

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

عقل در نگره تفکیکی

حمیدرضا شاکرین*

چکیده

شناخت عقل و خرد از جمله مباحث بسیار اساسی در فلسفه، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است. هستی‌شناسی عقل که در فلسفه بررسی می‌شود، منزلت معرفت‌شناختی عقل را تعیین می‌کند و معرفت‌شناسی نیز بنیادهای روش‌شناختی علوم و معارف را پی می‌ریزد؛ از این رو هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل اهمیت درخور توجهی دارد. این مسئله در نگره تفکیکی نیز جایگاه برجسته‌ای یافته، در صدر مسائل آن قرار دارد. با توجه به نقشی که این رویکرد می‌تواند در حوزه معارف دینی ایفا و جهت‌گیری‌های خاصی را دنبال کند، لازم می‌نماید عقل‌شناسی آن در بوته سنجش قرار گیرد. مقاله حاضر در پی آن است این مسئله را رصد و نتایجش را روشن کند. روش تحقیق در این بحث اسنادی و تحلیلی است و ماحصل آن این است که نگره عقل‌شناختی تفکیکی تهی از هر گونه پشتوانه عقلی و نقلی است و در نهایت به ندانم‌گویی و بن‌بست معرفت می‌انجامد. واژگان کلیدی: عقل‌شناسی، هستی‌شناسی عقل، معرفت‌شناسی عقل، نگره تفکیکی.

مقدمه

آنچه این مقال بر عهده دارد، بررسی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیکی است. عمده‌ترین مباحث مطرح در این باب عبارت است از: چیستی و حقیقت عقل به لحاظ مادی یا مجردبودن؛ مستقل یا نامستقل بودن؛ نیز گونه‌شناسی و تشکیکی، دارای درجات و مراتب بودن یا غیر ذومراتب بودن آن.

مسئله دیگری که از سویی ریشه در هستی‌شناسی عقل دارد و از دیگر سو نقش مهمی در تجویز یا عدم تجویز روش عقلی در حوزه‌های مختلف معرفتی و حدود و ثغور و چگونگی آن دارد، معرفت‌شناسی عقل است. اهم مباحث مطرح در این حوزه عبارت است از: چگونگی شناخت عقل و آشنایی انسان با آن؛ اعتبار معرفتی یا حجیت ادراکات عقلی و گستره ادراکات عقل. اکنون برآنیم در نهایت ایجاز و اختصار این مسئله را از منظر رویکرد تفکیکی بررسییم.

الف) معنای لغوی عقل

برای عقل در لغت معانی مختلفی ذکر شده است: برخی آن را به معنای دانستن: «یقال عقل یعقل عقلاً، إذا عرف ما كان یجهله قبل» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، صص ۷۰ و ۷۴)، نقیض جهل و نادانی: «العقل نقیض الجهل. عقل یعقل عقلاً فهو عاقل. و المعقول ما تعقله فی فؤادک...» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۰) و نیز به معنای خودداری از گفتار و کردار ناشایست: «... أو انزجر عما كان یفعله. و جمعه عقول. و رجل عاقل و قوم عقلاء و عاقلون. و رجل عقول، إذا كان حسن الفهم وافر العقل...» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، صص ۷۰ و ۷۴) و منع کردن از آن (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۷۶۹) معنا کرده‌اند. / ابن منظور در **لسان العرب** عقل را به منع کردن و بازداشتن تعریف کرده، آن را ضد حماقت و نیز به معنای فهم و درک دانسته است. او عقل را وجه ممیز انسان و حیوان خوانده و عاقل را کسی می‌داند که نفس خود را حبس می‌کند و از امیال باز می‌دارد (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۴۵۹). صاحب **التحقیق** نیز عقل را به معنای تشخیص صلاح و فساد مادی و معنوی در زندگی و عمل بر اساس حق و مصالح و ترک تمایلات مادی دانسته است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۹۷).

می‌توان گفت کاربرد لغوی و عرفی واژه عقل در عرف عربی غالباً ناظر به

نوعی شعور حاوی دو مؤلفه است: (۱) درک، آگاهی و شناخت؛ (۲) بازداري از کجروی. البته این بدان معنا نیست که در همه موارد کاربرد آن هر دو عنصر حضور داشته باشند، بلکه به طور معمول آن‌گاه که مورد استعمال از سنخ مسائل عملی باشد، متضمن هر دو عنصر است. اما آنجا که زمینه کاربرد از سنخ مسائل نظری صرف باشد، عنصر آگاهی و تمییز حق از باطل مورد نظر است.

ب) هستی‌شناسی عقل

در نگرش تفکیکی عقل از حقایق نوری مجرد، بسیط و خارج از وجود انسانی است و رابطه آن با نفس همچون چراغ در خانه است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶۱/ر.ک: همو، ۱۳۹۵، ص ۸۱). مرحوم میرزای اصفهانی در این باره می‌نویسد: «در علوم الهی، آنچه از آن به لفظ عقل تعبیر می‌شود، همان نور خارجی است. این نور هنگام روشن شدن حسن و قبح افعال برای هر عاقلی به خودی خود آشکار می‌شود و به کمک آن هم جزئیات را می‌توان شناخت و هم غیر آن را...» (همو، ۱۳۸۵، ص ۶۱). از ویژگی‌های عقل نامکانمندی، نازمانمندی، دارانبودن جسم، حد، کمیت، کیفیت و چگونگی است: «و لیس له مکان و لا زمان و لا جسم و لا حد و لا کیف و لا کم و لا طور...» (همو، ۱۳۹۵، ص ۸۱).

میرزای اصفهانی بر آن است انسان در کودکی، فاقد این نور بوده، پس از چندی آن را دارا می‌شود و در می‌یابد که می‌تواند نیک و بد افعال را بازشناسد (همان، ص ۱۰۷).

در اندیشه تفکیک حقیقت عقل امری بسیط و فاقد مراتب است؛ اما انسان‌ها به تناسب بهره‌مندی از نور عقل، مراتب و درجات مختلفی دارند. آیت‌الله مروارید در این باره می‌نویسد: «مرجع درجات نور عقل، چند و چون دریافت آن از سوی واجدان آن است نه اینکه نور عقل بذاته پذیرای مراتب و وسعت و شدت باشد» (مروارید، ۱۳۹۱، ص ۳۷). بنابراین کمال عقل بهره‌کسانی است که از این نور الهی پرتو بیشتری بر گرفته، در استفاده از آن بر دیگران سبقت جویند.

میرزا اصرار می‌ورزد مراد از واژه عقل در همه موارد کاربرد آن در قرآن مجید و روایات اهل بیت علیهم‌السلام همان نور خارجی است (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶-۱۰۷). وی تأکید می‌کند: «پس مراد از عقل در قرآن و روایات همان نور خارجی است... به

وسيله چنين نوري حسن نيكي كردن و قبح ستمگري شناخته مي شود. البته چه بسا شخص به هنگام غضب و شهوت شديد، اين نور را از دست داده، گرفتار ارتكاب عمل زشتي شود؛ سپس با سپري شدن اين حالت آن نور بر او رخ نموده، قبح آنچه انجام داده، بر وي آشكار مي شود...» (همان، ص ۱۰۷ / ر.ک: مرواريد، ۱۳۹۱، ص ۳۶-۳۷).

در نگاه ميرزا اين خرد نوري غير از عقلي است که در معارف بشري از آن ياد شده و براي احکام و خصوصياتي ذکر مي شود (اصفهاني، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷). بر اين اساس تفکيکيان ديدگاه فيلسوفان درباره «عقل» را که آن را از قواي نفس مي دانند، مغاير آيات و روايات دانسته اند. آيت الله مرواريد در اين باره آورده است: «يمتاز ما قالوا [الحکماء]* في هذا الباب، عما نطق به الكتاب الكريم و الرسول الأكرم و الائمة المعصومون عليهم السلام و يظهر أن الحقيقة التي سموها بالعقل اجنبية عن الحقيقة المسماة في الروايات - بل و عند العرف ايضاً - بالعقل» (مرواريد، ۱۳۹۱، ص ۱۷).

ليکن در برخي از ديگر آثار تفکيکيان عقل به مثابه يکي از قواي انساني شمرده شده است. مرحوم قزويني مي نويسد: «انسان با اندک تأمل مي يابد که داراي قوه اي است که به وسيله آن، خوبي را از بدی تشخيص مي دهد و حقايق را کشف و مطالب را درک مي نمايد؛ باطل را از حق و دروغگو را از راستگو، فعل نیکو را از ناشايست با آن، تميز مي دهد. اين قوه و نور را عقل و خرد نامند...» (قزويني، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۵-۷۶)؛ لکن به نظر مي رسد تعبير قوه بودن عقل از سوي قزويني يا غير او از تفکيکيان به معنای اينکه واقعاً عقل از قواي نفس انساني بوده و حقيقتي خارجي نباشد، نيست. نيز نمي توان انگاشت که عقل خارجي در عين استقلال وجودي يکي از قواي نفس انساني و قائم به نفس باشد. بنا بر اين چنين تعابيري از ايشان خروج از مبنا يا مسامحه و مماشات در تعبير است؛ مگر اينکه گفته شود در کنار عقل منفصل عقل متصلي نيز وجود دارد که از قواي نفس انساني و قائم به آن مي باشد. برخي شارحان نگره تفکيک برآند عقل در اصطلاح دو معنا دارد: يکي عقل مستقل که عقل فطري و الهي مي نامندش و ديگري عقل انساني که قوه اي از نفس و از مراتب ذاتي آن است (ر.ک: برنجکار،

* توضيح داخل قلاب از نويسنده است.

۱۳۹۶، ص ۳۶۴). این مطلب اگرچه کاربرد دوگانه عقل را به طور کلی نشان می‌دهد، نسبت به پذیرش عینی عقل متصل دلالتی ندارد.

شایان گفت است اصل وجود عقل متصل و منفصل هم با نصوص دینی قابل توجیه است و هم با اندیشه‌های فلسفی؛ هرچند عقل منفصل غیر از عقل فطری است. صدرالمتهلین در تفسیر سوره جمعه، افزون بر قوه خرد درون نهادی، یکی از افاضات ربانی را نوری از عالم ملکوت می‌داند که از جانب خداوند بر قلب مؤمنان افاضه می‌شود. این نور آن‌گاه بر قلب انسان پرتو می‌افکند که از مراتب حس و خیال و وهم و عقل فرارفته باشد. مقام و قوت ادراکی این نور بالاتر از سایر قوای ادراکی است. با این نور می‌توان اسرار الهی و علوم ربانی را درک نمود و کسی که از این نور بی‌بهره باشد، حقیقت کلام خدا و پیامبر را درک نتواند کرد:

إن من جملة القوى المودعة من أمر الله في العالم الإنساني هو نور فائض من الله على قلب المؤمن المجاهد في سبيل الله، و هو إنما يجيء إليه من عالم الملكوت، و يقذف في قلبه بعد استكماله بمراتب الحس و الخيال و الوهم و العقل بالعلوم الرسمية و الآداب الشرعية، و طور ذلك النور فوق أطوار سائر المدارك و المشاعر و العقول الجمهوريّة، و هو من أنوار النبوة و الولاية. فبذلك النور يقبل الأحكام النبويّة و يفهم الأسرار الإلهيّة ... فمن لا يكون له وارد من الحقّ و لا نصيب من نوره فلا يفهم لسان النبي الوارد من الحقّ إلى الخلق، و لا يدرك النور الذي معه و الكتاب الذي انزل إليه و مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ (صدرالمتهلین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۸۱-۲۸۳).

بنابراین اگر تفکیکیان دو گونه یا دو مرتبه از عقل را باور داشته باشند، یکی عقل متصل که از قوای نفس انسانی است و دو دیگر عقل منفصل و مستقل، در این صورت اختلاف چندانی در این مسئله با حکیمان نخواهند داشت؛ لکن تا آنجا که نویسنده بررسی کرده است، شاهدی بر این مطلب نیافته، سخنان ایشان صراحت در خارجیت و بینونت عقل از نفس انسانی دارد.

خلاصه اینکه ویژگی‌های هستی‌شناختی عقل در مکتب تفکیک عبارت است از: (۱) نوریت و آشکارگی ذاتی؛ (۲) بساطت؛ (۳) تجرد؛ (۴) استقلال از نفس انسان؛ (۵) فقدان مراتب و درجات.

ج) نسبت عقل و علم

در نظر اصفهانی حقیقت عقل و علم یکی بیش نبوده و اختلاف آنها از دو جهت است:

الف) بر حسب دارندگان: میرزا معتقد است نور علم همان نور عقل را می‌ماند؛ با این تفاوت که نور عقل، حسن و قبح را برای ممیز بالغ آفتابی می‌کند، اما شعاع پرتو علم فراگیرتر است و برای کودک هم ظاهر می‌شود (اصفهانی، ش ۱۰۹۴، ص ۲۵).

ب) بر اساس متعلق کشف: علم در کاربرد رایج به هست و نیست‌ها و اوصاف آنها تعلق می‌گیرد و عقل به خوب و بد افعال و به عبارتی به باید‌ها و نباید‌ها. نور دانایی را از آن جهت عقل می‌گویند که پرتوگیرنده‌اش را به زشتی کار ناپسند واقف ساخته، بدین وسیله او را از ارتکاب قبیح باز می‌دارد و به کار پسندیده ترغیب می‌کند؛ یعنی افزون بر روشنگری، مقتضی منع و تحریک نیز هست؛ اما چنین عنایتی در متعلق علم که در کاشفیت ذاتی همانند عقل است، وجود ندارد. بنابراین چنانچه نور را بدین لحاظ که حسن و قبح افعال را بر ما آفتابی می‌کند، در نظر بگیریم، عقل نامیده می‌شود و اگر بدان روی که دیگری با آن آشکار می‌شود لحاظش کنیم، علم می‌توان نامیدش: «ان تعدد العلم و العقل یرجع الی الواجد و ما یدرک و ما یظهر بهما فمن حیث وجدان الواجد هذا النور... و ظهور حسن الافعال و قبحها و لزومها و حرمتها به، عقل ومن حیث وجدان الواجد اياه و ظهور غیره به علم» (اصفهانی، ش ۱۰۹۴، ص ۷/ر.ک: همو، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۳).

د) معرفت‌شناسی عقل

از جمله مسائل عقل‌شناختی که نقش مهمی در تجویز یا عدم تجویز روش عقلی در حوزه‌های مختلف معرفتی و حدود و ثغور و چگونگی کاربرد آن دارد، معرفت‌شناسی عقل است. اهم مباحث مطرح در این حوزه عبارت است از: چگونگی شناخت عقل و آشنایی انسان با آن، اعتبار معرفتی یا حجیت ادراکات عقلی، گستره ادراکات عقل و رابطه عقل و دیگر منابع معرفت. اکنون برآنیم در نهایت ایجاز و اختصار این مسئله را از منظر رویکرد تفکیکی بررسی کنیم.

یکم. روش کشف عقل: از جمله مباحث معرفت‌شناختی در باب عقل

چگونگی شناخت و آشنایی انسان با آن است. در نگاه میرزای اصفهانی کنه عقل شناختنی نیست (همو، ۱۳۹۵، ص ۸۱)؛ ولی در عین حال عقل حقیقتی ظاهر بالذات برای صاحبانش می‌باشد و از همین رو جز با خودش قابل کشف نیست. تعریف و توصیف خرد برای دارنده‌اش رهزن و موجب الحاد و گمراهی است؛ زیرا تصور عقل غیر از خود عقل است و توهمی بیش نیست (همو، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۷۰). به عبارت دیگر چیزی که حقیقتش نوریت، آشکارگی و ظهور ذاتی است و خود نورافشانده بر دیگر امور است، با معقول بودن تنافی دارد: «الامر النوری الظاهر بذاته و المظهر لغيره يناقض المفعولية و المعقولية» (همو، ۱۳۸۵، ص ۹۸). بنابراین عقلی را که نور است، تنها باید وجدان کرد: «و هو النور الذي يجلده الانسان حال كبره بعد عدم وجدانه حال صغره» (همو، ش ۱۰۹۴، ص ۲۱). میرزا دلالت عقل بر ذات خود را از دو راه تبیین می‌کند:

الف) روش عمومی یا آیاتی؛ یعنی اینکه اولاً ما نیک و بد افعال را درک می‌کنیم و حسن و قبح افعال برای ما آشکار می‌شود؛ ثانیاً ظهور حسن و قبح، ذاتی افعال نیست، زیرا فعل مظلم است و کاشفیتی ندارد؛ ثالثاً نفس و روح انسانی نیز سراسر ظلمت است و کاشفیتی نه برای خود دارد و نه برای دیگری. پس متوجه می‌شویم که ناگزیر عاملی خارجی آن را برای ما منکشف ساخته و آن همان عقل است (همو، ۱۳۹۵، ص ۸۱).

ب) روش عقل به عقل؛ یعنی نظر به خود عقل است؛ چراکه حکم به اینکه افعال و انفس ذاتاً مظلم‌اند و هیچ کاشفیتی ندارند، خود از برکات عقل و از مدرکات آن است. در نتیجه ما از طریق عقل به عقل نگریسته‌ایم؛ یعنی عقل است که دلالت بر حسن و قبح افعال و عدم کاشفیت فعل و نفس کرده و روشن می‌سازد در این فرایند جز خودش کاشفی نیست: «فالعقل يدل بذاته على ذاته، و دليل على آيته» (همان، ص ۸۱-۸۲).

دوم. گستره ادراک عقل: در نگرش تفکیکی عقل - به معنایی که خود پذیرفته‌اند، نه عقل اصطلاحی - یکی از منابع معرفت است. گستره ادراکی منبع عقل، چنان‌که گذشت، اخص از علم، یعنی معرفت نیک و بد افعال اختیاری انسان (ر.ک: همو، ش ۸۸۷، ص ۱۴-۱۵) و اعم از جزئیات است و به تعبیر میرزای اصفهانی صادق

و کاذب نسبت به خدای تعالی و ناصح امین و فریبکار خائن بدان بازشناخته می-شوند: «فاعلم ان العقل الذی یشار الیه بلفظه فی العلوم الالهیه هو النور- الخارجی- الظاهر بذاته لكل عاقل حین ظهور حسن الافعال و قبحها له و يعرف به الجزئیات و غیرها و الصادق علی الله و الکاذب و الناصح الامین والغاش الخائن» (همو، ۱۳۸۷، ص ۶۳).

از جمله مباحثی که در حوزه عقل و معرفت عقلی مطرح است، مسئله مستقلات عقلیه یعنی اموری است که انسان بدون نیاز به دیگر منابع معرفت همچون وحی و شریعت می تواند آنها را کشف و ادراک کند. از نظر میرزای اصفهانی انسان در درک حسن و قبح ذاتی افعال مستقل است. او بر آن است همان گونه که نور علم در می یابد که همه ماسوی الله قائم به اویند، عقل نیز از پاره ای واجبات و محرمات ذاتیه پرده بر می دارد. این واجبات عبارت اند از: وجوب شکر منعم و رعایت تقوای او، ایمان به خداوند و تصدیق او، تسلیم و خضوع در پیشگاه پروردگار. اضرار این امور نیز مانند کفران نعمت، بی مبالاتی، جحد، انکار و استکبار از محرمات ذاتیه اند و عقل حکم به لزوم پرهیز از آنها می کند (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰). بنابراین هر کسی پس از رسیدن به سن بلوغ و تمییز می تواند به تنهایی اموری چون حسن عدل، قبح ظلم، حسن شکر منعم و... را درک کند؛ اما بدون اخبار شرع درکی از حسن و قبح غیر ذاتی ندارد (ر.ک: بنی هاشمی، ۱۳۹۶، ص ۳۹۹-۴۴۱). از توضیح میرزا در نسبت عقل و علم و مصادیقی که برای ادراکات عقلی مطرح کرده است، روشن می شود مستقلات عقلیه در اصطلاح وی عمدتاً ناظر به ادراکات عقل عملی است؛ اما این به معنای نفی ادراکات استقلالی دیگر نبوده و امور دیگری چون وجود حق تعالی، نفس و... با نور علم که لباً همان حقیقت عقل است، شناخته می-شود.

سوم. حجیت عقل نوری و عدم حجیت عقل منطقی: از ویژگی های مهم معرفت شناختی عقل در نگره تفکیکی عصمت آن از هر گونه خطا و ناگزیر حجیت ذاتی آن است؛ بنابراین تشکیک در حجیت عقل که در متون دینی به عنوان حجت الهی قلمداد شده است، روا نمی باشد. لکن این حجت الهی همان عقل نوری و فطری است و منشأ تردید در اعتبار و پنداشت خطا در احکام آن ناشی از عدم

شناخت حقیقت عقل و خلط آن با خردورزی‌ها و قیاسات و استنتاجات منطقی و فلسفی است. آیت‌الله مروارید در این باره می‌نویسد: «التعبیر بأنّه حجة الله و سائر ما ورد فی تعظیمه ینافی التشکیک فی حجّیته و احتمال الخطأ فی احکامه او التبعیض فیها بعد فرض ادراک العقل له، و لیس ذلك الا من جهة عدم عرفان حقيقة العقل و احکامه، و توهم أنّ کلّ ما یحصله الانسان و یستنتجه من المقدمات فهو حکم العقل» (مروارید، ۱۳۹۱، ۱۶-۱۷).

بنابراین عقل اصطلاحی که در علوم بشری کاربرد دارد، از گردونه اعتبار و حجیت ذاتی خارج است. اشکال اصفهانی به چنین عقلی، خطاپذیری آن و نبود ملاکی برای بازشناسی لغزش‌ها و اشتباهاتش می‌باشد. با نبود میزانی برای تشخیص درستی یا نادرستی برهان عقلی، احتمال گمراهی ما بر اثر پیروی از آن وجود دارد. بنابراین اگر اصل و اساس را همان چیزی که فلاسفه عقلش می‌خوانند قرار دهیم، جمیع شرائع الهی نابود خواهند شد: «فلو کان الالاساس علی ما توهموا عقلا لانهدم جمیع الشرائع و لزم افهام الانبیاء» (اصفهانی، ش ۱۰۹۴، ص ۲۸).

بدین سان برخی شارحان تفکیک هم که از دو گونه عقل سخن گفته‌اند - یکی عقل منفصل مستقل که از آن به عقل فطری یاد می‌کنند و دیگری عقل متصل که از قوای نفس است و به آن عقل اصطلاحی یا بشری می‌گویند - بین آن دو تفاوت‌هایی به لحاظ معرفت‌شناختی قایل‌اند؛ از جمله اینکه ادراکات عقل مستقل واضح، وجدانی و خطانا بردار است و حجت را بر انسان تمام می‌کند. مراد ایشان از روشن بودن نیز به تصریح خودشان بدیهی منطقی، ریاضی و فلسفی نیست، بلکه معتقدند انسان در صورت تعقل، احکام عقل فطری را به روشنی وجدان می‌کند (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۶، ص ۳۶۴). در مقابل، عقل بشری خطا بردار است و حجت نمی‌باشد؛ از همین رو در نگاه میرزا عقلی که فیلسوفان از آن دم می‌زنند، به جای اینکه حجت الهی بر بشر باشد، حجتی علیه خداوند و در واقع حجت شیطان است؛ زیرا انسان‌ها می‌توانند به بهانه احتمال خطا و اشتباه در عقل از آن تبعیت نکنند و خداوند متعال نیز نتواند بندگان خود را به سبب پیروی نکردن از این حجت مؤاخذه کند و در نتیجه بعثت انبیا و ارسال رسل بی‌فایده خواهد شد.

به گمان میرزا همچنین نتیجه براهینی که در نگاه حکما عقلی است، به ثبوت

مشیت و اراده ازلی برای خداوند و مجبوربودن او می‌انجامد (همان، ص ۲۸-۲۹). بنابراین برای شناخت خداوند، باید به‌شدت از عقل (بشری) و وهم و تخیل پرهیخت. بالاترین حجاب‌ها برای معرفت، عقل و وهم و تخیل است؛ زیرا عقل اشیا را با صورت‌های ذهنی می‌شناسد و در شناخت خدا نیز او را همچون دیگر اشیا با صورتی عقلی درک می‌کند (اصفهانی، ش ۱۲۴۸۰، ص ۲۳). این درحالی است که خداوند صورت ذهنی نیست، پس خرد بشری قادر به شناخت خداوند نخواهد بود.

چهارم. متواطی بودن ادراک عقلی: میرزا مرتبه‌مندی فهم را انکار نموده، آدمیان را در کشف و درک مستقلات عقلیه به لحاظ کمی متفاوت می‌داند و بر آن است برخی مستقلات عقلی بیشتری را درک می‌کنند و بعضی کمتر؛ در یک مستقل عقلی به لحاظ درجه کاشفیت اختلافی نیست. وی صرف تنبه و آگاهی یافتن از یک مستقل عقلی را معرفت بدان می‌داند و آن را دایر بین وجود و عدم دانسته، جایی برای لحاظ مراتب و نقص و کمال در معرفت نمی‌بیند. او در دروس اصول می‌گوید:

ان العقول مختلفه فی ادراک المستقلات من حیث الكمیه، فان بعض العقول یستقل بعشره امور و بعضها باکثر من ذلک و بعضها باقل؛ ولکن لیس فیها اختلاف فی مستقل واحد. و بعبارة اخرى اختلاف العقول انما هو فی التنبه علی مستقل من المستقلات و عدمه، فان الضعیف لنقصه و ضعفه لایتنبه به و الکامل یتنبه. ولکن الضعیف مع عدم استقلاله به لا یحکم بعدم الاستقلال، ای لا یحکم بکون ذلک الغیر المدرک من غیر المستقلات (همو، ش ۸۸۷، ص ۴۶).

خردها در درک مستقلات به لحاظ کمی تفاوت دارند: برخی در ادراک ده امر عقلی مستقل‌اند، بعضی بیشتر و شماری کمتر؛ اما در یک مستقل عقلی بین خردها اختلافی نیست. به بیان دیگر اختلاف خردها تنها در تنبه یافتن به یک مستقل عقلی و عدم آن است؛ خرد ضعیف به سبب ضعف و ناتوانی‌اش مستقلاً از مستقلات عقلیه را در نمی‌یابد، در حالی که همان را خرد کامل دریافته و متنبه می‌شود. در عین حال همان خرد ضعیف با آنکه آن را به مثابه مستقلاً عقلی دریافته، هرگز حکم نمی‌کند که آن مستقل عقلی نیست و ادعا ندارد آنچه را که درک نکرده، از غیر مستقلات

است.

بنابراین در نگاه میرزا نه تنها عقل خارجی ذومراتب نیست، بلکه اساساً کشف، فهم و ادراک بشری نیز مرتبه‌بردار نبوده، فهم کامل و ناقص حداقل در درک مستقلات عقلی بی‌معناست و از این لحاظ هیچ فرقی میان عقل کل یعنی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و دیگران، حتی اضعف ضعیفان نیست؛ تنها فرق این است که خرد کامل مستقلات بیشتری را ادراک و خرد ضعیف مستقلات کمتری را متنبه می‌شود (ر.ک: همان، ص ۵۴).

۴۱

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیکی

ماحصل اینکه لب لباب نگاه معرفت‌شناختی تفکیکی در رابطه با عقل به شرح زیر است: (۱) از آن رو که حقیقت عقل نوریت و آشکارگی ذاتی است، هر کسی آن را وجدان می‌کند؛ بنابراین شناخت عقل به عقل است، نه چیز دیگر. (۲) گستره ادراک مستقل عقل، حسن و قبح ذاتی افعال است. (۳) عقل نوری معصوم از هر گونه خطا بوده، ناگزیر حجیت از ذاتی برخوردار و حجت الهی است، بر خلاف عقل منطقی که حجت شیطان و فاقد حجیت است. (۴) ادراک عقلی متواپی است و تفاوت انسان‌ها در مقدار دریافت این گونه ادراکات است و هیچ تفاوتی به لحاظ مرتبه ادراک وجود ندارد.

هـ) نقد

برخی از آنچه در هستی‌شناسی عقل از منظر نگره تفکیکی بیان شد، فی‌الجمله پذیرفتنی می‌نماید. از این قبیل است خودآشکارگی، بساطت و تجرد عقل، همچنین وجود حقیقتی به نام عقل مستقل از نفس انسانی؛ اما نفی عقل متصل و شواهد درون‌متنی ذکرشده درباره آن و نیز نامعتبرانگاری عقل اصطلاحی از جهاتی آسیب‌مند به نظر می‌آید. شماری از اشکالات قابل طرح در این زمینه به شرح زیر است:

اول. ناسازی آشکارگی عقل منفصل و مظلم‌بودن نفس

ظهور و آشکارگی از مفاهیم ذات اضافه و قائم به طرفین است؛ بنابراین حتماً در کنار واقعیت آشکارشونده موجود ذی‌شعوری لازم است تا آن واقعیت برایش آشکار شود و ظهور آن برایش معنا داشته باشد. در غیر این صورت آشکارگی عقل منفصل برای خودش خواهد بود، نه برای انسان؛ بنابراین آیا بدون وجود قوه ادراکی و به

عبارت دیگر عقل متصل نفسانی که خود حقیقتی مجرد است و می‌تواند با عقل مجرد منفصل ارتباط یافته، آن را بشناسد و داده‌هایش را دریافت کند، چنین ظهوری تحقق نخواهد یافت.

افزون بر مطلب بالا درک و دریافت نفس از عقل منفصل نیز باید از نوریت و حجیت برخوردار باشد؛ اگر قرار باشد نفس ظلمانی و فاقد نوریت و کاشفیت باشد، در همین درک نیز جایز الخطاست و در این صورت نمی‌توان از آشکارگی ذاتی عقل برای آدمی سخن گفت. به عبارت دیگر صدق آشکارگی مساوی با صدق پرتوگیری و آن نیز مساوی با اعتبار و کاشفیت پرتوگیرنده در آن دریافت است؛ بنابراین در نفس گیرنده‌ای لازم است که دارای ویژگی‌هایی مانند تجرد، نوریت و کاشفیت و اعتبار و حجیت باشد؛ لکن متأسفانه استدلال‌های میرزا در هر دو روش کشف عقل مبتنی بر مظلم‌بودن نفس انسانی است که دچار خدشه و مانع کشف و درک عقل می‌باشد.

از طرف دیگر اگرچه فقدان کاشفیت فعل و نفس، آن سان که میرزای اصفهانی معتقد است، پای عامل خارجی را به میان می‌کشد، زمانی می‌توانیم از این طریق وجود عقل مستقل را نتیجه بگیریم که اولاً فرض توهمی‌بودن این ادراک را رد کنیم و چنین چیزی با مظلم‌انگاری نفس دشوار می‌نماید. به عبارت دیگر حداقل نفس باید صحت ادراکاتش را کشف کرده، در این کشف صائب باشد و این خلاف ظلمانیت است. ثانیاً باید اصل علیت و تناسب آن را بپذیریم، سپس با نظر داشت این قاعده کلی به نفی علیت داخلی و پذیرش علت خارجی روی آوریم. ثالثاً روشن شود که کاشف خارجی دیگری غیر از عقل مفارق عامل آن نیست؛ مثلاً چنین نباشد که خداوند آن را مستقیماً ایجاد کرده باشد.

دوم. کاربرد اعم عقل در متون دینی

به نظر می‌رسد حصر کاربرد عقل در معنای مورد نظر میرزای اصفهانی با کاربردهای متنوع این کلمه در قرآن و روایات تناسب ندارد. شماری از شواهد این مسئله به شرح زیر است:

۱. کاربرد عام تعقل در متون

کاربرد بسیار مکرر و متنوع واژه تعقل در قرآن، اعم از حوزه مسائل نظری و عملی

است؛ هرچند احتمالاً بیشتر کاربردهای این واژه در متون دینی ناظر به عقل عملی است و با اصطلاح فیلسوفان در عقل عملی نزدیک‌تر می‌نماید. علامه مجلسی نیز شش معنا برای عقل ذکر نموده و ضمن اکثر و اظهارخواندن آن در عقل عملی در روایات، بر آن است در برخی احادیث، عقل بر خود علم نافع که باعث نجات می‌شود، اطلاق شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۱) و در برخی نیز برای اشاره به اولین مخلوق الهی (همان، ص ۹۷). این گستردگی و تنوع کاربردهای عقل در متون دینی با نگاه حصرگرایانه میرزا مبنی بر انحصار کاربرست آن در نور خارجی ناسازگار است.

۲. تعقل فعل انسانی

تعقل و خردورزی فعل انسانی است و خداوند صراحتاً و به نحو حقیقی آن را به انسان‌ها نسبت داده؛ همان‌طور که دیگر افعال جوارحی و جوانحی را. قرآن آدمیان را به سوی خردورزی برانگیخته و ترک آن را نکوهش کرده است. جالب اینجاست که کلمه عقل ۴۹ بار در قرآن ذکر شده است. در هیچ یک از موارد یادشده این واژه به صورت اسمی استعمال نشده، بلکه همواره مشتقات فعلی آن به کار رفته است مانند «یَعْقِلُهَا» (عنکبوت: ۴۳)، «نَعْقِلُ» (ملک: ۱۰)، «یَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۱ و...)، «تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴، ۷۳، ۷۶، ۲۴۲ / آل عمران: ۶۵ و...) و «عَقْلُوهُ» (بقره: ۷۵). از آنجا که مبدأ فعل اختیاری انسان نفس او و به تعبیری قوای نفسانی است، استدلال تعقل به انسان بدون وجود مبدایی در نفس وی که کارکرد آن خردورزی است، نادرست و غیر حقیقی است؛ بنابراین روشن می‌شود در نگاه قرآن نفس انسان دارای عقل به معنای قوه تعقل است و حداقل یکی از اقسام عقل، عقل متصل است که از قوای نفس انسان می‌باشد و کارکرد اصلی آن خردورزی است.

۳. تقابل عقل و جهل، قرینه کاربرد نامستقل عقل

قرارگرفتن عقل در برابر جهل در برخی روایات نیز گواه دیگری بر عدم حصر کاربرد دینی عقل در معنای مورد نظر میرزای اصفهانی یعنی عقل مستقل است. این از آن روست که اگر عقل در خصوص حقیقت مستقل خارجی به کار رفته باشد، به قرینه مقابله، نقیض آن یعنی جهل نیز باید در نفی همان حقیقتی خارجی استعمال شده باشد؛ در حالی که جهل یک مفهوم عدمی وصفی و اضافی است و صرفاً به مثابه وصفی سلبی از اوصاف نفس انسانی به کار می‌رود، نه به معنای فقدان حقیقتی

مستقل از نفس. البته مانعی ندارد نقیض عقل به مثابه حقیقت مستقل خارجی جهل نباشد؛ لکن غالب کاربردهای روایی واژه عقل در برابر جهل است. این نشان می‌دهد غالب کاربردهای این واژه در روایات مغایر معنای مورد نظر میرزای اصفهانی است. بلی تنها استعمال این واژه در رابطه با اولین مخلوق الهی در روایات با کاربرد مورد نظر آن مرحوم قرابت دارد؛ ولی به هیچ وجه بر حصر معناساختی مورد نظر وی دلالت نمی‌کند.

۴. تصریح به عقل متصل در روایات

در برخی روایات به صراحت عقل به مثابه یکی از قوای نفس خوانده شده است؛ برای مثال در توحید مفضل منسوب به امام صادق علیه السلام آمده است: «تأمل یا مفضل هذه القوی التي فی النفس و موقعتها من الإنسان أعنی الفکر و الوهم و العقل و الحفظ و غیر ذلك... ای مفضل در این قوایی که در نفس آدمی است، همچون فکر، وهم، عقل، حفظ و دیگر قوا و جایگاهشان در انسان بیندیش...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۲۵۶). بنابراین ادعای میرزا مبنی بر اینکه تمام کاربردهای واژه عقل در متون دینی مطابق با معنای مورد نظر وی، یعنی عقل مستقل خارجی است که مدرک حسن و قبح ذاتی افعال می‌باشد، ناتمام و مخدوش است.

سوم. خطا در نامعتبرانگاری عقل منطقی

نامعتبرانگاری عقل منطقی از خطاهای بسیار بزرگ، ناموجه و ویرانگر نگره تفکیکی است. در این زمینه چند نکته در خور تأمل است:

۱. دلیل نقضی

وقوع خطا در پاره‌ای از دیدگاه‌های خردبنیاد که ناشی از عدم کاربست دقیق قواعد منطقی است، نمی‌تواند دلیلی بر بی‌اعتباری عقل برهانی قلمداد شود؛ همچنان‌که وقوع خطا در برخی ادراکات حسی دلیل بر بی‌اعتباری حس نیست و اصحاب تفکیک بدون نفی امکان خطا در ادراکات حسی، حجیت آن را می‌پذیرند.

۲. خودشمولی

بی‌اعتبارانگاری استدلال عقلی به دلیل وقوع خطا در آن، خود نوعی استدلال و خودشمول و خودستیز است. در عین حال گفتنی است نحوه استدلال آن ناتمام و مغالطی است؛ بنابراین بی‌اعتبارانگاری عقل اصطلاحی به طریق اولی شامل استدلال فوق نیز شده، آن را به حکم خود نامعتبر می‌سازد.

۳. وجود میزان تشخیص

نبود میزانی برای تشخیص درستی یا نادرستی برهان عقلی سخنی گزاف و نادرست است. اولیات و فطریات و صورت قیاس، به‌ویژه شکل اول از اعتبار مطلق برخوردار بوده و مبنای مستحکمی برای اعتبارسنجی دیگر گزاره‌ها و قیاسهاست و اگر آنها را بی‌اعتبار بینگاریم همه راه‌ها را به روی خود بسته و جز شکاکیت ثمری عایدمان نخواهد شد.

۴. استلزام شکاکیت

استدلال میرزا بر اینکه عقل فلسفی و منطقی حجت شیطان است، افزون بر بی‌پایگی، اعم از مدعا می‌باشد و شکاکیت بزرگی را به دنبال می‌آورد. این اشکال که خطا در ادراکات عقلی موجب احتجاج عبد بر مولا در عدم تبعیت از عقل است، اگر راست آید، در دلایل نقلی قطعی همچون متواترات و در عقل استنباطی، حجیت ظواهر و قواعد عقلایی نیز قابل تسری است؛ چه رسد به اموری چون اخبار آحاد، فتاوی‌ای مجتهدان و... که شارع آنها را حجت کرده است.

چهارم. نفی مشیت ازلی و تعدد قدما

اشکالات الهیاتی تفکیکیان در تأیید دیدگاه خود نیز از جهاتی آسیب‌مند است: اولاً لزوماً عقل‌گرایی به ثبوت مشیت ازلی نمی‌انجامد، چنان‌که برخی متکلمان عقل‌گرا قایل به مشیت ازلی نیستند؛ ثانیاً اینکه مشیت ازلی مستلزم مجبوربودن خداوند است، ادعایی بدون دلیل است؛ ثالثاً استحاله مشیت ازلی مستلزم ناتوان‌انگاری خداوند از اراده نامسبوق به عدم زمانی است. به عبارت دیگر این پنداره مستلزم لزوم تقدم زمان و سبق عدم زمانی بر فعل الهی است. چنین چیزی مستلزم قدم و بلکه وجوب ذاتی و نامخلوق‌بودن زمان است و عبارت دیگری از تعدد قدیم و واجب است؛ یعنی وقوع در بدتر از چیزی که از آن می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، روشن شد نگرش تفکیکی به عقل در گزاره‌های زیر خلاصه می‌شود:

۱. عقل عبارت است از: (۱) حقیقتی نوری، خودآشکار، مجرد، بسیط، فاقد مراتب، خارج از وجود انسانی و در نفس چون چراغی در خانه است و

مراد از عقل در متون دینی همین نور خارجی است. (۲) خودآشکارگی عقل برای صاحبانش به روش آیاتی و روش عقل به عقل تبیین‌پذیر است. (۳) گستره ادراکی عقل حسن و قبح ذاتی افعال است. (۴) عقل نوری معصوم از هر گونه خطا و حجت ذاتی الهی است.

۲. عقل اصطلاحی که عقل برهانی، استدلالی یا منطقی نامیده می‌شود، دارای ویژگی‌ها و نتایج زیر است: (۱) خطاپذیر و فاقد معیار صحت و سقم بوده، از گردونه اعتبار و حجیت ذاتی خارج است. (۲) حجت شیطان و زمینه توجیه نافرمانی خدا و نقض غرض از رسالت است. (۳) ثمره آن ثبوت مشیت ازلی برای خداوند و مجبوربودن اوست. (۴) ناتوان از شناخت خدا است؛ زیرا اشیا را با صورت‌های ذهنی می‌شناسد، در حالی که خدا معقول نیست.

در نقد دیدگاه فوق‌فوق‌گفتنی است اگرچه بساطت و تجرد عقل حقیقت است، فارغ از برخی ریزه‌کاری‌ها و اشتباه اساسی در دیدگاه میرزای اصفهانی وجود دارد: یکی حصر عقل به عقل مستقل مفارق و نفی عقل متصل؛ دوم رفض عقل اصطلاحی. شماری از نکاتی که در رابطه با این دو خطا گفتنی است، عبارت است از:

۱. حصر عقل به عقل مستقل مفارق نه پشتوانه وجدانی دارد، نه با دلیل عقلی سازگار است و نه تأییدی در شرع برای آن می‌توان یافت؛ بلکه در مقابل وجود عقل متصل و منفصل هم با نصوص دینی قابل توجیه است و هم با اندیشه‌های عقلی و فلسفی.
۲. خودآشکارگی عقل منفصل برای صاحبانش، بدون وجود عقل متصل در آنها بی‌معناست و بین آشکارگی عقل و ظلمانیت نفس در نگره تفکیکی تهافت وجود دارد.
۳. نامعتبرانگاری عقل استدلالی و منطقی نه بدیهی است و نه شرعی؛ پس نیازمند استدلال عقلی است و هر استدلالی بر آن خودشمول است. افزون بر آن هیچ برهان قاطعی بر چنین پنداره‌ای وجود ندارد و پنداشت خطاپذیری یا نبود میزانی برای تشخیص درستی یا نادرستی برهان عقلی

سخنی غیر دقیق است و به لحاظ کارکردشناختی نیز ثمری جز شکاکیت و بی‌اعتبارسازی منابع نقلی ندارد.

۴. پنداشت اینکه عقل استدلالی به مجبورانگاری خدا می‌انجامد، گمانی واهی ناشی از کژتابی آموزه‌های فلسفی و مبتنی بر گمانه‌هایی است که به تعدد قدیم و واجب می‌انجامد.

در نتیجه دیدگاه میرزای اصفهانی در حصر خارجیت عقل و نفی عقل استدلالی، افزون بر آنکه فاقد هر گونه پشتوانه عقلی، نقلی و وجدانی است، تهی از انسجام در نسبت با نفس‌شناسی وی و نیز موجب شکاکیت و بن‌بست معرفتی است.



منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۴، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن منظور، ابی فضل جمال الدین؛ لسان العرب؛ ج ۳، ۴، ۱۱، ط ۲، بیروت: دارالجبیل و داراللسان العرب، ۱۴۰۸ق.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی؛ ابواب الهدی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۴. —؛ اساس معارف قرآن، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ش ۱۰۹۴.
۵. —؛ انوار الهدایه، القضاء، القدر و البداء؛ تحقیق و نشر مؤسسه معارف اهل بیت (ع)، قم، ج ۱، ۱۳۹۵.
۶. —؛ تقریرات درس اصول الفقه، نسخه خطی؛ به قلم محمدحسن بروجردی؛ مشهد، سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره عمومی ۸۸۷.
۷. —؛ تقریرات، ج ۳، نسخه خطی، (به قلم شیخ محمود حلبی واعظ)، مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۳۴۲۹۸.
۸. —؛ تقریرات، نسخه خطی، (به قلم شیخ محمود تولائی)، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰.
۹. —؛ مصباح الهدی به ضمیمه اعجاز القرآن؛ تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۱۰. —؛ معارف القرآن؛ ج ۱، تحقیق و تدوین و نشر: مؤسسه معارف اهل البیت (ع)، قم، چاپ اول، ۱۳۹۶.
۱۱. برنجکار، رضا؛ «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، چاپ شده در: جستارهای اعتقادی عقل؛ به کوشش مهدی باغبان خطیبی؛ ج ۱، قم: مؤسسه معارف اهل البیت (ع)، ۱۳۹۶، ص ۳۵۱-۳۹۸.

۱۲. بنی‌هاشمی؛ «عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی»، چاپ‌شده در: **جستارهای اعتقادی عقل**؛ قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۳۹۶، ص ۳۹۹-۴۴۱.
۱۳. الجوهری، اسماعیل بن حماد ابونصر؛ **تاج اللغة و صحاح العربیة**؛ ج ۵، بیروت: دار العلم، ۱۴۱۰ق.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (صدرالمألهین)؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ ج ۷، تحقیق محمد خواجهی؛ چ ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
۱۵. الفراهیدی، خلیل بن احمد؛ **کتاب العین**؛ ج ۱ و ۸، چ ۲، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
۱۶. قزوینی، مجتبی؛ **بیان الفرقان فی توحید القرآن**؛ تعلیقات آیت‌الله سید جعفر سیدان؛ ج ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۹.
۱۷. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ ج ۱، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۱۸. مروارید، میرزا حسنعلی؛ **تشبیهات حول المبدأ و المعاد**؛ چ ۳، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱.
۱۹. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**؛ ج ۸، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.



پښتو ښکته ځاښه علوم انساني و مطالعات فرښکته
پرتال جامع علوم انساني