

خداشناسی فطری

مکتب تفکیک

محمد حسن نوروزی

واژه مکتب تفکیک، اصطلاحی است که عمر نسبتاً کوتاهی دارد. این اصطلاح را اولین بار محمدرضا حکیمی، برای طرز فکر خاص برخی از اندیشمندان که بیشتر آنها از حوزه علمیه مشهد برخاستند به کار برد.^۱ با این وجود، اندیشمندانی که خود را متعلق به این مدرسه فکری می‌دانند، مدعی اند که این طرز فکر، سابقه‌ای طولانی دارد و حتی ریشه آن را باید در صدر اسلام جست و جو کرد.^۲ در واقع، سابقه این طرز فکر به قرن چهاردهم هجری قمری، (کمتر از یک سده پیش) می‌رسد و مؤسس و سردمدار آن را می‌توان آیت الله میرزا مهدی غروی اصفهانی دانست.^۳ شخصیت‌های برجسته این طرز فکر، غالباً از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی هستند. برخی از برجسته‌ترین نمایندگان این تفکر عبارتند از: سید موسی زرابادی، شیخ مجتبی قزوینی،^۴ میرزا هاشم قزوینی، شیخ حسنعلی مروارید، میرزا جواد تهرانی، محمدباقر ملکی میانجی، سید جعفر سیدان و محمدرضا حکیمی.^۵

اندیشمندان متعلق به این طرز فکر، در غالب مسائل فلسفی و دینی، نظرات خاصی دارند که البته برخی از آنها از اهمیت بیشتری برخوردارند و مبنای نظرات دیگرشان را تشکیل می‌دهند. اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین رأی آنها که دلیل و وجه نام‌گذاری این طرز فکر به «مکتب تفکیک»

است، قائل شدن به تفکیک و تمایز بین معارف الاهی که از طریق وحی به دست انسان‌ها می‌رسند و معارف بشری به طور کلی است.^۶ آنها مدعی‌اند، معارف الاهی و حقایق رسیده از طریق قرآن و روایات معصومین را نباید با معارف بشری درآمیخت؛ چرا که آن حقایق، حق مطلق‌اند و اینها اموری آمیخته با باطل. از این رو، باید در راستای خالص ماندن معارف الاهی تلاش کرد و آنها را از آمیخته شدن با علوم بشری در امان نگه داشت. تأویل آیات قرآن کریم، از جمله اموری است که به درهم آمیختگی و ناسره شدن معارف الاهی منجر می‌شود. پیروان مکتب تفکیک با تأویل آیات قرآن به شدت مخالف‌اند؛^۷ آنها معتقدند که انسان باید در حد امکان، بدون داشتن پیش فرض و حتی بدون اعتنا و اتکا به آگاهی‌های فلسفی و عرفانی که در بسیاری از اوقات مخالف معارف قرآند، به سراغ قرآن و دیگر متون دینی برود و در فهم خود از متون دینی، پیش فرض‌های فلسفی و عرفانی را دخالت ندهد تا به فهمی درست از این متون دست یابد و از تأویل‌های ناروا نجات یابد.

با توجه به این مطلب، طرفداران نظریه تفکیک بر پابندی به ظواهر متون اسلامی، به ویژه قرآن کریم، اصرار می‌ورزند. آنها معتقدند که ظواهر متون دینی حجت‌اند و تأویل این متون جایز نیست. البته، آنها هم به این مسئله باور دارند که هر آن چه که در تعارض با ضروریات عقلی باشد، قابل پذیرش نیست؛ اما هیچ یک از عقاید دینی را با ضروریات عقلی متعارض نمی‌بینند و بر این باورند که از آیاتی همانند «و جاء ربک و الملک صفأً صفأً»^۸ که به ظاهر، مخالف حکم عقل هستند نیز نمی‌توان برداشت مخالف با عقل داشت؛ زیرا توجیه و تفسیر این آیات در دین آمده است و این برداشت‌های نادرست در خود دین نفی شده است.^۹

اصحاب مکتب تفکیک عقیده دیگری دارند که شاید بتوان آن را مبنای رأی اصلی آنها (تفکیک معارف الاهی از معارف بشری) دانست. آنها با استناد به برخی روایات که قرآن را با صفت جدیدی معرفی می‌کند، معتقدند که معارف قرآن، جدید و در میان معارف بشری بی سابقه‌اند و از این رو با معارف و اندیشه‌های بشری هیچ مشابهتی ندارند.^{۱۰} بر همین اساس، آنها معتقدند که معارف قرآن هیچ سنخیتی با معارف بشری (مانند فلسفه و عرفان) ندارد و از این رو آمیختن آنها با یک دیگر، یا فهم قرآن بر اساس معارف بشری، در واقع از نادیده گرفتن این ویژگی قرآن و معارف قرآنی سرچشمه می‌گیرد. اگر معارف قرآن، جدید و در نتیجه با فلسفه و عرفان و دیگر معارف بشری کاملاً ناهم سنخ باشند، درست نیست که در فهم قرآن از معارف

بشری استفاده شود. با این کار، در واقع اصالت و ناب بودن معارف قرآنی از بین می‌رود. اصحاب مکتب تفکیک، به خداشناسی فطری معتقدند. امور فطری را می‌توان به دو دسته گرایش‌ها (یا خواست‌ها) و بینش‌ها (یا شناخت‌ها) تقسیم کرد. بر همین اساس آنها که به فطرت باور دارند، دو دسته‌اند؛ دسته‌ای فطرت را به معنای شناخت فطری خداوند و دسته‌ای آن را به معنای گرایش فطری به خداوند می‌دانند. قائلان به خداشناسی فطری نیز دیدگاه‌های مختلفی دارند. به تعبیر دیگر، از خداشناسی فطری نیز تقریرها و تفسیرهای مختلفی وجود دارد که هر یک بر مبانی و پیش‌فرض‌های خاصی استوار است.^{۱۱} از آن‌جا که علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند، می‌توان خداشناسی فطری را نیز تحت یکی از این دو مقوله قرار داد؛ به عبارتی در یک تقسیم‌بندی، خداشناسی فطری دو قسم است: شناخت فطری خدا با علم حضوری و شناخت فطری خدا با علم حصولی؛ خداشناسی فطری حضوری به این معناست که شناخت خدا فطری انسان است و این شناخت به نحو حضوری برای انسان حاصل است. آنها علم حضوری را به حضور معلوم نزد عالم تعریف می‌کنند، گرچه شاید این معنا، بدون تفسیر و تأویل نتواند درباره علم به خداوند تحقق پیدا کند، اما ویژگی مشترک علم حضوری و این قسم از علم به خداوند که آن را علم حضوری نامیده‌اند، این است که در هیچ کدام از این دو، صورت ذهنی و مفهوم دخالتی ندارد؛ بلکه نوعی ارتباط بی‌واسطه وجود دارد. خداشناسی فطری حصولی، به معنای داشتن علم حصولی فطری به خداوند است. خداشناسی فطری حصولی، ناظر به مقام تصدیق است؛ به این معنا که گزاره «خدا وجود دارد» را فطری می‌داند. اما درباره معنای فطری بودن این گزاره، دست کم دو تفسیر می‌توان ارائه نمود: ^{۱۲} یکی این که فطری بودن این گزاره بدین معناست که این گزاره از جمله اولیات منطقی است و در ردیف قضایایی چون «اجتماع نقیضین محال است» و «کل بزرگ‌تر از جزء است»، قرار می‌گیرد. دیگر این که فطری بودن این گزاره به آن معناست که این گزاره جزء فطریات منطقی است؛ یعنی قضایایی که تصدیق نمودن آنها نیازمند استدلال است، ولی به گونه‌ای هستند که با تصور موضوع و محمول، استدلال مورد نیاز، خودبه‌خود به ذهن می‌آید و به اصطلاح، از زمره «قضایا التي قیاساتها معها» هستند.

به این ترتیب، دست کم سه تقریر از خداشناسی فطری قابل تصور است. این سه تقریر، همان‌طور که ذکر شد عبارتند از: ۱. خداشناسی فطری به معنای داشتن علم حضوری فطری به خداوند، ۲. خداشناسی فطری به این معنا که گزاره «خدا وجود دارد» جزء اولیات منطقی است

۳. خداشناسی فطری به این معنا که گزاره «خدا وجود دارد» جزء فطریات منطقی است. البته، همان گونه که روشن است، می توان تفاسیر و روایت های دیگری نیز از خداشناسی فطری به دست داد که مطابق با آن چه در آینده بیان خواهد شد، نظریه تفکیک یکی از آن روایت ها را ارائه می دهد و از آن دفاع می کند.

اهل تفکیک، فطرت را به معنای خداشناسی فطری می دانند. آنها این مسئله را که فطرت به معنای خداگرایی فطری یا عقیده به خدا و یا حتی توان شناخت خداوند باشد، رد و انکار می کنند. البته، معتقدند که گرایش و عقیده به تبع شناخت حاصل می شود؛ اما فطرت را چیزی غیر از گرایش و عقیده می دانند. از نظر آنها، فطرت گونه ای از شناخت است. ۱۳ آنها مراد خود از امر فطری را چیزی غیر از بدیهی اولی، بدیهی ثانوی (فطریات منطقی) و امور نزدیک به بدیهی می دانند^{۱۴} و شناخت فطری را علم به معنای مصطلح آن (اعم از حصولی و حضوری) نمی دانند. آنها به صراحت، بیان می کنند که معرفت فطری خدا، «نه علم حصولی است و نه حتی علم حضوری به معنای مصطلح آن؛ بلکه معرفت و شناختی برتر و والاتر از علوم عادی بشری است، و لذا در تقسیمات معمول علوم بشری نمی گنجد. ۱۵ پس این شناخت چگونه شناختی است؟ پیروان مکتب تفکیک، این معرفت را خارج از قاب و قالب مفاهیم می دانند. ۱۶ آنها معتقدند که شناخت مفهومی نسبت به خداوند ممکن نیست و نمی توان از خداوند مفهومی در ذهن داشت. داشتن هرگونه تصور از خداوند ناممکن است. ۱۷ به عبارتی دیگر، انسان با عقل خود نمی تواند خداوند را بشناسد. در معرفت فطری، نه با مفاهیم، بلکه با وجود خارجی سر و کار داریم؛ یعنی در معرفت فطری اصلاً مفهومی وجود ندارد که ناظر به وجود خارجی باشد. ما نمی توانیم هیچ مفهوم ذهنی ای از خداوند داشته باشیم. اگر چنین است، پس چگونه درباره خداوند سخن می گوئیم؟ ما درباره خداوند سخن می گوئیم و سخن گفتن با الفاظ صورت می گیرد. می دانیم که لفظ در ارتباطی تنگاتنگ با معنا که همان مفهوم ذهنی است قرار دارد و بدون وجود چنین مفهومی، لفظ بی معنا می شود. به این ترتیب، اگر مفهومی از خداوند نداشته باشیم، نمی توانیم در مورد او سخن بگوئیم و به عبارت دیگر، سخن ما درباره خداوند بی معنا خواهد بود.

پاسخی که شاید بتوان از میان نظرات اهل تفکیک برای این اشکال یافت، توقیفی بودن اسمای الاهی است. پیروان مکتب تفکیک، اسما و صفات الاهی را توقیفی می دانند. ۱۸ معنای

توقیفی بودن اسما و صفات این است که ما نمی‌توانیم با هر لفظی که به نظر خودمان درست است، درباره خدا سخن بگوییم و هر اسم یا صفتی که در شأن خداوند می‌دانیم درباره او به کار گیریم؛ بلکه در به کارگیری، اسما و صفات برای خداوند باید به اسما و صفاتی که در قرآن و روایات ذکر شده است، بسنده کنیم و تنها آنها را درباره ذات مقدس الهی به کار ببریم. آنها با اتخاذ چنین موضعی، مفهوم سازی درباره خداوند و این که الفاظی را در مقابل این مفاهیم وضع کنیم و درباره خداوند به کار ببریم را نمی‌پذیرند و در پاسخ به این پرسش که چگونه الفاظ را درباره خداوند به کار می‌برید؟ پاسخ می‌دهند که اینها اسما و صفات الهی اند که ما آنها را وضع نکرده‌ایم؛ بلکه خود خداوند و فرستادگانش این الفاظ را به کار برده‌اند. آنها بر این باورند که این الفاظ به طور مستقیم به حقایق خارجی ناظرند. الفاظی که ما به طور عادی به کار می‌بریم، ناظر به مفاهیمی ذهنی هستند که این مفاهیم ذهنی به امور خارجی ناظرند و مستقیماً با امور خارجی مرتبطند؛ چرا که در مقابل آنها مفهومی وجود ندارد.^{۱۹}

در این جا از دو راه و دو مکتب در خداشناسی نام برده می‌شود: راه توصیف و راه تعبیر. در روش توصیف، خداوند از طریق مفاهیم و تصورات معرفی می‌شود؛ اما در روش تعبیر، اسما و صفات بر ذات خارجی دلالت می‌کنند؛ یک ذات خارجی که بنا به ادعای اهل مکتب تفکیک، آدمی او را می‌شناسد و شاهد است نه غایب. نتیجه آن چه تا این جا بیان شد، این است که آدمی معرفتی فطری به خداوند دارد که این معرفت، با معرفت عادی متفاوت است و مفاهیم و تصورات در تحقق آن دخالتی ندارند. از نظر علمای تفکیکی، جایگاه معرفت فطری، قلب است نه ذهن.^{۲۰} از آن جا که معرفت فطری، معرفتی مفهومی نیست، جایگاه آن نیز ذهن نیست؛ بلکه کانون آن قلب آدمی است. به عبارتی، تنها جایگاه شناخت‌های مفهومی، ذهن است؛ البته نه هرگونه شناختی، و چون شناخت فطری، یک شناخت غیر مفهومی است، در قلب جای دارد نه در ذهن. تفکیکی‌ها در اثبات و تبیین آن چه گفته شد، به روایات بسیاری استناد می‌کنند. در انکار این که معرفت خدا می‌تواند توسط مفاهیم و تصورات باشد، به روایاتی استناد می‌کنند که خداوند را دور از دسترس عقل و اندیشه آدمی به حساب آورده‌اند. هم‌چنین به روایاتی اشاره می‌کنند که تفکر در ذات خداوند را نهی کرده‌اند^{۲۱} و علاوه بر این، در اثبات این مطلب که کانون معرفت فطری، قلب است به روایاتی تمسک می‌کنند که قلب مؤمن را جایگاه معرفت و ایمان به خدا معرفی می‌کنند.^{۲۲}

پیروان مکتب تفکیک با استناد به آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره مبارکه اعراف و نیز روایات

فراوانی درباره وجود جهان‌هایی پیش از این جهان، که غالباً در تفسیر آیه‌های پیش گفته بیان شده‌اند، خاستگاه شناخت فطری خداوند را شناساندن خدا به انسان به دست خود خداوند، در جهانی پیش از این جهان می‌دانند. این آیات بیان می‌کنند که «پروردگار تو از پشت فرزندان آدم، نسل‌هایشان را خارج ساخت و آنها را بر خود شاهد گرفت، و (پرسید) آیا من پروردگار شما نیستم، گفتند: آری، شهادت می‌دهیم. (این کار را انجام داد) تا در روز قیامت نگویند که ما از این غافل بودیم یا نگویند که پدران ما پیش از ما شرک ورزیدند و ما فرزندان بعد از آنها بودیم؛ پس آیا ما را به خاطر آن چه باطل گرایان انجام دادند، هلاک می‌کنی».

پیروان مکتب تفکیک با استناد به این آیه‌ها و هم‌چنین احادیثی که از پیامبر (ص) و امامان (ع) در تفسیر این آیه‌ها، روایت شده است، به وجود جهانی (عالم ذر) معتقد شده‌اند که انسان‌ها در آن جهان به صورت ذراتی خلق شدند و خداوند خود را به آنها معرفی کرد و سپس از آنها بر پروردگاری خود اقرار گرفت تا بدین وسیله با آنها اتمام حجت کند. ادعای تواتر درباره روایات دال بر جهان مذکور (عالم ذر) از سوی برخی از اهل تفکیک مطرح شده است و نیز بیان شده است که برخی از اندیشمندان مسلمان، اعتقاد به وجود جهانی پیش از دنیا را یکی از مسلمّات و ضروریات دین می‌دانسته‌اند.^{۲۳}

پیمانی که در عالم ذر از انسان گرفته شده است، خاستگاه و سرچشمه شناخت فطری ادعا شده از سوی اهل تفکیک است؛ خداوند در آن جهان، خود را به انسان شناسانده است و این شناخت با آدمی در جهان نیز همراه است. اما زمانی که انسان متولد می‌شود، این شناخت در پرده غفلت قرار می‌گیرد و انسان از آن آگاه نیست. غفلت از این شناخت، از آن روست که غفلت، لازمه زندگی در این جهان است. برای چرخیدن چرخ زندگی انسان باید تا حدی غفلت وجود داشته باشد و اگر این غفلت وجود نداشته باشد، سنت قرآنی و الهی «امتحان» معنا نخواهد داشت.^{۲۴} ویژگی دیگر معرفت فطری این است که این شناخت، امری بسیط است؛ به این معنا که دارنده آن به این که چنین شناخت و معرفتی دارد، آگاهی ندارد. هنگامی که آگاهی و علم به این معرفت حاصل شد، به شناختی مرکب بدل می‌شود؛ به این معنا که در آن هنگام دو معرفت وجود خواهد داشت: یکی اصل معرفت به خدا و دیگری معرفت و آگاهی نسبت به آن معرفت.

این معرفت بسیط (و به عبارتی مورد غفلت) باید به معرفت مرکب بدل شود، یعنی انسان به آن آگاه گردد تا ثمره عملی‌ای در پی داشته باشد. ترکیب این معرفت بسیط از راه‌های مختلفی

ممکن است که مجموعه این راه‌ها، روش‌های تذکر نامیده می‌شوند. یکی از راه‌های تذکر، یادآوری است که به دست پیامبران صورت می‌گیرد.^{۲۵} وظیفه پیامبران این است که انسان را به معرفت فطری خود نسبت به خداوند، توجه دهند و او را از وجود آن آگاه نمایند. این تذکر و تنبیه بخشی بسته به شرایط مختلف مخاطبان متفاوت است و پیامبران، بسته به حال و وضعیت مخاطب، شیوه و روشی درخور را در پیش می‌گیرند.^{۲۶} از این رو وظیفه پیامبران استدلال بر وجود خدا نیست؛ بلکه آنها وظیفه دارند انسان‌ها را به معرفت فطری‌ای که خودشان واجد آن هستند، توجه دهند. از همین رو، خداوند متعال در آیه شریفه «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ»^{۲۷} پیامبر اسلام (ص) را «مذکر» نامیده و قرآن کریم را ذکر معرفی کرده است.

از امور دیگری که آدمی را به معرفت فطری آگاه می‌سازد، انقطاع است. انسان در این جهان، تعلقات و وابستگی‌های فراوانی دارد. این تعلقات و دلبستگی‌ها از آن رو که آدمی را به خود مشغول داشته و از هرچه غیر خود اوست باز می‌دارند، مانع توجه به معرفت فطری هستند. بنابراین، انقطاع از این تعلقات موجب می‌شود پرده غفلت از پیش چشم آدمی کنار رود و متوجه معرفت فطری‌ای که در درون‌اش نهاده شده، گردد. انقطاع از تعلقات دنیوی ممکن است اختیاری یا غیراختیاری باشد.^{۲۸} در انقطاع اختیاری، آدمی با آگاهی به تعلقات مادی خویش و با علم به این مطلب که این تعلقات مانع از بروز معرفت فطری او و به تبع آن مانع رسیدن او به خیر و سعادت شده‌اند، اراده می‌کند که این تعلقات را کنار نهد. در انقطاع غیراختیاری، عوامل خارجی موجب می‌شوند تعلقات دنیوی انسان، هرچند برای لحظه‌ای کوتاه، از بین بروند و انسان به معرفت فطری خود توجه پیدا کند. نمونه‌ای از انقطاع غیراختیاری که در قرآن کریم به آن اشاره شده است، انقطاعی است که با بلایا و مصائب و به تعبیر قرآن «بأساء و ضرأء» حاصل می‌شود.^{۲۹}

از دیگر راه‌های تذکر، تفکر و تأمل در مخلوقات خداوند است. موجودات عالم همگی آیه‌ها و نشانه‌های خداوند متعال هستند. خداوند خود را با این نشانه‌ها ظاهر کرده است و انسان از طریق تأمل در این نشانه‌ها این ظهور را درک می‌کند و به یاد خدا می‌افتد. به عبارت دیگر، از آن جا که موجودات جلوه‌های خدا هستند، تأمل در آنها موجب می‌شود آدمی معرفت فطری مورد غفلت خود را به یاد آورد.^{۳۰} این روش نیز، همواره از سوی قرآن کریم، توصیه و سفارش شده است. آیات فراوانی در این کتاب شریف، انسان را به تعقل و تفکر در مخلوقات خداوند (زمین، آسمان، کوه‌ها، دریاها، شتر و...) ترغیب می‌کنند.^{۳۱} اما تعقلی که قرآن به آن سفارش می‌کند با

تعقل فلسفی متفاوت است. یکی از تفاوت‌های مهم این دو گونه تعقل آن است که تعقل فلسفی برای کشف امور ذهنی مجهول انجام می‌شود، ولی تعقل مورد نظر قرآن، برای رفع غفلت و توجه به امر معلوم و مورد غفلت است، نه برای کشف مجهول. تفاوت دوم این است که تعقل فلسفی تنها متوجه کلیات ذهنی است و با استفاده از این مفاهیم کلی، تصویری از امری مجهول ارائه می‌دهد و به اثبات وجود آن نیز می‌پردازد؛ برای مثال درباره وجود خداوند، ابتدا تصویری از خداوند ارائه می‌کند و با استفاده از تصورات ذهنی دیگر، به توضیح و تبیین آن می‌پردازد و سپس با استفاده از تصدیقات ذهنی دیگر، به اثبات وجود خارجی برای آن می‌پردازد؛ اما تعقل مورد نظر قرآن، نه تنها با مفاهیم کلی، بلکه از اساس با مفهوم ذهنی سروکار ندارد.

راه دیگر تذکر، عبادت است.^{۳۲} مقصود از عبادت، در این جا معنای عام آن است که هر نوع اطاعت و فرمانبرداری از خداوند را در بر می‌گیرد. عبادت به این معنا، موجب تذکر و توجه به معرفت فطری می‌شود. اشکالی که ممکن است به ذهن بیاید، این است که عبادت در مرحله پس از شناخت خدا قرار دارد و بنابراین نمی‌تواند مذكر معرفت فطری باشد.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که معرفت فطری، یک معرفت تشکیکی و دارای مراتب و درجات مختلف است. درست است که کسی که به خدا ایمان دارد، مرتبه‌ای از معرفت را داراست؛ اما همین فرد می‌تواند درجات بالاتری از معرفت فطری را به دست آورد، و بی‌شک، عبادت در شدت یافتن معرفت فطری وی و تکامل درجات آن موثرند.^{۳۳}

یکی دیگر از راه‌های توجه دادن به معرفت فطری، احتجاج کردن است. احتجاج به معنای اقامه حجت و دلیل، روشی برای تذکر و تنبیه منکران وجود خدا و توجه دادن آنها به معرفت فطری شان است.^{۳۴} احتجاج دو گونه است: گاهی مخاطب آن در مقام انکار برآمده و دارای موانع ذهنی یا اخلاقی است. این نوع احتجاج را «جدال» می‌نامند که البته باید شرایط آن رعایت شود تا مصداق «جدال احسن» باشد و در غیر این صورت، امری ناپسند است.^{۳۵} گونه دیگر احتجاج، موردی است که مخاطب موانع روحی یا اخلاقی ندارد و به عبارتی بر انکار خود پافشاری و لجابت نمی‌کند. این نوع احتجاج را احتجاج به معنای خاص می‌نامند که می‌تواند تذکر دادن به آیات یا مانند آن باشد. پیروان مکتب تفکیک مدعی اند که احتجاج در هر یک از دو معنای خود با دلیل عقلی فلسفی متفاوت است و موارد اختلافی را بین این دو بر می‌شمرند.^{۳۶}

از دیگر ویژگی‌های معرفت فطری، بنابه ادعای پیروان مکتب تفکیک، این است که این

معرفت صنع خداوند است. همان طور که بیان گردید، معرفت فطری از شناساندن خداوند به انسان‌ها در عالم ذر، سرچشمه می‌گیرد که این شناساندن، به دست خداوند صورت می‌پذیرد و آدمی هیچ نقشی در ایجاد معرفت فطری ندارد.^{۳۷} از آن جا که در مقام تعریف (عالم ذر)، حتی قدرت انانیت نیز از انسان سلب شده است، بنابراین هیچ تکلیفی برای کسب معرفت فطری وجود ندارد و انسان تنها مکلف به تبعیت از آن است.^{۳۸} علمای تفکیکی در تأیید سخن خود به آیه‌هایی از قرآن کریم استناد می‌کنند که در آنها هدایت از افعال اختصاصی خداوند به حساب آمده که هیچ کس در آن نقشی ندارد.^{۳۹}

همان طور که پیش از این بیان شد، بنا به نظر پیروان مکتب تفکیک، معرفت فطری در ابتدا بسیط است و از این رو، باید ترکیب یافته و از بساطت به درآید، به این معنا که انسان باید به آن توجه پیدا کند. عامل مهمی که ترکیب معرفت فطری را موجب می‌شود، تذکر است. اما در این میان، عواملی وجود دارند که مانع از ترکیب معرفت فطری و به عبارتی مانع از توجه آدمی به معرفت فطری خود می‌شوند و او را در غفلت و بی‌خبری نسبت به این معرفت نگاه می‌دارند. از این عوامل، با عنوان حجاب‌های معرفت فطری یاد می‌شود. حجاب‌هایی که غالباً از آنها نام برده می‌شود، عبارتند از: معاصی، رذایل اخلاقی و تعلقات انسانی، اوهام (توهم)، خیالات (تخیل)، معقولات (تعقل)، نافرمانی از عقل، تقلید از پدران جسمی و روحی و شیاطین جن و انس.^{۴۰} هر یک از اینها مانعی بر سر راه شکوفایی معرفت فطری انسان هستند. مقصود از معقولات، ظاهراً معقولات فلسفی، یعنی مفاهیم کلی است که درک آنها بر عهده قوه عقل است. همان طور که گذشت، پیروان مکتب تفکیک، علم داشتن به توسط مفاهیم کلی (تعقل فلسفی) را در مورد خداوند منتفی می‌دانند. آنها بر این باورند که این گونه علم یافتن، حتی حجاب معرفت فطری است. مقصود از اوهام و تخیلات هم تصورات و مفاهیمی هستند که انسان با قوای وهم و خیال خود از خداوند در ذهن خویش ترسیم می‌کند.

زیاد شدن این حجاب‌ها باعث می‌شود تا انسان فطرت ثانویه پیدا کند؛ یعنی فطرت اولیه او که فطرت خداشناس است، در پوشش این حجاب‌ها دفن و محو شود و فطرت ثانویه به وجود آید. کسی که با این حجاب‌ها، فطرت ثانویه پیدا کرد، منکر وجود خداوند و معاند خواهد شد؛ یعنی با حق، عناد و دشمنی خواهد ورزید، به گونه‌ای که به شنیدن سخن حق و تدبر و تفکر در آیات الاهی و متذکر شدن رغبتی نشان نخواهد داد. گرچه این فرد هم چه بسا ممکن است با بلایا

و مصائب (بأساء و ضراء) متذکر شده و به فطرت اولیه خود باز گردد. ۴۱

پیروان مکتب تفکیک، در مقام شناخت خداوند، جایگاهی برای استدلال به معنای فلسفی آن قائل نیستند. این بحث را می‌توان در دو قسمت بیان کرد: قسمت اول، اشکال‌هایی است که اهل تفکیک بر استدلال مطرح می‌کنند و قسم دوم اشکالاتشان به نتیجه استدلال است؛ به این معنا که با فرض پذیرش درستی استدلال، به عقیده آنها نتیجه آن امر مطلوبی نیست. اشکال به استدلال‌های فلسفی بیشتر از سوی تفکیکی‌های متقدم و شخص میرزا مهدی اصفهانی که گرایش‌های ضد فلسفی تندتری داشته‌اند، مطرح شده است. آنها هر دو قسم برهان فلسفی (برهان آن و برهان لم) را به این علت که مبتنی بر علیت و سنخیت میان علت و معلول است، باطل می‌دانند. ۴۲ غالب پیروان مکتب تفکیک، علیت را باطل می‌دانند. آنها معتقدند که لازمه علت دانستن یک چیز، محدود نمودن آن است؛ چرا که وقتی چیزی را علت به حساب می‌آوریم، وجودش غیر از معلول است و نباید در مرتبه معلول، تحقق داشته باشد. ۴۳ پس برای او به نوعی محدودیت ایجاد کرده‌ایم و این در مورد خداوند امکان ندارد. خداوند را نمی‌توان محدود کرد و جایی را خالی از وجود و حضور او دانست. البته، اگر آنها تنها علیت خداوند نسبت به مخلوقات را نفی کنند، به مقصود خود می‌رسند؛ ولی به این میزان بسنده نکرده، آن را به طور کلی باطل می‌دانند. از سوی دیگر، پیروان مکتب تفکیک گرایش فراوانی به تنزیه دارند و معتقدند که بین خدا و مخلوقات، تباین ذاتی وجود دارد. از این رو، حتی اگر رابطه علیت و معلولیت میان خدا و خلق را بپذیرند، سنخیت بین علت و معلول را نمی‌پذیرند. میرزا مهدی اصفهانی، ادعا می‌کند که بطلان علیت و معلولیت و بطلان وجود سنخیت بین علت و معلول، مورد اتفاق و اجماع پیامبران و صاحبان شریعت است. ۴۴

اشکال دیگری نیز از سوی پیروان مکتب تفکیک، مطرح شده است؛ به این بیان که همان‌طور که در منطق آمده است، تنها استدلال یقین‌آور (یقینی)، قیاس است. از طرفی ماده قیاس (مقدمات تشکیل دهنده آن)، باید یقینی باشد؛ در حالی که قیاس‌هایی که به طور معمول در معارف الهی ارائه می‌شوند، مواد یقینی ندارند. ۴۵ به این ترتیب، قیاس‌هایی که در مباحث الاهیات مطرح می‌شوند، یقین‌زا نیستند و به بیان دیگر اصلاً قیاس نیستند؛ چرا که بنا به فرض، ماده قیاس باید یقینی باشد. مبنای این استدلال که از سوی شیخ مجتبی قزوینی مطرح شده است، به رسمیت شناختن استدلال فلسفی است و این با موضعی که پیش از این از میرزا مهدی اصفهانی

نقل شد، متفاوت است؛ چرا که ایشان استدلال فلسفی را اصلاً به رسمیت نمی‌شناسد. البته، شاید این استدلال هم جدکی باشد؛ به این معنا که مرحوم قزوینی با پیش فرض گرفتن اعتقادات فیلسوفان در مقام اشکال به آنها برآمده است.

گذشته از اشکال به اصل استدلال بر وجود خداوند، پیروان مکتب تفکیک اشکالاتی را به نتیجه چنین استدلالی نیز وارد می‌کنند. محتوای این اشکال‌ها، این است که به فرض پذیرش درستی استدلال بر وجود خداوند و به عبارتی به فرض امکان استدلال بر وجود خدا، نتیجه‌ای که از این استدلال حاصل می‌شود، معرفت و شناختی نیست که ما در پی آن هستیم. به بیان دیگر، شناخت واقعی خداوند با این استدلال‌ها به دست نمی‌آید. به علاوه، استدلال‌های فلسفی مانع شناخت واقعی خداوند و مضر به حال آن هستند. پیروان مکتب تفکیک بر این باورند که «حاصل راه‌های بیگانه از فطرت، معرفتی بیگانه از معرفت فطری و صحیح می‌باشد.»^{۴۶}

علاوه بر غیریت، ضدیت بین شناخت فلسفی و شناخت فطری خداوند هم مورد تأکید پیروان مکتب تفکیک قرار گرفته است. میرزا مهدی اصفهانی، نتیجه‌براهین که علوم حصولی عقلی هستند، را با نتیجه فطرت که شهود حضوری است، در تضاد می‌داند و نتیجه می‌گیرد که معقولات حاصل از براهین، حجاب‌های معرفت‌اند نه رهنمون‌ساز به معرفت.^{۴۷} پیش از این اشاره شد که پیروان مکتب تفکیک، داشتن معقولات، یعنی صور عقلی یا مفاهیم کلی از خداوند را یکی از حجاب‌های معرفت فطری به حساب می‌آورند. در این جا هم چون نتیجه استدلال فلسفی را صورت‌های عقلی می‌دانند، استدلال فلسفی را مانع و حجاب معرفت واقعی خداوند به حساب می‌آورند و معتقدند معرفت واقعی خدا، جز با محو موهومات، معلومات و معقولات که حجاب‌های این معرفت‌اند به دست نمی‌آید. در پایان، بیان این نکته لازم است که اهل تفکیک گرچه استدلال فلسفی را در اثبات وجود خداوند نمی‌پذیرند، ولی احتجاج و استدلال را به کلی در این مقام، انکار نمی‌کنند. آنها گونه‌ای از استدلال را که «برهان مشابه ان» می‌نامند، در مقام اثبات خداوند (برای منکران) می‌پذیرند. این استدلال، توجه به مخلوقات و جنبه مصنوعیت آنها و اثبات خداوند از راه وجود این مخلوقات است که البته به اعتراف خود آنها، این استدلال در واقع، یک تذکر و تنبیه است.

پی نوشت ها:

۱. محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۱۵۹.
۲. همان، ص ۱۸۷ و نیز نک: سید جعفر سیدان، «مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه در گفت و گو با سید جعفر سیدان»، اندیشه حوزة، سال پنجم، شماره سوم، آذر و دی ۱۳۷۸.
۳. سید جعفر سیدان، همان، ص ۶۹.
۴. محمدرضا حکیمی در کتاب مکتب تفکیک، سید موسی زرآبادی، میرزا مهدی اصفهانی و شیخ مجتبی قزوینی را سه رکن عمده مکتب تفکیک به شمار می آورد (مکتب تفکیک، ص ۴۰).
۵. برای آشنایی با شرح حال و آثار برخی از این افراد و نیز برخی دیگر از اندیشمندان مکتب تفکیک، نک: محمدرضا حکیمی، همان، ص ۲۰۰-۳۱۷.
۶. محمدرضا حکیمی، همان، ص ۴۶-۴۷.
۷. محمدرضا حکیمی در کتاب مکتب تفکیک، تأویل وحی را تحریف معنوی آن به حساب می آورد. (محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۵۵).
۸. سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.
۹. اصفهانی، میرزا مهدی، اعجاز القرآن، ص ۳ و همو، ابواب الهدی، ص ۱.
۱۰. برخی از این تقریرها را در منابع زیر می توان یافت: محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن ص ۳۰-۳۱؛ علی شیروانی، سرشت انسان: پژوهشی در خداشناسی فطری، ص ۶۹-۷۰؛ محمد سعیدی مهر، آموزش کلام اسلامی، ج ۱، ص ۳۰-۳۲.
۱۱. نک: سعیدی مهر، همان، ص ۳۰-۳۱.
۱۲. رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۳. مؤلف این کتاب (رضا برنجکار) از شاگردان محمدباقر ملکی میانجی که از شخصیت های برجسته مکتب تفکیک است، بوده است او این کتاب و کتاب دیگری که در ادامه از آن استفاده خواهد شد را در شرح و توصیف خداشناسی مکتب تفکیک و با این ادعا که خداشناسی ادیان الهی هم این گونه است و در تقابل با خداشناسی فلسفی قرار دارد، نوشته است.
۱۳. محمدباقر ملکی میانجی، توحیدالامامیه، ص ۱۱۷.
۱۴. رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۳۱.
۱۵. همان، ص ۱۴۱.
۱۶. همان، ص ۱۴۴.
۱۷. همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

۱۸. همان. و نیز نک: میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ص ۱۰۲-۱۰۳ و نیز ص ۱۶۰-۱۶۱
۱۹. رضا برنجکار، همان، ص ۱۴۵-۱۴۷، و همو، معرفت فطری خدا، ص ۶۵.
۲۰. نک: معرفت فطری خدا، ص ۵۹-۶۰.
۲۱. برای نمونه، نک: همان، ص ۱۲۹ و همو، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۳۹-۱۴۱.
۲۲. «و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریّتهم واشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامة انا کنا عن هذا غافلین* او تقولوا إنما اشرك أبائنا من قبل و کنا ذریّة من بعدهم افتهلکنا بما فعل المبطلون» (سوره اعراف (۷)، آیه ۱۷۲ و ۱۷۳).
۲۳. رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۳۸.
۲۴. میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ص ۷.
۲۵. همان، ص ۲۶-۲۷.
۲۶. رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۵۹.
۲۷. سوره غاشیه (۸۸)، آیه ۲۱.
۲۸. برای نمونه، نک: سوره انعام (۶) آیه ۴۲، سوره اعراف (۷) آیه ۹۴ و سوره یونس (۱۰) آیه ۴۲.
۲۹. رضا برنجکار، همان، ص ۱۶۳-۱۶۵.
۳۰. برای نمونه، نک: سوره غاشیه (۸۸) آیه ۱۷ و ۲۰، سوره عبس (۸۰) آیه ۲۴ و ۳۲، سوره حج (۲۲) آیه ۴۶ و سوره جائیه (۴۵)، آیه ۵.
۳۱. رضا برنجکار، همان، ص ۱۸۹.
۳۲. همان، ص ۱۹۲.
۳۳. همان، ص ۱۷۱.
۳۴. این شرطها را در این منابع می توان یافت:
- رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۸۱-۸۷ و نیز همو، معرفت فطری خدا، ص ۹۵-۱۰۰.
۳۵. برای اطلاع بیشتر از این تفاوتها، نک: رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۷۲-۱۷۵.
۳۶. ملکی میانجی، همان، ص ۸۷.
۳۷. رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۳۹.
۳۸. رضا برنجکار، معرفت فطری خدا، ص ۴۹ و ۵۰.

۳۹. رضا برنجکار، معرفت فطری خدا، ص ۱۱۴-۱۲۳.
۴۰. عبدالله واعظ یزدی، معارف قرآن، ج ۲، ص ۱۸۲.
۴۱. میرزا مهدی اصفهانی، همان، ص ۲۷، ۳۰-۳۱.
۴۲. همان، ص ۲۷.
۴۳. همان، ص ۳۰-۳۱.
۴۴. مجتبی قزوینی، بیان الفرقان فی توحید القرآن، ص ۹۴.
۴۵. رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۱۳۷.
۴۶. همو، معرفت فطری خدا، ص ۵۷.
۴۷. همان، ص ۲۷.

کتاب نامه:

- اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب الهدی، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره عمومی: ۱۲۳۴.
- ، اعجاز القرآن، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره عمومی: ۱۲۳۴.
- ، تقریرات، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره عمومی: ۱۲۴۱، به خط محمود حلبی.
- برنجکار، رضا، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ناشر: مؤلف، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- ، معرفت فطری خدا، تهران، مؤسسه نیا، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۷.
- سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- سیدان، سیدجعفر، «مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه در گفت و گو با سید جعفر سیدان»، فصلنامه اندیشه حوزه، سال پنجم، شماره سوم، آذر و دی ۱۳۷۸، (شماره پیاپی ۱۹)، ص ۶۷-۱۰۵.
- شیروانی، علی، سرشت انسان: پژوهشی در خداشناسی فطری، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان فی توحید القرآن، ناشر: عبدالله واعظ یزدی، چاپ اول، ۱۳۷۰هـ. ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۷.
- ملکی میانجی، محمداقبر، توحید الامامیه، تنظیم: محمد بیابانی اسکویی، به اهتمام علی ملکی میانجی، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵هـ. ق.
- واعظ یزدی، عبدالله، معارف قرآن، مشهد، چاپخانه خراسان، ۱۳۴۳.