

نقد و بررسی دیدگاه معرفت‌شناختی میرزا مهدی اصفهانی

* امیر قربانی

* قادر حافظ

چکیده

بحث درباره مبانی معرفتی یک نظام فکری، تلاشی است برای تبیین جایگاه، قلمرو، منابع، روش و منطق شناخت در آن منظومه. «مکتب تفکیک» به مثابه یک نظام فکری در تاریخ اندیشه اسلامی، مبانی معرفت‌شناختی ویژه‌ای دارد. این نحله فکری تقریرهای متنوعی به خود دیده و در طول تاریخ تعدیل‌هایی در آن روی داده است؛ اما تأکید همه پیروان آن، لزوم مرزبندی میان سه جریان شناختی یعنی قرآن (جریان وحی)، فلسفه (جریان عقل) و عرفان (جریان کشف) است. تفکیکی‌ها با این کار، به دنبال معارف قرآنی و دینی به صورت خالص و عاری از التقاط و تأویلند. بر این اساس، منبع و روش شناخت دینی تفکیکی‌ها اصیل‌تر از دو جریان دیگر تلقی می‌شود. در این میان، آرای میرزا مهدی اصفهانی، بنیان‌گذار این دستگاه فکری، جالب توجه و حاکی از تقریری حداکثری از رویکرد تفکیکی است. در این مقاله، به واکاوی مبانی معرفت‌شناختی وی خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: عقل، وحی، عرفان، مکتب تفکیک، میرزا مهدی اصفهانی.

* دانشجوی دکتری رشته دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. amirqorbani@yahoo.com

* دانشجوی دکتری رشته عرفان و تصوف، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (دریافت و پذیرش: ۹۲/۰۶/۲۰ - ۹۳/۰۲/۱۰).

سرشت عقل

میرزا مهدی اصفهانی با بیان معنای ویژه‌ای از عقل، مدعی است که برداشت وی، مورد تأیید و تأکید برداشت ناب از دین است. وی با مددگیری از آیات و روایات، سرشت عقل را بیان می‌کند: عقل در علوم الاهی و بشری، دو اصطلاح متفاوت دارد؛ این اصطلاح در علوم الاهی (کتاب و سنت) عبارت است از نور مجرد بسیط ظاهر بالذات، مظهر غیر، خارج از نفس انسان و موجود مستقل خارجی. خدا آن را به هر که خواهد به فضل خودش اضافه کند و از هر که خواهد، باز می‌گیرد. عقل، آن نوری است که روح آدمی آن را می‌یابد و از رهگذر آن، نیکی افعال و ناپسندی آن‌ها و نیز جزئیات امور را بازمی‌شناسد: «فاعلم ان العقل الذی یشار الیه بلفظ العقل فی العلوم الالهیه هو النور الظاهر بذاته لکل من هو واجد له، یشهر للانسان به حسن الافعال و قبحها و یعرف به الجزئیات ایضاً». اصطلاح مزبور در علوم بشری، به فعلیت نفس، آن هم با استخراج نظریات از ضروریات اطلاق می‌شود. بر این اساس، معقولات نزد ایشان، همان کلیات است: «اما فی العلوم البشریة فهو عبارة عن فعلية النفس باستخراج النظريات عن الضروریات». بنا بر این تعریف، عقل از منظر «معرفت‌شناختی»، کاشف و مظهر اشیاء است و از حیث «وجودشناختی»، موجود مجرد عینی خارجی و مغایر با نفس انسان (اصفهانی، بی‌تا (ابواب‌الهدی): ۵۵، ۱۴؛ مروارید، ۱۳۷۴: ۱۳-۲۶).

بر این اساس، عقل دارای ویژگی‌هایی است:

۱. نورانی بودن حقیقت عقل؛ حقیقت عقل، از سنخ نور است (اصفهانی، بی‌تا (ابواب‌الهدی)، ۶۶-۶۷) و آیات و روایات نیز شاهدهی بر این مدعایند. از منظر ایشان، مجموعه این شواهد بر تصویرگری آنان از عقل، تصریح دارد. برخی از آیات، عبارتند از: «ونفس وما سواها، فالهمها فجورها و تقواها» (شمس، ۱۰۷)؛ «ولمّا بلغ أشده و استوی آتیناه حکماً و علماً» (قصص/۱۴)؛ «ان شرّ الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون» (انفال/۲۲). برخی روایات مورد استناد آنان نیز عبارتند از:

روایت نبوی ﷺ: «فیقع فی قلب الانسان نور فیفهم الفریضه و السنه و الجید

والرديء... الا و مثل القلب كمثل السراج في وسط البيت» (مجلسی، ۱۴۱۲: ۱، ۹۹).

عن الصادق عليه السلام: «خلق الله العقل من اربعة اشياء: من العلم و القدرة و النور و المشية»؛
«الحجة فيما بين العباد و بين الله العقل» (مفيد، ۱۳۶۲: ۲۴۴).

۲. تجرد نور عقل؛ پالودگی عقل از ماده و لواحق آن، یکی از مشخصات مهم آن است. از منظر میرزا عقل، علم، حیات، قدرت، مشیت و اختیار، انواری مجردند و ماسوای آنها مادی اند (اصفهانی، بی تا (ابواب الهدی): ۲۶؛ مروارید، ۱۳۷۴: ۳۰؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۳۴-۳۸). در واقع، همه عوالم از گوهر مادی و بسیطی به نام «ماء» خلق شده و همگی در عین تفاوت داشتن در لطافت و کدورت، مادی اند (اصفهانی، بی تا (ابواب الهدی): ۲۷-۲۶؛ مروارید، ۱۳۷۴: ۳۰).

۳. خارجی بودن عقل؛ عقل، نوری خارجی و عینی است که نفس آدمی «واجد» آن می شود. از این رو، عقل یکی از مراتب و قوای نفس یا همان معقولات و تصورات و تصدیقات و یا فعلیت نفس نیست. در واقع، از منظر میرزا نور عقل، مستقل از ذات آدمی است و تحققش وابسته به او نیست. از این رو، نفس آدمی گاه واجد آن و گاهی فاقد آن می شود (اصفهانی، بی تا (ابواب الهدی): ۵۵۵۴؛ همو، بی تا (مصباح): ۲۵، ۲۴).

اما از سایر مباحث وی، دو ویژگی دیگر قابل استنباط است:

حجیت ذاتی عقل؛ از منظر میرزا حجیت هر حجت و دلیلی، به عقل است. عقل، اصل دین و اساس شریعت است؛ و آدمی را به مبدأ هستی می رساند و حقانیت شریعت و آورنده آن را به اثبات می رساند (اصفهانی، بی تا (مصباح): ۱۸۶؛ مروارید، ۲۴؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۲۱-۳۴). بنا بر این دیدگاه، عقل از آن جا که حجت بالذات و کاشف حقایق است (اصفهانی، بی تا (ابواب الهدی): ۱۵ و ۶۹؛ همو، بی تا (مصباح): ۱۸) خطا در آن راه ندارد؛ و الا دور یا تسلسل به وجود خواهد آمد و در این صورت، هیچ برهانی به سرانجام نمی رسد (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۴ و ۳۴).

خطای عاقل با حجیت ذاتی عقل، منافاتی ندارد؛ چراکه خطای عاقل ناشی از غلبه هوای نفس و غرایز، یا حکم بر اساس گمان و... بوده و در همه این موارد، از نور عقل بهره نبرده است. از سوی دیگر، قطع و برهان منطقی نیز از امور ظلمانی است. در این صورت، چگونه می تواند کاشف از غیر خود باشد (اصفهانی، بی تا (ابواب الهدی): ۱۶، ۶۶ و ۶۹).

مغایرت عقل با معقول؛ عقل چنان که ذکر شد، ذاتاً نورانی و مغایر با معقولات و تصورات است. صورت‌های عقلانی از سنخ تاریکی و غیرمجرداتند، لذا اتحادی با عقل ندارند. در مجموع، اتحادی میان عقل و عاقل و معقول وجود ندارد؛ یعنی همانند نسبت میان عاقل و معقول، نسبت میان عقل و معقولات نیز تباین است. مدرکات آدمی که ذاتاً ظلمانی‌اند، در کشف خود نیازمند حقیقتی ذاتاً نورانی به نام عقلند (مرورید، ۱۳۷۴: ۱۱، ۲۳-۲۴؛ ملکی‌میانجی، ۱۳۷۳: ۲۱، ۲۸۱؛ اصفهانی، بی تا (مصباح): ۲۳-۲۴).

عقل فطری و معرفت خدا

پیامبر پیش و بیش از هر چیز، آدمی را به ایمان فرامی‌خواند. او انسان را به سرشت عقل بنیاد، اعاده می‌دهد تا خدایی را که برای او آشناست، بازیابد. دعوت نبی بر اساس یادآوری عقول و فطرت آدمی به خدایی است که معروف، فطری و ضروری است (اصفهانی، بی تا (بواب‌الهدی): ۲۷-۳۱). اساس دین بر مبنای همین معرفت فطری است: «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها». هر مولودی با فطرت الاهی پا به هستی می‌گذارد و نحوه‌ی تعلیم و سلوک است که جوهره فطری او را تضعیف یا تقویت می‌کند. از منظر میرزا، فطرت از بزرگ‌ترین موهبت‌های خدا بر آدمیان است. معرفت خدا، عقل، علم، حقیقت وجود، رسولان و حجت‌های الاهی، همگی با فطرت حاصل می‌شود. کشف مراد کلام الاهی و رسولان او نیز به همین صورت حاصل می‌شود. وی می‌گوید: شاید عجیب به نظر آید که یک طریق برای شناخت همه این معلومات، وجود دارد؛ لکن چنین حقیقتی وجود دارد و البته از عجیب‌ترین شگفتی‌هاست.

از منظر میرزا، همه مخلوقات، فطرت معرفتی نسبت به آفریدگار خود دارند و خواهان شناخت اویند؛ گرچه در این میان راه‌های متنوعی برای شناخت خالق هستی معرفی شده است. خداناباوران با حذف ماورا، موجد عالم را ماده فاقد می‌دانند. فیلسوفان، شهود عقلی (ادراک حصولی) را عامل شناخت خدا معرفی می‌کنند. میرزا و همفکرانش، معرفت عرفانی را که علم حضوری نام دارد، دیگر راه خداوند می‌دانند. باید توجه داشت که هر یک از این طوایف، در درون خود بر سر تحدید و توصیف خدا و

صفات او اختلاف دارند و هیچ یک به استواری راه انبیا در شناساندن صانع عالم نیست (اصفهانی، بی تا (ابواب الهدی): ۷۲-۷۳، ۱۳۳-۱۳۵).

پیامبر از برهان برای دعوتش استفاده نمی کند. اگر معرفت برهانی خدا بر آدمی واجب بود، ابتدا باید او ملزم به شناخت برهانی می شد، آن گاه دعوت به ایمان. اساساً پیامبران معرفت خدا را امری مسلم می دانستند و رسالتشان بیدار کردن فطرت های غافل و ناسی بود. پیامبر به دنبال اثبات خدا از طریق منطقی یا مکاشفه عرفانی نبود، بلکه خدا را به واسطه تذکر و آگاهی بخشی از رهگذر آیاتش به انسان های غافل و فراموش کار می شناساند (همان: ۱۴).

به اعتقاد میرزا، استفاده از روش برهانی متضمن چند کاستی است: با این روش، خدای نامحدود و برتر از ادراک را در چنبره ساختار برهانی گرفتار می کنیم؛ به علاوه مهر تأییدی بر قاعده علیت و جعل وجود یا ماهیت می زنیم. برهان ائی و لمئی، حجاب معرفت است؛ چراکه تنها افاده صورت ذهنی از خدا دارد و مانع شناخت آن خدای خارجی واقعی می شود. در واقع، عقل نه تنها راهبر این مسیر نیست که رهن نیز هست. از این رو، سلوک برهانی عقلاً حرام است و تنها باید دل به راهی سپرد که خدا آن را معرفی کرده است؛ و آن، طریق فطرت و ایمان است. البته ناگفته نماند که میرزا میان مقام معرفت خدا و اثبات او تفاوت می گذارد: عقل و برهان فلسفی، به معرفت خدا راه ندارد؛ چنان که گفته شد، صورت های عقلی مانع شناخت و شهودند؛ با این حال برای اثبات خدا می توان برهانی را مبتنی بر تذکر و توجه دادن فطرت و عقول به آیات اقامه کرد. ره آورد این استدلال، تبدیل معرفت فطری بسیط و اجمالی، به معرفت تفصیلی و روشن است (همان: ۱۴-۲۸). از منظر میرزا، عقل، علم و خود خدا، آدمی را به شناخت برهانی نایل می گردانند. این براهین کاملاً متفاوت از براهین بشری و فلسفی است. در کنار این شناخت، شناخت فطری از طریق عقل فطری، حاصل می شود که در مباحث آینده بدان پرداخته می شود.

با این بیان به نظر می رسد که استفاده از تفکر فلسفی به مثابه عقل ورزی، از منظر

میرزا، دچار کاستی‌هایی است. به باور او، روش فلسفی به سبب بهره‌گیری از مفاهیم انتزاعی، واسطه‌شهود قرار می‌گیرد که این خود نوعی حجاب شمرده می‌شود.

ابتنای برهان بر قاعده علیت و واضح‌البطلان بودن آن

این برهان، با این بیان تقریر می‌شود که میرزا مهدی علیت را در مرتبه سببیت، منکر است، نه در مرحله فاعلیت که به صدفه منجر باشد. از آن‌جا که قاعده علیت (سببیت) پیامدهای غیر قابل قبول و باطلی دارد، برهان مبتنی بر آن نیز موجه نخواهد بود. از منظر میرزا، برهان بر مسلک علت و معلول، مبتنی است؛ و آن نیز ذاتاً باطل است؛ چراکه مستلزم محدودیت علت و نبود آن در مرتبه معلول است (اصفهانی، بی‌تا (تقریرات): ۲۷). لوازم ناموجه قاعده مزبور بنا بر نظری عبارتند از: سنخیت خالق و مخلوق؛ قاعده الواحد؛ قاعده امکان اشرف؛ محدودیت اعمال قدرت خدا بر نظام هستی؛ انکار رجعت و معاد (همان: ۳۰-۳۱ و ۷۲). شعار میرزا این است که: «العلیة من اصلها باطلة فاحسن الاقیسة اقبحها»؛ علیت از اساس باطل و بهترین قیاس‌ها نکوهیده‌ترین آن‌ها است (اصفهانی، بی‌تا (مصباح): ۵).

خطاپذیری برهان

بنا بر عقیده میرزا، ره‌آورد استدلال فلسفی برای کسب یقین حصولی با پشتوانه برهان با تمام اتقان آن، نسبت به معرفت فطری، ارزش معرفتی اندکی دارد. استدلال او بر صحت این ادعا، خطاپذیری و اختلاف در یقین آور بودن برهان است (اصفهانی، بی‌تا (مصباح): ۵).

شناخت حداقلی خدا

معرفت عقلی و فلسفی بر پایه شناخت حصولی است؛ و از این طریق، معرفت به خدا حاصل نمی‌شود. لازمه شناخت حصولی خدا، احاطه علمی بدوست و چنین چیزی محال است. همچنین ناممکن بودن معرفت حضوری از این روست که روایات اعطای معرفت را فیض خود خدا اعلام کرده‌اند (اصفهانی، بی‌تا (تقریرات): ۱۴ و ۲۷). بنا بر برخی نظرات، مآلصدر مدعی احاطه علم معلول به علت از طریق برهان صدیقین است، اما این ادعا همان وحدت وجود باطل است (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱، ۶). استناد به آیات و

روایات برای اثبات این مدعا بخش دیگری از پروژه تفکیکی هاست؛ مستندات که حاکی از عدم توانایی بندگان بر معرفت، تنزیه خدا از توصیف آدمی و این که معرفت برساخته خداست (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۳-۴۲).

ممنوعیت خداشناسی استدلالی

از منظر میرزا، آدمی نه تنها ترغیب به خداشناسی فلسفی نشده است و نه تنها این مسیر فایده‌ای ندارد، بلکه خود حجابی ظلمانی و بازدارنده سالک راه است (اصفهانی، بی‌تا (تقریرات): ۲۴-۲۵). از نظر میرزا، استدلال بر خدا در علوم الهی کاملاً متفاوت از استدلال در علوم بشری است. استدلال در علوم الهی، با تذکر به انوار ظاهر بالذات (یعنی علم و عقل) صورت می‌گیرد. این انوار مشیر به خدای عزیزند؛ چراکه خدا مالک آن انوار است و وجود و عدم آن‌ها بسته به اراده خداست. اساساً همه موجودات دیگر به واسطه آن‌ها کشف می‌شوند. استدلال از طریق این انوار، خدا را از حد تعطیل و تشبیه خارج می‌سازد؛ این که «موجود بدون وجود، امکان ندارد»، او را از حالت تعطیل و این که «ذات خدا تصورناپذیر است و مفهوم واقع نمی‌شود»، خدا را از حد تشبیه خارج می‌کند.

در علوم بشری از معلوم و معلول، بر علت استدلال می‌شود؛ و ذات خالق به وجهی قابل تصور است؛ در حالی که در علوم الهی، تعقل و فهم ذات الهی محال است. عقل آدمی راه به درک ذات او، چگونگی عدم تناهی ذات او و مباینات ذات او با مخلوقات ندارد. در نهایت، این خداست که خود را از طریق تذکر پیامبران، به فطرت بشر می‌شناساند و عذری برای آن‌ها باقی نمی‌گذارد. خدا خود را به عبادش معرفی کرده، آن‌ها را به وصال خویش موفق می‌سازد؛ بی آن که حدومرزی برای این شناخت وجود داشته باشد (اصفهانی، بی‌تا (ابواب الهدی): ۱۹؛ همو، بی‌تا (تقریرات): ۶۹).

از تأمل در عبارات میرزا می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر او شناخت خدا از رهگذر دو مسیر میسر می‌شود: استدلال به آیات؛ و دیگری معرفی ذات به ذات. اساس استدلال در فقره نخست، تذکر است؛ یادآوری با انوار عقل و علم با تذکر به آدمی، او را به شناخت خدا نایل می‌گردانند. اساساً حیثیت آن‌ها اشاره به خداوند است. نیز حقیقت

همه اشیاى مادى ظلمانى ديگر با اين انوار صورت مى گيرد. در بخش ديگر، با معرفت ذات به ذات، لقائى خدا حاصل مى شود. خداوند يا خود را در عوالم سابق ذرى به انسان معرفى کرده است يا اين که خود را در دنيا به آدمى مى نمايند. در واقع، در پى دعوت انبيا و تصديق آنها از سوى آدمى، اين خداست که خود را به انسان معرفى مى کند. چنين شناختى براى پيامبر و امامان اتفاق افتاده است: «لاتدرکه الابصار و لکن رآته القلوب بحقايق الايمان»؛ و «لم اعبد ربا لم اراه».

بر همين اساس، او به دسته بندي روايات در نکوهش خداشناسى به مثابه فراورده فلسفه و عقل ورزى مى پردازد (اصفهانى، بى تا (مصباح الهدى): ۹۵).

الف) نهى روايات از عمل به قياس و بنا نهادن دين بر اساس آن؛

ب) نهى روايات از تفکر و تکلم درباره خدای متعال.

عقل فطرى و مشخصه هاى آن

با رد عقل استدلالى اصطلاحى، نام «عقل فطرى» در ادبيات تفكيكى ها مطرح مى شود. در ادامه اين موضوع را واکاوى خواهيم کرد.

مراجعة مستقيم به وحى

همين که كسى بدون آگاهى از نظام هاى فلسفى و يا کاربرد آنها به تعقل در قرآن بپردازد، عقل فطرى را به كار برده است: «تعقل در قرآن كريم و فهم تدبرى آيات قرآن، انسان متأمل را به قرآن و فضائى وحيانى قرآن مى پيوند و از محدوده افكارها و پندارها و پيش فرض ها فرا مى برد و به آستانه فروغزاد معرفت هاى حقيقى و برهان هاى ربانى مى رساند؛ و اين عين تعقل است و مقتضائى عقل گرایی (حكيمى، ۱۳۸۷: ۷۲). به ديگر سخن، منظور از تعقل فطرى، همان برانگيختن معرفت فطرى است که سبب آشکار شدن دفينه هاى عقلی می شود. مهم ترین مشخصه عقل فطرى، تعميم بهره ورى از آن به كل جامعه است؛ به همين دليل تعقل هاى رايج در حوزه فلسفه و علوم، با تعقل فطرى متفاوت است؛ چراکه عده اى خاص، توانايى کاربرد آن را دارند: «تعقل فطرى که قرآن كريم و احاديث، انسان ها را به آن فراخوانده اند و فطرت ها را برانگيخته اند و دفاين عقول

را آشکار ساخته‌اند، نه الزام به تعقل‌های اصطلاحی و رایج در علوم و فلسفه‌های مختلف و منحصر به افرادی معدود در کل جامعه» (همان: ۹۲).

تعقل در مدار باز

مشخصه دیگری که در تفسیر تعقل فطری آمده، نظام‌ناپذیری اصطلاحی و ادبی و فکری این نوع تعقل است. تعقل فطری، یعنی تعقل بدون حرکت در چهارچوب اصطلاحات (اعم از فلسفی یا علمی یا تجربی) (همان: ۹۶). بی‌نظام بودن است که ویژگی‌های منحصر به فردی را برای این نوع تفکر به ارمغان می‌آورد: «تعقل فطری، تعقل در مدار باز است و تعقل‌های دیگر، تعقل در مدار بسته؛ یعنی در هر مکتب فکری و هر نحله‌ای فلسفی شرقی یا غربی، قدیم یا جدید، چهارچوب فکری‌ای خاص ضمن برداشت‌ها و تعبیرهایی - اگرچه درست - پیشنهاد می‌شود و مفاهیم و اصطلاحاتی در همان حدود می‌اندیشند، اما در تعقل فطری چنین نیست؛ زیرا فطرت در اصل خود با حقیقت‌های نامتناهی عالم هستی و فیض مستمر حالت ظروف مرتبطه دارد؛ و این موانع گوناگون و تزاخم‌های ذهنی است که نمی‌گذارند فطرت انسان از انواع غواشی به دور ماند و حقایق را به شهود فطری دریابد» (همان: ۹۲).

ره‌آورد عقل فطری

مشخصه دیگر برای تعقل فطری، برآیند حاصل از آن است؛ معرفت ذات به ذات، نتیجه حاصل از تعقل فطری است. این نوع شناخت و معرفت یعنی این که خداوند خود باید بدون وسیله و یا با هر وسیله‌ای که لازم بداند، همچون پیامبران و وحی یا آیات آفاقی و انفسی، خود را به دیگران معرفی کند؛ و این نکته از گزینش دیدگاه خدامحوری محض در باب شناخت به دست می‌آید؛ چراکه معرفت صنع الله است؛ چنان که در تفکر پیشینیان این دیدگاه دیده شد که نه علم کسبی و نه عمل و عبادت، هیچ کدام نه زمینه‌ساز معرفت است و نه پدیدآورنده آن؛ و به اصطلاح، نه علت معده است و نه علت موجهه؛ و چون جنبی است می‌توان این معرفت را شهود فطری نیز نام نهاد.

تعقل و حیانی

ویژگی دیگری که برای تفسیر تعقل فطری به کار گرفته شده، «تعقل و حیانی» است. ادعا بر این است که تعقل سه شعبه جداگانه دارد: تعقل و حیانی، تعقل فلسفی؛ و تعقل علمی. با پذیرش این که این سه در طول یکدیگر هستند، تعقل و حیانی، بالاترین مرحله تعقل محسوب شده است. منظور از هر نوع تعقل، این است که کاربرد نیروی عقل در هر زمینه‌ای نام آن را تعیین می‌کند: کاربرد عقل در مسائل تجربی، تعقل علمی است؛ و کاربرد آن در مسائل فلسفی، تعقل فلسفی است؛ چنان که کاربرد عقل در متون و حیانی و تعمق در مطالب وحی شده، تعقل و حیانی است. از جهت کیفیت، بالاترین مرحله تعقل، تعقل و حیانی است؛ چرا که تعقل فلسفی از عقل محدود (عقل جزئی) مایه می‌گیرد و تعقل و حیانی از عقل نامحدود (عقل کلی) (همان: ۶۵).

برای آن که تنگنای عقل بشری نشان داده شود، توجه به این نکته لازم است که عقل برای درک تمام حقایق هستی، بسنده نیست. دو مرحله برای عقل وجود دارد که عقل در یکی بسنده است و در دیگری نابسنده؛ و همین نابسندگی به معنای محدود بودن عقل است. محدودیت یعنی این که عقل به خودی خود، توانایی ادراک و نیل را ندارد: حقایق عالم هستی همین گونه‌اند، برخی در شعاع عقل قرار دارند و برخی این گونه نیستند. درباره گروه دوم، عقل آدمی نیازمند کسانی است فراتر از انسان عادی تا او را به آن حقایق متوجه کنند و آن‌ها را در دسترس او قرار دهند؛ مثلاً می‌توانیم گفت که اصل وجود خداوند، از چیزهایی است که عقل به خودی خود توانای بر قبول و ادراک آن هست؛ لیکن خصوصیات خداوند یعنی صفات الهی و چگونگی این صفات و فعل و اراده او این گونه نیست (حکیمی، ۱۳۷۵: ۳۵۱-۳۵۲).

سطح و عمق عقل

تأکید بر تفاوت بین انواع تعقل‌ها نیز خود تبیین‌کننده تعقل فطری است که در زمینه وحی اعمال می‌شود. در فلسفه‌ها از سطح عقل استفاده می‌شود، اما وحی، انسان را به عمق عقل می‌برد و تمام توان‌های عقل انسان را فعال می‌سازد. این که در قرآن کریم و

احادیث این همه به استفاده از عقل و به کارگیری آن تأکید شده است، برای همین است؛ یعنی استفاده از عمق عقل؛ وگرنه عقل به طور عام و در سطح کلی، مورد استفاده همه افراد بشر هست؛ حتی ساده‌ترین انسان‌ها و حتی جوانان و نوجوانان (حکیمی، ۱۳۸۷: ۷۷).

چون سخن از تعمق است، بدیهی است که افراد خاص به آن دست خواهند یافت و درک عمیق وحی در دسترس عده‌ای خاص است: «آنچه برای خواص بشر و متفکران زبده اهمیت بیش‌تری دارد، کوشیدن برای استفاده خاص و کامل و بیش‌تر و عمیق‌تر از عقل، و گذشتن از حدّ عقل عام و سطح عقل» (همان: ۱۹۲).

این سخنان در برابر اظهاراتی است که برای زدودن تعقل فلسفی، آن را خاص استفاده گروهی و - به دلیل محروم ماندن بقیه افراد بشر - جدای از تعقل فطری مطلوب در حوزه وحی می‌دانست و تعقل در وحی را عامّ و مورد استفاده همه افراد بشر: «آن همه تأکید که در قرآن کریم و احادیث بر رجوع به عقل و استفاده از عقل شده است، منظور از آن، عقل صناعی فلسفی مانوس با اصطلاحات این فلسفه یا آن فلسفه نیست که در هر روزگاری اشخاصی محدود با آن سروکار دارند؛ بلکه منظور، عقل عام بشری است که ریشه در عقل فطری دارد و فهم اصول و حقایق دین با همین عقل فطری لازم است» (همان: ۷۷).

نفی فلسفه‌ها

نهایت سخن در توصیف عقل فطری، این است که همه اوصاف در یک خصلت جمع است و آن، برخورد انکارآمیز با فلسفه‌ها و مکتب‌های فلسفی است؛ و چنین برخوردی، انسان را به حوزه عمیق تفکر و حیانی و فهم ناب متون دینی سوق خواهد داد: «برخورد اجتهادی و عمق‌یابانه با فلسفه‌ها می‌تواند مقدمه‌ای برای ورود انسان‌ها به آستانه شکوه‌زاد معالم و حیانی و تعالیم اوصیائی باشد. به کار بستن عقل برای اهل نظر و تفکر، همان برخورد اجتهادی و انتقادی با آرا و نظریات فلسفی و علمی، اجتهاد کردن درباره آن‌ها و ترک تقلید و تعبد در عقلیات است» (همان: ۱۹۲-۱۹۳).

سرشت علم

علم‌شناسی میرزا نیز همچون مبحث عقل، با تمایز میان حوزه بشری علوم و قلمرو الهی آن‌ها آغاز می‌شود. از دیدگاه وی، هیچ قدر مشترکی میان علوم بشری و علوم الهی وجود ندارد؛ چراکه اساساً سرشت علم در این دو حوزه، متفاوت است. در علوم الهی، علم حقیقت ذاتاً نورانی‌ای است که نزد هر عالمی حاضر است و به یمن آن، عالم و دارای درک می‌شود. علم دارای مراتبی است و زمام آن در دست خداست؛ به هر که بخواهد عطا و از هر که اراده کند، سلب می‌کند: «... النور الظاهر بذاته عند کل من یعلم و یجد به شیئاً من الاشیاء.» اما علم در علوم بشری، به دو دسته حصولی و حضوری تقسیم می‌شود و اولی به صورت حاصل در نفس و دومی به حضور شیء در آن اطلاق می‌شود: «... الصورة الحاصلة للشیء لدى النفس او حضورها لدیه» (صفهانی، بی تا (ابواب الهدی): ۶۳؛ و (مصباح): ۱۸).

بر این اساس، وجه جامعی میان علوم بشری و الهی وجود ندارد: «الجامع بین العلوم البشرية و العلوم الجديدة الالهية فی شیء من الاشیاء.» مهم‌ترین محورهای تغایر این دو دسته علم، در ابعاد زیر قابل پیگیری است:

بنیاد شناخت

در علوم بشری، انسان به مثابه موجودی مختار، خود پدیدآورنده معرفت برای خویش است و در به دست آوردن دانش‌ها دست کم به گونه «معد»، ایفای نقش می‌کند؛ اما در علوم الهی تنها خداوند، پدیدآورنده معرفت برای آدمی است: «برهان و کاشف آن‌ها (معارف الهی) رب العزة و نور او بود» (صفهانی، بی تا (اعجاز القرآن): ۱۶).

روش‌شناسی

در دانش‌های بشری، روش نیل به معرفت با برهان مصطلح است؛ اما در علوم الهی روش آن، تنها تذکر است. در معارف الهی، چون انسان در مقابل نور قرار گرفته، صرف تذکر، او را با حقیقت و معرفت آشنا می‌سازد و به هیچ چیزی بیش از این نیازی نیست:

«قرآن مجیدش را منحصر به ذکر و ذکری و تذکره مسمی، و رسول اکرمش را به ذکر و مذکر توصیف، و وظیفه‌اش را منحصر به تذکر دادن فرمود»؛ «پایه معارف قرآن مجید بر تذکر به ذات (الاهی) خارج از حدین (تعطیل و تشبیه) است» (همان: ۷ و ۱۷).

قلمرو مسائل و محتوا

وصف «حدیث و قدیم»، درباره دو گونه علم، ترسیم‌گر دو خط سیر بیگانه از یکدیگر است. علوم قدیم همان علوم بشری است که در محدوده معارف از زمان‌های قدیم مرسوم و رایج بوده است و با ظهور اسلام به قدمت متصف شده است؛ و علوم «حدیث»، همان علمومی است که برآمده از منبع و حیانی است. باید توجه داشت که حدوث و قدم، زمانی نیست؛ بلکه تنها و تنها ترسیم‌کننده بیگانه بودن دو نوع علم از یکدیگر و نبودن سنخیت میان محتوای آن‌هاست؛ و از سوی دیگر، تغایر بین آن‌ها طولی نیست که معارف الاهی اوج و عمق محسوب شود و معارف بشری سطح و ظاهر، بلکه تغایر، عرضی و کاملاً متقاطع است؛ چراکه اگر چنین نباشد، وجه انحصاری اعجاز قرآن تأمین نشده است؛ و به زعم این دیدگاه اگر این نوع معارف از قبل در بین بشر سابقه می‌داشت، نباید از اتیان به مثل عاجز می‌شدند: «حکمت و علوم الاهی را حدیث که تازه است، تصریح فرموده، در مقابل حکمت و علوم بشریه که قدیمه بود. احتجاج به قرآن و عاجز ماندن جاحدین از اتیان به مثل و رویکرد به اساطیر اولین و اضغاث احلام و افک قدیم و در نهایت، تعجیز تلقین از آوردن مثل آن شد» (همان: ۷).

آنچه مورد تأکید قرار گرفته تا صفت حدیث بودن را برای معارف الاهی توجیه و تبیین کند، این نکته است که نقطه عزیمت علوم بشری با علوم الاهی متفاوت است. همین نقطه آغاز تباین کلی همه معارف بشری با معارف الاهی شده است. آن نکته کلیدی و کارساز، این است که در علوم بشری از جنبه هستی‌شناسی، خداوند را مباین با مخلوقات نمی‌دانند و با پی‌ریزی مسائل خویش، به وحدت وجود منتهی شده‌اند؛ در حالی که در معارف الاهی این تصور بس اشتباه است و کاملاً مردود. خداوند هیچ سنخیتی با مخلوق خویش ندارد، حتی سنخیتی که بین علت و معلول در مباحث فلسفی

لحاظ می‌شود، در این دیدگاه ناپذیرفته و ناهمساز با معارف الاهی است: «اساس معارف شریعت مقدسه که قرآن مجید از اول تا آخر و جمیع خطب و روایات به اعلی صوت فریاد کنند، مبینت ذات رب العزة با حقیقت مکونات و مجعولات باشد، مبینت با غلطیت شیئیت ماهویه و اعیان ثابته موهومه و عدم مماثلت و مشابهت از هر حیث و هر جهت» (همان).

نتایج

دستاوردهای علوم بشری از منظر کلامی، ضلالت و گمراهی است؛ و نتایج علوم الاهی، هدایت؛ و از منظر علمی، آن یکی ظن و گمان را به ارمغان می‌آورد و این دیگری، یقین و معرفت را: «حکمت و علوم الاهیة نازل به نور رحمت و بصائر و بینات و هدایت توصیف شده، در مقابل حکمت و علوم بشریه که ضلالت و ظلمات گردیده؛ حکمت و علوم الاهیة به مبین و بینات ممتنع الریب تعریف شده، در مقابل حکمت و علوم بشریه که به ظن و تخرص و ضلال مبین موصوف آمده» (همان: ۲).

میرزا و همفکرانش برای نشان دادن تمایز جوهری علم در دو حوزه بشری و الاهی، به آیات و روایات متعددی استناد می‌کنند. برخی از ایشان معتقدند که استناد به روایات برای بیان سرشت علم، از روی تعبد نیست؛ چراکه دلیل اصلی ما بر این امر «وجدان» است و روایات ائمه هدی علیهم‌السلام ارشاد به حقیقتی است که وجدان آدمی آن را شهود کرده، درمی‌یابد: «... فلیس التمسک بها من باب التعبد المحض فالدلیل علی ما ذکرناه هو الوجدان المؤید بکلام المعصوم» (مرورید، ۱۳۷۴: ۱۶).

زبان‌شناسی

در بخش علم حصولی، الفاظ قالبی برای بیان تصورات ذهنی و در واقع، چهارچوب گفتاری است. بر این اساس، کاربرد الفاظ برای رسیدن به معنا و مراد متکلم است. اما در علوم الاهی، الفاظ به حقایق خارجی اشاره دارند. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام بر غیریت اسم و مسما تأکید شده است. بنا بر روایت مزبور، هر که اسم را و نه معنا را بپرستد،

کافر؛ و هر کس هر دو را بپرستد، مشرک؛ و هر که معنا و نه اسم را بپرستد، موحد است (اصفهانی، بی تا (ابواب الهدی): ۱۲).

چنان که گفته شد، علم نوری غیرمادی و افاضه‌ای از جانب خداوند است. همه امور در پرتو این نور، قابل دیدن می‌شوند. نور علم همانند نور خورشید است: آدمی در حالی که همه چیز را با نور خورشید می‌بیند، از وجود خود نور به کلی غافل است؛ به همان سان، به اندازه‌ای سرگرم متعلقات علم است که از وجود خود علم غافل است؛ در حالی که اگر بدان توجه کند و از معلومات صرف نظر کند، وجود نورانی آن را خواهد یافت. به بیان دیگر، نسبت به قضایای علم، دو حالت وجود دارد: جهل و ظلمت؛ و دیگری، کشف و فهم. در این عالم حقیقی وجود دارد که بدان وسیله، امور را می‌فهمیم. آن حقیقت، نه خود مدرک است و نه مدرک بلکه نوری عطاشده از سوی خداوند است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۵-۲۸۶).

حال مسأله این است که نقش آدمی به عنوان موجودی مختار، در ساحت معرفت چیست؟ از منظر تفکیکی‌ها، در این جا باید به «تذکر و تنبه» انسان بسنده کرد و تلاش علمی (کسب علوم حصولی) و عملی (تزکیه و خودسازی) را کنار نهاد: «در این دیدگاه شرط لازم و کافی برای معرفت، تخلیه ذهن از هر مفهوم و معقول پیشین است؛ و این به معنای پرهیز از معارف بشری حکمی و عرفانی است. مفاهیم پدیدآمده در ذهن از فلسفه یا عرفان، خود اعظم حجب و اشد معاصی و افحش فحش به رب العزة و اشنع جنون در نظر صاحب شریعت انگاشته شده‌اند» (اصفهانی، بی تا (اعجاز القرآن): ۱۳). معرفت اکتسابی، هیچ نقشی در معرفت ندارد؛ از این رو فراگیری آن ضرورتی ندارد؛ بنابراین کسانی که دست به اقامه برهان می‌زنند، خواه یا ناخواه، ریشه به تیشه اسلام می‌زنند: «اساس الشریعة علی المعرفة الفطریة، لا الاکتسابیة؛ فاذا من یقیم البرهان علی لزوم المعرفة الاکتسابیة، ففی الحقیقة یرهن علی ابطال الاسلام و هدمه. ان مدعی صاحب الشریعة فطریة المعرفة و لایحتاج الی صرف التنبیه فقط» (اصفهانی، بی تا (تقریرات): ۲۴). در این دیدگاه، بنیاد شریعت بر معرفت فطری بنا نهاده شده و نقش و محوریت خدا بسیار پررنگ است. آدمی در این

میان، تنها موظف به تلاشی سلبی است؛ یعنی هیچ تلاشی انجام ندهد و با تسلیم کامل، بهترین نقش را ایفا نماید: «انّ طریق نیل المعارف المبدئیة و المعادیة و العلم بحقایق الاشیاء ینحصر فی الخضوع لدی الله و عبودیتة و الالتجاء الیه کی یعرفنا نفسه» (همان: ۱۹۳)؛ «انّ علیکم التسلیم له کی یعرف نفسه لکم» (همان: ۱۳). اگر در مقام تفکر خداوند برآید، لامحاله محجوب شده، مطرود شود؛ و اگر کوچک شده مشغول تکبیر و تهلیل و تمجید و تقدیس و تسبیح گشته، تعظیم نماید، نماز بخواند، با ادامه این وظیفه عقلیه در مدارج معرفت عروج نماید، به مقام رؤیت ربّ العزة فائز گشته، سیر در دریای بی نهایت معرفت نماید» (اصفهانى، بی تا (عجاز القرآن): ۱۳)؛ یا موانع کسب علم را کنار زند: «... فرقی حجب الوهم و العقل، و ذلك لا يمكن الا بالافكرية و اللاوهمية و اللاتعقلية» (اصفهانى، بی تا (تقریرات): ۳۹).

در این نظام معرفتی، آنچه مهم است، حفظ بینش توحیدی است. این دیدگاه به اسباب رایج پیدایش علوم، نگرشی یکسره منفی دارد و آن را ناساز با دیدگاه توحیدی خویش می داند؛ از این رو، با اصطلاحی چون «عادة الله» مواجه می شویم: «کشف الامور و ان كان بالعلم و العقل، الا ان العادة - ای سنة الله تعالی - حرت علی حصول ذلك لنا بالاسباب، و منها التعلیم الذی حقیقته التذکیر و الهدایة بنور العلم و العقل» (مروارید، ۱۳۷۴: ۲۷). در این صورت، هیچ ملاک و معیاری برای این عادت نمی توان منظور کرد. فضل و رحمت الاهی است که یکسره همه این عرصه را فتح می کند و اعمال انسان چه صواب و چه خطا، و چه گناه و چه طاعت، نه مانع است و نه مؤثر. افزون بر این، علوم کسبی نیز هیچ نقشی ندارند؛ چراکه تفضّل بر هیچ یک متوقف نیست: «المعرفة و التوحید لا یحصلان لأحد من العباد الا بفضل الله و احسانه و رحمته، فقد یختصّ برحمته من یشاء من عباده و لیس لأحد السبیل الیها و لا طریق للوصول الیها، فلا العبادات علة او معدة لحصول المعرفة، و لا المعاصی مانعة تكون المعرفة معها ممتنعة الحصول، بل قد یفّضل الله علی بعض عباده العصاة الفقراء جوداً صرفاً و کرمّاً بحتاً، فیعرف نفسه له و لا یسأل عما یفعل، لأنه مختار محض، و قد لا یفّضل عباده فلا یعرف نفسه» (اصفهانى، بی تا (تقریرات): ۴۲).

نه علم و نه عمل برای رسیدن به معرفت، سودمند نیست؛ پس علوم بشری و عرفان به شدت تخطئه می‌شوند؛ افزون بر آن که این مدعیات از سوی صاحب شریعت تلقی و القا می‌شود: اگر بتوان عبارتی جامع برای بیان مقصود ارائه کرد که هم سهم انسان و علم حصولی را در پدید آوردن شناخت نشان داده باشد و هم فاعلیت الاهی را، این سخن است که جهات معتبر را مد نظر قرار داده است: «انّ للمعرفة جهتين: جهة الفعل و هو من الله تعالى بسیطها و مرکبها، و جهة القبول و الانفعال و هو من الخلق» (همان: ۲۷). جهت فعل همان جهت ایجاد برای معرفت است؛ پدیدآورنده معرفت و آفریننده آن جز خداوند متعال کسی نیست، و وسائط و ابزار هیچ نقشی ندارند. از جمله انسان و اراده او در این زمینه، بی‌اثر و در فراگرد معرفت، بی‌ثمر است. جهت انفعال، پذیرش فعلیت است که تا حدودی نقش انسان مورد پذیرش است؛ و این نقش بدین معنی است که به گونه‌ای باید ذهن تخلیه شود که «بساطت» بر آن صادق باشد؛ و چون چنین است، چندان نیازی به تلاش نیست تا چه رسد به مشقت و ریاضت. البته علم و عمل، و آگاهی و خودسازی، حتی به عنوان معدّ نیز نقشی در پدید آوردن معرفت ندارند.

فهم وحی با تعقل فطری

بر اساس مبانی معرفتی فوق، فهم متون دینی نیازمند مقدمات بسیار نیست. نکته اساسی در فهم قرآن، تذکر فطری است؛ هر نوع علم حصولی که به مرکب نمودن آن کمک نماید، با بنیان شریعت تنافی دارد. بر این اساس، عوام در مقایسه با علمای اصطلاحی، بالفطره به فهم قرآن نزدیک‌ترند. عوام با صرف تذکر می‌توانند مخاطب قرآن قرار گیرند و سپس خود با اندک تدبّر، بدون کسب هیچ پیش‌فرض و مقدمه‌ای به صریح قرآن و بطون آن نایل گشته، کنه معارف آن را به دست آورند؛ اما دانشمندان علوم بشری که عمری را به کسب دانش گذرانده‌اند، چون نمی‌توانند خود را از بافته‌های فکری رها سازند و در خلأ به تفکر در قرآن بپردازند، خواه یا ناخواه همان پیش‌فرض‌ها را بر قرآن تحمیل می‌کنند. «در مقام استفاده و اخذ مطالب و معارف قرآن و حدیث باید ذهن را از معانی اصطلاحی خالی کنیم و درباره مطالب، فکر را از مسلمیت یک جانب آن‌ها در نظر

دسته‌ای از بزرگان فارغ سازیم. باید دل و ذهن را از همه قیود خارجی، رها کرده و تنها در این فکر باشیم که کلمات قرآن و حدیث چه معنی و مطلبی را برای ما ادا می‌کنند؛ چنان‌که واضح است تعلق خاطر و دل در پی علوم دیگران داشتن، مانع بسیار بزرگی است که سد راه معرفت علوم قرآن محسوب می‌شود؛ و نیز انباشت ذهن از مطالب، مانع بزرگ دیگر است. پس باید دو کانون «ذهن» و «دل» را شست و سپس با بساطت محض، در اختیار قرآن کریم نهاد تا معرفت علوم آن میسور شود. ولی چگونه این مهم، میسور و عملی خواهد شد؟ نکته‌ای توصیه‌ای و دستوری حل این مشکل را به دنبال دارد: «اگر می‌خواهید در رشته فلسفه و حکمت داخل شوید، قبلاً معارف قرآن و احادیث را فراگیرید و همچنان‌که در احکام فرعی کتاب و سنت تفقه می‌کنید، در معارف کتاب و حدیث نیز تفقه بنمایید و سپس به فراگرفتن فلسفه و حکمت پردازید.»

از این منظر، علوم حصولی که میزان گسترده‌ای از علوم بشری را به خود اختصاص داده، ارزشی ندارد؛ و خطاباری آن، ریشه در چند امر دارد:

الف) استدلال‌های فلسفی مبتنی بر قواعد منطقی است و وفاقی بر سر این قواعد وجود ندارد؛ لذا هر دو خطاپذیرند و غیرقابل اطمینان (قزوینی، ۱۳۸۹: ۹۴/۱).

ب) واسطه‌گری مفاهیم در این علوم؛ در علوم حصولی، معقولات و مفاهیم ذهنی، واسطه میان آدمی و خارجند، و امکان اثبات این همانی میان صور ذهنی و واقع وجود ندارد (اصفهانی، بی تا (اعجاز القرآن): ۷).

ج) براهین فلسفی بر مقدمات اثبات‌ناشده استوارند؛ از این رو، قابل اطمینان نیستند. قزوینی در باب «برهان آن» می‌گوید: این برهان، به مقدماتی محتاج است که باید حقیقت و اقسام علت و معلول دانسته شود که معنای علت چیست، فرق علت ناقصه و تامه کدام است، فرق علت طبیعی و ارادی و تجلی چیست...؛ ده دلیل بر بطلان تسلسل اقامه شده که تمام آن‌ها محل ایراد و بحث است...؛ پس چگونه می‌توان با چنین مقدماتی مأمون از خطا بود و یقین حاصل کرد (قزوینی، ۱۳۸۹: ۷۶/۱).

بر این اساس، هیچ فرآورده عقلانی را نمی‌توان از جهت تطابق یا عدم تطابق با واقع،

مورد سنجه قرار داد و درستی و نادرستی آن را اثبات کرد. برهان به مثابه فرآورده عقل آدمی، همواره موجب اختلاف آدمیان بوده است؛ و از همین رو، شارع بنای شناساندن دین خود را بر این روش نهاده و بدان ترغیب نکرده است.

حال که علم و معلوم دو جوهر متباینند، اتحاد آن‌ها نیز محال است؛ چراکه سنخ آن‌ها متفاوت است. قرآن، روایات و وجدان آدمی، علم و عالم و معلوم را سه امر متمایز می‌یابند. علم در علوم بشری، عین ظلمت است و تصورات ذهنی نه تنها کاشف نیستند که مانع شناختند. بر این اساس، انباشت این علوم، او را از وادی شناخت حقیقی دور کرده، سیاهی بر سیاهی می‌افزاید. علم حقیقی آن‌گاه رخ می‌نماید که قلب آدمی از این سنخ علوم، رهایی یابد. سز ارسال انبیا نیز این بود که آدمی را با همین نور حقیقی متذکر سازند و از بند تصورات و تصدیقات انسانی نجات دهند. خداوند از طریق انبیا علم و عقل را به بشر افاضه کرد و او واجد آن می‌شود (صفهائی، بی‌تا (مصباح): ۲۴). بر این اساس، تقسیم علم به حصولی و حضوری، از اساس باطل است؛ و ربطی به حقیقت علم ندارد؛ چراکه هر دو قسم یادشده نه ظاهر بالذاتند و نه مظهر للغیر. شاهد بر مدعا این‌که اگر از حضور چیزی نزد نفس بپرسند، پاسخ مثبت خواهد بود. حال اگر سؤال شود: از چه طریقی به آنچه نزد نفس حاضر است، علم می‌یابید؟ البته پاسخ باید این باشد که حقیقت نورانی علم که خارج از نفس است، موجب عالم شدن او می‌شود، نه خود صور و یا آنچه نزد نفس حاضر است. بنابراین نفس و صور آن، هر علت و معلولی، حضور صورت‌ها نزد نفس و حضور هر معلولی نزد علت، همگی از اموری‌اند که با نور علم درک می‌شوند؛ و الا چگونه حضور معلوم که امری ظلمانی است، نزد عالم که او نیز فاقد نور است، علم و کشف برای او خواهد بود (مروارید، ۱۳۷۴: ۱۵؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۲-۲۸۵).

در مجموع از خلال علم‌شناسی تفکیکی می‌توان مؤلفه‌هایی را برای علم برشمرد:

نور بودن حقیقت علم؛

مجرد بودن علم؛

خطاناپذیری علم حقیقی؛

حجیت ذاتی علم؛

استقلال علم، و امکان وجود علم بدون معلوم؛

علم و معلوم نیز همانند عقل و معقول، دو حقیقت جداگانه‌اند. علم و عقل، حقایقی نورانی‌اند که در خارج موجودند و ماهیتی جداگانه از صورت‌های ذهنی و خیالات دارند. از این رو، علم حالتی از حالات نفس یا حال در محلی نیست؛ بلکه موجودیت مستقل و عینیتهایی قائم به ذات دارد (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۳۱ و ۲۸۵؛ و مروارید، ۱۳۷۴: ۱۱، ۱۴ و ۲۱). در واقع، علم حقیقی مغایر با معلوم است؛ چراکه میان علم و معلوم، تباین ذاتی وجود دارد. معلومات از سنخ امور غیرنوری و ظلمانی و سرشت علم، روشنائی و کشف است. معلومات هیچ ظهور و اشراق ذاتی از جانب خود ندارند؛ لذا کاشف خود نیستند، چه رسد به متعلقات خود (مروارید، ۱۳۷۴: ۱۵، ۲۳، ۷۰ و ۱۳۹؛ و ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۲۸۳).

جمع‌بندی

چنان‌که گفته شد، دربارهٔ منزلت عقل در فهم دین در میان معتقدان به دیدگاه تفکیک، دو تقریر عمده وجود دارد: (۱) تقریر میرزا مهملی اصفهانی - که در این مقال بدان پرداخته شد - گویا اساساً با استدلال، اقامهٔ برهان و دانش عقلی میانهٔ خوبی نداشته، بدان اعتراض دارد و (۲) تقریر معتدل از نظریهٔ تفکیک که منکر شأن و منزلت برای عقل و استدلال نبوده، ولی در پی این است که برای فهم کتاب و سنت نیاید از علوم و دستاوردهای بشری بهره جست.

ماحصل نظریهٔ وی عبارت است از:

۱. روح و نفس آدمی، حقیقتی غیرمجرد است و در هر مرتبه‌ای که باشد، با تمام قوایش تاریکی محض است.
۲. علم و عقل، حقایق نورانی مجرد مغایر نفس و خارج از آن هستند و کارشان روشن ساختن نفس انسان است تا در پرتو آن، اشیاء و حقایق را ادراک کند.
۳. خطا در حکم علم و عقل ممکن نیست؛ بنابراین خطاهای علمی و عقلی به دلیل قطع ارتباط نفس با آن حقایق نورانی است که گاهی بر اثر گناه یا بیماری حاصل می‌شود.

۴. هنگام حصول علم، نه نفس متحوّل به عقل و داخل آن می‌شود و نه علم و عقل در نفس حلول کرده یا با آن متحد می‌شوند؛ بلکه نفس، واجد و حامل عقل و علم می‌شود. همچنین فعالیت‌های علمی و فکری در حدّ معادات هستند، نه مولّد علم؛ البتّه عادت و سنّت الاهی بر آن است که به دنبال تفکّر و تأمل، معارف علمی و عقلی را به نفس افزایه می‌کند.

نقد و بررسی

آنچه اکنون به طور اختصار بدان خواهیم پرداخت، نقد و بررسی مباحث عمده میرزا مهدی و مشترکات دو تقریر است.

۱. در این مکتب، تعقل نوری و قرآنی در مقابل تعقل اصطلاحی فلسفی قرار داده و تصریح شده است که علم و عقل، حقایق مجرّد و نورانی هستند که ذاتاً ظهور دارند و سبب ظهور اشیاء برای نفس هستند. به عبارت دیگر، در فرایند تعلّم و تعقل، نفس هیچ نقشی ایفا نمی‌کند و صرفاً در پرتو نور عقل، حقایق را مشاهده می‌کند. سخن این است که در جریان تعلّم و تعقل، چه اتّفاقی می‌افتد که نفس واجد مفاهیم علمی و عقلی می‌شود. آیا صور معلوم و معقول، در نفس مرتسم می‌شود یا این که نفس با نوعی اتّصال به عقل، مفاهیم را ادراک می‌کند؟

۲. ادعا شده است که در فرایند تعقل، نفس حامل و واجد نور عقل می‌شود. سؤال این است که چه فرق جوهری بین «وجدان» و افاضه و اتّحاد وجود دارد؟! بر اساس اعتقاد به مادّی بودن نفس، چگونه در فرایند تعلّم و تعقل، این حقیقت مادّی با حقایق علمی و عقلی مجرّد رابطه برقرار می‌سازد. تشبیه علم و عقل به چراغ داخل اتاق که در برخی احادیث آمده، چگونه می‌تواند ادراک علمی و عقلی را توجیه کند؟! آیا اتّاق، ادراکی از روشنایی دارد یا اگر بخواهد ادراکی بیابد، باید اولاً استعدادی در آن وجود داشته باشد و ثانیاً هنگام ادراک باید تغییر تحوّل پیدا کند؟ افزون بر این که تشبیه مذکور، منافاتی با دیدگاه فلسفی ندارد؛ چراکه در فلسفه نیز عقل فعال را مفیض معارف حسّی و عقلی می‌دانند.

۳. اطلاق نور بر علم و عقل در احادیثی که مورد استفاده قرار گرفته است نیز

نمی‌تواند دلیل قاطعی بر مغایرت ذاتی همه مراتب نفس و عقل باشد. روایت عنوان بصری «العلم ليس بكثرة التعلم؛ العلم نور...» بر این دلالت دارد که معارف قلبی و معنوی، از طریق مطالعه و تحقیق فراوان حاصل نمی‌شود؛ بلکه خداوند آن را بر قلب افراد مستعد که می‌خواهد هدایتشان کند، افاضه می‌کند. این حدیث به هیچ وجه به تبیین فرایند تعلّم و تعقل در همه مراتب ناظر نیست؛ بلکه اشاره‌ای به رابطه تقوا با معارف الهی باطنی، نظیر آیات «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» و «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» است (عنکبوت/۶۹ و انفال/۲۹).

افزون بر این، در برخی احادیث به استعداد ویژه‌ای در انسان و گاه مرتبه‌ای از کمال نفس، عقل اطلاق شده است؛ چنان‌که در حدیث جنود عقل و جهل، امام کاظم علیه السلام عقل را رسول باطنی در برابر رسول بیرونی (انبیا) می‌داند و می‌فرماید با همین قوه عقل می‌توان به پیامبران ایمان آورد؛ یا در حدیث منسوب به امیرمؤمنان علیه السلام آمده است: «ان الله ركب في الملائكة عقلا بلا شهوة و ركب في البهائم شهوة بلا عقل و ركب في بني آدم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة و من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم» (عاملی، بی تا: ۱۱/۱۶۴). از این حدیث نیز استفاده می‌شود که خداوند، ماهیت حیوان را شهوت، و ماهیت فرشتگان را عقل قرار داد؛ ولی در ماهیت انسان، دو قوه شهوت و عقل را بنا نهاد. حال اگر انسان بتواند در مرحله‌ای از کمال نفس، عقلش را بر شهوتش حاکم کند، از فرشتگان برتر می‌شود؛ و اگر شهوتش را بر عقل حاکم سازد، از حیوانات پست‌تر خواهد شد. همچنین در برخی دیگر از احادیث، عقل بر قوه نفسانی یا غریزه انسانی اطلاق شده است که قابلیت کمال از طریق علم و تجربه را دارد: «العقل غريزة يزيد بالعلم و التجارب» (حکیمی، ۱۳۹۹: ۹۹/۱).

به هر حال در احادیث، عقل، هم بر استعداد و غریزه بشری و هم بر مرتبه‌ای از کمال نفس اطلاق شده است. در عین حال، به امر مجرد خاصی نیز عقل گفته شده است. بدین سان نمی‌توان با استفاده از متون دینی، هر گونه استعداد یا کمال علمی و عقلی برای نفس را انکار کرد، و اطلاق علم و عقل بر استعداد یا مراتبی از کمال نفس را از

اصلاحات مختص به فیلسوفان و مغایر با تعبیرهای دینی تلقی کرد.

۴. این که نفس در همه مراتب، ظلمت محض است و در فرایند ادراک حسی و عقلی هیچ نقشی را ایفا نمی کند و صرفاً در حال افاضة نور از عقل مجرد، اشیاء را ادراک می کند (ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۱۸). آیا این، همان عقیده متکلمان اشعری نیست که در تولید علم، هیچ نقشی برای نفس قائل نیستند و رابطه سببیت بین نفس و علم را به طور کلی انکار می کنند و پیدایش علم در نفس را به عادت الاهی نسبت می دهند؟

با توجه به مطالب گذشته، به نظر می رسد که بین متکلمان و فیلسوفان اسلامی و مکتب تفکیک، بر خلاف ادعایی که شده، اختلاف بنیادینی وجود ندارد؛ چراکه این مطلب در برخی مطالب، به نظر متکلمان متمایل است و گاهی به نظر فیلسوفان نزدیک می شود؛ اگرچه از به کارگیری تعبیرها و اصطلاحات فنی فلسفی پرهیز می کند. روایات نیز در باب علم و عقل متفاوتند و نمی توان حقیقت علم و عقل و احکام آنها را از احادیث به نحو قطعی و یقینی استظهار کرد؛ و اگر بر اساس تحلیل عقل (به دور از دیدگاه فلسفی خاص) بخواهیم اظهار نظر کنیم، باید بگوییم که نظریه معرفت در این مکتب، در عرض دیگر نظریات کلامی و فلسفی قابل نقد و بررسی است؛ البته توصیه و تأکیدهای مکتب تفکیک بر استقلال فکری در بررسی مسائل اعتقادی و پرهیز از تقلید فلسفی، پرهیز از حمل یافته های کلامی، فلسفی و عرفانی بر قرآن و سنت، و اجتناب از تأویل ناروای آیات و احادیث، باید مورد توجه و دقت ارباب اندیشه قرار گیرد.

۵. بسیاری از فیلسوفان می پذیرند که علوم تصوری و تصدیقی ظلمت و تیرگی اند، اما این امر به معنای بی نیازی کامل از تحصیل علوم بشری نخواهد بود. حکما با تصدیق مرتبت داری علوم و نورانی تر بودن مرتبه ای از علوم نسبت به دیگری، متون دینی را مرتبه عالی علم و آگاهی می دانند؛ اما از این مطلب نمی توان تعطیل علوم بشری را نتیجه گرفت. نیل به مرتبه عالی علم، بدون مقدمه و طی مراتب پایین تر، یعنی بهره جویی از علوم متعارف بشری، مانند اراده صعود به بام بدون نردبان است.

منابع

۱. اصفهانی، میرزا مهدی (بی‌تا)، **اعجاز القرآن** (نسخه خطی)، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۳۴.
۲. _____، (بی‌تا)، **ابواب الهدی**، انتشارات شیعه، مشهد.
۳. _____، (بی‌تا)، **مصباح الهدی**، انتشارات شیعه، مشهد.
۴. _____، (بی‌تا)، **تقریرات** (نسخه خطی)، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰، ۲۶.
۵. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۷۴)، **میزان المطالب**، انتشارات مؤسسه در راه حق، قم.
۶. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۷)، **اجتهاد و تقلید در فلسفه**، انتشارات دلیل ما، قم.
۷. _____، (۱۳۹۹ هـ.ق)، **الحیة**، ج ۱، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۸. _____، (۱۳۷۵)، **مکتب تفکیک**، نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۹. عاملی، محمد بن الحسن (بی‌تا)، **وسائل الشیعه**، ج ۱۱، المكتبة الاسلامیه، تهران.
۱۰. قزوینی خراسانی، مجتبی (۱۳۸۹)، **بیان الفرقان فی توحید القرآن**، انتشارات دلیل ما، قم.
۱۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۲)، **بحار الانوار**، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۲. مروارید، حسنعلی (۱۳۷۴)، **تنبیها ت حول المبدأ و المعاد**، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۳. مفید، محمد بن محمد (۱۳۶۲)، **الاختصاص**، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه، قم.
۱۴. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۷۳)، **توحید الامامة**، انتشارات وزارت ارشاد، تهران.