



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 49, No. 2, Issue 99

Autumn & Winter 2017-2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v49i2.62520

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹

پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۰۳-۱۲۴

بازسازی و تحلیل انتقادی

«مدل فهم دین» در اندیشه علامه مجلسی*

دکتر مهدی گنججور

استادیار دانشگاه اصفهان

Email: m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir

چکیده

علامه محمدباقر مجلسی، از بزرگ‌ترین احیایان حدیث شیعه و از مروجان کم‌نظیر و پر توفیق کلام امامیه در مکتب فکری اصفهان به شمار می‌آید. قطع نظر از ابتکارات و خدمات فقهی و حدیثی این عالم شیعی، منظومه معرفتی او با دستاوردهای کلامی و دین‌شناختی ماندگاری عجیب است. اما متأسفانه این ساحت از اندیشه مجلسی نسبت به ساحت روایی و حدیثی آن، کمتر مورد عنایت محققان واقع شده است. نظر به این خلأ پژوهشی، نوشتار حاضر بر آن است تا با الهام از آراء و مبانی فکری و روشی علامه مجلسی، به بازسازی و ارائه مدل فهم دین، در اندیشه کلامی او بپردازد. بازخوانی و تحلیل انتقادی مؤلفه‌ها و عناصر معرفتی این مدل از قبیل: اخبارگرایی و تقدم‌انگاری نقل بر عقل، توجه به پارادایم و فضای پیرامونی صدور متن و کلام، لزوم وفاداری به متن با رویکرد حداقلی در أخذ تأویل به مثابه روش، واقع‌نمایی عرفی زبان دین، و اصل کنترل آگاهانه پیش‌فرض‌ها در فرایند فهم، از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش محسوب می‌شوند. اما از آنجاکه الگو و اسلوب اخبارگرایی مجلسی، خالی از کاستی‌های روش‌شناختی نبوده، نگارنده در رفع این نقیصه و تکمیل و تنقیح مدل ادراکی وی، أخذ رویکرد برهانی و اصل حجیت و اعتبار عقل را به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی در منطق فهم دین، پیشنهاد و تبیین نموده است.

کلیدواژه‌ها: علامه مجلسی، مدل فهم دین، اخبارگرایی، تأویل، زبان دین، عقل.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۱/۲۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۲۲.

مقدمه

علامه محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰ ق) از نوادر روزگار و در زمره برجسته‌ترین عالمان شیعی مکتب اصفهان است که حقی عظیم بر گردن شیعیان و تمدن ایرانی- اسلامی دارد. مجلسی هم فقیه بود و هم متکلم و هم محدث. آثار عربی و فارسی او بیشترین نقش را در گسترش و تثبیت تشیع در ایران داشته است.

قطع نظر از نوآوری‌ها و خدمات فقهی و حدیثی علامه مجلسی- که شارحان و محققان با دقت و موشکافی به بررسی و تبیین آن‌ها پرداخته‌اند- منظومه فکری و معرفتی او با دغدغه‌های کلامی و دستاوردهای دین‌شناختی عجین است. لیکن این ساحت از اندیشه مجلسی نسبت به ساحت روایی و حدیثی، کمتر مورد عنایت پژوهشگران واقع شده است. این درحالی است که به نظر نگارنده، یکی از دستاوردها و برکات ماندگار ظهور و حضور مجلسی در مکتب فکری اصفهان، افزون بر گردآوری و حفظ میراث حدیثی شیعه، تلاش جهت شرح و تفسیر معارف الهی و کشف مقاصد و حیانی و روایی، طبق مبانی و منطق فهم اوست.

براین اساس، مسأله اصلی نوشتار حاضر این است که با استنباط و تحلیل اصول و مبانی معرفتی و روش‌شناختی علامه مجلسی، به بازسازی و ارائه مدل فهم دین براساس آراء و نظریات وی، با رویکردی تحلیلی- انتقادی بپردازد. این مسأله در ساده‌ترین تعبیر، بدین نحو قابل صورت‌بندی است که: کشف و بازسازی مدل معرفتی مجلسی برای فهم آموزه‌های و حیانی و گزاره‌های روایی، بر کدام اصول و مؤلفه‌های نظری و روشی مبتنی است؟

نظر به خلأ معرفتی و نیاز امروز جوامع دینی به منطق فهم دین، ارائه الگویی نظری مبتنی بر عناصر و مبانی معرفتی که امکان فهم معارف دینی را برای فاعل شناسا فراهم سازد، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر خواهد داشت؛ چه اینکه امروزه نیز- همچون روزگار مجلسی- جوامع مذهبی علیرغم توسعه علوم دینی و تفسیری، با بحران فهم دین و وجود قرائت‌های مختلف و فهم‌های متکثر از مسائل اعتقادی مواجه‌اند. افزون بر این، رویکردهای افراطی و یا تفریطی حاصل از منطق تک‌گفتاری دگماتیسم^۱، و یا مدل پلورالیسم دینی^۲ و نسبی‌گرایی^۳ عصر حاضر در افزایش بحران فهم و نابسامانی در حوزه تفسیر معارف دینی، بی‌تأثیر نبوده است.

بنابراین به نظر می‌رسد بازخوانی و تحلیل انتقادی مبانی و روش اندیشه بزرگانی چون مجلسی در فهم

۱ Dogmatism

۲ Religious pluralism

۳ Relativism

متون دینی، هم به لحاظ آسیب‌شناسی رویکرد و تبیین کاستی‌ها و نارسایی‌های مدل فهم؛ هم از جهت شناسایی ظرفیت‌ها و قابلیت‌های نظام معرفتی او؛ و هم به لحاظ الگوبرداری و بهره‌گیری از پاره‌ای تجربیات موفق وی در حوزه فهم دین، از اهمیت بسزایی برخوردار باشد.

ارزش و اهمیت این پژوهش در ساحت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز قابل انکار نیست؛ چراکه در جامعه‌ای که دین و مذهب، پشتوانه نظام حاکم شده و مبنای رفتارهای حکومتی و ملاک روابط سیاسی داخلی و خارجی شده است، اینکه چه تفسیر و قرائت رسمی از مذهب، مبنای قرار گیرد، خود می‌تواند تفاوت‌های بنیادین زیادی را در حوزه اداره کشور و نظام اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه و حتی مسأله آموزش و تربیت نسل جوان ایجاد کند.

اما از آنجاکه حل موفق مسأله و تبیین مدل مجلسی در فهم دین، مسبوق به تعریف و تصویری روشن از مفاهیم اساسی آن از قبیل چیستی مدل، دین و فهم دین است، در این بخش از نوشتار به تعریفی مختصر از این مفاهیم اشارت می‌شود.

تعریف «مدل»

در تحقیقات علوم انسانی و مهندسی، تعاریف متعددی از «مدل» ارائه شده است که در اینجا می‌توان به دو دسته اصلی آن‌ها اشاره کرد: در تعریف اول، مدل به معنای شبیه و نمونه است و «مدل‌سازی» به معنای شبیه‌سازی است. مثلاً در عرصه معماری، شبیه‌سازی فضا یا فرم به وسیله تصاویر سه بعدی، انیمیشن و ماکت انجام می‌شود. در اینجا، ماکت، به عنوان نمونه‌های کوچک از یک بنا مطرح است که بیانگر برخی ویژگی‌های فرمال آن می‌باشد. طبق این رویکرد، مدل جزئی کوچک یا بازسازی کوچکی از یک شیء بزرگ است که از لحاظ کارکرد با شیء واقعی یکسان است (گرچی، ۳۳).

اما در تعریف دوم، در عرصه‌های علوم انسانی همچون معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی، از «مدل» به عنوان یک دستگاه اندیشه یاد می‌شود و مدل‌سازی به معنای طراحی دستگاهی برای اندیشیدن یا نحوه‌ای از اندیشیدن است. از این منظر، مدل دستگاهی است متشکل از مفاهیم، فرضیه‌ها و شاخص‌ها که کار انتخاب و جمع‌آوری اطلاعات مورد نیاز برای آزمون فرضیه‌ها را تسهیل می‌کند (ایران‌نژاد، ۵۰). به عبارتی مدل در ساده‌ترین تعریف، دستگاهی است که بیانگر چگونگی فرآیند تعامل میان پدیده‌ها، مفاهیم، مصادیق و موضوعات است. با در اختیار داشتن چنین دستگاهی، می‌توان اجزا یا کل یک مجموعه را به تصویر کشید، یا محتوای دیگری به آن داد و خروجی متناسب با همان نیز دریافت کرد.

مدلی که در نوشتار حاضر مورد بحث قرار خواهد گرفت، ناظر به همین معنای دوم است؛ چراکه

منظور نگارنده از مدل در اینجا عبارت است از: «یک سیستم معرفتی متشکل از اجزاء و عناصری که با یکدیگر همخوانی داشته و تناسب منطقی بین آن‌ها برقرار باشد و این عناصر به عنوان قواعدی مشخص برای رسیدن به آرمان و هدف واحدی تعریف می‌شوند».

چیستی «دین»

دین در لغت به معانی مختلفی به کار رفته است؛ در زبان فارسی به معنای اطاعت کردن، پاداش، عادت، درستکاری، راه، کیش و آیین آمده است (دهخدا، ۸، واژه دین). در زبان عربی نیز در معنای شریعت، جزا، حکم، شأن، عبادت، سرسپاری و... به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۷۵). اما تعریف اصطلاحی دین، امری به غایت دشوار است و در رهیافت‌های گوناگون و به اعتبار تعدد ادیان و تنوع فهم‌ها، متفاوت جلوه کرده و از این رو تعاریف پرشماری از دین به ویژه در مطالعات جدید-دین پژوهی نوین- ارائه شده است. با این وجود، اهتمام اندیشمندان مسلمان بر این بوده که در مقام تعریف دین، هیچ یک از مؤلفه‌های اساسی آن را فرونگذارند؛ برخی چون شیخ طوسی دین را به مجموعه اموری تعریف می‌کنند که خداوند بندگان را به پذیرش و سرسپاری در برابر آن فراخوانده و ایشان را به قیام و برپاداشتن آن امر فرموده است: «[الدین] اسم لجمع ما تعبد الله به خلقه و أمرهم بالقیام به» (طوسی، ۳/ ۴۳۴). برخی دین را خضوع و فرمانبرداری نسبت به برنامه یا مقررات معین (مصطفوی، ۳/ ۲۸۹) و عده ای آن را قرارداد الهی برای خردمندان می‌دانند که شامل اصول و فروع است (طریحی، ۵۸۳).

تعریف دین به «راه و رسم زندگی»، عام‌ترین تصویری است که علامه طباطبایی با الهام از کاربرد آن در قرآن کریم به دست می‌دهد: «آن [دین] روش مخصوصی در زندگی است که صلاح دنیا را به طوری که موافق کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی باشد تأمین می‌نماید. پس در شریعت باید قانون‌هایی وجود داشته باشد که روش زندگانی را به اندازه احتیاج روشن سازد» (طباطبائی، ۲/ ۱۸۷).

به هر روی، آنچه از واژه دین در این نوشتار مراد است، عبارت از دین اسلام است که مجموعه‌ای از آموزه‌های اعتقادی و دستورات عملی و اخلاقی فرستاده‌شده از سوی خدا و مقررات مناسب با آن است که در مسیر زندگی موردعمل قرار می‌گیرد.

فهم دین

«فهم» در تعریف عام خود عبارت است از آنچه قوه ادراک انسان از یک پدیده کلامی یا غیرکلامی دریافت می‌کند. به عبارت دیگر، فهم یعنی تصور معنا از طریق کلام و لفظی که متکلم ایراد می‌کند

(جرجانی، واژه فهم). صدرالمآلهین نیز فهم را عبارت از «تصور شی از راه کلام و لفظی که متکلم بر مخاطب القا کند» می‌داند (ملاصدرا، ۳/ ۵۱۴). براین اساس، تلقی رایج از «فهم دین» نیز عبارت از درک نیت و مقصود شارع [متکلم] به کمک کلام یا متن مقدس اوست (طباطبائی، ۲/ ۹۸). بنابراین متون دینی، علامت‌هایی برای الفاظ و الفاظ علامت‌هایی برای معانی‌اند و در صورت آشنایی با وضع و صحت استعمال و دلالت، مخاطب به معنای موردنظر [مراد متکلم] می‌رسد و این چیزی نیست جز فهم. مثلاً الفاظ مکتوب در قرآن، علامت‌هایی هستند برای حقایقی که خداوند فرو فرستاده و از آن الفاظ، معانی خاصی را اراده کرده است. حال اگر مخاطب و مفسر قرآن، در این فرایند و انتقال دچار خطا و اشتباه نشود و به همان معنایی که خداوند اراده کرده، دست یابد، قرآن را درست فهمیده است؛ و این همان «فهم دین» است که از طریق مراجعه به قرآن حاصل شده است. از این رو معرفت صحیح و درست، مبتنی بر فهم درست و صحیح است؛ مثلاً کسی که برای دستیابی به معرفتی، به قرآن مراجعه می‌کند با این پیش‌فرض که خداوند از این الفاظ، معانی خاصی را اراده کرده است، درصدد فهم آن آیه است که با تحقق فهم صحیح، معرفت حاصل می‌شود، در غیر این صورت معرفت او نادرست خواهد بود.

بنابراین آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد باید بین فهم و معرفت قائل به تفکیک و تفاوت شد؛ زیرا معرفت از طریق فهم صحیح به دست می‌آید. به عبارت دیگر معرفت حاصل و نتیجه فهم است. چنانکه فهم دین در نظر برخی محققان عبارت است از: «کشف صائب گزاره‌ها و آموزه‌های دینی» (رشاد، ۱۹۱)؛ در حالی که معرفت دینی چنین تعریف می‌شود: «محصل کاوش موجه در مدارک حجت دین» (الصباحی الصالح، ۱۸۶). این بیان به روشنی تفاوت دو اصطلاح فهم و معرفت را آشکار می‌سازد.

استنباط و تحلیل انتقادی عناصر و مؤلفه‌های «مدل فهم دین» نزد مجلسی

باتوجه به تعریفی که از مدل و چستی دین ارائه گردید، می‌توان منظور از عناصر و مؤلفه‌های مدل فهم دین را اصول و مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علامه مجلسی دانست که واکاوی و تحلیل آن‌ها، ضمن تبیین نقاط قوت و ضعف این مدل، می‌تواند امکان فهم معارف الهی و آموزه‌های کلامی را برای فاهم و فاعل شناسا فراهم سازد. از این رو، در این بخش از نوشتار، مهم‌ترین اصول و مبانی روشی و معرفتی علامه مجلسی در فهم دین، با تکیه بر آثار و آرای وی، استنباط و با رویکردی تحلیلی-انتقادی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. اخبارگرایی و تقدم‌انگاری نقل بر عقل

در منطق فهم دین اصولیان، عقل به عنوان حجت الهی و نشان اراده تشریحی خداوند، در کنار کتاب،

سنت و اجماع، جزء منابع استنباط احکام به شمار می‌رود. در این مدل ادراکی، در مواردی که حکم مسأله‌ای در کتاب و سنت یافت نشود و از اجماع قطعی عقلا و فقها نیز پشتوانه‌ای نداشته باشد، باید به حکم و دستور عقل عمل کرد. لیکن در مدل اخباریان از فهم دین، نه تنها عقل جزو منابع دینی به شمار نمی‌آید؛ بلکه اجماع نیز از جایگاه، حجیت و اعتبار لازم برخوردار نیست.

به اعتقاد آنان، بدون توسل و بهره‌گیری از روایات اهل بیت (ع) نمی‌توان مفاهیم آیات قرآن و احادیث نبوی (ص) را درک کرد و راه کسب معرفت دینی-اعم از معرفت کلامی و حدیثی- منحصر به اخبار و احادیث اهل بیت (ع) است. لذا مقاصد واقعی آیات قرآنی و احادیث نبوی جز از طریق تفسیر و تبیین امامان بر کسی آشکار نمی‌شود و اساساً: «استنباط احکام نظری از ظواهر کتاب خدا و سنت نبوی تا زمانی که ائمه اهل بیت درباره آن‌ها چیزی نگفته باشند، جایز نیست» (استرآبادی، ۹۱-۹۱).

علامه مجلسی نیز به عنوان یکی از «اخباریون معتدل و میانه رو» (آزادکشمیری، ۲۸۳)، همین رویکرد را اخذ نموده و تنها راه نجات‌بخش و بی‌خطر برای فهم اعتقادات و مقاصد دینی را عمل به احادیث امامان دانسته است. از همین رو، به عقل و برهان‌های فلسفی در اثبات باورهای دینی، وقع چندانی ننهاده است. وی در توجیه اخذ این رهیافت در فهم دین، چنین استدلال می‌کند: «باید دانست که حق تعالی اگر مردم را در عقول، مستقل می‌دانست، انبیا و وسل برای ایشان نمی‌فرستاد و همه را حواله به عقول ایشان می‌نمود و چون چنین نکرده و ما را به اطاعت انبیاء مأمور گردانیده و فرموده است «و ما آتاکم الرسول فخذوه و مانهاکم عنه فانتهوا» (حشر: ۷) پس در زمان حضرت رسول در هر امری به آن حضرت رجوع نمایید و چون آن حضرت را ارتحال پیش آمد، فرمود که «إنی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی» و ما را حواله به کتاب خدا و اهل بیت خود نمود... پس ما رجوع به ایشان باید کرد در جمیع امور دین، از اصول و فروع دین؛ و چون معصوم، غائب شده، فرمود که رجوع کنید در امور مشکله که بر شما مشتبه شود به آثار ما و راویان احادیث ما. پس در امور به عقل مستقل خود بودن و قرآن و احادیث متواتره را به شبهات ضعیف حکما، تأویل کردن و دست از کتاب و سنت برداشتن، عین خطاست». (مجلسی، رساله درباره حکما، اصولیین و صوفیه، ۲۶۰-۲۶۱)

چنانکه از عبارت فوق پیداست، نه رجوع به عقل و نه اخذ تأویل به مثابه روش تفسیری، جایگاهی در مدل فهم دین مجلسی ندارد و با وجود کتاب و سنت، دیگر نیازی به عقل و اجماع و تأویل ظواهر اخبار و روایات نخواهد بود؛ و این حجیت محض اخبار و تقدم نقل بر عقل، خود یکی از اصول و مؤلفه‌های مدل فهم دین در اندیشه علامه مجلسی را رقم می‌زند.

او در بحارالانوار پس از شرح روایتی، به صراحت از «انسداد باب عقل» و نهی از اعتماد به عقول

ناقص خود در امر دین، طبق روایات سخن به میان می‌آورد: «و لایخفی علیک بعد التدبر فی هذا الخبر و أضرابه أنهم سدوا باب العقل بعد معرفه الامام و أمروا بأخذ جميع الامور منهم، و نهوا عن الاتكال علی العقول الناقصه فی کل باب» (مجلسی، بحارالانوار، ۲/ ۳۱۴).

بنابراین به نظر می‌رسد در منظومه فکری علامه مجلسی و مدل معرفتی او از فهم دین، تنها فایده عقل و قلمرو کارکردی آن در مسائل دینی، شناخت امام است؛ اما پس از شناخت امام، عقل کارایی و منزلت قابل توجهی ندارد؛ بلکه شاید بتوان گفت در مدل مجلسی، عقل در حوزه مسائل دینی فاقد حجیت و اعتبار است و نمی‌توان آن را در کنار کتاب و سنت، از منابع دین به‌شمار آورد. وی درباره اصل عدم حجیت عقل در فهم دین می‌نویسد: «یا إخوان الدین... لا تتکلموا علی عقولکم لاسیما فی المقاصد الدینیة و المطالب الالهیه؛ فإن بدیهه العقل کثیرا ما تشبهه بدیهه الوهم» (همان، ۳۰۵/ ۵۴): ای برادران دینی! براساس عقول خود سخن مگویید؛ به‌ویژه در موضوعات دینی و مسائل الهی؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که احکام بدیهی عقل با پندارهای آشکار وهم در می‌آمیزد.

توصیه او در رساله «الاعتقادات» در همین زمینه به مخاطبان خود چنین است: «... تو باید تسلیم اخبار باشی؛ اگر عقل و فهمت توانست آن‌ها را درک کند به آن‌ها ایمان تفصیلی می‌آوری و الا به آن‌ها اجمالا ایمان می‌آوری و علمش را به خودشان بر می‌گردانی. مبدا چیزی از اخبار را رد کنی؛ چون عقل تو ضعیف است. چه بسا که از ناحیه معصومین (ع) صادر شده باشد و تو آن را بد درک کرده باشی. در این صورت خداوند را بر فراز عرشش تکذیب کرده‌ای آنچنان که امام صادق (ع) فرمود: بدان که علوم ایشان، عجیب و اطوار ایشان غریب است. عقل ما به علوم ایشان قد نمی‌دهد؛ پس بر ما جایز نیست رد کردن آنچه از ایشان به ما رسیده است» (مجلسی، رساله الاعتقادات، ۱۷).

علامه مجلسی در مباحث کلامی و اعتقادی- اصول دین- که غالب فلاسفه و متکلمان بر تحقیق و تفکر و تعقل شخص مکلف بر این اصول اساسی و پرهیز از تقلید و پیروی کورکورانه اتفاق نظر دارند، همچون پدرش محمدتقی مجلسی، رویکرد اخباری و توسل به روایات و اخبار وارده در کتاب و سنت دارد. به عنوان نمونه در مسأله بنیادین «توحید»- که زیربنایی‌ترین و عقلی‌ترین مسأله کلامی و اعتقادی قلمداد می‌شود- قائل به کفایت نقل و عدم لزوم تعقل است: «در این باب، اخبار خدا و رسول و ائمه که صدق و حقیقت ایشان ظاهر شده و از نقص و کذب مبرایند، کافی است» (مجلسی، عین الحیاه، ۵۹).

وی همچنین در مسأله کلامی «معاد جسمانی»- که آن نیز جزو اصول ضروری دین اسلام و از مسائل تحقیقی و تعقلی محسوب می‌شود- علت اعتقاد به آن را آیات صریح و روایات قطعی متواتر دانسته و ضمن تأکید بر دیدگاه کلی خود در زمینه تقدم نقل بر عقل می‌نویسد: «احوط و اولی [ترجیح] آن است که

به آنچه به صورت متواتر در نصوص [قرآنی و وریایی] آمده، ثبوت معاد جسمانی و خصوصیات آن را همان طور که در این نصوص مطرح است، تصدیق کنیم و از تعمق در مسائلی از این قبیل که به آن مکلف نشده‌ایم بپرهیزیم؛ چون ممکن است به چیزهایی برسیم که با واقع منطبق نباشد و در این صورت، عذر ما از نظر شرعی پذیرفته نخواهد بود» (همو، بحارالانوار، ۶/۳۲۱).

به هر حال در منطق فهم دین مجلسی، در تعارضات احتمالی بین دلیل عقلی و دلیل نقلی، رجحان و تقدم بلامنزاع از آن ادله نقلی و روایی است؛ زیرا - چنانکه به استناد اشارت شد - به عقیده وی، عقل و دلیل عقلی به جهت نقص و محدودیت، مصون و معصوم از خطا و لغزش نبوده و از این رو احکام آن، همواره معتبر و قابل اعتماد نیست. در حالی که شارع مقدس - به عنوان منشأ وحی - و اهل بیت (ع) - به عنوان مراجع نقل و مصادر حدیث - معصوم بوده و هرگز خطا نمی‌کنند. از این روست که به عقیده مجلسی، در تعارض علم و دین یا عقل و نقل، همواره دین (نقل) مظفر و منصور است (ر.ک: فقهی زاده، ۵۳۶-۵۳۷). اما در تحلیل و ارزیابی رویکرد اخبارگرایی مجلسی و نقد مؤلفه «تقدم انگاری نقل بر عقل» (عدم حجیت عقل) در فهم دین، چند نکته مهم، درخور تأمل و تذکر است:

نکته اول اینکه حجیت و نقش عقل بشری و اعتبار آن، حداقل به عنوان ابزاری برای فهم و درک مقاصد دینی، قابل تردید و انکار نیست؛ چراکه عقل و خرد از مهم‌ترین ابزارهای ادراکی بشر شناخته می‌شود که ارزش و اعتبار آن، نه تنها فروتر از پاره‌ای از دیگر ابزارهای ادراکی - چون حس - نیست، بلکه برتر و فراتر از آن‌ها و تکیه گاه و پشتوانه آن‌هاست (برای آگاهی بیشتر ر.ک: شاکرین، مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین، ۷۵-۷۸).

نکته دوم اینکه بسیاری از آموزه‌های بنیادین و اصطلاحات اصول دین، از سنخ مسائل عقلی است و حکم به عدم حجیت و ناتوانی عقل از فهم دین - آن‌گونه که در اندیشه و روش علامه مجلسی به نحو مستند مطرح شد - با لغویت این نوع آموزه‌های اساسی در دین، مساوی است؛ نمونه‌هایی از قبیل مسئله توحید، آموزه معاد جسمانی و پاره‌ای مطالب مربوط به اوصاف و افعال الهی و... که علامه با رویکرد اخبارگرایانه خود، علت اعتقاد به آن را صرف تصریح آیات و روایات می‌دانست، همگی از این سنخ است.

نکته سوم معطوف به تأکید فراوان روایات و دعوت قرآن در موارد متعدد، به تعقل و تدبیر در نشانه‌های الهی و آموزه‌های دینی است. چنین تأکید و دعوتی، بر این مبنا راست می‌آید که عقل و خرد بر درک مطالب و فهم مقاصد دین توانا بوده و برون‌دادهای عقل در ساحت فهم دین، معتبر و قابل اعتماد باشد.

نکته چهارم اینکه سرسخت‌ترین عقل‌گرایان مانند اهل حدیث و اخباریان^۱ و حتی خود علامه مجلسی

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: یوسفیان و شریفی، عقل و وحی، ۴۱-۴۵.

علیرغم مبنا و موضع صریح خویش، در موارد متعددی در تبیین مواضع دینی خود و استدلال علیه مخالفان و دیدگاه‌های رقیب-یعنی در مقام عمل- از مقدمات و روش عقلی بهره جسته‌اند! بنابراین در اصل توانایی عقل و حجیت و اعتبار فی‌الجمله آن در فهم دین، جای هیچ‌گونه تردید نیست؛ به تعبیر شهید مطهری: «حجیت عقل، هم به حکم عقل ثابت است و هم به تأیید شرع» (مطهری، ۲۰/۵۲).

نکته پنجم اینکه، قطع نظر از پاره‌ای تدروی‌های معتزلیان و عقل‌گرایان مدرن^۲ به نظر می‌رسد کارآیی و توانمندی عقل، بسی بیشتر از ابزار فهم متن بوده و باید آن را به عنوان منبعی مستقل برای کشف و فهم پاره‌ای از حقایق دینی به رسمیت شناخت؛ چنانکه غالب اصولیان، عقل و اجماع را در کنار کتاب و سنت، جزو منابع استنباط احکام دینی می‌شمارند.^۳

افزون بر همه این‌ها، برخی از نصوص دینی، عقل را «اساس دین»^۴، «رسول الهی»^۵، «راهنمای مؤمن»^۶، و «حجت باطنی خدا»^۷ معرفی کرده‌اند؛ این ادله سمعی، شأنی چون دیگر منابع دینی برای عقل تصویر می‌کند و نمایانگر آن است که حکم عقل و اعتبار و حجیت آن، فی‌الجمله هم طراز نقل قطعی است؛ چنان‌که برخی از فقیهان نیز برای اثبات تلازم میان حکم عقل و شرع به چنین شواهد و دلایلی استناد کرده‌اند (رک: بهبهانی، ۹۶).

بنابر آنچه گفته شد، تقدم‌انگاری نقل بر عقل و اعتقاد به عدم حجیت و اعتبار عقل در فهم آموزه‌های وحیانی و روایی را می‌توان یکی از نقیصه‌های مدل فهم دین در اندیشه علامه مجلسی دانست.

از این رو، به نظر می‌رسد اخذ رویکرد برهانی و همچنین معرفت‌بخشی و یقین‌آوری عقل به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی در الگوی فهم دین مجلسی، نقش مؤثری در رفع این نقیصه و تکمیل مدل ادراکی او داشته باشد.

۲. اصل توجه به پارادایم متن (شأن نزول آیات و اسباب صدور روایات)

بدون شک، توجه به پارادایم و فضای پیرامونی ایراد کلام، در فهم معنای سخن و کشف مراد متکلم اثرگذار بوده و مخاطب را تا حدودی در آن فضا قرار می‌دهد. التفات به این اصل هرمنوتیکی، چنان

۲. Rationalism

۳. علم اصول که «منطق فقه و اجتهاد» در دین محسوب می‌شود، متکی و مبتنی بر ده‌ها قاعده عقلی است. پاره‌ای از تحقیقات نشان می‌دهد که تنها در کتاب کفایه الاصول آخوند خراسانی، به هفتاد و چهار قاعده فلسفی و منطقی استناد شده است (برای آگاهی بیشتر رک: انتظام، پیش‌فرض‌های فلسفی در علم اصول، قم: بوستان کتاب).

۴. قال رسول الله (ص): «العقل أصل دینی» (قاضی عیاض الیحبیبی، ۱/ ۱۴۷).

۵. قال علی (ع): «العقل رسول الحق» (تمیمی آمدی، ۵۰).

۶. قال الصادق (ع): «العقل دلیل المؤمن» (کلینی، ۱/ ۲۵).

۷. قال الکاظم (ع): «یا هشام! إن لله علی الناس حججین حججهم ظاهرة و حججهم باطنة فأما الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمة ع و أما الباطنة فالعقول» (همان، ۱/ ۱۵).

ضروری است که در برخی موارد، راهیابی به ساحت معنا و مقصود متون مقدس، جز از این رهگذر میسر نیست.

در این فضا، عناصری یافت می‌شوند که می‌توانند به مثابه قرینه‌های لفظی، حالی و مقامی در روشن کردن معانی مراد، نقش ایفا کنند. این قبیل عناصر گاه شرایط عمومی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه‌ای است که متن و سخن در آن فضا، ظهور و بروز پیدا می‌کند و گاه یک سری حوادث جزئی و خاص اند که به نحو مستقیم و بی واسطه منجر به صدور کلام شده و با تأمل در لحن، ساختار و محتوای متن و یا با مطالعه شرایط تاریخی - اجتماعی عصر صدور متن می‌توان به آن‌ها پی برد (القرضاوی، ۱۴۵). مجموعه این عناصر فرهنگی، اجتماعی، حوادث، پرسش‌ها و پیشامدهای مرتبط با نزول آیات و صدور روایات، در اصطلاح علوم قرآن و حدیث، «شأن نزول» آیات و «اسباب صدور» روایات نامیده شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: معرفت، ۶۵-۶۶؛ مسعودی، ۱۲۹).

بنابراین توجه به این عناصر محیطی و اسباب صدور متن، خود یکی از اصول و شرایط فهم دین به شمار می‌رود؛ تا جایی که برخی اسلام‌شناسان متأخر، عدم توجه به این اصل را موجب بروز خطای روشی و علمی در تفسیر قرآن و فهم مقاصد آیات و روایات دانسته‌اند (همان، ۱۴۵-۱۴۶). محمدباقر صدر در این زمینه می‌گوید: «اگر امری در عهد تشریح، جایز دانسته شد پژوهشگر باید تمام آنچه را می‌توانسته دخالت داشته باشد منظور کند؛ وگرنه تعمیم حکم با منظور نکردن شرایط خارجی آن زمان، امری خطاست» (صدر، ۴۱۲).

شاید یکی از رموز توفیق علامه مجلسی در فهم و درایت برخی احادیث معصومین (ع) توجه وی به این اصل راهبردی است. نمونه‌های متعددی در آثار حدیثی و کلامی علامه، دال بر راهیابی ایشان به ساحت معنایی روایات در پرتو التفات به شأن صدور آن‌ها وجود دارد که مجال پرداختن به همه آن‌ها در این نوشتار نیست، لیکن از باب استناد، به چند نمونه اشاره می‌شود.

در برخی از روایات، از خواص دارویی یا شفابخش برخی خوردنی‌ها سخن رفته است؛ گروهی براساس اصل جامعیت و شمول احکام اسلام، چون مدلول این‌گونه روایات را مطلق و شامل همه اعصار و شرایط و افراد پنداشته‌اند و از سوی دیگر با تجربه دریافته‌اند که در عمل چنان شفابخشی و فایده‌ای بر آن‌ها مترتب نیست، ناگزیر به جعلی و ناصحیح بودن آن‌ها حکم می‌دهند. حال آنکه باید این روایات را به نحو نسبی و در مقام بیان امور جزئی و خاص تلقی کرد که قابلیت تعمیم ندارند؛ هر فرد و محیطی، شرایط منحصر به فرد خود را دارد که در روایات منعکس نشده است. علامه مجلسی ضمن نقل احادیث مذکور، این اصل راهبردی - توجه به نقش محیط و شرایط اجتماعی و فردی - در فهم دین و اصطلاح «فقه

الحديث» و «درایه الحديث» را از شیخ صدوق نقل کرده و خود نیز آن را پذیرفته است (مجلسی، بحارالانوار، ۲۶۱/۵۹).

نمونه دیگر، روایات مشتمل بر فضیلت زیارت غیر معصومین است. به نظر می‌رسد روایاتی که بر فضیلت زیارت حضرت عبدالعظیم حسنی تأکید دارند، از زمره احادیثی هستند که با توجه به شرایط خاصی صادر شده و از این جهت آن‌ها را فاقد عنصر تعلق به دوره‌های دیگر نموده است (همان، ۱۰۲/۲۶۸)؛ چنانکه برخی محققان نیز صدور این قبیل روایات را متعلق به دوره‌ای می‌دانند که بر حسب شرایط اجتماعی و سیاسی موجود، بسیاری از سادات حسنی از سر حسادت و به عنوان رقیب ائمه مورد ظلم واقع شده و در نتیجه به ابزاری در دست دشمن مشترک- یعنی خلفای اموی و عباسی- بدل می‌شدند (القرضاوی، ۱۵۷).

افزون بر این، مجلسی در کتاب «التوحید» باب دوم را به شرح و تفسیر روایت پیامبر (ص): «خلق الله آدم علی صورته» اختصاص داده که در آن نیز اشاره‌هایی روشن به شأن صدور روایت از نبی اکرم (ص) وجود دارد. وی پس از بیان وجوه مختلف معنایی روایت، چنین می‌نویسد: «... وجه سوم نیز آن است که روایت با توجه به سبب صدور معروف آن صادر شده باشد و آن این است که زهری از حسن (ع) نقل می‌کند: رسول خدا بر یکی از انصار گذشت که در حال آزار و کتک زدن به غلام خود، خطاب به او گفت: قبح الله وجهک و وجه من یشبهه» [خداوند چهره تو و هرکس دیگر مثل تو را زشت گرداند]. پیامبر فرمود: «سخن بدی بر زبان راندی؛ زیرا خداوند آدم را بر صورت او- یعنی صورت فرد مضروب- خلق کرد» (مجلسی، ۱۱/۴-۱۳).

به هر حال، تمایل مجلسی به پذیرش اسباب صدور روایات، چنان نیست که از دید خواننده تیزبین و متأمل پنهان بماند؛ و این خود یکی دیگر از مؤلفه‌های هرمنوتیکی منطق فهم دین در اندیشه علامه مجلسی را رقم می‌زند.

۳. اصل لزوم وفاداری به متن (رویکرد حداقلی به اخذ تأویل به مثابه روش)

یکی دیگر از اصول و مؤلفه‌های مدل فهم دین در اندیشه علامه مجلسی، اصل پابندی به نصوص روایات و اجتناب از تأویل‌های مخالف با ظواهر اخبار و احادیث است.

مجلسی در عین اعتقاد به ذو بطون بودن آیات و ذو وجوه بودن روایات و ضمن اعتراف به عدم امکان فهم همه آن‌ها، بر پاره‌ای از احادیث مبنی بر ضرورت تمسک به نصوص و تسلیم در برابر ظواهر اخبار بدون توسل به تأویل، اصرار و تأکید می‌ورزد (همان، ۳۳/۱). نمونه بارز این احادیث که مجلسی در این زمینه نقل کرده، روایتی از امام جعفر صادق (ع) است که فرمود: «أتدری بما أمرنا بمعرفتنا و الود إلینا و

التسليم لنا» (همان، ۲/ ۲۰۴) یعنی: «آیا می دانی که به چه چیزی مأمورند؟ به شناخت ما و برگرداندن آنچه نمی فهمند به ما، و تسلیم در برابر آنچه نمی فهمند به ما، و تسلیم در برابر سخنان ما». براساس این گونه روایات، شیوه مجلسی آن است که احادیث را تا آنجا که با مسلمات دینی و علمی ناسازگار نباشد، رد و یا تأویل نکند؛ تاجایی که حتی به کسانی چون شیخ مفید نیز به خاطر تأویل برخی احادیث، خرده گرفته و علیرغم احترام ویژه‌ای که برای ایشان قائل است انتقادهایی را درباره برخی تأویلات او در شرح و تصحیح اعتقادات صدوق وارد کرده است (رک: همان، ۸/ ۷۰؛ ۱۲/ ۳۵۳؛ ۵۸/ ۱۶۴؛ ۸۲/ ۳۱۳).

مجلسی پس از این موضع گیری، تصریح می کند که این گونه اخبار از متشابهات اند و مضمون آن‌ها غامض است و در این موارد روش درست آن است که کلیت آن‌ها را بپذیریم و از تأویل بپرهیزیم: «أن هذا الخبر من متشابهات الأخبار و غوامض الأسرار آلتی لا یعلم تأویلها إلا الله و الواسخون فی العلم» (همان، ۱۶۷/۴).

دلیل وی بر لزوم پرهیز از تأویل آن است که در این صورت، صدر و ذیل خبر ناسازگار می شود و علاوه بر این، تعداد این اخبار بیش از آن است که کنار گذاشته شوند (همان، ۵۸/ ۱۴۴). به عقیده او اگر فقط یک حدیث در این باب نقل شده بود، نمی توانستیم آن را بر خلاف ظاهرش تأویل کنیم، چه رسد به آنکه احادیث این موضوع بی شمارند (همان، ۵/ ۲۶۷).

بر همین اساس، مجلسی به صراحت عنوان کرده است که: «تأویل ظاهر احادیث و دورکردن آن‌ها از معانی ظاهری شان تنها به این دلیل که با عقل ما ناسازگار است، دور از صواب و هدایت است» (همان، ۷/ ۱۳۰).

او در پاره‌ای موارد دیگر، با عنایت به روایات معتبر در برخی ابواب و زمینه‌ها، نسبت به لزوم تمسک به اخبار و روایات و پرهیز از تأویل و توجیه باطنی آن‌ها توجه می دهد. یکی از این موارد، توضیحات مفصل او در باب روایات مربوط به وجود برخی عقبات-گردنه‌ها- در روز قیامت طبق روایت شیخ صدوق است که در آنجا ضمن رد توجیهاات و تأویلات شیخ مفید، اینگونه تأویل‌ها را نادرست و دور از هدایت: «بعید عن الرشاد» قلمداد کرده و بر آن است که نمی توان به سادگی از ظاهر این روایت دست برداشت^۸ (همان، ۷/ ۱۲۹-۱۳۰).

از آنجاکه تفسیر باطنی و تأویل معتبر ظواهر شرع مبتنی بر نوعی تعقل و اندیشه‌ورزی عمیق بوده و اساساً بدون اعتماد به داده‌های عقلی و بدون اعتقاد به حجیت عقل در استنباط احکام شرع و کشف

۸. برای آگاهی از نمونه‌های بیشتر رک: مجلسی، بحارالانوار، ۵/ ۴۷۷ و ۵۰۵؛ ۲/ ۱۷۹؛ ۳/ ۱۴۴.

مصالح و مفاسد امور، نمی توان تأویلی صحیح و معتبر از احادیث و بیانات دینی ارائه کرد، می توان مدعی شد که در رویکرد حداقلی مجلسی به تأویل و تفسیر باطنی، نوعی بی اعتمادی به عقل انسان و بی اعتباری احکام و ادراکات عقلی وجود دارد؛ برای کسانی که با برهان های رایج نبوت در آثار کلامی و حتی فلسفی آشنایی دارند، این اظهار شگفت انگیز علامه مجلسی در عین الحیات که: «عقول خلایق، عاجز است از احاطه کردن به حسن و قبح خصوصیات شرع» (همو، عین الحیاة، ۲۰۲) بیانی کاملاً آشناست و او پیش تر در همین کتاب، فصلی را در اثبات نبوت و تثبیت این دیدگاه کلامی خود آورده و بر این رأی تأویل گریزانه تأکید ورزیده است که: «در هر شرع، آنچه صاحب شرع خبر داده باید به جا آورد و به عقل ناقص خود نباید اختراع عبادت و بدعت کرد» (همان).

البته چنان که در نقد و ارزیابی مؤلفه نخست- اصل تقدم انگاری نقل بر عقل- بیان شد، با تمام محدودیت ها و آسیب پذیری های احتمالی عقل و خرد بشری، نمی توان به بی اعتمادی و بی اعتباری احکام و ادراکات عقلی به نحو مطلق حکم کرد. بلکه اساسه در اصل توانایی و کاشفیت عقل، و اعتبار فی الجمله آن در فهم مقاصد دینی هیچ گونه تردیدی وجود ندارد. بنابراین صرف بی اعتباری داده های عقلی و عدم حجیت عقل در استنباط احکام و معارف دین، مجوز و مصحح پرهیز از تأویل ظواهر دینی به نحو کلی و مطلق؛ و در نتیجه بهانه و دلیل بر اثبات مدعا نخواهد بود.

افزون بر همه این ها، به جهت ماهیت زبانی متون دینی و ویژگی های خاص آن- از قبیل پیچیدگی، نمادین بودن در بیان برخی حقایق، مشابه بودن برخی عبارات، ذومراتب و ذو بطون بودن و...- حتی اگر کسی در مقام نظر و ذهن و زبان، مدعی گریز از تأویل در فهم دین باشد، اما در مقام عمل و واقع، ناگزیر در مواردی تن به تأویل خواهد داد و آنچه را که خود و دیگران را از آن منع و تحذیر می کرد، به نحو اجتناب ناپذیر مرتکب خواهد شد؛ چنان که خود علامه مجلسی، علیرغم آن همه احتیاط و توصیه به پرهیز از تأویل، در مواردی که ضرورت عقلایی ایجاب می کند، عملاً راهی جز تأویل در برابر خود نمی بیند؛ هر چند ارتکاب عملی او به تأویل، آن هم به ضرورت عقلی، با برخی مبانی فکری و روشی او مبنی بر عدم حجیت و اعتبار عقل و یافته های عقلی، ناسازگار است؛ و این مطلب، یکی دیگر از نقیصه ها و انتقادات وارد بر مدل فهم دین در اندیشه مجلسی را هویدا می سازد. در اینجا لازم است از باب نمونه به چند مورد از رویکردهای تأویلی مجلسی اشارت شود.

مورد اول: علامه در برخی آیات و روایات که به ظاهر، ناسازگار با عصمت انبیاء است، چنگ به دامان تأویل انداخته و از تصریح به این حمل و توجیه نیز ابایی ندارد: «پس از ثبوت مسأله عصمت و جلالت شأن پیامبران الهی ناچاریم فی الجمله همه آنچه را از آنان صادر شده بر وجهی که صحیح باشد حمل و

تفسیر کنیم هر چند وجه ثابت و روشنی به نظر ما نرسد» (همان، ۸۹/۱۴).

مورد دوم: مجلسی گاهی از لسان اخبار و روایات به تأویل برخی آیات پرداخته است. به عنوان مثال در کتاب «السماء و العالم» در تفسیر آیات: «إذا السماء انشقت» (انشقاق: ۱) و «والسماء ذات البروج» (بروج: ۱) می‌نویسد: «فی بعض الاخبار تأویل السماء بسید الانبیاء و البروج بالائمة الاثنا عشر» یعنی در برخی روایات، سماء به پیامبر (ص) و بروج به امامان دوازده‌گانه تأویل شده است (همو، السماء و العالم، ۷۹/۲).

با این همه، مجلسی به هر تأویلی-ولو مطابق با اصول دینی و روایی باشد- روی خوش نشان نمی‌دهد؛ بلکه صرفه به هنگام ضرورت، به تأویل روی می‌آورد و قلمرو این ضرورت‌ها نیز از نظر وی بسیار تنگ و کم دامنه است. بر همین اساس گاه به لزوم پرهیز از تأویل در مواردی که ضرورتی در میان نیست تصریح می‌کند؛ از جمله در مسأله صراط و توصیف روایی آن به «أدق من الشعرة و أحد من السیف» ضمن بیان دیدگاه تأویلی شیخ مفید، به رد توجیه و تأویل او پرداخته و می‌نویسد: «أقول لا اضطرار فی تأویل کونه أدق من الشعرة و أحد من السیف و تأویل الظواهر الکثیرة بلا ضرورة غیر جائز» (همان، ۷۱/۸): یعنی ضرورتی برای تأویل باریک‌تر از مو و تیزتر بودن از شمشیر وجود ندارد و تأویل ظواهر پاره‌ای از روایات بدون آنکه ضرورتی ایجاب کند، مجاز نیست.

با عطف توجه به آنچه در نقد و ارزیابی رویکرد احتیاط‌گونه و حداقلی علامه مجلسی در اخذ تأویل بیان شد، ارائه معیار و ملاکی عام، جهت تشخیص ضرورت تأویل و اعتبارسنجی تأویلات ارائه شده از اخبار و روایات، ضروری به نظر می‌رسد که خود نیازمند پژوهشی مستقل و منسجم در این زمینه است؛ لیکن به اقتضای بحث، بر این نکته تأکید می‌گردد که عقل فردی متکی و مؤید به وحی و حتی فراتر از آن عقل و خرد جمعی^۹ و یا به تعبیری عرف عام اهل شریعت می‌تواند در کنار سایر عوامل و ضوابط ادبی، علمی و عقلی، ملاک و معیار یا سنجه‌های تأویل را تعیین و تأمین کند. شرایط و ضوابطی از قبیل: وجود قرائن لفظی در خود قرآن و روایات برای اراده معنای خلاف مراد ظاهری؛ سازگاری با سنت معصوم و ملاک قرار دادن مواجهه آن‌ها با متن؛ سازواری و همخوانی باطن و ظاهر و تناسب تأویل با سیاق متن؛ عدم دخالت ذهن و کنترل پیش‌فرض‌ها، علایق و انتظارات مؤول؛ شایستگی علمی و اخلاقی فرد تأویل‌کننده؛ ضرورت تأویل به جهت بروز تناقض و ناسازگاری درونی و سیستمی متن در صورت اراده معنای ظاهری؛ عدم وجود مانع عقلی، نقلی و یا علمی قطعی برای معنای مرجوح؛ و در نهایت، وجود دلیل عقلی قطعی- با رعایت تمام شرایط و ضوابط منطقی استدلال- و یا دلیل نقلی معتبر برای مؤول علیه.

۹. Common sense

به نظر می‌رسد لحاظ این شرایط و ضوابط در مؤلفه «اخذ تأویل به مثابه روش» در مدل فهم دین مجلسی، ضروری بوده و ضمن فراهم آوردن زمینه جهت دستیابی فاعل شناسا به عمق معنا و مقصود آیات و روایات، می‌تواند مانع رواج تأویلات بی‌ضابطه و افسارگسیخته در جوامع دینی گردد.

۴. اصل واقع‌نمایی عرفی زبان دین

یکی دیگر از عناصر کلیدی مدل فهم دین در اندیشه مجلسی، عنصر واقع‌نمایی عرفی زبان دین است که خود مأخوذ و ملهم از روایات و سیره اهل بیت (ع) است. منظور از زبان دین در اینجا به طور کلی نحوه سخن گفتن خداوند و فرستادگانش - اعم از نبی و امام - و به تعبیر دقیق‌تر، ظهور حقایق دینی و وحیانی در قالب‌های فهم پذیر بشری است. همچنین عرفی بودن زبان به معنای معروف بودن آن در میان مخاطبان است که در مقابل ناشناخته یا رمزی بودن آن قرار دارد.

از آنجاکه احادیث و روایات، گزارش‌گفتار، کردار و رفتار معصومان است که همچون قرآن با هدف ارشاد و هدایت آدمیان صادر شده‌اند، پس زبان آن نیز خواه ناخواه باید برای مخاطبان آن قابل فهم و شناخته شده باشد.

بنابراین می‌توان تصور کرد که معصومان (ع) در القای مقاصد و مطالب خود، به این شیوه پای بند بوده و روش عرفی را هم در سطح تفهیم مطالب خود به دیگران و هم در درک و تلقی مخاطبان از کلام خویش مراعات کرده‌اند. لیکن این حقیقت به معنای سادگی یا سطحی بودن کلام معصومان (ع) نیست، بلکه مراد این است که آنان در مقام امام و راهنمای امت، برطبق اصول زبانی پذیرفته‌شده در فرهنگ عامه و حتی در محافل علمی - فلسفی زمانه خود و متناسب با درجات درک و فهم مخاطبان سخن گفته و در مسیر تفهیم و هدایتگری، شیوه‌ای مرموز، غیر معمول و نامأنوس به کار نبسته‌اند.

این مطلب نیز بدیهی است که چون در پاره‌ای موارد - به دلایل مختلف اعم از خفقان سیاسی و یا اضطراب و تقیه و یا حتی کم‌ظرفیتی مخاطبان - امکان تصریح به مطالب موردنظر وجود نداشته، مقصود خود را به کنایه و رمز و اشاره به مردم فهمانده‌اند که بدون شک، توجه به همه این شرایط و محدودیت‌ها، در چگونگی درک و برداشت از اخبار و اقوال معصومان (ع) اثرگذار است (رک: فقهی زاده، ۵۶۰). علامه مجلسی خود در مقام شرح احادیث و فهم متون روایی به این نکات راهبردی عنایت داشته و در ذیل روایتی در بحارالانوار می‌نویسد: «با این خبر می‌توان بین روایات این باب جمع کرد و آنچه از مجموع اخبار آن بدست می‌آید آن است که کتمان علم روایت از اهل آن و کسانی که آن را انکار نمی‌کنند و از آن خوف ضرر نمی‌رود، مذموم و در بسیاری از موارد حرام است. [ازسوی دیگر] در مقام تقیه و خوف ضرر یا انکار و عدم قبول، به دلایلی از قبیل ضعف عقل یا عدم فهم و سرگردانی و حیرت شنونده، اظهار آن جایز نیست؛ بلکه

باید روایاتی را برای مردم نقل کرد که عقول آنان، آن‌ها را تاب می‌آورد و از پذیرش آن‌ها سر باز نمی‌زند» (مجلسی، بحارالانوار، ۷۳/۲).

اینکه علامه مجلسی در مواضع متعددی از آثار خود، به صراحت از به کار رفتن تشبیه در کلام معصومان سخن به میان آورده^{۱۰} بیانگر اعتقاد وی به عرفی بودن زبان دین و تفاوت درجات فهم مخاطبان اهل بیت (ع) بوده و گویای آن است که معصومین به زبان مردم و برای آنان و مطابق با شیوه‌های رایج در محاوره و مخاطب میان آنان سخن گفته‌اند: «همانطور که این شیوه در محاورات عرفی، شایع است» (همان، ۴۲/۱۲).

او با تمسک به احادیثی مانند «إنا معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» (همان، ۱۶/۲۸۰) معتقد است پیامبران و پیشوایان دینی، مأمور و مکلف بوده‌اند که به اندازه عقل و درک مردم با آنان سخن بگویند؛ و به دلیل تفاوت مراتب عقل و آگاهی مخاطبان، انتظار می‌رود که مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته در متون دینی، همگی در یک سطح و مرتبه واحد و یکنواخت نبوده بلکه متناسب با عقل و درک مخاطبان خاص نیز زبان و بیانی درخور و هم‌شأن آن‌ها و به‌نحوی اقماعی به کار گیرد. در عین حال این واقعیت را نیز نمی‌توان نادیده گرفت که: «مخاطبان عمده و اصلی متون دینی، عوام و توده مردم هستند و بخش اعظم روایات متناسب با افق فهم آنان صادر شده است» (فقهی زاده، ۵۶۵). به هر حال، مجلسی با این ذهنیت یعنی عرفی دانستن زبان دین با خصیصه حکایت‌گری از واقع و متناسب بودن آن با عقل و دریافت مخاطبان، سراغ فهم متون روایی و احادیث معصومین (ع) رفته و بر همین اساس به شرح و تفسیر آن‌ها پرداخته است.

اما در تحلیل و ارزیابی مؤلفه «واقع‌نمایی عرفی زبان دین» در مدل مجلسی، چند نکته قابل تأمل و یادآوری است:

نخست اینکه منظور از عرف در این مؤلفه، نباید صرفاً منحصر در عوام و توده متوسط مردم - به لحاظ علم و عمل - گردد، بلکه عرف در اینجا اعم از عرف عام (توده و عوام مخاطبان) و عرف خاص، یعنی صنف علما و دانشمندان یا اهل علم و فلسفه است؛ چه اینکه در آیات کریمه و روایات معصومین (ع) ضمن استعمال اصطلاحات رایج در عرف عام، در مواردی نیز از اصطلاحات رایج در عرف خاص از قبیل اصطلاحات کلامی و فلسفی استفاده شده است^{۱۱}. به هر حال، زبان دین به جهت جامعیت و جهان‌شمولی

۱۰. از جمله نگ: مجلسی، بحارالانوار، ۱/۱۳۸؛ ۲/۱۰۵-۱۰۶؛ ۳/۴۷۰؛ ۵/۲۸۶-۲۸۷.

۱۱. برای مطالعه بیشتر رک: جوادی آملی، عبدالله، فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع)، ترجمه: زینب کربلایی، قم: اسراء؛ طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ۲۴/۲۳۵: ذیل آیه ۸۹ سوره نحل (تفسیر تبیاناً لكل شیء).

مکتب اسلام، از این خصیصه مهم در امر واقع‌نمایی و هدایت‌گری بشر برخوردار است که در عین «عوام‌فهم بودن»، «خواص‌پسند» است.

افزون بر زبان عرفی عام و خاص، اشارات و رازهای نهفته در آیات و روایات در زمینه دانش‌های کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، نجوم، زیست‌شناسی و... به حدی است که برخی دانشمندان شرق و غرب را به تحقیقات عمیقی واداشته و آنان را سخت به حیرت افکنده است. موریس بوکای در این باره می‌گوید: «چگونه می‌توان از تطبیق قرآن با جدیدترین فرآورده‌های علمی بشر در شگفتی فرو نرفت و آن را اعجاز به حساب نیاورد؟» (بوکای، ۳۳۸). این گونه تحقیق‌ها و اذعان‌های علمی، شاهدی بر این مدعاست که زبان و بیان دین، محدود و منحصر در فهم عوام نبوده بلکه برای خواص نیز پیام درخور و مناسب شأن علمی و خرد آن‌ها دارد.

ناگفته پیداست که اگر مراد علامه مجلسی از عرفی‌انگاری زبان دین، انحصار آن در عرف عام توده مخاطبان باشد که با آن، مقصود و پیام خود را به دیگران منتقل می‌کنند، این تلقی، نوعی فروکاستن و «تحویل»^{۱۲} زبان دین به وجهی از آن بوده و با مشکلات عدیده‌ای روبرو خواهد بود که به اختصار به برخی از آن‌ها اشارت می‌شود:

اشکال اول: زبان عرفی به معنای عام آن، خالی از تسامح نیست و بی‌دقتی در آن فراوان است. اگر متون وحیانی و روایی-قرآن و سنت- به زبان عامیانه و عرف عام باشد، بر اثر مسامحه و مبالغه‌ای که در آن به کار می‌رود، موجب سلب اعتماد مخاطبان از این منابع و حقانیت آن‌ها خواهد شد.

اشکال دوم: غالب آموزه‌های دینی از سنخ معارف و حقایق تشکیکی و ذومراتب و دارای سطوح مختلف است به گونه‌ای که زبان عرفی توده مردم، تاب و توان انعکاس و بازگویی برخی از آن مفاهیم و مضامین متعالی و عمیق را نخواهد داشت.

اشکال سوم: بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات در قرآن و روایات، متفاوت با کاربری عرفی آن‌ها به کار رفته است؛ واژه‌هایی چون «قلب»، «عرش»، «لوح»، «قلم»، «حیلولة»، «تسییح»، «ارض»، «سما» و... هر یک در معنایی فراتر از کاربرد عرفی آن استعمال شده است (ر.ک: نصیری و عابدی میانجی، ۱۰۰/۲-۲۱۴).

اشکال چهارم: خود علامه مجلسی روایاتی را نقل کرده که به جهت نفی شباهت کلام خدا به کلام خلق، با فرضیه عرف‌انگاری زبان دین به معنای حصر در عرف عام، به هیچ‌وجه سازگاری ندارد؛ به عنوان مثال در روایت است که: «إنَّ الكلام الباری سبحانه لا یشبه کلام الخلق کما لا تشبه افعاله افعالهم»: «کلام

خداوند به کلام خلق شباهت ندارد؛ همان‌سان که افعال خدا به افعال مردم شباهت ندارد» (مجلسی، بحارالانوار، ۹/۹۳؛ و به همین مضمون: ۱۳۷-۱۳۸؛ ۱۰۷/۹۲).

اشکال پنجم: برای فهم زبان عرف (عامیانه)، اطلاع از فرهنگ و ادبیات و قواعد لفظی کافی است، در حالی که برای فهم اخبار و روایات و به ویژه آیات قرآن، گرچه اشراف بر علم لغت و صرف و نحو لازم است اما به هیچ وجه کافی نیست و افزون بر آگاهی از معلومات و دانش‌های گسترده، فهم درست آن‌ها ضابطه‌مندی و مهارت‌های روش‌شناختی خاصی می‌طلبد (رک: شاکرین، ۳۳۶-۳۳۷). بنابراین فروکاستن زبان دین به عرف عام و زبان محاوره‌ای مخاطبان، وجهی ندارد.

۵. اصل توجه به نقش پیش‌فرض‌های مفسر در فهم متون دینی

یکی از شرایط ضروری فهم در هرمنوتیک معاصر، پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های فهمنده و تفسیرگر است؛ به طوری که در رویکرد مفسر‌محوری هرمنوتیک فلسفی، هیچ فهمی بدون پیش‌داوری و معلومات پیشین، امکان‌پذیر نیست: «هرکسی از آنچه می‌خواهد درباره آن بیشتر بداند یک دانسته مجمل یا بسیار مجمل پیشین دارد. اگر درباره یک موضوع هیچ اطلاع قبلی موجود نباشد، هیچ خواست و علاقه‌ای هم برای فهم یا تبیین آن به عنوان عمل ارادی بوجود نمی‌آید و هیچ فهمی و تبیینی صورت نمی‌پذیرد» (مجتهدشستری، ۱۷). بنابراین اگر فهمنده و مفسر، با ذهن خالی به سراغ آیات و روایات برود، با دست خالی نیز بر می‌گردد و سیر او در وادی فهم متون روایی، چندان دستاوردی نخواهد داشت.

جالب اینکه در مدل فهم دین مجلسی نیز نقش پیش‌فرض‌ها و اندوخته‌های ذهنی مفسر در فرایند فهم و درک مقاصد دینی، نادیده گرفته نشده است؛ زیرا بدیهی است که مفسر با مجموعه‌ای از معلومات و باورها با متن مواجه می‌شود و برخی از این پیش‌دانسته‌ها، نه تنها خللی در امر فهم دین وارد نمی‌آورد بلکه اساس وجود آن‌ها از لوازم و ضروریات حصول فهم است؛ اما تفاوتی که این دیدگاه با رویکرد هرمنوتیک مفسر‌محور در مسأله پیش‌فرض‌ها دارد، این است که در مدل ادراکی مجلسی، پیش‌فرض‌ها و اعتقادات مفسر، قابل کنترل و امری ضابطه‌مند است. شاید به جهت همین ضابطه‌مندی و کنترل روشمند و آگاهانه پیش‌دانسته‌هاست که علامه مجلسی برخی معلومات فلسفی و پیش‌فرض‌های غیردینی را مخفی به معنای متن دانسته و از دخالت آن‌ها در تفسیر و تأویل آیات و روایات پرهیز داده است. او به کسانی که با ذهن آلوده به اوهام و عقاید فاسد، به توجیه و تأویل اخبار پرداخته و معلومات و پیش‌دانسته‌های خود را بر معنای کلام معصومان (ع) تحمیل می‌کنند، به هیچ وجه، روی خوش نشان نداده است (رک: مجلسی، مرآه العقول، ۳/۱).

در عین حال، مجلسی با توجه به پیچیدگی و ذو وجوه بودن برخی متون دینی - اعم از قرآنی و روایی -

که در برخی احادیث نیز به آن اشاره شده است^۱، نقش پیش دانسته‌ها و معلومات ضروری را در فرایند فهم متون و کیفیت و سطح برداشت راویان از گزاره‌های روایی، برجسته و انکارناپذیر می‌داند (ر.ک: همو، بحارالانوار، ۱۸۴/۲). او با چنین باور و ذهنیتی به وادی فهم و تفسیر متون دینی و روایی قدم نهاده و مؤمنانه پا به عرصه استنباط و شرح اخبار معصومان (ع) می‌گذارد و در این راه، تمام داشته‌ها و دانسته‌های ذهنی خود اعم از معلومات دینی و غیردینی را به کار گرفته و از این رهگذر می‌کوشد معانی پنهان و عمیق گزاره‌های حدیثی را دریابد و به ساده‌ترین بیان در اختیار مخاطبان خود قرار دهد.

او برای دستیابی به لایه‌های ژرف و معانی عمیق روایات و کشف مقاصد واقعی و پنهان عبارات، صرفه به یک وجه اکتفا نمی‌کند؛ بلکه وجوه مختلف معنایی را مطرح نموده و گاه دست به گزینش و ترجیح یکی از آن‌ها می‌زند و گاه نیز پس از ذکر وجوه و احتمالات مختلف در شرح احادیث پیچیده‌تر و دشوارتر یا به تعبیر روایت: «صعب و مستصعب» (بحار، ۱۸۲/۲)، بدون ترجیح و تأکید بر یکی از آن‌ها، علم واقعی آن را به خداوند متعال و اهل بیت (ع) واگذار می‌کند. به عنوان مثال، پس از بیان وجوه مختلف فلسفی-عرفانی، در شرح روایتی از امام صادق (ع)^۲ سرانجام بدون آنکه از این میان، بر وجه مشخصی اصرار ورزد، ورزد، فهم اسرار آن را مخصوص خداوند دانسته است: «...والله يعلم اسرار أهل بيته» (همان، ۲۴/۱۵-۲۵).

با تأمل در این شیوه تفسیری می‌توان چنین نتیجه گرفت که شاید علت احتیاط و استتکاف علامه مجلسی در ترجیح و اخذ یکی از احتمالات و وجوه معنایی روایات، به تأثیر و دخالت پیش‌فرض‌ها و اندوخته‌های ذهنی وی در فهم و شرح کلام معصومین (ع) بر می‌گردد؛ چه بسا بتوان علت بدبینی و بی‌اعتمادی او به تأویلات فلاسفه و صوفیه را نیز در همین مسأله جستجو کرد. گویی مجلسی نسبت به انفعال و آسیب‌پذیری ذهن بشر در مقابل پیش‌فرض‌های باطل و عقاید فاسد و خرافی و دخالت آن‌ها در فرایند فهم متون دینی، آگاه و بلکه نگران و دلواپس بوده است؛ تاجایی که حتی به دریافت ذهن و دانسته‌های خود در مقام شرح و بیان وجوه معنایی روایات نیز با دیده احتیاط می‌نگریست و متواضعانه چنین اعتراف می‌نمود: «ناگفته نماند که این وجه و سایر احتمالاتی که زاییده ذوق نارس من است، هیچ کدام خالی از تکلف نیستند، در این خصوص علاوه بر این [معانی که ذکر شد] وجوه دیگری نیز بیان شده است که به

۱ از جمله این احادیث که مجلسی بدان اشاره کرده است عبارت‌اند از روایت امام صادق (ع) که فرمود: «أنتم أفقه الناس إذا أعرنتم معاني كلامنا أن الكلمه لتصرف على وجوه فلو شاء الانسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب» و این روایت: «...و أن الكلمه من كلامنا لتصرف على سبعين وجهاً» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۸۴/۲).

۲ اصل روایت چنین است: «إن الله كان إذ لا كان، فخلق الكون والمكان و خلق نور الانوار الذي نورت منه الانوار...ألى آخر» (مجلسی، بحارالانوار، ۲۴/۱۵).

خاطر عدم موافقت آن‌ها با اصول [و موازین عقلی و شرعی] از ذکر آن‌ها خودداری کردم» (مجلسی، بحارالانوار، ۴/ ۱۶۴-۱۶۵).

بدین ترتیب از آنچه درباره این اصل هرمنوتیکی گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در منطق فهم دین مجلسی، توجه به پیش‌فرض‌ها و کنترل معلومات و پیش‌دانسته‌های مضور و مخمل به معنای متن، لازم و ضروری است و مادامی که فهمنده و تفسیرگر متون دینی - با رعایت سایر شرایط و ضوابطی که در تحلیل و ارزیابی مؤلفه‌های پیشین بیان شد - آینه ذهن و ضمیر خود را از عقاید باطل و حجاب‌های علوم غیریقینی که آمیخته با اوهام و تخیلات اند پاکیزه نسازد، به عمق معارف الهی و اسرار حقایق دینی راه نخواهد برد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش معلوم شد که دغدغه خاطر علامه مجلسی از اهتمام به اخبار و احادیث معصومین (ع)، علاوه بر حفظ میراث روایی شیعه، نحوه فهم متون دینی بوده و گویا او با مراجعه مستمر و دغدغه‌مند به آیات و روایات، قصد ارائه یک تفسیر اصیل و فهم صحیح از دین بر پایه الگوی خاص خود داشته است؛ هرچند در ارزیابی و تحلیل اندیشه و رویکرد وی به این نتیجه رسیدیم که سعی و اهتمام مجدانه او گاهی توأم با ناکامی و قرین با کاستی‌ها و نقیصه‌های روش‌شناختی بوده است.

اما قطع نظر از این نارسایی‌ها، بازخوانی و تحلیل انتقادی مبانی و روش اندیشه عالمانی چون مجلسی در فهم آموزه‌های دینی، به لحاظ معرفی و استفاده از ظرفیت‌ها و قابلیت‌های نظام معرفتی او در راستای بهره‌گیری از پاره‌ای دستاوردها و تجربیات موفق وی در حوزه فهم دین، از اهمیت و نقش بسزایی برخوردار است.

بدین منظور، در نوشتار حاضر با مراجعه روشمند به آثار و تألیفات علامه مجلسی و تحلیل مطالب در راستای حل مسأله، مهم‌ترین مؤلفه‌ها و عناصر معرفتی و روشی مدل فهم دین علامه مجلسی مورد ارزیابی و نقد قرار گرفت که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: اخبارگرایی و تقدم‌انگاری نقل بر عقل؛ توجه به پارادیم متن و شأن نزول آیات و اسباب صدور روایات؛ لزوم وفاداری به متن با رویکرد حداقلی در اخذ تأویل به مثابه روش؛ واقع‌نمایی عرفی زبان دین؛ اصل توجه به نقش پیش‌فرض‌های مفسر در فهم متون دینی.

همچنین در ارزیابی و تحلیل انتقادی این مؤلفه‌ها روشن شد که اخبارگرایی و تقدم‌انگاری نقل بر عقل به دلیل اعتقاد به عدم حجیت و اعتبار احکام و داده‌های عقلی، یکی از نقیصه‌های مدل فهم دین در اندیشه مجلسی به لحاظ روش‌شناسی محسوب می‌شود. از این رو، نگارنده جهت جبران این نقیصه و تصحیح و تکمیل مدل مجلسی، اخذ رویکرد برهانی مبتنی بر قواعد و ضوابط منطقی و اصل معرفت‌بخشی و

یقین آوری عقل مبتنی و متکی بر وحی را به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی در الگوی فهم دین پیشنهاد نموده است.

در نهایت، بر این اصل هرمنوتیکی تأکید شد که در مدل علامه مجلسی از فهم دین، کنترل آگاهانه و هوشمندانه پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌های مخل و مضو به معنای متن، امری لازم و ضروری است و در کنار سایر مؤلفه‌ها و شرایط فهم می‌تواند زمینه دستیابی به عمق معارف الهی و کشف اسرار و مقاصد و حیانی را برای فاهم و فاعل شناسا فراهم آورد.

منابع

قرآن کریم.

- استرآبادی، محمد امین، *الفوائد الملهیه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۶ ق.
- انتظام، محمد، *پیش فرض‌های فلسفی در علم اصول*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
- ایران نژادپاریزی، مهدی، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: نشر مدرن، ۱۳۸۲.
- آزادکشمیری، محمدعلی، *نجوم السماء فی تراجم العلماء* (شرح حال علمای شیعه قرن‌های یازدهم و دوازدهم و سیزدهم هجری قمری)، تصحیح: میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- بوکای، موریس، *مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم*، ترجمه ذبیح الله دبیر، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴.
- تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع)*، ترجمه: زینب کربلایی، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران: موسسه لغت نامه، ۱۳۴۱.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان عدنان، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۶ ق.
- رشاد، علی اکبر، *دین پژوهی معاصر*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- شاکرین، حمیدرضا، *مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
- صالح، صبحی، *دراسات فی فقه اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۰ م.
- صدر، محمد باقر، *اقتصادنا*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۱ ق.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- طباطبائی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، قم: مطبعه حاج احمدآقا، ۱۳۲۱.

- طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.
- فقهی زاده، عبدالهادی، *علامه مجلسی و فهم حدیث*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
- القرضاوی، یوسف، *کیف تتعامل مع السنه النبویه*، القاہرہ: دار الشروق، ۱۴۲۱ ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- گرچی، ابراهیم و سجاد برخوردار، *مبانی روش تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۸.
- مجتهدشستر، محمد، *هرمنوتیک قرآن و سنت*، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، «رساله درباره حکما، اصولیین و صوفیه» چاپ شده در جعفریان، رسول، *دین و سیاست در دوره صفوی*، تهران: انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰، صص ۲۶۰ - ۲۶۷.
- _____، *السماء و العالم*، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۴.
- _____، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *حق الیقین*، تهران: اسلامیه، ۱۳۵۷.
- _____، *رساله الاعتقادات*، تحقیق مهدی رجایی، اصفهان مکتبه علامه المجلسی، ۱۴۰۹ ق.
- _____، *عین الحیاه*، تهران: نشر رشیدی، ۱۳۷۵.
- _____، *مرآه العقول، فی شرح اخبار آل الرسول*، شرح کتاب الکافی لثقه الاسلام الکلینی، تصحیح مرتضی عسگری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۶.
- مسعودی، عبدالهادی، *روش فهم حدیث*، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، جلد سوم، ۱۳۶۰.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم و تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
- معرفت، محمدهادی، *تاریخ قرآن*، تهران سمت، ۱۳۸۱.
- نصیری، علی و محمد عابدی میانجی، *معرفت قرآنی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، *فوائد الحائریه*، قم: مجمع فکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، *عقل و وحی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.