

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۵/۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۶۸-۱۱۷

بازسازی دیدگاه معرفت شناختی میرزا مهدی اصفهانی (ره)*

جواد رقوی^۱

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه، واحد مشهد

Email: jraghavi@yahoo.com

صادق آملی لاریجانی

چکیده

در این نوشتار دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی، به عنوان مؤسس مکتب تفکیک، درباره مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی مانند چیستی شناخت، انواع شناخت، صدق و توجیه معرفت مورد بررسی قرار گرفته است. با توجه به این که معرفت‌شناسی در جهان اسلام دانشی مستقل به شمار نیامده است، بلکه اندیشمندان مسلمان آن را در ضمن مباحث فلسفی، کلامی و منطقی مطرح کرده‌اند، در این مقاله به نوعی دیدگاه میرزا مهدی از میان آرای الهیاتی ایشان بازسازی شده است. از خصوصیات میرزا مهدی، اظهار نظریه های خاص در مقابل آرای رایج در باب شناخت می باشد. از این روی دیدگاه ایشان در حوزه مباحث معرفت‌شناسی سزاوار واکاوی و نقد و بررسی جدی است. به این منظور سخنان ایشان در باب ماهیت علم، انواع علم، معنای صدق و ملاک تصدق گردآوری شده و بر اساس مباحث مطرح در معرفت‌شناسی مورد تحلیل و نقد قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، معرفت‌شناسی، مکتب تفکیک، میرزا مهدی اصفهانی، معرفت

بسیط و مرکب، معرفت فطری و ترکیبی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۰۳/۲۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۹/۰۶/۱۵.

۱. نویسنده مسؤل.

مقدمه

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، معروف به غروی اصفهانی و میرزا مهدی خراسانی از جمله شخصیت‌های تأثیرگذار در دهه‌های اخیر در حوزه‌های علمیه شیعه به شمار می‌رود. وی در محرم ۱۳۰۳ ق. در اصفهان دیده به جهان گشود و پس از اتمام تحصیلات حوزوی در نجف به حوزه خراسان آمد و به عنوان فقیه و مفسر و عالم مباحث اعتقادی به تدریس و تألیف و تربیت شاگردان و ترویج تفکر خویش پرداخت تا این که در ۱۳۶۵ ق. بدرود حیات گفت.

آنچه بیشتر وجه تمایز وی به شمار می‌آید ویژگی مخالفت با فلسفه و عرفان است که زمینه‌ساز پیدایش نوعی تفکر در حوزه خراسان گردید که امروزه به نام مکتب تفکیک شناخته می‌شود. در زندگینامه میرزا تأکید شده که ایشان با عرفان و فلسفه آشنا بوده و حتی مراحل از عرفان عملی را تحت تعلیم عرفایی مانند سید احمد کربلایی طی کرده است و سپس از فلسفه و عرفان رویگردان شده است^۱، اگر چه این سخن در باب آشنایی وی با فلسفه مورد تردید است.^۲ به هر حال، امروزه اندیشه‌های مرحوم میرزا از حوزه خراسان فراتر رفته و در حوزه قم نیز مورد توجه قرار گرفته است. از این روی پرداختن به معرفت‌شناسی میرزا مهدی گامی مهم برای آشنایی و بررسی دیگر آرای وی است.

معرفت‌شناسی رشته جدیدی در علوم به شمار می‌آید و از این روی نمی‌توان به معنای دقیق از معرفت‌شناسی میرزا مهدی سخن گفت. لکن می‌توان با بررسی اندیشه‌های میرزا دیدگاه ایشان را در باب مسائل معرفت‌شناختی به دست آورد و به عبارتی، معرفت‌شناسی میرزا مهدی را بازسازی کرد. به این منظور در این نوشتار سعی

۱. ابواب الهدی، مقدمه سید محمد باقر نجفی، نسخه چاپ سنگی، ص ۴۵.

۲. حسن جمشیدی، سید جلال‌الدین آشتیانی و مکتب مشهد، نگاهی به مکتب تفکیک، گردآوری و تدوین واحد خردنامه همشهری، به کوشش سید باقر میر عبداللهی و علی‌پور محمدی، چاپ اول، انتشارات همشهری، تهران، ۱۳۸۴، ص ۲۴۱.

می‌شود دیدگاه میرزا مهدی درباره مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی مانند چیستی شناخت، انواع شناخت، صدق و توجیه معرفت جمع‌آوری و مورد بررسی قرار گیرد. متفکران مسلمان مقوله علم و معرفت را گاهی از منظر وجودشناختی و گاهی از بعد معرفت‌شناختی مطمح نظر داشته‌اند. از حیث وجودشناختی مجرد علم، اندراج یا عدم اندراج آن تحت مقوله خاص، و قوای ادراکی مورد توجه آن‌ها بوده است. اما به لحاظ معرفت‌شناختی مباحثی پیرامون تعریف علم، انواع علم و ملاک صدق را از خود برجای گذاشته‌اند. در فلسفه اسلامی، علم در یک تقسیم اولیه به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. در مقام تعریف علم، ذهن این اندیشمندان بیشتر معطوف به علم حصولی بوده است و آن را به «صورت شیء در نزد عقل»^۱، «تمثل حقیقت شیء در نزد مدرک»^۲ و ... تعریف کرده‌اند، در عین حال، بزرگانی مانند ملا صدرا با نگاهی جامع معرفت را غیر قابل تعریف دانسته‌اند. از نظر ملا صدرا علم وجود است و از جمله حقایقی است که انیت آن عین ماهیت آن است و از آن جا که وجود بسیط است، جنس و فصل ندارد و در نتیجه حدی برای آن متصور نیست. وانگهی تعریف هر چیزی به واسطه علم است. پس اگر خواسته باشیم خود علم را نیز به علم تعریف کنیم، به دور خواهد انجامید.^۳ صدرا در مقام توصیف علم، با عبارت «الوجود المجرد عن المادة الوضعية»^۴ آن را به گونه‌ای توصیف کرده است که شامل علم حضوری نیز بشود. با این همه، علم حضوری علی‌رغم اهمیت آن، کمتر مورد توجه بوده است و گاهی در مباحث وجودشناسی علم یا در باب توجیه صدق به آن پرداخته شده است. در معرفت‌شناسی

۱. صدرالمتألهین شیرازی و قطب‌الدین شیرازی، *رسالتان فی التصور التصدیق*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸، و ملا عبدالله نجم‌الدین بن شهاب‌الدین حسین یزدی، *حاشیه ملا عبدالله*، تهران انتشارات مکتبه الاسلامیه، ص ۱۸.
۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، چاپ اول، قم، نشر بلاغه، ۱۳۷۵ش، ص ۳۰۸.
۳. سید جعفر سجادی، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا*، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۲.
۴. صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۳، چاپ پنجم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۹۲.

جدید که خاستگاه آن غرب است، علی رغم اختلاف آراء درباره تعریف معرفت، تعریف سنتی «باور صادق موجه»^۱ از شهرت و نفوذ قابل توجهی برخوردار بوده است. بنابر این تعریف، معرفت تنها شامل گزاره‌ها گردیده و تصورات از دایره معرفت خارجند. در این رشته علمی تازه تأسیس مباحث دامنه‌داری پیرامون معنا و ملاک صدق و توجیه معرفت انجام گرفته است. با این مقدمه نگاهی به سخنان میرزا مهدی می‌اندازیم و پاسخ مسائل مطرح شده در معرفت شناسی را از نوشته های وی پی می‌جویم.

۱- چیستی علم

مرحوم میرزا مهدی با تمایز میان علوم الهی و علوم بشری، علم را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌کند. علوم بشری یا همان علوم غیر حقیقی مجموعه افکار و اندیشه‌های بشری است که در طی قرون و اعصار به چنگ انسان درآمده است و مرحوم میرزا از آن به تعلقات و منسوجات خیالی و توهمی^۲ و یا معارف قدیمه بشریه متولد از افکار و منسوجات تعبیر می‌کند.^۳ باور مرحوم میرزا بر این است که میان علوم الهی و علوم بشری تباین کلی برقرار است، به گونه‌ای که حتی مفاهیم در این دو حوزه با یکدیگر تفاوت دارند؛ «هیچ وجه مشترک و جامعی بین علوم بشری و علوم الهی وجود ندارد حتی در مدخل و باب علوم»^۴. مدخل و باب علوم همان الفاظ هستند و الفاظ هم به لحاظ دلالت و هم به لحاظ مفاهیم در دو علم با یکدیگر تفاوت دارند. یکی از مفاهیمی که تفاوت آن مورد تاکید و تصریح میرزا قرار دارد، مفهوم علم است. به اعتقاد مرحوم میرزا مهدی، علم در اصطلاح علوم بشری صورت حاصل از شیء یا حضور آن نزد نفس است که به حصولی و حضوری تقسیم می‌گردد. علم حصولی

۱. بل موزر، مولدر و تروت، *درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر*، ترجمه رحمت الله رضایی، چاپ اول،

قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۴۰.

۲. میرزا مهدی اصفهانی، *ابواب الهدی*، تحقیق حسن جمشیدی، چاپ اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵، ص ۶۹-۷۰.

۳. همان، ص ۴۶-۴۷.

۴. «لا جامع بین العلوم البشریه و بین العلوم الهیه فی شیء من الاشیاء حتی فی مدخلها و بابها» همان، ص ۱۲.

فراهم آمده از تصور و تصدیق است و اساس علوم حکمی فلسفی را تشکیل می‌دهد.^۱ این معنای علم که مرتکز ذهن بشر و متفاهم دانشمندان و غیر دانشمندان بوده است در باور مرحوم میرزا در زمره غیرعلم یا علم غیر حقیقی جای می‌گیرد و برای علم مفهومی متفاوت با معنی رایج آن به دست می‌دهد. علوم تصویری و تصدیقی از منظر میرزا مهدی نه تنها معرفت نیستند، بلکه حجاب و ضد معرفت تلقی می‌گردند.^۲ در مقابل این تلقی از علم، میرزا مهدی قائل به نوع دیگری از علم است که هیچ‌سختیتی با علم اصطلاحی ندارد و آن را علم حقیقی، علم نوری، و علم در علوم الهیه می‌نامد. وی در تعریف چنین علمی می‌گوید: علم در علوم الهی عبارت است از نور ظاهر بالذات در نزد کسی که چیزی را می‌داند و به واسطه علم شیئی از اشیاء را می‌یابد.^۳ علم نوری که اساس شریعت بر آن بنیان شده است معروف بالذات است و شناخت آن برای جاهل نیاز به چیزی جز یاد آوری ندارد؛ زیرا چنین علمی بذاته برای هر جاهل و عالمی شناخته شده است. طریق شناخت علم نوری تعقل و توهم و مشاهده و فکر و احساس نیست، بلکه تذکر است.^۴ در بحث پیرامون بعد معرفتی علم درباره این تعریف توضیح بیشتری خواهد آمد.

۲- وجودشناسی علم

مباحث مرحوم میرزا مهدی در باب علم و معرفت بیشتر ناظر به بعد وجودشناسی علم است. علم حقیقی به لحاظ هستی‌شناسی، موجود نوری مجرد، خارج از وجود

۱. «و اما فی العلوم البشریه فهو عبارة عن الصورة الحاصلة لشيء لدى النفس او حضورها لديه. و لهذا ينقسم الى الحصولی و الحضوری. و ينقسم الحصولی الى التصور و التصدیق بالامر المتصور. و اساس العلوم الحکمیة الفلسفة علی العلوم الحصولی كما هو الواضح». همان، ص ۶۳-۶۴.

۲. «بل التصورات و التصدیقات حجاب عن المعارف بالانوار، كالسحاب عن الضوء الشمس». همان، ص ۱۱۴.

۳. «و اما العلم، فهو فی العلوم الهیة عبارة عن النور الظاهر بذاته عند كل من يعلم، و یجد به شیئا من الاشیاء». همان، ص ۶۳.

۴. «و العلم الذی علیه اساس الشریعة هو المعروف بالذات (و) عند كل جاهل لا یحتاج معرفته الا الی الذکر لانه معروف بنفس ذاته لكل جاهل و عالم... و لیس طريقة معرفته التعقل و التوهم و الرؤیة و النظر و الاحساس و لا یحتاج الانسان الا الی الذکر». میرزا مهدی اصفهانی، متفرقات، فی بیان وجه اعجاز القرآن، نسخه خطی کتابخانه قمر بنی هاشم دامغان، شماره ۱۹۶، ص ۱۲، ۱۳.

انسان و قائم به ذات است. برای روشن شدن دیدگاه مرحوم میرزا مهدی باید توجه داشته باشیم که ایشان موجودات را به نوری الذات و ظلمانی الذات تقسیم می‌کند. حقایق نوری عبارتند از: عقل، علم، حیات، شعور، فهم، قدرت، و وجود.^۱ موجودات نوری مخلوقات اولیه و ابداعات خداوند متعال هستند که با نور ابداع شده‌اند، و وجود بالذات ندارند، بلکه از کون عرضی برخوردارند.^۲ این انوار قدسی از مرتبه وجودی بالاتری برخوردار بوده و خارج از نفس انسان هستند. علم نوری و دیگر حقایق نوری ملک ربّ العزّه می‌باشند و تحصیل آنها تحت قدرت بشر نیست.^۳ از این عبارت و امثال آن استفاده می‌شود که نور علم و عقل خارج از نفس انسان است. از جهتی برای این انوار موضوع و محل قابل ذکر نمی‌شود، بلکه قیام حلولی و صدوری علم به نفس انکار می‌گردد. حاصل این سخن این می‌شود که علم و عقل جوهر قائم به خود است و میرزا برای آنها وجود فی نفسه قائل است. شناخت حقایق نوری دارای درجات است و بهره‌مندی انسان از این انوار به نحو وجدان و به اذن خداوند می‌باشد و از آن جا که وجدان آنها عین قرب و نزدیکی به خداوند است، تحصیل آنها بر مدار تقوی و طاعت الهی است.^۴ جز اینها دیگر موجودات همگی عین ظلمت و تاریکی و به اصطلاح میرزا مهدی ظلمانی الذات هستند. نور علم در بعضی احوال مانند خشم و غضب شدید از وجود انسان رخت بر می‌بندد و برای لحظاتی انسان فاقد این نور می‌گردد و سپس با زوال آن حالت دو باره آن را می‌یابد.^۵ از مجموع سخنان میرزا می‌توان اوصاف ذیل را برای موجودات نوری برشمرد:

۱. ابواب الهدی، پیشین، ص ۴۷، ۵۶، ۵۹، ۶۱ و....
۲. «و ان المخلوقات الاولية التي ابداعها الله تعالى بالنور لا وجود لها و لها كون عرضي». همان، ص ۸۶.
۳. «بل هذه الانوار القدسية كلها خارجة عن حقيقة ذاتها(نفس). فتلك الانوار ملك لرب العزّة ليس تحصيلها تحت قدرة البشر». همان، ص ۴۷.
۴. «و عرفان هذه الانوار ذو درجات... و حيث ان وجدان هذه الانوار يكون باذن الله و هو - ای وجدان - عین القرب و الكرامة، فهو يدور مدار الطاعة و التقوى». همان، ص ۶۴.
۵. «وقد يفقده حال الغضب الشديد و الشهوة الشديدة، فيصدر منه الفعل القبيح ثم بعد ذهاب تلك الحالة يظهر له و يجد ان ما فعله كان قبيحا». همان، ص ۱۰۷.

- مخلوقات اولیه و ابداعات خداوند هستند.
- انوار قدسیه خارج از وجود انسان هستند.^۱
- ملک رب العزّه‌اند.
- مجردند.^۲
- تحصیل آنها تحت قدرت بشر نیست.
- بهره‌مندی انسان از این انوار به نحو وجدان است.
- حصول نور عقل و علم برای انسان باذن الله و بر مدار طاعت تقوی است.
- نور عقل و علم در بعضی شرایط از وجود انسان رخت بر می‌بندد، مانند حالت غضب و شهوت شدید.^۳

۳- بعد معرفتی علم

تفکیک میان مباحث وجود‌شناختی و معرفت‌شناختی علم در سخنان میرزا کار دشواری است و نمی‌توان مرز دقیقی بین این دو حوزه ترسیم کرد. این دشواری از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که میرزا بیشتر از زاویه وجود‌شناسی به علم نگاه می‌کند و مسأله معرفت را در مباحث وجود‌شناسی علم پی می‌جوید. ایشان می‌خواهد مشکل معرفت را با اتکای بر تبیین نحوه وجود علم به عنوان موجود مجرد نوری حل کند و این به قیمت مبهم‌گویی و کلی‌نویسی درباره کیفیت حصول معرفت و پیدایش علم و ملاک صدق و توجیه به پایان می‌رسد. از این روی، مباحث معرفت‌شناسی علم در کلام ایشان بسیار کمرنگ و مجمل است، و این کار بازسازی دیدگاه معرفت‌شناختی ایشان را با سختی مواجه ساخته است. مباحث معرفت‌شناسی علم در نوشته‌های میرزا به لحاظ محتوا بسیار اندک و از حیث الفاظ تکراری است. با این توضیح می‌گوییم: علم به

۱. همان، ص ۴۷ و ۵۸.

۲. همان، ص ۶۷.

۳. همان، ص ۱۰۷.

لحاظ معرفت‌شناسی، نور ظاهر بالذات است که در هنگام شناخت اشیاء در انسان موجود می‌گردد و به واسطه آن اشیاء وجدان می‌گردد، اگر چه ممکن است فرد به حقیقت آن شیء جاهل باشد.^۱ بنابراین تعریف، علم از سنخ نور است که در هنگام دانستن برای نفس انسان پیدا می‌شود. به عبارت دیگر، علم تنویر و نورانیت انسان است. لکن نباید گمان کرد که مراد میرزا یک کیفیت و حالت است، بلکه حقیقت نور علم خارج از وجود انسان است؛ زیرا همان گونه که در بحث وجود شناسی اشاره شد، مرحوم میرزا علم را در کنار دیگر موجودات نوری، حقایقی قائم به خود و خارج از نفس انسان می‌داند نه این که عرض و یا حال در نفس باشند. علم و عقل از یک سنخ حقیقت هستند و تعدد آن دو به واجد آن‌ها باز می‌گردد^۲ و حیثیت ذاتی آن‌ها کشف و ظهور، و ابای از معقولیت و مفهومیت است و ظهور سایر اشیاء به واسطه آن‌ها است.^۳ علم اولاً و بالذات باعث شناخت خود علم و سپس واسطه شناخت اشیای دیگر می‌گردد؛ «معرفة العلم بالعلم و معرفة الوجود بالوجود و معرفة الحقایق الغير النورية برب العزة (جل شأنه) و بالانوار العقلية و النورية اولاً و بالذات من غير تصور و لاتصديق».^۴ از ظاهر این عبارت سه مطلب استفاده می‌شود: نخست آن که معرفت حقایق نوری نظیر علم و عقل به خود آن‌ها است؛ دوم آن که شناخت حقایق غیر نوری به طور مستقیم و بالذات از طریق ربّ العزّه و نور عقل و علم ممکن می‌گردد؛ سوم آن که تصور و تصدیق در شناخت نقشی ندارد. البته، شناخت حقایق غیر نوری به واسطه ربّ العزّه و انوار عقلی، اولاً و بالذات، و بدون دخالت مفاهیم و تصور و تصدیق از نقاط مبهم اندیشه میرزا است. آنچه از سخنان میرزا استفاده می‌شود این است که خدا در انسان

۱. «و اما العلم فهو في العلوم الهية عبارة عن النور الظاهر بذاته عند كل من يعلم و يجد به شيئاً من الاشياء و ان كان جاهلاً بحقيقة ذلك الشيء». همان، ص ۶۳-۶۴.

۲. میرزا مهدی اصفهانی، *اساس معارف القرآن*، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره عمومی ۱۰۹۳، ص ۵.

۳. همان، و میرزا مهدی اصفهانی، *مصباح الهدی*، مجموعه رسائل، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره عمومی ۸۴۶۶، ص ۱۸.

۴. *ابواب الهدی*، پیشین، ص ۱۱۴.

نورآینتی ایجاد می‌کند که به سبب آن انسان واجد علم می‌شود. با این حال، می‌دانیم که شناساندن خدا نیز ورای اسباب و علل نیست و شناساندن اولاً و بالذات معنای روشنی ندارد. میرزا مهدی معرفت را صنع خدا می‌داند و در نتیجه شناخت، به طور کلی، از حیطة قدرت بشر خارج است.^۱ نقش بشر در وجدان انوار تنها تسلیم و رضا است. معرفت امری فطری است و بازمانده حیات پیشین انسان در عالم ذر است که در این عالم مورد غفلت واقع گردیده است.^۲ بنابراین، انسان در عالمی پیش از این عالم از علمی موهبتی برخوردار بوده است و با آمدن به دار دنیا، حجاب تن مانع آن معارف فطری گردیده است. پس، حقیقت علم یادآوری آن معارف پیشین است که انسان در عالم ارواح از آن برخوردار بوده است، و در نتیجه علم از سنخ تذکر است نه اکتساب.^۳ پس آن علمی که اساس شریعت بر آن بنا شده، معرفت فطری است. از آن‌جا که این علم به نفس ذات خود معروف و شناخته شده است، دانستن آن جز به تذکر و یادآوری نیازمند نیست. کسب نه تنها نقشی در حصول معرفت ندارد، بلکه اساساً برای رسیدن به معرفت باید تمام معلومات سابق را از لوح نفس شست و به اصطلاح، محو موهوم و صحو معلوم کرد تا جایی برای معرفت باز شود، علاوه بر این که نخست باید آینه دل را به نور ایمان روشن کرد و این با تزکیه قلب میسور می‌گردد.^۴ از سخنان مرحوم میرزا تقدم ایمان بر معرفت به روشنی استفاده می‌شود. رسیدن به معرفت اعم از شناخت مبدأ و معاد، و حقایق اشیاء، منحصر در خضوع در نزد پروردگار و بندگی و التجا و تسلیم

۱. «ان الوجدان الانوار باذن الله تعالى و لها درجات». همان، ص ۶۰. «فتلك الانوار ملك لرب العزة ليس تحصيلها تحت قدرة البشر». همان، ص ۴۷

۲. «ان الله خلق العباد كملين عرفاء حنفاء الا ان ارواحهم العارفة لما اسكنت في دار البدن صاروا في حجاب عن معروفهم الفطري». میرزا مهدی اصفهانی، *تقریرات*، تقریر شیخ محمود حلبی، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره عمومی ۱۲۴۱، ص ۲۳.

۳. *متفرقات، فی بیان وجه اعجاز القرآن*، پیشین، ص ۱۲، ۱۳.

۴. «فالواجب على العالم اولا الاقدام بتذكية القلب و محو الموهومات و صحوالمعلومات عن نفسه و ارجاع الفطرة الى الحالة الاولية ثم التذکر الى رب العزة جلّت عظمته». میرزا مهدی اصفهانی، *اعجاز کلام الله المجید*، نسخه خطی، محل نگهداری، کتابخانه قمر بنی هاشم دامغان، رقم ۱۹۹ ص ۱۶.

در مقابل او است تا خود را به ما بشناساند.^۱ به ویژه برای شناخت خدا، تقدم ایمان بر معرفت مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ «ان علیکم التسليم له کی يعرف نفسه لکم».^۲

مرحوم میرزا مهدی معنای لغوی علم را همان معنای «الظاهر بذاته» می‌داند و معتقد است علم در لغت برخلاف معنای اصطلاحی علم یعنی تصور و تصدیق است.^۳ به اعتقاد مرحوم میرزا مهدی معنای مذکور معنای حقیقی علم بوده و اطلاق لفظ علم بر غیر این معنا از باب مجاز است.^۴ از خصوصیات علم این است که انسان‌ها در ابتدا تماماً و در مراحل بعدی معمولاً از حقیقت خود علم غافل و نسبت به آن جاهلند و در صورتی به حقیقت علم شناخت پیدا می‌کنند که از معلوم صرف نظر کنند و به علم نگاه موضوعی داشته باشند.^۵

مرحوم میرزا در مقام بیان کیفیت حصول علم و بهره‌مندی انسان از آن، از تعبیر وجدان، معاینه، مشاهده، و ... استفاده می‌کند،^۶ لکن دخالت هرگونه صورت ذهنی در فرایند عالم شدن انسان را نفی می‌نماید.^۷ الفاظ مدخل و باب شناخت حقایق و اشیای دیگر معرفی می‌شوند، ولی بدون وساطت مفاهیم و معانی، به این صورت که الفاظ به‌طور مستقیم مشیر و علامت حقایق خارجی هستند.^۸ بنابراین، در جریان عالم گردیدن

۱. «ان النبیل المعارف المبدئیة و المعادیة و العلم بحقائق الاشیاء ینحصر فی الخضوع لدی الله و عبودیتة و الالتجاء الیه کی یعرفنا نفسه». میرزا مهدی اصفهانی، *تقریرات*، تقریر شیخ محمود حلبی، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره عمومی ۱۲۴۱، ص ۱۹۳.

۲. همان، ص ۱۳.

۳. «العلم اللغوی الظاهر بذاته فی مقابل العلم الاصطلاحی الذی هو التصور و التصدیق». مصباح الهدی، پیشین، ص ۱۸.

۴. «اللفظ العلم و ما یرادفه فی سائر اللغات حقیقة فی النور الظاهر بذاته عند کل من علم شیئاً بعد جهله و حیث لاجامع بینه و بین غیره کما هو الکاشف لذلك یكون اطلاقه علی غیره مجازاً». همان، ص ۱۸.

۵. «و لکن فی عین الحال لو توجه به الیه بالنظر الموضوعی، و الاغماض عن المعلوم، و التوجه به الی نفس النور، یجد النور حق الوجدان و المعرفة». ابواب الهدی، پیشین، ص ۱۰۸.

۶. همان، ص ۶۴.

۷. همان، ص ۱۱۴.

۸. «فالمتکلم حال الاخبار عنه (الاشیاء) یشیر الیه بلفظه الذی وضع له من غیر نظر منه الی الصورة الذهنیة... فکذلک الحال فی الفاظ الحقائق الخارجیة النوریة الظاهرة بذاتها یشار بالفاظها الی نفس الحقائق الخارجیة من غیر تصور

گردیدن هیچ صورت ذهنی یا وجود ذهنی‌ای در نفس ایجاد نمی‌شود؛ انسان ذاتاً و با قطع نظر از نور عقل و علم، مظلم بالذات، و جاهل الذات است، و حقیقت علم نیز خارج از وجود انسان است. در این حالت انسان در کنار اشیای دیگر به مثابه اشیای تاریکی فرض می‌شود که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند تا این که به اذن پروردگار، نوری را می‌یابد و با وجدان و بهره‌مندی از آن نور و نیز نور عقل، ذات معلومات و معقولات و دیگر حقایق ظلمانی را مشاهده و کشف می‌کند. میرزا مهدی بهره‌مندی انسان از نور عقل و علم را به بهره بردن از نور خورشید تشبیه می‌کند که در پرتو آن اشیا ظاهر می‌گردند و انسان آن‌ها را می‌شناسد، هر چند در همان حال ممکن است از خود خورشید و نور آن غافل باشد. بنابراین، عالم شدن به معنی نورانی شدن است. لکن می‌دانیم که در پرتو نور خورشید صورتی از اشیا در ذهن یا نفس انسان حاصل می‌گردد و باعث حصول علم می‌شود. اما چنان که در سخنان میرزا مهدی مشاهده کردیم، ایشان حصول صورت و نقش تصورات و تصدیقات را در جریان عالم شدن منکر است، لذا این پرسش باقی است که چه اتفاقی می‌افتد که انسان عالم می‌شود و به مثل از سنگی که کنار انسان است متمایز می‌گردد. اگر علم مستقل از وجود انسان است و مانند خورشیدی بر انسان پرتو می‌افکند، و عالم شدن صرفاً منور شدن به این نور است، این نور افشانی نسبت به انسان و اشیای دیگر مساوی است، پس چرا انسان عالم می‌گردد و اشیاء دیگر خیر؟ ظاهر سخن میرزا این است که عالم شدن عبارت است از ظهور اشیا، لکن ظهور یک امر خارج از وجود انسان است و تأثیر آن در نفس مبهم باقی می‌ماند. گویا خود مرحوم میرزا متوجه این ابهام بوده است. لذا در صدد توضیح آن بر آمده است. اما حقیقت آن است که توضیح ایشان گره این ابهام را نگشوده است. میرزا پس از بیان این که مراد از لفظ عقل و علم مطابق آیات و روایات، نور خارجی

لشیء اصلاً». همان، ص ۱۰۶ و ر. ک. : همان، ص ۱۱۸.

۱. همان، ص ۱۰۶.

است، بهره‌مندی انسان از این نور را این گونه توضیح می‌دهد: «هر انسانی پس از گذر از حال خردسالی که در آن خوبی و بدی افعال را درک نمی‌کرد، به مرتبه ای از عمر می‌رسد که در خود چیزی می‌یابد که در گذشته فاقد آن بود و آن تمییز بین خوب و بد در افعال خود یا دیگران است. بدیهی است که در گذشته این حالت تمییز خوب و بد را نداشت و اکنون واجد آن گردیده است. پس به ناچار این وجدان باید به چیزی منتهی گردد که کاشف خوب و بد باشد. کشف‌کننده، همان نور ظاهر بذاته است. پس این نور کشف‌کننده در حال خردسالی برای طفل حاصل نبود و پس از آن هنگام توجه او به خوب و بد ظاهر شد. پس انسان به واسطه این نور خوبی احسان و بدی ظلم را می‌شناسد، و گاهی آن را در حال غضب و شهوت شدید از دست می‌دهد. در نتیجه از او افعال قبیح صادر می‌شود. آن گاه پس از رفتن این حالت دوباره این نور برای او ظاهر می‌گردد و در می‌یابد که آنچه انجام داده قبیح است»^۱. در این عبارت مرحوم میرزا، که سعی شد حتی المقدور دقیق ترجمه شود، به هیچ وجه توضیح داده نشده است که وجدان نور که باعث تمییز خوب و بد می‌گردد چه تغییری در نفس ایجاد کرده، که نفس دارای ادراک شده است و یا چه تحولی در طفل پدید آمده که او برخوردار از این نور شده است، و اساساً این نور با کدام عضو نفس یا بدن دریافت شده است، و یا انسان در هنگام غضب و شهوت کدام قابلیت را از دست می‌دهد که دیگر از این نور و تمییز برخوردار نیست و آیا واقعا انسان در حال غضب و شهوت نمی‌داند که فعل او قبیح است و لزوماً پس از برطرف شدن آن احوال پی به قبح آن می‌برد.

۴- معنای جهل

در اصطلاح میرزا، جهل تنها به معنای مصدري می‌تواند معنای محصلی داشته باشد، به این صورت که آن را در مقابل عالم بودن به معنی فقدان نور و ظهور معنا کنیم. هر حالتی که انسان را از تنویر به نور عقل و علم خارج نماید جهل است. فقدان

۱. همان، ص ۱۰۷.

نور علم و عقل در برخی از حالات، همچون خواب عمیق و نسیان اتفاق می‌افتد و انسان در این حالات به جهل ذاتی خود باز می‌گردد، فاقد درک و شعور می‌شود و دیگر توانایی درک حقایق خارجی و حتی درک ذات خود را ندارد.^۱ همچنین مشغول شدن به تصورات و تعلقات جهل تلقی می‌گردد؛ زیرا مانع از توجه به نور علم و سبب غفلت از نور علم می‌شود. یقین و قطع اگر برخاسته از تصورات و تصدیقات باشد جهل به شمار می‌آید؛ زیرا چنین یقین و قطعی مانع از نور علم است.^۲ در این جهت فرقی نیست که یقین و قطع مطابق واقع باشد یا خیر.^۳ ایشان در عبارتی دیگر یقین و قطع مطابق و اقع را جهل مرکب از دو جهل می‌دانند.^۴

۵- علم بدون معلوم

یکی از آرای شایان توجه مرحوم میرزا مهدی نظریه علم بلا معلوم است که نتیجه دیدگاه خاص ایشان در باب علم است. درباره چیستی علم آرای متفاوتی ابراز گردیده است، بعضی علم را از مقوله اضافه دانسته‌اند و بعضی آن را مندرج در مقوله کیف شمرده‌اند، در حالی که در مکتب صدرالمتلهین علم و رای مقولات و از سنخ وجود معرفی می‌شود. مرحوم میرزا مهدی علم را از سنخ نور دانسته و با نفی حیث عرضیت و قیام بالغیر آن زمینه نظریه علم بلا معلوم را فراهم آورده است. در سخنان ایشان نظریه علم بلا معلوم در دو حوزه مطرح گردیده است؛ یکی در مورد انسان و دیگر درباره علم الهی به ماسوی.

۵-۱ علم بدون معلوم انسان

مرحوم میرزا مهدی علم انسان را در بعضی موارد، گونه‌ای از علم بلا معلوم دانسته

۱. همان، ص ۵۹.

۲. «فیعرف بالعلم ان یقین و القطع جهل و فقدان هذا العلم». میرزا مهدی اصفهانی، الایات و الاخبار الراجعه الی العقل، نسخه خطی کتابخانه قمر بنی‌هاشم دامغان، شماره، ۱۹۵، ص ۱۵

۳. «الیقین و القطع طابق الواقع او خالف لیس بعلم و به یلتفت الی انه حجاب و جهل و لیس بحجة لایجوز الجری علی طبقه». همان، ص ۱۶.

۴. همان، ص ۱۶.

است. نمونه آن، علم انسان به افعال صادر نشده، انگیزه‌ها، خواص، مرجحات، و علل است. در چنین موردی انسان علم دارد، بدون آن که معلومی درکار باشد.^۱ در جایی دیگر می‌گوید: «از نشانه‌های مشیت، اراده، تقدیر، قضا و قدر الهی این است که در افعالی که از ما زیاد صادر می‌گردد علم بلا معلوم بخشیده که به خاطر کثرت صدور آن‌ها قبل از خواست ما، برای ما علم تابع حاصل می‌گردد بدون آن که متبوع و معلومی در میان باشد.^۲ این تفکر به تفسیر ویژه ایشان از علم باز می‌گردد و این که ایشان نسبت تضایف میان علم و معلوم را نفی می‌کند. توضیح این نظریه را پس از اشاره به علم بلا معلوم الهی پی خواهیم گرفت.

۵-۲ علم بدون معلوم خدا

علم خدا به ماسوی که مرحوم میرزا مهدی آن را علم اطلاقی می‌نامد نیز از نوع علم بلا معلوم است.^۳ همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود میرزا نظریه علم بلا معلوم درباره خدا را مستند به سخن شرع نموده و معتقد است این دیدگاه صاحب شرع است. مقصود میرزا از علم اطلاقی این است که علم الهی مقید به معلوم نیست و بدون معلوم می‌تواند موجود باشد. خدا عالم به همه خصوصیات تقدیریه در نظامات ایجاد شده و ایجاد نشده است، در حالی که ممکنات از هیچ واقعیتهای در خارج و در رتبه علم الهی برخوردار نیستند. در نتیجه علم الهی آینه‌ای است که خدا در آن غیب را می‌بیند.^۴

۱. «ان الانسان بالنسبة الى افعاله التي لم تصدر عنه له علم بلا معلوم، والدواعي، والخواص، والمرجحات، والعلل؛ اذ لا معلوم بوجه من الوجوه». ابواب الهدی، پیشین، ص ۱۷۴.

۲. «فمن آیات تلك المشیة و الارادة و التقدير و القضا و القدر ما وهب الله تعالى لنا من العلم بلا معلوم فی الافعال التي بكثره صدورها متا حصل لنا العلم التابع اذ لا متبوع و لا معلوم قبل مشیتنا». همان، ص ۱۸۵ ج.

۳. «صاحب الشرع يقول بالعلم الاطلاقی و كونه تعالى عالما بلا معلوم بوجه من الوجوه». تقریرات، پیشین، ص ۴۰.

۴. «فهو عالم بجميع الخصوصیات التقديرية فی النظامات الكائنة و غير الكائنة، و هو عالم بجميعها على النحو الذي يقع قبل ان يكون هناك شيء، و لا واقعية لشيء من الممكنات فی رتبة علمه تعالى. و العلم هو المرآة الراضی للغیوب». ابواب الهدی، پیشین، ص ۷۴.

ظاهراً در احادیث و روایات اصطلاح «علم بلامعلوم» یا «علم اطلاقی» وجود ندارد.^۱ آنچه میرزا را به این دیدگاه سوق داده یکی روایت‌هایی است که در آن‌ها تعبیر «عالم از لا معلوم» آمده است، و دیگری روایت‌هایی که می‌گویند خدا اشیا را «لا من شیء» آفریده است. میرزا با اعتقاد به وجود یک دسته دشواری‌ها فراروی دیدگاه دیگران در باب علم الهی به این نظریه و اصطلاح خاص گراییده و نسبت تضایف میان علم و معلوم را نفی کرده است. یکی از دشواری‌ها این است که اگر کسی علم خدا به معلومات را ازلی بداند و در عین حال علم را از مفاهیم ذات اضافه بداند، به ناچار باید معلوم را نیز قدیم بداند و این شائبه تعدد قدما را در خود دارد و بر خلاف توحید است. مشکل دیگر این است که اگر علم پیشین الهی به امور ممکن نتواند بدون معلوم موجود باشد لازم می‌آید ذات الهی متأثر از غیر ذات باشد و علم خدا تابع غیر ذات گردد. از جهت دیگر از آن جا که امور ممکن در معرض تغییر و در حال تجدد هستند لازم می‌آید این تغییر و تجدد به ذات الهی تسری یابد و در نتیجه ذات الهی محل حوادث گردد و این به روشنی نادرست است. مرحوم میرزا مهدی دو خصوصیت برای علم قائل گردیده است تا بتواند این مشکلات را حل کند: یکی این که علم موجود قائم بالذات است و از وجود لئفسه برخوردار است. این ویژگی، علم را از موضوع بی نیاز می‌کند و طبق آن می‌توان گفت علم قیام حلولی یا صدوری به چیزی ندارد. دیگر این که حیث ذات اضافه بودن از علم نفی می‌شود، و این مجال را به دست می‌دهد که علم بلا معلوم امری ممکن تلقی گردد.

توضیح علم بلا معلوم در سخنان میرزا از طریق تبیین علم و مشیت به انجام می‌رسد. شدت کمال و فعلیت علم سبب می‌شود که علم، ظاهر بالذات و سبب

۱. برای پی بردن به اینکه آیا چنین اصطلاحی در احادیث و روایات آمده است یا نه تلاش گردید ولی چیزی پیدا نشد.

شناخت اشیای دیگر باشد و حدوث و تعدد رؤیت و شناخت عالم نسبت به علم و اشیاء موجب تغییر در ذات علم نگردد.^۱ این شدت کمال علم علاوه بر آن که مانع از تعیین خود علم با معلومیت می‌شود، باعث می‌شود مشیت بدون آن که به چیزی تعلق گیرد و در حال عدم واقعیت متعلق حاصل گردد.^۲ پس مشیت به شیء تعلق نمی‌گیرد، بلکه مشیت شیء مقدم بر شیء و بدون مایشاء است.^۳ از این خصوصیت علم و مشیت این نتیجه به دست می‌آید که علم و مشیت به واسطه شدت کمال می‌تواند بدون معلوم و قبل از وجود اشیاء وجود داشته باشند و این نه تنها محال نیست، بلکه نشان کمال و شدت فعلیت علم است که می‌تواند بدون معلوم وجود داشته باشد و از این جهت علم و مشیت مانند افعال معقول که نیاز به متعلق دارند نیست.^۴ همچنین، این خصوصیت علم ما را به علم بلامعلوم خداوند متعال و مشیت بدون مایشاء او راهنمایی می‌کند، و برای عارف به علم روشن می‌شود که مشیت رب العزه نسبت به آنچه می‌خواهد، قبل از ثبوت آن‌ها تعلق می‌گیرد، و این ریشه در شدت نامتناهی مشیت خدا دارد و از آنجا که مشیت متقوم به علم است روشن می‌شود که علم خدا به آنچه در آینده انجام می‌دهد به اموری تعلق گرفته که وجود ندارند و این علم تابع مکنون بلامتبع است.^۵ در عبارتی دیگر، علم بلا معلوم این گونه مورد توجه قرار می‌گیرد که اگر انسان

۱. «كما انه يرى العارف ان يعرفان العلم به و شهوده و رؤيته به لا يحصل التغير في العلم في وجه من الوجوه... و سرّ ذلك شدة فعلية العلم الذي هو السبب لعدم التغير». همان، ص ۱۶۵-۱۶۶.

۲. «فمتى شاء العارف بالعلم شيئاً ما عن علمه، المقدس عن المعلوم بلا تعين سابق، يعاين الواقعية فيعرف ان ذاتي مايقع هو الواقعية بالمشية... و يجد الواقعية بمجرد المشية فيعرف ان المشية حال عدم الواقعية لمايشاء بوجه من الوجوه». همان، ص ۱۶۷.

۳. «فالمشية لاتتعلق بالشيء بل مشية الشيء حين لا واقعية له». همان، ص ۱۶۷.

۴. «فظهر لمن عرف العلم ان النظر و التوجه اذا كانوا من العالم بالعلم الي ما يمكن ان يكون قبل ان يكون لا يكون مشيها بالافعال المعقوله». همان، ص ۱۷۲.

۵. «فمشية رب العزة ما يشاء، بعد عدم الجهل بما يشاء، في شدة غير متناهية قبل ثبوته، و النظر اليه بعد ثبوته لا يوجب التغير في ذاته تعالى. و حيث ان هذه المشية متقومة بالعلم المکنون بلامعلوم و لامتبع، فلا بد لمن عرف العلم ان يعرف علمه بما يفعله في المستقبل عن مشية بلاعلية لعلمه لما يفعله في المستقبل، كيف هو العالم الشاعر في عين عدم المعلوم بوجه من الوجوه». همان، ص ۱۷۲.

مستغرق در توجه به افعال و نظامات ممکن غیر متناهی گردد علم خود را تابع آن‌ها خواهد یافت، نظیر قول به اعیان ثابتة در نزد عرفا که علم تابع آن‌ها است. آن‌گاه اگر توجه خود را از این امور متوجه خود علم کند، که این خود انقلاب توجه طریقی به موضوعی است، خواهد دید که در علم تغییری حاصل نخواهد شد و علم به همان حال کاشفیت خود باقی است. همچنین، و می‌فهمد که با صرف نظر از توجه، آن ثابتات مفروض از هیچ واقعیتی برخوردار نیستند. از چنین نگاهی به علم، انسان در می‌یابد که نسبت به افعالی که از او صادر نشده و نیز نسبت به انگیزه‌ها، خواص، مرجحات، و علل افعالش علم بلامعلوم دارد.^۱ این علم آیه و نشانه‌ای از علم بلامعلوم خداوند متعال است؛ «و هذا اية للعلم التابع، اذ لا متبوع و لامعلوم لرب العزة جلت عظمتة»^۲.

۶- انواع شناخت

۶-۱ فطری و اکتسابی

در دسته‌بندی، معرفت به فطری و اکتسابی تقسیم می‌گردد. معرفت فطری بسیار مورد اهتمام مرحوم میرزا مهدی واقع شده است، در حالی که معرفت اکتسابی در هیچ موردی مهر تأیید از جانب ایشان دریافت نمی‌کند. شناخت اکتسابی دائماً مورد طرد و نکوهش و بی‌مهری قرار می‌گیرد و تنها از آن روی که نقطه مقابل معرفت فطری است از آن نامی به میان می‌آید. در عوض معرفت فطری در اندیشه میرزا منزلت ویژه‌ای می‌یابد. معرفت فطری اساس دعوت انبیا است و راه رسیدن به آن عبادت است نه برهان آن و لم^۳. انبیا برای یادآوری معروف فطری بشر به این جهان خاکی آمده‌اند.^۴ نه تنها معرفت فطری اساس دعوت انبیا است، بلکه شریعت بر فطری بودن معرفت بنا

۱. «فاذا عرف ذلك، عرف ان الانسان بالنسبة الى افعاله التي لم تصدر عنه له علم بلامعلوم، و بالدواعی، والخواص، والمرجحات، و العلل؛ اذ لا معلوم بوجه من الوجوه». همان، ص ۱۷۴.

۲. همان، ص ۱۷۴.

۳. «فتلخص ان اساس دعوة الشارع الصادع عليه و اله السلام الى المعرفة الفطرية، و طريقها العبادة لا البرهان الان واللم» تقریرات، پیشین، ص ۲۷ و ۲۲.

۴. «فاذن تكون دعوة النبي الى المعروف بالمعرفة الفطرية». همان، ص ۱۴.

شده است و معرفت اکتسابی در شرایع هیچ جایگاهی ندارد.^۱ در این عبارت اهمیت فوق العاده معرفت فطری به روشنی نشان داده شده است؛ زیرا معنای عبارت این است که شریعت تنها معرفت فطری را تأیید می‌کند و معرفت اکتسابی به هر معنایی که باشد اعتباری ندارد.

مرحوم میرزا به عنوان یکی از خصوصیات امر فطری معتقد است امور فطری در فطرت همه عقلاً ثابت است.^۲ خصوصیت مهم دیگر امر فطری این است که انسان نسبت به آن معرفت پیشین دارد، اگرچه این معرفت در این عالم مورد غفلت واقع گردیده است.^۳ بنابراین یادآوری، معرفت فطری به این است که انسان آن معارف پیشین را که در عالم ارواح برخوردار بوده است متذکر گردد.

معرفت فطری مصادیق فراوانی دارد که از آن جمله است: شناخت خدا،^۴ توجه به مبدأ به عنوان تنها یاور انسان در حال ترس شدید،^۵ حرمت اکل و شرب خبیث و اباحه اکل و شرب طیب،^۶ این که الفاظ برای اشاره به حقایق خارجی وضع شده‌اند و نه برای برای دلالت بر معانی^۷ و این که وجود مخلوق خدا است نه خود خدا.^۸

به طور کلی می‌توان گفت مرحوم میرزا تمام دعاوی و عقاید خود را از امور فطری می‌داند؛ زیرا ایشان به فطری بودن بسیاری از آن‌ها تصریح می‌کند. علاوه بر این، نتیجه این کلام که معارف الهی به وسیله بازگشت به فطرت برای انسان حاصل می‌گردد، به

۱. «فالشریعة است علی فطریة المعرفة و ضرورتها لا علی نظریتها و اکتسابیها بای معنی من معانی الاکتساب». همان، ص ۲۲.

۲. «الاحکام الفطریة ثابتة فی فطرة العقلاء کلیة». مواهب السنیة، پیشین، ص ۳۵.

۳. «ان الله خلق العباد کملمین عرفاء حنفاء الا ان ارواحهم العارفة لما اسکنت فی دار البدن صاروا فی حجاب عن معروفهم الفطری». تقریرات، پیشین، ص ۲۳.

۴. ابواب الهدی، پیشین، ص ۱۳۳.

۵. همان، ص ۱۳۴. و تقریرات، پیشین، ص ۲۲.

۶. میرزا مهدی اصفهانی، المواهب السنیة فی بیان المعارض و التوریة، ضمیمه ابواب الهدی، مقدمه سید محمد باقر نجفی، چاپخانه سعید، ۱۳۶۴، ص ۳۶.

۷. ابواب الهدی، پیشین، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

۸. همان، ص ۱۳۹.

ضمیمه این که به اعتقاد ایشان تمام این آرا همان معارف الهی است، این است که تمام آنچه ایشان بیان می‌کند برخاسته از فطرت و هماهنگی با فطرت بشری است. با توجه به مصادیق و خصوصیات امور فطری در سخنان میرزا می‌توان مدعی شد که مراد ایشان از معرفت فطری امور مرتکز در ذهن عامه انسان‌ها و مقبول نوع بشر است که دانستن آن نیازی به تعلیم و تعلم ندارد، ولی از آن‌جا که مورد غفلت قرار می‌گیرد نیازمند تذکر و یادآوری است. بعضی معرفت‌های فطری برخاسته از ساختار خلقت انسان است، مانند این که الفاظ برای اشاره به حقایق خارجی وضع شده‌اند و نه برای دلالت بر معانی^۱، و مانند حرمت اکل و شرب خبیث و اباحه اکل و شرب طیب^۲، در حالی که شماری از معارف فطری یادآوری معارفی است که انسان در عوالم سابق از آن‌ها برخوردار بوده است، نظیر شناخت خدا^۳، و این که وجود مخلوق خدا است نه خود خدا^۴.

۶-۲ بسیط و ترکیبی

تقسیم دیگر برای معرفت، تقسیم به معرفت بسیط و مرکب است. به لحاظ متعلق معرفت، آن معرفتی مورد اهتمام مرحوم میرزا مهدی است که مربوط به خدا و اعتقادات دینی باشد. این گونه معرفت به معرفت بسیط و معرفت ترکیبی تقسیم می‌گردد. معرفت بسیط، دانشی فطری است که بازماند خاطره انسان از عالم ذر و ارواح است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند. قسم دیگر معرفت ترکیبی است که محصول تسلیم انسان در مقابل خدا و تعریف خدا خویشتن خویش را بر انسان است و در این دنیا پس از یادآوری معرفت فطری حاصل می‌گردد^۵. بنابراین، معرفت ترکیبی نوع پیچیده‌تری از همان معرفت فطری است و نباید آن را معرفت اکتسابی انگاشت. معرفت

۱. همان، ص ۱۰۵.

۲. مواهب السنیه، پیشین، ص ۳۶.

۳. ابواب الهدی، پیشین، ص ۱۳۳.

۴. همان، ص ۱۳۹.

۵. همان، ص ۳ و ۲.

بسیط کمال انسان به شمار نمی‌آید، بلکه این معرفت ترکیبی اختیاری است و مقصود خلقت و آمدن به دنیا و کمالی والاتر از تمام کمالات است.^۱ رسیدن به معرفت ترکیبی نیازمند منبّه و یادآوری کننده‌ای خارج از عقول انسان است که انبیاء الهی هستند.^۲ بشر بدون تنبیه انبیاء حتی در ترکیب معرفت‌های ضروری توفیقی نخواهد داشت.^۳ از آنچه گذشت جایگاه محوری و اهمیت ویژه معرفت فطری در اندیشه مرحوم میرزا مهدی آشکار می‌گردد و اغراق نیست اگر گفته شود اساساً یگانه معرفت حقیقی در باور میرزا معرفت فطری است.

معرفت به هر نوع، اعم از بسیط و ترکیبی، در اختیار بشر نیست، بلکه معرفت صنع الهی است^۴ و تفکر، تعقل، برهان و استدلال (به معنای مصطلح) هیچ نقشی در آن ندارند. تنها راه رسیدن به معرفت خضوع و التجا به درگاه او است.^۵ و باید تسلیم خدا بود تا او خود را به انسان بشناساند.^۶ راه رسیدن به این معارف در مرحله اول تذکیر قلب و رهایی از تمام دانسته‌ها و منسوجات فکر و خیال است که مرحوم میرزا از آن به محو موهوم و صحو معلوم تعبیر می‌کند، و در مرتبه ثانی توجه و یادآوری پروردگار است.^۷ در این حالت زمینه افاضه این معارف از طرف خدا فراهم می‌آید و انسان می‌تواند از آن‌ها برخوردار گردد.

۷- صدق

مبحث صدق در معرفت‌شناسی به بررسی ماهیت و چیستی صدق می‌پردازد.

۱. «ان المقصود من الخلقة والاتبان الى الدنيا هي المعرفة بالحركة الاختيارية، فانها هي الكمال الاتم والمقصود الهم واما المعرفة البسيطة الفطرية التي قد تظهر عند البلايا فهي ليست غاية الكمالات». همان، ص ۴.
۲. «نحتاج الى منبّه خارج عن عقولنا». همان، ص ۵.
۳. «ان البشر يحتاج في تركيب علومه البسيطة حتى الضروريات الى التنبيهات الانبياء». همان، ص ۱۰.
۴. «لانها صنع الله و ليس للخلق فيها صنع». همان، ص ۲۷.
۵. همان، ص ۱۹۳.
۶. همان، ص ۱۳.
۷. «فالواجب على العالم اولاً الاقدام بتذكية القلب و محو الموهومات و صحو المعلومات عن نفسه و ارجاع الفطرة الى حالة الاولية ثم التذكر الى ربه العزيز جلت عظمته». اعجاز كلام الله المجيد، پیشین، ص ۱۶.

درباره معنای صدق آرای گوناگونی بیان شده است که در اصطلاح معرفت‌شناسی از آن‌ها با «تئوری‌های صدق» یاد می‌شود. یکی از معروف‌ترین و پرطرفدارترین آن‌ها تئوری مطابقت است. تئوری مطابقت از پیشینه‌ای طولانی برخوردار است و مانند بسیاری از مباحث نظری ریشه در افکار افلاطون و ارسطو دارد. ارسطو جمله معروفی دارد؛ وی می‌گوید: «اگر چیزی که هست بگوییم نیست و یا چیزی که نیست بگوییم هست، این کذب است و اگر چیزی که هست بگوییم هست و چیزی که نیست بگوییم نیست، این صدق است.» این برداشت درباره ماهیت و تعریف صدق، در جهان اسلام مورد قبول متفکران مسلمان واقع گردیده است. صدق که در سخنان فیلسوفان و منطقدانان مسلمان از آن به حقیقت نیز یاد می‌گردد به مطابقت داشتن معرفت یا قضیه با واقع تعریف شده است؛ «الصدق هو المطابقة للواقع و الكذب هو اللامطابقة للواقع»^۱، ملاصدرا صدق را به «القول و العقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الاعيان» توضیح می‌دهد و می‌گوید: در صورت مطابقت، اگر خارج را با قول (قضیه لفظی) و عقد (قضیه ذهنی) بسنجی، آن‌ها حق هستند و اگر آن دو را با خارج بسنجی، صادقند.^۲ شهید مطهری نیز حقیقت را به مطابق بودن قضیه با خارج تعریف کرده است.^۳ به هر حال علی‌رغم اختلاف نظرهایی که در تفکر جدید غرب و در مباحث معرفت‌شناسی درباره ماهیت صدق به منصه ظهور رسیده، در میان متفکران مسلمان تئوری مطابقت در باب صدق به عنوان نظریه‌ای بی‌رقیب به اعتبار خود باقی است و در عصر حاضر، با بسط مباحث معرفت‌شناسی، تلاش‌هایی در حال انجام است تا بر مبنای این تعریف از صدق، نظریه معرفت‌توجیه‌گردد.

در بازسازی دیدگاه معرفت‌شناختی میرزا مهدی، این نکته مهم است که بدانیم از

۱. سعدالدین تفتازانی، *التهدیب*، حاشیه ملا عبدالله، پیشین، ص ۶۲.

۲. صدر الدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقیلة*، ج ۱، چاپ پنجم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق، ص ۸۹.

۳. مرتض مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱۶.

منظر ایشان، صدق یا حقیقت به عنوان وصف قول و گزاره از چه معنایی برخوردار است. آیا در این مسأله نیز ایشان دیدگاهی مخالف جریان رایج اتخاذ کرده است یا این که همان موضع علوم بشری - به اصطلاح میرزا - را پذیرفته است؟ در سخنان میرزا صراحتاً صدق به مطابقت با واقع تعریف گردیده است؛ «الصدق هو مطابقة الخبر للواقع لا الاعتقاد»^۱. همچنین، خبر ثقه از آن روی از حجیت برخوردار است که وثوق به مطابقت آن با خارج وجود دارد.^۲ در عین حال نباید از نظر دور داشت که این عبارتها در کتاب *مصباح الهدی* آمده است که محتوای آن مباحث اصول فقه است، اما آیا در مورد علم و معرفت نیز میرزا بر همین رأی استوار مانده است؟ با یک نگاه اجمالی به سخنان میرزا به راحتی می توان دریافت که صدق در نگاه میرزا معنایی جز همان مطابقت با واقع و خارج ندارد و ایشان نیز مانند دیگر متفکران مسلمان تئوری مطابقت را در باب صدق تلقی به قبول نموده است. ایشان آن جا که می خواهد بی اعتباری علوم بشری را بیان کند به این ویژگی استناد می کند که در علوم بشری مطابقت یقین و قطع با خارج اثبات نمی شود و در نتیجه به علوم بشری احتمال خطا راه می یابد.^۳ اساساً علم و معرفت هنگامی قابل اعتماد است و از حجیت برخوردار است که از طرف پیامبر ﷺ مورد تأیید و تصدیق واقع شده باشد.^۴ تصدیق رسول خارجی چیزی نیست مگر تأیید واقع نمایی و مطابقت معرفت با خارج.

با این حال، به رغم این شباهت نباید از تفاوت دیدگاه میرزا در باب صدق با دیدگاه رایج دیگر متفکران مسلمان غفلت کرد؛ زیرا مقصود از مطابقت در سخن آنان، مطابقت صورت یا وجود ذهنی با صورت محسوس یا معقول است. به عبارت دیگر،

۱. *مصباح الهدی*، پیشین، ص ۲۸.

۲. «من الحجج الفطرية العقلانية في الامور الحسية الخبر الذي حصل الوثوق بمطابقة مضمونه للخارج». همان، ص ۲۸.

۳. *ابواب الهدی*، پیشین، ص ۶۵. الايات و الخبر الراجعة الى العقل، پیشین، ص ۱۵.

۴. «ان الحججة المعتبرة التي عليها التعويل في باب المعرفة هو العقل الذي صدقه الرسول الخارجي». *تقریرات*، پیشین، ص ۱۷.

مطابقت به معنای این همانی معلوم بالذات با معلوم بالعرض است. حتی آن‌جا که مطابقت به لفظ و قول نسبت داده می‌شود، به این اعتبار است که این لفظ و قول حاکی از معلوم بالذات و صورت ذهنی است که مطابق با خارج است. پس در واقع «صدق» صفت گزاره ذهنی است و به تبع آن به گزاره ملفوظ و یا مکتوب نسبت داده می‌شود. در هر حال یک طرف مطابقت، صورت ذهنی است، و به لحاظ مطابقت صورت یا وجود ذهنی با خارج قول یا قضیه از صفت صدق برخوردار می‌گردد و اصطلاحاً معرفت حاصل می‌گردد. اما مرحوم میرزا مهدی صورت ذهنی را در حصول معرفت دخیل نمی‌داند و علم را به موجود نوری خارج از وجود انسان تعریف می‌کند. علم و معرفت نسبت به انسان، تنویر نفس به نور علم و عقل است. به عبارتی دیگر، علم و انکشاف حقایق بر نفس به واسطه نورانیت نفس به نور علم و عقل خارجی است، بدون وساطت صورت ذهنی. در این صورت مطابقت چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ به نظر می‌آید تنها معنای محصلی که برای صدق در این دیدگاه می‌توان تصور کرد عبارت است از: «ظهور و انکشاف حقایق برای نفس آن گونه که در واقع هستند». روشن است که مفهوم مطابقت به نحوی در این سخن منطوقی است. لکن تنها یک طرف مطابقت روشن است و آن حقایق اشیاء است. اما طرف دیگر، مبهم است. این ابهام در ابهام تبیین کیفیت حصول علم در اندیشه میرزا ریشه دارد. می‌توان گفت: قضیه هنگامی که در قالب لفظ یا نوشتار درآید، از دو طرف مطابقت برخوردار می‌گردد و پیش از آن معنای درستی ندارد.

در مورد خیر(لفظ) که مرحوم میرزا صدق را در آن به مطابقت با واقع معنا کرد، دو طرف موجود است: یکی لفظ و دیگری واقع. با این حال خصوصیت انکار نقش واسطه صور ذهنی در حصول معرفت، دیدگاه میرزا مهدی را با دیدگاه بقیه متفکران مسلمان متفاوت می‌کند. مرحوم میرزا مهدی آن‌جا که الفاظ را دال بر حقایق خارجی می‌داند و نه بر معانی، در واقع بر این مطلب صحه می‌گذارد که طرف‌های تطابق، یکی

لفظ و دیگری حقیقت خارجی است و صورت ذهنی خارج از بحث است. ممکن است گفته شود که مرحوم میرزا صورت ذهنی را انکار نمی‌کند، بلکه صرفاً آن را در دلالت الفاظ لحاظ نکرده است. لکن توجه به سخنان ایشان نشان می‌دهد که مقصود بیش از این است. مرحوم میرزا مهدی باور به این که الفاظ قالب (حاکی) صورت‌های ذهنی و معانی باشد را نخستین گمراهی به شمار می‌آورد.^۱ ایشان تصریح می‌کند که الفاظ در علوم الهیه اولاً و بالذات اشاره به نفس حقائق خارجی است، بدون آن که صورتی ذهنی واسطه باشد، «کلفظ الشمس مثلا فیراد بلفظها نفس ذلک الجرم النوری من غیر توسط صورة متعلقة و متصورة»^۲. متکلم به هنگام سخن گفتن با الفاظی که برای اشاره به حقایق خارجی وضع شده است، به خود حقایق خارجی اشاره می‌کند، بی‌آن که صورت ذهنی مطمح نظر باشد. پس معنا و مراد همان نفس حقیقت خارجی است.^۳ از این عبارت چنین فهمیده می‌شود که معنی لفظ صورت ذهنی نیست. بلکه معنی لفظ همان حقیقت خارجی است. در عبارتی دیگر به این مدعا تصریح شده است: «فینتیج ان المعنی هو الحقیقة الخارجیة لا المتصورة المعقولة... من دون توسط امر من الصور الذهنیة»^۴. بنابراین، صدق در حوزه الفاظ و اخبار تنها به معنی مطابقت لفظ با خارج است.

۸- توجیه

در معرفت‌شناسی، مسأله توجیه جایگاه مهم‌تری از مسأله صدق دارد. توجیه معرفت به معنای ارائه دلیل بر صدق یک باور است و پس از توفیق در این مرحله است که باور می‌تواند نام معرفت به خود گیرد. حداقل در معرفت‌شناسی امروز آنچه برای معرفت‌شناس از اهمیت ویژه برخوردار است، توجیه معرفت است، نه صدق آن.

۱. ابواب الهدی، پیشین، ص ۶۲.

۲. همان، ص ۱۰۶.

۳. «المتکلم حال الاخبار عنه یشیر الیه بلفظه الذی وضع له من غیر نظر منه الی الصورة الذهنیة؛ فیکون المعنی والمراد نفس الحقیقة الخارجیة». همان، ص ۱۰۶.

۴. همان، ص ۱۱۳-۱۱۴.

مبحث صدق ناظر به مقام ثبوت است و توجیه ناظر به مقام اثبات و در مقام اثبات است که معرفت اعتبار همگانی کسب می‌کند و قابل تعاطی می‌شود. بنابراین، در تمام بودن یک دیدگاه معرفت‌شناختی مهم‌تر از همه قبولی آن در آزمون توجیه است و از این جهت مهم است که بدانیم آیا مرحوم میرزا مهدی در مقام اثبات، شاهد و دلیلی بر واقع‌نمایی معرفت، آن‌گونه که مدعای ایشان است، ارائه داده است یا نه. در مسأله توجیه دو تئوری «مبناگروی» و «انسجام‌گروی» از شهرت بیشتری برخوردارند، و از هر یک از این دو تقریرهای متفاوتی نیز ارائه گردیده است که توضیح آن‌ها خارج از موضوع ما است. تنها به یادآوری این نکته اکتفا می‌گردد که فیلسوفان مسلمان مانند ابن سینا و ملاصدرا بر اساس تقریری خاص از مبناگروی سنتی به توجیه معرفت پرداخته‌اند و بر پایه بدیهیات و خطاناپذیری علم حضوری، و به خصوص ملاصدرا به مدد نظریه اشراق صور معقول از مبادی عالی^۱، به دفاع از امکان و تحقق معرفت به پا خاسته‌اند.

با مراجعه به سخنان میرزا مشاهده می‌کنیم که ایشان در مقام نقد و تخریب نظریه توجیه متفکران مسلمان بسیار فعال وارد میدان شده است. او بر این نقطه انگشت نهاده که آنچه به عنوان معرفت برای فیلسوفان مسلمان حاصل آمده، صرفاً یقین و قطع است. اما آنان هیچ معیار و میزانی برای اثبات مطابقت این قطع و یقین با خارج در دست ندارند^۲. در این سخن میرزا تلویحاً آمده است که چیزی شأنیت واقع‌نمایی و صدق را دارد که حیث ذات آن نور و کشف واقع باشد. اما دلیل میرزا بر واقع‌نمایی علم چیست، و توجیه ایشان درباره صدق چگونه است؟ در کلام مرحوم میرزا مهدی، توجیه معرفت به چند صورت انجام می‌گیرد:

أ - گاهی معرفت امری فطری تلقی می‌گردد. فطری دانستن معرفت به معنای بی‌نیازی آن از توجیه است. امور فطری نیاز به اثبات ندارند و تنها باید به آن‌ها متذکر

۱. ر. ک. : *الحکمة المتعالیة*، پیشین، ج ۸، ص ۳۲۸.

۲. «و حیث ان الیقین و الجزم لیس حیث ذاته النور و صرف الکشف و لهذا لایمتاز صوابه عن خطائه و حقه من باطله و علمه عن جهله و صدقه عن کذبه لعدم المیزان عند البشر للتمیز بینهما». *اعجاز کلام‌الله المجید*، پیشین، ص ۵.

شد.^۱ هر مولودی بر معرفت فطری متولد می‌شود و انبیا فطریات را یادآوری می‌کنند.^۲ همان گونه که پیش از این گفته شد معرفت فطری جایگاه ویژه‌ای در نزد مرحوم میرزا دارد. معرفت فطری ریشه در زندگانی معنوی و روحانی انسان در عوالم سابق دارد، که در تعبیر روایات به عالم ذر معروف است و به این لحاظ می‌توان آن را معرفت ذری نامید. معرفت فطری با آفرینش انسان آمیخته است و از این روی از عصمت برخوردار است و قابلیت آن را دارد که توجیه‌گر معارف انسان باشد.

ب - گاهی علم و عقل نوری برخوردار از حجیت ذاتی معرفی می‌شوند و بر این اساس معرفت به امور دیگر توجیه می‌گردد. یعنی همه امور - به جز خدا - با علم و عقل شناخته می‌شوند و علم و عقل ظاهر بالذات هستند. شناختی که از این انوار حاصل می‌آید دارای مراتب است و در همه مراتب معصوم از خطا است. بالاترین مرتبه علم، رسیدن به مقام معاینه این انوار است و در این مرتبه حقایق اشیا دیگر بر انسان روشن می‌شود.^۳ علم معروف بالذات است و این به معنای این است که علم خود موجه است و در عین حال که توجیه‌گر تمام معارف دیگر است خود نیازمند توجیه نیست.^۴ در نگاه میرزا مهدی نسبت به واقع‌نمایی علم و معرفتی که از طرق برهان و استدلال به دست می‌آید تشکیک می‌شود.^۵ عدم واقع‌نمایی یقین به دست آمده از علوم بشری توسط خود علم کشف می‌گردد؛ زیرا علم در اصطلاح بشری، صورت حاصل در نفس

۱. «فالشریعة أسست علی فطریة المعرفة و ضروریتها لا علی نظریتها و اکتسابیها بای معنی من معانی الاکتساب». تقریرات، پیشین، ص ۲۲.

۲. «فیولد کل مولود علی المعرفة الفطریة و الانبیاء یذکرونهم». همان، ص ۲۳.

۳. «و عرفانهم لتلك الانوار بتلك الانوار و العرفان بها ذو درجات و فی کل درجة معصوم من الخطاء. و کمال معرفتها هو الوصول الی مقام المعاینة فیعاینوها و یصلوا الیها، فیعرفوا بها حقایق الاشیاء». ابواب الهدی، پیشین، ص ۶۵.

۴. «و العلم الذی علیه اساس الشریعة هو المعروف بالذات عند کل جاهل لایحتاج الی الذکر، لانه معروف بنفس ذاته لکل جاهل و عالم و لایعرف العلم الا بالعلم». اعجاز کلام الله المجید، پیشین، ص ۱۲.

۵. «وهو (یقین و قطع) حالة نفسانیة طابق الواقع او خالف». الایات و الاخبار الراجعة الی العقل، پیشین ص ۱۴. ومصباح الهدی، پیشین، ص ۱۸.

است و با علم نوری معلوم می‌گردد که صورت از طریقت بالذات برخوردار نیست^۱. در این جا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر حجیت یقین و قطع به واسطه علم فهم می‌گردد، حجیت خود علم چگونه حاصل می‌شود؟ پاسخ میرزا این است که حجیت علم ذاتی است، لکن به واسطه شرع به این حجت ذاتی تذکر داده می‌شود و این از معجزات صاحب شریعت است که انسان را از علم بشری به علم نوری متنبه نموده است^۲. در سایه علم نوری انسان به موارد دیگری از علم و یقین بر می‌خورد که حجیت آن‌ها توسط شرع امضا شده است و می‌توان به آن‌ها به عنوان طرق رسیدن به واقع اعتماد کرد، مانند ظواهر کلام و خبر ثقه‌ای که از حس به دست می‌آید^۳. البته، بحث درباره حجیت و عدم حجیت طرق، یک بحث اصولی است و فقها و اصولیان در باب کشف احکام تکلیفی آن را مطرح کرده‌اند. اما مرحوم میرزا بحث از حجیت طرق را به جهان‌شناسی و نفس‌شناسی و به طور مطلق کسب معرفت سرایت داده است و لذا می‌توان از آن به عنوان دیدگاه ایشان درباره توجیه صدق یاد کرد.

حاصل آن که مرحوم میرزا مهدی در باب توجیه، نوع خاصی از مبنای گروهی را ارائه می‌دهد، به این صورت که معتقد است علم و معرفت - به معنای عام - واقع‌نما نیست، مگر آن گاه که به علمی منتهی شود که از حجیت ذاتی برخوردار است، و تنها علمی از حجیت ذاتی برخوردار است که از طرف شارع حجیت آن امضا شده باشد. آن علمی که شأن معرفت‌زایی و واقع‌نمایی آن به امضا شارع رسیده، علم نوری است که ظاهر بالذات و مظهر للغير است. این علم خودنمون و خودموجه است. این علم بی‌نیاز از

۱. «و يعرف بالعلم ان الصورة ليست حيث ذاته الطريقتية عن الواقع... فيعرف بالعلم ان اليقين و القطع جهل و فقدان هذا العلم و ليس امرا يكون طريقا للواقع الا توهم المطابقة الصورة للواقع فيعرف بالعلم انه غير حجة». الايات و الاخبار الراجعة الى العقل، پیشین، ص ۱۵.

۲. «و حيث انه ليس بعلم و ليس فيه كشف المطابقة، بل يتوهم من يتمكن الارتباب فيه، فلا بد من النظر الى حجته الشرعي و عدمه، و شق القمر بالتذکر بالعلم الذي معصوم بالذات، به يعرف و يتذکرو يتنبه». همان، ص ۱۶.

۳. همان، ص ۲۳، ۲۴.

توجیه و اکتساب است و تنها باید آن را یادآور شد، و نباید در حجاب تصورات و تصدیقات برخاسته از علوم بشری از آن غافل گردید.

ج - راه دیگری نیز برای توجیه معرفت در سخنان مرحوم میرزا مهدی به چشم می‌خورد، و آن ارجاع اصل ایجاد معرفت و علم به خداوند است. استناد ایجاد معرفت به خدا، این مجال را به دست می‌دهد که گفته شود چنین معرفتی خطاناپذیر و موجه است. میرزا تصریح می‌کند که باب معرفت مفتوح است، لکن آن باب الله است نه باب عقل. معرفت صنع خداوند است نه ساخته بشر، «المعرفة صنع الله و ليس لعباده فيها صنع ابدا»^۱. «فتلك الانوار ملك لرب العزة ليس تحصيلها تحت قدرة البشر»^۲، و آنچه صنع الهی است، خطا در آن راه ندارد.

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد گزارش درست سخنان میرزا در بسیاری مطالب، از نقد آن کفایت می‌کند. با این حال در ادامه این نوشتار به نقد آرای معرفت‌شناختی مرحوم میرزا اشاره می‌شود.

۱ - سنگ بنای نظریه معرفت مرحوم میرزا مهدی برداشت خاصی است که ایشان از علم و بعضی مفاهیم دیگر دارند. این معنای خاص که میرزا برای علم قائل شده است و آن را مستند به آیات و روایات می‌داند، غیر از آن معنایی است که در ذهن دیگر متفکران مسلمان وجود داشته است، که از قضا آنان نیز دیدگاه خود را مطابق آیات و روایات می‌دانند. آن گاه در اندیشه میرزا یک مقدمه نادرست نیز به این برداشت ضمیمه شده است و آن این که «اگر برداشت متفکران مسلمان از علم و عقل و دیگر مفاهیم غیر از آن معنایی است که قرآن بیان کرده است پس میان آنها تباین است». نتیجه آن برداشت و این مقدمه این شده است که دیدگاه دیگر متفکران مسلمان (علوم بشری) در

۱. تقریرات، ص ۴۲.

۲. ابواب الهدی، پیشین، ص ۴۷.

تضاد با تعالیم اسلام تلقی گردد، و علوم بشری به کلی فاسد و برخلاف تعالیم قرآن و انبیا و ائمه علیهم‌السلام به شمار آید. اکنون باید توجه کرد که صرف نظر از درستی یا نادرستی برداشت مرحوم میرزا مهدی، مقدمه ضمیمه شده مسلماً نادرست است؛ زیرا از صرف تخالف و تغایر بین دو چیز تباین آن‌ها لازم نمی‌آید. مثلاً از این که بین انسان و حیوان تغایر است لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که نسبت میان انسان و حیوان تباین است. بلکه ممکن است میان آن‌ها نسبت دیگری - مثلاً در اینجا عموم و خصوص مطلق - برقرار باشد. بنابراین، مقدمه دومی که این نتیجه مبتنی بر آن است کاذب است، و برای نادرست بودن نتیجه یک استدلال هم کذب یکی از مقدمات کافی است.

افزون بر این، مقدمه اول نیز نمی‌تواند صادق باشد؛ زیرا مرحوم میرزا مهدی در صدد است تا با استفاده از عقل نوری ما را به معارف فطری راهنمایی کند. از جهتی همان طور که میرزا معترف است معرفت فطری در نزد همه عقلاً ثابت است. اکنون این پرسش مطرح است که اگر معنای فطری علم همان معنایی است که میرزا به دست ما می‌دهد، چرا این معنا از دید صدها متفکر برجسته مسلمان و جویای معرفت و برخوردار از فطرت، مخفی مانده است و آن گاه با گذشت بیش از هزار سال توسط میرزا مهدی به انسان‌ها شناسانده می‌شود. اگر مرحوم میرزا مدعی معنایی تازه و بدیع درباره علم بود، مشکل چندانی نبود و ممکن بود آن را فرضیه‌ای جدید در باب علم دانست. اما مشکل آن‌جا است که ایشان این معانی را مطابق با فطرت انسان می‌دانند. آیا در طول این همه سال فطرت این انسان‌ها به خواب رفته بوده است؟ و یا می‌توان گفت آن‌ها با آیات و روایات آشنایی نداشته‌اند و در نتیجه این همه مدت دچار سوء فهم شده‌اند و در اشتباه بوده‌اند؟ مرحوم علامه مجلسی در بررسی معنای عقل، درست نقطه مقابل دیدگاه میرزا مهدی را انتخاب نموده و معتقد است عقل مجرد مستقل از وجود انسان اصلاً وجود ندارد و روایاتی را که درباره عقول مفارق است به گمان این که

برخلاف ضروریات دین است، حمل بر معنای عقل عملی می‌کند.^۱ آیا می‌توان گفت مرحوم علامه مجلسی با روایات آشنایی نداشته و در نتیجه از رسیدن به این معنای عقل، که به اعتقاد مرحوم میرزا با علم یکی است، از معروف فطری محروم مانده است؟ حقیقت آن است که آنچه مرحوم میرزا به عنوان معنای فطری و لغوی و روایی علم بیان کرده نه معنای فطری و لغوی علم است و نه تنها معنای قابل استفاده از روایات است. در روایات علم به معانی مختلفی استعمال شده است و یکی از آن معانی، علم نوری است که خدا در قلب انسان ایجاد می‌کند. این نور می‌تواند به معنای یقین و ایمان باشد، و البته انکار نمی‌شود که این یکی از بهترین و برترین مراتب و انواع علم است. با این حال علم به معانی دیگری نیز آمده است. گاهی صراحتاً به تعلم و فراگیری علم امر شده است؛ «عن الإمام الصادق (علیه السلام): اطلبوا العلم، و ترینوا معه بالحلم والوقار»^۲، «فاسأل العلماء ما جهلت، وإیاک أن تسألهم تعنتاً و تجربة»^۳. در روایات ائمه (علیهم السلام) علم به انواع مختلف تقسیم می‌شود، و بعضی علوم نافع و بعضی غیر نافع معرفی می‌شوند. روشن است که نمی‌توان علوم غیر نافع را نوری دانست که خدا در قلب انسان می‌اندازد. انصاف آن است که تقسیم علم به حصولی و حضوری و بسیاری مطالب دیگر که اندیشمندان مسلمان با تأمل و تتبع درباره علم بیان کرده‌اند هم از هماهنگی بیشتری با ظواهر آیات و روایات برخوردار است و هم مطابق با فطرت و طبع انسان‌ها است.

۲ - پایه دیگر نظریه معرفت میرزا مهدی، تصور خاص ایشان از نفس انسان است که بر اساس آن می‌خواهد کیفیت بهره‌مندی انسان از علم را تبیین کند. نفس از منظر

۱. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، ج ۱، بیروت، مؤسسه وفاء، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۱.

۲. محمد ریشه‌ری، میزان الحکمة، ج ۳، چاپ اول، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰۷.

۳. بحار الانوار، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۶.

۴. الإمام علی (علیه السلام): العلوم أربعة: الفقه للأديان، والطب للأبدان، والنحو للسان، والنجوم لمعرفة الأزمان. - رسول الله (صلى الله عليه وآله): العلم علمان: علم الأديان، و علم الأبدان. - الإمام علی (علیه السلام): العلم علمان: مطبوع و مسموع، و لا ینفع المسموع إذا لم یکن المطبوع. میزان الحکمة، ج ۳، پیشین، ص ۲۱۰۵.

میرزا شیء ظلمانی الذات است و علم یک امر اجنبی و خارج از وجود نفس است. بحث در این نیست که نفس قبل از عالم شدن فاقد علم است، زیرا این سخن حقی است که نفس در ابتدا از علم برخوردار نیست و آن گاه به واسطه قوای ادراکی و دیگر طرق معرفت عالم می‌شود.^۱ بلکه سخن در این است که نفس پس از عالم شدن باید یک رابطه واقعی با علم داشته باشد. اما طبق نظر میرزا نفس پس از عالم شدن نیز هیچ بهره واقعی از علم نمی‌برد؛ زیرا نه نفس مالک علم می‌گردد و نه علم سبب استکمال یا تحول نفس ظلمانی الذات می‌شود. وجدان، معاینه، و مشاهده که در سخنان مرحوم میرزا برای بیان کیفیت بهره‌مندی انسان از نور علم آورده می‌شود معنای دقیقی ندارد و تنها در حد همجواری علم و نفس مفید معنا است. در نتیجه، نفس هیچ گاه حقیقتاً از علم برخوردار نمی‌گردد، و این قابل مناقشه است؛ زیرا «وجدان علم» با نفی هرگونه تحول و استکمال نفس و بدون دخالت علم حصولی و حضوری و با سلب وساطت هر گونه تصور و تصدیق، لفظی فاقد معنا است. گویا علم انسان مانند یک لباس فرض می‌شود که به انسان می‌چسبد.

۳- این که علم ملک خداوند و به اذن الهی است تفاسیر مختلفی می‌پذیرد. ممکن است مقصود این باشد که علم مانند هر پدیده دیگر خارج از قدرت و سلطنت مطلقه الهی نیست و تحت مشیت و اراده مطلق او نصیب انسان می‌شود، و در عین حال قدرت و اختیار انسان در کسب آن دخیل و مؤثر است. در این صورت، دیدگاه مرحوم میرزا مهدی با فیلسوفان یکی است و نمی‌توان آن را در مقابل دیدگاه حکما قرار داد. اما اگر به معنای این است که بشر در حصول علم هیچ سهم و نقشی ندارد، این همان دیدگاه اشاعره در باب علم خواهد بود،^۲ با این تفاوت که میرزا جای کسب را با قبول و تسلیم عوض کرده است. در این صورت سخن میرزا مستلزم توالی فاسدی مانند سلب

۱. این مطلب را می‌توان از این آیه شریفه نیز استفاده کرد: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل/۷۸).

۲. ر. ک. : محمد رضا ارشادی نیا، *نقد و بررسی نظریه تفکیک*، چاپ اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲، ص ۴۸.

حکمت و غایت از افعال الهی است.

۴ - مرحوم میرزا مهدی به تناسب موضعی که در باب ظلمانی الذات بودن نفس اتخاذ کرده است، می‌گوید در حالت شدت غضب و شهوت، انسان فاقد عقل و علم می‌شود و پس از زوال این حالت در می‌یابد که این عمل قبیح بوده است.^۱ درباره عقل روایاتی موافق سخن میرزا وجود دارد، مانند این فرمایش امام صادق علیه السلام: «من لم یملک غضبه لم یملک عقله»^۲ و این فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام: «الغضب یفسد العقل»^۳. ظاهر این روایات این است که عقل مغلوب هوای نفس و دیگر قوای نفس واقع می‌شود و به تعبیر علمای علم اخلاق، تحت سیطره قوه غضبی و بهیمی قرار می‌گیرد، کما این که در روایت دیگری از حضرت امیر علیه السلام چنین نقل شده است: «من غلب علیه غضبه و شهوته فهو فی حیز البهائم»^۴. غالب شدن غضب و شهوت باعث می‌شود انسان در زمره چهارپایان قرار گیرد. اما از این روایات نمی‌توان استفاده کرد که عقل و علم زائل شده و انسان از این دو تهی می‌شود. به خصوص، در مورد علم این مدعا بر خلاف واقع است؛ زیرا چه بسا انسان در حالت غضب و شهوت نیز به قبح و نادرستی فعل خود علم دارد، لکن تحت سیطره غضب و خواهش نفس آن را انجام می‌دهد، نه این که، انگونه که میرزا می‌گوید، در آن حال علم به قبح آن نداشته باشد و سپس علم پیدا کند.

۵ - در سخنان مرحوم میرزا، مطالبی به حکما و فیلسوفان نسبت داده می‌شود که واقعیت ندارد. آن گاه مطابق این نسبت نادرست به طرد و نفی آن‌ها پرداخته می‌شود و چه بسا آن‌ها مخالف دین و شریعت قلمداد می‌شوند. مثلاً گفته می‌شود علم در نزد حکما تصور و تصدیق است، در حالی که تصور و تصدیق نوعی از علم است و آن‌ها علوم حضوری را نیز قائل هستند که در آن، صورت و مفهوم واسطه نیست.

۱. ابواب الهدی، پیشین، ص ۱۰۷.

۲. بحار الانوار، پیشین، ج ۷۰، ص ۲۷۹.

۳. میزان الحکمة، پیشین، ج ۳، ص ۲۲۶۵.

۴. همان، ج ۳، ص ۲۲۶۶.

۶ - قطع و یقین، چنان که در علم اصول بحث شده است، از حجیت ذاتی برخوردار است و در بین فقها و اصولیان مخالفتی با این مسأله انجام نگرفته است؛ زیرا بسیار روشن است که با سلب حجیت ذاتی قطع، اثبات حجیت برای هیچ طریق دیگری باقی نخواهد ماند و اثبات حجیت قطع و یقین از طریق شرع دوری آشکار به حساب می‌آید. وضوح این مسأله در بین فقها نظیر وضوح عقلی بودن حسن و قبح در نزد حکما و متکلمان شیعه است. با این حال مرحوم میرزا مهدی به صراحت حجیت ذاتی قطع را انکار می‌کند و می‌کوشد از طریق شرع حجیت نوعی خاص از قطع را اثبات کند. صرف نظر از بیهوده بودن این تلاش و گرفتاری این دیدگاه در غرقاب دور، اشکال عمده بر میرزا در برداشت نادرست ایشان از قطع و یقین است. مرحوم میرزا قطع و یقین در کلام حکما را به معنای اعتقاد جازم می‌گیرد و سپس آن ایرادها را در مورد برهان و قطع و یقین حاصل از آن، مطرح می‌کند، در حالی که قطع و یقین در سخن حکما اخص از اعتقاد جازم است. اعتقاد جازم ممکن است مخالف واقع باشد. اما با وجود چنین احتمالی حکما آن را قطع نمی‌نامند. آنان به خوبی مقصود خود را از علم برهانی توضیح داده‌اند و گفته‌اند که یقین بالمعنی الاخص مراد آنها است. در یقین بالمعنی الاخص، هم مطابقت علم با واقع مستند به برهان است و هم نفی احتمال خطا. در نتیجه یقین بالمعنی الاخص با فرض خطا و عدم مطابقت سر ناسازگاری دارد و قابل جمع نیست.^۱

۷ - مرحوم میرزا بر این باور است که علم اکتسابی برخلاف دعوت انبیا است و اساس شریعت بر فطری بودن معرفت است.^۲ پس اگر کسی بر لزوم معرفت اکتسابی برهان بیاورد بر بطلان اسلام برهان آورده است.^۳ این مدعی هم به لحاظ مقدمات و هم

۱. ر. ک.: ابن سینا، *الشفاء*، ج ۳؛ المنطق؛ برهان، تحقیق ابراهیم مدکور، ابوالعلا عقیفی، منشورات مکتبۃ آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، قم ۱۴۰۴، ص ۷۸. و خواجه نصیر الدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ج ۱، تصحیح مدرس رضوی، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۶۰.

۲. *تقریرات*، پیشین، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۲۶.

از حیث نتیجه غیر قابل پذیرش است. برای دعوت به معرفت اکتسابی لازم نیست، آن‌گونه که مرحوم میرزا بیان می‌دارد، خدا اعلان کند؛ «ای مردم ابتدا معرفت اکتسابی پیدا کنید و سپس خدا را پرستش کنید»^۱. بلکه کافی است عقل انسان‌ها را به قضاوت فراخواند و از آن‌ها بخواهد درباره خلقت آسمان و زمین و دیگر نشانه‌های وجود او تفکر کنند. این رساترین دعوت به معرفت اکتسابی خداوند است. البته، بنابر آنچه همه حکما و متکلمان شیعه گفته‌اند، باور به خدا امری فطری است و به همین دلیل است که برهان فطرت مورد توجه آن‌ها بوده است. اما این منافات ندارد که برای اثبات خدا از برهان و استدلال منطقی نیز استفاده شود؛ چرا که خود این روش در فطرت و نهاد انسان ریشه دارد. خداوند در قرآن به روشنی عقل انسان را به قضاوت فراخوانده و از انسان خواسته است از طریق نظر و تفکر با همین عقل بشری وجود خدا را بپذیرد. مثلاً آن جا که فرموده است؛ «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»^۲ گویا انسان را بر سر این چند راهه گذاشته است که یا معلول بلا علت را بپذیرد و یا دور و یا تسلسل محال را انتخاب کن و یا به حکم عقل وجود خدا را بپذیرد. استدلال موجود در این آیه را می‌توان در قالب یک قیاس استثنایی مطرح کرد، به این صورت که اگر خدا وجود نداشته باشد، نسبت به وجود بالفعل مخلوقات سه فرض متصور است: یا آن‌ها بدون علت موجودند، و یا خود خالق خود می‌باشند و این هم بصورت دور و هم بصورت تسلسل قابل فرض است. تالی به هر سه فرض باطل است. در نتیجه مقدم نیز باطل است. نمونه‌های دعوت خدا از بندگانش برای شناخت عقلی او فراوان است و مجالی برای دعوی مخالفت قرآن با فلسفه و علوم بشری و این که بگوییم خدا از ما خواسته بدون برهان به او ایمان بیاوریم باقی نمی‌ماند. به تعبیر قرآن شناس برجسته معاصر مرحوم آیت الله معرفت، چنین تفکری نه فقط توهین به مقام اندیشمندان بزرگ

۱. همان، ص ۲۳.

۲. طور، آیه ۳۵.

اسلامی است که ظلم به قرآن و ظلم به دین است.^۱ قرآن با اعتماد به حقانیت خود عقل بشری را به قضاوت طلبیده است و نیازی نیست که کسی به گمان نجات آن از تنگنای تعارض عقل و وحی جعل اصطلاح کند و معنای عقل را تغییر دهد.

۸ - دعوت مرحوم میرزا به معرفت فطری بدون اتکا به عقل بشری به نوعی ایمان گروهی منتهی می‌شود. ایشان تصریح کرده است که تسلیم خدا شو تا خدا خود را به تو بشناساند، و معرفت مبدأ و معاد و حقایق اشیا نتیجه تسلیم در مقابل خداوند است. روی دیگر این سخن میرزا این است که ایمان بیاور تا بفهمی و بدون ایمان از معرفت محجوب خواهی ماند. از شگفتی‌های عالم اندیشه این است که گاهی دو فرد با تفکرهایی متفاوت و در فاصله زمانی و مکانی بسیار زیاد به واسطه قرابت روش، به نتیجه واحد می‌رسند. برای کسانی که با سیر اندیشه در مغرب زمین آشنا هستند، این سخن میرزا تداعی‌کننده شعار معروف آنسلم سر اسقف اعظم کانتربوری^۲ است که در توجیه عقایدی نظیر تثلیث و تجسد می‌گفت: «ایمان می‌آورم تا بفهمم».^۳ وی معتقد بود اگر کسی نمی‌داند یا به علت آن است که نشنیده و یا از آن رو است که ایمان نیاورده است.^۴

۹ - خداوند طرق مختلفی نظیر حس، نظر، شهود، و... برای کسب معرفت در اختیار بشر قرار داده است. جای انکار نیست که ادراک حسی در تمام این راه‌ها نقش پایه و اساس را دارد. لذا در قرآن فرمود: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.^۵ در این آیه شریفه معرفت

۱. محمد هادی معرفت؛ عقلانیت دینی، گفت و گو با آیه‌الله معرفت، اندیشه حوزه، ویژه‌نامه مکتب تفکیک، شماره سوم، سال پنجم، آذر و دی ۱۳۷۸، ص ۲۳ و ۲۴.

۲. Anselm, Archbishop Of Canterbury: (۱۰۳۳-۱۱۰۹)

۳. کالین برون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۴۱.

4. Hajj Mohamad Legenhausen, The History of Attempts to Prove the Existence of God, p5. And, Jasper Hopkins Anselm of Canterbury Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London.

۵. نحل، آیه ۷۸.

حسی «السَّمْعُ وَالْأَبْصَارُ» و سپس معرفت نظری «الْأَفْتِدَةُ» اساس علم بشر معرفی شده و خداوند به سبب آن بر بندگان منت نهاده و این نعمت را شایسته شکرگزاری دانسته است. اکنون پرسش این است که آیا علمی که نتیجه سمع و بصر و نظر (قلب که در اصطلاح دینی جایگاه اندیشه و تصمیم است) است می‌تواند بدون وساطت مفاهیم و تصورات و تصدیقات باشد. به نظر می‌آید نقش تصورات و تصدیقات در علم و معرفت بشر نیازی به بحث بیشتر از این نداشته باشد و الا آنان که کتاب میرزا را می‌خوانند چگونه مطالب آن را از روی صفحات ادراک می‌کنند و در صدد قبول یا رد آن بر می‌آیند؟ آیا در مورد منکران دیدگاه میرزا هم می‌توان گفت آن‌ها در پرتو عقل نوری به چنین برداشتی رسیده اند، و یا باید گفت تنها کسانی که سخنان میرزا را قبول کنند از علم نوری برخوردار شده‌اند!

۱۰ - یکی از دعاوی میرزا علم بدون معلوم بود. به رغم اختلاف نظر اندیشمندان مسلمان در باب چیستی علم، آن‌ها در این مسأله اتفاق نظر دارند که علم به لحاظ مفهوم از مفاهیم ذات اضافه است که تصور یک طرف مستلزم تصور طرف دیگر است و وجود یک طرف دلیل بر تحقق طرف دیگر در مرتبه‌ای از مراتب وجود است؛ مانند علت و معلول و نظیر ابوت و بنوت که وجود یکی بدون دیگری معنای محصلی ندارد. حقیقت ذات اضافه بودن علم در سخن فقها و علمای علم اصول نیز امری مفروغ عنه تلقی شده و در نتیجه علم بلامعلوم امری محال دانسته شده است. مرحوم آیت‌الله خوئی در بحث پیرامون قطع می‌فرماید: قطع از صفات حقیقیه ذات اضافه است. وی در توضیح ذات اضافه بودن می‌گوید: «بمعنی کونه محتاجا فی وجوده الی المتعلق مضافا الی احتیاجه الی الموضوع، فان العلم کما یستحیل تحققه بلا عالم کذلک یستحیل تحققه بلا معلوم»^۱. همان گونه که در این عبارت شاهدیم، علم بلا معلوم هم‌ردیف با علم بلاعالم نهاده شده است. هدف از این نقل قول توجه به این نکته است که حتی از منظر فقهای

۱. ابوالقاسم خوئی، مصباح الاصول، ج ۲، تقریر محمد سرور واعظ حسینی، چاپ پنجم، قم، مکتبه داوری، ۱۴۱۷، ص ۳۳.

عظام و عالمان اصول که در بررسی مفاهیم علاوه بر دقت‌های عقلی به معانی لغوی و ظهورهای عرفی هم التفات دارند، علم بلا معلوم در همان مرتبه ای از غیر معقول بودن قرار می‌گیرد که علم بلا عالم قرار دارد. نظریه علم بلا معلوم در مورد علم انسان دیدگاهی منحصر به فرد است. اما در باب علم ذاتی خدا نمونه‌هایی برای آن می‌توان یافت. بوده‌اند کسانی که به سبب دشواری فهم علم ذاتی، آن را نوعی علم بلا معلوم دانسته‌اند. لکن خود آن‌ها توجه داشته‌اند که علم بلا معلوم نیز خالی از اشکال نیست و در نتیجه علم الهی را نوعی علم غیر مسانخ با علم ممکنات دانسته‌اند. این نظریه در سخنی از سید کاظم رشتی، از بزرگان شیخیه به صورت یک احتمال در مواجهه با صعوبت فهم علم ذاتی خداوند به ممکنات اظهار گردیده است. عبارت سید کاظم این است: «هر گاه علم ذاتی واجب تعالی را می‌خواهی، فهم از آن قاصر است و من به هیچ وجه من الوجوه آن را ندانم؛ چه، علمش عین ذات او است و ذاتش به اعتراف من و تو ممتنع المعرفه است و لیکن این قدر می‌دانم که جاهل نیست و علم در ممکنات معلوم می‌خواهد. اما ذات واجب به خلاف امکان است. پس معلوم نمی‌خواهد». سید کاظم در ادامه علاوه بر استدلال مذکور برای دعوی علم بلا معلوم خدا نسبت به ممکنات، به روایتی از امام صادق (علیه السلام) استناد می‌کند که فرموده است: «لم یزل الله ربنا عالما و العليم ذاته و لا معلوم»^۱. او سرانجام علم الهی را با علم اضافی متفاوت می‌داند و می‌گوید: «این قول که هر علم معلوم می‌خواهد در محل منع است به آن سندی که سابق ذکر شد که علم واجب عین ذات او است. چنانکه مستدعی امری نیست همچنین علم، و آن علم که معلوم می‌خواهد علم اضافی است و علم ذاتی حق تعالی اضافی نیست تا مستدعی امری باشد پس می‌تواند شد که علم باشد و هیچ معلومی نباشد»^۲. همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سید کاظم رشتی علم بلا معلوم را تنها در مورد علم ذاتی

۱. روایات به این مضمون آمده است، «عالم اذ لا معلوم» ر. ک. : علامه مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۴، ص ۱۵۹.

۲. سید کاظم رشتی، مقاله مقامات العارفین، *مجمع الرسائل فارسی*، چاپ دوم، چاپخانه سعادت کرمان، ص ۴۳۵، ۴۳۶ و ۴۳۸.

خدا، آن هم از روی ناچاری قائل می‌شود و تصریح می‌کند که علم در ممکنات معلوم می‌خواهد. این به واسطهٔ بدهت این است که علم، حتی اگر آن را نور بدانیم، بدون معلوم معنا ندارد. اگر ذات علم حیث کاشفیت و ظهور است، این کاشفیت و ظهور خود از مفاهیم ذات اضافه هستند و ملازم با یک مکشوف و مظهر خواهند بود.

به رغم همه این‌ها، مرحوم میرزا علم بلا معلوم را حتی در مورد علم ممکنات قائل گردیده است. دربارهٔ این سخن مرحوم میرزا مهدی چند نکته قابل توجه است.

أ - تلاش میرزا در تبیین علم به گونه‌ای که بتواند برای علم بلا معلوم معنای محصلی به دست دهد، راه به جایی نبرده است و علم بلا معلوم، چه در مورد انسان و چه در مورد خدا، به غرابت و غیر قابل فهم بودن خود باقی است. سعی میرزا معطوف به این بود که با سلب حیثیت ذات اضافه از علم، برای آن، چنان وجودی فرض کند که بتوان به استناد شدت وجود و کمال، آن را بی نیاز از معلوم فرض کرد، در حالی که در سخنان خود ایشان تصریح می‌گردد که حیث کشف و ظهور ذاتی علم است. اگر کاشفیت و ظهور ذاتی علم است، در علم بلا معلوم و آن‌جا که معلومی وجود ندارد، کاشفیت و ظهور به چه معنایی می‌تواند باشد؟ حقیقت این است که علم بلا معلوم واژه ای تهی از معنا و غیر قابل فهم است. این مطلبی نیست که تنها از طرف مخالفان این نظریه ابراز گردد، بلکه شاگردان میرزا که فرصت بیشتری برای بررسی آرای وی داشتند در نهایت به آن اعتراف کرده‌اند. مرحوم شیخ مجتبی قزوینی در مورد علم بلا معلوم خدا می‌گوید: «فهم علم بلا معلوم و حقیقت و کیفیت آن محال و ممتنع است»^۱. ممکن است این سخن تنها ناظر به علم خداوند باشد. اما در واقع نفی حیث ذات اضافه از علم به معنای سلب حکایت‌گری، واقع‌نمایی، و علم بودن علم است.

ب - آنچه مرحوم میرزا را به این دیدگاه سوق داده، دغدغه دینی ایشان در باره

۱. شیخ مجتبی قزوینی، *بیان الفرقان*، ج ۱، فی توحید القرآن، مشهد، ۱۳۷۰ق، ص ۱۱۰. به نقل از: نقد نظریه تفکیک، پیشین، ص ۶۵۴.

مخالفت نظریه رایج علم با ظواهر بعضی روایات است که در آنها خداوند به «عالم اذ لا معلوم»^۱ توصیف شده است، و نیز روایاتی که در آنها در مقام بیان آفرینش موجودات تعبیر «خلق لا من شیء»^۲ آمده است. توجه به صدر و ذیل این روایات نشان می‌دهد که مقصود از روایات نفی قدم زمانی مخلوقات مادی است. به عبارت دیگر در این روایات معلوم بالعرض نفی می‌گردد، و دلیلی وجود ندارد که بگوییم معنای روایت، نفی معلوم بالذات است؛ زیرا نفی معلوم بالذات مساوی با نفی علم است. این که مقصود روایات نفی معلوم بالعرض یعنی مصداق خارجی معلومات است نه مصداق علمی آنها، این مطلب به روشنی از این روایت استفاده می‌شود: «عن ابي جعفر (علیه السلام) قال: يا جابر كان الله ولا شيء غيره، لا معلوم ولا مجهول، فأول ما ابتداء من خلقه أن خلق محمداً صلى الله عليه وآله، وخلقنا أهل البيت معه من نور عظمته، فأوقفنا أظلة خضراء بين يديه، حيث لا سماء ولا أرض ولا مكان، ولا ليل ولا نهار، ولا شمس ولا قمر»^۳. در این روایت حضرت می‌فرماید: «خداوند بود و اشیاء نبودند، نه اشیاء معلوم و نه اشیاء مجهول. آن‌گاه خداوند پیامبر ﷺ و اهل بیت (علیهم السلام) را از نور عظمت خود آفرید...». در این حال خدا به آنها علم داشته است، در حالی که هنوز آنها به عرصه وجود

۱. البحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة - ج ۱، تحقیق محمد بن محمد حسین قائینی، چاپ اول، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، قم ۱۴۱۸، ص ۱۵۸. قول الباقر (علیه السلام): في صفة الله سبحانه: كان ربا إذ لا مربوب وإلها إذ لا مألوه، وعالما إذ لا معلوم، وسميها إذ لا مسموع. - وقول أمير المؤمنين (علیه السلام) في خطبة له في صفة الله: الدال على وجوده بخلقه ويحدوث خلقه على ازله. - وقوله (علیه السلام) في خطبة له في توحيد الله: عالم إذ لا معلوم، وخالق إذ لا مخلوق، ورب إذ لا مربوب.

- بحار الأنوار، پیشین، ج ۱۵ ص ۲۳: من رياض الجنان لفضل الله بن محمود الفارسي بإسناده إلى جابر الجعفي، عن أبي جعفر (علیه السلام) قال: يا جابر كان الله ولا شيء غيره، لا معلوم ولا مجهول، فأول ما ابتداء من خلقه أن خلق محمداً ﷺ، وخلقنا أهل البيت معه من نور عظمته، فأوقفنا أظلة خضراء بين يديه، حيث لا سماء ولا أرض ولا مكان، ولا ليل ولا نهار، ولا شمس ولا قمر.

۲. بحار الأنوار، پیشین، ج ۱۹، ص ۱۶۶. ج ۵۴، ص ۱۶۴: محمد بن يحيى ومحمد بن عبدالله جميعاً رفعاه إلى أبي عبدالله (علیه السلام) إن أمير المؤمنين (علیه السلام) قام خطيباً فقال: الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان....

۳. بحار الأنوار، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۳.

نیامده بودند. ظاهر این گونه از روایات تنها بیانگر این است که متعلق علم خدا در خارج وجود نداشت. اما این که علم خدا، علم بلا معلوم باشد اول نزاع است. معنای علم بلا معلوم این است که علم خدا هیچ متعلق نداشت. در این صورت جای این پرسش هست که پس چگونه علم خدا، علم به این موجودات بوده است. در این جا باید به خاطر داشته باشیم که مراد اثبات علم خدا به طور مطلق نیست، بلکه هدف تبیین علم ازلی خدا به موجودات ممکن و حوادث جزئی است. دشواری تبیین این مسأله گروهی را قائل به اعیان ثابته ساخته و عده ای را معتقد به ثابتات ازلیه کرده است و بعضی مانند مرحوم سید کاظم رشتی آن را فراتر از فهم انسان دانسته‌اند، کما این که مرحوم شیخ مجتبی قزوینی از شاگردان برجسته میرزا مهدی در نهایت همین راه را برگزیده است و فهم علم بلا معلوم و حقیقت و کیفیت آن را محال و ممتنع دانسته است. آن‌گاه از این هم فراتر رفته و سخن از تعطیل ذات الهی از علم به میان آورده است؛ «اطلاق عالم به ذات مقدس و اثبات علم به معنایی که تصور و توهم و تعقل شود نیست، بلکه نهی از جهل است از ذات مقدس»^۱. متفکری که در این عویصه مانند بسیاری از مسائل دیگر توجیهی عقل پسند از علم پیشین الهی ارائه داده، صدرالمتهلین شیرازی است که با طرح نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، گره از کار عقل بشری گشوده است. مقصود از این سخن آن نیست که دیدگاه صدرا هیچ ابهام و نقصی ندارد، بلکه بیان این حقیقت است که تلاش امثال صدرا در حد ادراک بشر به مراتب ارجمندتر از آن است که در چنین مواضعی شعار «الکیفیه مجهوله و الایمان به واجب» سر دهیم.

۱۱ - در باب فطری بودن معرفت این ابهام وجود دارد که آیا مراد میرزا، فطری بودن تمام معارف است یا تنها بخشی از معرفت که همان معارف دینی است و

۱. شیخ مجتبی قزوینی، بیان الفرقان، ج ۱، فی توحید القرآن، مشهد، ۱۳۷۰ق، ص ۱۱۰. به نقل از: نقد نظریه تفکیک، پیشین، ص ۶۵۴.

نمونه‌هایی از آن در سخنان ایشان ذکر شده است. اگر مقصود فطری بودن بعضی معارف باشد، صرف نظر از بعضی مصادیق که قابل مناقشه است، این سخن درستی است. اما اگر مقصود ایشان فطری بودن تمام معارف انسان باشد این سخن قابل پذیرش نیست و می‌توان هم از طریق عقل و هم از طریق نقل شواهدی برخلاف آن اقامه کرد. قبل از بیان شواهد لازم است روشن شود مراد میرزا کدام یک از دو احتمال مذکور بوده است. آنچه از ظاهر سخن میرزا به دست می‌آید این است که تمام معارف انسان فطری است. ایشان اگر چه در بعضی موارد به ذکر نمونه‌های جزئی از معرفت فطری پرداخته است و یا اساس دعوت شارع را به معرفت فطری دانسته^۱، اما در عبارتی تصریح کرده است که شریعت بر فطری بودن معرفت بنا گردیده است.^۲ این سخن به روشنی دلالت دارد که تمام معارفی که بشر از آن‌ها بر خوردار می‌گردد معرفت فطری است؛ زیرا اگر بنای شریعت بر فطری بودن معرفت باشد به این معنا است که از دو احتمال فطری بودن بعضی معارف و فطری بودن تمام معارف، شق دوم مبنای شریعت قرار گرفته است. در این صورت باید دید مراد میرزا از فطری بودن معرفت چیست. اگر مراد این باشد که در پی شناخت رفتن و دانش طلبی حقیقتی مطابق فطرت و خلقت انسان است، این سخن صحیحی است و کمتر کسی در آن تردید کرده است. اما اگر مراد میرزا از فطری بودن همه معارف، ضروری بودن و بی نیازی از برهان و استدلال است، در این صورت حداقل دو اشکال بر میرزا وارد خواهد شد: نخست آن که فطری بودن تمام معارف خلاف بداهت است؛ زیرا به طور قطع بسیاری از مسائل به هیچ معیاری در زمره معارف فطری نمی‌گنجد، برای نمونه، حقایق مربوط جهان ماده، حقایق پیچیده ریاضی، علوم و کشفیات جدید، احکام مستحدثه، جزئیات عالم قیامت و...؛ دوم آن که این سخن قبل از میرزا توسط فخر رازی به عنوان

۱. تقریرات، پیشین، ص ۲۷ و ۲۲.

۲. همان، ص ۲۲.

یک دیدگاه بشری (به معیاری که میرزا برای علوم بیان کرد) ابراز شده^۱ و این نقض دیدگاه محوری ایشان در تبیین علوم الهی و علوم بشری است.

۱۲ - دیدگاه میرزا در باب رابطه الفاظ با اعیان، نمونه‌هایی در فلسفه غرب دارد. بسیار جالب است که نظریه ای که میرزا به عنوان معارف الهی بیان می‌کند نمونه کاملاً مشابهی در افکار فیلسوف پر نفوذ اتریشی قرن بیستم، لودویک ویتگنشتاین^۲ دارد. ویتگنشتاین در دوره اول زندگی خود «نظریه تصویری زبان»^۳ را ارائه کرد. به اعتقاد ویتگنشتاین، علت سردرگمی فیلسوفان در طی اعصار غفلت آن‌ها از مسأله زبان بوده است. او می‌خواست با تحلیل زبان و کیفیت دلالت الفاظ بر جهان خارج این مشکل را حل کند. نتیجه تلاش او در دوره نخست زندگی فکری‌اش این شد که زبانی طبیعی و همگانی وجود دارد که در آن اسامی (که در سخنان او معادل الفاظ به کار می‌رود) مستقیماً اشاره به حقایق خارجی هستند. او در رساله فلسفی - منطقی^۴ با دقتی منطقی و ریاضی این نظریه را توضیح داده است. این نظریه، که بخش زیادی از حجم رساله را به خود اختصاص داده از پیچیدگی خاصی برخوردار است. آنچه در این جا مطرح نظر است قرابت‌هایی است که میان این نظریه و دیدگاه میرزا در باب دلالت الفاظ وجود دارد. در نظریه تصویری زبان، گزاره به مثابه یک تصویر انگاشته می‌شود که بر حقایق خارجی دلالت دارد، با این تفاوت که حکایت‌گری گزاره واقعی‌تر از تصویر است؛ زیرا تصویر بیانگر یک امر ممکن است، اما گزاره بیانگر امر واقع است. بنابراین آنچه ویتگنشتاین در رساله آورده است، معنی یک اسم همان شیئی است که اسم بر آن دلالت

۱. عضدالدین ایچی، شرح *المواقف*، ج ۱، شارح سید شریف جرجانی، تصحیح محمد بدر الدین حلبی، انتشارات شریف رضی، قم ۱۳۷۰، ص ۱۰۰-۱۰۱. و نصیرالدین طوسی، *تقد المحصل*، مکتبه دارالترتیب العربی، بیروت، ص ۴۹.

۲. Ludwig Wittgenstien, ۱۸۸۹-۱۹۵۱.

۳. Picture theory of language. برای توضیح بیشتر رجوع شود به - هاوارد ماونس، *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی، چاپ اول، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹. - مقاله دیدگاه معرفت‌شناختی ویتگنشتاین، از همین قلم، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۴.

۴. Tractatus Logico-philosophicus.

می‌کند. معنی واژه‌های میز و کتاب همان اشیای خارجی میز و کتاب هستند. او می‌گوید: «ما تصویری از واقع می‌سازیم»^۱. «یک تصویر الگو یا مدل واقع است»^۲. مقصود ویتگنشتاین از تصویر در این جا گزاره است. گزاره از چند اسم (لفظ) تشکیل می‌شود و معانی الفاظ همان اعیان طبیعی و ما به ازای خارجی الفاظ است^۳. هم کل گزاره و هم هریک از عناصر آن بر امور واقع در جهان خارج دلالت دارند، کما این که ترتیب خاص گزاره حاکی از ترتیب معین اشیاء در خارج است. «این واقعیت که عناصر یک تصویر به صورت معینی با یکدیگر مرتبطند نشان می‌دهد که اشیاء نیز به همان صورت در خارج با هم مرتبطند»^۴. نظریه تصویری زبان اعجاب‌پوزیتیویست‌های منطقی و حلقه وین را برانگیخت و مورد قبول آنان واقع شد. لکن پس از چند سال توسط خود ویتگنشتاین در دوره دوم فکری او نقد گردید و او در کتاب تحلیل‌های فلسفی کاملاً از آن عدول کرد. یکی از ایرادهای وارد بر نظریه تصویری زبان این بود که در آن نقش ذهن در انتقال مفاهیم از الفاظ به ذهن نادیده گرفته شده است. الفاظ از آن جهت حاکی از خارج هستند که بیانگر معانی و مفاهیم ذهنی‌اند و آنچه در ادراک ما از جهان خارج و حقایق محسوس خارجی نقش واسطه دارد، معانی و مفاهیم ذهنی‌اند و بدون این واسطه الفاظ حیث حکایتگری نخواهند داشت. البته، ویتگنشتاین متقدم به این نکته توجه داشت و سعی کرد با اظهار فضای منطقی^۵ و دعوی رابطه حقیقی بین گزاره و حقایق خارجی آن را حل کند. اما واقعیت آن است که در این مسأله توفیقی نیافت و در نتیجه در دوره متأخر از این فرضیه دشت کشید.

در دیدگاه میرزا مهدی این حکایت تکرار شده است و ایشان نقش مفاهیم و معانی

۱. Tractatus Logico-philosophicus, ۲/۱.

۲. Ibid, ۲/۱۲.

۳. هاوارد ماونس، *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین*، پیشین، ص ۳۶.

۴. Tractatus Logico-philosophicus, ۲/۱۵.

۵. Logical space.

ذهنی را در رسیدن به حقایق خارجی نادیده می‌انگارد، در حالی که بخش زیادی از علوم انسان را همان علوم حصولی او تشکیل می‌دهد و در علم حصولی صور و معانی ذهنی نقشی انکار ناپذیر دارند. حقیقت آن است که آنچه مرحوم میرزا را به این دیدگاه غریب متمایل نموده، نه تأملات و تفکرات بلکه شبهاتی بوده است که در باب دلالت اسماء و صفات الهی بر وجود خدا ذهن ایشان را مشغول داشته است. وی برای حل آن شبهات چاره کار را در آن دیده است که الفاظ را اشاره مستقیم به حقایق خارجی بدانند. به اعتقاد میرزا در صورت دلالت الفاظ بر معانی و مفاهیم ذهنی، در مورد الفاظ و اسامی خداوند لازم می‌آید که حقیقت ذات الهی متصور انسان واقع گردد و این مسأله آشکارا محال است.^۱ مرحوم میرزا برای اثبات این سخن به روایات استناد کرده است.^۲ ولی حقیقت آن است که روایت مورد استناد دلالتی بر این مدعا ندارد و این استناد به قیمت تحمیل این دیدگاه بر روایت تمام شده است.

۱۳ - سخنان مرحوم میرزا در مقام توجیه معرفت از دو زاویه قابل مناقشه است.

أ - نخست از جهت این مدعا که در علوم بشری میزانی برای مطابقت قطع و یقین با واقع ارائه نگردیده است. انصاف این است که مرحوم میرزا در اینجا دقت خوبی نشان داده و بر نکته‌ای انگشت نهاده است که بزنگاه معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی است. این اشکال میرزا را می‌توان در یک شکل جدیدتر به این صورت توضیح داد که یقین و قطع حالت روانی است و مربوط به نسبت میان انسان و صورت ذهنی او است، در حالی که صدق مربوط به نسبت میان صورت ذهنی و مصداق خارجی است، و لزوماً از درستی ارتباط نخست که حالت روانی است نمی‌توان به درستی و واقعی بودن ارتباط دوم دست یافت؛ زیرا در واقع میان یقین که حالت روانی است و صدق که واقیت خارجی است ملازمه‌ای منطقی وجود ندارد. با این وجود این گونه نیست که

۱. ابواب الهدی، پیشین، ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۱۱۱.

فیلسوفان مسلمان غافل از این نکته بوده و این ایراد را بی‌پاسخ گذاشته‌اند. در پاسخ به این ایراد میرزا توجه به دو نکته لازم است.

نکته اول این که، همان گونه که پیش از این اشاره شد، متفکران مسلمان اگرچه حجیت یقین را ذاتی دانسته‌اند، اما در باب معرفت هر گونه یقینی را قابل اعتماد ندانسته‌اند. آنان تصریح کرده‌اند که در مقدمات برهان یقین بالمعنی الاخص لازم است و آن یقینی است که مقارن با حکم به امتناع نقیض آن و نیز اعتقاد به عدم زوال این حکم باشد.^۱ معنای سخن مرحوم میرزا این است که فیلسوفان و متکلمان هیچ توجیهی از معرفت به دست نداده‌اند، در حالی که اینگونه نیست. آن‌ها تلاش کرده‌اند با نوعی خاص از مبنای گروهی به توجیه معرفت بپردازند و دلیل صدق معرفت و این همانی صورت ذهنی با معلوم خارجی را اثبات کنند. آنان معیاری مناسب و شاهدهی کافی بر واقع‌نمایی علم ارائه داده‌اند.

در یک دیدگاه رایج این گونه گفته می‌شود که علم انسان به تصور و تصدیق تقسیم می‌گردد و باز هر یک از این دو به بدیهی و اکتسابی یا ضروری و نظری تقسیم می‌شود. بدیهیات تصویری و تصدیقی اساس علم انسان را تشکیل می‌دهند و هرگونه معرفت در صورتی قابل اعتماد است که به بدیهیات منتهی شود. تصورات و تصدیقات بدیهی بعضی از طریق حس و بعضی به بداهت ذاتی برای انسان حاصل است و طبع بشر هنگامی که پرسش به بدیهیات منتهی گردد، قانع می‌شود و بدیهیات را مفروض الصدق می‌یابد. آن‌ها قضایای بدیهی را انواع مختلفی برشمرده‌اند که در تقسیم رایج عبارتند از: اولیات، فطریات، متواترات، مجربات، محسوسات، و حدسیات. اکنون با توجه به این مطالب می‌توان گفت: از آن جا که مرحوم میرزا مهدی حدافل فطریات، متواترات، و محسوسات را معتبر می‌داند، نمی‌تواند منکر این باشد که در علوم بشری

۱. ابن سینا، *الشفاء*، ج ۳؛ المنطق؛ برهان، تحقیق ابراهیم مدکور، ابوالعلا عقیلی، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، قم ۱۴۰۴، ص ۷۸. و خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ج ۱، تصحیح مدرس رضوی، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۶۰.

نیز قطع و یقین مطابق با واقع ممکن و به دست آمدنی است؛ زیرا ایشان تصریح کرده است که علوم فطری، اخبار از طریق حس، و اخبار متواتر از حجیت شرعی برخوردارند.^۱

توجیه معرفت در بین متفکران مسلمان به این بساطت باقی نماند است. مرحوم صدرالمتلهین در تبیین واقع نمایی علم راه محکم‌تر و پیچیده‌تری برگزیده است. در نگاه صدرانفس انسان در بدو تولد از هیچ علم و دانشی برخوردار نیست. آن‌گاه با قوا و ابزاری که خدا در اختیار او می‌نهد علمی را از طریق حس و نظر اکتساب می‌کند. این قوا و ابزار به قوای ظاهری مانند باصره و سامعه و به قوای باطنی مانند مخیله و عاقله تقسیم می‌شوند. «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^۲. اما این علوم بهره‌نهایی نفس نیست. بلکه تنها مستعدکننده و زمینه‌ساز رشد و تعالی نفس است تا به مراتب بالاتر وجودی صعود کند. نفس در سیر صعودی خود به مرتبه‌ای می‌رسد که با سعه وجودی خود - باذن الله تعالی - مبدأ صور محسوس و متخیل خود می‌شود و صور معقول و حقایق عقلی را از مبادی عالی به طریق اشراق در می‌یابد.^۳ داوری درباره توفیق یا عدم توفیق نظریه توجیه صدری مجالی و وسیع‌تر از این می‌طلبد. هدف از بیان دیدگاه مذکور این بود که مرحوم میرزا مهدی دست حکما و متکلمان مسلمان را خالی از هر گونه معیار دانسته و آن‌ها را متهم کرده است که به یقین و قطعی اعتماد کرده‌اند که ممکن است مطابق یا غیر مطابق با واقع نباشد، در حالی که آنان به نیروی فکر و اندیشه، راه اعتماد بر علوم مکتسبه را هر یک به نحوی هموار نموده‌اند و آنچه را در حد طاقت بشر در کسب معرفت لازم بوده است انجام داده‌اند. اگر بخواهیم با معیاری که خود مرحوم میرزا توصیه می‌کند یعنی مطابقت با ظواهر آیات و روایات، درباره دیدگاه ایشان به قضاوت بنشینیم، آیا

۱. الايات و الاخبار الراجعة الى العقل، پیشین، ص ۲۵ و ۲۶.

۲. نحل، ۷۸.

۳. ر.ک. : الحکمة المتعالیة، پیشین، ج ۸، ص ۳۲۸.

می‌توان دیدگاه میرزا مبنی بر پیشینی بودن معرفت را، بدون عدول از ظاهر آیه قرآن پذیرفت که صراحتاً فرموده است؛ «خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ نمی‌دانستید»؟ دیدگاه صدرا درباره منشأ الهی داشتن علم بسیار روشن است. اکنون به چه دلیل باید گفت معنای روایاتی که علم را نور افکنده شده در قلب انسان معرفی کرده‌اند، همان معنایی است که میرزا به دست می‌دهد و نه آن معنایی که صدرا اظهار کرده است. علاوه بر این که دیدگاه صدرا کاملاً مبتنی بر برهان و استدلال است اگرچه مرحوم میرزا این را امتیازی نمی‌داند. در عین حال سخن میرزا از ابهامات فروانی برخوردار است که به نمونه‌هایی از آن اشاره گردید.

ب - توجیهی که از سخنان میرزا در باب واقع‌نمایی علم به دست می‌آید تا چه اندازه توفیق دارد؟ گفتیم که دیدگاه مرحوم میرزا به نوعی مبنا‌گروی بازگشت دارد، به این صورت که معرفت را مبتنی بر نوع خاصی از علم دانسته که آن علم خود موجه و بی‌نیاز از توجیه است، و در اصطلاح معرفت‌شناسی علوم پایه به شمار می‌آید. آنچه به عنوان علم خودموجه تلقی می‌گردد یا علم فطری است، یا خود علم و عقل است که ظاهر بالذات و عین کاشفیت و مظهریت است، و یا علومی است که از آن‌جا که مؤید به تأیید الهی است مصون از خطا و به تعبیر میرزا معصوم است. علوم فطری در مبنا‌گروی سنتی جزو علوم پایه به شمار می‌آیند. اما متفکران مسلمان مقصود خودشان از فطریات را به روشنی بیان کرده‌اند. آنان فطرت را به فطرت قلب و فطرت عقل تقسیم می‌نمایند و تنها احکام فطری عقلی را جزء بدیهیات دانسته‌اند و در تعریف فطریات عقلی گفته‌اند: «قضایا قیاساتها معها». اما مرحوم میرزا تعریف روشنی از علم فطری به دست نمی‌دهد. گاهی عبارتهای ایشان به گونه‌ای است که گویا تمام معارف انسان فطری است، نظیر آن‌جا که علم را تذکر دانسته‌اند و یا اساس شریعت را بر فطری بودن معرفت می‌دانند. چنانچه مراد ایشان فطری بودن تمام علوم انسان باشد، علاوه بر این که خلاف بداهت است، چاره ساز مشکل معرفت نخواهد بود؛ زیرا در

این صورت یادآوری علوم فطری از مجهولات و قضایای کاذبه، خود نیاز به معیار صدق و توجیه دارد. مسلم است که قضایای کاذب وجود دارند. انسان باید معیاری برای تمایز علوم فطری از آن‌ها داشته باشد.

روش دوم که استناد به ظاهر بالذات بودن علم است نیز نمی‌تواند مشکل توجیه را حل کند؛ زیرا آنچه میرزا درباره کاشف و ظاهر بالذات بودن علم گفته مربوط به مقام تعریف علم است و میان مقام تعریف با مقام توجیه تفاوت فراوانی وجود دارد. تعریف مربوط به مقام ثبوت است. ولی توجیه ناظر به مقام اثبات. آنچه ایشان فرموده است، اگر درست باشد، در رابطه با حقیقت علم در جهان واقع است. اما مسأله توجیه، بررسی این نکته است که ما در مرتبه تعیین مصداق چه شاهد و دلیلی داریم که آنچه به عنوان علم در اختیار ما است همان علم کاشف بالذات است. مگر این که گفته شود نوع خاصی از علم وجود دارد که کاشفیت آن بدیهی و ضروری است. در این صورت، صرف نظر از صحت و سقم تعریف میرزا از علم، سخن ایشان بازگشت به همان مبنای سستی از نوع بسیط دارد که در بین مشاءان رایج است. اما از گذشته روشن گردید که نگاه مرحوم میرزا به علم مانع از پذیرش چنین احتمالی است؛ زیرا ایشان کاشفیت را ذاتی علم می‌دانند، نه این که نوع خاصی از علم را بدیهی و مابقی را نظری بدانند. مرحوم میرزا اصل تقسیم علم به بدیهی و نظری را نمی‌تواند بپذیرد؛ زیرا این تقسیم مربوط به تصور و تصدیق است و ایشان تصور و تصدیق را علم نمی‌دانند.

تنها روزنه امید برای دفاع از نظریه توجیه میرزا مهدی روش سوم ایشان است. آیا با استناد به این که معرفت صنع الهی است و خدا پشتمانه صدق معرفت است می‌توان شاهدی بر صدق معرفت ارائه کرد؟ واقعیت آن است که این امر بسیار دشوار است. قبل از پاسخ به این پرسش باید این مسأله را حل کرد که آیا وجودشناسی مقدم بر معرفت‌شناسی است یا بر عکس. مرحوم میرزا تنها در صورتی می‌تواند از این نظریه در

توجیه معرفت بهره برداری کند که نخست اثبات کند وجود شناسی بر معرفت شناسی مقدم است. البته، این تنها مشکل میرزا نیست. بلکه صدرا نیز با همین مسأله دست به گریبان است. اما تفاوت مرحوم میرزا مهدی با مرحوم صدرالمآلهین در این است که ملاصدرا بهره‌مندی نفس از مبدأ اعلیٰ به طریق اشراق را بر ادله عقلی و برهان و استدلال مبتنی کرده و از این طریق به ذروه توجیه معرفت رسیده است. اما میرزا مهدی این حقیقت را تنها به استناد وجدان، و به تعبیری مسامحی، به استناد شهود در پرتو عقل نوری ابرزا نموده، و هرگونه برهان و استدلال عقلی را بی اعتبار دانسته است. می‌دانیم که وجدان و شهود امری شخصی است، و به رغم منزلت والای آن در معرفت شخصی، در جبهه تعاطی و تبادل اندیشه کارایی ندارد و از قابلیت اثبات انگاشته‌ها برخوردار نیست. اما در نظام فلسفی صدرا با مفاهیمی بر می‌خوریم که در حل مشکل مذکور به کار می‌آید. یکی از آن مفاهیم، اصطلاح وجود ذهنی است که برداشت خاص صدرا از آن نقش ویژه‌ای در مسأله معرفت دارد. وجود ذهنی جایی است که وجودشناسی و معرفت‌شناسی به هم پیوند می‌خورد؛ زیرا این اصطلاح هم وجود را درخود دارد و هم معرفت را. با اثبات وجود ذهنی، معرفتی اثبات می‌شود که از سنخ وجود است و وجودی اثبات می‌گردد که نوعی معرفت است. پس در وجود ذهنی مسأله تقدم معرفت بر وجود یا تقدم وجود بر معرفت رنگ می‌بازد. از این مرحله به بعد وجود علم می‌گردد و علم از سنخ وجود. همان طور که پیش از این نیز یادآوری شد، مقصود این نیست که نظریه توجیه صدرا تمام است. بلکه هدف توجه به این حقیقت است که در این روش سوم توجیه، به رغم اشتراک مرحوم میرزا با ملاصدرا - رضوان‌الله تعالی علیهما - صدرا میدان وسیع‌تری برای دفاع از دیدگاه خود در اختیار دارد. والسلام.

منابع

- اصفهانی، میرزا مهدی؛ *اعجاز کلام الله المجید*، نسخه خطی، محل نگهداری، دامغان، کتابخانه قمر بنی هاشم، شماره ۱۹۹.
- _____؛ *تقریرات*، تقریر شیخ محمود حلبی، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره عمومی ۱۲۴۱.
- _____؛ *المواهب السنیه فی بیان المعارض و التوریه*، ضمیمه ابواب الهدی، مقدمه سید محمد باقر نجفی، چاپخانه سعید، ۱۳۶۴.
- _____؛ *ابواب الهدی*، تحقیق حسن جمشیدی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____؛ *اساس معارف القرآن*، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره عمومی ۱۰۹۳.
- _____؛ *الایات و الاخبار الراجعه الی العقل*، نسخه خطی، دامغان، کتابخانه قمر بنی هاشم، شماره ۱۹۵.
- _____؛ *متفرقات فی بیان وجه اعجاز القرآن*، نسخه خطی، دامغان، کتابخانه قمر بنی هاشم، شماره ۱۹۶.
- _____؛ *مصباح الهدی*، مجموعه رسائل، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره عمومی ۸۴۶۶.
- ابن سینا؛ *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر بلاغه، ۱۳۷۵.
- ارشادی نیا، محمد رضا؛ *نقد و بررسی نظریه تفکیک*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- الشفا؛ *المنطق؛ برهان*، تحقیق ابراهیم مدکور، ابوالعلا عقیفی، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- برون، کالین؛ *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- پل موزر، مولدر و تروت؛ *درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر*، ترجمه رحمت الله رضایی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- جمشیدی، حسن؛ *سید جلال الدین آشتیانی و مکتب مشهد، نگاهی به مکتب تفکیک*،

- گردآوری و تدوین واحد خردنامه همشهری، به کوشش سید باقر میر عبداللهی و علی پور محمدی، تهران: انتشارات همشهری، ۱۳۸۴.
- حر العاملی؛ *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، تحقیق محمد بن محمد حسین قائینی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، ۱۴۱۸ ق.
- خوئی، ابوالقاسم؛ *مصباح الاصول*، تقریر محمد سرور واعظ حسینی، قم: مکتبه دآوری، ۱۴۱۷ ق.
- رشتی، سید کاظم؛ «مقامات العارفین»، *مجمع الرسائل فارسی*، چاپخانه سعادت کرمان.
- رقوی، جواد؛ «دیدگاه معرفت شناختی ویتگنشتاین»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۴.
- ریشه‌ری، محمد؛ *میزان الحکمة*، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۵.
- سجادی، سید جعفر؛ *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- صدر المتالهین، محمد؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقبیة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
- صدرالمتالهین شیرازی و قطب‌الدین شیرازی؛ *رسالتان فی التصور التصدیق*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۶ ق.
- قزوینی، شیخ مجتبی؛ *بیان الفرقان*، فی توحید القرآن، مشهد، ۱۳۷۰ ق.
- ماونس، هاوارد؛ *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
- مجلسی، محمد باقر؛ *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- مطهری، مرتضی؛ *شرح مبسوط منظومه*، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ ق.
- معرفت، محمدهادی؛ «*عقلانیت دینی*»، گفت و گو با آیت الله معرفت، اندیشه حوزه، ویژه نامه مکتب تفکیک، شماره سوم، سال پنجم، آذر و دی ۱۳۷۸.
- نصیرالدین طوسی؛ *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه

تهران، ۱۳۶۷.

- _____؛ *نقد المحصل*، بیروت: مکتبه دار التراث العربی.
- یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین؛ *حاشیه ملا عبدالله*، تهران: انتشارات مکتبه الاسلامیه.
- ایجی، عضدالدین؛ *شرح المواقف*، شارح سید شریف جرجانی، تصحیح محمد بدرالدین حلبی، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۰.

- And, Jasper Hopkins Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London.

-Hajj Mohamad Legenhausen, The History of Attempts to Prove the Existence of God.

