

دربارهٔ مکتب تفکیک

محمد حسین گنجی

دانشکدهٔ الهیات دانشگاه شهید چمران اهواز

چکیده:

مخالفت با فکر فلسفی و در معنایی عام تر «عقل گرایی» در فرهنگ اسلامی پیشینه‌ای دیرین دارد. این مخالفت در ادوار مختلف تاریخی شدت و ضعف داشته، اما همیشه وجود داشته است. یکی از تجلیات این نگرش، دیدگاهی است که امروزه به «مکتب تفکیک» معروف شده است. مقاله حاضر نگاهی است مختصر و تحلیلی به مبانی این مکتب، در جهت روشن تر شدن دعاوی آن.

کلید واژه‌ها: فلسفه، عقل، تأویل، دین.

«مکتب تفکیک»، عنوانی است که محمد رضا حکیمی برای نحلهٔ فکری ضد فلسفی نسبتاً متأخری به کار برده است که عمده‌تأ شاگردان مکتب میرزا مهدی اصفهانی بودند. البته مخالفت با فکر فلسفی داستان بسیار دیرینه‌ای دارد، اما آنچه در این گرایش متأخر شاید تازه به نظر برسد، آن است که کوشش می‌شود در عین مخالفت با فلسفه، مرتب «عقل» محفوظ نگه داشته شود. نوشتهٔ حاضر با طرح پرسش‌هایی چند، امید دارد که با توجه ارباب اندیشه، مدعیات این نحله بیشتر مورد مذاقه قرار گرفته و نقاط قوت و ضعف آن آشکار گردد.

نوشته‌های متعددی از پیروان معاصر این گرایش موجود است؛^۱ اما به دلیل آن که

۱. از جمله میزان المطالب و عارف و صوفی چه می‌گویند، از میرزا جواد تهرانی؛ توحید الامامیه، از شیخ

گزارش آراء این نحله و تحلیل و تفصیل آن بهتر از هر جای دیگر در آثار محمد رضا حکیمی آمده است، در این بررسی، نوشته‌های وی را مبنا قرار خواهیم داد. ابتدا گزارشی مختصر از امهات مبانی این دیدگاه عرضه می‌شود و سپس پاره‌ای از سؤالات پیرامون آن مطرح می‌گردند.

مدعای اصلی این نحله آن است که باید میان معارف بشری و معارف وحیانی «تفکیک» کرد؛ بدین معنی که، با احتراز از «تأویل»، از تحمیل معارف بشری (خصوصاً فلسفه و علوم عقلی) و تطبیق آن با معارف وحیانی اجتناب کرده و «معارف خالص وحیانی» را مورد توجه قرار داد. «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 است... و هدف این مکتب، ناب سازی و خالص دانی 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 درنیامیزد و مشوب نگردد» (حکیمی، مکتب تفکیک، ۴۶-۴۷).

دلیل این جداسازی و تحذیر از تأویل آن است که بین معارف بشری و معارف وحیانی «تفاوت ماهوی» و تعارض و تضاد وجود دارد: «در این سه جریان (وحی، عقل، کشف) در میان پیروان جریان دوم کسانی بوده‌اند که توانائی عقل را در کشف حقایق محدود می‌دانسته‌اند (به ویژه در فلاسفه غربی) چنانکه در پیروان جریان دوم و سوم نیز کسانی بوده‌اند که به مدد تأویل و توجیه، داده‌های مکتب خود را با مکتب نخست منطبق می‌شمرده‌اند، و به تعارض و تضادی معترف نبوده‌اند، و آن تفاوت ماهوی را که میان علم وحیانی وجود دارد، به دلیل خویگر شدن با آن مفاهیم و مصطلحات، یا خوشبین بودن و ایمان داشتن به معلمان آن علوم و اصطلاحات، حس نمی‌کرده‌اند، یا به گونه‌ای از آن می‌گذشته‌اند، یا به مدد «تأویل» آن را نادیده می‌گرفته‌اند» (همان، ۵۶).

اما این عدم قبول و گریز از معارف بشری (عقلی و کشفی) چه مبانی دارد؟ برای این



سؤال دو پاسخ عرضه شده است:

الف - «سخن این است که این مکتب، فلسفه و عرفان را پس از تحلیل نهائی و بازیابی ریشه‌ها و بررسی آزاد متون، و قبول واقعیتی در عالم اسلام به نام نهضت ترجمه، و انتقال علوم یونانی - و جز آن - به عالم اسلامی، چیزی می‌داند از سنخ «تمدن اسلامی» یعنی نشأت یافته از میراث سرزمینهای غیراسلامی و قبل اسلامی، و پرورش یافته و صفت پذیرفته در دنیای اسلام، و پالوده گشته در ذهن متفکران فیلسوف یا عارف اسلام...» (همان، ۵۷).

اما اشکال «تمدن اسلامی» چیست که معارف مولود آن را دچار اشکال می‌کند؟ پاسخ آن است که: «تمدن اسلامی مولود «خلافت» است نه «امامت» و لذا عوامل بیگانه در ساخت آن بسیار مؤثر بوده‌اند» (همو، ۱۸). نفوذ عوامل بیگانه مانع از وصول به حقیقت می‌شود، و روشن است که این «بیگانه» هم شامل غیرمسلمین می‌شود و هم شامل «غیرشیعه»: «وصول به حقیقت بدون پیروی تام از معصوم (ع) در اصول و فروع... محال است» (همان، ۱۰۳) و «در جای خود باید بحث شود که آن انسان قرآنی و جامعهٔ قرآنی و آن «مدینهٔ متعالی» (مدینهٔ اعلون) که «قرآن» می‌خواست با اشراف «معصوم» بسازد، فرسنگها فاصله دارد با آنچه که در دامن خلافتها و حکومتهای اسلامی - ناگزیر - تحقق یافت. انسان معاویه‌ای و جامعهٔ معاویه‌ای کجا، و انسان علوی و جامعهٔ علوی کجا؟... اگر پس از فوت پیامبر اکرم (ص) نظام امامت استقرار یافته بود، و آن انسان و آن جامعه ساخته می‌شد، امروز بشریت سرنوشتی دیگر داشت، و به جای آنکه غرق در غفلت و شقاوت باشد، غرق در حضور و سعادت بود...» (همان، ۵۸).

ب - محدود بودن عقل و عدم توانایی او در شناخت همهٔ حقایق که وجود اختلاف بین اهل عقل بهترین گواه آن است (همان، ۳۴۹ به بعد).

یک سؤال بسیار مهم آن است که در این میان نقش «عقل» در فهم معارف و نسبت آن با آموزشهای دینی چیست؟: «در عقلیات و مسائل شناختی تقلید جایز نیست و انسانها باید با «خرد مستقل» و «درک اجتهادی خویش آنها را دریابند» (همان، ۱۷). «اگر چه در میان سه راه شناختی، فلسفه به استفاده از روش عقلی معروف شده است، لیکن استفاده از عقل در دو روش دیگر نیز قطعی است، به ویژه در روش وحی که عقل و تعقل جزو

ارکان اصلی است. در مکتب وحی، استفاده از تصفیۀ نفس (تقوی) برای شناخت حقایق و رسیدن به واقعیات اهمیت بسیار بلکه اصالت دارد. نهایت، سلوک در این مکتب باید براساس تقوا باشد، یعنی «سلوک خالص قرآنی». این گونه سلوک تحقق نخواهد یافت مگر به دلالت معصوم (ع) و با پیروی تام از معصوم (ع) و پاک از هر گونه انتزاع باروشهای سلوکی و دستورالعملهای ریاضتی دیگر» (همان، ۲۸-۲۹). البته «مراد از عقل، عقل نوری است که با تصفیۀ باطن به طریق شرعی حاصل می شود» (همان، ۱۶۴-۱۶۵)، نه عقل آمیخته به معقولات و اصطلاحات: «اینکه می گوئیم، اصول اعتقادی باید به کمک عقل و فهم عقلی و تشخیص استقلالی درک و تصدیق شود، مقصود خود عقل است (که حجت باطنی است) نه معقولات و معلومات انسانی، که همواره ناقص است و مورد سؤال و تغییر و تحول و تضارب آراء...» (همو، اجتهاد و تقلید در فلسفه، ۹۵).

روشن است که «فلسفه» به معنای مصطلح، یکی از مصادیق و مظاهر تعقل است؛ این نحله درباره فلسفه چه می گوید؟

«مکتب تفکیک (چنانکه از نام و عنوان آن آشکار است)، ضد «فلسفه» نیست، ضد «تأویل» است و معتقد است که «تفکیک» میان فلسفه و عرفان و قرآن یک ضرورت علمی است. پس این مکتب نمی گوید فلسفه خوانده نشود و مطرح نباشد و فلسفه دان و فلسفه خوان نداشته باشیم - هرگز - بلکه می گوید مفاهیم و معارف مرزبندی گردد» (همو، مکتب تفکیک، ۳۸).

بنابراین باید از «تأویل» جلوگیری کرد، چون «تأویل در غیر موارد ضروری و اندک، صورت دیگری از تحریف است. تحریف معنوی» (همان، ۵۵) و «تأویل زمانی لازم می شود که التقاط و مزج مشربهای مختلف در کار باشد» (همان، ۶۹). فراگرفتن فلسفه و عرفان ایرادی ندارد، اما «باید مسبوق به آشنائی به معارف خالص قرآنی و حدیثی باشد» (همان، ۶۰). با تکیه بر توصیه های مزبور، می توان به معارف سرۀ قرآنی دست یافت: «باید از باب توضیح لازم بیفزایم که این مکتب به جز جداسازی سه جریان شناختی از یکدیگر، بعد دیگری نیز دارد، و آن بیان معارف ناب و سرۀ قرآنی است، بدون هیچ گونه انتزاعی و التقاطی و خلطی و تأویلی - از نوع تأویلهائی که می دانیم - و همین خود جوهر غائی این مکتب است» (همان، ۱۵۹).

به همین دلیل در موارد متعدد به فیلسوفان و اندیشوران مسلمان انتقاد می‌شود که چرا اذهان و عقول و استعداد‌های شگرف خود را برای تبیین مکتبی خالص، بر مبنای اندیشه‌های خویش، و برکنار از هرگونه انتزاع و اقتباس و تأویل و ادغام به کار نینداختند و به جای آن، یک مکتب مزجی از چندین و چند عنصر پدید آوردند (همان، ۶۸-۶۹).

اما این عقل خالص و غیر مشوب کدام عقل است؟ ظاهراً عقل تفکیک‌گر عرفی است که فهمش متکی به ظواهر است: «باید گفت که توده‌های متدین - به سائقهٔ درک ایمانی و تلقی فطری خویش - تفکیکی هستند، و اگر کسی در ذهنشان تصرف نکند همان را معتقدند که اصحاب مکتب تفکیک می‌گویند. یعنی معارف و اعتقادات خالص را در بیانات دینی و قرآنی و حدیثی می‌جویند و به همان عقیده دارند، و اگر ترجمه‌ای فارسی از قرآن را در دست داشته باشند، به هرچه در آن بخوانند ایمان دارند، بدون اینکه ذهنشان به سوی موضوعات تأویلی بلغزد» (همان، ۱۷۸). البته متجلی شدن معارف سره و غیر مشوب و محصولات عقل غیر مشوب در عصر ظهور محقق خواهد شد؛ با چنین اوصافی: «ویژگی آن جامعه (یعنی جامعهٔ عصر ظهور)، استقرار دین «توحید» و «عدل» است. در آن جامعه از معماری و ساختمانها گرفته تا تربیت و سیاست و اقتصاد و قضاوت، همه و همه قرآنی خالص است، و غیر از این چیزهایی است که به نام اسلام عرضه شده است و عرضه می‌شود...» (همان، ۵۸).

اما ظاهراً اسلامی و قرآنی شدن به این موارد منحصر نمی‌شود. در نوشتار دیگری، استاد ضمن مردود شمردن هیأت قدیم چنین می‌نگارند: «باکمال تأسف و تأثر، فلاسفهٔ اسلامی نیز به جای پرداختن به استخراج و تدوین آسمان‌شناسی و کیهان‌شناسی قرآن و حدیثی و ابعاد عجیب آن، و اندیشیدن به انجام رساندن رصدگریهای لازم در این مقولهٔ بسی سترگ، به همان «عقول عشره» و «افلاک تسعه» اعتقاد پیدا کردند و همان مطالب را در میان مسلمانان پراکندند...». در پاورقی همین نوشتار می‌افزایند: «شاید آیهٔ ششم از سورهٔ صافات، و آیهٔ چهل و هفتم از سورهٔ ذاریات، به گسترش مداوم کیهانی و انفجارهای نجومی اشاره داشته باشد» (همو، اجتهاد، ۳۸-۳۹). همچنین، کراراً از رکود روش تجربی و استقرائی، و روی آوردن به کار عقلی محض در بین اندیشوران مسلمان ابراز تأسف می‌شود.

خلاصه کلام آنکه: «نظرات اصحاب «مکتب تفکیک» برخی سلبی است و برخی اثباتی. در مورد برخی از نظرات قسم دوم ممکن است جای بحث باشد. البته باید اینگونه نظرات - به ویژه نظرات تأسیسی و اصطلاحات پیشنهادی - مورد بحث و نظر قرار گیرد، و از سوی عالمان جامع صاحب صلاحیت‌های لازم پژوهیده شود تا به تنفیح لازم برسد، و خلأ لازم را پرکند، لیکن آنچه به طور عمده به «تفکیک» سه طریق معرفت مربوط می‌شود، نظرات نفی است؛ یعنی نفی «التقاط»، نفی «تأویل»، نفی «اینهمانی»، نفی «تحمیل» آراء فلسفی و عرفانی بر مبانی و حیانی (چنانچه محمد حسین طباطبایی در تفسیر شریف المیزان آن را مردود شمرده‌اند) و حاصل این نفیها یکی از سه رکن «مکتب تفکیک» است، یعنی تفکیک مبانی و داده‌های سه گانه، آن هم نسبت به همه فلسفه‌ها و عرفانها، از قدیم و جدید و مشرق و مغرب، نه عرفان یا فلسفه‌ای خاص، به معنای «عدم تساوی» نه «اثبات تباین» و این نکته مهم نیز باید در نظر باشد، که غرض اثبات تباین و جدایی در هر مورد نیست. چنان که مخالفت با عقل هم نیست. اخباری‌گری هم نیست. انکار توان و ارزش فلسفه هم نیست» (همو، سپیده باوران، ۹۰-۹۱).

و سرانجام، جایگاه مجاز تأویل، منحصر به موردی است که ظاهر مراد و معنی آیه یا روایتی برخلاف «جزم قطعی» و بداهت باشد: «ممکن است در موردی تأویل لازم باشد، لیکن اینگونه موارد بسیار اندک است، و متوقف است بر اینکه برهانی بدیهی، برخلاف معنی و مراد ظاهر آیه یا حدیثی پیدا شود؛ در این صورت تأویل جایز - و گاه - لازم است» (همو، اجتهاد، ۱۳۰-۱۳۱).

اینک پس از این گزارش اجمالی، نوبت به طرح پرسش‌هایی می‌رسد که ممکن است ترتیب آنها متناظر با گزارش ارائه شده نباشد.

۱- گفته شد که هدف این نحله، ناب‌سازی و خالص‌دانی شناخت‌های قرآنی به دور از تأویل و مزج با افکار و آراء بشری است؛ و به تعبیر دیگر به دنبال «وحی خالص» و «معرفت خالص» قرآنی و دینی بودن. این دیدگاه دقیقاً مشابه با دیدگاه «پوزیتیویستی» در باب «مشاهده صرف» است، با این تفاوت که یکی در وادی علم تجربی مطرح شده و دیگری در وادی معرفت دینی. سؤال بسیار مهم و اساسی که در این رویکرد مغفول نهاده شده این است که آیا اساساً و علی‌الاصول چنین چیزی ممکن است یا نه؟ آیا با

ذهنی بدون پیش فرض و بدون داده‌ها و اطلاعات، می‌توان از موضوع مورد مطالعه تفسیری به دست داد یا نه؟ «فهم» بدون ثنوری قبلی میسر است یا خیر؟ این نکته را در این مقال نمی‌توان تفصیل داد، اما اشاره می‌شود که پیراستن و پالایش ذهن از اطلاعات قبلی و ممانعت از تأثیر آنها در دریافت جدید نه مقدور و میسر است و نه مطلوب. مقدور نیست چون جزء امور اختیاری و ارادی نیست، مطلوب نیست چون ذهن بدون اطلاعات (و لو اطلاعات عرفی) هرگز نمی‌تواند در باب امر مورد مطالعه نظریه‌پردازی کند. نگاه به معارف دینی نیز از این قاعدهٔ معرفت‌شناختی مستثنی نیست. بنابراین فهم معارف دینی با عقل فطری (که مجرد از معقولات و معلومات انسانی است) پذیرفتنی نمی‌نماید. چنین عقلی، عقل بالقوه است، و عقل بالفعل جز با اطلاعات و معلومات محقق نمی‌شود.

۲- گفته شد که دلیل جداسازی و تحذیر از «تأویل» آن است که بین معارف بشری و معارف وحیانی «تفاوت ماهوی و تعارض و تضاد» وجود دارد. این سخن، صرف نظر از این‌که در مواردی نادیده گرفته شده و خلاف آن نیز بیان گردیده، خود، پیش فرض بسیار مهمی است که هیچ‌گونه دلیلی برای آن اقامه نشده است. همچنین برخلاف پیش فرض غالب متکلمان و متدینان است که میان معارف بشری و دینی قائل به تضاد نیستند، از این رو درصدد «توفیق» میان آن دو برمی‌آیند. تفاوت این دو قسم از معارف و برتری معارف وحیانی بر معارف بشری، به معنای تعارض و تضاد تعالیم دین با فراورده‌های فکری بشر نیست. آیا برای تعظیم معارف دینی باید آنها را معارض با عقل بشری بدانیم؟ فرا عقلی بودن پاره‌ای از معارف دین را نباید با تعارض و تضاد با عقل یکی گرفت. شاید این نکته، سهوالقلم باشد چون در موارد دیگر تصریح می‌شود که سخن بر سر عدم تساوی دین با معارف بشری است نه تباین.

۳- دلیل گریز از معارف بشری (عقلی و کشفی) این دانسته شده که «ریشهٔ این علوم در عالم اسلام به یونان و جز آن می‌رسد و از سنخ «تمدن اسلامی» است که مولود خلافت است و...»، این داوری به وضوح ناشی از مغالطهٔ بین انگیزه و انگیزه است. حتی اگر بنا به فرض، انگیزهٔ خلفا و متکلمان و فلاسفه و اهل ذوق در بیان مطالب حکمی و عرفانی مقابلهٔ با اهل بیت (ع) بوده باشد - که خود جای تأمل است - نادرستی آنها را

باید به وسیله استدلال نشان داد نه با ارجاع به امور غیر معرفتی. قضایای حقیقی (یعنی مربوط به وادی ادراکات حقیقی در مقابل ادراکات اعتباری) توصیف به صدق و کذب می‌شوند، نه اسلامی و غیراسلامی و یونانی و سربانی و... این گونه نگرش حتی مخالف با توصیه‌های رسیده از ائمه هدی (ع) است. ایشان، خود مکرر این جمله را از حضرت امیر(ع) نقل فرموده‌اند که: «انظر الی ما قال و لاتنظر الی من قال».

۴- یک سؤال مهم آن است که اگر سیر تاریخ آن چنان که آرزوی شیعیان است پیش می‌رفت (و یا در جامعه عصر ظهور) آیا ماهیت بشر دگرگون می‌شد و لوازم و اقتضائاتی که تاکنون در طول تاریخ از وی نمودار گردیده، از بین می‌رفت یا شدت و ضعفی در آنها به وجود می‌آمد؟ پاسخ بدین سؤال سرنوشت مسائل متعددی را که ایشان در حوزه سیاست (و فلسفه سیاست) بدان پرداخته‌اند روشن‌تر خواهد کرد.

۵- گفته شد که در همه روشها از عقل استفاده می‌شود، اما در روش وحیانی، علاوه بر عقل، استفاده از تصفیه نفس (تقوی) برای شناخت حقایق و رسیدن به واقعیات اهمیت بسیار، بلکه اصالت دارد... تا «سلوک خالص قرآنی» و به تبعیت از معصوم (ع) حاصل شود. «عقل نوری» و «عقل دفائی» با چنین شرطی محقق می‌شود.

تردیدی نیست که از دیدگاه قرآن و معارف دینی، تقوا نقش بسیار مهمی در جهت‌یابی و درک پیام الهی دارد. اما نکته مهم، تشخیص مقام تأثیر آن است. مرحوم محمد حسین طباطبائی در تفسیر گرانقدر المیزان، در این باره توضیحی دارند. خلاصه سخن ایشان آن است که انسان دارای قوای متعدد و متضاد شهوی و غضبی است و هر قوه‌ای نیز در صدد است تا حداکثر بهره‌برداری را از مطلوب خود بنماید. تقوی بنا به تعریف وی عبارت است از عمل صالحی که بین قوای مختلف ایجاد تعادل می‌کند و موجب پیدایش اخلاق حسنه در فرد می‌شود، اخلاق حسنه فرد را به سوی فطرت طبیعی‌اش سوق داده، موجب می‌شود تا معارف حقه و علوم نافع و صحیح را دریابد. اما نکته مهم آن است که تقوی، راه مستقلی برای رسیدن به حقایق، در کنار طریقه تفکر نیست. اگر چنین بود، تمام احتجاجات قرآن در برابر کفار و مشرکین و اهل فسق و فجور و کسانی که اعراض از حق می‌کنند و از تقوی و تذکر چیزی نمی‌دانند، لغو می‌شد. چون بنا به این فرض (که تقوی طریق مستقلی است) برای این قبیل افراد اساساً راهی برای

ادراک مطلوب باقی نمی‌ماند، در حالی که قرآن با آنها مواجه می‌کند؛ در صورت تبدیل حال نیز، اساساً احتجاج لغو خواهد بود (طباطبایی، ۲۶۷/۵-۲۷۰).

تعبیر دیگر کلام طباطبایی آن است که تقوا در مقام شکار مطالب مؤثر است نه در مرحلهٔ داوری. همچنان که گذشت حکم به صدق و کذب دعاوی (در ادراکات حقیقی) با ملاکهای عینی و همگانی موجود در آن علم صورت می‌گیرد. در هیچ دانشی، تقوا، جزء ملاکهای صدق مدعا محسوب نمی‌شود.

۶- به متفکران مسلمان اشکال شد که چرا با امتزاج و اقتباس و تأویل، یک مکتب مزجی پدید آورده‌اند. در حالی که اگر با عقل خالص و غیر مشوب به دین می‌نگریستند، نتیجه چیز دیگری می‌شد و معرفت سرهٔ قرآنی پدید می‌آمد. در فقرات منقول، معلوم شد که این عقل غیر مشوب در واقع همان عقل تفکیک‌گر عرفی است که فهمش متکی به ظواهر است. ذهنی که هنوز کسی در آن تصرف ننموده و اصطلاحات را بدان تحمیل نکرده است. اگر مراد از عقل غیر مشوب همان عقل عرفی باشد، فهم او نیز قطعاً در حد ظواهر خواهد بود، ظاهری که خود بر مبنای میزان اطلاعات (ولو عرفی) فرد «ظهور» پیدا می‌کند. در این صورت دیگر سخن گفتن از ژرفنا و عمق معارف دینی (که با تکیه بر آموزش معصوم بر آن تأکید می‌شود) و وظیفهٔ عقل نوری و عقل دفاثی، استخراج آن است، چندان مجالی نخواهد داشت.

به علاوه، اگر عقل و فهم عرفی را ملاک بدانیم (که ظاهراً عرف و عامهٔ درس ناخوانده هم مراد است)، کدام عرف، از کدام روزگار را باید مبنا قرار داد؟ عرف مسلمانان ایرانی، هندی، عرب، آمریکایی یا...؟ حال اگر فرض کنیم که جوامع رو به پیشرفت و توسعه دارند و روزگاری فرارسد که اطلاعات فلسفی، علمی و... که امروزه در حوزهٔ خواص است، عمومیت یابد و به اطلاعات عرفی بدل شود، در آن صورت آیا باز هم عرف ملاک خواهد بود؟

۷- تأکید بر این نکته که «عقل» عین «فلسفه» و خصوصاً فلسفهٔ ارسطویی نیست، سخنی کاملاً درست و پذیرفتنی است؛ اما آیا «عقل» می‌تواند از فلسفه (به معنای مطلق آن) عاری باشد؟ هیچ عقل بالفعلی، خالی از نوعی نگرش و نهایتاً گونه‌ای پاسخ به «سؤالات» فلسفی نیست. این نگرش‌ها و دیدگاه‌ها، چنان که گفته شد آگاهانه و ناآگاهانه

در فهم دین نیز تأثیرگذار خواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد که توصیه به فراگیری فلسفه و عرفان و آنگاه توصیه به تفکیک آنها از «دین»، توصیه‌ای انجام ناشدنی باشد. آموزه‌های فلسفی و عرفانی، اگر برای فرد مقبول بیفتند (درست یا غلط)، در سامان دادن فهم دینی او نیز دخیل خواهند شد.

۸- اگر وجود اختلاف بین عالمان یک علم را علامت محدودیت عقل و علم بشری بدانیم و در نتیجه هیچ علمی را قابل اتکاء و اعتماد ندانیم (که فی نفسه سخن قابل تأملی است)، لازمه‌اش آن است که توصیه به «تفکیک» نیز قابل اعتماد نباشد، زیرا این مدعا نیز بین دانشوران محل خلاف است. اما اگر به این نکته توجه شود که اختلاف عالمان امری طبیعی، نازدودنی و از لوازم تعقل و تفکر است، چاره‌ای جز گردن نهادن به همین «ظنون» نخواهد بود. هم عقل موجودی ذومراتب است (عقل همه افراد یک اندازه و یکسان نیست) و هم سخن قرآن و معصوم ذوبطون و ذومراتب (به اتفاق عمده متفکرین و از جمله اصحاب تفکیک) و علی‌الظاهر جز همین عقل نیز ابزار دیگری برای ادراک کندوکاو وجود ندارد. در این صورت وجود اختلاف در تفسیر معارف دین، امری اجتناب‌ناپذیر است که قطعاً غالب آنها با فهم عرفی (عامه) متفاوت خواهد بود. چه باید کرد؟

۹- گفته شد که تکیه بر عقل نوری و پیدایش جامعه دینی (نظیر جامعه عصر ظهور) موجب می‌شود تا معماری و ساختمان و تربیت و سیاست و اقتصاد و قضاوت و ستاره‌شناسی و... همه اسلامی شوند. اگر مراد از اسلامی شدن علوم، اسلامی شدن در مقام شکار نظریه‌ها باشد (بدین معنی که عالم مسلمان در مقام شکار نظریه‌ها با توجه به اعتقادات و آموزشها، ذهنش به سمت مسأله‌ای کشش پیدا کند و درباره آن به تفکر و نظریه‌سازی بپردازد) سخنی پذیرفتنی است؛ اما اگر اسلامی شدن در مقام داوری مورد نظر باشد (که قرائن متعدد همین معنی را در نوشته ایشان تأیید می‌کند)، مدعای قابل قبولی به نظر نمی‌رسد. چنانکه گذشت، ملاک‌های قضاوت در علم، اسلامی و غیراسلامی، شرقی و غربی بودن و... نیست.

۱۰- فرموده‌اند که «محل مجاز یا لازم تأویل، جایی است که برهانی بدیهی، برخلاف معنی و مراد ظاهر آیه به صورت «جزم قطعی» یافت شود». گذشته از اشکالی که در

تعبیر «برهان بدیهی» وجود دارد، سؤال اساسی آن است که آیا هر جزم و قطعی صلاحیت اتکاء دارد یا نه؟ لاجرم خواهند فرمود جزمی قابل اعتناست که «بدیهی» و مطابق واقع باشد نه هر جزمی. سؤال این است که این دو گونه جزم (مطابق و غیر مطابق با واقع) را در نظر جازم چگونه باید تفکیک کرد؟ اساساً جزم و قطع در نظر قاطع، کاشفیت ذاتی دارد و اگر تکیه بر این حال روانی، تأویل را مجاز کند، باید به هر «قاطعی» حق داد که دست به تأویل بزند. در این صورت دیگر به «موارد اندک» نیز محدود نخواهد شد. اساساً همهٔ کسانی که دست به تأویل آیه یا روایتی زده‌اند به واسطهٔ قطعی بوده که به مضمون خلاف ظاهر آن از جای دیگر پیدا کرده‌اند. صدر المتألهین که بر فلاسفهٔ پیش از خود (خصوصاً ابن رشد) طعن می‌زد که چرا ظواهر آیات مربوط به معاد را - که از قضا از مثالهای بسیار مورد استفادهٔ استاد است - تأویل می‌کنند (صدر المتألهین، ۱۳)، به واسطهٔ آن است که نظریهٔ او در باب معاد برای خودش قطعی است و با آن نظریه است که ظاهر را درمی‌یابد و آن را غیر قابل تأویل معرفی می‌کند.

سؤالات بیش از اینهاست، اما خوف از تصدیق مانع تطویل می‌گردد. امید است صاحب نظران در این وجیزه به عین عنایت نگریسته و نویسنده را از خطاهایش آگاه گردانند.

کتابشناسی

- حکیمی، محمد رضا، اجتهاد و تقلید در فلسفه، تهران، ۱۳۷۸.
- همو، مکتب تفکیک، تهران، ۱۳۷۵.
- همو، سپیده باوران، تهران، ۱۳۷۸.
- همو، مکتب تفکیک، تهران، ۱۳۷۷.
- صدر المتألهین - ملاصدرا
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، ۱۳۹۷.
- ملاصدرا، محمد، صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، قم، مکتبهٔ مصطفوی، بی تا.