

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۸ - ۱۴۵

تحلیل کیفیت حصول معرفت انسان از دیدگاه میرزا جواد تهرانی (ره)

علی اکبر حائری موحد^۱

یحیی کبیر^۲

چکیده

مکتب تفکیک یک جریان فکری معاصر است که در این دیدگاه نفس در عرض بدن و همانند آن امر مادی قلمداد شده است. وراء عالم ماده موجودی به نام عقل وجود دارد که مخلوق خداوند و واسطه فیض است. از تابش نور عقل به نفس معرفت حاصل می‌شود. ایشان برای حصول معرفت اقسام سه‌گانه‌ی معرفت فطری، معرفت تذکاری و معرفت اعطایی را با توجه به آیات و روایات ارائه داده است. وی طریق کسب معرفت را منحصرأ در اطاعات محض و استغفار از معاصی می‌داند. این پژوهش با هدف آشنایی با ساختار فکری میرزا جواد تهرانی و نقد آن و در پی پاسخ به این مسأله که وی چگونه حصول معرفت انسان را تقریر و تحلیل می‌نماید و با روش تحلیل محتوای منابع به صورت کتابخانه‌ای تنظیم شده است.

واژگان کلیدی

مکتب تفکیک، میرزا جواد تهرانی، معرفت فطری، نفس، عقل.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران.
Email: mehdyhayery@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، پردیس دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Kabir@Ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۳/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۴

طرح مسأله

دانایی و شناخت همواره مطلوب انسان بوده است. این دانایی دارای گونه‌های متعددی است. دانستن و معرفت از خود و جهان هستی شروع شده و به معرفت خالق و هستی‌بخش پایان می‌پذیرد؛ اما چگونگی دستیابی به معرفت سبب تحیر انسان و دل‌مشغولی او گردیده است. برای انسان مهم است که بداند معرفت او به خود و غیر خود چگونه و از چه راهی به دست می‌آید. لذا این مسأله به اندازه تفکر و اندیشه ورزی انسان قدمت دارد.

در هر برهه از زمان متفکران نظرات جدید و بدیعی را در حل این مسأله ارائه داده‌اند که در برخی موارد خود سبب به وجود آمدن سؤالات دیگر در این رابطه شده است و گاهی هم انسان در فهم این مطلب خود را نیازمند رجوع به پیامبران و آموزه‌های آن‌ها دانسته است.

یکی از جریان‌های فکری معاصر مکتب تفکیک^۱ است.

بیشتر متفکران در آثار خویش به مسأله معرفت و چگونگی حصول آن در بایب مجزا

۱. تفکرات مکتب تفکیک (گرچه نامی است که از سال ۱۳۷۱ توسط محمدرضا حکیمی بر این گروه نهاده شده است) در صدهای اخیر و از زمان مراجعت میرزا مهدی اصفهانی از نجف و سکونت وی در مشهد مقدس آغاز گردیده است. وی پس از گذراندن مراحل علمی و درجات فقهی و همچنین بعد از سپری کردن بخشی از سیر و سلوک معنوی خود به این نتیجه رسید که آموزه‌های فلسفی و عرفانی با معارف الهی (کتاب و سنت) سازگاری ندارد؛ بنابراین در عقاید وی انقلاب عظیمی رخ داده و با توسل به ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به این فهم جدید می‌رسد که حقیقت ناب و خالص دین بدون داشتن توجیه عقلانی و دلیل منطقی با دانش بشری آمیخته گردیده است لذا برای رسیدن به آن معارف ناب، انسان باید تلاش کند که باطن خود را همواره از آلودگی‌های درونی و بیرونی از جمله علوم بشری پیرایه سازد. وی در مشهد مقدس حوزه‌ی تدریس معارف وحیانی که عبارت بود از فقه، اصول، تفسیر، عقاید... را بنا نهاد و به لحاظ جدید بودن مطالب آموزشی وی، طلاب کثیری به حوزه‌ی درس وی وارد شدند. میرزا جواد تهرانی یکی از علاقه‌مندان این سبک جدید آموزشی و سلوکی بود. وی رویه‌ی استاد خود را در ترویج معارف وحیانی پیشه خود ساخت اما به لحاظ تقوا و مراقبت‌های ویژه خود، جانب احتیاط را در نقل و نقد اقوال پیش گرفته است. وی یکی از اندیشمندان معتدل این مکتب فکری به حساب می‌آید.

یا به طور ضمنی پرداخته‌اند. در جهان اسلام با توجه به اهتمام دین به مساله علم و معرفت این امر مهم انگاشته شده و اندیشمندان اسلامی در مباحث علم، وجود ذهنی و عینی، اتحاد عاقل و معقول، مساله نفس و... به آن به جدیت برخورد کرده‌اند. صاحب‌نظران مکتب موسوم به تفکیک نیز از این مهم مستثنی نبوده‌اند. این مکتب به‌عنوان یک جریان روش‌شناسی در کسب معرفت مدعی است که روش‌های معرفت‌شناختی سه‌گانه‌ی وحی، فلسفه و عرفان از یکدیگر مجزا می‌باشند لذا بیشتر اندیشه‌ورزان این جریان فکری در باب معرفت و راه‌دست یابی به آن مطالب متنوع و پراکنده‌ای را مطرح نموده که به لحاظ انسجام و پیوستگی مطالب در آثار میرزا جواد تهرانی نظرات وی برای بررسی و تحلیل گزینش گردیده است.

در این جریان فکری بین علوم اسلامی و علمی که در تمدن اسلامی رشد و گسترش یافته تمایز است. علوم اسلامی، علمی است که صرفاً به قرآن و سنت معصومین (ع) مربوط می‌شود مثل فقه، اصول فقه، حدیث، کلام و تفسیر لکن علمی دیگر همچون طب، ریاضیات، نجوم، فلسفه، عرفان و... علمی هستند که در حوزه تمدن اسلامی از قرن دوم تا قرن دهم هجری رشد و نضج یافته است. قید اسلامی برای این علوم وصف متعلق به حال شیء است نه وصف خود شیء. لذا باید بین این دو حوزه علمی تفاوت قائل شد تا یکی را (دومی) بر دیگری (اولی) تحمیل نگردد. (حکیمی، ۱۳۸۴: ۱۵۸)

معرفت در لغت به معنای شناخت و دانستن است. اما طرفداران جریان فکری با توجه به این معنا مقصود دیگری از معرفت را اراده نموده‌اند. آنان بین علوم الهی و علوم بشری تفاوت فاحشی قائل هستند. از نظر آنان علوم الهی به لحاظ آنکه منشاء «از اویی» دارد قابل اعتماد و صادق است اما علوم بشری چون مبتنی بر تجربه و فهم انسانی است هرگز مصون از خطا و اشتباه نبوده و قابل اعتماد نمی‌باشد. از این رو تنها علوم الهی معرفت است و غیر آن دانش به حساب می‌آید.

به نظر می‌رسد که تنوری معرفتی میرزا جواد تهرانی نظریه‌ای جامع و کارآمدی در باب معرفت نباشد زیرا آراء معرفتی وی درون دینی است. در یک نظریه معرفتی لازم است که آراء قابلیت اطلاق و تعمیم را داشته باشد. این پژوهش بر آن است که نظر میرزا

جواد تهرانی را در چگونگی حصول معرفت انسان بررسی و تحلیل نماید و در آخر جهات ضعف این دیدگاه را بر اساس متون اسلامی مشخص کند و همچنین میزان پاسخگویی وی به پرسش‌های دیگر از این قبیل را موردسنجش قرار دهد:

آیا نفس انسان قادر به ادراک و فاهمه است؟

آیا نفس در ادراک منفعل بوده یا در ادراک مؤثر است؟

بر چه مبنایی در این جریان فکری به علوم الهی معرفت و به علوم بشری دانش اطلاق می‌گردد؟

آیا از منظر حکما و معرفت‌شناسان معاصر این دسته‌بندی پذیرفتنی است؟

راه حصول معرفت چیست؟ آیا انسان در کسب معرفت مختار است؟

تا چه اندازه عوامل غیر معرفتی مانند عبادات و استغفار از گناهان در کسب معرفت مؤثر هستند؟

برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها از منظر تفکیکیان مخصوصاً میرزا جواد تهرانی شایسته است در ابتدا هویت انسان، ماهیت نفس، ماهیت عقل و تغایر نفس و عقل از دیدگاه آنان بیان شود سپس کیفیت و طریق حصول معرفت برای انسان ارائه گردد.

۱ - انسان‌شناسی

۱-۱ - هویت انسان

فهم هویت انسان در هر جریان فکری بیانگر نوع نگرش آن جریان از معرفت و طریق حصول آن می‌باشد؛ بنابراین هویت و تشخیص انسان از نظر مکتب موسوم به تفکیک امر واحدی که همگان بر آن متفق‌القول باشند، نیست. شیخ مجتبی قزوینی هویت انسانی را عین بدن دانسته لذا انسان را مرکب از روح و بدن و اجزای آن تفسیر می‌کند. (قزوینی، ۱۳۷۰: ۱، ۶۲) میرزا مهدی اصفهانی هویت انسان را مرکب از سه حقیقت مختلف در عرض هم می‌داند: نفس ناطقه، روح حیوانی و بدن مادی جسمانی. (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۶۱) میرزا حسنعلی مروارید می‌گوید: «شخصیت انسان همان روح است و بدن واجد روح گشته و گرنه از حقیقتی منحاظ برخوردار نیست.» (مروارید، ۱۳۷۷: ۱۳۲)

میرزا جواد روح را حقیقتی مجزا از دو حقیقت نفس و بدن می‌داند لذا در مبحث

انسان‌شناسی بیش‌تر به تغایر و تعامل نفس و بدن می‌پردازد. حقیقت روح را از عالم امر دانسته که هرگز با عالم ماده آمیختگی ندارد؛ بنابراین از نظر ایشان انسان مرکب از دو حقیقت متغایر بدن و نفس مادی است. (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹)

۱-۲- ماهیت نفس

تفکیکیان نفس را جسم لطیف دانسته و آن را در عالم ماده محصور و محدود می‌دانند و همچنین نفس در نظر آنان مجرد است اما لازم است که مادی بودن نفس و تجرد آن از دیدگاه ایشان به‌طور جداگانه مورد شناسایی قرار گیرد.

میرزا جواد درباره مادی بودن نفس می‌گوید: «نفس، مجرد به اصطلاح حکما یعنی ذاتاً عقلانی و مجرد از ماده و لواحق ماده نیست، بلکه نفس هویتی مادی و مظلم [الذات] می‌باشد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹) وی برای اثبات مادی بودن نفس، دلایل ذیل را ارائه می‌دهد:

الف - ما نفس را معروض «این» و در مکان معین می‌یابیم؛

ب - ما نفس را چون در مکان، محدود و اندازه دار (همچون بدن) می‌یابیم پس آن متقدّر است؛

ج - ما نفس را متحرک در مکان می‌یابیم؛

د - ما نفس را با نور، فهم و بی‌نور می‌یابیم چون حالت نسیان در گاه پیری؛

ه - ما نفس را به تبعیت بدن صاحب «وضع» می‌یابیم.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۰ - ۲۶۱)

وی خصوصیات چگونگی معروض این بودن، متقدّر بودن، متحرک بودن، نسیان و وضع داشتن را از ویژگی‌های ذاتی جسم می‌داند و چون نفس با بدن معیت دارد لذا این خصوصیات بدن از اوصاف نفس نیز به حساب می‌آید.

حال سؤال این است که اگر نفس مادی است چه تفاوتی با بدن مادی دارد؟ اصلاً چه ضرورتی برای برقراری تمایز در یک امر مادی وجود دارد؟ وی در جواب این سؤال با استنباط از روایات می‌گوید:

«روح و نفس انسانی جوهر لطیفی است که از جوهر سیال (مخلوق اول) خلق شده و عوارضی مانند «کم»، «وضع»، «این»، «حرکت» و «سکون» [ارا دارا] است و ذاتاً مجرد از نور

علم و سایر کمالات نوریّه و مجرد از بدن است ولی واجد نور علم و سایر کمالات می‌باشد و به این بدن دنیوی و یا بدن اخروی، می‌تواند متلبّس و متجسّد گردد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۷۰)

اندیشمندان این جریان فکری برای نفس مجرد قائل هستند منتها مقصود آنان از مجرد "غیریت" نفس از بدن است؛ بنابراین کاربرد مجرد در آثار تفکیکیان با کاربرد مجرد در تفکرات حکما تفاوت ماهوی دارد. میرزا جواد برای بیان غیریت نفس از بدن که همان مجرد اصطلاحی آن‌ها باشد چهار دلیل اقامه می‌کند:

«۱- بالوجدان هر کس در خود می‌یابد که ذات او مدرک جمیع اصناف ادراکات برای جمیع مدرکاتش باشد باینکه بالوجدان بدن مدرک جمیع اصناف ادراکات برای جمیع مدرکات نباشد.

۲- آدمی ممکن است گاه غافل از بدن و جمیع اجزای بدنی خود گردد باینکه وجدان خود را از دست ندهد یعنی غافل از خود نگردد.

۳- وجدان ائیت و نفس است در حال تجرید و انخلاع از این بدن چون در بعض خواب‌های طبیعی یا مصنوعی.

۴- بدن همواره در حال تغییر و تبدیل سلول‌ها و اجزاء خود است اما نفس و شخص انسان دائماً باقی است، پس هویت و ذات هر شخص غیر از بدن اوست.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹-۲۶۰)

توجه در آموزه‌های میرزا جواد و دیگر فرهیختگان این جریان فکری در مورد مجرد نفس سبب خروج نفس از سنخ اجسام نخواهد بود. آن‌ها در این امر که نفس هم مثل بدن امر مادی است مصر بوده و اطلاق مجرد برای نفس صرفاً به خاطر بیان غیریت نفس با بدن است. پیش از هر چیز لازم است مقصود آنان از غیریت دانسته شود. قطعاً غیریت آن دو ذاتی نیست زیرا هر دو امر مادی می‌باشند پس باید غیریت آن دو عارضی بوده باشد؛ در این صورت تفاوت آن دو در چه امری است؟

میرزا جواد بعد از بیان مطالب فوق آیات و روایاتی را برای تأیید نظر خویش مبنی بر جدائی نفس از بدن ارائه می‌دهد. وی برای اثبات مدعای خود آیه‌ی «الله یتوفی الأنفس

حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيَمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْآخِرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر/۴۲) را می‌آورد.

وی بر این باور است که "توفی" به معنای گرفتن چیزی به تمام و کمال است. چون توفی به نفس تعلق گرفته نه به بدن این گویای این است که نفس غیر از بدن است اما این غیریت مستلزم تجرد یا غیر مادی بودن نیست زیرا خداوند می‌فرماید «گرفتن به تمامه» واژه گرفتن برای امر مادی بکار می‌رود. (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۱)

وی برای استحکام ادعای خویش از روایات مأثوره بر این مطلب شواهدی نقل می‌کند:

۱- «و فی روایه عن ابی بصیر عنه (ع): انَّ الأرواح فی صفة الأجساد فی شجرة فی الجنة تعارف و تسائل.» (کلینی، بی تا: ۳، ۲۴۴)

۲- «عن البصائر عن امیرالمؤمنین (ع) فی حدیث: انَّ الأرواح خلقت قبل الأبدان بألفی عام ثم اسكنت الهواء...» (کلینی، بی تا: ۳، ۳۹۶)

۳- «و فی الکافی عن یونس بن ظبیان عن ابی عبدالله (ع): قال: فاذا قبضه الله عزوجل صیر تلك الروح فی قالب کقالبه فی الدنيا فیأکلون و یشربون فاذا قدم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت فی الدنيا.» (کلینی، بی تا: ۳، ۲۴۴)

۴- «و فی روایة قال ابو عبدالله (ع): المومن اکرم علی الله من أن يجعل روحه فی حوصلة طیر، لكن فی أبدان کأبدانهم.» (کلینی، بی تا: ۳، ۲۴۴) (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۳-۲۶۵)

با این روش ایشان ثابت می‌کند که روح به واسطه تعلقش به بدن نمی‌تواند مجرد به معنای مصطلح فلسفی باشد بلکه مقارن و هم‌نشین بدن است و به عبارتی هم‌جنس آن می‌باشد.

میرزا جواد نفس را جسم لطیف می‌داند (لطافت به معنای دقت و ظرافت) مثلاً هوا لطیف و سنگ غیر لطیف (=کثیف) است بنابراین تفاوت نفس از بدن در شفافیت و عدم شفافیت است. «و این حقیقت [نفس] بسیار لطف از بدن است که به چشم و لامسه ادراک نگردد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۷۰)

از مطالب آنان معلوم گردید که نفس مثل بدن ذاتاً فاقد کمالات است و به لحاظ

جسمانی بودن ظلمانی محض می‌باشد. خلاف آنچه شیخ اشراق در این مورد قائل است. شیخ قائل به مظلم الذات بودن بدن و نورانیت و تجرد نفس است که این دو به صورت عاریه در دار دنیا، کنار هم قرار گرفته‌اند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۳۴)

اگر نفس و بدن همراه هم باشند به گونه‌ای که جدایی آن دو قابل تصور نباشد پس در عالم برزخ و قیامت وضعیت چگونه خواهد بود؟ زیرا آنان برای نفس و بدن، وجود مستقل قائل هستند بنابراین ادراک پاداش یا عقاب ضرورتاً به کدام یک تعلق می‌گیرد؟

۱-۳- ماهیت عقل

واژه «عقل» در مکتب موسوم به تفکیک مشترک لفظی بین دو معنا است:

الف) به کارگیری عقل در انسان، منظور از عقل در این کاربرد همان نفس در مرتبه فراگیری است بین عقل و معقولات و همچنین بین علم و معلومات تفاوت می‌باشد. (مروارید، ۱۳۷۷: ۲۶) عقل و علم در انسان را همان معقولات و معلومات می‌دانند؛ بنابراین عقل در انسان صرفاً نقش روشنگری را دارد که از ناحیه عقل اصلی به نفس افزوده می‌گردد لذا عقل در مرتبه فراگیری چیز جدیدی را تولید نمی‌کند که از آن به عقل استظهاری یاد می‌کنند. «بین عقل و معقولات و همچنین بین علم و معلومات تفاوت بسیار است، آنچه جزء مراتب نفسانی انسان محسوب می‌شود، معقولات و معلومات هستند نه عقل و علم.» (تهرانی، بی تا: ۵۳)

ب) در کاربرد دیگر؛ عقل وجودی نورانی و مستقل از عالم ماده بوده، دارای اصالت است و اساس معرفت محسوب می‌شود. «در نقطه مقابل، عقل و علم موجود نورانی و مجرد است پس حقیقت انسان نمی‌تواند عین چنین موجود نورانی باشد؛ و نفس و عقل دو سنخ متغایر و غیر مسانخ هستند.» (ارشادی نیا، ۱۳۸۶: ۳۶)

عقل و علم هر دو مخلوق و امری قائم بالذات هستند، اما نوع مخلوق بودن آن‌ها با مخلوقیت امور قابل درک ما بسیار متفاوت است. «حقیقت عقل و علم خارج از حقیقت انسان و به کلی با آن مغایر هستند.» (تهرانی، بی تا: ۵۳)

مبنای تفکر آنان از برای توجیه چنین واسطه‌ای در عالم خلقت این است که اولاً نفس مادی است و نمی‌تواند با خداوند که وجود محض و نورانیت صرف است ارتباط پیدا کند ثانیاً احادیث بسیاری وجود دارد که عقل و نور را اولین مخلوق خداوند معرفی می‌کند.

دانشمندان این جریان فکری قائل اند انسان بالوجدان در خود دانایی را درک می کند و واجد یکسری معلومات می گردد درحالی که نفس مادی به طور مستقل قادر به ادراک نیست بلکه از طریق امری خارج از ذات، معلومات به او می رسد بنابراین با تابش نور عقل برنفس، نفس عالم می شود پس نفس در ادراک منفعل بوده و هیچ فاعلیتی در این راستا ندارد؛ «اگر آدمی تأمل نماید در حالات مختلفه خود که فاقد درک اموری می گردد؛ چون حال شهوت و غضب شدید و حال خواب های سنگین و حال پیری و نسیان، بی شک از این راه پی می برد به اینکه نفس به ذات خود درک شیئی نکند؛ بلکه منشأ درک او، امری خارج از ذات او می باشد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۰۴)

آنان بر این اعتقادند که نفس آن حقیقت نورانی را «واجد» می شود: «روح را نیرو از حقیقتی است خارج و غیر از ذات خویش، این حقیقت که به کلی بی شباهت به سنخ موجودات مادی محسوس و ارواح ما است، منشاء اصلی حیات و فهم و شعور و تعقل و ادراک می باشد نیروی تعقل در آدمی که به عقل و خرد نامیده می شود، همان حقیقتی است که بدان هر خردمند تشخیص نیک از بد و حق از باطل می دهد.» (تهرانی، بی تا: ۳۷)

پس نفس انسانی به اذن پروردگار دارای انوار عقل می گردد و سبب این دارایی برمدار طاعت و تقوا می چرخد و این همان قرب و کرامت است؛ «و حیث أنّ وجدان هذه الأنوار یکونُ بإذن الله و هو عين القرب و الکرامه فهو یدور مدار الطاعة و التقوی.» (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۴۳) «پس سالک این راه به تبعیت انبیاء و اوصیاء، لایق اقبال و جذبۀ عزیز قدوس و تعریف ذات به ذات مقدّسش و لقاء و وصال و وجدان و رؤیت او به حقیقه الایمان گشته و مراقب گردد تا به لطف و عنایت ذات اقدسش در درجات غیر متناهیۀ معرفت سیر نماید.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۶۳)

ماحصل سخن میرزا جواد تهرانی در مورد ذات نفس چنین است:

۱. نفس جسمانی است.
۲. نفس جسم لطیف یا لطیف تر از بدن است.
۳. نور عقل و علم، فهم و شعور را به نفس می تابند.
۴. نفس معقولات و معلومات را وجدان می کند و این وجدان عارضی نفس است.

۱-۴- تغایر نفس و عقل

با توجه به مطالب بالا روشن گردید که نفس ذاتاً ظلمانی و از سنخ عالم ماده و عقل ذاتاً نورانی و غیرمادی می‌باشد بنابراین نفس و عقل ماهیتاً متغایر بوده و صرف در کنار هم بودن آن دو مستلزم مزاحمت، اتحاد و رابطه بین آن‌ها نیست. میرزا جواد به نمایندگی از این مکتب در سه مرحله این تغایر را بیان می‌کند.

(۱) نفس مادی هرگز سبب مزاحمت و محدودیت، برای نور عقل نیست. «شیء مادی، شیء مجرد را مزاحم و محدّد نیست مثلاً جسم هرگز نور عقل را مزاحم و محدّد نیست.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۶)

(۲) بین نور عقل و نفس مادی به لحاظ آن‌که ماهیتاً متفاوت هستند اولاً هیچ‌گونه آمیختگی وجود ندارد ثانیاً هرگز بین آن‌ها حلول برقرار نخواهد بود. «در فرض دو حقیقت که یکی از آن‌ها جسمانی و محدود، ولی دیگری مجرد و نامتناهی (در سنخ خود) باشد و قائم و محتاج به محل نباشد، گرچه در تمام ذرات و اعماق جسم و ماده داخل و نافذ بوده و باطن و ظاهر و خارج آن را فرا گرفته، پس محیط بر سراسر اجزاء آن باشد، نه حلول صادق است و نه امتزاج تصویر دارد.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۶)

(۳) بین نور عقل و نفس مادی هیچ رابطه و سنخیتی وجود ندارد. «هر شیئی که نامتناهی و نامحدود فرض شود باید [در] جمیع واقعیات هم سنخ خود باشد. مثلاً اگر نور عقل را نامحدود فرض نمودیم باید این نور عقل جامع جمیع انوار عقلیه دردار تحقق باشد، نه اینکه واقعیات جسمی غیر سنخ خود را هم جامع باشد.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۷)

همان‌طور که ملاحظه گردید وی نور عقل را محیط بر عالم ماده می‌داند و به همین دلیل بر نفس احاطه داشته و سبب ایجاد یکسری معلومات برای نفس می‌گردد؛ اما چگونگی احاطه‌ی نور عقل بر نفس انسانی بیان نشده است.

۲- حصول معرفت

با توجه به مباحث ارائه شده اساس تفکر یا تعقل از تابش نور عقل بر نفس مادی می‌باشد اما بحث اصلی این است که آیا اصحاب مکتب موسوم به تفکیک همانند ماتریالیست‌ها، تفکر و تعقل را کنش و واکنش مادی می‌پندارند؟ یا به امر دیگری قائل

هستند؟

میرزا جواد برخلاف ماتریالیست‌ها اولاً: قائل به اصالت روح است. ثانیاً: قائل به منشاء ماورائی برای ادراک نفس می‌باشد لکن از مجموعه سخنان صاحب‌نظران این جریان فکری در باب معرفت چنین برمی‌آید که انسان دارای معرفت فطری و خدادادی است و تابش نور عقل و علم او را موفق به کسب معارف بالاتری می‌گرداند.

میرزا جواد در رابطه با معرفت فطری می‌گوید: «در آیات شریفه، قرآن تذکر است به حال بَأساء و ضَرَاء و توجّه دفعی عبد به خدای واقعی و انقطاع کامل او به سوی حقّ متعال، عالم، قادر، سمیع، قریب، مجیب، مغیث، معروف بالفطره که در آن حال حجابِ معصیت و حجابِ کفر و شرک خدایان خیالی و توهمی و تعلّمی همه از دل و فکر، محو و مرتفع می‌شود و حالت توبه و انابه دست می‌دهد و آدمی خدای واقعی را در حقیقت، به نور خدا می‌یابد نه به استدلال و توهم و تفکر...» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۸-۲۵۹)

بنابراین از نظر آن‌ها معرفت یا علم ماورایی نوری است که خداوند بر نفس انسان هر طور که بخواهد می‌تاباند این علم هرگز از سنخ عالم ماده نمی‌باشد.

۲-۱- راههای کسب معرفت

از نظر میرزا جواد معرفت فطری اساساً مهم بوده و مؤمن بایستی به آن توجه وافری نماید اما معرفت‌های غیر فطری چون ارزش ذاتی ندارند فاقد اعتبار بوده و کاربرد اسم معرفت برای آن‌ها مجازی است لذا ایشان فقط به معرفت فطری یا لااقل معرفت‌هایی که انسان را متوجه خدا نماید اهتمام ورزیده لذا می‌گوید:

«راه معرفت خداوند متعال یکی؛ فطرت است. بشر از جهت همین فطرت، تنها محتاج به تذکر است و به مجرد تذکرات امثال انبیاء و اوصیاء به وجود و کمالات حقّ متعال، هر شخص منصف غیر جاحد، مطلب را موافق با فطرت سلیم خود صحیح و حق یافته مدّعن و مقرّ می‌گردد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۴۷)

وی در تبیین معرفت فطری با تمامی ویژگی‌هایی که در روایات ذکر شده، بیشترین توجه را به عالم «ذرّ» دارد و عنوان می‌کند که: «خدای متعال ذات مقدّس خود را در عالم سابق «ذرّ» به خلق معرفی فرموده و از آنان پیمان و میثاق بر ربوبیتش اخذ نموده و آنان را بر

معرفتش مفطور فرموده است و به همین جهت مردم در باب معرفت تنها محتاج به تذکر انبیاء و اوصیاء به ذات مقدّس خالق متعال و کمالات او می‌باشند.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۴۷)

راه دیگری که میرزا جواد برای کسب معرفت ارائه می‌دهد عبارت است از: «دیگر؛ راه استدلال به آیات است که شخص از نظر و مطالعه در مخلوقات و دیدن آثار صنع و حیرت و علم و قدرت و حکمت ... و سایر جهات، بر وجود خالق حیّ، علیم، قدیر، حکیم ... غیر مشابه و غیر مسانخ با مخلوق استدلال می‌نماید.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۶۱)

سومین راه کسب معرفت، معرفتی است که از ناحیه خداوند متعال افاضه می‌شود و در این افاضه عبد هیچ دخالتی ندارد. او به هر که بخواهد معرفت خاصش را اعطاء می‌کند. «دیگر معرفت ذات مقدّس به ذات مقدّس است که آن را معرفت بالحقیقه و یا معرفت حقیقی گوئیم؛ که حقّ متعال بر بندگانی که آنان را مشمول عنایات خاصه خود می‌نماید به هر درجه‌ای که خواهد ذات مقدّسش را به نور خود معرفتی شهودی می‌فرماید بدون حصول فنائی که صوفیه قائل‌اند.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۶۲)

از نظر میرزا جواد معرفت اعطایی بالاتر و مهم‌تر از دو معرفت قبلی است وی می‌گوید: «پس در حال معرفت حقیقی و «معرفةُ الرَّبِّ بالرَّبِّ» که بالاتر از معرفت به آیات و معرفت فطری است. نیز ایتّ ذلیل محتاج ضعیف خود عارف و سایر اشیاء به نور رب متعال مشهود می‌شود (نه اینکه در نور رب، محو و منطمس و فانی شود و داخل در اقلیم ذات حقّ باشد) چنانکه به معرفتی یوسف، یوسف و برادر او شناخته شد.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۶۴)

با وجود اینکه اصل معرفت، معرفت فطری است دلیل نیاز به دو راه دیگر چیست؟ وی همچنین عنوان می‌کند: «خدای متعال به معرفتی خود به مردم در عالم سابق و مفطور نمودن آنان را به معرفتش اکتفا نفرموده بلکه در این عالم دنیا نیز ذات مقدّسش را برای طایفه‌ای به آیات تکوینیّه و آیات تدوینیّه خود و ایضاً برای طایفه خاصی به نفس مقدّسش معرفتی می‌فرماید و این معرفتی علاوه بر معرفت فطری در باب خداشناسی، بر مردم اتمام حجّت است.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۵۹)

بنابراین فلسفه وجودی انبیا و فرستادن کتب و حیانی و تعلیم سفرای الهی به‌رغم وجود

معرفت فطری بیش تر نقش تذکار و یادآوری را دارد. میرزا جواد بر این باور است که: «چون بشر اگر به حال خود وا گذاشته گردد یعنی مذکر و داعی و بشیر و نذیر که انبیاء باشند، بر آنان بعث نشوند از معرفت فطری غافل و ناسی می مانند. پس پیامبران دسته‌ای از مردم را که بر فطرت باقی، ولی غافل و ناسی از آنانند از ظلمات حجاب غفلت و نسیان خارج می سازند و دسته دیگر از مردم را از ظلمت حجاب جحود و انکار و تعطیل و تکذیب خارج می فرمایند.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۶۸-۶۹)

محمود حلبی معرفت فطری را به دو بخش بسیط و ترکیبی تقسیم نموده است و منظور وی از معرفت فطری ترکیبی آن است که از طریق استدلال به آیات یا از راه معرفت ذات مقدس به ذات خودش حاصل می شود. (ارشادی نیا، ۱۳۸۶: ۴۷) بنابراین راه نخست معرفت بسیط و دو راه دیگر معرفت ترکیبی قلمداد می گردد.

۲-۲- راه حصول معرفت

پیروان این جریان فکری برای تحصیل معرفت، طریق اطاعت از خداوند و استغفار از درگاه او را پیشنهاد می کنند. میرزا جواد بر این است که اگر معرفت‌های غیر فطری مانند معلومات و موهومات از آینه دل به واسطه استغفار و اطاعت زدوده شود معرفت‌های فطری از وجود و درون انسان بر زبانش جاری می گردد.

وی می گوید: «اساس دین و مذهب شیعه در اتمام تحصیل و تکمیل معرفت برای [مؤمنین] بر دو رکن است: یکی ذکر خداست و تسبیح و تنزیه و تکبیر و تحمید و توصیف او بما وصف به نفسه تا حجاب توصیفات و معلومات و موهومات بشری که همان حجاب تشبیه و تشریک است، پاره گردد و رکن دیگر، استغفار از گناهان گذشته و توبه و انابه به طاعت و تقوای الهی است تا شخص از حجاب معصیت خارج گردد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۷۹-۸۰)

از سوی دیگر وی برای تحصیل بیشتر معرفت اعطایی، [که انسان هیچ دخالتی در آن ندارد] چنین توصیه‌هایی می فرماید: «باید ذهن را از معانی اصطلاحی خالی کنیم و درباره مطالب فکر را از مسلمیات یک جانب آن‌ها در نظر دسته‌ای از بزرگان فارغ سازیم و نیز دل را از حُب و بغض به اطراف هر مسأله تهی کنیم و حاصل اینکه باید دل و ذهن را از

همه قیود خارجی رها نموده و تنها در این فکر باشیم که کلمات و عبارات قرآن و حدیث چه معنی و مطلبی را برای ما ادا می‌کنند.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۳-۲۵۴)

پس اساس معرفت در شریعت بالأخص مذهب تشیع بر معرفت بسیط فطری است و کسانی که با تفکر و استدلال (علوم بشری) قصد ترکیب این امر را دارند ضرر به دین خواهند زد.

در آراء ایشان «خدا محوری محض» نمایان است؛ به گونه‌ای که انسان در کسب هیچ‌یک از مراتب معرفت خویش مؤثر نمی‌باشد و اگر خداوند بالاترین معرفت (معرفت ترکیبی) را بر انسان مؤمن اعطا می‌کند، باید از ظهور «عاده الله یجری» سخن گفت. شایان ذکر است که از دیدگاه میرزا جواد نباید دو رکن عبادت و استغفار انتظاری برای فرد مؤمن ایجاد کند زیرا قدرت الهی محدود می‌گردد و در این صورت انسان مخلوق می‌تواند برای حق تعالی تعیین تکلیف نماید.

از سوی دیگر او خداوند را فاعل بالقدرة می‌داند، یعنی قدرت حق تعالی حدّ یقف ندارد و ممکن است عنایت خاصه‌اش و سعه‌ی قدرت‌ش شامل عاصی و خاطی نیز گردد. بنابراین وظیفه‌ی عبد عبودیت و تفویض اختیار به خداوند قادر متعال است. (تهرانی، ۱۳۷۴:

نتیجه گیری

ملاحظه شد که اندیشمندان این جریان فکری بدن انسان را در کنار نفس به نحو کلی یا لااقل بخشی از هویت انسان دانسته‌اند. این مورد از نظر حکمای اسلامی خالی از مناقشه نیست. حکما بدن را به عنوان خاستگاه نفس و مرکب آن دانسته‌اند بنابراین نفس، هویت انسانی را می‌سازد. بدن متغیر است لذا ثبات و پایداری در طول عمر را ندارد و از این رو نمی‌توان هویت انسانی را از آن دانست. هویت امر وجودی است که در مسیر زندگی ارتقا می‌یابد پس هویت انسانی به امر زوال‌پذیر منتسب نمی‌گردد.

میرزا جواد معرفت را غیر از دانش دانسته و آن را به علوم الهی اختصاص داده است اما از دیدگاه اندیشمندان مسلمان غالباً معرفت به مطلق علم و دانش اطلاق می‌گردد که بخش مهم و عظیم آن علوم الهی است. «معرفت در زبان عربی کاربردهای مختلفی دارد و عام‌ترین مفهوم آن، مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطلاع است و گاهی به ادراکات جزئی، اختصاص داده می‌شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می‌رود و چنانچه گاهی هم به معنای علم مطابق با واقع و یقینی، استعمال می‌گردد. با توجه به اینکه هدف از بررسی مسائل شناخت، اختصاص به نوع خاصی از علم ندارد بهتر این است که همان معنای اعم و مساوی با مطلق علم، اراده شود.» (مصباح، ۱۳۶۷: ۱، ۱۳۶)

متفکران این جریان فکری برای نفس دو ویژگی مادی بودن و مجرد بودن را ثابت می‌کنند. به نظر یادآوری دو نکته لازم است. اولاً اطلاق اوصاف ذاتی بدن بر نفس بالمجاز و الاعتبار مستلزم این نیست که نفس آن اوصاف را بالحقیقه داشته باشد. ثانیاً اطلاق غیریت بر دو امری است که ماهیتاً متغایر باشند. میرزا جواد از یک طرف نفس را مادی می‌داند و از سوی دیگر چون نوع مادی بودن آن با بدن متغایر است آن را مجرد می‌داند. از صرف غیریت دو امر مادی چگونه ممکن است معنای تجرد اراده شود؟ با این وصف آیا در هر جا بین دو امر مادی غیریت برقرار باشد می‌توان یکی را مادی و دیگری را مجرد بدانیم؟ وی به وضوح مقصود خود را از تجرد بیان نکرده است.

تفکیکیان نفس را مادی و محصور در عالم طبیعت معرفی نمودند. به نظر می‌رسد که ماهیت نفس در دیدگاه آن‌ها از ابهام ذاتی برخوردار است؛ زیرا در اینکه نفس قادر بر

ادراک و فاهمه است جای هیچ شک و تردیدی نیست. حکما برای نفس مراتب ادراکی؛ حسی، خیالی، وهمی، عقلی و شهودی را قائل شده‌اند بنابراین نفس در تمامی مراتب ادراکی خود فعال است لذا منفعل الذات و مظلّم الذات دانستن نفس شاید ناشی از عدم شناخت حقیقت نفس و نوعی ظلم در حقّ نفس باشد.

مطلب مهم تفکیکیان در رابطه با نفس این است که نفس مظلّم الذات و امری از جنس عالم ماده است. به نظر می‌رسد دلیل ادعای آنان دو امر می‌باشد: الف) آن‌ها قصد داشتند به گونه‌ای در مورد نفس بحث کنند که بعداً بتوانند معاد جسمانی را بر وفق آیات و روایات اثبات نمایند. ب) از علم تعریف و تصویری ارائه دهند که صرفاً برای حقّ تعالی قابل اطلاق بوده و از هر نقص و عیبی مبرا باشد.

نوع گفتار تفکیکیان شباهت بسیار نزدیکی به سخنان متکلمین اشاعره مخصوصاً امام محمد غزالی دارد؛ وی در کتاب تهافت الفلاسفه یکی از نقدهای مهمی که بر قول حکما وارد می‌داند همین مورد است. غزالی نفس را مادی معرفی می‌کند تا بتواند راه حل منطقی برای بحث معاد جسمانی ارائه نموده و آن را به خوبی تفسیر نماید (شریف، ۱۳۶۵: ۱۷، ۲). به نظر می‌رسد که آن‌ها از این نوع تفکر تأثیر پذیرفته‌اند.

در مورد تغایر نفس و عقل آن‌ها بر این باورند که اولاً عقل موجودی مستقل و منفک از عالم ماده است ثانیاً در مقابل عالم ماده که سراسر ظلمت است، عقل موجود نورانی و اصیلی است که بر اثر تابش آن بر نفس، معلومات و معقولات برای انسان مکشوف می‌گردد. ماهیت ذاتی عقل و علم در این معنا نورانیت محض است و تماماً در نقطه مقابل عالم ماده قرار می‌گیرد اما از آن جهت که مخلوق خداوند متعال است با عالم ماده نقطه اشتراک دارد.

طرفداران این جریان فکری نوع مخلوقیت عالم ماده را به طور مفصل در آثار خویش بیان کرده‌اند و بر این باورند که تمام عالم ماده از اولین مخلوق حق تعالی به نام «ماء» خلق شده‌اند و چون این مخلوق ذاتاً مادی است پس تمام موجودات صادر شده از آن مادی می‌باشند؛ بنابراین نفس هم موجود مادی و مظلّم الذات است.

اما به نوع مخلوقیت عقل و علم اشاره‌ای نشده است. قطعاً ذات عقل با ذات عالم ماده

متفاوت می‌باشد بنابراین آن دو بایستی از چیز دیگری خلق شده باشند آنان معتقدند که عقل نورانی است و از نور الهی خلق شده است. اگر چنین باشد بایستی خداوند متعال دو چیز متفاوت در عالم هستی خلق نموده باشد و این نوع تمایز در خلقت بیانگر آن است که آن‌ها اصل خلقت را بر ماهیات می‌دانند و چون ماهیات حقایق متباین هستند پس ماهیتی در عالم طبیعت به نام «ماء» و ماهیت دیگر در عالم ماورا طبیعت به نام «نور» منشا خلقت آن‌ها است.

از منظر تفکیکیان تجرد به معنای غیریت ذاتی از عالم ماده صرفاً برای خداوند متعال بکار می‌رود و هیچ موجودی در امر تجرد با واجب تعالی اشتراک ندارد. این برداشت از معنای تجرد می‌تواند از تعریف متکلمین متأثر شده باشد. متکلمین متقدم در تعریف تجرد می‌گویند: «کل مجرد عن الماده قديم» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴، ۲۰۸) و چون آن‌ها خداوند را قدیم می‌دانند لذا اطلاق واژه تجرد صرفاً برای خداوند متعال است پس نفس در دیدگاه آن‌ها مجرد نمی‌باشد.

بنابراین لفظ مجرد در تفکرات تفکیکی تنها بر موجود قدیم بالذات اطلاق می‌گردید و آن‌ها ابا داشتند از اینکه این لفظ را برای غیر آن موجود به کار ببرند و قائل بودند که هر چه غیر حق تعالی است مظلّم الذات و عین بطلان می‌باشد لکن عقل در معنای دوم را به لحاظ آن که ظلمت عالم ماده آن را فرانگرفته است مجرد می‌دانند. متفکران این جریان فکری در هیچ اثری از آثار خود به حلّ این تناقض پرداخته‌اند. ممکن است لفظ «تجرد» در ادبیات گفتاری و اعتقادی آن‌ها در دو معنا و کارکرد بکار رود.

تحلیل ابداعی میرزا جواد از واژه تجرد خلاف کاربرد این اصطلاح در آثار حکما است. اصطلاح تجرد در این جریان فکری با خالق بودن سازگاری دارد؛ اما در سنت فلسفی اسلامی اصطلاح تجرد فقط در این معنا به کار نمی‌رود بلکه اگر موجودی ویژگی‌های امر مادی را نداشته باشد می‌تواند مجرد باشد. حکما موجود مجرد را مقول به تشکیک دانسته بنابراین موجودات مستکفی (نفوس)، تام (عقول) و فوق تمام (واجب الوجود) مراتب تشکیکی موجود مجرد به حساب می‌آید. (شیرازی، ۱۳۸۶: ۶۳)

از منظر میرزا جواد یکی از دلایل مادی بودن نفس انسان کاربرد واژه "توفی" در

قرآن است حال آنکه کاربرد واژه "توفی" صرفاً اختصاص به امر مادی ندارد و لغت این مطلب را تأیید نمی‌کند و اکثر مفسرین چنین برداشتی برای واژه توفی ارائه نداده‌اند. اختصاص معنای توفی در امر مادی احتیاج به ارائه دلیل نقلی و لغوی است که در این مورد جای بحث می‌باشد. «الله یتوفی الانفس؛ ای یقبضها الیه وقت موتها و نقض آجالها.» (طبرسی، ۱۹۹۷: ۸، ۳۵۹) قبض نفس توسط حق تعالی گویای این امر است که چون حق تعالی مجرد محض است آن جنبه از تجرد وجودی انسان را به تمام قبض می‌کند و بدن یا جسم مادی شایستگی این قبض را نخواهد داشت.

تفکیکیان برای تشریح نقش انبیا در یادآوری انسان به آنچه قبلاً فرا گرفته است به عالم «ذرّ» معتقد هستند. عالم «ذرّ» در نظر آن‌ها اولاً وجود خارجی دارد ثانیاً از حیث زمانی بر این عالم مقدم است بنابراین عالم «ذرّ» تقدم زمانی بر این عالم داشته و تمامی نفوس انسانی در آنجا به توحید الهی اقرار نموده‌اند. به نظر می‌رسد که وی مانند برخی از متکلمین در تفسیر عالم «ذرّ» متأثر از مثل افلاطونی بوده است.

حکمای متأله عالم «ذرّ» را در طول این عالم دانسته‌اند. حکما از عالم «ذرّ» چنین تصویر و تفسیری را ارائه می‌دهند؛ آن‌ها بر این باورند که برای انسان می‌توان دو چهره‌ی ملکوتی و مُلکی فرض نمود در این صورت: اولاً انسان در چهره ملکوتی خویش ربوبیت الله و عبودیت خود را وجدان نموده، ثانیاً موطن ملکوت مقدم بر موطن مُلکی و دنیایی است، ثالثاً این دو موطن باهم متحدند؛ بنابراین خداوند به انسان مُلکی امر می‌کند: به یاد آن موطن ملکوتی باشید و وقتی به یاد آن بودید آن را حفظ می‌کنید. (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۸، ۳۲۱) بنابراین از دیدگاه حکما متأله عالم «ذرّ» بر این عالم تقدم زمانی ندارد که لازمه آن تقدم نفوس انسانی بر بدن مادی باشد بلکه اختلاف در مراتب وجودی آن‌ها است.

بنابراین بر اساس باور به عالم «ذرّ» از دیدگاه این جریان فکری معرفت انسان «یک معرفت فطری و خدادادی» محسوب شده و به کمترین توجه، انسان واجد آن می‌گردد و همچنین این نوع معرفت یک «معرفت پیشینی» است. حال آنکه معرفت از دیدگاه حکما مبتنی بر بدیهیات تصویری و تصدیقی عقلی است لذا ادراک حاصل شده «معرفت پسینی» یا اکتسابی قلمداد می‌گردد. خداوند در قرآن علم و دانش انسان را چنین توصیف می‌کند «و

الله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم السمع و الابصار و الأفئدة لعلکم تشکرون» (نحل / ۷۸). طبق این آیه شریفه انسان در بدو تولد چیزی نمی دانسته و خداوند قوای حسی و عقلی را برای ادراک در اختیار او قرار داده است. این آیه به وضوح معرفت فطری که انسان همه چیز را می دانسته و اکنون از یاد برده و انبیاء بر تعلیم آن تذکار می دهند را تحت شعاع قرار می دهد.

تفکیکیان وظایف انبیا را در یادآوری و تذکر خلاصه نمودند. حال آنکه برخورد انبیاء با افراد را می توان به دو نوع کلی تقسیم نمود:

(۱) برخورد انبیاء با افراد غافل و جاهل؛ در این مورد انبیاء با معجزه یا انذار یا نصیحت سعی می کنند که آن ها را از ضلالت و گمراهی به راه هدایت راهنمایی نمایند در این مقام پیامبر وظیفه اش تذکر و یادآوری است «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (الغاشیة / ۲۱).

(۲) برخورد و همراهی انبیاء با افرادی که ایمان آورده و می خواهند ایمان خود را تقویت و استحکام بخشند، در این مقام پیامبر معلّم و مزكّی است و می خواهد آن ها را از ایمان ابتدایی به ایمان شهودی برساند. در این صورت انبیاء و جانشینان آن ها صرفاً مصباح الهدی نیستند بلکه مضاف بر آن سفینه النجاة نیز می باشند؛ بنابراین منحصر نمودن وظایف پیامبران در نوع اول به نوعی غفلت از حقیقت رسالت و هدف اصلی رسالت می باشد. در سوره مبارکه جمعه آیه دوم به این وظیفه پیامبر به طور آشکار تصریح شده است؛ بنابراین بین مقام تشریح و تبیین انبیا تفاوت وجود دارد.

تفکیکیان برای کسب معرفت اطاعت و استغفار از گناهان را پیشنهاد می دهند. از دیدگاه حکما؛ حکمت به نظری و عملی تقسیم می شود این دو حوزه حکمی تأثیر و تأثر متقابل دارند. عبادات و طلب غفران به حوزه حکمت عملی ربط دارد. از منظر آن ها اطاعت و ترک معصیت انسان را برای کسب فیض بیشتر و ادراک حقایق عالی مهیا می سازد و از سوی دیگر اکتساب چنین معرفتی سبب اطاعت و استغفار عاشقانه می گردد.

از دیدگاه حکما نقش عبادات و استغفار در سلوک فکری و مجاهدات نفسانی نقش تکاملی است بنابراین از منظر آن ها عقل گرایی بر ایمان گروی تقدم دارد. امام صادق (ع) می فرماید: «مَنْ كَانَ عَاقِلًا فَلَهُ دِينٌ» (کلینی، بی تا: ۱، ۱۲۴). از این رو دین برای عاقل

سودبخش است؛ اما از دیدگاه طرفداران این جریان فکری ایمان به خداوند مقدم بر تعقل و تفکر است لذا این خیزش فکری به نوعی در گسترش ایمان گروهی بر اندیشه امروزی نسل معاصر تأثیر شگرفی داشته است.

با توجه به این مطلب ضرورت مباحث اعتقادی و بعضاً حکمی روشن می‌گردد لکن این سیر تحقیقاتی و پژوهشی برای حکما شرط لازم است نه شرط کافی. اما اگر این سیر علمی و عقلی همراه با سلوک عملی مانند عبادات و استغفار باشد «نور علی نور» خواهد بود. به عبارت دیگر وجود این دو بال علم و عمل برای فرد مؤمن، درصد خطا و انحراف او را از صراط مستقیم کمتر خواهد کرد. هیچ‌یک از حکما متأله، در رأس آن‌ها ملاصدرا هرگز یکی را بدون دیگری تجویز نمی‌کنند، مطالعه در سیر تاریخی حیات آن اندیشمندان گواه این ادعا خواهد بود.

طریق کسب معرفت از دیدگاه این جریان فکری با روش پیشنهادی حکما در اکتساب معرفت تفاوت جوهری دارد؛ زیرا حکما کسب معرفت را مبتنی بر اصل وجود ذهنی و اتحاد عاقل به معقول دانسته بنابراین علم را به حضوری و حصولی؛ علم حصولی را به تصور و تصدیق و هر یک را به بدیهی و غیر بدیهی دسته‌بندی کرده و سیر کسب معرفت را از بدیهیات به امور غیر بدیهی یا نظری ترسیم می‌کنند؛ اما این سیر معرفت از دیدگاه تفکیکیان مورد قبول نبوده زیرا آن‌ها اساس معرفت را از مسیر وجود ذهنی و اتحاد عاقل به معقول باطل می‌دانند.

میرزا جواد می‌گوید: «مخفی نماند اساس جمیع اقوال مختلف حکما در علم حصولی همانا وجود ذهنی است و گفته‌اند: که برای هر شیئی، سوای وجود خارجی‌اش، وجود آخری است که آن وجود ذهنی شیئی به حساب می‌آید؛ و این وجود ذهنی همان وجود معلوم بالذات است که گفته‌اند: وجود المعلوم بالذات فی نفسه عین وجوده للعالم؛ و چون اصل و اساس وجود ذهنی اصطلاحی [نزد ما] ثابت نگردیده پس کلیه مطالب و سخنانی که بر روی این قاعده پایه‌ریزی شده است معلوم می‌شود که بی‌پایه و اساس است.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۷۷-۲۷۸)

میرزا جواد و دیگر اندیشمندان این مکتب فرایند یادگیری و آموختن را این گونه

ترسیم می کنند؛ آنان حقیقت عقل را منفک از انسان امری الوهی دانسته که با افاضه و اضافه نور آن به اذن خداوند متعال به نفس انسانی، فرد واجد یکسری حقایق می گردد. «نفس نور خارجی که همان نور عقل است را می یابد و «وجدان» می کند و با تابش آن نور، هم ذات و حقیقت نفس مشهود و هم معلومات برای نفس آشکار می گردند.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۳)

در عبارت فوق نفس فعال تصور شده و نفس است که نور عقل و علم را وجدان می کند. اگر این وجدان ذاتی نفس باشد مبنی بر ادعای آنان بایستی نفس از سنخ و جنس نور عقل و علم باشد که بتواند آن را ادراک نماید اما آن‌ها مقصودشان از وجدان نفس حالت عارضی است که نفس به اذن الهی در حالتی خاص واجد یک سری معلومات می گردد. چگونگی حصول این حالت برای نفس راز سر به مهری است که تفکیکیان در بیان آن راه حل ابداعی خویش را که متأثر از آموزه‌های دینی است ارائه نمی نمایند. از نوع بیان برمی آید که انسان در این حالت وجدانی و عارضی برای خود هیچ اختیاری ندارد. صرفاً او باید مؤمن به حقایق الهی باشد و همواره از فضل او برای خویش درخواست نماید. یکی از سؤال‌های مهمی که این مکتب، به خصوص میرزا جواد باید پاسخ دهد این است که نحوه قرار گرفتن نفس در کنار بدن چگونه است؟ همان‌طور که بیان شد میرزا جواد بر این باور است که نفس و بدن دو امر مستقل بالذات هستند که در کنار هم مثل بدن و لباس قرار گرفته‌اند؛ اما نحوه رابطه نفس و بدن مورد تحقیق و بررسی لازم قرار نگرفته است. در جای دیگر میرزا جواد قائل به ترکیب نفس و بدن می‌باشد اما نوع ترکیب را به وضوح بیان نمی‌کند. در آثار تفکیکیان مخصوصاً میرزا جواد در مورد نفس فی الواقع سخن واحدی از ابتدا تا انتها دیده نمی‌شود وی درجایی معتقد است بدن نفس را مالک یا واجد می‌گردد و درجایی دیگر برای نفس هویت مستقل از بدن را قائل است. اگر این مساله به روشنی و دقت حل گردد شاید بسیاری از نقدها مرتفع شود.

میرزا جواد تهرانی در باب معرفت انسان با توجه به تأثیری که از متکلمان اهل سنت پذیرفته است نفس را مادی و در امر فراگیری منفعل دانسته و از سوی دیگر بر این باور است که انسان در کسب معرفت از خود اختیاری ندارد. اطاعت محض و استغفار از معاصی

مقدمات افاضه معرفت از طرف حق تعالی را برای انسان فراهم می‌کند. استنباط نگارنده از مباحث مطروحه این است که روش پیشنهادی میرزا جواد تهرانی برای حصول معرفت انسان ناقص است؛ زیرا انسان به لحاظ داشتن قوای ادراکی و داشتن حس جستجوگری همواره به دنبال کشف مجهولات خود در عالم طبیعت است و تمامی معلوماتی که از این تکاپو برای انسان حاصل می‌شود جزو معرفت‌های او به حساب می‌آیند. ممکن است این معرفت‌ها انسان را به خدا برسانند یا او را از خدا دور سازند علی‌ای حال معرفت محسوب می‌گردند. از طرف دیگر نوع بحث آنان در باب معرفت درون دینی است مباحث درون دینی گرچه برای مؤمنین به آن دین جزو باورهای صادق تلقی می‌گردد لکن قابلیت تعمیم و ارزش شناخت را ندارند.

در ادامه پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آتی ارائه خواهد شد:

- ۱- بررسی مساله شهود عقلی از منظر مکتب تفکیک.
- ۲- چستی و چرایی مساله وحی از منظر مکتب تفکیک.
- ۳- بررسی مساله معرفت النفس با توجه به آیات و روایات از منظر مکتب تفکیک.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال، ۱۳۷۱، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ارشادی نیا، محمدرضا، ۱۳۸۶، از مدرسه معارف تا انجمن حجّتیّه و مکتب تفکیک، قم، موسسه بوستان کتاب.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی، ۱۳۸۷، ابواب الهدی، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۴. تهرانی، میرزا جواد، ۱۳۶۷، عارف و صوفی چه می گویند؟ تهران، بنیاد بعثت.
۵. تهرانی، میرزا جواد، ۱۳۷۴، میزان المطالب، قم، مؤسسه‌ی درراه حقّ.
۶. تهرانی، میرزا جواد، بی تا، بحثی در فلسفه بشری و اسلامی، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی.
۷. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۴، مکتب تفکیک، تهران، انتشارات دلیل ما.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ مجلد دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. شریف، محمد میان، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۶، الشواهد الربوبیة، قم، موسسه بوستان کتاب.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۹۹۷ م، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت - لبنان، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
۱۲. الطبرسی، الفضل بن الحسن، ۱۹۹۷ م، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت - لبنان، دار الفکر.
۱۳. قزوینی، شیخ مجتبی، ۱۳۷۰، بیان الفرقان، مشهد، دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، اصول کافی (معزّب)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۱۵. مروارید، حسنعلی، ۱۳۷۷، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی

