

## عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی و محمدرضا حکیمی

حبيب الله دانش شهركي<sup>۱</sup> / حسن يعقوبي<sup>۲</sup>

### چکیده:

سؤال از چیستی عقل در نزد تفکیکان اصلی ترین مسئله است. حاصل مقایسه دیدگاه دو شخصیت تاثیرگذار در مکتب تفکیک این است که اصفهانی با توجه به نوع انسان شناختی که دارد عقل را امری مجرد، مغایر با علم و نفس و متغایر با معقول می داند. و قائل است که قطع و یقین در صورتی که علم حصولی را ایجاد کند، معتبر است. همچنین اعتقاد به اینکه عقل و علم هر دو معرفت را به نفس می دهد، شبیه دیدگاه اشاعره است. اما حکیمی قائل به عدم تساوی میان علوم فلسفی و عرفانی با معارف الهی است و در صورت تعارض میان عقل و ظواهر نصوص، تأویل را مطرح و حجیت عقل را به نقل نمی داند. عقل را ابزار ادراک و قائل به عقل فطری عقل خود بنیاد دینی می شود. البته نظرات آنان در روش بکارگیری عقل و حکمی که بر عقل بار می شود، متفاوت است.

کلید واژه‌ها: اصفهانی، حکیمی، مکتب تفکیک، عقل، نفس، علم

daneshshahraki@qom.ac.ir

yaghobi.h.110@gmail.com

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

۲. دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم.

## مقدمه

در باب انسان و عقل دو نظریه وجود دارد: یکی نظر قاطبه حکیمان مسلمان و دیگر نظریه مکتب تفکیک. و مسئله عقل از زمان تأسیس مکتب تفکیک از مباحث مهم و بنیادی این مکتب بوده است. اگر بخواهیم محل نزاع و نقطه فراق بین این دو نظریه در باب انسان را به دقت تحریر کنیم باید گفت: از نظر مکتب تفکیک عقل دارای مراتب و با نفس متغایر بوده و منکر تجرد نفس هستند. ارزش عقل به درک «العقل ماعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» است. و این کار عقل و تعقل و حیانی است، که همان عقل دفائی، فطری، نوری، «العقل نور» است. و عقل در اهمیت و حجیت داشتن و پیامبر باطنی بودن، نیازمند به وحی است. و نفس موجودی است جسمانی، لذا فی حد ذاته دارای صفات ادراک، شعور و احساس نیست. اما در نظریه دیگر حکیمان، نفس انسان، مجرد است و بدین ترتیب قوه نطق، ادراک، شعور و احساس را از خصایص ذاتی آن برمی شمارند. همین تصویر برای عقل موجب دو نوع معرفت در دیدگاه اهل تفکیک شده است. و چون بنیان و اساس متغایر هستند پس محتوا و نتایج نیز ناگزیر متغایر خواهند شد.

ما با طرح نظرات، میرزا مهدی به عنوان نماینده متقدمین و محمدرضا حکیمی نماینده متأخرین درباره چیستی عقل و به تبع آن مسأله نفس و رابطه آن با عقل، که سؤال اصلی ما در این تحقیق است در صدد تحلیل و بررسی و مقایسه نظرات این دو دانشمند هستیم.

## تبیین نظرات

در مکتب مرحوم میرزا، عقل نوری است در تاریکی و حقایقی را که «مستقلات

عقلیه» نامیده می‌شود، برای عاقل آشکار می‌سازد. در واقع تا آنجا که عقل روشنگری دارد، حجیتش قطعی است و عاقل هرگز نمی‌تواند از هیچ مستقل عقلی چشم ببوشد. این حجیت برای همه عقلا - چه کامل‌ترین آنها، حضرت خاتم النبیین ﷺ، و چه نازل‌ترین آنها، ابوجهل لعین - مسلم و غیر قابل انکار است. اصفهانی می‌گوید: «عقل، نوری است ظاهر بالذات که حیثیت ذاتی آن، کشف خوب و بد افعال اختیاری و کشف واقع است.» (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۷)

میرزا مهدی در ابواب‌المهدی، راه عقل را راهی تیره و جستجوی معرفت از آن را عین ضلال مبین می‌داند. (همان: ۱۲۱)

وی تصریح می‌کند اینکه: «کما حکم به العقل حکم به الشرع و اما ما حکم به الشرع فلا تناله العقول»؛ آنچه که شرع به آن حکم می‌کند، عقل انسان به آن نمی‌رسد. (همان: ص ۶۸) وی در جایی دیگر تاکید می‌کند که عقل فطری مورد نظر مکتب تفکیک حجت است. (همان: ص ۶۵)

در تقریرات مرحوم حلبی از درس اصول مرحوم میرزا چنین آمده است: «إن عقل کل عاقلٍ سواء كان خاتم النبیین أو أبا جهل اللعین حُجَّه على نفسه و على معقولاته.» تعبیر «حُجَّه على نفسه» بدین معناست که حجیت عقل به خودش است و تعبیر «حجه على معقولاته» یعنی حجیت آنچه به عقل روشن می‌شود به خود عقل است: «لا يحتاج في حُجَّته معقولاته إلى شيءٍ سواه.» (۱)

خلاصه هر دو تعبیر آن است که عقل، حجیت ذاتی دارد. اصفهانی حقیقت علم و عقل را نور متعالی می‌داند که این نور متعالی مغایر با نفس است. «إن حقيقة العقل الذي به تدرك المعقولات و حقيقة العلم الذي به تدرك المعلومات هو النور المتعالی.» (همان: ص ۱۱)

نفس، سنخ «ظلمت»، و عقل و علم، سنخ «نور» می‌باشند، و با این عنایت که نور «ظاهر

بنفسه و مظهر للغير» است. البته نباید مفهومات ذهنی و متخیلات را عقل و علم نامید که در فلسفه چنین اشتباهی رخ داده است. (همان، ص ۷)

نفی تجرد نفس و جسمانی دانستن آن به این معناست که اوصافی مثل علم، ادراک، شعور، اختیار و اراده نیز از او سلب گردد. و دانشمندان این مکتب به صراحت همه این لوازم را پذیرفته و معتقدند که نفس فی حد ذاته ظلمانی است و دارای هیچ یک از کمالات فوق الذکر نیست. (همان: ۲۱۷ و حکیمی، ۱۳۸۳: ۶۰)

حکیمی نیز در جایگاه عقل می‌گوید: «مکتب تفکیک»، با شناخت «عقل»، به عنوان «حجت درونی» و با دو مشعل هدایت ربانی («عقل خود بنیاد دینی» و «وحی تنزیل نهاد الهی»)، در اوج عقلانیت و حیانی، و حکمت خدشه ناپذیر قرآنی، به سوی بالاترین مقامات معارف و مراحل شناخت حقایق... اوج می‌گیرد. (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۱۷ و ۱۱۸)

به نظر حکیمی عقل، حجیت ذاتی دارد، اما عقلی که در علوم بشری مصطلح است هرگز حجیت ندارد. این عقل حجیتش قطعی است و برای همه عقلاء مسلم و غیر قابل انکار می‌باشد. (حکیمی، ۱۳۸۸: ۲۸) حکیمی قائل بر «عقل خود بنیاد دینی» است و در این باب می‌گوید: «عقل قابل اعتماد، «عقل خود بنیاد دینی» است نه عقل ارسطویی، افلاطونی، فلوپینی، یا مرتاضان دوهزار سال پیش در حاشیه رود گنگ می‌توان گفت عقل تربیت شده در نظام و حیانی، دارای عالی‌ترین سطوح عقل و بالاترین عقلانیت‌های متصور است.» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۸۹)

هر چند حکیمی ارزش عقل را در سه مکتب می‌پذیرد ولی معتقد به تفاوت‌های بنیاد دینی در این نظام‌ها بوده و حتی از نظر تعریف در عرفان اصالت را با کشف دانسته و برای عقل در مقدمات آن دخالتی قائل نیست. وی همچنین در فلسفه بر این باور است که عقل به عقول مستقل طولی و عرضی، و عقل نظری و عملی، با زیر

مجموعه‌های آن، تقسیم شده است. عقلانیت متعالی، عقلانیت وحیانی است، نه عقلانیت‌های دیگر. و هرگز عقلانیت وحیانی و قرآنی و معصومی به معنای نفی حجیت عقل نیست، بلکه مفاهیمی مقدس، برگرفته از قرآن کریم، و سخنان علی علیه السلام و دیگر معصومان علیهم السلام است. ( حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۲۰ )

حکیمی با طرح عقل فطری، از عقل و امام به عنوان دو میزان نام برده و نوشته اند: حجیت عقل فطری برای بشر از بدیهیات اولیه است و اگر حجیت عقل نفی شود هیچ امری از امور عالم ثابت نخواهد شد و از این جهت است که در قرآن مجید در هر مطلبی و امری ارجاع به عقل داده شده است، چنان که به بیان‌های مختلف می‌فرماید: «افلا تعقلون»، «افلا یعقلون»، «فاعتبروا یا اولی الابصار» و «اولئک هم اولوالالباب».

از این قبیل اشارات و بیانات در قرآن بسیار است، پس میزانیت عقل در یک دسته از مطالب و معارف جای شک و شبهه نیست. ملاک مکلف شدن انسان از سوی خداوند و رسیدن به پاداش یا کیفر، عقل است و به (حکم) این نور الهی (عقل) است، که ایمان به خداوند و به هر چه مترتب بر ایمان به خداست بر انسان واجب می‌شود، از جمله تصدیق و اعتقاد به پیامبران علیهم السلام و اقرار به حقانیت ایشان (هر یک در زمان خود) و ...» ( حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۷-۱۱۸ و ۱۲۷-۱۳۰ )

در نظر حکیمی عقل فطری ویژه گیهای دارد؛ یکی از این ویژه گیها مراجعه مستقیم به وحی است. (همان: ۷۲) دوم؛ نظام ناپذیری عقل فطری است. (همان: ۹۲) سوم؛ نتیجه حاصله از تعقل فطری معرفت ذات به ذات است. این نوع شناخت و معرفت یعنی اینکه خداوند خود باید بدون وسیله و یا با هر وسیله ای که لازم بداند همچون پیامبران و وحی یا آیات آفاقی و انفسی، خود را به دیگران معرفی نماید. (همان) چهارم؛ «تعقل وحیانی» است. اظهار شده که تعقل سه شعبه جداگانه دارد؛

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

تعقل و حیانی، تعقل فلسفی و تعقل علمی. و با پذیرش اینکه این سه در طول یکدیگر هستند، تعقل و حیانی بالاترین مرحله تعقل محسوب شده است. چرا که تعقل فلسفی از عقل محدود (عقل جزئی) مایه می‌گیرد و تعقل و حیانی از عقل نامحدود (عقل کلی). (همان: ۹۲)

و نهایت سخن در توصیف عقل فطری این است که همه اوصاف در یک خصلت جمع است و آن برخورد انکارآمیز با فلسفه‌ها و مکتبهای فلسفی است و چنین برخوردی انسان را به حوزه عمیق تفکر و حیانی و فهم ناب متون دینی سوق خواهد داد. (همان: ۷۷ و ۹۲) حکیمی نیز میان عقل و نفس مغایرت قائل است و در این باب می‌گوید: «این که انسان در حال بیهوشی و خواب، نفس خود را درک نمی‌کند، معلوم می‌شود که نفس آدمی عین علم و عقل نیست» (حکیمی، ۱۳۸۶: ۸۹)

حکیمی می‌گوید: اصحاب مکتب تفکیک معتقدند؛ عقل و نفس که در کتاب و سنت مطرح است، با مراتب عقل و تعاریفی که از علم و عقل در فلسفه شده است، مغایرت دارد. نفس انسان در جریان ادراک محسوسات و معقولات، حتی در علم حضوری به خودش، زمانی عالم و عاقل می‌شود که با نور علم و عقل که از حقایق مجردند ارتباط می‌یابد. (همان: ۲۸۲)

آنها قائلند: اولاً انسان به بعضی امور حسی و عقلی علم ندارد؛ ولی بعداً عالم می‌شود؛ پس معلوم می‌شود غیر از واقعیت کشف شده و غیر از نفس، حقیقت دیگری بنام نور علم و عقل وجود دارد ثانیاً؛ انسان گاهی از خودش غافل می‌شود؛ در حالی که در حقیقت علم و کشف، غفلت معنا ندارد؛ پس عقل غیر از نفس است ثالثاً؛ این که انسان در حال بیهوشی و خواب، نفس خود را درک نمی‌کند، معلوم می‌شود که نفس آدمی عین علم و عقل نیست. (همان: ۱۴) البته استدلال اهل تفکیک در مغایرت عقل و علم با نفس نیز قابل خدشه است.

بنابراین در این دیدگاه عقل؛ از حقایق و مستقل خارجی، مجرد و نورانی، مغایر با معقولات و نفس بوده و غیر قابل تعریف و توصیف است، مگر به آثار آن و حقایق مکشوف از عقل از حجیت ذاتی برخوردار هستند. (حکیمی، ۱۳۶۳: ۴)

### تحلیل و بررسی

اصفهانی در وجود انسان به سه ساحت: بدن، نفس و عقل قائل است. و برای تبیین شناخت، به دو نیروی عقل و نفس متوسل می‌شود. نفس - یا روح - حقیقت وجود انسان و عقل خارج از حقیقت او و متعلق به عالم قدس است. احکام و شناختهای نفس یکسره در معرض خطاست و هیچ حکمی از احکام او اطمینان بخش نیست، اما عقل معصوم است و در شناختهایش هرگز خطا وجود ندارد.

البته قبل از میرزامهدی اصفهانی قاطبه اهل حدیث، قائل بودند که دلیلی عقلی بر تجرد نفس اقامه نشده و ظواهر روایات نیز دال بر جسمانیت نفس و روحند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۱، ص ۱۰۴) اما در عین حال هیچ موجودی را غیر از واجب تعالی مجرد ندانسته‌اند. لذا از نظر آنها عقل - بنا بر معانی شش‌گانه‌ای که مرحوم مجلسی در تحف العقول برای آن برمی‌شمارد - یا همان نفس است و یا از قوا و ملکات و استعدادهای اوست. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۷-۲۵) با جستجوی مختصر می‌توان صدها نمونه از این قبیل تأکیدات را فهرست نمود که: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمَّةُ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ» (انفال/ ۲۲) و «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس/ ۱۰۰) و روایاتی مثل: «انما یدرک الخیر کله بالعقل ولادین لمن لاعقل له» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۹۶) و با این بیان عقل همان حقیقت انسان یا بخشی از حقیقت اوست. لذا برگرفتن عقل و جدا کردن آن از حقیقت وجود انسان ادعای اختصاصی مکتب تفکیک است.

اصفهانی نه همانند اخباریون انکار حجیت عقل را می‌پذیرد و نه به عقل‌گرایی اصولی و فلسفی - کلامی گردن می‌نهد. او بر این باور است که اساساً یقین به معنی منطقی امری محال و غیرقابل تحقق است. (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۶۹-۱۶) و اما در پاسخ اصفهانی باید گفت: عقلی که در لسان شریعت رسول باطنی است و بر حجیت او تأکید شده است همین عقل معصوم و خارج از حقیقت انسان است. اما آن عقل مصطلحی که خطا می‌کند در واقع نفس است و به خطا آن را عقل دانسته‌اند. پس حجیت عقل به جای خود باقی است و این نکته منافاتی با خطای نفس و خطای دانش بشری ندارد.

بنابراین دیدگاه اصفهانی صحیح نیست چونکه سلب مطلق این اوصاف از انسان به معنای نادیده گرفتن دهها آیه و روایت معتبر است که همگی بر متصف بودن انسان بر اوصاف فوق‌الذکر صراحت دارند. علاوه بر اینکه چنین سخنی فی‌نفسه و با صرف نظر از متون دینی بالضروره باطل است. چون نفی علم و ادراک از انسان خود به معنای اثبات آن خواهد بود. درحالی‌که یکی از بزرگان درجای دیگری می‌گوید: این اوصاف همه از اوصاف عقلند و نه از اوصاف نفس. و عقل موجودی است قدسی و خارج از حقیقت و ذات انسان، و از مواهب خداوند به انسان است. و در پناه ادراک و شعور عقل است که انسان نیز از این اوصاف برخوردار می‌شود. اما در عین حال انسان همیشه بر جسمانیت و مادیت خود باقی است و هرگز حقیقتش از ماده به جانب تجرد نمی‌رود و بین او و عقل که خارج از حقیقت اوست مدام دیواری عبورناپذیر کشیده شده است. (مروارید، ۱۴۱۹: ۱۳۲)

لزوم اثبات حقیقتی به نام عقل هنگامی مفید و ممکن است که نفس جسمانی باشد و خلأ حاصل از جسمانیت نفس (که همان تبیین‌ناپذیری ادراک، شعور، اراده و... است) به وسیله عقل پرگردد. اما بر خلاف رأی ایشان نفس به عنوان امری جسمانی



قابل اثبات نیست. لذا اگر در وجود انسان حقیقتی به نام نفس تحقق دارد، باید مجرد باشد و نیز بیان شد که عقل نمی‌تواند خارج از حقیقت وجود انسان باشد. اصفهانی می‌گوید: «بی‌شک، عقل، حقیقتی است مدرک و خصلت ذاتی آن 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 هیچ گاه غافل از خود باشد. حال آنکه می‌بینیم انسان مثلاً هنگام خواب از هستی و از ذات خود غافل است، در حالی که انسان در حال خواب انسانیتش و نفسش باقی است. پس آشکار می‌شود که عقل نه عین نفس و نه جزء آن است. حاصل این استدلال آن است که نفس ظلمت و تاریکی است و عقل مدرک و شاعر است. و تنها وقتی نفس آگاه می‌شود که واجد عقل باشد. و غفلت نفس از خود مبین آن است که در مواردی واجد عقل نیست اگر عقل عین نفس بود پس نمی‌بایست به انسان فراموشی دست دهد. زیرا برای عقل غفلت و فراموشی متصور نیست. برای اثبات مدعای فوق علاوه بر ادله عقلی بالا به ادله نقلی زیر تمسک شده است.

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «الا و مثل العقل فی القلب (ای الروح) کمثل السراج فی وسط البیت» افزودن تعبیر (ای الروح) برای تفسیر قلب به روح (یا نفس) از میرزا مهدی است. و نیز به آیاتی از این دست تمسک می‌کنند که: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ» (نور/۴۰)؛ خدا به هر کس نوری نداده باشد او را هیچ نوری نخواهد بود» (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۵۶)

اعتقاد این دانشمندان بر آن است که از ادله فوق دوگانگی و غیریت نفس و عقل

استفاده می‌شود. اما در باب ادله نقلی گمان ما بر آن است که هیچ یک از موارد فوق نص در غیریت نفس و عقل نیستند. علاوه بر آنکه دهها آیه و روایت را می‌توان در مقابل آنها نهاد که بر عینیت نفس و عقل دلالت دارند؛ و یا دلالت بر آن دارند که عقل از قوای نفس است و تعقل و ادراک از کارکردها و فعالیت‌های نفس (قلب و روح) هستند جهت حفظ اختصار چند نمونه را ذکر می‌کنیم. «افلّم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون»؛ آیا آنان در زمین سیر نکردند، تا دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند» (حج/۴۶) و «جحدوا بها و استیقنتها انفسهم؛ و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، در حالی که در دل به آن یقین داشتند» (نمل/۱۴) و «لهم قلوب لایفقهون؛ آنها دل‌ها [عقلها] بی دارند که با آن (اندیشه نمی‌کنند، و نمی‌فهمند)» (اعراف/۱۷۹)

و اما روایات از امام علی علیه السلام: «لا تُدرِکُ العُیون فی مُشاهدَةِ الأبصار، وَلَکِن رَاةِ القلوب بحقایق الایمان؛ او را با مشاهده چشمی نمی‌توان کرد، بلکه دل‌ها با حقایق ایمان می‌توانند آن را ببینند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۳۱)

آشکار است که در روایات و آیات فوق، یقین به نفس، و اموری مثل تعقل، تفقه، رؤیت و ادراک به قلب نسبت داده شده‌اند. اگر بنا بر مدعای مکتب تفکیک از روایت چنین استفاده شود که قلب به معنای نفس است، و در عین حال نفس جسمی است ظلمانی. پس اسناد این اوصاف به قلب بی معنا خواهد بود. علاوه بر اینکه در آخرین روایت با صراحت قلب به عقل تفسیر شده است و این بر خلاف مدعای تفکیکیان است. حق آن است که عقل و نفس و قلب در لسان روایات و آیات به معانی مختلف به کار رفته‌اند و برای تخصیص آنها به معنایی خاص و نفی سایر معانی، به مخصص یا قرآینی محتاجیم. بی‌شک در چنین مواردی که تعارض یا تعدد معانی آشکار است و نمی‌توان به جمع بندی قاطعی رسید، تأویل هر دسته از روایات و آیات به نفع برخی

ديگر محتاج ادله‌ای خارجی است. پس باید به دليل عقلي ای که در ابتدای همین بند نقل شد برگردیم تا روشن شود که آیا آن دليل فی نفسه استحکام دارد تا اینکه مخصص تأویل روایات گردد؟ ماحصل آن دليل این بود که عروض حالاتی نظیر فراموشی و نسیان و غفلت انسان از خود، مؤید غیریت عقل و نفس است.

باید خاطر نشان کرد که حالات فراموشی و نسیان، دلالت بر نفی ادراک و شعور از انسان ندارند. چون، وقتی شخصی دچار فراموشی و نسیان شده است، می‌داند که حقایقی را می‌دانسته اما اکنون آنها را نمی‌داند پس به فراموشی خود عالم است، لذا نمی‌توان او را فاقد شعور دانست. و 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 یک چیز 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 نمی‌افتد، بلکه تنها آستانه تحریک‌پذیری آنها کمتر می‌شود. و به همین دليل 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 دليل مذکور مثبت دوگانگی عقل و نفس نیست. شاهد بر این سخن بیان علامه حسن زاده آملی است که می‌گوید: «کسانی که در عالم خواب اشباح و اشکال و اشیایی را مشاهده می‌کنند، آیا چنین می‌پندارند که آن اشیاء در بیرون آنهاست و یا در درون آنهاست؟ شما که الآن بیدارید، می‌فرمایید در بیرون آنها نیست و به طور حتم باید در درون آنها

باشد؛ ولی آنان که در خواب‌اند، می‌پندارند که در بیرون آنهاست، غافل از این که در خود آنهاست. و این، اختصاص به مبصرات ندارد بلکه دیگر محسوسات، از قبیل مسموعات و مسمومات و مذوقات و ملموسات، در عالم رؤیا نیز در حکم مشاهدات‌اند. و نیز چگونه آن همه اشیاء گوناگون که آدمی در خواب می‌بیند در خود اوست نه در بیرون او؟ قوه خیال شأنی از شئون نفس، و تجرّد برزخی دارد، و در خواب و بیداری در کار، و کار او صورتگری است، و صورتهایی که او ساخته و انشا کرده است نیز تجرّد برزخی دارند و همه از ماورای طبیعت‌اند، و با توجه نفس آنها را بود و نمود است، و همین که نفس توجه خود را از آنها برداشت، بود و نمودی ندارند. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۳۱۵).

همچنین برای ما پیش آمده است که در عالم خواب، می‌دانیم در خوابیم و خواب می‌بینیم. و نیز پیش آمده است که در عالم خواب پنداشتیم که بیدار شده‌ایم و حال این که در خواب بودیم و بعد که بیدار شده‌ایم فهمیدیم که آن بیداری هم خواب بود و در خواب بودیم. از این گونه امور که ما می‌دانیم همه اینها در خود اوست، ولی آن بیچاره گمان می‌کند که در بیرون اوست. (همان)

و این ادراکات حسّیه، اگر چه همه درحقیقت ادراکات نفس است، ولی سخن در این است که حواس به تنهایی نمی‌توانند بدانند که محسوس در خارج موجود است یا نه. (همان: ۳۱۶)

آخرین مدعای میرزا مهدی آن بود که نفس علی‌رغم جسمانیتش به توسط عقل، مدرک و عاقل می‌گردد. و شاید بتوان گفت نه عقل و نه نص هیچ دلیل نقلی مؤید این مدعا نیست، بلکه برخی از روایات و آیاتی که در بندهای پیش ذکر کردیم، بر خلاف آن دلالت دارند.

رابطه نفس و عقل از نظر این دانشمندان از نوع رابطه مالکیت و واجد شدن است.

به این معنی که نفس، واجد عقل و مالک آن می‌گردد. در این ادعا مفهوم مالکیت و وجدان (واجد شدن) یا به معنی اتحاد و یگانگی است و یا غیر آن. اگر بین این دو اتحاد و یگانگی رخ دهد، در این صورت اگرچه می‌توان صفات یکی را به نحو حقیقی به دیگری نیز نسبت داد، اما این فرض، مدعای مکتب تفکیک، مبنی بر دوئیت عقل و نفس و ظلمانی بودن حقیقت انسان را نفی می‌کند. لذا خودشان این فرض را رد کرده‌اند.

علاوه بر اینکه اتحاد و وحدت ماده و مجرد، باطل است. و اما فرض دوم، یعنی اگر رابطه این دو اتحاد نباشد خواه رابطه آنها عروض باشد، یعنی عقل بر نفس عارض گردد، یا رابطه آنها از نوع وجدان و ملکیت، باشد در این صورت اسناد صفات عقل بر نفس تنها با مجاز و از باب «جری المیزاب» خواهد بود، و به معنی دقیق می‌توان گفت آنچه مدرک و شاعر است تنها عقل است و نه نفس. از سویی در آثار خود مکرر تصریح می‌کنند که نفس مثل جمادات جسم است و هرگز شاعر و مدرک نیست. از سوی دیگر می‌گویند نفس پس از آنکه واجد عقل شد، بدون آنکه بین آنها اتحادی حقیقی رخ دهد، همان جسم ظلمانی، عاقل و عالم می‌گردد و از این نکته غفلت کرده‌اند که جسم هرگز عاقل و عالم نمی‌شود، و آنچه در اینجا عالم و عاقل است همان عقل خواهد بود.

خلاصه کلام اینکه لازمه جسمانیت نفس و دوگانگی عقل و نفس، آن است که نفس که حقیقت وجود انسان است به کلی فاقد هرگونه ادراک و شعور باشد. و حال آنکه تمامی مدرکات و محسوسات از نفس و متعلق به نفس هستند. علاوه اینکه نظریه دوگانگی عقل و نفس می‌تواند پیامدهایی داشته باشد. بنابر مبانی اصفهانی بطلان تکلیف، ثواب و عقاب و در نتیجه بیهوده بودن معاد یکی از پیامدهاست. برای حل مسئله دو فرض مطرح است، مخاطب شریعت یا عقل انسان است و یا نفس او. فرض

اول باطل است زیرا با تصریح آنها عقل، خارج از حقیقت انسان است. و با فرض مخاطب و مکلف بودن عقل او، خطاب «یا ایها الانسان» خطابی مجازی و دروغین خواهد بود و در نتیجه انسان مخاطب و مکلف نیست. علاوه بر اینکه عقل (بنابر رأی آنها) حقیقتی است الهی و فائض از جانب خداوند و معصوم از هر خطا و شرور است، لذا تکلیف او لغو و بیهوده است. پس باقی می ماند فرض اول و آن اینکه نفس مکلف و مخاطب باشد. و این فرض اگرچه با متون دینی سازگار و قابل تأیید است، اما نفسی که بنابر مبانی آنها سراسر تاریکی و ظلمت است و همچون جمادات جسمانی است نمی تواند مخاطب واقع و مدرک عقاب یا ثواب باشد.

پیامد بعدی نفی تعقل و تفکر است؛ با خارج کردن عقل از عرصه وجود انسان و قول به اینکه نفس که حقیقت انسان است، امری جسمانی است، این پرسش مطرح می شود که، انسان چگونه به تعقل و تفکر فراخوانده شده است، بزرگان مکتب تفکیک به درستی دریافته اند که یکی از لوازم و پیامدهای این مکتب آن است که «تعقل» برای انسان بی معنی است لذا هر جا با خطابات قرآنی: «لعلکم تعقلون» و «افلا تعقلون» و امثال آن روبرو می شوند، به ناچار تعقل را به معنای فرمانبرداری از حکم عقل، و عدم تعقل را به معنی عصیان در مقابل حکم عقل و یا خیانت به حکم عقل، تأویل نموده اند. (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۲۲۲)

صاحب بیان الفرقان در ترجمه آیه: «وما کان لنفس ان تؤمن الا باذن الله و يجعل الرجس علی الذین لا یعقلون» و هیچ کس را نرسد که جز به اذن خدا ایمان بیاورد و [خدا] بر کسانی که نمی اندیشند پلیدی را قرار می دهد.» (یونس/۱۰۰) می نویسد:

«یعنی هیچ روحی ایمان به خدا نیاورد مگر به اذن خدا، و ناپاکی برای کسانی است که اطاعت عقل نکنند» و آن گاه در توجیه ترجمه خود از آیه، اظهار می دارد، اساساً

عقل خارج از حقیقت انسان است و مخاطب خطاب، فوق نیست و از سویی دیگر عقل عین تعقل و ادراک است و نمی‌توان به او خطاب کرد که چرا تعقل نمی‌کنی؟ پس معنی این خطاب آن است که ای روح چرا از عقل پیروی و اطاعت نکردی.» (قزوینی، ۱۳۷۳: ۱۲۳)

و نیز صاحب ابواب الهدی در همین راستا بر آن است که کار انسان پیروی از عقول است و هدف انبیاء نیز آن است که انسان را به وجود عقل تذکر دهند و به پیروی از آن فرا خوانند، لذا از نظر ایشان انبیاء نیامده‌اند تا تعقل را به انسان بیاموزند و او را دعوت به تعقل کنند، بلکه آمده‌اند تا اطاعت از عقل را به انسان خاطر نشان کنند. اما پوشیده نیست که تعقل در زبان آیات و روایات به معنی به کار بردن عقل یا استعمال قوه عقل است و این بر خلاف گفته بالا است.

اگرچه این بزرگان مفهوم تعقل را به معنای «اطاعت از عقل» تأویل کرده‌اند، اما به این مطلب توجه نشده است که برای انسانی که مکتب تفکیک معرفی می‌کند حتی پیروی از حکم عقل نیز بی معنی است. زیرا انسان حقیقتی است جسمانی و ظلمانی و غیر مدرک، پس چگونه می‌تواند حکم عقل را درک کند و سپس از آن پیروی کند یا نسبت به آن عصیان بورزد؟ علاوه بر توالی فاسده‌ای که گفته شد بنا بر آراء انسان شناختی مکتب تفکیک مفاهیمی چون: ایمان، کفر، هدایت و ضلالت نیز معانی خود را از دست می‌دهند و نمی‌توان آنها را به درستی تبیین نمود. و این‌که نفس در همه مراتب، ظلمت محض است و در فرایند ادراک حسی و عقلی هیچ نقش را ایفا نمی‌کند و صرفاً در حال افاضه نور از عقل مجرد، اشیا را ادراک می‌کند، این، همان عقیده متکلمان اشعری هست که در تولید علم، هیچ نقشی برای نفس قائل نیستند و رابطه سببیت بین نفس و علم را به طور کلی انکار می‌کنند و پیدایش علم در نفس را به عادت الهی نسبت می‌دهند!

در رابطه با مفهوم عقل در مکتب تفکیک خصوصا نظر حکیمی که قائل به عقل فطری شدند باید گفت؛ مفهوم عقل در نظر ایشان مأخوذ از مفاد برخی روایات است، با صرف نظر از اینکه سند و اعتبار این روایات بایستی مورد بررسی قرار گیرد، باید گفت مفهوم و حتی منطوق و ظاهر بسیاری از روایات، تعریف خاص تفکیکیان از عقل را به هیچ وجه اثبات نمی‌کند مثلا از روایت امام صادق علیه السلام که دلالت بر موجودی به نام عقل دارد که حقیقتش از سنخ علم، قدرت و نور است، «خلق الله العقل من اربعة اشياء من العلم والقدرة والنور والمشيه».

(مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۹۸) نمی‌توان دریافت که منظور از عقل ادراکی است که برای انسان لازم است و این ادراک باید از بیرون بر انسان ضمیمه شود و با حقیقت انسان مغایر است و اینکه آن حقیقت - عقل فطری - نورانی و مجرد و در مقابل قدرت ادراک انسان که ظلمانی و مادی است، قرار دارد از این روایت استفاده نمی‌شود. و چون در استدلال‌های عقلانی علوم بشری خطا فراوان است؛ پس آن عقل ظلمت و تاریکی و این عقل - مورد نظر تفکیک - نور و مصون از خطاست. از سویی دیگر اگر عقل وارد شده در روایات همان برداشت اهل تفکیک باشد، این برداشت نوعی رفع مسوولیت برای کسانی که عقل فطری آنها بیدار نشده، می‌باشد و اساسا کفار که عقل فطری آنها به وسیله حجج الهی بیدار نشده، حجت برایشان تمام نشده است. پس تقسیم کردن عقل به فطری و عقل بشری اشتباه است. وقتی این تقسیم صورت می‌گیرد اساسا صورت مساله تغییر پیدا می‌کند و در این صورت دیگر بحث تعارض عقل و نقل مطرح نمی‌شود.

حجیت عقل در مکتب تفکیک، با ویژگی‌هایی که در این مکتب تعریف شده است، منافات با حجیت عقل در معنای مصطلح علوم دینی به ویژه در تفسیر و اصول فقه و به طور کلی عقل برهانی ندارد. چرا که عقل برهانی که از مغالطه، وهم و تخیل خالی



است به واقع حجت است و به واسطه دلیل عقلی ادله نقلی مثل قرآن و سنت پیامبر ﷺ و معصومین علیهم السلام نیز حجیت می‌یابند. این عقل ذاتا حجت است و سلب حجیت از آن محال است. زیرا همین عقل برهانی است که اصل شریعت، توحید، نبوت و اعتقادات آن را برای ما اثبات می‌کند و اصل اثبات همه آنها مرهون عقل است.

نظر مکتب تفکیک درباره معنا و مفهوم حجت نیز دچار نقص‌هایی است، در علم اصول به تفصیل بحث شده که حجت به معنای هر چیزی است که متعلقش را اثبات کند و به درجه قطع نرسد (مظفر، ۱۳۷۰: ج ۲، ۲۷)

و از آن به اماره، ظن، دلیل و طریق نیز تعبیر شده است. اگر قرار باشد که طبق نظر بزرگان تفکیک، حجت، کاشف از واقع باشد و حجیت ذاتی هر چیزی در گرو کشف ذاتی آن باشد، بسیاری از امور دینی را نمی‌توان اثبات کرد و در تشخیص بسیاری از احکام ناتوان خواهیم بود. البته در تعریف ارایه شده از حجت در مکتب تفکیک اگر منظور حجیت در علم اصول و فقه باشد، که قطعاً این معنا اشکال دارد و غلط است، اما اگر منظور حجیت در اصول دین است، این مساله در برخی مسائل اعتقادی می‌تواند درست باشد که البته باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد چرا که بدیهی است ملاک رسیدن به قطع و یقین در فروع و اصول دین با یکدیگر متفاوت است.

درباره اینکه پیروان تفکیک معتقدند حجیت محکومات و ظواهر ضروری، فطری است، نیز باید گفت حجیت اینها از عقل اخذ می‌شود، نه چیز دیگری. آن چیزی که توحید و نبوت و در پی آن حقانیت قرآن و در ادامه حجیت محکومات و ظواهر قرآن را اثبات می‌کند، عقل است و عقل می‌تواند ضرورت آنها را تشخیص دهد، این عقل همان عقل برهانی است که در این عرصه کاربرد دارد و به استدلال می‌پردازد اما اینکه آیا عقل فطری می‌تواند به استدلال در چنین اموری بپردازد باید از سوی مکتب

تفکیک تبیین شود. اگر در نقطه آغاز رویارویی هر انسان با پیام وحی، انسان از عقل فطری برخوردار است پس چگونه است که بسیاری از انسان‌ها به رغم برخورداری از آن عقل معصوم و حجت بالذات دچار عصیان و لغزش می‌شوند؟ بنابراین در خطابی مانند «افلا تعقلون» عقل معنای مورد نظر مکتب تفکیک نیست، بلکه همان نیروی ادراکی انسان‌ها که به تعبیری عقل برهانی است، مورد خطاب قرار گرفته است. ظمن اینکه علمای مکتب تفکیک در آثار تفسیری خود از عقل برهانی بسیار استفاده کرده‌اند. (ملکی میانجی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۶۵۵)

### نتیجه‌گیری

عقل در تعریف مکتب تفکیک، اگر از روایات معتبر اخذ شده است، می‌تواند در کنار سایر تعاریف قرار گیرد، اما هرگز نمی‌تواند محملی برای کوبیدن و ابطال سایر تعاریف ارایه شده قرار گیرد. همچنین عقل فطری مورد نظر اصفهانی و حکیمی باید باز تعریف شده و ویژگی‌ها و احکام آن مورد تجدید نظر و روشن‌تر تبیین گردد. میان اهل عقل و برهان با سلوک عقلی برهانی تفاوت است. اینکه در بسیاری موارد عقل برهانی برداشتی از آیات و روایات دارد که این برداشت با اصول دینی هیچ تعارض و تناقض و بلکه توافق دارد، خود می‌تواند زمینه‌ای برای تعدیل نگاه مکتب تفکیک به عقل برهانی باشد، ضمن اینکه بزرگان مکتب تفکیک خود بهره‌هایی از عقل برهانی در تفسیر آیات قرآن برده‌اند.

مشکل دیگر این است که به تبیین مفاهیم کلیدی خود نپرداختند، واژه‌هایی مانند فطرت، با دقت تعریف و تبیین نشده‌اند، اگر مقصود از معرفت فطری، بدیهیات نظری و عملی است که همه حکمای اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند و اگر معنای دیگری را اراده کرده‌اند، باید توضیح داده شود. به هر حال این فطریات چگونه معارفی هستند

که همه عقلا از آن برخوردارند؟ و نیز دیدگاه آنان درباره معرفت شناسی عقلی دچار مشکل است، چون اگر اهل تفکیک خود برخوردار از چنین عقل نوری هستند، نباید هیچ گاه در ابواب مختلف به سخنان متناقض با همدیگر دچار شوند. در حالی که در گفته‌های آنان این مشکل فراوان وجود دارد. نکته دیگر اینکه ویژگی‌هایی که برای عقل در این دیدگاه شمرده شده، به خوبی نمایانگر برداشتی نامعمول از متون دینی است. این که عقل با وجود مستقل ضمیمه وجود نفس شود تا آن را عالم کند، انحراف از مفهوم مشترک عقل در واژه‌شناسی متون دینی است. اوصاف مزبور در متون دینی برای موجوداتی است که در لسان شرع ملائک و در لسان فلسفی عقل نامیده می‌شوند. این موجودات واسطه فیض بین الهی و عالم طبیعی به شمار می‌آیند، اما اهل تفکیک تصور کرده‌اند، این اوصاف موجودی است که در خارج از وجود انسان مستقر است و تنها برای عالم شدن به انسان ضمیمه می‌شود. همین تصویر برای عقل موجب دو نوع معرفت در دیدگاه اهل تفکیک شده است. و چون بنیان و اساس متغایر هستند پس محتوا و نتایج نیز ناگزیر متغایر هستند. نتیجه دیدگاه تباین کلی بین علوم بشری و علوم الهی باعث؛ تباین در منبع، روش، مسائل و نتایج می‌شود. بر اساس چنین مشی است که جست و جوی منابع دیگر جدا از منبع وحیانی با وجود دسترسی به راه سهل و کارآمدتر، یا لغو و بیهوده است و یا اساساً مضرّ است.

نکته قابل توجه اینکه حکیمی قائل «عقل خودبنیاد» می‌باشد و برخلاف اصفهانی میان علوم وحیانی و علوم فلسفی تباینی قائل نیست بلکه قائل بر عدم تساوی است این اظهارات را باید در کنار مدعیات اصفهانی قرار داد که قائل بود بین علوم بشری و بین علوم الهی هیچ وجه جامعی نه در روش، نه در ابزار، نه در مسائل و نتایج وجود ندارد.

در نتیجه هر دو با وجود اشتراکات فراوان در اصول و فروع دارای اختلاف

نظرهایی نیز می‌باشند. به این سبب یکسان دانستن نظرات همه شخصیت‌های این مکتب اشتباه و قضاوت در مورد این جریان را سخت می‌کند.

### پی‌نوشت

۱. ص ۲، از تقریرات از درس مرحوم حلبی که در کتابخانه آستان قدس رضوی (نسخه عکسی به شماره عمومی ۱۲۳۹) نگهداری می‌شود.

## منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه مکارم شیرازی)
  ۲. اصفهانی، میرزا مهدی، رساله اعجاز القرآن (نسخه خطی)، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۲
  ۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳ ش)، ابواب الهدی، به اهتمام سید محمدباقر نجفی یزدی، مشهد، چاپخانه سعید.
  ۴. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۸ ش)، الهیات الهی و الهیات بشری، قم، دلیل ما،
  ۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ ش)، اجتهاد و تقلید در فلسفه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،
  ۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳ ش). مکتب تفکیک، قم، دلیل ما، چاپ هشتم،
  ۷. \_\_\_\_\_، (ش ۹، ۱۳۸۶ ش)، « مقاله عقل خودبنیاد دینی»، مجله همشهری،
  ۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳ ش)، پیام جاودانه، قم،
  ۹. حسن زاده آملی، (۱۳۹۱ ش)، نرم افزار مرکز کامپیوتری علوم اسلامی، دروس معرفت نفس،
  ۱۰. قزوینی، شیخ مجتبی، (۱۳۷۳ ق)، بیان الفرقان، جامعه تعلیمات اسلامی، تهران،
  ۱۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۷۷ ش)، مرآة العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه،
  ۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء،
  ۱۳. ملکی میانجی، محمد باقر، ۱۴۱۷ ق، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
  ۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵ ش)، توحید الامامیه، تنظیم محمد بیابانی اسکویی، به اهتمام علی ملکی میانجی، چاپ اول، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،
  ۱۵. مرواید، حسنعلی، (۱۴۱۹ ق)، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، چاپ اول، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد.
  ۱۶. مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۰ ش، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان، چاپ پنجم.
- عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

