقر، الوجیزة فی الرجال، ص ۹.

۲. مجلسی، ح ۳، ص ۳۸۹.

وی است که به زبان عربی است و علامه آن را در یک شب نوشته است از این رو به «للیله» هم معروف شده است. علامه این رساله مختصر را در اواخر محرم سال ۱۰۸۷ ق در مشهد مقدس نگاشته است.^۱

ویژگی های آثار علامه

با وجود این که علامه آثار فراوانی را تصنیف یا تألیف نموده است ولی در همه این آثار هدف مهمی را دنبال می کرده است و این گونه نبوده است که تنها کتابی یا رساله ای تدوین نماید، بدون این که هیچ اثری علمی یا عملی داشته و بی فایده باشد. اهم خصوصیات آثار وی را می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. نیازسنجی: نیاز سنجی یکی از نکات مهم در آثار علامه مجلسی است وی در مدخل اولین اثر خویش اوزان المقادیر فقدان تحقیقی شایسته در موضوع این رساله را انگیزه خود از نگارش این رساله بیان کرده است.^۲

۲. تعمیم یا عمومی سازی آموزه های شیعه: علامه دهها اثر در قالب کتاب یا رساله به زبان فارسی دارد که جهت استفاده عموم نوشته است به گونه ای که صاحب روضات الجنات وی را مؤسس نهضت ترجمه حدیث به فارسی شناسانده است.^۳ برخی از آثار ترجمه ای علامه عبارتند از: ترجمه توحید مفضل، ترجمه فرحة الغری لعبد الکریم بن طاوس، ترجمه توحید الرضا علیه السلام، ترجمه الزیارة الجامعة، ترجمه دعاء کمیل، ترجمه دعاء المباهلة، ترجمه دعاء السمات، ترجمه دعاء الجوشن الصغیر، ترجمه حدیث عبدالله بن جندب، ترجمه حدیث رجاء بن أبی الضحاک، ترجمه قصيدة دعبل الخزاعي و ترجمه حدیث «سنة أشياء ليس للعباد فیها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم والیقظة».^۴

۳. احیای احادیث و علوم اهل بیت علیهم السلام: علامه در مقدمه بحار الانوار هدف و انگیزه خود از تألیف این کتاب جامع حدیثی را احیای احادیث اهل بیت علیهم السلام بیان می کند. از نظر علامه احادیث اهل بیت علیهم السلام و کتب حدیثی در طول زمان به خاطر استیلاي حاکمان مخالف و ائمه ضلال یا رواج علوم باطل مهجور مانده است و حال آن که علوم حقیقی در همین سخنان اهل بیت علیهم السلام و آیات قرآن است.^۵

۱. تهرانی، همان، ج ۲، ص ۲۲۴.

۲. مجلسی، محمد باقر، اوزان المقادیر، ص ۱۳۰.

۳. موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۷۸.

۴. امین، همان، ج ۹، ص ۱۸۴.

۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱، ص ۳.

شاگردان

علامه علاقه وافری به تدریس و تربیت شاگرد داشته است و شاگردان وی را تا هزار نفر گفته‌اند.^۱ محدث نوری در فیض قدسی ۴۰ نفر از این شاگردان را نام برده است.^۲ سید نعمت الله جزائری (م ۱۱۱۲ ق)، میرزا عبد الله اصفهانی افندی صاحب کتاب ریاض العلماء، محقق اردبیلی؛ صاحب جامع الرواة (م ۱۱۰۱ ق)، میر محمد حسین خاتون آبادی؛ صاحب حدائق المقرین (م ۱۱۳۰ ق) نوه علامه مجلسی، سید علی خان شیرازی (م ۱۱۲۰ ق) برخی از نام آورترین شاگردان علامه مجلسی بودند.

تخصص علمی

بی تردید علامه علاوه بر محدث بودن که مورد هیچ شک و شبهه‌ای نیست، در رشته‌های دیگر علمی نیز متخصص است. او یکی از متکلمان بزرگ شیعه به شمار می‌آید. احاطه او به آرای کلامی مذاهب مختلف کلامی در لا به لای آثارش به ویژه در بحار الانوار هویداست. استدلال‌ها و تبیین‌ها و پاسخ‌گویی وی به شبهات کلامی شاهد دیگری است که در میان کتاب‌ها و رساله‌های اعتقادی و کلامی وی مشاهده می‌گردد. در کنار محدث و متکلم بودن علامه، نباید از فقاقت او غفلت ورزید. بی‌تردید ایشان فقیهی توانمند است که توانسته است شرحی فقهی بر یکی از مهم‌ترین کتب فقهی شیعه یعنی تهذیب الاحکام شیخ طوسی بنویسد. آثار وی از تخصص و تسلط وی بر لغت و ادبیات فارسی و عربی و رجال و تاریخ و تفسیر و اصول فقه حکایت دارند. از سوی دیگر بسیاری از اندیشمندان از جمله شاگردان وی بر متکلم و محدث و فقیه بودن وی تأکید ورزیده‌اند.

شیخ حر عاملی از وی به عناوین «...عالم فاضل ماهر محقق مدقق علامه فهامه فقیه، متکلم، محدث ثقه جامع همه خوبیها و فضائل جلیل القدر و عظیم الشان...» یاد کرده است.^۳ شاگرد دیگر علامه محقق اردبیلی ضمن تعریف استادش وی را متبحر در علوم عقلی و نقلی دانسته است. امیر محمد صالح حسینی شاگرد و داماد علامه، وی را در فقه و تفسیر و حدیث و رجال و اصول فقه و کلام بر همه علمای عصرش ترجیح

۱. امین، همان، ج ۹، ص ۱۸۳. جزائری، سید نعمه الله، انوار نعمانیة، ج ۳، ص ۳۶۲.

۲. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ج ۱۰۲، ص ۸۲.

۳. حر عاملی، محمد بن حسن، أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۴۸.

می‌دهد.^۱ افندی شاگرد دیگر علامه استاد خود را فقیه، متکلم و محدث توصیف می‌کند.^۲ قابل توجه این که هیچ یک از شاگردان علامه وی را فیلسوف یا عارف توصیف نکرده‌اند و یا به تبهر و تخصص ایشان در این دو دانش اشاره ننموده‌اند.

شرایط اجتماعی و فرهنگی عصر علامه

در عصر علامه مجلسی جریان‌های متعدد فرهنگی در جامعه شیعی ایران وجود داشت. بی تردید این جریان‌ها در فعالیت‌های علمی و اجتماعی علامه تاثیرگذار بوده است. از یک سو وی یک عالم بزرگ شیعی است که در صدد دفاع از تشیع و گسترش آن است و نمی‌تواند فارغ از این جریان‌ها در ترویج اندیشه تشیع گام بردارد. از سویی دیگر از مقام و منصب سیاسی چون شیخ الاسلامی نیز برخوردار است و بالطبع برای انجام شایسته این وظایف سیاسی نیز بر وی لازم است تعاملاتی با جریان‌های اجتماعی و فرهنگی مملکت خود داشته باشد.

مهم‌ترین جریان‌های اجتماعی و فرهنگی عصر علامه را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

الف. پیروان فلسفه و عرفان: در روزگار علامه مجلسی فلسفه و عرفان رونق و رواج داشته است و به نظر علامه این رونق افراطی بوده و سبب فراموشی حدیث اهل بیت علیهم‌السلام گردیده بود.^۳ در روزگار پدر علامه فلسفه به واسطه افرادی چون میر داماد و ملا صدرا و فرزند ملا صدرا و دو داماد ملا صدرا یعنی ملا عبد الرزاق لاهیجی و ملا محسن فیض کاشانی گسترش یافته بود و حتی جریان‌های افراطی و انحرافی در عرفان، ملا صدرا را واداشت برای مبارزه با این قشر کتاب کسر الاصنام الجاهلیه را بنویسد.

ب. جَهْلَه صوفیه: گروه دیگری از شیعیان هستند که به نام تصوف و عرفان رفتارهای غیر مشروع و ناشایستی از آن‌ها سر می‌زند و سبب می‌شود که چهره عرفان و تصوف واقعی و حق هم خدشه دار می‌شود و عرفای حقیقی را هم بدنام می‌کنند. علامه در برخی از آثارش به این گروه اجتماعی در دوره خودش اشاره کرده و آن را مذمت و محکوم می‌کند.^۴

۱. موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۸۴.

۲. اصفهانی افندی، میرزا عبد الله، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۳۹.

۳. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ص ۲.

۴. مجلسی، عین الحیات، ج ۱، ص ۹۶.

ج. اخباریان: یکی از جریان‌های مهم و تأثیرگذار در دوره علامه مجلسی پیروان اخباری‌گری است. این جریان که از اوایل قرن یازدهم شکل گرفت در طی دو قرن جریان قدرتمندی بود و توانست جریان‌های مخالف را کنار زند. هر چند در عصر علامه از قدرت اجتماعی و علمی این گروه کاسته شده و پیروان آن نیز بیشتر اعتدالی هستند. جریان اخباری‌گری از طریق بحرین ابتدا به شیراز و سپس اصفهان راه یافت. علمای شیعه مانند فیض کاشانی و مجلسی اول تحت تأثیر این جریان‌ها اخباری شدند.

علامه مجلسی و حکومت صفویه

در حیات علامه مجلسی بحث ارتباط وی با حکومت صفویه و اندیشه سیاسی وی حائز اهمیت است. وی در این حکومت منصب سیاسی عهده دار بوده است. منصب شیخ الاسلامی پایتخت صفویه، امامت جمعه اصفهان و امر قضا و ... بر عهده وی بود. به عبارتی دیگر در زمان خود بالاترین فرد مذهبی در حکومت صفویه است.

حکومت صفویه در آغاز سده دهم در سال ۹۰۶ ق به وسیله شاه اسماعیل صفوی به وجود آمد. شیخ صفی الدین اردبیلی جد شاه اسماعیل از مشایخ و بزرگان صوفیه در اردبیل به شمار می‌آمد. شیخ حیدر پدر شاه اسماعیل از بزرگان تصوف بود که همانند پدرش شیخ جنید وارد امور سیاسی نیز شده بود. در این دوره تصوف در ایران و غیر ایران طرفداران پرشماری داشت و صفویه نیز با همین قدرت تصوف روی کار آمد.

شاه اسماعیل توانست با حمایت صوفیان در سیزده سالگی در تبریز بر تخت سلطنت بنشیند و به تدریج بعد از منطقه آذربایجان به کمک پیروان خود که قزلباش (کلاه سرخ) نامیده می‌شدند بر قلمرو خود وسعت بخشید و بر تمام ایران تسلط یافت.^۱ بدین ترتیب ایران اسلامی بعد از گذشت نه قرن برای نخستین بار استقلال سیاسی خود را باز یافت.^۲

مذهب شیعه تا این زمان در ایران اقلیت به شمار می‌آمد و اکثریت را اهل سنت تشکیل می‌داد. البته اکثریت اهل سنت به دلیل نفوذ تصوف در آن تمایلات شیعی داشتند. پیشرفت تشیع بعد از سقوط عباسیان در ایران و عراق و شام آغاز شد. در این

۱. نراقی، حسن، چکیده تاریخ ایران، ص ۱۰۱.

۲. جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین و فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۱۳.

راستا تلاش‌ها و کوشش‌های علمی و غیر علمی خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی و برخی دیگر از علما قابل توجه بود. شیعه شدن برخی از سلاطین ایلخانی هم چون سلطان محمد خدابنده به سبب راهنمایی‌ها و تعالیم علامه حلی اتفاق افتاد. این تلاش و کوشش علمای شیعه و نفوذ تصوف در اهل سنت سبب ترویج و پیشرفت تشیع گردید ولی باز اکثریت جامعه تا آغاز صفویه از آن اهل سنت بود^۱.

صفویه بعد از روی کار آمدن «طوعا او کرها» شیعه را مذهب رسمی اعلام کرد. رسمی شدن شیعه فرصت بی نظیر یا کم نظیری را در اختیار علمای شیعه قرار داد. علمای شیعه با حمایت دولت توانستند خدمات فراوان علمی و غیر علمی در جهت ترویج شیعه انجام دهند.

بنیاد و اساس حکومت در مذهب شیعه بر روی امامت است نه سلطنت، لذا از نظر فقه شیعه حکومت غیر معصوم طاغوت و غیر مشروع است مگر این که مستند به معصوم باشد. با این وجود در طول تاریخ که بیشتر حکومت‌ها از نظر فقه شیعی، غیر مشروع بودند علمای شیعه می‌کوشیدند از آن برای ترویج فرهنگ و آموزه‌های شیعی و کمک کردن به شیعیان استفاده نمایند. اصل تقیه در این راه یاری رسان دانشمندان شیعی بوده است.

با روی کار آمدن دولت صفویه در ایران و رسمیت مذهب تشیع از سوی شاه اسماعیل صفوی فضای جدید و کم سابقه‌ای ایجاد شد و علمای شیعه این فرصت به وجود آمده را مغتنم شمرده و از آن برای ترویج و گسترش آموزه‌های شیعی استفاده کردند. مهاجرت علمای شیعه از مناطق مختلف جهان اسلامی چون جبل عامل و بحرین و... به ایران در همین راستا بوده است.

علامه محمد باقر مجلسی از علمای بزرگ شیعه در این عصر است که با ورود به حکومت صفوی و استفاده از امکانات این حکومت خدمات بسیاری به جهان تشیع و جهان اسلام ارائه نمود. ایشان معاصر چهار نفر از پادشاهان صفوی بود؛

شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ ق)، شاه عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۷ ق)، شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۶) شاه سلطان حسین؛ آخرین پادشاه صفوی (۱۱۰۶-۱۱۳۵ ق).

علامه مجلسی در ۶۱ سالگی^۱ بعد از رحلت شیخ الاسلام اصفهان؛ آقا حسین خوانساری در سال ۱۰۹۸ ق از سوی شاه سلیمان جانشین استاد خود آقا حسین خوانساری گردید و در دوره حکومت شاه سلطان حسین نیز در این منصب ابقا شد و تا اواخر عمر یعنی مدت ۱۲ سال شیخ الاسلام اصفهان بود. علامه با در اختیار گرفتن مقام شیخ الاسلامی اصفهان و ملاباشی ایران توانست تا حد امکان و قدرت خود از ضعف و بی لیاقتی های این دو پادشاه بکاهد و روند خدمت به شیعه و شیعیان ادامه یابد.

شکستن بت کفار هندی در اصفهان، انشا و ایراد خطبه تاج گذاری شاه به جای صوفیه، تلاش برای منع شراب خواری درباریان، جلوگیری از جنگ طوایف، منع دستجات کبوتر بازی، تألیف رساله آداب سلوک حاکم بارعیت و مبارزه با صوفی گری از فعالیت های اجتماعی علامه در دوره شیخ الاسلامی نام برده شده است.^۲ علامه پس از عمری پربرکت در ۷۳ سالگی در سال ۱۱۱۱ ق یا سال ۱۱۱۰ ق^۳ بدرود حیات گفت.

اخباری گری از منظر علامه

در عصر علامه مجلسی جریان های فکری مختلفی حضور دارند. علامه در آثار خود متأثر از این جریان ها بوده و نسبت به آن ها اعلام نظر نیز کرده است. فلاسفه، عرفا و اخباریان سه جریان مهم این دوره هستند. برای روشن شدن مبنای فکری ایشان در این نوشتار سعی شده است نظرات وی درباره سه علم فلسفه، عرفان و اصول فقه تحلیل و ارزیابی شود.

علامه مجلسی و اخباری گری

جریان اخباری گری در شیعه به طور رسمی به وسیله ملا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ ق) در دوره صفویه در آغاز قرن یازده تأسیس شد، هر چند پیروان این جریان سعی دارند آن را مکتبی دیرین حتی تا عصر حضور ائمه علیهم السلام جلوه دهند.^۴

۱. مهریزی، همان، ج ۱، ص ۲۴.

۲. سلطان محمدی، ابوالفضل، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، ص ۳۰.

۳. مهریزی، همان، ص ۸۴.

۴. بهشتی، ابراهیم، اخباری گری، ص ۳۳.

خوانساری در روضات الجنات علانم و شاخصه‌های اخباریگری را بر شمرده است.^۱ هم‌چنین مهم‌ترین اثر استرآبادی الفوائد المدنیة فی الرد علی من قال بالاجتهاد و التقليد است که اندیشه‌های اخباری خود را در آن ابراز داشته است. خلاصه مهم‌ترین آرای وی در این کتاب به شرح زیر است:

۱. قواعد اصولی و مسائل اجتهادی فقهی در موارد متعددی با روایات متواتر مخالفت دارند.^۲
۲. علامه حلی در تقسیم حدیث بر چهار قسم و تجویز عمل به ظن‌های مجتهدان، از روش بزرگان امامیه و اصحاب انمه پیروی نکرده است.^۳
۳. طریق علم به قرآن کریم و احادیث نبوی ص در احادیث اهل بیت ع و انمه ع منحصر است.^۴
۴. تقسیم مردم به مجتهد و مقلد از اهل سنت گرفته شده است.^۵
۵. بر اساس روایات اهل بیت ع در هر آن چه مردم تا روز رستاخیز بدان نیاز دارند حکم معین واقعی وجود دارد و دلیل قطعی آن نیز موجود است. مردم مامورند تا این احکام واقعی را از اهل ذکر ع طلب کنند و هر که اجتهاد کند و فتوا دهد و خطا نماید، ضامن و گناهکار است و هر که هم به فتوای او عمل نماید گناه وی نیز برای مجتهد نوشته می‌شود.^۶
۶. علوم کلام، اصول فقه و فقه در شیعه متأثر از اهل سنت تدوین شده است. متاخران امامیه از نهی اهل بیت ع نسبت به فن کلام مبتنی بر افکار عقلی و امر آنان نسبت به فن کلامی که متخذ از روایات اهل بیت ع باشد، غفلت ورزیده‌اند. از اعتبارات عقلیه تنها باید در توضیح و تأیید روایات اهل بیت ع استفاده گردد.^۷
۷. نخستین کسی که از طریق اصحاب انمه ع غفلت ورزید و از عامه تقلید نمود، ابن جنید و ابن ابی عقیل عمانی بود. بعد شیخ مفید و سید مرتضی نیز متابعت آن دو کردند تا نوبت به علامه حلی رسید و وی این متابعت را گسترش داد.^۸

۱. موسوی خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۲۰.

۲. استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، ص ۲۸ و ۷۷.

۳. همان، ص ۳۰. ۴. همان، ص ۵۹. ۵. همان، ص ۶۱.

۶. همان، ص ۷۵ و ۱۰۴ و ۲۱۶.

۷. همان، ص ۷۷. ۸. همان، ص ۷۸.

۸. ابن ادریس حلی نخستین فرد در شیعه است که پنداشت بیشتر روایات خبر واحد بوده و بدون قرینه یقین آور هستند.^۱
۹. مدرک احکام شرعی نظری چه فرعی و چه اصلی در نزد اخباریان قدیمی؛ مانند شیخ صدوق و پدرش و کلینی و استاد وی علی بن ابراهیم و دیگران منحصر در روایات اهل بیت علیهم السلام بود.^۲
۱۰. سخنان انمه علیه السلام بر خلاف آیات قرآن و روایات نبوی صلی الله علیه و آله محفوف به قرائن یقین آور هستند.^۳
۱۱. تنها تفسیر مسموع از اهل بیت علیهم السلام معتبر است.^۴
۱۲. اخباریان از قدیم بوده اند و مسبوق به سابقه اند.^۵
- اهل سنت به دلیل کنار گذاشتن عترت طاهره علیهم السلام باب اجتهاد و اجماع را گشودند.^۶
- ظواهر آیات قرآن و ظواهر روایات نبوی صلی الله علیه و آله بدون تفسیر انمه علیه السلام حجیت ندارند.^۷
۱۳. ذکر سند در احادیث کتب اربعه و دیگر کتب معروف شیعه صرفاً برای تبرک و دفع سرزنش اهل سنت بوده است.^۸
۱۴. حکم به برانت در شبهات جائز نبوده و احتیاط واجب است.^۹
- اخباریان را به دو گروه تقسیم کرده اند:
- الف. اخباریان تندرو؛ میرزا محمد اخباری، از سلیمان بن عبد الله بحرانی (م ۱۱۲۱ ق) و شاگرد وی عبد الله بن صالح سماهیجی (م ۱۱۳۵ ق) و شیخ احمد بحرانی (م ۱۱۳۱ ق) به عنوان اخباریان افراطی نام برده شده است.
- ب. اخباریان میانه رو؛ سید نعمت الله جزائری، شیخ یوسف بحرانی و شیخ حر عاملی از جمله اخباریان معتدل یاد شده است.
- اندیشه اخباری گری حدود دو قرن جریان قدرتمندی در مراکز علمی شیعه بود.^{۱۰}
- ولی با ظهور آقا محمد باقر بهبهانی (م ۱۲۰۵ ق) جریان اخباری گری به شدت تضعیف شد. بعد راه و روش بهبهانی توسط اصولیان بزرگی چون کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ ق) و شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ ق) ادامه یافت.

۱. همان، ص ۷۹. ۲. همان، ص ۹۲. ۳. همان، ص ۹۲. ۴. همان، ص ۹۹.

۵. همان، ص ۹۷. ۶. همان، ص ۹۸ و ۱۸۱ و ۲۲۵.

۷. همان، ص ۱۰۵. فیض کاشانی با وجود این که از اخباریان شمرده شده ولی ظواهر قرآن را حجت می داند.

۸. همان، ص ۱۱۸. ۹. همان، ص ۲۱۶. ۱۰. مطهری، مرتضی، ده گفتار، ص ۷۲.

گرایش علامه به اخباری‌گری

درباره اخباری بودن یا اصولی بودن علامه مجلسی سه قول معروف وجود دارد. الف) اخباری: برخی بر اخباری بودن علامه مجلسی تأکید کرده‌اند. شواهدی را هم بر این مدعا اقامه نمودند.^۱

۱. برخی مقدمه علامه بر بحارالانوار را دلیل و شاهد اخباری بودن وی دانسته‌اند. هرچند وی را اخباری معتدل شناسانده‌اند.^۲ این مقدمه به هیچ وجه نمی‌تواند شاهدی بر اخباری بودن علامه باشد. زیرا همه علمای اسلامی اعم از محدث و فیلسوف و عارف بر اهمیت و اصالت قرآن و روایات تأکید ورزیده‌اند. مهم روش یا روش‌های بهره‌گیری از این منابع اصیل اسلامی است.

۲. در رساله‌ای که به علامه منسوب است نیز سخنی از وی وجود دارد که حمل بر مسلک اخباری‌ها شده است. در این رساله آمده است:

«اما مساله دوم که طریقه مجتهدین و اخباریین را سؤال فرموده‌اید: ... مسلک حقیر در این باب وسط است افراط و تفریط در جمیع امور مذموم است... عمل به اصول عقلیه را که از کتاب و سنت مستنبط نباشد درست نمی‌دانم و لکن اصول و قواعد کلیه که از عموماًت کتاب و سنت معلوم می‌شود با عدم معارضه نص به خصوص این‌ها را متبع می‌دانم».^۳

نقد این دلیل: در این دلیل بخشی از سخن علامه که رد آشکار و صریحی بر اخباریت است حذف شده است وی در قسمتی از این پاسخ می‌آورد: حقیر مسلک جماعتی را که گمان‌های بد به فقهای امامیه می‌برند و ایشان را به قلت دین متهم می‌کنند خطا می‌دانم زیرا که ایشان اکابر دین بوده‌اند. مساعی ایشان را مشکور و زلات ایشان را مغفور می‌دانم» این قسمت از عبارت علامه در رد بزرگان اخباری به ویژه ملا محمد امین استرآبادی است که به صراحت فقهای امامیه را به انحراف متهم می‌کنند.

۱. کسانی که به اخباری بودن علامه تصریح کرده‌اند: جعفریان، رسول، شناخت نامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۳۳۹، و ۳۵۹ در ضمن مقاله «رؤیایی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»: محسن کدیور در «عقل و دین از نگاه محدث و حکیم» کیهان اندیشه، ش ۴۴ از ص ۱۴-۳۷، مطهری، مرتضی، ده گفتار، ص ۷۰؛ ابوالفضل سلطان محمدی، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، ص ۱۶. ذکاوتی فراگزلو، علیرضا، «سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع»، ص ۲۴-۴۲.

۲. سلطان محمدی، ابوالفضل، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، ص ۲۰.

۳. مجلسی، رساله اجوبه ملا محمد باقر به ملا خلیل، ص ۲۳.

۳. عبارت علامه که می‌تواند به‌عنوان دلیلی بر اخباری بودن وی باشد:

«...سدوا باب العقل بعد معرفة الامام و امروا بأخذ جميع الامور منهم عليه السلام»^۱
 برخی از محققان این عبارت علامه را دلیل اخباری بودن وی مطرح کرده‌اند.^۲ این نتیجه‌گیری چندان دقیق و یقینی نیست زیرا ممکن است مراد علامه این باشد که تا اثبات امام برای اصول اعتقادی مانند مباحث خداشناسی و نبوت و خود امامت می‌توان از ادله عقلی بهره گرفت ولی بعد از اثبات امامت در جزئیات که عقل در آن‌ها نمی‌تواند ورود پیدا کند باید سراغ ادله نقلی رفت.

۴. حجیت احادیث کتب اربعه: احادیث کتب اربعه و تالیفات متقدمان مانند شیخ صدوق، برقی، صفار، حمیری، شیخ طوسی و شیخ مفید در نزد علامه از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. وی معتقد است به احادیث این کتب می‌توان عمل کرد هر چند به صحت تمام اخبار این کتب حکم نمی‌کند و این احادیث را از اصول عقلی و استحسانات و قیاسات متداول در بین برخی از متأخران اقوی می‌داند. ایشان معتقد است بررسی رجالی این روایات لازم نیست. تنها در هنگام جمع بین روایات و تعارض آن‌ها مراعات احوال رجال را لازم و مفید می‌داند. وی معتقد است روش متقدمان مانند شیخ طوسی نیز چنین بوده است.^۳ این مبنای علامه در واقع همان مبنای اخباریان درباره احادیث کتب اربعه و جایگاه آنهاست. این گفتار علامه با رفتار و عملکرد وی در مرآة العقول هماهنگ نیست زیرا در این شرح وی احادیث الکافی را بر اساس تقسیم متأخران، صحیح و حسن و ضعیف و ... نامیده است. ولی باز در مقدمه همین کتاب هم عنوان می‌کند به روایات اصول معتبر هم چون کافی می‌توان عمل کرد هر چند برای ترجیح برخی بر برخی دیگر ناگزیر باید به سند احادیث مراجعه کرد.^۴

به نظر می‌رسد تنها دلیل مهمی که در اخباری بودن علامه مجلسی می‌توان به آن تمسک کرد همین دلیل باشد. ولی باز باید توجه نمود که وی از این مبنا تنها در فقه استفاده کرده است و در مباحث اعتقادی علامه خبر واحد را معتبر نمی‌داند.

۵. اعتقاد به تحریف قرآن: همه اخباریان قائل به تحریف نیستند چنان که همه اصولیان

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۱۴.

۲. خسرویه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ص ۷۳. به نقل از بحار ج ۲، ص ۳۱۴.

۳. مجلسی، محمد باقر، ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۲۷.

۴. همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۱.

قائل به عدم تحریف نیستند. در میان اصولیان، بزرگانی هم چون وحید بهبهانی، آخوند خراسانی و سید مصطفی خمینی متمایل به تحریف هستند.^۱

هیچ یک از اخباریان، تحریف را جزو ادله عدم حجیت ظواهر قرآن ذکر نکرده‌اند.^۲ هر چند در نوشته‌های متأخر اصولی چنین نسبتی به آن‌ها داده شده است.^۳ از سوی دیگر شیخ حرعاملی با وجود این که اخباری است ولی تحریف را رد می‌کند و کتاب مستقلی در رد تحریف دارد یا شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) با وجود نقل‌گرا بودن منکر تحریف است. از این رو با وجود این که علامه مجلسی به تحریف قرآن معتقد است ولی نمی‌توان به استاد آن به اخباری بودن وی حکم کرد.

ب. اصولی اخبارگرا: قائلان به این نظریه معتقداند بین اخباری‌گری و اخبارگرا تفاوت وجود دارد. این گروه بر آنند که علامه به قطع و یقین اصولی است و بسیاری از مبانی اصولیان را قبول دارد^۴ ولی به سبب عصر خویش که اخباریان نفوذ و نمود بسیاری دارند و هم‌چنین مانوس شدن بیشتر وی با روایات و احادیث از آن‌ها متأثر شده و گاه برخی از مواضع اخباریان نیز از وی صادر شده است. تخصص وی در حدیث و شارح حدیث بودن او سبب مغالطه برخی شده و گمان نموده‌اند که مجلسی اخباری است. به نظر این گروه تعبیر اخبارگرا به جای اخباری برای علامه مناسب‌تر و دقیق‌تر است زیرا مثنی علمی وی به سمت اصولیان تمایل بیشتری دارد.

علامه مجلسی مواضعی اتخاذ کرده است که با مبانی اخباری‌گری تنافی دارد. یکی از محققان این موارد را به خوبی گزارش داده است.^۵ خلاصه‌ای از این مواضع به قرار زیر است:

۱. علامه مجلسی بر خلاف اخباریان، اجتهاد را واجب کفایی و تقلید را برای غیر مجتهدان واجب می‌داند.^۶
۲. علامه مجلسی بر خلاف اخباریان که دانش اصول فقه را تحریم می‌کنند، آن را از لوازم استنباط می‌داند.^۷

۱. محمدی مظفر، محمد حسن و محمد کاظم شاکر، «جدال اخباریان با اصولیان در حجیت ظواهر» ص ۱۲۵-۱۴۵. ۲. همان. ۳. همان.

۴. نک: ملکی میانجی، علی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟

۵. ملکی میانجی، علی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟، ص ۵۱.

۶. مجلسی، مرآة العقول، ج ۱، ص ۹۸. ۷. حسینی لاهیجی، نظم الثانی، ص ۱۰.

۳. برخورد علامه مجلسی با مسأله اجماع همانند اصولیان است. اخباریان به شدت و صراحت با اجماع مخالفت می‌کنند ولی اصولیان با شرائطی آن را حجت می‌دانند. بر اساس نظر علامه مجلسی و سایر اصولیان، اجماع در صورت کاشفیت از سنت حجت است.^۱

۴. اخباریان ظاهر قرآن را در صورتی که حدیثی در ذیل آن نباشد حجت نمی‌دانند، ولی علامه مجلسی ظاهر قرآن را حجت می‌داند.^۲

۵. علامه مجلسی بر خلاف اخباریان که در شبهات تحریمیه احتیاط را واجب دانسته و برائت را قبول ندارند، هم چون اصولیان برائت جاری می‌کند.^۳

۶. اخباریان تقسیم احادیث به چهار قسم صحیح، حسن، موثق و ضعیف را خطا می‌دانند ولی علامه مجلسی در مرآة العقول از این شیوه پیروی کرده است.

ج. حد وسط بین اخباری و اصولی^۴: با توجه به این که علامه برخی مواضع اصولیان را قبول دارد و پاره‌ای از مدعیات اخباریان را پذیرفته است بعضی قائل شده‌اند که نمی‌توان به صورت صد در صد وی را اصولی یا اخباری نامید.

تحلیل و ارزیابی

به نظر می‌رسد اصولی اخبارگرا خواندن علامه به حق و صواب نزدیک‌تر باشد، زیرا اولاً تمایل علامه در بیشتر موارد به سمت اصولیان است تنها در یک مورد - حجیت احادیث کتب اربعه - می‌توان گفت که وی مشی اخباری گری داشته است ولی در بقیه موارد یا مخالف با این جریان است و یا این که خود اخباریان در این باره اختلاف نظر دارند و یا این که اصولیان شاخصی هم این مواضع را دارند. ثانیاً نباید از مقتضیات زمان نیز غفلت کرد. به دلیل غلبه جریان اخباری بر اصولی در عصر علامه، انتظاری بیش از این داشتن از علامه در اصولی بودن شاید زیاده روی تلقی گردد. ثالثاً بی‌تردید علامه در مسائل اعتقادی از اخباریان تبعیت نمی‌کند و مواضع وی در این مسائل حتی شبیه سید بن طاووس - منتقد جدی کلام - و شیخ صدوق و شهید ثانی نیست و از این دو اندشمند شیعی عقلی‌تر تکلم ورزیده است.

۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۲۸۹. ملاذ الاخبار، ج ۱، ص ۲۷.

۲. همو، بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۴۹. ۳. همان، ج ۸۴، ص ۳۳.

۴. عابدی، همان، ص ۵۷.

رابعاً یکی از شاخصه‌های اخباری‌گری منع اجتهاد و تقلید شمرده شده است. علامه بر اساس روایات «علینا القاء الاصول الیکم وعلیکم التفرع» بر جواز استنباط احکام از عموماً حکم داده است.^۱ از دیدگاه علامه مجلسی اجتهاد و تقلید جازز است. در موارد جواز غیبت بیانی دارد که از پذیرش تقلید و اجتهاد حکایت دارد. ایشان معتقد است نهی از منکر یکی از موارد جواز غیبت است ولی باید این نهی طبق شرایطی انجام گیرد از جمله شرایط آن این است که ناهی از منکر علم به منکر بودن آن کار داشته باشد ولی در صورتی که احتمال دهد طرف مقابل به رأی مجتهدی عمل می‌کند که آن فعل را حلال می‌داند نهی از منکر و غیبت جازز نیست.^۲ هم‌چنین مورد ششم از موارد جواز غیبت را بیان خطای مجتهدان می‌داند و معتقد است که این غیبت در واقع نقد علمی است و هر دو مجتهد (نقد کننده و نقد شونده) مشاب و مأجورند.^۳ هم‌چنین علامه در موارد بسیاری اعم از اصول^۴ و فروع^۵ به ظواهر آیات و روایات استناد کرده است^۶ هر چند روایتی در ذیل آیات هم نیامده باشد. نه تنها علامه به ظواهر منطوقی آیات توجه داشته و به آن‌ها تمسک می‌کند بلکه در مواضع متعددی به ظواهر مفهومی آیات نیز استدلال کرده است. وی از میان مفاهیم مفهوم شرط را قوی‌ترین مفهوم و حجت می‌داند. علامه بر خلاف اخباریان اجماع کاشف را حجت می‌داند و به آن استدلال کرده است.^۷

خامساً؛ مخالفت وی با فلسفه و عرفان نیز نمی‌تواند به‌عنوان دلیلی بر اخباری بودن وی تلقی گردد، زیرا که بسیاری از غیر اخباریان هم با فلسفه و عرفان مخالف بوده‌اند.

به نظر می‌رسد در دانش کلام بسیار به شیخ مفید و حتی علامه حلی نزدیک‌تر باشد با این تفاوت که علامه حلی با توجه به جو مدرسه کلامی حله از ادله نقلی غفلت کرده است و بیشتر به مباحث عقلی پرداخته است و در حوزه‌هایی که عقل توانایی ورود نداشته است ورود نکرده است ولی علامه مجلسی رویکردی عقلی - نقلی دارد و از این جهت

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۴۵.

۲. همو. عین الحیات، ج ۲، ص ۴۱۲. ۳. همان.

۴. نک: بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۰۴ برای اثبات عدم تجرد روح؛ بحارالانوار، ج ۶، ص ۴۳ برای اثبات تبعض توبه؛ بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۱۰۸ استناد به عموم «آیه اسوه» برای رد سهو النبی.

۵. نک: بحار الانوار، ج ۵۳، ۷۸، برای اثبات عدم وجوب ترتیب در غسل، بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۱۴۱ برای اثبات حرمت قتال در ماه‌های حرام.

۶. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۷۷. ۷. مجلسی، عین الحیات، ج ۱، ص ۴۱۳.

به شیخ مفید نزدیکتر است. فرق شیخ مفید با علامه مجلسی در آن است که جنبه نقلی در علامه قویتر است و بر خلاف شیخ مفید تأکید و اعتماد اساسی علامه بر نقل است. فرق دیگر این که در ادله نقلی تکیه شیخ مفید بر آیات قرآن است و کمتر از روایات بهره می برد ولی این سخن در علامه صدق نمی کند و وی از روایات هم فراوان مدد جست است شاید این تفاوت نیز به اختلاف عصر علامه با شیخ مفید مرتبط باشد جو بغداد با جو اصفهان و ایران زمان علامه متفاوت است شیخ در یک شهر با تنوع مذهبی حضور داشته است بر خلاف علامه که در شهری کاملاً شیعی به کلام ورزی اشتغال داشت.

گذری بر اندیشه های کلامی علامه مجلسی

علامه مجلسی در آثار خود به طور صریح به تعریف علم کلام مبادرت نکرده است ولی می توان از بیانات وی تعریفی که مورد تأیید وی باشد استخراج نمود. از منظر وی علم کلام علمی است که انسان با تحصیل آن از مرتبه تقلید در ارکان دین به یقین رسیده و ایمان یقینی تحصیل می کند^۱. محور و اساس این علم، خداشناسی و شناخت صفات جلال و اکرام اوست^۲ و منشأ این علم اهل بیت علیهم السلام و به ویژه امیرالمؤمنین علیه السلام می باشد^۳. از دیدگاه علامه، علم کلام باید متخذ و برگرفته از ادله نقلی باشد. از این رو سخن امام صادق علیه السلام به مرد شامی را که برای مناظره با اصحاب امام به مدینه آمده بود، دلیلی بر بطلان علم کلامی می داند که مأخوذ از کتاب و سنت نباشد و معتقد است در اصول دین اعتماد بر ادله عقلی صحیح نیست^۴.

علامه آیه ۶۸ سوره نحل را هم دلیل جواز طلب علم کلام دانسته است^۵. از نظر وی تحصیل این علم نه تنها جائز بلکه واجب است زیرا عبادت بدون معرفت و ایمان مقبول نیست و نخستین وجوب در ابتدای تکلیف تحصیل ایمان است. از دیدگاه علامه وظیفه متکلم اظهار حق و دفع باطل و پاسخ گویی به شبهات دینی و ارشاد گمراهان است^۶.

۱. همو، حق الیقین، ص ۱۱.

۲. همو، بحارالانوار، ج ۶۹، ص ۲۷۹؛ همو، مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۱۰۱.

۳. همو، بحارالانوار، ج ۶۹، ص ۲۱. ۴. همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۶۸.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۶۳، ص ۲۸۸.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۲۷.

بنابر این علامه در ضمن این که روایات مدح درباره علم کلام را آورده است^۱، روایات منع و نهی از کلام و جدل را جواب داده است. جواب‌های علامه از این احادیث در چهار مورد زیر خلاصه می‌شود:

۱. نهی نسبت به برخی افراد بوده است که استعداد لازم در این مباحث را نداشتند و ممکن بود این گونه مطالب و این علم سبب ضلالت و گمراهی این عده شود.^۲
- نهی نسبت به برخی از موضوعات خاص بوده است مانند علل و اسباب تعبدیات^۳ و تفکر در ذات خداوند و تأمل در کنه صفات خداوند و مساله قضا و قدر و اختیار.^۴
۲. نهی از جدل و کلام ممکن است به سبب نیات فاسد و هواهای نفسانی باشد، بنابر این اگر قصد متکلم یا مجادل اظهار حق و رفع باطل و هم‌چنین پاسخ به شبهات و دفاع از دین باشد جدل و کلام پسندیده است هر چند که خاص ساختن نیت امر بسیار دشواری است و فضل و عنایت خداوند را می‌طلبد.^۵
- کلام و تکلم منہی در برخی از این روایات ناظر به تکلم در فروع فقهی است که عقل هیچ مدخلیتی در آن‌ها ندارد. در این موارد تنها وحی باید ملاک عمل قرار بگیرد.^۶
- طلب علم در برخی مباحث خداشناسی و اصول دین وجوب دارد و لو این که این علم از عالم معینی اخذ شود و تحصیل بیشتر از آن واجب کفایی و یا مستحب است.^۷

خداشناسی

شناخت و به خصوص شناخت خدا صُنع و عنایت خداست و بندگان در آن دخالتی ندارند. خداوند این شناخت را به هر که آن را بطلبد و در موجبات استحقاق آن کوتاهی ننماید می‌بخشد بنابر این هر که ادعا نماید خدا را به وسیله عقلش می‌شناسد و برای شناخت خدا به حجت‌های الهی مراجعه ننماید در صراط مستقیم گام برنداشته است. این افراد در واقع ائمه ضلال و علماء سونی هستند که حجاب خلق از شناخت و عبادت خدا به شمار می‌آیند.^۸

علامه در رساله دفع شبهه حدیث جهل و معرفت^۹ حصول جمیع علوم و معارف را با

۱. همان.
 ۲. همان، ج ۵، ص ۹۹.
 ۳. همان.
 ۴. همان، ج ۲، ص ۱۲۷.
 ۵. همان.
 ۶. همان، ج ۲۳، ص ۱۴.
 ۷. همان، ج ۱، ص ۱۷۳.
 ۸. همان، ج ۲، ص ۱۶۴.
 ۹. متن حدیث این چنین است: «سنة اشیاء ليس للعباد فیها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة».

افاضه الهی دانسته است. از نظر وی تنها چیزی که بر مردم واجب است «آن است که خود را در معرض فیضان علم به در آورند و از اغراض باطله خالی گردانند و طالب حق گردند»^۱.

مرحوم مجلسی در جایی دیگر اصل معرفت یا کمال آن را از خداوند دانسته است و تفکر و نظر و طلب را در حصول آن دخیل دانسته است^۲. در ذیل روایات باب «المعرفة منه تعالی» می‌نویسد: اکثر اخبار این باب بر موهبتی بودن و کسی نبودن معرفت الله و رسول و سائر عقائد دینی دلالت دارند سپس شش تأویل مختلف را برای آن ذکر می‌کند^۳.

از نظر علامه اصل وجود صانع تعالی یا واجب الوجود ضروری و بدیهی است و نیازی به دلیل دور و تسلسل که موجب سرگردانی است ندارد^۴ و روایات بسیاری بر فطری بودن این معرفت تأکید دارند^۵، از این رو استدلال‌هایی که در نصوص دینی احیاناً بر وجود خداوند مشاهده می‌شود از باب تذکر و به تعبیر خود علامه از باب تنبیه است^۶. وجود صانع عالم به قدری روشن است که بر «حیوانات عجم» هم مخفی نیست، لذا انبیاء مردم را به توحید دعوت می‌کردند نه اقرار به اصل صانع^۷.

در عین حال که مجلسی اصل وجود خدا را بدیهی دانسته است براهینی را برای اثبات خداوند طرح کرده است. وی برای این منظور از سه برهان استفاده می‌کند که نخستین آن‌ها، برهان فلسفی امکان و وجوب است و دو برهان دیگر برهان تواتر و معجزه می‌باشند^۸. با توجه به مبنای علامه در بدیهی دانستن اصل وجود خدا، باید این استدلال‌ها را از باب تنبیه دانست.

صفات خدا

علامه در رساله فرق میان صفات فعل و ذات ابتدا صفات خدا را به دو نوع سلبی و ثبوتی تقسیم کرده و می‌گوید: صفات سلبی، مانند جسم نبودن و جوهر نبودن و عرض نبودن عین ذات واجب تعالی نیستند. صفات ثبوتی را به دو قسم صفات ذات و صفات فعل تقسیم نموده است و معتقد است صفات ذات، صفات حقیقی کمالی

۱. مجلسی، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۴۴.

۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۲.

۳. همان، ج ۵، ص ۲۲۴.

۴. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۸۵.

۵. مجلسی، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۴۵؛ همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۸۵.

۶. مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۳۱.

۷. همو، حق الیقین، ص ۱۴-۱۶.

۸. همان.

است که انفکاک ذات مقدس از آن‌ها محال و اتصاف به اضداد آن‌ها ممتنع است؛ مانند علم، قدرت، حیات، سمع و بصر. علامه با دلیل عقلی این صفات را برای خدا ثابت می‌داند و معتقد است خلو ذات از این صفات موجب نقص و احتیاج و در نتیجه مستلزم امکان است.^۱

از نظرگاه علامه صفات فعل، آثار صفات ذاتند که فی نفسه اتصاف به آن‌ها کمال نیست بلکه قدرت بر آن‌ها کمال است، مانند خلق کردن که فی نفسه کمال نیست بلکه قدرت بر خلق در هر زمانی که مصلحت در آن باشد کمال است. رازق بودن و احیا و اماته هم از دیگر صفات فعل می‌باشند.^۲

یکی دیگر از علانم صفات فعل این است که ذات مقدس خداوند نسبت به یک چیز به آن متصف باشد و نسبت به چیز دیگر به ضد آن متصف باشد^۳؛ مثلاً می‌توان گفت خدا به یک نفر رزق داد و به دیگری رزق نداد.

علامه در جایی دیگر صفات خدا را به سه قسم تقسیم کرده است: صفات سلبی محض، مانند قدوس بودن و فرد بودن، صفات اضافی محض، مانند مبدأ و خالق و رازق بودن و صفات حقیقی که خود دو قسمند: صفات حقیقی اضافی، مانند عالم بودن و قادر بودن و حقیقی غیراضافی، مانند حیات و بقاء.^۴

درک کنه صفات خداوند همانند فهم «کنه ذات خدا»^۵ از منظر علامه عقلاً و نقلاً ممکن نیست.^۶ علامه تفکر در ذات خداوند و کنه صفات وی را به سبب این که سبب حیرت و اضطراب عقل می‌گردد، ممنوع می‌داند و مراد از «إِذْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ»^۷ در روایات را، تفکر در افعال و عجائب خلق خدا می‌داند و لذا عطف در این روایت را تفسیری می‌گیرد.^۸ علامه تفکر در افعال و نعم الهی^۹ را جانز و پسندیده و مراد این اخبار می‌داند. در «عین الحیات» تفکر در چگونگی صفات واجب الوجود را هم ممنوع اعلام کرده است.^{۱۰}

۱. مجلسی، مجموعه رسائل اعتقادی علامه محمد باقر مجلسی، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۲.

۳. همان، ص ۲۰.

۴. همو، حق الیقین، ص ۱۵.

۵. همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۰.

۶. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۵۷.

۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۵۵.

۸. مجلسی، همان، ج ۶۸، ص ۳۲۱.

۹. همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۲۴۱.

۱۰. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۸۸.

به اعتقاد علامه صفات مخلوقات مشوب به انواع عجز و نقص است ولی خداوند در حالی متصف به این صفات کمال است که از هر نقص و عجزی دور است، برای مثال سمع در انسان، علم به مسموعات به وسیله یک ابزار مخصوص است بنابراین به سبب عجز انسان متوقف بر حس شنوایی است. هم چنین علم انسان عین ذات وی نیست بلکه حادث است و نیز احاطه کامل به حقائق آن چه می شنود، ندارد ولی سمع در خداوند متعال از این نواقص خالی است.^۱

از نظر علامه تمسک بر ادله سمعی و نقلی در باب صفات و توحید نه تنها هیچ محذوری ندارد بلکه دلیل و تکیه گاه اصلی در این باب تنها دلیل سمعی است.^۲ در عین حال وی برخی از احادیث و سخنان معصومان علیهم السلام را دربردارنده استدلال های عقلی بر توحید می داند، مانند خطبه «وسیله» حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که حضرت نه روز بعد از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ایراد کردند^۳ یا خطبه امام رضا علیه السلام در مجلس مأمون^۴. تعبیر علامه در حق الیقین مبنی بر عدم احتیاج به ادله عقلیه و کافی بودن ادله سمعی^۵ حاکی از جواز استفاده از ادله عقلی است لذا وی برای اثبات برخی صفات مانند علم^۶ و صدق^۷ از ادله عقلی هم استفاده می کند.

از دیدگاه علامه احادیث متواتر و ادله عقلی بر عینیت صفات حقیقی دلالت دارند که برخی از این ادله عقلی را بیان کرده است.^۸ به تعبیر علامه اکثر روایاتی که در باب صفات خداوند وارد شده است^۹ بر نفی زیادت صفات بر ذات دلالت دارد؛ اما این که بر چه معنایی از عینیت دلالت داشته باشند، تصریحی در اخبار وجود ندارد.^{۱۰} علامه در تفسیر عینیت سه تقریر بیان می کند: الف. صفات و ذات اتحاد مصداقی دارند ب. ذات قائم مقام صفات است ج. صفات امور اعتباری هستند که در خارج وجود ندارند.^{۱۱}

علامه چهار مسلک در عدم زیادت صفات را طرح می کند: مسلک تعطیل؛

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۵۷.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۳۴.

۳. همان، ج ۴، ص ۲۲۸.

۴. همان، ص ۱۸.

۵. مجلسی، رساله فرق میان صفات فعل و ذات، ص ۱۵؛ همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۰۸؛ همو، حق الیقین، ص ۲۱.

۶. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۶۲.

۷. همان.

۸. همان.

مسلک نیابت، عینیت، اعتباریه نفس الامریه. وی نظر شیخ صدوق در تفسیر صفات را موهم نظریه تعطیل خوانده و مردود می‌داند و معتقد است اخبار بسیاری در انکار این تقریر وارد شده است.^۱ به نظر علامه مسلک چهارم از سایر مسالک به عقل، اقرب است. در توضیح این نظریه این گونه آورده است:

«این صفات امور اعتباریه نفس الامریه‌اند و عین ذات مقدس نیستند و موجود زائد بر ذات نیستند و صفت موجود زائد بر ذات محال است پس وجود امری است اعتباری و لازم ذات مقدس است و ثبوتش برای ذات معلول علتی به غیر ذات نیست».^۲

از نظر علامه مجلسی صفات به همان معنایی که بر خداوند اطلاق می‌گردد بر آفریده‌های وی اطلاق نمی‌شود هر چند که هر دو معنا در جهاتی با هم اشتراک دارند. این عبارت علامه ظهور در اشتراک معنوی صفات خداوند با صفات غیر خدا دارد.^۳ عبارت دیگر علامه صراحت در رد اشتراک لفظی دارد و قول به اشتراک لفظی را مستلزم تعطیل می‌داند که اخبار آن را نفی می‌کنند.^۴

ولی عبارت دیگر وی در بیان خروج از حد تشبیه و تعطیل، ظهور در اشتراک لفظی دارد زیرا معتقد است که تشبیه یعنی این که حکم شود خداوند با ممکنات در حقیقت صفات و عوارض ممکنات مشترک هستند.^۵ این عبارت گویای این مطلب است که برای مثال حقیقت علم در خداوند غیر از علم در مخلوقات است.

علامه مانند همه متکلمان اسلامی معتقد است خداوند یگانه است و همتا ندارد. هم‌چنین بسیط است، بدین معنا که جزء خارجی و ذهنی ندارد. علامه جزء ذهنی را همان جنس و فصل می‌داند که از خداوند منتفی است. به نظر وی «فرد» که از اسماء خداوند است، توحید ذاتی و توحید صفاتی را در بر می‌گیرد.^۶

علامه در تفسیر صفت علم خداوند سخنی آورده است که تداعی کننده عبارت شیخ صدوق است. وی علم خداوند را به عدم جهل معنا کرده است.^۷ به عبارت دیگر وی صفات ثبوتی خدا را به صفات سلبی برگردانده است که این دیدگاه مورد نقد

۲. همان، ص ۱۸.

۴. همان، ص ۱۵۷.

۱. مجلسی، رساله فرق میان صفات فعل و ذات، ص ۱۶.

۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۶۸.

۵. همان، ج ۳، ص ۲۶۰.

۶. مجلسی، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۰۶.

۷. همو، بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۵۷.

متکلمان دیگر واقع شده است و نظر مشهور متکلمان خلاف آن است. هر چند خود علامه در جایی دیگر صراحتاً این دیدگاه را به سبب منتهی شدن به تعطیل رد می‌کند.^۱

از نظرگاه علامه اخبار کثیری بر انحصار قدیم در خداوند دلالت دارند و تمام معلول‌ها حادث زمانی هستند.^۲ به باور علامه اخبار متواتر بر حدوث عالم دلالت دارند^۳ و قول به قدم زمانی عالم مستلزم انکار بسیاری از آیات قرآنی است.^۴ از نظر وی قدم با امکان منافات دارد، از این رو قول به قدم عالم را شرک و کفر می‌داند.^۵

علامه بقای خدا را از صفات خداوند دانسته است و معتقد است خداوند در این صفت هم یگانه است. بقای اهل بهشت و دوزخ منافاتی با یگانگی خدا در بقاء ندارد، چون بقای خدا به ذات خود است بر خلاف بقای دیگران و هم چنین بقای دیگران بر خلاف بقای خداوند متعال به همراه انواع تغییرات و تبدلات است.^۶

علامه هم‌چون همه متکلمان شیعه مطلق رویت خدا را به ادله نقلی قرآنی و براهین عقلی جائز نمی‌داند^۷ و آیاتی که ظهور یا اشعار به رویت دارند را تأویل می‌کند^۸ و آرا و ادله معتقدان به رویت را نقد می‌کند.^۹

علامه معتقد است سمیع و بصیر از صفات ذات هستند و صفات فعل بودن این دو صفت را موافق با اخبار نمی‌داند و معتقد است دلالت اخبار بر قدیم و ذاتی بودن این صفات صریح است.^{۱۰} هم‌چنین نظر وی در تأویل صفت سمیع و بصیر با متکلمان امامی یکسان بوده و آن را به علم تأویل می‌کند.^{۱۱}

در اندیشه علامه علم خدا از ضروریات مذهب است. خداوند به جمیع اشیاء از ازل تا ابد عالم است و خداوند همان گونه که به کلیات علم دارد از جزئیات هم آگاه است و هیچ تغییری در علم خدا روی نمی‌دهد. تنها فلاسفه، علم خدا به جزئیات را انکار کرده‌اند.^{۱۲} علامه تغییر در علم خدا را بر اساس علم حصولی توجیه کرده است و لذا با نقد

۱. همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۰.

۲. همو، بحارالانوار، ج ۳، ص ۴۹؛ همو، حق‌الیقین، ص ۲۱.

۳. همو، بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۹۸؛ همو، عین‌الحیات، ج ۱، ص ۱۰۵.

۴. همو، عین‌الحیات، ج ۱، ص ۱۰۵.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۲۵۹؛ همو، عین‌الحیات، ج ۱، ص ۱۰۵.

۶. همو، عین‌الحیات، ج ۱، ص ۱۱۲. ۷. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۶۱.

۸. همان، ص ۲۶؛ ج ۲۳، ص ۷۷. ۹. همان، ج ۴، ص ۲۸.

۱۰. همان، ج ۴، ص ۷۳. ۱۱. همو، حق‌الیقین، ص ۱۹.

۱۲. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۸۷.

علامه طباطبایی مواجه گردیده است که علم خدا را از نوع علم حضوری می‌داند.^۱ از نظر علامه مجلسی گاه در روایات بر علم خدا عرش و کرسی اطلاق شده است.^۲

علامه معتقد است بر خلاف نظر متکلمان امامیه که اراده خدا را به علم برگردانده و آن را مساوی علم به اصلح دانسته‌اند، مستفاد از احادیث این است که اراده همان ایجاد و از صفات فعل است.^۳ البته انتساب نظریه تساوی اراده با علم به اصلح به متکلمان امامیه شاید چندان دقیق نباشد، زیرا این نظریه بعد از محقق طوسی و فلسفی شدن کلام میان متکلمان امامیه رواج پیدا کرد.

با این وجود علامه در بحار و مرآة العقول، اراده و مشیت خدا را به علم به صلاح و خیر تفسیر می‌کند.^۴ و این قول را نظر متکلمان امامیه می‌داند و از این رو روایات ظاهر در فعلی بودن اراده را تأویل و توجیه می‌کند.^۵ در رساله فرق میان صفات فعل و صفات ذات، بعد از بیان دو قول در اراده و این که مستفاد از روایات فعلی بودن اراده است، نزاع در این مساله را به نزاع در اصطلاح نزدیک دانسته و گفته است در این صورت اولی این است که موافق احادیث معتبره قائل شد.^۶

اعتقاد به بدا در مکتب شیعه را که اخبار مستفیضه را پشت سر دارد، نافی علم خدا نمی‌داند^۷ و ایراد اهل سنت بر شیعه را ناشی از سوء فهم آنان قلمداد می‌کند. علامه جواب محقق طوسی به فخر رازی و ادعای عدم اعتقاد شیعه به بداء را ناصواب دانسته و معتقد است محقق طوسی به سبب عدم احاطه بر اخبار دچار اشتباه شده است. وی لفظ بداء که برای خداوند به کار می‌رود را از باب مجاز می‌داند مانند لفظ استهزاء یا ید یا ... که به خداوند نسبت داده می‌شود.^۸ به اعتقاد وی بدانی که در روایات شیعی مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است در واقع برای رد یهود و برخی از اهل سنت و بعضی از حکما است که دست خدا را بسته می‌دانند.^۹

علامه نیز مانند همه متکلمان امامیه به قدرت فراگیر الهی اعتقاد داشته و آن را شامل همه ممکنات می‌داند و معتقد است خدا بر هر «شیء» ی قدرت دارد و

۱. همان، ۷۲. ۲. همان، ص ۸۹.

۳. همو، حق‌الیقین، ص ۲۰. ۴. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۴۴.

۵. همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۵. ۶. همو، رساله فرق میان صفات فعل و ذات، ص ۲۰.

۷. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۹۲. ۸. همان، ص ۱۲۳.

۹. مجلسی، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۲۵.

محالات و ممتنعات عقلی «شیء» نیستند و لذا قدرت خداوند بر محالات تعلق نمی‌گیرد و این قصور از جانب خدا نیست بلکه از جانب خود ممتنعات می‌باشد. هر چند قدرت خدا فراگیر و گسترده است ولی جائز است مصلحت و حکمت آن را تقیید بزنند و همه مقدرات خداوند موجود نشوند.^۱

در بحث اختیار، علامه امامیه و معتزله را هم رأی دانسته و می‌گوید این دو فرقه بر این باورند که افعال عباد با قدرت و اختیار آن‌ها واقع می‌شود و عباد خالق افعال هستند.^۲ این عبارت از علامه خیلی عجیب است لذا مورد نقد علامه طباطبایی هم واقع شده است از منظر علامه طباطبایی امامیه تابع اهل بیت علیهم‌السلام هستند و این چنین اعتقادی از آنان به دور است.^۳ هم چنین علامه مجلسی معتقد است فلاسفه به سبب موجب دانستن خداوند خطاکار هستند.^۴

از دیدگاه علامه مجلسی در رد جبر و تفویض اخبار مستفیضه از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد.^۵ در رساله جبر و تفویض خود نظر اشاعره و معتزله را نقل و رد می‌کند و نظریه «امر بین الامرین» که در روایات اهل بیت وارد شده است را تأیید می‌کند. جالب این که نظر اکثر علمای شیعه را همان نظر معتزله معرفی می‌کند. در تقریر امر بین الامرین دو قول را بیان و هر دو را باطل معرفی کرده^۶ و خود با بیان دو وجه آن را شرح می‌دهد و برای تأیید تقریر خویش به نامه امام هادی علیه‌السلام به اهل اهواز اشاره می‌کند.^۷ در توضیح امر بین الامرین معتقد است آن چه از اخبار استفاده می‌شود این است که هدایت‌ها و توفیقات خداوند متعال در افعال عباد دخیل است، ولی این توفیقات به حد اجبار و اضطراب نمی‌رسد. همان گونه که اگر مولایی عبدش را به انجام کاری که از عهده آن بر می‌آید امر کند و او را در صورت انجام امر مولا به ثواب وعده دهد و بر ترکش نیز تهدید کند از منظر عقلا در صورت اکتفای به همین قدر از بیان، مولی ملوم نخواهد بود، اگر چه مولی بداند عبد با این اندازه از بیان، امثال امر نخواهد نمود. حال اگر مولی بر وعد و وعیدهایش بیفزاید، عقلاء نمی‌گویند مولی عبدش را مجبور کرد. امر بین الامرین

۱. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۲۵. ۲. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۴۸.

۳. همان. ۴. همان، ص ۹۸.

۵. همان، ج ۵، ص ۸۲. ۶. همان، ص ۸۳.

۷. همو، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۳۸ و ۳۹.

نیز به همین معناست^۱ و گر نه از افراط و تفریط اشعری یا معتزلی سر در خواهد آورد. در صفت کلام خداوند، علامه با بقیه متکلمان امامیه هم نظر است و آن را از صفات فعل و حادث می‌داند و کلام نفسی اشاعره از دیدگاه وی باطل است^۲.

نبوت

علامه بر اساس قاعده لطف معتقد به وجوب عقلی بعثت انبیاء است^۳. علاوه بر قاعده لطف، دلیل فلاسفه بر ضرورت نبوت را نیز که مبتنی بر مدنی بالطبع بودن انسان است، از ادله دیگر ضرورت وجود نبی دانسته است^۴ و آن را مستفاد از روایت امام صادق (علیه السلام) می‌داند^۵. در جایی دیگر تصریح دارد که مسلک حکماء در اثبات ضرورت نبوت همین طریق است^۶. ایشان معتقد است که انسان بدون معلم ربانی نمی‌تواند به تحصیل کمالات و رفع نقائص که غرض الهی از خلقت است، نائل گردد^۷.

در فرق بین رسول و نبی اقوال مختلفی بیان شده است. از منظر علامه کسی که فرشته وحی در ظاهر بر او نازل بشود و او را به دعوت مردم فرمان دهد، رسول است ولی کسی که این گونه نباشد و فقط فرشته را در خواب ببیند نبی می‌باشد. وی دلیل این نظر خود را اخبار می‌داند^۸.

وی انبیاء را بر اساس آیه قرآن^۹ بر ملائکه تفضیل می‌دهد^{۱۰}. از نظرگاه علامه فرشتگان مجرد نیستند بلکه اجسام لطیفند که دارای مکان بوده و نزول و عروج دارند به اعتقاد ایشان احادیث متواتر و نص قرآن بر این قول دلالت دارند. بنابر این تأویل این نصوص و اعتقاد به تجرد فرشتگان، ناصواب و انکار ضروری دین بوده و مستلزم کفر است^{۱۱}.

به اعتقاد علامه راه شناخت نبی برای عموم مردم «معجزه» است. علامه این طریق را برهانی و یقین آور می‌داند. به نظر ایشان، اخبار متواتره، راه دومی است که می‌توان با آن نبی را از متنبی باز شناخت^{۱۲}. هم چنین به نظر وی سیره و اخلاق یک فرد نیز می‌تواند برای اثبات حقیقت مدعی نبوت کافی باشد^{۱۳}.

۱. همو، بحار الأنوار، ج ۵، ص ۸۳.

۲. همو، حق الیقین، ص ۲۰.

۳. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۹.

۴. همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۵۹.

۵. همو، بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۵۴.

۶. مجلسی، همان، ج ۱۱، ص ۱۱۵.

۷. همان، ص ۱۲۹.

۸. همان، ص ۳۵.

۹. همان.

۱۰. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۲۷.

۱۱. آل عمران، ۳۳ و ۳۴.

۱۲. همان، ص ۱۱۵.

۱۳. همان، ص ۱۳۳.

یکی از مهم‌ترین اوصافی که متکلمان اسلامی برای انبیاء لازم دانسته‌اند، عصمت است. هر چند اجمالاً در لزوم اتصاف انبیاء به عصمت اتفاق نظر وجود دارد، ولی در تفصیل آن اقوال متعددی بیان شده است. کفر و گمراهی را هیچ یک از مسلمانان در انبیاء؛ چه پیش از نبوت و چه پس از آن جائز نمی‌دانند. تنها گروهی از خوارج به نام ازارقه چون گناه را بر انبیاء تجویز کرده‌اند و از سوی دیگر هر گناهی در نزد آنان کفر است، بنابر این از دیدگاه آنان کفر بر انبیاء جائز خواهد بود. در باب تبلیغ همه مسلمانان بلکه جمیع متدینان معتقد به عصمت انبیاء از کذب و تحریف هستند؛ خواه کذب و تحریف عمدی و خواه کذب و تحریف سهوی؛ به غیر از قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳) از متکلمان اشعری که کذب را از باب نسیان و فلتات لسان تجویز کرده است. در احکام و فتوا دادن هم اجماع بر عصمت آنان وجود دارد مگر گروه اندکی از اهل سنت که تجویز خطا کرده‌اند.

درباره رفتار و اعمال انبیاء در غیر از موارد فوق پنج نظریه وجود دارد: نظر اول دیدگاه امامیه است که معتقدند از انبیاء به هیچ نحوه و در هیچ شرایطی گناه صادر نمی‌شود نه عمدی و نه سهواً نه صغیره و نه کبیره نه به سبب اشتباه در تأویل و نه به سبب إسساء الهی. به غیر از شیخ صدوق و استادش ابن ولید که اسساء الهی را تجویز کرده‌اند. قول دوم رأی اکثر معتزله است که معتقدند گناهان کبیره از انبیاء صادر نمی‌شود ولی صدور گناه صغیره جائز است، مگر گناه صغیره‌ای که سبب تنفر شود و هر گناهی که فاعلش را به دنانت و پستی منسوب سازد. ابوعلی جبائی از معتزله معتقد است صدور عمدی صغیره و کبیره از انبیاء ممتنع است ولی به سبب اشتباه در تأویل یا سهواً جائز است. نظریه چهارم؛ قول نظام و پیروان وی است که معتقدند سهواً و از روی خطا گناه از انبیاء صادر می‌شود. آخرین نظر، رأی حشویه و اهل حدیث اهل سنت است که هر گناه و اشتباهی حتی گناه کبیره عمدی را بر انبیاء تجویز می‌کنند.^۱

علامه مجلسی از این پنج نظریه، نظر مشهور متکلمان شیعه را قبول دارد. عصمت را بر اساس ادله عقلی و نقلی^۲ از اوصاف لازم در انبیاء می‌داند و معتقد است اخبار مستفیضه بر عصمت مطلق و در جمیع احوال دلالت دارند.^۳

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۸۹.

۲. همو، حق الیقین، ص ۳۵.

۳. همو، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۴.

علامه علاوه بر ادله روایی و عقلی به اجماع مرکب نیز اشاره می‌کند و معتقد است خروج عده قلیلی از بزرگان شیعه مضر به این اجماع نیست.^۱

نظریه سهو النبی را که در شیعه به نام شیخ صدوق معروف شده است، مردود می‌داند و روایات دال بر آن را حمل بر تقیه می‌کند.^۲

علامه با وجود این که روایات سهو النبی را نقل کرده است ولی آن‌ها را مردود می‌داند و مثل اکثریت متکلمان شیعه معتقد به عصمت مطلقه انبیاء است یعنی بر این باور است که انبیا پیش از بعثت و پس از آن از گناه و اشتباه عمداً و سهواً در همه امور مصون و محفوظ هستند و ادله قائلان به عصمت مطلقه را دارای وثاقت دانسته و این نظر را موافق و مناسب با شان و منزلت رفیع حجج الهی می‌داند^۳ و هم‌چنین روایات سهو النبی را دارای خلل و اضطراب می‌داند و کنار می‌گذارد.^۴ در عین حال علامه به دیدگاه شیخ صدوق و استاد وی اشاره کرده و معتقد است که این دو نیز مطلق سهو را تجویز نکرده‌اند بلکه معتقد به اسهائ در غیر تبلیغ هستند که خداوند به سبب مصلحتی انبیاء را دچار سهو می‌کند، البته نه سهوی که منشأ آن شیطان باشد.^۵

به نظر علامه، به دو دلیل در منابع تاریخی و تفسیری اهل سنت نسبت‌های ناروا به انبیاء داده شده است:

برطرف کردن قباحت و زشتی این امور، به دلیل اتصاف خلفای ثلاثه به این امور ناروا.

نقوذ منافقان یهودی در میان مسلمانان و نقل افتراهای موجود در کتب خود در میان مسلمانان.^۶

علامه هدف خود از ذکر تاریخ انبیاء در بحار الانوار را زدودن این افتراات و تهمت‌ها از ساحت انبیاء و اولیاء بیان می‌کند و تاریخ خود را متخذ از کلام اهل بیت علیهم‌السلام معرفی می‌نماید.^۷

علامه نصوصی را که موهم خطای انبیاء است، تأویل می‌کند^۸ و از این رو معتقد است به دلیل عدم عصمت، هیچ یک از برادران حضرت یوسف علیه‌السلام به مقام نبوت نرسیدند.^۹ هر چند معتقد است ظاهر آیه و صریح اخبار دلالت دارند به این که با توبه از دنیا رفتند و مغفورند.^{۱۰}

۱. همان، ص ۹۴.

۲. همان، ج ۲۵، ص ۳۴۷؛ همو، حق‌الیقین، ص ۳۵؛ همو، حیات‌القلوب، ج ۳، ص ۳۸۹.

۳. همو، بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۱۲۰. ۴. همان، ص ۱۱۹. ۵. همان، ص ۹۷.

۶. مجلسی، عین‌الحیات، ج ۱، ص ۱۴۸. ۷. همان.

۸. همو، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۳ و ۱۹۸. ۹. همان، ص ۹. ۱۰. همان، ج ۱۲، ص ۳۲۳.

درباره وقت عصمت نیز سه قول بین متکلمان اسلامی وجود دارد:

قول اول: از زمان ولادت؛ این قول نظر امامیه است.

قول دوم: از زمان بلوغ؛ در حالی که کفر و گناه کبیره پیش از نبوت هم جائز نیست.

این قول نظر بسیاری از معتزله است.

قول سوم: در زمان نبوت؛ اکثر اشاعره مانند فخر رازی، ابو هذیل و ابوعلی جبائی

از معتزله این دیدگاه را قبول دارند.

علامه معتقد است اخبار ائمه علیهم السلام قول اول را تأیید می‌کند و ادله عقلی نیز بر آن دلالت

دارند و شیعه بر آن اجماع دارند به گونه‌ای که از ضروریات مذهب شیعه شده است.^۱

از نظرگاه علامه پیامبران اولوالعزم که مبعوث برای جهانیان بودند به دلیل روایات

مستفیضه از اهل بیت علیهم السلام پنج تن هستند (نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و حضرت

رسول اکرم صلی الله علیه و آله).

به نظر وی بنابر ادله عقلی، اجتهاد بر انبیاء جائز نیست و تنها منبع حکم آن‌ها،

وحی می‌باشد.^۲ این دیدگاه از نظر علامه از ضروریات مذهب امامیه است.^۳ این

سخن علامه علاوه بر اشاره به نظر برخی از اهل سنت^۴ می‌تواند ناظر به سخن برخی

از اخباریان باشد که انبیاء را به‌عنوان مجتهد معرفی می‌کنند و معتقدند اجتهاد تنها

برای معصومان و ائمه علیهم السلام جائز است.

علامه، درباره عیوب ظاهری برخی از انبیاء، توقف می‌کند و اقامه دلیل بر نفی مطلق

عیوب ظاهری از انبیاء را مشکل می‌داند، زیرا معتقد است اخباری که بر ثبوت این عیوب

دلالت دارند بیشتر واضح هستند.^۵ از این رو تأویلی که برخی در ذیل آیه «و ابیضت عیناه

من الحزن»^۶ که ظهور در ناینایی حضرت یعقوب علیه السلام دارد را پسندیده نمی‌داند.^۷

در بحث نبوت خاصه علامه بر این باور است که پدر گرامی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و

همه اجداد بزرگوار آن حضرت تا حضرت آدم علیه السلام مؤمن و مسلمان بودند بلکه از

«صدیقین» به شمار می‌آمدند حال یا از انبیاء بودند و یا از اوصیاء. شاید برخی از آنان

به خاطر تقیه یا مصلحت دینی دیگری اظهار اسلام نمی‌کردند.^۸ وی اخبار ذال بر این

۱. همان، ج ۱۱، ص ۹۱. ۲. همان، ج ۱۴، ص ۱۳۳. ۳. همان، ج ۱۷، ص ۱۵۵.
 ۴. همان. ۵. همان، ج ۱۲، ص ۳۴۹. ۶. یوسف، ۸۴.
 ۷. مجلسی، ج ۱۲، ص ۲۴۳. ۸. همان، ج ۱۵، ص ۱۱۷.

مطلب را در منابع شیعی مستفیض بلکه متواتر می‌داند.^۱ مادران حضرت را نیز تا حضرت حواء از مطهرات می‌داند.^۲

هم‌چنین بر این باور است که رسول خدا پیش از بعثت در چهل سالگی، با فرشته وحی مرتبط بوده و احکام شرعی را به تعلیم او انجام می‌داده است.^۳ معتقد است رسول خدا ﷺ پیش از بعثت، مقام نبوت را داشته است.^۴

معجزات پیامبر اکرم ﷺ از نظر ایشان، بیش از حد احصاست که برخی از این معجزات مانند شق القمر، حرکت درخت، تسبیح گفتن سنگریزه و رد الشمس و... به حد تواتر رسیده است.^۵ از دیدگاه علامه بر اساس روایات، نظیر معجزات جمیع پیامبران از حضرت رسول اکرم ﷺ به ظهور رسیده است.^۶

به نظر علامه از جمله معجزات آن حضرت قرآن مجید است که به تواتر ثابت گشته است.^۷ فصاحت و بلاغت را وجه اعجاز قرآن می‌داند.^۸ و در نتیجه با نظریه «صرفه» که رد وجه اعجاز بیانی قرآن است، مخالفت می‌کند.^۹ غرابت اسلوب، عدم اختلاف، اشتغال بر معارف ربانی و آداب کریمه و شرایع قویمه و قصص انبیاء گذشته، خواص و آثار سور و آیات و اخبار غیبی را از دیگر وجوه اعجاز قرآن می‌داند.^{۱۰} در باور علامه قرآن کریم بر معجزات سایر انبیاء از دو جهت جاوید بودن و اشتغال بر فوائد بسیار دیگری غیر از اظهار حقیقت، ممتاز و برتر است.^{۱۱}

به اعتقاد علامه علاوه بر معجزه، اخلاق، سیره و هم‌چنین محتوای دعوت و شریعت پیامبر اکرم ﷺ نیز گواه نبوت ایشان است.^{۱۲}

علامه معتقد است تنها پیامبر اکرم ﷺ رسالت جهانی نداشته است بلکه برخی دیگر از انبیاء از چنین رسالت فراگیری برخوردار بودند، از این رو روایتی که در اختصاص رسالت جهانی به پیامبر گرامی اسلام ظاهر است را تأویل می‌کند.^{۱۳}

۱. همان، ج ۱۲، ص ۴۹؛ همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۴۸.

۲. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۴۸. ۳. همو، بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۷۷.

۴. همان. ۵. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۳۲.

۶. همو، حیات القلوب، ج ۳، ص ۴۲۹. ۷. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۳۰.

۸. همان. ۹. همو، بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۲۲۴.

۱۰. همو، حیات القلوب، ج ۳، ص ۴۱۰. ۱۱. همان، ص ۴۲۷.

۱۲. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۳۳. ۱۳. همو، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۳۲۲.

همین طور علامه، نصوص و ظواهر دینی که منافات با عصمت رسول اکرم ﷺ دارد را تأویل می‌کند.^۱ و از جمله با سه دلیل عقلی و نقلی و اجماع نظریه سهو النبی را مردود معرفی می‌کند.^۲ و روایات سهو النبی را نقد کرده و بیشتر آن‌ها را حمل بر تقیه می‌کند.^۳ از جمله ادله نقلی وی برای رد سهو النبی استناد به عموم «آیه اسوه» است.^۴

معراج پیامبر اکرم ﷺ از نظر علامه بر اساس آیات و روایات متواتر روحانی و جسمانی بوده است.^۵

علامه پیامبر اکرم ﷺ را دارای اختصاصاتی می‌داند. هجده خاصه در حق یقین^۶ و سی خاصه در بحار الانوار نام می‌برد.^۷ وجوب نماز شب، وجوب مسواک زدن، وجوب ادای دین فقیر و حرمت صدقه بر وی و جواز روزه وصال از جمله آن‌ها می‌باشند.

امامت

امامت از نظر علامه «اولی به تصرف و صاحب اختیار بودن در دین و دنیای امت به جانشینی حضرت رسول ﷺ است».^۸ به اعتقاد علامه وجود امام عقلا و سمعا واجب است. وی در بیان وجوب عقلی مثل بقیه متکلمان شیعه قاعده لطف را عنوان می‌کند.^۹

علامه معتقد است به دلیل تظافر اخبار، زمین هیچ گاه از حجت خدا خالی نمی‌شود. از این رو روایاتی که از خالی بودن زمین از حجت خدا در دوره فترت بین حضرت آدم ﷺ و حضرت نوح ﷺ و هم چنین فترت بین حضرت عیسی ﷺ و حضرت محمد ﷺ دلالت دارند را تأویل می‌کند و مراد این روایات را حجت ظاهر و آشکار بیان می‌کند.^{۱۰}

علامه در فرق بین امام و نبی به ناتوانی عقول بشری اعتراف کرده و در بیان فرق، به مستفاد از روایات می‌پردازد. به نظر وی اکثر روایات ظهور دارند در این که رسول، فرشته وحی را هنگام القای حکم می‌بیند ولی نبی و امام در لحظه مذکور فرشته را

۱. همان، ج ۱۷، ص ۳۴.

۲. همان، ص ۱۱۱.

۳. همان، ج ۱۸، ص ۲۸۶.

۴. همان، ج ۱۶، ص ۳۸۲.

۵. همان، ص ۶۴.

۶. همان، ص ۱۰۸.

۷. همان، ص ۱۰۸.

۸. همان، ص ۳۵.

۹. همان، ص ۱، ج ۱، ص ۱۵۸.

۱۰. همان، ج ۴، ص ۱۲۲.

مشاهده نمی‌کنند هر چند در سائر احوال ممکن است فرشته وحی را مشاهده کنند. علامه بر این باور است با وجود این که انمه شیعه علیه السلام افضل از همه انبیاء به غیر از نبی اسلام هستند تنها جهتی که انمه مقام نبوت را ندارند رعایت جلالت خاتم الانبیاء است. علامه علاوه بر این فرق احتمالات دیگر را نیز با تردید بیان کرده است.^۱

علامه مجلسی نیز بسان بقیه متکلمان شیعه درباره امام قائل به نص است و معتقد است که امام باید از سوی خداوند مشخص شود. هر عاقلی حکم می‌کند «خداوندی که تمام جزئیات احکام حتی بیت الخلا رفتن را بیان کرده است، امامت که اعظم امور و موجب بقای شریعت و صلاح امت و نجات ایشان است به عقول ضعیفه خلق نخواهد گذاشت».^۲ وی برای اثبات منصوص بودن امر امامت و خلافت علاوه بر ادله عقلی و نقلی به سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز استناد می‌کند؛ از جمله این که رسول خدا صلی الله علیه و آله در هر مسافرتی برای خود جانشین تعیین می‌کردند. وی در تبیین یکی از ادله عقلی به دلیل عصمت اشاره می‌کند. چون عصمت امر باطنی است و هیچ کس غیر از خدا توانایی شناخت معصوم را ندارد در نتیجه راهی جز نصب الهی برای تعیین امام نمی‌ماند.^۳ سخنان علامه در این قسمت یادآور سخن خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد است که فرمود: «العصمة تقتضی النص و سیره».^۴

از نظر علامه بر اساس روایات مستفیض، انمه علیه السلام به غیر از نبی خاتم صلی الله علیه و آله از بقیه انبیاء افضل هستند.^۵ علامه نظر شیخ صدوق در این باره را تأیید می‌کند.^۶ منکران امامت انمه شیعه به سبب انکار نصوص امامت بر اساس اخبار مستفیضه از نظر علامه کافر و مخلد در آتش خواهند بود.^۷

عصمت از دیگر اوصاف لازم امام است و امامیه در این باره اتفاق نظر دارند. به نظر علامه ادله عقلی و نقلی نیز این رأی را تأیید می‌کنند. امام باید عصمت مطلقه از اول عمر تا آخر عمر از جمیع گناهان صغیره و کبیره داشته باشد. به غیر از ادله عقلی

۱. همان، ج ۲۶، ص ۸۲؛ همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۸۹.

۲. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۶۴.

۳. همان.

۴. طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۳.

۵. مجلسی، همان، ج ۲۱، ص ۲۸۴.

۶. همان، ج ۲۶، ص ۲۹۷.

۷. همان، ج ۲۳، ص ۳۹۰؛ ج ۲۷، ص ۱۶۶.

مانند دلیل امتناع تسلسل و استحاله اجتماع ضدین، ادله قرآنی از جمله آیه همراهی با صادقین^۱ و آیه امامت^۲ نیز بر عصمت امام دلالت دارند^۳. به نظر علامه، اهل سنت به دلیل توجیه خلافت خلفای سه گانه این وصف را از اوصاف امام ندانسته اند^۴.

افضلیت در همه کمالات یکی از اوصاف امام در شیعه و از نظر علامه مجلسی است. از دیدگاه علامه چون امام جانشین پیامبر است باید مثل او در جمیع کمالات علمی و عملی برترین فرد باشد. علامه معتقد است ائمه شیعه به اتفاق در همه کمالات از اهل زمان خود برتر بودند^۵. در بیان علامه، افضلیت در کمالات ظاهری فهمیده نمی شود. ولی روایاتی را که برای اثبات سخن خود آورده است علاوه بر کمالات معنوی به برخی از کمالات جسمانی نیز پرداخته اند این که امام سایه ندارد، در هنگام ولادت خون با او نمی باشد، از پشت سر می بیند، محترم نمی شود و...^۶.

علم به جمیع علوم بلکه اعلم بودن از دیگر اوصاف امام از دیدگاه علامه مجلسی است. هر چند این وصف در ضمن وصف افضلیت است ولی به دلیل اهمیت، علامه مجلسی به صورت خاص و ویژه هر دو را ذکر کرده است. دلیل عقلی قبح تقدیم مفضول بر فاضل و دلیل نقلی قرآنی^۷ مستلزم این اتصاف می باشد^۸. علامه با بیان روایاتی، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله^۹، کتب و ویژه مانند جعفر اکبر و اصغر^{۱۰}، مصحف فاطمه (س)، جامعه، ارتباط با اجنه^{۱۱} و فرشتگان به ویژه روح که اعظم از میکائیل و جبرائیل است^{۱۲} را به عنوان منابع علم امام یاد کرده است.

وی علم امام به همه لغات را به سبب وجود روایات قریب به تواتر و تأیید شدن آن ها به وسیله اخبار اهل سنت می پذیرد. هم چنین معتقد است عمومات اخبار مستفیضه بر علم امام به همه صناعات دلالت دارند. در این دو مورد از جهت عقلی قائل به توقف است و تنها به سبب وجود روایات قبول دارد^{۱۳}.

۱. توبه، ۱۱۹. ۲. بقره، ۱۲۴. ۳. مجلسی، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴. همان، ص ۱۷۹. ۵. همان، ص ۱۹۶. ۶. همان.

۷. یونس، ۳۵. ۸. مجلسی، همان، ص ۱۹۵.

۹. همان، ص ۱۹۹. ۱۰. همان، ص ۱۹۷؛ همو، بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۳۵۲.

۱۱. همو، بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۱۸؛ همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۲۰۸.

۱۲. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۲۰۲.

۱۳. همو، بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۱۹۲.

به اعتقاد علامه ظهور معجزات از انمه علیه السلام بر خلاف نظر معتزله جائز است و هیچ دلیل عقلی یا نقلی بر رد آن وجود ندارد و در واقع معجزاتی که از غیر انمه و از اصحاب و نواب آن‌ها هم صادر می‌شود معجزات انمه به شمار می‌آید و در واقع برای بیان صدق آن‌ها در سفارت است.^۱

امامت خاصه

به اعتقاد علامه طبق حدیث متواتر بین شیعه و سنی شناخت امام زمان بر هر کسی واجب است.^۲ علامه آیه تطهیر را بیان‌کننده مصادیق معصومین علیهم السلام می‌داند و معتقد است اخبار متواتر شیعه و سنی دلالت دارند که این آیه در شان اهل بیت رسالت صلی الله علیه و آله نازل شد. به نظر ایشان در دلالت این آیه بر عصمت شبهه‌ای وجود ندارد. به گفته علامه طبق روایات شیعه جمیع انمه علیهم السلام داخل اهل بیت علیهم السلام می‌باشند.^۳ در نتیجه انمه علیهم السلام معصوم هستند و دروغ بر معصوم جائز نیست و چون ادعای امامت داشتند امامت ایشان ثابت می‌گردد.^۴

از نظر گاه علامه به دلیل اجماع علمای شیعه و احادیث متواتر صحت عبادت به اعتقاد به امامت انمه اثنی عشر علیهم السلام مشروط است.^۵

علامه در رساله «ترجمه ۱۴ حدیث راجع به امام عصر علیه السلام و مساله رجعت» بر اساس حروف ابجد برای ظهور امام علیه السلام وقت مشخص تعیین کرده است و زمان ظهور را سال ۱۱۵۵ ق؛ ۶۵ سال بعد از نگارش این رساله (سال ۱۰۷۸ ق) بیان کرده است.^۶ علامه قول کسانی را که معتقدند انمه علیه السلام خالق آسمان و زمین هستند، مردود می‌داند و این قول را به غلات شیعه نسبت می‌دهد.^۷ از این رو وی بعد از نقل روایت «نحن صنائع ربنا و الخلق بعد صناعنا» به تأویل آن مبادرت می‌کند و صانع بودن انمه علیه السلام نسبت به خلق را به معنای واسطه فیض بودن آنان معنا می‌کند.^۸

علامه مجلسی استدلال اهل سنت برای اثبات خلافت خلیفه اول به احادیث نماز ابوبکر را به سه دلیل باطل می‌داند. اولاً این روایت‌ها خبر واحد هستند و به حد تواتر

۱. همان، ج ۲۷، ۳۱. ۲. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۹۴.

۳. همان، ص ۱۸۱. ۴. همان، ص ۱۸۴. ۵. همان، ص ۱۹۳.

۶. همو، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۵۶.

۷. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۱۲.

۸. همو، بحارالانوار، ج ۳۳، ص ۶۸؛ ج ۵۳، ص ۱۷۹.

نمی‌رسند ثانیاً این روایات فقط در منابع اهل سنت وجود دارد و ثالثاً تشویش و اضطراب در این روایات موجود است.^۱

علامه معتقد است حضرت علی (علیه السلام) به سبب خواست پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در جریان غصب خلافت خود سکوت کرد و دست به شمشیر نبرد. وی روایات در این زمینه را متواتر می‌داند.^۲

علامه نظر شیخ مفید درباره عدم یقین به شهادت برخی از انمه را رد می‌کند و با شیخ صدوق موافق است. به نظر وی درباره شهادت چهار امام و حضرت فاطمه زهرا (س) اخبار متواتر وجود دارد. درباره بقیه انمه (علیهم السلام) هم اخبار عام و خاص بسیاری موجودند که این اخبار به همراه قرائن حالیه دیگر، سبب ایجاد ظن قوی درباره شهادت آن‌ها می‌شوند، مخصوصاً درباره انمه‌ای که در حبس مخالفان و تحتید آنان بودند.^۳

معاد

علامه معاد را به معنای «زنده گردانیدن حق تعالی خلاق را در روز قیامت برای مکافات» تعریف کرده است.^۴ به نظر ایشان معاد ضروری دین جمیع پیامبران است و وقوع آن از طریق آیات صریح قرآن و اخبار نبوی و اجماع امت به نحوی ثابت است که قابل شک نیست.^۵ از منظر علامه احتیاط مقتضی است که در جزئیات معاد که دلیل نقلی متواتر وجود ندارد ورود صورت نگیرد و همان مقدار که ادله متواتر بیان داشته است را تصدیق نمود.^۶

یکی از مبادی تصویری معادشناسی بحث حقیقت نفس و روح است. بیان علامه درباره حقیقت روح توأم با تردید و احتیاط است. وی بعد از بیان اقوال و آرای مختلف درباره حقیقت روح می‌گوید: هیچ دلیل عقلی بر تجرد یا مادی بودن روح وجود ندارد و معتقد است ظواهر آیات و اخبار بر تجسم روح و نفس دلالت دارند هر چند که برخی از این ادله نقلی قابل تأویل هستند. به نظر ایشان برخی از ادله نقلی که بعضی بر تجرد روح استدلال کرده‌اند به صراحت به آن دلالت نمی‌کنند، هر چند که اشاره‌ای

۲. همان، ج ۲۸، ص ۲۴۶.

۱. همان، ج ۲۸، ص ۱۴۹.

۴. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۲۷۲.

۳. همان، ج ۲۷، ص ۲۱۶.

۶. همو، بحارالانوار، ج ۷، ص ۵۳.

۵. همان.

به آن دارند از دیدگاه ایشان برخی فقرات توحید مفضل به مجرد نفس اشاره دارد.^۱ از این رو علامه بر این باور است که حکم به تکفیر قائلان به مجرد روح که در میان آنان بزرگان و اعظم امامیه وجود دارند، افراط و زیاده‌روی است. بنا بر این روح یا جسم لطیف نورانی ملکوتی است و یا این که مجرد است.^۲

از نظرگاه علامه آیات بسیار و اخبار مستفیض و هم‌چنین براهین قطعی بر بقاء نفس بعد از مرگ دلالت دارند.^۳ و هم‌چنین دلیل نقلی بر فنا و انعدام اشیا بعد از نفخ صور دلالت دارد.

علامه به شدت نظریه معاد روحانی صرف را رد می‌کند و معاد جسمانی را از ضروریات دین می‌داند که منکر آن از عداد مسلمانان خارج است و مخلد در آتش جهنم خواهد بود.^۴ معتقد است آیات قرآن در این باره نص است و قابلیت تأویل ندارند و اخبار متواتر هم بر آن دلالت دارند.^۵ وی برای اثبات معاد جسمانی به دفاع از نظریه جواز اعاده معدوم می‌پردازد و فلاسفه را به سبب قائل شدن به امتناع اعاده معدوم خطاکار می‌داند و ادعای بدهات امتناع و ادله آن‌ها را مخدوش معرفی می‌کند.^۶

علامه نظر شیخ صدوق مبنی بر انحصار لذت در لذت معنوی و روحانی درباره برخی از بهشتیان را مردود می‌داند و رأی شیخ مفید را در این باره قبول دارد.^۷

در آیات^۸ و اخبار^۹ مرتبط با معاد از عقبات (گردنه‌ها) یاد شده است. شیخ صدوق ظاهر این نصوص را پذیرفته است^{۱۰} ولی در مقابل شیخ مفید آن‌ها را تأویل کرده و تعبیر به عقبه را از باب مجاز و استعاره دانسته است. در نگاه وی عقبات همان اعمال انسان است نه این که در قیامت کوه‌ها و گردنه‌هایی وجود داشته باشد. مفید تمسک به ظاهر این نصوص را عقیده حشویه معرفی می‌کند.^{۱۱} این تأویل شیخ مفید مرضی

۱. همان، ج ۳، ص ۱۵۱، علامه طباطبایی در پاورقی این قسمت می‌آورد بلکه بر امور مجرد دیگری غیر از نفس نیز اشاره دارند و هم‌چنین روحانی و لطیف که در اخبار آمده است اشعار به مجرد دارد.

۲. همان، ج ۵۸، ص ۱۰۴. ۳. همان، ج ۶، ص ۲۷۰.

۴. همو، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۱۲۸. (رساله بهشت و دوزخ)

۵. همو، بحارالانوار، ج ۷، ص ۴۷؛ همو، حق‌الیقین، ص ۷۴۶، همو، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۱۲۹.

۶. همو، بحارالانوار، ج ۷، ص ۴۷. ۷. همان، ج ۸، ص ۲۰۲.

۸. بلد، ۱۱-۱۳. ۹. مجلسی، همان، ج ۷، ص ۱۲۹.

۱۰. صدوق، الاعتقادات، ص ۷۱. ۱۱. مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۱۱۲.

علامه مجلسی نیست و معتقد است نباید به صرف استبعاد، ظواهر اخبار را تأویل کرد.^۱ بنابر این در این مساله وی موافق با شیخ صدوق است.

شبیه این مخالفت علامه با شیخ مفید در بحث میزان نیز وجود دارد. شیخ مفید میزان را به «تعدیل» معنا کرده است.^۲ این تأویل چندان مورد پسند علامه مجلسی واقع نشده است ولی به سبب وجود روایات متعارض^۳، چندان نتوانسته به صراحت آن را رد کند، لیکن علم به حقیقت میزان را به خداوند و اهل بیت (علیهم السلام) واگذار نموده و به نوعی توقف کرده است.^۴

شیخ صدوق^۵ و شیخ مفید ظاهر نصوص درباره صراط را پذیرفته‌اند. شیخ مفید نازک‌تر از مو و تیزتر از شمشیر بودن صراط^۶ را که در برخی روایات آمده است، تأویل می‌کند و آن را مجاز می‌داند. وی معتقد است این روایات در صدد تشبیه خطرناک و ترسناک بودن صراط بر کفار است.^۷ علامه مجلسی با این تأویل جزئی شیخ مفید هم موافق نیست و معتقد است تأویل «ظواهر کثیره» بدون ضرورت جائز نیست.^۸

علامه مجلسی درباره شفاعت با متکلمان شیعه موافق است و آن را به معنای اسقاط عقاب از گناهکاران مؤمن می‌داند،^۹ نه به معنای ترفیع درجه مؤمنان که نظر معتزله است. شفاعت به معنای واسطه فیض بودن است و ائمه (علیهم السلام) در این دنیا و در عالم دیگر از این مقام برخوردارند و به طفیل وجود ایشان رحمت خداوند بر سایر موجودات افزوده می‌شود.

یکی از اسامی روز رستاخیز «یوم الحساب»^{۱۰} و خداوند «سریع الحساب» و «اسرع الحاسبین» است. حسابرسی خداوند در روز قیامت و نحوه آن و مسائل دیگر پیرامون آن از مسائل مهم معاد شناسی است. از نظرگاه علامه آیات بسیار و احادیث متواتر بر حق بودن حساب روز قیامت دلالت دارند اما درباره آن چه که حساب می‌شود و سؤال می‌گردد اخبار مختلف است.^{۱۱}

۱. مجلسی، همان، ج ۷، ص ۱۳۰.

۲. مفید، أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، ص ۷۹.

۳. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۶۸۷.

۴. همو، بحار الأنوار، ج ۷، ص ۲۵۳؛ همو، حق‌الیقین، ص ۶۸۷.

۵. صدوق، همان، ص ۷۰.

۶. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۸، ص ۶۴.

۷. مفید، همان، ص ۱۱۰.

۸. مجلسی، همان، ص ۷۱.

۹. همان، ج ۸، ص ۳۰.

۱۰. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۴۳۱.

۱۱. مجلسی، همان، ج ۸، ص ۲۶.

علامه معتقد به تجسم و تمثل احوال و افعال انسان در آخرت است به این نحو که خداوند در عالم آخرت در مقابل افعال و احوال انسان در دنیا امثله شبیه آن‌ها را خواهد آفرید.^۱

مشهور متکلمان امامیه احباط و تکفیر را باطل می‌دانند، ولی علامه بر خلاف آنان معتقد است اخبار متواتر و آیات قرآن بر سقوط بسیاری از ثواب طاعات به سبب گناهان و از بین رفتن بسیاری از گناهان به وسیله طاعات دلالت دارند. اما این که این احباط و تکفیر در همه طاعات و سینات باشد روشن نیست. وی ادله مخالفان این نظر را ناتمام می‌داند.^۲ بنابر این وی با تأویل آیاتی که ظهور در احباط و تکفیر دارند مخالف است.

به نظر علامه اخبار مستفیضه دلالت دارد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و انمه علیه السلام هنگام مرگ بر بالین میت حاضر می‌شوند اما درباره کیفیت حضور و نحوه آن فحوص لازم نیست و در این موارد، ایمان اجمالی کافی است.^۳

در اندیشه علامه مجلسی ایمان به بهشت و جهنم همان گونه که در آیات و روایات آمده است از ضروریات دین به شمار می‌آید و انکار آن دو یا تأویل آن‌ها به آن چه که فلاسفه تأویل کرده‌اند سبب خروج از دین می‌باشد.^۴

به اعتقاد علامه بهشت و دوزخ مخلوق و موجود بالفعل هستند و آیات قرآن و روایات متواتر و جریان معراج را ادله این مدعا می‌داند. ایشان معتقد است که این نظر نه تنها عقیده همه امامیه است بلکه همه مسلمانان به غیر از عده اندکی از معتزله، این عقیده را دارند.^۵ به باور وی این اعتقاد از ضروریات مذهب و انکار آن مساوی با کفر است.^۶ با این حال معتقد است تفکر در تفصیل بهشت و دوزخ ممنوع است.^۷

معتقد است بهشت در بالای آسمان هفتم و در زیر عرش و جهنم در طبقه هفتم زمین است. این نظر مورد تأیید برخی آیات و اخبار است ولی به حد ضرورت نرسیده‌اند.^۸

کفار و غیرشیعیان از جمله اهل سنت به شرط کمال عقل و اتمام حجت، جهنمی و مخلد در آن خواهند بود^۹ و نیز منکر ضروری دین مانند وجوب نماز و روزه و ... کافر و

۱. همو، بحار الأنوار، ج ۷، ص ۲۲۸.
۲. همان، ج ۵، ص ۳۳۳.
۳. همان، ج ۶، ص ۲۰۱.
۴. همان، ج ۸، ص ۲۰۵.
۵. همان.
۶. همو، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۱۶۳؛ همو، عین الحیات، ج ۲، ص ۵۵.
۷. همو، حق الیقین، ص ۷۵۲.
۸. همو، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۱۳۰؛ همو، بحار الأنوار، ج ۸، ص ۲۰۵.
۹. همو، عین الحیات، ج ۲، ص ۵۶.

مرتد است و مخلد در آتش دوزخ خواهد بود هر چند به حسب ظاهر اظهار اسلام نماید.^۱
 بی تردید برای شناخت جزئیات بهشت و جهنم راهی جز نقل نیست از این رو
 علامه برای بیان جزئیات بهشت و جهنم از آیات و روایات استفاده می‌کند. بر اساس
 روایات علامه معتقد است جهنم دارای هفت در^۲ و هم‌چنین دارای درکات است و این
 درکات هفت تاست که به ترتیب عبارتند از: جحیم، لظى، سقر، حطمه، هاویه، سعیر
 و جهنم. بدترین مرتبه، طبقه هفتم است و هر یک از این طبقات عذاب‌های خاص
 خود را دارند که از طبقه اول تا طبقه هفتم به تدریج شدیدتر می‌شود. از هر دری نیز
 گروه خاصی داخل می‌شوند. عذاب‌های جهنم به هیچ وجه قابل مقایسه با عذاب‌ها و
 رنج‌های دنیا نیست.^۳

از دیدگاه علامه بر اساس روایات مردم از جهت ورود به بهشت یا دوزخ پنج دسته‌اند:
 ۱. کفاری که منکر حداقل یک ضروری دین باشند: این گروه خالد در جهنم خواهند بود.
 ۲. کفار مستضعف که ناقص‌العقل هستند یا حجت بر آنان تمام نشده است و در یافتن
 حقیقت هم مقصر نبوده‌اند: این دسته «مرجون لا مرالله» هستند که «إِنَّمَا يُعَذِّبُهُمْ وَ
 إِنَّمَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ».

۳. اهل سنت و سایر فرق شیعه معاند با مذهب حق که حجت بر آنان تمام شده است:
 این گروه نیز مثل گروه اول همیشه در دوزخ خواهند ماند.

۴. مستضعفان از اهل سنت و سایر فرق شیعه: حکم این گروه مانند دسته دوم است.
 ۵. شیعیان مرتکب گناه کبیره: به یقین این گروه خالد در جهنم نخواهند بود، اما این که
 وارد جهنم می‌شوند یا این که فقط در عالم برزخ و یا صحنه قیامت عذاب می‌شوند و
 در عالم آخرت وارد بهشت جاوید می‌شوند، روایات مختلف است.^۴

علامه روایاتی را نقل کرده است که دلالت دارند بر این که بهشت، هشت در دارد و
 هیچ عیب و کاستی در آن جا نیست. بهشتیان از انواع نعم مادی و معنوی برخوردارند. نعم
 و لذایذ بهشت قابل مقایسه با لذایذ دنیوی نیست.^۵ هم‌چنین بهشت درجاتی دارد و انواع
 بهشت مطرح است. جنة المأوی، جنة عدن، جنة الفردوس از جمله آنهاست.^۶

۱. همان، ص ۶۰.

۲. همان.

۳. همان.

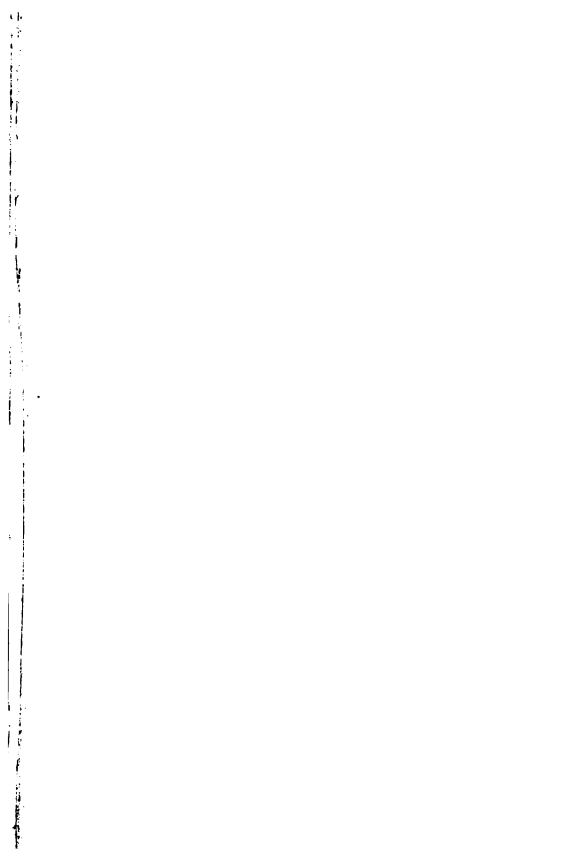
۴. همو، بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۶۳؛ ج ۵، ص ۳۳۴؛ ج ۳، ص ۷.

۵. همان، ج ۸، ص ۱۳۱؛ همو، عین الحیات، ج ۲، ص ۸۲.

۶. همو، بحارالانوار، ج ۸، ص ۱۱۶.

نتیجه بخش

بی شک علامه مجلسی از متکلمان بزرگ دوره صفویه به شمار می‌آید. آثار مختلف وی گواهی بر متکلم بودن اوست. وی هم آثار مستقل کلامی دارد و هم در آثار دیگر خود نیز به مناسبت به مباحث کلامی و دفاع از اعتقادات شیعی پرداخته است. وی بر خلاف برخی از گذشتگان نه تنها تحصیل دانش کلام را ممنوع نکرده است بلکه به توجیه و تأویل روایاتی پرداخته است که علی الظاهر بر منع از تحصیل این علم دلالت می‌کردند. هر چند درباره اخباری بودن وی اقوال مختلفی وجود دارد ولی به نظر نگارنده این تحقیق هیچ دلیل قانع کننده و قابل دفاعی برای اثبات اخباری گری وی در حوزه دانش کلام وجود ندارد. استناد بیشتر وی به اخبار سبب مغالطه برخی شده و پنداشته‌اند وی اخباری است. رویکرد خاص وی در مباحث کلامی از امتیازاتی برخوردار است از جمله این که سبب شده است روایات بسیاری که در زمینه اعتقادات وارد شده است در علم مناسب با خود قرار گیرند. هم چنین زمینه طرح مباحث جدیدی را فراهم کرده است که پیش از آن سابقه نداشته است.



روش شناسی نقلی علامه مجلسی

روش نقلی در دانش کلام، بر بهره‌گیری از کتاب و سنت مبتنی است. این روش در برخی آموزه‌های کلامی تنها روش قابل استفاده است و جایگزین ندارد. نمونه‌هایی از مسائل کلامی که تنها با روش نقلی می‌توان درباره آن‌ها سخن گفت، عبارتند از: برخی جزئیات معاد، بیشتر مسائل باب امامت و بعضی از مسائل نبوت عامه و خاصه مانند، تعداد اوصیای پیامبران، جانشینان پیامبر اسلام ﷺ و

حجیت نقل

اجمالاً مهم‌ترین دلیل نقلی که اندیشمندان اسلامی از آن یاد می‌کنند، قرآن کریم است. در رتبه بعدی سنت نبوی ﷺ که با فراز و فرودهایی به دست آیندگان رسیده است، قرار دارد. اصل این دو منبع در بین غالب دانشمندان اسلامی پذیرفته شده است هر چند در جزئیات و مسائل فرعی اختلافاتی بین فرق و احیاناً اندیشمندان حتی یک فرقه و مذهب اسلامی یافت می‌شود.

در باور امامیه سنت که اعم از قول و فعل و تقریر است در سنت نبوی خلاصه نمی‌شود بلکه به جهت اعتقاد به عصمت در امام و ام‌الانمه ﷺ، سنت این حضرات را نیز شامل می‌گردد. در واقع ریشه و اساس اعتبار و حجیت نقل همان عصمت است که هر جا وجود آن ثابت شد اعتبار و حجیت را نیز در پی خواهد داشت.

اعتبار و حجیت نقل هم در شیعه و هم در اهل سنت دارای شرایط و ضوابطی است. در خود شیعه نیز بین برخی گرایش‌ها در اعتبار نقل اختلافاتی وجود دارد. برای مثال اخباریان ظواهر قرآن را برای غیر معصوم حجت نمی‌دانند و استفاده از این منبع را تنها در حق معصوم جازن می‌دانند. ولی بقیه دانشمندان شیعی با احراز شرایط درون متنی و برون متنی از آن بهره می‌برند.

همه اندیشمندان و متکلمان شیعه به نقل اعم از قرآن و سنت اهمیت والایی می‌دهند و در همه بخش‌های کلام از آن استفاده می‌کنند هر چند در قلمرو و میزان نحوه استفاده از نقل گرایش‌های مختلفی در بین آنان وجود دارد.

اصل اعتبار و حجیت نقل و منبعیت آن در نگاه علامه مجلسی جای هیچ تردید ندارد. استناد و تمسک وی به قرآن و روایات نبوی ص و ولوی ص در سراسر آثارش هویداست. وی در مواضع متعددی بر اعتبار و حجیت نقل تأکید می‌کند. از منظر وی بر اساس فرمایش خداوند «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا»^۱ متابعت و پیروی از سنت نبوی ص در اصول و فروع دین هم‌چنین در امور دنیوی و اخروی واجب است و وی نیز بر اساس حدیث متواتر تقلین علوم و معارف و حکم خویش را در اهل بیتش به ودیعه گذاشت و همگان را به اطاعت و پیروی از آنان ملزم ساخت.^۲ به نظر علامه علم زلال از سرچشمه‌های وحی سرازیر می‌گردد و تمام علم در قرآن که «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ»^۳ و اهل بیت رسالت که خزان علم الهی هستند یافت می‌شود و اصل و ریشه همه حقائق و حکم در قرآن و سخنان اهل بیت ص می‌باشد.^۴

جایگاه قرآن در اندیشه‌های کلامی علامه مجلسی

بی شک قرآن در همه علوم اسلامی جایگاه عمده و اساسی دارد. خود قرآن سبب ایجاد بسیاری از علوم اسلامی گردید. صاحب نظران در علوم مختلف اسلامی به نقش قرآن در ایجاد برخی از این علوم چون علم نحو، بلاغت، علوم قرآن، تفسیر و کلام و ... تصریح کرده‌اند. قرآن خود از یک سو به علم آموزی و تعلیم تشویق می‌کند و از سویی دیگر طرح پرسش‌ها و ابهامات و شبهات پیرامون قرآن باعث ایجاد مباحث جدید گردید و به تدریج ساماندهی این مباحث به پیدایش علوم جدید منجر شد.

۱. حشر، ۷.

۲. مجلسی، الاعتقادات، ص ۴.

۳. فصلت، ۴۲.

۴. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱، ص ۳.

بی‌تردید قرآن اجمالاً یکی از منابع مهم در استنباطات کلامی متکلمان اسلامی است. همه متکلمان در آرای کلامی خویش به گونه‌های مختلف به آیات قرآنی استدلال می‌کنند. همه مذاهب کلامی اسلامی برای اثبات و استنباط عقائد خویش بیشتر از هر منبع دیگری سراغ آیات قرآن می‌روند و هم‌چنین در مقام دفاع و جدل و احتجاج در مقابل خصم آیات قرآن نقش مهمی دارند. هر چند روش‌های مذاهب مختلف در استفاده از قرآن و بهره‌گیری از آن متفاوت و گاه متعارض است حتی گاه این اختلاف و گوناگونی روش‌ها در میان متکلمان یک مذهب نیز یافت می‌گردد.

بسیاری از مسائل کلامی برخاسته از قرآن است و به تعبیری قرآن «مأخذ اساسی تفکر مذهبی در اسلام» است.^۱ برخی پیدایش علم کلام و نامگذاری آن را نیز با قرآن پیوند زده‌اند در دیدگاه آنان نخستین مساله کلامی بحث حدوث یا قدم قرآن بود و همین نیز سبب تسمیه این علم به علم کلام گردید.

یکی از مدارک و مستندات بسیاری از آموزه‌های کلامی آیات قرآن است و حتی تنها منبع و مأخذ برخی از این آموزه‌های کلامی مانند ختم نبوت و جزئیات معاد و ... قرآن کریم می‌باشد.

بی‌تردید علامه مجلسی قرآن را نخستین و مهم‌ترین منبع اسلامی می‌داند و بیشترین استنادات وی در مسائل کلامی به آیات قرآنی است و همان‌گونه که پیشتر بدان اشاره رفت حقیقت علم و کل علم را در قرآن می‌داند و معتقد است اهل بیت (علیهم‌السلام) هم به سبب اتصال به این معجزه جاوید مرجعیت و منبعیت یافته‌اند.^۲ به نظر وی این کتاب آسمانی متواتر بوده و شکی در ورود آن وجود ندارد ولی آیات آن از محکم و متشابه و نص و ظاهر تشکیل شده است.^۳ قرآن از منظر علامه بر اساس روایات بسیار نسبت به روایات اصل است و برای تشخیص روایات صحیح از غیر صحیح باید آن‌ها را بر قرآن عرضه کرد.^۴

علامه خود یک مفسر است و بحارالانوار علاوه بر این که یک کتاب حدیثی جامع است یک کتاب تفسیری نیز به شمار می‌آید. شاید وی جزو نخستین کسانی باشد که به تفسیر موضوعی پرداخته است. ایشان در آغاز هر موضوعی در بحار الانوار آیات مرتبط

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، ص ۷۷.

۲. مجلسی، همان.

۳. همان، ج ۲۷، ص ۲۷۶؛ ج ۶۱، ص ۸۳.

۴. همان، ج ۲، ص ۲۲۷.

با آن را آورده و به شرح و تفسیر آن‌ها پرداخته است سپس احادیث آن باب را تنظیم کرده است. این تقدیم نیز خود حاکی از تقدم جایگاه قرآن بر حدیث در اندیشه اوست.

بی شک علامه هم چون برخی اخباریان فهم قرآن را منحصر در اهل بیت علیهم السلام نمی‌داند^۱ زیرا خود در بسیاری از موارد به تفسیر قرآن پرداخته بدون این که آن را از روایتی اتخاذ کرده باشد یا در استنباط‌های کلامی و فقهی به نصوص و ظواهر قرآن استناد کرده است یا استنادات و استنباط‌های دیگران از این ظواهر را تأیید نموده است^۲. ایشان حتی عدول از این ظواهر تا جایی که تمسک به این ظهور ممکن است را اجازه نداده است^۳. هر چند معتقد است اخبار بسیاری درباره منع از تفسیر به رأی وجود دارند^۴ ولی تفسیر به رأی نوع خاصی از تفسیر است که بسیاری از علما با آن مخالف هستند.

با توجه به این که حجیت فهم قرآن و ظواهر آن برای غیر معصوم در نزد علامه مجلسی مسلم است از این رو جمله‌ای از وی که به ظاهر همان سخن اخباریان است باید توجیه و تأویل گردد. وی در توضیح روایتی آورده است «ان القرآن لا يفهمه غیر الائمه علیهم السلام»^۵ که همان ادعای اخباریان است. علاوه بر این که علامه این نکته را به عنوان احتمال طرح کرده است شاید مراد علامه فهم کامل و معصومانه یا فهم بطون قرآن باشد.

بطن قرآن

در روایات بسیاری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام از ظهور و بطن قرآن سخن گفته شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «إِنَّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الى سبعة ابطن»^۶ و امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ القرآن ظاهره أنیق و باطنه عمیق»^۷. از این احادیث استفاده می‌شود که آیات قرآن دارای معانی تو در تو و متعدد است. ظاهر و بطن آیات در طول یکدیگر بوده و هر دو مقصود می‌باشند و هیچ ناسازگاری بین آن‌ها وجود ندارد.

۱. پدر علامه نیز فهم قرآن را برای غیر معصوم حجت می‌داند و نظر برخی اخباریان را در این باره به صراحت رد می‌کند. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین، ج ۵، ص ۵۳۶.

۲. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵.

۳. همو، بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۴۲۲.

۴. همو، مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۴۰۸؛ همو، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۱۰۸.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۲۰۱؛ همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۴۳۷.

۶. فیض کاشانی، محمد محسن، تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۵۹.

۷. کلینی، همان، ج ۲، ص ۵۹۹.

علامه اعتقاد راسخی به بطن یا بطون قرآن دارد و بسیاری از روایات تفسیری را از باب بیان معنای باطنی قرآن معرفی می‌کند.^۱ به نظر وی تمسک به بطن آیه به معنای اعراض از ظاهر آن نیست.^۲ علامه در عین حال که برخی از تفاسیر معصومان (ع) را ناظر به بطن و بطون آیات می‌داند ولی معتقد است بطن آیه منافاتی با اراده معنای ظاهری آیات ندارد.^۳ هم‌چنین یک آیه ممکن است بطون متعددی داشته باشد.^۴ بنابراین استناد و استنباط از بطون آیه به شرطی که از طریق مشروعی به دست آید، صحیح خواهد بود و همان‌گونه که ظاهر قرآن حجت است باطن آن نیز حجت و اعتبار خواهد داشت.

تحریف قرآن از نظر علامه مجلسی

مسائل متعددی پیرامون قرآن از نظر کلامی اهمیت دارد. دلالت قرآن، ظواهر و نصوص قرآنی، نسخ، تحریف، و اعجاز قرآن، حدوث یا قدم کلام الهی، حقیقت کلام الهی ... از جمله مسائلی است که از منظر یک متکلم حائز اهمیت است. یکی از این مسائل مهم مساله تحریف است. این که قرآن موجود، دقیقاً همان قرآنی است که از سوی خدا بر پیامبر اکرم (ص) فرود آمده است از دیر باز تا کنون یکی از پژوهش‌ها و مباحث مهم در میان اندیشمندان اسلامی بوده است و در چندین علم اسلامی موضوع بحث قرار گرفته است که در این میان علوم قرآنی و علم کلام بیشتر از سایر علوم بدان پرداخته‌اند. تحریف از ریشه حرف و به معنای مایل و دگرگون کردن و به گوشه کشاندن می‌باشد.^۵ تحریف گفتار به این معناست که با تغییر جملات و کلمات یا تفسیر نادرست آن‌ها معنای مقصود متکلم را از بستر صحیح خارج سازند.^۶

مراد از تحریف قرآن هم همین معناست. در یک تقسیم کلی تحریف را به دو قسم لفظی و معنوی تقسیم می‌کنند. مراد از تحریف لفظی تبدیل یا کاهش و یا افزایش الفاظ قرآن است. تحریف معنوی یا تفسیر به رأی به معنای تفسیر و توجیه سخن خداوند بر خلاف مقصود اوست. محل بحث تحریف لفظی است که مورد اختلاف

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۴، ص ۳۵۶؛ ج ۳۱، ص ۵۱۵؛ ج ۳۵، ص ۳۴۸؛ ج ۳۵، ص ۳۶۸؛ ج ۳۶، ص ۱۰۶؛ ج ۷۲، ص ۴۳۱؛ ج ۷۹، ص ۱۹۹؛ همو، مرآة العقول، ج ۴، ص ۱۹۷ و

۲. همو، مرآة العقول، ج ۴، ص ۱۹۹. ۳. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۸۱.

۴. همان، ج ۲۶، ص ۳۵۲. ۵. ابن فارس، همان، ج ۲، ص ۴۲.

۶. جوادی آملی، عبد الله، نزاهت قرآن از تحریف، ص ۱۶.

واقع شده است و گرنه تحریف معنوی بی شک رخ داده است. در تحریف لفظی نیز بیشترین اختلاف در تحریف به نقصان است.^۱

اکثر قریب به اتفاق امامیه وقوع تحریف لفظی در قرآن را قبول ندارند. اندکی از علمای شیعه مانند سید نعمه الله جزائری (م ۱۱۱۲ ق) در کتاب منبع الحیة و محدث نوری (م ۱۳۲۰ ق) در کتاب فصل الخطاب تحت تأثیر روایات تحریف‌نما به سمت تحریف گرایش یافتند. در مقابل بسیاری از مخالفان تحریف به رد، توجیه و تأویل این روایات پرداخته‌اند.

نکته مهم این که قول به تحریف تنها در شیعه وجود ندارد بلکه برخی از بزرگان تسنن نیز به تحریف قرآن اعتقاد دارند و احادیث تحریف در منابع حدیثی اهل سنت هم نقل شده است و حتی تنوع این احادیث در اهل سنت بیشتر از شیعه است زیرا علاوه بر تحریف بالنقصان، تحریف بالزیادة و بالتبديل را هم شامل می‌گردد.^۲

این که ادله موافقان و مخالفان تحریف چیست؟ و نظر اهل سنت در این باره چه می‌باشد خارج از موضوع این نوشتار است. پژوهش‌های خوبی در این باره صورت گرفته است که ما را از تحقیق جدید در این حوزه بی‌نیاز می‌نماید.^۳ هدف این تحقیق در این بخش روشن ساختن موضع علامه مجلسی در این باره است.

علامه در آثار مختلف خویش در موارد متعددی به تحریف قرآن اشاره کرده است. علامه در ذیل برخی از روایات که امام به آیه‌ای استناد جسته است به تفاوت آیه مورد استناد امام با قرآن موجود نظر داده و نتیجه گرفته است که قرآن نزد امام غیر از قرآن در پیش ماست. برای مثال در روایت معروف امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم امام علیه السلام به آیه ۲۵ سوره لقمان استناد کرده و در آخر آن عبارت «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» را آورده است در حالی که در قرآن فعلی «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» آمده است. یکی از سه توجیه و راهکار علامه برای حل این اختلاف تغایر قرآن امام علیه السلام با قرآن معروف در دست ماست.^۴ به عبارت دیگر علامه بر تحریف قرآن مشهور حکم می‌دهد.

۱. نجارزادگان، فتح الله، تحریف ناپذیری قرآن، ص ۱۷؛ جوادی آملی، همان، ص ۱۷.

۲. نجارزادگان، همان، ص ۵۲.

۳. نک: معرفت، محمد هادی، صیانة القرآن من التحریف؛ نجارزادگان، فتح الله، تحریف ناپذیری قرآن؛ جوادی آملی، عبد الله، نزاهت قرآن از تحریف؛ عسکری، سید مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین.

۴. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۳۵؛ همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۵۰. دو احتمال دیگر علامه

علامه در مواردی به صراحت به تحریف قرآن حکم داده است. وی در مرآة العقول در ذیل روایت ۲۸^۱ بعد از موثق یا صحیح^۲ دانستن آن به دلالت آن بر نقص و تغییر قرآن نظر داده است. در دیدگاه وی اخبار دال بر تحریف اولاً؛ از جهت سندی صحیح و ثانیاً؛ از جهت دلالتی صریح هستند و ثالثاً؛ این اخبار از کثرت برخوردارند.^۳ بنابراین از منظر علامه مجلسی نمی‌توان به بهانه ضعف سندی این روایات را کنار گذاشت و یا این که آن‌ها را تأویل کرد زیرا در دیدگاه وی نص صریح الدلالة، قابل تأویل نیست^۴ بنابر این برخلاف نظر برخی از اندیشمندان شیعه^۵ نمی‌توان این روایات را به تفسیر به رأی یا تحریف معنوی تأویل نمود.

از نظر علامه این روایات نه تنها ضعیف السند نیستند بلکه خبر واحد هم به شمار نمی‌آیند تا گفته شود در این مسائل، خبر واحد از حجیت برخوردار نیست. وی این روایات را متواتر معنوی می‌داند،^۶ هم چنان که پدر ایشان نیز روایات تحریف را متواتر دانسته است.^۷ در نتیجه از نظر وی حتمی الصدور می‌باشند. در باور وی این روایات اگر طرح و کنار گذاشته شوند همه اخبار را در همه جا باید کنار گذاشت به گمان علامه روایات تحریف از روایات امامت کمتر نیستند همان گونه که در باب امامت به همین اندازه از روایات بسنده می‌شود در اینجا نیز چنین باید عمل گردد.^۸

احتمال اخبار قدسی بودن این آیات و اشتباه در تجزیه آیات و هم چنین تفسیر بودن آیات حذف شده از نظر علامه مردود و از «تکلفات رکیک» است. علامه تعارض حجیت قرآن با تحریف آن و هم چنین تواتر عمل به قرآن موجود از سوی اصحاب و سفارش انمه علیه السلام به همین قرآن را برای رد تحریف ناکافی می‌داند.^۹

نقل به معنی کردن آیه از سوی امام یا تصحیف روات است.

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جَبْرِئِيلُ عَ إِلَى مُحَمَّدٍ ص سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ» مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵.

۲. به نظر علامه در برخی نسخه‌ها در سند روایت هشام بن سالم و در برخی هارون بن مسلم آمده در صورت اول صحیح و در صورت دوم روایت موثق است.

۳. مجلسی، مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵. ۴. همان.

۵. مخالفان تحریف درباره روایات تحریف، ضعف سندی و یا تأویل این دسته از روایات به تحریف معنوی را مطرح کرده‌اند.

۶. مجلسی، مرآة العقول، ج ۱۲؛ ص ۵۲۵.

۷. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین، ج ۱۰، ص ۱۹.

۸. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵. ۹. همان.

هم چنین علامه بعد از نقل روایات تحریف قرآن که بیشتر آن‌ها را از تفسیر قمی نقل می‌کند سکوت اختیار کرده و آن‌ها را توجیه یا تأویل ننموده است که این سکوت وی می‌تواند شاهی دیگر از پذیرش محتوای این روایات باشد.

علامه معتقد است یکی از اسبابی که باعث شده است از ظواهر برخی آیات اعراض کردو به تأویل روی آورد وجود تحریف است از این رو علامه بعد از نقل تاویلات مختلف فخر رازی در آیه «...یا تیهیم الله فی ظلل...» می‌گوید: به وسیله قرائت صحیح امام علیه السلام نیازی به این تاویلات نمی‌باشد.^۱

در موارد متعدد دیگری نیز علامه جملاتی می‌آورد که شاهد اعتقاد وی به تحریف قرآن است. این که لفظ قرآن و تفسیر و تأویل قرآن نزد اهل بیت علیهم السلام است^۲، مصحف اهل بیت علیهم السلام مأمون از خطا است^۳ یا تعبیر «کان فی مصحفهم هکذا»^۴ گویای تحریف قرآن از دیدگاه علامه می‌باشند.

علامه تحریف آیه تطهیر را نیز احتمال داده است و از منابع اهل سنت روایتی را در تأیید تحریف نقل نموده است.^۵

به نظر علامه برخی از مسلمانان به حدیث ثقلین که متواتر بین خاصه و عامه است عمل نکردند. هم به عترت ظلم نمودند و حق آنان را غصب کردند و هم به ثقل دیگر که قرآن بود ستم کرده و آن را تحریف کردند.^۶ بی تردید سخن علامه در این قسمت با توجه به بیانات او در موارد دیگر درباره تحریف لفظی قرآن نباید به تحریف معنوی تفسیر و منحصر گردد.

حجیت ظواهر قرآن بر فرض تحریف

یکی از مباحث مهم مساله تحریف قرآن حجیت ظواهر قرآنی بر فرض تحریف است. بر فرض وقوع تحریف در قرآن در حجیت ظواهر قرآنی دو دیدگاه وجود دارد؛ برخی معتقدند با احتمال تحریف قرآن ظواهر قرآن در رساندن مقصود خداوند آسیب دیده و در نتیجه فهم مراد جدی خداوند میسر نخواهد شد و در نتیجه ظواهر قرآن در این

۱. همو، بحارالانوار، ج ۳، ص ۳۲۰. ۲. همان، ج ۲۳، ص ۱۲۶؛ ج ۲، ص ۱۰۴.

۳. همان، ج ۲۳، ص ۳۵۲.

۴. همان، ج ۲۳، ص ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۶ و....

۵. همو، حق الیقین، ص ۶۴.

۶. همو، حیاة القلوب، ج ۴، ص ۱۴۳۳.

فرض حجت نیستند. در مقابل گروهی دیگر بر آنند بر فرض احتمال تحریف حجیت ظواهر قرآنی باقی است و در رساندن مراد خداوند اشکالی به وجود نمی‌آید، زیرا در برابر اخبار تحریف اخبار و روایات بسیاری بر وجوب پیروی از همین قرآن معروف وجود دارد. وجه جمع بین این دو دسته از روایات این است که این مقدار از تحریف واقع شده مخل به مقصود باقی مانده قرآن نیست و گر نه معصومان علیهم‌السلام به پیروی از قرآن موجود دعوت نمی‌کردند.^۱ برای مثال آخوند خراسانی از اصولیان بزرگ معتقد است هر چند ادعای علم اجمالی به وقوع تحریف در قرآن بعید نیست ولی این تحریف به حجیت ظواهر خللی وارد نمی‌کند.^۲ جالب این که هیچ یک از اخباریان که به عدم حجیت ظواهر قرآن باور دارند، تحریف را جزو ادله عدم حجیت ظواهر قرآن ذکر نکرده‌اند.^۳ علامه مجلسی از گروه دوم است؛ با وجود این که به تحریف لفظی قرآن باور دارد ولی ظواهر قرآن را نیز حجت می‌داند.^۴

لازم به ذکر است که برخی کتاب تذکرة الائمة که وقوع تحریف به زیاده و وجود سوره‌های «نورین» و «ولایت» در قرآن اصلی در آن آمده است را به علامه مجلسی نسبت داده‌اند ولی قطعاً این کتاب از ایشان نیست و پژوهش‌گران این انتساب را صحیح نمی‌دانند.^۵

نسخ در قرآن

نسخ در لغت به معنای جابه‌جا کردن، برطرف ساختن و زایل کردن است^۶ و در اصطلاح عبارت است از برداشتن چیزی از قبیل احکام و مانند آن که در شریعت ثابت است.^۷ مراد از ثبوت در این تعریف ثبوت حقیقی است نه ثبوت ظاهری که به واسطه ظهور لفظی به وجود می‌آید. از این رو برداشتن حکمی به وسیله مخصص یا مقید که به واسطه ظهور عموم و یا اطلاق ثابت است نسخ نامیده نمی‌شود.

۱. نجارزادگان، همان، ص ۱۷۳.

۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ص ۲۸۴.

۳. محمدی مظفر، همان.

۴. بحث حجیت ظواهر قرآن از نظر علامه در بخش نخست گذشت.

۵. آغا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۲۶؛ نجارزادگان، همان، ص ۱۹۳.

۶. ابن فارس، همان، ج ۵، ص ۴۲۶؛ ابن منظور، همان، ج ۳، ص ۶۱.

۷. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۲، ص ۵۲.

اصل وقوع نسخ در قرآن امری مسلم و مورد اتفاق شیعه و سنی است و روایات فراوانی هم بر آن دلالت دارد در عین حال دو اختلاف نظر اساسی پیرامون آن وجود دارد. یکی در مورد اقسام و انواع نسخ است و دیگری درباره آیاتی است که ادعای نسخ آن‌ها شده است.

سه نوع نسخ درباره قرآن طرح شده است:

الف. نسخ حکم و تلاوت: مقصود از این نوع نسخ آن است که ابتدا آیه‌ای در قرآن مشتمل بر یک حکم تشریعی بوده است و مسلمانان نیز آن آیه را تلاوت کرده و به آن عمل می‌کردند آن گاه پس از گذشت زمانی آن آیه نسخ می‌شود بدین معنا که هم حکم آن ابطال می‌شود و هم خود آن الفاظ آیه پاک می‌شود و اثری از آن نمی‌ماند. برخی از اهل سنت به این نوع نسخ اعتقاد داشتند^۱ ولی در نزد دانشمندان شیعه این نوع نسخ واقع نشده است.

ب. نسخ تلاوت و بقای حکم: مقصود از این نوع نسخ آن است که آیه‌ای مشتمل بر حکم وجود داشته است و مسلمانان نیز آن را تلاوت می‌کردند پس از مدتی الفاظ آن از بین رفت ولی حکم آن هم چنان باقی است. برخی از بزرگان اهل سنت وقوع این نوع نسخ را بر اساس برخی روایات اهل سنت پذیرفته‌اند.^۲ دانشمندان شیعی وقوع این نوع نسخ را نیز مردود می‌دانند.

ج. نسخ حکم و بقای تلاوت: مقصود از این نوع نسخ آن است که الفاظ آیه در قرآن ثابت است ولی حکم آن از بین رفته است و حکم دیگری جایگزین آن شده است. این نوع نسخ مشهور بین دانشمندان و مفسران است و همگان بر امکان و وقوع آن تأکید دارند. البته تردیدی نیست که علمای اسلام همگی اتفاق نظر دارند که جز با استناد به یک دلیل قطعی نمی‌توان آیه‌ای از قرآن را منسوخ دانست خواه ناسخ آیه‌ای از قرآن باشد یا سنت و یا اجماع باشد.^۳

علامه مجلسی نیز بر امکان و وقوع این نوع از نسخ تأکید دارد. وی نسخ را در واقع به معنای پایان یافتن مدت حکم شرعی می‌داند که توسط شارع مقدس اعلام می‌گردد. ایشان نسخ آیه نجوی^۴ و آیه عده^۵ را قبول دارد.^۶

۱. سیوطی، عبد الرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۷.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۰۹.

۳. مظفر، همان، ج ۲، ص ۵۷.

۴. مجادله، ۱۲.

۵. بقره، ۲۴۰.

۶. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۲۹؛ ج ۳۵، ص ۳۸۱؛ ج ۸۹، ص ۶۷.

سنت

دومین منبع اندیشه دینی نزد امامیه سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت اوست. سنت در لغت به معنای سیره، روش و راهی است که طی می‌شود و در اصطلاح معنایی است عام که شامل گفتار، کردار تقریر معصومان می‌شود.

در حجیت و اعتبار قول و سنت معصوم علیه السلام هیچ شکی وجود ندارد.^۱ سخن در این است که سنت معصوم چگونه اثبات می‌شود؟ آیا هر خبر و حدیثی می‌تواند این سنت را اثبات نماید؟ آیا خبر واحد توان کاشفیت و حکایت از سنت معصوم را دارد یا این که فقط خبر متواتر می‌تواند چنین کاشفیتی داشته باشد؟

برای استناد به سنت باید هر دو جهت سند و دلالت لحاظ گردد. مقام صدور نیز مهم است زیرا اگر حدیثی در مقام تنقیه صادر شده باشد هر چند سنداً و دلالتاً ضعیفی نداشته باشد ولی نمی‌تواند حاکی از مراد واقعی معصوم باشد و آن را کشف کند.

اصطلاحات حدیثی

سنت از نظر علامه طریقه حکایت شده از رسول اکرم صلی الله علیه و آله یا ائمه معصومین علیهم السلام است اعم از این که قول یا فعل یا تقریر باشد. خبر را در اصطلاح محدثان مرادف با حدیث می‌دانند و آن را قول یا فعل یا تقریری که از پیامبر صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام یا صحابه یا تابعان نقل شده می‌دانند و معتقد است گاه حدیث در معنای خاصی به کار می‌رود و فقط به قول و فعل و تقریر نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام اطلاق می‌گردد. در مقابل خبر هم به قول و فعل و تقریر غیر معصومان اختصاص پیدا می‌کند.^۲

از دیدگاه علامه حدیث به معنای عام شامل متن و سند می‌شود و متن حدیث همان الفاظ آن است که قوام حدیث به آن است که از «متن حیوان» اخذ شده که به معنای پشت حیوان است که قوام حیوان به آن است و سند حدیث طریق متن است که گروهی از روایت می‌باشند و نقل سند تا کسی که روایت به او منتهی می‌گردد را اسناد می‌گویند.^۳

علامه در تعریف حدیث متواتر گفته است حدیثی که شمار راویان آن به حدی باشد که عقلاً تبانی آن‌ها بر کذب و دروغ محال باشد^۴ وی تواتر معنوی را هم قبول دارد و برخی احادیث مانند حدیث «حفظ چهل حدیث»^۵ و حدیث دوات و قرطاس را متواتر معنوی می‌داند.^۶

۱. همو، ملاذ الاختیار، ج ۱، ص ۵۰. ۲. همان، ص ۲۰. ۳. همان.

۴. همان. ۵. همو، الاربعون حدیثاً، ج ۱، ص ۵۲.

۶. همو، بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۴۷۴.

وی خبری که شرایط تواتر را نداشته باشد خبر واحد نامیده است. به نظر علامه اگر خبر واحد با قرائنی که مفید علم است همراه گردد خبر محفوف بالقرینه خوانده می‌شود و اگر عدد راویان آن از سه نفر تجاوز کند خبر مشهور یا مستفیض گفته می‌شود و اگر همه اصحاب یا اکثر علمای شیعه به آن عمل کنند مقبول نامیده می‌شود.^۱

مجلسی در تقسیم احادیث از حیث اعتبار سندی به مصطلحاتی که علامه حلی در حدیث شیعه رواج داد پایبند است. بدین ترتیب که از نظرگاه وی اگر سند حدیث با راویان عادل و امامی و ضابط در همه طبقات و مراتب به معصوم (علیه السلام) متصل گردد این چنین حدیثی صحیح است و اگر قید عدالت یا ضبط در یکی از راویان به مدح و ثناء اصحاب درباره آن راوی بدل گردد حدیث حسن خوانده می‌شود و اگر هیچ مدح یا قدحی درباره آن راوی ذکر نشود مجهول خواهد بود و اگر شرط امامی بودن منتفی گردد چنین حدیثی موثق یا قوی نام خواهد گرفت و اگر یکی از رجال سند در منابع رجالی ذم شود یا این که امامی بودن همراه توثیق منتفی گردد حدیث ضعیف خواهد شد و هرگاه برخی از رجال سند حذف شود یا وصف مشخصی درباره او نیاید مرسل نامیده می‌شود.^۲

شاخصه‌های اعتبارسنجی حدیث

مراد از شاخصه‌های اعتبار سنجی بررسی شیوه تحصیل اعتبار حدیث است. توجه به اسناد، تأمل در صحت محتوایی، مقایسه مضمون حدیث با عقائد مسلم، اعتماد به متون معتبر، توجه به اقوال حدیث شناسان و بررسی اعتبار منابع حدیث از مواردی است که در اعتبار سنجی ملاحظه می‌گردد.

احادیث کتب اربعه و کتب متقدمان

احادیث کتب اربعه و تالیفات متقدمان مانند شیخ صدوق، برقی، صفار، حمیری، شیخ طوسی و شیخ مفید در نزد علامه از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. وی معتقد است به احادیث این کتاب‌ها می‌توان عمل کرد و این احادیث را از اصول عقلی و استحسانات و قیاسات متداول در بین برخی از متاخران اقوی می‌داند ایشان معتقد است بررسی رجالی این روایات لازم نیست. تنها در هنگام جمع بین روایات و تعارض آن‌ها مراعات احوال رجال را لازم و مفید می‌داند. وی معتقد است روش متقدمان مانند شیخ طوسی نیز چنین بوده است.^۳ این مبنای علامه در واقع همان

۳. همان، ص ۲۷.

۲. همان.

۱. همو، ملاذ الأخیار، همان.

مبنای اخباریان درباره احادیث کتب اربعه و جایگاه آنهاست. ایشان برخی احادیث را بر اساس شیوه متقدمان در نهایت وثاقت و اعتبار می‌دانند هر چند به شیوه متاخران و در زعم آنان صحیح نباشد.^۱

جبران ضعف سندی

به نظر علامه نباید در صورت عدم صحت سند حدیث و یا حتی غرابت محتوای آن به رد و بطلان آن حکم داد.^۲ زیرا گاه قوت متن، ضعف سندی و ارسال آن را جبران می‌کند^۳ و گاه این ضعف به سبب شهرت آن مرتفع می‌گردد.^۴ از دیدگاه علامه حتی گاهی بلاغت و غرابت اسلوب روایتی می‌تواند ضعف سندی را جبران کرده و اطمینان آور باشد. از این رو علامه خطبه طالوتیه امیر المؤمنین علیه السلام را با وجود این که به اصطلاح متاخران ضعیف می‌داند ولی معتقد است بلاغت و غرابت اسلوب آن بر صدور قطعی آن از امام علیه السلام دلالت دارد.^۵

خبر واحد اعتقادی

یکی از راه‌های دست‌یابی به سنت معصومان علیهم السلام خبر واحد است که از طرق غیر قطعی به شمار می‌آید. زیرا خبر واحد حد اکثر مفید ظن است. راه غیر یقینی در صورتی می‌تواند برای اثبات سنت به کار رود که حجیت آن با دلیل قطعی و یقینی ثابت شده باشد. از این رو دانشمندان شیعی در کتاب‌های اصول فقه به تفصیل پیرامون حجیت خبر واحد تبحر کرده و ادله فراوانی از قرآن و سیره و ... بر آن ذکر کرده‌اند.

درباره قلمرو حجیت خبر واحد دو قول معروف بین اندیشمندان شیعی وجود دارد:

الف. دیدگاه نخست که از شیوع و شهرت بسیاری برخوردار است آن است که حجیت خبر واحد مختص احکام عملی است این گروه معتقدند معنای حجیت خبر واحد آن است که در مقام جهل به واقع، به مقتضای خبر اثر عملی ترتیب داده می‌شود و این در صورتی محقق می‌شود که مفاد خبر حکم شرعی یا بیان موضوع حکم شرعی باشد از این رو درباره روایاتی که مفاد آن‌ها اعتقادی یا تفسیری و در غیر احکام فقهی بوده صادق نیست. علامه طباطبائی که از پیروان این نظریه است می‌آورد:

۲. همان، ج ۲۶، ص ۱۷.

۴. همان، ج ۳، ص ۵۵.

۱. همو، بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۱۱۷.

۳. همان، ج ۳، ص ۵۵؛ ج ۱، ص ۱۸۸.

۵. همو، الأربعون حدیثاً، ج ۲، ص ۱۱۰.

«در معارف اعتقادی که به نص قرآن علم و قطع لازم است به خبر متواتر یا خبری که شاهد قطعی به صحت آن در دست است عمل می‌شود و به غیر این دو قسم که خبر واحد نامیده می‌شود اعتباری نیست ولی در استنباط احکام شرعیه نظر به ادله‌ای که قائم شده، علاوه بر خبر متواتر و قطعی به خبر واحد نیز که نوعاً مورد وثوق باشد عمل می‌شود»^۱.

ب. نظریه دوم آن است که قلمرو حجیت خبر واحد وسیع‌تر از احکام شرعی است.^۲

سید مرتضی درباره حجیت اخبار آحاد از منظر نص‌گرایان می‌گوید:

«آنان خود در اصول دین اعم از توحید، عدل، نبوت و امامت به اخبار آحاد استناد و احتجاج می‌کنند در حالی که هر عاقلی می‌داند که خبر واحد در اصول دین معتبر نیست و حجیت ندارد»^۳.

به عقیده پیروان این باور معنای حجیت روایات عبارت از آن است که اماره مزبور به منزله مصداق تعبیدی واقع می‌گردد و به این ترتیب تمام آثار علم وجدانی بر علم تعبیدی مرتب شده و اختصاصی به آثار عملی نخواهد داشت.^۴

از دیدگاه علامه مجلسی خبر واحد حجت است. وی برخی از روایات را دلیل حجیت خبر واحد عنوان کرده است^۵، مخصوصاً خبر واحدی که محفوظ به قرآن باشد^۶. نکته مهم این که ادله نقلی‌ای که وی در حجیت خبر واحد به آن‌ها تمسک کرده است در موضوعات فقهی بوده است نه اعتقادی. بنابر این شکی در حجیت خبر واحد در مسائل فقهی از منظر علامه وجود ندارد.

علامه به صراحت تبعیت از ظن و گمان را در اصول دین نفی می‌کند لذا استفاده اهل سنت از رأی و قیاس و استحسانات عقلی را باطل می‌داند^۷. بنابر این مبنا خبر واحدی که یقین آور نبوده باشد و در حد ظن بماند نمی‌تواند در مقام استنباط یا اجتهاد کلامی به کار آید زیرا در اجتهاد کلامی باید به یقین رسید. بلکه خبر واحدی که به واسطه قرائن به جایگاه یقین رسد از این حکم مستثنی خواهد بود. وی تصریح می‌کند که خبر واحد بدون قرینه افاده علم نمی‌کند^۸.

۱. طباطبایی، همان، ص ۵۴. ۲. حلی، جعفر بن حسن، معارج الاصول، ص ۱۴۰.

۳. علم الهدی، علی بن حسین، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۰.

۴. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۲۱۹.

۵. مجلسی، ملاذ الأخیار، ج ۴، ص ۲۷۱؛ ج ۱۰، ص ۳۸۶؛ همو، بحار الانوار، ج ۸۱، ص ۶۳؛ همو، مرآة العقول، ج ۲۲، ص ۲۵۳؛ ج ۲۳، ص ۷۰.

۶. مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۱، ص ۶۳. ۷. همو، مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۱۴۴.

۸. همو، ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۲۱.

بنابر این حجیت احادیث کتب اربعه در نزد علامه فقط در دانش فقه است و وی از این احادیث تا هنگامی که به حد تواتر نرسد برای اجتهدهای اعتقادی خود استفاده نمی‌کند. با وجود این که خبر واحد اعتقادی ظن‌آور از دیدگاه علامه در کلام اعتبار و حجیت ندارد ولی وی در مقام عمل در مواجهه با آن‌ها احتیاط کرده و به راحتی کنار نمی‌گذارد؛ به ویژه اگر این اخبار از کثرت برخوردار باشند و ادله عقلی مخالف با این اخبار به نظر وی ناتمام باشد. لذا در بسیاری از فروع و جزئیات مسائل کلامی ادله نقلی یا عقلی بر یک ادعا را ناکافی دانسته و توقف و سکوت را اولی می‌داند. اسلام اجداد و ابناء پیامبران غیر از پیامبر اسلام^۱، حقیقت روح^۲، عاقبت ولد الزنا^۳، ترک خوض در روایات خلق الارواح قبل الابدان^۴، عدم حکم درباره جنت حضرت آدم^۵ به دلیل وجود روایات متعارض^۶ و عیوب ظاهری برخی از انبیاء^۷ برخی از موارد توقف علامه هستند.

خبر متواتر اعتقادی

در نگاه علامه مجلسی حدیث متواتر فقهی یا اعتقادی یقین‌آور بوده^۸ و اعتقاد به مدلول آن ضرورت دارد لذا وی در برخی موارد کلامی مانند حق بودن حساب قیامت^۹، جسمانی بودن قیامت و وجود کنونی بهشت و دوزخ^{۱۰}، جن بودن ابلیس^{۱۱}، معراج جسمانی پیامبر اکرم^{۱۲}، افضلیت پیامبر اسلام بر سایر انبیاء^{۱۳}، افضلیت حضرت علی^{۱۴} و امامت بلا فصل وی^{۱۵}، عصمت حضرت زهرا (س)^{۱۶}، ظهور حضرت مهدی^{۱۷} (عج)، سؤال قبر و ضرورت آن^{۱۸} تجسم ملائکه^{۱۹} به حدیث یا احادیث متواتر استناد می‌کند. به نظر وی در حجیت خبر متواتر تفاوتی بین تواتر لفظی و معنوی وجود ندارد.^{۲۰}

- | | |
|---|------------------------------------|
| ۱. همو، حق الیقین، ص ۳۸. | ۲. همان، ۶۰۱. |
| ۳. همو، بحارالانوار، ج ۵، ص ۲۸۸. | ۴. همان، ص ۲۶۱. |
| ۵. همان، ج ۱۱، ص ۱۴۴. | ۶. همان، ج ۱۲، ص ۳۴۹. |
| ۷. همو، ملاذ الأخیار، ج ۶، ص ۴۵۸. | ۸. همو، بحارالانوار، ج ۷، ص ۲۷۵. |
| ۹. همان، ج ۸، ص ۲۰۵. | |
| ۱۰. همان، ج ۱۱، ص ۱۴۴؛ همو، مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۲۸۱. | |
| ۱۱. همو، بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۲۸۹. | ۱۲. همو، حق الیقین، ص ۵۹. |
| ۱۳. همان، ص ۹۵-۱۱۴. | ۱۴. همو، بحارالانوار، ج ۲۹، ص ۳۳۵. |
| ۱۵. همو، حق الیقین، ص ۴۷۹. | ۱۶. همان، ص ۶۲۴. |
| ۱۷. همان، ص ۶۰۷. | ۱۸. همو، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۳۹. |

روش‌های فقه الحدیثی علامه

«فقه الحدیث» یکی از مهم‌ترین دانش‌های حدیثی است. این اصطلاح در شیعه نخستین بار توسط ابن ادریس حلی به کار رفته است^۱ و به معنای دانشی است که به بررسی متن حدیث پرداخته و با ارائه مبانی و سیر منطقی فهم حدیث‌پژوه را به مقصود اصلی‌گوینده حدیث نزدیک می‌گرداند.^۲

«فقه الحدیث»، در روایات هم جایگاه والایی داشته و با تعبیر «درایة الحدیث» یا «معانی کلام»^۳ از آن یاد شده است؛ مانند روایت امام باقر علیه السلام که فرمود: «يَا بُنَيَّ اغْرِفْ مَنَازِلَ الشَّيْعَةِ عَلَى قَدَرِ رَوَايَتِهِمْ وَ مَعْرِفَتِهِمْ فَإِنَّ الْمَعْرِفَةَ هِيَ الدَّرَاجَةُ لِلرَّوَايَةِ وَ بِالذَّرَايَاتِ لِلرَّوَايَاتِ يَغْلُو الْمُؤْمِنُ إِلَى أَقْصَى دَرَجَاتِ الْإِيمَانِ»^۴ در روایاتی دیگر مانند روایت «حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَزْوِيهِ»^۵ به اهمیت فهم حدیث نسبت به نقل آن و هم‌چنین تشویق به فهم حدیث اشاراتی رفته است.

دو کتاب حدیثی علامه بحارالانوار و مرآة العقول مباحث فقه الحدیثی علامه را شامل می‌شود و در آثار دیگر به ویژه ملاذ الاختیار نیز نکاتی در این باره یافت می‌شود. علامه با دسته‌بندی موضوعی روایات و قرار دادن آن‌ها پس از آیات مرتبط، زمینه فهم دقیق مقصود معصومان علیهم السلام و حل بسیاری از معضلات حدیثی را فراهم آورده است. گردآوری همه احادیث یک موضوع و به عبارتی «تشکیل خانواده حدیث»^۶ در فهم دقیق اخبار یک حدیث بسیار مهم است این امر سبب روشن شدن معنای دقیق واژه‌ها تخصیص‌ها تعمیم‌ها و ... می‌گردد. ایشان توضیحات خود و سائر شارحان را در ذیل عناوینی چون «تبیان، أقول، ایضاح، تنویر و ...» آورده است.

مبانی کلامی فهم حدیث

سخنان معصومان علیهم السلام به دلیل این که از یک منشأ سرچشمه می‌گیرند و نور واحد هستند و به دلیل عصمت، مصون از تناقض هستند هر چند که در ظاهر تناقض نما باشند ولی در واقع هیچ تنافی و ناسازگاری بین آن‌ها وجود ندارد. لذا در موارد تناقض نما باید راه حلی اندیشیده شود و تناقض و تنافی رفع گردد.

۱. حلی، ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۱۸۷.

۲. مسعودی، عبد الهادی، روش فهم حدیث، ص ۷.

۳. مجلسی، همان، ج ۲، ص ۱۸۴.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، ص ۲.

۵. مسعودی، روش فهم حدیث، ص ۱۵۰.

۶. همان، ج ۱، ص ۱۰.

احادیث محکم و متشابه

از دیدگاه علامه مجلسی بر اساس روایات، اخبار و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نیز مانند قرآن دارای محکومات و متشابهات است احادیثی که بیشتر از یک احتمال معنایی در آن‌ها وجود ندارد و محکومات هستند و احادیثی که احتمالات متعدد معنایی دارند و معنای ابتدایی آن‌ها معارض با آموزه‌های مسلم می‌باشد، از متشابهات هستند. محکومات اصل هستند و برای فهم متشابهات باید آن‌ها را به محکومات ارجاع داد.^۱

ذووجه بودن سنت معصومان علیهم‌السلام

علامه در کتاب العقل و الجهل و باب «آن حدیثهم علیهم السلام صعب مستعصب و آن کلامهم ذو وجوه کثیره» به ذو وجوه بودن کلام اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته است. وی معتقد است کلام انمه علیهم‌السلام وجوه بسیاری دارد و هر فردی به قدر توان عقلی خود از آن‌ها بهره می‌گیرد.^۲

ادبیات عربی و فهم حدیث

استفاده از دانش‌های ادبی در فهم حدیث در فقه الحدیث علامه بسیار چشم‌گیر است و حاکی از تسلط و تبحر وی در ادبیات عربی است. وی به کمک تحلیل‌های صرفی و نحوی روایات و بیان مجازها، استعارات کنایات روایات به فهم دقیق و عمیقی از روایات دست یافته است و گاه نیز به وسیله تحلیل‌های ادبی به نقد شرح و فهم دیگران پرداخته است.

از دیدگاه علامه کاربرد مجاز و استعاره در روایات بی‌اشکال است و فراوان در متون دینی به کار رفته است. ایشان در حل برخی از احادیثی که از لحاظ محتوایی پذیرش آن‌ها راحت نیست یا از متشابهات هستند از قواعد ادبی به ویژه بلاغی بهره می‌گیرد. برای مثال روایاتی را که در آن‌ها آمده است برخی جمادات و نباتات به ولایت انمه علیهم‌السلام اعتراف و اقرار کردند از باب استعاره تمثیلیه می‌داند. و معتقد است برخی اشیاء مانند سنگ عقیق به جهت شرافت و حسنشان به اشرف مخلوقات که اهل بیت علیهم‌السلام هستند نسبت داده می‌شوند.^۳ برخی تعبیر معصومان علیهم‌السلام مانند «انا الذی أذنبت» را که با عصمت آنان منافات دارد از باب مجاز مشارفت می‌داند به این معنا که مشرف و نزدیک به معصیت شده بودم نه این که معصیت کردم.^۴

۱. مجلسی، همان، ج ۲، ص ۱۸۵.

۲. همان، همان، ص ۱۸۲.

۳. همان، ج ۲۷، ص ۲۸۳.

۴. همو، الازیعون حدیثا، ج ۱، ص ۳۱۶.

علامه در برخورد با آرای ادبا به شیوه تقلیدی عمل نمی‌کند بلکه گاه به نقد آنان می‌پردازد به ویژه هنگامی که آرای این گروه با متون روایی و آیات قرآن سازگار نباشد. برای مثال بر اساس روایت امام صادق (ع) «إِنَّ الْعَبْدَ يُصْبِحُ مُؤْمِنًا وَ يُمَسِي كَافِرًا وَ يُصْبِحُ كَافِرًا وَ يُمَسِي مُؤْمِنًا وَ قَوْمٌ يَعَارُونَ الْإِيمَانَ ثُمَّ يُسَلَّبُونَهُ وَ يُسَمَّوْنَ الْمُعَارِينَ ثُمَّ قَالَ فَلَأَنْ مِنْهُمْ»^۱ به دو مفعولی بودن فعل سلب حکم می‌کند و کتب لغت را که بر خلاف آن دلالت دارد نقد می‌کند و به دفاع ادبی از دو مفعولی بودن همت می‌گمارد. وی تصریح می‌کند چون در کلام افصح فصحاء این فعل دو مفعولی به کار رفته است به سخن لغوین اعتنا نمی‌شود.^۲

وی در تفسیر کلامی برخی از آیات به آرای غیر مشهور و مکاتب خاص نحوی نیز تمسک می‌کند. برای بیان این مطلب که در آیه «وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَ صَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»^۳ مراد از «الذی جاء» پیامبر اکرم (ص) و «صَدَّقَ» امیر المؤمنین (ع) است، به قول کوفیان اشاره کرده که آنان حذف موصول بدون صله را اجازه داده‌اند.^۴

استفاده از شروح دیگران

علامه در بسیاری موارد در شرح روایات اشاره به شروح دیگران کرده و به تأیید یا تکمیل و یا نقد آن‌ها می‌پردازد. علامه برای فهم دقیق حدیث علاوه بر استفاده از روایات ضعیف از روایات منابع اهل سنت نیز استفاده می‌کنند.

توجه به سبب صدور حدیث

بستگی به الفاظ یک حدیث و چشم پوشی از حواشی و قرآن مقامیه و حالیه و... محقق را در فهم دقیق حدیث و معنای مقصود از آن به بی‌راهه می‌برد. یکی از این قرآن بسیار مهم سبب صدور حدیث می‌باشد. فهم سبب صدور حدیث باعث فهم دقیق حدیث و رسیدن به مراد گوینده آن و موجب پرهیز از گمانه زنی درباره معنای آن می‌گردد.

به نظر علامه یکی از نکات مهم در فهم حدیث توجه به سبب ورود یا صدور آن می‌باشد همان‌گونه که شان نزول آیات در فهم مقصود از آیات نقش بی‌بدیلی دارد. سبب صدور حدیث یعنی عاملی که موجب شده تا معصوم (ع) سخنی بگوید یا کاری

۱. کلینی، همان، ج ۲، ص ۴۱۷.

۲. مجلسی، همان، ج ۶۶، ص ۲۲۶؛ همو، مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۲۴۴.

۳. زمهری، ۳۳. ۴. مجلسی، حق البقین، ص ۹۹.

انجام دهد یا چیزی را تأیید یا انکار نماید. برای فهم سبب ورود حدیث توجه به خود حدیث و سیاق آن و شرایط فرهنگی و اجتماعی عصر معصوم علیه السلام، شرایط تاریخی، احادیث دیگر و ... مفید می‌باشند.

توجه به شخصیت مخاطب

با توجه به این که ائمه علیهم السلام در اوج بلاغت قرار دارند و انسان بلیغ هنگام سخن گفتن مقتضای حال مخاطب را مراعات می‌کند، برای فهم معنای مقصود ائمه علیهم السلام از روایت باید تا حد امکان مخاطب و احوال او شناسایی گردد.

علامه درباره برخی روایت‌ها معتقد است معصوم علیه السلام به سبب ویژگی مخاطب این حدیث را بیان داشته است.^۱

نقل به معنا

نقل حدیث به دو شکل ممکن است گاه راوی عین الفاظی را که از امام شنیده است بی‌کم و کاست و بدون تغییر روایت می‌کند که غالباً به این شکل است و بر اساس ادله عقلی و نقلی^۲ نیز اصل این نوع است. گاه نیز به علل مختلفی راوی عین الفاظ امام علیه السلام را نقل نمی‌کند بلکه معنای فرمایش معصوم علیه السلام را فهمیده و با بیان و الفاظ خود آن معنا را روایت می‌نماید.

نقل به معنا پیش بزرگان شیعی مقبول و امری رایج در بین راویان بوده است. توجه به این نکته حدیث پژوه را از محبوس شدن در بند الفاظ می‌رهاند. علامه محل نزاع و اختلاف را در جایی می‌داند که راوی عالم به حقائق الفاظ و مجاز و منطوق و مفهوم باشد ولی اگر محدثی عالم به حقائق الفاظ و مجازات جاری در آن‌ها و مفهوم و منطوق نباشد از محل خلاف خارج است و هیچ اختلافی در عدم جواز نقل به معنا برای چنین فردی موجود نیست ولی بر فرض تحقق این شرط سه قول بین حدیث پژوهان وجود دارد: برخی نقل به معنا را مطلقاً ممنوع می‌دانند گروهی در غیر حدیث نبوی صلی الله علیه و آله تجویز کرده‌اند زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فصیح‌ترین فرد است و در تراکیب و جملات وی اسرار و دقائقی است که کسی نمی‌تواند از آن باخبر شود و بر مقصود

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۹۸، ص ۴۴.

۲. مانند روایت: «خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَوْمَ مِثَى فَقَالَ نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتَهُ قَوَاعَا وَ بَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَاَكْمَرُ مِنْ حَامِلٍ يَفْقَهُ غَيْرَ فِقْهِهِ وَ كَمِ مِنْ حَامِلٍ يَفْقَهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ». مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۴۸.

پیامبر ﷺ آگاهی یابد. اکثریت شیعه مطلقاً (در احادیث نبوی و غیر نبوی) با فرض تحقق شرط یاد شده نقل به معنا را اجازه داده‌اند. زیرا صحابه و اصحاب ائمه ﷺ هنگام شنیدن احادیث همه آن‌ها را نمی‌نوشتند بلکه بعید یا عادتاً محال است جمیع الفاظ را عیناً حفظ کنند لذا بسیاری از احادیث با وجود این که معنای واحدی دارند دارای الفاظ متعددی هستند و هیچ کس هم خرده‌ای بر آن‌ها نگرفته است. از این رو هیچ شبهه‌ای برای حدیث پژوه در جواز نقل به معنا باقی نمی‌ماند و روایات نیز بر این جواز دلالت دارند.^۱ بنابر این از دیدگاه علامه نقل به معنا در صورتی جایز است که راوی تغییری در معنای آن روایت ندهد و مقصود اصلی معصوم ﷺ را برساند.^۲ علامه ضمن پذیرش مشروط نقل به معنا، اصل در نقل را نقل لفظ می‌داند مخصوصاً با توجه به این که زمان بسیاری از عصر معصوم ﷺ گذشته است و قرآن از بین رفته و مصطلحات تغییر یافته‌اند.^۳

اختلاف یا تعارض حدیث

بحث اختلاف یا تعارض حدیث یکی از فروع مهم دانش فقه الحدیث است. در اختلاف حدیث محتوای احادیث مورد بررسی قرار گرفته و وجوه تعارض میان آنها ملاحظه می‌گردد. گاه در یک موضوع به احادیث مخالف و متعارض برخورد می‌شود که نتیجه گیری از آن احادیث و فهم مقصود اصلی معصوم ﷺ را دشوار می‌نماید.

روایات بسیاری درباره نحوه تعامل با احادیث متعارض و مختلف و شیوه جمع میان آن‌ها از معصومان ﷺ نقل شده است.^۴ اصولیان در بحث تعادل و ترجیح به این بحث پرداخته‌اند. در این مساله عوامل و اسباب اختلاف و تعارض هم چون تقیه، خصوصیت مخاطب، وجه صدور و ... و هم چنین راهکارهای حل تعارض بررسی می‌شود.

علامه نیز به عنوان یک حدیث پژوه از این بحث غافل نبوده و ضمن این که هم چون دیگر بزرگان امامیه اختلاف و تعارض واقعی در احادیث معصومان ﷺ را نمی‌پذیرد بسیاری از این اختلافات را بدوی و غیر مستقر از باب عام و خاص یا اطلاق و تقیید و یا ظاهر و باطن می‌داند و معتقد است در مرحله اول باید به جمع این احادیث و عدم طرد هیچ یک از آن‌ها اقدام نمود.^۵

۱. همان، ج ۲، ص ۱۶۴. ۲. همان، ص ۱۶۱. ۳. همان، ۱۶۴.
 ۴. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶.
 ۵. مجلسی، همان، ج ۷، ص ۲۷۵.

از دیدگاه علامه، عواملی چون تقیه، خصوصیت مورد، سطح درک مخاطب، توریه، بداء و تصحیف‌ها و اشتباه نسخ^۱ سبب ایجاد تعارض مستقر در روایات می‌باشند^۲. وی با توجه به این اسباب به حل تعارض بین احادیث می‌پردازد.

اختلاف و تعارض بین دو یا چند حدیث گاهی به گونه‌ای است که با دقت برطرف می‌شود. این تعارض را تعارض غیرمستقر می‌نامند. در این صورت باید میان دو دلیل جمع کرد و مراد اصولیان که گفته‌اند «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» همین است و مراد از جمع، جمعی است که مورد پذیرش حقوق‌دانان و قانون‌گذاران باشد. چنین جمعی را جمع عرفی یا جمع مقبول می‌گویند. اصولیان، ملاک‌ها و ضوابطی را برای جمع عرفی ارائه کرده و تحت عناوین تخصص، ورود، حکومت، تخصیص و تقدیم اظهار بر ظاهر آن‌ها را مطرح کرده‌اند.

گاهی نیز این تعارض قابل رفع نیست در این فرض باید از مرجحات استفاده کرد و اگر اسباب ترجیح فراهم نبود یکی از احادیث را اختیار کرد.

تعادل و ترجیح

در صورت حل نشدن تعارض و عدم امکان جمع بین اخبار متعارض بحث تعادل و ترجیح مطرح می‌شود.

اولویت اول در تعارض اخبار جمع است و در جایی که جمع ممکن نشد مرجحات مطرح می‌شود بدین معنا که یکی از دو خبری که دارای مرجحات و امتیازاتی است برگزیده شده و خبر دیگر کنار گذاشته می‌شود. علامه مجلسی نیز به همین شیوه رفتار کرده است.

موافق احتیاط بودن^۳، موافقت با قرآن، مخالفت با عامه، شهرت خبر و تکرار آن در اصول حدیثی^۴ از نظرگاه علامه از جمله مرجحات هستند در این میان موافقت احتیاط و ... را از مرجحات منصوبه می‌داند یعنی مرجحاتی که در روایت مرجح بودن آن‌ها طرح شده است.

۱. همان، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۸۴.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۶۴.

۴. همان، ص ۲۲۳.

تقیه

تقیه عبارت است از کتمان حق و پوشاندن اعتقاد خود در مورد آن و پنهان کاری در مقابله با مخالفان و ظاهر نساختن اموری که ضرری دینی یا دنیوی به همراه داشته باشد.^۱ ادله نقلی و عقلی بر مشروعیت تقیه دلالت دارند.^۲

به لحاظ این که شیعه غالباً قدرت سیاسی نداشته و نوع حکومت‌ها سنی بودند برخی از روایات شیعه بیانگر حکم واقعی و مراد جدی معصومان علیهم‌السلام نبوده‌اند و به جهت تقیه صادر شده‌اند و این تقیه در زمان برخی ائمه علیهم‌السلام مانند امام باقر علیه‌السلام شدیدتر بوده است.^۳ این امر به ایجاد مشکلاتی در فهم حدیث و هم‌چنین ایجاد تعارض و اختلاف در روایات منجر شده است.

یکی از وظایف مهم حدیث پژوه شناسایی روایات تقیه‌ای است. روایات مرتبط با تقیه را از یک جهت می‌توان به دو قسم تقسیم کرد؛ روایاتی که در آن به تقیه‌ای بودن حکم تصریح شده است مانند روایت لا بأس بالسجود علی الثبات فی حال التقیه. دسته دوم روایاتی است که در آن‌ها به تقیه‌ای بودن تصریح یا اشاره نشده است ولی به دلایلی حمل بر تقیه می‌شوند. اصحاب ائمه علیهم‌السلام نیز گاه به صراحت و گاه با کنایه (مانند اعطاک من جراب النوره^۴) از تقیه‌ای بودن حدیثی خبر می‌دادند.

بیشترین کاربرد حمل بر تقیه در بحث تعارض اخبار است. حمل روایات متعارض بر تقیه به صورت گسترده از زمان شیخ طوسی و هم‌زمان با نگارش تهذیب الاحکام و الاستبصار آغاز شد و توسط فقهای بعدی ادامه یافت.^۵ با ظهور اخباریگری حمل بر تقیه در برخورد با روایات متعارض به علت عدم نقد سندی کتب اربعه شتاب بیشتری گرفت.^۶ منشأ حمل بر تقیه روایاتی است که در آن‌ها از مردود بودن احادیث موافق با عامه سخن گفته شده است.^۷ بسیاری از فقها تنها در صورت تعارض بین اخبار از حمل بر تقیه استفاده می‌کنند و در واقع یکی از شرایط حمل بر تقیه را وجود تعارض می‌دانند. شیخ طوسی در تهذیب و استبصار فقط در موارد تعارض از حمل بر تقیه استفاده کرده

۱. مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۱۳۷.

۲. صفری، نعمت الله، نقش تقیه در استنباط، ص ۱۳۷.

۳. مجلسی، ملاذ الاخبار، ج ۱، ص ۵۳.

۴. مجلسی، همان، ج ۱۵، ص ۳۳۰.

۵. صفری، همان، ص ۲۴۶.

۶. همان، ص ۲۴۵.

۷. همان، ص ۲۵۰.

است.^۱ ولی گروه اندکی با این شرط مخالفت کرده و در غیر تعارض نیز حمل بر تقیه را تجویز کرده‌اند.^۲

در خلاف اصل بودن تقیه اتفاق نظر دارند و این حمل را در مواقع ضرورت به کار می‌برند. در نزد اکثریت بزرگان شیعه در صورتی یکی از احادیث حمل بر تقیه می‌گردد که موافق با عامه باشد.^۳

از نظر گاه علامه یکی از علل ایجاد تعارض بین احادیث و از موانع فهم دقیق آن تقیه است. از این رو خود در ذیل برخی روایات در بحارالانوار و مرآة العقول به احتمال تقیه‌ای بودن آن اشاره کرده است. به نظر علامه موافقت با عامه از شروط حمل بر تقیه است در بسیاری از موارد در علت حمل به موافقت با عامه تأکید کرده است^۴ در برخی موارد نیز تصریح کرده است که اگر موافقت با عامه نباشد حمل بر تقیه صحیح نیست.^۵

یکی دیگر از شرایط حمل خبر بر تقیه از دیدگاه علامه وجود تعارض است.^۶ علامه نیز هم نظر با بسیاری دیگر معتقد است جمع بین اخبار متعارض از حمل بر تقیه اولی است و در صورتی حمل بر تقیه می‌شود که محمل و توجیه ظاهر دیگری وجود نداشته باشد تا جمع بین اخبار انجام شود.^۷

علامه تأکید می‌کند که گاهی به کمک قرینه سائل مثلاً عامی بودن یا زیدی بودن وی می‌توان از تقیه‌ای بودن حدیثی باخبر شد.^۸ از دیدگاه وی این قرینه به تنهایی برای حمل بر تقیه کفایت نمی‌کند و حتماً باید موافقت با عامه احراز گردد.^۹ تعلیل موجود در روایت قرینه دیگری است که علامه آن را در تشخیص تقیه‌ای بودن روایت مؤثر می‌داند.^{۱۰} به اعتقاد علامه تقیه همیشه به خاطر اهل سنت نیست و گاه به سبب نواقص العقول شیعه اتفاق می‌افتد.^{۱۱}

۱. همان، ص ۳۴۷. ۲. همان، ص ۳۴۷. ۳. صفری، همان، ص ۴۱۵.

۴. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۲۶۰؛ ج ۱۱، ص ۱۸۰؛ ج ۱۱، ص ۲۲۲؛ ج ۱۱، ص ۲۲۶؛ ج ۱۱، ص ۲۵۹؛ ج ۱۲، ص ۱۳۵؛ ج ۱۲، ص ۳۳۵؛ ج ۱۲، ص ۳۴۹؛ ج ۱۳، ص ۲۳۲؛ ج ۱۴، ص ۲۳؛ ج ۱۴، ص ۲۱۵؛ ج ۱۷، ص ۱۱۱؛ ج ۱۸، ص ۱۹۰؛ ج ۵۲، ص ۲۱۶؛ ج ۵۶، ص ۴۷؛ ج ۵۹، ص ۱۳۰؛ ج ۷۷، ص ۹۷؛ همو، ملاذ الاخیار، ج ۱، ص ۵۱؛ همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ج ۷، ص ۱۵ و...

۵. همو، بحارالانوار، ج ۸۲، ص ۹۲؛ همو، ملاذ الاخیار، ج ۱، ص ۹۳.

۶. همو، بحارالانوار، ج ۴۳، ص ۱۴۴؛ ج ۸۶، ص ۱۷۹.

۷. همان، ج ۵۶، ص ۳۱۹؛ ج ۶۲، ص ۲۷۴؛ ج ۷۷، ص ۲۰۱؛ ج ۸۰، ص ۲۱۵؛ ج ۸۱، ص ۲۴۲ و ۳۰۱؛ همو، ملاذ الاخیار، ج ۲، ص ۱۶۰؛ ج ۳، ص ۱۴۸؛ ج ۱۳، ص ۹۶؛ همو، مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۲۰۲ و...

۸. همو، ملاذ الاخیار، ج ۱۶، ص ۳۹۳. ۹. همو، بحارالانوار، ج ۸۱، ص ۳۰۱ و ج ۸۵، ص ۳۲۵.

۱۱. همان، ج ۲۷، ص ۲۸۹؛ همو، مرآة العقول، ج ۴، ص ۲۵۸.

توریه

توریه از ریشه «وری» و از کلمه وراء به معنای پشت گرفته شده است و در لغت به معنای پوشاندن آمده است و در اصطلاح به معنای اراده واقع و اظهار خلاف آن به گونه‌ای که طرف مقابل آن معنای خلاف را می‌فهمد و ظاهر عمل و گفتار نیز او را در این فهم یاری می‌نماید.^۱ توریه معنای عامی داشته و شامل قول و عمل می‌گردد به بخش قولی آن «المعاریض فی الکلام» نیز گفته می‌شود.^۲ به نظر علامه بر اساس روایات توریه یا تعریض در کلام در هنگام اضطراب و در موضع حاجت و برای دوری از کذب جائز است و در روایات هم به کار رفته است.^۳

از حیث مصداقی بین توریه و تقیه عموم و خصوص من وجه برقرار است هر چند که از جهت مفهومی تباین دارند.^۴ در روایات شیعه از برخی مصداق توریه مانند توریه عمل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و توریه اصحاب که از سوی ائمه علیهم السلام مورد تأیید قرار گرفته با عنوان تقیه یاد شده است.^۵

بداء

یکی دیگر از اسباب اختلاف صوری و تعارض احادیث، بداء است.^۶ بداء یکی از آموزه‌های مهم در شیعه به شمار می‌آید^۷ و در روایات بسیاری یکی از سودمندترین معارف توحیدی معرفی شده است.^۸ معنای صحیح آن این است که دست خداوند بسته نیست و می‌تواند برخی از تقدیرات بندگان را در اثر اعمال و رفتار آنان تغییر دهد.^۹ بدانی که شیعه به آن باور دارد «بداء ندامت»^{۱۰} نیست و با علم خداوند منافاتی ندارد^{۱۱} و آیه «یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده علم الکتاب»^{۱۲} و روایات بسیاری بر آن

۱. نراقی، مهدی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۳۲۷.

۲. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۱۴۸.

۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۹، ص ۲۴۵ و ۲۵۶؛ همو، مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۴۲؛ همو، ملاذ الاخیار، ج ۸، ص ۱۰۳ و

۴. صفری، همان، ص ۵۵.

۵. مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۴۰۲-۴۰۶.

۶. احسانی فر لنگرودی، محمد، اسباب اختلاف الحدیث، ص ۲۶۳.

۷. مفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۸۱.

۸. مجلسی، همان، ج ۴، ص ۹۲؛ همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۲۳.

۹. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۲۲.

۱۰. صدوق، محمد بن علی، الاعتقادات، ص ۴۱.

۱۱. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۲، ص ۲۳۹.

۱۲. رعد، ۳۹.

دلالت دارند. بداء شبیه نسخ است با این تفاوت که نسخ مربوط به امور تشریعی و بداء مربوط به امور تکوینی است.^۱

گاهی خداوند متعال به نبی یا ولی خود چیزی را خبر می‌دهد که در آینده نسخ خواهد شد یا در آن بداء و تغییر روی خواهد داد با این بیان که برخی از فرشتگان آن چه را که در لوح محو و اثبات قرار دارد به نبی یا ولی خدا گزارش دهد بعد از مدتی فرشته الهی از آن چه در لوح محفوظ است معصوم علیه السلام را با خبر کند در این باره شواهد روایی فراوانی وجود دارد که قابل انکار نیست جریان برطرف شدن وعید حضرت یونس از قوم خود که در روایات نقل شده است از این باب می‌باشد.^۲

علامه مجلسی نیز یکی از اسباب اختلاف حدیث را بداء می‌داند و برای علاج اختلاف احتمال بدائی بودن را در ذیل بعضی از روایات متعارض طرح می‌کند^۳ و برخی از احادیث را از اخبار بدائیه معرفی می‌کند.^۴

از دیدگاه علامه از احادیث استفاده می‌شود که گاهی مصلحت‌های بزرگ انبیاء و اوصیاء علیهم السلام را وادار می‌کند در برخی از امور به صورت مجاز یا توریه صحبت کنند یا از آن چه در کتاب محو و اثبات نوشته شده است خبر دهند سپس برای مردم خلاف آن چه از کلام معصوم فهمیده بودند آشکار گردد در این هنگام بر مردم واجب است که کلام معصوم را بر دروغ حمل نکنند و بدانند که منظور از آن کلام غیر آن معنایی بوده است که فهمیده بودند مانند معنای مجازی یا وقوع آن مشروط به شرطی بوده است که محقق نشده است.^۵ قسمت اخیر کلام علامه در واقع اشاره به بداء است چون امور بدائیه اموری هستند که وقوع آن‌ها مشروط به تحقق شروط است و معصوم علیه السلام به دلایلی مشروط را می‌گوید ولی شرط یا شروط را مسکوت می‌گذارد همان گونه که ادامه سخن علامه بر این مطلب گواه است.^۶

۱. مجلسی، همان، ج ۴، ص ۹۷؛ سبحانی، جعفر، الاضواء علی عقائد الشيعة الامامية، ص ۴۲۷.

۲. احسانی فر، همان، ص ۲۶۴.

۳. مجلسی، همان، ج ۲۶، ص ۲۲۶.

۴. همان، ج ۲۲، ص ۴۰۳؛ ج ۲۴، ص ۱۱۷؛ ج ۳۱، ص ۵۳۲؛ همو، مرآة العقول، ج ۳، ص ۳۳۱؛ ج ۴، ص ۱۷۲ و ۱۷۶ و ...

۵. همو، بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۱۱۹؛ همو، مرآة العقول، ج ۶، ص ۲۳۷.

۶. همو، بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۱۱۹.

نسخ

از جمله اسباب اختلاف یا تعارض احادیث نسخ می‌باشد. ممکن است حدیثی که مشتمل بر حکمی بوده است بعد از مدتی با بیان حدیثی جدید از سوی معصوم (علیه السلام) نسخ گردد و دو حدیث در ظاهر اختلاف پیدا کنند. راه علاج چنین تعارضی حمل یکی از احادیث بر نسخ است.^۱

نسخ در لغت به معنای ازاله و از بین بردن به کار می‌رود ولی در اصطلاح عبارت است از این که امری که در شریعت مقدس ثابت شده است به سبب پایان یافتن زمان آن، برداشته شود؛ فرقی نمی‌کند که آن امر حکم تکلیفی باشد یا وضعی.^۲

نسخ در روایات در معنای اعم از مصطلح اصولی به کار رفته است و تخصیص و تقیید و بده را نیز شامل می‌گردد از این رو اهتمام احادیث به این موضوع بیشتر از علوم رایج است چون وقوع نسخ به معنای اعم بسیار اتفاق می‌افتد ولی وقوع آن در سنت به معنای مصطلح آن بسیار نادر است.^۳ علامه مجلسی نیز احادیث نسخ و بده را در یک باب نقل کرده است.^۴ وی برای رفع اختلاف و تعارض برخی احادیث را حمل بر نسخ کرده است.^۵

نسخ و تقیه غالباً در صورت عدم امکان جمع بین احادیث معارض استفاده می‌شود به ویژه نسخ که بسیار اندک کاربرد دارد و اثبات آن به راحتی ممکن نیست. لذا حمل بر تقیه در باب اختلاف احادیث بسیار بیشتر از حمل بر نسخ می‌باشد.

حدیث مخالف ضروری دین

علامه معتقد است اگر روایتی بر خلاف ضروری دین یا مذهب باشد و راه تأویل نداشته باشد باید آن روایت را کنار گذاشت.^۱ هم‌چنین علامه در مقابل تأویل‌هایی که سبب انکار ضروری دین گردد به شدت موضع گیری می‌کند، بنابراین به سبب نقش مهم «ضروری دین» از نظر علامه مجلسی و کاربرد وسیع آن از دیدگاه وی با تفصیل بیشتری به این مساله پرداخته می‌شود.

۱. احسانی فر، همان، ص ۲۵۶. ۲. خونی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۷۶.

۳. احسانی فر، همان، ص ۲۵۷. ۴. مجلسی، همان، ج ۴، ص ۹۲.

۵. همان، ج ۵۶، ص ۵۲؛ ج ۶۲، ص ۱۷۵؛ ج ۷۸، ص ۸۶. ۶. همان، ج ۲۵، ص ۳۴۶.

اصطلاح ضرورت در علوم مختلفی چون منطق، فلسفه، کلام، فقه و ادبیات به کار می‌رود.^۱ اصطلاح ضرورت با اضافه به دین «ضروریات دین» یا مذهب «ضروریات مذهب» به یک معنا در علم فقه و کلام استفاده می‌شود.

این که در ضروریات دین مانند وجوب نماز و روزه اجتهاد و تقلید جائز نیست^۲ و برخی از احکام فقهی مانند حرمت خمر^۳ و وجوب اجمالی خمس^۴ و حرمت ربا^۵ جزو ضروریات دین شمرده شده است و منکر ضروری دین کافر است.^۶

ضرورت در این ترکیب در هر دو دانش فقه و کلام به معنای بدیهی و در مقابل اکتسابی به کار می‌رود یعنی اموری از دین که بدیهی هستند و نیاز به نظر و فکر و استدلال ندارند.^۷

در برخی از متون روایی، روایتی از امام کاظم (علیه السلام) نقل شده است که این عنوان در آن به کار رفته است. در این روایت امام (علیه السلام) امور دینی را به چهار قسم تقسیم می‌کند. قسم اول امور اجماعی هستند که هیچ اختلافی در آن‌ها نیست و هر شبهه و مساله جدیدی بر آن‌ها عرضه شده و حکم آن‌ها از این امور استنباط می‌گردد.^۸

علامه مجلسی در توضیح این روایت گفته است ضروریات دین اموری هستند که برای علم به آن‌ها نیاز به نظر و استدلال نیست ولی غیر ضروریات نیازمند نظر و استدلال هستند و راه شک و انکار در آن‌ها باز است. علامه در ادامه افزوده است منابع استدلال هم قرآن و سنت و قیاس برهانی است.^۹ علامه بر اساس ادله نقلی منکر ضروری دین را کافر و مستحق قتل و خلود در آتش جهنم می‌داند.^{۱۰} و فلاسفه را در بسیاری از موارد منکر ضروریات دین دانسته و حکم به کفر آن‌ها می‌کند.^{۱۱}

۱. نک: تهانوی، محمد علی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۱۱۲؛ نگری، عبد النبی احمد، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ج ۲، ص ۲۶۴؛ موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی، ج ۱، ص ۷۲۵.

۲. کاشف الغطاء، محمد حسین، اصل الشیعة و اصولها، ص ۸۵.

۳. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۳، ص ۴۹۶. ۴. همو، ملاذ الأخیار، ج ۳، ص ۳۲۸.

۵. همو، مرآة العقول، ج ۱۹، ص ۱۲۶.

۶. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۷۱؛ مرآة العقول، ج ۷، ص ۲۴۹.

۷. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷۷.

۸. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۳۸؛ ج ۱۰، ص ۲۴۴؛ ج ۴۸، ص ۱۲۴. ۹. همان، ج ۲، ص ۲۳۹.

۱۰. مجلسی، ملاذ الأخیار، ج ۱۶، ص ۲۸۰؛ همو، مرآة العقول، ج ۱۹، ص ۱۲۶.

۱۱. همو، حق الیقین، ص ۷۴۶؛ مجلسی، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۱۲۹.

علامه مجلسی در حق الیقین در تعریف ضروری دین آورده است:

«بدان که ضروری دین امری را گویند که وضوحش در آن دین به مرتبه‌ای رسیده باشد که، هر که در آن دین داخل باشد، داند مگر نادری که تازه به دین درآمده باشد یا در بلاد بعیده از بلاد اسلام نشو و نما کرده باشد و آن‌ها به او نرسیده باشد.»^۱

شرایط ضروریات دین از منظر علامه

علامه به صراحت شرایط و قوانینی برای ضرورت یافتن یک آموزه اعتقادی بیان نکرده است ولی از آثار ایشان می‌توان شرایطی را که وی برای ضروریات دین - یا به تعبیر وی در برخی موارد اصول اسلام^۲ - قائل است این گونه بیان کرد:

۱. عدم نیاز به استدلال: در تعریف ضروریات در کلام بسیاری از متکلمان به این شرط اشاره شده است. علامه نیز در موارد مختلفی آن را عنوان کرده است. البته عدم نیاز، به معنای عدم جواز نیست لذا در ضروریات استدلال مجاز است و این استدلال از باب تنبیه خواهد بود. این نکته مورد تأیید علامه هم می‌باشد.^۳

۲. اتفاق یا اجماع مسلمانان: بسیاری از بزرگان شیعه و سنی این شرط را طرح کرده‌اند. علامه مجلسی مخالفت برخی از عقلاء در ضروریات عقلی را جازن می‌داند و به سوفسطائیان و معتزله اشاره می‌کند که به انفکاک شینیت و وجود و ثبوت حال اعتقاد دارند.^۴ ولی وی درباره ضروریات دین این اختلاف را جازن نمی‌داند و معتقد است اختلاف با ضرورت قابل جمع نیست و اختلاف را مضر به ضرورت می‌داند و لذا در ضرورت مذهب تأکید می‌کند که اموری که بین علمای مذهب اختلافی است مانند محدث بودن امام و نزول فرشتگان و روح بر وی و مانند این امور از ضروریات مذهب نیست.^۵

۳. نص و غیر قابل تأویل بودن ادله: اگر ادله نقلی آموزه‌ای اعتقادی در بالاترین درجه دلالت یعنی نص باشد و بیش از یک احتمال در آن داده نشود و به عبارت دیگر راه تأویل در آن باز نباشد، آن گزاره اعتقادی جزو ضروریات خواهد شد.^۶

۱. همو، حق الیقین، ۵۵۳.

۲. همو، بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۲۳۳.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۱.

۴. همان، ج ۴، ص ۳۵.

۵. همو، حق الیقین، ص ۵۴۵.

۶. همو، بحارالأنوار، ج ۷، ص ۴۷؛ ج ۸، ص ۲۰۵؛ همو، مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۳۹۴.

تواتر ادله: یکی دیگر از شرایط ضروریات دین علاوه بر قوی‌تر بودن دلالت ادله (نص) قوت سند ادله است یعنی باید سند ادله نقلی آموزه اعتقادی به حد تواتر رسیده باشد.^۱

بر این اساس زمان هم در ضروریات تأثیر گذار است ممکن است زمانی مساله ای یا آموزه‌ای جزو ضروریات دین باشد ولی بعد از مدتی به سبب اختلاف در آن از ضرورت خارج گردد. علامه در این باره به امامت مثال می‌زند به نظر وی امامت در صدر اسلام از ضروریات بود ولی بعد از مدتی به سبب ایجاد شبهه و بروز اختلاف در آن از ضرورت خارج شد. و هنگامی که امام زمان ظهور پیدا کند این اختلاف از بین می‌رود و حقیقت روشن گشته و به ضرورت مبدل خواهد شد.^۲

ضروریات اسلام در نگاه علامه مجلسی

آموزه‌های اعتقادی که از دیدگاه علامه از ضروریات دین می‌باشند به‌طور خلاصه و فهرست وار عبارتند از:

۱. تجسم ملائکه^۳
۲. ضرورت معرفت الله^۴
۳. افضلیت حضرت رسول اکرم ﷺ بر سایر مخلوقات^۵
۴. اصل شفاعت^۶
۵. خلود کفار در دوزخ^۷
۶. وجوب محبت اهل بیت ﷺ^۸
۷. معاد جسمانی^۹
۸. ایمان به بهشت و دوزخ جسمانی^{۱۰} و موجود بالفعل بودن آن‌ها^{۱۱}
۹. حدوث عالم^{۱۲}
۱۰. سؤال قبر^{۱۳}

۱. همو، بحارالأنوار، ج ۷، ص ۴۷؛ همو، مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۳۹۴.
 ۲. همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۱۲۱.
 ۳. همو، حق‌الیقین، ص ۳۷۹؛ همو، عین‌الحیات، ج ۱، ص ۱۱۵.
 ۴. همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۷۰.
 ۵. همو، حق‌الیقین، ص ۳۳.
 ۶. همان، ص ۴۵۶ و ۷۵۴.
 ۷. همان، ص ۵۱۵.
 ۸. همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۱۲۱؛ همو، حق‌الیقین، ص ۵۱۶.
 ۹. همو، بحارالأنوار، ج ۷، ص ۴۷؛ همو، حق‌الیقین، ص ۵۴۶؛ همو، الأربعون حديثاً، ج ۱، ص ۲۵۱.
 ۱۰. همو، بحارالأنوار، ج ۸، ص ۲۰۵؛ همو، حق‌الیقین، ص ۷۴۶؛ همو، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۱۲۹.
 ۱۱. همو، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۱۶۳.
 ۱۲. همو، بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۲۳۳.
 ۱۳. همان، ج ۷۹، ص ۳۲؛ همو، حق‌الیقین، ص ۶۲۴.

ضروریات مذهب:

از دیدگاه علامه پاره‌ای از آموزه‌های شیعه ضروریات یا اصول مذهب امامیه (شیعه) به حساب می‌آیند بدین معنا که منکر این آموزه‌ها سبب خروج از مذهب شیعه می‌گردد، نه اصل اسلام؛^۱ بر خلاف منکر ضروری دین که کافر است و احکام فقهی کفر مانند قتل و نجاست بر او شامل می‌شود.^۲ در واقع از دیدگاه علامه انکار ضروری دین موجب تکذیب رسول خدا ﷺ و انکار ضروری مذهب موجب انکار امامت ائمه علیهم‌السلام می‌باشد.^۳ برخی از آموزه‌های اعتقادی که از نظر علامه از اصول مذهب هستند به قرار زیر می‌باشد:

۱. رجعت^۴
 ۲. عدم رویت خدا در دنیا و آخرت^۵
 ۳. عصمت ائمه علیهم‌السلام و اعتقاد به ائمه ۱۲ گانه و سایر اوصاف امام نزد شیعه^۶
 ۴. حلیت متعه^۷
 ۵. عصمت مطلقه همه انبیاء علیهم‌السلام^۸
 ۶. وحی بودن همه سخنان انبیاء^۹
 ۷. بطلان قیاس فقهی^{۱۰}
 ۸. معراج جسمانی پیامبر اکرم ﷺ^{۱۱}
 ۹. اسلام ابوطالب علیه‌السلام و همه اجداد پیامبر اکرم ﷺ^{۱۲}
- به نظر علامه ممکن است امری نسبت به فرد خاصی به حد ضرورت نرسیده باشد لذا انکار وی سبب کفر او نخواهد شد مانند کسی که تازه مسلمان شده باشد^{۱۳}.

۱. همو، حق‌الیقین، ص ۳۵۴.
 ۲. همو، بحار الأنوار، ج ۶۳، ص ۴۹۶، همو، حق‌الیقین، ص ۵۱۵ و ۵۴۲.
 ۳. همو، حق‌الیقین، ص ۵۴۵.
 ۴. همو، الأربعون حدیث، ج ۲، ص ۱۶۷، همو، حق‌الیقین، ص ۵۳۵.
 ۵. همو، حق‌الیقین، ص ۱۲، همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۴۱، همو، حیات القلوب، ج ۱، ص ۷۰۰.
 ۶. همو، حق‌الیقین، ص ۵۴۵.
 ۷. همان.
 ۸. همو، بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۹۱، همو، حیات القلوب، ج ۲، ص ۹۲۲.
 ۹. همو، حیات القلوب، ج ۲، ص ۱۰۰۴، همو، الأربعون حدیث، ج ۱، ص ۴۰۳.
 ۱۰. همو، بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۱۵۵.
 ۱۱. همان، ج ۱۸، ص ۲۸۹.
 ۱۲. همو، حق‌الیقین، ص ۵۶.
 ۱۳. همان، ص ۵۱۶ و ۵۴۲.

اجماع

در مذهب شیعه اجماع در عرض منابع دیگر یعنی قرآن و سنت و عقل نیست. به بیان دیگر اعتبار اجماع در شیعه بالذات نیست بلکه اجماع کاشف از سنت حجیت دارد بنابر این داخل سنت است لذا جایگاه اجماع در دانش کلام نیز همان جایگاه سنت خواهد بود.

از نظرگاه علامه مجلسی اجماع در نزد شیعه به معنای اتفاق گروهی از علمای شیعه است که دخول معصوم در میان آن‌ها معلوم باشد هر چند معصوم در این جمع بعینه مشخص نباشد. وی تصریح می‌کند اجماع در شیعه به اعتبار دخول معصوم حجت است. به اعتقاد وی اگر دو نفر اتفاق کنند و علم به دخول معصوم در میان آن‌ها باشد این اجماع حجت است ولی اگر صد هزار نفر اتفاق کنند ولی معصوم در میان آن‌ها نباشد این اجماع هیچ ارزش و اعتباری ندارد زیرا احتمال خطا در هر یک از مجمعین و در مجموع آن‌ها وجود دارد^۱ به نظر وی در صورت تحقق چنین اجماعی شکی در حجیت آن وجود ندارد ولی اشکال و سخن اصلی در تحقق این چنین اجماعی است. ایشان چنین فرضی را نادر بلکه محال عادی می‌داند مخصوصاً در مسائل بسیاری که ادعای اجماع در آن‌ها شده است. علامه معتقد است شاید غرض ادعا کنندگان اجماع شهرت بین اصحاب بوده است. در این صورت از این نوع اجماع تنها می‌توان برای تأیید یا ترجیح در صورت تعارض استفاده کرد و به‌عنوان دلیل و مدرک مستقل نمی‌تواند مورد استفاده قرار بگیرد^۲. هم‌چنین به نظر وی گاه از سوی بزرگان شیعه از باب جدل در مقابل مخالفان از اجماع استفاده می‌شود^۳.

از نظرگاه علامه علم به دخول معصوم در اقوال علمای شیعه در اعصار ائمه علیهم‌السلام و قریب به آن ممکن بوده است^۴ ولی وی تصریح می‌کند: اجماع در دوره غیبت حجیت نیست زیرا بر فرض این که امکان اطلاع بر اقوال جمیع امامیه - با وجود این که در بلاد مختلف پراکنده هستند - و علم بر این که در یک قول هم نظر هستند ممکن باشد دخول معصوم در جمع مجمعین معلوم نیست. این که گفته شده است اگر اجماع کنندگان در امر باطلی اجماع کرده باشند بر معصوم واجب است قول به خلاف را احداث نماید تا

۱. مجلسی، محمد باقر، حق‌الیقین، ص ۹۴.

۲. همو، ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۲۷، همو، بحارالانوار، ج ۲۱، ص ۲۸۴، ج ۸۶، ص ۲۲۲، ج ۸۹، ص ۳۳۹.

همو، مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۳۰۱.

۳. همو، بحارالانوار، ج ۸۶، ص ۲۲۲. ۴. همو، حق‌الیقین، ص ۹۴.

اجماع تحقق نیابد تام نیست مخصوصاً با توجه به این که گاه در روایات روایت مخالف با نظر اجماعی در یک مساله یافت می‌گردد زیرا فرقی نیست بین این که اظهار خلاف بر فرض وجوبش به عنوان قول یک فقیه باشد یا این که به واسطه روایاتی باشد که در منابع شیعی وجود دارد.^۱

با وجود این که نظر علامه عدم حجیت اجماع است در برخی مسائل کلامی و فقهی به اجماع استناد کرده است. رجعت^۲، عصمت حضرت زهرا (علیها السلام)^۳، عصمت فرشتگان^۴، صادق بودن خداوند^۵ و حرمت غنا^۶ از جمله مسائل کلامی و فقهی است که علامه به اجماع تمسک کرده است. در مسائل دیگری نیز علامه به اجماع تمسک کرده است.^۷ بنابراین این علامه یا باید اجماع را برای تأیید ادله دیگر و یا از باب جدل آورده باشد. گاه علامه علاوه بر اجماع بسیط از اجماع مرکب نیز استفاده کرده است.^۸

تأویل ظواهر متون دینی از منظر علامه مجلسی

تأویل یکی از مباحث مهمی است که در علوم قرآنی و علم فقه و دانش کلام جایگاه ممتازی دارد.

تأویل در لغت و اصطلاح

«تأویل» از ماده «أول» به معنای رجوع یا رجوع به اصل اشتقاق یافته است^۱ و با توجه به این که به باب تفعیل رفته و معنای متعدی پیدا کرده به معنای «ارجاع» است. راغب در معنای تأویل گفته است: رد کردن چیزی به سوی غایت و مقصودی است که اراده شده چه این بازگرداندن مربوط به علم باشد و یا مربوط به عمل. تأویل از راه و طریق علم مانند آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^۲ اما بازگرداندن عملی تأویل به سوی مقصود، مانند سخن شاعر که می‌گوید: «وَلَلْتَوَى قَبْلَ يَوْمِ الْبَيْنِ تَأْوِيلَ»^۳

۱. همو، بحار الأنوار، ج ۸۶، ص ۲۲۲. ۲. همو، الأربعون حديثاً، ص ۲۲۱ و ص ۱۶۹.

۳. همو، بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۳۳۹. ۴. همان، ج ۱۱، ص ۱۲۶.

۵. همو، حق الیقین، ص ۲۱. ۶. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۴۱۳.

۷. همو، ملاذ الاختیار، ج ۱، ص ۵۲۶؛ همو، مرآة العقول، ج ۱۶، ص ۳۰۶.

۸. همو، بحار الأنوار، ج ۸۲، ص ۳۳۹.

۹. ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث والأثر؛ ج ۱؛ ص ۸۰؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۳۱۲؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۹۹؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۳۰۶.

۱۰. آل عمران، ۷.

(برای دوری پیش از روز جدایی مقصودی و تأویلی هست).^۱

اصطلاح تأویل در دانش‌های اسلامی لفظ مشترک بوده و در علوم قرآنی، تفسیر، فقه و دانش کلام به کار می‌رود. تأویل هر چند در معنای لغوی خود معنای عامی دارد و ارجاع هر چیزی به اصل خود را شامل می‌گردد ولی در علم کلام بیشتر در الفاظ به کار رفته است.

جرجانی در تعریف تأویل گفته است: «تأویل در اصل به معنای ترجیع است و در شرع به معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهری خود به معنای محتمل است در صورتی که معنای محتمل موافق با کتاب و سنت باشد مثلاً در آیه شریفه بخرج الحی من المیت» اگر به اخراج پرنده از تخم معنا شود تفسیر و اگر به اخراج مؤمن از کافریا عالم از جاهل معنا گردد تأویل خواهد بود.^۲ ابن اثیر هم معنای لغوی آن را ارجاع دانسته است و آن را در اصطلاح به برگرداندن لفظ و کلام از معنای ظاهری خود به معنایی که از معنای ظاهری ضعیف‌تر است تعریف کرده است.^۳

طریحی در تعریف تأویل گفته است: «مراد از تأویل نقل ظاهر لفظ است از معنای اصلی خود به معنایی که نیازمند دلیل باشد به گونه‌ای که اگر دلیل نبود معنای ظاهری لفظ ترک نمی‌شد». ^۴ طریحی معتقد است معنای تأویلی، معنای خفی لفظ است که غیر از معنای ظاهری آن می‌باشد و در ذیل روایت امام علی علیه السلام «ما من آية إلا وعلمني تأويلها» می‌نویسد معنای تأویلی آیات همان بطن آیات است.^۵ علامه عسگری می‌آورد: تأویل یعنی مردود دانستن یکی از دو معنای لفظ و قبول یکی دیگر به کمک دلیلی که بر آن معنا دلالت می‌کند هر چند که معنای نخست در لفظ ظاهرتر است.^۶ علامه مجلسی نیز تأویل را اعم از الفاظ می‌داند و لذا می‌گوید: تأویل الفاظ به معنای نقل لفظ از معنای ظاهری به معنای غیر ظاهری و روشن ساختن معنایی است که لفظ به آن برگشت دارد.^۷

۱. راغب اصفهانی، همان.

۲. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، ص ۲۲.

۳. طریحی، همان، ج ۵، ص ۳۱۲.

۴. ابن اثیر جزیری، همان، ج ۱، ص ۸۰.

۵. طریحی، همان، ج ۵، ص ۳۱۲.

۶. گروهی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامية، ص ۶۳.

۷. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۳۰۶؛ همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۰۶.

در جایی دیگر علامه مدلول مطابقی یا تضمنی لفظ را تنزیل و معنای التزامی آن را تأویل خوانده و گفته است تأویل معنایی است غیر موافق با ظاهر که لفظ به کمک قرینه یا دلیل عقلی یا دلیل نقلی بر آن دلالت دارد^۱.

روشن است که تأویل از هر کسی روا نیست و تنها علما و متخصصین در علوم دینی حق تأویل را دارند^۲ البته روشن است که تأویل آن‌ها معصومانه نیست و احتمال خطا نیز دارد و تنها تأویل راسخون فی العلم و معصومان رضی الله عنهم مصون از اشتباه می‌باشد لذا در روایاتی که در ادامه نیز آمده است رسول الله و... به عنوان راسخین فی العلم معرفی شده‌اند.

تأویل در مذاهب اسلامی

تأویل در دانش کلام به سبب تطبیق تشابهات قرآن و حدیث با قوانین عقلی در باب تنزیه خداوند از صفات امکانی طرح شد زیرا در نظر گرفتن معنای ظاهری این آیات و روایات مستلزم تجسیم و تشبیه خداوند می‌گردید^۳.

شمار بسیاری از معتزله در تأویل افراط کردند و به انکار و تأویل عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط معراج و... پرداختند^۴ بر خلاف معتزله اهل حدیث و حنابله ظاهر گرا بوده و با تأویل مخالفت می‌ورزیدند. برای نمونه احمد بن حنبل تنها در سه مورد تأویل را مجاز شمرده است^۵ اشاعره به زعم خود راه وسط را پیمودند^۶ اسماعیلیه نیز همانند معتزله به افراط دچار شدند به گونه‌ای که به باطنیه ملقب شدند^۷.

شهرستانی روش سلف را در صفات خبریه اثبات این صفات برای خداوند و عدم تأویل آن بیان می‌کند و معتقد است که به خاطر اثبات این صفات برای خداوند به آن‌ها صفاتی می‌گفتند در مقابل معتزله که به نفی این صفات می‌پرداختند و معطله خوانده می‌شدند. در ادامه می‌افزاید برخی از سلف به تأویل این صفات روی آوردند به گونه‌ای که لفظ قابلیت پذیرش آن تأویل را داشته باشد ولی عده‌ای دیگر با این تأویل هم مخالفت ورزیدند و گفتند به مقتضای عقل قطعی خداوند مثل هیچ یک از مخلوقات نیست و ما معنای این صفات و الفاظ را که برای خداوند به کار رفته است نمی‌دانیم و مکلف به فهم و تأویل آن‌ها هم نیستیم تنها تکلیف داریم که معتقد باشیم خداوند مثل و شبیه و شریک

۱. همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۴۳۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۵۰.

۶. همان، ص ۱۶۴.

۵. همان، ص ۱۵۰.

۷. غزالی، محمد بن محمد، فضائل الباطنیه، ج ۱، ص ۱۱.

ندارد. مالک بن انس، أحمد بن حنبل، و سفیان ثوری، و داود بن علیّ اصفهانی از جمله این گروه بودند مالک بن انس در تفسیر «استوی علی العرش» گفت: الاستواء معلوم، و کیفیة مجهولة، و الإیمان به واجب، و السؤال عنه بدعة. گروهی از متاخران بر خلاف روش سلف از این سخن هم پیش رفتند و گفتند واجب است این الفاظ را بر همان معنای ظاهری خودشان بگیریم و لذا در تشبیه گرفتار شدند.^۱

به نظر شهرستانی در این میان شیعه ابتدا گرفتار غلو و تقصیر شد غلو به این جهت که برخی از انمه خود را به خداوند متعال تشبیه کردند و تقصیر به این جهت که خداوند را به یکی از مخلوقات شبیه نمودند ولی بعد از ظهور معتزله و متکلمان سلف شیعه از غلو و تقصیر دور شده و در اعتزال افتادند و گروهی از سلف نیز به تفسیر ظاهری روی آوردند و دچار تشبیه گردیدند.^۲

به نظر شهرستانی با ظهور عبد الله بن سعید کلابی، و أبی العباس قلانسی، و حارث بن أسد محاسبی و روی آوردن آن‌ها به علم کلام عقائد سلف با حجج کلامی و براهین اصولی تأیید گردید. برخی از این افراد اقدام به تصنیف و تدریس کردند تا این که بین ابوالحسن اشعری و استادش در مساله صلاح و اصلح مناظره‌ای روی داد و اشعری از این گروه جدا شد و سخنان سلف را با مناهج کلامی تأیید نمود و مذهب وی مذهب اهل سنت و جماعت گردید و از صفاتی به اشعریه تغییر نام دادند.^۳ ولی احمد بن حنبل و داود بن علی اصفهانی و گروهی دیگر از بزرگان سلف روش اصحاب حدیث مانند مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان را در پیش گرفتند و گفتند ما به آن چه در کتاب و سنت آمده است ایمان می‌آوریم و اقدام به تأویل هم نمی‌کنیم این گروه از تشبیه نیز احتراز می‌کردند و معتقد بودند هر گاه کسی هنگام قرائت آیه «خَلَقْتُ بَيْدَيَّ» دستش را تکان دهد یا هنگام خواندن روایت «قلب المؤمن بین إصبعين من أصابع الرحمن» به انگشتانش اشاره کند قطع دست و انگشتان وی واجب می‌شود.^۴ این دسته به دو دلیل با تأویل مخالفت می‌کردند اولاً؛ به دلیل منع از تأویل که در قرآن آمده است^۵ ثانیاً؛ به دلیل ظنی بودن معنای تأویلی؛ چون احتمال دارد آن معنای موهول

۳. همان.

۱. شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۰۵. ۲. همان، ص: ۱۰۶.

۴. همان، ص: ۱۱۹. ۵. «قَالُوا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَتْلُمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاكِبُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ».

مقصود خداوند متعال نباشد. در واقع مخالفان تأویل احتیاط می‌کردند حتی برخی به جهت احتیاط حاضر نبودند ید یا استوا و یا وجه را به فارسی ترجمه کنند.^۱

دیدگاه علامه مجلسی

علامه با اصل تأویل موافق است و خود در موارد متعددی در مباحث کلامی اقدام به تأویل کرده است و با برخی از تأویل‌های دیگران اعلام موافقت کرده و پسندیده است و بعضی دیگر از تاویلات را مردود دانسته است. از دیدگاه وی، این حدیث نبوی ﷺ که به حضرت علی علیه السلام فرمود: «تو بر تأویل قرآن جنگ خواهی کرد چنان که من بر تنزیل قرآن جنگیدم»^۲ بر تاویل‌های نادرست دلالت دارد.^۳

بنابر این به نظر علامه، تأویل باید بر اساس اصول و روش‌های درست انجام پذیرد، اگر تأویل، صحیح و اصولی انجام نگردد ممکن است سبب الحاد و تضلیل گردد. از دیدگاه علامه صرف عدم درک عقلی ظاهر دلیل نقلی مجوز تأویل نیست.^۴

با این وجود، اصل از نظر علامه عدم تأویل و اصاله الظهور است. از نظرگاه علامه تا جایی که ممکن است نباید سراغ تأویل رفت مگر این که راهی برای پذیرش ظاهر دلیل نقلی نباشد.^۵ به نظر وی اگر ظاهر دلیل نقلی مخالف با عقل و ضرورات عقلی باشد باید به تأویل آن پرداخت. لذا علامه خود ادله نقلی که دال بر ایمان و عدم ایمان برخی از موجودات بی جان و حیوانات هستند را تأویل می‌کند زیرا معتقد است پذیرش ظاهر این روایات مخالف با بدیهیات عقلی است.^۶ بنابر این از دیدگاه علامه «اول الاحاد» پیمودن راه تأویل بدون دلیل است^۷ تأویل بدون دلیل قطعی کلام خداوند جرات بر خداوند و تأویل روایات جرات بر انمه دین می‌باشد.^۸ از منظر علامه تأویل از باب ضرورت جاز است و گر نه در حال اختیار و امکان پذیرش معنای ظاهری به هیچ روی نباید سراغ تأویل رفت لذا تأویل برخی از بزرگان شیعه درباره روایات بداء را به دلیل ضرورت نداشتن رد می‌نماید.^۹ صرف بعید بودن و استبعاد معنای ظاهری مجوز احتراز و اعراض از آن نیست.^{۱۰}

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۸، ص ۴۵.

۴. همان، ص ۵۸۷.

۶. همان، ج ۲۷، ص ۲۷۸.

۸. همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۴۴.

۱۰. همان، ج ۷، ص ۱۳۰.

۱. شهرستانی، همان، ص ۱۲۰.

۳. همو، حق الیقین، ص ۶۸۷.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۵۶، ص ۳۵۱.

۷. همان، ج ۵۵، ص ۴۷.

۹. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۲۹.

یکی از علل اصلی مخالفت علامه با فلاسفه و تکفیر آنان تأویل‌های آن‌ها است که به نظر وی ناصواب بوده است.^۱ وی در مواضع متعددی با تأویلات عرفا نیز مخالفت می‌کند.^۲ لذا باید دید تأویل صحیح از نظر علامه مجلسی با چه اصول و روش‌هایی انجام می‌گیرد. ابتدا برخی از تأویل‌های صحیح و ناصحیح در مباحث کلامی از منظر علامه فهرست وار نقل می‌شود بعد به اصول و روش‌های تأویل در نگاه علامه خواهیم پرداخت.

برخی از مواردی که علامه به تأویل مبادرت کرده و یا موافقت خود را با این تأویلات اعلام نموده است عبارتند از:

تأویل آیات و اخبار موهم معصیت انبیاء^۳، تأویل دوازده مهدی که در برخی روایات آمده است به پیغمبر و سایر انمه غیر قائم علیه السلام، تأویل صفات خبری^۴ و آیات و اخباری که مشعر به زمان و مکان و حرکت داشتن خداوند هستند^۵، تأویل آیات رویت خدا^۶، تأویل «و نفخت فیہ من روحی» و «خلق الله آدم علی صورته»^۷ تأویل روایت «خلق الله المشیئة بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشیئة»^۸، تأویل نصوص دینی مخالف با عصمت ملائکه^۹، تأویل آیاتی که موجب نقص در خدا هستند و سخریه و استهزاء و مکر و ... را به خدا نسبت می‌دهند^{۱۰}. هم‌چنین علامه معتقد است به دلیل تظافر اخبار زمین هیچ گاه از حجت خدا خالی نمی‌شود از این رو روایاتی را که از خالی بودن زمین از حجت خدا در دوره فترت بین حضرت آدم علیه السلام و حضرت نوح علیه السلام و هم‌چنین فترت بین حضرت عیسی علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله دلالت دارند، تأویل می‌کند و مراد این روایات را حجت ظاهر و آشکار بیان می‌کند^{۱۱}.

علامه برخی تأویلات را مردود و نادرست می‌داند که تأویل آیات و احادیث معتبره درباره خصوصیات و اوصاف قیامت و عالم آخرت^{۱۲} تأویل روایات رجعت^{۱۳}، تأویل

۱. همان، ج ۵۴، ص ۲۵۹ و ۳۶۵؛ ج ۸، ص ۲۰۵؛ همو، حق‌الیقین، ص ۷۴۶.

۲. همو، عین‌الحیات، ج ۱، ص ۹۵.

۳. همو، حق‌الیقین، ص ۱۹؛ همو، بحارالأنوار، ج ۱۷، ص ۱۱۹؛ ج ۱۴، ص ۸۹.

۴. همو، بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱ و ص ۶۲. ۵. همان، ج ۳، ص ۳۰۹.

۶. همان، ج ۴، ص ۲۶. ۷. همان، ص ۱۱.

۸. همان، ص ۱۴۵. ۹. همان، ج ۱۱، ص ۱۲۶.

۱۰. همان، ج ۶، ص ۴۹. ۱۱. همان، ج ۴، ص ۱۲۲.

۱۲. همو، حق‌الیقین، ص ۵۸۷؛ همو، بحارالأنوار، ج ۸، ص ۲۰۵.

۱۳. همو، الأربعون حدیث، ص ۱۶۹.

آیات بسیار و روایات متواتر درباره فرشتگان و مجرد دانستن آن‌ها و تطبیق آن‌ها بر عقول و نفوس فلکی و قوای طبیعت^۱، تأویل روایاتی که بر وحدت قدیم دلالت می‌کنند^۲، تأویل روایات دال بر تحریف قرآن^۳، تأویل اخبار دال بر تقدم آفرینش ارواح بر اجساد^۴، تأویل اخبار دال بر حدوث عالم^۵، تأویل آیات و روایات دال بر حشر جسمانی^۶، تأویل قلم بر عقل اول توسط برخی از فلاسفه^۷، تأویل عقبات در قیامت به اعمال انسان^۸، تأویل میزان در قیامت به تعدیل^۹، تأویل آیات ظاهر در احیاء و تکفیر^{۱۰}، تأویل بهشت و دوزخ از سوی فلاسفه^{۱۱} و تأویل یقین به وحدت وجود^{۱۲} در آیه «و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین»^{۱۳} از سوی عرفا از آن جمله است.

موانع تأویل از دیدگاه علامه

با بررسی آثار علامه مجلسی روشن می‌شود که وی برخی امور را از موانع تأویل می‌داند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. مخالفت اجماع با معنای تأویلی؛ از دیدگاه علامه معنای مؤول نباید مخالف با نظر اجماع علماء باشد و به عبارت دیگر در تعارض بین اجماع و معنای مؤول نظر اجماعی مقدم است.
۲. نادرستی دلیل اجتناب از معنای ظاهری؛ دلیلی که سبب اعراض از معنای ظاهری دلیل نقلی می‌شود باید تام و بی نقص باشد چرا که اصل، معنای ظاهری دلیل نقلی است و تا دلیل درستی برای احتراز از این معنا نباشد عدول از معنای ظاهری جایز نخواهد بود.
۳. صراحت لفظ در معنای ظاهری^{۱۴}؛ به عبارت دیگر اگر لفظی در معنایی نص باشد نه ظاهر، تأویل آن جایز نیست چون تأویل تنها در ظواهر مجاز است ولی اگر لفظ تنها یک احتمال در معنایش باشد و تحمل بیش از دو معنا را نداشته باشد تأویل بی معنا و ناروا خواهد بود.

۱. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۱۵.

۲. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۵۶.

۳. همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۴۴.

۴. همان، ص ۲۵۹.

۵. همان، ج ۷، ص ۱۳۰.

۶. همان، ج ۳، ص ۳۲۰.

۷. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۹۵.

۸. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۵۶؛ ج ۳۱، ص ۸۲؛ ج ۵۴، ص ۶۶ و ۲۵۹؛ همو، مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۳۹۴.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۵۲۵.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۵۴، ص ۶۶.

۷. همان، ص ۳۶۵.

۹. همان، ص ۲۵۳.

۱۱. همو، حق الیقین، ص ۷۴۶.

۱۳. حجر، ۹۹.

علامه به سبب این مانع تأویل روایات دال بر وحدت قدیم را نمی‌پذیرد.^۱ هم‌چنین معتقد است این صراحت در روایات تحریف لفظی قرآن نیز که سنداً صحیح حتی متواتر هستند نیز یافت می‌شود بنابر این تأویل این روایات را نیز قبول ندارد.^۲ علامه ادله نقلی درباره معاد جسمانی را هم نص و صریح می‌داند که امکان تأویل ندارند.^۳ از دیدگاه وی اخبار دال بر حدوث عالم نیز نص و صریح هستند لذا تأویل در آن‌ها امکان ندارد.^۴ دلیل مخالفت وی با تأویل اخبار و آیاتی که در پنداشت ایشان بر جسمیت فرشتگان دلالت دارند، نیز همین نکته است.^۵

«نص» در لغت به معنای آشکار و ظاهر ساختن است. وقتی گفته می‌شود: «نص العالم المسألة»؛ یعنی عالم مسأله را آشکار کرد و در اصطلاح عبارت است از: «هو المنبئ عن المقول فيه على سبيل الاظهار»؛ یعنی آن چه که از محتوای خود به‌طور آشکارا خبر دهد.^۶ میر سید شریف جرجانی نیز در تعریف نص گفته است: آن چه که جز یک احتمال در معنای آن جائز نباشد و یا آن چه که قابل تأویل نباشد.^۷ در واقع برگشت تعاریف جرجانی نیز به تعریف نخست است زیرا آن چه که از محتوای خبر آشکارا خبر دهد، تعدد معنا و احتمال تأویل به خود راه نخواهد داد. نکته دیگر این که تعاریف یاد شده اعم از قول و فعل است لذا نص منحصر در قول نیست.

علامه به سبب مانع اول و دوم تأویل روایات رجعت به ظهور دولت نه رجوع اشخاص را مردود می‌داند.^۸

شرایط تأویل

از نظر گاه علامه تأویل صحیح باید بر اساس شرایط و اصولی انجام گیرد که عبارتند از: الف) وجود دلیل بر تأویل: از منظر علامه اصل عدم تأویل است مگر این که هیچ راهی برای پذیرش معنای ظاهری وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر باید دلیل کافی بر رد معنای ظاهری دلیل سمعی موجود باشد. لذا علامه به خاطر این شرط با برخی تاویلات مخالفت می‌کند و معتقد است دلایل این تأویل سخیف و

۱. همو، بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۵۶. ۲. همو، مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵.

۳. همو، بحار الأنوار، ج ۷، ص ۴۸؛ همو، الاربعون حديثاً، ج ۱، ص ۲۵۲.

۴. همو، بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۶۶. ۵. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۱۵.

۶. ابن جبر، علی بن یوسف، نهج الايمان، ص ۶۸. ۷. جرجانی، همان، ص ۱۰۶.

۸. مجلسی، الاربعون حديثاً، ص ۱۶۹.

نادرست است و نباید معنای ظاهری را کنار گذاشت. برای مثال تأویل شیخ مفید در بحث خلق الارواح قبل الابدان را نادرست می‌داند. به باور وی دلایل شیخ مفید برای این تأویل ضعیف و سخیف است و نباید شیخ مفید با این دلایل ضعیف ظاهر آیات و اخبار مستفیض را رها می‌کرد.^۱ هم‌چنین با تأویل ادله نقلی که بر وجود عیب ظاهری در برخی انبیاء دلالت دارد، موافق نیست به دلیل این که دلایل اعراض از ظواهر این ادله ناکافی است و می‌توان با توجیهاتی معنای قابل پذیرشی از این ظواهر ارائه نمود.^۲

علامه روایتی را که بر خلاف مشهور باشد تأویل می‌کند. به عبارت دیگر از منظر وی شهرت می‌تواند دلیل اعراض از ظاهر باشد از این رو روایتی را که بر خلاف مشهور، دلالت بر اختصاص رسالت جهانی به نبی اکرم صلی الله علیه و آله دارد، تأویل می‌کند.^۳ هم‌چنین روایت دال بر غیر مکلف بودن مشرکان نسبت به فروغ دین به دلیل مخالفت با مشهور مورد تأویل علامه واقع شده است.^۴

ب) عدم مخالفت با ادله عقلی: از دیدگاه علامه معنای مؤولی که ذکر می‌شود نباید مخالف با ادله قطعی عقلی باشد.^۵

ج) عدم مخالفت معنای موول با ظواهر دیگر^۶؛ علامه در ضمن نقل سخن سید مرتضی در بیان تأویل آیه ذر از سوی برخی و نقد آن این دو شرط اخیر را مورد تأکید قرار داده است.

د) مطابقت با ظاهر کلام^۷؛ شاید مراد علامه این باشد معنای موول به گونه‌ای نباشد که به هیچ وجه نتوان آن را از ظاهر کلام برداشت کرد به عبارت دیگر دلالت لفظ بر آن معنای موول هم محتمل باشد.

و) لزوم موافقت تأویل با سیاق کلام^۸؛ علامه معتقد است در برخی از ادله نقلی احتمال تاویلات مختلف وجود دارد. به نظر وی یکی از اسباب ایجاد غموض در اخبار همین احتمالات متعدد در تأویل است.^۹ ایشان معتقد است در این موارد

۱. همو، بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۶۷؛ همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۴۴.

۲. همو، بحار الأنوار، ج ۱۲، ص ۲۴۳. ۳. همان، ج ۱۶، ص ۳۲۲. ۴. همان، ج ۲۳، ص ۸۴.

۵. همان، ج ۵، ص ۲۶۷؛ همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۴۴.

۶. همو، بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۶۷؛ همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۴۴.

۷. همو، بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۷۵. ۸. همان، ج ۵۵، ص ۶۶. ۹. همان، ج ۴، ص ۱۴۵.

باید به دنبال تأویل ارجح بود.^۱

از نظر علامه هر چند غیر معصومین نیز با اصول و روش‌های درست مجاز به تأویل هستند ولی تأویل صحیح و معصوم نزد خداوند و معصومین علیهم‌السلام و راسخان در علم می‌باشد.^۲ با این حال برخی از روایات را از متشابهات الاخبار دانسته است که تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند و گفته است سکوت از تفسیر اصوب و اولی و احوط است ولی با وجود این علی سبیل الاحتمال به تفسیر و تأویل این دسته از روایات هم مبادرت کرده است.^۳

رابطه تأویل با بطن آیه و جری و تطبیق

علامه بطن یا بطون آیات را قبول دارد و برخی از روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام را از باب بیان بطن آیه می‌داند.^۴

به نظر علامه بطن آیه همان معنای تأویلی آیه است برای مثال تفسیر طعام در آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» را تأویل و بطن آیه معرفی کرده است.^۵ یا تفسیر کتاب به امام را از سوی امام صادق علیه‌السلام در ذیل آیه مبارکه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيمينِهِ فَأُولَئِكَ يَفْرَحُونَ كِتَابَهُمْ» بطن و تأویل آیه بیان کرده است.^۶ در موارد دیگری نیز تأویل آیه را از باب بطن آن دانسته است.^۷

علامه چون معتقد به تحریف قرآن است سبب ایجاد مشکل در پذیرش برخی از ظواهر قرآن و روی آوری به تاویلات مختلف را تحریف دانسته است و لذا قرائت صحیح آیه در این موارد از سوی امام علیه‌السلام را باعث رفع مشکل و بطلان تاویلات بیان کرده است.^۸

۱. همان، ج ۵۷، ص ۳۰۵.

۲. همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۴۳۴.

۳. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۶۷؛ ج ۱۰، ص ۳۲۸؛ ج ۲۳، ص ۳۹۲؛ ج ۲۷، ص ۲۸۳؛ همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۴.

۴. همو، بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۸۴؛ ج ۲۴، ص ۲۸۶؛ همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۱۲.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۲، ص ۹۶.

۶. همان، ج ۸، ص ۱۱.

۷. همان، ص ۱۲.

۸. همان، ج ۶۸، ص ۳۱۲؛ همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۱۲.

۹. همو، بحارالانوار، ج ۳، ص ۳۲۰.

علامه معتقد است احادیث متواتر و نصوص قرآن دلالت دارند بر این که فرشتگان مجرد نیستند بلکه اجسام لطیفند بنابر این تأویل این نصوص و اعتقاد به مجرد فرشتگان ناصواب و انکار ضروری دین بوده و مستلزم کفر است.^۱

هر چند اصطلاح جری و تطبیق اصطلاحی نو بوده و علامه طباطبایی مبدع آن است^۲ ولی بیشتر مفسران و قرآن پژوهان در طول تاریخ به آن معتقد بوده و عمل کرده‌اند. به صورت خلاصه علامه طباطبایی آن را به معنای تطبیق کلی بر مصداق یا مصادیق آن می‌داند.^۳ وی و هم‌چنین دیگر قرآن‌پژوهان حکم آیه را در موارد مشابه نیز جاری می‌دانند و مورد نزول را در واقع تنها یکی از مصادیق مفهوم قرآنی معرفی می‌کنند.^۴ علامه مجلسی نیز هر چند از این اصطلاح استفاده نکرده است ولی عملاً آن را به کار برده است. وی موارد تطبیق و جری را هم با عنوان تأویل می‌آورد.^۵

روش تاریخی

علامه مجلسی برای اثبات یا استنباط برخی عقائد و یا رد برخی از شبهات از مستندات تاریخی هم استفاده کرده است. وی تاریخ موجود را که غالباً توسط مخالفان نوشته شده است قبول ندارد و لذا خود به نگارش تاریخی اقدام می‌کند که بر اساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام باشد.^۶ علامه هم به مناسبت در جلدهای مختلف بحارالانوار مطالب تاریخی به ویژه تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام دارد و هم آثار مستقل تاریخی مانند جلاء العیون که ویژه امام حسین علیه‌السلام است و یا حیات القلوب که در موضوع تاریخ انبیاء و اهل بیت علیهم‌السلام و سایر معصومان علیهم‌السلام است. به هر حال وی کوشیده است تاریخی مبتنی بر قرآن و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بنویسد.

بیشترین کاربرد روش تاریخی در علم کلام، در بحث امامت و به ویژه امامت خاصه است. برای مثال علامه مجلسی برای اثبات فضیلت و افضلیت حضرت علی علیه‌السلام و مطاعن خلفا به مباحث تاریخی تمسک و استدلال کرده است. هم‌چنین برای اثبات امکان ولادت مخفیانه امام دوازدهم علیه‌السلام به ولادت مخفیانه حضرت ابراهیم و موسی علیهم‌السلام استناد می‌کند.^۷

۱. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۱۵. ۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۱ و ۱۵۳.

۳. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۱۶.

۴. همان، ج ۳، ص ۶۷.

۵. همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۳۴۵. ۶. همو، جلاء العیون، ص ۲۲. ۷. همو، حق الیقین، ص ۴۸۰.

نتیجه بخش

روش نقلی یکی از روش‌هایی است که همه متکلمان اسلامی به گونه‌ای از آن در دانش کلام بهره می‌گیرند. قرآن کریم در این روش در جایگاه نخست قرار دارد و در رتبه بعدی سنت نبوی ﷺ قرار می‌گیرد. در متکلمان شیعی سنت ولوی نیز به آن افزوده می‌شود.

در این بخش روشن شد که علامه مجلسی در آثار و اندیشه‌های کلامی خود از این روش در اثبات، استنباط و دفاع از آموزه‌های کلامی استفاده کرده است. وی حقیقت علم را در قرآن می‌داند که اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز به سبب اتصال به این منبع الهی مرجعیت و منبعیت یافته‌اند. از دیدگاه وی قرآن از لحاظ سندی متواتر بوده ولی آیات آن از محکم و متشابه و نص و ظاهر تشکیل یافته است. وی به عرضه روایات بر قرآن برای تشخیص روایات صحیح از غیر صحیح اعتقاد راسخ دارد. هم‌چنین بر خلاف اخباریان بر امکان فهم و تفسیر قرآن برای غیر معصومان تأکید دارد. ظاهر قرآن نیز از دیدگاه وی حجت است.

در این بخش روشن شد که علامه نیز همانند بسیاری از قرآن پژوهان وجود بطن یا بطون برای آیات قرآن را قبول دارد. ولی معتقد است معنای ظاهر و باطنی آیات با هم تنافی ندارند و تمسک به بطن آیه را مجوز اعراض از معنای ظاهری آن نمی‌داند.

مساله مهم دیگری که در این بخش روشن شد این است که علامه مجلسی معتقد به تحریف لفظی قرآن است و به شدت از آن دفاع می‌کند. وی به صراحت و گاه غیر صریح بر این عقیده خود تأکید ورزیده است. عمده‌ترین دلیل وی بر این ادعا روایات تحریف است که از نظر وی سندا و دلالة مشکلی در استناد به این روایات برای اثبات تحریف وجود ندارد. از لحاظ سندی این روایات را متواتر دانسته و از جهت دلالت نیز نص می‌داند. بنابر این نمی‌توان در انتساب این عقیده به وی تردید کرد و سخنان وی در این باره را توجیه و تأویل نمود. اشکال مهمی که بر تحریف‌گرایان مانند علامه مجلسی وارد است این است که این گروه از اندیشمندان با نگاه افراطی به روایات نگرسته و دست کم در عمل، به اصل بودن عقل قطعی و اصلیت قرآن نسبت به احادیث پایبند نبوده‌اند. علامه در گفتار بر عرضه روایات بر قرآن و سنجش روایات با این معیار اعتراف دارد و بسیاری از روایات و آیات را بر اساس حکم قطعی عقل تأویل

و تفسیر می‌نماید ولی با وجود این که ادله قرآنی و روایی بسیار و نیز ادله عقلی^۱ بر سلامت قرآن از تحریف تأکید دارند نمی‌تواند از روایات تحریف نما اعراض کرده و آن‌ها را کنار گذارد. جالب این که خود علامه در موضعی تصریح می‌کند که آیه حفظ بر عدم وقوع تحریف دلالت دارد.^۲ هر چند علامه در بحار الانوار تواتر روایات تحریف را مطرح کرده و از آن دفاع نموده است ولی در مرآة العقول از ۹۲ حدیث الکافی درباره تحریف تنها ۸ حدیث را صحیح یا موثق می‌داند.^۳

مواجهه علامه با روایات تحریف مانند مواجهه شیخ صدوق با روایات سهو النبی ﷺ است. شیخ صدوق بر آن است که روایات صحیح السند و الدلالة بر وقوع سهو در پیامبر اکرم ﷺ دلالت دارند و این همه روایات صحیحه را نمی‌توان کنار گذاشت زیرا در این صورت باید در موارد دیگر نیز چنین نمود. هر چند این موضع شیخ صدوق مورد نقد جدی علامه مجلسی واقع شده است و روایات سهو النبی ﷺ را تقیه‌ای دانسته و کنار گذاشته است ولی در بحث تحریف ادعایی چون ادعای شیخ صدوق داشته و معتقد است نمی‌توان این همه روایت را کنار گذاشت و از آن‌ها چشم پوشی نمود در نتیجه بر اساس این روایات به تحریف لفظی قرآن حکم داده است. ادله دیگر علامه بر وقوع تحریف در واقع همان ادله قائلان به تحریف است که از سوی منتقدان این نظریه نقد شده است.

با وجود باور علامه به تحریف قرآن ولی وی به حجیت آن اعتقاد دارد و جزو آن دسته از علمایی است که هم تحریف قرآن را قبول دارند و هم از حجیت قرآن موجود دفاع می‌کنند. ایشان امکان و وقوع نسخ به معنای مشهور (نسخ حکم بدون تلاوت) را قبول دارد.

یکی دیگر از منابع علامه مجلسی در روش نقلی سنت معصومان ﷺ است. کتب اربعه و کتب حدیثی پیشینیان در نزد وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به حجیت احادیث این کتب در مقام عمل تأکید می‌کند ولی بی تردید این نظر وی مربوط به احکام عملی و فقه می‌شود زیرا وی در اعتقادات تنها یقین را معتبر می‌داند یقینی که از راه ادله عقلی یا ادله نقلی حاصل شود. احادیثی از نظر وی مفید یقین هستند که یا

۱. جواد آملی، نزاهت قرآن از تحریف، ص ۴۲.

۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص ۱۱۳.

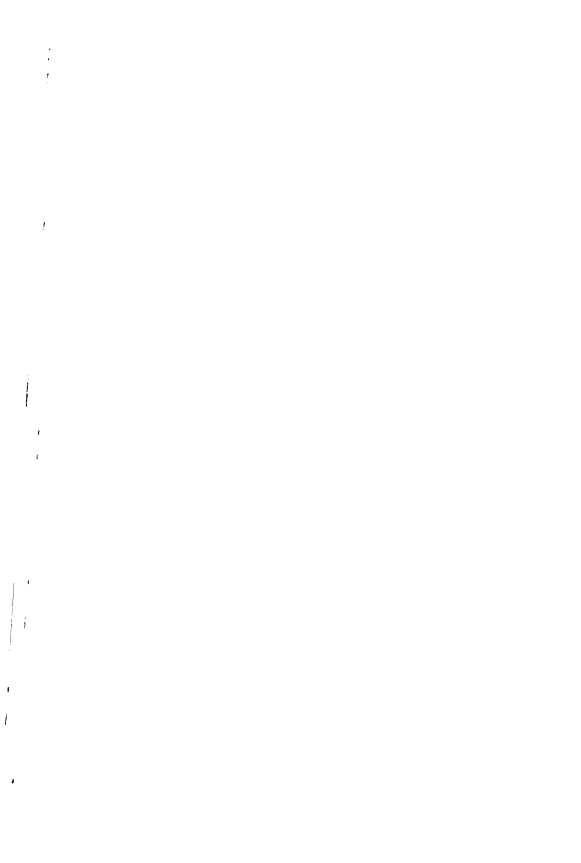
۳. نجارزادگان، همان، ص ۲۱۸؛ مجلسی، مرآة العقول، ج ۵، ص ۱۶۰.

متواتر باشند و یا خبر واحد محفوف به قرائن باشند.

با وجود اتمام تام و بسیار زیاد علامه به روایات این گونه نیست که وی بر اساس چند روایت و لو خبر واحد و بدون بررسی سندی و دلالتی آن‌ها استنباط کلامی کند و یا از آموزه‌ای دفاع نماید. مخالفت ایشان با رد یا تأویل روایات و کنار گذاشتن آن‌ها مساله‌ای دیگر است به عبارت دیگر این مخالفت به معنای پذیرش محتوای آن‌ها و باور به آن‌ها نیست. در بسیاری از موارد به دلیل عدم کفایت روایات یا تعارض آن‌ها از اعتقاد به محتوای آن روایات و استنباط کلامی بر اساس آن‌ها احتراز کرده است برای مثال در بحث رجعت معتقد است رجعت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امام حسین علیه السلام به دلیل وجود روایات فراوان تردیدی ندارد ولی رجوع سایر ائمه علیهم السلام یقینی نیست ولی این روایات را هم نمی‌توان رد کرد هم‌چنین درباره زمان رجعت و جزئیات دیگر رجعت معتقد به ایمان اجمالی است.^۱ بنابر این علامه مجلسی تا زمانی که دلیل نقلی و روایی سندا و دلالة یقین آور نباشد بدان تمسک نمی‌کند هر چند که محتوای این ادله، مخالف با ادله عقلی نیز نباشد.^۲ بنابر این به صورت قطعی می‌توان گفت که علامه در مسائل کلامی به هیچ وجه اخباری مسلک نیست بلکه عقل‌گرایی است در حد شیخ مفید و امثال او.

۱. مجلسی، الاربعون حدیثاً، ج ۲، ص ۲۲۲.

۲. همو، بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۷۵.



روش‌شناسی عقلی علامه مجلسی

جایگاه عقل در تفکر دینی یکی از مباحث عمیق و مهم تاریخ فکر بشری است. این که آیا عقل در تفکر دینی جایگاهی دارد یا نه؟ جایگاه آن کجاست؟ مقدم بر دین است یا مؤخر از آن؟ آیا نقش عقل منحصر به نقش ابزاری است یا این که می‌تواند نقش منبعی هم داشته باشد؟ نظر اندیشمندان اسلامی درباره جایگاه عقل یکسان است یا نه؟ پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل پیش از ورود به روش‌شناسی عقلی اندیشه‌های کلامی علامه مجلسی لازم می‌باشد.

عقل در لغت

اهل لغت معنای اصلی ریشه «عقل» را بازداشتن و منع کردن دانسته‌اند. از این رو به بستن زانوی شتر عقل البعیر گفته شده است و آن وسیله را عقل می‌نامند یا در بستن موهای زن و بسته شدن شکم توسط دارو از این واژه استفاده می‌شود و به دژ محکم نیز مَعْقِل اطلاق می‌گردد^۱. لذا به قوه‌ای که آدمی را از عدول و انحراف از مسیر مستقیم و حق باز می‌دارد عقل گفته شده است^۲.

عقل در اصطلاح

برای «عقل» در دانش‌های مختلفی چون ادبیات، فقه، کلام، فلسفه و... اصطلاحات متعددی ذکر شده است حتی گاه در یک علم در معانی و اطلاقات گوناگونی به کار می‌رود^۳.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۸؛ راغب اصفهانی، همان، ص ۵۷۸.
 ۲. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، ص ۶۵.
 ۳. تهمانی، محمد علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۱۹۴؛ جرجانی، همان، ص ۶۵؛ احمدنگری، عبدالنبی بن عبدالرسول، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ج ۲، ص ۳۲۶.

عقل در متون دینی

قرآن کریم عقل و تفکر عقلی را پذیرفته و با تأکید بسیار به آن سفارش کرده است. قرآن در بیش از سی صد آیه جامعه انسانی را به تعقل و اندیشه ورزی فرا خوانده است.^۱ تفکر در آفرینش آسمان ها و زمین در بسیاری از آیات قرآن توصیه شده و کسانی را که اهل تفکر هستند ستوده است.^۲ و در مقابل کسانی را که عقل و خرد خویش را به کار نمی برند سرزنش نموده است.^۳ از جمله این آیه که از زبان جهنمیان نقل می کند: «اگر عقل خود را به کار می بستیم جهنمی نمی شدیم».^۴ از سوی دیگر در خود قرآن برای اثبات عقائد و آموزه های دینی از براهین و استدلال های عقلی استفاده شده است^۵ هم چنین از مشرکان و کفار خواسته است بر ادعاهای خود برهان اقامه کنند.^۶ رسول اکرم ﷺ نیز از سوی خداوند مأموریت یافته است که مردم را با استفاده از سه روش حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن به صراط مستقیم الهی راهنمایی کند.^۷ در سیره نبوی ﷺ نیز موارد فراوانی از استدلال های عقلی نقل شده است. برای نمونه در التوحید شیخ صدوق نقل شده است یکی از دانشمندان یهود از پیامبر اکرم ﷺ پرسید خداوند کجاست و چگونه است؟ رسول اکرم ﷺ پاسخ داد: خداوند مکان خاصی ندارد زیرا محدود نیست و از این رو در هر مکانی هست و خداوند را نمی توان به کیفیت توصیف کرد زیرا کیفیت آفریده خداست و خداوند به صفات آفریدگان خود توصیف نمی شود.^۸ در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) عقل و وحی دو حجت خداوند بر بندگان به شمار می آیند انبیاء و ائمه (علیهم السلام) حجت های ظاهری خداوند هستند و عقول حجت های باطنی پروردگار می باشند.^۹ عقل و وحی مکمل یکدیگر هستند انبیاء با پیام های وحیانی عقول بشر را شکوفا و بارور می سازند (لیشيروا لهم دفتان العقول)^{۱۰} و عقول بشر نیز حجت های الهی را تأیید می نمایند.

۱. جوادی آملی، دین شناسی، ص ۱۶۹. ۲. آل عمران، ۱۹۰.

۳. انفال، ۲۲؛ یونس، ۱۰۰ و ... ۴. ملک، ۱۰.

۵. انبیاء، ۲۲؛ مؤمنون، ۱۱۵؛ یونس، ۳۵؛ نک: جوادی آملی، دین شناسی، ص ۱۶۰.

۶. بقره، ۱۱۱. ۷. نحل، ۱۲۵.

۸. صدوق، محمد بن علی، التوحید، ص ۳۱۰.

۹. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۳۷.

۱۰. صبحی، صالح، نهج البلاغه، خطبه اول.

از سوی دیگر در منابع و نصوص دینی در عین حال که بر توانایی‌های عقل تأکید و مورد مدح واقع شده است از کاستی‌ها و نواقص و ناکافی بودن آن هم سخن گفته شده است مانند فرمایش حضرت علی (علیه السلام) در باب صفات خداوند که فرمود: «...لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ...»^۱.

تفکر عقلی در نزد اندیشمندان شیعی

یکی دیگر از منابع تفکر مذهبی شیعه عقل است و اندیشمندان شیعی در پرتو قرآن و مکتب اهل بیت (علیهم السلام) برای عقل در حوزه معرفت دینی جایگاه شایسته‌ای قائل هستند. نمونه بارز این جایگاه در دانش کلام قاعده حسن و قبح عقلی است که مسائل فراوانی بر آن مبتنی است و استفاده‌های فراوانی از این قاعده در کلام شیعی صورت می‌گیرد. فقهای امامیه نیز عقل را به‌عنوان یکی از منابع احکام شرعی دانسته قاعده ملازمه حکم عقلی و شرعی را بنا نهاده‌اند. روشن است که این جایگاه عقل غیر از نقش ابزاری عقل در فهم کتاب و سنت است.

دانشمندان شیعی به پیروی از قرآن و سنت اهل بیت (علیهم السلام) دلایل عقلی تأکید کرده‌اند که اعتبار تنها برای احکام قطعی عقل است و عقل ظنی به هیچ وجه معتبر نیست از این روست که به شدت با قیاس فقهی و حنفی مخالفت ورزی شده است.^۲ برای مثال علامه حلی می‌آورد:

«همه دانشمندان اتفاق دارند بر این که معرفت خدای متعال و صفات ثبوتیه و سلویه او و شناسایی آن چه بر او صحیح و آن چه بر او ممتنع است و نیز معرفت نبوت و امامت و معاد واجب است و این معرفت باید از روی دلیل باشد نه تقلید»^۳.

هر چند در میان اندیشمندان شیعی گروهی به نام نص‌گرایان و اخباریان وجود دارند که اخبار را بر عقل و ادله عقلی ترجیح می‌دهند ولی در عین حال با اهل حدیث اهل سنت بسیار متفاوت هستند زیرا شرح و تبیین و بحث‌های کلامی و عقلی را در ذیل نصوص دینی مجاز می‌دانند و از مناظره و گفتگو باکی ندارند و آن را تحریم نمی‌کنند^۴ بنابر این حتی این گروه نیز عقل را به کلی کنار نگذاشته‌اند.

۱. مجلسی، همان، ج ۴، ص ۳۰۸؛ ج ۷۴، ص ۳۰۶. ۲. همان، ج ۲، ص ۳۰۸.

۳. حلی، حسن بن یوسف، باب حادی عشر، ص ۱. ۴. جبرئیلی، محمد صفر، سیر تطور کلام شیعه، ص ۱۱۳.

استاد شهید مطهری در این باره آورده است:

«حقیقت این است که طرح بحثهای عقلی عمیق در معارف اسلامی اولین بار وسیله علی علیه السلام در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد. او بود که اولین بار درباره ذات و صفات باری و درباره حدوث و قدم، بساطت و ترکیب، وحدت و کثرت و غیر اینها بحثهای عمیقی را طرح کرد که در نهج البلاغه و روایات مستند شیعه مذکور است. آن بحثها رنگ و بوی و روحی دارد که با روشهای کلامی معتزلی و اشعری و حتی کلامهای برخی علمای شیعی که تحت تأثیر کلامهای عصر خود بوده‌اند، کاملاً متفاوت است... مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقلی فلسفی بوده است، یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود و با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز، با همه عقل‌گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است ولی جدلی است نه برهانی، و به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند»^۱.

گذری بر پیشینه تفکر عقلی در شیعه

از زمان آغاز جدایی شیعه از اهل سنت تشیع درگیر بحث‌های کلامی شدند و برای اثبات عقائد خود به احتجاج با مخالفان پرداختند. در این رویارویی اعتقادی و فکری، انمه شیعه در رأس بودند و در رتبه بعدی پیروان و شاگردان آنها قرار داشتند که به مقابله با مخالفان می‌پرداختند. انمه علیه السلام در موارد بسیاری با گروه‌های مختلف از اهل سنت، یهود و نصاری و کفار به مناظره می‌پرداختند و آنان را مغلوب می‌ساختند و بدین شیوه عملاً طرق مناظره و احتجاج را به شاگردان خویش یاد می‌دادند. نمونه‌هایی از این مناظرات را می‌توان در بحار الانوار و الاحتجاج طبرسی یافت.

افزون بر آن انمه علیه السلام در مجالس درس خود متکلمانی ماهر تربیت کردند تا با بکارگیری عقل و برهان بتوانند از مکتب اهل بیت علیهم السلام و تشیع دفاع کنند که افرادی چون هشام بن حکم، هشام بن سالم، ابان بن تغلب، قیس بن ماصر، یونس بن عبد الرحمن، فضل بن شاذان، زرارة بن اعین و مؤمن طاق از جمله آنها هستند. این افراد همواره از سوی انمه علیه السلام مورد تشویق و احترام قرار می‌گرفتند.

۱. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ص ۶۴.

در کنار این جریان نشأت گرفته از ائمه علیهم‌السلام جریان دیگری نیز به وجود آمد که تکیه عمده‌اش به جای عقل بر نقل بود و چندان روی خوشی به روش عقلی که در علم کلام از آن استفاده می‌شد، نشان نمی‌داد و حتی در مواردی با کنایه و زخم زبان پیروان چنین روشی را می‌آزردند.^۱

در مقابل این جریان ائمه علیهم‌السلام از عقل‌گرایان حمایت کرده و مخالفت طرف مقابل را به دلیل ضعف عقل معرفی می‌کردند و به مدارای با آن‌ها فرا می‌خواندند همان گونه که حضرت امام رضا علیه‌السلام به یونس بن عبد الرحمن فرمود: «یا یونس ارفق بهم فان کلامک یدق علیهم».^۲

این گرایش فکری تا اواخر قرن چهارم جریانی قدرتمند در شیعه به شمار می‌آمد که تنها به دریافت و نقل احادیث اکتفا می‌کردند و از عقل حد اقل استفاده را می‌نمودند. مدرسه کلامی حدیثی قم که در آن زمان بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مرکز تشیع به شمار می‌آمد در دست این گروه قرار گرفته بود. در اواخر سده چهارم متکلم و فقیه بزرگ شیعه شیخ مفید ظهور کرد و توانست جریان عقل‌گرایی در شیعه را تقویت کند و آن را به جریان غالب در حوزه‌های شیعی تبدیل نماید. وی به شدت با جمودگرایی حدیث‌گرایان به مخالفت پرداخت و برخی از اندیشه‌های کلامی آنان را که حاکی از عدم به کارگیری عقل و تعمق بود رد کرد و بر ایمان استدلالی تأکید ورزید. وی پیروان این جریان را «اصحاب حدیث» «اصحاب متعلق به اخبار» و «مقلده» نامیده و در یکی از عبارت‌های خود درباره آنان می‌گوید:

«پاران اخباری ما یاران سلامت و بعد ذهن و قلت فطانت هستند آن چه از احادیث شنیده‌اند بر دیده می‌نهند و به سند آن نظر نمی‌کنند و بین حق و باطل آن‌ها فرق نمی‌گذارند و آن چه را در اثبات این احادیث بر ایشان وارد می‌شود فهم نمی‌کنند و معانی روایاتی را که بیان می‌کنند به دست نمی‌آورند».^۳

از دیدگاه شیخ مفید ایمان فرد مؤمن باید معرفت عقلی واقعی و مبتنی بر عقل و استدلال باشد پذیرفتن حجیت افراد و تقلید از ایشان مفید نیست زیرا آن چه کورکورانه پذیرفته گردد به آسانی از بین می‌رود امام غایب از آن جهت ظاهر نشده است که می‌داند

۱. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، ص ۴۸۸.

۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲، ص ۶۶.

۳. مفید، محمد بن نعمان، تصحیح الاعتقاد، ص ۳۸.

اعتقاد بیشترین پیروانش بر اساس تقلید است و بر چنین مردمی نمی‌توان اعتماد کرد.^۱

شیخ مفید با وجود احترامی که به استاد خود شیخ صدوق قائل است به نقد جدی آرای وی در الاعتقادات پرداخته است زیرا شیخ صدوق نیز در زمره حدیث گرایان و مخالفان علم کلام بوده است. شیخ مفید هم به نقد روش شیخ صدوق پرداخته و هم اندیشه‌های اعتقادی او را که مبتنی بر این روش بوده است رد کرده است.

شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد در جواب شیخ صدوق که مناظره در اعتقادات را نفی می‌کند، می‌آورد:

«شیعیان همواره و در هر دوره استدلال را به کار می‌بردند و به حق جدال می‌کردند و باطل را با حجت و برهان از میان می‌بردند و به همین جهت ائمه علیهم‌السلام از آن‌ها سپاسگزاری می‌کردند»^۲.

روش شیخ مفید توسط شاگرد وی سید مرتضی ادامه یافت. او نیز به مخالفت با حدیث گرایان پرداخت و بر نقش عقل در اعتقادات تأکید ورزید. شیخ طوسی نیز با تمام توان علیه این جریان موضع گیری کرده و آنان را با اوصافی چون «المتسکین بالاخبار المتعلقین بظواهر الاحوال»^۳ توصیف می‌کند و توان عقلی آن‌ها را ضعیف می‌شمارد.^۴

این جریان غالب توسط متکلمان شیعی دیگر مانند کراجکی، حمصی رازی، خواجه طوسی، علامه حلی، فاضل مقداد، شهید اول ادامه می‌یابد و تا اوایل قرن یازدهم جریان غالب از آن عقل گرایان است تا این که در قرن یازدهم محمد امین استرآبادی ظهور کرده و به احیای جریان حدیث گرایی می‌پردازد. استرآبادی و پیروان وی مردم را از اعتماد بر عقل و داده‌های عقلی نهی می‌کردند و اکتفای به روایات و ظواهر آن‌ها را مقتضای تعبد شرعی معرفی می‌کردند و حتی علم اصول فقه را به دلیل استناد به عقل و استفاده کم از روایات مردود می‌دانستند و آن را بدعت به شمار می‌آوردند و از این رو به شدت به مخالفت با مجتهدان می‌پرداختند. این جریان در قرون یازدهم و نیمه نخست قرن دوازدهم به رشد روز افزون خود ادامه داد و به جریان غالب در تشیع مبدل شد و مجتهدان و متکلمان در حاشیه قرار گرفتند تا آن که در نیمه دوم

۱. همو، الفصول العشرة فی الغیبة، ص ۷۸.

۲. همو، تصحیح الاعتقاد، ص ۲۶.

۳. طوسی، محمد بن حسن، الغیبة، ص ۲.

۴. همو، المبسوط، ج ۱، ص ۱.

قرن دوازدهم اصولی و اندیشمند بزرگ شیعه وحید بهبهانی ظهور کرد و با نیروی فکر و اندیشه به مقابله این جریان پرداخت و با تألیف کتاب‌هایی چون الاجتهاد و الاخبار و الفوائد الحائریه حق را آشکار کرده و مغلطه‌های اخباریان را بر ملا ساخت و دوباره عقل‌گرایی را به جریان غالب در تشیع بدل ساخت.

حجیت عقل

حجیت عقل در علم کلام در بحث حسن و قبح عقلی طرح می‌شود. سه دیدگاه عمده کلامی درباره حجیت عقل وجود دارد؛ اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار کرده و معتقدند عقل حسن و قبح چیزی را درک نمی‌کند بنابر این از دیدگاه اشاعره عقل مستمع خوبی است و هرگز قدرت بیان چیزی را از طرف خود ندارد. برخی عقل را زیر مجموعه سنت قبول دارند ولی محققان امامیه برای عقل و برهان عقلی نقش استقلالی قائل هستند^۱.

گستره عقل

پذیرش توانایی عقل به معنای نادیده گرفتن ضعف‌ها و محدودیت‌های آن نیست. این که عقل حجت است بدین معنا نیست که به تنهایی کافی است و در همه‌جا می‌توان از آن بهره برد. خود عقل به عجز خود اعتراف دارد و بر محدودیت خود و عدم کفایت خود تأکید می‌کند. متکلمان در بحث ضرورت نبوت با ادله عقلی اثبات می‌کنند که عقل برای سعادت بشر کافی نیست و وحی و نبوت نیز لازم است و بر همین اساس است که عقل و وحی دو حجت ظاهری و باطنی در متون دینی به شمار آمده‌اند. به جرات می‌توان گفت که همه متکلمان اسلامی بر این مطلب معترفند و عقل را لازم ولی ناکافی می‌دانند و بر محدودیت‌ها و نواقص آن آگاهند. لذا از ورود عقل و روش‌های عقلی در برخی بحث‌های کلامی مانند بحث علم به ذات خدا یا کنه صفات وی و جزئیات معاد جلوگیری کرده‌اند.

کارکردهای عقل

برخی از محققان پنج کارکرد برای عقل ذکر کرده‌اند؛ نظری، عملی، ابزاری، استنباطی و دفاعی. کارکرد نظری عقل را کشف حقائق نظری، واقعیت‌ها و هست‌ها و نیست‌ها دانسته‌اند و خداشناسی و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی را کارکرد نظری عقل عنوان کرده‌اند. به نظر محقق یاد شده کارکرد عملی عقل در دانش کلام همان ادراک حسن و قبح ذاتی افعال است که عدلیه بدان اعتقاد دارند و اشاعره منکر آن هستند. حسن و قبح عقلی یا ذاتی در علم کلام زیربنای بسیاری از مباحث است. منظور از کارکرد ابزاری، عقلی است که انسان را به سامان بخشی به معاش دنیوی هدایت می‌کند. مراد از کارکرد استنباطی عقل، نقش عقل در تعامل با نصوص و منابع دینی است که متکلم به استخراج آموزه‌های دینی از این منابع اقدام می‌کند. کارکرد دفاعی در رتبه بعد از استنباط قرار دارد و متکلم بعد از استنباط گزاره‌های دینی به دفاع از آن‌ها اعم از تبیین و تنظیم و پاسخ‌گویی به شبهات و ... می‌پردازد^۱.

به تعبیر برخی از اندیشمندان اسلامی، عقل در شناخت برخی معارف معیار، در شناخت بعضی از حقایق مصباح و در برخی از موارد مفتاح است^۲. مفتاح بودن عقل به این معناست که پس از آن که عقل به صورت مصباح وظیفه خود را در شناخت قوانین و مقررات انجام داد و احکام شریعت را در افق هستی خود به صورت مفاهیم کلی، مجرد و ثابت اظهار کرد؛ از آن پس دخالت و ورود در محدوده شرع را ندارد. مثلاً پس از کشف و شناخت احکام الهی، عقل قادر بر تحقیق پیرامون اسرار آن احکام نمی‌باشد؛ زیرا اسرار آن احکام مربوط به جهان غیب بوده از دسترس استنباط عقل که جز کلیاتی از عالم غیب نمی‌داند، خارج است.

اطلاقات عقل از منظر علامه مجلسی

علامه مجلسی در سه اثر از آثار خود به اطلاقات مختلف عقل پرداخته است^۳ به نظر وی عقل در اصل لغت به معنای تعقل و فهم اشیاء است و در اطلاقات و اصطلاحات مختلفی به کار می‌رود. وی در مجموع شش اصطلاح برای عقل ذکر می‌کند.

۱. برنجکار، رضا، روش‌شناسی علم کلام، ص ۱۰۲.

۲. جوادی آملی، عبد الله، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۵۷.

۳. مجلسی، بحارالاول، ج ۱، ص ۹۹؛ همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵؛ همو، الاربعین حدیث، ج ۱، ص ۱۱.

۱. نیروی ادراک خیر و شر و تمییز بین آن دو و قدرت بر شناخت اسباب کارها؛ به نظر علامه عقل به این معنا مناط تکلیف و پاداش و عقاب است.^۱
۲. ملکه و حالتی در نفس که انسان را به انتخاب خیر و سود و دوری از بدی‌ها و ضررها فرا می‌خواند و به واسطه آن نفس قدرت می‌یابد دعاوی شهوانی و غضبی و وسوسه‌های شیطانی را از خود دور سازد. آیا این دومی، همان اولی است و یا این که مغایر با معنای اول عقل است دو احتمال وجود دارد. این که در اکثر مردم مشاهده می‌شود با وجود این که علم به خیر بودن برخی از امور دارند ولی آن را انجام نمی‌دهند و یا بالعکس با وجود علم و آگاهی از ضرر و شر بودن برخی از کارها مرتکب آن می‌شوند دلالت دارد بر این که، این ملکه غیر از علم و آگاهی است و با معنای اول متفاوت است.^۲
- علامه در ذیل این معنا از عقل، می‌آورد: آن چه از اخبار منسوب به ائمه (علیهم‌السلام) به دست می‌آید این است که خداوند در هر فردی از مکلفان قدرت و استعداد ادراک مضار و منافع را داده است با وجود اختلاف بسیاری که در حد و اندازه این درک بین آن‌ها وجود دارد پایین‌ترین درجه آن مناط تکلیف است و به وسیله آن از مجانبین جدایی حاصل می‌گردد و به سبب اختلاف درجات این قوه تکالیف نیز متفاوت می‌شود هر چقدر این قوه کامل‌تر باشد تکالیف نیز بیشتر و سخت‌تر خواهد بود این قوه قابل‌ازدیاد و تقویت می‌باشد هر قدر در تحصیل علوم حقیقی تلاش گردد و به این علوم عمل نیز ضمیمه گردد این قوه تقویت خواهد شد. علم بیشتر مردم به مبدأ و معاد و سائر ارکان ایمان در حد علم تصدیقی و در برخی تصدیق ظنی و در بعضی دیگر تصدیق اضطراری است از این رو به آن چه ادعا می‌کنند عمل نمی‌نمایند ولی هر گاه علم کامل شد و به مرتبه یقین رسید آثار آن بر صاحبش آشکار می‌گردد.^۳
۳. سومین معنا از معانی عقل، قوه‌ای است که مردم آن را در نظام امور معیشت خود به کار می‌گیرند اگر این بهره‌مندی موافق با قانون شرع باشد و در مواردی به کار گرفته شود که شارع آن را پسندیده است عقل معاش نامیده می‌شود که در اخبار ستوده شده است و هر گاه در امور باطل و فاسد استعمال شود نکراء و شیطنت در لسان شرع خوانده شده است. مغایرت این معنا از عقل با دو معنای قبلی اعتباری است.^۴

۲. همان.

۴. همان.

۱. همو، بحارالانوار، همان.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۰۰.

۴. به مراتب استعداد نفس برای تحصیل نظریات و قرب و بعد نفس نسبت به این نظریات هم عقل می گویند و برای آن چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه عقل بالفعل و عقل مستفاد اثبات می کنند.^۱

۵. نفس ناطقه انسانی که به وسیله آن از بهائم جدا می شود هم عقل خوانده می شود.^۲

۶. جوهر مجردی که قدیم است و ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق ندارد در اصطلاح فلاسفه عقل نامیده می شود. به زعم علامه پذیرش این معنا از عقل مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین است.^۳

علامه بعد از ذکر معانی شش گانه عقل به شرح و تبیین روایات باب عقل پرداخته است. به نظر وی در اکثر روایات، عقل در دو معنای اول ظهور دارد که این دو معنا نیز در حقیقت واحد است و در برخی از اخبار هم احتمال برخی معانی دیگر وجود دارد و در پاره ای از روایات نیز عقل به علم نافع که موجب نجات و سعادت است اطلاق شده است.^۴

علامه درباره استنطاق و اقبال و ادبار عقل که در روایات باب عقل نقل شده است احتمالات متعددی را مطرح کرده است. احتمال اول؛ حمل بر یکی از معانی چهارگانه مذکور است. احتمال دوم؛ حمل بر معنایی که شامل همه آن ها گردد و خلق به معنای تقدیر یا خلق در نفس و اتصاف نفس به آن باشد و مراد از استنطاق و اقبال و ادبار استعاره تمثیلیه باشد برای بیان این نکته که محور و اساس تکالیف و کمالات و ترقیات بر عقل است. احتمال سوم؛ مراد از استنطاق این باشد که خداوند عقل را طوری خلق کرده است که قابلیت داشته باشد به وسیله آن علوم درک گردد و مراد از اقبال و ادبار هم امر تکوینی باشد تا عقل قابلیت وسیله شدن برای تحصیل سعادت و شقاوت دنیا و آخرت را پیدا کند.^۵

علامه معتقد است بیشتر اموری که فلاسفه برای عقول مجردة اثبات کرده اند در اخبار متواتر شیعه به گونه ای دیگر برای ارواح نبی ﷺ و ائمه علیهم السلام اثبات شده است؛ مثلاً فلاسفه برای عقل قدمت را ثابت می کنند و حال آن که در اخبار متواتر تقدم در خلق برای ارواح معصومان ﷺ ثابت شده است و هم چنین برای عقول توسط در ایجاد یا اشتراط در تأثیر را ثابت نموده اند و حال آن که در اخبار اهل بیت ﷺ علت غائی همه

۳. همان.

۲. همان.

۱. همان، ص ۱۰۱.

۵. همان.

۴. همان.

آفریدگان به شمار آمده‌اند و این که اگر آنان نبودند خداوند متعال افلاک را نمی‌آفرید و نیز فلاسفه عقول را وسائط علوم و معارف بر نفوس و ارواح معرفی کرده‌اند و حال آن که در اخبار آمده است که همه علوم و معارف و حقائق به توسط اهل بیت علیهم‌السلام بر بقیه مردم حتی فرشتگان و انبیاء افاضه می‌گردد.^۱

حجیت و اعتبار عقل در اصول دین

در آثار علامه مجلسی موارد متعددی وجود دارد که وی از عقل و براهین عقلی در آموزه‌های کلامی استفاده کرده است. پیش از ذکر نمونه‌هایی در این باب، نظر کلی ایشان درباره حجیت عقل در اصول اعتقادی بیان می‌گردد.

الف. علامه مجلسی در ذیل روایت امام کاظم علیه‌السلام خطاب به هارون الرشید که در منابع متعدد نقل شده است^۲ می‌آورد: امور دینی یا از ضروریات دین است که اختلافی بین امت در آن‌ها وجود ندارد و در علم به آن‌ها به نظر و استدلال نیازی نیست و جمیع استدلال‌ها به این قسم منتهی می‌شود و هر شبهه و حادثه جدیدی بر آن‌ها عرضه شده و حکم آن حادثه و شبهه از آن‌ها استنباط و استخراج می‌گردد. قسم دوم اموری است که از ضروریات دین به شمار نمی‌آید و در اثبات آن نیاز به نظر و استدلال است و شک و انکار در آن‌ها جاری است و خود این قسم به اعتبار مستنبط منه و منبع استنباط به سه قسم دیگر تقسیم می‌گردد قسمی که از کتاب خدا استنباط می‌گردد به شرطی که بر معنایی از آن تمسک شود که از محکّمات قرآن بوده و اختلافی در آن نباشد قسم دوم استنباط به وسیله سنت متواتر است سنتی که متواتر لفظی یا معنوی باشد و قسم سوم استنباط به وسیله قیاس عقلی برهانی است که همه عقول حقیقت آن را باور داشته باشند و احدی نتواند آن را انکار نماید.

این عبارت علامه تصریح دارد که عقل و قیاس عقلی برهانی می‌تواند منبع استنباط قرار گیرد لذا می‌توان گفت علامه قرآن، سنت و عقل را از منابع اصول دین می‌داند. البته علامه با وجود پذیرش اعتبار عقل برهانی - نه ظنی و قیاس فقهی - بر محدودیت عقل نیز تأکید می‌کند و معتقد است عقل تنها در اصول دین معتبر است نه در احکام و شرایع دین که به غیر از نص شارع در آنجا معتبر نیست.^۳

۱. همان، ص ۱۰۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۳.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۳۹.

ب. مفسران در ذیل آیه چهار سوره احقاف به اعتبار و حجیت سه دلیل عقلی، نقلی آسمانی و نقلی روایی تصریح کرده‌اند. علامه ضمن نقل این تفسیر آن را تأیید می‌کند.^۱

خداوند در این آیه شریفه می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ اتَّخَذُوا مِنْ قَبْلِي هَذَا أَوْ أَنَاظِرُ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» صدر آیه اشاره به دلیل عقلی دارد. خداوند می‌فرماید بت پرستان که غیر خدا را عبادت می‌کنند دلیل عقلی بیاورند بر این که این بت‌ها سزاوار پرستش هستند به این طریق که دخالت آن‌ها را در خلقت اثبات کنند. قسمت دوم آیه به دلیل آسمانی اشاره می‌کند و قسمت سوم آن به سنت معصومین علیهم‌السلام اشاره دارد.^۲

ج. علامه برخی از کسانی را که به سبب غلو دانستن پاره‌ای از معجزات و فضائل اهل بیت علیهم‌السلام را رد می‌کنند مذمت کرده و معتقد است مؤمن متدین نباید بلا فاصله بعد از شنیدن فضائل و معجزات و کرامات آن‌ها به انکار آن مبادرت نماید مگر این که مخالف ضروری دین باشد یا این که با براهین قطعی و آیات محکم و روایات متواتر در تضاد باشد.^۳ این عبارت علامه نیز گویای مبنای فکری او در منابع دینی است و خیلی روشن بیان می‌کند که در غیر ضروریات دین باید از براهین عقلی قطعی و نقل قطعی اعم از آیات محکم قرآنی و اخبار متواتر استفاده کرد و به آن‌ها تمسک نمود.

بنابر این به‌طور قطع و یقین از دیدگاه علامه مجلسی دستاورد عقل داخل در هندسه معرفت دینی است و عقل منبعی معتبر در کنار نقل برای معرفت بشر نسبت به دین است. علامه در ابواب مختلف کلامی از استدلال‌های عقلی استفاده کرده است. براهین عقلی وی دو دسته هستند؛ براهین عقلی کلامی و براهین عقلی فلسفی. وی معتقد است برخی از ادله نقلی مثل آیات قرآن مشتمل بر برخی از براهین عقلی است لذا این آیات از دو جهت می‌توانند دلیل باشند هم از جهت آیه بودن و هم از جهت برهان عقلی صرف. وی در اثبات ضرورت معاد با اشاره به آیه «افحسبتم انما خلقناکم عبداً و

۱. همو، مرآة العقول، ج ۵، ص ۸۹.

۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۱۲۵.

۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۳۴۶.

انکم الینا لا ترجعون» این نکته را عنوان کرده است.^۱

بیشترین استفاده وی از براهین عقلی در ابواب مرتبط با خداشناسی است. ایشان در این ابواب برای اثبات وجود خدا^۲، عینیت ذات و صفات باری تعالی^۳ و اثبات صفات صدق^۴، قدیم بودن^۵، علم^۶، توحید^۷ و بساطت^۸ برای خداوند از براهین عقلی مدد گرفته است. هم‌چنین برای نفی حلول و اتحاد خدا^۹، اثبات لطف برای خداوند^{۱۰}، محل حوادث نبودن وی^{۱۱} و استحاله صدور قبیح از خدا^{۱۲} نیز از استدلال‌های عقلی استفاده کرده است.

علامه در باب نبوت برای اثبات ضرورت نبوت و بعثت^{۱۳}، عصمت مطلقه انبیاء^{۱۴}، عدم منافات عصمت با اختیار^{۱۵}، دلالت معجزه بر صدق مدعی نبوت^{۱۶}، افضلیت هر پیامبری در میان امت خود^{۱۷}، افضلیت انبیاء بر فرشتگان^{۱۸} و عامل به شریعت بودن پیامبر اسلام ﷺ پیش از بعثت^{۱۹}، براهین و استدلال‌های عقلی به کار برده است.

در بحث امامت برای اثبات ضرورت وجود امام^{۲۰}، وجوب نصب امام از سوی خداوند^{۲۱}، عصمت امام^{۲۲}، افضلیت امام^{۲۳}، علامه از ادله عقلی بهره برده است.

کمترین استفاده علامه از ادله عقلی در باب معاد است. علت این استفاده کم نیز به موضوع این باب بر می‌گردد که عقل امکان ورود در جزئیات معاد را ندارد و در این گونه مسائل ساکت است. علامه برای اثبات ضرورت معاد از برهان حکمت که یک برهان عقلی است استفاده کرده است. علامه تصریح می‌کند که این برهان از قرآن کریم اتخاذ شده است.^{۲۴}

از سوی دیگر برخی از پژوهشگران سه خصوصیت برای نص‌گرایان در دانش کلام، یاد کرده‌اند^{۲۵} که هیچ یک از این سه خصوصیت در علامه مجلسی وجود ندارد.

-
- | | |
|--|-----------------|
| ۱. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۵۹۷ | ۲. همان، ص ۱۳. |
| ۳. همان، ۲۱. | ۴. همان، ص ۲۱. |
| ۶. همان، ص ۱۷. | ۷. همان، ص ۲۲. |
| ۹. همان، ص ۲۹. | ۱۰. همان، ص ۳۴. |
| ۱۲. همان، ص ۳۲. | ۱۳. همان، ۳۵. |
| ۱۵. همان، ص ۳۶. | ۱۶. همان، ص ۳۷. |
| ۱۸. همان، ص ۳۸. | ۱۹. همان، ۵۶. |
| ۲۱. همان، ص ۶۳. | ۲۲. همان، ۷۱. |
| ۲۴. همان، ص ۵۹۷. | ۲۳. همان، ص ۶۹. |
| ۲۵. سلیمانی بهبهانی، عبد الرحیم و محمد مهدی عارفی، «روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی»، ص ۱۱۰. | |

اول آن که روایات را به جز در موارد اندک بدون ارزیابی سندی و محتوایی نقل می‌کنند. دوم آن که به کمترین حد ممکن از عقل استفاده می‌کنند و سوم آن که به حجیت خبر واحد در اعتقادات قائل هستند. تنها موردی که ممکن است برخی بدان برای اثبات نص‌گرایی علامه مجلسی استناد کنند مورد اول است زیرا علامه به یقین همان گونه که پیش از این هم ذکر شد در اعتقادات خبر واحد را حجت نمی‌داند و هم‌چنین در مواضع مختلف و بی‌شماری به عقل و قوانین عقلی تمسک می‌کند.

درباره مورد اول برخی گفته‌اند علامه در بحارالانوار بدون بررسی روایات را جمع آوری کرده است و صحت و سقم این احادیث برای وی مهم نبوده است زیرا هدف وی تنها حفظ و جمع آوری روایات بوده است. جواب این است که اولاً این یک دیدگاه درباره بحارالانوار است و دیدگاه دیگر این است که روایاتی که علامه در این اثر ارزشمند آورده است به نظر خود صحیح بوده است مگر این که به ضعف آن تأکید کرده باشد.^۱ ثانیاً صرف نقل روایات بدون بررسی سندی و محتوایی سبب حکم به نص گرابودن یک فرد نمی‌شود آن چه مهم است استناد به این روایات است ثالثاً علامه مجلسی به بررسی سندی و محتوایی روایات پرداخته است لذا برخی را تأویل و برخی دیگر را تقیه‌ای پاره‌ای دیگر از روایات را روایات بدانی و برخی را نیز تضعیف می‌کند. رابعاً علامه در مباحث اعتقادی نه تنها به روایات ضعیف عمل نمی‌کند بلکه اگر روایات متعارض هم باشند به گونه‌ای که جمع بین آن‌ها ممکن نباشد آن‌ها را کنار می‌گذارد و در مباحث کلامی تنها به اخبار یقین آور؛ اعم از متواتر و آحاد محفوف به قرائن استفاده می‌کند. بنابر این هیچ یک از نشانه‌های سه گانه نص‌گرایی در علامه مجلسی وجود ندارد و بی‌تردید وی در دانش کلام یک متکلم عقل گرا به شمار می‌آید.

محدودیت‌های عقل

در عبارت‌های علامه موارد بسیاری مشاهده می‌شود که عقل و ادله عقلی در آن‌ها مذمت شده است. برای مثال علامه بعد از رد قیاس فقهی به وقوع خطای بسیار در روش عقلی تصریح کرده و تکیه بر دلیل عقلی در امور دینی را جائز نمی‌شمارد.^۲

۱. عابدی، آشنایی با بحار الانوار، ص ۲۳.

۲. مجلسی، همان، ج ۲، ص ۲۸۸، همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۹۹.

در جایی دیگر می‌آورد هر که ادعا نماید خدا را به وسیله عقلش می‌شناسد و برای شناخت خدا به حجت‌های الهی مراجعه ننماید در صراط مستقیم گام برنداشته است و این افراد در واقع انمه ضلال و علماء سونی هستند که حجاب خلق از شناخت و عبادت خدا به شمار می‌آیند.^۱

علامه در ذیل روایات بطلان قیاس فقهی می‌نویسد باب عقل بعد از شناخت امام علیه السلام مسدود است و جمیع امور باید از انمه علیه السلام اخذ شود و بر عقول ناقصه نباید تکیه گردد.^۲ علامه طباطبایی در ذیل این عبارت علامه مجلسی حاشیه زده و گفته است این عبارت مجلسی همان سخن اخباریان است بعد خود معنای مراد از روایات را بیان کرده است.

هم‌چنین علامه مجلسی معتقد است عقل از احاطه پیدا کردن به حسن و قبح خصوصیات شرایع و احکام عملی و فروع دین عاجز است.^۳

کارکردهای عقل

کارکردهای عقل در حوزه استنباط آموزه‌های کلامی و دفاع از آن‌ها غالباً در دو مورد نظری، عملی خلاصه می‌شود.

دو تعریف و اصطلاح درباره عقل نظری و عملی وجود دارد. در یک اصطلاح به قوه‌ای که به واسطه آن نفس، اشیاء را درک می‌کند عقل نظری؛ و به قوه‌ای که مصدر و خاستگاه رفتار انسان می‌شود عقل عملی گفته شده است.^۴ عقل عملی که خاستگاه صدور افعال نفس است زمانی می‌تواند محرک انسان به انجام دادن کاری باشد که به‌طور جزئی و خاص، حُسن آن کار را درک نماید زیرا نفس از امور کلی منبعث و متأثر نمی‌شود مثلاً صرف این‌که عدالت به‌طور کلی نیکو است موجب رفتار عادلانه از جانب نفس نمی‌شود.

عقل عملی برای رسیدن به این ادراک جزئی از عقل نظری کمک می‌گیرد به این نحو که عقل نظری به‌طور مطلق می‌گوید: عدالت نیکو و ظلم زشت است و عقل عملی با افزودن یک مقدمه جزئی به این دریافت عقل نظری، یک نتیجه جزئی

۱. همو، بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۶۴. ۲. همان، ص ۳۱۴.

۳. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۳۶۵؛ همو، مرآة المعقول، ج ۲، ص ۲۶۹.

۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله، رسائل ابن سینا، ص ۸۸.

می‌گیرد و می‌گوید این رفتار در مورد فلان شخص عادلانه است و نتیجه می‌گیرد پس این رفتار در مورد فلان شخص نیکوست و باید انجام داده شود.^۱

اصطلاح دیگر عقل عملی و نظری بر اساس مدرکات عقل است. ادراکات انسان دو گونه است؛ ادراک اموری که با افعال و رفتار انسان ارتباط ندارند و ادراک اموری که مربوط به اعمال و رفتار انسان است. قوه‌ای که امور دسته اول را درک می‌کند «عقل نظری» می‌نامند و قوه‌ای که امور دسته دوم را درک می‌کند مانند علم به زیبایی عدالت و زشتی ظلم «عقل عملی» می‌گویند.^۲

همه مکاتب کلامی مهم به ویژه امامیه کارکرد عقل نظری را قبول دارند. تنها تفاوت این مکاتب در قلمرو و گستره این عقل و نحوه استفاده از آن است.^۳ علامه مجلسی نیز همانند دیگر متکلمان امامیه آن را قبول داشته و در ابواب مختلف کلامی به ویژه در بحث‌های خداشناسی از آن استفاده کرده است.

اختلاف اصلی در دانش کلام درباره این دو قسم عقل، به عقل عملی مربوط می‌شود. اهل حدیث و اشاعره کارکرد عقل عملی را قبول ندارند ولی امامیه و معتزله آن را می‌پذیرند. یکی از مهم‌ترین کارکردهای عقل در علم کلام، ادراک حسن و قبح ذاتی افعال است که عدلیه بر آن تأکید دارند.

حسن و قبح عقلی

یکی از مباحث زیربنایی در علم کلام به ویژه کلام عدلیه، مساله حسن و قبح است. این قاعده همه بحث‌های کلامی در قلمرو افعال الهی مانند عدل الهی را در بر می‌گیرد.^۴ در این مساله سه مرحله در طول هم طرح می‌شود. آیا حسن و قبح ذاتی همه اشیاء است؟ در صورت ذاتی بودن آیا راهی برای درک آن وجود دارد؟ آیا ثواب و عقاب اخروی بر محصول حکم عقل مترتب می‌گردد؟ در هر سه مرحله اختلاف نظر وجود دارد. متکلمان شیعه معتقدند حسن و قبح در برخی موارد ذاتی اشیاء است و عقل توانایی درک حسن و قبح را دارد و بر محصول حکم عقل علاوه بر مدح و ذم دنیایی، عقاب و ثواب اخروی نیز مترتب می‌شود و هر گاه ثواب و عقاب از راه خشن و قبح

۱. طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۳.

۲. قوام شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۴۲۰.

۳. برنجکار، همان، ص ۱۰۴. ۴. ربانی گلپایگانی، علی، قواعد و روش‌های کلامی، ص ۶۹.

چیزی توسط عقل درک شد چنین عقلی می‌تواند دلیل اثباتی دین باشد.^۱

البته حسن و قبح معانی مختلف دارد که تنها یک مورد از این معانی محل اختلاف و نزاع می‌باشد. حسن و قبحی که محل نزاع است این است: آیا عقل انسان توانایی تشخیص خوب و بد بودن افعال انسان را دارد. اشاعره مخالف این حسن و قبح عقلی هستند و معتقدند عقل این توانایی را ندارد و حسن و قبح افعال تنها توسط شارع مشخص می‌شود از امر شارع حسن بودن مأمور به و از نهی شارع قبیح بودن منهی عنه کشف می‌گردد. بنابر این از دیدگاه این گروه عقل زیر مجموعه سنت قرار دارد و تنها کاشف از امر و نهی شارع است و خود نوآوری ندارد.^۲

در مقابل اشاعره، معتزله و امامیه قرار دارند که با ادله عقلی و شواهد نقلی حسن و قبح عقلی را اثبات می‌کنند.^۳

علامه مجلسی هم چون دیگر متکلمان امامیه در موارد متعددی از حسن و قبح عقلی برای اثبات عقائد و آموزه‌های دینی و یا رد مخالفان استفاده کرده است. وی حسن و قبح عقلی را پذیرفته و دیدگاه اشاعره را در انکار حسن و قبح عقلی مردود می‌داند و معتقد است هر حکم خداوند بر اساس حکمتی می‌باشد و خداوند چیزی را حلال نکرده مگر به خاطر حسن آن و چیزی را حرام نکرده است مگر به سبب قبح آن. از دیدگاه وی حسن و قبح برخی افعال گاهی بدیهی و گاه نظری و نیازمند فکر می‌باشد و گاهی نیز عقول اکثر از درک آن عاجز است و بعد از ورود شرع حسن و قبح فهمیده می‌شود مانند حسن روزه روز آخر ماه رمضان و قبح روزه اول ماه شوال.^۴ از نظرگاه علامه ادله عقلی و ادله نقلی بر حسن و قبح عقلی دلالت دارند.^۵ علامه معتقد است دلالت آیه «...یا مَرِّهم بِالْمَعْرُوفِ وَیَنْهَاهُم عَنِ الْمُنْكَرِ...»^۶ بر حسن و قبح عقلی کالصریح می‌باشد هر چند بزرگان شیعه به آن استدلال نکرده‌اند.^۷ به نظر علامه حسن و قبح عقلی مفاد روایات هم می‌باشد^۸ از جمله نقل شده است که «أَنَّ سَأْلَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لِشَيْءٍ»^۹. به نظر علامه اساس قاعده

۱. جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۱۴۱. ۲. همان، ص ۱۴۲.

۳. معتزلی، قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۲۰۳.

۴. مجلسی، محمد باقر، حق الیقین، ص ۳۱. ۵. همان، همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۳۴.

۶. اعراف، ۱۵۷. ۷. مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۵، ص ۳۲۲؛ همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۸۹.

۸. مجلسی، حق الیقین، ص ۳۱. ۹. همو، بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۱۰.

لطف نیز بر قاعده حسن و قبح عقلی است.^۱

قاعده لطف

قاعده لطف یکی از قواعد کلامی است که به عقل عملی مربوط می‌شود و از قواعد مهم کلامی در نزد متکلمان شیعه و معتزله است که در مواضع مختلفی از کلام عدلیه کاربرد دارد. لطف در لغت به رحمت و مهربانی معنا شده است^۲ ولی در اصطلاح متکلمان چیزی است که عبد را به طاعت نزدیک و از گناه دور می‌سازد و سهم و بهره‌ای در قدرتمند ساختن عبد نداشته و به حد اجبار و الجاء نیز نمی‌رسد.^۳ متکلمان امامیه و معتزله (عدلیه) بر وجوب لطف بر خدا اتفاق نظر دارند ولی اشاعره با آن مخالفت کرده‌اند.

استدلال عدلیه برای اثبات وجوب لطف بر خدا به شکل زیر است:

صغری: غرض مکلف (خداوند) از مکلف متوقف بر لطف است.

کبری: هر آن چه که غرض بر آن متوقف است، واجب می‌باشد.

نتیجه: لطف بر خدا واجب است.^۴

توضیح صغری: غرض مکلف از مکلف این است که «مکلف به» را واقع سازد.

وقوع «مکلف به» متوقف بر این است که مکلف هر آن چه را که مکلف را به انجام تکلیف نزدیک می‌سازد و از ترک آن دور می‌کند مهیا نماید.

توضیح کبری: هر گاه فردی از دیگری فعلی را بخواهد و بداند که مخاطب آن فعل

را محقق نخواهد ساخت مگر این که مرید اقدامی از نوع ملاطفت و یا انجام دهد

بر وی واجب است در صورتی که واقعاً غرض وی بر حصول آن فعل تعلق گرفته است

زمینه‌های تحقق آن فعل را محقق سازد و گرنه عقلاً او را ناقض غرض به شمار آورده و

مذمت خواهند کرد.

تطبیق این نکته درباره خداوند سبحان به این شکل است که خداوند بندگان خود را

با اوامر و نواهی مکلف ساخته است و غرض وی نیز وقوع طاعت و رفع معصیت از

مکلفان است پس هر گاه بداند که مکلفان آن را انجام نمی‌دهند مگر با اقدامی که او

انجام دهد اگر خداوند آن اقدام را ننماید ناقض غرض محسوب خواهد شد و خداوند

منزه است از این که مرتکب نقض غرض شود بنابر این بنابر حکمت خداوند لطف بر

۲. راغب اصفهانی، همان، ص ۷۴۰.

۴. مجلسی، مرآة المعقول، ج ۲، ص ۱۹۱.

۱. همو، حیاة القلوب، ج ۵، ص ۱۹.

۳. مجلسی، مرآة المعقول، ج ۲، ص ۱۹۰.

خدا واجب خواهد بود.^۱ خلاصه این که برهان وجوب لطف بر خداوند مبتنی بر حکمت الهی است.

لطف انواع مختلفی دارد. گاهی فاعل لطف خداست؛ مانند ارسال رسل ﷺ و نصب انمه ﷺ و اظهار معجزات برای انبیاء و اوصیاء ﷺ، گاهی فاعل لطف خود مکلف است؛ مانند اطاعت و تبعیت از انبیاء و اوصیاء و گاهی نیز لطف فعل مکلف در مورد دیگران است، مانند پذیرفتن رسالت از سوی انبیاء و یا تحمل امامت از سوی امام^۲. در قسم اول اقتضای لطف این است که خداوند لطف را انجام دهد و در مورد قسم دوم و سوم این است که انجام دادن لطف را بر مکلفان واجب کند و چون در قسم سوم نتیجه لطف به دیگران بر می‌گردد نه به فاعل لطف، عدل خداوند اقتضا می‌کند به فاعل لطف اجر و پاداش دهد.^۳

این قاعده مورد تأیید علامه هست و در ابواب مختلفی از آن بهره گرفته است. برای نمونه برای اثبات ضرورت بعثت و وجوب امامت^۴ همانند دیگر متکلمان شیعی از این قانون استفاده کرده است. به نظر علامه امامت^۵ و وجود بهشت و جهنم^۶ از مصادیق لطف می‌باشد. برای اثبات ضرورت امامت از این قاعده استفاده کرده و آورده است نصب امام لطف است و عقلاً لطف بر خدا واجب است.^۷ وی وجوب لطف بر خدا را به اجماع شیعه مستند کرده است.^۸

نقد علامه مجلسی بر قاعده لطف

علامه معتقد است نمی‌توان گفت هر لطفی نسبت به هر مکلفی واجب است. بلکه الطافی مانند اعلام و تمکین و رفع موانع (موانعی که رفع آن‌ها در وسع مکلف نباشد) که تکلیف بدون آن‌ها عقلاً ممکن نباشد، واجب است اما این که هر آن چه مکلف را به طاعت نزدیک کند و یا او را از معصیت دور کند، واجب باشد صحیح نیست، بلکه ظاهر این است که بسیاری از الطاف محقق نمی‌شوند؛ مانند این که اکثر مرتکبان معاصی هم

۱. همان، ص ۱۹۲.

۳. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۱۸.

۴. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۶۴.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۷۲؛ همو، حق‌الیقین، ص ۶۴.

۶. همو، بحارالانوار، ج ۶۶، ص ۹۸؛ همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۱۷۱.

۷. همو، حق‌الیقین، ص ۶۴.

۸. همان، ص ۳۵.

زمان با ارتکاب گناه مبتلا به مصیبتی بشوند و یا نفع فوری به اکثر اهل طاعت برسد و یا در هر سرزمین و ناحیه‌ای انبیاء و حجج الهی وجود داشته باشند با وجود این که لطف هستند ولی محقق نشده‌اند.^۱ هم‌چنین از دیدگاه علامه نمی‌توان غرض خداوند را در فعل «مکلف به» منحصر کرد تا در صورت عدم تحقق، نقض غرض اتفاق افتد.^۲

قاعده وجوب علی الله

این قاعده کلامی از فروع قاعده حسن و قبح عقلی و مورد پذیرش متکلمان عدلیه است. از دیدگاه عدلیه انجام هر فعلی که حسن عقلی دارد و ترک هر فعلی که قبح ذاتی دارد بر خداوند واجب است.^۳ مراد متکلمان عدلیه از وجوب در این قاعده بر خلاف پنداشت اشاعره وجوب فقهی نیست که «وجوب علی الله» ناصواب باشد بلکه مقصود وجوب کلامی است؛ بدین معنا که عقل بین حسن ذاتی و عقلی فعل و ضرورت صدور آن از فاعل حکیم و دانا ملازمه می‌یابد.^۴ علامه مجلسی نیز این قاعده را قبول داشته و در مواردی از آن استفاده کرده است از جمله این که بیان طریق و صراط مستقیم از سوی خدا را مقتضای این قاعده دانسته است.^۵

قاعده اصلح

اصلح اسم تفضیل از ریشه صلاح، ضد فساد است. متکلمان نفع و فایده‌ای را که به انسان برگردد، صلاح می‌نامند. هرگاه این نفع و فایده افزایش یابد آن را اصلح یا انفع می‌گویند.^۶ البته، نفع و فایده آن گاه مصلحت به شمار می‌رود که ضرر بیشتری را به دنبال نداشته باشد یا به از دست رفتن نفع بیشتری منجر نشود.^۷

بسیاری از متکلمان امامیه و معتزله این قاعده را قبول دارند و معتقدند خداوند نسبت به بندگان خویش جز اصلح روا نمی‌دارد.^۸ شیخ مفید معتقد است: «خدای متعال برای بندگان خود تا زمانی که مکلف هستند، هیچ کاری، جز اصلح برای دین و دنیایشان نمی‌کند و آنان را از چیزی که برایشان شایسته و سودمند است، محروم

۱. مجلسی، مرآة العقول، ج ۲، ص: ۱۹۲.

۲. همان.

۳. ربانی گلپایگانی، همان، ص ۸۹.

۴. همان، ص ۹۰.

۵. مجلسی، بحارالأنوار، ج ۵، ص ۳۰۰.

۶. سید مرتضی، علی بن حسین، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۹۹.

۷. حمصی رازی، محمود بن علی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۹۷.

۸. مفید، محمد بن نعمان، اوائل المقالات، ص ۲۵.

نمی‌سازد. هر که را ثروتمند کرده، این ثروتمندی شایسته‌ترین تدبیر برای اوست؛ و هر که را درویش کرده، نیز چنین است و در بیماری و تندرستی نیز سخن این گونه است.^۱ موافقان این قاعده معتقدند که اصلح در دنیا واجب است، چون مانعی برای آن وجود ندارد و ترک آن بخل است و عدم وقوع آن بر حقیقت قادر بودن خداوند نقص وارد می‌کند و نیز اینکه انجام ندادن اصلح قبیح است، پس انجام آن واجب است.^۲

اشاعره از مخالفان جدی این قاعده هستند. برای مثال تفتازانی می‌نویسد: «اصلح بر خدا واجب نیست، زیرا اگر اصلح بر خدا واجب بود، نباید خداوند کافر فقیری را که هم در دنیا معذب است و هم در آخرت، خلق می‌کرد، و نباید امتنان او بر پیامبر صلی‌الله علیه و آله بیش‌تر از امتنان و لطف او بر ابوجهل باشد، زیرا در مورد این دو نفر اصلح را رعایت نکرده است و هم چنین لازمه وجوب اصلح این است که لطف و کشف ضرر و بسط نعمت و آسایش و... از جانب خدا معنا نداشته باشند؛ زیرا سلب نعمت و مریض کردن برخی از افراد و مبتلا به انواع بلاها و مصائب کردن آدمیان به نوعی مفسده برای عبد و برخلاف مصلحت است».^۳

علامه مجلسی جزو موافقان این قاعده است و معتقد است، اصلح بر حق تعالی واجب است.^۴ علامه مجلسی حتی قاعده لطف را هم مبتنی بر قاعده وجوب اصلح کرده است.^۵

استدلال علامه برای اثبات این قاعده به شکل زیر است:

افعال خداوند مبتنی بر حکمت و مصلحت است.

تقدیم ارجح بر غیرش عقلا واجب است.

تقدیم اصلح بر غیر اصلح در واقع همان تقدیم ارجح بر غیر ارجح است.

پس تقدیم اصلح بر غیر اصلح واجب است.^۶

علامه برای اثبات وجوب عقلی نصب امام بر خداوند به این قاعده تمسک کرده است.^۷

برهان علامه به این شکل می‌باشد:

صغری: نصب حاکم علی الاطلاق اصلح به حال عباد است.

کبری: اصلح بر خداوند واجب است.

نتیجه: نصب حاکم علی الاطلاق بر خداوند واجب است.

۱. لاهیجی، عبد الرزاق، سرمایه ایمان، ص ۸۱. ۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، عقاید النقیه، ص ۱۱۱.

۳. مجلسی، حق الیقین، ص ۶۴؛ همو، حیات القلوب، ج ۵، ص ۱۹.

۴. همو، حیات القلوب، ج ۵، ص ۱۹. ۵. همان. ۶. همو، حق الیقین، ص ۶۴.

علامه معتقد است حاکم علی الاطلاق یا پیامبر است و یا امام و در صورتی که پیامبر نباشد در امام منحصر خواهد شد.^۱

وجوب تقدیم ارجح یا افضل (قبیح تقدیم مفضول و ترجیح مرجوح)

یکی از قواعد کلامی که از فروعات حسن و قبیح عقلی به شمار می‌آید، قاعده تقدیم ارجح بر مرجوح یا افضل بر مفضول می‌باشد. علامه مجلسی نیز هم چون سایر متکلمان امامی این قاعده را پذیرفته و در موارد مختلف آن را به کار برده است. برای مثال در بحث اوصاف امام برای اثبات لزوم افضلیت امام از این قاعده استفاده کرده است و بر موافق نقل بودن این قاعده تأکید ورزیده است. به نظر وی کریمه ۳۵ سوره یونس و ۹ زمر در تأیید این قاعده است.

قیاس استثنایی که علامه در اثبات افضلیت امام از این قاعده استفاده کرده است به شکل زیر است:

صغری: اگر امام افضل و ارجح نباشد ترجیح و تفضیل مرجوح و مفضول رخ خواهد داد.

کبری: لکن ترجیح و تفضیل مرجوح و مفضول عقلاً قبیح است.
نتیجه: عقلاً امام باید افضل و ارجح باشد.^۲

تعامل عقل و نقل

برهان عقلی در برخی امور مقدم بر دلیل نقلی، در پاره‌ای موارد پس از دلیل نقلی و در بعضی امور همراه دلیل نقلی است. برهان عقلی در اصول دین مقدم بر نقل است. عقل است که ضرورت بعثت و نیاز بشر به دین را اثبات می‌کند. در محدوده دین عقل همتای نقل نظر می‌دهد و مؤید یکدیگر هستند مانند دو دلیل عقلی در یک مسأله که مؤید یکدیگرند.^۳ در برخی امور نیز عقل پس از نقل است مانند جزئیات امور اعتقادی و احکام عملی که عقل در آن‌ها ساکت است.
در روایتی آمده است:

۱. همان.

۲. همو، حق الیقین، ص ۶۹ و ۱۰۲ و ۱۱۸.

۳. جوادی آملی، همان، ص ۱۳۱.

«عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمُطِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَأْتِيَنَا مِنْ قَبْلِكَ فَيُخْبِرُنَا عَنْكَ بِالْعَظِيمِ مِنَ الْأَمْرِ فَيَضِيقُ بِذَلِكَ صُدُورَنَا حَتَّى نَكْذِبَهُ قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَلَيْسَ عَنِّي يُحَدِّثُكُمْ قَالَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَيَقُولُ لِلَّيْلِ إِنَّهُ نَهَارٌ وَلِلنَّهَارِ إِنَّهُ لَيْلٌ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ لَا قَالَ فَقَالَ رُدُّهُ إِلَيْنَا فَإِنَّا إِن كَذَبْتَ فَإِنَّمَا نَكْذِبُنَا»

علامه در ذیل این روایت تصریح می‌کند که هیچ گاه امام سخنی نمی‌گوید که مخالف با حکم بدیهی عقلی باشد. اگر به مثل چنین روایتی برخورد شود باید حکم کرد که معنای مراد امام از روایت، غیر آن چیزی است که در ظاهر از آن فهمیده می‌شود.^۱

قیاس

یکی از ادله‌ای که برخی از اهل سنت در اصول و فروع از آن استفاده می‌کنند، قیاس است. قیاس به این معناست که حکم یک شیء (اصل) را به دلیل وجود علت آن حکم در شیء دیگر (فرع) به شیء دوم هم سرایت داد.^۲ علمای شیعه به پیروی از اهل بیت (علیهم‌السلام) آن را معتبر نمی‌دانند و به شدت با آن مخالفت ورزیده‌اند. علامه مجلسی نیز هم چون سایر اندیشمندان شیعی با قیاس مخالفت کرده و استناد اهل سنت به آن را در فروع و اصول رد می‌کند.

از دیدگاه علامه قیاس (فقهی) به هیچ وجه در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) و شیعه حجت نیست حتی برخی از اهل سنت مانند ظاهریه و معتزله نیز با آن مخالفت کرده‌اند. از این رو وی قیاس امامت کبری را به امامت جماعت ابوبکر در بیماری حضرت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بر فرض وقوع این رخداد - برای اثبات خلافت وی باطل و ناصواب می‌داند.^۳ علامه بر این باور است که بر اساس آیات قرآن حکم کردن به غیر آن چه قرآن نازل کرده است مساوی با کفر است^۴ و شکی نیست حکم کردن بر اساس قیاس حکم به غیر تنزیل است و نسبت دادن حکم غیر تنزیل به خداوند و رسول او جائز نیست.^۵ تردیدی نیست هرگاه حکمی را نتوان به خدا و رسول وی نسبت داد باید به قیاس‌کننده نسبت داده شود و در واقع او محلل و محرم خواهد بود نه خداوند و اعتقاد به چنین

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۸۷؛ همو، مرآة المعقول، ج ۴، ص ۳۱۴.

۲. همو، بحارالانوار، ج ۲۸، ص ۳۶۱.

۳. همان، ج ۲۸، ص ۳۶۰؛ همو، مرآة المعقول، ج ۲۴، ص ۶۱.

۴. مانند، ۴۴. ۵. نحل، ۱۱۶.

حکمی روا نیست. هم چنین قیاس کننده از ظن و گمان پیروی می کند و تکیه بر ظن و گمان بر اساس آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^۱ صحیح نمی باشد.^۲ به نظر علامه برخی از روایات صحیح بر حجیت قیاس منصوص العلة دلالت دارند.^۳

علم فلسفه از منظر علامه مجلسی

یکی از دانش های مطرح در دوره علامه مجلسی، و از علومی که از روش عقلی استفاده می کند، دانش فلسفه است. علامه مجلسی با وجود این که از این دانش متأثر بوده و از گزاره ها و اصطلاحات فلسفی در آثار و آرای خود استفاده کرده است، یکی از مخالفان جدی این علم در دوره خویش به شمار می آید.

علامه مجلسی در رساله اجوبه به سؤالات ملا خلیل نظر خود را درباره فلسفه و طریقه حکما بیان کرده است. وی فلاسفه را به جهت پیروی صرف و مطلق از عقل گمراه معرفی می کند. از نظر گاه وی تکیه بر عقل تنها به هیچ روی صحیح نیست اگر عقل به تنهایی کفایت داشت نیاز به ارسال رسل و انبیاء نبود به نظر وی بر اساس نصوص دینی قرآنی و روایی در جمیع امور دین اعم از اصول و فروع باید به معصوم علیه السلام و آثار آنان مراجعه کرد و نباید با عقل استقلالی، قرآن و احادیث متواتره را به سبب وجود شبهات ضعیف حکما تأویل نمود و از کتاب و سنت دست برداشت.^۴

علامه مجلسی نگاه مثبتی به علم فلسفه ندارد و در موارد متعددی از آثار خویش فلاسفه را سرزنش کرده وی به صراحت برخی از اندیشه های فلسفی را مستلزم کفر می داند. به نظر وی غالب آموزه های فلسفی با شرایع و آموزه های انبیاء مخالفت دارند و فلاسفه به سبب ترس از کشته شدن و تکفیر مؤمنان زمان خود تنها در زبان، آموزه های انبیاء را قبول دارند ولی قلباً آن ها را انکار می کنند و اکثر آنان کافر هستند.^۵ به نظر ایشان هر کس به سخنان فلاسفه مراجعه کند خواهد فهمید که این گروه برخوردی تمسخر آمیز با دین دارند و انبیاء را چون اشخاص حیلہ گر قرار داده اند که چیزهایی

۱. اسراء، ۳۶.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۱۱.

۳. همو، ملاذ الأخیار، ج ۱۴، ص ۳۵۲.

۴. مهریزی، همان، ج ۲، ص ۳۶۴.

۵. همان، ج ۸، ص ۳۲۸؛ ج ۲۷، ص ۲۷۳.

معما گونه ادعا کرده‌اند که مردم از درک آن ناتوانند.^۱ به نظر ایشان مخالفت آموزه‌های فلسفی با آموزه‌های شرعی در فروع اعتقادات نیست که قابل اغماض و گذشت باشد بلکه اعتقاد به اصول حکما با اعتقاد به اکثر ضروریات دین جمع نمی‌شود^۲ و روشن است که انکار ضروری دین مستلزم کفر است. علامه از دو مکتب مشاء و اشراق یاد می‌کند و هر دو مکتب را ضال و مضل معرفی می‌کند.^۳

نقد‌های اساسی و کلی علامه بر فلاسفه

۱. روش تأویل فلاسفه: مذمت فلاسفه به خاطر تأویل نصوص صریح و صحیح فلاسفه در لباس تأویل بسیاری از آیات و روایات را رد می‌کنند^۴ فلاسفه که ادعای پیروی از انبیاء را دارند و آموزه‌های اساسی خود را به انبیاء و آیات الهی نسبت می‌دهند و به برتری آن‌ها بر خود اعتراف می‌نمایند و به آنان تبرک می‌جویند پیروی از این پیامبران و آیات الهی از پیروی فلاسفه شایسته‌تر خواهد بود به باور علامه جای تعجب است که برخی از متفلسفه چنان در گمراهی غرق شده‌اند و می‌گویند باید کلام انبیاء را تأویل کرد با وجود این که روشن است که بسیاری از آیات اعتقادی قرآن به گونه‌ای است که به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را تأویل کرد بنابر این فخر رازی صحیح گفته است که جمع بین آموزه‌های پیامبر اکرم ﷺ و انکار حشر جسمانی ممکن نیست، زیرا آیات قرآن در این باره به قدری صراحت دارند که امکان تأویل در آن‌ها وجود ندارد.^۵

۲. اختلاف فلاسفه با یکدیگر: علامه اختلاف آرای فلاسفه مشاء و اشراق با همدیگر را یکی دیگر از ادله بطلان فلسفه می‌آورد و می‌گوید این دو گروه فلسفی کمتر در مساله‌ای با هم اتفاق نظر دارند^۶

جالب است که علامه در بیانات و انتقادات خود نسبت به فلاسفه تنها به دو مکتب مشاء و اشراق اشاره می‌کند^۷ و اشاره‌ای به حکمت متعالیه ندارد. این نکته ممکن است حکایت از عدم مخالفت جدی علامه با این حکمت باشد یا این که در زمان علامه هنوز حکمت متعالیه جدی مطرح نشده است یا این که علامه آن را حکمت نمی‌داند.

۱. همان، ج ۸، ص ۳۲۹. ۲. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۷۴۷.

۳. همان، ص ۷۴۵. ۴. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۴، ص ۳۶۵.

۵. همان، ص ۲۵۸.

۶. مجلسی، محمد باقر، اعتقادات علامه مجلسی، ص ۵. ۷. همان.

۳. منشأ غیراسلامی فلسفه: به باور علامه فلسفه از یونان وارد جهان اسلام شده است. لذا فلاسفه را به خاطر ترجیح یونانی کافر بر اهل بیت عصمت و طهارت سرزنش می‌کند.^۱

۴. ترک آثار اهل بیت علیهم السلام و استبداد رأی: از نظرگاه علامه فلاسفه دچار استبداد در رأی هستند زیرا آثار اهل بیت علیهم السلام را رها کرده و به رأی و نظر خودشان تکیه می‌کنند و به همین دلیل ضال و مضل هستند.^۲

علامه علاوه بر نقدهای کلی و روشی که بر فلاسفه دارد به برخی از ارای فلاسفه نیز اشاره کرده و مردود بودن و عدم تناسب آن‌ها را با اسلام و گاه ضروریات اسلام اعلام داشته است.

گزاره‌ها و آرای فلسفی باطل از دیدگاه علامه

برخی از مسائل یا گزاره‌های فلسفی که از دیدگاه علامه مجلسی مطابق شریعت نبوده و مستلزم کفر است، عبارتند از:

۱. از علت واحد فقط معلول واحد صادر می‌شود.^۳
۲. هر حادثی مسبوق به ماده‌ای است.^۴
۳. هر چیزی که قَدَم آن ثابت شده است عدم آن ممتنع است.^۵
۴. عقول و افلاک و هیولای عناصر قدیم هستند.^۶
۵. انواع متوالده قدیم هستند.^۷
۶. اعاده معدوم جائز نیست.^۸
۷. عقول عشره خالق هستند.^۹

به نظر علامه فلاسفه در موارد زیر خطا کرده و به بیراهه رفته‌اند:

۱. علم خدا به جزئیات^{۱۰} علامه می‌گوید فلاسفه علم خدا به جزئیات را منکر هستند بنابر این خداشناسی فلاسفه ایراد دارد. از این روی فلاسفه را به سبب انکار علم خدا به جزئیات تکفیر می‌کند.^{۱۱}
۲. معاد جسمانی: از دیدگاه علامه مجلسی بر اساس تصریح آیات و روایات متواتر معاد جسمانی است و اعتقاد به صرف معاد روحانی در واقع رد قرآن و روایات متواتر و

۱. همان. ۲. همان. ۳. همو، بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۲۸.

۴. همان. ۵. همان. ۶. همان. ۷. همان. ۸. همان.

۹. همان، ج ۵۴، ص ۳۰۶؛ همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۱۳.

۱۰. همو، حق‌الیقین، ص ۲۰. ۱۱. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۲۵.

مستلزم کفر است. از این رو از نظر وی ابن سینا و دیگر فلاسفه به سبب روحانی دانستن معاد کافرند.^۱ معتقد است هر چند ابن سینا بنا بر دلایل نقلی ادعای پذیرش معاد جسمانی کرده است ولی دروغ گفته و از ترس تکفیر مؤمنان چنین سخنی بر زبان آورده است و گر نه وی اعتقادی به حشر جسمانی ندارد.^۲ علامه معتقد است فلاسفه منکر معاد جسمانی شده‌اند در حالی که حشر جسمانی از متفقات همه شرایع و ادیان آسمانی است و از ضروریات دین محسوب می‌گردد. آیات قرآن در این باره صریح است و نمی‌توان آن‌ها را تأویل نمود روایات نیز درباره حشر جسمانی متواتر است و نمی‌توان آن‌ها را کنار گذاشت فلاسفه به دلیل امتناع اعاده معدوم آن را رد کرده‌اند در حالی که هیچ دلیلی بر این قاعده نیاورده و ادعای بدهاوت آن را نموده‌اند یا این که با شبهاتی سست و ضعیف به رد معاد جسمانی پرداخته‌اند هر کس با دیده بصیرت در این شبهات بنگرد و تأمل نماید ضعف آن‌ها بر او آشکار خواهد شد.^۳

۳. جسم بودن ملائکه: از نظر گاه علامه بر اساس آیات و روایات فرشتگانی اجسامی هستند که آسمانها را پر کرده‌اند و نزول و عروج دارند.^۴ به نظر وی فرشتگان مجرد نیستند بلکه اجسام لطیفند که دارای مکان بوده و نزول و عروج دارند به اعتقاد ایشان احادیث متواتره و نص قرآن بر این قول دلالت دارند بنا بر این حکما را به دلیل تأویل این نصوص و اعتقاد به تجرد فرشتگان خطاکار دانسته که با این تأویل انکار ضروری دین کرده و کافر شده‌اند.^۵

۴. حدوث عالم: علامه معتقد است آیات و روایات متواتر بر حدوث عالم دلالت دارند روایات متواتر و صریح آیات دلالت بر حدوث عالم دارند به وجهی که امکان تأویل این ادله وجود ندارد.

۵. معراج جسمانی پیامبر اکرم ﷺ: از دیدگاه علامه معراج پیامبر اکرم ص و حضرت عیسی علیه السلام و حضرت ادریس علیه السلام جسمانی بوده است.^۶

۱. همو، حق‌الیقین، ص ۷۴۶.

۲. همو، بحار الأنوار، ج ۸، ص ۳۲۸؛ همو، حق‌الیقین، ص ۷۴۶.

۳. همو، مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۳۹۴.

۴. همو، بحار الأنوار، ج ۸، ص: ۳۲۹.

۵. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۱۵.

۶. همو، بحار الأنوار، ج ۸، ص ۳۲۹.

تحلیل و ارزیابی

از مجموع سخنان و آثار علامه می‌توان دریافت که وی تنها از ادله و قواعد فلسفی برای تأیید آن چه که از آیات و روایات برداشت می‌کند استفاده کرده است لذا هر جا قواعد یا نتایج فلسفی با ظاهر آیات و روایات مخالفت کرده باشد طرف نقل را ترجیح داده و به شدت در مقابل فلاسفه موضع‌گیری کرده است.

بیشترین حملات وی متوجه حکمت مشاء و به ویژه شخص ابن سیناست و از مکتب اشراق نیز غافل نیست و آن را هم مورد نقد قرار می‌دهد. در کلمات وی اشاره‌ای به حکمت متعالیه وجود ندارد. شاید علت این امر عدم رواج این مکتب فلسفی و طرح آن به عنوان یکی از اقسام حکمت باشد چرا که این حکمت چند قرن بعد از عصر خود ملاصدرا به عنوان یک مکتب فلسفی شناخته شد و در عصر خود ملاصدرا که همان عصر علامه است رواج پیدا نکرده بود و افکار فلسفی وی در میان غیر شاگردان خود رواجی نداشت بلکه افکار فلسفی پیشین رایج بود. جالب این که نخستین کسی که به ترویج افکار ملاصدرا پرداخت میرزا محمد تقی الماسی (۱۱۵۹ ق) از احفاد مجلسی اول است^۱ و بعد هم توسط آقا محمد بیدآبادی گیلانی اصفهانی (۱۱۹۷ ق) این روند بیشتر ادامه یافت^۲. علت دیگر این عدم مخالفت علامه با حکمت متعالیه ممکن است جدا شدن این مکتب از پیروی محض از عقل و استفاده آن از آیات و روایات باشد به تعبیر علامه طباطبایی:

«روز به روز در شیعه فلسفه به ذخایر علمی اهل بیت علیهم‌السلام نزدیک‌تر می‌شد تا در قرن ۱۱ تقریباً به همدیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است»^۳.

ملاصدرا علاوه بر این که فیلسوف برجسته‌ای است شارح حدیث و مفسر قرآن نیز بود و خود علامه مجلسی در شرح خود بر الکافی در خیلی موارد از شرح ملاصدرا بر کافی استفاده کرده است.

علامه علی رغم مخالفت با فلسفه، در موارد مختلفی از مبانی و مسائل فلسفی استفاده می‌کند؛ برای مثال در بحث توحید ذاتی و معنای فرد بودن خداوند، علاوه بر

۱. شبیری زنجانی، جرع‌ای از دریا، ج ۱، ص ۲۴۵، به نقل از ابراهیمی دینانی.

۲. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۱۳.

۳. طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، ص ۱۰۵.

بی‌همتایی و یگانگی خدا به جزء نداشتن خدا اشاره کرده و به نفی جزء خارجی و جزء ذهنی می‌پردازد و جنس و فصل را جزء ذهنی می‌داند و از خدا نفی می‌کند.^۱

هر چند علامه از فلسفه بی‌اطلاع نیست و آگاهی‌های خوبی از این دانش دارد و پیش برخی از بزرگان این علم کسب دانش کرده است ولی وی به اندازه تخصص در حدیث یا حتی کلام و فقه در این دانش تخصص ندارد و صاحب نظر نیست. لذا برخی از ادله وی برای رد این علم بسیار سست است. این که منشأ این علم یونان است نمی‌تواند برهان تامی در مردود بودن فلسفه باشد و در واقع مغالطه است. از سوی دیگر در ادله نقلی معصومین (علیهم‌السلام) به اخذ حکمت و معارف حقیقی حتی از کافر و منافق نیز سفارش کرده‌اند و ثالثاً فلسفه بعد از انتقال به عالم اسلام تحول اساسی یافته و در خدمت اسلام قرار گرفته است. علامه طباطبایی در حاشیه‌های خود بر بحارالانوار بسیاری از نقدها و ایرادهای علامه مجلسی به فلسفه اسلامی را پاسخ داده است.

تصوف و عرفان از نگاه علامه مجلسی

دانش عرفان و هم‌چنین تصوف در عصر علامه مجلسی مطرح بوده است و در آثار علامه نیز مطالبی درباره دیدگاه‌های وی نسبت به این جریان مشاهده می‌شود. این بحث استطراداً در ذیل بحث فلسفه طرح می‌شود تا دیدگاه علامه نسبت به علم عرفان و جریان تصوف نیز روشن گردد. هر چند که عرفان به ویژه عرفان نظری بی‌ارتباط با فلسفه نیست.

تصوف و متصوفه تا اواخر صفویه، جریان قدرتمندی در عرصه اجتماعی و سیاسی جامعه بوده است حتی گفته شده، پدر علامه مجلسی، تمایل به تصوف داشته است. ولی در دوره علامه مجلسی از قدرت متصوفه به شدت کاسته شده است و نقدهای بسیاری علیه این جریان نگاشته می‌شود. یکی از علل تضعیف قدرت متصوفه را بی‌تردید باید در تلاش فقهای گذشته دید که به تدریج حکومت صفویه را از تصوف جدا کرده و تشیع صوفیانه را تبدیل به تشیع فقه‌ای نمودند. هر چند دولت صفویه از دل تصوف بیرون آمد ولی به تدریج از زمان شاه طهماسب تشیع فقه‌ای جای تصوف را گرفت و فقهای شیعه از نقش برجسته‌ای در این دولت برخوردار گشتند. فقهای بنامی چون محقق کرکی و مقدس اردبیلی از جمله این فقها هستند.

۱. مجلسی، محمد باقر، عین‌الحیات، ج ۱، ص ۱۰۶.

در این دوره چندین رساله در رد صوفیه و تصوف وجود دارد.

۱. المطاعن المجرمية فی رد الصوفية از محقق کرکی در عصر شاه طهماسب.
 ۲. عمدة المقال فی کفر اهل الضلال از شیخ حسن کرکی فرزند محقق کرکی.
 ۳. حدیقة الشیعة منتسب به مقدس اردبیلی.
 ۴. سراج السالکین از شاه عباس و امام قلی خان.
 ۵. کسر اصنام الجاهلیة از ملا صدرا.
 ۶. اثنی عشریة فی رد الصوفية از شیخ حر عاملی.
 ۷. الأربعین فی مطاعن المتصوفین از فردی ناشناس از شاگردان علامه مجلسی.
 ۸. رساله علیقلی جدید الاسلام در رد صوفیه در عصر شاه سلطان حسین^۱.
 ۹. حدیقة الشیعة از عبد الحی کاشانی^۲.
 ۱۰. تحفة الاخیار، مجانب خدای، الفوائد الدینیة و ملاذ الاخیار و هدایة العوام و فضیحة اللئام از ملا محمد طاهر قمی (۱۰۹۸ ق) از علمای اخباری.
 ۱۱. الانصاف از ملا محسن فیض کاشانی.
- برخی جدایی تشیع از تصوف را با علامه مجلسی پیوند داده‌اند^۳ این سخن گرچه صواب به نظر نمی‌رسد ولی در هر صورت از سعی علامه در مبارزه با این جریان حکایت دارد. هر چند درباره اقدامات عملی علامه بر علیه صوفیه نظرات غیر علمی و دقیق چه از سوی اندیشمندان داخلی و چه از سوی مستشرقان بیان شده است^۴ ولی برخی اقدامات عملی علامه درباره صوفیه مستند و قابل دفاع است.
- با گسترش حملات علیه تصوف از نیمه دوم قرن یازدهم، علامه مجلسی برخلاف پدر خویش - که گرایش‌های عرفانی داشت - از جمله علمایی بود که علیه این جریان موضع گرفت و در آثار مختلف خود آنان را مورد نقد و مذمت قرار داد. برخی احتمال داده‌اند که علامه در برخورد با تصوف متأثر از برخی اساتید خود بوده است^۵.

۱. مهریزی، همان، ج ۲، ص ۳۳۴. در ضمن مقاله «رؤیای ققیهان و صوفیان در عصر صفویان» از رسول جعفریان.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۴۷.

۳. شبی، کامل، تشیع و تصوف، ص ۴۰۰.

۴. شبی، همان، ص ۳۹۹.

۵. جعفریان، رسول، صفویه در عرصه، ج ۲، ص ۵۸۶.

علامه در عین الحیات به تفصیل به رد تصوف پرداخته است.^۱ ایشان رساله‌ای نیز در رد صوفیه دارد. این رساله که به رساله اجوبه به سؤالات ملاخلیل معروف گشته است، رساله کوتاهی است که علامه آن را در پاسخ به سه سؤال ملاخلیل قزوینی نوشته است و موضع خود را در برابر فلاسفه، اصولیان، اخباریان و صوفیه روشن ساخته است. ایشان در آثار دیگر خود به ویژه در مرآة العقول^۲ و بحار الانوار به مناسبت آرای عرفا را نقد کرده است.

در باور علامه تصوف حق و باطل وجود دارد. تصوف حق که وی از آنان به «صوفیان عظام»، «صوفیان صافی طینت»، «صوفیه شیعه»، «صوفیان صافی ضمیر تشیع مشرب»، «صوفیه حقه»، «مروجان دین مبین» و «هادیان مسالک یقین» یاد می‌کند، همیشه علم و عمل و ظاهر و باطن را با یکدیگر جمع می‌کرده‌اند. در ذکر و فکر و ریاضت و ارشاد حامیان دین مبین هستند. «به جز تسبیح و تهلیل و توحید حق تعالی و توسل به انوار مقدسه انمه طاهرین صلوات الله علیهم و حمایت شیعیان امیر المؤمنین علیه السلام چیزی در میان ایشان نیست و اینها همه موافق شریعت مقدسه است».^۳ این گروه همواره طریقه ریاضت و عبادت به قانون مقدس نبوی داشته‌اند و علوم حق را درس می‌گفتند و بدعتی در دین درست نکردند.^۴

به نظر وی شیخ صفی الدین اردبیلی، سید بن طاووس، ابن فهد حلی و شهید ثانی و شیخ بهایی از این دسته‌اند هر چند جامی در نفحات در میان مشایخ صوفیه به سبب تعصب از آنان یاد نکرده است.^۵ علامه نه تنها با این قسم از تصوف مخالف نیست بلکه آنان را مدح می‌کند و از آنان دفاع می‌نماید. وی در این رساله پدر ماجد خود را نیز از این دسته شمرده است که در این طریق شاگرد شیخ بهایی بوده و از وی تعلیم ذکر و فکر می‌گرفته است و به دستور وی هر سال یک اربعین می‌گرفت. و به اربعین گرفتن مکرر خود نیز اشاره می‌کند.^۶

گروه دیگری از تصوف که علامه از آنان به نام صوفیه اهل سنت یاد می‌کند متصوفه باطل هستند که رفتارهای حرام و غیر مشروع؛ مانند چرخ زدن، سماع کردن، برجستن و دف زدن را مرتکب می‌شوند.^۷ علامه متصوفه را بدعت گذارانی می‌داند^۸ که

۱. مجلسی، عین الحیات، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۴ و ۸۹-۹۷. ۲. همو، مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۸۱.
 ۳. مجلسی، اعتقادات علامه مجلسی، ص ۷. ۴. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۴۱۲. ۵. همان.
 ۶. همو، اعتقادات علامه مجلسی، ص ۷. ۷. همان. ۸. همان.

گرفتار تجسیم و تشبیه شده‌اند؛ برخی خدا را به صورت مرد ساده، بعضی دیگر به صورت مرد ریش سفید می‌دانند یا او را جسم بزرگی می‌دانند که بر روی عرش نشسته است یا در دام حلول و اتحاد افتاده‌اند.^۱ معارضه با ائمه شیعه و علمای مذهب اثنا عشر از دیگر ایرادهای وی بر این دسته از صوفیه است.^۲

از نظر علامه بین این دو گروه تفاوت بسیار است و ربطی بین آن دو نیست و لذا از دید وی نفی مطلق و عام تصوف بی بصیرتی و ناصواب است.^۳

از سوی دیگر علامه در برخی موارد اشاره به پاره‌ای از آموزه‌های عرفانی کرده و به شدت آن‌ها را رد می‌کند. یکی از این موارد بحث وحدت وجود است. وی این ادعا را کفرگویی می‌داند^۴ ولی این نظر را به صوفیه اهل سنت نسبت می‌دهد. تقریر و تبیینی که وی از وحدت وجود دارد چنین است:

«و جمعی دیگر از صوفیه اهل سنت که از حلول گریخته‌اند به امری قبیح‌تر و شنیع‌تر قائل شده‌اند که آن اتحاد است و می‌گویند که خدا با همه چیز متحد است بلکه همه چیز اوست و غیر او وجودی ندارد و همین اوست که به صورت‌های مختلف بر آمده. گاه به صورت زید ظهور می‌کند و گاه به صورت عمرو و گاه به صورت سگ و گربه و گاه به صورت قاذورات چنانچه دریا موج می‌زند و صورت‌های بسیار از آن ظاهر می‌شود. به غیر دریا دیگر چیزی نیست. که جهان موجهای این دریاست موج دریا یکی است غیر کجاست و ماهیات ممکنه امور اعتباریه است که عارض ذات واجب الوجود است...»^۵

به نظر ایشان وحدت وجود یا موجود همان حلولی است که صوفیه اهل سنت گفته‌اند و در کتب کلامی ما مانند کتاب کشف الحق و نهج الصدق علامه حلی رد شده است.^۶

علامه ایمان شهودی و فنای فی الله را می‌پذیرد و آن را بالاترین و عالی‌ترین درجه و مرتبه از مراتب چهارگانه ایمان می‌داند و حدیث معروف «قرب نوافل»^۷ را در تأیید مقام فناء ذکر می‌کند ولی معتقد است این مقام، مرتبه بسیار باریک و خطرناک است و سبب لغزش کسانی شده است که ادعای عرفان و تصوف دارند. وی تمسک بعض الصوفیه به حدیث

۱. همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۸۹. ۲. همان، ج ۱، ص ۴۱۲.

۳. مجلسی، اعتقادات علامه مجلسی، ص ۷. ۴. همان.

۵. همو، عین الحیات، ص ۹۰. ۶. همان، ص ۹۵.

۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲؛ مجلسی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول ج ۱۰، ص ۳۸۱-۳۸۴. این حدیث به سندهای مختلف در متن هم با هم اختلاف اندکی دارند در منابع شیعی و سنی روایت شده است. علامه مجلسی برخی از این روایات را صحیح و برخی را مجهول دانسته است.

قرب نوافل را ناصواب و ضلالت معرفی می‌کند که نتوانسته‌اند به فهم درستی از این حدیث ناائل گردند؛ هم خود به ضلالت افتاده‌اند و هم دیگران را به ورطه ضلالت افکنده‌اند. ایشان هفت وجه در معنای این روایت ذکر کرده و برخی از این وجوه را قوی‌تر دانسته و در ضمن این معانی، سخن عرفا را در تفسیر این حدیث نقد می‌کند.^۱

ایشان با نام و به صراحت محی الدین را رئیس و بزرگ صوفیه معرفی و مذمت کرده و عبارت‌های وی در فصوص الحکم و فتوحات را آورده و اشکال می‌گیرد. علامه ترجیح مقام ولایت بر مرتبه نبوت، خود را خاتم الولایه خواندن، وحدت وجود، نسبت خطا دادن به حضرت نوح علیه السلام، دفاع از بت پرستی را از جمله خطاهای ابن عربی بیان می‌کند.^۲

در نقدی دیگر بر ابن عربی می‌نویسد: جمعی از اولیاء الله هستند که رافضیان را به صورت خوک می‌بینند یا می‌گویند به معراج رفتن و مرتبه علی علیه السلام را از مرتبه ابوبکر و عثمان پست‌تر دیدم.^۳

علامه در آثار خود علاوه بر ابن عربی از دیگر بزرگان تصوف مانند معروف کرخی و سید محمد نوربخش و عباد بصری، ملای رومی، حسن بصری، سفیان ثوری و منصور حلاج یاد کرده و آن‌ها را مذمت نموده است.^۴ وی ارتباط معروف کرخی از مشایخ صوفیه با امام رضا علیه السلام را رد می‌کند.^۵ هم‌چنین در ضمن یادکردی از شمس تبریزی و ملای رومی سخنان آنان را کفر آمیز معرفی می‌نماید.^۶

تحلیل و ارزیابی

علامه با وجود این که به اعتراف خود مطالعات عرفانی نیز داشته است^۷، تصوف حق را غیر از عرفان و تصوف مصطلح معرفی کرده و با هر دو قسم عرفان نظری و عملی مصطلح مخالف است. از نظر وی تصوف حق همان زهد و تقوایی است که در نصوص دینی بر آن تأکید شده است. از این روست که از بزرگانی چون شهید ثانی، سید بن طاووس، ابن فهد حلی و مقدس اردبیلی به‌عنوان صوفیان حق یاد می‌کند و حال آن که هیچ یک از این

۱. مجلسی، مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۹۶؛ همو، عین الحیات، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. همو، عین الحیات، ص ۹۳.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۵۸.

۴. همان، ص ۴۵۷-۴۶۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۳۰.

۶. همان، ج ۱، ص ۹۴.

۷. مجلسی، حق البقین، ص ۴۲۸.

بزرگان، از جمله عرفای اصطلاحی شناخته نشده‌اند. و در این راستاست که از عرفای به نام شیعه؛ مانند سید حیدر آملی و دیگران نامی به میان نمی‌آورد.

هم چنین وی نتوانسته است بین صوفیه چهاره و عرفای واقعی تفکیک کند و رفتارهای غیرمشروع و بدعت‌ها (مانند ترک نماز و رقص و سوت و دست زدن) و باورهای نادرست صوفیان جاهل را به عرفای واقعی نسبت داده است و حال آن که خود عرفای واقعی مخصوصاً عرفای شیعی به شدت از این رفتارها و باورها اعلام برانست کرده و به صورت علمی و عملی به مبارزه آنان برخاسته‌اند مانند ملاً صدرای شیرازی که کتاب «کسر الاصلانم الجاهلیه» را در رد همین قوم جاهل می‌نگارد.

نیز برخی از آموزه‌های عرفانی برای علامه خوب و صحیح تبیین نشده است و تصور صحیحی از این باورهای عرفانی ندارد و لذاست که نمی‌تواند بین حلولی که در کتب کلامی رد شده است و وحدت وجود تفکیک قائل شود.

هر چند علامه به مطالعه برخی از آثار عرفانی تأکید می‌کند اما این که عرفان را پیش اساتید عرفان فرا گرفته باشد معلوم نیست از میان اساتید علامه بیشتر فیض کاشانی محتمل است که استاد عرفان علامه باشد ولی جایی بدان تصریح یا اشاره نشده است اگر وی بدون استاد به مطالعه آثار عرفانی پرداخته باشد، شاید یکی از علل درک ناصواب وی از آموزه‌های عرفانی همین امر باشد.

نتیجه بخش

بی‌تردید با توجه به شواهد فراوان ذکر شده از آثار علامه مجلسی وی به حجیت عقل برای اثبات پایه‌های اولیه دین اعتقاد دارد و عقل را به‌عنوان یکی از منابع اصول دین قبول دارد و در موارد متعددی نیز به ادله عقلی تمسک کرده است به عبارت دیگر وی به نقش عقل در عرض کتاب و سنت باور دارد. هم چنین به نظر وی عقل به‌عنوان ابزار فهم کتاب و سنت نقش معرفتی مهمی را بر عهده دارد و در این بخش عقل نقش طولی داشته و در طول سنت و قرآن قرار دارد.

از سوی دیگر پذیرش حجیت استقلالی عقل در کنار آیات محکم قرآنی و روایات متواتر به معنای نادیده گرفتن محدودیت‌های عقل نیست علامه مجلسی به این نکته نیز

توجه دارد و مذمت‌هایی که وی از عقل یا ادله عقلی دارد ناظر به این جهت عقل است و نباید تنها این سخنان علامه را اساس قرار داد و بر اساس آن قضاوت کرد لذا باید همه سخنان علامه را در کنار هم دید در این صورت یقین حاصل خواهد شد که حجیت عقل در نزد علامه مسلم است ولی وی آن را کافی نمی‌داند و به ضعف‌های عقل نیز تأکید دارد. روش علامه در مباحث کلامی بیشتر به روش متکلمانی چون شیخ مفید شبیه است. هر چند دوره علامه دوره‌ای است که چند قرن پیش از وی کلام فلسفی شکل گرفته و متکلمان بزرگی چون ابن میثم بحرانی، نصیر الدین طوسی و علامه حلی و دیگران از این روش استفاده می‌کردند ولی روش و رویکرد علامه مجلسی عقلی غیرفلسفی است هر چند بی تأثیر از فلسفه هم نبوده است و در مواضع مختلفی از آرای فلاسفه هم استفاده کرده است. متکلمان فلسفی مشرب مباحث کلامی خود را بر امور عامه و مباحث فلسفی متوقف کرده‌اند ولی در آثار کلامی علامه مجلسی این امر وجود ندارد.

وی در مباحث مختلف کلامی در تبیین، اثبات و استنباط و دفاع از آموزه‌های کلامی از استدلال‌ها و قواعد مهم عقلی کلامی استفاده کرده است قاعده لطف، قاعده اصلح، وجوب علی الله و ... از جمله قواعد عقلی هستند که علامه مجلسی بارها از آن‌ها در مباحث کلامی بهره گرفته است.

شاهد دیگر بر عقل گرا بودن وی، عدم استناد به اخبار آحاد در مباحث کلامی است وی به هیچ وجه در استنباطات کلامی به این اخبار تمسک نمی‌کند زیرا از دیدگاه وی این اخبار مفید ظن بوده و در اعتقادات یقین لازم است. دفاع اصولی وی از تأویل نصوصی که مخالف قطعی با احکام عقلی هستند گواهی دیگر بر این مدعا است هر چند که با تأویل‌های بسیاری نیز مخالفت می‌کند به دلیل این که از نظر وی این تأویل‌ها واجب نبوده‌اند یا شرایط دیگری که مد نظر وی بوده است را نداشته‌اند. به نظر می‌رسد بسیاری از اندیشمندان که وی را اخباری توصیف کرده‌اند دچار مغالطه شده و به دلیل محدث بودن علامه و آثار حدیثی وی و استفاده بسیار وی از احادیث او را به این نام توصیف کرده‌اند.

دیدگاه علامه نسبت به فلسفه بسیار بدبینانه است. وی همه فلاسفه مشاء و اشراق را به سبب تأویل‌های نابجا در متون دینی تکفیر کرده و برخی از گزاره‌ها و آموزه‌های فلسفی را در تضاد آشکار با نصوص و متواترات دینی می‌داند. ولی درباره حکمت متعالیه در آثار وی چیزی یافت نمی‌شود. دیدگاه وی نسبت به عرفان نظری و عملی

رایج نیز چنین است. وی در کنار تکفیر بزرگان عرفان نظری و عملی از برخی آموزه‌های عرفانی نیز یاد کرده و آن‌ها را در تضادی آشکار با نصوص قرآنی و روایی معرفی می‌نماید. به نظر می‌رسد علت اساسی مخالفت افراط گونه علامه با فلسفه و عرفان عدم تخصص کافی وی در این دو دانش باشد.

روش‌شناسی دفاع

در بخش‌های دوم و سوم این پژوهش بیشتر به روش‌های عقلی و نقلی در مقام استنباط عقائد کلامی پرداخته شد. بخش حاضر به روش‌های دفاع که از رسالت‌های مهم علم کلام است اختصاص یافته است و کوشش خواهد شد روش‌های علامه مجلسی در این مقام مورد تحلیل و بررسی قرار بگیرند. برخی از پژوهشگران مراحل دفاع به معنای عام را به پنج مرحله تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات و رد عقائد معارض دین تقسیم کرده‌اند.^۱ پژوهش حاضر نیز بر اساس همین مراحل پنج گانه سامان پذیرفته است.

روش‌شناسی تبیین

در این فصل روش‌های تبیین علامه مجلسی از آموزه‌های اعتقادی بحث خواهد شد. ولی نخست کلیاتی درباره روش‌شناسی تبیین مورد بحث قرار می‌گیرد.

تبیین در لغت و اصطلاح

تبیین از ریشه «بین» اخذ شده است. «بان بین بیان» که ثلاثی مجرد این ماده است معنای حقیقی این واژه در لغت به معنای آشکار شدن و انکشاف است.^۲ برخی از پژوهشگران نیز به دو جهت تفریق و انکشاف در معنای حقیقی این واژه اشاره کرده‌اند و از این رو معنای حقیقی آن را انکشافی دانسته‌اند که بعد از ابهام و اجمال به واسطه

۱. برنجکار، رضا، روش‌شناسی علم کلام، ص ۱۴۲. در کلیات این بخش از این کتاب استفاده شده است.

۲. راغب اصفهانی، همان، ص ۱۵۶.

تفریق و فصل ایجاد می‌شود.^۱ تبیین که مصدر باب تعیل این ماده است به صورت دو وجهی (لازم و متعدی) به کار می‌رود.^۲ بنابر این، این کلمه به معنای آشکار شدن و آشکار کردن استعمال می‌شود.

در این فصل مراد از تبیین این است که متکلم مراد خود از آموزه‌های استنباط شده کلامی را به صورت آشکار و به هر شیوه ممکن برای مخاطبان بالقوه یا بالفعل بیان نماید. بنابر این تبیین، تجزیه و تحلیل گزاره‌های کلامی، ذکر لوازم آن، بیان تمثیل و تعلیل و... را در برمی‌گیرد. البته روشن است که اتخاذ روش و شیوه مناسب تبیین به تناسب موضوع گزاره و نوع مخاطب و شرایط دیگر متفاوت خواهد بود به بیان دیگر بلاغت متکلم در این مورد اهمیت بسزایی دارد.

هدف و فوائد تبیین

هدف اصلی از تبیین گزاره‌های کلامی ابهام‌زدایی از این آموزه‌ها برای مخاطبان می‌باشد به گونه‌ای که مخاطب به تصور صحیحی از آن دست یابد و به قضاوتی آگاهانه در پذیرش یا رد آن نائل گردد.

در کنار این هدف اصلی، اغراض ثانویه و فوائد دیگری نیز بر تبیین صحیح متوقف است. تاثیرگذاری آن در تنظیم و اثبات آموزه‌های کلامی، تمرکز و عدم خروج از موضوع بحث، رفع برخی سوء تفاهم‌ها و نزاع‌های غیر واقعی و پاسخ‌گویی به شبهات از فوائد و اغراض ثانویه تبیین به شمار می‌آید.^۳ برای مثال یکی از مسائل مهم اعتقادی مساله کلام الهی است و نظرات مختلفی بین مذاهب اسلامی در این باره وجود دارد. تبیین دقیق محل نزاع و موضوع مورد بحث در انتخاب نظریه درست بسیار مفید است علامه مجلسی بر اساس این نکته معتقد است بحث در کلام الهی در قدرت بر ایجاد کلام یا علم به الفاظ و مدلولات آن‌ها نیست زیرا این دو قدیم و از اوصاف ذات الهی هستند بلکه اختلاف در خود کلام الهی است و نظر صحیح در آن، این است که کلام الهی حادث و از صفات فعل خداست.^۴

۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۶۶.

۲. فیومی، المصباح المنیر، ماده بین.

۳. برنجکار، همان، ص ۱۴۴.

۴. مجلسی، الاربعون حدیث، ج ۱، ۹۹.

اصول تبیین

برای رسیدن به اهداف و فوائد تبیین باید اصولی مراعات گردد. هر قدر متکلم به این شرایط و اصول توجه نموده و آن‌ها را مراعات کند به هدف خود بیشتر نزدیک شده و نتیجه بهتری خواهد گرفت. مهم‌ترین این اصول و شرایط عبارتند از:

لحاظ مخاطب

مخاطبان همه در یک سطح فکری نیستند و نمی‌توان با همه به یک شیوه رفتار کرد. برای هر متکلم بلیغی توجه به اقتضای حال مخاطب ضرورت دارد و لذا مراعات مخاطب تنها در علم کلام و متخصص آن منحصر نیست. صاحب نظر در دانش کلام نیز در تبیین باید سطح فکری و فرهنگی مخاطب را برای خود روشن سازد و بر اساس آن به تبیین اقدام نماید. انتخاب روش نقلی یا عقلی و هم‌چنین استفاده از قیاس یا تمثیل و یا استقراء و نیز به کار بردن برهان یا جدل تا حد زیادی وابسته به نوع مخاطب است. از این روست که حضرت رسول ﷺ هر گز بر اساس کنه عقل خود با مردم سخن نگفت و فرمود: «ما انبیاء مأمور هستیم به قدر عقول مردم با آنان سخن بگوییم»^۱. به نظر علامه یکی از اسباب و علل اختلاف احادیث نیز مراعات همین نکته از سوی معصومان علیهم‌السلام بوده است.^۲ ایشان تأکید می‌کند معصومان علیهم‌السلام احوال سائل را در ضعف و قوت ایمان وی مراعات می‌نمودند تا سخنان سبب انکار یا کفر وی نباشد.^۳ در شرح و توجیه برخی روایات علامه اشاره می‌کند که این سخن امام علیه‌السلام به جهت ملاحظه فهم سائل بوده است.^۴

همه مخاطبان در سطحی نیستند که بتوانند از برهان بهره‌مند شوند لذا برای این افراد جدل خیلی مواقع مفیدتر است. علامه بر جدلی بودن برخی بیانات ائمه علیهم‌السلام تأکید کرده است.^۵

لحاظ موضوع

موضوعات کلامی یکسان و همانند نیستند و نمی‌توان در تبیین همه موضوعات کلامی از یک سبک و شیوه استفاده کرد. در تبیین برخی موضوعات روش عقلی بهترین طریقه

۱. همو، بحارالانوار، ج ۱، ص ۸۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۴۲. ۳. همان، ج ۹۸، ص ۴۴.

۴. همان، ج ۸، ص ۲۹۶؛ ج ۶۸، ص ۳۲۰. همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۳۴۰.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۳، ص ۴۹. همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵۲.

است در پاره‌ای دیگر مثل جزئیات معاد روش نقلی مناسب است و در بعضی دیگر نیز می‌توان از هر دو روش استفاده کرد. در تبیین برخی موضوعات می‌توان از تمثیل و یا تشبیه بهره گرفت و در بعضی دیگر استفاده از تشبیه ممکن است سبب انحراف باشد. از باب نمونه مجلسی برای تبیین بدهاء^۱ و نظریه امر بین الامرین^۲ از تمثیل استفاده کرده است.

لحاظ زمان و مکان

بی شک زمان و مکان در تبیین آموزه‌های کلامی مؤثر است. گاه متکلم ممکن است به سبب برخی ملاحظات زمانی و مکانی تبیین واقعی از آموزه مورد نظر خود ارائه نکند. یکی از اسباب مهم تحول و اختلاف روش‌های کلامی در مدارس کلامی مختلف نیز همین مساله است. متکلمی که در مدرسه کلامی قم قرار داشته است با متکلمی که در مدرسه بغداد یا حتی ری مستقر بوده است گاه تبیین‌های مختلفی از یک آموزه کلامی دارند. متکلم قمی چون در جامعه یک دست شیعی حضور دارد به صورت گسترده از روش نقلی و روایات ائمه علیهم‌السلام استفاده می‌کند و در بیان‌های خود تقیه هم نمی‌نماید و در مساله اوصاف امام به صورت حداکثری برخورد می‌کند ولی متکلم بغدادی چون در جامعه‌ای حضور دارد که مذاهب مختلف شیعی و سنی با طیف‌های مختلف حاضرند بیشتر از روش عقلی بهره می‌گیرد و در موارد بسیاری نیز تقیه کرده و در مساله اوصاف امام هم حداقلی است.

تفاوت مدرسه کلامی بغداد با حله نیز مثال دیگر این مورد است. مدرسه کلامی بغداد در دوره‌ای است که هنوز کلام فلسفی شکل نگرفته است ولی مدرسه کلامی حله بعد از تأسیس کلام فلسفی است لذا متکلمان این دوره بسیار متأثر از فلسفه هستند متکلمان این مدرسه در تبیین‌های خود از مبادی و مقدمات فلسفی استفاده می‌کنند. تبیین‌های کلامی دوره اوج اخباری‌گری با دوره‌های افول این جریان کاملاً متفاوت است. هر چند اصل این جریان فکری به دانش فقه و اصول مرتبط بود ولی تأثیر خود را در دانش کلام نیز گذاشت. متکلمان اخباری یا دست کم اخبارگرا در دوره اوج اخباری‌گری نمود و ظهور بیشتری دارند که از جمله آن‌ها می‌توان از علامه مجلسی یاد کرد.

۱. همو، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۳۹.

رشد و توسعه علوم مختلف توسط دانشمندان شیعی در دوره‌هایی که حکومت‌ها شیعی هستند یا گرایش‌های شیعی دارند و یا حتی قائل به آزادی مذهبی هستند بیشتر اتفاق افتاده است. حکومت آل بویه، حکومت ایلخانان و دوره صفویه از مثال‌های بارز این نکته می‌باشند. در این دوره‌ها دانش کلام نیز از جهات مختلف شاهد رشد و نمو بوده است. تبیین‌های کلامی در این دوره‌ها متأثر از این شرایط زمانی و مکانی کما و کیفاً رشد کرده است و متکلمان، بهتر و با آزادی‌های بیشتری آموزه‌های کلامی را تبیین کرده‌اند.

حکومت صفویه با اعلام مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی فرصت کم نظیر یا بی نظیری را در اختیار دانشمندان شیعی به ویژه متخصصان علم کلام داد تا با استفاده از فرصت به وجود آمده و خروج از حالت تقیه گزاره‌های کلامی خویش را راحت‌تر و به شیوه‌های مختلف تبیین کرده و به جامعه علمی و عمومی تحویل دهند. علامه مجلسی یکی از متکلمان این دوره است که به نحو احسن از این فرصت بهره‌مند شد. مصداق بارز توجه به زمان و مکان تقیه است. هر چند خود علامه مجلسی در بیان آموزه‌های کلامی تقیه نمی‌کند چون شرایط تقیه به سبب روی کار آمدن حکومت شیعی منتفی شده است ولی وی در موارد بسیاری در ذیل روایات کلامی به تقیه‌ای بودن بیان امام (علیه السلام) تصریح می‌کند.

شرایط تبیین با توجه به تبیین‌کننده

خود متکلم در تبیین آموزه کلامی نقش اساسی دارد. تخصص و تبحر وی در این دانش و هم‌چنین مهارت وی در روش‌های مختلف در تبیین مؤثر است. میزان آشنایی وی به اوضاع زمان و مکان هم مهم است.

علامه مجلسی با توجه به تخصص وی در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی تبیین‌های خوبی از آموزه‌های کلامی ارائه کرده است. علامه مجلسی به ویژه در تبیین عرفی آموزه‌های کلامی بسیار موفق عمل کرده است و یکی از اقدامات مهم علامه در دوره صفوی همین عمومی سازی معارف دینی بوده است. تبیین‌های وی در مسائل فلسفی یا عرفانی به علت عدم تخصص کافی موفق نبوده است.

روش‌های تبیین

تبیین آموزه‌های کلامی به یک شکل و یکسان صورت نمی‌گیرد. شیوه‌ها و روش‌های تبیین بسیار متنوع است. مخاطب، زمان و مکان، نوع آموزه و تسلط و تبحر متکلم در

انتخاب روش تبیین تعیین کننده است. علامه مجلسی نیز در تبیین‌های خود با لحاظ نکات فوق در بسیاری از موارد موفق عمل کرده است.

تعریف مفردات

برای تبیین صحیح یک گزاره کلامی ابتدا باید اجزای آن گزاره به شکل صحیح تبیین گردد. هر گاه تصور صحیحی از موضوع و محمول یا مقدم و تالی یک گزاره کلامی حاصل نشود، آن مساله یا آموزه کلامی نیز از ابهام خارج نخواهد شد و یا این که تصور نادرستی از آن به وجود خواهد آمد. هنگامی که عمرو بن عبید درباره تفسیر آیه «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»^۱ از امام باقر (علیه السلام) سؤال کرد. امام با تبیین اجزای آیه به پرسش او پاسخ داد و فرمود: آسمان بسته بود یعنی بارانی از آن نمی‌بارید و زمین بسته بود یعنی گیاهی از آن نمی‌روید.^۲

علامه مجلسی برای تبیین صحیح آموزه بداء، ابتدا معنای لغوی آن را بیان کرده و معتقد است که اطلاق این معنا از بداء به خداوند صحیح نیست و شیعه هیچ گاه این معنا را به خداوند نسبت نمی‌دهد بلکه معنای مجازی آن مراد شیعه می‌باشد.^۳

ذکر پیشینه

در بسیاری از آموزه‌های کلامی بدون در نظر گرفتن سابقه و پیشینه بحث نمی‌توان به تبیین درستی از مساله ناائل شد. علامه مجلسی برای بیان نظر خود درباره بداء به ذکر این نکته می‌پردازد که اعتقاد به بداء در واقع برای رد یهود است که قائلند دست خدا بعد از خلقت بسته است و هم‌چنین رد نظریه برخی از معتزله و برخی از فلاسفه معتقد به عقول می‌باشد.^۴ روشن است ذکر این پیشینه برای تبیین دقیق آموزه بداء بسیار سودمند است و روشن می‌سازد که آموزه بداء به معنای صحیح نه تنها علم خدا را نفی نمی‌کند بلکه برای اثبات فراگیری و گستره قدرت الهی است.

هم‌چنین علامه در بحث عصمت انبیاء به‌طور مفصل به پیشینه این بحث پرداخته و نظر امامیه را در آن تبیین کرده است.^۵

۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۶۷.

۱. انبیاء، ۳۰.

۴. همو، الأربعون حدیث، ج ۱، ص ۱۲۹.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۲۳.

۵. همو، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۸۹.

روش ذکر اقوال

این روش به دو شکل انجام می‌شود. گاه متکلم اقوال دیگران را به این منظور نقل می‌کند که نشان دهد دیگران هم با وی هم نظر هستند و وی در این مساله تنها نیست. این کار سبب رفع و دفع وحشت و نگرانی مخاطب و تأیید نظر متکلم می‌شود. نوعاً این گونه است که در مقابل نظریات شاذ مقاومت می‌شود و به راحتی مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. علامه مجلسی هم از این روش استفاده کرده است. برای مثال در بحث رجعت بعد از بیان نظر خویش اقوال دیگر متکلمان امامیه مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و سید بن طاووس را که با وی هم رأی هستند، نقل می‌کند و هدف خود را از این کار تشیید و تأکید نظر خود و رفع نگرانی و وحشت مخاطب معرفی می‌کند.^۱

در روش دوم ذکر اقوال، برای روشن شدن بهتر یک مساله کلامی اقوال مختلف در آن مساله بیان می‌گردد. ذکر اقوال مختلف سبب می‌شود مخاطب با لحاظ اقوال متفاوت و مقایسه بین آن‌ها و توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌ها به تصور صحیحی از آن مساله دست یابد. علامه مجلسی نیز در تبیین بسیاری از مسائل کلامی از این روش استفاده کرده است. برای مثال جهت تبیین نظریه امامیه درباره رویت خداوند ارای مذاهب مختلف کلامی معتزله، اشاعره، مشبهه، مرجئه، خوارج و کرامیه را ذکر کرده است.^۲ هم‌چنین جهت تبیین نظریه امامیه درباره کلام الهی دیدگاه‌های معتزله، حنابله، کرامیه و اشاعره را هم بیان کرده است.^۳ علامه برای بیان دیدگاه خویش درباره حشر جسمانی اقوال مختلف در این موضوع را ذکر کرده است.^۴

ذکر مبانی

برخی از آموزه‌های کلامی مبتنی بر آموزه‌های کلامی دیگر و احیاناً مبتنی بر آموزه‌های غیرکلامی است. لذا پیش از بیان آموزه کلامی مورد نظر تبیین مبانی آن ضرورت دارد. برای مثال پیش از بیان لزوم افضلیت امام و عصمت و علم لدنی داشتن وی در نزد شیعه جایگاه و شؤون امامت از منظر شیعه باید تبیین گردد. اگر ابتدا ثابت شود که امام تنها شان رهبری سیاسی جامعه را بر عهده ندارد و مهم‌تر از آن مرجعیت علمی و دینی اوست، به راحتی می‌توان عصمت و یا سایر اوصاف امام را تبیین کرد. بسیاری از

۱. همو، الاربعون حدیثاً، ج ۲، ص ۲۲۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۹۴.

۳. همان، ص ۹۸.

۴. همان، ص ۲۵۳.

مباحث خداشناسی از مبانی مباحث نبوت و امامت و معاد هستند. برای تبیین قاعده لطف که در ابواب نبوت، امامت و معاد کاربرد دارد، ابتدا در بحث خداشناسی باید حکمت خداوند تبیین گردد. علامه مجلسی تأکید می‌کند اشاعره به دلیل داشتن مبنا فاسد حسن و قبح شرعی نتوانسته‌اند تبیین صحیحی از عدالت خدا ارائه نمایند.

ذکر لوازم

در پاره‌ای از اعتقادات ذکر لوازم آن آموزه به شکل‌گیری تبیین درستی از آن کمک می‌رساند. علامه در موارد بسیاری با ذکر لوازم صحیح یا فاسد یک گزاره اعتقادی به تبیین آن پرداخته است. متکلمان امامیه برای تبیین عدم امکان رویت خداوند به لوازم فاسد این اعتقاد می‌پردازند و عدم امکان رویت خدا را بیان می‌کنند.

ذکر احتمالات و صحیح‌گزینی

وجود احتمالات مختلف در معنای یک گزاره اعتقادی ممکن است سبب خطای مخاطب در برداشت از آن آموزه گردد. متکلم توانمند در این موارد احتمالات مختلف را در آن گزاره اعتقادی بیان کرده و یکایک آن احتمالات را بررسی کرده و احتمال صحیح از آن آموزه را روشن می‌سازد. این که در روایات و متون کلامی شیعه به دو احتمال در مساله بده اشاره شده و «بده ندامت»^۱ مردود اعلام شده است از همین باب است.

هم‌چنین علامه مجلسی برای روشن شدن تفسیر صحیح آیه تطهیر و دلالت آن بر عصمت اهل بیت علیهم‌السلام به ذکر احتمالات مختلف در معنای اراده می‌پردازد. وی برای اراده سه معنا ذکر کرده و بار دوا احتمال، تکوینی بودن اراده را ثابت می‌کند.^۲

طرح سؤال

طرح سؤال در تبیین یک مساله علاوه بر جلب توجه بیشتر مخاطب و درگیر ساختن بیشتر ذهن وی به مساله سبب می‌شود خود مخاطب به تدریج به تبیین مساله کلامی اقدام کند. این که متکلم مخاطب را در تبیین همراه خود سازد و با کمک او به تبیین یک مساله کلامی اقدام نماید تأثیر آن در پذیرفتن آن آموزه نیز بیشتر خواهد بود. مراد از طرح سؤال این نیست که آن گزاره کلامی به شکل سوالی بیان گردد بلکه مبیّن با

۱. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۰۸؛ همو، مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۲۷؛ ابن بابویه، محمد بن علی، اعتقادات الامامیه، ص ۴۱، همو، التوحید، ص ۳۳۵.
 ۲. مجلسی، حق‌البین، ص ۱۰۹.

طرح سولاتی هدفمند و مسلسل وار به تدریج مخاطب را به مساله کلامی نزدیک می‌کند و افزون بر تبیین آن آموزه باور به آن را نیز در او ایجاد می‌نماید.

تمثیل و تشبیه

استفاده از تمثیل و تشبیه یکی از بهترین روش‌ها در تبیین آموزه‌های کلامی برای عموم مردم است. عموم مردم به دلیل انس بیشتر با محسوسات، در صورت تشبیه نامحسوس به محسوس درک بهتری از مساله خواهند داشت. تعریف به مثال و تشبیه در علم منطق نیز پذیرفته شده و از اقسام رسم ناقص به شمار آمده است.^۱ قرآن به دلیل نقش تمثیل در تبیین بهتر مطالب آن را به وفور به کار برده است. برای مثال کسانی که حق را نادیده می‌گیرند و از تفکر استفاده نمی‌کنند به انسان‌های کور و کر و گنگ تشبیه کرده می‌فرماید: «صُمُّ بُكْمٌ عُمْیٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»^۲. خداوند قساوت قلوب مشرکان را به سختی سنگ مثال می‌زند و می‌فرماید: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسَوَةً»^۳.

انمه (علیه السلام) نیز از این روش بسیار استفاده کرده‌اند. مفضل از امام صادق (علیه السلام) درباره تفسیر کریمه «قَالَ مَا مَكْنَىٰ فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا»^۴ سؤال کرد. امام (علیه السلام) رد را به تقيه تفسیر کرد. علامه مجلسی در بیان این روایت می‌گوید: امام (علیه السلام) تقيه را به سد ذی القرنین تشبیه کرد و فرمود تقيه سدی است برای رفع ضرر مخالفان از شیعه تا هنگام ظهور حضرت قائم (علیه السلام) و رفع فتنه، همان گونه که ذی القرنین سد را برای رفع فتنه یا جوج و مأجوج ساخت تا زمانی که خداوند به رفع آن اذن داد.^۵

در روایتی دیگر محمد بن مسلم می‌گوید شنیدم که امام باقر (علیه السلام) می‌فرمود: هر که دینداری خدای عز و جل کند بوسیله عبادتی که خود را در آن بزحمت افکند ولی امام و پیشوایی که خدا معین کرده نداشته باشد، زحمتش ناپذیرفته و خود او گمراه و سرگردانست و خدا اعمال او را مبعوض و دشمن دارد، حکایت او حکایت گوسفندی است که از چوپان و گله خود گم شده و تمام روز سرگردان می‌رود و بر می‌گردد، چون شب فرا رسد به گله‌ای با چوپان برخورد می‌کند، فریب می‌خورد و بسوی آن می‌رود و شب را در خوابگاه آن گله بسربرد، چون چوپان گله را حرکت دهد، گوسفند گمشده گله و چوپان را ناشناس می‌بیند، باز متحیر و سرگردان در جستجوی شبان و گله خود

۱. رازی، قطب الدین، شرح مطالع الانوار فی المنطق، ص ۱۰۴.

۲. بقره، ۱۷۱.

۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۲۰۸.

۴. کهف، ۹۵.

۵. بقره، ۷۴.

باشد که گوسفندانی را با چوپانش به بینه، بسوی آن رود و بآن فریفته گردد، شبان او را صدا زند که بیا و بچوپان و گله خود پیوند که تو سرگردانی و از چوپان و گله خود گمگشته‌ای، پس ترسان و سرگردان و گمراه حرکت کند و چوپانی که او را بچراگاه رهبری کند و یا بجایش برگرداند نباشد، در همین میان گرگ گمشدن او را غنیمت شمارد و او را بخورد، بخدا ای محمد کسی که از این امت باشد و امامی هویدا و عادل از طرف خدای عز و جل نداشته باشد چنین است، گم گشته و گمراه است و اگر با این حال بمیرد با کفر و نفاق مرده است، بدان ای محمد که پیشوایان جور و پیروان ایشان از دین خدا برکنارند، خود گمراهند و مردم را گمراه کنند، اعمالی را که انجام می‌دهند چون خاکستری است که تندبادی در روز طوفانی بآن تازد، از کردارشان چیزی دست‌گیرشان نشود. اینست گمراهی دور.^۱

علامه مجلسی در توضیح این روایت می‌گوید: تشبیه و تمثیل در این روایت در نهایت زیبایی است و در این روایت حال گروه‌های منحرف شیعی که از شیعه امامیه جدا شده‌اند بیان شده است زیرا این فرق شیعی امام حق را ترک کردند و گمراه شدند و سراغ امثال عبد الله افطح رفتند از آن‌ها پرسش‌هایی کردند وقتی جواب خود را از آنان نگرفتند آن‌ها را رها کردند و سراغ فرق منحرف دیگر رفتند و باز کامیاب نگشتند شیطان حیرت و گمراهی آنان را غنیمت شمرد و آنان را وسوسه کرد که هیچ یک از فرق شیعه حق نیستند و حق با مخالفان شیعه است و آنان را سنی کرد و به هلاکت کشاند.^۲

علامه مجلسی در کتاب عین الحیات بی شمار از این روش استفاده کرده است گاه از مثال‌هایی که در روایات آمده است^۳ و گاه تمثیل‌هایی که دیگران بیان کرده‌اند^۴ و گاه هم تمثیل‌هایی از سوی خود^۵ وی برای توضیح و تبیین بداء و لوح محفوظ و لوح محو و اثبات^۶ و نیز تبیین معنای صحیح «امر بین الامرین»^۷ از تمثیل استفاده می‌کند.

۱. کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۸۳. ۲. مجلسی، مرآة العقول، ج ۲، ص ۳۱۴.

۳. تمثیل اعتراض کنندگان به تدبیر این عالم به کوری که وارد مهمانی مجللی شده است. این تمثیل در توحید مفضل آمده است. نک: بحار الانوار، ج ۳، ص ۶۰؛ عین الحیات، ج ۱، ص ۸۷.

۴. استفاده از تمثیل خواجه طوسی برای بیان مراتب معرفت؛ نک: عین الحیات، ج ۱، ص ۹۸.

۵. مجلسی، عین الحیات، ج ۱، ص ۸۶. «اگر آفتاب همیشه ظاهر می‌بود توهم می‌کردند که شاید این روشنی از آفتاب نباشد و چون غروب می‌کند و بعد از طلوع عالم را روشن می‌کند مشخص می‌شود که نور اوست بلا تشبیه چون آفتاب عالم وجود را غروب و افول و زوال نمی‌یابد معاند می‌گوید که بلکه از او نباشد...»

۶. همو، الاربعون حدیث، ج ۲، ص ۱۳۰.

۷. همو، بحار الانوار، ج ۵، ص ۸۳.

ذکر مصداق

ذکر مصداق یا مصادیق یک مطلب یکی دیگر از روش‌های تبیین به ویژه برای نوآموزان می‌باشد. در روایات نیز نمونه‌هایی فراوانی از این روش یافت می‌شود. حسن صیقل از امام صادق (ع) درباره کیفیت تفکر در روایت «همانا یک لحظه تفکر از شب زنده داری یک شب بهتر است» پرسش کرد. امام با ذکر مصداقی به وی پاسخ دادند. فرمودند: «به خرابه و ویرانه‌ای برخورد کرد بگوید ساکنان تو کجا هستند؟ و سازندگان تو کجايند؟ چرا سخن نمی‌گویند؟»^۱

علامه مجلسی نیز در بیان برخی از آموزه‌های کلامی به ذکر مصادیق آن پرداخته است. برای مثال برای تبیین معنای صحیح بداء به جریان نفرین پیامبر اکرم (ص) نسبت به یهودی‌ای که به رسول خدا (ص) توهین کرد و پیامبر فرمود این پیرمرد می‌میرد ولى نمرد و این که صدقه و دعا قضای الهی را تغییر می‌دهند، اشاره کرده است که اتفاقاً این مصادیق در منابع اهل سنت نیز نقل شده است.^۲

روش‌شناسی تنظیم

تنظیم مصدر باب تفعلیل ماده نظم می‌باشد. معنای اصلی و موضوع له نظم جمع کردن اجزای یک چیز توأم با ترتیب و حفظ ارتباط بین آنهاست.^۳

متکلم پس از استنباط آموزه‌های اعتقادی به چینش منطقی آنها اقدام می‌کند و هر یک از آنها را در جایگاه مناسب خود قرار می‌دهد به گونه‌ای که مجموعه‌ای هماهنگ و غیرمتناقض با همدیگر شکل گیرد و تقدم و تأخر بین آنها نیز مراعات گردد. برای دفاع از اعتقادات دینی باید این اعتقادات به گونه‌ای تنظیم گردد که از سوی مخاطب به دلیل ناهماهنگی و یا احیاناً تناقض طرد نگردد. گاه عدم تنظیم مناسب آموزه‌های اعتقادی با وجود صحت هر یک از آنها و تبیین درست به دلیل تنظیم نامناسب سبب ساز شبهات یا حتی شک و انکار مخاطبان می‌گردد.

همان گونه که تنظیم در مجموعه اعتقادات مطرح است تنظیم یک آموزه نیز مهم می‌باشد. این که بیان یک آموزه را از کجا آغاز کرد و چگونه ادامه داد و به چه کیفیتی

۱. همان، ج ۶۸، ص ۳۲۰؛ همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۳۴۰. ۲. همو، الاربعون حدیث، ج ۱، ص ۱۱۹.

۳. ابن فارس، همان، ج ۵، ص ۴۴۳؛ ابن منظور، همان، ج ۱۲، ص ۵۷۸.

آن را به پایان برد در فهم و پذیرش آن از سوی شنونده بسیار مؤثر می‌باشد.

هدف از تنظیم

هدف از تنظیم نشان دادن منطقی بودن و هماهنگی مجموعه آموزه‌های کلامی و در نتیجه حقیقت یک مذهب کلامی است. هر گاه هر یک از آموزه‌های کلامی در جایگاه خاص خود قرار بگیرد و ارتباط منطقی بین آنها حفظ شود مخاطب به درک صحیحی از این آموزه‌ها دست یافته و باور کل مجموعه هم به راحتی برای وی ممکن خواهد شد.

آموزه‌های اعتقادی در اسلام به صورت جزیره‌های از هم گسسته و بی ارتباط با هم نیستند بلکه ارتباط منطقی بین آن‌ها وجود دارد و مانند حلقه‌های زنجیر به هم وصلند مهم آن است که در تنظیم این گزاره‌ها موفق بود و این ارتباط واقعی را به مخاطب عرضه داشت. از همین روست که متکلمان ترتیب و چینش خاصی را مراعات کرده و به ترتیب مباحث خداشناسی و نبوت و امامت و معاد را مطرح می‌کنند.

تنظیم و ترتیب منطقی بین گزاره‌ها در مرحله اثبات آموزه‌ها نیز تأثیر به سزایی دارد. مثال بارز این مطلب مقایسه و لحاظ مباحث الاهیات بالمعنی الاعم و الاهیات بالمعنی الاخص در کلام فلسفی است. هنگامی که امتناع اعاده معدوم در الهیات بالمعنی الاعم اثبات شد و بعد از اتمام الاهیات بالمعنی الاعم در الاهیات بالمعنی الاخص وارد بحث معاد شد به راحتی در این بحث می‌توان از آن قاعده فلسفی استفاده نمود.

اصول تنظیم

تنظیم بدون لحاظ اصول و شرایط آن به وقوع نخواهد پیوست مهم‌ترین شرایط و اصول تنظیم را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

لحاظ موضوع

یکی از مهم‌ترین اصولی که در تنظیم آموزه‌های کلامی مد نظر متکلمان بوده است موضوع آموزه‌های کلامی است. تقدیم مباحث خداشناسی بر مباحث نبوت و ... نبوت بر امامت، نبوت عامه بر نبوت خاصه و امامت عامه بر امامت خاصه بر همین اساس است. قرار گرفتن امامت پس از بحث نبوت در ساختار کتب کلامی نوع متکلمان شیعه که از سوی علامه مجلسی نیز مراعات شده است جالب توجه و حائز اهمیت است که بر اساس نگاه شیعی به امامت صورت گرفته است.

قرار گرفتن مساله رجعت به عنوان آخرین بحث امامت در «حق‌الیقین» علامه مجلسی نکته منحصر به فردی است که در این کتاب مشاهده می‌شود^۱ و ظاهراً پیش از وی سابقه ندارد. از یک سو علامه بحث رجعت را در کتاب کلامی خویش آورده است و یک فصلی را بدان اختصاص داده است و از سوی دیگر آن را در بحث امامت آورده است. قرار گرفتن این مساله در بحث امامت شاید به علت رجعت‌کنندگان بوده است که انمه یا برخی از انمه (ع) از جمله آن‌ها در روایات مطرح شده‌اند. ایراد این احتمال این است که رجعت‌کنندگان منحصر به نیکان نیستند بلکه گروهی از بدکاران نیز رجعت خواهند کرد. از این جهت اگر این مساله به علت زنده شدن بعد از مرگ که در رجعت مطرح است، در بحث معاد قرار می‌گرفت مناسب‌تر می‌بود. علامه نخستین بحث معاد را به اثبات معاد جسمانی اختصاص داده است^۲ و حال آن‌که علی‌القاعده اثبات اصل معاد و مباحث دیگر بر آن تقدم دارد.

لحاظ مخاطب

گاه متکلم بر اساس ملاحظه شرایط مخاطب تنظیم ویژه‌ای که مناسب با این شرایط باشد را مراعات نماید هر چند که مناسب با تقدیم و تأخیر منطقی بین آموزه‌های کلامی نباشد و یا حتی به حذف برخی مباحث اقدام کند و یا در اجمال و تفصیل مباحث تغییراتی ایجاد نماید.

لحاظ زمان و مکان

شرایط زمانی و مکانی علاوه بر تاثیرگذاری در نحوه تبیین در چینش و تنظیم و صورت‌بندی آموزه‌های کلامی نیز مؤثر هستند. تنظیم عقائد در دوره‌ای که هنوز فلسفه وارد علم کلام نشده است با چینش آن‌ها در کلام فلسفی متفاوت است یا کتب کلامی که در دو مکان متفاوت نوشته شده است هر چند در یک زمان نگارش یافته باشند گاه از حیث تنظیم متفاوت ملاحظه می‌شوند. این امر حاکی از تأثیرگذاری مکان و زمان در کیفیت و نحوه چینش می‌باشد. ورود بحث رجعت به حق‌الیقین علامه شاید به دلیل جو نقل‌گرای که در دوره وی بوده است اتفاق افتاده باشد زیرا بیشترین مباحث رجعت، نقلی است و عقل تنها در اثبات اصل امکان آن دخالت دارد.

۲. همان، ص ۵۸۷.

۱. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۵۳۵.

شرایط منظم

تأثیر تسلط و تبحر متکلم بر مباحث اعتقادی و همچنین میزان آشنایی وی بر اوضاع زمانی و مکانی و مخاطب شناسی وی قابل انکار نیست. هم چنان که متکلم باید با شیوه‌های مختلف تنظیم نیز آشنا باشد.

روش‌های تنظیم

برای تنظیم آموزه‌های اعتقادی از روش‌های مختلف و متنوعی می‌توان استفاده نمود. هر چند به کارگیری روش‌های مختلف نیز از سوی یک متکلم در یک کتاب کلامی ممکن بوده و واقع هم شده است. بیشترین روشی که از سوی متکلمان در تنظیم آموزه‌های اعتقادی به کار گرفته شده است تنظیم بر اساس ترتیب منطقی تعالیم اعتقادی بوده است هر چند در کنار آن از روش‌های دیگر نیز استفاده کرده‌اند.

بر اساس ترتیب منطقی آموزه‌ها

تنظیم آموزه‌های کلامی بیشتر بر اساس تقدم و تأخر و یا رابطه ترتبی که بین آموزه‌های اعتقادی وجود دارد، صورت گرفته است. برای مثال چون بحث حسن و قبح عقلی تقدم رتبی بر بحث عدل الهی دارد پیش از بحث عدل الهی در کتب کلامی طرح شده است. تقدیم مای شارحه و حقیقه بر هل بسیطه و مرکبه در هر مساله ای از جمله در اصطلاحات کلامی از همین باب است. خواجه طوسی رساله امامت خود را نیز بر اساس همین روش منطقی تنظیم کرده و تمام مسائل و مباحث امامت را در پنج مساله «ما»، «هل»، «لم»، «کیف» و «من» نظام داده است.

علامه مجلسی و دیگر متکلمان پیش از ورود به بحث صادق بودن خداوند متکلم بودن خدا را بحث می‌کنند^۱ زیرا صدق صفت کلام است و پیش از اثبات کلام الهی بحث از صادق بودن خداوند بی معناست. علامه در باب معاد نیز ابتدا اصل معاد را اثبات کرده و سپس به بیان احوال موت و قبر می‌پردازد و به سبب توقف بسیاری از احوال موت و قبر بر اثبات اصل معاد، بر این تنظیم تأکید می‌کند.^۲

۱. همان، ص ۲۰.

۲. همان، ص ۵۸۷.

بر اساس عقلی و نقلی بودن

مباحث عقلی در علم کلام بر مباحث نقلی مقدم شده است و ترتیب منطقی نیز مقتضی این تقدیم است از این روست که مباحث نبوت عامه بر خاصه و امامت عامه بر خاصه مقدم می‌شود. هم‌چنین مباحث معاد و امامت که بیشتر مباحث آن‌ها نقلی است بر همین اساس آخرین فصول کتب کلامی را به خود اختصاص داده‌اند. هر چند به دلیل استفاده از کلام ائمه علیهم‌السلام در مساله معاد^۱ و هم‌چنین نگاه شیعی به امامت که به نوعی استمرار نبوت است مساله امامت بر مساله معاد مقدم شده است.

بر اساس قطعی و ظنی بودن

در این روش ابتدا مسائل و آموزه‌هایی که قطعی هستند ذکر می‌شوند بعد آموزه‌های غیر قطعی طرح می‌شود. از این رو علامه مجلسی ابتدا مباحث قطعی رجعت مانند اصل امکان رجعت و وقوع آن را طرح می‌کند بعد رجعت کنندگان که در برخی موارد ظنی است را طرح می‌نماید. در میان رجعت کنندگان هم ابتدا امام حسین علیه‌السلام را بیان می‌کنند بعد دیگر رجعت کنندگان، به سبب این که ادله نقلی بر رجعت امام حسین علیه‌السلام نسبت به دیگران بیشتر است به عبارت دیگر ادله رجعت ایشان قوی‌تر می‌باشد^۲. در بحث معجزات نخست معجزه جاوید پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را بحث می‌کنند بعد به ذکر معجزات دیگر رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مبادرت می‌کنند^۳. چرا که در باره قرآن هیچ شک و تردیدی در میان مسلمانان وجود ندارد ولی درباره غیر قرآن در برخی از معجزات حضرت امکان شک و تردید وجود دارد.

بر اساس اهمیت

در این روش آموزه‌هایی که دارای اهمیت بیشتری هستند بر آموزه‌هایی که از اهمیت کمتری برخوردارند مقدم می‌شوند اهمیت یافتن آموزه‌ای می‌تواند به علل و اسباب مختلفی چون خود موضوع، نیاز مخاطب یا علل دیگر مرتبط باشد به هر حال تقدیم اهم بر مهم یک قاعده عقلی و شرعی است که در تنظیم عقائد دینی هم به کار گرفته می‌شود. علت یا یکی از علل تقدیم ادله قرآنی بر ادله نقلی در بسیاری از آموزه‌های اعتقادی را می‌توان بر همین مطلب تطبیق کرد.

۱. برنجکار، همان، ص ۱۶۵.

۲. مجلسی، همان، ص ۵۳۵.

۳. همان، ص ۴۰.

بر اساس نیاز مخاطب

در این روش اموری که مخاطب بیشتر به آنها احتیاج دارد بر اموری که کمتر بدانها نیاز است، مقدم می‌شوند.

مخاطبی که آشنایی به مباحث عقلی و فلسفی ندارد با مخاطبی دیگر که به این مباحث اشناست فرق دارند و متکلم نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن مخاطب اقدام به تنظیم آموزه‌های اعتقادی بکند.

بر اساس هدف منظم

در این اصل هدف متکلم نحوه و روش‌های تنظیم را تعیین می‌کند. برای مثال گاه هدف متکلم از تنظیم آموزه‌های کلامی صرفاً پاسخ‌گویی به شبهات جاری در مورد آن آموزه خاص است مثلاً می‌خواهد به شبهات اهل سنت درباره مساله بداء پاسخ دهد در این جا بر خود لازم می‌داند که ابتدا نظر شیعه درباره علم خدا را مطرح سازد و یا وجود مجاز در نصوص دینی را اثبات نماید و بعد بحث از بداء را شروع کند و حال آن که اگر چنین هدفی نداشت به شیوه‌ای دیگر به تنظیم بحث بداء می‌پرداخت. اگر هدف متکلم تهیه و تنظیم کتابی کلامی برای عموم مردم است بالطبع وارد جزئیات مباحث و مسائل فنی و تخصصی و بیان اقوال مختلف در آن نخواهد شد بر خلاف زمانی که می‌خواهد کتابی تخصصی در موضوع کلام تدوین نماید. مقایسه کتاب حق الیقین علامه مجلسی با مباحث کلامی بحار الانوار از این منظر قابل توجه است.

روش‌شناسی اثبات

در این فصل روش‌های اثبات آموزه‌های کلامی از دیدگاه علامه مجلسی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم اثبات

اثبات مصدر باب افعال از ریشه «ثبت» می‌باشد. ثبت در لغت ضد زوال و به معنای استقرار، دوام و استدامه است.^۱ همزه باب در آن برای تعدیه است و ثبات نیز اسم مصدر آن می‌باشد.^۲

۱. مصطفوی، همان، ج ۲؛ ص ۵.

۲. فیومی، همان، ج ۲، ص ۸۰.

مراد از اثبات در این فصل به این معناست که متکلم آموزه‌های کلامی استنباط شده را برای مخاطب مستدل سازد تا این آموزه‌ها در ذهن وی مستقر گردد.

هدف و فوائد اثبات

هدف اصلی در اثبات مستدل سازی آموزه‌های کلامی برای تصدیق و پذیرش مخاطب است. در واقع پاسخ به پرسش «لم» است که بعد از تبیین و تنظیم آموزه‌های کلامی مخاطب با آن مواجه می‌گردد. تکمیل مراحل تبیین و تنظیم و کمک به دو مرحله بعدی یعنی پاسخ به شبهات و رد عقائد معارض از فوائد دیگر اثبات به شمار آمده است.^۱

شرایط و اصول اثبات

اثبات دارای اصول و شرایطی است که بدون مراعات و تحقق این شرایط متکلم به غرض خود نخواهد رسید. مهم‌ترین این شرایط عبارتند از:

لحاظ موضوع

توجه به موضوع آموزه کلامی مورد اثبات از مهم‌ترین شرایط این مرحله است. توجه به موضوع در انتخاب روش اثبات لازم است. برخی از موضوعات کلامی تنها با روش عقلی قابل اثبات است و برخی از موضوعات نیز با روش نقلی، توجه نکردن به موضوع سبب اشتباه در انتخاب روش مناسب برای اثبات خواهد شد. مثلاً برای اثبات اصل وجود خدا و یا ضرورت نبوت روش نقلی و برای اثبات جزئیات معاد روش عقلی صحیح نمی‌باشد.

لحاظ مخاطب

هدف اصلی از اثبات گزاره‌های اعتقادی پذیرش و تصدیق مخاطب است بنابراین متکلم باید با لحاظ مخاطب به اثبات روی بیاورد و در نتیجه در نظر گرفتن شرایط مخاطب ضروری می‌باشد. برای مثال استفاده از روایت خاص شیعه برای اثبات گزاره‌ای اعتقادی برای مخاطب سنی و یا بالعکس استفاده از روایات خاص اهل سنت برای اثبات آموزه‌ای کلامی برای مخاطب شیعی صحیح نیست و باید از روایات مشترک استفاده گردد. علامه مجلسی تأکید می‌کند احتجاج بین شیعه و سنی در صورتی تام و تمام است که با روایات مشترک - نه روایات مختص - انجام یابد.^۲

۱. برنجکار، همان، ص ۱۶۸. ۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۸، ص ۳۲۱؛ همو، حق الیقین، ص ۸۳.

لحاظ زمان و مکان

همان گونه که زمان و مکان در مرحله تبیین و تنظیم مؤثر بود به طریق اولی در این مرحله نیز تاثیرگذار است زیرا دو مرحله پیشین مقدمه برای این مرحله به حساب می آیند.^۱ علامه مجلسی به سبب حضور در جامعه شیعی و عصری که جریان اخباری گری رواج دارد از روش نقلی در اثبات آموزه های کلامی بیشتر بهره برده است. بر خلاف عصر پیش از وی که دوره کلام فلسفی است و بیشتر روش عقلی فلسفی به کار گرفته می شود و مباحثی مانند جزئیات معاد که با وجود اعتقادی بودن به دلیل عدم کارایی روش عقلی در آن ها، طرح نمی شوند و یا به صورت گذرا و اشاره وار مطرح می گردند.

لحاظ اثبات کننده

متکلمی که در صدد اثبات گزاره های اعتقادی است باید به طرق و شیوه های مختلف اثبات آشنایی کامل داشته باشد و جایگاه هر یک را به طور صحیح بداند و به شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی نیز آگاهی داشته باشد و مخاطب شناس خوبی نیز باشد.

روش های اثبات

منطق دانان در بخش حجت علم منطق از روش های مختلف استدلال و اثبات به تفصیل بحث می کنند. منطقیان حجت و استدلال را از دو جهت ماده و صورت مورد بررسی قرار می دهند. به نظر این اندیشمندان تمثیل، استقراء و قیاس سه قسم حجت می باشند. تمثیل را به دلیل عدم افاده یقین بی اعتبار می دانند. استقراء را به دو قسم تام و ناقص تقسیم می کنند و معتقدند استقراء تام عملاً ناممکن است و استقراء ناقص هم به دلیل عدم افاده یقین هم چون تمثیل بی اعتبار است. بنابر این از منظر منطقیان تنها قیاس معتبر می باشد و می تواند در صورت داشتن شرایط لازم یقین آور باشد. قیاس را نیز به دو قسم اقترانی و استثنایی تقسیم می کنند که تعریف و شرایط هر یک در کتب منطقی ذکر شده است.

قیاس بر اساس ماده به پنج قسم برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه تقسیم می شود. از این پنج قسم قیاس تنها قیاس برهانی یقین آور است. شرط اصلی برهان این است که مقدمات آن یقینی باشد. برهانی که در علم کلام به کار گرفته می شود گاه

۱. برنجکار، همان، ص ۱۷۰.

مقدمات آن یقینی عقلی است و گاه نیز از مقدمات یقینی نقلی تشکیل می‌گردد. از سوی دیگر یقینیات عقلی در علم کلام عام‌تر از یقینیات عقلی منطقی و فلسفی است زیرا یقینیات عقل عملی مانند قاعده لطف یا حسن و قبح عقلی را هم شامل می‌شود و حال آن که این موارد در فلسفه از مشهورات به شمار، و مواد جدل را می‌سازند.^۱

انواع دلیل بر اساس مقدمات

متکلمان از جمله علامه مجلسی به‌طور خلاصه از سه نوع دلیل بر اساس مقدمات در اثبات آموزه‌های مختلف کلامی استفاده کرده‌اند:
الف. استدلال مبتنی بر مقدمات عقل نظری:

علامه مجلسی در بحث اثبات اصل وجود خدا و در اثبات برخی از صفات خداوند متعال از مقدمات عقل عملی استفاده کرده است. برای اثبات اصل وجود خدا از برهان امکان و وجوب که یک برهان فلسفی است استفاده می‌کند^۲ و نیز برای اثبات قدیم بودن و علم واجب تعالی و حیات و توحید وی، و برخی صفات دیگر مقدمات عقل نظری را به کار برده است.^۳

ب. استدلال مبتنی بر مقدمات عقل عملی

علامه مجلسی نیز هم چون سایر متکلمان عدلیه از حسن و قبح عقلی در موارد متعددی هم چون اثبات عدل الهی، اثبات صدق نبی، افضلیت امام و ... استفاده کرده است. حسن و قبح عقلی از مصادیق بارز احکام عقل عملی است.

ج. استدلال مبتنی بر نقل

مراد از دلیل نقلی در کلام شیعه قرآن و روایت نبوی و ولوی است. برای اثبات برخی آموزه‌های کلامی نقل تنها روش می‌باشد. در برخی دیگر نیز می‌توان در کنار ادله عقلی از ادله نقلی نیز استفاده کرد. در جزئیات معاد مثل کیفیت حشر و نشر، سؤال و جواب قبر، فشار قبر و ... روش اثبات منحصر در روش نقلی و استفاده از آیات و روایات است. استفاده علامه از این روش در مباحث کلامی سبب شده است که وی با استفاده از روایات به آموزه‌هایی دست یابد که هیچ یک از متکلمان نفیاً و اثباتاً

۳. همان، صص ۱۶-۳۰.

۲. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۱۳.

۱. همان، ص ۱۷۱.

بدان نپرداخته‌اند.^۱ در بحث منابع علم امام از منظر شیعه استفاده از ادله عقلی چندان میسر نیست از این رو نوع متکلمان عقل‌گرای شیعه به این بحث ورود نکرده‌اند ولی علامه مجلسی بر اساس روش نقلی و روایات شیعی، مصحف فاطمه زهرا (س) و حضرت علی (علیه السلام) و کتب انبیای گذشته و الهام و ارتباط با فرشتگان و ... را از منابع علم امام بر شمرده است.^۲ درباره قلمرو علم امام نیز این نکته مشهود است.^۳ وی برای اثبات حشر جسمانی نیز از همین روش استفاده کرده است.^۴

برای اثبات برخی اوصاف الهی علاوه بر روش عقلی می‌توان از روش نقلی نیز استفاده کرد. برای اثبات صفات امام می‌توان از روش عقلی و نقلی استفاده کرد همان گونه که علامه مجلسی برای اثبات عصمت، افضلیت و منصوص بودن امام از هر دو روش عقلی و نقلی استفاده کرده است. علامه مجلسی روش اصلی خود را برای اثبات پاره‌ای از صفات الهی روش نقلی معرفی کرده است.^۵ برای اثبات معراج جسمانی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و هم چنین تجسم ملائکه^۶ به ادله نقلی تمسک می‌کند به نظر ایشان روایات در این باره متواتر می‌باشد.

علامه مجلسی در برخی از جزئیات آموزه‌های اعتقادی که ادله نقلی را کافی نمی‌داند و ادله عقلی را هم ناتمام یا نادرست می‌داند معتقد است ایمان اجمالی در این مورد کفایت می‌کند وی بر این باور است که در این مواضع انسان مکلف به علم تفصیلی نیست. از نظرگاه ایشان نحوه حشر جسمانی از این موارد است که در این مورد تصدیق اجمالی حشر جسمانی تکلیف است و انسان مکلف به علم به کیفیت آن نیست. چه بسا تفکر در آن منجر به انحراف و گمراهی شود.^۸

علامه مجلسی با وجود این که برای اثبات برخی از آموزه‌های کلامی دلیل سمعی را کافی می‌داند ولی از ذکر ادله عقلی هم اجتناب نمی‌کند و معتقد است در این موارد دلیل عقلی تأکیدی بر ادله نقلی است. برای مثال از دیدگاه وی دلیل نقلی بر نفی زیادت صفات باری تعالی به سبب متواتر بودن این ادله کفایت می‌کند ولی به علت تأکید ادله عقلی را هم بیان می‌کند.^۹

۲. همو، حق الیقین، ص ۷۶.

۴. همان، ص ۵۹۰.

۶. همو، الاربعون حدیث، ج ۱، ص ۴۰۳.

۸. همو، الاربعون حدیث، ج ۱، ص ۲۵۵.

۱. همو، بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۷۵.

۳. همان، ص ۷۶.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۳۴.

۷. همو، حق الیقین، ص ۶۰۳.

۹. همان، الاربعون حدیث، ج ۱، ص ۱۰۷.

از دیدگاه علامه برخی از ادله نقلی اعم از آیات و روایات مشتمل بر براهین عقلی است. ایشان آیه «وَأَفَحَبَّيْتُمْ أَنْمَا خَلَقْنَاكُمْ عَشَاً وَ أَنْتُمْ الْإِنْسَانَا لَا تَرْجِعُونَ»^۱ را متضمن برهان عقلی برای اثبات معاد جسمانی و روحانی دانسته و به تبیین آن می‌پردازد.^۲

انواع استدلال بر اساس صورت

به لحاظ صورت استفاده از روش عقلی یا نقلی متفاوت و متنوع است. برخی از مهم‌ترین این روش‌ها عبارتند از:

الف. برهان خلف: قیاس خلف قیاس مرکبی است که مطلوب را از راه ابطال نقیض آن اثبات می‌کند. به سبب این که قیاس خلف از دو قیاس تشکیل می‌شود یکی قیاس اقترانی شرطی و دیگری قیاس استثنائی آن را در جزو قیاس‌های مرکب به شمار آورده‌اند.^۳

ب. از طریق ذکر فوائد: متکلمان برای اثبات حسن بعثت از این طریق استفاده کرده‌اند. محقق طوسی و علامه حلی ضمن بیان یازده فائده، حسن بعثت را بیان کرده‌اند.^۴

ج. طریق تنبیه و تذکر به فطرت: ارجاع به فطرت و وجدان یکی از طرق اثبات آموزه‌های اعتقادی است. ارجاع به وجدان سبب از بین رفتن غفلت می‌شود و یکی از اسباب اصلی عدم پذیرش آموزه‌های اعتقادی غفلت است و لذا در صورت غفلت زدایی تصدیق و پذیرش حاصل خواهد شد. از این روش در نصوص دینی اعم از آیات و روایات هم استفاده شده است. برخی از پرسش‌های قرآنی در واقع برای همین منظور است این که خداوند می‌پرسد:

«أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُبْعَثَ - أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» آیا کسی که هدایت یافته است سزاوار تبعیت شدن است یا آن کسی که هدایت یافته نیست مگر این که هدایت شود؟! چگونه حکم می‌کنید؟! یا روایت معروفی که امام صادق علیه السلام برای اثبات وجود خدا به سائل فرمود: آیا تا به حال سوار کشتی شده‌ای؟...^۵

علامه مجلسی برای اثبات صانع عالم انسان را به وجدان خود ارجاع می‌دهد. هر کس به وجدان خود مراجعه نماید خواهد دانست که افعال محکم و متقنی که در عالم

۱. مؤمنون، ۱۱۵. ۲. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۵۹۷.

۳. مظفر، محمد رضا، المنطق، ج ۲، ص ۸۶.

۴. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تخرید الاعتقاد، ص ۳۴۶.

۵. صدوق، التوحید، ص ۲۳۱.

وجود دارد نمی‌تواند از دهر و طبایعی که فاقد شعور و اراده هستند صادر شود.^۱ هم‌چنین از دیدگاه علامه این که فاعل و موجد باید از مصنوع ذاتاً و صفة اشرف و ارفع باشد از اموری است که وجدان به آن حکم می‌کند.^۲

د. از طریق ذکر لوازم و آثار: اثبات از طریق آثار و لوازم یکی از فراگیرترین و آسان‌ترین طرق اثبات است. برهان اینی که در علم منطق از آن سخن گفته شده است در واقع همان طریق اثبات از طریق آثار و لوازم می‌باشد.

روش‌شناسی پاسخ به شبهات

یکی از وظایف اصلی متکلم و رسالت‌های علم کلام پاسخ‌گویی به شبهات کلامی است و دفاع به معنای خاص نیز بر همین معنا اطلاق می‌گردد.^۳ برخی از آثار متکلمان در دوره‌های مختلف نیز بر اساس پاسخ به شبهات تدوین شده‌اند. برای مثال الشافی فی الامامة سید مرتضی در پاسخ به شبهات قاضی عبد الجبار معتزلی، الغدیر علامه امینی در پاسخ به شبهات اهل سنت به حدیث غدیر و عیقات الانوار میر حامد حسین در پاسخ به شبهات بخش امامت تحفه اثنی عشریه دهلوی نگارش یافتند. در کتب کلامی دیگر نیز هر چند غرض اصلی متکلمان پاسخ‌دهی به شبهات نبوده است ولی در ضمن مباحث و آموزه‌های کلامی به پاسخ‌دهی به شبهات هم پرداخته‌اند. آن چه در این فصل مد نظر می‌باشد این است که علامه مجلسی با چه طرق و روش‌هایی به این رسالت خود به‌عنوان یک متکلم پرداخته است.

مفهوم شبهه

شبهه در لغت از ریشه «شبه» به معنای مشابهت یک شیء به شیء دیگر گرفته شده است. چون شبهه به خاطر شباهت به حق مایه اشتباه و التباس می‌گردد شبهه نامیده شده است.^۴ امیر المومنین علیه السلام در نهج البلاغه هم به همین نکته در وجه تسمیه شبهه اشاره کرده و فرموده‌اند به سبب شباهت به حق به آن شبهه اطلاق می‌شود.^۵

۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۵۳؛ همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۳۹.

۲. همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۴۱ و ۲۵۲؛ ج ۲، ص ۷.

۳. برنیکار، همان، ص ۱۷۹. ۴. فیومی، همان، ج ۲، ص ۳۰۴.

۵. رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (تحقیق صبحی صالح)، ص ۸۱.

متکلمان به آن چه اهل حق به آن احتجاج می‌کنند دلیل گفته و آن چه را که اهل باطل بدان تمسک می‌کنند، شبهه می‌خوانند.^۱ از نکات ذکر شده تفاوت‌های شبهه با شک و سؤال روشن است و نیازی به بازگویی ندارد.

غالباً شبهه با پشتوانه یک توجیه و یا استدلال هر چند مغالطی همراه است ولی گاه ممکن است هیچ توجیه و استدلال به ظاهر منطقی هم نداشته باشد که در این صورت بیشتر به آن «استبعاد» گفته می‌شود. البته استبعاد بودن سبب فرار از پاسخگویی نیست و رفع استبعاد لازم است. علامه مجلسی جریان ابی بن کعب را که در شأن نزول آیه «ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسَى خَلْقَهُ...»^۲ وارد شده، و هم‌چنین شبهه آکل و مأكول در باب معاد را از این قبیل می‌داند.^۳

فوائد پاسخ‌گویی به شبهات

هدف و فائده اصلی پاسخ به شبهات اعتقادی رفع یا دفع موانع پذیرش این آموزه‌ها از سوی مخاطب است. عمق بخشی به آموزه‌های اعتقادی و یافتن شیوه‌هایی نو برای تبیین و اثبات آن‌ها و طرح مسائل نو و تشحیذ و تقویت ذهنی متکلم از جمله فوائد دیگر پاسخ دهی به شبهات ذکر شده است.^۴

اصول و شرایط پاسخ‌گویی به شبهات

برای پاسخ‌گویی به شبهات شرایط و اصولی را باید مراعات کرد مهم‌ترین این اصول عبارتند از:

شرایط پاسخ با توجه به پاسخگو

کسی که پاسخ‌گویی به شبهات اعتقادی را بر عهده می‌گیرد باید شرایطی را داشته باشد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

شناخت عقائد دینی

خود پاسخ‌دهنده به شبهات باید شناخت صحیح و عمیقی نسبت به آموزه‌های کلامی داشته باشد. هر قدر آشنایی و تسلط وی به آموزه‌های اعتقادی بیشتر باشد بهتر می‌تواند

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۲۹۸.

۲. یس، ۷۸. ۳. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۵۹۴. ۴. برنجکار، همان، ص ۱۸۲.

شبهه و علل ایجاد آن را یافته و پاسخ کامل و بهتری به آن شبهه بدهد. تسلط کافی متکلم به عقائد دینی سبب می‌شود وی در ضمن این که به پاسخ به شبهه مورد نظر می‌پردازد به هماهنگی آن پاسخ با آموزه‌های دیگر نیز توجه داشته باشد و مواظبت نماید تا حل یک شبهه باعث ایجاد شبهه‌ای جدید نگردد.

تخصص در موضوع شبهه

علاوه بر لزوم آشنایی پاسخ‌گو به مجموعه اعتقادی شیعه باید وی در موضوع شبهه از تسلط ویژه‌ای برخوردار باشد.

تسلط بر خود شبهه

پاسخ دهنده باید پیش از پاسخ دهی به فهم دقیقی از خود شبهه برسد و بدون فهم شبهه به جواب دهی اقدام نکند. برای فهم دقیق از شبهه توجه به زمینه‌ها و اغراض شبهه کننده بسیار مهم می‌باشد.

مهارت در روش‌های پاسخ‌گویی

پاسخ‌گو علاوه بر تسلط علمی به مباحث اعتقادی باید از مهارت‌های پاسخ‌دهی نیز آگاهی داشته و مسلط به این مهارت‌ها گردد زیرا در پاسخ‌دهی جنبه فن بودن نیز وجود دارد. با توجه به نوع شبهه موضوع آن و مخاطب روش‌های پاسخ‌دهی هم متفاوت خواهد بود.

شرایط پاسخ‌دهی با توجه به مخاطب

در پاسخ دادن به شبهه باید سطح فکری مخاطب را مراعات کرد زیرا هدف در پاسخ‌دهی فراهم ساختن شرایط پذیرش و تصدیق از سوی مخاطب است و بدون در نظر گرفتن سطح مخاطب این هدف تأمین نخواهد شد. بر این اساس ائمه علیهم‌السلام نیز گاه به سبب ضعف عقلی پرسش‌کننده از ارائه پاسخ اصلی اجتناب کرده و جوابی دیگر می‌دادند.^۱

برای رسیدن به این هدف توجه به شرایط بیرونی مانند احترام به وی و عدم توهین به او در ایجاد زمینه‌های مناسب برای پذیرش او لازم است.^۲

یکی از شبهات دیرینه درباره گستره قدرت خداوند این است که آیا قدرت خداوند بر محالات هم تعلق می‌گیرد؟ این شبهه به انحای مختلف بیان می‌شود. مثلاً آیا خداوند

۱. مجلسی، مرآة‌العقول، ج ۳، ص ۱۲۳؛ همو، بحارالانوار، ج ۸، ص ۱۳۷.

۲. برنجکار، همان، ص ۱۸۴.

می‌تواند جهان با این عظمت را داخل یک تخم مرغ کوچک قرار دهد به گونه‌ای که نه تخم مرغ بزرگ شود و نه جهان کوچک گردد؟ در جواب این شبهه دو نوع پاسخ در روایات مشاهده می‌شود. در برخی جوابها که جواب حقیقی و برهانی است آمده است که قدرت خدا بر محالات تعلق نمی‌گیرد در واقع اشاره به ناشدنی بودن این کار شده است و در نتیجه خداوند به عجز توصیف نمی‌گردد. جواب دیگری که داده شده است این است که خداوند در کوچک‌تر از تخم مرغ این کار را انجام داده است و جهان با عظمت را در چشم تو که کوچک‌تر از تخم مرغ است قرار داده است. علامه در ذیل این روایت می‌آورد: این پاسخ امام علیه السلام به سبب قصور فهم سائل است که نمی‌تواند پاسخ حقیقی و برهانی را درک کند لذا امام علیه السلام از بیان پاسخ حقیقی امتناع می‌کند.^۱

روش‌های پاسخ دهی علامه مجلسی به شبهات اعتقادی

پاسخ دهی بر اساس مبانی شبهه کننده

گاهی شبهه بر اساس مبانی فکری شبهه کننده شکل می‌گیرد. در این گونه موارد پاسخ دادن به خود شبهه بدون در نظر گرفتن مبانی و نقد آن‌ها پاسخی اساسی نخواهد بود. متکلم باید به شبهه توجه کرده و اگر این شبهه مبتنی بر مبانی غلطی است آن‌ها را مورد نقد قرار دهد. روشن است که تسلط متکلم بر آرای مختلف و مذاهب گوناگون فکری برای یافتن مبانی نقش محوری دارد. مثال واضح این مطلب مساله حسن و قبح شرعی است که اشاعره بدان معتقدند و بر اساس این مبنای غلط داشتن غایت و غرض را در افعال الهی منکرند. برای رد این شبهه باید سراغ آن مبنا رفت و به نقد آن اقدام کرد.

از دیدگاه علامه مجلسی برخی از کسانی که آموزه رجعت را به رجوع دولت و امر و نهی نه رجوع اشخاص تأویل کرده‌اند به سبب مبنای غلطی بوده که در ذهن آنان وجود داشته است. آن‌ها می‌پنداشتند که رجعت با تکلیف منافات دارد. لذا علامه برای رد این تأویل مبنای آن‌ها را زیر سؤال می‌برد و معتقد است رجعت با تکلیف هیچ منافاتی ندارد همان‌گونه که تکلیف در هنگام ظهور معجزات وجود دارد در هنگام رجعت نیز تکلیف برداشته نمی‌شود. هم‌چنین رجعت تنها با ظواهر اخبار و روایات

اثبات نمی‌شود تا قبول تأویل باشد بلکه عمده در اثبات آن اجماع شیعه امامیه است.^۱
از دیدگاه علامه اساس شبهه اهل سنت درباره بداء یکی دانستن معنای لغوی بداء با معنای اصطلاحی آن بوده است. و حال آن که شیعه معنای لغوی بداء را که منافات با علم الهی دارد درباره خدا به کار نمی‌برد، بلکه بداء را درباره خدا به معنای مجازی آن استعمال می‌کند و استعمال الفاظ در معانی مجازی که موهم معانی باطل باشد منحصر به این مورد نیست و در آیات بسیار قرآنی مانند «الله یستهزء بهم»^۲ و استعمال شده است.^۳

یکی از شبهات اهل سنت درباره لطف بودن امام غیبت امام دوازدهم (علیه السلام) می‌باشد. به اعتقاد آنان لطف بودن امام با غیبت او سازگار نیست. متکلمان شیعه پاسخ‌هایی به این شبهه داده‌اند که بسیاری از این پاسخ‌ها در واقع نقد مبنای اهل سنت درباره امام و امامت است. این شبهه از منحصر دانستنشان امام در حکومت ظاهری او نشأت می‌گیرد و لذا برای پاسخ به این شبهه نقد ورد این مبنا لازم است. پاسخ معروف خواجه طوسی نیز که می‌فرماید: «وجوده لطف و تصرفه آخر و عدمه منا»^۴ بر همین اساس است. در واقع ایشان و دیگر متکلمان شیعه اصل وجود امام را بدون این که حکومت ظاهری هم داشته باشد لطف می‌دانند و شان او را در حکومت ظاهری خلاصه نمی‌کنند. علامه مجلسی نیز بر همین پاسخ تأکید کرده است.^۵

روش تبیین واژه‌ها

برای پاسخ دهی به شبهه اهل سنت درباره معنای محب داشتن کلمه ولی در آیه «ولایت»^۶ تبیین معنای دقیق «انما» در اول این آیه بسیار مهم است و متکلمان شیعه و از جمله علامه مجلسی با بیان معنای حصر در انما به این شبهه پاسخ داده‌اند.^۷ از این رو برخی از متکلمان اهل سنت^۸ کوشش‌های ناکامی انجام داده‌اند تا منکر معنای حصر در انما شوند.^۹

۱. همو، الاربعون حدیثاً، ج ۲، ص ۱۶۹.

۳. مجلسی، همان، ج ۱، ص ۱۱۸.

۴. طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۱.

۵. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۲۱۵.

۶. مانند، ۵۵.

۷. مجلسی، حق الیقین، ۸۸.

۸. فخر رازی، مفتاح الغیب، ج ۱۲، ص ۳۸۶.

۹. عسکر، «منازعات ادبی محقق طوسی و فاضل قوشچی در ذیل آیه ولایت» (فصلنامه کوثر معارف شماره ۱۹)، ص ۷۷.

هر چند معانی مختلفی از جمله محب و یاور و پسر عمو و سرپرست و اولی در تصرف و ... برای کلمه ولی ذکر شده است تنها معنای مناسب در این آیه به قرینه انما اولی در تصرف و سرپرست و رهبری است که مورد ادعای امامیه است. از جمله نمی‌تواند به معنای محب یا یاور باشد زیرا یاور و دوست مؤمنان مخصوص خدا و رسول و برخی از مؤمنان نیست بلکه همه مؤمنان یار و دوست یکدیگرند.^۱

مثال دیگر در بحث عصمت انبیاء و ایاتی است که موهم عدم عصمت مطلقه انبیاء است. یکی از این آیات آیه ۲۳ سوره اعراف است که خداوند از زبان حضرت آدم علیه السلام حکایت می‌کند «ربنا ظلمنا انفسنا». شبهه تنافی ظلم با عصمت است برخی از متکلمان از جمله علامه مجلسی در پاسخ این شبهه به معنای لغوی ظلم پرداخته و گفته‌اند معنای حقیقی این واژه وضع شیء در غیر موضع خود و یا انتقاص حق است و در نتیجه اعم از ارتکاب معصیت می‌باشد و لذا منافات با عصمت ندارد.^۲

علامه مجلسی به جسد مثالی اعتقاد دارد و بر این باور است که روح انسان بعد از مرگ وارد جسد مثالی می‌شود. وی برای رفع این شبهه که اعتقاد به جسد مثالی به معنای پذیرش تناسخ است، به تبیین صحیح معنای تناسخ پرداخته و این استلزام را رد می‌کند. تناسخ را به معنای خروج روح از یک بدن عنصری و ورود به بدن عنصری دیگر می‌داند و حال آن که در جسد مثالی روح از بدن عنصری به یک بدن غیر عنصری داخل می‌گردد.^۳

روش طرح سؤال

طرح سؤال در پاسخ دهی به شبهه روش غیر مستقیم در پاسخ‌گویی محسوب می‌شود. سعد بن عبد الله قمی از امام عصر علیه السلام در حالی که در دامان پدرش بود سؤال کرد چرا مردم نمی‌توانند امام را خودشان تعیین کنند؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: آیا مردم می‌خواهند امام مصلح انتخاب کنند یا امام مفسد؟ سعد جواب داد: امام مصلح. امام علیه السلام فرمود: آیا ممکن است مردم به اشتباه امام مفسد را انتخاب کنند به علت این که خبر از باطن افراد ندارند؟ سعد گفت: بله ممکن است. امام علیه السلام فرمود: علت این که مردم حق انتخاب امام را ندارند همین نکته است.^۴

در این روایت امام علیه السلام با سولاتی هدفمند سعد را به جواب نزدیک کرده و گام به

۱. توبه، ۷۱.

۲. مجلسی، الاربعون حدیث، ج ۱، ص ۲۲۵.

۳. همو، حق الیقین، ص ۶۰۷.

۴. همو، بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۶۸.

گام او را به پاسخ می‌رساند تا خود وی به پاسخ برسد.

روش پاسخ نقضی

یکی از روش‌هایی که سبب می‌شود متکلم از حالت دفاعی خارج شده و در موضع تهاجمی قرار بگیرد استفاده از روش پاسخ نقضی است. متکلم با استفاده از این روش جواب دادن به شبهه را بر عهده مخاطب و شبهه کننده قرار می‌دهد و به او می‌فهماند که خود وی نیز باید به این شبهه پاسخ دهد. در واقع متکلم به شبهه‌گر می‌فهماند که اگر شبهه در این مورد خاص وارد باشد در موارد دیگری هم که شما بدانها باور دارید وارد است و شما نیز به اندازه من باید به این شبهه پاسخ گو باشید.

یکی از شبهات اهل سنت بر استدلال شیعه به آیه ولایت به کار رفتن هفت صیغه جمع است و لذا اشکال کرده‌اند که نمی‌تواند مراد از الذین در این آیه تنها حضرت علی علیه السلام بوده و امامت وی را اثبات کند. متکلمان شیعه مانند علامه مجلسی علاوه بر پاسخ حلی به این شبهه، پاسخ نقضی نیز داده‌اند. علامه تأکید می‌کند که به جهت تعظیم یا نکات دیگر در آیات متعدد دیگری برای مفرد صیغه جمع به کار رفته است که مورد تأیید اهل سنت هم می‌باشد.^۱

پاسخ به شبهه غیبت امام عصر علیه السلام با استناد به غیبت انبیاء و اولیای گذشته که مورد تأیید اهل سنت و شبهه کننده است نیز می‌تواند مثال دیگری بر این روش باشد. علامه مجلسی بابتی با عنوان «ما فیہ ع من سنن الأنبیاء و الاستدلال بغیبتهم علی غیبتہ صلوات الله علیهم» به این منظور اختصاص داده است.^۲

یکی از پاسخ‌های علامه به شبهه اهل سنت مبنی بر منافات آموزه بداء با علم خداوند پاسخ نقضی است. وی معتقد است لفظ بداء برای خداوند به صورت مجازی استعمال می‌شود. همان گونه شبهه این لفظ الفاظ دیگری برای خداوند در قرآن به کار رفته است که موهم معانی باطل می‌باشد.^۳ و اهل سنت خود در موارد بسیاری چیزهایی را به خدا نسبت داده‌اند که خداوند شایسته آن‌ها نیست.^۴

۱. همو، حق الیقین، ص ۸۸.

۲. همو، بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۲۱۵.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۲۳.

۴. همان، ص ۱۲۵.

روش پاسخ حلی

اصل در پاسخ‌گویی ارانه پاسخ حلی به شبهه است چرا که پاسخ نقضی از یک جهت باعث تشدید شبهه می‌گردد. علامه مجلسی هم در پاسخ دادن به شبهات اکثراً از این روش استفاده کرده است. برای مثال در بحث عصمت انبیاء یکی از شبهات مهم آیاتی از قرآن است که موهم عدم عصمت آنهاست. این شبهه یکی از شبهات دیرین در این باب می‌باشد و بسیاری از متکلمان به این موضوع پرداخته و حتی کتبی به نام «تنزیه الانبیاء» از سوی متکلمان شیعی و سنی تألیف شده است که کتاب «تنزیه الانبیاء» سید مرتضی یکی از آنهاست. علامه این شبهه را به تفصیل بیان کرده و به روش پاسخ حلی، پاسخی مفصل ارانه نموده است.^۱

محسوس‌سازی معقولات

چون بسیاری از مردم با محسوسات سر و کار دارند بسیاری از شبهات از این انس و عادت نشأت می‌گیرد لذا در پاسخ به این شبهات می‌توان به روش‌های مختلف از جمله استفاده از تشبیه و تمثیل به محسوس‌سازی و جانمند کردن معقولات پرداخت. متکلمان شیعه با الهام از روایات در پاسخ به شبهه عدم فائده وجود امام دوازدهم در دوره غیبت از مثال خورشید پشت ابر استفاده کرده‌اند.^۲

نقد و رد لوازم شبهه

برای نقد یک شبهه می‌توان از لوازم آن نیز استفاده کرد زیرا در صورتی که مطلبی صحیح باشد باید لوازم آن نیز صحیح باشند. برخی در بحث صفات الهی، صفات ثبوتی را به سلبی برگردانده‌اند.^۳ علامه برای رد این دیدگاه از این روش استفاده کرده و معتقد است لازمه ارجاع صفات ثبوتی به سلبی تعطیل است که باطل می‌باشد.^۴

روش ارانه مثال

برای پاسخ به شبهات افراد غیر متخصص بهترین روش پاسخ دهی به کمک مثال است. علامه نیز بسیار این روش را به کار برده است. از باب نمونه یکی از شبهات مهم درباره آموزه بقاء تفاوت لوح محفوظ و لوح محو و اثبات و یا به یک معنا توهم تغییر

۱. همو، الاربعون حدیث، ج ۱، ص ۱۹۱.

۲. همو، بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۲۱۵.

۳. صدوق، محمد بن علی، الاعتقادات، ص ۲۷.

۴. مجلسی، مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۰.

در علم الهی است. علامه از تشبیه و تمثیل به یک پزشک حاذق استفاده می‌کند. هر گاه پزشکی بر اساس اطلاع از مزاج شخصی حکم کند که عمر این شخص بر اساس این مزاج ۶۰ سال خواهد بود. هر گاه این فرد سمی بخورد و بمیرد یا انسانی دیگر او را به قتل برساند و در نتیجه زودتر از ۶۰ سال بمیرد و یا این که دارویی به کار برد و مزاجش را تقویت نماید و در نتیجه بیش از ۶۰ سال عمر کند گفته نمی‌شود که پزشک اشتباه کرده است. تغییر واقع در لوح محو و اثبات هم از همین قبیل است.^۱

نشان دادن تضاد در عقائد شبهه کننده

یکی از آیات قرآن که متکلمان شیعه برای اثبات ائمه معصومین علیهم السلام به آن تمسک کرده‌اند، کریمه «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین»^۲ است. علامه مجلسی نیز همانند سایر متکلمان امامیه برای اثبات امامت به این آیه استدلال کرده است. نحوه استدلال به این شکل است. در این آیه خداوند به همه مؤمنان امر کرده است که با صادقین همراه باشند. مراد از همراهی، همراهی جسمی نیست بلکه مراد لزوم متابعت از آنان است. خداوند امر به فحشاء و منکر نمی‌کند. خداوند در این آیه به اطاعت مطلق و در جمیع امور و جمیع ازمه امر کرده است بنابر این باید صادقین معصوم باشند. چون به غیر از ائمه علیهم السلام شیعه درباره کسی ادعای عصمت نشده است پس تنها آنان باید اطاعت شوند و در نهایت رهبری و امامت آنان ثابت می‌شود.^۳

از جمله کسانی که به مانند بزرگان امامیه معتقد است این آیه دلالت بر عصمت «الصادقین» دارد، فخر رازی اشعری است ولی در مصداق الصادقین با امامیه هم نظر نیست و از دیدگاه وی مراد از الصادقین اجماع امت است و این آیه بر حجیت اجماع دلالت دارد. علامه مجلسی برای پاسخ به این شبهه با بیان پنج وجه تهافت و تضادهای موجود در سخنان فخر را بیان کرده است.^۴

اشاعره جریان درخواست رویت خدا از سوی حضرت موسی علیه السلام را مستمسک خود برای جواز رویت قرار داده‌اند. بزرگان این مذهب معتقدند اگر رویت خداوند محال بود حضرت موسی علیه السلام درخواست نمی‌کرد. به نظر علامه مجلسی این سخن از اشاعره عجیب بوده و با مبانی آن‌ها ضدیت دارد. زیرا اشاعره اعتقاد دارند طلب غیر از

۱. همو، الاربعون حدیث، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲. توبه، ۱۱۹.

۳. همان، ص ۱۵۱.

۴. همو، الاربعون حدیث، ج ۲، ص ۱۴۷.

اراده است و بر این باورند که چه بسا آمر عبد خود را به کاری امر کند و حال آن که آن را اراده نکرده باشد بلکه نقیضش را اراده نموده باشد پس چگونه در اینجا استدلال می‌کنند که طلب محال بر فرض علم به استحاله از سوی عاقل ممکن نیست.^۱

تدرج در احتجاج

یکی از نکات مهم در پاسخ دهی به برخی از شبهات پاسخ تدریجی و گام به گام است. برای مثال کسی که اصل وجود خدا را محال می‌داند و آن را انکار می‌کند بهتر این است که ابتدا استحاله وجود خدا نفی شده و وی از حالت انکار به حالت شک خارج شود و سپس شک او نیز برطرف گردد. به نظر علامه پاسخ انمه فیه به برخی پرسش‌ها یا احتجاج آنان در برابر برخی مسائل بر این اساس استوار است.^۲

لزوم ذکر مقدمات برای رفع برخی شبهه‌ها

گاه با توجه به نوع و موضوع شبهه یا شرایط مخاطب لازم است که پاسخ دهنده به آن مقدماتی را طرح کرده و بعد از بیان آن‌ها به اصل شبهه بپردازد. برای مثال علامه مجلسی معتقد است رفع شبهه‌های معاد جسمانی متوقف بر دانستن حقیقت روح و بدن انسان است و لذا پیش از رفع این شبهات به بیان حقیقت روح انسان و اقوال مختلف در این باره می‌پردازد.^۳

توجه به هدف شبهه کننده

هر گاه متکلم با شبهه یا سوالی برخورد کرد باید به غرض و هدف شبهه کننده یا سوال کننده توجه نماید. سوال کنندگاه هدف واحدی ندارند. پاسخ باید مناسب با هدف سوال کننده باشد در غیر این صورت شبهه برطرف نخواهد شد یا متکلم موفق نخواهد بود. گاه هدف شبهه کننده و یا سائل رسیدن به حق و حقیقت است و گاه نیز غرض او از شبهه غلبه و پیروزی بر طرف مقابل و به شک انداختن وی در اعتقادات صحیح است. ممکن است سوال و یا شبهه کننده تظاهر به هدفی مقدس داشته باشد ولی در باطن خلاف آن را قصد کرده باشد.^۴

۱. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۵۰؛ همو، الاربعون حدیثاً، ج ۱، ص ۲۷۱.

۲. همو، بحارالانوار، ج ۹، ص ۲۶۷؛ ج ۵۴، ص ۷۰.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۱؛ همو، حق البقین، ص ۵۹۹. علامه بیست قول درباره حقیقت روح در بحارالانوار نقل کرده است.

۴. همو، بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۵۷.

روش‌شناسی رد عقائد معارض دینی

متکلم در این مقام پس از استنباط، تبیین، اثبات آموزه‌های کلامی و رد شبهات به رد عقائد و مکاتب مخالف می‌پردازد. در این بخش متکلم در موضع هجومی قرار دارد بر خلاف بحث شبهات که در موضع دفاعی قرار داشت.

هدف اصلی از رد عقائد معارض دینی پیش‌گیری از تولید شبهه بر ضد عقائد دینی و هدایت مخالفان است. متکلم در صورتی در این مرحله کامیاب خواهد بود، شرایط و اصولی را مراعات نماید. برخی از مهم‌ترین این شرایط عبارتند از: دین‌شناسی خود متکلم، آشنایی وی با جریان‌های مخالف، توجه به فضای حاکم، توجه به موضوع^۱.

روش‌های رد در آثار علامه مجلسی

رد اندیشه‌های نادرست بر اساس روش‌های مختلفی انجام می‌گیرد. متکلم با در نظر گرفتن شرایط مختلف روش مناسب را انتخاب می‌کند. علامه مجلسی نیز برای رد اندیشه‌های مخالف از روش‌های متفاوتی استفاده کرده است.

روش نقد مبانی

یکی از بهترین روش‌های رد، نقد مبانی اندیشه‌های مخالف است اگر زیرساخت یا زیرساخت‌های یک اندیشه‌ای خراب شود آموزه‌های بسیاری که بر اساس آن مبنا شکل گرفته بود فرو خواهد ریخت و دیگر لازم نخواهد شد یکایک اندیشه‌های انحرافی نقد شوند. برای مثال یکی از مبانی اندیشه‌های کلامی اشاعره حسن و قبح شرعی است اگر این اندیشه رد شود لوازم و فروع آن نیز خود به خود از بین خواهند رفت.

علامه مجلسی در موارد مختلفی از این روش استفاده می‌کند. وی مبنای رد حشر جسمانی از سوی برخی را، نظریه استحاله اعاده معدوم می‌داند از این رو برای رد این باور، این مبنا را زیر سؤال برده و معتقد است این نظر باطلی بوده و دلیلی بر آن وجود ندارد^۲.

۱. پرنجگار، همان، ص ۲۰۰.

۲. مجلسی، حق‌الیقین، ص ۵۸۹.

روش رد لوازم دیدگاه

گاهی علت پذیرش یا رد یک اعتقاد توجه نکردن به لوازم آن است در صورتی که مخاطب به لوازم دیدگاه خود توجه نماید عقیده خود را تغییر خواهد داد. متکلم می‌تواند از این روش برای ایجاد تغییر در اعتقادات مخاطب استفاده نماید و او را از لوازم فاسد دیدگاه خود باخبر سازد. البته روشن است که جمع این روشها هم در رد یک اعتقاد زیاد اتفاق می‌افتد و مانعی ندارد بلکه ممکن است اثر این رد بیشتر نیز بشود.

علامه مجلسی انکار معاد جسمانی را مستلزم انکار قرآن و انکار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و انمه علیه السلام می‌داند و لذا آن را رد می‌کند.^۱

روش مماشات با مخاطب

گاه برای رد مخاطب لازم است متکلم از برخی عقائد خود در ظاهر کوتاه بیاید تا بتواند با مخاطب همراه شده و بالاخره او را به عقیده نادرستش متوجه سازد.^۲ استفاده از مسلمات و مقبولات طرف مقابل در واقع نوعی مماشات محسوب می‌شود.^۳ علامه مجلسی مماشات حضرت ابراهیم علیه السلام در برابر مشرکان که قرآن از آن خبر داده است را از همین قبیل می‌داند.^۴ هم‌چنین ایشان برخی از پاسخ‌های انمه علیه السلام به برخی سؤالات را به شیوه جدل می‌داند، چون سائل از درک پاسخ حقیقی عاجز است. برای مثال در جایی که امام از اسم و کنیه زندیق مصر در احتجاج علیه او استفاده کرد «اسمی عبد الملک...» علامه یکی از احتمالاتی که مطرح کرده است این است که این احتجاج امام از باب جدل باشد زیرا مشهور در نزد مردم این است که اسم باید مطابق معنایش باشد.^۵ به نظر علامه مجلسی گاه شبهه‌کننده به سبب لجاجت و عناد پاسخ حقیقی را نمی‌پذیرد در این صورت می‌توان از جواب اقناعی هم استفاده کرد.^۶ علامه در تبیین برخی از احادیث پاسخ امام را پاسخ بر اساس فهم سائل (علی قدر فهم السائل) می‌داند.^۷

۱. همان.

۲. همو، بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۲۲۴؛ همو، ملاذالآخیر، ج ۹، ص ۳۹۵.

۳. برنجهکار، همان، ص ۲۰۶.

۴. مجلسی، الاربعون حدیث، ج ۱، ص ۲۳۹.

۵. همو، بحارالانوار، ج ۳، ص ۵۲؛ ج ۴، ص ۱۴۲.

۶. همان، ج ۴، ص ۱۴۲.

۷. همان، ج ۸، ص ۲۹۶؛ ج ۶۸، ص ۳۲۰؛ همو، مرآة العقول، ج ۷، ص ۳۴۰.

روش استفاده از مبانی طرف مقابل

استفاده از مبانی طرف مقابل یکی دیگر از روش‌های نقد اعتقادات معارض است. علامه مجلسی در موارد مختلفی این روش را به کار برده است. برای رد نظریه اهل سنت در مسأله نصب امام به مبانی اهل سنت درباره تعیین خلفا در انبیای گذشته و همچنین سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جمیع غزوات و مسافرت‌های آن حضرت اشاره کرده است. اهل سنت که این دو مطلب را پذیرفته‌اند باید اعتقاد خود درباره نحوه تعیین خلیفه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نیز تغییر دهند.^۱

استفاده از منابع حدیثی اهل سنت برای رد عقائد آنان نیز به همین روش بر می‌گردد. از دیدگاه علامه مجلسی برای رد آموزه‌های کلامی اهل سنت نمی‌توان از احادیث شیعی استفاده کرد و باید به منابع حدیثی و احادیث خود اهل سنت احتجاج کرد. خود علامه در آثار کلامی خود به این نکته عمل می‌نماید و برای رد آرای کلامی اهل سنت از صحیح بخاری و صحیح مسلم - علامه این دو را از نظر اهل سنت تالی تلوقرآن معرفی می‌کند - و سایر صحاح سته^۲ و کتب دیگر آن‌ها حدیث نقل می‌کند.^۳ علامه مجلسی برای اثبات آموزه بداء و پاسخ به شبهات اهل سنت در این باره آن‌ها را به منابع خودشان ارجاع می‌دهد و معتقد است که در اخبار اهل سنت نیز روایاتی وجود دارد که تأییدکننده آموزه بداء است.^۴

روش مطالبه دلیل

گاه اعتقاد مخاطب به یک عقیده‌ای بر اساس تقلید کورکورانه و شرایط محیط بوده است و مبتنی بر هیچ دلیل و برهان منطقی نیست. در این موارد مطالبه دلیل از وی می‌تواند او را از نادرستی اعتقاد خود باخبر سازد. قرآن کریم نیز در رد اعتقادات مشرکان از آنان برهان و دلیل مطالبه می‌کند.^۵ علامه مجلسی از فلاسفه برای قاعده امتناع اعاده معدوم دلیل مطالبه کرده و معتقد است از سوی فلاسفه برای این قاعده دلیلی اقامه نشده و بلکه به ادعای بدهاقت بسنده کرده‌اند یا این که شبهات سستی را

۱. همو، حق الیقین، ص ۶۵.

۲. صحیح بخاری، صحیح مسلم، موطأ مالک، سنن نسائی، جامع ترمذی و سنن ابی داوود سجستانی؛ حق

الیقین، ص ۸۴. ۳. مجلسی، حق الیقین، ص ۸۳.

۴. همو، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۲۳. ۵. بقره، ۱۱۱.

طرح کرده‌اند که ضعف آن‌ها بر صاحبان فکر و اندیشه پنهان نیست.^۱

روش طرح سؤال

در این روش متکلم سؤالاتی هدفمند از مخاطب می‌پرسد و بر اساس پاسخ‌های وی به تدریج او را به بطلان و فساد اعتقادش می‌رساند.

علامه مجلسی بعد از اثبات ضرورت نصب امام از سوی خداوند نظریه اهل سنت درباره نصب امام را با طرح سؤالاتی به چالش کشیده و رد می‌کند. خلاصه سؤالات وی در این باره به این شکل است:

آیا با توجه به مدت اندک رسالت، عقل تجویز می‌کند پیامبر اکرم امر مهمی مانند دین را ناتمام بگذارد؟ عدم تعیین حافظی برای شریعت که معصوم از خطا و گناه باشد چقدر ممکن است؟ آیا عدم تعیین مفسر با وجود نیاز قرآن به تفسیر عقلاً ممکن است؟ مشخص نکردن مرجع علمی برای مسلمانان از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آیا عاقلانه است؟^۲

روش طرح احتمال

برای این که نظریه باطل به صورت کامل رد گردد و جای هیچ‌گونه تردیدی در بطلان آن نماند همه احتمالات متصوره باید رد شود. علامه مجلسی برای اثبات حشر جسمانی، هر دو احتمال استحاله و عدم استحاله اعاده معدوم را مطرح کرده و معتقد است بنابر هر دو احتمال، حشر جسمانی ثابت است هر چند که خود قائل به عدم استحاله اعاده معدوم است.^۳ هم‌چنین علامه مجلسی برای رد عقائد معارض با شیعه در معنای مولی در حدیث غدیر، احتمالات مختلف در معنای این واژه را طرح کرده و به رد یکایک آن‌ها می‌پردازد تا این که مدعای خود را اثبات نماید.^۴

روش طرح مثال

همان گونه که تمثیل و به کار بردن مثال و تشبیه در تبیین و تنظیم آموزه‌های دینی برای عموم مردم مفید است در رد عقائد معارض نیز می‌توان از این روش استفاده کرد. علامه مجلسی هم از این روش در این مرحله غافل نبوده است و به خصوص در آثاری که برای عموم مردم نوشته است مانند حق‌الیقین از این روش استفاده کرده است.

۱. مجلسی، الاربعون حدیثاً، ج ۱، ص ۲۵۲؛ همو، حق‌الیقین، ص ۶۰۷.

۲. همو، حق‌الیقین، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۶۰۷.

۴. همان، ص ۱۸۵.

علامه برای رد نظریه اهل سنت درباره تعیین امام از این روش استفاده نموده است. وی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به دهقانی تشبیه کرده است که هنگام وفات خود به علت شفقت بر مردم کسی را به عنوان جانشین خود در مزارع تعیین می کند حال چگونه است که گفته شود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هنگام ترک دنیا برای دین و رعیت و امت خود جانشینی تعیین نکرده است.^۱

روش اکتار ادله

یکی از روش های مؤثر برای نقد مذاهب دیگر روش اکتار ادله است. این روش به ویژه در جایی که مخاطب توده مردم است سودمند می باشد. چون مخاطب عام اگر با انواع ادله در رد عقیده ای مواجه گردد تحت تأثیر واقع شده و تعداد زیاد دلیل را دلیل بطلان بدیهی آن عقیده تلقی می کند و چندان به کیفیت ادله و صحت آن ها توجه نمی کند. این روش در برخورد با متعصبان نیز می تواند مفید واقع شود.

علامه مجلسی در موارد و مواضع بسیاری از این روش استفاده کرده است. برای مثال برای رد تأویل فخر رازی در کریمه «جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ»^۲ شش دلیل ذکر می کند.^۳

نتیجه بخش

علامه مجلسی به روش های مختلف به دفاع از آموزه های کلامی امامیه پرداخته است. وی به دلیل تسلط به مبانی کلامی شیعه و هم چنین آگاهی خوب از مکاتب و مذاهب دیگر و هم چنین مراعات سطح فکری مخاطب به روش های متنوعی هم به تبیین آموزه های امامیه موفق بوده و هم در پاسخ دهی به شبهات و رد عقائد معارض به توفیقات خوبی دست یافته است.

در دوره علامه مجلسی به دلیل این که مذهب شیعه تنها مذهب رسمی حکومت است و اکثریت مردم هم شیعه هستند شرایط اقتضا می کند که آموزه های اعتقادی شیعه عمومی سازی شود. علامه در عمومی سازی این آموزه ها بسیار موفق عمل کرده است و در مجموع توانسته است تبیین های عموم پسند و عامه فهم خوبی از آموزه های اعتقادی شیعه ارائه دهد. هر چند در برخی از این تبیین هایی که مرتبط به حوزه های

۱. همان، ص ۶۵. ۲. اعراف، ۱۹.

۳. مجلسی، الاربعون حدیثاً، ج ۱، ص ۲۳۲.

تخصصی فلسفی یا عرفانی می‌شود به دلیل عدم تخصص کافی موفق نبوده است. وی در تبیین‌های خود از این آموزه‌ها از یک شیوه استفاده نکرده است بلکه با توجه به موضوع آموزه، مخاطب و شرایط دیگر شیوه مناسب را اختیار کرده است. برای تبیین آموزه بداء علاوه بر ذکر معنای لغوی و اصطلاحی آن به پیشینه این آموزه پرداخته با بیان احتمالات مختلف در معنای آن و انتخاب معنای صحیح مد نظر شیعه از آن، با ذکر تمثیل در فهم صحیح از آن کوشیده است. هم‌چنین وی به مبانی برخی از آموزه‌های کلامی توجه داشته و پیش از بیان آن آموزه اعتقادی به تبیین مبانی آن اقدام کرده است. وی گاه برای فهم درست پاره‌ای از آموزه‌های اعتقادی به ذکر مصادیق آن هم پرداخته است.

علامه مجلسی به تنظیم و سامان دادن صحیح آموزه‌های اعتقادی نیز اهتمام تام داشته است و کوشیده است هم مباحث یک آموزه و مساله کلامی را به شکلی صحیح تنظیم نماید و هم آموزه‌های مختلف کلامی را در جای مناسب خود قرار دهد و به شکلی منطقی آن‌ها را سامان دهد در برخی موارد مانند بحث رجعت روش وی در تنظیم، کم نظیر یا بی‌نظیر بوده است. وی بیشتر بر اساس ترتیب منطقی بین آموزه‌های کلامی به تنظیم آن‌ها مبادرت کرده است. هم‌چنین به قطعی و ظنی بودن برخی گزاره‌های کلامی نیز توجه داشته و امور قطعی را بر ظنی مقدم کرده است.

وی برای اثبات گزاره‌های کلامی نیز از روش‌های متنوعی بهره برده است. به‌طور کلی علامه برای اثبات این گزاره‌ها هم از روش عقلی و هم روش نقلی استفاده کرده است. در روش عقلی نیز هم احکام عقل نظری و هم عقل عملی را به کار گرفته است. وی در بهره‌گیری از روش نقلی رویکرد اخباری ندارد بلکه اولاً آیات و ظواهر آن‌ها را حجت دانسته به آن‌ها تمسک کرده است ثانیاً در برخورد با اخبار هم بدون بررسی سندی و دلالی آن‌ها حکمی صادر نکرده است. بلکه خبر یا اخباری را که یقین آور باشد مبنای خود قرار داده است. از این رو اخبار متواتر و اخبار واحدی که محفوف به قرائن هستند را در اثبات آموزه‌های کلامی استفاده کرده است و لو این که این اخبار تنها از دیدگاه وی یقین آور بوده باشند. وی استفاده از ادله عقلی را در مواردی که ادله نقلی کافی وجود دارد مفید دانسته و به کرات استفاده کرده است.

ایشان در آثار خود به مناسبت به بیان شبهات کلامی نیز پرداخته و به شیوه‌های مختلف

به پاسخگویی به آن‌ها مبادرت کرده است. پاره‌ای از روش‌هایی که وی در این امر به کار برده است عبارتند از: پاسخ دهی بر اساس مبانی شبهه‌کننده، روش تبیین واژه‌ها، روش طرح سؤال، روش پاسخ نقضی، روش پاسخ حلی، نقد ورد مبنای شبهه، روش ارائه مثال، نشان دادن تضاد در عقائد شبهه‌کننده، روش تدرج در احتجاج و پاسخ‌گویی.

علامه مجلسی در یک موضع هجومی از رد عقائد معارض دینی نیز غافل نبوده است و به روش‌های مختلفی هم چون روش ارائه سؤال، روش اکتار ادله، نقد مبانی عقائد معارض، نقد لوازم عقائد معارض، روش مطالبه دلیل و ... به این عقائد خدشه وارد کرده است.

نتیجه نهایی

علامه مجلسی از متکلمان بزرگ، پرکار و تاثیرگذار دوره صفویه به شمار می‌آید. آثار متعدد و مختلف کلامی وی شاهی بر کلام‌ورزی اوست. وی هم آثار مستقل کلامی دارد و هم در آثار دیگر خود نیز به مناسبت به مباحث کلامی و دفاع از اعتقادات شیعی پرداخته است. وی نه تنها تحصیل دانش کلام را ممنوع نکرده است بلکه به توجیه و تأویل روایاتی پرداخته است که به ظاهر بر منع از تحصیل این علم دلالت می‌کردند. هر چند درباره اخباری بودن وی اقوال مختلفی وجود دارد ولی به نظر نگارنده این تحقیق، هیچ دلیل قانع کننده و قابل دفاعی برای اثبات اخباری‌گری وی در حوزه دانش کلام وجود ندارد. استفاده حد اکثری از روایات، تأکید بر نقش اهل بیت علیهم‌السلام در علوم حقیقی، قول به تحریف قرآن و مخالفت با فلسفه و عرفان و حتی قول به صحت روایات کتب مهم و اصیل شیعه هیچ یک نمی‌تواند اخباری بودن وی را اثبات نماید. تألیف کتب روایی به ویژه بحار الانوار و استناد بیشتر وی به اخبار سبب مغالطه برخی شده و زمینه توهم اخباری بودن ایشان را پدید آورده است. رویکرد خاص وی در مباحث کلامی از امتیازاتی برخوردار است از جمله این که سبب شده است روایات بسیاری که در زمینه اعتقادات وارد شده است در علم مناسب با خود قرار گیرند. هم چنین زمینه طرح مباحث جدیدی را فراهم کرده است که پیش از آن سابقه نداشته است. استفاده علامه از این روش در مباحث کلامی سبب شده است که وی با استفاده از روایات به آموزه‌هایی دست یابد که هیچ یک از متکلمان نفیا و اثباتا بدان نپرداخته‌اند. شاید عصری که وی در آن می‌زیسته است و جامعه‌ای که اکثریت آن شیعه بوده است و شیعه مذهب رسمی آن بوده چنین اقتضایی داشته است که وی را قادر ساخته است تقیه را کنار گذاشته و بسیاری از مسائل را بر اساس روایات شیعی طرح نماید.

روش نقلی: در این پژوهش ثابت شد که علامه مجلسی در آرا و اندیشه‌های کلامی خود از روش نقلی در اثبات، استنباط و دفاع از آموزه‌های کلامی استفاده کرده است. وی حقیقت علم را در قرآن می‌داند که اهل بیت علیهم‌السلام نیز به سبب اتصال به این منبع الهی مرجعیت و منبعیت یافته‌اند. از دیدگاه وی قرآن از لحاظ سندی متواتر بوده ولی آیات آن از محکم و متشابه و نص و ظاهر تشکیل یافته است. وی به عرضه

روایات بر قرآن برای تشخیص روایات صحیح از غیر صحیح اعتقاد راسخ دارد. هم‌چنین بر خلاف اخباریان بر امکان فهم و تفسیر قرآن برای غیر معصومان تأکید دارد. ظاهر قرآن نیز از دیدگاه وی حجت است.

هم‌چنین روشن شد که علامه نیز همانند بسیاری از قرآن پژوهان وجود بطن یا بطون برای آیات قرآن را قبول دارد. ولی معتقد است معنای ظاهر و باطنی آیات با هم تنافی ندارند و تمسک به بطن آیه را مجوز اعراض از معنای ظاهری آن نمی‌داند.

مساله مهم دیگری که در پژوهش حاضر روشن شد این است که علامه مجلسی معتقد به تحریف لفظی قرآن است و به شدت از آن دفاع می‌کند. وی به صراحت و گاه به‌طور غیر صریح بر این عقیده خود تأکید ورزیده است. عمده‌ترین دلیل وی بر این ادعا روایات تحریف است که از نظر وی از جهت سند و دلالت مشکلی در استناد به این روایات برای اثبات تحریف وجود ندارد. از لحاظ سندی این روایات را متواتر دانسته و از جهت دلالت نیز نص می‌داند. بنابر این نمی‌توان در انتساب این عقیده به وی تردید کرد و سخنان وی در این باره را توجیه و تأویل نمود. اشکال مهمی که بر تحریف گرایان مانند علامه مجلسی وارد است این است که این گروه از اندیشمندان با نگاه افراطی به روایات نگریسته و دست کم در عمل به اصل حاکم بودن عقل قطعی و قرآن بر احادیث پایبند نبوده‌اند. علامه در گفتار بر عرضه روایات بر قرآن و سنجش روایات با این معیار اعتراف دارد و بسیاری از روایات و آیات را بر اساس حکم قطعی عقل تأویل و تفسیر می‌نماید ولی با وجود این که ادله قرآنی و روایی بسیار و نیز ادله عقلی بر سلامت قرآن از تحریف تأکید دارند نمی‌تواند از روایات تحریف نما اعراض کرده و آن‌ها را کنار گذارد. جالب این که خود علامه در موضعی تصریح می‌کند که آیه حفظ بر عدم وقوع تحریف دلالت دارد. هر چند علامه در بحار الانوار تواتر روایات تحریف را مطرح کرده و از آن دفاع نموده است ولی در مرآة العقول از ۹۲ حدیث الکافی درباره تحریف تنها ۸ حدیث را صحیح یا موثق می‌داند.

مواجهه علامه با روایات تحریف مانند مواجهه شیخ صدوق با روایات سهو النبی علیه السلام است. شیخ صدوق بر آن است که روایات صحیح بر وقوع سهو در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دلالت دارند و این همه روایات صحیحه را نمی‌توان کنار گذاشت زیرا در این صورت باید در موارد دیگر نیز چنین نمود. هر چند در این موضع شیخ صدوق مورد نقد جدی علامه مجلسی واقع شده است و روایات سهو النبی علیه السلام را تقیه‌ای دانسته و کنار گذاشته

است ولی در بحث تحریف ادعایی چون ادعای شیخ صدوق داشته و معتقد است نمی‌توان این همه روایت را کنار گذاشت و از آن‌ها چشم‌پوشی نمود در نتیجه بر اساس این روایات به تحریف لفظی قرآن حکم داده است. ادله دیگر علامه بر وقوع تحریف در واقع همان ادله قائلان به تحریف است که از سوی منتقدان این نظریه نقد شده است. با وجود باور علامه به تحریف قرآن، وی به حجیت آن اعتقاد دارد و جزو آن دسته از علمایی است که هم تحریف قرآن را قبول دارند و هم از حجیت قرآن موجود دفاع می‌کنند. یکی دیگر از منابع علامه مجلسی در روش نقلی سنت معصومان علیهم‌السلام است. کتب اربعه و کتب حدیثی پیشینیان در نزد وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در مقام عمل به حجیت احادیث این کتب تأکید می‌ورزد ولی بی‌تردید این نظر وی مربوط به احکام عملی و فقه می‌شود، زیرا وی در اعتقادات تنها یقین را معتبر می‌داند یقینی که از راه ادله عقلی یا ادله نقلی حاصل شود. احادیثی از نظر وی مفید یقین هستند که یا متواتر باشند و یا خبر واحد محفوظ به قرائن باشند.

با وجود اهتمام بسیار زیاد علامه به روایات، این گونه نیست که وی بر اساس چند روایت هر چند خبر واحد و بدون بررسی سندی و دلالتی آن‌ها استنباط کلامی کند و یا از آموزه‌ای دفاع نماید. مخالفت ایشان با رد یا تأویل روایات و کنار گذاشتن آن‌ها مساله‌ای دیگر است، به عبارت دیگر این مخالفت به معنای پذیرش محتوای آن‌ها و باور به آن‌ها نیست. در بسیاری از موارد به دلیل عدم کفایت روایات یا تعارض آن‌ها از اعتقاد به محتوای آن روایات و استنباط کلامی بر اساس آن‌ها احتراز کرده است. برای مثال در بحث رجعت معتقد است رجعت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام حسین علیه‌السلام به دلیل وجود روایات فراوان جای شک نیست ولی رجوع سایر انمه علیهم‌السلام یقینی نیست ولی این روایات را هم نمی‌توان رد کرد. هم چنین درباره زمان رجعت و جزئیات دیگر رجعت معتقد به ایمان اجمالی است. بنابر این علامه مجلسی تا زمانی که دلیل نقلی و روایی سندا و دلالت یقین آور نباشد بدان تمسک نمی‌کند هر چند که محتوای این ادله، مخالف با ادله عقلی نیز نباشد. بنابر این به صورت قطعی می‌توان گفت که علامه در مسائل کلامی به هیچ وجه اخباری مسلک نیست بلکه عقل‌گرایی است در حد شیخ مفید و امثال او.

عقل: بی‌شک با توجه به شواهد فراوان ذکر شده از آثار علامه مجلسی وی به حجیت عقل برای اثبات پایه‌های اولیه دین اعتقاد دارد و عقل را به عنوان یکی از منابع اصول دین قبول دارد و در موارد متعددی نیز به ادله عقلی تمسک کرده است به عبارت

دیگر وی به نقش عقل در عرض کتاب و سنت باور دارد. هم چنین به نظر وی عقل به عنوان ابزار فهم کتاب و سنت نقش معرفتی مهمی را بر عهده دارد و در این بخش عقل نقش طولی داشته و در طول سنت و قرآن قرار دارد.

از سوی دیگر پذیرش حجیت استقلالی عقل در کنار آیات محکم قرآنی و روایات متواتر به معنای نادیده گرفتن محدودیت های عقل نیست. علامه مجلسی به این نکته نیز توجه دارد و مذمت هایی که وی از عقل یا ادله عقلی دارد ناظر به این جهت عقل است و نباید تنها این سخنان علامه را اساس قرار داد و بر اساس آن قضاوت کرد؛ باید همه سخنان علامه را در کنار هم دید در این صورت یقین حاصل خواهد شد که حجیت عقل در نزد علامه مسلم است ولی وی آن را کافی نمی داند و به ضعف های عقل نیز تأکید دارد.

روش علامه در مباحث کلامی بیشتر به روش متکلمانی چون شیخ مفید شبیه است. هر چند دوره علامه دوره ای است که چند قرن پیش از وی کلام فلسفی شکل گرفته و متکلمان بزرگی چون ابن میثم بحرانی، خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی و دیگران از این روش استفاده می کردند ولی روش و رویکرد علامه مجلسی عقلی غیر فلسفی است هر چند بی تأثیر از فلسفه هم نبوده است و در مواضع مختلفی از آرای فلاسفه هم استفاده کرده است. متکلمان فلسفی مشرب مباحث کلامی خود را بر امور عامه و مباحث فلسفی متوقف کرده اند ولی در آثار کلامی علامه مجلسی این امر وجود ندارد.

وی در مباحث مختلف کلامی در تبیین، اثبات و استنباط و دفاع از آموزه های کلامی از استدلال ها و قواعد مهم عقلی کلامی استفاده کرده است قاعده لطف، قاعده اصلح، وجوب علی الله و ... از جمله قواعد عقلی هستند که علامه مجلسی بارها از آن ها در مباحث کلامی بهره گرفته است.

شاهد دیگر بر عقل گرا بودن وی، عدم استناد به اخبار آحاد در مباحث کلامی است وی به هیچ وجه در استنباطات کلامی به این اخبار تمسک نمی کند، زیرا از دیدگاه وی این اخبار مفید ظن بوده و در اعتقادات یقین لازم است. دفاع اصولی وی از تأویل نصوصی که مخالف قطعی با احکام عقلی هستند گواهی دیگر بر این مدعا است هر چند که با تأویل های بسیاری نیز مخالفت می کند به دلیل این که از نظر وی این تأویل ها واجب و ضروری نبوده اند یا شرایط دیگری که مد نظر وی بوده است را نداشته اند.

به نظر می رسد بسیاری از اندیشمندان که وی را اخباری توصیف کرده اند دچار

مغالطه شده و به دلیل محدث بودن علامه و آثار حدیثی وی و استفاده بسیار وی از احادیث او را به این نام توصیف کرده‌اند.

نکته دیگر این که دیدگاه علامه نسبت به فلسفه بسیار بدبینانه است. وی همه فلاسفه مشاء و اشراق را به سبب تاویل‌های نابجا در متون دینی تکفیر کرده و برخی از گزاره‌ها و آموزه‌های فلسفی را در تضاد آشکار با نصوص و متواترات دینی پنداشته است. ولی درباره حکمت متعالیه در آثار وی چیزی یافت نمی‌شود. دیدگاه وی نسبت به عرفان نظری و عملی رایج نیز چنین است. وی در کنار تکفیر بزرگان عرفان نظری و عملی از برخی آموزه‌های عرفانی مانند وحدت وجود نیز یاد کرده و آن‌ها را در تضادی آشکار با نصوص قرآنی و روایی معرفی می‌نماید. به نظر می‌رسد علت اساسی مخالفت افراط‌گونه علامه با فلسفه و عرفان عدم تخصص کافی وی در این دو دانش باشد.

علامه مجلسی به شیوه‌های مختلف به دفاع از آموزه‌های کلامی امامیه پرداخته است. وی به دلیل تسلط به مبانی کلامی شیعه و هم‌چنین آگاهی خوب از مکاتب و مذاهب دیگر و هم‌چنین مراعات سطح فکری مخاطب به روش‌های متنوعی هم در تبیین آموزه‌های امامیه موفق بوده و هم در پاسخ دهی به شبهات و رد عقائد معارض به توفیقات خوبی دست یافته است.

در دوره علامه مجلسی به دلیل این که مذهب شیعه تنها مذهب رسمی حکومت است و اکثریت مردم هم شیعه هستند شرایط اقتضا می‌کند که آموزه‌های اعتقادی شیعه عمومی سازی شود. علامه در عمومی سازی این آموزه‌ها بسیار موفق عمل کرده است و در مجموع توانسته است تبیین‌های عموم پسند و عامه فهم خوبی از آموزه‌های اعتقادی شیعه ارائه دهد. هر چند در برخی از این تبیین‌هایی که مرتبط به حوزه‌های تخصصی فلسفی یا عرفانی می‌شود به دلیل عدم تخصص کافی موفق نبوده است.

وی در تبیین‌های خود از این آموزه‌ها از یک شیوه استفاده نکرده است. بلکه با توجه به موضوع آموزه، مخاطب و شرایط دیگر شیوه مناسب را اختیار کرده است. هم‌چنین وی به مبانی برخی از آموزه‌های کلامی توجه داشته و پیش از بیان آن آموزه اعتقادی به تبیین مبانی آن اقدام کرده است. وی گاه برای فهم درست پاره‌ای از آموزه‌های اعتقادی به ذکر مصادیق آن هم پرداخته است.

علامه مجلسی به تنظیم و سامان دادن صحیح آموزه‌های اعتقادی نیز اهتمام تام داشته است و کوشیده است هم مباحث یک آموزه و مساله کلامی را به شکلی صحیح

تنظیم نماید و هم آموزه‌های مختلف کلامی را در جای مناسب خود قرار دهد و به شکلی منطقی آن‌ها را سامان دهد در برخی موارد مانند بحث رجعت روش وی در تنظیم، کم نظیر یا بی نظیر بوده است. وی بیشتر بر اساس ترتیب منطقی بین آموزه‌های کلامی به تنظیم آن‌ها مبادرت کرده است. هم چنین به قطعی و ظنی بودن برخی گزاره‌های کلامی نیز توجه داشته و امور قطعی را بر ظنی مقدم کرده است.

وی برای اثبات گزاره‌های کلامی نیز از روش‌های متنوعی بهره برده است. به طور کلی علامه برای اثبات این گزاره‌ها هم از روش عقلی و هم روش نقلی استفاده کرده است. در روش عقلی نیز هم احکام عقل نظری و هم عقل عملی را به کار گرفته است. وی در بهره گیری از روش نقلی رویکرد اخباری ندارد بلکه اولاً آیات و ظواهر آن‌ها را حجت دانسته به آن‌ها تمسک کرده است ثانیاً در برخورد با اخبار هم بدون بررسی سندی و دلالتی آن‌ها حکمی صادر نکرده است، بلکه خبر یا اخباری را که یقین آور باشد مبنای خود قرار داده است. از این رو اخبار متواتر و اخبار واحدی که محفوف به قرائن هستند را در اثبات آموزه‌های کلامی استفاده کرده است و لو این که این اخبار تنها از دیدگاه وی یقین آور بوده باشند. وی استفاده از ادله عقلی را در مواردی که ادله نقلی کافی وجود دارد مفید دانسته و به کرات استفاده کرده است.

ایشان در آثار خود به مناسبت به بیان شبهات کلامی نیز پرداخته و به شیوه‌های مختلف به پاسخگویی به آن‌ها مبادرت کرده است. پاره‌ای از روش‌هایی که وی در این امر به کار برده است عبارتند از: پاسخ دهی بر اساس مبانی شبهه کننده، روش تبیین واژه‌ها، روش طرح سؤال، روش پاسخ نقضی، روش پاسخ حلی، نقد و رد مبنای شبهه، روش ارائه مثال، نشان دادن تضاد در عقائد شبهه کننده، روش تدرج در احتجاج و پاسخ گویی.

علامه مجلسی در یک موضع هجومی از رد عقائد معارض دینی نیز غافل نبوده است و به روش‌های مختلفی هم چون روش ارائه سؤال، روش اکتار ادله، نقد مبانی عقائد معارض، نقد لوازم عقائد معارض، روش مطالبه دلیل و ... به این عقائد خدشه وارد کرده است.

خلاصه این که علامه مجلسی متکلمی است روشمند که توانسته است در دوره صفویه نقش یک متکلم بزرگ شیعی را عهده دار باشد و به روش‌های عقلی و نقلی به استنباط، تبیین، اثبات و دفاع از آموزه‌های اعتقادی شیعه بپردازد. به نظر می‌رسد در مجموع وی به عنوان یک متکلم شیعی موفق عمل کرده است.

فهرست منابع

الف. کتب

قرآن مجید

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۲. آزاد کشمیری، محمد علی، نجوم السماء فی تراجم العلماء، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید، قم، مکتبه آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الأثر؛ ج ۱، قم، ۱۳۶۷.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، اعتقادات الامامية، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، چاپ اول، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۹۸ ق.
۸. ابن جبر، علی بن یوسف، ۱۴۱۸ ق، نهج الإیمان، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ اول، قم، مجتمع امام هادی علیه السلام.
۹. ابن خلدون، عبد الرحمان، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر (تاریخ ابن خلدون)، تحقیق خلیل شحادة، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. ابن رشد، محمد بن احمد، الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة، چاپ اول، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۸ م.
۱۱. ابن سینا، حسین بن علی، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۲. ابن طاووس، علی بن موسی، کشف المحجة لثمره المهجة، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، تحقیق محمد حسن، ۱۳۷۵.
۱۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. احسانی فر لکرودی، محمد، اسباب اختلاف الحديث، قم، دار الحديث، ۱۳۸۵.

- ۱۵ . استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
- ۱۶ . اصفهانی، میرزا عبد الله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۵، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- ۱۷ . آکاشا، سمیر، فلسفه علم، ترجمه هومن پناهنده، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۷.
- ۱۸ . امین، سید حسن، مستدرکات اعیان الشیعة، ج ۴، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- ۱۹ . امین، سید محسن، اعیان الشیعة، ج ۱، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰ ق.
- ۲۰ . انصاری، مرتضی، فراند الاصول، چاپ پنجم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ۲۱ . بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ ق.
- ۲۲ . بحرانی، علی، منار الهدی فی النص علی إمامة الأئمة الإثنی عشر، بیروت، دار المنتظر، ۱۴۰۵ ق.
- ۲۳ . بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۸، بیروت، دار القلم، بی تا.
- ۲۴ . برنجکار، رضا، روش شناسی علم کلام، تهران، سمت، ۱۳۹۳.
- ۲۵ . برنجکار، رضا، کلام و عقائد، چاپ اول، تهران، سمت، ۱۳۸۷.
- ۲۶ . بهشتی، ابراهیم، اخباریگری (تاریخ و عقائد)، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۹۰.
- ۲۷ . تفتازانی، سعد الدین، عقاید النسفیة، تحقیق و تعلیق محمد عدنان درویش، قاهره، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۸ . تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ج ۱، بی جا، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
- ۲۹ . تهانوی، محمد علی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، بیروت، ناشرون، ۱۹۹۶ م.
- ۳۰ . تهرانی، شیخ آقا بزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱۴، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
- ۳۱ . جبرئیلی، محمد صفر، سیر تطور کلام شیعه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- ۳۲ . جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، ج ۱، چاپ اول، افست قم، ۱۳۲۵ ق.
- ۳۳ . جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو، ۱۴۱۲ ق.

- ۳۴ . جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین و فرهنگ و سیاست، ج ۱، چاپ اول، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
- ۳۵ . جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل البيت (ع)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، بی تا.
- ۳۶ . جوادی آملی، عبد الله، نزهت قرآن از تحریف، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- ۳۷ . جوادی آملی، عبد الله، دین شناسی، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- ۳۸ . حر عاملی، محمد بن حسن، أمل الآمل، نجف اشرف، مکتبه اندلس، ۱۳۸۵ ق.
- ۳۹ . حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج ۱، چاپ اول، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۲۲ ق.
- ۴۰ . حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۷، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- ۴۱ . حسینی لاهیجی، سید محمد بن احمد، نظم اللنالی، قم، دار الكتاب الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.
- ۴۲ . حلی، جعفر بن حسن، معارج الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۳ ق.
- ۴۳ . حلی، حسن بن یوسف، باب حادی عشر، ایران، مؤسسه چاپ و انتشار آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- ۴۴ . حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ۴۵ . حمصی رازی، سدید الدین، المنقذ من التقليد، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- ۴۶ . خسروناه، عبد الحسین، کلام جدید بارویکرد اسلامی، قم، نشر معارف، ۱۳۸۸.
- ۴۷ . خونی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه احیاء آثار السید الخونی، ۱۴۱۳ ق.
- ۴۸ . درگاهی، حسین، کابشناسی مجلسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- ۴۹ . دغیم، سمیع، موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی، ج ۱، چاپ اول، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸ م.

- ۵۰ . ذکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، ۱۳۶۴.
- ۵۱ . رازی، قطب الدین، شرح مطالع الانوار فی المنطق، قم، انتشارات کتبی نجفی، بی تا.
- ۵۲ . راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- ۵۳ . ربانی گلپایگانی، علی، قواعد و روش های کلامی، قم، نشر هاجر، ۱۳۹۰.
- ۵۴ . رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
- ۵۵ . سبحانی، جعفر، اصول الحديث و احكامه فی علم الدراية، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۸.
- ۵۶ . سبحانی، جعفر، رسائل و مقالات، ج ۵، قم، مؤسسة الامام الصادق ع، ۱۴۲۵ ق.
- ۵۷ . سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۱، قم، مؤسسة الامام الصادق (علیه السلام)، ۱۴۱۸ ق.
- ۵۸ . سبحانی، جعفر، الالهيات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۲، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۲ ق.
- ۵۹ . سبحانی، جعفر، الاضواء علی عقائد الشيعة الامامية، قم، مؤسسة امام صادق (علیه السلام)، بی تا.
- ۶۰ . سلطان محمدی، ابوالفضل، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- ۶۱ . سیوطی، عبد الرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، قم، منشورات رضی، ۱۳۶۳.
- ۶۲ . شیرازی زنجانی، سید موسی، جرعه ای از دریا، ج ۱، به نقل از ابراهیمی دینانی، قم، مؤسسه کتاب شناسی شیعه، ۱۳۹۲.
- ۶۳ . شهید ثانی، حقائق الایمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة، چاپ اول، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹ ق.
- ۶۴ . شهید ثانی، زین الدین بن علی، البداية فی علم الدراية، قم، محلاتی، ۱۳۸۰.
- ۶۵ . شهید ثانی، زین الدین بن علی، منية المريد، چاپ اول، قم، ۱۴۰۹ ق.
- ۶۶ . شهرستانی، محمد بن عبد الکريم، الملل و النحل، ج ۱، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
- ۶۷ . شوشتری، قاضی نور الله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، چاپ اول، قم، مکتبه آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ ق.

- ۶۸ . شیخ بهایی، محمد بن حسین، الوجیزة فی الدرایة، چاپ اول، قم، بصیرتی، ۱۳۹۸ ق.
- ۶۹ . شیعی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- ۷۰ . صبحی، صالح، علوم الحدیث و مصطلحه، بی جا، خرسندی، ۱۳۹۰.
- ۷۱ . صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح أصول الکافی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ۷۲ . صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- ۷۳ . صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- ۷۴ . صفری، نعمت الله، نقش تقیه در استنباط، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ۷۵ . طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- ۷۶ . طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، چاپ ۱۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۷۷ . طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- ۷۸ . طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ج ۵، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
- ۷۹ . طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
- ۸۰ . طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
- ۸۱ . طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات، ج ۲، قم، نشر البلاغة، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۸۲ . طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- ۸۳ . عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، محقق سید منذر حکیم، چاپ اول، قم، مؤسسه الفقه للطباعة و النشر، ۱۴۱۸ ق.

- ۸۴ . عابدی، احمد، آشنایی با بحار الانوار، تهران، همایش بزرگداشت علامه مجلسی، ۱۳۷۸.
- ۸۵ . عبودیت عبد الرسول، فلسفه مقدماتی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲.
- ۸۶ . علم الهدی، علی بن حسین، رسائل الشریف المرتضی، چاپ اول، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
- ۸۷ . علم الهدی، علی بن حسین، الذخيرة فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
- ۸۸ . عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران، سازمان چاپ و انتشار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
- ۸۹ . غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۹ ق.
- ۹۰ . غزالی، محمد بن محمد، فضائح الباطنیة، ج ۱، قاهره، چاپ عبد الرحمان بدوی، ۱۹۶۴ م.
- ۹۱ . فارابی، ابی نصر، احصاء العلوم، چاپ اول، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
- ۹۲ . فاضل مقداد، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، تحقیق سید مهدی رجانی، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۵ ق.
- ۹۳ . فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۹۴ . فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- ۹۵ . فیض کاشانی، محسن، تسهیل السبیل بالحجة، تهران، مؤسسه البحوث و التحقیقات الثقافیة، ۱۴۰۷ ق.
- ۹۶ . فیض کاشانی، محسن، الاصول الاصلیة، تهران، بی نا، ۱۳۴۹ ش.
- ۹۷ . فیض کاشانی، محسن، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- ۹۸ . فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ دوم، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴ ق.
- ۹۹ . قزوینی، ملا خلیل بن غازی، الشافی فی شرح الکافی، ج ۱، قم، دار الحديث، ۱۳۸۷ ش.
- ۱۰۰ . قمی، شیخ عباس، هدیة الاحباب، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.

۱۰۱. کاشفی، محمد رضا، کلام شیعه ماهیت، مختصات و منابع، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۰۲. کاشف الغطاء، محمد حسین، اصل الشیعة و اصولها، بیروت، مؤسسة الاعلمی، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
۱۰۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۰۴. گروهی از نویسندگان، ۱۴۱۵ ق، شرح المصطلحات الکلامیه، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰۵. لازری، جان، در آمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، چاپ سوم، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
۱۰۶. لاهیجی، فیاض، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، اصفهان، مهدوی، بی تا.
۱۰۷. لاهیجی، فیاض، سرمایه ایمان در اعتقادات، چاپ سوم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
۱۰۸. مازندرانی، ملا محمد صالح، شرح الکافی الاصول و الروضة، تحقیق ابوالحسن شعرانی، چاپ اول، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲.
۱۰۹. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدرایة، ج ۱، قم، مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۱ ق.
۱۱۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار لدرر اخبار الانمة الاطهار، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۳ ق.
۱۱۱. مجلسی، محمد باقر، حق الیقین، قم، ذوی القربی، بی تا.
۱۱۲. مجلسی، محمد باقر، حیاة القلوب، قم، سرور، ۱۳۸۴.
۱۱۳. مجلسی، محمد باقر، جلاء العیون، قم، سرور، ۱۳۸۲.
۱۱۴. مجلسی، محمد باقر، الوجیزة فی الرجال، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۱۱۵. مجلسی، محمد باقر، اعتقادات علامه مجلسی، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۰.
۱۱۶. مجلسی، محمد باقر، مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، تحقیق سید مهدی رجانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸.

- ۱۱۷ . مجلسی، محمد باقر، بیست و پنج رساله فارسی، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۱۸ . مجلسی، محمد باقر، اوزان المقادیر، قم، کتابفروشی بصیرتی، بی تا.
- ۱۱۹ . مجلسی، محمد باقر، رساله اجوبه ملامحمد باقر به ملاخلیل، تهران، انتشارات فطرت، ۱۳۱۱ ق.
- ۱۲۰ . مجلسی، محمد باقر، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الاخبار، تحقیق سید مهدی رجائی، چاپ اول، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
- ۱۲۱ . مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چاپ دوم، تهران، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۲۲ . مجلسی، محمد باقر، الاربعون حدیثا، تحقیق فارس حسون، مکتبه فدک لایحیاء التراث، قم، ۱۴۳۰ ق.
- ۱۲۳ . مجلسی، محمد باقر، عین الحیات، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، دارالاعتصام، ۱۳۷۶.
- ۱۲۴ . مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین، بیروت، دار المصطفی لایحیاء التراث، ۱۳۸۸.
- ۱۲۵ . مجلسی، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی، ج ۱، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
- ۱۲۶ . مدرسی طباطبایی، سید حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، مترجم محمد آصف فکرت، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۲۷ . مسعودی، عبد الهادی، روش فهم حدیث، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- ۱۲۸ . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- ۱۲۹ . مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸.
- ۱۳۰ . مطهری، مرتضی، ده گفتار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ۱۳۱ . مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی ۲ (کلام- عرفان- حکمت عملی)، چاپ ۳۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
- ۱۳۲ . مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- ۱۳۳ . مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۲، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
- ۱۳۴ . مظفر، محمد رضا، المنطق، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۸ ق.

۱۳۵. معتزلی، قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۳۶. مغنیه، محمد جواد، فقه الامام الصادق (علیه السلام)، ج ۶، قم، انصاریان، ۱۴۰۴ ق.
۱۳۷. مفید، محمد بن نعمان، الفصول العشرة فی الغیبة، نجف، الحیدریه، ۱۹۵۱ م.
۱۳۸. مفید، محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۱۳۹. ملکی میانجی، علی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟، قم، دلیل ما، ۱۳۸۵.
۱۴۰. مهدوی، سید مصلح الدین، زندگی نامه علامه مجلسی، تهران، دبیر خانه همایش بزرگداشت علامه مجلسی، ۱۳۷۸.
۱۴۱. موسوی خمینی، روح الله، مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۱، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، ۱۳۷۳.
۱۴۲. موسوی خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، ج ۷، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ق.
۱۴۳. نجارزادگان، فتح الله، تحریف ناپذیری قرآن، تهران، مشعر، ۱۳۸۷.
۱۴۴. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۲، چاپ چهارم، بیروت، اعلمی، بی تا.
۱۴۵. نراقی، حسن، چکیده تاریخ ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۰.
۱۴۶. نعمانی، شبلی، تاریخ علم کلام، ترجمه سید محمد تقی فخر گیلانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶.
۱۴۷. نگری، عبد النبی احمد، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ج ۲، بیروت، ۱۹۷۵ م.

ب. مقالات

۱. برنجکار، رضا، «روش شناسی علم کلام روش استنباط از متون دینی»، مجله نقد و نظر، ۱۳۷۵، شماره ۹، ص ۱۰۴-۱۲۵.
۲. برنجکار، رضا، مهدی نصرتیان اهور، «روش شناسی تبیین در علم کلام»، سفینه، ۱۳۹۰، شماره ۳۳، ص ۱۴۸-۱۶۷.
۳. ربانی گلپایگانی، علی، «جامع نگری در روش شناسی علم کلام»، مجله کلام اسلامی، بهار ۱۳۹۰، شماره ۷۷، ص ۱۵-۳۸.

۴. ربانی گلبایگانی، علی، «تاریخ و تطور قاعده حسن و قبح عقلی در کلام اسلامی»، مجله کلام اسلامی، بهار ۱۳۷۱، شماره ۱، ص ۱۷-۲۳.
۵. رضائزاد، عز الدین، «روش بحث‌های کلامی»، مجله کلام اسلامی، پاییز ۱۳۷۸، شماره ۳۱، ص ۴۸-۶۵.
۶. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، «سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع»، آینه پژوهش، شماره ۶، تابستان ۱۳۷۰ ش، ص ۲۴-۴۲.
۷. سلیمانی بهبهانی، عبد الرحیم و محمد مهدی عارفی، «روش‌شناسی کلامی شیخ صدوق»، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، شماره ۹۲، زمستان ۹۳، ص ۹۹-۱۲۶.
۸. سلیمانی بهبهانی، عبد الرحیم و علی رئیسی، «روش‌شناسی سدید الدین حمصی و ابن میثم بحرانی در مباحث کلامی»، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، شماره ۸۹، بهار ۹۳، ص ۱۰۷-۱۲۵.
۹. سلیمانی بهبهانی، عبد الرحیم و محمد مهدی عارفی، «روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی»، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۹۲، زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۱۰-۱۲۶.
۱۰. صرفی، زهرا، «روش فهم حدیث در شرح اصول الکافی ملا صالح مازندرانی»، مجله علوم حدیث، سال یازدهم، شماره ۴، ص ۱۱۸.
۱۱. سبحانی، محمد تقی، «روش‌شناسی روش‌های کلامی» مجله پژوه، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳، شماره ۵، ص ۳۵-۵۱.
۱۲. عظیمی، عسکر، «منازعات ادبی محقق طوسی و فاضل قوشچی در ذیل آیه ولایت»، فصلنامه تخصصی کوثر معارف، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۰، ص ۷۷-۱۰۲.
۱۳. علوی، سید محمد حسین، «روش‌شناسی علم کلام»، معارف عقلی، ۱۳۸۵، شماره ۳، ۹۱-۱۱۴.
۱۴. محمدی مظفر، محمد حسن و محمد کاظم شاکر، «جدال اخباریان با اصولیان در حجت ظواهر»، مجله مطالعات اسلامی فقه و اصول، شماره ۹۲، بهار ۹۲، ص ۱۲۵-۱۴۵.
۱۵. نگارش، حمید، «روش‌شناسی کلامی استاد مطهری»، مجله پیام شماره ۸۸، ۱۳۸۸ ش، ص ۹۱-۱۰۳.
۱۶. کدیور، محسن، «عقل و دین از نگاه محدث و حکیم»، کیهان اندیشه، شماره ۴۴، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۴-۳۷.