

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصه چپستی عقل و کارکردهای آن

عین الله خادمی*

علیرضا عربی**

چکیده

بحار الانوار مهم‌ترین و مفصل‌ترین تألیف علامه مجلسی و از مهم‌ترین و گسترده‌ترین جوامع حدیثی شیعه است. تعلیقات علامه طباطبایی که نماینده تفکر فلسفی حکمت متعالیه در دوره معاصر است، به طور عمده مشتمل بر نقد دیدگاه‌های علامه مجلسی است. بررسی تحقیقی و تفصیلی‌تر این تعلیقه‌ها، ضمن آنکه تلاشی در جهت تقویت و احیای سنت تعلیقه‌نویسی و نگاه انتقادی به میراث گذشته محسوب می‌شود، می‌تواند گامی مؤثر در شناسایی تفاوت رویکردها و منظومه فکری این دو اندیشمند دینی تأثیرگذار و توجه به نقاط اشتراک و افتراق آنها به حساب آید. این مقاله صرفاً عهده‌دار تبیین، تشریح، تحلیل، نقد و بررسی دو تعلیقه از تعلیقات علامه طباطبایی که چالش برانگیزتر بوده است، می‌باشد. تذکر این نکته ضروری است که از آنجا که دیدگاه‌های علامه مجلسی مورد نقد واقع شده بود، حجم قابل توجهی به بررسی و تبیین آرای ایشان اختصاص یافته است. در این پژوهش، تلاش شده تا تعاریف علامه مجلسی از معانی گوناگون عقل با دو محک لغت و مصطلح اهل بحث در سه مکتب اصلی فلسفی سنجیده شود و علل بدگمانی او به فیلسوفان و آرای فلسفی شناسایی گردد؛ همچنین روش فهم دین و مواجهه او با متون دینی و سرانجام، دغدغه‌های او در بحث عقول مجرد مورد بررسی قرار گرفته و انتقادات، مدعیات و

*. دانشیار گروه الهیات دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی؛ e_khademi@ymail.com

** . دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی؛ arabi.alireza@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۰؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۰/۱۰/۵]

دلایل علامه طباطبایی در این موارد ارزیابی گردیده است تا نشان داده شود این اظهارنظرها و موضع‌گیری‌ها تا چه اندازه مقرون به صواب بوده‌اند.

واژگان کلیدی: بحار الانوار، مجلسی، طباطبایی، عقل، تجرد، فلسفه، تأویل، فهم حدیث.

بیان مسأله

بحار الانوار؛ الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار (ع) که با نام مختصر بحار الانوار شهرت دارد (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶)، جزو مفصل‌ترین و مبسوط‌ترین منابع حدیثی شیعه است و مهم‌ترین و مفصل‌ترین تألیف علامه مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ق) نیز محسوب می‌شود (امین‌عاملی، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۱۸۲؛ قمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷؛ دوانی، ۱۳۷۵، ص ۵۱۲-۵۰۹؛ نوری، ۱۳۷۴، ص ۲۶۰-۲۶۲؛ عابدی، ۱۳۷۸، ص ۲۱-۱۹). در طول مدتی که از تألیف این کتاب می‌گذرد، همواره مورد توجه و مراجعۀ محققان بوده است. تعبیرات و تصریحات بسیاری از نویسندگان و اندیشمندان، نشانه تقدیر از این کتاب سترگ است. ویژگی‌های ستودنی همچون تبویب و موضوع‌بندی نیکو و نیز شرح مشکلات اخبار از خصوصیات بارز این دایره‌المعارف بزرگ حدیثی شیعه است. این ویژگی‌ها به‌همراه احاطۀ مؤلف بر حدیث و توانایی او در شناخت صحیح از سقیم، سبب شده است کتاب منزلتی برتر داشته باشد تا جایی که برخی از اخباریان از اعتبار تمام مرویات آن سخن بگویند (بحرانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵). با این همه، برخی از علما از جهاتی نسبت به آن انتقاد داشته‌اند که یکی وجود روایات ضعیف و چه‌بسا نادرست در این جامع حدیثی و دیگری وجود برخی شرح‌های حدیثی در آن است. از جمله سیدمحسن امین‌عاملی معتقد بود این کتاب با توجه به فراهم آمدن از روایات غث و سمین نیاز به تهذیب دارد و «بیان»‌های مجلسی بر احادیث با عجله نوشته شده و لذا کم‌فایده شده است (امین‌عاملی، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۱۸۳). برخی نیز معتقدند بحار الانوار مملو از احادیث بی‌اساس است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۹۲۸). گروهی دیگر، در بیان جایگاه واقعی این کتاب و انتقاد از دو نظر افراطی (تأیید کامل) و تفریطی (بی‌ارزش دانستن آن)، بر این نکته تأکید دارند که هدف اصلی مجلسی از تألیف بحار الانوار، حفظ آثار شبیه و گردآوری آنها در یک مجموعه موضوعی بوده و این کتاب را کتابخانه‌ای جامع خوانده که بالطبع باید همه‌گونه اثر در آن یافت شود (زنجانی، ۱۳۲۹، ص ۳۴-۳۲؛ خمینی، بی‌تا، ص ۳۲۰-۳۱۹؛ شعرانی، ۱۳۶۲، ج ۵۳، مقدمه؛ سمیعی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۲-۲۶۰؛ رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۷۷، ص ۹ و ۱۵-۱۴).

به‌نظر می‌رسد این مطلب بیانگر تمام غرض مجلسی از تألیف بحار الانوار نیست و ایشان صرفاً در صدد جمع‌آوری احادیث نبوده است (عابدی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲-۱۳۱؛ ۱۳۷۶، مقدمه). در نگاهی جامع‌تر شاید بتوان گفت شروع مجلسی یکی از بهترین مزایای کتاب بحار الانوار به‌شمار می‌رود؛ مجلسی در موارد زیادی پس از نقل حدیث به شرح روایت و توضیح واژگان غریب حدیث و شیوۀ جمع بین روایات متعارض پرداخته است که مجموعه سودمندی از مباحث فقه‌الحدیثی را در اختیار محققان و حدیث‌پژوهان قرار داده است و تحت عناوینی همچون: اقول، بیان، تنویر، ایضاح، تبیان، توضیح، تفسیر، شرح و تبیین و... متمایز گردیده است. او در مقدمه

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۷۱
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

کتاب در این باره می‌نویسد: «و اوضح ما يحتاج من الاخبار الى الكشف ببيان شاف على غايه الايجاز لئلا الابواب و يكثر حجم الكتاب» (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴-۵). اگرچه بنای اصلی مجلسی در شرح روایات بر اختصار بوده است، گاهی به دلیل ضرورت‌هایی که احساس می‌کرده توضیحات مفصل و گسترده‌ای را آورده است که هر یک رساله و بلکه کتابی مستقل محسوب می‌شود (عابدی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷-۱۶۳).

هنگامی که برای چاپ جدید بحار الانوار توسط دارالکتب الاسلامیه و المکتبه الاسلامیه از علامه طباطبایی به عنوان نمایندهٔ فکر فلسفی و دقت‌های ظریف حکمت متعالیه، درخواست شد تعلیقاتی بر این کتاب بنگارد؛ ایشان که سالیانی چند کتاب را تدریس کرده بودند، به این مهم پاسخ مثبت دادند (عابدی، ۱۳۸۱، ص ۶۶۹). طباطبایی بحار الانوار را ارج بسیار می‌نهد و آن را بهترین دایره‌المعارف شیعه از نقطه نظر جمع اخبار می‌داند (حسینی تهرانی، ۱۴۱۷، ص ۵۵). ایشان روی هم‌رفته بر نود و پنج موضع کتاب تعلیقه نوشته‌اند. این تعلیقه‌ها عموماً بر توضیحات و «بیان»‌های مجلسی است نه بر خود احادیث و در اغلب موارد توضیحات مجلسی ساده یا غیرکافی (و نه باطل) دانسته شده است. البته این تعلیقه‌نویسی با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد و سرانجام در جلد هفتم متوقف ماند. از جمله تعلیقات ایشان، دو تعلیقه‌ای است که در ذیل گفتار مجلسی در مجلد اول کتاب آمده است و ظاهراً دلیل اصلی اعتراض به ایشان است که منجر به توقف نگارش و چاپ تعلیقات بر این اثر نفیس گردید. همین دو تعلیقه بوده است (حسینی تهرانی، ۱۴۱۷، ص ۵۷-۵۵) که لحن تند نسبت به مجلسی داشته و سبب واکنش مراجع تقلید وقت قم و نجف گردید (دوانی، ۱۳۷۱، ص ۳۸۲؛ ملکی میانجی، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

این نوشتار به بررسی تفصیلی‌تر این دو تعلیقه می‌پردازد تا نشان دهد:

۱. نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه مجلسی و طباطبایی پیرامون عقل و روایات مربوطه چیست؟
۲. عمدهٔ اعتراض مجلسی بر فیلسوفان متوجه کدام دیدگاه‌های فلسفی است؟
۳. عمدهٔ اعتراض طباطبایی بر مجلسی شامل چه محورهایی است؟
۴. این ایرادها و اعتراض‌های متقابل تا چه اندازه وارد به نظر می‌رسد؟

۱. بیان مجلسی و تعلیقهٔ طباطبایی

مجلسی ذیل باب دوم از کتاب *العقل و الجهل*، جلد نخست *بحار الانوار*، پس از ذکر ۱۴ روایت مرتبط با عنوان این باب (حقیقه‌العقل و کیفیت و بدو خلقه) تحت عنوان «بسط کلام لتوضیح مرام» بیاناتی دارد و فهم اخبار ابواب عقل را متوقف بر بیان ماهیت عقل و اختلاف آراء و مصطلحات آن می‌داند. با توجه به اینکه دو تعلیقهٔ طباطبایی بر همین بخش از کلام مجلسی است، منطقی‌تر است که ابتدا بیان مجلسی را بیاوریم و از ذکر عمدهٔ بخش مرتبط کلام او گریزی نیست، تا امکان فهم و داوری بهتر فراهم گردد:

عقل در اصل لغت یعنی تعقل و فهم اشیاء و در اصطلاح به اموری اطلاق شده است که:
اول: قوهٔ ادراک خیر و شر و تمییز میان آن‌دو و توان شناسایی اسباب امور و خود آن اسباب و نیز شناخت آنچه منجر به آن می‌شود یا آنچه از آن باز می‌دارد. عقل به این معنا ملاک تکلیف و ثواب و عقاب است.

دوم: عقل ملکه و حالتی است در نفس که انسان را به اختیار خیر و نفع و اجتناب از شرور و ضررها دعوت می‌کند و نفس به وسیله آن بر کنترل دواعی شهوانی و غضبی و وسوسه‌های شیطانی توانمند می‌شود و...

سوم: قوه‌ای که مردم در نظام امور زندگی‌شان به کار می‌گیرند. پس اگر موافق قانون شرع باشد و در آنچه شارع نیکو می‌شمرد به کار رود، اصطلاحاً «عقل معاش» نامیده می‌شود و... هنگامی که در امور باطله به کار گرفته شود نامش در زبان شرع «نکراء و شیطنت» است.

چهارم: مراتب استعداد نفس برای تحصیل علوم نظری و نزدیکی و دوری‌اش از آن است و برای آن چهار مرتبه برشمرده‌اند: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. گاهی همین اسامی بر نفس در آن مراتب نیز اطلاق می‌شود...

پنجم: نفس ناطقه انسانی که با آن از دیگر جانداران متمایز می‌شود.

ششم: آنچه فلاسفه معتقدند و به گمان خودشان اثبات کرده‌اند که عبارت است از «جوهر مجرد قدیم که ذاتاً و فعلاً تعلق به ماده ندارد» و قول به آن همان گونه که گفته‌اند مستلزم انکار کثیری از ضروریات دین، از قبیل حدوث عالم و غیره است که در اینجا گنجایش ذکر آن نیست. برخی از منتسبین فلاسفه به اسلام، به عقولی حادث معتقدند و این نیز مطابق اعتقادشان مستلزم انکار کثیری از اصول مسلم اسلامی است. به علاوه، از اخبار وجود مجردی جز خداوند متعال به دست نمی‌آید و... پس بدان که اکثر اخبار وارده در این ابواب در دو معنی اول ظهور دارند، که برگشت‌شان به یک معنای واحد است و ظهور آنها در معنی دوم اکثر و اظهر است و برخی اخبار در معنای دیگری محتمل هستند. (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۱-۹۹)

گفتنی است که مجلسی دست‌کم در دو اثر دیگرش، یعنی *مرآة العقول* و *کتاب الاربعین* به این معنای اصطلاحی عقل اشاره کرده و همین بحث تکرار شده است (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۰-۲۵؛ ۱۳۹۹ق، ص ۱۷-۱۱). اینکه برخی مباحث تفصیلی در *مرآة العقول* یا آثار دیگر مجلسی بی‌کم و کاست در مجلدات گوناگون *بحار الانوار* تکرار شده باشد، در موارد متعددی به چشم می‌خورد و منحصر به این مبحث نیست. طباطبایی ذیل اصطلاح دوم، نخستین تعلیقه‌اش را بر این بخش از سخنان مجلسی می‌آورد که دومین تعلیقه وی بر *بحار الانوار* محسوب می‌شود:

آنچه (مجلسی)، خدایش رحمت کند، از معانی عقل می‌گوید و ادعا می‌کند آنها مصطلحات معانی عقل هستند، همان‌طور که بر شخص خبیر و وارد در این مباحث پنهان نیست، نه بر اصطلاح اهل بحث مطابقت دارد و نه با اصطلاحاتی که عموم مردم دارند و آنچه او را به اشتباه انداخته، دو چیز است: اول، سوء ظن نسبت به کسانی که در معارف عقلی از طریق عقل و برهان بحث می‌کنند. دوم، راهی که در فهم معانی اخبار پیموده است؛ از آن جهت که همه (احادیث) را در مرتبه واحدی از بیان گرفته است و آن همان (مرتبه‌ای) است که فهم عامه به آن می‌رسد و معظم اخباری که در پاسخ اکثر پرسش‌گران از معصومین (ع) وارد شده در همین رتبه (فهم عامه) است. درحالی که در اخبار، اخبار درخشانی هستند که به حقایق اشاره دارد که به آنها

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۷۳
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

نمی‌رسد مگر فهم‌های برتر و خرده‌های ناب. این موجب اختلاط معارفی که از ایشان (ع) افزوده شده گردیده است و اینکه بیانات عالی به جایگاهی نزول کنند که جایشان نیست و نیز بیانات ساده به سبب فقدان تمییز آنها و تعیین آنها، و چنین نیست که همهٔ پرسش‌گران از رویان در سطحی واحد از فهم باشند و همهٔ حقایق نیز در سطحی واحد از دقت و لطافت نیستند؛ کتاب و سنت پر است از اینکه معارف دین دارای مراتب گوناگون‌اند و برای هر مرتبه‌ای اهلی است و در نادیده گرفتن مراتب نابودی معارف حقیقی است. (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۰)

طباطبایی در این تعلیقه چند نکته را ذکر کرده است:

۱. آنچه مجلسی آورده نه با معنای عرفی عقل سازگار است و نه با معنای فلسفی آن.
۲. علت اشتباه مجلسی دو چیز است: اول) سوء ظن نسبت به فلاسفه، دوم) ناپدید کردن مراتب گوناگون معارف دین و اتخاذ مسلک عوامانه
۳. راه صحیح فهم روایات.

۲. بررسی مدعیات طباطبایی در تعلیقهٔ دوم

۲-۱: معنای عقل

طباطبایی در این بخش مدعی است آنچه مجلسی در بیان معانی عقل آورده است نه با معنای عرفی عقل سازگار است و نه به معنای اصطلاحی آن نزد اهل بحث و فیلسوفان. ایشان دلیلی بر این مدعی‌شان نیاورده‌اند و صرفاً بر روشنی کلام خود نزد افراد خبیر و وارد در این مباحث تأکید کرده‌اند. برای سنجش این مدعا ناچار از بررسی معنای عقل در لغت و اصطلاح هستیم.

۲-۱-۱: معنای عقل در لغت

مادهٔ عقل دارای ریشه‌ای واحد، قیاسی و فراگیر است که اکثر موارد کاربرد آن بر «بازداشتن» یا معنایی نزدیک به آن دربارهٔ اشیاء دلالت می‌کند. عقل از همین معنا برگرفته شده است، زیرا از گفتار و رفتار ناپسند باز می‌دارد. (ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۶۹)

جرجانی نیز آورده است: «عقل صاحب‌اش را از انحراف از راه راست منع می‌کند» (جرجانی، ۱۳۰۶ق، ص ۶۵). راغب اصفهانی نیز ذیل واژهٔ عقل آورده است: «العقل يقال للقوه المتهیئه لقبول العلم و يقال للعلم الذی یستفیده الانسان بتلك القوه عقل». وی سپس اصل عقل را «امساک» و «استمساک» معنا کرده است و در بیان این معانی عباراتی به‌عنوان شاهد مثال ذکر نموده است: «عقل البعیر بالعقال و عقلت المرأه شعرها و عقل لسانه: کفه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۳، ص ۵۷۷).

لغت‌شناسان دیگر نیز به اینکه اصل مادهٔ عقل به معنای باز داشتن است و همهٔ مشتقات آن به این معنای اصلی باز می‌گردد اشاره دارند (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۱۷۶۹؛ ابن اثیر الجزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۱۳۹؛ ابن درید، ۱۳۷۸ق، ص ۲۳۸؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۴۲۳-۴۲۲؛ عسکری، ۱۴۱۲، ص ۳۶۶؛

فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۹؛ بیهقی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۶۵ و ۸۶۶؛ ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۱۱، ص ۴۵۸).
در قاموس قرآن آمده است: «اگر آیات قرآن را تتبع کنیم خواهیم دید که عقل در قرآن به معنی فهم و درک و معرفت است... عقل به صورت اسمی در قرآن نیامده و فقط به صورت فعل، مثل «عقلوه، یعقلون، تعقلون و تعقل» به کار رفته است» (قرشی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۲۸).
صاحب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بر اساس لغت و کاربرد این واژه در آیات و روایات چنین جمع‌بندی می‌کند:

اصل واحد در ماده عقل، تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی، سپس ضبط و حبس بر اساس آن تشخیص است و از لوازم آن امساک، تدبّر و حسن فهم و ادراک است... پس حقیقت قوه عاقله، تشخیص امور صالح و فاسد و ضارّ در جریان زندگی مادی معنوی و سپس ضبط و حبس نفس، بر طبق این تشخیص است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۹۸-۱۹۶)

به نظر می‌رسد براساس مطالب پیش‌گفته بتوان دو جنبه برای عقل قائل شد؛ یک وجه شناختاری که از معانی همچون معرفت، فکر، تدبّر، فهم، ادراک و استدلال به دست می‌آید و یک وجه بازدارندگی که از معانی همچون امساک، منع، نهی، کفّ، حصن و حبس به دست می‌آید. میان این دو نیز ارتباطی دوسویه است، یعنی عقل دارای صبغه‌ای اخلاقی و ارزشی (هنجاری) است و معیاری برای تمییز عمل شایسته از ناشایست و بازداشتن از عمل ناشایست و خطا به شمار می‌رود که از رایج‌ترین اطلاعات عرفی عقل است. این معنا درباره سایر واژگان مترادف با آن، مانند حجر، حجی، لب، نهی، قلب، فؤاد و... نیز صادق است (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ذیل آیه ۳۱ بقره، ص ۱۰۷۸ - ۱۰۶۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۸؛ الحسینی الکفوی، ۱۴۱۳، ص ۶۱۹). بر این اساس، اظهار نظر مجلسی از معانی لغوی و عرفی عقل خارج نبوده و قابل دفاع به نظر می‌رسد.

۲-۱-۲: معنای عقل در اصطلاح فلسفه

فیلسوفان متناسب با گرایش‌های فکری خود معانی گوناگونی را برای عقل برشمرده‌اند. دست‌کم دو معنای اساسی در کاربردهای عقل در فلسفه و کلام به چشم می‌خورد:
اول) عقل در کتاب الهیات به معنای موجودی است که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است و بدون تعلق به نفس و بدن موجود است. عقل به این معنا به تشکیک بر عقول طولیه (و نیز بر عقول عرضیه نزد قائلین به آن) اطلاق می‌گردد.

دوم) عقل در کتاب نفس یکی از قوای نفس انسان است. در کتب فلسفی معانی گوناگون و تقسیمات متعددی برای عقل بشری ذکر شده که یکی از مهمترین آنها تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی است (حلی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۹؛ لاهیجی، ۱۳۷۷، ق، ص ۳۸ و ۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۸).
حال به بررسی اجمالی معنای اصطلاحی عقل در سه گرایش عمده فلسفه اسلامی و نمایندگان فکر فلسفی مسلمانان می‌پردازیم.

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۷۵
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

۱-۲-۱: عقل در آرای فیلسوفان مشائی: فارابی در مواضع متعدد به تقسیم دوگانهٔ عقل به نظری و عملی اشاره دارد و به بیان مراتب عقل می‌پردازد (فارابی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۰ و ۱۴۱؛ الحسینی، ۱۳۸۱، ص ۸۶؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۴).

شیخ الرئیس برای عقل یازده معنی ذکر کرده؛ از جمله سه معنایی که همگی بر آنها نام عقل می‌نهند:

اول، صحت فطرت نخستین مردم که تعریف آن این است: قوه‌ای است که با آن تمیز بین حسن و قبیح حاصل می‌شود. دوم، آنچه انسان با تجربه‌ها از احکام کلیه کسب می‌کند و تعریف آن معانی گرد آمده در ذهن است که مقدمات استنباط مصالح و اغراض می‌گردد و سوم، عقل وضع پسندیده است در حرکات و سکونات و (نحوه) سخن گفتن انسان و (چگونگی) انتخاب او. (ابن سینا، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۸۸؛ ۱۳۶۶، ص ۲۲-۲۱)

و می‌افزاید:

عقل نزد فلاسفه به هشت معنا گفته می‌شود: ۱. خردی که ارسطو در کتاب برهان ذکر کرده است. ۲ و ۳. در کتاب نفس ذکر شده و به عقل نظری و عقل عملی تقسیم گردیده است. اما عقل نظری نیرویی است برای نفس که پذیرندهٔ ماهیات امور کلی است؛ به‌اعتبار کلیت آنها، و عقل عملی نیرویی است نفسانی که در آنچه از جزئیات به‌منظور هدفی معلوم یا مظنون بر می‌گزیند، مایهٔ برانگیختن نیروی شوق می‌گردد. علاوه بر این‌ها، به قوای متعدد عقل نظری، عقل اطلاع می‌گردد از آن جمله است: ۴. عقل هیولانی ۵. عقل بالملکه ۶. عقل بالفعل ۷. عقل مستفاد ۸. عقول فعّاله که ماهیات مجرد از ماده باشند. (ابن سینا، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۸۸؛ ۱۳۶۶، ص ۲۲-۲۱).

وی در مواضع گوناگون به قوهٔ عامله (عقل عملی) و قوهٔ عالمه (عقل نظری) اشاره دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۷؛ ۱۳۶۴، ص ۳۳۰؛ ۱۳۳۱، ص ۲۴ و ۳۶۲؛ ۱۳۶۳، ص ۹۵؛ ۱۳۷۸، ص ۳۳۰-۳۲۶) و در اشارات و تنبیهات با تفصیل بیشتری به تقسیم قوای نفس به نظری و عملی و مراتب چهارگانهٔ عقل نظری پرداخته است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۱؛ یثربی، ۱۳۸۳، ص ۷۰-۶۸؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰-۱۶۵). گفتنی است تابعان و شارحان ابن سینا و متکلمان پس از وی نیز همین تقسیم‌بندی را در آثارشان آورده‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۹۵-۷۸۹، رازی، ۱۹۸۷، ج ۷، ص ۲۸۴-۲۷۹؛ ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۴۲۹-۴۲۸؛ ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۶۷؛ طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۴۵).

۲-۲-۲: عقل در آرای شیخ اشراق: سهروردی نیز در آثار گوناگون خود به دو معنای رئیسهٔ عقل در فلسفه اشاره کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۸؛ ج ۳، ص ۴۱ و ۹۷ و ۴۲۲).

۲-۲-۳: معانی عقل در آثار ملاصدرا: معانی عقل از دیدگاه ملاصدرا در آثار گوناگون وی قابل دست‌یابی است (شیرازی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۷-۲۰۲؛ ۱۳۵۴، ص ۲۶۳-۲۶۱؛ ۱۳۸۱، ص ۳۱۰-۳۰۹). عنوان

فصل بیست و چهارم از مجلد سوم *اسفار*، «فی تفسیر معانی العقل» است و در خاتمه در شرح الفاظ مستعمله در این کتاب به عقل و کاربردهای آن در معنای گوناگون پرداخته و معانی شش‌گانه‌ای را ذکر می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۲۷-۴۱۹ و ۵۱۴-۵۱۳).

۱. علم به مصالح امور و منافع و مضار آن و حسن و قبح افعال
۲. آنچه متکلمان از عقل اراده می‌کنند و می‌گویند عقل این را اثبات و آن را نفی می‌کند.
۳. آنچه فلاسفه در کتاب برهان آورده‌اند.
۴. آنچه در کتب اخلاق موسوم به عقل عملی است.
۵. آنچه در کتاب نفس در باب نفس ناطقه و مراتب آن آمده است.
۶. آنچه در علم الهی و مابعدالطبیعه مطرح است.

صدرالمتالهین همین معانی شش‌گانه را در *شرح اصول کافی* ذیل حدیث سوم از کتاب *العقل و الجهل* به تفصیل آورده است که در اینجا چکیده‌ای از دیدگاه وی را مطرح می‌کنیم. ملاصدرا پس از اشاره به اختلاف فراوان در حدّ عقل و تحقیق معنای آن می‌نویسد: «حقیقت بی پرده آن است که اسم عقل بر معانی مختلف اطلاق می‌گردد که بعضی از آنها به واسطه اشتراک و بعضی به واسطه بالتشکیک است». اشتراک لفظی دارای شش مورد است:

۱. عقل غریزه‌ای است که انسان با آن از حیوانات امتیاز می‌یابد و آماده پذیرش دانش‌های نظری و اندیشیدن در صنعت‌های فکری می‌شود و در آن کودن و هوشمند یکسان‌اند... فلاسفه این معنا را در کتاب برهان استفاده کرده‌اند و مقصودشان از آن نیرویی است که نفس به وسیله آن بدون قیاس و فکر و بلکه به صورت فطری به مقدمات یقین می‌یابد و به اوایل علوم می‌رسد (شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۳).
 ۲. عقلی که اصطلاح متکلمان است که می‌گویند: عقل این را اثبات و آن را نفی می‌کند و مقصودشان معانی ضروری نزد همگان یا بیشتر مردم است، مانند علم به اینکه دو برابر یک است (همان، ص ۲۲۴).
 ۳. عقلی که در کتاب اخلاق از آن بحث می‌شود و مقصود بخشی از نفس است که به سبب مواظبت بر اعتقاد به تدریج و در طول تجربه حاصل می‌شود و به وسیله آن به قضایایی دست می‌یابیم که به اعمالی که باید انجام یا ترک شود به کمک آنها استنباط می‌گردد (همان).
 ۴. چیزی که مردم به واسطه وجود آن در کسی می‌گویند که او عاقل است و بازگشت آن به خوب فهمیدن و سرعت درک در استنباط چیزی است که سزاوار گزینش یا پرهیز است ولو اینکه در زمینه اغراض دنیوی و نفسانی باشد (همان).
 ۵. عقلی که در کتاب نفس از آن بحث می‌شود و دارای چهار گونه و مرتبه است: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (همان، ص ۲۲۶).
 ۶. عقلی که در کتاب الاهیات و معرفت ربوبیت از آن بحث می‌شود و موجودی است که او را تعلق به چیزی جز مبدع و آفریننده خود که خداوند قیوم است، نمی‌باشد (همان، ص ۲۲۷).
- ملاحظه می‌شود که معنای دوم، پنجم و ششم عقل در *شرح اصول کافی* دقیقاً بر همین معانی در *اسفار* منطبق است و معنای اول و سوم نیز همان معانی سوم و چهارم مذکور در *اسفار* هستند. ملاصدرا این معانی را در اسم با هم مشترک می‌داند (همان).

۳-۱-۲: مقایسهٔ معانی عقل در بیان مجلسی با دیدگاه فیلسوفان

همچنانکه دیدیم دیدگاه ملاصدرا در *اسفار و شرح اصول کافی* بیانگر چکیده‌ای از آراء فیلسوفان پیش از وی در باب معانی اصطلاحی عقل بود و با مقایسه دیدگاه وی با مجلسی می‌توان دریافت که تعاریف ارائه شده از سوی مجلسی تا چه حد با معانی اصطلاحی عقل در نزد اهل بحث سازگار است. از این مقایسه نکات زیر قابل استنتاج است:

۱. نخستین معنایی که مجلسی برشمرد با نخستین معنایی که ملاصدرا آورده است، مشابه است.
 ۲. میان معنای سوم که مجلسی ذکر نموده با معنای چهارمی که ملاصدرا یاد کرده مشابهت است و البته مجلسی بر اساس روایات آن را به «عقل معاش» و «تکراء یا شیطنت» تقسیم نموده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۰؛ ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶).
 ۳. معنای چهارم مجلسی با معنای پنجم ملاصدرا مطابقت کامل دارد و هر دو عقل را در این معنا به چهار مرتبه تقسیم می‌کنند؛ تنها تفاوت در نام‌گذاری مرتبهٔ اول است که ملاصدرا آن را عقل بالقوه و مجلسی عقل هیولانی می‌نامد که باز هم خروج از اصطلاح اهل بحث محسوب نمی‌شود. نکتهٔ دیگر اینکه ملاصدرا در اینجا به تعریف هر یک از این مراتب پرداخته و مجلسی صرفاً به ذکر نام آنها بسنده نموده است. گفتنی است که مجلسی در موضع دیگری از *بحار الانوار* نیز تعاریف عقل نظری و مراتب چهارگانهٔ آن و نیز احکام عقل عملی را به تفصیل از حکما نقل کرده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۶۱، ص ۱۲۲-۱۱۸).
 ۴. در تعریف معنای ششم نیز میان مجلسی و ملاصدرا اختلافی به چشم نمی‌خورد؛ البته علی‌رغم این اتفاق نظر در مفهوم، در مصداق میان آن دو اختلافی مبنایی است چراکه ملاصدرا برای این تعریف ششم مصداق هم قائل است ولی مجلسی مصداقی برای آن را نمی‌پذیرد و حتی قول به آن را مستلزم انکار کثیری از ضروریات دین از جمله حدوث عالم می‌داند (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۱).
 ۵. معنای نخست مجلسی و معنای پنجم ملاصدرا در اینکه هر دو سبب تمایز انسان از سایر جانداران می‌شوند با هم مشابه‌اند.
 ۶. ملاصدرا در چندین موضع بر اشتراک لفظی و تباین میان معانی شش‌گانهٔ عقل تأکید دارد (شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۳، ۲۲۷ و ۲۲۹) که ممکن است ناظر به کاربردهای متفاوت آنها باشد و مجلسی نیز در مواردی ارجاع معانی عقل به امر واحد را مطرح کرده که می‌تواند به وحدت مصداق خارجی عقل ناظر باشد؛ چنانکه خود ایشان هم به این مطلب اشاره دارد (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵ و ۲۶).
- در جمع‌بندی اجمالی مبحث مطابقت یا عدم مطابقت معانی عقل در بیان مجلسی با معانی اصطلاحی عقل در فلسفه، به نظر می‌رسد اختلاف قابل توجهی به چشم نمی‌خورد؛ به‌ویژه در مقایسه با دیدگاه‌های ملاصدرا و تعاریف ارائه شده از سوی او، نقاط اشتراک چشم‌گیری میان این دو دسته تعاریف وجود دارد و بیان مجلسی در زمینهٔ تعاریف کاملاً نزدیک به گفتهٔ فیلسوفان و اصطلاحات اهل بحث است؛ لذا ایرادات طباطبایی در تعلیقهٔ مربوطه وارد به نظر نمی‌رسد، چراکه نقاط افتراق بیشتر مربوط به مصادیق و حمل روایات بر این معانی است.

۲-۲: دلیل اشتباه مجلسی از نظر طباطبایی

نکته دومی که در تعلیقه طباطبایی آمده این است که ایشان منشاء اشتباه مجلسی را دو چیز می‌دانست:
 ۱. بدگمانی به کسانی که در معارف عقلی با عقل و برهان به کاوش می‌پردازند.
 ۲. مسلکی که مجلسی در فهم معانی اخبار پیموده و اینکه ایشان تمام روایات را در یک سطح دانسته و بر اساس این نگاه به شرح و تفسیر روایات مبادرت ورزیده است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۰).

۲-۲-۱: بررسی ادعای اول

چنانکه مجلسی خود تصریح کرده با دانش‌های گوناگونی آشنا بوده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲؛ ج ۱۱۰، ص ۳۶ و ۸۷). به‌عنوان مثال در کتاب *اجازات بحار/الانوار* آورده است که درخواست کننده اجازه بخش قابل توجهی از دانش‌های عقلی و نقلی، فقهی، اصولی و خصوصاً کتب حدیث را نزد او خوانده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱۱۰، ص ۱۰۶) و این بیانگر آن است که وی حتی علوم عقلی را نیز تدریس می‌کرده است. صاحب *ریاض*، استاد وی در علوم عقلی را آقا حسین خوانساری می‌داند (افندی، ۱۳۷۶، ص ۶۸) و بسیاری نیز به تبخر وی در علوم عقلی تصریح کرده‌اند. فیض کاشانی در اجازه خود به مجلسی او را «جامع علوم عقلی و نقلی» خوانده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱۱۰، ص ۱۲۴). اردبیلی نیز در *جامع الرواه*، مجلسی را چنین می‌ستاید: «و تبخره فی العلوم العقلیه و النقلیه و دقه نظره و اصابه رأیه و ثقته و امانته و عدالته اشهر من ان یذکر و فوق ما یحوم حول العباره» (اردبیلی، ۱۳۳۱، ج ۲، ص ۷۸).
 با این همه، مجلسی فراگیری علوم رایج در عصر خود را، که همان علوم عقلی بوده است، موجب تضييع عمر و غیر نافع می‌داند (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳ و ۲) و تصریح می‌کند: معاصران ما به‌جهت رویکردشان به مطالعه کتب فیلسوف‌نمایان و روی گرداندن از دقت در کتاب و سنت و اخبار ائمه دین و درهم آمیختن حقایق شرع با اصطلاحات فلسفی موجب مهجوریت آثار ائمه شدند و خود گمراه شدند و دیگران را نیز به‌گمراهی کشانند، تا آنجا که پیروان دین کم گشتند (همان، ج ۵۷، ص ۲۳۳). در موارد دیگری نیز این درد دل خویش را باز گفته است (همان، ج ۶، ص ۲۸۱؛ ج ۱۱، ص ۲۰۳؛ ج ۵۸، ص ۳۱۱؛ ۱۳۷۸، ص ۲۷).
 خلاصه، اینکه مجلسی با فیلسوفان میانه‌ای ندارد بر کسی پوشیده نیست ولی انتقاد او از فلاسفه به چند نکته باز می‌گردد:

۱-۲-۲-۱: از نظر مجلسی، فیلسوفان مسلمان و به‌ویژه فیلسوفان شیعه به‌رغم برخورداری از معدن عظیم معارف قرآنی و روایی، در برابر اندیشه‌های وارداتی فیلسوفان یونانی سر تسلیم فرود آورده‌اند و عملاً نسبت به آن منبع بی‌نظیر معرفت بی‌مهری ورزیده و در استفاده صحیح از آن دچار غفلت شده‌اند (مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۳۰-۲۷). او از فیلسوفان متأخر که علی‌رغم پیروی از مکتب اهل بیت (ع)، در برابر آرای فلسفی بیگانه کرنش کرده‌اند، اظهار تعجب کرده است (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۲۰۵). به‌نظر می‌رسد این نسبت جای تامل بسیار دارد.

۲-۲-۱-۲: مجلسی خطای فیلسوفان را در این می‌داند که بیش از اندازه بر عقل خود تکیه دارند و برای

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۷۹
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

یافته‌های ظنی خود اعتباری بیش از قابلیت آن قائل‌اند. در حقیقت او ادلهٔ فیلسوفان را دلایل عقلی ناب نمی‌شمارد بلکه آنها را خیالات و شبهاتی بیش ندانسته است که در جای خود ننشسته‌اند و با آنها به‌مثابهٔ دلیل عقلی و برهانی معامله شده است. وی در موارد فراوانی ادعاهای فیلسوفان را به‌چالش کشیده؛ نادرست می‌شمارد و دلایل آنها را بر مدعای‌شان سست و ناتمام و وهم‌هایی شبهه‌انگیز می‌داند؛ «و لیس لهم علی هذه الامور دلیل الا موهبات شبهات او خیالات غریبه، زینوها بلطائف عبارات» (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۱؛ ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۷). «ولم یقیموا دلیلاً علیه، بل تمسکوا تاره باذاعا البدهاه و اخری بشبهات واهیه لا یخفی ضعفها علی من نظر فیها بعین البصیره و الیقین» (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۴۷).

او در الاعتقادات توصیه می‌کند که: «به شبهات حکما در زمینهٔ ناممکن بودن شکافتن و سر به هم آوردن افلاک واقعی ننهی، چراکه شبهاتی سست و ضعیف هستند» (مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۹۴). وی در موضعی دیگر نیز بر همین مطلب تأکید دارد: «اما اعتذارهم بعدم قبول للخرق و الائتیم فلا یخفی علی اولی الافهام ان ماتمسکوا به فی ذلک لیس الا من شبهات الاوهام» (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۲۰۵). مجلسی در بخش محل بحث از بحار الانوار فلاسفه را از جهات متعددی نکوهش کرده و مورد انتقاد قرار می‌دهد. او معتقد است ایشان راه ریاضت‌های غیرشرعی را برای سیر و سلوک پیموده‌اند و از آرای خود مستبدانه و بدون اینکه آنها را بر مبانی و قوانین شریعت عرضه کنند، دفاع می‌کنند. در واقع، حقیقت امر به آنها مشتبه گشته و از آن جمله به عقول مجرد معتقد گشته‌اند (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۰). همچنین، در رساله‌ای کوتاه که به جواب المسائل الثلاث مشهور و به وی منسوب است بر خطا بودن راه فیلسوفان تأکید ورزیده است (جعفریان، ۱۳۷۰، ص ۲۶۱).

گفتنی است فیلسوفان مسلمان هم بر محدودیت قوای عقلی بشر و هم نایجا بودن تکیهٔ مستبدانه بر آن تأکید داشته‌اند. از جمله، ابن سینا که وقوف بر حقایق اشیاء را از قدرت بشر خارج می‌داند (ابن سینا، ۱۴۱۳، ص ۲۶۷؛ ۱۳۶۶، ص ۱۷؛ ۱۴۰۴، ص ۳۴ و ۱۳۷) و در الهیات شفا نیز بحث کیفیت جزئیات معاد و قیامت را خارج از گسترهٔ دلالت ادله عقلی می‌داند (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۲۳). همچنین خواجه طوسی نیز در تلخیص المحصل می‌فرماید: «... المسأله الرابعه فی الثواب و العقاب، هما اما بدنیان کالذات الجسمیه و الالام الحسیه، اما نفسانین کالتعظیم و الاجلال و کالخزى و الهوان و تفصیلها لا یعلم الا بالسمع» (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۶۵ و ۵۳).

صدرالمتألهین نیز در مواضع متعدد بر این مطلب اصرار دارد (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷۰ و ۸۳)؛ «وایناک أن تستشرف الاطلاع علیها (بر اسرار قیامت) من غیر جهه الخیر و الایمان بأن ترید تعلمها بعقلک المزخرف و دلیلک المزیف» (شیرازی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۸ و ۱۷۹). یا «اعلم أن افاضل البشر قاصرون عن ادراک حقایق الامور السماویه و الارضیه علی وجهها و... بل الاکثرون عاجزون عن ادراک حقیقه النفس... فاذا کانت احاطه الانسان بنفسه و بدنه علی ما ینبغی متعذره، فکیف یکون الاحاطه بما فی العالم الجسمانی و الروحانی ممکنه؟» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) و موارد مشابه آن (شیرازی، ۱۳۶۴، ص ۱۶۰؛ ۱۳۱۳، ص ۳۷۶؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۱).

روشن است که این به‌معنای چشم‌پوشی از اختلاف نظر مبنایی مجلسی و فیلسوفان نیست. میزان

توانایی عقل در درک معارف و حیانی جزو اختلافات مبنایی فیلسوفان، متکلمان و محدثان به‌شمار می‌آید که نمونه‌ای از آن در جدال طباطبایی و مجلسی خودنمایی می‌کند.

۳-۲-۱: وجه دیگر انتقاد مجلسی به فلاسفه به مسأله تأویل نصوص و ظواهر آیات و روایات به وسیله فلاسفه و تکلف فراوان آنان برای تطبیق مسائل فلسفی بر تعبیرات دینی باز می‌گردد. فیلسوفان در موارد فراوان نیز سعی در منطبق ساختن مطالب قرآن و حدیث بر دستاوردهای فلسفی داشته‌اند و همین موجب موضع‌گیری تند مجلسی نسبت به آنان است. به اعتقاد مجلسی تا جایی که ظواهر متون با نصوص قطعی و دلایل صریح عقلی در تضاد نباشد مجالی برای تأویل آنها و دست کشیدن از ظاهر نخواهد بود. از دیدگاه وی، فیلسوفان به این ضابطه کلیدی تأویل پای‌بند نبوده و بر مبنای دلایلی ظنی و غیرقطعی باب تأویل را گشوده‌اند (مجلسی، بی‌تا، ص ۶۳۳)؛ «قرآن و احادیث متواتره را به شبهات ضعیف حکما تأویل کردن و دست از کتاب و سنت برداشتن عین خطاست» (مجلسی، ۱۳۷۰ الف، ص ۲۶۱؛ ۱۳۷۸، ص ۱۹۵). در مورد تأویل سؤال و جواب پس از مرگ از جانب دو فرشته و همچنین فرشتگان کاتب نامه اعمال زنه‌ار می‌دهد و این‌گونه تأویل‌ها را نخستین قدم کفر و الحاد می‌شمارد. (مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۲۴-۱۲۳؛ ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۲۸۱) و درباره معاد جسمانی نیز همین موضع را دارد (مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۰ و ۱۱۴-۱۱۵). همچنین ذیل روایات معراج با تأکید بر جسمانی بودن آن، انکار یا تأویل آن به معراج روحانی یا ادعای وقوع آن در خواب را ناشی از قلت تتبع در روایات ائمه (ع) یا فقدان تدبیر یا ضعف یقین یا فریب خوردن به سخنان فریبنده فیلسوف‌نمایان می‌داند (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۲۰۵؛ ۱۳۸۲، ج ۱۸، ص ۴۱۰-۲۸۲). ملاحظه‌اند نیز در شرح/اصول کافی تأکید دارد که توجیه احادیث نباید مجزور ورود در تأویلات باطنی یا تشبیهات اهل تجسیم و تأویل شود و ضابطه تأویل صحیح را بیان می‌کند:

پس جز آنکه به‌درستی عقل، قطع و یقین بکنیم و به تأویل نقل بپردازیم، راهی باقی نمی‌ماند و این برهانی قاطع و یقینی بر درست بودن تأویل است ولی به‌صورتی که منتهی به رها کردن بسیاری از ظواهر شرعی چنانکه گفته آمد نگردد، بلکه به‌صورتی باشد که چیزی از ظواهر شرعی از بین نرود. (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۲۷)

ابوالحسن شعرانی نیز معتقد است: «هیچ گروهی نیست، جز آنکه فی‌الجمله به تأویل حدیث قائل است» (شعرانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۵).

البته مهم ضابطه این تأویل است و نباید فراموش کرد که اگر لفظ قرآن و حدیث همواره بر ظاهر آن حمل شود، مگر آنکه قرینه‌ای عقلی یا نقلی بر خلاف آن دلالت کند. لذا شارح، تا حد امکان، بر حمل معنا بر ظاهر لفظ تأکید می‌کند و صرفاً جایی که جمع بین احادیث و رسیدن به نتیجه‌ای واحد جز در سایه تأویل حدیث امکان‌پذیر نباشد، به تأویل آن اقدام می‌شود.

شیخ انصاری در *فرائد الاصول* ضابطه تأویل را چنین بیان می‌کند: «والذی یقتضیه النظر -وفاقاً لاكثر اهل النظر- انه كلما حصل القطع من دلیل عقل فلا یجوز ان یعارضه دلیل نقلی و ان وجد ما ظاهر

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۸۱
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

المعارضه، فلا بد من تأویله ان لم یکن طرحه» (انصاری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۷). محقق قمی نیز در این باب کلامی تأمل برانگیز دارد (قمی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۴؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۳۵۸ و ۳۶۳ و ۳۶۷؛ قزوینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۹۳). پس تأویل ظواهر آیات و روایات صرفاً در جایی که قرینهٔ صارفهٔ عقلی یا نقل گویا و مستند داشته باشیم، جایز است.

۴-۲-۱: مجلسی از آنجاکه برخی آرای فلاسفه را مستلزم انکار برخی ضروریات دین یا اصول مقررۀ اسلام می‌داند، لبۀ تیز تیغ انتقادات خود را متوجه آنها می‌کند. به‌عنوان مثال، در اظهار نظری که دربارهٔ معانی گوناگون عقل دارد، پس از ذکر دیدگاه فلاسفه دربارهٔ عقول مجرد، به‌شدت به آنها تاخته است: «والقول به کما ذکره مستلزم انکار کثیر من ضروریات الدین من حدوث العالم و غیره... و بعض المتحلین منهم للاسلام اثبتوا عقولا حادثه، و هی ایضا علی ما اثبتوها مستلزمه لانکار کثیر من الاصول المقرره الاسلامیه». او پس از تشریح دیدگاه برخی فلاسفه دربارهٔ نسبت عقل دهم (عقل فعال) با نفس، ادعاهای ایشان را فاقد دلیل عقلی می‌داند (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۱؛ ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۷). در رسالۀ الاعتقادات نیز اعتقاد به قدیم بودن عالم هستی و باور داشتن به عقول قدیم را آن‌چنانکه حکما می‌گویند و بدان معتقدند کفر می‌داند (مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۷۸). در موضعی دیگر نیز مواردی از تضاد مسائل فلسفه با آیات و روایات را ذکر کرده و اعتقاد هم‌زمان به هر دو را در حکم استهزا به اصحاب شرایع می‌داند (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۲۸).

در مرآة العقول ضمن شرح روایتی از امام صادق (ع) دربارهٔ تجسم اعمال مومن در قبر (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۰) به دیدگاه فلاسفه دربارهٔ معاد و روحانی دانستن آن اشاره و لازمهٔ آن را خروج از دین شمرده است و از اندیشمندان متأخر شیعه به‌دلیل پیروی از فیلسوفان پیشین و مشایبان و اشراقیان خرده گرفته است (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۹۵). وی تاویلات فلاسفه دربارهٔ فرشتگان را با قاطعیت مردود دانسته است: «زِنهار که این دو موضوع (فرشتگان نویسندهٔ اعمال انسان) را به چیزهایی تأویل کنی که در زمان ما شنیده می‌شود، زیرا این گونه تاویلات کفر است»؛ «مبادا که به گفته‌های ملحدان دربارهٔ فرشتگان که آنها را به عقول و نفوس فلکی تأویل می‌کنند گوش دهی» (مجلسی، ۱۴۰۹، ص ۲۲ و ۲۸؛ ۱۳۷۸، ص ۶۵ و ۱۱۷ و ۱۰۲). از دیگر مواردی که مجلسی دیدگاه فلاسفه را با ضروریات مذهب در تضاد می‌بیند، مبحث علم الهی است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۸۸-۸۷). همچنین ذیل عبارت «لم یخلق الاشیاء من اصول ازلیه» آورده است: «من اصول ازلیه ردّ علی الفلاسفه القائلین بالعقول و الهیولی القدیمة» (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۹۶). در پایان باب نهم از کتاب العدل و المعاد (باب ان المعرفة منه تعالی) این‌گونه نتیجه‌گیری نموده است: «ایشان (انبیاء و ائمه) آنها (امم و اصحابشان) را به اکتساب و نظر و تتبع کتب فلاسفه و اقتباس از علوم زنادقه احاله نکردند» (همان، ج ۵، ص ۲۲۴).

روشن است که تمامی موارد گذشته ناظر به اختلاف مبنایی مجلسی و فیلسوفان است و داوری دربارهٔ آن مجال دیگری می‌طلبد. آنچه گذشت علل دید انتقادی مجلسی نسبت به فلاسفه بود. حال نوبت بررسی این مدّعاست که «بدگمانی مجلسی نسبت به فیلسوفان منشأ اشتباه وی در بحث اطلاقات گوناگون عقل گردیده است» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۰).

به نظر می‌رسد اینکه مجلسی میانۀ خوبی با فیلسوفان ندارد یک مطلب است و اینکه بدگمانی او به

فیلسوفان منشأ خطای اوست، مطلبی دیگر. شاید یک نمونه روشن آن در همین بحث از معانی اصطلاحی عقل باشد که در مفاهیم، تعاریف وی منطبق بر تعریف اهل فن به‌ویژه صدرالمآلهین بود (هرچند در مصداق و حمل روایات معانی گوناگون عقل و تطبیق آنها با مضمون روایات اختلافات بنیادینی به‌چشم می‌خورد) و اشتباه و خطای واضحی را در حوزه مفاهیم نمی‌توان به او نسبت داد. این مشی تعادلی مجلسی در مباحث متنوع دیگری نیز قابل پیگیری است و علی‌رغم آشکاری دید منفی وی نسبت به فلاسفه نمی‌توان او را به‌راحتی متهم نمود که سوء ظن وی به فیلسوفان، حجابی در برابر فهم‌اش بوده و مانع اظهارنظر منصفانه وی گردیده است. نمونه دیگر را در بحث «تجرد نفس» می‌توان سراغ گرفت؛ ادعای مجلسی این است که نه بر تجرد نفس و نه بر مادی بودن آن دلیل عقلی اقامه نشده است ولی ظواهر آیات و روایات از جسمانی بودن روح حکایت دارند، هر چند در برخی روایات تعبیری آمده است که از آن می‌توان تجرد را فهمید (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۵۱؛ ج ۶۱، ص ۳۵ و ۴۱). نیز نمی‌توان معتقدان به تجرد روح را تکفیر نمود و این کار تندروی و زورگویی است: «فما یحکم به بعضهم من تکفیر القائل بالتجرد، افراط و تحکم، کیف و قدقال به جماعه من علماء الامامیه و نحاریهم» (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۶۱، ص ۱۰۴).

بنابراین، ادعای برخی اهل فن مبنی بر اینکه «مجلسی حکم به تکفیر قائلین به تجرد غیر حق کرده است» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۸) فاقد استناد صحیح بوده و نارواست. این در حالی است که ملاصدرا با دفاع سرسخانه از نظریه تجرد روح، منکران آن را کافر می‌داند (طارمی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۹-۲۰۸). مجلسی در بحار الانوار از فیلسوفان متأخر، همچون ملاصدرا، فیض کاشانی، میرزا رفیعا، میرداماد، خواجه نصیرالدین و قطب شیرازی، با عظمت و احترام یاد کرده است؛ البته لابلای کلماتش ناخشنودی خود از آنان را هم پنهان نمی‌کند (عابدی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۹). به‌عنوان مثال، هنگامی که از میرداماد نقل می‌کند، عبارت «قدس الله روحه» را به‌کار برده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۲۶ و ۱۴۶) ولی در موضعی دیگر تأویلات وی را روا نمی‌داند (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۸۱). وی سر نارضایتی خود از بسیاری از اصحاب متأخرین را پیروی ایشان از قدمای فلاسفه در اموری که مستلزم مخالفت با ضروریات دین است، می‌داند (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۹۵).

در باب مشی علمی و مشرب فقهی مجلسی نیز بسیاری وی را اخباری معقول و میانه‌رو دانسته‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۵۹؛ دوانی، ۱۳۷۵، ص ۴۶۴؛ جعفریان، ۱۴۱۶، ص ۳۱؛ طارمی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰؛ عابدی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۷). هرچند برخی محققان با ارائه شواهد متعددی، بیشتر وی را اصولی دانسته‌اند تا اخباری یا حتی اخباری معتدل (ملکی میانجی، ۱۳۸۵، ص ۹۷-۱۷). مجموعه این شواهد را می‌توان بیانگر عدم خروج او از مسیر میانه‌روی در موارد فراوان دانست.

۲-۲-۲: بررسی ادعای دوم

دومین موردی که طباطبایی آن را سبب اشتباه مجلسی می‌داند عبارتست از یکسان انگاشتن همه روایات و عدم توجه به اینکه تمام روایات در یک سطح نیستند و میان‌شان اخبار غرر و نابی است که تنها برای صاحبان فهم‌های عالی و خردهای ناب قابل فهم است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۰). جالب اینجاست که دقیقاً در چند صفحه پس از محل این تعلیقه، در پایان همان بخش از کلام مجلسی

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۸۳
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

چنین آمده است: «و اما الخبر الأخير فهو من غوامض الاخبار» (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۵) که به روشنی نشان می‌دهد مجلسی همهٔ اخبار را در یک سطح نمی‌انگاشته است؛ همچنین عنوانی که مجلسی برای باب بیست‌وششم از کتاب العلم در جلد دوم بحار/الانوار برگزیده است: «ان حدیثهم علیهم السلام صعب مستصعب و ان کلامهم ذو وجوه کثیره» (همان، ج ۲، ص ۱۸۲) که برگرفته از روایات فراوانی است که بخشی از آنها ذیل همین باب آمده است و به روشنی مراتب کلام و سطوح روایات ایشان را نشان می‌دهد. مجلسی عملاً نیز به این نکته توجه داشته و چون درک همهٔ افراد را در یک سطح نمی‌داند، در بحار/الانوار برداشت از روایات و بیان ظرایف علوم در غیر موضع و برای غیر اهل را تزیین آن علوم دانسته و جایز نمی‌شمارد (همان، ص ۷۳). در مرآة العقول نیز ضمن شرح روایتی دربارهٔ عرش می‌گوید: «...وَأَمَّا بسطنا الکلام فی هذا المقام لصعوبه فهم تلك الاخبار علی اکثر الافهام» (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۷۰). افزون بر اینها اخبار فراوانی که به وجود محکم و متشابه در روایات دلالت دارند و مجلسی آنها را در مواضع گوناگونی از کتاباش گردآوری کرده است، بیانگر همین سطوح و مراتب معارفی است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۸۵).

طباطبایی خود نیز ضمن چندین تعلیقه به اینکه مجلسی اخباری را از متشابهات می‌دانسته معترف است و از همین جهت به او ایراد گفته که در توجیه و تفسیرشان به زحمت افتاده است (همان، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۲۶۷؛ ج ۴، ص ۱۶۴). تصریحات خود مجلسی بر وجود اخبار غامضه یا غرر اخبار پر شمار است (همان، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ج ۳، ص ۵۳؛ ج ۴، ص ۱۴۵، ۱۶۷ و ۲۶۰؛ ج ۵، ص ۲۳۳، ۲۶۰؛ ج ۵۹، ص ۳۳۶) که همگی حکایت از عدم یکسان‌انگاری روایات از منظر مجلسی دارد. اگر صرفاً همین مجلداتی که بر آنها تعلیقه نگاشته شده نیز ملاک قرار می‌گرفت، نسبت داده شده به او روا به نظر نمی‌رسید، به‌ویژه اینکه خود به این نکته اشاره داشته است (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳). البته می‌توان کلام طباطبایی را بیشتر ناظر به عدم التزام عملی وی به مطالب پیش گفته و مواجهه ساده و سطحی با متون دانست که در این حالت نیز اختلاف مبنایی است و بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد.

۳. دلایل طباطبایی علیه مجلسی

طباطبایی در دومین تعلیقه محل بحث (سومین تعلیقه‌ای که بر بحار/الانوار نگاشته) در دفاع از منهج فلاسفه و رد ادعای مجلسی سه دلیل آورده است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۴).

اول) حجیت ظواهر دینیّه منوط است بر برهانی که عقل اقامه می‌کند. دوم) ظواهر دینیّه متوقف بر ظهور لفظ است و آن هم ظنی است و نمی‌تواند با برهان عقلی که قطعی است مقابله کند. سوم) تمسک به برهان‌های عقلی در اصول دین از یک‌سو و معزول دانستن عقل در حوزهٔ معارفی که در اخبار آحاد وارد شده، از سوی دیگر، مستلزم تناقض آشکار است.

در این بخش به بررسی یکایک مدعیات و دلایل مطرح شده در این تعلیقه می‌پردازیم.

۱-۳: نخستین دلیل ایشان در رد ادعای مجلسی این است که «حجیت ظواهر شرعیّه مبتنی بر برهان عقلی است. و همان‌طور که در اینجا پذیرای حکم عقل بوده‌اند در براهین عقلی دیگر نیز مجبور به پذیرش آن هستند، چراکه عقل در اتکای‌اش به مقدمات برهانیّه فرقی بین مقدماتی با مقدماتی دیگر

نمی‌گذارد» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۴). اما مسأله حجیت ظواهر مسأله‌ای است عقلایی و مربوط به عرف، و عرف و بنای عقلا راهی و تقریری است از اجماع برای کشف قول معصوم (ع). البته این مطلبی نیست که بر ایشان پنهان باشد، چراکه در تعلیقه‌ای دیگر سبب حجیت ظواهر را بنای عقلا و نه برهان عقلی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۳۳۶، تعلیقه ۹۱). همچنین در حاشیه بر کفایه الاصول نیز نوشته‌اند: «انک عرفت فی بحث الوضع ان اعتبار الوضع و الدلاله اللفظیه ما یقضى به الفطره الانسانیه و نظام الاجتماع فهو ما بنی علیه العقلا» (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۶). تعجب است که در اینجا ادعا شده که حجیت ظواهر مستند به عقل و برهان عقلی است.

۲-۳: اینکه «ظواهر دینی متوقف بر ظهور لفظ است و این دلیل ظنی است و تاب رویارویی با دلیل برهانی را ندارد»، نکته‌ای صحیح است که مورد اذعان مجلسی نیز هست. مسأله اساسی که مورد اعتراض مجلسی است، عدم رعایت ضابطه‌های تأویل صحیح از سوی گروهی از فیلسوفان است (رک: بخش ۱-۲-۳) و گر نه در جواز تأویل ظواهر آیات و روایات، در جایی که قرینه صافه لبی قطعی یا نقلی گویا و مستند قطعی داشته باشیم، اختلافی نبود. اساساً مجلسی دلایل فیلسوفان بر مدعیات فلسفی‌شان را برهانی نمی‌داند و لذا تطبیق آنها بر متون دینی و دست شستن از ظواهر به نفع آنها را جایز نمی‌شمارد (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۱۰۳؛ ج ۷، ص ۴۷؛ ج ۵۹، ص ۲۰۳؛ ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۷، ج ۵، ص ۲۰۵). واضح است که این خود ادعایی بزرگ و نیازمند ارائه دلیل و برهان از سوی مجلسی است.

۳-۳: اشکال دیگر طباطبایی بر مجلسی این است که «تمسک به برهان‌های عقلی در اصول دین و آنگاه معزول دانستن عقل در حوزه معارفی که درباره آنها اخبار آحاد وارد شده است مستلزم تناقض آشکار است، زیرا ظواهر شرعی‌ای که حجیت‌شان را وام‌دار همین براهین عقلی هستند چگونه می‌توانند مقدمه‌ای را که به برکت آن حجیت یافته‌اند ابطال کنند».

۱-۳-۳: صرف نظر از اشکالی که در بخش (۱-۳) درباره عقلایی بودن حجیت ظواهر گذشت؛ باید دید آیا اگر شخصی ابتدا در اصول دین به برهان و استدلال تمسک نموده و آنگاه عقل را در حوزه‌ای به کناری نهد، این باطل کردن مقدمات برهان به وسیله نتیجه آن و تناقض محسوب می‌شود؟ این کلام در صورتی درست است که نتیجه قیاس موجب ابطال مقدمات همان قیاس گردد، اما اگر مقدمات عقلی، نتیجه‌ای را اثبات کند و آن هم اینکه در سایر موارد ضروری نیست که ابتدائاً به سراغ مقدمات عقلی برویم این دیگر تناقضی را در بر ندارد بلکه به نظر می‌رسد راه صحیح همین است یعنی ابتدا باید سراغ عقل رفت و پس از اثبات ضرورت و وجود وحی با عقل و آشنایی با معصوم (پیامبر و ائمه علیهم السلام) دیگر لزومی ندارد در حیطه‌هایی که جایگاه عقل نیست به آن رجوع کنیم (نه اینکه عقل را در همان حیطه پیشین و مسائلی که ملک طلق عقل است معزول داریم که این تناقضی صریح است) لذا راهبرانسان در اعتقادات و در فروع عملیه، حضرات معصومین (ع) خواهند بود به بیان دیگر پس از اثبات اصل وحی با عقل و رسیدن با چراغ وحی تا آستان وحی، از این پس این گونه نیست که عقل در همه زمینه‌ها معزول گردد و به کناری وانهاده شود (که این تناقض آشکار است) بلکه فهمیدن پیام وحی و

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۸۵
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

تعقل در آن همچنان به‌عنوان نقش چشمگیر عقل ضروری به حساب می‌آید و این چنین نیست که دچار تناقض شویم. آری اگر در ادامه با عقل به نتیجه‌ای برسیم که اصل وحی را زیر سؤال برد این تناقض است اما اگر با این نتایج، مقدمات پیشین ابطال نگردد تناقضی رخ نخواهد داد. استفاده از عقل در فهم پیام وحی و تعقل در مسائل گستردهٔ آن به معنای معزول نمودن عقل در رتبهٔ پیشین (استدلال بر پاره‌ای اصول دین) نیست بلکه حجیت آن در محدودهٔ خویش همواره به قوت خود باقی است.

۳-۳: اگر به مجموعهٔ آثار مجلسی مراجعه شود می‌توان روش مواجههٔ او با متون دینی را استخراج نمود و ابهام‌های عبارت‌های او در مواضع گوناگون را برطرف نمود. در رسالهٔ *الاعتقادات* با تمسک به آیه هفتم سورهٔ حشر نتیجه می‌گیرد: «... لذا ما در این زمان جز تمسک به اخبار ایشان و تدبیر در آثارشان راهی نداریم» (مجلسی، ۱۴۰۹، ص ۱۷-۱۶؛ ۱۳۷۸، ص ۲۷-۲۵). به نظر وی حقیقت علم جز در اخبار ائمه (ع) یافت نمی‌شود و راه نجات تنها با فحص آثار ایشان به دست می‌آید (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳). در رسالهٔ *الاعتقادات* می‌افزاید: «بعد از تهذیب نفس، شایسته است معلّمی مأنوس به کلام اهل بیت (ع) و اخبارشان و معتقد به ایشان را بیایی نه کسی که اخبار را تأویل می‌کند بلکه آنکه عقایدش را با اخبار تصحیح می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۹، ص ۳۸). از دیگر سو، موارد گوناگونی در آثار وی را می‌توان نشان داد که به دلیل عقلی تمسک نموده است (مجلسی، بی‌تا، ص ۴؛ ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۳۱). یا در موضعی دیگر به اعتبار دلیل عقلی در مسائل اعتقادی تصریح می‌کند (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۳۸). او استدلال را برای رد اهل گمراهی می‌داند و معتقد به وجود دلایل قاطع بر نفی برخی دیدگاه‌های فلسفی است (همان، ج ۶۷، ص ۱۳۷؛ ج ۴، ص ۸۸؛ ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۰).

مجلسی در پاره‌ای از امور، خوض بیش از اندازه را جایز ندانسته و عقل را از درک شایستهٔ آنها عاجز می‌داند (مجلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۹-۱۸). همچنین در بحث معاد جسمانی و کیفیت آن معتقد است: «الاحوط و الاولى التصدیق بما تواتر فی النصوص و علم ضروره من ثبوت الحشر الجسمانی، و سائر ما ورد فیما من خصوصیات، و عدم الخوض فی امثال ذلك اذ لم نكلّف بذلك، و ربّما افضى التفکر فیها الی القول بشيء لم يطابق الواقع و لم نكن معذورین فی ذلك» (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۵۳؛ ج ۵، ص ۲۶۱) و این مطلبی است که شیخ انصاری هم پس از منع اکید از اتکای به قیاسات مختلفه در استنباط احکام بر آن تأکید کرده است: «و اوجب من ذلك ترك الخوض فی مطالب العقليه النظرية لادراك مايتعلقه باصول الذین فأنه تعریض للهلاک الدائم و العذاب الخالد و قد اشیر الی ذلك عند النهی عن الخوض فی مسأله القضا و القدر» (انصاری، ۱۴۲۴، ق، ج ۱، ص ۶۴).

مجلسی معتقد به تعقل در امور دینی و معارف یقینی است و استنتاج عقلی از امور دینی را که در نتایج، موافقت با معارف یقینی کتاب و سنت داشته باشد را می‌پذیرد و اساساً معتقد به استفاده از عقل و وحی در کنار یکدیگر است: «و یحتمل ان یکون المراد بالعقل تعقل امورالدینیة، و المعارف الیقینیة و التفکر فیها و تحصیل العلم» (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۹).

بنابراین، مجلسی دلیل عقلی برهانی را معتبر دانسته و خود نیز در برخی مباحث اصول دین و نیز در استدلال در رد نظریات ملحدین و مخالفین به آن تمسک جسته است. مواردی که از اعتماد نکردن به عقول

را توصیه می‌کند، عمدتاً ناظر به استدلال‌های فیلسوفان و عقل نظری فلسفی است، نه مطلق عقل؛ آن‌هم از آن‌رو که چنین استدلال‌هایی را خطاپذیر و غیر برهانی می‌داند که منجر به تقابل با ضروریات و اصول مقررۀ اسلام می‌گردند. بنابراین، به نظر می‌رسد ایراد مطرح شده از منظر روش‌شناختی به منهج وی در مواجهه با متون دینی وارد نباشد. تذکر این نکته خالی از فایده نیست که اختلاف جدی مجلسی با فیلسوفان بر سر مصادیق برهان عقلی است و این نیز به نوعی به تفاوت مبانی ایشان بازمی‌گردد.

۳-۴: طباطبایی در ادامه تعلیقۀ سوم بر بحار/الانوار می‌نویسد:

و اعتبر فی ذلک بما ابتلی به المؤلف رحمه الله فأنه لم یطعن فی آراء اهل النظر فی مباحث المبدأ و المعاد بشیء الا ابتلی بالقول به بعینه او باشد منه کما سشیر الیه فی موارد و اول ذلک ما فی هذه المسأله فانه طعن فیها علی الحکماء فی قولهم بالمجردات ثم اثبت جمیع خواص التجرد علی انوار النبی و الائمه علیهم السلام، و لم یتنبه انه لو استحاله وجود موجود مجرد غیر الله سبحانه لم یتغیر حکم استحاله بتغییر اسمه، و تسمیه ما یسمونه عقلا بالنور و الطینه و نحوهما. (همان، ص ۱۰۴)

۱-۳-۴: اولین مسأله‌ای که طباطبایی در این بخش از تعلیق به آن اشاره می‌کند نکته‌ای اخلاقی است و آن اینک: «مجلسی هر طعنی که به فیلسوفان زده است خودش به عین همان یا بدتر از آن دچار شده است».

۲-۳-۴: طباطبایی درباره دیدگاه مجلسی در این موضع در باب مجردات دو مسأله را به او نسبت داده است: اول) مجلسی وجود موجود مجردی غیر از خدا را محال می‌داند؛ دوم) مجلسی تمام ویژگی‌های تجرد را برای انوار معصومین (ع) ثابت کرده است و به این نکته توجه نکرده که حکم استحاله یک چیز با صرف تغییر نام آن عوض نمی‌شود و لذا ناخواسته تجرد ارواح و انوار معصومین (ع) را پذیرفته و اشکالی که به فیلسوفان گرفته به خودش وارد است. برای بررسی دقیق‌تر صحت این انتساب‌ها به آرای مجلسی، ناگزیر از ذکر بیان او در این مسأله هستیم.

۱-۲-۳-۴: با مراجعه به بیان مجلسی در این بخش از بحار/الانوار در می‌یابیم که نسبت اینک «وجود مجردی جز خدا را محال می‌داند» صحیح به نظر نمی‌رسد، حداکثر چیزی که مجلسی در این موضع بیان کرده این است که: «از اخبار، وجود مجردی جز خدای متعال ثابت نشده است» (همان، ص ۱۰۱) و حتی نمی‌گوید «اخبار وجود مجردی جز خدا را نفی می‌کند» بلکه کلام وی به این معناست که اساساً دلیل نقلی از این جهت ساکت است که آیا موجود مجردی به نام عقل وجود دارد یا نه؟ و روشن است که این به معنای انکار وجود مجردات و محال عقلی دانستن آن نیست.

در مورد نفس نیز پس از آن افزوده است: «لکن تجرد النفس لم یثبت لنا من الاخبار، بل الظاهر منها مادیتها کما سنبتین فیما بعد» (همان، ص ۱۰۳). اساساً مجلسی برای تجرد اطلاقاتی قائل است: «اذ یمکن تجرده سبحانه مابنا لتجرد غیره، کما نقول فی السمع و البصر و القدره و غیرها» (همان، ج ۶ ص ۱۰۵). البته ممکن

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۸۷
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

است کلام طباطبایی ناظر به بیان صریح مجلسی نباشد و لوازم دیگر عقاید وی را مد نظر داشته باشد.
۲-۳-۴: دومین مطلبی که به مجلسی نسبت داده شد این بود که او تمام ویژگی‌های موجود را برای ارواح معصومین (ع) ثابت کرده و در عین حال توجه نکرده است که صرف تغییر نام، حکم مسمی را تغییر نمی‌دهد و استحالهٔ حکم با صرف جابجایی نام موضوع عوض نمی‌شود. بیان مجلسی در بخش مذکور چنین است:

فاعلم ان اکثر ما اثبتوه لهذه العقول قد ثبت لارواح النبی والائمة علیهم السلام فی اخبارنا المتواتره علی وجه آخر، فانهم اثبتوا القدم للعقل و قد ثبت التقدم فی الخلق لارواحهم، اما علی جمیع المخلوقات، او علی سائر الروحانیین فی اخبار متواتره. (همان، ج ۱، ص ۱۰۳)

همان‌گونه که روشن است اولاً مجلسی می‌گوید: اکثر آن ویژگی‌ها؛ نه همهٔ خواص عقول مجرد و ثانیاً در پایان جمله تأکید کرده «علی وجه آخر» و در توضیح این «وجه دیگر» افزوده است: فلاسفه قدم را برای عقل ثابت می‌کنند، ولی احادیث تقدم را برای ارواح معصومین (ع) ثابت می‌کنند و دو احتمال را نیز ذکر کرده است که این تقدم در آفرینش یا بر تمام مخلوقات است، یا بر مخلوقات روحانی دیگر. به هر حال، تفاوت قدم و تقدم آشکار است، زیرا مجلسی قائل به موجود قدیمی جز ذات خداوند نیست ولی معتقد است مطابق اخبار، آفرینش ارواح نورانی معصومین (ع) بر آفرینش دیگر مخلوقات مقدم است، نه اینکه برای آنها وصف قدم را بپذیرد. در ادامهٔ بحث نیز عبارت «فعلی قیاس ما قالوا» را به کار برده است (همان، ص ۱۰۴) و این به معنای پذیرفتن مجرد دیگر نیست، بلکه از باب مماشات با خصم است.

اگر همین مطالبی که مجلسی ضمن معنای ششم عقل آورده است با دقت بررسی می‌شود، مشخص می‌گشت که اساساً مسأله و مشکل اصلی از منظر مجلسی بحث مجرد عقول نیست، بلکه مشکل بنیادین قدیم بودن موجودی جز خداست، حتی مجلسی با سماحت تمام بیان کرده است که مشکلی بر سر لفظ ندارد و اگر موجودی را قدیم ندانسته و ممکنات و مخلوقات را ناشی از آن ندانند و آن را در خلق اشیا دخیل ندانند، مانعی بر پذیرش آن نیست؛ هرچند نام عقل مجرد را بر آن نهاده باشند:

فلو قال احد بجوهر مجرد لا یقول بقدمه و لا یتوقف تاثیر الواجب فی الممكنات علیه و لا بتاثيره فی خلق الاشياء و یسمیه العقل، و یجعل بعض تلك الاخبار منطبقا علی ما سماه عقلا، فیمكنه ان یقول. (همان، ص ۱۰۳)

روشن است که مجلسی با لفظ مشکلی ندارد و مسایل و دغدغه‌های اصلی او این است که پذیرش عقول مجرد به تبیین فلسفی مستلزم این است که: ۱- موجودی به غیر از خدا قدیم باشد؛ ۲- خداوند نتواند مستقیماً بر جهان ماده اثر بگذارد؛ ۳- این وسایط خود در خلق اشیا موثر باشند.

پس با نفی این لوازم از قول به عقول و حذف آن ویژگی‌های مجرد از آنها محذوری برای پذیرش آنها نمی‌بیند. به نظر می‌رسد از جمله مواردی که در تعلیقه بر این موضع بحار/الانوار مغفول مانده، همین نکات است که از نقاط جدی اختلاف وی با فیلسوفان به‌شمار می‌رود. در پایان یادآور می‌شویم که وظیفهٔ ما در حوزهٔ

اندیشه صرفاً پاسداری از گذشته نیست، بلکه باید در تحقیق، نقد و تکمیل آن سخت بکوشیم. تردیدی نیست طباطبایی و مجلسی به این مهم، نیک واقف بوده‌اند، امید است این پژوهش گامی در این راستا به‌شمار آید.

ارزیابی و نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی در دومین تعلیقه بر *بحار الانوار* مدعی شده است که آنچه مجلسی در بیان معانی عقل آورده با معنای عرفی و اصطلاحی عقل سازگار نیست و علت اشتباه مجلسی بدگمانی وی به فیلسوفان و نادیده گرفتن مراتب معارف دینی و اتخاذ مسلک عوامانه در فهم دین است. در بحث نخست با ارایه شواهد متعدد در لغت و اصطلاح اهل بحث نشان دادیم که به نظر می‌رسد اختلاف میان مجلسی و فیلسوفان بیش از آنکه در زمینه مفاهیم و معانی مصطلح عقل باشد، متوجه مصادیق و تطبیق آنها بر روایات است. اصل بدگمانی مجلسی به فیلسوفان قابل کتمان نیست اما پس از برشمردن و تحلیل علل بدگمانی وی به فیلسوفان دیدیم که به‌آسانی نمی‌توان پذیرفت که این نکته بر داوری و سنجش وی در این مسأله تأثیر نهاده و منشأ اشتباه و پیش‌داوری او شده باشد. البته نسبت‌های متقابل که مجلسی به فیلسوفان متأخر و آنها به او داده‌اند، جای تأمل بسیار دارد و بیشتر ناشی از تفاوت معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ایشان است. در ادامه شواهدی حاکی از عدم یکسان‌نگاری روایات از منظر مجلسی ذکر شد. طباطبایی در سومین تعلیقه دلایلی را در دفاع از منهج فلاسفه و نفی مدعیات مجلسی آورده است. ضمن سنجش و ارزیابی بیان ایشان نشان داده شد که اساساً مجلسی دلایل فیلسوفان بر مدعیات فلسفی‌شان را برهانی نمی‌داند و لذا تطبیق آنها بر متون دینی و دست شستن از ظواهر متون به نفع آن را جایز نمی‌شمرد و روشن است که این ادعایی است که تمامیت دلایل آن جای تأمل بسیار دارد. روش مواجهه مجلسی با متون دینی، لازمه منطقی دیدگاه او در محدودیت عقل محسوب می‌شود. در پایان، در بحث عقول مجرد، طباطبایی دو مطلب را به مجلسی نسبت داده و انتقادش را متوجه آن می‌کند و ضمن بررسی صحت انتساب این مطالب به آرای مجلسی تا حدودی روشن شد که به نظر می‌رسد حساسیت و دغدغه مجلسی و نقدهای وی بیش از آنکه ناظر به تجرد عقول باشد، به لوازم این قول که از نظر او با توحید ذاتی و افعالی و فاعلیت خدا ناسازگار می‌افتند، معطوف است و از جمله اختلافات بنیادی وی با فیلسوفان به‌شمار می‌رود که باید در مجالی دیگر به ارزیابی انتقادی آن پرداخت.

منابع

- ابن اثیر الجزری، مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن محمد (۱۳۶۷) *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*. تحقیق طاهر احمد الزاوی. قم: اسماعیلیان.
- ابن درید (۱۳۷۸ق) *الاستقفاقی*. مصر: بی‌نا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱) *رساله نفس*. تصحیح موسی عمید. تهران: انجمن آثار ملی.
- (۱۳۳۳) *عیون الحکمه*. تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۶۳) *المبدا و المعاد*. به‌اهتمام عبد الله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۸۹
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

- (۱۳۶۴) *النجاه*. تصحیح محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۶۶) *حدود یا تعریفات*. محمد مهدی فولادوند. تهران: سروش.
- (۱۳۷۵) *الآثار و التنبیهات*. قم: النشر البلاغه.
- (۱۴۰۰ق) *رساله الحدود، در رسایل ابن سینا*. تصحیح ا.م. گواشن. قم: انتشارات بیدار.
- (۱۴۰۴ق) *التعلیقات*. تصحیح عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب اعلام اسلامی.
- (۱۴۰۵ق) *الشفاء*. قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- (۱۴۱۳ق) *المباحثات*. تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
- (۱۹۶۰) *الهیات الشفاء*. الجزء الاول بتحقیق الاب قنوتی و سعید زاید و الثانی بتحقیق محمد یوسف موسی. قاهره: بی.نا.
- (۱۳۸۷) *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۳۸۹ق) *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. مصر: مطبعه المصطفی و اولاده.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۲۰۰۰) *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- اردبیلی، محمد بن علی (۱۳۳۱) *جامع الرواه*. تصحیح و تعلیق ابوالحسن شعرانی. تهران: شرکت چاپ رنگین.
- افندی، عبدالله (۱۳۷۶) *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ج ۵. محمدباقر ساعدی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- امین عاملی، سید محسن (۱۴۰۳) *اعیان الشیعه*، ج ۹. بیروت: بی.نا.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۴) *فرائد الاصول*، ج ۱. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۸) *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*. قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۰) *شرح مقدمه قیصری*. قم: بوستان کتاب.
- بحرانی، یوسف (۱۳۶۷) *الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره*، ج ۱. قم: بی.نا.
- بهمینیار، (۱۳۷۵) *التحصیل*. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- بیهقی، ابوجعفر احمد بن علی (۱۳۷۵) *تاج المصادر*، ج ۲. تصحیح، تحشیه و تعلیق هادی عالم زاده. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جرجانی، الشریف علی بن محمد (۱۳۰۶ق) *التعریفات*. مصر: الخیریه.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۰) *دین و سیاست در دورهٔ صفوی*. قم: انصاریان.
- (۱۴۱۶) *مقدمه کشف اللتام فاضل هندی*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰) *تاج اللغة و صحاح العربیة*. تحقیق احمد عبدالعزیز عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حجت، هادی (۱۳۸۶) *جوامع حدیثی شیعه*. تهران: سمت.
- الحسینی الشنب غازی، سید اسماعیل (۱۳۸۱) *شرح قصوص الحکمه*. تحقیق علی اوجبی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷) *مهر تابان*. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- حسینی کفوی، ابوالبقاء ایوب بن موسی (۱۴۱۳) *الکلیات*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹) *کشف المراد*. ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیه.
- خمینی، سیدروح الله (بی تا) *کشف الاسرار*. قم: بی نا.
- دوانی، علی (۱۳۷۱) *آیت الله بروجردی*. تهران: نشر مطهر.
- (۱۳۷۵) *علامه مجلسی بزرگمرد علم و دین*. (مفاخر اسلام جلد هشتم). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۷۳) *تفسیر کبیر مفاتیح الغیب*، ج ۲. علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- (۱۳۸۳) *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲. مقدمه و تحقیق علی رضا نجف زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- (۱۹۸۷) *المطالب العالیه من العلم الهی*، ج ۷. تحقیق احمد حجازی السقا. بیروت: دار الکتب العربی.
- (۱۹۹۰) *المباحث المشرقیه*، ج ۲. تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی. بیروت: دار الکتب العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۳) *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق: دار القلم.
- رحیم پور ازغدی، حیدر (۱۳۷۷) *سخنی پیرامون بحار الانوار و نقدی بر معجمات*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- زنجانی، احمد (۱۳۲۹) *الکلام یجر الکلام*، ج ۱. قم: بی نا.
- سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۸۷) *شرح اشارات و تنبیها (نمط سوم) در باب نفس*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- سمعی، کیوان (۱۳۶۶) *اوراق پراکنده*. تهران: کتاب فروشی زوار.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیدعلوی، سیدابراهیم (۱۳۷۰) «تعلیقات علامه طباطبایی بر بحار الانوار». *کیهان اندیشه*. ش ۳۸، ص ۳۰-۱۲.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۶۲) *مقدمه بحار الانوار*، ج ۵۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۴۲۱) *التعلیقات علی شرح اصول الکافی للمازندرانی*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۱۳ق) *شرح الهدایه الاتییریہ*. قم: بیدار.
- (۱۳۴۶) *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. مشهد: دانشگاه مشهد.
- (۱۳۵۴) *المبدا والمعاد*. مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰) *رساله سه اصل*. تهران: انتشارات مولی.
- (۱۳۶۴) *تفسیر القرآن الکریم (تفسیر سوره بقره)*، ج ۲. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.

بررسی تطبیقی آرای علامه مجلسی و علامه طباطبایی در عرصهٔ چیستی عقل و کارکردهای آن ۹۱
(A Comparative Study of Allameh Majlesi's and Allameh Tabataba'i's ...)

- (۱۳۶۷) *شرح اصول کافی*. تهران: موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۳) *تفسیر القرآن الکریم (سورهٔ یس)*، با تعلیقات حکیم نوری. تصحیح محمد خواجه‌ای. قم: انتشارات بیدار.
- (۱۳۸۱) *مبدأ و معاد*. احمدین محمد الحسینی اردکانی. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۸۳) *ترجمهٔ شرح اصول کافی*. ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طارمی، حسن (۱۳۷۵) *علامه مجلسی*. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲) *نهایه الحکمه*. قم: اسلامی.
- (۱۳۸۲) *تعلیقات بر بحار الانوار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (بی تا) *حاشیه کافی*. بی جا: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی.
- طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن (۱۴۰۴ق) *اختیار معرفه الرجال (رجال الکثی)*. تحقیق سید مهدی رجایی. قم: مؤسسهٔ آل‌البتیت.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹) *تلخیص المحصل (نقد المحصل)*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی.
- (۱۳۸۳) *شرح الاشارات و التنبیها*. تحقیق حسن حسن‌زادهٔ املی. قم: بوستان کتاب.
- عابدی، احمد (۱۳۷۶) *المعجم المفهرس لالفاظ احادیث البحار*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۷۸) *آشنایی با بحار الانوار*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- (۱۳۸۱) «نگاهی به تعلیقات علامه طباطبایی بر بحار الانوار» در *مرزبان وحی و خرد*. قم: بوستان کتاب قم.
- عسکری، ابوهلال (۱۴۲۱ق) *معجم الفروق اللغویه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۸۷) *رسایل فلسفی*. سعید رحیمیان. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- (۱۴۰۵ق) *فصول متنزعه*. تحقیق فوزی مستری نجار. بیروت: دارالمشرق.
- فراهیدی، ابوعبدالرحمن الخلیل ابن احمد (۱۴۰۹ق) *العین فی اللغة*. تهران: بی نا.
- فیومی، احمدین محمد (۱۴۱۴) *المصباح المنیر*. قم: دارالهجره.
- قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۶۱) *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قزوینی، مجتبی (۱۳۸۹) *بیان الفرقان فی توحید القرآن*. تعلیقات سیدجعفر سیدان. قم: دلیل ما.
- قمی، ابوالقاسم (۱۴۱۸) *جامع الشتات*. تحقیق سید مهدی رجایی. قم: آل‌البتیت.
- قمی، عباس (بی تا) *سفینه بحار الانوار و مدینه الحکم والآثار*. تهران: کتابخانه سنایی.
- کدیور، محسن (۱۳۷۷) *دفتر عقل*. تهران: اطلاعات.
- لایحی، عبدالرزاق (۱۳۷۷ق) *گوهر مراد*. تهران: کتابفروشی اسلامی.

- مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۰) *مرآة العقول*. تحقیق سید هاشم رسولی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۳۷۰ الف) «جواب المسائل الثلاث (رساله درباره حکماء، اصولیون و صوفیه)» در *دین و سیاست در دوره صفوی*. رسول جعفریان. قم: انصاریان.
- (۱۳۷۶) *مجموعه رسایل اعتقادی*. تحقیق سیدمهدی رجایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- (۱۳۷۸) *عقاید*. تحقیق حسین درگاهی. ترجمه حمیدرضا آذیر. تهران: مؤسسه زیتون.
- (۱۳۸۲) *بحار الانوار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۳۹۹ ق) *کتاب الاربعین*. قم: دارالکتب العلمیه اسماعیلیان نجفی.
- (۱۴۰۶ ق) *ملاذ الاخبار فی فهم تهذیب الاخبار*. تحقیق سیدمهدی رجایی، به‌اهتمام سید محمود مرعشی. قم: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- (۱۴۰۹ ق) *الاعتقادات*. تحقیق سیدمهدی رجایی. اصفهان: مکتبه علامه مجلسی.
- (بی تا) *حق الیقین*. تهران: جاویدان.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۴) *قم نامه*. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۶۸) *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*. محمد آصف فکرت. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۸. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۷) *پیام قرآن*، ج ۱. قم: مدرسه الامام امیرالمومنین (ع).
- ملکی میانجی، علی (۱۳۷۸) «نقد مقاله عقل و دین» در *تساخنت‌نامه علامه مجلسی*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- (۱۳۸۵) *علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟*. قم: دلیل ما.
- مهدوی، سید مصلح الدین (۱۳۷۸) *زندگینامه علامه مجلسی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نوری طبرسی، حسین (۱۳۶۲) *الفیض القدسی* (ضمن *بحار الانوار* ج ۱۰۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۳۷۴) *فیض قدسی*. سیدجعفر نبوی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۳) *فلسفه مشاء*. قم: بوستان کتاب قم.