

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۰

ص ۱-۱۶

ایمان‌شناسی استرآبادی و علامه مجلسی و تأثیر‌گذاری ملاصدرا بر علامه

سید مهدی امامی جمعه*

چکیده

استرآبادی مؤسس مکتب اخباریگری در قرن یازدهم بوده و چنانکه در همین مقاله خواهد آمد، نظریه خاصی در باب ایمان دارد که کاملاً مورد توجه علامه مجلسی قرار گرفته است. لازم است بدانیم که علامه مجلسی هم آگاهی و هم تاثیرپذیری خود را از نظریات ایمان‌شناختی استرآبادی نشان داده، اما بدون اینکه ابهامات و نارسایی‌های نظریه استرآبادی را اظهار نماید، به رفع نقیصه‌ها و ایضاح ابهامات ایمان‌شناسی مجلسی پرداخته است. می‌توان بین نظریه او و نظریه استرآبادی در باب ایمان، تفکیک بنیادی قائل شد و از آن به نظریه خاص در مکتب اخباریگری اصفهان تعبیر کرد، اما مهمتر از همه اینها، آنچه این مقاله در صدد بیان آن است، اثبات نقش مؤثر ملاصدرا، بنیانگذار مکتب فلسفی اصفهان در تعدیل اندیشه‌های علامه مجلسی است. از این رو، برای تبیین و اثبات این مسأله، ناگزیریم ابتدا به اجمال به طرح نظریه استرآبادی بپردازیم.

واژه‌های کلیدی

ایمان، عقل، تفکر، القاء قلبی، اقرار زبانی.

مقدمه

پردازی کنیم، به مدل و نظریه ای دست خواهیم یافت که به کلی از نظریه‌ها و مدل‌های ایمان‌شناسی که تاکنون می‌شناختیم، متفاوت است، زیرا نگاه استرآبادی به ایمان، نه فلسفی است و نه کلامی و

ایمان‌شناسی استرآبادی

اگر بخواهیم از ایمان پژوهی استرآبادی، مدل‌سازی و دیدگاه‌های او را در باب ایمان، نظریه

را و این شیطان اباطیل وهمی را القا می کنند. آن معارف ضروری که در حقیقت القائنات ملک هستند، همان محتوای معرفتی ایمان را تشکیل می دهد. اما نکته جالب در اینجا این است که ملک معارف ضروری ایمانی را به صورت یقینی و شیطان، وهمیات خود را به صورت ظنی القا می کنند (همان: ۲۱۵-۲۱۶).

علامه مجلسی که در این زمینه از استرآبادی تأثیر پذیرفته است، و این تأثیر پذیری خود را نیز پنهان نمی کند و در جاهای مختلف کتاب *مرآة العقول* نشان داده، در شرح و تفسیر آیه «و هدیانه النجدین» (البلد/۱۰) همین تحلیل را با استناد به *الفوائد المدینه* آورده و چگونگی هدایت خداوند را به نجدین، یعنی نجد خیر و نجد شر، اینگونه شرح داده است:

«أن الله یقعد اولاً فی احد اذنی قلب الانسان ملکاً و فی احد اذینه شیطاناً، ثم یلقى فی قلبه الیقین بالمعارف الضروریه فان عزم الانسان علی اظهار تلک المعارف و العمل بمقتضاها یزید الله فی توفیقه، و ان عزم علی اخفائها و اظهار خلافها یرفع الملك عن قلبه و یخلى بینة و بین الشیطان لیلاقی فی قلبه الاباطیل الظنیه و هذا معنی کونه تعالی مضلاً لبعض عباده» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۴۰): یعنی خداوند ملکی را در یک گوش قلب انسان و شیطانی را در گوش دیگر قلب انسان نشانده است. آن ملک، معارف یقینی و ضروری را به انسان القا می کند. حال اگر انسان تصمیم گرفت که آن معارف را اظهار و به آنها نیز عمل کند، خداوند بر توفیقات او می افزاید اما اگر آن معارف را مخفی کرد و اظهار نمود و یا خلافش را اظهار کرد، آنگاه خداوند آن ملک را از قلب او دور می سازد و اینجاست که دیگر بین شیطان و انسان،

عرفانی و نه ترکیبی از آنها. در نگاه اولیه به نظر می رسد که نگاه او به ایمان، فطری است، اما اولاً فطرت در نزد او به معنای خاصی است و ثانیاً نمی توان محور اصلی ایمان را در چشم انداز او فطرت قرار داد.

ایمان از نظر او، معرفتی است که از طریق برهان و یا از طریق کشف و شهود و یا از طریق آنچه امروزه به تجربه دینی موسوم شده است، قابل حصول نیست، بلکه ایمان ریشه در فطرت دارد، اما با این حال، ایمان فطری هم نیست.

«ان تحصیل الايمان لا یتوقف علی تعلم علم الکلام و لا المنطق و لا غیرها من العلوم المدونه بل یکفی مجرد الفطره الانسانیة» (استرآبادی، بی تا: ۲۸۶).

اما مراد او از فطرت، وجود معارف الهی یا گرایش های خداشناسی که به صورت بالقوه در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده و خواهی - نخواهی، طی روندی تدریجی بالفعل می گردد، نیست، بلکه الهام و القای لحظه به لحظه از طرف خداوند و یا ملائکه مخصوص هر انسانی است. این نگاه مبتنی بر نوعی انسان شناسی است که براساس ظاهر آیات و روایات برای استرآبادی حاصل شده است. در این انسان شناسی، باطن وجود هر فردی از انسان ها، صحنه فعالیت (یا بازیگری) موجودات ملکوتی و شیطانی است.

او در توضیح اینکه چگونه خداوند هادی یا مضل است، می گوید انسان باطنی غیر از ظاهرش دارد که از آن به قلب تعبیر می شود و این قلب، همچون بدن انسان دارای دو گوش است که در یکی ملک و در دیگری شیطان ساکن است و این دو، دائماً به القائنات خاص خود مشغول هستند. آن ملک معارف ضروری

معرفت هم ندارد و همان طور که در ابتدای این بحث مطرح شد، تحصیل ایمان به هیچ معرفتی از معارف و علمی همچون منطق و کلام و هیچ علم مدون دیگری وابسته نیست. از نظر او انسان برای رسیدن به ایمان، هیچ نیازی به هیچ علم و معرفتی ندارد:

«یستفاد منها ان العباد لم یكلفوا بتحصيل معرفة اصلا و انه على الله التعريف و البيان اولا بالهام محض، و ثانياً بارسال رسل و انزال کتب و اظهار المعجزة علی یده و علیهم قبول ما عرفهم الله تعالی» (دینالی، ۱۳۷۶، ج ۱: ص ۱۱۱؛ به نقل از استرآبادی، بی تا: ۲۲۶).

اگر بخواهیم با توجه به مجموعه عبارات استرآبادی، مبحث ایمان‌شناسی او را جمع بندی کنیم، باید بگوییم که محور اصلی و عنصر کلیدی در ایمان، از نظر او، تنها و تنها عزم و اراده و در حقیقت قوه تصمیم‌گیری انسان است؛ یعنی ایمان آن‌گاه حاصل می‌شود که انسان عزمش را جزم کند و آن‌گاه به مقتضای آن عمل نماید. به عبارت دیگر، ایمان امری اکتسابی نیست؛ یعنی ایمان از نظر استرآبادی و علامه مجلسی، امری که حاصل نباشد و باید آن را حاصل کرد، نیست. ایمان قلبی که همان القائات ملکی است، وجود دارد، اما باید توجه داشت که آن ایمان، ایمان شرعی نیست؛ یعنی صرف آن القائات، موجب هدایت و رستگاری نمی‌شود؛ آن ایمان هنگامی به ایمان شرعی تبدیل می‌شود و جنبه هدایت به خود می‌گیرد که انسان با یک تصمیم‌گیری بزرگ، دست به انتخاب بزند و اراده کند که القائات ملکی را بر القائات شیطانی، ترجیح دهد و آنها را اظهار نماید.

حائلی وجود ندارد و او اباطیل خود را به صورت ظن و گمان به او القا می‌کند.

نکته جالب توجه در این دیدگاه، این است که هیچ‌گاه باطل از مرحله ظن و گمان فراتر نمی‌رود. این که چرا شیطان نمی‌تواند القائات خود را به نحو یقین به انسان الهام کند، از آن جهت است که ملائکه و حتی خداوند بین قلب انسان و شیطان حائل هستند (همان: ص ۲۴۰)، اما باید توجه داشت که اباطیل و یا همان القائات شیطانی، فقط در مقام اظهار، صورت جزمی پیدا می‌کند و همین اظهار نقش شیطان را در صحنه قلب و وجود انسان، بر نقش ملائکه غلبه می‌دهد و تقویت می‌کند. بنابراین، از نظر استرآبادی و علامه مجلسی که تحت تأثیر اوست، انسان دائماً مورد خطاب و تحت القائات ملکوتی و شیطانی است. وجود انسان عرصه حضور ملکوتیان و شیاطین است و این موجودات بسیار فعال هستند: یکی معارف حقه ضروریه را، به صورت یقین و دیگری اباطیل و آنچه را که کذب محض هستند، به صورت ظنی القا می‌کند، بنابراین، ایمان شخص مؤمن اگر چه نتیجه حضور خداوند و ملائکه در صحن وجود اوست، اما این حضور به گونه‌ای نیست که مؤمن از آن دریافت شهودی داشته باشد، بلکه به صورت دادن پیام و القای محتوای ایمان است. بنابراین، ایمان شخص مؤمن در کتب اخباری‌گری استرآبادی و علامه مجلسی، رویدادی تجربی و یا معلول یک مواجهه وجودی و حضوری بین انسان و امر قدسی (اعم از خدا یا ملائکه) نیست، و لذا ایمان را از نگاه این دو نمی‌توان امری شهودی یا کشفی قلبی دانست. همچنین، انسان مؤمن برای انتخاب بین القائات ملائکه و یا اباطیل شیطانی و اظهار آنها نیازی به

زد و نیز چنانکه بحث خواهیم کرد، ملاصدرا در این تعدیل، کاملاً نقش داشته است.

استرآبادی، برای تعیین روش عقل گرایسی در مکتب اهل بیت، روایتی از باب «اصناف» کافی، از امام صادق(ع)، می آورد:

«الناس علی ثلثه اصناف، عالم و متعلم و غثاء، فنحن العلماء و شیعتنا المتعلمون و سایر الناس غثاء».
 آنگاه می نویسد آنان که در اعتقادات به مقدمات عقلیه قطعیه (البته به گمان خودشان) تمسک می کنند و همچنین در امور عملی و به دست آوردن احکام فقهی به خیالات ظنیه مانند اصالت برائت و یا استصحاب (به طور کلی به علم اصول) استناد می کنند، داخل در دسته سوم هستند و توسعی کن که جزو معاندان با اهل بیت نباشی (استرآبادی، بی تا: ۱۲۰).

در اینجا این سوال قابل طرح است که بنابراین تعقل و عقل گرایسی به چه معناست؟ و این همه آیات و روایات که دعوت به تفکر، تدبّر و تعقل کردند، در حقیقت به چه دعوت نموده اند؟ اگر استدلال کردن برای عقل، معاندت با اهل بیت باشد و به بیان دیگر، اگر مقدمات را ترکیب کردن و نتیجه ای را از دل این ترکیب استخراج کردن، برای عقل حرام باشد، پس باید با عقل چه کرد؟ آیا عقل کار دیگری غیر از استدلال و استنتاج، می تواند انجام دهد که بتوانیم نام آن را تفکر و تعقل بدانیم؟

از بحث هائی که استرآبادی در *فوائد المدینه*، مطرح کرده، به دست می آید که این سؤال ها برای او نیز مطرح شده و لذا سعی کرده است به آنها بپردازد. او به دو روایت استناد می کند و آنگاه تفسیری از آن

اما سؤال های اساسی که در اینجا قابل طرح است، این است که در انسان مؤمن، چگونه آن القائات ملکی بر القائات شیطانی ترجیح داده شده است؟ ترجیح دهنده چه قوه ای از قوای انسان است؟ ملاک ترجیح چیست؟ مسلماً مرجحی غیر از عقل وجود ندارد، اما عقل چگونه و با چه ملاکی این ترجیح را داده است؟ آیا عقل در اینجا باید دست به بررسی بزند و با منطق و تفکر، مقدماتی را فراهم آورد تا یکی از این القائات را بر دیگری ترجیح دهد؟ به بیان دیگر، آیا انسانی که با دو دسته القائات درونی که ناقض هم هستند، مواجه است، با استدلال هایی که به دست می آورد، باید تعیین کند که کدام یک از این القائات صادق و کدام کاذب است، و بنابراین، دست به انتخاب بزند؟

اما استرآبادی به هیچ وجه این مسیر را نمی پذیرد و آن را نه تنها باعث رستگاری و فلاح؛ که مایه هلاک و بدبختی می داند. او این مسیر را، همان مسیری می داند که عقل گرایان معتزلی طی کردند و منحرف شدند. پس در عقل گرایسی، به راه دیگری باید رفت.

تمایز عقل گرایسی شیعی از معتزلی در نگاه استرآبادی

استرآبادی با استناد به روایات، روشی از عقل گرایسی را مطرح می کند که شاید بی سابقه و بی بدیل باشد و براساس آن، به مدلی از ایمان مبتنی بر تعقل دست می یابد که شاید در ایمان پژوهی به همان اندازه که بی بدیل و تک و تنهاست، غیر قابل قبول و بنابراین، قابل نقد باشد. از همین رو، علامه مجلسی چنانکه بیان خواهیم کرد، با همه تأثیرپذیری که از استرآبادی داشت، دست به تعدیل روش استرآبادی

عمل کرده‌اند نیست، زیرا اولاً خداوند راه خیر و شر را در قلب تعبیه کرده است و اگر چه شیطان نیز خلاف آن را به انسان القا می‌کند، اما القائات شیطانی به نحو یقین امکان پذیر نیست و به صورت ظنی است، ولی همان طور که پیشتر گذشت، ملائکه به نحو یقین، اعتقادات حقه را الهام و القا می‌کنند؛ ثانیاً عقل به خودی خود، ذاتاً، به گونه ای خلق شده است که بین صواب و خطا و ظن و یقین، تمییز می‌دهد.

استرآبادی و ساحت‌های ایمان

با توجه به مجموعه بحث‌های پیشین، می‌توان به مدلی از ایمان، در چشم انداز ملا محمد امین استرآبادی، پایه گذار مکتب اخباری در قرن یازدهم هجری قمری، دست یافت. در این مدل هم چپستی ایمان و هم چگونگی نیل به ایمان، مطرح است، بنابراین، می‌توان نظریه ایمان را از نگاه او صورت بندی کرد.

ایمان از نظر استرآبادی هویتی چهارگانه دارد. به بیان دیگر، ایمان دارای چهار ساحت مختلف است:

۱- ساحت الهامی - قلبی؛

۲- ساحت عقلانی؛

۳- ساحت زبانی؛

۴- ساحت عملی.

ایمانی که دارای این ساحت‌های چهارگانه باشد، ایمانی شرعی و نجات بخش است. در ساحت اول ایمان ماهیتی القائی و الهامی دارد و اعتقادات حقه به صورت یقینی به انسان القا می‌شود، اما در عین حال شیطان نیط اباطیل خود را در گوش قلب انسان زمزمه می‌کند، ولی هیچ گاه در القائات خود نمی‌تواند فراتر

دو ارائه می‌دهد که جواب همه سؤال‌های ما در آن است.

روایت اول

«عن عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله(ع) قال حجه الله علی العباد، النبى(ص) و الحجّة فیما بین الله و بین العباد، العقل»

روایت دوم

«یا هشام ان الله علی الناس حجّتين، حجه ظاهره و حجه باطنه، فاما الظاهره فالرسل و الانبياء و الاثمه(ع) و اما الباطنه فالعقول»

حال با توجه به این دو روایت، «عقل» ی که هم حجت خدا بر انسان و هم حجت بین خدا و انسان است، کدام عقل است؟

استرآبادی با صراحت می‌گوید در اینجا دو مسیر وجود دارد: مسیری که معتزله طی کردند و عقل و عقلانیت را همان استنتاج از طریق مقدمات دانستند، و مسیر دیگر اینکه خداوند عقل را در انسان به گونه‌ای خلق کرده و نیز تمهیداتی را فراهم نموده که عقل بین دو نحوه القائات، می‌تواند تمایز قائل شود و صدق را از کذب تمییز دهد. عقل در اینجا فطری عمل کرده و احتیاج به هیچ مقدمه چینی ندارد:

«اقول ان الله تعالى يوقع في القلب نجد الخير و نجد الشرّ مع المنبهان علی کل واحد منهما و ان الشيطان يوقع خلاف ذلك. فالعقل يميز بين الصواب و الخطاء و الظنّ و اليقين، و هذا معنی كونه حجة كما يستفاد من الروایات و انّ العقل مستقل بتحصيل المقدمات كما ذهب اليه المعتزله» (همان: ۲۱۵-۲۱۶).

بنابراین، عقل مورد نظر در مکتب اهل بیت، در فهم اعتقادات دینی، قوه مستنبطه نیست و نیازی هم به تحصیل مقدمات، آن گونه که عقل گرایان معتزلی

ایمان، تنها مدلی باشد که عقلانیت در آن با تفکر توام نیست و بنابراین، هیچ نیازی به منطق و کلام و فلسفه نیست.

علامه مجلسی و بازسازی نظریه استرآبادی

علامه مجلسی ضمن نقل دیدگاه‌های استرآبادی و بدون اینکه هیچ نقدی را متوجه آن کند و بدون هیچ ادعائی به نواقص آن، به تکمیل نظر او و تبیین دیدگاه خود پرداخته است؛ مثلاً وی بدون اینکه معترض دیدگاه استرآبادی مبنی بر نفی افراطی منطق و کلام و هرگونه استدلالی شود، عملاً تا حدی، تفکر و تعقل و استدلال را پذیرفته و به بحث‌های کلامی و بعضاً فلسفی پرداخته و حتی قائل به ایمان استدلالی و موهبتی شده است. البته، اینکه حدود این تفکر و تعقل تا کجا و تا چه حد است، بحث دیگری است، اما در همین حد هم کافی است تا وجه تمایز بین مجلسی و استرآبادی را دریابیم.

یکی از وجوه مشترک بین مجلسی و استرآبادی؛ این است که او هم، قائل به القائی بودن همه معارف است، اما قیدی که مطرح نموده، هم ابهامی را ایجاد کرده و هم در عین حال، می‌توان آن را مرزی بین آن دو دانست. عبارت وی این است:

فاما المعارف فانها بأسرها یلقیه الله سبحانه فی قلوب عباده بعد اختیار هم للحق (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۲۲).

یعنی خداوند، همه معارف حقه را به قلوب بندگان القا می‌کند، اما پس از اینکه بندگان آنها را اختیار کردند.

همان طور که از عبارت به دست می‌آید، این القا از دید مجلسی بعد از اختیار حق است و حال آنکه از دید استرآبادی قبل از بلوغ و موضوعیت پیدا کردن

از ظن و گمان رود؛ یعنی نمی‌تواند انسان را به قاطعیت و جزمیت برساند.

در ساحت دوم، پای عقل و عملکرد عقل در میان است. اما عمل عقل نه استدلال و تعقل به مفهوم عرفی است، بلکه عقل ذاتاً و فطرتاً یقینی بودن محتوای القائات ملکی و ظنی بودن محتوای القائات شیطانی را تمیز می‌دهد و نیز یقین را بر ظن و گمان ترجیح می‌دهد.

در ساحت سوم، پای زبان در کار است؛ یعنی زبان باید به محتویات ایمانی که به قلب القا شده‌اند و عقل نیز تشخیص و ترجیح داده است، اقرار و اعتراف نماید؛ یعنی انسان باید به آنها صورت زبانی دهد. باید آن القائات درونی، بیرونی شوند و در قالب گزاره‌ها، اظهار شوند. همین جاست که انسان به لحاظ شرعی و دینی، مؤمن و مسلمان به حساب می‌آید و ایمان شرعی صورت می‌بندد. بنابراین، ایمان باید از مرحله قلب و القائات عبور کند و از تشخیص و ترجیح فطری و ذاتی عقل نیز بگذرد و به زبان برسد تا اسماً به ایمان شرعی دست یابد و با عنوان مؤمن و مسلمان شناخته گردد. اما آنچه باعث نجات و رستگاری می‌گردد و در حقیقت انسان نه فقط اسماً، که رسماً نیز مؤمن می‌شود، ساحت چهارم ایمان است؛ یعنی انسانی که با زبان، ایمان و اعتقاد به القائات حقه درونی خود را اعلام نموده، باید به مقتضای آنها نیز عمل و زندگی کند.

و اینها ساحت‌های ایمان در دیدگاه استرآبادی است. پس از نظر او ایمان به لحاظ ساحت دوم، ایمان عقلی است، اما در عین حال استدلالی و برهانی و توأم با سیری فکری نیست. شاید این نظریه ایمان عقلانی و به عبارت دیگر، شاید این مدل عقلانی از

می‌کند؛ یعنی معرفت پس از اقرار است. اما این پاسخ سردرگمی ما را بیشتر می‌کند، زیرا انسان چگونه حق را قبل از معرفت اختیار کند و به آن اقرار و اعتراف نماید؟

اینجاست که علامه مجلسی بحث فطرت را مطرح می‌کند و می‌گوید این معارف حقه و اینکه حق کیست و حقیقت چیست، همه و همه برای انسان به الهام فطری حاصل است و با استناد به استرآبادی به عنوان «الفاضل المحدث» می‌نویسد:

«و قال فی موضع آخر: قد تواترت الاخبار ان معرفه خالق العالم و معرفه النبی و الاثمه علیهم السلام، لیستنا من افعالنا الاختیاریه، و ان علی الله بیان هذه الامور و ایقاعها فی القلوب اسبابها، و ان علی الخلق بعد ان اوقع الله تلك المعارف الاقرار بها و العزم علی العمل بمقتضاها» (همان، ۲۲۳).

آری، معرفت خدا و صفات او و معرفت انبیا و اینکه چه کسانی پیغمبر بودند و اینکه آنها به یک پیغمبر ختم شدند و اینکه پیغمبر خاتم کیست و اینکه پس از او امامانی منصوب شدند و اینکه آنها کیستند، همه و همه، از طریق نظر و معارف اکتسابی به دست نمی‌آیند، بلکه همه اینها در قلب مردم ایقاع شده است. پس تنها و تنها، یک کار مانده که باید از طرف مردم انجام شود و آن اقرار به آنها و عزم به عمل بر طبق آنهاست، اما اینجا ممکن است اشکالی یا پرسشی خودنمایی کند و آن اینکه می‌توان پذیرفت که اصل وجود خدا به عنوان خالق عالم فطری است، ولی چگونه می‌توانیم بپذیریم که مثلاً پیامبر بودن فلان شخص یا امام بودن فلان شخص فطری است؟ بنابراین، چگونه بدون معرفت به نبی یا امام و

تکلیف است و در واقع، اختیار حق مرحله آئی است بعد از القای این معارف.

اما نکته عجیب اینکه علامه مجلسی بلافاصله سیره پیامبران و ائمه دین را مبنی بر اینکه آنها مردم را به سمت اکتساب و نظر سوق ندادند، مطرح می‌کند و می‌گوید آنها صرفاً مردم را اولاً به اقرار به توحید و سایر عقاید دعوت کردند و ثانیاً به تکمیل نفوس خود دعوت کردند.

او با صراحت تمام می‌نویسد که اصلاً سیره انبیا و اوصیا این نبوده که مردم را به نظر و اخذ معارف اکتسابی، ترغیب نمایند و از همین رو، تتبع در کتب فلاسفه و بررسی آرای آنها را برای مردم لازم ندانسته‌اند، بلکه: «بل انما دعوهم اولاً الی الاقرار بالتوحید و سائر العقائد، ثم الی تکمیل النفس بالطاعات و الرياضات حتی فازوا بما سعدوا به من اعالی درجات السعادات» (همان).

آری همین که انسان به توحید و سایر عقائد حقه که از انبیا و اوصیا رسیده، اعتراف و اقرار نماید و آن گاه اطاعت حق کند، به درجات عالی‌ه سعادت نائل می‌شود اما موضوع این است که ظاهراً، انسان تا به معرفتی و شناختی نرسد، آن را اقرار نمی‌کند و به زبان نمی‌آورد و معرفت و شناخت نیز بدون نظر و اکتساب به دست نمی‌آید. اینجاست که این پرسش مطرح می‌شود که از نظر علامه مجلسی آیا اقرار مقدم بر معرفت است و یا اینکه معرفت بر اقرار تقدم دارد؟ در عبارتی که از علامه مجلسی نقل شد، تا حدی به این پرسش، پاسخ داده شده است، زیرا علامه بر این باور است که انسان پس از آنکه حق را اختیار کرد؛ یعنی خدا را پذیرفت و طوق بندگی را بر گردن انداخت، خداوند نیز همه معارف را به قلب انسان القا

شناسایی شخص خاص به عنوان نبی یا امام، به نبوت یا امامت او اقرار نماییم؟

و اینجاست که استرآبادی جمله عجیبی را بیان می‌کند که علامه مجلسی آن را نقل کرده است: «کل من بلغته دعوه النبی (ص)، یقع فی قلبه من الله یقین بصدقه»

آری هر کس دعوت پیامبر، به او برسد، خداوند در قلبش، یقین به صدق گفتار او را قرار می‌دهد. پس اقرار بعد از معرفت است و معرفت توأم با یقین نیز اینگونه حاصل می‌شود که پیامبر خدا، اعتقادات را بیان می‌کند و مردم را به آن دعوت می‌کند و این دعوت به هر کس برسد، خدا نیز در قلبش یقین را قرار می‌دهد.

علامه مجلسی ظاهراً به ابهامات و نارسایی‌های این دیدگاه واقف بوده و این پرسش برای او مطرح شده است که انسان‌ها در حصول معرفت و یقین چه نقشی دارند و اگر چنین است که استرآبادی می‌گوید، پس چرا عده زیادی که دعوت پیامبر به آنها رسید، به این یقین نرسیده‌اند. اگر بنا باشد که معرفت و یقین به اکتساب مردم نباشد و به صرف بیان پیامبر خدا و رسیدن آن به گوش مردم، خداوند یقین را به قلب آنها القا کند، پیامبر خدا، القاء یقین را به قلب مردم از طرف خدا باشد در این صورت نباید اختلاف چندانی بین مسلمین باشد و نیز نباید تعداد غیر مسلمان چندان زیاد باشد. برای رهایی از این ابهامات، باید به نکات خاصی که علامه مجلسی به «فطرت» دارد، توجه نمود و در همین راستا ارتباط «اقرار» با «حصول یقین» را بررسی کرد. او این چشم انداز را در ضمن شرح حدیثی در کتاب *الایمان و الکفر* از اصول کافی بیان می‌کند. روایت چنین است:

«... والایمان هو الاقرار باللسان و عقد فی القلب و عمل بالارکان و الایمان بعضه من بعض» (کافی)
 علامه مجلسی در شرح و تفسیر این حدیث، عملاً دیدگاه استرآبادی را نفی کرده و تا حدی ابهامات و نارسایی‌های مطرح شده را رفع نموده، هر چند ما را دچار ابهامات جدیدی می‌کند.
 او عبارت «والایمان بعضه من بعض» را این گونه تفسیر کرده است:

«ای تترتب اجزاء الایمان بعضها علی بعض فان الاقرار بالعقائد یصیر سبباً للعقائد القلبیه و العقائد تصیر سبباً للاعمال البدنیه ... فاذا اتی بتلك الاعمال زاد الایمان القلبی فیزید ایضاً العمل و هكذا، فیترتب کمال کل جزء من الایمان علی کمال الجزء الاخر» (همان، ج ۷: ۱۶۰).

همان طور که مشاهده می‌کنید، علامه در این عبارات، اقرار به عقاید را بر عقاید قلبی مقدم می‌دارد و در حقیقت، اقرار زبانی را سبب القای قلبی عقاید می‌داند و این نظر کاملاً بر خلاف نظر استرآبادی است. فطرت در اینجا به معنای معارفی که از قبل در قلب و عمق جان انسان به ودیعه گذاشته شده، نیست، بلکه به معنای معرفت موهبتی و غیراکتسابی است که خداوند به عنوان پاداش اقرار و اعتراف زبانی انسان، اعطا و القا می‌کند.

پس اقرار به عقاید باعث القای عقاید به قلب، و این عقاید قلبی باعث اعمال بدنی، و اعمال بدنی باعث افزایش ایمان قلبی و متقابلاً این افزایش ایمان قلبی، عمل را افزایش می‌دهد و به این ترتیب، کمال هر جزئی از ایمان، کمال جزء دیگری از ایمان را در پی دارد.

او سلب کنید و در حقیقت، از خداوند یک شناخت سلبی تمام عیار داشته باشید.

۲- یعنی اینکه خدا را به نور خودش که بر قلوب اشراق می‌کند، بشناسید و تابش نور او بر قلب نیز بدون توسل به خود او و تقرب به او میسر نیست.

۳- یعنی اینکه خدا را از طریق دلیل‌ها و حجت‌ها بشناسید، زیرا شناخت خدا به وسیله تفکر در آثار صنع او امکان پذیر است و این راهی است غیر از آنچه انبیا مطرح می‌کنند و یا از طریق معجزات نشان می‌دهند و این نزدیکترین معنا به حدیث است:

«فمعنی اعر فوالله بالله انه تتأتی معرفته لکم بالتفکر فیما اظهر لکم من آثار صنعہ و قدرته و حکمتہ بتوفیقہ و ہدایتہ، لابما ارسل بہ الرسول من الآیات و المعجزات، فان معرفتها انما تحصیل بعد معرفتہ تعالی» (همان، ج ۱: ۲۹۷-۲۹۸).

البته، عقلانیتی که در این عبارات، از طرف او پذیرفته شده، همان عقلانیتی است که در کلام به رسمیت شناخته شده؛ یعنی همان تفکر در طبیعت و توجه به آثار علم و حکمت و قدرت که در طبیعت نمایان است. به هر حال، همین عقلانیت ما را سوق می‌دهد به دو علم منطقی و کلام که استرآبادی آنها را بر نمی‌تابید.

اما علامه مجلسی گامی فراتر می‌گذارد و عقلانیت فلسفی را نیز تلویحاً به رسمیت می‌شناسد. او در ابتدای شرح خود بر کتاب العقل و الجهل می‌نویسد فهم اخبار مربوط به عقل متوقف است بر اینکه ما چیستی عقل را بشناسیم:

«اعلم ان فهم اخبار ابواب العقل یتوقف علی بیان ماهیة العقل و اختلاف الآراء و المصطلحات فیہ» (همان، ج ۱: ص ۲۵).

اما ماهیت اقرار چیست؟ آیا اقرار در اینجا، به معنای پذیرفتن است؟ یا به معنای بیان آن چیزی است که قبلاً پذیرفته شده است؟ یا اینکه صرفاً امری زبانی است که در صورت وقوع، هم شناخت و هم پذیرش، به امر خدا و با القا و اعطای خدا، حاصل می‌شود؟ در صورت سوم اقرار، به کلی، بر هر نوع شناخت و پذیرش درونی تقدم دارد. قبول این دیدگاه بسیار مشکل است و چنانکه خواهیم گفت، علامه مجلسی نیز چنین باوری ندارد، زیرا اقرار به چیزی، نمی‌تواند منوط به هیچ شناخت و پذیرش قبلی در مورد آن چیز نباشد. اما اقرار در صورت اول و دوم، مستلزم معرفت و قبول قبل از خود آن اقرار است، ولی باید توجه داشته باشید که این معرفت قبلی، نمی‌تواند معرفت القائی و موهبتی، آن گونه که استرآبادی قائل بود، باشد و همین جاست که علامه مجلسی قائل به معرفتی اکتسابی و عقلی می‌شود، تا آنجا که حتی عقلانیت فلسفی را تلویحاً به رسمیت می‌شناسد. این جاست که راه علامه مجلسی در نظریه ایمان، از استرآبادی، به کلی جدا می‌شود و از این رو، لازم است تا عقلانیت فلسفی را از نظر مجلسی بررسی کنیم و نقش و جایگاه آن را در ایمان‌شناسی او به دست آوریم.

علامه مجلسی و تقدم عقلانیت فلسفی بر اقرار زبانی

روایتی در کتاب کافی نقل شده که جزئی از آن عبارت است از: «اعرفوا الله بالله...» علامه مجلسی در شرح این جمله سه وجه را ذکر می‌کند:

۱- مراد از اینکه خدا را به خودش بشناسید، این است که جمیع آنچه را که به خلق نسبت می‌دهید، از

او به مناسبت شرح حدیث معروف «اقبال و ادبار عقل» شش معنا برای عقل ذکر می کند:

۱- عقل همان قوه ادراک خیر و شر و تمیز بین این دو است و این عقل مناط تکلیف و ثواب و عقاب است.

۲- عقل همان نیرو و قوه درونی انسان است که او را به منافع و خیرات فرا می خواند و از شرور و مضرات باز می دارد.

۳- عقل همان عقل معاش؛ یعنی همان عقل کاربردی و محاسباتی است که مردم در نظام معیشتی و زندگی خود به کار می برند.

۴- عقل مراتب آمادگی انسان برای تحصیل معرفت‌های نظری است و دارای چهار مرتبه است: عقل هیولائی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

۵- عقل همان نفس ناطقه انسانی است که از حیوانات متمایز است.

۶- عقل، جوهر مجرد قدیم و ازلی است که نه ذاتاً و نه فعلاً به ماده تعلق ندارد (همان: ۲۵-۲۷).

علامه مجلسی آن گاه وارد این بحث می شود که مراد از عقل در روایات، کدام یک از این معانی شش گانه است. او در همان ابتدا معنای ششم را نفی می کند و قول به آن را مستلزم انکار ضروریات دین می داند. سپس می نویسد در اکثر روایات در ابواب عقل، دو معنای اول اراده شده است، اما در اخبار مربوط به استنطاق عقل و ادبار و اقبال آن ممکن است که چهار معنای اول اراده شده باشد: «فاما اخبار استنطاق العقل و اقباله و ادباره، فیمكن حملها علی احد المعانی الاربعه المذكوره اولاً» (همان، ۲۷).

اما همه می دانیم که عقل به معنای چهارم، همان عقلانیت فلسفی با همه مراتبش است؛ یعنی همان عقلی که مبتنی بر بدیهیات اولیه است که اعتبار آنها ذاتی آنهاست؛ یعنی اعتبارشان را از غیر خودشان، حتی وحی اکتساب نکردند و چنین عقلی، همان عقل نظری است که به وجود شناسی می پردازد و اصلی ترین دست آوردش فلسفه است.

البته، علامه مجلسی، در اینجا فقط در حد امکان، پذیرفته و گفته است که معنای چهارم می تواند صحیح باشد، اما آنچه بسیار مهم است و می تواند دیدگاه استرآبادی را به کلی نفی نماید این است که علامه مجلسی عملاً این نحوه از عقلانیت را در شرح روایات اصول کافی به کار گرفته و حتی در این جهت به ملاصدرا نظر داشته و از او متأثر بوده است.

تأثیر پذیری علامه مجلسی از صدرالمتهلین

اگرچه علامه مجلسی در بحث دلیل و برهان و اثبات اصول اعتقادی قائل به ادله سمعیه است که از کتاب و سنت اخذ شده، است و می گوید از دلایل و براهین، تنها آنهایی مورد اعتماد من است که در کتاب و سنت وارد شده، اما ادبیات و قواعد و مبانی به کار گرفته شده توسط او برای شرح احادیث و تحلیل برهان‌هایی که ائمه ارائه دادند، املاً غیر سمعیه است و نه از کتاب و سنت که از فلسفه اسلامی و بویژه از حکمت متعالیه اخذ شده است. در این باره، کافی است فقط دو باب از کتاب التوحید اصول کافی را؛ یعنی باب «حدوث العالم» و «باب اطلاق بانه شیء» را مطالعه کنیم و شرح علامه مجلسی و شرح ملاصدرا را بر این دو باب، تطبیق کنیم، تا در یابیم که موارد و عباراتی که علامه مجلسی از شرح ملاصدرا بر اصول کافی اخذ نموده، چقدر زیاد و متعدد است.

علامه موهمه للكثرة لضروره التعبير عما في نفسى اذ كنت مسئولاً، و لضروره افهام الغير الذى هو السائل ثم عبر (ع) بعبارة اخرى لفهم السائل و رفع فقال فأقول انه سميع بكنه، و لما كان هذا موهما ان له سبحانه بعضاً و جزءا نفى ذلك الوهم بقوله لا ان الكل منه له بعض و هو مجتمع من الابعاض، بل المراد كونه سميعاً بحقيقته و ذاته، الواحد البسيطه الغير المنقسمه و المتكثرة ثم اوضح (ع) ذلك بوجه آخر فقال: و ليس مرجعى اى فى كلامى الا الى كونه سميعاً بصيراً، و مرجع السمع و البصر فيه الى كونه عالماً خبيراً بالمسموع و المبصر كعلم السامع البصير منالكن لآله و جارحه فل بلا اختلاف الذات بالاجزاء و لاختلاف المعنى، اى الصفه للذات أوللصفه لما تحقق من امتناع اختلاف جهتي القابليه و الفاعليه و الامكان و الوجوب فى المبدأ الاول جل شأنه.

قال الفارابى: انه تعالى وجود كله، و جوب كله، علم كله، قدرة كله، حياة كله، ارادة كله، لأن شيئاً منه علم، و شيئاً آخر قدره، فيلزم التركيب فى ذاته و لان شيئاً فيه علم و شيئاً آخر قدرة، ليلزم التكثير فى صفاته» (مرآة العقول، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۸۶-۲۸۷).

اگر به شرح ملاصدرا، ذیل همین حدیث مراجعه کنید، همه این عبارات همراه نقل قولی که ملاصدرا از فارابی دارد، به عینه مطرح است.

مورد دوم: ملاصدرا در شرح حدیث چهارم از باب جوامع التوحید، در شرح این عبارت از حدیث که امام صادق - علیه السلام - از امیرالمؤمنین - علی علیه السلام - نقل فرموده: «بتشعيره المشاعر عرف آن لامشعرله»، نظریه ابن میثم را از شرح نهج البلاغه او آورده و آنگاه سه اشکال و ایراد بر آن وارد نموده و آن نظر را رد کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۷۰-۷۱).

علامه مجلسی در جلد اول مرآة العقول، در شرح احادیث این دو باب، از صدرالمتألهین با عنوان بعض المحققین یاد کرده و عبارات او را به صورت گسترده و طولانی، نقل قول مستقیم کرده است.

ما در اینجا فقط دو نمونه عینی را ارائه می‌دهیم و در بعضی موارد دیگر به دادن آدرسی اکتفا می‌کنیم:

مورد اول: علامه مجلسی در شرح حدیث ششم از باب اطلاق القول بانه شیء در کتاب التوحید اصول کافی، که مربوط به صفات خداوند و اینکه چگونه خداوند در صفاتش منزّه از تشبیه است می‌نویسد: «... بأننا ثبتت الصفات على وجه لا يشابه بها المخلوقات و لا يوجب له الاشتراك مع غيره لافى حقيقه الصفات، لأن غيره سميع بجارحه بصير بآله و هو تعالى يسمع و يبصر، اى يعلم المسموعات و المبصرات لاجارحه و لآله و لابصفه زائدة على ذاته، ليلزم علينا أن يكون له مجانس او مشابه بل هو سميع بنفسه و بصير بنفسه ثم اشار (ع) الى رفع توهم آخر و هو أن يقال: قولكم يسمع بنفسه يستدعى المغايره بين الشى و نفسه، لمكان باء السببيه او الاليه او يقال حمل شى على شى او صدقه عليه مما يستدعى مغايره ما بين الموضوع و المحمول فاذا قلنا انه سميع بنفسه يتوهم أن المشار اليه بأنه شى و السميع بنفسه شىء آخر، فقال: ليس قولى سميع بنفسه «الخ» و المراد أن الضروره دعت الى اطلاق مثل هذه العبارات للتعبير عن نفى الكثرة عن ذاته حين كون الانسان مسئولاً يريد افهام السائل فى المعارف الالهيه فانه يضطر الى اطلاق الالفاظ الطبيعیه و المنطقيه التى تواطوا عليها الناس و هو المراد بقوله (ع) ولكنى اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسئولاً اى اردت التعبير عما في نفسى من الاعتقاد فى هذه المسئلة بهذه العبارة

فی المرتبه كأحاد نوعه و افراد جنسه، و اما الثانی فلان معطی کل کمال لیس بفاقد له، بل هو منبعه و معدنه و ما فی المجمعول رشحه و ظلّه» (همان، ج ۲: ۹۶-۶۷).

نکته جالب توجه اینکه علامه مجلسی، قطعه‌ای از متن فوق را که از «فالاولی أن یقال قد تقرر أن الطبیعه الواحده» شروع وبه عبارت «فقد تبین أن جاعل الشئ یتحیل أن یکون مشارکا لمجمعوله» ختم می شود، بعینه از شرح ملاصدرا که دقیقاً قبل از بیان نظریه ابن میثم ذکر کرده، آورده و آن را در بین نقد و بررسی ملاصدرا جاسازی کرده است.

پس در این بحث باید دو نکته را مورد توجه قرار دهیم تا هم وجه تمایز بارز مجلسی از استرآبادی و هم تأثیر پذیری او از صدر المتألهین اثبات شود:

اولاً علامه، همان طور که گفتم، ادبیات، اصطلاحات و قواعد و مبانی غیر سمعیه را برای بررسی و تحلیل ادله سمعی به کار گرفته است. برای اثبات این مسأله کافی است که مطالعه‌ای موردی در محدوده شصت صفحه از جلد اول مراه العقول؛ یعنی شرح احادیث همان دو باب، بپردازیم (۲۹۸-۲۳۴). اصطلاحاتی چون امکان ذاتی، ممکن الوجود بالذات، واجب الوجود بالذات و اینکه وجود حق ذاتی حق است، اما وجود ما سوی الله زائد بر ذاتشان است، وجوب بالغیر و قاعده الشی ما لم یجب، قاعده عدم تمایز بین اعدام حمل ذاتی و عرضی، مفاهیم اعتباری و حقیقی، هر معلول واحدی معلول علت واحد و معینی است، محال بودن توارد دو علت مستقل بر معلول واحد شخصی و اینکه عالم، یک واحد شخصی است و دارای وحدت شخصیه است، امتناع ترجیح بلامرجح و ترجیح بلا مرجح، اشتراک معنوی

(۷۱). علامه مجلسی در مرآة العقول در ذیل همین حدیث، نظریه ابن میثم را بیان کرده و آن گاه از ملاصدرا نه به نام، که با عنوان بعضی الافاضل یاد کرده و عین عبارات او را که مشتمل بر آن سه ایراد است، ذکر نموده است: «و اعتراض علیه بعض الافاضل بوجوه: احدها بالنقض لأنه لو تمّ ما ذکره یلزم أن لا تثبت له تعالی صفة کمالیه کالعلم و القدره و نحوهما، و ثانیها: بالحل باختیار شقّ آخر، و هو أن یکون ذلك المشعر عین ذاته سبحانه کالعلم و القدره، و ثالثها: أن هذا الکلام علی تقدیر تمامه استدلال برأسه لم یظهر فيه مدخلیه قوله (ع) بتشعیره المشاعر فی نفی المشعر عنه تعالی، وان ما استعمله لم تثبت به وقد تثبت بغيره ثم قال: فالاولی أن یقال قد تقرر أن الطبیعه الواحده لا یمکن أن یکون بعض افرادها عله لبعض آخر لذاته، لانه لو فرض کون نار مثلاً عله لنار فعليه هذه و معلولیه تلک اما لنفس کونهما ناراً فالرجحان لأحدهما فی العلیه، و للاخری فی المعلولیة، بل یلزم أن یکون کل نار عله للاخری، بل عله لذاتها و معلولاً لذاتها، و هو محال و ان کانت العلیه لانضمام شیء آخر فلم یکن ما فرضناه عله عله بل العله حیثئذ ذلك الشیء فقط، لعدم الرجحان فی أحدهما للشرطیه و الجزئیه ایضاً لاتحادهما من جهة المعنی المشترک، و کذلک لو فرض المعلولیة لاجل ضمیمه.

فقد تبین أن جاعل الشی یتحیل أن یکون مشارکا لمجمعوله، و به یعرف أن کلّ کمال و کلّ أمر وجودی یتحقق فی الموجودات الامکانیه فنوعه و جنسه مسلوب عنه تعالی، ولکن یوجد له ما هو أعی و أشرف منه، أما الاول فلتنعیه عن النقص و کل مجعول ناقص والا لم یکن مفتقراً الی جاعل، و کذا مایساویه

در شرح این روایت به کار گرفته شده‌اند، مورد توجه علامه مجلسی واقع شده و از آن مبانی در جهت شرح و تفسیر محتوای حدیث، استفاده کرده است. ملاصدرا در شرح روایات اول باب اصلاق القول بانه شی به منازعه با بعضی از متکلمان پرداخته و دیدگاه آنها مبنی بر اینکه قائل به اشتراک هیچ معنا و مفهومی بین واجب الوجود و ممکن الوجود نیستند، را رد و آن‌گاه نادرستی دیدگاه آنها را ریشه‌یابی کرده است. او نوشته است که بعضی از متکلمان بر نمی‌تابند که بر خداوند معنای موجود و شیء و حتی عالم و قادر و سایر صفات، اطلاق شود و همه این معانی را به صورت سلبی بر خداوند حمل می‌کنند به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم بشناسیم. آنگاه ملاصدرا می‌نویسد که مبنائی که این دسته از متکلمان را به این اندیشه نادرست سوق داده، این است که آنها بین مفهوم و مصداق، حمل اول ذاتی و حمل عرضی (حمل شایع صناعی) و بین مفهوم اعتباری (انتزاعی) و حقیقت عینی تکفیک قائل نشده‌اند. در این مقاله، مجال پرداختن به این مسائل نیست، اما آنچه مهم است، این است که علامه مجلسی همه این مبانی را پذیرفته و عین عبارات ملاصدرا را با نظر تأیید و در جهت تحلیل محتوای حدیث آورده است. در پایان این بحث، ذکر این نکته لازم است که علامه مجلسی عین این عبارت را علاوه بر مرآة العقول (ج ۱: ۲۸۹) در بحار الانوار (ج ۳: ۲۶۷) نیز بیان نموده است.

باید توجه داشت که علامه مجلسی در بحار الانوار، از نظریات فلسفی به شدت احتراز کرده است و همه را از اختلاط حقایق شرعیه با اصطلاحات فلسفی بر حذر داشته و این کار را باعث ضلالت و گمراهی دانسته است: «وفی قریب من عصرنا لما ولع

وجود، ماهیت به معنای چیستی؛ یعنی ماهی هی و ماهیت به معنای مابه‌الشی هوهو و اینکه از خداوند ماهیت به معنای اول سلب می‌شود، اما ماهیت به معنای دوم را که بعینه همان وجود است، دارد، جعل بسیط و اینکه ماهیات مجعول به جعل بسیط هستند، و خلاصه بسیاری از اصطلاحات و مبانی دیگر فلسفی را در جهت روشن کردن معنای حدیث یا بیان استدلالی که در متن حدیث ارائه شده، به کار گرفته است.

ثانیاً همان‌طور که گفته شد، علامه مجلسی از شرح ملاصدرا بر اصول کافی، استفاده نموده و نقل قول‌های مستقیم و طولانی از آن دارد. این نقل قول‌ها بسیار زیاد است و از عبارات‌های یک خطی تا چند خطی و از عبارات یک صفحه‌ای و دو صفحه‌ای و حتی چند صفحه‌ای را شامل می‌شود در این مورد فقط کافی است به شرح حدیث پنجم از باب «اطلاق القول بانه شی» در مرآة العقول مراجعه کنیم و شرح و تفسیر علامه مجلسی را با شرح و تفسیر ملاصدرا، مقایسه و تطبیق کنیم. علامه در نه صفحه این حدیث را شرح کرده (ج ۱: ۲۸۵-۲۹۴) که بالغ بر پنج صفحه از آن، نقل قول مستقیم از ملاصدرا است. از موارد متعددی که نقل کرده، فقط در یک مورد قائل شده که ملاصدرا به جهت اینکه کلینی یا نساخ کتاب کافی، بعضی از عبارات روایت را ساقط کردند و در نیاوردند، به تکلف افتاده است (ج ۱: ۲۹۰)

اما نکته بسیار جالب توجه و قابل تأمل، این است که علامه مجلسی در شرح اولین حدیث همین باب، به طور کامل، آنچه آورده و نوشته، مستفاد از شرح ملاصدرا بر همین حدیث است و بسیاری از مبانی اصلی فلسفه ملاصدرا که توسط خود او طرح شده و

جمع بندی

در ابتدا لازم است به یک تحلیل توجه کنیم: «مخالفت مجلسی با صدرالمتهلین تنها در کتاب بحار الانوار مطرح نگشته، بلکه این ضدیت و مخالفت در بسیاری از آثار متعدد و متنوع این محدث بزرگ انعکاس یافته است... این تنها صدرالمتهلین شیرازی نیست که مورد حمله‌های سخت و سنگین مجلسی قرار می‌گیرد، بلکه انتقادهای تند و خشم آلود او در مورد همه حکماء و فلاسفه و آثار فلسفی آنان صادق است» (دینانی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۳۰۷).

این تحلیل از جهتی درست است و مویذات زیادی دارد؛ برای مثال، علامه در بحار الانوار (ج ۵۷: ۱۹۴) فلاسفه را اساساً منکر نبوت دانست و می‌نویسد که آنها پیغمبران را همانند خودشان، افرادی صاحب رای و نظر می‌پندارند که گاهی درست می‌گویند و گاهی به خطا می‌روند. البته، او مدرکی هم ارائه نداده است.

اما با توجه به مجموعه مباحث گذشته، به نظر می‌رسد که علامه مجلسی ابتدا به شدت تحت تأثیر ملامحمد امین استرآبادی است و کاملاً به شرح او بر اصول کافی نظر دارد، اما با مطالعه شرح اصول کافی ملاصدرا تعدیل شده، اما در عین حال نتوانسته است تکلیف خود را با نسبت بین عقل و تفکر از یک طرف و کتاب و سنت از طرف دیگر، یکسره سازد و این مسأله در شرح و تفسیر او از روایات و در بیان دیدگاه‌هایش تأثیر گذاشته است. برای نمونه، به این روایت که در اصول کافی نیز آمده و همچنین به نتیجه‌گیری علامه مجلسی توجه کنید.

روایت چنین است: سئل علی بن الحسین (ع) عن التوحید فقال: ان الله تعالی علم انه یكون فی اخر

الناس بمطالعة کتب المتفلسفین و رغبوا عن الخوض فی کتاب السنه و صار بعد العمد عن انصار هم علیهم السلام سببا لهجر آثارهم و طمس انوارهم و اختلطت الحقایق الشرعیه بمصطلحات الفلسفیه... فضلوا و اضلوا» (ج ۵۷: ۲۳۲-۲۳۳).

اما با توجه به مباحث گذشته، کاملاً واضح است که علامه در شرح خود بر اصول کافی انبوهی از اصطلاحات فلسفی و قواعد فلسفی را که بعضاً از ابتکارات ملاصدراست، به کار می‌گیرد تا معنای عبارات و تغییرات روانی را روشن سازد و مهمتر اینکه از شرح اصول کافی ملاصدرا به کرات استفاده کرده و عین عبارات آن را فراوان آورده است و حتی از او به عنوان بعض المحققین و بعض الافاضل یاد کرده است.

این بحث را با بیان این نکته به پایان می‌برم و آنگاه به جمع بندی می‌پردازم و آن اینکه، واقعا در اینجا نمی‌توان به همه موارد تطبیق بین مرآة العقول و شرح اصول کافی ملاصدرا پرداخت. نقل قول‌های مستقیم و غیرمستقیم علامه از ملاصدرا بسیار بسیار زیاد است و در این زمینه کافی است به بررسی تطبیقی بین شرح این دو بر کتاب التوحید اصول کافی بپردازیم تا فراوانی استفاده‌های علامه مجلسی از شرح ملاصدرا به دست آید. موارد ارائه شده بیانگر این است که علامه مجلسی نه تنها از اصطلاحات و تعبیرات و عبارات ملاصدرا بهره برداری نموده بلکه از افکار او هم مایه گرفته است. این امور نشان می‌دهد که علامه مجلسی تحت تأثیر شرح ملاصدرا بر اصول کافی بوده و همین تأثیرپذیری، بین او و ملامحمد امین استرآبادی فاصله انداخته است.

د- رفتار به مقتضای محتوای اقرار. در این نظریه تمیز عقلی از طریق تفکر و نظر و تعقل نیست.

۲- مقومات ایمانی در نظریه علامه مجلسی بر حسب تقدم و تاخری که نسبت به هم دارند، عبارتند از:

الف- تفکر نظری؛

ب- تشخیص درست عقل؛

ج- اقرار زبانی؛

د- القائات رحمانی یا ملکی به قلب؛

ه- عمل به محتوای اقرار.

۳- نقش اقرار زبانی، در نظر مجلسی بین عقل و قلب است و باعث می شود تا عقاید عقلیه به عقاید قلبیه تبدیل شوند و انسان برای ارائه و تصمیم گرفتن و عمل کردن آماده باشد.

۴- علامه مجلسی در مورد نقش عقل چه در جهت فهم روایات و چه در جهت کسب ایمان، هم به آرای استرآبادی نظر دارد و هم به آرای ملاصدرا، و نگاه ملاصدرا در تعدیل دیدگاه مجلسی نقش اساسی داشته است و باعث شده تا مکتب اخباری اصفهان از آرای استرآبادی که بسیار افراطی است، فاصله پیدا کند.

۵- نفوذ فکری- فلسفی ملاصدرا و نیز نقش اجتماعی- فرهنگی او در ایران عصر صفوی، بسیار زیاد بوده است و علی رغم همه محدودیت‌هایی که هم دربار و هم فقهای اخباری و قشری مآب برای او ایجاد کردند، وی توانست در مبارزه با عوام زدگی دین و جمودگرایی و ظاهرگرایی، موفقیت‌هایی به دست آورد و اینها همه مرهون تفکر عمیق و نظام مند و استدلالی او بوده است.

الزمان اقوام متعمقون فانزل الله تعالی: «قل هو الله احد، الله الصمد» و الايات عن سورة الحديد الی قوله: «و هو علیم بذات الصدور» فمن رام ماوراء ذلك فقد هلك» (کلینی، بی تا، ج ۱: ۱۲۳).

علامه این روایت را در بحار نقل کرده و آن گاه چنین نتیجه گیری می کند: «ظاهره المنع عن التفکر و الخوض فی مسائل التوحید و الوقوف مع النصوص، و قیل: المراد أنه تعالی بین لهم صفاته لیتفکروا فیها، و لا یخفی بعده».

اما آنچه عملاً از مجموعه مباحث گذشته به دست آمد، این است که علامه در مسائل توحید به تفکر پرداخته و به دست آوردهای فلسفه و به ویژه به شرح ملاصدرا بر اصول کافی که مبانی فلسفی و مخصوصاً مبانی حکمت متعالیه را برای بررسی عمیق روایات به کار گرفته، نظر داشته و از آنها استفاده کرده است.

جان کلام و ختم مقال

مدل یا نظریه‌ای که علامه مجلسی در باب ایمان شناسی و چگونگی حصول ایمان در مکتب اخباریگری اصفهان ارائه داده، با نظریه ایمان در مکتب اخباریگری افراطی که از طرف استرآبادی ارائه شده است، تفاوت بنیادی دارد و بسیار تعدیل شده است و با توجه به همه مباحث مطرح شده، این نتایج به دست می‌آید:

۱- مقومات ایمانی در نظریه استرآبادی، بر حسب تقدم و تاخری که بین آنها برقرار است عبارتند از:

الف- الهامات ملکی به صورت یقینی و القائات شیطانی به صورت ظنی؛

ب- تمیز ذاتی توسط عقل؛

ج- اقرار زبانی به آنچه ملک الهام نموده؛

منابع

- ۱- استرآبادی، محمدامین. (بی تا). **الفوائد المدینه**، دارالنشر لاهل البیت، چاپ سنگی.
- ۲- دینانی، ابراهیم. (۱۳۷۶). **ماجراهای فکر فلسفی در جهان اسلام**، (ج ۱ و ج ۳)، تهران: طرح نو.
- ۳- صدرالمتالهین. (۱۳۶۶). **شرح الاصول الکافی**، ج ۱ و ج ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۴- کلینی، محمد. (بی تا). **الکافی**، همراه با ترجمه و شرح حاج سید جواد مصطفوی، بی جا: انتشارات علمیه اسلامیة.
- ۵- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). **مرأة العقول**، ج ۱، ۲، ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۶- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**، ج ۳ و ج ۵۷، بیروت: بی نا.