

مبانی فهم در متون دینی از نگاه مکتب تفکیک

محمد رضا ارشادی نیا

شناخت و معرفت در هر دیدگاه بر مصادر و مبانی ویژه ای استوار است که بدون توجه به آن مبانی، فهم رهیافت های آن دیدگاه عقیم خواهد ماند. برای رسیدن به مبانی فهم وحی در مکتب تفکیک باید عناصر اولیه شناخت و معرفت انسان را از منظر این دیدگاه بازشناسیم. علاوه بر این، توجه به عناصری از هستی شناسی و روان شناسی فلسفی که در نظریه معرفت شناسی این مکتب مؤثر است ضرورتی انکارناپذیر دارد. در این نوشتار اهتمام بر این است که عناصر یادشده، نخست شناسایی شود و سپس مقصد اصلی به پژوهش درآید.

این بحث در دو بخش پی جویی می شود، اساس این تجزیه، تفاوت محسوس در نظریه پردازی تفکیکیان متقدم و متأخر است. به طور عینی منظور از متقدمین مرحوم آیت الله میرزامهدی اصفهانی و شاگردان بلافصل ایشان هستند و منظور از متأخرین شاگردان با واسطه و هواداران کنونی این مکتب هستند که جهت اداء دین و تعلق خاطر به استادان پیشین خویش در فروغ نمایی اندیشه آنان اهتمام وافر میبذول داشته اند.

در این نوشتار نظریات این مکتب در باب معرفت دینی و چگونگی فهم متون وحیانی در همین خصوص فهرست گونه به ترتیب زیر یاد می شود:

بخش اول: مبانی فهم در دیدگاه پیشینیان

۱. گشودن فصلی جدید در تفسیر عقل

۱-۱. نفی عقل فلسفی با مبانی فلسفی

۱-۲. حقیقت علم و عقل

۳-۱. صف آرای علوم؛ الف. تباین در منشأ شناخت. ب. تباین در روش. ج. تباین در مسائل و محتوا. د. تباین در نتایج.

۲. تلاش علمی و عملی موقوف

۳. خدا محوری در شناخت و حکومت عاده الله

۴. فهم وحی با بساطت ذهنی در خلأ علمی

بخش دوم: مبانی فهم وحی در دیدگاه پسینیان (نوتفکیکیان)

۱. فتح باب

۲. عقل فطری و مشخصه های آن

۱-۲. مراجعه مستقیم به وحی

۲-۲. نظام ناپذیری عقل فطری

۲-۳. نتیجه به کارگیری عقل فطری.

۲-۴. تعقل و حیانی

۲-۵. عمق عقل و سطح عقل.

۲-۶. تعقل فطری یعنی نفی فلسفه.

۳. اجتهاد در دو معنی.

۴. ره آورد پایانی.

مبانی فهم وحی در دیدگاه پیشینیان

۱. گشودن فصلی جدید در تفسیر عقل

واژه «عقل» بسیار فریبنده است، زیرا دیدگاه تفکیک معنایی ویژه از این واژه می جوید که با معنای فلسفی آن به کلی متفاوت است. آنچه از واژه عقل در معنای خاص فلسفی (نیروی مدرک کلیات) منظور می شود با مراد این دیدگاه ناسازگار و در تعارض است. در این راستا عقل فلسفی به کلی تخطئه شده است و به هیچ عنوان - نه به نحو موجه کلیه و نه موجه جزئی - از مصادر معرفت انسان به شمار نمی آید. در مقابل اگر عقل در اصطلاح این دیدگاه مورد عنایت قرار گیرد از مصادر و منابع انحصاری معرفت است که از عصمت و حجیت ذاتی برخوردار است و هیچ گاه خطا و اشتباه در رهیافت های آن رخ نمی دهد و اصولاً واژه «حجت و برهان» وصف انحصاری عقل در این معنی می باشد.

بر اساس تصویر انحصاری این دیدگاه برای واژه عقل، جست و جوی راهی میانه که هم از اخباری گری متمایز باشد و هم با فلسفه خویشاوندی نداشته باشد، می تواند ما را کمک کند؛ به تصور بزرگان این دیدگاه، برای نفی مشی اخباری کافی است تا به تأکیدات قرآن کریم و روایات شریفه در رجوع به عقل توجه شود. خلاصه سخن در نفی عقل فلسفی و نفی مرام اخباری چنین است:

«التعبیر بانه حجة الله، و سائر ما ورد فی تعظیمه ینافی التشکیک فی حجیته، و احتمال الخطأ فی احکامه او التبعض فیها بعد فرض ادراک العقل له، و لیس ذلك الا من جهة عدم عرفان حقيقة العقل و احکامه، و توهم أن کل ما یحصله الانسان و یستنتجه من المقدمات فهو حکم العقل.» ۱

به صراحت این سخن، آنها که به بهانه احتمال خطا، در حجیت احکام عقل تشکیک یا تبعض روا داشته اند از تعظیم عقل در متون دینی غافل مانده اند. راز اشتباه آنها در این است که ندانسته اند حقیقت عقل چیست و عقل فلسفی را که با مقدمه چینی و قیاس منطقی به نتیجه می رسد همان حقیقت عقل در متن دینی، و احکام برآمده از آن را حکم عقلی پنداشته اند، در صورتی که هرگز چنین نیست و هر استدلال و استنتاج به معنای خردورزی نیست. و چنین است که باید منظور از عقل را درست دریافت. اینکه اخباریان از عقلانیت فلسفی روی برتافته اند کاملاً بجاست، جز آن که در جایگزینی

اشتباه کرده اند و جایگزین درست را در مکتب تفکیک باید شاهد بود. با این وصف بین اخباری و تفکیکی تقارب و وجه اشتراک محسوس در نفی مشی فلسفی وجود دارد و تنها تفاوت در جنبه اثباتی قضیه است که مشی تفکیکی تلاش کرده است راه خود را جدا سازد. این تلاش مبتنی بر بیان حقیقت عقل است. در اولین گام ادعا شده است دیدگاه فلسفی دربارهٔ «عقل» با منطوق آیات و روایات مخالف است:

«یمتاز ما قالوا (الحکماء) فی هذا الباب، عمّا نطق به الكتاب الکریم و الرسول الأکرم و الائمة المعصومون(ع)، و یتظهر أنّ الحقیقه التي سموها بالعقل اجنبیه عن الحقیقه المسماة فی الروایات، بل و عند العرف ایضاً.»^۲

منظور حکما از عقل چیست که مخالف صریح متون دینی و فهم عرف و عموم مردم است:

«خلاصه ما ذکره بعض محققیهم فی العقل و حاصلها، ان العقل هو النفس بما لها من المراتب الاربع.»^۳ بنابراین، منظور حکما از عقل همان نفس است که دارای مراحل چهارگانه (هیولایی، بالملکه، بالفعل و مستفاد) می باشد که این تصویر باید به کلی زدوده شود و تصویر نوینی جایگزین آن گردد: «ان حقیقه العقل الذی به تدرك المعقولات، و حقیقه العلم الذی به تدرك المعلومات، و به یحتجّ الكتاب و السنه، أجنبي عن ذلك كله و عن حقیقه الانسان المعبر عنها بلفظ انا و عن المراتب المذكورة لها.»^۴ بر این اساس، مفهوم فلسفی عقل (نیروی مدرک کلیات یا نفس انسان با مراتب چهارگانه عقل) بیگانه از اصطلاح آیات و روایات است.

۱-۱. نفی عقل فلسفی با مبانی فلسفی

آنچه مکتب تفکیک را وادار به نفی عقل فلسفی نموده است مطلبی نهادی دربارهٔ حقیقت وجودی نفس انسان است. بر اساس نظریات هستی شناسانه و جهان شناسانه در این دیدگاه، هیچ موجود مجرد از ماده جز خداوند متعال و عقل و علم نمی توان یافت. دیگر پدیده ها و همه شرایش وجود را ماده و مشتقات آن فرا گرفته است. بنابراین نفس انسان نیز ماده است و از ظلمت مادیت بهره مند است در برابر آن عقل و علم موجود نورانی و مجرد است؛ اینجاست که خودبه خود تغایر بین علم و عقل و نفس انسان خود می نماید و حقیقت نفس انسان که ظلمانی است نمی تواند عین حقیقتی باشد که عین نور است، و بنابراین نفس و عقل دو سنخ دیگرسان و جداگانه را تشکیل می دهند:

«ان المجرّد عن الماده و لواحقها فی المخلوقات هو نور العلم و العقل... لا النفس الانسانیة.»^۵

با قائل شدن به دو سنخ متغایر بین نفس و عقل، در توجیه چگونگی آگاهی نفس باید راه حلی ارائه داد که نه نفس در صقع آن حقیقت نورانی داخل گردد و نه آن حقیقت نورانی از مقام عالی خویش تنزل

نماید و از مراتب نفس قرار گیرد. هنگامی نفس به آگاهی دست می یابد که ظلمت ذاتی خویش را بالعرض از دست بدهد و واجد نور عارضی عقل یا علم گردد:

«ان ادراك النفس ليس بقيام المعلوم بها قیاماً حلوياً، بل بوجودان النور الخارج عن ذاتها الكاشف عنها و عن معلومها.»^۶

بنابراین سخن، «وجدان» حالتی عارضی است که از عروض نور بر نفس پدید می آید. همچنان که نور حسی بر اجسام عارض می شود و سبب ظهور آنها می شود، حقیقت علم و عقل نیز از خارج بر انسان افاضه می گردد و انسان واجد صفتی می شود که با آن توانایی درک اشیا و مطالب را به دست می آورد.

۲-۱. حقیقت علم و عقل

«ان حقیقه العقل الذی به تدرك المعقولات و حقیقه العلم الذی به تدرك المعلومات هو النور المتعالی.»^۷

برخورداری حقیقت عقل و علم از وصف «تعالی» بیانگر تفاوت اساسی آنها باحقیقت نفس است و نیز خارج بودن از سنخ وجود آن. نفس، سنخ «ظلمت»، و عقل و علم، سنخ «نور» می باشد، و با این عنایت که نور «ظاهر بنفسه و مظهر للغير» است تابش این نور بر ظلمات نفس سبب تبدیل ظلمت ها به ظهور می شود و همین تبدیل است که تعبیر «ادراک» را به همراه دارد. البته نباید مفهومات ذهنی و متخیلات را عقل و علم نامید که در فلسفه چنین اشتباهی رخ داده است:

«عقل، نوری است ظاهر بالذات که حیثیت ذاتی آن، کشف خوب و بد افعال اختیاری و کشف واقع است.»^۸

«لفظ علم و عقل از الفاظ وارده در قرآن و سنت، اشاره به حقیقتی دارد که در خارج، موجود است و واقعیت دارد. تصورات و خیالات، علم و عقل نیستند. عقل و علم به تصور و توهم نمی آید. معلومات و متصورات و متوهمات و متخیلات معانی و مفاهیم و صور ذهنیه همه به نور علم معلوم و مکشوف می شوند، نه اینکه حقیقت آنها علم باشد.»^۹

اوصاف زیر درباره علم و عقل، طول و عرض نظریه این دیدگاه را در این باره نمایان خواهد ساخت:

۱. آنها از حقایق منحاز و مستقل خارجی هستند. ۱۰

۲. حقیقت آنها مجرد و نورانی است و در بین مخلوقات فقط آنها مجرد از ماده هستند. ۱۱

۳. از حقایق بسیط و غیر مرکب هستند. ۱۲

۴. این حقایق با معقولات و معلومات و مفهومات مغایرت دارند. ۱۳

۵. این حقایق با نفس و بدن انسان مغایرت دارند. ۱۴

۶. این حقایق قابل تعریف و توصیف به هیچ چیز دیگر نیستند، مگر به آثار یا وجدان نمودن آنها. ۱۵

۷. حیثیت ذاتی آنها کشف و ظهور است و ظهور سایر اشیاء به واسطه آنهاست. ۱۶

۸. آنها از حجیت ذاتی برخوردار هستند، بنابراین همیشه معلومات و معقولات آنها مطابق واقع است. ۱۷

همین تصویر انحصاری از عقل است که زمینه تبیین کیفیت پیدایش معرفت و معرفی منبع آن را چنین فراهم می‌سازد که جز یک منبع برای شناخت انسانی رسمیت ندارد و از دیدگاه شریعت، مشروع نیست؛ و آن منبع ماورائی است، نه عقل به معنای مألوف آن. و عقل به معنای دیگر نیز حقیقتی نازل از ماوراء ماده است که به مثابه نور بر ظلمتکده نفس مادی بشر تابش می‌گیرد و معرفت و شناخت را به ارمغان می‌آورد.

۳-۱. صف آرایی علوم بشری و علوم الهی

همین تصویر برای عقل به عنوان منشأ و منبع معرفت است که به صف آرایی بین دو نوع کلی از معرفت در دیدگاه اهل تفکیک دامن می‌زند و دو جرگه جدا از همدیگر و به کلی بی‌ارتباط در حوزه معرفت را پدید می‌آورد. شناخت‌ها دو قسم هستند؛ معارف بشری و معارف الهی، و این دو در دو خط سیر جداگانه با تباین کلی به مسیر خود ادامه می‌دهد و هیچ‌گونه تلاقی و نقطه اشتراک با همدیگر نداشته و نخواهند داشت. و اوصاف هر کدام با دیگری متفاوت است؛ معارف بشری برآمده از عقل فلسفی است که با روش قیاسی از مقدمات نتیجه‌گیری می‌شود:

«عقل فلسفی با تألیف مقدمات به یقین نائل می‌شود که این یقین نوری الذات نیست، زیرا اثبات مطابقت آن با واقع محال است.» ۱۸

دلیل استوار برای مطابقت نداشتن علوم فلسفی با واقعیت، اختلافات رایج در نظریه پردازی می‌باشد، در برابر معارف الهی که بر نوع دیگری از عقل استوار است:

«حکمت الهیه مؤسس بر تکمیل عقول و تذکر به احکام عقل نه عقل به اصطلاح فلاسفه است.» ۱۹

و چون بنیان و اساس متغایر است پس محتوا و نتایجی که بر آن استوار است نیز ناگزیر متغایر است:

«مفصلات علوم و معارفش کلاً مخالف با معارف و علوم بشریه آمده، چون برهان و کاشف آنها ربّ العزّه و نور او بود.» ۲۰

استدلال پشتوانه مدعای یادشده وصف فصل الخطاب درباره این نوع معارف است، چرا که این نوع معارف به کلی اختلافات را از میان برمی‌دارد، چنان که تصریح شد نتیجه صف بندی این دو نوع علم، تباین کلی است و کسی نباید گمان کند «عدم تساوی کلی» است و در این صدد تأکید شده است:

«لا جامع بین العلوم البشريه و العلوم الجديده الالهيه في شيء من الاشياء.» ۲۱

این تباین کلی بین علوم بشری و علوم الهی متقابل و دو سویه است که به گونه‌ی تناقض جمع و رفع ناپذیر در قلمروهای گوناگون و در ابعاد زیر باید در نظر گرفته شود:

الف: تباین در منشأ و منبع شناخت

چنان که تصریح شد، منشأ معارف بشری از منظر این دیدگاه، عقل خطا کار است، که هیچ راهی برای اثبات مطابقت رهیافت های آن با واقع وجود ندارد و در روش خود دچار شبهه و اشتباه است. در برابر، منبع شناخت در علوم الهی عقل از سنخ دیگر است. به دیگر سخن در علوم بشری، انسان به مثابه موجودی مختار خود پدید آورنده‌ی معرفت برای خویش است و در به دست آوردن دانشها دست کم به گونه‌ی «معدّ» نقش ایفا می کند، اما در علوم الهی این خداوند و تنها خداوند است که پدید آورنده‌ی معرفت و علم برای انسان است.

«برهان و کاشف آنها (معارف الهی) ربّ العزّة و نور او بود.» ۲۲

ب: تباین در روش

در دانشهای بشری روش رسیدن به معرفت، برهان مصطلح است، اما در علوم الهی روش آن، تنها تذکر است.

«تحصیل علوم جدیدش به تذکر به آیات آفاق و انفس و حقایق آنها و عوالم سابقه و ارواح... که کاملین از امت به نور ربّ العزّة مشاهده کنند نه به علم حضوری اصطلاحی، چه رسد به علم حصولی حکمی و جزئی و اذعان منطقی که ممتنع باشد اثبات مطابقت اش با واقع.» ۲۳

در معارف الهی چون انسان در مقابل نور قرار گرفته است، صرف تذکر، او را با حقیقت و معرفت آشنا می سازد و به هیچ چیزی بیش از این نیازی نیست:

«قرآن مجیدش را منحصر به ذکر و ذکری و تذکره مسمی، و رسول اکرمش را به ذکر و مذکر توصیف، و وظیفه اش را منحصر به تذکر دادن فرمود.» ۲۴

«پایه معارف قرآن مجید بر تذکر به ذات (الهی) خارج از حدّین (تعطیل و تشبیه) است.» ۲۵

ج. تباین کلی در قلمرو مسائل و محتوا

وصف «حدیث و قدیم» درباره‌ی دو گونه علم (به اعتقاد این دیدگاه) به خوبی ترسیم کننده دو خط سیر بیگانه از یکدیگر است. علوم قدیم همان علوم بشری است که در محدوده معارف از زمان های قدیم مرسوم و رایج بوده است و با ظهور اسلام به قدمت متصف شده و علوم «حدیث» یا جدید، همان علمی است که برآمده از منبع و حیانی می باشد. باید توجه داشت که حدوث و قدم زمانی نیست، بلکه تنها و تنها ترسیم کننده بیگانه بودن دو نوع علم از یکدیگر و نبودن سنخیت میان محتوای آنهاست و از سوی دیگر تغایر بین آنها طولی نیست که معارف الهی اوج و عمق محسوب گردد و معارف بشری سطح و ظاهر، بلکه تغایر عرضی و کاملاً متقاطع است، چرا که اگر چنین نباشد وجه انحصاری اعجاز

قرآن تأمین نشده است و به زعم این دیدگاه اگر این نوع معارف از قبل در بین بشر سابقه می داشت نباید از اتیان به مثل عاجز می شدند:

«حکمت و علوم الهیه را حدیث که تازه است تصریح فرموده، در مقابل حکمت و علوم بشریه که قدیمه بود. احتجاج به قرآن و عاجز ماندن جاحدین از اتیان به مثل و رویکرد به اساطیر اولین و اضغاث احلام و افک قدیم و در نهایت تعجیز تقلین از آوردن مثل آن شد.»^{۲۶}

آنچه مورد تأکید قرار گرفته است تا صفت حدیث بودن را برای معارف الهی توجیه و تبیین کند این نکته است که نقطه عزیمت علوم بشری با علوم الهی متفاوت است. همین نقطه آغاز تباین کلی همه معارف بشری با معارف الهی شده است. آن نکته کلیدی و کارساز این است که در علوم بشری از زاویه هستی شناسی خداوند را مابین با مخلوقات نمی دانند و با پی ریزی مسائل خویش به وحدت وجود منتهی شده اند، در حالی که در معارف الهی این تصور بس اشتباه است و کاملاً مردود. خداوند هیچ سنخیتی با مخلوق خویش ندارد، حتی سنخیتی که بین علت و معلول در مباحث فلسفی لحاظ می شود در این دیدگاه ناپذیرفته و ناهم‌ساز با معارف الهی است:

«اساس معارف شریعت مقدسه که قرآن مجید از اول تا آخر و جمیع خطب و روایات به اعلی صوت فریاد کنند، مباینت ذات رب العزّه با حقیقت مکونات و معجولات باشد، مباینت با غلطیت شیثیت ماهویه و اعیان ثابته موهومه و عدم مماثلت و مشابَهت ازهر حیث و هر جهت.»^{۲۷}

این نکته چندان در نظر اهل تفکیک بزرگ و با اهمیت است که همه محتوا و مسائل دیگر را در پرتو خود قرار داده و سبب فاصله گرفتن قائلین به وحدت وجود از تمام معارف الهی گردیده است. در همین راستا یکی از شخصیت های این مکتب در زندگی نامه خود می نویسد:

«از سن شباب به فضل و توفیق خداوند، طالب و جوایب حق بوده ام، ولی نه فطرت و نه قرآن و حدیث هیچ یک اصلاً تصور توحید صوفیه را برای من ایجاد نمود، آری فرهنگ جدا از اینها مرا به مطلب و مدعای آنها مطلع ساخت... ممکن نیست احدی از مکتب فطرت یا از نفس مکتب قرآن و حدیث به توحید صوفیه متوجه بشود... اگر قرآن و حدیث برای هدایت بشر آمده و مکتب آنها مکتب وحدت موجود است بایستی از صدر اسلام تا کنون اقلاً هزاران فقیه را که مکتب فلسفه و عرفان ندیده ولی در پیشگاه قرآن و حدیث تسلیم بوده اند به توحید وحدت موجود هدایت کند.»^{۲۸}

د: تباین کلی در نتایج

چنانچه ابزار رسیدن به معرفت و مصدر و منبع آن ناهمگون باشد مسائل نیز متفاوت خواهند بود و از مسائل گوناگون به طور بدیهی نتایج گونه گونه به دست خواهد آمد. از این منظر دستاوردهای علوم بشری از منظر کلامی ضلالت و گمراهی است و نتایج علوم الهی هدایت، و از منظر علمی آن یکی ظن و گمان را به ارمغان می آورد و این دیگری یقین و معرفت را:

«حکمت و علوم الهیه نازل به نور رحمت و بصائر و بینات و هدایت توصیف شده، در مقابل حکمت و علوم بشریه که ضلالت و ظلمات گردیده، حکمت و علوم الهیه به مبین و بینات ممتنع الریب تعریف شده در مقابل حکمت و علوم بشریه که به ظن و تخرص و ضلال مبین موصوف آمده.»^{۲۹}

۲. تلاش علمی و عملی موقوف

انسان به عنوان موجودی مختار در کسب معرفت چه نقشی دارد و چگونه باید ایفای نقش نماید؟ پاسخ بی درنگ این است که چون تذکر و تنبه کافی است باید تلاش علمی (کسب علوم حصولی) و عملی (تزکیه و خودسازی) را کنار نهاد:

«مطیعین احکام عقل که به مسلمین، مؤمنین، متقین، محسنین توصیف شده اند، نزد استماع یا قراءت یا تذکر و تدبّر در قرآن مجید، بدون احتیاج به حکمت بشریه و برهان و مشقت ریاضت صوفیان، بغتاً به علم ربّ العزّه به کنه حقیقت واقعیّه مجهوله فقیره خود وجدان کرده ربّ العزّه را به ربّ العزّه بیابند.»^{۳۰} در این دیدگاه شرط اولیه، لازم و کافی برای معرفت، تخلیه ذهن از هر مفهوم و معقول پیشین است و این به معنای پرهیز از معارف بشری حکمی و عرفانی است. مفاهیم پدیدآمده در ذهن از فلسفه یا عرفان، خود اعظم حجب و اشد معاصی و افحش فحش به ربّ العزّه و اشنع جنون در نظر صاحب شریعت انگاشته شده اند.^{۳۱}

بر اساس چنین مشیی است که جست و جوی منابع دیگر جدا از منبع وحیانی و ماورائی با وجود دسترسی به راه سهل و کارآمدتر یعنی تذکر و تنبه، یا لغو و بیهوده است و یا اساساً مضرّ است، چرا که بزرگترین حجابها و شنیعترین جنون در ساحت علمی و شدیدترین معصیت در عرصه ایمانی محسوب می شود. بر همین رشته افزوده شده است که معرفت اکتسابی هیچ نقشی در معرفت ندارد، و چون چنین است ضرورتی در فراگیری آن علوم نیست، و کسانی که به معرفت اکتسابی نقش می دهند با اساس شریعت در افتاده اند و تلاش در ویران سازی آن دارند:

«اساس الشریعه علی المعرفة الفطریه، لا الاکتسابیه، فاذن من یقیم البرهان علی لزوم المعرفة الاکتسابیه، ففی الحقیقه یرهن علی ابطال الاسلام و هدمه.»^{۳۲}

۳. خدا محوری در شناخت و حکومت عاده الله

ابتدا معرفت انسانی به دو قسم فطری و کسبی تقسیم شده است. آنچه ضرورت دارد و باید نگران آن بود معرفت فطری است که در ایمان نیز نقش منحصر دارد. اگر تعریفی بتوان برای فطری بودن ارائه کرد این است که کسبی نیست. به دیگر سخن، بداهت معلوم، فطری بودن علم را می فهماند، دلیل این سخن، روایت نبوی است: «ان الله تجلی لعباده و ظهر» که در توضیح چنین آمده است:

«و معنى التجلّي كونه ضرورى المعرفة، فطرى المعرفة، غير مفتقر الى الاكتساب، فإنّ التجلّي مع الكسب متنافيان.» (۳۳)

در هر صورت تأکید شده است که بنیاد شریعت بر معرفت بسیط و فطری بنا نهاده شده و کسانی که از راه تعقل و خردورزی در پی ترکیب این علم هستند بنیان شریعت را به مخاطره انداخته اند، ولی اگر خروج از بساطت و ترکیب علم از سوی خداوند انجام پذیرد مشکل به کلی حلّ است، پس باید به کلی درباب معرفت، نقش اصیل و بی بدیل را به خداوند سپرد و محوریت خداوند تا آنجا است که حتّی عبادات و تلاش علمی و یا معلم الهی در پدید آوردن معرفت و زمینه سازی آن نقشی ندارد:

«ان ترکیب المعرفة انما هو بيد الله، و ليس لأحد فيها صنع، حتّی خاتم النبیین.» (۳۴)

به صراحت این سخن، هیچ انسانی در کسب معرفت نقش ندارد؛ نه خود می تواند زمینه پدید آمدن شناخت را فراهم نماید و نه دیگر انسان ها، حتّی معلم های الهی را یارای آن نیست که در کار خداوند دخالت نموده و عهده دار نقش شوند. تنها و تنها برای انسان یک نقش منظور می شود و آن تلاش سلبی است؛ یعنی تلاش در اینکه هیچ تلاشی انجام ندهد و با تسلیم و خضوع کامل بهترین و مؤثرترین نقش را ایفا نماید؛ در غیر این صورت هرگونه تلاش به معنای حرکت قهقراپی یا انحرافی در جاده صواب است و نتیجه همان می شود که کار فلاسفه و عرفا بدان انجامیده است.

«انّ طریق نیل المعارف المبدئیة و المعادیة و العلم بحقایق الاشياء ینحصر فی الخضوع لدی الله و عبوديته و الالتجاء الیه کی يعرفنا نفسه.» (۳۵)

«ان علیکم التسلیم له کی يعرف نفسه لکم.» (۳۶)

«اگر در مقام تفکر خداوند برآید لامحاله محجوب شده مطرود گردد، و اگر کوچک شده مشغول تکبیر و تهلیل و تمجید و تقدیس و تسبیح گشته تعظیم نماید، نماز بخواند، با ادامه این وظیفه عقليه در مدارج معرفت عروج نماید، به مقام رؤیت ربّ العزّة فائز گشته، سیر در دریای بی نهایت معرفت نماید.» (۳۷)

چنین سخنانی است که بنیاد معرفت شناسانه دیدگاه اهل تفکیک را پی می ریزد، و چنین است که این دیدگاه به اسباب رایج پیدایش علوم، نگرشی یکسره منفی دارد و آن را ناساز با دیدگاه توحیدی خویش می داند، زیرا سبب قائل شدن برای علل و معدّات نقشی را در عرض خداوند متعال ثابت می کند و در نهایت به صراحت نظام عادة الهی را سبب تصحیح بینش توحیدی خود می پندارد:

«كشف الامور و ان كان بالعلم و العقل، الا ان العادة - ای سنه الله تعالى - جرت على حصول ذلك لنا بالاسباب، و منها التعليم الذى حقیقته التذکیر و الهدایة بنور العلم و العقل.» (۳۸)

تمام اهتمام برای منظور نمودن اختیار و اراده انسانی در باب کسب علم به جنبه منفی قضیه یعنی زدودن موانع مربوط می شود:

«... فرق حجب الوهم و العقل، و ذلك لا يمكن إلا بالالفكرية و اللاوهمية و اللاتعقلية.» ۳۹

اگر میدان معرفت محل نقش آفرینی «عاده الهی» است هیچ ملاک و معیاری برای این عادت نمی توان منظور کرد، فضل و رحمت الهی است که یکسره همه این عرصه را فتح می نماید و اعمال انسان چه صواب و یا خطا، چه گناه و یا طاعت، نه مانع است و نه مؤثر. و افزون بر این، علوم کسبی نیز هیچ نقشی ندارد، چرا که تفضّل بر هیچ یک توقف ندارد:

«المعرفة و التوحيد لا يحصلان لأحد من العباد الا بفضل الله و احسانه و رحمته، فقد يختصّ برحمته من يشاء من عباده و ليس لأحد السبيل اليها و لا طريق للوصول اليها، فلا العبادات علة او معدة لحصول المعرفة، و لا المعاصي مانعة تكون المعرفة معها ممتنعة الحصول، بل قد يفضل الله على بعض عباده العصاة الفقراء جوداً صرفاً و كرمأ بحتاً، فيعرف نفسه له و لا يسأل عما يفعل، لأنه مختار محض، و قد لا يفضل عباده فلا يعرف نفسه.» ۴۰

این سخن به صراحت عمق نظریه پردازي دیدگاه تفکیک را در باب شناخت برای ما هویدا می سازد، و چون نه علم و نه عمل برای رسیدن به معرفت سودمند نیست پس علوم بشری و عرفان - که قائل به چنین سهمی هستند - در این صدد به شدت تخطئه می شوند، افزون بر آن که این مدعیات از سوی صاحب شریعت تلقی و القا می گردد:

«ان مدعى صاحب الشريعة فطرية المعرفة و لا يحتاج الا الى صرف التنبيه فقط.» ۴۱

اگر بتوان عبارتی جامع برای بیان مقصود ارائه کرد که هم سهم انسان و علم حصولی را در پدید آوردن شناخت نشان داده باشد و هم فاعلیت الهی را، این سخن است که جهات معتبر را مد نظر قرارداده است:

«ان للمعرفة جهتين: جهة الفعل و هو من الله تعالى بسيطها و مركبها، و جهة القبول و الانفعال و هو من الخلق.» ۴۲

جهت فعل همان جهت ایجادي برای معرفت است؛ پدید آورنده معرفت و آفریننده آن جز خداوند متعال کسی نیست، وسائط و ابزار هیچ نقشی ندارند. از جمله انسان و اراده او در این زمینه بی اثر و در فراگرد معرفت بی ثمر است. جهت انفعال، پذیرش فعلیت است که تا حدودی نقش انسان مورد پذیرش است و این نقش بدین معنی است که به گونه ای باید ذهن تخلیه شود که «بساطت» بر آن صادق باشد، و چون چنین است چندان نیازی به تلاش نیست تا چه رسد به مشقت و ریاضت. و البته علم و عمل، آگاهی و خودسازی، حتی به عنوان معدّ نقشی در پدید آوردن معرفت ندارند.

۴. فهم وحی با بساطت ذهنی در خلأ علمی

با در نظر گرفتن مبانی معرفتی این دیدگاه، فهم متون دینی و وحیانی و از جمله قرآن کریم نیازمند مقدمات بسیاری نیست. نکتهٔ اساسی و بی بدیل در فهم قرآن «بساطت» ذهنی است؛ هر نوع علم حصولی که به مرکب نمودن این بساطت کمک نماید با بنیان شریعت تنافی و تضاد دارد، بر این اساس عوام بالفطره به فهم قرآن نزدیک ترند تا علما و دانشمندان اصطلاحی، چرا که اینان با انباشت ذهن از معلوماتی که در حقیقت متخیلات و موهومات است به کلی فاقد استعداد درک قرآن خواهند بود. عوام با صرف تذکر می توانند مخاطب قرآن قرار گیرند و سپس خود با اندک تدبیر بدون کسب هیچ پیش فرض و مقدمه ای به صریح قرآن و بطون آن نایل گشته، کنه معارف آن را به دست آورند، اما دانشمندان علوم بشری که عمری را به کسب دانش گذرانده اند چون نمی توانند خود را از بافته های فکری رها سازند و در خلأ به تفکر در قرآن پردازند خواسته یا ناخواسته همان پیش فرض ها را بر قرآن تحمیل می کنند. توجه به سیر و سلوک علمی بزرگان تفکیک نیز مؤید مدعاهای استدلال گونه پیشین از سوی آنهاست که باید با بساطت ذهنی سراغ از وحی و مطالب آن گرفت و خود تا زمانی که چنین نموده اند مطالب برآمده از علوم بشری را اقتناص نکرده اند و تنها زمانی به یافته های علوم بشری توجه کرده اند که بدان حوزه ها پرداخته اند □ و این نشانگر آن است که علوم بشری، فطری انسان نیست و این دو میدان و حوزه اختصاصی دارند:

«مادامی که هیچ به درس حکمت نرفته و توحید صوفیه به گوشم نخورده بود در سیر و سلوک ساده طبیعی خود و از مطالعهٔ قرآن و حدیث به هیچ وجه خطر و احتمال وحدت وجود و موجود به خاطر م راه نمی یافت.» (۴۳)

در این دیدگاه اصولاً محال است بدون پیشفرض و ذهنیت قبلی، مطالبی که از فلسفه و عرفان فهمیده می شود در معارف قرآن پیدا شود، اگر چه به عنوان نمونه «وحدت وجود» نمونه قطعی و رایجی در این باره به شمار آمده است:

«ممکن نیست احدی از مکتب فطرت یا از نفس مکتب قرآن و حدیث به توحید صوفیه متوجه بشود. در مقام استفاده مطلب از کتاب و حدیث به نظر می رسد که آنان مطالب را از مأخذ دیگر گرفته و آنها را مسلم و مفروض الثبوت انگاشته اند، سپس به فحوص در آیات و روایات پرداخته اند، به منظور اینکه از گوشه و کنار آنها عباراتی به دست آورند که بر مراد مسلم مرکوز در ذهن منطبق یابند و یا توجیه نموده و تطبیق دهند.» (۴۴)

در این صدد برای روش فهم قرآن نکاتی دستوری نیز ضمیمه گشته است که مهم تر از همه تفکر و تفقه در خلأ علمی است، اگر چه پابندی به موضع تخطئه «کسب و تحصیل» در نظر گرفته نشده است. «در مقام استفاده و اخذ مطالب و معارف قرآن و حدیث باید امور ذیل را حتماً رعایت نماییم:

۱. درباره‌ی الفاظ و عبارات باید ذهن را از معانی اصطلاحی خالی کنیم و درباره‌ی مطالب فکر را از مسلمیت یک جانب آنها در نظر دسته ای از بزرگان فارغ سازیم. باید دل و ذهن را از همه قیود خارجی رها نموده و تنها در این فکر باشیم کلمات قرآن و حدیث چه معنی و مطلبی را برای ما ادا می کنند.» ۴۵

چنانچه واضح است تعلق خاطر و دل در پی علوم دیگران داشتن مانع بسیار بزرگی است که سدّ راه معرفت علوم قرآن محسوب می گردد، و نیز انباشت ذهن از مطالب، مانع بزرگ دیگری می باشد. پس باید دو کانون «ذهن» و «دل» را شست و سپس با بساطت محض در اختیار قرآن کریم نهاد تا معرفت علوم آن میسر گردد، ولی چگونه این مهم میسر و عملی خواهد شد؛ نکته ای توصیه ای و دستوری حلّ مشکل را به دنبال دارد:

«اگر می خواهید در رشته فلسفه و حکمت داخل شوید قبلاً معارف قرآن و احادیث را فراگیرید و همچنان که در احکام فرعی کتاب و سنت تفقه می کنید در معارف کتاب و حدیث نیز تفقه بنمایید و سپس به فراگرفتن فلسفه و حکمت پردازید.» ۴۶

کلیت سخن فوق بسیار جذاب است و همانند کردن دو مبحث احکام و معارف نکته بس جالب تر را فراروی می نهد. اگر چه تفصیل رجوع به کتاب و سنت برای فهم مطالب فرعی توضیح داده نشده است، ولی با افزودن اینکه گوینده محترم خود به مکتب اصولی در فقه معتقد و دارای درجه شامخ اجتهاد می باشد و اخباری گری در احکام فرعی را باطل می داند پس ناگزیر باید به همان سبک و سیاق مراجعه به کتاب و سنت در فقه در باب معارف نیز عمل نمود؛ یعنی استفراغ و وسع لازم است تا با تمهید قواعد از پیش تعیین شده سراغ از محتوای کتاب و سنت گرفت و این چیزی است که برای هر عامی دارای ذهن بسیط ناممکن است و درباره‌ی تهاوت آشکار بین دو مقوله و در توصیه به یکسان عمل کردن، توضیحی موجه ارائه نشده است، چرا که در باب معارف عمل نمودن به شیوه باب احکام، مساوق انهدام شریعت و تحمیل و انطباق پیش فرض ها بر آیات و روایات انگاشته شده و رجوع مستقیم و بدون اصول عقلانی استوار، شرط به دست آمدن معارف ناب به شمار رفته است.

تأملات

در نگاهی تحلیلی به آنچه درباره‌ی دیدگاه های پیشینان مکتب تفکیک گذشت، نکته هایی به نظر می رسد:

۱. تفسیری که این دیدگاه از عقل و علم ارائه داده است تفسیری غریب و ویژه است. بدون شک آیات و روایات همه پیامهایی هستند که بیش از هر چیز عقل را به استماع و اطاعت فرا خوانده اند و چون عقل مخاطب است و انسان به عنوان عاقل مورد خطاب قرار گرفته است، بدیهی است که باید این نیرو پیش از وحی در نهاد انسان وجود داشته باشد تا قابلیت درک و دریافت پیام برای انسان صادق باشد. از

این رو بزرگان تأکید داشته اند که باید وحی با عقل اثبات و تصدیق شود و بدون اثبات عقلانی نه تصدیق وحی ممکن است و نه اثبات آن مفید فایده، زیرا اگر اثبات وحی و پیامهای آن با خود وحی انجام گیرد هر گزاره برای اثبات، نیاز به گزاره و پیام پیشینی دارد که بدون پذیرش پیشین، پذیرش پسین، ناممکن است و نیز گزاره پیشین از همین خصوصیت برخوردار. و این عمل به تسلسل بی حاصل خواهد انجامید. افزون بر این، نوعی انقیاد و تعبد تقلیدی را به دنبال دارد که بر اساس متون مسلم دینی دست کم در بخش تعالیم عقلی دین هیچ ارزشی ندارد و بود و نبود چنین تصدیقی یکسان است. اکنون که مکتب تفکیک عقل را نیروی ماورایی با اوصاف ویژه می داند نه نیروی ادراکی تعبیه شده در نهاد انسان، می بایست به این پرسش پاسخ دهد که:

آیا در نقطه آغاز رویارویی هر انسان با پیام وحی، انسان از آن عقل برخوردار است؟ ناگزیر پاسخ مثبت است و هر انسان از فروغ آن عقل کاملاً بهره مند است و می تواند پیام وحی را تشخیص دهد و به همین سبب انسانها مورد خطاب «افلا تعقلون» قرار می گیرند. اینک چگونه است که بسیاری از انسانها به رغم برخوردار از پرتوهای هدایتگر آن عقل معصوم و حجت بالذات به جرگه انکار و عصیان می پیوندند و پیامهای وحیانی را دریافت نمی کنند. بنابراین مشخص است که درخطابی همانند افلا تعقلون، عقل به آن معنای خاص مورد نظر دیدگاه تفکیک نیست، بلکه همان نیروی ادراکی عام تعبیه شده در وجود هر انسانی است که به تعبیری به آن عقل فلسفی گفته می شود، یعنی همان نیروی که به استدلالهای عقلانی در سطوح گوناگون می پردازد و منطق خاص خویش را دارد. علاوه اگر همه برخوردار از چنان نیروی ماورایی هستند و همه انسانها عقل را با آن ویژگیها در اختیار دارند که خود از ماوراء عالم مادی نازل شده است چه نیازی به پیامهای وحیانی احساس می شود؛ هر انسانی با آن عقل قدسی و موهبتی که هیچ گاه در تشخیص و رهیافت هایش اشتباه وجود ندارد می تواند افق های نامحدودی را در ساحت علم و هدایت فتح کند و چه نیازی است تا منتظر پیامهای هدایت گرانه توسط همنوع خود به عنوان پیام آور باشد....

خلاصه سخن اینکه با نظر خوش بینانه به این دیدگاه باید گفت دست کم تفسیر ویژه این دیدگاه درباره عقل ابهاماتی دارد که باور و تصدیق آن به مراتب مشکل است.

۲. اگر تفسیر خاص عقل در این دیدگاه برای انسانهای بدوی نیست و تنها فرهیختگان و زیدگان معرفت و ایمان از آن برخوردار هستند، کدام متن دینی دلالت بر اختصاص عقل به گروه خاص برای فهم وحی و مخاطب بودن آنان را دارد، در حالی که متون دینی به صراحت عکس آن را دلالت دارد و مخاطب را همه انسانها با همان عقل عام و نیروی ادراکی همگانی موجود در هر انسان به فراخور استعدادش می داند. چنان که در دیدگاه فلسفی، نیروی ادراکی عقلانی انسان را از عقل هیولانی تا عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال دارای مراحل و مراتب می دانند. و چنین مطلبی به حق و تصدیق

نزدیک تر است تا اینکه مرحله نهایی و کمال عقل برای هر انسان در هر سطح و بینش جهت وصول به معرفت لازم دانسته شود، و سپس جهت توجیه ثقل مطلب به توجیه حکمت و عدالت الهی دست یازیده شود و تفضل بدون معیار بر همه افعال الهی حاکم گردد که نتیجه آن گزینش نظریات اشعری برای تبیین شناخت و معرفت انسان باشد؛ به گونه ای که تأثیر اسباب (علم و عمل) به کلی منتفی و «عاده الله» چاره نهایی قلمداد گردد و به آسانی واژه قرآنی «سنت الله» با محتوای خاص خود، با واژه اختراعی اشعری «عاده الله» با بار معنایی متفاوتی که دارد، تعویض گردد.

۳. ویژگیها و اوصاف شمرده شده برای عقل از سوی دیدگاه تفکیک، برداشت نامعمول این دیدگاه از متون دینی را می رساند. اینکه عقل همانند موجودی منحاز و مستقل ضمیمه به انسان شود تا علم را به ارمغان آورد، روی گردانی از مفهوم مشترک عقلی در واژه شناسی متون دینی است، در متون دینی اوصافی برای موجوداتی شمرده است که فلاسفه اسلامی با الهام از همان متون آن موجودات را «عقل» نامیده و آنها را واسطه فیض بین عالم الوهی و عالم طبیعی می دانند، ولی برخی تصور کرده اند آن اوصاف برای نیروی ادراکی انسان (عقل) است و سپس بر تغایر حقیقی بین نفس انسان و عقل تأکید نموده اند، چرا که به مجرد عقل دارای ویژگی های یادشده اعتقاد دارند، اما فرشتگان و نفس انسان را مادی و جسمانی می شمارند، اگر چه این دیدگاه با استظهار از متون دینی و گاه روایات تقطیع شده مورد استدلال قرار گرفته است.

فلاسفه الهی که با بینش توحیدی خویش هم در عین و هم در علم به منشأ ماورایی قائل هستند و البته وساطت علل و اسباب را نیز در دستگاه فلسفی خویش تبیین کرده اند این متون را بدون هیچ تغییر و تأویلی دال بر وجود چنین موجوداتی به عنوان واسطه فیض می دانند. در صحنه عین و وجود خارجی نقش این موجودات، متکی بر روایاتی از قبیل «اول ما خلق الله العقل»، و در صحنه علم و ذهن، بر روایاتی نظیر «انما مثل العقل فی القلب کمثل السراج فی وسط البیت...» می باشد. تفصیل بحث را می توان در آثار ارزشمند حکیمان مسلمان در شرح این احادیث شریف دید. ۴۷

۴. اگر خوش بینانه بتوان نقطه قوتی برای نظریه معرفت در این دیدگاه پیدا کرد این نکته است که معرفت و منشأ آن را به نوعی مرتبط با عالم ماوراء طبیعی دانسته است و برای علم انسان در جستجوی مبدئی جدا از اسباب و علل طبیعی بوده است؛ یعنی به گوهری قدسی برای معرفت اندیشیده است و به تعبیری به الهیات منزل و مقدس (که از حیطة علم و توانایی بشر بدون استمداد از غیب خارج است) قائل شده است.

در خصوص این مطلب عالی و بسیار بلند، نکته جالب توجه این است که این از دریافتهای ویژه مکتب تفکیک نیست. بدون شک آشنا به معارف فلسفی و مکتبهای گوناگون فلسفه اسلامی به خوبی می داند که حکمای بزرگ خود بیش از همه این مطلب را در نظر داشته اند و زبان فلسفی هر یک به نوعی

گویا به این سخن بوده است که نهایت عقول عقال است، و از این سخن، کارساز بودن نظام های فلسفی را در محدوده و قلمرو خاص اراده می کرده اند. و نیز در عرفان اسلامی که در سیر و سلوک وصول به معرفت حقیقی و فتح قله رفیع آن دنبال می شود، نزاع با علم حصولی از اینجا برمی خیزد که نوعی معرفت برتر هست که از مبدء حقیقی باید افاضه شود و البته باید انسان جهت قرار گرفتن در پرتو آن، تلاش علمی و عملی خویش را سامان دهد و از هیچ کوششی فروگذار ننماید.

تعبیر «قرب نوافل و فرائض» جهت تصریح به چنان مقامی در عرفان و معرفت است و نیز اینکه علم، گوهری قدسی دارد. بنابراین فلسفه و عرفان اسلامی (که این دیدگاه آنها را یکسره باطل می داند) هر دو اتفاق دارند که چنانچه هستی و عین مبدء «از اویی» دارد علم نیز منشأ «از اویی» دارد، ولی هیچ یک از حکما و عرفای راستین پرتو افشانی علمی از جانب حق را همانند تأثیر او در خلقت و سایر افعالش، گزاف و بی معیار ندانسته اند و به همین جهت آن درجات نهایی علم را با هر یک با زبان مخصوص ویژه افراد خاص دانسته اند که از شرایط آن، کسب علم حصولی و سپس خودسازی با روش های مخصوص می باشد. اتصال به عقل فعال به زبان فلسفی، قرب نوافل و فرائض به زبان عرفانی و حکمت متعالی مرتبه ای نیست که به سادگی میسور همگان باشد، و چنانچه واضح است نقطه آغاز بهره مندی از این گوهر معرفت نقطه آغاز طفولیت سنی و عقلی نیست و با معرفت فطری که مرحله ای نازل از معرفت است، تفاوت جوهری دارد. معرفت فطری پایه و مبنا و بذر معرفت است نه مقصد و هدف و ثمره آن، تا در همه مراحل رشد این معرفت تنها تذکر و تنبیه کافی باشد. اگر چه انسان از نقطه آغاز وجود از معرفت بسیط فطری بهره مند است، ولی نباید این شناخت بسیار ساده را با درجات عالی معرفت اشتباه گرفت.

به نظر می رسد تأکید بر تذکر و کافی دانستن صرف تنبیه و انحصار نقش قرآن کریم و پیامبر اکرم در مواردی به تذکر و تنبیه، با همین عنایت انجام گرفته است که برای شکوفایی فطرت در مراحل اولیه به مؤونه چندانی نیاز نیست، و این مطلب به کلی با آنچه مکتب تفکیک از انحصار نقش تذکر پی می جوید تفاوت دارد، زیرا دیدگاه یادشده ظرفیت نامحدودی برای تذکر منظور داشته است و آن را به همه مراحل معرفت بشری تعمیم داده و بر اساس آن تمام علوم حصولی را تخطئه کرده است و تمام اسباب و علل طبیعی در راه پیدایش معرفت را بی اثر و حتی زیان بار جلوه داده است.

۵. در نگاهی به مبانی معرفتی دیدگاه تفکیک، رهیافت هایی که بر آن مبانی مترتب شده است نیز استحکامی نخواهد داشت؛ اینکه «علم و عقل» با حقیقت انسان مغایر هستند و آنها دارای تجرد تام و حقیقت انسان دارای مادیت و جسمانیت تام است، بر مبانی روان شناختی، معرفتی و وجود شناختی استوار است که باید به طور منظم و روشمند آن مبانی به بحث گذاشته شود تا بر اساس منطق و استدلال، درستی و نادرستی آنها ارزیابی شود و سپس رهیافت ها بر آن استوار گردد، ولی این عمل آیا

بدون داشتن روش و دستگاہ معرفتی و شناختی (از هر نوع کلامی یا فلسفی یا عرفانی...) امکان پذیر است؟ در صورتی که شاهد بودیم مکتب تفکیک همه دستگاہ های معرفتی را با عنوان کلی علوم بشری مخاطب ساخت و همه را تخطئه کرد و در مقابله با علوم الهی و شریعت انگاشت، اکنون چگونه برای این دیدگاہ میسور است تا مبانی خویش را استحکام بخشد؟ □ و به تعبیر دیگر مطلق گرایی در نفی علوم بشری شامل خود آن نظریه پرداز نیز خواهد شد، مگر اینکه نوعی تصدیق و اثبات بدون معیار همراه استمداد از «مطلق العنان ماورایی چاره ساز مطلب شود.

۶. تقسیم علوم به دو قسم کلی بشری و الهی و صدر و ذیل هر یک را بر دیگری متقاطع فرض کردن، موجب فضل علوم الهی و پستی علوم بشری نخواهد بود، بلکه خود موجب فروکاستن از رفعت تعالیم الهی خواهد شد. اگر فهم انسان به کلی تخطئه شود و تلاش در به کارگیری موهبت ها و امکانات تعبیه شده در وجود انسان و از جمله نیروی فکری بیهوده انگاشته شود، مضاف بر عبث بودن این امکانات در نهاد انسان و بروز شکاکیت علمی، سبب تنزل مقام علوم الهی خواهد بود؛ چرا که باید علوم الهی را با همین «فهم بشری» فهمید و با همین نیروی فکری مخاطب پیام های آن علوم قرار گرفت.

به نظر چنین می آید که تغایر طولی علوم الهی و علوم بشری این دیدگاہ را دچار شبهه کرده است تا تغایر را از نوع تغایر عرضی قلمداد نماید و انگیزه های کلامی را بر آن استوار بداند، در حالی که اهدافی که این دیدگاہ دنبال می کند با تغایر طولی نیز تأمین می شود. ماندگاری وجه اعجاز قرآن کریم و معنی دار بودن صفت «حدیث» درباره تعالیم قرآن در تغایر طولی به خوبی محفوظ است و هیچ ضرورتی ایجاب نمی نماید بین علوم الهی و بشری تنازع صددرصد و تباین کلی برقرار شود تا این انگیزه ها تأمین گردد. علاوه که اگر درباره فلسفه و عرفان اسلامی نظر بدبینانه کنار گذاشته شود خواهیم دید از همان نوع مطالب رایج در حوزه علوم الهی است که با پرتوگیری آنها از وحی و متون غنی اسلامی به سختی می توان فقط واژه علوم بشری را بر آنها صادق دانست و سپس همت به تخطئه آنها گماشت و توصیه به حذف آنها کرد.

۷. غریب ترین نکته درباره مبانی معرفتی این دیدگاہ اتخاذ مبانی اشعری است، تفسیر سنت الله به عاده الله و معادل دانستن آن دو با یکدیگر از چنین خاستگاهی است. محو اسباب عادی و طبیعی در زمینه معرفت برخاسته از سستی مبنا در مباحث هستی شناسی است. معارضه با دستگاہ های فلسفی هستی شناسانه (همانند غزالی) به پناه جستن به مکتب اشعری در مبحث شناخت شناسی انجامیده است.

۸ نکته دستوری این دیدگاہ این است که در فهم وحی باید پیش فرض ها و پیش داوری ها را کنار زد و با استقلال فهم به وحی روی آورد، چگونگی استقلال فهم این گونه تبیین شده است که پیش از هر علمی باید به فراگیری متون وحیانی پرداخت.

اگر چه استقلال در فهم و رویکرد به وحی بدون دخالت دادن پیش فرض ها و ذهنیت ها شرط اساسی و لازم فهم وحی است که از آن می توان تعبیر به صرافت و خلوص ذهن کرد، ولی آنچه در دیدگاه تفکیک مطلوب است مفادی جز بساطت ذهنی ندارد. منافاتی ندارد کسی همه علوم را فراگیرد اما در فهم وحی ذهنیت های خود را دخالت ندهد و با صرافت و خلوص ذهنی سراغ از مفاهیم و تعالیم دینی بگیرد. بر عکس، فراگیری علوم و دانش ها بساطت را دستخوش زوال و مخاطره می سازد و ذهن را از مدار فهم بدوی خارج می گرداند. توصیه دیدگاه تفکیک به حذف علوم بشری به همین تصور انجام گرفته است. نمونه صرافت ذهنی را در آثار بزرگان فلسفه و عرفان در رویارویی با متون دینی به خوبی می توان دید. تفسیر قیم المیزان از نویسندۀ ای فیلسوف و عارف نمونه ای از نزاهت و صرافت ذهن در فهم خالص وحی است.

۹. گر چه تفقه در سراسر متون دینی بایسته است، اما تفقه در باب احکام فرعی با تفقه در معارف و عقاید معنای متفاوتی دارد. مشی عملی بزرگان این دیدگاه در باب احکام یعنی اصول گرایی نشان می دهد که در باب احکام لازم می دانند نخست اصول عقلانی مستقل فراهم آورده شود، و سپس بر اساس آن قواعد ممهده به تفقه در آیات و روایات احکام می پردازند و این کار را دخالت پیش فرض و ذهنیت در استنباط احکام شرعی نمی دانند، ولی در باب معارف و عقاید، فراهم آوردن هرگونه اصل را ناسازگار با فهم استقلالی دانسته و توصیه می کنند باید مستقیماً در آیات و روایات تفقه کرد، پیش از اینکه مثلاً فلسفه و عرفان فراگرفته شود، با اینکه تعبد در باب احکام مطلوب است، و تحقیق در باب معارف ضرورت دارد.

۱۰. تأمل و بررسی جزئیات دعاوی و استدلالهای مکتب تفکیک در موضوع مطرح شده در این مقال نمی گنجد و به همین اندازه بسنده می شود.

بخش دوم: مبانی فهم قرآن از دیدگاه نوتفکیکیان

۱. فتح باب

برخی از هواداران مکتب تفکیک در صدد ارائه طرح نوین و جامع و غنی از این گرایش، یافته های خویش را جداگانه بر این دیدگاه تحمیل کرد و رویکرد تازه ای از آن ساخته اند که با مدعیات معرفت شناسانه و هستی شناسانه این دیدگاه چندان همخوانی ندارد و حتی این دیدگاه را به صورت هماهنگ با سلیقه و ذوق خویش بازسازی کرده اند و در مواردی دگرگونی اساسی در ساختارهای بنیانی آن پدید آورده اند؛ به عنوان نمونه اظهار شده است:

«فهم و حیانی و محتوای وحی در عرض توهمات و تصورات و اصطلاحات علوم بشری نیست، بلکه در طول آنهاست...»

برخورد اجتهادی و عمق یابانه با فلسفه ها می تواند مقدمه ای برای ورود انسانها به آستانه شکوهزاد
معالم و حیانی و تعالیم اوصیائی باشد. «۴۸»

این اظهارات را باید در کنار مدعیاتی قرارداد که قائل بود بین علوم بشری - فلسفه و عرفان - و بین علوم
الهی (وحی و قرآن) هیچ وجه جامعی نه در روش و نه در ابزار و نه در مسائل و نتایج وجود ندارد. و
سپس میزان سامان مند بودن نظریه پردازی را در این مکتب مشاهده نمود.

«لاجامع بین العلوم البشریة و العلوم الجدیة فی شیء من الاشياء.» «۴۹»
و اینک با این ادعای صریح و متقابل روبرو هستیم:

«تفکیک سه روش شناختی فلسفی و عرفانی و وحیانی با متدی علمی در پرهیز از التقاط و تأویل، هرگز
به معنای تباین داده های وحیانی با داده های فلسفه اسلامی و عرفان مصطلح نیست، بلکه اغلب به معنای
عدم تساوی است.» «۵۰»

چنین ناهمخوانی هایی بین نظریه پردازان قدیم و هواداران جدید است که ایجاب می کند نظریات
جدید به طور جداگانه بررسی شود.

یکی از مشترکات هواداران جدید با پیشینیان خویش این است که استفاده از تفکر فلسفی و به
کارگیری عقل فلسفی برای فهم قرآن، مساوق تأویل و تصرف در مفاد و ظهور متون وحیانی است.
ادعای متقدمین بر این سخن متمرکز بود:

«دسته ای از فلاسفه و بزرگان که گفته اند توحید قرآن و حدیث همان توحید وحدت موجود است،
اینان مطلب را از خارج قبلاً اخذ کرده و سپس خواه ناخواه قرآن و حدیث را به آن تطبیق نموده اند.» «۵۱»
و اینک سخن پسین این است که فهم فلسفی از قرآن با فهم خالص قرآن تفاوت فاحش دارد و فهم
فلسفی جز تأویل و تصرف در قرآن کریم چیزی بیش نیست:

«تصرف در قرآن و تأویل آیات قرآن شما را از قرآن جدا می کند و به توهم فهم برهانی قرآن به فهم
فلسفی سوق می دهد.» «۵۲»

«قرآن کریم در داخل خود یک منظومه برهانی عقلی و فطری است و نیاز به آمیختن به فلسفه ها، هر
فلسفه ای، و پندارها، هر پنداری ندارد.» «۵۳»

وجه مشترک دیگر بین پیشینیان و پسینان در این دیدگاه، دعوت به بساطت ذهنی جهت فهم قرآن
است، با این تصور که قرآن به هیچ نظام و دستگاه عقلانی برای فهم خود نیازی ندارد، اگر چه در نظر
پیشینیان، این مطلب از خاستگاه خدامحوری در باب معرفت برمی خاست:

«باید زبان معارف قرآن را از خود قرآن و احادیث و ادعیه معتبر که تفسیر راستین قرآنند فهمید و به
فهم خالص قرآنی رسید و به تعقل در خود قرآن پرداخت.» «۵۴»

«ما باید اصول عقاید موجود و معارف مربوط به آنها را به صورت استدلالی بدانیم و با عقل عادی و طبیعی (نه عقل مشوب به اصطلاحات علوم و شناخت های متفاوت و متضاد) دریابیم.» ۵۵

«به طور مسلم برای تفقه در دین و تعقل دین راه هایی هست و به حتم راه صحیح یکی بیش نیست؛ راه صحیح فراگیری دین و حقایق دین از قرآن و اهل قرآن است.» ۵۶

اکنون اگر تذکر تنها کافی نیست و باید تعقل را نیز ضمیمه کرد، ولی مدعیان تعقل و عقل گرایی بسیارند و اصولاً همه فرقه های متخاصم در اسلام مدعیات خویش را برآیند تفکر و تعقل در قرآن می دانند. این است که باید یک گام پیش تر گذاشت و روش تعقل و راه صحیح تفکر در وحی را نشان داد تا هر نوع تفکری مطلوب جلوه داده نشود. برای استخراج روش نیز باید سراغ خود قرآن رفت:

«به خوبی روشن است که کتابی چون قرآن هنگامی که دعوت به تعقل می کند و عقل را ملاک قرار می دهد، نمی شود برای تعقل روش نداشته باشد؛ با تعبیر «افلا تعقلون» نشان داده است که اساس کار بر فهم عقلی و استقلالی تشخیص است، و به روشنی دانسته می شود که قرآن کریم خود روشی برای تعقل دارد. به یقین راه درست آن در قرآن و تعالیم مفسران راستین قرآن آمده است.» ۵۷

چنان که مشهود است مهم ترین عامل و ابزار لازم جهت درک حقایق، نه کشف آنها عقل می باشد، ۵۸ ولی چون منظور از عقل، عقل فلسفی نیست پس باید زوایای مطلب را با واژه هایی مانند عقل فطری، عقل عام بشری، تعقل و حیانی و... تبیین کرد.

۲. عقل فطری و مشخصه های آن

۲-۱. مراجعه مستقیم به وحی

همین که کسی بدون آگاهی از نظام های فلسفی و یا کاربرد آنها به تعقل در قرآن بپردازد عقل فطری را به کار برده است:

«تعقل در قرآن کریم و فهم تدبیری آیات قرآن، انسان متأمل را به قرآن و فضای و حیانی قرآن می پیوندد و از محدوده افکارها و پندارها و پیش فرض ها فرا می برد و به آستانه فروغ زاد معرفت های حقیقی و برهان های ربانی می رساند، و این عین تعقل است و مقتضای عقل گرایی.» ۵۹

به دیگر سخن، منظور از تعقل فطری همان برانگیختن فطرتهاست که سبب آشکار شدن دفینه های عقلی می شود، مهم ترین مشخصه عقل فطری تعمیم بهره وری از آن به کل جامعه است، به همین جهت تعقل های رایج در حوزه فلسفه و علوم با تعقل فطری متفاوت است، چرا که عده ای خاص توانایی کاربرد آن را دارند:

«تعقل فطری که قرآن کریم و احادیث، انسانها را به آن فراخوانده اند و فطرتها را برانگیخته اند و دفائن عقول را آشکار ساخته اند، نه الزام به تعقل های اصطلاحی و رایج در علوم و فلسفه های مختلف و منحصر به افرادی معدود در کل جامعه.» ۶۰

۲-۲. نظام ناپذیری عقل فطری

مشخصه دیگری که در تفسیر تعقل فطری آمده است نظام ناپذیری اصطلاحی و ادبی و فکری این نوع تعقل است. تعقل فطری، یعنی تعقل بدون حرکت در چارچوب اصطلاحات (اعم از فلسفی یا علمی یا تجربی). ۶۱ بی نظام بودن است که ویژگیهای منحصر به فردی را برای این نوع تفکر به ارمغان می آورد:

«تعقل فطری تعقل در مدار باز است و تعقل های دیگر تعقل در مدار بسته، یعنی در هر مکتبی فکری و هر نحله ای فلسفی شرقی یا غربی، قدیم یا جدید، چارچوب فکری خاص ضمن برداشت ها و تعبیرهایی - اگر چه درست - پیشنهاد می شود و مفاهیم و اصطلاحاتی در همان حدود می اندیشند، اما در تعقل فطری چنین نیست، زیرا فطرت در اصل خود با حقیقت های نامتناهی عالم هستی و فیض مستمر حالت ظروف مرتبطه دارد، و این موانع گوناگون و تزاخم های ذهنی است که نمی گذارند فطرت انسان از انواع غواشی به دور ماند و حقایق را به شهود فطری دریابد.» ۶۲

۲-۳. نتیجه به کارگیری عقل فطری

مشخصه دیگر برای تعقل فطری برآیند حاصل از آن است؛ معرفت ذات به ذات نتیجه حاصله از تعقل فطری است. این نوع شناخت و معرفت یعنی اینکه خداوند خود باید بدون وسیله و یا با هر وسیله ای که لازم بداند همچون پیامبران و وحی یا آیات آفاقی و انفسی، خود را به دیگران معرفی نماید و این نکته از گزینش دیدگاه خدامحوری محض در باب شناخت به دست می آید، چرا که معرفت صنع الله است چنان که در تفکر پیشینیان این دیدگاه دیده شد که نه علم کسبی و نه عمل و عبادت هیچ کدام نه زمینه ساز معرفت است و نه پدیدآورنده آن، و به اصطلاح نه علت معده است و نه علت موجه، و چون جنبی است می توان از این معرفت به شهود فطری نیز تعبیر کرد.

۲-۴. تعقل و حیانی

ویژگی دیگری که برای تفسیر تعقل فطری به کار گرفته شده است «تعقل و حیانی» است. اظهار شده که تعقل سه شعبه جداگانه دارد؛ تعقل و حیانی، تعقل فلسفی و تعقل علمی. و با پذیرش اینکه این سه در طول یکدیگر هستند، تعقل و حیانی بالاترین مرحله تعقل محسوب شده است. منظور از هر نوع تعقل این است که کاربرد نیروی عقل در هر زمینه ای نام آن را تعیین می کند؛ کاربرد عقل در مسائل تجربی،

تعقل علمی است، و کاربرد آن در مسائل فلسفی، تعقل فلسفی است، چنان که کاربرد عقل در متون و حیانی و تعمق در مطالب وحی شده تعقل و حیانی است. از جهت کیفیت، بالاترین مرحله تعقل، تعقل و حیانی است، چرا که تعقل فلسفی از عقل محدود (عقل جزئی) مایه می گیرد و تعقل و حیانی از عقل نامحدود (عقلی کلی). ۶۳

برای آن که تنگنای عقل بشری نشان داده شود توجه به این نکته لازم است که عقل جهت درک تمام حقایق هستی بسنده نیست و دو مرحله برای عقل وجود دارد که عقل در یکی بسنده است و در دیگری نابسنده، و همین نابسندگی به معنای محدود بودن عقل است. محدودیت یعنی اینکه عقل به خودی خود توانایی ادراک و نیل را ندارد:

«حقایق عالم هستی همین گونه اند، برخی در شعاع عقل قرار دارند و برخی ندارند. در بارهٔ برخ دوم عقل آدمی نیازمند کسانی است فراتر از انسان عادی تا او را به آن حقایق متوجه کنند و آنها را در پرتو رس او جای دهند. به طور مثال می توانیم گفت که اصل وجود خداوند از چیزهایی است که عقل به خودی خود توانای بر قبول و ادراک آن هست؛ لیکن خصوصیات خداوند یعنی صفات الهی و چگونگی این صفات و فعل و ارادهٔ او این گونه نیست.» ۶۴

۲-۵. عمق و سطح عقل

تأکید بر تفاوت بین انواع تعقل ها نیز خود تبیین کننده تعقل فطری است که در زمینه وحی اعمال می شود.

«در فلسفه ها از سطح عقل استفاده می شود، لیکن وحی انسان را به عمق عقل می برد و تمام توانهای عقل انسان را فعال می سازد.» ۶۵

«اینکه در قرآن کریم و احادیث این همه به استفاده از عقل و به کارگیری آن تأکید شده است برای همین است؛ یعنی استفاده از عمق عقل، و گرنه عقل به طور عام و در سطح کلی مورد استفاده همه افراد بشر هست؛ حتی ساده ترین انسان ها و حتی جوانان و نوجوانان.» ۶۶

چون سخن از تعمق است بدیهی است که افراد خاص به آن دست خواهند یافت و درک عمیق وحی در دسترس عده ای خاص است:

«آنچه برای خواص بشر و متفکران زبده اهمیت بیشتری دارد کوشیدن برای استفاده خاص و کامل و بیشتر و عمیق تر از عقل، و گذشتن از حدّ عقل عام و سطح عقل...» ۶۷

این سخنان در برابر اظهاراتی است که جهت زدودن تعقل فلسفی آن را خاص استفادهٔ گروهی و - به دلیل محروم ماندن بقیه افراد بشر - جدای از تعقل فطری مطلوب در حوزهٔ وحی می دانست و تعقل در وحی را عام و مورد استفاده همه افراد بشر:

«آن همه تأکید که در قرآن کریم و احادیث بر رجوع به عقل و استفاده از عقل شده است. منظور از آن عقل صناعی فلسفی مأنوس با اصطلاحات این فلسفه یا آن فلسفه نیست که در هر روزگاری اشخاصی معدود با آن سرو کار دارند، بلکه منظور عقل عام بشری است که ریشه در عقل فطری دارد و فهم اصول و حقایق دین با همین عقل فطری لازم است.» (۶۸)

۲-۶. تعقل فطری یعنی نفی فلسفه ها

نهایت سخن در توصیف عقل فطری این است که همه اوصاف در یک خصلت جمع است و آن برخورد انکارآمیز با فلسفه ها و مکتبهای فلسفی است و چنین برخوردی انسان را به حوزه عمیق تفکر و حیانی و فهم ناب متون دینی سوق خواهد داد:

«برخورد اجتهادی و عمق یابانه با فلسفه ها می تواند مقدمه ای برای ورود انسانها به آستانه شکوهزاد معالم و حیانی و تعالیم اوصیائی باشد.» (۶۹)

«به کار بستن عقل برای اهل نظر و تفکر، همان برخورد اجتهادی و انتقادی با آراء و نظریات فلسفی و علمی، اجتهاد کردن درباره آنها و ترک تقلید و تعبد در عقلیات است.» (۷۰)

۳. اجتهاد در دو معنی

چنین تفسیری از خردورزی و تعقل است که برابر این دیدگاه، فهم قرآن کریم بستگی بدان دارد:

«فهم قرآن کریم در معارف باید فهمی تعقلی و استقلالی باشد، نه تبعی و تقلیدی.» (۷۱)

منظور از «اجتهاد» نیز چنین تعقلی است. واژه اجتهاد اگر چه برای آگاهان واژه ای آشناست، ولی توجه به تفاوت کاربردی و معنایی آن در موارد مختلف بسیار ضرورت دارد. در این دیدگاه اجتهاد در احکام فرعی با اجتهاد در باب معارف یکسان نیست؛ اگر چه در هر دو باب اجتهاد حتمی است، ولی هر کدام شیوه ای جداگانه دارد که می توان اشتراک لفظی این واژه در دو باب را برای فهماندن بار معنایی آن باور داشت و در هر باب معنایی جدا از دیگری را مراد نمود.

«هم در فهم معارف و هم در استنباط احکام، روش علمی و درست همان روش تعقل و اجتهاد است، لیکن باید در نظر داشت که اجتهاد در عقاید و معارف اعتقادی غیر از اجتهاد در احکام فقهی و استنباط احکام است؛ اجتهاد در عقاید به معنای استنباط نیست، بلکه به معنای استدلال است؛ یعنی ما باید اصول عقاید موجود و معارف مربوط به آنها را به صورت استدلالی بدانیم و با عقل عادی و طبیعی (نه عقل مشوب به اصطلاحات علوم و شناخت های متفاوت و متضاد) دریابیم.» (۷۲)

نشان دادن تفاوت اجتهاد در دو باب نیاز به تبیین بیشتری دارد، چرا که با نفی اجتهاد مرسوم در باب احکام از عرصه عقاید و معارف، ناگزیر اتهام اخباری گری متوجه مکتب تفکیک خواهد شد. جز آن

که تفاوت اخباری گری با مشی تفکیکی با این نکته محفوظ مانده است که نام و عنوان اخباری ویژه به کار نبستن اجتهاد معمول در باب احکام است و اگر همان شیوه نفی اجتهاد به باب معارف تسری داده شود نام اخباری سرایت نمی کند و نباید پنداشت که مشی تفکیکی همان مشی اخباری است: «اصطلاح اخباری در برابر اصولی و مجتهد، مربوط است به قلمرو علم فقه و اخبار احکام فرعی که محل اجتهاد و اعمال نظر و اظهار رأی و فتوی است.» (۷۳)

این در حالی است که پذیرفته شده است که اجتهاد برپایه به کارگیری مجموعه قواعد از پیش تعیین شده در زمینه مورد نظر استوار است و بدون آن، تمسک به ظواهر اخبار شیوه اخباری است: «اخباریان در استنباط احکام فرعی کتاب و سنت را حجت می دانند با حذف عقل و اجماع و دیگر قواعد.» (۷۴)

نتیجه رأی به تفاوت اجتهاد در دو باب این است که: «در اصول عقاید نمی توان گفت هر کس خود اجتهاد کند و هر چه به نظرش رسید به همان معتقد شود و دیگرانی هم از او تقلید کنند.» (۷۵)

در برابر این اظهار، اظهار دیگری است که باید هر کس به اندازه استعداد خویش در حقایق اعتقادی تحقیق کند و با تشخیص خود و بدون تقلید آنها را به دست آورد: «در عقاید باید به عقاید واقعی برسیم و آنها را که واقعیاتند عقیده خویش قرار دهیم تا تصور ما از خدای متعالی و صفات او... همه مطابق واقع باشد... البته هر شخص به اندازه استعداد و توان خویش باید در حقایق اعتقادی تحقیق کند و آنها را از روی تشخیص مستقل بپذیرد و در آنها تقلید نکند.» (۷۶)

۴. ره آورد پایانی

با نفی اجتهاد مرسوم در باب معارف اینک این دیدگاه دو اصل را در کنار یکدیگر جهت فهم دین و تفقه در آن می پذیرد که عبارتند از «تعقل» و «استناد». منظور از تفقه و تعقل به تفصیل بیان شد. و اینک با تأکید بر چند و چون کاربرد تعقل این معنی را به منصبه اثبات می رساند: «تفقه در دین، یعنی فهم جامع دین به صورت مجموعی و تفقه صورتی تعمیق یافته و جهت دار از تعقل است.» (۷۷)

آنچه نیاز به تأکید دارد فهم استقلال وحی است، توصیه به بساطت ذهنی - نه صرفاً آن - نتیجه بخش این گونه فهم و برداشت از وحی است.

بدیهی است که استفاده از دستگاه های معرفتی و حتی اصطلاحات و ابزار ادبی همه ناسازگار با بساطت فهم مورد نظر خواهد بود، زیرا این کار هم نمایانگر آمیزش فکر و آرایش ذهن است و هم سبب تبعیت وحی از آن دستگاه ها خواهد شد:

«منطبق ساختن داده های وحی بر داده های عقل و فرودآوردن آنها تا این حدّ موجب حرمان وصول آدمی به مرحله بالایی از معرفت است.» ۷۸

«باید همان واقعیت حقه را با تأمل و تعقل در سخنان وحی و آیات الهی و اخبار و هم چنین سایر آیات و نشانه های توحیدی به فهم استقلالی فهمید.» ۷۹

اکنون اگر تعقل در وحی آرمان این دیدگاه است باید به این پرسش پاسخ دهد که چنانچه تأکید دارد که باید عقاید حقه و مطابق واقع را با تفقه و تعقل استقلالی و درک شخصی به دست آورد، آنچه از وحی در دسترس ماست بیشتر ظواهر است نه نصوص قطعی و بدیهی که احتمال خلاف درباره هر ظهوری می رود و در باب عقاید که استحکام نظر و قطعیت آن مطلوب است چگونه می توان با تأمل در ظهورات به چنین مقصد اعلی دست یافت؟ از نظر این دیدگاه حجیت ظواهر و عدم اختصاص آن به باب احکام فرعی پاسخ این مطلب قرار گرفته است و ظواهر در این باب چتر دلالت و حجیت خویش را می گستراند و مشکل را یکسره خاتمه می دهد:

«حجیت ظواهر منحصر به آیات و اخبار فقهی و احکامی نیست، بلکه در آیات و اخبار عقاید و معارف نیز جاری است.» ۸۰

«در باب معارف و عقاید تمسک به اخبار و احادیث خود اصلی است بنیادین.» ۸۱
آنچه تأمین کننده اصل دوم در فهم وحی در این دیدگاه است همین «استناد» به متون دینی است و البته باید ظواهر را در باب عقاید، همان مراد واقعی دانست، و منظور از ظاهر نیز همان مفهوم لفظی است که عرف آن را مراد می نماید:

«آنچه معنی و مراد و مقتضای ظاهر یعنی مفهوم لفظی و متعارف آیات و اخبار است.» ۸۲
به صراحت این عبارت، معنای ادبی الفاظ و برداشت عرفی از آن کافی است تا منظور از ظواهر را به عنوان مرادات قطعی در باب معارف اعتقادی به انسان تحویل دهد، و این سخن گونه ای دیگر از تأکید بر بساطت ذهنی در فهم وحی است و بدون این عمل هرگونه امعان نظر و اعمال دقت، تأویل ظاهر است و تأویل مساوق با انکار خواهد بود، مگر اینکه ضرورت پذیرش را ناگزیر سازد.

به هر حال این نتیجه دستاورد تبیین و توضیح روش فهم وحی است که دو اصل اساسی و بی بدیل در فهم وحی لازم است و بدون تکیه بر آن دو هرچه به دست آید از وصف معرفت تهی خواهد بود: ۱. تعقل یعنی استدلال، و استناد یعنی مراجعه مستقیم به متون دینی و منابع اصلی دین و وحی.

«اگر شناخت دین مبتنی بر تعقل (یا جزم قاطع) نباشد تقلید است، و تقلید در معرض تغییر، و اگر شناخت دین مبتنی بر استناد نباشد توجیه است، و توجیه در معرض انحراف.» ۸۳

تأملات

درباره نظرگاه های متأخران مکتب تفکیک نیز نکته هایی یادکردنی است:

۱. کلی گویی نکته ای است که در آثار نوتفکیکیان دیده می شود؛ این خصیصه هنگامی بیشتر نمایان می شود که توصیفات پسینان در باره معرفتی شخصیت ها، آثار و دیدگاه های این مکتب مورد توجه قرار گیرد و نیز به ردیه های آنان درباره نظریات فلاسفه و عرفا نظر شود. برخی آثار در تعریف مکتب تفکیک بیش از آن که کاوشی علمی به حساب آید، در نوع خود شاهکاری ادبی - توصیفی به شمار می آید.

چنان که شاهد بودیم واژه های: عقل فطری، عقل عام بشری، تعقل در مدار باز و بسته، سطح و عمق عقل و ... بدون اینکه بتواند محتوای لازم را برای خواننده فراهم آورد یکی بعد از دیگری در توصیف مشی تفکیک آورده می شوند که آگاه به متون اصلی این دیدگاه و آشنا به نقطه نظرات شخصیت های اولیه این مکتب کمتر نشانی از آن تعاریف را در این مکتب می یابد.

۲. در متن نوشتار به برخی تناقض ها اشاره شد؛ تناقض با سخنان خود قائل و نیز تناقض با مواضع و گفتار کسانی که وی خود را سخنگوی آنها می داند. به عنوان نمونه اسلاف وی معتقد به تباین کلی فلسفه و عرفان با وحی هستند اما وی موضع آنها را «عدم تساوی کلی» می داند؛ سخنی که معلوم نیست با استناد به کدام گفته و نوشته از پیشینان ابراز شده است. که البته صرف فلسفه خوانی و فلسفه گویی آنان نیز نمی تواند مدعا را ثابت کند و موضع ستیز را به موضع نقادی بدل سازد.

۳. کمترین آشنایی با فلسفه و عرفان اسلامی در مدعیات و ایده های لفظی ارائه شده چون و چراهای بسیاری را برخواهد انگیخت؛ اینکه فهم فلسفی مساوق تأویل است و فلسفه مولود تأویل و تصرف آیات و روایات است و اینکه به هیچ دستگاه و نظام عقلانی جهت فهم قرآن و وحی نیاز نیست با کدام پشتوانه علمی و عینی مطرح گشته است؟ □ اگر چه این اظهارات در جذب افراد بسیط و ناآشنا به مسائل عرفانی کارگر می افتد، ولی باید به طور عینی در تاریخ فلسفه اسلامی نمونه ارائه می شد و کم و کیف دعاوی را مستند می نمود. کدام فیلسوف اسلامی است که تفکرات او یکسره تأویل است و با توهم فهم برهانی قرآن به فهم فلسفی دست یافته است؟ اگر ادعایی صحیح بتوان اظهار کرد این است که هر نوع تصرف در آیات و روایات، انحراف و بیگانگی از محتوای آنها را به دنبال دارد، نه اینکه به فهم فلسفی می انجامد. و در مقابل رجوع مستقیم به آیات و روایات بدون فراهم آوردن مقدمات عقلی و ابزار فکری نیز روی دیگر همان سکه انحراف است. تاریخ عقاید کلامی و فرقه های متنوع به رغم رجوع مستقیم هر کدام به قرآن نشانه بارزی از همین استبداد تفکر در فهم قرآن و رجوع مستقیم به قرآن است.

۳. این دیدگاه در صدد ارائه روش فهم قرآن با این سخن کلی که باید راه و روش را نیز از قرآن فهمید همه را توصیه به رجوع به اهل قرآن نموده است، درست همان سبکی که اخباریان در احکام فرعی دنبال می کنند و از استنباط و اجتهاد اصولی گریزان هستند؛ یعنی رجوع به اسناد و مدارک و متون را کافی برای به دست آوردن حکم می دانند و عمل خویش را تعقل و حتی تفقه می دانند. ولی آیا این توصیه کافی است تا روش های علمی و عقلی رایج را در باب معارف و عقاید را بیهوده جلوه دهد؟ □ آیا داور نهایی در فهم قرآن و تصدیق آن می تواند قرآن باشد؟ □ و آیا به تعبیر متون دینی حجت ظاهر بدون حجت باطن (عقل) مفید هیچ فایده ای هست؟ چنانچه مسلم است این داور و حاکم عقل است، و چون چنین است ناگزیر باید داوری را عقل روش مند و با ابزار اصول لازم داشته باشد و بدون آن جز ظن و تخرص ره آوردی ندارد.

این دیدگاه در خصوص این مطلب اگر چه به نفی مرام های متداول فلسفی و عرفانی، همت گماشته است، ولی در ارائه راه عینی و محسوس فهم وحی چندان توفیقی کسب نکرده است و به یک اظهار کلی (رجوع به قرآن و اهل قرآن) بسنده کرده است.

۴. جداانگاری روش استنباط احکام فرعی و فهم عقاید و معارف با تأکید بر اعمال اجتهاد و تفقه در هر دو، سخنی است متهافت. اگر چه این اظهار همان ادعای پیشینیان است که تکرار شده است، ولی وجه تمایز این قرار گرفته است که در باب احکام فرعی اعمال اجتهاد برای تقلید دیگران است، اما در باب عقاید تقلید معنی ندارد، پس اجتهاد معنایی ندارد. این سخن اگر چه از نظر فایده و هدف اجتهاد تا اندازه ای راست می آید، اما درباره اصول و قواعدی که اجتهاد بر آنها استوار است هیچ صادق نیست و از جهت نیاز اجتهاد در هر دو باب به اصول لازم هیچ تفاوتی ندارد، و گرنه اعمال فکر بدون ابزار لازم در هر باب، اعمال سلیقه و استحسان و... می باشد نه اجتهاد. و جالب تر اینکه به دلیل نفی تقلید، اجتهاد در باب عقاید معنای دیگری به خود گرفت، و در عین حال ادعا شد باید هر شخص به اندازه استعداد و توان خویش به تحقیق پردازد و با تشخیص خود عقاید را بپذیرد، و سپس اظهار شد این گونه نیست که در باب معارف هر کس خود هر چه تشخیص داد و هر چه اجتهادش حکم کرد به همان معتقد شود؟

۵. نکته جالب و کلیدی که تعیین کننده سازمان فکری این نگرش نیز هست مطرح نمودن حجیت ظواهر در باب معارف و عقاید است، آن هم از سوی کسی که خود به رسیدن عقاید واقعی تأکید دارند. آیا رجوع به ظواهر معارف واقعی را در دسترس قرار می دهد؟ □ آیا صرف مفهوم لفظی و معنای متعارف از ظواهر، عقاید واقعی را در اختیار می نهد؟ به نظر می رسد خلط مبحث احکام و عقاید و همانند دانستن بی مورد آن دو باب، سبب بسنده دانستن ظواهر و استناد به آنها شده است. حجیت جز تعبّد، معنی و مفادی دیگر ندارد و چون چنین است جایی کارساز است که عمل و استناد به ظاهر

مطلوب باشد نه رسیدن به واقع، و چون این دیدگاه خود تأکید دارد که با فهم استقلالی باید معارف واقعی را به دست آورد، قناعت به تعبد و حجیت ظواهر در این باره چگونه تأمین کننده «واقع» است.

۱. مروارید، میرزا حسنعلی، تنبیهات حول المبدء و المعاد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۱۶ هـ. ق، ۸.
۲. همان.
۳. همان، ۱۰.
۴. همان، ۱۱.
۵. همان.
۶. همان، ۲۴۰.
۷. همان، ۱۱.
۸. اصفهانی، میرزا مهدی، رساله اعجاز القرآن (نسخه خطی)، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۲، ۷.
۹. قزوینی، شیخ مجتبی، بیان الفرقان، جامعه تعلیمات اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ هـ. ق.
۱۰. همان، ۱، ۵۷.
۱۱. مروارید، میرزا حسنعلی، تنبیهات حول المبدء و المعاد، ۳۰.
۱۲. همان.
۱۳. تهرانی، میرزا جواد، میزان المطالب، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۴، ۴۹؛ قزوینی، شیخ مجتبی، بیان الفرقان، ۱، ۵۷.
۱۴. مروارید، میرزا حسنعلی، تنبیهات حول المبدء و المعاد، ۲۳؛ قزوینی، شیخ مجتبی، بیان الفرقان، ۱، ۶۰.
۱۵. اصفهانی، میرزا مهدی، معارف القرآن، ۴.
۱۶. همو، اعجاز القرآن، ۷؛ تهرانی، میرزا جواد، میزان المطالب، ۵۷؛ مروارید، میرزا حسنعلی، تنبیهات حول المبدء و المعاد، ۱۵.
۱۷. قزوینی، شیخ مجتبی، بیان الفرقان، ۱، ۵۹.
۱۸. اصفهانی، میرزا مهدی، اعجاز القرآن، ۸.
۱۹. همان، ۷.
۲۰. همان، ۱۶.

۲۱. اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب الهدی (نسخه خطی) کتابخانه مرکزی آستان قدس، شماره ۱۲۴۱۲ □
- ۶.
۲۲. همو، اعجاز القرآن، ۱۶.
۲۳. همان، ۱۷.
۲۴. همان.
۲۵. همان، ۷.
۲۶. همان.
۲۷. همان.
۲۸. تهرانی، میرزا جواد، عارف و صوفی چه می گویند، ۲۵۱-۲۵۰.
۲۹. اصفهانی، میرزا مهدی، اعجاز القرآن، ۲.
۳۰. همان، ۱۳.
۳۱. همان.
۳۲. همو، تقریرات (نسخه خطی)، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰، ۲۶.
۳۳. همان، ۲۲.
۳۴. همان، ۲۷.
۳۵. همان، ۱۹۳.
۳۶. همان، ۱۳.
۳۷. همو، اعجاز القرآن، ۱۳.
۳۸. مروارید، میرزا حسنعلی، تنبیهات حول المبدء و المعاد، ۲۷.
۳۹. اصفهانی، میرزا مهدی، تقریرات، ۳۹.
۴۰. همان، ۴۲.
۴۱. همان، ۲۴.
۴۲. همان، ۲۷.
۴۳. تهرانی، میرزا جواد، عارف و صوفی چه می گویند، ۲۵۰-۲۴۹.
۴۴. همان، ۲۵۲.
۴۵. همان، ۲۵۳.
۴۶. همان.
۴۷. ر.ک: عصار، سید محمد کاظم، رساله علم (مجموعه آثار)، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۴۸. حکیمی، محمد رضا، اجتهاد و تقلید در فلسفه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۵۸ و ۷۳.

۴۹. اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب الهدی، ۶.
۵۰. حکیمی، محمد رضا، اجتهاد و تقلید در فلسفه، ۵۸.
۵۱. تهرانی، میرزا جواد، عارف و صوفی چه می گویند، ۲۵۲.
۵۲. حکیمی، محمد رضا، اجتهاد و تقلید در فلسفه، ۶۰.
۵۳. همان، ۶۱.
۵۴. همان، ۶۲.
۵۵. همان، ۱۲۶.
۵۶. همو، مکتب تفکیک، ۳۶۵.
۵۷. همان، ۳۴۴.
۵۸. همو، اجتهاد و تقلید در فلسفه، ۷۲.
۵۹. همان، ۶۲.
۶۰. همان، ۹۲.
۶۱. همان، ۹۶.
۶۲. همان، ۹۲.
۶۳. همان، ۶۵.
۶۴. همو، مکتب تفکیک، ۳۵۱-۳۵۲.
۶۵. همو، اجتهاد و تقلید در فلسفه، ۷۷.
۶۶. همان، ۱۹۱.
۶۷. همان، ۱۹۲.
۶۸. همان، ۷۷.
۶۹. همان، ۱۹۲.
۷۰. همان، ۱۹۳.
۷۱. همان، ۱۲۳.
۷۲. همان، ۱۲۶.
۷۳. همو، مکتب تفکیک، ۳۶۵.
۷۴. همان، ۳۶۶.
۷۵. همان.
۷۶. همان.
۷۷. همان، ۳۶۵.

۷۸. همان، ۳۵۳.

۷۹. همو، اجتهاد و تقلید در فلسفه، ۱۲۸.

۸۰. همان، ص ۱۳۰.

۸۱. همو، مکتب تفکیک، ۳۶۵.

۸۲. همو، اجتهاد و تقلید در فلسفه، ۱۳۰.

۸۳. همان، ۹۲.

