



Research Paper

An Evaluation of Allameh Majlesi's Epistemological and Methodological Critiques of Islamic Philosophy: An Examination of Four Fundamental AxesMohammad Mahdavi^{*1} , Mohammad Azimi² , Mahdi Monazah³ 

¹ Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Tabriz, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Tabriz, Iran.

² Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Tabriz, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Tabriz, Iran.

³ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Tabriz, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Tabriz, Iran.

[10.22080/jepr.2026.30942.1317](https://doi.org/10.22080/jepr.2026.30942.1317)**Received:**

December 28, 2025

Accepted:

May 10, 2026

Available online:

May 29, 2026

Keywords:

Allameh Majlesi, Islamic philosophy, Philosophical interpretation (ta'wīl), Critique of philosophy, Comparative analysis

Abstract

This study aims to provide a critical analysis of Allameh Mohammad Baqer Majlesi's views on Islamic philosophy. The research data consist of primary sources such as *Bihār al-Anwār*, the treatises of Allameh Majlesi, and the philosophical texts of Muslim philosophers, including the works of Ibn Sīnā (Avicenna), Suhrawardī, and Mullā Ṣadrā, as well as secondary sources by contemporary scholars in Islamic philosophy, the history of science, and Shi'ī theology. Data collection was based on a systematic review of texts and the extraction of Majlesi's critical axes, while data analysis was conducted through comparative analysis and critical reasoning. The findings indicate that the main axes of Majlesi's critique include the non-revelatory origins of philosophy, the claim of the independence of reason from revelation, the method of philosophical interpretation (ta'wīl), and the disagreements among philosophical schools. Comparative analysis shows that Islamic philosophers regarded reason not as opposed to revelation but as complementary to it, and employed philosophical interpretation within the framework of rational and textual principles in order to achieve a deeper understanding of religion. Examining Majlesi's views within the social and intellectual context of the Safavid era also reveals his effort to safeguard the authority of revelation and to prevent deviations in religious understanding. This study demonstrates that although Allameh Majlesi's critiques are not fully developed from the standpoint of philosophical methodology, they nevertheless play an important role in preserving the foundations of religious epistemology and in shaping the dialogue between reason and revelation within the Islamic tradition.

***Corresponding Author:** Mohammad Mahdavi

Address: University of Tabriz, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Tabriz, Iran.

Email: mahdavi319@yahoo.com

Tel: 04133392238



Extended Abstract

Since the inception of philosophy in the Islamic world, two distinct attitudes toward it have emerged among Islamic thinkers. One group did not perceive philosophy as being in conflict with Islamic doctrines; rather, they embraced it and employed it to explain and consolidate Islamic teachings. Conversely, another group opposed philosophy, engaging in its critique and rejection. Allamah Muhammad Baqir Majlisi, a prominent Islamic scholar and traditionist (Hadith scholar), belongs to the latter group. He adopted a critical approach toward Peripatetic (Mashsha'i) philosophy—particularly the works of Avicenna—as well as Illuminationist (Ishraqi) philosophy, at times deeming their doctrines contrary to the fundamentals of religion and declaring them as heresy (takfir).

This research aims to provide a critical analysis of his views on Islamic philosophy. Majlisi's critiques can be categorized into two main groups: A) Epistemological and methodological critiques, which address the origins, methods, and foundations of philosophical knowledge (such as the Greek origins of philosophy and the self-sufficiency of reason); and B) Critiques of specific philosophical doctrines, such as the eternity of the world and the impossibility of the reappearance of non-existence (imtinā'-i i'ādat-i ma'dūm). Among these, the former is of greater significance, as it concerns the epistemological foundations and the relationship between reason and revelation in Majlisi's intellectual framework, effectively shaping his overall stance toward philosophy. This article focuses on this first category. Utilizing primary sources such as Bihar al-Anwar and Avicenna's philosophical works,

alongside contemporary secondary sources, this study employs comparative analysis and critical reasoning.

The findings indicate that the core axes of Majlisi's critique are: the non-revelatory origin of philosophy, the claim of reason's independence from revelation, the method of philosophical hermeneutics (ta'wil), and the contradictions between philosophical schools. From his perspective, Islamic philosophy—particularly the Peripatetic school—is built upon the intellectual systems of ancient Greek philosophers rather than divine revelation; thus, it lacks religious authority (hujjiyya). Majlisi attributes the entry of philosophy into the Islamic world to the calculated political agendas of the Umayyad and Abbasid caliphs to counter the Ahl al-Bayt (as).

Furthermore, in his view, Islamic philosophers—especially the Peripatetics—deviated from divine guidance due to an excessive reliance on reason. He contends that when reason is treated as an independent source from revelation, it leads to error. His third methodological critique targets the philosophers' method of interpretation (ta'wil) of religious texts. He argues that Peripatetic philosophers, through rationalistic and symbolic interpretations of Quranic verses and Hadiths, have distanced themselves from the literal meaning (zāhir) of religious texts, resorting to unregulated hermeneutics. Additionally, Majlisi views the deep-seated disagreements between philosophical schools, such as the Peripatetic and Illuminationist schools, as clear evidence of philosophy's fundamental weakness. He posits that if philosophy claims to discover truth through pure reason, it should yield a coherent system and certain results;



however, the historical reality of philosophy is characterized by conflicting views and incompatible th

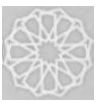
Theoretical frameworks. This divergence, in Majlisi's view, proves the failure of purely rational methods in attaining absolute truth.

Comparative analysis reveals that the entry of philosophy into the Islamic world was not merely a passive transfer of Greek thought, but a reconstructive process shaped by the theological needs of Islamic civilization.

Muslim philosophers, including the Peripatetics, Illuminationists, and proponents of Transcendent Philosophy (Hikmat al-Muta'aliyah), did not place reason in opposition to revelation but viewed it as a tool for a deeper understanding of divine guidance. They saw reason as an extension of revelation, employing philosophical interpretation within the framework of reason and text to achieve a profound understanding of

religion. Consequently, ta'wil for philosophers was not an emergency measure but a natural method for harmonizing tradition (naql) and reason ('aql). Moreover, in the history of human thought, internal disagreement is not a sign of weakness but an indicator of scientific dynamism. Divergent views, if grounded in logic and argumentation, serve to clarify the path toward truth.

In conclusion, this research demonstrates that Majlisi's critiques are rooted in a methodological and text-centered approach, driven by the concern of safeguarding the authority of revelation and tradition against the perceived tyranny and self-sufficiency of reason. While his critiques may not be philosophically exhaustive from a purely epistemological standpoint, they played a crucial role in preserving the foundations of religious epistemology and shaping the dialogue between reason and tradition within the Islamic heritage.



علمی

ارزیابی نقدهای معرفت‌شناختی علامه مجلسی بر فلسفه اسلامی: بررسی چهار محور بنیادین

محمد مهدوی*^۱ ID، محمد عظیمی^۲ ID، مهدی منزه^۳ ID

^۱ دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، تبریز، ایران.
^۲ استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، تبریز، ایران.
^۳ استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، تبریز، ایران.

doi [10.22080/jepr.2026.30942.1317](https://doi.org/10.22080/jepr.2026.30942.1317)

چکیده

از آغاز ورود فلسفه به جهان اسلام دو نگرش نسبت به آن میان متفکران اسلامی به وجود آمد. گروهی آن را نه تنها در تعارض با آموزه های اسلامی ندیدند بلکه از آن استقبال کرده و آن را برای تبیین و تثبیت آموزه های اسلامی به خدمت گرفتند ولی گروهی دیگر با آن مخالفت کرده و به تقابل با آن و نقد و رد آن پرداختند. علامه مجلسی از اندیشمندان پرآوازه اسلامی است که از گروه دوم به شمار می آید. این پژوهش با هدف تحلیل انتقادی دیدگاه‌های علامه محمدباقر مجلسی درباره فلسفه اسلامی انجام شده است. این پژوهش با استفاده از منابع دست اول مانند بحارالأنوار و آثار فلسفی ابن‌سینا و منابع ثانوی معاصر، به روش تحلیل تطبیقی و استدلال نقادانه انجام شده است. یافته های تحقیق نشان می‌دهد که محورهای اصلی نقد مجلسی عبارت‌اند از خاستگاه غیر وحیانی فلسفه، ادعای استقلال عقل از وحی، روش تأویل فلسفی و اختلاف میان مکاتب فلسفی. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد فلاسفه اسلامی عقل را نه در تقابل با وحی بلکه در امتداد آن می‌دانستند و تأویل فلسفی را در چارچوب قواعد عقل و نصّ برای فهم ژرف‌تر دین به‌کار می‌بردند. بررسی دیدگاه مجلسی در بستر اجتماعی و فکری عصر صفوی نیز بیانگر تلاش او برای صیانت از مرجعیت وحی و جلوگیری از انحراف فهم دینی است. این پژوهش نشان می‌دهد نقدهای علامه مجلسی، هرچند از منظر روش‌شناسی فلسفی کامل نیست، اما نقش مهمی در حفاظت از مبانی معرفت دینی و شکل‌دهی گفت‌وگو میان عقل و نقل در سنت اسلامی دارد.

تاریخ دریافت:

۷ دی ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۰ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۸ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:

علامه مجلسی، فلسفه اسلامی، عقل، وحی، تأویل فلسفی، نقد فلسفه، ابن‌سینا

* نویسنده مسئول: محمد مهدوی

آدرس: دانشگاه تبریز، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، تبریز، ایران.

ایمیل: mahdavi319@yahoo.com

تلفن: ۰۴۱۳۳۳۹۲۲۳۸



۱ مقدمه

فلسفه اسلامی تفاوت ماهوی با علم کلام ندارد و در نهایت به نوعی کلام فلسفی فروکاسته می‌شود.

در این میان، علامه محمدباقر مجلسی، از تأثیرگذارترین شخصیت‌های علمی و حدیثی عصر صفویه، جایگاهی ویژه دارد. او با آنکه در آثار کلامی خویش به منزلت عقل و نقش آن در تبیین عقاید دینی توجه نشان داده است (عظیمی، ۱۳۹۶، ص ۲۵-۴۲)، اما نسبت به فلسفه مشاء و به‌ویژه ابن‌سینا و اشراق رویکردی انتقادی و حتی تند اتخاذ کرده و در برخی موارد آرای آنان را مخالف اصول دین دانسته است (همو، ۱۴۰۰، ص ۱۶۶) بنابراین مجلسی را می‌توان از دسته اول مخالفان فلسفه به شمار می‌آید.

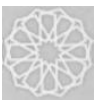
مجلسی بر این باور است که فلاسفه اصول دین را بر اساس دیدگاه‌های خود تفسیر کردند و هدف شریعت و پیامبر را تنها اصلاح امور دنیوی مردم دانستند؛ اگرچه در ظاهر با مسلمانان هم‌نظر جلوه می‌کنند، اما در واقع فعالیت‌هایشان به نوعی تخریب اسلام و خاموش کردن نور شریعت منجر می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۷۴).

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های ارزشمندی در تحلیل ماهیت و هویت فلسفه اسلامی صورت گرفته است که گرچه مستقیماً به دیدگاه‌های علامه مجلسی نمی‌پردازند، اما از حیث مبنایی با مسئله‌ی این تحقیق پیوند دارند و می‌توانند در تکمیل و تعمیق آن سودمند باشند. در همین راستا، مقاله‌ی «آیا فلسفه اسلامی داریم؟» اثر عبدالرسول عبودیت، از مهم‌ترین پژوهش‌ها در تبیین چیستی و حقیقت فلسفه اسلامی به شمار می‌رود. عبودیت در این اثر نشان می‌دهد که عنوان «فلسفه اسلامی» صرفاً نامی اعتباری نیست، بلکه وصفی حقیقی است؛ زیرا آموزه‌های اسلامی در چهار سطح جهت‌دهی به مباحث، طرح مسائل نو، ابداع شیوه‌های استدلال و رفع کاستی‌های فلسفی در شکل‌گیری و بالندگی این فلسفه نقش مؤثر داشته‌اند، بی‌آن‌که از ماهیت عقلانی آن بکاهند. بر پایه‌ی این تحلیل، فلسفه اسلامی نه ترکیبی ناسازگار از عقل و وحی، بلکه

اختلاف نظر در میان اندیشمندان، به‌ویژه در تاریخ تفکر اسلامی، پدیده‌ای رایج و طبیعی است؛ اما در برخی ادوار، این اختلاف از سطح گفت‌وگوی علمی فراتر رفته و به تکفیر متقابل میان گروه‌های فکری منتهی شده است. در این میان، فلاسفه اسلامی بیش از دیگران هدف نقد و حتی طرد از سوی برخی فقها و محدثان قرار گرفته‌اند. شدت این حملات، در دوره‌هایی که قدرت اجتماعی و سیاسی فقها و محدثان افزایش یافته، به‌ویژه در اواخر عصر صفوی و دوره شاه سلیمان و شاه سلطان حسین که جریان اخباری‌گری غلبه یافته (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۶۲) و فلاسفه و عرفا به حاشیه رانده شدند، بیشتر بوده است.

از سوی دیگر، نسبت میان فلسفه و دین یکی از بنیادی‌ترین و دیرپاترین چالش‌ها در تاریخ اندیشه اسلامی به شمار می‌آید. برخی متفکران بر هماهنگی درونی و هم‌سوایی ماهوی این دو حوزه تأکید کرده‌اند؛ در حالی‌که گروهی دیگر از تعارض‌های ریشه‌ای میان فلسفه و شریعت سخن گفته و فلسفه را عاملی برای فاصله‌گرفتن از معارف وحیانی دانسته‌اند. مخالفت با فلسفه در جهان اسلام تقریباً هم‌زمان با ورود و ترجمه آثار فلسفی یونان آغاز شد، و کندی - نخستین فیلسوف مسلمان - از اولین کسانی بود که در برابر این مخالفت‌ها واکنش نشان داد و از جایگاه فلسفه دفاع کرد (کندی، ۱۳۶۹ق، ص ۹۷).

مخالفان فلسفه اسلامی را در یک نگاه می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: دسته نخست کسانی‌اند که از منظر دفاع از اسلام، به مخالفت با فلسفه می‌پردازند و آن را با دین و شریعت ناسازگار می‌دانند. از دیدگاه این گروه، فلسفه واجد مبانی و روش‌هایی است که با تعالیم وحیانی همخوانی ندارد. در مقابل، دسته دوم با انگیزه دفاع از فلسفه، به نقد فلسفه اسلامی روی می‌آورند و آن را صرفاً ابزاری در خدمت تبیین و حمایت از آموزه‌های اسلامی تلقی می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که در نظر آنان،



ریشه در مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی دارند.

به‌طور کلی، نقدهای علامه مجلسی بر فلسفه اسلامی را می‌توان به دو دسته‌ی اصلی تقسیم کرد:

۱. نقدهای معرفت‌شناختی و روشی: این دسته شامل انتقادهایی است که ناظر به منشأ، روش و مبانی معرفت فلسفی هستند، از جمله:

- خاستگاه یونانی فلسفه
- عقل‌بستگی فلاسفه
- روش تأویل در فلسفه

○ اختلاف فلاسفه در مبانی و نتایج.

۲. نقدهای ناظر به آموزه‌های فلسفی خاص: مانند مسئله‌ی قَدَم عالم، امتناع اعاده معدوم، قاعده الواحد، و تأویل فلسفی معاد جسمانی.

از میان این دو، دسته‌ی نخست از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا ناظر به بنیادهای معرفت‌شناسی و نسبت عقل و وحی در دستگاه فکری علامه مجلسی است و در واقع، چارچوب کلی نگرش او به فلسفه را شکل می‌دهد. این مقاله بر همین دسته تمرکز دارد و تلاش می‌کند با بررسی چهار محور یادشده، ابعاد نظری و انتقادی نگاه مجلسی به فلسفه اسلامی را تحلیل و ارزیابی کند.

۲ دیدگاه‌های مجلسی درباره ایرادات فلسفه اسلامی

با توجه به مباحث یادشده، می‌توان دریافت که تحلیل انتقادی علامه مجلسی نسبت به فلسفه، صرفاً واکنشی احساسی یا تعصب‌آمیز در برابر اندیشه‌های فلسفی نیست، بلکه ریشه در منظومه‌ی معرفتی و روش‌شناسی خاص او دارد؛ منظومه‌ای که در آن، مرجعیت وحی و حدیث بر عقل فلسفی تقدّم دارد. از این‌رو، برای درک درست

تجلی عقلانیتی است که در افق الهیات اسلامی بالیده است. یارعلی کردفیروزجانی نیز در اثر خود به نام *نوآوریهایی فلسفه اسلامی: در قلمرو ما بعد الطبیعه* به روایت ابن سینا مانند عبودیت کوشیده است بر تکیه بر نوآوری های ابن سینا بر اسلامی بودن این فلسفه تاکید ورزند. استناد به این دیدگاه، پشتوانه‌ای نظری برای دفاع از مشروعیت و معقولیت فلسفه در برابر رویکرد انتقادی علامه مجلسی فراهم می‌آورد. در پژوهشی دیگر مالک شجاعی به همراه نفیسه بادامچی نیز رویکردهای مختلف معاصر درباره ماهیت فلسفه سینوی را تحلیل کرده است (بادامچی و شجاعی، ۱۳۹۹، ص ۲۰۹-۲۲۹).

از سوی دیگر، پژوهش‌های پیشین درباره‌ی اندیشه‌های علامه مجلسی نیز زمینه‌ی فهم دقیق‌تر جایگاه او در مواجهه با فلسفه اسلامی را فراهم ساخته‌اند. از جمله، کتاب *راز پنهان؛ روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی با تحلیل مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناسی کلامی او*، نحوه‌ی ارزیابی مجلسی از علوم بشری - به‌ویژه فلسفه - را بررسی کرده است. همچنین، مقاله‌ی *رویکردشناسی علامه مجلسی در قبال معارف بشری؛ فلسفه، عرفان و اصول فقه با واکاوی سیاست فکری او در تعامل با مباحث فلسفی، عرفانی و فقهی*، نشان می‌دهد که نقدهای وی عمدتاً با هدف پاسداری از اصالت وحی و جلوگیری از انحراف در معرفت دینی صورت گرفته است.

با وجود این، هرچند مطالعات یادشده بر اهمیت و انگیزه‌ی الهیاتی نقدهای مجلسی تأکید دارند، کمتر به واکاوی نظام‌مند چهار محور بنیادین نقد او - یعنی خاستگاه یونانی فلسفه، ادعای خودبستگی عقل، روش تأویل و اختلاف فلاسفه - و ارزیابی تاریخی و فلسفی آن پرداخته‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد با تحلیل انتقادی این محورها، نسبت علامه مجلسی با فلسفه اسلامی و نوع مواجهه‌ی او با عقل فلسفی را تبیین کند و نشان دهد که نقدهای وی تا چه اندازه



مجلسی در تحلیل تاریخی خود نفوذ فلسفه یونانی در جهان اسلام را امری طبیعی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را نتیجه‌ی سیاست‌های سنجیده و برنامه‌ریزی‌شده‌ی خلفای جور می‌داند. بر اساس دیدگاه او، نهضت ترجمه در دوران این خلفا عمدتاً با هدف تضعیف علوم اهل بیت (ع) و جایگزینی آن با نظام فکری فلسفی صورت گرفته است (مجلسی، ۱۳۶۳، ص ۴). در این چشم‌انداز، بنی‌عباس با حمایت از فلاسفه و مترجمان سعی داشتند دستگاهی معرفتی مستقل از وحی ایجاد کنند تا نفوذ و اقتدار دینی شیعیان محدود شود. مجلسی این اقدام را به مثابه جنایتی علیه دین می‌داند و معتقد است که انتشار و تبلیغ آثار فلاسفه در میان مسلمانان، توسط خلفای ستمگر و مخالف ائمه‌ی دین، به گونه‌ای برنامه‌ریزی شده بود که مردم را از اهل بیت و شریعت روشن دور کند (مجلسی، همان، ج ۵۷، ص ۱۹۷).

به این ترتیب، نقد مجلسی بر خاستگاه یونانی فلسفه را می‌توان تلاشی برای صیانت از مرجعیت وحی در برابر اقتدار عقل فلسفی دانست. در حقیقت، از دید او، فلسفه به سبب منشأ یونانی خود، از مشروعیت معرفتی و دینی برخوردار نیست، مگر آنکه با آموزه‌های اهل بیت (ع) منطبق شود.

۴ ادعای خودبسنده‌گی عقل در شناخت حقایق

ادعای خودبسنده‌گی عقل در شناخت حقایق، یکی از مهم‌ترین محورهای نقد علامه مجلسی بر فلسفه اسلامی است. به زعم او، فیلسوفان مسلمان - به ویژه پیروان مکتب مشاء - به سبب اعتماد افراطی به عقل و اتکا به روش‌های قیاسی، از هدایت وحی فاصله گرفته‌اند. مجلسی در *أجوبة عن مسائل ملا خلیل فزوینی* تصریح می‌کند که فلاسفه به دلیل «اعتماد بر آراء خود و ترک نصوص اهل بیت (ع)» دچار گمراهی شده‌اند (مجلسی، ۱۳۱۱ق، ۲۳). به باور او، هنگامی که عقل به منبعی مستقل از وحی تبدیل شود، راه به سوی ضلالت می‌برد؛ از این رو فلاسفه را

داوری‌های مجلسی درباره‌ی فلسفه اسلامی، باید به نحوی تبیین او از مبانی و کارکردهای این علم توجه کرد و به ویژه به ایرادهایی که وی بر بنیان‌ها و شیوه‌های آن وارد می‌سازد. در ادامه، دیدگاه‌های علامه مجلسی درباره‌ی ایرادات فلسفه اسلامی بررسی می‌شود.

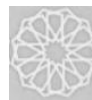
۳ خاستگاه یونانی فلسفه و مسئله مشروعیت آن در جهان اسلام

یکی از نخستین نقدهای علامه مجلسی بر فلسفه اسلامی، مربوط به منشأ یونانی این دانش و پیامدهای معرفت‌شناختی آن است. در نگاه وی، فلسفه اسلامی به ویژه فلسفه مشاء نه بر پایه آموزه‌های وحیانی و الهی، بلکه بر مبنای نظام فکری فلاسفه یونان باستان به ویژه ارسطو و افلاطون بنا شده است و از این رو، نمی‌تواند واجد حجیت دینی باشد.

به تعبیر دیگر، مجلسی فلسفه اسلامی را دانشی وارداتی می‌داند که در نتیجه‌ی ترجمه‌ی آثار یونانی به عربی شکل گرفته و به جای تکیه بر «منابع اصیل اسلامی»، بر «آراء کفار یونانی» بنا شده است (مجلسی، ۱۳۹۰، ص ۵).

مجلسی از این منظر، به دفاع از خلوص معرفت دینی می‌پردازد و بر این باور است که ورود مفاهیم فلسفی یونانی، سبب آمیختگی آموزه‌های وحیانی با آراء بشری شده و فهم دینی را دچار انحراف کرده است. از نظر وی، حکمت حقیقی باید از سرچشمه‌ی وحی و گفتار معصومان (ع) نشأت گیرد و نه از تفکرات غیرمؤیدان (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳).

این موضع در واقع بر نگرشی دلالت دارد که اعتبار یک علم را بر اساس منشأ و منبع شکل‌گیری آن مورد سنجش قرار می‌دهد. در این چارچوب، اگر منبع معرفت فلسفی غیرالهی و غیر وحیانی باشد، نتیجه‌ی آن نیز فاقد حجیت خواهد بود.



۵ روش تأویل فلاسفه و نقد رویکرد عقل‌گرایانه فلسفی به نصوص دینی

سومین محور نقد علامه مجلسی متوجه روش تأویل فلاسفه در تفسیر متون وحیانی است. وی معتقد است که فلاسفه اسلامی، به‌ویژه مشائیان و اشراقیان، با تفسیر عقلانی و رمزی از آیات و روایات، در واقع از ظاهر نصوص فاصله گرفته و به نوعی تأویل بی‌ضابطه و افراطی روی آورده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۳۶۵).

مجلسی در آثار خود تأکید می‌کند که در همه‌ی حوزه‌های دینی - اعم از اصول عقاید و فروع احکام - باید به سخنان معصومان (ع) و نصوص معتبر قرآنی تمسک جست و از تأویل‌های عقل‌محور پرهیز کرد.

در نگاه وی، تأویل اگر بر پایه‌ی اصول معتبر انجام گیرد، نه‌تنها مردود نیست، بلکه یکی از روش‌های صحیح فهم متون است. اما مشکل آنجاست که فلاسفه، تأویل را بدون رعایت ضوابط نقلی و عقلی به‌کار می‌گیرند. مجلسی تأکید می‌کند که تأویل باید بر اساس قواعد معین و دلایل مستند انجام گیرد و تأویلات بی‌ضابطه، دین را از معنا تهی می‌سازند. (عظیمی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۵، ص ۲۷-۴۲).

مجلسی تأویلات فلاسفه را از چند جهت ناصحیح می‌داند:

۱. مخالفت با ظاهر نصوص دینی: فلاسفه غالباً با تمایل به معنای رمزی و باطنی، از ظاهر روشن آیات فاصله می‌گیرند. به نظر وی، این روش منجر به انکار معانی حقیقی دین می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، ص ۲۵۸)

۲. عدم انطباق با اصول عقلی ضروری: وی معتقد است که بسیاری از تأویلات فلسفی با بدیهیات عقل سلیم نیز سازگار نیستند.

به‌سبب «اعراض از آثار اهل‌بیت (ع) و تکیه بر رأی شخصی» ضالّ و مُضِلّ می‌خواند (مجلسی، ۱۳۹۰، ۵).

از منظر مجلسی، عقل هرچند ابزار ارزشمند فهم و استدلال است، اما توان آن محدود بوده و برای دستیابی به همه مراتب حقیقت و هدایت انسان کافی نیست. وی استدلال می‌کند که اگر عقل در ذات خود توان درک تمام ابعاد هستی را داشت، نیازی به بعثت پیامبران و نزول وحی باقی نمی‌ماند. بنابراین، خود وجود نبوّت دلیلی است بر اینکه عقل بشری بدون هدایت وحی از وصول به غایات نهایی سعادت ناتوان است.

در چارچوب معرفت‌شناختی اندیشه مجلسی، می‌توان نوعی عقل‌گرایی مقیّد را بازشناخت؛ بدین معنا که عقل تا جایی معتبر است که در پرتو وحی و در محدوده تعیین‌شده از سوی شریعت عمل کند. اما هنگامی که مدعی استقلال گردد و مرجعیت وحی را نادیده بگیرد، به «استبداد رأی» می‌انجامد. در واقع، به نظر می‌رسد مجلسی فلاسفه را نمونه روشن روایت «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ» می‌داند؛ یعنی کسانی که بر رأی و داوروی شخصی خود تکیه کرده و در نتیجه دچار هلاکت فکری و گمراهی می‌شوند (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۷۲، ص ۱۰۴).

از نگاه او، فلاسفه مشائیان دقیقاً گرفتار چنین وضعی‌اند: اعتماد افراطی به استدلال‌های عقلی و بی‌اعتنایی به نصوص وحیانی آنان را از مرجعیت معصومان دور کرده و موجب انحراف در فهم دین شده است. از این‌رو مجلسی نقد خود را نه صرفاً متوجه محتوا و نتایج فلسفی، بلکه پیش از آن، متوجه روش‌شناسی و «منبع‌شناخت» در فلسفه مشاء می‌کند؛ جایی که عقل به‌جای آنکه در خدمت وحی باشد، به جایگزین آن بدل می‌شود.



مجلسی در این رویکرد تنها نیست. پیش از او، ابوحامد غزالی نیز در *تهافت الفلاسفه* همین نقد را با بیانی دیگر مطرح کرده بود. غزالی، با اشاره به اختلافات بنیادین میان افلاطون و ارسطو، این ناهماهنگی را نشانه‌ای از بطلان ادعای فلاسفه در دستیابی یقینی به حقیقت می‌شمارد (غزالی، بی‌تا، ۶۲).

از نظر مجلسی، فلسفه در مهم‌ترین مباحث خود - اعم از مسائل وجود و ماهیت، نفس، قدّم یا حدوث عالم، اتحاد عاقل و معقول، و حتی در تعریف عقل - گرفتار اختلافات عمیق و آشتی‌ناپذیر است. وی در *بحار/الأنوار* و سایر آثار خود، با اشاره به این اختلافات، تصریح می‌کند که فلاسفه در هیچ‌یک از مسائل اساسی به اجماع نرسیده‌اند و این پراکندگی آراء، بیانگر آن است که بنیان فلسفه بر گمان و ظن استوار است، نه بر یقین و هدایت وحیانی (مجلسی، ۱۳۹۰، ۲۵).

به باور او، اگر عقل فلسفی به تنهایی قادر به کشف حقیقت می‌بود، باید همه‌ی فلاسفه به نتایج واحدی می‌رسیدند؛ حال آنکه هر فیلسوفی رأیی متفاوت عرضه کرده و دیگری را به خطا متهم ساخته است. از این‌رو، علامه نتیجه می‌گیرد که تکیه‌ی صرف بر عقل و بی‌توجهی به وحی و سنت معصومان، انسان را به اختلاف، حیرت و ضلالت می‌کشاند.

وی بر اساس همین استدلال، روش اهل بیت (ع) را برتر از فلسفه می‌شمارد؛ زیرا در سنت اهل بیت، وحدت در اصول و هماهنگی در معارف مشاهده می‌شود، در حالی که فلسفه در بنیان خود گرفتار تشنّت و چندگانگی است. بدین‌سان، از نگاه مجلسی، اختلاف میان فلاسفه نه‌تنها یک امر طبیعی در مسیر تحقیق نیست، بلکه خود نشانه‌ای از بطلان مبانی آنان و ناتوانی عقل مستقل از وحی در نیل به حقیقت است.

۳. تعارض با اجماع علمای دین: مجلسی اجماع اهل علم را یکی از معیارهای صحت تأویل می‌داند و تأویلات فلاسفه را خارج از این اجماع می‌شمارد.

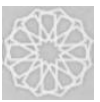
۴. نبود ادله معتبر نقلی و عقلی: از نظر وی، هرگونه عدول از ظاهر متن باید بر پایه دلیل قطعی باشد، حال آن‌که تأویلات فلسفی عموماً فاقد چنین پشتوانه‌ای هستند.

۵. خطر انحراف عقیدتی: وی تأکید دارد که تأویل‌های بی‌ضابطه می‌توانند به انکار اصول دین و گرایش به الحاد بینجامند (همان).

به تعبیر مجلسی، تأویل فلاسفه نه کشف حقیقت، بلکه «ردّ آیات و روایات با لباس تأویل» است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، ص ۳۶۵). از این‌رو، او با اصل تأویل مخالفت ندارد، اما قلمرو و شرایط مشروعیت آن را محدود به قواعدی می‌داند که از سوی معصومان (ع) و علمای دین تعیین شده است.

۶ اختلاف فلاسفه و نقد انسجام معرفتی فلسفه اسلامی

علامه مجلسی، اختلافات عمیق و دامنه‌دار میان مکاتب فلسفی - به‌ویژه میان مشائیان و اشراقیان - را نشانه‌ای روشن از ضعف بنیادین فلسفه می‌داند. به باور او، اگر فلسفه مدعی کشف حقیقت از طریق عقل محض است، باید به دستگاهی منسجم و نتایج قطعی بینجامد؛ در حالی که واقعیت تاریخی فلسفه، سرشار از آرای متعارض و دستگاه‌های نظری ناسازگار است. این تكثر و تعارض، از نگاه مجلسی، خود دلیل بر ناکامی روش عقلانی صرف در دستیابی به حقیقت نهایی است.



۷ تحلیل و ارزیابی

پس از بررسی دیدگاه‌های علامه مجلسی نسبت به فلسفه و شناسایی محورهای اصلی نقد او، اکنون نوبت به ارزیابی و تحلیل این دیدگاه‌ها می‌رسد. در این مرحله، هدف بررسی مستدل نقدهای مجلسی و سنجش میزان اعتبار و اثرگذاری آنهاست؛ چنین تحلیلی امکان می‌دهد تا جایگاه فلسفه اسلامی در پرتو این نقدها روشن‌تر شود و میزان مشروعیت و معقولیت نقدهای علامه ارزیابی گردد.

۸ تحلیل و ارزیابی دیدگاه علامه مجلسی درباره‌ی خاستگاه یونانی فلسفه

یکی از بنیادی‌ترین نقدهای علامه مجلسی بر فلسفه، مسئله‌ی خاستگاه یونانی آن است. او بر این باور است که فلسفه دانشی برخاسته از تمدنی غیر اسلامی است و از این رو نمی‌تواند در تبیین آموزه‌های وحیانی و معارف دینی نقشی اصیل و معتبر ایفا کند. به نظر مجلسی، مبانی فکری فلاسفه‌ی مسلمان، به‌ویژه مشائیان، ریشه در منابع یونانی دارد و همین وابستگی موجب شده است که اندیشه‌های آنان از مسیر وحی و سنت اهل‌بیت (ع) فاصله گیرد.

هرچند در کنار یونان، سنت‌های فلسفی دیگری همچون فلسفه ایرانی، هندی و چینی - که از مهم‌ترین میراث‌های فکری شرق به‌شمار می‌آیند - وجود داشته‌اند، اما منتقدان فلسفه اسلامی معمولاً بر خاستگاه یونانی آن تأکید می‌کنند (غزالی، بی‌تا، ص ۵۹). مقصود آنان بیان میزان تأثیرپذیری این فلسفه از سنت عقلی یونانی است؛ ادعایی که در اصل، سخنی درست به‌شمار می‌آید. به‌ویژه فلسفه مشاء و مکتب ابن‌سینا، برخلاف سنت‌های شرقی، تقریباً هیچ تأثیری از فلسفه‌های هندی و چینی نپذیرفته‌اند. این عدم تأثیرگذاری را باید یا به ماهیت این مکاتب شرقی نسبت داد یا به شرایط اجتماعی

و سیاسی زمانه؛ امری که بحث تفصیلی آن در اینجا مجال نمی‌یابد. (کرد فیروزجانی، ۱۳۸۶، ص ۳۸)

با این حال، بسیاری از پژوهشگران معاصر این تلقی را یک‌سویه می‌دانند و تأکید می‌کنند که ورود فلسفه به جهان اسلام صرفاً به معنای انتقال انفعالی اندیشه‌های یونانی نبود، بلکه فرآیندی پویا و بازآفرینانه بود که در تعامل با نیازهای معرفتی و الهیاتی تمدن اسلامی شکل گرفت (پورقاسم، ۱۴۰۱، ص ۳۶). فلاسفه‌ی مسلمان، ضمن بهره‌گیری از میراث یونانی، به ویژه ارسطو و نوافلاطونیان، دستگاهی تازه و سازگار با مبانی ایمانی اسلام پدید آوردند و فلسفه را از دانشی وارداتی به دانشی زنده، نقد و در خدمت تبیین جهان‌بینی توحیدی تبدیل کردند (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۷)

از دیدگاه تاریخی، علوم اسلامی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست، علوم که در درون تمدن اسلامی تولّد یافتند، همچون علوم قرآنی و حدیثی؛ و دوم، علوم که پیش از اسلام نیز وجود داشتند و در بستر تمدن اسلامی گسترش یافتند، مانند ریاضیات و پزشکی. نکته‌ی قابل توجه آن است که علامه مجلسی استفاده از منابع غیر اسلامی در علوم طبیعی و ریاضی را مذموم نمی‌داند، زیرا این علوم با مبانی اعتقادی دین تعارضی ندارند؛ اما فلسفه از آن‌رو مورد نقد اوست که به مسائل الهی و اصول اعتقادی می‌پردازد و هرگونه انحراف در آن می‌تواند به تحریف در بنیادهای دینی بینجامد.

با این همه، نقد مجلسی بر فلسفه مشائی بر پیش‌فرضی استوار است که خود نیازمند تأمل است؛ یعنی این تصور که فلسفه‌ی اسلامی همان فلسفه‌ی یونانی است و در محتوا و روش تفاوتی بنیادین با آن ندارد. حال آن‌که واژه‌ی «اسلامی» در تعبیر «فلسفه اسلامی» وصفی حقیقی است که بیانگر تأثیر آموزه‌های اسلامی در بازسازی و جهت‌دهی فلسفه‌ی یونان است. این تحول، چنان‌که عبودیت یادآور می‌شود، اگرچه ممکن است در ارزیابی نهایی درستی یا نادرستی فلسفه تأثیر نگذارد، اما در



و هستی‌بخش» ارتقا می‌یابد و بدین‌سان ساختار علیت را از بنیاد متحول می‌سازد. (کردفیروزجانی، ۱۳۸۶، ص ۳۰).

از این منظر، نقد علامه مجلسی بر فلسفه را نمی‌توان بر مبنای منشأ تاریخی یا جغرافیایی آن موّجه دانست؛ زیرا اعتبار یک دانش وابسته به خاستگاه قومی یا تمدنی آن نیست، بلکه معیار سنجش آن هماهنگی با حقیقت، عقل و برهان است. همان‌گونه که مسلمانان علوم طبیعی، ریاضی و پزشکی را از تمدن‌های پیشین اخذ کردند و سپس با توسعه و بازآفرینی، آن‌ها را در چارچوب تمدنی خویش گسترش دادند، فلسفه نیز در بستر تمدن اسلامی مسیر تحول، بومی‌سازی و استقلال مشابهی را طی کرد.

در آموزه‌های اسلامی نیز ملاک ارزش‌گذاری علم، «حقیقت‌جویی» و «درستی در فهم» است، نه هویت گوینده یا خاستگاه فرهنگی او. روایات متعددی از جمله روایت درباره لزوم «گرفتن حق از هر کس که آن را بر زبان می‌آورد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص: ۹۶) و روایت مشهور «حکمت گمشده مؤمن است؛ آن را هر جا بیابد برمی‌گیرد» (مجلسی، همان) بر این اصل تأکید دارند. در این دسته روایات، مخاطب به دریافت حکمت حتی اگر از غیرمسلمان، منافق یا شخص فاقد صلاحیت اخلاقی باشد تشویق شده و معیار، «حق بودن» محتوا دانسته شده است، نه منزلت گوینده. (همان)

افزون بر این، در همین منابع حدیثی، مسلمانان به «نقد سخن» (کونوا نقّاد الکلام)، «سنجش گفتار»، و «جست‌وجوی حکمت حتی در میان اهل باطل» (مجلسی، همان) ترغیب شده‌اند. این تعالیم نشان می‌دهد که در حوزه معرفت، برخلاف برخی عبادات که شرایطی همچون ایمان و عدالت معتبر است، منشأ و هویت گوینده شرطیت ندارد و ارزش دانش در انطباق آن با حقیقت تعریف می‌شود.

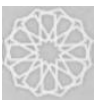
با توجه به این مبانی، جای تأمل دارد که علامه مجلسی با وجود نقل همین روایات در بحارالأنوار،

شکل‌گیری هویت معرفتی آن کاملاً مؤثر بوده است (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

یکی از مبانی دیگر نقد مجلسی، این تصور است که فلسفه یونانی به‌کلی از ادیان توحیدی و منابع وحیانی بی‌تأثیر بوده است. این دیدگاه نیز مورد تردید است؛ زیرا تاریخ نشان می‌دهد که در فضای فکری یونان باستان نیز مباحثی درباره‌ی مبدأ، عقل، و غایت وجود مطرح بوده که بعدها در تمدن اسلامی تفسیر و تکامل یافت. فلاسفه مسلمان، همچون فارابی و ابن‌سینا، نه مقلّد افلاطون و ارسطو، بلکه آفریننده‌ی دستگامی جدید بودند که در بسیاری از مبانی از فلسفه‌ی یونان گسست معرفتی داشت (قاسم‌پور، ۱۴۰۱، ص ۲۷).

علامه طباطبایی تصریح می‌کند که فیلسوفان مسلمان مباحث فلسفی را از حدود دوپست مسئله در فلسفه یونانی به بیش از هفتصد مسئله گسترش دادند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸). این گسترش نه از سر انفعال در برابر میراث یونان، بلکه نتیجه تلاشی آگاهانه برای دفاع عقلانی از ایمان و تبیین معقول معارف وحیانی بود. از این‌رو فلسفه اسلامی، در بنیاد خود، کوششی نظام‌مند برای جمع میان عقل و ایمان و پاسداشت عقلانیت در چارچوب وحی به شمار می‌آید.

فلسفه اسلامی نه‌تنها در مرحله شرح و تفسیر فلسفه یونانی - به‌ویژه در خوانش ابن‌سینا از ارسطو - دقیق‌ترین و کارآمدترین تبیین‌ها را ارائه کرده و بسیاری از کاستی‌های ارسطوشناسی را برطرف ساخته است، بلکه در گامی فراتر، افق‌هایی نو پدید آورده که در میراث ارسطویی سابقه‌ای ندارد؛ از جمله تقسیم موجودات به «واجب» و «ممکن» و تبیین احکام آن‌ها، و نیز تقسیم موجودات به «حادث» و «قدیم» همراه با تحلیل ابتکاری «حادث ذاتی» و «حادث زمانی». افزون بر این، فیلسوفان مسلمان در برخی مباحث چنان بازاندیشی کرده‌اند که ماهیت مسئله دگرگون شده است؛ چنان‌که مفهوم علت، که در دستگام ارسطو عمدتاً طبیعی و حرکتی است، در فلسفه ابن‌سینا به «علت ایجاد



تأکید ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا بر روش عقلی، هرگز به معنای نادیده گرفتن وحی نیست؛ همان‌گونه که استفاده از روش تجربی در علوم طبیعی نیز به معنای انکار منابع غیرتجربی نیست. آنان وحی را اوج معرفت و مرتبه‌ای از علم می‌دانند که عقل بشری، هرچند شریف و دقیق، به تمامی بدان راه ندارد (خادمی و پوشیان جویباری، ۱۳۹۶، ص ۶۱).

ابن‌سینا در آثار خود، میان مراتب عقل تمایز نهاده و مرتبه‌ی عقل قدسی نبی را برترین درجه‌ی معرفت انسانی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱؛ حسن زاده آملی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۴۰). او تصریح می‌کند: «ان مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح» (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۵۰) از نظر وی، وحی نوعی معرفت یقینی و شهودی است که از مرتبه‌ای خاص از عقل، یعنی «عقل قدسی» صادر می‌شود. در این مرتبه، نفس پیامبر با «عقل فعال» ارتباط می‌یابد (درگاهزاده، ۱۴۰۱، شماره ۳۸) و حقایق را بدون واسطه و نیاز به استدلال نظری دریافت می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰)

وی در *الإشارات و التنبيهات* نیز توضیح می‌دهد که وحی نه تخیل یا حدس صرف، بلکه نوعی علم حضوری قدسی است که از نفس قدسی پیامبر ناشی می‌شود و از مرتبه‌ی عقل نظری فراتر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۵۲). بدین‌سان، ابن‌سینا با تبیین فلسفی پدیده‌ی وحی، در واقع در پی دفاع نظری از آن است. او می‌کوشد نشان دهد که وحی در امتداد عقل و در اوج مراتب آن قرار دارد، نه در تضاد با آن. وحی در نظام فکری ابن‌سینا نوعی علم حضوری یقینی است که عقل برهانی در برابر آن فروتر می‌نشیند. (کلایه و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲).

ارزیابی تطبیقی میان نصوص ابن‌سینا و نقدهای مجلسی نشان می‌دهد که فلاسفه اسلامی هرگز عقل را مستقل از وحی ندانسته‌اند، بلکه بر تعامل و هماهنگی میان آن دو تأکید کرده‌اند. از این رو،

فلسفه را تنها به دلیل خاستگاه یونانی آن «غیردینی» یا «نامشروع» تلقی کرده است؛ در حالی که وفق روایات پیش‌گفته، معیار مشروعیت معرفت نه خاستگاه، بلکه حقانیت و کارآمدی آن در فهم حقیقت است.

بنابراین، هرچند علامه مجلسی از منظر محدثانه و نص‌محور به فلسفه می‌نگرد و نگرانی او از تأثیر منابع بیگانه بر معارف دینی قابل درک است، اما از حیث تاریخی و معرفتی، فلسفه اسلامی را باید پدیده‌ای نو و درون‌زا دانست؛ دانشی که با تکیه بر وحی، عقل و تجربه‌ی ایمانی مسلمانان شکل گرفت و در سیر تطور خود، به‌ویژه در حکمت متعالیه صدرایی، به تلفیقی عمیق میان فلسفه و حدیث دست یافت و شاید همین هم‌گرایی بود که باعث شد علامه مجلسی در برابر آن سکوتی محتاطانه در پیش گیرد.

۹ ارزیابی دیدگاه علامه مجلسی درباره استقلال عقل از منظر فلاسفه اسلامی

ادعای استقلال مطلق عقل از وحی، که گاه از سوی ناقدان فلسفه اسلامی - از جمله علامه مجلسی - مطرح شده است، با مبانی و نصوص معتبر فلاسفه مسلمان سازگار نیست و فاقد پشتوانه‌ی مستند تاریخی و فلسفی است. در واقع، فلاسفه مسلمان، اعم از مشائی، اشراقی و صدرایی، هرگز عقل را در برابر وحی قرار نداده‌اند، بلکه آن را ابزار و مقدمه‌ای برای فهم عمیق‌تر حقیقت و هدایت الهی دانسته‌اند. آنان معتقدند عقل در قلمرو خاص خود توان تحلیل و استدلال دارد و در مرتبه‌ای از مراتب معرفت انسانی، مایه‌ی کشف حقایق است، اما وحی مرتبه‌ای فراتر از عقل نظری دارد که در آن، معرفت از منبع قدسی و فیض الهی صادر می‌شود. از این رو، عقل و وحی در منظومه‌ی معرفت‌شناسی اسلامی نه متقابل، بلکه مکمل یکدیگرند.



دارد. فلاسفه، هنگامی که ظاهر نصوص با مبانی برهانی ایشان ناسازگار باشد، ظاهر را حمل بر مجاز یا رمز کرده و معنایی متناسب با مبانی نظری خود ارائه می‌کنند. در این نظام فکری، عقل سنج نهایی فهم است؛ بنابراین هر نضی که با اصول عقلی تعارض داشته باشد، موضوع تأویل قرار می‌گیرد. از این رو، تأویل نزد فیلسوفان نه امری اضطراری، بلکه روشی طبیعی برای توافق میان نقل و عقل است.

اختلاف اصلی مجلسی با فلاسفه دقیقاً در همین نقطه است: در نگاه او، فیلسوفان بدون دلیل معتبر شرعی، ظاهر نصوص را کنار گذاشته و آن‌ها را مطابق مبانی عقلی خود بازتفسیر می‌کنند. از دید او این نوع تأویل، نه تفسیر بلکه «تحریف معنوی» نصوص و تفسیر به رأی است. مجلسی تأکید می‌کند که صرف «عدم درک عقلی ظاهر» یا «استبعاد معنایی» مجوز تأویل نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۶۷)؛ در حالی که در فلسفه اسلامی، چنین استبعادی اغلب یکی از محرک‌های اصلی تأویل به شمار می‌رود.

از نظر علامه مجلسی، تأویل یک ابزار استثنایی است که تنها در صورت وجود دلیل قاطع و ضرورت معرفتی می‌توان به آن متوسل شد (همان، ج ۵۶، ص ۳۵۱). برای نمونه، او برخی روایات موهّمِ نقص در مقام انبیا (همان، ج ۱۷، ص ۱۱۹ و ج ۱۴، ص ۸۹) یا ملائکه (همان، ج ۱۱، ص ۱۲۶) را تأویل می‌کند، زیرا ظاهر آن‌ها با بدیهیات عقلی و اصول کلامی ناسازگار است. همچنین در آیات و روایاتی که دلالت بر جسمانیت خدا دارند، تأویل را لازم می‌داند (همان، ج ۳، ص ۳۰۹).

در مقابل، بسیاری از تأویلات فلاسفه - مانند تأویل ملائکه به عقول و نفوس (همو، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۵)، تأویل معاد جسمانی، یا حمل آیات مربوط به آخرت بر معانی رمزی - از نظر او مردود است (همو، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۱۲۲)؛ زیرا به باور وی این موارد «نص» هستند و امکان تأویل ندارند. از دید مجلسی، فلاسفه بدون وجود دلیل شرعی معتبر و صرفاً بر

نسبت دادن دیدگاه «استقلال عقل از وحی» به ابن‌سینا و هم‌مکتبان او، نادرست و ناتمام است.

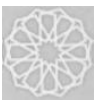
۱۰ تحلیل انتقاد مجلسی از تأویل‌گرایی فلسفی

تأویل، به‌عنوان یکی از ابزارهای فهم نص، همواره میان «ضرورت» و «احتیاط» در نوسان بوده و همین امر آن را به نقطه اختلافی مهم میان محدثان، متکلمان و فلاسفه تبدیل کرده است. در این چارچوب، بررسی دیدگاه علامه مجلسی درباره تأویل و مقایسه آن با رویکرد فیلسوفان، می‌تواند ابعاد روش‌شناختی و معرفت‌شناختی این اختلاف را روشن سازد.

علامه مجلسی با اصل تأویل مخالفتی ندارد و خود در موارد متعدد، به‌ویژه در مباحث کلامی، به تأویل آیات و روایات پرداخته است. او همچنین برخی تأویلات پیشینیان و متکلمان را پسندیده و برخی دیگر را مردود دانسته است. با این حال، مجلسی به «اصل عدم تأویل» و *اصالة الظهور* پایبند است؛ یعنی معتقد است تا هنگامی که معنای ظاهری دلیل نقلی قابل پذیرش باشد، نباید به تأویل روی آورد. تنها در صورت تعارض قطعی ظاهر با بدیهیات عقلی یا ضرورت‌های کلامی، تأویل مجاز و بلکه لازم است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۲۹). از دیدگاه وی، تأویل بی‌دلیل «جرأت بر خدا و بر اولیای دین» است و می‌تواند به انحراف و الحاد بینجامد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۴).

در مقابل، وی تأکید می‌کند که تأویل صحیح تنها با روش‌ها و اصول معتبر - مانند وجود دلیل قطعی، سازگاری با عقل، عدم مخالفت با ظواهر دیگر نصوص، و مطابقت با سیاق - ممکن است (عظیمی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵). از این رو، مجلسی بخش عمده‌ای از تأویلات نادرست را ناشی از ترک ظاهر، بدون دلیل کافی می‌داند.

در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در میان فیلسوفان مشائی و حکمت متعالیه، تأویل جایگاهی بنیادی



ضروری اما مشروط می‌داند، در حالی که فلاسفه آن را بخشی طبیعی و بلکه در مواردی واجب فرایند فهم متون دینی تلقی می‌کنند.

از دیدگاه فلسفی، تاویل‌های فلاسفه بر بنیان‌های منطقی و اصول عقلی استوار است. فلاسفه اسلامی، برخلاف تصور مجلسی، تاویل را از سر «استبداد رأی» انجام نمی‌دهند؛ بلکه بر این اساس عمل می‌کنند که: ظاهر برخی نصوص ممکن است با بدیهیات عقلی ناسازگار باشد. نیز عقل حجت درونی و مکمل وحی است و نصوص دینی لایه‌های متعدد معنایی دارند هم چنین الفاظ برای بیان حقایق فرامادی کافی نیستند، پس باید به تاویل دست زد.

در نتیجه، تاویل فیلسوفان از منظر فلسفی کاملاً روشمند و مبتنی بر اصول عقلانی است و نه یک سلیقه شخصی. از این رو، ایراد مجلسی - که آنان را مصداق «استبداد رأی» می‌خواند - از دیدگاه فلسفی قابل پذیرش نیست.

۱۱ تحلیل دیدگاه علامه مجلسی درباره اختلاف فلاسفه

علامه مجلسی در نقد فلسفه، یکی از دلایل بطلان آن را اختلاف آراء میان مکاتب فلسفی، به‌ویژه میان مشاء و اشراق، می‌شمارد. به باور او، چون این دو مکتب در مسائل بنیادینی چون حقیقت وجود، علم الهی، و نسبت عقل و وحی با یکدیگر هم‌رأی نیستند، فلسفه از انسجام درونی و اعتبار معرفتی لازم برخوردار نیست. این داوری در نگاه نخست بر گرایش دینی مجلسی به وحدت حقیقت و انسجام معرفت استوار است؛ اما از منظر فلسفه علم و تاریخ تفکر، چنین استدلالی نیازمند تأمل و بازنگری جدی است. افزون بر این، توجه به اختلاف مکاتب فلسفی پیش از مجلسی نیز سابقه دارد؛ چنان‌که فارابی بسیار پیش‌تر بر این تفاوت‌ها انگشت نهاده و در پی ایجاد هماهنگی میان نظام‌ها و مکاتب گوناگون برآمده است و در همین راستا جمع بین رأی الحکیمین را نگاشته است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ۷۹).

اساس مبانی نظری خود، نصوص را تأویل می‌کنند؛ از این رو وی این رویکرد را از اسباب اصلی انحراف آنان دانسته و در مواردی موجب تکفیر می‌شمارد.

فلاسفه اسلامی تأویل را ابزاری برای هماهنگ‌سازی ظاهر نصوص با قواعد عقلی می‌دانند. در نظر آنان، اگر ظاهر آیه یا روایت با ضرورت عقلی تعارض داشته باشد، باید نص را به نحوی حمل کرد که با نظام فلسفی و عقلانی متناسب باشد (بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۲). این رویکرد در نهایت به معنای اولویت عقل بر ظاهر ادله نقلی است؛ به گونه‌ای که عقل می‌تواند ظاهر را کنار بگذارد و معنای متناسب‌تری پیشنهاد کند.

مجلسی این رویکرد را «استبداد رأی» و به‌کارگیری عقل در حوزه‌ای فراتر از صلاحیت آن تلقی می‌کند. او می‌پذیرد که عقل حجیت دارد، اما تنها در چارچوب وحی و نه در تعارض با آن. تفاوت اساسی میان دو دیدگاه نیز همین است: نزد فلاسفه، عقل میزان اصلی تأویل است، اما نزد مجلسی، وحی و نصوص معتبر معیار نخست‌اند و عقل نقش مؤید دارد، نه حاکم.

در مجموع، اختلاف علامه مجلسی و فلاسفه در باب تأویل، ریشه در دو دستگاه معرفت‌شناختی متفاوت دارد. فلاسفه با تکیه بر خودبستگی عقل، تأویل را راهی طبیعی برای فهم لایه‌های باطنی نصوص می‌دانند و ظاهر را در صورت تعارض با برهان کنار می‌گذارند. در مقابل، مجلسی تأویل را تنها در صورت اضطرار و بر اساس ضوابطی سخت‌گیرانه مجاز می‌شمارد و اصل را بر التزام به ظاهر نصوص می‌داند.

این اختلاف نگرش سبب شده است که بخش عمده‌ای از نقدهای مجلسی بر فلسفه و حتی عرفان ناظر به تأویلات آنان باشد. او معتقد است که بسیاری از تأویلات فلسفی فاقد دلیل شرعی یا عقلی معتبر بوده و راه را برای تفسیر به رأی، تعطیلی ظواهر نصوص، و در نهایت انحراف در فهم دین هموار می‌کنند. در نتیجه، مجلسی تأویل را ابزاری



نشانه‌ی بطلان، بلکه مظهر کوشش مداوم عقل انسانی برای فهم حقیقت است.

۱۲ نتیجه گیری

بررسی انتقادی دیدگاه‌های علامه مجلسی درباره فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که مواجهه‌ی او با فلسفه، بیش از آنکه صرفاً جنبه‌ای معرفتی داشته باشد، ریشه در رویکردی روش‌شناختی و نص‌محور دارد که دغدغه‌ی اصلی آن، صیانت از مرجعیت وحی و سنت در برابر خودبستگی عقل است. مجلسی در چهار محور اصلی نقد خود - یعنی خاستگاه یونانی فلسفه، خودبستگی عقل، روش تأویل فلاسفه و اختلافات میان مکاتب فلسفی - کوشیده است تا نشان دهد که فلسفه، به‌ویژه در قالب مکتب مشاء، در تبیین حقایق دینی فاقد پشتوانه‌ی یقینی است و از مسیر هدایت وحیانی فاصله گرفته است.

با این حال، تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که بسیاری از انتقادهای او ناشی از تلقی خاص محدثان از فلسفه بوده و نه از مطالعه‌ی دقیق دستگاه‌های فلسفی مسلمانان.

سخن علامه مجلسی درباره خاستگاه یونانی فلسفه، در اصل خود قابل پذیرش است؛ اما این واقعیت به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به‌عنوان دلیلی معتبر برای رد فلسفه اسلامی، نه از منظر درون‌دینی و نه از منظر برون‌دینی، مورد استناد قرار گیرد.

فلاسفه اسلامی، برخلاف آنچه مجلسی پنداشته، نه تنها عقل را در برابر وحی قرار ندادند، بلکه آن را ابزار کشف و تأیید معارف وحیانی دانستند. در سنت ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، عقل و وحی در نسبت طولی و مکمل یکدیگر قرار دارند و فلسفه اسلامی تلاشی است برای عقلانی‌سازی ایمان، نه جایگزینی آن.

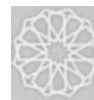
همچنین، در زمینه‌ی تأویل، مجلسی بیش از آنکه با اصل تأویل مخالفت داشته باشد، نگران گسترش تأویل‌های بی‌ضابطه بود که می‌توانست

در تاریخ تفکر بشری، اختلاف درونی نه نشانه‌ی ضعف، بلکه نشانگر پویایی و زاینده‌گی علم است. هیچ‌یک از دانش‌های نظری، از طبیعیات و ریاضیات گرفته تا فلسفه، از اختلاف نظر خالی نبوده‌اند. این تفاوت دیدگاه‌ها، اگر بر پایه‌ی استدلال و منطق برهانی استوار باشد، خود مسیر کشف حقیقت را روشن‌تر می‌سازد. اختلاف روش‌ها دلالت بر بطلان حقیقت واحد ندارد، بلکه نشانه کوشش عقل در نیل به آن است.

بر همین اساس، تنوع روش‌ها در فلسفه اسلامی نیز نه نشانه‌ی پراکندگی، بلکه عامل غنا و تکامل آن است. سهروردی با نقد فلسفه مشاء، در پی نفی عقلانیت ابن‌سینا نبود، بلکه می‌خواست آن را با شهود و اشراق تکمیل کند. این مسیر در نهایت به حکمت متعالیه صدرالمآلهین انجامید که در آن برهان، عرفان و قرآن در پیوندی تازه قرار گرفتند. از این منظر، اختلاف میان فلاسفه اسلامی نه نشانه‌ی ضعف، بلکه زمینه‌ساز رشد و تحول درونی فلسفه بوده است.

افزون بر این، اگر معیار بطلان یک علم، وجود اختلاف در آراء باشد، بسیاری از علوم دینی مانند فقه و کلام نیز باید از اعتبار ساقط شوند؛ حال آن‌که اختلاف میان مکاتب فقهی یا میان اشاعره و معتزله هرگز موجب تردید در اصل این علوم نشده است. اختلاف دیدگاه در فقه و فلسفه، هر دو ناشی از تفاوت در مبانی و شیوه‌های استدلال است، نه از نبود حقیقت.

از این‌رو، استدلال مجلسی مبنی بر اینکه اختلاف فلاسفه دلیل بطلان فلسفه است، از منظر روش‌شناسی معرفت قابل دفاع نیست. این نقد بیشتر از نگرانی او نسبت به تأثیر فلسفه بر تفسیر ظواهر دینی سرچشمه می‌گیرد تا از تحلیل منطقی ساختار فلسفه. هرچند دغدغه‌ی حفظ ایمان و وحی در اندیشه‌ی او قابل احترام است، اما نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که فلسفه، به سبب اختلاف درونی، فاقد اعتبار معرفتی است. اختلاف در اینجا نه



از منظر تاریخ تفکر اسلامی، سهمی مهم در شکل‌دهی به منازعه‌ی دیرپای عقل و نقل و در حفظ هویت دینی معرفت اسلامی داشته‌اند.

بدین‌سان، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که نقدهای معرفت‌شناختی و روشی علامه مجلسی بر فلسفه، اگرچه در سطح استدلالی با مبانی فلاسفه اسلامی سازگار نیست، اما در افق الهیاتی خود بیانگر تلاش محدثی است که می‌کوشد در عصر غلبه فلسفه و عرفان، اصالت وحی و مرجعیت نصوص اهل بیت(ع) را پاس دارد.

ظواهر شرع را تضعیف کند. از این رو، بخش مهمی از نقدهای او را باید در چارچوب دغدغه‌های الهیاتی و اجتماعی عصر صفوی، و در بستر گسترش جریان اخباری‌گری و نزاع آن با مکتب حکمت متعالیه فهمید.

در نهایت، می‌توان گفت مواجهه‌ی علامه مجلسی با فلسفه، نه صرفاً تقابل عقل و نقل، بلکه تلاشی برای بازتعریف مرزهای مشروعیت معرفت دینی است. او در پی آن بود که عقل را در پرتو وحی و نه در عرض آن قرار دهد. از این منظر، نقدهای او گرچه از دید فلسفی گاه ناتمام به نظر می‌رسند، اما



منابع

حسن‌پور، قاسم، (۱۴۰۱)، خوانشی نو از فلسفه فارابی؛ گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی، تهران، انتشارات نقد فرهنگ.

حسن‌پور، قاسم، (۱۳۹۱)، فارابی و تأسیس فلسفه اسلامی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی.

حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۴۱۷ق)، النفس من کتاب الشفاء، قم، مرکز الإعلام الإسلامي.

درگاه‌زاده، محمد و مهدوی، محمد، (۱۴۰۱)، نقش قوه خیال در تبیین وحی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ۳۸، بهار.

شبییری زنجانی، سید موسی، (بی‌تا)، جرعه‌ای از دریا، قم، مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد، (بی‌تا)، الأسفار الأربعة (ج ۹)، قم، مکتبه النور.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۵)، شیعه در اسلام، قم، اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی و مقدمه: مرتضی مطهری)، تهران، نشر صدرا.

عبودیت، علی، (۱۳۸۲)، فلسفه اسلامی و تأثیرپذیری از فرهنگ اسلامی، فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۱، ص ۲۷-۴۲.

عظیمی، محمد، (۱۳۹۶)، جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۱۹، ص ۲۵-۴۲.

عظیمی، محمد، (۱۴۰۰)، راز پنهان؛ روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی، قم، نشر ادیان.

عظیمی، محمد، (۱۴۰۰)، رویکردشناسی علامه مجلسی در قبال معارف بشری: فلسفه،

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۲۶ق)، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قاهره، دارالعرب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰)، رسائل ابن‌سینا، قم، انتشارات بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفاء، الطبیعیات: النفس، با مقدمه ابراهیم مدکور؛ تحقیق جورج قنوتی و سعید زائد، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۵)، الإشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة.

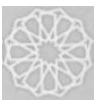
آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۸)، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

اصفهان‌ی، میرزا مهدی، (بی‌تا)، ابواب الهدی فی بیان طریق الهدایة الإلهیة و مخالفته مع العلوم الیونانیة، مشهد، بی‌نا.

بادامچی، نفیسه و شجاعی، مالک، (۱۳۹۹)، ماهیت فلسفه سینوی به چهار روایت معاصر، مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ۳۳، زمستان، ص ۲۰۹-۲۲۹.

بهشتی، احمد، (۱۳۸۶)، تجرید شرح نمط هفتم از کتاب الإشارات و التنبیها، قم، بوستان کتاب.

پوشیان جویباری، عارفه و خادمی، عین‌الله (۱۳۹۶)، چیستی و کارکردهای عقل قدسی از منظر ابن‌سینا، پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ص ۶۱-۸۹.



مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر، (۱۳۱۱ق)، رساله أجوبة ملا محمد باقر به ملا خلیل، تهران، انتشارات فطرت.

مجلسی، محمدباقر، (۱۳۹۰)، اعتقادات علامه مجلسی، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (چاپ دوم)، تهران، بی‌نا.

محمودکلایه، زهرا و سعیدی‌مهر، محمد، (۱۳۹۰)، تبیین عقلانی وحی از نظر ابن‌سینا، دو فصلنامه حکمت سینوی (مشکوٰة النور)، شماره ۱۷.

مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، پاورقی‌ها و مقدمه‌ها، در: طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، نشر صدرا.

عرفان و اصول فقه، فصلنامه دین‌پژوهی و کارآمدی، شماره ۱، ص ۱۰۷-۱۲۰.

عظیمی، محمد، و محمد غفوری‌نژاد، (۱۳۹۵)، نظریه تأویل ظواهر دینی نزد محمدباقر مجلسی، فصلنامه شیعه‌پژوهی، شماره ۶، ص ۲۷-۴۲.

غزالی، ابوحامد، (بی‌تا)، تهافت الفلاسفة، بی‌جا، شمس تبریزی.

فارابی، محمد بن محمد، (۱۴۰۵ق)، الجمع بین رأیی الحکیمین، تهران، مکتبة الزهراء.

کردفیروزجانی، یارعلی، (۱۳۸۶)، نوآوری‌های فلسفه اسلامی: در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن‌سینا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

کندی، یعقوب بن اسحاق، (۱۳۶۹ق)، رسائل الفلسفیه (تحقیق محمد عبدالهادی ابوریثه)، قاهره، دارالفکر العربی.