

بازتاب تمایزات رویکرد عقل‌گرا و نقل‌گرا در تحلیل انگارهٔ بداء بازخوانی دو شرح کافی کلینی در عصر صفوی

محمد مهدی فرهی^۱

روح الله شهیدی^۲، محمد کاظم رحمان ستایش^۳

دریافت: ۱۳۹۸/۵/۲، پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۹، صفحه ۲۴۱ تا ۲۶۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

اندیشمندان با رویکردهای متفاوتی با روایات و گزاره‌های دینی مواجه شده‌اند. از آنجا که هر رویکردی آثار و تبعات متفاوتی از خود بر جای می‌گذارد لازم است برای شناخت رویکردهای گوناگون آن‌ها را بررسی کنیم. دو رویکرد عمده در رویارویی با روایات و گزاره‌های دینی رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و رویکرد نقل‌گرایی است. در این مطالعه می‌خواهیم با روش مقایسه‌ای به بررسی و تطبیق رویکرد ملاصدرا هم‌چون نمایندهٔ مکتب عقل‌گرایی فلسفی و رویکرد مجلسی هم‌چون نمایندهٔ مکتب نقل‌گرایی در باب بداء در بخش اصول از کتاب کافی بپردازیم. می‌خواهیم از این رهگذر به فهم و درک بهتر هر یک از این دو رویکرد دست یابیم و تفاوت‌ها و تمایزات آن‌ها را بازنماییم. این دو اندیشمند در عصر صفویه می‌زیسته‌اند و سوگیری‌های نظری آن‌ها حاکی از تقابل فکری دو جریان عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در آن دوره است. فرضیهٔ مطالعه آن است که این دو رویکرد در شاخصه‌هایی چون نحوهٔ تبیین آموزه‌های دینی، نوع بسط مسئله، گرایش به قطعیت در بیان یا احتیاط‌گرایی، و چگونگی برخورد با روایات غامض اختلاف دارند. با این حال، می‌توان اشتراکاتی را نیز در شیوهٔ صاحبان دو رویکرد در رویارویی با روایات مشاهده کرد؛ اشتراکاتی هم‌چون پرهیز از رد و انکار روایات، تمسک به تأویل، و رویارویی با روایات با تکیه بر پیش‌فرض‌ها.

کلید واژه‌ها: عقل‌گرایی فلسفی، نقل‌گرایی، بداء، ملاصدرا، محمدباقر مجلسی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

mohammadfarrahi2011@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (مسئول مکاتبات).

shahidi@ut.ac.ir

kr.setayesh@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران.

درآمد

نوع نگاه و زاویه دید افراد مختلف به یک امر موجب می‌شود برداشت‌ها و معانی متفاوتی از یک امر رخ نماید. ریشه بسیاری از اختلافات و تمایزات رویکرد و زاویه دید خاص افراد است. در طول تاریخ عالمان مختلف نیز هر یک با رویکردی متفاوت با روایات و گزاره‌های دینی مواجه شده، و بسته به رویکردشان به نتایج متفاوتی نیز دست یافته‌اند. از این میان، دو رویکرد عمده عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی است. بررسی تطبیقی این دو رویکرد افتراقات و اشتراکات صاحبان‌شان را نمایان می‌سازد و به ما در جهت آشنایی بیشتر و بهتر با هر یک از این دو رویکرد و تحلیل زمینه تاریخی و اجتماعی شکل‌گیری هر یک یاری می‌رساند.

از جمله رویکردهای سابقه‌دار در فرهنگ اسلامی یکی عقل‌گرایی فلسفی و دیگری نقل‌گرایی است. عقل‌گرایی فلسفی رویکردی عقلی است که بر پایه آموزه‌های فلسفی بنا شده است. رویکرد نقل‌گرا رویکردی مقابل رویکرد عقل‌گرایی فلسفی است و به مخالفت با تبیین فلسفی آموزه‌های دینی گرایش دارد؛ مخالفتی که می‌تواند اندک و پنهان یا شدید و صریح باشد. برخی نقل‌گرایان بر این اعتقاد بوده‌اند که هرگز نباید رویکرد عقل‌گرایانه را در فهم و تبیین روایات و گزاره‌های دینی دخالت داد؛ زیرا صاحبان چنین رویکردی از آن‌جا که تحت‌تأثیر آموزه‌های فلسفی اند آموزه‌های دینی را تحریف می‌کنند و از آن‌ها تأویلی موافق با آموزه‌های فلسفی بازمی‌نمایند. دربرابر، طرفداران رویکرد عقل‌گرایانه معتقد اند که برای فهم و تبیین بهتر آموزه‌های دینی لازم است از چنین رویکردی استفاده شود (نک: حسینی تهرانی، ۱۳۸۸ش، ۳۲۹-۳۳۱).

طرح مسئله

از دوره‌های مهم تاریخ ایران که در آن تقابلی جدی میان عقل‌گرایان و نقل‌گرایان مشاهده می‌شود عصر صفوی است. این تقابل خود را در آثار مختلف پیروان هر دو جریان فکری نمایان می‌کند و با این حال، تا کنون کم‌تر مطالعه شده است. یک شیوه برای مطالعه آن بازشناسی نحوه رویارویی پیروان دو جریان با روایات است؛ حوزه‌ای که عالمان هر دو طیف به نگرش درباره آن تمایل نشان داده، و آثاری پدید آورده‌اند.

از جمله شناخته‌ترین عالمان عقل‌گرا و اخباری عصر صفوی می‌توان به ترتیب صدرالدین محمد

بن ابراهیم شیرازی (د ۱۰۵۰ق) مشهور به ملاصدرا، و محمدباقر بن محمدتقی مجلسی (د ۱۱۱۱ق) را یاد کرد. ملاصدرا فیلسوفی است که در میان فهرست آثارش افزون بر کتب فلسفی، تفسیر قرآن و شرح احادیث نیز به چشم می‌خورد و از جمله، اثری در شرح بخش اصول از کتاب *کافی* کلینی دارد. مجلسی نیز محدث، و صاحب اثر حدیثی مشهور و دائرةالمعارف‌گونهٔ *بحارالانوار* است که در لابه‌لای آن به تناسب ذکر روایات، گاه به تحلیل عقلانی آن‌ها هم توجه نشان داده، و افزون بر آن در کتب دیگری مثل *مرآة العقول* یا *ملاذ الاخیار* نیز — که به ترتیب در شرح روایات *کافی* کلینی و *تهذیب شیخ طوسی* نوشته — چنین کرده است.

از این میان، روایات بخش اصول از *کافی* کلینی مجموعه‌ای از روایات را در اختیار ما می‌نهد که ایشان هر دو آن را شرح کرده‌اند. از دیگر سو، چون موضوع بخش اصول، روایاتی مرتبط با مباحثی اعتقادی از قبیل توحید و اوصاف الهی و نبوت و امامت است، می‌توان انتظار داشت محور بحث‌ها در آن بسیار به مسائل و مباحثی نزدیک شود که هم عقل‌گرایان و هم نقل‌گرایان خود را متکفل حل آن‌ها می‌دانند. بر این پایه، مقایسهٔ سوگیری‌های نظری ملاصدرا و مجلسی در شرح روایات مختلف اصول *کافی* می‌تواند بازتابانندهٔ تمایزات دو جریان فکری مختلف عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی باشد که هر یک از این دو نمایندهٔ آن اند.

اختلاف رویکرد این دو را می‌توان در تفسیرشان از روایات مختلفی بازدید. یکی از این مسائل مهم، روایات مرتبط با وقوع بدهاء برای خداوند است. بدهاء از جملهٔ مسائل مهم کلامی است که امامیه بدان اعتقاد دارد. از این آموزه تقریرهای مختلفی صورت گرفته است. غموض و پیچیدگی این انگاره موجب شده است برخی مخالفان امامیه را به سبب اعتقاد به آن شماتت کنند. برای نمونه، فخر رازی از قول سلیمان بن جریر زیدی نقل کرده است: ائمهٔ رافضه دو سخن برای پیروان خود وضع کرده‌اند که با وجود آن کسی بر آن‌ها پیروز نمی‌گردد؛ یکی از آن‌ها قول به بدهاء است و دیگری تقیه (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ۶۰۲-۶۰۳).

از سوی دیگر، به طبع می‌توان انتظار داشت که برای برخی از امامیه نیز این سؤال مطرح باشد که مراد از استناد بدهاء به خداوند چیست؛ یا مثلاً، بدهاء چه‌گونه با منزه دانستن خدا از عیب و نقص در تعارض نیست. اهمیت این بحث به اندازه‌ای بوده است که کلینی یکی از باب‌های کتاب *کافی* را بدان اختصاص داده، و روایات متعددی را ذیل آن گرد آورده است.

در تلاش پیش رو می‌خواهیم با یک مطالعه موردی به بازشناسی شیوه رویارویی ملاصدرا و مجلسی — هم‌چون نمایندگان دو رویکرد عقل‌گرای فلسفی و نقل‌گرا — با روایات بداء در کافی کلینی پردازیم. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، شاخه‌های رویکرد عقل‌گرایی به نمایندگی ملاصدرا در تحلیل روایات باب بداء کافی کدام است؛ ثانیاً، شاخه‌های رویکرد نقل‌گرایی به نمایندگی مجلسی در تحلیل روایات باب بداء کافی کدام است؛ ثالثاً، افتراقات و اشتراکات هر یک از این دو رویکرد با یکدیگر کدام است. برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست شاخه‌های رویکرد عقل‌گرایی را استخراج می‌کنیم، سپس شاخه‌های رویکرد نقل‌گرایی را به دست می‌آوریم، و در آخر افتراقات و اشتراکات آن‌ها را مشخص می‌کنیم.

۱. عقل‌گرایی و نقل‌گرایی

به طور کلی افراد در رویارویی با روایات و گزاره‌های دینی به دو گونه عمل می‌کنند برخی هم‌چون معتزله و متکلمان بسیار به عقل بها می‌دهند و آن را بر نقل مقدم می‌دارند (برای آشنایی با جایگاه عقل در نزد معتزله نک: ملک‌مکان و طالقانی، ۱۳۹۱ش، سراسر مقاله). برخی نیز هم‌چون اصحاب حدیث و اخباریان برای نقل ارزش بیش‌تری قائل‌اند و آن را بر عقل رجحان می‌دهند (برای تفصیل بحث، نک: آریان، ۱۳۸۹ش، ۵؛ بهشتی، ۱۳۹۱ش، ۲۴۳).

الف) پیشینه مکاتب نقل‌گرا و عقل‌گرا

رویارویی با متون دینی با دو رویکرد عقل‌گرایانه و نقل‌گرا از دیرباز وجود داشته است. برخی معتقد‌اند نص‌گرایی در آغاز بیش از آن‌که یک مکتب کلامی باشد، یک بینش و زمینه فرهنگی بوده که منشأ پیدایی اندیشه‌های گوناگونی چون ارجاء، جبرگرایی، تشبیه و تجسیم و جز این‌ها شده است؛ اندیشه‌هایی که به تدریج در قالب نظام‌های فکری مستقل در آمدند و موجب شکل‌گیری مکاتب اصحاب حدیث، حنابله، و حشویه شدند (نک: سبحانی، ۱۳۷۴ش، ۲۰۷-۲۰۸).

مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی، سفیان ثوری و احمد بن حنبل از بزرگان اصحاب حدیث به‌شمار می‌روند. در اعتقادات گرایش غالب در میان اصحاب حدیث تکیه بر ظاهر نصوص قرآن و روایات بوده است. آن‌ها ترجیح داده‌اند که باورهای مأثور و منقول از سلف را بدون تأویل کردن‌شان بپذیرند و از پیوستن به مکاتب نوظهور کلامی یا حتی ارائه تحلیلی مستقل از

الفاظ مأثور پرهیز کنند (نک: پاکتچی، ۱۳۷۹ش، ۱۲۰-۱۲۱).

مالک بن انس در مورد آن دسته از نصوص دینی که در باب صفات خدای تعالی هستند معتقد بود که باید بر ظاهر نصوص اکتفا و از تأویل پرهیز کرد. نقل است که فردی از مالک دربارهٔ کیفیت استوای خدای تعالی بر عرش در آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/ ۵) پرسیده، و وی در پاسخ گفته است: «الاستواء معلوم و الکیف مجهول و الإیمان به واجب و السؤال عنه بدعه» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ۱/ ۱۰۵؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۶/ ۳۹۹). شافعی (سبکی، بی‌تا، ۲۱) و احمد بن حنبل (ابوزهره، ۱۴۱۸ق، ۳۷) از پرداختن به علم کلام نهی می‌کردند. احمد بن حنبل معتقد بود که علم دین تنها علم کتاب و سنت است. وی تدوین آراء دینی مردم در کنار قوآن و سنت را بدعت می‌دانست و به شاگردانش اجازه نمی‌داد که آراء فقهی‌اش را که مجبور به استنباط آنها می‌شد تدوین، و آنها را از او نقل کنند. او حتی آراء فقهی خود را حفظ نمی‌کرد؛ زیرا آن را جایز نمی‌دانست (ابوزهره، ۱۴۱۸ق، ۳۷).

در مقابل اصحاب حدیث معتزلیان قرار داشتند. واصل بن عطاء که از جمله مؤسسان مکتب اعتزال است قائل به تقدم عقل بر نقل بود و دایرهٔ کارآیی عقل را بیش از نقل‌گرایان می‌دانست. آنها بر خلاف اصحاب حدیث از تأویل آن بخش از متون دینی که مخالف با عقل می‌دیدند ابراء نداشتند و از ظاهر الفاظ چنین متونی به راحتی عبور می‌کردند. میان جریان نقل‌گرای اصحاب حدیث و جریان عقل‌گرای معتزلی اختلافات و خصومت شدیدی وجود داشت (نک: میرزایی، ۱۳۹۱ش، ۹-۱۳).

ب) عقل‌گرایان و نقل‌گرایان شیعی

شبهه همین تقابل‌ها در میان شیعیان نیز دیده می‌شود. برای نمونه، مکتب حدیثی قم را که این بابویه از چهره‌های سرشناس و برجسته آن به‌شمار می‌رود نقل‌گرا، و در مقابل، مکتب حدیثی بغداد را که بزرگانی چون شیخ مفید و سید مرتضی بدان تعلق دارند عقل‌گرا دانسته‌اند. به ترتیبی مشابه، در میان شیعیان بوم ایران نیز در عصر صفوی می‌توان تقابل عقل‌گرایان و نقل‌گرایان را مشاهده کرد. متکلمان، فلاسفه و شماری از فقیهان که از اواخر این دوره به نام اصولی شناخته شدند عقل‌گرا، و در برابر، اخباریان نقل‌گرا هستند.

عقل‌گرایان را می‌توان به طور کلی به دو صنف تفکیک نمود؛ یکی پیروان عقل‌گرایی فلسفی،

و دیگری، پیروان عقل‌گرایی غیرفلسفی. در عقل‌گرایی غیر فلسفی بر کارآمدی و به‌کارگیری عقل در فهم دین تأکید می‌رود و در عین حال، از بهره‌گیری از آموزه‌ها و مبانی فلسفی برای این منظور اجتناب می‌شود. برعکس، عقل‌گرایان فلسفی معتقد به جواز استفاده از مبانی و آموزه‌های فلسفی در فهم و تبیین مسائل و گزاره‌های دینی اند. ملاصدرا از جمله پیروان همین رویکرد دومی است. با مقایسه آراء پیروان هر یک از رویکردهای فوق می‌توان دریافت که در هر یک از دو رویکرد عقل‌گرا و نقل‌گرا، گرایش‌های اقلی و اکثری وجود دارد و البته برخی نیز در این میان سعی می‌کنند میان‌رو باشند. عقل‌گرایی اکثری موجب می‌شود حیطة کارآیی و قلمرو حکمرانی عقل گسترده در نظر گرفته شود. نتیجه این امر محدود کردن کاربرد نقل است. نقل‌گرایی اکثری نیز عکس این را رقم می‌زند و سبب می‌شود که دایرة کارآمدی عقل تنگ‌تر به نظر آید. عقل‌گرایان اکثری تا آن‌جا پیش رفته‌اند که نصوص را تأویل می‌کنند (برای ذکر یک مثال در این باره، نک: مطهری، بی تا، ۸۷/۲۱).

از آن‌سو، نقل‌گرایان اکثری خود را در مقام تفسیر معنای نصوص دینی که پذیرش معنای ظاهری آن‌ها مخالفت صریح با ادلة عقلی دارد نیازمند هیچ تأویلی ندیده‌اند (برای آگاهی از نمونه‌هایی در این زمینه، نک: مهریزی، ۱۳۹۷ش، ۴۲-۴۳). اینان که در پذیرش روایات شیوة تساهل را در پیش گرفته‌اند، حتی گاه به داوری‌های رجالی نیز وقعی نمی‌نهند و بر این عقیده‌اند که دانش رجال سبب تفتیش و تجسس در زندگی افراد می‌شود و در نظرگاه دین امری ناپسند است (نک: همان، ۴۵-۴۶).

پ) جایگاه ملاصدرا و مجلسی در این طیف

با توجه به این‌که فلسفه از علوم عقلی است و این علم بر محور عقل می‌چرخد توجه و مراجعه نکردن یک فیلسوف به نقل و علوم نقلی یا توجه اندک یک فیلسوف به نقل شاید چندان مایه تعجب و شگفتی نشود؛ لیکن ملاصدرا با این‌که بر بهره‌وری و تمسک به عقل تأکید ویژه دارد، از نقل رویگردان نیست و بسیار به آن بها می‌دهد. همین سبب شده است که وی در کنار تألیفات فلسفی خویش به نگارش تفسیر قرآن و شرح روایات اصول کافی هم پردازد. هم‌چنین، در اثر فلسفی مشهورش *الاسفار الأربعة* فراوان از روایات بهره جوید. او در آثار دیگرش چون *الشواهد الربوبية، المبدأ و المعاد و رسالة فی حدوث العالم* به روایات مرتبط با بحث نظر داشته است

(نک: شنایی و طباطبایی، ۱۳۹۴، ش، ۵).

برخی ملاصدرا را در امور فقهی دل‌بستهٔ مکتب اخباری دانسته‌اند (انصاری، ۱۳۹۵، ش، سراسر مقاله). ملاصدرا معتقد است از آن‌جا که عقل اصل نقل است و قدح در عقل برای تصحیح نقل قدح در هر دوی عقل و نقل را همراه می‌آورد، وقتی دلیل عقلی با ظاهر نقل تعارض یافت، چاره‌ای جز پذیرش عقل و تأویل نقل نداریم (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ش، ۳/ ۳۲۵). وی عقل‌گرایی افراطی را نادرست، و خروج از حد اعتدال می‌داند؛ هم‌چنان که نقل‌گرایی افراطی را (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ش، ۴/ ۱۶۳-۱۶۵). از این‌رو، سعی کرده است میان عقل و نقل به گونه‌ای جمع کند. نتیجه آن شده که با رویکرد عقل‌گرایی فلسفی به شرح روایات اصول کافی پرداخته است.

در میان نقل‌گرایان مجلسی از آن‌هایی است که در عین تأکید بر اهمیت و جایگاه نقل‌ها، بر کارآمدی عقل در رویارویی با دین و گزاره‌های آن تأکید نموده‌اند. یک نمونه از اقوال مجلسی که می‌تواند حاکی از کارآیی عقل در نظرگاه وی تلقی شود همین است که نظرش در مسئلهٔ بدهاء را افزون بر آن که برگرفته از آیات و روایات می‌شناساند، منطبق با دریافت‌های عقلی می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ۲/ ۱۳۱). از این گفتهٔ او می‌توان دریافت که توجهش به نقل مانع از تحلیل عقلانی امور نبوده؛ بلکه تفسیر خود از متون دینی را با ادلهٔ عقلی می‌سنجیده است.

مجلسی به دانش رجال نیز توجه داشته و در شرح خود بر کافی، روایات را از این جهت مورد بررسی قرار داده است. همین رویکردها سبب شده است برخی معاصران مجلسی از وی با تعبیر «خاتم‌المجتهدین» یاد کنند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ق، ۲، ۷۸)؛ هم‌چنان که موجب شده است برخی معاصران هم در تعیین وابستگی‌های مکتبی مجلسی او را نه یک اخباری یا اصولی محض، بلکه فقیهی اخبار‌گرا بنامند (نک: پورمحمدی، ۱۳۹۳، ش، سراسر اثر؛ نیز، برای تفصیل بحث، نک: نورالدین، ۱۳۸۸، ش، پورمحمدی، ۱۳۹۳، ش، دلبری، ۱۳۹۶، ش، سراسر آثار).

۲. تقریرهای متفاوت از بدهاء

اکنون می‌خواهیم دریابیم این دو چه تقریرهای متفاوتی از آموزهٔ شیعی بدهاء به دست داده‌اند. نخست مبانی فلسفی ملاصدرا در فهم بدهاء را بازگو خواهیم کرد. سپس به تفسیر وی از روایات مختلف دربارهٔ بدهاء توجه نشان می‌دهیم. در پایان هم نگاه مجلسی به بدهاء را بازخواهیم شناخت.

بدین سان، زمینه برای بازشناسی شاخصه‌های بنیادین درک هر یک از این دو عالم فراهم می‌شود.

الف) تقریر فلسفی ملاصدرا از بداء

ملاصدرا پیش از رجوع به روایات و تبیین آن‌ها دارای نظام و چارچوب فکری است و البته نظام فکری او نیز فلسفی است. به عبارت دیگر، ملاصدرا با ذهن خالی با روایات مواجه نمی‌شود. این چنین نیست که بخواهد چارچوب فکری خود را از روایات و بدون بهره‌گیری از فلسفه بنیان نهد. البته، نمی‌توان تأثیر روایات را بر نظام فکری‌اش رد کرد. ی برای تحلیل و ارائه تقریر مقبول خویش از بداء، آن را به منظومه فکری فلسفی‌اش عرضه می‌کند. در نتیجه، تقریری فلسفی از بداء بازمی‌نماید.

به تقریر وی، خدا در ملکوت آسمان‌ها و زمین بندگانی روحانی و نفوسی مدبر دارد که مرتبه‌شان پایین‌تر از مرتبه سابقان مقرب است: سابقان مقرب در اعلی علیین اند و عالم‌شان عالم امر و قضا است؛ عالمی که از تجدد و تغییر مبراً است. این موجودات ملکوتی هر چند درجه‌شان پایین‌تر از آن سابقان مقرب است، تمام افعال‌شان طاعت خدا است و کتاب‌شان هر چند مشتمل بر محو و اثبات است، «شرح کلام حق و لوح قدر حق» است. اراده، حکم و فعل این موجودات ملکوتی در اراده، حکم و فعل خدا مستهلک است. البته، اراده و حکم آن‌ها همگی — بر حسب وجودشان — نفسانی، جزئی و زمانی است. مثال طاعت آن‌ها برای خدا مثال طاعت حواس برای نفس ناطقه عقلیه در ما است؛ هم‌چنان که حواس نمی‌توانند با خواسته نفس مخالفت کنند و هر زمان نفس ناطقه به امر محسوسی همت گمارد حس دفعه اطاعت می‌کند، این ملائکه نیز — که در ملکوت آسمان‌ها جای دارند — نمی‌توانند خلاف و تمرد کنند. در نتیجه، افعال آن‌ها نیز هم‌چون ذات‌های‌شان افعال خدا است، لیکن با واسطه؛ چنان‌که افعال اعضاء و جوارح ما فعل ناطقه است، لیکن در عالم بدن (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/۱۸۸-۱۸۹).

بنابراین، هر نوشته‌ای که در الواح قدری موجود است، در لوح محفوظ هم هست و خدا آن را با قلمش بر لوح محفوظ نوشته است. این صحیفه‌های آسمانی و الواح قدری همان قلوب ملائکه عامل (قلوب الملائکه العماله) و نفوس مدبرات علویّه اند. کتاب محو و اثبات خدا نیز همین‌هاست. پس جایز است آنچه در قلوب و صدور آن‌ها — یعنی نفوس و طبایع‌شان — منقش شده است زائل و تبدیل شود؛ زیرا مرتبه آن‌ها از زائل و تبدیل‌شدن ابا ندارد (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/۱۸۹-).

۱۹۰). به باور ملاصدرا، نفس نبی یا ولی می‌تواند به این نفوس متصل گردد. هرگاه چنین شد، اگر ایشان در نفس خود آنچه را خدا به آن‌ها وحی کرده و در قلوب‌شان نوشته است بخوانند، جایز است که از آن امور به مردم خبر دهند. حال اگر هنگامی که نفس آن‌ها بار دیگر به این نفوس متصل شود و در آن‌ها غیر آنچه در بار نخست دیده بود ببیند، گوئیم نسخ یا بداء روی داده است (همان‌جا).

به باور ملاصدرا، این نفوس ملکوتی — که از علیین نیستند — میان عالم عقول محض و صور قضائی آن و عالم اجسام طبیعی و صور وجودی مادی آن قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/۱۹۱). تغییر و دگرگونی در عالم عقول محض و علم قضائی خدا وجود ندارد؛ اما در عالم این نفوس ملکوتی — که عالم تقدیر است — و در علم قدری خدا تغییر و دگرگونی وجود دارد. بداء در همین عالم تقدیر و در علم قدری خدا رخ می‌دهد.

ملاصدرا بر این عقیده است که تمام حوادثی که در این عالم واقع می‌شود دو قسم اند: یکی اموری که وقوعشان با اسباب طبیعی است و مکرر رخ می‌دهند، دیگری اموری که به ندرت رخ می‌دهند. این قسم دوم گاهی سبب‌شان از این عالم آغاز می‌شود. مثال این قسم دعای دعاکننده‌ای است که دعایش اثر می‌کند و طبقه‌ای از ملکوت اعلی که تأثر و انفعال آن‌ها محال و ممتنع نیست آن را می‌شنوند. بداء از همین سنخ است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/۱۹۱).

ب) بازخوانی روایات بداء برپایهٔ همین تقریر

ملاصدرا از روایات مرتبط با مسئلهٔ بداء نیز تقریری فلسفی ارائه می‌دهد. برای نمونه، در کافی روایتی به نقل از عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) نقل شده است که برپایهٔ آن امام فرموده‌اند: «برای خدا نسبت به چیزی بداء رخ نمی‌دهد؛ مگر این‌که خدا پیش از آن بداء نسبت به آن چیز علم دارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۴۸). ملاصدرا در تبیین این روایت با تمسک به چارچوب فکری فلسفی خود معتقد است ظهور شیء برای خدا پس از خفاء آن تنها به اعتبار علم تفصیلی قدری و ثبت‌شده در الواح قدری است؛ اما خداوند با علم قضائی و ثبت‌شده در لوح محفوظ خود به اشیاء همان‌طور که هستند و به نحوی که تا روز قیامت هستند علمی ثابت و بدون تبدیل دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/۲۰۹).

نمونهٔ دیگر را در روایتی مشابه می‌توان جست که عمرو بن عثمان از امام صادق (ع) نقل کرده

است. این روایت حاکی از آن است که وقوع بدهاء برای خدای تعالی ناشی از جهل نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۱۴۸). وی در تبیین این روایت می‌گوید که خدا نسبت به چیزی که بدهاء برایش حاصل شده است، پیش از ظهور آن علم ازلی دائمی و علم عقلی محفوظ ثابت بدون تغییر دارد. از نظر او، تعاقب، تجدد، خفاء و ظهور تنها در علمی است که در الواح قدری هستند. ذات خدا به همه چیز در یک دفعه غیر زمانی، بلکه در یک دفعه دهری — که همه زمان‌ها و دفعات آنی و هم‌زمان در آن مندرج اند — احاطه دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/ ۲۱۰).

یک مثال مهم دیگر از این شیوه ملاصدرا در مقام رویارویی با روایات بدهاء را در شرح وی بر روایتی می‌توان دید که فضیل بن یسار از امام باقر (ع) درباره اقسام علم نقل کرده است. برپایه این روایت علم دو قسم است: یکی علمی است مخزون نزد خدا که کسی را از آن آگاه نکرده، و دیگر، علمی که آن را به ملائکه و رسولانش آموخته است. خداوند از آنچه در علم مخزونش جای دارد هرچه را که بخواهد مقدم می‌دارد، هرچه را نیز بخواهد مؤخر می‌کند، و هر کدام را نیز که بخواهد عین همان که در علم مخزون او ثبت شده است محقق می‌دارد؛ اما علمی که آن را به ملائکه و رسولان خود آموخته است واقع خواهد شد تا موجب تکذیب خدا، ملائکه و رسولان الهی نشود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۱۴۷).

ملاصدرا با تمسک به نظام فلسفی خود معتقد است مطلق علم بر دو قسم است: علم اجمالی عقلی قضائی که در لوح محفوظ ثبت و نزد خدا مخزون است؛ و علم تفصیلی نفسانی قدری که در الواح قدری ثبت، و کتاب محو و اثبات از آن است. وانگهی، علم تفصیلی نفسانی خود بر دو قسم است: ضوابطی کلی که مقتضیات و آثارشان مکرر رخ می‌دهند (و این علم را خدا به ملائکه و رسولانش آموخته)، و علمی حادث و غریب. این علم حادث غریب از قبیل آن ضوابط کلی که مقتضایشان مکرر به وقوع می‌پیوندد نیست؛ از اموری است که به ندرت رخ می‌دهد و آگاهی از آن برای کسی جز خدا ممکن نیست؛ زیرا گاهی اسباب وقوع آنها از این عالم آغاز می‌شود؛ مانند دعاهای مستجاب و خوارق عادات.

او می‌گوید که در روایت فوق مراد از علمی نیز که خدا به ملائکه و رسولانش آموخته، علمی است که نسخ یا بدهاء یا جز این دو در آن واقع نمی‌شود؛ زیرا ضوابطی کلی است که مقتضایشان مکرر و قطعاً در خارج واقع می‌شود. از آن سو، مراد از علمی که نزد خدا مخزون است و کسی را

از آن آگاه نکرده، قسم دوم است؛ بدین معنا که کسی را جز هنگام وقوعش از آن آگاه نکرده، نه به این معنا که از علوم غیبی مختص به خداست. نسخ و بدهاء و هرآنچه در این مجرا جاری می‌شود — مانند حدوث اموری که به‌ندرت واقع می‌شوند و ظهور امور عجیب و غریب — همه در این علم قسم دوم روی می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ۴/۲۰۶-۲۰۷).

چنان‌که روشن است، ملاصدرا در شرح این روایات از چارچوب فکری فلسفی خود بهره جسته، و این روایات را با نظام فکری خود تطبیق داده است. سخن گفتن از علم تفصیلی قدری، علم قضائی و ارتباط دادن آن با لوح محفوظ، و علم خدای تعالی به همه چیز در یک دفعهٔ دهری غیر زمانی همگی برگرفته از نظام تفکر فلسفی ملاصدرايند.

پ) تقریر مجلسی

مجلسی اندیشمندی نقل‌گرا است؛ اما این بدان معنا نیست که رجوع او به روایات و فهم آن‌ها خارج از هر گونه نظام و چارچوب فکری است. او نیز دارای نظام و چارچوب فکری‌ای است که با آن به سراغ روایات می‌رود و با آن نظام روایات را فهم می‌کند؛ لیکن نظام فکری وی نقلی است؛ بدین معنا که وی نخست چارچوب و نظام فکری خود را با استفاده از خود روایات ساخته است، سپس با همین نظام فکری ساخته برپایهٔ روایات به سراغ روایات و فهم و تبیین آن‌ها می‌رود. در صورتی هم که روایتی با این نظام فکری سازگار نباشد سعی در تأویل آن به گونه‌ای سازگار با این نظام فکری‌اش می‌کند.

از این رو، تقریری نقل‌محور از مسئلهٔ بدهاء بازمی‌نماید. به باور مجلسی، بنابر آیات و روایات خدا دو لوح خلق، و در آن‌ها اموری را که در کائنات حادث می‌شوند ثبت کرده است. یکی از آن‌ها لوح محفوظ است که هرگز تغییر نمی‌کند و مطابق علم خدا است. دیگری لوح محو و اثبات است که در آن چیزی را ثبت، و سپس به اقتضاء حکمت بسیاری از آن موارد ثبت‌شده را محو می‌کند. مثلاً، در آن می‌نویسد که عمر زید ۵۰ سال است و معنایش این است که مقتضای حکمت این است که عمرش این مقدار باشد؛ به شرط آن‌که چیزی را که موجب کوتاه یا طولانی شدن عمرش می‌شود انجام ندهد.

پس اگر مثلاً صلهٔ رحم کند ۵۰ سال محو، و به جایش ۶۰ سال نوشته می‌شود. اگر قطع رحم کند، به جای آن ۴۰ سال نوشته می‌شود. ازدیگرسو، در لوح محفوظ ثبت است که او صلهٔ رحم

می‌کند و عمرش ۶۰ سال است و همین نیز در نهایت به وقوع خواهد پیوست. تغییر واقع در لوح محو و اثبات بقاء نامیده می‌شود. وجه تسمیه آن به بقاء هم یا برای این است که این تغییر به بقاء تشبیه شده است یا برای این که این تغییر برای ملائکه یا مردم بر خلاف آنچه در مرتبه نخست خبر داده شدند ظاهر می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲/۱۳۲).

برهمن پایه، مجلسی معتقد است اخبار اهل بیت (ع) از آنچه ظاهراً بر خلاف سخن ایشان آشکار می‌شود از قبیل مجملات و متشابیهاتی است که به مقتضای حکمت از ایشان صادر، و پس از آن، تفسیرش از سوی ایشان بیان شده است. در واقع سخن ایشان مشروط است؛ لیکن شرط آن ذکر نشده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲/۱۳۴).

چنان که مشهود است، مجلسی عین آنچه را که در روایات مختلف درباره بقاء دیده، مبنای شناخت بقاء قرار داده، و تبیینی نقل‌محور از این آموزه بازنموده است؛ تبیینی که خالی از پیچیدگی‌های فلسفی است.

۳. شاخصه‌های عقل‌گرایی فلسفی

اکنون برای آشنایی بهتر با رویکرد هر یک از این دو عالم و درک تفاوت آن‌ها لازم است نخست شاخصه‌های هر یک از دو رویکرد را در تعامل دو عالم با آموزه بقاء استخراج کنیم. بدین منظور در این‌جا ابتدا شاخصه‌های رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و سپس شاخصه‌های رویکرد نقل‌گرایی را مشخص می‌کنیم.

الف) توسعه مسائل فلسفی

رویکرد عقلی - فلسفی ملاصدرا گاهی موجب می‌شود که وی در حین بررسی مسئله‌ای خود را با برخی مسائل و مشکلات عقلی مواجه ببیند و ناگزیر شود به آن‌ها پردازد. به عبارت دیگر، وی با استفاده از مباحث عقلی - فلسفی مکمل به گسترش مرزهای موضوع می‌پردازد. برای نمونه، ملاصدرا پس از بحث درباره تفاوت بودن نسخ و بقاء متوجه اشکالی در مسئله نسخ می‌شود. بعد با طرح آن اشکال و کوشش برای پاسخ دادن به آن به بسط عقلی - فلسفی مسئله می‌پردازد.

اشکال این است که استناد امور متغیر به حقیقت ثابت نزد عقل صحیح نیست. هنگامی که متغیرات بر سبیل تجدد و انقضاء به ثابت محض استناد داده می‌شود دو فرض متصور است. یک

فرض آن است که تأثیر و افاضه به تدریج روی دهد. در این صورت، مؤثر و مفیض بالذات^۱ زمانی الحقیقه است. این مقبول نیست؛ چرا که خدا منزّه از این اوصاف است. فرض دوم آن است که تأثیر و افاضه یک‌باره باشد، نه تدریجی؛ و اثر فیض‌دهنده از جهت تأثیر و افاضه مختلف باشد. به عبارت دیگر، آن کس که متعالی از زمان و حرکت است، محال است که چیزی را پس از چیزی انجام دهد و به حکمی پس از حکمی حکم کند؛ هر چند حکم دوم رفع حکم نخست نباشد. بنابراین، جای پرسش دارد که آیا تغایر زمان ناسخ با منسوخ منجر به تعاقب اجزاء زمان بر خدا نیست و زمانی الوجود و متغیر الحقیقه بودن خدا را لازم نمی‌آورد؟ (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/ ۱۸۵).

ملاصدرا برای حل این معضَل از دانسته‌های فلسفی خویش بهره می‌گیرد. وی بر این باور است همان‌طور که ذات و صفات و اسماء خدا منزّه از تغیر است، قول و فعل و امر او هم از تغیر مبرا است. امر او جز یک مرتبه نیست؛ هم‌چنان که می‌فرماید «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل / ۷۷). اما برخی موجودات مانند زمان (که ظرف متغیرات و افق تجدد و انقضاء است) و مانند حرکت (که ماهیتش حدوث پس از حدوث و تغیر پس از تغیر است)، بالذات متغیر و غیرقارّ اند. بنابراین، زمان و حرکت با هویت امتدادی غیرقارّشان از خدای فیاض در یک فیض صادر، و در یک مرتبه بدون زمان جعل شده‌اند. این یعنی وقتی می‌گوییم «خداوند جاعل و خارج‌کنندهٔ مُبدعات، کائنات، ثابتات و متغیرات از کتم عدم صریح به وجود در نفس واقع و ظرف دهر» است، مرادمان یک دفعهٔ دهری است؛ نه یک دفعهٔ آنی (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/ ۱۸۶).

در توضیح بیش‌تر باید گفت به باور ملاصدرا، اگر چنین بود که خدا در زمان‌های مختلف — نه یک زمان — احکامش را صادر کند و کارهایش را انجام دهد، خداوند زمانی خواهد بود و تغیر به ذاتش راه می‌یابد. از آن‌جا که می‌دانیم خداوند منزّه از متغیر و زمانی بودن است، باید معتقد شویم احکامی که از خدا صادر می‌شود و کارهایی که می‌کند، در زمان‌های گوناگون و به تدریج از او صادر نمی‌شود؛ بلکه همه در یک مرتبه بدون زمان ایجاد شده‌اند. اگر می‌بینیم برخی مخلوقات مانند زمان و حرکت به تدریج ایجاد می‌شوند، به این دلیل نیست که خدا آن‌ها را به تدریج خلق می‌کند؛ آن‌ها نیز همراه همهٔ مخلوقات دیگر در یک مرتبه خلق شده‌اند؛ لیکن آن‌ها ذاتاً متغیر و غیرقارّ اند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، نگرش عقلی — فلسفی ملاصدرا موجب طرح این اشکال و کوشش

برای پاسخ‌گویی به آن شده است. پاسخ ملاصدرا نیز در چارچوب فکری - فلسفی وی شکل گرفته است. او می‌کوشد هم راهیابی تغییر در ذات خدا و زمانی بودن خدا را انکار کند، هم از نظام فکری فلسفی خود عقب‌نشینی نکند. به بیان دیگر، وی سعی دارد میان باورهای دینی و باورهای فلسفی‌اش جمع کند. این کوشش او برای گسترش مرزهای موضوع با استفاده از مسائل عقلی را می‌توان یکی از شاخصه‌های رویکرد عقل‌گرایش ارزیابی کرد.

ب) قطعیت در بیان

ملاصدرا در جایی دیگر نیز پس از توضیحی درباره‌ی یک روایت متوجه اشکالی عقلی - فلسفی می‌شود و با طرح و پاسخ‌گویی به آن اشکال به بسط مسئله می‌پردازد. برپایه‌ی آن روایت امام در تفسیر آیه ۶۷ سوره مریم - «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا (ضبط متفاوت آیه در روایت: أَوْلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ...)» - به یکی از شاگردان خود به نام مالک جُهَنی فرمودند انسان نه مقدر بود، نه هست‌شده (لا مُقَدَّرًا وَلَا مُكُونًا). در ادامه مالک از امام درباره‌ی «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» (دهر / ۱) می‌پرسد. امام می‌فرماید: انسان در حینی از دهر مقدر بود؛ ولی مذکور (قابل‌ذکر) نبود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۴۷).

در توضیح این روایت، ملاصدرا مقدر نبودن انسان را به این معنا دانسته که انسان پیش از خلقتش چیزی نبوده است؛ نه به حسب تقدیر و تصویر در عالم قدرهای علمی، نه به حسب وجود و هستی در مواد خارجی. ملاصدرا این بیان را صریح در بدهاء می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/۲۰۳). آن‌گاه ذهن فلسفی ملاصدرا خود را با پرسشی مواجه می‌بیند و بدین وسیله به بسط مسئله می‌پردازد: انسان از حقایق نوعیه‌ای است که صورت عقلی‌اش در لوح محفوظ محفوظ است. براین‌پایه، چه‌گونه ممکن است که در زمانی معلوم و موجود نباشد و در نتیجه تجدد و تغیر در علم خدا لازم آید؟

وی در پاسخ به این مسئله احتمال می‌دهد که مراد از انسان در «أَوْلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ...» شخص جزئی انسان باشد که پس از زمان عدمش، در زمان معینی موجود می‌شود؛ زیرا صورت‌های اشخاص جزئی در لوح الهی محفوظ نیستند؛ بلکه صورت‌های آنها تنها در علوم تفصیلی و الواح قدری نفسانی رسم شده، و تغیر و تجدد در علوم تفصیلی برای خدا جایز است؛ زیرا لوح آن کتاب محو و اثبات است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۴/۲۰۳).

ملاصدرا متذکر می‌شود که این تغییرات و تعاقب‌ها تنها در قیاس با عالم زمان و مکان است که مقید به قیود و تعلقات است؛ اما در قیاس با مرتبهٔ ذات الهی تجدد و تعاقبی وجود ندارد و زمان به طور کامل از ازل تا ابدش با آنچه در آن یا همراه آن است، نزد او حاضر است و او ذاتاً به تمام آن‌ها احاطه دارد و بدائی برایش وجود ندارد. ملاصدرا بنا بر این قیاس جمع میان تنزیهات و تشبیهاتی را که در *قوآن* و سنت وارد شده است ممکن می‌داند و به توضیح آن می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ش، ۴/۲۰۳-۲۰۴).

تبیین ملاصدرا از این روایت او را ناچار می‌کند که به بسط عقلی - فلسفی مسئله و طرح اشکال دست بزند. بعد، به دنبال آن سعی کند مطابق و هم‌ساز با آموزه‌های فلسفی و در چارچوب فکری‌اش به حل آن اشکال پردازد. در واقع، تبیین عقلی - فلسفی روایت و مسئله گاهی موجب می‌شود شارح فیلسوف خود را با مسائل و مشکلات جدیدی روبه‌رو بیند و در نتیجه، ناچار به حل آن مسائل در چارچوب فکری - فلسفی بشود؛ در حالی که شارح نقل‌گرا خود را با چنین معضلات و مسائلی مواجه نمی‌بیند و نیازی به بسط بحث احساس نمی‌کند.

یک نکتهٔ شایان توجه دیگر در رویکرد ملاصدرا به روایات - افزون بر کوشش وی برای بسط مسائل برپایهٔ نظام فلسفی خود - قطعیتی است که وی در تبیین گزاره‌های دینی نشان می‌دهد. در سخنان وی به‌ندرت می‌توان واژگانی یافت که بیانگر احتمال و تردید اند. او با بیانی قاطعانه دیدگاه خود را هم‌چون امری واقع برمی‌شمرد، احتمالات مختلف دیگر در تفسی روایت را متذکر نمی‌شود، و آسوده گزاره‌های دینی را با گزاره‌های برخاسته از نظام فلسفی خودش تطبیق می‌دهد. برای نمونه، در همین بحث بدء، وی علم خدا به همه چیز را قاطعانه در یک مرتبهٔ دهری غیر زمانی می‌داند، فرشتگان را بر نفوس تطبیق می‌دهد، و علم قضائی را با لوح محفوظ پیوند می‌زند.

پ) گرایش به توجیه و تأویل

برخی شارحان حدیث در رویارویی با روایاتی که سازگار با نگرش‌های خود نمی‌دانند ابائی از مردود و مجعول شناساندن‌شان ندارند و دست‌کم احتمال صدور تقیه‌ای آن روایت را مطرح می‌کنند. ملاصدرا از این قبیل نیست. او از این‌که روایتی را مردود یا تقیه‌ای اعلام کند برحذر است. حتی اگر ظاهر آن روایت را با باورهایش ناسازگار بیند آن را تأویل می‌کند؛ بدون این‌که

حتی مردود یا تقیه‌ای بودن آن را محتمل بدانند. او حتی به خاطر غامض بودن یک روایت از رد علم آن به صاحبش نیز سخن نمی‌گوید. این‌گونه، در مواردی که ملاصدرا ظاهر روایت را سازگار با پیش‌فرض‌های خود نمی‌بیند به تأویل دست می‌زند و خوانشی از روایت ارائه می‌کند که هم‌ساز با نظام فلسفی‌اش باشد.

برای نمونه، در بحث از روایت فضیل بن یسار از امام باقر (ع) درباره اقسام علم که ذکرش رفت (نک: بخش ۲ - ب) ملاصدرا خود را با معضلی روبه‌رو می‌بیند: علم مخزون الهی که تنها خدا از آن آگاه است قابل‌تغییر نیست؛ پس چه‌گونه در روایت فضیل این علم قابل‌تغییر دانسته شده است؟ (برای تحلیلهای معاصران از این روایت، نک: اوجاجی، ۱۳۹۷ش، ۹۵-۹۶؛ قس: اوجاجی و برنجکار، ۱۳۹۴ش، سراسر اثر که این روایت را هم‌چون مؤید فرضیه خود برنگرفته‌اند). پرسش دیگر آن است که علمی که خدا به ملائکه و رسولانش آموخته، کدام علم است. چنان‌که یاد کردیم، وی برای بازنمودن توجیهی هم‌ساز با منظومه فکری خود از روایت به تقسیم‌بندی مقبول خود از علم اشاره کرد و میان دو نوع علم الهی فرق نهاد. بدین‌سان، با وجود این‌که علم اجمالی عقلی قضائی را که در لوح محفوظ ثبت است مخزون در نزد خدا دانست، برای فرار از وقوع تغییر در آن معتقد شد که این علم با علم مخزونی که در روایت آمده متفاوت است و تنها تشابه اسمی دارند.

ملاصدرا گفت علمی که خدا به ملائکه و رسولانش داده است و به همان صورت رخ می‌دهد ضوابطی کلی است که مقتضیاتش مکرر و حتماً رخ می‌دهد؛ اما دلیلی بر انحصار آن علم در این ضوابط کلی ارائه نکرد و نگفت چرا چنین علمی نمی‌تواند فراتر از این ضوابط کلی باشد و امور دیگری را دربر نگیرد؛ اموری که در چارچوب این ضوابط کلی نمی‌گنجد و در عین حال، محتوم اند. به‌همین ترتیب، دلیلی نیز بر این اقامه نکرد که در ضوابط کلی بداء نمی‌تواند راه یابد. افزون بر این، وی گفت علم مخزون الهی از قبیل این ضوابط کلی نیست و مقتضیات و آثارش به‌ندرت روی می‌دهد و بداء و نسخ در این علم راه دارد؛ اما هیچ دلیلی بر این اقامه نکرد که وقوع بداء در اثر اموری مانند دعا، صلۀ رحم و امثال آن‌ها کم و نادر باشد؛ اموری که برپایه روایات و مطابق با درک خود وی می‌توانند موجب وقوع بداء شوند.

این‌گونه، به نظر می‌رسد ملاصدرا به خاطر این‌که پیش‌فرضی مبنی بر وجود دو لوح محفوظ و

محو و اثبات داشته، سعی کرده است به گونه‌ای روایت فضیل از امام باقر (ع) را توجیه کند؛ توجیهی که با نظام فکری فلسفی‌اش سازگار افتد.

۴. شاخصه‌های نقل‌گرایی

مجلسی نیز گاه در مقام رویارویی با روایات خود را با مشکلاتی مثل اختلاف روایات یا غرابت مضمون آن‌ها روبه‌رو می‌بیند. او نیز در مقام حل چنین مشکلاتی ناچار است به بسط و گسترش مرزهای معارف بپردازد و با توسعهٔ مسائل و بسط بحث‌ها دربارهٔ هر کدام، پاسخی بیاید. البته، این بسط مسائل را نه با رویکردی فلسفی، که به شیوه‌ای متفاوت پی می‌گیرد.

الف) شیوهٔ مجلسی در بسط مسائل نظری

گاه احاطهٔ مجلسی بر روایات گسترده منجر به طرح اشکالی نقلی، و در نتیجه بسط مسئله شده است؛ بسطی که در اغلب موارد صرفاً با تکیه بر خود روایات، و فارغ از تلاشی پیچیده‌تر برای ایجاد هماهنگی میان روایات با یک نظام معرفتی دیگر — هم‌چون فلسفه — صورت می‌گیرد. برای نمونه، بسیاری از روایات بر این دلالت می‌کنند که بداء در آنچه علمش به انبیاء و ائمه (ع) می‌رسد واقع نمی‌شود. از روایات بسیار دیگری هم آشکار می‌شود که بداء در آنچه به آن‌ها می‌رسد نیز رخ می‌دهد.

مجلسی برای جمع میان این دو دسته از روایات وجوهی را مطرح می‌کند. برپایهٔ تقریر وی، ممکن است مراد از روایات دستهٔ نخست اموری باشد که مأمور به ابلاغ آن شده‌اند. احتمال دیگر آن است که مراد روایات دستهٔ نخست اموری باشند که پیامبران از طریق وحی، الهام و آگاهی نفوس‌شان از صحف آسمانی به دست می‌آورند. به همین ترتیب، وی محتمل می‌داند روایات دستهٔ نخست مربوط به اکثر علوم پیامبران باشد. احتمال دیگر از دید وی آن است که امور وحی‌شده به پیامبران خود از دو سنخ باشد؛ امور حتمی که بداء در آن راه ندارد، و امور غیرحتمی که وقوع بداء در آن ممکن است. آخرین احتمال هم از نگاه وی این می‌تواند باشد که روایات دستهٔ نخست بدائی را نفی می‌کنند که حکمت آن برای مردم آشکار نمی‌شود؛ زیرا چنین بدائی موجب تکذیب انبیاء و ائمه (ع) خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲/۱۳۵).

احتیاط مجلسی در رویارویی با روایات گاه خود را در پرهیز از بسط نظری مسائلی که در

روایات به نحو مبهم بیان شده‌اند نشان می‌دهد. مثلاً، برپایه روایتی، امام باقر (ع) در پاسخ به پرسشی درباره آیه «قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (انعام/ ۲) از وجود دو اجل محتوم و موقوف گفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۱۴۷). مجلسی در توضیح این روایت اجل مقضی را همان اجل محتوم دانسته که موافق علم خداست. اجل مسمی را نیز اجلی می‌داند که در لوح محو و اثبات نوشته شده است. وی به این‌که از برخی روایات برعکس این ترتیب آشکار می‌شود نیز توجه نشان می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲/ ۱۳۸). به بیان دیگر، بدون آن‌که دنبال بسط نظری بحث یا قضاوتی میان دو روایت باشد، به بیان اختلاف دو روایت اکتفا می‌کند.

گاه نیز احتیاط مجلسی در ذکر احتمالات گوناگون برای تبیین روایات نمایان می‌شود. برای نمونه، در روایاتی سخن از این می‌رود که لوح و قلم دو فرشته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۳۰). مجلسی در بحث بداء در مورد چیستی لوح محو و اثبات اظهار نظر نمی‌کند. او ترجیح می‌دهد این مسئله را بسط ندهد.

باین‌حال، آن‌گاه که اعتراض شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۴ق، ۷۴) بر ابن بابویه را نقل می‌کند که چرا فرشته بودن لوح و قلم را از اعتقادات امامیه دانسته است (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ۴۴)، چنین اعتراضی را روا نمی‌داند؛ چه، ابن بابویه سخنی مطابق روایات گفته است. او می‌گوید شاید لوح و قلم دو فرشته باشند که یکی آلت نقش و دیگری نقش‌پذیر اند؛ یا شاید مراد آن است که حاملان لوح و قلم فرشته‌اند. او می‌افزاید چه‌بسا امر مطلوب در مثل این مسائل توقف و اکتفاء به ایمان اجمالی باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴/ ۳۷۰). بدین سان باز هم از غور بیش‌تر در مسئله می‌پرهیزد. این‌گونه، وی اولاً ترجیح می‌دهد تا می‌شود به ظاهر روایات پای‌بند بماند و تا مجبور نشود به دنبال بسط مسائل نظری نظام‌های معرفتی مختلف هم‌چون فلسفه، کلام و هر چه از این دست نیست. ثانیاً، در مواقعی که خود را در نتیجه تعارض روایات یا عواملی مشابه مجبور به بسط بحث ببیند، کوششی اقلی را دنبال می‌کند.

ب) تأویل‌گرایی اقلی

احتیاط مجلسی در تعامل با روایات رویه دیگری نیز دارد. او از این‌که روایتی را مردود اعلام کند می‌پرهیزد؛ هر چند به‌ظاهر آن روایت با پیش‌فرض‌ها و چارچوب فکری‌اش سازگار نباشد. نقل‌گرایی او بدان معنا نیست که می‌تواند ظاهر تمام روایات را حتی وقتی با هم ناسازگار اند پذیرا

شود. وی در جایی که ظاهر روایتی را همخوان با پیش‌فرض‌هایش — که برگرفته از نقل و روایات است — نمی‌یابد به تأویل آن دست می‌زند؛ اما چنین کوششی را با رویکردی اقلی پی می‌گیرد.

یک شاهد این را در تحلیل مجلسی از روایت پیش‌گفتهٔ فضیل بن یسار از امام باقر (ع) دربارهٔ اقسام علم الهی می‌توان دید؛ روایتی که در آن علم خدا از دو نوع مخزون و آموختنی به پیامبران و ملائک شناسانده، و بدهاء تنها در قسم نخست روا دانسته می‌شود. چنان که دیدیم (بخش ۴ - الف). یک مَعْضِلِ مجلسی در مقام تفسیر این روایت آن بود که که برپایهٔ روایاتی دیگر، علم مخزون در انحصار خدا و تغییرناپذیر است؛ اما در این روایت چنین علمی تغییرپذیر شناسانده می‌شود. چنان که دیدیم، وی برای غلبه بر این مشکل به بسط نظری مسئله کوشید و احتمالاتی را برپایهٔ روایات دیگر مطرح کرد؛ احتمالاتی که پذیرش هر یک از آن‌ها مستلزم تأویل روایت بود.

اکنون پرسش دیگری که مجلسی خود را با آن روبه‌رو می‌بیند این است که انتساب تقدم و تأخر به ارادهٔ الهی در روایت فوق به چه معناست؛ چه، وی برپایهٔ دیگر روایات نمی‌تواند این را پذیرا شود که علم مخزون الهی تغییر پذیرد و در آن تقدم یا تأخری راه یابد. به این سبب، وی سبب انتساب تقدم و تأخر به علم مخزون الهی را این می‌داند که تقدم و تأخر در کتاب محو و اثبات، به سبب این علم است (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲ / ۱۳۹-۱۴۰). به بیان دیگر، وی انتساب تقدم و تأخر به علم مخزون را از باب مجاز سببیت می‌شناساند و این‌گونه روایت را همساز با پیش‌فرض خویش تأویل می‌کند.

وی در این‌جا دیگر مثل زمانی که داشت مراد از علم تعلیمی خدا به ملائک و رسولان را توضیح می‌داد، مبتنی بر مراعات احتیاط با ذکر احتمالات مختلف نیست. او ترجیح می‌دهد نظر خویش در تحلیل روایت را بدون قیود حاکی از تردید مطرح کند و به یک معنا جانب احتیاط را وانهد. این امر نشان می‌دهد پیش‌فرض‌ها چه نقشی در گرایش مفسران مختلف به احتیاط یا گریز از آن دارند. به هر روی، گرایش وی به تأویل در همین حدود خلاصه می‌شود. هم‌چنین، وی در رویارویی با روایات غامض ترجیح می‌دهد بدون آن که روایتی را تضعیف کند یا مردود بداند، برای آگاهی از علم آن به صاحبش حواله دهد. برای نمونه، در تبیین روایتی غریب دربارهٔ کیفیت علم خدا، پس از توضیح مختصر معنای احتمالی روایت و بیان برخی آراء می‌گوید شاید رد علم این‌گونه روایات به صاحبان‌شان احوط و اولی است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲ / ۱۴۹).

پ) توجه به دستاوردهای دیگر نظام‌های فکری

با این‌که مجلسی تحلیل فلسفی گزاره‌های دینی را شیوه‌ای بهینه نمی‌انگارد، هرچا سخنان فلاسفه را در تبیین روایتی پسندیده از نقل آن ابائی نداشته است. نمونه این را می‌توان در توضیح روایت مالک جُهَنی دید که ذکرش رفت؛ همان که نقل شد امام صادق (ع) درباره آیه «خَلَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَكَمْ يَكُ شَيْئًا» (مریم / ۶۷) فرموده‌اند انسان نه مقدر بود، نه هست شده (لا مقدر و لا مکنون). به عقیده مجلسی، منظور از خلق در «خَلَقْنَا» یا تقدیر است یا ایجاد. اگر منظور تقدیر باشد، معنا این است که انسان یا وجودش را تقدیر کردیم و این تقدیر نوع انسان مسبوق به مقدر یا موجود (مکون) بودنش در فردی از مصادیق انسان نبود. اما اگر منظور از خلق در آیه ایجاد باشد، این یعنی ایجادش مسبوق به تقدیر سابق ازلی و تکوین سابق نبود؛ بلکه ایجاد انسان با تقدیری حاضر و کنونی (کائن) شد.

وی در بحث درباره پرسش مالک از امام در دنباله روایت از معنای «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» (دهر / ۱) نیز که امام فرموده‌اند «كَانَ مُقَدَّرًا غَيْرَ مَذْكُورٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱ / ۱۴۷) توضیح می‌دهد که عبارت بر وجوه مختلفی حمل‌شدنی است: یکی این‌که انسان در کتاب محو و اثبات ذکر و ثبت نشده بود، دیگر این‌که برای آنچه تحت لوح محفوظ است ذکر نشده بود، و سه‌دیگر این‌که مراد از «غیر مذکور»، غیر موجود است؛ زیرا موجود نزد مردم ذکر می‌شود.

مجلسی البته اشاره‌ای به منبع خود برای این احتمالات نمی‌کند. با این حال، به نظر می‌رسد که دو احتمال نخست را از عبارات معاصر خویش میرزا رفیعا نائینی (د ۱۰۸۸ق) برگرفته (قس: نائینی، ۱۳۸۲ش، ۴۷۷)، و در احتمال سوم هم از ملاصدرا بهره‌جسته است. او نتیجه می‌گیرد احتمالاً این عبارت از روایت به مرتبه‌ای که حد واسط بین تقدیر و ایجاد است یا به مرتبه‌ای که به سوی ایجاد رهنمون است اشاره دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲ / ۱۳۹). این‌گونه، مجلسی که در نظام فکری خود ابزارهای مفهومی و تحلیل‌های مناسبی برای تبیین مسئله و حل مشکل ندارد از دستاوردهای عقل‌گرایان بهره می‌جوید.

نتیجه

در بررسی رویکرد این دو عالم به روایات بداء تمایزات شیوهٔ ایشان در فهم روایات آشکار شد: ملاصدرا از روایات و گزاره‌های دینی تقریر و تبیینی فلسفی به دست می‌دهد؛ اما مجلسی به ارائهٔ تبیین‌هایی نقل‌محور، ساده و به دور از پیچیدگی‌های عقلی - فلسفی می‌پردازد. رویکرد عقلی فلسفی ملاصدرا گاهی او را بر آن می‌دارد که به بسط عقلی مسئله بپردازد؛ اما رویکرد نقل‌گرایی مجلسی او را به سوی بسط نقلی مسئله و توجه دادن به اختلاف روایات سوق می‌دهد. کوشش ملاصدرا برای توسعهٔ بحث‌ها اکثری است؛ اما کوشش مجلسی برای بسط مباحث تابع اقتضاء ضرورت، و محدود به رفع نیاز است.

ملاصدرا و مجلسی هر دو در این‌که گاه روایت را تأویل باید کرد هم‌داستان اند. به طبع ملاصدرا روایت را همساز با نظام فکری فلسفی‌اش تأویل می‌کند و مجلسی هم به دنبال آن است که روایت را همخوان با نظام فکری خویش تأویل کند. با این حال، به تناسب گرایش ملاصدرا به توسعهٔ مباحث نظری، گرایش وی به تأویل هم اکثری است؛ هم‌چنان که به تناسب گریز مجلسی از توسعهٔ مباحث نظری، گرایش وی به تأویل اقلی است.

ملاصدرا در مقام تبیین روایات بیانی قاطع بازمی‌نماید؛ مجلسی بر خلاف وی با احتیاط پیش می‌رود. ملاصدرا و مجلسی هر دو چون با روایاتی مخالف چارچوب فکری‌شان روبه‌رو می‌شوند از رد و انکار روایت بر حذر اند؛ ولی در مقام رویارویی با روایات غامض ملاصدرا از ورود به بحث پرهیز ندارد و معتقد به توقف و رد علم آن به اهلش نیست؛ بی‌آن‌که از رد علم آن به صاحبش سخن گوید برای تبیین و رفع ابهام از آن تلاش می‌کند و چنین تلاشی را شأن خود می‌داند؛ حال آن‌که مجلسی از احتمال بهتر بودن رد علم آن به صاحبش سخن به میان می‌آورد و البته با وجود این از یادکرد احتمالات و نقل اقوال دیگران در تبیین آن روایت پرهیز ندارد. نکتهٔ دیگر این‌که با وجود مخالفت و ضدیت مجلسی با فلسفه، وی در جایی که دستاوردهای فلاسفه را در تبیین روایات سودمند می‌بیند، از آن‌ها بهره می‌برد.

منابع

— علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، *اعتقادات الإمامیه*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
- ۳- ابن تیمیه، تقی الدین، (۱۴۱۶ق)، *مجموع الفتاوی*، به کوشش عبدالرحمان بن قاسم، مدینه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف.
- ۴- ابوزهره، محمد (۱۴۱۸ق)، *ابن حنبل حیات و عصره، قاهره، دارالفکر العربی*.
- ۵- اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *جامع الرواة*، بیروت، دارالاضواء.
- ۶- انصاری، حسن، «فلسفه از ابن سینا تا ملاصدراى اخباری: ملاصدرا چرا اصول کافی را شرح و تفسیر کرد؟»، پایگاه اینترنتی *بررسی‌های تاریخی*^۱، ۴ بهمن ۱۳۹۵ش.
- ۷- اوجاجی، ناصرالدین (۱۳۹۷ش)، «نگاه انتقادی به تبیین سنتی آموزه بداء از منظر روایات»، *تحقیقات کلامی*، سال ششم، شماره ۲۰.
- ۸- _____ و برنجکار، رضا (۱۳۹۴ش)، «وحدت یا تعدد کتاب پیشین الهی در قرآن»، *معرفت کلامی*، سال ششم، شماره ۱.
- ۹- آریان، حمید (۱۳۸۹ش)، «شان و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص‌گرایان»، *قرآن‌شناخت*، شماره ۶.
- ۱۰- بهشتی، ابراهیم (۱۳۹۱ش)، *اخباریگری*، قم، دارالحدیث.
- ۱۱- پاکتچی، (۱۳۷۹ش) «اصحاب حدیث»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد نهم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۲- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۳ش)، «رویکرد کلامی علامه مجلسی؛ اخباری‌گری یا اخبار‌گرایی؟»، *پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی*، سال اول، شماره ۲.

- ۱۳- حسینی تهرانی، محسن (۱۳۸۸ش)، *افق وحی*، تهران، مکتب وحی.
- ۱۴- دلبری، علی (۱۳۹۶ش)، «واکاوی نص‌گرایی در اندیشهٔ علامه محمدباقر مجلسی»، *علوم حدیث*، شمارهٔ ۸۳.
- ۱۵- سبحانی، محمدتقی، (۱۳۷۴ش) «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، *نقد و نظر*، سال اول، شمارهٔ ۳-۴.
- ۱۶- سبکی، علی بن عبدالکافی (بی‌تا)، *السيف الصقيل*، قاهره، المكتبة الازهرية.
- ۱۷- شنایی، اشرف‌السادات، و طباطبایی، محمدکاظم (۱۳۹۴ش)، «مفهوم‌شناسی و بررسی چگونگی تأویل احادیث در مکتب عقلی ملاصدرا»، *علوم حدیث*، شمارهٔ ۷۸.
- ۱۸- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴ش)، *الملل و النحل*، قم، شریف رضی.
- ۱۹- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، *المحصل*، به کوشش حسین اتای، قاهره، دارالتراث.
- ۲۰- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
- ۲۱- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۲۲- _____ (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول*، تهران، اسلامیه.
- ۲۳- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- ۲۴- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، به کوشش حسین درگاهی، قم، کنگرهٔ هزارهٔ شیخ مفید.
- ۲۵- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجه‌ای، قم، انتشارات بیدار.
- ۲۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، *شرح اصول الکافی*، به کوشش محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۷- ملک‌مکان، حمید و سیدحسن طالقانی (۱۳۹۱ش)، «چیستی عقل در عقل‌گرایی معتزله»، *کلام اسلامی*، شمارهٔ ۸۴.
- ۲۸- مهریزی، مهدی (۱۳۹۷ش)، *حوزه‌ها و مکاتب حدیثی*، قم، دارالحدیث.
- ۲۹- میرزایی، عباس، (۱۳۹۱ش)، «افول اندیشهٔ اعتزال: میراث تقابل اصحاب حدیث و معتزله»، *هفت آسمان*، سال چهاردهم، شمارهٔ ۵۴.

- ۳۰- نائینی، محمد بن حیدر (۱۳۸۲ش)، *الحاشیة علی اصول الکافی*، به کوشش محمد حسین درایتی، قم، دارالحدیث.
- ۳۱- نورالدین، حیدر (۱۳۸۸ش)، «نقش عقل در معرفت از دیدگاه علامه مجلسی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره ۳۹.