

بررسی انتقاد مکتب تفکیک به کارکرد معرفت فلسفی در دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۱۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۶/۱۶

محمد رضا بهاری*

چکیده

موضوع مورد بررسی «انتقاد مکتب تفکیک به کارکرد معرفت فلسفی در دین» است. هدف از این تحقیق، اثبات وجود کارکرد برای معارف عقل الهی انسان در دین است. دامنه تحقیق در حد گستره اشکالات عمده مکتب تفکیک به حوزه کارکرد معارف فلسفی در دین می‌باشد. در مقابل، بدین جهت که بیشترین اشکالات این گروه متوجه نظرات حکمت متعالیه می‌باشد، پاسخ انتقادات از دیدگاه ملاصدرا و طرفداران این مکتب فکری ارائه شده است. متن بحث نیز با تبیین دلایل مکتب تفکیک شروع می‌شود. از میان دلایل ایشان، شش دلیل عمده آورده شده است. در دلیل اول ادعا

* عضو هیئت علمی گروه اخلاق (mo.re.bahary@gmail.com).

شده دین برای اموری آمده که فلسفه از جانب خود در آن امور نظر می‌دهد. در مقابل نظر فلاسفه در لزوم توجه به فهم فلسفی برخی از امور دینی آورده شده است. در دلیل دوم، مدعی‌اند میان توصیف حقایق توسط دین و فلسفه تضاد وجود دارد که با آوردن عبارات ملاصدرا چنین مسئله‌ای انکار شده است. در دلیل سوم، به نبود هیچ‌گونه توجه در گفتار پیامبر ﷺ به اقوال فلاسفه استناد شده که مخالفت با این دلیل با استناد به برخی روایات ضعیف‌السند مورد خدشه قرار گرفته است. دلیل چهارم، لحن تند برخی روایات در نكوهش فلاسفه است که در مقابل به وجود همین تندی در برخی روایات دیگر نسبت به گروه‌های دیگری از علما از سوی فلاسفه بیان شده است. دلیل پنجم، ورود فلسفه را خیانت دستگاه حکومت عباسیان دانسته، در مقابل پاسخی که از فلاسفه در رد این دلیل آورده شده، عدم تضاد چنین تئیی با جریان فکر فلسفی را مطرح می‌کند. دلیل ششم نیز وجود اقرارهایی از سوی فلاسفه در تأیید تباین میان دین و فلسفه است که حمل چنین سخنانی به چنین تئیی صحیح دانسته نشده است. در ادامه مطالب، تضارب آرا میان مکتب تفکیک و فلاسفه با معیار روایات موجود مورد بررسی قرار گرفته که نتیجه پیشنهاد راه سوم، حاصل آن بوده است.

واژگان کلیدی: معارف الهی، معرفت فلسفی، حقایق دینی، کارکرد معرفت، عقل الهی انسان.

مقدمه

تاریخ تفکر بشری مباحث عمیقی را از رابطه یا عدم رابطه دین با فلسفه به یاد دارد. همیشه میان برخی از عالمان دینی و فلاسفه این انتقاد مطرح بوده که کارکردهای عقل فلسفی بر ضد دین می‌باشد. در عصر ما نیز مکتب تفکیک به این قائل است که عقل بشری نمی‌تواند و نباید دخالتی در دین بنماید؛ بر این

اساس، با ورود هرگونه کارکرد معرفت عقلی در دین مخالفت سرسختانه‌ای می‌نماید. در مقابل، فلاسفه در برخورد با چنین اعتقادی آن را به شدت رد کرده، میان کارکردهای این دو رابطه استکمالی برقرار نموده‌اند و معتقدند عقل بشری در بسیاری موارد همان را می‌فهمد که دین بیان می‌کند. به همین دلیل، معتقدند دین، عقل بیرون و عقل، شرع درون است؛ ولی نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت اینکه آنچه دین اسلام بر آن صحنه گذاشته، عقل بشری تحت پرورش دین است؛ یعنی عقل بشری باید نخست تحت پرورش دین قرار گیرد، آنگاه که به بلوغ خود یا به تعبیر روایات به مقام «یعقل عن الله» رسید، به سطح خاصی از معارف دینی که لازم است دست یابد، دست می‌یابد، معارفی که در غیر این صورت قابل دست‌یابی نیست یعنی عقل انسان در اثر تربیت دین، زمینه‌ای برایش فراهم می‌شود تا از جانب خداوند پرده از حقایق اصیل و عمیق آن برداشته شود، این حقایق کاملاً با دین هماهنگ‌اند. در نتیجه آنچه دین علاوه بر معارف فطری عقل انسان بر آنها صحنه می‌گذارد، ادراکات و معارف عقلی الهی انسان است.

انتقاد مکتب تفکیک

اساس نظر میرزامهدی اصفهانی در برپاکردن افکار جدیدش، جلب توجه بر این نکته بود که معارف الهی از سنخ نور و معارف بشری از سنخ ظلمت می‌باشد. از این رو، نباید هیچ‌گونه افکار فلسفی وارد در معارف الهی شود. از نظر ایشان میان افکار فلسفی از حیث قدیمی یا جدید بودن تفاوتی نیست؛ زیرا خمیرمایه انسان از اساس تاریک است و هیچ‌گاه از تاریکی خارج نمی‌شود؛ حتی زمانی

که واجد نور علم می‌شود. در نتیجه از نظر ایشان تفاوتی میان فلسفه مشاء، حکمت اشراقی و حکمت متعالیه نیست. ایشان در هیچ شرایطی به فلسفه روی خوش نشان نمی‌دهد؛ ولی در عین حال بیشترین ضدیت ایشان با حکمت متعالیه ملاحظه‌رای شیرازی است؛ زیرا او را باعث خلط معارف نورانی الهی با معارف تاریک بشری می‌دانند. او باعث التقاط روشی و شناختی میان سه منبع قرآن، عرفان و برهان شد. در نظر وی تکیه بر نظریات فلسفی و عرفانی و هرگونه تأویل از این قبیل، باعث خلط فهم و تفسیر ناب دینی با خرافه‌ها و یاوه‌گویی‌های فلسفی و عرفانی است. اساس نظر ایشان، پرهیز از تأویل و التقاط معارف الهی با سایر معارف بشری برای وصول به فهم خالص و ناب از دین و متون وحیانی است، نه اینکه با چنین کاری انسان از جانب خودش به فهم ناب و خالص دست یابد. چنین امری شرایط را مهیا می‌سازد که اگر مشیت الهی بر این امر واقع شد که به بنده‌ای از بندگانش نور علم و عقل را افاضه بفرماید، افاضه نماید. افاضه نور علم و عقل به دست خداست. گاه ممکن است کسی همه شرایط را هم مهیا سازد؛ ولی این‌گونه نیست که بر خدا لازم شود او نیز نور علم و عقل را بر قلب آن شخص افاضه کند. اگر مشیت وی بر این امر واقع می‌شود؛ بنابراین از نظر میرزاهمدی و شاگردان مکتب خراسان میان معارف الهی و معارف بشری به خصوص معارف فلسفی و عرفانی تباین کلی از همه جهات است. میرزاهمدی بارها در آثار خود، از تباین کلی میان معارف بشری و وحیانی سخن گفته است؛ از جمله اینکه در **ابواب‌الهدی** می‌گوید:

هیچ نقطه مشترکی میان علوم بشری و علوم الهی در شیئی از اشیا نیست (اصفهانی، ۱۴۰۳، ص ۶).

لاجامع بین العلوم البشریة والعلوم الالهیة فی شیء من الأشیاء (ر.ک: همان، ص ۱۲).
 دین با تمام قواعد فلسفی در تضاد است (همو، ۱۳۳۲، ص ۱۷۸).
 لتری مناقضة کل ما جاء به الشریعة مع جمیع قواعد الفللسفة (ر.ک: همان،
 ص ۱۸۰).

او در تباین میان معارف الهی، فلسفی و بشری، حدود این تباین و موضوعات آن را چنین بیان می‌کند که معارف قرآن درباره معرفت به مبدأ، معاد، الهیات، طبیعیات و معارف آفاق و انفس و دنیا و آخرت با معارف بشری مباین است (همو، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۸۶۰): «فبعد ما ظهر مباینة معارف القرآن فی مبدئه و معاده و الهیاته و طبیعیاته و معارف آفاقه و انفسه و دنیاه و آخرته من المعارف البشری» (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۰۳، ص ۱).

اهل مکتب خراسان در آثارشان به صورت پراکنده دلایلی برای عقاید خود آورده‌اند که برخی از آنها را در ادامه بررسی می‌کنیم:

دلیل اول

دلیل اول درصدد بیان این است که دین برای بیان اموری آمده که فلسفه از جانب خود در آنها نظر می‌دهد.

میرزاهمدی اصفهانی معتقد است هرچند علوم بشری رو به پیشرفت است و دانشمندان بزرگ آن با تلاش فکری بسیار و پیگیری مسائل آن اشکالاتش را از میان می‌برند؛ ولی با توجه به این مطلب که قرآن از سوی خداوند آمده است تا اساس علوم بشری و مبانی آنها و نتایج حاصل از آن را از میان ببرد و بنیان آنها را بکوبد و تا روز قیامت با کامل‌ترین صورت و تمام‌ترین بیان، کارکرد آن را از دین بزداید، در نتیجه بزرگ‌ترین درب، از درب‌های هدایت همین دور نمودن

این کارکردها و خالص‌سازی دین می‌باشد (همو، ۱۴۰۳، ص ۳). یکی از شاگردان این مکتب نیز معتقد است: «معارف فلسفی در بیشتر مباحث مهم اعتقادی با معارف دینی و وحیانی مطابقت ندارد» (ر.ک: سیدان، ۱۳۸۰، ص ۷-۱۱).

پاسخ

نمی‌توان به صورت مطلق گفت دین برای از میان‌بردن علوم بشری و از آن جمله علوم فلسفی آمده است؛ زیرا برخی موارد در قرآن و سنت یافت می‌شود که در آنها یا استدلال فلسفی به کار رفته و یا با استدلال فلسفی قابل اثبات است.

الف) خداوند در قرآن کریم آنجا که در صدد بیان توحید است، می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲). استدلال این آیه به صورت قیاس استثنایی می‌باشد، یا آنچه در سوره اخلاص از احدیت خدا مطرح است، از سنخ مسائل فلسفی می‌باشد.

ب) سنت نیز دارای مواردی از استدلال‌های فلسفی است؛ مانند بعضی از مطالب حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه که فرضاً در خطبه اول می‌فرمایند: «حقیقة التوحید نفی الصفات عنه» و بیشتر بحث‌های نهج البلاغه‌ای درباره توحید و بساطت مطلقه و نفی هرگونه کثرت و تجزی و نفی مغایرت صفات با ذات، بحث‌های عقلی و فلسفی خاص است.

البته این‌گونه نیست که همه مسائل دینی قابل درک و تحلیل فلسفی باشند، بلکه برخی معارف دینی خارج از توان درک و تحلیل عقلی فلسفی‌اند؛ مانند

جزئیات دقیق از اعتقادات، احکام و اخلاق. این دسته از معارف، فراعقلی یعنی خارج از حوزه ادراکات عقلی‌اند. ملاصدرا به نقل از غزالی می‌گوید:

در قلمرو ولایت، وجود امور خردگریز ممکن است. اموری که با ابزار عقل به تنهایی قابل درک نیستند و کسی که میان مسائل خردستیز و امور خردگریز تفاوت نگذارد، ارزش گفت‌وگو ندارد و باید با نادانی‌اش رها شود (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۲۲).

ملاصدرا می‌گوید:

پاره‌ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت به حدی رسیده که از قلمرو عقل و اندیشه بیرون‌اند و تنها راه شناخت آنها ولایت و نبوت است. نسبت محدوده عقل و نور اندیشه با قلمرو ولایت و نور آن، همچون نسبت نور حس با نور فکر است؛ بنابراین در آن قلمرو از نیروی عقل و اندیشه کار چندانی ساخته نیست (شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۴۷۹).

عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است و از این قبیل است معرفت روز قیامت که به قدر پنجاه هزار سال دنیاست، سرّ حشر، رجوع جمیع خلائق به پروردگار عالم، حشر ارواح و اجساد، معنای صراط و میزان، سرّ شفاعت، معنای کوثر و درخت طوبی و بهشت و دوزخ و طبقات هریک، معنای اعراف و نزول ملائکه، سرّ معراج روحانی و جسمانی که مخصوص خاتم‌الانبیاست و سایر احوال آخرت و هرچه از این مقوله از انبیاء^{علیهم‌السلام} حکایت کرده‌اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری از ادراک آن عاجز است و جز به نور متابعت وحی و اهل بیت نبوت^{علیهم‌السلام} نمی‌تواند به درک آن برسد (همو، ۱۳۷۸، ص ۵۸-۵۹).

ملاصدرا در مقدمه تفسیر سوره واقعه می‌نویسد:

من در گذشته بسیار در کتب حکما دقت می‌کردم، طوری که گمان کردم به

جایی رسیده‌ام؛ ولی وقتی چشم بصیرتم باز شد، خود را خالی از حقایق دیدم؛ زیرا بعضی از معارف، تنها با نور ولایت و نبوت منکشف می‌شود (همو، ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۱۰).

با این بیان روشن شد که ملاصدرا معتقد است عقل بشر در ابتدا برخی از آنچه را شرع می‌گوید از پیش خود می‌فهمد؛ ولی حقایق غیبی و عمق بیشتر از حقایق در دسترس عقل بشر نیست. این حقایق فقط با نور ولایت و نبوت منکشف می‌شود؛ ولی این مطلب بدین معنا نیست که میان آنچه عقل انسان درک می‌کند و آنچه در شرع می‌باشد، در آنچه عقل انسان می‌فهمد تباین باشد، بلکه عقل در آنچه می‌فهمد، همان را می‌فهمد که شرع می‌گوید.

دلیل دوم: مناقضه توصیف حقایق دینی در کتاب و سنت با اقوال فلاسفه

میرزاهمدی اصفهانی معتقد است:

لو راجعت الكتاب والسنة و ما ذكره في أبواب العوالم الجسمية و لا سيما الجنة والنار، لثرى مناقضة كل ما جاء به الشريعة مع جميع القواعد الفلسفية؛ اگر به کتاب و سنت و آنچه ایشان در باب عوالم جسمیه و به خصوص بهشت و جهنم مراجعه کنی، می‌بینی هرچه در شریعت آمده، با همه قواعد فلسفی مناقض است (اصفهانی، ۱۳۷۰، ص ۷۸).

آقای سیدان، یکی از شاگردان مکتب تفکیک در مقام بیان و کشف تضادها و اصطکاک‌های مبانی و معتقدات ملاصدرا و حکمت متعالیه او با بسیاری از مسائل اساسی و معتقدات بنیادی مکتب وحی، موارد را چنین بیان می‌کند:

۱. در حکمت متعالیه، رابطه میان خلق و خالق، سنخیت است، در حالی که از منظر قرآن و حدیث، این رابطه تباین قطعی معرفی شده است.

۲. در حکمت متعالیه، وجود و موجود، منحصر در یک حقیقت است و در دیار حقیقت، موجودی جز خدا نیست و بقیه موجودات، تجلی ذات و صفات اوست که در حقیقت آن هم عین ذات اوست؛ ولی اساس توحید دین، نفی سنخیت میان خالق و مخلوق است.
۳. در حکمت متعالیه، علم و اراده حضرت حق یک چیز است، در حالی که همین علم و اراده در قرآن و حدیث، دو چیز تعریف شده است.
۴. در حکمت متعالیه، عالم مجردات، قدیم و عالم ماده، حادث به حدوث جوهری است؛ ولی از نظر دین و وحی ماسوی‌الله، حادث حقیقی و مسبوق به عدم است.
۵. در حکمت متعالیه، فاعلیت حضرت حق، بالتجلی است؛ ولی در قرآن، فاعلیت حضرت حق بالقدرة والمشیة است.
۶. در حکمت متعالیه، انسان مجبور است در شکل اختیار؛ ولی در دین، انسان مختار است به حقیقت اختیار با تملیک استطاعت از سوی پروردگار.
۷. در حکمت متعالیه، معاد، معاد روحانی مثالی است؛ ولی در دین و قرآن و حدیث، معاد، جسمانی عنصری مادی است.
۸. در حکمت متعالیه، بهشت و دوزخ منشأ نفس (قائم به نفس) است؛ ولی در دین، بهشت و جهنم، دارای وجود خارجی مستقل و غیر از انشئات نفس است.
۹. در حکمت متعالیه، خلود در دوزخ نوعی است؛ ولی از منظر قرآن و حدیث، خلود افراد معاند است.

پاسخ

صدرالمتألهین می گوید:

بارها اشاره شد که حکمت، هیچ گونه مخالفتی با شرع ندارد، بلکه مقصود هر دو، معرفت حق تعالی است. این معرفت اگر از وحی حاصل شود، نبوت نام می گیرد و اگر از سلوک و کسب به دست آید، حکمت و ولایت نامیده می شود؛ گرچه بعض محرومین از تأیید الهی، قادر به تطبیق خطابات شرعی بر براهین حکمی نیستند؛ زیرا این مهم، علاوه بر تسلط به حکمت، نیازمند تأیید الهی و اطلاع از اسرار نبوت است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۳۲۶).

عبارت ملاصدرا در جای دیگر چنین است:

حاشی الشریعة الحقة الإلهیة البیضاء أن تكون أحكامها مصادمة لمعارف الیقینیة الضروریة و تباً لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للكتاب والسنة: هرگز شریعت تابناک الهی، تعارضی با معارف یقینی ندارد و نابود باد فلسفه ای که اصول آن مطابق کتاب و سنت نیست (همان، ج ۷، ص ۳۲۶). و نیز می گوید:

این بنده ذلیل از هر گفتار، کردار، اندیشه و نوشته ای که نسبت به درستی پیروی از شریعت اسلام زیان برساند، یا بوی اهانت به دین دهد و یا چنگ زدن به ریسمان محکم الهی را ضعیف نمایان کند، به پروردگار بزرگ پناه می برم؛ زیرا به یقین می دانم کسی را امکان بندگی شایسته الهی نیست، مگر به واسطه انسانی که از اسم اعظم الهی آگاه باشد و او کسی جز انسان کامل و خلیفه اکبر الهی نیست (شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۶۹).

از نظر ملاصدرا، کسی که با دین انبیا مخالفت کند، از حکما نیست: «من لم یکن دینه دین الأنبیاء ﷺ فلیس من الحکمة فی شیء و لایعد من الحکماء من لیس له قدم

راسخ فی معرفة الحقائق» (همو، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۰۵).

از آنجا که وی به هماهنگی عقل، کشف و وحی اعتقاد دارد، با سه دیدگاه «اخباری‌گری»، «تصوف دروغین» و «فلسفه‌ای که به خیال عقل‌مداری از وحی فاصله گرفته است» مخالفت می‌کند.

ملاصدرا می‌گوید:

چگونه ممکن است کسی که به تقلید کورکورانه از روایات و اخبار قناعت کرده و شیوه‌های برهانی و عقلی را انکار می‌نماید، به حقیقت دست یابد؟ آیا نمی‌داند که یگانه مستند شریعت، سخن پیامبر ﷺ است و اثبات صدق سخن پیامبر نیز بدون استناد به دلایل عقلی امکان‌پذیر نیست؟ و چگونه کسی که به صرف بحث عقلی اکتفا می‌کند و از نور وحی بهره نمی‌برد، به راه صواب هدایت می‌شود؟ آیا نمی‌داند که میدان تاخت عقل، کوچک و باریک است؟ کسی که میان عقل و شرع جمع نکند، گمراه می‌شود. مثل عقل، مثل چشمانی است که از آفات و امراض سالم باشد و مثل قرآن، مثل خورشیدی است که نور عالمگیر دارد؛ بنابراین کسی که از برهان روگردان است و به قرآن اکتفا می‌کند، همانند کسی است که از نور خورشید چشم‌پوشی می‌نماید که هیچ تفاوتی میان او و نابینایان نیست [زیرا با چشم بسته نمی‌توان از نور بهره برد]. وحی و عقل هر دو نورند و وحی همراه عقل، نور علی نور (همو، ۱۳۶۷، ص ۳۸۷-۳۸۸).

ملاصدرا در رد تصوف دروغین، کتاب **کسر اصنام الجاهلیه** را نوشت. به نظر او مجرد کشف بدون برهان در سلوک عرفانی کافی نیست؛ همان‌گونه که صرف بحث و نظر بدون کشف و بصر نیز کمبود بزرگی در سیر و سلوک است (همو، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۲۴).

او در بیان اهمیت شهود می گوید: «حقیقة الحکمة إنما تنال من العلم اللدنی و ما لم يبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حکمة» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

صدرا درباره فیلسوفی که از وحی دوری گزیده، می گوید:
 مَنْ أَثْبَتَ فَلَکاً و لم یَرَ مَلْکاً و أَثْبَتَ مَعْقُولاً و أنکر منقولاً فهو کالأعور
 الدجال ...:

کسی که در اثبات فلک بکوشد و ملک را نبیند، از معقول پیروی نماید و منقول را انکار کند؛ همانند انسان یک چشم فریبکار است. چرا با دو دیده نمی نگرد ... و چرا میان معقول و منقول و عقل و شرع جمع نمی کند؟ شرع، عقل ظاهر است و عقل، شرع باطن (همو، ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۱۲۴).

دلیل سوم: عدم توجه به اقوال فلاسفه در گفتار پیامبر ﷺ

از دلایلی که میرزا مهدی اصفهانی بر بی اعتباری علوم بشری و مخلوط نبودن آن با علوم الهی بدان اشاره می کند اینکه او می گوید این گفته ها پیش از نبی خاتم ﷺ در میان بشر متداول بوده است؛ از این رو، سکوت پیامبر در قبال اقوال گوناگون بشری ممکن نیست، در حالی که ایشان اشرف انبیای خدا در تعلیم معارف الهی اند و باید در قبال چنین اقوالی سکوت نکنند. پس اگر مورد قبول بودند باید آنها را به پیامبر و جانشینان او برای هدایت بشر و گمراه نشدن آنها اعلان نماید. در تاریخ و روایات نه تنها چنین چیزی در آموزه های دینی از جانب خدا نیست، بلکه آنچه از کلام ائمه در این باب وارد شده، بر خلاف این موضوع می باشد (اصفهانی، ۱۴۰۳، ص ۱۴).

پاسخ

درباره این اشکال حتی اگر مسئله وجود روایاتی را که در تقابل با فلاسفه و آموزه‌های فلسفی است، کنار بگذاریم، در جایی از آثار نقلی یعنی قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام دیده نشده است که تأیید یا تبلیغی از آموزه‌های فلسفی شده باشد؛ یعنی با این عنوان که فلسفی‌اند؛ ولی در عین حال برخی روایتی را در این باب ذکر کرده‌اند که هم به لحاظ دلالتی و هم به لحاظ سندی کاملاً مخدوش است. روایت این‌گونه است:

یروی فی بعض الرافدات ان عمرو بن العاص قدم من الاسکندریة علی رسول الله صلی الله علیه و آله فسأله عما رأى فی الاسکندریة، فقال: یا رسول الله! رأیت أقواماً یتطیلسون و یجتمعون حلقاً و یذکرون رجلاً یقال له: أرسطاطالیس لعنه الله تعالی، فقال صلی الله علیه و آله: مه یا عمرو! ان أرسطاطالیس کان نبیاً فجعله قومه: گاهی که عمرو عاص از اسکندریه بر رسول خدا وارد شد، از او پرسید در آنجا چه دیده‌ای؟ گفت: گروهی چند دیده‌ام که طیلسان در برداشتند و حلقه حلقه گرد هم می‌نشستند و مردی را به نام ارسطاطالیس (لعنة الله تعالی) نام می‌بردند. پیامبر فرمود: ای عمرو! باز ایست. ارسطاطالیس پیغمبری بود که قوم وی او را نشناختند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰، ص ۱۹-۲۹).

وجود کسی مانند عمرو عاص در این روایت کافی است که همه چیز این روایت زیرسؤال رود؛ یعنی حتی در صورت نبود ضعف در دیگر روایات این حدیث، وجود چنین فردی در رد این حدیث کافی می‌باشد. البته روایات دیگری نیز با همین مضمون نقل کرده‌اند، با وجود این، بزرگان زیادی نیز بودند که نبی بودن حکمای یونان را نپذیرفته، در خوش‌بینانه‌ترین حالت آنها را از

شاگردان با واسطه انبیا دانسته‌اند. نکته دیگر اینکه با توجه به آنچه از حکمای یونان باقی مانده [که کم نیز نیستند] و مقایسه‌ای که میان تعالیم آنها و تعالیم انبیا می‌توان انجام داد، یک نتیجه به دست می‌آید و آن اینکه این تعالیم از یک گونه نیستند و تعارض‌های بسیار و گاه بزرگی ملاحظه می‌شود که از ساحت انبیا به دور است؛ به عنوان مثال، به پرستش الهه‌ها و بت‌های متعدد می‌توان اشاره کرد. انبیا بیش از همه بر دو مطلب تأکید می‌کرده‌اند: «توحید» و «معاد». آنچه حاصل تفحص محققان در آثار این فلاسفه است، مؤید این مطلب نیست. این مطالب درباره فلاسفه یونان می‌باشد؛ ولی درباره فلاسفه مسلمان چنین نیست؛ زیرا ایشان تحت تأثیر اسلام تعبداً به این مسائل اعتقاد داشتند.

دلیل چهارم: نکوهش فلاسفه و عرفا و نکوهش نظرات این دو در برخی روایات

مرحوم میرزاهمدی در کتاب ابواب‌الهدی می‌نویسد:

هذا مضافاً إلى ما ورد من أهل بيت العصمة عليهم السلام الروایات الصریحة فی طعن الطائفتین والطنع فی مقالاتهم بحیث كان أصحاب الائمة عليهم السلام معرضین عن أهل الفلسفة والعرفان و لهذا كتبوا فی الرد علی الطائفتین کتباً ... مضافاً إلى تصریح الآیات والروایات والادعیة والخطب عن الائمة عليهم السلام بخلاف مطالب هؤلاء القوم مما لا یکاد یحصی، و لهذه الجهة أعرض المسلمون والمؤمنون عنهم فی عصر الائمة عليهم السلام إلى هذه الأعصار و كانت الطائفتان فی کل الأعصار یتقون عن أهل الایمان فلا یظهرون مقالاتهم عند عامة المؤمنین (اصفهانى، ۱۴۰۳، ص ۴۴).

وی در کتاب معارف‌القرآن می‌گوید:

تأییدی بر علوم فلسفی از ائمه عليهم السلام نرسیده است، بلکه بر رد و در دوری از

آن احادیثی نقل شده، مثل روایت امام صادق علیه السلام:
 و لهذا قال الصادق علیه السلام فی توحید المفضل: فتباً و خيبة و تعساً لمتحلی الفلسفة...؛
 و از این رو، امام صادق علیه السلام در **توحید مفضل** فرمود: پس نابودی و ناکامی
 باد بر مدعیان فلسفه (همو، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۵۷).
 مورد دیگر، روایتی است که مرحوم شیخ مجتبی قزوینی در **بیان الفرقان**
 ذکر کرده است:

سید مرتضی با سند از امام عسکری علیه السلام نقل کرد که ایشان خطاب به
ابوهاشم جعفری فرمودند: ای *ابوهاشم!* زمانی بر این مردم خواهد آمد که
 صورت هایشان خندان و شادان و قلب هایشان تاریک و گرفته است. سنت
 در میان ایشان بدعت و بدعت در نزد ایشان سنت است. مؤمن در میان آنان
 تحقیر شده و فاسق نزد ایشان گرامی است. حاکمان ایشان نادان و ستم پیشه
 و عالمان شان قدم نهاده در تاریکی اند. بی نیازان ایشان زاد و توشه نیازمندان
 را می ربایند و خرد ایشان بر بزرگشان پیشی می گیرد. هر نادانی نزد ایشان
 دانا، ... میان مخلص و ریاکار فرقی نمی نهند و گرگ را از میش
 بازمی شناسند. علمای ایشان بدترین خلق خدا در روی زمین اند؛ زیرا به
 فلسفه و تصوف متمایل اند و قسم به خدا که همانا ایشان اهل روی گردانی
 از دین خدا و تحریف در آن اند. در حب و دوستی مخالفان ما افراط
 می ورزند و شیعیان و دوستان ما را به گمراهی می کشند. اگر به مقام و
 منصبی برسند، از رشوه سیر نمی شوند و اگر در میان مردم خوار گردند،
 ریاکارانه خدا را عبادت می کنند. همانا ایشان رهن راه مؤمنان و
 فراخوانندگان به مرام بی دینانند؛ پس هر که ایشان را درک کرد، از آنها
 برحذر باشد و دین و ایمان خود را از ایشان حفظ کند. ای *ابوهاشم!* این
 چیزی است که پدرم از پدرانش از جعفر بن محمد علیه السلام برایم روایت کرده

است و این [حدیث] از اسرار ماست؛ پس آن را کتمان کن (قزوینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰-۱۱ / محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۳۸۰، ح ۲۵).

پاسخ

مکتب حکمت متعالیه در برابر این اشکال، بی‌پاسخ نیست. شاگردان این مکتب در تضارب آراء، پاسخ‌هایی داده‌اند که برخی آورده می‌شود. ایشان در بررسی روایت اول معتقدند:

۱. متحلی‌الفلسفه با فلاسفه متفاوت است. متحل به معنای مدعی است و منظور از متحلی‌الفلسفه، مدعیان فلسفه و فیلسوف‌نمایان‌اند. در روایت نخست آنچه مورد ذمّ و نفرین قرار گرفته، مدعیان فلسفه است، نه فیلسوفان و فلسفه.
۲. در این روایت، فیلسوف‌نمایان زندقه که تدبیر در عالم و مدبر آن را انکار می‌کنند، نکوهش شده‌اند. شاهد این سخن، عبارت پایانی روایت است. در این عبارت مدعی فیلسوف‌نمایان، نفی تدبیر در آفرینش را بیان می‌کند. این مدعا با مدعی بسیاری از فلاسفه ناسازگار است. فلاسفه الهی همه تدبیر در آفرینش را پذیرفته‌اند. این سخن نمی‌تواند ناظر به فلاسفه و حکما باشد.
۳. در همین روایت از ارسطو که اتفاقی بودن عالم را رد می‌کند، تمجید شده است.

اینها را دلیل گرفته‌اند بر آنکه در عالم آفرینش تعمد، تقدیر و اندازه‌گیری صحیح به کار نرفته، بلکه صدقۀ و بر حسب اتفاق پدیدار شده است. ارسطاطالیس، رد گفتارشان را کرده به اینکه آنچه صدقۀ و بر حسب اتفاق واقع می‌شود، چیزهایی است که یک بار در خارج از متعارف صورت می‌گیرد، به

جهت عللی که بر طبیعت وارد می شود و آن را از مسیر طبیعی خود و از مجرای عادی خود برمی گرداند و به منزله امور طبیعی‌ای نیست که بر شکل واحدی پیوسته و به طور دائم جریان متداوم داشته باشد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۹).

بررسی روایت دوم

۱. این روایت نیز بر فرض پذیرش صحت آن، ناظر به فلسفه و عرفان نیست، بلکه در مذمت کسانی است که از فلسفه و عرفان پللی برای رسیدن به مطامع دنیوی می سازند. عبارات بعدی که وصف این عالمان می باشد، شاهد این مدعاست. ریاکاری، رشوه‌پذیری و میل به مخالفان اهل بیت علیهم السلام و

۲. در برخی روایات از فقها و متکلمان انتقاد شده است. این روایات را نمی توان بر نفی فقه و کلام تفسیر کرد:

سیأتی علی أمتی زمان لا یبقی من القرآن إلا رسمه و من القرآن إلا إسمه، یسمون به و هم أبعدا الناس منه، مساجدهم عامرة و هی خراب من الهدی، فقهاء ذلک الزمان شرّ فقهاء تحت ظل السماء، منهم خرجت الفتنة و إلیهم تعود:

روزگاری بر امت من خواهد رسید که جز نگارش قرآن از آن چیزی باقی نیست و جز نام اسلام از آن نمانده است. مسلمان نامیده می شوند؛ ولی دورترین مردم از اسلام اند. مسجدهایشان آباد است؛ ولی از بنای هدایت ویران است. فقیهان آن زمان بدترین فقهای زیر آسمان اند. فتنه‌ها از ایشان برمی خیزد و به ایشان برمی گردد (همان، ج ۲، ص ۱۰۹).

علامه طباطبایی در پرسشی به توجیه این روایات می پردازد:

پرسش: روایاتی که درباره ذمّ اهل فلسفه به ویژه در دوره آخرالزمان وارد

شده - چنان‌که در کتب حدیثی همچون بحارالانوار و حدیقه‌الشیعه مسطور است - متوجه چه کسانی می‌شود و منظور از این احادیث چیست؟

پاسخ: دو یا سه روایتی که در بعضی از کتب در ذمّ اهل فلسفه در آخرالزمان نقل شده، بر تقدیر صحت، متضمن ذمّ اهل فلسفه است، نه خود فلسفه؛ چنان‌که روایاتی نیز در ذمّ فقهای آخرالزمان وارد شده و متضمن ذمّ فقهاست، نه فقه اسلامی و همچنین روایاتی نیز در ذمّ اهل اسلام و اهل قرآن در آخرالزمان وارد شده مانند: «لایقی من الاسلام الا اسمه ولا من القرآن الا رسمه» که متوجه ذمّ خود اسلام و خود قرآن نیست.

اگر این روایت‌ها که خبر واحد ظنی‌اند، در خود فلسفه بود و مسائل فلسفی - چنان‌که در پاسخ پرسش دوم گذشت - مضموناً همان مسائلی است که در کتاب و سنت وارد شده، این قدح عیناً قدح در کتاب و سنت بود که این مسائل را با استدلال آزاد بدون تعیید و تسلیم مشتمل شده است. اصولاً چگونه متصور است که خبری ظنی در برابر برهان قطعی یقینی قد علم کرده، ابطالش کند؟!

دلیل پنجم: نقشه دستگاه خلافت بر ضد معارف اهل بیت علیهم‌السلام

میرزاهمدی و اصحابش معتقدند فلسفه و اندیشه‌های فلسفی به امر دستگاه خلافت برای معارضه با آرای ناب دینی و دامن‌زدن به نزاع‌ها و ستیزهای فکری و سپس از میان بردن همدلی‌ها و همراهی‌ها، از متون یونان باستان ترجمه شده و بسط یافته است. به اعتقاد اینان، یکی از دلایل عقب‌ماندگی فکری مسلمانان، همین رجوع به دانش‌های یونانی است.

میرزاهمدی اصفهانی در کتاب ابواب‌الهدی از علامه محمدتقی مجلسی رحمته‌الله صاحب

بحار الانوار نقل می‌کند:

می‌گوییم: این جنایت بر دین و ترویج کتاب‌های فلاسفه در میان مسلمانان از بدعت‌های خلفای جور و دشمنان امامان دین و به منظور بازداشتن مردم از ایشان و از دین مبین بوده است. شاهد بر این، مطلبی است که صفدی در کتاب **لامیة العجم** گفته است و آن اینکه مأمون، در آن هنگام که با برخی از پادشاهان مسیحی - که گمان کنم پادشاه قبرس باشد - پیمان صلح و دوستی برقرار کرد، از آنها درخواست کرد که کتاب‌های کتابخانه یونان را برای او بفرستند و مجموعه‌ای از کتاب‌ها نزد آنها بود که کسی بدان‌ها دسترسی نداشت. آن پادشاه، خواص از مشاوران خود را جمع و در این رابطه با آنها مشورت کرد. همه آنها نظرشان بر این قرار گرفت که او این کار را نکند، جز یکی از روحانیون آنها که گفت: این کتاب‌ها را به سوی آنها بفرست؛ چه، این کتاب‌ها بر دولتی شرعی و دینی وارد نشده، مگر آنکه آن را به فساد کشانیده و در میان پیروانش اختلاف افکنده است (اصفهانی، ۱۴۰۳، ص ۴-۵).

وی باز در باب حادی عشر از **ابواب الهدی** در رد مخلوط کردن علوم بشری و علوم الهی چنین می‌گوید: «ظلم عظیم و جنایت بزرگ ستمگران بر رسول و ائمه طاهرين علیهم‌السلام به واسطه اختلاط علوم بشری و داخل نمودن آنها در علوم ائمه است».

محمد رضا حکیمی در کتاب **مکتب تفکیک**، همین نظریه را مطرح می‌کند و آغازگر این جریان را معاویه می‌داند که با نزدیک کردن لاهوت مسیحی و دانایان آنان به خود، به ترویج معارف‌شان در جامعه پرداخت. سیاست ترویج معارف وارداتی غیراسلامی در زمان خلفای عباسی به اوج خود رسید. وی سه هدف را

برای این سیاست تصویر می‌کند: نخست، بستن درب خانه اهل بیت علیهم‌السلام و مشغول کردن مردم به علوم وارداتی و در نتیجه احساس بی‌نیازی مردم از اهل بیت علیهم‌السلام؛ دوم، ایجاد اختلاف و تفرقه در میان امت اسلامی برای تسلط بیشتر بر آنان؛ سوم، نفوذ فرهنگی در میان مسلمانان که از دو گروه برای این امر استفاده می‌شد؛ یکی دین‌فروشان ظاهرالصلاح از راه جعل حدیث و دیگری دین‌ستیزان نفوذی از راه ترویج فرهنگ‌های بیگانه (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۵-۳۲۷).

بر این نظریه نیز شواهدی ذکر شده که از جمله می‌توان به حکایت نقل شده از علامه مجلسی اشاره کرد. همچنین، این نکته که اگر بنای خلفا ترویج علم و توسعه دانش بود، پس چرا از نشر علوم اهل بیت جلوگیری می‌کردند؟ در حالی که خلفای جور از هیچ ستمی به اهل بیت علیهم‌السلام دریغ نکردند و مانع ترویج عقایدشان در میان امت اسلامی بودند. علاوه بر این، خلفا در اصل ترجمه و انتخاب کتب برای ترجمه هیچ مشورتی با اهل بیت علیهم‌السلام نداشتند. میرزاهمدی و اتباعش آثار نهضت ترجمه را بسیار شوم می‌دانند و گاهی ضرر آن را برای اسلام، همسان سقیفه می‌شمرند.

سپس در زمان مولایمان امام رضا علیه‌السلام و پس از ایشان مصیبت بزرگ دیگری، بزرگ‌تر از مصیبت اول [سقیفه] برای اسلام اتفاق افتاد و آن هم ترجمه فلسفه و انتشار آن در میان مسلمانان به دستور رشید ملعون بود تا اینکه قواعد آن تثبیت و دلایل آن در قلوب مسلمانان راسخ شد (حلبی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۶).

علاوه بر موارد ذکر شده در آثار میرزاهمدی و شاگردانش، موارد دیگر مانند: کوچک شمردن علوم اهل بیت و تأویل آن، احساس بی‌نیازی مردم از رجوع به اهل بیت، وابسته دانستن فهم روایات به آموختن فلسفه یونانی،

بی‌اعتنایی به روایات متعارض با قواعد فلسفی و طرد این روایت، غلبه جهالت بر مردم، تشکیک علمای عامه در بسیاری از معارف قرآنی با تمسک به معارف یونانی، راه یافتن اجمال به روایات، تورم یافتن اصول عقاید و راه‌یابی اختلافات به آن، دورماندن از فهم ناب معارف و حیانی، فراموشی زبان و جایگزینی زبان اصطلاحات از جمله آثار سوئی است که برای ترجمه آثار فلسفی یونان برشمرده‌اند.

پاسخ

شاگردان حکمت متعالیه در نقد این ادعا، دلایلی را در خلال نکات ذیل برشمرده‌اند:

اول، حتی اگر این ادعا ثابت شود که هدف خلفای جور از نهضت ترجمه، مبارزه با معارف اهل بیت علیهم‌السلام بوده؛ دلیلی بر نفی علوم وارداتی نمی‌شود. باید محتوای ترجمه بررسی شود که آیا درست است یا خیر و نباید خاستگاه و انگیزه‌ها باعث شود که به بطلان آن قائل شویم و دچار مغالطه انگیزه و انگیزه‌شویی شویم. از بسیاری آموزه‌های دینی مانند مهدویت نیز سوء استفاده شده است و این انگیزه نمی‌تواند دلیلی بر بطلان باشد.

دوم، بر فرض صحت ادعا، با مشاهده تاریخ می‌توان گفت خلفای جور در این هدف شکست خوردند. مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام چه پیش و چه پس از نهضت ترجمه، خود را از اهل بیت غنی می‌دانستند و ارادتمندان نیز همچنان از علم‌خاندان عترت بهره می‌گرفتند.

سوم، صرف نظر از هدف خلفا از آغاز نهضت ترجمه، ادامه و بسط آن به

وسيله علمای اسلام برگرفته از تشويق قرآن و روايات به فراگیری علم و حکمت و دعوت به تعقل و تفکر بوده است.

چهارم، هدف خلفا باعث بی‌نیازی از مباحث عقلی و یادگیری علوم دیگران نمی‌شود. علامه طباطبایی پس از بیان احتمال هدف خلفا می‌گوید:

ولی آیا این منظور ناموجه حکومت‌های وقت و سوء استفاده‌شان از ترجمه و ترویج الهیات، ما را از بحث‌های الهیات مستغنی می‌کند و موجب می‌شود که از اشتغال به آنها اجتناب و خودداری کنیم؟ متن الهیات، مجموعه بحث‌هایی است عقلی محض که نتیجه آنها اثبات صانع و اثبات واجب‌الوجود، وحدانیت و سایر صفات کمال او و لوازم وجود از نبوت و معاد می‌باشد. اینها مسائلی هستند به نام اصول دین که ابتدائاً باید از راه عقل اثبات شوند تا ثبوت و حجیت تفصیل کتاب و سنت تأمین شود.

پنجم، با نگاهی به سیاهه آثار برشمرده برای نهضت ترجمه و نیز نگاه به تاریخ، درمی‌یابیم بسیاری از این ادعاها بی‌دلیل و غیرواقعی است. علمای عامه پیش از نهضت ترجمه در بسیاری از معارف شیعی تشکیک کرده بودند و حتی خود نیز از مخالفان فلسفه بودند. احساس بی‌نیازی از اهل بیت علیهم‌السلام نیز نادرست است. علاوه بر اینکه ورود فلسفه باعث راه‌یافتن اجمال نشد، بلکه بسیاری از آیات متشابه به وسیله حکمت حل شد. همچنین، اگر ترجمه آثار فلسفی باعث هدم اسلام شد و همسان خطر سقیفه است، چرا ائمه علیهم‌السلام مسلمانان را از چنین خطری آگاه نکردند و در برابر آن مبارزه نکردند.

ششم، به نظر می‌رسد قرارداد بیت‌الحکمة در برابر بیت‌العترة بدون دلیل است و شاهد محکمی بر آن نیست. می‌توان گرایش مأمون به فکر اعتزالی و در

نتیجه عقل‌گرایی را بستری برای نهضت ترجمه برشمرد. مأمون با ترجمه آثار فلسفی و عقل‌گرایانه، به تفکر اعتزالی کمک کرد و در برابر ظاهرگرایان ایستاد. مبارزه او با ظاهرگرایان و تلاش برای حذف آنان می‌تواند مؤید این نظریه باشد. نکته جالب اینکه فلسفه در سیر تاریخ اسلام، بیشتر از جانب شیعیان و ارادتمندان به اهل بیت علیهم‌السلام توسعه داده شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۹۷۰، ج ۵، ص ۲۶۶-۲۵۹).

دلیل ششم

علاوه بر ادعای مکتب تفکیک بر تبیین برهان، عرفان و قرآن، فلاسفه نیز بر تبیین سه راه معرفتی و شناختی قرآن، برهان و عرفان تأکید دارند.

یکی از شاگردان مکتب تفکیک در جایی ضمن تأکید بر عدم امکان انطباق سه راه معارفی و شناختی یعنی وحی، عرفان و برهان، این مسئله را خلاصه نظریه تفکیکی‌ها می‌داند (ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶).

ایشان برای تأیید سخن خویش در عدم امکان جمع میان قرآن، عرفان و برهان، در موارد متعدد از آثار خود (ر.ک: حکیمی، ۱۳۸۲، ص ۸۰-۸۵ / همو، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳ / همو، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵-۱۷۶ / همو، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷) به این سخن از مرحوم علامه طباطبایی استناد می‌کند که ایشان در تفسیر المیزان ضمن اشاره به تلاش برخی دانشمندان برای جمع میان ظواهر دینی با مطالب فلسفی و عرفانی می‌گوید:

با وجود همه این تلاش‌ها، اختلاف ریشه‌دار [میان این سه مشرب و مکتب] همچنان باقی است و این کوشش‌های بسیار درباره ریشه‌کن کردن

اختلاف، نتیجه‌ای نداشته است جز محکم‌تر شدن ریشه‌های اختلاف و در کار خاموش کردن آتش اختلاف، ثمری نداده است جز هرچه بیشتر شعله‌ور ساختن آن آتش؛ به طوری که «الفیت کل تمیمه لاتنفع» چنان می‌یابی که هیچ دواایی برای این درد سودمند نیست (طباطبایی، ۱۹۷۰، ص ۲۸۲-۲۸۳ / نیز ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵-۱۷۶).

آقای حکیمی در جایی پس از اشاره به این سخن مرحوم علامه می‌نویسد: «اکنون در این سخنان تأمل کنید؛ آیا حاصل جز همان چیزی است که اصحاب [مکتب تفکیک] خراسان می‌گویند؟ و خلاصه آن دو جمله است: سه راه معارفی و شناختی وجود دارد و آن سه قابل انطباق نیست» (همان، ص ۲۸۱).

پاسخ

آنچه علامه در صدند آن را تبیین کنند، از برداشتی که ایشان از آن ارائه کردند، متفاوت است. علامه در صدند از تعصب پیروان محض عرفان یا فلسفه، با معتقدان و ظواهر دینی پرده بردارند، نه اینکه از اساس چنین کاری را صحیح ندانند. اگر به نظرات ملاصدرا دقت شود، از چنین سخنانی در کلام ایشان نیز وجود دارد.

ملاصدرا در مقدمه تفسیر سوره واقعه می‌نویسد:

من در گذشته بسیار در کتب حکما دقت می‌کردم، طوری که گمان کردم به جایی رسیده‌ام؛ ولی وقتی چشم بصیرتم باز شد، خود را خالی از حقایق دیدم؛ زیرا بعضی از معارف، تنها با نور ولایت و نبوت منکشف می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۱۰).

ایشان با اینکه به هماهنگی عقل، کشف و وحی معتقد است؛ ولی در عین

حال با سه دیدگاه «اخباری‌گری»، «تصوف دروغین» و «فلسفه‌ای که به خیال عقل‌مداری از وحی فاصله گرفته است» مخالفت می‌کند. وی می‌گوید:

چگونه ممکن است کسی که به تقلید کورکورانه از روایات و اخبار قناعت کرده و شیوه‌های برهانی و عقلی را انکار می‌نماید، به حقیقت دست یابد؟ آیا نمی‌داند که یگانه مستند شریعت، سخن پیامبر ﷺ است و اثبات صدق سخن پیامبر نیز بدون استناد به دلایل عقلی امکان‌پذیر نیست؟ و چگونه کسی که به صرف بحث عقلی اکتفا می‌کند و از نور وحی بهره نمی‌برد، به راه صواب هدایت می‌شود؟ آیا نمی‌داند که میدان تاخت عقل، کوچک و باریک است؟ کسی که بین عقل و شرع جمع نکند، گمراه می‌شود. مثل عقل، مثل چشمانی است که از آفات و امراض سالم باشد و مثل قرآن، مثل خورشیدی است که نور عالمگیر دارد؛ بنابراین کسی که از برهان روگردان است و به قرآن اکتفا می‌کند، همانند کسی است که از نور خورشید چشم پوشی می‌نماید که هیچ فرقی بین او و بین نابینایان نیست [زیرا با چشم بسته نمی‌توان از نور بهره برد]. وحی و عقل هر دو نورند و وحی همراه عقل، نور علی نور (شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۳۸۷-۳۸۸).

ملاصدرا در رد تصوف دروغین، کتاب **کسر اصنام الجاهلیه** را نوشت. به نظر او مجرد کشف بدون برهان در سلوک عرفانی کافی نیست؛ همان‌گونه که صرف بحث و نظر بدون کشف و بصر نیز کمبود بزرگی در سیر و سلوک است (همو، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۲۴).

او در بیان اهمیت شهود آورده است: «حقیقة الحکمة إنما تنال من العلم اللدنی و ما لم يبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حکمة» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

صدرا درباره فیلسوفی که از وحی دوری گزیده، می‌گوید:

مَنْ أَثْبِتَ فَلَكَاً وَ لَمْ يَرِ مَلَكَاً وَ أَثْبِتَ مَعْقُولَاً وَ أَنْكَرَ مَنقُولَاً فَهُوَ كَالْأَعُورِ
الدجال ...؛

کسی که در اثبات فلک بکوشد و ملک را نبیند، از معقول پیروی نماید و منقول را انکار کند، همانند انسان یک چشم فریبکار است. چرا با دو دیده نمی‌نگرد ... و چرا بین معقول و منقول و عقل و شرع جمع نمی‌کند؟ شرع، عقل ظاهر است و عقل، شرع باطن (همو، ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۱۲۴).

بررسی نظرات طرفین مبتنی بر آیات و روایات

هیچ دین، مذهب و نظام فکری مانند اسلام به تعقل توجه نداشته است. اهمیت توجه اسلام به تعقل به جهت کارکرد آن می‌باشد. همان‌گونه که در حدیث خلقت عقل بیان شده است: «اما انی ایاک آمر، و ایاک انهی، و ایاک اعاقب، و ایاک اثیب»، کارکرد عقل از عاقل صادر می‌شود. نتیجه تعقل عاقل به صورت احکام و کارکردهای عقلی از او صادر می‌شود. لازمه کارکرد صحیح و دینی عقل، عاقل بودن طبق موازین صحیح و دینی است. امیر مؤمنان علی علیه السلام عاقل را این‌گونه تعریف می‌کند:

قیل له صف لنا العاقل فقال: هو الذي يضع الشيء موضعه ثم قيل له: فصف لنا الجاهل فقال: قد فعلت:

عاقل کسی است که هر چیزی را در جای خود قرار می‌دهد و جاهل کسی است که چنین نمی‌کند (نهج البلاغه، ح ۲۳۵).

میان عقل و عاقل با کارکرد صحیح عقلی ارتباط مستقیم وجود دارد. امام کاظم علیه السلام در ذیل آیه «و ما يعقلها إلا العالمون»، بر ارتباط میان عقل و علم یا عاقل و کارکرد عقل تأکید می‌فرماید. این مسئله روشن است که اگر عقل هر سنخی

باشد، علومی که از آن نتیجه می‌شود، از همان سنخ خواهد بود. با توجه به اینکه استعمالات عقل، مشترک لفظی‌اند، علومی که از آنها نتیجه می‌شود، متفاوت‌اند؛ از این رو، نمی‌توان علمی را که حاصل نوعی فرایند عقلی است، در دستگاه و فرایند عقلی دیگری قرار داد؛ زیرا به جهت نبود سنخیت، تعارض و تضادهای فراوانی به وجود می‌آید. این موضوع از باب تقریب به ذهن، نظیر خودروهای سواری است که هرکدام کارکرد و فرایند یک کارخانه است؛ هرچند همه خودرو سواری‌اند؛ ولی هیچ قطعه‌ای از یکی از این خودروها با دیگر خودروهای سواری که از آن نوع نیستند، هماهنگ نیست و چنانچه چنین تحمیلی صورت گیرد و ناهماهنگی بعضی قسمت‌های مرتبط با آن هماهنگ شود، باز هم کارآیی قطعات اصلی را ندارد و نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّهُ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ وَ مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يَعْقِدْ قَلْبَهُ عَلَى
مَعْرِفَةِ ثَابِتَةٍ يَبْصُرُهَا وَ يَجِدُ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِ:

کسی که تعقل خدایی نکند، از خدا نمی‌ترسد و کسی که تعقل خدایی نکند، گره نمی‌خورد قلب او بر معرفت ثابتی که بصیرت پیدا نماید و حقیقت معرفت را در قلبش بیابد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷).

یعنی فقط تعقل خدایی با روح دین سازگار است و فقط نتیجه چنین تعقلی در دین، بصیرت و درک حقیقت را به دنبال دارد. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «لعن الله المعتزلة أرادت أن توحد فألحدت و رامت أن ترفع التشبيه فأثبتت» (سبحانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۱۹).

نتیجه اینکه ابتدا و انتها و چگونگی پیمودن مسیر در دستگاه تعقل دین

اسلام روشن شده است و از آن به صراط مستقیم یاد می‌شود و فقط یک صراط مستقیم میان این مبدأ و آن منتهای تصور شده است.

نقطه آغازین این حرکت، در آیه شریفه زیر به روشنی مشخص است:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ:

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. روش خدا تغییرپذیر نیست. آن دین قیّم [به حقیقت‌رسان] است [نه راه‌های دیگر]؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (روم: ۳۰).

خداوند در این آیه امر می‌کند که فقط نگاهت به دین باشد. این انحصار از «أقم وجهک لدین» و از امر «أقم» فهمیده می‌شود. از آنجا که این نگاه می‌تواند صورت‌های گوناگونی داشته باشد، خداوند به نوع این نگاه [حنیفاً] نیز تأکید می‌فرماید: «والْحَنِيفُ: الْمُسْلِمُ الَّذِي يَتَخَفُّ عَنِ الْأَدْيَانِ أَيْ يَمِيلُ إِلَى الْحَقِّ، وَقِيلَ: هُوَ الَّذِي يَسْتَقْبِلُ قِبْلَةَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ عَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ، عَلَى نَبِيْنَا وَعَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَقِيلَ: هُوَ الْمُخْلِصُ، وَقِيلَ: هُوَ مَنْ أَسْلَمَ فِي أَمْرٍ فَلَمْ يَلْتَوِ فِي شَيْءٍ، وَقِيلَ: كُلُّ مَنْ أَسْلَمَ لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَ لَمْ يَلْتَوِ، فَهُوَ حَنِيفٌ» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۵۷). این نگاه به دین نباید به هیچ چیز دیگری غیر از دین کم شود.

اما چگونه می‌توان چنین نگاهی به دین داشت؟ آیا این نگاه، زبان مشترکی برای همه انسان‌ها دارد که اسلام در دعوت خود بتواند با آن زبان مشترک، غیرمسلمان را به دین دعوت کند؟ آیه در ادامه توضیح این مطلب است: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا: بِرَأْسِاسِ فَطَرَتِ بَأَيْدِ بِيَدِ دِينِ نَزْدِيكٍ شَدًّا». اصل مشترک، همان فطرت است. با سرشت دست‌نخورده خدایی به

دین نگاه کنید، نه اینکه هرکس با پیش فرض فکری خود به سمت دین نگاه کند. چنین نگاه‌هایی دارای برداشت‌های متفاوت می‌باشد. به همین دلیل، در سوره شمس می‌فرماید: «قد أفلح من زکیها و قد خاب من دسیها: کسی که این فطرت را از زیادی پاک کرد، رستگار است و کسی که در آن دست برد، از رسیدن به حق ناامید است».

نگاه به دین براساس فطرت الهی، سنت خداست و هیچ‌گاه این سنت تغییری نمی‌یابد. البته در ذیل آیه کریمه به این مسئله توجه می‌دهد که نگاه بیشتر مردم به دین، این‌گونه نیست. هرکس به دین آن‌گونه که مألوف اوست، نگاه می‌کند، پیش فرض‌های افکار او بر نگاه وی به دین تأثیر می‌گذارد، در حالی که سنت الهی چنین نیست و روشن است که معرفت، حاصل معرفت حنیف دینی نخواهد بود؛ نگاه حنیف، معرفت حنیف به دست می‌دهد.

نکته دیگری که اهمیت توجه به آن اکنون پیش می‌آید، حاصل این توجه حنیف به دین است؛ یعنی متنها و مقصد از حرکت فطری چیست؟ امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه در این باره چنین می‌فرماید:

فبعث فیهم رسله و واتر إلیهم أنبیاه لیستادوهم میثاق فطرتهم و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول.
شکوفاکردن عقل به عهده پیامبران است؛ یعنی پیامبران عقل را از هوا و هوس خالی می‌کنند و ماهیت و حقیقتش را به بشر می‌نمایانند.

پیامبران از جانب خدا آمدند تا مردم را به پیمان فطری خدا بازآورند و نعمت‌هایی را که مردم فراموش کرده‌اند، به یاد آنها آورده، به واسطه تبلیغ و ارشادشان حجت را بر آنان تمام کنند و عقل آنها را شکوفا نمایند.

«اثاره» در لغت به معنای افشان کردن خاک‌های روی هم انباشته است، برای ظاهر شدن گنج و معدنی که در زیر خاک بوده و در این باره باید بگوییم پیامبران آمدند تا پرده‌های اوهام، خرافات و اباطیل را از روی حقیقت عقل انسان بردارند. پیامبران آمدند تا پرده‌های حرص، کبر و شهوتی را که روی عقل انسان‌ها کشیده شده، بردارند. پیامبران آمدند تا حجاب هوای نفس را که روی عقل مردم می‌باشد، کنار بزنند و عقل فطری آنها را مصفا، نورانی و پاک سازند تا حقایق را آن‌گونه که هست، به آنها نشان دهند تا آنها ببینند و درک کنند.

علت نگاه فطری به دین، ثمربخش بودن فقط این نوع نگاه است؛ یعنی فقط در این صورت است که میثاق فطری که خداوند از انسان گرفته، برآورده می‌شود و نعمت‌های فراموش شده یادآوری می‌شود. حضرت موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید:

يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ:

ای هشام! خداوند پیامبران و فرستادگان را مبعوث ننمود، مگر برای اینکه در مردم «تعقل عن الله» ایجاد نمایند.

حال پرسش اینکه آیا کارکردهای عقلی غیر از مسیر انبیا و اولیا، قادرند زمینه‌های تعقل خدایی را در انسان ایجاد نمایند؟ در پاسخ به این پرسش، خداوند چنین بیان می‌فرماید:

أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ:
آیا آن کس که به حق رهنمون است، به پیروی سزاوارتر است یا آنکه خود راه به جایی نمی‌برد، مگر آنکه او را راه نمایند. شما را چه می‌شود. چگونه قضاوت می‌کنید؟ (یونس: ۳۵).

کسی که خداوند او را هدایت نکرده باشد، هرچه تلاش کند، نمی‌تواند بر محدودیت‌های وجودی خویش غلبه کند. این محدودیت‌ها معرفت حاصل را با نقص همراه می‌کنند. هرچه را بشر درک می‌کند، خزائن آن نزد خداوند است: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنَهُ»؛ زیرا وصل معدن عظمت و نامحدود الهی است و نقص نمی‌یابد، چون از منشأ ناقص گرفته نشده است.

خداوند هدایت‌یافتگان و کسانی که قرآن را می‌فهمند و واجب است از آنها تبعیت شود، این‌گونه معرفی می‌نماید:

وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ:

تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنانکه] می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست» و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود (آل عمران: ۷).

لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَ مَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا:

لکن راسخان آنان در دانش و مؤمنان، به آنچه بر تو نازل شده و به آنچه پیش از تو نازل گردیده، ایمان دارند و خوشا بر نمازگزاران و زکات‌دهندگان و ایمان‌آوردندگان به خدا و روز بازپسین که به زودی به آنان پاداش بزرگی خواهیم داد (نساء: ۱۶۲).

چنین می‌نماید که کارکرد علم راسخان در علم، آن چیزی است که به نتیجه می‌رسد و خداوند به زودی به آنها پاداش عظیم خواهد داد.

اما در رابطه با این نکته که انسان دارای هیچ نور وجودی نباشد و همیشه

تاریک باشد، چیزی نیست که بتوان از آیات و روایات دلیلی را برای آن یافت. البته در جهت عدم پذیرش می‌توان استدلال‌های فراوانی ارائه کرد. حدیث اشاره عقول به وسیله پیامبران، کاملاً به وجود حقیقت عقل در نهاد انسان تأکید دارد. استدلال بر ضرورت پاک‌سازی دین از زنگارهای غیردینی نمی‌تواند دلیل بر این باشد که هرکس دیدگاه خود را به دین نسبت دهد و بخواهد با چنین حربه‌ای دیدگاه رقیب را از میدان بیرون کند.

نتیجه

آنچه پس از بحث و بررسی‌های پیشین قابل دفاع است اینکه کارکرد حقیقت عقل انسان در دین حجیت دارد. میان حقیقت عقل انسان و شرع هیچ تباینی وجود ندارد. پیامبران همه برای اشاره این عقل مبعوث شده‌اند. از سوی دیگر، تمام نور عقل در زیر ناخالصی‌ها مدفون نیست؛ زیرا در این صورت شناخت حقیقت و دنبال کردن آن هرگز میسر نمی‌بود. وقتی هیچ نقطه روشنی فراروی انسان نباشد، چگونه به سوی روشنایی راه ببیماید؛ ولی این‌گونه هم نیست که همه تکیه انسان بر همین فروغ ابتدایی عقل باشد و بخواهد با این فروغ همه چیز را دریابد. چنین امری مثل وزن کردن کوه با ترازویی است که با آن طلا وزن می‌کنند که امری محال می‌نماید. در نتیجه، ادعای مکتب تفکیک علاوه بر پاسخ‌هایی که از سوی طرفداران حکمت متعالیه داده شد، با بررسی صورت‌گرفته در آیات و روایات صحیح نیست؛ چون لحن آیات و روایات به گونه‌ای است که نشان می‌دهد عقل حقیقتی جزء ذات انسان است و وجود انسان آن‌گونه که ایشان معتقدند تاریکی ذاتی ندارد؛ زیرا میان تاریکی ذاتی و

روشنایی مطلق چه سنخیتی وجود دارد که از پس آن ذات تاریک به درک روشنایی نایل گردد. همان‌گونه که در کلام امیر مؤمنان علیه السلام آمده است، معرفت حقیقی در اختیار انسان نیست؛ ولی انسان از واجب معرفت حقیقی نیز دریغ نشده است. اگر واجب معرفت از او دریغ می‌شد، امکانی برای درک هیچ حقیقتی برای وی باقی نمی‌ماند.

مدعای فلاسفه و به خصوص حکمت متعالیه در ارائه تصویری از حقایق شرعی که دین برای توصیف آنها آمده، جای تأمل بسیار دارد؛ زیرا تأکید بر عقل لایبشرط یکی از شروط اساسی تفکر فلسفی است و محدودیت‌های چنین ابزاری تحلیل‌های آن را از حقایق دینی کم‌فروغ می‌نماید و از اینجا تخم تفاوت میان توصیف ایشان و توصیف دین کاشته می‌شود؛ برای نمونه، جایی که شرع بر معاد جسمانی تأکید دارد، ایشان به معاد روحانی و مثالی اصرار می‌ورزند، منظور بسته‌بودن راه تحلیل عقلی نیست، بلکه بهره‌بردن از ابزار و روش مناسب در جهت فطرت الهی عقل انسان است تا تحلیل‌های بشری هرچه بیشتر به حقیقت نزدیک شود.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن منظور؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
 ۲. ابن شعبه، حسن بن علی؛ تحف العقول؛ قم: دارالحديث، ۱۳۸۳.
 ۳. اصفهانی، میرزاهدی؛ ابواب الهدی؛ مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۱۲۴۱۲، تاریخ وقف ۱۴۰۳ق.
 ۴. —؛ معارف القرآن؛ مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی، [بی تا].
 ۵. —؛ معرفة العوالم؛ مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ش ۸۴۷۲، تاریخ وقف ۱۳۳۲ق.
 ۶. حسن زاده آملی، حسن؛ قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
 ۷. حکیمی، محمدرضا؛ «عقل خودبنیاد دینی»؛ تهران: همشهری ماه، ش ۹، آذر ۱۳۸۰.
 ۸. —؛ اجتهاد و تقلید در فلسفه؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
 ۹. —؛ پیام جاودانه؛ قم: دلیل ما، ۱۳۸۲.
 ۱۰. —؛ معاد جسمانی در حکمیت متعالیه؛ قم: دلیل ما، ۱۳۸۱.

۱۱. —؛ مکتب تفکیک؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۲. حلبی، شیخ محمود؛ تقریرات؛ مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ش ۱۲۴۸۰، تاریخ وقف ۱۳۷۰ق.
۱۳. سبحانی، جعفر؛ بحوث فی الملل والنحل؛ قم: حوزه علمیه، ۱۴۱۰ق.
۱۴. سیدان، جعفر؛ الفوائد النبویة؛ مشهد، ۱۳۸۰.
۱۵. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود؛ نزهة الأرواح و روضة الأفرح فی تاریخ الحكماء والفلاسفة؛ طبع حیدرآباد، ۱۳۶۵.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد؛ العرشية؛ بیروت: مؤسسه‌التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق، (الف).
۱۷. —؛ تفسیر القرآن‌الکبیر؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ ج ۶، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۲ق، (ب).
۱۸. —؛ الحکمة‌المتعالیة فی الاسفار الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
۱۹. —؛ سه رساله فلسفی؛ قم: دفتر تبلیغات مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.
۲۰. —؛ شرح اصول کافی؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۲۱. —؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اسلام و انسان معاصر؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.

٢٣. —؛ الميزان في تفسير القرآن؛ بيروت: منشورات مؤسسة الاسلامي للمطبوعات، ١٩٧٠م.
٢٤. قزويني، شيخ مجتبي؛ بيان الفرقان؛ مشهد: [بي نا]، ١٣٧٠ق.
٢٥. كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق؛ اصول كافي؛ تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٥.
٢٦. مجلسي، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.
٢٧. نوري، حسين بن محمد تقى؛ مستدرک الوسائل؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ١٤٠٨ق.

