

## فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی\*

- دکتر حسین غفاری (دانشیار دانشگاه تهران)
- غلامعلی مقدم (دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

### چکیده

مسئله معلومات و گرایشات پیشین آدمی، مسئله‌ای مهم در انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفی است که در میان اندیشمندان شرق و غرب مطرح بوده است. عده‌ای وجود این ادراکات را در انسان پذیرفته و عده‌ای آن را به کلی انکار نموده‌اند؛ در زبان دینی از این مسئله به فطرت تعبیر شده است. متفکران مسلمان تحلیلهای وجودی و معرفتی خود را درباره فطرت و کیفیت آن بیان کرده‌اند. بنا به اهمیت و نقش تعیین کننده و سرنوشت‌ساز فطرت در بسیاری از مسائل انسانی و معرفت‌شناسی، ضروری است دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در این زمینه تبیین و تحلیل گردد. این مقاله با بیان نقش فطرت در معرفت‌شناسی به نقد و بررسی مبانی دیدگاه تفکیک در معرفت فطری از منظر حکما پرداخته است. واژگان کلیدی: فطرت، معرفت فطری، مکتب تفکیک، ادراکات فطری، خداشناسی فطری.

## مقدمه

فطرت از ویژگیهای نهفته در نهاد عالم و ذات بشر است که در صورت شکوفایی، زمینه هدایت تکوینی انسان را در قلمرو شناختی و گرایشی او فراهم می‌کند.

از این نوع خلقت خاص، در مرتبه جمادات و موجودات بی‌شعور به طبیعت و صورت و در مرتبه حیوانات به غریزه تعبیر شده است و اصطلاح فطرت در این باره به کار نمی‌رود.

فطرت انسان در حوزه شناختهای نظری و فکری قادر به درک بدیهیات اولیه عقلی است (فطرت عقل) و در حوزه گرایشات فطری، وجود رابط و غیر مستقل خود نسبت به مبدأ آفرینش را ادراک می‌کند (فطرت دل).

فطرت در قرآن و روایات به عنوان یکی از اصول شناخت و جهان‌بینی مطرح گردیده و برخی از ارکان علمی و عملی دین، فطری شمرده شده است. دانشمندان اسلامی نیز با الهام از قرآن و حدیث، نظریه فطرت را در فلسفه، تفسیر، کلام و اخلاق مورد توجه قرار داده و به آن استناد نموده‌اند.

از سوی دیگر نظریه فطرت در معرفت‌شناسی ادراکات و منشأ آنها، معقولات فطری و علم پیشین انسان در علوم عقلی و نقلی مطرح بوده است که با توجه به غنای فرهنگ معارفی اسلام شایسته است نظر عالمان اسلامی در نحله‌های مختلف علمی و با مبانی و نگرشهای متفاوت، راجع به این مسئله مورد تبیین و بررسی قرار گیرد. در این میان دیدگاه تفکیک که در دهه‌های اخیر کوشیده خود را به رقیب فکری فلسفه و عرفان بدل کند، ضمن ارائه دیدگاه خاص درباره معرفت فطری آن را مبدأ استغنا از هر گونه علم حصولی و شهودی در معرفت‌شناسی به حساب آورده که در این مقاله پس از تبیین فطرت، مبانی این دیدگاه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

## معنا و مفهوم فطرت در لغت، اصطلاح، قرآن و روایات

فطرت بر وزن فعله مصدر نوعی بوده و به نوع ویژه‌ای از خلقت اشاره دارد، ماده فطر در لغت دو معنای محوری دارد: یکی خلق، ایجاد و ابداع و دیگری شکافتن.

البته می‌توان گفت معنای اصلی فَطَرَ همان شکافتن است و ایجاد و ابداع نوعی شکافتن عدم و ورود به هستی است:

«اصل ماده فطر به معنای شکافتن است» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۱۸/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۸۵/۱۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۴۰).

تعاریف اصطلاحی نیز ناظر به همین معانی لغوی است (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۱/۷)، حقیقت فطرت و ذاتیات آن قابل شناخت نیست، مراد از تعریف، بیان خواص و ویژگیهای آن و به عبارتی تعریف به «رسم» است و می‌توان آن را چنین تعریف کرد:

فطرت نوعی خاص از خلقت است که انسان در آغاز آفرینش خود و پیش از قرار گرفتن در شعاع تأثیر تربیتی، تاریخی، محیط اجتماعی و جغرافیایی دارد و بر اساس آن نسبت به حقایق و واقعتهای جهان هستی بی‌طرف نیست، بلکه جهت‌دار آفریده شده است.

در قرآن کریم از برخی اصول اعتقادی دین مانند توحید، نبوت و معاد و نیز بعضی ارکان عملی چون نماز و انفاق به عنوان امور فطری یاد شده است. از دیدگاه قرآن معرفت فطری با عقل (خرد) و دل (روان) ارتباط دارد و از این دو سرچشمه می‌جوشد. ماده فَطَرَ مکرر و در قالبها و صیغه‌های متفاوت در قرآن آمده است (ر.ک: انبیاء/ ۵۶؛ انعام/ ۱۴؛ انفطار/ ۱؛ مزمل/ ۱۸؛ اسراء/ ۵۱) و معمولاً در همان معانی لغوی به کار رفته است، در اکثر موارد به معنای ایجاد و در برخی مواضع به معنای انشقاق و شکافتن<sup>۱</sup>.

فطرت در روایات جایگاه گسترده‌ای دارد، روایات در اینکه انسان با فطرتی خاص متولد می‌شود، تردیدی ندارند، البته تعبیر در چیستی این فطرت متعدد است: در برخی فطرت به اسلام، توحید، خداشناسی و نبوت معنا گردیده است.<sup>۲</sup>

۱. به معنای فطر در آیاتی چون: انعام/ ۱۴، فاطر/ ۱، انعام/ ۷۹، اسراء/ ۵۱ و به معنای انشقاق در آیاتی چون: مریم/ ۹۰، شوری/ ۵.

۲. «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّىٰ يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودًا أَوْ نَصْرَانًا أَوْ نَجْرَانًا»، «فطرهم جميعاً على التوحيد» (ر.ک: مجلسی، بی‌تا: ۴۱/۳، ۲۷۸ و ۲۸۱؛ صدوق، ۱۴۱۴: ۶۰/۲).

در برخی دیگر از روایات علاوه بر فطری بودن دین، توحید، خداشناسی و نبوت به مسئله ولایت نیز اشاره شده است (ر.ک: مجلسی، بی‌تا: ۳۹۳/۴۷؛ کلینی، بی‌تا: ۳۴۰/۸؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰).

در برخی روایات فطرت به استعداد و قوه پذیرش اصول عقاید و معارف در نهاد انسان تفسیر شده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲۹).

روشن است که تعدد تعابیر در روایات ناظر به تعیین مصداق است: این از قبیل بیان مصداق است، ... معلوم شد که فطرت اختصاص به توحید ندارد، بلکه جمیع معارف حقه از اموری است که حق تعالی شأنه مفطور فرموده بندگان را بر آن (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۰ با اختصار).

### فطرت از دیدگاه فلاسفه

در دیدگاه غالب حکما، انسان در بدو تولد ادراکات ذاتی به همراه ندارد، اما ساختار ذهنی و وجودی او به گونه‌ای است که برخی ادراکات را به محض دریافت و تصور می‌پذیرد، در حوزه شناخته‌های نظری فطرت انسان، قادر به درک بدیهیات اولیه عقلی که مبدأ همه ادراکات است می‌باشد و در حوزه گرایشات فطری وجود رابط و غیر مستقل خود نسبت به مبدأ آفرینش را ادراک می‌کند، و لوازم آن را می‌پذیرد، این ربط اختصاصی به انسان نداشته و تمام ممکنات را در بر می‌گیرد، اما همه موجودات علم به این ارتباط پیدا نمی‌کنند و علم و آگاهی از این گرایش و ادراک از مختصات موجود دارای شعور است.

به اعتقاد حکما روح و ذهن انسان، در بدو پیدایش هیچ گونه ادراک ذاتی بالفعل ندارد (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۵۰/۶) و کلیه مفاهیم و تصورات ذهنی و به تبع آن تصدیقات از طریق مشاهده‌های حسی حاصل می‌شود، ولی نفس در مراتب اولیه ادراک مستعد پذیرش آنها هست:

«این علوم ذاتی عقل نیست، بلکه از طریق حس برای او حاصل می‌شود»<sup>۱</sup>.

۱. «وفی رأى المعلم الأول (کما هو علیه رأى المعلم الثانی أيضاً) أن هذه العلوم لیست غریزة فی العقل، بل تأتیه عن طریق الحسن» (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۷۶).

«بدیهی است که طفل بالقوه عالم است و حواس آلات ادراک او هستند»<sup>۱</sup>. «حصول معارف برای انسان از طریق حواس است»<sup>۲</sup>. «نفس در ادراک خود نیازمند قوای حسی است»<sup>۳</sup>. «معقولات بالفعل در نفس حضور ندارند، بلکه به صورت بالقوه می‌باشند»<sup>۴</sup>.

«نفس در مرتبه عقل هیولانی استعداد و قوه جمیع معقولات را دارد»<sup>۵</sup>.  
«نفس در مرتبه عقل هیولانی مانند ماده هیچ صورت علمی ندارد اگرچه استعداد و قوه پذیرش صور را دارد»<sup>۶</sup>.

بنابراین مقصود حکما از فطرت، ساختار خاص ادراکی بشر است که ادراکات ذاتی ندارد ولی استعداد پذیرش امور فطری را دارد، قرآن کریم نیز به این مطلب تصریح نموده است (مطهری، ۱۳۸۰: ۳/۴۷۵، ۴۷۷، ۶/۲۴۹ و ۱۳/۳۶۰).

حکمای اسلامی در تبیین قلمرو فطرت در خداشناسی، با توجه به محدودیت وجودی و نقص ادراکی انسان علم و احاطه به وجود خدا را محال می‌دانند، البته این ناتوانی مربوط به مصداق و حقیقت وجودی خداوند است و هرگز نباید آن را بهانه تعطیل معرفت و ناامیدی از وصول به شناخت خدا تلقی کرد، معرفت بالوجه و علم حصولی محال نیست، انسان در کی فطری از خداوند و تعلق وجودی خود به او دارد که همان فطرت خداجویی و خداشناسی اوست و این ادراک حضوری را می‌تواند

۱. «من البین الظاهر أن للطفل نفساً عالمة بالقوة، ولها الحواس، وآلات الإدراك» (همو، ۱۴۰۵: ۳۴ و ۹۹).

۲. «حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمة بالقوة» (همو، ۱۴۱۳: ۳۷۴).

۳. «وهذه القوة وإن استعانت بالقوة الحسية عند استنباطها الصور العقلية المفردة من الصور الحسية فهي غير محتاجة إليها في تصوير هذه المعاني في ذاتها» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۷۵ و ۲۰۱).

۴. «لأن النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۶۲/۲).

۵. «هی ما يكون للنفس الإنسائية بحسب أول الفطرة الذي هو استعدادها لجميع المعقولات ويقال لها في تلك المرتبة العقل الهيولاني» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ۱۹۹؛ ۱۳۵۴: ۲۶۲؛ ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۹؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۵/۶۸).

۶. «قوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلاً هيولانياً، تشبيهاً إياها حينئذ بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور، المستعدة لقبولها، وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرتهم» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۴).

با دستگاه مفهومی ذهنی خود بیان کند.

«ادراک بسیط خداوند در اصل ادراک برای همه حاصل است، اما ادراک کنه ذات ممکن نیست و این مطلب با برهان ثابت است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۷/۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰).

استدلال و کوشش عقلانی برای فعلیت معرفت لازم است و نتیجه تطبیق آموزه‌های وحیانی بر خردورزی است، عقل در کنار دل و قلب، مخاطب معارف الهی است و به هیچ عنوان نمی‌توان از نقش آن در سعادت عملی و نظری انسان چشم‌پوشی کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۷/۱).

### معرفت فطری در دیدگاه تفکیک

دیدگاه تفکیک در نحوه پیدایش معرفت، علی‌رغم ادعای نوآوری، اقتباسی است که در برخی موارد به دیدگاه متکلمان نزدیک شده و گاه قابل انطباق بر نظر حکماست.

نحوه پیدایش معرفت در تفکیک با جایگاه علم و عقل و رابطه آن دو با نفس ارتباط مستقیم دارد که باید در جای خود مورد ملاحظه قرار گیرند، به هر حال معرفت فطری مبدأ استغنا از تمام علوم بشری بلکه بطلان آنهاست:

مرحوم میرزا معتقد به بطلان تمام علوم بشری و تباین آنها با علوم الهی است، به اعتقاد ایشان همه قضایای حقیقه و خارجی در علوم اصطلاحی باطل است (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۴۱) و تعلقات و تصدیقات و تصورات بشری همه ظلمت و تاریکی است (اصفهانی، *ابواب الهدی*: ۳۵)، شرط شناخت و معرفت حقیقی دست برداشتن از همه علوم بشری است (همو، *تقریرات*: ۱۰۴)، همه علوم که بشر بدان دست یافته است قدیمی و کهنه تلقی می‌شود (همو، *ابواب الهدی*: ۳)، با وجود شریعت و معارف فطری، نه تنها به معارف اکتسابی و علوم بشری نیازی نیست، بلکه اقامه برهان بر لزوم علوم اکتسابی به معنای ابطال و انهدام اسلام است (همو، *تقریرات*: ۲۶). دانشهای بشری جهالت است و معلوماتش مجهولات و معارف آنها گمراهی و آنچه را عقل نامیده‌اند، نکراء و شیطنت است (همو، *معارف القرآن*: ۶).

معرفت در این دیدگاه دو قسم است: فطری و اکتسابی: «شناخت بر دو گونه است: فطری و برخاسته از فطرت و درون، و اکتسابی و به دست آمده از راه جستجو و تحصیل» (حکیمی، ۱۳۹۹: ۳۵۸/۱).

معرفت فطری بسیط است و در پیدایش آن هیچ چیز دخل و تأثیر ندارد، معرفت بسیط فطری صنع خداوند است و هیچ کس یا عامل دیگری در پیدایش آن تأثیر ندارد،<sup>۱</sup> بلکه توسط خدا ایجاد می‌شود: «بر شما باد تسلیم شدن تا او خود را به شما معرفی کند» (اصفهانى، تقریرات: ۱۳).

خدایمحموری در معرفت از اصول اعتقادی این دیدگاه به حساب می‌آید. عوامل دیگر چون نفس آدمی، تعلیم و تعلم مریبان، عبادت و خودسازی و تهذیب و تصفیة باطن در دیدگاه غالب تفکیک هیچ کدام نقشی در تولید معرفت ندارند، به طور کلی معرفت بر اساس عادة الله و تفضل الهی برای انسان حاصل می‌شود: «راه دریافت معارف مبدأ و معاد، خضوع و عبودیت است».<sup>۲</sup>

«معرفت فطری فقط نیاز به تنبیه و تذکر دارد، مثلاً آنگاه که انسان در حالت ترس شدید متوجه مبدأ عالم و تنها یاور خود می‌شود، این همان معرفت فطری است که در همه عقلا ثابت می‌باشد» (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۴۰).

«اساس معرفت خداوند بر تذکر انواری علمی و عقلی است که فی نفسه ظاهرند و حیث ذات آنها اشاره به حق تعالی است...» (اصفهانى، ابواب‌الهدی، ۱۵).

## بررسی مبانی تفکیک در معرفت فطری

تکیه بر معرفت فطری و خدایمحموری محض در آن و نفی هر گونه شناخت حصولی و استدلالی برخاسته از مبانی فکری خاص دیدگاه تفکیک در این باره است که به بررسی مهمترین آنها می‌پردازیم:

۱. «إنهم كما يحتاجون في أصل المعرفة البسيطة إلى الله تعالى، لأنها صنع الله وليس للخلق فيها صنع، فكذلك يحتاجون في تركيبها أيضاً إلى الله وخلفائه... إن تركيب المعرفة إنما هو بيد الله وليس لأحد فيها صنع حتى خاتم النبیین» (اصفهانى، تقریرات: ۲۷).

۲. «إن طريق نيل المعارف المبدئية والمعادية والعلم بحقائق الأشياء ينحصر في الخضوع لدى الله وعبوديته والاتجاء إليه كي يعرفنا نفسه» (همان: ۱۹۳).

## غیریت نفس با عقل و مادیت آن

در این دیدگاه حقیقت نفس با عقل مباین و مغایر است و چنین نیست که عقل قوه‌ای از قوای نفس یا مرتبه‌ای از مراتب آن باشد بلکه موجودی مجرد و خارج از نفس است:

حقیقت عقل همان نور متعالی است و نفس و همه قوایش تاریک است که با وجدان آن نور عالم می‌شود بدون اینکه عقل پایین آید یا نفس بالا رود.<sup>۱</sup> عقل در کتاب و سنت همان نور صریح است که خداوند سبحان بر ارواح بشری افاضه می‌کند و به حکم همین عقل، 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. عقل نوری است خارج از انسان که لسان روایات نیز بر آن دلالت دارد.<sup>۲</sup>

در مقابل نفس و روح آدمی، جوهری مادی و غیر مجرد، و با علم و عقل ذاتاً مغایر است، نفس فی حدّ ذاته از آن رو که ماده و جسم است، دارای هیچ ادراک و شعوری نیست، اما وقتی واجد عقل می‌گردد، توسط عقل، مدرک می‌گردد.

«روح همان گونه که ثابت شده جسم لطیف و تاریک الذات است که به واسطه عقل عالم عاقل می‌شود».<sup>۳</sup> غالب علمای دیدگاه تفکیک به مظلّم بودن و مادی بودن نفس انسانی معتقد بوده و آن را موجودی تاریک و تیره بالذات می‌شناسند:

۱. «إن حقيقة العقل... أجنبي عن ذلك كله... بل هو النور المتعالی عن ذلك كله والنفس وجميع قواها بجميع مراتبها مظلمة محضة في ذاتها وفاقدة بذاتها لتلك الحقيقة النورية وصوررتها عالمًا عاقلًا إنما هي بوجدانها لتلك الحقيقة بما للوجدان من المراتب من غير أن تدخل النفس في حالة من الحالات في صقع تلك الحقيقة النورية وتنزل تلك الحقيقة وتصير من مراتب النفس» (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۱).
۲. «العقل في الكتاب والسنة هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح والعقل يعرف أيضًا استحالة اتحاده مع ما يعقل وبه يعلم استحالة تنزل العقل في مرتبة المعقولات وأن يكون العقل محكومًا بأحكامها وموصوفًا بصفاتها لمكان البينوته الذاتية بينهما» (ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۲۱).
۳. «وحيث أن الروح كما ثبت في محلّه جسم لطيف مظلم بالذات يملك العلم والعقل والشعور بالله الذي يملكها» (همان: ۱۸).



نفس در ذات خود ظلمانی است و خالی از شعور و عقل و علم و... است.<sup>۱</sup>

### بررسی

فلسفه وجودی حقیقت عقل در دیدگاه تفکیک، انکار تجرد نفس است که پس از نفی تجرد نفس، در مواجهه با مشکلات تبیین علم و با تکیه بر ظاهر روایات اهل بیت طرح گردیده است، چون نفس بر اساس این دیدگاه امری جسمانی محسوب می‌شود، امر دیگری جایگزین آن گردیده تا صفت ادراک و شعور به او نسبت داده شود. اما باید گفت برداشت تفکیک از عقل در متون شریعت با غفلت از اشتراک معانی آن صورت گرفته و عقل به معنای موجود مفارق و مجرد با قوه مدرکه انسان خلط گردیده است:

حال آنکه به اذعان علامه مجلسی عقل و نفس و قلب در لسان روایات و آیات به معانی مختلف به کار رفته‌اند و باید از خلط معانی آنها پرهیز نمود، در پاره‌ای از روایات عقل به معنای نفس ناطقه یا مراتب استعداد نفس برای تحصیل علوم نظری استعمال شده است (مجلسی، بی‌تا: ۳۷/۶۷).

علاوه بر اینکه دهها آیه (ر.ک: حج/ ۴۶؛ نمل/ ۱۴؛ شمس/ ۸-۷) و روایت بر عینیت نفس و عقل و اینکه که عقل از قوای نفس است و تعقل و ادراک از کارکردها و فعالیت‌های نفس می‌باشد دلالت دارند. در برخی احادیث عقل به استعدادی ویژه‌ای در انسان و مرتبه‌ای از کمال نفس، اطلاق شده است، از جمله حدیث جنود عقل و جهل (کلینی، بی‌تا: ۲۶/۱؛ حکیمی، ۱۳۸۰: ۳۳۴/۱؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۴۰۱)، رسالت باطنی عقل در برابر رسول بیرونی (مجلسی، بی‌تا: ۱۳۷/۱ و ۳۰۰/۷۵؛ حکیمی، ۱۳۸۰: ۱۸۸/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۷/۱۵)، تکلم با مردم به اندازه عقولشان (مجلسی، بی‌تا: ۷۰/۲؛ آشتیانی، ۱۳۶۲: ۳۳/۱؛ صدوق، ۱۳۷۷: ۱۵/۱)، ترکیب انسان از عقل و شهوت (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۴/۱۱؛ مجلسی، بی‌تا: ۲۹۴/۵۷ و ۲۹۹: ۱۳۶۲: ۴۳؛ صدوق، بی‌تا: ۴/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۹/۱۵) و رؤیت قلبی خدا (کلینی، بی‌تا: ۱۳۱/۱) و....

۱. «هی شیء بالغير مظلم الذات، حادث باق وهی فاقدة بذاتها لذاتها نظیر الظلّ من حیث أنّه شیء بالغير فاقد للنور الخارجی فهی من حیث ذاتها لیست عین النور أعنی نور الشعور والعقل والعلم والفهم والحیة والقدرة...» (اصفهانى، ابواب الهدى: ۷).

همچنین در روایات و آیات، یقین به نفس نسبت داده شده و اموری مثل تعقل، تفقه، رؤیت و ادراک به قلب نسبت داده شده‌اند. بنابراین شایسته است عقل را نیز مانند بسیاری کلمات دیگر که در شرع آمده مشترک لفظی بدانیم. با تفسیر علم و عقل به حقایق مجرد خارج از ذات و تباین ذاتی آن با نفس مادی چگونه می‌توان علم و عقل را با نفس مرتبط دانست:

انسان همیشه بر جسمانیت و مادیت خود باقی است و هرگز حقیقتش از ماده به جانب تجرّد نمی‌رود و بین او و عقل که خارج از حقیقت اوست مدام دیواری عبورناپذیر کشیده شده است (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۳۲).

چگونه نفس مادی نور علم را وجدان می‌کند، بدون ارتباط و تنزل یا ظهور نور علم در مرتبه نفس و اگر نفس به واسطه نور علم ادراک می‌کند، پس مدرک حقیقی همان نور علم است و وعد و وعید و ثواب و عقاب نفس و خطاب نفس دیگر معنایی نخواهد داشت.

عدم توجه به لوازم سخن، موجب تعارض در گفتار شده است:

صاحب بیان الفرقان در جواب شبهات مادیین به تجرّد نفس تصریح نموده می‌فرماید: «انسان جز بدن جسمانی دارای حقیقت دیگری است که از سنخ ماده نیست که ما آن را روح یا نفس می‌نامیم».

این اعتقاد با تصریح به مادی بودن نفس در مواضع دیگر سازگار نیست: «حقیقت روح جسم لطیف و رقیقی است غیر از این اجسام مشهوده» (ر.ک: تهرانی، ۱۳۷۴: ۵۲؛ قزوینی، ۱۳۷۳: ۶۰/۱؛ اصفهانی، تقریرات: ۲۱۵).

همچنین اعتقاد به مادی بودن نفس با پذیرش و اثبات معقولات فطری بلکه اساس هر معقولی یا تعقل و حصول علم سازگار نیست.

اگر نفس مادی و جسمانی است و ماده قادر به تفکر و تعقل است، تفاوت سخن تفکیک با ماده‌گرایان چیست که ادراک و شعور و فهم را از آثار مغز می‌دانند و چرا سایر جمادات به این موهبت فطری دست نیافته‌اند.

بنا بر اعتقاد تفکیک استعداد و اقتضا و علیت و ضرورت را در خواست الهی دخلی نیست، چون معرفت فعل مطلق خداست، زمینه‌سازی برای حصول این معرفت

معنا ندارد. ممکن است خدا به اهل معصیت معرفت کامل عنایت فرماید یا مؤمنان را از معرفت محروم گرداند، نیازی به استعداد نفسانی و ارتباط نفس و علم نیست (اصفهانى، تقریرات: ۴۲).

قابلیت نه تنها دخلی در افاضه ندارد بلکه با قدرت لایزال الهی منافات دارد قدرت مطلق هر آنچه را که بخواهد انجام می‌دهد. «معرفت و توحید فقط به فضل خداست و عبادات و معاصی نقشی در آن ندارند»<sup>۱</sup>.  
بنابراین ممکن است خداوند اهل تفکیک و فلاسفه و دیگر دانشمندان را از معرفت و آگاهی نسبت به خود محروم گرداند و انسان عاصی ساده‌دلی را که نور فطرت خویش به اغراض علمی و عملی آلوده نکرده است به مراتب کامل معرفت نایل گرداند.

این ادعا با برخی ادله نقلی که مبنای اندیشه و عمل تفکیک است، سازگار به نظر نمی‌رسد، آیاتی چون ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (عنکبوت/ ۶۹) به صراحت برای زمینه‌سازیها و قابلیت‌های مقدم بر اعطای الهی، نقش قائل شده‌اند.  
تفکیک از طرفی هر گونه واسطه و معدّ و زمینه را در ایجاد معرفت نفی کرده و از سویی به روایاتی که بی‌واسطه بودن معرفت را نفی کرده‌اند استشهاد می‌کند:

خداوند تعال اگر می‌خواست خود، خود را (بی‌واسطه) به بندگان بشناساند می‌شناساند، لیکن (بنا بر حکمت ازلی چنین نکرد بلکه) ما را واسطه و راه شناخت خود قرار داد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۲۵۶).

انکار سنخیت بین قابل و فاعل که از انکار علیت و استعداد نشئت می‌گیرد، همان عقیده متکلمان اشعری است که در تولید علم، هیچ نقشی برای نفس قائل نیستند و رابطه سببیت بین نفس و علم را به طور کلی انکار نموده، پیدایش علم در نفس را به عادت الهی نسبت می‌دهند؟ (ملکی میانجی، ۱۳۷۸: ۱۸). انکار علیت و عواقب

۱. «وهذان الفعلان التعريف والتوحيد لا يحصلان لأحد من العباد إلا بفضل الله وإحسانه ورحمته فلا العبادات علّة أو معدّة لحصول المعرفة ولا المعاصي مانعة، تكون المعرفة معها ممتعة الحصول بل قد بفضل الله على بعض عباده العصاة الفقراء جوداً صرفاً وكرماً بحثاً فيعرف نفسه له» (اصفهانى، تقریرات: ۴۲).

آن در ادامه مورد بررسی قرار گرفته است.

اگر علم و عقل همان حقایق مجرد خارج از ذات انسان می‌باشد پس مخاطب خداوند در تکالیف الهی چه کسی است؟ اگر عقل حقیقی است الهی و فائض از جانب باری و معصوم از هر خطا و مدرك همه خیرات و شرور است، آیا تکلیف او لغو و بیهوده نیست؟ (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۱۵۱) و آیا خطابه‌های وارد در کتاب و سنت به عقل خارج از وجود انسان تعلق می‌گیرد (ر.ک: ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۶۸).

### فطری بودن تباین خلق و خدا و نفی علم حصولی

در نگاه تفکیک حاصل آیات و روایات نفی هر گونه شبیه از خداوند است و یقینی است که آنچه شبیه و مثیلی ندارد، برای ذهن و وهم و عقل قابل شناخت نمی‌باشد. تشبیه‌ناپذیری خداوند با تکیه بر فطری بودن معرفت و استناد به آیات (ر.ک: انعام/ ۱۰۳؛ شوری/ ۴۲؛ صافات/ ۱۸۰) و روایات تأیید شده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۵۹؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۳/۱؛ شعیری، ۱۴۰۵: ۵؛ عطاردی، ۱۴۰۶: ۴۰/۱).

از این رو برای رسیدن به معرفت حقیقی خدا در دیدگاه تفکیک با استناد به ظاهر آیات (ر.ک: شوری/ ۴۲؛ صافات/ ۱۸۰؛ انعام/ ۶۸ و ۹۱)، علم حصولی درباره خداوند به هر نحو که باشد نفی گردیده است. ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام/ ۱۰۳؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱، ۴۹، ۵۹، ۶۹، ۷۵، ۷۸، ۸۰، ۱۱۲ و ۲۲۰؛ نهج البلاغه: خ ۹۱).

در این دیدگاه، خداوند چون قابل ادراک برای بشر نیست، قابل توصیف نیز نخواهد بود، عقل و نقل نیز بر همین اعتقاد صحه می‌گذارد:

آنگاه می‌توان حقیقی را به تعریف و وصف آورد که نخست آن را به ادراک آوریم و بازشناسیم، ولی ذات باری تعالی به دلیل قدس و ظهور و نورانیت نامتناهی، از تیررس خرده‌های نافذ و تعقل و تفکر به دور است.<sup>۱</sup>

ذات حق تعالی را نمی‌توان تعقل نمود، خدا وجودی است که حقیقتش با دیگر حقایق ناهمگون و با تمامی موجودات دیگر مباین است. روشن است که مباین را

۱. ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَتَفَوَّنُ﴾ (صافات/ ۱۸۰؛ ر.ک: ملکی میانجی، ۱۳۷۸: فصل ششم و هفتم؛ سیدان، رساله توحید).

راهی به مباین نیست.

بینونت یعنی تمایز و تباین ذاتی و صفتی میان خالق و مخلوق. منظور از تباین ذاتی و وصفی خدا و خلق آن است که باری تعالی در ذات و تمامی صفات و شئون، حقیقتاً از آفریدگان خود متمایز بوده است و هیچ گونه سنخیت و مشارکتی میان خالق و مخلوق نیست. به اعتقاد تفکیک این موضوع از مسلمات و قطعیات کتاب و سنت در باب خداشناسی و فطری است.

غیریت خداوند با خلق فطری و بدیهی است، یعنی اگر به نفوس بی‌آلایش که به موهومات علمی و خرافات برهانی آلوده نشده مراجعه کنیم آنرا فطری می‌دانند.<sup>۱</sup>

### بررسی

آیات و روایات اهل بیت را باید با پرهیز از جزءنگری و در مجموعه معارف اهل بیت معنا و تفسیر نمود تا موجب تعارض نگردد. به نظر می‌رسد آیات نافی توصیف، ناظر به نسبت‌های ناروایی است که مشرکان به خدا می‌دادند و مطلق توصیف و سخن گفتن درباره ذات و صفات خدا را شامل نمی‌شود و بیان خود تفکیکیان درباره خدا نوعی توصیف به حساب می‌آید. همان طور که به بازی گرفتن آیات الهی با تلاش علمی برای دست یافتن به حداکثر معرفت ممکن درباره خداوند متفاوت است.

همچنین برخی آیات و روایات مربوط به نفی اوصاف جسمانی است: چشمها خداوند را درک نمی‌کند ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، با حواس خمسۀ قابل ادراک نیست (الحمد لله الذی... لا یدرک بالحواس الخمس).

و نیز مراد از نفی شناخت عقل در برخی موارد، نفی احاطه مصداقی و معرفت به کنه و توصیف‌هایی است که بدون در نظر گرفتن مرتبه و جویی خداوند و انتساب صفات مخلوقات به خدا انجام می‌شود که مورد قبول حکما نیز هست، به اعتقاد حکما بینونت بین ذات خداوند مربوط به مصداق است نه شناخت مفهومی که قابل

۱. «إنَّ غیرَیته مع خلقه فطریّ للعقول، مشاهدۀ لها بالفطرة والضرورة ای والله لو رجعت إلی النفوس الساذجه الباقیة علی صراحة عقلها الفطریّ وسزاجة صفاتها الذاتیّ التي لم تدنس بالأوهام العلمیة والخرافات البرهانیة والهدیانات العرفانیة لرأیها أن غیریة الله الواقعی الحیّ القیوم العلیا العظیم...» (اصفهانى، تقریرات: ۶۰-۶۱).

صدق بر خدا و ممکن می‌باشد، چنانکه در عبارات نفی احاطه و معرفت بالکنه ذکر شده است و محدودیتهای عالم امکان را از خداوند سلب نموده است: «لا تحیطه العقول»، «أعظم من أن تحیط به صفة العقول»، «نضبت عن الإشارة إليه بالاكناه» (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۰؛ خراسانی، ۱۳۷۴: ۷/۲)، «ارتفع عن أن تحوی كنه عظمته»، «ولا يبلغون كنه عظمته». این تعابیر به خوبی نشان می‌دهد که آنچه از دسترس قوای ادراکی انسان خارج است احاطهٔ مصداقی و ادراک کنه است نه مطلق شناخت.

اگر عقل بتواند با استفاده از مفاهیم عامه و صفات وجوبی ذات را توصیف کند، از مقولهٔ تشبیه خارج خواهد بود و نفی تشبیه، نفی علم حصولی به این معنا - که چاره‌ای از آن نیست - نیست، چون این علم مدعی دستیابی به کنه معرفت خداوند نیست و کسی هم چنین ادعایی نکرده است.

تفکیک که مدعی معرفت بالکنه نسبت به خداوند می‌باشد، باید به این سؤال پاسخ دهد که چگونه می‌توان این آیات و روایات را که امکان معرفت بالکنه را نفی کرده‌اند توجیه و تبیین نمود.

روایات نیز همان گونه که در برخی تصریح شده مربوط به ادراک کنه ذات است در تعابیر مرحوم ملکی میانجی در ترجمهٔ خطبه آمده است: «اندیشه‌های نافذ و افکار ژرف از رسیدن به کنه حضرت حق ناتوانند» (صدوق، ۱۳۹۸: ۵۲، ح ۱۳؛ نهج البلاغه: خ ۸۷).

مراد از ترک تکلم دربارهٔ خدا را نیز باید با توجه به شرایط زمان ائمه و ناظر به بحث در حقیقت و کنه ذات خدا تفسیر کرد. چگونه امیرالمؤمنین شناخت عقلی را دربارهٔ خداوند ممنوع می‌داند در عین حال خود از این قاعده تخلف ورزیده و خداوند را با عباراتی عمیق و دقیق توصیف و معرفی می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۷-۸۹؛ طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۸۹: ۱۲۷).

اینکه قرآن مردم را به استدلال دعوت نکرده خلاف صریح آیات (ر.ک: بقره/ ۱۱۱؛ انبیاء/ ۲۴؛ نمل/ ۶۴؛ قصص/ ۷۵) است (طباطبایی، تعالیم اسلام، ۱۳۸۹: ۲۷).

## بطلان تعقل فلسفی

در دیدگاه تفکیک تعقل به معنای فلسفی خود نه تنها راهگشای شناخت و معرفت خداوند نیست، بلکه از بزرگترین موانع معرفت خدا شناخته می‌شود و عقل فیلسوف نه تنها بهره‌ای در شناخت ندارد که همواره هم آغوش وهم و خیال مورد نفی و طرد کلی است (اصفهانی، معارف القرآن: ۲۷)، راه دریافت معارف در این دیدگاه لافکری‌گری و دوری از تعقل و بلکه دور ریختن تمام اندوخته‌های علمی بشری و صور و مفاهیم ذهنی است، زیرا تعقل بزرگترین حجاب است در شهود حقیقت<sup>۱</sup>.

از نظر تفکیک عصاره ناب شناخت انسانی در معرفت فطری نهفته است و دریافت معرفت فطری با کنار نهادن علوم و دانسته‌های بشری، دوری از تعقل و لافکری‌گری به تمام معنا صورت می‌پذیرد (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۶۸).

اگر در مقام تفکر خداوند برآید، لامحاله محجوب شده، مطرود گردد و اگر کوچک شده، مشغول تکبیر و تهلیل و تمجید و تقدیس گشته، تعظیم نماید، نماز بخواند، با ادامه این وظیفه عقلیه در مدارج معرفت عروج نماید. به مقام رؤیت رب العزه فایز می‌شود و سیر در دریای بی‌نهایت معرفت می‌کند (اصفهانی، اعجاز القرآن: ۱۳؛ ر.ک: حلبی، بی‌تا: درس اول).

معرفت اکتسابی به هر طریقی که باشد مردود و از دستور کار شریعت و انبیا خارج بلکه تکلفی است بیهوده که بشر بدون اینکه ضرورتی ایجاب کند خود را سرگردان استدلال باطل و مقدمه‌چینی لاطائل نموده است.<sup>۲</sup> بر اساس معرفت فطری بشر با معرفت کامل نسبت به خدا خلق شده و نیازی به

۱. «وأعظم الحجب للمعرفة حجاب التعقل والتوهم والتخیل... فأصعب الصعاب خلع الأنداد عن الله وخرق حجب الوهم والتعقل وذلك لا يمكن إلا باللا فكريّة واللا وهمية واللّا تعقلية... فحينئذ تشهد بكنه ذاتك قیومك الحيّ الرئوف العليم القدير إلى آخر الأسماء الحسنى من دون آله التعقل والوهم وبلا تعقل وتوهم، فهذا هو الشهود والمعرفة الفطرية» (اصفهانی، تقریرات: ۲۴؛ ر.ک: قزوینی، ۱۳۷۳: ۸۳/۳؛ تهرانی، ۱۳۵۹: ۱۸۲).

۲. «فشریعة أسست على المعرفة وضرورتها، لا على نظریتها واكتسابها بأی معنى من معانی الاكتساب سواء كانت معرفة إجمالیة أو تفصیلیة بالوجه أو بالكنه، فإنه لم يجعل المحور فى كلماته، المعرفة الكسبیه لجميع أقسامها بل من بدو الدعوة إلى آخر يوم حیاته نادى بالمعرفة الفطرية» (اصفهانی، تقریرات: ۲۲).

اكتساب نیست.<sup>۱</sup> خدا و پیامبر همواره انسانها را از افتادن در دام تفکر و استدلال بر حذر می‌داشتند.<sup>۲</sup>

### بررسی

اگر لافکری گری موجب تعالی نفس و رسیدن به معرفت فطری است، چرا کسی با بی‌فکری این معرفت را تجربه نکرده است و همواره ذهنهای ساده بیش از دیگران در معرض آسیبهای فکری و دینی بوده‌اند.

اگر وظیفه، دوری از تعقل است چگونه می‌توان اصل شریعت را پذیرفت و وارد حوزه دین گردید، ضرورت معرفت را چگونه می‌توان اثبات کرد.

اساساً چرا انسان به تعقل و تفکر فراخوانده شده و اصرار بر تعقل در متون شریعت چه معنایی خواهد داشت.

صاحبان این دیدگاه هر جا با خطابات قرآنی «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» و «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» و امثال آن روبرو شدند، تعقل را به معنای فرمانبرداری از حکم عقل و عدم تعقل را به سرپیچی از حکم عقل، تأویل نموده‌اند:

مراد از این آیات، مذمت و ملامت کسانی است که اوامر و نواهی عقل را اطاعت نمی‌کنند (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱۸۳/۱).

چگونه می‌توان بدون تعقل از حکم عقل پیروی کرد، اگر حکم عقل قابل فهم باشد، یعنی معقول است و تا چیزی معقول و متصور نباشد، قابل امر و اطاعت نیست. حتی تذکر به معانی عقلانی هم خود عین تعقل است.

آیا امکان دارد انسان تمام اندوخته‌ها و صور علمی خود را رها کرده یا حداقل به حالت تعلیق درآورد؟ و آیا انسان چیزی جز همین دانسته‌ها و صور ذهنی است؟ این ادعا با تصور ظرف و مظروفی از ذهن و ذهنیات صورت پذیرفته است و گونه انسان

۱. «وبعارة أخرى مدعى صاحب الشريعة الإسلامية كما يظهر من نصوص الكتاب وقطعيات السنة ومتواترات طوائف الروايات، أن الله تعالى خلق العباد عرفاء به وبنبيه وبأوصيائه عليهم السلام، فهم قد خلقوا كملين حنفاء عرفاء» (همان: ۲۳).

۲. «إنه كان يمنعهم عن التفكير والتدبر في الله بل والتكلم فيه فقال في الكتاب ﴿أَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْتَهَىٰ﴾ وفي الخبر أي ينهي الكلام إليه» (همان: ۲۴).



و ذهن او چیزی جز ادراکات علمی نفسانی نیست تا بخواهد آنها را رها کند. اگر عقل هیچ راهی برای اثبات یا نفی ذات و کمالات الهی ندارد، تلاش تفکیک برای تعلیم معارف به دیگران بیهوده خواهد شد.

این ادعا که قرآن نه خود از راه استدلال استفاده کرده و نه دیگران را بدین راه فرا خوانده است قابل قبول نیست، قرآن در موارد زیادی از استدلال استفاده کرده است و مردم را نیز به استدلال فراخوانده است، بلکه باید گفت قرآن روش جز استدلال ندارد:

قرآن کریم خود بهترین شاهد و گواه صحت و راستی ادعای ماست؛ زیرا هر چه راجع به مبدأ و معاد و دیگر مسائل ماورای طبیعت سخن به میان می‌آورد و اجتماع بشری را به قبول آنها دعوت می‌کند جز از طریق استدلال و ارائه دلیل روشن، سخن به میان نمی‌آورد و به غیر دلیل و برهان قانع نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۱۸).

همچنین امام علی علیه السلام مباحث بسیار عمیقی با روش استدلالی و عقلی و فلسفی در الهیات طرح کرده که هرگز در جهان سابقه نداشته است. تعلیمات او خود عامل بسیار مهمی برای توجه به الهیات عقلی و پیشرفت الهیات عقلی در جهان اسلام و بالاخص در جهان شیعه به شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۰۰۸/۶).

آیه شریفه *«وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»* به ترک سخن گفتن درباره خداوند تفسیر شده، اما دلیلی بر انحصار آیه در این معنا نیست و معانی زیاد دیگری در آیه محتمل است که در تفاسیر بیان شده است.

مخالفت با تعقل از سویی و ناگزیری از پذیرش عقل از سوی دیگر موجب شده تا تعقل به تعقل فطری تفسیر شود و این تأویل مفهومی از سوی مخالفان تأویل‌گرایی در حوزه مفاهیم دینی قابل قبول نیست، بلکه گریز از لفظ و پذیرش معناست.

در واقع علت عمده نفی تعقل، فیلسوف‌گریزی و فلسفه‌ستیزی دیدگاه تفکیک است (ر.ک: اصفهانی، ابواب الهدی: ۳؛ همو، تقریرات: ۱۲؛ همو، اعجاز القرآن: ۳۰۴) و عجیب اینکه نویسندگان معاصر این مخالفت شدید را کتمان نموده از موضعی ناهماهنگ اعلام کرده‌اند:

مکتب تفکیک به تباین کلی میان فلسفه و دین و عرفان معتقد نیست... تفکیکیان

با فلسفه هم مخالف نیستند تا چه رسد به عقل... فرق است میان عقل انواری و  
بازاری (حکیمی، مجله همشهری ماه: ش ۹/۴۰-۴۱).

چگونه می‌توان اظهارات تند اولیای تفکیک را راجع به فلاسفه و فلسفه نادیده  
گرفت و از موافقت دیدگاه تفکیک با فلسفه سخن گفت.<sup>۱</sup>  
بانفی علم حصولی و اکتسابی و استدلالی و انحصار معرفت در تذکر باید پرسید آیا  
دیدگاه تفکیک معارفی را که ارائه می‌کند، از طریق تذکر حاصل نموده است، پس  
چرا دیگران به این معارف متذکر نگردیده‌اند و فقط عده انگشت‌شماری قابلیت و توفیق  
کسب چنین معارفی را پیدا کرده‌اند (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۵۷-۶۰؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۵۸۲).

### بطلان علیت

نفی علیت را می‌توان از اصول و مبانی فکری دیدگاه تفکیک به شمار آورد، در این  
دیدگاه استدلال و کسب در رسیدن به معرفت باطل است، برهان *إِنّ و لِمّ* مبتنی بر  
پذیرش علیت و مبنای علت و معلول است و اصل علیت درباره خداوند و آفرینش  
باطل است؛ زیرا مستلزم تحدید علت و فقدان آن در مرتبه معلول است (اصفهانی،  
تقریرات: ۱۸). استدلال‌ات خداشناسی مبتنی بر اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول  
است (همان: ۲۴) و چون این هر دو اصل باطل است، به تبع آن، استدلال‌های فلسفی و  
منطقی نیز باطل خواهد بود:

کسانی که از طریق قیاس و برهان به جستجوی معرفت و کشف حقیقت  
می‌پردازند به گمراهی افتاده و در ظلمت و تاریکی فرو می‌روند؛ زیرا مهمترین و  
محکمترین نوع قیاس همان چیزی است که آن را «قیاس برهانی» می‌خوانند و  
قیاس برهانی بر قانون علیت استوار گشته است، در حالی که قانون علیت در اصل  
و بنیاد باطل شناخته می‌شود.<sup>۲</sup>

۱. فلاسفه اسلام منهدم‌کننده اسلامند و نه خادم آن (اصفهانی، تقریرات: ۲۵). فلاسفه اسلام مشرک،  
تابع شیطان، برادران یهود و مخاصمه‌کننده با انبیا می‌باشند. فلسفه چیز مهمی نیست، بلکه اضرّ مطالب  
است به حقایق وجدانی، فلسفه دشمن بزرگ معارف الهی است (حلبی، بی‌تا: درس ۸).  
۲. «لأنّ أكبر المقایس وأحسنها قیاس البرهان وهو مؤسس على العلیة والمعلولیة... والعلیة من أصلها  
باطلة» (اصفهانی، ۱۳۶۴: ۶).

مرحوم میرزا از مؤسسان اندیشه تفکیک در باب مخالفت با برهان منطقی می‌گوید: آنچه ابلیس در مقام ترک سجده به آدم ابوالبشر ابراز داشت همان برهان منطقی است. ایشان علیت را منشأ مفاسد عقیدتی شمرده و با نفی آن در پی انعدام کل فلسفه است (اصفهانی، *تقریرات*: ۷۵)، پس از انکار علیت، خلأ این اصل بنیادین فکری و عمل با طرح عادة الله و سنة الله جبران گردیده است (همان: ۱۸۰).

### بررسی

علی‌رغم ادعای مکتب تفکیک، اصل علیت بر یک اصل عقلی و بدیهی و فطری مبتنی است که از راه علم حضوری و نیز قاعده امتناع ترجیح بلامرجح قابل اثبات می‌باشد و انکار آن خلاف ضرورت است و باید گفت: در تاریخ فلسفه مفهومی مهمتر از «علیت» پیدا نمی‌شود: از جمله نخستین چیزهایی که بشر در زندگی معمولی خود درک می‌کند مبدأ علیت است (صدر، بی‌تا: ۳۰۵).  
با نفی علیت امکان گفتگو و استدلال بر نفی یا اثبات هر ادعایی از بین می‌رود: «إذا ثبت مسألة العلة والمعلول، صحَّ البحث وإن ارتفعت، ارتفع مجال البحث» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶۳/۳).

انسان به طور فطری درکی از علیت دارد و در ادراک آن محتاج تأمل و تعمّل نیست. هر انسانی با علم حضوری می‌یابد که پدیده‌های نفسانی‌ای همچون علم و اراده و... نوعی تعلق و وابستگی خاص به او و نفس او دارند و این وابستگی، مربوط به اصل وجود نفس است، به نحوی که بدون وجود نفس آنها نیز موجود نیستند و وجود آنها توقف بر وجود نفس دارد، از اینجا دستگاه مفهوم‌گیری نفس یعنی ذهن مفاهیم علت، معلول و علیت را می‌سازد و از این نوع تعلق و وابستگی وجودی با عنوان علیت یاد می‌کند و با انکار اصطلاح واقعیت آن را نمی‌توان انکار کرد (مطهری، ۱۳۸۰: ۵۳۱/۱).

حقیقت این است که قانون علیت عمومی را نمی‌شود انکار کرد و حتی همان قانون سنخیت علت و معلول را هم نمی‌شود انکار کرد (همان: ۳۸۷/۴).

پس از مفهوم‌گیری از این ادراک حضوری فطری، ذهن قاعده‌ای مطلق می‌سازد که هرگاه موجودی وابستگی وجودی به موجود دیگر داشته باشد اولی، معلول و

دومی، علت خواهد بود و این چنین است که قاعدهٔ عامّ علیت ساخته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۶۲/۲).

اینکه علیت باعث فقدان علت در مرتبهٔ معلول است مبتنی بر برداشت سطحی از علیت است و احاطهٔ علت بر مرتبهٔ معلول و حضور معلول نزد علت مورد تأیید عقل و شرع می‌باشد.

بطلان علیت جز با مکابره ممکن نیست و انکار آن مستلزم اثبات آن است؛ زیرا منکر علیت پذیرفته است این نظر معلول و نتیجهٔ تفکر و تعقل صحیح اوست، اگر علیت را نپذیریم انکار آن مستلزم اثبات آن است.

با انکار علیت، هیچ قانون علمی و تجربی قابل قبول نخواهد بود، چرا که هر قانون علمی مبتنی بر اصل علیت است. اثبات یا نفی هر اندیشه‌ای معلول مقدماتی است که اثبات یا نفی شده است؛ با انکار علیت، هیچ استدلالی در عالم فکر و اندیشه میسور نخواهد شد و قطعیت و کلیت در هیچ اعتقادی برقرار نخواهد ماند (مطهری، ۱۳۸۰: ۶۲۵/۶).

اگر علیت صرفاً به معنای تعاقب دو پدیده، سنّه الله، عاده الله یا مناسبت فطری و... باشد، باید پدیده‌هایی را که دائماً به دنبال یکدیگر می‌آیند، از مصادیق علت و معلول بدانیم در حالی که ما هیچ یک را علت دیگری نمی‌دانیم و این اعتقاد متکلمان اشعری امروز در اهل سنت هم طرفداران چندانی ندارد (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۲: ۲۶۰).

### بطلان شهود عرفانی

از آنجا که معرفت، فطری و صنع خداست، تلاش بشر برای کسب معرفت عقیم و بی‌حاصل است، چه حصولی باشد چه حضوری. کسب معرفت از راه کشف و شهود به همان میزان مطرود است که از راه عقل و استدلال. سیر و سلوک عملی برای شناخت خداوند نافرجام و بی‌اثر است و جز ضلالت و گمراهی حاصلی ندارد. آنچه مشهود عرفاست وجود است و خداوند وجود نیست، بلکه خالق و مالک وجود است و آنها به توهم، وجود را با خالق و مالک وجود خلط کرده‌اند: دانشمندان توهم نموده‌اند شناخت خداوند بر ایشان مقدور است، بنابراین، در

پاکسازی روحی تلاش نموده‌اند و در نهایت، جز حقیقت وجود چیزی را معاینه نکردند و از شناخت مالک آن حقیقت گمراه شدند (اصفهانی، ابواب الهدی: ۹۸). علم حضوری آنها به فنایشان به وسیله ریاضات و از دست دادن آگاهی آنها برگشت می‌کند... پس این هم به ضلالت برمی‌گردد (همان).

عرفا و نیز دیگر دانشمندان علوم بشری شناخت کنه خداوند را محال می‌دانند ولی در علم حقیقی و الهی انسان به کنه ذات خداوند علم پیدا می‌کند: مقدر بشر شناخت خداوند متعال است به وجهی که همان معرفت با وجوه و عناوین توسط براهین یا مکاشفه می‌باشد، ... این اساس معارف بشری است، اما اساس معارف قرآن با همه اینها متناقض است (همان: ۵-۴). مجالی برای سلوک عرفا و ریاضاتشان نیست، ... آنها معتقد هستند، این معرفت به وسیله اکتساب و از راه ریاضت حاصل می‌شود...، اما دعوی صاحب شریعت در مقابل آنهاست؛ زیرا معرفت و توحید صنع خداوند است و برای بندگان هیچ نقشی وجود ندارد (همو، تقریرات: ۴۲).

خداشناسی عرفانی در حوزه معارف تفکیک ارج و ارزشی نداشته موجب اهانت به ساحت قدس الهی است.<sup>۱</sup>

### بررسی

مخالفت تفکیک با شهود عرفانی برخاسته از تعصب معرفتی این گروه و انحصارگرایی تفکیک در روش است، ما در صدد اثبات اعتبار کشف نیستیم، اما باید دانست که بنا بر تحقیق، قرآن کریم و روایات این راه را به رسمیت شناخته و اعتبار شهود در جای خود مورد پذیرش عمده دانشمندان اسلامی قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۷/۵ و ۱۰۱۱/۶)، البته کشف عرفانی نیازمند شرایط و معیارهای خاص است و اعتبار کشف بدان معنا نیست که هر شهودی در هر شرایطی حجت باشد، اما نفی کلی آن نیز قابل قبول نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۹/۵ و ۲۶۶ و ۲۸۳: مطهری، ۱۳۸۰: ۹۳۶/۶).

۱. آیا توحید فطری بر اساس عینیت خالق و مخلوق و تطور و تعین خود خالق به صورت هر آکل و شارب و عارف و جاهل و متقی و فاسق و ظالم و مظلوم و زانی و زانیه و لائط و ملوط و مؤمن و کافر... است، یا بر اساس غیریت خالق از مخلوق؟ (تهرانی، ۱۳۵۹: ۲۶۰).

چگونه تفکیک که به طور کلی عرفان و کشف و شهود را نفی می‌کند، برای اثبات معرفت فطری به مکاشفه در حال اضطرار که قوای روحی و روانی انسان نامتعادل است، تمسک کرده است (اصفهانی، تقریرات: ۲۷؛ همو، ابواب الهدی: ۹۸)، چگونه مکاشفات نفوس مهذب اعتبار ندارد ولی آنچه در مقام پریشانی روانی رخ می‌دهد معتبر است. در روایات مورد استناد تفکیک رؤیت با چشم نفی گردیده، اما رؤیت قلبی مورد تأیید قرار گرفته است (مجلسی، بی‌تا: ۱۱۸/۱۰؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۵/۱؛ صدوق، ۱۴۰۰: ۲۷۸؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۰۸)، آیا تلاش عرفا و فلاسفه بزرگ در راه دستیابی به معرفت خداوند به اندازه توان عقلی و شهودی بشر، همتراز و همسنگ با رؤیت چشم است که این روایات را برای نفی روشهای عرفانی و فلسفی مورد استفاده و استناد قرار دهیم. خداوند را مالک وجود دانستن و نه وجود، مبنی بر پذیرش واسطه بین وجود و عدم است که پذیرش آن به معنای انکار استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین است در حالی که این قاعده، ام المسائل و زیربنای همه علوم و ادراکات تصویری و تصدیقی بشر می‌باشد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هدف از این نوشته احصای مبانی تفکیک در باب ادراکات و معارف فطری و نقد و بررسی همه‌جانبه آنها نیست، آنچه ذکر گردید نمونه‌ای از مهمترین مبانی این دیدگاه بود که خود منشأ اعتقادات گسترده‌ای در این دیدگاه است، هدف قرار دادن برخی از این مبانی در معرض قضاوت و داوری منصفانه خوانندگان است.

مخالفت با اصولی چون علیت و تجرد نفس که از مبانی عام اندیشه بشری هستند و تخطئه دیگر روشهای معرفتی چون تعقل فلسفی و شهود عرفانی، بیانگر انحصارگرایی روشی و معرفتی این دیدگاه و تأثیر شدید انگیزه برانگیخته و نشان دادن حسن فاعلی بر مسند حسن فعلی است.

باید دانست که مهمتر از تمسک به ظواهر دینی و دفاع از آنها، ارائه یک نظام منسجم اعتقادی است که تعارض و تنافی در آن به حداقل رسیده باشد و دیدگاه تفکیک که خود را رقیب فکری فلسفه و عرفان می‌داند، بیش از دیگران نیازمند انسجام دادن به نظام فکری و جهان‌بینی اعتقادی خود می‌باشد.

## کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، سید رضی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آشتیانی، میرزا احمد، طرائف الحكم، تهران، کتابخانه صدوق، ۱۳۶۲ ش.
۳. ابن سینا، اشارات و تنبیهاات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش.
۴. همو، تعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۶. همو، رساله احوال النفس، تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، داربیلیون، ۲۰۰۷ م.
۷. ارشادی نیا، محمدرضا، نقد و بررسی نظریه تفکیک، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۸. اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب الهدی، مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۹. همو، اعجاز القرآن، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۱۰. همو، تقریرات، کتابخانه آستان قدس رضوی (نسخه عکسی به شماره عمومی ۱۲۳۷).
۱۱. همو، مصباح الهدی، مشهد، چاپخانه سعید، ۱۳۶۴ ش.
۱۲. همو، معارف القرآن، مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۱۳. تهرانی، میرزا جواد، عارف و صوفی چه می گویند، چاپ دوم، ۱۳۵۹ ش.
۱۴. همو، میزان المطالب، قم، در راه حق، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، قم، آل البیت، ۱۴۰۹ ق.
۱۶. حرّانی، ابن شعبه، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. حکیمی، محمدرضا، الحیاة، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۹ ق.
۱۸. همو، «عقل خودبنیاد دینی»، مجله همشهری ماه، شماره ۹.
۱۹. همو، مقام عقل، دلیل ما، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. حلبی، محمود، دروس معارف الهیه، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی تا.
۲۱. خراسانی، علم الهدی، نهج الخطابه، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان داوودی، دار القلم، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. سیدان، رساله توحید.
۲۴. شعیری، تاج الدین، جامع الاخبار، قم، رضی، ۱۴۰۵ ق.
۲۵. صدر، سیدمحمدباقر، فلسفتنا، چاپ دهم، قم، دار الکتب الاسلامی، بی تا.
۲۶. صدوق، محمد بن علی، اعتقادات الامامیه، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۲۷. همو، الامالی، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ ق.
۲۸. همو، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۲۹. همو، علل الشرائع، قم، داوودی، بی تا.
۳۰. همو، عیون اخبار الرضا، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. همو، معانی الاخبار، ترجمه محمدی شاهرودی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۳. همو، تعالیم اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۳۴. همو، علی و فلسفه الهی، ترجمه سیدابراهیم علوی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۳۵. همو، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.

۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیہات، البلاغہ، ۱۳۷۵ ش.
۳۸. عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الرضا علیه السلام، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ ق.
۳۹. فارابی، ابونصر، الاعمال الفلسفیه، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۴۰. همو، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۴۲. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ج ۱، دلیل ما، ۱۳۸۹ ش. و ج ۳، جامعہ تعلیمات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی، بی تا.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، اسلامی، بی تا.
۴۵. مروارید، حسعلی، تنبیہات حول المبدأ و المعاد، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۴۶. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، ۱۳۷۵ ش.
۴۷. همو، مجموعه آثار، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۴۸. مفید، الارشاد، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵۰. همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۵۱. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴ ش.
۵۲. همو، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۵۳. ملکی میانجی، محمدباقر، توحید الامامیه، ترجمه محمد بیابانی و بهلول سجادی، نبأ، ۱۳۷۸ ش.
۵۴. موسوی خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۵۵. موسوی، محمد، آیین و اندیشه، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.