

زبان و معنا دلیلی بر نقد معرفت فلسفی و عقلی از دیدگاه مکتب تفکیک

عصمت‌اله عربان*

چکیده

در بین مخالفان فلسفه و روش‌های فلسفی کسانی بوده‌اند که دغدغه دینی داشته، به قصد خدمت به دین و آموزه‌های دینی، با فلسفه و روش‌های استدلال فلسفی و منطقی مخالفت کرده‌اند. این افراد به نیت خالص‌سازی و تنزیه دین از تفکرات صرف فلسفی- که منبعث از فکر و ذهن انسانی است- با ورود عقل و برهان فلسفی به حوزه آموزه‌های دینی و وحیانی مخالفت نموده و مانع اختلاط دین با چنین تفکراتی شده‌اند و معتقدند عقل و فلسفه ناتوان از رساندن انسان به مقصود خداوند است. یک جریان فکری، دینی و شیعی (دوازده‌امامی) با نام «مکتب معارف خراسان» که بعدها به «مکتب تفکیک» معروف شدند، به این روش باور جدی دارند و با ورود و استفاده از روش فلسفی و منطقی در حوزه علوم انسانی و اسلامی به‌طور جدی مخالف‌اند.

نگارنده یکی از علل مهم و کلیدی مخالفت این مکتب را با روش فلسفی، بعد زبان‌شناختی و معناشناختی می‌داند و معتقد است بزرگان این مکتب با توجه به مسئله رابطه بین لفظ و معنا و قائل‌شدن به تفاوت بین دلالت الفاظ بر معانی از طرف خداوند و دلالت الفاظ به‌کاررفته توسط انسان بر معانی، فهم و روش فلسفی را قادر به بیان معانی و درک واقعیات مد نظر خداوند ندانسته، استفاده از روش فلسفه را موجب گمراهی از مسیر وحی و آموزه‌های دینی و اسلامی می‌دانند.

واژگان کلیدی: معرفت فلسفی، مکتب تفکیک، لفظ و معنا، معناشناسی.

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد واحد خرم‌آباد.

مقدمه

نقد فلسفه و معرفت فلسفی و نیز مخالفت با فیلسوفان سابقه دیرینی دارد. سرگذشت فیلسوفان بزرگی همچون سقراط، شیخ اشراق و ملاصدرا همچنین فتوای برخی فقها در حرمت تعلیم و تعلم فلسفه حاکی از این مخالفت‌ها و نقدهای جدی در برابر فلاسفه و جریان‌های فلسفی است. ابن‌عربی می‌گوید: در تشییع جنازه ابن‌رشد شرکت داشتم، جنازه ابن‌رشد فیلسوف (۵۲۰-۵۹۵ق) را به یک طرف چهارپا و کتاب‌هایش را به طرف دیگر آن بسته، به گورستان بردند (ابن‌عربی، بی‌تا، ص ۱۵۳-۱۵۴) و قبل از مرگش به تحریک فقها علیه او شورش برپا شد؛ گفتند کافر و زندیق است و حکم دادند که تألیفات او کفر محض است و هر کس بخواند ملعون است و درنهایت او را به جرم نوشتن کتب فلسفی تبعید کردند (الفاخوری و الجبر، ۱۳۶۷، ص ۶۳۹). این مخالفت‌ها گاهی از سر دید اخباری‌گری و سطحی‌نگری بوده است و گاهی علمی و نظری.

جریان «مدرسه معارف خراسان» که بعداً تحت عنوان «مکتب تفکیک» معروف شد، مکتبی شیعی است که در آموزه‌های میرزاهمدی اصفهانی (۱۳۶۵-۱۳۰۳ق) در مشهد کمال یافت. عقیده این مکتب آن است که سه راه شناختی و معرفتی یعنی راه وحی (قرآن)، راه عقل (فلسفه و برهان) و راه کشف و شهود (عرفان) به‌طورکلی از همدیگر جدا و منفک‌اند و هیچ وجه اشتراکی بین دستاوردهای این سه راه وجود ندارد و دستاوردهای این سه راه با همدیگر متفاوت است و این سه باید از هم تفکیک شوند (حکیمی، ۱۳۸۰، ص ۳۷). این مکتب به روش خاص خود به مخالفت با حکمت و فلسفه پرداخته است. گرچه رهبران این مکتب در مورد بطلان اساس فلسفه وحدت عقیده ندارند، رأی غالب آنان مخالفت جدی با فلسفه و باطل‌دانستن تفکر فلسفی و تأویل عقلی در آیات الهی و آموزه‌های دینی خصوصاً در الهیات بمعنی الاخص است (همان، ص ۳۹).

واژه «تفکیک» را نخستین بار محمدرضا حکیمی در **کیهان فرهنگی** سال نهم، اسفند ماه ۱۳۷۱ مطرح و سپس در کتابی با نام **مکتب تفکیک** منتشر کرد. وی مدعی است واقعیت تفکیک به صدر اسلام باز می‌گردد و بزرگان و سردمداران آن در اصل احیاکننده دوباره این

تفکر و اندیشه به شمار می‌آیند که در رأس آنها مرحوم میرزاهمدی اصفهانی است که با هجرت خود در سال ۱۳۴۰ق از نجف اشرف به مشهد مقدس به ترویج، تبلیغ و تدریس آن پرداخت و به دنبال ایشان شاگردانش راه او را ادامه دادند و هم‌اکنون نیز در جریان است (مظفری، ۱۳۸۶، ص ۲۰-۲۱).

پدر مکتب تفکیک (میرزاهمدی اصفهانی) به دلیل نگاه ویژه او در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، حقیقت الفاظ را علامت و اشاره‌گری و مدلول آن را خود حقایق و نه صور ذهنی آنها می‌داند. نظریه او در بحث الفاظ از یک طرف در تقابل با زبان‌شناسی مبتنی بر آموزه‌های حکمت متعالیه و نظریه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آن و همچنین عرفان ابن‌عربی است (وکیلی، ۱۳۸۷، ص ۸۲).

از طرف دیگر، اصل ادعای میرزاهمدی اصفهانی در بحث وضع آن است که حقیقت وضع جعل دلالی واقعی میان لفظ و معناست. دو رکن مهم ایشان در این نظریه جعل «رابطه دلالی» و «واقعی بودن» نسبت میان آنهاست. از دیدگاه میرزا الفاظ اساساً و ابتدائاً برای نفس ماهیات خارجی که به علم کشف می‌شوند، وضع شده‌اند، بر خلاف برخی نظریات که الفاظ را وضع شده برای مفاهیم (صور ذهنی) می‌دانند صریح سخن او چنین است:

الفاظ در علوم الهیه اشاره به خود حقایق خارجی‌اند، خواه آنکه لفظ از اسمای پروردگار- جل شأنه- باشد یا از الفاظی که به وسیله آن به حقایق نوری مانند عقل، علم، فهم، حیات، شعور، قدرت و آنچه بدان‌ها پیوسته اشاره می‌کند یا آنکه از الفاظ اشاره‌کننده به حقایق مظلم باشد. منظور از مظلم موجوداتی است که خودشان کون، ثبوت و بقایشان از سنخ انوار قدسی نیستند (اصفهانی، ۱۳۸۷ ص ۱۳۵).

میرزای اصفهانی لفظ را چیزی جز سمه، علامت و وسیله اشاره نمی‌داند و حقیقت وضع را قراردادی (جعل) نسبت واقعی دلالی میان لفظ و معنا به‌طورفناشونده در آن می‌داند. از طرف دیگر در کنار مخالفت با تشکیل و ترکیب شیء از ماهیت و وجود و ماده و صورت و مخالفت با نوع معرفت‌شناسی متافیزیکی فلاسفه اسلامی و توجه این مکتب به

وجودشناسی، نظریه خاص خود را مطرح می‌کند. وی ضمن مخالفت با ذاتی و تکوینی بودن زبان معتقد است هم فطرت انسانی و هم شیوه امامان معصوم^(ع) نشان می‌دهد که اسامی جز علامتی بیش نیستند و الفاظ، به‌خصوص الفاظ به‌کاررفته در قرآن مستقیماً به اصل و ماهیت اشیا در خارج دلالت می‌کنند و معنای ذهنی امری موهوم و عبث است (ملکی میانجی، [بی‌تا]، ص ۲).

۱. رابطه لفظ و معنا (معناشناسی = Semantics)

جستجو، کشف و دستیابی به حقیقت همواره یکی از موضوعات اصلی و بنیادی حیات علمی و فکری بشر بوده، هست و خواهد بود. به همین دلیل آدمی پیوسته در صدد کشف معنای حقیقت و به‌دست آوردن معیاری برای تشخیص حقیقت و عدم حقیقت بوده است. از آنجاکه دستاوردهای فکری و باورهای آدمی در قالب «واژه‌ها» و «عبارت‌ها» بیان می‌شود، طبعاً حقیقی و غیرحقیقی بودن یک اندیشه یا باور به فهم درست معنای واژه‌ها و عبارت‌هایی مربوط می‌شود که آن اندیشه یا باور را بیان می‌کنند. به همین دلیل همواره این مسئله مطرح بوده است که آیا بدون فهمیدن معنای واژه‌ها و عبارت‌ها می‌توان «سخن از حقیقت داشتن یا حقیقت نداشتن» یک باور یا اندیشه را به میان آورد؟ هر فلسفه‌ای بر پایه رویکرد وجودشناختی و گاه معرفت‌شناختی خود، پاسخ خاصی به آن می‌داده است؛ اما در برهه‌ای از تاریخ حیات فکری بشری با ظهور فلسفه تحلیلی، رویکرد وجودشناختی به رویکرد معرفت‌شناختی و سپس به یک رویکرد معناشناختی تقلیل یافت و مسئله زبان و معناشناسی، محور اصلی مباحث وجودی و فلسفی قرار گرفت (بیگ‌پور، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

در تغییر جهت فلسفه از معرفت‌شناسی به معناشناسی، زبان محور اصلی در توجیه و تبیین مسائل فلسفی قرار گرفت و در این دوره تنها راه دستیابی به حقیقت، زبان قلمداد می‌شد و به این ترتیب جریان فلسفی‌ای تحت عنوان فلسفه زبان شکل گرفت که معتقد است از طریق تحلیل، تبیین و تعیین مرزهای زبان به‌خوبی می‌توان مسائل مابعدالطبیعی و اخلاقی را حل نمود (همان، ص ۱۵). فلسفه زبان از رابطه الفاظ با معانی و رابطه معانی با الفاظ بحث می‌کند. نسبت لفظ و معنا گرچه از دیرزمان هم در فلسفه یونان و هم در فلسفه

اسلامی مطرح بوده است که در منطق اسلامی به آن «شرح‌العبار» و در فلسفه یونان به آن «باری‌ارمیناس» می‌گویند (نصری، ۱۳۸۵، ص ۴۶) که تلاش کرده‌اند بدانند معنای جنس، فصل و عرض خاص چیست، اما نمود و اهمیت آن به میانه قرن بیستم در غرب و با عنوان فلسفه تحلیلی برمی‌گردد. در این گرایش فلسفی که زبان محور اصلی می‌باشد، بحث این است که رابطه حقیقی لفظ با معنا و معنا با خارج مشخص شود؛ یعنی ذهن ما چگونه می‌تواند واقعیات را تشخیص دهد و شناخت خود از واقعیات را به هم‌زبان خود بازگو کند.

پرسش مهم و قابل طرح در این اینجا آن است که آیا الفاظ به‌طور مستقیم بر وجود خارجی دلالت دارند یا در ابتدا بر معانی ذهنی دلالت دارند و سپس با حقایق عینی ارتباط پیدا می‌کنند؟ (همان، ص ۴۷) و این، مسئله‌ای است که مورد توجه مکتب تفکیک نیز قرار گرفته است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷) که نگارنده به آن پرداخته، آن را یکی از ادله مخالفت این مکتب با معرفت فلسفی می‌داند.*

با توجه به جایگاه «قضیه» در فلسفه اسلامی و اجزای آن، یعنی موضوع، محمول و نسبت میان آن دو، رابطه لفظ و معنا در فلسفه اسلامی نیز اهمیت پیدا می‌کند. گرچه بحث از لفظ مربوط به کتاب‌های لغت است، رابطه لفظ با حقیقت اشیا به فلسفه مربوط است؛ یعنی این پرسش‌ها که لفظ به چه چیزی اشاره می‌کند، مشارالیه آن چیست، چه عاملی موجب می‌شود یک لفظ معنادار شود و لفظی دیگر بی‌معنا (همان، ص ۵۲) از جمله سؤالات مهمی است که مربوط به حوزه فلسفه می‌شود.

در معناشناسی یا سمانتیک بحث درباره معنای واژه یا جمله است. مفهوم یا واژه دو وجه دارد؛ یک وجه آن ناظر به عالم خارج از ذهن و وجه دیگر آن، ناظر به فهم و شناخت، یعنی عالم ذهن است. از آن حیث که ناظر به عالم خارج است، مطالعه درباره

* نظر مکتب تفکیک را می‌توان با دیدگاه ویتگنشتاین (متقدم) در مخالفت با معرفت فلسفی به لحاظ معناشناسی تطبیق نمود که نگارنده در قالب طرح پژوهشی در سال ۹۳ انجام داده است.

زبان و جهان، مسئله دلالت مطرح می‌شود. در این حالت معنا به لحاظ نقشی که درباره رابطه زبان با واقعیت خارجی دارد، مطالعه و بررسی می‌شود.

اما وجه دیگر مفهوم یا واژه ناظر به عالم ذهن است؛ یعنی از آن حیث که به مسائل عالم ذهن و ارتباط واژه‌ها با ادراکات ذهنی می‌پردازد، مسئله معنا مطرح می‌گردد (همان، ص ۲۸)؛ بنابراین در اینجا سه مسئله مهم قابل واکاوی است: لفظ، معنا و دلالت.

۲. معنا، لفظ و دلالت

در بیان معنا و مفهوم آن گفته می‌شود:

حد المعنی انه هو کل کلمه دلت علی حقیقه و ارشادت الی منفعه و یکون وجودها فی الاخبار به صدقاً و القول علیها حق و هو الشیء الذی تدركه النفس من المحسوسات من غیر ان یدرکه الحس الظاهر اولاً* (تهانوی، شرح المصطلحات الفلسفه (نرم‌افزار)، ص ۲۷۸).

معنا صورت ذهنی است که لفظ در مقابل آن وضع شده است و به چیزی اطلاق می‌شود که برای شیء قصد شده است یا چیزی است که گفتار یا علامت یا نشانه دال بر آن است (صلیبیا، [بی‌تا]، ص ۶۰۱).

ان المعنی هو الصورة الذهنیة من حیث انه وضع بازائها اللفظ ای من حیث انها تقصد من اللفظ** (تهانوی، همان، ص ۱۶۰۰).

میان لفظ و معنا نوعی علاقه قوی و ارتباط راسخ وجود دارد که به مقتضای آن، احوال لفظ در احوال معنا مؤثر است و معنا چیزی است

* تعریف «معنا» عبارت از این است که هر کلمه‌ای بر حقیقتی دلالت کند و راهنما باشد به یک منفعتی و به کمک آن، اخبار صادقی بیان و اخباری که به وسیله آن داده می‌شود حق و درست باشد و آن (معنا) هم چیزی است که نفس (انسان) از محسوسات درک می‌کند بدون اینکه حس ظاهر ابتدا متوجه آن باشد.

** معنا عبارت است از آن صورت ذهنی‌ای که بازای آن، لفظی وضع شده باشد؛ به طوری که آن لفظ مقصودش را بیان کند.

که در قالب الفاظ و کلمات شکل می‌گیرد (علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۳۶).

فیقال فی اللفظ: انه عرض و صوت و حال فی المحل و غیر باق و انه مرکب من حروف متعاقبه و یقال فی المعنی: انه جسم و قائم بالنفس و موصوف بالاعراض و باق و کیف یخطر ببال العاقل و اما المسمی فهو ذات الشئی و حقیقته* (دغیم، موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین رازی (نرم‌افزار)، ص ۷۴۵).

در تعریف دلالت گفته می‌شود:

«لدلالة هی ان یلزم من العلم بالشئی علم بشئی آخر و الشئی الاول هو الدال و الثانی هو المدلول»: دلالت عبارت است از اینکه از علم به یک چیزی، علم به شئی یا چیز دیگری لازم آید که به شئی اول دال و به شئی دوم مدلول گفته می‌شود (تهانوی، همان، ص ۷۸۸).

همچنین:

الدلالة كون الشی بیحث یلزم من العلم به العلم بشئی آخر عند العلم بالعلاقة، و حیثئذ لابد من حمل الحاصل الالتفات و التوجه قصدا حتی لا یلزم تحصیل الحاصل و فهم المفهوم فیها اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال... (همان).

بنابراین دلالت نسبتی است که پیوند میان واژه‌ها و شئی یا زبان و جهان را نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر دلالت تعیین و مشخص کردن آن چیزی است که واژه به آن اشاره می‌کند. پرسش اصلی در بحث دلالت این است که واژه چگونه بر شئی خارجی دلالت می‌کند؟ آیا واژه از طریق معنا کار دلالت را انجام می‌دهد و بر شئی یا مدلول خارجی

* در تعریف لفظ گفته می‌شود عرض، صوت و خالی است که در محل قرار می‌گیرد که وجودش دائمی نیست و از حروف پشت‌سرهمی ترکیب یافته است و معنا عبارت است از امری جسمانی و وابسته به نفس (انسان) و موصوف به وسیله اعراض و باقی است تا زمانی که وجود عاقل (انسان) هست و مسما عبارت است از ذات و حقیقت شئی.

دلالت می‌کند یا خود مستقیماً و بدون وساطت معنا، کار دلالت را به انجام می‌رساند (بیگ‌پور، ۱۳۹۰، ص ۳۳).

۳. رابطه لفظ و معنا از دیدگاه مکتب تفکیک

تا قبل از میرزامهدی اصفهانی (مؤسس مکتب تفکیک) در بحث موضوع‌له یا معنای الفاظ دو جهت‌گیری عمده دیده می‌شود که بر مبنای آنها معنای الفاظ را یا حقایق خارجی می‌دانند یا صور ذهنی (مفید، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵)؛ اما شاکله اصلی کلام و نظر ایشان در خصوص لفظ و معنا ادعای «اشاره‌ای الفاظ به خود حقایق خارجی بدون وساطت صور ذهنی» است.

میرزا در این خصوص می‌گوید:

و هو انه لا جامع بين العلوم البشرية و بين العلوم الجديدة الالهية في شيء من الاشياء حتى في مدخلها و بابها، فان باب التعليمات هو الالفاظ الحاكية عن المرادات، و الالفاظ في العلوم الالهية اشارات الى نفس الحقايق الخارجية أولاً و بالذات. سواء كانت من أسماء رب العزه جل شأنه أو التي تشار بها الى الحقايق النورية- من العقل و العلم و الحياة و الشعور و القدرة و الوجود و ما يلحق بها او ما يشار بها الى- الحقايق المعظمة بالذات و كونها و يثوبها و بقائها و اما «الالفاظ في العلوم البشرية فهي قوالب للمتصورات، و ان المعاني و المرادات عندهم هي المتصورات كائنة ما كانت و هذا اول باب الردی»* (۱۳۸۷، ص ۱۳۴).

همچنین در این باره می‌گوید:

* فرق بين علوم بشری و علوم الهی این است که وقتی الفاظ از جانب خداوند بیان می‌شوند، مستقیماً به واقعیت و خود حقایق خارجی اشاره دارد بدون واسطه انسان؛ اما در علوم بشری، الفاظ قالبی برای تصورات انسان‌اند؛ بنابراین معانی تصوراتی است که نزد انسان وجود دارند؛ به عبارت دیگر از دیدگاه این مکتب چیزی به نام معنا در قول و اخبار خداوند وجود ندارد، بلکه فقط لفظ است و امر و حقیقت خارجی و معنا یک مسئله انسانی و محصول ذهن بشری است (نظر نگارنده).

اللفظ و الاسم ليسا الا علامتين في النظر المؤلف. فالعقلاء بالفطرة لا يجعلون الالفاظ الا آية و اشارة و علامة يشيرون بها الى الامور الخارجية و ليس في البين القاء للمعاني بالالفاظ و لا قوس صعود و لا نزول و صعود و من تأمل في كيفية الاخبار يدى أنهم بعد اليقين و ما يلحق به بالامور المحققة، يخبرون عنها بالقاء الالفاظ يشيرون بها الى نفس الخارجيات و عند الاشياء لا يوجدون الا الحقايق الخارجية الظاهرة تحققتها بفطرتهم (اصفهانى، ۱۳۸۷، ص ۲۵-۲۶).

ادعای میرزای اصفهانی در بحث وضع آن است که حقیقت وضع، جعل نسبت دلالی واقعی میان لفظ و معناست. دو رکن اساسی این نظریه «جعل رابطه دلالی» و «واقعی بودن» نسبت میان آنهاست. به اعتقاد او منشأ دلالی بودن معنای لغوی اسم در زبان عربی است که بنا بر واژه‌شناسی، اسم به معنای علامت و سمه نشانه‌بودن است. طبق نظر میرزا مهدی اصفهانی الفاظ اساساً و ابتداءً (اولاً و بالذات) برای خود حقایق خارجی وضع شده که به علم کشف می‌شوند است؛ بر خلاف پاره‌ای نظریات که الفاظ را وضع شده برای مفاهیم (صور ذهنی) می‌دانند.

میرزا در تفاوت بین الفاظی که در علوم الهیه و دینی به کار می‌رود با الفاظی که انسانی‌اند، معتقد است الفاظ در علوم الهیه اشاره به خود حقایق خارجی می‌کند، خواه آنکه لفظ از اسمای پروردگار- جل شأنه- باشد یا از الفاظی که به وسیله آن به حقایق نوری مانند عقل، علم، فهم، حیات، شعور، قدرت، وجود و آنچه بدان‌ها پیوسته است، اشاره می‌کند یا آنکه الفاظ اشاره‌کننده به حقایق مظلم‌الذات باشد (موجوداتی که خودشان کون، ثبوت و بقایشان از سنخ انوار قدسی نیستند).

دیدگاه میرزا مهدی در خصوص جعل الفاظ برای معانی را می‌توان در تقابل مخالفت با کسانی در نظر گرفت که الفاظ را جعل برای معانی نفسی و ذهنی یا حاکی از واقعیات و حقایق خارجی می‌دانند؛ درحالی‌که قوام نظریه میرزا در دلالت و اشاره‌گری الفاظ به نفس ماهیات خارج از ذهن است که به نور علم کشف می‌شوند. بر این اساس مبنای خارجیت در نظر وی آن است که بی‌توجه به معنای وضع، موضوع‌له آن نیز معانی نفسی و ذهنی

نیستند؛ بنابراین یک وجه در معنای خارجیت، نفی معانی نفسی و ذهنی خواهد بود: «و الوضع ليس الا جعل الالفاظ سماه و علامات، لا جعلها وجودات للمعاني النفسية و الذهنية و لا جعلها حواكياً عن الواقعيات و الخارجيات» (همان، ص ۲۷).

از نظر مؤسس مکتب تفکیک بین لفظ و واقعیات خارجی واسطه‌ای به نام ذهن مطرح نیست و قائل به نفی صور ذهنی و تصورات نفسی است. میرزای اصفهانی در تبیین دلالت لفظ بر واقعیات خارجی و حقایق بیرونی به فطرت عقلا در استعمال الفاظ استناد کرده، معتقد است عقلا به‌طور فطری الفاظ را برای اشاره به واقعیات خارجی به کار می‌گیرند و با به‌کارگیری الفاظ در صدد اشاره به حقایق ذهنی و به تبع آن اشاره به خارجیات نیستند و با استناد به آموزه‌های قرآن و امامان شیعه معتقد است بر اساس همین فطرت عقلایی تکلم کرده‌اند. سخن میرزا در این خصوص این است:

و من الواضح أن إفهام المقاصد في نوع البشر لا يكون الا بالكلام و ظاهر بالفطرة الاولى أن [ظهور] الحقائق الخارجية الظاهرة بذاتها لذتها و غيرها من العقل و الفهم و الشعور و الحيات و العلم و الوجود و القدرة نظير ظهور نور الشمس للبشر حال الفعلة عن انور و التوجه بالمنورات. فالمتكلم حال الخبار عنه يشير اليه بالفظ الذي وضع له من غيرنظر منه الى الصورة الذهنية، فيكون المعنى و المراد نفس الحقيقة الخارجية، كلفظ الشمس مثلاً فيراد بلفظها نفس ذلك الجرم النوري من غير توسط صورة متعلقة و متصورة فكذلك الحال في الفاظ الحقائق الخارجية النورية الظاهرة بذاتها، يشار بألفاظ اي نفس الحقائق الخارجية من غيرتصور بشيء اصلاً (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۶).

از جمله فطریات، اشاره‌کنندگی الفاظ به حقایق خارجی است و واضح است که فهماندن مقاصد در میان انسان‌ها جز با کلام نیست؛ از سوی دیگر به فطرت اولیه روشن است که حقایقی که خودشان به خودشان برای خود و دیگران آشکار می‌شوند، همچون عقل، علم، فهم، شعور، حیات، وجود و قدرت همانند آشکاری نور خورشید برای بشر

هنگام غفلت از نور و توجه به روشن شدگان‌اند. گویندگان هنگام اخبار از اشیا با الفاظی که برای آنها وضع شده‌اند و بدون توجه به صورت ذهنی آنها اشاره می‌کنند؛ پس معنا و مراد خود حقایق خارج از ذهن هستند؛ همانند لفظ خورشید که از این واژه آن جرم نوری را اراده می‌کنند و معنا به‌طور فطری و ابتدائاً صورت ذهنی و به واسطه آن موجود خارجی نیست. *اصفهان‌ی می‌گوید:*

فالجری علی الفطرة هو الباب فی العلوم الهیة. اقول: و من الواضح أن المعنى فی الروایة هو الهوية الخارجية جلت عظمته، فعبادته هو التوحید و اما المعنى بمعنی الصورة المتصورة و المعقولة فعبادته عین العبادة بالتوهم. فینیج أن المعنى هو الحقيقة الخارجية لا المتصورة المعقولة فالروایات المباركة جری علی الفطرة فی باب استعمال الالفاظ فی المعانی الخارجية من دون توسط امر من الصور الذهنیة، فالالفاظ اشارات الی الخارجیات لا الی المتصورات و المعقولات (همان، ص ۲۷۱).

البته از سخنان میرزا معلوم نیست که آیا منظور ایشان از لفظ، الفاظ غیرملفوظ مانند اشاره، علائم غیرملفوظ نیز هست یا خیر! روشن است که معنا (آنچه به وسیله لفظ به آن اشاره می‌شود) در روایات همان هویت خارجی - در مقابل معنای ذهنی - خداوند متعال است و عبادت آن (خدای خارجی در قبال خدای ذهنی) است که توحید است؛ اما عبادت صورت‌های در ذهن و معقول همان عبادت بر پایه توهم است که در روایات بدان اشاره شده است. از این مطلب نتیجه می‌شود که معنا همان هویت خارجی است نه صورت ذهنی معقول آن و روایات مبارک در استعمال الفاظ بر اساس فطرت عقل عمل کرده‌اند که در مورد معانی خارجی بدون وساطت صورت‌های ذهنی استفاده شده‌اند؛ پس الفاظ برای اشاره به خارجیات‌اند.

میرزای اصفهان‌ی لفظ را جز «سمه» و «علامت» و وسیله اشاره نمی‌داند (ان اللفظ علامة و سمة المعنى و ماوضع له...) و حقیقت وضع را قراردادی (جعل) نسبت واقعی دلالتی میان لفظ و معنا - به عنوان علامت بر معنا - به‌طور فناشونده در آن می‌داند:

إن الوضع... عبارة عن جعل اللفظ سمة و علامة الامر الخارجی و هی نفس الخارجیات او ما يكشفه العلم بلا معلوم... (ملکی میانجی، [بی تا]، ص ۲).

بنا بر این تعریف می‌توان میرزاهادی را در زمره تعاریف کسانی قرار داد که وضع را غیرذاتی و جعلی می‌دانند؛ اما وی در عبارتی دیگر وضع را «برقراری مناسبت واقعی میان لفظ و معنا دانسته و گفته است:

یکون الوضع بالمناسبات الواقعية بین الالفاظ و المعانی (اصفهانى، [بی تا]، ص ۲۱).

نکته مهم در این تعریف آن است که او وضع را به برقراری نسبت واقعی و نه بر پایه نسبت واقعی میان آنها می‌داند؛ چراکه اگر وضع بر پایه نسبت واقعی میان لفظ و معنا باشد، درواقع او به جعل قائل نبوده، در زمره آنها که به ذاتی و تکوینی بودن وضع باور دارند، قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که او به صراحت وضع را جعل دانسته است؛ بنابراین حقیقت وضع در نظر او جعل و قراردادن نسبت واقعی دلالتی میان لفظ و معنا خواهد بود (مفید، ۱۳۸۷، ص ۲۳۱). او می‌گوید:

و استعماله عبارة عن الاشارة به الى المعنى و ماوضع له و بعبارة اخرى عبارة عن جعله علامة للمعنى بالفصل... (همان، ص ۱۲).

بنابراین استعمال نیز چیزی جز القا (خارج ساختن کلمه از دهان) لفظ برای اشاره به معنا به طوری‌که در معنا (حقیقت خارجی) فنا شود تا شنونده‌ای که نسبت به معنا در غفلت و بی‌توجهی است به آن توجه پیدا کند، نخواهد بود. آنچه در عبارت مذکور قابل توجه است اینکه استعمال، بیرون راندن و پرتاب معنا (مراد و منظور گوینده از لفظ) با بیرون دادن لفظ از دهان نیست؛ بلکه نصب بالفعل علامت و نشانه برای جلب توجه شنونده به سوی مراد و منظور خویش است. اشاره به این نکته مهم است که لفظ حاکی یا مرآت معنا نیست بلکه تنها اسم و علامت آن است؛ بدین معنایکه برای مثال همچون یک فلش تنها به سوی معنا دلالت و اشاره می‌کند و هیچ باری از معنا یا هیچ صورتی از آن را در خود ندارد و در نتیجه نه از آن حکایت می‌کند و نه مرآتی برای آن خواهد بود (مفید، ۱۳۸۷، ص ۲۳۰).

میرزا معتقد است:

لا تخفى ان حقيقة الاستعمال هي القاء الالفاظ التي جعلت بالوضع
سمة و علامة للمعنى فانياً فيه لا القاء المعنى باللفظ* (اصفهانى،
۱۳۸۱، ص ۲۹۱).

نیز می‌گوید:

الاستعمال عبارة عن نصب الاعلام و السمات، لتوجه المستمع الغافل
عن الواقعات بالسلمات الهياً و...** (همان، ص ۲۹۱).

از نظر مؤسس مکتب تفکیک، بین لفظ و معنا رابطه ذاتی و تکوینی نیست و از طرف
دیگر اعتباری هم نیست؛ یعنی به وسیله عقلا هم وضع و اعتبار نشده است، بلکه این رابطه
«واقعی» است. منظور از واقعی بودن هر اشاره به ذاتی و تکوینی هم نیست، بلکه منظور
قراردادن این نسبت توسط خداوند است؛ پس مکتب تفکیک قائل به قراردادی بودن لفظ
برای استعمال معناست، اما خداوند این نسبت را قرار داده است؛ بنابراین «واقعی» بودن غیر
از «ذاتی» یا «اعتباری» است (مفید، ۱۳۸۷، ص ۲۳۱).

در توضیح و تبیین «واقعی» بودن لفظ برای استعمال معنا می‌توان چنین گفت که گرچه
انسان‌ها ذاتاً و تکویناً مالک نیستند، به اعتبار عقلا نیز مالک نگردیده‌اند که به قرارداد عقلا
نیز بتوان آنها را از حق مالکیت ساقط گردانید؛ بلکه خداوند واقعاً و حقیقتاً آنها را مالک
گردانیده است. به همین دلیل نیز در این فرایند تملیک که غیر از ذاتی بودن یا اعتبار
عقلاست، آثار و مقتضیاتی به سبب واقعی بودن آن مترتب می‌گردد. حال الفاظ نیز واقعاً به
جعل الهی علامت معانی قرار داده شده‌اند و خداوند اسمای همه اشیا را به آدم^(ع) آموخته و
بیان را نیز تعلیم فرموده است؛ به همین سبب عقلا با جعل خویش نمی‌توانند دلالت یک

* پنهان نیست که حقیقت استعمال القای لفظ به‌طورفناشونده در معناست نه القای معنا به وسیله لفظ.

** استعمال عبارت است از قراردادن علامت‌ها و نشانه‌ها برای توجه‌یافتن شنونده‌ای که از واقعیت‌ها غافل
شده است به وسیله نشانه‌ها به سوی آنها

لفظ بر معنا را از بین ببرند، اگرچه می‌توانند مدلولات جدیدی را برای آنها ایجاد کنند (همان، ص ۲۳۲).

بر این اساس جعل اصطلاح به معنای تغییر توجه افراد از معنای حقیقی یک لفظ به معنای اعتباری آن و استعمال لفظ در آن معنای مجعول است. به نظر می‌رسد میرزای اصفهانی علت شبهه و اشتباه افراد در برخی موارد را همین مسئله می‌داند که عقلاً با شنیدن لفظ، مدلول واقعی آن را به عقل خویش کشف می‌کنند؛ اما به سبب کثرت استعمال در معنای مجعول اصطلاحی آن به سمت آن معطوف و متوجه می‌شوند؛ بنابراین احکام مدلول مکشوف واقعی آن را با احکام مدلول موهوم مجعول آن خلط می‌کنند که سبب اشتباه آنها می‌شود و در واقع الحاد در لغت صورت می‌پذیرد (همان، ص ۲۳۳).

۴. دلالت الفاظ بر کلیات، معدومات و خارجی بودن حروف

در مکتب تفکیک، به‌خصوص مؤسس این مکتب (میرزا مهدی اصفهانی) لفظ تنها دلالتی بر معنا یعنی حقیقت خارجی اشیا می‌کند نه بر مفاهیم و صور ذهنی. ممکن است در مقابل این نظر گفته شود که امور کلی و معدوم که در خارج حقیقتی ندارند تا لفظ بر آنها به عنوان حقایق خارجی دلالت کند و نیز حروف که واقعیت آنها جزو ربط و نسبت چیزی نیست، چگونه می‌توان لفظ را برای حروفی به کار برد که در خارج حقیقتی مستقل ندارند و با چنین مصادیقی نظر میرزای اصفهانی را به چالش کشیده، معتقدند مدلول الفاظ صور ذهنی یا ذوات متصورات است نه صرفاً حقایق خارجی!

پاسخ میرزا به این نظریات آن است که کلی در محاورات عرفی غیر از کلی در معنای فلسفی آن است؛ حتی کلی عرفی نیز امری خارجی است نه ذهنی. او معتقد است بخشی از مفاهیم کلی همان انتزاعات یا مکونات روح در جوهر هواست که افعال روح در جوهر هوا محسوب می‌شوند و عنوان این افعال را «توهم» و «وهمیات» نام می‌گذارد (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴). از نظر میرزای اصفهانی و بنا بر دیدگاه او از نظام خلقت، خود آن معقولات نیز خارجی و متحقق از عروض عوارض بر جوهر هوا (فعل نفس در جوهر هوا) هستند و به نور علم کشف می‌شوند (همو، [بی‌تا]، ص ۱۷).

از نگاه میرزا بخش دوم کلیات به معقولات اولی ارتباط پیدا می‌کند؛ یعنی همان مفاهیمی‌اند که در محاورات عرفی به کار می‌روند. این مفاهیم در تبیین فلسفی تعمیم صور جزئی با جمع مشترکات و تفریق مشخصات فردی برپا می‌گردند و این نوع کلیات باز صور ذهنی و انتزاعات نفسی نیستند، بلکه «اطلاق و عموم‌اند».

به نظر ایشان گاهی امر ملحوظ در وضع به صورت مطلق و بدون در نظر گرفتن عوارض و خصوصیات شخصی است؛ همانند لفظ انسان که اشاره به فردی با عوارض خاص ندارد و گاه ملحوظ وضع واقعیتی به همراه اعراض خارجی آن است؛ همانند علی که عوارض شخصیه او مد نظر است یا گاهی ملحوظ وضع عوارض متحدی است که به جواهر متحد یا متعدد تعلق گرفته است- همانند سیاهی و سفیدی. نتیجه اینکه اگر وضع الفاظ به عنوان علامات و اشاره‌کننده‌ها برای خارج باشد مسمأ، موصوف، معنا و مفهوم همان واقعیت خارجی خواهند بود و وسیله این لحاظ نیز چیزی جز علم که کاشف اشیاست، نخواهد بود؛ یعنی الفاظ به این معلومات واقعی دلالت کرده، آنها به علم است که مورد توجه و لحاظ قرار می‌گیرند و به آن کشف می‌شوند؛ بنابراین اگر لفظی برای یک کلی عرفی همانند اسب وضع شده باشد، به اسب یا یک اسب خارجی بدون ملاحظه قیود شخصیه‌اش اشاره و دلالت می‌کند (همان، ص ۴۲-۴۳).

میرزا در مورد معدومات و اشاره الفاظ به آنها معتقد است معدوم یعنی نامحقق در خارج که مقابل وجود یا هستی قرار می‌گیرد؛ اساساً خارجیتی ندارد تا لفظ اشاره‌کننده به آن باشد. پس چگونه الفاظ از معدومات گزارش می‌دهند؟ معقولیت و معلومیتی ندارد تا بتوان بدان اشاره کرد و تنها در پرتو وجدان وجود یافته می‌شود؛ بنابراین برای آن تصور یا مفهومی نیز وجود ندارد؛ لفظ در چنین جایی به همان نقیض مکشوف به وجود و علم اشاره می‌کند نه تصور و تعقل آن. عبارت میرزا چنین است:

ان العدم لیس له واقیة فنقیضه فی مرتبه اما الکیان فنقیضه فی مرتبه و تحقق و له آثار و نور العلم یکشف عن ان کون زید فی الدار له واقیة و لا کونه فی الدار ایضاً له حقیقة و واقیة... «آن

العدم نقیض الوجود و هو کذب لا واقع له، بل لایمکن تصورہ الا بعلاقة نقاضه الوجود» (اصفہانی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۳).

نقیض وجود، عدم مطلق است و آن، همان کذب محض است که برای آن واقعیتی نیست و مرتبه آن (وجود) فوق مرتبه کائنات است؛ بلکه تحقق کائنات به نور اوست؛ چراکه وجود آنی است که به آن شنیدن و قدرت و علم تحقق می‌گیرد و مرتبه‌اش برتر از مرتبه کائنات است و نقیض وجود (عدم مطلق) غیر قابل تعقل و غیر قابل تصور است.

از دیدگاه میرزا مهملی گاهی از عدم، غیر مطلق آن اراده می‌شود که آن نه نقیض وجود، بلکه نقیض کون و ثبوت است. در حقیقت عدم در محاورات عرفی همان نقیض کون و ثبوت یا همان لاکون و لا ثبوت است. لاکون و لا ثبوت نیز بنا بر اصولی که در «بحث علم بلامعلوم» مطرح است، چیزی جز معلومی که ثبوت و کون نداشته باشد و به علم کشف می‌شوند، نیست. در این صورت نیز از آن حیث که معلوم، کون و ثبوت ندارد، یقیناً حظی و بهره‌ای از وجود و نحوه‌ای از ثبوت - مفهوم و صورت ذهنی - ندارد.

مؤسس مکتب تفکیک در تبیین دلالت لفظ حروف معتقد است گاه الفاظ وضع می‌شوند تا با القای الفاظ از روابط خارجی اخبار کنند یا آن را با القای لفظ ایجاد کنند و اینکه واقعیت حروف جز ربط و نسبت نیست. به باور میرزا واقعیت اعراض خارجی چیزی جز حقایقی که «واقعیت و کون آنها وابسته به دیگری است» نیست؛ بنابراین حقیقت عرض نیست مگر چیزی که جزو اضافات شیء دیگری است و در نتیجه چون صرفاً تعلق به اوست، علامت و تعینی از تعینات او به شمار می‌رود. عرفی که واقعیتش در بند دیگری بودن است، واقعیتی جز اشاره‌گری به او ندارد؛ همانند سایه آدمی که چیزی جز علامتی از انسان نیست. بودن و واقعیت یافتن آن در گرو وجود انسان است؛ پس عرض چیزی جز صرف‌الربط و النسبه نیست و البته این ربط و نسبت امری ذهنی و تصویری نیست، بلکه امری خارجی و بیرونی است. بنابراین حروف که واقعیتی جز اضافه و ربط‌بودن نسبت به دیگر الفاظ ندارند نیز وضع شده‌اند تا این ارتباط خارجی میان دو شیء

خارجی را حکایت کنند، نه انتزاعی و ذهنی؛ مثلاً کلمه «قد» تحقق داده است در خارج آنچه را که از تأکید و شدت تحقق می‌دهد.

میرزا مهدی می‌گوید:

فعلى هذا لا يكون الفاظ الحروف الا أدوات يشير بها الى الاعراض الخارجية المتحققة أو ما يتحقق في حال الاخبار و الانشاء كالنداء و التحقيق و التمني و الترجي و غيرها فان ما يتحقق في الخارج في التأكيد و الشدة و الحروف الجارة اشارات و سمات الى الاضافات او خصوصياتها الخارجية التي تكون بين الافعال و ملابساتها كما أن الفاظ الربط و النسبه اشارات الى الفاظ عند ارادة الاخبار عنها و بها بخلاف الحروف؛ فإنها اشارات اليه عند ارادة الاخبار عن الغير المتخصص بها (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۸۳).

به نظر میرزای اصفهانی حروف با واقعیت خارجی ایقاع می‌گردد نه معانی ذهنی آنها؛ یعنی فرد با القای الفاظ - حروف - یک واقعیت خارجی را انشا می‌کند نه اینکه مفهوم و صورت ذهنی آن را ایقاع کند و خصوصیتی که در خارج یافت می‌شوند، عین سخن گفتن با حروف‌اند؛ همانند اسمای اشاره، تنبیه، تحقیق، تأکید، تمنی، ترجی و ندا. همچنین سایر حروف وضع شده‌اند برای واقعیت‌دادن این حقایق در خارج به وسیله آنها و این حروف اخبار از آنها نمی‌کنند؛ پس اسما وضع شده‌اند برای این حقایق خارجی بدون در نظر گرفتن قیدی و حروف وضع شده‌اند برای واقعیت‌بخشیدن آن اسما در خارج (اصفهانی، [بی تا]، ص ۶۷).

بنا بر آنچه گفته شد، مطالب زیر فراچنگ می‌آید:

۱. با نگاه معناشناختی

۱-۱. از دیدگاه مکتب تفکیک اعتقاد بر این است که معرفت فلسفی، خصوصاً بخش الهیات بمعنی الاخص در حصول شناخت از جنبه غیبی عالم - مانند مبدأ و معاد، مجرد نفس و امثال ذلک - ناتوان و فاقد اعتبار است؛ به عبارت دیگر تلاش انسان و وقت گذاشتن برای مشغول شدن به معرفت فلسفی را نوعی کار بیهوده تلقی نموده‌اند.

۱-۲. مخالفت مکتب تفکیک با معرفت فلسفی، خصوصاً از دیدگاه مؤسس این مکتب (میرزاهمدی اصفهانی) به لحاظ معناشناختی ریشه در مسئله رابطه لفظ و معنا دارد.

۱-۳. در مسئله ذهن، اهالی مکتب تفکیک وجود ذهنی را مردود دانسته، معتقدند لفظ مستقیماً به خارج دلالت دارد و ذهن انسان به عنوان واسطه‌ای بین لفظ و معنا فاقد اعتبار است. از نگاه این مکتب ذات عالم، عاقل و علم حصولی بشری (معلومات، معقولات، تصورات و تصدیقات) ذاتاً اموری ظلمانی و بی‌نورند و هیچ اشراق و ظهور از خود ندارند تا خود و امور دیگر را روشن و آشکار کنند، بلکه همانند دیگر اشیای ظلمانی به حقیقتی نیازمندند که ظاهر بالذات مظهر غیر، عین کشف، نور، ظهور و مظهریت باشد تا در پرتو نور او آشکار و روشن گردد و آن، جز نور عقل و علم حقیقی و خارجی نیست (مرتضوی، ۱۳۸۱).

۱-۴. این مکتب دلالت زبان و الفاظ را ذاتی و تکوینی نمی‌داند، بلکه رابطه الفاظ و زبان را با معانی اولاً مرتبه‌ای وجودی از معنا می‌داند که در معنا فانی‌اند. ثانیاً الفاظ مستقیماً و بدون گذر و توجه به ذهن بر حقایق خارجی و عینی دلالت می‌کنند. ثالثاً وضع الفاظ بر معانی بر اساس برقراری مناسبت واقعی میان آن دو است نه بر پایه نسبت واقعی میان آنها.

بنابراین به نظر اصحاب تفکیک، فراگیری علوم بشری و آموختنی مفاهیم و تصورات ذهنی، نه تنها بر علم و درک انسان نمی‌افزاید، بلکه مانع معرفت و حجاب و کشف حقایق می‌گردد و آکنده‌نمودن ذهن از آنها به معنای افزایش و تراکم ظلمات و جهالت است (همان)

۲. با نگاه هستی‌شناختی

۲-۱. از نظر مکتب تفکیک به هیچ وجه وجود را نمی‌توان به ذهنی و عینی برای اشیا و دلالت به مفاهیم ذهن و صور اشیا تقسیم نمود. از نگاه میرزای اصفهانی حقایق به دو بخش نوری‌الذات و مظلم‌الذات تقسیم می‌شوند. امور ذهنی نه تنها وجودی نیستند، بلکه اموری تاریک حتی نیستی محض محسوب می‌شوند که خود نیازمند یک نورند تا روشن شوند و

آن‌گاه حقایق مظلم‌الذات از جوهر بسیطی با نام «ماء بسیط» ایجاد می‌شوند و این جوهر مشابه هیولا و صورت که در تعابیر فیلسوفان اسلامی آمده است، نیست.

۲-۲. نکته دیگر اینکه بر اساس نظریه «ماء بسیط» مؤسس مکتب تفکیک ترکیب اشیا از وجود و ماهیت مردود است؛ به نظر او ماهیت همان شیء خارجی است. آنچه به عنوان ماهیت از شیء خارجی در ذهن می‌آید، حقیقتی است غیر از ماهیت خارجی که انسان‌ها آن را می‌شناسند و صرفاً ساخته و پرداخته نفس آدمی است. هنگام پرسش از چیستی یک شیء چیستی آن، جز آنچه در بیرون دیده می‌شود، چیز دیگری نیست. میان چیستی این اشیا با هستی و بودنشان نیز هرگز نمی‌توان انفکاک قائل شد؛ بنابراین انتزاع دو حیثیت مجزای هستی (وجود) و چیستی (ماهیت) از واقعیت‌های یکتای خارجی کشف واقع نیستند؛ بلکه آنها ساخته (انتزاع) نفس یا ذهن به تعبیر فلسفی آن هستند.

نتیجه‌گیری

گرچه در نگاه مکتب تفکیک آنچه تحت عنوان مخالفت با معرفت فلسفی از آن یاد می‌شود، در جهت مصون و خالص ماندن علوم دینی و آموزه‌های قرآنی است و دغدغه اصلی این مکتب در مخالفت با فلسفه دورنگاه‌داشتن قرآن و وحی و تعالیم دین از تفکرات و مفاهیم باطل - نظر اصحاب این مکتب - فلسفی است؛ اما در نقد این دیدگاه می‌توان گفت:

۱. از نظر *میرزا مهدی اصفهانی* یکی از محورهای تبیین و جدایی بین علوم بشری و علوم الهی، نگاه وی به عقل و علم است که در علوم الهی وظیفه و کاری که از عهده عقل برمی‌آید، فقط ادراک حسن و قبح و فهم امور جزئی است؛ در حالی که در علوم بشری توان و قدرت عقل و نفس در باب استخراج امور نظری و اکتسابی از امور ضروری است و رسیدن به درک امور کلی؛ حال آنکه چنین تفاوت و تبیینی بین عقل الهی و عقل بشری توجیه مناسبی نمی‌تواند داشته باشد.

۲. در نقد دلالت الفاظ بر امور عینی و خارجی بدون واسطه عقل - که دلیل اصلی مخالفت بنیانگذار مکتب تفکیک با معرفت فلسفی به حساب می‌آید - باید گفت الفاظ و

کلمات در آغاز بر امور معقول دلالت دارند و آنجا که امر معقول نباشد، الفاظ و کلمات نیز بدون نوعی تأمل و تعقل به منصفه ظهور و بروز نمی‌رسند و اگر معنا فقط در مصداق خارجی و خارج از عقل دنبال شود، لازم می‌آید معقول را نیز فقط در محسوس جستجو کنیم؛ درحالی‌که محسوس برای اینکه از غیر محسوس باز شناخته شود، نیازمند عقل است؛ به عبارت دیگر آنچه معنای محسوس بودن خوانده می‌شود، معقول به شمار می‌آید. به این ترتیب آنچه موجود شناخته می‌شود، معنا دارد و آنچه دارای معناست، معقول شناخته می‌شود؛ بنابراین به همان اندازه که معناداشتن با معقول بودن ارتباط و اتحاد پیدا می‌کند، معناداشتن با زبان نیز همواره همراه و هماهنگ می‌باشد؛ لذا سخن گفتن حتی اگر به عنوان ذکر نام برای یک شخص معین هم باشد، بدون درک و تصور و تعقل معنای عام و فراگیر امکان‌پذیر نخواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱-۱۱۳).

۳. خداوند از انسان‌ها خواسته است قرآن را تلاوت و قرائت کنند: «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تَجْرَةً لَّن تَبُورَ * لِيُؤْفِقَهُمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ» (فاطر: ۲۹-۳۰) و «فَاقْرَأْ وَأَمَّا تَتَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (مزمل: ۲۰).

بدیهی است منظور از تلاوت و قرائت یک تلاوت و قرائت سطحی و خالی از تفکر و اندیشه و عقلانیت نیست؛ بلکه منظور خداوند خواندنی است که سرچشمه فکر، تعقل و اندیشه باشد. اکنون جای این پرسش است که اگر تفکر، تعقل، فهم و تأویل انسان را از «همان چیزی که به زعم این مکتب موجب ضلالت و گمراهی انسان می‌شود» از قرآن، دین و آموزه‌های وحیانی حذف کنیم، منظور از این تدبیر و تأمل چه خواهد بود؟! از نظر قرآن کریم، پست‌تر از هر حیوان کسی است که فکر دارد، ولی تفکر ندارد؛ عقل دارد، ولی تعقل ندارد؛ چشم و گوش بسته است و بدون تفکر و تعقل رفتار می‌کند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲)

منابع و مأخذ

*. قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ فلسفه و ساحت سخن؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۹.
۲. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیه؛ ج ۱، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۳. تهانوی؛ شرح المصطلحات الفلسفه؛ مجمع البحوث الاسلامیه، کتابخانه الکترونیکی مؤسسه نور.
۴. اصفهانی، میرزاهدی؛ ابواب الهدی؛ مقدمه و تحقیق حسین مفید؛ تهران: انتشارات منیر، ۱۳۸۷.
۵. —؛ فهرست اصول؛ نسخه خطی نسخه (سیدمرتضی عسگری)، [بی‌تا].
۶. —؛ مصباح الهدی؛ تحقیق حسین جمشیدی؛ قم: بوستان قم، ۱۳۸۷.
۷. آلتون، و؛ فلسفه زبان؛ ترجمه احمد ایرانمنش و احمدرضا جلیلی؛ تهران: نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۸. بیگ‌پور، رضا؛ حقیقت و معنا در فلسفه تحلیلی معاصر؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۰.
۹. حکیمی، محمدرضا؛ مکتب تفکیک؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۰. حنا الفاخوری و خلیل الجری؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلام؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ قم نشر سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۱. جمیل صلیبا؛ فرهنگ فلسفی؛ کتابخانه الکترونیکی مؤسسه نور.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ جریان‌شناسی فکری ایران معاصر؛ قم: نشر تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۳. دغیم، سمیح؛ موسوعه مصطلحات فخر رازی؛ مؤسسه الکترونیکی نور.
۱۴. علامه حلی؛ الجوهر النضید؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ق.
۱۵. مرتضوی، سیدعباس؛ علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۶. مظفری، حسین؛ بنیان مرصوص؛ قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۷. ملکی میانجی، اصول و بسیط؛ چاپ خطی، [بی‌تا].

۱۸. نصری، عبدالله؛ فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت: تقریرات مهدی حائری یزدی؛ تهران: نشر علم، ۱۳۸۵.
۱۹. مفید، حسین؛ «معنای خارجیت معنا و موضوع له»؛ نقد و نظر، سال ۱۳، ش ۱ و ۲، ۱۳۸۷.
۲۰. وکیلی، محمدحسین؛ صراط مستقیم نقد مبانی مکتب تفکیک؛ ناشر مؤلف، ۱۴۲۹ق.