

وحدت‌انگاری مادی انسان در مکتب تفکیک؛

بررسی برخی پیامدها

محسن ایزدی *

محمد نجاتی **

احمد احمدی ***

چکیده:

بزرگان مکتب تفکیک منکر تجرد نفوس انسانی هستند و به جهت تأکید بر جسمانیت نفس و بدن، به یگانگی مادی انسان اعتقاد دارند اما به جهت اذعان به ماورای طبیعت از زمره مادی‌انگاران محض خارج می‌شوند. عموم ایشان به جهت باور به تمایز کامل بین قرآن، فلسفه و عرفان، علوم بشری را مشکوک و غیر یقینی دانسته و لذا جمع این مواضع را التقاط و اجتماع امور متنافر می‌دانند. مطالعه پیش رو بر اساس مبانی انسان‌شناختی، ناکارآمدی تحلیل و تبیین بزرگان مکتب تفکیک در مسائلی همچون معاد جسمانی، کیفیت ادامه حیات صرفاً مادی انسان در عالم برزخ و اجتماع ناسازگار مادیت نفس و تجرد علم را مورد بررسی و نقد قرار داده است و با روش تحلیلی توصیفی سعی نموده به این پرسش پاسخ دهد که آیا بنیان مکتب تفکیک توانسته‌اند با مادی‌انگاری وجود انسان تبیینی موفق از معاد، برزخ و حقیقت علم و ادراک به دست دهند؟

کلیدواژه‌ها: مکتب تفکیک، نفس (روح)، مادیت، معاد، برزخ، علم

* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول: mohseneizadi@yahoo.com)

** دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی و خدمات درمانی هرمزگان (mnejati1361@yahoo.com)

*** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم (aa.14042020.aa@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷

مقدمه:

در دوران معاصر یکی از نگرش‌های اسلامی به هستی و انسان، نگرش مکتب تفکیک است که قدمتی حدود صدساله دارد. از جمله آراء اصحاب تفکیک در انسان‌شناسی این است که روح را مادی دانسته و با رأی فلاسفه که می‌گویند روح مجرد و بسیط است مخالف‌اند. البته مبنای اصلی مکتب تفکیک مخالفت ایشان با جمع قرآن و روایات با فلسفه و عرفان است و در جهت تبیین این مبنا به مسائل و مدعیات متعددی معتقد شده‌اند. از جمله این موارد، قول به مادیت نفس انسان است که البته به‌عنوان یکی از مسائل اصلی این مکتب خود دارای پیامدها و لوازم جزئی‌تری در درون تفکر تفکیک می‌شود. پاره‌ای از لوازم قول به مادیت انسان، در مسائلی چون تحقق معاد، ادامه حیات برزخی انسان بعد از مرگ و مسئله ارتباط نفس انسانی با معلوماتش خودنمایی می‌کند. تا کنون پژوهش‌های پرشماری درباره نقد دیدگاه‌های مختلف مکتب تفکیک انجام و ابراز شده است. مطالعه پیشرو در صدد بررسی و سنجش دیدگاه تفکیکیان در مسئله مادیت انسان و نیز بررسی توالی و لوازم آن است. اهمیت این تحقیق از آن روست که نشان می‌دهد لوازم اعتقاد به جسمانیت روح انسان با اصول اعتقادی پیروان مکتب تفکیک نمی‌تواند سازگار باشد. آیا به‌حسب عقل و نقل می‌توان پذیرفت که وجود انسان کاملاً مادی است اما مع‌الوصف حیات انسان بعد از مرگ در عالم برزخ ادامه دارد؟ آیا در عین اعتقاد به جسمانیت روح، می‌توان تبیینی معقول و مشروعی از معاد ارائه نمود؟ آیا با مادی دانستن روح، می‌توان برای کیفیت تحقق علم و ادراک تبیین خردپسندی ارائه نمود؟ همان‌گونه که می‌دانیم در طول تاریخ علم و فلسفه، مکاتب پرشماری تجرد روح انسان را انکار کرده‌اند، اما منکرین تجرد روح، غالباً منکر معاد، حیات برخی و تجرد علم نیز هستند. درحالی‌که مکاتبی مانند مکتب تفکیک، در این عرصه به نظرات متناقضی معتقدند؛ در عین اعتقاد به حیات برزخی، معاد و تجرد حقیقت علم، تجرد روح انسان را انکار می‌کنند. در باب دیدگاه مکتب تفکیک در مورد انسان تا کنون چندین پژوهش انجام و عرضه شده است. آقایان قدردان قراملکی، علی و قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه، فلسفه ستیزی مکتب تفکیک» در باب چرایی ستیز بزرگان مکتب تفکیک با فلسفه با محوریت آراء شیخ مجتبی قزوینی مدافعه نموده است. از نظر نویسندگان این مقاله، تفکیک عقل از نظر ایشان به عقل فطری و عقل بشری و بی‌اعتبار دانستن عقل بشری که موجب

دانشی چون فلسفه است منشأ این ستیز محسوب می‌شود. آقایان کبیر، یحیی و حائری موحد، علی‌اکبر (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل کیفیت حصول معرفت انسان از دیدگاه میرزا جواد تهرانی» به بررسی معرفت حقیقی و راه کسب آن پرداخته است. از نظر نویسندگان در مقام مقایسه در نگرش میرزا جواد تهرانی علیه السلام نفس مقوله‌ای در عرض بدن و همچون بدن مادی می‌باشد و عقل موهبتی است الهی و از سوی خداوند به‌عنوان واسطه در فیض خلق شده است. براین‌اساس معرفت عقلی از نظر میرزا جواد تهرانی در سه قسم معرفت فطری، معرفت تذکاری و معرفت اعطایی منحصر می‌شود. خانم کامرانی، سمیه (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه مکتب تفکیک در تجرد یا مادیت نفس» مدعای مادیت نفس از دیدگاه بزرگان این مکتب را مورد بررسی قرار داده است. از نظر نویسنده برخی ادله موید مادیت نفس را مورد نقد و بازنگری قرار داده و عیار این مدعا را به جهت صراحت آیات و روایات بر تجرد نفس قابل مناقشه دانسته است. اما جستجوی مقالات و آثار موجود موید این است که تاکنون تحقیقی با تخصص موضوع و مسئله نوشتار حاضر وجود ندارد یا حداقل مشاهده نگردید. البته باید دانست به جهت گستردگی دیدگاه‌های بزرگان مکتب تفکیک، بررسی کلی آنها در نوشتار حاضر دشوار است و لذا این مقاله تمرکز و اهتمام خود را به چهار شخصیت برجسته و تأثیرگذار این مکتب یعنی میرزا مهدی اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی، میرزا جواد تهرانی و میرزا حسنعلی مروارید معروف به آیت‌الله مروارید معطوف نموده و از دیدگاه سایرین صرف‌نظر کرده است. براین‌اساس ابتدا دیدگاه این بزرگان در خصوص حقیقت انسان مورد مذاقه قرار می‌گیرد و در ادامه برخی پیامدهای آن تحلیل و تقدیم خواهد شد.

۱. حقیقت انسان از منظر مکتب تفکیک

انسان‌ها اگر اهل تأمل باشند ابتدا به کاوش در خویشتن خویش می‌پردازند و سعی در کشف راز و رمزهای وجود آدمی می‌نمایند. این مسئله چه از حب ذات نشئت گرفته باشد چه از حس کنجکاوی بشر، مبین اصالت چنین گرایش متعالی است. به گفته برخی نام‌آوران مکتب تفکیک: انسان میل دارد خود را بشناسد و بداند از کجا آمده به کجا می‌رود. آیا قبل از زندگی این جهان، وجودی داشته یا نه؟ آیا بعد از مردن هم بقایی دارد یا چون نباتی است که در اثر عوامل طبیعی می‌روید و بعد از چندی خشک شده و می‌پوسد و به کلی از بین

می‌رود؟ آیا این قوایی که دارد ذاتی اوست یا از سرچشمه دیگری اعطا شده است؟ انسان در حقیقت و قوا و آثار خویش صدها سؤال دیگر دارد و می‌خواهد به جواب آنها برسد. شناسایی حقیقت انسان و آثار و خواص و قوای او و کلیه مباحثی که در اطراف پرسش‌های فوق بشود را معرفت النفس - خودشناسی - نامند (قزوینی، ۱۳۸۷: ۹۶).

شیخ مجتبی قزوینی که یکی از بزرگان مکتب تفکیک است در کتاب پنج‌جلدی «بیان الفرقان» - که به منزله مرام‌نامه مکتب تفکیک است - به دیدگاه‌ها مختلف این مکتب پرداخته است. اینکه حقیقت انسان چیست؟ انسان چه قوایی دارد؟ چه آثاری از انسان قابلیت صدور دارد؟ سه پرسشی هستند که اضلاع مثلث انسان‌شناسی شیخ مجتبی را تشکیل می‌دهند. باید دید مرحوم قزوینی چه پاسخی در جواب سؤال از حقیقت انسان دارد. مرحوم قزوینی، بر آن است که انسان دارای دو جهت بدن و روح است و این روح است که منشأ افعال انسان است (همو: ۸۸) و از نظر وی حقیقت انسان روح است و مُدرک آلام و لذایذ و سرور و هموم اوست (همو: ۱۳۲). ایشان اما روح انسان را مجرد ندانسته و بر جسمانیت آن و به تبع جسمانیت انسان معتقد می‌شود (همو: ۱۱۲-۱۲۵؛ ۵۰۹-۵۱۰). این دیدگاه در بین دیگر بزرگان مکتب تفکیک نیز رایج است. پیش از شیخ مجتبی قزوینی، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی که از ایشان به‌عنوان مؤسس مکتب تفکیک یاد می‌شود، حقیقت انسان را آن چیزی می‌داند که از آن تعبیر به «من» می‌شود نه این بدن مشهود؛ اما نفس انسانی نیز مانند بدن او امری مادی است و براین‌اساس از دیدگاه وی انسان عبارت خواهد بود از بدن و روحی که هر دو مادی و جسمانی هستند (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۴۷؛ همو، بی‌تا: ۲۱۵).

شیخ محمود حلبی تولایی از دیگر بزرگان مکتب تفکیک و مؤسس انجمن حجتیه، در کتاب تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی به نقل از استاد چنین می‌آورد «پس همه روح‌ها حتی روح پیامبر ﷺ و اوصیای او جسم و مادی است و برخلاف پندار فیلسوفان کور، ناپیراسته از ماده است» (همو: ۲۱۴). مرحوم میرزا حسنعلی مروارید از شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و از اندیشمندان مکتب تفکیک است که نظریاتش در کتاب *تنبیها ت حول المبدأ و المعاد منعکس* شده است. ایشان نیز درعین حال که انسان را دو ساحتی می‌داند (نفس و بدن) دلایل هفت‌گانه‌ای را در انکار تجرد نفس اقامه نموده و دلایل قائلین به تجرد نفس را ذکر و مورد نقد قرار می‌دهد (مروارید، ۱۳۷۵: ۳۰-۳۲ و ۲۴۰-۲۴۸). از دیگر صاحب‌نظران این مکتب می‌توان از میرزا جواد آقا

تهرانی نام برد که ایشان نیز به مغایرت نفس و بدن و عدم تجرد نفس از ماده و لواحق مادی معتقد است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹).

۱.۱. وحدت‌انگاری انسان در مکتب تفکیک

اعتقاد به مادیت اجزاء انسان و تاکید بر آن، دیدگاهی مسبوق به سابقه طولانی در تاریخ تفکر است. معروف‌ترین گروهی که بر مادیت انسان اعتقاد داشته‌اند و از آن دفاع کرده‌اند، برخی تجربه‌گرایان افراطی هستند که با انکار ماورای طبیعت، هرگونه مفهوم و موجود را در مادیت و حیات این‌جهانی منحصر کرده‌اند. این گروه‌ها تحت عناوینی چون اتم‌گرایی، اثبات‌گرایی، فلسفه مکانیستی و ماده‌گرایی و مهم‌ترین موضع یعنی فیزیکیالیسم شناخته می‌شوند و قدمتی از دوره یونان باستان و ذیمغراطیس دارند (رایش‌ناخ، ۱۳۷۱: ۱۰۷؛ خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۱۰۰).^۱ فیزیکیالیسم در حقیقت ایده‌ای است که بر اساس آن، همه موجودات در عالم هستی مادی بوده و هیچ چیزی ورای ماده وجود ندارد. فیزیکیالیست‌ها عمدتاً با نفی ابعاد فرامادی مانند نفس و روح، تمام ماهیت نفس را گاهی به رفتار انسان تقلیل می‌دهند و نفس را عین رفتارهای ملموس و محسوس انسان می‌دانند. گاهی نیز نفس را در عینیت با مغز قرار داده و نفس را همان مغز می‌دانند. برخی فیزیکیالیست‌های دیگر نفس را به‌عنوان کارکردهای مغز و به‌نوعی نرم‌افزارهای ذهن می‌دانند که مغز نیز سخت‌افزار آن است (خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۴۳-۸۵۷). گروه مشهور دیگری که به تک‌بعدی بودن انسان اعتقاد دارند، برخی متکلمان مسلمان هستند. این گروه البته به عرضیت و جسمیت بدن و نفس قائل هستند اما منکر متافیزیک نیستند. البته در بین ایشان گاهی نفس را عرض می‌دانند و گاهی حتی عرض نیز لحاظ نشده است. البته همسان‌انگاری جسم و نفس از دیدگاه برخی متکلمان مسلمان در انحاء مختلفی چون: عرض بودن نفس، محسوس بودن جسم و نفس، جزء لایتجزی، جسم لطیف و ... قابل رصد است (اشعری، بی‌تا: ۳۳۰-۳۳۴؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۸۱؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۸). به نظر می‌رسد مهم‌ترین علل اعتقاد به جسمانی بودن انسان در این تفکر، تفسیر متفاوتی است که ایشان از معنای تجرد می‌دهند و لذا خداوند را تنها موجود فرامادی دانسته و ماسواً را عموماً مادی می‌انگارند.

۱. برای کسب اطلاع بیشتر علاوه بر آثار فوق، رک: هاسپرس، ۱۳۸۶: ۳۴۵-۳۴۵.

همان سان که گذشت بزرگان مکتب تفکیک به یگانگی و مادیت روح و جسم انسان قائل شدند. اما ایشان قطعاً هم مشرب تجربه‌گرایان و مادی‌انگاران وجودی نیستند و خود نیز همواره به آن تاکید دارند؛ لذا فارغ از بحث‌های معرفت‌شناختی، تفکیکیان به لحاظ وجودی مادی انگار نبوده و به جهان فراتر از تجربه و ماده اعتقاد دارند.

البته تفکیکیان را نمی‌توان در زمره دوگانه انگاران به شمار آورد. روشن‌ترین تعریف دوگانه‌انگاری این است که بگوییم: «اعتقاد به اینکه نفس و بدن دو جوهر و حقیقت متفاوت از هم هستند که یکی مجرد و دیگری مادی است». تعریف و تعبیر تفکیکی از انسان با صدر این تعریف سازگار اما با ذیل آن ناسازگار است. اندیشمندان مکتب تفکیک در عین پذیرش غیریت نفس و بدن، تجرد نفس را برنمی‌تابند و بر ماده و جسم بودن نفس آدمی تاکید دارند بنابراین در زمره دوگانه انگاران نمی‌گنجد زیرا ایشان تفکیک و تمایز جوهری و بنیادینی بین جسم و نفس وضع نمی‌کنند. این مدعا در بحث معاد جسمانی و بحث لذت و الم از دیدگاه تفکیکیان نیز تقویت می‌گردد. میرزا مهدی اصفهانی مُعاد در معاد و ملتذ حقیقی و متألم حقیقی را همین بدن می‌داند (اصفهانی، بی‌تا: ۱۰۲). براین اساس، نحوه نگرش به انسان در مکتب تفکیک دو ویژگی اساسی دارد؛ ویژگی اول وحدت‌انگاری و ویژگی دوم مادی‌انگاری انسان است؛ اما این که تفکیکیان چه دلایل و شواهدی برای وحدت‌انگاری انسان و تاکید بر مادیت نفس و انکار تجرد آن ارائه می‌دهند و یا اینکه چه دغدغه‌های علمی و غیرعلمی‌ای در پس این مدعا وجود دارد، مسئله درخور تأملی است که هدف نوشتار حاضر بررسی این موارد نیست. اهتمام مقاله حاضر به بررسی پیامدهای قول به مادیت نفس و وحدت‌انگاری انسان در مکتب تفکیک معطوف شده است، از این‌رو در ادامه بحث برخی لوازم و پیامدهای این مبنا تبیین و بررسی خواهد شد.

۲. بررسی برخی پیامدهای مکتب تفکیک درباره حقیقت انسان

در تاریخ تفکر، همواره ضرورت هماهنگی مبنای انسان‌شناسی با جهان‌شناسی، یکی از پارادایم‌های اساسی محسوب می‌شده است. طبیعی است هر پارادایم نسبت به پارادایم پیشین مستلزم تغییرات رادیکال در هندسه معرفتی هر تفکر خواهد بود. از جمله مواضعی که در هر پارادایمی دچار تغییرات عمده‌ای می‌شود نوع پاسخ‌ها و نتایجی است که در پارادایم جدید کسب می‌شود. وحدت‌انگاری

انسان از نوع تفکیکی را اگر بتوان مبنایی منسجم دانست فارغ از ادله و شواهد له و علیه آن، می‌تواند نتایج و پیامدهایی داشته باشد که مدنظر معتقدان آن بوده باشد یا خیر، به هر روی با این مقدمات در این قسمت از مقاله برخی نتایج و پیامدهای یگانه‌انگاری انسان در مکتب تفکیک مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱.۲. پیامد اول: ناتوانی در ارائه تبیینی معقول و مشروع درباره معاد

مسئله تبیین معاد مخصوصاً در قسم جسمانی آن، یکی از پیچیده‌ترین و همچنین چالش‌برانگیزترین مسائل حوزه دین و تفکر فلسفی محسوب می‌شود. معاد جسمانی به صورت مشترک هم یکی از دلایل چندگانه تکفیر ابن‌سینا از جانب متکلمینی چون غزالی جوان بوده است و هم ملاصدرا را تا مرز تکفیر از جانب متکلمین پس از وی سوق داده است. مسئله معاد را در چند قسم تصور نمود:

(۱) معاد صرفاً روحانی باشد و آیات و روایات مرتبط با معاد جسمانی نیز به شیوه تأویل به معاد روحانی احاله شوند. ظاهراً برخی فلاسفه معاد را صرفاً روحانی دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۵۵۱).

(۲) معاد صرفاً جسمانی باشد و به آیات و روایات مرتبط با تحقق معاد جسمانی تأکید گردد. عمده متکلمین مسلمانی که به جسم‌انگاری انسان معتقد بوده‌اند؛ معاد را در قسم جسمانی منحصر کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۴۸).

(۳) اینکه معاد روحانی - جسمانی باشد. این قسم مورد تأیید قاطبه متفکرین بزرگ مسلمان و غیرمسلمان معتقد به معاد بوده است. فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا، خواجه نصیر طوسی، سهروردی، ملاصدرا تا متأخرین عمدتاً معتقد به این قسم هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۵۵۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۰، ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۵۰ به بعد).

اعتقاد به هر یک از سه قسم پیش‌گفته، دقیقاً مأخوذ از مبنای انسان‌شناسی فرد خواهد بود. برخی از معتقدین به مبنای دوگانگی انسان، به جهت اعتقاد به اصالت روح و طفیلی بودن جسم، معاد را روحانی می‌دانند. برخی دوگانه‌انگاران نیز به جهت تاکید بر هر دو بعد جسم و روح، معتقد به قسم معاد جسمانی - روحانی شده‌اند. وحدت‌انگاران (متدین) نیز به معاد جسمانی صرف معتقد شده‌اند. باتوجه به اینکه موضع بیشتر بزرگان مکتب تفکیک در مورد انسان، وحدت

انگاری است، طبیعی خواهد بود که در نظر قاطبه ایشان، معاد صرفاً جسمانی است. این نوشتار معتقد است مسئله معاد از دو جهت می‌تواند در مکتب تفکیک مطرح گردد: جهت اول، اینکه معاد جسمانی یکی از لوازم و نتایج اعتقاد مکتب تفکیک به مبنای وحدت‌انگاری انسان بوده باشد که در ادامه بررسی خواهد شد. جهت دوم اینکه مسئله معاد یکی از ملزومات و عوامل سوق یافتن مکتب تفکیک به مبنای وحدت‌انگاری انسان گردد. به نظر می‌رسد مخالفت شدیدی که بزرگان مکتب تفکیک با فلسفه - به جهت منشأ یونانی آن مخصوصاً با فلسفه ملاصدرا - داشته‌اند و از طرفی شاهد ناکامی فیلسوفان در تبیین قسم جسمانی معاد و درعین‌حال توفیقشان در تبیین قسم روحانی بوده‌اند؛ به معاد جسمانی معتقد شده و به همه لوازم آن از جمله وحدت‌انگاری انسان را نیز گردن نهاده‌اند. اما در این مقاله با وجود احتمال تر بودن جنبه دوم، مسئله معاد جسمانی به‌عنوان یکی از لوازم وحدت‌انگاری انسان مورد بررسی قرار گرفته است.

در نگاه مکتب تفکیک عالم آخرت همانند عالم دنیا محصور زمان و مکان است و فارق دنیا و آخرت (مثل فارق بدن و روح) کثافت و لطافت آن‌هاست (اصفهانی، بی‌تا، ج: ۱، ۳۱۹). آن چیزی که از انسان در معاد بازمی‌گردد همان بدن عنصری انسان است چرا که این بدن است که حقیقتاً افعال و طاعات را انجام می‌دهد و یا معاصی را مرتکب می‌شود پس مثاب و معاقب هموست و مدرک لذت و الم همین بدن است که مالک نفس نیز می‌باشد (اصفهانی، بی‌تا: ۱۰۲). منظور ایشان از جسم، همانا جسم عنصری است و این ترسیم جسمانی از معاد را نظر رسا و واضح قرآن معرفی می‌نمایند: «قرآن مجید با صدای رسا و بیان واضح می‌فرماید: «... در روز نشور، ارواح تمام مردم

۱. این دیدگاه دقیقاً بر خلاف نظر ملاصدرا است. از نظر صدرا زمانمند و مکانمند بودن حیات دنیوی به جهت ضعف و نقص وجودی آن است. از نظر صدرا دنیا به جهت ضعف تکونش و تغییر در احوالاتش نیازمند دو مؤلفه زمان و مکان است و به همین جهت تمام پدیده‌های مادی محصور در زمان و مکانی خاص بوده و در سایر اجزاء زمان و مکان حضور ندارند. آخرت وجودی تام و مستقل دارد و موجودات اخروی نیز وجودی قوی داشته و از قوه و استعداد مبری هستند. زمان و مکانش تجدیدی نداشته و اساساً این دو از عالم آخرت سلب می‌شوند. از نظر وی اینکه ما از زمان و مکان آخرت صحبت می‌کنیم به جهت ارائه اخبار و اطلاع از آن برای کسانی است که در قیدوبند زمان و مکان هستند. صدرالمتألهین تاکید می‌کند اینکه قیامت در قرآن ساعت نامیده شده بدین جهت است که ساعت مشتق از سعی می‌باشد و معنایش این است که نفوس بر اساس حرکت جوهری و غریزی به‌جانب خداوند و عالم ملکوت در سعی و تلاش هستند و مراتب مختلف را طی می‌کنند تا قیامتشان برپا گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج: ۲، ۱۰۲۴، همو، ۱۳۸۰، ج: ۹، ۳۷۸).

به اجساد عنصریه آنان بازگشت نموده و از برای مردم در آن جهان لذات و عذاب‌های روحی و جسمی می‌باشد» (قزوینی، ۱۳۸۷: ۴۷۷).

بررسی و نقد

دشوارترین مسئله در مقوله معاد جسمانی، اثبات عینیت - و نه مثلثیت و یا شباهت - بدن دنیوی و اخروی می‌باشد. چگونه آنچه متلاشی شده است به جهت مادی بودن، می‌تواند بعینه و با تمام ویژگی‌ها و همراه وجود مشخص و ممتاز عودت یافته و انسان اخروی عیناً همان انسان دنیوی باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۷۵؛ همو ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۲۷). همان سان که گذشت بزرگان مکتب تفکیک نیز در بحث معاد جسمانی، مُعاد را همان بدن عنصری انسان می‌دانند و به عینیت و نه مثلثیت و شباهت تأکید می‌ورزند.

مرحوم میرزا جواد تهرانی در تبیین این همانی و ملاک عینیت در معاد می‌نویسد:

بدن هر انسانی را جزئی است اصلی که در او بر سبیل خصوصیت و تعیین اخذ شده و اجزایی است فرعی که بر وجه ابهام و بدلیت در آن ماخوذ است. پس قوام شیئیت و شخصیت بدن هر انسان به همان جزء اصلی است که از بدو خلقت در عالم قبل از صلب و رحم، خالق متعال برای وی معین و مقدر و محدود و مشخص نموده است و قوام تشخیص هر انسان مرکب از روح و بدن تنها به روح او نیست بلکه به روح با بدن اصلی است و البته تغییر و تبدیل ضمائم مخلوطه و اجزاء ممزوجیه فرعیه صدمه به شخصیت او نمی‌زند چنانکه در دوره زندگی هر شخص در دنیا نیز چنین است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۹۴).

یا بر اساس حکمت خداوند اعتقاد دارند خداوند قادر حکیم، خود این بدن‌های مادی را (بدون هیچ تأویل و توجیهی) در سرای دیگر بر می‌انگیزاند و ارواح در این بدن‌ها وارد می‌شوند

۱. در بین متفکرین مسلمان تبیین‌های متفاوتی از این مسئله وجود دارد: الف) گروهی مانند متکلمان، حشر اموات و معاد جسمانی را مقتضای حکمت خداوند و از ضروریات دین دانسته و پذیرش آن را لازم می‌دانند (علامه حلی، ۱۳۷۲: ۴۳۱؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۴۶) ب) گروهی دیگر همچون غزالی، در تبیین صحت آن به آیات خداوند استناد می‌کنند (غزالی، ۱۹۹۰: ۲۴۹) ج) گروهی از فلاسفه مشایی و اشراقی، صرفاً به اثبات بعد روحانی معاد پرداخته و پذیرش معاد جسمانی آن را بر سیل سمعیات پیموده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۰) د) گروهی از عرفاً با لحاظ انسان به‌عنوان موجودی مجرد، بدن را امری فرعی و تحت تدبیر می‌دانند فلذا بر خلاف بدن عنصری دنیوی، بدن اخروی مثالی و برزخی است که کاملاً با مزاج دنیوی متفاوت است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲) ه) گروهی مانند ملاصدرا و برخی اخلاف فیلسوف وی بر اساس مبنای اصالت وجود در صدد ارائه تبیین برآمده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۷۵ به بعد).

یعنی همین بدن‌های دنیوی باز می‌گردند باذن الله و بدن می‌شوند برای ارواح انسان‌ها و ثواب و عقاب را پذیرا می‌شوند. دلیل ایشان نیز یکی امکان عقلی این ادعا است و دیگری نصوص و ظواهر بسیار زیاد موجود در کتاب و سنت (همان: ۳۷۷).

آنچه در مکتب تفکیک به عنوان راهکار ذکر شده است در واقع شبیه همان تبیین‌هایی است که متکلمان عمدتاً در باب ضروری بودن و فوق‌طور عقل بودن این مسئله و یا مقتضای حکمت خداوند بودن این مسئله ارائه کرده‌اند، اما صورت مسئله کماکان به قوت خود باقی است که عودت بعینه بدن دنیوی محال است و لذا از افعال دارای شأنیت انتساب به قدرت خداوند خارج می‌شود. این همان «امتناع اعاده معدوم بعینه» است که بسیاری از بزرگان آن را در حد اولیات از بدیهیات دانسته‌اند و ارائه استدلال برای آن را از باب تنبیه و اشاره به بداهتش می‌انگارند (طباطبایی، ۱۴۳۴: ۴۴-۴۵). در این جا به اختصار یکی از ادله‌ی امتناع اعاده بعینه معدوم ارائه می‌شود:

مقدمه اول: اگر شیئی بعینه اعاده یا متکرر شود مستلزم آن است که هویت شخصی شی متکرر و مُعاد عین همان هویت شخصی شیء اول باشد؛ زیرا معنای بعینه بودن تکرر وجود و اعاده، عینیت شیء دوم یعنی متکرر و مُعاد با شیئی اول است.

مقدمه دوم: اگر هویت شخصی شیء دوم یعنی متکرر و مُعاد عین شیء اول باشد مستلزم آن است که وجود آنها یکی شده باشد و آنها وجودی واحد باشند زیرا بر اساس اصالت وجود هویت شخصی هر شیء عین وجود آن شیء است. از این رو اگر هویت شخصی دو شیء عین هم باشد به معنای آن است که آنها وجودی واحد هستند نه دو وجود.

مقدمه سوم: اگر شیء متکرر یا مُعاد و شیء اول دارای یک وجود باشند اعاده و تکرر در باره آنها معنا ندارد زیرا اعاده و تکرر مستلزم آن است که میان دو شیء تمایز باشد تا یکی مبتدا دیگری مُعاد و یا متکرر باشد و تمایز نیز سبب اثبیت و دوتا شدن است. بنابر این اعاده و تکرر درباره وجود واحد معنا ندارد و محال است (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۳۳-۴۳۸).

در باره‌ی وجود مقتضی اعاده معدوم در آیات و روایات نیز باید گفت اولاً شایسته است دلالت هر یک از آیات مورد استدلال مورد مذاقه واقع شود ثانیاً روایاتی که به آنها استناد شده از حیث سند و دلالت بررسی شوند ثالثاً همان‌گونه که مکتب تفکیک برای اثبات رأی خویش به کتاب و سنت رجوع می‌کند فلاسفه نیز از کتاب و سنت مصادیقی له نظر خویش و بر علیه نظر تفکیکیان

ارائه می‌دهند به عنوان نمونه ملاصدرا با توجه به آیات ۳۸ و ۳۹ سوره معارج «أُطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يَدْخُلَ جَنَّةً نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ» معتقد است هر شخصی در قیامت عبارت است از معلومات و معتقداتش که اگر علمش از باب شهوات و هواهای فاسده باشد معاقب است و اگر معلوماتش از امور قدسیه و معرفت الله و قرآن باشد از اهالی ملکوت علی خواهد بود پس همانطور که مردم در دنیا از ماده‌ی نطفه و غذاها شکل می‌گیرند در آخرت ماده‌ی تشکیل دهنده‌ی آنها نیات و اعتقاداتشان است (صدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۶). همچنین می‌توان به آیه ۶ سوره انشقاق اشاره کرد که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهٗ» کدح یعنی سعی به جانب چیزی؛ بنا بر این آیه انسان در حال سعی به جانب پروردگار است. از طرفی مکتب تفکیک معتقد است فقط خداوند مجرد است و مجرد، زمانمند و مکانمند نیست و انسان موجودی زمانمند و مکانمند است. سؤال این است که چگونه موجودی مادی و زمانی و مکانی به سوی موجودی کاملاً مجرد و بی‌مکان و بی‌زمان سعی می‌کند؟ ملاقات این دو موجود چگونه است؟

نویسندگان مکتب تفکیک که وجود انسان را کاملاً مادی می‌دانند و هم از این رو معاد را در جسمانی بودن آن منحصر می‌کنند -مانند برخی متکلمان- نتوانسته‌اند تبیینی معقول و مشروع از معاد ارائه دهند. از نظر آنها معاد عبارت است از پیوستن روح مادی به بدن مادی دنیوی که به زعم آنها اجزاء آن (و یا حداقل جزء اصلی آن) در دنیای مادی باقی مانده و با قرار گرفتن آنها در کنار یکدیگر عیناً بدن عنصری دنیوی بوجود می‌آید.

تبیین معاد جسمانی در این مکتب -که ناشی از یگانه‌انگاری وجود انسان است و در بین برخی متکلمان پیشین نیز رائج بوده است- پیامدهای خردستیز متعددی را به همراه دارد. علاوه بر ناتوانی چنین تبیینی در دفع شبهات مهمی نظیر شبهه «اعاده معدوم» و شبهه «آکل و مأکول»، اگر تحقق آخرت اینگونه باشد که برخی متکلمان سابق و تفکیکیان معاصر معتقدند، در این صورت آخرت و قیامتی برپا نشده است بلکه چنین عود و اعاده‌ای تکراری از همین دنیای

مادی است که دار عمل و تحصیل است و نه اقامه نشئه آخرت که دار جزاء و تکمیل خواهد بود. قرآن کریم در آیات زیادی آخرت را کاملاً متفاوت با دنیا معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۹: ۱۵۳). بزرگان مکتب تفکیک، انسان را در مادیت منحصر می‌کنند و این مادی انگاری ملزوم لوازمی چون اعتقاد به معاد صرفاً جسمانی می‌شود؛ اما صراحت آیات قرآن بر ضرورت معاد جسمانی - روحانی، برخی از بزرگان این مکتب را وادار به پذیرش قسم روحانی معاد نموده است بدون اینکه توجه داشته باشند اعتقاد به تحقق قسم روحانی معاد با مبانی انسان‌شناختی شان ناسازگار است. برخی بزرگان تفکیک در باره این ناسازگاری چنین می‌گویند:

خداوند بدن‌ها را بعد از مرگ و پراکنده شدن اجزایش برمی‌گرداند و اجزایش به همان صورت اولیه یا با تغییر در برخی عوارض، الفت برقرار می‌کند سپس روح هچنان‌که در این دنیا بود برمی‌گردد؛ انسان عذاب می‌شود یا نعمت می‌بیند به همان جسم واجد روح و اگر خواستی بگو روحانی و جسمانی هر دو (مروارید، ۱۳۷۵: ۲۰۷).

همان‌گونه که پیداست لسان برخی بزرگان مکتب تفکیک در این که معاد هم جنبه روحانی و هم جنبه جسمانی دارد صریح است و چنین مبنایی با مبانی انسان‌شناختی آنها تعارض دارد.

۲.۲. پیامد دوم: دیدگاهی غیرمعقول و غیرمشروع درباره حیات برزخی

برزخ در کتب لغت به معنای حائل، حاجز و حد وسط بین دو چیز معنی شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۳۳ و ابن‌منظور، ۱۴۱۶، ج ۱: ۳۷۵). در اصطلاح، عالم بین دنیا و قیامت را گویند و چه‌بسا بتوان گفت واژه برزخ برای حدفاصل دنیا و آخرت متعین شده است. اعتقاد به عالم برزخ - به‌خاطر تصریح آیات و روایات - مورد اجماع اکثر مسلمانان است. بزرگان مکتب تفکیک در جهت تبیین وجود عالم برزخ از آیات و روایات بهره برده‌اند (قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۵۰-۵۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۸: ۷۷).

۱. از جمله این آیات: «... انا لقادرون، علی ان نبدل خیرا منهم و ما نحن بمسبوقین» (معارج: ۴۰ و ۴۱) و «نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین، علی ان نبدل امثالکم و نشنکم فی ما لا تعلمون» (واقع: ۶۰ و ۶۱) و «نحن خلقناکم و شدنا اسرهم و اذا شننا بدلنا امثالکم تبدیلا» (انسان: ۲۸).

۲. واژه برزخ سه بار در قرآن ذکر شده است که در دو بار منظور فاصله بین دو دریای شیرین و شور است و یکبار نیز در معنای عالمی بین دنیا و آخرت صراحت دارد «حَتَّىٰ اِذَا جَاءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحًا فِیْمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا کَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا و مِنْ ورائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلَى یَوْمِ یُعْثُونَ» (مومنون: ۹۹-۱۰۰).

شیخ مجتبی قزوینی در این باره می‌نویسد:

از مسلمات روایات و از ضروریات دین اسلام تصدیق به وجود عالمی است بین دنیای مشهود و عالم قیامت به نام برزخ که ارواح پس از مفارقت این عالم در عالم برزخ متنعم و یا معذب به نعم جسمی می‌باشند و گفتیم چون روح جسم لطیفی مخالف با اجسام محسوسه‌ی ما است، هم لذایذ روحی و عقلی و هم لذایذ جسمی و حسی [را] دارا می‌باشند اما تعلق ارواح پس از مرگ به اجساد مثالیه، مسلم روایات و دین و مذهب نیست و دلیلی هم اقامه نشده [است] ... پس وجود برزخی انسان همان روح این عالم است که پس از مفارقت متنعم یا معذب تا روز قیامت و عذاب و ثواب او روحانی و جسمانی یعنی عقلی و حسی است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۵۰-۵۵۱).

چنان که پیداست آیت‌الله قزوینی ضمن نفی جسم مثالی به ادامه حیات مادی روح انسان در برزخ معتقد است و این تبیین منطبق با انسان‌شناسی مکتب تفکیک است که پیش‌تر ذکر آن گذشت.

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد شیخ مجتبی قزوینی و دیگر بزرگان مکتب تفکیک توجهی به لوازم قول به مادیت روح و نفی تجرد آن نداشته‌اند. توضیح اینکه برای بقاء هویت انسان در سه عالم دنیا، برزخ و آخرت می‌بایست ذات و جوهر اساسی‌ای وجود داشته باشد که حافظ هویت و ادامه حیات انسان باشد. جوهری که مقوم شخصیت انسان است. شخصیت انسان (این‌همانی و هو هویت انسان) در همین دنیای مادی نیز به‌صرف مادیت حفظ نمی‌شود بنابراین در عوالم دیگر نیز ماده نمی‌تواند حافظ هویت باشد و نیاز به جوهری دیگر خواهد بود. همان‌طور که به میوه درخت نمی‌توانیم به‌خاطر وجود عناصری از خاک در آن بگوییم خاک؛ به انسان پس از دنیا نیز صرف وجود ذرات مادی دنیایی در آن این‌همانی صدق نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۴۳۲-۴۳۴).

ویژگی اصلی ماده امتداد آن در جهات سه‌گانه و به‌تبع انقسام‌پذیری آن است. اگر موجودی این ویژگی را داشته باشد مادی است و هر موجود مادی این ویژگی را دارد و لاجرم دارای مکان و زمان خواهد بود. دارابودن ویژگی لطافت هیچ تأثیری در مادیت ماده (ابعاد ثلاثه و مکانمند و زمانمند بودن) ندارد. به نظر می‌رسد یکی از خلط‌های صورت‌گرفته در دیدگاه پیروان مکتب تفکیک این است که پنداشته‌اند چنانچه ویژگی لطافت را در روح دخالت دهند از مادیت و جسمانیت آن

کاسته می‌شود. به گفته علامه طباطبایی رقت و لطافت یا غلظت و کثافت اجسام از کیفیات جسمانیه است و دخالتی در شدت و ضعف مرتبه وجودی ندارد (طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۹، ۷۴).

صاحب‌نظران مکتب تفکیک که روح را جسمانی می‌دانند و حتی تأکید می‌کنند که منظورشان از جسمانیت روح نه جسم مثالی برزخی مورد اعتقاد فلاسفه بلکه جسم عنصری جرمانی دنیوی است (قزوی، ۱۳۸۷: ۵۵۰-۵۵۱). باید به پیامدها و توالی چنین دیدگاهی ملتزم باشند. بنا بر چنین فرضی اولاً بایستی با ابزار علوم تجربی - که موضوع آن جسم عنصری است و به مشاهده ریزترین و لطیف‌ترین اجسام دست‌یافته‌اند - بتوانیم ادعای خروج روح از بدن (بعد از وقوع مرگ) را مورد راستی‌آزمایی قرار دهیم؛ چرا که هر جسم عنصری دنیوی، محسوس و مشاهده‌پذیر است؛ ثانیاً بایستی برای ارواحی که از بدن جدا شده‌اند قائل به یک مکان مادی در همین عالم مادی باشیم؛ به عبارت دیگر بایستی بپذیریم که عالم برزخ در مکانی در همین دنیای مادی قرار دارد. آیا پیروان مکتب تفکیک به چنین پیامدها و لوازم علمی اثبات نشده‌ای ملتزم هستند؟!

به صورت کلی از منظر قرآن و احادیث، برزخ را حداقل به دو صورت می‌توان مورد توجه قرار داد: قسم اول آن تصور و تفسیری است که غیر کاملان و عوام دارند و برزخ را عالمی میانه بین عالم دنیا و آخرت لحاظ می‌کنند. از این منظر برزخ عالمی است متوسط که هر شخص پس از مرگ تا زمان بعث و قیامت کبری در آن به سر می‌برد. «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰). طبیعی است بقای انسان بعد از موت و هجرت از عالم مادی، مستلزم این خواهد بود که هویت و اصالت وجودی انسان بعد از مرگ باقی باشد و با انعدام اجزاء مادی انسان از بین نرود و هویت مذکور مقوله‌ای فرامادی و مجرد از ماده خواهد بود که دقیقاً مورد انکار بزرگان مکتب تفکیک است.

از منظر دیگر که مخصوص کاملین و خواص است این چنین نیست که رابطه بین عوالم دنیا، برزخ و قیامت رابطه‌ای زمانمند باشد و این گونه باشد که مثلاً پس از زندگی دنیوی، حیات برزخی آغاز شود و در نهایت پس از اتمام زمان دنیا، قیامت و حیات اخروی محقق گردد. از نظر کاملین اهل توحید، رابطه عوالم سه‌گانه زمانی نیست بلکه شرفی و وجودی است و لذا قیامت و برزخ و آخرت هم اکنون نیز محقق است و اگر غطاء و حجاب کنار رود انسان می‌تواند برزخ و قیامتش را در همین جهان مشاهده نماید و لذا برزخ و قیامت برای فردی چون پیامبر ﷺ یا مولی علی ﷺ در همین جهان قیام می‌نماید. دو نفخه‌ای که در قرآن با فعل ماضی بدان تصریح شده، مخصوص

تحقق قیامت کبری است «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ»؛ و در صور دمیده می‌شود، تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند می‌میرند، مگر کسانی که خدا بخواهد سپس بار دیگر در صور، دمیده می‌شود، ناگهان همگی به پا می‌خیزند و در انتظار حساب و جزا و سرنوشت خویشند (زمر: ۶۸). استثناء شدگان از صعق در این آیه کسانی هستند که برزخ و قیامت آنها در همین دنیا برایشان فراهم شده است.^۱ با توجه به این رویکرد نیز باید گفت تحقق مقام برزخ و قیامت در حیات دنیوی با توجه به تعالی این جهان‌ها از ماده و جسمانیت نیز مستلزم برخورداری انسان از مؤلفه‌های فرامادی و مجرد از ماده خواهد بود.

به نظر می‌رسد بزرگان تفکیک در مسئله برزخ همسان معاد به صرف اعتقاد به این مسائل بسنده کرده‌اند و از ارائه دلیل عقلی برای اثبات اعتقاد خویش و دفع دلایل معارض باز مانده‌اند. به هر روی عالم برزخ در اسلام مشتمل بر لوازمی چون: سؤال قبر، فشار قبر، حفظ رابطه اموات با زندگان، ادامه تکامل برزخی انسان با بروز نتیجه اعمال و خیرات وابستگان و جایگاه وجودی هر کس در این عالم است و همه این مسائل نیاز به تبیین عقلی و نقلی دارد که خارج از توانایی مبانی مکتب تفکیک است.

۲.۳. پیامد سوم: تأیید دیدگاه فیزیکالیسم درباره علم و ادراک

در مکتب تفکیک علم به الهی و بشری تقسیم می‌شود. عقل در علوم الهی عبارت است از نوری که روشن‌کننده راه است و عاقل به کمک آن حُسن و قبح افعال و کلیات و جزئیات را درک می‌کند در حالی که عقل در علوم بشری فقط مدرک کلیات است. از منظر تفکیکیان علم در علوم الهی عبارت است از نوری که برای صاحبش شیئی از مجهولات را کشف می‌کند ولو کشف تام و تمام نباشد چه اینکه علم ذو مراتب است و در علوم بشری به حضور صورت شیء نزد نفس تعریف و به حضوری و حصولی تقسیم شده است. معقول و معلوم در علوم الهی خطا بردار نیستند اما در

۱. چنان که رسول گرامی اسلام دو انگشت سبابه خویش را کنار هم قرار داده و فرمودند: «انا و الساعة كهاتين» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۸) و امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «لو كشف الغطاء لما ازددت يقينا» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴۰: ۱۵۳). همچنین رک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۵۲؛ همو، ۱۳۸۰: ج ۹: ۳۷۸.

علوم بشری گاهی به‌واقع می‌رسند و گاهی نه؛ لذا نمی‌توان گفت فلسفه و عرفان که از جمله علوم بشری هستند برای رسیدن به حقایق قابل تکیه هستند (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۱-۶۵). به بیان یکی دیگر از دانشمندان این مکتب: «اتضح مما ذكرنا ان القطع الحاصل من البراهین المنطقیة- حیث ان الاصابة و عدمها خارجة عن اختیار القاطع و مستورة علیه - يدور امره بحسب مقام الثبوت و الواقع بین الاصابة اتفاقاً و الجهل المركب» (میانجی، ۱۳۹۵: ۵۰). این شکاکیت نسبت به علوم بشری را می‌توان نقطه جدایی مکتب تفکیک از سنت‌های رایج اندیشه اسلامی دانست.

از نگاه تفکیکی حقیقت عقل و علم که اموری مجردند متعالی‌تر از آن است که با حقیقت انسان یکی شود و نفس با همه قوا و جمیع مراتبش ذاتاً فاقد این حقایق نوریه است. تفکیکیان، عالم یا عاقل شدن نفس را بعد از اینکه نفس این حقایق را به چنگ آورد می‌پذیرند لکن داخل شدن نفس در زمره علم و عقل یا تنزل این دو نور و یکی از مراتب نفس شدن آنها را ممنوع و غیرممکن می‌دانند (مرورید، ۱۴۱۶: ۱۱-۱۳ و ۳۰؛ قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰۸ و ۱۱۲). در مکتب تفکیک علم موجودی مستقل و خارج از انسان یا روح اوست؛ یعنی عالم و علم همواره دو تا هستند. مرحوم قزوینی در جای‌جای کتاب بیان الفرقان تصریح می‌کند که روح عین علم و عقل نیست؛ حقیقتی است که گاهی دارای علم و عقل است و گاهی فاقد آن‌هاست (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۳۲؛ مرورید، ۱۴۱۶: ۱۱، ۱۴؛ اصفهانی، ۱۳۸۵: ۸۱). همچنین معلوم هیچ‌گاه عین علم نیست. علم بذاته، نور است و معلوم، بذاته غیر نور؛ چرا که در لسان روایت، نور عبارت است از: «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» یعنی معلوم به‌واسطه نورافشانی علم کشف می‌شود؛ لذا هرچه غیر نور است نمی‌تواند با نور یکی شود (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰۸؛ مرورید، ۱۴۱۶: ۱۳). قابل توجه این که مطالب فوق‌الذکر در مورد حقیقت علم، واضح قلمداد شده و تأکید می‌شود آنچه در آیات و روایات در تأیید این مطالب آمده، ارشادی است (همان: ۱۶).

باتوجه به مسئله اصلی این نوشتار، ما در جستجوی لوازم انسان‌شناسی یگانه‌انگار مکتب تفکیک هستیم نه بررسی همه ابعاد هستی‌شناسانه علم در این مکتب؛ لذا سؤال این است: مادیت روح چگونه با مجرد علم که مورد تأیید مکتب تفکیک است سازگار می‌باشد؟ کیفیت حصول علم و ادراک مجرد برای روح مادی چگونه است؟

علمای مکتب به این سؤال متفطن بوده‌اند و در پاسخ ضمن رد تبیین فلسفی ادراک (انطباع صور در نفس یا حضور معلوم نزد عالم) گفته‌اند بالوجدان می‌یابیم که حقیقت نفس، علم و ادراک

نیست و ادراک به‌واسطه نور علم و عقل که خارج از ذات نفس‌اند صورت می‌گیرد (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۱۳؛ مروارید، ۱۴۱۶: ۱۶). مرحوم میرزا جواد تهرانی در این باره می‌نویسد: «کیفیت ادراک و علم به کلیات، ممکن است به‌وسیله نور مجردی خارج از مقام ذات نفس باشد و نفس آنها را بدان نور مجرد شهود نماید بنابراین مستلزم تجرد ذات نفس نگردد» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲).

بررسی و نقد

مکتب تفکیک در تبیین حقیقت علم و عالم شدن انسان دچار نوعی تهافت و تناقض می‌باشد. این مقاله در پی نقد تفصیلی دیدگاه مکتب تفکیک درباره وحدت‌انگاری انسان نیست که اگر چنین بود با براهین متعدد و با استفاده از اصول عقلی فلسفی فلاسفه (به‌ویژه حکمت متعالیه) به این مهم می‌پرداختیم؛ بلکه هدف اصلی در این نوشتار نمایان کردن برخی از پیامدهای وحدت‌انگاری انسان است که اگر تفکیکیان، خود، نیک بیندیشند به پذیرش چنین پیامدهایی ملتزم نیستند. از نظر پیروان مکتب تفکیک عالم شدن انسان مستلزم این نیست که علم در روح وارد شود و یا با آن متحد گردد بلکه علم حقیقتی است خارج از روح انسان. مسلماً آنچه باعث شده تفکیکیان به چنین دیدگاهی سوق پیدا کنند مادی‌انگاری روح انسان است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۰). اگر بگوییم همه حکمای الهی شرط عالم شدن انسان را حضور علم (یا معلوم بالذات مجرد) نزد روح مجرد می‌دانند سخنی به‌گزارف نگفته‌ایم. البته در عرصه تحقیق و دانش آنچه متبع است عقل می‌باشد و نه رجال؛ اما به نظر می‌رسد در نزد تفکیکیان خرق سخن بزرگان حکمت گویی خود هنری افتخر آمیز به‌شمار می‌رود!

این سؤال مهم و اساسی همچنان در مقابل پیروان تفکیک قرار دارد و پاسخ فاعل‌کننده‌ای برای آن ندارند که نفس مادی چگونه عالم می‌شود؟ نفس به‌عنوان امری مادی چگونه واجد یا مدرک علم به‌عنوان امری مجرد است؟ اگر نفس مادی می‌تواند (به‌خاطر نوعی ارتباط مبهم و تفسیرنشده) با یک حقیقت مجردی به نام علم - که خارج از آن قرار دارد - عالم شود پس چرا اشیاء و اجسام و ذرات مادی دیگر نتوانند به چنین موهبت عظمایی نائل شوند؟ اگر در انسان هیچ حقیقت مجردی نیست و هر چه هست همه مادی است چه تفاوتی بین نفس انسان و اجسام مادی دیگر وجود دارد؟ آیا این جز ترجیح بلا مرجح است؟

مکتب تفکیک تبیین فیزیکیستی ادراک، مبنی بر این که سلول‌های مادی مغز متکفل ادراک باشند را بر نمی‌تابد (قزوینی، ۱۳۸۷: ۹۹) اما می‌پذیرد که روح در عین این که مادی است مدرک علم مجرد باشد. سؤال این است: چه فرقی میان تبیین مکتب تفکیک درباره ادراک (روح مادی واجد نور علم که مجرد است بشود) و تبیین فیزیکیستی ادراک (سلول مادی واجد علم بشود) وجود دارد؟ اگر روح مادی است (که مکتب تفکیک بر مادیت نفس تصریح دارد و شرحش گذشت) پس خصوصیات ماده را دارد و همان اشکالاتی که بر شخص فیزیکیست وارد است بر عالم تفکیکی نیز وارد است. یا باید هم‌نوا با مادیون فهم و درک و تعقل و تعلم را ناشی از دماغ دانست و یا اگر این‌گونه خواص را دارای ریشه جسمانی نمی‌دانند باید به مجرد نفس قائل شوند. انکار مجرد نفس از طرف پیروان مکتب تفکیک آنها را در جرگه ماده‌انگاران نفس قرار داده و صرف اعتقاد به تغایر نفس و بدن آنها را از این نوع فیزیکیسم خارج نمی‌کند.

در نزد حکیمان، دانشمندان و محققان متعمق، لطافت و رقت یک موجود مادی از مادی و جسمانی بودن آن به هیچ‌وجه نمی‌کاهد تا با توصیف نفس به «جسمی لطیف» بتوان قابلیت ادراک به آن اعطاء نمود؛ چه اینکه در جهان مادی نیز اجسام لطیف بسیاری هستند که لازم می‌آید آنها را نیز عالم بدانیم. اگر به‌زعم تفکیکیان نفس مادی است اما خصوصیات ماده را ندارد پس عملاً مجرد است و بحث لفظی است. حتی ممکن است نرفتن زیر بار مجرد نفس، ریشه در انگاره برخی محدثین و متکلمینی داشته باشد که تنها موجود مجرد و قدیم را وجود واجب تعالی دانسته‌اند (مقداد، ۱۳۸۰: ۵۴۵).

اگر عالم تفکیکی به وجود طیف و رتبه‌بندی در موجودات مادی قائل است و نفس و بدن را با همه تفاوت‌هایی که دارند در دایره جسمانیت ترسیم می‌کند چرا این اجازه را به عالم فلسفی نمی‌دهد که نظیر همین طیف یا رتبه‌بندی یا تشکیک را در عالم مجرد به کار بندد و میان ماده و مجرد تام، به وجود مجرد ناقص معتقد شود؟ ظاهراً نور مجرد علم، تنها مستمسک مکتب تفکیک برای فرار از پذیرفتن مجرد نفس است، به‌طوری که هرگونه آثار مجرد نفس انسانی را به آن نور نسبت می‌دهند تا لزوم مجرد نفس پیش نیاید. این یعنی در کنار بدن و نفس مادی، نوری مجرد روشنگر راه است تا نفس ببیند و آگاه شود. سؤال این است که همین آگاه شدن نفس و واجد علم شدن روح چگونه توجیه می‌شود؟ اگر حقیقت ادراک مجرد نیست و این‌گونه نیست که

علم مجرد نزد نفس مجرد حاضر شود و علم و عالم یکی شوند؛ صرف فرض موجود مجرد و ممتاز از نفس (نور علم) گره از مسئلهٔ چگونگی عالم شدن انسان نمی‌گشاید و اگر فرایند ادراک مجرد است باز سؤال به قوت خود باقی است و مادی بودن فاعل ادراک (نفس) معقول نمی‌نماید.

نکته دیگر این که چه‌بسا از جمله پیش‌زمینه‌های انکار یکی شدن نفس و علم، ظلمانیت نفس و نورانیت و قداست علم در برخی آیات و روایات باشد. ممکن است نویسندگان تفکیکی باتوجه‌به جایگاه رفیع علم در قرآن و حدیث، یکی شدن این وجود نورانی و پاک را با نفسی که آن را تاریک و دنی می‌داند بر نتابد. در این باره باید گفت: اولاً منظور از علم در مباحث عقلی، مطلق دانستن، آگاهی و معرفت است که شامل آگاهی از آبی بودن رنگ آسمان هم می‌شود بدیهی است اطلاع از رنگ آسمان، علم هست اما علم ارزشی و مقدس نیست؛ پس علم در بحث موردنظر لزوماً علمی که در آیات و روایات، مدح شده و با عباراتی همچون نور یقذفه الله فی قلب من یشاء مزین گشته، نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۱۳۶).

ثانیاً علم در آئینهٔ قرآن و روایات همواره خوب و ممدوح و مفید نیست برای مثال در آیه شریفهٔ «وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكِ بْنِ بَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۰۲) از علم به عنوان ابزاری برای تفرقه بین همسران و ضرر یاد شده و طبق آیهٔ «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (غافر: ۸۳) برخی از علمی که داشتند در مقابل بینات و دلایل روشن انبیاء بهره می‌بردند. بنابراین علم حتی در لسان شارع نیز همواره با ارزش و مقدس و متعالی نیست.

حسن ختام این مقال را سخنی گهربار از حکمت‌های مولا علی علیه السلام قرار می‌دهیم که این سخن بسیار حکیمانه هم تجرد نفس را با قاطعیت اثبات می‌کند و هم با صراحت بیان می‌کند که علم عبارت است از «حضور حقیقتی مجرد نزد روح مجرد»: «کل وعاء یضیق بما جعل فیهِ الا وعاء العلم

فانه يتسع» هر ظرف (مادی) با قرارگرفتن چیزی در آن از گنجایشش کاسته می‌شود به جز ظرف علم که (با قرارگرفتن علم در آن) به گنجایشش افزوده می‌گردد (نهج‌البلاغه: حکمت ۲۰۵).

نتیجه‌گیری

مکتب تفکیک در حوزه انسان‌شناسی با وجود تفکیک بین روح و جسم، به جهت مادی انگاشتن جسم و روح، ذیل وحدت‌انگاران و مادی‌انگاران انسان قرار می‌گیرند. اما ایشان به واسطه اذعان به ماورای طبیعت و موجودات متعالی از ماده، از خیل ماده‌گراها و مسلک‌های تجربی خارج شده و در وضعیت میانه قرار می‌گیرند. این موضع‌گیری در قبال حقیقت انسان البته برای ایشان لوازم و پیامدهای بعضاً دردسرساز ایجاد نموده است. در حوزه الهیات و فرجام‌شناسی، نوع نگاه آنها در مسئله کیفیت معاد و برزخ نمود بیشتری یافته است. در مسئله معاد، تفکیکیان به جهت انکار تجرد روح، طبیعتاً به قسم معاد جسمانی متمایل شده‌اند. اما مهم‌ترین چالش برای آنها اثبات عینیت هویت و این‌همانی انسان دنیوی و اخروی و لاجرم نفی کلی معاد خواهد بود. همین بحث دقیقاً در مسئله برزخ نیز وجود دارد. اینکه چگونه انسان سراسر مادی باشد و در هنگام مرگ به حکم مادیت از بین برود ولی درعین‌حال در عالم برزخ به حیات خویش ادامه دهد. هرچند که ایشان با استناد به برخی آیات و روایات به تبیین دیدگاه خویش پرداخته‌اند اما در حوزه نقل نیز دیدگاه مکتب تفکیک دارای معارض زیادی است. در حوزه معرفت‌شناسی نیز مهم‌ترین چالش برای مکتب تفکیک این است که علم مجرد و متعالی از ماده چگونه برای روح مادی حاصل می‌شود و اساساً کیفیت حصول علم برای انسان و حصول مجرد در محل مادی چطور ممکن است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌عربی (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر، نسخه نرم‌افزار نور (دوره ۴ جلدی).

- ابن‌فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: انتشارات دارالجلیل.
- ابن‌منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق)، لسان العرب، بیروت: مؤسسه علمی.
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، بی‌جا.
- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۵)، ابواب الهدی، تحقیق حسن جمشیدی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (بی‌تا)، تقریرات، مشهد: مرکز اسناد آستان قدس.
- تهرانی، میرزا جواد (۱۳۷۴)، میزان المطالب، قم: مؤسسه در راه حق.
- حلّی، جمال‌الدین الحسن بن یوسف (۱۳۶۳)، انوار الملکوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم: مکتبه الشریف الرضی.
- _____ (۱۳۷۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: محقق شکوری.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران: انتشارات علم.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۰)، پوزیتیویسم منطقی؛ رهیافتی انتقادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- رایسناخ، هانس (۱۳۷۱)، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴)، ملل و نحل، قم: مکتبه الشریف الرضی.
- قدردان قراملکی، علی؛ قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۷)، فلسفه ستیزی مکتب تفکیک، کلام اسلامی، شماره ۱۰۸: ۱۲۱-۱۳۹.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ق)، الإنسان والعقیده، قم: انتشارات باقیات.
- _____ (۱۹۹۰)، تعلیقه علی الاسفار اربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۳۴ق)، نهایه الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- کامرانی، سمیه (۱۳۸۸)، دیدگاه مکتب تفکیک در تجرد یا مادیت انسان، فصلنامه فرهنگ پژوهش، شماره پنجم: ۲۷-۴۶.
- کبیر، یحیی؛ موحدی زاده، علی‌اکبر (۱۳۹۹)، تحلیل کیفیت حصول معرفت انسان از دیدگاه میرزا جواد تهرانی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۳۹: ۱۴۵-۱۶۸.

- مقداد، فاضل مقداد بن عبدالله (۱۳۸۰ش)، *اللوامع الإلهیه فی المباحث الكلامیه*، محقق قاضی طباطبایی، محمدعلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- غزالی، امام محمد (۱۹۹۰)، *تهافت الفلاسفه*، بیروت: دارالمشرق.
- قزوینی خراسانی، مجتبی (۱۳۸۷)، *بیان الفرقان*، قزوین: حدیث امروز.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، محقق / مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مروارید، میرزا حسنعلی (۱۳۷۵)، *تنبیها ت حول المبدأ و المعاد*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، *آموزش فلسفه*، بی‌جا: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹)، *آموزش عقاید*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- _____ (۱۳۹۲)، *معارف قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *الأمالی*، مصحح حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *پیام قرآن*، قم: نسل جوان.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۱)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۸۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۹۹۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۹۵)، *توحید الامامیه*، تحقیق محمد بیابانی اسکویی، قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
- نبویان، محمدمهدی (۱۳۹۵)، *جستارهایی در فلسفه اسلامی*، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- هاسپرس، جان (۱۳۸۶)، *درآمدی به تحلیل فلسفی*، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران: نشر نگاه.