

**اصول فهم و تبیین روایات در دو رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی؛
مطالعه موردی دو شرح ملاصدرا و مجلسی بر الکافی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۱۵

محمد مهدی فرهی^۱

چکیده

رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی دو رویکرد مورد توجه در فهم و تبیین روایات هستند. یکی از راه‌های آشنایی با این دو رویکرد و نقاط اشتراک و تمایزشان بررسی مقایسه‌ای آن‌ها از جهت میزان توجه و بهره‌مندی نسبت به اصول فهم و تبیین روایات است. از این رو، این مطالعه برآن است تا با بررسی مقایسه‌ای شرح ملاصدرا، فیلسوف عقل‌گرا و مجلسی، دانشمند نقل‌گرا، بر الکافی از جهت مذکور، به آشنایی بیشتر با این رویکردها یاری رساند. برخی از نتایج این مطالعه از این قرار است: هر دو رویکرد پذیرفته‌اند که معصومین علیهم‌السلام با توجه به سطح فهم مخاطب با وی سخن می‌گویند. همچنین به این‌که برخی از سخنان معصومین علیهم‌السلام می‌تواند از باب جدل یا اقناع باشد باور دارند اما گاه در مصادیق میان آن‌ها اختلاف به چشم می‌خورد. هر دو به اصل وقوع تقیه در برخی روایات باور دارند اما در کاربری آن اختلاف دارند. همچنین هر دو اصل نقل به معنا را قبول دارند اما اهتمام خاصی در بررسی روایات نقل به معنا و کشف متن اصلی روایت ندارند. هر دو به اصل تصحیف نیز توجه داشته‌اند اما اهتمام مجلسی بیشتر از ملاصدرا است. همچنین هر دو به اصل تأویل توجه داشته‌اند اما گاه رویکردشان به تأویلشان جهت بخشیده است.

کلیدواژه‌ها: عقل‌گرایی فلسفی، نقل‌گرایی، شرح اصول الکافی، مرآة العقول، ملاصدرا، محمد باقر مجلسی.

۱. دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تهران (Mohammadfarrahi2011@gmail.com).

طرح مسأله

از دیرباز حدیث با رویکردهای مختلفی مورد فهم و تبیین قرار گرفته است. رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی از این جمله‌اند. برای آشنایی با این دو رویکرد و نقاط اشتراک و تمایزشان می‌توان آن‌ها را از جهات گوناگونی بررسی کرد. یکی از این جهات میزان توجه و بهره‌مندی هر یک از این دو رویکرد به اصول فهم و تبیین روایات است. بررسی این دو رویکرد از این جهت عیاری برای ارزیابی و محک زدن آن‌ها خواهد بود؛ از این رو، این مطالعه بر آن است تا با بررسی شروح دو دانشمند پرتطرفدار این دو رویکرد یعنی ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق)، فیلسوف عقل‌گرای مشهور و محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱ق)، محدث پرکار و صاحب اثر معروف بحار الانوار، بر کتاب الکافی کلینی میزان توجه و بهره‌گیری آن‌ها نسبت به اصول فهم حدیث را بنمایاند و نشان دهد که این دو دانشور به طور خاص و رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی به طور عام چه اشتراکات و تمایزاتی دارند. شایان ذکر است عقل‌گرا دانستن ملاصدرا و نقل‌گرا شمردن مجلسی بدین معنا نیست که عقل در نزد ملاصدرا معتبر و در نزد مجلسی نامعتبر است و در مقابل نقل در نزد مجلسی معتبر و در نزد ملاصدرا بی‌اعتبار است؛ بلکه باید توجه داشت که این هر دو دانشمند هم برای عقل و هم برای نقل اعتبار قائلند اما دایره کارآمدی عقل در نزد آن‌ها متفاوت است و دامنه کارایی عقل نزد ملاصدرا گسترده‌تر و در نزد مجلسی محدودتر است. معیار تقسیم‌بندی آن‌ها به عقل‌گرا و نقل‌گرا نیز همان دایره کارایی عقل در نزد آن‌هاست. زیست این دو دانشمند در عصر صفوی بوده است و بررسی شروح آن‌ها ما را از نگرش‌های متفاوت آن عصر آگاه می‌سازد. درباره شروح ملاصدرا و مجلسی بر کتاب الکافی آثاری نگاشته شده است اما ظاهراً اثری با تمرکز بر عقل‌گرایی ملاصدرا و نقل‌گرایی مجلسی از نظر توجه و به‌کارگیری اصول فهم حدیث به مقایسه آن‌ها پرداخته است که این مطالعه عهده‌دار آن شده است.

۱. تفاوت سطح روایات به دلیل اختلاف میزان فهم و درک مخاطبان

افراد دارای استعدادها و سطوح متفاوتی از درک و فهم هستند؛ برخی توان ندارند استدلال‌های پیچیده و عمیق را درک کنند و اگر در مسأله‌ای که برای آن‌ها پیش آمده، پاسخ با این‌گونه استدلال‌ها داده شود، چون توان درک این استدلال‌ها را ندارند، شبیه برایشان باقی می‌ماند. از این رو، لازم است از استدلالی استفاده شود که در حد فهم و درک

آن‌ها باشد. از طرف دیگر، برخی ذهنی پیچیده دارند و با استدلال‌هایی که برای عوام صورت می‌گیرد، قانع نمی‌شوند و مسأله برایشان حل نمی‌شود و نیز می‌توانند برهان‌های عمیق و پیچیده را درک کنند. برای حل مسائل این افراد لازم است از استدلال‌های عمیق استفاده شود. مخاطبان معصومین علیهم‌السلام نیز سطح فهم یکسانی نداشتند و حضرات علیهم‌السلام با آن‌ها با توجه به میزان فهمشان سخن می‌گفته‌اند؛ چنان‌که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده است:

إنا معاشر الأنبياء نكلم الناس على قدر عقولهم.^۱

بنابراین روایات معصومین علیهم‌السلام، به دلیل اختلاف سطح درک و فهم مخاطبانشان، در یک سطح نیستند. آگاهی نداشتن از این اصل می‌تواند بر فهم و تبیین روایات تأثیر منفی بگذارد. از این رو، توجه به این اصل برای شارحان حدیث لازم است.

ملاحظه‌دار از این اصل آگاه بوده و در شرحش بر روایات بدین اصل تمسک کرده است؛ برای نمونه، بنا بر حدیث دوم «باب العرش و الكرسي»، ابوقره خدمت امام رضا علیه‌السلام می‌رسد و به حضرت علیه‌السلام می‌گوید که آیا شما به محمول بودن خدا اقرار می‌کنید؟ حضرت علیه‌السلام در پاسخ، به این‌که بر هر محمولی، فعلی واقع شده که منتسب به دیگری است، اشاره می‌کند و محمول را محتاج معرفی می‌کند و به این‌که محمول در لفظ اسم نقص است و حامل، فاعل و در لفظ اسم مدح است، توجه می‌دهد. همچنین حضرت علیه‌السلام به این‌که خدای تعالی خود را در کتبش محمول نخوانده، اشاره می‌کند و محمول را ماسوی الله می‌شناساند و اشاره می‌کند که هرگز شنیده نشده است که کسی که به خدا و عظمتش ایمان دارد، در دعایش بگوید: یا محمول!

ابوقره به آیات ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾^۲ و ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾^۳ استناد می‌کند و حضرت علیه‌السلام بار دیگر پاسخ می‌دهد. ابوقره از روایتی دیگر سخن به میان می‌آورد و حضرت علیه‌السلام بار دیگر پاسخ می‌دهد.^۴

ملاحظه‌دار به این‌که ظاهراً ابوقره مردی مانند حنابله و اکثر اصحاب حدیث بوده که معانی را جز از ذیل الفاظ نمی‌فهمیده و از الفاظ نیز تنها مدلولات سطحی و ظاهری آن‌ها را درک

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۵؛ تحف العقول، ص ۳۷.

۲. سوره حاقه، آیه ۱۷.

۳. سوره غافر، آیه ۷.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۲.

می‌کرده، اشاره کرده است. حضرت علیه السلام نیز به سبب قصور فهم وی از درک دلایل عقلی با صورت الفاظ و مدلولات سطحی و ظاهری آن‌ها برای او استدلال کرده است.^۱

همچنین ملاصدرا روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده که در آن خطاب به برخی ملحدان فرموده‌اند: اگر آنچه تو گفتی حق باشد، تو و ما اهل نجاتیم و اگر آنچه ما گفتیم حق باشد، ما اهل نجاتیم و تو اهل هلاکت. ملاصدرا بر این باور است که سخن حضرت علیه السلام مبنی بر جواز شک در آخرت نیست، بلکه حضرت علیه السلام با ملحد به میزان عقلش سخن گفته است.^۲

مجلسی نیز بدین اصل واقف بوده و گاهی به آن توجه داده است؛ برای نمونه، مجلسی در توضیح بخشی از روایت دوم «باب حدوث العالم و اثبات المحدث»، بنا بر احتمالی، سخن مخاطب حضرت صادق علیه السلام را مبنی بر جسم بودن خدا می‌شمارد و این که حضرت علیه السلام در پاسخ، متعرض ابطال آن نشده است را به این دلیل دانسته که مخاطب قابلیت فهم آن را نداشته است.^۳

همچنین وی در ذیل روایت مربوط به سؤال اباقره - که ذکرش رفت - با تعبیر «قیل»، از دیگران نقل می‌کند که حضرت رضا علیه السلام به سبب قصور فهم مخاطبش از درک دلایل عقلی با صورت الفاظ و مدلولات سطحی و ظاهری آن‌ها برای او استدلال کرده است.^۴

مجلسی این قول را از ملاصدرا، بی آن که از وی نام ببرد، نقل کرده است.^۵ وی همچنین در توضیح بخشی از یکی از روایات وجوهی برشمرده که یکی از آن‌ها که مجلسی آن را اظهر دانسته، این است که حضرت صادق علیه السلام به سبب این که پرسش‌گزار فهم حق قاصرو نیز معاند بوده است، پاسخی متشابه - که دارای دو وجه است - ذکر کرده‌اند و پرسش‌گرنیز قانع شده است.^۶

۲. جدلی یا اقناعی بودن برخی روایات

یکی دیگر از اصولی که شارح حدیث لازم است بدان توجه داشته باشد، این است که گاهی ممکن است معصوم علیه السلام در سخنان خود، بنا به مصلحتی، از جدل و مطالب اقناعی

۱. شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۳۵۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۰.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۴۷.

۴. همان، ج ۲، ص ۷۵-۷۶.

۵. رک: شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۳۵۴.

۶. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵۷.

استفاده کند و درصدد بیان واقع نباشد. توجه نداشتن بدین اصل می‌تواند موجب بدفهمی روایت شود. چه بسا سخنی از معصوم علیه السلام از باب جدل یا اقناع مخاطب بیان شده باشد، اما شارح بدون توجه بدین امر، آن را بیان واقع بشمارد و دچار فهم خطا شود و تبیینی ناصحیح از آن ارائه کند.

ملاصدرا معتقد است معصوم علیه السلام در استدلال خود از جدل، خطابه و برهان بهره می‌گیرد و در روایت نخست باب «حدوث العالم و اثبات المحدث» به این‌که حضرت صادق علیه السلام در احتجاجش از سه شیوه جدل، خطابه و برهان بهره جسته تا گام به گام به هدایت و ارشاد بپردازد، توجه داده است.^۱ ملاصدرا در روایت چهارم باب «الاضطرار الی الحجة نیز معتقد است که معصوم علیه السلام از جدل استفاده کرده است.^۲

مجلسی نیز در حدیث نخست باب «حدوث العالم و اثبات المحدث» احتمال داده که حضرت صادق علیه السلام در ابتدا از جدل استفاده کرده و سپس در ادامه، اقامه برهان کرده باشد.^۳ بنابراین، وی به امکان استفاده معصوم علیه السلام از جدل توجه دارد. همچنین از آنجا که وی در توضیح بخشی از یکی از روایات وجوهی برشمرده که یکی از آن‌ها این است که حضرت صادق علیه السلام به سبب این‌که پرسش‌گزار فهم حق قاصرو نیز معاند بوده، پاسخی متشابه - که دارای دو وجه است - داده‌اند و پرسش‌گرنیز قانع شده است،^۴ به نظر می‌رسد وی به کارگیری خطابه را نیز از سوی معصومین علیهم السلام ممکن می‌داند و بدان توجه دارد.

یکی از مواردی که اهمیت اصل مذکور و صحیح استفاده کردن از آن را نمایان‌تر می‌کند و اتفاقاً ملاصدرا و مجلسی در رویارویی با آن متفاوت عمل کرده‌اند، می‌توان در روایت یونس بن یعقوب دید:

کنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فورد عليه رجل من أهل الشام، فقال: إني رجل صاحب كلام و فقه و فرائض و قد جئت لمناظرة أصحابك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كلامك من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله أو من عندك؟ فقال: من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله و من عندي، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فأنت إذا شريك رسول الله؟ قال: لا. قال: فسمعت الوحي عن الله صلى الله عليه وآله يخبرك؟ قال: لا. قال: فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: لا. فالتفت أبو عبد

۱. شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۰۷.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۳۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۵۷.

الله ﷺ إلی، فقال: یا یونس بن یعقوب، هذا قد خصم نفسه قبل أن یتکلم.^۱

مجلسی معتقد است سخن حضرت ﷺ دلالت دارد بر این که سخنی که از قرآن و سنت اخذ نشده، باطل است و تکیه بر دلایل عقلی در اصول دین جایز نیست. همچنین اشاره می‌کند به این که برخی گفته‌اند چون مناظره درباره امامت بوده، حضرت ﷺ چنین فرموده است. مجلسی احتمال دیگری نیز مطرح می‌کند، و آن، این که سخن حضرت ﷺ درباره سخن گفتن درباره فروع، مانند فقه و فرائض باشد؛ زیرا برای عقل در آن مدخلی نیست و چاره‌ای از استناد آن به وحی نیست؛ اما در نهایت، وی تعمیم را اظهر می‌شمارد.^۲

اما ملاصدرا سخن حضرت ﷺ را جدلی شمرده است. به باور وی، چون حضرت ﷺ دانسته که غرض این مرد شامی جدال و غلبه در مناظره است، با این سخنان جدلی با وی تکلم کرده و مرد شامی می‌توانست در واکنش به این که حضرت ﷺ سخن وی «مِنْ کَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمِنْ عِنْدِي» را مستلزم شراکت در رسالت دانست، بگوید مراد من از این سخنم این است که اصول اعتقاداتم مأخوذ از کلام رسول الله ﷺ است و من با قوه فکر و نظر از آن علوم دیگری را استنباط کرده‌ام. بنابراین، سخن مرد شامی مستلزم شرکت در نبوت، شنیدن وحی و واجب دانستن طاعت نیست؛ لیکن خدا برای تأیید حضرت ﷺ وی را ساکت و مبهور کرد.^۳

بنابراین، مجلسی - که چندان به عقل اعتماد ندارد - از این روایت ناتوانی عقل را به دست آورده و حتی این ناتوانی را به اصول دین نیز سرایت داده است و روایت را جدلی شمرده؛ اما ملاصدرا - که فردی عقل‌گرا است و برای عقل مجالی بیش از مجلسی قایل است - سخن حضرت ﷺ را جدلی دانسته و این چنین استفاده ناتوانی عقل از این روایت را زیر سؤال برده است.

۳. تقیه

شارح حدیث باید توجه داشته باشد که معصومین ﷺ با توجه به شرایطی که در آن قرار داشته‌اند، گاهی برخی از روایات را از باب تقیه بیان می‌فرموده‌اند، نه از باب بیان واقعیت.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۹.

۳. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۰۷.

بنابراین، گاهی سبب متعارض بودن برخی روایات ممکن است صدور تقیه‌ای آن‌ها باشد. ملاصدرا، همچون دیگر علمای شیعه، به اصل تقیه باور دارد؛ چنان‌که وی در تبیین روایتی تأکید می‌کند که بر شیعیان واجب است که در اصول و فروع به آنچه که به طور یقینی از ائمه علیهم‌السلام فراگرفته‌اند، اکتفا کنند و بر آن‌ها واجب است که اگر از ائمه علیهم‌السلام چیزی خلاف آنچه معتقد شده‌اند و دانسته‌اند شنیدند، آن را حمل بر تقیه کنند.^۱ با این وجود، وی از کاربرد ائمه علیهم‌السلام در شرح روایات پرهیز دارد و ظاهراً روایتی از اصول الکافی را حمل بر تقیه نکرده است. به باور وی، بیشتر اختلافاتی که در روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام واقع می‌شود، مربوط به امور عملی فرعی است، نه اصول اعتقادی و مانند آن. اختلاف در امور عملی فرعی نیز به گونه‌ای نیست که انسان نتواند به هریک از دو روایت اختلافی عمل کند. البته لازم است که صدور هر دو روایت از اهل بیت علیهم‌السلام ثابت باشد و یا مستند به اهل بیت علیهم‌السلام باشند. به اعتقاد ملاصدرا مسأله اختلاف روایات برای مردم به سبب جمود قریحه و تفاوت نگذاشتن بین مسائل علمی و اصولی و مسائل عملی فرعی امری دشوار است و در این باره به اشکال می‌پردازند تا جایی که به قدح در یکی از دو روایت، یا از جهت راوی و جرح آن و یا از جهت متن و حمل آن بر تقیه، یقین می‌کنند.^۲ بنابراین، از این سخنان ملاصدرا استفاده می‌شود که:

۱. غالب روایات اختلافی مربوط به فروع هستند، نه اصول؛
۲. در امور عملی فرعی می‌توان به هریک از دو روایت اختلافی عمل کرد؛^۳
۳. قدح در یکی از دو روایت اختلافی با جرح راوی یا تقیه‌ای دانستن روایت ناشی از جمود قریحه و تفاوت نگذاشتن بین مسائل اصول و فروع است.

به نظر می‌رسد مراد ملاصدرا از این مورد سوم، این است که چون غالب روایات اختلافی مربوط به فروع هستند و در این زمینه به هر دو روایت اختلافی می‌توان عمل کرد، پس دلیلی برای قدح یکی از دو روایت (چه با جرح راوی و چه با حمل روایت بر تقیه) باقی نمی‌ماند و اگر کسی به قدح یکی از دو روایت دست بزند، به سبب جمود قریحه و تفاوت نگذاشتن میان روایات اصول و فروع است.

۱. همان، ج ۲، ص ۳۶۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۷۰-۳۷۱.

۳. این نظر ملاصدرا ناشی از برداشت وی از برخی روایات است (رک: همان، ج ۲، ص ۳۷۰).

بنابراین، ممکن است نقد وی فقط شامل کسانی شود که به قدح در روایات فروع می‌پردازند، نه کسانی که به قدح روایات مربوط به حوزه اصول اعتقادی می‌پردازند. در این صورت، درباره این‌که چرا ملاصدرا در شرحش بر اصول الکافی روایتی را بر تقیه حمل نکرده است. ممکن است گفته شود چون در نظری غالب روایات اختلافی مربوط به فروع هستند، نه اصول و وی نیز به شرح روایات اصول پرداخته است، نه فروع.

اما در اینجا نکته‌ای مطرح می‌شود و آن این‌که به باور ملاصدرا غالب روایات اختلافی مربوط به حوزه فروع هستند، نه تمام روایات اختلافی. بنابراین، وی می‌توانسته در آن تعداد روایات اصول - که اختلافی هستند - از احتمال تقیه استفاده کند؛ خصوصاً که وی در شرح اصول الکافی با برخی از این روایات اختلافی روبه‌رو شده است. از این رو، بار دیگر این پرسش مطرح می‌شود که چرا ملاصدرا در شرحش بر اصول الکافی روایتی را حمل بر تقیه نکرده است؟ به نظر می‌رسد دلیل اصلی و یا دست‌کم یکی از دلایل اصلی این امر مربوط به روحیات و نگرش ملاصدرا است. ملاصدرا روحیه‌ای دارد که به دنبال جمع کردن میان امور مختلف است؛ چنان‌که وی در نظام فلسفی‌ای که به نام حکمت متعالیه بنا نهاده، سعی کرده است میان فلسفه، عرفان و دین جمع کند و جدایی و ناهمخوانی آن‌ها را با یکدیگر انکار کند. این روحیه وی سبب شده است تا وی در صدد جمع میان روایات اختلافی بپردازد و از تقیه‌ای خواندن آن‌ها بپرهیزد. ملاصدرا معتقد است که روایات اختلافی از جهات و حیثیات مختلفی صادر شده‌اند و با توجه به این امر می‌توانیم میان آن‌ها جمع کنیم. این مطلب را می‌توان از تبیین ملاصدرا از روایت زراره استنباط کرد:

از او [امام باقر علیه السلام] درباره مسأله‌ای پرسیدم و به من پاسخ داد. سپس مردی آمد و از همان مسأله پرسید و حضرت بر خلاف آنچه به من پاسخ داده بود، به او جواب داد. سپس مرد دیگری آمد و حضرت بر خلاف آنچه به من و آن مرد پاسخ داده بود، به او جواب داد. هنگامی که هر دو مرد رفتند، گفتم: ای فرزند رسول خدا، دو مرد از اهل عراق از شیعیان شما آمدند و سؤال کردند و به هر یک جواب متفاوتی دادی؟ فرمود: ای زراره، این برای ما بهتر است و موجب بقای بیشتر ما و شما است و اگر بر یک امر اتفاق می‌کردید، مردم پیروی شما از ما را تأیید می‌کردند و موجب کاهش بقای ما و شما می‌شد.^۱

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۵.

ملاصدرا در شرح این روایت معتقد است که تمام این جواب‌ها با وجود اختلافشان و این‌که درباره یک مسأله هستند، صواب هستند؛ چون ائمه علیهم‌السلام معصوم از خطا هستند و یک امر می‌تواند دارای جهات و حیثیات گوناگون باشد و مطابق با هر جهت و حیثیتی حکمی متفاوت داشته باشد؛ به عنوان مثال، مقولات عشربریک انسان مانند زید به اعتبارات و جهات مختلف صادق است، پس او از حیث حیوان بودن جوهر، از حیث طویل (بلند قد) بودن کم، از حیث دارای رنگ بودن کیف، از حیث پدر بودن مضاف، از حیث کاتب بودن فاعل، و از حیث متحرک بودن منفعل است؛ در حالی که او از حیث جوهر بودن، نه کم است و نه کیف و نه جزاین دو، و از حیث کم بودن نیز نه جوهر است، نه کیف و نه جزاین دو. پس اگر سؤال شود که آیا زید کاتب است یا کاتب نیست، یا آیا زید واحد است یا کثیر، امکان جواب دادن به هر دو طرف نقیض وجود دارد.^۱ به نظر می‌رسد این نوع زاویه دید ملاصدرا نسبت به روایات اختلافی - که آن‌ها از جهات و حیثیات مختلفی صادر شده‌اند - موجب شده است تا وی خود را از تمسک به تقیه‌ای دانستن روایات بی‌نیاز ببیند.

بر خلاف ملاصدرا، مجلسی در موارد متعددی از ابزار تقیه استفاده کرده است. البته وی تقیه را در کنار دیگر احتمالات برای روایت ذکر می‌کند و از این‌که تنها به ذکر احتمال تقیه برای روایت اکتفا کند و احتمالات دیگری ذکر نکند، پرهیز دارد؛ برای نمونه، در روایتی، خلقت خیر و شر و اجرای آن دو به دست بندگان، به خدای تعالی نسبت داده شده است.^۲ مجلسی از فعل خدا بودن افعال بندگان را از اعتقادات اشاعره می‌داند و عقیده معتزله و امامیه را مخالف با اشاعره معرفی می‌کند.^۳ از این رو، مجلسی ذیل این روایت در این‌که مراد از خلق خیر و شر در این‌گونه روایات چیست، وجوهی را مطرح می‌کند که مستلزم پذیرش از فعل خدا بودن افعال بندگان نشود. وی پس از ذکر این وجوه، به این‌که اکثر فلاسفه معتقدند که در وجود مؤثری جز خدا نیست و اراده بنده زمینه‌سازی می‌کند تا خدای تعالی فعل را به دست بنده ایجاد کند، اشاره می‌کند. آن‌گاه این‌گونه روایات را موافق مذاهب آنان و اشاعره می‌شمارد و احتمال تقیه را مطرح می‌سازد.^۴

نمونه دیگر، روایت دوم «باب السعادة والشقاء» است. مجلسی این روایت را در غایت

۱. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۶۳-۳۶۴.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۴.

۳. مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۷۱.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۷۲.

صعوبت و دشواری می‌داند و تطبیقش را بر مذهب عدلیه نیازمند تکلفات بسیار می‌شمارد. وی احتمال می‌دهد که حمل این روایت بر تقیه یا تحریف راویان اولی باشد. با این حال، وی لازم می‌بیند که درباره ظاهر و تأویل روایت توضیح دهد و سپس علمش را به کسی که از او صادر شده واگذارد.^۱ همچنین، مجلسی ظاهر حدیث دوم باب «الاستطاعه» را موافق با مذهب اشاعره و مخالف با مذهب امامیه و در تنافی با روایات صحیح معرفی کرده و در توجیه آن سه وجه را بر شمرده که یکی از آن‌ها حمل روایت بر تقیه است.^۲

بنابراین، ملاصدرا و مجلسی هر دو اصل تقیه را قبول دارند و صدور روایت تقیه‌ای را از اهل بیت علیهم‌السلام بی‌اشکال می‌دانند، اما ملاصدرا برخلاف مجلسی، در شرح روایات اصول الکافی از این ابزار بهره نبرده است. این امر را می‌توان به نوع روحیات صدرا و گرایش وی به جمع میان امور مختلف نسبت داد. شاید گرایش وی به جمع میان امور مختلف نیز تحت تأثیر عقل‌گرایی وی باشد و وی وقتی که با امور مختلف مواجه می‌شده، با نگاهی عقلایی می‌دیده است که می‌توان به نحوی میان آن‌ها جمع کرد؛ اما مجلسی - که چندان به عقل و قوه تعقل اعتماد ندارد - در کنار ذکر برخی توجیهاات برای روایاتی که ظاهری مقبول نداشته‌اند، خود را از تمسک به ابزار تقیه بی‌نیاز نمی‌دیده است.

شایان توجه است که فقهای شیعه پیش از شیخ طوسی از حمل روایات بر تقیه به عنوان راه علاج روایات متعارض، به ندرت استفاده می‌کرده‌اند،^۳ اما با ظهور شیخ طوسی، حمل بر تقیه در فقه به ابزاری متداول در برخورد با روایات تبدیل شد. وی این حمل را در سطحی گسترده در تهذیب الاحکام و الاستبصار به کار گرفته است.^۴ شیخ طوسی - که آغازگر حمل گسترده روایات بر تقیه است - به عقل‌گرایی اشتهاار دارد، اما رفته رفته استفاده از ابزار حمل روایات بر تقیه به ابزاری قابل توجه برای نقل‌گرایان تبدیل شده است و آن را در روایات فقهی و غیرفقهی به کار گرفته‌اند. برخی به این‌که ظاهراً اخباریان آسان‌ترین راه برای حل تعارض روایات را حمل بر تقیه می‌دانسته‌اند، اشاره کرده‌اند.^۵

۱. همان، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۷.

۳. «فرضیه‌ای درباره حمل روایات بر تقیه از منظر شیخ طوسی»، ص ۹۴.

۴. همان، ص ۹۵؛ نیز برای آگاهی از جایگاه حمل روایات بر تقیه در دوره‌های مختلف رک: «سیر تحول حمل بر تقیه در فقه از دوره شیخ طوسی تا دوره مقدس اردبیلی: تحول از طریقت به موضوعیت».

۵. منطق فهم حدیث، ص ۳۴۸.

۴. نقل به معنا

دشواری نقل عین الفاظ روایات سبب گرایش راویان به نقل به معنا شده است. نقل به معنا اگر به درستی صورت نگیرد، موجب تغییر معنا می‌شود و اگر به درستی صورت گیرد، موجب می‌شود تا عین الفاظ روایت به خصوص قابل تمسک نباشند. ملاصدرا معتقد به جواز نقل به معنا با رعایت شروط است و برخی روایات را دال بر آن می‌داند؛ هرچند بر این باور است که نقل به صورت الفاظ تا آنجا که ممکن است، اولویت دارد.^۱

مجلسی برخی روایات را دال بر جواز نقل به معنای روایات می‌داند. به گفته وی، اکثر اصحاب نقل به معنا را با رعایت شروط جایز می‌دانند. مجلسی البته نقل به لفظ را اولی می‌داند.^۲

شایان ذکر است که روایتی از الکافی را که ملاصدرا یا مجلسی آن را نقل به معنا بدانند، نیافتیم؛ جز این‌که در برخی موارد، مجلسی آیات موجود در روایات را همخوان با مصحف موجود نمی‌دیده و از این رو، یک احتمال آن را نقل به معنا دانسته است. در برخی موارد مجلسی مشخص نکرده که مرادش نقل به معنا از سوی راوی است یا معصوم علیه السلام.^۳ در برخی موارد نقل به معنا را به راوی^۴ و در برخی موارد به معصوم علیه السلام^۵ نسبت داده است.

شایان توجه است با این‌که ملاصدرا و مجلسی به اصل نقل به معنا واقف بوده‌اند، اما هیچ‌یک در شروح خود توجه خاصی به کشف روایات نقل به معنا شده و کشف روایت اصلی نداشته‌اند. با این‌که مجلسی توجه زیادی به اختلاف نسخه‌ها دارد، اما توجه خاصی به بررسی روایات از لحاظ نقل به معنا بودن و دست‌یابی به متن اصلی ندارد. آیا قرار دادن شروطی برای جواز نقل به معنا موجب می‌شود که کسانی که این شروط را نداشته‌اند، نقل به معنا نکنند؟ و آیا کسانی که این شروط را داشته‌اند، تفاوتی میان متن نقل به معنا شده آن‌ها با متن اصلی که صادر از معصوم علیه السلام است، وجود ندارد؟ صدرا و مجلسی خود میان آن‌ها تفاوت قایل هستند. از این رو، نقل به لفظ را اولی می‌دانند. پس چرا آن‌ها به پدیده نقل به معنا اهتمام خاصی نمی‌ورزند؟

۱. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۲۶۹.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۳. رک: همان، ج ۱، ص ۴۲؛ ج ۴، ص ۲۸۵.

۴. رک: همان، ج ۵، ص ۱۰.

۵. رک: همان، ج ۱، ص ۵۰.

مجلسی روایات برخی از راویان همچون زراره و محمد بن مسلم را مضبوط و بدون تشویش می‌شمارد و به این‌که برخی از راویان مانند عمار سبابی چنین نیستند، توجه می‌دهد.^۱ وی در جایی دیگر نیز به این‌که بر شخص متبوع پنهان نیست که اکثر روایات عمار سبابی به سبب نقل به معنا و سوء فهمش خالی از تشویش نیست، اشاره کرده است.^۲ همچنین مجلسی به این‌که کتاب معالم از منتهی علامه حلی نقل کرده است که به عمار در آنچه منفرد است اعتماد نمی‌شود، اشاره کرده و آن را سخنی نیکو شمرده است.^۳

عمار سبابی در سند بسیاری از روایات الکافی حضور دارد. به نظر می‌رسد، با توجه به این موضع مجلسی نسبت به او، انتظار این‌که مجلسی در شرح این روایات در موارد بسیاری به تشویش و نقل به معنای وی اشاره کند، انتظاری بی‌جا نیست. اما ظاهراً مجلسی، غیر از روایتی که در آن امام علیه السلام روایت عمار را تصحیح کرده‌اند و مجلسی به تشویش در روایات عمار اشاره کرده است،^۴ تنها در ذیل دو روایت وی به تشویش داشتن آن‌ها توجه داده که یکی از آن موارد نیز نقل سخن دیگری است. مجلسی درباره یکی از روایات عمار از کتاب مدارک نقل کرده که این روایت سندش ضعیف، متنش متهافت و دارای دلالتی قاصر است.^۵ همچنین در یکی دیگر از روایات عمار، مجلسی پس از ذکر توضیحی گفته که مثل این تشویش از حدیث عمار بعید نیست و به این‌که این امر بر فرد متبوع مخفی نیست، اشاره کرده است.^۶

آیا دیگر روایات عمار سبابی تشویش نداشته‌اند؟ و نقل به معنا نبوده‌اند؟ اگر پاسخ منفی است، چرا مجلسی روایات عمار را دارای تشویش معرفی می‌کند و آیا این حکم را با تکیه به روایاتی معدود صادر می‌کند؟ یا این‌که روایات عمار در غیر کتاب الکافی مشوش است؟ و اگر پاسخ مثبت است، پس چرا مجلسی در ذیل آن روایات به وجود تشویش در آن‌ها و نقل به معنا بودنشان توجه نمی‌دهد؟ آیا این امر به معنای کم‌اهمیت بودن نقل به معنا در نگاه مجلسی است؟

۱. همان، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲. همان، ج ۱۵، ص ۲۳۴.

۳. همان، ج ۱۳، ص ۵۴-۵۵.

۴. همان، ج ۱۵، ص ۲۳۳-۲۳۴.

۵. همان، ج ۱۵، ص ۲۸۷.

۶. همان، ج ۲۲، ص ۲۹۱.

ملاصدرا شرح کرده موردی را که وی آن را تقطیع روایتی دیگر دانسته باشد، نیافتیم. مجلسی علاوه بر این که از این اصل آگاه بوده، در برخی موارد به تقطیع روایات از سوی کلینی توجه داده است؛ برای نمونه، مجلسی به این که روایت نخست باب «الاضطرار الی الحجة» قسمتی از حدیثی بلند است که وی در بحار الانوار آن را آورده اشاره کرده و به این که بعضی قسمت‌های آن هم در کتاب «التوحید» الکافی کلینی آمده توجه داده است.^۱ همچنین وی حدیث دوازدهم کتاب «العقل و الجهل» را مختصر روایتی دانسته که در تحف العقول آمده و مجلسی نیز آن را به طور کامل در بحار الانوار نقل کرده است.^۲ از این که ملاصدرا تقطیع بودن روایات را مشخص نکرده، اما مجلسی در مواردی به آن توجه داده است، می‌توان تسلط بیشتر مجلسی بر روایات گوناگون و یا تتبع بیشتری در روایات را استنباط کرد. البته این احتمال نیز می‌تواند مطرح شود که چون تقطیع روایات به گونه صحیح انجام شده بوده و موجب بدفهمی نمی‌شده، صدرا به تقطیع بودن روایت اشاره نکرده است.

۶. تصحیف

یکی از اصولی که لازم است شارح روایت از آن آگاه باشد، وقوع تصحیف در روایات است. برای رسیدن به متن اصلی و صحیح روایت و در نتیجه، دست‌یابی به فهم صحیح از روایت، لازم است به اختلاف متن نسخه‌های یک روایت توجه شود تا حتی المقدور تصحیفات احتمالی برطرف و فهم روایت به واقع نزدیک‌تر شود. توصیه آیه الله شبیری زنجانی این است که افراد پیش از بررسی معنای واژگان دشوار و دور از ذهن احادیث و جستجوی تفسیر و تأویل‌های غیرعرفی برای آن‌ها، به دنبال به دست آوردن نسخه‌ها و نقل‌های دیگر باشند و از این طریق، احتمال خطا را به حداقل برسانند.^۳ ملاصدرا و مجلسی با آگاهی از اصل وقوع تصحیف در روایات، به اختلاف نسخه‌ها و تصحیفات واقع در متون روایات توجه نشان داده‌اند. ملاصدرا به این که «فتعارقا» در برخی نسخه‌ها به صورت «فتفارقا» ثبت شده^۴ و عبارت «جسر» در برخی نسخه‌ها به صورت

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۵۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۸.

۳. روش فهم حدیث، ص ۷۰.

۴. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۱۰.

«حسر» ضبط شده^۱ توجه داده است. ملاصدرا در برخی موارد، برخی از اختلاف نسخه‌ها را نادرست می‌شمارد. وی درباره عبارت «اکثر من غیر طائل» می‌گوید:

النسخ هاهنا مختلفة: ففي بعضها اكثر على وزن افتعل من الكنز، يقال: كنز المال ای جمعه واكثر الشيء اجتماع، وفي بعضها اكثر من الكثرة وهو المطابق لما في رواية نهج البلاغة، و في بعضها اكثر من الكنز وهذا لا يوافق اللغة.^۲

در اینجا وی یکی از نسخه‌ها را مطابق با نهج البلاغه دانسته و یکی از نسخه‌ها را نیز ناسازگار با لغت دانسته است. وی همچنین درباره حدیث «الا ان مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح، من ركبها نجى، ومن تخلف عنها هلك»^۳ به این‌که در مسند احمد بن حنبل، المستدرک حاکم، جامع الصغیر سیوطی و شرح المشكاة طیبی این چنین آمده، اشاره کرده و گفته در طرق بسیاری از اهل سنت به صورت «من تخلف عنها غرق» و در طرق بسیاری از شیعه و اهل سنت به صورت «من تخلف زخ فی النار» آمده و در صحیفه مکرمه رضویه و عیون اخبار الرضا چنین آمده است. وی همچنین به این‌که ابن اثیر در النهایه آن را به صورت «من تخلف عنها زخ به فی النار» نقل کرده توجه داده است.^۴

در برخی موارد نیز برخی نسخه‌ها را بر دیگر نسخه‌ها ترجیح می‌دهد:

لفظ نجس اختلف النسخ فيه، ففي بعضها بالجيم وهو من النجاسة، فيكون كناية عن الكفر لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^۵ وفي بعضها بالحاء غير المعجمة، وهو من النجوسة ای الشقاوة، وفي بعضها بكسر النون وسكون الجيم بمعنى الناقص والاول اولی.^۶

ملاصدرا در اندک مواردی متعرض اختلاف قرائات در آیات قرآن نیز شده است. وی درباره آیه ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِئٌ...﴾^۷ به این‌که برخی از قراء «امن» را با تخفیف میم و برخی با تشدید قرائت کرده‌اند، توجه داده است.^۸ البته به نظر می‌رسد ملاصدرا دغدغه خاصی برای ذکر این

۱. همان، ج ۲، ص ۳۰۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۹۹.

۳. ملاصدرا این روایت را به مناسبتی در ذیل یکی از روایات اصول الکافی نقل کرده است.

۴. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۶۵.

۵. سوره توبه، آیه ۲۸.

۶. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۴۴-۳۴۵.

۷. سوره زمر، آیه ۹.

۸. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۵۱.

اختلاف قرائت نداشته، اما چون قصد داشته برخی مطالب را از فخررازی نقل کند و او نیز به این اختلاف قرائت پرداخته، صدرا نیز به این اختلاف قرائت اشاره کرده است؛^۱ هر چند ملاصدرا به این که به نقل از فخررازی می‌پردازد، اشاره نکرده است.

مجلسی درباره واژه «قفازان» - که امام علیه السلام درباره دو تن از اصحاب خود به کار برده - به اشاره کرده که در برخی نسخه‌ها با راء و در برخی دیگر از نسخه‌ها با تقدیم فاء بر قاف آمده است.^۲ همچنین در روایتی توجه داده است که به جای «حتی» در برخی نسخه‌ها «حی» و در برخی دیگر از نسخه‌ها «حق» ثبت شده است.^۳ مجلسی در روایتی دیگر درباره لفظ «متهمجة» اشاره کرده که در برخی نسخه‌ها با تقدیم جیم بر هاء ثبت شده و در اکثر نسخه‌ها با تقدیم هاء ضبط شده است. او هر دو را دارای مناسبت دانسته است.^۴

مجلسی گاهی برخی کلمات را با توجه به کتب لغت تصحیف دانسته است؛ برای نمونه، وی درباره واژه «تظافر» در عبارت «سُنُّنُكَ ابْنُكَ بِنِّظَافٍ أُمَّتِكَ عَلَى هَضْمِهَا» توجه داده که این کلمه در نسخه‌ها با «ظاء» آمده و در بین مردم نیز همین گونه شایع است و گفته که «ضاد» با آنچه در کتب لغت است، موافق تر است. به گفته وی جوهری «تضافر» را به معنای «یاری کردن» دانسته و «تظافر» را به این معنا ذکر نکرده، بلکه ظفر را برای امر مطلوب و علیه دشمن به کار برده و دیگر لغویان نیز چون او عمل کرده‌اند و «تظافر» تصحیفی از جانب نساخ است. وی سپس به این که در کتاب المجالس تعبیر «بِنِّظَافٍ أُمَّتِكَ» به کار رفته، اشاره کرده و آن را نیکو دانسته؛ زیرا «تظاهر» به معنای یاری کردن است.^۵

مجلسی به اختلاف متن روایات الکافی با دیگر کتب نیز توجه نشان داده است. وی در روایتی به اختلاف نسخه‌ها اشاره کرده و گفته در التوحید صدوق تعبیر «مخلوقات المعانی» به کار رفته و در الاحتجاج طبرسی اصلاً لفظ «المعانی» به کار نرفته و در الکافی «المعانی» با عطف به کار رفته است.^۶ همچنین به گفته وی «عان» در عبارت «عَانِ بِأَغْبَاشِ الْفِتْنَةِ» در بیشتر نسخه‌ها با عین و نون و در برخی نسخه‌ها با غین به کار رفته و در بیشتر نسخه‌های

۱. رک: مفاتیح الغیب، ج ۲۶، ص ۴۲۸.

۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۷۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۹۳.

۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۰۶.

۵. همان، ج ۵، ص ۳۲۸.

۶. همان، ج ۲، ص ۴۳.

نهج البلاغه و الارشاد و دیگر کتب به صورت «غار» با غین و راء مشدد و در برخی نسخه‌های نهج البلاغه با عین و دال استعمال شده است.^۱ وی درباره عبارت «ولو اجتمعتم علی امر واحد لصدقکم الناس علینا، ولکان أقل لبقائنا وبقائکم» به این‌که در علل الشرایع به صورت «لصدقکم الناس ولکان» به کار رفته اشاره کرده و آن را اظهر دانسته است.^۲ مجلسی همچنین به این‌که قسمتی از روایت از قلم نساخ کلینی ساقط شده توجه داده و آن را از التوحید صدوق نقل کرده است.^۳

از دیگر کتبی که مجلسی اختلاف متن الکافی را با آن‌ها متذکر شده می‌توان به المحاسن برقی،^۴ تحف العقول^۵ و تفسیر علی بن ابراهیم^۶ اشاره کرد. مجلسی علاوه بر توجه به اختلاف نسخه‌های الکافی به اختلاف الکافی با دیگر کتب نیز توجه نشان داده که نشان‌گراهمتمام خاص وی در دست‌یابی به متن صحیح روایات است.

مجلسی در برخی موارد به اختلاف متن آیه در روایت با مصحف موجود و همچنین اختلاف قرائات آیات اشاره کرده است برای نمونه مجلسی درباره تعبیر «واذکروا آلاء الله» - که به عنوان آیه در روایتی آمده - بدین امر توجه داده که این تعبیر به این شکل موافق با قرآن نزد ما نیست؛ زیرا در آن به صورت ﴿فَاذْكُرُوا آيَاتَ اللَّهِ﴾^۷ و ﴿وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ﴾^۸ آمده است. به اعتقاد وی ظاهراً در روایت نیز آیه با فاء به کار رفته و نساخ آن را تصحیف کرده‌اند.^۹

همچنین وی یادآور شده که «مسخرات» در آیه ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالتُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾^{۱۰} منصوب و حال است، اما حفص «و النجوم مسخرات» را به صورت مبتدا و خبر خوانده، و ابن عامر «الشمس والقمر» را نیز مرفوع خوانده است.^{۱۱}

۱. همان، ج ۱، ص ۱۸۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۸.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۵۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۷.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۸۵.

۷. سوره اعراف، آیه ۶۹ و ۷۴.

۸. سوره مائده، آیه ۷.

۹. مرآة العقول، ج ۲، ص ۴۴۸.

۱۰. سوره نحل، آیه ۱۲.

۱۱. مرآة العقول، ج ۱، ص ۴۱؛ برای نمونه دیگر، رک: همان، ج ۱، ص ۴۲.

نکته شایان ذکر دیگر این که مجلسی در مرآة العقول، پس از ذکر حدیث ۳۴ کتاب العقل و الجهل، دو حدیث دیگر نیز نقل کرده است؛ اما چنان که مصحح کتاب اشاره کرده، این دو حدیث در اکثر نسخه های الکافی وجود ندارد و مجلسی نیز به صرف نقل آن ها اکتفا کرده و آن ها را شرح نکرده است.^۱

همچنین حدیث سومی که مجلسی در مرآة العقول، ذیل باب «حدوث العالم» نقل کرده، ادامه حدیث دوم باب است و به گفته مجلسی این قسمت - که ذیل حدیث سوم آورده - در اکثر نسخه ها نیست؛ لیکن در التوحید صدوق موجود است و آن را از کلینی روایت کرده که نشان می دهد این قسمت در نسخه صدوق بوده است. از این رو، مجلسی به اجمال آن را شرح کرده است.^۲ از این امور، توجه بسیار مجلسی به اختلاف نسخه ها و اهتمام وی به گردآوری احادیث به دست می آید.

نکته شایان توجه، این است که هر چند مجلسی توجه بسیاری به ذکر اختلاف نسخه های روایات دارد، اما در شرح روایت «إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جِبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ»^۳ بدین امر که در برخی نسخه ها «سَبْعَةَ أَلْفِ آيَةٍ» آمده،^۴ اشاره ای نکرده است. برای این امر دو احتمال متصور است: یکی، این که در نسخه هایی که در دسترس مجلسی بوده است، هیچ کدام «سَبْعَةَ أَلْفِ آيَةٍ» ضبط نکرده باشند؛ این احتمال شاید ضعیف باشد. دوم، این که پیش فرض مجلسی مبنی بر وقوع تحریف در قرآن کریم موجب شده باشد تا مجلسی ضبط «سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفِ آيَةٍ» را صحیح و و ضبط «سَبْعَةَ أَلْفِ آيَةٍ» را نادرست بشمارد و از این رو، از ذکر آن خودداری کرده باشد. قابل ذکر است در قسمتی که مجلسی در مرآة العقول، روایت الکافی را نقل می کند، تعبیر «سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفِ آيَةٍ» در روایت آمده، اما تغییر به دست دیگران (شاید مصحح) صورت گرفته؛ زیرا مجلسی در شرح این روایت به این که این روایت صریح در نقص و تغییر در قرآن است، اشاره کرده است.^۵

بنابراین، هر چند ممکن است درباره توجه به تصحیف ها و اختلاف نسخه ها تصور بر این

۱. همان، ج ۱، ص ۹۶. ملاصدرا، ملاصالح مازندرانی و ملاخلیل قزوینی این دو حدیث را در شروح خود بر الکافی نیاورده اند.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۴۹. ملاصدرا و ملاصالح مازندرانی و ملاخلیل قزوینی این قسمت زیادی را نقل نکرده اند.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۶۳۴.

۴. همان، ج ۴، ص ۶۷۵. پاورقی، چاپ دارالحدیث.

۵. مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵-۵۲۶.

باشد که عقل‌گرایان به این‌گونه مباحث نمی‌پردازند، اما ملاصدرا نسبت به این مبحث نیز توجه نشان داده و به ذکر اختلاف نسخه‌ها و تصحیفات پرداخته است. وی در اندک مواردی به اختلاف ضبط روایات در دیگر کتب نیز توجه داده است. در مقابل، چنان‌که از نقل‌گرایان مورد انتظار است، مجلسی به بحث اختلاف نسخه‌ها و تصحیفات توجه بسیار نشان داده و بیشتر از ملاصدرا به این امور پرداخته است. بنابراین، این انتظار که نقل‌گرایان بیش از عقل‌گرایان به این مبحث توجه نشان می‌دهند، درباره ملاصدرا و مجلسی صدق می‌کند. همچنین، مجلسی بیش از ملاصدرا به اختلاف ضبط روایات در دیگر کتب توجه نشان داده است که البته می‌تواند ناشی از تسلط بیشتر وی بر دیگر کتب و تتبع بیشتر وی در این زمینه نیز باشد.

۷. توجیه و تأویل

یکی دیگر از اصولی که شارح حدیث باید بدان توجه داشته باشد، این است که برخی از روایات، به دلیلی همچون تناقض با آیات قرآن یا برخی دیگر از روایات یا عقل، ظاهرشان مراد نیست و نیازمند توجیه و تأویل هستند. گاهی نیز ممکن است ظاهر روایتی با آیات قرآن و روایات و عقل در تناقض نباشد، اما شارح با توجه به قراین دیگری در یابد که ظاهر روایت مراد نیست.

ملاصدرا تأویل را یک ضرورت می‌داند و معتقد است چون عقل اصل نقل است و قدح در عقل برای تصحیح نقل موجب قدح در هر دو عقل و نقل می‌شود، هنگام تعارض دلیل عقلی با ظاهر نقل، ناگزیر به پذیرش عقل و تأویل نقل هستیم.^۱

ملاصدرا درباره تأویل و مجاز دیدگاهی خاص دارد. وی بر این باور است که سخن خدای تعالی سزاوار است که حتی المقدور بر حقیقت حمل شود، نه مجاز و تشبیه. البته وی معتقد است انسان غیر از این گوش (سمع) حسی گوش عقلی دارد و با آن معقولات را می‌شنود و درک می‌کند، و غیر از این چشم ظاهری چشم عقلی دارد که با آن صور عقلی را می‌بیند، و نطق عقلی دارد که با آن به سخنان عقلی تکلم می‌کند. بنابراین، حمل الفاظ سمع، بصرو نطق در قرآن بر معانی عقلی شان مجاز نیست.^۲ بنابراین، با این‌که به نظر

۱. شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۳۲۵. البته ملاصدرا بدون این‌که اشاره کند، این مطلب را از فخر رازی برگرفته است

(رک: مفاتیح الغیب، ج ۲۲، ص ۹).

۲. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۳۰.

می‌رسد تبادر ذهنی لفظ «سمع» و مانند آن به سوی معنای حسی آن‌ها است و حمل آن‌ها بر معانی عقلی مجاز و تأویل است؛ اما ملاصدرا سماع را حامل دو معنای حسی و عقلی می‌داند و هر دوی آن‌ها را نیز حقیقت می‌شمارد. بنابراین، صدرا دایره حقیقت بودن کلام را گسترده می‌بیند.

ملاصدرا تأویلی را صحیح می‌داند که در تناقض با ظاهر نباشد، بلکه تکمیل‌کننده آن باشد و معتقد است اسرار قرآن - که راسخان در علم به دست می‌آورند - این چنین هستند. وی معتقد است امثال قفال و زمخشری - که به نفی وجود کرسی، عرش، نشستن (قعود) و استوا پرداخته‌اند و مراد از آن‌ها را تصویر و تخییل عظمت و بزرگی خدای تعالی دانسته و مراد از آن‌ها را صرفاً قدرت و سلطنت یا علم برشمرده‌اند - تأویلی متناقض با ظاهر ارائه کرده‌اند.^۱ ملاصدرا پس از نقل دو روایت، برای نمونه، از مخاطب درخواست می‌کند که در رویارویی با این‌گونه روایات در ایمان صریح و بدون تأویل به آن‌ها متوقف نشود و آن‌ها را بر مجاز و استعاره نیز حمل نکند، بلکه یا به ظاهر آنچه در قرآن و سنت آمده است، بدون تصرف و تأویل مؤمن باشد، یا عارف و راسخ در تحقیق حقایق و معانی باشد و ظواهر را از معانی‌شان خارج نکند؛ زیرا دین و دیانت اقتضا دارد که مسلمان به تأویل چیزی از اعیانی که قرآن و حدیث درباره آن سخن گفته‌اند، نپردازد؛ مگر به همان صورت و هیئتی که در آن‌ها آمده است. پس اگر برایش به معنای خاصی یا اشاره و تحقیقی مکاشفه رخ داد، آن معنا را بدون این‌که صورت‌های اعیان را ابطال کند، مقرر بدارد؛ زیرا این از شرایط مکاشفه است.^۲ از این سخن ملاصدرا روشن می‌شود که وی تأویل را مجاز نمی‌داند.

عقل‌گرایی فلسفی ملاصدرا موجب شده است تا وی در برخی موارد، تأویلی فلسفی ارائه دهد؛ برای نمونه، در مسأله وقوع بدا برای خدای تعالی، وی تأویلی فلسفی از آموزه بدا به دست داده است.^۳

مجلسی نیز اصل تأویل را قبول دارد. وی در شرح یکی از روایات اشاره می‌کند که برخی از صوفیه، اتحادیه، حلولیه و ملحدان به ظواهر عبارات این روایت تمسک کرده‌اند و از باطن‌های این استعاره‌ها اعراض کرده‌اند و در نتیجه، هم خود گمراه شده‌اند و هم دیگران را

۱. همان، ج ۳، ص ۳۴۳.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۴۴-۳۴۵.

۳. رک: شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۹۰.

گمراه کرده‌اند. مجلسی این‌گونه روایات را دارای معانی روشنی می‌داند که خرده‌ها آن را می‌پذیرند و آن‌ها را مبنی بر مجازها و استعاراتی می‌داند که در قرآن و حدیث رایج است.^۱ همچنین وی گریزی از تأویل حدیث تردد الهی در مرگ مؤمن نمی‌بیند.^۲ با این وجود، مجلسی با هرتأویلی موافق نیست و برای آن شروطی در نظر دارد. به همین دلیل، گاه به برخی از تأویلات خرده می‌گیرد؛ برای نمونه، وی در ذیل روایت نخست باب «کیف اجابوا و هم ذر» مطالبی را از شیخ مفید نقل می‌کند و پس از آن به نقد شیخ مفید می‌پردازد؛ به این‌که طرد ظواهر آیات و روایات مستفیض با امثال این دلایل ضعیف و وجوه سخیف جرأت ورزیدن بر خدای تعالی و ائمه علیهم‌السلام است. به باور مجلسی، با امثال این دلایل، طرد خبر واحد نیز ممکن نیست؛ چه رسد به این روایات بسیار که موافق با ظاهر آیه قرآن هستند.^۳

وی در جایی دیگر نیز به برخی اشکال می‌کند که تأویلات آن‌ها جرأت ورزیدن بر خدای تعالی و پیامبر و ائمه علیهم‌السلام است؛ مگر این‌که دو شرط را دارا باشد: یکی، ثبوت مقدماتی که کلام تأویلی را بر آن بنا کرده‌اند و دیگری، به صورت احتمالی مطرح کردن تأویل.^۴ این دو شرط، دلیل مخالفت مجلسی با تأویلات فلاسفه و متصوفه است. مجلسی معتقد است که تأویلات آن‌ها با تمسک به امور ثابت و قطعی نیست و از این رو، قابل پذیرش نیستند؛ اما فلاسفه - که صدرا از جمله آن‌ها است - معتقدند که باورهای آن‌ها قطعی است و تأویلات آن‌ها نیز مبتنی بر قطعیات است.

بنابراین، صدرا و مجلسی هر دو اصل تأویل را قبول دارند و هر دو نیز برای آن حد و مرزی قایل‌اند، اما به دلیل اختلافی که در پیش‌فرض‌ها و باورهایشان دارند، گاه تأویلات صدرا و فلاسفه به مذاق مجلسی خوشایند نمی‌آید. شرط احتمالی مطرح کردن تأویل نیز ناشی از احتیاط‌گرایی مجلسی است.

مجلسی تأویل برخی آیات قرآن را در روایت هفتاد و نهم باب «فیه نکت و نتف من التنزیل فی الولاية» از غریب‌ترین تأویلات می‌شمارد و معتقد است که بر فرض صدور آن از اهل بیت علیهم‌السلام از بطون عمیقی است که دور از ظاهر لفظ است و علمش نزد کسی است که از

۱. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۹۰.

۲. همان، ج ۹، ص ۲۹۷.

۳. همان، ج ۷، ص ۴۴.

۴. همان، ج ۷، ص ۱۹.

او صادر شده است.^۱ به نظر می‌رسد می‌توان از این سخن مجلسی استفاده کرد که وی معتقد است تأویلی که از سوی غیر اهل بیت علیهم‌السلام صورت می‌گیرد، نباید از ظاهر لفظ به دور باشد؛ هر چند امکان صدور چنین تأویلاتی از اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد. بنابراین، اصل تأویل مورد پذیرش هردوی صدررا و مجلسی است و هردو نیز برای آن حدودی در نظر دارند؛ اما عقل‌گرایی فلسفی ملاصدرا گاه موجب شده است تا وی، برخلاف مجلسی، تأویلی فلسفی ارائه کند.

نتیجه

توجه ملاصدرا و مجلسی، همچون دو نماینده رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی، به اصول فهم و تبیین روایات اشتراکات و تمایزاتی دارد. این اصل که معصومان علیهم‌السلام با توجه به سطح فهم و درک مخاطب با وی سخن می‌گویند، مورد پذیرش ملاصدرا و مجلسی است. همچنین این دو اندیشمند به این‌که برخی از سخنان معصومین علیهم‌السلام می‌تواند از باب جدل یا اقناع باشد، باور دارند؛ هر چند که گاه در مصادیق میان آن‌ها اختلاف به چشم می‌خورد و احیاناً پیش‌فرض‌ها و عقل‌گرایی و نقل‌گرایی آن‌ها در این زمینه تأثیرگذار واقع می‌شود. همچنین این دو اندیشمند به اصل وقوع تقیه در برخی روایات باور دارند، اما نکته شایان توجه این است که ملاصدرا روایتی از اصول الکافی را حمل بر تقیه نکرده است که می‌توان عقل‌گرایی وی و داشتن روحیه جمع‌کردن میان امور مختلف را در این امر مؤثر دانست؛ اما مجلسی در موارد مختلف، از احتمال تقیه‌ای بودن برخی روایات الکافی سخن به میان آورده است.

همچنین با این‌که این دو شارح اصل نقل به معنا را قبول دارند، اما اهتمام خاصی در بررسی روایات نقل به معنا و کشف متن اصلی روایت ندارند. این امر شاید از سوی ملاصدرای عقل‌گرا غیرقابل انتظار نباشد، اما درباره مجلسی نقل‌گرا قابل تأمل است. ملاصدرا و مجلسی از اصل وقوع تقطیع در روایات آگاه بوده‌اند، اما ظاهراً ملاصدرا به تقطیع بودن روایتی از روایات الکافی توجه نداده، اما مجلسی به تقطیع بودن برخی از روایات اشاره کرده است.

این دو شارح به اصل تصحیف و اختلاف نسخه‌ها توجه داشته‌اند، اما توجه و اهتمام مجلسی

۱. همان، ج ۵، ص ۹۸.

در این باره بیشتر از ملاصدرا است. همچنین ملاصدرا و مجلسی توجه داشته‌اند که در برخی موارد باید از ظاهر روایت دست کشید و به توجیه و تأویل پرداخت که البته گاه عقل‌گرایی فلسفی ملاصدرا، برخلاف مجلسی، وی را به سوی ارائه تأویلی فلسفی سوق داده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

تحف العقول، حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.

تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.

روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران: سمت و دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۴ش.
شرح أصول الکافی، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، تحقیق: محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: دارالحدیث، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.

الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.

المحاسن، احمد بن محمد برقی، تحقیق: جلال‌الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.

مرآة العقول، محمدباقر مجلسی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.

مفاتیح الغیب، فخرالدین محمد بن عمر رازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
منطق فهم حدیث، محمدکاظم طباطبایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰ش.

«سیر تحول حمل برتقیه در فقه از دوره شیخ طوسی تا دوره مقدس اردبیلی: تحول از طریقت به موضوعیت»، سیدمحمدکاظم مددی الموسوی، فقه، ۱۳۹۳ش، سال بیست و یکم، شماره ۴.

«فرضیه‌ای درباره حمل روایات برتقیه از منظر شیخ طوسی»، سیدمحمدکاظم مددی الموسوی، فقه، ۱۳۹۳ش، سال بیست و یکم، شماره ۳.