

:: بررسی نقدهای مکتب تفکیک به چیستی معرفت حقیقی نزد فلاسفه ::

محمد رضا بهاری¹

تاریخ وصول: 88/11/5

تاریخ تصویب: 89/12/5

چکیده

در این مقاله انتقادات مکتب تفکیک به علم حقیقی از دیدگاه فلاسفه و بخصوص حکمت متعالیه مورد ارزیابی قرار گرفته است. با ارائه نظرات فلاسفه و مکتب تفکیک پیرامون معرفت حقیقی، در ادامه نشان داده شده، این دو دیدگاه در برخی از موارد، مثل تفاوت علم حقیقی با علوم مرسوم، عدم دخالت حواس ظاهر و عقل مألوف در فرآیند تحصیل آن و نورانیت و تجرد آن، دارای نقاط مشترکی هستند. اما به رغم ادعای مکتب تفکیک بر حضوری نبودن علم حقیقی، نظر حکمت متعالیه در حضوری بودن با توجه به دلایل عقلی و نقلی مورد تایید قرار می گیرد. از طرف دیگر برای نظر مکتب تفکیک در اعتقاد به وجدان نور علم و عقل توسط نفس، هیچگونه محمل عقلی یا نقلی تصویر نمی گردد. اما در قرائت های جدید مکتب تفکیک چرخش های مبنایی دیده می شود که به نظر می رسد این جریان را به پختگی نزدیک نماید.

واژگان کلیدی:

علم حقیقی، عقل نوری، نشأت ثانی، حضور علم، مکتب تفکیک، وجدان علم

1- استادیار حوزه دانشگاه



چستی معرفت حقیقی نزد فلاسفه

فلاسفه بار افکار خویش را با تمام رکون بر پشت عقل نهاده اند گویا مرکبی راهوارتر از آن نمی توان یافت. پیداست که در نظر ایشان، تمام شکوه معرفت حقیقی در جلوه معرفت عقلی است. اما مکاتب مختلف فلسفی از معرفت حقیقی عقلی، توصیفی متفاوت دارند. مشاء، اشراق و حکمت متعالیه که عمده ترین ایشانند از رویه واحد، برخوردار نیستند. در نظر فلاسفه مشاء جنبه های استدلالی، شأنی ناب دارد، چرا که معروف است ایشان ماهیت را اصیل می دانند نه وجود را، و از طرف دیگر بر ارتباط معرفت حقیقی با تلاش عقل و نفس انسان، تاکید بیشتری دارند. (ابن سینا، اشارات، ج 3، ص 298) واضح است که ایشان نقش عقل را با دادن چنین مقامی برای درک معرفت حقیقی، نقشی تمام می دانند. اندیشه-های مشاء یک پارچه استدلالی و برهانی است و عناصر عاطفی و شهودی نقش تعیین کننده ای ندارند، در بررسی شخصیت ابن سینا، به لطافت ها و ظرافت های ذوقی نیز برمی خوریم، می توان نمود آن را در مقامات العارفین دید. اما در نظر او نیل به عقل مستفاد آخرین کرانه جولان نفس و قوه عقلانی او محسوب می شود، و صد البته که نقش قیاس منطقی از ابتدای سیر عقلی تا پیوند با عقل فعال، نقشی تعیین کننده ای دارد. شیخ اشراق، از چنان لطافتی عرفانی برخوردار بود که هیچگاه استدلال های خشک مشاء نتوانست به تنهایی کام تشنه او را سیراب کند. او معرفت حقیقی را در عشق و عاشقی می دید - تاختن در وادی شهودی عشق کجا، و کور خرامیدن عقلی کجا- او با تمسک به حکمت خسروانی به تفسیر حقایق و آموزه های دین پرداخت و در این مسیر عقل را به شهود کشاند یعنی از آخر کار ابن سینا شروع نمود و طرح نو در انداخت. او حافظ قرآن بود و به قرآن عشق می ورزید. اگر از فارابی تا سهرودی سیر معرفتی را نیک بنگریم به یک تکامل تدریجی برمی خوریم، نقطه شروع آن فارابی بود و سهرودی آن را به بالندگی رساند. فارابی به پیروی از مشاء معروف است که ارسطو را عقل کل می پنداشت و برای همین به خود اجازه نمی داد که از او فراتر رود، برای همین او را معلم ثانی نام نهادند. اما با این حال آثار لطافت های ذوقی او و نیز استشهاد او به قرآن ولو یک بار در فصوص الحکم نطفه شروعی شد برای این که ابن سینا مقامات العارفین بنگارد، و ابن عربی ذوقیات عرفان خویش را با تأسی از معلم ثانی فصوص الحکم بنامد. باید به او تبریک گفت چرا که آرزویش را ابن سینا پرورش داد، شیخ اشراق به ثمر رساند و در درخششی نو ملاصدرا به کمال رساند.

البته روش ملاصدرا در نیل به معرفت حقیقی با آنچه سهرودی بر مبنای نور و حکمت خسروانی بنا نهاد تفاوت داشت، ملاصدرا در تاویل¹ آیات قرآن و روایات اصالت را به وجود داد و حکمت یونانی را به خدمت گرفت. اما در نظر این دو حکیم، هستی شأنی الهی دارد، در نتیجه علم و ادراک انسانی نیز منشأ الهی دارد. (سهرودی، ص 56) این بدان معنی بود که نیل به معرفت حقیقی بی لطف حق میسر نمی شود، حال آنکه نزد فلاسفه مشاء جنبه های استدلالی و عقلی کافی بود تا انسان را از معرفت حقیقی برخوردار نماید. و چون معرفت امری کاملاً ذهنی است جنبه ذوقی و الاهی علم منتفی می نماید.

ملاصدرا علم به حقیقت وجود را به دو صورت امکان پذیر می داند:

1- منظور ملاصدرا از تاویل گذر از ظاهر آیات و روایات و نیل به حقایق و لب لباب آن است که همان پیوستن به معرفت حقیقی است.



«فالعالم بها (حقیقه الوجود) اما ان یکون بالمشاهده الحضوریه او بالاستدلال علیها بآثارها و لوازمها، فلا تُعرف بها الا معرفه ضعیفه» (ملاصدرا، اسفار، ج 1، ص 53)

(پس علم به آن یا از طریق مشاهده حضوری است یا بواسطه استدلال کردن بر آن از طریق آثار و لوازمش ولی از طریق اخیر، فقط معرفت ضعیفی حاصل می‌شود).

منشأ اختلاف آراء در مورد دو علم حضوری و حصولی بنحوی که ملاصدرا نیز به آن توجه کرده این است که چه چیزی مورد تعلق علم انسان یعنی معلوم وی واقع می‌شود ماهیت یا وجود. اگر ماهیت باشد آن علم حصولی خوانده شده ولی اگر وجود باشد آن علم حضوری است. بعبارت دیگر، می‌توان گفت: هر جا که معلوم انسان ماهیت باشد علم وی، علم حصولی محسوب می‌شود ولی آنجا که معلوم آدمی چیزی جز وجود نباشد علم وی نیز علم حضوری خواهد بود.

ملاصدرا در پی اثبات علم حضوری و با نشان دادن اینکه علم، ماهیت یا عرض یا کیف نفسانی نیست و بلکه وجود است، نظریه دیگری در معرفت‌شناسی خویش می‌رسد و آن نظریه مشهور اتحاد عاقل و معقول است.

ملاصدرا در اینباره در اسفار در فصل وجود ذهنی ابتدا هم‌داستان با فلاسفه مشاء که علم و ادراک را از سنخ ماهیت و یک کیف نفسانی می‌دانند، متناسب با بحث، حقیقت علم را تا مرحله یک ماهیت عرضی یعنی بمقوله کیف تنزل می‌دهد، ولی نظر اصلی و اعتقاد راسخ خویش را در اسفار در جایی که مبحث علم را مستقلاً مطرح ساخته عنوان کرده و همان را بسط می‌دهد. او معتقد است که حقیقت علم چیزی جز هستی نیست و می‌گوید:

«العالم لیس أمرا سلبیا کالتجرّد عن المادّه و لااضافیا بل وجودا و لا کلّ وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوه و لا کلّ وجود بالفعل بل وجودا خالصا غیر مشوب بالعدم، و بقدر خلوصه عن شوب العدم یکون شدّه کونه علما». (همان، ج 3، ص 297)

(علم امری سلبی مانند تجرّد از ماده نیست چنانکه امری اضافی هم نیست بلکه امری وجودی است. آنهم نه هر وجودی بلکه وجود بالفعل نه وجود بالقوه، آنهم نه هر وجود بالفعل، بلکه وجود بالفعل خالص غیر آمیخته بعدم. و علم هر اندازه که از آمیخته بودن به نیستی و عدم، پاک و پیراسته باشد بهمان اندازه علم‌تر است).

چنانکه در این عبارت مشاهده می‌شود ملاصدرا حقیقت علم، را نه یک امر سلبی بمعنای پاک بودن از ماده و نه یک امر اضافی می‌داند. برای او حقیقت علم حضور همه هویت معلوم نزد عالم است. و حتی از فحوای سخنان ملاصدرا می‌توان چنین استنتاج کرد که علم حصولی نیز سرانجام بعلم حضوری باز می‌گردد. بعبارت دیگر وی قائل است که اگر علم حضوری وجود نداشته باشد علم حصولی نیز به هیچوجه اعتبار نخواهد داشت. حصول تابع حضور است.

ملاصدرا معتقد بود، علم به حق و حقیقت از طریق حواس یا عقل حاصل نمی‌شود، حواس اگرچه به وجهی مورد احتیاج است ولی به وجهی حجاب راه است. حاجت نفس بدین حواس به جهت آن است که وی در اول کون، بغایت ناقص و بالقوه است و خالی از جمیع علوم است و این حواس به جای لوح مکتب طفولیت وی‌اند(ملاصدرا، رساله سه اصل، ص 56)، زیرا که بدین‌ها نقوش و صور موجودات را ادراک می‌کند. «و چه جای حواس که عقل نیز تا به نور عشق منور نگردد، راه به مطلوب



ملاصدرا مبنای نظر متفاوت خود را در علم النفس بسیار جدیدی پایه گذاری نمود؛ معتقد بود غیر از این چشم و گوش جسمانی که انسان بدان، چیزها را می‌بیند و می‌شنود و عاریتی است و قوامش به این بدن است که در خاک می‌ریزد و می‌پوسد. انسان دارای چشم و گوش حقیقی است که نتیجه نور معرفت است و از لوازم حیات نشأت ثانی است. با این چشم و گوش است که چیزها را حقیقتاً می‌بیند و می‌شنود. (همان، ص 49 – 39)

در نظر او علم حقیقی نور است و همچنان که به نور آفتاب صورت‌هایی که در آفاق است منکشف می‌گردد، به نور علم هم جمیع حقایق عالم منکشف می‌گردد. ایشان معتقد است، مراد از این علم، علم نفس است که کلید همه علم‌هاست؛ در واقع «آنکه معرفت نفس ندارد نفسش وجود ندارد زیرا وجود نفس عین نور و حضور و شعور است» (همان، ص 47). پس علم به حقایق عالم و علم نفس یکی است. یعنی عقل همان نفس بوده و نور است و عین حضور و شعور می‌باشد، علم نیز عین نفس است و نور بوده و عین حضور و شعور است. در تبیین این مطلب می‌توان گفت که وجود شناسی علم و معرفت شناسی آن در این نظر یکی است، و تفاوت آنها حیثیتی است نه حقیقی.

ملاصدرا، بین علم و عمل ارتباط دو طرفه برقرار می‌داند از یک طرف، عمل الهی و سلوک سالک که به تصفیه دل می‌انجامد باعث ایجاد علم حقیقی می‌گردد و از طرف دیگر علم حقیقی، علم الهی ایجاد می‌کند، یعنی هر مرتبه از یکی، مرتبه بالاتری از دیگری ایجاد می‌کند. به این ترتیب سالک و طالب حقیقت در درجات وجودی مرتبه به مرتبه بالاتر می‌رود، یعنی بالا رفتن در مراتب وجود و سیر کمالی جز به مدد علم و عمل توأماً امکان پذیر نیست.

«از حالت ظلمانی خلاصی یافتن و به مقام رفیع رسیدن جز به نور علم و قوت عمل میسر نیست و غرض از عمل، تصفیه باطن و تطهیر قلب است، و غرض از علم تنویر و تکمیل و تصویر وی است به صور حقایق و آن علمی که آن مقصود اصلی و کمال حقیقت است و موجب قرب حق تعالی است، علم الهی و علم مکاشفات است نه معاملات. فایده عمل، تصفیه و تهذیب ظاهر و باطن است و فایده تهذیب باطن، حصول صور علوم حقیقیه» (همان، ص 97 – 96).

در نزد ملاصدرا علم حقیقی، علم مکاشفه است که همواره مطلوب لذاته می‌باشد و در آن ارتسام نفس به صور حقایق و تجلی حق به اسماء و صفات خود در نفس، مقصود اصلی است و این علم، علمی است که فقط اهل الله و خواص حق می‌توانند به درک و دریافت آن نایل شوند؛ در حالی که علم معامله مطلوبیت ذاتی ندارد و همواره برای عمل مورد توجه قرار می‌گیرد. غایت و غرض از علم معامله، انجام عمل است و غایت و غرض از عمل نیز جز صفای ضمیر و سلامت باطن از انواع تعلقات نیست که یک امر سلبی و عدمی است، و امر عدمی مقصود بالاصاله نیست (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص 25)

در نزد ملاصدرا، حق و حقیقت به معنای قضیه مطابق با واقع نیست، بلکه حق مساوی با هستی مطلق (وجود بما هو موجود) است: «و اما الحق فقد یعنی به الوجود فی الاعیان مطلقاً» (همان، اسفار، ج 1، ص 89)

ملاصدرا بعنوان یک فیلسوف مسلمان معتقد بود، ایمان بدون معرفت حقیقی به نجات نمی‌رساند. او قائل به یک ارتباط دو



طرفه بین معرفت حقیقی، و ایمان حقیقی بود یعنی در نظر ایشان ثمر معرفت حقیقی ایمان حقیقی، و ایمان حقیقی، معرفت حقیقی به بار می دهد. منظور وی از معرفت حقیقی معرفتی قلبی است که نتیجه عقل شهودی می باشد و منجر به ایمان حقیقی می گردد،

نکته بسیار مهمی که ملاصدرا به آن می پردازد این است که علم حقیقی، عین ایمان است به عبارت دیگر به نظر او مومن حقیقی کسی است که نه تنها آشنا به حقیقت نفس خویش است بلکه آشنا به هستی است.

«چون دانستی که روشنی آن نشئه به معرفت دل و نور و یقین است، پس هر مؤمنی به قدر نور ایمان و عرفانش آن راه را بیند تا آنگاه که به مقصود اصلی رسد. کس باشد که دلش به نور یقین چون آفتاب باشد و بر همه عالم تابد و کس باشد که همین پیش پای خود بیند و بس. همچنان که منکشف می شود به نور آفتاب صورتها که در آفاق است و از نور چراغ منکشف نمی شود الا به قدر زاویه تنگی ازین خانها، همچنین به نور علم و ایمان عارفین به حق جمیع عالم ملکوت و هر چه در آفاق آن عالم است با سعت وی منکشف می گردد» (ملاصدرا، رساله سه اصل، ص 56)

او به متکلمان و ظاهرپرستان می تازد و نظر آنها را در مورد علم حقیقی غرور شیطانی و تسویلات نفسانی می داند: «از جمله نتایج غرور شیطانی و تسویلات نفسانی آن است که اکثر متکلمان و ظاهرپرستان می خواهند بدین عقل مزخرف و نقل منحرف حق را دریابند و در اسماء و صفات الهی سخن گویند... از راه حواس... و بی متابعت مسلک اهل ریاضت و اصحاب قلوب احکام الهی را به نقل و قیاس ثابت کنند... ندانسته اند که این علوم جز به تصفیه باطن... و تجرید از رسوم و عادت خلق میسر نمی شود. بی پیروی اهل دل در متابعت انبیاء و اولیاء علیهم السلام و اقتباس نور معرفت از مشکوه ابواب خاتم نبوت و خاتم ولایت ذره ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی تابد... اکثر متکلمان و ارباب رسوم اعتماد بر مجرد سماع و روایت نهاده، از راه بدر می افتند و می خواهند که تصحیح احکام الهی بی نور عرفان از راه حواسی که مثار غلط و التباس است، کنند و هر سالکی را که مخالف طور عقل ظاهرین خود دریافتند منکر وی می شوند» (همان، ص 54)

او علاوه بر رد دیدگاه متکلمان و ظاهر پرستان به فلاسفه نیز می تازد و معتقد است علم حقیقی از تیررس مباحثه و فکر ایشان نیز بیرون است:

«لیس أيضاً هو مجرد البحث كما هو دأب أهل النظر و غايه أصحاب المباحثه و الفكر. فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمره نور يقذيف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس و الطهاره و خلوصه بالمجاهده عن الجهل و الاخلاق الذميمة و حب الرئاسه و الإخلاق إلى الأرض و الركون إلى زخارف الأجساد.» (همان، اسفار، ج 1، ص 11)

از آنچه تاکنون از نظرات ملاصدرا در باب علم حقیقی بیان شد می توان چنین نتیجه گرفت:

1. علم حقیقی نور است؛ 2. این علم، مجرد است؛ 3. خداوند دهنده آن می باشد؛ 4. این علم نوعی یقین است؛ 5. سنخ این علم با علوم مرسوم متفاوت است. 6. علم، عقل و نفس در این نظرگاه یکی است.



ویژگی‌های عقل عبارت است از:

1. نور بودن حقیقت عقل؛ 2. مجرد بودن نور عقل. 3. وحدت عقل با نفس

انتقاد مکتب تفکیک

قبل از ورود به بحث لازم است تاریخچه این مکتب مختصر بیان شود. میرزا مهدی غروی اصفهانی (ره) (1303-1365ق) از شاگردان مرحوم نائینی (ره) بود و در محضر بزرگانی چون آقا ضیاء عراقی و محمد کاظم یزدی و سید اسماعیل خوئی قدس الله اسرارهم تلمذ نموده است. در عرفان نیز از محضر شیخ محمد بهاری همدانی (ره) و سید علی قاضی (ره) بهره برده است. بعدها در اثر تحولات روحی که برایش به وجود آمد، به نقد و بررسی مبانی فلسفی و عرفانی روی آورد (حکیمی، مکتب تفکیک، ص 231) عمده آثار ایشان «تقریرات» و «ابواب الهدی» است.

میرزا مهدی اصفهانی حدود سال 1340 (ه ش) فقیه صاحب کرسی تدریس در مشهد، از معارفی سخن به میان آورد که در نظر وی هم به لحاظ وجود شناسی و هم به لحاظ معرفت شناسی تفاوت بنیادین با معرفت شناسی های مرسوم داشت. او معتقد بود مکتب جدیدش ناب ترین معرفت اسلامی را بدست می‌دهد. او در آثارش چون ابواب الهدی از این معارف به معارف الهی یاد می‌نماید و دیگر معارف را معارف بشری می‌نامد. وی معتقد بود دین اسلام برای ارائه معارف جدیدی آماده و اگر می‌خواست معارف فلسفی و عرفانی را تایید کند با وجود در دست بودن چنین معارفی، تایید می‌نمود و حال آن که تایید نموده است. عدم تایید اسلام نشانه قبول نداشتن است. اسلام آمد تا معارف جدیدی را به بشر برساند و بنیاد معارف بشری را، و هر آنچه از او متولد می‌شود تا روز قیامت، برکند. او بارها در آثار خود، از تباین کلی میان معارف بشری و معارف وحیانی سخن گفته است. از جمله اینکه در ابواب الهدی چنین می‌گوید:

هیچ نقطه مشترکی بین علوم بشری و علوم الهی در شیئی از اشیاء نیست.¹

دین با تمام قواعد فلسفی در تضاد است.²

او در تباین بین معارف الهی و معارف فلسفی و بشری حدود این تباین و موضوعات آن را چنین بیان می‌کند که، معارف قرآن در مورد معرفت به مبدأ و معاد و الهیات و طبیعیات و معارف آفاق و انفس و دنیا و آخرت با معارف بشری مباین است.³ او معتقد است اگر به کتاب و سنت و آنچه ایشان در باب عوالم جسمیه و بخصوص بهشت و جهنم مراجعه کنی، می‌بینی هر چه در شریعت آمده با همه قوائد فلسفی مناقض است.⁴

این نظرات حوزه مشهد را تحت تاثیر خود قرار داد، عالمان بزرگی چون سید موسی رزآبادی قزوینی (1294-1386ق)، علی

1- لاجم بین العلوم البشریه و العلوم الالهیه فی شیء من الاشیاء (میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ص 6)، همچنین ر. ک: همان، ص 12.

2- لتری مناقضه کل ما جاء به الشریعه مع جمیع قواعد الفلسفه، (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ص 178)، همچنین ر. ک: همان، ص 180.

3- فبعد ما ظهر مباینه معارف القرآن فی مبدئه و معاده و الهیاته و طبیعیاته و معارف آفاقه و انفسه و دنیاه و آخرته من المعارف البشر (میرزا مهدی اصفهانی، معارف القرآن، ج 3، ص 860).

همچنین ر. ک: معرفه العوالم، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره 8472، ص 1.

4- لو راجعت الكتاب و السنه و ما ذکراه فی ابواب العوالم الجسمیه و لاسیما الجنه والنار، لتری مناقضه کل ما جاء به الشریعه مع جمیع القواعد الفلسفیه، (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ص 178).



اکبر الهیان تنکابنی (1305-1380ق)، شیخ مجتبی قزوینی (1318-1386ق)، شیخ هاشم قزوینی (1270-1339ق)، شیخ محمد باقر ملکی آن را تایید و پیروی نمودند. این عالمان بشدت به روش معرفتی ملاصدرا شیرازی می تازند و به هیچ روی نظرات وی را قبول نمی نمایند. اما در گذر تاریخ کوتاه این نحله چرخش نظری دیده می شود برای نمونه، آنچه را موسس این معارف بشدت بر آن تاکید می نمود که همه معارف بشری با معارف دینی قلع و قمع می شود در نظرات جدید که توسط شاگردان معاصر این مکتب یعنی استاد محمد رضا حکیمی و آیت الله سیدان با نرمی بیان می شود. ابتدا استاد حکیمی نام این جریان را بر اساس افکار جدید خود مکتب تفکیک نهاد که شایسته بود با توجه به تاکید میرزا مهدی بر معارف الاهی مکتب معارف الاهی نامیده شود. او در کتاب خود به نام مکتب تفکیک، بیان نمود که ما مخالف فلسفه و عرفان نیستیم بلکه مخالف خط روشی این علوم با معارف اسلامی و قرآنی هستیم او معتقد است که وقتی قرآن روی تعقل تاکید می کند نمی تواند برای تعقل روشی نداشته باشد.

آنچه در یک جمع بندی می توان بین متقدمین و متاخرین این مکتب بیان نمود این است که عدم امکان انطباق و هماهنگی میان قرآن، عرفان و برهان، پایه نظریه میرزا مهدی و شاگردان او محسوب می شود.

هم اکنون این روش فکری دارای طرفدارانی البته در اقلیت می باشد و گفته می شود در بین طلاب قم نیز برخی از آن طرفداری می کنند.

اصحاب میرزا مهدی اصفهانی، تعقل فلسفی، و کشف عرفانی و نظریه تلفیقی ملاصدرا را دارای هیچ بهره ای از حقیقت نمی دانند و معتقدند که دین اسلام آمد تا با معارف جدید؛ ریشه معارف بشری را برچیند و به جای آن معارف الاهی که همان معارف حقیقی است جایگزین نماید. میرزا مهدی معتقد است دین برای قلع و قمع و ابطال همه معارف بشری آمده است (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ص 10-7)، و هیچ نقطه مشترکی بین علوم بشری و علوم الاهی نیست (همان، 12). ایشان منشأ معارف فلسفی را عقل فیلسوف و منشأ معارف کشفی و عرفانی را نفس عارف می دانند، و با ارائه تفسیر جدیدی از نفس انسان چنین معارفی را صرفاً بشری دانسته اند. میرزا مهدی اصفهانی، در مقدمه کتاب ابواب الهدی تصریح می کند که درک معرفت حقیقی منوط به شناخت جدیدی از نفس است، که با استمداد از معارف وحیانی به دست می آید. (همان، ص 7) آنها علت اشتباه فلاسفه و عرفا در تاکید و رکون به معارف فلسفی و عرفانی را اشتباه در تشخیص حقیقت عقل و نفس دانسته اند. آنها معتقدند روح حامل و واجد نوری است که خارج از ذات می باشد و روح این نور را به اذن الله واجد می شود و گاهی فاقد آن می گردد و منشأ اشتباه قول به تجرد، همین نوری است که آن را می یابد و خارج از حقیقت انسان است که توهم به خود روح شده است. این در حالی است که از نظر ایشان نفس آدمی، تاریکی و جهل محض است و در هر مرتبه ای که باشد فاقد نور علم و عقل خواهد بود. نفس انسان در جریان ادراک محسوسات و معقولات، حتی در علم حضوری به خودش، زمانی عالم و عاقل می شود که با نور علم و عقل که از حقایق مجردند ارتباط می یابد بدون آن که نفس داخل عقل شود یا عقل به مراتب نفس تنزل نماید. «ان الانسان من مبدا خلقته الی منتهی ما یصل الید من الکمال، باق علی مادیته و جسمانیته» (میرزا حسنعلی مروارید، ص 240)



اگر چه نفس فی حد ذاته از آن رو که ماده و جسم است، دارای هیچ ادراک و شعوری نیست اما وقتی واجد عقل می‌گردد آن‌گاه به توسط عقل، مدرک می‌گردد. و به بیان دیگر همه کمالات نفس از جمله علم، شعور، ادراک، مشیت و... در واقع از آن عقلند، و نفس بواسطه برخورداری از عقل، عالم و عاقل می‌گردد. (میرزامهدی اصفهانی، تقریرات، ص 10,7) و به تعبیر صاحب «تنبیها ت حول المبدأ و المعاد»: «ان صیوره الانسان عالما و عاقلا بوجودانه لهذه الحقیقه النوریه [ای العقل]»... «من دون تداخل بینه و بینهما فی حقیقتهما» (مروارید، ص 20)

در کتاب توحید الامامیه آمده است.

العلم نور مجرد خارج عن حقیقه النفس - كالعقل - یفیضه تعالی علی عباده فتجدونه علی اختلاف وجدانهم. (ملکی میانجی، ص 14)

علم همانند عقل، نوری مجرد از ماده و خارج از حقیقت انسان است که خدا بر بندگانش افزایه می‌کند و آن‌ها به اندازه استعدادشان واجد آن نور می‌شوند.

در وصف عقل نیز آورده‌اند:

العقل فی الكتاب و السنه هو النور الصریح الذی افاضه الله سبحانه علی الارواح. و بالعقل یعرف ایضا استحاله اتحاده مع ما یعقل و به یعلم استحاله تنزل العقل فی مرتبه المعقولات و ان یكون العقل محکوما باحكامها و موصوفا بصفاتھا لمكان البینوته الذاتیه بینهما. (همان، ص 21)

عقل در کتاب و سنت همان نور صریح است که خداوند سبحان بر ارواح بشری افزایه می‌کند و به وسیله همین عقل معلوم می‌شود که اتحاد نفس با عقل و تنزل عقل در مرتبه معقولات ذهنی محال است و عقل احکام و ویژگی‌های نفس را ندارد؛ زیرا بین نفس و عقل، مغایرت ذاتی وجود دارد.

در جای دیگری در بیان وجوه فرق بین علم حقیقی و اصطلاحی آمده است:

1. علم در کتاب و سنت، نور مجرد و خارج از حقیقت انسان است و از آن‌جا که روح جسم لطیف، و ذاتاً ظلمانی است، از سوی خداوند به آن علم و عقل افزایه می‌شود...؛ اما در اصطلاح فلسفی، علم کیفیتی نفسانی و حالتی از حالات روح مجرد یا متحد با آن است بنا به اختلافی که وجود دارد.

2. صورت علمی حاصل در نفس، در علم اصطلاحی، برای نفس معلوم است. همچنین نفس هم برای خودش معلوم است؛ اما در علم حقیقی محال است که علم یا صورت علمی برای نفس معلوم شود؛ زیرا علم ذاتاً نور و ظاهر است.

3. علم اصطلاحی، گاهی جهل مرکب است و واقع را کشف نمی‌کند به‌خلاف علم حقیقی که چون ظهورش ذاتی است، خطا در آن معقول نیست. (همان، ص 18)

اصحاب مکتب تفکیک معتقدند: علم و معرفت در علوم الهی از سنخ معرفت شیء به خود شیء است، بدون استفاده از مفهومات و معلومات، و همه علوم به وسیله این نوع علم معلوم می‌شوند. با خود این علم معلوم می‌شود که حیثیت ذاتی آن کشف و ظهور



است، به همین دلیل، حیثیت ذاتی آن با ریب و شک مناقض است. (صفهانی، معارف القرآن، ص 4) این گروه علم و عقل را قائم بالذات می‌دانند، از این رو چنین می‌پندارند که خطا در حکم علم و عقل ممکن نیست؛ بنابراین خطاهای علمی و عقلی به جهت قطع ارتباط نفس با آن حقایق نورانی است که گاهی بر اثر گناه یا بیماری حاصل می‌شود و مطابقت علم ذاتی است. در کتاب تنبیهات حول المبدأ و المعاد نیز چنین آمده است:

إن حقیقه‌العقل الذی به تدرك المعقولات و حقیقه‌العلم الذی به تدرك المعلومات و به یحتج الكتاب و السنه اجنبی عن ذلك كله و عن حقیقه‌الانسان المعبر عنها بلفاظ «أنا» و عن المراتب المذكوره لها بل هوالنور المتعالی عن ذلك كله و النفس و جمیع قوائها بجمیع مراتبها مظلمه محضه فی ذاتها و فاقدہ بذاتها لتلك الحقیقه‌النوریه و صیوروتها عالما عاقلا انما هی بوجدانها لتلك الحقیقه‌بما للوجدان من المراتب من غیر ان تدخل النفس فی حاله من الحالات فی صقع تلك الحقیقه‌النوریه و تنزل تلك الحقیقه‌و تصیر من مراتب النفس. (مروارید، ص 11)

حقیقت عقل که با آن، معقولات درک می‌شوند و حقیقت علم که با آن، معلومات ادراک می‌شوند و کتاب و سنت به آن احتجاج کرده‌اند با آن چه حکیمان گفته‌اند مغایر است و با حقیقت آدمی که از آن به «من» تعبیر شده و با مراتب نفس نیز مغایرت دارد؛ زیرا حقیقت علم و عقل، نوری جدای از نفس و مراتب آن است و نفس با تمام استعدادها و مراتب وجودی‌اش ذاتاً، تاریکی محض و فاقد نور علم و عقل، است به اندازه‌ای که نور علم و عقل را می‌یابد، عالم و عاقل می‌شود و در این هنگام نیز نه نفس داخل آن حقیقت نوری می‌شود و نه آن حقیقت تنزل می‌یابد و از مراتب نفس می‌شود.

در جای دیگر پس از ذکر احادیث در بیان حقیقت علم و احکام آن می‌نویسد:

ففی هذه‌الروایات عرفوا العقل بانه من نور و انه نور و ان مثله فی القلب كمثل السراج فی وسط البیت و انه خلق من العلم و انه قائم بالعلم ثم عرفوا العلم بانه نور كما فی روایه‌عنوان‌البصری: لیس العلم بالتعلم انما العلم و هو نور یقع فی قلب من یرید ان یهدیه و یظهر منها ان العقل و كذلك العلم حقیقه‌نوریه مغایره للقلب و لحقیقه‌النفس الانسانیه المشارلیها بلفظ أنا. (همان، ص 13)

در این روایات، عقل نور یا حقیقتی از سنخ نور معرفی، و رابطه‌اش با قلب (نفس) به چراغی که وسط اتاق قرار دارد، تشبیه شده است و به حقیقتی تعریف شده که از علم و قائم به علم است و در تعریف علم آمده: علم نور است؛ چنان که در روایت عنوان بصری است که علم به آموزش نیست؛ بلکه علم نوری است که خداوند در هر دلی که بخواهد او را هدایت کند، می‌افکند؛ پس، از مجموعه روایات استفاده می‌شود که عقل و علم حقایقی نورانی هستند که با قلب و حقیقت نفس که با «من» به آن اشاره می‌شود، مغایرت دارد.

به هر حال، نفس بشر، حقیقتی غیرمجرد و ماده‌ای لطیف و فاقد هر گونه کمال علمی و عقلی است و به واسطه نور علم و عقل که حقیقتی مجرد است، از تاریکی جهل بیرون می‌آید و اشیا و حقایق را کشف می‌کند و این کشف و معرفت نیز به واسطه کوشش فکری و تعلیم و تعلم صورت نمی‌گیرد؛ بلکه عادت و سنت الهی بر آن است که به دنبال فکر و نظر، علم و عقل به



نفس افاضه می‌شوند تا محسوسات و معقولات را مشاهده کند و هیچ‌گاه نفس، عین آن حقایق و کمالات نمی‌شود؛ بلکه حامل آن‌ها بدون اتحاد یا تداخل می‌شود. میرزا مهدی در تقریرات در جواب این که اگر علم و عقل با نفس مغایرت داشته باشد پس آنگاه ملاک ثواب و عقاب از بین می‌رود می‌گوید:

علم و معرفت و «عقل نوری»، تذکر و تنبیه آن چیزی است که انسان آنها را در عالم ذر مشاهده کرده و «بلی» گفته بود. تذکر و تنبیه (هدایت الهی بشر) از دو طریق است: یکی توسط عقل که خوبی‌ها و بدی‌ها بی‌چون خوبی‌ عدل و بدی ظلم را می‌فهمد. این امری تکوینی است که از طرف خداوند به بندگانش افاضه می‌شود. دوم از طریق ارسال رسل است. (اصفهانی، تقریرات، ص 22) وظیفه و تکلیف انسان بعد از این هدایت است که قبول حق کند یا نه؟ این فعل اوست و در اختیار خود اوست که بر اساس گزینش، سزاوار عقاب و ثواب شود.

خلاصه آنچه که تا کنون در باب علم و عقل از ایشان گفته شد، این است که منظور از علم در علوم الهی، نور مجرد، بسیط، ظاهر بذاته و مظهر غیر، خارج از حقیقت انسان و موجود عینی مستقل خارجی است که خداوند به لطف خود و از باب سنت جاریه‌ای خود به ارواح بشری افاضه می‌کند و انسان با بهره‌مند شدن از این نور، عالم و دارای درک می‌شود. ویژگی‌های این علم عبارت است از:

1. نور بودن حقیقت علم؛ 2. نور مجرد بودن علم؛ 3. مصونیت علم حقیقی از خطا؛ 4. حجیت ذاتی علم حقیقی؛ 5. مستقل بودن علم؛ 6. خداوند، دهنده‌ی علم؛ 7. علم بدون معلوم؛ 8. علم واجب؛ 9. مغایرت علم با عالم؛ 10. مغایرت علم با معلوم. و خلاصه مطالب فوق در مورد عقل این است که، عقل عبارت است از «نور مجرد بسیط، ظاهر بالذات و مظهر غیر و خارج از ذات (نفس) انسان و موجود مستقل خارجی» که خداوند به فضلش به هر که بخواهد افاضه می‌کند. ویژگی‌های عقل عبارت است از:

1. نور بودن حقیقت عقل؛ 2. مجرد بودن نور عقل؛ 3. عقل نوری خارجی؛ 4. حجیت ذاتی عقل؛ 5. مغایرت عقل با معقول.

بررسی نظرات مکتب تفکیک

نظر اول: معرفت حقیقی از سنخ علوم فلاسفه نیست

هر دو مکتب در این نظر مشترک هستند، با توجه به نظر ملاصدرا و مکتب تفکیک مراد از معرفت حقیقی نه علمی است که فلاسفه می‌گویند و نه متکلمین. «مراد از این علم نه علم نیست که آن را فلاسفه گویند. (ملاصدرا، رساله سه اصل، ص 6) از این علم فلاسفه (که مراد او مشائیان است) و متکلمین بویی نبرده‌اند. (همان، ص 7) لذا در صدد مذمت و انکار حکمای بحق برآمده‌اند.»



نظر دوم: علم حقیقی نور مجرد است

این نظر نیز از موارد اشتراک دو دیدگاه است، طبق نظر هر دو دیدگاه علم حقیقی نور مجرد است. مکتب تفکیک؛ «العلم نور مجرد (ملکی میانجی، ص 14)». ملاصدرا؛ «علم حقیقی نور است (ملاصدرا، رساله سه اصل، ص 6). همچنانکه منکشف می‌شود بنور آفتاب صورتها که در آفاق است... همچنین بنور علم و ایمان عارفین بحق جمیع حقایق عالم منکشف می‌گردد. (همان، ص 44)»

نظر سوم: حواس و عقل بشری در دریافت معرفت حقیقی دخلی ندارند.

نقش عقل مالوف در معرفت یابی نکته دیگری است که دو دیدگاه دارای نقاط مشترکی در آن هستند، مکتب تفکیک عقل را خارج از ساحت وجودی انسان می‌داند از این رو ایشان حواس و عقل بشر را در معرفت یابی دخیل نمی‌دانستند، ملاصدرا نیز علم حقیقی را نقش معرفت یابانه حواس و عقل در نشئه اول نمی‌دانست، «حاجت نفس بدین حواس بجهت آن است که وی در اول کون بغایت ناقص و بالقوه است و خالی از جمع علوم است و این حواس بجای لوح مکتب طفولیت وی‌اند، زیرا که بدین‌ها نقوش و صور موجودات را ادراک می‌کند» (همان، ص 56). ولی اعتماد بر حواس اضمحلال چشم و گوش و ملال طبع آورد. (همان، ص 57) و چه جای حواس که عقل نیز تا به نور عشق منور نگردد، راه بمطلوب اصلی نمی‌برد. (همان، ص 58) البته ملاصدرا علم به حقیقت وجود را بطور کامل از ید عقل استدلالی خارج نمی‌داند هر چند چنین علمی را معرفت ضعیفی می‌داند:

فالعلم بها (حقیقه الوجود) اما ان یکون بالمشاهده الحضوریه او بالاستدلال علیها بآثارها و لوازمها فلا تُعرفَ بها إلا معرفه ضعیفه « (ملاصدرا، اسفار، ج 1، ص 53)

(پس علم به آن یا از طریق مشاهده حضوری است یا بواسطه استدلال کردن بر آن از طریق آثار و لوازمش ولی از طریق اخیر، فقط معرفت ضعیفی ادراک می‌شود).

نظر چهارم: علم حقیقی هیچگونه حضوری نزد نفس ندارد

نکته بسیار مهم که فارق نظرات مکتب تفکیک و حکمت متعالیه می‌باشد این است که ملاصدرا این علم را حضوری می‌دانست «این علم مانند علم حق به اشیاء، علمی حضوری است. (همان، ص 14)» ولی مکتب تفکیک هیچ گونه حضوری برای علم در پیشگاه نفس تا هر زمان که موجود باشد قائل نشدند «ان صیوره الانسان عالما و عاقلا بوجدانه لهذه الحقیقه النوریه [ای العقل]... «من دون تداخل بینه و بینهما فی حقیقتهما» (همان، ص 20)

بطور کلی می‌توان گفت اختلاف تمام مکاتب فکری برگشت به تحلیلی دارد که ایشان از انسان ارائه می‌دهد. وقتی ملاصدرا خبر کشف بسیاری از رموز تعقل را بیان می‌کند و مدعی می‌شود که علمای قبل از وی به چنین تحلیل و درکی نائل نشده



اند و ایشان نیز در پی ریاضت ها و توسل به حضرت معصومه علیها السلام این مسئله برایش منکشف گشته است با دقت در نظرات وی، این نکته مهم روشن می شود که توفیق حل مسائل تعقل، برگشت به تحلیل جدید از نفس و یک انسان شناسی جدیدی دارد.

میرزا مهدی اصفهانی نیز وقتی از معارف ناب خود سخن می گوید و با اعتقاد کامل هیچ نظری را جز نظر خود نمی پسندد به جهت انسان شناسی جدیدی است که ایشان ارائه می دهد و خود وی نیز در ابتدای کتاب ابواب الهدی معترف است که درک معارف جدید بدون توجه به انسان شناسی مورد نظر ایشان که با استمداد از معارف وحیانی به دست آمده، مقدور نیست (اصفهانی، مصباح الهدی، ص 7).

اختلاف اساسی این دو مکتب در نظرات وجود شناسی و معرفت شناسی معرفت، برگشت به انسان شناسی دارد. هر اختلاف در انسان شناسی منجر به نظرات کاملاً متباین و بعضاً متضاد در معرفت شناسی می شود. لذا برای هرگونه بحث و بررسی پیرامون این دو مکتب، باید از مبادی انسان شناسی آندو آغاز کرد و اساسی ترین اصول آنها را در عرصه انسان شناسی مورد بررسی قرار داد.

مهمترین اشکالی که مکتب تفکیک به فلاسفه می گیرد اشکال به تجرد نفس می باشد آنها نفس را مجرد نمی دانند، علت قول به تجرد فلاسفه را خطای ایشان در بارکردن حکم عقل و علم بر نفس است میرزا مهدی و اصحابش معتقدند قول به عالم و عاقل بودن نفس اشتباه است ایشان علت اشتباه فلاسفه و عرفا در تاکید و رکون به معارف فلسفی و عرفانی را اشتباه در تشخیص حقیقت عقل و نفس دانسته است. او و اصحابش معتقدند روح حامل و واجد نوری است که خارج از ذات می باشد و روح این نور را به اذن الله واجد می شود و گاهی فاقد آن می گردد و منشأ اشتباه قول به تجرد، همین نوری است که نفس آن را می یابد و خارج از حقیقت انسان است که توهم به خود روح شده است.

در باب مغایرت علم و عقل با نفس استدلال شده است:

1. انسان به بعضی امور حسی و عقلی علم ندارد؛ ولی بعد علم می یابد؛ پس معلوم می شود غیر از واقعیت کشف شده و غیر از نفس، حقیقت دیگری وجود دارد که به وسیله آن مجهولات کشف می شود و آن حقیقت، همان نور علم و عقل است.
2. انسان گاهی از خودش غافل می شود؛ در حالی که در حقیقت علم و کشف، غفلت معنا ندارد؛ پس عقل غیر از نفس است. صاحب بیان الفرقان بیان دیگری از استدلال فوق را با تکیه بر حالتهای نسیان و فراموشی، تقریر نموده، و بر آنست که انسان در حالت نسیان، و فراموشی دارای نفس است. اما در عین حال معروض نسیان است. اگر عقل عین نفس بود پس نمی بایست به انسان فراموشی دست دهد. زیرا برای عقل غفلت و فراموشی متصور نیست. (قزوینی، ج 3، ص 61-60)

ایشان در جای دیگر همین نظر را بیان می کند: غفلت، جهل و نسیان انسان در مورد نفس همه دلیل بر این مطلب هستند که حقیقت انسان را علم و عقل تشکیل نمی دهد و آنها مغایر با نفس انسانی هستند و از خارج بر انسان افاضه و ضمیمه می شوند.

(همان، ج 1، ص 60)



3. این که انسان در حال بیهوشی و خواب، نفس خود را درک نمی‌کند، معلوم می‌شود که نفس آدمی عین علم و عقل نیست.

(همان، ص 14)

بی شک، عقل، حقیقتی است مدرک و خصلت ذاتی‌اش آگاهی و ادراک است. به نحوی که عقل بدون ادراک و عقل غافل و غیر آگاه معنی ندارد. بنابراین اگر عقل عین نفس یا جزء آن باشد، و به بیان دیگر اگر عقل ذات نفس و یا ذاتی آن باشد، (و می‌دانیم که نفس نیز حقیقت وجود انسان است) در این صورت انسان نمی‌بایست هیچگاه غافل از خود باشد. حال آنکه می‌بینیم انسان مثلاً هنگام خواب از هستی و از ذات خود غافل است، در حالیکه انسان در حال خواب انسانیتش و نفسش باقی است. پس آشکار می‌شود که عقل نه عین نفس و نه جزء آنست. حاصل این استدلال آن است که نفس ظلمت و تاریکی است و عقل مدرک و شاعر است و تنها وقتی نفس آگاه می‌شود و به خود عالم می‌شود که واجد عقل باشد. و غفلت نفس از خود مبین آنست که در مواردی واجد عقل نیست. (اصفهانی، تقریرات، ص 82)

4. علاوه بر ادله عقلی فوق ایشان از ادله نقلی نیز بهره برده اند میرزا مهدی اصفهانی به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند؛ «الا و مثل العقل فی القلب (ای الروح) کمثل السراج فی وسط البیت» میرزا مهدی در تفسیر کلمه «القلب» می‌گوید منظور از قلب روح است. یعنی این عقل در قلب مثل چراغ در وسط خانه است نتیجه این که چراغ غیر از خانه است و فقط با آن روشن شده است نه این خانه چراغ باشد. و نیز به آیاتی از این دست تمسک می‌کنند که: «و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور» (همان، ص 87). به معنی که انسان قبل از آن خداوند به او نور عنایت کند هرگز هیچ نوری ندارد در واقع انسان هست اما نور ندارد پس معلوم می‌شود که انسان غیر از این نور است.

به هر حال، نفس بشر، حقیقتی غیرمجرد و ماده‌ای لطیف و فاقد هر گونه کمال علمی و عقلی است و به واسطه نور علم و عقل که حقیقتی مجرد است، از تاریکی جهل بیرون می‌آید و اشیا و حقایق را کشف می‌کند و این کشف و معرفت نیز به واسطه کوشش فکری و تعلیم و تعلم صورت نمی‌گیرد؛ بلکه عادت و سنت الهی بر آن است که به دنبال فکر و نظر، علم و عقل به نفس افاضه می‌شوند تا محسوسات و معقولات را مشاهده کند و هیچ‌گاه نفس، عین آن حقایق و کمالات نمی‌شود؛ بلکه حامل آن‌ها بدون اتحاد یا تداخل می‌شود.

العلم نور مجرد خارج عن حقیقه النفس - کالعقل - یفیضه تعالی علی عباده فتجدونه علی اختلاف وجدانهم. (ملکی میانجی،

توحید الامامیه، ص 14)

العقل فی الكتاب و السنه هو النور الصریح الذی افاضه الله سبحانه علی الارواح و بالعقل يعرف ایضا استحاله اتحاده مع ما یعقل و به یعلم استحاله تنزل العقل فی مرتبه المعقولات و ان یکون العقل محکوما باحکامها و موصوفا بصفتها لمکان البینونه الذاتیه بینهما. (همان، ص 21)

عقل در کتاب و سنت همان نور صریح است که خداوند سبحان بر ارواح بشری افاضه می‌کند و به‌وسیله همین عقل معلوم می‌شود که اتحاد نفس با عقل و تنزل عقل در مرتبه معقولات ذهنی محال است و عقل احکام و ویژگی‌های نفس را ندارد؛



زیرا بین نفس و عقل، مغایرت ذاتی وجود دارد.

نقد و بررسی

تمام ادله ایشان در این باب از جهت خدشه به مبانی ملاصدرا قابل نقد می باشد:

1. لازم است در نقد دلیل اول دقت شود، این که نفس در یک زمان عالم نبوده بعد عالم شده است امری نیست که فلاسفه با آن مخالفت نمایند بلکه از نظر ملاصدرا نفس با طی مراحل به مرحله ای می رسد که با فیض قادر مطلق خالق صور علمی می شود که قبلاً نبوده است و این صور با نفس متحد می باشد.

2. در مقام نقد دلیل دوم باید خاطر نشان کرد که حالات فراموشی و نسیان، دلالت بر نفی ادراک و شعور از انسان ندارند. چرا که، وقتی شخصی دچار فراموشی و نسیان شده است، می داند که حقایقی را می دانسته اما اکنون آنها را نمی داند پس به فراموشی خود عالم است، لذا نمی توان او را فاقد شعور دانست.

3. در نقد دلیل سوم گفته می شود، حالت خواب نیز هرگز دال بر این نیست که انسان هیچ گونه ادراکی ندارد یا به کلی از خود غایب و به خود جاهل است. به بیان دیگر علم نفس به خود و حضور نفس در نزد خود چیزی است، و توجه به آن حضور چیز دیگری است. انسان غالباً در حالت خواب توجه به آن حضور ندارد، کما اینکه در بیداری نیز گاه از خود غافل است. و دیگر اینکه در حالت خواب هرگز همه مشاعر و قوای مدرکه انسان از کار نمی افتد، بلکه تنها آستانه تحریک پذیری آنها کمتر می شود. و به همین دلیل است که تمامی حواس انسان در حالت خواب در مقابل تحریکات شدید، مثل صدای شدید، بوها و طعمهای تند، سرما یا گرمای شدید، نور شدید و... پاسخگو هستند. لذا چنین نیست که انسان در حالات فراموشی، غفلت و خواب به کلی فاقد ادراک باشد تا اینکه گفته شود آن عدم ادراک معلول عدم حضور عقل است. پس دلیل مذکور مثبت دوگانگی عقل و نفس نیست.

4. دلیل چهارم برگشت به نقطه مشترک این دو مکتب دارد قبل از این که وارد نقاط افتراق شویم از نقاط اشتراک بحث نمودیم و در آنجا این بحث صورت گرفت که هر دو مکتب در این که می بایست، نور معرفت حقیقی از مشکات خاتم نبوت و ولایت بر قلب سالک بتابد، با هم توافق داشتند. از این رو این روایات و آیات نه تنها نقطه افتراق را بیشتر نمی کند بلکه باعث هم گرایی این دو دیدگاه می شود.

روایت عنوان بصری «العلم لیس بکثره التعلم العلم نور...» دلالت دارد بر این که معارف قلبی و معنوی، از طریق مطالعه و تحقیق فراوان حاصل نمی شود؛ بلکه خداوند آن را بر قلب افراد مستعد که می خواهد هدایتشان کند، افاضه می کند. این حدیث به تبیین فرایند تعلّم و تعقل نور علم حقیقی ناظر است؛ و اشاره ای به رابطه تقوا با معارف الهی باطنی نظیر آیات «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»، و «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» دارد. (عنکبوت: 69، انفال: 29)

اما این احادیث نمی تواند ناظر به همه مراتب علم و عقل در ساحت وجودی انسان باشد حتی اگر به صورت کلی نیز شامل باشد با توجه به دلالت برخی روایات دیگر بر این امر در برخی موارد تخصیص می خورد. در برخی احادیث به استعداد ویژه ای



در انسان و گاه مرتبه‌ای از کمال نفس، عقل اطلاق شده است؛ چنان که در حدیث جنود عقل و جهل، امام کاظم علیه‌السلام عقل را رسول باطنی در برابر رسول بیرونی (انبیاء) می‌داند و می‌فرماید: با همین قوه عقل می‌توان به پیامبران ایمان آورد یا در حدیث منسوب به امیرمؤمنان علیه‌السلام آمده است:

ان الله ركب في الملائكة عقلا بلا شهوه و ركب في البهائم شهوه بلا عقل و ركب في بني آدم كليهما؛ فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، و من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم. (عاملی، ج 11، ص 164)

از این حدیث نیز استفاده می‌شود که خداوند، ماهیت حیوان را شهوت، و ماهیت فرشتگان را عقل قرار داد؛ ولی در ماهیت انسان دو قوه شهوت و عقل را بنا نهاد. حال اگر انسان بتواند در مرحله‌ای از کمال نفس، عقلش را بر شهوتش حاکم کند، از فرشتگان برتر می‌شود. و اگر شهوتش را بر عقل حاکم سازد، از حیوانات پست‌تر خواهد شد.

همچنین در برخی دیگر از احادیث، عقل بر قوه نفسانی یا غریزه انسانی که قابلیت کمال از طریق علم و تجربه را دارد، اطلاق شده است: «العقل غریزه یزید بالعلم و التجارب». (حکیمی، الحیاه، ج 1، ص 99)

مستند تأملات ملاصدرا در این زمینه نیز همان آیات و روایاتی است که اصحاب تفکیک بر آنها استناد می‌کنند و اساسا ایشان خود مدعی می‌شود که این سنخ از معارف نیاز به ظهور نشئه ملکوتی انسان دارد این انسان در شرایط عادی با حواس و قوای ادراکی که دارد نمی‌تواند به درک حقایق ناقل شود بلکه باید پنج حس دیگر او که مربوط به نشئه ملکوتی او می‌شود به منصفه ظهور برسد و عقل او تا روشن به نور عشق نشود نمی‌تواند ذره‌ای از نور حقیقت را درک نماید. اما تفاوت کلیدی نظر ملاصدرا و مکتب تفکیک در این است که ملاصدرا عقل نوری و علم نوری را متحد با نفس و از نشئات و کمالات نفس انسان می‌داند در حالی که نظر مکتب تفکیک هیچگاه چنین مراتب نورانی عین نفس نبوده و انسان به هر حد از کمال هم که برسد بر مادیت و تاریکی که دارد باقی خواهد ماند.

نقطه قوت نظر فلاسفه قول به تجرد نفس است با اثبات تجرد نفس بین نفس با علم و عقل سنخیت ایجاد می‌شود. درک علم با توجه به همین سنخیت، تحلیل بی‌نقصی را برای ملاصدرا رقم زد که دیگران حتی فلاسفه قبل از ملاصدرا نیز در تحلیل صحیح از آن عاجز مانده بودند.

والجمهور لعدم تفتنهم بهذا الاصل الذی بیّناه فی هذا الموضوع و قبل هذا بوجه قطعیه آخری تراهم تحيروا فی احوال النفس و حدوثها و بقائها و تجردها و تعلقها (ملاصدرا، اسفار، ج 8، ص 346)

چون جمهور فلاسفه به این اصل - یعنی حرکت جوهری - که ما آن را در اینجا و پیشتر با دلایل قطعی بیان کردیم، راه نیافته‌اند، در احوال نفس و حدوث و بقاء آن، یا تجرد و تعلق آن دچار حیرت و سردرگمی شده‌اند.

ملاصدرا این تحلیل را از افتخارات خود می‌داند و به آن نیز بسیار مباحثات می‌کند چرا که وقتی علم، وجود خود انسان است، حضور نفس نزد خود، درک کاملی بدست می‌دهد که در هیچ صورت دیگری امکان پذیر نخواهد بود. ممکن است ما از علمی سخن بگوییم که خود واقع باشد، اما وقتی در تحلیل درک آن توسط عقل و نفس ضعیف باشیم، هر چند آن علم در نفس الامر حقیقی باشد چون قابل درک نیست، یا تحلیل درستی از درک آن نداریم، به حساب درک انسانی ارزش معرفتی ندارد. به



جهت آن که نقش عالم که یکی از ارکان معرفت است در این حالت بسیار کم رنگ می باشد.

بالا بودن شأن انسان با توجه به تجرد و نورانیت حقیقت او در رویکرد فلاسفه از دیگر نقاط قوت نظر ایشان است. چرا که نزدیک به مفهوم روایاتی است که نفس انسان را دارای حقیقت علم و عقل می دانند و تاکید دارند حقیقت علم و عقل در وجود خود انسان است پیامبر گرامی اسلام فرمود:

«هرکس چهل روز خودش را برای خداوند خالص گرداند، خاوند حکمت را از قلب به زبانش جاری می سازد»

نظر پنجم: نفس واجد علم و عقل می شود،

میرزا مهدی و اصحابش معتقدند، اگر چه نفس فی حد ذاته از آن رو که ماده و جسم است، دارای هیچ ادراک و شعوری نیست اما وقتی واجد عقل می گردد آن گاه به توسط عقل، مدرک می گردد. و به بیان دیگر همه کمالات نفس از جمله علم، شعور، ادراک، مشیت و... در واقع از آن عقلند، و نفس بواسطه برخورداری از عقل، عالم و عاقل می گردد. (اصفهانی، تقریرات، ص 10 و 7)

این نظر مکتب تفکیک نشأت گرفته از مبنایی است که ایشان در انسان شناسی اتخاذ نموده اند همان گونه که نظر ایشان بیان شد حقیقت انسان مجرد نیست و همیشه تاریک خواهد بود حتی در زمانی که با نور عقل و علم هم ارتباط می یابد یا به تعبیر دیگر عالم و عاقل می شود هرگز از تاریکی خارج نمی شود چون حقیقت او از سنخ نور نیست تا نورانی شود.

نقد و بررسی

مکتب تفکیک از سویی تصریح می کند که نفس جسم است و هرگز شاعر و مدرک نیست، و با جمادات فرقی ندارد. از سوی دیگر می گوید نفس پس از آنکه واجد عقل شد، بدون آنکه بین آنها اتحادی حقیقی رخ دهد، همان جسم ظلمانی، عاقل و عالم می گردد (همان). و از این نکته غفلت کرده اند که جسم هرگز عاقل و عالم نمی شود. حال سؤال اینجا است که چنین حقیقت تاریک که هیچ سنخیتی با حقیقت نورانی و مجرد علم و عقل ندارد چگونه آن را درک می کند؟

اگر هیچ درکی ندارد پس معنی عالم شدن و عاقل شدن چیست؟ و اگر چنانچه درک ایجاد می شود اما این درک به جهت سنخ تاریک نفس متفاوت از علم و عقل حقیقی است پس هیچگاه انسان علم و عقل حقیقی را آن گونه که هست، درک نخواهد کرد و اطلاق عالم و عاقل بودن به انسان، حقیقتا ناصواب است. در این صورت انسان فقط در حد حیوانات است. قطعا هیچ یک از مدعیان مکتب مرحوم میرزا مهدی قائل به چنین سنخی نیستند. اما نکته این جاست که قائل بودن یا نبودن تأثیری در چنین لوازمی که از مبانی ایشان حاصل می شود، ندارد مبانی ایشان لزوما چنین نتایج ناصوابی را در پی دارد مگر این که از این مبانی دست برداشته و مبانی جدیدی برای برداشت های خود انتخاب نمایند. انکار تجرد نفس ناطقه، با عدم ادراک مساوی است چون هیچ سنخیتی بین نفس جسمانی و علم و عقل مجرد وجود ندارد.

سؤال دیگر این است که آیا «وجود» هر «صورت» شیء ادراک شده، جدا و مستقل از «وجودی» است که ادراک کننده یا



عاقل دارد یا با آن متحد است و با همان وجود موجود شده است؟

پاسخ این سؤال آنست که اگر وجود آن دو از هم جدا باشد باید هر یک از آن دو بدون دیگری قابل تصور باشد (و حال آن که ادراک بدون مدرک یا شخص مدرک ولی بدون ادراک محال است)؛ بنابراین، ادراک و صورتی که ادراک می شود و به ذهن می آید چیزی جدای از نفس نیست، تا برای آن ظاهر شود و مانند وجود خود نفس برای نفس حضور دارد و باید توجه داشت که بین «حضور» و «ظهور» فرق است. (ملاصدرا، اسفار، ج 3، ص 313)

در نظرات جدید آیت الله سیدان¹ تغییراتی نسبت به میرزا مهدی دیده می شود ایشان با اتخاذ مبانی جدید این اشکال مهم را برطرف ساخته است. ایشان در فطرت انسان قائل به قواعد قطعیه عقلیه ای است که بین عموم عقلا وجود دارد. با توجه به نورانیت و تجرد عقل، و تاکید بر فطری بودن این قواعد قطعیه عقلیه، به معنی برگشت از جسمانی بودن نفس و قول به تجرد آن می باشد. گفته های آقای سیدان به لحاظ مبانی و نظرات متفاوت از سخنان میرزا مهدی اصفهانی است.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب گذشته می توان نتیجه گرفت که مکتب تفکیک با داعیه ناب سازی مبانی مناسبی را برای این هدف مقدس اتخاذ نموده است. البته مکتب های فلسفی نیز هر چند گاه تحول بنادین می نمایند. شاید با وجود این سینا کسی فکر پیدایش مکتب اشراق را نمی نمود، و همین گونه حکمت متعالیه تلاشی بوده برای رهایی از اشکالات وارد بر نظرات پیشینیان، نو صدایی ها نیز با همین نیت به عرصه آمده اند. گر چه در نظرات بررسی شده در این مقاله مبانی نظرات مکتب تکفیک مخدوش بود اما این به معنی پایان مبارزه نیست. چرا که در قرائت های جدید از این مکتب چرخش هایی در اتخاذ مبانی دیده می شود که نظرات ایشان را در تاریخ کوتاه این مکتب به پختگی نزدیک نموده است از این رو بحث بر محور ناب سازی با مبانی جدید از سوی ایشان امری اجتناب ناپذیر می نماید. این خصوصیت افکار بشر است که هر چه تدبیر نماید باز در دایره افکار بشری قرار دارد و خطا را نمی توان از آن بطور کامل زدود پس وجود افکار مختلف با مبانی مختلف، به معنی رد یا قبول یک نحله فکری نیست بلکه این سنت الهی است

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات: 13)» خداوند اراده نموده است که ارتقای فکر بشر در پس این تضارب آراء صورت بگیرد از این رو نباید فضای تعامل و گفتگو را با پرخاش گری و تکفیر همراه نمود. این سخن به معنی عدول از خطوط قرمز نیست بلکه به معنی تحمل مخالف است در هر صورت یکی از طرفین یا هر دو لازم است که ملتزم به مبانی جدیدی شوند بهتر است فضای تعاملات و رویاروی های فکری برای تحقق چنین امری با رعایت اخلاق و صبوری همراه باشد.

1- نظریه تفکیک یا روش علماء و فقهاء، پایگاه اطلاع رسانی حضرت آیت الله سید جعفر سیدان، www.seyydan.com



منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

1. ابن سینا، حسین بن عبدالله، منطق المشرقيين، قم، منشورات آیت الله مرعشی نجفی، 1405.
2. _____، الاشارات والتنبيهات، تهران، نشر کتاب، 1403.
3. _____، _____، ترجمه ملکشاهی، تهران، سروش، 1363.
4. _____، شفا الهیات، قم، بیدار، بی تا.
5. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا وخلال الوفاء، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، 1405.
6. ارشادی نیا، محمدرضا، نقد و بررسی نظریه تفکیک، قم، بوستان کتاب، 1383.
7. اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب الهدی، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
8. _____، اعجاز القرآن، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
9. _____، تقریرات، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
10. _____، صوارم التعلیق، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
11. _____، مصباح الهدی، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
12. _____، معارف القرآن، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
13. _____، معرفه العوام، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
14. ایجی، عبدالرحمن عضد الدین، المواقف فی علم الکلام، قاهره، مطبعه المنتبی، بی تا.
15. تهرانی، میرزا جواد، عارف و صوفی چه می گوید؟، قم، موسسه در راه حق، 1359.
16. _____، میزان المطالب، قم، موسسه در راه حق، 1374.
17. تولایی، شیخ محمود، معارف الهیه، مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی، بی تا.
18. تهرانی، میرزا جواد، بحثی در فلسفه بشری و اسلامی، تهران، بنیاد بعثت، بی تا.
19. جوادی آملی، عبدالله، شناخت شناسی در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجاء، 1372.
20. جوینی، امام الحرمین، الارشاد الی قواطع الاوله، بیروت، دارالحکمه، 1416.
21. حسن زاده آملی، حسن، معرفت نفس، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1362.
22. _____، عیون مسائل النفس، تهران، امیرکبیر، 1371.
23. _____، اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، 1404.
24. _____، هزارویک نکته، تهران، نشر فرهنگی رجاء، 1365.



25. حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، تهران، نشر فرهنگی اسلامی، 1375.
26. رازی، محمدبن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دارالفکر، 1999.
27. _____، المباحث المشرقیه، بیروت، دارالکتب العربی، 1990.
28. _____، محصل افکار المتقدمین، قاهره، بی جا، بی تا.
29. سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراف، تهران، دانشگاه تهران، 1361.
30. شیرازی، صدرالدین، محمد، مفاتیح الغیب، بیروت، موسسه التاریخ العربی، 1999.
31. _____، اسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، 1383.
32. _____، تفسیر القرآن الکریم، ج 6، ترجمه خواجهی، قم، بیدار، 1361.
33. _____، سه رساله فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1378.
34. _____، الشواهد الربوبیه، بیروت، موسسه التاریخ العربی، 1417.
35. عبدالعظیم، علی، فلسفه المعرفه فی القرآن، قاهره، مجمع البحوث الاسلامیه، 1393.
36. قزوینی، شیخ مجتبی، بیان الفرقان، مشهد، مرکز نشر آستان قدس رضوی، 1370.
37. کردی، راجح عبدالحمید، نظریه المعرفه بین القرآن والفلسفه، ریاض، المهد العالمی للفکر الاسلامی، 1981.
38. کلینی، ثقه الاسلام، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1365.
39. مروارید، میرزا حسنعلی، تنبیهاات حول المبداء و المعاد، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، 1419.
40. ملکی میانجی، محمدباقر، توحید الامامیه، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، 1415.
41. موسوی خمینی، چل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1371.