

عقل در علوم الهی و علوم بشری (بررسی نظریه میرزا مهدی اصفهانی درباره عقل انسانی)

محمداسحاق عارفی^۱، سیدعلی دلبری^۲، محمد مهدی کمالی^۳

چکیده

عقل و تعقل از نگاه آیات و روایات اهمیت بسیاری دارد و بدون تردید در کنار منابع نقلی، نقش بی‌بدیلی در کشف حقایق و معارف دینی ایفا می‌کند. لیکن در اینکه حقیقت عقل چیست و سلوک عقلی در کشف معارف دینی چگونه است، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. بر اساس نظریه میرزا مهدی اصفهانی، عقل مورد اهتمام آیات و روایات، با عقل مورد استفاده در علوم بشری و فلسفی متفاوت است و آنچه در تحصیل معارف الهی راهگشاست، عقل الهی است. اما عقل بشری که از قوای نفس انسانی به‌شمار می‌آید و محصول آن علوم حصولی است، جز اینکه سبب حجاب و حرمان از معارف دینی شود، اثر دیگری ندارد. مقصود از عقل الهی در این نظریه، نوری است که خارج از حقیقت انسان است و از خصوصیاتش این است که ظاهر بالذات بوده، با نفس که ظاهر بالذات نیست، متحد نیست.

در این نوشتار نخست به تبیین و تحلیل نظریه فوق پرداخته‌ایم و سپس با ارزیابی ادله و اصل این دیدگاه نشان داده‌ایم ادله یادشده مثبت مدعا نبوده، اصل دیدگاه با اشکال‌های عدیده و غیرقابل دفاع روبه‌روست.

واژگان کلیدی: عقل انسانی، عقل الهی، عقل بشری، ظاهر بالذات، میرزا مهدی اصفهانی.

arefi@gmail.com

saddelbari@gmail.com

m.mkamali@yahoo.com

^۱ استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفیٰ العالمیه

^۲ استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

^۳ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

یکی از مسائلی که در تاریخ تفکر اسلامی مورد بحث و گفت‌وگوی دانشمندان اسلامی بوده، این است که انسان با چه روشی باید به سراغ دین و مدعیات دینی برود و چگونه صحت و سقم گزاره‌های دینی را ارزیابی کند.

پیشینه این بحث را می‌توان از بدو رحلت نبی مکرم اسلام^۹ جست‌وجو کرد. از همان آغاز تلاش‌های فراوانی از سوی متفکران اسلامی برای دستیابی به روش صحیح کشف معارف دینی صورت پذیرفت که حاصل آن پدید آمدن دو جریان کلی عقل‌گرایی و نص‌گرایی بود که هریک طیفی از دیدگاه‌های مختلف را دربرمی‌گرفت. عمده تفاوت میان دیدگاه‌های یادشده اختلاف بر سر حجیت و عدم حجیت عقل و چگونگی استفاده از آن در معارف دینی است.

بدون تردید اصل حجیت انکارشدنی نیست؛ چون عقل در منابع دینی اعم از آیات و روایات از جایگاه والایی برخوردار است؛ به گونه‌ای که در روایات از آن با عنوان اساس انسان،^۱ رسول باطنی،^۲ بهترین هدیه الهی،^۳ راهنمای مؤمن^۴ و برترین بی‌نیازی^۵ تعبیر شده است. همچنین در قرآن کریم مشتقات آن بیش از چهل بار به کار گرفته شده و قرآن همواره مردم را به تفکر، تعقل و تدبر فراخوانده و منشأ سعادت انسان را پیروی از عقل و

۱. «اصل الانسان لبته» (مجلسی، ۱۴۰۳م، ج ۱، ص ۸۲).

۲. «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةً وَ حُجَّةَ بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ : وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷م، ج ۱، ص ۱۶).

۳. «خیر المواهب العقل» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۱).

۴. «العقل دليل المومن» (کلینی، ۱۴۰۷م، ج ۱، ص ۲۵).

۵. «اغنی الغنی العقل» (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۹).

دلیل شقاوت و گمراهی او را روگردانی از عقل دانسته است.^۱

در اینجا در پی آنیم که بدانیم عقلی که در کشف معارف دینی نقش منحصر به فردی دارد و از نگاه متون دینی از اهمیت فراوان برخوردار است، چگونه نیرویی است؟ آیا نیرویی ادراکی است که در وجود انسان جا دارد یا امری است خارجی و موجودی مستقل به شمار می‌آید؟ اگر عقل انسانی خارج از وجود انسان است، کیفیت بهره‌برداری از آن چگونه است و انسان با چه شرایطی می‌تواند از آن بهره‌مند شود؟ آیا متون دینی از استقلال وجودی عقل یاد شده حکایت دارد یا آن را داخل در وجود انسان می‌داند و از جمله نیروی‌های ادراکی او برمی‌شمارد؟

در این زمینه دیدگاه‌های بسیاری وجود دارد که پرداختن به همه آنها از حوصله این نوشتار خارج است. آنچه به‌نحو خاص موضوع این نوشتار است، بررسی و نقد نظریه «عقل الهی و بشری و نقش هر یک در کشف معارف دینی» است که در قرن اخیر از سوی میرزا مهدی اصفهانی (۱۲۶۵-۱۳۲۵ ش) پدید آمده و به‌وسیله برخی از شاگردان ایشان تبیین و ترویج گشته است. در این مقاله ابتدا این دیدگاه را بر اساس سخنان وی و برخی از مهم‌ترین شاگردانش تبیین می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

بیان دیدگاه مرحوم اصفهانی درباره عقل

از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی عقل در علوم الهی با عقل در علوم بشری متفاوت است. مقصود از عقل در علوم بشری، عقلی است که فلاسفه آن را به کار می‌گیرند و آن یکی از قوه‌های نفس است که به‌واسطه استخراج نظریات از ضروریات به فعلیت می‌رسد (اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۹۴)؛ حال آنکه عقل مورد توجه آیات و روایات که اساس انسان و رسول باطنی شمرده شده، نور مجرد و بسیطی است که ظاهر بالذات و مظهر للغير است و خارج از وجود انسان و به‌صورت مستقل از آن وجود دارد: «العقل الذي يشار اليه بلفظه في العلوم الالهيه هو النور الخارجي الظاهر بذاته لكل عاقل حين ظهور حسن الافعال و قبحها له و يعرف بها الجزئيات و غيرها» (همان، ص ۶۲-۶۳). «فالمراد بلفظ العقل و العلم كلما ورد في القرآن و الروايات.... هو النور الخارجي» (همان، ص ۱۰۷).

این دیدگاه در میان شاگردان ایشان نیز راه یافته و بعضی از آنها تصریح کرده‌اند که

۱. (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ) (ملک، ۶۷)، (۱۰).

عقل از نیروهای نفس انسانی نیست و امری مستقل از وجود انسان است: «ان العقل ليس من مراتب النفس و مرتبه الفعلیه بعد القوه، بل هو نور مستقل» (مروارید، ۱۳۹۲، ص ۳۸).

از دیدگاه میرزا مهدی و شاگردان وی، حقیقت عقل در علوم الهی از حقیقت علم است (همان، ص ۳۶)؛ زیرا عقل از علم پدید آمده است و در روایتی از امام صادق ۷ می‌خوانیم: «خلق الله العقل من اربعة اشياء: من العلم و القدرة و النور و المشیه بالامر فجعله قائما في العلم دائما في الملكوت» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۸).

همان‌گونه که علم از حقیقت انسان خارج است و وجودی غیر از وجود انسان دارد، عقل نیز چنین است: «فالعقل كالعلم ظاهر بذاته للعاقل و مغایر حقیقته لحقیقة الانسان العاقل» (مروارید، ۱۳۹۲، ص ۳۹).

بر اساس این دیدگاه، نه تنها علم و عقل از حقیقت واحد برخوردارند، بلکه این دو، نور واحدند و تفاوت آنها اعتباری است؛ بدین معنا که به اعتبار متعلق متعدد می‌شوند و دو اسم عالم و عاقل بر دارنده آنها اطلاق می‌گردد؛ با این توضیح که اگر متعلق این نور اموری مربوط به رفتار انسان، مانند حسن و قبح افعال و اشیا باشد، به آن «عقل» می‌گویند؛ زیرا در این فرض، نور یادشده عقل و مانع از کارهای زشت است و اگر متعلق نور یادشده اموری باشد که با رفتار انسان ارتباط ندارد، مانند استحاله تناقض و امتناع اجتماع ضدین بر آن «علم» اطلاق می‌شود؛ زیرا در این فرض تنها ظهور و کشفی پدید آمده است و عقل و علم مانع معنا ندارد (ملکی میانجی، ۱۳۹۱، ص ۴۱؛ مروارید، ۱۳۹۲، ص ۴۴).

بر اساس این دیدگاه، عقل بشری یا فلسفی که مخرج نظریات از بدیهیات است و از مراتب نفس انسانی و یکی از قوای آن به‌شمار می‌آید، نه تنها کشف معارف دینی را برعهده ندارد، بلکه معقولات و معلومات آن شدیدترین مانع و غلیظ‌ترین حجاب برای معارف دینی شمرده می‌شود. مرحوم اصفهانی در این باره چنین می‌نویسد:

لما كانت المعقولات عندهم عقلاً و علماً، فكلما زادت معقولاتهم و تصوراتهم و تصدیقاتهم یكون حجابهم اغلظ و حرمانهم اكثر... من كشف الحقایق بالنور و كلما زادت یقینهم بتلك المباني، یكون حجابهم أشد... ان التصورات و التصدیقات الضرورية التي تستخرج منها النظريات ظلمات و لا تكون الظلمات معرفات للنور و الحقایق علی ما هي علیها (اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶-۱۲۷).

از دیدگاه صاحب این نظریه، تمامی تصورات و تصدیقات، اعم از بدیهیات و نظریات که از کارکرد عقل بشری به دست می‌آید، جز اینکه مانع و حجاب معارف الهی شود، اثر دیگری ندارد (همان، ص ۱۱۴).

بر اساس این نظریه، شرط لازم برای کشف معارف دینی آن است که انسان تصور، تعقل، تفکر، استدلال عقلی و برهان منطقی را کنار بگذارد و از تمام علوم بشری دوری کند و دلیل افتادن عرفا و فلاسفه در ورطه اشتباه و غفلت از معارف اصیل دینی همین است که آنها خود را گرفتار برهان و تصورات و تصدیقات کرده‌اند (همو، بی‌تا، ص ۴۱). از این رو، میرزا مهدی در توصیه‌ای عجیب همه طالبان معارف الهی را به عدم هرگونه تعقل و تفکر می‌کند و می‌نویسد:

واعظم الحجب للمعرفة حجاب التعقل والتوهم والتخیل... فأصعب العصاب خلع الانداد عن الله و خرق حجب الوهم و التعقل و ذلك لا يمكن إلا باللافكرية و اللاوهمية و اللاتعقلية بأن يتخلى النفس و كنه ذاته ساذجة نظير حال تستول الاضطراب و الخوف الشديد حيث أنه في هذه الحالة يغفل عن نفسه فضلا عن معقولاته (همان، ص ۲۳-۲۴).

از دیدگاه ایشان، هریک از عقل الهی و عقل بشری ویژگی‌های خاصی دارد. از جمله ویژگی‌های عقل الهی می‌توان امور زیر را برشمرد:

۱. عقل در علوم الهی موجودی مستقل و خارج از انسان است (همان، ص ۱۰۷؛ مروارید، ۱۳۹۲، ص ۳۸).

۲. عقل در علوم الهی از سنخ نور و علم است: «ان حقيقة العقل هي العلم و النور الحقيقي» (همان، ص ۴۴).

۳. عقل در علوم الهی حجیت ذاتی دارد (اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸؛ مروارید، ۱۳۹۲، ص ۱۳). ذاتی بودن یک شیء برای شیء دیگر به صورت عموم و ذاتی بودن حجیت برای عقل، به‌ویژه از احکام و آثار زیر برخوردار است: الف) قابل انفکاک از شیء نیست. ب) تعلیل‌بردار نیست. ج) به زمان یا مکان خاص اختصاص ندارد. د) به طایفه خاص اختصاص ندارد. بنابراین، حجیت از عقل انفکاک‌پذیر و تعلیل‌بردار نیست و به زمان، مکان و افراد خاصی اختصاص ندارد (همان، ص ۴۴).

۴. عقل در علوم الهی معصوم از خطا و اشتباه است (همان، ص ۱۶؛ ملکی میانجی، ۱۳۹۱، ص ۲۱).
۵. عقل در علوم الهی همان گونه که مدرک کلیات است، مدرک جزئیات نیز می باشد (اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۶۲ و ۶۳؛ مروارید، ۱۳۹۲، ص ۴۱).
- اینها برخی از ویژگی های عقل الهی بود. بر اساس این دیدگاه، عقل بشری یا همان عقل فلسفی نیز دارای ویژگی های زیر است:
۱. عقل در علوم بشری از قوای نفس انسانی است و با وجود نفس موجود است (اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۶۳).
۲. معقولات عقل در علوم بشری از سنخ علم حصولی است و به دو نوع تصور و تصدیق تقسیم می شود (همان، ص ۹۴).
۳. معلومات عقل در علوم بشری همواره کلی است (مروارید، ۱۳۹۲، ص ۱۹-۲۰).
۴. معلومات عقل در علوم بشری، یعنی تصور و تصدیق اعم از ضروری و نظری از سنخ ظلمت است و مانع و حجاب برای کشف حقایق و معارف دینی است (اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷).

مستند و ادله این نظریه

طرفداران این نظریه از طریق وجدان انسانی بر دیدگاه خود استدلال کرده، سپس برای اثبات وجدانی بودن آن استدلال هایی برشمرده اند و آیات و روایت را به عنوان مؤید و دلیل ارشادی آورده اند (مروارید، ۱۳۹۲، ص ۲۸).

پیش از بیان وجه وجدانی بودن و بیان چگونگی بداهت این نظریه از دیدگاه طرفداران آن، نکاتی را یادآور می شویم:

نکته اول: ممکن است اصل یک مسئله بدیهی و وجدانی باشد، لیکن بداهت و وجدانی بودن آن به دلیل و تبیین نیاز داشته باشد. در این نظریه نیز اصل این مسئله که عقل در علوم الهی موجود مجرد و مستقل از انسان است، امری وجدانی به شمار آمده، ولی وجدانی بودن آن با دلیل اثبات شده است.

نکته دوم: همان گونه که گذشت، بر اساس این نظریه عقل و علم در علوم الهی از یک سنخ و حقیقت بوده، از حکم واحد برخوردارند و بنابراین، هر حکمی که برای یکی از آنها اثبات شود، برای دیگری نیز ثابت می گردد. پس اگر با دلیل اثبات شود که مجرد

بودن علم و مستقل بودن آن از انسان امری وجدانی و بدیهی است، اثبات می‌گردد که عقل نیز از چنین حکمی برخوردار است.

نکته سوم: دلیلی که برای بدهت و وجدانی بودن این دیدگاه ذکر شده، می‌تواند دلیل و برهان برای اصل دیدگاه باشد.

پس از یادآوری این نکته‌ها، دلیل وجدانی بودن این دیدگاه را بیان می‌کنیم. این دلیل بر مقدمات ذیل استوار است:

مقدمه اول: هر انسانی که به خود مراجعه می‌کند، دو گونه حقیقت در خود می‌بیند: الف) حقایقی که ظاهر بالذات نیست. ب) حقیقتی که ظاهر بالذات بوده، همه امور غیرظاهر به وسیله آن برای انسان ظهور می‌یابد (همان، ص ۲۵).

مقدمه دوم: هر انسانی در خود می‌یابد که نفس او از اموری است که ظاهر بالذات نیست و به وسیله امری مکشوف می‌گردد که ظاهر بالذات است (همان، ص ۲۶).

دلیل این مقدمه آن است که انسان در برخی حالت‌ها مانند بی‌هوشی، غفلت و نسیان از نفس خود آگاهی ندارد. این مطلب به روشنی بیانگر آن است که نفس انسانی ظاهر بالذات نیست و به وسیله امری که ظاهر بالذات است، ظهور می‌یابد؛ زیرا امکان ندارد ظاهر بالذات از خود آگاهی نداشته باشد و از خود مخفی و غایب باشد (همانجا). قال الله تعالی: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا) (نحل ۱۶)، (۷۸).

مقدمه سوم: پیش‌تر به اثبات رسید که علم و عقل ظاهر بالذات و مظهر للغير است و تمام امور غیرظاهر به وسیله آنها ظهور می‌یابد.

نتیجه قطعی و روشن این سه مقدمه آن است که عقل و علم، خارج از حقیقت و نفس انسانی است و مستقل از انسان تحقق دارد.

این دلیل را در قالب قیاس منطقی به صورت شکل دوم می‌توان بدین شکل بیان کرد:

صغرا: عقل و علم در علوم الهی ظاهر بالذات است.

کبرا: حقیقت نفس انسانی و وجود آن ظاهر بالذات نیست.

نتیجه: عقل و علم در علوم الهی غیر از حقیقت نفس و وجود آن است.

در پایان این بخش دو مطلب را یادآور می‌شویم:

مطلب اول: دلیل یادشده به صورت مستقیم برای اثبات این مطلب ذکر شده است که

مغایرت علم با انسان و استقلال آن از انسان امری وجدانی و بدیهی است، لیکن

همان‌گونه که پیش‌تر بیان کردیم، علم و عقل از حقیقت واحد برخوردارند و حکمشان واحد است. بنابراین، همان‌گونه که استقلال و خروج علم از حقیقت انسان به واسطه دلیل یادشده ثابت می‌شود، استقلال و خروج عقل از انسان نیز ثابت خواهد شد.

مطلب دوم: در صورت تمام بودن دلیل یادشده، همان‌گونه که بداهت این دیدگاه به وسیله آن اثبات گردید، اصل دیدگاه نیز به وسیله آن اثبات شدنی است.

بررسی و نقد دیدگاه مورد بحث

در ارزیابی این نظریه آن را در سه محور بررسی می‌کنیم: محور اول: بررسی دلیل؛ محور دوم: بررسی مؤیدات؛ محور سوم: بررسی اصل مدعا.

محور اول: بررسی دلیل

درباره دلیل به بررسی دو مطلب می‌پردازیم: الف) بررسی اصل دلیل بر مدعا؛ ب) بررسی تبیین دلیل پیش‌گفته و نحوه اثبات آن.

الف) بررسی اصل دلیل

دلیل اثبات این نظریه، وجدان انسانی و بداهت است؛ یعنی اگر انسان به خود مراجعه کند، می‌یابد که عقل انسانی موجودی مستقل از انسان و خارج از وجود اوست. این دلیل جای تأمل دارد؛ زیرا دلیل وجدانی نه اثبات‌پذیر است، نه ابطال‌پذیر. دلیل عدم اثبات‌پذیری این است که طرف مقابل می‌تواند خلاف آن را ادعا کند و بگوید ما بالوجدان می‌یابیم که عقل درون نفس انسانی نهفته است و مستقل از وجود او وجود ندارد یا دست‌کم می‌تواند این‌گونه ادعا کند که ما مستقل بودن عقل را از نفس انسان در خود نمی‌یابیم.

دلیل عدم ابطال‌پذیری این است که اگر کسی ادعا کند ما وجود عقل را غیر از وجود نفس انسانی می‌یابیم، کسی نمی‌تواند وجدان یادشده را ابطال کند و بگوید شما چنین چیزی را در خود نمی‌یابید.

ب) بررسی تبیین و نحوه اثبات دلیل

طرفداران این نظریه برای اثبات وجدانی بودن دیدگاه خود استدلالی اقامه کردند که بر سه مقدمه استوار بود: ۱. انسان در خود می‌یابد که دو قسم حقیقت وجود دارد: ظاهر بالذات و غیرظاهر بالذات؛ ۲. انسان در خود می‌یابد که نفس او ظاهر بالذات نیست؛

چراکه در برخی از حالت‌ها هیچ‌گونه از خود آگاهی ندارد. ۳. عقل از سنخ نور و ظاهر بالذات است؛ نتیجه آنکه، عقل غیر از نفس انسانی است.

مقدمه اول و سوم این دلیل جای بحث ندارد و انکارش‌دنی نیست، ولی مقدمه دوم قابل تأمل است و دست‌کم سه اشکال را در پی دارد:

اشکال اول: این مطلب که نفس انسانی ظاهر بالذات نیست و در برخی از حالت‌ها از خود آگاهی ندارد، تنها یک ادعاست؛ زیرا بسیاری از دانشمندان اسلامی خلاف آن را اثبات کرده‌اند و بر این باورند که حالتی را نمی‌توان یافت که نفس انسانی از خود آگاهی نداشته باشد. ممکن است انسان از تمام اعضا و جوارح خود اطلاع نداشته باشد، ولی هیچ‌گاه از خود غافل و ناآگاه نیست.

ابن سینا در این باره می‌نویسد:

ارجع إلى نفسك و تأمل - هل إذا كنت صحيحا بل و على بعض أحوالك غيرها - بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة - هل تغفل عن وجود ذاتك - و لا تثبت نفسك ما عندي أن هذا يكون للمستبصر - حتى أن النائم في نومه و السكران في سكره - لا يعرف ذاته عن ذاته - و إن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره - و لو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها - صحيحة العقل و الهيئة - و فرض أنها على جملة من الوضع و الهيئة - لا تبصر أجزاءها و لا تتلامس أعضاؤها - بل هي منفردة و معلقة لحظة ما في هواء طلق - و جدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲).

ابن سینا در عبارت یادشده حالت‌های گوناگون نفس را به صورت ذیل در نظر گرفته و تأکید می‌کند که انسان در هیچ‌یک از حالت‌های یادشده از نفس خود غافل نیست:

۱. کسی که از درک صحیح و سالم برخوردار باشد و به خود مراجعه کند، درمی‌یابد که مدرک ذات خود است.

۲. کسی که خوابیده و حواس ظاهری او همچون شنوایی و بینایی کاری انجام نمی‌دهد، ذات خود را ادراک می‌کند.

۳. کسی که در حال مستی به سر می‌برد و به همین دلیل حواس ظاهری و باطنی او از کار افتاده است، درعین حال از خود غافل نیست و آن را درک می‌کند.

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که: بسیار رخ می‌دهد که انسان پس از خواب یا رفع مستی علم به خود در حال خواب یا مستی را به یاد نمی‌آورد و از این رو، چگونه می‌توان گفت شخص در حالت‌های یادشده علم به ذات خود داشته است؟ ابن‌سینا این اشکال را ناشی از خلط میان «عدم علم به ذات» با «فراموشی علم به ذات» می‌داند و می‌گوید آنچه برای فرد یادشده تحقق یافته، فراموشی است، نه عدم علم.

۴. کسی را فرض کنید که بدن او در آغاز پیدایش در هوای طلق (هوایی که سرد یا گرم یا مودی نباشد) معلق بوده و با هیچ‌چیز در تماس نباشد، اعضای بدن خود را مشاهده نکند و اعضایش هیچ‌گونه تماسی با یکدیگر نداشته باشد، آن‌گاه با اینکه از همه‌چیز غافل بوده و هیچ ادراکی ندارد، ولی درعین حال از نفس خود غافل نیست و ذات خود را درک می‌کند.

اگر گفته شود سخن ابن‌سینا و دیگر دانشمندان اسلامی ادعایی بیش نیست و دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد، می‌توان گفت سخن مستدل در مقدمه دوم نیز ادعایی بیش نیست و دلیلی بر اثبات آن ذکر نشده است.

اشکال دوم: اگر نفس ظاهر بالذات نباشد و برای خود حاضر نباشد، چگونه می‌تواند دو گونه حقیقت را در خود بیابد؟ بدون شک دریافت و آگاهی نفس انسانی از امر دیگر بر آگاهی و دریافت خود در مرتبه قبل متوقف است. ممکن است گفته شود درست است که آگاهی نفس از امر دیگر بر دریافت خود متوقف است، ولی این امر دلیل بر ظهور ذاتی نفس نیست؛ زیرا ظهور نفس برای خود به وسیله علم و عقلی است که خارج از اوست (مروارید، ۱۳۹۲، ص ۲۶).

پاسخ آن است که این مطلب ادعایی صرف است و بنابراین، می‌توان گفت در اینجا دو احتمال و بلکه دو ادعا وجود دارد: یکی اینکه، نفس ظاهر بالذات نیست و آگاهی او از خود به وسیله امر خارج از ذات اوست. دیگر اینکه، آگاهی نفس از خود به وسیله ظهور ذاتی او و اتحاد با عقل است. اگر احتمال دوم رجحان نداشته باشد، قدر مسلم آن است که این دو احتمال در یک رتبه‌اند و هیچ‌کدام بر دیگری رجحان ندارد؛ پس عدم ظهور ذاتی نفس با دلیل یادشده اثبات نمی‌شود.

با توجه به اشکال‌های فوق می‌توان گفت دلیل یادشده خروج عقل را از حقیقت انسان به هیچ‌وجه اثبات نمی‌کند؛ چه خروج را به معنای جدا بودن آن از وجود انسان

بدانیم یا آن را خارج از حقیقت انسان، ولی به عنوان امری عرضی، موجود به وجود انسان بدانیم.

محور دوم: بررسی مؤیدات

طرفداران این نظریه پس از ذکر استدلال فوق، مؤیداتی از آیات و روایات در تأیید این دلیل برشمرده‌اند. این آیه مبارکه است: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (نحل (۱۶)، ۷۸). این آیه از مهم‌ترین آیاتی است که تا حدودی با این دیدگاه مناسب است.

بر اساس این آیه مبارکه، انسان در آغاز پیدایش به همه اشیا جاهل است و حتی از خود نیز آگاهی ندارد؛ زیرا در آیه واژه «شیء» به عنوان نکره در سیاق نفی قرار گرفته و نکره در سیاق نفی مفید عموم است و همه اشیا، از جمله خود انسان را دربرمی‌گیرد؛ پس انسان در آغاز آفرینش به خود جاهل بوده و از خود آگاهی نداشته است. این مطلب حاکی از آن است که نفس، ظاهر بالذات نیست و با عقلی که عین نور و ظهور است، اتحاد ندارد. بنابراین، باید گفت حقیقت عقل خارج از حقیقت و وجود انسان است.

این استفاده از آیه قابل مناقشه است و دلالت آیه بر خروج عقل از حقیقت انسان و مظلم بودن نفس انسانی جای تردید دارد؛ زیرا درست است که واژه «شیء» به صورت نکره در سیاق نفی آمده و مفید عموم است، ولی در عین حال مراد از علم در آیه یادشده، علم به غیر است، نه علم به خود؛ یعنی آیه می‌خواهد بگوید انسان در آغاز پیدایش غیر از ذات خویش چیز دیگری را نمی‌داند.

بر این سخن چند دلیل می‌توان اقامه کرد:

دلیل اول: بالوجدان می‌دانیم هر طفلی که سالم به دنیا می‌آید، از آغاز تولد از خود و حالت‌های خود آگاهی دارد و اگر دردی بر او عارض شود یا حالت تشنگی یا گرسنگی در او پدید آید، آن را احساس می‌کند.

دلیل دوم: همان‌گونه که برخی مفسران یادآور شده‌اند، درباره علم به خویشتن «یعلم شیئا» و درباره جهل به خود «لا یعلم شیئا» نمی‌گویند. شاهد بر این مدعا آیه مبارکه دیگری است که می‌فرماید: «(وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أُرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا) (حج (۲۲)، ۵)؛ از شما کسی است که به خوارترین زندگی (به وسیله کهولت سن) برگردانده

می‌شود تا پس از دانش چیزی نداند» (نحل (۱۶)، ۷۰).

این آیه حاکی از آن است که برخی افراد به دلیل کهولت سن به جایی می‌رسند که چیزی نمی‌دانند. روشن است که مراد از عدم آگاهی در اینجا، عدم آگاهی از غیر است؛ زیرا ناگفته پیداست که انسان هرچه پیر شود، از خویش و حالت‌های درونی‌اش آگاهی دارد و از آن جاهل نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷م، ج ۱۲، ص ۳۱۲).

دلیل سوم: امروزه ثابت شده طفل نه تنها پس از تولد و خروج از شکم مادر، بلکه پیش از آن و در زمانی که در شکم مادر وجود دارد، نه تنها به خود، بلکه به امور پیرامون خود نیز علم دارد. برخی حواس او کار می‌کند و او در شکم مادر می‌شنود و به صداها و لمس‌ها واکنش نشان می‌دهد و افعالی عالمانه انجام می‌دهد؛ همچون مکیدن انگشت، خمیازه، باز و بسته کردن چشم‌ها و دهان، لگد زدن، غلتیدن و رؤیا دیدن. بنابراین، نه تنها پس از تولد، بلکه پیش از آن نیز طفل افزون بر علم به خود، دارای علم به امور خارج از خود است. در اینجا پرسش‌های بدین ترتیب مطرح می‌شود: وجه جمع بین این مطلب و آیه شریفه چیست؟

وجه جمع را به چند بیان می‌توان یادآور شد:

۱. مقصود از آیه این نیست که شما هیچ نمی‌دانستید، بلکه مقصود این است که چیز قابل توجهی نمی‌دانستید. به دیگر سخن، مقصود این است که ندانسته‌های شما هنگام تولد در برابر دانسته‌هایتان آن قدر زیاد است که دانسته‌هایتان در مقابل آنها کالعدم و لاشیء است.

۲. بر اساس برخی از دیدگاه‌هایی که در دلیل چهارم خواهد آمد، ممکن است بگوییم مراد از علم در آیه، نه علم حضوری انسان به خود است و نه همه انواع علم حصولی، بلکه نوع خاصی از علم حصولی است؛ مانند علم به سود و زیان دنیوی.

۳. اگر دو وجه جمع فوق پذیرفته نشود و ادعا شود آیه در نفی هرگونه علم از طفل هنگام تولد ظهور دارد و این ظهور با مطالب فوق منافات دارد، پاسخ این است که اگر دلیل قطعی برخلاف ظهور آیات و روایات اقامه شود، باید از ظهور آنها دست برداشت و آنها را تأویل کرد؛ مانند آیه شریفه (يُدَالِلُهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (فتح ۴۸)، (۱۰) و (الرَّحْمَنُ عَلَيَّ الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه ۲۰)، (۵).

دلیل چهارم: بسیاری از مفسران پس از آنکه علم یادشده را غیر از علم به خود دانسته‌اند، درباره این آیه دیدگاه‌هایی مطرح کرده‌اند که فارغ از تفاوتشان، همه در این

نکته شریک‌اند که آیه نوع خاصی از علم را که شامل علم به خود نمی‌شود، نفی می‌کند. از جمله می‌توان به اقوال زیر اشاره کرد:

الف) برخی گفته‌اند مراد از علمی که در بدو پیدایش انسان فاقد آن است، علم به قضای الهی درباره سعادت و شقاوت است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۱۵۱).

ب) برخی دیگر بر این باورند که مراد از علم یادشده، علم به سود و زیان دنیوی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۸۱).

ج) عده‌ای معتقدند مراد از علم یادشده، علم به میثاق در عالم ذر و روز الست است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۱۵۱).

د) برخی بر این باورند که مراد از این علم، علم حصولی، اعم از نظری و بدیهی است؛ یعنی انسان در آغاز پیدایش هیچ نوع آگاهی حصولی ندارد، بلکه پس از آن به تدریج از طریق چشم، گوش و دیگر حواس، علوم بدیهی پدید می‌آید و سپس از طریق علوم بدیهی علوم نظری کسب می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۵۰ و ۲۶۱).

اکنون درصدد ارزیابی این سخنان نیستیم، ولی از مجموع آنها می‌توان به این نتیجه رسید که مراد از علم در آیه یادشده، علم به غیر است و علم به خویشتن نیست؛ پس آیه یادشده مؤید دلیل این دیدگاه و ارشاد به آن نیست.

صاحبان این نظریه افزون بر آیه پیش گفته، از روایات نیز مؤیداتی بر صحت نظریه خود برشمرده‌اند که مؤید بودن آنها نیز محل تأمل است (اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳-۲۲۵؛ مروارید، ۱۳۹۲، ص ۲۳ و ۴۰). مجموع روایاتی را که درباره عقل انسانی وارد شده و بعضی از آنها از طرف صاحبان این نظریه به عنوان دلیل یا مؤید ذکر شده‌اند، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول: روایاتی است که مورد استشهاد قرار گرفته و به عنوان مؤید ذکر شده است. این دسته، نه ظهور بر مدعا دارد و نه خلاف مدعا را به اثبات می‌رساند. برخی از این روایات به شرح ذیل است:

۱. «انّ ضوء الروح العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۵۳). این روایت بیانگر این مطلب است که روشنایی روح، عقل است. این مطلب همان گونه که با استقلال عقل از نفس سازگار است، با وجود آن در درون نفس و به عنوان یکی از قوای آن و متحد با نفس نیز سازگار است، بلکه می‌توان گفت با احتمال دوم سازگارتر است؛ به ویژه وقتی به

صدر روایت بنگریم که حضرت می فرماید: «یا هشام ان ضوء الجسد في عينه فان كان البصر مضیئا استضاء الجسد كله و ان ضوء الروح العقل...» (همانجا). توضیح آنکه، رابطه عین با جسد انسان، رابطه کل و جزء است، نه تباین و حضرت می فرماید اگر عین انسان دارای نور باشد، کل جسد انسان از نور برخوردار است. همین مسئله درباره نفس و عقل نیز صادق است و عقل یکی از مراتب نفس است و اگر انسان از نعمت عقل که نور است برخوردار باشد، کل روح او از این موهبت برخوردار است.

۲. «استرشدوا العقل تُرشدوا و لاتعصوه فتندموا» (همان، ج ۱، ص ۹۶). در این روایت سفارش شده که عقل را راهنما و مرشد خود قرار دهید و از آن سرپیچی نکنید که پشیمان می شوید. این روایت نه بر خروج عقل از حقیقت انسان و نه بر وجود آن در حقیقت انسان دلالت دارد، بلکه با هر دو امر سازش دارد.

۳. «خلق الله العقل من اربعة اشياء: من العلم و القدرة و النور و المشیه بالأمر، فجعله قائما بالعلم دائما في الملكوت» (همان، ج ۱، ص ۹۸). این روایت حاکی از آن است که خداوند عقل را از چهار چیز خلق کرده است: علم، قدرت، نور و مشیت، ولی اینکه عقل یادشده داخل در حقیقت انسان است یا خارج از آن، از این روایت دریافت نمی شود.

دسته دوم: روایاتی است که مورد استشهاد قرار گرفته، ولی نه تنها بر مدعا و مقصود دلالت ندارد، بلکه بیانگر خلاف آن است که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۴. «ان لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنه، فاما الظاهر فالرسل و الانبياء و الاثمه و اما الباطنه فالعقول» (کلینی، ۱۴۰۷م، ج ۱، ص ۱۶). به این روایت این گونه استناد شده است: «و یرشد إلی المغایره اطلاق الرسول و الحجه علیه، كما في كلام موسى بن جعفر 7...» (مروارید، ۱۳۹۲، ص ۴۰).

در این روایت پیامبران حجت ظاهری و عقل حجت درونی و باطنی دانسته شده اند. این روایت نه تنها بر مغایرت نفس و عقل و خروج عقل از حقیقت و وجود انسان دلالت ندارد، بلکه به عکس بر اتحاد و وجود عقل در باطن آدمی ظهور دارد.

۵. «دعامة الانسان العقل و من العقل الفطنه و الفهم و الحفظ و العلم، فاذا كان تاييد عقله من النور كان عالما، حافظا، ذكيا، فطنا، فهیما» (مجلسی، ۱۴۰۳م، ج ۱، ص ۹۰). از واژه «دعامه» استفاده می شود که عقل ستون هستی انسان و مایه قوام اوست و اصل وجود او را تشکیل می دهد، نه اینکه از انسان و خارج از وجود او بیگانه باشد.

۶. «العقل نور في القلب يُفترق بين الحق و الباطل» (دیلمی، ۱۴۱۲م، ج ۱، ص ۱۹۸). طبق این روایت، عقل نوری است که در قلب و نفس انسان جا دارد و به وسیله آن حق از باطل تشخیص داده می شود. ظاهر روایت بیانگر این است که عقل به عنوان نور در درون انسان و با وجود او موجود است.

دسته سوم: روایاتی است که مورد استناد این دیدگاه قرار نگرفته و مضمون آن برخلاف دیدگاه فوق است و حتی می توان گفت با صراحت بیشتری حاکی از این است که عقل در درون انسان جا دارد و با وجود او موجود است. برخی آنها روایات به قرار ذیل است:

۷. اسحاق بن عمار در حدیثی به امام صادق ۷ می گوید: نزد مردمی می روم، بعضی سخنم را به او می گویم، او تمام مقصود مرا می فهمد و نزد شخص دیگری می روم و تمام سخنم را به او می گویم، او تمام حرف مرا می فهمد و طبق گفته من جواب می دهد، و نزد شخص سوم می روم و سخنم را می گویم؛ او سخنم را نمی فهمد و می گوید دوباره بگو. امام فرمود: ای اسحاق! می دانی چرا چنین است؟ گفتم: نه. فرمود: آنکه تمام سخن تو را از بعض گفتارت می فهمد، کسی است که نطفه اش با عقلش خمیر شده است (فَدَاكَ مَنْ عَجِنَتْ نُطْفَتُهُ بِعَقْلِهِ) و آن که پس از اتمام سخنت جوابت را می دهد، کسی است که عقلش در شکم مادر به او آمیخته است (فَدَاكَ الَّذِي رُكِبَ عَقْلُهُ فِيهِ فِي بَطْنِ أُمِّهِ) و آنکه چون سخنش گویی گوید دوباره بگو، کسی است که پس از بزرگ شدن، عقلش به او آمیخته شده (فَدَاكَ الَّذِي رُكِبَ عَقْلُهُ فِيهِ بَعْدَ مَا كَبِرَ)، اوست که می گوید دوباره بگو (کلینی، ۱۴۰۷م، ج ۱، ص ۲۶).

این حدیث با صراحت تمام حاکی از آن است که عقل انسان با وجود او آمیخته و با حقیقت او عجین شده است و در درون و باطن او جا دارد، نه مستقل و خارج از او.

۸. «ان الله ركب في الملائكة عقلا بلا شهوه، و ركب في البهائم شهوه بلا عقل و ركب في بني آدم كلتيهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة و من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم» (حر عاملی، ۱۴۰۹م، ج ۱۵، ص ۲۰۹). طبق این حدیث خداوند فرشتگان را با عقلی بدون شهوت و چهارپایان را با شهوت بدون عقل و انسان را با شهوت و عقل آفریده است؛ هر انسانی که عقلش بر شهوتش غالب شود، بهتر از فرشتگان است و هر کس شهوتش بر عقلش غالب شود، بهتر از چهارپایان است. این حدیث نیز به روشنی بر

این دلالت دارد که پیدایش انسان با عقل آغاز شده و عقل در اصل هستی انسان و درون وجود او نهفته است، نه خارج از حقیقت و بیرون از وجود او.

۹. «العقل شرع من داخل و الشرع عقل من خارج» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۵). بر اساس این حدیث عقل، شرع درونی و باطنی انسان دانسته شده و شرع و شریعت عقل خارجی به‌شمار آمده است. پس این حدیث با صراحت تمام بیانگر این مطلب است که عقل انسانی در داخل و درون انسان جای دارد و با وجود او موجود و متحد است.

۱۰. «قیل له (لابی عبدالله ۷): فهل یکتفی العباد بالعقل دون غیره؟ قال ان العاقل لدلاله عقله الذي جعله قوامه و زینته و هدایتة.... علم انه لا یوصل الیه الا بالعلم و طلبه و انه لا ینتفع بعقله ان لم یصب ذلک بعلمه فوجب علی العاقل طلب العلم و الادب الذي لا قوام له الا به» (کلینی، ۱۴۰۷م، ج ۱، ص ۲۹). در این حدیث از امام صادق ۷ پرسیدند: آیا عقل به‌تنهایی برای انسان عابد کافی است؟ فرمود: انسان خردمند به‌وسیله عقلی که قوام حقیقت، زیور زندگی و مایه هدایت اوست، می‌داند که نمی‌تواند همه امور را به‌تنهایی درک کند، بلکه به تعلم و فراگیری نیاز دارد.

این حدیث نیز افزون بر دلالت بر تفاوت حقیقی و ماهوی و نه اعتباری عقل و علم، به‌روشنی از این حکایت دارد که عقل در اصل هستی و حقیقت او جا دارد، نه خارج و مستقل از او؛ چراکه قوام انسان عاقل به عقل اوست و مقوم شیء خارج از حقیقت شیء نیست. محقق ارجمند آقای حکیمی نیز که از شاگردان با واسطه این مکتب است، به این مطلب تصریح کرده و درباره معنای حدیث فوق می‌نویسد: «از امام صادق ۷ پرسیدند: آیا عقل به‌تنهایی برای مردمان بسنده است؟ فرمود: خود عقلی که در وجود انسان است می‌یابد که نمی‌تواند همه‌چیز را درک کند و بفهمد، و نیازمند است چیزها را فراگیرد و بیاموزد» (حکیمی، ۱۳۹۱، ص ۵۵).

آنچه تا بدین‌جا ذکر شد، برخی احادیث درباره عقل انسانی بود که از مجموع آنها این مطلب نمایان گردید که استقلال عقل انسانی و تحقق آن خارج از حقیقت یا هستی انسان، سخنی قابل دفاع نیست، بلکه باید گفت عقل یادشده نیرویی است که خداوند متعال در هر انسانی به ودیعت گذاشته شده و با هستی او عجین گردیده است و انسان به‌وسیله او اصول هستی‌شناسی، ارزش‌شناختی، معارف و حقایق دینی و امور دیگر را دریافت می‌کند.

محور سوم: بررسی اصل مدعا

مدعای اصلی این دیدگاه آن بود که عقل انسانی در علوم الهی خارج از حقیقت انسان و عارض بر آن یا مستقل از انسان و به وجودی مجزا از وجود او موجود است. از مباحث گذشته ضعف این ادعا نمایان شد، لیکن در این نظریه مطالب دیگری ادعا شده است که آنها نیز محل تأمل و مناقشه‌اند؛ از جمله این مطلب که بر اساس این دیدگاه، تمامی تصورات و تصدیقات، اعم از بدیهی و نظری مظلم بالذات بوده و مانع و حجاب برای کشف معارف و حقایق دینی است. از این رو، صاحب این نظریه همگان را چنین توصیه می‌کند که برای رسیدن به حقایق و معارف دینی باید از هرگونه تصور و تصدیق بدیهی و نظری خود را رها کرد و «لا تعقلیه» و «لا فکریه» را سرلوحه دین‌شناسی قرار داد.^۱

این سخن اشکال‌های فراوانی دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

اشکال نخست: این سخن با روح حاکم بر آیات و روایاتی که درباره تعقل و تفکر آمده است، منافات دارد. کسی که اندک‌مراجعه‌ای به قرآن کریم داشته باشد، درمی‌یابد که این کتاب آسمانی ارزش فراوانی برای تعقل و تفکر قائل است؛ به گونه‌ای که مشتقات تعقل بیش از چهل بار و مشتقات تفکر بیش از ده بار در قرآن به کار رفته است. در روایات اسلامی نیز تفکر و تعقل جایگاه والایی دارد؛ تا آنجا که برترین عبادت،^۲ اساس عقل انسانی^۳ و مایه حیات او^۴ دانسته شده است. ناگفته پیداست که تفکر و تعقل، هدف اصلی و مطلوب بالذات نیست، بلکه هدف اصلی محصول تفکر و نتیجه تعقل است و محصول تفکر و تعقل نیز جز علم حصولی که منحصر به دو قسم تصور و تصدیق است، چیز دیگری نیست. بنابراین، حجاب بودن تصور و تصدیق برای معارف دینی، با آیات و روایاتی که درباره ارزش تفکر و تعقل وارد شده، سازش ندارد.

اشکال دوم: این ادعا با متون دینی که درباره اهمیت و عظمت تعلیم و تربیت وارد

۱. «و اعظم الحجب للمعرفة لحجاب التعقل و التوهم و التخيل... فأصعب العصاب خلع الانداد عن الله و خرق حجب الوهم و التعقل و ذلك لا يمكن إلا باللافكرية و اللاوهيمية و اللاتعقلية بأن يتخلى النفس و كنه ذاته ساذجة» (اصفهانى، بی تا، ص ۲۳-۲۴)

۲. «افضل العبادة الفكر» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۶)؛ «لا عبادة كالتفكير» (همانجا).

۳. «اصل العقل الفكر و ثمرته السلامه» (همان، ص ۵۲)

۴. «ان التفكير حياه قلب البصير» (کلینی، ۱۴۰۷م، ج ۱، ص ۲۸، ج ۲، ص ۵۹۹)

شده است، منافات دارد. از نظر اسلام تعلیم و تعلم از قداست و فضیلتی خاص برخوردار است؛ زیرا اولاً در نخستین آیات وحی به قرائت و فراگیری دعوت شده است (علق (۹۶)، ۱، ۳ و ۵). ثانیاً تعلیم و تربیت از مهم‌ترین اهداف بعثت انبیا به‌شمار می‌آید. ثالثاً روایات فراوانی درباره فضیلت تعلیم و تعلم وجود دارد که ذکر حتی بخش کوچکی از آنها از حوصله این مقاله خارج است و تنها به ذکر دو حدیث بسنده می‌کنیم.

درباره امام سجاد ۷ آمده است: «أَنَّ ۷ كَان إِذَا جَاءَهُ طَالِبُ عِلْمٍ قَالَ مَرْحَبًا بَوْصِيَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَتَّمْ يَقُولُ ان طَالِبُ الْعِلْمِ إِذَا خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ لَمْ يَصْنَعْ رِجْلَهُ عَلَي رَطْبٍ وَ يَابِسَ مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا سَبَّحَتْ لَهُ إِلَى الْأَرْضِينَ السَّابِعَةَ» (مجلسی، ۱۴۰۳م، ج ۱، ص ۱۶۸).

طبق این حدیث کسی که برای فراگیری علم از خانه خارج شود، تمام موجودات تا زمین هفتم برای او تسبیح می‌گویند. در حدیث دیگری آمده است: «ان جمیع دوّاب الارض لثّصلّی علی طالب العلم حتی الحیتان فی البحر» (همان، ج ۱، ص ۱۷۳). بر اساس این حدیث تمام جنبدگان روی زمین و حتی ماهیان دریا بر طالب علم درود می‌فرستند.

حال پرسش این است که: اگر تعلیم و تعلم امری بسیار پسندیده و مورد سفارش است، محصول آن چیست؟ بدون شک محصول تعلیم و تعلم در غیر انبیا و امامان معصوم چیزی جز حصول و انتقال علم حصولی یا همان تصورات و تصدیقات نیست.

توضیح آنکه تعلیم و تعلم در یک تقسیم‌بندی به سه قسم تقسیم می‌شود: الف) تعلیمی که معلم آن خدای سبحان و متعلمان آن انبیا هستند. در این قسم ظاهراً مفاهیم و علم حصولی در کار نیست، بلکه معلم نفس حقایق و واقعیت را القا و متعلم آن را دریافت می‌کند.

ب) تعلیمی که معلم در آن امام معصوم و متعلم نیز امام معصوم دیگر است. این نوع تعلیم و تعلم ممکن است مانند قسم اول دریافت نفس حقایق و واقعیات به صورت حضوری باشد.

ج) تعلیمی که معلم و متعلم هر دو انسان عادی هستند. این نوع تعلیم اگر نگوئیم همه آن، دست‌کم بیشتر موارد آن از طریق علم حصولی پدید می‌آید؛ زیرا در فرایند این‌گونه تعلیم و تعلم، وظیفه معلم آن است که معارف را به‌گونه‌ای القا کند که در ذهن متعلم نقش بندد و تصویر شود و این امر جز علم حصولی که منحصر به تصور و تصدیق است، چیز دیگری نیست.

متون دینی که از عظمت تعلیم و تعلم حکایت دارد، اگر به همین قسم اخیر اختصاص و انصراف نداشته باشد، قدر مسلم آن است که این قسم از مصادیق برجسته آن به شمار می‌آید. با توجه به این مطلب می‌توان گفت متون دینی که از عظمت و اهمیت تعلیم و تعلم حکایت دارد، بیانگر بطلان مدعای یادشده خواهد بود.

اشکال سوم: مدعای این نظریه در تقابل کامل با همه تحقیقات دانشمندان اسلامی درباره معارف دینی و کتب و مقالاتی است که در این باره تدوین کرده‌اند و بر اساس ادعای فوق همه این تحقیقات را باید به دور انداخت؛ زیرا تمام کتب، مقالات و رسائلی که از سوی آنها پدید آمده، نتیجه علم حصولی و منتقل‌کننده تصورات و تصدیقات است. بنابراین، تمام آنچه فقها، متکلمان و دیگر دانشمندان و محققان درباره معارف دینی و دیگر معارف بشری تدوین کرده یا درباره آن به بحث و گفت‌وگو نشسته‌اند، نه تنها کمترین کمکی در فهم معارف دینی نخواهد کرد، بلکه سبب حجاب خواهد شد؛ درحالی‌که این مطلب به هیچ وجه پذیرفتنی نیست و طرفداران این دیدگاه نیز آن را نمی‌پذیرند.

اشکال چهارم: اگر تصور و تصدیق به جمیع اقسام آن مظلوم و سبب حجاب و حرمان از دریافت معارف دینی باشد، خود این نظریه و تمامی مدعیات به علاوه ادله و براهین و شواهد آن، که همه از قبیل تصور و تصدیق هستند، باطل و ظلمانی و موجب حرمان از کسب معارف حقه خواهند بود.

ممکن است گفته شود تکون یک نظریه و دستیابی به حقیقت، در تصور و تصدیق و تفکر در معلومات حصولی منحصر نیست، بلکه می‌توان با کشف و شهود و از طریق مکاشفه و علم حضوری مستقیماً به حاق حقایق و معارف دینی دست یافت. پاسخ این است که اگرچه اصل دست یافتن به حقایق و معارف از این طریق ممکن است، انتقال این معارف جز از طریق ریختن آنها در قالب علم حصولی و تصورات و تصدیقات از راه دیگری امکان‌پذیر نیست؛ کاری که از طرف صاحب این نظریه و پیروانش با تألیف کتب و رساله‌ها و سخنرانی‌ها بارها و بارها انجام پذیرفته است. از این رو، یا باید راه تعلیم و تعلم را بسته دانست و تمامی کتب و مقالات مروجان این دیدگاه را سبب حجاب و حرمان دیگران از حقایق برشمرد یا اینکه اگر راه بسته نبود و کار آنها موجب حجاب و ظلمت نیست، به بطلان این نظریه اذعان کرد.

نتیجه‌گیری

از آنچه در خلال این مقاله آمد، نتایج زیر حاصل شد:

۱. عقل انسانی نقش بی‌بدیلی در کشف معارف دینی ایفا می‌کند.
۲. نظریه‌ای که عقل الهی را موجودی خارج از حقیقت انسان و غیر از عقل بشری می‌داند، نظریه قابل دفاعی نیست و عقل وجودی خارج از وجود انسان ندارد.
۳. نفس انسانی در بدو تولد و حتی پیش از آن، اگر نگوئیم به جهان خارج از خود اندک علمی دارد، دست کم به وجود خود آگاه است.
۴. از آنجاکه نفس در هیچ حالتی از خود غایب نیست، همانند عقل ظاهر بالذات بوده، از این رو، دلیل نظریه یادشده مثبت مدعا نیست و اتحاد نفس و عقل مشکلی ندارد.
۵. علوم حصولی اعم از تصورات و تصدیقات به هیچ وجه ظلمت و سبب حجاب از کسب معارف دینی نیست و تأکید آیات و روایات درباره اهمیت تعقل و تفکر و مسئله تعلیم و تعلم، بهترین دلیل بر این مطلب است.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها مع الشرح (ج ۲). قم: نشر البلاغة.
 ۳. اصفهانی، مهدی (۱۳۸۶). ابواب الهدی. تحقیق حسن جمشیدی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
 ۴. _____ (بی تا). تقریرات درس معارف. مقرر شیخ محمود واعظ حلبی. عدد اوراق ۱۱۴، شماره عمومی ۱۲۴۸۰، کتابخانه آستان قدس رضوی.
 ۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (ج ۱۵). قم: مؤسسه آل البيت .:
 ۶. حکیمی، محمد رضا (۱۳۹۱). مقام عقل. چاپ سوم. قم: دلیل ما.
 ۷. حکیمی، محمد رضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی (۱۳۸۰). الحیاء (ج ۱). ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۸. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). ارشاد القلوب إلى الصواب. قم: نشر الشریف الرضی.
 ۹. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲). چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۶). چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
 ۱۱. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۵). چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
 ۱۲. فخر رازی، محمد بن محمد (۱۴۲۰ق). تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۲۰). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۳. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن (ج ۱۱). تهران: ناصر خسرو.
 ۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). اصول کافی (ج ۱-۲). چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامية.

۱۵. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۱). چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۶. مروارید، حسنعلی (۱۳۹۲). التنبیهاة حول المبدء و المعاد. چاپ چهارم. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۷. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۹۱). توحید الامامیه. ترجمه محمد بیابانی اسکویی؛ سید بهلول سجادی. چاپ دوم. تهران: نبأ.

