

بررسی انتقادی نگره علم‌شناختی تفکیکی

حمیدرضا شاکرین*

چکیده

مباحث علم‌شناختی در ادبیات تفکیکی جایگاه درخور اهمیتی دارد. در این نگرش دیدگاه‌های ویژه‌ای درباره چستی علم، رابطه آن با نفس، ارزش علم و چگونگی به‌دست‌آوردن آن وجود دارد. این دیدگاه‌ها می‌تواند نقش چشمگیری در منطق فهم دین، معرفت‌شناسی دینی و علوم و معارف اسلامی در پی داشته باشد. مقاله پیش رو بر آن است مهم‌ترین مسائل مطرح‌شده در این مبحث را بررسی و داوری کند. براینکه پژوهش آن است که ادعای تفکیکیان در مابینت علم و نفس نادرست و دلایل آن مخدوش است و به سنجش‌ناپذیری معرفت می‌انجامد.

واژگان کلیدی: علم، علم‌شناسی، تجرد، تجرد علم، بینونت علم و نفس، نگره تفکیکی.

۵
ذهن

بررسی انتقادی نگره علم‌شناختی تفکیکی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. shakerinh@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۱۵

مقدمه

رویکرد تفکیک یا گرایش معارفی خراسان، جریانی در منطق فهم دین و معارف اسلامی است که برای آن قدمتی نزدیک به یک قرن بیان شده است؛ هرچند برخی مبانی یا دعاوی آن در آرای پیشینیان نیز یافت می‌شود. بن‌مایه گرایش تفکیکی این است که فلسفه و عرفان اندیشه‌هایی بشری بوده که با وحی انطباق نداشته است و التقاط‌آور و رهزن معرفت دینی‌اند و خلوص معرفت دینی ایجاب می‌کند که آنها را از ساحت اندیشه دینی زدوده و معرفت ناب و خالص را از سرچشمه اصیل آن- یعنی قرآن و عترت- دریافت.

پیشران این رویکرد در دوران معاصر آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ق) از شاگردان محقق نایینی است. وی در ۳۵ سالگی اجازه اجتهاد گرفت، در ۳۷ سالگی وارد حوزه خراسان شد و تا آخر عمر در حوزه علمیه مشهد مقدس به تدریس درس خارج و دروس معارفی اهتمام داشت (ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰-۲۲۱).

با رحلت میرزا مهدی اصفهانی جمعی از شاگردان او با تغییرات و اصلاحاتی به ترویج اندیشه‌های وی پرداخته، کوشیدند آن را به یک جریان فکری تبدیل کنند. شماری از آنان عبارت‌اند از: شیخ محمود حلبی تولایی (خراسانی) (۱۳۱۸-۱۴۱۸ق)، بنیان‌گذار انجمن حجتیه؛ شیخ مجتبی قزوینی (۱۳۱۸-۱۳۸۶ق)، آیت‌الله میرزا حسنعلی مروارید (۱۳۲۹-۱۴۲۵ق)، آیت‌الله میرزا جوادآقای تهرانی (۱۳۲۲-۱۴۱۰ق)، آیت‌الله محمدباقر ملکی میانجی (۱۲۸۵-۱۳۷۷ش) و از مروّجان نام‌آور نسل بعدی تفکیک نیز می‌توان آیت‌الله سیدجعفر سیدان (۱۳۱۳ش) و استاد محمدرضا حکیمی (۱۳۱۴ش) را نام برد.

ازجمله مباحثی که پیشروان تفکیک بر آن اهتمام داشته و از جهاتی با فیلسوفان اسلامی در آن اختلاف نظر دارند، حقیقت علم و مسائل پیرامون آن است. پرسش‌هایی که در این زمینه وجود دارد، عبارت‌اند از اینکه حقیقت علم چیست؟ رابطه علم با نفس انسان چگونه است؟ ارزش علم چگونه ارزیابی می‌شود و دستیابی به علم از چه راهی امکان‌پذیر است؟

در این مقال در صدد آنیم به یاری خداوند پاسخ این پرسش‌ها را از منظر تفکیکیان

بررسی کنیم و به داوری بنشینیم.

الف) پیشینه بحث

در رابطه نگره تفکیک- از جمله دیدگاه‌های علم و معرفت‌شناختی آن- در چند دهه اخیر آثاری در تبیین، دفاع و نقد تولید شده است. افزون بر آثار تفکیکیان که در مباحث آتی از آنها یاد و بدان‌ها استناد می‌شود، می‌توان از آثار زیر یاد کرد: مسئله علم، علیرضا رحیمیان؛ مسئله قیاس، علیرضا رحیمیان؛ روش‌مندی تعقل دینی در اندیشه‌های میرزا مهدی اصفهانی، سید عبدالحمید ابطحی؛ بنیان مرصوص، حسین مظفری؛ از مدرسه معارف تا انجمن حجّیه و مکتب تفکیک، محمدرضا ارشادی‌نیا؛ آیین و اندیشه، سیدمحمد موسوی؛ صراط مستقیم، محمدحسن وکیلی؛ رؤیای خلوص، سیدحسن اسلامی؛ جریان‌شناسی فرهنگی، عبدالحسین خسروپناه و نقد و بررسی روش‌شناسی فهم دین از دیدگاه علامه طباطبائی و اصحاب مکتب تفکیک، سیدرشید صمیمی. مجله اندیشه حوزه (۱۳۷۸، ش ۱۹)، فصلنامه کتاب نقد (زمستان ۱۳۹۱ و بهار ۱۳۹۲، ش ۶۵-۶۶) و پگاه حوزه (۲۲، دی ۱۳۸۶، ش ۲۲۳/۸، دی ۱۳۸۶، ش ۲۲۲) نیز مباحثی درباره نگره تفکیک منتشر کرده‌اند. رساله‌هایی نیز در این باره به نگارش درآمده‌اند؛ مانند: عقل و تعقل از نگاه مکتب تفکیک از مرتضی هاشمی (رساله سطح ۳ حوزه) و

هر یک از آثار فوق اعم از آنکه در پی تبیین، دفاع یا نقد اندیشه‌های تفکیکی باشد، به‌گونه‌ای در مسئله نورافشانی و به روشن‌ساختن زوایایی از بحث کمک کرده است. در عین حال تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است، کمتر به علم‌شناسی تفکیکی از رهگذر هستی‌شناسی علم، رابطه آن با نفس انسان و نقد و ارزیابی آن از این منظر پرداخته شده و نوشتار پیش رو سودای چنین رویکردی را دارد.

ب) چیستی علم

علم، عقل، حیات، شعور، قدرت و وجود در نگرش تفکیکی از حقایق نوری‌اند (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱). تا آنجا که نویسنده جست‌وجو کرده است، در آثار بنیان‌گذاران تفکیک

تعریف دقیق و شفافی از حقایق نوری ارائه نشده است، بلکه به جای تعریف، به بیان ویژگی‌های برجسته مدلول‌ها و مصادیق این تعبیر پرداخته‌اند و ویژگی بارز آنها را این می‌دانند که شبیه نور حسی «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» هستند؛ با این تفاوت که در نگاه ایشان نور علم ظاهر بذاته است، ولی نور محسوس از طریق نور علم بر ما آشکار می‌شود (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۳). بدین‌سان میرزا مهدی اصفهانی علم را چنین معرفی می‌کند: «واما العلم فهو فی العلوم الالهية عبارة عن النور الظاهر بذاته عند كل من يعلم، ویجد به شیئا من اشیاء... علم در علوم الهی عبارت است از نور؛ این نور نزد هر کس که چیزی را بداند و به واسطه علم چیزی از اشیا را بیابد، خودبه‌خود روشن و آشکار است...» (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۹).

میرزا مهدی حقایق نوری را اموری مجرد و مثل اعلای پروردگار دانسته و همه را به نور واحد- یعنی مقام نورانیت حضرت خاتم‌الانبیاء ﷺ - برگردانده و می‌نویسد:

واما الانوار المجردة، كنور العقل، ونور العلم، ونور الحياة، ونور الوجود، ونور خاتم الانبياء ﷺ التي هي المثل الاعلى لرب العزة، وهي العرش، وهي اسماؤه تعالى، وكل هذه الانوار ترجع الى نور واحد، وهو مقام نورانية سيد الرسل ﷺ... انوار مجردة همچون نور عقل، علم، حیات، وجود و نور خاتم‌الانبیاء ﷺ که مثل اعلای پروردگار و عرش و اسمای خدای متعالی بوده، همه به نور واحد بر می‌گردند که همان مقام نورانیت سید رسولان ﷺ است (همان، ص ۷۷).

ج) جدایی علم از نفس و دلایل آن

چنان‌که گذشت، علم در نگره تفکیکی حقیقتی مجرد، اما نفس انسانی - حتی نفس نبوی - جسم لطیف و امری مادی و ظلمانی است که نه خود ظاهر و آشکار است و نه ظاهرکننده چیزی است؛* بنابراین حقیقت علم خارج از وجود انسان است و هر اندازه آدمی مراتب عالیه کمال را درنوردد، همچنان غیریت و مباینتش با علم ثابت و پابرجاست: «ثم إن هذه

* ... فالارواح كلها حتى روح نبينا واوصيائه جسم و مادی ولیست بمجرده عن الماده... (واعظ حلبی،

[بی تا]، ص ۲۱۴/ر.ک: میرزا مهدی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۴۷).

المباينة والغيرية لا تزال ثابتة بلغ الإنسان ما بلغ من حد الكمال» (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۶).
آیت‌الله مروارید در این باره به دو آیه از قرآن مجید استشهاد کرده است: یکی آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۸۷) و دیگری آیه «وَمَنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلًا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا» (حج: ۵). استشهاد ایشان به آیه‌های یادشده از این جهت است که اولی - به نظر ایشان - بر نبود مطلق علم* در مراحل آغازین زندگی فرد در این دنیا و دومی بر ازدست‌دادن علم در سالمندی دلالت دارد. پس هر دو آیه بر خالی‌بودن نفس از علم در برخی مراحل حیات تأکید کرده و در نتیجه بر وجود استقلالی و مباینیت علم از نفس دلالت دارد.

همچنین شواهد عقلی بر جدایی علم از نفس نزد تفکیکیان غفلت، جهل، فراموشی و خواب است؛ چه در این موارد به نظر ایشان انسان کاملاً تهی از علم است و اگر علم داخل در حقیقت نفس باشد، انسان باید حقیقتی عقلی و لاجرم عین شعور و خودآگاهی بوده، به‌هیچ‌روی غفلت از خویش را برنتابد و این امور با حقیقت وجودی‌اش تناقض دارد (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۶/ قزوینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۰).

آنچه ایشان از شواهد نقلی و عقلی در این باره آورده‌اند، ناظر به ظرف فقدان علم در نگاه ایشان و اساساً بحثی نفس‌شناختی - یعنی ناظر به عدم تجرد نفس و بینونت جوهری آن با علم - است؛ از این‌رو از نقد و بررسی آنها در این مجال صرف‌نظر کرده* و دلیل دیگری را که بر جدایی علم از نفس در ظرف وجود علم و التفات بدان دلالت دارد، پی می‌گیریم.

آیت‌الله مروارید باورهای تفکیکی در باب علم - از جمله جدایی آن از نفس و صور ذهنی - را امری ظاهر بذاته و وجدانی می‌داند (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۸). او معتقد است ما

** علامه طباطبائی^{علیه السلام} در تفسیر گران‌قدر المیزان با استفاده از قرآن داخلی آیات، اطلاق آیه را ناظر به علوم حصولی اکتسابی در دنیا می‌داند، نه علم حضوری نفس به خود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۱۲).

* نویسنده این مبحث را در مقاله دیگری بررسی کرده است (ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۶، ص ۳۳-۵۷).

در می‌یابیم که هر چیزی را - حتی نفس خود و آنچه در نفس است - همچون صور ذهنی و حالت‌های نفسانی از راه علم می‌شناسیم و نیز می‌یابیم زمانی علم داریم و زمانی نداریم؛ پس آنها خود علم نیستند. او همچنین بر آن است که تقسیم علم به حضوری و حصولی و تعریف علم حضوری به حضور شیء نزد عالم و تعریف علم حصولی به حصول صورت شیء نزد نفس و تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق، به کلی بیگانه از مقام است؛ چراکه حضور شیئی نزد نفس و حصول صورت آن به وسیله علم دانسته می‌شود و اینها خود علم نیستند. ایشان گواه بر مطلب را این می‌داند که اگر از کسی بپرسند: «آیا از حضور شیئی نزد نفس یا حصول صورت چیزی در نفس خود خبر داری؟» پاسخ می‌دهد «بلی!» باز می‌توان پرسید: «از کجا دانستی؟»^{**} بنابراین همین که چنین پرسشی رخ می‌نماید، یعنی این امور به خودی خود آشکار، معلوم و مبین بالذات نیست و دانستن آنها واسطه‌ای دارد و واسطه‌ی دانستن جز علم چیز دیگری نمی‌تواند باشد. پس تصور و تصدیق که هر دو از احوالات نفس انسانی‌اند، از طریق علم شناخته شده‌اند و چیزی را که با علم معلوم می‌شود، نمی‌توان از اقسام علم به شمار آورد (مروارید، ۱۳۸۵، ص ۲۷).

د) ارزش علم

برای دریافت نگره تفکیکی درباره ارزش نظری علم باید میان کاربردهای رایج علم در سطح عمومی و آنچه تفکیکیان آن را علم می‌خوانند، فرق گذاشت. در کاربردهای رایج به‌طور معمول از واژه علم تصورات و تصدیقات منظور است؛ اما در نگره تفکیکی مراد از علم همان نور مجرد خارجی است. در این نگره تصورات و تصدیقات مظلمة‌الذات بوده و مصون از خطا نیستند؛ ولی نور علم به هر درجه که باشد، معصوم و مصون از خطاست (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۴) و لاجرم از ارزش مطلق برخوردار است.

^{**} یشهد بذلك أنك لو سألتهم: هل تعلمون حضور الشيء عند النفس أو هل تعلمون الصورة الحاصلة، أو حصول تلك الصورة عند النفس لقالوا: نعم، فيقال لهم: بما ذا تعلمونها؟ وبم صارت معلومة عندكم؟ فما يعلم به تلك الامور هو العلم (مروارید، ۱۳۸۵، ص ۲۷).

هـ) روش به دست آوردن علم

بر اساس مطالب بالا روش علم‌آموزی دست‌کم در حوزه معارف دینی نیز روشن می‌شود. میرزا مهدی اصفهانی در این زمینه بر آن است که تعلیم در دانش‌های الهی، یعنی خارج کردن مردم از ظلمات تصورات و تصدیقات تاریک ذات که ایمن از خطا نیستند و داخل ساختن و راندن ایشان به سوی نور؛ به گونه‌ای که آنان انوار قدسیه - یعنی نور عقل و علم و فهم - را وجدان کنند و آنها را به وسیله خودشان بشناسند، نه از راهی دیگر؛* بنابراین روش معرفت و شناخت انوار قدسی از راه خود آنهاست.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که چنین شناختی چگونه به دست می‌آید؟ میرزا مهدی در پاسخ، بر آن می‌شود که وجدان این انوار به اذن الهی و عین قرب و کرامت است و از همین روی دایرمدار تقوا و فرمانبری است و درجات انسان‌ها در دریافت این انوار به تناسب چند و چون افاضات ربانی متفاوت خواهد بود.**

میرزا به آنچه گذشت، بسنده نکرده است و خردورزی و تعقل را خروج از فهم فطری و بزرگ‌ترین حجاب معرفت قلمداد کرده است و می‌گوید: «واعظم الحجب للمعرفة حجاب التعقل...» (حلبی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۳). بر این اساس، یقین و قطع منطقی و نظری نوریت و حجیت ذاتی ندارد و دستیابی به معرفت و راستی آزمایشی انگاشته‌ها از طریق قیاسات منطقی به سرانجام مطلوب نمی‌انجامد (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۹۹). آیت‌الله ملکی میانجی در این باره می‌نویسد: «ان روح القدس حقیقة نورية وذاته الكاشفية والعیان، بخلاف القطع المنطقی، فانه لیس له كشف عن ذاته فضلاً عن المعلوم به...» (ملکی میانجی،

* واما التعليم فی العلوم اللاهیة انما هو باخراج الناس من ظلمات التصورات والتصدیقات المظلمة بالذات التي لا امان من خطائهما، وادخالهم و سوقهم الى النور بوجدانهم للانوار القدسیة التي هی نور العقل والعلم والفهم، فیعرفوها بها لا بغيرها (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۴).

** حیث ان وجدان هذه النوار یكون باذن الله، وهو - ای الوجدان - عین القرب والكرامة، فهو یدور مدار الطاعة والتقوی، فیختلف درجات الناس فی وجدانهم لتلك الانوار حسب افاضته جل جلاله (همان، ص ۶۴-۶۵).

۱۳۹۵، ص ۶۳).

در عین حال تفکیکیان معرفت حسی و عقل نامبتنی بر قیاسات منطقی و استدلال‌های فلسفی را که از آن به عقل فطری و سلیم یاد کرده و مورد تأیید انبیا علیهم‌السلام می‌دانند، معتبر دانسته و آسان‌ترین راه دریافت داده‌های آن را مراجعه به تعالیم پیامبران علیهم‌السلام می‌دانند (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲/ همو، ۱۳۸۳، ص ۹۲-۹۸/ خسروپناه، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

آیت‌الله مروارید نیز برهان به معنای لغوی را قابل کفایت می‌داند. در نظر ایشان برهان در نگاه قرآن هر چیزی است که مسئله‌ای را واضح و روشن سازد، اعم از اینکه از قضایا تشکیل شده باشد یا امور دیگری - مانند علم، عقل، پیامبر، امام، اعجاز و آیات تکوینی - و نیازی به حمل آن بر معنای اصطلاحی منطقی و تفصیل و شرایط آن نیست. در عین حال ایشان بر آن است که حجت ذاتی، که همه حجج و براهین به آن ختم می‌شوند، حقیقت علم و عقل است و گواه بر آن راه، این می‌داند که هم عقلا و هم کتاب و سنت در همه موارد به عقل و علم احتجاج کرده و در احتجاج‌های خود از تعبیری چون: «ألم تعلم وألم تعقل و...» بهره می‌گیرند (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۱۲-۱۳).

شایان ذکر است، این‌گونه احتجاج‌ها در میان عرف و به لحاظ عقلی هیچ ارتباطی با عقل و علم در مکتب تفکیکی که امری جدا از نفس انسانی است، نداشته، همه ناظر به آگاهی‌های قائم به نفس و تعقل و خردورزی انسان‌هاست.

(و) بررسی و ارزیابی

۱. نقد اصل مباینیت

۱. مباینیت وجودی علم و نفس در نگره تفکیکی بر پایه نفس‌شناسی آنان است که آن را مادی و مظلّم‌الذات می‌دانند (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۴۷). لازمه این نگره آن است که حضور چیزی نزد نفس، همانند حضور آن نزد دیگر اشیای مادی است که خبری از یکدیگر ندارند؛ با این لحاظ که در اینجا علم امری مجرد است و نفس جسم لطیف؛ بنابراین در چنین فرضی علم است که می‌تواند نفس را ادراک کند، نه اینکه نفس علم را بشناسد؛ اما

در نگره فلسفی - با توجه به مجردبودن نفس - حضور چیزی* نزد نفس عین معلومیت آن است و ادراک چیزی جز حضور مجرد نزد مجرد نیست؛ بنابراین علم امر سوم و مباین و مفارقی در این میان نمی‌باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶، مرحله یازدهم، عقل، عاقل و معقول)؛ نتیجه اینکه در نگره تفکیکی - همچون نگرش فلسفی علم و ادراک - در واقع همان حضور مجرد نزد نفس است؛ با این تفاوت که در نگاه ایشان اولاً علم و ادراک حضور مجرد نزد موجود مادی است؛ ثانیاً در این حضور هیچ‌گونه اتحاد و ارتقای نفس رخ نداده و مباینت وجودی نفس و علم و تباین ماهوی هر یک همچنان پابرجاست.

۲. جداسازی علم از تصورات و تصدیقات دقیقاً یعنی چه؟ اگر علم به‌طورکلی حقیقتی غیر از تصورات و تصدیقات است، پس حقیقت این امور به لحاظ هستی‌شناختی چیست و ارزش معرفتی آنها چگونه خواهد بود؟ ضمن آنکه آنچه ما در همه علوم حصولی خود با آن ارتباط داریم، چیزی جز همین تصورات و تصدیقات نیست و تفکیکیان نیز در مباحث علمی تنها با همین تصورات و تصدیقات سروکار داشته و با ترجمه زبانی آن می‌توانند باب مفاهمه بر دیگران را بگشایند و اگر تصورات و تصدیقات را از گردونه علم خارج کنیم، دیگر انتقال معرفت ممکن نخواهد شد؛ زیرا نه آنچه در ذهن گوینده است، معرفت است و نه ابزار انتقال آن؛ یعنی حاکی (زبان) و محکی (تصورات و تصدیقات) هیچ‌کدام علم نیستند و علم انتقالی بی‌معناست.

به فرض، واقعیتی مجرد ورای تصورات و تصدیقات باشد که در برخی متون دینی علم یا مرتبه‌ای از آن شمرده شود، ولی این مانع علم‌بودن تصورات و تصدیقات نبوده و چنین نیست که متون دینی بیگانه با این کاربرد از علم باشد، بلکه حتی در بنیادی‌ترین معارف دینی - همچون توحید در قرآن و روایت‌ها به براهین حصولی و استدلال‌ات منطقی تکیه شده است؛ از قبیل آیه شریفه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵).

* مراد از حضور شیئی نزد نفس، حضور امری مجرد است و آن یا حقیقتی است که وجود عینی آن مجرد است - مانند نفس و حالت‌های آن - یا صورتی از واقعیتی است که اگر خود آن، شیئی مجرد نباشد، صورت علمیه بیانگر آن، مجرد است.

افزون بر آن، اگر بر کاربردنداشتن واژه علم بر این موارد اصرار ورزیده شود، در واقع بحث زبانی خواهد شد و اختلاف فیلسوفان و تفکیکیان در مباحث علم‌شناختی - از جمله در بحث اتحاد علم، عالم و معلوم - به اختلاف لفظی فروکاسته شده و اساساً موضوع واحدی محل بحث نیست تا اختلاف و محل نزاع واقعی به میان آید.

۳. حقیقتی به نام علم، مستقل از عالم و معلوم یعنی چه؟ در واقع علم بر اساس معنای رایج آن از مفاهیم ذات اضافه است* که دو طرف نسبت دارد: یکی معلوم و دیگری عالم و بدون آن دو، علم از اساس منتفی و بی‌معناست؛ به بیان دیگر پرسش می‌شود علم، که در نگره تفکیکی حقیقتی خارج از نفس انگاشته می‌شود، در خارج بدون عالم و معلوم موجود است یا همراه با عالم و معلوم؟

الف) اگر معلومی در کار نیست، پس درحقیقت چگونه می‌توان آن را علم و آگاهی که حقیقت آن کاشفیت است، نامید؟

ب) اگر معلومی در کار است، زمانی وصف معلومیت برای آن فعلیت پیدا می‌کند که عالمی در کار باشد؛ بنابراین فعلیت این حقیقت خارجی همراه با فعلیت وجود معلوم و عالمی در ظرف وجودی خویش - یعنی تحقق بالفعل سه‌گانه‌ای در خارج و نفس الامر - است. اکنون این پرسش پدید می‌آید که حضور این سه‌گانه در نفس و ارتباطش با آن چگونه است:

- اگر چنان‌که تفکیکیان می‌اندیشند، به اتحاد علم، عالم و معلوم قائل نباشیم، در این صورت، باید سه حقیقت مباین و مفارق - اما ملازم - یکدیگر در صقع نفس حاضر یا با

* مراد از مفهوم ذات اضافه در اینجا این نیست که حقیقت علم حالت اضافه یا کیفیت ذات اضافه باشد؛ آن‌سان که در رئالیسم مستقیم (Direct Realism) فخر رازی ادعا شده یا در المباحث المشرقیة آورده است (ر.ک: رازی، ۱۴۱۰، ص ۴۵۰). در چنین نگرشی ذات معلوم غیر از ذات عالم و مستقل از اوست و در نتیجه تبیین علم به نفس و یا مسئله تطابق و... با دشواری‌هایی روبرو می‌شود؛ اما در این نگرش تفاوت علم، عالم و معلوم می‌تواند حیثی و بر اساس لحاظ بوده، در عین آنکه از جهت وجود، میان آنها وحدت برقرار باشد.

آن مرتبط شوند و چنین چیزی اشکال‌های فراوانی داشته است؛ از جمله اینکه خلاف وجدان است.

ممکن است گفته شود بنابر عدم اتحاد علم، عالم و معلوم، لزومی به حضور هر سه عنصر در نفس یا ارتباطشان با آن نبوده و حضور علم به‌تنهایی کافی است.

پاسخ این است که چنین چیزی با ذات اضافه‌بودن علم ناسازگار است و حضور علم در هیچ ظرفی گسسته از عالم و معلوم به‌خودی‌خود ممکن نیست و به بیان دیگر علمی که معلومی ندارد و بی‌یالودم است، بود و نبودش فرقی نمی‌کند و دلالت‌کننده بر چیزی نبوده و درحقیقت علم نیست.

- اگر به اتحاد علم، عالم و معلوم قائل باشیم، هر سه به یک وجود در نفس حاضر یا با آن مرتبط می‌شوند؛ ولی اولاً حضور این سه‌گانه، که هر سه باید خارجی باشند، باز بر خلاف وجدان است؛ هرچند به وجود واحد باشد و هیچ‌کس تصویری از حضور این سه‌گانه در ناحیه نفس خود ندارد، بلکه تجربه‌ای بر خلاف دارد و عالم را نفس خود می‌داند.

۴. اگر ذات علم حقیقتی مستقل از نفس شناسا بوده و در استضاءه از نور آن نفس درحقیقت به مرتبه تجرد علمی ارتقا نیافته باشد- یعنی ذوعلم نگشته- در این صورت نفس چه بهره‌ای از حضور علم در ساحت وجودی خود می‌برد؟ این مسئله شبیه این است که عالمی در خانه جاهلی مهمان شود؛ در این مهمانی- صرف حضور آن عالم- هیچ کارکرد علمی برای میزبان ندارد؛ پس:

الف) اگر حضور علم در نفس با ارائه نور علم و دریافت آن از سوی نفس همراه نباشد، درحقیقت آن را مستنیر و عالم نمی‌گرداند و دیگر استضاءه از نور علم و عالم شدن هیچ معنای محصلی ندارد.

ب) اگر از علمش چیزی به او بیاموزد و میزبان نیز به‌خوبی آن را دریافت کند، به همان نسبت صاحبخانه را از کمالات خود بهره‌مند کرده، او را درحقیقت ارتقای علمی بخشیده و- به بیان دیگر- در آن مقدار از دانش، او را همتا و مانند خود ساخته است. در

اینجا علم آموخته شده جزو حقیقت نفس میزبان شده و نفس وی کمال و ارتقای وجودی می‌یابد. ناگزیر نفس یا باید دارای مرتبه‌ای از تجرد بوده و یا به مرتبه و درجه‌ای از تجرد برسد؛ چراکه حقیقت علم- همان‌گونه که خود تفکیکیان اذعان دارند- مجرد است و اتصاف حقیقی نفس به امر مجرد، بدون تجرد در مرتبه پیشین یا ارتقای آن به درجه تجرد در هنگام دریافت علم، ممکن نیست.

۵. بر اساس جداانگاری علم از نفس و استضاءه نفس از نور علم، دو علم در صحنه نفس ظاهر می‌شود: یکی علم به مثابه موجود مجرد خارجی مهمان شده در نفس و دیگری علم آموخته و تلقی شده از سوی نفس؛ و این خلاف وجدان است. افزون بر آن، با خروج علم نخستین از ساحت نفس، علم دوم قابلیت دوام و بقا دارد و این با دیدگاه تفکیکیان تعارض دارد؛ چنان‌که آیت‌الله مروارید نوشته است:

ففی باب العلم نجد أن المحسوسات بالحواس الظاهرة أو الباطنة، من جواهرها وأعراضها، ومنها أرواحنا- أي أنفسنا التي نعبر عنها بلفظة أنا- كلها أمور مظلمة، ويكون ظهورها بنور خارج عنها يعبر عنه بالعلم، فنكون بوجداننا إياه واستضاءتنا به عالمين، وبفقداننا إياه جاهلين؛ پس در خصوص علم در می‌یابیم که محسوسات به حواس ظاهر یا باطن، جوهر باشند یا عرض، از جمله ارواح ما- یعنی نفوس ما که با لفظ من از آنها یاد می‌کنیم- همه، اموری ظلمانی‌اند و ظهور آنها به واسطه نوری خارج از آنهاست* که از آن به علم یاد می‌شود؛ پس ما با دریافت آن و پرتوگیری از آن عالم و با از دست دادن آن جاهل می‌شویم (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

در اینجا بین علم مهمان و میزبان خلط شده و از سلب یکی، دیگری نیز نتیجه گرفته شده است. البته ممکن است تفکیکیان این دوگانگی را نپذیرند؛ در این صورت، عالم شدن نفس لقلقه زبانی بیش نیست و نفس همچنان در جهل و ظلمت است و وجود علم در

* این تعبیر نشان می‌دهد که این نور خارجی خارج از ذات معلومات است و تعبیرهای بعدی نشان‌دهنده خارجی بودن آن از نفس انسان نیز می‌باشد.

ساحت نفس همانند چراغی در اتاق است که اتاق و اشیای مادی در آن درکی از روشنایی آن نداشته و بود و نبودش برای آنها از این جهت یکسان است.

۶. دیدگاه تفکیکیان از این جهت نیز قابل بررسی و نقد است که نحوه وجود علم چگونه است؛ آیا علم دارای وجود لافسه است یا لغیره؟ آنان اگرچه در این زمینه به صراحت سخن نگفته‌اند، اینکه علم را جوهر مجرد مستقل از نفس عالم به شمار می‌آورند، با وجود لافسه آن سازگار است. چنین چیزی در دستگاه حکمت صدرایی که به اتحاد عقل، عاقل و معقول قائل است و علم را نوعی از وجود، یعنی عبارت از وجود بالفعل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴) و غیرمشوب به ماده (همان، ص ۳۸۲ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۲۹) دانسته؛ اعم از آنکه این وجود، لافسه باشد یا لغیره و حضور و شهود را از لوازم وجود می‌داند، به گونه‌ای قابل توجه است؛ اما در نگره تفکیکی اشکالاتی در پی دارد، از جمله اینکه مستلزم تهی‌بودن ذات الهی از علم است؛ زیرا در این نگرش ذات الهی حقیقتی است و علم، حقیقتی دیگر و مستقل از آن است و اگر کسی این را بپذیرد با مشکلات دیگری - از قبیل تعدد قدیم و واجب یا معلولیت علم الهی و... - روبه‌رو خواهد شد. چه بسا گفته شود آنچه در این زمینه گفته شده، به علم و معرفت بشری مربوط است و به علم الهی ربطی ندارد.

پاسخ این است که در اینجا بحث از حقیقت علم است. اگر علم از آن‌رو که علم است، جوهری مفارق و مستقل باشد و امکان اتحاد با ذات شناسا نداشته باشد، در این صورت فرقی میان واجب تعالی و ممکنات نخواهد بود و در نتیجه مشکلات فوق را پدید می‌آورد. ضمن آنکه اگر آنچه گفته شد را وصف علم بشری بدانیم، پرسش می‌شود که حقیقت علم الهی و تفاوت‌های آن با علم بشری در چیست و چگونه می‌توان بدون افتادن در دام تعطیل و الهیات سلبی یا تشبیه و نمونه این مشکلات، درباره علم الهی سخن گفت؟ مگر آنکه علم به‌خودی‌خود حقیقتی مستقل از عالم نبوده و مابینت آن با نفس بشری صرفاً به دلیل مادی‌انگاری نفس باشد؛ چنان‌که تفکیکیان می‌اندیشند؛ در این صورت باید به اشکال‌های دیگر رجوع کرد.

۲. نقد دلیل مابینت

۱. وجدانی و ظاهر بذاته انگاشتن مابینت علم و نفس ادعای درستی نیست؛ زیرا ما به اموری علم داریم و از علم خویش نیز آگاه‌ایم، اما هرگز مستقیم یا غیرمستقیم وجدان نکرده‌ایم که علم ما حقیقتی خارجی و مابین نفس ماست و وصف و کمالی برای نفس ما به شمار نمی‌آید یا اینکه علم چیزی غیر از تصورات و تصدیقات ماست.

۲. به فرض که جدایی علم از نفس، خودبه‌خود امری بین و ظاهر بذاته باشد، چنین چیزی با نگره تفکیکی درباره نفس جور در نمی‌آید؛ زیرا این ظهور ذاتی از کجا برآمده و برای چه چیزی یا چه کسی است؟ آیا ظهور منشأیی خارج از نفس دارد یا درون‌زاد است و برای نفس انسانی است یا در وعای دیگر و برای غیر نفس؟
 الف) اگر از غیر نفس و برای غیر نفس است که برای ما ارزشی نداشته و نمی‌توان به آن استناد کرد.

ب) اگر در صقع نفس است، یعنی نفس نسبت به آن مرآتیت داشته و بدون حاجت به واسطه، در اثبات حاکی آن باشد، چنین چیزی بر خلاف مظلّم بودن نفس است و فی‌الجمله نوریت و مرآتیت آن را اثبات می‌کند؛ به بیان دیگر اگر نفس را حقیقتی ظلمانی بینگاریم، بینونت و ظهور جدایی علم از نفس - به فرض ثبوت - ارزش معرفتی نخواهد داشت.

۳. اینکه گاهی مصادیقی از علم را داریم و گاه نداریم - همچون دیگر اوصاف و حالات - بدیل‌پذیر نفس دلیل بر مابینت هستانی علم با نفس نیست؛ همان‌گونه که انسان گاهی شاد و گاه غمگین است؛ ولی بود و نبود این حالت‌ها دلیل بر وجود مستقل و مابین آنها خارج از نفس نیست و تنها این مقدار دلالت دارد که نفس بودن نفس به‌خودی‌خود مستلزم وجود آن حالت‌ها یا آن مصادیق از علم - نه هر حالتی و هر علمی - نیست.

۴. اینکه گفته شد «حضور شیئی نزد نفس و حصول صورت آن علم نیست؛ زیرا خود آن به وسیله علم دانسته می‌شود و اگر از کسی پرسند آیا از حضور شیئی نزد نفس یا حصول صورت چیزی در نفس خود خبر داری؟ پاسخ می‌دهد: بلی»، استدلال نادرستی

است؛ زیرا به فرض علم، امری مفارق گرفته شود، آگاهی از همین امر مفارق نیز می‌تواند جای پرسش باشد و پرسیده شود از کجا دانستی که آن نور مجرد مفارق در پوست؟ حال آیا تفکیکیان می‌پذیرند که این پرسش دلیل بر بینونت آن نور مجرد و علم است؟ اگر چنین است، گرفتار تسلسل خواهیم شد و برای هر علمی، علم دیگری خارج از آن تا بی‌نهایت لازم است.

بنابراین علم چیزی افزون بر حضور ذات معلوم یا صورت آن نزد عالم و مُدرک نیست* و واسطه دیگری نیاز ندارد و دانستن آن به وسیله علم، به مثابه امری ثالث، مسامحی و ادعایی گزارف و نادرست است. البته خود این حضور یا علم می‌تواند موضوع ملاحظه دوباره و آگاهی دوم - یعنی علم به علم - قرار گیرد. ناگزیر، دانستن آن به علم دیگری، علم به علم است. ضمن آنکه همین علم دوم نیز به لحاظ هستی‌شناختی چیزی جز حضور معلوم (علم اول) نزد نفس نیست و تفاوتش با علم اول در متعلق آگاهی است.

۳. نقد روش‌شناختی

از جمله اشکال‌های علم‌شناسی تفکیکیان، تهی بودن از معیار و روش ارزیابی بین‌الذهانی است. اگر علم، جوهر نوری مجرد و مفارق است، دو پرسش اساسی در پی دارد: الف) ملاک و مناط صدق آن علم چیست و اینکه چگونه می‌توان تحقق آن ملاک را آزمود؟ برای نمونه در نظریه مطابقت ملاک صدق یک باور مطابقت آن با واقع است.* در این نگره، اعتقاد به این گزاره که فردا آفتابی است، در صورتی صادق است که واقعاً فردا هوا آفتابی باشد و چون موضوع و محمول آن را می‌توان از نظر حسی تجربه کرد، روش

* خواننده محترم توجه دارد که این حضور، اولاً حضور امر مجرد است، مانند حالت‌های نفسانی؛ ثانیاً نزد خود نفس است، نه مانند حضور اشیای خارجی در کنار بدن یا در میدان دید و امثال آن.
* البته باید توجه داشت مسئله مطابقت ناظر به علم حصولی و قضایاست؛ اما در علم حضوری که عین معلوم نزد عالم است یا متحد با آن است و واسطه‌ای در کار نیست، جایی برای این مسئله وجود ندارد (برای مطالعه بیشتر، رک: فعالی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶-۱۷۷).

احراز آن نیز حسی و تجربی است؛ اما در نظریه تفکیکی نفس الامر علم یادشده و روش آزمون آن مشخص نیست.

ب) اگر آن علم مفارق را - آن سان که تفکیکیان ادعا کرده‌اند - همواره راست و پیراسته از هر خطایی بدانیم، همان‌گونه که در سخنان آیت‌الله مروارید بازتابیده است، باید همان مبنای ارزش‌گزاری تصورات و تصدیقات ما قرار گیرد؛ یعنی بنا بر نگره مطابقت، اگر این تصورات و تصدیقات مطابق با آن نور خارجی بود، درست و صادق است و در غیر این صورت کاذب و باطل. اکنون این پرسش رخ می‌نماید که چگونه می‌توان این مطابقت را سنجید و روش احراز آن کدام است؟ اگر دو نفر که در مسئله واحدی به دو گونه تعارض‌آمیز می‌اندیشند و هر یک ادعای مطابقت دیدگاهش با آن نور خارجی را داشته باشد، از چه راهی می‌توان صدق یکی و کذب دیگری را ثابت کرد؟ آیا منطقی بشری و بین‌الذلهانی برای اثبات صدق و احراز این مطابقت وجود دارد؟

در عین حال برخی تفکیکیان سنجه‌هایی برای ارزیابی آرا و انگاشته‌ها ارائه کرده‌اند؛* برای نمونه آیت‌الله مروارید حقیقت علم و عقل را، آیت‌الله سیدان مطابقت با عقل صریح و استاد حکیمی مطابقت با عقل فطری را معیار سنجش قرار می‌دهند؛ ولی اولاً این سنجه‌ها ایضاً مفهومی و دقت و کفایت ندارد؛** ثانیاً چگونه می‌توان آنها را با پنداره تاریک ذات‌انگاری نفس و مفارقت و انفصالی بودن علم و عقل از آن هماهنگ ساخت. به بیان دیگر عقل مد نظر، حقیقتی خارج از نفس است یا امری درونی و از قوای نفس؟ الف) اگر بیرونی است، اولاً فطری‌نامیدنش درست نیست؛ زیرا فطری یعنی چیزی درون‌نهاده که انسان بر آن سرشته شده است؛ ثانیاً چگونه می‌توان به شیوه درستی با آن رابطه برقرار کرد و احکامش را به‌گونه‌ای که صدق آن قطعی باشد، دریافت. به عبارت دیگر این سنجه خود محتاج راه‌ها و سنجه‌هایی دیگر است.

ب) اگر درون‌نهادی و از قوای نفس است؛ چنان‌که آیت‌الله مروارید از عقول مطبوعه

* جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: تهرانی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۴-۲۵۵ / سیدان، ۱۳۸۱ / حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۸۸-۱۰۱.

** جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۱، ص ۱۳۶-۱۴۴.

در افراد انسان یاد کرده است (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹)، این به معنای کاشفیت و نوریت نفس بوده و با مظلّم بودن آن سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

تفکیکیان علم را امری مجرد می‌دانند، اما این به معنای همگامی آنان با فیلسوفان دربارهٔ تجرد ادراکات بشری نیست؛ زیرا آنچه آنان علم می‌دانند، غیر از تصورات و تصدیقات بشری و امری مستقل از نفس انسانی است.

جدانگاری کلی علم از نفس نه تنها اثبات‌ناپذیر و بدون دلیل است، دارای ابهام، خلاف وجدان و از جهات فراوانی آسیب‌مند است.

استضاء واقعی و حقیقی نفس شناسا از نور علم مجرد، بدون تجرد پیشین یا ارتقای آن به مرتبهٔ تجرد علمی معنای محصلی ندارد.

استدلال تفکیکیان بر مباینیت علم و نفس از راه بداهت و وجدان-افزون بر بطلان نفسی- با مبنای انسان‌شناختی آنان در تاریخ ذات‌انگاری نفس مغایرت دارد.

بود و نبود مصادیقی از علم در پاره‌ای زمان‌ها، دلیل بر هستی مستقل و وجود لذاته علم خارج از نفس نیست.

وابسته‌سازی التفات و آگاهی از تصورات و تصدیقات خود به علم مفارق، موجب تسلسل است.

وجود لذاته و مستقل علم از نفس شناسا به تهی‌انگاشتن ذات الهی از علم، تعدد واجب، معلولیت علم الهی، تعطیل، الهیات سلبی و... خواهد انجامید.

علم‌شناسی تفکیکی بیگانه با معیارها و سنجه‌های بین‌الذهانی راستی‌آزمایی است و آنچه برخی تفکیکیان در این زمینه ارائه کرده‌اند- افزون بر ناکافی بودن- با مبنای نفس‌شناختی، علم و عقل‌شناختی آنان ناسازگار است.

برایند اینکه علم‌شناسی تفکیکی در پایان به بن‌بست معرفت انجامیده و لازمهٔ پایبندی به آن، ره‌سپردن به دیار شکاکیت است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. اصفهانی، میرزا مهدی؛ ابواب الهدی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۲. تهرانی، جواد؛ عارف و صوفی چه می گویند؟؛ چ ۸، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۹.
۳. حکیمی، محمدرضا؛ اجتهاد و تقلید در فلسفه؛ چ ۴، قم: دلیل ما، ۱۳۸۳.
۴. _____؛ مکتب تفکیک؛ چ ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۵. حلبی، حاج شیخ محمود واعظ؛ تقریرات؛ ج ۱، نسخه خطی، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، [بی تا].
۶. خسروپناه، عبدالحسین؛ جریان شناسی فکری ایران معاصر؛ چ ۴، قم: تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۱.
۷. رازی، فخرالدین؛ المباحث المشرقیة؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
۸. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ چ ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۹. سیدان، سیدجعفر؛ میزان شناخت؛ چ ۱، مشهد: پیام طوس، ۱۳۸۱.
۱۰. شاکرین، حمیدرضا؛ «مادیت نفس در نگره تفکیکی، بررسی و نقد»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی، ش ۱۰۱، بهار ۱۳۹۶، ص ۳۳-۵۷.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد (صدرالمتألهین)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۳، ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۲، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۳. _____؛ نهاییه الحکمة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.

۱۴. فعالی، محمدتقی؛ معرفت‌شناسی دینی و معاصر؛ قم: زلال کوثر، ۱۳۸۰.
۱۵. قزوینی، شیخ مجتبی؛ بیان الفرقان؛ ج ۱، مشهد: عبدالله واعظ یزدی، شرکت چاپخانه خراسان، ۱۳۷۰ق.
۱۶. مروارید، میرزا حسنعلی؛ تنبیهات حول المبدأ والمعاد؛ چ ۳، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱.
۱۷. ملکی میانجی، محمدباقر؛ توحید الامامیه؛ تحقیق مؤسسه معارف اهل‌البيت علیهم‌السلام؛ چ ۱، قم: نشر معارف اهل‌البيت علیهم‌السلام، ۱۳۹۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی