

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۵۰ - ۲۷

ماهیت عقل در مکتب تفکیک و سیر تحولی آن

عباسعلی اسکندری^۱
مهدی افچنگی^۲
ارسطو میرانی^۳

چکیده

مکتب تفکیک از جمله مکاتب و نحله‌های فکری معاصر است که با پیش کشیدن بحث‌هایی پیرامون ناب‌سازی و خالص‌گردانی معرفت قرآنی، چالشی جدید برای فلسفه اسلامی دانسته می‌شود. هدف از این نوشتار که ضمن تبیین منطقی تصورات و توضیح معنای مفاهیم و تبیین گزاره‌های اعتقادی و نظری اهالی تفکیک فرآیند نظری آنان درباره عقل و نقش و جایگاه آن در انگاره‌ها و سامان عقیدتی‌شان مورد بررسی و واکاوی قرار گیرد. روش این پژوهش مطالعات کتابخانه‌ای به شیوه‌ی توصیفی و تحلیلی انجام گرفته است. نتایج این تحقیق نشان داده است؛ عقل فطری کاشف حقایق و جزئیات و نوری مجرد و خارج از حقیقت انسان تعریف شده و هیچ حجیتی ذاتی بر آن مترتب نیست. از سوی دیگر در اندیشه مکتب تفکیک حکم بر ابطال عقل برهانی داده شده و برهین فلسفی و برهانی فاقد حجیت فرض می‌گردند و بنابراین، قادر نخواهند بود نقشی در فهم معارف دینی ایفا نمایند.

واژگان کلیدی

تحول، دین، عقاید، عقل خود بنیاد، فلسفه، مکتب تفکیک.

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.
Email: ab.eskandari@iau.ac.ir
۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mehdi afchengi@iau.ac.ir
۳. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.
Email: arastoo.mirani@iau.ac.ir

طرح مسأله

نام مکتب تفکیک نخستین بار توسط محمدرضا حکیمی مطرح شد. این مکتب که ریشه در اندیشه‌های مرحوم میرزا مهدی اصفهانی دارد، توسط شاگردان و پیروان وی حفظ، تکمیل و ترویج گردید. مکتب تفکیک بر جداسازی میان معارف و حیانی (قرآن و سنت) و معارف بشری (فلسفه، عرفان و ...) تأکید دارد. پیروان این مکتب بر این باورند که برای شناخت دین باید مستقیماً به منابع اصلی دینی یعنی قرآن و حدیث رجوع کرد و فلسفه، عرفان و علوم بشری جایگاهی در شناخت حقایق دین ندارند.

این مکتب به شدت با برداشت‌های عرفانی و فلسفی از معارف دینی مخالف است و سلوک و حیانی را به عنوان برترین روش در حیطه دین معرفی می‌کند. از دیدگاه تفکیکیان، میان معارف بشری و و حیانی تفاوتی بنیادین وجود دارد و حتی این دو در بسیاری موارد با یکدیگر در تضاد و تناقض هستند. آنان معتقدند که عقل انسان برای فهم همه حقایق محدود و ناتوان است، و وجود اختلاف میان اهل عقل نیز این ادعا را تأیید می‌کند. البته، عقل مورد نظر در این تفکر نوری است الهی که پس از تزکیه باطن به شیوه شرعی از حجاب پاک می‌شود؛ نه معقولات و معلومات انسانی، فلسفی یا عرفانی که همواره در معرض نقص، تغییر و تحول‌اند.

در سال‌های اخیر تحقیقات و پژوهش‌های متعدد و مختلفی درباره مکتب تفکیک به انجام رسیده است که هر یک از لونی به واکاوی و توغل بر آن پرداخته‌اند. از جمله پژوهش‌های این حوزه می‌توان به کتاب «نقد و بررسی نظریه تفکیک» محمدرضا ارشادی‌نیا، «سودای تفکیک» از سیدحسن اسلامی اردکانی، عقل و نقش آن در تفسیر از نگاه مکتب تفکیک به قلم عباس همامی و حامد علی اکبرزاده، تحلیل انتقادی دیدگاه مکتب تفکیک در مورد رهیافت عقل‌گرایانه فلسفی به دین از عباس یزدانی و محمد کریمی لاسکی اشاره داشت. مکتب معارفی خراسان یا آنچه بعدها توسط یکی از اندیشمندان این مکتب، محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک نامیده شد، قائل به تفکیک و جدایی میان مسیرهای سه‌گانه حصول معرفت، وحی و عقل (فلسفه) و کشف (عرفان)،

بوده و معارف وحیانی (قرآن و سنت) و معارف بشری (فلسفه و عرفان و ...) را از یکدیگر جدا می‌داند. اهالی تفکیک تاکید موکد دارند که تمام توجه بایستی معطوف به معارف خالص و برخاسته از وحی باشد. همچنین باید از تحمیل معارف بشری خصوصاً فلسفه و علوم عقلی بر معارف وحیانی از رهگذر روش تأویل به جد اجتناب کرد.

ایشان دلیل تحذیر از تأویل را هم آن می‌دانند که میان معارف بشری و معارف وحیانی «تفاوت ماهوی» و تعارض و تضاد وجود دارد: «در این سه جریان (وحی، عقل، کشف) در میان پیروان جریان دوم کسانی بوده اند که توانائی عقل را در کشف حقایق دانسته اند (به ویژه در فلاسفه غربی) چنانکه در پیروان جریان دوم و سوم نیز کسانی بوده اند که به مدد تأویل و توجیه، داده های مکتب خود را با مکتب نخست منطبق می‌شمرده اند، و به تعارض و تضادی معترف نبوده اند، و آن تفاوت ماهوی را که میان علم وحیانی وجود دارد، به دلیل خویگر شدن با آن مفاهیم و مصطلحات، یا خوشبین بودن و ایمان داشتن به معلمان آن علوم و اصطلاحات، حس نمی‌کرده اند، یا به گونه ای از آن می‌گذشته اند، یا به مدد «تأویل» آن را نادیده می‌گرفته اند» (حکیمی، ۱۳۷۵: ۵۶).

پیروان مکتب تفکیک معتقدند که برای شناخت دین باید به سراغ خود منابع اصلی دینی یعنی قرآن و حدیث رفت و نمی‌توان برای فلسفه و عرفان و علوم بشری در مسیر شناخت حقایق دین نقشی قائل شد. این مکتب با برداشت عرفانی و فلسفی از معارف دینی مخالفت ورزیده و سلوک وحیانی را بهترین سلوک در حوزه دین دانسته و معارف وحیانی را اصل، و معارف بشری را فرع و جعل می‌خواند و بر این باور انگشت تأکید می‌نهد که میان این دو گونه معارف تفاوت ماهوی و تضاد و تناقض وجود دارد. ایشان اذعان می‌دارند که عقل آدمی محدود به حدود و قیودی بوده و عاجز از معرفت به تمامی حقایق است. این باور را نیز مستند به اختلاف میان اهل عقل می‌کنند. برای منظومه فکری قائلین به مکتب تفکیک چند مولفه را نیز می‌توان احصاء کرد:

انفکاک سه ساحت دین، فلسفه و عرفان، اصالت و رجحان معرفت دینی بر انواع دیگر معرفت، استناد معرفت دینی به قرآن و حدیث و اتکاء به ظاهر آیات و روایات، اتکای عقل به وحی و تقابل عقل خودبنیاد دینی و عقل فلسفی و ردّ هر گونه تأویل.

مطابق تلقی اهل تفکیک، عقل نوری است که با تصفیه باطن و به طریق شرعی از آن رفع حجاب می‌شود، نه معقولات و معلومات انسانی و فلسفی و عرفانی که همواره دچار نقص و تغییر و تحول است. در واقع، واژه عقل به نزد ایشان و اهل فلسفه نه «مشترک معنوی» بلکه «مشترک لفظی» می‌باشد که چارچوب معنایی شاذی دارد. حال مسئله، بازساخت و دریافت این معنا از عقل و سیر دگرگونی آن در اندیشه قائلان به مکتب تفکیک و نقش آن در فرآیند فهم و شناخت است؛ اینکه چگونه تولید معنا می‌کند و در سامان فکری مدافعان آن چه کارکردی دارد.

درباره دیدگاه‌های مکتب تفکیک آثار مختلف و متعددی، چه از سوی موافقان و چه از سوی مخالفان، قلمی شده که خود به بحث‌های فراوانی دامن زده است، اما آنچه در این پژوهش بیشتر مورد توجه واقع می‌شود، بررسی معنا و مفهوم عقل در بستر فکری این مکتب و نقش آن در فرآیند شناخت و معرفت است.

۱. معناسازی عقل

مفهوم عقل از آن دست مفاهیمی است که در طول تاریخ اندیشه اسلامی به بحثها و چالش‌های زیادی منجر شده است و در پاره‌ای موارد بیش از آنکه مفهومی واحد باشد که همگان بر سر معنا و مصادیق آن متفق‌القول باشند، «مشترک لفظی» بوده است.

واژه عقل در لغت عرب از ماده «عقل یعقل عقال» به معنای بند و بستن آمده است. معنای اصلی عقل در زبان عربی به مفاهیمی چون منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری اشاره دارد (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۷۶۹). خلیل نحوی عقل را نقطه مقابل جهل معرفی می‌کند و راغب بر این باور است که عقل نیرویی است که برای پذیرش دانش آماده است. فارس بن زکریا علت نام‌گذاری عقل را این می‌داند که انسان را از انجام رفتارها و گفتارهای ناپسند بازمی‌دارد، و جرجانی نیز تأکید دارد که عقل صاحب خود را از انحراف از مسیر درست بازمی‌دارد (جرجانی، ۱۳۹۴: ۶۵). با توجه به بیانات لغت‌شناسان، می‌توان نتیجه گرفت که معنای اصلی «عقل» به مفهوم بازداشتن و منع کردن اشاره دارد و در این معنا، دو جنبه «معرفتی» و «ارزشی» لحاظ شده است. به عبارت دیگر، عقل هم منبع معرفت است و هم ابزاری است که انسان را به سوی راه راست و اعمال نیکو هدایت می‌کند. برای رسیدن به

راه راست، لازم است که عقاید انسان درست و مطابق با واقع باشند، و برای انجام اعمال نیکو نیز ضروری است که حسن و قبح اشیا و اعمال شناخته شوند. از این رو، می‌توان گفت که عقل آن چیزی است که عقاید صحیح و رفتارهای پسندیده را به انسان نشان می‌دهد. این معنای لغوی در استفاده‌های قرآنی و حدیثی مورد توجه قرار گرفته است. اما در اصطلاح فلسفه و کلام، "عقل" دو معنا دارد: یکی موجودی که ذاتاً و حقیقتاً مجرد است و به شکلی مستقل از نفس و بدن وجود دارد. فلاسفه بر اساس قاعده‌هایی مانند «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» و «امکان اشرف»، سلسله‌ای از عقول را تصویر کرده‌اند که واسطه فیض الهی هستند. بر اساس این دیدگاه، از خداوند تنها یک موجود که به "عقل اول" معروف است صادر می‌شود، سپس از آن عقل دوم و تا عقل دهم که "عقل فعال" نام دارد، ایجاد می‌شود. بر این اساس، عالم طبیعت از عقل فعال نشأت گرفته است. این عقول، عقول طولی هستند و میان آن‌ها رابطه علیت برقرار است.

شیخ اشراق علاوه بر تأیید وجود عقول طولی که توسط مشائیان مطرح شده‌اند، معتقد است تعداد این عقول بیشتر از ده است. همچنین او از عقول عرضی یا ارباب انواع نیز سخن می‌گوید. طبق نظر وی، هر نوع مادی یک عقل عرضی یا "رب النوع" دارد که مدبر آن است، و انواع مادی در نسبت با این عقول به "اصنام" شابهت دارند. شایان ذکر است که بین این عقول عرضی رابطه علیت وجود ندارد. (مصنفات، ۱۳۸۰: ۱۳۹) در فلسفه اسلامی، عقل یکی از مفاهیم کلیدی و پرکاربرد به شمار می‌رود که در این زمینه به عنوان یکی از قوای نفس انسانی مطرح می‌شود. در این معنا، عقل ماهیتی مستقل ندارد، بلکه با نفس متحد است و به عنوان یکی از مراتب و قوای آن شناخته می‌شود. جایگاه عقل بشری در میان قوای دیگر از جمله خیال، وهم و حس تعریف می‌شود و توانایی ادراک کلیات و استنتاج مسائل نظری را بر اساس مقدمات بدیهی و معلوم دارد. همچنین عقل بر اساس نوع مدرکات خود به دو دسته تقسیم می‌شود: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری به نوبه خود دارای چهار مرتبه است: عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

۱-۱- عقل هیولایی

جوهری است که در دایره شوون و کمالات حیوانی به کمال رسیده و تمامی قوای حیوانی در آن بالفعل حاضرند، اما هنوز به کمال انسانی و ادراک عقلانی دست نیافته است. این عقل توانایی پذیرش صور علمی را دارد و به محض فراهم شدن شرایط تعلیم و تعلم، بی‌درنگ این صور را می‌پذیرد.

۱-۲- عقل بالملکه

در این مرتبه، نفس به جوهری قوی‌تر و متعالی‌تر از عقل هیولایی بدل می‌شود، زیرا بخشی از قوای ادراکی آن به تدریج به فعلیت رسیده و از حالت بالقوه خارج گشته است. در این مرحله، نفس قادر به درک عقلی قضایای کلی بدیهی است؛ مانند اینکه نقیض‌ها نمی‌توانند هم‌زمان جمع یا رفع شوند یا اینکه هر حادثه‌ای نیازمند علتی است. با این حال، عقل در این وضعیت هنوز توانایی استدلال منطقی و ترتیب قیاس برای استخراج مطالب عقلی از مقدمات اولیه را ندارد.

۱-۳- عقل بالفعل

در این مرتبه، نفس به نیروی تفکر و توانایی استخراج حقایق مجهول از مقدمات بدیهی دست یافته است. صاحب این مرتبه از عقل می‌تواند از طریق ترکیب مقدمات و ایجاد برهان و استدلال منطقی دقیق، مسائل علمی را حل کند. کسی که به این درجه رسیده باشد، شایسته عنوان "عالم حقیقی" است. با همه این‌ها، در این مرتبه نیز احتمال غفلت و خطا وجود دارد.

۱-۴- عقل مستفاد

در این مرحله، نفس کاملاً از غبار غفلت رها گشته و به چنان درجه‌ای از جوهره عقلی و شدت ادراک معقولات خالص رسیده که همواره در مشاهده این معقولات قرار دارد. هیچ نیرویی قادر نیست آن را به عالم حس بکشاند یا پرده‌ای بر ادراکات عقلی آن بیندازد. این مرتبه نهایت کمال عقل و فعلیت انسان است.

ارسطو برای عقل جایگاهی مشابه جایگاه طبیعت در نظر می‌گرفت. به اعتقاد او، در

طبیعت دو اصل اساسی قوه و فعل وجود دارند، و بنابراین عقل نیز به دو بخش عقل فعال و عقل منفعل تقسیم می‌شود. این دیدگاه با دو نظریه دیگر در تقابل قرار داشت: یکی دیدگاه افلاطون که باور به وجود عالم مثل و حضور نفس پیش از بدن در آن عالم داشت، و دیگری دیدگاهی که تعقل را معادل انفعال بدن یا نفس نمی‌دانستند. بر این اساس، زمانی که تعقل صورت می‌گیرد، تنها تغییری که رخ می‌دهد، آن است که در مغز یا نفس انسان نقش و اثری پدیدار می‌شود. (قزوینی، ۱۳۸۶: ۵۷)

۲. ماهیت عقل در مکتب تفکیک

مکتب تفکیک یکی از مکاتب و نحله‌هایی است که در کلام فلاسفه پیرامون ماهیت عقل پیچیده و بر آن خدشه وارد می‌سازد. از نظر ایشان، تعریف فلاسفه از عقل و لحاظ کردن آن در نفس غیر قابل قبول است و تاکیدشان بر این است که با معنای عقل مورد ادعای فلاسفه قرابتی ندارند. در این بخش جهد ما این است تا بر تعریف و استدلال‌ات این مکتب نوری افکنده و ابعاد آن را ترسیم نماییم.

در مکتب تفکیک، عقل تعریفی ویژه و منحصر به خود دارد که با اتکا به همین تعریف می‌توان جایگاه آن را در تبیین و تفسیر قرآن مورد بررسی قرار داد. بر اساس دیدگاه اهل تفکیک، عقل در کتاب و سنت به عنوان نوری خارجی، مجرد و بسیط معرفی شده است؛ نوری که ذاتاً ظاهر است، مظهر غیر به شمار می‌رود و از نفس انسان مستقل است. این عقل توانایی تمیز حسن و قبح اعمال را داشته، قادر به شناخت جزئیات است و حقایق را تأیید و باطل را انکار می‌کند.

در مقابل، به گفته اصحاب تفکیک، در علوم بشری عقل به معنای فعلیتی در نفس تعریف می‌شود که ابزار استنتاج نظریات از مبادی بدیهی است. بر همین اساس، از منظر علمای علوم بشری نظیر فلسفه و عرفان، عقل چیزی جز نیروی ادراک کلیات محسوب نمی‌شود. «فاعلم ان العقل الذی یشار الیه فی العلوم الالهیه هو النور الخارجی الظاهر بذاته لکل عاقل حین ظهور حسن الافعال و قبحها و یعرف به الجزیات و غیرها و الصادق علی الله و الکاذب و الناصح الامین و الغاش الخائن...». (اصفهان، ۱۴۱).

به عبارتی، عقل در تعریف مکتب تفکیک نوری است که خدای متعال آن را بر انسان

افاضه می‌کند: «ان العقل نور مجرد و موجود عنی خارج عن حقیقه الانسان فیضه الله تعالی علی الانسان...» (مروارید، ۱۳۸۷: ۲۶).

بنا بر نگرش اهل تفکیک، عقل نوری مجرد است که هیچ یک از خصوصیات ماده را ندارد. به باور ایشان، همه آنچه خدا آفریده، مادی هستند بجز خداوند و انوار قدسی مانند عقل و علم و حیات و نور خاتم الانبیاء. از همین رو گفته می‌شود: «و ما قلنا ان العوالم مخلوقه من الجواهر البسیطه، مقصودنا عوالم الاشباح و الأظله الارواح و الدنيا و الاخره و الجنه و النار و الاجسام و الا "روح و القلانکه، و الشیاطین و الجن و اما الانوار المجردة باصطلاح الحكماء كنور العقل و نور العلم و نور الحیاة و نور الخاتم الانبیاء (ص) فهذه الانوار لیست من العوالم التي قلنا أنها من الجواهر البسیطه» (قزوینی، ۱۳۳۱: ۶۰).

با عطف نظر به عبارت فوق، عقل و علم مجرد فرض می‌شوند و جملگی موجودات عالم به استثنای حضرت حق و انوار مقدسی چون عقل و علم، الباقی مادی هستند.

پیروان مکتب تفکیک برای تحکیم تعریف جدید خود از عقل، نگرش خویش را به پاره‌ای از روایات و آیات شریفه همچون آیه دهم سوره مبارکه شمس «و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها» و آیه بیست و دوم سوره مبارکه الانفال «ان شر الدواب عندالله الصم الیکم الذي لا یعقلون» و روایاتی مانند «لما خلق العقل استنطقه ثم قال أقبل فاقبل ثم قال ادبر فادبر ثم قال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقا هو احب الی منک... ایاک آمر و ایاک آنهی و ایاک اعاقب و ایاک اثیب» (کلینی، ۱/۱۰)، متکی می‌سازند. البته بدین نکته نیز باید توجه داشت که فرآیند استدلالی موجه‌گردانی و تعمیم این آیات و روایات بر تعریف ایشان از عقل چندان که باید و شاید، روشن نیست و بیش از آنکه به ایضاح مطلب مدد رساند خود موجبات ابهام مضاعف است. به هر حال، از نظر ایشان «اگر عقل در همان معنای فلسفی خویش باشد، در این دیدگاه تأکید می‌شود که عقل از ابزار معرفت و منابع آن به حساب نمی‌آید. اما اگر از عقل معنا و مفهوم دیگری اراده شود ... یعنی مغایر با مفهوم فلسفی آن، در این صورت عقل از منابع معرفت و حتی منبع انحصاری خواهد بود.» (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۵۳). در چنین حالتی، این عقل حجیت ذاتی داشته و همواره مصون از خطا و لغزش فرض می‌گردد. این حجیت ذاتی برای عقل و معرفت نیز از آنجایی حادث

می‌گردد که در چارچوب معنای جدید، دور و تسلسل چراها از میان برداشته می‌شود. بدین ترتیب، از نظر اصحاب تفکیک این نوع از حجت و برهان است که واجد اعتبار بوده و اساس و بنیان معرفت مبتنی بر حجت و برهان در آیات شریفه و روایات از این جنس است. از جمله خصوصیات دیگر عقل از نگاه مکتب تفکیک، خارجی بودن نور عقل است. بدین معنا که نور عقل واقعی خارج از نفس و روح انسان است که نفس انسان توانایی برخوردار از آن را دارد و به واسطه این وجدان، نفس قادر به خودآگاهی به ذات و معلومات می‌گردد. در مصباح الهدی چنین آمده که: «ان الحقایق الخارجة عن الذهن، الظاهرة بذاتها لذاتها و لغيرها، من العقل و العلم و الفهم و الشعور و الحیاة و الوجود و القدر، تكون نظیر ظهور الشمس.» (اصفهانى: بی تا: ۲۵ و ۲۴) همانا حقایق خارج از ذهن که ظاهر بالذات و لذات و مظهر غیر می‌باشند. از عقل و علم و فهم و شعور و حیات وجود و قدرت، ظهور و آشکاریت آنها مثل خورشید است. همچنین میرزا مهدی اصفهانى باز در ابواب الهدی می‌گوید: «فالمراد بلفظ العقل و العلم، كلما ورد في القرآن و الروایات هو النور الخارجی الذي یجده الانسان» (اصفهانى: بی تا: ۵۴) منظور از عقل و فهم که در قرآن و روایات وارد شده همان نور خارجی است که انسان آن را درمی‌یابد.

بدین ترتیب آنچه که روشن می‌نماید این است که مطابق آرای اهل تفکیک، عقل نور و حقیقی خارجی است که از جانب خداوند متعال به آدمی افاضه شده است که انسان به واسطه آن جزییات و حقایق را درک میکند و عقل حقیقی که در کتاب و سنت به آن اشاره شده غیر از عقلی است که در علوم بشری معرفی شده و تعاریف علوم بشری نظیر فلسفه از عقل، باطل و موهوم است. چنانکه ملاحظه می‌گردد مفهوم عقل و عقلانیت در منظومه فکری تفکیکی‌ها با آنچه اهل فلسفه از این مفاهیم مراد میکنند، در یک تمایز و تفاوت بنیادین می‌باشد. به بیانی دیگر، اس و اساس این نگرش بر نفی و رد عقل فلسفی استوار است و تفسیر فلسفی از عقل را در معاضدت با تعریف قرآنی از آن می‌داند: «... یمتاز ما قالوا [حکماء في هذا الباب عما نطق به الكتاب الکریم و الرسول و الأئمة المعصومین و یظهر ان الحقیقة التي سقوها بالعقل أجنبية عن الحقیقة المسماة في الروایات، بل و عند العرف أيضاً بالعقل]» (مروارید، ۱۳۸۷: ۵).

۲-۱- همسانی عقل و علم

از نظر پیروان مکتب تفکیک، حقیقت عقل و علم یکی است و هر دو از حیث ذات، نوراند. بدین معنا که هر دو نور مجردی هستند که خداوند بر انفاس بشری اعطا نموده و تنها تفاوت آنها، در جهت متعلق‌های آنهاست. به این صورت که این حقیقت نوری از این جهت که اموری را آشکار می‌سازد، علم نام دارد و به این اعتبار که حسن و قبح برخی امور را می‌نمایاند عقل نامیده می‌شود: «ان حقیقه العقل هي حقيقة العلم و الثور الحقیقی العلم و الثور الکاشف للحقایق و الفرق إنما هو في المتعلق بمعنى أن متعلق العلم إن كان هو الحسن و القبح، الذاتین لماهية الأفعال ... يعبر عنه بالعقل.» (مروارید: ۱۳۷۴: ۲۳ و ۲۶).

۲-۲- عدم اتحاد میان عقل با معقول و عاقل

چنانکه گفته شد، مطابق نظر اهل تفکیک، عقل ذاتاً نور است و معلومات و معقولات انسان، اولاً و بالذات ظلمانی است بدین معنا که مکشوف نیستند. بر همان نهج که نفس و روح آدمی ظلمانی و فاقد نور و کاشفیت هستند. اینها وابسته به شرایط امکانی‌اند یعنی عاملی آنها را روشن کرده و آن عامل چیزی نیست مگر همان نور عقل. عرضی بودن نور نفس و روح آدمی از آنجا عیان می‌گردد که اگر اراده خداوند بر این قرار گیرد که نور عقل را از نفس باز گیرد، نفس مجدداً به تاریکی ذاتی خود فرو خواهد افتاد. این ظلمات به قدری است که حتی توانایی درک ذات خود را نیز نخواهد داشت چه رسد به اینکه به معقولات و معلومات خویش التفات یابد. از همین رو، به باور ایشان، عاقل و معقول هر دو بالذات ظلمانی هستند و تنها در پرتو نور عقل و علم، مکشوف می‌گردند. بنابراین مطابق نسبت‌های مطرح در نسب اربع، میان عقل و عاقل و عقل و معقول نسبت تباین ذاتی وجود دارد و اینها هرگز به اتحاد و وحدت با یکدیگر نمی‌رسد چرا که حقیقت عقل، نور بالذات است و حقیقت معقول، ظلمانی‌الذات است. بدین خاطر میان آنها سنخیت و اشتراکی در کار نیست. «و بالعقل يعرف أيضاً إستحاله إتحداه مع ما يعقل و به يعلم إستحالة تنزل العقل في مرتبه المعقولات و أن يكون العقل محكوماً بأحكامها و موصوفاً بصفاتهما، لمكان البينونة الذاتية بينهما» (ملکی میانجی: ۱۳۷۳: ۲۱). یعنی به سبب عقل شناخته می‌شود که اتحادش با معقول محال است. و به وسیله آن معلوم می‌گردد.

مطابق با نگرش نویسندگان تفکیکی، ماهیت عاقل ظلمانی الذات است و یکایک کمالات از او قابل سلب و اسقاط است و اگر آن را تحت مفهوم عاقل می آورند تنها به واسطه تملیک نور عقل بر عاقل است. عبارتی فرد به تدریج و با بلوغ عقلی، توانایی درک معقولات را پیدا کرده و نتیجتاً واجد کمال می شود. اما لازم به ذکر است که در این صیوروت تدریجی، در ذات او هیچ تبدلی حادث نمی شود و نوری الذات نمی گردد و بعد از جایگیر شدن در مقام عاقل، میان عقل و عاقل اتحادی ایجاد نخواهد شد. همچنین ایشان تأکید دارند که آنچه در علوم بشری، مشهور به عقل و علم است، چیزی نیست مگر تصورات و تصدیقاتی که همانند سایر امور ظلمانی به وسیله نور عقل به ادراک در می آیند که این خود از منظر علوم الهی، عین جهل و تاریکی است که نه تنها کاشف و هموارکننده راه نیستند بلکه می توانند به مانع و رادعی در درک و نیل به معارف و حیانی تبدیل شوند. لذا کسب و انباشت و اندوختن آنها برای آدمی کمال به حساب نمی آید: «و أعجب من ذلك، أنهم عرفوا العقل بالمعلومات و المعقولات و يسموا المعلومات و العقولات علماء و عقلاً فالمعلومات و المعقولات أغلظ الحجب عن معرفة العقل و العلم و أعيائهما و عن معرفة حقایق الاشياء أولاً و بالذات» (اصفهانی: بی تا: ۲۳). در اینجا میرزا مهدی با کنایه ای به اهل فلسفه بیان می کند که عجیب تر آن است که عقل را به ابزار معلومات و معقولات شناخته اند و معلومات و معقولات را علم و عقل نامیده اند و مدعی می گردد که پس معلومات و معقولات اولاً و بالذات شدیدترین حجابها در خصوص شناخت عقل و علم و شناخت حقایق و اشیا است.

تفکیکی ها با تأکید بر نوع رابطه میان عالم و معلوم از منظر کاشفیت و مکشوفیت، معتقدند که علم یا عقل به ذات خود آشکار است و معلوم یا معقول به ذات خود تاریک و پوشیده. بر این اساس، بر این باورند که علم و عقل در خارج از ساحت روح انسان قرار دارند و نفس انسان را به عنوان یکی از بارزترین مصادیق موجود تاریک و مظلم بالذات معرفی می کنند. ایضاً، انسان نیز واجد فاعلیت در کسب فیض از نور عقل و علم ندارد و فاعل و مفیض آنها خداوند است: «إن هذه الموهوبه الكبيرة الالهية خارجة عن حقيقة الانسان، بل هي من فضل الله تعالی الذي جرت سنته المقدسة الفاضله أن يفيض هذا الثور

علي الأرواح البشري، فيستضيئون به» (ملکی میانجی: ۱۳۷۳: ۱۵).

بدین قرار، ایشان باور دارند که این موهبت بزرگ الهی که همانا نور علم است، خارج از حقیقت انسان می باشد و این نور علم از فضل خداوند تعالی است که بر اساس سنت مقدس فاصله اش جاری شده که این نور را بر ارواح بشری افاضه کند و انسانها به سبب آن کسب نور کنند. زین سبب انسان تنها نقشی که در کسب فیض چنین موهبتی دارد، این است که با جست زدن در ساحت ایمان الهی و پیروی از فرامین و شریعت الله، خود را به سبب وجودی آماده پذیرایی از افاضه کمالات نوری گرداند. همانطور که با رویگردانی از دعوت و تذکر الهی و اصرار بر معاصی به زوال و اسقاط چنین موهبتی می پردازد.

۲-۳- حجیت ذاتی عقل

حجت را عبارت دانسته اند از هر آن چه که بتوان به مددش بر دیگری احتجاج کرد. این احتجاج ممکن است منجر به پذیرش عذر احتجاج شود و یا به تبکیت استدلالی طرف محاجه کننده منتهی گردد. اهل تفکیکیان به منظور اثبات حجیت عقل به چندین حدیث از جمله حدیث امام موسی کاظم (ع) استناد می کنند که فرموده اند خداوند متعال دو حجیت برای مردم قرار داده، یکی حجیت ظاهری که قرآن و احادیث اولیای دین است و دیگری حجیت باطنی که همان نور خدادادی عقل است. سپس بدین نتیجه رهنمون اند که چون عقل، نور مجرد خارجی است و سایر معلومات کاشفیتی از خود ندارند و فقط در سایه کاشفیت عقل، پیدا می شوند، بنابراین عقل حجیت بالذات است زیرا حجیت بر محور کشف بالذات استوار است.

حال این عقل که حجیتی باطنی برای عاقل است، از جمله حجیت های خداوند بر مخلوقات است. و عقل که حجیت معصوم بالذات از جانب خداوند به حساب می آید، به ذات خود و بر ذات خود، حجیت است و خود، خویش را معرفی می کند و حیثیت و ذات آن، کشف و آشکار کردن خود و غیر خود است. پس آن حجیت بالذات است. بنابراین عقل مصون از خطا و اشتباه است و به عبارتی معصوم فرض می شود چراکه اگر عقل، حجیت نباشد دور یا تسلسل پیش می آید و حجیت هیچ برهانی حاصل نخواهد شد.

البته همچنان این پرسش بر جای خود باقی است که چگونه این عقل معصوم و بری از

خطای مدنظر اصحاب تفکیک در چارچوب انسانی دچار خطا و محدودیت می‌گردد. بنظر می‌رسد که اهل تفکیک میان حجیت و خطاناپذیری عقل مطابق تعریف خود و خطاهای نوع آدمی تناقضی نمی‌بینند چراکه در مواردی که عاقل دچار خطا می‌شود، این خطا نه به جهت محدودیتهای عقل بلکه ماحصل غلبه هواجس نفسانی و متابعت آدمی از ظن و گمان صورت گرفته و در تمام این موارد خطا و اشتباه نه از جانب عقل بلکه از جانب صاحب عقل صورت پذیرفته است. زیرا صاحب عقل به نور عقل توسل نجسته و آن را بیکار گذاشته است که این خود ربطی به این ندارد که حجیت عقل مخدوش گردد. «خطا العاقل لاینال فی عموم حجیه العقل، لأنه و ان کان عاقلاً إلا أنه کثیر ما یغلب علیه الهوی و سایر الغرائز. فیعمل او یحکم علی طبقها لا علی طبق حکم العقل... او یحکم علی طبق - الظن - بل علی طبق القطع الذی لیس إلا " حاله نفسانیه قد تخالف الواقع. » (مروارید: ۱۳۷۴: ۲۵)

بدین ترتیب اهل تفکیک بر این نظرند که خطا و خبط صاحب عقل تنافری با عمومیت حجیت عقل ندارد زیرا چه بسا هواجس نفس و سایر غرایز بر دارنده عقل غلبه می‌کند. پس در این وضع و حال بر طبق آن غرایز و خواهشها عمل یا حکم می‌کند نه بر طبق حکم عقل و یا مطابق با ظن به صدور حکم می‌پردازد.

مطابق نگرش قائلین به مکتب تفکیک، خطای حکما و فلاسفه در روی برتافتن از عقل فطری و دلمشغولی و ذهن‌سوزی به معقولات است. ایشان باور دارند که چون فلاسفه نور عقل را نادیده انگاشتند لذا تقسیم علم به حصولی و حضوری نیز باطل است زیرا این تقسیم بندی متعلق به معلومات است نه علم و عقل.

بنیان‌گذاران و رهبران این جریان فکری، همچون میرزاهمدی اصفهانی، معتقدند که قیاس، حتی قیاس برهانی مرسوم در اصول فقه و اجتهاد شیعه که یک روند استدلالی عقلانی محسوب می‌شود، در اصول دین و شناخت احکام الهی کاربردی ندارد. آنان بر این باورند که عقل انسانی بدون راهنمایی حجت و رسول به کمال نمی‌رسد و در این زمینه نیز روایات متعددی درباره ممنوعیت استفاده از قیاس در استنباط احکام و معارف نقل شده است. (اصفهانی، ۱۳۸۶: ۷۰)

او بر این باور است که از آنجا که قیاس نمی‌تواند راهی برای کسب معارف و احکام

باشد، چاره‌ای جز پذیرش بعثت رسولان و اقامه حجج الهی باقی نمی‌ماند؛ چرا که آنان واسطه‌هایی برای ارتباط با خداوند و دستیابی به حقایق الهی هستند. وی تأکید می‌کند حتی عقلی که به عنوان حجت خدا شناخته می‌شود نیز لزوماً توان کشف مستقیم احکام الهی یا پیام‌های رسول خدا را ندارد. کارکرد این عقل بیشتر در زمینه آشکارسازی اصول کلی احکام است، مثلاً درک وجوب یا حرمت ذاتی برخی افعال از طریق شناسایی حسن و قبح ذاتی آنها. افزون بر این، از دید شارع، عقل متعارف فلاسفه یا قیاس نمی‌تواند مبنای قطعی برای اثبات وجوب یا حرمت افعال باشند. بنابراین، در چنین مواردی مراجعه به دلالت ولی خدا امری الزامی به شمار می‌رود. او بیان می‌کند که این دیدگاه که می‌گوید "هر آنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز آن را تایید می‌کند" نظر درستی است، اما این حکم در محدوده‌ای قابل قبول است که عقل بتواند ذات و ماهیت افعال را کشف کند و واجب یا حرام بودن آنها را بر اساس ذاتشان تشخیص دهد. با این حال، در مواردی که شرع حکمی ارائه می‌دهد، چنین نیست که عقل انسانی همواره بتواند به همان نتیجه برسد: «و اما ما حکم به الشرع فلاتناله العقول» (همان، ۶۸). وی همچنین تأکید می‌کند که عقل فطری مورد پذیرش مکتب تفکیک، دلیلی روشن بر این است که قیاس در مسائل اصول و فروع، عملی ناپسند و بخشی از انحرافات ناشی از شیطان است. زیرا انسان نمی‌تواند از خطاها و لغزش‌هایی که در نتیجه این نوع قیاس رخ می‌دهد، در امان باشد. همچنین او نامیدن قیاس به عنوان برهان را نشانه‌ای از گمراهی، نادانی، حيله گری و مکر شیطانی می‌داند: «ان طلب المعرفة و کشف الحقایق من الاقیسه عین الضلال المبین لانه لیس الا الاقتحام فی الظلمات» (همان، ۶۵).

میرزای اصفهانی با استناد به احادیثی که در نکوهش قیاس نقل شده‌اند، تأکید دارد که برهان، ناپسندترین نوع قیاس به شمار می‌رود. او معتقد است که اگر قیاس مبنای فهم دین قرار گیرد، اختلافات میان مردم هرگز از بین نمی‌رود، همان‌طور که میان اهل قیاس نیز این اختلافات همچنان باقی است. زیرا اساس قیاس بر تصورات شخصی درباره خدا و توصیف او بر پایه چیزی استوار است که خداوند خود را به آن توصیف کرده است. (همان، ۶۲ تا ۶۵).

۲-۴- مفهوم حجت و رابطه آن با حجیت عقل

در این دیدگاه، مفهوم "حجت" و "حجیت" معنای ویژه‌ای دارد که با آنچه در علم اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد، تفاوت قابل توجهی دارد. به نظر برخی از بزرگان مکتب تفکیک، حجت به معنای برهان و دلیلی است کاملاً روشن و آشکار، به گونه‌ای که هیچ عذر و بهانه‌ای برای مخالفت باقی نگذارد. از این منظر، خداوند دو نوع حجت ارائه کرده است: حجت ظاهری که شامل قرآن و سنت معصومین (ع) می‌شود، و حجت باطنی که از جنس عقل نوری است. بنابراین، حجیت ذاتی به معیار کشف ذاتی وابسته است و از آنجا که عقل دارای خاصیت کشف ذاتی است، حجیت آن نیز به صورت ذاتی تلقی می‌شود. «فانَّ الحجیة الذاتیة تدور المدار الکشف الذاتی» (ملکی میانجی، ۲۱) بر این مبنا حجیت هر چیزی نیز به حجیت عقل باز می‌گردد زیرا در غیر این صورت دور و تسلسل به وجود می‌آید.

۳. تحولات معنای عقل و نقش آن در سیر مکتب تفکیک

با توغل در سیر تحولات نظری دیدگاه پیروان مکتب تفکیک درباره معنای عقل و جایگاه و نقش روش شناختی عقل و با رویکردی تاریخی، می‌توان این جریان فکری را به سه دوره متمایز طبقه بندی کرد.

۳-۱- نفی اعتبار عقل

در این دوره که به عنوان دوره متقدم شناخته می‌شود و ارتباط نزدیکی با میرزا مهدی اصفهانی، بنیان‌گذار مکتب تفکیک دارد، شاهد حملات شدید بر مبنای روش عقلی فلسفی هستیم. به باور وی، بهره‌گیری از روش قیاسی نه تنها تکیه بر ظن و گمان است، بلکه مصداقی از ضلالت و گمراهی به شمار می‌آید. او معتقد است که منظور از نهی عمل به قیاس، که در روایات به آن اشاره شده، منع استفاده از روش استدلال قیاسی است. او استفاده از استدلال عقلی در زمینه معارف و حیانی را معادل با نفی اساس دین دانسته و چنین اظهار می‌کند:

«فان وضع الدین علی المقاییس و اثبات رب العزة بها ابطال لكل ما جاء به النبی»

(جوادی آملی: ۱۳۸۶، ۱۸۷). این سخن تا بدان پایه غلیظ است که گویی از نظر گاه وی تفاوت و وجه ممیزه‌ای میان برهان و مغالطه وجود ندارد و هر دو از نظر منجر شدن به خطا و اشتباه به یک میزان اعتبار دارند.

بنابراین در دوره متقدم، روش وحی روشی یقینی و واجب به حساب می‌آید و روش عقلی، روشی گمراه‌کننده و ضلالتی. رابطه عقل و وحی نیز، تعارضی فرض می‌گردد. آنچه میرهن و مسلم است این است که روایاتی در نکوهش تمسک به قیاس برای به دست آوردن احکام شرع وارد شده است، مثلاً امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید: «ان الدین اذا قیست محقت» بدین معنی اگر در به دست آوردن احکام دین قیاس شود، دین از بین می‌رود.

در روایت دیگری امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «نهی رسول الله (ص) عن الحكم بالرای و القیاس و قال اول من قاس ابلیس و من حکم فی شیء من دین الله برایه فخرج من دین الله» یعنی رسول خدا (ص) از حکم کردن به رای و قیاس بازداشته و فرموده است: اول کسی که قیاس کرد ابلیس بود و هر کس در چیزی از دین خدا با رای خود حکم کند، از دین خدا خارج شده است.

اما آنچه که در فرمایش ائمه اطهار (ع) واضح و مشخص است، قیاس فقهی است که نسبتی با قیاس منطقی ندارد و بیشتر به سان تمثیل منطقی می‌باشد. به بیان دیگر، قیاس اصولی نوعی تمثیل منطقی است که برخلاف قیاس منطقی مورد توجه فیلسوفان، ماهیت متفاوتی دارد. در حقیقت، این دو تنها در نام مشترکند، زیرا در علم فقه، قیاس به معنای انتقال حکم از یک موضوع به موضوع دیگر بر اساس شباهت آنها در علت حکم است. اما قیاس منطقی به استدلالی اشاره دارد که از کلی به جزئی حرکت می‌کند و در چهارچوب یکی از اشکال منطقی، راهی برای انتقال از معلوم به مجهول ارائه می‌دهد.

با عطف توجه به نکته فوق بنظر می‌رسد که میرزا مهدی اصفهانی به احتمال بسیار هر دو قیاس را یکی فرض کرده و آن دو را معادل و مساوی یکدیگر گرفته است و به عنوان روش گمراهانه اهل فلسفه آن را مورد تاخت نقد و تکفیر قرار داده است.

۲-۳- پذیرش اعتبار نسبی عقل بر پایه تفکیک از وحی

در این دوره، دوره میانی، کسانی ذیل آن قرار می‌گیرند که در عین پذیرش ارزش و اعتبار عقل، به تأکید خواهان مرز میان ادراک عقلی و معارف وحیانی هستند و معتقدند که بایستی از هر گونه آمیختن ادراکات عقلی و معارف وحیانی اجتناب شود. (همان: ۱۸۵)

لزوم حفظ مرز میان عقل و وحی به این معناست که در این دیدگاه نمی‌توان عقل بشری یا عقل عرفی را به‌عنوان راهی گمراه‌کننده تلقی کرد. یافته‌های علمی در جای خود می‌توانند ارزشمند و معتبر باشند، اما این موضوع تفاوت بنیادینی با تطبیق آموزه‌های عقلی با معارف وحیانی دارد.

جریان سوم، یا همان جریان مرتبط با وحی، بر این باور است که حقیقت‌های علمی و شناخت‌های معرفتی تنها در صورتی معتبر و صحیح هستند که از طریق وحی و علم ربانی حاصل شوند. این جریان تأکید دارد که چنین معارفی نباید با اندیشه‌ها یا تصورات دیگر آمیخته شوند و از تفسیرها یا تأویل‌های انسانی مصون بمانند. (حکیمی، ۱۳۷۵: ۵۵)

محمدرضا حکیمی چهره بارز این بخش است که ضمن تأکید بر لزوم پرهیز از امتزاج عقل با وحی، ارزش و اعتبار روش عقلی را یکسره انکار نمی‌کند.

باید گفت که در دوره میانی، روش وحی همچنان یقینی و وجوبی است اما روش عقلی نه گمراه‌کننده و ضلال‌آلود بلکه معتبر-ظنی لحاظ می‌گردد و رابطه عقل و وحی رابطه‌ای مبتنی بر تمایز است.

۳-۳- پذیرش انطباق میان عقل و نقل

دوره متأخر به دورانی اطلاق می‌شود که در آن، نه تنها اعتبار روش عقلی مورد انکار قرار نگرفته، بلکه این روش در کنار روش وحیانی به‌عنوان راهکاری معتبر برای نیل به معرفت و شناخت پذیرفته شده است. در این دوره، بحث تطابق میان عقل و نقل نیز به میان آمده است. برای نمونه، سید جعفر سیدان صراحتاً بیان می‌کند که عقل و وحی با یکدیگر هماهنگ‌اند و هر دو می‌توانند به کشف حقیقت کمک کنند. از نگاه سیدان، عقل به‌معنای ابزار ادراک تعریف شده و همواره در سازگاری با وحی عمل می‌کند. او همچنین به جایگاه برجسته عقل اشاره دارد و تأکید می‌کند که اثبات وجود خدا و وحی نیز به این

منبع وابسته است. به گفته سیدان، وحی و عقل ذاتاً از یکدیگر جدا نیستند؛ بلکه یکپارچگی کاملی میان آنها وجود دارد (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۲ و ۱۳۳).

حال اگر این سخن را مبنا قرار دهیم، آیا مؤید مضمون قاعده مشهور «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» و نیز «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» نخواهد بود؟ و آیا این نقطه نظر از خلاف آمد عادت اندیشه و مبانی مکتب تفکیک نخواهد بود؟

در جریان متأخر مکتب تفکیک، برخلاف برخی برداشت‌های سابق، نه تنها به نفی ارزش و اعتبار عقل پرداخته نمی‌شود، بلکه بر اهمیت و اعتبار آن تأکید ویژه‌ای صورت می‌گیرد. این جریان تا حدی پیش می‌رود که به نوعی همسانی و عینیت میان عقل و وحی باور دارد. با این حال، وجه تمایز این رویکرد جدید با طرفداران روش عقلی و فلسفی در این است که تطابق میان عقل و وحی، از دیدگاه آنها، تنها به صورت محدود و در برخی موارد خاص پذیرفته می‌شود. افزون بر این، ایشان اجماعی بودن را به عنوان معیار سنجش اعتبار روش عقلی مطرح کرده‌اند. در تفکر موج متأخر این مکتب، روش وحی همچون نسل‌های پیشین یقینی دانسته می‌شود، اما روش عقلی دارای اعتباری ظنی است. در عین حال، رابطه میان عقل و وحی بر اساس اصل تمایز در عین تطابق تعریف شده است.

۴. بررسی انتقادی مکتب تفکیک

در این بخش به واکاوی و تحلیل انتقادی انگاره‌های مکتب تفکیک پرداخته می‌شود. ما بر این نظریه که پیش فرضهای قائلین به مکتب تفکیک و نگرشی که بر پایه آن پیش فرضها تکوین یافته، از جهاتی چند مورد اشکال است. در ادامه وجوهی از نقدهای خویش را می‌آوریم.

۴-۱- ابهام مفهومی

از جمله مهمترین و پایه‌ای‌ترین انتقادات به مکتب تفکیک، ابهام مفهومی نگره آن است.

برای نمونه، پیروان مکتب تفکیک به‌طور صریح «عقل» را به معنای «ما به الادراک» تعریف کرده‌اند (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۲). در مقابل، گروهی دیگر عقل را به عنوان خردورزی

مطرح کرده‌اند که استدلال، بخشی از این خردورزی محسوب می‌شود (حکیمی، ۱۳۷۵: ۳۵۸). از سوی دیگر، برخی نیز «قیاس» را روشی عقلانی قلمداد کرده‌اند که با بررسی دقیق سخنانشان روشن می‌شود منظور آن‌ها از قیاس همان تمثیل منطقی است.

۴-۲- انسداد معرفتی

یکی از محدودیت‌های معرفتی مکتب تفکیک، انسداد و بن‌بست شناختی‌ای است که در این جریان به چشم می‌خورد. بر اساس اندیشه‌های رایج میان اهل تفکیک، تردید جدی نسبت به اعتبار روش عقلانی وجود دارد. این تردید در نهایت به این نتیجه منجر می‌شود که اثبات اصولی همچون وجود خداوند و اصل نبوت با مشکل مواجه شود، چرا که تاکید مطلق بر روش وحی بدون در نظر گرفتن ابزارهای عقلی، نمی‌تواند به گونه‌ای جامع مسیر شناخت را روشن کند. نگاهی به آیات قرآن کریم نیز نشان می‌دهد که در آنها دلیل مستقیمی برای اثبات وجود خداوند ارائه نشده است.

ممکن است برخی به این انتقاد پاسخ دهند که معرفت به وجود خداوند امری فطری و بی‌نیاز از استدلال است. این سخن، هرچند در اصل منطقی و درست به نظر می‌رسد، اما نادیده گرفتن این حقیقت که فطرت پاک انسانی ممکن است بر اثر غفلت و فراموشی دچار کدورت شود، جای تأمل دارد. از این رو، حتی با فرض فطری بودن معرفت نسبت به خداوند، نیاز به استدلال عقلی برای اثبات وجود او همچنان ضروری است.

علاوه بر این، اگر بپذیریم که شناخت وجود خداوند از طریق فطرت حاصل می‌شود، مسئله دیگری مطرح است: توجیه ضرورت بعثت انبیا. آیا می‌توان گفت که ضرورت بعثت نیز امری فطری و بی‌نیاز از استدلال است؟ چنین برداشتی نیازمند بررسی‌های بیشتری است. همچنین مطالعه دقیق آیات و روایات نشان می‌دهد که در بسیاری موارد از روش‌های عقلی و استدلالی برای تفهیم حقایق استفاده شده است، که خود دلیلی روشن بر اهمیت و اعتبار این روش‌ها در فرآیند شناخت دینی محسوب می‌شود. یک نمونه از کاربرد روش برهانی در آیات کتاب خداوند آیه «لو کان فیهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما یصفون» در سوره انبیاء است، که محتوا و مضمون آن در قالب «برهان تمناع» یا «برهان تغالب» تقریر شده است.

۴-۳- طرد و ابطال علوم غیر وحیانی

یکی از نقدهای وارد به مکتب تفکیک، رد و نادیده گرفتن هرگونه دانش و علمی است که از مسیری غیر از وحی به دست آمده باشد. با چنین رویکردی، به وضوح نمی‌توان انتظار داشت که نگرش اهل تفکیک بتواند چارچوبی مؤثر برای نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی فراهم کند. در بهترین حالت، این رویکرد صرفاً به استخراج برخی قوانین کلی در زمینه جهان‌بینی و برخی حوزه‌های محدود علوم انسانی منجر خواهد شد. هنگامی که طرفداران این مکتب بیان می‌کنند:

«مقصود از علم - در این مقام - که می‌گوییم "علم صحیح" را باید از قرآن و معصوم فرا گرفت، عمدتاً علم توحید و معرفت است و نه فنون و صناعات بشری یا داده‌های تجربی. البته درباره این امور نیز، اگر سخنی از قرآن یا معصوم رسیده باشد، حقیقت - در درجه نخست - در همان سخن است» (حکیمی، ۱۳۷۵: ۱۸۸)، می‌توان به درک محدود و خاص آنها از علم پی برد.

نیز با اندک توغلی در منابع روایی، ناراستی و نادرستی چنین برداشتی از معارف اسلامی بیش از پیش نمایان می‌شود. در روایات ائمه اطهار(ع) در موارد متعددی بر لزوم تحصیل علم، ولو با تحمل سختی‌ها یا جستجو در مناطق دوردست، تأکید شده است. در روایت مشهور «اطلبوا العلم و لو بالصین فیان طلب العلم فریضة علی کل مسلم»، واژه «الصین» به معنای منطقه «چین» و کنایه از راه دوردست می‌باشد. اگر به راستی تنها روش تحصیل علم توسل به معارف وحیانی بود، و مفسران آن نیز ائمه اطهار(ع) می‌باشند، دیگر چه نیازی بود که مومنان را تشویق به کسب علم در جایی خارج از محدوده خود کنند؟

۴-۴- قشری‌گرایی

یکی از پیامدهای مهم نگرش تفکیک‌ها درباره تمایز و جداسازی روش عقلی از روش نقلی و تأکید بر ارزش و اعتبار روش نقلی، قشری‌گرایی و ظاهر‌گرایی است. در اینجا ظاهر‌گرایی در حوزه معنا پیدار می‌گردد و کلیت سطوح معنایی به عنوان مثال آیات قرآنی به سطح ظاهر تقلیل پیدا می‌کند.

با بررسی روایات ائمه معصومین، درمی‌یابیم که آیات قرآن کریم دارای لایه‌های

باطنی‌اند و در برخی موارد، تعداد این بطون به هفت لایه نیز می‌رسد. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱/۷۰۱) با این حال باید توجه داشت که معانی باطنی به سادگی از ظاهر الفاظ به دست نمی‌آیند. بنابراین، درک این معانی نیازمند مراجعه به روایات معتبر ائمه معصومین است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۳ - ۲۳۰)

در این میان، مکتب تفکیک این نوع تفاسیر را نوعی تأویل تلقی کرده و آن را مغایر با روش اصیل قرآنی می‌شمارد. به بیان روشن‌تر، پیروان این مکتب هرگونه برداشت معنایی برخلاف ظاهر آیات را تأویل دانسته و آن را مردود می‌دانند. (حکیمی، ۱۳۷۵: ۷۹) بر این اساس، تنها معنایی که از ظاهر لفظ برداشت می‌شود معتبر شناخته می‌شود. نکته قابل تأمل این است که بنا بر چنین دیدگاهی، با وجود ویژگی‌هایی که برای روح به‌عنوان مقامی مرتبط با خداوند برشمرده شده است، میرزا مهدی اصفهانی روح را مقوله‌ای مادی قلمداد می‌نماید. (اصفهانی، ۱۳۶۳).

نتیجه گیری

بررسی‌ها و مطالعات نشان می‌دهد که مکتب تفکیک در طول حیات خود سه دوره اصلی را پشت سر گذاشته است. در دوره نخست، این مکتب روش عقلی را گمراه کننده تلقی کرده و آن را در تقابل با روش وحیانی می‌دانسته است. در دوره دوم، با پذیرش اعتبار روش عقلی، بر لزوم تفکیک و تمایز میان روش عقلی و روش وحیانی تأکید کرده و بر عدم اختلاط این دو روش تأیید داشته است. نهایتاً در دوره سوم، به صراحت از هماهنگی بخشی از نتایج روش عقلی با معارف وحیانی سخن به میان آورده است. نیز مکتب تفکیک تعریفی از عقل عرضه می‌دارد که در تخالف از مفهوم و معنای عقل نزد فیلسوفان مسلمان است و آن را امری مجرد و غیرمادی فرض می‌کنند که مرتبط با طریق وحی است. حال این معنا از عقل که گاهی عقل خودبنیاد دینی و عقل فطری نامیده می‌شود، مجدداً بایستی مورد واکاوی و تجدید نظر واقع شود. اهل تفکیک خصوصاً بایستی معین سازند که عقل معتبر مورد نظر ایشان اساساً چگونه می‌تواند به حوزه تفسیر قرآن و تبیین آیات الهی وارد می‌شود و آیا این عقل مستقلاً منبعی برای شناخت محسوب می‌شود یا نه؟

رویکرد مکتب تفکیک نسبت به عقل برهانی و استدلال‌های نظری عقلی نیازمند شفاف‌سازی بیشتری است. دو موضوع باید از یکدیگر تفکیک شوند: نخست، اینکه گاه اهل فلسفه و برهان دچار اشتباه شده‌اند، دلیلی بر نادرستی بنیادین سلوک عقلی و برهانی نمی‌شود. دوم، در بسیاری از موارد، عقل برهانی تفسیرهایی از آیات و روایات ارائه داده که نه تنها با اصول دینی تعارضی ندارد، بلکه کاملاً منطبق و هماهنگ است. همین مسئله می‌تواند در بازنگری و تعدیل دیدگاه مکتب تفکیک نسبت به عقل برهانی مؤثر باشد.

اگر تعریفی از عقل مطابق با روایات معتبر استخراج شده باشد، طبیعی است که این تعریف نیز باید در کنار سایر تعاریف عقل در چارچوب ایمان دینی مورد پذیرش قرار گیرد. اما این تعریف به هیچ وجه نباید منجر به نفی و رد دیگر تعاریف موجود شود، چراکه این تعریف خاص نیز از کاستی‌هایی نظیر عدم اجماع عقلا و ابهام در مفهوم و کاربرد رنج می‌برد و نیازمند توضیح بیشتر است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که نپذیرفتن اعتبار روش‌های عقلی مشکلی جدی برای مکتب تفکیک ایجاد کرده است. این مسأله منجر به پیامدهایی مانند انسداد معرفتی، تضعیف یا نابودی زیربنای علوم انسانی، گرایش به قشری‌گرایی، و شکل‌گیری نوعی ایمان‌گرایی مطلق شده است.

فهرست منابع

۱. ارشادی نیا، محمد رضا. (۱۳۸۲)، نقد و بررسی نظریه تفکیک، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۷۳)، توحید الامامیه، تنظیم: محمد بیابانی اسکویی، به اهتمام علی ملکی میانجی، چاپ اول، تهران، موسسه چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: انتشارات طرح نو.
۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۰)، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: انتشارات کتاب فردا.
۵. سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۸)، بررسی نسبت عقل و وحی از منظر فلسفه و مکتب تفکیک، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان، بیروت، دارالمعرفه.
۷. سهروردی، یحیی. (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷)، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه. محقق: عبدالغفور عطار. بیروت. دارالعلم للملایین.
۹. جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰)، کتاب التعریفات. تهران. انتشارات ناصر خسرو.
۱۰. علامه قزوینی. (۱۳۸۶)، مجموعه رسائل و مقالات. تهران. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۱. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۸۷)، ابواب الهدی، تحقیق و تعلیق حسین مفید، چاپ اول، تهران، مرکز فرهنگ انتشاراتی منیر.
۱۲. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۶۳)، ابواب الهدی، به قلم سید محمدباقر نجفی. بی جا.

۱۳. اصفهانی، میرزامهدی، (۱۳۸۶)، مصباح الهدی، به ضمیمه اعجاز قرآن، تحقیق حسن جمشیدی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.

۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، انتشارات اسراء.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، تسنیم. جلد اول، چاپ هشتم، قم، مرکز نشر اسراء.

۱۶. حکیمی، محمدرضا، (بهار ۱۳۸۴)، عقل خود بنیاد دینی، خردنامه همشهری، چاپ اول.

۱۷. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، (بی تا)، الکافی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.

۱۸. مرواید، حسنعلی، (۱۴۱۸ق)، تنبیهات حول المبداء و المعاد، ۱۴۱۸، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.