



اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

جلد اول

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که بیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نمایم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوهرنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست

دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ۱۱

دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ۳۹

دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ۵۹

دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ۶۹

دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ۸۷

دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ۱۰۵

دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ۱۲۹

دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ۱۵۳

دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ۱۷۱

دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ۲۰۳

دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ۲۱۵

دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ۲۳۱

دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ۲۴۳

حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ۲۶۳

دکتر سیداحمد عقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ۲۷۷

دکتر غلامحسین عمادزاده

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ۳۱۱

دکتر علیرضا فاضلی

روش شناسی سید قطب الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ۳۲۳

دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی

نگاهی به احوال و اندیشه های علامه خاتون آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ۳۳۷

دکتر رضا ماحوزی

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ۳۵۵

دکتر محمد مشکات

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر هایدگر ۳۷۱

دکتر محمد مهدی مشکاتی

تحلیل دیدگاه حکیم خواجهی در باره معاد جسمانی ۳۹۹

دکتر امراله معین

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ۴۱۵

دکتر حامد ناجی

گذری بر زندگی پیترودلاواله ۴۳۱

دکتر سیما سادات نوربخش

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ۴۴۵

دکتر سید حسین واعظی

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ۴۸۶

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت

زهرا اخوان صراف^۱

چکیده

موضع‌گیری‌های علامه مجلسی با فلسفه و حکمت اگر چه بر سر زبان‌های مخالفان و موافقان حکمت است؛ اما مضمون و چیستی دقیق این رویارویی، جلوه‌ها و عرصه‌های آن، ریشه‌های علمی و اجتهادی آن و مسائلی از این دست - که آبشخور و ثمره محضاً علمی دارد- کم‌پژوهیده‌تر است.

جستار حاضر با درنگ در مجموعه آثار این دانشمند، کوشیده‌است با پوشش دادن دیدگاه‌های او در مهم‌ترین اندیشه‌های حکما و فلاسفه، در مبانی، متن، شعبه‌ها و جزئیات و نتایج آرای وی ریز شود و در بعضی معارف عام، نیز پاره‌ای مسائل عقایدی در توحید و معاد، همچنین برخی واقعیات جهان، تفسیر و تحلیلی علمی و کار آمد از این رویارویی ارائه کند. بررسی نمونه‌ها نشان می‌دهد او یا کلام حکیمان را فقط به عنوان یک احتمال اثباتی در مسئله طرح می‌کند یا آن را تأیید می‌نماید و عمده موارد نقد وی به فیلسوفان، نقد اندیشه نیست بلکه در واقع نقد گرایش علمای عصرش به حکمت و علوم عقلی -بیش از حدیث و علوم نقلی- است. بنابراین امروزه با رفع سبب مخالفت وی، حتی با گرایش پای‌بندی حداکثری به نصوص نیز اینگونه نقد خالی از اشکال نیست.

واژگان کلیدی: مجلسی، فلاسفه، حکما، عقل، صفات، حدوث‌زمانی، کتابت‌اعمال، معادجسمانی، فرشتگان، خرق و التیام.

۱- مقدمه

علامه محمدباقر مجلسی در سال ۱۰۳۷ هجری قمری - برابر با عدد ابجدی جمله "جامع کتاب بحارالانوار" در عصر مرجعیت میرداماد فقیه و فیلسوف نامی - متوفای ۱۰۴۰ هجری قمری - در شهر اصفهان دیده به جهان گشود. پدرش محمدتقی مجلسی از شاگردان شیخ بهایی و در علوم اسلامی از بزرگان روزگار خود و اولین استاد علامه مجلسی بود. مجلسی در چهارده‌سالگی از ملاصدرا، اجازه روایت گرفت و سپس نزد استادانی چون علامه حسن علی شوشتری، امیرمحمد مومن استرآبادی، میرزای جزایری، شیخ حرعاملی، ملا محسن استرآبادی، ملامحسن فیض کاشانی، ملاصالح مازندرانی، تحصیل کرد و بر صرف و نحو، معانی و بیان، لغت و ریاضی، تاریخ و فلسفه، حدیث و رجال، درایه و اصول و فقه مسلط شد. دانشوران بسیاری از جمله سید نعمت الله جزایری، میر محمد صالح خاتون آبادی و پسر عمویش ملامحمد مجلسی از او علم آموختند. علامه در شب بیست و هفتم ماه مبارک رمضان سال ۱۱۱۰ هجری قمری در اصفهان از دنیا رفت. آرامگاه او در کنار مسجد جامع اصفهان واقع است [۱، ج ۵، ص ۱۹۶].

مجلسی به انحراف از آنچه خود آن را دین می‌دانست بسیار حساس بود. او که در زمان خویش شیوع صوفی‌گری را می‌دید دست به مبارزه‌ای قاطعانه با تصوف زد. نیز رواج علوم عقلی و رویکرد علما به حکمت را نپسندید و سبب دوری از میراث امامان پاک انگاشت و برای همین آستین همت به نقد علمی آرای فلسفی و مخصوصاً نقد و ذم فلسفه‌ای که از غیر مسلمانان به معارف اسلامی راه یافته است، برزد. وی در برخورد با اصولیان و اخباریان راهی میانه برگزید و در پاسخ پرسش‌کنندگان خود نوشت که «مسلک فقیر در این باب بین و وسط است» [۲، ج ۳، ص ۲۸۳].

تعداد تألیفات علامه در فهرست‌ها گوناگون - مثلاً هفتاد، هفتاد و هفت و ... و حتی - ۱۶۹ ذکر شده است.

مجلسی حکمت می‌دانست و به آرای فیلسوفان آگاه بود اما در عصری می‌زیست که فلسفه و عرفان، فقه و حدیث معصومان علیهم السلام را تحت‌الشعاع قرار داده بود، کتاب‌های احادیث شیعه بر اثر جنگ‌ها و غارت‌هایی که در ایران رخ داده بود و محدودیت‌هایی که شیعیان پیش از صفویه داشتند، نوعاً از بین رفته، و باقی مانده‌ها نیز دور از دسترس بود؛ این بود که گرایش افراطی به علوم عقلی و مخصوصاً برگرفته از فیلسوفان یونان را مختل و مضر به معارف شرعی دید و برای همین اگرچه در واقع دانشمندی وسیع

النظر و محدثی عقل‌گرا بود اما از حیث دانش‌های شیعی زمان خود تراث منقول از امامان معصوم را وجهه همت قرار داد. اقتضای این اهتمام و رویکرد، موضع‌گیری در مقابل شاخه‌های دیگر معارف تاثیر گذار در فهم و تفسیر مفاهیم دینی به منظور معین کردن جایگاه آنها نسبت به تراث مأثور و پیراستن ساحت اندیشه دینی از انحرافات و تمایل‌ها بود. مجلسی با علوم عقلی ستیز نداشت بلکه اهتمامش به نقل، وی را در موضع تحلیل و بررسی و گاه نقد تند و حتی طرد و طعن اندیشه‌های عقل‌گرایان قرار داد. وی نکات ذیل را سبب تألیف بحارالانوار ذکر می‌کند:

۱. دانش سودمند تنها از راه وحی به دست می‌آید که در قرآن و احادیث نهفته است؛
 ۲. بسیاری از نوشته‌های شیعیان دور از دسترس مانده و یا مفقود گردیده است و گردآوری آنها در یک جا ضروری می‌نماید؛
 ۳. بیم آن است که در آینده نیز بار دیگر این نوشته‌ها پراکنده و ناپدید شوند.
- در مقدمه اثر دیگرش - الإعتقادات یا العقائد - استغناى معارف دینی از دانش‌هایی که از وحی سیراب نیستند را گوشزد می‌کند و سبب تحیر و سرگردانی در عقاید را اعتماد بر عقل‌های فاسد و ترک اخبار معصومان علیهم‌السلام می‌شمارد. او به تندی بر برخی از کسانی که نقل و روایت را وجهه همت قرار نداده و به شعبه‌ای از شعبه‌های حکمت گراییده‌اند، تاخته است که روایات معصومان علیهم‌السلام را با حسن ظن به فیلسوفان کافر، تأویل برده‌اند:
- ایشان - ائمه طاهرین صلوات‌الله علیهم اجمعین - احادیث شان را در میان ما به جای گذاشته‌اند ما هم در این زمان تکلیفی نداریم، مگر این که به احادیث ایشان چنگ بزنیم و در آثار ایشان اندیشه و تفکر کنیم، لکن بیشتر مردم زمان ما، میراث اهل‌بیت پیامبرشان را رها کرده و به آراء خودشان اعتماد کرده‌اند؛ از آن جمله، کسانی هستند که پیرو مکتب فلاسفه می‌باشند، فلاسفه‌ای که هم خود گمراه بوده‌اند و هم دیگران را گمراه کرده‌اند. فلاسفه‌ای که به هیچ پیامبر و کتابی ایمان نداشته‌اند، بلکه بر عقل‌های فاسد و نظرات بی‌رونق خودشان تکیه کرده‌اند. آنان چنان حکما را رهبر و پیشوای خود قرار داده‌اند، که هر جا نصوص صحیحی هم از ائمه راستین (علیهم‌السلام) رسیده باشد به جهت اینکه آن نصوص صحیحه با آن چه که حکما ظاهراً بدان معتقدند موافق نمی‌باشد، آن را توجیه و تأویل می‌کنند، ... و پناه بر خدا، از آن که بگوییم، خداوند مردم را در اصول عقاید به عقول خودشان واگذار کرده، که چنین در مراتع جهالت سرگردان بمانند [۳، ص ۲۳].

با این بیان ریشه نقد و مخالفت مجلسی با حکمت آشکار است. بعلاوه یادکرد وی از آرای

حکما همواره خرده‌گیرانه نیست، بلکه در مواضع بسیاری در شرح و تفسیر روایات رأی حکیمان را ذکر و گاه تأیید کرده است. واژگانی از قبیل حکمت و فلسفه و تفلسف در آثار وی کاربردهای خاص دارد. در مواجهه وی با فلسفه روی‌کردها و مخاطبان و عرصه‌هایی مختلف وجود دارد: به "فلاسفه" عمدتاً نگاه منفی دارد. اما "حکما" به سه معنا در کلام او به کار رفته است: مطلق دست‌اندرکاران علوم عقلی، متکلمان، فیلسوفان. بخش قابل توجهی از قدح و ذم او متوجه ملحدان فلاسفه - یعنی آن دسته که رسماً صانع را منکرند یا لازم‌بهدانیدیه‌هایشان الحاد و کفر و زندقه است - می‌باشد. وی بر بسیاری از دیدگاه‌های فیلسوفان الهی و حتی اسلامی و شیعی هم نقد‌های جدی دارد و گاهی از عنوان متفلسفان برای آنها استفاده می‌کند. وی در غالب مواردی که به نقد فیلسوفان اسلامی می‌پردازد، تفصیلی میان شیعه و سنی قائل نیست. صرف نظر از بحث‌های دراز دامنی که میان دانشوران در تفاوت حکمت و فلسفه هست، مجلسی فیلسوف و متفلسف را در سیاق کلام منفی و مخالف خود به کار می‌برد در حالی که ظاهراً از حکمت معنای عام‌تری در نظر دارد و با این تعبیر گاه کسانی را نکوهیده و گاهی ستوده است. گاه همه کسانی که عناصر غیر نقلی در اندیشه دینی دخیل کرده‌اند مقصود وی‌اند، گاه به فلاسفه و متکلمان نظر داشته و گاه از حکماء به طور خاص فلاسفه را اراده کرده است. با توجه به آنکه وی از فیلسوفان - مخصوصاً هم‌روزگاران و نزدیکان - ابداً خرسند نبود، کلمه فیلسوف و فلسفه در کلام وی بار منفی دارد. اما با متکلمان و آرای ایشان میانه بهتری دارد و در تقابل‌های آنان با فلاسفه و از آرای متکلمان جانبداری می‌کند. نقل وی از کلام فیلسوفان خالی از نقد بلکه طعن نیست؛ اما آرای متکلمان را گاه بدون موضع‌گیری حکایت می‌کند و گاه حتی تأیید می‌نماید.

موضع‌گیری‌های علامه مجلسی با حکمت عمدتاً مبناشناسانه و با نگاه به منهج است یعنی علاوه بر اینکه بطلان اندیشه را طرح می‌کند مبنایی که منجر به‌اندیشه باطل شده است را نیز آشکار می‌سازد. وی پس از طرح اجمالی یا تفصیلی دیدگاه حکما، آنها را نقد می‌کند. وی برای این منظور گاه دیدگاه‌هایی از دانشمندی که مستقیم یا غیر مستقیم مخالف دیدگاه‌های آنان است مطرح و گاه خود به شکل مستقل بر بطلان اندیشه‌ای از حکما دلیل اقامه می‌کند و بطلان بنا و منبأ را واضح می‌نماید. مثلاً هنگام رد کردن اندیشه جسمانی نبودن معاد آشکار می‌کند که ریشه این رأی فاسد از نظر او مبنای فاسد قدم زمانی عالم است. در معین کردن نوعیت اشکال و آشکار کردن وجه فساد علمی آن نیز گشاده دست است. مثلاً در همان مسئله معاد جسمانی نشان می‌دهد که این خطای علمی از نوع تأویل آیاتی است که

دلیل بر حمل آنها بر غیر ظاهر نیست. وی در نهایت هم گاه صاحب رأی را به انواع نسبت‌ها و القاب و اوصاف - مثل کفر و زندقه - قذح می‌نماید.

بعلاوه علامه مجلسی راه یابی حکمت و فلسفه به مصادر و دانش‌های اسلامی را با نگاهی تاریخی به تفصیل تحلیل میکند و آن را جنایت بر دین میدانند، شهرت و نشر کتابهای فیلسوفان بین مسلمانان را از بدعت‌های خلفای جور و از جمله عنادها و سرسختی‌های ایشان در مقابل امامان پاک میدانند که هدف از آن منصرف کردن امت از توجه به آن بزرگواران بوده است [۴، ج ۵۷، ص ۱۹۷]. وی عوامل و دست‌اندرکاران پدیده ترجمه و نشر کتب یونانی را بزرگان دستگاه خلافت میدانند و ایشان را به نام و نشان معرفی کرده پرده از اغراض آنگاه بر می‌دارد. همچنین موضع‌گیری مسلمانان علیه فیلسوفان غیر الهی را تدقیق و شماری از ردود ایشان بر آثار آنان را به تفصیل عرضه می‌نماید [۴، ج ۱۰۹، ص ۱۶۷].

در تحقیق حاضر به همه این موارد نظر شده و دامنه مورد بررسی برای پی‌جویی رابطه مجلسی با حکمت شیعی، همه آثار این دانشمند و مخصوصاً بیانات وی در شرح روایات در بحار الأنوار و مرآت العقول است. غرض از این بررسی آشکار کردن اشکال و مبانی مواجهه وی با علوم غیر نقلی و منهج و محتوای این برخورد ایشان به عنوان مهم‌ترین محدث عصر شکوفایی حکمت در حوزه‌ای علمی و بسیار مهم - که نقطه عطف و از حیث مطالعات مکتب‌شناسانه بسیار مهم است یعنی مکتب اصفهان - می‌باشد.

مهم است بدانیم نقل‌گرایان آن روزگار طلایی و آن حوزه سترگ با عقل‌گرایان چگونه برخورد کردند و چرا. صرف نظر از بهره‌هایی که این بررسی در تحقیقات بنیادین تاریخ علوم دارد، جوانب و چگونگی شکل‌گیری دانش‌های دینی دیده‌گشاست و افق‌هایی پیش‌روی آیندگان قرار می‌دهد. چرا که مضمون و چیستی دقیق این برخورد، جلوه‌ها و عرصه‌های آن، ریشه‌های علمی و اجتهادی آن و مسائلی از این دست - که آبشخور و ثمره محضاً علمی دارد - کم‌پژوهیده است.

تمرکز این بررسی بر مهم‌ترین نقاط موضع‌گیری مجلسی با حکماست. این اهمیت از تکرار و تأکید وی که در آثار خود وی بر پاره‌ای نقاط وجود دارد به دست آمده است. اگر چه تمامی آثار وی برای تمامی موارد اظهار نظرش مرور شده است که طبعاً تمامی این موارد در پژوهش‌نامه حاضر مجال طرح و انعکاس ندارد.

مجلسی محدث است و کتاب خود "بحار الانوار" را نیز تا حدودی به ترتیب کتب روایی متقدمان چون کلینی آراسته است. تلاش شده است این ترتیب در این تحقیق حفظ شود یعنی

ابتدا مطالب مربوط به عقل و سپس اصول دین مثل توحید و معاد ارائه شود بخش پایانی به واقعیات جهان خلقت اختصاص داده شده و از بحث‌های مفصل موجود در طبیعیات چشم پوشی شده است. در هر موضوع از انبوه مطالب مجلسی در بیان ذیل روایات بحار یا شرح روایات مرآت العقول به کمینه‌ای که بارزترین عناصر فکری و روشی وی را آشکار کند بسنده شده است.

۲- برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های علامه مجلسی در باره حکمت و

فلسفه

۲-۱- عقل

مجلسی فهم بعضی از روایات باب عقل و جهل را متوقف بر ماهیت شناسی عقل دانسته است. کلینی روایت ذیل را در کتاب الکافی نقل کرده است:

امام باقر علیه السلام فرماید: هنگامی که خداوند عقل را آفرید، آن را به نطق درآورد، و سپس به او گفت: پیش‌آ! و عقل پیش آمد. آن‌گاه فرمود: پس رو! و عقل پس رفت. آن‌گاه فرمود: به عزت و جلالم سوگند، هیچ آفریده‌ای را نیافریدم که از تو نزد من محبوب‌تر باشد، و در هیچ کس تو را کامل نساختم؛ مگر در کسی که دوستش داشتم. بدان که من تنها به تو فرمان می‌دهم و تنها تو را باز می‌دارم و تنها تو را کیفر و پاداش می‌دهم [۵، ج ۱، ص ۱۰]. او در شرح این روایت نظریه‌های گوناگون در این باره را گزارش کرده است و پس از ذکر قول فلاسفه، نوشته است:

تفسیر عقل طبق آنچه فلاسفه می‌گویند مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین همچون حدوث عالم و نظایر آن است... و برخی از فیلسوفان که خود را به اسلام آویخته‌اند، عقل‌های حادثی را اثبات کرده‌اند؛ درحالی که چنین اعتقادی نیز مستلزم انکار بسیاری از مبانی پذیرفته شده اسلامی است [۴، ج ۱، ص ۱۰۱].

اظهار نظر وی به فلاسفه در این باره در محورهای زیر خلاصه میشود:

۱- آنچه در ارتباط عقل عاشر - یا فعال - با نفس گفته‌اند اوهامی ساخته و پرداخته است:

فلاسفه برای این ادعاها هیچ دلیلی ندارند جز پندارهای شبهه‌ناک یا خیالات شگفت‌آور که آنها را با عبارت‌های لطیف و زیبا زینت می‌دهند [۴، ج ۱، ص ۱۰۱]. بسیاری از ویژگی‌هایی که فلاسفه برای عقول ذکر کرده‌اند، در روایات متواتر بر ارواح

پیامبر و ائمه علیه السلام حمل شده است. مثلاً قدمت عقل و وساطت عقل در ایجاد یا شرطیت در تأثیر، با تفاوت‌های اندک معنایی در روایات، درباره ارواح پیشوایان دینی آمده است. بسیاری از آنچه فلاسفه برای عقول نام برده‌اند، در اخبار متواتر بر ارواح پیامبر و ائمه علیهم السلام به وجهی دیگر اثبات شده است. فلاسفه قائل به قدمت عقل هستند و در روایات، برای ارواح پیامبر و امامان علیهم السلام تقدم در آفرینش بر همه مخلوقات یا بر سایر ارواح اثبات شده است. فلاسفه عقل را واسطه در ایجاد و شرط در تأثیر دانسته‌اند، روایات نیز آن بزرگواران را علت غائی همه آفریدگان و واسطه‌های فیض و معارف معرفی کرده‌اند که به واسطه آنها همه مخلوقات و حتی ملائکه و پیامبران نیز بهره‌مند می‌شوند.

آنگاه به ریشه‌یابی خطاهای ایشان پرداخته‌است:

از آنجا که فلاسفه راه ریاضتها و تفکرات را با تکیه مستبدانه بر اندیشه‌های خود و بدون پایبندی به قانون شریعت پیموده‌اند، حقیقت عقل این چنین پوشیده و اشتباه آمیز بر ایشان آشکار شد و در این راه به خطا رفتند و بر وجود عقول ده‌گانه پای فشردند و در این زمینه سخنان بی‌مایه و بی‌اساسی را بازگو کردند [۴، ج ۱، ص ۱۰۳].

۲-۲- توحید

در توحید هم مثل سایر موضوعات موقف مجلسی نسبت به حکمت سخت متأثر از فهم وی از نصوص شرعی است. آنجا که رأی ایشان را مخالف این نصوص نمی‌بیند آن را - بدون نقد و جرح - نقل میکند و یا حتی تأیید می‌نماید. موضوعاتی چون عینیت صفات با ذات، تحلیل صفت حیات، نفی زمان از باری تعالی و معنای واحد احد نمونه‌هایی از این دست است. در سوی مقابل آنگاه که رأی غالب در حکمت شیعی را متأثر از آرای فلاسفه ملحد و یا به هر دلیل غیر همگون با فهم خویش از روایات می‌یابد، کوس مخالفت می‌زند. در این تقابل‌ها وی فقط حکمت شیعی را مد نظر ندارد و گاه به رأی از فیلسوفان - مستقل از حکیمان شیعه و حتی فلاسفه اسلامی به طور عام - سخت می‌تازد و به بیان ریشه‌های خطایی که در رأی ایشان می‌بیند، می‌پردازد..

۲-۲-۱- عینیت صفات با ذات

مرحوم مجلسی دلالت روایات وارده از ائمه علیهم السلام را بر نفی زائد بودن صفات بر ذات می‌داند. اما نسبت به عین ذات بودن صفات یا قائم مقام صفات حاصل در دیگران بودن یا اعتباری بودن صفات جانب خاصی را اختیار نمی‌کند. و می‌گوید نصی بر هیچیک نیست.

آنگاه از طریق محقق دوانی نقل میکند که متکلمان و حکیمان صفات را برای خداوند اثبات می‌کنند اما در عینیت یا غیریت آن صفات با ذات یا نه عینیت و نه غیریت اختلاف دارند. معتزله و فلاسفه صفات را عین ذات دانند و متکلمین غیر ذات. اشاعره گویند نه این است و نه آن.

فلاسفه عینیت صفات با ذات را اینگونه اثبات کرده‌اند که؛ ذات خداوند باریتعالی از آنجا که مبدأ انکشاف اشیاء - بر خویش - می‌باشد علم است و زمانی که ذات باریتعالی مبدأ انکشاف باشد او به طور ذاتی عالم است، درباره سایر صفات مانند قدرت و اراده نیز همین طور است. و این مرتبه بالاتر از آن است که صفات زائد بر ذات باشد، ما در انکشاف اشیاء برای خود نیازمند به صفتی مغایر از خود ولی قائم به خویش هستیم ولی خداوند چنین نیست بلکه اشیاء به ذات او برایش منکشف میشود و به همین دلیل حاصل کلام فلاسفه نفی صفات و اثبات نتایج و پیامدهای آن است. اما ظاهر کلام معتزله این است که صفات از اعتبارات عقلی است و وجود خارجی ندارد [۴، ج ۴، ص ۶۳].

او در جای دیگری پس از نقل روایتی از توحید صدوق و بیان شرح وی ذیل روایت می‌گوید صفات ذات ممکن است عین ذات باشد و از قدم آن تعدد در ذات و صفات حاصل نمی‌آید. صفات فعل عین ذات نیستند بلکه زائد بر ذات اند:

حاصل کلام او - شیخ صدوق - این است که صفت ذات هر صفتی است که اتصاف به آن با نفی ضدش از اوست. صفت ذات ممکن است عین ذاتش باشد و از قدیم بودن آن تعدد در ذات و صفات لازم نمی‌آید. صفاتی که در رابطه اش با چیز دیگر گاهی به آن و گاهی به نقیضش متصف میشود، صفت ذات نیست و زاید بر ذات است چرا که دو صفت نقیض عین ذاتش نمیشود. نیز چنین صفتی اگر صفت ذات باشد، از قدیم بودن آن تعدد قدما لازم آید. همچنین اگر صفت ذات باشد با حاصل شدن نقیضش، تغییر در صفات ذاتی لازم آید [۴، ج ۴، ص ۷۱].

در چند مورد دیگر از قول دیگران عین ذات بودن را بدون نفی نقل میکند [۴، ج ۱۰، ص ۳۳۹؛ ج ۵۴، ص ۳۲؛ ج ۶۶، ص ۱۵۵].

ملاحظه میشود که موضع‌گیری مجلسی نسبت به حکمت به شدت تحت تأثیر فهم او از نصوص است. چنانکه در مسئله عینیت صفات با ذات با ایشان مخالف نمی‌کند چرا که مستفاد از روایات را عدم زیادت می‌داند نه بیش از آن.

او اصلاً زیاد جدال کردن در ذات الهی را شایسته نمی‌داند چرا که به نظر او، عقول از

درک ذات باری تعالی و صفات او قاصرند و از اختلاف آراء در آن به حیرانی افتند، از همین روست که در روایات از تفکر و فرورفتن در ذات خداوند متعال نهی شده است. آنگاه با اشاره به اختلاف و پراکندگی نظریات حکما و متکلمین در این مسئله، اکتفا به آنچه در کتاب و سنت آمده است را شایسته تر میدانند [۴، ج ۷۰، ص ۴۰۵].

۲-۲-۲- تفسیر صفت حیات

مجلسی نوشته است حکیمان حی بودن باری تعالی را به این معنا دانسته‌اند که او دراک فعال است و متکلمان معتزلی و شیعی حی بودن خداوند متعال را به این معنا دانسته‌اند که منشأ علم و اراده و یا به عبارتی طوری است که صحیح است بدانند و بتوانند اما اشاعره - از آنجا که صفات را زائد بر ذات میدانند - حیات وی را صفتی دانسته‌اند که موجب صحت علم و قدرت است. آنگاه رأی اشاعره باطل خوانده است که طبعاً ریشه این بطلان، فاسد بودن مبنای رأی است [۴، ج ۴، ص ۶۸].

ملاحظه میشود که در جایی که مخالف مشترک - مثل اشاعره - با فیلسوفان و متکلمان دارد، چندان به تدقیق در رأی ایشان همتی ندارد. به بیان دیگر لبه تیز مخالفت مجلسی در هر موضوعی متوجه رأی کسی است که از همه به نص دور ترش می بیند. نقل بدون نقد کلام فیلسوفان و متکلمان در مسئله حیات باری تعالی شاهد این امر است.

۲-۲-۳- غرض افعال خداوند متعال

مجلسی در بیان خطبه متقین نهج البلاغه، در بیان فقره " فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ خَلَقَ الْخَلْقَ حِينَ خَلَقَهُمْ غِيًّا عَنْ طَاعَتِهِمْ أَمِنًا مِنْ مَعْصِيَتِهِمْ " با اشاره به زعم حکما گوید اینکه خدا را بی‌نیاز از عبادت و آسوده از زیان نافرمانی وصف کرده، برای دفع این توهم است که مدح متقیان و تشویق در طاعت، و بیم‌دادن از گناه، برای سود بخشیدن به او یا دفع زیان از اوست. نیز با اشاره به زعم حکما در غرض نداشتن افعال باری تعالی این انگاره را انکار کرده می‌گوید:

منظور آنگونه که حکما پنداشته‌اند نیست که کارهای خدا هیچ غرضی ندارد و لازمه وجود اوست، بلکه اشاره به سخن متکلمین است که غرض و هدف در تکلیف به خود بندگان بازگردد، زیرا خدا خواسته که در آخرت به آنها ثواب رساند، که سودی همراه با بزرگداشت و احترام است و بخشیدن این سود به کسی که سزاوار نیست، عقلاً قبیح است [۴، ج ۶۴، ص

[۳۱۸].

۲-۲-۴- نفی زمان از باری تعالی

باری تعالی منزله از زمان است. این رأی متکلم و فیلسوف است. مجلسی در این باره ناقل آراست نه ناقد آن چرا که در زمان نبودن باری تعالی را موافق نصوص دینی یافته‌است. وی در توضیح معنای " لا تصحبه الاوقات" در روایتی، دو وجه ذکر می‌کند وجه اول نفی مصاحبت علی الدوام است و اینکه وجودش سابق بر زمان هاست و این معنا را به فقره دیگر یعنی "سبق الاوقات کونه" تأیید کرده‌است. آنگاه وجه دوم را از رأی حکما می‌آورد که زمان نسبت متغیر است به متغیر و بنابر این برای چیزی که اساساً تغییر بدان راه ندارد زمان معنا ندارد.

سپس نتیجه گرفته است که بنابر این مراد از سابق بودن او بر اوقات این است که به آنها ملحق نمی‌شود و با آنها مقارن نمی‌شود آنگاه این نتیجه را با آن بخش کلام امام علیه السلام که فرمود و کیف یجری علیه ما هو اجراه تأیید کرده است و گفته امام به این نحو بر عدم جریان سکون و حرکت بر باری تعالی استدلال نموده‌اند چرا که او ایجاد کننده سکون و حرکت است پس این دو از صفات کمالیه او نیستند چرا که فعل کمال فاعل نیست و این امر نسبت به زمان هم جاری است [۴، ج ۵۴، ص ۳۲].

واضح است که مجلسی در این قسمت رأی حکما را به عنوان یکی از دو وجه وجیه ذکر کرده و بر اساس آن نتیجه گرفته‌است.

۲-۲-۵- شمول علم باری تعالی به جزئیات و کلیات و عدم تغییر آن

مجلسی در موضوع علم باری تعالی سخت به حکما معترض است چرا که تعلق علم وی به جزئیات را نفی می‌کنند. او معتقد است اینکه علم ازلی و ابدی باری تعالی به تمامی کلیات و جزئیات تعلق می‌گیرد و در علم او هیچ تغییر نیست از ضروریات مذهب است که جمهور حکما با آن مخالفت کرده‌اند. وی تمامی شعب و وجوه این تفکر را اعم از قول به اینکه خداوند هیچ نمی‌داند یا اینکه غیر خود هیچ نمی‌داند و یا قول بر عکس این قول و یا این رأی که خداوند بعضی چیزها - نه همه چیز- را می‌داند و نیز قول به تعلق علم باری تعالی به امور بعد تحقیقشان، رد می‌کند و به عبارت دیگر رأی حکما را به واسطه تعارضش بر شمول و احاطه کلی علم باری تعالی به همه امور جزئی و کلی - فاسد و کفر صریح و مخالفت با ضرورت عقل و دین می‌داند [۴، ج ۴، ص ۸۶].

غیر زمانی بودن علم باری تعالی به طور خاص مورد نظر و دقت اوست. وی روایت ذیل را از کتاب التوحید شیخ صدوق نقل می‌کند:

يد، التوحيد مَا جِيلُوهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلًّا وَعَزًّا رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا قَالَ إِنْ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ كَانَ اللَّهُ عَزًّا وَ جَلًّا وَ لَا مُتَكَلِّمًا [۴، ج ۴، ص ۷۱].

ابو بصیر گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام می‌فرمود: خدای عز و جل همیشه پروردگار ما و علم عین ذاتش بوده آنگاه که معلومی وجود نداشت و شنیدن عین ذاتش بود زمانی که شنیده‌شونده‌ای وجود نداشت و بینایی عین ذاتش بوده آنگاه که دیده‌شونده‌ای وجود نداشت و قدرت عین ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبود، پس چون اشیاء را پدید آورد و معلوم موجود شد علمش بر معلوم منطبق گشت و شنیدنش بر شنیده شده و بینایش بر دیده شده و قدرتش بر مقذور ابو بصیر گوید: عرض کردم: پس خدا همیشه متحرک است؟ فرمود: خدا برتر از آنست، حرکت صفتی است که با فعل بوجود آید، عرض کردم: پس خدا همیشه متکلم است؟ فرمود: کلام صفتی است پدیدشونده ازلی و قدیم نیست، خدای بود و متکلم نبود.

اینجا مرحوم مجلسی تعبیر " وقع العلم منه على المعلوم " را می‌شکافد به این بیان که علم باری تعالی بر چیزی که در ازل معلوم بود واقع شد و بر آن منطبق گشته مصداقش محقق شد. آنگاه می‌گوید مراد از این تعلق تعلقی نیست که قبل ایجاد نبوده‌است. وی اضافه می‌کند یا اینکه مراد علم به آن است از این جهت که الآن حاضر موجود است و پیش از این علم بر وجه غیبت و اینکه به زودی محقق خواهد شد به آن تعلق گرفته‌بود. پس تغییر به معلوم بر می‌گردد نه علم. آنگاه این مسئله را به این صورت بسط می‌دهد که علم خداوند به اینکه چیزی یافت شد عین همان علمست به اینکه بزودی موجود خواهد شد چرا که علم به قضیه با تغییر قضیه تغییر می‌کند و تغییر قضیه با تغییر موضوع یا محمول آنست و در این جا معلوم قضیه "زید در فلان وقت موجود است"، می‌باشد. واضح است که معنای زید با حضور و غیبتش تغییر نمی‌کند. گرچه اشاره به او در حالت حضور و غیبت متفاوت است. ما این تفاوت سبب تفاوت در قضیه نمیشود و این تفاوت به تغییر معلوم باز می‌گردد. آنگاه رأی محققان حکما را که گفته‌اند به دلیل خارج بودن خداوند از زمان، همه زمان و زمانیات نزد وی حاضرند؛ تخطئه

میکند و می‌گوید این عقیده به اشکالاتی چند مبتلاست [۴، ج ۴، ص ۷۲].

۲-۲-۶- مؤثر در وجود، نفی عقیده به تفویض

از نظر مرحوم مجلسی روایات امامان اهل بیت علیهم السلام ناظر به باورهای نادرست مشهور است. از این جهت خود را با بهره‌وری از این نصوص در نقد و رد عقاید نادرست، مقتدر می‌یابد. او می‌اندیشد که فیلسوفان یکی از عمده‌ترین طوائفی هستند که این متون نورانی رد آنها را هدف گرفته و در صدد پیرایش عقاید مردم از باورهایی است که از آرای ایشان آب می‌خورد.

در تحلیل روایات مربوط به بداء، آن روایات را در مقام پاسخ به عقیده یهود - که می‌گفتند: "إن الله قد فرغ من الأمر" - معرفی می‌کند. نیز با ذکر بعضی از عقائد معتزله، روایات نامبرده را رد بر آن می‌داند. فلاسفه نیز به خاطر آنکه مؤثر در وجود را عقل اول معرفی می‌کنند؛ محل رد و نقد این روایاتند. مجلسی این عقیده فیلسوفان را مستلزم عزل خداوند متعال از ملکش می‌داند:

سبب کثرت فرمایشات ائمه علیهم السلام در مسئله بداء پاسخ به یهود و معتزله و بعضی از فلاسفه است. یهود می‌گویند خدا از امر آفرینش و تدبیر فارغ شده‌است. معتزله می‌گویند خداوند موجودات را یک بار با همه معادن و گیاهان و حیوانات و انسان‌ها آفرید و آدم را زودتر از فرزندانش نیافرید و تقدم و تاخر تنها در ظهورشان است نه در خلقت و وجود. برخی از فلاسفه با نسبت دادن حوادث به عقول و نفوس فلکی و اینکه خداوند تأثیر حقیقی جز بر عقل اول ندارد، او را از ملکش برکنار می‌دانند. امامان علیهم السلام با نفی عقائد این سه دسته فرموده‌اند: باری تعالی هر روز در شأنی - همچون ایجاد و نابود کردن اشیاء، مرگ و زندگی بخشیدن به اشخاص - است تا بندگان پیوسته از او بخواهند و از او فرمان پذیرند و به او نزدیک شوند و به دنبال آنچه او به آنان وعده داده است باشند [۶، ج ۲، ص ۱۳۱].

ایشان روایت زیر را از امام صادق در باره مؤثر در وجود از کتاب التوحید شیخ صدوق نقل

میکند:

يَدُ التَّوْحِيدِ أَبِي عَنِ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورِ الْعَمِّيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ فِي الرَّبُوبِيَّةِ الْعُظْمَى وَ الْإِلَهِيَّةِ الْكُبْرَى لَا يَكُونُ الشَّيْءُ لَأَمِنْ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ وَ لَا يَنْقَلُ الشَّيْءُ مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ إِلَى جَوْهَرٍ آخَرَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَا يَنْقَلُ الشَّيْءُ مِنَ الْوُجُودِ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ [۴، ج ۴، ص ۱۴۸].

عبد الله بن سنان از امام جعفر صادق علیه السلام روایت کند که آن حضرت در باب ربوبیت عظمی و الهیت کبری فرمود: کسی جز خدا کسی چیزی را از ناچیز هستی نمی‌دهد و غیر از خدا کسی جوهر هستی چیزی را عوض نمیکند و کسی نمی‌تواند که چیزی را از هستی بسوی نیستی نقل کند مگر خدا.

آنگاه در مقام شرح روایت متعرض کلام بعضی از حکیمان - در این باره که در عالم وجود هیچ مؤثری غیر از رب تعالی موود نیست و سایرین شرایط آماده ساز افاضه اویند- می‌شود. وی با نقل این کلام بهمینار در التحصیل که علت وجود فقط کسی می‌تواند باشد که از هر وجه بالقوه ای بری باشد و این تنها باری تعالی است که به این صفت موصوف است، بیان می‌کند که حق نزد فرقه بر حق سابقاً بیان شده‌است [۴، ج ۴، ص ۱۴۹].
واضح است که اگر قول حق و رأی صواب از اندیشه بهمینار دور بود، علامه آن را بدون نقد رها نمی‌کرد.

ساحت دیگری که در آن مجلسی متذکر رأی فیلسوفان در تفویض است، بحث عقول ده- گانه است. گذشت که وی ایده این عقول را بر نمی‌تابد و به طور ویژه با عقل فعال و نقش آن مشکل دارد و شئونی که به عقول نسبت داده‌اند را از مختصات معصومان پاک می‌داند. در روایات منقول از معصومان علیهم السلام گاه به تصریح یا اشاره سخن از تفویض امور هستی و احیاناً تدبیر آنها به ائمه علیهم السلام به میان آمده‌است. مهم‌ترین اشکال تفویض، ناسازگاری آن با توحید ربوبی و نیز توحید فاعلی است که از آموزه‌های مسلم قرآن و روایات است. مجلسی مقصود از تفویض را اجرای امور با دعا و استدعای امامان علیهم السلام دانسته و معتقد است سایر معانی مردود است. وی در این باره مسلک فلاسفه اشاره می‌کند که آنان با اعتقاد به عقل فعال به گونه ای خاص تفویض را حل کرده‌اند:

هر کس طبق مکتب فلاسفه بیندیشد و بتواند مدعای آنان را بدین صورت تصحیح کند که چون عقل فعال از نظر فلاسفه مدبر هستی است و این عقل فعال را به نفس پیامبر و اهل بیت علیهم السلام مرتبط میدانند...، در این صورت مقصود از آفرینش آنان، آفرینش آن نوری است که متعلق به ایشان است و بر ایشان آشکار شده است [۴، ج ۵۴، ص ۹۶].

اما معتقد است اعتقاد به عقل فعال با مبانی شریعت ناسازگار است:

البته باید دانست این مقدمات - برای پذیرش عقل فعال و تطبیق آن بر پیامبر و اهل بیتعلیه السلام- منوط به اموری است که با شریعت و مبانی آن ناسازگار است.

۲-۳- معاد

سرنوشت انسان پس از مرگ و مواقف و مراحلی که وی در این سفر طی می‌نماید، به عبارت دیگر انجام و پایان کتاب هستی، از اصلی‌ترین درگیری‌های ذهن بشر در تمامی دوران هاست. تذکر به مبدأ و معاد اساس تعالیم انبیا و اوصیای ایشان است. حکیمان نیز در مراحل پس از این حیات مادی بشر بسیار اندیشیده و میراث علمی بشریت را از دانش و دانش گونه‌ها آکنده‌اند. مرحوم مجلسی خود را میدان‌دار احیای تراث رسول اکرم و اوصیای پاک ایشان می‌داند و از آرای حکیمان نیز آگاه است. از این روی حیات پس از مرگ و آنچه بدان متعلق است عرصه‌ای فراخ برای تقابل و تضارب اندیشه‌های او با حکمت است. وی در حوزه معاد با شمار بسیاری از آرای فیلسوفان موضع گرفته‌است. برخی از مهم‌ترین این مسائل در این قسمت ملاحظه شده‌اند.

۲-۳-۱- معاد جسمانی

متشرعان از نصوص دینی چنین فهمیده‌اند که اجسام نیز در قیامت محشور خواهند شد. آیات قرآن و روایات معصومان در این معنا صریح است؛ اشارات که جای خود دارد. دایره تفسیر این نصوص از قول به انگیزش با همین بدن عنصری با حفظ مشخصات و ویژگی‌های فعلیش تا نفی کامل معاد جسمانی به هر معنایی که تصور شود، گسترده است. در لبه افراط این گستره عقل و اشکالاتی که به این قول می‌بیند را نادیده می‌گیرند و به تعبد بر فهم ظاهری از نصوص جمود می‌ورزند. در لبه تفریط آن اما، نصوص وحیانی را - اگر نادیده نگیرند - تا دورترین احتمالات تأویل می‌برند. اندیشه‌های میانه‌گزینه‌هایی چون کالبد مثالی، باطن این بدن، کالبدی در صورت بدن عنصری با ویژگی‌های متفاوت و غیر آن را عرضه می‌کنند.

از مسلمات کلام اسلامی جسمانی و روحانی بودن معاد است که با آیات و روایات اتقان می‌شود. فیلسوفان مسلمان معاد جسمانی را - به دلیل منافات با قانون فلسفی استحاله اعاده معدوم - با براهین عقلی قابل اثبات نمی‌بینند با این همه گاه تأکید کرده‌اند که به صراحت ادله نقلی تسلیم بوده و معاد را جسمانی می‌دانند. حتی این فروتنی ممتاز در مقابل نقل نیز - جز به تکلف و دشواری بسیار - نمی‌تواند نگرش ایشان به جهان آخرت و حشر و نشر و عذاب و نعیم در گفتار ایشان را - که سازگار با معاد روحانی است - با معاد جسمانی همساز کند.

مجلسی اعتقاد به جسمانی بودن معاد را ضروری دین می‌شمرد. چرا که آیات را در این باره صریح و غیر قابل تأویل و روایات را متواتر و غیر قابل طعن و تضعیف می‌یابد. آنگاه به تندی بر فیلسوفان ملحد که با تمسک به امتناع اعاده معدوم بدون ارائه دلیل و برهان بر آن معاد جسمانی را منکر شده‌اند، حمله می‌کند. وی معتقد است کسی که تقلید ایشان را ترک کرده‌باشد به وضوح واهی بودن این رأی و پشتوانه‌های آن را در می‌یابد [۴، ج ۷، ص ۴۷].

وی سپس کلام فخر رازی در اثبات معاد بدنی را به تفصیل نقل می‌نماید.

اما حکمای اسلامی را به نحوی از شدت این طعن خارج می‌کند و می‌نویسد:

حکما هر چند معاد جسمانی و ثواب و عقاب محسوس را ثابت نکرده‌اند اما به کلی هم منکرش نیستند بلکه آن را نه از باب اعاده معدوم در بوته امکان گذاشته‌اند و حمل آیات را بر ظواهرش تجویز کرده‌اند و تصریح نموده‌اند که این مخالف اصول حکمت و قواعد فلسفه نیست و در حکمت باری تعالی هم وقوعش بعید نیست چون تبشیر و انذار مسلماً در نظام معاش و صلاح معاد نفع دارد و ایفای این تبشیر و انذار به این محقق است که مطیع ثواب ببیند و عاصی عقاب پس نسبت به اکثر اشخاص خیر است گرچه در حق کسی که عذاب می‌بیند خیر نباشد چرا که از قبیل خیر فراوانی است که با شر کم همراه است. مثل زمانی که برای تأمین سلامتی شخص عضوی از اعضایش قطع می‌شود [۴، ج ۶، ص ۵۸].

به نظر می‌رسد مجلسی در سویه افراط گستره پیش‌گفته ایستاده است و تلاشی برای حل اشکالات عقلی وارد بر این برداشت از نصوص وحیانی، نمی‌نماید چرا که خود را در بست تسلیم به نقل می‌داند. هرچند تعبد و تسلیم به وحی - از جانب معتقدان به وحی - جای ستایش بسیار دارد، اما جمود به ظواهر نقل منسوب به معصومان - نقلی که در آن واقعیت معارف از ده‌ها واسطه ترقیق‌کننده و تغییر دهنده در مرحله اعطاء، وعی، ضبط و بیان رد شده است - و یا برداشت‌های بشری از کلام خداوند متعال، بستن راه غور و تعمق و ژرف‌اندیشی در کتاب و فرهنگی است که اساسی‌ترین راهبرد هدایتی آن دعوت به تفکر و تعقل و تدبر است.

۲-۳-۲- کتابت اعمال

در آیات کتاب خدا کتابت اعمال انسان توسط فرشتگان اثبات می‌شود. نیز جزئیاتی در رابطه با این مفهوم مطرح و تأکید می‌گردد. گاه به فرشتگانی که این عمل را انجام می‌رود سخن می‌رود گاه از دقیق بودن کتاب که هیچ نافرمانی کوچک و بزرگی را از دست نمی‌نهد

آیات دلالت دارند که انسان کتاب خود را در قیامت باز و آشکار ملاقات میکند و به گردنش آویخته می‌یابد... روایات منقول از معصومان علیهم السلام نیز بر اصل کتابت اعمال دلالت دارد و جزئیات بیشتری از آن آشکار می‌کند. مجلسی دانشمندی نقل گراست که دستی در علوم عقلی دارد، طبعاً به دلیل آنچه از آیات و روایات برداشت می‌کند کتابت اعمال را باور دارد و برای توجیه آن حتی رأی حکمای اسلامی را به عنوان یک احتمال اثباتی مطرح می‌کند و به توجیه فایده این کتابت همت می‌گمارد و در دو مقام شبهه ناسودمندی کتابت را رد می‌کند. در مقام اول رأی متکلمان را مطرح می‌نماید که کتابت را به معنای مشهورش گرفته‌اند و گفته‌اند فایده صحیفه‌هایی که از عمل بندگان فراهم می‌شود این است که هنگام سنجش با توجه به سنگین تر بودن مکتوب طاعات از معاصی شخص بهشتی و در غیر اینصورت جهنمی می‌شود [۴، ج ۵۶، ص ۱۵۴].

سپس در مقام دوم قول حکمای اسلامی را مطرح می‌کند: حکما گفته‌اند کتابت را نقوش مخصوصی است که برای افاده معانی ویژه قرارداد شده‌اند. انسان وقتی عملی را به صورت مکرر و متوالی انجام دهد ملکه‌ای در نفسش ایجاد می‌شود که اگر نیک باشد بعد از موت سودمند و الا زیان‌بار است. و این مثل اثری ماندگار در جوهر نفس نقش می‌بندد و این معنای کتابت اعمال است [۴، ج ۵۶، ص ۱۵۵].

در این موضوع مجلسی آشکارا حساب حکمای اسلامی را از فلاسفه جدا می‌کند و رأی آنها را با احترام نقل می‌کند اما به فلاسفه - که ظاهراً برای کتاب فائده‌ای قائل نبوده و بنابر این آن را انکار می‌کنند - حمله می‌کند و ریشه فساد و تحریف را در رأی ایشان تأویل بی دلیل آیات و اخبار و استبعادات وهمی خود ایشان و بی‌توجهی به کلام صاحب شریعت می‌شمرد.

۲-۳-۳ - بهشت و جهنم

فهم مجلسی از آیات و روایات این است که در قیامت ثواب و عقاب به جسم انسان می‌رسد، بهشت و جهنم تمثل مادی دارند و آنچه از نعیم جنت و نعمت دوزخ وعده داده شده است استعاری نیست و بر وجه حقیقی استعمال شده است و اصل ایمان به بهشت و دوزخ با این صفات از ضروریات دین و منکر آن از ملت اسلام خارج است، بهشت و دوزخ هم اکنون مخلوق و موجودند و این اندیشه را به جمهور مسلمانان نسبت می‌دهد و مخالف آن را تنها گروه کوچکی از معتزله می‌داند و معتقد است بهشت بالای آسمان هفتم و بهشت زیر زمین هفتم است و این قول را به اکثر مسلمانان نسبت می‌دهد [۴، ج ۸، ص ۲۰۵].

وی رأی خود را برگرفته از آیات الهی می‌داند و برای اثبات آن به آیات متعددی تمسک

نموده است. از جمله:

أَعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ آيَاتٍ وَرَوَايَاتٍ امثال این آیه در اینکه بهشت و جهنم هم اکنون موجودند ظهور دارد که اصحاب ما و شیخ مفید در بعضی از رسائلش نیز چنین گویند و گویند که بهشت اکنون موجود است و ملائکه در آن سکونت دارند. نیز ظاهر آیه دلالت دارد که در آسمان است. مراد آن که بخشی از بهشت در آسمان و بخش دیگرش فوق آسمان است یا درهائیش در آسمان است [۴، ج ۶۶، ص ۵۸].

بر این اساس، مخالفت با آنچه از روایات نسبت به احوال جنت و نار و ویژگی‌های آن دو می‌فهمد را به فرقه مخالف دین حکما و متفلسفان نسبت می‌دهد و آنان را به خاطر عنادشان با حق آشکار و تعارضشان با شرایع مسلمانان نکوهش می‌کند [۴، ج ۸، ص ۳۲۶]. بنابراین هر گونه تأویل بردن نصوص در این زمینه از جانب حکما را شرعاً نادرست می‌شمرد:

آنچه حکما گفته‌اند با کلام شرع مغایرت دارد. همان گونه که گفته شده است جهنم زیر زمین است به طوری که قرآن کلامشان را باطل می‌کند [۴، ج ۶۶، ص ۵۸].

۲-۴- عالم خلقت

۲-۴-۱- حدود زمانی

در ظاهر آیات و روایات قرائن و شواهد بسیاری بر حدوث زمانی عالم آمده‌است. نص گرایان همصدا با متکلمان، عالم را حادث زمانی میدانند و رأی فلاسفه - در عدم حدوث - را مخالف قرآن و سنت و مخالف ضرورت دین قلمداد می‌کنند.

علامه مجلسی در ابواب مختلف در شرح روایات مکرراً متعرض این مسئله شده و هر بار از دیدگاه و زاویه ای ایده قدم زمانی را - بر طبق فهم خود از نصوص دینی - به نقد می‌کشد، ریشه یابی میکند، سستی و نادرستی مبانی آن را آشکار می‌کند و مخالفتش را با نصوص کتاب و سنت روشن می‌نماید قول به حدوث زمانی عالم را مدلول صریح آیات و روایات و بنابر این ضروری دین دانسته می‌گوید:

تمام مسلمانان، یهود، نصارا و مجوس عالم را در ذات و صفات و به صورت فردی و نوعی حادث زمانی می‌دانند، اما اکثر فلاسفه و دهری‌ها و مدعیان تناسخ ماده و صورت عقول، نفوس و افلاک و صورت عناصر را قدیم می‌دانند.

وی اضافه می‌کند:

این باوری است که تمام دینداران بر آن اجماع دارند و آیات فراوان و روایات متواتر و صریحی بر آن دلالت می‌کند، و عدم اعتقاد به آن مستلزم انکار آیات و روایاتی است که از نابودی اشیا و شکافتن آسمانها و پراکنده شدن ستارگان بلکه از معاد جسمانی سخن به میان آورده‌اند [۶، ج ۱، ص ۲۳۵].

جای دیگر متذکر خلاف موجود میان فیلسوفان و متکلمان در مسئله می‌شود:

...و به این ترتیب شبهه‌های دائر میان فلاسفه قائل به قدم و متکلمان قائل به حدوث بر طرف میشود [۴، ج ۵۴، ص ۲۵۰].

ریشه خلاف میان متکلمان و فیلسوفان در این باره به تبیین چگونگی نیاز ممکن و معلول به علت بر می‌گردد، فیلسوف حدوث ذاتی را عامل فقر و نیاز معلول به علت می‌شناسد، اما متکلم حدوث زمانی را سبب نیاز معرفی میکند. نتیجه این اختلاف نگرش آن است که عالم از نظر فلسفه به رغم قدیم بودن می‌تواند حادث باشد، درحالی که متکلم این مدعا را نمی‌پذیرد و قدمت را با ضرورت وجود ذاتی یکی می‌داند و اجتماع میان قدمت زمانی و حدوث را ممتنع و عالم را حادث زمانی می‌شناسد [۴، ج ۵۴، ص ۲۵۰].

مجلسی قول فخر رازی را در عدم امکان جمع بین قدم عالم و حشر جسمانی از آن جهت که نامتناهی بودن نفوس ناطقه - که مقتضای قول به قدم عالم است - با حشر جسمانی نمی‌سازد چون لازمه اش مکانهای نامتناهی است و تناهی ابعاد عالم امری ثابت شده است، نقل و نیکو می‌شمرد؛ اگر چه مثل او آیات و روایات وارده را قابل تأویل نمی‌داند و این رأی وی را ناشی از نا‌آشنایی اش با تراث امامان پاک می‌بیند [۴، ج ۵۴، ص ۲۵۹].

او هم مثل فخر رازی بارها بر این رأی پای می‌فشارد که خارج کردن آیات و روایات از مدلولهای ظاهریشان بدون دلیل محکم جائز نیست و چه بسا این را بزرگترین اشکال تفکر متأثر از فلسفه می‌داند.

وی معتقد است از اخبار فراوانی ظاهر است که هر قدیمی واجب بالذات است و معلول جز حادث نخواهد بود و وجود با تغییر منافات دارد و - چنانکه برهان اقامه شده است واجب محل حوادث نمی‌تواند باشد [۴، ج ۳، ص ۴۸].

بدین ترتیب به تصور خود ریشه فساد عقیده به قدم و توالی فاسد آن و خطای روشی موجود در تفکر فیلسوفان برای رسیدن به این ایده را آشکار می‌کند. جان کلام آنکه وی نصوص وحیانی را آبی از پذیرش این ایده و صریح در خلاف آن می‌یابد چنانکه ذیل بعضی از

آیات مربوط به آفرینش آسمانها و زمین در شش روز، نوشته است:
 به هر حال این آیه و نظائر آن دلالت بر حدوث آسمانها و زمین دارد چرا که حادث در روز
 آخر مثلاً مسبوق به پنج روز خلقت است پس متناهی البقاء است و در جهت گذشته وجودش
 منقطع است و در روز اول از این ایام پدید آمده است و موجودی که در روز اول ایجاد شده
 است زمان وجودش بهاندازه محدودی طولانی تر است پس مجموعه عالم متناهی و حادث
 است و این رد بر حکماست [۴، ج ۵۴، ص ۹].

ملاحظه می‌شود که مقابله، مثل اغلب ستیزهای وی با فیلسوفان ریشه در تعبد به ظواهر
 الفاظ نصوص دینی و تجویز نکردن تأویل و تفسیر فراتر از معنای عرف فهم الفاظ است. طبعاً
 مجال نقد و بررسی این مبنا - که الفاظ کتاب وحی - همواره لزوماً در معانی ظاهریشان
 استعمال شده‌اند، اینجا نیست.

۲-۴-۲- فلک‌های نه گانه

علامه مجلسی دانشمندی نقل گراست که محور معارفش برداشت از نصوص دینی است.
 تفسیر و تحلیل‌های کیهان‌شناسانه فیلسوفان و حکیمان، ساحت دیگری از موضع‌گیری
 مجلسی با ایشان است. تبیین‌های آنان در هندسه کائنات یعنی اموری مثل قول به وجود
 افلاک تسعه، نقش و جایگاه قمر و ثوابت در فلک آن، قول به اینکه کرسی فلک هشتم و
 عرش فلک نهم است و... همه محل نقد اوست. در جایجای بیان‌های حدیث‌شکافانه اش به
 تفصیل به بیان اندیشه‌های حکیمان می‌پردازد و گاه بدون قضاوت از آنها می‌گذرد و گاه به
 دآوری می‌نشیند و بسیار هم پیش می‌آید که بر ایشان تیغ طعن و اتهام تیز می‌کند. از جمله
 در باره عرش و کرسی این پندار حکما که کرسی فلک هشتم و عرش فلک نهم است را به
 دلیل مخالفت با ظواهر اخبار تخطئه می‌کند و در تبیین خطای ایشان بسیار گشاده دستی
 می‌نماید:

حکما گمان دارند که کرسی آسمان هشتم و عرش آسمان نهم است. ظاهر اخبار خلاف
 آن است چرا که آن دو را چهار گوشه و دارای ستون معرفی می‌کند. و چه بسا به جهات،
 حدود و صفاتی که نشان گر تعظیم و تکریم باشد تأویل شوند و ما را حاجتی به این تکلفات
 نیست [۴، ج ۵۵، ص ۳۷].

آنگاه رأی خود را چنین تبیین می‌ند که نام گذاری کرسی و عرش به این اسامی ویژه از
 آن جهت است که احکام و تقدیرات باری تعالی از آن ناحیه بروز میکند و نیز اینکه کروبیان و

مقربان و ارواح پیامبران و اوصیا به آنها احاطه دارند و نیز اینکه از آنجا که این دو اعظم مخلوقات جسمانی هستند و در آنها چنان انوار عجیب و آثار غریبی هست که در مخلوق دیگری یافت نمیشود، دلالتش بر وجود باری تعالی واضح تر است [۴، ج ۵۵، ص ۳۷].

پس به کیفیت حمل این دو موجود عظیم در دنیا و آخرت می‌پردازد و بیان می‌کند که در دنیا فرشتگان و در آخرت یا فرشتگان و یا پیامبران اولوالعزم و برگزیدگان اوصیا آنها را حمل می‌کنند. وی احتمال می‌دهد که نسبت دادن حمل این دو موجود به ایشان مجازی و به دلیل این باشد که عرش به ایشان قائم است و ایشان حکام و مقربان آن عرصه‌اند [۴، ج ۵۵، ص ۳۷].

در پاره‌ای از مسائل کیهان شناختی نیز به واسطه آنکه تعارضی میان اندیشه حکیمان با قرآن و روایات نمی‌یابد به کلام ایشان میل می‌کند. مثلاً در این باره که بین ماه و ستارگان در منشأ نورشان تفاوتی نیست و همه از خورشید می‌گیرند رأی ایشان را غیر بعید می‌شمرد [۴، ج ۵۵، ص ۹۲].

شمار مسائلی از این دست در آثار مجلسی بسیار و بررسی تفصیلی آنها خارج از مجال این نوشتار است. اما آنچه مهم است وی نسبت به اصل تفکر در کیهان ملاحظه دارد. ریشه این حساسیت نصوصی از معصومان است که برخی اشخاص را از تفکر در این گونه امور منع کرده‌اند. به عنوان مثال وی روایت زیر را از کتاب الغارات نقل می‌کند:

كِتَابُ الْغَارَاتِ، لِابْرَاهِيمَ التَّقْفِيِّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عِمْرَانَ الْكِنْدِيِّ قَالَ: سَأَلَ ابْنَ الْكَوَّاءِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ قَالَ ذَاتِ الْخَلْقِ الْحَسَنِ قَالَ فَمَا الْمَجْرَهُ قَالَ يَا وَيْلَكَ سَلْ تَفَقَّهًا وَ لَا تَسْأَلْ تَعْتَنًا يَا وَيْلَكَ سَلْ عَمَّا يَعْنِيكَ قَالَ فَوَ اللَّهُ إِنْ مَا سَأَلْتُكَ عَنْهُ لَيَعْنِيَنِي قَالَ إِنَّهَا شَرْجُ السَّمَاءِ وَ مِنْهَا فُتِحَتْ السَّمَاءُ بِمَاءٍ مِنْهُمْ رَمَنَ الْعَرَقِ عَلَى قَوْمِ نُوحٍ ع قَالَ فَكَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ قَالَ مَدُّ الْبَصَرِ وَ دَعْوَةُ بِذِكْرِ اللَّهِ فَيَسْمَعُ لَا نَقُولُ غَيْرَ ذَلِكَ [۴، ج ۵۵، ص ۹۲].

ابن کواء از امیر المؤمنین علیه السلام از تفسیر قول خداوند تعالی « وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ » پرسید، فرمود: یعنی خوشرفتار. گفت: پس کهکشان چیست؟ فرمود: وای بر تو، برای فهمیدن بپرس نه برای رنج دادن، از آنچه به تو مربوط است بپرس. گفت: به خدا آنچه پرسیدم به من مربوط است. فرمود: کهکشان، رودخانه آسمان است، و از آن، آسمان بارانی سیل آسا در زمان طوفان بر قوم نوح علیه السلام فرو ریخت. پرسید: میان آسمان و زمین چه اندازه است؟ فرمود: به‌اندازه دید چشم و شنود ذکر خدا، جز آن نگوئیم.

وی در مقام تبیین این روایت گفته است این پندار فلاسفه که تفکر در این امور کمال نفس است و انسان برای تحصیل سعادت های ابدی ناچار به نظر در این گونه امور است، نادرست است و بلکه باید به قدر منقول و مأثور در آن بسنده کرد و در بیش از این مصلحتی نیست [۴، ج ۵۵، ص ۹۳].

اصل این ایده که در ارائه معارف بایستی به قدر قابلیت ها توجه کرد و غور در هر مسئله- ای معلوم نیست به مصلحت هر کسی باشد، قابل دفاع است. اما دلیلی بر منع مطلق از تفکر در این امور موجود نیست هر چند ممکن است حدی از تفکر برای برخی ناسودمند باشد و همین امر ریشه منع های موجود در روایات است.

۲-۴-۳ - خرق و التیام

وارد شدن فلاسفه به حوزه طبیعیات، بیش ترین نقد ها را متوجه ایشان کرده است. چرا که در هر زمانی اگر یافته های ایشان در ساحت علوم تجربی، به دستاوردهای وحی عرضه شود، آشکار میشود که خاستگاه وحیانی ندارد؛ و اگر به متخصصان علوم تجربی ارائه شود باطل و پر خطا ارزیابی میشود. بحث افلاک و امور مربوط به آن از جمله این مسائل است. خرق و التیام از فروع و شاخه های بحث افلاک است. به طور خلاصه مسئله را اینطور تعریف کرده‌اند:

خرق بمعنای نفوذ چیزی در چیزی دیگر و بر هم زدن و پاره شدن است و التیام بمعنای پیوستن است در این مسأله که آیا افلاک قابل خرق و التیام میباشد یا نه میان فلاسفه اختلاف است. بعضی گویند نفوذ و خروج از افلاک بلا مانع است و همان طور که سایر اجسام عنصری قابل خرق و التیام می‌باشند اجرام فلکی هم قابل خرق و التیامند. عده دیگر این امر را قبول نکرده و گویند افلاک قابل خرق و التیام نمی‌باشند و عنصر آنها عنصر پنجمی است و غیر از عنصر اجسام ارضی است و حرکت افلاک مستدیر است و هر جسمی که متحرک بحرکت مستدیره باشد قابل خرق و التیام نیست. و بالجمله خرق و التیام در اجسامی است که در معرض کون و فساد باشند و دیگر آنکه خرق و التیام بواسطه کیفیات رطبه یا یابسه عنصری است و افلاک متکیف به کیفیات عنصری ارضی نمی‌باشند [۷، ج ۲، ص: ۷۹۷].^۱

اندیشه استحاله خرق و التیام سبب شده‌است که صاحبان این فکر جسمانی بودن معراج رسول اکرم را نپذیرند. مجلسی نسبت به این بنا و آن مبنا سخت ناخرسند است و می گوید

^۱ - از شفا ج ص ۱۶۷، ۱۸۲، ۲۴.

ادعای امتناع خرق و التیام افلاک قابل اثبات نیست و استدلالهای فلاسفه در این باب از خانه عنکبوت سست تر است چون مبتنی بر این مبناست که فلک حرکت مستقیم را نمی پذیرد و این مبنا اثباتش در غایت دشواری است. به علاوه وحی الهی که باطلی در آن راه ندارد به شکافته شدن افلاک خبر داده است و همه ادله دینی که وقوع معراج جسمانی را - یعنی عروج نبی اکرم ص با پیکر مقدسشان به آسمان هفتم و بالاتر از آن شاهد این خرق بر اساس تقدیر الهی است. به عبارت دیگر مجلسی نه تنها دلائل ایشان را برای اثبات ادعایشان قاصر می یابد بلکه اندیشه ایشان را به نقضی قوی و متین - یعنی معراج - مبتلا می بیند. وی در ذیل روایات معراج با تأکید بر جسمانی بودن آن، روحانی بودن آن را ناشی از ضعف تتبع در روایات یا فقدان تدبیر در اثر فریفته شدن به نگرشهای فلاسفه دانسته، می گوید:

آیات قرآن و روایات دلالت دارند که پیامبر(ص) در یک شب با بدن شریف خود به بیت المقدس و سپس از آنجا به آسمان عروج کرد. انکار این معراج یا تأویل آن به معراج روحانی یا ادعای وقوع آن در خواب - و نه بیداری -، ناشی از قلت تتبع در روایات ائمه علیه السلام یا فقدان تدبیر یا ضعف یقین یا فریب خوردن به سخنان فریب دهنده فلسفه زدگان است؛ درحالی که روایات وارد در این زمینه به قدری زیاد است که گمان ندارم نظیر آن در سایر مبانی مذهب رسیده باشد [ع ج ۵، ص ۲۰۵]

سپس صراحتاً اندیشه امتناع خرق و التیام را از شبهات اوهام دانسته است.

اما اینکه فلاسفه می گویند عدم پذیرش معراج جسمانی به خاطر مخالفت با قاعده خرق و التیام است، مردود است؛ زیرا بر تمام صاحبان اندیشه روشن است که آنان در این مسئله تنها به وهمهای شبهه انگیز خود تکیه کرده اند [ع ج ۵، ص ۲۰۵]

وی از عقل گرایان متأخر که به رغم پیروی از اهل بیت علیه السلام این چنین در برابر آرای فلسفی بیگانه کرنش نشان داده اند، اظهار تعجب کرده است:

من از برخی از عالمان متأخر شیعه درشگفتم که چگونه در امثال چنین مطالبی دچار وهن شده اند، درحالی که مخالفانشان به رغم قلت روایات و ندرت میراث روایی و باور واقعی نداشتن، انکار چنین مسائلی را تجویز نمیکنند و تأویل آنها را مجاز نمی شمردند و اینان به رغم پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام و برخوردارگی از چندین برابر روایات صحیح، از سخنان گروهی ناچیز و سفیه از مخالفان ما پیروی میکنند و گفتارشان را در میان سخنان عالمان شیعی متدین می آورند [ع ج ۵، ص ۲۰۵]

۲-۴-۴- تجسیم فرشتگان و جنیان

علامه مجلسی قائل به تجسیم فرشتگان است. پشتوانه این رأی برداشت وی از ظاهر آیات و روایاتی است که در مجلد پنجاه و ششم بحارالانوار تحت عنوان "ابواب الملائكة" گرد آورد است. این رأی وی را مقابل فیلسوفان و متکلمان قرار داده است. ظاهراً در استناد ادعای تجرد فرشتگان به فلاسفه جای تردید وجود ندارد. ملاحظاتی سبزواری به نقل از صدرالمتألهین در تبیین ماهیت فرشتگان چنین آورده است:

...دوم دیدگاه فلاسفه است که می‌گویند: فرشتگان جوهر قائم به ذات اند که فاقد تحیز مکانی اند و از نظر ماهیت با انواع نفوس ناطقه بشری تفاوت داشته، نسبت به آنها از استعداد و توان کامل تری برخوردارند... [۸، ج ۱، ص ۲۶۶].

جوهر قائم به ذات بودن و عاری بودن از قید تحیز مکانی و نیز کامل تر دانستن فرشتگان از نفوس بشری، صفاتی است که تجرد فرشته را اثبات میکند. همچنین علامه طباطبایی در تفسیر آیه یکم سوره فاطر که از برخورداری فرشتگان از بال‌های متعدد سخن به میان آورده، به صراحت از تجرد آنان دفاع کرده است [۹، ج ۱۷، ص ۱۲۷]. بخشی از عبارت ایشان چنین است:

...از اینجا آشکار می‌گردد که فرشتگان موجوداتی هستند که در وجود خود از ماده جسمانی‌ای که در معرض زوال و تباهی و تغییرات و از ویژگیهای آن کمال یابی تدریجی است، مبراً هستند... و از اینجا به دست می‌آید آنچه که در روایات از صورت‌های فرشتگان و شکلها و هیأت‌های جسمانی آنها آمده...، بیانگر تمثالات و ظهور آنان برای پیامبران و ائمه علیهم السلام است و مقصود تشکل - شکل یابی - نیست؛ زیرا میان تمثل و تشکل فرق است... [۹، ج ۱۷، ص ۱۲ و ۱۳].

ایشان برخورداری فرشتگان از بال را کنایه از قدرت سیر و تفاوت شمار بال‌ها را ناظر به تفاوت این قدرت می‌داند و بر اساس دیدگاهی که بر دلالت واژه‌ها بر گوهر معنایی تأکید دارد، معتقد است که اطلاق واژو جناح - بال - آن را در معنای ظاهری و مادی محدود نمی‌سازد:

صرف اطلاق لفظ جناح - بال - و زغب - پر خُرد -، ضرورتاً بدین معنا نیست که فرشتگان به سان غالب پرندگان دارای بال و پر باشند، چنان که در نظایر چنین واژه‌هایی نظیر واژه‌های عرش، کرسی، لوح، قلم و جز آن چنین است [۹، ج ۱۷، ص ۷].

کلینی در کتاب کافی بابی تحت عنوان «باب إن الائمه تدخل الملائكة بيوتهم وتطأ بسطهم و تأتيهم بالاخبار» گشوده است. در یکی از این دست روایات به نقل از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

حسین بن ابی العلاء می گوید: امام صادق علیه السلام دستش را به متکاهایی که در خانه بود زد و فرمود: ای حسین! اینها متکاهایی است که فرشتگان بارها بر آن تکیه داده‌اند و ما گاهی پره‌های کوچکشان را از زمین برچیده‌ایم [۵، ج ۱، ص ۳۹۳].

علامه مجلسی از ظاهر این روایت نتیجه گرفته است که بر خلاف نظر فلاسفه که فرشته را موجودی مجرد میدانند، فرشته موجودی مادی است:

این روایت به صراحت بر جسمانیت فرشتگان و اینکه دارای بال اند دلالت میکند؛ چنان که مسلمانان بالاجماع در برابر فلاسفه و پیروانشان بر همین عقیده هستند. [۶، ج ۱، ص ۳۹۳].

مجلسی با استناد به این دست از روایات، به جسمانی بودن فرشتگان رأی داده است. در برخی از روایات آمده است:

جنیان به خانه های ائمه علیهم السلام آمد و شد داشته‌اند و برخی از اصحاب ائمه آنان را دیده و دریافته‌اند که آنها از اجنه بوده و در خدمت ائمه هستند.

مجلسی از این روایات نتیجه گرفته که جن، موجود مادی لطیف است. وی معتقد شده است ادعای فلاسفه مبنی بر انکار یا عدم رؤیت آنها خروج از دین است:

این روایت دلالت دارد که غیر پیامبران و اوصیا، یعنی عموم مردم، می توانند جن را ببینند، و ثابت میکند که اجنه اجسام لطیفی هستند که به شکلهای انسانی یا سایر اشکال درمی آیند... و اعتقاد به انکار یا عدم امکان دیدن جنیان، خروج از دین است، و این نگرش فلاسفه ملحد است. بچخی از فلاسفه نیز معتقدند که دیدن اجنه با صورت واقعی شان امکان ندارد.

این نظریه نیز باطل است [۶، ج ۴، ص ۲۹۲ و ۲۹۳]

گفتنی است که جسم لطیف بودن با امکان رؤیت ناسازگار نیست.

۲-۴-۵- تحلیل رؤیا

مرحوم مجلسی کلام حکما در رؤیا را نقل می‌کند:

حکماء اساس رؤیا را نقش صور جزئیّه در نفوس فلکیه نقش صور کلیه را در عقول مجردّه دانند و گفته‌اند نفس در خواب گاهی به مبادی بالا پیوندد و دانشی درست بدست آرد و رؤیای صادق باشد و گاه در قوه خیال صوری را به هم ترکیب کند و رؤیای کاذبه باشد.

بعضی گفته‌اند: نفوس آدمی در خواب آگاهی به غیب می‌یابند. و سببش این است که نفوس آدمی با مبادی عالیه که همه چیز در آنها نقش است از آنچه بوده و هست و خواهد بود هم جنس است و می‌توانند با آنها پیوندند و از نقش آنها در خود برگردانند. ولی پرداختن نفس به کاری آن را از کار دیگر باز می‌دارد و ما نمی‌توانیم نفس را از موانع نقش برداری از مبادی عالیه به کلی دور کنیم، زیرا یکی از موانع، پرداختن به تن است و تا به تدبیر تن در کار است نتوان آن را به کلی از موانع پیراست.

چون در خواب، حواس از کار می‌افتند، و با از کار افتادن آنها یکی از موانع پیوست نفس به مبادی عالیه و نقشه برداری از آنها از میان می‌رود، نفس برخی نقشه‌های آنها را که آماده آن است در خود می‌گیرد سپس این معانی نقش بسته را به صورت جزئی متناسب گزارش کند و به حس مشترک فرو آرد و این رؤیای صادقه است.

اگر بین این صور جزئی و آنچه در نفس نقش بسته جز رابطه کلی و جزئی فرقی نباشد، خواب بی‌نیاز از تعبیر است، و اگر فقط در وجهی تناسب با آن دارد خواب نیاز به تعبیر دارد و باید از صورتی که خیال ساخته معنای حقیقی را برآورد. و اگر صورتگری خیال با حقیقت مبیانت دارد و آنقدر صورت عوض شده که از حقیقت نمودی نمانده، این خواب اضغاث احلام است و تعبیر نپذیرد و از این رو گویند خواب شاعر و دروغگو تعبیر ندارند، زیرا قوه خیالشان به دروغ پردازی عادت کرده است.

اما پس از نقل اندیشه ایشان را به نقد می‌کشد و می‌گوید این نظر تیر در تاریکی پراندن و گمانه زنی و ریب است و نه به برهان متکی است نه به مشاهده و عیان و نه به وحی الهی. بلکه مبتنی بر اثبات عقول مجرد و نفوس فلکی است که شرع مقدس آن دو را نفی کرده است [۴، ج ۵۸، ص ۱۹۸].

وی آنگاه سبب رأی حکما در رؤیا را انکار ملائکه و جن بیان میکند و مدرک همه ادراکات را نفس ناطقه معرفی کرده، کلام حکما در اینکه مدرک هر ادراک را قوه ای مجزا میدانند، قولی در نهایت ضعف و فسادمی‌داند [۴، ج ۵۸، ص ۲۰۴].

۳- نتیجه

تدقیق و تعمق در کلمات مجلسی در تقابل با حکمت نشان می‌دهد نقد علامه مجلسی به حکما اگر چه ظاهراً علمی و و حتی مبناشناسانه و روش‌شناسانه است - یعنی مثلاً توضیح می‌دهد که ریشه این اندیشه فلان مبنا است و حتی بیان میکند که بنا یا بنا در اثر کدام فرآیند نادرست علمی یا بکارگیری نادرست کدام ابزار علمی یا غیر علمی بودن کدام ابزار حاصل شده‌است - اما تمامی ماهیت و روح این نقد، نقد اندیشه نیست بلکه در واقع نقد رویکرد و گرایش علمای عصرش به حکمت و علوم عقلی بیش از حدیث و علوم نقلی است. او اینچنین دریافت و یافت که دانشمندان هم‌روزگار و نزدیک به عصرش از اخبار و آثار معصومان علیهم‌السلام روی گردانده و در بست به حکمت خیره شده‌اند و آنانکه تقیدات اسلامی و حتی شیعی متعبدانه‌ای نیز داشته‌اند، دست به توجیه و تاویل نصوص دینی زده و کلمات آیات و روایات را برای نصرت آرای خود تاویل برده‌اند. این گریز و دوری از نقل و نصوص و عدم پایبندی به ظواهر الفاظ کتاب و سنت نبوی یا ولوی را مخل به دیانت دانشمندان و عوام دید و آستین همت به تقویت احیای نص و نقل‌گرایی و تضعیف و محو حکمت و عقل‌گرایی بر زد. وجه دیگر این تقابل‌ها ستیز با فیلسوفان غیر الهی است که البته زمانی نبوده و جای هیچگونه سخنی ندارد.

به عبارت دیگر موقف وی با آرای حکیمان و فیلسوفان بیش از آنکه سمت و سوی علمی داشته‌باشد رنگ و بوی مقاومت و مقابله با یک آسیب جدی در جامعه علمی هم‌روزگار وی دارد. معنای این حرف آن نیست که فعالیت علامه مجلسی در تقابل و تعارض با حکمت فعالیتی غیر علمی بوده است. علمی بودن یا نبودن این فعالیت فعلاً محل کلام نیست. زیرا موضع‌گیری واقعاً علمی در این باره آسان نیست و ورود به این ساحت ممکن است به اظهار نظرهای غیر علمی در باره علمی بودن یا نبودن تلاش علامه مجلسی منجر شود.

بلکه مراد آنستکه طرح و دنبال‌روی تقلیدی تقابل‌های وی با دانش‌هایی که محورشان تنها نقل نیست - حتی اگر در زمان خودش متکی به معیارهای علمی و مشتمل بر مصالح بوده باشد - امروز به نفع معارف شیعی نیست و دانش‌های اسلامی را از پشتوانه و ابزار فکری و عقلی - که دانش‌های دیگر در اختیار آن می‌نهد - محروم و از این حیث تنگدست می‌گرداند و به تضعیف این دانش‌ها منجر می‌شود؛ به بیان دیگر فهم اعماق گزاره‌ها و القائات وحیانی در هر زمان دستمایه قوی از ابزارهای فکری و عقلی از دیگر دانش‌ها

می‌طلبد هر چند ممکن است این "دیگر دانش‌ها" امروزه تنها حکمت کهن نبوده، شایسته باشد به دستاوردهای علمی چون فیزیک جدید - که مرز فیزیک و متافیزیک را عقب رانده - است - اعتنا کرد.

یعنی چنانچه در زمان‌های بعد از مجلسی - ولو به برکت تلاش فلسفه ستیزانه وی - سبب مقابله یعنی اعراض از حدیث و اقبال به حکمت، از بین رفته‌باشد، وجهی برای توسعه و تأیید و تأکید مسبب - یعنی ستیز با حکمت - باقی نمی‌ماند. بلکه شاید مادر عصری باشیم که بی‌مهری به هر کدام از این دو شعبه معرفتی نتایج زیان باری داشته باشد.

فهرست منابع:

۱. مدرس تبریزی، محمد علی، (۱۳۳۵ش)، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب، چاپخانه علمی.
۲. المجلسی، محمد باقر، (۱۳۷۸ش)، العقائد، تحقیق حسین درگاهی، چاپ اول، تهران، انتشارات الهدی.
۳. المجلسی، محمد باقر، رساله تشویق السالکین (اجوبه ملا خلیل)، (۱۳۷۵)، تهران، نشر نور فاطمه.
۴. المجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقیق جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۶. المجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامية..
۷. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. سبزواری، ملا هادی، (۱۳۷۲ش)، شرح اسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. منابعی که در متن مستقیم آدرس دهی نشده اما - بخصوص در تعمق در اقوال حکما- مورد استفاده بوده اند:
۱۱. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۲) نهایتاً الحکمة، چاپ نهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۲)، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، قم، انتشارات شکوری.
۱۳. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۴. نوایی، عبدالحسین، (۱۳۶۸)، شاه تهماسب صفوی، تهران، انتشارات ارغوان.
۱۵. المجلسی، محمد باقر، (بی تا)، عین الحیة، تهران، انتشارات قائم.
۱۶. قریشی کرین، سید حسن، (مهر ۱۳۸۶)، نشریه درسهایی از مکتب اسلام، سال ۴۷، شماره.
۱۷. نصیری، علی، (زمستان ۱۳۸۱)، علامه مجلسی و نقد دیدگاههای فلسفی، مجله علوم حدیث، قم، شماره ۲۶، صص ۷۰-۹۵.