

نقد و تحلیل حاکمیت نقل بر عقل در مکتب تفکیک

محمود کریمی^۱، عباس مصلاهی پور^۲، هدی تفضلی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۹/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱)

چکیده

اندیشه‌ی تفکیک همواره با نوعی نقل‌گرایی و فلسفه‌ستیزی همراه بوده است. نقل‌گرایی در جریان‌های مختلف فکری مانند اخباری‌گری در شیعه و سلفی‌گری در اهل تسنن به چشم می‌خورد. اما نقل‌گرایی در دوره‌ی اخیر در قالب جریان تفکیک نیز قابل بررسی است. میرزامهدی اصفهانی به عنوان مؤسس مکتب معارف خراسان، موسوم به «مکتب تفکیک»، رویکرد متفاوتی نسبت به مخالفان خود و بسیاری از مطالب فلسفی داشته که از آن جمله می‌توان به تمییز بین برهان فلسفی با عقل مذکور در آیات و روایات اشاره کرد. وی بر این باور است که حجّت الهی بر بندگان، عقل نورانی است که بین حق و باطل تمییز داده و کاشف حسن و قبح می‌باشد؛ نه برهان ظلمانی که از تمییز دادن مواد خود نیز عاجز است. این رویکردها منشأ انتساب باور نقل‌گرایی در مفهوم عقل‌گریزی به جریان تفکیک شده است. مقاله حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن تبیین نگاه منتقدان جریان تفکیک، محل اشکال میرزای اصفهانی را تبیین نموده و اشکالات ناقدان در این خصوص را مورد نقد و تحلیل قرار دهد.

کلید واژه‌ها: میرزامهدی اصفهانی، نقل‌گرایی، عقل‌گریزی، عقل، قیاس، مکتب تفکیک.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)؛

karimimahmoud@gmail.com

amusallai@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران؛

hodatafazzoli@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران؛

بیان مسأله

مکتب تفکیک که در سده‌ی اخیر توسط میرزամهدی اصفهانی در خراسان پایه‌گذاری شد، از ابتدا با دو محور نقل‌گرایی و فلسفه‌گریزی همراه بود. فلسفه که در علوم بشری روی دیگر تعقل به شمار می‌آید، مدار اندیشه‌ی خود را بر محور «برهان» شکل داده و مخالفت با آن را عقل‌گریزی معنا می‌نماید. حاکمیت عقل بر نقل که مورد اتفاق اندیشمندان امامیه است، در تفکر فلسفی به حاکمیت برهان بر نقل معنا می‌گردد. لذاست که انتقاد اندیشه‌ی تفکیک بر این دو مهم، یعنی نفی تعقل‌خوانی برهان و عدم باورمندی حاکمیت آن بر نقل، سبب ایجاد تناظر و تقارب بین این جریان فکری و باور اخباری‌گری از سوی برخی اندیشمندان شده؛ که به تبع آن منجر به انتساب نقل‌گرایی به معنی عقل‌گریزی به ایشان گردیده است. همچنین نقدهای میرزای اصفهانی بر «برهان» فلسفی غالباً از سوی ناقدان وی حمل بر خلط بین قیاس فلسفی و فقهی شده است؛ که البته طرفداران وی این نقدها را ناشی از عدم درک صحیح از محل نزاع و بیانات میرزای اصفهانی می‌دانند.

همچنین باورمندان به اندیشه‌ی تفکیک، خود را پیرو عقل‌معرفی کرده و انتساب عقل‌گریزی به خود را بر نمی‌تابند. ایشان بر این باورند که نفی مفهوم فلسفی عقل، به معنی انکار اصل آن نیست. اهل تفکیک در قبال برهان فلسفی معنای دیگری از عقل (عقل نوری) را ارائه کرده و آن را حجّت الهی و حاکم بر نقل می‌دانند. این مقاله بر آن است که ضمن تبیین بیانات دو دیدگاه به تحلیل و بررسی آن‌ها پرداخته و با روشن کردن دقیق محل نزاع به تبیین آن بپردازد. لذا می‌توان سوالات مقاله را در دو سوال ذیل خلاصه کرد: ۱- دلایل منتقدان مکتب تفکیک در مورد عقل‌گریزی اصحاب تفکیک و حاکمیت نقل بر عقل توسط آنان چیست؟ ۲- چه نقدهایی بر ادله‌ی منتقدان اصحاب تفکیک وارد است؟^۱

۱. گرچه ممکن است به‌طور پراکنده بتوان مفردات این پژوهش را در سایر مکتوبات مانند مقالاتی که به بررسی عقل در مکتب تفکیک پرداخته یا کتبی که این اندیشه را نقد کرده است جستجو کرد، ولی ترکیب و تحلیل آن‌ها را می‌توان از نوآوری‌های این مقاله به‌شمار آورد. به عنوان پیشینه‌ی این بحث می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد: «شأن و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص‌گرایان»، حمید آریان، نشریه قرآن‌شناخت، شماره ۶ و ۴

عقل از دیدگاه فلسفه

انسان دارای قوای حس، خیال و وهم است. هر سه‌ی این قوه‌ها جسمانی بوده (حس، خیال و وهم)، (خالد غفاری، ۶۳) و انسان و حیوان تا این مرحله با هم مشترک می‌باشند. از این مرتبه به بعد مرتبه‌ی عقل است که انسان به تنهایی به مسیرش ادامه داده و وجه تمایز او با سایر حیوانات می‌گردد (مظفر، ۱۲). تعقل در واقع تصوّر کلی و قدرت ساخت معانی و صور کلی است که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد (طباطبایی، ۹۰/۱). و می‌توان عقل را «قوه مدرک کلیات» دانست (فارابی، ۵۲۴/۲؛ اسفراینی، ۲۷۶). انسان با نظر کردن به صور جزئی که کم‌متذکر می‌شود که وجوه مشترکی در بین آنها وجود دارد. و این مکرر دیدن یک معنی در افراد مختلف صورت کلی‌ای در ذهن مترتب می‌کند که بر افراد نامحدود تطابق دارد (طباطبایی، ۹۰/۱). با این قوه در سایر مدرکات حسی، خیالی و وهمی تدبیر نموده و درست آن را از غلط باز می‌شناسد. پس در جزئیات تصرف نموده آنها را با هم مقایسه کرده و از معلومی به مجهول حرکت نموده و استنتاج کرده و حکم صادر می‌نماید. این همان علم اکملی است که انسان بدان سبب انسان شده است (مظفر، ۱۲). یعنی تفکر و استدلال، که عبارت است از مربوط کردن چند امر معلوم و دانسته برای کشف یک امر مجهول و ندانسته. در حقیقت، فکر کردن نوعی ازدواج و توالد و تناسل در میان اندیشه‌هاست (مطهری، کلیات علوم انسانی، ۹۹؛ همو، مجموعه آثار، ۱۰۱/۵). پس تعقل مخصوص نفس انسانی یا ناطقه است (بوعلی‌سینا، ۱۳۲). قیاس و برهان بالاترین درجه‌ی ادراک و والاترین کمال انسانی است که او را از درجه حیوانیت به کمالی انسانی شرف یاب می‌نماید. و حجّتی است که خداوند علیه انسان قرار داده است.

تفاوت قیاس فقهی و منطقی

مفهوم قیاس در دانش منطقی با مفهوم آن در فلسفه متفاوت است. لذا در مقام تحلیل

→ «بررسی جایگاه عقل و برهان در معرفت دینی از منظر مکتب تفکیک»، رضا مختاری، مجله نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، دوره ۹ و «بررسی نسبت «عقل و وحی» از دیدگاه فلسفه و مکتب تفکیک»، سیدجعفر سیدان، غلامرضا فیاضی. کتاب نقد، شماره ۴.

متون دینی باید توجه داشت که قیاس به چه معنایی بکار رفته است. برای تشخیص این مهم لازم است بدانیم که حجّت در رویکرد فلسفی به سه صنف تقسیم می‌گردد.

خواجه نصیرالدین طوسی در مقام برشمردن حجّت‌ها می‌نویسد: «آنچه در اثبات یک شیء به آن احتجاج می‌شود، سه صنف است: قیاس، استقراء و سوم تمثیل و ملحقاتش» (خواجه نصیر، ۲۲۹/۱، مصباح یزدی، ۱۰۴/۱). اصطلاحاً سیر از کلی به جزئی را قیاس، از جزئی به جزئی را تمثیل و از جزئی به کلی را استقراء می‌نامند.^۱ کاربرد واژه‌ی قیاس را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد: قیاس منطقی، قیاس فقهی و قیاس لغوی (جمیل صلیبا، ۲۰۷/۲). بوعلی در کتاب النجاة در تعریف قیاس منطقی می‌گوید: «قیاس کلامی است متشکل از اقوالی که اگر قرار داده بشوند، به صورت بالذات نه بالعرض اضطراراً از آن‌ها قول دیگری لازم می‌آید» (بوعلی، ۳۱). شبیه به این تعریف در بسیاری دیگر از کتب منطقی و فلسفه آمده است (سبزواری، ۷۲/۱؛ خواجه نصیر، ۲۳۳/۱؛ ملاصدرا، ۲۲/۱؛ خوانساری، ۳۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۰۰/۱).^۲

سومین نوع استدلال تمثیل است (حلی، ۱۸۹). سرایت دادن حکم در دو موضوع شبیه به هم، به سبب اتکا به شباهتشان را تمثیل گویند. تمثیل، سیر از یک جزئی به جزئی دیگری می‌باشد (علامه حلی، ۱۸۹؛ مصباح یزدی، ۹۹/۱).^۳ سؤالی که در این جا مطرح

۱. حکیم سبزواری در شرح ایات پیرامون استقراء می‌فرماید: استقراء مانند این است که با بررسی انسان، اسب، گاو و سایر حیوان‌ها حکم کنیم که همه‌ی حیوان‌ها در هنگام جویدن فک پایینی خود را تکان می‌دهند (سبزواری، ۸۷/۱). به بیان دیگر در استقراء با بررسی جزئی‌ها و پیدا کردن یک ویژگی مشترک در افراد یک ماهیت، یک حکم را دربارهِ کلی آن بیان می‌گردد و در واقع استقراء حرکتی است از جزئی به کلی (مصباح یزدی، ۱۰۰/۱). استقراء به دو دسته‌ی تام و ناقص تقسیم می‌شود (سبزواری، ۸۵/۱). و تام و ناقص بودن ناظر به این است که آیا همه‌ی افراد مجموعه مورد بررسی قرار گرفته‌اند یا برخی از آن. حجیت استقراء تام بدان سبب است که می‌توان به نحوی آن را به شکل قیاس تبدیل کرد (سبزواری، ۸۷/۱). ولی استقراء ناقص حجّت نمی‌باشد چرا که ممکن است حکم کلی صادر شده، در مورد جزئی‌ای که مورد بررسی قرار نگرفته است؛ صدق نکند (مصباح یزدی، ۱۰۰/۱). ولی حجیت ضمنی آن‌ها هم بدین سبب است که می‌توان آن‌ها را به صورت ضمنی به شکل قیاس در آورد (مصباح یزدی، ۱۰۱/۱).

۲. قیاس دارای سه رکن صغری، کبری، و نتیجه است. مثلاً اگر در قیاسی گفته شود الف، باء است و باء، جیم است. پس الف، جیم است. جمله‌ی اول را صغری، جمله دوم را کبری و جمله‌ی آخر را نتیجه می‌نامند (حلی، ۳۳۵).

۳. شیخ الرئیس در تعریف تمثیل می‌نویسد: «هُوَ أَنْ يُحَاوَلَ الْحُكْمُ عَلَى الشَّيْءِ بِحُكْمٍ مُوجُودٍ فِي شَيْءٍ وَهُوَ حُكْمٌ»

می‌شود این است که از نظر منطقی چه دلیلی وجود دارد که اگر دو امر در یک وجه به هم شباهت داشته باشند، در وجوه دیگر هم شبیه باشند؟ (مظفر، ۵۲۳) «بدیهی است که صرف مشابهت دو موضوع موجب یقین به اشتراک حکم آن‌ها نمی‌شود» (مصباح یزدی، ۹۹/۱) و صرفاً ایجاد ظنّ (حلی، ۱۸۹) و احتمال (مظفر، ۵۲۳) می‌نماید.^۱

در ارتباط بین قیاس با تمثیل و استقراء می‌توان گفت که حجیت ضمنی استقراء ناقص و تمثیل، ذاتی نبوده و حجیتشان به سبب تشابه آن‌ها به قیاس است (حلی، ۱۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۰۱/۱). لذاست که خواجه‌ی طوسی تمثیل را در قالب قیاس در آورده تا حجیت آن را مورد نقد و بررسی قرار دهد. وی می‌نویسد: «اگر تمثیل به صورت قیاس در بیاید به این شکل می‌شود، آسمان متشکل از اجزاء است، هر متشکل از اجزاء هم مانند خانه محدث است، و خلل و اشکال استدلال از ناحیه‌ی کبرای آن می‌باشد» (خواجه‌نصیر، ۲۲۳/۱). تفاوت اصلی تمثیل با قیاس منتج در کلیت کبری است. چرا که از کبرای جزئی قیاس شکل نمی‌گیرد. حکیم سبزواری می‌فرماید: «عن جزئین لم یکن قیاس / کسالبین ما به التباس» (سبزواری، ۷۲/۱) لذا اگر بتوان به نحوی کلیه بودن کبرای ذکر شده در تمثیل را تحصیل کرد، می‌توان تمثیل را به قیاس برگرداند و آن را حجت شمرد.^۲ قیاس در

→ عَلَى جُزْوِي بِمَثَلِ مَا فِي جُزْوِي آخَرَ يُؤَافِقُهُ فِي مَعْنَى جَامِعٍ. (خواجه‌نصیر، ۲۲۳/۱) تمثیل جریان دادن حکم یک شیء است به چیزی که شبیه به آن است. و حکم کردن به یک جزئی است به سبب آنچه در جزئی دیگری هست که با آن در یک معنای جامعی اتفاق دارد. بر اساس کلام شیخ الرئیس تمثیل همانند تشبیه در فارسی دارای چهار رکن فرع (مشبه یا غائب)، اصل (مشبه به یا شاهد)، جامع (وجه شبه یا معنی) و حکم می‌باشد. مثلاً می‌گویند خانه که دارای اجزاء است؛ محدث است. عالم هم در اجزاء داشتن شبیه خانه است؛ پس عالم هم مانند خانه محدث است (سبزواری، ۸۶/۱). در این تمثیل عالم فرع، خانه اصل، اجزاء داشتن، جامع و حکم، محدث بودن عالم است.

۱. مثلاً آیا شباهت عالم به خانه در جزء داشتنش؛ دلالت بر این دارد که این دو در وجوه دیگر هم حکم یکسانی داشته باشند؟ اگر این گونه باشد می‌توان گفت خانه که دارای اجزاء است، از آجر ساخته شده و عالم هم در اجزاء داشتن شبیه خانه است؛ پس عالم هم از آجر ساخته شده است. در این جا تمثیل منطقی به درستی استفاده شده ولی حکم آن واضح البطلان است. از این روی تمثیل مفید یقین نیست و ارزش علمی ندارد. (همانجا)

۲. به همین سبب است که فرموده‌اند: اگر «جامع»، علت حکم برای «اصل» باشد، می‌توان حکم را به «فرع» هم سرایت داد و تمثیل تبدیل به قیاس می‌گردد. پس در مسأله‌ای که حکم آن موجود است؛ علت آن حکم هم بیان شده باشد؛ در مسأله‌ای مشابه که حکم آن بیان نشده ولی «علت» در آن مسأله هم صادق است؛ می‌توان حکم را از مسأله‌ی اول به مسأله‌ی دوم سرایت داد (حیدری، ۳۲۹). مثلاً اگر بیان شود: «حُرْمُ الْخَمْرِ لِأَنَّهُ مُسْكِرٌ»، خمر ←

اصطلاح فقها و متکلمین همان تمثیل است (مظفر، ۵۲۳؛ سبزواری، ۸۶/۱؛ مصباح یزدی، ۹۹/۱؛ خوانساری، ۳۰۵). در جوهر التضمید آمده است: «این نوع سوم از انواع استدلال است که در عرف مناطق به آن تمثیل و در عرف فقها به آن قیاس می‌گویند» (حلی، ۱۸۹).^۱ به همان ادله‌ای که تمثیل دارای حجیت نمی‌باشد، فلاسفه برای قیاس فقهی هم حجیتی قائل نمی‌باشند چرا که آن ظنی بوده (همانجا) و یقین آور نمی‌باشد. حکیم سبزواری در این باره می‌نویسد: «گروه مناطق قیاس فقهی را خارج می‌کنند چرا که همان تمثیل منطقی است» (سبزواری، ۷۲/۱). قیاس فقهی بدین معنی است که فقیه با در دست داشتن حکم برای یک امر معلوم آن حکم را برای مسأله‌ای شبیه بدان، که حکم آن بیان نشده، تعمیم دهد. مثلاً فقیه می‌گوید: «آب پاک‌کننده‌ی حدث است و می‌دانیم که آب سیال است و چون سرکه هم مانند آب سیال است، پس پاک‌کننده‌ی حدث است.» (خوانساری، ۳۰۶).

نقد دیدگاه میرزای اصفهانی در قبال عقل فلسفی

آن‌طور که از عبارات میرزای اصفهانی در مذمت قیاس بر می‌آید، ظاهراً وی بین قیاس فقهی و قیاس منطقی خلط نموده و به تمایز آن دو توجه نکرده است. این مطلبی است که آیت‌الله جوادی آملی در نقد دیدگاه میرزای اصفهانی بیان کرده است، وی در این خصوص می‌نویسد: «در اوایل کتاب مصباح الهدی استدلال شیطان را در سجده نکردن بر آدم علیه السلام که

→ چون مسکر است حرام شده است؛ می‌توان نتیجه گرفت که نبیذ هم بدان سبب که مسکر است حرام می‌باشد (مظفر، ۵۲۶). خواجه‌ی طوسی در این باره می‌فرماید: «إِنْ صَحَّ كَوْنُ الْجَامِعِ عَلْتًا لِلْفَرْعِ كَانَ الْأَسْتِدْلَالُ بِهِ بُرْهَانًا وَ التَّمَثِيلُ بِالْأَصْلِ حَشْوًا.» (خواجه‌نصیر، ۲۳۳/۱) اگر این صحیح باشد که جامع علت فرع باشد، در واقع استدلال برهان بوده و تمثیل از اساس حشو می‌باشد. همان‌طور که از کلام خواجه بر می‌آید اگر «جامع» علت «اصل» باشد دیگر استدلال از صورت تمثیل خارج شده و به شکل قیاس نوع اول درمی‌آید؛ (مظفر، ۵۲۵) و حجیت آن هم به سبب قیاس شدن آن می‌باشد (مظفر، ۳۰۱/۲). البته باید «جامع» علت تامه برای اصل باشد؛ یعنی اگر علت «جامع» آمد هیچ چاره‌ای از ظهور معلول (اصل) نباشد. همچنین باید به وجود آن «علت» در «فرع» علم حاصل شود (مظفر، ۵۲۴).

۱. تفاوت فقها و متکلمین در استفاده از قیاس فقهی یا تمثیل در نام‌گذاری ارکان آن است. تمثیل دارای چهار رکن، اصل، فرع، معنی یا جامع و حکم می‌باشد. متکلمین به جای اصل از شاهد و به جای فرع از غائب استفاده می‌نمایند (خواجه‌نصیر، ۲۳۲/۱).

گفت: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»^۱ استدلال برهانی می‌پندارند و معتقدند که اگر برهان، حجّت و موجّه باشد باید استدلال شیطان به عنوان برهان در درگاه الهی پذیرفته می‌شد در حالی که مقبول نشد و طرد استدلال او به معنی عدم پذیرش و فقدان مقبولیت برهان است. واضح است که ایشان مرز میان قیاس فقهی یا تمثیل منطقی را که حجّت نیست با برهان عقلی در هم آمیخته‌اند و تمثیل غیرمعمول ابلیس را برهان پنداشته‌اند. (جوادی آملی، ۱۸۶) همچنین بیان شده که میرزای اصفهانی به سبب خلطی که بین قیاس فقهی و قیاس منطقی کرده است، اشتباهاً روایاتی که در باب مذمت قیاس فقهی وارد شده را برای قیاس منطقی پنداشته است. به عنوان نمونه می‌فرماید: «میرزا مهدی اصفهانی روایاتی که در مذمت قیاس وارد شده است و فقهای عظام براساس آن‌ها استفاده از تمثیل منطقی (قیاس فقهی) را در استنباط احکام مردود می‌شمارند، به قیاس مصطلح منطقی که رأی آن‌ها استنتاج برهانی است حمل می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۸۶) در ادامه ایشان به این عبارت میرزای اصفهانی استناد کرده که می‌نویسد: همانا طلب معرفت و کشف حقایق از قیاس عین گمراهی آشکار است. چرا که آن عین در افتادن در تاریکی است. به همین جهت روایات صراحت در قبح قیاس و وعید بر کسی که دینش را بر قیاس بنا نهد یا بر اساس آن در دین عمل کند (غروی اصفهانی، ۵). لذاست که به نظر می‌نماید میرزای اصفهانی در فهم روایات مذمت قیاس مرز بین قیاس فقهی و منطقی را در نوردیده و به اشتباه این روایات را حمل بر هر دو نوع قیاس نموده است. این بیانات سلبی از سوی میرزای اصفهانی در مذمت قیاس و برهان، منشأ انتساب عقل‌گریزی و نقل‌گرایی به وی شده است. لذاست که بیان می‌شود تفکیک‌گرایان قائل به حجّت عقل نبوده و عقل را حاکم بر شرع نمی‌دانند. همچنین بیان شده است که پیروان مکتب معارف خراسان در بهره‌بری از قرآن کریم جایگاهی برای عقل در نظر نمی‌گیرند. شاید همین امر هم سبب شده که برخی مشی‌ایشان را در حوزه‌ی معارف، مشی اخباری بدانند (طالقانی، ۱/۲۳۰). به عنوان نمونه در

کتاب «تفسیر و تأویل در مکتب تفکیک» در بررسی جایگاه عقل در تفسیر آمده: «نتیجه‌ی بحث این است که در مکتب تفکیک از آن‌جا که عقل مصطلح در فلسفه، اصول فقه، و... هیچ راهی در شناخت معارف دین و حقایق ندارد، به همان طریق در تفسیر قرآن و فهم متون دینی هیچ نقشی ندارد و براهین نظری هرگز در فهم آیات قرآن، مورد استفاده اهل تفکیک قرار نمی‌گیرد.» (علی‌اکبرزاده، ۱۵۵) آیت‌الله جوادی آملی در بخشی از کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، به بررسی جایگاه عقل از منظر تفکیک پرداخته‌اند. ایشان در این خصوص می‌نویسد: «در میان متقدمان داعیه تفکیک مطالبی به چشم می‌خورد که گویا از اساس با دانش عقلی و استدلالی و اقامه‌ی برهان بر مطالب، اعتراض دارند... به نظر می‌رسد ایشان اساساً به عقل و روش برهانی ایراد و اعتراض دارند.» (جوادی آملی، ۱۸۵ و ۱۸۶) حتی بیان شده است که میرزای اصفهانی به صورت مطلق قائل به بی‌اعتباری عقل می‌باشد (وکیلی، ۱۱۱). ایشان می‌فرماید که مکتب تفکیک وحی را حاکم بر عقل می‌داند و می‌نویسد: «اصل مورد قبول این مکتب آن است که از میان این سه راه [راه وحی، عقل و کشف]، راه دین برتر و شناختی که از آن حاصل می‌شود اصیل‌تر است.» (اسلامی، ۴۲) در جایی دیگر به این مطلب تصریح کرده و در مقام بر شمردن دو اصل مکتب تفکیک می‌نویسد: «اتکای عقل به وحی و مقدم داشتن دین بر عقل به هنگام تعارض» (اسلامی، ۴۶) برخی فراتر رفته و می‌فرمایند مکتب تفکیک بر این باور است که نمی‌توان در فهم متون دینی از عقل استفاده کرد و در نتیجه‌گیری از آراء منسوب به تفکیک می‌نویسد: «اگر دین راه خاصی دارد که از راه عقل و کشف جدا است و با آن‌ها تطابق ندارد و اگر این راه برتر از راه‌های دیگر است، پس نمی‌توان برای فهم دین از آن‌ها استفاده برد... قرآن و حدیث تنها مصدر فهم دین است و بس.» (اسلامی، ۴۲).

تحلیل دیدگاه ناقدان

آنچه در خصوص عدم باورمندی به حاکمیت عقل بر نقل در دیدگاه مکتب معارف خراسان نقل شد، از سوی برخی بزرگان مکتب تفکیک رد و نقد شده است؛ چه داعیه

داران تفکیک قائل به حاکمیت عقل قبل و بعد از دریافت وحی می‌باشند. به عنوان مثال آیت‌الله سیدان می‌گوید: «با همین حرکت عقلانی است که ما مباحث را پی می‌گیریم؛ با همین حرکت عقلانی به وحی می‌رسیم، وجود خدا را اثبات می‌کنیم؛ نبوت را اثبات می‌کنیم و با تصدیق همین عقل و با همین حرکت عقلانی است که به عصمت و علم بی‌خطا و وسیع نبی و امام می‌رسیم. در نتیجه ما تسلیم این منبع هستیم. ما هیچ وقت این حرکت عقلانی را از دست نمی‌دهیم. حتی بعد از آنکه به وحی رسیدیم، همان حاکمیتی که این عقل داشته و ما را تا اینجا رسانده است، بعد از این هم محفوظ است.» (طالقانی، ۲۳۲/۱) همچنین وقتی به آثار میرزای اصفهانی مراجعه کنیم خواهیم دید وی هیچ‌گاه، حجیت عقل و حاکمیت آن را بر نقل رد نکرده است. این از مسلمات دین است که عقل رسول باطنی خداوند بر بندگان بوده و در کنار نقل حجّت می‌باشد. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: «خداوند بر مردم دو حجّت قرار داده است یکی حجّت ظاهری و دیگری حجّت باطنی، و اما حجّت ظاهری رسل، انبیاء و ائمه هستند و حجّت باطنی عقل است» (کلینی، ۱۶). میرزای اصفهانی نیز این امر را پذیرفته و عقل را حجّت و معصوم از خطا می‌داند. وی می‌نویسد: در علوم الهی، مفروض است که اساس بر تذکر و ارشاد به احکام عقل است و تصریح به اینکه عقل حجّت خدا بوده و حکم او حکم خداوند متعال است... و بدان سبب که عقل معصوم بالذات است، لذا کاشف بالذات از وجوب و حرمت ذاتی نیز هست. عقل حجّت و لسان خداوند بوده و حکمش حکم خدا و هدایتش هدایت او و ارشادش ارشادی از جانب خداوند به زبان حجّت باطنی‌اش می‌باشد (اصفهانی، الاصول الوسیط، ص ۵۹).^۱

لذا میرزای اصفهانی، عقل را حجّت می‌داند. ایشان مخالفتی با عقل و حجیت آن نداشته و آن را اساس دین برمی‌شمرد. تفاوت ایشان با رویکرد فلسفی در اصل حجیت عقل نیست، بلکه ایشان در مفهوم شناسی آن اختلاف دارند. و لذاست که بعد از نقد اندیشه‌ی

۱. «ففي العلوم الإلهية في المفروض إن الأساس على التذکر و الإرشاد إلى أحكام القول و التصريح بأنه حجة الله فيكون حكمه حكم الله تعالى... و حيث أنه معصوم بالذات، كاشف بالذات عن الوجوب و الحرمة الذاتية و هو الحجة من الله و لسانه فيكون حكمه حكم الله و هدايته هداية الله و إرشاده إرشاداً من الله تعالى بلسان حجته الباطنية.»

تفکیک می‌نویسد: از بدیهیات اولیه است که حجّت بالذات همان عقل است و تمام حجّت‌ها در پیشگاه آن فرود می‌آیند. به نظر اصحاب تفکیک آنچه سبب مکلف شدن انسان می‌شود، همان عقل نوری ذاتی است که به سبب آن نیک و بد شناخته می‌شود، نه تأملات فلسفی. (صمیمی، ۲۰۰) پذیرش اصل حجّیت عقل توسط اصحاب تفکیک و تمایز ایشان با اهل فلسفه در حقیقت عقل مورد توجّه ناقدان این مکتب قرار گرفته است. لذاست که می‌فرماید: میرزا با عقل به معنای معروف آن یعنی تفکر و استدلال مخالف است و برای خود درباره‌ی عقل اصطلاحی دیگر دارد که عقل را به آن اصطلاح کاملاً می‌پذیرد (وکیلی، محمدحسن، ۱۱۱). یا در جایی دیگر می‌نویسد: منظور این گروه از عقل نیز، همان عقل فطری است، نه عقل مصطلح در سایر علوم به اصطلاح بشری (علی‌اکبرزاده، ۱۵۵). پس باید به این نکته‌ی مهم توجّه داشت که نفی مفهوم شناسی فلسفی از عقل به معنی نفی اصل عقل نیست. پیروان تفکیک در مقام نفی اصل حجّیت عقل نیستند بلکه برداشت فلسفی را از آن صحیح نمی‌دانند. یکی از فیلسوفان معاصر، در خصوص دیدگاه مکتب تفکیک پیرامون ارتباط دین با فلسفه می‌نویسد: کسی که می‌گوید دین و فلسفه یکی نیست، ضرورتاً مخالف عقل نیست، هر چند معنای عقل در نظر او با آنچه فیلسوفان دوره‌های یونانی و اسلامی و قرون وسطی گفته‌اند تفاوت داشته باشد. اصحاب این حوزه خود را اهل عقل می‌دانند؛ اما یکی دانستن عقل و فلسفه را نمی‌پذیرند. اینان اگر نسبت به فلسفه، به معنای خاص آن، نظر چندان مساعد ندارند، با بحث عقلی مخالف و بیگانه نیستند (داوری اردکانی، ۱۵۹/۱ و ۱۶۶). لذا مخالفت میرزای اصفهانی با تعریف فلسفی از عقل به معنی مخالفت وی با اصل عقل نمی‌باشد. به همین سبب نباید بیان نمود که وی جایگاهی برای عقل قائل نبوده و وحی را حاکم بر آن می‌داند. وی عقل را نوری از جانب خداوند دانسته که فارق بین حق و باطل است.

نور عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی

تبیین جامع دیدگاه اثباتی میرزای اصفهانی در مورد عقل و تعیین حدود و ثغور آن

نیازمند تفصیلی است که از حوصله این مقاله خارج است. و نیز بدان روی که دیدگاه اثباتی وی در قبال عقل، با آنچه از تراث باقی مانده تفاوت‌هایی دارد، نمی‌توان رویکرد ایشان را یکی از اقسام بیان شده از معانی عقل در لسان علامه‌ی مجلسی دانست. (مجلسی، ۱، ۹۹) ولی در ادامه صرفاً به جهت اینکه بتوان موضع وی را در قبال حاکمیت نقل بر عقل مورد تحلیل قرار داد، به صورت اجمالی بدان اشاره می‌گردد.

میرزای اصفهانی با اشاره به موارد فقدان عقل، به حقیقت آن تذکر و تنبّه می‌دهد. اولین موضعی که عاقل، فقدان عقل خود را درک می‌کند، زمان طفولیت است. میرزای اصفهانی در این خصوص می‌نویسد: هر عاقلی پس از گذشت زمانی از حالت خردسالی‌اش، که در آن خوبی و بدی کارهایش را در نمی‌یابد، به رتبه‌ای از سن و سال می‌رسد که آنچه را در زمان پیشین نداشته، دارا می‌شود و آن عبارتست از تشخیص «خوب و بد» در کارهای خود یا دیگران. روشن است که پیشتر، خوبی و بدی کارها را در نمی‌یافته و حال آن را می‌یابد (اصفهانی، ۲۰-۲۱). ایشان بیان می‌کند که انسان دو حالت بی‌عقلی و خردمندی را در دو دوره‌ی طفولیت و بعد از آن وجدان می‌کند و این تفاوت لابد از فارق‌ی است که آن را عقل نامند. وی در ادامه می‌گوید: پس به ناگزیر این دریافت باید به چیزی که «روشنگر خوبی و بدی» است، منتهی شود و آن روشنگر، نوری است که به خودی خود آشکار می‌باشد. این نور روشنگر، در خردسالی برای کودک نبود و پس از آن، در حال توجه وی به فعل خوب و بد، برایش آشکار شده است. (همان) توجه به تفاوت بین دو حالت طفولیت و بعد از آن به روشنی عاقل را متذکر به حقیقت عقل می‌کند و این تذکری است که میرزای اصفهانی در سایر آثار خود نیز بدان اشاره کرده است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ش، ۴/۱۰۶؛ ۱۳۸۷ش، ۵ و ۴؛ ۱۳۹۵ش، ۷). دومین تذکر وجدانی که میرزای اصفهانی در شناخت نور عقل مطرح می‌کند، تنبّه دادن به فقدان عقل در حال غضب و شهوت شدید است. (غروی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ص ۵، ۸؛ ابواب الهدی، ۲۱) توجه به این فقدان بعد از وجدان و وجدان بعد از فقدان، عاقل را متذکر به حقیقت عقل می‌نماید. میرزای اصفهانی نیز برای

تذکر به عقل از فقدان آن در حال غضب و شهوت شدید استفاده کرد و می‌نویسد: «هُوَ ظَاهِرٌ بِذَاتِهِ لِكُلِّ عَاقِلٍ بَعْدَ فَقْدَانِهِ إِيَّاهُ فِي... الْعُضْبِ وَالشَّهْوَةِ الشَّدِيدَةِ» عقل برای هر عاقلی، بعد از فقدانش در حالت غضب و شهوت شدید، به ذات خود روشن می‌گردد. (اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ۵؛ ۸؛ ابواب الهدی، ۲۱). بدین ترتیب نقش اساسی عقل تشحیص خیر از شر است، و اگر در سایر حوزه‌ها به تجزیه و تحلیل مسایل بپردازد هدف و فایده آن باید در همین حوزه خیر و شر محقق شود.

بررسی دیدگاه میرزای اصفهانی در لغت

میرزای اصفهانی بر آن است که شناخت وجدانی ما از عقل، مطابق با معنای لغوی آن نیز می‌باشد (غروی اصفهانی، اصول و سیط، ۲۸). لذا برای بررسی صحت و سقم این ادعا، به نقل اقوال لغویین پرداخته می‌شود. «القاموس العصری»، «عَقْلَ» را به معنای «رَبَطَ» دانسته است. پس «عَقْلَ» نیز همچون «رَبَطَ» به مفهوم بستن است. زمانی که کسی شتری را می‌بندد، عرب گوید: «عَقَلَ البعیرَ» (آنطوان، ۴۵۰) «اقرب الموارد»، «عِقَال» را وسیله‌ی بستن معرفی می‌کند. (شرتونی، ۸۱۲) نتیجه آنکه: عقل، نوعی حبس کردن و محدود نمودن است. «معجم مقاییس اللغه» درباره‌ی عقل می‌نویسد: «الْعَقْلُ: الْحَابِسُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ». (ابن فارس، ۶۹/۴) عقل، مانع از گفتار و کردار ناپسند است. ابن منظور نیز در «لسان العرب» می‌نویسد: «الْعَقْلُ: الْحَجْرُ وَ النَّهْيُ، ضِدُّ الْحُمُقِ» (ابن منظور، ۴۵۸/۱۱) «حِجْر» یعنی حرمت و محدودیت. به همین خاطر، آن را که ممنوع التصرّف است اصطلاحاً «محجور» می‌نامند. در روایت نیز حِجْر به معنی عقل بکار رفته است. در آیه قرآن که می‌فرماید: «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ» ای لُ عَقْل (قمی، ۴۱۹/۲) و «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرْبَعٌ يَلْزَمُنَ كُلَّ ذِي حِجْرٍ وَ عَقْلٍ مِنْ أُمَّتِي...» (الراوندی، ۱۸). «نهی» نیز از نهی به معنی «بازداشتن» مشتق شده است. واژه‌ی «نهی» در قرآن کریم برای عقل بکار رفته آن‌جا

که می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى»^۱ فیض کاشانی در ذیل این آیه می‌نویسد: «لِدَوَى الْعُقُولِ النَّاهِيَةِ عَنِ اتِّبَاعِ الْبَاطِلِ وَ ارْتِكَابِ الْقَبَائِحِ.» صاحبان خردی که ایشان را نهی از پیروی باطل و ارتکاب قبائح می‌نماید. (فیض کاشانی، ۳/۳۰۹) لغویون نیز «نهی» را در این آیه به عقل معنا کرده‌اند. راغب می‌نویسد: «النَّهْيَةُ: الْعَقْلُ النَّاهِي عَنِ الْقَبَائِحِ. جَمْعُهَا: نُهْيٌ. قَالَ تَعَالَى: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى» نَهْيَةٌ بِه مَعْنَى عَقْلٍ وَ بَازِدَارِنْدَه‌ی اَز قَبَائِحِ اسْتِ وَ جَمْعُ آن «نُهْيٌ» مِی‌بَاشَد. هِمَان طُورِ كِه خُدَايِ مَتَعَالِ مِی‌فَرَمَايَد: «إِنَّ فِي ذَلِكَ» الْآيَةِ. (راغب اصفهانی، ۸۲۷؛ ابن محمّد الأزدي، ۳/۱۲۷۹؛ حمیری، ۱۰/۶۷۶۶؛ ابن منظور، ۱۵/۳۴۶) لسان العرب در ادامه‌ی بیان خود می‌افزاید: «الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَ يَرُدُّهَا عَنِ هَوَاهَا» عاقل کسی است که نفس خود را حبس می‌کند و آن را از آنچه میل دارد باز می‌دارد. «أَخِذْ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اغْتَقِلَ لِسَانُهُ إِذَا حَبَسَ وَ مَنَعَ الْكَلَامَ.» این تعبیر (عاقل)، از گفتار عرب گرفته شده که وقتی زبان کسی محبوس گردیده و از سخن گفتن بازداشته شود، می‌گویند: «قَدْ اغْتَقِلَ لِسَانُهُ.» بعد در وجه تسمیه‌ی عقل می‌نویسد: «سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلًا، لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَوْ يَحْبِسُهُ» عقل را عقل نامیده‌اند، زیرا که دارندگی خود را از فروغلتیدن به مهلکه‌ها باز می‌دارد. (ابن منظور، ۱۱/۴۵۹) در روایت نیز این معنا از عقل بیان شده است. حضرت می‌فرمایند: «إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَ النَّفْسُ مِثْلُ أَحْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ» (ابن شعبه، ۱۵) همانا عقل، پای بستگی از نادانی است و نفس مانند شرورترین جنبه‌هاست. چرا که اگر بسته نشود سرگردان می‌گردد. میرزای اصفهانی نیز با اشاره به این روایات، بر این معنای لغوی عقل صحه گذاشته و می‌نویسد: «الْعَقْلُ ... مَبْدَأُ اسْتِثْقَافِهِ مِنْ قَوْلِهِمْ «عَقَلْتُ الدَّابَّةَ» أَيْ: حَبَسْتُهَا كَمَا سَيَأْتِي الْإِشَارَةُ إِلَيْهَا فِي الْخَبَرِ النَّبَوِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» مبداء اشتقاق عقل از گفتار ایشان است که «عَقَلْتُ الدَّابَّةَ» یعنی «چهارپای را بستم» همان گونه در حدیث نبوی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بدان اشاره شد. (اصفهانی، ۳۶) در این عبارت، هم به معنای لغوی «عقل» اشاره شده (ابن منظور،

۴۵۸/۱۱-۴۶۰؛ طریحی، ۴۲۸/۵) و هم براساس آن به فرمایش رسول خدا ﷺ استناد شده که فرموده‌اند: اگر نور عقل مانع سرکشی نفس انسان نگردد، نمی‌تواند راه صحیح را پیدا کند و به گمراهی می‌افتد. آنچه حکم «عقال» را برای نفس سرکش انسان دارد، نور و ظهور عقل است که آن را به مرکبی راهوار مبدل می‌سازد و به راه سعادت راهنمایی‌اش می‌کند.

بررسی دیدگاه میرزای اصفهانی در روایات

همچنین می‌توان دیدگاه میرزای اصفهانی در مورد عقل را با فرمایشات معصومین علیهم‌السلام مورد بررسی قرار داد. میرزای اصفهانی معتقد است با ارشاد روایات اهل بیت علیهم‌السلام، می‌توان به این نکته دست یافت که انسان در طفولیت، جنون، و غضب و شهوت شدید فاقد عقل است. وی این روایات را در کتاب ابواب‌الهدی (صفحه‌ی ۳۱) به دنبال هم آورده است که امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: «الْعَقْلُ وَالشَّهْوَةُ ضِدَّانِ». (تمیمی آمدی، ۱۱۹) عقل و شهوت ضد هم می‌باشند. «ذَهَابُ الْعَقْلِ بَيْنَ الْهَوَىٰ وَالشَّهْوَةِ» (لیثی، ۲۵۶) از بین رفتن عقل بین هوی و شهوت می‌باشد. «زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ» (نوری، ۲۱۱/۱۱) از بین رفتن عقل بین انگیزه‌های شهوت و غضب می‌باشد. «مَنْ لَمْ يَمْلِكْ شَهْوَتَهُ لَمْ يَمْلِكْ عَقْلَهُ». (لیثی، ۴۲۷/ تمیمی آمدی، ۵۶۳) هرکس مالک شهوتش نباشد، مالک عقلش نیست. «لَا عَقْلَ مَعَ شَهْوَةٍ» (لیثی، ۵۳۲؛ تمیمی آمدی، ۷۷۰) عقلی در کنار شهوت نیست. «مَنْ غَلَبَ شَهْوَتَهُ ظَهَرَ عَقْلُهُ». (لیثی، ۴۳۰؛ تمیمی آمدی، ۵۵۸) هرکس بر شهوتش غلبه کند، عقلش آشکار می‌گردد. همچنین می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يَمْلِكْ غَضَبَهُ لَمْ يَمْلِكْ عَقْلَهُ» هرکس مالک غضبش نباشد مالک عقلش نیست. (کلینی، ۳۰۵/۲) غضب و شهوت دو حالت روحی است که در انسان‌ها وجود دارد و هر دو وقتی شدت یابند، می‌توانند حجاب نور عقل شوند. تا وقتی عصبانیت شدید نشده باشد، انسان خوب و بد را تشخیص می‌دهد. مثلاً می‌فهمد که نباید به پدر و مادرش بی‌احترامی کند و با آن‌ها به صورت اهانت‌آمیز رفتار نماید. اما وقتی عصبانیتش بالاگیرد، ممکن است به جایی برسد که دیگر قبح بی‌احترامی به

پدر و مادر را نفهمد. بعد که از حال شدتِ عصبانیت خارج شده، می‌فهمد که چه کار بدی مرتکب شده است. آنچه در حال عصبانیت شدید، فاقد بوده؛ همان فهم حسن و قبح است. هر انسان عاقلی تفاوت حال خودش را در هنگام عصبانیت شدید و حالت معمولی وجدان می‌کند و دقیقاً آنچه را که در آن حال فاقد بوده و بعد از آن، وجدان می‌کند را می‌شناسد. به همین جهت اگر پس از فروکش کردن غضبش، پشیمان شود و در مقام عذرخواهی بر آید، به صراحت می‌گوید: «آن زمان نمی‌فهمیدم که چه کار زشتی مرتکب می‌شوم». الآن می‌فهمد و کشف می‌کند که در حال عصبانیت شدید، قبح کارش را نمی‌فهمیده است. مانند فرد بالغی که پس از بلوغ می‌فهمد که در حال طفولیت، قبح کارش را درک نمی‌کرده است. حالت شهوت شدید هم می‌تواند در انسان همین اثر را داشته باشد. یعنی به خاطر عشق و شهوت شدید به چیزی یا به کسی، زشتی کاری که انجام می‌دهد را نفهمد. مثلاً به خاطر میل و شهوت شدید به گناهی مبتلا شود که در حین انجام آن، زشتی‌اش را درک نکند. سومین تذکر میرزای اصفهانی به عقل، اشاره به فقدان آن در حال جنون است. وی در مقام تذکر به عقل، آن را وجه تمایز بین دیوانه و عاقل برمی‌شمارد و می‌نویسد: «بِهِ يُمَيِّزُ الْعُقَلَاءُ أَنْفُسَهُمْ عَنِ الْمَجَانِينِ» و آن چیزی است که به وسیله‌ی آن عقلاء خود را از مجانین تمییز می‌دهند. (اصفهانی، مصباح الهدی، ۵) تفاوت مجنون و عاقل نیز در واجد بودن عقل است. یعنی عاقل حسن و قبح افعال خویش را می‌یابد ولی مجنون گرچه علم دارد که چه کاری را انجام می‌دهد ولی حسن و قبح آن را درک نمی‌کند. (اصفهانی، معارف القرآن، ۷۳۰) به همین سبب است که مسئولیت افعالش را نیز به‌عهده ندارد و لذا در دادگاه، اگر جنون مجرم اثبات شود، او را عقاب نمی‌کنند. حال جنون و غضب هر دو از حیث فقدان عقل با هم مشترک هستند و همین حلقه‌ی ربط سبب شده که روایات شریفه این دو را در کنار هم بیان نمایند. امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید: «الْحِدَّةُ ضَرْبٌ مِنَ الْجُنُونِ لِأَنَّ صَاحِبَهَا يَنْدُمُ فَإِنَّ لَمْ يَنْدُمْ فَجُنُونُهُ مُسْتَحْكِمٌ» غضب نوعی دیوانگی است، چرا که صاحب آن پشیمان می‌گردد و اگر پشیمان نشود، جنونش پایدار است. (سیدرضی، ۵۱۳) و نیز می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَ

الْعُضْبَ فَإِنَّ أَوْلَهُ جُنُونٌ وَ آخِرُهُ نَدَمٌ» پرهیز از غضب که اول آن دیوانگی و آخر آن پشیمانی است. (لیثی، ۹۶). این سه تذکر وجدانی، به روشنی حقیقت عقل را که هر عاقلی واجد آن است، به او می‌شناساند.

داوری بین مفهوم عقل از منظر فلسفه و مکتب تفکیک

میرزاهدی اصفهانی می‌گوید عقل نوری است معصوم از خطا که بین حق و باطل و خوب و بد تمییز می‌دهد. (اصفهانی، انوارالهدایه، ۳ و ۹ و ۱۷) در حالیکه در علوم بشری، قیاس و برهان را عقل معرفی می‌نمایند. وی بر آن است که برهان گرچه بدیهی‌الانتاج است ولی عقلی که در شرع مقدّس بیان شده و حجّت می‌باشد، برهان نیست. ایشان برای برهان کاشفیتی قائل نیست در حالی که عقل را کاشف می‌شمارد (همانجا، ۱۸). برهان صرفاً یک مقدمه‌ی غیرلازم و غیرکافی است برای ایجاد علم تفصیلی به نتیجه، برای کسی که به آن علم اجمالی دارد. برای روشن شدن مطلب مثالی می‌زنیم. گاهی معلم برای نشان دادن یک نقطه روی تخته از لیزر استفاده می‌کند تا توجه شاگردان را به یک نقطه‌ی خاص معطوف نماید. شاگردان قبل از اینکه معلم آن نقطه‌ی خاص را مشخص کند، خود می‌توانستند به آن توجه کرده و آن را ببینند. لذا لیزر انداختن بر روی تخته شرط لازم جهت دیدن آن نقطه نیست. همچنین صرف لیزر انداختن نیز سبب دیده شدن آن نقطه نمی‌شود. آنچه سبب دیده شدن است چشم است نه لیزر. در واقع چشم است که می‌بیند و لیزر فقط محل مورد نظر را مشخص تر می‌نماید؛ پس لیزر شرط کافی برای دیدن نقطه‌ی مورد نظر نیست. چرا که اگر معلم بر نقطه‌ی مورد نظر لیزر بیاندازد ولی دانش آموز به آن جا نگاه نکند یا نگاه هم بیاندازد ولی آن نقطه را نبیند، باز هم دیدن حاصل نشده است. قیاس نیز همین طور است. قیاس نه شرط لازم برای انتقال به نتیجه است نه شرط کافی. برای قیاس مثال مشهوری است که می‌گویند: هر انسانی فانی است، سقراط انسان است، پس سقراط فانی است. همان طور که روشن است، قیاس صرفاً یک قالب بدیهی‌الانتاج

است که نتیجه در مقدمات مندرج است و کارکرد قیاس فقط این است که توجه فرد را به نتیجه‌ای که قبلاً به صورت اجمالی آن را می‌دانست جلب کند. این جلب توجه همانند همان لیزری است که معلم بر روی تخته می‌اندازد. افراد می‌توانند قبل از اینکه معلم لیزر بیاندازد آن نقطه را ببینند همان طور که در قیاس هم قبل از تشکیل قیاس می‌توانستند مستقیماً به نتیجه توجه کنند. مثلاً یک فرد می‌تواند مستقیماً و بدون گذراندن سیر قیاس، به این مطلب ملتفت شود که سقراط فانی است. لذا قیاس شرط لازم برای انتقال به نتیجه نیست. همچنین دیدن نقطه‌ی معین شده در تخته با نشان دادن آن یکسان نیست. یعنی صرف نشان دادن آن نقطه منجر به دیده شدن نمی‌شود. در اینجا هم همین‌طور است. صرف تشکیل قیاس منجر به فهم نتیجه نمی‌گردد. فهمیدن غیر از تشکیل قیاس است. چه بسا قیاس‌هایی که افراد بعد از شنیدنشان نتیجه را نیابند. لذا قیاس شرط کافی برای فهم نتیجه نیز نمی‌باشد. علاوه بر این بر اساس تعریف بیان شده از قیاس، قیاس صرفاً ناظر به صورت بوده و متعرض مواد نمی‌شود. لذا نمی‌تواند به خودی خود حجّت باشد چرا که از عهده‌ی بررسی صحّت مواد خود بر نمی‌آید. در واقع قالب قیاس فرقی با قالب تمثیل (قیاس فقهی) ندارد، تفاوت ایشان در کلیت و عدم کلیت کبری است که آن هم از خود قیاس بدست نمی‌آید و باید از طریق دیگری حاصل شود. پس در صورت عدم صحّت مواد ممکن است آنچه قیاس می‌نماید، در واقع تمثیل باشد و به گمان آن که قیاس و برهان است استدلال را بر اساس آن بنا کرده و پیش رفت غافل از آنکه تمثیل بوده و حجیت ندارد. این همان کاری است که شیطان انجام داد. (رحیمیان، ۴۸) هنگامی که خداوند امر به سجده‌ی بر حضرت آدم علیه‌السلام کرد، او اطاعت نکرده و گفت: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»^۱ (ص، ۷۶). شیطان به خیال خود در اینجا یک قیاس تشکیل داد: صغری: من از آتش خلق شده‌ام و انسان از گل. کبری: هر چیزی که از آتش خلق شده است از هر چیزی که از گل خلق شده است بهتر است. نتیجه: من از آدم بهترم. این نتیجه اولین گام او

در وادی ضلالت بود. «فَكَانَ أَوَّلَ كُفْرِهِ قَوْلُهُ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (بحرانی، ۶۴۷) اوّل کفر او این کلامش بود که گفت من بهتر از او هستم. شیطان به زعم خود قیاس برهانی تشکیل داده بود و این استدلال را هم دلیل سرپیچی خود اعلام کرد. امام صادق علیه‌السلام در ادامه‌ی حدیث می‌فرماید: «ثُمَّ قِيَاسُهُ بِقَوْلِهِ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ فَطَرَدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْ جِوَارِهِ وَ لَعَنَهُ وَ سَمَّاهُ رَجِيمًا وَ أَقْسَمَ بِعِزَّتِهِ لَا يَقِيسُ أَحَدٌ فِي دِينِهِ إِلَّا قَرَنَهُ مَعَ عَدُوِّهِ إِبْلِيسَ فِي أَسْفَلِ دَرَكٍ مِنَ النَّارِ» (بحرانی، ۶۴۷) پس استفاده از قیاسی که کبرای آن کلیه نبوده (تمثیل) ولی کلیه انگاشته می‌شد؛ سبب کفر شیطان شد. نتیجه آنکه که قیاس تیغ دودمی است که ممکن است سبب هلاکت گردد. چرا که فی نفسه توانایی بررسی مواد خود را ندارد. گرچه که برای کنترل مواد باید به منطق مادی رجوع کرد و برای تشکیل دادن برهان، مواد را از بدیهیاتی مانند اولیات، محسوسات و... انتخاب نمود ولی توجه به این نکته لازم است که حجیت این بدیهیات به خود قیاس نیست. در دانش بشری با رسیدن به بدیهیات سخن تمام گشته و سنجش حجیت آن‌ها قابل طرح و نقد نیست؛ در حالی که در منظومه‌ی فکری میرزای اصفهانی، اساس حرف در بررسی همین نقطه می‌باشد. در منظر وی قیاس بما هو قیاس هیچ حجیتی نداشته و حجیت آن متوقف بر تأیید مُدرکی بالاتر است که آن را بر اساس روایات «نور عقل» می‌نامد. (رحیمیان، ۸۹) پس در دیدگاه فلسفی، استدلال که اساس آن قیاس است بدون نظارت خارجی بر مواد آن فاقد هر گونه ارزش است؛ چرا که بدون آن نمی‌توان بین برهان یا تمثیل بودن استدلال تمییز قائل شد. پس حجیت برهان ذاتی نبوده و وابسته به امری بیرون از آن است. (بنی‌هاشمی، ۵۶/۱) نتیجه آنکه عبارت میرزای اصفهانی مبنی بر اینکه قیاس ابلیس به صورت برهان بوده است، به این معنی نیست که ایشان استدلال شیطان را قیاس برهانی دانسته و تفاوتش را با قیاس فقهی که همان تمثیل است نمی‌داند. بلکه ایشان تصریح می‌کند که استدلال شیطان در «قالب» برهان بوده و می‌خواهد بیان کند از آن جایی که قیاس نمی‌تواند متکفل صحّت مواد خود باشد، ممکن است متمسکان به آن گمراه گردند. همان‌طور که شیطان نیز در این

دام افتاد. و لذا قیاس نمی‌تواند عقل و حجّت خداوند بر بندگان باشد. در واقع شیطان استدلالی کرد که «صورت» برهانی داشت ولی کبرای آن کلیت نداشت. و به همین جهت به خطا رفت و قیاس به هیچ وجه نتوانست مانع به خطا رفتن او گردد، چرا که توانایی بررسی صحّت مواد خود را ندارد. میرزا در کتاب مصباح الهدی بعد از ذکر روایات قیاس ابلیس می‌نویسد: «ظَاهِرٌ أَنَّ قِيَاسَ إِبْلِيسَ كَانَ بِصُورَةِ الْبُرْهَانِ.» (اصفهانى، مصباح الهدى، ۸) روشن است که قیاس ابلیس به «صورت» برهان بوده است. عبارتی که ایشان در اینجا بیان می‌دارد جالب توجه است. وی نمی‌گوید قیاس ابلیس «برهان» بوده بلکه می‌نویسد، قیاس شیطان به «صورت» برهان و در «قالب» قیاس بوده است. در نتیجه میرزای اصفهانى، بین قیاس فقهی و منطقی خلط نکرده است. بلکه ایشان می‌گوید قیاس صرفاً یک ابزار برای نشان دادن نتیجه می‌باشد و در آن کشف و کاشفیت نخواهیده است. برهان نه عین کشف است و نه حجّت خداوند بر بندگان و نمی‌توان آن را «عقل» خواند.

از دیدگاه میرزای اصفهانى، توصیف روایات از عقل، قابل تطابق با مفهوم فلسفی آن نیست. مانند اینکه روایات عقل را حجّت خداوند بر انسان دانسته و می‌فرماید خداوند عقل را حجّت بر بندگان قرار داد همان طور که پیامبران و امامان علیهم‌السلام را حجّت قرار داده است. (کلینی، ۱۳/۱) و بندگان را به وسیله‌ی او امتحان می‌نماید و افراد را به میزان عقلی که دارند پاداش می‌دهد و عبادتشان را می‌پذیرد. (برقی، ۱۹۵/۱) عقلی که دین از آن سخن می‌گوید و آن را حجّت می‌شناسد از جنس نور بوده (صدوق، ۱۹۸/۱) و با جهل در ستیز است. جهل ضد و دشمن او معرفی شده است. (برقی، ۱۹۶/۱) عقل نوری است که خود بین حق و باطل فرق می‌گذارد، ولی قیاس برای روشن شدن حق از باطلش نیازمند امری دیگر است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ» عقل نوری است در قلب که بین حق و باطل فرق می‌گذارد. (دیلمی، ۱۹۷/۱) عقل نوری است که باید و نباید و خوب و بد را به انسان نشان می‌دهد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيَّ أَلَا وَ

مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَّاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ» (صدوق، ۱۹۸/۱) بر قلب این انسان نوری می‌افتد، پس از آن واجب و مستحب و خوب و بد را می‌فهمد، همانا مثل عقل در قلب، مثل چراغی است در وسط خانه. حضرات معصومین علیهم‌السلام عقل را بازدارنده معرفتی کرده‌اند. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «إِنَّ الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَ النَّفْسَ مِثْلُ أُحْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ فَالْعَقْلُ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ» همانا عقل بازدارنده‌ی از جهل است و نفس مانند خبیث‌ترین چهارپایان است که اگر مهار نشود، سرکش می‌گردد. پس عقل بازدارنده‌ی از جهل است. (ابن‌شعبه حرانی، ۱۵). این اوصاف از عقل قابل تطبیق بر قیاس نیست. همچنین در منظر روایات کودکان فاقد عقل اند و بعد از بلوغ عقلی واجد آن می‌شوند (صدوق، ۱۹۸/۱)، در حالی‌که از همان زمان صیابت توانایی تشکیل قیاس در ایشان وجود دارد. استفاده‌ی از قیاس را می‌توان در زندگی کودکان مشاهده کرد. مثلاً زمانی که پدر و مادری وعده دهند که فرزندشان را در برابر انجام هر کار خوبی که انجام دهد تشویق می‌کنند، فرزندشان وقتی کار خوبی انجام دهد، از ایشان مطالبه‌ی جایزه می‌کند. این یک قیاس نوع اول است. هر کار خوبی جایزه دارد، این کار خوب است، پس این کار جایزه دارد. در حالی‌که این کودک همان کودکی هنوز حُسن و قبح کارهایش را درک نمی‌کند و به راحتی به حقوق کودکان دیگر تجاوز می‌کند. پس می‌بینیم که کودک، فاقد عقل است، ولو بتواند قیاس منتج تشکیل دهد و افراد بالغ، عقل دارند ولو از قیاس استفاده نکنند. میرزای اصفهانی به دلالت این نوع روایات قائل به افتراق بین قیاس منطقی و عقل شده است. (غروی اصفهانی، ابواب الهدی، ۵۳)

البته باید توجه داشت که منکر قیاس نمی‌توان شد. چرا که قیاس در واقع یک تذکر و تنبیه است به این که صغرای جزئیة مندرج در کبری کلیه می‌باشد. (رحیمیان، ۷۱) و در واقع حکم کلیه‌ی کبری در بردارنده‌ی صغری که جزئی از آن است هم می‌باشد و کلام در مقام بیان بی‌فایده خواندن قیاس نیست. (مطهری، بی‌تا الف، ۱۱۱؛ مطهری، بی‌تا ب، ۱۱۳/۵) بلکه بحث در این است که قیاس منطقی، عقل نبوده و به تنهایی حجّت نمی‌باشد.

میرزای اصفهانی به قیاس به دید یک ابزار نگاه می‌کند که براساس ورودی‌های مختلف، خروجی‌های متناسب با آن ارائه می‌دهد. خود این خروجی‌ها را نمی‌توان علم و عقل دانست، بلکه باید آن‌ها را متعلق علم و عقل دانست. پس میرزای اصفهانی گرچه مفهوم فلسفی از عقل را نفی می‌کند، ولی اصل حجیت عقل را نفی نکرده و قائل به حجیت آن می‌باشد.

در اینجا اشکالی به بیانات میرزای اصفهانی وارد است و آن اینکه گرچه به ظاهر حقیقت قیاس با آنچه در روایات از ویژگی‌های عقل بیان شده تطابق ندارد، ولی از سوی دیگر قرآن کریم و نیز سایر فرمایشات اهل بیت علیهم‌السلام بر اهمیت «برهان» تأکید دارند. مثلاً خدای متعال در قرآن کریم در چندین آیه می‌فرماید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (البقره، ۱۱۱ و النمل، ۶۴ و الأنبياء، ۲۴) و نیز می‌فرماید: «فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (القصص، ۷۵) «قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ» (النساء، ۱۷۴) در جایی دیگر در مقام مذمت مشرکین ایشان را فاقد برهان دانسته و می‌فرماید: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ» (المؤمنون، ۱۱۷) همچنین در روایات نیز به اهمیت «برهان» اشاره شده و می‌فرماید: «جَعَلَ اللَّهُ عِلْمَ الصَّادِقِ وَالْإِيمَانَ بِالْبُرْهَانِ» (طبرسی، ۲۱/۱) لذا شاید بتوان گفت که ارجاع وسیع آیات و روایات به «برهان» - که نمونه‌هایی از آن گذشت - دلالت بر ارتباط بین عقل و برهان دارد. و قرآن کریم همان‌طور که مخاطبان خود را به بهره‌گیری از عقل امر فرموده، به روی آوردن به برهان، ارشاد نموده است. لذا می‌توان گفت که قرآن کریم روایات اهل بیت علیهم‌السلام، عقل را همان برهان دانسته‌اند.

اما باید توجه داشت که میرزای اصفهانی بر آن است که باید آیات و روایات را بر معنای لغوی آن که در زمان صدور استعمال می‌شده، حمل نمود، نه بر معنای اصطلاحی که متأخر از عصر معصومان علیهم‌السلام وضع شده است. وی می‌نویسد: «ثم إنَّ من الواضح لزوم الرجوع في معاني الالفاظ و مفاهيمها الافرادية إلى اللغة... فإنَّ الميزان ما هو المعنى من الالفاظ عند اهل اللغة في زمن الاستعمال لا السابق و لا اللاحق» (غروی اصفهانی، مصباح الهدی، ۱۹) لذا بر این باور است که برای فهم مرادات شارع باید معنای لغوی آن را مدنظر

داشت و می‌نگارد: «إِنَّ مِنَ الْوَاجِبِ فِي كَشْفِ مُرَادَاتِ الشَّارِعِ حَمْلَ الْأَلْفَاظِ الصَّادِرَةِ عَنْهُ وَعَنْ خُلَفَائِهِ عَلَى الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ» (غروی اصفهانی، اساس معارف القرآن، ۱۶) در این آیات نیز برای فهم مراد شارع از «برهان»، باید معنای لغوی آن را مدنظر داشت نه معنای اصطلاحی آن را «برهان» در لغت به معنی «الحجّة» و «الدلیل» می‌باشد. می‌نویسد: «البرهان: الحجّة» (تهذیب اللغة، ۶، ۱۵۷ و لسان العرب، ۱۳، ۵۱ و النهاية، ۱، ۱۲۲) لذاست که ابن منظور در ذیل آیهی فوق‌الذکر می‌نویسد: «قال الله عزوجل: قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، البرهان الحجّة» (لسان العرب، ۱۳، ۵۱) امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در مقام تفسیر آیهی شریفه، می‌فرماید: «يَا مُحَمَّدُ تِلْكَ أَمَانِيهِمْ الَّتِي يَمْتُونَهَا بِلَا حُجَّةٍ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ وَ حُجَّتَكُمْ عَلَى دَعْوَاكُمْ.» (طبرسی، ۱، ۲۹) براساس آنچه گذشت بدان روی که میرزای اصفهانی «عقل» را «حجّت» می‌شمارد می‌توان یک ارتباط معنایی بین «عقل» و «برهان» قائل شد، ولی حمل این دو مفهوم بر معنای اصطلاحی آن از منظر وی قابل پذیرش نیست.

نتایج مقاله

۱. از منظر ناقدان، اصحاب تفکیک نقل را بر عقل حاکم دانسته و عقل ستیز هستند زیرا برهان را حجّت نمی‌دانند. ایشان معتقدند میرزای اصفهانی در نقد خود بر عقل فلسفی بین قیاس و تمثیل خلط کرده و برهان خواندن قیاس ابلیس را شاهد بر آن می‌دانند.
۲. اصحاب تفکیک بر این باورند که میرزای اصفهانی بین قیاس منطقی و فقهی خلط نموده، و در اشکال مذکور نیز وی قیاس ابلیس را به صورت و قالب برهان دانسته، نه آن که آن را برهان بنامد. میرزای اصفهانی معتقد است از آنجایی که قیاس نمی‌تواند متکفل صحّت مواد خود باشد، ممکن است تمسک کنندگان به آن، بین قیاس برهانی و تمثیل گرفتار خلط شوند و گمراه گردند. در واقع قالب قیاس فرقی با قالب تمثیل (قیاس فقهی) ندارد، تفاوت این دو در کلیت و عدم کلیت کبری است که آن هم از خود قیاس بدست نمی‌آید، و باید از طریق دیگری حاصل شود. لذا قیاس نمی‌تواند عقل و حجّت خداوند بر بندگان باشد.

۳. اصحاب تفکیک بر خلاف ادعا و باور منتقدان، خود را پیرو عقل دانسته و آن را حاکم بر نقل می‌دانند، چون حجیت همه‌ی حجج از جمله خود نقل به عقل برمی‌گردد. تحلیل لغوی و استناد به روایات در موضوع عقل، شواهد قابل توجهی را در پاسخ به نقد منتقدان تفکیک فراهم می‌کند.

۴. از دیدگاه اهل تفکیک، توصیف روایات از عقل، قابل تطابق با مفهوم فلسفی آن نیست. مانند اینکه روایات، عقل را حجّت خداوند بر انسان دانسته، همان‌طور که خداوند پیامبران و امامان علیهم‌السلام را حجّت بر انسانها قرار داده است. البته نفی مفهوم فلسفی عقل توسط اهل تفکیک به معنی نفی اصل عقل نیست؛ چرا که ایشان گرچه منکر عقل بودن «برهان» هستند، ولی منکر اصل حجیت عقل نبوده و آن را نوری دانسته‌اند که حجت الهی بر بندگان است.

۵. نور عقل در منظر میرزای اصفهانی، آن چیزی است که عاقل را از کودک و مجنون متمایز می‌سازد، حق را از باطل تمیز می‌دهد، و در تقابل با غضب و شهوت شدید قرار می‌گیرد. اگر عقل در سایر حوزه‌ها به تجزیه و تحلیل مسایل بپردازد، نتیجه و فایده آن باید در همین حوزه تشخیص خیر و شر و تمیز حق از باطل محقق شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابن شعبه الحزلی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، قم، جامعة المدرسين، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بی تا، قم، مکتب الاعلام الاسلامیه.
۴. ابن محمد الأزدی، أبو محمد عبدالله، کتاب الماء، تهران: جامعة العلوم الطبیه ایرانیه، ۱۴۲۹ق، چاپ اول.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بی تا، بیروت، دارصادر.
۶. اسلامی، حسن، رویای خلوص بازخوانی مکتب تفکیک، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ش، چاپ دوم.
۷. اسفراینی، محمد بن علی، شرح کتاب النجاة لابن سینا، انجن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۹۳ش
۸. آنطوان، الیاس، الفاموس العصری. تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۹. بحرانی، السید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثة، ۱۴۱۶ق
۱۰. برقی، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ش
۱۱. بنی هاشمی، سیدمحمد، شرح محتوایی رساله‌ی قرآنی تبارک، تهران، منیر، ۱۳۹۵ش، چاپ اول.
۱۲. همو، انوار الملکوت، تهران، منیر، ۱۳۹۸ش.
۱۳. بوعلی سینا، الاشارات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
۱۴. همو، شیخ الرئیس، النجاة فی الحکمه الالهیه، مصر، افست المکتبه المرطویه، ۱۳۵۷ ق.
۱۵. همو، قراضه طبیعیات، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲.
۱۶. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، مصحح: رجایی، سید مهدی، غررالحکم و دررالکلم، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۷. الأزهري، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار إحياء التراث، ۲۰۰۱م.
۱۸. جمعی از نویسندگان، موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۱۹. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب، ۱۴۱۴ق
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ نهم، ۱۳۹۴ش
۲۱. حر العالمی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۲۲. حلی، یوسف بن مطهر، القواعد الجلیه فی شرح الرسالة الشمسیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق
۲۳. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، قم: منشورات بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۲۴. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلوم، دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۲۵. حیدری، سیدعلی تقی، أصول الاستنباط، قم، شورای مدیریت حوزه علمیّه قم، ۱۴۱۲ق.
۲۶. خالد غفاری، سیدمحمد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
۲۷. طوسی، خواجه نصیر، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲۸. همو، آغاز و انجام، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش
۲۹. همو، شرح الاشارات، بی جا، مکتبه نشر کتاب، ۱۴۰۳ق
۳۰. خوانساری، محمد، منطق صوری، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۶ش
۳۱. داوری اردکانی، رضا، کتابی که شاید بعضی از اهل فلسفه را به تأمل وادارد از مشعل معرفت، قم: موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۵ش، چاپ اول.
۳۲. الدیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب (للدیلمی)، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.

۳۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق، چاپ اول.
۳۴. راوندی کاشانی، فضل الله بن علی، النوادر، قم، دارالکتاب، بی تا، چاپ اول.
۳۵. رحیمیان، سیدعلیرضا، مساله قیاس، تهران، منیر، ۱۳۸۷ش.
۳۶. سیدرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، محقق: صبحی صالح، قم، موسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۳۷. زمخشری، محمود بن عمر، مقدمة الأدب، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ش
۳۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ش
۳۹. شرتونی، سعید، اقرب الموارد، قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۳ق.
۴۰. صدوق، محمد بن علی، الامالی، تهران، کتابچی، ۱۴۱۸ق.
۴۱. همو، التوحید، قم، جماعة المدرسین، ۱۳۹۸ق.
۴۲. همو، الخصال، قم، جماعة المدرسین، ۱۴۰۳ق.
۴۳. همو، علل الشرائع، قم، مکتبه داوری، ۱۴۲۷ق
۴۴. همو، عیون أخبار الرضا^{علیه السلام}، تهران، نشر جهان، ۱۴۲۰ق
۴۵. صمیمی، سید رشید، نقد و بررسی روش شناسی فهم دین از دیدگاه علامه طباطبایی و اصحاب مکتب تفکیک، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۵ش، چاپ اول.
۴۶. طالقانی، سیدعلی، روش و طریقت استاد سیدان در حوزه معارف الهی از مشعل معرفت، قم: موسسه معارف اهل بیت^{علیهم السلام}، ۱۳۹۵ش، چاپ اول.
۴۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مطهری، مرتضی، قم، منشورات صدرا، ۱۴۰۹ق
۴۸. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق
۴۹. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران، المرتضوی، ق ۱۴۱۷
۵۰. العسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق
۵۱. علی اکبرزاده، حامد، تفسیر و تأویل در مکتب تفکیک، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۹۲ش
۵۲. غروی اصفهانی، میرزا مهدی، اصول و سبیط، نسخه خطی صدرزاده.
۵۳. همو، ابواب الهدی، تهران انتشارات منیر، ۱۳۸۹ش
۵۴. همو، اعجاز القرآن (رساله شاهزاده افسر)، تهران، نباء، ۱۳۹۵ش
۵۵. همو، انوارالهدایه، نسخه خطی دانشگاه مشهد.
۵۶. همو، مصباح الهدی، نسخه خطی.
۵۷. همو، اساس معارف القرآن، نسخه خطی ملکی میانجی.
۵۸. فارابی، محمد بن محمد، المنطقیات، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ق.
۵۹. فخررازی، محمدبن عمر، شرحی الاشارات، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق
۶۰. فیض کاشانی، محمدبن مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق، چاپ اول.
۶۱. قطب الدین الشیرازی، شرح حکمة الاشراف، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۶۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۶۴. لثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶ش، چاپ اول.
۶۵. مجلسی، محمدباقر، بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۶. مشکوة الدینی، عبدالمحسن، شرح للمعات المشرقیه، بی تا، تهران، موسسه مطبوعاتی نصر.
۶۷. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، تهران، منظمه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۶۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۶۹. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی (منطق فلسفه)، (نرم افزار نور (مجموعه آثار استاد شهید مطهری))، بی تا الف.
۷۰. همو، مجموعه آثار، بی تا ب، بی جا.
۷۱. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۷۲. همو، المنطق، تهران، المکتبه الصدر، ۱۳۸۸ ق.
۷۳. ملاصدرا، اللمعات المشرقیه، تهران، آگاه، ۱۴۰۳ ق.
۷۴. موسوی، حسین یوسف، الإفصاح فی فقه اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۷۵. مولوی، محمد بلخی، مثنوی، بی تا، بی جا، بی نا.
۷۶. مولی هادی سبزواری، شرح المنظومه، تهران: منشورات ناب، ۱۴۱۰ ق.
۷۷. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ ق.
۷۸. وکیلی، محمدحسن، مکتب تفکیک تاریخ و نقد، مشهد: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۳ ش، چاپ اول.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی