

مکتب تحفیک

قرآن

قرآن

قرآن

عرفان برهان

مقدمه

حضرت استاد محمد رضا حکیمی - دامت افاضاته السامیه - یکی از اساتید و مروّجان بنام مکتب معارف خراسان (مکتب تفکیک) است. اولین بار واژه‌ی تفکیک از سوی ایشان و به طور مشخص در تدوین انگاره‌ی ای از اصول و مسایل متفکران این مکتب به کار رفته و موضوع بحث یکی از تألیفات مهم این استاد فرزانه را به خود اختصاص داده است. هم چنان که در دیگر آثارشان هم، حقانیت سلوک تفکیکی، مورد تأکید قرار گرفته و زوایای مختلف آن کاوش و تبیین یافته است، از جمله در مقدمه‌ی دایرةالمعارف «الحیة»؛ نقش برجسته‌ی مؤسس مکتب معارف اهل بیت عصمت (ع) در حوزه‌ی خراسان، عالم جلیل القدر آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (ره) و رکن عظیم دیگر این مکتب، عالم جامع حضرت علامه شیخ مجتبی قزوینی (ره) مورد تقدیر و سپاس قرار گرفته است، و از تأثیر مکتب معارف خراسان در عرضه‌ی مفاهیم دینی و ترسیم نظام معرفتی آن در تدوین مجموعه‌ی نامبرده، یاد شده است. از این رو، برای شناخت اجمالی مکتب تفکیک نوشتار حاضر سامان یافته و تقدیم می‌گردد.

در گستره‌ی جهانی و در میان تمدن‌ها، مکاتب شناختی گوناگون با جوهره‌ها و اشکال مختلف وجود دارد. در جهان اسلام و تمدن اسلامی هم با توجه به غنای فرهنگی این آیین آسمانی و روند تحولات و دگرگونی‌های عمیق تاریخی مثبت و منفی در عرصه‌ی سیاسی و ارتباطات و تعامل و تبادل فرهنگی، نظام‌های شناختی متعددی مجال ظهور یافته‌اند. بیشترین تأثیر این نظام‌ها نشأت گرفته از مذاهب اسلامی‌اند. همانند کلام شیعی، کلام اشعری، کلام معتزلی، کلام ماتریدی و....

مذهب شیعه‌ی امامیه با پیشوایی‌ی خاندان عصمت و رسالت یکی از مذاهب عمده‌ی اسلامی و از نظر ماهیت، تداوم طبیعی و منطقی این دین مقدس است و در حقیقت، تشیع همان اسلام است و نسبت بین آن تساوی کلی است. از این رو، فقهای امامیه به استقلال و تمامیت و کمال تشیع در حوزه‌ی اصول و فروع دین باور داشته و از روزگاران قدیم و بلکه از زمان خود ائمه (ع) در صیانت از کیان آن در برابر تحریف و التقاط و امتزاج با داده‌های مکاتب گوناگون فکری و تفکیک آموزه‌های سره از ناسره کوشیده‌اند. بر این اساس می‌توان گفت: مکتب تفکیک همان مکتب معارفی و شناختی شیعی و ایمان داشتن به غنای این مذهب و مکتب و مرزبانی و پاسداری تاریخی نظام معرفتی آن در ابعاد اعتقادی و فقهی و اخلاقی است. به ویژه حفظ خلوص معارف اعتقادی تشیع، به دور از در آمیختگی با مذاهب غیر اسلامی و غیر شیعی و نحله‌های فلسفی و عرفانی قدیم و جدید. استاد حکیمی در تعریف اجمالی از مکتب تفکیک می‌نویسد:

تفکیک در لغت به معنای جدا سازی است و ناب سازی چیزی و خالص کردن آن... و مکتب تفکیک، مکتب جداسازی سه راه و روش معرفت، و سه مکتب شناختی است در تاریخ شناخت‌ها و تأملات و تفکرات انسانی، یعنی راه و روش قرآن، و راه و روش فلسفه، و راه و روش عرفان.

● فقهای امامیه به استقلال و تمامیت و کمال تشیع در حوزه‌ی

اصول و فروع دین باور داشته و از روزگاران قدیم و بلکه از زمان خود ائمه (ع) در صیانت از کیان آن در برابر تحریف و التقاط و امتزاج با داده‌های مکاتب گوناگون فکری و تفکیک آموزه‌های سره از ناسره کوشیده‌اند.

و هدف این مکتب، ناب‌سازی و خالص‌مانی شناخت‌های قرآنی و سره
فهمی این شناخت‌ها و معارف است، به دور از تأویل و مزج با افکار و
نحله‌ها، و برکنار از تفسیر به رأی و تطبیق، تا حقایق وحی و اصول علم
صحیح مصون ماند، و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد و
مشوب نگردد.^۱

● مکتب تفکیک همان مکتب معارفی و شناختی شیعی و ایمان‌داشتن
به عنای این مذهب و مکتب و مرزبانی و پاسداری تاریخی نظام
معرفتی آن در ابعاد اعتقادی و فقهی و اخلاقی است. به ویژه حفظ
خلوص معارف اعتقادی تشیع، به دور از درآمیختگی با مذاهب غیر
اسلامی و غیر شیعی و نحله‌های فلسفی و عرفانی قدیم و جدید.

سابقه‌ی تاریخی

گر چه واژه‌ی مکتب تفکیک جدید است چنان که پیشتر بیان شد، و اولین بار در
آثار استاد حکیمی به کار رفته است. اما این مکتب، مکتب جدیدی نیست و واقعیتی
است تاریخی و کهن که سابقه‌ی آن به صدر اسلام می‌رسد و مبنای سلوک اهل معرفت
از صحابه‌ی پیامبر اکرم (ص) و اصحاب ائمه‌ی طاهرین (ع) و علما و متألّهان شیعه همین
بوده است.

در بررسی تاریخی اندیشه‌های شیعی، هشام بن حکم، ابو جعفر احوّل معروف به
مؤمن الطاق، حُمران بن اعین از شاگردان امام جعفر صادق (ع)، فضل بن شاذان نیشابوری
از اصحاب حضرت رضا (ع) و برخی دیگر را می‌توان از پیشگامان این تفکر به شمار
آورد.

نجاشی در کتاب خود برای هشام بن حکم کتابی در ردّ برارسطو در توحید و برای
فضل بن شاذان کتابی در ردّ بر فلاسفه برشمرده است.^۲ این مکتب از زمان حضور
معصومین (ع) و از آغاز غیبت کبری حضرت بقیة اللّٰه الاعظم (عج) و تا زمان حاضر در
تمام حوزه‌های علمی تشیع به حیات علمی خود ادامه داده است. به خصوص در قرن
چهاردهم هجری با مهاجرت عالم ربّانی آیت اللّٰه میرزا مهدی اصفهانی به خراسان و
ارض اقدس رضوی، این خطّه خاستگاه و مرکز تجلّی این مکتب گردید. از آن پس حوزه‌ی
فلسفه‌ی تقلیدی خراسان رونق خود را از دست داد و اجتهاد در فلسفه و انتقاد برآن - هر

جا جای انتقاد داشت - و هم چنین تفقه در اصول اعتقادی امامیه و معارف اهل بیت (ع) گسترش چشمگیری یافت.^۳

از این رو، از مکتب تفکیک با عناوین دیگری همانند مکتب معارف خراسان، مکتب معارف اهل بیت (ع)، روش فقهای امامیه - فقه اکبر - یاد شده است.

مکتب تفکیک یا مکتب معارف خالص شیعی (اسلامی)

برخی مجموعه‌ی معارف و تعالیم شریعت را دارای سه بخش، عقاید، اخلاق و احکام دانسته‌اند، اما ابو نصر فارابی در «احصاء العلوم»، مجموعه‌ی معارف دینی را به دو بخش تقسیم کرده است؛ بخش عقاید و بخش افعال.^۴

در تاریخ ادوار اسلامی نام‌گذاری مجموعه‌ی معارف و تعالیم دینی و اجزا و چگونگی تقسیم‌بندی آن، سیر و تحول خود را پیموده است. یکی از واژگان مشهور که بر شناخت مجموعه‌ی معارف و حیانی اطلاق شده است، فقه است. معانی این واژه و کاربرد آن در قرآن و حدیث و تحول معنایی و اصطلاحی آن نزد عالمان ادب و دین، خود بحثی دراز دامن است. و در این نوشتار در حد ضرورت و به اجمال به آن اشاره می‌شود.

واژه‌ی فقه در لغت، مترداف علم و فهم است و بیشتر لغت‌شناسان، مفسران و مؤلفان همین معنا را برای فقه پذیرفته‌اند و برخی گفته‌اند که فقه برای فهمیدن امور پوشیده و پیچیده، که علی‌الاصول نیاز به دقت دارد، به کار می‌رود.^۵

ابن فارس گفته است:

الفقه: يدل علی ادراک الشیء و العلم به... و کلّ علم بشیء فهو فقه...؛ فقه یعنی درک کردن هر چیز و آگاهی یافتن از آن... و علم به هر چیز را فقه گویند.^۶

ابن ذرید هم فقه را به معنی فهم آورده است.^۷ محمد الازهری (۲۸۲ - ۳۷۰هـ) فقه را علم

در دین نوشته است و به آیه‌ی شریفه‌ی ۱۲۲ سوره‌ی توبه، لیتفقوهوا فی الدین اشاره کرده است.^۸ این منظور نیز به همسانی فقه با علم به هر چیز و فهمیدن آن تصریح کرده است:

الفقه: العلم بالشیء والفهم له؛ و اضافه نموده است: وغلب علم الدین لسیادته و شرفه و فضله علی سائر انواع العلم؛ فقه در علم دین به کار رفت به جهت این که بر انواع علوم دیگر سروری و شرافت و فضیلت دارد.^۹

طریحی نیز شرح مبسوطی در مورد واژه‌ی فقه آورده و آن را به معنای فهم گرفته است. وی از معانی اصطلاحی فقه، علم به احکام را آورده است. نیز در شرح حدیث «من حفظ علی أمتی اربعین حدیثاً بعثه الله فقیهاً عالماً»، نوشته است بعضی از شارحان می‌گویند: در این جا مراد از فقه، معنای فهم یا علم به احکام شرعی از ادله‌ی تفصیلی - که یک معنی مستحدث است - نیست، بلکه مراد آگاهی در امر مجموعه‌ی دین است و فقیه که در احادیث آمده بیشتر به این معناست. آن گاه طریحی، بصیرت در دین را دو قسم می‌داند: موهوبی و اکتسابی.^{۱۰}

شیخ الطائفه‌ی طوسی هم در تفسیر تبیان، ذیل آیه‌ی ۱۲۲ سوره‌ی توبه، شرحی در معانی تفقه بیان داشته و استیفای کامل بحث را به علم اصول احاله کرده است.^{۱۱} طبرسی هم در ذیل آیه‌ی «نفر»، ابعاد لغوی و نحوی و شأن نزول آیه و تفقه را شرح کرده است.^{۱۲}

در آیات قرآنی، اشتقاقیات واژه‌ی فقه در چندین جا استعمال شده است. اما استعمال کلمه‌ی فقه در مورد فهم و بصیرت در دین در آیه‌ی شریفه‌ی ۱۲۲ سوره‌ی توبه از اهمیت والایی برخوردار است. و برخی همین کاربرد قرآنی را منشأ اصلی نام گذاری علم فقه دانسته‌اند.^{۱۳}

بسامد کاربرد فقه در معنای دین شناسی در حدیث هم بسیار بالاست. به طوری که در موارد زیادی بدون قید دین نیز همین معنا متبادر می‌شود و می‌توان ادعا کرد که این لفظ در حدیث از معنای عام خود در معنای خاص دین شناسی و دین فهمی «به طور جامع: معارف و اخلاق و احکام» تحول یافته و چه بسا این تحول یا تخصیص معنایی، نخستین مرحله‌ی پیدایش اصطلاح فقه باشد.^{۱۴} گفته شده مراد از دین در احادیث، همه‌ی جوانب دین، یعنی اعتقادات و احکام و اخلاق است نه فقط احکام و مقررات شرعی، حتی فهم مبانی دین (اعتقادات) به مراتب مهم تر از فهم فروع آن است و به گفته‌ی برخی محققان، کاربرد تفقه در دین، بیشتر برای اصول عقاید بوده است. البته

تلاش مشقت آمیز فقهای بزرگ امامیه در حفظ دین و دفع بلای تهاجم فرهنگی بیگانگان و ستمگران شد. ۱۹

هم چنین از والد معظم (ره) شنیدم که می فرمود:

حدود سال ۱۳۶۱ ق پس از اتمام تحصیلات در مشهد، به هنگام خداحافظی برای عزیمت به وطنم، به محضر استاد مرحوم میرزا رسیدم؛ از جمله ی وصایای استاد که با حالتی پرشور و احساسی بیان گردید؛ یادآوری نقش طاقت فرسای فقهای راستین اهل بیت (ع) در مرزبانی از کیان اسلام و تشیع در برابر انبوه دشمنان و استمرار راه بزرگان تشیع بود.

میرزای اصفهانی (ره) در تأکید بر نیاز مبرم به علم اصول هم می نویسد:

بدون تعلم اصول فقه، استنباط احکام از کتاب و سنت غیر ممکن است و اصول فقه شیعه هم بی نیاز از اقتباس از اصول عامه است.

● بسامد کاربرد فقه در معنای دین شناسی در حدیث هم بسیار بالاست. به طوری که در موارد زیادی بدون قید دین نیز همین معنا متبادر می شود و می توان ادعا کرد که این لفظ در حدیث از معنای عام خود در معنای خاص دین شناسی و دین فهمی به طور جامع، معارف و اخلاق و احکام، تحوّل یافته و چه بسا این تحوّل یا تخصیص معنایی، نخستین مرحله ی پیدایش اصطلاح فقه باشد.

وی در عین حال یکی از علل فربه شدن غیر ضرور علم اصول و برخی از موارد نیازمند به اصلاح آن را به واسطه بروز فتنه ی فرهنگی بر اثر حاکمیت خلفای اموی و عباسی و از پی آمدهای الزامات این سلطه بر می شمارد. ۲۰

ایشان از فقهای راستین آل محمد (ص) عموماً، و به ویژه از تنی چند از اعظام فقهای امامیه که نقش محوری در زعامت علمی تشیع داشته اند همانند شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، محقق اول، علامه حلّی، محقق ثانی، شهید ثانی با القاب و عناوین بلند تجلیل می کند، آن گاه از شیخ اعظم انصاری چنین یاد می کند:

شیخ مشایخنا العظام، الشیخ الاعظم الاعلم، خاتم الفقهاء و المجتهدین و اکمل الرّبانیین من العلماء الراسخین المنتهی الیه ریاسة الامامیه فی العلم

و العمل والبرهان والورع، فخر الشیعه و ذخر الشریعه الحاج شیخ مرتضی
الانصاری قدس الله روحه الشریف .

سپس آثار و تحقیقات شیخ اعظم انصاری را منشأ استفاده‌ی فقها و اعلام و مشایخ
بعد از او دانسته و بر تأسی از آن بزرگوار تأکید می‌نماید. ۲۱

یکی از آثار مهم میرزای اصفهانی رساله‌ی «افتاء و تقلید» است، که تقریر آن توسط
شاگردان آن مرحوم موجود است. این رساله از متونی است که می‌تواند در شناخت بهتر
مشی و روش فکری مکتب معارفی خراسان به کار آید. محتوای رساله، تحلیلی است
سودمند پیرامون موضوع فقه و فقهات. این رساله مشتمل است بر مباحث: شروط و
شؤونات فقیه و عالم در افتا و قضا، فلسفه‌ی سیاسی و حکومت در زمان حضور ائمه (ع)
و در حال قبض و یا بسط ید آن ذوات مقدس و دوران غیبت، و در ارتباط با مردم،
درجات علمی و توانایی فقها، فقهای سوء، تجزی در اجتهاد، خصایص لازم برای فقیه
از نظر اعتقادی/ اخلاقی/ علمی، روش فقهات، منابع فقه، فقه به معنای تفقه در اصول
دین و فروع آن و... ۲۲

افزون بر آن چه از آثار مکتوب میرزای اصفهانی و تأکید بر روش فقهای شیعی در
اصول و فروع نقل شد؛ به خاطراتی کوتاه در عملکرد و مواضع ایشان در این موضوع
اشاره می‌شود. میرزای اصفهانی با این که خود فقیهی صاحب نظر و برجسته بود، ولی
بنابریز نقل‌های مستندی که موجود است، ۲۳ از پذیرفتن نقش مرجعیت دینی سرباز زد و
اصرار و درخواست دوستداران هم در این مسأله نتوانست مؤثر واقع شود. اما ایشان در
عوض به تقویت زعامت دینی وقت تشیع همت می‌گماشت.

وی در حفظ حریم اعتقادی تشیع بسیار حساس بود و گرایش‌های ناهمسو با آن را
بر نمی‌تابید و این حساسیت در روابط وی با علما و بزرگان هم به صورت واکنشی منفی
یا مثبت ابراز می‌گردید. از والد معظم (ره) شنیدم که فرمود:

مرحوم استاد میرزای مهدی اصفهانی از گرایش فلسفی و عرفانی صاحب
«نهایة الدرایة» ناخشنود بودند و نیز با یادآوری کلام مقدس امام جعفر
صادق (ع)؛ لاجبر و لاتفویض که بیانگر، شعار اعتقادی شیعه‌ی امامیه در
نفی اعتزال و اشعریت است، از سخن مطرح در مبحث طلب و اراده‌ی
«کفایة الاصول» اظهار ناراحتی می‌نمود.

از سوی دیگری میرزای اصفهانی علائق وثیق و احترام آمیز متقابل با مراجع و فقهای

بزرگ عصر خود داشت همانند حضرات آیات: نایینی، حاج آقا حسین طباطبائی قمی، شیخ عبدالکریم حائری یزدی، بروجردی و...، که به شرح دو مورد از آن روابط حسنه با مرحوم نایینی و بروجردی بسنده می شود.

میرزای اصفهانی در نجف از محضر حضرات آیات سید اسماعیل صدر، سید محمد کاظم یزدی، آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، سید احمد کربلایی استفاده و تلمذ نموده بود، ولی بیشترین استفاده وی از محضر علامه ی مؤسس میرزای نایینی از اکابر اصولیان قرن چهاردهم هجری بود. ایشان به اتفاق آیت الله حاج سید جمال گلپایگانی و آیت الله سید محمود شاهرودی و چند نفر معدود دیگر، از خصصین اصحاب مرحوم نایینی بودند. ۲۴

میرزا مهدی اصفهانی، کاملاً مورد توجه استاد خود نایینی بود. اجازه ی اجتهاد و افتا و روایتی که میرزای نایینی برای ایشان به هنگام ۳۵ سالگی به تاریخ اول شوال ۱۳۳۸ هـ. ق نوشته اند، اجازه ای است بسیار تجلیل آمیز. آن هم از عالم جامعی چونان نایینی که در دادن اجازه به افراد دقت های ویژه ای داشته است: ۲۵

...هو جناب العالم العامل، والتقى الفاضل، العلم العالم، والمهذب الهمام، ذو القريحة القویمة والسلیقة المستقیمة، والنظر الصائب، والفکر الثاقب، عماد العلماء، وصفوة الفقهاء، الورع التقی والعدل الزکی، جناب الآقا میرزا مهدی الاصفهانی، ادام الله تأییده وبلغه الامانی، فلقد بذل فی هذا السبیل عمره واشتغل به دهره، و عكف بیاب مدینة العلم عدة سنین، و حضر علی الاساطین، و قد حضر ابحاثی الفقهیة والاصولیة ملّة مدیده و سنین عدیده، حضور تعمق و تحقیق، وتفهم و تدقیق، و کتب اکثر ما حضره فاحسن و اجاد، و اذی حق المراد، الی ان حصل له قوة الاستنباط، وبلغ رتبة الاجتهاد و جاز له العمل بما یستنبطه من الاحکام، علی النهج المعمول بین الاعلام، فلیحمد الله سبحانه و تعالی علی ما اولاه من جودة الذهن و حسن النظر....

نیز سه تن از فقهای بزرگ، حضرات آیات؛ حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، سید ابوالحسن اصفهانی، آقا ضیاء الدین عراقی در حواشی اجازه ی مرحوم نایینی، مراتب مندرج در آن و موقعیت بلند و ارجمند علمی میرزای اصفهانی (ره) را تأیید کرده و ستوده اند. ۲۶



میرزای اصفهانی (ره) با استادش مراسلاتی داشته و از جمله میرزای نایینی به تاریخ سوم رجب ۱۳۴۵ هـ. ق از عتبات عالیات به وی نامه ای نوشته است، در این نامه میرزای اصفهانی مورد تشویق و دعای استاد خویش قرار گرفته است. ۲۷ از آیت الله شیخ حسنعلی مروارید، عالم برجسته و شهیر خراسان، شنیدم که می فرمود:

وقتی میرزای اصفهانی رساله ای در باب «کر» می نویسد و به خدمت استاد می فرستد، مرحوم نایینی می فرماید: «افلسانی هذا الکمال اشکرک» آیا با این زبان ناتوان خودم چگونه تشکر کنم از شما.

از داماد میرزای نایینی جناب آقای سید محمد حسینی همدانی (ره) مشهور به آقا نجفی شنیدم که می فرمود: میرزای اصفهانی از عیون شاگردان مرحوم نایینی بودند. از والد معظم (ره) شنیدم که می فرمود:

مرحوم میرزای اصفهانی مقرر درسی مرحوم نایینی بودند.

نیز مرحوم والد در مورد خاطرات اوان ورودشان به حوزه علمی مشهد قبل از نیل به اجتهاد می فرمود:

برای تحقیق در انتخاب مرجع تقلید، نزد آیت الله شیخ مرتضی آشتیانی فرزند آشتیانی بزرگ رسیدم. ایشان مرحوم نایینی را ارجح دانستند. هم چنین محضر استاد مرحوم میرزا رسیدم؛ مرحوم نایینی را معرفی کردند. آن گاه پدرم عباراتی را از استادشان نقل کردند که به روشنی نشان می داد تقلید ایشان از غیر نایینی می توانست موجب نهایت ناخشنودی مرحوم میرزا گردد. و این بیانگر شدت علاقه ی میرزای اصفهانی به استادش مرحوم نایینی بوده است. یقیناً این علائق متقابل، تنها متکی بر روابط استادی و شاگردی و یا صلاحیت علمی نبوده است. بلکه از همسویی گرایش های ایمانی و صلاحیت اعتقادی استادش هم نشأت می گرفته است. چنان که از یکی از ثقات شنیدم، علامه میرزای نایینی از جایگاه دفاع از مبانی اعتقادی شیعی و نفی جبرگرایی، کلام مطرح شده در مبحث طلب و اراده ی «کفایة الاصول» را که قبلاً بدان اشاره شد؛ آفتی برای جهان تشیع دانسته و اظهار تأسف و اندوه فراوان کرده بود. نیز از یکی از اساتید معاصر شنیدم که از یکی از شاگردان آیت الله میرزا سید حسن بجنوردی - از شاگردان میرزای نایینی - نقل می کرد که علامه ی نایینی موضع سخت و مخالفی در قبال معاد جسمانی خیالی صوری، ابراز فرموده است.

میرزای اصفهانی با آیت الله العظمی بروجردی هم روابط حسنه ای داشتند و این

هم از وحدت در گرایش اعتقادی و بها دادن به تمامیت فقه، اعم از فقه اصغر و اکبر و اصول اعتقادی سرچشمه می گرفت. از حجت الاسلام میرزا علیرضاغروی (ره) فرزند ارشد میرزای اصفهانی شنیدم که می گفت:

آیت الله بروجرى (ره) برای زیارت ثامن الحجج حضرت رضا (ع) به مشهد مشرف شده بودند. پدرم به دیدار ایشان رفت و آیت الله بروجرى هم به دیدار پدرم آمد. در ملاقات با آیت الله بروجرى، یک موضوع اعتقادی مطرح شد، که در آن آرای فلسفه و عرفان؛ با کلام و معارف اعتقادی در تعارض بود. آیت الله بروجرى مواضع تندى در نقد فلسفه و عرفان اتخاذ نمودند. چنان که رأی پدرم، مرحوم میرزا - مهدى اصفهانی - همان بود. و این همگرایی و اشتراک آرماني موجب خشنودی مرحوم میرزا و حسن نظر ایشان نسبت به تصدی مرجعیت و زعامت دینی آیت الله بروجرى گردید.

لازم به ذکر است که روابط حسنه و مستحکم این بزرگوار تا واپسین ایام حیاتشان ادامه داشت.

از والد معظم (ره) نیز شنیدم زمانی که به سال ۱۳۷۸ (ه. ق) به علت مبارزه با ظلم و ستم برخی از خوانین و مالکین در شمال غرب کشور (که از حمایت رژیم گذشته هم برخوردار بود)، ناگزیر از مهاجرت به قم گردیدند، مورد عنایت مرجع بزرگ آیت الله العظمی بروجرى قرار گرفتند. و یکی از علل این توجه را تأیید مراتب علمیشان توسط میرزای اصفهانی می دانستند و نقل می کردند وقتی به حضور آن مرجع فقیه رسیدم با وجود کهولت سن به پا خاستند و احترام فوق العاده نموده و از مرحوم استاد میرزا مهدى اصفهانی با تکریم یاد نموده و چند بار فرمودند: رحمة الله علیه.

منابع معرفت

منابع معرفت و میزان شناخت در مکتب تفکیک، عقل، کتاب و سنت است، و این مسأله در آثار مختلف اصحاب معارفی خراسان به صورت نظری و عملی ابراز گردیده است. میرزای اصفهانی در بسیاری از آثارش، از جمله در مقدمه‌ی مصباح الهدی، مبانی فقه را معرفت عقل و احکام آن و معرفت فطریات عقلایی و دیگر حجج و اصول شرعی تشریح بر می شمارد. ۲۸

در رساله‌ی افتا و تقلید هم بر تمامیت دین و اشتغال آن بر اصول و فروع تأکید کرده

و معارف قرآنی را مبتنی بر رجوع به عقل و وحی بر می شمارد. ۲۹ آیت الله شیخ مجتبی قزوینی - یکی از ارکان مکتب تفکیک - هم از دوحجت در طریق انبیا نام می برد. یکی عقل - پیامبر باطنی با دو نوع درک مستقل و غیر مستقل - و دیگری وحی و پیامبر ظاهری؛ که این دو در تعاضد با هم، راهبر سعادت و فلاح همیشگی انسانند. ۳۰

در کتاب «اجتهاد و تقلید در فلسفه»، در تبیین دیدگاه‌های تفکیکی، با تحسین از روش اجتهادی فقهای شیعه در اصول و فروع دین، لزوم شناخت تحقیقی دین و آفات دینداری تقلیدی یادآوری شده و از «تعقل» و «استناد»، به عنوان دو شالوده‌ی استوار دین شناسی یاد شده است. نیز از بحث در استدلال و تفلسف و نسبت آنها با تعقل و نفی همسان دانستن فلسفه و تعقل و ماهیت عقل و چگونگی بهره مندی از آن در فهم و شناخت عقلی دین سخن به میان آمده است. ۳۱ در این جا شرح مجملی از منابع معرفت دینی، قرآن و حدیث و عقل عرضه می گردد:

قرآن

جایگاه والا و شأن بلند قرآن مجید و نقش جامع این رکن اساسی، از آن جا است که قرآن «قول ثقیل» است: *إنا سنلقى عليك قولاً ثقیلاً* (مزمّل، ۵/۷۳)؛ هیچ چیز قابل سنجش با قرآن نبوده و نمی توان چیزی را با آن برابر و هم سنگ نهاد. این کتاب مقدس، ثقل اکبر و بزرگ تر جانشین، از دو خلیفه‌ی گران سنگ پیامبر (ص) - قرآن و عترت - می باشد. ۳۲

قرآن معجزه‌ی پیامبر (ص)، جداکننده‌ی حق از باطل و راست از دروغ، و روشنگر همه‌ی مسائل مورد اختلاف میان مردم و موضوعات دینی است. همان طور که خدای تعالی آن را نور، هدایت، بیته، ضیاء، تذکره و بصائر معرفی می نماید: *يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربکم وأنزلنا إلیکم سوراً مبیناً* (نساء، ۱۷۴/۴)، مردم! از سوی پروردگارتان دلیلی روشن آمده و به سوی شما نوری آشکار فرو فرستادیم. ۳۳

تبیین انواع آموزه‌های قرآنی و رویکرد به فهم و تفسیر قرآن مجید به عنوان مهم ترین منبع استناد دینی از اهمیت فراوانی برخوردار است. در «مناهج البیان فی تفسیر القرآن» یکی از آثار تفسیری مکتب معارفی خراسان در این موضوع، مطالبی عرضه گردیده، ۳۴ که اهم عناوین آن عبارت است از:

۱. روشن بودن محکّمات قرآن، نزد همگان، و ظواهر آن از نظر محققان حجت و قابل عمل است.

● منابع معرفت و میزان شناخت در مکتب تفکیک عقل، کتاب و سنت است، و این مسأله در آثار مختلف اصحاب معارفی خراسان به صورت نظری و عملی ابراز گردیده است. میرزای اصفهانی در بسیاری از آثارش، از جمله در مقدمه‌ی مصباح الهدی، مبانی فقه را معرفت عقل و احکام آن و معرفت فطریات عقلایی و دیگر حجج و اصول شرعی تشریح برمی شمارد.

۲. آموزه‌های قرآنی از نظر محتوا مشتمل بر سه بخش است: آموزه‌های ارشادی، آموزه‌های تذکری، آموزه‌های تعلیمی.

۳. در مراتب استفاده و برداشت از علوم قرآن سه دیدگاه تفریطی و افراطی و اعتدالی وجود دارد. گروهی حجیت ظواهر قرآن را منکر شده‌اند و گروهی قرآن را بی نیاز از اهل بیت (ع) گمان برده‌اند.

شایسته است که در ساحت علوم قرآن، به دو مقام نظر کنیم:

الف) مقام خطاب عمومی که مخاطبان آن عامه مردمند و همگان با مراجعه به قرآن به اندازه‌ی توان خود از علوم و معارف آن بهره‌مند می‌شوند.

ب) مقام خطاب ویژه که مختص حضرت رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) است و دیگران در این مرتبه از علوم قرآن جز از رهگذر تمسک به پیامبر (ص) و خاندان پاکش بهره‌ای ندارند.

۴. روش صحیح تفسیر قرآن، روش تفسیر اجتهادی است، که مبتنی بر عقل و قرآن و سنت است. و روش‌های دیگر تفسیری ناقص، نارسا و یا ناصحیح است.

حدیث

قول و فعل و تقریر معصومان (ع) در عرصه‌ی عقاید و احکام حجّت است. و بهره‌مندی از احادیث شریف با نظر داشت دیدگاه‌های مذهب حقه‌ی امامیه در علم رجال و فقه الحدیث و درایة الحدیث؛ تمسک به یکی از ارکان استناد و منابع معرفت دینی محسوب می‌شود.

به تصریح آیات متعدد قرآن، پیامبر (ص) مبین قرآن است. از جمله می‌فرماید:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (نحل، ۱۶/۴۴)؛ و ذکر [قرآن] را بر تو فرو فرستادیم تا آنچه به مردم نازل شده بر ایشان تبیین کنی و باشد که تفکر کنند.

هم چنین طبق صریح حدیث ثقلین و احادیث قطعی دیگر، اهل بیت (ع) عدل قرآن و یکی از ثقلین و نوری همانند قرآن اند. از این رو بیان تفصیل احکام و ظرایف معارف، همانند اسما و صفات الهی و حقیقت عرش، کرسی، لوح، کتاب مبین، روح و جزئیات عالم آخرت و ...، به وسیله پیامبر (ص) و ائمه (ع) انجام می پذیرد.

استاد حکیمی در مقاله‌ی «اخباریگری و اخبارگرایی» که در شرح مواضع مکتب تفکیک تقریر یافته است؛ بر ضرورت اصل استناد و تمسک به علم صحیح (قرآن و حدیث) تأکید نموده و این دو را به عنوان منابع استناد و علم در معرفت دینی معرفی می کند. سپس بررسی موضوعات محوری دیگری را پیرامون حدیث مطرح می نمایند.

از جمله مرجعیت علمی عترت (ع) و آفاق معرفت های بزرگ معارف معصومان (ع). در بخشی دیگر از همین مقاله، بهره مندی از احادیث شریفه در گرو برداشت و رویکرد پژوهشی و اصولی و اجتهادی به اخبار ممکن دانسته شده، نه شیوه‌ی اخباریگری. در این راستا فهم غیر علمی و غیر جمعی از حدیث و «مشرّب اخباری» غیر قابل قبول تلقی گردیده و بر تفاوت بنیادین و ارزشی اخبارگرایی و اخباریگری تأکید شده است. ۳۵

عقل

عقل یکی از مواهب ارزشمند نظام خلقت است که همزاد تاریخ بشر و مقوم حیات اوست. قرآن مجید در آیات متعدّد به تقدیس عقل پرداخته است. از جمله می فرماید: *يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلٰى الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ* (یونس، ۱۰/۱۰۰)؛ [خدا] کسانی را که نمی اندیشند در پلیدی غرق می کند. *اِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّٰهِ الصَّمۡۤبُ الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ* (الانفال، ۸/۲۲)؛ بدترستی که بدترین جنبندهگان نزد خداوند، کران و لالانی اند که نمی اندیشند.

امیرالمؤمنین (ع) اولین جانشین بر حق پیامبر (ص) می فرماید: *الانسان بعقله؛ انسان به عقل خود انسان است. و باز می فرماید: اصل الانسان لُبه، اصل انسان خرد اوست.* ۳۶

در متون دینی، عقل حجّت و پیامبر باطنی به شمار رفته و با زیباترین مفاهیم و

عبارات، جنود عقل و جهل بیان شده است. از این رو، عقل یکی از ارکان نظام فقاقت و تفقه در اصول و فروع دین و منابع معرفت آن به شمار می رود.

آیت الله میرزا مهدی اصفهانی در این باره می فرماید:

واضح ان اساس الدین علی العقل و تکمیل الناس بالتذکر به و باحکامه، روشن است که پایه ی دین بر عقل نهاده شده است و کمال بشر با تذکر به عقل و پیروی از احکام عقل ممکن است. ۳۷

نیز ایشان می فرماید: حسن و قبح عقل ذاتی است. ۳۸ لازم به یادآوری است که اگر مجموعه آرای میرزای اصفهانی پیرامون عقل و ارزش و کاربرد آن تدوین شود حجم آن می تواند یک کتاب مستقل را تشکیل دهد. آیت الله شیخ مجتبی قزوینی (ره) هم در تبیین روش های عمده ی فکری اسلامی، جایگاه رفیع عقل به عنوان حجّت و پیامبر باطنی را متذکر و به دو نوع ادراکات عقل، استقلال و غیر استقلالی اشاره کرده است. ۳۹ آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی (ره) هم در ذیل دو فصل، به جایگاه ارجمند علم و عقل و حسن و قبح ذاتی آن در مذهب امامیه پرداخته است. ۴۰ در «توحید الامیه» هم آمده است:

عقل از دیدگاه قرآن و حدیث، نور روشنی است که خداوند متعال آن را به ارواح انسان ها افاضه می کند. عقل ذاتاً ظاهر بوده و ظاهر کننده ی چیزهای دیگر هم می باشد. عقل حجّت الهی است و ذاتاً عصمت دارد و خطا نسبت به آن ممتنع است. و قوام حجّیت هر حجّتی به عقل است. ملاک تکلیف و ثواب و عقاب هم به عقل است. ایمان به خدا، آنچه بر آن مرتب می شود، تصدیق پیامبران و اعتقاد به آنها، به واسطه ی عقل بر انسان ها واجب می گردد؛ و با عقل است که حق از باطل، و شرّ از خیر، و هدایت از گمراهی تشخیص داده می شود. خوبی و بدی، پستی و برتری، واجبات و حرام های بدیهی ذاتی عقلی، اخلاق خوب و شرافتمندانه و کردارهای بد و پست، به وسیله عقل شناخته می شود. ۴۱

در «تنبیها حول المبدأ و المعاد» هم بحث مبسوطی در شناخت علم، عقل، برهان و حجّیت عقل و علم آمده است. ۴۲ به لحاظ ارزش و اهمیت اساسی عقل نزد اصحاب «مکتب تفکیک»، در آثار علمی شان، مباحث دراز دامنی به این موضوع اختصاص یافته است. همانند شرح وجود

شناختی و معرفت شناختی عقل در متون دینی، حقیقت عقل و علم و تفاوت آنها، فرق نفس و عقل در مادیت و تجرد، مدرکات عقل در قلمرو واجبات و محرمات ذاتی احکام عقلی، محسنات و قبایح مطلق عقلی در افعال و اعیان، جایگاه عقل در خدا شناسی، عقل در معرفت انبیا و رسل، احکام قطع و حجیت عقلایی آن، حجیت ذاتی عقل، عقل فطری، عقل اصطلاحی، تعارض عقل و نقل، علم، علم حصولی و حضوری، کشف و شهود و عقل. هم چنین شناخت عقل در آثار فلسفی و عرفانی مشتمل بر عقول مستقل طولی و عرضی و ارباب انواع و عقل انسانی و تقسیمات عقل، عقل نظری و عملی و ... و مقایسه‌ی ارزشی عقل در مکاتب بشری و وحی. ۴۳

کوتاه سخن، در نگرش دینی، عقل از چنان جایگاه رفیعی برخوردار است که دین بر آن متکی است و در عین حال بین دین و عقل نه تنها تعارضی نیست بلکه وحی موجب رشد خردورزی و تکامل عقل است. چنان که علی (ع) در خطبه‌ی اول نهج البلاغه درباره‌ی علل بعثت پیامبران می‌فرماید:

بعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه، ... و یثیر والیهم دفائن العقول؛ خداوند پیامبرانش را در میان آنها مبعوث ساخت و پی در پی رسولان خود را به سوی آنان فرستاد... تا گنج‌های پنهان خردها را آشکار سازند. ۴۴

در موضوع بحث پیرامون عقل در مکتب تفکیک در بخش‌های بعدی این نوشتار شرح بیشتری ارائه می‌شود.

بررسی تطبیقی مکتب تفکیک با دیگر نظام‌های معرفتی جهان اسلام

۱. کلام و مکتب تفکیک:

علم کلام در جهان اسلام در اساس به سه گروه بزرگ تقسیم می‌شود. متکلمان امامی، معتزلی، اشعری. و مشرب کلامی شیعه‌ی امامیه، دارای اختلاف بنیادین با اشاعره و معتزله است. اما بیان اصول دین و دفاع از آن در جهان تشیع به صورت‌های مختلف و با اهداف مشترک انجام گرفته، ولی از ابزارها و راهکارهای متفاوتی استفاده شده است. در مجموع می‌توان آن را به سه گروه تقسیم کرد.

۱. کلام عقلی ۲. کلام نقلی ۳. فقه اکبر و معارف و تبیین اجتهادی اصول دین. کلام عقلی با پایبندی به مقدسات ایمانی و در راه دفاع از دین، چه در بُعد اثبات و چه در بُعد نفی و انتقاد، با در نظر گرفتن فضای فلسفه‌ی (مشاء) و عقل نظری و با ابزارهای آن

پاسخ‌گوی اندیشه‌های مخالف فلسفی گردید. کلام نقلی هم عهده‌دار تنظیم و عرضه‌ی مآثورات دینی در زمینه‌ی عقاید است. اما تبیین اجتهادی و کاویدن ظرایف اصول دین و استفاده از قواعد قابل قبول عقلی و بهره‌مندی از مآثورات دینی با شناخت روش‌های فکری معارض و نقد و ابرام آرا و پی‌ریزی بنیان‌های قویم و استوار اعتقادی به دور از تأثر از اندیشه‌های مخالف فلسفی و عرفانی، از خصیصه‌های روش فکری فقها و اندیشمندان معارف اهل‌بیت (ع) به‌شمار می‌رود.^{۴۵} آنان معتقدند همان کاری که در فروع دین و مثلاً در کتاب «شرایع الاسلام»، در فقه استدلالی به استناد عقل و کتاب و سنت تدوین یافته است؛ باید در آثار اعتقادی و اصول دین هم سامان یابد؛ البته با لحاظ نمودن تفاوت‌های احکام و معارف در استفاده از منابع معرفت.

● **به لحاظ ارزش و اهمیت اساسی عقل نزد اصحاب مکتب تفکیک، در آثار علمی‌شان، مباحث دراز دامنی به این موضوع اختصاص یافته است. همانند شرح وجود شناختی و معرفت شناختی عقل در متون دینی، حقیقت عقل و علم و تفاوت آنها، فرق نفس و عقل در مادیت و تجرد، مدرکات عقل در قلمرو واجبات و محرمات ذاتی احکام عقلی.**

۲. مکتب تفکیک و فلسفه و عرفان:

در جهان اسلام و فرهنگ اسلامی، نظام‌های فلسفی/فکری چندی ظهور یافته. این دستگاه‌های معرفتی از عناصر عقل یونانی و دیگر نحله‌های فکری پیش از اسلام مایه‌های فراوان گرفته و با معارف اسلامی درهم آمیخته است؛ و موجب به وجود آمدن انواع معارف ممتاز گردیده است. نظام‌های فلسفی مشائی و اشراقی که با ابزار منطق مشائی و اشراقی به پژوهش در مسائل پرداخته و یا عرفان نظری که با اصیل شمردن کشف و شهود، به تفسیر هستی می‌پردازد.^{۴۶} فلسفه‌ی وجودی صدرایی، نیز امتزاجی است از: فلسفه‌ی فیثاغوری، فلسفه‌ی مشائی، اشراقی، حکمت رواقی، فلوطینی/نوافلاطونی اسکندرانی (برگرفته شده از آرای فیثاغورس، ارسطو، افلاطون، مذاهب... مصر و عقاید فیلسوفان شرق-ایران و هند)، فلسفه‌ی ایران باستان (فهلویون)، مطالب و تحقیقات عرفا و متصوِّقه، با نظر به کتاب و سنت.^{۴۷}

در کتاب ارجمند «دانش مسلمین»، در شرح معارف فکری و دستگاه‌های جهان بینی و جهان شناسی فلسفی، عرفانی، کلامی موجود در جهان اسلام و نظام الهیات قرآنی و اهل بیت (ع) و تبیین اجمالی هر یک از آنان، سرفصلی‌هایی از مسائل مهم مطرح شده در این نظام‌ها ارائه گردیده است، که مقایسه‌ی عناوین عرضه شده در این سرفصل‌ها، اختلافات عمیق نظام‌های فکری/فلسفی/عرفانی را با نظام الهیات قرآنی روشن می‌کند. ۴۸

در مقدمه‌ی «بیان الفرقان» که یکی از متون ارزشمند معارفی است؛ ضمن نقد و بررسی روش‌های حکما و فلاسفه و عرفا و متصوفه، عناوین برخی از اختلافات اساسی عقاید و الهیات قرآنی با الهیات فلسفی و عرفانی به این شرح عرضه گردیده است:

در توحید فلسفی اثبات وجود خداوند متعال امری است نظری و محتاج به برهان فلسفی و متوقف است بر تحقیق و بحث در علت و معلول و ابطال تسلسل. در نتیجه رابطه‌ی باری تعالی با ما سوا، رابطه‌ی علّیت و صدور است. خداوند علّت و ما سوا معلول اویند که بر اساس فرایندی خاص از او صادر شده‌اند. پذیرش این دیدگاه مستلزم قول به لوازمی است همانند:

- فاعلیت موجب حضرت حق و عدم انفکاک علت و معلول و قدم عالم.
- اثبات سنخیت بین واجب و ممکن.

- توحید عرفانی که مبتنی است بر اثبات اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود یا اقامه‌ی برهان تعیین یا اثبات وحدت اطلاقی.

- قول به ثبوت قدیم با ذات خداوند نه در مرتبه‌ی ذات مانند مثل افلاطونی یا قول به صور زائد بر ذات و قائم به ذات و در نتیجه اثبات قدم اصول عالم حتی عناصر.

- محدود شمردن علم و قدرت خداوند به امور و موجودات کائنات و انحصار علم خداوند به کلیات، یا قول به این که علم خداوند عبارت است از نفس حضور موجودات نزد او بدون علم سابق بر اشیا، یا قول به اینکه بسیط الحقیقه کل الاشیاء یا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی.

- استناد تمام افعال به خداوند بر اساس سلسله‌ی علت و معلول بدون امکان تخلف حتی افعال بشری بالتبع و استناد شرور به خداوند یا انکار شرور در عالم.

- انحصار حوادث به حوادث یومیّه از لا و ابدأ که مستند به اسباب تکوینی می‌باشند، و اثبات عدم امکان تغییر و تغیر در عالم و انکار بدهاء.

- انکار نسبت حسن و قبح در عالم به اراده و اختیار بشر.

- انکار نبوت به معنایی که در ادیان وارد شده است و انکار ملائکه و جبرئیل

به معنایی که از مجاری وحی رسیده است.

- انکار معاد جسمانی و انکار خلود در عذاب. ۴۹

در بخش پایانی مقدمه هم آمده است:

خلاصه‌ی نتیجه‌ی معارف بشری که به برهان (فلسفی) و عرفان (کشف و

شهودی) ثابت می‌شود، معرفت ذات خداوند است به مفاهیم و وجوه و از

برای سالکین معرفت حق تعالی به تعینات و از برای کمترین، حیرت و فرق

نگذاشتن بین شاهد و مشهود و عابد و معبود، و محروم شدن از اعظم

نعمت‌های الهی یعنی از عبادت و خضوع و خشوع و تضرع. ۵۰

افزون بر آنچه از علامه شیخ مجتبی قزوینی ارائه گردید، ایشان به تفصیل و تک

تک، اجزای مبانی و اصول اعتقادی شیعی و تفاوت‌های آن را با دیدگاه‌های فلسفی و

عرفانی در آثار علمی خود تبیین و تشریح کرده است.

لازم به تذکر است که شرح موارد اختلاف انظار معارف فلسفی و عرفانی و دینی

لزوماً به معنای پایبندی همه‌ی فیلسوفان به همه‌ی دیدگاه‌های فلسفی نیست. بسیاری

از فیلسوفان بر خلاف مبنای فلسفی خویش؛ در مواردی آرای دینی را ترجیح داده‌اند،

همانند ابن سینا و فارابی و حکیم زنوزی و ... مثلاً در موضوع معاد جسمانی بر خلاف

قواعد فلسفی به گفته صادق مصدق تمسک نموده‌اند. چرا که در نظام تفکر فلسفی

برگشت مجدد روح به جسم و قوه به فعل امری محال و غیر قابل قبول است، و یا حرکت

جوهری با اساس اعتقاد به معاد جسمانی عنصری در تضاد است.

نیز از موارد تصدیق مبنای دینی و ترجیح آن بر فلسفه، نصوص ملاصدرا، بر پذیرش

معاد عنصری قرآنی است (کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» دیده شود).

تفکیک در دو مقام

مسأله‌ی تفکیک همانند برخی از حقایق دارای دو مرحله است. نخست وجود و

ثبوت مجموعه‌ای از حقایق اعتقادی و عملی و منشاء و بنیان آن و دوم مرحله‌ی اثبات

امکان وصول به این حقایق است. در مرحله‌ی نخست می‌توان گفت جوهری مکتب

تفکیک به مثابه یک روش علمی است که در آن برای فهم روشمند و شناخت اجتهادی

معارف دینی و جدا سازی آن از معارف غیر دینی در هر قالب و محتوا در طول تاریخ اسلام و تشیع تلاش شده است با ایمان به غنا و خود بسندگی آن طبعاً با درجات متفاوت، در تفکیک و جداسازی، در جریانات و اشخاص مختلف. و با این تعریف می توان گفت مکتب تفکیک به معنای اصالت و وابستگی آرمانی به شخص یا گروه یا منطقه خاصی نیست. بلکه یک نظام و روش جامع شناختی است که در سیر تاریخی روش های علمی، همواره از جایگاه والا و رفیعی برخوردار بوده است. چرا که بنیاد آن بر دو نور مقدس عقل و دین است. و این دو اصولی است مقدس و برتر و شکست ناپذیر. هم چنان که از حضرت رضاع(ع) در تفسیر آیه ی شریفه ی *ولن يجعل الله للكافرين علي المؤمنين سبيلا* (نساء، ۴/۱۴۱) نقل شده که مؤمنان از نظر منطبق در مقابل کافران مغلوب نخواهند شد. ۵۱

اما این سخن به معنای قداست و صحت تام اندیشه ها و برداشت های صاحب نظر یا صاحب نظرانی با دیدگاه دینی و تفکیکی در مرحله ی اثبات نیست. و چه بسا پاره ای از انظار آنان نیازمند نقد و تصحیح باشد. اصولاً جز در ضروریات و مسلمات دین و ایمان و عقل، هیچ نظری مصون از خطا و اشتباه و نقصان نیست. و اهمیت مبحث تخطئه و تصویب در سلوک اجتهادی شیعی و نفی نظریه ی تصویب و معذور و مأجور بودن مفتی مخطی ذی صلاح بر کسی پوشیده نیست. و تأکید بر مکتب گرایی و نهی از شناخت تقلیدی و نفی تعصب و تعبد به آرای بزرگان حتی بزرگان تفکیکی با لحاظ اصل یاد شده، دارای جنبه ی اعتقادی و ارزشی است. از این رو ماهیت نقد و ابرام مکتب تفکیک با متفکرانی تفکیکی، یکسان نیست و عدم دقت در مرز بندی دو حوزه ی ثبوت و اثبات، مانع برداشت صحیح اهل نظر خواهد گردید. نیز ترسیم محدوده و گستره ی مخالفان فلسفه و عرفان رایج جهان اسلام از اهمیت خاصی برخوردار است؛ و نمی توان آنها را در جبهه ی واحدی قرار داد و احکام یکسان صادر کرد.

این مخالفت ها برخی از منشأ باورهای الحادی و برخی از موضع اعتقادات اشعری یا معتزلی و بعضی به لحاظ گرایش اعتقادات شیعی می باشد.

مخالفان تفکیک

ماهیت و عمق و دامنه ی نزاع مخالفان و موافقان تفکیک، کهن و ریشه دار است. در بررسی تاریخ تفکرات اسلامی مشاهده می شود که نزاع میان دین و فلسفه موجب

تساجر سخت میان فلاسفه و عرفای مسلمان با گرایش‌های مختلف از طرفی، و فقها و متکلمان از سوی دیگر گردیده است. این تخاصم دیرینه به اشکال گوناگون بروز کرده است. برخی موارد همراه با تدبیر و حفظ حریم حق و علم و عالم و برخوردهای محققانه بوده است، و در مواردی با برخوردهای غیر صحیح و انفعالی و ناسنجیده و با انگیزه‌ی بدنام کردن مخالفان همراه گشته است.

بیشتر برخوردها با مکتب تفکیک و نقد آن به دور از انصاف و بی طرفی و بعضاً عناد آلود و سخیف بوده است. مهم‌ترین مسأله‌ای که در این بررسی‌ها مشاهده می‌شود این است که فضای بحث‌ها در جهت روشن شدن حقیقت و تصحیح معایب دیدگاه‌های نقد شوندگان در بازگشت به اصول قابل قبول عقل و شرع سامان نیافته است. و اگر چنین بود به یقین می‌توانست کمک شایانی در رشد و باروری علم و آگاهی ایفا نماید. متأسفانه فضای نقد علیه تفکر تفکیکی در محور نزاع شخصی و گروهی جریان داشته و تقریباً تمام نقدها منحصرأ در دفاع از جهان‌بینی عرفان نظری صدرالدین شیرازی و نفی مخالفان این دیدگاه تدوین یافته است. و در این راه بسیاری از حقایق روشن و بدیهی نادیده گرفته شده است. چرا که تفکیکیان با همه‌ی نقاط مسلم یا درخور بحث خود بخشی از واقعیت روند تاریخی ادوار کلام و معارف اعتقادی تشیع‌اند؛ و اختلافات بنیادین و اصولی اعتقادی فقها و متکلمان با فلاسفه و عرفا از مسلماتی است که انکار آن انکار بدیهیات محسوب می‌شود. از این رو برای گریز از رو شدن این واقعیت آشکار، مباحث در روند طبیعی خود مطرح نگردیده است، که پرداختن به آنها شرحی مبسوط می‌طلبد. لازم به ذکر است که پیش‌تر و همچنین در ماه‌های اخیر چندین اثر در نقد مکتب تفکیک انتشار یافته که برخی از آن‌ها دارای تفصیل و تطویل است و ارزیابی دقیق و رد و قبول محتوای آن‌ها خارج از موضوع و محدوده‌ی این مقال است. اما به مقتضای ضرورت و شناخت بهتر مکتب تفکیک ناگزیر طرح و بررسی موجز برخی از نقدهای عمده و محوری عرضه می‌گردد.

نسبت مخالفت با عقل و علم

می‌توان گفت اکثر نقدها پیرامون جایگاه ارزشی دین و علم و عقل و چگونگی تعامل و سازگاری این دو است. وجود تضادها و تغایرهای بنیادین و بدیهی بین بسیاری از موضوعات و دیدگاه‌های دینی و فلسفی در تاریخ علم؛ موجب این دغدغه‌ها و

واکنش‌ها از سوی شیفتگان و پاسداران نظریات فلسفی گشته است، که نمی‌توانند و یا نمی‌خواهند در صف مخالفان دین به شمار آیند و یا به دین و فلسفه هر دو علاقه مندند. متأسفانه این جانبداری و انگیزه موجب قلب حقایق بی‌شماری در مقام نقد مکتب تفکیک شده است، تا جایی که دفاع از اصول اعتقادی دینی، عقل‌ستیزی و جمود و سلفی‌گری قلمداد شده و برعکس بسیاری از نظریه‌های فلسفی و عرفانی ناپایدار و بیشتر اختلافی و مخدوش، با ترفیع موضع، عین عقل و علم پنداشته شده است. اما ارزیابی و داوری منصفانه، بیانگر حقایق دیگری است. برای نمونه معاد قرآنی، در فلسفه‌ی صدرایی به شکل معاد جسمانی صوری تبیین گردیده که حتی از سوی معتقدان متصلب این فلسفه هم مورد پذیرش قرار نگرفته و شخصیتی همچون مرحوم مطهری آن را غیر منطبق بر معاد قرآن دانسته است، سپس در توجیه این دیدگاه خطا، تأثیر ملاصدرا از کیهان‌شناسی زمانش - هیأت بطلمیوسی - را عامل آن بر شمرده است. ۵۲ فرضیه‌ای که در عصر کنونی به نظریات متروک علمی تاریخ پیوسته است. و عجیب این که همین کیهان‌شناسی متروک، قرن‌هاست یکی از حادثترین و گستره‌ترین منازعات تفکرات دینی و فلسفی را درمبحث حدوث و قدم و پیدایش و ایجاد مخلوقات و فاعلیت الهی و روز واپسین شکل می‌دهد، و عدم پذیرش آن از سوی دینداران در گذشته و حال با سیل اتهامات جمود و قشریگری همراه بوده است. و امروز معلوم شده است که اصل موضوع چقدر موهوم بوده است.

واقعیت این است که اگر مواضع و دیدگاه‌های مختلف فکری در مورد عقل تشریح شود روشن خواهد شد، که در بیان حقایق چه تحریف و دگرگونی‌هایی رخ نموده است. در نگاه به تاریخ فکر و فلسفه و ادیان در جهان شرق و غرب در ادوار پیشین و معاصر در مورد عقل، تعاریف مختلفی عرضه شده است. بجاست مقایسه‌ای درمورد عقل در مکتب فلسفی و عرفانی و مکتب فقهی و کلامی انجام پذیرد تا جایگاه این حقیقت مقدس روشن شود.

می‌توان گفت در فلسفه و کلام برای عقل دو اصطلاح کلی قابل تشخیص است: در یکی از این دو اصطلاح، عقل موجودی است که ذاتاً و فعلاً مجرد بوده و به طور مستقل، یعنی بدون تعلق به نفس و بدن، موجود است. بسیاری از فیلسوفان به مقتضای قاعده‌ی الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و قاعده‌ی امکان اشرف و دلایل دیگر، وجود

سلسله ای از عقول را تصویر کرده اند که واسطه ی فیض الهی اند. بدین ترتیب که از خدا تنها یک موجود - که عقل اول نامیده می شود - صادر گشته و از آن، عقل دوم و از آن عقل سوم، تا به عقل دهم، که عقل فعال نام دارد، برسد. عالم طبیعت از عقل فعال صادر شده است. این عقول، عقول طولی هستند و در میانشان رابطه ی علیت برقرار است. شیخ اشراق ضمن اثبات عقول طولی مشائین، تعداد آنها را بیش از ده دانسته و گذشته از عقول طولی، به عقول عرضی یا ارباب انواع معتقد شده است. صدر الدین شیرازی نیز ضمن پذیرفتن ارباب انواع، تبیین خاصی درباره ی آن ارائه کرده است. ۵۳

یکی از صاحب نظران فلسفی معاصر معتقد است:

تعداد عقولی که واسطه ی بین عقل اول و عقول عرضیه هستند قابل تعیین نیست و فرضیه ی عقول عشره با ابطال افلاک نه گانه باطل شده است. ۵۴
در مورد آثار اعتقادی مخالفان و موافقان عقول مستقل قدیم - عقول طولی و عرضی - و فلکیات هیأت بطلمیوسی؛ مرحوم مطهری می نویسد:

متکلمان، خدا را فاعل اشیا می دانند و چیز دیگری را مؤثر در خلق اشیا نمی دانند. به عبارتی تکثر فاعلیت حق را بلا واسطه می دانند و حکما قائل به خلقت های متعدّدند و جواهر عقلانی را واسطه ی خلقت می دانند و تکثر خلقت را در آفرینش صادر اول یا عقل اول بلا واسطه و در موارد کثیر دیگر خلقت مع الواسطه می دانند. و عرفا و صوفیه هم تمام عالم را یک تجلی بیش تر نمی دانند. ۵۵

از رهگذر این تفاوت بینش فلسفی و کلامی در مورد عقل، اختلافات مهمی بروز می کند که از مهم ترین آن ها مسأله ی حدوث و قدم و قدم مجردات و مسأله ی فاعلیت حضرت حق و قدرت و اختیار خداوند متعال و مسأله ی خلقت و... است. این اختلاف ها و تضادها از قرون اولیه ی اسلام همواره حساسیت های فقها و متکلمان عامه و خاصه را برانگیخته است؛ و در این راه همواره تعارضات و کشمکش های ممتدی بین اصحاب علوم اوائل و متفلسفان و آنان رخ نموده است. از بزرگان شیعه، می توان از شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ الطائفه طوسی و ابو الفتح کراچکی و ابو صلاح و ابن زهره حلّی و خواجه طوسی و محقق و علامه و شهیدین و محقق ثانی و مقدّس اردبیلی،

کاشف الغطای کبیر و محقق قمی و صاحب جواهر و شیخ انصاری و... نام برد که در آرای کلامی و فقهی شان این تعارض علیه تفکرات فلسفی بروز کرده است. ۵۶ از جمله در مبحث تنجیم مکاسب محرّمه، انظار بزرگان فقه امامیه و مواضع تند انتقادی آنان بیان شده است. ۵۷

اما معنی دیگر عقل در نزد فلاسفه، عقل انسانی است که قوه ای از نفس بوده و از مراتب ذاتی نفس وقوه ای بشری است و احتمال خطا در آن راه دارد. در منابع دینی، عقل از مراتب ذاتی نفس نیست و موهبتی است خدایی که به انسان افزوده شده است. عقل، پیامبر باطنی است و دارای عصمت و حجیت ذاتی است و خطا در او محال است. ۵۸

هم چنین از مسایل مهم اختلافی بین بیشتر فقها و متکلمان با فلاسفه، حسن و قبح ذاتی عقل است. در دیدگاه بسیاری از فلاسفه و منطقیین، حسن و قبح عقلی که از اصول مدرکات عقل عملی است از مشهوراتی است که عقلا جهت مصلحت حیات اجتماعی خود آن را مقرر داشته اند و آنها را ورای اعتبار عقلا واقعیتی نیست. بنابراین، حسن عدل و قبح ظلم و همین طور همه ی مدرکات عقل عملی از امور اعتباری است. ابن سینا در نجات و شارح شمسیه و حاجی سبزواری و مؤلف نهایه الدراية و مؤلف المیزان با تعبیر و تفاسیر و مبنای خاص خودشان در این مسیر استدلال کرده اند. در این مسأله - یعنی نفی حسن و قبح ذاتی عقل - فلاسفه با اشاعره مشترکند. منتها فلاسفه حسن و قبح را اعتباری و اشاعره شرعی می دانند. در مقابل، بیشتر اصولیان و فقیهان و متکلمان و برخی از فلاسفه، به حسن و قبح ذاتی عقل معتقدند. - چنان که پیشتر به آرای بزرگان مکتب تفکیک در مورد حسن و قبح ذاتی عقل اشاره گردید - تذکر این نکته لازم است که آرای منقول در ماهیت عقل از سوی برخی از دانشمندان یاد شده و نیز تعداد دیگری که نام آنها ذکر نشده است در آثار تألیفی مختلف شان متفاوت است و این مهم تحقیق و دقت بیشتری را می طلبد. ۵۹

از منظری دیگر و در بررسی نگاه کلی فلاسفه و عرفای اسلامی در مورد عقل و نیز آرای فقهای اهل بیت (ع) می تواند روشنگر بیشتر حقایق گردد. روش سلوکی عرفانی به هیچ وجه، اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد. این روش پای استدلالیان را چوبین می داند. روش فلسفی اشراقی هم کشف را مکمل برهان و عقل می داند. روش فلسفی مشایی بر برهان عقلی (نظری) استوار است. اما ناکار آمدی و عدم توفیق کامل این روش

که قرن‌ها توسط دانشمندان عقل‌گرا بر افکار جوامع بشری سلطه داشته است؛ موجب نقدهایی بر روش تطبیقی مشایی در بُعد شکلی و محتوایی از طرف اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان گردیده است.

عقل به عنوان یکی از اجزای فلسفه‌ی مزجی ملاصدرا که دارای جوهره‌ی غالب عرفانی و کشفی است محسوب می‌شود. ولی در مقایسه با عشق و کشف و شهود، جایگاه عقل به شدت تضعیف شده و گاه عقل و استدلال مورد بی‌مهری هم قرار می‌گیرد.^{۶۰}

در منابع دینی و فقهی شیعه، عقل موهبتی است خدایی و حجت باطنی که به انسان افاضه شده است. و از آن با عناوینی هم‌چون نخستین مخلوق و محبوب‌ترین موجود یاد شده است؛ و احکام عقلی و مستقلات عقلیه از جایگاه رفیعی برخوردارند.^{۶۱} نیز عقل به عنوان مناط تکلیف و ثواب و عقاب و یکی از اجزای چهارگانه‌ی ادله‌ی اربعه است. هم‌چنین عقل و استدلال یکی از عناصر مهم مکاتب کلامی و معارفی تشیع محسوب می‌شود.

تقسیمات عقل

شاید بتوان روش فقها و معارف‌شناسان شیعی در برخورد و نگرش با عقل را چنین ترسیم کرد:

۱. اعتقاد به عقل بدیهی اعم از مستقلات عقلیه و بدیهیات اولیه عقل نظری و استنتاجات عقلی، که بر مقدمات روشن استوار گشته است؛ نیز اعتقاد به حسن و قبح ذاتی عقل و اصالت و تقدم عقل فطری بر نقل.

۲. پذیرش عقل موافق با نقل. اما نباید تصور کرد که صرفاً به معنای تعبد مطلق عقل است به وحی در استنتاج، یعنی این که در روایات هیچ گونه تعقلی روا نداریم. بلکه شامل استدلالات عقلی است که به نتایجی منجر می‌شود که محکومات کتاب و سنت مؤید آن است. هم‌چنین شامل استنتاجات عقلی از ادله و منابع دینی است که در نهایت موافق معارف یقینی کتاب و سنت می‌باشد، و این نکته‌ی به ظاهر ساده موضوع بحث بسیار دقیقی است که موضوع مهم ارتباط بین عقل و وحی را روشن می‌کند. و نقش دین در رهبری تفکر بشری و نیز خدمتگزاری عقل به نقل را نمودار می‌سازد.

۳. پذیرش استفاده از ادله‌ی عقلی (غیر مستقلات عقلیه) در موارد احتجاج و جدال عقلی با مخالفان.

۴. ترجیح نقل متقن و مستند بر عقل نظری غیر بدیهی و کسبی و غیر مستقلات عقلیه.
 ۵. نفی قیاس فقهی در احکام. معتقدان به معارف اهل بیت (ع)، با وجود
 ارجگذاری والا به گوهر قدسی عقل، دارای مواضعی اعتدالی اند. آنان با عقل گریزی
 اصحاب حدیث و حنابله و هم جمود گرایی اشاعره در تضعیف نقش عقل و تعقل سخت
 مخالفند و هم چنین عقل گرایی افراطی معتزله را صحیح نمی دانند.

در مکتب معارف و فقها به تجربه و علوم تجربی و به عقل و کشف و شرع،
 به هر کدام در جایگاه ارزشی خود احترام می گزارند. تجربه را قبول دارند و
 اگر درکی بر اساس تجربه صحیحی باشد به آن احترام می گزارند. از کشف
 و شهود صحیح گریزان نیستند و آن را می پذیرند، ولی آن را میزان رسیدن
 به حق نمی شناسند. عقل را مقدس می شمارند؛ چه در بُعد شناخت وحی
 و حکم تبعیت از آن در قلمرو محدودیت های شناخت عقلی و چه در شناخت
 استقلال عقل و چه در بُعد تعقل در وحی و خدمتگزاری عقل به وحی،
 و شرع را هم مکمل عقل می دانند و آن را راه امن و متصل به خالق هستی و
 برنامه ی ابدی سعادت انسان ها.^{۶۲}

نسبت تأثر از تذکر افلاطونی

در خداشناسی دینی «تذکر»، نقش کلیدی و مهم دارد. همان گونه که خدای تعالی
 قرآن را «تذکره» و پیامبر (ص) را «مذکر» معرفی می نماید و آیات فراوانی در این مورد وجود
 دارد از جمله: فذکر إنما أنت مذکر (غاشیه، ۲۱/۸۸)؛ کلا اینها تذکره (مدرثر، ۵۵/۷۴) و

....

یکی از ناقدان مکتب تفکیک از قول علامه ی طباطبایی می نویسد:

روش تذکر (در شناخت) به افلاطون یونانی منسوب است، وی بیان می دارد

● معتقدان به معارف اهل بیت (ع)، با وجود ارجگذاری والا به
 گوهر قدسی عقل دارای مواضعی اعتدالی اند. آنان با
 عقل گریزی اصحاب حدیث و حنابله و هم جمود گرایی
 اشاعره در تضعیف نقش عقل و تعقل سخت مخالفند و
 هم چنین عقل گرایی افراطی معتزله را صحیح نمی دانند.

که انسان در هر امری اگر از هوس های نفسانی مجرد شده و به حلیه ی تقوا و فضایل روحی آراسته شود و سپس به نفس خود رجوع کند، حقیقت آن امر را درمی یابد. و این مذهب تذکر را بعضی از قدمای یونان و غیر آنها و نیز جمعی از مسلمانان و گروهی از فلاسفه ی غرب هر کدام با تقریری پذیرفته اند. ۶۳

بعجاست در نقد این سخن، به اجمالی از شرح مستند یکی از محققان معاصر؛ در تفاوت های اساسی جهان شناسی و خداشناسی، در دیدگاه های دینی و افلاطون اشاره شود:

۱. بر اساس نظریه ی مثل افلاطونی، انسان با تلاش عقلانی و دیالکتیک و جدل می تواند به شهود مثل نایل شود. در حالی که در آموزه ی معرفت فطری خدا، خداوند خود را به انسان معرفی کرده است.

۲. راه شهود مثل، دیالکتیک و جدل و بحث عقلی است، ولی راه یاد آوری معرفت فطری خدا، عبادت و یاد خدا و اموری از این قبیل است.

۳. بر اساس نظریه ی مثل، تعاریف کلی دارای مرجع عینی مستقل و مجردند. در حالی که آموزه ی معرفت فطری خدا چنین مثلی را اثبات نمی کند و اثباتاً و نقیاً در این باره نظری نمی دهد.

۴. شناخت خداوند در اسلام مسأله ی پیچیده ی ذهنی نیست و لذا مختص افراد خاصی نبوده و شامل عموم انسان ها می شود. برعکس در سیستم فلسفی افلاطون شناخت خداوند مختص افراد خاصی است که شرایط لازم را دارا باشند. این شرایط از سوی افلاطون بیان شده است. در الهیات افلاطون به دو موجود برمی خوریم که احتمالاً هر دو خدا هستند و یا یکی خدای اصلی و دیگری فرعی، همان گونه که افلاطون از این دو خدا به عنوان پدر و پسر یاد می کند. هر دو خدای افلاطون، خصوصاً خیر مطلق، فقط برای فلاسفه قابل شناخت می باشد و فلاسفه، افراد معدودی هستند که دارای قابلیت های جسمانی، ظاهری، ذهنی (همانند اراده، شجاعت، زیبایی، استعداد طبیعی، تیز فهم بودن، حافظه، همتی خستگی ناپذیر، دوست داشتن همه نوع کار و استعداد و...) و... هستند که بعد از گذراندن مراحل زیاد در پنجاه سالگی قادر خواهند بود، خیر مطلق را درک کنند. و بقیه مردم یعنی اکثریت قریب به اتفاق مردم از شناخت خداوند محروم خواهند شد و سعادت شان فقط این است که در مدینه ی فاضله ی افلاطون مطیع فیلسوف و حاکم، باشند.

۵. در مکتب افلاطون، ارتباطی بین اخلاق و شناخت خدا نیست. و ردایل و فضایل اخلاقی، تأثیری در شناخت خداوند ندارد. بر عکس آموزه‌های دینی که لازمی شناخت خدا و ایمان دینی، عمل کردن به احکام خاصی است و ارتباطی وثیق میان ایمان و عمل برقرار است. ۶۴

● مکتب تفکیک از مدافعان مبانی قویم اجتهادی شیعه است و آثار

علمی متعدد فقهی و اصولی بزرگان این مکتب، گواه بر این مدعاست و میرزای اصفهانی از خواص شاگردان مرحوم نائینی و مورد عنایت ویژه‌ی او بود و خود دارای نظریات ابتکاری در اصول فقه بود.

نسبت اخباریگری

مسلم است که یکی از ارکان استناد دینی، اخبار و احادیث است و این مورد قبول همگان است. و ارج نهادن به اخبار، غیر از اخباریگری است. اتهام اخباریگری بر هر اندیشه‌ی مخالف، در واقع سرپوش گذاشتن بر حقایق بسیار فکری و تاریخی است. واقعیت این است که در اصول اعتقادی، بین فقها و متکلمان و بعضی از اخباریان فارغ از کیفیت استنباط فروعات فقهی، اشتراک نظرهایی وجود دارد. و نیز در صف فلاسفه و عرفا هم کسانی هستند که گرایش به اخباریگری دارند و بلکه از پیشگامان این مسلک بشمار می‌روند.

مکتب تفکیک از مدافعان مبانی قویم اجتهادی شیعه است و آثار علمی متعدد فقهی و اصولی بزرگان این مکتب، گواه بر این مدعاست و میرزای اصفهانی از خواص شاگردان مرحوم نائینی و مورد عنایت ویژه‌ی او بود و خود دارای نظریات ابتکاری در اصول فقه بود.

حضرت آیت الله حاج شیخ حسین وحید خراسانی که امروزه پر رونق‌ترین حوزه‌ی درسی خارج اصول فقه حوزه‌های علمی شیعه را در شهر مقدس قم داراست، از شاگردان متأخر میرزای اصفهانی و مورد توجه آن مرحوم به شمار می‌روند. نزد آن بزرگوار سخن از مرحوم میرزای اصفهانی و گرایش فقهی ایشان به میان آمد، معظم له با نفی انتساب اخباریگری از میرزای اصفهانی بر مقام بلند علمی وی تأکید فرمودند.

تأویل

حجیت ظواهر یک امر عقلایی است. همچنین تأویل صواب و مجاز به مقتضای ضرورت های ادبی یا به حکم محکّمات عقل و شرع. و از طریق مجرای صحیح آن - معصومان (ع) -، اما تأویل به معنی دگرگونی شکلی و محتوایی عقاید مسلم و ضروری دینی؛ آن هم با تحمیل تفسیرهای ذوقی و یا با ورود به محدوده ی غیب و مسائل دور از دسترس با اتکا به نظریات سست دانشمندان یونانی و ... در تفسیر جهان و شناخت کیهان امری است غیر قابل قبول و ناصواب و غیر علمی.

به عنوان مثال مسأله ی خلود کفار در آتش و عذاب ابدی که از مسلمّات قرآنی است، آن چنان در قواعد و قالب های فلسفی و عرفانی گرفتار آمده که بکلی انکار شده است. و مدعیان کشف حقایق به قوه ی عقل و شهود، عذاب را به معنی عذب یعنی شیرینی و گوارایی و لذّت گرفته و معتقد می شوند که کفار در جهنم آن چنان سرخوش و شاداند که وقتی می خواهند مؤمنان گنهکار را از جهنم به بهشت آورند، کفار از این که مبادا ایشان را هم از جهنم خارج کنند به اضطراب می افتند و آخر الامر که جمیع جهنمیان در دوزخ جمع می شوند همان آتش نیز خاموش می شود و سبزه و گیاه از ته جهنم سبز می شود. ۶۵

ملاصدرا هم براین برداشت فکاهی گونه از مبحث خلود معاندان، در اسفار پافشاری می کند ولی در عرشیه تصریح دارد:

هر چقدر فکر می کنم می بینم که جهنم جای خوشی نیست و جای عذاب است. ۶۶

مکتب تفکیک با تأویلاتی از این دست مخالف است. از این رو طرح عقاید قشری فرقه هایی هم چون مجسمه و مشبهه و حنابله از اهل سنت مثلاً در تفسیر آیه ی شریفه ی الرحمن علی العرش استوی (طه، ۵/۲۰)، که جمود بر ظاهر آن دارند و از تأویل مجاز گریزانند نمی تواند دستاویزی برای تشبیه مخالفان تأویل بی ضابطه ی صوفیانه قرار گیرد چنان که از سوی برخی صاحب نظران فلسفی در نقد مکتب تفکیک این قیاس و تشبیه در مورد تأویل گریزی اهل تفکیک صورت گرفته است. روشن است که این قیاس، قیاس مع الفارق است و خارج از موضوع و نامرتبط با منازعات اصولی و ریشه دار کلامی و اعتقادی امامیه با مکاتب فلسفی و عرفانی است. ۶۷

تعقل، تفلسف

برخی از هواخواهان فلسفه و عرفان تلاش دارند که فلسفه ورزی را معادل خرد ورزی بدانند؛ و ناقدان آرای فلسفی را مخالف تعقل؛ در حالی که تفلسف معادل استدلال و تعقل نیست چه در بُعد نظری و تعریف مفاهیم فلسفه و عقل و استدلال، و چه در مصداق خارجی و طرح آرای فلسفی و عقلی. تعجب آورتر این که این ادعا بیشتر از سوی دوستداران حکمت متعالیه مطرح می شود که وجه غالب آن عرفانی و کشفی است و در مواردی عقل و استدلال از سوی مؤسس این مکتب با تعبیری چون مزخرف و مزیف، مورد بی مهری قرار گرفته است.^{۶۸}

ارزیابی چند نقد دیگر

۱. یکی از شرایط داوری در ماهیت یک اندیشه و تفکر، دقت و تحقیق در محتوای آن است و عدم رعایت این مهم دور از انصاف علمی است. برای نمونه یکی از ناقدان مکتب تفکیک نوشته است که موضع این مکتب، در مسأله تعارض عقل و نقل روشن نیست.^{۶۹} اما کمی دقت و تحقیق و مراجعه به مأخذ مربوطه می توانست پاسخ این سؤال را کاملاً روشن کند.

همان طور که پیشتر گذشت، هیچ گاه تعارضی بین داده های وحیانی و عقلانی قطعی رخ نداده است و در فرض پیشامد چنین تعارضی؛ عقل فطری مقدم بر نقل است. اما در تعارض نقل با عقل نظری غیر بدیهی، نقل مقدم است. و این هم از باب تعارض نقلی و عقلی محسوب نمی شود. بلکه تعارض دو امر عقلی است، زیرا نقل، مبتنی بر عقل فطری است و هر ما بالعرضی منتهی به ما بالذات می گردد. پس در این تعارض در حقیقت علم حصولی و برهان نظری با علم حقیقی در تعارض خواهد بود؛ و روشن است که علم حقیقی مقدم است.^{۷۰}

۲. یکی از اساتید علوم فلسفی در تحلیل «ماجراهای فکر فلسفی» در جهان اسلام می نویسد:

غالب اصحاب تفکیک، هم صدا و هماهنگ با مؤسس مکتب و استاد خودشان روی عقل عملی تکیه دارند و برهان منطقی را که مظهر کامل عقل نظری است مردود می شناسند.^{۷۱}

لازم به توضیح است:

الف- تعریف و تقسیم اصطلاحات عقلی در دیدگاه‌های مختلف متفاوت است و کاملاً معادل و منطبق نیست.

ب- استعمال عقل در مکتب تفکیک منحصر در کاربرد عقل عملی نیست.

ج- در اصطلاحات معارفیان خراسان، واژه‌ی علم بیشتر منطبق بر عقل نظری است.

د- اصحاب تفکیک در محدوده‌ی کاربرد برهان منطقی با متفکران فلسفی اختلاف دارند (نه در اصل کاربرد برهان واجد شرایط).

لازم به ذکر است که تعریف علم و تقسیماتش و حقیقت و استعمال آن، در مکاتب فلسفی و مکتب تفکیک، یکسان نیست. و شرح آن خارج از حوصله‌ی این مقال است. اما به ضرورت و برای روشن شدن موضوع اشاره‌ای کوتاه به تعریف علم و تفاوت آن با عقل صورت می‌گیرد.

علم همانند عقل، نوری مجرد و خارج از حقیقت انسان است. انسان آن را به اعطای خداوند متعال دارا شده و دریافت می‌کند. البته [اعطای آن به انسانها و] دریافت آن یکسان نیست. ۷۲

و اما «اختلاف عقل و علم» با این که هر دو در حقیقت؛ دارای کشف ذاتی و از خطا محفوظ و معصومند به حسب متعلقشان است. زیرا کشف را به آن جهت و عنایت، عقل گویند که صاحبش را از انجام کار مرجوح باز داشته و او را از این کار منع و جلوگیری می‌کند و او را نسبت به انجام کار راجع ترغیب و تشویق می‌کند. و این عنایت در متعلق علم حقیقی که در کشف ذاتی مانند عقل است، وجود ندارد. مانند «اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو محال است» و «عدم، محکوم علیه و محکوم به نمی‌شود». ۷۳

۳. از جمله جدیدترین نقدها، کتابی است با عنوان «نقد و بررسی نظریه تفکیک»، که حجم آن بالغ بر ۷۳۵ صفحه می‌باشد. ملاحظه حجم گسترده کتاب که با قلمی روان و به روز تقریر یافته است این پندار را در ذهن آدمی به وجود می‌آورد که با اثری تحقیقی و ژرف روبرو است. اما با مراجعه به منابع کتاب اعم از فهرست و داخل آن، آشکار است که نویسنده به منابع محدودی مراجعه کرده است و در مقام نقد و مقایسه از متون فلسفی و کلامی و حدیثی و تفسیری نیز بهره لازم را نبرده است. تکرار گسترده مطالب و شیوه‌ی ارائه‌ی آموزشی کتاب، بر حجم آن افزوده است. افزون بر آن در اغلب نقدها حقایق آن چنان که هست تبیین نشده و دفاع تعصب‌آمیز از فلسفه، مورد قبول و وجهه همت قرار

گرفته است. مجموعه‌ی این عوامل از ارزش اثر کاسته است.

دفاع از معاد جسمانی عنصری، گرایش کلامی اشعری مآبانه و ظاهر گرایانه قلمداد شده است. غافل از این که معاد جسمانی یکی از ضروریات دین و مورد قبول متکلمان امامیه و اشاعره و معتزله است. و در مشهورترین متن کلامی شیعی، شرح تجرید، معاد جسمانی از ضروریات دین محسوب شده است^{۷۴} و فقهای بزرگی همانند شیخ جعفر کاشف الغطاء - علامه طباطبایی این فقیه بزرگ را در شمار چهار تن از برترین نوابخ فقهای شیعه نام برده است. -^{۷۵} و آیت الله خوبی در تبیین معانی کفر و ایمان، معاد جسمانی را فراتر از دیگر ضروریات دین و به عنوان اصل مستقلی در کنار توحید و نبوت قرار داده‌اند و انکار آن را همانند انکار خداوند متعال نوشته‌اند.^{۷۶} همچنین مفاهیم فلسفه، فلسفه ستیزی و فلسفه‌پذیری و تاریخ نشر و گسترش فلسفه و جایگاه و تعامل آن با داده‌های وحیانی و حوزه اشتراک و افتراق شکلی و محتوایی و نسبت مطلق‌انگاری آرای صاحب نظران تفکیکی از سوی تفکیکیان و... به خوبی تبیین نشده است.

۴. یکی دیگر از نقدها کتابی است در ۴۳۴ صفحه به نام «آئین و اندیشه» که در نقد مکتب تفکیک و دفاع و جانبداری از فلسفه صدرایی تدوین یافته است. نگرش و ذهنیت منفی نویسنده محترم به ناقدان فلسفه‌ی صدرایی، بسیاری از حقایق را دگرگون ساخته است، که پرداختن به آنها نیازمند مکتوب مستقلی است. برای نمونه به یک مورد که با راقم سطور مرتبط است اشاره می‌شود. کتاب «توحید الامامیه» تألیف والد معظم (ره) است. مؤلف محترم «آئین و اندیشه» در نقل و برداشت فرازی از این کتاب به انصاف و عدالت دآوری ننموده است. وی با عنوان درستی نوشته است: «عدم نیاز به علوم بشری در توحید الامامیه»^{۷۷} و سپس با نقل عبارتی از ترجمه‌ی توحید الامامیه نتیجه‌گیری کرده است که به عقیده‌ی مؤلف توحید الامامیه در اعتقادات، نیازی به بحث‌های عقلی و فلسفی نیست. و می‌توان مستقیماً به کلمات معصوم رجوع کرد و آن را فهمید و آن هم بدون طی مقدمات.^{۷۸} در حقیقت با این نتیجه‌گیری، مؤلف توحید الامامیه را به قشریگری و سطحی‌نگری متهم کرده است. گفتنی است که دیدگاه مؤلف توحید الامامیه در این نقل و برداشت تحریف شده است. برای روشن شدن مطلب، اصل موضوع مورد بحث را، به صورت مستند، تقریر نموده و قضاوت را به خوانندگان فهیم وامی‌گذاریم.

واقعیت این است که در توحید الامامیه مطلبی آمده است به این مضمون: که دین

اسلام به مصداق الاسلام یعلو و لایعلی علیه، برترین دین جهان است. و این دین مقدس در اراهه‌ی باورهای ایمانی خود محتاج و وامدار دیگر مکاتب فلسفی جدید و قدیم از جمله «مباحث نظری و کشفی»- فلسفه و عرفان- نیست و نباید با پیش فرض‌های فلسفه به سراغ روایات رفت و نظر خود را بر نصوص و ضروریات دین تحمیل و توجیه نمود. عین عبارت این چنین است:

لا اقول: إن تحصیل علوم الانبیاء متوقف علی تحصیل طریقه غیرهم و منوط بتحصیل نظریات من سواهم؛ فإنه جزاف من القول. لأن علومهم أرفع شأنًا و أنور بهانًا و أجلّ مقامًا و مستقلة بنفسها و غنیة عن الاستمداد بعلوم من سواهم من العلوم البشریة القديمة و الحدیثة و الأبحاث النظریة و العلوم الكشفیة. ٧٩

در عبارت فوق از علوم پیش نیاز و مقدمی کلام و معارف سخنی به میان نیامده است. نیز سخنی در بی نیازی از بحث‌های عقلی مطرح نشده است. بلکه عبارت «ابحاث نظری» از متن عربی و اصلی کتاب در ترجمه‌ی فارسی «بحث‌های عقلی» یعنی همان اصطلاح علوم معقول معادل مصطلح علوم فلسفی ترجمه شده است. متأسفانه مؤلف بزرگوار کتاب آیین و اندیشه بدون مراجعه به اصل کتاب از ترجمه‌ی فارسی آن استفاده کرده است و از تسامح در ترجمه و نقل به معنای یکی دو عبارت و نیز بدون مراجعه به دیگر بخش‌های کتاب که لازمه‌ی داوری دقیق است، چنین نسبت‌هایی را به یک عالم شیعی رواداشته است. در اینجا لازم است به فرازهایی از توحید الامامیه که علوم بشری و دلیل عقلی و عقل و علم مورد تقدیس قرار گرفته است، اشاره شود:

العقل فی الكتاب والسنة هو النور الصریح الذی أفاضه الله سبحانه علی الأرواح الإنسانیة، وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وهو حجة إلهیة معصوم بالذات ممتنع خطاءه، وهو قوام حجیة كل حجة، وهو ملاك التكلیف والثواب والعقاب، وبه یجب الإیمان وما یترتب علیه وتصدیق الأنبیاء والإدعان بهم، وبه یمیز الحق من الباطل والشر من الخیر والرشد من الغی، وبه یعرف الحسن والقبیح والجید والرذیة والواجبات والمحرمات الضروریة العقلیة الذاتیة ومكارم الأخلاق ومحاسنها ومساوی الأعمال ورذائلها. ٨٠

لا یخفی أن تلقی الادیان الإلهیة یحتاج إلى دلیل عقلی و نقلی و لكل منهما

موقع خاص فی المعارف الدینیة، و الأدلة النقلیة معتمدة إلى الأدلة العقلیة و لاتنافی بینهما و احدهما لا یغنی عن الآخر... من الواضح أن دین الله اعم من الامور الإرشادیة العقلیة و التعبدیة. ^{۸۱}

... و اما العلوم الدائرة الیوم النافعة لمعیشة الإنسان مثل الطبّ الجدید و العلوم التجربیة مع عرضها العریض فلها فضیلة خاصّة و شأن عظیم فی حدّ نفسها... ^{۸۲}

پس سخن از بی نیازی از علوم بشری در حوزه عقاید و معارف دینی بوده است نه مطلق علوم بشری آنچنان که به صورت مطلق در کتاب آیین و اندیشه تیتز خورده و مطرح شده است.

آیا به راستی اگر کسی چنین برخوردی را با آثار ناقد محترم داشت این عمل را تدلیس نمی پنداشتند. افزون بر آنچه از توحید الامامیه نقل شد اینجانب سالیان متمادی در معیت والد معظم (ره) بودم، از قضا سخت گیری ایشان در نهی از ورود به حوزه ی مباحث اعتقادی بدون کسب تخصص و صلاحیت لازم، شهره ی عام و خاص بود. آن مرحوم اهلیت علمی لازم در ورود به مباحث کلامی چه در حوزه ی اثبات و چه نقد را ضروری می دانستند. و بارها با روی خوش نشان ندادن به افراد مختلفی از طلاب و فضلا یا تحصیل کردگان روشنفکری که توقع داشتند بدون طی مقدمات و صلاحیت علمی در مسائل پیچیده ی اعتقادی وارد شوند موجب گلایه برخی از آنان می گشت. برعکس بخشی از اوقات مرحوم والد به جلسات علمی متعدد و گاه، طولانی در فضایی توأم با احترام و ادب با برخی از فرهیختگان و صاحب نظران مشهور معاصر با گرایش های کلامی و فلسفی و روشنفکری مصروف می گردید. از درخواست نوشتن تقریظ برای کتب کلامی و فقهی و تفسیری به شدت استکفاف می نمودند و وسواس عجیبی داشتند که مبدا سوء فهم و برداشت غیر صحیحی را تأیید کرده باشند و این نیز موجب ناخشنودی عده ای می گردید، و من به یاد ندارم ایشان تقریظی نوشته باشند. همچنین در تأیید صلاحیت علمی افراد تأمل و دقت فوق العاده ای مبذول می داشتند. از جمله، اجتهاد در معارف و استعداد و درک بالا را لازمه ی استفاده از ظرایف اعتقادی دانسته و تأکید داشتند که منابع دینی در برگیرنده ی مباحث حساس و دقیق بوده و وزان آثار علمی و توفیق وصول به حاقّ معارف اعتقادی پژوهشگران در گرو فرزادگی و اجتهاد در این علم است و اطلاع از بایسته های موافق و معارض آن.

عشق و علاقه‌ی شدید والد معظم، به علم و عقل را با دو خاطره به پایان می‌برم: در توطئه و درگیری برخی از خوانین و مالکین ستمگر جنوب آذربایجان با ایشان قبل از اصلاحات ارضی رژیم سابق به سال ۱۳۳۷ ش، آن مرحوم برای ادای توضیح به دستگاه قضایی وقت فراخوانده می‌شود و در موضع ادای قسم، به مقدمات توحید و علم سوگند یاد می‌کند. و قاضی از این که کسی به علم سوگند یاد کرده سخت متأثر شده و به جای آزار و اذیت به تکریم ایشان می‌پردازد.

آن مرحوم در سال‌های پایانی عمر خود برای تأسیس یک دانشسرای بزرگ دولتی به وسعت حدود ۶۵۰۰۰ متر مربع در منطقه‌ای از جنوب آذربایجان با مساعدت‌های مردمی اقدام نمود. در یک مورد، فردی کمک مالی خود را منوط به درخواست مستقیم و رفتن به نزد وی توسط والد معظم (ره) نموده بود. و محل استقرار آن شخص در یکی از محلات قدیمی یکی از شهرهای بزرگ قرار داشت که وسایل نقلیه نمی‌توانست به آنجا برود. مرحوم والد به خاطر کهولت سن به سختی می‌توانستند راه بروند و برای تکمیل طرح دانشسرا به ناچار سوار ارابه چهار چرخ باربری شده و نزد آن شخص رفت! تا تأسیس آن مؤسسه فرهنگی عقیم نماند. سوار شدن مجتهدی مُسن و فرتوت بر چهار چرخ باربری برای رفتن پیش یک فرد عادی برای تکمیل یک مؤسسه‌ی فرهنگی دولتی نشان از اوج علاقه‌مندی وی به علم و دانش بود.

هم چنین نویسنده محترم کتاب آئین و اندیشه به توحید الامامیه نسبت داده است که در تعارض دلیلی عقلی و نقلی، نقل مقدم است. این نسبت صحیح نیست و در آن کتاب به صراحت بر تقدم دلیل عقلی فطری بر نقل تأکید شده است.^{۸۳} ولی ترجیح عقل اصطلاحی را در برابر معارف الهیه نفی کرده است هم چنان که اصولی سترگ و فقیه بزرگ شیخ انصاری در مبحث قطع رسائل در موضوع حدوث عالم و نفی قدم آن، رکون به عقل نظری را چه بسا موجب هلاک دائم و عذاب ابدی دانسته است.^{۸۴}

۵. یکی از مدرّسان فاضل حوزه‌ی علمیه قم ضمن تدریس بحث قطع به مناسبت، وارد نظریه‌ی تفکیک می‌شود و در تحلیلی مفصل نظریه‌ی تفکیک را شبیه نوعی اخباریگری می‌داند. در بررسی این نوشته‌ی مبسوط، روشن می‌شود که ناقد محترم دارای گرایش فلسفی و عرفانی است. جان مطلب از تعارض اصحاب تفکیک با فلسفه و عرفان نشأت گرفته است.

وی در فرازی از سخنش می‌گوید: تردیدی نیست که راه فلسفه و عرفان غیر از راه

قرآن و روایات است. منتهی این غیر از اختلاف در مدعیات و مقاصد آنهاست. و این نکته‌ی مهمی است که باید مورد توجه قرار گیرد. یک وقت بحث بر سر محتوای ادعاهاست چه بسا بگوییم قرآن و برهان و عرفان از حیث محتوی در اصول دین یکی می‌شوند... آنچه که در توحید قرآن آمده است با آنچه که در عرفان می‌آید با آنچه که در فلسفه حقیقتاً ثابت می‌شود، لبتش یکی است گرچه ممکن است در خصوصیات این امر واحد ثابت شده، اختلاف نظرهای بسیاری باشد. مهم این است که مدعا یکی است. ۸۵

اما واقعیت این است برای کسی که ادنی ممارستی با دین و فلسفه و تصوف داشته و برمدعیات عرفانی و آنچه در تاریخ فلسفه و ادوار کلام و سیر افکار و تضاد عقاید و منازعات و تشتت آرای عقلی گذشته آگاه باشد؛ روشن است که ادعای این فاضل محترم قابل اثبات نیست. کافی است که به آرای ارباب دیانت و فقها و متکلمان در باب وحدت وجود و موجود و قدم عالم و علم الهی به جزئیات و فاعلیت حضرت حق و... نگریسته شود. اختلاف و تضاد عمیق نه تنها در راه، بلکه در مقاصد و مدعیات این طرق از بدیهیات است. و نسبت اخباریگری نمی‌تواند واقعیات و حقایق را تغییر دهد. و اصولاً نقد فلسفه و عرفان خارج از منازعات اخباری و اصولی است.

همان طور که پیش تر گفته شد، واقعیت این است که در اصول اعتقادی، بین فقها و متکلمان و بعضی از اخباریان فارغ از کیفیت استنباط فروعات فقهی، اشتراک نظرهایی وجود دارد. و نیز در صف فلاسفه و عرفا هم کسانی هستند که گرایش به اخباریگری دارند و بلکه از پیشگامان این مسلک به شمار می‌روند. گفته شده است شخصیت کم نظیر عرفان نظری همچون فیض کاشانی به خاطر افراط در اخباریگری، مجتهدان را و لو از بزرگان علما باشند اهل نجات نمی‌داند. ۸۶

از طرفی علامه حلّی که یکی از فقها و اصولیان بزرگ و جامع علوم مختلف و علامه مطلق در جهان تشیع محسوب می‌شود؛ مورد حمله و انتقاد سخت اخباریان واقع شده است و عبارت تند بزرگ اخباریان ملا محمد امین استرآبادی در انتقاد از علامه حلّی مشهور است. با این همه - علامه حلّی این اصولی سترگ و شخصیت بی بدیل تاریخ تشیع - سخت ترین انتقاد و موضع گیری علیه فلسفه و عرفان را در مواضع عدیده داشته است. از جمله در نفی فاعلیت موجب حضرت حق، سخنان تندى علیه فلسفه نوشته است که بخشی از آن این چنین است:

...وهما إن صحّا لزّم خروج الواجب عن كونه قادراً، و يكون موجباً. وهذا



هو الكفر الصريح، إذ فارق بين الإسلام والفلسفة هو هذه المسألة. ۸۷

۶. یکی از دانشوران ارجمند، در بررسی «هندسه معرفتی کلام جدید»، مقدمه‌ای مبسوط را به کلام سنتی اختصاص داده، به چیستی علم کلام و تعاریف برخی از شخصیت‌های مختلف شیعه و سنی از موضوع و غایت این علم پرداخته و در چگونگی معرفت حاصل از علم کلام و ارتباط آن با فلسفه به بحث نشست است، که با سبک علمی و نشری روان و متقن و به صورت گزارش - تحلیلی تنظیم یافته است. با وجود تلاش و تتبع به کار رفته در این اثر، مسائل به صورت جامع و دقیق بررسی نشده است و شاید بتوان گفت چشمگیرترین کاستی آن، اختلاط و امتزاج در مرزبندی و دسته‌بندی غیر صحیح انظار مختلف است، که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در اثر مذکور آمده است: دانشمندان مسلمان در مواجهه با فلسفه دو موضع عمده - علیرغم اختلاف‌های گوناگون که به این دو موضع قابل ارجاع است - داشته‌اند. این دو موضع را می‌توان، نظریه‌ی وحدت حقیقت دینی (نبوی) و حقیقت فلسفی و نظریه تفکیک حقیقت دینی (نبوی) و حقیقت فلسفی نامید. نظریه‌ی نخست مبنای تصویر قدما از علم کلام (هویت دفاعی) است، همان‌گونه که نظریه‌ی دوم موجب ظهور تصویر متأخران (هویت معرفت‌زایی) شده است. ۸۸ آنگاه آرای کندی و فارابی در تفاوت نبی و فیلسوف بیان گردیده و به طور کلی مسأله وحدت حقیقت دینی و فلسفی و دیدگاه مؤلف از هویت دفاعی علم کلام تبیین شده است. سپس با طرح نظریه تفکیک حقیقت نبوی و فلسفی آمده است: نظریه‌ی وحدت حقیقت نبوی و حقیقت فلسفی مقبول همه دانشمندان مسلمان نبوده است. غالب دانشمندان مسلمان، تعارض فلسفه و دین را به شیوه‌های دیگری غیر از نظریه‌ی همسان‌انگاری معرفت دینی و فلسفی رفع می‌کردند. اهل حدیث، اخباری‌ها، سلفی‌ها و مکتب تفکیک فرقه‌های مختلفی از دانشمندان مسلمان هستند که با نظریه‌ی حکیمان در خصوص وحدت حقیقت نبوی و فلسفی مخالفت کرده‌اند. اینکه در تفکیک گفته می‌شود انسان‌ها، همه بردو گونه‌اند: «هادی»، «هابط» و «علم صحیح» و علم حقیقی، و حقیقت علم در قرآن کریم است و سینه‌ی معصوم یعنی انسان هادی... بر مبنای نفی وحدت حقیقت نبوی و فلسفی است. ۸۹

همچنین در کتاب آمده است غزالی از کسانی است که از موضع سلفی علیه نظریه‌ی وحدت یاد شده علم مبارزه برافراشت. وی دو ایده‌ی مهم را در تهافت الفلاسفه تقریر

می‌کند: یک - تناقض و تعارض درونی نظام‌های فلسفی. دو - مغایرت و ناسازگاری تعالیم فلسفی متداول با اندیشه‌های دینی و بطلان نظریه‌ی وحدت حقیقت نبوی و حقیقت فلسفی. از نظر غزالی، حداقل در بیست مسأله تعارض آرای فیلسوفان را با اندیشه‌های دینی می‌توان نشان داد. سه مسأله در این میان، از نظر غزالی، «معاد جسمانی»، «کیفیت علم واجب الوجود به جزئیات» و «قدم عالم»، حکیمان را به ورطه‌ی کفر و الحاد رسانده است. از طرفی کلام متقدمان را به دلیل ابتناء برهستی شناسی فلسفی و جدل آمیز بودن آن مورد نقد قرار می‌دهد و آن را به عنوان برنامه‌ی آموزشی و ترویجی معارف دینی ناتوان می‌انگارد. علیرغم اینکه هردو ایده‌ی وی توسط حکیمان متأخر، کسانی چون ابن رشد، مورد نقادی قرار گرفت، عده‌ای با گرایش‌های سلفی و یا انگیزه‌های تفکیکی راه غزالی را ادامه دادند.^{۹۰}

پیرامون آنچه نقل شد توضیحاتی به نظر رسید که این چنین است:

الف - تبیین تاریخی دو تصویر عمده‌ی علم کلام، مبتنی بر نظریه‌ی وحدت حقیقت دینی و فلسفی و تفکیک این دو حقیقت، چه در بعد نظری و چه در عرضه مصادیق ذکر شده، صحیح و استوار عرضه نشده است. در یک نگاه گذرا به آنچه از سوی نویسنده‌ی محترم کتاب، در استقصای بخشی از آراء دانشمندان مسلمان در تعریف علم کلام ارائه شده، گویای تفاوت بنیادین فلسفه و کلام است. و سعی شده است که مخالفان نظریه‌ی همسان‌انگاری معرفت دینی و معرفت فلسفی، اهل حدیث و سلفی‌ها و تفکیکی‌ها قلمداد شوند. روشن است که مخالفان «وحدت معرفت دینی و فلسفی»، مختص گروه‌های ذکر شده نیستند، بلکه این چنین، با انگیزه‌ی جانبدارانه از وحدت حقایق ایمانی و فلسفی سامان یافته است.

واقعیت این است که تبیین تاریخی تصویر علم کلام، مناسب و شایسته تقریر نشده است. در علم کلام تصویری از وحدت معرفت فلسفی و دینی قابل تصور نیست، چرا که فلسفه‌ی وجودی علم کلام، در تعارض با فلسفه است. استاد مظفر نجفی می‌نویسد: «علم کلام پا نگرمت مگر برای دفاع از تهاجم فلسفه‌ی یونانی». ^{۹۱} لازم به توضیح است که در اینجا مراد مطلق فلسفه، به اصطلاح قدما، شامل دو بخش نظری و عملی با زیر مجموعه‌های آن و یا صرف فلسفه‌ی اولی نیست؛ بلکه اجزایی از فلسفه‌ی عملی و فلسفه نظری است که در تعارض قطعی با مجموعه‌ی داده‌های وحیانی است. و می‌توان گفت شدت چالش‌های فلسفه و کلام، در حوزه طبیعیات و الهیات بالمعنی الاخص

فلسفه علیا جریان داشته است .

ب- برای نظریه‌ی وحدت معرفت دینی و فلسفی و تفکیک این دو معرفت، دو اصطلاح معادل «هویت دفاعی علم کلام» و «هویت معرفت زایی» اخذ شده است . و این تقسیم‌بندی چنان‌که پیش‌تر گرفته شده از بعد نظری صحیح است و نه از نظر مصادیق . مثلاً شیخ صدوق و شیخ مفید در عداد «هویت دفاعی» و شیخ طوسی در شمار «هویت معرفت زایی» علم کلام ذکر شده‌اند .^{۹۲} بررسی دیدگاه‌های اعتقادی این بزرگان، مسلماً چنین دسته‌بندی را نفی می‌کند . شیخ صدوق یکی از اعظم محدثین شیعه است و شیخ مفید از بزرگان متکلمان شیعه . و این شخصیت بزرگ چنان بر جسمانیت معاد تأکید دارد که این سخن شیخ بزرگوار صدوق را که جمعی در بهشت مشغول تسبیح و تقدیس و تکبیر حق تعالی هستند در جمع ملائکه، بر نمی‌تابد و به شدت نفی کرده و می‌نویسد: «نیست بشری در بهشت که لذت برد به تسبیح و تقدیس بدون اکل و شرب...» .^{۹۳} سخنی که نافی اصل جسمانیت معاد نیست چنین نفی می‌شود، چه رسد به این که معاد جسمانی به طور کلی انکار شود . یا عالم آخرت از انشآت نفس محسوب گردد . در حالی که معاد جسمانی عنصری در فلسفه‌ی اصطلاحی، ممکن نیست، مگر فیلسوفی خارج از ضوابط و قواعد فلسفی به گفته‌ی مخبر صادق ایمان داشته باشد . با توضیحی که گذشت چگونه می‌توان شیخ مفید را در شمار دیدگاه وحدت معرفت دینی و فلسفی قلمداد نمود . واقعیت این است که ایده مشترک متکلمان علیرغم تنوع موضع آنها اختلاف و تفاوت اساسی با فلسفه است نه وحدت؛ حتی متکلمانی که با صبغه‌ی فلسفی به مسائل کلامی پرداخته‌اند سخت‌ترین مواضع را علیه فلسفه داشته‌اند، و در بررسی ادوار کلام به خوبی این چالش‌ها نمایان است .

- ج- تعاریف علم کلام و دیدگاه‌های متکلمین اقدم در سده‌های نخستین اسلامی، به خصوص متکلمان شیعی دوران حضور ائمه (ع) و غیبت صغری بررسی نشده است .
- د- رابطه‌ی معرفت عرفانی و اشراقی و فلسفه‌ی صدرایی و معرفت دینی و کلام مطرح نشده است . و اشاره‌ای کوتاه به نضج نظریه تفکیک حقایق ایمانی از تعالیم فلسفی و انعکاس آن در ادبیات عرفانی و دینی شده است .
- هـ- برجسته نمودن نقش غزالی به عنوان پیشتاز دیدگاه تفکیکی فاقد وجاهت علمی است .

اولاً: غزالی دانشمندی سنتی اشعری است، و دیدگاه کلامیش با کلام شیعه که



متأثر از معارف اهل بیت (ع) است، دارای اختلاف عمیق و اساسی است.

ثانیاً: به حساب آوردن غزالی در شمار متکلمان، محل تأمل است. شهید مطهری می نویسد: «غزالی در بیشتر مباحث مذاق عرفان و تصوف دارد، و در کمترین آنها مذاق کلامی دارد.»^{۹۴}

نیز در کتاب «فلاسفه‌ی شیعه» در وجوه مشابهت غزالی و ملا صدرا آمده است: «مراحل سه گانه‌ای که صدر المتألهین گذرانده ما را به یاد مراحل سه گانه‌ی مطالعات غزالی و شباهت نزدیکی که بین این دو هست، می‌اندازد، زیرا هر یک از این دو دانشمند در مرحله‌ی نخست، مشغول مطالعه و بررسی آراء فلاسفه و متکلمان بودند و سپس هر یک از غزالی و صدر المتألهین آراء فلاسفه را، به عنوان آنکه راهی به حقیقت ندارد و به علاوه مانع وصول به حقیقت است، آرائی نابخردانه شمرده‌اند. به علاوه هر یک از این دو دانشمند، مدت زیادی به کناره گیری و عزلت پرداختند، و در خلال همین مدت بود که به پرورش افکار خود مشغول شدند و بالأخره هر دو تحت تأثیر فلسفه اشراق و عرفان قرار گرفتند. غزالی و صدر المتألهین، هم از لحاظ اوایل زندگی، و هم از لحاظ فکر، و هم دیگر جهات به یکدیگر شباهت داشتند. این دو نفر با هم مکتب خاصی را به وجود آوردند که در بیشتر حالات جامع بین آنها به شمار می‌رود...»^{۹۵}

همچنین شیخ مجتبی قزوینی (ره) یکی از ارکان مکتب تفکیک شیعی سده‌ی چهاردهم حوزه‌ی خراسان به بررسی و نقد شدید آراء غزالی پرداخته، و از جمله اساس معارف کشفی ملا صدرا را برگرفته از غزالی و ابن عربی شمرده است.^{۹۶}

ثالثاً: با مواضع تند مدافعانه‌ی غزالی از نظام مذهبی سنت و سلفی و نقد فلاسفه که متأثر از نظام سلطه‌ی زمانه‌ی خویش بوده است، نمی‌توان مخالفت محوری او را با فلسفه به سلفی‌گری منسوب داشت، یا این دو جریان را در یک گروه و دسته بندی جای داد. اگر غزالی در مسائلی چون علم حق تعالی به جزئیات و معاد جسمانی و قدم عالم، به اهل فلسفه تاخته است، خواجه نصیر طوسی و علامه‌ی حلی - دو تن از نوابغ کلام شیعی - نیز مواضع تند و مشابهی داشته‌اند. اشتراک در مسأله‌ای، دلیلی همسانی عقاید نمی‌شود.

در مسأله‌ی گناهان کبیره، موضع اشاعره و شیعه با معتزله متفاوت است. در درک حسن و قبح ذاتی به وسیله‌ی عقل هم، مواضع معتزله و شیعه با اشاعره یکسان نیست. شیعه‌ی امامیه اکیداً به نفی قیاس پرداخته است. فرقه‌ی ظاهریه‌ی اهل سنت نیز قیاس را نفی می‌کند و... در نتیجه می‌توان غزالی را به عنوان یک جریان تأثیرگذار مخالف فلسفی

در میان اهل سنت به حساب آورد. اما او را هرگز نمی توان پیشتاز تفکر مخالف فلسفی در میان نحله های کلامی شیعی قلمداد کرد، چرا که اجزای نظام فکری غزالی با موضع سلفی و آمیخته با مشرب ذوقی و تصوفی، در تضاد اساسی با بنیان های فکری کلام شیعه است. و کلام شیعه قبل از غزالی دارای تمایز و شکاف با نظام فکری فلسفی بوده است. برای نمونه، غزالی متوفای ۵۰۵ هجری است و شیخ طوسی متوفای ۴۶۰ هجری. نویسنده ی محترم خود، در مورد آرای مخالف فلسفی شیخ طوسی نوشته است:

«متکلمان بزرگ شیعه، چون شیخ طوسی و... سعی کرده اند خداشناسی قرآنی بنا کنند، و در این خصوص مقلد فیلسوفان و پیرو آنها نباشند. در سده ی هفتم، ایده ی آنها نزد غالب متکلمان مقبول افتاده است. و این مقبولیت، معلول عدم رضایت متکلمان از الهیات به معنی الاخص فیلسوفان است. مقایسه ی دو مفهوم «واجب الوجود» با «خالق»، جدول «اوصاف واجب تعالی نزد فیلسوفان» با «اوصاف هفتگانه ی باری تعالی»، ترسیم ارتباط انسان با خدا نزد حکماء و متکلمان، تمایز و شکاف دو نظام خداشناسی را نشان می دهد.»^{۹۷}

۱. محمد رضا حکیمی، مکتب تفکیک / ۴۶، قم، انتشارات دلیل ما، چاپ هفتم، ۱۳۸۱.
۲. شیخ ابو العباس احمد بن علی النجاشی، رجال نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی / ۳۰۷ و ۴۳۳، قم: انتشارات جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، ۱۴۰۷.
۳. ر. ک: مقاله ی مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه، اندیشه ی حوزه / ۶۹، سال پنجم، شماره ی ۱۹، آذر و دی ۱۳۷۸؛ نقد مقاله ی عقل و دین، کیهان اندیشه، شماره ی ۱۵۹ / ۴۵، آذر و دی ۱۳۷۱.
۴. محمد رضا حکیمی، دانش مسلمین / ۲۸۶، قم، انتشارات دلیل ما، چاپ یازدهم، ۱۳۸۲.
۵. حسن طارمی، تاریخ فقه و فقه / ۱، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۶. ابو الحسین احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، ۴ / ۴۴۲، قم: دار الکتب العلمیه، اسماعیلیان نجفی (چاپ افست).
۷. ابو بکر محمد بن حسن بن ذرید، جمهرة اللغة، تحقیق و تعلیق: رمزی منیر بعلبکی، ۲ / ۹۶۸، بیروت: دار الملايين چاپ اول، ۱۹۸۷ م.
۸. ابی منصور محمد بن احمد الازهری، تهذیب اللغة، [اشراف: محمد عوض مرعب و تعلیق: عمر سلامی - عبد الکریم حامد و ...]، ۵ / ۲۶۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۱ م.
۹. ابن منظور، لسان العرب، تحقیق: علی شبیری، ۱۰ / ۳۰۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ هـ - ۱۹۸۸ م.
۱۰. فخر الدین طریحی، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، ۶ / ۳۵۵، تهران: منشورات مرتضوی،

چاپ دوم، ۱۳۹۵ هـ.

۱۱. شیخ طوسی، الثبیان، تصحیح و تعلیق: احمد شوقی امین- احمد حبیب قصیر، ۵/ ۳۷۰، نجف: اشرف مکتبه القصیر، ۱۳۷۹ ق - ۱۹۶۰ م.
۱۲. شیخ طبرسی، مجمع البیان، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، ۵/ ۸۳، تهران: انتشارات شرکت المعارف الاسلامیه، ۱۳۷۹ ق ۱۳۳۹ ش.
۱۳. تاریخ فقه و فقها/ ۱۳.
۱۴. همان/ ۴.
۱۵. همان.
۱۶. آثار مخطوط تفسیری آیت الله محمد باقر ملکی میانجی (ره).
۱۷. مجموعه رسائل میرزای اصفهانی، سید محمد باقر یزدی، رساله ی شماره ۳/ ۹۳.
۱۸. رساله ی مصباح الهدی فی زبده اصول فقه الاسلام، آیت الله میرزا مهدی اصفهانی، به خط سید محمد باقر نجفی یزدی/ ۲.
۱۹. همان/ ۳. علامه طباطبایی هم در مورد تهاجم فرهنگی و مبارزه علیه ائمه (ع) می نویسد:
از هر جریان و از هر راه ممکن، برای کوییدن آن حضرات (ع) و بازداشتن مردم از مراجعه به ایشان و بهره مندی از علومشان استفاده می کردند، می توان گفت که ترجمه ی الهیات به منظور بستن در خانه ی اهل بیت (ع) بوده است. (اجتهاد و تقلید در فلسفه/ ۲۱۴؛ به نقل از: علامه ی طباطبایی، «مجموعه مقالات»، ۲/ ۲۱۹- ۲۲۰، به کوشش و مقدمه ی سیدهادی خسرو شاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱).
۲۰. همان/ ۴.
۲۱. همان/ ۵.
۲۲. ر. ک: رساله ی خطی افتا و تقلید از آیت الله میرزای اصفهانی در ۹۸ صفحه با خط والد معظم (ره)، نیز همان رساله با خط آقایان سید محمد باقر یزدی و حاج شیخ علی اکبر صدر زاده دامغانی.
۲۳. ر. ک: مجله ی حوزه، شماره ی ۴۳- ۴۴/ ۲۷۹، فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۷۰؛ نگارنده خاطراتی را از مرحوم میرزا علیرضا غروی در مورد پدرشان میرزای اصفهانی یادداشت کرده، از جمله پیشنهاد مرحوم آیت الله سید حسین حائری کرمانشاهی برای تصدی مرجعیت پس از درگذشت آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی و عدم پذیرش مرحوم میرزا.
۲۴. مقاله ی نقدی بر نقد از نگارنده: کیهان اندیشه، شماره ی ۶/ ۷۷.
۲۵. مصاحبه آقای مهدی غروی، فرزند مرحوم نائینی، مجله ی حوزه، شماره ی ۷۶- ۷۷/ ۲۱، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. تصویر این اجازه نامه نزد نگارنده موجود است که مرحوم میرزا علیرضا غروی به این جانب عنایت کرده است. همچنین متن کامل این اجازه نامه ی بسیار قوی - به خط میرزای نائینی - در مجله ی «کیهان فرهنگی» به چاپ رسیده است، سال دوم، شماره ی ۱۲ (اسفند ۶۴)، نیز ر. ک: کتاب «متأله قرآنی»، ص ۴۱۳- ۴۱۵، قم، انتشارات دلیل ما، (۱۳۸۲ ش).
۲۷. تصویر نامه را هم از مرحوم میرزا علیرضا غروی تهیه کرده ام.
۲۸. مصباح الهدی/ ۳.



۲۹. رساله‌ی خطی افتا و تقلید، آیت الله میرزا مهدی اصفهانی به خط والد معظم (ره) / ۱.
۳۰. شیخ مجتبی قزوینی، بیان الفرقان، ۸/۱، مشهد، ناشر: عبدالله واعظ یزدی، ۱۳۷۰ ق.
۳۱. حکیمی، محمد رضا، ر. ک: اجتهاد و تقلید در فلسفه / ۹۰-۹۸.
۳۲. ملکی میانجی، محمد باقر، نگاهی به علوم قرآنی، ترجمه: علی نقی خدایاری، به اهتمام علی ملکی میانجی / ۹.
۳۳. همان / ۲۱.
۳۴. ملکی میانجی، محمد باقر، ر. ک: مناہج البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: عزیز آل طالب، تنظیم: محمد بیابانی اسکونی، اشراف: حسین درگاهی، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷. تفسیر جزء اول قرآن. مبحث مقدمه؛ نگاهی به علوم قرآنی.
۳۵. اجتهاد و تقلید در فلسفه / ۸۸-۱۶۷.
۳۶. دانشنامه‌ی امام علی (ع): زیر نظر علی اکبر رشاد، ۱۱/۱، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۷. رساله‌ی خطی «غایة المعنی و معراج القرب و اللقاء»، آیت الله میرزا مهدی اصفهانی / ۲۸. نسخه‌ی مورد استفاده‌ی نگارنده به خط والد معظم (ره) در ۳۶ صفحه می باشد.
۳۸. مصباح الهدی / ۱۲-۱۳.
۳۹. بیان الفرقان، ۸/۱.
۴۰. ر. ک: تهرانی جواد، میزان المطالب / ۲۸۳-۲۹۰ و ۳۰۱-۳۱۰، قم: انتشارات در راه حق، چاپ چهارم ۱۳۷۴.
۴۱. ملکی میانجی، محمد باقر، توحید الامامیه، ترجمه: محمد بیابانی اسکویی، سید بهلول سجادی / ۲۲، تهران: انتشارات نبأ، چاپ اول ۱۳۷۸ ش.
۴۲. ر. ک: مروارید، حسنعلی، تنبیهات حول المبدأ و المعاد / ۱۱-۴۶، مشهد: چاپ دوم، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس، مشهد، ۱۴۱۸ ق.
۴۳. در بسیاری از آثار علمی آیت الله میرزا مهدی اصفهانی، از جمله یک فصل از کتاب مصباح الاصول؛ نیز در آثار دیگر اساتید و دانشوران مکتب معارفی خراسان مطالب و مباحث متوسطی در مورد عقل مطرح شده است.
۴۴. نهج البلاغه، تصحیح: محمد دشتی، ترجمه: محمد جعفر امامی - محمد رضا آشتیانی، خطبه‌ی اول.
۴۵. اندیشه‌ی حوزه، شماره‌ی ۱۹ / ۷۳.
۴۶. ر. ک: دانش مسلمین / ۲۵۸-۲۶۵.
۴۷. مکتب تفکیک / ۶۶-۶۷ و ۱۱۶؛ سید علی دانشپور، آشنایی با کلیات علوم اسلامی / ۶۸، تهران: چاپ اول، چاپ انتشارات دانشگاه پیام نور ۱۳۷۴ ش.
۴۸. ر. ک: دانش مسلمین / ۲۵۶-۲۶۶.
۴۹. ر. ک: بیان الفرقان، ۸/۱-۹.
۵۰. همان / ۹.
۵۱. اندیشه‌ی حوزه، شماره‌ی ۱۹ / ۸۸.
۵۲. مطهری، مرتضی، معاد، ۱۹۴، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول، بهمن ۱۳۷۳ ش.
۵۳. ر. ک: دانشنامه امام علی (ع)، ۱۱/۱-۴۶.

۵۴. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه/۱۸۱، تهران: نشر سازمان تبلیغات، ۱۳۷۰.

۵۵. ر. ک: مطهری، مرتضی، تماشاگاه راز/۱۵۴، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۵۹، ش.

۵۶. ر. ک: یادنامه‌ی مجلسی، به اهتمام مهدی مهریزی- هادی ربیانی، ۳۰۹/۲؛ کیهان اندیشه، شماره‌ی ۴۵/۱۵۹-۱۶۲، آذر و دی ۱۳۷۱ ش.

۵۷. شیخ انصاری: مکاسب، تحقیق: احمد پایانی، ۱۶۳/۱ و... دارالحکمه ۱۴۱۶ ق.

۵۸. ر. ک: ملکی میانجی، محمد باقر، توحید الامامیه؛ تنظیم محمد بیابانی اسکوثی، اهتمام: علی ملکی میانجی، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، تهران ۱۴۱۵ ق- فصل عقل.

۵۹. ر. ک: اندیشه‌ی حوزه، شماره‌ی ۱۹/۷۶.

۶۰. ر. ک: همان/۸۹.

۶۱. مناہج البیان، تفسیر جزء سی‌ام قرآن/۵۰۰ و....

۶۲. اندیشه‌ی حوزه، شماره‌ی ۱۹/۸۹.

۶۳. کیهان اندیشه، شماره‌ی ۸۹/۵۳؛ فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳ ش.

۶۴. ر. ک: رضا، برنجکار:، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، تهران: انتشارات نبأ، چاپ اول.

۶۵. کیهان اندیشه‌ی، شماره‌ی ۴۹، مرداد و شهریور ۱۳۷۹.

۶۶. اندیشه‌ی حوزه، شماره‌ی ۱۹/۸۰.

۶۷. مجله‌ی همشهری ماه، شماره‌ی ۵۵/۱۰، دی ۱۳۸۰.

۶۸. ر. ک: صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم (سوره یس)، با تعلیقات حکیم نوری و تصحیح محمد خواجوی/

۱۷۸-۱۷۹، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۳ ش.

۶۹. ر. ک: کیهان اندیشه‌ی، شماره‌ی ۸۲/۵۳.

۷۰. ر. ک: ترجمه‌ی توحید الامامیه/۴۶.

۷۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ۴۲۷/۳، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹ ش.

۷۲. ترجمه‌ی توحید الامامیه/۱۴.

۷۳. همان/۵۳.

۷۴. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد/۵۶، قم: انتشارات مکتبه مصطفوی.

۷۵. سید محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام/۶۱، ناشر، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ هشتم ۱۳۶۰.

۷۶. شیخ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، چاپ سنگی، باب طهارت و سید ابوالقاسم خوئی، مصباح الفقه، ۱/

۲۴۶، قم: وجدانی، چاپ سوم ۱۳۷۱ ش.

۷۷. سید محمد موسوی، آئین و اندیشه/۱۰۴، تهران: انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول ۱۳۸۲ ش.

۷۸. همان/۱۰۵.

۷۹. توحید الامامیه/۱۴.

۸۰. همان/۲۱.

۸۱. همان/۵۲.

۸۲. همان/ ۴۶.
۸۳. همان/ ۳۹.
۸۴. شیخ مرتضی انصاری، فرائد الرسائل/ ۱۳، قم: کتاب فروشی مصطفوی.
۸۵. جزوه‌ی جلسه‌ی ۱۳۵، درس آقای صادق لاریجانی، ۱۳۷۹/۱۱/۸.
۸۶. عبدالله نعمه، فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان/ ۴۹۹، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۸۷. علامه حلی، نهج الحق و كشف الصدق، تعلیقات عین الله حسنی ارموی/ ۱۲۵، چاپ اول، انتشارات دارالهجرة، قم: ۱۴۰۷ ق.
۸۸. احد فرامرز قراملکی، هندسه‌ی معرفتی کلام جدید، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، تهران، ۱۳۷۸ ش، ص ۴۴.
۸۹. همان، ص ۴۹.
۹۰. همان، ص ۵۰ و ۵۱.
۹۱. الفلاسفة الاسلامیة، محمد رضا مظفر، به کوشش سید محمد تقی طباطبایی تبریزی، انتشارات مؤسسه‌ی دار الكتاب «الجزائری» قم، ۱۴۱۳ ق، ص ۷۶.
۹۲. ر. ک: هندسه‌ی معرفتی کلام جدید، ص ۵۹ و ۹۵.
۹۳. اعتقادات صدوق به ضمیمه حاشی شیخ مفید، ترجمه‌ی سید محمد علی ابن سید محمد الحسنی قلعه کهنه‌ای، ناشر، انتشارات صفوی، تهران، بی تا، ص ۱۱۲.
۹۴. آشنایی با علوم اسلامی (منطق، فلسفه)، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، بی تا، ص ۱۷۷.
۹۵. فلاسفه شیعه، شیخ عبدالله نعمه، ترجمه‌ی سید جعفر غضبان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ص ۴۸۴.
۹۶. بیان الفرقان، شیخ مجتبی قزوینی، مشهد، ۱۳۷۰ ق، ج ۱، ص ۹۵.
۹۷. هندسه‌ی معرفتی کلام جدید، ص ۹۵.

پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی