

نقد و بررسی «نظریه معرفت» در مکتب تفکیک*

سید محمد اسماعیل هاشمی**

۶۴

تفکیک

نقد و بررسی نظریه معرفت ...

در این مقاله به بررسی نظریه معرفت یا کیفیت ادراک از دیدگاه مکتب تفکیک و مقایسه‌اش با دیدگاه‌های کلامی و فلسفی پرداخته، و نشان داده شده است به رغم ادعایی که شده، این مکتب در زمینه ادراک علمی و عقلی، روش و محتوایی غیر از سایر مکاتب ندارد.

صاحبان این مکتب، از سویی بر اساس ادله عقلی و نقلی، نفس را معیار با عقل و حقیقتی غیر مجرد و فاقد کمال می‌دانند؛ به گونه‌ای که در فرایند ادراک، نقشی ایفا نمی‌کند و از سوی دیگر، به استناد برخی ادله عقلی و نقلی، علم و عقل را دو حقیقت نورانی مجرد تلقی می‌کنند که در جریان تعلّم و تعقل، نور معرفت را به نفس می‌تابانند تا نفس در پرتو آن، اشیا و حقایق را درک کند؛ بنابراین، گاهی به نظریات کلامی نزدیک، و گاهی به آرای فلسفی متمایل شده‌اند.

به هر حال، در این مقاله نشان داده‌ایم که مرز قاطعی بین تعقل فلسفی و کلامی و آنچه در مکتب تفکیک تحت عنوان تعقل دینی یا نوری مطرح شده نمی‌توان قائل شد.

واژگان کلیدی: ادراک علمی و عقلی، مکتب تفکیک، کیفیت ادراک، تعقل اصطلاحی، تعقل دینی.

نقد و بررسی

مسأله ادراک و کیفیت شناسایی، از پیچیده‌ترین مباحث فلسفی است تا جایی که صدرالدین شیرازی پس از غور و بررسی اقوال متکلمان و فیلسوفان اظهار می‌دارد: تاکنون هیچ‌یک از دانشمندان اسلامی از عهده تبیین این موضوع برنیامده؛ ولی او با توسل و تصریح به درگاه الهی توفیق حلّ این مسأله را یافته است.^۱

* ر.ک: مکتب تفکیک، نوشته محمد رضا حکیمی، مرکز بررسی‌های اسلامی، قم، ۱۳۷۳ ش.

** مدرس دانشگاه شهید بهشتی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۱/۱۰/۰۸ تاریخ تأیید: ۱۳۸۲/۰۱/۲۵

این مسأله به ویژه در چند قرن اخیر، از اساسی ترین مباحث فلسفه غرب و منشأ پیدایش مکاتب فلسفی گوناگون و گاه متضاد بوده است.

متکلمان و فیلسوفان اسلامی نیز به طور ضمنی و گاه مستقل به این مسأله پرداخته‌اند و آرای متفاوتی عرضه داشته‌اند. در این میان، مکتب تفکیک که به روش علمی و عقلی مستقل و مورد تأیید قرآن و سنت، در برابر روش‌های فلسفی و عرفانی متداول اعتقاد دارد، در این موضوع، مدعی نظریه خاصی شده است.

منظور از «مکتب تفکیک»، اعتقاد به جدایی معارف فلسفی و عرفانی از معارف دینی به لحاظ منبع و محتوا است. اعتقاد به چنین تفکیکی در طول تاریخ تفکر اسلامی، بین برخی دانشمندان و محققان اسلامی وجود داشته است؛ ولی در قرن اخیر، عالمانی فقیه و اندیشه‌ور نظیر سیدموسی رزآبادی قزوینی (۱۲۹۴ - ۱۳۸۶ ق)، میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳ - ۱۳۶۵ ق)، علی‌اکبر الهیانی تنکابنی (۱۳۰۵ - ۱۳۸۰)، شیخ مجتبی قزوینی (۱۳۱۸ - ۱۳۸۶ ق)، شیخ هاشم قزوینی (۱۲۷۰ - ۱۳۳۹ ق) شیخ محمدباقر ملکی و برخی دیگر از عالمان معاصر، بر این تفکیک، پای فشرده و رسماً نام این تفکر را «مکتب تفکیک» گذاشته‌اند.

یکی از اندیشه‌وران مدافع این مکتب اظهار می‌دارد که مکتب تفکیک بر عقل تکیه دارد، نه بر فلسفه خاص، و معتقد است: قرآن که روی تعقل تأکید می‌کند نمی‌تواند برای تعقل، روش نداشته باشد و انتظار این که پس از دو سه قرن از نزول وحی، نظام خلافت اموی و عباسی، منطق و فلسفه یونانی را ترجمه کند؛ سپس آن منطق، معیار تعقل مسلمانان شود، چگونه می‌تواند درست باشد؟! مکتب تفکیک نمی‌گوید: فلسفه و عرفان نخوانید. می‌گوید: در تعقل مستقل باشید، نه مقلد؛ پس صاحبان این مکتب را نمی‌توان به اخباریگری یا ضدیت با فلسفه و عرفان متهم کرد. سنخ برخورد مکتب تفکیک با فیلسوفان، نظیر برخورد ابو حامد غزالی یا برخورد اخباریان با عقل و فلسفه نیست؛ زیرا معتقدان به این مکتب، پس از تعقل و تدبیر عمیق در محتوای فلسفی و عرفانی و قرآنی، به این نتیجه رسیده‌اند که این سه محتوا در همه جا بر هم منطبق نیستند.^۲ در جای دیگر آمده است:

«مکتب تفکیک» ضد فلسفه نیست؛ ضد تأویل است و معتقد است که تفکیک میان فلسفه و عرفان و قرآن یک ضرورت علمی است. این مکتب نمی‌گوید: فلسفه خواننده نشود و مطرح نباشد؛ بلکه می‌گوید مفاهیم و معارف، مرزبندی گردد. موضوع عقل و تعقل در این مکتب نقش بنیادین دارد؛ منتها تعقل، باید به روش قرآنی باشد تا انسان را از «تعقل صوری» به «تعقل نوری» برساند.^۳

در مقاله‌ای تحت عنوان «عقل خود بنیاد دینی»^۴ مهم‌ترین اصول فکری این مکتب که عبارتند از خودبسایبی معرفت دینی، متکی نبودن فهم و تفسیر دین بر نظریات فلسفی و عرفانی، تقدم ظواهر

قرآن و سنت بر نظریات فلسفی و عرفانی، ردّ هر گونه تأویل و پرهیز از التقاط معارف قرآنی با سایر معارف، به طور مشروح بیان شده است.

به هر ترتیب، برخی از اصحاب مکتب تفکیک در باب معرفت و ادراک، پس از نقد و ردّ نظریه فیلسوفان، نظریه‌ای را ارائه می‌کنند و معتقدند که این نظریه، بدیهی و عقلانی، و ظواهر آیات و احادیث نیز مؤید آن است. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود، این است که در موضوعات گوناگون فکری یا اعتقادی چه باید کرد. آیا باید از تعقل و تحلیل و استدلال عقلی پرهیز کرد و مانند اهل حدیث همه چیز، حتی مفهوم و احکام خود عقل را از ظاهر آیات و احادیث گرفت یا این که می‌توان با مبانی و زبان مشترک عقل فطری و نظری به تفسیر و تبیین پرداخت. در صورت دوم، چگونه می‌توان مرزبندی کرد و معتقد شد راهی که ما می‌رویم، راهی جدا از دیگر راه‌های کلامی و فلسفی است و آیا با پذیرش وجه دوم، بهتر نیست برای اقتصاد فکر و دقت و جامعیت بیش تر به تفسیرها و برهان‌های متکلمان و فیلسوفان گذشته نیز مراجعه شود. اگر آن‌ها در تفسیرها و استدلال‌هایشان دچار خطا شده‌اند، احتمال خطا درباره ما نیز وجود دارد و به اصطلاح «حکم الامثال فیما یجوز و ما یجوز واحد». به هر حال، در این مقاله این فرضیه را دنبال می‌کنیم که اگر بنا باشد با اتکا به عقل به تفسیر و تحلیل مقولات نظری از جمله چگونگی معرفت علمی و عقلی بپردازیم نمی‌توانیم مدعی شویم که سخنی به طور کامل مغایر با متکلمان و فیلسوفان دیگر داریم و این را هم با عقل خود بنیاد دینی به دست آورده‌ایم یا ادعا کنیم که عقل خود بنیاد دینی چیزی فرای عقل متکلمان و فیلسوفان است و همچنین اگر بخواهیم از طریق آیات و احادیث به بررسی و تفسیر این گونه مقولات بپردازیم، مجال برای اختلاف نظر و تنوع برداشت وجود خواهد داشت. در این مقاله، ابتدا گزارشی اجمالی از دیگر نظریات معرفت‌شناسی در کلام و فلسفه اسلامی در حدّ ضرورت و نه استقرای تام ارائه می‌شود؛ سپس نظریه معرفت، در این مکتب مورد مقایسه و ارزیابی قرار می‌گیرد؛ بنابراین، غرض ما در این نوشته، بیان صحّت و سقم یا ردّ و اثبات نظریه‌ای نیست؛ بلکه هدف، تبیین نقاط اشتراک و افتراق نظریه پیشین با نظریات دیگر است.

نظریه معرفت در کلام اسلامی

ایجی، متکلم معروف اشعری در کتاب *المواقف فی علم الکلام* در باب کیفیت حصول علم، می‌گوید: در این جا سه مذهب وجود دارد:

۱. مذهب شیخ: و آن این است که پیدایش علم پس از آموزش و تلاش فکری، سنت و عادت الاهی است؛ زیرا تمام ممکنات، به واجب (خدا) مستند هستند و خداوند قادر مختار است و ارتباط بین حوادث به صورت خلق یک حادثه به دنبال حادثه دیگر از طرف خداوند صورت می‌پذیرد؛

چنان‌که پس از تماس با آتش، احتراق ایجاد می‌شود.

۲. مذهب معتزله: آنان معتقدند: به دنبال کوشش فکری، علم تولید می‌شود؛ یعنی فاعل شناسایی (نفس انسان) به وسیله تفکر و آموزش، علم را تولید می‌کند؛ مانند حرکت دست و کلید برای بازکردن قفل. نظر و تفکر هم «علم» را تولید می‌کند.

۳. مذهب حکیمان: به نظر حکیمان، کوشش فکری، علت اعدادی برای «علم» است. فیض خداوند عام است؛ ولی دریافت آن به وسیله نفس آدمی بر استعداد خاص توقف دارد. کوشش فکری، ذهن را آماده می‌کند و علم به نحو ضرورت به آن افزوده می‌شود.^۵

به نظر ایچی، مذهب درست، مذهب اشاعره است که معتقدند: علم به تصور و تصدیق و هر کدام به ضرورت و نظری تقسیم می‌شوند؛ ولی در عین حال، علوم نظری نیز بر فکر و نظر توقف ندارند؛ ولی سنت الاهی بر آن است که به دنبال کوشش فکری، نور علم را به نفس آدمی افزوده می‌کند.^۶ علامه حلّی در شرح کلام خواجه نصیر طوسی «العلم اما تصورا و تصدیق جازم مطابق ثابت... و لا بدفیه من الانطباع فی المحل المجرد القابل» ابراز می‌دارد.

علم اعلمّ از تصوّر و تصدیق، یا ضرور است یا اکتسابی (نظری) و هر دوی آن‌ها بعد از عدم، موجود می‌شوند؛ چون فطرت بشر ابتدا از هر علمی خالی است؛ سپس برایش علم حاصل می‌شود؛ بنابراین، استعداد قبلی مغایر با نفس و موجد علم لازم است فاعل علم ضرور خدا است؛ چون نفس که پذیرنده علم است نمی‌تواند به خودی خود از قوه به فعلیت برسد نفس آدمی به تدریج به وسیله معذات، یعنی حس و تجربه به حدّی از آمادگی می‌رسد تا علوم بدیهی (تصوّرات و تصدیقات بدیهی) به آن افزوده شود. علوم نظری نیز با اتکا به علوم بدیهی به وسیله نفس یا از سوی خدا حاصل می‌شود.^۷

نظریه معرفت در فلسفه

افلاطون علم را تذکر می‌دانست نه یادگیری، و معتقد بود که روح پیشین از آفرینش جسم با صور اشیا (مثل)، آشنا بوده؛ ولی پس از تعلق به بدن، معارف گذشته را فراموش کرده است و به دنبال دیالکتیک و تلاش فکری یا ریاضت نفسانی، آمادگی برای مشاهده دوباره (مثل) فراهم؛ و در نتیجه، علم حاصل می‌شود؛ اما به نظر ارسطو، حواس جسمانی ابزار شناخت هستند. نفس آدمی ابتدا در حدّ استعداد و قوه است؛ سپس به کمک تصوّرات و تصدیقات بدیهی، علوم نظری را کسب می‌کند. پس از ارسطو، پیروانش مراحل معرفت را به عقل بالقوه عقل بالملکه، و عقل مستفاد تقسیم کردند. فیلسوفان اسلامی هم اغلب از نظریه معرفت ارسطو تبعیت، و سرانجام معرفت و ادراک صور علمی و عقلی را از طریق ارتباط نفس با عقل مجرد (عقل فعال) توجیه کردند.^۸

به نظر فارابی، عقل فعال، همان روح القدس است که معقولات را به نفس افزوده می‌کند.^۹

ابن سینا نیز حصول معرفت را به وسیله عقل فعال می‌داند. در اشارات و تنبیهات در بیان قوای ادراکی نفس می‌نویسد: اولین استعداد و قوه برای ادراک مفاهیم عقلی، عقل هیولانی نامیده شده است. پس از این مرحله، عقل با درک معقولات اولیه به مرحله‌ای می‌رسد که آن را عقل بالملکه نامیده‌اند؛ سپس برای نفس، کمال و استعدادی پیدا می‌شود که به آن کمال، عقل مستفاد و به آن استعداد، عقل بالفعل گویند و آن چه نفس را از مرحله عقل هیولانی و عقل بالملکه به عقل بالفعل می‌رساند، عقل فعال است.^{۱۰}

صدرالدین شیرازی می‌گوید:

محسوسات و مخیلات، صور مجرد ناقص، و معقولات، صور مجرد تام هستند که از عالم قدس به نفس افاضه می‌شوند و اسباب ظاهری مثل بحث و تکرار و آموزش از معدن معرفت هستند، نه مؤد علم.^{۱۱}

نیز در مقابل نظر مشائین، معتقدند که رابطه نفس و عقل فعال به نحو اتحاد است، نه حلول، و منظور از اتحاد، نوعی رابطه وجودی بین نفس و عقل است؛ نه حلول عقل در نفس یا تحوّل نفس به عقل. صور علمی، تماماً در عقل مفارق حاصل است. وقتی نفس برای تعقل مستعد شد با اتحاد با عقل به اندازه‌ای استعدادش از صور عقلیّه بهره‌مند می‌شود همین بیان در صور علمی جزئی و ادراکات نیز صادق است.^{۱۲} صدرالمآلهین در جای دیگری، ادراک اشیا و حقایق را به نور محسوس در جریان مشاهده اشیا محسوس تشبیه می‌کند و می‌گوید:

همچنان که در جریان رؤیت، ابتدا نور مشاهده می‌شود و از طریق آن اشیا دیده می‌شوند، نفس هم با اتصال به نور عقل، اشیا را مشاهده می‌کند.^{۱۳}

نظریه معرفت در مکتب تفکیک

اصحاب مکتب تفکیک معتقدند: علم و عقل که در کتاب و سنت مطرح، و به آن احتیاج شده است، با مراتب عقل و تعاریفی که از علم و عقل در فلسفه شده است، مغایرت دارد. نفس و روح آدمی، جوهری غیرمجرد، و با علم و عقل ذاتاً مغایر است. نفس آدمی، تاریکی و جهل محض است و در هر مرتبه‌ای که باشد فاقد نور علم و عقل خواهد بود. نفس انسان در جریان ادراک محسوسات و معقولات، حتی در علم حضوری به خودش، زمانی عالم و عاقل می‌شود که با نور علم و عقل که از حقایق مجردند ارتباط می‌یابد بدون آن که نفس داخل عقل شود یا عقل تنزل با به دو از مراتب نفس شود. در کتاب توحید الامامیه^{۱۴} آمده است.

العلم نور مجرد خارج عن حقیقه النفس - کالعقل - بیضله تعالی علی عباده فنجدونه علی اختلاف وجدانهم.^{۱۵}

علم همانند عقل، نوری مجرد از ماده و خارج از حقیقت انسان است که خدا بر بندگانش افاضه می‌کند و آن‌ها به اندازه استعدادشان واجد آن نور می‌شوند.

در وصف عقل نیز آورده‌اند:

العقل في الكتاب و السنه هو النور الصريح الذي افاضه الله سبحانه على الارواح و بالعقل يعرف ايضا استحاله اتحاده مع ما يعقل و به يعلم استحاله تنزل العقل في مرتبه المعقولات و ان يكون العقل محكوما باحكامها و موصوفا بصفتها لكان البيئوته الذاتيه بينها.^{۱۶}

عقل در کتاب و سنت همان نور صریح است که خداوند سبحان بر ارواح بشری افاضه می‌کند و به وسیله همین عقل معلوم می‌شود که اتحاد نفس با عقل و تنزل عقل در مرتبه معقولات ذهنی محال است و عقل احکام و ویژگی‌های نفس را ندارد؛ زیرا بین نفس و عقل، مغایرت ذاتی وجود دارد.

در جای دیگری در بیان و جوه فرق بین علم حقیقی و اصطلاحی آمده است:

۱. علم در کتاب و سنت، نور مجرد و خارج از حقیقت انسان است و از آن جا که روح جسم لطیف، و ذاتاً ظلمانی است، از سوی خداوند به آن علم و عقل افاضه می‌شود...؛ اما در اصطلاح فلسفی، علم کیفیتی نفسانی و حالتی از حالات روح مجرد یا متحد با آن است بنا به اختلافی که وجود دارد.
۲. صورت علمی حاصل در نفس، در علم اصطلاحی، برای نفس معلوم است. همچنین نفس هم برای خودش معلوم است؛ اما در علم حقیقی محال است که علم یا صورت علمی برای نفس معلوم شود؛ زیرا علم ذاتاً نور و ظاهر است.
۳. علم اصطلاحی، گاهی جهل مرکب است و واقع را کشف نمی‌کند به خلاف علم حقیقی که چون ظهورش ذاتی است، خطا در آن معقول نیست.^{۱۷}

در کتاب تنبیهات حول المبدء و المعاد^{۱۸} نیز چنین آمده است:

إنَّ حقیقة العقل الذی به تدرك المعقولات و حقیقة العلم الذی به تدرك المعلومات و به یحتج الكتاب و السنه اجنبی عن ذلك كله و عن حقیقة الانسان المعبر عنها بلفاظ «أنا» و عن المراتب المذكورة لها بل هو النور المتعالی عن ذلك كله و النفس و جمیع قوانها بجمیع مراتبها مظلمه محضه فی ذاتها و فاقده بذاتها لتلك الحقیقة النوریه و صیوررتها عالما عاقلا انما هی بوجدانها لتلك الحقیقه بما للوجدان من المراتب من غیر ان تدخل النفس فی حالة من الحالات فی صقع تلك الحقیقه النوریه و تنزل تلك الحقیقه و تصیر من مراتب النفس.^{۱۹}

حقیقت عقل که با آن، معقولات درک می‌شوند و حقیقت علم که با آن، معلومات ادراک می‌شوند و کتاب و سنت به آن احتجاج کرده‌اند با آن چه حکیمان گفته‌اند مغایر است و با حقیقت آدمی که از آن به «من» تعبیر شده و با مراتب نفس نیز مغایرت دارد؛ زیرا حقیقت علم و عقل، نوری جدی از نفس و مراتب آن است و نفس با تمام استعدادها و مراتب وجودی‌اش ذاتاً، تاریکی محض و فاقد نور علم و عقل، است به اندازه‌ای که نور علم و عقل را می‌یابد، عالم و عاقل می‌شود و در این هنگام نیز نه نفس داخل آن حقیقت نوری می‌شود و نه آن حقیقت تنزل می‌یابد و از مراتب نفس می‌شود.

در جای دیگر پس از ذکر احادیث در بیان حقیقت علم و احکام آن می‌نویسد:

ففي هذه الروایات عرفوا العقل بانه من نور و انه نور و ان مثله في القلب كمثل السراج في وسط البيت و انه

خلق من العلم و انه قائم بالعلم ثم عرفوا العلم بانه نور كما في رواية عنوان البصرى: ليس العلم بالتعلم انما العلم و هو نور يقع في قلب من يريد الله ان يهديه و يظهر منها ان العقل و كذلك العلم حقيقة نوريّة مغايرة للقلب و لحقيقة النفس الانسانيه المشار اليها بلفظ أنا.^{۲۰}

در اين روايات، عقل نور يا حقيقتى از سنخ نور معرفى، و رابطه اش با قلب (نفس) به چراغى كه وسط اتاق قرار دارد، تشبيه شده است و به حقيقتى تعريف شده كه از علم و قائم به علم است و در تعريف علم آمده: علم نور است؛ چنانكه در روايت عنوان بصرى است كه علم به آموزش نيست؛ بلكه علم نورى است كه خداوند در هر دلى كه بخواهد او را هدايت كند، مى افكند؛ پس، از مجموعه روايات استفاده مى شود كه عقل و علم حقايقى نورانى هستند كه با قلب و حقيقت نفس كه با «من» به آن اشاره مى شود، مغايرت دارد.

در باب مغايرت علم و عقل با نفس استدلال شده است:

۱. انسان به بعضى امور حسى و عقلى علم ندارد؛ ولى بعد علم مى يابد؛ پس معلوم مى شود غير از واقعيت كشف شده و غير از نفس، حقيقت ديگرى وجود دارد كه به وسيله آن مجهولات كشف مى شود و آن حقيقت، همان نور علم و عقل است.

۲. انسان گاهى از خودش غافل مى شود؛ در حالى كه در حقيقت علم و كشف، غفلت معنا ندارد؛ پس عقل غير از نفس است.

۳. اين كه انسان در حال بيهوشى و خواب، نفس خود را درك نمى كند، معلوم مى شود كه نفس آدمى عين علم و عقل نيست.^{۲۱}

به هر حال، نفس بشر، حقيقتى غير مجرّد و ماده اى لطيف و فاقد هر گونه كمال علمى و عقلى است و به واسطه نور علم و عقل كه حقيقتى مجرد است، از تاريخى جهل بيرون مى آيد و اشيا و حقايق را كشف مى كند و اين كشف و معرفت نيز به واسطه كوشش فكرى و تعليم و تعلم صورت نمى گيرد؛ بلكه عادت و سنت الاهى بر آن است كه به دنبال فكر و نظر، علم و عقل به نفس افزاه مى شوند تا محسوسات و معقولات را مشاهده كند و هيچ گاه نفس، عين آن حقايق و كمالات نمى شود؛ بلكه حامل آن ها بدون اتحاد يا تداخل مى شود.

ما حصل نظريه مذکور

۱. روح و نفس آدمى، حقيقتى غير مجرّد است و در هر مرتبه اى كه باشد، با تمام قوايش خلا و تاريخى محض است.
۲. علم و عقل، حقايق نورانى مجرّد مغاير نفس و خارج از آن هستند و كارشان روشن ساختن ضمير و نفس انسان است تا در پرتو آن اشيا، حقايق را ادراك كند.
۳. خطا در حكم علم و عقل ممكن نيست؛ بنا بر اين خطاهائى علمى و عقلى به جهت قطع ارتباط نفس با آن حقايق نورانى است كه گاهى بر اثر گناه يا بيمارى حاصل مى شود.
۴. هنگام حصول علم، نه نفس متحوّل به عقل و داخل آن مى شود و نه علم و عقل در نفس

حلول کرده یا با آن متحد می‌شوند؛ بلکه نفس، واجد و حامل عقل و علم می‌شود.^{۲۲} همچنین فعالیت‌های علمی و فکری در حدّ معدّات هستند، نه مولّد علم؛ البتّه عادت و سنّت الاهی بر آن است که به دنبال تفکّر و تأمل، معارف علمی و عقلی را به نفس افاضه می‌کند.

نقد و بررسی

۱. آیا این علم و عقل مجرد که در مکتب تفکیک مطرح شده است، قابل تطبیق به عقل فعّال (عقل مفارق) نیست که بر اساس نظریّه مشائیّان، «صور علمی» را به نفس افاضه می‌کند و بنا به نظر صدرالمتألّهین، نفس پس از اتّحاد با عقل صور علمی را شهود می‌کند. در این مکتب، تعقل نوری و قرآنی در مقابل تعقل اصطلاحی فلسفی قرار داده و تصریح شده است. که علم و عقل، حقایق مجرد و نورانی هستند که ذاتاً ظهور دارند و سبب ظهور اشیا برای نفس هستند. به عبارت دیگر، در فرایند تعلّم و تعقل، نفس هیچ نقشی را ایفا نمی‌کند و صرفاً در پرتو نور عقل حقایق را مشاهده می‌کند. سخن این است که در جریان تعلّم و تعقل چه اتفاقی می‌افتد که نفس واجد مفاهیم علمی و عقلی می‌شود. آیا صور معلوم و معقول در نفس مرتسم می‌شود یا این که نفس با نوعی اتّصال به عقل، مفاهیم را ادراک می‌کند؟ گفته‌اند: در فرایند تعقل، نفس حامل و واجد نور عقل می‌شود. سؤال این است که چه فرق جوهری بین «وجدان» و افاضه و اتّحاد وجود دارد؟!

۲. بر اساس اعتقاد به مادّی بودن نفس چگونه در فرایند تعلّم و تعقل، این حقیقت مادّی با حقایق علمی و عقلی مجرد رابطه برقرار می‌سازد. تشبیه علم و عقل به چراغ داخل اتاق که در برخی احادیث آمده است، چگونه می‌تواند ادراک علمی و عقلی را توجیه کند. آیا اتاق، ادراکی از روشنائی دارد یا اگر بخواهد ادراکی بیابد، باید اولاً استعدادی در آن وجود داشته باشد و ثانیاً هنگام ادراک باید تغییر تحوّلی پیدا کند. افزون بر این که تشبیه مذکور، منافاتی با دیدگاه فلسفی ندارد؛ چرا که در فلسفه نیز عقل فعّال را مفیض معارف حسّی و عقلی می‌دانند.

۳. اطلاق نور بر علم و عقل در احادیثی که مورد استفاده قرار گرفته است نیز نمی‌تواند دلیل قاطعی بر مغایرت ذاتی همه مراتب نفس و عقل باشد. روایت عنوان بصری «العلم لیس بکثرة التعلّم العلم نور...» دلالت دارد بر این که معارف قلبی و معنوی، از طریق مطالعه و تحقیق فراوان حاصل نمی‌شود؛ بلکه خداوند آن را بر قلب افراد مستعد که می‌خواهد هدایتشان کند، افاضه می‌کند. این حدیث به هیچ وجه به تبیین فرایند تعلّم و تعقل در همه مراتب ناظر نیست؛ بلکه اشاره‌ای به رابطه تقوا با معارف الاهی باطنی نظیر آیات «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»، و «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»^{۲۳} است.

افزون بر این، در برخی احادیث به استعداد ویژه‌ای در انسان و گاه مرتبه‌ای از کمال نفس، عقل اطلاق شده است؛ چنان که در حدیث جنود عقل و جهل، امام کاظم علیه السلام عقل را رسول باطنی در برابر

رسول بیرونی (ابنیا) می‌داند و می‌فرماید: با همین قوه عقل می‌توان به پیامبران ایمان آورد یا در حدیث منسوب به امیرمؤمنان علیه السلام آمده است:

ان الله ركب في الملائكة عقلا بلا شهوة و ركب في البهائم شهوة بلا عقل و ركب في بني آدم كليهما - فن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة و من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم.^{۲۴}

از این حدیث نیز استفاده می‌شود که خداوند، ماهیت حیوان را شهوت، و ماهیت فرشتگان را عقل قرار داد؛ ولی در ماهیت انسان دو قوه شهوت و عقل را بنا نهاد. حال اگر انسان بتواند در مرحله‌ای از کمال نفس، عقلش را بر شهوتش حاکم کند، از فرشتگان برتر می‌شود. و اگر شهوتش را بر عقل حاکم سازد، از حیوانات پست‌تر خواهد شد.

همچنین در برخی دیگر از احادیث، عقل بر قوه نفسانی یا غریزه انسانی که قابلیت کمال از طریق علم و تجربه را دارد، اطلاق شده است: «العقل غريزة يزيد بالعلم والتجارب».^{۲۵}

به‌ر حال در احادیث، عقل، هم بر استعداد و غریزه بشری و هم بر مرتبه‌ای از کمال نفس اطلاق شده، است. در عین حال، به امر تجرد خاصی نیز عقل گفته شده. بدین سان نمی‌توان با استفاده از متون دینی، هرگونه استعداد یا کمال علمی و عقلی برای نفس را انکار، و اطلاق علم و عقل بر استعداد یا مراتبی از کمال نفس را از اصلاحات مختص به فیلسوفان و مغایر با تعبیرهای دینی تلقی کرد.

۴. این‌که نفس در همه مراتب، ظلمت محض است و در فرایند ادراک حسی و عقلی هیچ نقش را ایفا نمی‌کند و صرفاً در حال افاضة نور از عقل مجرد، اشیا را ادراک می‌کند،^{۲۶} آیا این، همان عقیده متکلمان اشعری نیست که در تولید علم، هیچ نقشی برای نفس قائل نیستند و رابطه سببیت بین نفس و علم را به‌طور کلی انکار می‌کنند و پیدایش علم در نفس را به عادت الاهی نسبت می‌دهند؟!

نتیجه

با توجه به مطالب گذشته به نظر می‌رسد که بین متکلمان و فیلسوفان اسلامی و مکتب تفکیک برخلاف ادعایی که شده، اختلاف بنیادین وجود ندارد؛ چرا که این مطلب در برخی مطالب به نظر متکلمان متمایل است و گاهی به نظر فیلسوفان نزدیک می‌شود؛ گرچه از به‌کارگیری تعبیرها و اصطلاحات فنی فلسفی پرهیز می‌کند. روایات نیز در باب علم و عقل متفاوتند و نمی‌توان حقیقت علم و عقل و احکام آن‌ها را از احادیث به نحو قطعی و یقینی استظهار کرد و اگر بر اساس تحلیل عقل (به دور از دیدگاه فلسفی خاص) بخواهیم اظهار نظر کنیم، باید بگوییم که نظریه معرفت در این مکتب در عرض دیگر نظریات کلامی و فلسفی قابل نقد و بررسی است؛ البته توصیه و تأکیدهای مکتب تفکیک بر استقلال فکری در بررسی مسائل اعتقادی و پرهیز از تقلید فلسفی، پرهیز از حمل یافته‌های کلامی، فلسفی و عرفانی بر قرآن و سنت و اجتناب از تأویل ناروای آیات و احادیث باید مورد توجه و دقت ارباب اندیشه قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد صدرالدین شیرازی: اسفار اربعه، مکتب المصطفوی، قم ۱۳۸۳ ق، ج ۳، ص ۳۱۲.
۲. ر.ک: محمدرضا حکیمی: مکتب تفکیک، مرکز بررسی‌های اسلامی، قم، ۱۳۷۳ ش.
۳. همان، ص ۳۶.
۴. ر.ک: مقاله «عقل خودبنیاد دینی»، همشهری، ماه ۹، سال اول، آذر ۱۳۸۰ ش.
۵. قاضی عبدالرحمن ایجی: المواقف فی علم الکلام، عالم‌الکتاب، بیروت، ص ۴۰ [بی‌تا]، تلخیص از صفحات ۱۲-۱۴.
۶. همان، ص ۲۷.
۷. علامه حلی: کشف‌المراد فی شرح الاعتقاد، خواجه نصرالدین طوسی، منشورات مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۹ ق، ص ۲۴۸.
۸. مرتضی مطهری: نقد تفکر فلسفی غرب، تنظیم علی دژاکام، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، مستفاد از ص ۱۱-۲۹.
۹. حسن احدی: علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و روان‌شناسان جدید، انتشارات دانشگاه علامه، تهران، دوم، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۰.
۱۰. ابن‌سینا: اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۸۶، مبحث طبیعیات.
۱۱. صدرالدین شیرازی: اسفار اربعه، ج ۳، مستفاد از ص ۳۸۴.
۱۲. علامه طباطبائی: نهاية‌الحکمه، چاپ دارالتبلیغ اسلامی، [بی‌تا]، فصل ۷، ص ۲۲۱.
۱۳. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۳۱۸.
۱۴. توحید الامامیه، نوشته محمدباقر ملکی میانجی از شاگردان شیخ مجتبی قزوینی و میرزا مهدی اصفهانی، وی در حوزه علمیه قم به تدریس خارج و اصول عقاید اشتغال دارند.
۱۵. محمدباقر ملکی میانجی: توحیدالامامیه، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۵، ص ۱۴.
۱۶. همان، ص ۲۱.
۱۷. همان، ص ۱۸.
۱۸. تنبیها حول المبدء و المعاد، اثر میرزا حسنعلی مروارید از عالمان بزرگ مشهد. وی از شاگردان شیخ هاشم قزوینی و شیخ حسنعلی و میرزا مهدی اصفهانی است و بیش از چهل سال در مشهد به تدریس خارج فقه اشتغال دارد. این کتاب خلاصه دروس معارف او است.
۱۹. میرزا حسنعلی مروارید: تنبیها حول المبدء و المعاد، اول: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۱.
۲۰. همان، ص ۱۳.
۲۱. همان، ص ۱۴.
۲۲. همان، مستفاد از ص ۱۱.
۲۳. عنکبوت (۲۹): ۶۹ و انفال (۸): ۲۹.
۲۴. محمد بن الحسن عاملی: وسائل‌الشیعه، المکتبه الاسلامیه، تهران، پنجم، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۱۶۴.
۲۵. محمدرضا حکیمی: الحیاة، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۹ ق، ج ۱، ص ۹۹.
۲۶. توحید الامامیه، ص ۱۸.