

نظریه تأویل ظواهر دینی نزد محمدباقر مجلسی

محمد عظیمی*

محمد غفوری نژاد**

چکیده

مجلسی، برخلاف برخی اندیشمندان که تأویل را ناظر به واقعیت خارجی می‌دانند، آن را ناظر به معانی الفاظ تلقی می‌کند. وی تأویل ظواهر را از مقوله استعمال مجازی قلمداد می‌کند و تأویلات رمزی باطنیه و فلاسفه و عرفا را مردود می‌داند. مجلسی با تأویل متون دینی مواجهه‌ای روشمند دارد. وی جواز تأویل را مشروط به اموری می‌داند که مخالف نبودن معنای مؤول با ادله عقلی و ضروریات دین، مناسبت با ظاهر کلام، مطابقت با دیگر ظواهر و موافقت با سیاق از آن جمله است. چنان‌که اموری همچون مخالفت معنای تأویلی با اجماع، ناتمام بودن دلیل اعراض از معنای ظاهری و صراحت لفظ در معنای ظاهری از جمله موانع تأویل نزد او است. وی بر اساس این ضوابط در موضوعی به تأویل متون دینی همت گماشته است. در عین حال، در مقابل برخی تأویلات به شدت موضع‌گیری کرده و آنها را مردود دانسته است.

کلیدواژه‌ها: محمدباقر مجلسی، تأویل، شرایط تأویل، موانع تأویل، ظاهر.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) azimimohammad57@gmail.com

** استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب ghafoori_n@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۷]

مقدمه

تأویل از مباحث مهمی است که در علوم قرآنی، علم فقه و اصول و دانش کلام جایگاه ممتازی دارد. «تأویل» از ماده «أول» به معنای رجوع یا رجوع به اصل اشتقاق یافته است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۸۰/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۵/۱۸؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱۲/۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۰۶/۲۹) و با توجه به اینکه به باب تفعیل رفته و معنای متعدی پیدا کرده به معنای «ارجاع» است. راغب در معنای تأویل گفته است: «ردکردن چیزی به سوی غایت و مقصودی است که اراده شده، چه این بازگرداندن مربوط به علم باشد یا مربوط به عمل. تأویل از راه و طریق علم مانند آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷). اما بازگرداندن عملی تأویل به سوی مقصود، مانند سخن شاعر که می‌گوید: «وَلَلنَّوَى قَبْلَ يَوْمِ الْبَيْنِ تَأْوِيلٌ» (برای دوری پیش از روز جدایی مقصودی و تأویلی هست) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹). بنابراین، تأویل در لغت به معنای ارجاع و بازگرداندن است.

اصطلاح «تأویل» در دانش‌های اسلامی لفظ مشترک است و در علوم قرآنی، تفسیر، اصول فقه و دانش کلام به کار می‌رود. تأویل هرچند در معنای لغوی خود معنای عامی دارد و ارجاع هر چیزی به اصل خود را شامل می‌شود ولی در علم کلام به معنای اصولی آن (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۹) و 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 «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» اگر به اخراج پرنده از تخم معنا شود تفسیر و اگر به اخراج مؤمن از کافر یا عالم از جاهل معنا شود تأویل خواهد بود» (جرجانی، ۱۴۱۲: ۲۲). ابن اثیر هم معنای لغوی آن را ارجاع دانسته 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 (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱۲/۵). ابن اثیر 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» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۸۰/۱). ابن رشد اندلسی اخراج لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی را تأویل دانسته است (ابن رشد، ۱۹۷۲: ۳۲).

طریحی معتقد است معنای تأویلی، معنای خفی لفظ است که غیر از معنای ظاهری آن است و در ذیل روایت امام علی (ع) «ما من آیه إلا و علمنی تأویلها» می‌نویسد معنای تأویلی آیات همان بطن آیات است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱۲/۵).

برخی از پژوهشگران معاصر چهار معنا برای این اصطلاح بیان کرده‌اند. مرجع یا عاقبت و تفسیر و تبیین که در عصر نزول قرآن و صدور روایات به این معنا به کار می‌رفته است. به معنای رمز و باطن که باطنیه و غلات این معنا را قصد می‌کردند و به معنای خلاف ظاهر در اصطلاح اصولیان رایج است (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۵).

مشهور قرآن‌پژوهان، حقیقت تأویل را از قسم معانی الفاظ و مخصوص متشابهات می‌دانند. در مقابل قول مشهور، دو نظریه دیگر وجود دارد که طبق این دو نظریه تأویل مختص متشابهات نیست و همه آیات قرآن را شامل می‌شود. این دو نظریه عبارت‌اند از:

الف. نظریه ابن تیمیه (عینیت مصداقی): از نظرگاه ابن تیمیه، تأویل از سنخ مدلول لفظ نیست، بلکه امر خارجی است که کلام بر آن مبتنی است. به عبارت دیگر، تأویل حقیقتی است که الفاظ و معانی حکایتگر آن است (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۳).

ب. نظریه محمدحسین طباطبایی: از نظر وی، مقصود از تأویل معانی الفاظ نیست، با این تفاوت که مراد از آن مصداق آن معانی هم نیست. بلکه تأویل هر چیزی اساس آن است که از آن برخاسته و به آن برمی‌گردد. تأویل رؤیا همان تعبیر آن است که انجام می‌شود. تأویل حکم همان مقتضی تشریح آن است. تأویل فعل هم مصلحت و غایت آن است. زیرا عاقل کاری انجام نمی‌دهد مگر آنکه داعیه مصلحت داشته باشد و هدفی را تعقیب کند. تأویل حادثه نیز سببی است که در به‌وجود آمدن آن نقش داشته است (طباطبایی ۱۴۱۷: ۲۳/۳، ۲۵، ۴۷، ۴۹ و ۱۳۵/۸ و ۳۴۹/۱۳).

درآمدی تاریخی

برخی معتقدند تأویل در دانش کلام به سبب تطبیق متشابهات قرآن و حدیث با قوانین عقلی در باب تنزیه خداوند از صفات امکانی مطرح شد. زیرا در نظر گرفتن معنای ظاهری این آیات و روایات مستلزم تجسیم و تشبیه خداوند بود (موسوی، ۱۳۸۱: ۱۹۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۹۵/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۰/۴). لذا آیات مربوط به ذات و صفات خداوند

محور تأویلات کلامی بوده است (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۲). بی تردید یکی از علل بحث از تأویل در دانش کلام تطبیق تشابهات با قوانین عقلی بوده است ولی باید دانست که این تمام علت نبود. ورود این واژه در قرآن و مسئله تأویل تشابهات که در آیات قرآن (آل عمران: ۷) از آن یاد شده از دیگر اسباب مطرح کردن این مسئله در بین اندیشمندان مسلمان بوده است. همچنین، اختلاط و ارتباط مسلمانان با فرهنگ‌های دیگر از عوامل مهم روی آوردن به تأویل و پدید آمدن جریان‌های تأویلی بوده است (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۱). در این بخش از مقاله مروری بر تاریخچه مبحث تأویل در قرون نخستین اسلامی خواهیم داشت. در این مرور تاریخی بر جایگاه تأویل نزد حدیث‌گرایان متقدم مسلمان تأکید داریم.

مکاتب مختلف فکری به انحاء و شیوه‌های گوناگون دست به تأویل زده‌اند. اساساً ظهور خوارج بر اساس تأویل آیه «ان الحكم الا الله» (یوسف: ۴۰) در جریان جنگ صفین بود. معتزله از فرق مهم کلامی است که به تأویل مشهورند. بسیاری از معتزله در تأویل افراط کردند و به انکار و تأویل عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج و ... روی آوردند (میرولی‌الدین، ۱۳۶۲: ۲۸۷/۱؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۳۷/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۶۳). اسماعیلیه نیز همانند معتزله به افراط دچار شدند و به باطنیه ملقب گشتند (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۵۹). اهل حدیث و حنابله از مخالفان تأویل بودند و برخلاف معتزله، ظاهرگرا بودند. برای نمونه احمد بن حنبل فقط در سه جا تأویل را مجاز شمرده است (همان: ۱۵۰). اشاعره به زعم خود راه وسط را پیمودند (همان: ۱۶۴)، ولی به تدریج مایه‌های عقلانی در کلام اشاعره و رشد عقل‌گرایی در جامعه اسلامی سبب روی‌آوری مجدد اشاعره به تأویل شد. متکلمان اشعری مانند غزالی و فخر رازی همانند متکلمان معتزله به تأویل روی آوردند.

شهرستانی روش سلف را در صفات خبریه اثبات این صفات برای خداوند و تأویل نکردن آن بیان می‌کند و معتقد است به سبب اثبات این صفات برای خداوند به آنها صفاتی می‌گفتند، در مقابل معتزله که این صفات را نفی می‌کردند و معطله خوانده می‌شدند. وی 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 کردند 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

مكلف به فهم و تأویل آنها هم نیستیم. فقط تکلیف داریم که معتقد باشیم. خداوند مثل و شبه و شریک ندارد. مالک بن انس، أحمد بن حنبل، و سفیان ثوری، و داوود بن علی اصفهانی از جمله این گروه بودند. مالک بن انس در تفسیر «استوی علی العرش» (اعراف: ۵۴) گفت: «الاستواء معلوم، والکیفیه مجهولة، والایمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». گروهی از متأخران برخلاف روش سلف از این سخن هم پیش تر رفتند و گفتند واجب است این الفاظ را بر همان معنای ظاهری خودشان بگیریم. لذا در تشبیه گرفتار شدند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۱۰۵).

به نظر شهرستانی، با ظهور عبدالله بن سعید کلابی، و ابی العباس قلانسی، و حارث بن أسد محاسبی و روی آوردن آنها به علم کلام عقاید سلف با حجج کلامی و براهین اصولی تأیید شد. برخی از این افراد اقدام به تصنیف و تدریس کردند تا اینکه بین ابوالحسن اشعری و استادش در مسئله صلاح و اصلاح مناظره‌ای روی داد و اشعری از این گروه جدا شد و سخنان سلف را با مناهج کلامی تأیید کرد و مذهب وی مذهب اهل سنت و جماعت شد و از صفاتی به اشعریه تغییر نام دادند (همان). ولی احمد بن حنبل و داوود 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 آنچه 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 بَدَی» (ص: ۷۵) دستش را تکان دهد یا هنگام خواندن روایت «قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۸۳/۹) به انگشتانش اشاره کند قطع دست و انگشتان وی واجب می‌شود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۹). این دسته به دو دلیل با تأویل مخالفت می‌کردند: یکی به دلیل منع از تأویل که در قرآن آمده است؛ دوم، به دلیل ظنی بودن معنای تأویلی. چون احتمال دارد آن معنای مؤول مقصود خداوند متعال نباشد. در واقع، مخالفان تأویل احتیاط می‌کردند. حتی برخی از سر احتیاط حاضر نبودند «ید»، «استوا» یا «وجه» را به فارسی ترجمه کنند (همان: ۱۲۰).

تبیین مسئله

محمدباقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۱ ه.ق.) یکی از علما و متکلمان پرکار در مدرسه

کلامی اصفهان است که به اثبات و تبیین آموزه‌های کلامی شیعه و دفاع از آن پرداخت. آرای کلامی وی بیشتر در بحار الانوار، مرآة العقول، حق‌الیقین، اربعین حدیث، حیات القلوب، عین الحیات و رسائل اعتقادی‌اش منعکس شده است.

از سوی دیگر، تأویل یکی از مسائل مهم در دانش کلام به شمار می‌آید که برای شناخت روش‌شناسی هر متکلمی، شناسایی رویکرد وی در این باره مهم است. دیدگاه مجلسی، به عنوان متکلمی حدیث‌گرا درباره تأویل چیست؟ حقیقت تأویل نزد وی چیست؟ آیا مجلسی تأویل را ناظر به واقعیت خارجی می‌داند یا معانی الفاظ؟ آیا وی اساساً تأویل متون دینی را به طور مطلق جایز می‌داند؟ اگر نه، ضوابط تأویل مجاز نزد وی چیست؟ در آثار پرشمار مجلسی چه اموری به عنوان شروط یا موانع تأویل معرفی شده است؟ موضع وی در قبال تأویلات باطنیان، عرفا و فلاسفه چیست؟ مجلسی در چه مواضعی به تأویل متون دینی دست یازیده و در کدام مواضع با تأویلات اندیشمندان مسلمان مخالفت کرده است؟ در این نوشتار با مطالعه‌ای روشمند در آثار پرشمار محمدباقر مجلسی در صدد برآمده‌ایم پاسخ این پرسش‌ها را بیابیم.

دیدگاه‌های محمدباقر مجلسی

مجلسی در آثار متعدد خود درباره تأویل سخن گفته است. تعریف تأویل، شرایط تأویل، موانع تأویل و مباحث دیگری درباره تأویل در لابه‌لای مباحث وی قابل اصطیاد است.

چیستی تأویل

مجلسی تأویل را اعم از الفاظ می‌داند. لذا می‌گوید «تأویل الفاظ» به معنای نقل لفظ از معنای ظاهری به معنای غیرظاهری و روشن کردن معنایی است که لفظ به آن برگشت دارد (مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۰۶/۲۹؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۰۶/۱). در جایی دیگر، مدلول مطابقی یا تضمینی لفظ را تنزیل و معنای التزامی آن را تأویل خوانده و گفته است تأویل معنایی است غیرموافق با ظاهر که لفظ به کمک قرینه یا دلیل عقلی یا دلیل نقلی بر آن دلالت دارد (همو، ۱۴۰۴: ۴۳۴/۲). بنابراین، می‌توان گفت وی تأویل را در معنای اصولی آن به کار می‌برد و به سبک مجازی آن معتقد است. در ادامه روشن خواهد شد که وی بر تأویل‌های به سبک رمزی انتقادات جدی دارد.

از سوی دیگر، تأویل را از سنخ معنا می‌داند، بر خلاف نظر برخی مانند ابن تیمیه و محمدحسین طباطبایی که آن را از سنخ واقعیت خارجی دانسته‌اند.

موضع کلی مجلسی در خصوص تأویل متون دینی

وی با اصل تأویل موافق است و خود بارها در مباحث کلامی، متون دینی را تأویل برده، و با برخی از تأویل‌های دیگران موافقت کرده و بعضی دیگر از تأویلات را مردود دانسته است. از دیدگاه وی، این حدیث نبوی (ص) که به حضرت علی (ع) فرمود: «تو بر تأویل قرآن جنگ خواهی کرد، چنان‌که من بر تنزیل قرآن جنگیدم» (همو، ۱۴۲۳: ۴۵/۲۸) بر تأویل‌های نادرست دلالت دارد (همو، بی‌تا: ۶۸۷).

برخی از محققان، شیوه‌ها و انواع تأویل را در دو سبک کلی جای داده‌اند؛ سبک رمزی و سبک مجازی. سبک رمزی شیوه‌ای در تأویل است که رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارد. به تعبیر دیگر، معنای تأویلی نه مدلول مطابقی لفظ است و نه مدلول تضمینی و التزامی آن. صوفیه، غلات، باطنیه و برخی عرفا و فلاسفه از این روش استفاده می‌کنند. سبک مجازی شیوه‌ای در تأویل است که رابطه منطقی با الفاظ دارد و به عبارت دیگر، معنای تأویلی همان معنای مجازی الفاظ است. این شیوه در فقه، اصول، کلام و تفسیر به کار گرفته می‌شود (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۱).

از نظر مجلسی، تأویل باید بر اساس اصول و روش‌های درست انجام شود. اگر تأویل اصولی نباشد ممکن است سبب الحاد و تضلیل گردد. صرف درک نکردن عقلی ظاهر دلیل نقلی مجوز تأویل نیست (مجلسی، بی‌تا: ۵۸۷). یکی از علل اصلی مخالفت مجلسی با فلاسفه و تکفیر آنان تأویل‌های آنها است که به نظر وی ناصواب بوده است (همو، ۱۴۲۳: ۲۵۹/۵۴ و ۳۶۵/۸؛ همو، بی‌تا: ۷۴۶). وی در مواضع متعددی با تأویلات عرفا نیز مخالفت می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۹۵/۱).

اصل از نظر وی تأویل نکردن و اصالة‌الظهور است. تا حد ممکن نباید سراغ تأویل رفت، مگر اینکه راهی برای پذیرش ظاهر دلیل نقلی نباشد (همو، ۱۴۲۳: ۳۵۱/۵۶). اگر ظاهر دلیل نقلی مخالف با عقل و ضروریات عقلی باشد باید آن را تأویل کرد. لذا خود وی نیز، متون دینی دال بر ایمان داشتن یا نداشتن برخی از موجودات بی‌جان و حیوانات را تأویل می‌کند. زیرا معتقد است پذیرش ظاهر این روایات مخالف بدیهیات عقلی است (همان: ۲۷۸/۲۷).

از دیدگاه مجلسی، تأویل بدون دلیل «آغاز الحاد» است (همان: ۴۷/۵۵). تأویل بدون دلیل قطعی کلام خداوند جرئت بر خداوند و تأویل روایات جرئت بر ائمه دین (ع) است (همو، ۱۴۰۴: ۴۴/۷). نیز تأویل از باب ضرورت جایز است؛ و الا در حال اختیار و امکان پذیرش معنای ظاهری به هیچ روی نباید سراغ تأویل رفت. از همین رو، وی تأویل برخی از بزرگان شیعه از روایات بداء را به دلیل فقدان ضرورت تأویل رد می‌کند (همو، ۱۴۲۳: ۱۲۹/۴). صرف بعیدبودن و استبعاد معنای ظاهری مجوز اعراض از آن نیست (همان: ۱۳۰/۷). به هر روی، مهم آن است که شرایط و موانع تأویل را از دیدگاه مجلسی بشناسیم. در این مطالعه، هدف دستیابی به نظریه‌ای منسجم از محمدباقر مجلسی در باب موضوع تأویل است.

شرایط تأویل

مطالعه آثار محمدباقر مجلسی نشان می‌دهد که از نظرگاه وی تأویل باید بر اساس شرایط و اصولی انجام گیرد که عبارت‌اند از:

الف. وجود دلیل؛ به نظر وی، اصل بر تأویل نکردن است مگر اینکه هیچ راهی برای پذیرش معنای ظاهری وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، باید دلیل کافی بر رد معنای ظاهری دلیل سمعی موجود باشد. لذا مجلسی به سبب این شرط با برخی تأویلات مخالفت می‌کند و معتقد است دلایل این تأویل سخیف و نادرست است و نباید معنای ظاهری را کنار گذاشت. برای مثال تأویل شیخ مفید در بحث خلق ارواح قبل از ابدان 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 (همو، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۵). همچنین، با تأویل ادله نقلی که بر وجود عیب ظاهری در برخی انبیا دلالت دارد، موافق نیست. چون دلیل اعراض از ظواهر این ادله ناکافی است و می‌توان با توجیهاتی معنایی پذیرفتنی از این ظواهر به دست داد (همو، ۱۴۲۳: ۲۴۳/۱۲).

ب. از منظر مجلسی، «شهرت» می‌تواند دلیل اعراض از ظاهر باشد. از این رو وی روایتی را که برخلاف مشهور باشد، تأویل می‌کند. بر این اساس، روایتی را که برخلاف مشهور، دلالت بر اختصاص رسالت جهانی به نبی اکرم (ص) دارد، تأویل می‌کند (همان: ۳۲۲/۱۶). نیز روایت دال بر غیرمکلف‌بودن مشرکان در قبال فروغ دین را، به دلیل

مخالفت با مشهور، تأویل کرده است (همان: ۸۴/۲۳).

ج. مخالفت نداشتن با ادله عقلی؛ معنای مؤولی که ذکر می‌شود نباید مخالف با ادله قطعی عقلی باشد (همو، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۴/۷).

د. مخالفت نداشتن معنای مؤول با ظواهر دیگر (همو، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۴/۷)؛ مجلسی در ضمن نقل سخن سید مرتضی در بیان تأویل آیه ذر از سوی برخی و نقد آن، بر این دو شرط اخیر تأکید کرده است.

ه. مطابقت با ظاهر کلام (همان: ۷۵/۱۷)؛ احتمالاً مراد مجلسی آن است که معنای مؤول نباید به گونه‌ای باشد که به هیچ وجه نتوان آن را از ظاهر کلام برداشت کرد. به عبارت دیگر، دلالت لفظ بر آن معنای مؤول هم محتمل باشد.

و. لزوم موافقت تأویل با سیاق کلام (همان: ۶۶/۵۵)؛ در باور مجلسی، تأویل باید موافق با سیاق کلام باشد. به تعبیر دیگر، وی سیاق را مقدم بر تأویل و از باب ظاهر لفظ دانسته است.

ز. مخالفت نداشتن تأویل با ضروریات دین؛ مجلسی معتقد است احادیث متواتر و نصوص قرآن دلالت دارند بر اینکه فرشتگان مجرد نیستند، بلکه اجسامی لطیف‌اند. بنابراین، تأویل این نصوص و اعتقاد به تجرد فرشتگان ناصواب است و انکار ضروری دین دانسته می‌شود و مستلزم کفر است (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۵/۱).

موانع تأویل

با بررسی آثار مجلسی روشن می‌شود وی برخی امور را از موانع تأویل می‌داند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف. مخالفت اجماع با معنای تأویلی؛ معنای مؤول نباید مخالف با اجماع علما باشد. به دیگر سخن، در تعارض بین اجماع و معنای مؤول نظر اجماعی مقدم است.

ب. ناتمام بودن دلیل اعراض از معنای ظاهری؛ دلیلی که سبب اعراض از معنای ظاهری متن دینی می‌شود باید تام و بی‌نقص باشد؛ چراکه اصل، تحفظ بر معنای ظاهری متن دینی است و تا دلیل درستی برای احتراز از این معنا وجود نداشته باشد عدول از معنای ظاهری جایز نخواهد بود. پیش از مجلسی نیز، برخی از متکلمان به این نکته تصریح کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۹۴/۵).

مجلسی به سبب این دو مانع، تأویل روایات رجعت به ظهور دولت نه رجوع اشخاص را مردود می‌داند (مجلسی، ۱۴۳۰: ۱۶۹).

ج. صراحت لفظ در معنای ظاهری (همو، ۱۴۲۳: ۱۵۶/۴؛ ۸۲/۳۱؛ ۶۶/۵۴ و ۲۵۹: همو، ۱۴۰۴: ۳۹۴/۲۶)؛ به عبارت دیگر، اگر لفظی در معنایی نص باشد نه ظاهر، تأویل آن جایز نیست؛ چون تأویل فقط در ظواهر مجاز است، ولی اگر لفظ فقط احتمال یک معنا داشته باشد و تحمل بیش از دو معنا نداشته باشد تأویل بی معنا و ناروا خواهد بود. از همین رو، وی تأویل روایات دال بر وحدت قدیم را نمی‌پذیرد (همو، ۱۴۲۳: ۱۵۶/۴). همچنین معتقد است این صراحت در روایات تحریف لفظی قرآن، که از دیدگاه وی سنداً صحیح بلکه متواترند، نیز یافت می‌شود. بنابراین، تأویل این روایات را نیز قبول ندارد (همو، ۱۴۰۴: ۵۲۵/۱۲). مجلسی ادله نقلی درباره معاد جسمانی را هم نص و صریح می‌داند که امکان تأویل ندارند (همو، ۱۴۲۳: ۴۸/۷؛ همو، ۱۴۳۰: ۲۵۲/۱). از دیدگاه وی، اخبار دال بر حدوث عالم نیز نص و صریح‌اند. لذا تأویل در آنها امکان ندارد (همو، ۱۴۲۳: ۶۶/۵۴). دلیل مخالفت مجلسی با تأویل اخبار و آیاتی که از نظر وی بر جسمیت فرشتگان دلالت دارند نیز همین نکته است (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۵/۱).

مجلسی معتقد است در برخی از ادله نقلی احتمال تأویلات مختلف وجود دارد. به نظر وی، یکی از اسباب ایجاد غموض در اخبار همین احتمالات متعدد در تأویل است (همو، ۱۴۰۴: ۱۵۴/۴). لذا در چنین جاهایی باید به دنبال تأویل ارجح بود (همان: ۳۰۵/۵۷). هر چند مجلسی به صراحت معیارهای ترجیح را بیان نکرده است ولی می‌توان گفت تأویلی که شرایط و اصول تأویل را به نحو مطلوبی احراز کند و از موانع دور باشد از دیدگاه وی ارجحیت خواهد داشت.

پس از مطالعه ضوابط نظری تأویل از نظر مجلسی مناسب است به اجمال مروری بر نمونه‌هایی داشته باشیم که وی در مباحث کلامی در مقام عمل به تأویل دست یازیده یا تأویلات دیگر اندیشمندان مسلمان را برنتابیده است.

برخی از تأویلات محمدباقر مجلسی در مباحث کلامی

برخی از تأویل‌هایی که مجلسی انجام داده یا موافقت خود را با آن اعلام کرده عبارت است از: تأویل آیات و اخبار موهوم معصیت انبیا (مجلسی، بی‌تا: ۱۹؛ همو، ۱۴۲۳:

۱۱۹/۱۷؛ ۱۹/۱۴؛ تأویل دوازده مهدی که در برخی روایات آمده است به پیغمبر و سایر ائمه غیر از حضرت حجت (ع)؛ تأویل صفات خبری (همو، ۱۴۲۳: ۱/۴ و ۶۲) و آیات و اخباری که مشعر به زمان و مکان و حرکت داشتن خداوند هستند (همان: ۳۰۹/۳)؛ تأویل آیات رؤیت خدا (همان: ۲۶/۴)؛ تأویل «و نفخت فیہ من روحی» و «خلق الله آدم علی صورته» (همان: ۱۱)؛ تأویل روایت «خلق الله المشیئة بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشیئة» (همان: ۱۴۵)؛ تأویل نصوص دینی مخالف با عصمت ملائکه (همان: ۱۲۶/۱۱)؛ تأویل آیاتی که موجب نقص در خدا هستند و سخریه و استهزاء و مکر و ... را به خدا نسبت می‌دهند (همان: ۴۹/۶).

همچنین معتقد است به دلیل تظافر اخبار دال بر اینکه زمین هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نمی‌شود، روایاتی را که از خالی بودن زمین از حجت خدا در دوره فترت بین حضرت آدم (ع) و حضرت نوح (ع) و همچنین فترت بین حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) خبر می‌دهد باید تأویل کرد. وی مراد از این روایات را حجت ظاهر معرفی می‌کند (همان: ۱۲۲/۴).

شماری از تأویلات ناصواب از منظر محمدباقر مجلسی

بر اساس اصول و نکات گفته‌شده، مجلسی برخی از تأویل‌هایی را که فلاسفه یا حتی متکلمان انجام داده‌اند مردود و ناصواب می‌داند. وی در موضوع تأویل، هم در مقابل فلاسفه و عرفا قرار گرفته و هم با برخی متکلمان مخالفت ورزیده است. یکی از مسائلی که وی با بسیاری از تأویل‌های انجام‌گرفته در آن مخالفت کرده و اعراض از ظاهر نصوص دینی را نمی‌پذیرد، مسئله معاد است. موضوع معاد از موضوع‌هایی است که تأویل در مسائل مرتبط با آن، به‌خصوص در جزئیات آن، بسیار مطرح شده است. یکی از گروه‌هایی که مجلسی به‌شدت در برابر تأویل‌های آنها در این موضوع، موضع‌گیری کرده، فلاسفه هستند. از نظرگاه وی، تأویل نصوص دینی که دلالت بر معاد جسمانی دارند و حصر معاد در معاد روحانی که برخی فلاسفه انجام داده‌اند به هیچ روی صحیح نیست. همچنین، معتقد است برخی از فلاسفه در نتیجه تأویل بهشت و جهنم به بیراهه رفته‌اند. به نظر وی، آیات قرآنی درباره معاد جسمانی نص و صریح‌اند. لذا قابلیت تأویل ندارند.

یکی از مباحث جزئی مربوط به قیامت، «عقبات» (گردنه‌ها) است. در نصوص دینی از تعبیر «العَبَّة» و «العقبات» استفاده شده است (بلد: ۱۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۰/۱). شیخ صدوق معتقد است به معنای حقیقی، عقبات و گردنه‌هایی در قیامت هست که هر یک به نام یکی از واجبات نام‌گذاری شده است. برخی موفق می‌شوند به سلامت از این گردنه‌ها عبور کنند ولی بعضی دیگر از این گردنه‌ها سقوط می‌کنند و داخل دوزخ می‌افتند (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۷۱). شیخ مفید با این دیدگاه مخالف است و استعمال عقبات در نصوص دینی را از باب مجاز و استعاره می‌داند و معتقد است مراد از عقبات، اعمال انسان است (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۲). مجلسی ضمن نقل رأی شیخ صدوق و شیخ مفید، موافقت خود را با شیخ صدوق اعلام می‌کند و معتقد است به صرف استبعاد نمی‌توان به تأویل روی آورد (مجلسی، ۱۴۲۳: ۱۲۹/۷).

همچنین، در متون دینی از برپایی میزان و موازین در قیامت سخن گفته شده است (انبیاء: ۴۷؛ المؤمنون، ۱۰۲ و ۱۰۳؛ اعراف: ۸). برخی از متکلمان اسلامی، به‌ویژه ظاهرگرایان، ظاهر این نصوص را بدون هیچ تأویلی پذیرفته‌اند (آمدی، ۱۴۲۳: ۳۴۶/۴). ولی بعضی دیگر مانند شیخ مفید و شیخ طوسی، میزان را به «تعديل بين اعمال» و عدالت خدا تأویل کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۲۲). مجلسی با این تأویل نیز مخالفت می‌کند و می‌گوید با این توجیهاات نمی‌توان از ظاهر نصوص دست کشید. وی در این خصوص نظری نداده و توقف را ترجیح می‌دهد (مجلسی، ۱۴۲۳: ۲۵۳/۷).

از دیدگاه مجلسی، نصوص دینی درباره تجرد فرشتگان و همچنین تحریف لفظی قرآن، متواتر و صریح است. از این‌رو تأویل این نصوص نیز صحیح نیست. درباره ملائکه معتقد است نصوص دینی، اعم از آیات و روایات متواتر، به صراحت و به صورت نص بر جسم‌بودن فرشتگان دلالت دارند (همان: ۳۲۹/۸؛ ۱۳۳/۵۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۶/۲۷۷). وی باورمندان به تجرد ملائکه را فلاسفه یا متأثر از آنها معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۲۸۹/۴؛ ۱۹۰/۱۴). نظریه جسمیت ملائکه به تعبیر تفتازانی موافق با نظر «اکثر متکلمان» است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۶۸/۳). در عین حال، برخلاف نظر بسیاری دیگر است که قائل به تجرد هستند و دلالت نصوص بر جسمیت را نادرست می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۲/۸).

درباره تحریف قرآن، مجلسی معتقد است روایاتی که بر تحریف لفظی و کاسته‌شدن از الفاظ قرآن دلالت دارند، از جهت سند متواتر و یقینی‌الصدورند و از جهت دلالت نیز

نص و قطعی‌الدلالة‌اند. بنابراین، از دسترس تأویل خارج‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲/۵۲۵). وی توجیه‌های مختلفی را که برای طرح یا تأویل این اخبار مطرح شده است مردود می‌داند (همان). دیدگاه مجلسی درباره تحریف لفظی قرآن برخلاف اکثر اندیشمندان شیعی است. اکثر قرآن‌پژوهان و حدیث‌پژوهان شیعی، بر روایات تحریف‌نما، هم از جهت سند و هم از جهت دلالت، خدشه وارد کرده‌اند. از جهت سندی این اخبار را تضعیف کرده یا خبر واحد دانسته‌اند و از جهت دلالت نیز آن را تأویل، و حمل بر تحریف معنوی کرده‌اند (نجارزادگان، ۱۳۸۷: ۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۷).

مجلسی تأویل برخی از متکلمان درباره آموزه رجعت را نیز رد می‌کند. بعضی از متکلمان رجعت را به برگشت دولت و امر و نهی و رجعت نوعی در مقابل رجعت شخصی و زنده‌شدن مردگان تأویل کرده‌اند. از دیدگاه مجلسی، دلیل اعراض این متکلمان و روی آوردن آنها به تأویل این است که پنداشته‌اند رجعت با تکلیف منافات دارد، حال آنکه هیچ تنافی‌ای بین تکلیف و رجعت وجود ندارد، همان‌گونه که تکلیف با ظهور معجزه و کرامت تنافی ندارد. همچنین، رجعت صرفاً به واسطه اخبار ثابت نمی‌شود که بتوان اخبار رجعت را تأویل کرد، بلکه اجماع نیز از ادله رجعت شخصی (زنده‌شدن برخی مردگان) است (مجلسی، ۱۴۳۰: ۲/۱۶۹). بنابراین، مجلسی دلیل یا ادله برخی از تأویل‌کنندگان را برای اعراض از ظاهر نصوص دینی ناکافی و ناصواب می‌داند و با این تأویل‌ها مخالفت می‌کند.

از نظرگاه مجلسی، تأویل روایاتی که بر وحدت قدیم دلالت دارند (همو، ۱۴۲۳: ۱۵۶/۴)، تأویل اخبار دال بر تقدم آفرینش ارواح بر اجساد (همو، ۱۴۰۴: ۷/۴۴)، و همچنین تأویل اخبار دال بر حدوث عالم (همو، ۱۴۲۳: ۵۴/۶۶) که برخی فلاسفه کرده‌اند نیز به دلیل فقدان شرایط و اصول تأویل باطل است. وی همچنین تأویل عرفا از یقین به وحدت وجود (همو، ۱۳۷۶: ۱/۹۵) در آیه «وَأَعْبُدْ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) را نادرست می‌داند.

آگاهان به تأویل

از نظر مجلسی، هرچند غیرمعصومان نیز با اصول و روش‌های درست مجاز به تأویل‌اند ولی تأویل صحیح و به دور از خطا نزد خداوند و معصومان (ع) و راسخان در

علم است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۳۴/۲). با این حال برخی از روایات را از «متشابهات اخبار» دانسته است که تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند. به نظر وی، در چنین جاهایی سکوت اصوب و اولی و احوط است ولی با وجود این به صورت احتمالی این دسته از روایات را هم تفسیر و تأویل کرده است (همو، ۱۴۲۳: ۱۶۷/۴؛ ۳۲۸/۱۰؛ ۳۹۲/۲۳؛ ۲۸۳/۲۷؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۴/۲).

ارتباط تأویل با تحریف قرآن

چون مجلسی معتقد به تحریف قرآن است (همو، ۱۴۰۴: ۵۲۵/۱۲) سبب ایجاد مشکل در پذیرش برخی ظواهر قرآن و روی آوری به تأویلات مختلف را تحریف دانسته است. لذا رجوع به قرائت صحیح امام (ع) از آیه را باعث رفع مشکل و بطلان تأویلات بیان کرده است (همو، ۱۴۲۳: ۳۲۰/۳).

نتیجه

مجلسی با مقوله تأویل مواجهه‌ای روشمند دارد و اصول و شرایطی را برای تأویل صحیح مد نظر داشته است. وی با اصل تأویل موافق است و خود نیز برخی از ظواهر قرآنی یا روایی را تأویل کرده است. در عین حال، با برخی از تأویل‌ها از جمله تأویلات فلاسفه مخالفت کرده است. وی از سبک و روش مجازی در تأویل پیروی می‌کند و به شدت منتقد روش و سبک رمزی غلات، باطنیه و فلاسفه است. از دیدگاه وی، تأویل نادرست گاه سبب الحاد و کفر می‌شود. وی یکی از اسباب الحاد فلاسفه را نیز از این رهگذر می‌داند. به نظر مجلسی، اصل بر تأویل نکردن است، مگر اینکه به هیچ وجه نتوان ظاهر نص دینی را اخذ کرد. صرف استبعاد نمی‌تواند دلیل نپذیرفتن ظاهر یا تأویل آن باشد بلکه اجتناب از معنای ظاهر و تأویل آن نیازمند دلیل قطعی است. علاوه بر آن، معنای مؤول باید موافق با ادله عقلی و ظواهر نصوص دیگر باشد و مخالف با اجماع نباشد. مجلسی وجود شاهد بر معنای مؤول را نیز شرط کرده و خود وی به این شرایط عمل کرده است.

منابع

قرآن مجید.

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۱.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۴). *الاعتقادات*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (بی تا). *الاکلیل فی المثلثه والتأویل*، اسکندریه: دار الایمان.

ابن رشد اندلسی، محمد بن احمد (۱۹۷۲). *فصل المقال فی ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال*، مصر: دار المعارف.

آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳). *أبکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره: دار الكتاب.

تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹). *شرح المقاصد فی علم الکلام*، قم: الشریف الرضی، الطبعة الاولى.

جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۲). *التعريفات*، تهران: ناصر خسرو، چاپ چهارم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *دین شناسی*، قم: اسراء.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار الشامیة، الطبعة الاولى.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۱). *رسائل و مقالات*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، الطبعة الاولى.

شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶). *روش های تأویل قرآن*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴). *الملل والنحل*، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم، ج ۱.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، ج ۲.

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ج ۵.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دار الاضواء.

غزالی، محمد بن محمد (۱۹۶۴). *فضائح الباطنیة*، قاهره: چاپ عبد الرحمن بدوی، ج ۱.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۸.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۶). *عین الحیات*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: دار الاعتصام.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۲۳). *بحار الانوار لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۳۰). *الاربعون حدیثا*، تحقیق: فارس حسون، قم: مکتبه فدک لاحیاء التراث.

مجلسی، محمد باقر (بی تا). *حق البقین*، قم: ذوی القربی.

مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳). *تصحیح اعتقادات الامامیة*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

موسوی (سید مرتضی)، علی بن الحسین (۱۳۸۱). *الملخص فی اصول الدین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.

موسوی (سید مرتضی)، علی بن الحسین (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*، مقدمه: سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.

میروالی الدین (۱۳۶۲). «معتزله»، ترجمه: غلام علی حداد عادل، در: *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش: میان محمد شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
نجازادگان، فتح الله (۱۳۸۷). *تحریف ناپذیری قرآن*، تهران: مشعر.