

## تحلیل انتقادی دیدگاه مکتب تفکیک در مورد رهیافت عقل‌گرایانه فلسفی به دین

عباس یزدانی<sup>۱</sup>، محمد کریمی لاسکی<sup>۲</sup>  
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۰۵/۲۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۲/۰۹/۰۶)

### چکیده

مکتب تفکیک به‌کارگیری عقل و استدلال‌های فلسفی را در فهم گزاره‌ها، مدعیات و باورهای دینی به‌طور جدی رد کرده است. پیروان این مکتب رهیافت عقل‌گرایانه فلسفی در باب فهم دین را کاملاً متضاد با دینداری و ایمان معرفی و معرفت صحیح دینی را به راه وحیانی منحصر می‌کنند. هدف این نوشتار بازخوانی روش تفکیکی و نقد و بررسی ادعاها و استدلال‌های مربوط به آن است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و از طریق بررسی آثار مکتوب این جریان به توصیف و تحلیل این نظریه می‌پردازد. سپس، با نگرشی انتقادی ادعاها و استدلال‌های نظریه تفکیک را بررسی می‌کند. در این پژوهش استدلال خواهد شد که نه‌تنها استدلال‌های مدافعان مکتب تفکیک استحکام کافی ندارد، بلکه بر این رهیافت نقدهایی جدی وارد است و ادعای این مکتب بر ناکارآمدی روش فلسفی و تأکید بر نوعی ایمان‌گروی قابل‌دفاع نیست. در پایان نشان داده خواهد شد که با وجود محدودیت شناخت عقلی در فهم کامل دین، رهیافت معرفت‌شناختی فلسفی در تقابل با معارف دینی قرار ندارد. هرچند عقل‌گرایی افراطی نیز قابل‌دفاع نیست. در نتیجه، می‌توان فهم فلسفی از دین را دارای اعتبار معرفت‌شناختی دانست.

**کلیدواژه‌ها:** استدلال فلسفی، ایمان‌گروی، عقل‌گرایی، معرفت دینی، مکتب تفکیک.

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران: a.yazdani@ut.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی‌ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران.

## مقدمه

به کارگیری عقل و استدلال‌های فلسفی در فهم گزاره‌ها، مدعیات و باورهای دینی همواره با تردیدها و مخالفت‌های جدی برخی دین‌باوران مواجه بوده است. مخالفان رهیافت عقل‌گرایانه در باب فهم دین، عقلانیت فلسفی را یا کاملاً متضاد با دینداری و ایمان معرفی می‌کنند و همچون کی‌یرکگور معتقد می‌شوند که دلایل آفاقی برای دین و ایمان انسان مضر است؛ یا آنکه همچون ویتگنشتاین زبان عقل و زبان دین را از دو تبار متفاوت می‌دانند و ضرورتی در به کارگیری رهیافت عقل‌گرایانه نمی‌بینند. یکی از جریان‌های فکری در دین‌پژوهی معاصر ایران که توجه قشر حوزوی و دانشگاهی را به خود معطوف کرده، جریان مکتب تفکیک است. این جریان ادعا دارد که رهیافت معرفتی پیش‌گرفته در فلسفه و عرفان، در بسیاری از موارد با تصریح‌ها و ظواهر دین مغایر است. ظاهر ادعای مکتب تفکیک نشان می‌دهد دغدغه اصلی پیش‌قراولان و مؤسسان این طریق، روش‌شناسی فهم معارف است که در قالب جداسازی و تفکیک سه راه و روش معرفتی مطرح می‌شود، یعنی راه قرآن، راه فلسفه و راه عرفان [۳: ص ۴۶] و هویت خود را در ضدیت با دو روش فلسفه و عرفان جستجو می‌کند [۱: ص ۱۰۷] و در روش تعقل و حیانی تعیین می‌یابد.<sup>۱</sup>

جریان تفکیک که خود را وامدار آموزه‌های میرزامهدی اصفهانی می‌داند، یکی از رویکردهای ایمان‌گرایانه است. جریانی که در نزاع میان عقل و دین، جانب دین را می‌گیرد، البته نه همچون ایمان‌گروی کی‌یرکگور، که دلیل آفاقی را رهن دلیل انفسی معرفی کنند و نه همچون نگرش ویتگنشتاین، که ره‌آورد مشترک زبان عقل و زبان دین را متعسر بدانند؛ بلکه اینان - در روایت معتدل خود - تقابل متون مقدس با گزاره‌های نظری فلسفی را به نفع متون و ظهور گزاره‌های دینی تمام شده می‌دانند و بدین ترتیب دین را از حریم عقل فلسفی خارج می‌کنند و به ساحل ظاهراً آرام مدلول‌های متون دینی می‌نشانند [۴: ص ۴۳ و ۴۴]. روایت افراطی‌تر مکتب تفکیک روایت میرزامهدی اصفهانی و شاگردان بی‌واسطه‌اش، همچون شیخ مجتبی قزوینی و دیگران است [۱: ص ۲۹۳ و ۲۹۴؛ ۱۹: ص ۳۸ و ۳۹]. این روایت افراطی از اساس با عقل قیاسی و منطقی

۱. گفتگو با سیدان سید جعفر، مکتب تفکیک یا روش فقها و علمای امامیه، و وب سایت به آدرس: <http://www.seyyedan.com/Files/arshiu/bookseyyed/mosa/mosa1.htm> (تاریخ دسترسی: ۹۱/۱۲/۱۲).

مخالفت می‌کند و با بازتعریف عقل و علم، هیچ نقطه مشترکی بین آموزه‌های دینی و رهیافت‌های عقل فلسفی نمی‌بیند. کندوکاو در این دو نگرش نشان می‌دهد که جریان تفکیک در هر دو روایت خود، به طرد تفکر عقلانی و فلسفی می‌انجامد و مدلی از ایمان‌گرایی در نسبت بین عقل و دین ارائه می‌کند. مکتب تفکیک هدف خود را خالص‌سازی راه وحیانی از طریق فلسفی و عرفانی می‌داند [۳: ص ۴۷]. این جریان از هر چه رنگ تعلق به یافته‌های بشری دارد و در تعارض با تصریح‌های دینی بلکه حتی مخالف ظواهر آیات باشد [۴: ص ۴۳ و ۴۴] بیزار و از موارد اختلاف بین حکما و فلاسفه روی‌گردان است. در این مقاله با روش کتابخانه‌ای ابتدا آثار مکتوب این جریان بررسی و سپس گزاره‌های صریحشان توصیف و تحلیل و در نهایت برخی از مهم‌ترین ادعاهای مکتب تفکیک نقد می‌شود.

تاکنون آثار معدودی در بررسی و نقد رویکرد مکتب تفکیک به عقل و دین منتشر شده است که هر کدام از آنها جنبه خاصی از رویکرد مکتب تفکیک به نسبت میان عقل و دین را کاویده است. آنچه وجه تمایز این پژوهش از دیگر آثار است، بررسی دو رویکرد متفاوت با نتیجه واحد در نسبت میان عقل و دین از مکتب تفکیک، تحلیل مبنای معکوس معرفتی تفکیک در مواجهه با عقل فلسفی و نوآوری در نقدهای وارد بر آن است.

### ۱. مفهوم عقل فلسفی در مکتب تفکیک

در دیدگاه مکتب تفکیک، عقل فلسفی عقلی است که در آن، نقطه آغاز معرفت تصورات بدیهی و تصدیق‌های بدیهی است، به طوری که با تکیه بر این بدیهیات می‌توان گزاره‌های نظری دیگر را به اثبات رساند. میرازمهدی اصفهانی فعلیت نفس در استخراج نظریات از بدیهیات را همان عقل فلسفی معرفی می‌کند [۱: ص ۱۴۱]. در گزارشی دیگر عقل فلسفی مساوق نفس با مراتب چهارگانه‌اش یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد معرفی می‌شود و عقل نظری همان مرتبه فعلیت نفس در بیرون کشیدن نظریه‌ها از ضروریات دانسته شده است [۲۱: ص ۲۲ و ۲۳]. در نگاه برخی تفکیک‌اندیشان البته خود فلسفه نیز به همین معنا تعریف شده است: «فلسفه حرکتی فکری و عقلانی و رسیدن از مسائل بدیهی به مسائل نظری است. در یک کلام ورود در مسائل با تفکر و تعقل است» [۱۰: ص ۳۱۶]. ملاحظه می‌شود که نگاه مکتب تفکیک به عقل، همان نگاه ارسطویی است که در میان فلاسفه مسلمان مقبول افتاده و فرایند

معرفت را از حس، وهم، خیال و عقل و سپس رسیدن به معلومات جدید از طریق قیاس منطقی و محتوای بدیهی و نظری توجیه می‌کند؛ دیدگاهی که البته حدود و ثغورش در تاریخ تطور فلسفه با چالش‌ها و مذاقه‌هایی از سوی خود فیلسوفان مواجه شده است. در هر صورت، پیروان میرزامهدی اصفهانی در قالب مکتب تفکیک تعریفی از عقل و عقلانیت داده‌اند که دست کم مقبول ارسطومشربان و فیلسوفان مسلمان قرار دارد. در ادامه بعد از ذکر دلایل عمده مخالفت تفکیک با رویکرد فلسفی، خواهیم دید که چگونه دو نگاه عمده تفکیکی با تعریفی متفاوت از عقل در میدان تقابل عقل و ظهور متون دینی جانب دومی را می‌گیرد و نقد خود را به رویکرد فلسفی در معرفت دینی دنبال می‌کند.

## ۲. دلایل عبور مکتب تفکیک از عقل فلسفی

### ۱.۲. تأویل متون دینی

از نظر تفکیک‌گرایان کسی که ابتدا با روش فلسفی خو گرفته باشد، وقتی با آیات و روایات معتبر مواجه می‌شود و آنها را مخالف نظرات فلسفی خویش می‌بیند، برای آشتی دادن آرای خود با آیات و روایات و ساختن مکتبی خاص ناگزیر از تأویل است [۳]: ص ۶۹].<sup>۱</sup> در این نگاه با تأویل، صلاحیت تعقل از هر متکلمی سلب و اندیشه تأویل‌کننده به دهان متکلم نشانده شده و از بیان او استخراج می‌گردد [۳: ص ۸۰]. بنابراین، از منظر ایشان تأویل از مصادیق تحریف (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَوَاضِعِهِ) دانسته شده است [۳: ص ۷۹]. البته در موارد خیلی واضح و آشکار که ظاهر یک آیه در مقابل یک امر بدیهی قرار می‌گیرد، چاره‌ای جز تأویل وجود نخواهد داشت ولی در این موارد هم از نگاه تفکیکیان خود وحی بهتر از همه معنای حقیقی، ظواهر معارض با بدیهیات را روشن می‌کند. برای مثال، آیه شریفه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» ظهورش این است که حضرت حق روحی دارد که تقسیم و سپس قسمتی از آن دمیده می‌شود. این آیه با اصول قطعی

۱. عالمان تفکیکی معتقدند معارف دینی باید بدون هیچ گونه تأویل و توجیهی مستند به متون مقدس دینی گردد، ولی فلاسفه و عرفا دست به تأویل و توجیه متون دینی می‌زنند... آیا آنها تنها در مواردی دست به تأویل زده‌اند که متون دینی مفید ظن است، چون به زعم آنها مرتبه قطع برهانی از ظن متنی بالاتر است، لذا دچار تأویل شده‌اند؛ یا حتی در معارف دینی قطعی و یقینی نیز مرتکب تأویل شده‌اند؟ جواب مثبت است. رک: [۲: ص ۱۰۵ و ۱۰۶].

وحیانی در آیات دیگر همچون «لم یلد و لم یولد» سازگار نیست. بنابراین، در این موارد، تفکیک‌اندیشان معتقدند می‌توان دست به تأویل زد [۱۱: ص ۲۱۴]. در این نگاه، علم به تأویل قرآن تنها از طریق فراگیری از رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) امکان‌پذیر است [۲۴: ص ۱۳۳ و ۱۳۴] و اساساً تأویل قرآن از شئون معصومان خواهد بود [۲۴: ۱۴۰]. حال آنکه فلاسفه در برابر براهین بدیهی و نظری مبتنی بر بدیهی، ظواهر متون مقدس را تأویل می‌کنند که معارض دلیل عقلی‌اند.

تفکیکیان معتقدند وقتی یک گزاره نظری که به ظاهر متکی به بدیهیات است با گزاره‌ای دیگر از جنس خود، تناقض داشته باشد و صاحبان هر کدام از دو گزاره بخواهند با همان نگاه وارد عرصه فهم دین شوند و هر کدام از ظن خود یار متن دینی شده و به تأویلاتی که به هیچ عنوان با ظواهر و تصریحات دینی سازگاری ندارد روی آورند، سنگ روی سنگ در حوزه معرفت دینی باقی نخواهد ماند:

در ساختن مکتب‌ها و فلسفه‌های امتزاجی، دست یازیدن به تأویل امری ضروری و حیاتی است [۳: ص ۶۹]... تأویل در واقع نوعی تحریف است؛ تحریف معنوی، در کلام هر کس که اعمال گردد [۳: ۷۰]. تأویل یک رأی، یا یک آیه، یا یک حدیث دگروارسازی آنهاست، و محتوای آنها را فروهستن و محتوایی از خود بر آنها تحمیل کردن [۳: ۷۹].

در این نگاه، تأویل ظواهر و نصوص دینی یعنی انتساب جهل و عجز به صاحب شریعت در اینکه نمی‌دانسته و نمی‌توانسته مقاصد خود را با بیانی روشن و صریح برای مخاطبان ادا کند [۱۹: ص ۴۷].

## ۲.۲. عقل فلسفی، راهی پر خطا

از نگاه تفکیک‌اندیشان، راه فلسفه خود مصون از خطا نیست، زیرا یقین متخذ از قیاس، اعم از اصابت به واقع و عدم اصابت است [۱: ص ۱۴۳]<sup>۱</sup> و فیلسوفان پیوسته در اختلاف نظر در مورد نفس‌الامر و واقع ادعایی بسر می‌برند، به طوری که گاهی صاحب

۱. نیز: همو، مصباح‌الهدی ص ۵، به نقل از مسئله قیاس ص ۳۴. شاهد این امر (مأمون نبودن قیاس از خطا)، اشتباه‌های فراوانی است که فلاسفه به خاطر اعمال قیاس - در مواردی که جایز و صحیح نبوده (مثل کلی پنداشتن کبرای قیاس و ملزم شدن به نتیجه آن) - در امر دین مرتکب شده‌اند [۸: ص ۳۵].

اندیشه فلسفی نظریاتش را کاملاً تغییر می‌دهد. برای مثال، از اصاله الماهیه به اصاله الوجود معتقد می‌شود و طبعاً در نظرات تفسیری و مبانی معرفتی‌اش هم طور دیگری سراغ معرفت دینی می‌رود. گروهی در یک مسئله ادعای بداهت می‌کنند و گروهی دیگر مخالف آن مسئله را بدیهی می‌شمرند [ر.ک: ۱۹: ص ۳۸]. در این صورت - مطابق نگاه پیروان تفکیک - چگونه می‌توان در فهم دینی به این روش اتکا کرد؟ و چگونه می‌توان معارف برآمده از روش فلسفی را هم‌سنگ معارف دینی دانست؟ و در مسیر تربیت و سلوک معنوی انسان از آن بهره جست؟ در این دیدگاه پیمودن راه عقل فلسفی با این وصف که مصون از خطا نیست، عقلاً حرام خوانده شده است [۱۹: ص ۳۸].

همان‌طور که ملاحظه شد، اندیشه تفکیک برای هجمه و حمله به فلسفه دقیقاً روش فلسفی فکر کردن را هدف قرار می‌دهد و این را به دلیل فسادهایی می‌دانند که التزام به قیاس‌های فلسفی در پی خواهد داشت. توضیح مطلب اینکه وقتی یک مسلمان با عقل فطری و وجدان خود ملتزم به تعلیم‌ها و دستورهای دینی شده است، چنانچه سراغ متون مقدس دینی برود لاجرم به برخی گزاره‌های دینی معتقد می‌شود و آنها را از قطعیات دینی می‌یابد. برای مثال، در عقیده تفکیک‌اندیشان با دقت در آیاتی همچون «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۸ و ۷۹) «گفت این استخوان‌های پوسیده را چه کسی زنده می‌کند؟ بگو آن خدایی زنده می‌کند که اول بار آنها را حیات بخشید.» و «أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷) «یقیناً خداوند مردگان را از قبرها برمی‌انگیزاند.» و آیاتی دیگر (ر.ک: قیامت: ۳، بقره: ۲۵۹ و...) به انضمام روایات فراوان در این زمینه به خوبی استفاده می‌شود که در نشئه قیامت روح انسان‌ها با بدن عنصری مادی دنیوی محشور می‌شود [۹: ص ۷۶]. در این صورت چگونه می‌توان قول به معاد مثالی ملاصدرا را برتافت؟ یک مسلمان در مواجهه با آرای فلاسفه و عرفا در حالی که با معتقدات یقینی و مسلمات دینی در تضادند، چه رفتاری را باید پیشه خود سازد؟ از طرفی قرآن و روایات متواتر و معتبر مستند به صادق مصدق‌اند و ظهورشان تام و در برخی موارد صریح است. از طرف دیگر، فلاسفه مدعی برهانی بودن و بالتبع یقینی بودن آرای خویش و عرفا قائل به شهود واقع‌اند. این فرد در صورت أخذ به قول فیلسوف و عارف، چاره‌ای جز تأویل متون و تن دادن به مضرات بعدی آن - همان‌طور که اشاره شد - ندارد. در صورت أخذ به معتقدات مستظهر و مصرح دینی

خود، چاره‌ای جز مشکوک دیدن راه تفکر فلسفی و روش کسب معرفت عارفانه ندارد و این دومی همان راهی است که تفکیک برگزیده است.

### ۳.۲. تعارض باورهای فلسفی با باورهای دینی

این جریان اگرچه به وحدت موضع و هدف در میان انبیا، حکما و عرفا اذعان دارد، لکن آنچه متفاوت می‌بیند دیدگاه‌ها و چگونگی نگرش به حقایق و مسائل است و معتقد است ابعاد ماهوی مسائل مطرح شده یکی نیست [۳: ص ۱۶۹]. از باب مثال، خلق - به معنای مصدری (آفریدن) - که نبی علیه‌السلام می‌گوید، غیر از خلق به همین معناست که فیلسوف و عارف می‌گوید [۳: ص ۱۷۰]. در این نگاه، بین بسیاری از باورهای دینی و باورهای فلسفی تعارض وجود دارد. در مواردی نظیر حدوث و قدم، فاعلیت حق تعالی (بالاراده یا بالضروره)، معاد جسمانی، کیهان‌شناسی، خیر و شر، تأویل، سنخیت خالق و مخلوق، بینونت بین خالق و مخلوق، جبر و اختیار، مسئله خلود، حقیقت عقل، علم، نفس و روح، و جزآن، اختلافات فاحش و متضادی بین مکتب تفکیک و طریق فلسفه وجود دارد. در این میان یکی از اختلافات جدی، مسئله سنخیت یا بینونت بین خالق و مخلوق است که تفکیکیان با توجه به آیات و روایاتی در این باب، معتقد به بینونت کامل بین خالق و مخلوق‌اند. اینان در واقع برای نقد عقل فلسفی راه معکوس را طی کرده‌اند؛ یعنی، از برنتافتن مسئله سنخیت سراغ مبانی فکری سنخیت همچون علیت رفته‌اند و علیت مورد قبول فلاسفه اسلامی را به چالش کشانده‌اند؛ یعنی، بعد از اطمینان از ظهور آیه‌ای مانند «لیس کمثله شیء» در عدم سنخیت بین خالق و مخلوق [۱۲: ص ۳۴ و ۳۵]، مناقشه در ادله سنخیت را حتمی دانسته‌اند. یا در مسئله حدوث و قدم با توجه به روایاتی که متضمن این است که ابتدا خداوند در وحدانیت و تفرّد است، سپس نور محمد<sup>(ص)</sup> خلق را خلق می‌کند و...؛ ادله قدیم بودن مخلوق مورد مناقشه قرار می‌گیرد [۱۳، المسئله السابعة]. این موارد نشانگر تضاد گزاره‌های فلسفی با نگاه تفکیکی است که ریشه در مبانی اندیشگی و معرفتی این دو نگاه دارد. فلسفه چون متکی بر عقل فلسفی حرکت می‌کند، به نتایج نظری روش عقلی خود گردن می‌نهد، ولی نگاه تفکیکی نگاهی است که وزن معرفتی را روی استظهار از متون مقدس می‌گذارد. سپس، در محصولات فلسفه به دیده انکار می‌نگرد. در روایت افراطی این

جریان هیچ قدر جامع و وجه اشتراکی بین علوم‌الاهی و علوم بشری یعنی فلسفه و عرفان وجود ندارد و نقطه مشترکی بین این دو نگاه ترسیم نمی‌شود [۱: ص ۱۳۵]. شاید بتوان ادعا کرد که کل جریان تفکیک در عمل هیچ اشتراکی بین دین و عقل فلسفی قائل نیست.

### ۳. تعریف عقل از دیدگاه مکتب تفکیک و نتایج مترتب بر این تعریف

جریان تفکیک همواره از عقل نوری [۱: ص ۱۴۱ و ۲۶۷]، عقل فطری، عقل دفائی، عقل خودبنیاد دینی [۴: ص ۴۳] همین‌طور از تعقل و حیانی<sup>۱</sup> سخن به بیان آورده است و شالوده جریان خویش را بر تعقل استوار می‌داند [۳: ص ۳۴۳] و در عبارتی نسبت عقل در سه جریان معرفتی را این چنین تبیین می‌کند:

و نیز باید دانست که در هر سه طریق یعنی طریق وحی و طریق فلسفه و طریق کشف و شهود، عقل لازم و حاکم است با این تفاوت که در طریق دوم عقل را مستقل می‌دانند و محتاج به کمک انبیا نمی‌باشند زیرا آنچه ادراک می‌کنند مورد تصدیق قرار می‌دهند گرچه مخالف با انبیا باشد... و در طریق سوم عقل را فقط در تعیین طریق ریاضت حاکم می‌دانند ولی نسبت به طریق اول عقل حجت و دلیلی است که از طرف خداوند برای اتمام حجت به مردم عطا شده و عقل حجت و پیغمبری است باطنی، ولی با کمک نبی ظاهر و وظیفه عقل استماع آیات الهیه و تصدیق آنها می‌باشد [۱۹: ص ۴۰].

موضع جریان تفکیک در مورد ماهیت عقل را می‌توان با دو روایت ظاهراً متفاوت توضیح داد. روایتی افراطی که از اساس ماهیت عقل فلسفی را به کناری می‌نهد و تعریفی نو از عقل ارائه می‌کند [۱: ص ۲۶۷] و روایتی معتدل که آنچنان با تعریف عقل فلسفی خود را در نمی‌آویزد و عقل را «ما به الادراک» معرفی می‌کند [۱۰: ص ۳۱۴]. البته هر دو تعریف به ضدیت با عقل فلسفی منتهی خواهد شد.

۱. سید جعفر سیدان، مکتب تفکیک یا روش فقهاء و علمای امامیه (گفتگو)، وبسایت به آدرس: <http://www.seyyedan.com/Files/arshiu/bookseyyed/mosa1.htm> (تاریخ دسترسی:

### ۱.۲. رویکرد افراطی به تمایز عقل فلسفی و عقل تفکیکی

از نظر میرزامهدی اصفهانی حقیقت عقل<sup>۱</sup> نه تنها مرتبه‌ای از نفس نیست - آنچنانکه فلاسفه به آن معتقدند - بلکه عقل (و علم) نوری خارج از نفس دانسته شده [۱]: ص ۲۶۷] که ظاهر بالذات است و نفس انسان که خود نوری از خود ندارد و همچون سایه مظلم الذات و وابسته به غیر است [۱: ص ۱۰۱]. در نتیجه مجرد نیز ندارد [۱]: ص ۱۰۲]. با توجه به آن نور قدرت درک حقایق اعم از کلی و جزئی و درک حسن و قبح افعال و تشخیص صادق از کاذب را پیدا می‌کند [۱: ص ۱۴۰]. البته روش رسیدن به این معلومات نیز تذکر و تنبه به عقل نوری دانسته شده است.<sup>۲</sup> تنبه ایشان بر اینکه عقل مدرک جزئیات هم هست برگرفته از روایتی است از امام رضا (ع)<sup>۳</sup> به این مضمون: «العقل تعرف به الصادق علی الله فتصدقّه و الکاذب علی الله فتکذبه» [۱: ص ۲۹۶؛ ۲۱؛ ۴۳]. در این نگاه دلیل خارج بودن حقیقت عقل و نیز حقیقت علم از نفس انسان با اشاره به حالات نفسانی این‌گونه تنبه داده می‌شود که هر عاقلی هنگام تولد و مدت‌ها بعد از آن درکی از حسن و قبح و... ندارد و هنگامی که به سن خاصی می‌رسد واجد چیزی (عقل) می‌شود که قبلاً فاقد آن بوده است. همین‌طور است نور علم که هنگام جهل خبری از آن نیست، پس معلوم می‌شود عقل از بیرون به نفس داده می‌شود:

کل عاقل بعد مضيّ زمانٍ من حال طفوليته التي لا تجد في تلك الحال حسن افعاله و قبحها يصل الي رتبة من السن فيجد ما كان فاقداً له في الزمن السابق و هو التمييز بين الحسن و القبح في افعاله أو افعال غيره... فلا بدّ و أن ينتهي ذالك الوجدان الي شيء كاشفٍ للحسن والقبح و الكاشف للشيء هو النور الظاهر بذاته. فهذا النور الكاشف ما كان ظاهراً

۱. برای آگاهی از نگاه خاص میرزامهدی اصفهانی در مورد حقیقت عقل رک: سید محمد بنی هاشمی، "عقل از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی" در سرچشمه حکمت، نشر نباء، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰.  
 ۲. انّ اساس تلك العلوم الالهيه على التذکر بالعقل الذي هو نور للعقلاء [ابواب الهدی: ص ۲۹۳] "اساس علوم الهیه بر تذکر به عقل است آن عقلی که نور عقلاست" و اما الاستدلال عليه تعالى في العلوم الالهيه فأساسه على التذکر بالانوار الظاهره بذاته التي حيث ذواتها الاشارة الي رب العزه المالك لها و القاهر لها... [ابواب الهدی: ص ۱۵۴] "و استدلال بر حق تعالی در علوم الهی اساسش بر تذکر به انواری (عقل و علم و...) است که ظاهر بالذات بوده و ذاتاً اشاره هستند به سوی رب عزیز. همو که خود مالک آن انوار و قاهر بر آنهاست". علامه طباطبایی تقد هایی را در مورد "طریقه تذکر" در المیزان بیان نموده است و این طریقه را پیرو نظر افلاطون دانسته است. رک: ترجمه المیزان، موسوی همدانی، ج ۵، ص ۴۲۷.

للطفل حال طفوليته. و هكذا نور العلم، فإنَّ كلَّ أحد بعد الجهل بشيء  
كائناً ما كان يجد نوراً مظهراً له بعد ما كان فاقداً له فهو نور العلم [۱: ص  
۲۶۷ و ۲۶۸].

به طور کلی، غفلت، جهل، فراموشی، برخی حالات خواب و عدم آگاهی انسان به خود  
در حال بیهوشی و بیچگی و جنون را *دلیلی* می‌دانند بر اینکه حقیقت علم و عقل خارج  
از ذات انسان است [۲۱: ص ۲۷ و ۲۸ و ۴۰].

در این روایت، حقیقت عقل طوری بازتعریف می‌شود که از اساس با عقل فلسفی در  
تعارض است چه رسد با لوازم معرفتی آن. بنابراین، با چنین تعریفی از عقل، اعمال هر  
نوع قیاسی در اصول و فروع دین کار زشت و پلید و از اعمال شیطان به حساب می‌آید  
[نقل از ۸: ص ۵] و طریق قیاس و استدلال فلسفی سلوک مجانبین خوانده می‌شود [۱:  
ص ۲۹۳ و ۲۹۴] زیرا با وجود عقل نوری که آیتی است از آیات‌الله<sup>۱</sup> و حجتی است  
باطنی<sup>۲</sup> و موجودی است معصوم [۵: ص ۱۳۷]، برای استضاءه سراغ تصورها و  
تصدیق‌هایی می‌روند که از خود نوری ندارند.<sup>۳</sup> با این حساب در فهم و توجیه معارف  
دینی، دیگر جایی برای گزاره‌ها و باورهای فلسفی و عرفانی باقی نخواهد ماند و همان راه  
رجوع به ظواهر آیات و روایات با استضاءه از عقل نوری و تنبّه و تذکر به فطرت الهی به  
عنوان یگانه راه تلقی معارف تثبیت می‌شود.

### ۲.۲. رویکرد اعتدالی به تمایز عقل فلسفی و عقل تفکیکی

روایت معتدل اگرچه میزان و ملاک در کشف حقایق را *عقل فطری* می‌داند؛ به این  
معنا که در این نگاه در حدود مستقلات عقلیه، عقل قطعاً حجت است [۸: ص ۳۷؛ ۹:

۱. الآية التي بها يعرف الله هو نور العلم و العقل [میرزا مهدی اصفهانی، انوارالهدیاه ص ۲۶ و ۲۷ نقل از  
ابواب الهدی ص ۱۵۷].

۲. العقل شرع من داخل و الشرع عقل من خارج. مجمع البحرین، ۵: ۴۲۵ به نقل از کتاب ملاحظاتی  
پیرامون مبدأ و معاد آیت‌الله میرزا حسنعلی مروارید. و نیز: اصفهانی میرزامهدی، معارف القرآن،  
نسخه خطی به قلم مرحوم نمازی شاهرودی، کتابخانه مرکزی ص ۶. به نقل از سرچشمه حکمت  
ص ۳۱۰، نشر نباء ۱۳۸۸، مقاله عقل از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی، نویسنده: بنی‌هاشمی سید  
محمد.

۳. برای توجیه جمله «شیطانی بودن قیاسات عقلی» و... می‌توانید به کتاب مسئله قیاس علیرضا  
رحیمیان مراجعه نمایید.

ص ۷۳]، اما توان ادراکی عقل را محدود دانسته و نسبت عقل و وحی را به نسبت شمع و خورشید تشبیه می‌کند که چنانچه کسی در ظلمات با شمع به دنبال حقیقت باشد وقتی به منبع بسیار نورانی مانند خورشید رسید بدیهی است هرچه بهتر باید از پرتو آن منبع نوری استفاده نماید [ص ۹: ۷۳]. به عبارت دیگر، در این دیدگاه بدیهیات مورد قبول عقل که احتمالاً برای کسی انکارپذیر نیست، به عنوان پایه حرکت به سوی وحی و پذیرش حقانیت دین پذیرفته می‌شود ولی همین عقل، بعد از رسیدن به دین و اثبات حقانیت و حجیت آن، دیگر به یافته‌های خود به دیده تردید می‌نگرد و دین و زبان دین را واقع‌نما می‌یابد و از آن به بعد خود را متعبد به این منبع خواهد دانست. در این نگاه دامنه نور عقل بسان شمع در تاریکی می‌ماند که صاحب آن با دست گرفتن آن نور ضعیف سراغ منبع نور بس قوی‌تر می‌رود و وقتی به منبع نور و واقعیت (یعنی همان دین) رسید دیگر حاجتی به استفاده از آن نور ضعیف نخواهد داشت. این گروه بحث را با تعریف عام‌تری از عقل پی می‌گیرد و عقل را «ما به الادراک» می‌داند، خواه حقیقتی مجرد یا موجودی غیر از نفس یا مرتبه‌ای از نفس باشد [ص ۱۰: ۳۱۴]. ایشان در نهایت با این تعریف از وحی رابطه میان عقل و وحی را تطابق می‌داند [ص ۱۰: ۳۱۶]: «منظور از وحی گیرایی مستقیم یا غیرمستقیم مطالب توسط پیامبر از حضرت حق می‌باشد و حقایقی که به این صورت به ایشان رسیده مورد نظر است» [ص ۱۰: ۳۱۴]. البته تطبیق، نه بدین معنا که عقل و وحی به لحاظ وجودی یکی باشند؛ بلکه تطابق در متعلق ادراک [ص ۱۱: ۱۹۸] و در شعاع محدود عقل است [ص ۱۰: ۳۱۷]. مطابق این نظریه، عقل و وحی تطابق مدرکی - بالفتح - و تمایز مدرکی - بالکسر - دارند. با این قرائت، شیوه تعقل و حیانی و نسبت شمع و خورشید به اثبات می‌رسد و عقل همچون شمع در کنار فروغ خورشید دین راهی جز تعبد به ظواهر گزاره‌های دینی نمی‌یابد. از آنجا که روش استفاده از آیات و روایات در نگاه مدعیان تفکیک این چنین اعلام می‌شود که «روش بحث این است که وقتی سند معتبر و دلالت روشن باشد، انسان باید آن را بپذیرد و لو عقل به آن راهی نداشته باشد» [ص ۱۲: ۱۲]. تکلیف مواجه عقل به عنوان مابه‌الادراک با متون دینی مشخص می‌شود. نتیجه آنکه، عقلیات نظری که مخالف ظواهر و حیانی است از اعتبار ساقط خواهد بود. این خود مدلی از ایمان‌گروی است که در آن عقل از ساحت قدسی متون دینی به کناری نهاده می‌شود.

#### ۴. شیوه نقد در تفکیک

همان‌طور که تا بدینجا ملاحظه شد، جریان تفکیک در نقد فلسفه علاوه بر نگاه روش‌شناسانه، از نگاه محتوایی و موردی هم بهره برده است؛ یعنی، این جریان همان‌طور که نقد خود را متوجه روش و ماهیت فکر فلسفی می‌داند از بیان موارد اختلافی مابین محصولات فلسفی و معارفی هم غفلت نمی‌ورزد. اساساً شیوه نقد در این جریان خصوصاً از ناحیه مرحوم میرزاهدی اصفهانی شیوه معکوس است؛ یعنی، ابتدا مفاسد ناشی از التزام به گزاره‌های فلسفی در تأویل‌ها و تناقض‌ها ملاحظه می‌شود، سپس بنیان روش‌شناسی آن مورد حمله واقع می‌گردد و اشکال در محتوا دلیل طرد روش می‌شود. بدین ترتیب، جریان تفکیک دلیل عدم التزام به روش فلسفی را مفاسدی می‌بیند که در مواجهه با گزاره‌های وحیانی پدید می‌آیند. در این صورت روش و محتوا باهم نقد شده و از تضعیف روش، تضعیف محتوا و از تضعیف محتوا، تضعیف روش حاصل می‌گردد. برای مثال به این جمله دقت کنید:

«فإن وضع الدین علی مقایس و اثبات رب العزه تعالی شأنه بها ابطال لکل ما جاء به الرسول الاکرم صلی الله علیه و آله لأن اکبر المقایس و احسنها قیاس البرهان و هو مؤسس علی العلیه و المعلولیه و هی مؤسسه علی قیاس الواجب بالممکن و النور و الظلمه و العلیه من اصلها باطله فأحسن الاقیسه اقبها»

همانا بنا نهادن دین بر قیاس‌ها و اثبات خداوند به وسیله آنها باطل نمودن هر آنچه رسول اکرم آورده را در پی دارد چرا که بهترین قیاس‌ها، برهان است و برهان مبتنی بر قاعده علیت، حال آنکه قاعده علیت خود مبتنی بر قیاس (مقایسه و تشبیه) واجب به ممکن و نور به ظلمت است، و علیت از اصل باطل است، بنابراین بهترین قیاس‌ها قبیح‌ترین آن‌هاست.<sup>۱</sup>

ملاحظه می‌شود مرحوم میرزاهدی به دلیل اینکه قیاس کردن خالق به مخلوق را بر نمی‌تابد (به دلیل روایات که از آن حذر داده‌اند) از علیت هم که به آن منجر می‌شود (به دلیل التزام به ضرورت و سنخیت در آن) بیزار می‌جوید.

۱. میرزاهدی اصفهانی، مصباح‌الهدی، ص ۵. به نقل از [۸: ص ۴۳].

## ۵. بررسی و نقد رهیافت مکتب تفکیک

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، دغدغه جریان تفکیک در روش کسب معرفت دینی از طریق مراجعه به متون دینی است. این جریان آشکارا روش‌شناختی فلسفه را در ضدیت با معرفت صحیح دینی معرفی می‌کند و با بیان موارد متضاد بین این سه طریق، ماهیت روش فلسفه را که همان استخراج نظریات از بدیهیات است به چالش می‌کشد [۱: ص ۱۴۳؛ ۱۰: ص ۳۱۶]. از این روی، حکم به خالص‌سازی روش وحیانی از یافته‌های بشری می‌کند. با توجه به آنچه در سطور پیشین در مورد نوع برخورد و زاویه نگاه تفکیکیان نسبت به معارف وحیانی و بشری بیان شد، می‌توان اذعان داشت که مجموعه مباحث طرح شده در این شیوه از تفکر، به نوعی شاخ و برگ، شئون، اطوار و لوازم این گزاره کلی است که برای فهم دین سراغ صاحبان دین باید رفت و این شاه بیت غزل نظریه تفکیک است. لذا، ملاحظه می‌کنیم که جریان تفکیک تغییر و انحراف ماهیت سلوک انسان را نتیجه امتزاج معارف سه گانه معرفی می‌کند:

هنگامی که علم و شناخت از نزد غیرخدا باشد و... و راه تعقل نیز به تعلیم انبیا و اوصیا نباشد و راه سلوک و کشف به‌طور دقیق به مشرب قرآنی و ارشاد معصوم پیموده نگردد و چیزهایی از مکتب‌های دیگر با آن درآمیزد... در این صورت همه خصوصیات شخصی و محیطی و استعدادی و تربیتی و ذهنی و اندیشگی و اعتقادی و حبی هر متفکر و مرتاضی در مکاشفه فعال خواهد بود و اثر خاص خود را خواهد بخشید و داده‌ها و مراحل - بلکه ماهیت - کشف و مکاشفه را به‌سختی متأثر خواهد ساخت [۳: ص ۵۱ و ۵۲].

بر این اساس، میزامهدی اصفهانی خدای فلسفه و عرفان را مباین با خدای مکتب معارف می‌داند [۱: ص ۱۵۴]. بنابراین، سالکین این دو طریق رهرو غیرطریق انبیا خوانده می‌شوند، زیرا طریق انبیا در فهم حقایق با حکما و عرفا مغایرت دارد [۱۹: ص ۴۰]. با این اقوال در نگاه تفکیک دیگر جای آشتی میان این اندیشه و تفکر فلسفی و عرفانی باقی نخواهد ماند. این در حالی است که فلاسفه معتقدند یکی از شاهکارهای صدرالمتألهین نیز همین بوده که شاهرهای برای اتصال این چند روش به نام حکمت *متعالیه* بنا نهاده است [۲۲: ص ۱۵۲]. ملاصدرا در کتاب *شرح‌الاصول الکافی* ادعا می‌کند که مؤمن حقیقی کسی است که با نور برهان و عقل به معرفت خدا و آخرت نائل شده

است. در وصول به این مرحله از ایمان، تقلید یا نقل روایت یا گواهی دیگران کافی نیست. البته اینها موجب عقیده جازم‌اند و به عمل صالح منجر می‌شوند و شخص را به ثواب واصل و از عقاب نجات می‌دهند. ولی، آنچه موجب قرب به خدا شده و ارتقا به سوی عالم ربوبی را میسر می‌سازد، جز با بصیرت عقلی امکان‌پذیر نیست.<sup>۱</sup> آشتی دادن این روش‌ها در میدان دین‌شناسی، از بزرگ‌ترین مشکلات پیش روی دین‌اندیشان شمرده شده که صرفاً مربوط به دنیای اسلام هم نیست، بلکه در مغرب‌زمین نیز چنین دغدغه‌ای وجود داشته و راهکارهایی از جانب الهی‌دانان غربی برای آن ارائه شده است [۲۳: ص ۳۳-۳۵].

دیدگاه عقل‌گرایی افراطی که معتقد است مدعیات دینی باید با ملاک عقل با دقت بررسی شود و عقل باید بتواند دلیل‌های متقن و محکم بر صحت و درستی آنها داشته باشد، به دلایل متعدد قابل دفاع نیست که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. در عقل‌گرایی افراطی نمی‌توان حد کفایت دلیل را مشخص کرد. علاوه بر آن، مفهوم دلیل مفهومی مبهم و پیچیده است. چه چیزی دلیل قلمداد می‌گردد؟ ملاک دلیل بودن چیست؟ اگر شخصی برای قضیه‌ای خاص دلایلی داشته باشد که به زعم خود به قدر کفایت‌اند اما در واقع آن دلایل در حد کفایت نباشد، آیا این شخص در اعتقادش به آن قضیه نامعقول است؟ اگر پاسخ این باشد که شخص مذکور در این اعتقادش نامعقول است، پس باید گفت داشتن دلیل کافی، شرط لازم برای یک باور عقلانی نیست.

شاید عقل‌گرای افراطی بگوید دلیل کافی یا باید خود، بدیهی باشد یا باورهای بدیهی اثبات شود، که در این صورت همه بحث به ملاک‌های بدیهی بودن برمی‌گردد؛ اینکه چه باورهایی را می‌توان جزء باورهای بدیهی و بنیانی دانست؟ آیا اعتقاد به خدا جزء باورهای بدیهی و جزء بنیان‌های ساختار معرفتی انسان می‌تواند قرار بگیرد؟ پرداختن به این بحث‌های مهم و جدی خارج از هدف این نوشتار است.

۲. اشکال دیگر اینکه آیا می‌توان از این دیدگاه عملاً استفاده کرد؟ به بیان دیگر، آیا عملاً ممکن است که توصیه قائلان به عقلانیت حداکثری را اجرا کرد و صدق یک نظام اعتقادات دینی خاص را چنان معلوم کرد که همه عقلا قانع شوند؟<sup>۲</sup>

۱. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، ص ۱۱۴.

۲. نگاه کنید به: عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹، ص ۷۵

۳. آکوئیناس، الاهی‌دان مسیحی، در نقد عقل‌گرایی افراطی می‌گوید اگر حقایق فقط و فقط با عقل طبیعی انسان قابل درک باشد چند اشکال وجود خواهد داشت: الف) تنها انسان‌های کمی هستند که می‌توانند از این راه استفاده کنند. اکثر انسان‌ها برای رسیدن به حقایق دینی نمی‌توانند راه فلسفی را به کار بگیرند. به علاوه، برخی انسان‌ها گرایش عقلی برای چنین حقایقی ندارند. ب) برخی انسان‌ها در زندگی روزانه فرصت چنین تلاش‌ها و بررسی‌های عقلی را ندارند. ج) تحقیقات عقلانی انسان‌ها برای رسیدن به حقایق دینی در معرض خطا و لغزش است. بخشی از این خطاها مربوط به ضعف عقلانی ما انسان‌ها در قضاوت‌ها و بخشی مربوط به آمیخته‌شدن آن با تخیل و تصور ما انسان‌هاست. همچنین نقدهای دیگری بر دیدگاه عقل‌گرایی افراطی وجود دارد که برای اجتناب از اطناب کلام در اینجا از بیان آنها خودداری می‌شود.

هرچند عقل‌گرایی افراطی قابل دفاع نیست، اما مردود دانستن عقل فلسفی که مورد تأکید طرفداران مکتب تفکیک است نیز قابل پذیرش نخواهد بود. در واقع، امکان نقد جریان تفکیک با روشن شدن نسبت میان عقل و وحی و بحث از حقیقت آن دو تحقق می‌یابد. در رابطه با این پرسش که آیا همه باورهای دینی با عقل قابل فهم‌اند؟ باید گزینه‌های مختلف را بررسی کرد:

جان لاک گزاره‌ها را به سه دسته تقسیم و تصریح می‌کند: وقتی گزاره‌ای مانند «الف ب است» بر عقل عرضه می‌شود، سه صورت متصور است:

۱. یا عقل اصل گزاره را اثبات می‌کند؛ در این صورت گزاره خردپذیر یا عقلانی<sup>۱</sup> است.  
 ۲. یا عقل نقیض آن گزاره را اثبات می‌کند؛ در این صورت گزاره خردستیز یا ضدعقلانی<sup>۲</sup> است.

۳. یا عقل نه اصل گزاره را اثبات می‌کند و نه نقیض آن را، بلکه ساکت است؛ در این صورت گزاره خردگریز یا غیرعقلانی یا فوق‌عقلانی<sup>۳</sup> است.<sup>۴</sup>

البته این نظریه که همه گزاره‌های دینی خردپذیر باشند قابل دفاع نیست، چون در هر دینی گزاره‌هایی وجود دارد که خردگریز و فراتر از عقل‌اند.

1. rational

2. irrational

3. rational super

4. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, Oxford: Oxford University Press, Fraser, A. C. Ed., p. 959.

ما معتقدیم دین، خصوصاً اسلام بیشترین ارزش را برای عقل قائل است، لذا در مقام احتجاج، خداوند در قرآن، برهان می‌طلبد: «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین» (نمل: ۶۵) یا در مورد دعوت به دین و پرستش خدا، به پیامبرش فرمود: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» (نمل: ۱۲۵). حکمت برهان است و موعظه حسنه، خطابه است و جادلهم، جدال احسن.

اسلام دین را مبتنی بر تعقل می‌داند و عقل را اساس دین و ایمان معرفی می‌کند: از رسول اکرم (ص) روایت شده است: «انما یدرک الخیر کلّه بالعقل و لا دین لمن لا عقل له». یا امام کاظم (ع) می‌فرماید: «انّ الله علی الناس حجّین، حجّة ظاهرة و حجة باطنة. فاما الظاهرة فالرسل و الانبیاء و الائمة علیهم السلام و اما الباطنة فالعقول». یا در روایتی امام علی (ع) می‌فرماید: «الدین و الادب نتیجة العقل».

بنابراین، در دین گزاره‌های خردستیز یا ضدعقلانی وجود ندارد. اما نمی‌توان ادعا کرد که همه گزاره‌های دین خردپذیرند. گزاره‌های دینی یا خردپذیرند که عقل می‌تواند آنها را اثبات کند یا خردگریزند که فراتر از عقل است و عقل نمی‌تواند آنها را درک کند. عقل نه اثبات می‌کند و نه رد می‌کند بلکه نسبت به آنها ساکت است. هرچند نمی‌توان عقل را در مورد گزاره‌های خردگریز و فراعقلی به کار گرفت، اما مردود دانستن کارایی عقل در مورد گزاره‌های خردپذیر را نمی‌توان صحیح دانست.

علاوه بر نکته گفته شده، موارد زیر را می‌توان نقد علیه مدعیات مکتب تفکیک مطرح کرد:

۱. آیا عقل فلسفی در مقابل وحی قرار می‌گیرد یا در مقابل فهم سطحی از وحی؟ نتایج عقل فلسفی و نتایج تبیین شده از شهودات عرفانی در مقابل نقل و فهم از نقل قرار می‌گیرند نه در مقابل وحی [۶: ص ۳۴] و از این جهت می‌توانند رمزگشای پیچیدگی متن دینی باشند، نه الزاماً معارض با وحی. ظاهر متون مقدس اگر چنانچه هیچ دلیل عقلی و معتبری علیه خود نبیند طبعاً از سوی متدینان تلقی به قبول خواهد شد.

۲. مکتب تفکیک اگر اختلاف نظر بین فلاسفه را نشان از غیرایمن بودن راه فلسفی می‌داند، چگونه می‌تواند اختلاف نظر در تمامی علوم حتی فقه اسلامی را توجیه کند؟ بلکه چگونه می‌تواند اختلافات فکری بین خود تفکیک‌اندیشان را توجیه کند؟ اگر معیار بی‌اعتباری، اختلاف است چرا در هر جایی که اختلاف است همان نتیجه را نمی‌گیرند؟

اینکه شیعه در فروع دین مدافع نظریه تخطئه است و از ابتدا، قول رسیدن به واقع را نداده است، پاسخی درخور برای پرسش پیشین نیست، زیرا هر فقیهی به دین‌شناسی خود یقین دارد و مدعی سخن دین است و می‌خواهد از دین واقع‌نمایی کند! اساساً کشف واقع در هر جایی متناسب با همان جاست. در فقه، کشف واقع همان فهم مراد مولا در فروع است. اینکه فقیه در صورت خطا نزد خداوند معذور است ارتباطی به این ندارد که می‌خواهد واقع دین را بیان کند.

۳. چگونه می‌توان ملزومی را قبول کرد و از پذیرفتن لوازم آن امتناع ورزید؟ چگونه می‌توان تعلقات بدیهی را پذیرفت، اما لوازم آن یعنی تعلقات نظری را فرونهاد؟ آیا مکتب تفکیک علاوه بر اصل علیت، عمومیت اصل تلازم را نیز نمی‌پذیرد؟ یعنی، اگر بدیهیات عقلی را می‌پذیرند چطور می‌توانند به لوازم آنها مثل کلی بودن و فرازمانی و فرامکانی بودن آنها ملتزم نباشند؟ و نیز نتایج براهین مبتنی بر آن بدیهیات را نپذیرند؟ برای مثال، اصل تناقض که از بدیهی‌ترین گزاره‌هاست و هر اندیشه‌ای حتی اندیشه شاکاکانه مبتنی بر این اصل محقق می‌گردد، اگر مورد پذیرش تفکیکیان است، پس هر استدلالی که اثبات مقدماتش بر این اصل استوار است تردیدناپذیر و نتیجه‌اش نیز معتبر خواهد بود که در مقابل ظاهر ظنی متن دینی از قوت برخوردار است.

۴. جریان تفکیک بدون تأملات عقلانی چگونه می‌تواند آیات پیچیده و کلمات عمیق اولیای دین را فهم کند، در حالی که صرفاً از تنبّه و وجدان و ظواهر متون بهره‌مند است؟ برای مثال، در قرآن به خداوند متعال هم به صفت ظاهر وصف شده و هم به صفت باطن؛ از طرفی هم به صفت اول وصف شده هم به صفت آخر، یا در جای دیگری خداوند از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر معرفی می‌شود و نظایر آنها. به نظر می‌رسد فهم این پیچیدگی‌ها، علمی مستقل همچون فلسفه می‌طلبند.<sup>۱</sup>

۵. در مباحثی مانند اثبات وجود خداوند، توحید، عدم جسمانیت خدا و... که براهین فلسفی ما را به مفاد آیات و روایات رهنمون می‌شود آیا چنین براهینی اعتبار ندارند؟ نخست آنکه اگر چنین براهینی موجود باشد که هست، بنابراین فرض اینکه علوم‌الاهی هیچ قدر جامعی با علوم بشری ندارد باطل خواهد بود. دوم، اگر چنین براهینی - نزد تفکیک‌اندیشان - از اعتبار برخوردار باشد، پس روش استخراج نظریات از بدیهیات که

۱. مرحوم علامه طباطبایی در مذاکراتشان با هانری کربن در کتاب شیعه بخشی از این روایات را گرد آورده است.

روشی فلسفی است، پذیرفته شده است. و اگر اعتبار و حجیت نداشته باشد لازمه اش این است که واقع‌نمایی نداشته است، در حالی که فرض مسئله این بود که مطابق مفاد آیات و روایات صریحه است.

۶. میرزامهدی اصفهانی با تعریفی متفاوت از عقل ظاهراً توانسته راهی برای فرار از دام عقل فلسفی پیدا کند. آیا می‌توان با صرف بیان تعریفی متفاوت از چالش‌های عقل فلسفی عبور کرد؟ به نظر می‌رسد قبل از هر گونه تعریفی باید ملاک و منبع تعریف را بازشناخت. در این صورت اگر باز هم ملاک و منبع تعریف عقل باشد، باید پرسید کدام عقل را منبع تعریف خود قرار داده‌اید؟ عقل فلسفی یا منبعی دیگر؟

۷. برخی بزرگان و ارکان جریان مکتب تفکیک حتی با ساختار و گزاره‌های علم منطق نیز مخالف‌اند، از جمله خود مرحوم میرزامهدی اصفهانی در بحث قیاس و مرحوم شیخ مجتبی قزوینی در کتاب *بیان الفرقان*. حال آنکه برای بیان مخالفت خویش ناگزیر از استفاده از ساختار منطق در قالب قیاس شکل اول و... اند آیا این روش استدلال یعنی استفاده از قیاس منطقی، خود ناقض مدلول خود - نقض منطق - نیست؟!

از مجموع این نقدها و نقدهای دیگری که قابل طرح است، این نتیجه به دست می‌آید که بی‌اعتبار دانستن روش عقلی در معرفت‌شناسی دینی قابل دفاع معقول نیست و نظریه تفکیک از استدلال‌های کافی برخوردار نیست.

### نتیجه‌گیری

دغدغه اصلی تفکیکیان معطوف به تأسیس سازوکاری برای معرفت دینی است. آنها این سازوکار را در قالب مکتب تفکیک یا مکتب معارف اهل بیت<sup>(ع)</sup> معرفی کرده‌اند. رهیافت معرفت‌شناختی مکتب تفکیک که به طرد روش فلسفی در معرفت دین معتقد است ریشه در تعیین قلمرو عقل در فهم دین دارد. تفکیک‌اندیشان بر این باورند که راه عقل و استدلال فلسفی در ضدیت با مکتب اهل بیت<sup>(ع)</sup> و معرفت صحیح دینی است و به دلیل تالی فاسدهای معرفت‌شناختی قابل اعتماد نیست. براین اساس، اینان جهان‌شناسی اولیای دین را متفاوت با یافته‌های فلاسفه تلقی می‌کنند و در نهایت ارزش معرفت‌شناختی فهم فلسفی از دین را بی‌اعتبار می‌دانند. در این مقاله ضمن وارد دانستن نقدهایی که بر نظریه آنها طرح شد، نشان داده شد که نه تنها استدلال‌های مدافعان نظریه تفکیک از استحکام کافی برخوردار نیست، بلکه این نظریه با نقدها و

اشکال‌های جدی مواجه است. در این نوشتار استدلال شد که عقل‌گرایی افراطی در فهم دین به دلیل مواجه بودن با چالش‌های جدی قابل دفاع نیست. همچنین استدلال شد که هرچند شناخت عقلی و فلسفی محدودیت‌هایی در فهم کامل دین دارد، اما در تقابل با معارف دینی نیست و می‌تواند از ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار باشد.

### کتابشناسی

- [۱] اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۷). *ابواب الهدی*. مقدمه، تحقیق و تعلیق: حسین مفید. تهران: انتشارات منیر، چاپ اول.
- [۲] بیابانی اسکویی، محمد. (۱۳۸۴). *تأویل در فلسفه و عرفان*. نگاهی به مکتب تفکیک (مجموعه مقالات)، به کوشش: سید باقر میر عبداللهی و علی پور محمدی. تهران: همشهری، چاپ اول.
- [۳] حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۲). *مکتب تفکیک*. قم: نشر دلیل ما، چاپ نهم.
- [۴] ----- (۱۳۸۴). *عقل خود بنیاد دینی*. نگاهی به مکتب تفکیک (مجموعه مقالات)، به کوشش: سید باقر میر عبداللهی و علی پور محمدی. تهران: انتشارات همشهری، چاپ اول.
- [۵] ----- (۱۳۸۶). *الهیات الهی و الهیات بشری*. قم: نشر دلیل ما.
- [۶] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: مرکز نشر اِسرائ.
- [۷] رحیمیان، علیرضا. (۱۳۸۵). *مسأله علم*. تهران: انتشارات منیر، چاپ اول.
- [۸] ----- (۱۳۸۷). *مسأله قیاس*. تهران: انتشارات منیر، چاپ اول.
- [۹] سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۴). *مکتب تفکیک چه می‌گوید؟* فصلنامه علمی - پژوهشی سفیر. پیش شماره اول.
- [۱۰] ----- (۱۳۸۵). *بررسی رابطه عقل و وحی در مکتب تفکیک*. تهران: کتاب نقد شماره ۴۱ (زمستان ۸۵).
- [۱۱] ----- (۱۳۸۶). *بررسی رابطه عقل و وحی در مکتب تفکیک*. تهران: کتاب نقد شماره ۴۲ (بهار ۸۶).
- [۱۲] ----- (بی تا، الف). *سنخیت، عینیت یا تباین؟! (سلسله مباحث عقاید)*. قم: مدرسه آیت الله گلپایگانی.

- [۱۳] ----- (بی تا، ب). *الفوائد النبویه (جزوه)*. بی جا. بی نا.
- [۱۴] ----- (بی تا، ج). *مکتب تفکیک یا عقلانیت و حیانی*. وب سایت به آدرس:  
<http://www.seyyedan.com/Files/arshiu/maqalat/maktabe%20vahi.htm>
- [۱۵] ----- (بی تا). *نظریه تفکیک یا روش فقهاء و علمای امامیه در فهم معارف حقه*. مصاحبه کننده علی ملکی میانجی. وب سایت به آدرس:  
<http://www.seyyedan.com/Files/arshiu/bookseyyed/mosa/mosa1.htm>
- [۱۶] شیرازی، محمدین ابراهیم ملقب به ملاصدرا. (۱۳۶۷). *شرح الاصول الکافی*، با تصحیح محمد خواجهوی. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۷] عبودیت، عبدالرسول، مصباح، مجتبی. (۱۳۸۴). *خداشناسی فلسفی*. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- [۱۸] طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۶). *المیزان*. ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- [۱۹] قزوینی خراسانی، مجتبی. (۱۳۸۷). *بیان الفرقان*. مقدمه: محمدرضا حکیمی. قزوین: نشر حدیث امروز، چاپ اول.
- [۲۰] مایکل پترسون و دیگران. (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ سوم.
- [۲۱] مروارید، میرزا احسنعلی. (۱۳۸۶). *ملاحظات پیرامون مبدا و معاد*. ترجمه: حمیدرضا آژیر. مشهد: انتشارات شمس الضحی.
- [۲۲] مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). *کلیات فلسفه*. مجموعه آثار، جلد ۵. تهران: صدرا، چاپ یازدهم.
- [۲۳] ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). *داده‌های و حیانی و یافته‌های انسانی*. مجله بازتاب اندیشه، شماره ۳، خرداد ۷۹.
- [۲۴] ملکی میانجی، محمد باقر. (۱۳۷۷). *نگاهی به علوم قرآنی*. ترجمه: علی نقی خدایاری. قم: نشر خرم.
- [۲۵] وکیلی، محمدحسن. (بی تا). *تحریفهای تفکیکیان پیرامون حکمت و فلسفه*. مشهد: بی نا.