

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

محمد عرب‌صالحی^۱
فریده پیشوایی^۲

چکیده

هدف مقاله پیش رو تحلیل و نقد هستی‌شناسی عقل در آرای «تفکیکیان متأخر» یعنی پیروان کنونی این جریان فکری و تبیین کاستی‌های کاربردی آن در فهم قرآن است و این موضوع را در آرای قرآنی مرحومان ملکی میانجی، تهرانی، حکیمی و آیت‌الله سیدان بررسی کرده است. نتایج پژوهش حاضر که به روش تحلیلی با رویکرد انتقادی مبتنی بر اطلاعات کتابخانه‌ای انجام شده 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 عقل مطلوب ایشان، همان عقل تحلیلی‌گر یا عقل مدرک بدیهیات است و در قالب قضایای منطقی، ارجاع عمومات و مطلقات به مخصصات و مقیدات و فهم قرآن کریم با قراین متصله و منفصله ظهور یافته است. همچنین این فرضیه ثابت می‌شود که گرچه تفکیکیان متأخر نسبت به متقدمان خود تا حدودی به عقل بها داده‌اند، ولی این کارکرد باز هم حداقلی است و فقط در محدوده اثبات اصل برخی عقاید، درک حرمت، وجوب و حسن و قبح برخی امور کارآیی دارد. حاصل اینکه این جریان فکری مبتنی بر تفکیک از پیش ساخته خود در میان منابع تفسیر، دست عقل فلسفی را از دایره فهم و درک معانی عمیق

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (arabsalehi@iict.ac.ir).
۲. دانش‌آموخته سطح چهار تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه/
نویسنده مسئول (f.pishvae@dtc.ir).

قرآن کوتاه و نوعاً به سطوح ظاهری معنای آیات اکتفا کرده است. مقایسه دیدگاه قرآنی ایشان با تفاسیر عقل‌گرا شاهد این مدعاست.

واژگان کلیدی: تفکیکیان متأخر، عقل، عقل فطری، عقل انواری، عقل فلسفی.

مقدمه

یکی از مؤلفه‌های مهم در تفسیر قرآن کریم که اصلی‌ترین منبع معرفت‌بخش به‌شمار می‌رود، تعیین میزان اعتبار کاشفیت و حجیت عقل در فهم آیات و در نتیجه شکل‌گیری معرفت دینی است. این موضوع از ابتدای نزول قرآن تا دوره معاصر در برهه‌های زمانی گوناگون محل بحث و کانون توجه مفسران و قرآن‌پژوهان بوده است. نگاه اجمالی به تاریخ کلام قدیم و کلام جدید نشان می‌دهد نقش و تأثیر عقل در تدوین گزاره‌های دینی به اقتضای شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم، افت و خیزهایی داشته است. گاهی چنان در بهادادن به عقل افراط شده است که عقل فارغ از وحی و عنان‌گسیخته، محور فهم قرآن و در نتیجه شکل‌گیری معرفت دینی قرار گرفته است و گاه با تحدید و تقلیل نقش عقل در خوانش متون دینی، اراده جدی دین‌پژوهان بر توجه ویژه و کم‌سابقه به سنت و غفلت از اهمیت عقل متمرکز شده است. کاستن از نقش و شأن عقل در دیدگاه اخباری‌ها و در سال‌های اخیر در اندیشه نواخباری‌ها و جریان فکری تفکیک‌قابل پیگیری است. تمرکز این جریان بر نفی عقل فلسفی و تمسک به عقل فطری یا انواری و عقل وحیانی خالص و بدون شائبه است. بی‌شک همان‌گونه که افراط در نقش عقل، پیامدهای منفی به‌دنبال داشته

است، کاستن از شأن عقل و بسنده‌کردن به ظواهر نصوص نیز نتایج مثبتی ارائه نخواهد داد. برای تبیین این آسیب به‌شکل مصداقی و نشان‌دادن ثمره عملی دیدگاه‌ها و مباحث نظری که تاکنون کمتر بدان توجه شده است، مقاله حاضر بررسی گستره و کاربرد عقل را در آثار جریان فکری تفکیک متأخر که نمایندگان رویکرد اخیر در کاربست عقل‌اند، عهده‌دار شده است. نویسندگان نوشتار پیش رو برآن‌اند بر اساس آثار مکتوب و شفاهی چهار تن از صاحب‌نظران این جریان یعنی مرحومان *ملکی میانجی*، *میرزا جواد تهرانی*، *حکیمی* و *آیت‌الله سیدان* به این پرسش پاسخ دهند که مقصود ایشان از عقل چیست و گستره کاربرد آن در تفسیر قرآن و کسب معرفت دینی تا کجاست؟ البته حوزه‌های مرتبط با عقل در جریان تفکیک متأخر، ابعاد گسترده‌ای دارد و شامل مباحثی همچون تأویل یا تعارض عقل تفکیکی با نقل معتبر نیز می‌شود که طبیعتاً هر یک نوشتار مستقلی می‌طلبد؛ از این رو هدف مقاله حاضر صرفاً هستی‌شناسی عقل در این جریان فکری و تبیین کاستی‌های کاربست آن در کسب معرفت دینی و فهم قرآن کریم با تکیه بر مصداقی و نمونه‌هاست.

در پیشینه پژوهش به‌صورت عام آثار متعددی هم درباره عقل و هم درباره تفکیکان و مختصات اندیشه‌شان وجود دارد؛ برای مثال در محور اول دفتر عقل از جستارهای اعتقادی، مؤسسه معارف اهل بیت علیه السلام به موضوع ماهیت عقل، ابعاد عقل و کارکردهای آن می‌پردازد و حجیت آن را به‌عنوان نخستین منبع شناخت مورد توجه قرار می‌دهد. در این دفتر، ابعاد این موضوع در کلام، فلسفه و عرفان اسلامی، معارف وحیانی و دیگر دیدگاه‌ها از جمله دیدگاه اخباریان و دیدگاه *میرزا رضا اصفهانی* و... مورد

بررسی قرار می‌گیرد.

در پیشینه خاص و مرتبط با موضوع مقاله می‌توان به مقالات «نقد عقل خودبنیاد دینی» (احمدی، ۱۳۹۶)، «قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر مناہج‌البیان» (قہاری کرمانی، ۱۴۰۰)، «عقل از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی و محمدرضا حکیمی» (دانش‌شهرکی و یعقوبی، ۱۳۹۶) و «هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیکی» (شاکرین، ۱۳۹۹) اشاره کرد. مقاله نخست دیدگاه مرحوم حکیمی در نظریه عقل خودبنیاد دینی را نقد می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که این دیدگاه به‌دلیل ضعف‌ها و کاستی‌های درخور توجهش مانند 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 نویسنده ثابت می‌کند در تفسیر مناہج‌البیان غیر از مبانی فلسفی و علمی، دیگر گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا از جمله بدیهیات عقلی، برهان‌های عقلی، مبانی کلامی مطرح شده است. در مقاله سوم، عقل به‌شکل تطبیقی در اندیشه دو نفر از تفکیکیان متقدم و متأخر بررسی و نشان داده شده است. مرحوم حکیمی برخلاف میرزای اصفهانی میان علوم و حیانی و فلسفی تباینی قائل نیست، بلکه به عدم تساوی قائل است و در صورت تعارض میان عقل فطری و ظواهر نصوص، تأویل را مطرح و حجیت عقل را ذاتی می‌داند. البته این امر مسئله‌ای نیست که اختصاص به اهل تفکیک داشته یا نیازمند اثبات باشد؛ هیچ‌کس حتی خود فلاسفه و عرفا نیز چنین ادعایی ندارند. مقاله چهارم مبتنی بر آثار تفکیکیان از جمله میرزامهدی اصفهانی و آیت‌الله مروارید و بدون تطبیق بر مصادیق به‌صورت نظری ثابت می‌کند نگره عقل‌شناختی

تفکیکی تهی از هرگونه پشتوانه عقلی و نقلی است و درنهایت به ندانم‌گویی و بُن‌بست معرفت می‌انجامد.

نوآوری مقاله حاضر اولاً، در تمرکز بر جریان فکری تفکیک متأخر است. بیشتر مطالعات انجام‌شده در حوزه عقل یا در مکتب تفکیک به‌طور کلی است یا با تمرکز بر دیدگاه متقدمان از جمله میرزاهمدی اصفهانی، آیت‌الله مروارید و... است، درحالی‌که در مقاله حاضر به‌صورت 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 متأخران از تفکیک در زمینه چپستی و کاربست عقل در تفسیر است که در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده است؛ زیرا تاکنون مباحث عمدتاً به‌شکل نظری مطرح شده و ورود مصداقی در تفسیر آیات - و نه منحصراً آیات مورد اختلاف مانند صفات خداوند، معاد و... - صورت نگرفته است. افزون‌برآن نقد جامع آثار تفکیکیان متأخر با تمرکز بر چپستی و کاربست عقل در تفسیر قرآن، امکان به‌دست‌آوردن نگاه کلی ایشان و نیز مقایسه میان آرای ایشان با یکدیگر و با متقدمان را فراهم ساخته است و نتیجه خوبی ارائه می‌دهد. همچنین بررسی مقایسه‌ای آثار قرآنی این جریان با آرای 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 به‌شکل مستند آشکار می‌کند.

۱. تفکیکیان متقدم و دیدگاه ایشان در مورد عقل

میرزاهمدی 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 (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۴). تبیین عقل در دیدگاه این جریان فکری، از مجال نوشتار حاضر خارج است، ولی گفتنی است در این دیدگاه، عقل به معنای فلسفی، از ابزار معرفت و منابع آن محسوب نمی‌گردد، ولی 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 غیرقابل خطا و اشتباه است (همان، ص ۳۲). از نظر ایشان عقل که معقولات با آن درک می‌شود و نیز علم، حقیقت نوریه، متعالی و مغایر با قلب و حقیقت نفس انسانی‌اند و زمانی انسان عاقل و عالم می‌شود که واجد این دو حقیقت نوریه شود (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۲۰-۱۸). ویژگی اصلی این جریان فکری، تقابل با فلسفه و به‌کارگیری اصول عام فلسفی می‌باشد. نکته مهم در اینجا تفاوت محسوس میان تفکیکیان متقدم با تفکیکیان متأخر یعنی هواداران کنونی این مکتب در نظریه‌پردازی و نگرش ایشان به چگونگی فهم متون دینی است.

۲. چیستی عقل از دیدگاه تفکیکیان متأخر

طبقه متأخر از اهل تفکیک مدعی است که به عقل بها داده و در فهم گزاره‌های دینی 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 به‌همین دلیل 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 مقصود این جریان فکری از عقل رهنمون می‌سازد. این تعابیر عبارت‌اند از:

۲-۱. عقل فطری (عقل انواری)

تعبیر عقل فطری یا عقل انواری که در بیشتر آثار این جریان فکری به‌کار رفته، اصطلاحی است که توسط اندیشمندان این جریان وضع شده تا خلوص و الهی‌بودن این عقل و تفکیک افکار بشری از افکار الهی را نشان دهند. در نظرگاه تفکیکیان متأخر، منظور از تعقل فطری، همان برانگیختن فطرت‌ها و آشکارشدن دفینه‌های عقلی است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰). عقل فطری میزان در کشف حقایق است و به‌وسیله همین عقل فطری، انسان به مکتب وحی راه می‌یابد و به خداوند و رسالت معتقد می‌شود (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۸). عقل فطری برخلاف عقل فلسفی، به طیف خاصی از افراد اختصاص ندارد، بلکه به‌مقتضای فطرت انسانی، قابلیت تعمیم به همگان را دارد. از نظر آیت‌الله سیدان حقیقت عقل هرچه باشد، مقصود از آن همان «مابه‌الإدراک» یا آن چیزی است که ادراک به اوست. خواه این امر، حقیقتی مجرد یا موجودی غیر از نفس یا مرتبه‌ای از نفس باشد (هیئت نقد، ۱۳۸۸، ص ۱۸). از این منظر عقل، عین ارواح و نفوس بشری نیست، بلکه نور و علمی است که خداوند افاضه کرده (ملکی میانجی، ۱۴۳۵، ص ۲۲) و قرآن در مرحله دعوت عمومی، مردم را به جمیع علوم فطری از جمله معرفت خداوند و توحید تذکر داده و هدایت کرده است (همو، ۱۴۱۴، ج ۱، ص 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 عام بشری است و ریشه در عقل فطری دارد (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۷۶-۷۷) و بیان پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ در این امور تذکر و ارشاد است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۲). تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی «مُثیر دفائن عقول»، معتقدند از عقل دفائنی - که مکرراً آن را به کار می‌برند - (همان، صص ۱۰، ۵۲، ۱۴۳ و ۱۸۸ / همان، ج ۳، ص ۷۶-۲۰ / همان، ج ۲۹، ص ۲۶۰ / همان، ج ۳۰، ص ۷۵-۳۶۳ / حکیمی، ۱۳۸۴، صص ۶۷-۷۰ 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» تفاوت بسیار است (همان، ص ۲۶۲). از نظر اینان عقل فیلسوف، عارف، فیزیکدان، جامعه‌شناس یا پزشک که در چهارچوب اصطلاحات فن خویش محدود گشته و غیر فطری است (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۶).

۲-۲. 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 است جایی که عقل بی‌درنگ حکمی را درک کند، آن را حکم عقل ضروری می‌خوانند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۷۱۱). از نظر این جریان، اعتقاداتی که بر اساس عقل بیّن و ضروری ثابت است، جای اشکال نیست (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۸). آیت‌الله سیدان در این باره می‌فرماید: «مطالبی وجود دارد که اگر وحی هم نمی‌گفت، معلوم بود. مستقلات عقلیه و این‌طور مباحث نیازی به وحی ندارند» (آموزش اجباری فلسفه در حوزه، گفت‌وگوی فصلنامه محفل با آیت الله سیدان، ۳۰ آبان ۱۳۹۳،



عقلیه، حجتی است قطعی (همو، ۱۳۸۱، ص ۸). ایشان پس از نقل قولی از شیخ انصاری که می‌فرماید: «واجب و لازم‌تر از این (فهم احکام با عقل)، به‌کارنگرفتن 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 برحذر می‌دارد، نه عقل ضروری» (همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۸-۹۷). در این‌گونه موارد، حکم شرع نوعی ارشاد و تأیید حکم عقل به‌شمار می‌رود؛ از این‌رو صاحب مناہج دریافت‌های عقل ضروری را بی‌نیاز از جعل شارع می‌داند، 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 (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۷).

۲-۳. عقل خودبنیاد دینی

عقل خودبنیاد دینی از دیگر اصطلاحات این جریان فکری و از ابداعات مرحوم حکیمی است. مقصود از این تعبیر، خودکفایی معرفت دینی است؛ یعنی متأله در کسب معرفت، به چیزی غیردین نیاز ندارد. واضح این واژه معتقد است:

شناخت حقایق باید از طریق علم وحیانی و با تعقل وحیانی حاصل شود و عقل به خودی خود از فهم همه حقایق ناتوان است (میرعبداللہی و پورمحمدی، ۱۳۸۴ / حکیمی، ص ۴۴). عدم کفایت عقل در رسیدن به جمیع

حقایق نظری و علمی عالم، سخنی است که جملگی برآن‌اند و چه بهتر که اگر قرار است برای عقل مددی بجوییم، از وحی بجوییم، نه علوم ناقص دائم‌التغییر (همان، ص ۵۱). تعقل کامل تألهی تنها در مکتب تفکیک و با متد تفکیکی تحقق می‌یابد، وگرنه تعقل‌های دیگر، تعقل فلسفی - قرآنی یا عرفانی - قرآنی یا کلامی - قرآنی یا تصوفی - قرآنی و مانند آن است و تعقل قرآنی - قرآنی که اصل تعقل و تعقل اصلی است، فقط با روش تفکیک میسور است (همان، ص ۵۸-۵۹).

۲-۴. تحلیل و بررسی

بررسی دیدگاه صاحب‌نظران این جریان فکری درمورد مصطلحاتی که برای عقل وضع کرده‌اند، موارد ذیل را نشان می‌دهد:

۲-۴-۱. عدم تباین منطقی و ابهام در مصطلحات

عملاً میان 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 تعابیر و الفاظ مختلف‌اند که البته علت این تعدد لفظ هم روشن نیست. ضمن اینکه واضعان این واژگان مقصود خود را از این تعابیر به‌صورت روشن و شفاف بیان نکرده است. ابهام آنجا بیشتر می‌شود که گاهی ادعا شده است تذکر وحی باعث ارشاد و هدایت به امور وجدانی می‌شود که نزد انسان‌ها معلوم است، ولی از آن غافل‌اند (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۶۵). ابهام ناشی از این است که در گفتن دینی، وجدان، امری فطری و قاضی در امور اخلاقی و تشخیص حُسن و قبح افعال است که در این‌صورت نیازی به بیان جداگانه آن نیست و



زیرمجموعه فطرت قرار می‌گیرد. همچنین 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، ص ۷۱) یا اینکه خداوند هلاک‌کننده تمامی موجودات است، امریست که با برهان و وجدان قابل اثبات می‌باشد (همان، ج ۲۹، ص ۳۶۵)، یا آنچه با شعور انسان درک می‌شود، همان شهود وجدانی است که افعال اختیاری اعم از حُسن و قبیح از جمله آن است (همان، ج ۳، ص ۲۰۶). از عبارات یادشده این‌گونه به‌دست می‌آید که منظور از امور وجدانی، گاه امور غریزی است، گاه نقطه مقابل عقل برهانی و گاهی حکم عقل ضروری! این امر نشان‌دهنده عدم انسجام در منظومه فکری و کاریست مصطلحات توسط ایشان است.

اکنون بر فرض پذیرش اینکه عقل فطری یا عقل خودبنیاد دینی، عقل فلسفی نیست، اینکه این عقل چیست؟ همچنان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. باید توجه داشت صرف جعل واژگانی مانند عقل فطری یا عقل خودبنیاد دینی درحالی‌که واقعاً مابه‌ازای آن دست‌کم 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 مناهج، مثال عقل در قلب را چراغی وسط خانه می‌داند که انسان به‌واسطه آن خوب و بد و واجب و مستحب را درک می‌کند (همان، ج ۲، ص ۶۳). از



این منظر چنان که گذشت، عقل عین ارواح و نفوس بشری نیست، بلکه نور و علمی است که خداوند افاضه کرده است (همو، ۱۴۳۵، ص ۲۲). پرسش اینکه 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 تابیدن، تابش مجازی است یا حقیقی؟ مقصود 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 تابیدن 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 پرسش‌ها ناشی از آن است که تفکیکیان متأخر منطق و روش مشخص و قابل بررسی و سنجش را در اثبات مدعایشان در معرفی عقل مصطلح خود به‌کار 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 (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۳) که در تناقض با بیرون‌دانستن عقل از نفس انسان در گفتار دیگر صاحب‌نظران این جریان است.

۲-۴-۲. روشن‌نبودن استدلال

صاحب مناهج در ذیل آیه «لَا يَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» به‌نقل از تفسیرالمیزان می‌نویسد:

عقل ادراک شیء و فهم تام آن، چیزی است که انسان به‌واسطه آن بین



صلاح و فساد و حق و باطل و صدق و کذب تمییز قائل می‌شود که همان نفس انسان مدرک 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 شأنش آماده‌کردن 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 (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۴-۶۵).

ایشان به‌مناسبت بحث از «ذکر» می‌نویسد: «ذکر یعنی نفس انسانی واجد حقیقت علم و شعور است و این واجدیت دارای مراتب و شدت و ضعف است» (همان، ج ۲، ص ۳۳).

پرسش اینجا است که وقتی علم برای انسان حاصل شود، در نهایت چه نسبت و رابطه‌ای بین انسان و علم اتفاق می‌افتد؟ ناگزیر برخلاف مبنای صاحب‌مناهج که قائل به عدم اتحاد علم و عالم و معلوم است (همان، ج ۲، ص 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 (دانش‌شهرکی و یعقوبی، ۱۳۹۶، ص ۶۷-۶۸)؛ زیرا 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 نایل آید تا اطلاق عالم بر آن صحیح باشد، اما این اشکال وجود دارد که نفسی که به‌تعبیر ایشان جسمانی و ظلمانی است،

چگونه واجد علم که امری مجرد است، می‌شود؟ در این صورت فقط 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.

۲-۴-۳. عدم تمایز میان تفاسیر این جریان با تفاسیر غیرملتزم به عقل فطری

واضعان این تعابیر با اضافه کردن کلمه «فطری» به عقل یا کلمه «دینی» به عقل خودبنیاد، در صدد متمایز ساختن این نوع عقل با مترادفات این واژه در سایر علوم از جمله فلسفه بوده‌اند و هدفشان نشان دادن الهی بودن و البته غیر فلسفی بودن این عقل است. مدعای ایشان این است که به‌مدد 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 دوجلدی میرزا جواد تهرانی نشان می‌دهد این تفسیر که با الهام از عقل فطری یا ضروری و وحیانی نوشته شده است، در دینی بودن با تفاسیر غیر فلسفی که ادعایی هم در بهره گرفتن از عقل فطری یا الهی نداشته‌اند، تفاوت ماهوی ندارد.

۲-۴-۴. عدم اختصاص عقل ضروری به جریان تفکیک

حکم عقل ضروری یا مستقلات عقلیه، جزء مدرکات اولیه انسان و نیز مشترکات تمامی صاحبان اندیشه و تفکر بوده و مختص به جریان تفکیک نیست. همچنین 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» تفاوت 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.

افزون بر این بشری‌دانستن عقل مورد استفاده در دیدگاه رقیب سبب تضعیف یا خدشه‌دار شدن این عقل نخواهد شد؛ چه اینکه فطرت نیز در نهاد همین بشر به ودیعه نهاده شده و بشری‌بودن برخی معرفت‌ها، دلیل بر نفی و طرد آن نیست و در نهایت این فطرت الهی بشر است که به کمک قوای روحی به درک حقایق نایل می‌آید. به عبارت دیگر معرفت بشری ضرورتاً با معرفت حاصل از وحی درآمیخته و فهمی جدید حاصل می‌شود و منعی هم برای آن وجود ندارد.

۲-۴-۵. مصادره عقل مطلوب شریعت به خود

مصادره عقل مطلوب در شریعت به خود، اشکال دیگر این جریان در کار بست عقل است؛ زیرا ایشان با استناد به کلام علی علیه السلام: «و یثیروا لهم دفائن العقول»، 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 اشیا و جهان و حقایق جهان رسید، ولی با نیروهای دفائنی عقل (تفکیکی) می‌توان به دفائن هستی و اعماق عالم رسید؛ از این رو در مکتب تفکیک، توجه عمده به عقل اعماقی و دفائنی است؛ یعنی عقل خودبنیاد دینی، نه عقل سطوحی و یونانی بنیاد و التقاطی (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۷۰). این جملات نشان از خودشیفتگی و کامل‌دانستن اندیشه تفکیکی و غفلت از

نگاه نقادانه به دستگاه فکری خود می‌باشد. این آسیب که در طول تاریخ علم همواره وجود داشته و دارد، پیامدهای غیرقابل جبرانی به‌دنبال دارد که بخشی از آن گذشت و در ادامه نیز موارد دیگری بیان خواهد شد.

۳. عقل فلسفی؛ محل نزاع تفکیکیان متأخر

مدعای اصلی تفکیکیان متأخر، نفی کاربست عقل فلسفی در کسب معرفت و فهم قرآن به‌عنوان منبع اصلی تولید معرفت دینی است. در اینجا بخشی از دیدگاه‌های ایشان را در این باره به‌اختصار از نظر می‌گذرانیم:

خلطکردن و تأویل‌نمودن حقایق الهی با داده‌های فلسفی - هر فلسفه‌ای که باشد - روا نیست (میر عبداللہی و پورمحمدی، ۱۳۸۴ / حکیمی، ص ۲۹-۳۰).

تأکید بر انحصار فهم به فهم فلسفی، تعطیل عقل است. عقل به‌جز فلسفه - آن هم عقلی که در فلسفیات به‌تعبیر خواجه نصیر طوسی با وهم درمی‌آمیزد - هزاران محصول دیگر دارد (همان، ص 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 و حیانی و با تعقل و حیانی حاصل شود و عقل به خودی خود از فهم همه حقایق ناتوان است (همان، ص ۴۴).

درست این است که گفته شود تفکیکیان از فهم فلسفی یا عرفانی دین پرہیز می‌کنند. دین باید با عقل فهمیده شود و فلسفه مساوی با عقل نیست (همان، ص ۳۵).

در شناخت دینی و عقایدی، استناد به عقل و تعقل ضروری است. حجت باطنی، عقل است و تعقل، نه فلسفه و تفلسف (همان، ص ۲۸).

فهم درست و خالص و غیرالتقاطی دین یعنی فهم قرآنی دین، فهم محمدی، علوی، جعفری و رضوی به‌طور خالص فهم غیرفلسفی و غیرافلاطونی و... (همان، ص ۴۲).

۷۹

آیت‌الله سیدان معتقد است فلسفه، از یونان وارد اسلام شد و در این مطلب تردیدی وجود ندارد. خداوند می‌فرماید:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَزَكِّيهِمْ وَ يَعْلَمُهُمْ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ: به‌یقین خداوند بر مؤمنان منت نهاد که پیامبری از خودشان در میان آنها برانگیخت تا آیات او را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند (آل عمران: ۱۶۴).

بر اساس این آیه هرآنچه غیرپیامبران (فلاسفه یونان و...) آورده‌اند که با وحی ناسازگار است، ضلالت و گمراهی است. این بیان قرآن کریم خط بطلان بر فلسفه پیش از اسلام می‌کشد. البته هراندازه که بر اسلام منطبق باشد، پذیرفتنی است، ولی 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، هرچند جدی و با پشتکار کوشیده‌اند بر اساس تعقل حرکت کنند و حقایق و واقعیات را دریابند و بیان دارند؛ زیرا در مسائل بسیاری میان خودشان اختلاف است (همان، ص ۷۲). ایشان معتقد است در میان مکاتب و اندیشه‌های بشری، می‌توان آموزه‌های درستی را یافت، ولی سخنان نادرست بسیاری نیز دارند که در موارد زیادی ناخودآگاه ذهن‌ها را پُر می‌سازد و شخص به‌باورهایی می‌رسد که رهایی از آنها دشوار است؛ از این‌رو شایسته و بسیار بجاست که پیش 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 وحیانی آید (همان، ص ۲۵۱). مقصود ایشان از این مکاتب بشری، علم فلسفه به معنای خاص آن است.

میرزای تهرانی نیز معتقد است معارف دینی باید از اهل بیت علیهم‌السلام و از منبع وحی دریافت شود، نه فلسفه‌ها و مکاتب‌های بشری و غیر این، گمراهی است (تهرانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۲).
 تحلیل و بررسی: در رابطه با دیدگاه تفکیکان متأخر که مانند مکتب معارفی خراسان با عقل فلسفی، نزاع جدی دارند، موارد ذیل قابل توجه است:

۳-۱. مخالفت با زبان اختصاصی و اصطلاحات علم فلسفه

تحلیل عبارات و نظرات این جریان تفکیک نشان می‌دهد ایشان با زبان اختصاصی و اصطلاحات علم فلسفه در تفسیر مخالف‌اند. مرحوم حکیمی معتقد است تعقلی که قرآن و حدیث بدان فرامی‌خوانند، تعقلی قرآنی و خالص است، بدون کمترین آمیختگی با دیگر مفاهیم و آرا و اصطلاحات. این تعقل از تعقل فلسفی صرف با تعقل عرفانی صرف جداست (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۷). لازمه این مدعا این است که بسیاری از مفاهیم فلسفی و عرفانی صحیح که با زبان اصطلاحی و تخصصی فلسفه و عرفانی بیان می‌شوند، با آیات قرآن نسبتی نداشته باشند. صاحب‌نظر این جریان به صراحت به این امر اعتراف کرده و برخی گزاره‌های درست را فقط 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 صاحب مناہج با پیش‌فرض مخالفت با زبان اختصاصی و اصطلاحات علم فلسفه ذیل آیه «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» وجوب و لزوم هدایت بر خداوند را - که در جای خود مطلب صحیحی است - بیگانه از آیه و منشأ آن را خلط مباحث کلامی و قول به وجوب بعثت انبیا و تشریح دین و احکام می‌داند (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۵۲۸-۵۲۹). نفی وجوب مصطلح رزق در تفسیر آیه «عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود: ۶/ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۵۲۹) و محال‌بودن فضل بر خداوند از باب وجوب اصطلاحی فلسفی (همان، ج ۲۹، ص ۳۰۳) شاهد دیگری بر این مدعاست، در حالی که:

الف) فقدان دلیل: هیچ دلیل عقلی و نقلی بر این مدعای ایشان وجود ندارد.
 ب) عدم درک درست از مدعای مفسران فیلسوف: مفسران فیلسوف هیچ‌گاه ادعا نکرده‌اند زبان قرآن، زبان فلسفی یا مراد قرآن دقیقاً همان اصطلاحات فلسفی است، بلکه پیش‌فرض فلسفی به‌عنوان مقدمه و مبادی برای درک بهتر معنای آیه به‌کار رفته است.

ج) بیگانگی دانستن بسیاری مفاهیم و معارف حق و مفید از قرآن کریم و نفی جامعیت قرآن: چنان‌که گذشت، لازمه پذیرش مبنای ایشان، نفی بسیاری از مفاهیم و معارف حق و مفید برای هدایت، از قرآن و بیگانگی دانستن آن از مفاد آیه است (همان، ج ۲۹، ص ۲۰۹-۲۸۷/همان، ج ۳۰، ص ۱۵۵-۱۷۱) که توسط نگاه کاوش‌گر مفسر فیلسوف از آیات قرآن کشف و با زبان فلسفی کشف و ارائه شده است. این مسئله آشکارا با جامعیت قرآن منافات دارد. حضرت علی علیه السلام در وصف قرآن کریم می‌فرماید:

قرآن بیان‌کننده حلال و حرام و واجبات و مستحبات و ناسخ و منسوخ و آنچه عدول از آنها روا و آنچه نارواست، می‌باشد (نهج‌البلاغه، خ ۱). نوری است که فروغش خاموش نمی‌شود و چراغی است که برافروختگی‌اش فرو نمی‌کشد و دریایی است که ژرفای آن را نمی‌توان دریافت. شگفتی‌های آن از بین نمی‌رود و غرایب و اسرار آن تمام نمی‌گردد (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۸).

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

۳-۲. خلط دو مدعا؛ راه دین و اثبات مدعیات دین

از مجموع شواهد و بررسی آثار این جریان به‌دست می‌آید که ایشان دو حقیقت را با یکدیگر آمیخته‌اند که تفکیک این دو در حل مناقشه جریان تفکیک راهگشا خواهد بود. باید توجه کرد اینکه راهی که دین به‌عنوان یک برنامه زندگی پیش پای مردم گذاشته، غیر از راه فلسفه است، از بدیهیات می‌باشد. مخاطب به خطاب دینی، مأمور به‌دنبال‌کردن 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 تأملات فلسفی دارند. اینکه در مدعیات دینی مدعایی باشد که فلسفه نیز راجع به آن نظر و اثبات و نفی داشته باشد، کاملاً ممکن است و دلیلی بر نفی آن نیست، اما اینکه هیچ‌یک از مدعیات دینی از طریق فلسفه و عرفان قابل اثبات نباشد، سخن نادرستی است (ر.ک: میرعبداللہی و



پورمحمدی، ۱۳۸۴، ب/ لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۰-۱۸۱) یا معنایی که از طریق فلسفه به دست آمده، باید کنار گذاشته شود، منطقی نیست. حتی بالاتر از آن اینکه برخی معارف بلند و دقیق قرآن یا روایات فقط 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 پُربارتر از متون دینی ارائه دهد.

۳-۳. بی‌توجهی به ضابطه‌مندبودن کاربست پیش‌فرض‌های فلسفی

بخشی از این مسئله که جریان تفکیک متأخر بی‌رحمانه به اندیشه فلسفی می‌تازد، این است که نسبت به ضابطه‌مندبودن کاربست پیش‌فرض‌های فلسفی در تفاسیر فلسفی یا عرفانی بی‌توجه بوده است. نه تنها صاحبان نظریه رقیب تفکیک هرگز این ادعا را نداشته‌اند که فلسفه مبنای نهایی شناخت حقایق است، بلکه بی‌شک این ادعا مورد پذیرش هیچ جوینده معرفت دینی نیست. پیش‌فرض فلسفی همانند سایر مقدمات، مفسر را در کشف معانی جدید و عمیق از آیات می‌تواند یاری رساند، بی‌آنکه قصد تحمیل یا تفسیر به‌رأی در میان باشد.

۴. گسترده کاربرد عقل در تفسیر تفکیکیان متأخر از قرآن

گسترده کاربرد عقل از نظر تفکیکیان متأخر در دو محور «کاربرد عقل به‌عنوان ابزار استدلال» که از آن به فهم منطقی و استدلالی یاد می‌کنیم و «محتوای منتج از عقل» یا همان عقل منبع، قابل دست‌بندی است.

السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِنَّ» (همان، ج ۴، ص ۳۲۷) از کاربردهای استدلالی عقل در آثار قرآنی جریان متأخر تفکیک به‌شمار می‌رود.

۸۵

در این بخش از کارآمدی عقل در فهم، تفسیر و کسب معرفت دینی سخنی نیست، اما نکته مهم اینکه این عقل تحلیل‌گر که موهبتی الهی است، در تمامی تفاسیر مبتنی بر متن و مقید به استفاده از اصول و قواعد و ضوابط تفسیر و بلکه در فهم علمی تمامی متون و یافتن مراد مؤلف به‌کار می‌رود و اختصاصی به جریان تفکیک ندارد و به‌همین دلیل نمی‌تواند مصداق عقل فطری یا الهی و... به‌معنای خاص مورد نظر اهل تفکیک به‌شمار آید.

۴-۲. محتوای منتج از عقل (عقل منبع) در جریان تفکیک متأخر

در این بخش نمونه‌هایی از محتوا و گزاره‌هایی که جریان تفکیک متأخر به‌مدد عقل مطلوب خودشان در تفسیر قرآن به‌دست آورده‌اند، بیان می‌شود.

۴-۲-۱. اثبات برخی عقاید

در آثار این جریان فکری از استدلالات عقلی در اثبات برخی عقاید استفاده شده است. از نظر آیت‌الله سیدان بخشی از اصول عقلی قطعی که در فلسفه مطرح است، تردیدناپذیر می‌باشد. با آنهاست که می‌توانیم معارف و حیانی و توحیدی را روشن سازیم، با منکران خدا بحث کنیم و استدلال آوریم، آیات و روایات دشوار را بفهمیم و تبیینی درست از آنها ارائه دهیم و نکات ظریف و دقیق را دریابیم. نیاز معلول به علت، محال‌بودن 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 گوناگون آنها را به‌کار می‌برند (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص 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 این‌گونه مسائل با آموزه‌های کتاب و عترت ناسازگاری ندارد (همان، ص ۹۷)؛ برای مثال ایشان معتقدند برای اثبات خداوند و قبول رسالت انبیا علیهم‌السلام از عقل استفاده می‌شود و بدیهی است پس از دستیابی عقل به وحی، باید از معارف والای وحیانی استفاده کرد (همان، ص ۱۴). ایشان ذیل آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» 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 مسئله ازلیت حضرت حق از آن استدلال به‌خوبی اثبات می‌شود (همان، ص ۳۲).

از منظر آیت‌الله سیدان کاربرد خضوع و خشوع که همان عبادت باشد، عقلاً برای غیرخدا قبیح است (سیدان، الف، ۱۳۸۸، ص ۹۳). نیز اولیای خدا و همگان پس از این عالم، حیات دارند و ایجاد ارتباط بین این عالم و عالم برزخ محال عقلی نیست (همان، ص ۹۸). تأیید نیازمندی و تغییرپذیری ممکن‌الوجود به بدهت عقلی (همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۹)، منتفی بودن اول و آخر زمانی و عددی و ظاهر و باطن مکانی از ذات حق (همان، ص ۴۸) وحدانیت خداوند در صفت قدیم و نفی غیر او (همان، ص ۳۴)، از دیگر مدرکات این عقل است.

۴-۲-۲. درک حرمت و وجوب برخی امور

از نظر صاحب مناهج، به واسطه عقل است که انسان پس از شناخت خداوند، وجوب تسلیم در برابر او و حرمت استکبار در مقابل خداوند را می‌فهمد (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۳). مرحوم ملکی ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» 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» (همان، ج ۱، ص ۱۴۲). صاحب مناهج حرمت ظلم، غصب حقوق (همان، ج ۳، ص ۱۵۹)، حرمت تکریم کافر ثروتمند و مقدم‌داشتن آن بر مؤمن فقیر و تحقیر و اهانت به وی (همان، ج ۳۰، ص ۱۵۷)، ارتکاب فواحش و معاصی و مآثم (همان، ص ۱۸۴)، حرمت کفران نعمت (همان، ص ۱۶۹)، حرمت لجاجت و سفاهت در مقابل حق (همان، ج ۱، ص ۱۸۰)، وجوب توبه (همان، ج ۲، ص ۲۲۹)، وجوب تقوا در برابر حرام (همان، ج ۱، ص ۱۷۲) و حرمت ترک واجب و اتیان معصیت را از مصادیق عقل ضروری می‌داند که شارع بدان تذکر و ارشاد کرده است (همان، ج ۲۹، ص ۲۱۶). وجوب امتثال و خضوع در برابر حق (همان، ج ۳، ص ۲۶۰)، حرمت دوستی و تولی با دشمنان خداوند و تبری از اولیائش (همان، ج ۳، ص ۱۹۷) نیز از مصادیق حکم عقل در حرمت و وجوب برخی امور است.

۴-۲-۳. ادراک حُسن و قبح عقلی

بخش دیگر از کاربرد عقل در تفاسیر این جریان فکری درک حُسن و قبح عقلی است. از نظر صاحب مناهج درک قبح منت‌گذاشتن بر نیازمندان و

ابطال صدقات (همان، ج ۲۹، ص ۱۷۶-۱۷۵)، قبح خُلف وعده (همان، ج ۳۰، ص ۵۱۴)، قبح فساد، دوست‌داشتن جهل و دفاع از آن (همان، ج ۳، ص ۱۵۹)، اهمال خداوند در امر مجازات (همان، ج ۲۹، ص ۲۸۱-۲۸۰)، درک نیکویی احسان و سایر فضایل و مکارم و قبح رذایل (همان، ج ۳۰، ص ۴۴۱)، قبح حسد (همان، ص ۷۳۲)، نکویی آزادکردن بنده و اطعام یتیم و مسکین (همان، ج ۳۰، ص ۴۸۹)، عتاب و توبیخ مجرمان در «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ» (همان، ج ۳۰، ص ۳۱۱)، مراعات ادب حضور و تمجید پروردگار (همان، ج ۳، ص ۱۴۷) و توجه‌داشتن به طعام (همان، ج ۳۰، ص ۱۷۳) از مدرکات عقلی‌اند. صاحب مناهج در آیات ابتدایی سوره تکاثر، همچنین سنّت سوء تفاخر به مال را نیز از مقبحات عقلی می‌داند (همان، ص ۶۴۹) که حکم شرعی به آن تنبّه و تذکر داده است.

۴-۲-۴. تحلیل و بررسی

بررسی نتایج حاصل از کاربرد عقل تفکیکی در تفسیر قرآن کریم تأملات ذیل را به‌دنبال دارد:

الف) عقل همچنان دارای کارکردی حداقلی

کاربردهای سه‌گانه پیش‌گفته نشان می‌دهد این جریان فکری در تفسیر قرآن به‌عنوان اصلی‌ترین منبع کسب معرفت دینی، به بهره‌گیری حداقلی از عقل که حدّ فصل انسان از سایر موجودات است، قائل‌اند. فهم ضروریات یا همان بدیهیات، درک حُسن و قبح عقلی یا حرمت و وجوب عقلی برخی امور - که اساساً اختصاصی به مسلمانان و اسلام ندارد - در تفسیر تفکیکی، نه‌تنها امتیاز خاصی برای صاحبان این اندیشه نیست، بلکه



این نقد را به‌دنبال خواهد داشت که قوه عاقله انسان به‌عنوان خلیفة‌الله بسیار تنزل داده شده و از معانی قرآن به مفاهیم حداقلی اکتفا شده است؛ برای مثال علامه طباطبایی ذیل آیه «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ» در تفسیری عقلانی، با توجه به ترتیب یادشده در آیه و تقدم کفر بر ایمان، لازمه تمسک جستن به عروة‌الوثقی را تقدم کفر و رزیدن به طاغوت و ایمان به خدا می‌داند، اما صاحب مناہج معتقد است احتیاجی به بیان این تقدم و تأخر نیست و برای کفر و ایمان فقط اتمام حجت و بیّنه و اختیار انسان کافی است تا هرکس هدایت یا گمراه می‌شود، از روی بیّنه باشد. مهم اینجاست که وی اینکه تحلی و تولی تنها پس از تخلیه و تبری محقق می‌شوند، می‌پذیرد، ولی استفاده این معنا از آیه را نیازمند نصی خارج از آیه و با تعبیری کنایی آن را مستنبط از ذوق و استحسان علامه می‌داند! (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱).

این پرسش قابل طرح است که آیا شأن عقل که بزرگترین ارمغان الهی است، تنها درک بدیهیات و ضروریات مانند اثبات اجمالی وجود صانع یا فهم حُسن و قبح اطعام فقیر و منت‌گذاشتن بر فقیر و مانند آن است؟! تبیین اوصاف و صفات مبدأ و صانع و مستدل‌ساختن آن، فهم آیات مشکل یا دقیق‌المعنا، 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 متأخر مغفول مانده است.

ب) عدم نوآوری

با وجود تأکیدات بی‌سابقه بر عقل فطری، 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 تفسیر ایشان بیشتر به رهیافت تفاسیر روایی اجتهادی نزدیک است و عملاً نوآوری صورت نگرفته یا دست‌کم تمایز چشم‌گیری میان اینان و اخباریان معتدل وجود ندارد. سوگمندها باید گفت در تفسیر ایشان گاهی به سطوح ظاهری و ابتدایی معانی آیات اکتفا شده است که خود نقیصه‌ای بزرگ می‌باشد؛ آیات کتابی که جامع و جاودانه و دربردارنده کلام پروردگار، بلکه مطابق برخی روایات تجلی خداوند سبحان است. حضرت علی علیه السلام در خطبه ۱۴۷ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر أن یكونوا رأوه: 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 کریم محروم ساخته است که در ادامه مواردی برای نمونه ذکر خواهد شد.

۵. بررسی تطبیقی چند نمونه از آثار عقل‌گرایان و جریان تفکیک متأخر در کاربرد عقل

در این بخش به‌صورت تطبیقی تفسیر چند آیه از نمایندگان دو جریان تفکیک متأخر و عقل‌گرا مقایسه و بررسی خواهد شد تا تفاوت غیرقابل انکار تفسیر تفکیکی با اندیشه فیلسوف در اصطیاد معانی عمیق و دقیق

از آیات و تبیین معارف الهی به شکل مصداقی روشن گردد.

۵-۱. علت و حکمت الهی

آیت‌الله سیدان پس از بیان تعریف علامه از علت اصطلاحی می‌نویسد:
علت تامه در نزد فلاسفه عبارت از علتی است که بایستی فعل از او صادر شود. اگر مراد از علت تامه، این باشد که فاعل از روی حکمت و مصلحت فعلی را انجام می‌دهد، در عین حالی که می‌تواند انجام ندهد، حرفی نیست و اشکالی نداریم. مراد فلاسفه از علت تامه این است که معلول بایستی از علت صادر شود و تخلف امکان‌پذیر نیست و همین قدر که فاعل راضی به فعلش است و از خارج چیزی او را مجبور نکرده، به معنای اختیار است، اما این معنا که خداوند نمی‌تواند انجام ندهد، نسبت عجز به ذات قادر داده شده و این مستلزم نقص در ذات احدیت است و هرگونه نقصی از ذات احدیت دور است و اطلاق عله تامه اصطلاحی (نه علت تامه به معنای موجد غیرمحتاج به غیر) به خداوند، خلاف مستفاد از قرآن و حدیث، بلکه مخالف با ادله عقلانی است (سیدان، ۱۳۸۲، ص ۳۲-۴۴).

در نقد این بیان گفتنی است:

اولاً، بیان علامه در حکمت و مصلحت افعال الهی مطابق برداشت مذکور نیست. علامه ذیل آیه ۲۲ سوره انبیاء در بحث مستقل فلسفی و قرآنی به تفصیل به بیان معنای حکمت و مقارن بودن افعال الهی با مصلحت می‌پردازد. ایشان معتقد است برای حکیمان‌شدن فعلی، عمل تابع نظام خارجی و مترتب بر آن است و فاعل باید فعل خود را بر نظام علمی‌اش انطباق دهد و مصالح موجود در آن را رعایت کند. اگر تطبیق فعلش بر

علمش درست باشد، در فعلش حکیم و در عملش متقن است و اگر در آن خطا کند و قصور یا تقصیری صورت گیرد، حکیم نامیده نمی‌شود. حکمت برای فعل دیگران از آنجا انتزاع می‌شود که منطبق با نظام عالم باشد. از سوی دیگر همه این عالم هستی فعل و صنع خداست و نفس فعل او مناط همه حکمت‌هاست و اینکه فعل خدا مشتمل بر مصلحت می‌باشد، معنایش این است که مصلحت تابع آن است، نه اینکه تابع مصلحت باشد و مصلحتی خداوند را بر انجام آن وادار کرده باشد، اما غیر خداوند هر فاعل دیگری موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد. چنین پرسشی در مورد خدا راه ندارد؛ زیرا برای افعال او نظامی خارجی متصور نیست تا با آن نظام تطبیق داده شود؛ چون فعل خدا همان نظام خارجی است که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۲). این نکته در بررسی دیدگاه علامه از آن غفلت شده است.

ثانیاً، این بیان از علّیت خداوند نه‌تنها نقص و عجزی برای خداوند و منافی اراده‌اش نیست، بلکه مؤکد و یاور آن نیز هست. توضیح اینکه قادر کسی است که اگر بخواهد انجام می‌دهد، اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. راه امتیاز مختار و موجب، بر خلاف نظر تفکیک، سلطه بر فعل و ترک نیست، بلکه مدخلیت علم و مشیت در فاعلیت و تأثیر و عدم مدخلیت این دو تمییز فاعل مختار و موجب است. به‌تعبیر دیگر این وجوب علی‌الله نیست، بلکه من‌الله است (ریاحی و نصر، ۱۳۹۲، ص ۶۶-۶۷). توجه به غرض و غایت فعل الهی که همان فعل الهی باشد، مسئله را روشن‌تر می‌سازد. غایت فعل خدا از نظر علامه، ذات خداست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۸۶)؛ زیرا برای فعل مطلق حق، غایت و غرضی جز ذات مقدس و تجلیات ذاتیه او



نیست و ممکن نیست که ذات مقدس در ایجاد اشیا جز ذات خود و ظهور و تجلی ذات مقدس خود غایت دیگری داشته باشد (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱). به زبان فلسفی این‌گونه است که هدف، خود ذات است و به زبان عرفانی خدا دوست دارد صفات او تجلی کند. البته نه به‌دلیل اینکه سودی به خدا می‌رسد، بلکه چون خودش و آثارش را دوست دارد، ایجاد می‌کند؛ بنابراین در خداوند، هدف از فعل زاییده نمی‌شود، بلکه مقدم بر فعل است. به‌تعبیردیگر کمال موجود، سبب فعل شده است، نه رسیدن به کمال مفقود. از همین باب است که فیلسوفان می‌گویند: در فعل الهی، علت غایی و فاعلی یکی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۲). به عبارت‌دیگر غرض اصلی، حبّ ذات و حبّ تجلی ذات و غرض فرعی و تبعی، کمال و خیر و مصلحت مخلوقات است. این بیان دقیق اشکال یادشده را دفع می‌کند و اساساً جایی برای طرح سؤال از وجوب و اختیار و سلطه در فعل و ترک در مورد فعل خداوند نمی‌گذارد.

۵-۲. علم الهی

از دیگر مسائل اختلافی در تفسیر آیات، موضوع علم الهی است. آیت‌الله سیدان در این‌باره می‌نویسد:

نظریه مختار صاحب بدایة‌الحکمه که همان نظریه آخوند ملاصدرا می‌باشد، این است که چون ذات حضرت حق صرف وجود و وجود صرف است و حدّ و نهائیتی برای او نیست؛ بنابراین همه کمالات موجودات نیز در او متحقق و او واجد همه کمالات است؛ پس بر هر چیزی آگاه است، منتهی چون حضور مجردات در نزد حضرت حق

بلامانع است و صور مجردة مادیات نیز در نزد او حاضر است؛ بنابراین صحیح است گفته شود که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به موجودات دارد، علم اجمالی به خاطر بساطتی که در حضرت حق و صرف الوجود است و علم تفصیلی دارد؛ چون بر همه آنها آگاه است. آقای طباطبایی پس از بیان ده قول در علم خدا و ردّ یکایک آنها نسبت به علم خدا قائل به علم اجمالی در عین علم تفصیلی و علم تفصیلی در عین علم اجمالی شده‌اند. اشکال عمده‌ای که به تمامی این اقوال این است که تمامی این اقوال در مقام بیان نوع و کیفیت علم حضرت حق هستند، درحالی‌که بیان کیفیت و چگونگی، برای علم خدا خارج از حدّ شناخت مخلوق است و اساساً کیفیت و چگونگی درباره ذات خداوند و هر آنچه ذاتی حق است، بی‌معناست. مطابق آیات و روایات و عقل، مخلوق نمی‌تواند درباره ذات خالق، تفکر کند. درباره علم خداوند باتوجه به اختلاف شدید بین فحول علما و حساسیت این نوع بحث‌ها، برای اطمینان کامل از به‌دست‌آوردن نتیجه صحیح، به مدارک وحی رجوع می‌کنیم. ایشان پس از بیان آیات انعام: ۵۹، جن: ۲۶، رعد: ۹ و بقره: ۲۵۵ می‌نویسد: با رجوع به قرآن به راحتی می‌یابیم که خداوند پیش از وجود اشیا به آنها علم دارد، ولی کیفیت آن برای ما قابل فهم نیست؛ یعنی کیفیت علم حضرت حق به مخلوق پس از ایجاد و پیش از ایجاد برای ما معلوم نیست (سیدان، ۱۳۸۲، ص ۸۲-۸۵).

این اعتراف نشان‌دهنده ناتوانی مبانی و روش معرفت‌شناختی این جریان فکری است که در تبیین علم الهی توقف می‌کنند، حال آنکه این امر در رویکرد فلسفی حل شده است، با این توضیح که علم پیشین خداوند به موجودات، علم حضوری است و از نظر اجمالی یا تفصیلی بودن، اجمالی در



عین کشف تفصیلی است؛ زیرا خداوند در مقام ذات، کمالات وجودی همه موجودات را به نحو بساطت واجد است؛ چون وجود، حقیقتی واحد و دارای مراتب و عالی‌ترین مرتبه وجود، همان وجود خداوند است. بدیهی است هر کاملی مراتب وجودی ناقص را دارد، به‌علاوه مرتبه‌ای از کمال که ناقص آن را ندارد؛ بنابراین به حکم اینکه خداوند فاقد هیچ مرتبه‌ای از مراتب کمال وجودی نیست، همه کمالات وجودی که در موجودات به‌صورت کثرت و تعدد موجود است، به‌نحو بساطت و وحدت دارا می‌باشد؛ پس از این نظر علم ذاتی خداوند به موجودات علم اجمالی است (اجمال = بساطت و وحدت در مقابل تفصیل به‌معنای کثرت و تعدد) و ازسویی پس از موجود شدن اشیا چیزی بر علم خداوند افزوده نخواهد شد؛ زیرا در مقام ذات الهی هیچ‌گونه تغییری راه ندارد. از این نظر علم ازلی خداوند به موجودات، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴). همچنین نهی وارد شده از تعقل در مورد خداوند در روایات، مربوط به چپستی ذات خداوند است، نه صفات او.

۵-۳. توقف بر ظاهر آیات در تبیین معاد و زنده‌شدن مردگان

آیت‌الله سیدان در بحث معاد، اشکالی را متوجه ملاصدرا می‌کند. وی می‌نویسد:

ملاصدرا فیلسوف شهیر، 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 انشا شده نفس از

ملکات نفسانی است و این صورت که نشان‌دهنده انسان دنیوی برای متوسطین از مردم است و انسان‌های کامل فقط روح آنها در آن نشئه می‌باشد (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۲۱).

وی در ادامه، سخن و ادله مرحوم آیت‌الله میرزا احمد آشتیانی^ع، آیت‌الله حاج شیخ محمدتقی آملی^ع و آیت‌الله سید احمد خوانساری^ع که مخالف نظریه آخوند ملاصدرا را با استفاده از شرع کتاب و سنت تصریح کرده‌اند، بیان می‌کند (همان). مستند ایشان آیات و روایات اثبات‌کننده معاد به معنای مورد نظر خودشان از جمله آیات زنده‌شدن پرندگان در داستان حضرت ابراهیم^ع است.

در نقد قرائت تفکیکیان از بحث معاد، آثار گوناگونی منتشر شده است، ولی در این مجال با تأمل در مستند قرآنی ایشان می‌توان گفت:

اولاً، این برداشت از آیات مذکور طبق تفسیر مشهور و مبتنی بر روایات است، ولی تفسیر دیگری از ابومسلم بحر اصفهانی و مستقل آیه بدون توجه به روایاتی مانند روایت ابن عباس، مجاهد و قتاده نقل شده است با این توضیح که خداوند به حضرت ابراهیم^ع دستور می‌دهد چهار پرنده را بگیرد و با خود مأنوس کند، به‌گونه‌ای که هرگاه آنها را به‌سوی خود بخواند، وی را اجابت کنند. پس ابراهیم چنان کرد و هر یک از آنها را درحالی‌که زنده بودند، بر روی کوهی گذاشت، سپس آنها را به‌سوی 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 در تفسیر آیه می‌نویسد:

قول مشهور در لغت این است که فَصُرْهُنَّ بِمَعْنَى اَمْلِهِنَّ يَعْنِي «به خود

نزدیک و مأنوس 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 (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۳۸۳۷).

۹۷

ابومسلم به این نکته ادبی توجه دارد که اگر مقصود از «صرهن»، قطع کردن و بریدن باشد، نباید با حرف جرّ «إلی» متعدی شود و در صورت متعدی شدن با آن معنای آماله خواهد یافت. وی همچنین تأکید می‌کند اگر اجزا در کوه پراکنده باشند و بین آنها فاصله باشد، باید ضمیر در ثَمّ ادعیه به پرندگان «الطیر» برگردد، نه به اجزای آن. شاهد بر آن این است که ضمیر در جمله یأئینک سعياً نیز به همان پرندگان برمی‌گردد، نه به اجزای پرندگان!! (طیب‌حسینی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۸۴-۱۸۶).

ثانیاً، این آیات با توجه به تعبیر «کیف تُحی الموتی» 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 یکدیگر ترکیب می‌شوند و پرنده‌ای در دوردست تشکیل می‌شود و آنگاه پرندگان با سرعت به سوی حضرت / ابراهیم علیه السلام می‌آیند و در نتیجه حضرت / ابراهیم فقط زنده کردن را دیده است، نه چگونگی آن را، در حالی که پرسش حضرت «أرنی إحيانک الموتی» نبود، بلکه «کیف تُحی الموتی» بود.

با توضیحات مذکور روشن می‌شود دست‌کم 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، ص ۲۶۲) را ثابت می‌کند.



ثالثاً، قرائت یادشده تفکیکان متأخر از معاد یعنی معاد جسمانی و مادی محض و با همین بدن فعلی دنیایی، نشان‌دهنده توقف ایشان بر ظواهر نصوص است. در تأیید بیان ملاصدرا گفتنی است ایشان در استدلال به آیه «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» می‌نویسد: قبور الأجساد و قبور الأرواح یعنی الأبدان، اما آیت‌الله سیدان در نقد این بیان معتقد است مرحوم ملاصدرا قبور را به معنای ابدان گرفته است تا معاد مثالی را نتیجه بگیرد و تأکید می‌کند بدیهی است به هیچ عنوان نمی‌توان قبور را به معنای ابدان تلقی کرد و این برداشت ناصحیح از قرآن کریم است (سیدان، ب، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

به نظر نویسندگان در بیان ملاصدرا قبور به ابدان معنا نشده است، بلکه تعبیر «من فی القبور» هم اجساد و هم ارواح را شامل می‌شود؛ 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 (دهقانی، ۱۳۸۹، ص 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.

۵-۴. عدم التزام به مبنا در تفسیر آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا»

صاحب مناهج ذیل آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا» می‌نویسد:

بسیاری از مفسران در تفسیر واژه «ند» آن را تعمیم داده و گفته‌اند «ند» عبارت است از اصنام و رؤسای گمراهان و امامان کفر و بدعت‌گذاران در دین کسانی به غیر آنچه خدا نازل کرده، حکم کرده و کسانی که در دین فتنه می‌کنند و نبی ولی را بدون اذن خدا نصب می‌کنند و...؛ حال آنکه ظاهر عدم امکان تعمیم بین شرک در عبادت و طاعت است؛ چون هر یک ویژگی و احکام و احوال خاص خود را دارد و به غیر تجاوز نمی‌کند. ظاهر آیه نشان می‌دهد مراد آیه شرک در طاعت است و «ند» در لغت از جهت مفهوم و مصداق مطابقت با اصنام و بت‌ها ندارد. در صحیفه سجادیه آمده است: «أنت الذی لا ضدَّ معک فیعاندک و لا عدل لک فیکاثرک و لا ندَّ لک فیعارضک» که حضرت در آن با نفی «ند» برای خداوند، نفی معارضت می‌کند و در ریاض‌السالکین آمده که «ند» به معنای مثل است و راغب گفته: ندَّ الشيء یعنی مشارکت در جوهر شیء و آن از باب مماثلت است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۸-۶۷).

این تفسیر ظاهرگرا از آیه، تعمیم مصداقی و تنقیح مناط از آن را نفی و معنایی بسیط از آیه ارائه کرده است، درحالی‌که این تعمیم از جهت عقلی منعی ندارد، بلکه دایره معنایی آیه را توسعه می‌دهد.

اشکال دیگر مرتبط به این آیه عدم التزام به مبنا تفکیکی در تفسیر «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا» است. علامه طباطبایی در تفسیر «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا» می‌فرماید:

آیه نفرمود من يَتَّخِذَ لِلَّهِ أُندَاداً، چنان‌که در موارد دیگر فرموده: «فَلَا تُجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَاداً» (بقره: ۲۲) و «وَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَاداً» (ابراهیم: ۳۰)؛ زیرا آیه مسبوق به حصر است: «وَالْهَيْكَلُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»؛ پس گویا کسی که شریکی برای خدا قائل شده، حصر را بدون مجوز نقض کرده و کسی را که اله نیست، به‌دلیل تبعیت از هوا و سبک شمردن حکم عقل، اله گرفته است و از این‌روست که در بیان تحقیر‌آمیز می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أُندَاداً»، اما صاحب‌مناهج در نقد این بیان می‌نویسد که آیه مستقل است و در افاده توحید، نیازی به قرینگی آیه «وَالْهَيْكَلُ إِلَهٌ وَاحِدٌ...» ندارد، بلکه تذکر و ارشاد به حکم ضروری عقل به وجوب توحید و اجتناب از شرک است (همان، ص ۶۷).

روشن است که بیان علامه در حقیقت بیان استدلالی و کامل‌تر در اثبات توحید است؛ با این توضیح که ابتدائاً در بیان حصری می‌فرماید «الهی جز الله نیست» و سپس می‌فرماید «برای این اله واحد که وحدانیت آن گذشت، شریک قرار ندهید». ضمن اینکه تفسیر علامه به ظاهر آیه و تعبیر «من دون‌الله» و توجه به تفسیر قرآن به خود قرآن که از ضوابط تفسیری تفکیکیان به‌شمار می‌آید، متعهدانه‌تر عمل کرده است.

۵-۵. تقلیل دلالت آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» به یادآوری ربوبیت الهی

صاحب‌مناهج ذیل آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» ابتدا دیدگاه تفسیرالمیزان را بیان می‌کند، سپس آن را مخالف سیاق می‌داند. وی می‌نویسد: در المیزان آمده آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلاف اللیل والنهار والفلک التي تجرى فی البحر بما ينفع الناس و ما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها و بث



فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴) باتوجه به سیاق آیات قبل «وَاِلَهُكُمْ اِلَهٌ وَاحِدٌ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳) بر وجود اِله و وحدانیتش دلالت دارد؛ یعنی اِله این نظام بزرگ یکی است و همان اِله انسان هم هست، ولی من می‌گویم سیاق آیات در جهت اثبات صانع و توحیدش نیست، بلکه سیاق در جهت تقریر و تذکر نسبت به سنّت خداوند در خلق عالم و تنظیم و تحکیم آن به‌گونه‌ایست که عقل‌ها مقابل عظمت آن مدهوش و متحیر می‌شوند. این آیات یادآور ربوبیت صانع در آفرینش بی‌سابقه این عالم و اتقان و احکام آن است (همان، ص ۶۰).

برای قضاوت منصفانه، بیان علامه را به‌طور خلاصه از نظر می‌گذرانیم. علامه در تبیین معنای منتخب خود می‌نویسد:

آیه سابق که فرمود: «وَاِلَهُكُمْ اِلَهٌ وَاحِدٌ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» معنایش این است که برای هر موجودی از این موجودات، الهی است و اِله همه آنها یکی و همان اِله شماسست. او رحمان است؛ چون رحمتی عمومی دارد و رحیم است؛ چون رحمتی خاص دارد و هرکسی را به سعادت نهایی‌اش که همان سعادت آخرت است، سوق می‌دهد؛ پس اینها همه حقایقی‌اند حقه. اگر مراد از آیه اقامه حجت بر اصل وجود اِله برای انسان‌ها یا اِله 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 اِله دلالت می‌کردند. حق کلام این بود که در آیه قبلی بفرماید: وَاِلَهُكُمْ وَاحِدٌ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ و چون این‌طور نفرموده، می‌فهمیم سیاق آیه برای این است که بر حجتی دلالت کند که هم حجت بر وجود اِله است و هم حجت بر وحدت او (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص 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 عجایبی که در آن است و با همه غرایبی 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 تسخیرشده، همه اموری‌اند که فی‌نفسه نیازمند صناعی 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 نسبیت عمومی اداره می‌شود.

برهان سوم از راه احتیاج انسان و تمهید برای رفع آن است؛ با این توضیح که اجرام آسمانی در درخشندگی و حرارت‌دادن‌شان، بادهای، ابرها، باران‌ها، 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 (همان، ص 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 مناهج مبتنی بر پیش‌فرض‌های تفکیکی و پرهیز از برهان و استدلال، به تفسیری حداقلی از معنا اکتفا کرده است.

۵-۶. عدم تبیین نسبت ضلالت و توحید افعالی در «وَمَا يَضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ»

صاحب مناهج ذیل آیه «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَ



مَا يَضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ» (آل عمران: ۶۹)، نقلی از المیزان را بیان و سپس نقد می‌کند. وی به نقل از علامه می‌نویسد:

مؤمنینی که با اضلال اهل کتاب و وسوسه‌های آنان گمراه شده‌اند، در حقیقت گمراهی‌شان در اثر اعمال زشت خودشان است، نه اثر اضلال مضلین؛ چون شومی عمل و اراده انسان است که به اذن خدا گریبان‌گیر او می‌شود و او را به کفر می‌کشد، چنان‌که فرمود: «مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نَفْسُ لَهُمْ يَهْدُونَهُ». این مطلب یکی از معارف قرآنی و از لوازم توحید افعالی است. توحید افعالی از فروعات عمومیت حکم ربوبیت و ملک است و با همین توحید افعالی است که انحصار مستفاد از جمله «و گمراه نمی‌کنند، مگر خود را و خود نمی‌فهمند» را می‌توان توجیه کرد (همان، ج ۳، ص ۲۵۵).

توحید افعالی مورد نظر علامه، ناظر به قسمت ابتدایی آیه است که می‌فرماید: «و اگر فضل و رحمت خداوند بر تو نبود، گروهی از آنان تصمیم داشتند که تو را از مسیر حق گمراه کنند، اما جز خودشان را گمراه نمی‌کنند» و با این بخش تأکید می‌کند: «وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ: به تو هیچ زیانی نمی‌زنند»؛ یعنی هرآنچه در این دنیا صورت می‌گیرد، به اذن الهی است و وسوسه‌کنندگان در اضلال دیگران، اختیار مستقل ندارند و علت تامه نیستند.

صاحب مناهج می‌نویسد:

قول به توحید افعالی به معنای نسبت‌دادن حقیقی فعل انسان مختار به خداوند و اینکه حیثیت نسبت فعل به عبد همان حیثیت نسبت به رب باشد و فعل به وجهی که از عبد صادر شده باشد، از رب هم صادر شود که در جلد ششم

أسفار آمده و تعبیر صاحب أسفار که ذات خداوند از هیچ‌یک از ذوات و افعال و شئون و اراده‌ها و مشیت‌ها خالی نیست، بطلانش به ضرورت عقل و دین روشن است. غرض آیه توییح گمراهکنندگان و بیان اهمیت جنایت وقیحی است که مرتکب شدند و اینکه این گمراهی دامن‌گیر خود آنها خواهد شد. بحث آیه تنها در گمراهی گمراهکنندگان است. «وَمَا يَشْعُرُونَ» یعنی آنها پلیدی این جنایت و مجازاتش را نمی‌دانند (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۸۳).

در قضاوت بین این دو تفسیر گفتنی است:

اولاً، آیه می‌فرماید: گمراهکنندگان از اهل کتاب غیر از خودشان کسی را گمراه نمی‌کنند. علامه طباطبایی از حصر «إلا» در آیه به‌درستی توحید افعالی را با لحاظ فعل اختیاری انسان استفاده کرده، با این توضیح که گرچه گمراهکنندگان با وسوسه‌های خود می‌کوشند مؤمنان را گمراه کنند، ولی اگر آنها گمراه شوند، گمراهی‌شان به‌دلیل تأثیر عمل بد خود آنهاست، تأثیری که به اذن الهی مؤثر بوده؛ زیرا هیچ مؤثری غیر از خداوند نیست. به‌عبارت‌دیگر وسوسه گمراهکنندگان دارای تأثیر استقلالی نبوده تا به محض وسوسه، مؤمنان گمراه شوند، بلکه به‌دلیل اعمال سوء خود گمراه‌شوندگان است که گمراهی گریبان‌گیرشان می‌شود؛ چنان‌که تأثیر سوء همین عمل «گمراه‌کردن دیگران» متوجه خود آنها خواهد شد.

ثانیاً، تعبیر ملاصدرا در نسبت‌دادن افعال انسان به خداوند هیچ‌گاه به‌معنای یکسانی نسبت‌دادن صدور عمل عبد، به رب نیست. این بحث در جای خود ثابت شده است که نسبت عمل انسان به خداوند بدین‌معناست که هیچ موجودی به‌صورت مستقل نمی‌تواند فعلی انجام دهد و فعل و علیت



انسان در تحقق عمل در طول اراده و علیت رب است؛ از این رو فعل انسان از سویی به خود انسان و از سوی دیگر قابلیت انتساب به رب را دارد و برخلاف مدعا، مستند قرآنی نیز دارد: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) و روشن‌تر از آن دلالت آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) است.

۵-۷. تفسیر ناتمام از آیه «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»

صاحب مناهج در تفسیر آیه «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» می‌نویسد: ذکر مقابل نسیان و غفلت است و تذکر یعنی دریافت شیء فراموش‌شده و مغفول و علم پیدا کردن به آن پس 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 میزان آمده مبنی بر اینکه تذکر انتقال به نتیجه از مقدمات آن یا انتقال از شیء به نتایج آن است، به‌دست نمی‌آید؛ چون در این قول بنابراین است که علم به واسطه اقامه برهان‌ها و تنظیم قیاس‌ها به‌دست 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 (همان، ص ۶۷-۶۸).

در نقد این بیان گفتنی است:

این ادعای کلی که اساس همه 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 عرفا و درک شهودی و یافتن حقایق به صورت وجدانی در درون خود انسان شبیه است. نمی‌توان ادعا کرد تمامی 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، در حالی که تذکر به معنای تفکیکی امری است درونی و نهانی و قابل مؤاخذه و محاجه نیست.

نتیجه

مقاله حاضر نشان داد پیروان متأخر جریان فکری تفکیک، با وجود تغییر رویکرد محسوس نسبت به عقل و کارکردهای آن، همچنان تحت تأثیر مکتب معارفی خراسان، نسبت به عقل به خصوص عقل فلسفی و زبان و اصطلاحات خاص آن نگاه بدبینانه دارند؛ به همین دلیل 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 اموری 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 نص بسندگی، تفسیر آیات را از لایه‌های معنایی و عمیق تهی کرده و عقل فلسفی را فقط به اتهام بشری بودن از دخالت دادن در کسب معرفت دینی کنار گذاشته‌اند، در حالی که می‌توان با ضابطه و قاعده‌مند کردن، عقل فلسفی را در فهم معارف قرآن دخالت داد. این شیوه

مواجهه با قرآن کریم از جامعیت آن کاسته و بسیاری از معارف و حقایق را بیگانه از قرآن معرفی می‌کند که با جامعیت آن در تضاد است.

۱۰۷



منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ارشادی‌نیا، محمدرضا؛ از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
 ۲. تهرانی، میرزا اجواد؛ تفسیر مصباح‌الهدی؛ تحقیق سیدمهدی حسینی مجاهد؛ قم: آفاق نور، [بی‌تا].
 ۳. حکیمی، محمدرضا؛ اجتهاد و تقلید در فلسفه (مقالات)؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
 ۴. —؛ مقام عقل؛ گردآورندگان محمدکاظم حیدری و محمد اسفندیاری؛ قم: دلیل ما، ۱۳۸۴.
 ۵. خمینی، سیدروح الله؛ عدل الهی از دیدگاه امام خمینی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
 ۶. دانش شهرکی، حبیب‌الله و حسن یعقوبی؛ «عقل از دیدگاه میرزامهدی اصفهانی و محمدرضا حکیمی»، عقل و دین؛ ش ۱۶، بهار ۱۳۹۶، ص ۵۵-۷۶.
 ۷. دهقانی محمودآبادی، محمدحسین؛ «ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی»، اندیشه دینی؛ ش ۳۶، پائیز ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۲۴.
 ۸. ربانی گلپایگانی، علی؛ عقاید استدلالی؛ قم: نشر هاجر، ۱۳۸۷.
 ۹. ریاحی، علی ارشد و زهره‌سادات نصر؛ «بررسی مسئله اراده خداوند از منظر حکمت متعالیه و مکتب تفکیک»، حکمت اسراء؛ ش ۱۶، تابستان ۱۳۹۲، ص ۵۱-۷۰.

۱۰. سیدان، سیدجعفر؛ (الف)؛ تفسیر بخشی از سوره مبارکه فرقان؛ مشهد: پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله سیدجعفر سیدان، ۱۳۸۸.
۱۱. —؛ (ب)؛ روش ما در گفت‌وگوهای علمی؛ مشهد: [بی‌نا]، ۱۳۸۸.
۱۲. —؛ «آموزش اجباری فلسفه در حوزه (گفت‌وگو)»، فصلنامه محفل؛ آبان ۱۳۹۳-۷۵۲۱. <https://ebnearabi.com/>
۱۳. —؛ آیات‌العقاید؛ مشهد: ولایت، ۱۳۹۱.
۱۴. —؛ شرحی بر خطبه ۱۵۲ نهج‌البلاغه (از سلسله دروس عقاید اختلافی مورد ابتلا)؛ مشهد: پیام طوس، ۱۳۸۲.
۱۵. —؛ میزان شناخت؛ مشهد: طوس، ۱۳۸۱.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: اعلمی، ۱۳۹۰.
۱۷. طیب‌حسینی، سیدمحمود، عزت‌الله مولایی‌نیا و فریده پیشوایی؛ «تحلیل پیوند عقل‌گرایی و تفسیر ادبی؛ مطالعه موردی: تفسیر ابومسلم اصفهانی و زمخشری»، عقل و دین؛ ش ۲۱، پائیز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۷۷-۲۰۰.
۱۸. فخرالدین رازی، عبدالله؛ مفاتیح‌الغیب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۹. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی؛ فرهنگ‌نامه اصطلاحات فقهی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.
۲۰. مروارید، حسنعلی؛ تنبیهات حول المبدأ والمعاد؛ مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۱)؛ تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی؛ قم: مؤسسه آموزشی و



- پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹.
۲۲. ملکی میانجی، محمدباقر؛ *توحید الإمامیه*؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۳۵ق.
۲۳. —؛ *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۲۴. میر عبداللهی، سیدباقر و علی پورمحمدی؛ نگاهی به مکتب تفکیک (مجموعه مقالات: محمدرضا حکیمی، عقل خودبنیاد دینی؛ مکتب تفکیک در بوته نقد، صادق لاریجانی)؛ تهران: همشهری، ۱۳۸۴.
۲۵. هیئت نقد؛ *نسبت «عقل و وحی» از منظر فلسفه و مکتب تفکیک*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.