

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Vol. ۱۱, No. ۴۲, October-December ۲۰۲۳

The Reminders of Human Constitution (Fiṭrah) from the Point of View of Mīrzā Mahdī Iṣfahānī and Leibniz

Ahmed Karimi^۱

Mohsen Ahmadi^۲

Mohammad Ranjbar Hosseini^۳

Abstract

Belief in the existence of common innate perceptions in the existence of humans, at the top of which is the belief in the existence of God, is one of the important topics among epistemologists. Using a library and descriptive analytical method, this article examines Leibniz's and Mīrzā Mahdī Iṣfahānī's views on the types of reminders of human innate perceptions. Both were of the opinion that humans have prior concepts from birth, with the difference that Mīrzā Mahdī considers these perceptions to be actual and of the nature of knowledge, whose place is the human heart and considers it as an emergency knowledge which is forgotten, so it needs a reminder. The findings of this research showed that Mīrzā Mahdī, based on narrative evidences, mentions the reminders under two categories: naturalistic such as reflection on divine signs and verses, difficulties and hardships, self-knowledge, argumentation, etc. and religious such as Quran, dhikr (remembrance of God), the prophets and Ahl al-Bayt. But Leibniz's theory of human constitution, which is inspired by the Christian teachings of divine illumination and God's face, by dividing perceptual facts into two areas of reason and reality and by forming a system consisting of monads and a system of prior coordination, he considers the innate perceptions not as having the nature of knowledge, but of potential talents that become actual and explicit perception under an internal origin. Leibniz considers the actualizing factors of innate talent to be reflection or reflective perception, learning, and contemplation in sensations and creatures and the design governing them.

Keywords: Mīrzā Mahdī Iṣfahānī, Leibniz, reminders of innate perceptions, divine illumination, introspection.

۱. Associate professor of University of Quran and Hadith, Qom, Iran. ahmad.karimi@gmail.com

۲. Doctoral student, University of Quran and Hadith, Qom, Iran (the responsible author).

ahmadiimohsen@gmail.com

۳. Assistant professor of University of Quran and Hadith, Qom, Iran. gbarhossini@gmail.com

الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والأربعون

ربيع الأول - جمادى الأولى ١٤٤٥ هـ

مذكرات الفطرة من منظر ميرزا مهدي الإصفهاني ولايبنتس

احمد كريمي^١

محسن احمدى^٢

محمد رنجبر حسيني^٣

الملخص

يُعَدُّ الاعتقاد بالإدراكات الفطرية المشتركة في الإنسان وفي مقدمتها الإيمان بوجود الله، أحد المواضيع المهمة عند علماء المعرفة. يتناول هذا المقال آراء لايبنتز وميرزا مهدي الإصفهاني حول أنواع مذكرات فطرة الإنسان باستخدام المنهج المكتبي والوصفي التحليلي. يرى كلاهما أنَّ الإنسان لديه منذ الولادة مفاهيم مسبقة، بهذا الفارق: يعتبر ميرزا مهدي أنَّ هذه التصورات حقيقية ومن طبيعة المعرفة التي مكانها قلب الإنسان ومعرفة طارئة ينساها الإنسان، لذا تحتاج إلى التذكير. وأظهرت نتائج هذا البحث أنَّ الميرزا مهدي اعتماداً على الأدلة النقدية يُدرج المذكرات تحت عنوانين طبيعيين مثل التفكير في الآيات الإلهية، والصعوبات والمصاعب، ومعرفة الذات، والاحتجاج، و... والمعرفة الدينية مثل القرآن والذكر والأنبياء وأهل البيت عليهم السلام. ولكن نظرية لايبنتز عن الفطرة هي المستوحاة من التعاليم المسيحية للنور الإلهي ووجه الله، تقسم الحقائق الإدراكية إلى مجالين هما العقل والواقع، ومن خلال تشكيل نظام يتكون من المونادات ونظام التنسيق المسبق، يتم تكوين نظام فطري. فالإدراكات ليست من طبيعة المعرفة، بل من المواهب الكامنة، فهو يرى أنَّها تحت أصل داخلي تتحول إلى إدراك واضح وحاضر. يعتبر لايبنتز أنَّ عوامل تحقيق الموهبة الفطرية هي الانعكاس أو الإدراك التأملي، وتعلم الرؤية، والدقة في الأحاسيس والمخلوقات والنظام الذي يحكمها.

الألفاظ المحورية

ميرزا مهدي الإصفهاني، لايبنتس، مذكرات الفطرة، الإشراق الإلهي، الروئية إلى الداخل.

١. أستاذ مشارك، جامعة القرآن والحديث، قم، إيران (ahmad.karimi@gmail.com)

٢. طالب دكتوراه، جامعة القرآن والحديث، قم، إيران (الكاتب المستول) (ahmadiimoohsen@gmail.com)

٣. أستاذ مشارك، جامعة القرآن والحديث، قم، إيران (rangbarhossini@gmail.com)

تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و دوم، پاییز ۱۴۰۲

یادآوری یا فرآوری معرفت؟

بررسی دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی و لایب‌نیتس در ادراکات فطری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲

احمد کریمی^۱

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۸

محسن احمدی^۲

محمد رنجبر حسینی^۳

چکیده

بحث از وجود ادراکات فطری مشترک میان انسان‌ها که در راس آن باور به وجود خداوند است، از مباحث مهم بین معرفت‌شناسان است. این مقاله با تحلیل کیفی داده‌ها تلاش کرده تا ادراکات فطری را در اندیشه میرزا مهدی اصفهانی و لایب‌نیتس بررسی کند و در پی آن، مساله یادآوری یا فرآوری این ادراکات را به بحث گذارد. یافته‌های پژوهش نشان داد هر دو بر این عقیده بودند که انسان‌ها از بدو تولد دارای مفاهیمی پیشینی هستند، میرزای اصفهانی این ادراکات را بالفعل و از جنس معرفتی اضطراری دانسته و جایگاهش را قلب انسان، معرفی می‌کند و معتقد است به فراموشی سپرده می‌شوند و از همین روی، به یادآوری نیاز دارد. او با استناد به ادله نقلی، مذکرات مختلفی را بر می‌شمرد که این پژوهش، آنها را تحت دو عنوان یادآوران طبیعت‌شناختی مانند تأمل در آیات الهی، سختی‌ها و شادانی، معرفت و صیانت نفس، احتجاج کردن، و یادآوران دین‌شناختی، هم‌چون قرآن، ذکر، انبیا و اهل بیت رده‌بندی کرده است. تئوری فطرت نزد لایب‌نیتس، از آموزه‌های مسیحی اشراق الهی و صورت خدا الهام گرفته و با تقسیم حقایق ادراکی به دو حیطه عقل و واقع و با تشکیل نظام‌واره‌ای متشکل از موناها و نظام هماهنگی پیشین‌بنیاد، ادراکات فطری را نه از جنس معرفت، بلکه از سنخ استعدادهایی بالقوه می‌داند که تحت یک منشأ درونی به ادراک صریح و فعلی مبدل می‌شوند. لایب‌نیتس عوامل فعلیت‌ساز استعداد فطری را تأمل یا ادراک انعکاسی، آموزش دیدن، و دقت در محسوسات، مخلوقات و نظم موجود در آنها می‌داند.

واژگان کلیدی

میرزا مهدی اصفهانی، لایب‌نیتس، مذکرات فطرت، اشراق الهی، مراقبه، صورت الهی.

۱. دانشیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث (ahmad.karimi@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (ahmadiimoohsen@gmail.com)

۳. استادیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث (ranjbarhosseini@gmail.com)

مقدمه

سؤال از این‌که دانسته‌ها و ادراکات بشر همگی برآمده از تصوّرات بعد از تولد و تجربی است یا این‌که برخی ادراکات انسانی پیشینی و بدون هیچ‌گونه تجربه‌ای در نهاد همه انسان‌ها قرار گرفته است، ذهن متکلمان و فلاسفه حوزه معرفت‌شناسی را در طول تاریخ به خود مشغول ساخته است. آرا و ادله متعدّد در طول تاریخ اندیشه از افلاطون و باور او به وجود عالم مُثُل و نهادینه‌شدن تمامی ادراکات بشری در وجود انسان تا جری فورد و چامسکی^۱ که از فطری‌بودن قواعد زبانی دفاع می‌کردند نشان از آن دارد که حوزه‌های پیشینی ادراکات انسان، همچنان در حوزه فکری و شناختی انسان بسیار اهمیت دارد.

باورها و اندیشه‌هایی که در حوزه معرفت‌شناسی، فطری نامیده می‌شوند، به اذعان معتقدان به آن، در بین فلاسفه و متکلمان مسیحی و مسلمان، آگاهانه و همگانی هستند. کوتاه‌ترین و بدون واسطه‌ترین شناخت را نسبت به امور شناختی در اختیار انسان می‌گذارند که در رأس آن‌ها باور به وجود خداوند متعال است.

گوتفريد ويلهلم لايبنيٲس (۱۶۴۶-۱۷۱۶م)، فيلسوف و رياضي‌دان شهير آلماني و از هواخواهان دکارت است که در حوزه الهیات و فلسفه در بین نظریه‌پردازان قرن هفدهم میلادی یعنی دکارت، اسپینوزا و لاک توانست پیشگام باشد. از این رو، او را «ارسطوی عصر جدید» نامیده‌اند و آرای مهم وی در حوزه معرفت‌شناسی و حتی روان‌شناسی تا امروز تأثیرگذار است.

از طرفی، آیت‌الله میرزامهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ق) از متفکران و متکلمان معاصر است که شاگرد مبرز بزرگانی چون حضرات آیات نایینی و سیدمحمد کاظم طباطبایی یزدی بوده و دیدگاه‌های وی در حوزه معرفت‌شناسی دینی مبتنی بر زدایش علوم بشری عرفان و فلسفه در مقام فهم و تفسیر معارف و حیانی است.

دیدگاه این دو اندیشمند با توجه به جایگاه علمی و قوّتشان در ابواب مختلف مرتبط با الهیات، همواره مورد توجه متخصصان فلسفه و کلام بوده است. این پژوهش با روش تحلیل کیفی داده‌ها، در پی پاسخ به این پرسش است که ادراکات فطری از نظرگاه این دو شخصیت، چه ساز و کاری دارد و باید باز یابی آن را به کدام یک از مقوله‌های یادآوری یا فرآوری نسبت داد.

از حیث پیشینه، این موضوع هیچ‌گونه سابقه تحقیقی مستقلی ندارد؛ اما مقالات یا پایان‌نامه‌هایی

۱. جهت مطالعه بیشتر به زبان‌شناسی دکارتی، نوشته نوام چامسکی با ترجمه احمد طاهریان مراجعه کنید.

با عنوان فطرت و دیدگاه این دو اندیشمند به صورت جداگانه نگاشته شده است. «بررسی مقایسه‌ای دیدگاه لایب‌نیتس و استاد مطهری درباره معنا و گستره معرفت فطری»، نوشته احمد کریمی و محسن احمدی، «مقایسه تطبیقی خداشناسی فطری از منظر لایب‌نیتس و ملاصدرا»، نوشته علی‌اصغر زکوی، «فطرت و معرفت فطری در اندیشه میرزامهدی اصفهانی»، نوشته مهدی باغبان خطیبی از نگاشته‌های موجود و مرتبط است.

۱. دیدگاه میرزای اصفهانی

از نظر مرحوم میرزای اصفهانی، دو گونه امور فطری برای انسان قابل‌تصویر است: فطرت به اطلاق عام که در متن خلقت عالم گنجانده شده و چگونگی خلق و ناموس خلقت بر آن است (سبحانی، ۱۳۹۸: ۳۰). عامه بشر اگر به فطرت خود مراجعه کنند، خواهند یافت که کشف معانی الفاظ (زبان‌شناسی) (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۵۶)، شناخت عقل و علم و شناخت اشیا به عقل و علم (معرفت‌شناسی) (مروارید، ۱۴۱۸ق: ۲۹-۲۵)، شناخت وجود و هستی (جهان‌شناسی) (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۰۳ و ۱۶۶)، نیازمند مفاهیم و تصوّرات نیست و انسان با روش مستقیم فطری به این حقایق علم پیدا می‌کند. او شناخت عام را با عناوین «جری علی الفطره» و «معرفت فطری» یا «فطرت عقلاییه» آورده است که به معنای حذف واسطه‌گری تصوّر از سه ضلعی لفظ، تصوّر و مفهوم است و محلش عقل است (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۵۶ و ۱۷۲). در اطلاق خاص، فطرت به معنای خداشناسی فطری است، نه خداگرایی و محلش قلب و دل انسان است نه عقل (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۳۲۱). این‌گونه شناخت و معرفت بسیار برتر و والاتر از علوم عادی بشری است و خارج از قالب مفهومیّت و معقولیّت است.

یکی از ویژگی‌های معرفت فطری این است که این شناخت، امری بسیط است؛ به این معنا که دارنده آن، به این‌که چنین شناخت و معرفتی دارد، آگاهی و التفات ندارد. هنگامی‌که آگاهی و علم به این معرفت حاصل شد، به شناختی مرگب بدل می‌شود؛ یعنی در آن هنگام، دو معرفت وجود خواهد داشت: یکی، اصل معرفت به خدا و دیگری، معرفت و آگاهی نسبت به آن معرفت.

خداوند تعالی خود را به بندگانش شناسانده بود و آنها به او شناخت بسیطی داشتند، نمی‌دانستند که او را می‌شناسند، و از همین جهت آنها از یادآوری یادآوران و تنبیه منبهان بی‌نیاز نبودند. (ملکی میانجی، ۱۴۳۵ق: ۷۹) این معرفت بسیط و به عبارتی، مورد غفلت باید به معرفت مرگب بدل شود؛ یعنی انسان به آن آگاه گردد تا ثمره عملی در پی داشته باشد. ترکیب این معرفت بسیط از راه‌های

مختلفی ممکن است که مجموعه این راه‌ها، روش‌های تذکر نامیده می‌شوند (برنجکار، ۱۳۷۵: ۱۵۹). استفاده از دو واژه بسیط و مرکب، یادآور تقسیم واژگان انسانی به منفعل و فعال در زبان‌شناسی است که اولی، ناظر به واژگانی است که در ذخیره حافظه فرد وجود داشته است، اما اکنون آن‌ها را به یاد نمی‌آورد و دومی، واژگانی که لفظ و معنای آن‌ها به سرعت به ذهن متبادر می‌گردد. جالب توجه است که از نقطه‌نظر پژوهش‌های زبان‌شناختی تعداد واژگان غیرفعال و منفعل هر انسان که پیش‌تر آن‌ها را می‌دانسته است، اما اکنون به خاطر نمی‌آورد و از گنجینه واژگانی خویش، نمی‌تواند آن‌ها را فراخوان کند، با آن‌که در آن خزانه موجود است، بسیار بیش از واژگان فعال است.

بازگشت به فطرت و از بین بردن موانع توجه به معرفت فطری ذکر است. ذکر به دوگونه لسانی و قلبی موجب توجه و قرب به خداوند و همچنین ازدیاد هدایت و ایمان است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۱: ۲۴۹؛ ملکی میانجی، ۱۴۳۵ق: ۱۸۹). به‌طور کلی، نقطه مقابل ذکر، غفلت و نادیده‌انگاری متعلق معرفت است که در آیاتی مانند اعراف: ۱۲۰۵ و روایات نیز به همین شکل به آن توصیه شده است. همچنین در روایات، ذکر مخلصانه به‌عنوان یکی از عوامل رفع حجاب بین بنده و خداوند و جلادهنده قلب شمرده شده^۲ و غفلت از ذکر، با قساوت قلب و ظلمت، مساوق دانسته شده است.^۳ در نگاه میرزامهدی اصفهانی اندوخته‌های فطری انسان‌ها مطابق ادله متعدّد قرآنی و روایی که کثرت آن در حدّ تواتر است، در عوالم سابق از این دنیا، یعنی عالم خر و توسط خود خداوند در قلوب جمیع انسان‌ها قرار داده شده است (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۱۴). ماهیت این امور فطری از جنس معرفت و فعلی است که حجاب‌های متعدّدی چون تصوّرات و توهمات بشری ممکن است مانع بروز و توجه انسان به آن معارف باشد (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۱: ۴۷۱).

به عقیده ایشان، کسب معرفت به خداوند با استدلال و توصیف ایجابی محال است و معارف بشری جز ضلالت و فاصله‌گرفتن از شناخت حقیقی خداوند متعال در پی نخواهد داشت. بنابراین، ایشان تنها راه اضطراری سوق بشر به سمت معرفت‌الله را از راه فطرت می‌داند که

۱. «وَإِذْ ذَكَرَ رَبُّكَ فِي نَفْسِكَ تَصَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ»
 ۲. «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْفَةِ وَتُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَمْسَةِ وَتَتَقَادُّ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَلَةِ»
 (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: خ ۲۱۲).

۳. «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهَ تَعَالَى بِالْتَعْظِيمِ خَالِصًا ارْتَفَعَ كُلُّ حِجَابٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ... وَإِذَا غَفَلَ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ كَيْفَ تَرَاهُ بَعْدَ ذَلِكَ مُوقِفًا مَحْجُوبًا قَدْ قَسَا وَأَظْلَمَ مِنْذُ فَارَقَ نَوْرَ التَّعْظِيمِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰).

با مذکراتی که از جانب شریعت معرفی شده است، به منصفه ظهور می‌رسد (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۱: ۴۷۸).

میرزاهدی اصفهانی با توجه به این‌که اصل وجود معارف فطری و منشأ آن را از ادله نقلی استخراج نموده است، بر مذکرات امور فطری تأکید فراوانی دارد و عوامل عدیده‌ای را با استناد به قرآن و روایات به‌عنوان مذکرات امور فطری معرفی می‌کند. می‌توان مذکرات فطرت در کلام مرحوم میرزا را به یادآوران طبیعت‌شناختی و یادآوران دین‌شناختی تقسیم کرد و با سیر در آثار میرزای اصفهانی درمی‌یابیم که گروه دوم خود مذکر به همان یادآورهای طبیعت‌شناختی اند که به صورت طبیعی و همگانی برای همه آدمیان فراهم است.

۱-۱. یادآوران طبیعت‌شناختی

از نظر مرحوم میرزا، پدیده‌های طبیعی نیز هر یک سهمی در تذکر دارند و این دسته از یادآوران را ما در این‌جا به دو حیث غیر معرفتی و معرفتی تقسیم می‌کنیم. از میان یادآوران طبیعی غیر معرفتی، مرحوم اصفهانی به سختی‌ها و شداید، اشارات مستقیمی دارد. تابعان او به مسئله تدبیر در آیات آفاقی و انفسی در یادآوران معرفتی پرداخته‌اند.

۱-۱-۱. یادآوران طبیعت‌شناختی غیر معرفتی

سختی‌ها و شداید) انقطاع و دل‌کندن از تعلقات دنیوی، از امور دیگری است که آدمی را به معرفت فطری آگاه می‌سازد. انسان در این جهان، وابستگی‌های فراوانی دارد. این وابستگی‌ها، از آن‌رو که تمام حواس و قوای ادراکی انسان را به خود مشغول می‌کند و از هر چه غیر خود اوست، باز می‌دارد، مانع توجه به معرفت فطری هستند. بنابراین، دل‌بریدن از این تعلقات و زدودن تمام توجه از این تعلقات، موجب می‌شود که حجاب غفلت از وجود انسان زدوده شود و انسان متوجه معرفت فطری که در درونش نهاده شده است، گردد (اصفهانی، بی‌تا: ۲۶؛ اصفهانی، ۱۳۹۶، ۱: ۴۷۳-۴۷۶).

انقطاع از تعلقات دنیوی ممکن است اختیاری یا غیراختیاری باشد. در انقطاع اختیاری، آدمی با آگاهی به تعلقات مادی خویش و با علم به این مطلب که این تعلقات، مانع بروز معرفت فطری او و به‌تبع آن، رسیدن او به خیر و سعادت شده‌اند، اراده می‌کند که این تعلقات را کنار نهد. اما در انقطاع غیراختیاری، عوامل خارجی موجب می‌شوند که تعلقات دنیوی انسان، هر چند برای لحظه‌ای کوتاه، از بین بروند و انسان به معرفت فطری خود توجه پیدا کند. نمونه‌ای از انقطاع

غیراختیاری که در قرآن کریم به آن اشاره شده است، انقطاعی است که با بلایا و مصائب و به حاصل می‌شود (برنجکار، ۱۳۷۵: ۱۶۳-۱۶۵).

در قرآن کریم و روایات به‌گونه‌ها و اشکال متعددی تنبّه معرفت فطری توحیدی انسان‌ها به‌وسیله مصائب و مشکلاتی که برای انسان پیش می‌آید، ذکر شده است. آیات متعددی، انسان‌ها را در هنگام آسایش و آرامش و فراهم‌بودن امکانات و خوشی‌ها غافل و بی‌توجه نسبت به معرفت فطری الهی می‌داند و تصریح می‌کند در زمانی که این نعمت‌ها از انسان سلب می‌شود و مصائب و مشکلات به او روی می‌آورند، انسان بی‌درنگ به معرفت فطری خود باز می‌گردد و خداوند را مورد خطاب و ستایش و تضرع قرار می‌دهد. میرزا مهدی به سیزده آیه در همین رابطه و از جمله، عنکیوت: ۶۵؛ زمر: ۷ و اسرا: ۶۷ اشاره می‌کند.

ممکن است گفته شود که این مراجعه انسان به خداوند در هنگام مشکلات که در قرآن از آن نام برده شده است، نتیجه توحیدی است که با عقل ثابت شده است. با اندکی تأمل در آیات، این اشکال وارد نیست؛ چرا که برخی آیات از مشرکانی سخن می‌گوید که با وجود شرک جلی، در هنگام بلایا و مصایب این رجوع و تنبّه به خداوند را دارند (مروارید، ۱۴۱۸ق: ۱۰۱). در روایات نیز به تنبّه مصیبت‌ها و مشکلات و بازگشت انسان به‌واسطه آن به معرفت فطری خویش اشاره شده است!

لازم به ذکر است که تأکید قرآن کریم و روایات بر رابطه شداید و سختی‌ها با معرفت خداوند، می‌تواند پاسخی به مسئله شر و فلسفه وجودی شرور در عالم باشد که نیازمند پژوهش مستقلی است.

صیانت نفس) یکی دیگر از راه‌هایی که به صورت طبیعی یادآور فطرت است صیانت نفس است. مرحوم میرزا مهدی، صیانت‌نفس را راه تقرّب و نزدیکی به خداوند می‌داند و معتقد است که ابواب نور و علوم، بدین صورت به سوی آدمی باز می‌گردد (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۸۷).

۲-۱. یادآوران طبیعت‌شناختی معرفتی

تأمل و تفکر در آیات الهی) از دیگر راه‌های زنده کردن معرفت فطری توحیدی، تفکر و تأمل در مخلوقات خداوند است. موجودات عالم همگی نشانه‌های خداوند متعال هستند. خداوند خود

۱. «اللَّهُ هُوَ الَّذِي يَبَيِّنُ لِلنَّاسِ آيَاتِهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ كُلِّ مَخْلُوقٍ، عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ كُلِّ مَنْ دُونَهُ اللَّهُ» (صدوق، ۱۴۰۳ق:

را با این نشانه‌ها ظاهر کرده است و انسان از طریق تأمل در این نشانه‌ها این ظهور را درک می‌کند و به یاد خداوند می‌افتد (ملکی میانجی، ۱۴۳۵ق: ۱۸۳-۱۸۴). به عبارت دیگر، از آن‌جا که موجودات، جلوه‌های خدا هستند، تأمل در آن‌ها موجب می‌شود که آدمی معرفت فطری مورد غفلت خود را به یاد آورد.

شاید بتوان گفت این روش بیشترین تکرار و تأکید را از سوی خداوند متعال در قرآن کریم دارد. آیات فراوانی در این کتاب شریف هست که انسان را به تعقل و تفکر در مخلوقات خداوند از زمین، آسمان، کوه‌ها، ابرها گرفته تا دریاها، ابرها، شتر، زنبور و... ترغیب می‌کنند.

باید به این نکته توجه داشت که تعقلی که قرآن به آن سفارش می‌کند، با تعقل فلسفی متفاوت است. یکی از تفاوت‌های مهم این دوگونه تعقل آن است که تعقل فلسفی برای کشف امور ذهنی مجهول انجام می‌شود، ولی تعقل مورد نظر قرآن، برای رفع غفلت و توجه به امر معلوم و مورد غفلت است، نه برای کشف مجهول.

تفاوت دوم این است که تعقل فلسفی تنها متوجه کلیات ذهنی است و با استفاده از این مفاهیم کلی، تصویری از امری مجهول ارائه می‌دهد و به اثبات وجود آن نیز می‌پردازد؛ برای مثال، درباره وجود خداوند، ابتدا تصویری از خداوند ارائه می‌کند و با استفاده از تصوّرات ذهنی دیگر، به توضیح و تبیین آن می‌پردازد و سپس با استفاده از تصدیقات ذهنی دیگر، به اثبات وجود خارجی برای آن می‌پردازد؛ اما تعقل مورد نظر قرآن، نه تنها با مفاهیم کلی، بلکه از اساس با مفهوم ذهنی سروکار ندارد (برنجکار، ۱۳۷۵: ۱۸۵).

احتجاج کردن یکی دیگر از راه‌های توجه‌دادن به معرفت فطری، احتجاج است. احتجاج به معنای اقامه حجّت و دلیل، روشی برای تذکر و تبه منکران وجود خدا و توجه دادن آن‌ها به معرفت فطری‌شان است (قزوینی، ۱۳۷۳: ۱۱۲). باید توجه کرد که احتجاج دو گونه است: گاهی مخاطب آن در مقام انکار برآمده و دارای موانع ذهنی یا اخلاقی است که این نوع احتجاج را جدال می‌نامند که البته باید شرایط آن رعایت شود تا مصداق جدال احسن باشد و در غیر این صورت، امری ناپسند است.

گونه دیگر احتجاج، موردی است که مخاطب موانع روحی یا اخلاقی ندارد و به عبارتی، بر انکار خود پافشاری و لجاجت نمی‌کند. این نوع احتجاج را احتجاج به معنای خاص می‌نامند که می‌تواند تذکر دادن به آیات یا مانند آن باشد (برنجکار، ۱۳۷۴: ۹۶-۱۰۰). پیروان مکتب تفکیک مدّعی‌اند که احتجاج در هر یک از دو معنای خود، با دلیل عقلی فلسفی متفاوت است و موارد

اختلافی را بین این دو برمی‌شمرند (ملکی میانجی، ۱۴۳۵ق: ۸۷).

معرفت نفس میرزای اصفهانی یکی از راه‌های مهم معرفت خداوند را از طریق معرفت نفس می‌داند. او با استناد به روایات متعدّد، عرفان نفس را به این معنا می‌داند که انسان نفس خود را به‌عنوان دشمن و بلکه دشمن‌ترین دشمنانش بشناسد. نفس از نظر او به گونه‌ای است که سرچشمه همه «سینات و قبایح و شرور است و همواره و حتّی بعد از این‌که به همه نعمت‌ها و اکرام نیز دست یافت، صرفاً سزاوار بغض است و نه دوست داشته‌شدن» (اصفهانی، ۱۳۹۸: ۵۸۱). از نظر میرزا، استغراق نفس در مال و نعمت‌های دنیوی، موجب فراموشی یاد خداوند می‌شود، مگر آن‌که عصمت الهی مانع نسیان گردد؛ اّمّا شناخت نفس به‌مثابه دشمن‌ترین دشمنان، موجب می‌گردد که بفهمد آنچه از نعمت‌ها و مقدورات دارد و محبوب اوست، در واقع مربوط به نفس نیست، بلکه مالک آن‌ها فرد دیگری است و محبوب حقیقی هموست و «درست زمانی‌که مالک این نعمت‌ها را شناخت ناگزیر عاشق منعم می‌گردد.» (همان: ۵۸۲)

به نظر می‌رسد دسته اول را می‌توان مذکّر مستقیم یا درجه اول نامید و دسته دوم را مذکّر غیرمستقیم یا درجه دوم نامید؛ زیرا برخلاف دسته اول، به نحو مستقیم، آدمیان را به معرفت الهی نمی‌رسانند، بلکه با بهره‌گیری از تأمل و عملیات عقلی به معرفت خداوند دست می‌یابند.

۲-۱. یادآوران دین‌شناختی

منظور از یادآوران دین‌شناختی، آن دسته از مذکّراتی است که توسط دین برای اثاره دفائن و گنجینه‌های نهان عقول و راهنمایی انسان به سوی صلاح و نجات، پیش‌بینی گردیده است.

۱-۲-۱. قرآن کریم

در باور میرزای اصفهانی از جمله منبّهات، معرفت‌های فطری خود قرآن کریم است. او با تأکید بر آیات متعدّد قرآن کریم، اساس آن را تذکّر می‌داند. در همین رابطه میرزا مهدی می‌گوید: این قرآن عظیم، مذکّر عقلی است که خود حجّت الهی است و مذکّر علم حقیقی است که هر شخص غافل‌ی به سبب آن به شناخت می‌رسد و همچنین منبّه و مذکّر به حقیّی (خداوند) است که هر مولودی مفضطور به شناخت آن است... و به حقیّی (خداوند) که انسان‌ها او را با فطریشان یافته‌اند و او را به ساده‌ترین و نزدیک‌ترین راه می‌شناسند...؛ به همین جهت است که خداوند متعال قرآن را با نام‌های هدایت، نور، حکمت، موعظه و رحمت توصیف نموده است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۱: ۱۷۷). او همچنین با استناد به بیش از ۶۰ آیه از جانب خداوند در وصف قرآن کریم

از جمله تکویر: ۲۷، الحاقه: ۲۴۸، قمر: ۳۱۷ و نیز روایات معتبر، اساس قرآن کریم را بر تذکر و یادآوری معرفت‌های فطری می‌داند که آیاتش بینات و مظهر است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۱: ۱۸۳-۲۵۸-۳۹۸).

۲-۲-۱. انبیا و ائمه معصوم

یکی از مهم‌ترین راه‌های تذکر، به دست پیامبران و اولیای الهی صورت می‌گیرد. اصلاً وظیفه پیامبران این است که انسان را به معرفت فطری خود نسبت به خداوند توجّه دهند و او را از وجود آن آگاه نمایند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۱: ۱۹۴). این تذکر و تنبّه، به واسطه انبیا با توجّه به اقتضائات مختلف و متفاوتی که در هر قوم و قبیله و مخاطبان آن‌ها بود، انجام می‌گرفت و بسته به حال و وضعیت مخاطب، شیوه و روشی متناسب و درخور اتخاذ می‌شد. از این رو، وظیفه پیامبران، استدلال بر وجود خدا نیست، بلکه آن‌ها وظیفه دارند که انسان‌ها را به معرفت فطری‌ای که خودشان واجد آن هستند، توجّه دهند. از همین رو، خداوند متعال، پیامبر اسلام ﷺ را مژگر نامیده است.^۴ (غاشیه: ۲۱) یا در روایات به تصریح بیان شده است که پس از هدایت فطری الهی، انسان‌ها آن را به فراموشی می‌سپارند و وظیفه انبیا، آن است که فطرت و میثاق‌های فطری را به آن‌ها یادآوری کنند^۵ (مرورید، ۱۴۱۸ق: ۱۰۷؛ اصفهانی، ۱۳۹۶، ۱: ۲۱۲)

۲. دیدگاه لایب‌نیس

تئوری لایب‌نیس درباره فطرت و به طور کلی معرفت، تابعی از نظریه وجودشناختی اوست و از این رو تلاش می‌کنیم تا به اجمال درباره‌اش بحث کنیم.

۲-۱. پیوند نظام وجودشناختی لایب‌نیس با نظریه معرفت

از دیدگاه لایب‌نیس انسان پس از تولد و پیش از هرگونه تجربه‌ای واجد ادراکاتی در ناخودآگاه خویش است و به دیدگاه مخالفانش که می‌گفتند حقایق در وجود ما مانند مجسمه هرکول در سنگ

۱. «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»

۲. «وَإِنَّهُ لَتَذِكْرٌ لِّلْمُتَّقِينَ»

۳. «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ»

۴. «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ»

۵. «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذَكِّرَهُمْ مَنَسِبَةَ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُوا عَلَيْهِم بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: خ ۱).

مرمر است و سنگ مرمَر نسبت به قبول این یا آن شکل به کلی بی تفاوت است. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۴۰۵؛ طعمه، ۱۹۵۶: ۱۴۸؛ نیکولاس جالی، ۱۳۹۱: ۱۹۶) اعتقادی نداشت. او می گفت: «یک قطعه سنگ مرمَر رگه‌هایی مشخص با ترتیبی خاص دارد و شکل‌هایی را نشان می‌دهد که تنها یک مجسمه‌ساز ماهر می‌تواند آن‌ها را کشف و بهره‌برداری کند. به همین شکل، «یک طبع، استعداد، یک پیش‌ساخت که به نفسمان تعیین می‌بخشد و موجب تحقق آن حقایق ضروری می‌شود قابل اخذ از آن رگه‌ها است» (wilson, ۱۹۹۹: p.۳۳۸)

در اندیشه او ما با دو نوع حقایق ادراکی روبرو هستیم: حقایق عقل با وجودی (truths of reason) جهان‌شمول و برای همه جهان‌های ممکن، ضروری‌الصدق و ضروری‌الوجودند، آنها ذاتاً بدیهی یا قابل تحویل به بدیهی هستند که وجودشان مبتنی بر اصل تناقض و انکارشان موجب تناقض است. دیگری، حقایق واقع (truths of fact) یا غیروجودی که حقایقی غیرضروری‌الوجود هستند و اضدادشان قابل تصوّر است. وجودشان مبتنی بر اصل جهت کافی است (وجودشان به مرجح نیاز دارد) و انکارشان موجب تناقض نیست (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۳۴۸-۳۴۹). حقایقی که مسئله صدق آن‌ها تنها به همین جهان ممکن باز می‌گردد و صدق آن‌ها فقط از راه تجربه حاصل می‌شود. او مابین وجود ادراک و آگاهی به آن ادراک تمایز می‌گذاشت و باور داشت که ادراکات مبهم و بی‌شماری در پستوهای ذهن بشر وجود دارند که انسان به آن‌ها التفاتی ندارد (لئا، ۱۳۸۴: ۷۵). این ادراکات بی‌شمار، کلی و مبهم ممکن است مشتمل بر حقایق عقل یا حقایق واقع باشد و ممکن است فطری یا غیرفطری باشند.

از دیدگاه لایب‌نیس ساختار ذهن انسان در خصوص حقایق عقل و واقع، فرآیند و عملکرد متفاوتی را در جهت اکتشاف و تصریح این مفاهیم دارد. به اعتقاد او، موضع تجربه‌گرایان و ناباوران به ادراکات فطری فقط می‌تواند در یک حالت، منبعی برای نمایان‌ساختن حقایق ممکن باشد؛ اما در خصوص هر نوع حقیقت ضروری یا فطری کاملاً ساکت است. او باور داشت که ذهن، قرابت خاصی با حقایق ضروری دارد و با تدوین نظام واره‌ای متشکل از مונادها و قاعده هماهنگی پیشین بنیاد تلاش کرد تا تبیینی ارائه کند که چگونه این مفاهیم که در حالت بالقوگی و اضمار، مسکوت هستند فعلی و مصرّح می‌شوند.

از نظر او، مونادها عناصر حقیقی طبیعت و در واقع اساس حیات و طبیعت را تشکیل می‌دهند و در حقیقت، همان نفس و نقطه متافیزیکی اشیا هستند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۳۹۲). مونادها بسیط، مجرد و فاقد بُعد و جزءند و در عوض، دارای ویژگی‌هایی همچون شوق، ادراک و حافظه‌اند

و تمایز آن‌ها هم به دارا بودن درجات مختلف از همین ویژگی‌ها است (لتا، ۱۳۸۴: ۷۵؛ لایب‌نیتس، ۱۹۸۳: ۲۷؛ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۹۲: ۲۱۴).

مونادها از نظر لایب‌نیتس به سه دسته ناآگاه، نیمه‌آگاه و خودآگاه تقسیم می‌شوند که مونادهای ناآگاه از شعور و ادراک برخوردار نیستند؛ اما نیمه‌آگاه‌ها، دارای احساس و صورت ساده‌ای از حافظه‌اند و موناد خودآگاه، آن‌گونه که در انسان است، دارای تعقل و امکان التفات به ادراکات مضمر انسانی نیز است. به عقیده او، در بین انواع موناد تنها موناد انسانی یا ارواح ناطقه هستند که علاوه بر ادراک، دارای ادراک انعکاسی یا امکان آگاهی بر ادراک نیز هستند. وجود ادراک انعکاسی در موناد انسانی به معنای متمایز بودن تمام ادراکات انسان یا متعارف و معتاد بودن تأمل در همه انسان‌ها نیست. انسان‌ها در طول زندگی دارای ادراکات مبهم بی‌شماری هستند که بسیاری از آن‌ها کلی است، به جزئیات آن واقف نیستند و هیچ تلازمی با ادراک انعکاسی یا تأمل ندارد. به گفته لایب‌نیتس، سه‌چهارم انسان‌ها در اعمال خود مثل جانوران عمل می‌کنند و با تکیه بر حافظه و تداعی و بدون تأمل در جزئیات، به بازبایی ادراکات مضمر پرداخته و به وقایع اطراف خود می‌نگرند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۳۹۶-۳۹۵). لایب‌نیتس تلاش می‌کند خواننده را قانع کند که مفاهیم انعکاسی همان مفاهیم فطری هستند (Jolley, Nicholas. ۱۹۹۰, p. ۱۸۴).

لایب‌نیتس با اعتقاد به بساطت مونادها و نفی علیت اعدادی مالبرانش، قول به بدون منفذ بودن مونادها و عدم تأثیرپذیری آن‌ها از عالم خارج را گزاف نمی‌دانست، بلکه آن را طبیعی و هم معقول می‌دید (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۳۹۲). شاید تصور شود که قول به عدم تأثیر و تأثر مونادها در نگاه نخست، مبانی او را به ایدئالیسم نزدیک می‌کند و هر گونه تأثیر خارجی جهت بالفعل ساختن استعدادها بالقوه را باطل می‌سازد. اما باید به این مطلب توجه داشت که لایب‌نیتس رابطه علی و معلولی خارجی بین جواهر فرد جسمانی را بدون اشکال و برای جواهر فرد روحانی یا مونادها، ممتنع می‌دانست و معتقد بود که رابطه علی و معلولی مونادها درونی و بر محور شوق است (همان: ۳۹۳). او در نظام هماهنگی پیشین بنیاد خود، علیت غایی را با علیت مکانیکی تلفیق کرده بود یا به بیان دیگر، راهی برای قرار دادن علیت مکانیکی تحت علیت غایی می‌یافت (Woolhouse, ۱۹۹۴, pp. ۴۰۰-۱).

در نگاه او ابدان مطابق قوانین مکانیکی در یکدیگر تأثیر می‌گذارند اما نفوس و جواهر فرد غیرمادی مطابق قوانین علل غایی عمل می‌کنند. ابدان تحت قلمرو علیت فاعلی و نفوس تحت قلمرو علیت غایی با یکدیگر تعامل و هماهنگی کامل پیشینی دارند. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴:

حال که مونا داری نظام و هماهنگی است هرگونه تغییر و تبدل ادراکی نیازمند عاملی موثر است. از آنجا که نفوذ و تاثیر خارجی موناها ممتنع است، ادراکات انسان برای تغییر و تبدل خود نیاز به یک اصل و مبدئی ذاتی و درونی دارند که او این عامل درونی را شوق نامیده است. او باور داشت مونا طبق اصل کمال آفریده شده و چون واجد شوق است طبعاً میل دارد با تبدل از یک تصور به تصویری دیگر به سمت نظامی نامتناهی حرکت و آن را در خود منعکس کند. (همان: ۳۹۵)

به عقیده او، برای استخراج و فعلی کردن ادراکات بالقوه یا فطری انسان، باید از نو، نظریه باستانی تذکار افلاطون را احیا کرد. این بدان معناست که قبل از هر گونه تجربه‌ای، تصوّراتی در ذهن ما وجود دارد که ما الزاماً به آنها وقوف نداریم. مسئله‌ای که یادآور مُثُل افلاطونی و وجود جهانی معقول فراتر از جهان محسوس ماست. جهان معقولی در ذهن خداوند وجود دارد که من معمولاً آن را منطقه مُثُل می‌نامم (Leibniz to Hansch, ۲۵ June ۱۷۰۷, Dutens ii. ۲۲۲; L: ۵۹۲) در ادامه به این نکته نیز اشاره می‌کنیم که لایب‌نیس باور داشت که انسان با اشراق الهی و در ذهن خداوند می‌اندیشد که اهمیت منطقه مُثُل در معرفت‌شناسی او را نشان می‌دهد.

دو تفکر معارض در روزگار لایب‌نیس وجود داشته است: آنتونیو آرنولد (۱۶۱۲-۱۶۹۴) می‌اندیشید که مفاهیم تاجایی که به آنها فکر می‌کنیم، در ذهنمان هستند و هر بار که دوباره به آنها بیندیشیم، مفهوم دیگری از همان چیز به ذهنمان می‌رسد که شبیه قبلی است؛ اما در مقابل، مالیرانش باور داشت که این‌ها متعلق بی‌واسطه یا شکل پایداری هستند که حتی وقتی دیگر به آنها نمی‌اندیشیم هم باقی‌اند. لایب‌نیس به تبعیت از دیدگاه افلاطونی، مفاهیم را هوئیات مجرد و منطقی می‌دانست و با رأی دوم هم‌دلی داشت (Jolley, ۱۹۹۰: ۱۳۳). در واقع به نظر لایب‌نیس منشأ شناسایی انسان، فقط تجربه نیست، بلکه پیش از آن، جنبه فطری دارد و این منشأ فطری با تذکار و یادآوری ظهور می‌کند (همان: ۳۲۱). در باور لایب‌نیس این مفاهیم و تصوّرات فطری از حیث ماهوی، از سنخ معرفت نیستند، بلکه از نوع استعداد و قوه هستند و به سبب عواملی به فعلیت و صراحت می‌رسند (چالی، ۱۳۹۱: ۱۹۷).

۲-۲. مبانی الهیاتی در معرفت‌شناسی لایب‌نیس

نظریه لایب‌نیس در باره وجود به‌نحور روشنی با خداوند ارتباط دارد و متأثر از آموزه‌های مسیحی

صورت الهی و اشراق الهی است. پس فهم معرفت‌شناسی وی منوط به دانستن نحوه نقش آفرینی خداوند در دستگاه معرفتی انسان است. او می‌اندیشد که ذهن در حالت وابستگی مستمر وجودشناختی به خداوند است. ادراکات مصرح ناشی از تأثیر حس و عوامل خارجی بر ادراک اند و ادراکات مضمَر برای مصرح شدن نیازمند تأثیر اندیشه‌اند که هیچ‌کدام از حیثه علّت و معلول خارج نیستند. بنا به «نظام هماهنگی پیشین بنیاد» تغییرات طبیعی مونا‌دها، ناشی از مبدئی درونی به نام «تأثیر انگاره‌ای» و معلول حالات قلبی هر جوهر است تا این‌که به خداوند ختم می‌شود و هیچ رابطه تأثیر و تأثر بیرونی وجود ندارد.

۱-۲-۲. آموزه صورت الهی

برخی معتقدند که اساس فلسفه لایب‌نیتس مبتنی بر آموزه مسیحی آفرینش انسان به صورت خداوند است. به نظر لایب‌نیتس و متأثر از دیدگاهی مسیحی در سفر پیدایش، ذهن و نفس آدمی به صورت خدا^۱ ساخته شده (پیدایش ۱:۲۷) و از همین رو، ادّعا می‌کند که ما خداوند را از طریق شناختی که از نفسمان داریم، می‌شناسیم. او با تکرار زیاد بر این نکته تأکید می‌کند که نفوس انسانی، تصاویر الهی هستند و حتی آن‌ها را الهه‌های کوچک می‌نامد و تنها تفاوت ذهن انسانی از خداوند را در این می‌داند که از آن موجود بزرگ، بسیار کوچک‌ترند. گستره شناخت انسان با شناخت خداوند شباهت دارد و ذهن انسان در شناخت حقایق ضروری، همچون ذهن خدا است.

۲-۲-۲. آموزه اشراق الهی

در واقع، تئوری هماهنگی پیشین بنیاد لایب‌نیتس، تلاشی برای نظام‌مندسازی آموزه اشراق الهی^۲ مسیحیت است. دیدگاه وی درباره اشراق الهی متشکل از سه ادّعاست: آموزه مسیحی مقارنت و ملازمت الهی^۳، دیدگاه تأثیر علیّ محض خداوند بر ذهن انسان و نظریه بازنمود یا ترجمان الهی^۴ (Jolley, ۱۹۹۰: p.۱۴۴).

مقارنت الهی) نور الهی بر ذهن ما اشراق دارد به این معنا که ذهن در وضعیت وابستگی

-
۱. Image of God
 ۲. Divine illumination
 ۳. Divine Concurrence
 ۴. Divine expression

وجودشناختی مستمر نسبت به خداوند قرار دارد. می‌توان گفت به دلیل هم‌آیی و ملازمت الهی^۱ [با هر کمالی، به این معنا] که پیوسته به هر موجودی هر کمالی را می‌دهد، متعلق خارجی نفس تنها خدا است و از این نظر، خداوند برای ذهن همان چیزی است که نور برای چشم است. این همان حقیقت الهی است که در ما می‌درخشد و آگوستین در مورد آن بسیار می‌گوید و مالبرانش از او پیروی می‌کند (Leibniz to Hansch, ۲۵ July ۱۷۰۷, Dutens ii. ۲۲۳; L: ۵۹۳).

تأثیر علی محض (لایب‌نیتس در توافق با نظریه علل موقعی یا مقارنه‌گرایی مالبرانش می‌گوید: «خداوند تنها جوهری است که به شکل علی بر ذهن انسان تأثیر می‌گذارد. دکارت هم با علل موقعی موافق است؛ اما معتقد است که جواهر مخلوق می‌توانند با یکدیگر در تعامل باشند» (Jolley, ۱۹۹۰: ۱۴۵).

ترجمان الهی (زبان اشراق الهی، معنای نمادین و رمزگونه‌ای دارد که لایب‌نیتس آن را با تئوری ترجمان یا باز نمود، توضیح می‌دهد: «نفس، ترجمان خداوند، هستی، جواهر و همه موجودات است.» (۲۶ G iv. ۴۵۱; L: ۳۲۰).

و در جای دیگر می‌گوید: «تنها به‌وسیله فعل مستمر خداوند بر روی ماست که ما در نفسمان تصوّراتی از همه اشیا را داریم؛ یعنی از آن‌جا که هر معلولی، باز نمود و بیانگر علت خود است، جوهر نفس ما یک ترجمان مشخص، بدل و شبیه‌سازی یا تصویری از ذات، تقکر و اراده الهی و همه مفاهیمی است که در خداوند است.» (Ibid: ۳۲۱)

با این حال، نظریه بیان (ترجمان) لایب‌نیتس متهم است که همه مفاهیم را از جنس فطری و درونی می‌داند و لاک می‌گوید اگر کسی چنین ادعایی دارد که همه مفاهیم، نوعی گرایش‌ها و تمایلات فطری هستند، او در واقع منکر وجود مفاهیم فطری است (Locke, ۱۹۶۴, ۱. Ii: ۵).

۲-۳. ساز و کار فعلیت فطرت از منظر لایب‌نیتس

دانسته شد لایب‌نیتس اندوخته‌ها و مفاهیم فطری را از نوع استعدادهای ذهنی می‌داند که دارای بالقوگی است، اکنون باید دید از نظر او عوامل و اسباب خروج ادراکات بالقوه از مرزهای اضممار و به فعلیت رسیدن آنها چیست.

۱. Divine concourse

۱-۳-۲. مراقبه و درون‌بینی

یکی از روش‌های خاصی که مطابق نظر لایبنیتس می‌تواند موجب به فعلیت رسیدن استعداد فطری از جمله باور به خداوند در انسان‌ها شود، تأمل در درون یا مراقبه نفسانی^۱ است. به نظر می‌رسد او این روش را از حوزه الهیات دینی و مسیحی خویش به دست آورده باشد (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۱۴۵). در واقع، در فضای معرفت‌شناسی لایبنیتسی، مفهوم مراقبه یا تأمل در درون - که تا حد زیادی با اصطلاح درون‌نگری^۲ در معرفت‌شناسی امروز برابر است - باید در کنار مفهوم شناخت نفس^۳ مطالعه و فهمیده شود.

لایبنیتس تأمل در درون را این‌گونه تعریف می‌کند: «اما تأمل و مراقبه^۴ چیزی نیست، جز توجه به آنچه در درون ماست. آنچه که ما با خود داریم را حواس به ما نمی‌دهد. با توجه به این موضوع، آیا می‌توان انکار کرد که چیزهای زیادی در ذهن ما فطری است؛ زیرا ما به اصطلاح فطری خودمان هستیم و نیز به این دلیل که ما شامل وجود، وحدت، جوهر، مدت، تغییر، فعل و ادراک هستیم و میزبان متعلقات دیگری از تصورات ذهنی مان هستیم.» (NE, I. i (A VI. vi; RB), p. ۷۸)

لایبنیتس در جایی دیگر بیان می‌دارد: «کاملاً درست است که درک ما از مفاهیم یا از حواس خارجی می‌آید و یا از حس درونی که تأمل و درون‌بینی نامیده می‌شود؛ اما این تأمل و مراقبه آن‌گونه که جان لاک می‌گفت، محدود به عملیات ذهن نیست...، بلکه از خود ذهن نیز فراتر می‌رود و در ادراک ذهن است که ما جوهر را درک می‌کنیم.» (Jolley, Nicholas. ۱۹۹۰, p. ۱۸۱) (Échantillon des reflexions sur l'Essay, A VI. vi. ۱۴ به نقل از: ۱۴)

او در گفتاری درباره متافیزیک نیز تأکید می‌کند: «اما هر طور که در نظر بگیریم، همیشه نادرست است که بگوییم همه تصورات ما از به اصطلاح حواس خارجی سرچشمه می‌گیرند؛ زیرا تصویری که من از خودم و افکارم دارم و در نتیجه وجود، جوهر، فعل، هویت و بسیاری دیگر، از یک تجربه درونی به دست می‌آیند.» (G iv. ۴۵۲; L, p. ۳۲۱) (در کتاب فوق که متقدم بر تعلیقاتش بر جان لاک نگاشته شده است نیز هر چند به همان صراحتی که در جستارهای جدید در فهم بشری

۱. reflection
۲. introspection
۳. Self_knowledge
۴. meditation

آمده است، از مفاهیم فطری سخن نمی‌گوید؛ اما در این‌جا نیز فاصله‌اش را با تئوری لوح سفید ارسطو حفظ می‌کند (Jolley, Nicholas. ۱۹۹۰, p. ۱۸۲).

در باور لایب‌نیتس، تصوّرات و حقایق فطری همواره در نفس حاضرند و فقط زمانی کاملاً به وجدان در می‌آیند که با توجّه به خود و مراقبه، مورد ادراک خودآگاه ما قرار گیرند (راسل، ۱۳۹۰: ۱۷۵). لایب‌نیتس می‌اندیشید که پایه‌ای‌ترین ادراک ضروری در حوزه معرفت‌شناسی دین، باور به خدا است. او معتقد بود که ذهن، با اندکی تأمل از درون خویش به مهم‌ترین بازتاب تصوّرات فطری در حوزه معرفت‌شناسی نایل می‌آید و آن تصوّر واضحی از خداوند متعال است و به صدق قضیه «خدا وجود دارد» علم حاصل می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۴۰۵).

او افکار و معرفت‌های انسانی را محدود می‌داند؛ اما معرفت‌های انسان، بسیار وسیع‌تر از افکار او است. انسان می‌تواند با اهتمام خالصانه و مراقبه، خود به ایجاد وسایل اکمال حقایق نایل آید، به حریت ذهنی کامل برسد و از هر گونه توصیف و تطبیق به اشتغالات ذهنی و تکیه بر خطاها و دفاعیات نابجای از مذهب دست بردارد (لایب‌نیتس، ۱۹۸۳م: ۱۵۸). در نتیجه مراقبه و درون‌بینی، شناخت نفس تحقّق می‌یابد که به معنای شناخت امور کلی و نه جزئیات است. در اصل مسئله شناخت نفس میان دکارت و مالبرانش و جان لاک و لایب‌نیتس اتفاق نظر وجود دارد. دکارت معتقد بود که ذهن و نفس بهتر از بدن شناخته می‌شود و شناخت نفس یقینی‌تر از شناخت بدن است؛ اما مالبرانش با این دیدگاه استادش موافق نبود و جان لاک باور داشت که شناخت نفس و بدن، هر دو در یک درجه از ابهام هستند. ادعا شده است که لایب‌نیتس از دیدگاه‌های اینان تأثیراتی پذیرفته و در نهایت، به دیدگاه دکارت و کارترین‌هایی تن داده است که باور داشتند شناخت نفس یقینی‌تر از شناخت بدن است (Jolley, Nicholas. ۱۹۹۰, pp. ۱۷۳-۸). لایب‌نیتس، در مخالفت با نظر مالبرانش می‌نویسد: پدر [مالبرانش] گفته بود که ما نفس خود را با احساس آگاهی درونی می‌شناسیم و به همین دلیل، شناخت نفسمان ناقص‌تر از چیزهایی است که ما در خدا می‌شناسیم... حقیقت این است ما همه چیز را در خودمان و نفس خود می‌بینیم و دانشی که از نفس داریم، بسیار درست و دقیق است [juste]، به شرط آن‌که از آن مراقبت کنیم. به وسیله همین شناختی که از نفس داریم، وجود، جوهر و خود خدا را می‌شناسیم (G vi. ۵۷۸).

۲-۳-۲. آموزش

آموزش دیدن از جمله موضوعاتی است که لایب‌نیتس بین آن و تصوّرات فطری هیچ‌گونه تنافی

نمی‌بیند و حتی آن را یکی از اسباب فعلیت یافتن تصوّرات فطری مطرح می‌کند. در اندیشه او، فطریّات می‌توانند قابل آموزش باشند. برخلاف جمله معروف جان لاک، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی که می‌گفت هر چه مورد آموزش قرار می‌گیرد، دیگر فطری نیست لایبنیتس به‌صراحت اذعان داشت که حتی تصوّرات و حقایق فطری نیز آموختنی است. او در جستارهای جدید در فهم بشری، نظرات و داوری‌های خود را از زبان شخصیتی استعاری به نام توفیلیس^۱ و در پاسخ به شخصیتی خیالی دیگر، به نام فیلاتس^۲ که نماد تقدّر جان لاک است، عرضه می‌کند و می‌گوید: «من کاملاً موافقم که ما تصوّرات فطری و حقایق فطری را می‌آموزیم، اعم از آن‌که به سر منشأ آن‌ها توجّه داشته باشیم یا به‌واسطه تجربه تصدیقشان کنیم... حقایق مربوط به اعداد در درون ما است. با این حال، ما آن‌ها را فرا می‌گیریم، خواه آن‌ها را از سر منشأشان اخذ کنیم که در این صورت، فرد آن‌ها را از طریق دلیل برهانی می‌آموزد (که اثبات می‌کند آن‌ها ذاتی اند) و یا همانند محاسبه‌گران رایج، آن‌ها را با مثال‌هایی محاسبه می‌کند. این گروه، اصول زیربنایی را نمی‌دانند؛ اما تنها قواعد را از طریق آن‌ها که به دستشان رسیده است، یاد می‌گیرند... حتی گاهی یک ریاضیدان توانمند، دلایل نتایجی را که توسط فرد دیگری به دست آمده است، نمی‌داند و با محاسبه به روش استقرایی، به این نتایج تن می‌دهد (Leibniz ۱۹۷۵: p. ۸۵).

۳-۲. دقت در محسوسات

یکی دیگر از طرقی که لایبنیتس برای خروج یک تصوّر فطری از قوّه به فعل بر می‌شمارد، دقت و توجّه به محسوسات در این عالم است. دقت در محسوسات در باور او ذهن را بیدار و به‌سوی یک ناظمی حکیم هدایت می‌کند که عالم را چون ساعتی دقیق و بدون هیچ خللی تنظیم نموده و او همان خداوند متعال است. به عقیده لایبنیتس، خداوند بهترین عالم ممکن را خلق نموده است؛ از جمله مهم‌ترین ادله عظمت خداوند، ظواهر منظم و مستحکمی هست که با دقت و توجّه در آن‌ها، می‌توان به این معرفت دست یافت (لایبنیتس، ۱۹۸۳م: ۲۵).

شاید به نظر بیاید دیدگاه لایبنیتس درباره یادآور بودن آموزش و نیز دقت در محسوسات با تعریف فطری از نظر او متعارض باشد؛ چرا که فطری بنا به نظرش آن است که ذهن، تصوّراتش را از درون ذات خویش اخذ می‌کند و نه این‌که هر ذهنی به صورت بالفعل و صریح بر همه آن‌ها

۱. «Theophilus» به‌معنای خلیل‌الله و به‌عنوان نماد رسولان و دینداری.

۲. «Philaethes» به‌معنای دوستدار حقیقت و به‌عنوان نماد فلسفه‌ورزی.

آگاهی داشته باشد؛ همچنین از تأثیر امر خارجی بر موند انسانی سخن می‌گوید که ظاهراً با قاعده هماهنگی پیشین بنیاد او در تنافی است؛ اما باید توجه داشت که لایب‌نیس ادعا نمود حواس در تذکر به امر فطری دخالت دارند، با تعریفش از فطرت منافاتی ندارد، چه آن‌که حواس انسان و تجربیات در وصول ذهن نسبت به فعلیت یافتن مفاهیم و تصوّرات فطری نقش ضروری و واسط را ایفا می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۳۷۳).

بنابراین تدبیر و تأمل در مخلوقات الهی و محسوسات این نظام احسن و همچنین ایجاد پیوستی بین این نظم و ناظمی آگاه، مفهوم فطری وجودی نامتناهی را برای هر صاحب‌خردی به‌وضوح می‌رساند.

نتیجه‌گیری

در اندیشه میرزامهدی اصفهانی، اندیشه‌های فطری انسان از نوع معرفت هستند که انسان این معارف را در عالمی پیش از این دنیا و از جانب خداوند به‌صورت قلبی و روحی به دست آورده است. به عقیده او، انسان با معارف فطری زاده و متولد می‌شود که تنها طریق کسب معرفت است و انسان مضطرب به آن است. این معرفت اضطراری، به دلایل و اسباب متعددی پس از تولد انسان و ورود او به این دنیا دچار حجاب شده و به فراموشی سپرده می‌شوند. انسان برای دوری از غفلت و فراموشی معارف فطری باید پیوسته به مذکّرات و منبّهاتی که خداوند نام برده است، تمسک کند تا معارف فطری‌اش همیشه زنده و بیدار بماند.

براساس یافته‌های پژوهش، می‌توان گفت از نظر میرزای اصفهانی مذکّرات به دو دسته یادآوران طبیعت‌شناختی (معرفتی و غیرمعرفتی) و دین‌شناختی تقسیم می‌شوند. مذکّرات دین‌شناختی، چون انبیا و ائمه معصومان علیهم‌السلام، قرآن‌کریم و طبیعت‌شناختی غیرمعرفتی چون سختی‌ها و شدائد و طبیعت‌شناختی معرفتی همچون تفکر و تأمل در آیات الهی، احتجاج‌کردن و معرفت نفس هستند که می‌توانند احیاگر معارف فطری انسان باشند.

اما در اندیشه لایب‌نیس که از معتقدان به وجود تصوّرات و مفاهیم فطری در بین فلاسفه غرب بود، انسان‌ها دارای دو دسته ادراکی عقل و واقع هستند. انسان‌ها در اذهان خود دارای ادراکات بی‌شمار و مضموری هستند که به بسیاری از آن‌ها در طول زندگی آگاهی پیدا نمی‌کنند و اغلب چون حیوانات از طریق تداعی و تکیه برحافظه به آن حقایق می‌نگرند. لایب‌نیس، فعلیت‌بخشی به ادراکات بالقوه انسانی را مدیون مکانیزم و ساختاری مبتنی بر موندولوژی و نظام هماهنگی پیشین بنیاد می‌داند که به موجب آن، ذهن به تصریح ادراکات فطری دست یابد.

به عقیده او این تصوّرات از جنس معرفت و بالفعل نیست، بلکه از نوع استعداد و قوّه است و به صورت ادراکاتی ناخودآگاه در ذهن همه انسان‌ها وجود دارد. این ادراکات، طی فرآیند درونی موناها که متأثر از شوق به کمال مطلق است، به ادراک صریح درمی‌آید و به فعلیت می‌رسد.

با توجه به اصولی که لایب‌نیتس برای اثبات قاعده هماهنگی پیشین بنیاد مبنی بر بساطت موناها، به مثابه محلّ ادراک انسانی پذیرفته، موناها قابلیت تأثر از بیرون را ندارند و بنابراین، ممکن است برخی، اندیشه او را محکوم به ایدئالیسم کرده و در نتیجه، بحث از عوامل و مسببات فعلی شدن ادراکات بالقوه انسان را بی‌ثمر ببینند. اما این ابهام، به‌طور عمده ناشی از بی‌توجهی به این مسئله است که لایب‌نیتس در مبحث علیّت بین ابدان و نفوس تفاوت می‌گذاشت. او در جواهر فرد مادی به علیّت فاعلی و مکانیکی قائل بود؛ اما در جواهر فرد روحانی تبدلات ادراکی را ناشی از علیّت غایی می‌دانست و آن را تأثیرات انگاره‌ای نامید. به عقیده وی، مراقبه و توجه به نفس، دقت در محسوسات و مخلوقات الهی و نظم موجود در آن‌ها و آموزش دیدن، از عواملی است که در به فعلیت رسیدن ادراکات فطری که صریح‌ترین آن وجود خداوند متعال است، مؤثر است.

نظام معرفت‌شناختی لایب‌نیتس از آموزه آگوستینی اشراق الهی و نیز آموزه صورت خدا متأثر است و به نظر می‌رسد او در بحث فطرت، در مبحث شوق به کمال مطلق، تحت‌تأثیر آرای ارسطو و در نظریه استدکار، وام‌دار افلاطون است؛ چراکه افلاطون همه معرفت‌های آدمیان را از جنس یادآوری و بازآفرینی آنچه در عوالم دیگر یافته می‌دانست. در حالی که میرزای اصفهانی برای اشاره دفاين عقول، نقش عناصر بیرونی و دین‌شناسانه و خصوصاً هدایت انبیای الهی را موثر می‌شمرد اما لایب‌نیتس نوعی نگاه طبیعت‌گرایانه و ناظر به روابط علی و معلولی موناها تحت ساختار هماهنگی پیشین بنیاد به این موضوع دارد و سهمی برای انبیا و پیام‌آوران الهی در فعلیت‌بخشی به استعداد فطری قائل نیست. با عطف نظر به آنچه آمد، می‌توان وجوه اشتراک تازه‌تری را میان اندیشه لایب‌نیتس و میرزامهدی یافت؛ زیرا نقطه عزیمت میرزامهدی در مسئله فطرت نیز وجود عوالم پیشین بوده و او نیز معرفت را در ارتباط با نور الهی می‌دانسته است. همچنین معرفت و صیانت نفس میرزای اصفهانی به عنوان مذکرات فطرت، با مراقبه لایب‌نیتسی و شناخت نفس و تامل در آنچه درون ماست به مثابه راهی برای فعلیت معرفت، قابل مقایسه است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، صبحی صالح.

۱. اصفهانی، میرزامهدی، (۱۳۹۶)، معارف القرآن، تحقیق: مؤسسه معارف اهل البيت علیهم السلام، قم، نشر معارف اهل البيت علیهم السلام.
۲. _____، (۱۳۹۵)، ابواب الهدی، تحقیق: مؤسسه معارف اهل البيت علیهم السلام، قم، نشر معارف اهل البيت علیهم السلام.
۳. برنجکار، رضا، (۱۳۷۴)، معرفت فطری خدا، قم، نشر نیا.
۴. _____، (۱۳۷۵)، مبانی خدانشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، چاپ دوم، قم، نشر نیا.
۵. تهرانی، میرزاجواد، (۱۳۷۴)، میزان المطالب، چاپ چهارم، قم، مؤسسه در راه حق.
۶. راسل، برتراند، (۱۳۹۰)، شرح انتقادی فلسفه لایبنیتس، ترجمه: ایرج قانونی، تهران، نشر مهر ویستا.
۷. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۸)، «فطرت و معرفت فطری از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی»، مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، ش ۲۵، ص ۲۵-۴۴.
۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۹. _____، (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین.
۱۰. _____، (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، نشر دآوری.
۱۱. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۸۲)، فلسفه لایبنیتس، تهران، نشر ققنوس.
۱۲. طعمه، جورج، (۱۹۵۶م)، فلسفه لایبنیتز، مصر، نشر دارالمعارف.
۱۳. قزوینی، مجتبی، (۱۳۷۳)، بیان الفرقان فی معاد القرآن، تهران، مرکز جامعه تعلیمات اسلامی.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمدآخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۱۵. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. لایبنیتز، گوتفرید ویلهلم، (۱۳۷۵)، موندولوژی، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، نشر خوارزمی.
۱۷. _____، (۱۳۷۲)، موندولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۸. _____، (۱۹۸۳م)، ابحاث جدیدة فی الفهم الانسانی، ترجمه: احمد فؤاد کامل، المغرب، دارالثقافة.
۱۹. لئا، رابرت، (۱۳۸۴)، فلسفه لایبنیتس، ترجمه: فاطمه مینایی، تهران، نشر هرمس.
۲۰. مجتهدی، کریم، (۱۳۹۰)، لایبنیتس و مفسران فلسفه او، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی.

۲۱. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۳۵ق)، توحیدالامامیه، تنظیم: محمد بیابانی اسکویی، عراق، نشر دارالبذر.
۲۲. مروارید، حسنعلی، (۱۴۱۸ق)، تنبیهات حول المبدأ والمعاد، چاپ دوم، مشهد، نشر آستان قدس رضوی.
۲۳. نیکولاس، جالی، (۱۳۹۱)، لایب‌نیتس، ترجمه: سیدمسعود حسینی، تهران، نشر ققنوس.
۲۴. G: C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., ed. C. I. Gerhardt, (۱۹۶۰), Berlin: Weidmann, ۱۸۷۵-۹۰; reprint ed. Hildesheim: Olms.
۲۵. Gr: G. Grua (ed.), G. W. Leibniz, (۱۹۴۸), *Textes inédits* (۲vols., Paris.
۲۶. Jolley, Nicholas. (۱۹۹۰), *The light of the soul: theories of ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, New York.
۲۷. Leibniz, G. W. (۱۹۸۱), *New Essays concerning Human Understanding* (NE), trans. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University.
۲۸. Locke, J. (۱۶۹۰), *An Essay concerning Human Understanding*, ed. A. D. Woolzley, London.
۲۹. Woolhouse, R.S., G.W. (۱۹۹۴), *Leibniz Critical Assessments*, V. ۱-۴, London, Routledge,
۳۰. Wilson, Margaret Dauler (۱۹۹۷), *Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy*, Princeton University, New Jersey, US.