

Analysis and Critique of Ontology and the Scope of the Application of Reason in the Qur'anic Views of the Later Separatists

Mohammad
Arabsalehi 

Islamic research institute for culture and thought,
Tehran. iran.

Farideh Pishvaei *

Level 4 Comparative Interpretation, Masoumiyah
Seminary Higher Education Institute, Qom, Iran.

Abstract

The purpose of this article is to analyze and critique the ontology of reason in the views of the "late separatists", i.e. the current followers of this sort of thinking, and to explain the shortcomings of its application in understanding the Qur'an. The present article has examined this issue in the Quranic views of the late Malekimianji, Tehrani, Hakimi and Ayatollah Seydan. The results of this study, which uses a descriptive-analytical method based on library data, show that later separatists, while stubbornly opposing philosophical reason in its specific meaning, defined reason with distinct titles such as innate reason, enlightened reason, essential and self-founded reason in order to show its difference from philosophical reason, but, in fact, their preferred reason is analytical and able to understand axioms, and manifests itself in the form of logical propositions and by referring generalities and absolutes to the specifics and understanding the Qur'an with internal and external evidences. It is thus proved that although later separatists value reason more than their predecessors, this function has been still minimal and only works to prove the correctness of certain beliefs and the obligation and the goodness and evilness of certain things. As a result, this school of thought, due to its preconceived separation of the sources of interpretation, has kept philosophical reason away from the circle of understanding the deep meanings of the Qur'an and has only touched on the surface level of meaning

* Corresponding Author: fpishvaei@gmail.com


How to Cite: Arabsalehi, M., Pishvaei, F., (2022). Analysis and Critique of Ontology and the Scope of the Application of Reason in the Qur'anic Views of the Later Separatists, *A Research Journal on Qur'anic Knowledge*, 13(48), 31-64.


of the verses. A comparison of their Qur'anic views with reason-based interpretations proves this claim.

Keywords: Late Separatists, Reason, Innate Reason, Philosophical Reason, Critique.



تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در آراء قرآنی تفکیکیان متأخر

محمد عرب صالحی  دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

فریده پیشوایی  * سطح ۴ تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران.

چکیده

هدف این مقاله تحلیل و نقد هستی‌شناسی عقل در آراء «تفکیکیان متأخر» یعنی پیروان کنونی این جریان فکری و تبیین کاستی‌های کاربردی آن در فهم قرآن است و این موضوع را در آراء قرآنی مرحومان ملکی میانجی، تهرانی، حکیمی و آیت‌الله سیدان بررسی کرده است. نتایج این مطالعه که به شیوه توصیفی-تحلیلی مبتنی بر اطلاعات کتابخانه‌ای است، نشان می‌دهد تفکیکیان متأخر، ضمن مخالفت سرسختانه با عقل فلسفی به معنای خاص آن، عقل مورد پذیرش خود را با عناوین متمایزی همچون عقل فطری (عقل انواری)، خودبنیاد دینی و ضروری معرفی می‌کنند تا تفاوت آن را با عقل فلسفی نشان دهند، اما در واقع امر، عقل مطلوب ایشان، همان عقل تحلیل‌گر یا عقل مدرک بدیهیات است و در قالب قضایای منطقی، ارجاع عموماً و مطلقاً به مخصصات و مقیدات و فهم قرآن با قرائن متصله و منفصله ظهور یافته است. نیز این فرضیه ثابت می‌شود که گرچه تفکیکیان متأخر نسبت به پیشینیان خود تا حدودی به عقل بهاء داده‌اند، اما این کارکرد باز هم حداقلی است و تنها در محدوده اثبات اصل برخی عقاید، درک حرمت، وجوب، حسن و قبح برخی امور کارآیی دارد. حاصل اینکه این جریان فکری، مبتنی بر تفکیک از پیش ساخته خود در بین منابع تفسیر، دست عقل فلسفی را از دایره فهم و درک معانی عمیق قرآن کوتاه و نوعاً به سطوح ظاهری معنای آیات اکتفاء کرده است. مقایسه نظرگاه قرآنی ایشان با تفاسیر عقل‌گرا شاهد این مدعا است.

کلیدواژه‌ها: تفکیکیان متأخر، عقل، عقل فطری، عقل فلسفی، نقد.

۱. مقدمه

یکی از مؤلفه‌های مهم در فهم قرآن که اصلی‌ترین منبع معرفت‌بخش به‌شمار می‌رود، تعیین میزان کاشفیت و حجیت عقل در شکل‌گیری معرفت و فهم دین است. این موضوع از ابتدای نزول قرآن تا زمان معاصر در برهه‌های زمانی مختلف، محل بحث و کانون توجه مفسران و قرآن‌پژوهان بوده است. نگاه اجمالی به تاریخ کلام قدیم و کلام جدید نشان می‌دهد نقش و تاثیر عقل، در تدوین گزاره‌های دینی به اقتضای شرایط سیاسی-اجتماعی حاکم، افت و خیزهایی داشته است. گاه چنان در بهاء‌دادن به عقل افراط شده که عقل فارغ از وحی، محور فهم قرآن قرار گرفته و گاه با تحدید نقش عقل در خوانش متون دینی، اراده جدی دین‌پژوهان بر توجه ویژه و کم‌سابقه به وحی و غفلت از اهمیت عقل متمرکز شده است. کاستن از نقش و شان عقل در دیدگاه اخباری‌ها و در سال‌های اخیر در اندیشه نواخباری‌ها و جریان تفکیک قابل پیگیری است. بی‌شک همان‌گونه که افراط در نقش عقل پیامدهای منفی به دنبال داشته، کاستن از شان عقل و بسنده کردن به ظواهر نصوص نیز، نتایج مثبتی به دست نخواهد داد. برای تبیین این مسأله به شکل مصداقی، مقاله حاضر، بررسی گستره کاربرد عقل را در آثار جریان فکری تفکیک متاخر که نمایندگان رویکرد اخیر در کاربست عقل هستند، عهده‌دار شده است. گفتنی است تمرکز این جریان، بر نفی عقل فلسفی و تمسک به عقل فطری یا انواری و عقل و حیانی خالص است. نگارندگان در این نوشتار برآنند که بر اساس آثار قرآنی مکتوب و شفاهی چهار تن از صاحب‌نظران این جریان یعنی مرحومان ملکی میانجی، میرزا جواد تهرانی، حکیمی و آیت‌الله سیدان به این سؤال پاسخ دهند که مراد ایشان از عقل چیست و گستره کاربرد آن در تفسیر قرآن تا کجاست و چه نقدی بر آن وارد است؟

۲. پیشینه پژوهش

در پیشینه پژوهشی مرتبط با موضوع مقاله می‌توان به مقالات «نقد عقل خودبنیاد دینی» (حسن احمدی، معرفت کلامی، ۱۳۹۶، ش ۱۹)؛ «قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر مناهج البیان» (محمد هادی قهاری کرمانی، آموزه‌های قرآنی، ۱۴۰۰، ش ۳۳)؛

«عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی و محمدرضا حکیمی» (حبیب‌الله دانش شهرکی و حسن یعقوبی، عقل و دین، ۱۳۹۶، ش ۱۶) و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیکی (حمیدرضا شاکرین، ذهن، ۱۳۹۹، ش ۸۲) اشاره کرد. مقاله اول دیدگاه مرحوم حکیمی در نظریه عقل خودبنیاد دینی را نقد کرده و به این نتیجه رسیده که این دیدگاه به دلیل ضعف‌ها و کاستی‌های درخور توجهش نظیر ابهام در ماهیت و عناصر هویت‌ساز عقل خودبنیاد دینی و تعارضات موجود میان تبیین ایشان و مبانی مکتب تفکیک، از کفایت لازم برخوردار نیست. در مقاله دوم نگارنده ثابت کرده در تفسیر مناهج البیان غیر از مبانی فلسفی و علمی، سایر گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا از جمله بدیهیات عقلی، برهان‌های عقلی، مبانی کلامی مطرح شده است. در مقاله سوم عقل به شکل تطبیقی در اندیشه دو نفر از تفکیکیان متقدم و متاخر بررسی، و نشان داده شده مرحوم حکیمی برخلاف میرزای اصفهانی میان علوم و حیانی و فلسفی تبیینی قائل نیست، بلکه قائل به عدم تساوی است و در صورت تعارض میان عقل فطری و ظواهر نصوص، تأویل را مطرح و حجیت عقل را ذاتی می‌داند، البته این مسأله‌ای نیست که اختصاص به اهل تفکیک داشته و نیازمند اثبات باشد و حتی خود فلاسفه و عرفا هم چنین ادعایی ندارند. مقاله چهارم مبتنی بر آثار تفکیکیان از جمله میرزا مهدی اصفهانی و آیت‌الله مروارید ثابت می‌کند نگره عقل‌شناختی تفکیکی تهی از هر گونه پشتوانه عقلی و نقلی است و در نهایت به ندانم‌گویی و بن‌بست معرفت می‌انجامد.

نوآوری مقاله حاضر اولاً در تمرکز بر جریان فکری تفکیک متأخر است. بیشتر مطالعات انجام شده در حوزه عقل یا در مکتب تفکیک به‌طور کلی است یا با تمرکز بر دیدگاه متقدمان از جمله میرزا مهدی اصفهانی، آیت‌الله مروارید و ... است، در حالی که در این مقاله به صورت خاص بر دیدگاه چهار نفر از این جریان که نگاه معتدل‌تری نسبت به متقدمان تفکیکی به عقل دارند، بررسی و نقد می‌شود. امتیاز دوم نشان‌دادن ثمره عملی و نتیجه دیدگاه متاخران از تفکیک در زمینه چیستی و کاربست عقل در تفسیر است که در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده، چراکه تاکنون مباحث عمدتاً به شکل نظری مطرح شده و

ورود مصداقی در تفسیر آیات - و نه منحصرآیات مورد اختلاف مانند صفات خداوند، معاد و ... - صورت نگرفته است. افزون بر آن نقد جامع آثار تفکیکیان متأخر با تمرکز بر چیستی و کاربست عقل در تفسیر قرآن، امکان به دست آوردن نگاه کلی ایشان و نیز مقایسه بین آراء ایشان با هم و با متقدمان را فراهم ساخته، نتیجه خوبی به دست می‌دهد. نیز بررسی مقایسه‌ای آثار قرآنی این جریان با آراء مفسران فیلسوف عقل‌گرا از جمله علامه طباطبایی و ملاصدرا امتیاز دیگر این مقاله است که کاستی‌های کاربست عقل در این جریان و قوت تفسیر مقابل را به شکل مستند آشکار می‌کند.

۳. تفکیکیان متقدم و دیدگاهشان در مورد عقل

میرزا مهدی اصفهانی مؤسس مکتب تفکیک یا مکتب معارف خراسان است که بر تفکیک آموزه‌های فلسفی در فهم دین و متون دینی تأکید دارد. از پیروان این جریان می‌توان شیخ محمود حلبی را نام برد. نقطه عطف این جریان تحذیر بلیغ و توصیه اکید بر احتراز از فکر فلسفی و عرفانی است (ر.ک؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶: ۲۴). تبیین عقل در دیدگاه این جریان فکری، از مجال این نوشتار خارج است، اما لازم به ذکر است که در این دیدگاه عقل به معنای فلسفی، از ابزار معرفت و منابع آن محسوب نمی‌گردد، اما اگر از عقل، مفهوم و معنای دیگری مغایر با مفهوم فلسفی آن اراده شود، عقل از منابع معرفت و البته منبع انحصاری و از حجیت برخوردار و همیشه غیر قابل خطا و اشتباه است (همان: ۳۲) از نظر ایشان عقل که معقولات با آن درک می‌شود و نیز علم، حقیقت نوریه، متعالی و مغایر با قلب و حقیقت نفس انسانی هستند و زمانی انسان عاقل و عالم می‌شود که واجد این دو حقیقت نوریه شود (ر.ک؛ مروارید، ۱۴۱۸: صص ۱۸ و ۲۰). ویژگی اصلی این جریان فکری تقابل با فلسفه و به کارگیری اصول عام فلسفی می‌باشد. نکته مهم در اینجا تفاوت محسوس میان تفکیکیان متقدم با تفکیکیان متأخر یعنی هواداران کنونی این مکتب در نظریه پردازی و نگرششان به چگونگی فهم متون دینی است.

۴. چیستی عقل از دیدگاه تفکیکیان متأخر

طبقه متأخر تفکیک مدعی است که به عقل بهاء داده و در فهم قرآن از آن بهره می‌جوید. برآیند مطالعه آثار چهار تن از تفکیکیان متأخر درباره عقل و کاربرد آن نشان می‌دهد اینان مفهوم خاصی از عقل در نظر دارند و به همین جهت تعبیرات بی‌سابقه‌ای برای تبیین مرادشان از این مفهوم خاص وضع کرده‌اند تا تمایز آن را با عقل و تعقل فلسفی نشان دهند. بازخوانی این تعابیر ما را به شناخت هرچه بهتر مراد این جریان فکری از عقل رهنمون می‌سازد. این تعابیر عبارتند از:

۴-۱. عقل فطری (عقل انواری)

تعبیر عقل فطری یا عقل انواری که در بیشتر آثار این جریان فکری به کار رفته، اصطلاحی است که توسط اندیشمندان این جریان وضع شده تا خلوص و الهی بودن این عقل و تفکیک افکار بشری از افکار وحیانی را نشان دهند. در نظرگاه تفکیکیان متأخر، مراد از تعقل فطری، همان برانگیختن فطرت‌هاست که سبب آشکارشدن دفینه‌های عقلی است (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۰). عقل فطری میزان در کشف حقایق است و به وسیله همین عقل فطری است که انسان به مکتب وحی راه پیدا کرده و به خداوند و رسالت معتقد می‌شود (ر.ک؛ سیدان، ۱۳۸۱: ۸). عقل فطری برخلاف عقل فلسفی، اختصاص به طیف خاصی از افراد نداشته، بلکه قابلیت تعمیم به همگان به مقتضای فطرت انسانی را دارد. از نظر آیت‌الله سیدان حقیقت عقل هر چه باشد، مقصود از آن، همان «مابه‌الادراک» یا آن چیزی است که ادراک به اوست. خواه این، حقیقتی مجرد یا موجودی غیر از نفس یا مرتبه‌ای از نفس باشد (ر.ک؛ هیأت نقد، ۱۳۸۸: ۱۸) از این منظر عقل، عین ارواح و نفوس بشری نیست، بلکه نور و علمی است که خداوند افاضه کرده (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۳۵: ۲۲) و قرآن در مرحله دعوت عمومی، مردم را به جمیع علوم فطری از جمله معرفت خداوند و توحید تذکر داده و هدایت کرده (ر.ک؛ همان، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۰) که در این صورت همه تأکیدات قرآن و حدیث بر رجوع به عقل و استفاده از آن، نه مراد عقل صناعی فلسفی، بلکه عقل بشری است که ریشه در عقل فطری

دارد (ر.ک؛ حکیمی، ۱۳۷۸: صص ۷۶-۷۷) و نقش پیامبر (ص) نیز در این امور تذکر و ارشاد است. (همان، ۵۲) تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی «مُثیر دُفائن عقول» معتقدند از عقل دُفائنی - که مکررا آن را به کار می‌برند (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱: صص ۵۲، ۱۰، ۱۸۸، ۱۴۳؛ ج ۳، صص ۲۰ و ۷۶؛ ج ۲۹، صص ۲۶۰؛ ج ۳۰، صص ۷۵ و ۳۶۳ و حکیمی، ۱۳۸۴: صص ۶۹ و ۱۹۶-۱۹۷) استفاده می‌کنند که «اعماق عقل» است و دیگران همه از سطوح عقل استفاده کرده‌اند (عقل ابزاری) و میان «عقل ابزاری» و «عقل انواری» فرق بسیار است (ر.ک؛ حکیمی، همان: ۲۶۲) از نظر اینان عقل فیلسوف، عارف، فیزیک‌دان، جامعه‌شناس یا پزشک که در چارچوب اصطلاحات فن خویش محدود گشته، غیر فطری است (ر.ک؛ حکیمی، ۱۳۷۸: ۹۶).

۴-۲. عقل ضروری

عقل ضروری که موجب فهم مستقلات عقلیه است، دیگر واژه‌ایست که این جریان فکری برای رساندن مرادشان به کار برده‌اند. در تعریف حکم ضروری عقل گفته شده جایی که عقل بی‌درنگ حکمی را درک کند، آن را حکم عقل ضروری می‌خوانند (ر.ک؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۷۱۱) از نظر این جریان، اعتقاداتی که براساس عقل بین و ضروری ثابت است، جای اشکال نمی‌باشد (ر.ک؛ سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۸) آیت‌الله سیدان در این باره می‌فرمایند: «مطالبی وجود دارد که اگر وحی هم نمی‌گفت، معلوم بود. مستقلات عقلیه و این طور مباحث نیازی به وحی ندارند». (آموزش اجباری فلسفه در حوزه، گفتگوی فصلنامه محفل با آیت‌الله سیدان، ۳۰ آبان ۱۳۹۳) از نظر ایشان عقل در حدود مستقلات عقلیه، حجتی است قطعی (ر.ک؛ سیدان، ۱۳۸۱: ۸). ایشان پس از نقل قولی از شیخ انصاری که می‌فرماید: «واجب و لازم‌تر از این (فهم احکام با عقل) به کار نگرفتن دلایل عقل نظری (و نظریه‌پردازی) در اصول دین است؛ زیرا این کار، انسان را در معرض هلاکت همیشگی و عذاب ویژه قرار می‌دهد»، می‌نویسد: مرحوم شیخ در این سخن مهم، ما را از عقل نظری بر حذر می‌دارد، نه عقل ضروری؛ زیرا اعتقاداتی که براساس عقل بین و ضروری ثابت است، جای اشکال نمی‌باشد (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱: صص ۹۷-۹۸) در این گونه موارد، حکم

شرع نوعی ارشاد و تایید حکم عقل به‌شمار می‌رود؛ از این‌روست که صاحب مناہج دریافت‌های عقل ضروری را بی‌نیاز از جعل شارع دانسته، بلکه بیان وحی را تذکیر و ارشاد به آن می‌داند و مواردی مانند لوح، قلم، عرش، کرسی، اسماء و صفات الهی را که نیازمند شرح و بیان رسول است، از دایره تشخیص عقل ضروری و مستقلات عقلی خارج می‌کند (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۷).

۴-۳. عقل خودبنیاد دینی

عقل خودبنیاد دینی از دیگر اصطلاحات این جریان فکری و از ابداعات مرحوم حکیمی است. مراد از این تعبیر، خودکفایی معرفت دینی است؛ یعنی متاله در کسب معرفت، به چیزی غیر دین نیاز ندارد. واضع این واژه معتقد است شناخت حقایق باید از طریق علم و حیانی و با تعقل و حیانی حاصل شود و عقل به خودی‌خود از فهم همه حقایق ناتوان است. عدم کفایت عقل در رسیدن به جمیع حقایق نظری و علمی عالم، سخنی است که جملگی برآند و چه بهتر که اگر قرار است برای عقل مددی بجوییم، از وحی بجوییم؛ نه علوم ناقص دائم‌التغییر. تعقل کامل تالهی تنها در مکتب تفکیک و با متد تفکیکی تحقق می‌یابد؛ والا تعقل‌های دیگر، تعقل فلسفی - قرآنی یا عرفانی - قرآنی یا کلامی - قرآنی و .. است و تعقل قرآنی - قرآنی که اصل تعقل و تعقل اصلی است، فقط با روش تفکیک میسور است» (حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، صص ۵۸-۵۹).

۴-۴. تحلیل و بررسی

بررسی دیدگاه صاحب‌نظران این جریان فکری در مورد مصطلحاتی که برای عقل وضع کرده‌اند، نشان می‌دهد:

۴-۴-۱. عدم تباین منطقی و ابهام در مصطلحات

عملاً بین واژگان عقل فطری یا انواری، عقل ضروری، عقل خودبنیاد دینی و عقل دفائی و مصادیق آن، تباین منطقی وجود ندارد، بلکه بینشان رابطه این‌همانی برقرار است و تنها

تعبیر و الفاظ مختلفند که البته علت این تعدد لفظ هم روشن نیست؛ ضمن اینکه واضعان این واژگان مراد خود را از این تعبیر به صورت روشن و شفاف بیان نکرده‌اند. ابهام آنجا بیشتر می‌شود که گاه ادعا شده تذکرِ وحی، باعث ارشاد و هدایت به امور وجدانی می‌شود که نزد انسان‌ها معلوم است (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲۹: ۶۵) ابهام ناشی از این است که در گفتمان دینی، وجدان، امری فطری و قاضی در امور اخلاقی و تشخیص حسن و قبح افعال است که در این صورت نیازی به بیان جداگانه آن نیست و زیرمجموعه فطرت قرار می‌گیرد؛ ضمن اینکه مرحوم ملکی توضیح مشخص و روشنی درباره امور وجدانی و تفاوت آن با فطرت و عقل نمی‌دهد، ولی برای مثال نزد او، محبتی که درون ماست، امری وجدانی است (همان، ج ۲: ۷۱)، یا اینکه خداوند هلاک‌کننده تمام موجودات است، امریست که با برهان و وجدان قابل اثبات است (همان، ج ۲۹، ص ۳۶۵) یا آنچه که با شعور انسانی درک می‌شود، همان شهود وجدانی است که افعال اختیاری اعم از حسن و قبیح از جمله آن است (همان، ج ۳: ۲۰۶). از عبارات یادشده، چنین بدست می‌آید که مراد از امور وجدانی، گاه امور غریزی است؛ گاه نقطه مقابل عقل برهانی و گاه حکم عقل ضروری! این امر، نشان‌دهنده عدم انسجام در منظومه فکری و کاربست مصطلحات توسط ایشان است.

حال بر فرض پذیرش اینکه عقل فطری یا عقل خودبنیاد دینی، عقل فلسفی نیست، اینکه این عقل، چیست؟ همچنان در حاله‌ای از ابهام قرار دارد. باید توجه داشت صرف جعل واژگانی مانند عقل فطری یا عقل خودبنیاد دینی در حالیکه واقعاً ما به ازای آن حداقل برای مخاطبان این جریان روشن نیست، مفید و مثمر نخواهد بود. برای مثال ایشان معتقدند عقل همچون نوری بیرون از انسان بر او تابیده و حقایق را روشن می‌سازد. این اندیشه ناشی از این عقیده است که اهل تفکیک مطابق با مبنای مغایردانستن عقل و نفس، نفس انسان را جسمانی و ذاتاً فاقد ادراک و شعور می‌دانند که برای هدایت لازم است از حکم عقل تبعیت کند. صاحب مناہج مثال عقل در قلب را چراغی وسط خانه میدانند که انسان بواسطه آن خوب و بد و واجب و مستحب را درک می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۶۳) از

این منظر عقل، عین ارواح و نفوس بشری نیست، بلکه نور و علمی است که خداوند افاضه کرده است (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۳۵: ۲۲) سؤال اینجاست که این ادعا که برداشت ایشان از روایت است، چگونه قابل اثبات است؟ این نفس که طبق مبنای تفکیک، فارغ از قوه مدرکه است، چگونه درک کند که باید از حکم عقل تبعیت کند؟ منظور از این تاییدن، تابش مجازی است یا حقیقی؟ مراد از قلبی که عقل در آن می‌تابد، کدام است؟ آیا منظور از قلب، همان فطرت است که در آن صورت عقل فطری چه معنا خواهد داد؟ پس از این تاییدن و نورافکنی، آیا نفس انسان با عقل یکی می‌شود یا همچنان رابطه غیریت برقرار است؟ رابطه این عقل با علم که ظاهر بالذات است، چیست؟ و ...

این سؤالات ناشی از آن است که تفکیکیان متاخر منطق و روش مشخص و قابل بررسی و سنجش را در اثبات مدعایشان در معرفی عقل مصطلح خود به کار نبرده‌اند! افزون بر آنکه مرحوم حکیمی برخلاف صاحب مناهج عقل واقعی را نوری می‌داند که در کانون وجود انسان است که حقیقت عالی هستی، یعنی آفریدگار را به انسان می‌شناساند (ر.ک؛ حکیمی، ۱۳۸۴: ۲۲۳) که در تناقض با بیرون‌دانستن عقل از نفس انسان در گفتار سایر صاحب‌نظران این جریان است.

۴-۴-۲. روشن نبودن استدلال

صاحب مناهج ذیل آیه «لَا يَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره/۱۶۴) به نقل از تفسیر المیزان می‌نویسد: عقل ادراک شی و فهم تام آن، چیزی است که انسان به واسطه آن بین صلاح و فساد و حق و باطل و صدق و کذب تمیز قائل می‌شود که همان نفس انسان مدرکه است و مانند قوای فرعی مثل قوه حافظه و باصره و .. نیست. این مدعا مبنی بر اصلی است که در فلسفه بنا نهاده شده و آن اینکه حقیقت انسان، تماماً مجرد است و بدن داخل در حقیقت انسان نیست، بلکه شانش آماده کردن زمینه برای این امر مجرد است و این، امر نادرستی است؛ زیرا بدهت علم بر این قضاوت می‌کند که معلوم به حقیقت علم، غیر از علم است و از این حیث که ذات معلوم، فقیر، ظلمانی و محتاج به عقل و علم در ظهورش است، محال است که معلوم با علم متحد شود (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲: ص ۶۴-۶۵).

ایشان به مناسبت بحث از «ذکر» می‌نویسد: ذکر یعنی نفس انسانی واجد حقیقت علم و شعور است و این واجدیت دارای مراتب و شدت و ضعف است (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۳۳). سؤال اینجاست که وقتی علم برای انسان حاصل شود، در نهایت چه نسبت و رابطه‌ای بین انسان و علم اتفاق می‌افتد؟ ناگزیر برخلاف مبنای صاحب‌منهاج که قائل به عدم اتحاد علم و عالم و معلوم است (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۴۰)، انسان در مرتبه‌ای با این علم متحد خواهد شد. استدلال این است که اگر این اتحاد صورت نگیرد، نفس چگونه واجد این علم می‌شود؟ این واجدیت یا همان اتحاد است یا عارض‌شدن (ر.ک؛ دانش شهرکی و یعقوبی، ۱۳۹۶: صص ۶۷-۶۸) چون فرض اتحاد نفی شده، فرض عارض‌شدن باقی می‌ماند. در صورت عارض‌شدن نیز نفس باید در مرتبه‌ای به اتحادی از قبیل اتحاد جوهر و عرض با علم نائل آید تا اطلاق عالم بر آن صحیح باشد، اما این اشکال وجود دارد که نفسی که به تعبیر ایشان جسمانی و ظلمانی است، چگونه واجد علم که امریست مجرد، می‌شود؟ در این صورت تنها فرض مجازی بودن تعبیر، قابل تصور است که البته با لسان آیات و روایات که نفس انسان را حقیقتاً عاقله و عالمه معرفی می‌کنند، در تعارض است.

۴-۳-۴. عدم تمایز بین تفاسیر این جریان با تفاسیر غیر ملتنرم به عقل فطری
 واضعان این تعبیر با اضافه کردن کلمه «فطری» به عقل یا کلمه «دینی» به عقل خودبنیاد، درصدد متمایز ساختن این نوع عقل با مترادفات این واژه در سایر علوم از جمله فلسفه بوده‌اند و هدف‌شان نشان‌دادن الهی‌بودن و البته غیر فلسفی‌بودن این عقل است. مدعای ایشان این است که به مدد این عقل خاص تفکیکی، وصول به حقایق ناب و خالص دینی و وحیانی امکان‌پذیر است، غافل از اینکه صرف آوردن واژگانی که برخاسته یا ملهم از ادبیات دینی باشند، و اضافه کردن آن به عقل، آن عقل را حتماً دینی، خاص و البته متمایز نخواهد کرد، بلکه ایشان باید مدعای خود را در عمل ثابت کنند. بررسی تفسیر دو جلدی میرزا جواد تهرانی نشان می‌دهد که این تفسیر که با الهام از عقل فطری یا ضروری و وحیانی، نوشته شده، در دینی‌بودن، با تفاسیری که ادعایی در بهره‌گرفتن از عقل فطری یا الهی نداشته‌اند، تفاوت ماهوی ندارد.

۴-۴-۴. عدم اختصاص عقل ضروری به جریان تفکیک

حکم عقل ضروری یا مستقلات عقلیه، جزء مدرکات اولیه انسان و نیز مشترکات تمام صاحبان اندیشه و تفکر بوده و مختص به جریان تفکیک نیست. نیز تعابیری کلی مانند اینکه تعقل تفکیکی از «اعماق عقل» است و دیگران همه از سطوح عقل استفاده کرده‌اند (عقل ابزاری) و میان «عقل ابزاری» و «عقل انواری» فرق بسیار است، صرفاً ادعایی است که به شکل ایجابی اثبات نشده، افزون بر اینکه روشن نیست برای تشخیص معرفت حاصل از عمق عقل و معرفت حاصل از سطح عقل چه ضابطه‌ای وجود دارد!

۴-۴-۵. مصادره عقل مطلوب شریعت به خود

مصادره عقل مطلوب در شریعت به خود، اشکال دیگر این جریان در معنای عقل است، زیرا ایشان با استناد به کلام علی (ع): «وَيُثِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»؛ عقل مورد نظر این جریان را همان عقل مشیر در روایت می‌دانند و معتقدند با ظواهر و سطوح عقل (غیر تفکیکی) می‌توان به ظواهر و سطوح اشیاء و جهان و حقایق جهان رسید، ولی با نیروهای دفائی عقل (تفکیکی) می‌توان به دفائن هستی و اعماق عالم رسید، از این روست که در مکتب تفکیک توجه عمده به عقل اعماقی و دفائی است یعنی عقل خودبنیاد دینی، نه عقل سطوحی و یونانی‌بنیاد و التقاطی (ر.ک؛ حکیمی، ۱۳۸۴: ۷۰) عبارات فوق نشان از خودشیفتگی و کامل دانستن اندیشه تفکیکی و غفلت از نگاه نقادانه به دستگاه فکری خود است. این آسیب که در طول تاریخ علم همواره وجود داشته و دارد، پیامدهای غیر قابل جبرانی به دنبال دارد که بخشی از آن گذشت و در ادامه نیز موارد دیگری بیان خواهد شد.

۵. عقل فلسفی، محل نزاع تفکیکیان متأخر

مدعای اصلی تفکیکیان متأخر نفی کاربرست عقل فلسفی در فهم قرآن است. در اینجا بخشی از دیدگاه‌های ایشان در این باره را به اختصار از نظر می‌گذرانیم: «خلط کردن و تأویل نمودن حقایق الهی با داده‌های فلسفی-هر فلسفه‌ای که باشد-روا نیست (ر.ک؛ حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، صص ۲۹-۳۰) تاکید بر انحصار فهم به فهم فلسفی،

تعطیل عقل است. عقل به جز فلسفه، (آن هم عقلی که در فلسفیات به تعبیر خواجه نصیر طوسی با وهم درمی آمیزد)، هزاران محصول دیگر دارد (همان، ۳۵). ما با همه ارزش و احترامی که برای فلسفه و فلسفه‌خوانان و تألیفات فلسفی قائل هستیم، فلسفه را مبنای نهایی شناخت حقایق نمی‌دانیم؛ زیرا شناخت حقایق باید از طریق علم وحیانی و با تعقل وحیانی حاصل شود و عقل به خودی خود از فهم همه حقایق ناتوان است (همان: ۴۴) درست این است که گفته شود تفکیکیان از فهم فلسفی یا عرفانی دین پرهیز می‌کنند. دین باید با عقل فهمیده شود و فلسفه مساوی با عقل نیست (همان، ۳۵) در شناخت دینی و عقایدی، استناد به عقل و تعقل ضروری است. حجت باطنی، عقل است و تعقل، نه فلسفه و تفلسف (همان، ۲۸). فهم درست و خالص و غیر التقاطی دین یعنی فهم قرآنی دین، فهم محمدی، علوی، جعفری و رضوی به طور خالص فهم غیر فلسفی و غیر افلاطونی و ... (همان، ۴۲).

آیت‌الله سیدان معتقد است فلسفه، از یونان وارد اسلام شد و در این مطلب تردیدی وجود ندارد. خداوند بر اساس آیه ۱۶۴ آل عمران می‌فرماید: به یقین، خداوند بر مؤمنان منت نهاد که پیامبری از خودشان در میان آنها برانگیخت تا آیاتش را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، هرچند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند. طبق این آیه، هر آنچه غیر پیامبران (فلاسفه یونان و غیره) آورده‌اند که با وحی ناسازگار است، ضلالت و گمراهی است. این بیان قرآن، خط بطلان بر فلسفه قبل از اسلام می‌کشد، البته هر اندازه که بر اسلام منطبق باشد، پذیرفتنی است، اما آنجا که با تعالیم اسلام انطباق نیابد، سخن یاوه و باطل است. (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۷۲) ادعا این است که فلاسفه، شیوه عقلانی درستی را در پیش نگرفته‌اند، هر چند جدی و با پشتکار کوشیده‌اند بر اساس تعقل حرکت کنند و حقایق و واقعیات را دریابند و بیان دارند، زیرا در مسائل زیادی میان خودشان اختلاف است (همان، ج ۲، ۷۲) ایشان معتقد است در میان مکاتب و اندیشه‌های بشری، می‌توان آموزه‌های درستی را یافت، لیکن سخنان نادرست بسیاری هم دارند که در موارد زیادی ناخودآگاه ذهن‌ها را پر می‌سازد و شخص به باورهایی می‌رسد که رهایی از آنها دشوار است، از این رو، شایسته و بسیار بجاست که

تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در...؛ عرب صالحی و پیشوایی | ۴۵

قبل از شکل‌گیری و نهادی‌شدن آرای بشری در ذهن، از مطالب و حیانی استفاده شود و بسی جفاست که مسلمان پیش از سخن وحی، بینش‌ها و دیدگاه‌های بشری را واریسی کند و با ذهنی آکنده از رسوبات مکاتب و گرایش‌های گوناگون که دیگر دانش‌ها آن را شکل داده‌اند به سراغ آموزه‌های و حیانی آید (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۲۵۱) مراد ایشان از این مکاتب بشری، علم فلسفه به معنای خاص آن است.

میرزای تهرانی نیز معتقد است معارف دینی باید از اهل بیت و از منبع وحی دریافت شود، نه فلسفه‌ها و مکتب‌های بشری و غیر این، گمراهی است (ر.ک؛ تهرانی، بی‌تا، ج ۱: ۵۲).

*تحلیل و بررسی

در رابطه با دیدگاه تفکیکیان متاخر که مانند مکتب معارفی خراسان با عقل فلسفی، نزاع جدی دارند، موارد زیر قابل توجه است:

۵-۱. مخالفت با زبان اختصاصی و اصطلاحات علم فلسفه

تحلیل عبارات و نظرات این جریان تفکیک‌نشان می‌دهد ایشان با زبان اختصاصی و اصطلاحات علم فلسفه در تفسیر مخالفند. مرحوم حکیمی معتقد است تعقلی که قرآن و حدیث بدان فرامی‌خوانند، تعقلی قرآنی و خالص است، بدون کمترین آمیختگی با دیگر مفاهیم و آراء و اصطلاحات. این تعقل از تعقل فلسفی صرف با تعقل عرفانی صرف جداست (ر.ک؛ حکیمی، ۱۳۸۴: ۲۲۷) لازمه این مدعا این است که بسیاری از مفاهیم فلسفی و عرفانی صحیح که با زبان تخصصی فلسفه و عرفانی بیان می‌شوند، با قرآن نسبتی نداشته باشند. صاحب‌نظر این جریان به صراحت به این امر اعتراف کرده و برخی گزاره‌های درست را تنها به این دلیل که با اصطلاحات فلسفی یا کلامی فهم شده یا حتی معانی که مستقیماً از ظاهر آیه استنباط نشود، از قرآن بیگانه دانسته است. برای مثال صاحب‌مناهج با پیش‌فرض مخالفت با زبان اختصاصی و اصطلاحات علم فلسفه ذیل آیه «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (لیل/۱۲) وجوب و لزوم هدایت بر خداوند را-که در جای خود مطلب صحیحی است

بیگانه از آیه و منشاء آن را خلط مباحث کلامی و قول به وجوب بعثت انبیاء و تشریح دین و احکام می‌داند. (نک: ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۵۲۸-۵۲۹) نفی وجوب مصطلح رزق در تفسیر آیه «عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود/۶) همان، ج ۳۰، ص ۵۲۹ و محال بودن فضل بر خداوند از باب وجوب اصطلاحی فلسفی (همان، ج ۲۹، ص ۳۰۳) شاهد دیگری بر این مدعاست، در حالیکه موارد زیر قابل تامل است:

۱-۱-۵. فقدان دلیل

هیچ دلیل عقلی و نقلی بر این مدعای ایشان وجود ندارد.

۲-۱-۵. عدم درک درست از مدعای مفسران فیلسوف

مفسران فیلسوف هیچ گاه ادعا نکرده‌اند که زبان قرآن، زبان فلسفی یا مراد قرآن دقیقاً همان اصطلاحات فلسفی است، بلکه پیش فرض فلسفی به عنوان مقدمه و مبادی برای درک بهتر معنای آیه به کار رفته است.

۳-۱-۵. بیگانه‌دانستن بسیاری از مفاهیم و معارف حق و مفید از قرآن و نفی

جامعیت قرآن

چنانکه گذشت لازمه پذیرش مبنای ایشان، نفی بسیاری از مفاهیم و معارف حق و مفید برای هدایت، از قرآن و بیگانه‌دانستن آن از مفاد آیه است (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، صص ۲۰۹ و ۲۸۷؛ ج ۳۰، صص ۱۵۵ و ۱۷۱) که توسط نگاه کاوشگر مفسر فیلسوف از آیات قرآن، کشف و با زبان فلسفی ارائه شده است. این مساله آشکارا با جامعیت قرآن منافات دارد. علی (ع) در وصف قرآن می‌فرماید: قرآن بیان‌کننده حلال و حرام و واجبات و مستحبات و ناسخ و منسوخ و آنچه عدول از آن‌ها روا و آنچه نارواست، می‌باشد (ر.ک؛ نهج البلاغه، خ: ۱، ص ۷۱) نوری است که فروغش خاموش نمی‌شود و چراغی است که برافروختگی اش فرو نمی‌کشد و دریایی است که ژرفای آن را نمی‌توان

تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در...؛ عرب صالحی و پیشوایی | ۴۷

دریافت. شگفتی‌های آن از بین نمی‌رود و غریب و اسرار آن تمام نمی‌گردد(ر.ک؛ همان، خ ۱۹۸: ۷۴۳).

آثار مخالفت با پیش‌فرض‌های فلسفی در تفسیر برخی آیات که در ادامه خواهد آمد، بیشتر روشن خواهد شد.

۵-۲. خلط دو مدعا: راه دین و اثبات مدعیات دین

از مجموع شواهد و بررسی آثار این جریان بدست می‌آید که ایشان دو حقیقت را با هم آمیخته‌اند که تفکیک این دو در حل مناقشه جریان تفکیک راهگشا خواهد بود. باید توجه کرد اینکه راهی که دین به عنوان یک برنامه زندگی پیش پای مردم گذاشته، غیر از راه فلسفه است، از بدیهیات است. مخاطب به خطاب دینی، مأمور به دنبال کردن مطالب فلسفی برای کل زندگی خود نیست.

انسان‌ها ابتدائاً به ایمان به خدا و رسول و معارف دیگر و بعد به عمل مأمورند و بسیاری از اهل حکمت همین نظریه را قبول دارند و معتقدند فلسفه چیزی نیست که برای همه مردم عادی لازم باشد و فقط عده‌ای استعداد تاملات فلسفی دارند. اینکه در مدعیات دینی مدعایی باشد که فلسفه هم راجع به آن نظر و اثبات و نفی داشته باشد، کاملاً ممکن است و دلیلی بر نفی آن نیست، اما اینکه هیچ یک از مدعیات دینی از طریق فلسفه و عرفان قابل اثبات نباشد، سخن نادرستی است(ر.ک؛ لاریجانی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات: ۱۸۱) یا معنایی که از طریق فلسفه به دست آمده، باید کنار گذاشته شود، منطقی نیست. حتی بالاتر از آن این است که برخی معارف بلند و دقیق قرآن یا روایات تنها با زبان فلسفی روشن می‌شوند. هیچ فیلسوفی مدعی نیست هر آنچه می‌گوید، عین دین است، بلکه توانسته با ابزار فهم فلسفی به معانی عمیق‌تر راه یابد و گزاره‌های پربارتر از متون دینی به دست دهد.

۵-۳. بی‌توجهی به ضابطه‌مند بودن کاربرت پیش‌فرض‌های فلسفی

بخشی از این مسأله که جریان تفکیک متاخر بی‌رحمانه به اندیشه فلسفی می‌تازد، این است که نسبت به ضابطه‌مند بودن کاربرت پیش‌فرض‌های فلسفی در تفاسیر فلسفی یا عرفانی

بی توجه بوده است. نه تنها صاحبان نظریه رقیب تفکیک هرگز این ادعا را نداشته‌اند که فلسفه مبنای نهایی شناخت حقایق است، بلکه بی شک این ادعا مورد پذیرش هیچ جوینده معرفت دینی نیست. پیش فرض فلسفی همانند سایر مقدمات می‌تواند مفسر را در کشف معانی جدید و عمیق از آیات یاری رساند، بی آنکه قصد تحمیل یا تفسیر به رای در میان باشد.

۶. گستره کاربرد عقل در تفسیر تفکیکیان متاخر از قرآن

گستره کاربرد عقل از نظر تفکیکیان متاخر در دو محور «کاربرد ابزار عقل» که از آن به فهم منطقی و استدلالی یاد می‌کنیم؛ و «عقل منبع» یا محتواهای منتج از عقل قابل دسته‌بندی است:

۶-۱. فهم منطقی و استدلالی (کاربرد ابزار عقل)

مراد از فهم منطقی و تحلیلی، ترتیب دادن قضایای منطقی، ارجاع عمومات و مطلقات به مخصصات و مقیدات و فهم قرآن با قرائن متصله و منفصله است؛ برای مثال از نظر ایشان ظواهر آیات به طور مطلق حجت نیستند، اما زمانی که ظواهر، خلاف عقل صریح نباشند و روایاتی هم در مقام بیان مراد آیه (ولو در مقام ذکر بعض مصادیق) وارد نشده باشد، بی اشکال می‌توان به ظواهر عمل کرد (ر.ک؛ سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۶۰) نمونه‌های این کاربرد در آثار این جریان فکری زیاد است. صاحب مناہج أدله قائلین به تحریم تزویج زنان مشرک را آیات: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ» (بقره/۲۲۱) و «وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ» (ممتحنه/۱۰) می‌داند که با آیه «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» (مائده/۵) در سوره مائده قید می‌خورد (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۱۸) یا ذیل آیه «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» (بقره/۲۸۲) معتقد است نهی در این مقام دلالت بر تحریم ندارد؛ مگر به صورت اطلاق، و اطلاق هم بعد از تفحص و نیافتن قرائن منفصله منعقد می‌شود و اینجا قرائن بر عدم تحریم زیاد است و نهی تنزیهی می‌شود، نه تحریمی (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۱۱۳). نیز ذیل «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا

مَعْرُوفًا» (نساء/۸) می‌نویسد: ظاهر اطلاق امر بر وجوب است، لکن در لحن آیه قرآنی بر استحبابی و اخلاقی بودن این حکم وجود دارد (ر.ک؛ همان، ج:۴: ۲۸۵) در معرض تقييد و تخصيص مطلقات و عمومات دال بر خلود در آتش اهل کبائر از مؤمنان (ر.ک؛ همان، ج:۱: ۲۶۵)؛ تقييد و تخصيص مطلقات و عمومات در «وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (زمر/۴۵) (همان، ج:۴: ۱۶۷) و با نداشتن از تقييد آیه «وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ» (نساء/۱۸) (همان، ج:۴: ۳۲۷) از کاربردهای استدلالی عقل در آثار قرآنی جریان متاخر تفکیک به‌شمار می‌رود.

در این بخش از کارآمدی عقل در فهم قرآن سخنی نیست، اما نکته مهم این است که این عقل تحلیل‌گر که موهبتی است الهی، در تمامی تفاسیر مبتنی بر متن و مقید به استفاده از اصول و قواعد و ضوابط تفسیر و بلکه در فهم علمی تمام متون و یافتن مراد مولف به کار می‌رود و اختصاصی به جریان تفکیک ندارد و به همین دلیل نمی‌تواند مصداق عقل فطری یا الهی و ... به معنای خاص مورد نظر اهل تفکیک باشد.

۶-۲. محتوای منتج از عقل (عقل منبع) در نظرگاه قرآنی تفکیک متاخر

در این بخش نمونه‌هایی از محتوا و گزاره‌هایی که جریان تفکیک متاخر به مدد عقل مطلوب خودشان در تفسیر قرآن به‌دست آورده‌اند، بیان می‌شود:

۱-۲-۶. اثبات برخی عقاید

در آثار این جریان فکری از استدلالات عقلی در اثبات اصل برخی عقاید استفاده شده است. از نظر آیت‌الله سیدان بخشی از اصول عقلی قطعی که در فلسفه مطرح است، تردید ناپذیر می‌باشد. با آنهاست که می‌توانیم معارف و حیانی و توحیدی را روشن سازیم، با منکران خدا بحث کنیم و استدلال آوریم و از آیات و روایات دشوار تبیینی درست ارائه دهیم و نکات ظریف و دقیق را دریابیم. نیاز معلول به علت، محال بودن اجتماع نقیضین، استحاله دور و تسلسل و پیروی نظم دائمی از ناظم آگاه و توانا و... از آن

جمله‌اند. این اصول عقلی در انحصار فلاسفه نیست، بلکه همه عقلای عالم از آنها استفاده می‌کنند و در امور مختلف آنها را به کار می‌برند (ر.ک؛ سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۵۱) زیرا مسائل و مطالبی که از نظر عقل روشن است یا بر مبانی عقلانی بین استوار است و با مقدمات ضروری، انسان به نتیجه‌ای دست می‌یابد، جای اشکال نیست و این گونه مسائل با آموزه‌های کتاب و عترت ناسازگاری ندارد (همان: ۹۷) برای مثال ایشان معتقدند برای اثبات خداوند و قبول رسالت انبیاء (ع) از عقل استفاده می‌شود و بدیهی است که پس از دست‌یابی عقل به وحی، باید از معارف والای وحیانی استفاده کرد (همان، ۱۴). ایشان ذیل آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/۳) می‌نویسد: این حقیقت را با عقل نیز درمی‌یابیم که بین مخلوقیت و ازلی بودن تناقض است. در مسئله امکان و وجوب، استدلالی هست که روایات نیز گاه به آن صراحت و گاه اشاره دارد و مسأله ازلیت حضرت حق از آن استدلال به خوبی اثبات می‌شود. (همان، ص ۳۲) از منظر آیت‌الله سیدان کاربرد خضوع و خشوع که همان عبادت باشد، عقلاً برای غیر خدا قبیح است (ر.ک؛ سیدان، ۱۳۸۸ الف: ۹۳)؛ نیز اولیای خدا و همگان، بعد از این عالم، حیات دارند و ایجاد ارتباط بین این عالم و عالم برزخ محال عقلی نیست (همان، ۹۸) تأیید نیازمندی و تغییرپذیری ممکن‌الوجود به بداهت عقلی (ر.ک؛ سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۰۹)، منتفی بودن اول و آخر زمانی و عددی و ظاهر و باطن مکانی از ذات حق (همان، ۴۸) وحدانیت خداوند در صفت قدیم و نفی غیر او (همان، ۳۴) از دیگر مدرکات این عقل است.

۲-۲-۶. درک حرمت و وجوب برخی امور

از نظر صاحب مناهج به واسطه عقل است که انسان بعد از شناخت خداوند، وجوب تسلیم در برابر او و حرمت استکبار در مقابل خداوند را می‌فهمد (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۶۳) مرحوم ملکی ذیل آیه «إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره/۶) می‌نویسد: حرمت کفر به خداوند در مرتبه معرفت به خداوند و همچنین وجوب ایمان در این مرحله، تعبدی نیست، بلکه این حرمت و وجوب از مستقلات عقلیه است (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۴۲) صاحب مناهج حرمت ظلم، غصب حقوق (ر.ک؛ همان، ج ۳:

تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در...؛ عرب صالحی و پیشوایی | ۵۱

۱۵۹)؛ حرمت تکریم کافر ثروتمند و مقدم‌داشتن آن بر مومن فقیر و تحقیر و اهانت به وی (ر.ک؛ همان، ج ۳۰: ۱۵۷)؛ ارتکاب فواحش و معاصی و مائم (همان، ۱۸۴)؛ حرمت کفران نعمت (همان، ۱۶۹)؛ حرمت لجاجت و سفاهت در مقابل حق (همان، ج ۱: ۱۸۰)؛ حرمت منازعه با سلطنت و تدبیر رب (همان، ج ۱: صص ۳۴۰-۳۴۱)؛ وجوب توبه (همان، ج ۲: ۲۲۹)؛ تقوا در برابر حرام (همان، ج ۱: ۱۷۲) و حرمت ترک واجب و اتیان معصیت را از مصادیق عقل ضروری می‌داند که شارع به آن تذکر و ارشاد کرده‌است (همان، ج ۲۹: ۲۱۶) وجوب امتثال و خضوع در برابر حق (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۲۶۰)؛ حرمت دوستی و تولی با دشمنان خداوند و تبری از اولیائش (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۱۹۷) نیز از مصادیق حکم عقل در حرمت و وجوب برخی امور است.

۶-۲-۳. ادراک حسن و قبح عقلی

بخش دیگر از کاربرد عقل در تفاسیر این جریان فکری ادراک حسن و قبح عقلی است. از نظر صاحب مناهج درک قبح منت گذاشتن بر نیازمندان و ابطال صدقات (همان، ج ۲۹: صص ۱۷۶-۱۷۵)؛ قبح خلف وعده (همان، ج ۳۰، ص ۵۱۴)؛ قبح فساد، دوست داشتن جهل و دفاع از آن (همان، ج ۳: ۱۵۹) و اهمال خداوند در امر مجازات (همان، ج ۲۹: صص ۲۸۱-۲۸۰)؛ درک نیکویی احسان و سایر فضایل و مکارم و قبح رذایل (ر.ک؛ همان، ج ۳۰: ۴۴۱)؛ قبح حسد (همان، ۷۳۲)؛ نکویی آزاد کردن بنده و اطعام یتیم و مسکین (ر.ک؛ همان، ج ۳۰: ۴۸۹)؛ عتاب و توبیخ مجرمان در «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» (انشقاق/ ۱۹) (همان، ج ۳۰: ۳۱۱)؛ مراعات ادب حضور و تمجید پروردگار (همان، ج ۳: ۱۴۷) و توجه‌داشتن به طعام (ر.ک؛ همان، ج ۳۰: ۱۷۳) از مدرکات عقلی هستند. صاحب مناهج در آیات ابتدایی سوره تکوین، نیز سنت سوء تفاخر به مال را نیز از مقبحات عقلی می‌داند (همان، ۶۴۹) که حکم شرعی به آن تنبه و تذکر داده‌است.

۶-۲-۴. تحلیل و بررسی

بررسی نتایج حاصل از کاربرد عقل تفکیکی در تفسیر قرآن تأملات زیر را به دنبال دارد:

۱-۴-۲-۶. عقل همچنان دارای کارکردی حداقلی

کاربردهای سه گانه فوق نشان می‌دهد این جریان فکری در تفسیر قرآن به عنوان اصلی‌ترین منبع کسب معرفت دینی، به بهره‌گیری حداقلی از عقل که حد فصل انسان از سایر موجودات است، قائلند. فهم ضروریات یا همان بدیهیات، درک حسن و قبح عقلی و یا حرمت و وجوب عقلی برخی امور- که اساساً اختصاصی به مسلمانان و اسلام ندارد- در تفسیر تفکیکی، نه تنها امتیاز خاصی برای صاحبان این اندیشه نیست، بلکه این نقد را به دنبال خواهد داشت که قوه عاقله انسان به عنوان خلیفه‌الله بسیار تنزل داده شده و از معانی قرآن، به مفاهیم حداقلی اکتفاء شده‌است. برای مثال علامه طباطبائی ذیل آیه «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ» (بقره/۲۵۶)، در تفسیری عقلانی، با توجه به ترتیب یادشده در آیه و تقدم کفر بر ایمان، لازمه تمسک جستن به عروه الوثقی را تقدم کفر ورزیدن به طاغوت و ایمان به خدا می‌داند، اما صاحب مناهج معتقد است احتیاجی به بیان این تقدم و تاخر نیست و برای کفر و ایمان، تنها اتمام حجت و بینه و اختیار انسان کافی است تا هر کس که هدایت یا گمراه می‌شود، از روی بینه باشد. مهم اینجاست که وی اینکه تحلی و تولی تنها بعد از تخلیه و تبری محقق می‌شوند، می‌پذیرد؛ اما استفاده این معنا از آیه را نیازمند نصی خارج از آیه و با تعبیری کنایی آن را مستنبط از ذوق و استحسان علامه می‌داند! (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۲۱).

این سؤال قابل طرح است که آیا شأن عقل که بزرگترین ارمغان الهی است، تنها درک بدیهیات و ضروریات مانند اثبات اجمالی و اصل وجود صانع و یا فهم حسن و قبح اطعام فقیر و منت گذاشتن بر فقیر و امثالهم است؟! تبیین عقلانی اوصاف و صفات مبدا و صانع و مستدل ساختن آن، فهم آیات مشکل یا دقیق المعنا، درک معانی طولی-عقلی از آیات، پاسخگویی به شبهات و دفع اقوال باطل، تبیین عقلایی جهان‌بینی اسلامی، عالم هستی و جایگاه انسان در این عالم، درک حکمت احکام و از کارکردهای ایجابی عقل است که از نظر تفکیکیان متاخر مغفول مانده‌است.

۲-۴-۲-۶. عدم نوآوری

با وجود تأکیدات بی‌سابقه بر عقل فطری و انواری و ضروری و ... در ادبیات تفکیکی، برخلاف انتظار، نتایج خاص و درخشانی از برداشت‌های تفسیری صاحبان این جریان فکری حاصل نشده و می‌توان ادعا کرد که تفسیر ایشان بیشتر به رهیافت تفاسیر روایی-اجتهادی نزدیک است و عملاً نوآوری صورت نگرفته یا دست کم تمایز چشمگیری بین اینان و اخباریان معتدل وجود ندارد. سوگمندها باید گفت در تفسیر ایشان گاه به سطوح ظاهری و ابتدایی معانی آیات اکتفاء شده که خود نقیصه‌ای بزرگ است. آیات کتابی که جامع و جاودانه و دربردارنده کلام پروردگار، بلکه مطابق برخی روایات تجلی خداوند سبحان است. علی(ع) در خطبه ۱۴۷ نهج البلاغه می‌فرماید: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ؛ خداوند سبحان در کتاب خود بی‌آنکه او را ببینند، خود را (بر بندگانش) آشکار ساخت». این جریان مخاطب خود را از معانی و لایه‌های تودرتو و عمیق قرآن محروم ساخته است که در ادامه مواردی به عنوان نمونه ذکر خواهد شد.

۷. بررسی تطبیقی چند نمونه از آثار عقل‌گرایان و تفکیکیان متاخر در

کاربست عقل

در این بخش به صورت تطبیقی تفسیر چند آیه از نمایندگان دو جریان تفکیک و عقل‌گرا مقایسه و بررسی خواهد شد تا تفاوت غیر قابل انکار تفسیر تفکیکی با اندیشه فیلسوف در اصطیاد معانی عمیق و دقیق از آیات و تبیین معارف دینی به شکل مصداقی روشن گردد:

۷-۱. توقف بر ظاهر آیات در تبیین معاد و زنده‌شدن مردگان

آیت‌الله سیدان در بحث معاد اشکالی را متوجه ملاصدرا می‌کند. وی می‌نویسد: ملاصدرا، در موارد بسیاری تصریح می‌کند به اینکه در معاد آنچه در قیامت عود می‌کند، همین بدن است به عین همین بدن، ولی مکرر تصریح کرده که مقصود از عین این بدن، بدن عنصری مادی نیست، بلکه صورت بدون ماده است که قائم به نفس و انشاء شده نفس از ملکات

نفسانی است و این صورت که نشان دهنده انسان دنیوی برای متوسطین از مردم است و انسان‌های کامل فقط روح آن‌ها در آن نشئه می‌باشد.

وی در ادامه سخن و ادله مرحوم آیت‌الله میرزا احمد آشتیانی(ره)، آیت‌الله حاج شیخ محمدتقی آملی(ره) و آیت‌الله سید احمد خوانساری(ره) که مخالف نظریه ملاصدرا را با استفاده از شرع کتاب و سنت تصریح کرده‌اند، بیان می‌کند(ر.ک؛ سیدان، ۱۳۸۱: صص ۱۵-۲۱) مستند ایشان آیات و روایات اثبات‌کننده معاد به معنای مورد نظر خودشان از جمله آیات زنده‌شدن پرندگان در داستان حضرت ابراهیم(ع) (بقره/۲۶۰) است. در نقد قرائت تفکیکیان از بحث معاد، آثار مختلفی منتشر شده، اما در این مجال با تأمل در مستند قرآنی ایشان گفتنی است:

۷-۱-۱. توقف صرف بر روایات و غفلت از نکات ادبی

این برداشت از آیات مذکور طبق تفسیر مشهور و مبتنی بر روایات است، ولی تفسیر دیگری از ابومسلم بحر اصفهانی و مستقل از آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَةَ قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا» (بقره/۲۶۰) بدون توجه به روایاتی مانند روایت ابن‌عباس، مجاهد و قتاده نقل شده با این توضیح که خداوند به حضرت ابراهیم(ع) دستور می‌دهد چهارپرنده را گرفته و با خود مانوس کند، به گونه‌ای که هر زمان آنها را به سوی خود بخواند، وی را اجابت کنند. پس ابراهیم چنان کرد و هر کدام از آنها را درحالیکه زنده بودند، بر روی کوهی گذاشت، سپس آنها را به سوی خود فراخواند و آنها با سرعت نزد وی آمدند و غرض از این آیه بیان، ذکر مثالی محسوس برای سهولت بازگشت ارواح به ابدان بود. ابومسلم می‌نویسد:

قول مشهور در لغت این است که «فَصُرْهُنَّ» (بقره/۲۶۰) به معنای املهن یعنی «به خود نزدیک و مانوس کن» می‌باشد و در آیه چیزی که دلالت بر ذبح و تقطیع داشته باشد، وجود ندارد، پس گنجاندن این معنا در آیه دلیلی ندارد و جایز نیست(ر.ک؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۳۷).

تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در...؛ عرب صالحی و پیشوایی | ۵۵

ابومسلم به این نکته ادبی توجه دارد که اگر مراد از «صرهن»، قطع و بریدن باشد، نباید با حرف «الی» متعدی شود و در صورت متعدی شدن با آن معنای اماله پیدا خواهد کرد. وی همچنین تأکید می‌کند اگر اجزاء در کوه پراکنده باشند و بین آنها فاصله باشد، باید ضمیر در «ثُمَّ ادْعُهُنَّ» به پرندگان «الطیر» برگردد، نه به اجزاء آن. شاهد بر آن این است که ضمیر در جمله یأتینک سعياً نیز به همان پرندگان برمی‌گردد، نه به اجزاء پرندگان! (ر.ک؛ طیب حسینی و دیگران، ۱۳۹۸: صص ۱۸۴-۱۸۶).

۷-۱-۲. ناکافی بودن استدلال

این آیات با توجه به تعبیر «كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» کیفیت زنده شدن را نشان می‌دهد و نص در مدعای ایشان یعنی معاد عنصری نیست. طبق تفسیر مشهور، پرسش حضرت از دیدن چگونگی زنده شدن است، ولی آیه حتی به التزام نیز بر این دیدن دلالت نمی‌کند. طبق تفسیر مشهور اجزای متفرق پرندگان در بالای کوه با هم ترکیب می‌شوند و پرنده‌ای در دوردست تشکیل می‌شود و آنگاه پرندگان با سرعت به سوی حضرت ابراهیم (ع) می‌آیند و در نتیجه حضرت تنها زنده کردن را دیده، نه چگونگی آن را، در حالی که پرسش حضرت «أرني احياء كالموتى» نبود، بلکه «كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» بود.

با توضیحات فوق روشن می‌شود حداقل این دسته از آیات، خلاف مدعای تفکیک مبنی بر نص بودن آیات مرتبط به معاد در معاد عنصری مورد قبول این جریان (ر.ک؛ حکیمی، ۱۳۸۴: ۲۶۲) را ثابت می‌کند.

۷-۱-۳. توقف بر ظواهر نصوص

قرائت یادشده تفکیکیان متأخر از معاد یعنی معاد جسمانی و مادی محض و با همین بدن فعلی دنیایی، نشان دهنده توقف ایشان بر ظواهر نصوص است. در تایید بیان ملاصدرا گفتنی است ایشان در استدلال به آیه «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج/۷) می‌نویسد: قبور الاجساد و قبور الارواح یعنی الابدان؛ اما آیت الله سیدان در نقد این بیان معتقد است مرحوم ملاصدرا قبور را به معنای ابدان گرفته تا معاد مثالی را نتیجه بگیرد و تأکید می‌کند

بدیهی است که به هیچ وجه نمی‌توان قبور را به معنای ابدان تلقی کرد و این برداشت ناصحیح از قرآن است (ر.ک؛ سیدان، ۱۳۸۸: ب: ۱۷) به نظر نگارندگان در بیان ملاصدرا قبور به ابدان معنا نشده، بلکه تعبیر «من فی القبور» هم اجساد را شامل می‌شود، هم ارواح را، بنابراین اشکال وارد نیست، ضمن اینکه از نظر عقلی بدن‌های اخروی باید متناسب با سرای باقی و سراسر حیات اخروی محشور شوند و از هرگونه فساد و مرگ مبرا باشند؛ بر فرض آنکه بدن محشور در قیامت عین بدن موجود در گورها باشد یا تعلق نفس به بدن در همین عالم تحقق یابد، در این صورت آخرت به وجود نیامده و این فرض که بدن دنیوی با همه دگرگونی‌های مادی خود در عالم آخرت تحقق یابد و متعلق نفس قرار گیرد، باطل است، (ر.ک؛ دهقانی، ۱۳۸۹: صص ۱۱۴-۱۱۶) زیرا لازمه این فرض انکار اصل معاد است. افزون بر آن روشن است که بدن دنیوی خاکی هرگز طاقت و ظرفیت زندگانی اخروی و پاداش و جزای مناسب با آن را ندارد.

۲-۷. تقلیل دلالت آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...» به یادآوری

ربوبیت الهی

صاحب مناہج ذیل آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره/۱۶۴) دیدگاه تفسیر المیزان را بیان سپس آن را مخالف سیاق می‌داند. وی می‌نویسد: در المیزان آمده آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيْفِ الرِّيحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره/۱۶۴) با توجه به سیاق آیات قبل «وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره/۱۶۳) بر وجود اله و وحدانیتش دلالت دارد، یعنی اله این نظام بزرگ یکی است و همان اله انسان هم هست، ولی من می‌گویم سیاق آیات در جهت اثبات صانع و توحیدش نیست، بلکه سیاق در جهت تقریر و تذکر نسبت به سنت خداوند در خلق عالم و تنظیم و تحکیم آن به گونه‌ایست که عقل‌ها مقابل عظمت آن مدهوش و متحیر می‌شوند. این آیات یادآور

ربوبیت صانع در آفرینش بی سابقه این عالم و اتقان و احکام آن است (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۶۰).

برای قضاوت منصفانه بیان علامه را به طور خلاصه از نظر می‌گذرانیم. علامه در تبیین معنای منتخب خود می‌نویسد: آیه سابق که فرمود: «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره/۱۶۳) معنایش این است که برای هر موجودی از این موجودات، الهی است و اله همه آنها یکی و همان اله شماست. او رحمان است، چون رحمتی عمومی دارد و رحیم است، چون رحمتی خاص دارد و هرکسی را به سعادت نهائیش که همان سعادت آخرت است، سوق می‌دهد، پس اینها همه حقایقی هستند حقه. اگر مراد از آیه اقامه حجت بر اصل وجود اله برای انسان‌ها و یا اله واحد برای انسان‌ها بود، همه موارد یادشده اعم از خلقت آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز تنها یک نشانه بودند که بر اصل وجود اله دلالت می‌کردند، حق کلام این بود که در آیه قبلی بفرماید: و الهکم واحد لا اله الا هو و چون این‌طور نفرموده، می‌فهمیم سیاق آیه برای این است که بر حجتی دلالت کند که هم حجت بر وجود اله است و هم حجت بر وحدت او (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۹۶).

علامه در ادامه سه برهان از این آیه استفاده می‌کند:

برهان اول برای اثبات وجود خدا و توحید است، با این توضیح که این عالم با همه عجائبی که در آن است، و با همه غرائبی که در تحولات آن رخ می‌دهد؛ مانند اختلاف شب و روز و حرکت کشتی‌ها در دریا و نزول باران‌ها و وزیدن بادهای و گردش ابرهای تسخیر شده، همه اموری هستند که فی‌نفسه نیازمند صانع هستند که ایجادشان کند.

برهان دوم با تکیه بر نظام عمومی و دائمی موجود در عالم هستی بر اثبات صانع و وحدانیت او استدلال می‌شود. نظامی که تحت قوانین ثابت و قانون نسبیست عمومی است.

برهان سوم از راه احتیاج انسان و تمهید برای رفع آن است، با این توضیح که اجرام آسمانی در درخشندگی و حرارت دادنشان، و بادهای و بارانها و منافع و کالاهایی که

از هر قاره به قاره دیگر منتقل می‌شود، همه مورد احتیاج انسان است و زندگی انسان و پیدایش و بقایش بدون آن تدبیر نمی‌شود (ر.ک؛ همان، صص ۳۹۶-۳۹۸).
توجه به استدلال علامه، خواننده منصف را به این امر رهنمون می‌سازد که بیان علامه ذیل آیه از دقت و استواری لازم برخوردار است و صاحب مناہج مبتنی بر پیش‌فرض‌های تفکیکی و پرهیز از برهان و استدلال، به تفسیری حداقلی از معنا اکتفاء کرده است.

۳-۷ تفسیر ناتمام از آیه «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»

صاحب مناہج در تفسیر آیه «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره/۲۶۹) می‌نویسد: ذکر مقابل نسیان و غفلت است و تذکر یعنی دریافت شیء فراموش شده و مغفول، و علم پیدا کردن به آن بعد از غفلت و فراموشی؛ و خداوند اقوامی را که متذکر نمی‌شوند و تعقل نمی‌کنند، مورد عتاب شدید قرار داده، چون اعراض آنها از تذکری است که اساس قرآن و احتجاج و استدلال به امور و حقایقی که مستمع را با تذکر و ارشاد به آن، متوجه می‌کند، بر آن است، بنابراین آنچه که در المیزان آمده مبنی بر اینکه تذکر انتقال به نتیجه از مقدمات آن یا انتقال از شیء به نتایج آن است، بدست نمی‌آید، چون در این قول بنا بر این است که علم به واسطه اقامه برهان‌ها و تنظیم قیاس‌ها به دست می‌آید، حال آنکه اساس قرآن بر تذکر است بر آنچه که در ذات انسان‌ها از نور عقل و فطرت به ودیعه نهاده شده، و این باقوام‌ترین و محکم‌ترین راه برای هدایت بشر به کمالات و میسر ساختن راه وصول به آن است (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۶۷).

در نقد این بیان گفتنی است: این ادعای کلی که اساس تمام قرآن بر مبنای تذکر و یادآوری باشد و هر آنچه که برای هدایت بشر به کمالاتش نیاز است، در فطرت او بالفعل قرار داده شده و تنها نیاز به یادآوری و کنار گذاشتن حجاب از فطرت است، مستند قابل دفاعی ندارد، بلکه این ادبیات بیشتر به ادبیات عرفاء و درک شهودی و یافتن حقایق به صورت وجدانی در درون خود انسان شبیه است.

نمی‌توان ادعا کرد تمام حقایق و معارف در نهاد انسان به ودیعه نهاده شده است؛ ضمن اینکه یادآوری به معنای انتقال از مقدمات یا از طریق شیء به نتیجه آن از جهت

عقلی نه تنها منعی ندارد، بلکه قابل احتجاج، سنجش و مطالبه است، درحالی‌که تذکر به معنای تفکیکی امری است درونی و نهانی، و قابل مواخذه و محاجّه نیست.

بحث و نتیجه‌گیری

مقاله فوق نشان داد تفکیکیان متاخر، با وجود تغییر رویکرد محسوس نسبت به عقل و کارکردهای آن در تفسیر، همچنان تحت تاثیر مکتب معارفی خراسان نگاه بدبینانه نسبت به عقل به خصوص عقل فلسفی و زبان و اصطلاحات خاص آن دارند، به همین جهت در تفسیر آیات نیز ضمن دخالت دادن عقل-آن هم در مفهومی جدید- و نامیدن آن به عناوین خاص، آن را باز محدود به درک امور اولیه و بدیهی کردند، در نتیجه معرفت خاص و تفسیر متفاوتی از تفاسیر و عملکرد تفکیکیان در فهم معارف قرآنی متقدم حاصل نشده- است. این جریان فکری، با توسل به ظواهر آیات و مبنای نص‌بستگی تفسیر آیات را از لایه‌های معنایی و عمیق تهی کرده و عقل فلسفی را تنها به اتهام بشری بودن از دخالت دادن در تفسیر قرآن، کنار گذاشته‌اند، درحالی‌که می‌توان با ضابطه و قاعده مند عقل فلسفی را در فهم معارف قرآن دخالت داد. این شیوه مواجهه با قرآن از جامعیت آن کاسته و برخی از معارف و حقایق را بیگانه از قرآن معرفی می‌کند که با اعجاز و کلام خداوند بودن آن در تضاد است.

ORCID

Mohammad Arabsaehi



<http://orcid.org/0000-0002-0343-4002>

Farideh Pishvaei



<http://orcid.org/0000-0002-8273-343>

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۳۹۴). ترجمه سیدعلی موسوی گرمارودی. تهران: قدیانی.

ارشادی نیا، محمدرضا. (۱۳۸۴). *از مدرسه معارف تا انجمن حجّتیّه و مکتب تفکیک*. قم: بوستان کتاب.

تهرانی، میرزا جواد. (بی تا). *تفسیر مصباح الهمدی*. تحقیق سیدمهدی حسینی مجاهد. قم: آفاق نور. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۴). *مقام عقل*. قم: دلیل ما.

_____ . (۱۳۷۸). *اجتهاد و تقلید در فلسفه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۷). *عقاید استدلالی*. قم: نشر هاجر.

سیدان، سیدجعفر. (۱۳۹۱). *آیات العقاید*. مشهد: ولایت.

_____ . (۱۳۸۸). *الف*. *تفسیر بخشی از سوره مبارکه فرقان*. مشهد: پایگاه اطلاع رسانی

آیت الله سید جعفر سیدان.

_____ . (۱۳۸۸). *ب*. *روش ما در گفتگوهای علمی*. مشهد: بی نا.

_____ . (۱۳۸۱). *میزان شناخت*. مشهد: طوس.

دانش شهرکی، حبیب الله و حسن یعقوبی. (۱۳۹۶). *عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی و*

محمدرضا حکیمی. *عقل و دین*. ش ۱۶. شماره صفحات ۵۵-۷۶.

دهقانی محمودآبادی، محمدحسین. (۱۳۸۹). *ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی*. اندیشه

دینی. ش ۳۶. شماره صفحات ۱۰۱-۱۲۴.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش

عالی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: اعلمی.

طوسی، حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح احمد حبیب عاملی. بیروت: دار احیاء التراث

العربی.

طیب حسینی، سید محمود. *مولایی نیا، عزت الله*. پیشوایی، فریده. (۱۳۹۸). *تحلیل پیوند عقل گرایی و*

تفسیر ادبی؛ مطالعه موردی: تفسیر ابومسلم اصفهانی و زمخشری. *عقل و دین*. ش ۲۱.

شماره صفحات ۱۷۷-۲۰۰.

تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در ...؛ عرب صالحی و پیشوایی | ۶۱

فخرالدین رازی، عبدالله. (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۱). *فرهنگ‌نامه اصطلاحات فقهی*. قم: پژوهشگاه علوم و
فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
مروارید، حسنعلی. (۱۴۱۸). *تنبیهای حول المبدأ و المعاد*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۴۱۴). *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: وزرات فرهنگ و ارشاد
اسلامی.

_____ (۱۴۳۵). *توحیدالامامیه*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
میرعبداللهی، سیدباقر. پورمحمدی، علی. (۱۳۸۴). *نگاهی به مکتب تفکیک (مجموعه مقالات):
محمدرضا حکیمی. عقل خودبنیاد دینی؛ سید حسن اسلامی. مکتب تفکیک در بوته نقد؛
صادق لاریجانی. بازخوانی مکتب تفکیک؛ مکتب تفکیک: استقلال و حیانی گفتگو با
سیدجعفر سیدان؛ در نقد مکتب تفکیک. گفتگو با غلامحسین ابراهیمی
دینانی*. تهران: همشهری.
هیات نقد. (۱۳۸۸). *نسبت «عقل و وحی» از منظر فلسفه و مکتب تفکیک*. قم: پژوهشگاه علوم و
فرهنگ اسلامی.

آموزش اجباری فلسفه در حوزه. *گفتگوی فصلنامه محفل با آیت‌الله سیدان*. ۳۰ آبان ۱۳۹۳.
<https://ebnearabi.com>

Holy Quran

- Abi-Dawood, Suleiman (1999). *Sunan Abi-Dawood*. Riyadh: Al-Afkar International Publishing and Distribution House.
- Azad, Alireza; and Masoudi, Jahangir (2012). *Quran Exegesis and classis hermeneutics*, Volume 1, Qom: Bustan-e Ketab.
- Ahmad, Mohammadsalem (2009). *Rational Islam; Renewal of religious thought according to Amin Khouli*, Cairo: Ru'yat Publishing and Distribution.
- Izutsu, Toshihiko (1995). *God and man in Quran*. Translated by Ahmad Aram. Tehran, Farhang Publication, 5th edition.
- Pakatchi, Ahmad (2012). *History of exegesis of Holy Quran*, 1st edition, Tehran: Imam Sadegh University
- Javadi Amoli, Abdollah (2011). *Tasnim*, Qom: Esra, 1st edition.
- _____, (2007). *Status of wisdom in the geometry of religious knowledge*. Qom: Esra.
- _____, (1993). *Sharia in the Mirror of Knowledge*, 1st edition, Qom, Raja Cultural publication.

- Khalfollah, Mohammadahmad (1999). *Al-fan al-Qesasi fi al-Quran al-Karim (art of storytelling in Holy Quran)*. Beirut: Sina Arabic Publication.
- _____ (1982). *Al-Quran wa Mushkilat Hayatina al-Moaser (Quran and the problems of our contemporary life)*. Beirut: Arabic Institution for research and publication, 1st edition.
- Khouli, Amin (1987). *Min Hadi al-Quran fi Ramadan (From guidance of Quran in Ramadan) unknown*, Cairo: The General Egyptian Book Committee.
- _____ (1996a). *Kitab al-Kheir (the good book)*, unknown, Cairo: unknown.
- _____ (1961). *Minhaj Tajdid fi al-Nahv wa al-Balaqa wa al-Tafsir wa al-Adab (Methods of renewal in grammar, rhetoric, interpretation and literature)*, Beirut: Dar al-Ma'refat (house of knowledge)
- _____ (1996b). *Derasat al-Islamiyah (Islamic teachings)*. Cairo: Egyptian library of Cairo.
- Rafaei, Aboljabbar (2019). *Invitation of Shikh Amin Al-Khouli to Renewal. Unknown*, Afkar Center for Studies and Research.
- Rumi, Fahd ibn Abdolrahman (1987). *Itihajat al-tafsir fi al-qarn al-rabe ashar (Interpretation trends in the fourteenth century)*, Riyadh, Saudi Arabia, Departments of scientific research, fatwa, advocacy and guidance.
- Soroush, Abdolkarim (2001). *Ethics of Gods*, Tehran, Tarh-e No.
- Sobhani, Jafar (2011). *Manahij al-tafsiriyah fi Ulum al-Quran (Exegetical Methods in the Sciences of the Quran)*, Qom: Imam Sadegh Institute.
- Sharqah, Zafersaeid (2014). *Nahj al-E'tezal fi al-Etejahat al-Fekriyah al-Moasr (The approach of abstinence in the contemporary intellectual trends)*. Riyadh, Dar Alwaei for Publishing and Distribution, 2nd edition.
- Arabsalehi, Mohammad (2014). *Collection of articles on rheology and critique of neo- abstinence*, Interview with Dr. Ghaeminia and Khosrowpanah, 1st edition. Tehran: Islamic culture and thought research center.
- Qiam, Omarhassan (1981). *Literary text of Quran*. Beirut: The International Institute of Islamic Thought.
- Cabanis, Jean Louis (1982). *Literary criticism and humanities*. Translated by Fahd Alam. Damascus, Dar al-Fekr.
- Majlesi, Mohammadbagher (1983). *Bahar al-Anvar*. Beirut: Al-Vafa institute, 2nd edition.
- Mesbah Yazdi, Mohammadtaghi (2007). *Multiplicity of readings*, research and composition by Gholamali Azizikia, 3rd edition. Qom: Imam Khomeini institute.

- Vasfi, Mohammadreza (2008). *Conversation with Nasrhamed Abu-zayd. Abed al-Jabbari*. Mohammad Arkoun and Hasan Hanafi. Tehran: Negah-e Mo'aser.
- Yousefi Eshkevari, Hasan (1999). *Critique and review of contemporary Islamic movement*, 2nd edition. Tehran: Ghasideh.
- Abniki, Hasan (2008). Literary criticism. Essence and application of literary hermeneutic. *Literary Criticism*, No.2.
- Abu-zayd, Nasrhamed (2013). Literary approach to Quran. History. Outcomes and difficulties. Translated by Mehrdad Abbasi. *Ayeneh Pajouhesh*. No. 142.
- Ahmad, Mohammadsalem (2004). Derasat al-Quraniyeh. Al-Tafsir al-Adabi al-Quran end-al-Sheikh Amin Kholi (Quran teachings. Literary exegesis of Quran by Sheikh Amin Khouli). *Al-va'ei Islami*. No. 467.
- Amiri, Zahra; Hosseini, Seyyed Mohammadbagher (2016). Possibility of denominating Quran by text based on the modern definition in contemporary theories. *Qayyem books*. No. 14.
- Tavkkolbina, Meysam (2012). "Religious texts, from holy to literary; macro-method of contemporary literary studies regarding holy texts". *Qabasat*. No. 66.
- Jamei Salami, Abdolrahman ibn Raja (2009). Al-Nas al-Qurani fi Manzour al-Derasat al-Adabi; Al-moqef wa al-Monhej (The Quranic text in the studies of literary perspective; Attitude and method), *Al-derasat al-Loghaviyeh wa al-Adabiyeh*, No. 1.
- Khouli, Amin (2011). "Translation of Tafsir entry in the Islamic Encyclopedia". Samaneh Moradpour. *Ketab-e Mah-e Din*. No. 164.
- Rezaei Isfahani, Mohammadali and Momennejad (2015). Abolhasan. "Historical exegesis of Holy Quran. *Quran wa Elm*. No. 16.
- Rafaei, Abdoljabbar (2017). "Sheikh Amin Khouli, the pioneer of the hermeneutic studies in Arabic". *Al-hayat al-Tayyebah*. No. 37.
- Roland Bathes (1994). "From work to text". Translated by Morad Farhadpour. *Arghanoun*, No. 4.
- Reshad, Aliakbar (2014). "A discourse from Ayatollah Aliakbar Reshad; deficiencies of neo-abstinence movement". *Zamaneh*. No. 128 & 129.
- Soroush, Abdolkarim (2007). "Mohammad is the creator of Quran". *Baztab-e Andisheh*. No. 96.
- Savari, Aziz; and Salar, Sahebeh (2016). "Review of challenges in religious education and offering solutions for its modification from the perspective of contemporary neo-abstinence". *Proceedings of the seventh national conference of philosophy of teaching and education of Iran association*. No. 30 & 31.
- Shaker, Mohammadkazem (2010). "Exegesis based on order of revelation with three readings". *Quranic studies*. No. 62 & 63.
- Shamis, Abdel Moneim (1980). "Brilliant thoughts and fragrant remembrance of Sheikh Amin Al-Khouli". *Al-Jadid*. No. 197.

- Doqamin, Ziyad (1999). "Features of renewal in the Afghani thought in dealing with the Holy Quran and its impact on the method of interpretation in the modern era". *Qazaya al-Islamiyeh Mo'aser Journal*. No. 6.
- Abdolhamid, Yones (1966). "Amin Khouli the great pioneer". *Al-Adab*. No. 1 & 2.
- Abdollatif, Ahmad (1966). "Amin Khouli, Life of Amin Khouli Art of Speech". *Al-Ketab Al-Arabi*. No. 35.
- Araabsalehi, Mohammad (2008). "Historicism and religion". *Qasabat*. No. 50.
- Aghili, Alireza (1996). "Status and application of intellect in four exegeses of the past century". *Quranic studies*, No. 7-8.
- Ayyad, Shokri (1966). "Amin Khouli"; *Al-Majaleh*, No. 112.
- Qollab, Abdolkarim (1966). "The revolutionary Sheikh Amin Al-Khouli", *Al-Adab*. No 1 & 2.
- Mottaqi, Saeid (2017). "Old abstinence and neo-abstinence". *Al-manhaj*. No. 80.
- Mirzad Babazadeh, Behnam; and Adineh Khojastepour (2015). "Different reading of classic Persian texts in light in new historicism". *Literary textology*. No. 53.
- Naghbizadeh, Mohammad (2009). "Role of Quran in Arabic Literature and its exclusion among literary scholars". *Quranshenakht*. No. 3.
- Vaezi, Ahmad (2012) "Criticism of composition of Nasr hamed Abu Zayd about historicity of Quran". *Quranshenakht*, 3(2).
- Hermas, Abdolrazzagah ibn Ismail (2002). "The science of interpretation in the writings of orientalist". *Umm Al-Qura Association for Sharia Sciences and Arabic Language and Literature*. No. 25.
- Gokkir, Necmettin (2014). Western challenges and Muslim hermeneutical responses. *Usual Islamaic Studies Journal*, 22.
- Unknown, Neo-abstinence. Rationalism based on abstinence thought. <https://hawzah.net> 2020/05/18
- Mirzaei, Mohammadali. Inattention to Hadith and crossing Sunna as important indicators of neo-abstinence. <https://www.mehrnews.com/news3745508> 2016/09/19

استناد به این مقاله: عرب صالحی، محمد (خداخواست)، پیشوایی، فریده. (۱۴۰۰). تحلیل و نقد هستی‌شناسی و گستره کاربرد عقل در آراء قرآنی تفکیکان متأخر، فصلنامه علمی پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳(۴۸)، ۳۱-۶۴.

DOI: 10.22054/RJQK.2022.66323.2553



Quranic Knowledge Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.