**ده اصل روشی مکتب تفکیک/ قسمت اول**

پدید آورنده : دکتر سید حسن اسلامی ، صفحه 4

|  |
| --- |
| آنچه امروزه به نام مکتب تفکیک شناخته می شود، عنوانی است که بر مدرسه معارفی خراسان نهاده شده و خوش جا افتاده است. مهم ترین ویژگی این مکتب تأکید آن بر جدایی راه های سه گانه دست یابی به معرفت؛ یعنی وحی، عقل و کشف است. از نظر این مکتب، دین، فلسفه و عرفان، مسیرهای جداگانه ای طی می کنند و این تنها نقطه عزیمت آن است.  دومین گام از دیدگاه مکتب تفکیک، برتر شمردن راه وحی و سومین و اساسی ترین آن بی نیاز شمردن راه وحی از عقل و تعقل رایج بشری و سخن از مقوله ای به نام عقل خودبنیاد دینی است.  میرزا مهدی اصفهانی از صاحبان این مکتب در کتاب خود به نام ابواب المهدی، راه عقل را راهی تیره و جستجوی معرفت از آن را عین ضلال مبیّن دانسته و معتقد است که جز دیوانگان کمی در آن قدم نمی گذارند.(1)  شیخ مجتبی قزوینی نیز می کوشد تا نشان دهد که مسائل اختلافی را نمی توان به کمک عقل فلسفی حل کرد و از این راه به جایی نمی توان رسید. طبق استدلال ایشان، فلسفه، خود مبتنی بر منطق است و برخی از مسائل منطقی بدیهی نیستند و لذا «برای رفع اختلاف در این میزان (منطق)، میزان دیگری وضع نشده است».(2) در نتیجه شاهد اختلافات وسیع میان فلاسفه هستیم و گاه فیلسوفی پس از مدت ها دفاع از ایده و نظری، نظر مخالف آن را بر می گزیند. حاصل آن که «چون مقدماتِ قیاسِ برهان که در فلسفه به کار برده می شود از یقینیات تشکیل نمی یابد، پس مامون از خطا نیست و پیمودن راه غیر مامون، به حکم عقل حرام است».(3)  پس از پیمودن این سه گام، مکتب تفکیک معتقد است که به معرفت ناب وحیانی دست می یابد؛ معرفتی پیراسته از هر شائبه خطا و نقص، و بدور از تأویل. بدین ترتیب این مکتب دو هدف اساسی دارد. نخست: «جدا سازی سه جریان شناختی از یکدیگر»؛ یعنی جریان وحی یا دین، جریان عقل یا فلسفه و جریان کشف یاعرفان، و دیگری: «بیان معارف ناب و سره قرآنی است، بدون هیچ امتزاجی و التقاطی و خلطی و تأویلی، از نوع تأویل هایی که می دانیم، و همین خود جوهر غایی این مکتب است».(4) با این رویکرد، مدافعان مکتب تفکیک بر این باورند که: «واقعیت جریان تفکیک امری است مساوی با خود اسلام و ظهور آن؛ یعنی قرآن، حدیث و سنت... بدون هیچ گونه اقتباس از کسی و مکتبی و بدون هیچ گونه نیاز به اندیشه و نحله ای».(5)  هدف دوگانه جداسازی روش های شناخت و معرفت و ارائه معارف اصیل اسلامی، این جریان را از جریان های فکری-اسلامی معاصر متمایز می سازد و همزمان جاذبه ها و دشواری هایی برای آن به وجود می آورد.(6) در این نوشته هدف بررسی هیچ یک از این اهداف نیست؛ زیرا این کاری است که نگارنده در جاهای دیگری آن را انجام داده است.(7) مقصود این نوشتار بررسی شیوه و روشی است که اصحاب مکتب تفکیک برای رسیدن به هدف خود یا استدلال به سود ادعاهای خود در پیش گرفته اند. این شیوه به گونه ای روشن و مدون در مکتوبات اصحاب مکتب تفکیک نیامده است، لیکن با مرور مکرر آنها و گذر از لایه اطلاع رسانی آنها می توان به نکاتی روشنی دست یافت که مهم ترین آنها عبارتند از:  1. نگاه خاص به تاریخ شکل گیری علوم اسلامی؛  2. انتساب مواضع خاصی به شخصیت ها؛  3. نقل قول گزینشگرانه و عدم رعایت امانت علمی؛  4. اشاره به فلاسفه پشیمان؛  5. توسل به مرجع کاذب؛  6. به کار گیری منطق بی سابقگی؛  7. استفاده از واژگان نامناسب در بحث های منطقی؛  8. توسل به احساسات مخاطب؛  9. استناد به اختلاف میان فلاسفه ؛  10. مرعوب ساختن مخاطب.  **1. نگاه خاص به تاریخ شکل گیری علوم اسلامی**  از نظر مدافعان مکتب تفکیک، علومی هم چون کلام و عرفان، نسبتی با اسلام حقیقی ندارند و پدیده ای بیرونی و غیر اسلامی هستند. از این منظر، علم کلام زاده سیاست امویان و عباسیان بوده و آنان به قصد بستن در خانه اهل بیت -صلوات الله علیهم- به ترویج این علوم پرداخته اند. همچنین تصوف، پدیده ای وارداتی است و ربطی به اسلام ندارد. از این منظر این قبیل علوم بعدها از فرهنگ یونانی، هندی، حرّانی و گنوسی وارد فرهنگ اسلامی شده و به تخریب آن پرداخته اند. به گفته مدافعان این مکتب: «در حکومت عباسی نیز کوشش های بسیار به عمل آمد، و هزینه گذاری های بسیار شد تا افکار التقاطی و فرهنگ های متفاوت غیر قرآنی (یا ضد قرآنی) وارد حوزه اسلامی شود و در شبستان های مساجد و مدارس اسلامی، به جای معارف علمی و عملیِ ناب و فوق متعالی قرآن و اهل قرآن (اهل بیت(ع)، افکار مختلف و متخالف وَهمانیِ یونانی و اسکندرانی، و عرفان وحدت وجودی خیالی هندی و گنوسی، و سلوک صوفیانه رُهبانیِ ما بین النهرینی به دست ملاحده و دشمنان یهودی و مسیحی و صابئیِ اسلام مطرح گردد و تفکر ناب و شفاف و یکدست قرآنی از مسلمین گرفته شود».(8)  از نظر مکتب تفکیک، گسترش علوم اسلامی، در واقع چیزی جز توطئه ای برای کنار نهادن مرجعیت علمی اهل بیت عصمت به شمار نمی رفت و این توطئه در عمل نیز موفق شد و اکثر مسلمانان از تفکر توحیدی و راهنمایی اهل بیت دور شدند و لذا «دستگاه های خلافت و مخالفان پیشرفت اسلام (که مرجعیت سیاسی علی و آل علی(ع) را از آنان گرفته بودند) با یک تهاجم فرهنگی گسترده، به دست عوامل یهود و مسیحیت و حرّانی و گنوسی و همچنین ملاحده آن عصر و کمک های دربار مسیحی بیزانس، مرجعیت علمی را نیز از آنان گرفتند، و عقلانیت کامل و خود بنیاد دینی را پایمال کردند، و به جای آن، عقلانیت ناقص یونانی بنیاد التقاطی را نشاندند».(9) امروزه نیز اگر تمایل و گرایشی به فلسفه یونانی دیده می شود، باید آن را ادامه همان توطئه دانست و پرسید: « چرا باید دشمنان اسلام و نفوذیان مجهول الحال، تا این اندازه تمایل نشان دهند به نفوذ فلسفه یونانی در میان امت قرآن؟»(10)  با مرور این قبیل ادعاها، چند نکته به دست می آید. نخست آن که علومی مانند کلام، فلسفه و عرفان، ربطی به اسلام ندارند و پدیده ای وارداتی به شمار می روند. دیگر آن که ورود آنها به جهان اسلام، بعدها و با استقرار خلافت امویان و عباسیان صورت گرفت. سوم و سرانجام آن که ترویج این علوم توطئه ای حساب شده برای کنار نهادن مرجعیت اهل بیت و دور ساختن مردم از فرهنگ قرآنی بود. در واقع خلفا برای بستن «بیت القرآن» در مدینه، «بیت الحکمه» را در بغداد گشودند.(11) از نظر برخی از اصحاب تفکیک، حتی گسترش علم اصول برای مقابله با فلسفه بوده و فقها برای مواجهه با «بلیّة عظمی» ترجمه و نشر فلسفه، به بسط این علم پرداختند.(12)  در اینجا کاری به درستی یا نادرستی این ادعاها نداریم، بلکه هدف نحوه سلوک مدافعان این نظریه است. کسانی که باورهای فوق را دارند، عملاً باید فلاسفه، متکلمان، و عارفان مسلمان را ابزار دست توطئه خلفا در تحقق اهداف خویش بدانند؛ چه به این نکته واقف داشته باشند و چه نداشته نباشند. پذیرش این ادعا و نتیجه آن به گفته مرحوم آشتیانی امری دشوار است. او می گوید: «خیلی این حرف مایه بر می دارد که آدمی چشم خود را بسته و بگوید: این نکته از مسلّمات است که خلفا برای بستن در خانه ائمه، فلسفه یونانی را به عربی ترجمه کردند و انسان وقتی دنبال علل و منشأ ترجمه آثار حکمای قبل از اسلام می رود، عین و اثری از این امر نمی بیند».(13)  واقع آن است که ادعای فوق، ادعایی تاریخی است و برای اثبات آن باید از تاریخ مدد گرفت. لیکن کوششی جدی و موءرخ پسند از سوی مدافعان مکتب تفکیک برای نشان دادن صحت آن صورت نگرفته است. افزون بر آن این ادعا با گزارش های تاریخی دیگران و مستندات موجود سازگار نیست. به عنوان مثال برخی از مسائل کلامی درست پیش از خلافت اموی مطرح شده بود. بحث امامت و مسئله جانشینی بلافصل حضرت امیر الموءمنین که از مسائل اصلی کلام اسلامی به شمار می رود، نیازمند آن نبود تا امویان به قدرت برسند و سپس با انگیزه هایی مشکوک آن را پیش کشند. افزون بر آن برخی مسائل مانند جبر و اختیار حتی در زمان خود حضرت رسول مطرح شده بود و صحابه از ایشان در این باره پرسش ها می کردند. از نظر علامه طباطبایی نخستین متکلّمان مسلمان، شیعیان بودند که درست پس از رحلت حضرت رسول مسائل کلامی را پیش کشیدند. ایشان به تفصیل این مسئله را بررسی کرده نشان می دهد که مسلمانان در زمان حضرت رسول به بحث های کلامی اشتغال داشتند و با خود و با مسیحیان و کلیمیان به بحث های کلامی می پرداختند.(14)  اصحاب تفکیک بر آن اند که «متکلمینی که پیرو قرآن بودند متابعت از ائمه علیهم السلام نکردند، خواستند که مطالب فلسفه را مطابق با قرآن کنند، به دو فرقه اشاعره و معتزله متفرق شدند».(15) همچنین آنان پیدایش فرق کلامی را محصول علم کلام اموی و عباسی و فلسفه دانسته و معتقدند که «... به برکت علم کلام اموی و عباسی و فلسفه یونانی و عرفان هندی و گنوسی، امت قرآن - وا اسفا- دارای بیش از 70 فرقه شد».(16) لیکن افرادی هم چون علامه طباطبایی که دقت نظر وی در مسائل بسیار آموزنده است، سالیان پیش به ادعاهایی از این دست پاسخ گفته و پیدایش علم کلام را به دوران حضرت رسول نسبت داده و مورد تأیید ایشان دانسته بود و معتقد بود که شیعیان پیشگام علم کلام بودند و پس از وفات حضرت رسول کار خود را آغاز کردند و عمده آنان از صحابه رسول خدا و کسانی مانند: «سلمان، ابوذر، مقداد، عمار، عمرو بن الحمق»(17) بودند. ایشان پس از بحث مفصل در این زمینه نتیجه می گیرند که: «فن کلام، فنی شریف است که از معارف حقّه دینی دفاع می کند».(18) ایشان فصل مستقلی را به این مبحث اختصاص می دهند و ادعاهایی از این دست را به نیکی تحلیل و رد می کنند.(19) ایشان تا جایی پیش می روند که حتی برخی از اصول و مسائل فلسفی را در احادیث معصومان ردیابی می کنند و آنها را با نگاهی فیلسوفانه تفسیر می نمایند و در بحث بلندی به نام «طرز تفکر فلسفی در بیانات پیشوایان ائمه شیعه»، می کوشند نحوه تفکر آن حضرات را فلسفی معرفی نمایند.(20)  درباره عرفان و سرچشمه آن نیز ـ در این مختصر ـ می توان به دیدگاه شهید مطهری اشاره کرد که به روشنی بر ریشه های اسلامی عرفان تأکید می کند. ایشان می گوید: «آن چه مسلم است این است که عرفان اسلامی سرمایه اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس».(21) کافی است نگاهی به مضامین دعاهای اسلامی کنیم تا دریابیم که آیات و ادعیه ما سرشار از مفاهیم والای عرفانی و معنوی است.(22) همچنین آشتیانی بر آن است که: «عرفان نیز مستقیماً مأخوذ از اسلام است و صله تامّ تصوف و تشیع موجود است».(23)  بدین ترتیب، ما درباره کلام و عرفان و فلسفه شاهد دو دیدگاه هستیم. 1. ادعای مکتب تفکیک که آنها را وارداتی، غیر اسلامی، متأخر از صدر اسلام، و مبتنی بر توطئه می داند.  2. نگرش مدافعانه از سوی افرادی هم چون علامه طباطبایی و شهید مطهری که این علوم را اصیل، اسلامی و خودی می دانند. بخش عمده این اختلاف نظر با مرور تاریخ شکل گیری علوم اسلامی حل می شود. داده های تاریخی موجود بیشتر به سود دیدگاه مدافعان کلام و عرفان است تا مخالفان آن و اصحاب مکتب تفکیک. در واقع اصحاب تفکیک بدون ارائه سندی و تحلیل تاریخیِ این مسئله، تنها به تکرار ادعای خود می پردازند، گویی از نظر آنان تاریخ را نباید گزارش کرد، بلکه باید آن را آفرید. اینان درباره تاریخ علوم اسلامی چنین کرده اند و تا کنون کوششی در جهت تدلیل تاریخی آن به عمل نیاورده اند.  این نخستین اصل روشی مکتب تفکیک است که مخاطب را سرگردان می کند و او نمی داند در برابر دانسته های تاریخی خود چه کند. آیا آنها را حفظ کند و از قبول ادعای مکتب تفکیک پرهیز کند، یا آن که بر دانش خود چشم پوشی و تسلیم این ادعا گردد و بدان ایمان آورد. اما راه سوم آن است که از آنان، بی هراس از لحن اسکاتی که دارند، دلیل تاریخی بخواهد و بگوید ادعاهای تاریخی را باید با سندهای تاریخی مدلّل ساخت، نه با تعابیر تند و مرعوب کننده. این مسئله هنگامی جدی تر می شود که در نظر داشته باشیم افرادی هم چون آشتیانی سخت بر ادعای مکتب تفکیک تاخته و خواستار سندی گویا شده است. به نوشته ایشان: «تمام احتجاجات ثامن الائمه در دست ماست... کدام فیلسوف معاصر ثامن الحجج با آن حضرت بحث فلسفی کرده است تا موجب اعراض مردم از اهل بیت شود. مثل این که در زمان ثامن الائمه جمع کثیری فیلسوف در دیار اسلام وجود داشتند و خود را مأمور محو اسلام می دانستند!»(24) ایشان سپس می گوید: «اگر واقعاً چنین خطری از سوی فلاسفه شیعه را تهدید می کرد، لازم بود که عالمانی مانند شیخ صدوق در کتاب های خود به آن لا اقل اشاره ای کرده باشند، حال آنکه وی هرگز سخن از خطر فلاسفه به میان نیاورده است».(25)  به گفته ایشان، این ادعا کارکردی ندارد جز آن که «عده ای از مردمِ مبتلا به فقرِ علمی را گمراه و بدبین به جماعتی کند که عمر خود را وقف علم کردند».(26)  **2. انتساب مواضع خاصی به شخصیت ها**  اصحاب مکتب تفکیک گاه برای تقویت موضع خود و اثبات نظر خویش سخنان و مواضعی را به شخصیت های صاحب نظر و معتبر نسبت می دهند و با نقل آنها، نگرش خود را استوارتر کرده، مخاطب را به درستی موقف خویش بر می انگیزند. این مسئله هنگامی اهمیت پیدا می کند که آن شخص مورد نظر خود از پیروان مکتب تفکیک نبوده باشد، لیکن سخنانی از سر موافقت با این مکتب بر قلم رانده باشد. نمونه ای از این مسئله را در نقل قول معروفی از علامه طباطبایی می توان دید. از علامه طباطبایی نقل شده که ایشان در تفسیر المیزان، نوشته است: «جمع بین قرآن و فلسفه و عرفان، از محالات است، مانند محالات ریاضی».(27)  این سخن علامه در واقع گوهر اساسی مکتب تفکیک است و سخن مهمّی است که به علامه نسبت داده شده است. پس از نقل این سخن، منتقدان مکتب تفکیک به مرات و بارها این گونه مورد خطاب قرار می گیرند: «چرا آقایان، از کنار این سخن استوار و روشن و قاطع کسی چون علامه طباطبایی، به این سادگی می گذرند و آن را نادیده و ناگفته می انگارند، آیا این «تجاهل مرکب» نیست؟ آیا ظلم به عقلانیت آزاد نیست؟»(28) این نسبت به علامه و پس از آن این بازخواست از سوی اصحاب تفکیک، بارها و بارها در متون تفکیکی تکرار می شود.(29) گاه این موضع را نشانه حریت علمی او به شمار می آروند.(30) گاه نیز عدم تدریس اسفار از سوی علامه در حوزه را، که ناشی از فشار مخالفان فلسفه بود، دلیل مخالفت ایشان با ملاصدرا قلمداد می کنند.(31)  همچنین برای اثبات نادرستی مواضع فلاسفه و غیر اسلامی بودنشان ادعا می شود که هفت تن از بزرگان شیعی ملاصدرا را تکفیر کرده اند. این هفت تن عبارتند از: آقا علی حکیم، شیخ محمد تقی آملی، علامه حائری سمنانی ، حاج میرزا احمد آشتیانی، سید ابو الحسن رفیعی قزوینی، امام خمینی، و شهید مطهری. آن گاه گفته می شود: «سخنان یادشدگان را با ذکر مدارک، در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه آورده ام، بدقت و بی نظری ملاحظه شود».(32)  در رابطه با مطالب پیش باید به اختصار گفت: با مراجعه به متن مورد ارجاع به گفته قدما عین و اثری از این «مدارک» دیده نمی شود.  در اینجا یکی دیگر از این قبیل انتسابات و پیامد روشی آن بررسی می شود. طبق این ادعا می گویند: «باید یادآور شویم که سید جمال الدین اسدآبادی در «مقالات جمالیه»، فلسفه و فلسفه عرفانی را سخت مورد انتقاد قرار داده است. آیا به چنین شخصیتی ـ که از نوادر عقل بشری بوده است ـ می توان بی پروا گفت که با عقل مخالف بوده است؟ هرگز!»(33)  این ادعا دو بخش دارد: نخست آن که سید در مقالات جمالیه به فلسفه تاخته است؛ دیگر آن که موضع او دلیل بر نادرستی فلسفه است. در این جا تنها بخش نخست مورد نظر است. هنگامی که به نوشته های سید جمال مراجعه می کنیم، می بینیم که رساله ای دارد به نام دین و فلسفه که شامل سه فصل است: 1. اسباب صیانت حقوق. 2. فضائل دین اسلام 3. فوائد فلسفه.  فصل سوم این رساله درباره ماهیت، تعریف و کارکرد فلسفه است و در آن پس از نقل اختلافات فلاسفه در تعریف دقیق این فن و بی توجهی به هدف آن، خود ایشان ایضاح مقصود می کند و آن را زاده نیاز بشر دانسته، این گونه تعریف می کند: «فلسفه خروج از مضیق مدارک حیوانیت است به سوی فضای واسع مشاعر انسانیت و ازاله ظلمات اوهام بهیمیه است، به انوار خرد غریزی و تبدیل عمی و عَمَش است به بصیرت و بینایی و نجات است از توحش و تبربُرِ جهل و نادانی به دخول در مدینه فاضله دانش و کاردانی و بالجمله صیرورت انسان است».(34) از نظر سید جمال، ریشه تمدن و تعالی انسان، فلسفه است و انسان «به قوه فلسفه، اخلاق فاضله را از ملکات رذیله تمیز داده تا آن که به تجلیه و تخلیه او را کمال نفسانی حاصل گردد و از برای مراقبه نفس خویش و محافظت ملکات مقدسه بر آن، فن تهذیب الاخلاق را اختراع نمود و چون عقل به اصلاح بدن و معیشت آن و تعدیل و تقویم اخلاق نفس پرداخت، عطف عنان فکر را به جانب خویش نموده، جویای کمال منتظر و حیات حقیقیه و سعادت ابدیه و لذائذ معنویه خود گردید و به هدایت حکمت، بحث از پیدایش و حقیقت خویش نموده و اسباب مشاعر و علل مدارک و ارتباط آنها را به حاسات بدنیه طالبْ و نتائج معلولات هر یکی را جویا و دواعی صلاح و فساد هر واحدی را خواهان گردیده».(35) از این منظر، در امت های عقب افتاده فلسفه جایی ندارد و خداوند قرآن را بر اساس اصول فلسفی نازل کرد. سید در ادامه می گوید: «در آن گرامی نامه، به آیات محکمه، اصول و فنون حکمیه را در نفوس مطهره نهاد و راه انسان شدن را به انسان وانمود».(36)  به عقیده سید جمال، ورود فلسفه به جهان اسلام، محصول توطئه خلفا نبود، بلکه زاده تعلیمات قرآنی به شمار می رفت و قرآن خود موجب رشد تفکر عقلی و فلسفی گردید و مسلمانان برای تکمیل این تفکر از دانش دیگران بهره بردند: «جماعتی در زمان منصور دوانیقی ملاحظه نمودند که قطع این مراحل و طی این منازل بی پایان بدون استعانت به افکار مشارکین در نوع، خالی از صعوبت و دشواری نخواهد بود و دانستند که تکبر نمودن در تعلم، به جهل راضی شدن است، لهذا در عین شوکت و سطوت و عزت اسلام و مسلمین، به جهت شرف و رفعت علم و علو مقام آن به پیش رعایای خود که نصاری و یهود و مجوس بوده باشد، سر فرود آورده، اظهار فروتنی نمودند، تا آن که به واسطه آنها فنون حکمیه را از فارسی و سریانی و یونانی به عربی ترجمه کردند».(37)  لیکن فلسفه و کشف حقیقت، مسیری است دائمی و: «فلسفه را حدی و پایانی نیست و اندازه ندارد و به هر درجه از درجات آن اگر فی حدّ ذاتها ملاحظه شود، کمال است و چون به درجه عالی تر نظر افتد، نقص شمرده شود».(38)  سید جمال پس از تجلیل از ماهیّت فلسفه و کارکرد آن به عنوان دستاورد عالی بشر به کتاب های فلسفه اسلامی و حسن ظن بیش از حدّ فلاسفه، به آرای پیشینیان خود تاخته و به نقد برخی از مسائل و باورهای فلسفی مانند جسم و هیولی می پردازد و نتیجه می گیرد: «کتب متأخرین دچار انحطاط شده و مشحون است از ابحاث بَسمَله و حَمدَله وصَلعَمه و منازعات و مناقشات و خلط مباحث علوم به یک دیگر و هیچ شبهه در این نیست که کتب متقدمین حکمای مسلمین، با همه نقص به جمیع وجوه، بهتر است از تألیفات متأخرین، چنانچه مسلمانان پیش، در هر چیز بهتر بودند از مسلمانان این زمان».(39)  با طرح این مقدمات، سید جمال عالمان هند را مخاطب ساخته از آنان می خواهد تا به جای صرف وقت در مباحث جزئی سراغ مسائل اساسی بروند: «چرا آن عقول عالیه را همیشه در این مسائل جزئیه استعمال می کنید که آیا علم از جمله بدیهیات مستغنی از تعریف است و یا نظریِ محتاج به تعریف است؟ و آیا علم از مقوله فعل است و یا از مقوله انفعال؟ و یا از مقوله اضافه است؟ و یا از مقوله کیف است؟»(40) سید جمال بر آن است که باید ذهن را درگیر مسائل جدّی زمانه مانند علل عقب افتادگی مسلمانان کرد، نه بحث های بی پایان انتزاعی مانند آن که: «اگر زید بگوید آن چه فردا بگویم، کذب خواهد بود و چون فردا شود بگوید آن چه دیروز گفتم کذب است، آیا کذب آن مستلزم صدق و صدقش مستلزم کذب خواهد بود یا نه؟»(41)  سید جمال می پرسد: «آیا جایز است که شما بحث در این امور جدیده را ترک نمائید به جهت آن که در شفای ابن سینا و حکمت اشراق شهاب الدین مذکور نیست؟...و آیا لایق است محقق را که سخن ها در مجهول مطلق براند و معلوم مطلق را نداند؟ و در ماهیات موهومه موشکافی ها کند و از معرفت امور ظاهره بازماند؟»(42)  در این رساله، نه تنها اصل فلسفه نقد نشده، بلکه به مثابه معیار تمایز انسانیت از حیوانیت قلمداد شده است. نقد اساسی سید جمال آن است که چرا فلاسفه به معنای واقعی کلمه اهل تفلسف نیستند و در امور واقعی و حیاتی خود از فلسفه ورزیدن خودداری می کنند. اشکال اصلی وی آن است که در جامعه اسلامی روح فلسفه مرده است، نه آن که وجود دارد: «دولت عثمانی و خدیویت مصر از مدت شصت سال است که مدارسی برای تعلیم علوم جدیده گشوده اند و تا هنوز فائده از آن علوم حاصل نکرده اند و سببش این است که تعلیم علوم فلسفه در آن مدارس نمی شود و به سبب نبودن روح فلسفه، از این علومی که چون اعضاء می باشند ثمره ای ایشان را حاصل نیامده است، و بلاشک اگر روح فلسفه در آن مدارس می بود، در این مدت شصت سال، از بلاد فرنگ مستغنی شده، خود آنها در اصلاح ممالک خویش بر قدم علم سعی می نمودند... اگر روح فلسفی در یک امتی یافت بشود... بلاشک آن روح فلسفی آن ها را بر استحصال جمیع علوم دعوت می کند... فلسفه است که انسان را بر انسان می فهماند. و شرف انسان را بیان می کند و طرق لائقه را به او نشان می دهد. هر امتی که روی به تنزل نهاده است، اول نقصی که در آنها حاصل شده است در روح فلسفی حاصل شده است، پس از آن نقص در سائر علوم و آداب و معاشرت آنها سرایت کرده است».(43)  بدین ترتیب، سید جمال نه تنها فلسفه را انکار نمی کند، بلکه بر نبود روح فلسفی در جوامع اسلامی غصّه می خورد.  از این نمونه ها، که در متون تفکیکی بسیار دیده می شود، می توان دریافت که مسئله خطای در فهم یا بی توجهی رخ نداده، بلکه مسئله آن است که این خود یک شیوه و اصل روشی است. نگرش جدلی و غیر برهانی برخی از تفکیکیان آنان را بر آن می دارد تا هر جا سخنی حتی اگر کمترین نگرش تفکیکی را داشت، نقل کنند و صاحب آن را تفکیکی جلوه دهند. حال آنکه باید بر اساس منطق هر کس را در جغرافیای فکری خودش بررسی کرد و با توجه به محکمات اندیشه اش اگر هم سخنی مبهم زده، آن را درک و تفسیر نمود. لیکن این دقائق نزد نگرش تفکیکی دیده نمی شود و به مثابه روش، تلاش می شود تا هر کس را که بتوان به نحوی تفکیکی قلمداد نمود، چنین کرد. بدین ترتیب، ملاصدرا که به لحاظ منطقی از کسانی است که قائل به یگانگی فلسفه و عرفان و وحی به شمار می رود و آثار او نیز گویای این حقیقت است، به عنوان «تفکیکی سترگ» معرفی می شود و علامه طباطبایی که همه وجودش فلسفیدن بود، نیز هوادار منطق تفکیک و در جایی به عنوان تفکیکی مناطی یا «تفکیکی بالمناط» شمرده و ادعا می شود که: «ایشان را تفکیکی می دانیم. چون مکتب تفکیک هم بیش از این چیزی نمی گوید».(44) این نگرش موجب آن می شود تا بسیاری از افراد تفکیکی به شمار روند، از جمله شهید سید محمد باقر صدر و امام خمینی که به هیچ روی نمی توان وی را تفکیکی شمرد؛ زیرا معتقد به جدایی مسیر وحی، از عرفان و برهان نبود. با این حال نگرش مسلط بر مکتب تفکیک رایج اصل روشی خود را این گونه اعلام می دارد: «هر جا به متفکری بر بخوریم که در آثار خود گرایش های تفکیکی داشته باشد، آن را مطرح می کنیم».(45) این نگرش مسلّط در آینده شامل امام خمینی نیز خواهد شد و باید منتظر بود تا گرایش های تفکیکی ایشان نیز به زودی آشکار شود. از این رو پس از نقل سخنی از ایشان، وعده داده می شود که: « در کتاب الهیات الهی و الهیات بشری - اگر توفیق نصیب گشت- مطالب صریح دیگری از ایشان نقل خواهیم کرد، که کاملاً جنبه تفکیکی دارد».(46) اما اگر کسی مدعی شود که امام به صراحت موافق عرفان، فلسفه و ابن عربی بود که تفکیکیان با او به شدت مخالفند، پاسخ این اعتراض روشن است: «ما با این که سال هاست از ایشان چیزی در نوشته های خود نقل نکرده ایم، اکنون در مباحث فلسفی و عرفانی- گاه نقل می کنیم؛ و این چگونگی، در مقام احتجاج و جدال به احسن است، زیرا ایشان یکی از آگاه ترین کسان بودند، در مسائل فلسفه و عرفان. این است که این گونه سخنانِ ایشان، که متعدد هم هست... بر بقیه اظهاراتشان حاکم است».(47)  بدین ترتیب این اصل روشی، اگر کاملاً به کار گرفته شود می توان همه متفکران را تفکیکی قلمداد نمود، در آن صورت جای این پرسش است که پس چه کسانی در گذشته و حال مخالف مکتب تفکیک بوده اند.  **3. نقل قول گزینشگرانه و عدم رعایت امانت علمی**  برخی از مروجان مکتب تفکیک برای اثبات دیدگاه خویش اقوالی را از این و آن و به سود خود نقل می کنند. برخی از این اقوال و انتساب ها نادرست است و هنگام مراجعه نمی توان آنها را یافت، برخی دیگر نیز تقطیع شده و از بستر اصلی خویش بیرون کشیده شده است، به صورتی که اگر آنها را در متن اصلی خود قرار دهیم، درست خلاف مقصود مدافعان مکتب تفکیک از آن به دست می آید. یکی از معروف ترین این نوع نقل ها آن است که علامه طباطبایی بر این نظر بود که جمع بین فلسفه، عرفان و دین، از محالات قطعیّه است و دیگری آن که فلسفه برای بستن در خانه اهل بیت ترجمه و ترویج شد. این دو ادعا بارها و بارها در متون تفکیکی نقل و براساس آنها نتایجی استوار شده است.  لیکن هنگام مراجعه به مرجع مورد ادعا و دیگر منابع علامه طباطبایی، نادرستی ادعای اول به خوبی آشکار می شود. درست بر خلاف مدّعای فوق علامه بر یگانگی و همسویی این سه در آثار خود تأکید می کند.(48)  ادعای دوم نیز نادرست و زاده نقل قول ناقصی از علامه طباطبایی است و هنگام مراجعه به متن اصلی می بینیم که پس از اشاره به انگیزه خلفا در ترجمه متون فلسفی، بلافاصله علامه موضع خود را این گونه روشن می سازد: «می توان گفت که ترجمه الهیاتْ به منظور بستن در خانه اهل بیت(ع) بوده است. ولی، آیا این منظور ناموجّهِ حکومت های وقت و سوء استفاده شان از ترجمه وترویج الهیات، ما را از بحث های الهیات مستغنی می کند؟ و موجب این می شود که از اشتغال به آنها اجتناب و خودداری کنیم؟ متن الهیات مجموعه بحث هایی است عقلی محض که نتیجه آنها اثبات صانع و اثبات وجوب وجود، وحدانیت و سائر صفات کمال و لوازم وجود او از نبوت و معاد می باشد. و این ها مسائلی هستند که به نام اصول دین که ابتدائاً باید از راه عقل اثبات شوند تا ثبوت و حجیت کتاب و سنت تأمین شود و گرنه استدلالْ دَوْری است و دوری باطل، حتی در مسائلی که از اصول دین مانند وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت وی در کتاب و سنت وارد است، به همه آنها از را عقل استدلال شده است».(49)  مطالب فوق موضع فکری علامه و مخالفت او با هر نوع تفکیک و عقل خودبنیاد دینی را به خوبی نشان می دهد. از نظر او حتی اصول دین نیز باید نخست با همین عقل متعارف همگانی و فیلسوفانه، اثبات شود، تا نوبت به فروع دین برسد. لیکن به کمک اصل روشی، موبع مروجان مکتب تفکیک، چنین کسی در نهایت به مثابه شخصیت تفکیکی به شمار می رود. این سلوک موجب آن می شود تا در آینده مشخص نشود، که چه کسی تفکیکی است و چه کسی نیست و بدین ترتیب مرزها آشفته می گردد. این اصل روشی با مدعیات مکتب تفکیک که نقل قول ناقص را نادرست می دانند و بر فلاسفه ای مانند ملاصدرا، به دلیل به کارگیری آن می تازند و آن را موجب اغرای به جهل می دانند، سازگار نیست؛ زیرا «عکس مراد گوینده از آن استنباط می شود. و همه کارهایی است ضد علمی و موجب اغراء به جهل جویندگان فلسفه».(50)  **4. اشاره به فلاسفه پشیمان**  گاه مدافعان مکتب تفکیک برای اثبات صحت نظر خود، به خصوص درباره فلسفه، از کسانی نام می برند که خود مدت ها به فلسفه ورزی اشتغال داشتند، لیکن در پایان عمر و پس از سال ها سلوک فلسفی به خطای خود پی بردند و از این بیراهه بازگشتند. آنان این توبه و اظهارات شان را پس از رجوع از فلسفه، گواهی استوار و شهادتی مقبول بر ضد فلسفه قلمداد می کنند. بدین ترتیب، از نظر آنان وجود نمونه های عملی مخالفت با فلسفه از میان خود فیلسوفان، نشانه ای قوی و استوار بر نادرستی فلسفه است.  درباره این استدلال سه نکته گفتنی است. یکی صحّت انتساب؛ دیگری کارآمدی این سبک از استدلال و سوم تیغ دو لبه بودن آن. نخست باید روشن گردد که به واقع افرادی که نامشان بارها در متون تفکیکی تکرار شده، از ادامه سلوک فلسفی پشیمان شده و از مسیر رفته بازگشته اند، یا آن که این ادعایی است که به سختی می توان آن را اثبات کرد. نگارنده به این نکته نمی پردازد و مجال را برای اندیشه نگاران فلسفه، پژوهشگران فلاسفه و کسانی که به زندگی و روان شناسی فیلسوفان علاقه مند هستند، وا می گذارد، تا این مطالب را روشن کنند و برای مثال معین کنند که آیا در واقع ملا علی نوری، در اواخر عمر از فلسفیدن پشیمان گشت و توبه کرد، یا خیر و اگر چنین بود، چه عواملی او را به این موضع کشاند.  مسئله دوم آن است که با فرض اینکه کسانی را که اصحاب مکتب تفکیک نام می برند، در حقیقت از فلسفه بریده باشند، این موضع چقدر می تواند فلسفه را متزلزل کند. این مسئله را از دو منظر می توان بررسی کرد: از منظر کاربردی و از منظر معرفتی. برای مثال اگر ما کسی را که سالیان درازی عمر خود را صرف دانستن دقایق و حقایق تاریخی کرده باشد، ببینیم که از بی اعتباری این علم سخن می گوید، ممکن است با تحلیلی ساده و عملی نتیجه بگیریم که به احتمال قوی وی به نتایجی رسیده که از این دانش رمیده است و اگر خود ما خواهان تاریخ پژوهی باشیم، ممکن است در تصمیم خود متزلزل شویم یا تجدید نظر کنیم. این منطق بر اساس نوعی استدلال پیچیده و مفصلی قرار دارد که ذهن انسان، آنها را به گونه ای مختصر کرده و برای موارد عملی و حل معضلات روزمره از آن سود می جوید. برای مثال، اگر با ماشین در حال حرکت در جاده ای باشیم و راننده ای درست بر خلاف مسیر ما پیش بیابد و بگوید که مسیر بسته است و پیش رفتن ممکن نیست، احتمال دارد که دچار تردید شویم و بخواهیم باز گردیم، اما احتمال دارد که آن راننده قصد شوخی با ما را داشته باشد. به همین سبب فوراً تصمیم نمی گیریم و اندکی درنگ می کنیم و چه بسا به مسیر خود ادامه می دهیم. لیکن اگر رانندگان دیگری نیز پیش آمدند و همگی بر بسته بودن مسیر تأکید کردند، ما به احتمال بسیار قوی تصمیم به بازگشت خواهیم گرفت. در واقع ممکن است مسیر باز بوده باشد و همه رانندگان به هر دلیلی، از جمله دروغ سیزده بدر، خواسته باشند که سر به سر ما بگذارند. با این همه اقدام ما از نظر عملی معقول است و قابل دفاع عقلانی. اما برای این که عقلا رفتار ما را در این باره تأیید کرده باشند، لازم است که تعداد مدعیان بسته بودن راه به حد نصاب برسد و به گونه ای باشد که برای ما نوعی اطمینان خاطر ایجاد کند. نمی توان رقمی و حد نصاب مشخصی برای این کار در نظر گرفت، با این حال نوعی توافق عمومیِ ناگفته ای در این باره وجود دارد؛ لذا به هر اندازه ای که تعداد گواهان افزایش می یابد، اطمینان ما نیز بیشتر می شود. درباره مسئله توبه فلاسفه نیز همین مسئله از نظر عملی صادق است. از رجوع آنان می توان نتیجه گرفت که آنان که آدم های عاقل، بالغ، آزاد، درستکار و راستگویی بودند، باید حتماً به خطایی در مسیر فلسفه پی برده باشند که از ادامه آن خودداری کنند. این خود حکمی عقلایی است، اما برای این که این استدلال معقول باشد، باید درصد قابل توجهی از فلاسفه ابراز پشیمانی کرده باشند. اگر از میان صد فیلسوف یا فلسفه ورز، یک یا دو و حتی پنج نفر پیشمان شوند، نمی توان نتیجه بالا را بر آن بار کرد و گفت که فلسفه خطا است، چه بسا این افراد توانایی یا حوصله پیمودن راه را نداشته باشند، اما به جای قبول مسئولیت و ابراز ضعف خود، فلسفه را مقصر دانسته اند. لیکن اگر تعداد فلاسفه پشیمان افزایش یافت و مثلاً به پانزده یا بیست در صد رسید، می توان منطقاً نتیجه گرفت که این فلسفه است که اشکال دارد، نه مشتغلان به آن. بدین ترتیب استدلال فوق از نظر عملی بر ضدّ فلسفه کارآیی دارد، مشروط بر آن که اصحاب تفکیک بتوانند نسبت قابل توجهی از فلاسفه پشیمان را معرفی کنند تا بتوان از سلوک آنان منطقاً نادرستی فلسفه را نتیجه گرفت. این از منظر عملی.  لیکن از منظر معرفت شناختی استنتاج فوق کمی مشکل است. در همان مثال بالا حتی اگر همه رانندگانی که ساعتی پیش از ما حرکت کرده باشند، از مسیر رفته بازگردند و بگویند که راه بسته است و ما احتمال کمی نیز درباره تبانی آنان بر کذب ندهیم، باز منطقاً نمی توانیم نتیجه بگیریم که واقعاً راه بسته است. به تعبیر فنی تر، اجماع در این گونه امور معرفتی، مفید یقین نیست. به تعبیر علامه طباطبایی، «در اصولِ معارف، علم قطعی لازم است، اعتباری برای اجماع در اصول معارف باقی نمی ماند».(51) ما هرچه خبر بسته بودن راه را از کسان دیگری بشنویم، گمان ما به درستی آن افزایش می یابد، لیکن هرگز از تراکم این گمان ها و ظنون، یقین حاصل نمی شود. به همین دلیل در امور اعتقادی، بر خلاف فروع دین، اجماع و توافق مردم بر امری، دلیل بر درستی آن به شمار نمی رود. علامه طباطبایی به درستی این نکته را با تحلیل انواع اجماع بیان کرده است.(52)  نتیجه می گیریم: به صرف اینکه ده ها و حتی صدها نفر که مسیری را رفته و آن را بسته دانسته اند، منطقاً نمی توان بسته بودن راه را نتیجه گرفت. در این گونه موارد عملاً بسته بودن راه را نتیجه می گیریم، لیکن این موضع که با عقلانیت عملی مبتنی بر اقتصاد در اندیشه سازگار است، منطقاً و عقلاً قابل دفاع نیست. شاید این همه تأکید در قرآن کریم، بر بی اهمیتی مفهوم «اکثریت» ناظر به این مسئله باشد. هنگامی که جمعی انبوه موضعی را تقویت می کنند، از نظر روانی ترغیب می شویم تا با جماعت همرنگ شویم و از مواهبی مانند ایمنی روانی بر خوردار گردیم. به میزانی که شخص از ثبات عاطفی و عزت نفس کمتری برخوردار است، به همرنگی با جمع تمایل نشان می دهد(53) و به میزانی که از عزت نفس بالاتری برخوردار باشد، تفکر شخصی خود را حفظ می کند. در روایات دینی ما نیز بر دشواری مسیر حق، به دلیل کم راهرو بودنش اشاراتی شده و ما را از ترس های زاده آن بر حذر داشته، تعلیم داده اند که: «ایها الناس لاتستوحشوا فی طریق الهدی لقلة أهله؛ ای مردم! در راه راست بیم و هراسی از خود نشان ندهید که چرا شمار روندگان آن چنین اندک است!»(54)  سخن کوتاه، به لحاظ معرفتی، نمی توان از سلوک عده ای، درستی یا نادرستی فلسفه را نتیجه گرفت.  اما نکته سوم آن که این سبک استدلال پیامد ناپذیرفتنی دیگری دارد؛ تیغ دولبه ای است که می تواند بر ضد برکشنده اش به کار رود. علامه طباطبایی با اشاره به این استدلال و تهمت دانستن آن، چنین می گوید: «آیا این گونه استدلال را در همه جا مطّرد می داند؟ و آیا در عصر حاضر ما که هزارها مردم از دین و آیین بیرون رفته، از معارف پاک مذهب تبرّی می جویند، این توبه ها نیز دلیل کافی بر بطلان دین و آیین است؟»(55)  استدلال فوق نه تنها به لحاظ نظری نادرست است، بلکه از نظر عملی نیز خطرناک است و می توان به همان طریق از بی دین شدن عده ای، بی ارزشی دین را استنتاج کرد. لیکن مدافعان مکتب تفکیک بدون توجه به نقائص این سبک استدلال از آن به مثابه اصلی روشی در تقویت مکتب خویش بهره می گیرند و توبه برخی از فیلسوفان را حجتی کافی بر نادرستی فلسفه می شمارند.  ادامه دارد...  **پی نوشت ها:**  1. ابواب الهدی به روایت نسخه فائقی، میرزا مهدی اصفهانی؛ تحقیق حسن جمشیدی، قم، موءسسه بوستان کتاب، 1385، ص 121.  2. بیان الفرقان، جلد اول فی التوحید القرآن، شیخ مجتبی قزوینی، مشهد مقدس ناشر: عبد الله و اعظ یزدی، 1331، ص6-5.  3. همان، ص 6.  4. مکتب تفکیک، محمد رضا حکیمی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1375، ص 159.  5. همان، ص 187.  6. برای آشنایی بیشتر با مبانی و مدعیات با این مکتب، از زبان پدیدآورندگانش، نک: ابواب الهدی، میرزا مهدی اصفهانی ، مصباح الهدی، میرزا مهدی اصفهانی، بیان الفرقان شیخ مجتبی قزوینی، مکتب تفکیک، محمد رضا حکیمی، و عقل خودبنیاد دینی، محمد رضا حکیمی.  7. برای مثال، نک: روءیای خلوص؛ بازخوانی مکتب تفکیک، سید حسن اسلامی، قم، صحیفه خرد، 1383.  8. متأله قرآنی: شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، محمد علی رحیمیان فردوسی، قم، دلیل ما، 1382، مقدمه استاد محمد رضا حکیمی، ص37.  9. همان، ص 39.  10. همان، ص 36.  11. عقل خودبنیاد دینی، استاد محمد رضا حکیمی، در همشهری ماه، شماره 9، آذرماه، 1380، ص43.  12. ابواب الهدی، ص 3.  13. نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1378، ص45.  14. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، بیروت، موءسسه الاعلمی، 1994ق، ج5، ص 264 و 272.  15. بیان الفرقان، ج1، ص 2.  16. متأله قرآنی، ص43.  17. المیزان، همان، ص 278.  18. همان، ص279.  19. برای توضیح بیشتر در این باره، نک: طباطبایی و دفاع از منزلت عقل، سید حسن اسلامی، فصلنامه پژوهش دینی، شماره 11، آبان 1384.  20. شیعه: مجموعة مذاکرات با پرفسور هانری کوربن، سید محمد حسین طباطبایی، به کوشش سید هادی خسروشاهی ، قم، رسالت، [1397؟ [، ص 176-109.  21. آشنایی با علوم اسلامی، [مجموعه چهارجلدی، کلام و عرفان: ج2 [مطهری، قم، دفتر اتشارات اسلامی، 1362، 196.  22. همان، ص 197.  23. نقدی بر تهافت الفلاسفه، ص45.  24. همان، ص 314.  25. همان.  26. همان، ص323. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه آشتیانی در این باره، نک: آشتیانی و سنت فلسفه ستیزی، سید حسن اسلامی، در جلال حکمت و عرفان، به اهتمام محمد جواد صاحبی، قم، احیاگران، 1384.  27. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، محمد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، 1381، ص32-31.  28. پیام جاودانه، محمد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، 1382، ص80.  29. برای مثال نک: پیام جاودانه، ص85؛ معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص 226 و 323 و متأله قرآنی، ص 132.  30. اجتهاد و تقلید در فلسفه، محمد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، 1378، ص207.  31. نقد تفکیک و تفکیک نقد، محمد رضا حکیمی، فصلنامه بینات، سال یازدهم، شماره 41، بهار 1383، ص 63.  32. متأله قرآنی، ص74-73.  33. پیام جاودانه، ص275.  34. مجموعه رسائل و مقالات سید جمال الدین حسینی(اسدآبادی)، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران، کلبه شروق و قم، مرکز بررسی های اسلامی،1379، ص 105.  35. همان، ص 107-106.  36. همان، ص 109.  37. همان، ص 110-109.  38. همان، ص،110.  39. همان، ص 115.  40. همان.  41. همان، ص 116.  42. همان، ص 117.  43. همان، ص 131.  44. عقل سرخ، محمد رضا حکیمی، قم، دلیل ما، 1383، ص82.  45. همان، ص83.  46. پیام جاودانه، ص86.  47. همان.  48. برای توضیح بیشتر در این باره، نک: روءیای خلوص؛ بازخوانی مکتب تفکیک و طباطبایی و دفاع از منزلت عقل.  49. بررسی های اسلامی، سید محمد حسین طباطبایی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، هجرت، بی تا، ج2، ص84-83.  50. پیام جاودانه، ص 58-57.  51. شیعه: مجموعة مذاکرات با پرفسور هانری کوربن، سید محمد حسین طباطبایی، قم، رسالت، ]1397؟ [، ص215.  52. برای آشنایی با دیدگاه علامه طباطبایی در این باره، نک: طباطبایی و دفاع از منزلت عقل، سید حسن اسلامی، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش دینی، شماره 11، آبان 1384.  53. روانشناسی اجتماعی، الیوت ارونسون؛ حسین شکر کن، تهران، رشد، 1384، ص52.  54. نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1370، خطبه 201، ص237.  55. شیعه، ص 221. |