

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، زمستان ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۴

چیستی و حجیت عقل از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۷/۲۵

محمد جعفری *

مکتب و مدرسه معارفی خراسان - که از شکل‌گیری آن یک سده می‌گذرد - بی‌تردید، در فضای علمی و فکری معاصر ما تأثیرات درخوری داشته و طرفداران و پیروانی را به خود جلب نموده است. پایه‌گذار این مدرسه آیت‌الله میرزامهدی اصفهانی است. در این مقاله، هدف بر این است که با توجه به اهمیت بحث نسبت عقل و دین، دیدگاه میرزامهدی اصفهانی درباره چیستی عقل و حجیت آن تبیین شود.

ایشان در مورد معنا و چیستی عقل معتقد است که در علوم الهی، عقل نوری است که ظهور ذاتی دارد و حسن و قبح افعال با آن آشکار می‌گردد. در این معنائشناسی دینی از عقل، دو تفاوت هستی‌شناسانه و سه تفاوت معرفت‌شناسانه با معنای اصطلاحی و رایج از عقل دیده می‌شود، به‌ویژه آنکه عقل صرفاً به عقل عملی فروکاهیده شده و شأن نظری عقل به رسمیت شناخته نمی‌شود. میرزامهدی اصفهانی حجیت عقل و علم را ذاتی دانسته است اما درباره یقین معتقد است که هر یقینی ارزش معرفتی ندارد و تنها در سه نوع یقین می‌توان احراز مطابقت با واقع نمود و سایر یقین‌ها، به‌ویژه یقینی که از راه استدلال‌های

قیاسی به دست می‌آید، مطلوب و ارزشمند نمی‌باشد. آنچه در بررسی دیدگاه‌های میرزامهدی کاملاً عیان است مشابهت‌های فکری وی با اندیشه اخباریگری است، که در این مقاله، با روش تحلیل محتوا، شواهد متعددی برای آن ارائه شده است.

واژگان کلیدی: مدرسه خراسان، عقل ابزاری، عقل منبعی، روش قیاسی، علم، یقین، مکتب تفکیک.

مقدمه

مکتب و مدرسه معارفی خراسان - که از شکل‌گیری آن یک سده می‌گذرد، بی‌تردید، در فضای علمی و فکری معاصر ما تأثیرات درخوری داشته و طرفداران و پیروانی را به خود جلب نموده است. پایه‌گذار این مدرسه آیت الله میرزامهدی اصفهانی است که معتقد است علمی که به برکت قرآن کریم در لیلۃ القدر نازل گشته همان حقیقت علم مصبوب است، که برتر از آن است که بخواد در سطح انطباق با تأویل علوم بشری قرار گیرد. این علم علمی است الهی و بی‌نیاز از همه‌چیز و همه‌جا و همه‌کس، و میزانی است برای شناخت، میزانی مستقل و جامع و برتر و بالاتر از همه میزانه‌ها و دستگاه‌های شناختی که در تاریخ بشر عرضه گشته است. مکتب معارفی میرزای اصفهانی از این طرز فکر مایه می‌گیرد و شکل می‌پذیرد و تلاش می‌کند در یک مرزبندی و تضاد روشن با علوم بشری، خصوصاً فلسفه و عرفان، به تبیین معارف دین پردازد. میرزامهدی اصفهانی با همین رویکرد به تدریس تحقیقی خارج اصول، نشر معارف، تربیت نفوس و عقول، دادن دید اجتهادی در مسائل عقلی و معارفی، و تشجیع بر اظهار نظر و داشتن درک استقلالی و انتقادی از فلسفه و عرفان پرداخت و شاگردانی تربیت

نمود همچنان در دو نسل پس از او، در پی ترویج و تبیین اندیشه‌های وی می‌باشند.

بدیهی است که ریشه اصلی این مباحث به مسئله نسبت عقل و دین برمی‌گردد که مبنا و پایه بسیاری از مباحث دیگر است و هرگونه موضع‌گیری در آن مسئله مباحث دیگر را هم تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. در ضمن مباحث آتی روشن خواهد شد که عمده منازعات این مدرسه با مکاتب دیگر فکری نیز ریشه در همین بحث دارد. با این توصیف، به نظر می‌رسد که در مورد این مدرسه فکری و چالش‌های فراروی آن نیز باید بحث را از عقل و دین آغاز نمود، که طبعاً اولین گام هم در این عرصه تبیین چیستی عقل و حجیت آن است. از این رو، در این مقاله تلاش خواهیم نمود که دیدگاه میرزامهدی اصفهانی را، به‌عنوان پایه‌گذار این مدرسه، در این موضوع واکاوی و بررسی نموده، مورد نقادی قرار دهیم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. عقل

مرحوم میرزا در مورد عقل نگرشی خاص داشت. وی، با تأکید بر فهم و استظهار عرفی از آیات و روایات در این سنخ مباحث، معنای عقل را از روایات اخذ نموده، آن را این‌گونه بیان می‌کند:

« فاعلم أن العقل الذي يشار إليه بلفظ العقل في العلوم الإلهية هو النور

الخارجي الظاهر بذاته لكل عاقل حين ظهور حسن الافعال و قبحها له و يُعرف به

الجزئيات و غيرها. (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۲-۶۳)

« العقل هو الذي ظاهر بذاته لكل عاقل بعد فقدان اياه في حال الطفولية و

الغضب و الشهوة الشديدة و به يميز العقلا انفسهم عن المجانين.... و هو الفاروق

بین الحق و الباطل و الصدق و الکذب، و بین الحسن و القبیح و الجید و الردیء

و الفریضة و السنة. (اصفهانى، ۱۳۸۷: ۴-۵)

همان گونه که ملاحظه می شود، اولاً، میرزاهدی عقل را صرفاً عقل عملی می داند، نه عقل نظری. به بیان دیگر، ایشان کارکرد عقل را درک خوبی ها و بدی ها، بایدها و نبایدها و، به تعبیر دیگر، حسن ها و قبیح ها می داند. در کنار این کارکرد، البته، ایشان درک جزئیات را هم به عقل نسبت می دهد،^۱ که نشان از آن دارد که وی عقل را اصالتاً مُدرک کلیات می داند، ولی این کلیات از نظر وی محدود به بایدها و نبایدهای عملی می شود، نه حقایق نظری. تنها در عبارت اخیر، تعبیر فاروق بین حق و باطل و صدق و کذب را دارد که با توجه به سایر عبارات و تعبیر رایج ایشان، نمی توان آن را هم به معنای درک حقایق نظری دانست، بلکه انصراف آن هم به حق و باطل و راست و نادرست در امور عملی می باشد.

نکته دوم در نظرگاه میرزا در باب عقل آن است که عقل حقیقتی نوری خارج از ذات انسان است (مرورید، ۱۳۹۲: ۳۶)، که انسان پس از دوره طفولیت واجد آن می شود، هرچند در برخی حالات مانند حالت شهوت و غضب این نور از انسان سلب می شود. با این توصیف، میرزا، در برابر تفکر فلسفی، عقل را از مراتب نفسانی انسان و ذاتی او نمی داند. ایشان، پس از بیان معنای عقل در علوم الهی، به چیستی و ماهیت عقل در علوم بشری توجه می دهد و می نویسد:

۱. مرحوم میرزا با استناد به روایت «الْعَقْلُ تَعْرِفُ بِهِ الصَّادِقَ عَلَى اللَّهِ فَتُصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبَ عَلَى

اللَّهِ فَتُكَذِّبُهُ»، این روایت را صریح در این می داند که عقل کاشف از جزئیات است. (اصفهانى،

و اما فی العلوم البشریة، هو فعلیة النفس باستخراج النظریات عن الضروریات

و لهذا لیس المعقولات عندهم الا کلیات. (اصفهانى، ۱۳۸۵: ۶۳)

ایشان تعقل را در علوم بشری، به ویژه در فلسفه، فرایند استخراج نظریات از ضروریات و بدیهیات می‌داند، که ثمره آن نیز کلیات عقلی است، نه جزئیات.

۱-۲. علم

در تعریف علم و واکاوی حقیقت آن نیز، میرزا میان معنای علم در علوم الهی - یعنی قرآن و روایات - را بیان می‌کند و با معنای آن در علوم بشری تفاوت قایل می‌شود. ایشان درباره معنای علم در آیات و روایات می‌نویسد:

فهو فی العلوم الالهیة عبارة عن النور الظاهر بذاته عند کل من یعلم و یجد به
شیئا من الاشیاء و أن کان جاهلا بحقیقة ذلك الشیء لأن العلم بالشیء ذو درجات
و زمام امره بیدالله جل جلاله یعطى و یمنع حسب مشیته تعالی. (اصفهانى،

۱۳۸۵: ۶۳)

همان گونه که ملاحظه می‌شود، میرزامهدی اصفهانی دقیقاً علم را نیز، مانند عقل، به همان نوری که ظهور ذاتی و کاشفیت حقیقی دارد تعریف می‌کند و البته، این نور را دارای درجات و مراتب مختلف دانسته، که خداوند حسب مشیت خود آن را اعطا یا منع می‌کند. بر این اساس، ممکن است کسی به چیزی علمی ظاهری داشته باشد اما از حقیقت آن چیز بی اطلاع باشد.

نکته مهم دیگر در این بیان این است: تعریفی که ایشان از علم می‌دهد مطلق است و، برخلاف عقل، شامل علوم نظری و حقایق کلی هستی‌شناسانه هم می‌شود.

بعد از این، صاحب ابواب الهدی به تعریف علم در علوم بشری پرداخته،

می‌نویسد:

و اما فی العلوم البشریة فهو عبارة عن الصورة الحاصلة لشيء لدى النفس او حضورها لديه. و لهذا يتقسم الى الحصولی و الحصولی. و يتقسم الحصولی إلى التصور و التصدیق بالامر المتصور. (همان)

در معناشناسی علم در علوم غیرالهی، توجه میرزا عمدتاً متوجه منطق و فلسفه است، بدین بیان که علم به معنای صورت حاصل شده نزد نفس یا حاضر نزد آن اطلاق می‌شود و همه انواع تصور و تصدیق را در علم حصولی و نیز علم حضوری شامل می‌شود. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مرحوم اصفهانی دقیقاً چه تفاوتی را میان عقل و علم قایل است. وی خود متفطّن به این سؤال بوده است. پس، در جایی می‌نویسد:

ان تعدد العلم و العقل يرجع الى الواجد و ما يدرك و ما يظهر بهما. فمن حيث وجدان الواجد هذا النور ... و ظهور حسن الافعال و قبحها و لزومها و حرمتها به عقل. و من حيث وجدان الواجد اياه و ظهور غيره به علم. (اصفهانی، بی تا: ۷)

بنابراین، حقیقت علم و عقل نور واحد است که به اعتبار واجد و مُدرک به دو معنا به کار می‌رود. ظاهراً، مراد میرزامهدی آن است که این نور اشتدادی است و مرتبه شدیده آن (عقل) در هنگام بلوغ حاصل می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت: از دیدگاه ایشان دو تفاوت میان علم و عقل وجود دارد:

۱. نسبت به واجد آن، نور علم می‌تواند در اختیار صبیّ قرار بگیرد ولی عقل از هنگام بلوغ داده می‌شود.

۲. این نور اگر چیزی را [غیر از حسن و قبح] آشکار کند، علم است و اگر حسن و قبح امور را روشن کند، عقل نامیده می‌شود. با این توصیف، «علم» در روایات صرفاً به معنای مُدرک حقایق و هست‌ها و نیست‌ها و عقل به معنای مُدرک خوبی‌ها و بدی‌ها به کار می‌رود، که البته به نحوی در آن ترغیب به امر

راجح و ردع از مرجوح هم وجود دارد. خلاصه کلام آنکه در واقع، علم و عقل یک حقیقت اند و تفاوت شان به متعلق ادراک است. (ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۴۵؛ مروارید، ۱۳۹۲: ۳۹ و ۴۴)

تحلیل و بررسی

همان گونه که ملاحظه شد، مرحوم میرزا تلاش دارد که تمایز روشنی میان عقل مطرح در علوم الهی و دینی و عقل مصطلح در لسان مباحث فلسفی ترسیم کند و نوعی تباین میان آنها را القا نماید. آنچه که حسب تحلیل محتوایی به نظر می رسد این است که در این معنائشناسی دینی از عقل، دو تفاوت هستی شناسانه و سه تفاوت معرفت شناسانه با معنای اصطلاحی و رایج از عقل دیده می شود (رک. برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۱۰۴):

أ. تفاوت های وجودشناختی:

- در فلسفه، عقل از مراتب ذاتی نفس است و قوه ای است که با نفس متحد است یا حالتی از حالات نفس است. (ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۱۸) اما در احادیث، عقل نوری است که خارج از حقیقت وجود انسان بوده (مروارید، ۱۳۹۲: ۳۶)، به نفس انسانی افاضه می شود و این افاضه ممکن است کم و زیاد شود یا حتی منقطع گردد. شاهد بر اینکه عقل خارج از حقیقت نفس انسان است این می باشد که گاهی انسان، در اثر مریضی یا شهوت و غضب، عقل را به کلی از دست می دهد یا دچار نقص در ادراک عقلی می گردد و کارهایی را انجام می دهد که یک شخص عاقل انجام نمی دهد. اما در عین حال، به هیچ وجه، انسان در شخصیت یا هویت خود دچار تغییر یا نقص نمی شود و این نکته ای است که هر کسی با تأمل در احوالات خود بدان اذعان می نماید. (همان: ۳۷-۳۸)

- در فلسفه، عقل صرفاً جنبه ادراکی دارد اما عقل در احادیث صرفاً قوه ادراکی نیست بلکه انسان‌ها را دعوت به خوبی‌ها نموده، از بدی‌ها پرهیز می‌دهد.

ب. تفاوت‌های معرفت‌شناختی

- عقل، در اصطلاح، قوه‌ای بشری است که امکان خطا و اشتباه در آن راه دارد، در حالی که عقل مطرح در قرآن و احادیث [از نظر مرحوم اصفهانی] نوری الهی است که معصوم است و، از این رو، حجت باطنی است که در کنار حجت ظاهری - یعنی پیامبران و امامان معصوم - قرار می‌گیرد.

- در فلسفه، عقل قوه ادراک مفاهیم کلی است اما براساس متون اسلامی، ادراک عقل منحصر به مفاهیم و کلیات نیست و جزئیات را هم می‌تواند درک کند.

- عقل در لسان روایات [از نظر مرحوم اصفهانی] فقط به عقل عملی اطلاق می‌شود و نه عقل نظری. مراد از عقل عملی عقلی است که بایدها و نبایدها را یاب، به تعبیر دیگر، خوبی‌ها و بدی‌ها و حسن‌ها و قبیح‌ها درک می‌کند.

نقد و نظر

در مورد این مرزبندی میان عقل دینی و عقل اصطلاحی نکاتی ناقدانه به ذهن می‌رسد:

- در این نظر که عقل از مراتب نفس نباشد و نوری خارج از نفس تلقی شود که با افاضه الهی به نفس تعلق گیرد و بالعرض بر آن عارض شده باشد، می‌توان مناقشه ای جدی کرد. سؤال اینجاست که این تلقی از عقل با آیه فطرت^۱ و نیز با

۱. براساس آیه فطرت (روم (۳۰)، آیه ۳۰)، خداوند، به همه انسان‌ها، بینش‌ها و گرایش‌ها و توانش‌های ذاتی عنایت کرده است، که با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی فطرت، با سرشت

آیات و روایاتی که همه انسان‌ها را از نعمت عقل در همه احوال بهره‌مند می‌داند چگونه سازگار خواهد بود؟^۱ یا چگونه می‌توان روایاتی را که می‌فرماید همه انسان‌ها از عقل بهره‌مندند، متتها در مقام استفاده، شهوت را بر آن ترجیح می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷: ۲۹۹) توجیه نمود؟

شگفت اینکه خود مرحوم میرزا اساس و بنیان علوم الهی را بر تذکر به عقل می‌داند و معتقد است که خداوند از این طریق، انسان‌های گمراه را هدایت و بر آنها احتجاج می‌کند. (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۲۲) حال سؤال اینجاست که وقتی شخص در حال انحراف فکری و عقیدتی و عملی، طبق نظر میرزا، از نور عقل بی‌بهره است، چگونه خداوند با او به نور عقلش احتجاج می‌نماید؟! گویا وی با توجه به همین تناقض‌گویی، در ادامه بر آن می‌رود که نور عقل در این حالات هم وجود دارد اما این اشخاص با جهالت و غفلت از آن محجوب و بی‌بهره‌اند و نفس تذکر به آن نور عین رفع حجاب و عین احتجاج بر آنهاست! (همان: ۱۲۲-۱۲۳)

- در فلسفه نیز، عقل، مضاف بر جنبه ادراکی، جنبه تحریکی و انگیزشی هم دارد و اساساً، برخی از حکما عقل عملی را، مضاف بر جنبه ادراک بایدها و

انسان‌ها عجین شده است. بدیهی است که مراد از سرشت روح انسان‌هاست، نه جسم آنها. (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۶-۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۴-۵۵). یکی از این توانش‌های ذاتی قوه تعقل و تفکر انسان است.

۱. آیاتی نظیر «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» و «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» که به گنهکاران و منحرفان از راه حق نهیب می‌زند که «چرا از عقل خود پیروی نمی‌کنید؟». اگر در این حالات، حسب ادعای مرحوم میرزا، عقل از انسان گرفته شده باشد، اساساً، دیگر چه جای نهیب و شماتت باقی می‌ماند؟!

نبایدها (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۴۱۸-۴۱۹)، به همین معنا در نظر گرفته‌اند. (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۳)

- اما در مورد بُعد معرفت‌شناختی، عقل حجّتی الهی است و البته حجیت با عصمت تلازمی ندارد و صرفاً مُعَدِّر و مُنَجِّز است. تلقی اصحاب مدرسه معارف عصمت عقل است. دلیل آنها بر این ادعا آن است که عقل در روایات در کنار وحی قرار داده شده است: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةً وَ حُجَّةَ بَاطِنَةً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۶). بله، عقل از جهت خالقش نور و قوه‌ای الهی است و ثبوتاً معصوم تلقی می‌شود اما این بدان معنا نیست که عقل در مقام اثبات خطا نمی‌کند. عقل توانایی درک حقایق را دارد اما در این مسیر گاهی دچار افت و خیز می‌شود، همان‌گونه که وحی و نیز کلام پیامبر و امام ثبوتاً معصوم است اما در مقام اثبات، شاید ما به درک درستی از آن نرسیم و با این حال، درک ما حجت است.

اصحاب مدرسه معارف خطاهای عقل را به عُقْلًا نسبت می‌دهند و نه به خود عقل، و عقل را هم از معقولات کاملاً جدا می‌کنند و آنها را ظلمانی می‌دانند! (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۲۰) حال، سؤال این است: آیا می‌توان عقل را درست پذیرفت و آن را ظاهرٌ لِنَفْسِهِ و مُظَهَّرٌ لْغَيْرِهِ و عین نور دانست اما دستاوردهای آن را بی‌ربط به عقل و ظلمانی تلقی نمود؟ افزون بر این، در بسیاری موارد، خود اصحاب مدرسه خراسان مطالب خود را مُتَخَذَ از عقل نوری می‌دانند. حال سؤال اینجاست: پس، چرا خود در بهره‌گیری از عقلِ ظاهر و نورانی و آشکار اختلاف دارند!

- نکته قابل تأمل جدی در اندیشه مدرسه معارف محدود کردن عقل به عقل

عملی است و شگفت اینکه این ادعا به روایات هم مستند می‌گردد، در حالی که روایات متعدد برخلاف آن است. در روایات بسیاری، عقل به معنای عقل نظری به کار رفته است:

فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنْتَهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنْتَهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنْتَهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَأَنْتَهُ الْبَاقِي وَهُمْ الْفَانُونَ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِيهِ وَقَمَرِهِ وَكَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبَانَ لَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ التَّبِيحِ. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۹)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، امام صادق علیه السلام شناخت خدا و صفات او - نظیر خالقیت، مدبریّت، ازلیت - را به عقل نسبت می‌دهد و البته، در آخر هم به شأن عملی عقل اشاره فرموده و ادراکِ بایدها و نبایدها را هم کار عقل دانسته است:

بِصْنَعِ اللَّهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَبِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتَهُ. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۵ و ۴۰؛ ر.ک. طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۰۰)

این روایات - که مشتق از خروار است - به خوبی نشان‌دهنده شأن نظری عقل و ادراک آن نسبت به حقایق، خصوصاً حقایق الهیاتی، می‌باشد. لذا، وجهی برای تخصیص عقل به عقل عملی دیده نمی‌شود. جالب آنجاست که خود میرزامهدی هم در موارد گوناگون تصریح کرده است که عقل مدبرکاتی نظری دارد، مثل اینکه درک می‌کند که وجودش از خودش نیست و وجود امور ظلمانی و صفات آنها نیز از خودشان نیست و موجود نیاز به موجد دارد. (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۶)

البته، ممکن است اصحاب مدرسه خراسان توجیهی برای این تخصیص مطرح نمایند که ادراک نظری به علم برمی‌گردد و البته، عقل مرتبه اشتدادی علم است و طبعاً دربردارنده آن نیز است. اما این توجیه مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا

اگرچه حقیقت علم و عقل نور واحدی باشد، همان‌گونه که آمد، میرزای اصفهانی و شاگردان آن نور را صرفاً از حیث ادراک خوبی‌ها و بدی‌ها مُسمّای به عقل می‌نامیدند اما ملاحظه شد که در روایات، عقل بما آنه عقل و با همین عنوان، مُدرک حقایق نظری نیز دانسته شده است.

- اشکال دیگری که مرحوم میرزا به اصطلاح عقل بشری گرفته آن است که در اصطلاح بشری، عقل صرفاً به معنای مدرک کلیات اطلاق می‌گردد، حال آنکه عقل در روایات به معنای مدرک جزئیات هم آمده است. پاسخ آن است که اولاً، در روایات هم بر ادراک کلی عقل مهر تأیید زده شده است، که نمونه آن در بخش قبل بدان اشاره شد و ثانیاً، در اصطلاح بشری نیز، عقل فقط به معنای مدرک کلیات نیامده است. این یکی از معانی عقل در اندیشه فلسفی و کلامی است، وگرنه، عقل به معنای قوه فاهمه و ناطقه انسان و نیز قوه مدرکه انسان که شامل درک جزئیات هم می‌شود و نیز به سایر معانی به‌کاررفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۲ به بعد).

۲. حجیت عقل و علم و یقین

از دیدگاه میرزامهدی، عقل و علم عین کشف بوده، حجیت و برهانیت ذات آنها و نه ذاتی آنهاست، یعنی علم و عقل، خودشان خودشان را آشکار می‌کنند و چیز دیگری آنها را آشکار نمی‌کند. از نظر وی، عقل معصوم است و حیثیت ذات آن کاشفیت است. لذا، در روایات به حجت باطنی نامیده شده است. (اصفهانی، بی‌تا: ۶؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۲ و ۷۴) ذاتی بودن حجیت عقل صرفاً به همین معنا است، نه اینکه هر معقول و هر استدلالی حجت باشد. ذاتیت حجیت عقل بدین معنا نیست که علم از هر راهی که حاصل بشود حجت است، بلکه میرزا اساساً اسم

آن را علم یا عقل نمی‌گذارد، هرچند در اصطلاحات رایج در علوم بشری نام آن علم یا قطع یا یقین باشد. ایشان بیان می‌کند که هر جا در کلام اهل بیت علیهم‌السلام یا قرآن لفظ علم استعمال شد، باید حمل بر همان نورِ ظاهر بشود، یعنی کشف مطابق واقع. و اما علمِ عرفی ناشی از انس ذهن با معنای اصطلاحی - که همان یقین روان‌شناختی است - می‌باشد، یقینی که جز حالت نفسانی جزم و اطمینان نیست.

علم در اصطلاح بشری به نتایج استدلال‌هایی گفته می‌شود که شخص از طریق آن به ثبوت محمول برای موضوع دست می‌یابد و البته، خودِ عقل به وضوح کامل اذعان می‌نماید که این علم چیزی جز اطمینانی نفسانی از ناحیه شخص عالم نیست. در علوم بشری به این حالت از جهت استحکام آن «یقین» و از جهت انقطاع خلاف از آن «قطع» گفته می‌شود. لذا، نباید تصور نمود که یقین ما را به احراز اصابت به واقع می‌رساند، حتی اگر این یقین حاصل و نتیجه براهین و استدلال‌های فلسفی باشد. (اصفهان، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۷) با این توصیف و از آنجا که میرزامهدی حجیت یقین را ذاتی نمی‌داند، به دسته‌بندی انواع یقین رو آورده، صرفاً سه دسته از یقین‌ها را حجت می‌داند:

اليقين الذي احرز اصابته للواقع بنور العلم و العقل؛ فإنه لا كلام فيها و اليها

ترجع الروايات الراجعة الى قلّة اليقين؛

كما أنه ليس الكلام في اليقين الحاصل من الحواس المحرز مطابقته للواقع

بنور العلم و العقل أيضاً؛

اليقين الحاصل بسبب إخبار الله و رسوله و خلفائه، فإن في أمثال ذلك يكون

النور العلمي و نور الله و رسوله حجة على الواقع. (همان: ۷۶)

از نظر میرزا، ما باید تابع نور عقل و دلالت ظاهر و مظهر عقل باشیم و عقل

هم در سه مورد، نظر روشن و صریح دارد:

یکی در دلالت‌هایی ظاهری خود عقل مانند حسن و قبح عقلی و امثال آن، که البته این موارد از نظر روایات قلیل دانسته شده است؛

دوم یقین‌هایی است که از طریق حسّ به دست می‌آید و البته، این عقل است که نهایتاً بر احراز مطابقت آنها با واقع مهر تأیید می‌زند؛

سوم یقین‌هایی است که از طریق علوم الهی و آسمانی و به وسیله اخبار رسول و خلفای بر حق او به دست ما می‌رسد و در آنها هم نور علم و عقل دیده می‌شود.

از نظر میرزا، هر سه نوع یقین فوق از طریق همان عقل ظاهر و مُظهر است، منتها در دسته اول عقل به صورت مستقیم و بدون واسطه، مطابقت یقین با واقع را احراز می‌کند و در دو دسته آخر، عقل با واسطه حس و وحی این کار را انجام می‌دهد.

ولی اگر یقین به دست آمده از یکی از این سه راه نباشد، بلکه صرفاً جزم و اطمینان قلبی به ثبوت محمول برای موضوعی باشد، این یقین فی حد نفسه حجت نیست. مرحوم میرزا حتی حجیت یقین منطقی را نپذیرفته و با توجه به خطاهای بسیاری که در خود این یقین رخ داده است، پذیرش آن را به اثبات حجیت آن در شرع منوط می‌داند:

*و ظاهر أنه ليس عين كشف تحقق الشيء و ثبوته، كما ظهر خطأه كثيرا
بالعيان فتوهم أن حجيته ذاتية له لا عرضية بدیهی البطلان؛ فإذا لم تكن ذاتية لا بد
فی اثبات حجیته فی الشریعة. (همان: ۷۷)*

و با توجه به اینکه در شریعت هم این نوع یقین نفی شده است، لذا، از اساس، نمی‌توان آن را مورد اعتماد دانست. بله، اگر یقین در حوزه موضوعات

باشد، می‌توان بدان تمسک کرد، اما در حوزه اعتقادات و احکام، که مرحوم میرزا از آن به اصول و فروع یاد می‌کند، حجیت یقین در شریعت مورد تأیید قرار نگرفته است. (همان: ۷۸)

ایشان تأکید بر این دارند که حتی در جایی که یقین از طریق عقلایی به دست آمده است، نمی‌توان بدان اعتماد کرد و در غیر آن سه مورد فوق، که ذکر آن رفت، باید یقین ناشی از کتاب و سنت باشد، و در غیر این صورت، آن یقین مانند یقین به دست آمده از طریق رمل و جفر و خواب هیچ‌گونه حجیتی ندارد بلکه شریعت با سختگیری، ما را از اعتماد و تمسک به آنها منع نموده است.

نقد و بررسی

۱. مرحوم میرزا معرفت حسی را معرفتی یقینی تلقی می‌نماید، آنهم یقینی که قابل اعتماد است، اما معرفت یقینی قطعی را، حتی با منشأ عقلایی، قابل اعتماد نمی‌داند. حال سؤال اینجاست که آیا معرفت حسی دارای ارزش معرفتی بیشتری نسبت به معرفت عقلی می‌باشد؟ آیا اشکال ایشان که معرفت یقینی با منشأ عقلایی در معرض خطاست، در معرفت حسی هم ایجاد خدشه نمی‌کند؟ مضاف بر این، چطور عقل فطری حجیت یقین ناشی از حس را درک می‌کند اما حجیت یقین ناشی از عقل منطقی را درک نمی‌کند؟!

۲. سؤال دیگر این است که حسب نظر میرزا، قطع و یقین، جز در آن سه مورد، حجیت فی ذاته ندارد و، لذا، باید در سایر موارد [غیر از آن سه مورد]، سراغ کتاب و سنت برویم و ببینیم آنها چه یقین‌ها و قطع‌هایی را حجت دانسته‌اند. سؤال اینجاست که با فرض قبول این ادعا، حال، اگر کسی اندک تفحصی در آیات و روایات داشته باشد، آیا شواهد و دلایل بسیاری بر تأیید

حجیت استدلال‌های عقلی و معقولات نخواهد یافت؟ آیا آن‌همه آیاتی که دعوت به تفکر و تعقل دارد، کافی نیست که ما را نسبت به حجیت نتیجه و محصول تعقل مُجاب نماید؟ آیا این آیات و روایات صرفاً از ما خواسته‌اند که تعقل کنیم اما به هیچ وجه، مهر تأییدی بر نتیجه آن نزده‌اند و حتی ما را از عمل به آن نهی نموده‌اند؟!

۳. مرحوم میرزا یقین منطقی را صرفاً اطمینانی روان‌شناختی از ناحیه صاحب معرفت (فاعل شناسا) می‌داند که نمی‌توان دربارهٔ مطابقت آن با واقع به اطمینان رسید، خصوصاً با توجه به خطاهای بسیاری که در این یقین‌های منطقی صورت گرفته و بعداً آشکار شده است. گویا ایشان توجه دقیق به سخن فلاسفه و معرفت‌شناسان نکرده است که برای احراز مطابقت و تشخیص صدق هر گزاره معرفتی مقولهٔ توجیه را مطرح ساخته‌اند که در واقع، پل ارتباطی میان صدق مُخبری (روان‌شناختی) با صدق خبری (هستی‌شناختی) است، تا زمینه‌های جهل مرکب و معرفت‌های نادرست و خطا از بین برود و دیگران هم بتوانند به درستی سخن صاحب معرفت دست یابند. از این رو، توجیهی که برخی از اندیشمندان^۱ برای سخن مرحوم میرزاهدی نموده‌اند که «میرزا - برخلاف شیخ انصاری - قایل به کاشفیت ذاتی قطع و یقین نمی‌باشد و، لذا، به نفی حجیت یقین در غیر آن سه مورد نظر می‌دهد» پذیرفته نیست، زیرا ما نیز قایل به کاشفیت ذاتی قطع از واقع نیستیم اما معتقدیم می‌توان براساس فرایند توجیه، مطابقت یا عدم مطابقت قطع و یقین را با واقع احراز نمود.

۱. ر.ک. گفتگوی نگارنده با حجت الاسلام دکتر رضا برنجکار در نشست «عقل و دین از

۴. مطالب مرحوم اصفهانی کاملاً نشان از تفکرات اخباریگری دارد که چند سده پیش از این مطرح شده است. دلیل واضح برای این ادعا نقدهایی است که شیخ اعظم انصاری در رسائل بر برخی اندیشه‌های اخباریگری وارد نموده است، که کاملاً و عیناً همان افکار مدرسه خراسان را تداعی می‌نماید. نمونه‌ای از بیان شیخ انصاری را بنگرید:

و دعوی استفادة ذلك [ای عدم حجة القطع من غیر طریق السماع عن المعصوم علیه السلام] من الأخبار، ممنوعة، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور، عدم جواز الاستبداد فی الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية - علی ما كان متعارفاً فی ذلك الزمان من العمل بالأقیسة والاستحسانات - من غیر مراجعة حجج الله، بل فی مقابلهم علیهم السلام. (انصاری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۶۵-۶۶)

شیخ انصاری برداشت اخباری‌ها را از برخی روایات مبنی بر عدم حجیت قطعی که از طریق اخبار معصومان به دست نیامده است تخطئه می‌نماید و نسبت به بدفهمی از روایات هشدار داده، روایاتی نظیر «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ» را ناظر به عدم ادراک مناط احکام توسط عقل می‌داند. (همان، ج ۱: ۶۶-۶۷) با مطالبی که پیش از این گذشت، عین همین سوء برداشت از روایات را از ناحیه میرزامهدی شاهد بودیم و در بحث قیاس هم به برخی تعبیر مشابه دیگر از وی با اخباری‌ها اشارت خواهیم کرد.

از سوی دیگر، همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، رگه‌هایی از حس‌گرایی که باز هم از مؤلفه‌های فکری اخباری‌هاست نیز در بیانات مرحوم اصفهانی دیده می‌شود. مرحوم میرزا معرفت حسی را معرفتی یقینی تلقی می‌نماید، آنهم یقینی که قابل اعتماد است، اما معرفت عقلی قطعی را، حتی با منشأ عقلایی، قابل اعتماد نمی‌داند. این دقیقاً نکته‌ای است که استرآبادی در *الفوائد المدنیة* بیان نموده است.

وی در نهمین دلیلی که برای لزوم مراجعه به معصوم در معارف نظری آورده، می‌نویسد:

دلیل نهم مبتنی بر نکته دقیق است که با توفیق خدای متعال به آن توجه یافتم، به این ترتیب که علوم نظری بر دو دسته‌اند:

۱. دسته‌ای از علوم نظری به ماده نزدیک به حس منتهی می‌شوند، مانند علم هندسه و حساب و اکثر فصول علم منطق. در این دسته از علوم هیچ اختلاف نظری میان دانشمندان و هیچ خطایی در نتایج فکر وجود ندارد، زیرا خطای در فکر یا از جهت صورت است یا از جهت ماده. اما خطای از جهت صورت در میان دانشمندان وجود ندارد، زیرا شناخت صورت برای اندیشه‌های استوار به سادگی امکان پذیر است. و خطای از جهت ماده هم در این علوم قابل تصور نیست، زیرا ماده این دسته از علوم به حس نزدیک‌اند.

۲. دسته‌ای از علوم نظری هم به ماده دور از حس منتهی می‌شوند، مانند حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و علم اصول فقه و مسائل نظری فقهی و برخی قواعد منطقی. در این دسته از علوم، اختلافات و مشاجرات زیادی میان فلاسفه حکمت الهی و طبیعی و بین علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام و ... وجود دارد که به هیچ سرانجامی هم نرسیده است. (استرآبادی،

۴۲۴ق: ۲۵۶)

استرآبادی، در عبارت بالا، علوم نظری را به دو دسته تقسیم می‌نماید: دسته‌ای که قریب به حس است و دسته دیگری که مرتبط با حسیات نیست، نظیر علم کلام و فلسفه و [نیز اصول فقه]. وی دسته دوم را به دلیل دور بودن از حس محل اختلاف نظر و بدون فیصله دانسته، آنها را فاقد ارزش معرفتی می‌داند. (برای مطالعه بیشتر ر.ک. جعفری و فاضل فلاورجانی، ۱۳۹۲) شیخ انصاری این عبارت

را دلیل واضحی بر حس‌گرایی این گروه می‌شمارد. (انصاری، ۱۴۱۷ق، ج: ۱، ۶۳)

شگفت آنکه پیروان مدرسه معارفی خراسان، به‌جده، از اینکه اخباری شمرده شوند براثت می‌جویند و مرز خود را با آن مکتب بیان می‌دارند،^۱ اما بیانات نقل‌شده مرحوم میرزا و اصحاب مدرسه خراسان کاملاً گویای همسویی مشرب اخباری‌گری و منهج فکری مدرسه معارفی خراسان است. درباره حس‌گرایی در این مدرسه، اگر به دنبال شاهد بیشتری باشیم، این جمله آقای حکیمی نیز گویاست:

این است که قرآن کریم یک کتاب علمی و تجربی است، نه فقط ذهنی و فلسفی، یعنی عین‌گراست، نه ذهن‌گرا... جا داشت پیش از آن‌هنگام که شماری از متفکران غرب به بررسی منطق صوری ارسطویی و نقد مباحث تعریفات و قیاسات بپردازند و اظهار کنند که با منطق صوری نمی‌توان به حقایق تجربی رسید، دانشمندان مسلمان به تفکر انتزاعی بسنده نمی‌کردند و به منطق تجربی نیز روی می‌آوردند، و واکنشی که غربیان در برابر فلسفه مدرسی نشان دادند و تجربه را در قلمرو علوم نظری و فلسفه وارد کردند، آنان نشان می‌دادند و با استفاده از اشارات مهم قرآن کریم درباره اسرار خلقت و رموز کائنات، دانش جدید را پی می‌افکنند و به شایستگی بر امثال راجر بیکن (متوفای ۱۲۹۴م) و فرانسویس بیکن (متوفای ۱۶۲۶م) و ... پیشی می‌گرفتند. (حکیمی، الف ۱۳۷۸:

۱. «ما اخباری نیستیم، بلکه اخبار‌گراییم و هرچند برخلاف اخباری‌ها به اجتهاد در روایات فقهی معتقدیم اما در سایر معارف [اعتقادی] باید به احادیث رجوع نمود.» (محمدرضا حکیمی، ۱۳۷۷: ۳۵؛ ر.ک. همو، اخباری‌گری و اخبار‌گرایی در کتاب اجتهاد و تقلید در فلسفه) این در حالی است که دقیقاً اخباری‌ها هم تمسک به اخبار را هم در اصول و هم در فروع مطرح می‌نمودند. (ر.ک شریفی و یوسفیان، ۱۳۸۵: ۱۸۳-۱۸۶)

۷۸-۷۹؛ ربک. ب. ۱۳۷۸: ۱۳۱-۱۳۲)

روشن است که سخن آقای حکیمی در مورد کارآمدی حس و ترجیح آن بر تفکر فلسفی است و ذکر نام راجر بیکن و فرانسویس بیکن - که از سردمداران تفکر حس‌گرایانه و ضد عقلی در غرب‌اند - خود گویای منظور ایشان می‌باشد.

۳. روش قیاسی و استدلالی

در مواضع متعددی، میرزامهدی تصریح می‌کند که روش قیاسی روشی نامعتبر برای درک معارف و ارزیابی آنهاست و اساساً، روش قیاسی در برابر روش اهل بیت علیهم‌السلام قرار دارد:

الاصل الاول من الاصول المؤسس علیها احکام الرسول و آله علیهم‌السلام فی مقابل
القیاس اللغوی الذی هو عین العقل الاصطلاحی فی العلوم البشریة، العقل الذی هو
ظاهر بذاته ... أن طلب المعرفة و كشف الحقایق من الاقیسة عین الضلال المبین
لأنه لیس الا الاقتحام فی الظلمات. (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳)

وی قیاس اصطلاحی را - که همان روش رایج در علوم عقلی است - عین همان قیاس لغوی دانسته، ثمره آن را ضلالت و گمراهی می‌داند. وی روایات مختلفی را که در آنها ذکر از قبح قیاس به میان آمده است نقل می‌کند (ربک). همان: ۶۳-۷۳، و آن را اعم از تمثیل بلکه شامل برهان منطقی می‌داند و معارف حاصل از آن را اعم از احکام می‌داند. پس، نه قیاس صرفاً تمثیل منطقی است و نه متعلق آن صرفاً احکام هستند، بلکه تمامی معارف و اعتقادات نیز، اگر با هر برهان عقلی دانسته شوند، مشمول نهی در روایات می‌شوند. لذا، ایشان روایات نهی از قیاس را شامل قیاس برهانی هم می‌داند و حتی تأکید دارد که برخی روایات به صراحت به دنبال نفی همان قیاس منطقی بوده‌اند، زیرا امام می‌فرماید

که دین خدا با عقول به دست نمی آید و مراد از دین همان معارف اعتقادی است که اهل معقول تلاش می نمایند با براهین عقلی بدان دست یابند. (همان: ۶۵)

پیش از این بیان شد که مرحوم میرزا قطع را همان یقین می داند، از این حیث که برای شخص صاحب یقین انقطاع خلاف حاصل می شود، که از نظر ایشان حالتی روان شناختی تلقی می شود که می تواند با واقع انطباق داشته باشد و می تواند نداشته باشد، و چون در علوم بشری [مانند فلسفه و کلام]، براساس همین یقینات، تصدیقات نظری اثبات می گردد، محصولات فکری آنها قابل اعتماد نیست. لذا، شاید در مقام توجیه سخن میرزا در نفی قیاس برهانی، این نکته به ذهن برسد که وی در مقام نفی حجیت صوری قیاس نیست، بلکه از جهت محتوا و ماده در آن تأمل روا داشته است. اما بررسی دقیق سخنان مرحوم اصفهانی نشان می دهد که مشکل او فراتر از این است و وی قیاس منطقی را به جهت شکلی هم قبول ندارد و آن را مخالف روش تعلیم در علوم الهی می داند. ایشان تعلیم در علوم الهی [از قرآن و روایات] را صرفاً از طریق تذکر به عقل فطری و نه از طریق استدلال می داند، اما در مورد روش تعلیم در علوم بشری می نویسد:

و اما التعلیم فی العلوم البشریة فهی عبارة عن استخراج التصورات و
التصدیقات النظریة عن الضروریة، کی یحصل الیقین و القطع بثبوت المحمول
للموضوع بعد اسقاط حد الوسط فی نتیجه، طابق الواقع أو خالفه. (اصفهانی،
۱۳۸۵: ۶۵)

عبارت مرحوم میرزا کاملاً گویاست که ایشان قیاس را، علاوه بر جنبه محتوایی و عدم احراز مطابقت آن با واقع، از نظر شکلی هم نپذیرفته است. به بیان دیگر، وی روش منطقی ارجاع نظریات به بدیهیات را مورد تخطئه قرار

می‌دهد. ثبوت محمول برای موضوع، بعد از حذف و اسقاطِ حدِّ وسط، صرفاً جنبهٔ روشی دارد.

نقد و نظر

۱. این مطلب که بطلان قیاس مخصوص احکام نیست درست است، زیرا بسیاری از روایات مربوط به قیاس دربارهٔ کار شیطان است، که نتیجهٔ قیاس او برتری خود بر آدم بود. اما این مطلب که مراد از قیاس شامل برهان هم می‌شود ناتمام است، زیرا معنای قیاس در عرف اهل عرب این است که چیزی را با چیزی دیگر مقایسه کنند و برای آن چیز حکمی صادر کنند. و قیاس برهان که از اصطلاحات منطقی است اصلاً در زمان روایات اولیه مطرح نبوده است یا اگر هم بر فرض بوده، توسط اهل بیت علیهم‌السلام نفی نشده است بلکه در برخی مضامین روایی آمده است که اگر شیطان درست تفکر می‌کرد، می‌فهمید که در این قیاس از انسان پایین‌تر است؛ او خاک را با آتش مقایسه کرد، در حالی که باید روح انسانی را با روح شیطانی مقایسه می‌کرد. پس، قیاس اگر با کشفِ علت حقیقی باشد، بازگشت به برهان می‌کند و مورد تأیید است.

۲. در اینجا، چهرهٔ دیگری از تفکر اخباریگری در لسان میرزا ظاهر می‌شود و همان‌گونه که اخباری‌ها قیاس منهی در روایات را به قیاس منطقی توسعه می‌دهند و، لذا، استدالات برهانی و حتی بدیهیاتی نظیر «نقیض المتساویین متساویان» را هم نفی می‌کنند، ایشان هم همان مسیر را دنبال نموده، حتی علیت را به چالش می‌خواند: «و العلیة من اصلها باطلة.» (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۳)

۳. در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که ما اساساً برای تولید علم و معرفت باید چه مجرا و مسیری را دنبال کنیم تا بتوانیم از علوم بدیهی به علوم نظری دست

پیدا کنیم؟ قطعاً، آنچه که تحت عنوان عقل فطری و بدیهی در این مدرسه مطرح می‌شود، نمی‌تواند پاسخگوی همه نیازهای علمی ما باشد و ما چاره‌ای جز جهش معرفتی از بدیهیات به نظریات نداریم. حال، سخن این است که چرا نتوان روش قیاسی را دستکم در صورت برهانی و شکل اول آن روشی بدیهی و فطری برای این استنباط و احراز اصابت به واقع دانست؟

۴. ایشان، ولو در مقام نظر، مُنکر حجیت عقل و روش قیاسی‌اند، اما خود در عمل آن را به کار برده است. ایشان استدلال‌هایی را برای اثبات خدا مطرح می‌نمایند که به دقیق‌ترین معنا قیاس برهانی است و آنچه عجیب است اینکه ایشان آنها را تنبه می‌دانند. (ممو، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۶) حال، اگر این استدلال‌ها و قیاسات تنبه است، پس، نزاع مکتب معارف با روش فلسفی صرفاً یک نزاع لفظی است، چراکه با این توصیف، تمامی نظریات و مباحث فلسفی می‌تواند از باب تنبه و تذکر باشد و دیگر اساساً ما با ایشان چالشی نخواهیم داشت. جالب آنجاست که در این مقوله تناقض در مقام نظر و عمل هم، مشابهت مدرسه خراسان با اخباری‌ها به چشم می‌آید، زیرا اخباری‌ها نیز اندر قبح عقل و استدلال‌های عقلی مطالب بسیار گفته‌اند، اما در مقام عمل خود از استدلال‌های عقلی بهره می‌گیرند. برای نمونه، مرحوم شیخ یوسف بحرانی، با استفاده از مطالب فخرالدین رازی، چندین استدلال در نفی جایگاه عقل مطرح می‌نماید. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۱۲۵-۱۲۹) همچنین، تأکید بر عقل فطری و، در عین حال، بر نفی

استدلال‌های عقلی، نقطه اشتراک دیگری میان مدرسه معارف و اخباری‌ها است.^۱

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش نمودیم که دیدگاه‌های مرحوم میرزاهدی اصفهانی را در مورد چیستی عقل و حجیت آن واکاوی نماییم. با شواهد و قراینی که ارائه شد، بدین نتیجه رهنمون شدیم که این مدرسه در جهت‌گیری فکری خود متأثر از تفکر اخباریگری بوده، از همان زاویه به تفکر عقلی و جایگاه آن می‌نگرد و، لذا، نقاط مشابهت متعددی با آن دارد، گرچه تلاش شده به دلیل ضعف تفکر اخباریگری، همواره زاویه و مرز خود را با آن حفظ نماید. اما به هر حال، التزام به علم اصول فقه، که از مباحث نظری عقلی سرشار است، در این جریان فکری تناقضی در نظر و عمل نسبت به فلسفه و سایر علوم عقلی ایجاد نموده است و، لذا، از نظر نگارنده، این مدرسه در سه نسل فکری و سنی بعد از میرزا به‌هیچ‌وجه به اصول و آموزه‌های اصلی وی وفادار نمانده است بلکه از آن عدول نموده است. تا آنجا که برای نمونه، در این جریان، از نفی مطلق و ضدیت با فلسفه از دیدگاه میرزا به احترام و تکریم فلسفه در دیدگاه آقای حکیمی می‌رسیم. این خود شاهد کوچکی است که به هیچ عنوان نمی‌توان نام مکتب را بر گرده این مدرسه نهاد، زیرا مکتب به یک نظام‌واره اندیشه‌ای گفته می‌شود که در آن اصول و مؤلفه‌هایی مشترک بین همه طرفداران آن دیده شود.

۱. برای نمونه، شیخ بحرانی نهایت چیزی را که ادله روایی ناظر به فضیلت و جایگاه عقل بر آن دلالت دارند ستایش عقل فطری و عاری از شوائب وهمی می‌داند. (ر.ک. بحرانی، بی‌تا:

کتابنامه

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- استرآبادی، محمد امین (۱۳۸۱). «الحاشیه علی اصول الکافی» در کتاب *میراث حدیث شیعه* [ج ۸]، قم: دار الحدیث.
- _____ (۱۴۲۴ق). *الفوائد المدنیة*، قم: جامعه مدرسین.
- اصفهانی، میرزامهدی (۱۳۸۵). *ابواب الهدی*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷). *مصباح الهدی*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (بی تا). *معارف القرآن*، نسخه خطی صدرزاده.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۷ق). *فرائد الاصول*، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق). *حدائق الناظره*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (بی تا). *الدرر النجفیة*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- برنجکار، رضا (۱۳۹۱). *روش شناسی علم کلام*، قم: مؤسسه فرهنگی دار الحدیث.
- جعفری، محمد و داود فاضل فلاورجانی (۱۳۹۲). «بررسی اخباریگری و امکان تأثیرپذیری آن از جریان حس گرای غرب»، *معرفت کلامی*، ش ۱۱، ص ۵۷-۷۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *فطرت در قرآن*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۰). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ج ۵، قم: اسراء.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۷). *مکتب تفکیک*، ج ۳، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (الف ۱۳۷۸). *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (ب ۱۳۷۸). *پیام جاودانه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- شریفی، احمدحسین و حسن یوسفیان (۱۳۸۵). *عقل و وحی*، ج ۳، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*، ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*، تحقیق محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی شرح الاسفار الاربعة*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث.
- مروارید، حسنعلی (۱۳۹۲). *تنبیها ت حول المبدء و المعاد*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *معارف قرآن*، قم: مؤسسه در راه حق.
- ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۷۳). *توحید الامامیه*، تهران: انتشارات وزارت ارشاد.