

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال چهاردهم، شماره بیست و نهم (پائیز و زمستان ۱۴۰۲)

Possibilities and Limitations of Hakimi's Intellectual System

Ali Harati¹ \ Abbas Izadpanah² \ Nafise Sate³

Abstract

From the perspective of Professor Hakimi, a moderate representative of the Tafkik school of thought, "separation" and "purity" are two sides of the same coin. Unlike the theoretical Sufism and the Transcendent Philosophy, he considers the combination of the realms and paradigms of religion, philosophy, and Sufism to be impossible. In his view, in Islamic philosophy and Sufism, Greek and Indian doctrines and theories have been imposed on religious texts and these thinkers, in order to reconcile their intellectual systems, have had to disregard the authority of the apparent meanings of religious texts and use the tool of interpretation to dictate their own views into religious texts. However, Professor Hakimi repeatedly emphasizes that his opposition to intellectual systems that seek to combine religion with philosophical and Sufi doctrines does not mean opposition to reason itself. In order to show the difference between the two types of reason, he uses the expressions "self-founded religious reason", and "intrinsic reason". In this article, his doctrine is observed from two perspectives, by the former the possibilities and strengths of his ideas and by the latter its limitations and weaknesses is observed. In short, one can sympathize with Professor Hakimi's "separation of rationalities," but the "reduction of rationality to obedience" in his intellectual project must be criticized. This article is written using library-based methodology.

Keywords: Professor Hakimi, Tafkik, self-founded religious reason, purity, philosophy.

¹ - Phd Student in Comparative Philosophy, University of Qom,

harati.elahi@gmail.com

² - Assistant professor, Department of Comparative Philosophy, University of Qom, (Corresponding author),

abbas_izadpanah@yahoo.com

³ - Associate professor, Department of Comparative Philosophy, University of Qom,

nafise.sate@yahoo.com

امکانات و محدودیت‌های نظام فکری حکیمی

علی هراتی^۱ / عباس ایزدپناه^۲ / نفیسه ساطع^۳

چکیده

ازمنظر استاد حکیمی، به‌عنوان نماینده میانه‌رو مکتب تفکیک، "تفکیک" و "خلوص" پشت‌و‌روی یک سکه هستند. ایشان برخلاف جریان‌های عرفان نظری و حکمت متعالیه، جمع میان قلمرو دین و فلسفه و عرفان را ناممکن می‌دانند. از نظر ایشان در فلسفه‌های اسلامی و عرفان‌های اسلامی، آموزه‌ها و نظریات یونانی و هندی بر متون دینی تحمیل شده است و این متفکران برای سازگار کردن نظام فکری خود مجبور بودند به حجیت ظواهر متون دینی التفات نداشته باشند و با استفاده از ابزار تأویل، سخن خود را بر متون دینی تحمیل کنند. البته حکیمی بارها تأکید می‌کند که مخالفتش با نظام‌های فکری که می‌خواهند دین را با آموزه‌ها و نظریات فلسفی و عرفانی جمع کنند، به‌معنای مخالفت با خود عقل نیست. ایشان برای نشان دادن تفاوت میان انواع عقل، از اصطلاحات "عقل خودبنیاد دینی" و "عقل فطری" استفاده می‌کند. در این مقاله منظومه اندیشه‌ای حکیمی از دو منظر نگریسته می‌شود؛ یک منظر که امکانات و نقاط قوت اندیشه‌های او را رصد می‌کند و یک منظر که محدودیت‌ها و نقاط ضعف اندیشه‌های او را. به‌طور خلاصه می‌توان با استاد حکیمی در تفکیک عقلانیت‌ها همدلی داشت، اما فروکاست عقلانیت به تعبد در پروژه فکری ایشان نیازمند نقد است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای نوشته شده است.

کلیدواژه‌گان: استاد حکیمی، تفکیک، خلوص، عقل خودبنیاد دینی، فلسفه.

harati.elahi@gmail.com

abbas_izadpanah@yahoo.com

nafise.sate@yahoo.com

^۱ - دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم،

^۲ - استادیار فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، (نویسنده مسئول)،

^۳ - دانشیار فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم،

می‌توان گفت تاریخ اندیشه در جهان مسیحیت و اسلام، عرصه برخورد‌های گوناگون دو کلان‌روایت "ادیان ابراهیمی" و "فلسفه‌های یونانی" بوده است. در جهان اسلام، بزرگانی مانند ابن‌سینا و سهروردی، تعارض رادیکالی میان این دو کلان‌روایت احساس نمی‌کردند اما از سوی دیگر، بزرگانی مانند غزالی و مولانا تمایز عمیقی میان این دو کلان‌روایت قائل بودند. به این ترتیب، ما شاهد دو جریان با تبار تاریخی ریشه‌دار در سنت اسلامی هستیم. یک جریان، گرایش "تلفیق-گرایی" دارد و می‌خواهد میان گفتمان‌های دینی و فلسفی نزدیکی ایجاد کند و نماینده بارز آن جناب "فارابی" است. جریان دوم که گرایش "تفکیک‌گرایی" دارد، می‌خواهد میان گفتمان‌های دینی و فلسفی تمایز ایجاد کند و نماینده بارز آن جناب "غزالی" است. فارابی در سنت تاریخی، فیلسوفان بزرگی مانند سهروردی و ملاصدرا را همراه خود می‌کند و غزالی در سنت تاریخی، عارفان بزرگی مانند شاعران عارف‌پیشه سنایی، عطار و مولانا و هم‌چنین محیی‌الدین ابن‌عربی را هم‌رأی خود می‌کند. در زمان معاصر، تفاوت دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی و استاد محمدرضا حکیمی، ادامه‌دهنده همان تقابل فکری ریشه‌دار است. در این مقاله قصد داریم به بررسی دوسویه اندیشه‌های حکیمی به‌عنوان یک اهل تفکیک میانه‌رو بپردازیم. این بررسی، هم شامل شناسایی و تحلیل نقاط قوت و امکانات این اندیشه و هم شامل نقد و بررسی محدودیت‌ها و نقاط ضعف آن خواهد بود. اکثر قریب به اتفاق پایان‌نامه‌ها و مقالاتی که درباره حکیمی نوشته شده است، تفکر ایشان را مورد نقد و درنهایت نفی قرار داده است، اما در اینجا به دنبال آن هستیم که به قول عین القضات همدانی^۱، وجه درست و وجه نادرست سخن حکیمی را هم‌زمان نشان بدهیم. رویکرد ما این است که دوگانگی تفکر تلفیق‌گرا و تفکیک‌گرا را دوگانگی حق و باطل تلقی نکنیم، بلکه آنها را به‌مثابه ابعاد و سطوح تز و آنتی تز حقیقت بدانیم که احتیاج به سنتز و هم‌نهادی دارند.

۲- نقطه قوت اول: تفکیک عقلانیت‌های گوناگون از یکدیگر

یکی از بینش‌های مترقی حکیمی، تفکیک عقلانیت‌های گوناگون است؛ اما با این حال، منتقدان صدرايي اغلب با نادیده گرفتن این تفکیک و یکسان دانستن عقل و فلسفه، به زعم

نگارنده به نقد نادرستی از نظام فکری وی پرداختند و تفکر او را مغایر با عقل معرفی کردند. آنها به‌طورمثال بیان کردند هر انتقادی بر عقل، پیشاپیش خودویران‌گر است، چراکه ابزار مخالفت مگر امری غیر از خود عقل است؟ اما حقیقت آن است که حکیمی بارها متذکر شدند که ما فقط یک شیوه عقلانیت نداریم. یک عقلانیت خودش را در نصوص دینی آشکار می‌سازد؛ عقلانیت دیگر در منابع فلسفی و عقلانیت دیگر در منابع عرفانی؛ همان‌طور که نمی‌توان مخالفت غزالی با فلسفه را عقل‌ستیزی تفسیر کرد. غزالی هم در اندیشه خود، تمایز ظریفی بین عقلانیت به معنای عام و عقلانیت به معنای فلسفه قائل می‌شود. او بر این نکته تأکید می‌کند که نفی فلسفه و ردّ آراء فلاسفه، به معنای نفی عقل و احکام عقلی نیست (غزالی، ۱۴۱۵: ۸۹). حکیمی هم می‌گوید عقلی که در کتاب و سنت است، با تعاریفی که در فلسفه از عقل مطرح شده است مغایرت دارد (دانش شهرکی و یعقوبی، ۱۳۹۶: ۶۰). اسلامی اردکانی بیان می‌دارد می‌توان ادعا کرد مکتب تفکیک حکم صریح عقل را قبول دارد، اما با عقل فلسفی یا یونانی مخالف است و معتقد است که نباید در فهم دین دخالت داده شوند. در ادامه ایشان انکار هر دو نوع عقل را ناممکن می‌دانند. «بنابراین اگر هم اصحاب مکتب تفکیک، عقل را به معنای متعارف آن می‌پذیرند، باید این نکته را مدنظر داشته باشند که این عقل لوازم و نتایجی دارد که عبارت است از تلاش در جهت تجرید، انتزاع، تعمیم و کلی‌سازی. چنین عقلی خواه‌ناخواه سر از نظریه‌سازی و نظام‌پردازی درمی‌آورد. اساساً هرگونه تلاش در جهت نفی عقل فلسفی، خود نوعی فلسفه است؛ برای مثال عمل‌گرایی که مخالفت با مسائل نظری صرف را تشویق می‌کند، خود دقیقاً نوعی فلسفه است که فلسفه "پراگماتیسم" نامیده شده است. لذا همان‌طور که نفی عقل به گونه‌ای اثبات عقل است، نفی فلسفه نیز خود نوعی فلسفه‌ورزی است.» (اسلامی اردکانی، ۱۳۸۷: ۸۱ و ۸۲)

به‌راستی انکار عقل خودویران‌گر است، چراکه کوشش برای اثبات ناکارآمدی عقل نیز باید به کمک خود عقل صورت بگیرد، اما اینکه مخالفت با فلسفه به‌عنوان یکی از شیوه‌های تعقل، ناممکن به نظر رسد، جای تأمل دارد. به نظر نمی‌رسد عقلانیت مساوی با نظام‌سازی‌های مفهومی باشد؛ که اگر این سان باشد همه سنن فرهنگی و تمدنی غیر یونانی ماقبل مدرن، فاقد عقلانیت به شمار می‌آیند. البته می‌توان با منتقد همراهی کرد که گسست از فلسفه متافیزیکی به معنای نوعی از تفکر که برپایه تفکیک نظر و عمل است به همین سادگی نیست و بسیار با صعوبت همراه است. به‌هر حال، اگر ما بتوانیم تفکیک عقلانیت‌های گوناگون را از مکتب تفکیک

یاد بگیریم، اولاً باعث مرزشناسی^۲ میان علوم و وظیفه‌شناسی هرکدام از علوم می‌شود و ثانیاً استقلال و عدم تقلیل یکی به دیگری را به همراه دارد. به عبارت دیگر، عدم تفکیک عقلانیت‌های گوناگون از یکدیگر باعث می‌شود انتظاراتی را که باید از یک فیلسوف مانند ارسطو داشته باشیم، از پیامبری مانند مسیح (علیه السلام) داشته باشیم یا بالعکس و متأسفانه چون مشاهده می‌کنیم که این انتظار برآورده نمی‌شود، در ادامه دست به اشتباهات گوناگون دیگری می‌زنیم. به طور مثال یا سعی می‌کنیم حضرت مسیح را به یک فیلسوف نظریه‌پرداز که در حال طبقه‌بندی موجودات است بدل کنیم یا جناب ارسطو را به یک پیامبر اهل شهود و مکاشفه و در حال سیر و سلوک تغییر دهیم. یا اینکه پیرو یکی از آن دو شخصیت شویم و دیگری را صددرصد نفی و انکار کنیم. اما واقعیت آن است که عقلانیت مسیح و عقلانیت ارسطو یکسان و این همان نیست. عقل ارسطویی عقلی است که دائماً با مفاهیم و مقولات ذهنی سروکار دارد، اما مسیح دائماً با ایماژها و داستان‌ها سروکار داشت، همان طور که حکیمی به درستی متذکر می‌شود: «دین، پیش از پیدایش مکتب‌های فلسفی، با قوام تعقلی خویش وجود داشته و عرضه می‌شده است و بسیاری کسان به بالاترین قله‌های معارف و شناخت‌های دینی و قرآنی رسیدند، باینکه نامی از این فلسفه‌ها و عرفان‌ها و اصطلاح‌ها و مفهومی‌ها به گوششان نرسیده بود.» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۶۵) اگر عقلانیت‌های گوناگون را به رسمیت نشناسیم، خلوص (تا حد امکان) و خودبودگی (نه خودبسندگی) معرفت دینی به خطر می‌افتد. البته به نظر نگارنده می‌توان میان خلوص و عدم التقاط آموزه‌های دینی و خودبسندگی و خوداکتفایی آنها فرق گذاشت؛ که در اولی می‌توان با حکیمی همدلی و همراهی کرد اما در دومی، خیر.

۳- نقطه قوت دوم: توجه دادن به عالمیت‌های تاریخی متفاوت

حکیمی برای نشان دادن تفاوت میان عقلانیت‌ها به عالمیت‌های گوناگون هرکدام از آنها اشاره می‌کند. اگرچه او به مبحث عالمیت‌های تاریخی هایدگر اشاره نمی‌کند، برای ما که در حال بازخوانی آثار او هستیم این امکان وجود دارد که صحبت‌های او را در سایه ایده عالمیت‌های تاریخی بررسی و تنظیم کنیم. مفهوم عالمیت یک مفهوم هایدگری است، به این معنا که بشر یگانه موجودی است که عالم دارد (Heidegger, 1978: section 88). عالم عبارت از یک فضای لایتناهی نیست که موجودات در آن قرار دارند. باید عالم را به همان معنایی فهمید که به طور مثال

می‌گوییم «عالم فرهنگ با عالم سیاست فرق دارد». عالم عبارت است از مجموعه‌ای از نسبت‌ها: نسبت انسان با جهان، با خودش و با دیگری. این نسبت‌هاست که عالم را تشکیل می‌دهد. هایدگر در مقاله عصر تصویر جهان، به همین تفاوت عالمیت‌های تاریخی گوناگون اشاره می‌کند و متذکر می‌شود معنای واژه علم و ساینس در دوران مدرن بامعنای آن در قرون وسطی متفاوت است. (هایدگر، ۱۳۷۹: ۱۴۰) از این منظر و زاویه، پیامبر اسلام و کتاب قرآن، عالمی را برپا می‌کند که این عالم با عالم یونان باستان، هند باستان و به‌خصوص دنیای مدرن و عالم تکنولوژیک مغایر است. البته به نظر نگارنده در مقایسه میان عالمیت‌های گوناگون، موضع شایسته جایی میان بنیادگرایی (fundamentalism) و نسبی‌گرایی (relativism) است. یعنی نه آن دیدگاهی درست است که سعی می‌کند نظام معرفت‌شناختی یک عالمیت را بر دیگری تحمیل کند و نه آن دیدگاهی درست است که امکان گفتگو و مکالمه میان عالمیت‌ها را از اساس منکر می‌شود. به قول شاعر عارف عبدالرحمن جامی: «حقیقت را به هر دوری ظهوری است / ز اسمی بر جهان افتاده نوری است؛ اگر عالم به یک دستور ماندی / بسا انوار کان مستور ماندی»، هر عالمیت تاریخی توأمان ظهور و خفاء حقیقت است.

حکیمی در نوشته‌های خود بارها متذکر می‌شود که دوران تاریخی پیامبر و کتاب قرآن، متفاوت از دوران تاریخی فلسفه یونان باستان و عرفان هندی باستان است و وقتی قرآن به عقل و تعقل سفارش می‌کند، مقصودش عقل و تعقل فلسفی و عرفانی نیست. «آیا قرآن کریم که این همه بر تعقل و تفکر تأکید می‌کند، مقصود آن، "علوم اوایل" و "فلسفه قدیم یونان" است؟ و آیا قرآن کریم نازل شده است برای ترویج افکار افلاطون و ارسطو؟» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۲ و ۳۳) «درست است که در قرآن کریم و روایات متعددی از ستایش و تمجید "تعقل" و "عقل" سخن به میان آمده است، اما اینکه آیا منظور از این تعابیر، فلسفه به معنای خاص آن که از یونان باستان به جهان اسلام راه یافت باشد، جای بحث دارد.» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۱ و ۳۲) البته ما با حکیمی در این نکته که عالمیت تاریخی پیامبر اسلام و کتاب قرآن متفاوت از عالمیت‌های فلسفه‌های یونانی و عرفان‌های هندی است، همدلی می‌کنیم، اما متأسفانه ایشان این دوگانگی را آن‌چنان رادیکال می‌کند که همه عرصه تاریخ و جغرافیا عین گمراهی و ضلالت است و تنها این نقطه از تاریخ و جغرافیاست که محل هدایت و رستگاری است. به عبارت دیگر، اگر نسبی‌گرایی میان عالمیت‌های تاریخی اشتباه است، رویکرد بنیادگرایانه حکیمی هم اشتباه است که نمی‌تواند

توأمان ظهور و خفاء حقیقت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۱۷؛ هایدگر، ۱۳۹۲: ۴۳) را در تجلیات تاریخی‌اش مشاهده کند. به هر حال، حق با حکیمی است که می‌گوید عقلانیت و تفکر مطرح شده در آیات و روایات، همان عقلانیت و تفکر افلاطونی و ارسطویی نیست. اگر ما در فهم و تفسیر خود از پیامبر اسلام و کتاب قرآن، تفکر فلسفی مفهومی و حصولی را معیار بگیریم، چیزی از اصالت و خودبودگی امر دینی باقی نمی‌ماند.

۴- نقطه قوت سوم: توجه دادن به شبکه‌های زبانی متفاوت

حکیمی برای نشان دادن تفاوت میان عقلانیت‌ها به اصطلاحات و ترمینولوژی خاص هر کدام از آنها اشاره می‌کند. اگر چه او به مبحث بازی زبانی ویتگنشتاین اشاره نکرده است، می‌توانیم برای نظم‌بخشی به مطالب، صحبت‌های او را در سایه ایده بازی‌های زبانی بررسی کنیم. طبق نظریه بازی‌های زبانی، زبان پدیده‌ای چندکارکردی است، از این رو نمی‌توان آن را از دیدگاهی ذات‌گرایانه دریافت. او می‌گوید: «ما نمی‌توانیم بازی‌های زبانی را با یکدیگر مقایسه کنیم؛ زیرا هیچ معیاری برای مقایسه آنها وجود ندارد.» (Wittgenstein, 1953: 69) حکیمی در همین راستا می‌گوید توحید و معاد قرآنی با توحید و معاد فلسفی و عرفانی این‌همان نیست، اگر چه اشتراک لفظ میان آنها وجود داشته باشد. حکیمی برای نشان دادن عقلانیت متفاوت موجود در متون دینی با آثار فلسفی و یا عرفانی، به اصطلاحات ویژه و ترمینولوژی خاص آنها اشاره می‌کند. (در کتاب مقام عقل، ایشان اصطلاحات و ترمینولوژی "الهیات قرآنی"، "نظام فلسفی مشائی"، "نظام فلسفی اشراقی"، "حکمت متعالیه"، "عرفان نظری" و "علم کلام" را جداگانه بیان می‌کند). به‌طور مثال چند مورد از کلیدواژه‌ها و اصطلاحات خاص موجود در کتاب قرآن، تحت عنوان الاهیات قرآنی عبارت است از توجه به خدا، شناخت نفس، شناخت اشیاء و آیتیت آنها، شناخت آفاق و انفس (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۱۱ و ۱۱۲) و چند مورد از کلیدواژه‌ها و اصطلاحات خاص موجود در فلسفه مشائی تحت عنوان نظام فکری مشائی عبارت است از چگونگی تحقق و تکوین جسم، نفی جزء لایتجزی، اثبات هیولی، عدم انفکاک هیولی از صورت. (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۱۵ و ۱۱۶ و ۱۱۷) البته، این کلیدواژه‌ها و اصطلاحات خاص گاهی میان هر دو بازی زبانی مشترک است، اما روی هم‌رفته به نظر می‌رسد بازی زبانی و شبکه معنایی متفاوتی میان منظومه الاهیات

موجود در متون دینی با الاهیات موجود در کتب فلسفی است و همان کلمات و اصلاحات مشترک هم معانی گوناگونی را در دو منظومه فکری بیان می کنند.

به نظر می رسد در مبحث بازی های زبانی همچنان موضع شایسته جایی میان بنیادگرایی و نسبی گرایی است. اینکه حکیمی به تفاوت بازی های زبانی و شبکه های معنایی میان کتاب مقدس و کتب فلسفی و عرفانی اشاره می کند قابلیت همدلی دارد، اما اینکه فقط یکی از این بازی های زبانی و شبکه های معنایی را به حقانیت بشناسیم و بقیه را به عنوان اموری باطل نفی و انکار کنیم، مورد مناقشه است. در مباحث پیرامون بازی های زبانی، ضرورت توجه به تعامل میان دوگانگی های وحدت و کثرت، ثبات و تغییر امری بایسته است و این پرسش از دیرباز ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است. تفکرات سوفسطایی و پست مدرن، با تأکید بر کثرت و تغییر، یک سوی این طیف را تشکیل می دهند، در حالی که بنیادگرایی های دینی و ایدئولوژیک بر وحدت و ثبات پای می فشارند. رویکرد جامع تر - همان گونه که ملاصدرا و هایدگر پیشنهاد می کنند - بر وحدت در کثرت و ثبات در تغییر تأکید دارد. نظریه بازی های زبانی ویتگنشتاین، با تأکید بر کثرت بازی ها و عدم وجود عنصر مشترک، به ظاهر به نسبی گرایی گرایش دارد. با این حال، با کمی تأمل می توان دریافت که در همه این بازی ها، عنصر هستی به عنوان پیش شرطی ضروری وجود دارد. این نظریه اگر چه به ما یادآور تنوع زبان ها و فرهنگ ها است، اما نمی تواند وجود حقیقت مشترک را به طور کامل انکار کند. در نتیجه، می توان گفت که نظریه بازی های زبانی، ابزاری قدرتمند برای نقد جزم اندیشی و دگماتیسم است. با این حال، اگر این نظریه به نفع بی تفاوتی و آنارشیسم معرفتی به کار رود، به ابزاری برای توجیه هر نوع ادعایی تبدیل خواهد شد. بنابراین می توان گفت که بازی های زبانی، اگر چه کثرت و تنوع را به ما نشان می دهند، اما نمی توانند وجود حقیقت واحد و مشترکی را که در همه این بازی ها به نحوی تجلی می یابد، نادیده بگیرند. (کنی، ۱۴۰۰: ۲۲۸) در این راستا، آموزه های "شباهت خانوادگی" ویتگنشتاین و "تشکیک وجود" ملاصدرا، هر دو می توانند به ما کمک کنند موضعی میان بنیادگرایی و نسبی گرایی اتخاذ کنیم. هر دو آموزه از یک سو با طیفی دیدن پدیدارها، از بنیادگرایی معرفتی فاصله می گیرند و از سوی دیگر با مطرح کردن امر واحد متجلی در کثیر (در ویتگنشتاین: امر خانواده و در ملاصدرا: حقیقت وجود) راه خود را از نسبی گرایی جدا می کنند.

۵- نقطه قوت چهارم: هشدار به تأویل‌های من‌در‌آوردی و تحمیلی

از نظر حکیمی کسی که ابتدا با روش‌های فلسفی و عرفانی خو گرفته است، هنگام مواجهه با آیات روایات مشاهده مغایرت آنها با نظام نظری خویش، ناگزیر از تأویل است. در این نگاه به تأویل، صلاحیت تعقل از هر متکلمی سلب و اندیشه تأویل‌کننده به دهان متکلم نشانده شده و از بیان او استخراج می‌گردد. لذا ایشان مواجهه‌ای را با متن مقدس پیشنهاد می‌کند که خلوص آن از شائبه تأویل حفظ شود. اما در راهکار مواجهه خالصانه و بدون شائبه با متن مقدس، اگر منظور "مواجهه‌ای بدون پیش‌فرض"^۳ است، می‌توان از آن انتقاد کرد و "بحث‌های هرمنوتیکی معاصر"، بطلان آن را نشان داده‌اند. (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۵۰) اما اگر منظور سعی برای "مواجهه پیشامفهومی"^۴ است می‌توان با آن همدلی کرد و "بحث‌های پدیدارشناسی معاصر" امکان آنها را مطرح کرده است. (ژان وال، ۱۳۹۲: ۲۲۰) به نظر می‌رسد حکیمی هر دو منظور و مقصود را دارد. به‌طور مثال، در جایی از مواجهه بدون پیش‌فرض دفاع می‌کند: «چرا آن دسته از متفکران مستعد اسلامی که نظام‌های فلسفی و عرفانی اسلامی را تدوین کردند به خود قرآن و سنت - به‌گونه‌ای مستقل و بدون پیش‌داوری - رجوع نکردند و یک دستگاه معارفی قرآنی - سره و ناآمیخته - پدید نیاوردند؟ و چرا تا این اندازه به جریان‌های فکری و نحله‌ای پیش از نزول قرآن دل باختند و عقلیات خویش را از آنها آکنند تا پس از رسوب ذهنیت‌های پیشرفته و رسوخ پیش‌داوری‌های نضح‌یافته مجبور گردند برای انطباق مفاهیم و اصطلاحات خویش با قرآن و سنت از عنصر تأویل مدد گیرند؟» (حکیمی، ۱۳۸۲: ۱۷ و ۱۸) او در سخنی دیگر از مواجهه پیشامفهومی دفاع می‌کند: «به‌ویژه که روش قرآن کریم - به‌گونه‌ای بنیادین - تأکید بر "تجربه عینی" دارد، نه "نظریه‌پردازی ذهنی" و تجربه و آزمون به معنای "زندگی با جهان" است نه تنها «زندگی در جهان»؛ و فاصله این دو وضعیت روشن است. در قرآن کریم همواره تجربه‌های فردی و اجتماعی اشخاص و اقوام مطرح گشته است تا "حرکت جامعه قرآنی" در جهت توجه به آزمون باشد و بهره‌وری از آزمون‌ها، نه پرداختن به ذهن‌گرایی فلسفی و فرضیات "اوهامی - عقلی". قرآن پیوسته فریاد می‌زند: "بروید و ببیند" نه "بنشینید و بیافید."» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۳۱)

"بازگشت به خود اشیاء" شعار پیش‌رو و مترقی پدیدارشناسی است (جمادی، ۱۳۹۲: ۹۴) و در این راستا می‌توان با حکیمی همدلی کرد، آنجا که می‌گوید «صحو معلوم» هم که در "حدیث

حقیقت" شرط رسیدن به حقیقت شمرده شده است به معنای رهاسازی جوهر عقل است از سیطره و تأثیر مفاهیم و اصطلاحات.» (حکیمی، ۱۳۹۱: ۹۶) جوادی آملی هم در عین نقادی دقیقشان بر مکتب تفکیک، با این نکته از مکتب تفکیک همدلی می‌کند: «جدا کردن مرز اصطلاحات، از یک سو و عدم تحمیل رأی خرد بر متن دینی که تفسیر به رأی است از سوی دیگر، کاملاً سخن حقی است. فلسفه و کلام مانند هر شاخه دانش دیگر، اصطلاحات خاص خود را دارند و صحیح نیست که این اصطلاحات بر یکدیگر و بر کتاب و سنت تحمیل شوند؛ اما این امر نباید به معنای نادیده گرفتن معرفت یقینی یا اطمینان آور که خود حجت شرعی است، تفسیر شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۹۷ و ۱۹۸) اما اینکه خود متن مقدس چیست، مسئله‌ای است که آن چنان که بایسته است به آن پرداخته نشده است. آن چه چیزی است که خودش را در متن دینی آن چنان آشکار و نمایان می‌کند که آن را به یک متن منحصر به فرد تبدیل می‌کند؟ (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۱۷۸). برای تقرب به این حقیقت منحصر به فرد، نادرست است که بگوییم باید بدون پیش فرض‌ها با متن دینی مواجهه داشته باشیم. بدون پیش فرض بودن یک متفکر، هم ناممکن است و هم نامطلوب. بخشی از پیش فرض‌های انسانی همان پیش فرض‌های معرفت‌شناختی و اخلاقی است که ترجمان دیگر همان فطرت و عقل الهی انسان‌ها هستند. ابوالقاسم فنایی در این مورد می‌گوید: «عقل به تعبیر پاره‌ای از روایات "حجت درونی" است و حکم اخلاقی خداوند از طریق این پیامبر به انسان ابلاغ و الهام می‌شود و اگر آدمی به ندای پیامبری که در درون اوست پاسخ مثبت ندهد و دعوت او را اجابت نکند، پیامبران بیرونی سودی به حال او نخواهند داشت.» (فنایی، ۱۴۰۲: ۱۸۱)

۶- نقطه ضعف اول: ابهام در روش‌شناسی پیشنهادی

متأسفانه حکیمی مشخص نمی‌کند مناقشه روش‌شناسانه او دقیقاً کجاست. به قول استاد دینانی: «اصحاب تفکیک از شناخت راستین مبادی و اصول و حقایق قرآن و حدیث سخن می‌گویند، ولی برای این شناخت راستین و خالص، ملاک و ضابطه‌ای ذکر نکرده‌اند. تنها ملاک و ضابطه‌ای که در خلال آثار آنان دیده می‌شود، نوعی گریز از پذیرش تأویل و انتقاد سخت از سخنان بسیاری از حکما و عرفا را باید نام برد.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۴۱۳) حکیمی اکثر قریب به اتفاق اوقات به نتایج تفکر فلسفی برای انتقاد اشاره می‌کند و فقط گاهی اوقات،

به‌طور گذرا، روش تعقل فلسفی را "تعقل صوری" و روش تعقل دینی را "تعقل نوری" می‌خواند؛ یا اینکه روش تعقل فلسفی را «انتزاعی» و روش تعقل دینی را "انضمامی" قلمداد می‌کند. به نظر می‌رسد این انتقادهای شبیه انتقادهای عارفان است که مثلاً مولانا روش فلسفه را پای چوبین می‌داند که در راه شناخت حقایق بی‌تمکین است. اما مشکل آن است که حکیمی روش عرفا و عقلانیت عرفانی را هم به رسمیت نمی‌شناسد. چه‌بسا روش معرفتی ایشان نه آن (فلسفی) است و نه این (عرفانی) یا جایی میان این‌وآن است، اما به‌هر حال ایشان جایی آن را شرح و تبیین نکرده‌اند. به‌طور مثال، در پدیدارشناسی هرمنوتیک، هایدگر از روش تعقل راسیونالیست ریاضی‌وار فاصله می‌گیرد و به روش عارفان مسیحی نزدیک می‌شود، اما در عین حال دوقطبی افلاطونی عرفان مسیحی را هم نقد می‌کند که در آن دوگانگی‌های دنیا و آخرت و جسم و روح، حالت رادیکال به خود گرفته است (رحمانیان، ۱۳۹۱: ۱۷). به این ترتیب، مخاطب متوجه می‌شود موضع روش‌شناسی معرفتی پیشنهادی هایدگر کجا قرار دارد. متأسفانه، تفسیر نادرستی از استقلال و خودبنیادی وحی و متن مقدس توسط حکیمی مانع از آن می‌شود که ایشان روش‌شناسی خود را دقیقاً تبیین کنند و از "عرفان‌های سنتی" و "هرمنوتیک مدرن" برای تبیین و توضیح مراد خود استفاده کنند. به نظر نگارنده، عرفان‌های سنتی و هرمنوتیک مدرن یاریگر ما برای راه‌یابی به روح متن و به تعبیر قرآن لمس متن هستند. اگر چه می‌توان انتقادهایی هم به این علوم داشت، ولی آنها به‌صرف اینکه منبعی غیروحيانی دارند، -به تعبیر حکیمی- "شبه تفکر" نیستند. به عبارت دیگر، در پروژه فکری حکیمی توجه به ظواهر آیات و متون دینی داده می‌شود و از تأویل‌های فلسفی و عرفانی حذر داده می‌شود. اما ایشان دقیقاً مشخص نمی‌کند که آیا با نفسِ روش و متود فلسفی و عرفانی مشکل دارند یا با نتایج و خروجی‌های آنها. چراکه در اکثر قریب به اتفاق مواقع که می‌خواهند انحراف و کزروی پارادایم و گفتمان‌های فلسفی یا عرفانی را نشان بدهند، به نتایجی که از آنها بدست آمده است و با ظواهر نص و نقل منافات دارد اشاره می‌کنند. به‌طور مثال ایشان می‌گویند معاد مثالی ملاصدرا، غیر از معاد عنصری قرآن است. (البته تأکید می‌کنند که هر چند با ملاصدرا چند گام به جلو برداشته شد و از معاد روحانی محض فاصله گرفتیم ولی هنوز تا معاد عنصری راه باقی است)؛ اما محل ابهام و نزاع این است که آیا اگر در آینده یک مکتب فلسفی، معاد عنصری را هم به رسمیت بشناسد و در نظام فلسفی خود سرانجام

آن را تبیین عقلی کند، موضع مکتب تفکیک با آن مکتب فلسفی چگونه است؟ اصحاب مکتب تفکیک به جای انتقاد به روش فلسفی، تمرکز خود را بیش تر بر انتقاد به نتایج فلان مکتب فلسفی کرده‌اند و به این خاطر بحث را تا آنجا که شایسته و بایسته است عمیق و حکمی نساخته‌اند یا چه بسا در دوگانگی روش و محتوا، حکیمی خواسته است از تضعیف محتوا، تضعیف روش را به دست بیاورد، اما کار اساسی تر و ریشه‌ای تر آن بود که از تضعیف روش، تضعیف محتوا حاصل می‌شد. (یزدانی و کریمی، ۱۳۹۲: ۱۲۲) حتی جایی حکیمی انتظار دارد مسلمانان "دستگاهی فلسفی" از کتاب قرآن استخراج و تدوین کنند. «[تا زمانی که] هنوز "نظام حکمت قرآنی"، بصورت دستگاه فلسفی، که متناسب افکار فلسفه جوی جامعه‌های بشری باشد، استخراج و تدوین نشده است، بنابراین فضایی مسلمان به ناچار باید -از جمله- فلسفه اسلامی را بخوانند و بدانند و درباره آن بحث و پژوهش کنند.» (حکیمی، ۱۳۸۲: ۴۴۹) خوب! پس اگر قرار است در نهایت از بطن قرآن یک "دستگاه فلسفی" استخراج شود، سخنان این مکتب برای تفکیک میان طریق دین و فلسفه چیست؟

۷- ضعف دوم: فروکاستن عقلانیت به تعبد

حکیمی هنگامی که سخن از "عقل خودبنیاد دینی" به میان می‌آورد، دو برداشت از این عبارت می‌توان داشت. یک امکان آن است که عقل خودبنیاد دینی را به معنای "عقل فطری مشترک"^۵ میان همه انسان درک کرد و یک امکان آن است که عقل خودبنیاد دینی را به معنای "عقل درون دینی"^۶ تفسیر کرد. عقل خودبنیاد دینی به معنای عقل درون دینی، یعنی ما از عقلی سخن می‌گوییم که خارج از دین مصداقی ندارد و این دریافت باعث فروبستگی می‌شود. لازمه این سخن آن است که برای مثال، من مسلمان نتوانم با یک مسیحی گفت‌وگو و او را به دین خود دعوت کنم، زیرا اگر ادله من مستند به دین خودم باشد که برای او ناپذیرفتنی است و حجیت ندارد؛ اگر هم بخواهم از دلایلی بیرون از دین خودم استفاده کنم و به اصطلاح در پی فصل مشترکی باشم، در آن صورت با عقل عام و مشترک روبه‌رو هستیم نه عقل خودبنیاد دینی. اینجاست که عقل خودبنیاد دینی به تعبد کورکورانه فروکاست پیدا می‌کند. عقل، حجت باطنی و ودیعه‌ای الهی است که در میان همه بشر وجود دارد و نص دینی اسلام نیز همان را می‌پذیرد، نه آنکه از عقل خاص درون دینی دم بزند. حکیمی در کتاب اجتهاد و تقلید فلسفه می‌گوید:

عقل و دین، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم (پائیز و زمستان ۱۴۰۲) ►

«تصدیق وحی با عقل است نه تبیین آن در همه موارد؛ به این معنی که عقل با تأمل در خصوصیات وحی و ادله وحیانی و فطری بودن داده‌های وحی را می‌پذیرد، لیکن فهم تفصیلی همه داده‌های وحیانی از عهده او خارج است و باید آنها را از اهل وحی بیاموزد.» (حکیمی، ۱۳۸۷: ۹۷) طبق این تعریف، نقش عقل تنها مفتاح و نه مصباح دین است و پس از درک حقانیت دین در تبیین دین، تنها باید به تفسیر کتاب و سنت پردازد و نظریه‌های عقل شخصی و فردی را کنار بگذارد؛ اما مشکل آنجاست که در این نسبت میان دریافت‌های عقل و داده‌های وحیانی، عقل به معنای نیم‌بند معرفی شده است. «حکیمی در اهمیت عقل در دین سخن بسیار گفته است، اما وقتی نیک می‌نگریم می‌بینیم که جایگاه تعقل و عقل در دین در نگاه ایشان مبهم و مغفول است. از سویی، او در دین بر ظواهر کتاب تأکید می‌کند و تأویل را بر نمی‌تابد و از طرف دیگر می‌گوید که تفسیر قرآن را تنها امام معصوم می‌تواند مطرح کند. حال به محدود کردن تفسیر قرآن به امامان معصوم، چه جایی برای عقل ورزی باقی می‌ماند، جز این که فرد معارف مطرح شده را بشنود و قبول کند؟» (باقری، ۱۳۹۹: ۱۰۰)

حقیقتاً آنچه حکیمی اسم عقل‌گرایی را بر آن می‌نهد نمی‌توان مسمای عقل‌گرایی دانست. اینکه ما با عقل به درگاه و آستانه وحی دینی برسیم و پس از ایمان به وحی تعبداً تمام آموزه‌های گزاره‌ای دین را بپذیریم آیا تصویر و تفسیر درستی از وحی و عقل ارائه کرده است؟ واقعیت این است که این روش، تنها در مرحله ایمان و تصدیق وحی و پیامبر، عقلانی و تحقیقی است، اما پس از پذیرش آنها، دیگر این روش، روشی تعبدی و تقلیدی است. گاهی اوقات عقل را طوری معنا می‌کنیم که با تصدیق پیامبر در برابر متون دینی تسلیم مطلق می‌شود و دیگر حق چون و چرا و پرسش و جستجو ندارد. در این صورت، معنای ظاهری متن مقدس ملاک و معیار مطلق می‌شود و هرگونه تأویل و تفسیر نهی می‌شود. اما اگر عقل را آن‌سان معنا کنیم که ماهیت عقل اقتضا می‌کند همواره حیثیت انتقادی داشته باشد و همیشه در حال پرسشگری باشد، در این صورت این معنا از عقلانیت با نص‌گرایی آنچنان غلیظ مکتب تفکیک، به هیچ‌وجه نمی‌تواند سازگاری داشته باشد. برای مثال در قرآن خداوند متعال هم به صفت ظاهر وصف شده و هم به صفت باطن؛ هم به صفت اول وصف شده هم به صفت آخر «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»، به واقع درک و فهم این آیات بدون تأملات عقلانی و تعبد به ظواهر چگونه ممکن است؟ (رحیمی و

همکاران، ۱۳۹۷: ۲۷۱) به خصوص آنکه در مسئله انتظار بشر از دین، مکتب تفکیک جزء حداکثری هاست، نه حداقلی‌ها. برای درک مطلب، توجه کنید که اگرچه انتظار از دین در دیدگاه جوادی آملی حداکثری است نه حداقلی، اما ایشان عقل را به معنای وسیع کلمه به همراه همه انشعاب‌هایش به رسمیت می‌شناسد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۵)؛ اما عجیب آن است که حکیمی محصولات عقل بشری را به خاطر استغنا و استقلال تعالیم قرآنی و وحیانی کنار می‌زند و باین حال انتظار حداکثری از دین دارد.

۸- نقطه ضعف سوم: تفسیر نادرست از استقلال و خودبنیادی دین

از منظر حکیمی، عقل، بعد از رسیدن به دین و اثبات حقانیت و حجیت آن، دیگر به یافته‌های خود اطمینانی ندارد و همواره باید به دیده تردید به خود بنگرد. به عبارت دیگر، عقل با وصول به آستانه دین، باید خود را متعبد به منبع وحیانی بکند. به نظر می‌رسد در این صحبت‌های حکیمی ما شاهد یک ساده‌سازی و تقلیل‌گرایی چشمگیر هستیم. آیا حداقل نمی‌توان رابطه میان عقل و وحی را یک رابطه دیالوگی و دیالکتیکی دید؟ یکی از پیش‌فرض‌های اساسی این تقلیل‌گرایی، تلقی «نامحدود دانستن معرفت وحیانی» است. (احمدی، ۱۳۹۶: ۸۴) شایان ذکر است که حکیمی می‌گوید در مورد فلسفه و راه‌یابی آن به حقیقت، قید "به قدر طاقت بشر" مطرح است. اما در مورد معارف وحیانی گویا دیگر حدی وجود ندارد: «قید "به قدر طاقت بشری" کافی است که فلسفه‌ها و علوم بشری را از علوم و وحیانی جدا کند. زیرا در آنجا طاقت بشری مطرح نیست و علم علم الهی است.» (حکیمی، ۱۳۹۱: ۱۰۲)؛ اما این ادعا که ضمیمه شدن تعالیم وحیانی به عقل آن را در مدار نامحدود قرار می‌دهد، ادعایی نادرست است. عقل انسانی حتی با ضمیمه شدن وحی، محدودیت را که ذاتی اوست از دست نمی‌دهد. حتی عقول انبیا و اولیای الهی نیز دستخوش محدودیت است؛ از این روست که در پیشگاه الهی عرضه داشته‌اند: «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک». پیش‌فرض دیگر این تقلیل‌گرایی، "ناسوتی دانستن یافته‌های بشری" است؛ چنانکه حکیمی بارها خاطر نشان می‌کند که منبع و منشأ دین با فلسفه و عرفان متمایز و متفاوت است زیرا دین محصول وحی الهی است ولی فلسفه زائیده عقل بشری و عرفان ماحصل شهود انسان هاست. اما «[صحبت‌های مکتب تفکیک] بر فرض قبول تفاوت بنیادی میان عقل و دین و داده‌های وحیانی و انسانی است، لیکن اگر کسی ادعا کند که همه داده‌های انسانی نیز

در وحی ریشه دارند و همان کسی که وحی را فرود آورده در انسان ودیعه‌ای به نام عقل نهاده است و اگر پیامبران عقل بیرونی هستند، عقل نیز پیامبر باطنی است، در این صورت اصل این تقسیم‌بندی از میان خواهد رفت.» (اسلامی اردکانی، ۱۳۸۷: ۴۹)

حکیمی در ابتدا می‌گوید سه راه برای شناخت حقیقت وجود دارد، اما در نهایت فقط و فقط یکی از آنها راه واقعی معرفی می‌شود و دو مورد دیگر بیراهه عنوان می‌شوند. محصول مجاهدت‌های اهل فلسفه، "شبه‌عقل" و محصول ریاضت‌های اهل عرفان، "شبه‌کشف" معرفی می‌شوند. (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۴۴) تلقی و برداشت حکیمی از متن مقدس، نه یک متن برای تذکر و هدایت، بلکه علاوه بر آن یک کتاب به‌مثابه نقشه یا یک کتاب به‌مثابه قانون باشد. معمولاً به نظر پیروان ادیان، دین سه کارکرد دارد. این سه کارکرد عبارت‌اند از اینکه ما فکر می‌کنیم دین کتاب نقشه (جهان‌شناسی و کیهان‌شناسی) است، کتاب قانون (حقوق و وظایف انسانها نسبت به یکدیگر) است، نسخه و تجویز (شفاء بیماری روحی و معنوی) است. به نظر می‌رسد انتظار ما از متون دینی باید به‌طور عمده انتظاری نسخه‌گونه باشد، نه کتاب نقشه یا کتاب قانون. به قول آقای جوادی آملی، دین عبارت است از مجموعه‌ای که برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۰) به نظر می‌رسد حتی وجود گزاره‌های دینی که حالت نقشه بودن و قانون بودن را تداعی کنند، بستری است که در آن امکان نسخه بودن و هدایت‌گری مهیا شود. تلقی فقها، بیش‌تر تلقی کتاب قانون و تلقی فلاسفه، بیش‌تر تلقی کتاب نقشه است، اما تلقی عارفان مسلمان بیش‌تر تلقی دین به‌مثابه نسخه درمانی است. به‌طورمثال، از نظر مولانا پیامبری، نوعی طبابت است و پیامبران طیبیان‌اند. پیامبران در پی ارائه اعتقادنامه و آیین‌نامه‌های قراردادی نیستند، بلکه می‌خواهند با داستان‌ها و تمثیل‌هایی که می‌گویند، ما را از آفت غفلت برهانند. "ذکر" که نام دیگر قرآن است و مأموریت پیامبر «إنما أنت مذكر» یعنی همین. اما حکیمی، به‌طور مضاعفی انتظار دارد همه کارهایی را که شاخه‌های مختلف علوم قرار است در کنار یکدیگر انجام دهند، متون دینی به‌تنهایی به انجام برسانند. به‌خاطر تفسیر خاصی که حکیمی از استغنا و خودبسندگی دین ارائه می‌کند، دین هم جای فلسفه و علم را می‌گیرد و هم جای کتاب‌های قانونی و حقوقی را. «تنها کسانی که دین را دایرة‌المعارف بدانند مدعی خواهند

بود که دین ما را از هر نوع معرفت دیگری بی‌نیاز می‌کند. این رقابت و جایگزینی عقل دینی به‌جای عقل فلسفی و علمی از برخی سخنان حکیمی مستفاد می‌شود.» (باقری، ۱۳۹۹: ۹۹)

۹- نقطه ضعف چهارم: ظاهرگرایی مفرط و عدم توجه به ناگفته‌های باطنی

هم علامه طباطبایی و هم استاد حکیمی در رهیافتشان به متن مقدس و کتاب قرآن، میان آموزه‌های متون دینی و آموزه‌های فلسفی و عرفانی تفکیک می‌کنند، اما در ادامه یک تفاوت سترگ میان آنها وجود دارد. علامه طباطبایی با آنکه به خود متن مقدس رجوع و از تحمیل نظریات و تئوری‌ها بر آن جلوگیری می‌کند در دام ظاهرگرایی و تعبد صوری نمی‌افتد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۸-۹)، درحالی‌که به نظر می‌رسد در پروژه حکیمی ما شاهد درآمدن از چاله تأویل‌های تحمیلی و به چاه ظاهرگرایی کورکورانه افتادن هستیم، در صورتی‌که دست یافتن به معرفت خالص و بی‌شائبه دینی مترادف با جمود به ظواهر متون دینی نیست. اگر جمود بر ظواهر و عدم التفات به معانی مستتر می‌توانست انسان را به اسلام خالص و ناب برساند، علماء اخباری و قشری اندیشان بیش از سایر مردم می‌توانستند به اسلام خالص و ناب دست یابند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۴۲۵) به نظر می‌رسد جمود بر ظواهر و مخالفت با هرگونه تأویلی که بخواهد به معانی باطنی بپردازد، ریشه در زبان‌شناسی ویژه اصحاب تفکیک و موضع آنها در باب وضع الفاظ و دلالت آن بر معانی داشته باشد. در نظر اصحاب تفکیک، الفاظ و کلمات بر موجودات خارجی وضع شده است و دلالت آنها نیز محدود و منحصر است به آنچه در جهان عینی محسوس تحقق دارد. کسانی که با مبحث وضع آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که بر این نظریه چه آثار و لوازمی می‌تواند مترتب باشد. وضع الفاظ بر موجودات خارجی، دایره دلالت را محدود می‌کند و با محدود شدن دایره دلالت، راه وصول به عالم معانی مسدود خواهد شد. این نظریه که می‌توان آن را "وضع الفاظ برای واقعیت‌های خارجی" دانست، دقیقاً مقابل نظریه ایست که "وضع الفاظ را برای ارواح معانی" نام دارد.

به نظر می‌رسد زبان‌شناسی و جهان‌شناسی مکتب تفکیک، برای مقابله با تفسیر یونانی و به‌خصوص افلاطونی از متون دینی است. از نظر آنها (هم‌چنین اقبال لاهوری) جهان و عالم معرفی شده در نص قرآنی، یک عالم یکپارچه و بدون طبقات هستی‌شناختی است (مفید، ۱۳۸۷: ۲۳۳)، در صورتی‌که جهان و عالمی که فیلسوفان و عارفان مسلمان معرفی می‌کنند تحت

تأثیر فلسفه افلاطونی و مفهوم عالم مثال او، دارای مراتب و طبقات گوناگون است: عالم معقولات، عالم محسوسات. به نظر نگارنده، با آنکه می‌توان به هستی‌شناسی افلاطونی انتقاد کرد که در آن میان ساحات و مراتب گوناگون عالم شکاف‌هایی مغاک‌وار وجود دارد، جهان‌شناسی متن مقدس و قرآن نیز هرم‌گونه و ذومراتب است «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». چه‌بسا فیلسوفان مسلمان در تفسیرشان از متون دینی افراط کردند، اما به نظر می‌رسد اهل تفکیک هم در مقام واکنش، دچار تفریط شده‌اند و به یک جهان‌شناسی و زبان‌شناسی ماتریالیستی و تک‌بعدی مبتلا شده‌اند. در صورتی که به قول استاد دینانی، متن مقدس علاوه بر آنچه آشکار است ناآشکارگی هم دارد: «تردیدی نمی‌توان داشت که ظواهر متون دینی، حجت است و حجیت آن نیز از طریق براهین عقلی به اثبات رسیده است، ولی در این مسئله نیز تردید نیست که هر یک از ظواهر دینی دارای باطن است. به این ترتیب فهم درجات و مراتب ظاهر و باطن متون دینی به مراتب و درجات ظاهر و باطن فهم انسان مربوط می‌گردد. یعنی انسان در مرتبه فهم باطنی خود به باطن متن دینی دست می‌یابد و در مرتبه فهم ظاهری خود به ظاهر آن متن نائل می‌گردد و از اینجا می‌توان دریافت که اگر شخص، فاقد فهم باطنی باشد از درک و دریافت باطن متون دینی بی‌نصیب خواهد بود.» اگرچه در فلسفه‌های تحلیلی اعتبار و حجیت با ظواهر متون است، در فلسفه‌های اگزیستانس به خطوط سفید و ناگفته‌ها التفات بسیار زیادی می‌شود. به نظر می‌رسد تفسیر یک متن صرفاً حاصل ترجمه واژگان و تحلیل مفاهیم نیست، بلکه نتیجه نحوه‌ای از بودن در جهان است؛ لذا شما ممکن است حافظ کل قرآن باشید اما به اندازه ذره‌ای زیست مؤمنانه نداشته باشید. به همین دلیل، همان‌طور که آقای عبدالکریمی می‌گوید، معنای متون مقدس را نه صرفاً در خطوط سیاه متن بلکه باید در لابه‌لای خطوط و خطوط سفید هم جستجو کرد. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱)

۱۰- نتیجه‌گیری

به نظر نگارنده، جهت‌گیری شایسته آن است که هم به ایده‌های "وحدت حقیقت پیامبر و فیلسوف" فارابی و "تلفیق حکمت بحثی و حکمت ذوقی" سهروردی وفادار باقی ماند که ریشه دیدگاه تعامل‌گرایانه بزرگانی مانند استاد جوادی آملی را شکل می‌دهد و هم به ایده‌های "بازی زبانی" ویتگنشتاین و "عالمیت‌های تاریخی" هایدگر متذکر بود که به معنایی دفاع فلسفی و

مترقی از مواضع استاد حکیمی است. با توجه به ایده وحدت حقیقت، پارادایم دیانت و فلسفه، متناقض و ضد یکدیگر تفسیر نمی‌شوند و سعی می‌شود میان حکمت بحثی و پارادایم فلسفه و حکمت ذوقی و پارادایم دیانت هماهنگی و تلفیق ایجاد شود. در عین حال، از سوی دیگر باید هوشیار باشیم که به قول ویتگنشتاین، (زبان) ای که پارادایم‌های دین و فلسفه را برپا می‌کند و به قول هایدگر (جهان) ای که پارادایم‌های دین و فلسفه برپا می‌کند با یکدیگر این‌همان نیستند. به‌طور مثال پارادایم و الگوواره فلسفه‌های یونانی و اروپایی - با همه با انشعابات و اختلافات درون خانوادگی - با کلیدواژه‌هایی همانند جوهر، عرض، قوه، فعل، سوژه، ابژه، پیشینی و پسینی سروکار دارد و پارادایم و الگوواره ادیان ابراهیمی و دین اسلام - با همه انشعابات و اختلافات درون خانوادگی - با کلیدواژه‌هایی همانند الوهیت، دنیا، آخرت، معاد، وحی، ایمان، توکل و خوف و رجاء سروکار دارد. تعامل در عین تقابل و تقابل در عین تعامل می‌تواند مناسب‌ترین راه برای ارتباط میان پارادایم‌ها باشد. تعامل به این معنا که هم دین از حقانیت برخوردار است و هم فلسفه. به این ترتیب، ادعای استاد حکیمی درباره باطل بودن و کفرآمیز بودن فلسفه کنار گذاشته می‌شود. تقابل به این معنا که دستگاه معرفتی و شبکه معنایی دو پارادایم دین و فلسفه با یکدیگر این‌همان نیست و تفاوتی میان آنها وجود دارد. به این ترتیب، ادعای برخی متعاطیان فلسفه اسلامی درباره ترجمان مفاهیم دینی به زبان فلسفی مورد جرح و تعدیل قرار می‌گیرد. در این میان رویکرد علامه طباطبایی در "مقدمه تفسیر المیزان" ستایش می‌شود که در عین یک فیلسوف تمام‌عیار بودن، در تفسیر و هرمنوتیک خود از متن مقدس سعی می‌کند قرآن را با قرآن تفسیر کند و از تحمیل مفاهیم فلسفی بر متن خودداری کند.

پی‌نوشت‌ها

۱- «اول (به) تحقیق باید دانست که او چه می‌خواهد بدین، آنگاه در ابطال آن سخن راندن که پیش از فهم مقصود خصم، سخن گفتن در اثبات و نفی مذهب او نه انصاف بود... مردی نه آن است که سخن راست سالکان بر وجهی رکیک حمل کنند، آنگاه در ابطال آن خوض کنند. مردی آن بود که همه مذاهب را وجه راست باز دست آورند، و وجه تحریف هر یکی پیدا کنند، چنانکه هر کسی فهم کند. عین القضاة همدانی / نامه‌ها»، (پورجوادی، ۱۹)

۲- برخی از تعارض‌های متوهم میان علم و دین محصول مرزن‌شناسی بعضی از عالمان و عده‌ای از دین‌باوران است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۸۵).

3- confrontation without presuppositions

4- pre-conceptual confrontation

۵- شاهد مثال: «تعبیر عقل و وحی (یا تعارض عقل و وحی) ... به هیچ روی درست نیست، زیرا از این تعبیر چنین به ذهن‌ها القا می‌شود که عقل و وحی در برابر یکدیگر قرار دارند و معارض یکدیگرند؛ در صورتی که عقل به معنای صحیح و متداول آن، که همان «عقل عام بشری» است، هرگز چنین نیست.» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۹۶)

۶- شاهد مثال: «آنچه انسان را به حقایق راهبر می‌گردد و به علوم انبیا (علیهم‌السلام) و اوصیا (علیهم‌السلام) می‌رساند و از معارف قرآنی بهره‌ور می‌سازد، "تعقل قرآنی" است؛ یعنی تعقلی که با روش قرآنی انجام یابد و تحت تأثیر هیچ روش و منطقی دیگر نباشد و مشوب به هیچ امری دیگر نگردد؛ زیرا مشوب گشتن، خالص بودن دریافت را از میان می‌برد.» (حکیمی، ۱۳۹۲: ۳۷)

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۵)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، تهران، نشر طرح نو.
۲. اسلامی اردکانی، حسن، (۱۳۸۷)، *رؤیای خلوص: بازخوانی مکتب تفکیک*، قم، بوستان کتاب.
۳. احمدی، حسن، (۱۳۹۶)، "نقد عقل خودبنیاد دینی"، *معرفت کلامی*، پاییز و زمستان.
۴. باقری، خسرو، (۱۳۹۹)، "وحدت اندراجی عقل و دین و الهامبخشی‌های آن برای تربیت دینی"، *پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت*، سال ۱۰، شماره ۲.
۵. پالمر، ریچارد، (۱۳۹۱)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه: محمدسعید کاشانی، تهران، نشر هرمس.
۶. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۶۰)، "فلسفه مذاهب از نظر عین القضاة همدانی"، *نشر دانش*، شماره ۴.
۷. جمادی، سیاوش، (۱۳۹۲)، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران، نشر ققنوس.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ج ۱۲، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. _____، (۱۳۹۲)، *شریعت در آینه معرفت*، ج ۷، تهران، مرکز نشر اسراء.
۱۰. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۲)، *مکتب تفکیک*، ج ۱، تهران، نشر دلیل ما.
۱۱. _____، (۱۳۸۷)، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، تهران، نشر دلیل ما.
۱۲. _____، (۱۳۸۸)، *الهیات الهی و الهیات بشری*، تهران، نشر دلیل ما.
۱۳. _____، (۱۳۸۳)، *مقام عقل*، تهران، ج ۱، نشر دلیل ما.
۱۴. _____، (۱۳۹۲)، *کلام جاودانه*، تهران، نشر دلیل ما.
۱۵. _____، (۱۳۹۱)، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، تهران، نشر دلیل ما.
۱۶. دانش شهرکی، حبیب‌الله؛ یعقوبی، حسن، (۱۳۹۶)، "عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی و محمدرضا حکیمی"، *دوفصلنامه عقل و دین*، شماره ۱۶.
۱۷. رحمانیان، احمد، (۱۳۹۱)، "تاریخ استتیک به روایت مارتین هایدگر"، *کیمیای هنر*، شماره ۴.
۱۸. ژان وال، (۱۳۹۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، نشر خوارزمی.
۱۹. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۷)، *پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر*، تهران، نشر نقد فرهنگ.

۲۰. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۱)، "هرمنوتیک متن مقدس، هرمنوتیک و قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی در گفتگو با دکتر بیژن عبدالکریمی"، *سایت جماران*.
۲۱. الغزالی، ابوحامد محمدبن محمد، (۱۴۱۵)، *احیاء علوم الدین*، ج ۱، بیروت، دارالفکر.
۲۲. ملاصدرا، (صدرالدین شیرازی)، محمد، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، *المیزان*، جلد ۱، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، نشر امیرکبیر.
۲۴. فنایی، ابوالقاسم، (۱۴۰۲)، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، نشر صراط.
۲۵. کنی، آنتونی، (۱۴۰۰)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: رضایعقوبی، ج ۴، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۲۶. مفید، حسن، (۱۳۸۷)، "معنای خارجیت معنا و موضوع له از نظر میرزا مهدی اصفهانی"، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی *نقد و نظر*، شماره ۴۹ و ۵۰.
۲۷. هایدگر، مارتین، (۱۳۹۲)، *سرآغاز کار هنری*، ترجمه: پرویز ضیاء شهابی، چاپ پنجم، تهران، نشر هرمس
۲۸. _____، (۱۳۷۹)، *عصر تصویر جهان*، ترجمه: حمید طالب‌زاده، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران.
۲۹. یزدانی، عباس؛ کریمی لاسکی، محمد، (۱۳۹۲)، "تحلیل انتقادی دیدگاه مکتب تفکیک در مورد رهیافت عقل‌گرایانه فلسفی به دین"، *مجله ادیان و عرفان*، دوره ۴۶، شماره ۱.
30. Heidegger, Martin, (1978), *Being and time*, Translated from German to English by John Maccuarrie & Edward Robinson, Oxford, USA.
31. Wittgenstein, Ludwig, (1953), *Philosophical Investigations*, Translated by G.E.M. Anscombe, Basil, Blackwell.