

Shiite Studies

September 2023, Vol. 10, No. 24, 49-74

The Acceptable Function of Reason despite the Imam's Authority from 'Allāma Majlisī's Perspective¹

Mahmoud Sarafraz², Hamidreza Shariatmadari³

Mostafa Jafar Tayyari⁴, Mohammad Jafar Rezaee⁵

(Received on: 2023-05-14; Accepted on: 2023-08-24)

Abstract

The emphasis placed on Imamate in Shiism, coupled with the significant role of reason in Shiite sources of *ijtihad* and the acquisition of religious knowledge, has captivated scholars in the field of Shiite studies, leading them to ponder the intricate connection between the authority of the Imam and the authority of reason. Specifically, they seek to understand the nature of the relationship between these two sources of knowledge. In response, at least three general views have been put forth: closure of reason and its submission towards the Imam, minimal role of the Imam, or maximal rationalism and the authority of reason despite its need to the Imam. The present research employs a descriptive and analytical method, relying on library sources to collect data. The closure of reason in relation to the Imam is espoused by scholars of hadith such as 'Allāma Majlisī, which is the focus of this article. While 'Allāma Majlisī has utilized reasoning and reason in his understanding of hadiths, embracing reason as an instrument for inferences (which he calls "reasoning about religious matters), he rejects reason when it comes to the principles of religion, dismissing its validity as a source of religious knowledge. By citing certain hadiths, he tries to establish that rational arguments cannot be relied on with respect to the principles of religion.

Keywords: Imam, reason, religious knowledge, hadiths, Shia.

1. This article is derived from Mahmoud Sarafraz, "Tabyīn nisbat Imam wa 'aql dar ma'rifat dīnī banā bar riwāyāt Shī'ī," PhD diss., University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 2023.

2. PhD, Shia Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: m_sarafraz110@yahoo.com

3. Associate professor, Department of Shia Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: shariat@urd.ac.ir

4. Assistant professor, Department of Shia Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: Mjd38@chmail.ir

5. Assistant professor, Department of Ahl al-Bayt's Theology, Research Institute of Quran and Hadith, Qom, Iran. Email: rezae.mj@riqh.ac.ir

کارکرد مقبول عقل با وجود امام از منظر علامه مجلسی^۱

محمود سرافراز^۲

حمیدرضا شریعتمداری^۳

مصطفی جعفر طیبی^۴

محمد جعفر رضایی^۵

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۲]

چکیده

تأکید ویژه تشیع بر امامت در کنار منزلت والایی که عقل در منابع اجتهادی شیعه و کسب معرفت دینی تشیع داراست، ذهن هر پژوهشگر شیعه‌شناسی را به سمت این پرسش سوق می‌دهد که امام محوری با عقل محوری چه نسبتی دارد؟ و چه نسبتی میان این دو منبع و مرجع معرفتی وجود دارد؟ در پاسخ به این پرسش و مناسبات میان امام و عقل، دست‌کم سه دیدگاه کلی طرح شدنی است: تعطیلی و تسلیم عقل در برابر امام، نقش حداقلی برای امام یا عقل‌گرایی حداکثری و مرجعیت عقل و نیازمندی اش به امام. روش پژوهشی این تحقیق توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری داده‌های تحقیق و ابزار گردآوری آن کتابخانه‌ای است. تعطیلی عقل و تسلیم در برابر امام دیدگاه محدثانی مانند علامه مجلسی است که محور اساسی این پژوهش قرار گرفته است. علامه مجلسی اگرچه از استدلال و عقل در فهم روایات استفاده کرده است و عقل را ابزاری برای فهم و استنباط و ... می‌پذیرد و از آن به «تعقل الامور الدینیة» تعبیر می‌کند، در اصول دین عقل را بر نمی‌تابد و آن را منبع معرفتی دین نمی‌داند. ایشان با استناد و بررسی برخی روایات ثابت می‌کنند نمی‌توان در اصول دین بر دلایل عقلی تکیه کرد.

کلیدواژه‌ها: امام، عقل، معرفت دینی، روایات، شیعه.

۱. این مقاله برگرفته از: محمود سرافراز «تبیین نسبت امام و عقل در معرفت دینی بنا بر روایات شیعی»، رساله دکتری، استاد راهنما: حمیدرضا شریعتمداری، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۲، است.
۲. دانش آموخته دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول) m_sarafraz110@yahoo.com
۳. دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. shariat@urd.ac.ir
۴. استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. shariat@urd.ac.ir
۵. استادیار گروه کلام اهل بیت (علیهم‌السلام)، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. rezae.mj@riqh.ac.ir

۱. بیان مسئله

در اندیشه اسلام ناب، عقل وسیله اثبات خداوند و یکی از منابع اثبات اصول دین و تبیین باورهای دینی و نیز شناخت احکام شرعی به شمار می‌رود. عقل‌گرایی همان تفکر و اندیشه است که قرآن هماره مشوق آن است. آیات زیادی انسان را به پذیرش دستورات عقلی ملزم می‌کند و خداوند می‌فرماید عقل همان چیزی است که انسان را به دین رهنمون می‌کند و هر که از این راه برگردد، خود را گرفتار جهل و نادانی کرده است: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره: ۱۳۰): و کیست که از آیین ابراهیم روی‌گردان شود، جز کسی که خود را خوار و بی‌ارزش کند و خویش را به نادانی و سبک مغزی زند؟» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۴۷ - ۵۲).

عقلانیت به این معنا نیست که در معرفت‌شناسی نیازی به نبوت و امامت نباشد؛ زیرا گاهی اندیشه دچار تقلید و جهل مرکب می‌شود؛ چنان‌که خداوند متعال اهل کتاب را به دلیل اینکه کلام خدا را پس از فکر و خیالات خود تحریف می‌کند، سرزنش می‌کند: «يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرْفُونَ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ» (بقره: ۷۵): [گروهی از آنان] کلام خدا را می‌شنیدند، سپس آن را پس از فهم و تعقل [به سبب اغراض دنیوی خود] تحریف می‌کردند؛ در حالی که [زشتی کار خود را] می‌دانستند».

تأکید ویژه تشیع بر امامت در کنار منزلت والایی که عقل در منابع اجتهادی شیعه و کسب معرفت دینی تشیع داراست، ذهن هر پژوهشگر شیعه‌شناسی را به سمت این پرسش سوق می‌دهد که امام محوری با عقل محوری چه نسبتی دارد؟ و چه نسبتی میان این دو منبع و مرجع معرفتی وجود دارد؟ تعطیلی عقل و تسلیم در برابر امام یکی از دیدگاه‌های در پاسخ به این پرسش است که دیدگاه محدثانی مانند علامه مجلسی است.

درواقع رویکرد پاسخ به این پرسش، رویکرد درون‌دینی است و باید درون‌مایه محکم و روشن روایات کتاب الحجّه. که بر نقش تعیین‌کننده امام در همه شئون دینی از جمله

معرفت دینی تأکید دارد. و صراحت روایات کتاب العقل و الجهل. که عقل را در کنار حجت ظاهری، حجت باطنی خداوند می‌داند. را لحاظ کرد و پاسخی درخور برای این مسئله یافت.

۲. پیشنهاد

درباره کارکرد عقل در معرفت دینی از دیدگاه مجلسی دو دیدگاه کلی وجود دارد: برخی قایل اند مجلسی افزون بر نقش ابزار عقل، آن را در جایگاه یکی از منابع معتبر در تحصیل معارف دینی نیز می‌پذیرد. برخی از حسن و قبح عقلی، قواعد کلامی مانند قاعده وجوب اصلح و قاعده لطف را قبول دارد و بدان‌ها استدلال می‌کند؛ با این وجود در مواضعی از آثارش، محدودیت‌هایی را برای عقل قایل شده است. دیدگاه دیگر این است که ایشان عقل را نه منبعی معرفتی، بلکه در جایگاه ابزار پذیرفته است و عقل منتزع و مستقل و فلسفی را مذموم می‌داند. در این باره پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی تألیف شده است که برخی از آنها را مرور خواهیم کرد:

- «کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی» (حمیدرضا شریعتمداری)؛ نویسنده در پی ارائه تصویری جامع از امکان‌های مختلف کاربرد عقل در قلمرو دین و استشهاد به برخی از دیدگاه‌ها و گفته‌های عالمان امامیه است که می‌تواند بر این کاربرد عقلی ممکن، متصور و محتمل انطباق یابد.

- «نقش عقل در معرفت از دیدگاه علامه مجلسی» (حیدر نورالدین)؛ نویسنده به بررسی و تحلیل کلماتی از علامه مجلسی می‌پردازد که از آنها نفی مطلق اعتبار و ارزش عقل و جایگزین کردن تمسک به اخبار در کلام معصومان برداشت شده است.

- «عقل در منظومه معرفتی از علامه مجلسی» (مرضیه امیری)؛ نویسنده در این مقاله با بررسی روایات کتاب عقل و جهل در آثار علامه مجلسی نتیجه می‌گیرد ایشان عقل را

در جایگاه منبع معرفتی نپذیرفته است و عقل منتزع و مستقل و فلسفی را بنا بر روایات مذموم می‌داند.

- «عیار نقد در منزلت عقل» (محسن کدیور)؛ نویسنده در این مقاله مبانی معرفت‌شناختی علامه مجلسی را تبیین می‌کند و نتیجه می‌گیرد عقل منبع معرفت نیست، ادراکات عقل نظری از نگاه ایشان معتبر نیست و در بسیاری از مسائل اعتقادی که در آثار علامه که به حکم عقل استناد شده است، مراد عقل به معنای عقل ضروری یا مشهور عندالکلی یا اکثر است.

- «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی» (محمد غفوری نژاد و محمد عظیمی)؛ نویسندگان در پی اثبات این هستند که از نظر علامه عقل یکی از منابع معتبر در تحصیل معارف دینی است و ایشان را متکلمی عقل‌گرا معرفی می‌کنند.

- «مفهوم عقل و حدود کارایی آن در دو شرح "الکافی"» (فاطمه میرغفوریان)؛ نویسنده با بررسی شرح ملاصالح مازندرانی و علامه مجلسی نتیجه می‌گیرد ملاصالح به موهبی و فطری بودن معرفت باور دارد و عقل را در این حوزه ناکارآمد می‌داند؛ اما مجلسی نظر صریحی در این موضوع نمی‌دهد؛ ولی با توجه به شواهد موجود در شرحش می‌توان گفت وی معرفت را نظری و اکتسابی می‌داند.

- پایان‌نامه «عقل از دیدگاه شیخ مفید و علامه مجلسی» (فاطمه خیری حبیب‌آبادی)؛ در این پایان‌نامه به بررسی نقاط اشتراک و افتراق دو دیدگاه شیخ مفید و علامه مجلسی درباره عقل پرداخته شده است.

نوآوری: درباره عقل و امام در شیعه و دیدگاه‌های علامه مجلسی کارهای متعددی انجام شده است؛ اما نوآوری این اثر که بررسی تازه‌ای دانسته می‌شود، صورت‌بندی و چارچوب جامعی است که از فروض مختلف رابطه امام و عقل در شیعه (با اذعان همگان به جایگاه رفیع هر دو در میراث شیعه) به دست می‌آید؛ نیز اینکه با توجه به این چارچوب و فروض،

چه قرائتی را می‌توان از علامه مجلسی ارائه کرد؛ قرائتی که با آن حجم زیاد روایات نقل شده از ایشان در باب امام و امامت و احادیثی که در منقبت عقل گزارش می‌کند و اینکه موسوعه حدیثی خودش را با کتاب العقل و الجهل آغاز کرده است، سازگار باشد؛ همچنان که بین اقوال و دیدگاه‌های به ظاهر ناسازگار ایشان که گاه از انسداد باب عقل معرفت امام سخن می‌گوید و گاه از اعتبار عقل قطعی و تعقل در امور دینی، سازگاری داشته باشد.

۳. مفهوم‌شناسی

۳-۱. عقل

برای عقل معانی بسیاری در کتب لغت و فرهنگ‌نامه‌های اصطلاحی برشمرده‌اند. نکته مهم برای پژوهشگر معناشناسی ارتباط و تناسب معنایی بین معنای لغوی و اصطلاحی است.

«عقل» در لغت به معنای بازداشتن، جلوگیری کردن، منع کردن و مهار کردن آمده است. وقتی گفته می‌شود «عقلتُ البعیرَ عقلاً»، ای شدتِ یدُه بالعقل؛ به همین دلیل به مهار شتر «عقال» می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۵۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۵۷۸). لغت‌شناسان معانی متعددی برای واژه عقل بیان کرده‌اند؛ از جمله «نقیض جهل» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۵۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۵۷۸)، «حجر و نهی» و «ضد حماقت» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ص ۴۵۸؛ جوهری، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۱۱۶۸)؛ همچنین در کتب معروف لغت عرب این واژه در معانی «قلب»، «تأمل»، «قلعه و حصن»، «دیه»، «قوه» و استعدادی که با آن علم تحقق می‌یابد، به کار رفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۷۰-۷۱).

عقل در اصطلاح کاربردهای گوناگونی دارد که در تبیین معنای اصطلاحی آن به دیدگاه‌های متکلمان، محدثان و فلاسفه اشاره خواهد شد:

الف) دیدگاه متکلمان

بیشتر متکلمان امامیه در مدرسه کلامی کوفه به خلقت نورانی و مستقل عقل توجه نداشته‌اند و در آثار کلامی نیز عقل نیرویی نفسانی معرفی شده است؛ برای نمونه در روایتی که هشام بن حکم از امام موسی کاظم (ع) گزارش می‌کند، قلب در آیه «انَّ فی ذلک لَذِکْرٍ لِّمَن کَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷) به عقل معنا شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۶)؛ نیز امام (ع) در مناظره با عمرو بن عبید قلب را قوای دیگر انسان مانند بینایی، شنوایی و... می‌داند که به وسیله آن هر آنچه توسط دیگر جوارح انسان به دست می‌آید، تحلیل و بررسی می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۹ - ۱۷۰).

شیخ مفید عقل را از مقوله معنا می‌داند: «معنی یتمیز به من معرفة المستنبطات» (مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۲). در علم کلام غالباً به معنای عرض به کار می‌رود. از نظر کراچکی نیز عقل عرضی است که در انسان زنده حلول می‌کند و بین نیک و بد تمیز می‌دهد (کراچکی، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۳۱۸)؛ اما سیدمرتضی عقل را مجموعه‌ای از علوم ضروری می‌داند که دو ویژگی داشته باشند:

۱. کسب معارفی که بر عهده انسان گذاشته شده است، مانند استدلال برای معرفت خداوند، وابسته به آنها باشد.
۲. انجام اعمال و تکالیف دینی بدون این علوم ممکن نباشد، مانند درک حسن و قبح افعال (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ص ۱۲۱ - ۱۲۳).

ب) دیدگاه فلاسفه

از دیدگاه بیشتر فلاسفه گاهی مراد از عقل جوهری است که ذاتاً و فعلاً مجرد و مستقل از نفس و بدن موجود است و عقل مفارق نام دارد. گاهی مقصود از عقل نیرویی از قوای نفس انسانی است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند؛ این معنا به عقل نظری و عملی

تقسیم می‌شود. بنابراین از نگاه ابن سینا سه‌گونه عقل وجود دارد: عقل مفارق، عقل نظری و عقل عملی (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۴۰۲). از منظر صدرالمتألهین عقل صادر اول است که عین وجود است؛ همچنین به اولین مخلوق حق تعالی نور هم اطلاق می‌شود؛ زیرا نور وجود و ظلمت عدم است و عقل صادر اول و عین وجود است؛ بنابراین اینکه گاهی عقل را روح هم می‌نامند، از آن روست که عقل اصل حیات است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ص ۱۷).

ج) دیدگاه محدثان

محدثان امامیه عقل را موجودی جدا و جوهری مستقل از انسان می‌دانند که خداوند بین انسان‌ها تقسیم کرده است و انسان به یاری عقل خوب و بد را تشخیص می‌دهد. عقل مانند نقل می‌تواند به کشف حقایق و درک و ایجاد معارف پردازد. در حدیث مشهوری آمده است: خداوند عقل را آفرید فرمود پیش آی و عقل پیش رفت؛ سپس فرمود برگرد، عقل برگشت؛ سپس خداوند خطاب به عقل فرمود: هیچ موجودی را دوست داشتنی‌تر از تو نیافریدم (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۱۹۲). در روایت دیگری پیامبر اکرم (ص) فرمود: عقل از نوری مکنون و مخزون در علم الهی آفریده شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۴۲۷). از نگاه آنان بخش مهمی از عقل انسان اکتسابی نیست و تلاش برای افزایش آن بی‌نتیجه است.

۳-۱-۱. مفهوم عقل از دیدگاه علامه مجلسی

مجلسی به بیان‌های مختلف و از ابعاد گوناگون عقل را این‌گونه تعریف می‌کند:

۱. نیرو و توان درک و تشخیص خیر و شرّ و توانایی شناخت علت‌ها و اسباب کارها و آنچه سبب انجام کارها می‌گردد و آنچه انسان را از انجام کارها باز می‌دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۹۹).

۲. ملکه و حالتی در نفس انسان که او را به گزینش خیرها و منفعت‌ها و دوری از شرها و آفت‌ها و زیان‌ها وامی‌دارد و نفس به واسطه این ملکه بر پرهیز و نهی از خواسته‌های شهوانی و خشم و وسوسه‌های شیطانی قدرت و توان می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۹۹).
۳. نیرویی که انسان‌ها آن را در تنظیم امور زندگی و معیشت خود به کار می‌گیرند (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۶).
۴. مراتب توانایی و استعداد نفس و فُرب و بُعد آن برای تحصیل نظریه‌ها که دارای چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۶).
۵. نفس ناطقه انسان که او را از چارپایان متمایز می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۶).
۶. دیدگاه فلاسفه که عقل را جوهر مجرد قدیمی می‌دانند که ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق پیدا نمی‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۷). ایشان پس از بیان دیدگاه فلاسفه، آن را رد می‌کند و لازمه چنین سخنانی را انکار بسیاری از ضروریات دین همچون حدوث عالم و مانند آن می‌داند؛ همچنین اعتقاد برخی از پیروان فلسفه که اسلام را پذیرفته‌اند و عقل‌های حادثی را اثبات نموده‌اند، مستلزم انکار بسیاری از مبانی پذیرفته شده اسلامی می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۷).

۲-۳. امام

امامت و پیشوایی در معنای گسترده آن یکی از ضرورت‌های زندگی اجتماعی بشر است. این واقعیت تاریخی گواه عینی سخن امام علی (ع) است که فرمود: «مردم امیری لازم دارند نیکوکار باشد یا بدکار، که مؤمن در پرتو حکومت او مسیر حقش را طی کند و کافر هم از زندگی بهره‌مند شود و پروردگار هم دوران مؤمن و کافر را در آن حکومت به پایان

رساند؛ همچنین توسط آن حاکم غنیمت‌ها جمع‌آوری شود و جنگ با دشمن به وسیله او سازماندهی شود و راه‌ها به واسطه او او ایمن گردد و در حکومت او حق ناتوان از قدرتمند گرفته شود، تا انسان مؤمن نیکوکار راحت باشد و مردم از شرّ بدکار در امان باشند» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۴۰، ص ۸۲).

واژه «امام» بر وزن کتاب در اصل از ماده «أمّ» به معنای قصد کردن مشتق شده و جمع آن «ائم» است. «أمّ» به معنای اصل و مرجع و جماعت و دین است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۱). راغب می‌گوید: «امام» کسی است که از او پیروی کنند و به او اقتدا شود، چه انسان باشد یا کتاب یا غیر آن و چه حق باشد یا باطل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۸۷). ریشه تمام این معانی، قصد کردن همراه با قصد و توجه خاص است و این معنا در تمام مشتقات آن لحاظ می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۱۳۵)؛ بنابراین امام کسی است که مردم با قصد و توجه خاص به سراغ او می‌روند.

معنای خاص «امامت» عبارت است از رهبری جامعه بشری در جایگاه جانشین پیامبر الهی. اما امامت امت اسلامی در جایگاه جانشینی پیامبر اسلام (ص) را می‌توان معنای اخصّ امامت نامید. متکلمان اسلامی آن را به رهبری و سرپرستی مردم در امور دنیوی و دینی در جایگاه جانشینی پیامبر (ص) تعریف کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۵؛ علامه حلی، ۱۳۶۵: ص ۱۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ص ۳۲۵؛ طباطبایی الف، ۱۳۸۸: ص ۱۴۹؛ طباطبایی ب، ۱۳۸۸: ص ۱۵۱).

۴. مقام و منزلت امامت

امامت بنا بر نصوص دینی از اصول اساسی و بنیادی اسلام است. پیامبر اکرم (ص) درباره اهمیت جایگاه امامت می‌فرماید: «همانا هر کس بمیرد؛ در حالی که امام زمانش را نشناسد، به مرگ جاهلی مرده است» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۰۹).

مقام امامت بالاترین جایگاه و منزلت انسانی است. عبدالعزیز بن مسلم ضمن روایت مفصلی نقل می‌کند: در ایام حضور حضرت رضا (ع) در مرو بودیم. در آغاز ورود، روز جمعه در مسجد جامع انجمن کردیم. حاضران در مسجد موضوع امامت را مورد بحث قرار داده بودند و اختلاف بسیار مردم را در آن زمینه بازگو می‌کردند. من خدمت آقایم رفتم و گفتگوی مردم را درباره بحث امامت در محضرش بازگفتم. حضرت (ع) لبخندی زد و فرمود: مگر مردم مقام و منزلت امامت را میان امت می‌دانند تا روا باشد که به اختیار و انتخاب ایشان واگذار شود؛ همانا امامت قدرش والاتر و شأنش بزرگ‌تر و منزلتش عالی‌تر و مکانش منیع‌تر و عمیق‌تر از آن است که مردم با عقل خود به آن رسند یا به آرائشان آن را دریابند یا به انتخاب خود امامی منصوب کنند؛ همانا امامت مقامی است که خدای عزوجل بعد از رتبه نبوت و خلت در مرتبه سوم به ابراهیم خلیل (ع) اختصاص داده و به آن فضیلت مشرفش ساخته و نامش را بلند و استوار نموده و فرموده «همانا من تو را امام مردم گردانیدم»؛ ابراهیم خلیل از نهایت شادی‌اش به آن مقام عرض کرد «از فرزندان من هم؟» (بقره: ۱۲۴). خداوند متعال فرمود «پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد»؛ پس آیه امامت را برای ظالمین و ستمکاران تا روز قیامت باطل کرد و میان برگزیدگان قرار داد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۹۵).

۵. نسبت امام و عقل در اصول دین از نگاه مجلسی

علامه مجلسی از جمله محدثانی است که قایل به تعطیل و تسلیم عقل در برابر امام است و به طور کلی اصالت را به نقل و روایات و فرمایشات پیامبر اعظم (ص) و عترت طاهرین می‌دهد. ایشان در مقدمه کتاب العقائد می‌گوید: «به حقیقت که اهل بیت عصمت و طهارت، اخبار و روایات شان را میان ما نهاده‌اند؛ پس بر ما روا نیست در این دوران، مگر تمسک به اخبار آن بزرگواران و تفکر و اندیشه در آثارشان؛ اما متأسفانه بیشتر مردم عصر ما آثار و بیانات اهل بیت پیامبرشان را ترك نمودند و به آراء و نظرات خود مستبد شدند.

پس گروهی پیرو حکما شدند؛ حکما و فلاسفه‌ای که گمراه گشتند و گمراه نمودند و به هیچ پیامبری اقرار نکردند و به هیچ کتابی ایمان نیاوردند و فقط به افکار فاسد و انظار و آرای بی ارزش خود اعتماد ورزیدند. پس آن گروه، اینان را امامان و پیشوایان خود گزیده و اخبار صد در صد واضح و صحیح ائمه اطهار (ع) را تنها به این دلیل که با گرایش‌های حکما موافق نیست، تأویل نمودند؛ با آنکه می‌بینند دلایل و شبهات اینان نه مفید گمان است و نه وهم، بلکه افکارشان چیزی جز همانند بافته‌های عنکبوت (سست و بی پایه) نیست؛ نیز می‌بینند ناهماهنگی و اختلاف تمایلات و تباین و ناسازگاری نظرات حکما را با یکدیگر؛ زیرا جمعی از فلاسفه، مشائون و گروهی دیگر، اشراقیون هستند و رأی و اندیشه این دو با هم موافق نیست، پناه به خدا از اینکه مردم در اصول عقاید به عقل‌ها و افکار خود متکی گردند. چگونه آنان جرئت می‌کنند نصوص روشن و روایات صد در صد واضح صادر شده از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) را تأویل و توجیه کنند به دلیل خوش‌گمانی به یک فیلسوف یونانی کافری که به هیچ دین و مذهبی معتقد نیست؟» (مجلسی، ۱۳۳۰: ص ۲۵ - ۲۴).

با وجود استفاده علامه مجلسی از عقل و استدلال در شناخت و فهم روایات، وجود عقل در اصول دین را نمی‌پذیرد و در منابع معرفتی دین جایگاهی برای آن قایل نمی‌شود. ایشان در بحار الانوار پس از بیان شش برهان بر توحید می‌گوید: «هفتم: ادله نقلیه از کتاب و سنت و اینها بیش از آن است که به شمارش آید، و برخی از آنها گذشت، و در تمسک به ادله سمعیه در باب توحید محدودی نیست و این [ادله سمعیه] ادله نزد من قابل اعتماد است»؛ یعنی با وجود ذکر شش دلیل عقلی بر توحید، دلیل قابل اعتماد و مختار علامه مجلسی دلیل نقلی است (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۶۴). امام خمینی (ره) در کتاب آداب الصلوة به این سخن علامه مجلسی تعریضی می‌زند و می‌نویسد: «و همچنین روایت شریفه که می‌فرماید: "دین الله لا یصاب بالعقول"، شهادت دهد بر اینکه مقصود از "دین الله" احکام تعبّدیه دین

است؛ وگرنه باب اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت، بلکه مطلق معارف، حقّ طلق عقول و از مختصات آن است. و اگر در کلام بعضی محدثان عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرایب امور بلکه از مصیباتی است که باید به خدای تعالی از آن پناه برد و این کلام محتاج به تهجین و توهین نیست. والی الله المُشْتَكِي» (خمینی، ۱۳۹۴: ص ۲۰۰).

در روایتی از یونس بن یعقوب آمده است محضر امام صادق (ع) بودم. مردی از اهل شام وارد شد و گفت من علم کلام و فقه و احکام و فرایض را می دانم و برای مناظره با یاران شما آمده‌ام. امام صادق (ع) فرمود: از گفتار پیامبر سخن می گویی یا از خودت؟ گفت: هم از سخنان پیامبر هم از خودم، امام فرمود: پس تو شریک رسول خدایی؟ گفت: نه. فرمود: از خدای عزوجل به تو وحی شده است؟ گفت: نه. فرمود: همان طور که اطاعت پیامبر را واجب می دانی، اطاعت خود را هم واجب می دانی؟ گفت: نه. حضرت متوجه من شد و فرمود: ای یونس، این مرد پیش از ورود به بحث خودش را محکوم کرد [زیرا کلام خویش را حجت دانست، بدون آنکه دلیلی بر حجیتش داشته باشد]؛ سپس امام رو به حمران کرد و فرمود: تو سخنت را با حدیث دنبال می کنی و [مناسب سخن می گویی] به حق می رسی و به هشام بن سالم متوجه شد و فرمود: در پی حدیث می گردی، ولی تشخیص نمی دهی [می خواهی سخن مرتبط و مناسب بگویی، ولی نمی توانی]؛ متوجه احوال شد و فرمود: بسیار قیاس می کنی و از موضوع خارج می شوی، مطلب باطل را به باطلی رد می کنی و باطل تو روشن تر است. سپس متوجه قیس ماصر شد و فرمود: تو به گونه ای سخن می گویی که هرچه خواهی به حدیث پیامبر نزدیک تر شود، دورتر می شود و حق را باطل درمی آمیزی با آنکه حق اندک تو را از باطل بسیار بی نیاز می کند. تو و احوال از شاخه ای به شاخه ای دیگر می پرید و مهارت دارید. یونس می گوید به خدا که من تصور کردم به هشام هم مانند آنچه درباره آن دو نفر فرمود، می فرماید؛ ولی امام فرمود: ای هشام تو با هر دو پا به زمین

نمی‌خوری [که هیچ‌گونه جوابی برایت نباشد] تا می‌خواهی به زمین برسی، پرواز می‌کنی [به محض اینکه نشانه مغلوبیت آشکار می‌شود، خود را نجات می‌دهی]، همچون تویی باید با مردم سخن گوید. خود را از لغزش نگه‌دار، شفاعت ما در پی‌اش می‌آید ان شاء الله (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۷۳).

علامه مجلسی در توضیح این روایت می‌گوید: سخن امام که فرمود «پس تو در این حالت شریک پیامبر هستی» دلیل بر بطلان کلامی است که مستند به کتاب و سنت نباشد و ثابت می‌کند در اصول دین نمی‌توان بر دلایل عقلی تکیه کرد. علامه سپس احتمال می‌دهد مقصود امام، فروع فقهی و فرایض باشد که عقل در آنها جایی ندارد و استناد به وحی در آنها اجتناب‌ناپذیر است؛ اما با آوردن «والتعمیم أظهر» نظر نخست را تقویت و تأیید می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۲۶۸ - ۲۶۹).

ایشان در ادامه درباره فقره انتهایی روایت می‌گوید احتمال می‌رود منظور از قیاس در اینجا، اعم از قیاس فقهی و شامل استحسان‌های عقلی و نظرات موهومی باشد که از کتاب و سنت برگرفته نشده است و مقصود از طریق عقل راهی است که خطاهای فراوانی در آن راه یافته است؛ از این رو در مسائل دینی نمی‌توان بر عقل تکیه کرد، بلکه در تمام امور دینی مراجعه به امامان و اوصیای معصوم پیامبر (ص) واجب است و این مطلب از ظاهر بسیاری از احادیث این باب به دست می‌آید؛ پس مراد از قیاس در این روایت قیاس لغوی است.

بنابراین علامه مجلسی با توجه به خطاهای فراوان راه یافته در استنتاج‌های عقلی، استناد به برهان‌های عقلی را در مسائل دینی نمی‌پذیرد و چون مقصود قیاس فقهی نیست، بلکه منطقی است، روشن است منظور ایشان اصول دین است. ایشان استناد به دلایل نقلی را برای مباحثی مانند توحید نیز جایز می‌داند و می‌گوید تنها دلایل نقلی مورد اعتماد است و بر همین اساس قیاس عقلانی در فهم دین راه ندارد و طریق دست‌یابی به معارف دینی قرآن و سنت است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۲۶۸ - ۲۶۹).

علامه مجلسی با این استدلال که در موارد فراوانی احکام بدیهی عقل با پندارهای وهمی درآمیخته می‌شود، از سخن گفتن بر اساس عقل خود درباره مسائل دینی و امور الهی نهی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۴، ص ۳۰۶) و می‌گوید اگر خداوند مردم را در عقولشان مستقل می‌دانست، پیامبران را نمی‌فرستاد؛ حال که چنین نکرده است و ما را به اطاعت پیامبران و پس از ایشان به اطاعت اهل بیت (ع) امر فرموده است؛ پس در تمام امور دین باید به آنها رجوع کنیم (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۴، ص ۳۰۶).

علامه در باب اسماء و صفات پروردگار پیرامون شناخت باری تعالی عباراتی دارد که عقل و دلایل عقلی در آنها مذمت شده است. ایشان معرفت پروردگار را موهبت الهی به طالبان معرفت می‌داند و کسانی را که ادعا کنند خدا را به وسیله عقلشان شناخته‌اند و برای شناخت خدا به حجت‌های الهی رجوع نمی‌کنند، منحرفان از صراط مستقیم و ائمه ضلال و عالمان سوئی می‌داند که حجاب خلق از شناخت و عبادت خدا به شمار می‌آیند: «أن المعرفة من صنعه تعالی و لیس للعباد فیها صنع و أنه تعالی یهبها لمن طلبها و لم یقصر فیما یوجب استحقاق إفاضتها و القول بأن غیره تعالی یقدر علی ذلك نوع من الشکر فی ربوبیته و الهیته فإن التوحید الخالص هو أن یعلم أنه تعالی مفیض جمیع العلوم و الخیرات و المعارف و السعادات كما قال تعالی "ما أصابک من حسنّة فمِنَ اللَّهِ و ما أصابک من سیئة فمِنَ نَفْسِک" فالمراد بالحجاب إما أئمة الضلال و علماء السوء الذین یدعون أنهم یعرفونه تعالی بعقولهم و لا یرجعون فی ذلك إلى حجج الله تعالی فإنهم حجب یحجبون الخلق عن معرفته و عبادته تعالی فالمعنی أنه تعالی إنما یعرف بما عرف به نفسه للناس لا بأفکار و عقولهم أو أئمة الحق للناس فأما إفاضة المعرفة و الإیصال إلى البغیة فلیس إلا من الحق تعالی» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۶۵).

همچنین در کتاب العدل و المعاد بحار الانوار ذیل «باب ان المعرفة منه تعالی» می‌گوید: «اخبار این باب و بیشتر باب‌های سابق دلالت می‌کنند که معرفت خداوند تعالی بلکه شناخت رسول

و امامان و سایر عقاید دینی، موهبتی هستند و کسی نیستند». ایشان پس از بیان تأویل‌هایی در این باره آنها را نمی‌پذیرد و با بعید دانستن بیشترشان می‌گوید: «ظاهر روایات این است که بندگان مکلف به انقیاد از حق و ترک استکبار از قبول آن هستند؛ اما تمام معارف از چیزهایی هستند که خداوند بعد از اختیار حق از جانب بندگان در قلب‌هایشان القای کند؛ سپس روزبه روز این معارف را به مقدار اعمال و طاعات ایشان تکمیل می‌نماید تا آنها را به درجه یقین برساند و آنچه از سیره انبیاء و امامان دین در تکمیل امت و اصحابشان در این باره رسیده است شما را کفایت می‌کند و انبیاء و امامان امت‌ها و اصحابشان را به اکتساب و نظر و جستجوی کتاب‌های فلاسفه و اقتباس از دانش زنداچه احاله نکردند، بلکه ابتدا ایشان را به اذعان به توحید و سایر عقاید دعوت نمودند و سپس به تکمیل نفس به طاعات و ریاضات خواندند تا اینکه به اعلی درجات سعادات فایز شوند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵، ص ۲۲۵).

ایشان همچنین در ابتدای باب منع از نظرات و قیاس‌ها و اجتهادهای باطل این روایت را نقل می‌کند: «آن‌که دیگری را بر اساس نظریه‌پردازی و قیاس‌های شخصی به دین فراخواند، توفیقی نمی‌یابد؛ زیرا آن شخص هم خالی از رأی و نظر نیست و چه بسا پس از مدتی، فرد داعی خود پیرو نظر فرد مدعو شود؛ چراکه بارها دیده‌ایم علم‌آموز نظری برتر از استادش ارائه کرده و بر او غالب شده است؛ در چنین مواقعی افراد جامعه دچار شک و تخیل و وهم می‌شوند. و اگر چنین چیزی از منظر خداوند مجاز بود، انبیا را با آن علومی که فیصله‌دهنده مسائل هستند بر نمی‌انگیخت. و از هزل و بیهودگی منع و نادانی را نکوهش نمی‌کرد؛ اما وقتی مردم حق را سبک و نعمت [رسالت و امامت] را کوچک شمردند، با جهل و تدبیرهای خود در برابر علم الهی احساس بی‌نیازی کردند و با واگذاشتن پیامبران خدا و برپاکنندگان امر خدا [امامان] به میل خود بسنده کردند و گفتند: هیچ چیزی نیست مگر آنچه عقل و نیروی تشخیص ما آن را درک می‌کند؛ پس خداوند آنچه را خود بر خودشان مستولی کرده بودند، بر آنان مستولی کرد و آنان را به حال خود رها و خوار گذاشت تا بنده نفس خود شدند. اگر پروردگار به رأی

و اجتهاد آنان رضایت داشت، دیگر نیازی به ارسال پیامبران و فصل الخطاب و کسی که آنها را از این گمراهی باز دارد نبود؛ در حالی که می‌بینیم پروردگار پیامبران را با دانش روشن و هدایت صحیح برانگیخت تا مردم را از رأی و نظرهای پیچیده و تباه‌کننده منع کنند؛ سپس پیامبرانش را راهنمایان به سوی صراط مستقیمش قرار داد. پس با این حال اگر کسی باقیاس و رأی شخصی در پی حقیقت و هدایت الهی است، نتیجه‌ای جز دوری از خداوند نخواهد داشت. خداوند به هیچ پیامبری حتی آنان که عمری طولانی داشتند، اجازه نداد بر خلاف وحی الهی، تابع خواسته و نظرات مردم شود یا از پیش خود نظریه‌پردازی کند. و این برای هر صاحب خردی دلیل روشنی است که دریابد اهل رأی و قیاس باطل اند و راه‌شان خطاست؛ نیز اختلاف پس از پیامبران است نه در پیامبران. پس ای شنونده از فراهم آوردن دو خصلت بر خودت پرهیز کن: یکی آنکه بی‌تدبر و تأمل هر آنچه را بر سینه‌ات سنگینی کرد، کنار بگذاری و ناخودآگاه و بدون آنکه حد و حریمی را بشناسی، از نفس خود پیروی کنی؛ دیگر اینکه از چیزی که به آن نیاز داری، احساس بی‌نیازی کنی و در نتیجه کسی را که باید به او رجوع کنی، تکذیب کنی و بر حذر باش از اینکه حق را ترک کنی به دلیل سستی و ملالت، و در پی باطل باشی در اثر نادانی و گمراهی؛ زیرا ما هرگز نیافتیم کسی را که تابع هوای نفسش باشد و از آنچه گفتیم تجاوز کند، در راه مستقیم و هدایت باشد. و دیگر اینکه از آنچه واقعاً به آن نیاز داری، احساس بی‌نیازی کنی و کسی را که بازگشت تو به اوست تکذیب نمایی و حق را به دلیل دلتنگی و سستی رها کنی، و از روی نادانی و گمراهی در پی باطل باشی که البته ما هیچ انسان رشد یافته‌ای نیافتیم که از هوای نفسش پیروی نموده و از آنچه ما گفتیم عبور نماید؛ پس در آنچه گفته شد خوب تأمل کن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۳۱۳).

اوپس از نقل این روایت می‌گوید: از تدبر در این روایت هادری می‌یابیم اولیای دین پس از شناخت امام باب عقل را بسته‌اند و از پیروان خود خواسته‌اند تمام مسائل را از آنان دریافت کنند و از تکیه بر عقل‌های ناقص خویش در هر بابی بر حذر داشته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۳۱۴).

به طور کلی محدثان امامیه با استناد به روایات مسئله امامت را امری می دانند که عقول افراد عادی بدان دسترسی ندارد: «إِنَّ الْإِمَامَةَ أَجَلٌ قَدْرًا وَأَعْظَمُ شَأْنًا وَأَعْلَى مَكَانًا وَأَمْنَعُ جَانِبًا وَأَبْعَدُ غَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ أَوْ يَنَالُوهَا بِأَرْئِهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۹۹)؛ نیز به این روایات که امامت امری «صعبٌ مستصعب» است و تنها برای پیامبران و مؤمنانی که خدای تعالی قلب آنها را آزموده قابل فهم و درک است، استناد می کنند: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ سَمِعْتُ يَقُولُ إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا ثَلَاثٌ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا حَمْزَةَ أَلَا تَرَى أَنَّهُ اخْتَارَ لِأَمْرِنَا مِنَ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ وَ مِنَ النَّبِيِّينَ الْمُرْسَلِينَ وَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الْمُمْتَحَنِينَ (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۵).

همچنین اگرچه امامان و برخی اصحاب و شاگردان ایشان برای اثبات ضرورت و نیازمندی به امام استدلال عقلی ارائه کرده اند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۶۸ - ۱۶۹)؛ اما حقیقت امامت و ماهیت علم امام و بسیاری از مسائل مربوط به امامت برای عقل فهمیدنی نیست؛ حتی گاهی احادیث و فرمایشات امامان معصوم (ع) نیز صعبٌ مستصعب توصیف می شود و توصیه شده است اگر به روایتی برخوردید که برایتان قابل فهم نبود، آن را انکار نکنید و علم آن را به ما واگذارید. از امام باقر (ع) نقل شده است که رسول خدا (ص) فرمود: «حدیث آل محمد صعب و مستصعب است، جز فرشته مقرب یا پیغمبر مرسل یا بنده ای که خدا دلش را به ایمان آزموده است، به آن ایمان نیاورد؛ پس هر حدیثی که از آل محمد (ع) به شما رسید و در برابر آن آرامش دل یافتید و آن را آشنا دیدید، بپذیرید و هر حدیثی را که دلتان از آن رمید و ناآشنایش دیدید، آن را به خدا و پیغمبر و عالم آل محمد رد کنید، همانا هلاک شده کسی است که حدیثی را که تحمل ندارد، برایش بازگو کنند و او بگوید به خدا این چنین نیست، به خدا این چنین نیست و انکار مساوی کفر است» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۴۰۱).

از دیدگاه مجلسی در اصول عقاید نیز نمی‌توان از دلایل عقلی استفاده کرد، مگر دلایلی که برگرفته از کتاب و سنت باشد؛ زیرا تعقلی اعتبار دارد که با قانون شریعت موافق باشد (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۲۶۸). در واقع ایشان کاربرد و قلمرو عقل در مسائل دینی را شناخت امام می‌داند؛ اما پس از شناخت امام کارایی و جایگاهی برای عقل قایل نیست. نتیجه عقل و استدلال‌های عقلی آمیخته با وهم و خیال است و در حوزه دین و آموزه‌های دینی اعتباری ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۴، ص ۳۰۶).

علامه مجلسی ذیل روایتی در باب «علامات العقل و جنوده» می‌فرماید: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَا عُبِدَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْعَقْلِ وَمَا تَمَّ عَقْلُ امْرِئٍ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ عَشْرُ خِصَالٍ وَذَكَرَ مِثْلَهُ». بیان فی ما وقع بعد قوله والعاشرة وما العاشرة وقوله (ص) لم يعبد الله بشيء أي لا يصير شيء سببا للعبادة وآلة لها ومكملاتها كالعقل ويحتمل أن يكون المراد بالعقل تعقل الأمور الدينية والمعارف اليقينية والتفكير فيها وتحصيل العلم وهو من أفضل العبادات كما سيأتي فيكون ما ذكر بعده من صفات العلماء والمجد نيل الشرف والكرم وساد أهل زمانه أي صار سيدهم وعظيمهم وأشرفهم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۱۰۹). بنابراین باید گفت ایشان عقل را در جایگاه منبع معرفت دینی نمی‌پذیرد؛ اما آن را ابزاری برای فهم و درک و استنباط و... قبول دارد و از آن به تعقل الامور الدينية تعبیر می‌کند؛ همچنان که مشکل ایشان با عقل نظری غیر قطعی است نه با احکام بدیهی عقل.

بنابراین می‌توان گفت در اندیشه و طرح معرفتی علامه از فهم دین، تنها فایده عقل و محدوده کارکردی آن در مسائل دینی، شناخت امام است؛ اما پس از شناخت امام، عقل کارایی و منزلت قابل توجهی ندارد، بلکه شاید عقل را در حوزه مسائل دینی فاقد حجیت و اعتبار می‌داند و آن را در کنار کتاب و سنت، از منابع دین به شمار نمی‌آورد. وی درباره اصل حجیت نداشتن عقل در فهم دین، از سخن درباره موضوعات دینی بر اساس عقل نهی می‌کند و از سخن گفتن بر اساس عقول به ویژه در موضوعات دینی و مسائل الهی منع

می‌کند؛ به این دلیل که بسیار اتفاق می‌افتد احکام بدیهی عقل با پندارهای آشکار وهم درآمیزند؛ سپس می‌نویسد: «ولا تعتمدوا علی أصولکم و لا تتکلموا علی عقولکم لا سیما فی المقاصد الدینیة و المطالب الإلهیة فإن بدیهة العقل کثیرا ما تشبه ببدیهة الوهم و المؤلفات الطبیعیة بالأمر الیقینیة و المنطق لا یفی بتصحیح مواد الأقیسة و زن أفكارک بمیزان الشرع المبین و مقیاس الدین المتین و ما تحقق صدوره عن الأئمة الراسخین صلوات الله علیهم أجمعین لثلاثکون من الهالکین» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۴، ص ۳۰۶).

نتیجه

درواقع هیچ متفکر و صاحب نظری را سراغ نداریم که به طور کلی عقل را در همه عرصه‌های دینی کنار گذاشته باشد؛ حتی یک محدث صرف هم دست کم در تنظیم و تدوین ابواب و احادیث، عقلانیتی را اعمال می‌کند؛ اما عموماً فراتر از این نگاه حداقلی، به کاربرد عقل در فهم یا استنباط دینی در نظر یا عقل پایبند هستند. ملاحظهٔ مجموع آرای علامه مجلسی در باب عقل که مستقل یا ذیل احادیث فرموده‌اند و نیز ملاحظهٔ مجموع فرآورده‌های علمی‌ای که از ایشان رسیده است، نشان می‌دهد او:

۱. عقل به معنای تعقل در امور دینی یا به بیانی دیگر عقل در جایگاه ابزاری برای فهم و استنباط دینی را پذیرفته است: «و یمکن ان یکون المراد من العقل تعقل الامور الدینیة ...» و این بر خلاف موضع حشوویه یا مفوضه است که هیچ میزانی را برای تشخیص و تفکیک سره از ناسره اعمال نمی‌کنند و خود را مکلف به مطابق فهم یا فهم تفصیلی معانی فرازهای دینی نمی‌دانند و به نوعی همه یا اغلب معانی را به خدا تفویض می‌کنند. البته تفویض نسبی معنا، در جایی که آدمی همه تلاش اجتهادی خودش را انجام داده است و جهتی عقل ستیز در معنا و مدلول نمی‌یابد و علی‌الفرض به صدور متن (و نه لزوماً جهت صدور) اطمینان یافته است، تفویض معنا به خدا یا رد علم به معنا به راسخان در علم که پیامبر

(ص) و امامان معصوم (ع) هستند، موجه و میان عقل‌گرایان مسلمان (که حتی عقل را در جایگاه منبع نیز قبول دارند) نیز مقبول است. عقل قطعی در جایگاه منبع، اما پیش از اذعان به حجیت پیامبر (ص) و امام (ع) و حجیت قرآن و سنت معصوم) رامی‌پذیرد و بعد از اذعان به حجیت قول امام معصوم، دیگر مجالی برای عقل در جایگاه منبع معرفت دینی، در تراز دیگر منابع متنی و اجماع قایل نیست: «ولا یخفی انهم سدوا باب العقل بعد معرفة الائمة...»؛ پس اگر تعارضی میان عقل و نقل پدید آمد، نقل و ظاهر عقل را مقدم می‌کند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۲۶۳۱ ش)؛ الخصال؛ تحقیق: علی‌اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرسین.

— (۵۹۳۱ ق)؛ کمال‌الدین و تمام‌النعمه؛ محقق - مصحح: علی‌اکبر غفاری؛ تهران: اسلامیه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۴۰۴۱ ق)؛ الشفاء (الالهیات)؛ قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۴۰۴۱ ق)؛ تحف العقول؛ قم: جامعه مدرسین.

ابن فارس، احمد بن فارس (۴۰۴۱ ق)؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۴۱۴۱ ق)؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۷۳۱ ق)؛ المحاسن؛ محقق - مصحح: جلال‌الدین محدث؛ قم: دار الکتب الإسلامیة.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۶۶۳۱ ش)؛ تصنیف غرر الحکم و دررالکلم؛ تحقیق: مصطفی درایتی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۳۸۳۱ ش)؛ نسبت دین و دنیا؛ قم: مرکز نشر اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱ ق)؛ تاج اللغة و صحاح العربیة؛ بیروت: لبنان.

خمینی، سیدروح‌الله (۴۹۳۱ ش)؛ آداب الصلوة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۲۱۴۱ ق)؛ مفردات الفاظ القرآن؛ بیروت - دمشق: دار القلم - الدارالشامیه.

سیدمرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۱۴۱ ق)؛ الذخیره فی علم الکلام؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی. شریف الرضی، محمد بن حسین (۴۱۴۱ ق)؛ نهج البلاغه؛ محقق: فیض الإسلام؛ قم: هجرت. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۶۶۳۱ ش)؛ شرح أصول الکافی لصدر المتألهین؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

صفار، محمد بن حسن (۴۰۴۱ ق)؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد؛ محقق - مصحح: محسن کوچه باغی؛ قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی. طباطبایی، سید محمد حسین (۸۸۳۱ الف)؛ تعالیم اسلام؛ به کوشش: سیدهادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب.

— (۸۸۳۱ ب)؛ شیعه در اسلام؛ به کوشش: سیدهادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب.

— (۷۱۴۱ ق)؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.

علامه حلی، حسن بن یوسف (۵۶۳۱ ش)؛ الباب الحادی عشر؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۵۰۴۱ ق)؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۹۰۴۱ ق)؛ العین؛ ج ۳، قم: هجرت.

کراچکی، ابوالفتح (۰۱۴۱ ق)؛ کنز الفوائد؛ قم: منشورات دار الذخائر.

کلینی، محمد بن یعقوب (۷۰۴۱ ق)؛ الکافی؛ تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۰۳۳۱ ق)؛ العقائد؛ تحقیق: حسین درگاهی؛ تهران: الهدی.

— (۳۰۴۱ ق)؛ بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.

— (۴۰۴۱ ق)؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول؛ تحقیق: هاشم رسولی محلاتی؛ تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مصطفوی، حسن (۸۶۳۱ ش)؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی (۷۷۳۱ ش)؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.

مفید، محمد بن محمد (۳۱۴۱ ق)؛ اوائل المقالات؛ قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

Holy Quran

Sharif Al-Ridha, Muhammad bin Hussein. 1993. Nahj al-Balaghah. Investigator / proofreader Fayd al-Islam. Qom: migrated.

Ibn Babawayh, Muhammad Ibn Ali (Sheikh Saduq) .1983. Alkhesal. Edited by Ali Akbar Ghafari. Qom: College of Teachers.

Ibn Babawayh, Muhammad Ibn Ali (Sheikh Saduq). 1975 . Kamalodin va Tamamoneamah. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Islamic.

Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. 1984. Ashefa (Alelahiat). Qom: Ayatollah Marashi Library.

Ibn Shuba Harrani, Hasan Bin Ali. 1984. Tohafoloqoul. Qom: University of teachers.

Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram. 1993 . Lisanolarab. Beirut: Dar Sader.

Barqi, Ahmad bin Muhammad bin Khalid. 1952. Almahasen. Investigator / proofreader Jalal Al-Din Muhaddith. Qom: Islamic Book House.

Tamimi Amadi, Abdul Wahid bin Muhammad. 1987. Tasnif qorarlohekam va Dorarolkalem. Investigation: Mustafa Drayti. Qom: Islamic notice book.

Javadi Amoli, Abdullah. 2004. Nesbate Din va Donya. Qom: Esraa Publishing Center.

Jawhari, Ismail bin Hammad. 1990. Tajologhah va Sehahol Arabiyah. Beirut: Lebanon.

Khomeini, Seyrouhullah. 2015. Adabosalat. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works 1

Ragheb Isfahani, Hussein bin Muhammad. 1991. Mofradato Alfazelqoran. Beirut - Damascus: Dar al-Qalam - Dar al-Shamiya.

Sayyid Mortaza. 1991. Azakhirah Fi Elmelkalam. Qom: Islamic Publishing Corporation.

Sadr Al-Mutaalhin. 1987. Shrhe Osoolokafi LeSadrolmutaalhin. Tehran: Farhangi Investigation Institute.

Saffar, Muhammad bin Hassan. 1984. Basaerodrajat Fi Fazaele Ale Mohammad. Investigator/Editor: Mohsen Kojah Baghi. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.

Tabatabaei, Syed Muhammad Hussein. 1996. Almizan Fi Tafsirelqoran. Qom: Islamic Publications Book.

- Tabatabaei, Syed Muhammad Hussein. A. 2009. Taalime Eslam. By Kushsh Seyedhadi Khosrowshahi. Qom: Bustan Book.
- Tabatabaei, Syed Muhammad Hussein. B. 2009. Shieh Dar Eslam. By Kushsh Seyedhadi Khosrowshahi. Qom: Bustan Book.
- Allama Hali. 1986. Albabo Hadi Ashr. Tehran: Institute of Islamic Studies.
- FazelMekdad, Mekdad bin Abdullah. 1985. Ershadotalebin Ela Nahjelmostarshedin. Qom: Ayatollah Marashi's Bookkhana Publications.
- Farahidi, Khalil bin Ahma. 1989. Aleyn. Qom. Hijrah.
- Karajki, Abul-Fath. 1990. Kanzolfavaed. Qom: Munitions House Publications.
- Koleiny, Muhammad bin Yaqoub. 1987. Alkafi. Tehran: House of Islamic books.
- Majlis, Muhammad Baqer. 1983. Biharolanwar aljamiah ledorolakhbarelaemmatelathar: Beirut: Arab Heritage Revival House.
- Majlis, Muhammad Baqer. 1984. Meratoloqool Fi Sharhe Akhbare Alerraool: Investigation: Hashim Rasouli. Tehran: Islamic Book House.
- Majlis, Muhammad Baqer. 1912. Alaghaed. investigation: Hossein Dargahi, Tehran, Al-Huda.
- Mustafawi, Hassan. 1989. Attahqiq Fi KalamatelQoranelkarim. Tehran: Ministry of Farhang and Islamic Guidance.
- Motahhari, Morteza. 1998. Majmooh Asar. volume 4, Tehran, Sadra publications.
- Mufeed, Muhammad bin Muhammad. 1992. Avelolmaqalat. Qom: Gangari Jahani Sheikh Mufid.

References

- The Holy Quran.
- 'Allāma al-Ḥillī, al-Ḥasan b. Yūsuf al-. 1365 Sh. *Al-Bāb al-ḥādī 'ashar*. Tehran: Institute for Islamic Studies.
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad b. Khālīd al-. 1371 AH. *Al-Maḥāsīn*. Edited by Jalaloddīn Mohaddes. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Fāḍil al-Miqdād, Miqdād b. 'Abd Allāh al-. 1405 AH. *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidīn*. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi.
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad al-. 1409 AH. *Al-'Ayn*. Qom: Hejrat.

- Ibn al-Fāris, Aḥmad b. al-Fāris. 1404 AH. *Muʿjam maqāyīs al-lughā*. Qom: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī.
- Ibn al-Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. 1414 AH. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ʿAlī al-Shaykh al-Ṣadūq. 1362 Sh. *Al-Khiṣāl*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Society of Seminary Teachers.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ʿAlī al-Shaykh al-Ṣadūq. 1395 AH. *Kamāl al-dīn wa-tamām al-niʿma*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Islamiyya.
- Ibn Shuʿba al-Ḥarrānī, al-Ḥasan b. ʿAlī. 1404 AH. *Tuḥaf al-ʿuqūl*. Qom: Society of Seminary Teachers.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ʿAbd Allāh. 1404 AH. *Tuḥaf al-ʿuqūl*. Qom: Society of Seminary Teachers.
- Javadi Amoli, Abdollah. 1383 Sh. *Nisbat dīn wa duniyā*. Qom: Esra Publication Center.
- Jawharī, Ismāʿīl b. Ḥammād al-. 1410 AH. *Tāj al-lughā wa-ṣiḥāḥ al-ʿArabiyya*. Beirut: Dar al-ʿIlm li-l-Malayin.
- Karājakī, Abū l-Faṭḥ. 1410 AH. *Kanz al-fawāʿid*. Qom: Dar al-Dhakhāʾir Publications.
- Khomeini, Sayyed Ruhollah. 1394 Sh. *Ādāb al-ṣalāt*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Kulaynī, Muḥammad b. Yaʿqūb al-. 1407 AH. *Al-Kāfī*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiyya.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir al-. 1330 AH. *Al-ʿAqāʾid*. Edited by Hossein Dargahi. Tehran: al-Huda.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir al-. 1403 AH. *Biḥār al-anwār al-jāmiʿa li-durar akhbār al-āimmat al-aṭhār*. Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-ʿArabi.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir al-. 1404 AH. *Mirʿāt al-ʿuqūl fī sharḥ akhbār Āl al-Rasūl*. Edited by Hashem Rasouli Mahallati. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Mostafavi, Hassan. 1368 Sh. *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qurʿān al-karīm*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Motahhari, Morteza. 1377 Sh. *Majmūʿi āthār*. Vol. 4. Tehran: Sadra Publications.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad al-. 1413 AH. *Awāʿil al-maqālāt*. Qom: World Conference on Shaykh Mufid.
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad al-. 1412 AH. *Mufradāt alfāz al-Qurʿān*. Beirut and Damascus: Dar al-Qalam and al-Dar al-Shamiyya.
- Ṣadr al-Mutāʾallihīn, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1366 Sh. *Sharḥ uṣūl al-kāfī*. Tehran: Cultural Research Institute.

- Şaffār, Muḥammad b. al-Ḥasan al-. 1404 AH. *Başā'ir al-darajāt fi faḍā'il Āl Muḥammad*. Edited by Mohsen Koochebaghi. Qom: Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi Library.
- Sayyid al-Murtaḍā, 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī al-. 1411 AH. *Al-Dhakhīra fi 'ilm al-kalām*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Sharīf al-Raḍī, Muḥammad b. al-Ḥusayn al-. 1414 AH. *Nahj al-balāgha*. Edited by Feiz al-Islam. Qom: Hejrat.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1388a Sh. *Ta'ālīm Islam*. Edited by Seyyed Hadi Khosroshahi. Qom: Boostan-e Ketab.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1388b Sh. *Shī'a dar Islam*. Edited by Seyyed Hadi Khosroshahi. Qom: Boostan-e Ketab.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1417 AH. *Al-Mizān fi tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Islamic Publishing Office.
- Tamīmī al-Āmidī, 'Abd al-Wāḥid b. Muḥammad al-. 1366 Sh. *Taṣnīf ghurar al-ḥikam wa-durar al-kilam*. Edited by Mostafa Derayati. Qom: Islamic Propagation Office.