

مکتب تفکیک

سعید رحیمیان

■ اشاره

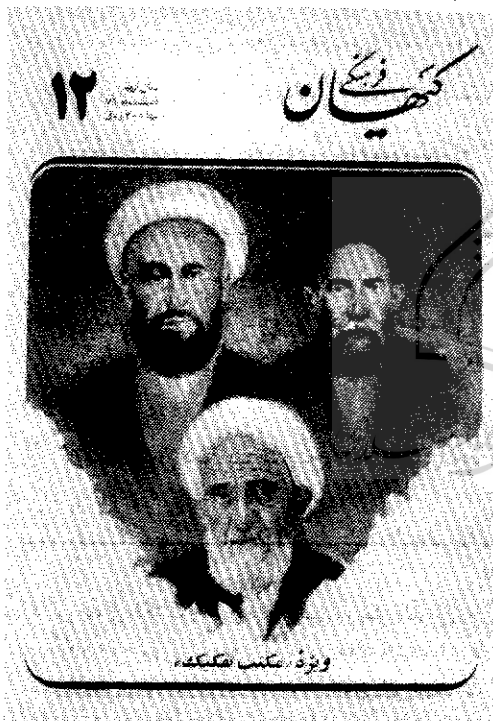
در تکمیل مطلبی که تحت عنوان «علامه طباطبایی و مکتب تفکیک» در شماره قبل مندرج شد، نگارنده را ملاحظاتی انتقادی پیرامون مکتب مزبور بود که به هدف گشودن باب بحث و ابهام‌زدایی از برخی مبهمات موجود در این مکتب به درج این تأملات اقدام نموده است، آنچه در پی می‌آید کوششی است برای پاسخ به دو سؤال مهم - لاقلاً در نظر نگارنده - پیرامون این مکتب و نیز هر مکتب دیگر که پیشنهادی در روش شناخت ارائه می‌دهد. آن دو سؤال عبارتند از:

- ۱- آیا این مکتب ممکن است یا ممتنع؟ به عبارت دیگر: با توجه به دستوری بودن شیوه طرح این مکتب، آیا واقعا بکار بستن آن امکان‌پذیر است یا خیر؟
- ۲- آیا این مکتب در عمل - و نزد ثنوریسی‌نهای آن - توفیقی به‌مراه داشته است یا نه؟

به عقیده نگارنده جواب هر دو سؤال به یک نکته مهم بازگشت دارد که این مقاله در پی تبیین آن است.*

■ نقد و بررسی مکتب تفکیک

در مقدمه بررسی مکتب تفکیک ابتدا باید معانی و مصادیق متفاوتی که برای تفکیک در مبحث شناخت مکتب متصور است - و برخی ممکن و جایز و بلکه لازم است و برخی ناممکن و غیرصحیح - را بدین صورت برشمرد:



۱- تفکیک مصطلحات علوم بشری (اعم از عقلی، نقلی و تجربی و...) از اصطلاحات دینی و پرهیز از خلط بین آنها.

۲- تفکیک دین از نتایج علوم ظنی.

۳- تفکیک علوم بشری و نیز علوم اسلامی از

* لازم به تذکر است که طرح اجمالی مواضع و مرام مکتب تفکیک در شماره گذشته همین مجله ارائه شده است که بجهت پرهیز از تکرار، خواننده گرامی را بدان ارجاع می‌دهیم.

اجتماعی) که در معرض تغییر و زوال و یا تکامل یا انحطاط قرار دارند، موجب سلب هویت و اصالت دین گردیده و آن را صرفاً به منزله ظرفی توخالی درآورد که خلا آن را می‌بایست با فرآورده‌های علوم دیگر پرکرد. ثالثاً، تفکیک علوم بشری و رشته‌های علوم اسلامی از یکدیگر نیز بدون شک در پرهیز از خلط و تداخل مباحث و رعایت مرزبندیها در مسائل هر علمی مددکار می‌باشد (چنانکه این دقت مانع خلط واقعیات به اعتباریات در علم اصول می‌گردد و از تسری احکام و قواعد تکوینی فلسفی به مسائل اعتباری فقه و اصول جلوگیری می‌کند).

رابعاً، دین در مرحله ثبوت (فی‌نفسه و در لوح محفوظ) کما هو حقّه تنها توسط «من خوطب به» ادراک می‌شود و قبل از منبغ شدن به صبغه فهم و تعبیرات و زبان بشری مسلماً از علوم بشری جدا و بی‌نیاز بوده و شعبه‌ای از علم الهی است.

اما سه معنای اخیر از تفکیک (که با معنای ارائه شده از مکتب تفکیک قرابت و تناسب بیشتر دارند) را بنا به توضیحات زیر نمی‌توان پذیرفت:

اگر ارتباط معرفت دینی و معارف بشری را در سطح قبض و بسط^۶ نپذیریم (چنانکه به عقیده نگارنده در

یکدیگر از حیث بیان موضوع، مبادی و مسائل آنها. ۴- تفکیک دین (فی‌نفسه و در مرحله ثبوت) از علوم بشری (در مرحله ثبوت).

۵- تفکیک دین (در مرحله اثبات) از علوم بشری. ۶- تفکیک دین از عقل و شهود (به عبارت دیگر از فلسفه و عرفان در مرحله ثبوت) و عدم دخالت این دو در فهم دین.*

۷- تفکیک دین از نتایج علوم قطعی (اعم از مستقلات و غیر مستقلات عقلیه).

از بین معانی مختلف تفکیک به نظر می‌رسد چهار معنی اول، اموری ممکن و جایز و بلکه لازم در جریان شناخت علوم بشری و معارف دینی باشند که از عدم رعایت آنها بسیاری از انحرافها، التقاطها و اشتباهات یا سوء فهمها در جریانهای فکری و فرهنگی تاریخ اسلام رخ داده است، زیرا:

اولاً، علی‌رغم تشابه لفظی اصطلاحات دینی با مفاهیم برخی علوم، تفاوت آنها با یکدیگر پس از قدری تتبع و تأمل واضح می‌شود و دقتهایی که در مرز بندی تعابیر دینی و تصویر صحیح آنها بکار رفته آشکار می‌گردد.

ثانیاً، حمل دین بر نتایج علوم ظنی (تجزیی و



علامه
طباطبایی و
مکتب تفکیک

هیچ کدام از فلاسفه و عرفا طریق خویش را منافی و مخالف با طریق انبیا و معارف وحیانی قلمداد نکرده‌اند، بلکه بسیاری از ایشان متابعت شرع را شرط اساسی و گام مهم در جهت کسب کمالات روحانی و نیل به معارف والا دانسته‌اند.

در شماره قبل گذشت که این مکتب با تئوری قبض و بسط دو طرف متقابل و متضاد را در عرصه راه‌یابی به دین در ارتباط با علوم و معارف بشری تشکیل می‌دهند و نگرشی که آن را نگرش اتحادی نام نهادیم را حد وسط و طرز نگرش معتدل دانستیم. در اینجا از باب «تعرف الاشیاء باضدادها» مختصراً به تئوری قبض و بسط اشاره می‌کنیم و شمه‌ای از نقد آن را نیز بیان می‌داریم: خلاصه این تئوری توسط مبدع آن چنین بیان شده است:

ما چند ادعا داریم: اول: هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به معرفتها و فهمهای بیرونی منکی نباشد. دوم: اگر فهمهای بیرونی تحول یابند، فهم دینی هم متحول می‌شود و اگر

* این معنی تفکیک را مرحوم قزوینی در بیان الفرقان (ج ۱، ص ۷ و ۸) چنین بیان نموده است: گرچه فلاسفه یا عرفای تابع پیامبران هم داریم اما، مقصود اصلی این است که نبی و فرستاده خداوند حکیم و عارف اصطلاحی نمی‌باشد و طریق انبیا علیهم‌السلام در فهم حقایق با حکما و عرفا مخالف است، چنانکه این دو دسته در طریق معرفت یکسان نیستند، یکی عقل را و دیگری کشف و ریاضت را کاشف حقایق می‌دانند. این معنایی است که گروهی از حکما بدان تصدیق دارند، چرا که علوم خویش را علمی حصولی دانسته‌اند و علوم انبیا را سنخی از علوم حضوری، که آن را وحی نامیده‌اند، گرچه از حقیقت آن مادام که برای شخص حاصل نشود، کسی نمی‌تواند اطلاع یابد، هکذا عرفا نیز وحی را (علی‌رغم وحدت سنخی با علوم حضوری خویش) در درجه‌ای بالاتر و رفیع‌تر از مکاشفات و مشهودات خویش دانسته‌اند، اما همه سخن آن است که بر خلاف نظر قائلان به مکتب تفکیک،

حدیث به حسب سعه و ضیق و سطحی یا عمقی بودن معلومات فرد و قدرت درک و فهم او متفاوت است، و سرّ این مسأله نیز آن است که ذهن هر فرد، هویتی واحد و یکپارچه دارد و محال است در نهایت اجازه دهد دو ادعای متعارض و دو قضیه متخالف در یکجا با یکدیگر همنشین شوند، بلکه بلافاصله سعی می‌کند تا حد امکان آن دو را باهم جمع نموده یا تقریب نماید و در غیر این صورت یکی را طرد نماید (اگر طرفین نقیضین باشند) بنابراین پدیده تأویل* نیز (اگر آن را به معنای حمل لفظ به خلاف ظاهر آن تعبیر کنیم)

آن سطح وسیع و با آن ادعای کلی یعنی تأثیر هر تغییر در معرفت بشر در فهم و معرفت دینی، آن‌تر پذیرفتنی نیست)، اما مسلماً تأثیر آن دسته از علوم و معارف عقلی و قطعی بشر که در ارتباط با قضایایی از دین که از جهان هستی و واقع‌خبر می‌دهند، می‌باشند؛ و از طرق خاص و در بسترهای ویژه‌ای صورت می‌گیرد، غیرقابل انکار و اجتناب‌ناپذیر است.

اثر پیشرفت یا عقب‌گرد علوم عقلی کلامی، شهودی و حتی ادبی را در سیر تاریخی تفاسیر قرآن کریم مشاهده می‌کنیم. اصولاً برداشت بشر از قرآن و

همیشه مستلزم تغییر آنهاست. (قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر، ص ۹).

از جمله نقدهای دیگر بر نظریه قبض و بسط آن است که حکمی چنان کلی با استقرایی ناقص اثبات نمی‌گردد و ادعای وصول به فرد با لذات علم نیز قابل اثبات نیست، چرا که باب احتمال دخالت خصوصیات و صفات جانبی اما مغفول عنه در طی نگرش به مسأله علمی خاص بسته نیست، بعلاوه اثبات ارتباط منطقی بین آن ادعای مزبور در مورد هستی‌ها با آن توصیه در باب باندها (که باید عالم دین به همه علوم سر بزند از همه علوم بیاموزد) میسر نیست.

ثالثاً بر فرض روا بودن آن استنتاج چنین توصیه‌ای فایده‌ای در بر نخواهد داشت، زیرا چنانکه واضح است از باب تکلیف به محال ولا یطاق است و امروزه آشنایی قابل قبول با علوم (اعم از عقلی، نقلی، تجربی، انسانی، ادبی و...) با توجه به وسعت و پیشرفت حیرت‌انگیز آنها حتی در بیش از یک یا دو رشته علمی کمتر برای کسی رخ می‌دهد و در نتیجه باز به بحث تعیین مرجحات در برگزیدن پیش‌نیازهای هر کدام از علوم می‌رسد. به عبارت دیگر نوبت می‌رسد به تعیین علومی که با رشته خاص هر دانشمند اعم از فقیه، فیلسوف، فیزیکدان، ریاضیدان و... نزدیکترین قربت را داشته و بیشترین تأثیر را بگذارد.

* چنانکه آورده‌ایم مقصود از تأویل هر گونه حمل لفظ برخلاف معنی ظاهر آن می‌باشد (نه به معنای حقایق تکوینی ما بازای آیات قرآن کریم) که شامل بیان باطن قرآن کریم نیز می‌شود. (برای ایضاح بیشتر معانی تأویل و نیز تأویل و قواعد آن در نزد عرفا رجوع شود به کیهان‌اندیشه، شماره ۳۹، در مکتب استاد جوادی آملی).

ثبات داشته باشند، فهم دینی هم ثابت خواهد ماند و سوم: فهمهای بیرونی تحول می‌یابند. اینها همه قضایای کلیه‌اند.

(قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۸۰). و به عبارت دیگر: «این نظریه سه جنبه دارد: الف: توصیفی، ب: تبیینی ج: توصیه‌ای، یعنی اولاً خبر از تحول و تکامل اندیشه دینی می‌دهد (توصیف)، و ثانیاً می‌کوشد تا سرّ آن را باز نماید و سبب آن را بدست دهد (تبیین)، و ثالثاً به درس گرفتن از مقام پیشین گمشدگان لب دریا را به شناگری ترغیب کرده و به کمال بخشیدن به معرفت دینی خودش توصیه می‌نماید».

(همان مأخذ، ص ۱۵۷). سپس در «تزو وسیعی» که این تئوری ارائه می‌کند، اولاً همه فهمهای بشری در تغییر است، ثانیاً هر تغییری ولو اندک در معارف بشری تغییری را در معرفت دینی موجب می‌شود، ثالثاً، سرّ این تغییر ترابطی است که بین معرفت دینی و معرفت بشری موجود است.

ارکان این تئوری بخصوص کلیت مقدمه اول و دوم آن از ناحیه متفکران منتقد مورد انتقاد قرار گرفت (از جمله رجوع شود به سه کتاب معرفت دینی - قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر - شریعت در آینده معرفت) و برخی منتقدین ضمن ارائه «تزو محدودی» در مورد ارتباط معارف دینی با معارف بشری که هیچ محقق در علوم اسلامی مخالف آن

نیست می‌افزایند: مفاد این تز این است که استناد معارف دینی (به معنای فهم کتاب و سنت) به معرفت یا معارفی

بشری است نه همه معارف بشری و این استناد از کانال خاصی صورت می‌گیرد... و این‌طور نیست که هر معرفت درون علم به همه معرفت‌های بیرون علم مستند باشد، بعلاوه در این تز از ادعای تحول همه معرفت‌های دینی خبری نیست و ابتدای معرفت‌های دینی به پاره‌ای از معرفت‌های بشری،

کارگشا بوده و راهی برای تمسک به اسلام ناب(که آن همه براهمیت عقل و نقش آن در دینداری تأکید نموده) می‌باشد؟ و بهر حال داور نهایی در گزینش یکی از طرفین در چنین مواردی چیست؟^{۳۰} اگر نخواهیم مانند اخباریان، تمامی روایات کتب اربعه را مثلاً یک جا قبول نموده و عقل و قرآن را از حجیت بیاندازیم، طبعاً باید قضاوت حجتی بالذات (عقل یا نص و محکمت قرآن) را بپذیریم.

سؤالی که نظریه پردازان مکتب تفکیک باید بدان جوابگو باشند این است که آیا جنبه اثباتی دین (دین دینداران و علما و آنچه دانشمندان از دین می‌یابند) را می‌توان بریده از همه قواعد منطقی، اصول قطعی (که مانند بدیهیات مقبول شخص است) و قواعد ادبی و اصول لفظی و دانشهای دیگر و خلاصه بدور از محتویات ذهنی بشر، بدست آورد یا آنکه آرزوی چنین امری محال اندیشی است؟

آنکه پر شدن ذهن را از فلسفه و علوم دیگر مانع فهم دین و برداشت صحیح از قرآن و احادیث می‌داند، باید دقت کند که صرف دانستن دانشها (قطعی یا ظنی)، اگر فرد مرزهای علوم با یکدیگر را رعایت نماید و ملاکهای تفسیر و شرایط مفسر (از جمله عدم انتساب معانی محتمل آیه به قرآن کریم) را رعایت کند، نه تنها مانع وی نخواهد شد، بلکه چه بسا در مواردی از فهم قرآن و احادیث یاور او باشد.

امری نیست که مختص به گروه و طایفه‌ای خاص از مکاتب اسلامی باشد،* بلکه حتی آنها که در آیه شریفه «و اسئل القریه...» اهل را در تقدیر گرفته و در «وجداً فیها جداراً یزیدان ینقض» اراده را به «در معرض تخریب بودن» یا به «میل طبیعی» حمل می‌کنند؛ همه معنایی خلاف ظاهر را اخذ نموده‌اند و همگی بنا به قرآینی عقلی یا عرفی یا... عمل خود را تصحیح می‌نمایند.

مهم این است که آیا قرینه‌ای که مأخذ تفاسیر و تأویلات است، منحصر در فهم عرفی است؟ و صرفاً قول لغوی و فهم عرف در فهم معانی قرآن کریم کافی است؟ یا آنکه عقل قطعی یا احیاناً شهود قلبی نیز در زرد اهلش^{۳۱} می‌تواند چنین قرینیتی داشته باشد؟ که در این صورت از تأویل ناگزیر می‌باشیم، چنانکه از علامه طباطبایی نقل شده: «معنویت حقیقی بدون تأویل ناممکن است».^(۱)

آیا احادیثی که بسیاری از آنها نقل به معنی شده و به حسب ظرفیت ادراکی راوی و احیاناً با تعبیر و مفاهیم مأنوس او برای ما نقل شده، می‌تواند در امر اعتقادی مولد یقین باشد و یا مطلبی عقلی را تخطئه کند؟

طرح دقیق‌تر این سؤال این است که در احادیث مربوط به معارف و اصول دین، در صورت تعارض آنها با مفاد عقل قطعی چه باید کرد: آیا تخطئه عقل (عقلی که اصول دین را نیز با آن اثبات نموده‌ایم)

علامه
طباطبایی و
مکتب تفکیک

در عصیان انبیاء(ع) یا سهوالنبی(ص) یا تحریف قرآن بود، یا روایتی دیگر بر ثبوت اراده متجدده حادث برای ذات حق دلالت داشت، و یا ظهور حدیثی در صحت اعاده معدوم یا تناسخ، یا مطالب دیگری که با لوازم و ملازماتی و یا حدوسطی چند مغایر یکی از اصول مسلم عقلی بود، چه خواهید کرد؟ آیا راهی جز حمل و تأویل آن بر معانی صحیح و یا رد علم آن به اهلش و کنار نهادن آن از مجموعه روایاتی که پشتوانه اعتقادی شما را تبیین می‌نماید، دارید؟ یا آنکه بعنوان تسلیم و تشرع و اینکه تنها منبع بی‌خطا، منابع نقلی است به مفاد آنها معتقد می‌شوید؟!

* چنانکه گفته‌اند حتی ظاهر گریانی چون ابن حنبل نیز در سه مورد ناگزیر به تأویل احادیث دست یازیده است. (ر.ک: شرح الاسماء الحسنی، ملاهادی سبزواری، طبع ناصری، ص ۸۱، ذیل عنوان: ما من مذهب الا وللتأویل فیه قدم راسخ).

شهود از آنجا که امری درونی و شخصی است در موارد قطع شخصی، برای خود مشاهده حجت است (نه لزوماً برای دیگران).

© بعنوان مثال: اگر فرضاً ظهور آیه یا روایتی صحیح‌السند

می‌آویزد و با فروغیابی از مشعل فروزان وحی به سرمنزل ادراک حقایق [می‌رسد]...»
 ای کاش واضح می‌کردند که مگر آنها که به مدد فلسفه و عرفان به تفاسیر آیات پرداخته‌اند و از دستاوردهای عقل قطعی و قلب خود در استنباط از آیات تلاش نموده‌اند، جز این را قصد کرده‌اند؟! بخصوص که این متفکرین و فلاسفه و حکما و عرفا خود در آثارشان بر فروغیابی عقل از پرتو وحی تصریح نموده‌اند.^(۴)

با صرف‌نظر از نتایج مختلفی که بکاربرندگان این روش بدان رسیده‌اند، نمی‌توان آنها را به بهانه تأویل، نفی نموده، سپس روش آنها را بکار بست. چرا که امور قطعی و غیر قطعی، به حسب درک و نوع دید فرد تفاوت دارد و طبعاً صرف تأویل آیه و روایت از معنای ظاهری و استفاده معنایی دیگر از آن، به تبع قطع، جریان طبیعی است. حاصل سخن آنکه توفیق و عدم توفیق افرادی از حکیمان و عارفان در پرتویابی از فروغ وحی یا مدد عقل و قلبشان بحثی است، و نفی اصل روش، بحثی دیگر. ورمی افراد به علت بکارگیری تأویل^(۵) و مذمت بکارگیری عناصر عقلی به تهمت التقاط^(۶) (در وصف حکمت متعالیه) و قبول اصل روش آنها جز بعنوان تشکیک در صغریاتی که بدانها رسیده‌اند، چندان قابل توجیه نیست.^۵

ملخص کلام آنکه، فلسفه و عرفان (در معنای ثبوتی

لذا آنچه استاد حکیمی در نکته دوازدهم مقاله خود پیرامون لزوم طرد عقلی و شرعی تأویل*^(۲) آورده‌اند، محل اشکال و تأمل است. چرا که اولاً استدلال ایشان - چنانکه خواهد آمد - محصول سرایت دادن احکام علوم دین در سیر تاریخی خود به احکام و مسائل آن علوم در بعد فنی و ثبوتی خویش می‌باشد، حال آنکه از تحقق لغزشها و انحرافات بر اثر عدم رعایت قواعد یک علم (مانند علم تفسیر) و بر اثر مزج نابجای مسائل علوم با یکدیگر، نمی‌توان استنتاج نمود که پس در ناحیه حقایق و مسائل آن علم نیز باید سنخ معلوماتمان را جدا نموده و اجازه ندهیم تا یکدیگر را تعدیل و یا تصحیح نمایند، زیرا آن سان که آمد: اصل تأویل (دقت شود، نه هر موردی از تأویل و لو بدون پشتوانه و بدون ملاک انجام گیرد) حاصل سازگاری ذهن بشر بما هو بشر است؛ نه لزوماً در هم آمیزی شناختها».

این امر یعنی بکارگیری اصل تأویل، هم حکم عقل است و هم در شرع سابقه فراوان دارد و نمونه آن تفاسیر و تأویلات بسیاری است که در شرح آیات و اخبار از باطن قرآن کریم در ابواب مختلف، توسط معصومین (ع) مطرح شده است.^(۳)

ایشان خود در صفحه ۲۱ ویژه‌نامه مکتب تفکیک در معرفی مکتب وحی چنین آورده‌اند: «اما در مکتب وحی چنانکه معروف است، عقل، حجت باطنی است و تصدیق وحی در آغاز با اوست... و در دامن وحی

نوعی برداشت به مقتضای حال و نوعی گفتگو و محاوره معنوی و روحانی با قرآن کریم است و یا الهاماتی که ایشان از قرآن کریم بدست آورده‌اند و مادام که مضمون آن را به خداوند تعالی نسبت نداده و مراد حقیقی او ندانند ظاهراً بلا اشکال است.

بله در مواردی نیز ایشان معنایی را محتوای آیه و باطن آن و تأویل یا تفسیر رسمی دانسته‌اند که در این گونه موارد همانند نظرات دیگر مفسرین باید با قواعد تأویل و تفسیر ارزیابی کردند و صحت و سقم آرایشان واضح گردد.

* البته ایشان خود به صحت کاربرد تأویل در مواردی محدود اعتراف نموده‌اند (ر.ک: کیهان فرهنگی، سال ۹، شماره ۱۲، ص ۱۰) و از آنجا که طرد تأویل را امری عقلی دانسته‌اند و تخصیص در عقلیات جایز نیست، پس باید ملاک تجویز تأویل را در همان موارد محدود و مجاز بدست آورد. اگر این ملاک ناسازگاری با ضروریات دین یا اصول موضوعه‌ای خاص (عقلانی یا غیر آن) باشد در موارد مشابه نیز قهراً قابل تعمیم خواهد بود.

○ بعلاوه در بسیاری موارد آنچه به نام تأویلات عرفا مطرح است،

به محال دانست،^۶ چرا که مستلزم دعوت به فهم غیر بشری توسط بشر از دین است.

البته استاد حکیمی در جای دیگر ضمن توضیحی در این مورد که تأویل در مکتبها و فلسفه‌های امتزاجی امری حیاتی است، بر ضرورت اقدام علیه تأویل و پاسداری از استقلال قرآن و معارف قرآنی تأکید نموده‌اند «تا اگر کسی بپرسد... که اصل نظر خالص خود قرآن در باره معاد چیست... پاسخ حاضر باشد»^(۷).

لیکن آنچه در ذیل کلام ایشان آمده، از سنخ تفکیک به معنای اول (جداسازی اصطلاحات و مفاهیم شعب معارف و علوم از یکدیگر و از مصطلحات روایی و قرآنی) می‌باشد که کسی در این اصل (لااقل در اصل و مبنا) مخالفتی نداشته است. برای نمونه می‌توان به تفاسیر موضوعی مهمی که در چند دهه اخیر (که دهه‌های قوام یا بی تفسیر موضوعی نزد شیعه است) اشاره نمود، چه آثاری که توسط مفسر بزرگ قرآن کریم علامه طباطبایی در المیزان در مورد شناخت اصطلاحات و مفاهیم و موضوعات اساسی قرآن مطرح شده و چه آنها که در خلال بحثهای روشنگر استاد شهید مطهری در جای جای آثار ایشان آورده شده و چه تفاسیر موضوعی کم‌نظیری که توسط مفسر بزرگ استاد جوادی آملی بیان گردیده و همگی با وفاداری به اصول مکتب اتحاد و تطبیق و با شیوه تفسیری قرآن

ان) به معنی رویکرد عقلی* و یا قلبی و شهودی به دین، نه تنها مانع شناخت دین نمی‌باشند، بلکه دریچه‌هایی به ابعاد مهمی از معارف دینی به سوی بشر می‌گشایند. و نباید لغزشهای برخی فیلسوفان و عارفان رابه پای دو علم فلسفه و عرفان نهاد، یا افراط در تأویل یا سوء فهم عده‌ای را مایه طرد اصل تأویل قرار داد. مگر می‌توان به استناد آنکه فقها تا کنون متصدی پی‌ریزی نظام اقتصادی در فقه اسلام نشده‌اند، کلیت علم فقه و اصول را ابتر و بی‌بنیاد دانست و یا فقه اسلام را فی حد نفسه فاقد نظام اقتصادی دانست؟! خلط احکام علوم و معارف آنچنانکه تا به حال بوده‌اند، با علوم و معارف آن چنانکه باید باشند..

علامه
طباطبایی و
مکتب تفکیک

در مکتب تفکیک به این نتیجه دستوری و باید روش‌شناسانه گردیده است که: برای فهم معرفت دینی، باید فهم فلسفی، عرفانی و... را به کناری نهاد، حال آنکه بخشی از معارف قرآن و احادیث به هر حال شمه‌ای از اصول موضوعه و مبانی تفسیری، لفظی، اصولی، فلسفی و عقلی را در تضمن دارد (چنانکه کسی که معتقد به اختیار و امر بین‌الامرین است، طبعاً آیات موهم جبر را تأویل می‌نماید، و آنکه به حسن و قبح عقلی قائل است، آیاتی متشابه از قرآن کریم را به نحوی تفسیر می‌نماید که با تفسیر و تعبیر فرد قائل به حسن و قبح شرعی بسیار متفاوت است). و لذاست که توصیه تفکیک را باید تکلیف و توصیه

فلسفی رانفی نموده و الفا کند، زیرا در این صورت... حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود، ابطال می‌نماید» (شیعه، ج ۱، ص ۲۲۷).

بله این دعوت در مکاتب عرفانی پس از تحصیل قرب نوافل قابل طرح است چرا که در آن مرحله شخص با دید الهی به عالم می‌نگرد نه با دید بشری و فہرأ دین را هم آن چنانکه در لوح محفوظ است با سمع و بصر الهی به نحو شهود حضوری خواهد یافت (اما نه در تحت قواعد روش شناختی خاص برای کسب علوم حصولی از آن).

* علامه طباطبایی در این مورد می‌فرماید: «یک سلسله قضایایی است که در صحت آنها هیچ‌گونه تردید نداشته و اضطراراً آنها را می‌پذیریم... این گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی می‌نامیم و معنی حجیت آنها، همان قبول اضطراری ماست و اگر ما بخواهیم مجهولی از مجهولات مسائل مبدأ و معاد و کلیات آفرینش را با این گونه معلومات بدیہی اضطراری حل نماییم، اصطلاحاً این بحث را بحث فلسفی می‌نامیم. بنابراین... هیچ دینی و مذهب و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی‌تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث

براینکه نسبت معلومات آنها به مجهولانشان، نسبت قطره به اقیانوس است و... احتیاجی به نقل مکرر ندارد (به گفته یکی از حکما از یقینی‌ترین مدرکات عقل که در آن شکی راه ندارد. تصدیق به مردودیت و نقصان ادراکات عقل می‌باشد) و بدین صورت است که بسیاری از حکما به امور فوق عقلی (نه غیر عقلی) معتقد شده‌اند و تعبد ابن‌سینا در پذیرش معاد جسمانی (ولو عقلش بدان راه نیافته باشد) و نیز اعتقاد او به امکان و لزوم ترکیه نفس و ریاضت برای دریافت حقایق، همه از همان حکم عقلی سرچشمه می‌گیرد.

لذا نمی‌توان عقل و مطلق روش عقلی را معتقد به این دانست که «سخن آخر در باب معارف با عقل است. در مورد عرفان نیز با تکیه فراوانی که بزرگان ایشان بر لزوم رعایت شرع و اتحاد شریعت و طریقت و حقیقت و بیان اینکه ملاک صحت کشف، عدم مخالفت آن با شرع و کشف تام محمدی (ص) (قرآن و احادیث صریح آن حضرت) و عدم مخالفت صریح با عقل می‌باشد» (۱۰) ... نمی‌توان از بی‌نیازی آنان یا لااقل همه آنان از وحی یا عقل سخن گفت.

برای توضیح بیشتر این مطلب بخش چهارم این مقاله به طرح نظرات و انتقادات علامه طباطبایی

نگاشته شده است* (یعنی اساس تفسیر از خود قرآن مجید مدد می‌گیرد، اما با فهم عمیقی کنه از ناحیه تفکر فلسفی یا مکاشفات عرفانی و توغل در روایات و... بدست آمده است) و بدین صورت ملاک تفسیر به رأی نیز چنین تبیین می‌شود که:

اگر مفسر بخواهد اصطلاحات و معلومات مقطوع یا مظنون خود را بدون رعایت قواعد تفسیری و بدون مددگیری از خود قرآن کریم، یا پشتوانه‌ای روایی، به قرآن تحمیل کند، این تفسیر به رأی است و مذموم، اما اگر او با بهره‌گیری از همه سرمایه‌های خود (اعم از علوم ادبی و نقلی یا عقلی و...) به کاوش در قرآن بعنوان یک منبع شناخت و با توجه به مصطلحات و مفاهیم خود آن از راز آن پرده برداشته و حقایق آن را بنمایاند، تفسیری مقبول و ممدوح خواهد بود. (۸)

■ چند نکته

نکته اول: استاد حکیمی در مقاله خود، سه جریان شناختی (وحی، عقل و کشف) را بدین گونه توضیح می‌دهند: «جریان وحی، معارف را در صورتی صحیح می‌داند که از راه وحی الهی و علم ربانی حاصل شده باشد و جریان عقل راه وصول به شناخت‌ها را عقل می‌داند، با روشها و امکانات خویش و جریان عرفان راه وصول را کشف می‌داند. و به عبارت دیگر هر یک می‌گویند سخن آخر را درباره معارف همان جریان خاص (وحی، عقل یا عرفان) می‌زند» (۹).

حال آنکه اصل طرح مسأله بدین گونه محل اشکال است، چرا که اگر قرار است از جانب عقل بماهو عقل و یا از جانب اکثریت فیلسوفان اسلامی و جریان غالب عقلی اسلام، سخن گفته شود، باید گفت: عقل علاوه بر اینکه یکی از راههای شناخت به واقع را استدلال و تفکر می‌داند، اما در طی استدلال و براهینی محدودیت و قصور خویش را در دسترسی به همه واقع استنتاج می‌کند و احتیاج به نبی و ضرورت بعثت و رساندن معارف الهی از طریق وحی را اثبات نموده است. اعتراف عقلا و حکمای بزرگ مبنی

* حفظ این دو شیوه با یکدیگر تنافی ندارد و آنچه که علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان و نیز کتاب قرآن در اسلام، مبنی بر ترجیح روش تفسیر قرآن به قرآن نسبت به تفسیر روایی و تفسیر علمی آورده‌اند یعنی: حمل مفاهیم و مصطلحات قرآنی بر اصطلاحات علمی، مثلاً در ناحیه خلق و امر، سماوات، روح و... بدون پشتوانه قرآنی و بدون استتقاق از خود قرآن که مصداقی از تفسیر به رأی است، منافاتی با استفاده از مباحث عقلی و فلسفی در توضیح و تشریح مباحث تفسیری ندارد. چنانکه ایشان خود در جای جای المیزان بحث‌هایی تحت عنوان بحث فلسفی، بحث علمی و... انجام داده‌اند و به علاوه در حاشیه کفایه (ج ۱، ص ۱۶۳ و ۱۶۴) به فرق این دو امر با یکدیگر اشاره می‌کنند.

آنچه که فی الجمله از جانب پروردگار آمده است بدانیم (اعم از احکام یا اخلاق یا معاف، ولو که عقل ما بدان دسترسی نداشته باشد)، معنای صحیحی را دارد.

اما اگر تعبد را به معنی تعطیل عقل و اکتفا به ظواهر الفاظ احادیث (بدون اجازه تأویل در مواردی که تنافی ظاهری بین عقل و ظواهر روایات برقرار می‌شود) بدانیم، در این صورت چنین تعبد و حجیتی به تناقض در ذهن مکلف بیانجامد و لذاست که اکثر علمای اصول، حجیت خبر واحد را در فروع دین و نه اصول آن دانسته‌اند.^{۱۱} و نیز به همین جهت است که غالب علما در رسائل عملیه خود، ایمان تقلیدی را غیر معتبر دانسته و اصول دین را امری یقینی و علمی محسوب داشته‌اند.

برداشتی که اهل تفکیک من جمله مرحوم قزوینی از «عدم تقیید حکمت و فلسفه از پیش به شرع» (در مبحث تقسیم‌بندی علوم عقلی و نظری به کلام، فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و عرفان) دارند، ایشان را به این مطلب رسانده که: «حکمت، دانستن حقایق اشیاست... خواه موافق شرع باشد، خواه مخالف با آن» و سپس در مقام استنتاج آورده است که: «در این تقسیم بخوبی هویداست که فلاسفه نقطه‌مقابل انبیایند»^{۱۲} حال آنکه تعبیر نادرست فوق از عدم التزام عقل در استنتاج‌های خود به پیش فرضی

برمبانی مکتب تفکیک اختصاص یافته است. نکته دوم: از آنچه گذشت واضح می‌شود که بیان این فرمایش کلی که «فاضل باید عقاید خود را برطبق عقاید معصوم قرار دهد... و اسلام و پیامبر اسلام را اصل و صحیح دانند و حرف مخالف را نپذیرند»^(۱۱) آسان است و مطلوب، چه اینکه کسی نیز خود را از این مسیر معمولاً جدا نمی‌داند، لیکن مهم تعیین ضوابط و ترسیم مرزبندیها و ملاکات کیفیت التزام به عقاید معصوم و چگونگی استنباط معارف است. در اینجا لازم است مسأله «تعبد و تشریح در معارف و اعتقادات» مورد بررسی قرار گیرد.

تعبد و تشریح در احکام عملی به معنای التزام و انقیاد به آنچه شارع فرمان داده یا نهی نموده می‌باشد. به عبارت دقیق‌تر: برای مجتهد التزام به آنچه خود را از منابع شرع اجتهاد نموده و برای مقلد التزام به آنچه که مرجع تقلیدش از منابع استنباط نموده است، می‌باشد.

و حجیت در این باب (باب احکام) به معنی قاطع عذر بودن و دفع بهانه‌ها در زمینه عمل است، چرا که در اعمال اختیاری که حسن و قبح آنها عقلاً (در مستقلات عقلیه) و یا شرعاً (در سایر احکام) برای بشر بیان شده، وی جهت در امان بودن از عقاب و عواقب سوء احتمالی رفتارهای خود، احتیاج به حجت و قاطع عذر دارد.

حال ببینیم تعبد در ناحیه اصول اعتقادی و معارف چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

تعبد به معنای مزبور را نمی‌توان در باب معارف تسری داد. چرا که پیشتر دیدیم آنگونه تعبد در امور اعتباری و احکام عملی با ویژگیهای اختیاری بودن و پذیرش حسن و قبح و ثواب و عقاب راه دارد. حال آنکه مسائل اعتقادی از سنخ علم و معرفت‌اند که اموری تکوینی‌اند و از اسباب خاص خود حاصل می‌شوند، و حجیت عقل (در روایات به حجت باطنی تعبیر شده) حجیتی اضطراری و تکوینی است. البته اگر تعبد را به معنای ایمان و گرایش به وحی الهی (منبع موثقی که مبانی عقلی و قطعی دارد) و قبول

علامه طباطبایی و مکتب تفکیک

* علامه طباطبایی نیز روایات و اخبار را تنها بعنوان مؤید و شاهد یا ملهم در مسائل اصول معارف و تفسیر آیات معرفتی قرآن کریم حجت دانسته‌اند. (ر. ک: المیزان، ج ۴، ص ۱۱۹ و ج ۵، ص ۲۶۵ و ج ۶، ص ۵۷ و حاشیه کفایه، ص ۱۸۵ و ۱۹۱) بخصوص که ظواهر قرآن کریم ذو وجوه و دارای محملهایی می‌باشند و در روایات نیز احتمالاتی چون تقیه، رعایت فهم مخاطب، شرایط زمانی، اراده الفاظی غیر از آنچه عرف می‌فهمیده‌اند، نقل به معنی توسط راوی و عدم ضبط کلمات یا معانی توسط او و... وجود دارد که اصالت نفی این احتمالات تنها در ققه و دانستن تکلیف ظاهری معتبر است نه در اصول دین که به یقین محتاج می‌باشیم.

به سهوالنبی به جمله محدثین و متکلمین نادرست است).

نکته سوم: در برخی نوشته‌ها در معرفی این مکتب، سعی شده که ضمن طرح «اصالت تاریخی» این مکتب، بزرگان علمای امامیه سالک این طریق قلمداد شوند، بدون اینکه توضیح داده شود که مقصود از این بزرگان فقها می‌باشند که ادعای اجماع آنان به فرض ثبوت در روش استنباط فقهی، حجت می‌باشد، نه در روش استنباط معارف اعتقادی. و یا آنکه مقصود، مفسران، متکلمان، فلاسفه و... می‌باشند که در این صورت به استشهاد آثار و مکتوبات ایشان از شیخ مفید و سیدمرتضی و خواجه‌نصیر و علامه حلی گرفته، تا حکما و متکلمین و مفسرین متأخر، در مورد صدق ادعا نسبت به ایشان جای بحث و محل تأمل است.

اگر مقصود تنی چند از بزرگان و محدثینی نظیر شیخ صدوق، علامه مجلسی، فیض کاشانی و... می‌باشد که بر فرض قبول این معنا در ایشان (علی‌رغم دست‌یازی بعضی از ایشان به تأویلاتی خاص جهت حفظ عقاید کلامی یا فلسفی خود) سرانجام ثبوت این مکتب در نزد تنی چند از بزرگان به اثبات می‌رسد. البته به اعتراف خود اهل تفکیک، تا به حال آثار و رسائلی که واقعاً تبیین آرای قرآنی و معارف اهل بیت را به نحو ناب و همه‌جانبه به عهده گرفته باشد جز در بین متأخران، سابقه نداشته است. نکته چهارم: از موارد لازم به ذکر در ارتباط با توصیه برخی افاضل* (در حمایت از این مکتب) آن است که: شکی در لزوم احترام به جمیع بزرگان و علمای دین نیست، همانطور که شبهه‌ای در معصوم نبودن و خطاپذیر بودن ایشان نیز نیست، و همچنین تردیدی نیست که روح علمی امثال صدرالمتألهین، انتقاد عقلانی و منطقی بر مکتب خویش را عزیزتر

خاص که قبلاً از جانب عقل تأیید و اثبات نشده باشد، لزوماً به معنی تقابل با انبیاء نیست (چه اینکه روش مزبور خصوصیت روشهای جاری هر علم عقلی قطعی اعم از ریاضیات و منطقیات و فلسفه می‌باشد).

در بحث ما نیز هنگامی که عقل ضرورت بعثت و احتیاج بشر به نبوت را اثبات نمود، این خود برای عقل مبنایی برهانی و قطعی تلقی می‌گردد که می‌توان بدان استناد کرد. چنانکه در بسیاری از کتب حکمی از معارف قرآنی، روایی و... مادام که خلاف عقل قطعی نباشد، استفاده شده است (مانند مباحث معاد و حشر و قیامت و...) و اگر می‌بینیم که در مواردی (در آیات متشابه قرآن) به تأویل دست یازیده‌اند، لزوماً به جهت ظلم به صاحب شریعت و نسبت عجز و جهل به حق متعال در نحوه ایصال معانی صحیح خود به مرام نبوده است،^(۱۳) بلکه باید در علل وقوع تشابه در آیات قرآن دقت نمود که این خود مطلبی مهم و بحثی مستوفای می‌طلبید. و خود مرحوم قزوینی به وجود اسرار و بطون فراوان برای قرآن کریم اعتراف نموده‌اند (بدون آنکه مشخصات عالم به آن را مطرح سازند).

ایشان خود، در زمره چهارده ویژگی، طریق فلسفه و عرفان را بطور فهرست‌وار عنوان می‌کند و از جمله مواد ذیل را برمی‌شمرد:

- ۱-۶- اثبات قدم اصول عالم حتی عناصر...
- ۸- اثبات عدم امکان تغییر و تغیر در عالم و انکار بداء...
- ۱۰- انکار معاد جسمانی، ۱۱- انکار نبوت به معنایی که در ادیان وارد شده است،
- ۱۲- محدود شمردن علم و قدرت خداوند به امور و موجودات ممکنه و کائنه...^(۱۴)

حال آنکه هر آشنا به فلسفه می‌داند که این اقوال هرگز از ویژگیهای طریق فلسفه نبوده و نیست و چه بسا در هر طایفه‌ای از متکلمان یا محدثان یا حکما و حتی فقها، اقوالی شاذ و نادر موجود باشد و واضح است که طرح آن اقوال بعنوان ویژگی آن طوایف، از تحقیق بدور است، (چنانکه انتساب قول

* سخنی پیرامون مکتب تفکیک، آقای رضا استادی، کیهان فرهنگی، ش ۹، سال دهم، ص ۴۲.

جهانیان عرضه می‌گشت.

■ نظری به میزان توفیق عملی مکتب تفکیک

از میزانها و معیارهای بررسی توفیق یک مکتب، تجلی عملی و عینی اصول آن مکتب در استنتاجات و رهیافتهای رهبران و تئوریسینهای آن مکتب می‌باشد، حال با این دید ابتدا نگرشی به یکی از متون اصلی مکتب تفکیک که مربوط به یکی از صاحب‌نظران تفکیک می‌باشد داریم، تا میزان توفیق ایشان را در کاربرد اصول تفکیک و کیفیت و نحوه و امکان یا استحاله اعمال این اصول را بهتر تشخیص دهیم:

در چشم‌اندازی به مطالب کتاب ابواب الهدی میرزا مهدی اصفهانی موارد زیر، جلب نظر می‌کند:

■ نظام پردازی فلسفی

طرح ایشان از عالم هستی از دید علوم الهی را از نظر می‌گذرانیم: «حقایق نوری یعنی علم و عقل و فهم و حیات و وجود و نیز حقایق مظلمة الذات [که در ذات خود نور ندارند] یعنی سایر اشیاء همگی توسط مشیت الهی خلق شده‌اند و مشیت حق تعالی فعل اوست که حادث است نه ذات او. و مخلوق اول نور رسول الله صلی الله علیه و آله در مقام نورانیت است که سایه او در عالم سایه‌ها و اشباح می‌باشد.

و همه عوالم از جوهر یگانه و ماده بسیطی که خداوند غیر مرکب از هیولی و صورت خلق نموده است می‌باشند، بلکه اختلافی که در این جوهر پدید آمده از ناحیه عروض عوارض مختلفه می‌باشد و مخصص و تعیین کننده هویت هر شیء همانا مشیت الهی است نه چیز دیگر.

و عالم آخرت که بر عالم دنیا محیط است نیز از همین جوهر بسیط خلق شده. و عالم دنیا نیز از همین جوهر با درجه‌ای بین صفا و کدورت خلق شده که اختلاف حاصل در آن نیز بجهت اعراضی که

می‌دارد تا اعتقاد تقلیدی و بدون پشتوانه از آن.

اما شایسته است که توصیه‌هایی این چنین را از آغاز تا پایان مقاله خود رعایت نموده، و با برداشت خاصی که از تسلیم و تعبد داریم، طرف مقابل را به «نفاق» متهم نسازیم و علی‌رغم آنکه معصوم نبودن همه علما مطرح می‌شود، اما کمتر موردی می‌توان یافت که فردی از معتقدین یا منتسبین به مکتب تفکیک و یا نظایر آن در عرصه نقد آرای علامه مجلسی وارد شده باشد (چه از بیم تهمت‌ها یا به علل دیگر). حال آنکه از رهروان نگرش تطبیق و اتحاد و از حکمای مکتب حکمت متعالیه، می‌بینیم علامه طباطبایی هم به نقادی برخی آراء و مواضع ملاصدرا (در حواشی بر اسفار) می‌پردازد و هم به نقادی آرای علامه مجلسی (در حواشی بر بحار) اهتمام می‌ورزد (امری که بر معتقدان به مکتب تفکیک گران آمده است).

بعلاوه در زمینه فهم معارف قرآن و اهل بیت (ع) و مقایسه دستاوردهای علمداران دو مکتب، کافی است به مقایسه تفسیر سترگ المیزان و مباحث قرآنی با مباحث کتاب بیان الفرقان در زمینه معارف قرآنی و نیز به مقایسه رساله علی (ع) و فلسفه الهی و نیز مبحث بیانات فلسفی ائمه شیعه علیهم السلام در کتاب شیعه علامه طباطبائی با رساله ابواب الهدی میرزای مهدی اصفهانی پرداخته شود و بی‌شک استنتاج با خود متمتع خواهد بود.

نکته پنجم: نکته مفیدی که از ثمرات و نقاط مثبت مکتب تفکیک است، اصرار بر لزوم پرداختن به احادیث اعتقادی و ضرورت غور و بررسی و تعمیق در آنها می‌باشد، حقیقت آن است که اگر در حوزه‌های علمیه یکدهم اوقاتی که صرف چند حدیث شریف در اصول فقه (نظیر حدیث رفع یا حدیث استصحاب از زراره و...) مطرح می‌شود، صرف خطبه‌های توحیدی نهج البلاغه و ادعیه وارده از ائمه (ع) و احادیث اعتقادی با استناد به آیات قرآنی می‌گردید، حوزه، به لحاظ آشنایی به معارف اهل بیت (ع) در درجه عالی قرار می‌گرفت و ابعاد گسترده‌ای از این معارف به



علامه
طباطبایی و
مکتب تفکیک

اصول عقلی و اصول موضوعهٔ قبلی به نحو فی الجمله می‌باشد و در واقع موضعگیری استدلالی له یا علیه مجرد نفس و امثال آن^(۱۶) خود عملی فلسفی و فیلسوفانه است و در عین حال مرحوم اصفهانی به طرد و طعن فلسفه و فلسفی‌اندیشی پرداخته است. © (۱۷)

■ بهره‌مندی از مفروضات معرفت‌شناسانه

برخی اصول موضوعه در زمینهٔ نظریه شناخت و روش شناخت مکتب که مورد رعایت مرحوم اصفهانی در آثارش بوده بدین قرار است:

۱- تذکر، اساس معرفت حق تعالی:

اساس استدلال و معرفت خداوند بر تذکر به انواری علمی و عقلی است که فی نفسه ظاهراند و حیث ذات آنها اشاره به حق تعالی است و وجود و عدم آنها در انسان به مشیت خالق متعال می‌باشد. و مبنای این مطلب نیز تذکر به این امر است که حقایق مظلمة الذات (که بهره‌ای از نور ندارند) یعنی سایر موجودات غیر از این انوار قدسی (علم، فهم و...) می‌باشند. © (۱۸)

۲- تخطئه عقل و یقینیات عقلی هنگام تعارض بانقل: در مبحث معرفت حق تعالی پس از آنکه ضمن تحلیلی دامنه کاربرد اصل امتناع جمع نقیضین را در

با مشیت الهی پدید آمده‌اند، واقع می‌شود. و ارواح و موجودات روحانی نیز از همین جوهر بسیط مادی خلق شده‌اند و اجساد نیز از همین ماده در حالت اختلاط از علین و سجین خلق شده‌اند و فناء و زوال حالت دنیا و بطلان امتزاج از هر دو طینت فوق‌الذکر حتماً رخ خواهد داد و صفاء این جوهر به سمت علین باز می‌گردد و کدورتش به سجین بازگشت دارد و...»^(۱۵)

واضح است که برداشت ایشان از قرآن و سنت اولاً این تنظیم و تنسیق با ذکر مراحل و ترتیب خاص بعینه در روایاتی که مورد استشهاد ایشان در این بخش بوده، موجود نیست، بلکه نوعی استنباط توسط ایشان است.

ثانیاً، برخی اوصاف و تعابیری که راجع به اصطلاحات بکار برده شده در احادیث نموده‌اند (مانند مادی بودن نفس و فرشتگان که آن را از لوازم انتساب خواب به آنان دانسته‌اند) که انتساب دادن چنین اوصافی، خود حاصل تلاشی فلسفی از جانب ایشان برای تفسیر احادیث می‌باشد؛ طبعاً متناسب با دقت فلسفی و تابع میزان قوت یا ضعف استدلال و نیز سطح تفکر و معلومات ایشان بوده است. بهر حال این نوع نظام‌پردازی و طرح استدلالها و بیانها، درست و تمام باشد، یا نادرست و ناتمام،* حاکی از همان اصل تأثیر معارف دینی و اعتقادات از

می‌انجامد (مادامی که خود آنها بدان امر ملتزم نیستند) از ربنه اسلام خارج دانست. چنانکه سلف صالح نیز با اشاعره و غیر هم معامله اهل اسلام می‌نموده‌اند نه اهل کفر (با اینکه عقاید آنها به انتساب ظلم یا به مادیت خداوند می‌انجامید) والا اگر غیر این باشد کمتر کسی از این مطلب خواهد رهید. (رک: کیهان اندیشه، ش ۴۵، ص ۹۰-۹۱).

© ایشان در مواردی به تبیین نظریه مزبور با نظر فلاسفه (استدلال از معلومات متصوره بر علت متصور من وجه) و نیز مرام عرفا (در مورد معرفت شهودی ذات حق) اشاره می‌کنند اما بر انطباق این نظر بر مسلک افلاطون (چنانکه در ضمن بیانات علامه طباطبایی خواهد آمد) اشاره‌ای ننموده‌اند.

* استاد سید جلال‌الدین آشتیانی در مباحث خود دربارهٔ نقد تهافت غزالی نقدهایی پیرامون عقاید مرحوم اصفهانی به نحو ضمنی ایراد نموده‌اند. (رک: کیهان اندیشه، شماره‌های نخستین، سلسله مباحث نقد تهافت).

© یک نتیجه مهم این بحث را می‌توان این دانست که باید در انتساب کفر و اخراج دیگران از دین نهایت احتیاط را نمود، چرا که اولاً ادعای اینکه تصویر خاص خود فرد از خداوند و دیگر اصول اعتقادی، تصویری تمام‌نما و حد‌نهایی ادراک بشر از حق تعالی می‌باشد مشکل است و اثبات‌ناپذیر. و ثانیاً نمی‌توان دیگر آن را به لحاظ اعتقاد به اموری در اعتقادات که با لوازم و ملازماتی به نفی یکی از اعتقادات حقه اسلامی

■ انتساب اقوالی به فلاسفه و عرفا

مرحوم اصفهانی در کتاب مزبور که هدف عمده آن مقایسه برداشتهای ایشان از آیات و روایات (و در اصطلاح ایشان علوم جدید الهیه) با علوم بشری (عمدتاً فلسفه و عرفان که ایشان آنها را علوم یونانی نامیده‌اند) است، گاه مطالبی را به فلاسفه یا عرفا نسبت داده‌اند که آشنایان به فلسفه را متعجب می‌سازد.

مانند انتساب جبر به فلاسفه به جهت قول ایشان به مشیت ازلی و نظام احسن در عالم و نیز ادعای اینکه ایشان فعل بشر را به خود او نسبت نمی‌دهند^(۲۰) (و لذا از توجیه ثواب و عقاب عاجزند). همچنین ادعای اینکه عرفا فنا را تبدیل و انقلاب عبد به حق می‌دانند و نیز تفسیر وحدت وجود به اینکه عالم اطوار «ذات حق» می‌باشد.^(۲۱) و از آن جالب‌تر انتساب قول به وحدت وجود به اکسیفوفانس (گزنوفان) یونانی و مانند آن (که غالباً برداشت ایشان از اقوال آنان بوده نه نص صریح خود آنها).

اساساً فلسفه و فلاسفه در بینش ایشان به منزله حزبی واحد و کمابیش از یک سنخ می‌باشد که اساس آن نیز بر مبنای اقوالی چون قدم زمانی عالم، غیرمختار بودن واجب و مجبور بودن انسان و... می‌باشد که خود زمینه‌ساز ظهور مادیون گشته‌اند (چنانکه در قسمت بعدی به این نکته بیشتر پرداخته

مرتبه مفاهیم و در نتیجه در ناحیه افعال و آثار باری تعالی و آیات او دانسته‌اند نه در مورد ذات او)* (چرا که ذات و هر گونه معقولیت و مفهومیت را طرد می‌کند) ایشان از اینجا استنتاج می‌کنند که بقیه تصدیقیات یقینی نظری که از این اصل و سایر اصول مبتنی بر آن استنتاج شده‌اند را یقینیاتی دانسته‌اند که گاه مصیبت‌اند (بواقع می‌رسند) و گاه به خطا می‌روند و لذا بین خطا و صواب آنها تمایزی نیست.

۳- عدم جامع بین علوم بشری و علوم جدیده الهی: این اصل که از اصول مهم نزد ایشان است، بیانگر این مطلب است که علوم بشری و علوم جدید الهی (مقصود علوم و معارف قرآنی است که پس از علوم قدیم یونان و... مطرح شده است) در هیچ چیز باهم اشتراک ندارند، حتی در مدخل و شروعشان. در مقام تبیین این امر ایشان آورده‌اند: «باب علوم تعلیمی، الفاظی است که از مرادات و مفاهیم ذهنی حکایت دارند، در حالی که الفاظ در علوم الهی اشارات به نفس حقایق خارجی اند نه مرادات. حال چه آن حقایق اسماء حق تعالی باشند، یا حقایق نوری، مثل علم و عقل و حیات و شعور و یا حقایق مظلوم و غیر انوار قدسی یعنی سایر موجودات، اما در علوم بشری الفاظ قالبهای تصورات و معانی اند و مرادات همان تصورات ذهنی است هر چه که باشد» (۱۹) ❀



علامه
طباطبایی و
مکتب تفکیک

در علوم الهی به چه معنی است و چه فرقی با دلالت در باب الفاظ و معانی دارد؟ و آیا اصولاً در هیچ علمی لفظی را بدون اشاره به مطابق آن (اعم از ما بازاء یا منشأ انتزاع) بکار می‌برند یا نه؟ بعنوان مثال هنگامی که فیلسوف می‌گوید: عالم ممکن الوجود است آیا مقصودش عالم ذهنی موجود در تصورش می‌باشد، یا آنکه لفظ و حتی معنی را بعنوان مشیر به خارج و مطابق و مصداق آنها مورد لحاظ قرار می‌دهد؟ بنظر می‌رسد همین اشتباه بین مفهوم و مصداق است که موجب شده ذات حق را از شمول قضیه امتناع جمع و رفع نقیضین مستثنی بدانند.

* به عقیده ایشان قضیه امتناع جمع و رفع نقیضین ظهور حقیقت وجود است، پس در مقام حقیقت وجود قضیه‌ای نیست که استحال اجتماع و ارتفاع نقیضین را بدان انتساب دهیم (و ما بازاء آن قضیه باشد) و بعنوان استنتاج می‌توان گفت: اساس معارف الهی بر دعوت به خداوند است نه به حقیقت وجود و نمی‌توان گفت اگر او حقیقت وجود نباشد از آنجا که عدم هم نیست، پس باید امر ثالثی بین وجود و عدم باشد (چرا که موطن وجود و عدم آیت و فعل اوست نه ذات او). (ر. ک: ابواب الهدی، ص ۴۷ - ۵۰).

❀ البته در اینجا جای سؤالاتی از این قبیل هست که اشارت بودن

خواهد شد).

بخواهیم به مناقشه پیرامون جوابهای فوق پردازیم، دو نکته را متذکر می‌شویم:

- ۱- از یاد نبریم که از جمله انتقادات این مکتب بر دیگران بروز تشمت در عقاید و تحقق اختلاف بین پیروان مکاتب مختلف عقلی و عرفانی و ... بنا به روشهای معمول بوده است و طبعاً رسیدن به این نتیجه توسط خود این مکتب، نقض غرض است.
- ۲- احتمالی که از همه احتمالات و جوابهای مذکور قویتر می‌باشد، این است که آنچه در این بخش آمد حکایت از غیرعملی و غیرممکن بودن این روش شناختی دارد، چرا که دیدیم تأثیر مبانی در استنتاجات و تأثیر علوم قطعی و عقلی در تدوین نظرگاهها و استنباط از منابع شریعت، از اموری ارتکازی و انکارناپذیر است.

■ بررسی اجمالی الحیة

با دقت و تأمل در مجلدات کتاب الحیة، تألیف استاد حکیمی و ... نیز بخوبی نقش مبانی پیشین ذهن و تأثیر اصول موضوعه و مقبولات عقلی و نظام‌پردازی ذهنی در نحوه گزینش روایات و ترتیب و چینش و بالأخره تفسیر و نحوه جمع‌بندی منابع شرعی با یکدیگر، توسط ایشان واضح می‌شود، به نحوی که گاه از روایاتی کثیر و احياناً متعارض با یکدیگر، روایتی که مؤید نظری خاص بوده انتخاب شده، (صرف نظر از جهت سندی) و گاه روایتی خاص بعنوان اصل کلی و مرجع و ملاکی برای سنجش سایر روایات در آن باب مطرح گردیده و اصلی کلی مثل اصل نفی فقر یا مساوات و ... بعنوان پایه و مبدا و روح احکام اسلامی در نظر گرفته شده و مبنای گزینش ورد و یا قبول و یا ترجیح روایتی گردیده است (و سخن در همین جاست که چرا دیگر فقها بدان راه نیافتند یا با وجود برخورد با آن و دیگر احادیث چنان قدر و منزلتی برای آن قائل نشده‌اند، تا آنکه

■ برخی اقوال شاذ و نادر در معارف فلسفی

- ۱- تباین ذات حق با وجود و امکان اجتماع یا ارتفاع نقیضین (نفی وجود و عدم) در مرتبه ذات حق و استنتاج اینکه ذات او مصداق حقیقت وجود نیست^(۲۲) (چنانکه قبلاً بطور مشروح بحث شد).
- ۲- رد اصل علیت بطور کلی و نیز اصل سنخیت بین علت با معلول (نظیر سنخیت بین خداوند و عالم) بدین دلیل که دستمایه شبهه مادیین برای مادی دانستن واجب‌الوجود همین اصل اخیر می‌باشد. (۲۳)
- ۳- عدم تجرد نفس. (۲۴)
- ۴- قول صحیح در مبحث وجود آن است که: مفهوم من اغلط الاشياء- و کنهه فی غایة الجلاء! (۲۵) و نیز مسائلی دیگر که در صحت و سقم تک تک آنها می‌توان به بحث پرداخت.

البته نفس داشتن اقوال نادر به هیچ وجه تنقیصی بر نویسنده یا متفکری نیست، اما با عنایت به اقوال مزبور و بخصوص از جمله معارف اساسی دانستن برخی موارد فوق‌الذکر توسط مرحوم اصفهانی، بار دیگر واضح می‌شود که آشنایی دقیق به معارف عقلی و علوم فلسفی حتی برای منکران این علوم نیز (برای ارائه جهان‌بینی منسجم و صحیح) ضروری است، به علاوه باید به همه تفکیک‌های این مکتب توصیه تفکیکی دیگری نیز افزود و آن «تفکیک برداشتهای خویش نسبت به معارف قرآن و علوم الهی» از معارف وحیانی و معارف اهل بیت و معصومین که مقدس و خطاناپذیراند، می‌باشد که مستلزم حد مطلوب احتیاط نیز است.

البته ممکن است گفته شود که مسائل مذکور در بین معتقدین به مکتب تفکیک خود محل بحث است و لزوماً همه مطالب کتاب مزبور مورد قبول همگی نیست، بعلاوه عمده آن است که اصول این مکتب بکار برده شود، حال ممکن است در کاربرد دقیق آنها اشتباهاتی نیز حاصل شود... لیکن بدون اینکه

روحی و معنوی و برآوردن نیاز فطری، به پرستش و تقدس، برآوردن هرگونه نیاز فطری دیگر مثل نیاز به عدالت و همچنین تشکیل جامعه‌ای سالم و تأمین رفاه و... نیز می‌باشد.

اینها همه مبنای پیشینی و اصولی موضوعی می‌باشند که مربوط به جهان بینی و دید کلی و فلسفی فرد از دین و رسالت و توحید دارد، چه اینکه طرف مخالف ممکن است اصولاً قائل به حسن و قبح شرعی باشد و هر آنچه که دین آورده یا او از دین فهمیده را عین عدل و نیکی بداند، گرچه تجویز فقر و استبداد و... باشد. و بدین صورت است که باز هم نقش جهان بینی و دید کلی فرد - که به دید فلسفی تعبیر می‌شود - و نظام فکری او، حتی در استنباطات

فقهی اش (چه برسد به استنباطات او از معارف قرآن و اصول اعتقادی و حیاتی) مشخص می‌شود.

لازم به توضیح است که هیچ کدام از موارد و مباحث ذکر شده تنقیصی بر کتاب ارزشمند «الحیة» و مباحث آن نیست، بلکه ارائه امری است که به نحو طبیعی (ولو ناخودآگاه) در هر تألیفی (از جمله در هر اثری که در جهت تبیین موضع اسلام ناب و مذهب شیعه نگارش یافته) رخ می‌دهد، اما نکته مهم این است که انسان به این روال طبیعی آگاه باشد نه آنکه آن را غفلتاً انکار نماید.

در موارد ذیل از کتاب الحیة نیز بعینه نقش علوم و معلومات قبلی و جهان‌نگری خاص فرد مستنبط از آثار اسلامی هویدا است* (همه موارد به نقل از جلد

با آن به منزله قاعده‌ای کلی معامله کنند؟)* و گاه از روایاتی بدون سند (و در مواردی از غررالحکم) مثل «العدل حیاة الاحکام» برای پایه‌گذاری اصلی کلی در نظامات سیاسی، اقتصادی و قضایی بهره برده‌اند و واضح است که این استفاده تنها در جهت تأیید می‌تواند مطرح باشد و بنابراین آن اصل کلی، منبع دیگری مثل حسن عقلی و حکم عقل و... در آن مورد داشته است و این امر چنانکه خواهد آمد حاکی از بینش فرد گزینشگر و مفسر به حسب قول به حسن و قبح عقلی و عدل‌گرا بودن و غیر اینها می‌باشد.

برای بازتر شدن این بحث مثالی ذکر می‌کنیم: اگر فقهی در مورد استنتاجات مأخوذ در مباحث اقتصادی الحیة مثل عدم امکان تشکیل ثروت کلان در جامعه اسلامی، مناقشه نموده و به جهات مختلف از جمله ضعف سندی مستندات، یا خلاف قاعده «ید» بودن و یا وجود معارضی نظیر «الناس مسلطون علی اموالهم» و... آن را موضوعی اسلامی نداند و حتی با پشتوانه‌ای کلامی فقر و تبعیض را از مقدرات خداوند و از جمله موارد امتحان یا... بداند و حتی امحاء فقر را وظیفه دین و انبیاء نداند و امثال اینها.

در مقابل ممکن است گفته شود: مگر تجویز فقر و تبعیض و تعمیق شکاف طبقاتی و... با روح کلی اسلام می‌سازد؟! و مگر با عدالت اجتماعی وفق می‌دهد؟! نکته مهم در اینجا عنوان نمودن «روح اسلام» است که خود ناشی از انتظارات فرد از دین می‌باشد و حکایت از این دارد که نقشی که فرد برای دین قائل بوده، علاوه بر تأمین سعادت و تکامل



علامه
طباطبایی و
مکتب تفکیک

* اصولاً قاعده فقهی و اصل عمومی دانستن امری، در ناحیه احکام فرعی، در ارتباط کلی با بینش و مبانی و اصول موضوعه مورد قبول فرد و نیز نحوه نگرش فردی یا اجتماعی به دین و نحوه انتظار او از شریعت دارد. در توضیح این مورد می‌توان به گفتار «نقش جهان بینی فقیه در فتوایش» در کتاب ده گفتار و نیز کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» که شهید مطهری اصل عدالت را بعنوان اصل مغفول عنه در غالب اجتهادات مطرح می‌کند، در حالی که توانایی وسیعی

بخصوص در ارتباط با گره‌گشایی مسائل اجتماعی و حکومتی دارد (و نیز رک: ختم نبوت، مبحث اجتهاد و حکم حکومتی و خاتم پیامبران، مبحث اجتهاد و نیز کتاب خاتمیت، مبحث ۸، ۹ و ۱۰).

با این حال به خلاف ایشان تأکید داریم که دخالت این جریان ضروری و گریزناپذیر را قاجاد درخالص و ناب بودن استنباطات فرد نمی‌دانیم.

سوم الحیاة است).

سه اصل از اصول اساسی قرآنی که ملاک قبول و رد سایر احکام می‌باشند عبارتند از: ۱- اصل تحقق بخشی به عدالت و قسط، ۲- اصل نفی تکاثر و اتراف، ۳- اصل حمایت از مستضعفین.^(۳۲)

از آنچه گذشت بخوبی تأثیر بینش کلی فرد و جهان بینی او به اعتراف مؤلف محترم واضح گردید و به انضمام نقش گریز ناپذیر عقل و معارف عقلی در جهان بینی کلی هر فرد نکته‌ای که بر آن بارها پای فشرده استنتاج می‌شود.

البته استاد حکیمی خود به لزوم تعلیم و تعلم فلسفه و حکمت و دیگر شعب علوم عقلی و... در ویژه‌نامه تأکید نموده‌اند، همچنین در مقالات خود در آینه پژوهش^(۳۳) بر ضرورت اطلاع‌یابی طلاب و فضلا و اهل حوزه بر رشته‌ها و مسائلی از علوم جدید و آگاهیهای روز، خاصه در آن جنبه‌هایی که با علوم و معارف اسلامی تماس پیدا می‌کند، ابرام و اصرار ورزیده‌اند و اگر چنین است: یا این رشته‌ها و علوم و آگاهیها را تنها بجهت جواب دادن به آنها باید آموخت که ظاهراً مقصود ایشان چنین نیست. و یا آنکه بجهت ایجاد زوایای دید جدیدی که فراروی عالمان دینی برای استنباط عمیق‌تر از معارف و احکام اسلامی و نیز حفظ پویایی و کارآمدی بیشتر فقه و دیگر رشته‌های علوم اسلامی می‌باشد که در این صورت

۱- شرایع الهی تنها برای بنای آن نحو اجتماع انسانی آمدند که جز عدالت را نشانند و جز قیام به قسط ننمایند.^(۳۴)

۲- مشکل اساسی انسان در طول تاریخ، ظلم اقتصادی بوده نه ظلم سیاسی یا اجتماعی.^(۳۵)

۳- (در اسلام) مال عامل قوام مردم محسوب می‌شود و نان سببی برای اقامه نماز و بجا آوردن روزه و حج و ادای سایر واجبات، لذا می‌فرماید: لولا الخبز ما صلینا (اگر نان نمی‌بود نماز را نمی‌توانستیم خواند) بنابراین نان عمود و ستون نماز است و نماز هم ستون دین است و ستون ستون هر چیزی نیز ستون آن چیز خواهد بود، پس دین بدون نان و مال نخواهیم داشت.^(۳۸)

۴- اسلام به اقتصاد نوعی اصالت می‌دهد... متصدی تأمین معیشت مردمان و نان ایشان... و تعدیل روابط مالی آنهاست.^(۳۹)

ایشان در جایی دیگر موارد واجب و لازم بر هر فقیه و عالم اقتصادی، قبل از صدور هر گونه فتوای اقتصادی برای بنا نمودن نظام اسلامی و ارائه مدلی از آن را بیان می‌دارند (حدود ۲۰ مورد)^(۴۰) که با تأمل در آنها نکته‌ای که بر آن پافشاری داشتیم واضح می‌شود.

در ارتباط با روش تحقیق مجلدات الحیاة پس از ذکر رجوع به: ۱- کتاب، ۲- حدیث، مطلبی را تحت عنوان، ۳- نظر به کتاب و حدیث «بنحو موضوعی و منظومه‌ای» مطرح نموده‌اند که مفاد آن چنین است:

هر حکمی از احکام فی حد ذاته مرکزی دارد و نیز ارتباط و ترابطی با سایر اصول و احکام که شناخت آن هسته مرکزی و این احکام حول آن محور و ارتباط آنها ضروری است.*^(۴۱)

سپس در معرفی چهارمین اصل چنین آورده‌اند: اصل قرارداد اصول اصلی قرآن است بعنوان ملاک اصلی برای سایر احکام اصلی و فرعی، از باب نمونه

* در حاشیه مطلبی را که در صورت تأمل و پی‌گیری و التزام به آن هدف این مقاله تأمین شده است افزوده‌اند: مراد ما از اصول در کلام مزبور، اصول عقیدتی و اصول عامه‌ای است که دین برای فرد سازی و جامعه‌سازی آورده است، اما ارتباط محکم اصول عقاید با جهت‌گیریهای فقهی و احکام واضح است، چرا که دین (یا مذهبی) که عدل را از اصول خدا دانسته و به عدالت حق متعال قائل است، ممکن نیست که در آن حکم یا تشریحی که ظلم را در پی آورد موجود باشد، (مثل تکاثر و فقر) پس فقیه مجتهد از عدلیه نمی‌تواند در جریان استنباط از آنچه به تحقق عدالت می‌انجامد چشم‌پوشی نموده (بی تفاوت بماند)... و بدین صورت دو جانب عقیدتی و تشریحی تلائم و سازگار می‌یابند. (ص ۳۷ و ۳۸).

«... بلکه هر قانون یا عادت و رسمی باید در برابر اهداف اصلی اسلام» و جهت گیریهای ثابت آن در ساخت جامعه و شکل دادن به انسانها با توجه به «آرمانهای والای اسلام» در جهان انسانیت خاضع و تابع باشد. (۳۷)

- حرمت ذاتی کثرت مال و ثروتهای تکاثری (صرفنظر از حرمتهای عرضی).

- عدم مالیت مال تکاثری. (۳۸) پس از بیان این دو حکم اشاره می کند که: «... نظر اینجانب این است که با دقت در آیات و اخبار باب، همچنین با در نظر گرفتن عموماً و اطلاقات و اصول مانند اصل اقامه قسط، اصل نفی ظلم، اصل امکان معیشت برای همه، و حرمت احتکار و کنز اموال، هر دو حکم قابل استنباط است.» (۳۹)

در اینجا ضمن قدردانی از درآشنایی و روحیه عدالت طلبی و توجه ایشان به روح نص و روح شریعت و بدون بحث پیرامون صحت و سقم نتایج استنباط شده ایشان، در مسیر بحث خود سؤالاتی درباره کاربرد علوم عقلی و دیگر دانشهای بشری حتی در خود مکتب تفکیک طرح می نمایم:

آیا این استنباط فقهی صرفاً زاینده رجوع به آیات و احادیث است؟ (یعنی با همان روش و منابعی که سایر فقها پس از غور و تتبع احیاناً به نتایجی در مقابل آن رسیده اند) یا آنکه با مدد گرفتن از عقل و سیره عقلا و بسیاری از احکام قبلی حاصل از عقل و یا مستنبط از علوم پیشین (انسانی و غیر آن)، استحصال شده است؟!

نگارنده معتقد است: بدون پیش فرضهایی از قبیل آنچه در پی می آید وصول به این حکم متعسر بلکه متعذر است، پیش فرضهایی مانند:

۱- حسن و قبح عقلی (حسن عدل و اینکه اسلام به آنچه عدل است حکم می نماید).

۲- قاعده لطف.

۳- اثبات تلازم و ارتباط و هماهنگی روح و بدن و نیازها و مقتضیات آن دو و ارتباط متوازن معنویات با

صرف جدید بودن این علوم و رشته ها دخالتی در این مطلب نداشته و هرگز جای فلسفه و حکمت متعالیه و عرفان و کلام را نخواهد گرفت و اگر جایز است که آن آگاهیها و علوم روز در فهم دینی افراد مؤثر باشد همچنین، در جانب فلسفه و عرفان نیز جای انکار باقی نمی ماند و در هر دو مورد نیز اصل قراردادادن قرآن و سنت و سعی در فهم آنها با ابزار علمی و آگاهیهای متنوعی که در فرد که چنانکه گذشت امری تکوینی و طبیعی است - منافاتی با خلوص فهم اسلام و ناب بودن آن نخواهد داشت (البته مادام که محتوای علوم مزبور را اصل قرار نداده باشیم و سعی در تحمیل قرآن و سنت بدانها نماییم).

در کتاب «گزارشی مختصر پیرامون جلد سوم تا ششم الحیة» نیز به مواردی جالب برمی خوریم که مؤید آنچه آورده ایم می باشد، از جمله آن موارد، مطالب ذیل است:

- معرفی عدل بعنوان یگانه هدف اجتماعی پیامبران از نزول کتاب و میزان [تأثیر اصول اعتقادی در استنباط].

- استفاده از تجارب زندگی بشر که ثابت کرده است بدون اجرای عدالت دین رونقی نخواهد داشت [تأثیر تجارب و علوم انسانی در استنباط].

- تأکید بر درک مفهوم صحیح «حیات» (زندگی) و نیز «تطور» (دگرگونی) و جوشیدن با زمان. (۳۶)

- طرح این نکته که اسلام برای مالکیتی که موجب ویرانی پایه های عدل و احسان بشود، حرمت و قداستی قائل نیست... زیرا که قوانین و قواعد در برابر اسلام حجت و دلیل نیستند، بلکه «اسلام» حجت است بر قواعد و قوانین.

در اینجا این مسأله باز مورد سؤال واقع می شود که مقصود از «اسلام» چیست آیا مقصود برداشت خاصی از اسلام است که بعنوان کلیت اسلام معرفی شده است؟ بعلاوه فرض آن است که همان قواعد و قوانین نیز از بطن اسلام به دست آمده اند.

ایشان در ادامه این مطلب در همان جزوه آورده اند:



علامه
طباطبایی و
مکتب تفکیک

- مادیات.
- ۴- اعتقاد به جامعه بعنوان یک کل حقیقی و نیز حیات و مرگ آن بعنوان پدیده‌ای واقعی.
- ۵- اثبات وسعت اهداف انبیاء و وظایف دین به تبع حاجات اصلی بشر، برای وصول به ترقی در دو زمینه مادی و معنوی.
- ۶- تعیین ملاکی خاص برای تشخیص اصلی بودن یک سلسله از نیازهای بشر.
- ۷- قول به حقوق الهی یا طبیعی برای بشر.
- ۸- تنافی تکاثر با رشد معنوی و اخلاقی و...
- ۱- خلط دو مقام ثبوت و اثبات در جریانهای معرفتی و حیاتی، عقلانی و شهودی.
- ۲- استحاله توصیه و تکلیف به حذف جمیع معلومات و اصول پیشین (ولو قطعی و عقلی) در جهت فهم آیات و احادیث و غفلت از کیفیت دخول مبادی و مبانی عقلی و... در روش استنباط از دین.
- ۳- غیرممکن و غیرعملی بودن طرد یکباره تأویل (حمل برخی متون برخلاف ظاهر) که در هر مکتب و بنا بر هر مبنا امری ناگزیر است.
- ۴- ابهام و عدم توضیح کافی پیرامون موارد تعارض عقل و نقل.
- ۵- عدم ضمانت این مکتب برای رفع جمیع اختلافات.
- ۶- عدم توفیق عملی این مکتب در آثار رهبران و رهروان این مکتب.

نتیجه و خلاصه

برخی تأملات این مقاله پیرامون مکتب تفکیک را بدین نحو جمع‌بندی می‌کنیم:



یادداشتها

- ۱- ر.ک: هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، ص ۴۴.
- ۲- کیهان فرهنگی، سال ۹، شماره ۱۲، ص ۱۰.
- ۳- ر.ک: کیهان اندیشه، شماره ۳۹، ص ۱۷-۱۹ در مکتب استاد جوادی آملی. برای تحقیق بیشتر پیرامون مسأله تأویل و موارد صحت و جواز و عدم جواز آن رجوع شود به المیزان، ج ۳، ص ۳۱-۶۴، نیز رساله قواعد التأویل غزالی و نیز رساله قواعد التفسیر مرحوم تنکابنی و قرآن پژوهی از بهاء‌الدین خرمشاهی، دو مقاله «تأویل» و «آیا تأویل قرآن را فقط خدا می‌داند؟» و نیز مقاله تأویل و حکمت معنوی اسلام از هانری کربن مندرج در کتاب مبادی هنر دینی (حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی) و نیز مباحث باطن قرآن در کتب علوم قرآن.
- ۴- من جمله رجوع شود به تفسیر صدر المتألهین، ج ۷، ص ۱۲۴ و ۱۲۵ و شرح اصول کافی، ص ۴۳۸، مقدمه کتاب الحجّه، المیزان، ج ۵، ص ۲۰۵ و ۲۵۵ و ج ۱، ص ۴۲۱ و ج ۷، ص ۳۲۶. و شریعت در آینه معرفت، استاد جوادی آملی، ص ۱۹۹ و نیز رجوع شود به کتاب روش علامه طباطبایی در
- المیزان، علی الاوسی، ترجمه میرخلیلی، مبحث جنبه عقلی المیزان، ص ۲۴۱-۲۸۱.
- ۵- کیهان فرهنگی (ویژه‌نامه مکتب تفکیک) سال ۹، شماره ۱۲، ص ۲۱.
- ۶- همان مأخذ، ص ۹.
- ۷- همان مأخذ، ص ۱۰.
- ۸- برای توضیح بیشتر رجوع شود به مقاله نگارنده در کیهان اندیشه، شماره ۴۷، ص ۱۴۲.
- ۹- کیهان فرهنگی سال ۹، شماره ۱۲، ص ۷ با تلخیص.
- ۱۰- ر.ک: تمهید القواعد، ابن تیرکه ص ۲۵۶-۲۷۵، رساله مالا یعول علیه، ابن عربی و دیگر کتب در عرفان عملی از جمله: مرصاد العباد، مصباح الهدایه، منازل السائرین و...
- ۱۱- کیهان فرهنگی، سال ۱۰، شماره ۹، پیرامون مکتب تفکیک، آقای رضا استادی، ص ۴۴.
- ۱۲- همان مأخذ، ص ۴۴.
- ۱۳- ر.ک: بیان الفرقان، شیخ مجتبی قزوینی ج ۱، ص ۱۳.
- ۱۴- همان مأخذ ص ۸ و ۹.

۲۶- الحیاء، محمدرضا حکیمی و... دفتر نشر فرهنگ اسلامی،
ج ۳، ص ۲۰.

۲۷- همان مأخذ، ص ۲۱ و ۲۳.

۲۸- همان مأخذ، ص ۲۳.

۲۹- همان مأخذ، ص ۲۴.

۳۰- همان مأخذ، ص ۲۳-۳۴.

۳۱- همان مأخذ، ص ۳۷ و ۲۸.

۳۲- همان مأخذ، ص ۳۸-۴۰.

۳۳- ر.ک: آیین پژوهش، شماره ۲۴، ص ۷۰ و ۷۱.

۳۴- گزارشی مختصر پیرامون جلد سوم تا ششم الحیاء،
محمدرضا حکیمی، ص ۹۳.

۳۵- همان مأخذ، ص ۱۰۰.

۳۶- همان مأخذ، ص ۱۰۶.

۳۷- همان مأخذ، ص ۸۴.

۳۸ و ۳۹- همان مأخذ، ص ۶۳.

۱۵- ابواب الهدی، میرزامهدی اصفهانی ص ۲۶ نوعی دیگر از
ابداع نظریه توسط ایشان در مبحث نفس و معرفت آن
مشاهده می شود، ص ۹-۱۲، همان مأخذ.

۱۶- ر.ک: ابواب الهدی، ص ۳۵ در این مورد توضیح بیشتری
خواهد آمد و نیز برای نمونه ای دیگر از این دست ر.ک: همان
کتاب، ص ۱۶. در مورد استدلال برخدا به نحو تذکر.

۱۷- ر.ک: همان مأخذ، ص ۱۲-۱۷ و بسیاری موارد دیگر در
ضمن فصول این کتاب.

۱۸- همان مأخذ، ص ۱۵.

۱۹- همان مأخذ، ص ۱۲.

۲۰- همان مأخذ، ص ۳۶ و ۳۷.

۲۱- همان مأخذ، ص ۲۳.

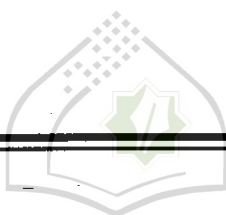
۲۲- همان مأخذ، ص ۴۹ و ۵۰.

۲۳- همان مأخذ، ص ۴۵ و ۵۰.

۲۴- همان مأخذ، ص ۳۵.

۲۵- همان مأخذ، ص ۴۸.

علامه
طباطبایی و
مکتب تفکیک



مرآت الاحوال جهان نما

آقا احمد بن محمد علی بهبهانی

نواده استاد گل وحید بهبهانی

جلد ۱ و ۲

با مقدمه و تصحیح و حواشی

علی دوانی

مرآت الاحوال جهان نما، جلد ۱ و ۲، آقا احمد بن محمد علی بهبهانی
بهبهانی مقدمه، تصحیح و حواشی: علی دوانی. کتاب حاضر از
مأخذ بسیار مهم در تاریخ و جغرافیای هند و قسمتی از ایران و
تراجم احوال و روحیات و صفات مردم ایران و هند در سده
یازدهم است. مؤلف جریانات تاریخی را در پنج مطلب و یک
خاتمه مرتب ساخته که هر کدام از مطالب بر مقاصد جداگانه ای
تقسیم شده اند. ناشر: مرکز فرهنگی قبله