

A Critique of Detachment (Tafkiki) Theology from the Philosophical Point of View of Mohammad Baqer Majlesi

Sayyed Mahdi Emamijome*

Abstract

The present paper looks through Islamic Philosophy and Detachment Theory from the point of view of Mohammad Bāqir Majlisi. In fact, it aims to set a tribunal between Islamic Philosophy and Detachment School of thought in the view of the Second Majlesi, the author of *Mir'āt al-Uqul fī Sharh Akhbār al-Rasul* (the Mirror of Intellects on Description of Traditions of Prophet's Descendants). The source for the study is mainly the book *Al-Aghl val-Jahl* (Intellect and Ignorance) and *Al-Tawhid fī Kitāb al-Kafī* (Oneness of God in Kitāb al-Kafī) along with Mohammad Baqer Majlesi's interpretation of these two books. Majlesi's rational method and the ontological principles he utilized to extract and deduce the impeccable Imam's intention from his words are also investigated, compared to and analyzed with ideologies of Detachment Theology.

Summary of the Paper

Detachment Theology in this paper is a particular movement in the arena of religious knowledge pursuing thoughts originated from Mirza Mahdi Esfahani and expanded by his disciples. The axis of this school of thought is to seek ways to understand religion from religion itself and avoid utilizing philosophical and mystical methods and therefore their achievements to perceive divine knowledge. Claims and principles of Detachment Theology have a long history in the Islamic world; however, it was systematically processed in the school of Mirza Mahdi Esfahani and his disciples. Nevertheless, the point neglected is Mohammad-Baqer Majlesi's point of view and his critique on these principles. In his book *The Mirror of Intellects* which is an extended interpretation of *Kitāb al-Kafī* and especially in his interpretation of Book of Intellect and Book of Oneness of *Kitāb al-Kafī*, Mohammad-Baqer Majlesi discusses and overtly criticizes principles and intellectual roots based on which Detachment Theology is developed. Majlesi's critique is based on a philosophical view and such a view was and is completely neglected by him. In his interpretation of the Book of Intellect, Majlesi defines the term "Intellect" according to traditions and refers to its philosophical definition as an acceptable one. Furthermore, in his interpretation of the Book of Oneness, Majlesi bases understanding of traditions on philosophical ontology and uses terms like existence, nature, possibility, necessity, cause, cognation, necessarily existent by itself and possibly existent by itself repetitively so that an understanding of traditions is formed. He refers to the creator and the creature as necessarily existent by itself and possibly existent by itself, believes in a cause and effect relationship between them and accepts the

* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran

1339smj@gmail.com

Received: 26.04.2018

Accepted: 07.12.2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

cognition between cause and effect and especially the necessary and the possible and therefore he, like philosophers, believes that if there is no cognition, theology will break down when it comes to cognition. In this regard, he admits all principles around causality rules and the rule of “the one who gives something could not lack it”. Concepts and principles all criticizing and rejecting Detachment Theology are discussed and analyzed in the present paper to show that Mohammad-Baqer Majlesi possessed a philosophical view.

Keywords: Detachment (Tafkik) Theory, Philosophical Rationality; Existence; Causality, Cognition, Majlesi

Bibliography

- Aristotle. (1988). *The Metaphysics*. Translated by Sharaf al-Din Khorasani. Tehran: Goftar Pub.
- Astarabadi, Mohammad-Amin (No Date of Publication). *Al-Favayed al-Madaniyah* (No Place of Publication). Lithography. Dar al-Nashre Ah lol-Beit.
- Copleston, F. (1983). *A History of Philosophy*. Vol. 1. Translated by Seyed Jalal al-Din Mojtabavi. Tehran: Elmi Farhangi Publication Center.
- Esfahani, M. M. (2007). *Abvab al-Hoda (Doors of Guidance)*. Qom: Boostane Ketab.
- Esfahani, M. M. (2008). *Mesbah al-Hoda (Lights of Guidance)*. Studies by: Hassan Jamshidi. Qom: Boostane Ketab.
- Hakimi, M.R. (1994). *Detachment Theology*. Tehran: Islamic Investigation Center.
- Khomeini, R. (2006). *Resurrection in Imam Khomeini's Perspective*. Tehran: Institute for Regulating and Publishing Works of Imam Khomeini.
- Kulayni, M. (No Date of Publication). *Kitab al-Kafi*. Translated by Seyed JAVad Mostafavi. Tehran: Elmeiyeh Eslami Publication.
- Majlesi, M. B. (1403 Hijri). *Bihar al-Anwar (Seas of Lights)*. Beirut: Al-Vafa Institute.
- Majlesi, M. B. (1984). *Mirrors of Intellects*. Tehran: Dar al-Kotob al-Eslamiyeh.
- Motahari, M. (1986). *Islam and Requirements of Time* Vol. 1. Tehran: Sadra Publication.
- Motahari, M. (No date of Publication). *Cognition*. Mashhad: Omat Publication.
- Mulla Sadra. (1981). *Al-Shavahed al-Roboobiyah*. Studies by: Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Academic Publications Center.
- Mulla Sadra. (1987). *Interpretation of Kitab al-Kafi*. Tehran: Institute for Cultural Studies.
- Plato. (1988). *Plato: Complete Works*. Translated by Mohammad-Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi.
- Qazvini Khorasani, M. (2010). *Statement of the Criteria in Oneness of the Quran*. Qom: Dalil-e-Ma.
- Seyedan, J. (No Date of Publication). *Cognition, Contrast and Objectivity*. Qom: School of Mohammad-Reza Golpaygani.

الهیات تطبیقی (علمی)

سال یازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

ص ۳۵-۴۶

نقد الهیات تفکیکی از نگاه فلسفی علامه مجلسی

سیدمهدی امامی جمعه*

چکیده

این مقاله از چشم انداز علامه محمدباقر مجلسی، نگاهی به فلسفه اسلامی و مکتب تفکیک دارد. درحقیقت تلاش شده است از منظر مجلسی دوم، صاحب کتاب *مرآة العقول فی شرح اخبار آل رسول*، محاکمه ای بین فلسفه اسلامی و مکتب تفکیک به عمل آید. میدان پژوهش، بیشتر کتاب *العقل و الجهل* و کتاب *التوحید اصول کافی* و شرح و تفسیر علامه مجلسی بر این دو کتاب است. شیوه عقلانی و نیز اصول و مبانی وجودشناسی مدنظر علامه برای استخراج و استنباط مراد امام معصوم، بررسی و با مرام مکتب، تفکیک و ادعاهای آنها مقایسه و تحلیل شده‌اند.

علامه مجلسی در شرح کتاب *عقل و جهل* عقل شناسی را قبول کرده که در فلسفه اسلامی پذیرفته شده است. همچنین در شرح کتاب *توحید* از قواعد و براهینی استفاده کرده که کاملاً مغایر و متعارض با مبانی است که بعدها در اندیشه های تفکیکی مطرح شدند و الهیات خود را بر آنها استوار کردند و با توجه به آنها معارف دینی را می فهمیدند و تفسیر می کردند.

واژه‌های کلیدی

تفکیک، عقلانیت فلسفی، وجود، علیت، سنخیت، مجلسی

1339smj@gmail.com

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۲/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۱۶

Copyright © 2020, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

تفکیک، جریان معرفت دینی است. اگرچه این جریان معرفتی در عرصه دین جدید نیست، به شکل کنونی آن نوظهور است. این جریان را مرحوم آیه الله میرزا مهدی اصفهانی، شروع و استاد محمدرضا حکیمی پردازش کردند و دارای زیربنا و روبنا شده و درحقیقت نظام پیدا کرده است. اکنون این جریان، شکل مکتب به خود گرفته و محور و اساس آن این است که در فرایند فهم دین، باید راه و روش متخذ از خود دین باشد و راه و روش های فلسفی و عرفانی که برای نیل به معرفت دینی ارائه شده اند، خارج از دین و تحمیل شده بر دین و فهم دین اند و اصل بنیادین تفکیک همین جداسازی است. «مکتب تفکیک، مکتب جداسازی سه راه و تأملات و تفکرات انسانی، یعنی راه و روش قرآن و راه و روش فلسفه و راه و روش عرفان» (حکیمی، ۱۳۷۳: ۴۴).

اما آیا راه و روش های عقلانی در فلسفه و راه و روش شهودی در عرفان، قابلیت ها و توانمندی هایی نیستند که خداوند به عقل و قلب انسان بخشیده است و آیا خداوند قرآن را برای فهم این عقل و قلب، همین قابلیت هایی که خود به آنها داده، نازل نفرموده است و آیا در قرآن حکیم و به ویژه در معارف اهل بیت علیهم السلام، به این راه و روش ها توصیه نشده و آیا برای تفهیم معارف عالیه حقانی به انسان، به همین راه و روش های دردسترس استناد نشده است. آیا با وجود کتابی چون کافی، که شیخ محمد کلینی در ابتدای قرن چهارم هجری فراهم آورد و نخستین جامع روایی شیعه است، شیوه اتخاذ شده از مکتب تفکیک عجیب نیست.

به نظر می رسد کتاب کافی با توجه به ویژگی هایی که دارد و نیز مرآة العقول علامه مجلسی که یکی از بزرگ ترین شرح ها بر کافی است، زمینه های فکری مناسبی با تکیه بر چشم اندازهای درون دینی، برای نقد و بررسی این شیوه از تفکرند. درحقیقت در این مقاله، فلسفه اسلامی و نیز مکتب تفکیک در ترازوی علامه مجلسی، که همان

مرآة العقول باشد، گذاشته شد و وزن و قدر هر یک تا حد امکان به دست آمد. نکته جالب اینکه هم کلینی (صاحب کافی) و هم مجلسی (صاحب مرآة العقول)، محدث اند و هر دو صرفاً با سرچشمه های معارف الهی مرتبط بودند و عمر خود را با حدیث و جمع آوری حدیث و فهم و نقد حدیث گذرانده اند؛ اما یکی با شیوه خاصی در تبویب و دیگری با شیوه های متخذه در تشریح و تفسیر، روش های معهود معرفتی عقلانی را به رسمیت شناختند؛ بنابراین لازم است قبل از پرداختن به مبانی فلسفی علامه مجلسی در راستای نقد زیرساخت های فکری مکتب تفکیک، شخصیت فکری شیخ محمد کلینی شایان توجه قرار گیرد.

کلینی اول، حکیم شیعی

شاید نام حکیم شیعی برای شیخ یعقوب کلینی، صاحب کتاب روایی کافی، عجیب به نظر برسد. شیعه همواره او را محدث بزرگ شیعی می شناسد که به جمع آوری احادیث اهل بیت علیهم السلام در حوزه اصول و فروع پرداخته است؛ اما من بر این باورم که او در همین کتاب کافی، همچون حکیم بزرگ شیعی ظاهر شده است. کلینی اگرچه احادیث را جمع آوری کرد و شرح و تفسیر آن چنانی هم برای آنها نوشت، او با نحوه تبویب و تقسیم بندی آنها و نیز با نوع انتخاب احادیث و گنجاندن آنها ذیل عناوینی که برای آنها اختیار کرده بود، همه حرف های خود را زد و درحقیقت یک شاهکار در عالم جوامع روایی خلق کرد. کتاب کافی به لحاظ ساختار، دارای نظام منسجم معرفتی است که از الگویی منطقی پیروی می کند که به هیچ وجه اتفاقی نیست و چنین نظامی از طرز تفکر او حکایت می کند و محدث ما را همچون حکیم معرفت شناس، ظاهر می نماید.

شیخ محمد کلینی در کتاب کافی، احادیث را در سه حوزه معرفتی با رعایت تقدم و تأخر منطقی بین آنها، تبویب و تقسیم بندی کرد. این سه حوزه معرفتی عبارت اند از: معرفت شناسی، جهان بینی و ایدئولوژی. او مجمع

طرح مباحث، شکل استدلالی و فلسفی بدهد (برای نمونه مراجعه کنید به باب حدوث العالم و باب اطلاق القول بأنه شی در اصول کافی).

اما کلینی، آنگاه که جهان بینی ما را شیعه اثنی عشری به تصویر کشید، سراغ چگونه زندگی کردن ما و باید‌ها و نبایدهای ما در زندگی می‌رود و به فقه زندگی ما یعنی همان ایدئولوژی، تعیین می‌بخشد.

بنابراین کتاب کافی، شیخ محمد یعقوب کلینی، دارای یک الگو و نظام معرفتی و حکمی در تبویب و فصل بندی احادیث و طرز تقدم و تأخر آنها است که در یک قاعده یا فرمول خلاصه می‌شود: شناخت‌شناسی زیربنای جهان بینی و جهان بینی زیربنای ایدئولوژی است. به قول علامه شهید مطهری، چراهای ایدئولوژی در جهان بینی و چراهای جهان بینی در شناخت‌شناسی توضیح داده می‌شود (مطهری، بی تا: ۵-۲).

همین جا است که این دیدگاه درخور طرح و بررسی است که کلینی در کتاب عظیم کافی، فقط در مقام جمع‌آوری و باب بندی احادیث شیعه نقش ایفا نکرده و تنها یک چهره محدث به خود نگرفته است؛ بلکه در مقام و جایگاه حکیم ظاهر شده و حکمت و فلسفه خود را در چگونگی باب بندی و نظام تقدم و تأخری نشان داده که به اجرا گذارده است.

صرف نظر از محتوای احادیث و روایات نقل شده در قسمت اصول کافی که به شدت عقلانی و وجودشناسانه است، نظام تبویب کلینی، خطوط متدولوژی شرح کتاب کافی را برای شارحین ترسیم کرده و آنها را خودآگاه و ناخودآگاه به سمت مباحث و مبانی حکمی - فلسفی سوق می‌دهد و همین متدولوژی در *مرآة العقول* دیده می‌شود که یکی از بهترین شرح‌های کتاب کافی است.

آشتی علامه مجلسی با فلسفه اسلامی در *مرآة العقول*

مرآة العقول گواه این ادعا است که محمدباقر مجلسی، برای شرح و تفسیر احادیث اصول کافی، نه تنها به عقلانیت و روش‌های عقلی رو آورده، در بین روش‌های

روایی خود را با کتاب *العقل و الجهل* آغاز کرد و بعد از کتاب *فضل العلم* به سراغ اصول دین و آنگاه فروع دین رفت. در کتاب *العقل*، بحث بر سر جایگاه عقل و اعتبار و ارزش معرفتی عقل است و روایت حضرت امام موسی کاظم علیه السلام خطاب به هشام بن حکم که از شاهکارهای حضرت در باب عقل‌شناسی و بررسی اعتبار عقل است، به طور مفصل آورده شده و حکایت از اهتمام او در طرح مباحث عقل‌شناسی و نگاه وسیع و عمیق او به اعتبار معرفتی عقل دارد. او از زبان احادیث، پرده از نگاه خود برداشته است.

البته او در آخرین فراز مقدمه‌ای که بر کافی نگاشته، دلیل اینکه چرا او کتابش را با کتاب *العقل* شروع کرده، اینگونه ذکر کرده است:

«ان كان العقل هو القطب الذي عليه المدار و به يحتج و له الثواب و عليه العقاب» (کلینی، بی تا: ۱۰).

یعنی عقل آن مدار و محور مرکزی است که همه امور و معارف حول محور او به چرخش در می‌آیند و در معارف به آن احتجاج می‌شود و نیز تکلیف و ثواب و عقاب براساس وجود عقل و عقلانیت قرار داده شده است. این عبارت نگاه حکیمانه و عقلانی کلینی را به دین، چه در قلمرو معارف و چه در قلمرو احکام، نشان می‌دهد. کلینی بعد از آنکه تکلیف خود و ما را با عقل و عقلانیت و رابطه آن با دین و دیانت مشخص کرد و بعد از آنکه در کتاب *فضل العلم*، به علم به منزله ماده و محتوای تعقل و عقلانیت پرداخت، به سراغ طرح مباحث جهان بینی رفت و از زبان احادیث، تصویری از عالم و آدم ارائه داد و از خدا و خداشناسی گرفته تا امام و امام‌شناسی، نگاه مؤمن شیعی را به هستی ترسیم کرد. اگرچه این تصویر و ترسیم، روایی و کاملاً نقلی است، او با گزینش احادیث و روایاتی که مباحث را با عقلانیت مستقل از دین پیش برده، به خصوص با آوردن مناظره‌های صورت گرفته بین ائمه و زنادقه یا مخالفین و اینکه حضرات ائمه معصومین علیهم السلام با مخاطب قرار دادن عقل آنها، روند بحث را پیش برده‌اند، توانسته است به

مختلف عقلانی، به روش فلسفی اهتمام ویژه داشته است. به عبارت روشن‌تر، او از روش و اصول و مبانی وجودشناسی برای پیشبرد کارش در *مرآة العقول*، به صورت گسترده و بنیادین استفاده کرده است. تنها کافی است که شرح علامه بر معارف الهی در کتاب *العقل و الجهل* و نیز کتاب *التوحید اصول کافی*، مطالعه و بررسی دقیق شود.

به نظر می‌رسد علامه مجلسی در شرح نخستین روایت کتاب *العقل*، تکلیف خود را با مباحث عقلانی و به‌ویژه فلسفی روشن کرده و حتی نقش آنها را در شرح و توضیح معارف الهی پذیرفته که در احادیث و روایات اهل بیت علیهم‌السلام ذکر شده است. نخستین روایتی که کلینی در کتاب *العقل* آورده از امام محمدباقر علیه‌السلام است که قسمتی از آن در اینجا ذکر شده است:

«... عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال: لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: اقبل فاقبل، ثم قال: ادبر فأدبر، ثم قال: و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً هو احبّ الی منک و...»

علامه مجلسی در شرح این روایت، شش معنا برای عقل ذکر کرده که معنا چهارم آن عبارت است از مراتب استعداد نفس برای تحصیل معارف نظری و این مراتب همان عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و عقل مستفاد هستند (درباره مراتب عقل رجوع کنید به ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۷-۲۰۲).

آنگاه او می‌نویسد در اخبار مربوط به استنطاق عقل و اقبال و ادبار آن، معنای عقل ممکن است یکی از این چهار معنای اولی یا هر چهار معنای اول باشد؛ البته در اینجا لازم نیست سه معنای اول ذکر شود؛ اما مهم این است که علامه مجلسی، معنای چهارم را که درحقیقت معنای مصطلح و پذیرفته‌شده در فلسفه است، به‌عنوان مراد از عقل در این روایات و مجموعه روایات مشابه به آن، پذیرفته است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷ و ۲۶).

البته درخور ذکر است اگر شرح روایت سوم کتاب *العقل و الجهل* در تفسیر ملاصدرا بر *اصول کافی*

(ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۲۸-۲۲۳) مقایسه شود، با شرح روایت اول در تفسیر *مرآة العقول*، دریافت می‌شود علامه در شرح روایت نخست، قطعاً به شرح ملاصدرا در روایت سوم، نظر داشته و شش معنای مذکور را از آن منبع اخذ کرده است؛ بنابراین تفسیر علامه مجلسی نشان می‌دهد عقلانیت فلسفی را با همه مراتب آن پذیرفته است و چنانچه بحث خواهد شد، او در شرح احادیث کتاب *التوحید*، عقلانیت فلسفی یا همان وجودشناسی را متدولوژی فهم روایات به کار گرفته است.

البته باید توجه داشت علامه مجلسی، اگرچه روش انکار فلسفه را به‌خصوص فلسفه اسلامی را در پیش نگرفته و حتی با نگاه مثبت به آن پرداخته و عملاً نیز از آن استفاده کرده، روش او یک روش انتقادی - اصلاحی بوده است. یکی از نمونه‌ها و گواه روشن برای این روش علامه مجلسی نسبت به فلسفه اسلامی، شرح روایت اول در *اصول کافی* است که بررسی شد. همان‌طور که گفته شد او شش معنا برای عقل در روایت مذکور مطرح کرد. او معنای چهارم را تجویز کرد که عقلانیت فلسفی بود و سیر از بدیهیات عقلی (عقل بالملکه) به کسب مبانی نظری (عقل بالفعل) تا رسیدن به آن فهم بسیار وسیع و عمیق در عقل مستفاد را شامل می‌شد؛ اما درباره معنای ششم می‌نویسد:

«السادس: ماذهب الیه الفلاسفة و اثبتوه بزعمهم من جوهر مجرد قدیم لاتعلق له بالماده ذاتاً و لافعلاً، و القول به کما ذکره مستلزم لانکار کثیر من ضروریات الدین من حدوث العالم و غیره» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۷).

معنای ششم برای عقل در این روایت، آن است که فلاسفه قائل شده‌اند و اثبات کردند و چنین گمان کردند که عقل، جوهر مجرد قدیم است که ذاتاً و فعلاً هیچ تعلقی به ماده ندارد و حال آنکه قول به آن مستلزم انکار کثیری از ضروریات دین از جمله حدوث عالم است.

علامه مجلسی بعد از این موضع‌گیری شدید و غلیظ، به طرح مباحثی در طی سه صفحه می‌پردازد و آنگاه نتیجه

جميع موجودات معرفی شده‌اند و این که اگر آن ارواح مطهره نبودند، نه افلاک و نه غیر آن، خلق نمی‌شد.

«و اثبتوا لها کونها وسائط من افاضه العلوم و المعارف علی النفوس و الارواح، و قد ثبت فی الخبر ان جميع العلوم و الحقایق فی المعارف بتوسطهم یفیض علی سائر الخلق حتی الملائكة و الانبیاء، و الحاصل انه قد ثبت بالاخبار المستفیضة انهم علیه السلام، الوسایل بین الخلق و بین الحق فی افاضه جميع الرحمات و العلوم و الکمالات» (همان: ۳۰).

فلاسفه عقول را [و از جمله عقل فعال] را واسطه افاضه علوم و معارف بر نفوس دانسته‌اند؛ درحالی که در روایات، ارواح چهارده معصوم، واسطه هر فیضی‌اند و جميع رحمت‌ها و علم‌ها و کمالات از طریق آنها به خلایق می‌رسد.

البته باید توجه داشت هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی، به قدم عقول قائل نیستند؛ به آن معنایی که مستلزم غیرمخلوق بودن آنها باشد یا اینکه آنها شریک‌العله در فاعلیت خداوند باشند؛ به‌گونه‌ای که خالقیت و فاعلیت حق تعالی مشروط و مقید به وجود آنها باشد. آری، اظهارنظر علامه مجلسی درباره اعتقادات مربوط به عقول و اینکه اینگونه اعتقادات، مستلزم انکار کثیری از ضروریات دین است، آنگونه که در فلسفه‌های یونانی به‌ویژه در فلسفه ارسطو و افلاطون مطرح بوده، کاملاً صحیح است؛ زیرا فلسفه‌های یونانی، اساساً با چیزی به نام خلق و آفرینش به معنای دینی و وحیانی آن، آنگونه که در ادیان ابراهیمی مطرح است، بیگانه بودند و در این زمینه می‌توان به آثار مستند و ارزشمند اتین ژیلسون، فردریک کاپلستون و برتراند راسل مراجعه کرد (در این باره ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۷؛ دوره آثار افلاطون، ۱۳۶۷؛ کاپلستون، ۱۳۶۲: ج ۱).

بر اساس این، علامه مجلسی به‌طور تلویحی، فلسفه الحادی را از فلسفه اسلامی تفکیک کرده و با فلسفه اسلامی کنار آمده است. باید توجه داشت مباحث عالم

می‌گیرد اگر کسی به عقل مجرد قائل باشد، اما اعتقادی به قدم آن و منوط‌کردن تأثیر واجب در ممکنات را به این عقل و نیز اعتقادی به تأثیر این عقل در خلقت اشیا نداشته باشد، می‌توان مراد عقل را در بعضی از روایات، همین عقل مجرد دانست (همان: ۲۹)؛ البته پیش‌تر، حتی اعتقاد به عقل مجرد حادث را نیز مستلزم انکار کثیری از اصول مقرر در اسلام دانسته بود؛ اما با طرح مباحثی که هم جنبه انتقادی و هم جنبه اصلاحی دارد، سرانجام به تعدیل موضع خود می‌پردازد (همان: ۲۷؛ همان، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۱۰۵-۱۰۴).

ولی آنچه در بالا ذکر شد موضع‌گیری نهایی علامه مجلسی نیست و موضع نهایی او بسیار جالب توجه و درخور تأمل است. سرانجام او معتقد می‌شود بیشتر آنچه فلاسفه برای عقول مجرده ثابت کردند، به صورت دیگر، اثبات‌پذیر برای ارواح پیامبر و ائمه علیهم‌السلام است:

«فأعلم أن اکثر ما اثبتوه هذه العقول قد ثبت لأرواح النبی و الائمة علیهم السلام فی اخبارنا المتواتره علی وجه آخر» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۹).

آنگاه او یکی یکی آنچه فلاسفه برای عقول مجرده اثبات کردند را با آنچه در اخبار و روایات درباره ارواح چهارده معصوم آمده، تطبیق کرده است:

«فأثم أثبتوا القدم للعقل، و قد ثبت التقدم فی الخلق لارواحهم أما علی جميع المخلوقات، او علی سائر الروحانيين فی اخبار متواتره»

فلاسفه برای عقل به قدم قائل شدند و حال آنکه در روایات متواتره برای چهارده معصوم، قدمتی و تقدمی نسبت به جميع مخلوقات یا سایر موجودات روحانی مطرح شده است.

«و ایضاً اثبتوا لها التوسط فی الایجاد أو الاشتراط فی التاثير، و قد ثبت فی الاخبار کونهم عله غائیه لجميع المخلوقات أنه لو لا هم لما خلق الله الأفلاک و غیرها». آنها برای عقول، واسطه‌گری در ایجاد و اشتراط در تأثیر را ثابت کردند و حال آنکه در روایات، ارواح آنها علت غایی

عقول و قدمت و تقدم آنها نسبت به عالم ماده از مهم‌ترین چالش‌های بین متکلمین و فلاسفه اسلامی بوده و همواره دعوی بین دین و فلسفه را دامن می‌زده است؛ اما علامه مجلسی با تطبیق بین مهم‌ترین مبانی فلاسفه دربارهٔ عقول و مبانی که در نگاه شیعی وجود دارد و اخبار متواتره و مستفیضه بر آن دلالت دارد، آن چالش‌ها را بسیار کم‌رنگ کرده است.

شاید این پرسش یا بهتر است بگوییم این انتقاد مطرح شود که چگونه علامه مجلسی، با آنچه مستلزم جمع‌کنندگی از ضروریات دین است و به‌صراحت نیز آن را بیان می‌کند، در سه صفحه بعد می‌پذیرد و با آن کنار می‌آید. آیا این دو اظهار نظر متناقض نیستند. به نظر من شاید این انتقاد وارد نباشد؛ زیرا به نظر می‌رسد علامه مجلسی در این چند صفحه، چالش‌ها و خوددرگیری‌هایی را به تصویر کشیده که مهم‌ترین دعوی بین دین و فلسفه است. او ابتدا آنچه به نظرش رسیده، بیان کرده است، آنگاه آن را بین خود و خدا بررسی کرده، سپس به نتایجی رسیده که با اظهار نظر اولیهٔ خود متفاوت بوده است. او تمام سیر فکری را از نظر اولیه تا نظر ثانویه، برای مخاطب ترسیم کرده است؛ البته ناگفته نماند امام خمینی (ره) در برابر موضع اولیهٔ علامه مجلسی، شجاعانه چنین اظهار نظر کرده بودند که «ما هرچه در قول به تجرد تأمل کردیم، نیافتیم انکار ضروریاتی که آنها گفته‌اند لازم آید، به خلاف انکار تجرد، که حقیقتاً مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین است؛ زیرا اگر بخواهد معتقد به معاد جسمانی باشد، جز با قبول و پذیرفتن «تجرد نفس» امکان ندارد» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۲۸۱).

علامه مجلسی و وجودشناسی عقلانی - فلسفی

علامه مجلسی در شرح کتاب *العقل والجهل*، عقلانیت را به معنای فلسفی آن به رسمیت شناخت و درحقیقت عقلانیت فلسفی را یکی از وجوه عقلانیت دانست. او هم عقل فلسفی و هم عقلانیت فلسفی را قبول کرد. عقل فلسفی، همان مرتبهٔ تجرد تام است که عقول

واجد آن‌اند و در معنای ششم با آن تحلیل‌ها و تطبیق‌ها پذیرفته شده است؛ اما عقلانیت فلسفی، به‌کارگیری محتویات عقل بالملکه برای کسب مبانی و معارف نظری غیربدیهی است و همین‌جاست که عقل بالفعل شکل می‌گیرد و رشد می‌کند؛ البته در همهٔ اشکال عقلانیت اعم از عقلانیتی که در علوم یا ریاضی یا در فلسفه به کار گرفته می‌شود، فرآیند سیر از عقل بالملکه به عقل بالفعل رخ می‌دهد؛ اما علامه در معنای چهارم، هنگامی که مسیر عقل هیولانی را تا عقل مستفاد می‌پذیرد و مراد از عقل را در بعضی از روایات، عقل هیولانی تا عقل مستفاد می‌داند، مسلماً همهٔ اشکال عقلانیت را پذیرفته است.

اما آنچه تحلیل یادشده را مسلم و مبرهن می‌سازد، این است که علامه روش وجودشناسی یعنی همین عقلانیت فلسفی را متدولوژی فهم و تفسیر روایات ائمه در قلمرو معارف توحیدی به کار گرفته است؛ برای مثال، روایت ششم از باب حدوث العالم که نخستین باب از کتاب *التوحید اصول کافی* است، توحید ذاتی را از چند طریق اثبات می‌کند که شامل برهان فرجه و تمنع نیز می‌شود؛ حال اگر شرح مفصل علامه بر این روایت، که حدود هجده صفحه است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷۸-۲۶۰) مطالعه شود، مشاهده می‌شود شرح او، هم به لحاظ زبان و ادبیات و هم به لحاظ مضمون و محتوا کاملاً فلسفی و وجودشناسانه است. او انبوهی از اصطلاحات فلسفی را از قبیل وجود و ماهیت، امکان و وجوب، وجوب بالذات، استحاله ترجیح بلا مرجح، استحاله توارد دو علت مستقل بر معلول واحد، وحدت شخصی عالم و اثبات آن، اثبات وحدت واجب به‌عنوان علت با اثبات وحدت شخصی عالم، به کار می‌گیرد تا مضمون حدیث را روشن کند.

او در همین هجده صفحه، در حدود ده تقریر از برهان توحیدی امام صادق علیه‌السلام ارائه داده که هر تقریری یک برهان عقلی به روش فلسفی است؛ یعنی برهان‌ها براساس مبانی وجودشناسی و مباحث مربوط به امکان و

مرام جدیدی نیست و در اخباری‌گری و نیز ظاهرگرایی در نصوص دینی ریشه دارد. این ظاهرگرایی حتی از اینکه «وجود» را به خداوند نسبت دهند، پرهیز می‌کنند و خداوند را مالک وجود و خالق وجود می‌دانند و خالق وجود در مرتبه خود وجود نیست (میرزا مهدی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۵).

باری، هر از چند گاهی، عده‌ای در صدد احیای اخباری‌گری و تبلیغ و ترویج آن بر می‌آیند. در این قرون اخیر، سید محمدامین استرآبادی برای مدتی ساکن عربستان شده بود و از اخباری‌گری و ظاهرگرایی اهل سنت در عربستان تأثیر گرفته بود؛ ایشان هر نوع رابطه‌ای را بین فهم دین و علوم چون کلام، منطق، فلسفه و حتی اصول منکر شد (استرآبادی، بی‌تا: ۲۹ و ۲۸۶) و کسب فهم دینی را صرفاً با روایات میسر دانست. فقهای ظاهری در ایران آن روز، از چنین نگاهی به دین طرفداری کردند؛ اما با مبارزه سرسخت حکما و فلاسفه اسلامی و نیز فقهای اصولی روبه‌رو شدند که ملاصدرا در صدر حکمای الهی و وحید بهبهانی در صدر فقهای اصولی قرار داشتند. این مبارزه، مبارزه فکری بود و توفیقاتی هم به همراه داشت و در نتیجه، مرام استرآبادی، در حوزه‌های علمی شیعی، تا حدی منزوی شد؛ اگرچه به قول علامه شهید مطهری، این جریان فکری خطرناکی است که اکنون هم به آن مبتلا هستیم (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۵۰).

ولی به نظر من، در آن عصر، علامه مجلسی یکی از کسانی بود که به میدان مبارزه با اخباری‌گری و قشری‌گرایی در فهم احادیث معارفی آمد و کمتر کسی به نقش او در این راستا پرداخته است.

در دوران کنونی، مرحوم آیه‌الله میرزا مهدی اصفهانی، این مکتب را در مشهد و شاگردان او، از جمله مرحوم آیه‌الله شیخ مجتبی قزوینی و آنگاه استاد محمدرضا حکیمی شکل تازه‌ای دادند و در زمان حاضر هم آیه‌الله سیدان، آن را تبلیغ و ترویج می‌کند.

البته اخباری‌گری جدید، که با میرزا مهدی اصفهانی شروع شد، تا حدی نسبت به افکار استرآبادی تعدیل شد؛

و جوب و علت و معلول و قواعد مربوط به آنها است. یکی از این براهین چنین است:

«انه لما ثبت كون الوجود عين حقيقة الواجب فلو تعدد لكان امتياز كل منهما عن الآخر بأمر خارج عن الذات فيكونان محتاجين في تشخصهما الى امر خارج، و كل محتاج ممكن» (همان: ۲۶۰).

این برهان برای اثبات یگانگی خدا است و از نظر علامه مجلسی یکی از تقریرات استدلال امام صادق علیه‌السلام است. محتوای این تقریر این است: هنگامی که ثابت شد وجود عین ذات و حقیقت واجب‌الوجود است، پس اگر متعدد باشند، لازم می‌آید هر یک از دیگری به واسطه امری که خارج از ذاتشان است، متمایز شوند و بنابراین هر یک برای تشخیص خود به این امر خارجی محتاج می‌شوند و این یعنی امکان و بنابراین آنها ممکن‌الوجود می‌شوند. کاملاً معلوم است علامه در این تقریر و همچنین تقریرات دیگر، نگاه فلسفی دارد و مبانی وجودشناسی را پذیرفته است.

علامه مجلسی در شرح روایات باب «اطلاق القول بأنه شیء» که دومین باب از کتاب *التوحید اصول کافی* است، وجودشناسی خاص فلسفه اسلامی را به کار می‌گیرد که هسته مرکزی فلسفه فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا است، تا این قسمت از حدیث امام جعفر صادق علیه‌السلام را «...بل یسمع بنفسه و بصیر یبصر بنفسه انه شیء و النفس شیء آخر و...» تفسیر و معنایش را روشن کند. او بعد از بیان بساطت ذاتی حق تعالی و اینکه هیچ تکثر و ترکیبی در ذاتش راه ندارد، عبارت فارابی را نقل می‌کند.

«قال الفارابی: انه تعالی وجود کله، و جوب کله، قدره کله، حیاه کله، اراده کله، لا ان شیئاً منه علم و شیئاً آخر قدره، فیلزم التركيب فی ذاته ...» (همان: ۲۸۶).

علامه مجلسی و زمینه‌های نقد مکتب تفکیک

مکتب تفکیک، به لحاظ اصولی و مبانی زیرساختی،

زیرا او برخلاف استرآبادی، علم اصول را نه تنها مبنای فهم احکام دانست، برای علم اصول، جایگاهی چون فلسفه را قائل شد و به طور غیرمستقیم، علم اصول را فلسفه حقیقی اسلام تلقی کرد. او در مقدمه کتاب *مصباح‌الهدی* نوشته است که چون بلیه عظمی واقع شد، یعنی نهضت ترجمه به دست خلفا شکل گرفت، علوم فلسفی و عرفانی انتشار پیدا کرد و با علوم دینی مخلوط شد و فهم درست و حقیقی از دین با مشکلات و بن‌بست‌هایی حل‌نشدنی مواجه شد و اینجا بود که علمای دین به سوی تدوین اصول و مبانی استنباط از دین رفتند و این نظام استنباطی از شیخ الطائفه تا شیخ‌الفقهاء (مرتضی انصاری) سیر تکاملی خود را طی کرد (میرزا مهدی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۰-۵۹).

اما مقابله روش علامه مجلسی در فهم و تفسیر معارف الهی در سنت علوی با چنین روشی، بسیار واضح و صریح است. با توجه به آنچه تا کنون بحث شد و با مراجعه به جلد اول و دوم *مرآة‌العقول*، مشخص می‌شود علامه مجلسی در شرح احادیث کتاب *التوحید/اصول کافی*، نه تنها از قواعد و اصطلاحات علم اصول استفاده نمی‌کند، همه قواعد و اصطلاحاتی را به کار می‌گیرد که مربوط به وجودشناسی فلسفی است تا فهمی عمیق و گسترده از روایات به دست بیاورد.

جالب توجه اینکه میرزا مهدی اصفهانی، مقابله با عقلانیت فلسفی را تا مرز نفی و انکار برهان پیش می‌برد و نخستین بحث کتاب *مصباح‌الهدی* را بعد از مقدمه، با نام «قیح القیاس» شروع می‌کند و آنگاه می‌نویسد:

«فان وضع الدین علی المقائیس و أحسنها قیاس البرهان و هو مؤسس علی العلیه و المعلویه، و هی مؤسسه علی قیاس الواجب بالممكن، و النور بالظلمه، و العلیه من اصلها باطله. فأحسن الاقیسه اقبیها» (همان: ۶۳).

آری از نظر مرحوم میرزا، فهم دین را نمی‌توان براساس قیاس استوار کرد؛ زیرا بهترین و معتبرترین نوع قیاس، برهان است و برهان براساس اصل علیت استوار است و بنابراین لازم می‌آید واجب به ممکن قیاس و شبیه شود یا

نور به ظلمت و حال آنکه اصل علیت از اساس باطل است؛ اما در بحث‌های پیشین دانسته شد که چگونه علامه مجلسی عقلانیت فلسفی را با همه سلسله‌مراتب آن، از عقل هیولانی تا عقل مستفاد را پذیرفت و چگونه در شرح برهان امام جعفر صادق علیه‌السلام مبنی بر اثبات توحید حق تعالی، تقریرهای متعددی ارائه داد که هم شکل قیاسی و برهانی داشت و هم محتوای وجودشناسانه؛ حتی علامه مجلسی در تقریر برهان تمنا، از اصل علیت و امتناع توارد دو علت مستقل بر معلول واحد استفاده می‌کند.

جالب اینکه آیه‌الله میرزا مهدی اصفهانی که به حق محیی اخباریگری جدید و بنیان‌گذار مکتب تفکیک است، با استناد به این آیه «و يجعل الرجس علی الذین لا یعقلون» (یونس/۱۱۰)، عقل را حجت و فارق بین حق و باطل و نیز حسن و قبح و آن را همان عقل فطری همگانی می‌داند که هر انسانی بعد از پشت سر گذاشتن ایام طفولیت به آن نائل می‌شود و آنگاه می‌نویسد «و هو المحجه علی أن القیاس مطلق فی الاصول و الفروع فعل قبیح، رجس من عمل الشیطان، لأنه لا امان لخطائه» (میرزا مهدی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۲).

اما آنچه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در شرح و بیان معنای عقل آورده، همان معنای اول و دوم از معانی شش‌گانه مرحوم مجلسی در شرح حدیث اول کتاب *العقل و الجهل* است «الاول» هو قوه ادراک الخیر و الشر و التمییز بینهما ... الثانی ملکه و حاله فی النفس تدعوا الی اختیار الخیرات و المنافع و اجتناب الشرور و المضار ...» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۵).

اما همان‌طور که پیش‌تر دانسته شد علامه مجلسی در معنای چهارمی که برای عقل ذکر می‌کند، سراغ عقل استدلالی و قیاسی و مسیر معرفتی این عقل می‌رود؛ به همان نحو که فلاسفه اسلامی مشخص کرده‌اند و آنگاه ضمن بیان این مطلب که بیشتر روایات وارده در باب عقل، ظاهر در دو معنای اول است، می‌پذیرد که اخبار مربوط به استنتاج عقل در معنای چهارم هم ظهور پیدا

یادشده و نیز مجموعهٔ تقریرات علامه مجلسی از آنها، نقد و بررسی شوند؛ اما فقط کافی است به شرح او بر روایت یادشده مراجعه شود تا دریافته شود مجلسی، فقط در تقریرهای برهان تمانع، مسئلهٔ انتظام و اتساق عالم را مطرح کرده که برهان آفاقی است؛ اما در مابقی تقریرات براهین سه‌گانهٔ مذکور، طریقه‌های وجودشناختی را مطرح کرده که ساختار و شاکلهٔ این براهین را مبانی و مفاهیمی تشکیل داده است؛ نظیر آنچه در زیر آمده است:

الف) ماهیت و وجود و خلّو ماهیت از وجود و بنابراین نیاز به مبدأ موجد؛

ب) وجوب وجود، امکان وجود و نیازمندی ممکن‌الوجود به واجبالوجود؛

ج) علت، معلول و استحالة اجتماع دو علت تامه بر یک معلول واحد؛

د) و نیز علت، معلول، امتناع ترجیح بلامرجح و امتناع الترجیح من جهة الفاعلین بلا مرجح و بطلان تسلسل (علامه مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷۰-۲۶۶-۲۶۵-۲۶۴-۲۶۲-۲۶۰).

واضح است در هیچ‌یک از تحلیل‌های مبتنی بر مفاهیم و مبانی یادشده، مباحث مربوط به آفاق و انفس یا فطرت، مطرح نیست؛ بلکه مباحث شکل فلسفی دارد و وجودشناسی به کار گرفته شده در آن، همان سنخ وجودشناسی است که فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا داشته‌اند.

علامه مجلسی و سنخیت بین علت و معلول

پیش‌تر گذشت که آیه‌الله میرزا مهدی اصفهانی، اصل علیت را به‌طور کلی باطل دانست. دراصل تفکیکی‌ها با این اصل و فروع آن مشکل دارند و آن را با اصل مبانی دینی متنافی می‌دانند؛ اما اصل علیت و مباحث و مربوط به آن، اس و اساس فلسفهٔ اسلامی در هر سه مکتب آن یعنی فلسفهٔ سینوی، اشراقی و حکمت متعالیه است. درحقیقت از نظر مکتب تفکیک یا همان مکتب خراسان، مبحث علت و معلول، یکی از چالش‌های بنیادین بین دین

می‌کند. آری، همان شکل از تعقل که در نظر محیی، اخباریگری جدید، عمل شیطان و در رجس و پلیدی است، در نظر علامه مجلسی، محتمل است مراد، روایات مربوط به استنطاق عقل است.

به نظر می‌رسد اگر علامه مجلسی در زمان حاضر بود و البته همان نگاهها و چشم‌اندازهای *مرآة‌العقول* را دارا بود، چگونه در برابر مکتب تفکیک، موضع‌گیری می‌کرد؛ البته اختلاف شیوهٔ فکری و روش عقلی علامه در *مرآة‌العقول* با این مکتب بسیار بنیادی‌تر و عمیق‌تر است. این اختلافات به‌طور کل جنبهٔ متدولوژیک و روش‌شناختی دارند؛ زیرا بنیان‌گذاران مکتب تفکیک، به هیچ‌وجه با روش وجودشناسی در مباحث مربوط به معارف الهی کنار نمی‌آیند. مرحوم آیه‌الله شیخ مجتبی قزوینی از شاگردان مبرز مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، با صراحت می‌نویسد «انبیا و رسل و اوصیای آنان برای شناختن قادر متعال، طریق را منحصر به تذکر به آیات و علامات الهیه دانسته‌اند که موجودات آفاق و انفس‌اند و نیز بیان فرموده‌اند: معرفت خداوند، فطری و جبلّی هر بشر است. پس در وصول به معرفت الهی، محتاج به برهان "ان" و "لم" نیستیم که مبتنی بر ابطال دور و تسلسل است؛ بلکه چون انسان را به فطرت خود متوجه سازند و متذکر شود، خدای خود را می‌یابد» (قزوینی خراسانی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷۹).

آیا واقعاً همهٔ انبیا و اوصیای الهی برای خداشناسی، انسان‌ها را تنها به راههای فطری، آفاقی و انفسی رهنمون کردند. آیا برهان‌های امام صادق علیه‌السلام در روایت ششم از باب حدوث‌العالم، در کتاب *التوحید/اصول کافی*، به‌ویژه سه برهان تمانع، فرجه و ترکیب، از طریق پدیده‌های آفاقی یا انفسی است یا از طریق تذکر به فطرت است! یا اینکه سه طریقهٔ فلسفی است که بدون طرح مبانی وجودشناسی توضیح و تحلیل‌پذیر نیست و علامه مجلسی چه روشی را برای شرح سه برهان اتخاذ کرده است. در حد یک مقالهٔ جداگانه نمی‌گنجد که سه برهان

و فلسفه است. پیرو مرحوم میرزا، آیه‌الله شیخ مجتبی قزوینی نیز بعد از ذکر روایاتی می‌نویسد «در این روایات، تصریح فرموده‌اند به دوئیت و مابینت بین خالق و مخلوق و نفی سنخیت»؛ آنگاه می‌نویسد «اگر کسی توهم کند که مراد از بینونت خالق و مخلوق، بینونت مراتبی است، چنانکه روایت مبارکه "بینونه صفة لا بینونه عزله" به همین معنا تأویل شده، جواب این است که: این تأویلات از تسویلات نفس است» (قزوینی خراسانی، ۱۳۸۹: ۲۵۷-۲۵۶).

آیه‌الله سیدجعفر سیدان، از مبلغان مکتب تفکیک، بر کتاب *بیان‌الفرقان* تعلیقاتی نگاشته و در نادرست بودن این تأویل می‌نویسد (بطلان توجیه فوق با توجه به حدیث «مباینته ایاهم مفارقته انینهم...» (مباینت خدا با مخلوقات، مفارقت او با انیت آنهاست) (توحید صدوق: ۳۶، حدیث ۲) کاملاً روشن است؛ «زیرا در این حدیث، نفی سنخیت در ذات و اعلام بینونت در انیت و حقیقت نموده است.» (همان/پاورقی شماره ۴). نامبرده یک کتاب مستقل که البته درس‌گفتارهای او است، درخصوص مسئله سنخیت نگاشته و این بحث را منافی با الهیات و حیانی و سنت شیعه اثنی‌عشری دانسته است. او بر این باور است که فلاسفه، درباره سنخیت بین علت و معلول به قاعده «معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود» استناد می‌کنند؛ یعنی به سبب اینکه خداوند خالق و مبدأ همه اشیا است، معطی همه کمالات آنها نیز به شمار می‌آید و هر کمالی را که اعطا کند، خود نیز باید واجد باشد وگرنه چگونه آنچه را فاقد باشد، می‌تواند اعطا کند؛ اما او این استدلال را اینگونه مردود اعلام می‌کند که این قاعده درباره خداوند که فاعل بالإرادة و المشیة است و ایجادش، ایجاد «لامن شیء» است، به‌طور تخصصی از شمول این قاعده خارج است. آنگاه می‌نویسد «مطلب درستی که عمومیت دارد و در ارتباط با حضرت حق هست، این است که معطی شیء باید مالک آن باشد و قدرت بر آن داشته باشد، اما این که سنخ او باشد چه دلیلی دارد؟» (جعفر سیدان، بی‌تا: ۹۹).

واقعاً بسیار تعجب‌برانگیز است که چرا این مکتب یا مسلک، اینقدر اصرار دارد که خداوند از حیث وجود و کمالات وجود، مابین با مخلوقات است. آیا خداوند منزّه است از نقایص و تصورات و حد و حدود مخلوقات یا منزّه است از کمالات وجودی آنها. واقعاً چگونه می‌توان بین مالکیت حقیقی (و نه اعتباری) و واجدیت تفکیک کرد، و اصلاً چه اصراری بر این تفکیک وجود دارد. چگونه تصور می‌شود خداوند کمال مطلق است و واجد همه کمالات و خیرات و خوبی‌ها و زیبایی‌ها است؛ اما در عین حال، سنخی از وجود و کمالات وجود است که او دارا نیست. به عبارت دیگر، دو سنخ وجود و کمالات وجود است که یک سنخ را خالق واجد است و مخلوق فاقد و سنخ دیگر را مخلوق واجد است و خالق فاقد؛ ولی همین خالق فاقد، همه این کمالات مخلوق را، به‌نحو حقیقی مالک است و اعطاکننده.

اما عجیب‌تر از این استدلال عقلی، استدلال‌های نقلی تفکیکی‌هاست که به آن استناد جسته‌اند. اینها به روایاتی تمسک کرده‌اند که نه تنها دلیلی بر نظر آنها نیست، کاملاً برخلاف نگاه و دیدگاه آنها است؛ برای مثال، او این روایت را ذکر می‌کند که هم در کتاب *التوحید صدوق*، باب التوحید و نفی التشبیه، حدیث سوم و هم در کتاب *التوحید اصول کافی*، باب جوامع التوحید، حدیث یکم، نقل شده است «حد الأشیا کلها عند خلقه ایها ابانه لها من شبهه و ابانه له من شبهها»؛ یعنی اشیا را با خلق کردن محدود ساخت تا آنها را از شبهه بودن به خودش و خود را از شبهه بودن به آنها جدا کند. آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد که «در این حدیث نیز به بینونت تأکید شده است» (همان: ۳۹).

اما غافل از اینکه در این حدیث و بسیاری از احادیث دیگر مشابه این حدیث، وجه بینونت بیان شده است. در همین حدیث آنچه بین خالق و مخلوق جدایی می‌افکند و تباین ایجاد می‌کند، همان حد و محدودیت اشیا است که آنها را از او جدا می‌سازد که نامحدود و بی‌کرانه است. در

با همین چشم‌انداز فلسفی که کاملاً ضد اخباری‌گری و نیز برخلاف مکتب منشعب از آن، یعنی تفکیک است، سراغ شرح و بسط مراد امام معصوم علیه‌السلام در روایت ششم از «باب اطلاق القول بأنه شیء» می‌رود. هنگامی که طرف بحث حضرت امام صادق علیه‌السلام از امام سؤال می‌کند که چگونه شما خداوند را شیئی به خلاف اشیا می‌دانید و حال آنکه می‌گویید «انه سمیع بصیر»؟! حضرت پاسخ دادند که آری او سمیع است و بصیر، اما نه به وسیله آلات و ابزار، بلکه «یسمع بنفسه و یبصر بنفسه».

علامه مجلسی، پاسخ امام را اینگونه شرح و تفسیر می‌کند که امام علیه‌السلام «اجاب بان ثبت الصفات علی وجه لا یشابه بها المخلوقات و لا یوجب له الاشتراک مع غیره لافى حقيقة الصفات، لأن غیره سمیع بجارحه بصیر بآله و هو تعالی یسمع و یبصر، یعلم المسموعات و المبصرات لا بجارحه و لا بآله و لا بصفه زایده علی ذاته، لیلزم علینا ان یکون له مجانس او مشابه بل هو یسمع بنفسه و بصیر بنفسه» (همان، ج ۱: ۲۸۵).

آنچه از کلام امام و شرح و بیان علامه، بسیار آشکارا به دست می‌آید این است که برای رفع ابهام سؤال‌کننده که چگونه شما، از یک طرف، سمع و بصر را به خدا نسبت می‌دهید و از طرف دیگر، او را منزه می‌کنید از آنچه در مخلوقات است و می‌گویید «انه شیء بخلاف الاشیاء»، هیچ‌گاه این مسئله مطرح نشد که سمع و بصر درباره حق تعالی، هم معنا و هم حقیقتش، غیر از سمع و بصر در مخلوقات است؛ بلکه برای رفع چنین ابهامی بیان شد که حقیقت و واقعیت سمع و بصر، آن محدودیت و نقایصی را ندارد که در مخلوقات است و این چیزی جز همان اشتراک معنوی و وحدت سنخی کمالی به نام بینایی و شنوایی نیست.

مسائل بسیاری در این باب وجود دارد که در جلد اول و دوم *مرآة العقول* بر قاعده «معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود» و نیز بر قاعده سنخیت بین علت و معلول و اشتراک معنوی وجود و کمالات وجود دلالت می‌کند که البته بیان و شرح و تحلیل آنها در یک مقاله نمی‌گنجد.

این حدیث با صراحت و وضوح، بینونت را به‌طور مطلق لحاظ نکرده است که به تنزیه افراطی و تعطیلی عقل منجر بشود؛ بلکه به وجهی قائل شده که همان محدودیت است؛ یعنی خداوند از همه محدودیت‌ها و نقایص و مراتب اشیا منزه است؛ اما منزّه از اصل وجود آنها و کمالات آنها نیست. علاوه بر این، آیه شریفه در قرآن کریم «ان منشی الا عندنا خزائنه و ما نزله الا بقدر معلوم» (حجر / ۲۱) بسیار گویا است. آری، اشیا به لحاظ وجودی و کمالات وجودی، خزائنش نزد خداوند است که به خواست او و به همان اندازه و قالبی که او خواسته، نازل فرموده است.

ولی اکنون سؤال اساسی، موضع علامه مجلسی است. او در جاهای مختلف و به مناسبت بحث‌های گوناگون در کتاب *گران‌قدر مرآة العقول* رویکرد فلسفی و وجودشناختی را در شرح روایات و حل مشکلات و پیچیدگی‌های آنها اتخاذ کرده و در این رویکرد برخلاف مبانی تفکیک‌مشی کرده است. او در شرح نخستین روایت در باب تأویل الصمد کتاب التوحید، بر این باور است که یکی از معانی «صمد» این است که خداوند برای رفع هر حاجتی مقصود می‌شود:

«و هو السید المقصود الیه حتی الحوائج»؛ یعنی او برآورنده همه حاجات کمالیه اشیا است. آنگاه علامه مجلسی مبنای این معنا را از «الصمد» اینگونه بیان می‌کند که الصمد درحقیقت عبارت است از وجوب وجود و استغنائی مطلق و اینکه هر شیء در جمیع کمالاتش محتاج به اوست؛ یعنی تمام مایحتاج اشیا در نزد او است و رفع حاجب همه در ید اوست و او در مقام ذاتش فاقد آنچه اشیا بدان نیازمندند، نیست (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۱-۶۲).

علامه در اینجا، بسیار واضح و صریح، به همان قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست» توجه کرده و قائل شده است که او واجب‌الوجود و مستغنی مطلق است و نیاز هر شیء را به هر کمالی بر می‌آورد، اما خودش نمی‌تواند واجد آن کمال نباشد. بر همین اساس، او معتقد به اشتراک معنوی وجود و کمالات وجود و نیز به وحدت سنخی وجود و کمالات وجود، بین خالق و مخلوق قائل است و

نتیجه

۴- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۷۳)، مکتب تفکیک، تهران،

مرکز بررسی اسلامی.

۵- خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۵)، معاد از دیدگاه امام خمینی،

تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۶- سیدان، جعفر، (بی‌تا)، سنخیت، عینیت یا تباین، قم،

مدرسه آیة‌الله العظمی گلپایگانی.

۷- قزوینی خراسانی، مجتبی، (۱۳۸۹)، بیان الفرقان فی

توحید القرآن، قم دلیل ما.

۸- کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه، ج ۱،

ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، مرکز

انتشارات علمی و فرهنگی.

۹- کلینی، محمد، (بی‌تا)، اصول کافی، همراه با ترجمه

سیدجواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیه اسلامی.

۱۰- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۳)، مرآة‌العقول، تهران،

دارالکتب الاسلامیه.

۱۱- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت،

مؤسسه الوفاء.

۱۲- مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، شناخت، مشهد، انتشارات

امت.

۱۳- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۵)، اسلام و مقتضیات زمان،

ج ۱، تهران، انتشارات صدرا.

۱۴- ملاصدرا، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۵- ملاصدرا، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة، تحقیق

جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۶- میرزا مهدی اصفهانی، (۱۳۸۶)، ابواب الهدی، قم،

بوستان کتاب.

۱۷- میرزا مهدی اصفهانی، (۱۳۸۷)، مصباح‌الهدی، تحقیق

حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب.

جان کلام و ختم مقال اینکه:

۱- کتاب کافی، نخستین کتاب حکمت شیعی و

کلینی، نخستین حکیم شیعی است؛ زیرا او نخستین‌بار

براساس الگوی معرفت‌شناسانه و حکیمانه، احادیث اهل

بیت را گزینش و باب‌بندی کرد.

۲- کلینی با به کار گرفتن این الگو، بر هر فردی که

درصدد شرح و تفسیر کتاب کافی باشد، تأثیر می‌گذارد و

او را به سمت رویکرد عقلانی - فلسفی سوق می‌دهد.

۳- علامه مجلسی یکی از شارحان بزرگ کتاب کافی،

در تفسیر معارف توحیدی در اصول کافی، یک رویکرد

عقلانی با محتوای وجودشناختی را برای بررسی عمیق

احادیث اتخاذ کرد.

۴- محتوای وجودشناختی رویکرد علامه مجلسی با

بسیاری از مبانی و اصول اصلی فلسفه اسلامی، تطبیق‌پذیر

است. ناسازگاری‌ها در بعضی از مواضع از جمله عقول

مجرده، با تفسیرهای پیشنهادی علامه مجلسی رفع‌پذیر

است یا دست‌کم کم‌رنگ می‌شود.

۵- محتوای وجودشناختی در رویکرد علامه مجلسی،

با مبانی و اصول اساسی مکتب تفکیک، به‌شدت ناسازگار

است و علامه به هیچ‌وجه به روش تفکیک برای تبیین

معارف توحیدی اهل بیت قائل نیست. در رویکرد او،

وجود و ماهیت، وجوب و امکان، اصل سنخیت علی و

معلولی و قاعده فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود، اساس

تحلیل مبانی توحیدی و معارف الهی است.

منابع

۱- ارسطو، (۱۳۶۷)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین،

خراسانی، تهران، نشر گفتار.

۲- استرآبادی، محمدامین، (بی‌تا)، الفوائد المدنیة، بی‌جا، دار

النشر لأهل البیت، چاپ سنگی.

۳- افلاطون، (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ترجمه

محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.