

فلسفه اخص

□ علی عابدی شاهرودی

معنی است؟ و اساسا چه خواسته و مقصودی از ط برداشتی این فلسفه دنبال می‌شود و سرانجام چه بهره می‌توان از چنین طرحی انتظار داشت؟
این پرسش، خود بر سه پرسش درونی شامل است گونه‌ایکه هر سه پرسش مذکور در آن در پی یکدیگر آ متعمم یکدیگر بوده و هر کدام گذر و مرحله‌ای از پرسش را می‌سازد.

و اینک پاسخ این پرسش سه مرحله‌ای به ترتیب الف: پاسخ بر مرحله نخست که درباره مفهوم فلسفه برداشتی بود. مقصود از واژه برداشت در توصیف فلسفه، این است که، آنچه به نام فلسفه یا دانش ک اخص، عرضه می‌شود، محصول برداشتهای تو از مباد متون دینی است که خود این مبادی و متون نیز از آن فراهم آمده از ظواهر و اخبار احادند، ارزشی فراتر از برداشتهای ما در مورد اصول و عقاید ندارند، گو اینک زمینه فروع فقهی با شرایطی دارای اعتبار و حجیتند پس منظور از بخش برداشتی و غیریقینی فلسفه ا دسته از قضایائی است که به درجه قطعیت و ی نرسیده و از این رو نمی‌توان آنها را به عنوان نظریات قد دین قلمداد کرد و به قرآن و حدیث قطعی نسبت داد بنابراین، آنچه در این نوشتار به نام فلسفه اسلا

پس از پایان پذیرفتن بحثهایی که در مدخل داشتیم، زنجیره بحثهایی را که باید در زمینه فلسفه اسلامی و اصلتش انجام داد آغاز می‌کنیم:

نخست، فلسفه اسلامی اخص و اصالت آن. دوم، فلسفه اسلامی اعم و چندی و چونی اصلتش.

بحث و پژوهش درباره فلسفه اخص به نوبه خود در دو بخش انجام می‌پذیرد:

۱- بخش برداشتی و غیریقینی.

۲- بخش دریافتی و یقینی.

بخشها و پژوهشهای این گفتار به بخش برداشتی و غیریقینی اختصاص دارد.

بخشهای بخش دریافتی و یقینی را به گفتار و فرصت دیگر واگذار می‌کنیم تا خدا چه خواهد و چه مصلحت داند.

*

پیش از پرداخت به پژوهش در بخش برداشتی فلسفه اخص، لازم است به چند پرسش مقدماتی، پاسخ گفته شود، تا هنگام آغازیدن بحثهای اصالت فلسفه اسلامی، یک پیش آشنائی از چند و چون آنها در دست باشد.

پرسشها را به ترتیب زیر آورده، پاسخ هر کدام را در کنارش درج می‌کنیم:

پرسش ۱: فلسفه برداشتی و غیریقینی اخص به چه

روزگار ما هنوز چنین فلسفه‌ای در پناه منابع دینی به‌طور مدرسی و فنی پرداخته نشده، گواینکه فرزندان ما در دو رشته کلام و فلسفه اعم، بسی به تدوین و پرداخت مقدماتی آن کمک کرده و در زمینه‌های بسیاری از متون دینی پژوهشهای ارزنده‌ای به ارمغان آورده‌اند و افزون بر این عرفای اسلامی نیز از منابع کتاب و حدیث، ره‌آورد‌های گزیده‌ای به یادگار نهاده‌اند.

علاوه بر اینها، مفسران و شارحان قرآن و حدیث با تلاشهای خویش در زمینه آیات و احادیث راههای تحقیق این فلسفه را گشوده و میراث پربراری برای آیندگان گذارده‌اند.... و سرمایه‌های اندیشه‌ما، درین دوره میراثها و یادگارهای همین پیشینیان فرهیخته است و اگر این اندوخته نبود باید از صفر آغاز می‌کردیم.

آیندگان در همه چیز وامدار پیشینیانند، پس باید کارشان را ارج نهاده در عین کوشش در تحقیق و ابتکار، از مواریشان پیوسته بهره‌گیرند.

۲- دادن یک طرح مقدماتی از فلسفه اخص به منظور گشودن راهی نو برای پژوهش دیگران.

آنچه نگارنده ناچیز بسان یک پیشنهاد در این فلسفه آورده کاری است ابتدائی و خام که کاستیها و اغلاطی نه کم دارد امید آنکه اندیشمندان، مرا بر لغزشها آگه‌انده، کاستیها را به سهم خود جبران کنند. باشد که هرچه بیشتر از سرچشمه‌های سرشار قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) بهره‌برگیریم.

۳- زمینه‌سازی برای دست یازیدن به بخش دریافتی و یقینی فلسفه یاد شده هر چند که این فرجام بسی دور است و راهی پراز فراز و نشیب دارد اما (شدنی بسه ناشدنی رهانمی‌شود). المیسور لایسقط بالمعسور. (آسان به دشوار از عهده نمی‌افتد).

۵: پاسخ بر مرحله سوم پرسش که در باره بهره طرح فلسفه اخص است.

بهره‌هایی که بر این پیشنهاد بار شده و از آن انتظار می‌رود، به ترتیب زیریادی می‌شود:

۱- دادن یک چهره و شکل اجتهادی و دستوری به بحثهای فلسفی مربوط به اصول و اعتقادات.

۲- کنار گذاردن هر گونه بحثهای جدلی و کلامی پایان‌ناپذیر از محدوده مسائل عقلی و اصولی دین و آماده ساختن زمینه بحثهای پژوهشی و واقعی در باره دیدگاههای اسلامی به دور از هر گونه اصول موضوعه و مصادرات.

۳- بهره‌گیری گسترده و فنی از آیات و احادیث در متن دستگاه دانش کلی اخص به مثابه پایه‌ها و مبادی اثباتی این دستگاه ویژه. این بهره‌گیری، پیاده کردن علمی تفسیر و شرح موضوعی است در یک ساخت فلسفی واز این رو دقیقاً مانند علم فقه است که از تفسیر و شرح آیات و روایات

ارائه می‌شود، تنها برداشتها و دیدگاه‌هایست که نده را بر پایه ظواهر و احاد فراهم آمده، و جنبه قطعی است. و فقط در حد یک پیشنهاد از ارزش برخوردار است. بی است که به صورت نظام‌واره و مدرسی برای تین بار در تاریخ علوم اسلامی افکنده شده و هرگز روا ند که بسان فلسفه واقعی اسلامی تلقی گردد.

فلسفه واقعی اسلامی، فرجامی است که باید گام به بدان راه جست و با امیدواری در انتظار وصل جی‌اش راه پیمود و ما هنوز از آن فرجام و حتی راهش هم، بلکه از پرداخت یک نمونه برداشتی نیز فاصله داریم.

نوشتار کنونی نسبت به طرح بنیادین برداشتی از به اخص تنها یک آغاز است. و گمانه‌های آن نه نشانگر گاهها و نظره‌های نهائی اسلامی است و نه بیانگر آراء

نده. در اینجا لازم است توضیح دهم: که گرچه تا طرح این نوشتار از فلسفه اسلامی اخص، یک ساختار ظهاری و برداشتی است ولی چنین نیست که هیچ قضیه‌ی در آن نباشد.

بسا مسائلی در این طرح آمده که یقینی و قطعی‌اند و گونه تردیدی دراستادشان به دانش اسلامی یقینی است. در خلال گزارش از اصول و قضایای این فلسفه به ثل یقینی مسدود اشاره خواهد شد. و اساساً تا بوعه‌ای از قضایای یقینی در دست نباشد نمی‌توان بوعه‌های مسائل برداشتی را پرداخت. برداشتها و نه‌ها هنگامی دارای خصلت علمی‌اند که بر مجموعه‌ای از ل و قضایای یقینی استوار باشند.

در فرضیه‌های علوم تجربی نیز تا یک دسته از علوم ی از پیش در میان نباشد، دادن هیچ‌گونه فرضیه علمی ن نیست. و این خود از جمله اصول علمی منطقی است در پی تدوین آنم.

بنابراین، در تدوین فلسفه اخص غیر یقینی‌گریزی از نیست که بخش نخستین آن را با فلسفه اخص یقینی ع کنیم. و از این جهت هیچ فرقی میان فلسفه یقینی و ف غیر یقینی وجود ندارد.

پاسخ بر مرحله دوم پرسش که در باره غایت و فرجامی است که در این طرح پی‌گیری میشود. فرجام و غایتی که ین طرح دنبال می‌شود، دارای چند فراز و بخش است در زیر به کوتاهی می‌آیند:

تدوین کلاسیک و دستور یک فلسفه اسلامی اخص ی نخستین بار در تاریخ دانشهای اسلامی.

از سده‌های بسیار دور تا کنون از نظرها و دیدگاههای ی در کتاب و حدیث به‌گوناگونی پراکنده سخن آمده و گوشده. به‌ویژه در کلام و فلسفه اسلامی اعم ماندازهای فراوانی از فلسفه اخص دیده می‌شود. ولی تا

به طور موضوعی در ابواب مختلف فقه استفاده می‌کند و بدین جهت بجا و مناسب است که تنها اینگونه بحثهای اصولی و فلسفی را فقه اکبر نامید نه علم کلام را که شباهت و همانندی اندک با علم فقه دارد، بلکه در ماهیت خود یک ساخت جدلی و ستیزنده است که با روح تفقه در تنافی و ستیز می‌باشد.

۴- تحصیل سرمایه فکری برای گذر به مراحل عالیتر در زمینه مسائل عقلی و اصولی، چه آن مسائل به فلسفه اخص وابسته باشند و چه به فلسفه اعم یا فلسفه مطلق.

۵- زمینسازی برای دست یازیدن تدریجی به بخش یقینی فلسفه اخص

پرسش ۲: بر چه پایه‌های چنین فلسفه غیر یقینی به فلسفه اسلامی نامیده شده؟

پاسخ: این نامگذاری به همان دلیل نامگذاری فقه به فقه اسلامی است.

در فقه، هماره از دلائل و مدارکی سود جسته می‌شود که از نظر سند یا دلالت و یاهردو در بیشتر موارد، غیر برداشتی‌اند- و با این وصف، ملاحظه می‌شود که فقه به عنوان مجموعه‌ای^(۱) از مسائل برداشتی به نام فقه اسلامی نامیده شده با اینکه بر اساس یک علم اجمالی پیشین در هر مورد از فقه به عنوان مجموعه مسائل برداشتی و استنباطی- احتمال عدم تطابق آن با واقع شرعی در میان هست.

دلیل اینکه فقه، با وصف یقینی نبودن همه مسائلیش در مجموع به فقه اسلامی نامیده شده به بیان ذیل است: قضایای علم فقه بر رشته‌ای از مبادی، استوارند که شرع آنها را به عنوان مبادی پذیرفته. پس مبادی قضایای فقه مبادی شرعی‌اند. و می‌توان برآستی پسوند اسلامی را بدانها پیوست، علم اصول که پایه اجتهاد و فقاهت است، عهده‌دار شناسائی و پژوهش اینگونه مبادی است.

و بنابراین، فقه به عنوان یک دانش دستوری و مدرسی، بر اصول و مبادی اسلامی، بنا گردیده و خود گرچه یک علم قطعی نیست اما به ملاحظه مبادی و اصولش به اسلام ارتباط دارد.

نتایجی که از این مبادی برمی‌آید تنها با اتکاء بر مشروعیت آنها بدست آمده، اگر شرع به مبادی فقه، مشروعیت و اعتبار نمی‌داد این رشته از نتایج نیز فراهم نمی‌شد.

پس برداشتهای فقهی با اینکه در مجموع قطعی نیستند، برداشتهائی شرعی می‌باشند و بدین جهت است که شرع آنها را به طور قطعی معتبر می‌داند.

و این قطعی بودن اعتبار مسائل فقهی منافاتی با قطعی نبودن خود آن مسائل به عنوان یک مجموعه گزارشی، ندارد.

البته باید در اینجا به مطلبی اشاره کرد بدین شرح: در مسائل فقهی دو نظرگاه هست یکی همین نظرگاهی که

گفته شد که این گونه مسائل را برداشتی می‌داند. و دیگری نظرگاهی است که می‌گوید در مسائل نیز باید قطع و یقین باشد و مگر نه معتبر نمی‌باشند گرچه یقین همان یقین عقلی یا وجدانی نباشد، زیرا در فقه بودن یقین عرفی کفایت می‌کند. تحقیق در این دو نظریه و گزینش یکی از آن دو را به مباحثی که در علم منظور کرده‌ایم وامی‌گذاریم.

*

در پی اشاره به مطلب یادشده باید افزود: که این نظرگاه اخیر، درستتر به نظر می‌آید و با قواعد شرعی سازگارتر است ولی با این وصف در یقین جای احتمال مخالفت با واقع هست و بدین جهت یقین به نوعی از برداشت و ظن عقلی باز می‌گردد و مسائل فقه در عمق خویش بر همان حالت برداشتی خود می‌مانند گویانکه این حالت بسیار همانند یقین است و از ظن و عرفی فاصله دارد.

باتوضیح بالا در چگونگی اسلامی بودن فقه، چگ اسلامی بودن فلسفه اخص نیز روشن می‌شود.

چون از نظر بافت استدلالی میان فلسفه اخص و همانندی کامل وجود دارد. و از همین رو، گفتیم: که است این فلسفه را فقه اکبر نیز بنامیم، در برابر فقه که همین فقه به اصطلاح متداول است.

پس فلسفه اخص از آن جهت که از مبادی شرعی استخراج می‌گردد فلسفه‌ای است اسلامی، گویانکه از یقینی نبودن مبادی آن در قسمت برداشتی، نمی‌تواند داده‌های این فلسفه را به عنوان اصول و اعتقادات اساسی و جزئی دین پذیره شد.

داده‌های مذکور، صرفاً یک رشته از قضایای علمی‌اند که در سطح پیشنهاد، مطرح شده‌اند تا از پژوهش زرفتر دربارشان فراهم آید. این پژوهش به متغیری است که دائماً به سوی یقین میل می‌کند و گویانکه با شتاب بیشتر حرکت کرده در اندک چرخشی به ثابت یقینی دگرگونه می‌شود.

پرسش ۳: ممیزات فلسفه اخص از علم کلام و فقه اعم و فلسفه مطلق

این پرسش بسی بجا و ضروری است، و پاسخی به ماهیت فلسفه اخص را هر چه بیشتر آشکار کرده و آنرا با یک دانش جدا و مستقل از کلام و فلسفه اعم و فلسفه اعم در چهارچوبی علمی جایگزین می‌گرداند.

پاسخ را به مقتضای گسترده بودن پرسش در سه بند جداگانه به ترتیب زیر می‌آوریم:

یکم: (ممیزات فلسفه اخص از فلسفه مطلق) فلسفه مطلق، عبارت است از فلسفه‌ای که قضایا و مسائلیش را فقط بر پایه مبادی و اصول عقلی اثبات و تفه می‌کند و فلسفه اخص فلسفه‌ای است که مسائلیش را جز موارد قضایای عمومی عقلی، صرفاً بر پایه اصول و مبادی

باری‌اند، از این گذشته عقل عادی در بخش غیرعام قضایایش مطلق نیست ولی شرع بی هیچ استثنائی مطلق است.

ب: تمایز در مبادی تفسیر، همانگونه که در مدخل گذشت، هیچ پدیده علمی بدون یک رشته از قوانین تفسیرکننده وجود ندارد.

هر پدیده و هر چیز، تنها هنگامی یک موضوع علمی است که در پناه یک یا چند قانون قبلی، تفسیر پذیرد.

از این رو مسائل همه دانشها همواره در سایه تفسیرکننده‌ها و قوانین کلی می‌توانند نمودار گردند، و اندیشه بشری، تنها از رهگذر همین داتها و قانونها است که به دریافت گوهر دانش کامیاب می‌شود.

فلسفه مطلق و فلسفه اخص هر دو به عنوان دو دانش مستقل دارای زنجیرهای از قواعدند که در پناه آنها مسائشان تفسیر می‌پذیرند قواعد تفسیری در فلسفه مطلق صرفاً قواعد عقلی برآمده از عقل می‌باشد.

ولی قواعد تفسیری در فلسفه اخص بر دو گونه‌اند.

۱- قواعد نقلی، یعنی آن دسته از قواعد عقلی که از طریق شرع به ما رسیده است، خواه شرحی از آنها در ذهن ما باشد و خواه نباشد.

۲- قواعد عقلی برآمده از عقل بدون میانجی بودن نقل و روایت.

د- تمایز در روش اثبات.

روش اثبات در فلسفه مطلق، عبارت است از حرکت فکری ویژه در قالب یکی از اشکال چهارگانه منطقی، یا در قالب قیاس استثنائی بر اساس مواد و مبادی نخستین.

افزون بر اینها، عناصر دیگری در راه اثبات مسائل فلسفه مطلق باید داخل گردند تا روش اثبات یک روش عقلانی و علمی کامل از کار درآید اما روش اثبات در فلسفه اخص به گونه دیگر است، مدخل این نوشتار تا اندازه‌ای این روش را توضیح و تفسیر کرد و نشان داد، که چگونه (علاوه بر منطقی و عناصر متد مطلق)، از متون دینی می‌توان به مثابه مبادی اثبات و تحقیق فائده برد، بنابراین فلسفه اخص در بخش بزرگی از متد اثباتی‌اش تمایزی بنیادین از فلسفه مطلق دارد.

ج: تمایز در روش و مبادی دانش.

روش و عناصر و مبادی دانش در فلسفه مطلق دارای ماهیتی به تمام معنی عقلانی‌اند ولی در فلسفه اخص، علاوه بر امور عقلی از امور نقلی نیز به طور اساسی بهره‌برداری می‌شود.

گذشته از این، فلسفه اخص، روشی ویژه دارد که در مدخل این نوشتار، شرح داده شد.

مبادی خاص فلسفه اخص، متون دینی‌اند، اما فلسفه مطلق، تنها دارای مبادی عقلی است و در عین حال در ژرفای خود و بر اساس قواعد عقلانی‌اش، متون دینی را

اثبات می‌کند ولی در تفسیر آنها هم از دستگاه قواعد بهره گرفته هم از دستگاه قواعد نقلی. که خود این نقلی در نهادشان قواعد عقلی‌اند گرچه از راه نقل و به ما رسیده‌اند، زیرا خاستگاه همه قواعد و قضایای مبدا عصمت می‌باشد، و مبدا عصمت همان تحقق م تکامل عقلانی در معصوم است. از این رو همه ی رسیده از مبدا عصمت قضایائی علمی و عقلی‌اند با ویژگی که اینگونه قضایا به شرط صدور از مبدا عصمت، در مطلق درست‌اند. و همگی بسان قضایای ضروری‌اند، سایای برآمده از عقل عادی به شرط اینسکه از قسم ی نظری خاص باشند در معرض خطا و گزند علمی‌اند. با توجه به دو تعریف جداگانه‌ای که از فلسفه مطلق فیه اخص شد تمایز هر کدام از دیگری آشکار می‌آید. این دو در چند خصلت و ویژگی ذیل تلخیص می‌شود:

الف: تمایز در مبادی اثبات.

مبادی اثبات فلسفه مطلق بر طبق تعریف یادشده ی خالص عقلی و متافیزیکی است. به طوری که همه یش دارنده یک ساخت متافیزیکی و عقلی ناب اند.

در برابر اینها، مبادی اثبات در فلسفه اخص جز رد قضایای عمومی عقلی، مبادی نقلی می‌باشد، یعنی سته از مبادی عقلی که از راه شرع به ما رسیده است که از نظر فکری هنوز نتوانسته باشیم درک روشنی ا فراهم کنیم.

با این توضیح کوتاه و ضمنی از مبادی نقلی در فلسفه، این گروه از مبادی با مبادی نقلی در فقه روشن بود، زیرا مبادی نقلی فقه عبارتند از: مصادر تشریح م که کتاب و سنت باشند.

ولی مبادی نقلی فلسفه عبارتند از: قواعد عقلانی، از آن رو که در گفتار معصوم آمده و از طریق او روایت رش شده‌اند و هدف در آنها تشریح حکم و تقنین قانون ت بلکه، صرفاً بیان واقعیتها و حقیقتهاست که وم آنها را بیان کرده است تا از این رهگذر راهی به ، پنهان برین هستی بر بشر گشوده گردد.

پس فلسفه اخص از مبادی عقلی منقول از شرع وری دارد. و فلسفه مطلق از آن گروه از مبادی عقلی که لور مستقیم بر عقل بشر نمودار شده بهره می‌گیرد.

اما سرانجام هر دو گروه از مبادی در تسلسل حلقه‌های یره قضایای کلی به هم می‌پیوندند و یک کل عقلانی، تنگ و همسو را فراهم می‌آورند.

عقل و شرع هر دو به عقل ضروری کل بستند و از بجا بی‌آغازند، سرانجام به عقل کل، پیوسته، یک حقیقت ایش می‌دهند با این تفاوت که شرع متبوع است و عقل و هر دو باهم، تابع عقل کل ضروری ناشی از حکمت

داتها جمع دات است و دات در فارسی میانه به معنای قانون می‌باشد.

بمعنوان مبادی اثبات می‌پذیرد، و از اینجاست که فلسفه اخص آغاز می‌شود.

پس فلسفه مطلق در حقیقت، مبادی فلسفه اخص را می‌سازد، پیش از ساخت این مبادی، هیچ امکانی برای ابتکار چنین فلسفه‌ای نیست.

بنابراین فلسفه مطلق هیچ‌گونه تضادی با فلسفه اخص یا کلام اخص ندارد، بلکه از جمله مبادی و دلائل درستی و حقانیت فلسفه اخص به شمار می‌رود.

با این تحقیق، ناروایی آنچه در باره تعریف فلسفه از برخی نقل شده آشکار می‌گردد آن نقل این است که فلسفه، مطالبش را گرچه مخالف شرع قطعی باشد می‌پذیرد و هیچ‌گونه تقیدی در مطابقت با شرع ندارد.

آنچه در رابطه فلسفه مطلق و فلسفه اخص به اجمال گفته شد پاسخ از این نقل یاد شده را که فقط یک برداشت شخصی و غیر علمی است بدینگونه روشن می‌کند:

فلسفه مطلق، نه تنها با شرع الهی توافق دارد، بلکه از راه برهان، حقانیت فلسفه شرعی را که به اخص نامیده شده اثبات می‌کند، زیرا این فلسفه مطلق است که متون دینی را بر پایه منطق در درجه مقدمات برهان قرار می‌دهد، اگر فلسفه مطلق نادیده گرفته شده یا نفی گردد هیچ دلیلی برای فلسفه اخص و اصول اعتقادات نمی‌ماند، چون نفی فلسفه مطلق به معنای نفی منطق و استدلال است که به معنای نفی همه قضایا و علوم و شرایع است.

استدلال و فلسفه مطلق مثبت همه علوم و شرایع است، پس محال است که با علوم و شرایع منافات داشته باشد، اما این مطلب منافات ندارد با اینکه فلسفه‌های خصوصی نادرست و باطل وجود داشته باشند، زیرا منظور از استدلال و فلسفه مطلق، خصلت دانش استدلالی است که همیشه ثابت و تغییر ناپذیر می‌ماند نه مکتب فلسفی این یا آن فیلسوف که خطا پذیر بوده و از اشتباه تهی نمی‌باشد. همین فلسفه مطلق، بنیاد بسیاری از فلسفه‌ها را در هم ریخته بر آنها مهر بطلان می‌زند به دیگر سخن، منظور از فلسفه مطلق همان دانش استدلالی است که در واقع همان استدلال است که ابطال ناپذیر است و با همین استدلال می‌توان فلسفه‌ای را ابطال کرد و فلسفه دیگر را بجایش نشانند.

این یا آن فلسفه قابل گذر و ابطال پذیر است اما استدلال را نمی‌توان ابطال کرد، یعنی نمی‌توان گفت بدست آوردن نتیجه از راه استدلال غلط است پس درستی راه استدلال منطقی مطلق امریست همگانی و ضروری.

دوم: ممیزات فلسفه اخص از فلسفه اعم فلسفه اسلامی اعم به نوبه خود به دو قسم مطلق و مقید، تقسیم می‌شود. در قسم مطلق ممیزات همان

ممیزات یاد شده در بخش یکم است پس نیازی به بازگویی نیست.

اما در قسم مقید، چند تمایز علاوه بر ممیزات گذشته میان فلسفه اخص و فلسفه اعم مقید به شرح زیر وجود دارد.

۱- فلسفه مقید در پی تطابق با اصول و قضایای شرع است و فلسفه اخص، عزم بر اکتشاف قضایای شرعیست دارد هم در بخش برداشتی و هم در برداشتی دریافتی.

۲- قضایای شرعی در متن فلسفه مقید نیست، ولی فلسفه اخص، این قضایا در متن قرار دارند.

۳- فلسفه مقید به این دلیل که می‌خواهد با هماهنگی داشته باشد، بر آن می‌باشد که دلائل عقلی قضایای شرع را بدست آورد. و فلسفه اخص در آغاز، چنین نیازی ندارد، گرچه در فرجام باید در مبادی عقلی نیز پژوهش و تحقیق کند.

۴- فلسفه مقید نیاز به پیش قضیه شرعی دارد، زیرا بیرون از حوزهاش باید اصولی قطعی باشد تا فلسفه مقید اندر پی تحقیقشان برآید، اما فلسفه اخص این نیاز ندارد، چون همه قضایای عقلی شرع در متن هستند و از راه مبادی اثبات می‌شوند حتی در زمان قضایای عمومی عقلی نیز می‌توان این را گفت، زیرا قضایای عمومی عقلی گرچه از جهت عقلی بودن در شمار مبادی عقلی اند، اما از آن رو که پذیرفته شرعند، می‌توانند شمار مبادی شرعی نیز قرار داشته باشند.

سوم: ممیزات فلسفه اخص از علم کلام. برای برشمردن این ممیزات وافکندن توری چند برچندی و چونیشان باید نخست تفسیری از چیست و ماهیت علم کلام، ارائه داد و از آن پس در سایه آن تفسیر و برپایه سنجش هر کدام از این دو علم با یکدیگر به ممیزات این فلسفه از دانش کلام دست یازید. البته تفسیر که از کلام عرضه می‌شود خالی از بررسی و نقد و بسوی موجز است و اینک سخن را در این زمینه با شناسایی علم کلام آغاز می‌کنیم:

■ شناخت دانش کلام

برای علم کلام چندین تعریف در دست هست که چندی از آنها به ترتیب زیر نموده می‌شوند:

تعریف اول: (تعریف قدماء) پیشینیان این علم، از آراء تعریفی دارند که به تعریف قدمائی کلام مشهور است و به نظر ما نام دیگری هم می‌توان به آن داد که در فرجام این تعریف به خوبی از درون تعریف قدمائی کلام نمایان می‌شود.

محقق لاهیجی، عبدالرزاق در پیشگفتار کتاب ارزند

به نام گوهر مراد^(۲) در تعریف کلام قدهاء چنین گوید: کلام قدهاء صنعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت شریعت به دلائلی که مؤلف باشد، از مقدمات مسلمه زه، در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات نه، و این صنعت را مشارکتی با حکمت نبود، نه در ع و نه در دلائل و نه در فائده چه موضوع حکمت، نه اوضاع، و دلائل آن، مرکب از یقینیات منتهی به ات باشد خواه مسلم و مشهور باشد و خواه، نه. باش حصول معرفت و کمال قوه نظری باشد نه ملت وضعی.

و ظاهر است که این صنعت از طرق تحصیل معرفت یاند بود و قدهای اهل اسلام را حاجت به این صنعت جهت بود:

محافظت عقائد شرعیه از تعرض اهل عناد از سائر ملل و شرایع و این حاجت شامل عامه اهل اسلام است. ی، اثبات مقاصد هر فرقه از فسق اهل اسلام و ص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فریق و این نسبت به هر فرقه لا محاله مختلف شود»

این بود، سخن محقق لاهیجی در شناساندن کلام ی. برای ایضاح کافی از تعریف کلام نزد قدهاء از مختصاتی به شرح زیر بهره می گیریم:

کلام بر طبق این اصطلاح صنعت و فنی است که آدمی ی نگهداری و دفاع از اوضاع شرعی توانا می سازد. این صنعت، مقدمات مسلمه و مشهوره در میان ان ملل و ادیان است، عناصر و مختصاتی که این ت را پرداخته و روی هم دوجنبه مادی و صوری اش را می سازد به این شمارند.

۱- اوضاع شرعی که متکلم (صاحب علم کلام)، به ه دفاع از آنها کلام را پرداخته. این اوضاع پیش از بت بحثهای کلامی از طرف متکلم پذیرفته شده اند این پذیرش، به تقلید باشد و خواه به اجتهاد و اعمال بحثهای کلامی هیچگونه تأثیر واقعی در اثبات و پذیرش ع شرعی ندارد، زیرا این گونه بحثها تنها به منظور و حراست از یک رشته اصول و قضایای از پیش پذیرفته گرفته از این رو نه قضیهای را اثبات می کنند و نه سته و مجهولی را کشف.

و این از پیش مفروض بودن، یک مختصه بنیادین ع کلامی است، و می توان با توجه به آنچه یاد شد، ع شرعی کلامی را چنین شناساند:

تعریف اوضاع کلامی:

اوضاع شرعی در علم کلام، یک رشته از قواعد ائند که از طرف متکلم از پیش به عنوان اوضاع ایای شرعی پذیرفته شده اند و بحثهای دانش کلام تنها ظور اقناع دیگران و دفاع از درستی این اوضاع می باشد ین دلیل به برهان منطقی و یقینی نیاز ندارد بلکه به

مقدمات مشهور، یا مسلمهای که مورد پذیرش دیگران باشند بسنده کرده با استدلالهای جدلی به نتیجه دلخواه خود می رسد.

۲- مقدمات مسلمه و مشهوره.

هر کدام از صنعتهای پنجگانه منطلق از مواد و مقدمات ویژه می آید، به گونه ای که کاربرد آن مقدمات در جز صنعت ویژه آنها ناروا و نادرست است.

مقدمات صنعت جدل چند دسته از قضایایند. الف- قضایای مسلمه، یعنی قضایایی که طرف بحث، آنها را پذیرفته، خواه درست باشد و خواه نباشد، و خواه مشهور باشد و خواه نباشد.

ب: قضایای مشهوره، یعنی دستمای از قضایا که قبول عام یافته یا نزد بیشترین مردمان، و یا نزد قوم یا اهل ملت خاصی یا بسیاری از افراد شهرت داشته باشد.

ابزار استدلال در کلام، صنعت جدل می باشد و از این رو کلام، علمی است جدلی که بهره اساسی اش، حراست از اوضاع مفروض و مجاب کردن طرف بحث است نه کشف واقع و اثبات قضیه به نحو برهانی. و در حقیقت کلام یک هنر است نه یک دانش.

۳- شمول نسبت به همه اوضاع شرعی در دو بخش نظری و عملی (=پنداری و کرداری).

بر پایه این شمول و فراگیری که مختصه کلام به مفهوم قدهائی است دو گونه کلام، نمودار می شود: نخست: کلام نظری که عهده دار حراست از عقائد نظری است.

دوم: کلام عملی که دفاع از احکام و قوانین شرعی را بر عهده دارد.

واژه کلام عملی شاید برای نخستین بار از نظر تاریخچه کلام، در این نوشتار به کار می رود، محتوای کلام عملی نیز به طور موزون و عملی، پیشینه بحثی ندارد گو اینکه پراکنده وار سخنهائی در آن زمینه آمده است.

از این رو شاید توان گفتن که پیش نهاد کلام عملی یک طرح نوین است که بغواست خدا در آینده، روشها و پایه ها و قانونهای همگانی آن را جداگانه یا به طور ضمنی تدوین خواهیم نمود.

۴- حراست از اوضاع از پیش پذیرفته.

این ویژگی هم در باره تک تک قضایای کلام قدهائی راست می آید و هم در باره مجموع آنها به عنوان یک کل و همه بهره و فائدهای که برای این کلام است نیز چیزی جز حراست و نگهداری از اوضاع یاد شده نیست. و هدف و غایت کلام نیز همین است.

در این مختصه کلام متأخرین نیز شریک است چنانکه خواهد آمد، بنا بر این نمی توان دریافت دانش نوی را از

کلام انتظار داشت چون از اساس برای منظوری جز اکتشاف پی افکنده شده.

■ تمایزات فلسفه اخص از کلام قدمائی

این بود عناصر و مختصات کلام قدمائی که به شمار رفت. اینک به اختصار می‌پردازیم به وجود تمایز فلسفه اخص از این کلام. این وجوه به شرح زیر می‌آیند:

الف: بر طبق مختصه یکم کلام قدمائی تمایز آشکاری میان آن و فلسفه اخص نمودار می‌شود. زیرا در فلسفه اخص هیچگونه اوضاع پیشین وجود ندارد هیچ قضیه‌ای به نام پیش. قضیه یا وضع از پیش پذیرفته در آن نیست. همه قضایایش فقط از راه ویژه این علم استخراج می‌شوند. معلومات ما در کلام از راه دلائل کلامی کشف نشده‌اند، بلکه ما آنها را پیش از این بحثها می‌دانسته‌ایم حال یا به تقلید یا اجتهاد و یا اقتراض، اما در فلسفه اخص همه معلومات ما از طریق بحثهای انجام شده در متن آن به دست می‌آیند.

از این رو فلسفه اخص یک دانش حقیقی است که انگیزه‌اش کشف واقعیتها می‌باشد.

و در برابرش کلام یک دانش حقیقی نیست، بلکه هنر و صنعتی است که در جهت نگهداری و دفاع از قواعد و قضایای از پیش پذیرفته به کار می‌رود.

ب- عنصر و مختصه دوم کلام قدمائی، مسلمات و مشهورات بود که تشکیل دهنده مواد و مقدمات استدلالهای کلامی اند. در فلسفه اخص، مقدماتی به عنوان مسلم یا مشهور راه ندارد مقدمات براهین آن، محصول کار علمی در متون شرعی‌اند این مقدمات در بخش برداشتی، مشروط به یقینی بودن نیستند اما در قسمت دریافتی باید یقینی و قطعی باشند.

و در هر دو بخش جائی برای مسلمات و مشهورات نیست. یعنی قضیه از آن جهت که مسلم یا مشهور است، در فلسفه اخص به کار نمی‌رود. تنها از آن جهت که دارای مدرک علمی و تحقیقی است اعتبار دارد و در این فلسفه به کار گرفته می‌شود.

پس اعتبار نداشتن مقدمات جدلی در فلسفه اخص وجه دیگری است برای تمایز آن از کلام قدیم.

د: کلام، عهده‌دار دفاع از یک سلسله اوضاع اعتقادی و عملی است و فلسفه اخص، در پی کشف اصول و قضایای کلی از دیدگاه شرع می‌باشد.

بنابر این بافت کلام، یک بافت تدافعی است، ولی فلسفه اخص بافتی اکتشافی و پژوهشی دارد.

س: غایت و هدف کلام، نگهداری وضع پیشین است که این خود پی آورنده یک رشته از اشکالهای منطقی می‌باشد و

همراه این اشکالها موجب رشد جدل خفی در نهاد فاعل می‌شود. جدل خفی به نوبه خویش پیامدهائی دارد که حوصله بحث بیرون است.

در برابر غایت کلام، فلسفه اخص دارای غایت و پژوهشی و تحقیقی است و از این رو از اشکالها و پیامد جدل کلامی در امان می‌باشد.

تعریف دوم (= کلام متأخران)

محقق لاهیجی در پیشگفتار گوهر مراد (طبع قدیم) این تعریف را بدینگونه گزارش می‌کند:

«... و در تعریف علم کلام، متأخران گفته‌اند که است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع.» پس پرداخت به بررسی و نقد تعریف نقل شده، باید که هرصناعت فکری که در پی کشف حقیقت باشد دانش و است و از این رو دارنده خصلت فلسفی می‌باشد نه خصلت کلامی.

کلام به مقتضای پیشینه تاریخی و موجبات پیدای غایات تدوینش و هم به ملاحظه قرارداد عمومی مستند یک هنر و صنعت تدافعی است و کارش حراست از آنچه درست است یا درست فرض می‌شود می‌باشد.

با این پیش توضیح، آشکار می‌شود که تعریف یاد در بالا نمی‌تواند تعریف کلام باشد، زیرا کلام در پی به احوال موجودات نیست، بلکه درصدد تثبیت قضایا است که از پیش درستی آنها دانسته بوده یا فرض است.

و کتابهای کلامی موجود نیز دارای چنین ویژگی نیستند، یعنی چنین نیست که برطبق قواعد و قضایای کشف و استخراج احوال موجودات در آنها انجام پذیر باشد، بلکه در آنجا که در پی شناخت احوال موجودات

هماره یا بیشتر، به استدلالهای عقلی می‌پردازند، به ایضاح بیشتر، اشکالهای این تعریف به شرح زیر به اختصار ارائه می‌شوند. البته با قطع نظر از شمول یا عدم شمول نسبت به همه انواع کلام، این اشکالها در دوره عسر می‌شوند. یکی، رده اشکالهای مربوط به خود تعریف، رده اشکالهای مربوط به انطباق نداشتن آن با نوشتار کلامی موجود.

الف: اشکالهای متن تعریف

۱- تعریف یادشده، تعریف نوعی از فلسفه است و هیچگونه خصلت کلامی ندارد.

۲- کلام از اقسام هنر و صنعت است و به استعداد هنر زبردستی در بکارگیری مقدمات جدلی در موقعیتها مناسب نیاز دارد. و ویژگی آن دفاع از عقائد و اقتناع طریقی می‌باشد نه دانستن اشیاء و کشف مجهولات.

۳- اگر کلام یک علم باشد، علم به حقائق شرعی می‌باشد نه علم به احوال موجودات.

۴- از قوانین شرع، هیچ توضیحی نه در تعریف و نه در پی

عنوان متمم تعریف داده نشده تا بتوان به بررسی و مان گرفت.

صگونگی استخراج و اکتشاف احوال موجودات بر نین شرع، هیچ سخن نیامده، نه در خود تعریف و نه نش بسان متمم آن.

کالهای مربوط به برابر نبودن تعریف با کلامهای

بهای کلامی رائج، اگر به معنای دقیق کلمه درباره حوال موجودات است ولی این علم، بر راه و رسم عقل است جز در مسائل تطبیقی اصول اعتقادات، یک جا تاکنون ندیده‌ام که یک قضیه علمی از قواعد استخراج شود بدانگونه که در فقه، این کار بر نهج شرع انجام می‌پذیرد.

لم به اشیاء هنگامی علم‌شرعی است، که به مانند علم بادی و متون دینی برآمده باشد. هرگز روا نباشد، که از راه و روش شخصی و عقلی محض استنباط به شرع نسبت داد و گفت: که نظر شریعت درباره له چنین است، زیرا بسا استنباط ما ناصواب از کار بی‌تردید نتوان ناصواب را به میدئی که جز صواب بیزد نسبت داد. البته در قضایای عقلی عام که به استاند، این اسناد درست است، از قبیل اسناد م. تناقض به‌شرع یا نسبت دادن اصل حسن عدل ولی سخن در علم کلام و فلسفه و دیگر علوم از عقل خاص است که زمینه‌ای است برای آراء ه و اجتهادات متخالفه^(۳)

های استدلالی این کتابها دارای ماهیت کلامی است بیه تثبیت قضایائی که از پیش درست و ثابت بوده یا مرض شده نظم و سامان داده شده. و افزون بر این از مطالب رائج فلسفه باطل دانسته شده یا بدینگونه ردیده است و آنگاه برای نشان دادن نادرستی آنها، استدلالی کلام در کتابهای رائج انجام گرفته است و گرچه در کلام متأخرین مباحثی همانند مباحث رداخته شده ولی در حقیقت این مباحث از جنبه با مباحث فلسفه فرق دارند.

س ساخت بحثهای موجود در کلام متأخرین یک هنری است که در جاییش بسی ارزنده و سودمند آن جایی است که از آنها به مثابه هنری برای زی دعاوی باطله و آمادسازی اندیشه‌ها در جهت مطالب حقه بهر موری شود.

ا اگر هنر کلام به عنوان ابزاری برای دانشیابی به نه شود دیگر سودمند نخواهد بود، بلکه سامان ا درم خواهد ریخت و دستگاه اندیشه را باژگونه ساخت.

راینجا باید توضیح داد که کلامی بودن ساخت کلی طرح شده در کتب کلام، منافاتی با درست بودن

بسیاری از مسائل آنها ندارد.

مقصود ما از نقد تعریف کلام و نقد انطباقش بر کتب کلامی، نفی کلام یا ابطال ساخت آن و یا ابطال قضایایش نیست، منظور فقط تبیین مرزها و ویژگیهای آن به عنوان یک صنعت علمی است تا کلام بسان راهی برای کشف مجهولات بکار گرفته نشود، بلکه هماره به مثابه هنری ویژه در منطق و دانش تلقی گردد.

و افزون بر این معنای گفتار ما این نیست که تک‌تک قضیه‌های کلام دارنده چنین خصلتی است. معنای گفتار جزاین نیست که کلام در کلیت خویش چنین است، اما با این وصف بسیاری از قضایا و مسائلش اگر به نحو جزئی و منفردنگریسته شوند خصلتی فلسفی دارند.

و از اینها گذشته چندی از کتابهای کلامی در بسیاری از مباحث و ابواب برخوردار از خصلت علمی‌اند و ارزشی درخور کتابهای فلسفی دارند، گویانکه در کلیتشان پیوسته باید به مثابه یک هنر بحثی در نظر گرفته شوند تا از این جهت چپستی کلامیشان حفظ گردیده به کتب فلسفی بدل نگردند چیزی که نه روا باشد و نه صاحبان آن کتب خواسته‌اند. علاوه بر توضیح گذشته، نکته‌ای ارزنده را باید یاد آور شد به این شرح: که سخن در این نوشتار از کلام به کلام رائج اختصاص دارد. و کلام دیگر را که خصلتی جداگانه و واقعی دارد، در بر نمی‌گیرد.

و آن کلامی است^(۴) که از قرآن و تعالیم پیغمبر (ص) و ائمه^(۵) برمی‌آید، و دارای دو ویژگی هنر و دانش می‌باشد. هم از حقائق به درستی نگهداری و دفاع کرده هم اذهان را برای پذیرش نظرهای حق آماده ساخته، و هم قضایا را به گونه‌ای برهانی اثبات می‌کند. ما به دلالی که در جاییش یاد خواهد شد واژه کلام اسلامی اخص را برای این کلام برگزیده‌ایم.

کلام اخص همانند فلسفه اخص یک علم شرعی است و دوشادوش آن به سوی بریرنها و متعالیها پیش می‌تازد این دو علم باهم، مشارکات و ممیزاتی دارند و در زمینه‌های گوناگون یکدیگر را کمک می‌رسانند. بیان این همیاریها و مشارکات و ممیزات را از برای پرهیز از اطناب به نوشتاری دیگر وامی‌گذاریم.

■ شیوه این نوشتار در تدوین فلسفه اخص

طرح این فلسفه همانند ساخت فلسفه رائج است که وجود یا موجود را موضوع خود گرفته، از اقسام و احکام و مبادی و عوارض بحث می‌کند. بحثهای اصول اعتقادات نیز در همین طرح می‌گنجد، گویانکه می‌توانشان از آن رو که در کلیت به فلسفه اسلامی اختصاص دارند درردهای جداگانه آورد.

در تدوین این فلسفه برابر ترتیب فلسفی، بحث از کلیات و مبادی و اصول آغاز گشته، کم‌کم به قضایا و مسائل

محدودتر می‌رسد و برای اثبات هر کلی یا پایه یا اصل یا قضیه از متون کتاب و حدیث کسب بهره شده و پا به پای آنها سند حدیث نیز برای متمیم بهره به بررسی و تحقیق گرفته می‌شود داده‌های متون براساس قانون علمی تفسیر شده و پیوندهایشان تا جائیکه سخن از وضع این نوشته بیرون نرود مشخص و معلوم می‌گردند.

و همراه این مباحث با رعایت تناسب، هم از فلسفه و هم از کلام اسلامی اخص مباحثی به میان خواهد آمد، که در این میان از بحثهای فلسفه بیشتر در مباحث وجودی و از بحثهای کلام اخص، بیشتر در زمینه اصول اعتقادات یاد خواهد شد.

سیر این نوشته یک سیر پژوهشگرانه است که تنها در پی استخراج فلسفه از خود متون می‌باشد، خواه محصول این پژوهشها با قضایای رائج در فلسفه مطلق و اعم برابر آید و خواه چنین نباشد، زیرا اگر اینگونه نباشد سیر فلسفی به شمار نمی‌رود. بلکه به نوعی به یک سیر کلامی بدل می‌گردد.

پژوهش، هنگامی پژوهش است و ویژگی علمی ناب دارد که طرف گیری نداشته باشد و تنها در پی دریافت واقع باشد.

همین پژوهش ما در فلسفه اخص اگر به موافقت یا فلسفه مطلق یا اعم مقید شود یک بحث کلامی می‌شود و دیگر حتی پژوهش نیز نمی‌باشد. البته در این صورت کلام یک کلام فلسفی است نه یک کلام شرعی زیرا پیش فرضهای تنها از فلسفه‌اند.

تفسیرهای فلسفی انجام شده در دامنه قضایای فلسفه اخص نیز دنباله همین پژوهش‌اند نه دفاع از یک رشته پیش فرضها و پیش پذیرفته‌ها.

تفسیرهای مذکور برای اینند که ماهیت عقلی و برهانی آن قضایا را آشکار کرده پیوندشان را به دیگر قضایای عقلی روشن سازند مثلاً وقتی مساله صدور کثرت از واحد طرح می‌شود لازم است که پس از بررسی مبادی نقلی آن به بررسی مبادی و اصول عقلی مساله مزبور نیز پرداخته شود. بررسی پایه‌های عقلی یک مساله همان تفسیر فلسفی آن است که اگر انجام نگیرد شرح مساله ناتمام خواهد ماند. و در روند تفسیر فلسفی است که از ارتباط قضایای مورد بحث با دیگر قضایا سخن می‌آید و در همین کند و کاو، ابعاد عقلانی فلسفه اخص به دقت و سنجش نمایان می‌شود. افزون بر این، مسائلی دیگر از فلسفه مطلق و اعم در کنار مسائل فلسفه اخص به میان می‌آید تا هم زمینه آینده بحثهای انجام نشده در فلسفه اخص فراهم گشته هم حلقه‌های زنجیره بحثهای دانش اخص انبوه‌تر، پیوسته‌تر و پرمناهن‌تر گردند.

■ حد یا تعریف فلسفه اخص

از مجموع آنچه رفت، به شایستگی می‌توان ساخت

یک شناخت منطقی را از این علم به سامان درآورد. س که یکجا هم ماده هم صورت هم غایت و هم جنس و فقه عناصر و مختصاتش را در برداشته باشد اکنون با نگ گفته‌های گذشته تعریفی از فلسفه اخص به شرح زیر کوتاهی عرضه می‌شود:

«فلسفه اخص، دانشی است شرعی و عقلی به وجود سان موضوع و اقسام و احکام و مراتب و مبادی وجود و رفتار قوانین و طرق شرع که در عین حال قوانین و عقل نیز می‌باشند بر پایه متون کتاب و حدیث در بخش یقینی و غیریقینی بر طبق روش یاد شده در م در یک ساخت فلسفی ساماندار و بارور که حلقات قض شرع را به حلقات واپسین قضایای عقلی محض، پ می‌دهد و در یک قالب منطقی و متدیک از برای راهنم کمال‌دهی و بارورسازی خود، از راه بدست آوردن مند و دیدگاههای دین بسان عقل کلی و ضروری در باره ه که عنوانهای فراوانی را در بر می‌گیرد که شماری از گزارش ذیل می‌آید:

انسان و جهان، خدای انسان و جهان، فرجام ان جهان، میانجی‌ها، پیام‌آوردان، حجتها، دستورها، پ داتها و قانونها و دیگر کلیات و حقائق.

غایت این دانش اخص با جهت ویژه‌ای که در دارد و غایت درونی‌اش به شمار می‌رود، وصول پژوهنده است به افقی برتر از افق عقل تنها و نزدیکتر او به برین و متعال کلیت انسانی در متن واقع، اندر دهر شکوهمند و آرام، و اندر سایه سرمد، بی‌آغاز و انج از تعریف یاد شده، ساخت عمومی و وجودی ماهیت فلسفه اخص آشکار می‌گردد. و اگر بخواهیم ساخت و ماهیت را به تفصیل و تحلیل، گزارش دهیم بسی به درازا خواهد رفت. از این رو به آوردن چند ویژگیهای تعریف مذکور بسنده می‌شود:

۱- فلسفه اخص از سنخ دانشهای شرعی است، مانند فقه و فقه، این شرعی بودن به منزله فصل است برای دانش جنس مشترک همه علوم می‌باشد.

۲- و شرعی بودن این فلسفه، در حقیقت نمایشی از عقل کل و به این جهت به دلیل همین شرعی بودن است فلسفه اخص در نهادش از محتوای عقلانی ژرف و گس برخوردار می‌باشد، پس این فلسفه دانشی شرعی و است.

شرعی است از آن رو که از مبادی و طرق ش آغاز برآمده و عقلی است از آن رو که دارای ماه عقلی است و در فرجام به حلقه‌های قضایای عقل می‌پیوندد، دو صفت شرعی و عقلی باهم فصلی از فقه فلسفه اخص را فراهم می‌کنند.

۳- افزون بر این، قضایای فلسفه اخص همگی از قضایای فلسفی و عقلی‌اند. پس گرچه استخراجها

از یک سوی، حسیون از دیگر سوی، پیروان منطقی
اسمی و وضعی از سوم سوی، جدال‌پردازان نویسن
(بدیالکتیسین‌ها)، از چهارم سوی.

همه معارضین دانش منطقی در این جهت باهم
انبازند که با استدلال درصده ابطال استدلالند. و راز
شکست همگیشان در همین جا نهفته است.

اکنون برای بیشتر افکندن نور بر نقاط مبهم این
بنیاد همیشگی دانش چند پرسش و پاسخ به ترتیب ذیل
آورده می‌شود:

هنگامی که منطق و فلسفه و دانش عقلی از سوئی
نفی و ابطال می‌شود چگونه و به چه معنی این کار انجام
می‌پذیرد؟

آیا مقصود از این ابطال، نفی همه دانش استدلالی
است، یا نفی برخی از صور آن. بدینگونه که مقصود مثلاً
نفی فلسفه ابن‌سینا، یا نفی نوعی از منطق است. اگر
منظور، مثلاً ابطال فلسفه ابن‌سینا یا نوعی از منطق باشد،
هیچ اشکالی از نظر کلی پدید نمی‌آید، زیرا هر کسی
می‌تواند نظرهای دیگری را در صورتی که آنها را مخالف
واقع دید، ابطال کند.

اشکال بر فلسفه یا منطق این و آن کاری است عادی
که پیوسته در تاریخ علم بوده و باید هم باشد و اساساً
بالتذگی علوم از همین راه محقق می‌شود.

ولی باید توجه داشت که اشکال کردن بر نظر دیگران
تنها بر پایه روش صحیح استدلال باید انجام گیرد. و مگر نه از
ارزش تهی است.

و اگر ابطال مطلق فلسفه و منطق و دانش استدلالی
در مدنظر هست کارای است بیپهوده و ناممکن، زیرا
ابطال‌کننده دانش استدلالی به طور مطلق، برای این کار
راهی جز استدلال ندارد. باید استدلال کند که بدست
آوردن دانش از راه استدلال درست نیست. نتیجه این
استدلال، بی‌اعتبار بودن اصل استدلال است و به ضرورت
خود این استدلال نیز بی‌اعتبار می‌شود.

پس راهی برای ابطال استدلال که دارای ماهیت
عقلی است وجود ندارد. از این رو راهی برای ابطال منطق

نظریات برداشتی یا دریافتی از طریق مبادی نقلی
ما ماهیت آنها ماهیتی عقلی است و مبادی نقلی در
از جمله مقدمات عقلی اثبات آنها به شمار می‌آیند
برهان برهان اجمالی باشد و چه برهان تفصیلی.

فلسفه اخص

مانگونه که در گذشته آمد فلسفه اخص غیر یقینی از
ن فراهم شده بخش نخست، شامل مسائل یقینی
باید هم‌چنین باشد و بخش دوم شامل پیکره نظری و
تقیقی فلسفه اخص برداشتی است.

بخش نخست: استدلال در شرع (= احتجاج)
استدلال ابطال ناپذیر است

فستین پایه در اندیشه علمی، پایه استدلال است.
بیچ دانشی بی‌پذیرش استدلال و روشهای پای
د. همه ساخت علم یک ساخت استدلالی است و
جز آن ندارد، اگر آنرا از پهنه ذهن بیرون کنیم،
بیز به یکباره همراهش بیرون می‌رود. و چیزی جز
از مفهوم‌های پراکنده بسان لکه‌هایی تیره در میان
د.

*

رازای تاریخ پیوسته شماری از مردمان بوده‌اند که با
ن به گونه‌ای در افتاده‌اند. گاه، فلسفه را به طور
نفی کرده گاه منطق را نکوهیده یا ابطال نموده، و
ملق دانش را نادرست انگاشتند. نغز آنکه اینان با
ستدلال به پیکار استدلال رفتند، غافل از اینکه اگر
ل نادرست باشد استدلال خود آنان نیز نادرست
د.

باب نمونه، برخی بر شکل اول منطق اشکال
و خواستند با ابطال آن همه منطق را از کار
د. ولی خود این اشکال گیرنده برای تقریر اشکال
اول استفاده می‌کند، و راهی جز این ندارد.

ر روزگار کنونی نیز منطق و دانش عقلی در معرض
بای گوناگون است. تحصیلیان (= پوزیتیویستها)



و مطلق دانش استدلالی در میان نیست. (۵)

حاصل اینکه نقد این یا آن مکتب فلسفی یا استدلالی، کاری است امکان‌پذیر، بجا و روا. در صورتیکه موجباتش فراهم باشد اما نقد و رد ساخت کلی فلسفه و استدلال امکان‌پذیر نیست چون کار نیست تناقض‌آمیز.

اگر می‌شود از راه استدلال به نتیجه‌ای رسیدن، می‌شود فراهم آوردن دانش بر پایه استدلال، زیرا این فرض که می‌توان از استدلال به نتیجه‌ای ره برد، معنائی جز اینکه می‌توان از راه استدلال به دانش دست یافت ندارد. نتیجه، همیشه یک مجهول است که به سبب استدلال معلوم می‌گردد و دانش چیزی جز تبدیل مجهول به معلوم نیست و تبدیل مجهول به معلوم همان گذر از مقدمات دلیل به نتیجه است.

پس هر گذری از مقدمات به نتیجه، پیدایش دانشی از دانشها است.

این دانش از سنخ علوم حصولی است که در زنجیرهای بی‌فراجم از دانشهای همگانی و بنیادین همچون اصل عدم تناقض و اصل اینهمانی آغاز شده و به دانشهای نظری و پیچیده و محدودتر رسیده و بی‌آنکه پایانی داشته باشد، همی به سوی تازه‌ها و نوین‌ها کشیده می‌شود.

■ ب: روش استدلالی، روش ضروری و عمومی است

از آنچه یاد شد- گرچه کوتاه و بی‌شرح و بسط بود- برمی‌آید که دانش استدلالی که در درجه نخست شامل منطقی مطلق و فلسفه مطلق است، از نظر کلی و از جنبه اصل ماهیت مطلق خود، ابطال‌ناپذیر است. و از نفی‌ش، اثباتش لازم می‌آید، زیرا در نفی آن نیاز به خود آن داریم: یعنی برای ابطال هرگونه دانش استدلالی از خود آن دانش باید مدد گرفت به این معنی که با استدلال باید استدلال را ابطال کرد و این کار معنایش از پیش‌پذیرفتن استدلال است به عنوان تنها ابزار فکری برای نفی یا اثبات چیزی.

پس روش استدلالی یک روش عمومی و ضروری برای ذهن است و ذهن هر کجا رود و هر چیز را بخواهد نفی یا اثبات کند باید از این روش کمک گیرد حتی در نفی خود آن. این است که دیده می‌شود، معارضان منطق یا مطلق فلسفه از ابزار منطق و فلسفه برای نفی‌شان استفاده می‌کنند و گویا التقات ندارند که خود این کار کاری است از مقوله منطق و فلسفه و دانش استدلالی و از این رو کتابهایی که در نفی مطلق منطق و دانش عقلی نگارش یافته از کتب منطق و دانش استدلالی به مفهوم مطلق آنها شمرده می‌شوند. چه قضایای آنها درست باشد یا نباشد.

و از اینجا به خوبی آشکار می‌شود که استدلال بخشی

از راه و رفتار شرع است، زیرا شرع خود رساترین نم عقل است در چهره دین. و از این رو هر آنچه در واقع در و معقول باشد پذیرفته شرع نیز می‌باشد.

همه قضایای ضروری و عمومی عقل، بخش قضایای اصولی شریعتند، و در دیگر قضایا نیز هر قض که در واقع درست و حق است شرع آن را پذیرفته، چه به ما به آن رسیده باشد و چه رسیده نباشد.

اما چون دید ما در تشخیص قضایای غیر ضروری غیر عمومی و دریافتشان ممکن است که به خطا رود از رو قضایای عقلی غیر ضروری و غیر عمومی را نمی‌شود طور جزم به شرع، نسبت داد.

نسبت دادن یک قضیه به شرع یک ضابطه و د علمی دارد به طوری که در بیرون از آن دستور نمی‌تواند قضیه‌ای را به شرع نسبت داد.

این دستور به اختصار، به شرح زیر تفسیر می‌شود:
د: دستور اسناد قضایا به شرع
فرازاها و عنصرها و مختصه‌های ذیل، تفسیر کنند، دستورند:

۱- شرع از مبده عقل کل برخاسته و در همه حلقه‌ها زنجیره فرودش مختصات عقل کل را به نمایش می‌گذارد از این رو میانجی‌ها و حجتها از اصل عصمت برخوردارند.
۲- و به این دلیل، رساترین نمایش عقل ضروری و واجب در صورت دین است.

۳- در آنچه به شرع وابسته است، خطا و باطل راه ندارد و از آن بهتر نیز در زمینه ویژه‌اش، پندار پذیر نیست.
۴- پس آنچه ناروا و نادرست و باطل است، از شریعت نیست.

۵- هر آن چیز که درست و بر حق است، شرعی نیز هست به این معنی که آنرا می‌پذیرد و هر آنچه که درست و نیست شرعی هم نیست، یعنی شرع، آن را نپذیرفته و ت نمی‌کند (این دو قضیه موجبه و سالبه دو قاعده استند ناپذیرند).

۶- قضایای ضروری و قضایای عمومی، دارای حقا مطلقه و ابطال‌ناپذیرند. و اصل همه دانش‌اند. حقا دیگر دانشها به این قضایا است. زیرا بازگشت دانشها به ملاک درستی آن دانشها است. پس خود این قضایا به خویش درست و حق‌اند و هیچگونه باطل در آنها راه ندارد از باب نمونه، اصل عدم تناقض یک قضیه ضروری و عمر عقل است که می‌گوید: اجتماع و ارتفاع نقیضین ما است. هیچ امکانی برای تردید در این قضیه نیست. و بر یه حقانیت آن غیر قابل زوال است.

و باز از باب نمونه قضیه نیاز ممکن به علت، ضروری است عمومی یا هم عمومی و هم ضروری اولی (۶) و به راهی نمی‌توان آن را ابطال کرد.

۷- همه قضایای عمومی و خطانپذیر، مورد پذیرش شر

رو که شرع، ظهور عقل حقیقی و واجب است. پس همه قضایای عمومی و همگانی بی هیچ تردید از شرع پذیرفته‌اند.

در پذیرفته از سوی هر پذیرنده‌ای را می‌توان به آن ده اسناد کرد.

پس همه قضایای عمومی، از دیدگاه تعقلی شرع، ی شرعی‌اند.

قضایای نظری خاص خطا پذیرند، زیرا محصول ذهن نادی بوده که محکوم اصل خطا می‌باشد، اگر این از ذهن معصوم بر می‌آمدند خطاناپذیر و غیر قابل بودند و از این جهت به مثابه قضایای عمومی و ی بودند.

اما چون چنین نیستند، ضمانت برای درستی یکی آنها در دست نیست.

عقل خاص بشر عادی گر چه برای خود حجت است، ای دیگران حجت نیست، و هیچ مطلبی را در بیرون از خویش اثبات نمی‌کند.

پس قضایای نظری خاص از ملاک صحت اسناد د و نمی‌توان آنها را به صرف استنباط شخصی به ی نسبت داد.

از این رو قضایای نظری خاص را نمی‌توان به شرع داد.

ن فشرده دستور به این صورت است:

هر قضیه ضروری و هر قضیه عمومی به دلیل ضرورت م به جنبه تعقلی شرع وابسته است.

هیچ قضیه نظری خاصی از آن جهت که چنین است سناد به شرع نیست، زیرا در شرع راهی برای باطل و در این گونه قضایا باطل راه دارد. (قاعده تطابق و شرع)

از آنچه گفته شد. چندی و چونی قاعده «کلما حکم به حکم به الشرع»، روشن و مشخص می‌شود. این قاعده ید: هر چه عقل به آن حکم کرد، شرع نیز حکم کرد. اگر نما و ظاهر قاعده مذکور در نظر گرفته شود، وان کلیت آنرا پذیرفت، زیرا در مورد عقل خاص، کلینی پذیرفتنی نیست. چه بسیار قضایای عقل که خطا باشد پس نمی‌توان هر چه را عقل خاص ن دانسته به شرع نسبت داد. اما در مورد عقل عام این درست و بجاست از این رو باید در قاعده قیدی قرار کلیتش از میان نرود. آن قید، صفت عام یا عمومی گه پس از عقل باید بیاید. با این اصلاح می‌توان قاعده گونه آورد: (هر چیز که عقل عام به آن حکم کرده، نیز حکم کرده) یا (هر چیز را که عقل عام پذیرفته، هم پذیرفته).

پس، قاعده تطابق عقل و شرع در زمینه قضایای ی و همگانی کلیت دارد اما در زمینه قضایای نظری

عقل خاص که خطا پذیرند چنین کلیتی ندارد. در این زمینه هر قضیه‌ای که در واقع درست است در شرع نیز پذیرفته است. و هر قضیه‌ای که در واقع، درست نیست، در شرع نیز پذیرفته نیست و مردود است.

آنچه از تطابق عقل و شرع به اشاره گفته آمد به عقل نظری اختصاص داشت. عتبل عملی خود داستانی دیگر دارد و سخن در آن بسی دراز است نخست باید ماهیت عقل عملی تفسیر شود، سپس پیوند آن با عقل نظری و از آن پس، ساختن قضایا و احکاماتش، آنگاه می‌توان به میزان و قاعده تطابق عقل عملی با شرع نظر انداخت پس، ایضاح این تطابق هر چند کوتاه، به ایضاح رشتگی از مباحث نیاز دارد که بی‌پرداخت آنها سخن از قاعده تطابق عقل عملی با شرع نمی‌تواند روشنگر باشد. از این رو از سخن در این باره صرف نظر کرده و بحث و شرح در آنرا به نوشته‌ای دیگر وامی‌گذاریم.

پاورقی

۱- در تعریف فقه و اینکه آیا مسائل قطعی یا ضروری جز «فقه‌اند یا نه اختلاف هست ولی در اینکه فقه به مفهوم یک علم اجتهادی نمی‌تواند یک علم دریافتی و یقینی باشد ایجاد اختلاف باشد از این رو دست‌کم بیشتر مسائل فقه در حد برداشت اند نه در حد دریافت. و می‌توان گفت: فقه به عنوان یک مجموعه اجتهادی، علمی است برداشتی، این نظر را می‌توان حتی بر مبنای معنیر نبودن ظن و گمان در فقه، اظهار داشت، زیرا بر این مبنی، گرچه علم و قطع در احکام فقهی اعتبار دارد. اما این علم و قطع از قبیل امور عرفی‌اند نه امور تحقیقی عقلی و واضح است که علم عرفی فقهی از دیدگاه احتمالات عقلی در حکم ظن عقلی است. پس حتی بنابراین مبنی نیز علم اجتهادی «بنه دریافتی تام و کامل ندارد.

۲- گوهر مراد، نگاشته عبد الرزاق لاهیجی، داماد صدرالسدین شیرازی کتابیست از زنده به زبان پارسی روان که گوشه‌ای از حکمت و کلام درست بر روش امامیه را نمودار می‌سازد و در بردارنده قواعد و مسائل بسیاری از این دو دانش است. و به تقریب یک دوره از حکمت و کلام را به کوتاهی و ایجاز، شامل می‌باشد، و گراف نیست اگر بگوئیم: در نوع خود، کتابی به پارسی همانند آن کمتر تاکنون به نگارش درآمده. و با این وصف آنچنان که باید، جامعه علمی و محصلان ما آنرا پذیره نشده‌اند. با آنکه جا دارد همه پویندگان فارسی زبان فلسفه و کلام، این کتاب را مطالعه و بررسی کنند.

۳- دو واژه عقل عام و عقل خاص، به فراوانی در نوشتارهای اینجانب به چشم می‌خورد. این دو واژه بیانگر دیدگاه ما در زمینه مسائل عقلی بویژه مسایل علم اصول و علم کلامند.

عقل عام دارای اعتبار و حجتی قطعی و عمومی و متعددی است. بر پایه عقل عام می‌توان نظری را به شرع نسبت داد، اما بر پایه عقل خاص نمی‌توان، گو اینکه اعتبار عقل خاص، همراه به بازگشت فرجه بین آن است به عقل عام و عقل عام یا بخودی خود ضروری و بدیهی است و یا به آسانی به قضایای عقل ضروری منتهی می‌شود آنچه سبب شده است، که عقل خاص با آنکه به عقل عام و عقل ضروری می‌رسد دارای اعتبار عقل عام نباشد این است که اندیشه ما در ار جاع قضایای نظری عقل خاص به قضایای عقل عام از خطا و لغزش «بر امان نیست اگر عقل بشری در باز گرداندن قضایای نظری به قضایای ضروری از خطا مصون بود، عقل خاص وی بسان عقل عام دارنده ارزش نهایی بود.

و بر همین پایه است که قضایای برآمده از عقل معصومین (که بسان قضایای عمومی و ضروری اعتبار دارد) می‌توان از آنها به مثابه مبادی برهان بهره گرفت. قضایای نظری در عقل معصوم در بردارنده قضایای ضروری و از جنبه منطقی از شکل قیاسی منتج برخوردارند.

از این رو از دیدگاه ریاضی محض هم ارزش ضروریات و بسدیهای می‌باشند، بلکه از منظره فلسفی نیز از یک جنبه، ارزشی برابر ارزش ضروریات دارند.

پس یقین معصوم (که به نظریات به اندازه یقین وی به ضروریات است و همانگونه که در یقین به ضروریات امکان هیوه کاهش یا افزایش نیست در یقین به نظریات، نیز برای معصوم چنین است، زیرا این یقین در سرزی هست که در منطق، ماورائی برایش به تصور نمی‌رود.

براین اساس، مفهوم دیگری افزون بر آنچه تا کنون گفته شده، برای جمله: «لو کشف النطاء ما زددت یقینا، نمودار می‌شود. این جمله می‌گوید: (اگر پرده کنار رود، بر یقینم افزوده نمی‌شود)، از آن زمان که امیرالمؤمنین (ع) این سخن گفته تا کنون تفسیرهای گوناگونی از آن انجام پذیرفته. ولی این مفهوم که به آن اشاره رفت، تا به حال طرح نشده با آنکه اگر یقین یاد شده، را در زمینه علم حصولی منظور کنیم این مفهوم واجد علمی‌ترین تفسیری است که تا این زمان، به نظر رسیده. کوتاه این تفسیر با نظر به مفهوم مذکور این است: علی (ع) به قضایای معرفت‌الربوبیه در حد قضایای ضروری یقین دارد، بنابراین اگر بر فرض محال محتوایشان محسوس هم گردد بر یقین او افزوده نمی‌شود، و نیز اگر مشهود هم گردد که بر این معصوم چنانچه بیان است به اندازه افزوده نمی‌شود، توضیح بیشتر را به فرصت دیگر واگذارده به همین بسنده می‌کنیم.

۴- این کلام در نوشته‌های ما نامیده به «تلام اسلامی اخص است که در بیشتر برای کوتاه شدن واژه، عنوان کوتاه، کلام اخص بکار می‌رود. این علم، از زمره علوم است که پیشمیر (اسما) و ائمه معصومین (ع) برای

بشر از جهان نهان به ارمغان آورده‌اند، ولی آنطور که باید نگریسته اندیشیده نشد، از این رو اکنون که طرح می‌شود، دانش نوینی است که ژرفای تاریخ بیرون کشیده، و از درون انبوه متون و اسناد آهنجیده اساری خدا را خواهانم که به این ناچیز آن توفیق دهد که در آینده این کار را هر چند در سطح طرح تدوین نماید.

۵- دانش استدلالی عنوانی است عمومی که همه دانشهایی را که استدلال عقلی بستگی دارند در بر می‌گیرد. ابطال این دانش ابطال تمام ساخت استدلال عقلی است که کاری ناممکن می‌باشد. دانشهای وابسته استدلال عقلی، خود بر چند گونه‌اند، که به کوتاهی می‌توان همه را در قسم عقلی محض و عقلی غیر محض، گنجانند.

۶- ضروریات بردو بخشند: اول، ضروریات اولیه، دوم، ضروریات ثانویه. و قضایای عمومی نیز بردو بخشند. اول: قضایای عمومی اولی، د. قضایای عمومی ثانوی. ممکن است قضیهای عمومی باشد و ضروری اولی نباشد ولی هر ضروری اولی، یک قضیه عمومی است. و هر قضیه عمومی ضروری ثانوی است.

نمی‌شود قضیهای عمومی و عقلایی باشد و ضروری نباشد، پس بر عمومی و ضروری مطلق نسبت تساوی است و بین عمومی و ضروری اولی نسبت عموم و خصوص مطلق، و بین عمومی و غیر ضروری نسبت تطابری تصویر این روابط با اشاره به علائم منطقی آنها به این صورت است:

عمومی ⊃ ضروری اولی

عمومی = ضروری ثانوی

قضیه خاص ⊃ عمومی

ضروری مطلق = عمومی

غیر ضروری ⊃ عمومی

ضروری ⊃ قضیه خاص

⊃ علامت عموم و خصوص مطلق است.

= علامت عموم و خصوص من وجه

