

منطق عرفان نظری

علی فضل‌ی *

چکیده

این نوشته در صدد پی‌ریزی یک دستگاه سنجش به عنوان میزان و منطق مادی عرفان نظری است؛ چراکه عرفان نظری یک نظام سازمند از گزاره‌های شهودی- وجودی است که به دلیل وجود امکان خطا در هنگام تبدیل شهود به تعبیر همواره نیاز ضروری به سنجش دارند و این مسئله نیاز به دستگاه سنجش را ضروری می‌نماید؛ ولی ساختار این دستگاه چیست؟ این دستگاه از دو میزان تشکیل شده است: یکی میزان دینی و دیگری میزان عقلی. هر یک از این دو میزان دو گونه معیار در خود دارند: معیارهای پایه و معیارهای غیرپایه. معیارهای پایه معیارهای ضروری، واقعی و قطعی‌اند که به نحو مطلق صادق محض هستند. معیارهای غیرپایه معیارهای محدود، تدریجی‌الوصول و نظری هستند که به نحو مشروط صادق می‌باشند. میزان دینی نظام‌واره‌ای از گزاره‌های وجودی موجود در کتاب و سنت است که با هر یک از گزاره‌های معیار سنجش گزاره‌های عرفانی می‌باشد. آن گزاره‌ها دو گونه دلالت دارد: یکی دلالت تحققی و دیگری دلالت قطعی که در صورت اول آن گزاره معیار پایه و در صورت دوم آن گزاره معیار غیرپایه هستند. به معیارهای پایه احتجاجات و به معیارهای غیرپایه تنجیزات گویند. احتجاجات ادله‌ای هستند که مدلول و مؤدای خود را در عقل به گونه‌ای تثبیت می‌کنند که عقل با تمامی مبانی‌اش این مؤدی را با قطع بالمعنی الاخص به نحو نامشروطی تصدیق می‌کند. تنجیزات ادله‌ای هستند که مدلول و مؤدای خود را به گونه‌ای در عقل تثبیت می‌کند که عقل به آن قطع بالمعنی الاعم می‌یابد؛ لذا مجاز به تخلف از آن نیست و در صورت تخلف از آن معذور نیست، بی‌آنکه بتواند بر اساس اصول خود آن مؤدی را به نحو نامشروط تصدیق کند. میزان عقلی صرفاً دانش کلی نظری است؛ با اصول عقلی محض و به روش استدلالی محض درباره پرسیمان عقلی محض می‌اندیشد؛ دستگاهی که به صورت منطق و فلسفه تحصیل پیدا کرده است. این میزان عقلی دستگاهی از گزاره‌های عقلی محض است که همه گزاره‌های کلی و جزئی را در بر می‌گیرد. این گزاره‌ها بر پایه تقسیم عقل به عقل عام و عقل خاص به گزاره‌های عام عقلی محض و گزاره‌های خاص عقلی محض تقسیم می‌شوند. در این میزان ضروریات به عنوان معیارهای پایه، اصول عام و همگانی، پیشاتجربی و پیشاستدلالی و ضروری‌الصدق هستند و نظریات به عنوان معیارهای غیرپایه اصول غیرهمگانی، استدلالی.

واژگان کلیدی: عرفان نظری، میزان دینی، میزان عقلی، ضروریات، احتجاجات، تنجیزات و نظریات.

عرفان نظری ترجمان شهود است؛ شهودی که در فرایندی خاص به گزاره تبدیل شده است و با تجمیع و تنسیق مجموعه‌ای از آن گزاره‌ها در یک ساختار علمی جای گرفته و به صورت دانش عرفان نظری پدید آمده است و چون در کنار دیگر علوم قرار دارد، تحت قاعده «لکل علم معیار» قرار گرفته است؛ قاعده‌ای که بر نظریه سنجش‌پذیری گزاره‌های عرفانی استوار است. این نظریه بر آن است که هر گزاره‌ای از آن‌رو که گزاره است و حکمی صادر می‌کند، قابلیت صدق و کذب را دارد و بر اساس وجود این قابلیت به معیار صدق و کذب نیاز دارد؛ چه اینکه «لکل حکم معیار»، یعنی هر گزاره‌ای که حمل و حکمی دارد، افزون بر مناط صحت حمل و حکم، به معیار صدق نیز نیاز دارد؛ معیاری که به نحو مطلق یا به صورت مشروط صادق و مطابق با نفس‌الامر است؛ اگرچه موطن این معیار به حسب نوع گزاره تفاوت می‌کند؛ چراکه معیار صدق یا ملاک موجود در متن گزاره است و گزاره برای اثبات صدقش به دلیل خارج از خود نیاز ندارد یا اینکه ملاک در متن گزاره نیست و گزاره برای اثبات صدقش به دلیل خارج از گزاره نیاز دارد.

ضرورت این سنجش نیز روشن است؛ چراکه عرفان نظری با گزاره‌هایش سامان گرفته است. اگر در گزاره‌هایش امکان خطا وجود دارد که دارد، به ضرورت نیاز به سنجش دارند؛ ولی امکان خطا در آن گزاره‌ها هست؛ پس به سنجش نیاز دارند؛ چراکه با وجود خطا نه قابل اعتمادند و نه قابل پذیرش و در این صورت دانش عرفان نظری دانش نخواهد بود، مگر آنکه آن گزاره‌ها به سنجش در آیند و صدق و خطایشان معلوم گردد. این امکان خطا می‌تواند در یکی از موارد زیر باشد:

تبدیل شهود به مفاهیم به دلیل خطای تبدیل ظهور ادراکی به شواهد صوری نامتناسب در مرحله تصویرها باشد؛

تبدیل معرفت تصویری به معرفت تصدیقی به دلیل وجود نقص در یکی از مراحل سه‌گانه تبدیل به خصوص حال مشاهده؛

تبدیل شهود به گزاره به دلیل احتمال تأخر گزاره از شهود و دخالت پیش‌فرض‌ها در

شکل‌گیری گزاره و بروز تناقض میان آنچه در شهود یافته با معلومات و قیاسات پیشین؛
 در گزاره‌های تبیینی به دلیل عدم دریافت صحیح حدود وسطای گزاره‌ها؛
 در گزاره‌های تفسیری به دلیل عدم فهم مقاصد و مدالیل گزاره‌ها؛
 در گزاره‌های استنباطی - تجمیعی به دلیل عدم تتبع تام و تألیف کامل؛
 در گزاره‌های استنباطی - تفریعی به دلیل خبط در استخراج فروع از اصول؛
 در گزاره‌های استنباطی - تأسیسی به دلیل عدم پاسخ صحیح به پرسش‌های نو؛
 در گزاره‌های تطبیقی به دلیل خطای در تطبیق گزاره‌های عرفانی با موارد صدق.
 با توجه به این ضرورت سنجش که در پی امکان خطای گزاره‌های عرفان نظری خود
 را می‌نماید، نویسنده در کتاب معیار سنجش گزاره‌های شهودی وجودی با لطف خدا و
 عنایت اوصیای خدا به یک دستگاه سنجشگر آلی رسیده است که کل آن دستگاه را به
 اندماج و اختصار در این نوشته تقدیم می‌دارد و نام آن دستگاه را منطق عرفان نظری
 نهاده است.

برای دستیابی به این میزان و معیار چند بخش را باید پیمود:

- معیار و روش سنجش گزاره‌های عرفان نظری؛
- ماهیت و اقسام میزان دینی؛
- ماهیت و اقسام میزان عقلی.

الف) معیار و روش سنجش گزاره‌های عرفان نظری

۱. معیارهای سنجش گزاره‌های عرفانی

معیار در فرهنگ عرفان از زبان دینی میزان نام دارد و میزان عام به معنای ابزار سنجش
 برای یافتن صواب و خطاست، چه در جهان هستی مانند انسان کامل معصوم و چه در
 عرصه علوم مانند منطق. میزان در عرصه علوم به نوعی خود یک دانش آلی است که
 برای یافتن صواب و خطای اقوال و آرای ارباب دانش و قضایا و نتایج موجود در دانش
 به کار می‌آید؛ مانند عروض برای شعر.

با توجه به این پیش‌گفته باید دو گام برداشت: مفهوم میزان عرفان نظری، مصداق

میزان عرفان نظری.

۱-۱. مفهوم میزان عرفان نظری

در عرف دانش، میزان ابزاری است که انسان می‌تواند به وسیله آن آرای صحیح، اقوال محکم و افعال جمیل را بشناسد و آنها را از اضدادشان متمایز سازد. در عرف عرفان، میزان عرفان نظری یعنی دستگاه سنجشگر عرفان نظری یک دستگاه شناختاری است که بر گزاره‌های عرفان نظری نظارت داشته و بر پایه اصول و دلایل موجود در آن دستگاه که حجیت صدق دارند، به عنوان معیارهای متناسب با آن گزاره‌ها به سنجش می‌پردازد تا صدق و خطایشان را به دست دهد.

ماهیت هر دستگاه به هم‌پیوستگی، هم‌سازگاری، هم‌گرایی و هم‌پوشانی اجزای یک کل است و در اینجا مجموعه‌ای با ساختار منظم از گزاره‌ها و قضایاست که به روشی خاص از منابعی خاص استخراج شده تا با اتکا بر معرفت‌های پایه به اصول، قواعد، دلایل و استنتاجات مبدل گشته و در یک نظام تنسيق یافته‌اند. میزان عرفان نظری یک دستگاه سازوار است؛ همان‌گونه که منطبق به عنوان دستگاه میزان فلسفه است. این دستگاه باید شناختاری و معرفت‌بار باشد؛ یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌های معنادار باشد که به صدق از واقعیت‌ها حکایت می‌کنند؛ زیرا می‌بایست سنجه گزاره‌هایی باشد که در مقام حکایت از واقعیت‌های شهودی و عرفانی هستند و البته تناسب و تسامخ وزن و موزون ضرورت دارد؛ پس دستگاه‌های غیرشناختاری نمی‌توانند در مقام سنجش عرفان نظری قرار گیرند. چنین دستگاهی که از حیث نظارت بر عرفان نظری میزان نام گرفت، باید فراعرفان باشد؛ چراکه میزان اصلی (اولاً و بالذات) باید برون‌علمی و خارج از دانش عرفان باشد؛ زیرا اگر سنجش صرفاً با اصول درون‌علمی صورت گیرد، عرفان نظری به خودسنجی مبتلا می‌شود و خودسنجی نیز به دور و تسلسل می‌افتد؛ زیرا خود آن اصول از حجیت برخوردار نیستند و به میزان نیاز دارند؛ هرچند پس از سنجش برون‌علمی و درک صدق آنان، می‌توانند به نحو فرعی (ثانیاً و بالعرض) و نه اصلی (اولاً و بالذات) میزان قرار گیرند؛ علاوه بر آنکه عارفان نمی‌توانند شهودها و گزاره‌هایشان را بر اساس یافته‌هایشان

بسنجند؛ زیرا این خود سنجی دچار تأثر از اندیشه‌ها و انگیزه‌های خود آن عارفان است و این تأثر جهت‌گیری تأییدگرایانه آنان را در سنجش در پی خواهد داشت؛ از این رو میزان باید مستقل از عرفان و عارف باشد تا سنجش به تأثر روان‌شناختی مبتلا نشود و از خودسنجی رهایی یابد.

این نظارت که بر گزاره‌های عرفان نظری صورت می‌گیرد، نه فقط بر صورت گزاره‌هاست تا میزان در حد منطق صوری محدود گردد، بلکه در درجه اول بر معانی و مواد گزاره‌هاست؛ زیرا هدف از به‌کارگیری میزان، دستیابی به صدق و کذب گزاره‌هاست و صدق و کذب نه به صورت، بلکه به معنای گزاره تعلق می‌گیرد؛ از این رو میزان را باید فراتر از منطق صوری جست؛ میزانی که در آن سنجه‌ها و معیارهایی وجود دارد که ابزار سنجش معنا و مفهوم گزاره‌ها هستند.

لازمه نظارت بر مواد گزاره‌ها تناسب معیارها با آن گزاره‌هاست؛ چراکه معیارها آن‌گاه معیار صدق یعنی معیار مطابقت و عدم مطابقت گزاره‌ها با نفس الامر می‌باشند که با آن گزاره‌ها تناسب داشته باشند؛ یعنی همان‌گونه که این گزاره‌ها از حقایق هستی‌شناختی برخوردارند، معیارها نیز باید از این سنخ باشند تا قاعده مناسبت میزان و موزون رعایت شود؛ برای نمونه دین از نگاه عرفان دارای سه ساحت حقیقت، طریقت و شریعت است و در این میان تنها ساحت حقیقت که ساحت معارف و عقاید است، با گزاره‌های عرفان نظری تناسب دارند و میزان دینی تنها به این ساحت اختصاص دارد؛ بنابراین میزان عرفان نظری به رسم تناسب باید میزانی با بار هستی‌شناختی باشد.

آخرین مؤلفه موجود در تعریف میزان که باید به آن توجه داشت، حجیت صدق اصول و دلایل موجود در دستگاه سنجش است؛ چراکه اگر از این حجیت برخوردار نباشند، هرگز نمی‌توانند معیار سنجش باشند، و گرنه به تسلسل باطل می‌انجامد. حجیت صدق نیز می‌تواند برای معیارهای مطلق و پایه مانند ضروریات عقلی و احتجاجات شرعی باشد و می‌تواند برای معیارهای مشروط و غیرپایه مانند نظریات عقلی و تنجیسات شرعی باشد. معیارهای پایه به معنای عام، آن دسته از ادله عقلی یا دینی هستند که به‌طور مطلق و

به نحو نامشروط خطاناپذیر، خلاف‌ناپذیر، ابطال‌ناپذیر، نقض‌ناپذیر، تعارض‌ناپذیر، انکارناپذیر و زوال‌ناپذیر باشند و به نفس ذاته واقع‌نما و صدق محض باشند، به خلاف معیارهای غیرپایه که به نحو مشروط یعنی به شرط مطابقت با واقع از این خصایص برخوردارند؛ هرچند به نفس ذاتشان از این خصایص بهره‌ای ندارند.

۲-۱. مصداق میزان عرفان نظری

برخی ارباب عرفان چون صدرالدین قونوی و به تبع وی عبدالرزاق کاشانی، ابوحامد محمد ترکه اصفهانی و محمدبن حمزه فناری برای کل دانش عرفان نظری که گزارش مشاهده‌هاست، میزان قائل‌اند (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۷-۸ / کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۰/ همو، ۱۳۸۱، ص ۷۲-۷۳ / ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۳-۴۰۷ / فناری، ۱۴۱۶، ص ۴۸-۴۹). در آثار این بزرگان، به گونه پراکنده و نه منسجم از دو نوع میزان یاد می‌شود و هر یک با ماهیت و مؤلفه‌هایی از دو نظام دین و عقل برخاسته که می‌توان بر اساس خاستگاهشان بر آن دو نام میزان دینی و میزان عقلی نهاد.

این مقاله با توجه به نقد و بررسی نظریه‌های مقابل نظریه سنجش‌پذیری با نظر محقق قونوی و پیروان وی همراه است؛ لذا بر پایه نظر آنان میزان عرفان نظری را به دو میزان دینی و عقلی تقسیم کرده و برای هر یک، تعریف مختصری نشان داده است و در آینده ماهیت و مؤلفه‌های هر یک از آنان را بررسی خواهد کرد.

الف) میزان دینی یک دستگاه نظارتی بر گزاره‌های عرفان نظری است که بر پایه اصول و دلایل دینی به عنوان معیار به سنجش آن گزاره‌ها می‌پردازد؛ اصولی برگرفته از کتاب و سنت، آن‌هم متناسب با آن گزاره‌ها که به دو گونه معیارهای پایه چون احتجاجات و معیارهای غیرپایه چون تنجیسات تقسیم می‌شوند که اولی به صرف استخراج و عرضه مستقیم نقش‌آفرینی می‌کنند و دومی پس از نگاه مجموعی و تحصیل دلیل دینی به روش اجتهادی به دست می‌آیند.

ب) میزان عقلی یک دستگاه سنجشگر ناظر بر عرفان نظری است که بر اساس اصول و دلایل عقلی به عنوان معیار به سنجش گزاره‌های عرفانی می‌پردازد؛ اصولی برگرفته از

منطق و فلسفه که به دو صنف معیارهای پایه چون ضروریات و معیارهای غیرپایه چون نظریات تقسیم می‌شوند که اولی با استخراج اصول عام به دست می‌آیند و به صورت مطلق ضرورت صدق دارند و دومی با بررسی اصول خاص به دست می‌آیند و به نحو مشروط ضرورت صدق دارند.

۲. روش سنجش گزاره‌های عرفانی

با توجه به اینکه میزان دینی و عقلی ناظران و سنجش‌گران برون‌علمی و برون‌مجموعه‌ای هستند، می‌بایست در اینجا روش سنجش برون‌علمی و برون‌مجموعه‌ای را تشریح نمود. به نظر می‌رسد روش یادشده را باید به دو مرحله تقسیم کرد: ۱. مرحله پیشاسنجش، ۲. مرحله سنجش.

۱-۲. مرحله پیشاسنجش

این مرحله برای فراهم ساختن بستری روشن جهت سنجش و خیزش سنجش‌گراست که به حوزه عرفان‌پژوهی و به تخصص محقق در دانش عرفان نظری بر می‌گردد. این مرحله با چند گام تحقق می‌یابد:

- کنارگذاشتن تعصب‌های مدافعانه و حذف پیش‌فرض‌ها با رویکردی عالمانه و منصفانه در زمان ورود به عرصه سنجش‌ها؛
- تشخیص باور عرفانی به عنوان مسئله مورد سنجش که با تقریر متبعانه و محققانه از باور جهت تعریف اصطلاحات، تفکیک اصل مدعا از فروع، رفع تعارضات در تفسیرها، رفع تعارض مدعا با اصول اصلی و مشترک عرفان نظری و فهم کامل و جامع از آن مدعا صورت می‌گیرد؛
- استخراج دلایل و استدلال‌ات موجود در متن گزاره باور، اعم از دلیل کشفی، نقلی و عقلی؛
- کشف و بررسی مبانی (پیش‌فرض‌ها) و لوازم (باورهای در پی) مدعا تا دامنه سنجش تنها به اصل مدعا محدود نشود و نقاط ضعف و قوت - چه پنهان و چه آشکار - به دست آید؛

- روشن‌ساختن دامنه مسئله مورد سنجش که آیا اصل باور و مدعاست یا دلایل و حدود وسطای آن باور است یا هر دو که البته در عرفان استخراج حدود وسطا کاری دشوار اما برای سنجش کاری ضروری است؛
- تبیین پیشینه مدعا که پیشینیان در این باره چه ظرایف و دقایق تفسیرگرایانه‌ای داشته‌اند یا چه نقدها و ابرام‌هایی بر آن مدعا نگاشته‌اند تا پرسش‌های سنجش‌گرانه در صحرای ابهام سرگردان نمانند.

۲-۲. مرحله سنجش

این مرحله، مرحله ورود در عرصه داوری و ارزیابی است تا در فرجام، صدق یا خطای گزاره به دست آید.

این مرحله با چندین گام تحقق می‌یابد:

- تفکیک سنجش باورها از سنجش استدلالات آن باورها و سنجش مبانی آن باورها برای روشن‌ساختن میدان سنجش؛
- مرحله‌بندی عرضه سنجش‌گرایانه باورها به معیارها برای کشف صدق و خطا؛ مرحله اول کشف تعارض و عدم تعارض و مرحله دوم کشف تطابق و تأیید پس از کشف عدم تعارض؛
- روشن‌ساختن نوع باور مورد سنجش که به کدام حوزه وجودشناسی تعلق دارد؛ توحیدشناختی، جهان‌شناختی یا انسان‌شناختی؛
- عرضه باور یا دلیل باور به معیارهای پایه موجود در میزان‌ها مانند ضروریات و احتجاجات تا در اولین گام، تعارض یا عدم تعارض آن باور با آن اصول کشف شود که در صورت عدم کشف تعارض عرضه به معیارهای غیرپایه و مشروط انجام می‌گیرد؛
- بررسی متبعانه و محققانه اصول و دلایل موجود در میزان‌ها برای استخراج اصول معیار متناسب با آن باور که این بررسی یا در حیطه میزان دینی صورت می‌گیرد تا اصول استنباطی به دست آیند یا در حوزه میزان عقلی که اصول نظری

به دست آیند؛

- عرضه آن باور یا دلیل آن باور به آن اصول استخراجی که یا به کشف تعارضها می‌انجامد که بر خطای باور یا خطای دلیل باور دلالت دارند یا به عدم کشف تعارض که بار امکان صدق را دارد، می‌انجامد تا آنکه با مراجعه به معیارهای غیرپایه و کشف عدم تعارض به نحو مشروط بر ثبوت صدق آن باور یا صدق دلیل باور دلالت داشته باشد؛
- اقدام به اصلاح و تکمیل باور در صورت صدق مشروط باور یا خطای دلیل که در صورت اول بدون تغییر قالب کلی گزاره در نسبت محمول به موضوع، با افزودن یک یا چند قید یا حیثیت به نهادهای گزاره انجام می‌گیرد و در صورت دوم نیز با جایگزینی دلیل صادق به جای دلیل پیشین صورت می‌بندد؛
- اقدام به تأسیس در صورت خطای باور به همراه خطای دلیل که با جایگزینی باور نو به جای باور پیشین و طرح دلیل جدید به جای دلیل پیشین با هدف ایجاد روند معمارگرایانه درباره مجموعه عرفان نظری انجام می‌گیرد.

(ب) ماهیت میزان دینی

از دیدگاه اهل معرفت مهم‌ترین و برجسته‌ترین میزان برای عرفان نظری دین است که «معیار الفرق میزان الشرع»؛ زیرا به دیده آنان در سنجش یک اصل حاکم است و آن این که سنجش وجدان عرفانی و گزاره عرفانی به حکم مناسبت وزن و موزون باید با برترین وجدان عرفانی و صادق‌ترین گزاره عرفانی صورت گیرد و این برتری منحصر در دین است؛ چراکه به دیده آنان نبی خاتم صلی الله علیه و آله و اوصیای شریفش علیهم السلام کامل‌ترین انسان‌ها هستند و کشف‌شان از حقایق هستی برترین و تام‌ترین کشف‌هاست؛ لذا دین ابلاغی آن شرفا درباره دقایق هستی‌شناختی صادق‌ترین گزارش‌هاست، بلکه محض صدق، که خود متن واقع است؛ افزون بر این، دین به سه خصیصه منحصر به فرد عمومیت، اطلاق و جامعیت متصف است؛ چراکه دین از حیث عمومیت برای همه سالکان و عارفان و از حیث اطلاق برای همه مراحل و مراتب سلوکی و عرفانی و در تمام ساحت‌های حضوری و حصولی

و از حیث جامعیت برای تمامی شهودها و گزاره‌ها از حقایق کلی تا دقایق جزئی درباره جهان هستی می‌تواند سنجه باشد؛ از این رو محقق قیصری دین را میزان عام نامید (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰-۱۰۱).

پیش از تعریف میزان باید توجه داشت مقصود از دینی که وصف میزان است، سنخ دین است؛ یعنی دین نظام‌واره‌ای است که یک امر متعالی مبدأ و مرکز آن است و انسان را به ادراک و پرستش آن حقیقت متعالی دعوت می‌کند که البته در فرهنگ اسلامی به او خدا می‌گویند. این نظام‌واره مجموعه‌ای سازوار از گزاره‌های موجود در کتاب و سنت است؛ به تعبیری منظومه‌ای است از موضوع متعالی یعنی خدا و مجموعه‌ای از مطالب مرتبط که از یک سو به گونه هماهنگ نسبت به یکدیگر متناظر و متناسب هستند و از سوی دیگر به گونه همسو به آن موضوع معطوف هستند و این ارتباط هماهنگ و همسو یک نحو سازمندی و ساخت‌مندی به دین بخشیده است. البته با گفتن گزاره معنای دین از دین تکوینی که در لوح محفوظ به قلم الهی نوشته شده و از دسترس مخاطبان خارج است، به دین تشریحی، ارسالی و تنزیلی منصرف شده که به صورت نظام گزاره‌ای از سوی اولیای معصوم - نبی ختمی و اوصیای ختمی - ابلاغ شده و در دسترس همه جهانیان قرار گرفته است.

این نظام‌واره به دلیل صدق محض میزان سنجش است و گزاره‌های موجود در آن معیارهای سنجش صدق و خطای دیگر گزاره‌های متناسب بشری هستند. بر این اساس پرسش آن است که در میان گزاره‌های دینی چه نوع گزاره‌ای با گزاره‌های عرفان نظری تناسب دارند تا معیار صدق و خطای آن گزاره‌ها باشند؟

اگر گزاره‌های دینی از آن حیث که بر واقعیت‌ها دلالت دارند و از واقعیت‌ها اخبار می‌دهند، لحاظ شوند و به تعبیری از حیث مدالیل واقعی عینی لحاظ شود، بر دو گونه‌اند: گزاره‌های وجودی و گزاره‌های اخلاقی؛ چراکه واقعیت‌ها نیز بر دو قسم‌اند: واقعیت‌های وجودی مانند جهان و جهانیان و واقعیت‌های اخلاقی که در بایدها و نبایدها تبلور یافته‌اند. البته گزاره‌های اخلاقی که در ساحت کردارها هستند، بر دو نوع‌اند: یکی گزاره‌های تکلیفی

فقهی و دیگری گزاره‌های تکلیفی سلوکی.

گزاره‌های وجودی در ساحت هستی از واقعیت‌های خارج از قوه شناخت به عنوان حقایق موجود خبر می‌دهند؛ حقایقی که در دستگاه شناخت طرف تعلق باورها هستند. این حقایق از یک جهت در سه موضوع اصلی جای می‌گیرند: خدا، جهان و انسان که هر یک عوارض و احکام خاص به خود دارند. بر این اساس نوع گزاره‌های دینی به عنوان سنجه گزاره‌های عرفان نظری روشن می‌شود و آن گزاره‌های وجودی است؛ زیرا فقط این گزاره‌ها هستند که با مسائل عرفان نظری تناسب دارند و تناسب شرط توزین است؛ پس گزاره‌های وجودی در میزان دینی معیار سنجش هستند.

با توجه به این پیش‌گفته می‌توان شناسه کلی میزان دینی را این دانست که میزان دینی که در مقام پساشهدی و در ساحت فراعرفان ناظر بر گزاره‌های عرفان نظری است، نظام‌واره‌ای از گزاره‌های وجودی موجود در کتاب و سنت است که با هر یک از گزاره‌های معیار سنجش گزاره‌های عرفانی می‌باشد.

۱. ماهیت معیارهای دینی در میزان دینی

چنان‌که بیان شد، دین یک نظام‌واره است؛ مجموعه‌ای سازوار از گزاره‌های موجود در کتاب و سنت. این نظام جامع از آن حیث که نزد اولیای معصوم علیهم‌السلام است، دست‌نیافتنی است؛ همچنان‌که فهم مدالیل مقصود همه این گزاره‌ها به صورت تحقیقی نیز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اشراف کامل بر آن نظام و فهم همه آن مدالیل به علم لدنی نیاز دارد؛ همان‌گونه‌که به وحی و الهام و تحدیث نیاز دارد و کسی جز آن شرفای بی‌مثال از این مقامات بهره‌ای ندارد؛ اگرچه بشر عادی غیرمعصوم به قدر توان، آن‌هم به صورت محدود و مشروط به بخشی از آن نظام آن‌هم در یکی از ساحت‌های دینی و به برخی از آن مدالیل مقصود در دسته‌ای از گزاره‌های دینی می‌تواند دست یابد. بنابراین گزاره‌های موجود در کتاب و سنت برای اولیای معصوم همواره تحقق دلالی دارند؛ ولی برای بشر عادی فقط برخی از آنها تحقق دلالی دارند و بسیاری از چنین دلالتی برخوردار نیستند؛ وگرنه این همه اختلافات دیدگاه در مسائل فقهی، کلامی و تفسیری وجود نمی‌داشت. لذا

گزاره‌های دینی وقتی به بشر غیرمعصوم خطاب شده، از حیث دلالت بر دو قسم‌اند: گزاره‌های تحقیقی و گزاره‌های قطعی؛ لذا میزان دینی که گزاره‌های عرفان نظری با آن به سنجش در می‌آیند، همه گزاره‌های دینی اعم گزاره‌های تحقیقی و گزاره‌های قطعی را در بر می‌گیرد. هرچند شاید به پندار آید که فقط باید گزاره‌های تحقیقی را میزان به حساب آورد؛ از آن‌رو که میزان تا صدق نامشروط نداشته باشد و از حجیت صدق برخوردار نباشد، نمی‌تواند معیار قرار گیرد و چون این سنخ گزاره‌ها فقط صادق‌اند، به تعبیری از واقع خبر می‌دهند، بلکه متن واقع هستند، می‌توانند میزان قرار گیرند؛ اما این پندار ناصواب است. زیرا گزاره‌های تحقیقی همه گزاره‌های عرفانی را پوشش نمی‌دهند. چه بسیار گزاره‌های عرفانی هستند که نمی‌توان از میان گزاره‌های تحقیقی گزاره‌های متناسب‌شان را پیدا کرد. از طرفی نیز به صرف نیافتن گزاره‌ای متعارض از دین نمی‌توان حکم به عدم تعارض آن گزاره با دین و در نتیجه حکم به صدق آن با واقع داد. چه اینکه عدم کشف تعارض به معنای کشف عدم تعارض نیست؛ لذا باید به سراغ گزاره‌های قطعی (تنجیسات) رفت تا در یک فرایند اجتهادی تعارض یا عدم تعارض آن گزاره با دین کشف شود که دست‌کم به نحو مشروط و از باب احتیاط اجتهادی به صدق یا خطای گزاره عرفانی حکم داد. بنابراین گزاره‌های دینی نه فقط گزاره‌های تحقیقی، بلکه گزاره‌های قطعی را نیز در بر می‌گیرد تا معیارهای سنجش باشند. این معیارهای دینی به عنوان ادله با تنقیح مناط به دو قسم احتجاجات به عنوان معیارهای پایه و تنجیسات به عنوان معیارهای غیرپایه تقسیم می‌پذیرند. البته تفصیل سخن با همه جوانبش را باید در جای دیگر جست و ما در اینجا فقط برای تشخیص و تبیین معیارهای پایه و غیرپایه در ساحت گزاره‌های اعتقادی از آن مدد می‌گیریم.

مبنای این تقسیم، نظریه تفکیک حجیت از منجزیت است، به خلاف نظر مشهور در اصول فقه که چنین تفکیکی به چشم نمی‌خورد. بر این اساس ادله شرعی بر دو قسم احتجاجات و تنجیسات تقسیم می‌پذیرد.

۲. احتجاجات و تنجیزات

مقصود از ادله شرعی در اینجا ادله‌ای هستند که به نص یا اجتهاد مستند به کتاب و سنت می‌باشند نه آنکه ادله عقلی مانند ضروریات را نیز در بر بگیرد؛ چنان‌که در فصل میزان عقلی از آن سخن گفته می‌شود؛ علاوه بر آنکه این ادله شرعی نه شامل همه ساحت‌هاست، که به ساحت حقیقت اختصاص دارد؛ یعنی از سنخ معارف و اعتقادات هستند که به دلیل کاشفیت از واقع و حکایت از نفس الامر، معیارهای صدق می‌باشند.

احتجاجات یعنی حجت‌ها، ادله‌ای هستند که مدلول و مؤدای خود را در عقل به گونه‌ای تثبیت می‌کنند که عقل با تمامی مبانی‌اش این مؤدی را با قطع بالمعنی الاخص به نحو نامشروطی تصدیق می‌کند؛ مانند مدالیل متواترات شرعی؛ اما تنجیزات یعنی منجزها ادله‌ای هستند که مدلول و مؤدای خود را به گونه‌ای در عقل تثبیت می‌کند که عقل به آن قطع بالمعنی الاعم می‌یابد؛ لذا مجاز به تخلف از آن نیست و در صورت تخلف از آن معذور نیست، بی‌آنکه بتواند بر طبق اصول خود آن مؤدی را به نحو نامشروط تصدیق کند؛ مانند مدالیل اخبار آحاد معتبر.

۱-۲. شناسه‌های احتجاجات و تنجیزات

برای شناسایی هر یک از این ادله به مؤلفه‌ها و نشانه‌های هر یک از آنها می‌پردازیم.
شناسه اول: احتجاجات ادله پیشاجتهادی هستند، بر خلاف تنجیزات که ادله اجتهادی هستند؛ زیرا احتجاجات ادله متحقق الصدور و متحقق الدلاله و به تعبیری یقینی‌الصدور و یقینی‌الدلاله می‌باشند و این سنخ از ادله نصوص نام دارند. برای دست‌یافتن به مدالیل نصوص به اجتهاد نیازی نیست؛ بلکه مدالیل و مؤدیاتشان به صورت واضح و روشن بر واقع دلالت می‌کنند؛ لذا احتجاجات پیش از اجتهاد قرار دارند و پایه اجتهاد می‌باشند. هرچند باید توجه داشت برای اصطیاد احتجاجات می‌بایست در مقام استخراج و اکتشاف از کتاب و سنت برآمد؛ افزون بر این احتجاجات در رده ضروریات هستند و ضروریات که به دلیل عدم نیاز به استدلال متن واقع هستند، پیشاستدلال و اجتهاد هستند و پایه نظریات به شمار می‌آیند؛ پس احتجاجات پیشاجتهادی هستند؛ مانند وجود کمالاتی چون

علم و حکمت برای خدای سبحان، بر خلاف تنجیزات که ادله اجتهادی هستند؛ زیرا در این‌گونه ادله نخست باید درصدد استخراج ادله متحقق‌الصدور و قطعی‌الدلالة و یا قطعی‌الصدور و متحقق‌الدلالة یا قطعی‌الصدور و الدلالة برآمد؛ سپس به روش اجتهادی به استنباط مدالیل آنها پرداخت؛ آن‌گاه آن مستنبطات را به عنوان تنجیزات پذیرفت؛ مانند دامنه علم ولی معصوم علیه السلام.

شناسه دوم: احتجاجات ادله مُثبته هستند، بر خلاف تنجیزات که ادله منجزه هستند؛ یعنی احتجاجات ادله‌ای هستند که مدلولات خود را بر حسب واقع شرع به ثبوت می‌رسانند؛ یعنی موجب استقرار واقع در عقل گشته و واقع ثابت را چه به نحو سلبی و چه به نحو ایجابی، چه به صورت حملی یا شرطی و چه به گونه متصله یا منفصله اثبات می‌کنند؛ لذا موجب تحقق مدلول و مدعا تا سرحد نفی نقیض می‌شوند؛ مانند وجود خدا؛ ولی تنجیزات ادله‌ای هستند که عهده‌دار اثبات واقع نیستند و به بود و نبود واقع کاری ندارد؛ بلکه به نحو مشروط یعنی به شرط مطابقت مدلولاتشان با واقع شرع در رده تسجیل و تأیید حدس‌های استنباطی قرار می‌گیرد و نتایجی جز اقتناع معرفت‌شناختی به بار نمی‌آورند؛ مانند کیفیت معیت وجود خدای سبحان با خلایق هستی.

شناسه سوم: احتجاجات به خودی خود مدارک کافی هستند؛ ولی تنجیزات مدارک مشروط هستند؛ چراکه احتجاجات به دلیل آنکه کاشفیت تام با مدالیل ثابت دارند و افزون بر آن ضرورت صدق دارند و هرگز خطا نمی‌پذیرند، برای دلالت بر واقع کافی هستند و برای مدرکیت به متمم شرعی و معاضد عقلی نیازی ندارند؛ بر خلاف تنجیزات که به دلیل آنکه کاشفیت ناقص داشته و امکان تغییر، خطا و خلاف را در خود به همراه دارند، برای ناچیزسازی احتمالات خلاف و خطا به متمم شرعی و معاضد عقلی نیاز دارند تا به نحو مشروط مدرکیت یابند؛ از این‌رو احتجاجات مدارک مطلق و تنجیزات مدارک مشروط هستند.

شناسه چهارم: احتجاجات منشأ قطع بالمعنی الاخص هستند؛ ولی تنجیزات منشأ قطع بالمعنی الاعم هستند. ادله شرعی چنان‌که بیان شد اعتقادی کاشف از واقع را می‌آفرینند؛

ولی سخن اینجاست که این اعتقاد کاشف تا چه پایه‌ای است؟ آیا این اعتقاد تا سرحد نفی نقیض و عدم امکان خلاف پیش می‌رود یا نه، فقط باوری است که احتمال نقیض و امکان خلاف را نیز بر می‌دارد؟

برای پرسش اول باید به گونه‌های قطع توجه داشت. قطع که یک پدیده ذهنی است و به قاطع اختصاص دارد، به دیده اصولیین به معنای اعتقادی مبتنی بر دلیل کاشف است که عقل در برابر آن دلیل منجز و ملزم است و بر پایه آن به نوعی از واقع محافظت می‌کند. این قطع به دو قسم تقسیم می‌پذیرد: یکی قطع بالمعنی الاخص و دیگری قطع بالمعنی الاعم.

اگر قطع بر دلیل کافی، ثابت، ضروری و کاشف تام از واقع اتکا داشته باشد، یعنی بر دلیلی که خطاناپذیر، خلاف‌ناپذیر، انکارناپذیر، ابطال‌ناپذیر، تغییرناپذیر و تعارض‌ناپذیر که نشان از صدق محض و زوال‌ناپذیر آن دارد، متکی باشد، آن قطع را قطع بالمعنی الاخص گویند که در اصطلاح به آن یقین منطقی گویند. این یقین تصدیق به نحو نامشروط را به ارمغان می‌آورد. به این دلیل حجت نیز گویند. همه احتجاجات از سنخ این دلیل هستند؛ یعنی احتجاجات به معنای اثبات مضمون مدعا تا سرحد نفی نقیض و نفی امکان خلاف است.

اگر قطع بر دلیل مشروط و نظری همراه با کاشفیت ناقص از واقع اتکا داشته باشد، یعنی بر دلیلی که علی‌رغم اطمینان و اقناع مدلول، در ظرف امکان خطاپذیر، خلاف‌ناپذیر، نقض‌ناپذیر، انکارناپذیر، ابطال‌ناپذیر، تغییرناپذیر و تعارض‌ناپذیر که نشان از صدق مشروط و زوال‌ناپذیر آن دارد، متکی باشد، آن قطع، قطع بالمعنی الاعم گویند که در اصطلاح به آن قطع اصولی گویند؛ لذا این قطع چیزی جز احتمال شدید مقرون به احتمال خلاف نیست؛ از این رو موجب تصدیق مشروط یعنی مشروط به صدق (مطابقت با واقع) می‌شود. به این دلیل نیز منجز گویند. تنجیسات در حوزه معارف و اعتقادات از سنخ این دلیل هستند؛ یعنی همه تنجیسات به معنای تأیید و تسجیل مضمون مدعاست که با امکان خطا و خلاف مقرون است.

شناسه پنجم: احتجاجات مدارک ثابت هستند؛ ولی تنجیزات مدارک متغیر هستند؛ چراکه احتجاجات از آن‌رو که ضرورت صدق، تمامیت کشفی و خطاناپذیری دارند، از مدرکیت ثابت برخوردارند؛ ولی تنجیزات به دلیل عدم ضرورت صدق، نقصان کشفی و خطاناپذیری از مدرکیت متغیر برخوردارند و تبدل در آنها راه دارد؛ از این‌رو فقط احتجاجات هستند که متعلق ایمان قرار می‌گیرند؛ زیرا ایمان نه به ظنون و ظواهر، بلکه فقط به حق محض، صدق صرف و ثبات مطلق تعلق می‌گیرد و این خصایص اوصاف احتجاجات هستند. این ارزش اعتقادی احتجاجات را تا مرز کشف تام از واقع و در پی آن یقین به مدلول و مدعای آن پیش می‌برد؛ ولی تنجیزات به دلیل فقدان این اوصاف هرگز نمی‌توانند طرف تعلق ایمان قرار گیرند. پس ارزش اعتقادی تنجیزات چیست؟

۲-۲. اعتبارسنجی تنجیزات در حوزه اعتقادات

در احکام ظاهری، تنجیزات بر فرض آنکه بر خطا باشند به دلیل مذهب تخطئه که منجزیت یا معذرت را در پی دارد، ارزش تکلیفی دارند؛ ولی در حوزه معارف و اعتقادات چه ارزشی دارند؟ کسی که بر اساس تنجیزات به چندی از اعتقادات رسید و عقلش نیز برای آن احتمال خلاف می‌دهد و دلش نیز به آن اعتمادی نمی‌کند، پس چه اعتباری دارد؟ برای پاسخ دوباره نظریه تفکیک حجیت از منجزیت بر می‌گردیم. این نظریه بر قطع که یک پدیده ذهنی و یک امر روان‌شناختی و نفسی است، تکیه ندارد؛ بلکه بر کاشفیت از واقع و مدرکیت برای استناد به واقع شرع تکیه دارد؛ لذا حجیت و منجزیت نه از لوازم قطع، بلکه از لوازم کشف دلیل من حیث هو دلیل است؛ لذا هر کشفی مقرون به قطع است، ولی هر قطعی مقرون به کشف نیست؛ مانند قطع قطاع که چه بسا دلیل علمی نداشته باشد و فاقد مدرکیت باشد.

توضیح آنکه احتجاجات به نحو تمام و مطلق کاشف از واقع‌اند که می‌توان بر آن نام کشف ذاتی نهاد؛ ولی تنجیزات به صورت ناتمام و مشروط کاشف از واقع‌اند که می‌توان آن را کشف طریقی نامید. ادله شرعی برای آنکه برای عقل عملی الزام‌آور و اعتمادساز و برای عقل نظری قطع‌آور باشند، باید جایگاه کشفی داشته باشند؛ زیرا هدف از اقامه دلیل

کشف واقع است و اگر خاصیت کشف از واقع به کل از ادله سلب شود، سفسطه حاکم گشته، آگاهی از واقع به کل منتفی شده و یأس از وصول به واقع پدید می‌آید؛ اما پذیرش این خاصیت به معنای پذیرش کاشفیت تام و مطلق برای همه ادله و حکایت آنها از واقعیات نیست؛ زیرا احتجاجات به دلیل ضرورت صدق و قطعیت بالمعنی الاخص فقط این‌گونه هستند؛ لیکن تنجیزات نه؛ چراکه امکان وجود خطا و کشف خلاف در دلیل تنجیزی وجود دارد که البته با کاشفیت آن از واقع منافات ندارد؛ زیرا اگرچه تنجیزات با خاصیت امکان خطا توان کاشفیت تام از واقع را ندارند، می‌توانند از واقعیت محافظت کنند؛ چراکه ادله منجزه اگرچه کاشف تام از واقع نیستند و امکان وجود خطا از آن سلب نمی‌شود، عقل همگانی در دوران امر بین محافظت با ملاک از واقعی که اهمال‌ناپذیر است و آثار فراوانی بر آن مترتب است و باید آن را رعایت کرد و بین الغا و اهمال بی‌دلیل واقعیت، به محافظت از واقع حکم می‌دهد که این محافظت ملاک اصلی تنجیز در تنجیزات است؛ افزون بر آنکه تعهد به تنجیزات موجب خروج از بن‌بست سفسطه به لحاظ معرفت‌شناختی و از دره یأس به لحاظ روان‌شناختی شده که این خود یک طریقی برای کشف فی الجمله واقع است؛ زیرا درست است که احتمال وجود حیث خطا در مدلولات و مؤدیاتشان می‌رود، ولی یا در طی اجتهاد مضاف که به تراکم ادله مؤید و مدارک معاضد می‌انجامد، این احتمال به حداقل ممکن می‌رسد و در یک حرکت صعودی به تدریج به واقعیت و حقیقت نزدیک می‌شود و پیشرفت‌های بسیاری را به بار می‌آورد یا نه، به دلایلی مانند تغییر در مبانی یا تحصیل معارف جدید که دست آورد فهمی متفاوت از کتاب و سنت می‌باشند، از حیث خطای ادله آگاهی عقلی یافته و به نقد آن ادله دست زده و دوباره به بررسی اجتهادی منابع اقدام ورزیده و به مدلولاتی خلاف مدلولات پیشین می‌رسد که کمترین رهاورد کشف خطا و خلاف، اولاً می‌تواند کشف حیثی از حیثیات واقع باشد، ثانیاً می‌تواند فتح بابی برای اکتشافات جدید باشد؛ چنان که پیشرفت تمامی اکتشافات بشری بر این منطق استوار بوده و هست.

با توجه به این ارزش اعتقادی تنجیزات تا آن هنگامی که کشف خطای آن صورت

نگرفته، باقی است؛ چراکه بر پایه کاشفیت تنجیزات، تنجیزات مدرک‌اند و این کاشفیت و مدرکیت منشأ سه اثر و خاصیت‌اند: یکی تأیید منطقی حدس استنباطی و دیگری قطع به معنای اعم به مدلول و مؤدای دلیل منجز و سومی احتیاط اجتهادی به مدلول.

با اثر تأیید منطقی یعنی ناچیزسازی احتمالات خلاف، به تصدیق مشروط می‌رسیم؛ زیرا تصدیق مشروط در حوزه مستنبطات بر خلاف تصدیق مطلق که بر دلیل خطاناپذیر تکیه دارد و صدق محض است، بر دلیل خطاپذیر تکیه دارد و به نحو مشروط صادق است. این شرط، همان شرط مطابقت با واقع شرع است؛ یعنی مجتهد پس از تأیید و تصدیق حدس استنباطی، به دلیل وجود احتمال خلاف و امکان خطا همواره این باور را دارد که اگر این تصدیق، با واقع شرع یعنی با آنچه در واقع کتاب و سنت برقرار است، مطابقت داشته باشد و به تعبیری اگر مطابق با اعتقاد ائمه معصومین علیهم‌السلام باشد، به آن معتقد است و گرنه از آن تبری می‌جوید و منکر آن است.

با اثر قطع عام به اقتناع معرفت‌شناختی دست می‌یابیم. اقتناع معرفت‌شناختی به معنای تصدیق غالب به چیزی است که از مضمون‌ات استنباطی سرچشمه می‌گیرد و با اعتقاد به امکان خلاف آن همراه است. اثر این اقتناع انتفای تزلزل و اضطراب در عقل عملی است؛ یعنی اثر علمی و عملی احتمال خلاف را از بین می‌برد، اگرچه در واقع چنین احتمالی وجود دارد؛ لذا این اثر از مرز معرفت‌شناختی فراتر نمی‌رود و در محدوده اقتناعی که شمول اندکی دارد، محصور می‌ماند. با این حال مجتهد با طمأنینه مقرون به تصدیق بر آن تنجیز صحه می‌گذارد و بر مبنای آن، نظریه می‌سازد، نظامی خلق می‌کند، فروعی استخراج می‌کند و نتایج علمی و عملی می‌گیرد.

با احتیاط عقل عذر‌کننده‌ای برای مخالفت با نظر یا عمل نخواهد داشت؛ اگرچه دلیل اثبات‌کننده‌ای نیز در حد قطع بالمعنی الاخص (یقین) برای نظر و عمل در میان نباشد؛ به تعبیری تنجیزات فقط منشأ احتیاط اجتهادی نسبت به مؤدای اخبار آحاد هستند و نه منشأ التزام اعتقادی؛ زیرا صدور آنان از معصوم یا دلالت متن متحقق نیست.

بنابراین از تنجیزات سه انتظار می‌رسد که سطح ارزش اعتقادی آن را مشخص می‌کند:

یکی تصدیق مشروط، دیگری اقناع معرفت‌شناختی و سومی احتیاط اجتهادی.

اما دلیل پافشاری نظریه تفکیک حجیت از منجزیت بر عدم حجیت تنجیزات آن است که تنجیزات همیشه در معرض خطا هستند و هرگز نمی‌توانند حجیت داشته باشند و در ردیف ادله متحقق الصدور و الدلالة قرار گیرند؛ چراکه این سنخ ادله ثمره تلاش بشر غیرمعصوم هستند که با وجود ارزشمندی باید در جای خود قرار گیرند و خود را در ردیف ادله احتجاجی که به یقین از زبان معصوم صادر شده‌اند، جای ندهند؛ افزون بر آنکه قول به عدم حجیت تنجیزات راه جدل جاهلانه متعصبانه را منسَد و دریچه پیشرفت را مفتوح می‌سازد.

با توجه به آنچه یاد شد، در می‌یابیم که چرا احتجاجات معیارهای پایه هستند و تنجیزات معیارهای غیرپایه. احتجاجات به این دلیل معیارهای پایه هستند که ادله خطاناپذیر، خلاف‌ناپذیر، ابطال‌ناپذیر، تغییرناپذیر و تعارض‌ناپذیرند؛ لذا ادله پیشااجتهادی، مدارک کافی و ثابت، ادله مثبت، منشأ قطع خاص و کاشف تام از واقع هستند؛ ولی تنجیزات از آن‌رو معیارهای غیرپایه هستند که ادله خطاپذیر، خلاف‌پذیر، ابطال‌پذیر، تغییرپذیر و تعارض‌پذیرند؛ لذا ادله اجتهادی، مدارک مشروط و متغیر، ادله منجزه، منشأ قطع عام و کاشف ناقص از واقع هستند.

ج) میزان عقلی

پیش از آغاز باید دانست به این دلیل در سنجش عرفانی میزان عقلی را در کنار میزان دینی قرار می‌دهند که چه بسا در هنگام سنجش پس از مراجعه به میزان دینی احتجاجات به عنوان معیارهای پایه به دست نیامده باشد و نیاز به مراجعه به میزان عقلی جهت استخراج ضروریات به عنوان معیارهای پایه و عرضه سنجش‌گرایانه به آن باشد. چه اینکه چه بسا مجتهد در اجتهادات و استظهارات در حوزه تنجیزات از گزند امیال روان‌شناختی مصون نباشد.

در این فراز باید سه گام برداشت: ۱. ماهیت میزان عقلی؛ ۲. ساحت میزان عقلی؛

۳. اقسام میزان عقلی.

۱. ماهیت میزان عقلی

این بحث در سه محور جاری است: اولی اهمیت میزان عقلی، دومی ماهیت میزان عقلی و سومی موقعیت میزان عقلی.

اصحاب حکمت و فلسفه که به روش حجت و برهان به معارف و حقایق رسیدند، برای استحصال مطالب و تمکن بر شناخت حقایق و برای پیشگیری از خطای فکر و اندیشه و برای تمییز نظریه صحیح از نظریه ناصحیح کوشیده‌اند تا دانش عقلی به نام منطق را تحصیل کنند و با تکرار قواعدش ملکه آن را دارا شوند؛ لذا منطق یک دانش آلی است برای ایجاد تمکن بر تحصیل معرفت و نظارت بر صحت و سقم صور حدود و براهین فلسفی؛ پس منطق یک دانش عقلی پیشین برای فلسفه است.

ارباب سلوک و شهود نیز در عرصه عرفان نظری نیز به دنبال دانش آلی عقلی بر آمدند؛ زیرا درست است آنان به روش شهودی به حقایق رسیده‌اند، چه بسیار که به مواجید متعارض مبتلا شده‌اند و به اختلاف در افتاده‌اند و به مقابله با مواجید متناقض با وجدشان پرداخته‌اند؛ پس به دانش آلی عقلی نیازمندند (ر.ک: ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۴). ماهیت دانش آلی عقلی به عنوان میزان عرفان نظری چیست؟

از نگاه عرفای محقق ارباب سلوک بعد از تخلیه دل از مهلکات و تعلقات و تحلیه آن به منجیات و مکارم باید به تحصیل علوم نظری یعنی علوم برهانی و معارف یقینی از اصول منطقی گرفته تا حقایق وجودی بپردازند تا در پی تکرار نظریات یقینی، آن نظریات ملکه آنان شوند و با سرمایه این ملکه هر وقت که در مطالبی که با شهود به دست آورده و در صحت و سقم آن تردید پیدا کرده‌اند، آن نظریه یقینی متناسب با آن مطلب را استحضار کنند و به درستی یا نادرستی آن حکم کنند؛ مانند کسی که در پهنه جهان مادی ذوات اشیا را در تکاپو و حرکت می‌بیند و بعد در صحت این شهود و این گزاره که «ذات اشیای مادی در حرکت است» تردید می‌کند؛ ولی با سرمایه ملکات عقلیه اصل حرکت جوهری را به عنوان یکی از اصول یقینی استحضار می‌کند و به صحت آن حکم می‌کند؛ درست مانند کسی که بر بحرهای شعری آگاهی کامل دارد و آن بحرهای برای وی ملکه

شده‌اند و هرگاه شعری را می‌شنود، بی‌درنگ آن را به دستگاه بحری خود عرضه می‌دارد و موزون را از غیرموزون تمییز می‌دهد. بر این اساس موقعیت میزان عقلی موقعیت پساشهودی و پساتوصیفی است؛ زیرا عرفای حکیم که قواعد حکمی و عقلی برای آنان ملکه شده است، به محض آنکه از حالت مشاهده بیرون آمده‌اند یا پس از آن به توصیف آن پرداخته‌اند، رهیافت شهودی و توصیفی را با آن قواعد به محک می‌کشند و به صحت و خطای آن حکم می‌کنند. بدیهی است که عارفی می‌تواند به ملکه حکمی دست یابد که چندین و چند سال در حکمت و فلسفه زحمت کشیده باشد و این، به دانش نظری برهانی افزون بر موقعیت پساشهودی، موقعیت پیشاشهودی نیز می‌بخشد و این موقعیت بر خلاف موقعیت پساشهودی که هویت نظارت سنجشگرانه دارد، هویت تمهیدی برای افزایش توان وصول به ملکوت و اتقان در وجدان حقایق دارد و ابواب وجوه التباس وجدانی را می‌بندد؛ چنان‌که ملاصدرا درباره مسئله خاصی می‌گوید: «هذه المسئلة [من المسائل الحکمیة] اذا عرفت و احکمت و علمت ... فقد تمهدت قواعد الوصول الی عالم الکشف و الشهود العقلی تمهیدا باوضح طریقہ و احکم سبیل» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۸۰-۵۸۱/ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۶۲).

بر این اساس که از منظر ارباب سلوک و شهود یکی از میزان‌های عرفان علوم نظری یقینی است (ر.ک: ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۵-۴۰۶) پرسش اینجاست که به چه دلیل این میزان به میزان عقل شهرت پیدا کرده (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۸۴-۸۵) و ما به آن میزان عقلی می‌گوییم؟

پاسخ را باید با توجه به چیستی ماهیت این علوم نظری که در منطق و فلسفه تحصیل پیدا کرده‌اند، پی گرفت.

در وهله نخست چیستی علم و دانش باید روشن شود. دانش که از حیث تعریف سنتی در مقام اکتشاف از واقعیت است و به نوعی در صدد وصول به واقعیات متناظر و متناسب است، مجموعه گزاره‌های کلی معرفت‌بار است که در یک ساختار منتظم بنیان دارد. بر این اساس دانش آن هنگام دانش نام می‌گیرد که ساختاری منتظم و چیدمانی

منطقی داشته باشد، به گونه‌ای که مجموعه‌ای به هم پیوسته از مباحث و مسائل مرتبط حاصل گردد تا نتایج مطلوب و سازگار به دست آید؛ از این روست که ماهیت دانش در حقیقت، دستگاه‌وارگی است و ماهیت دستگاه نیز به هم پیوستگی، هم‌سازگاری، هم‌گرایی و هم‌پوشانی اجزای یک کل است. در عرف علمی برای شکل‌گیری این دستگاه سازماند وجود چند مؤلفه ضروری است و آن چند مؤلفه عبارت‌اند از: موضوع، مسئله‌ها، غایت‌ها، تعریف‌ها، اصل‌ها، نظریه‌ها، استدلال‌ها، روش‌ها، سنجش‌ها و غیره. هر کجا این دستگاه باشد، دانش نیز هست. مشخصه هر دانش نخست گونه موضوع، آن‌گاه نوع مسائل، نظریات، غایات و نوع روش یا روش‌هاست. پس دانش چونان دستگاهی از اصل‌ها، ضابطه‌ها، مسئله‌ها، روش‌ها و نتیجه‌ها در همه موقعیت‌ها و در همه فرض‌هاست؛ یعنی این چیستی ثابت و تغییرناپذیرست، هر چند موضوع تغییر کند، اصول و مسائل به حسب دانش مقصود تفاوت کند و روش نیز، یکی از این سه روش عقلی ناب، روش ترکیبی از عقل و حس و روش ترکیبی از عقل و شهود باشد.

در وهله دوم چیستی دانش نظری باید روشن شود. به نظر می‌رسد برای درک چیستی این دانش باید به خاستگاه اصلی آن یعنی دستگاه اندیشه بشری و دستگاه شناخت آدمی توجه نمود و طبقات نهادینه این دستگاه را بررسی کرد؛ چراکه این دانش نظری نوعی اندیشیدن است؛ ولی نه هرگونه اندیشیدن که در همه آن طبقات رخ می‌دهد؛ بلکه اندیشیدن عقلی بر پایه اصول عقلی درباره پرسمان عقلی به روش عقلی است. مقصود از این پرسمان نظامی از مسائل متعدد اما مرتبط که از خود عقل بر می‌خیزند، مسائلی که هویت پیشاتجربی دارند و از حس، استقرا و اعتبارات بشری بیرون هستند. مقصود از اصول، آن مبانی و ضوابط معین، اما کلی است که از طبیعت عقل برخاسته و به روش استدلال چیدمان می‌یابد تا به آن پرسمان پاسخ دهند؛ پس مقصود از این دانش، دانش کلی عقلی است؛ یک دانش پیشاتجربی که هویت استدلالی دارد و بر اصول و قوانین کلی استوار است. بر اساس این شناسه معیار، هرگونه اندیشیدن که در ضوابط برآمده از طبیعت عقل صورت گیرد، دانش عقلی نام دارد (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۹، ص ۳۱).

با این توضیح دو نکته سر می‌گشاید: یکی راز اطلاق میزان عقلی بر علوم نظری؛ چراکه علوم نظری علوم عقلی هستند که از حیث سمت آلی برای عرفان نظری نام میزان گرفتند تا ملاکی برای صدق و خطای گزاره‌های عرفانی باشند.

دیگری یک تعریف کلی از ماهیت میزان عقلی؛ و آن اینکه میزان عقلی دستگاه شناخت و نظام ادراکی است که در موقعیت پساشهودی پساتوصیفی با اصول عقلی درباره پرمسان عقلی می‌اندیشد تا نتایج آن اندیشه به عنوان معیار صدق و خطای گزاره‌های عرفانی قرار گیرند.

۲. ساحت میزان عقلی

با توجه به اینکه میزان عقلی یک دستگاه شناخت جهت سنجش گزاره‌هاست و این دستگاه شناخت مجموعه‌ای سازوار از گزاره‌های عقلی است، پرسش به اقسام این گزاره‌ها معطوف می‌شود.

چنان‌که در منطق و فلسفه اسلامی طرح و بحث شده است، قضایا و تصدیقات در چارچوب اقسامی نشان داده شده‌اند. در این نشان‌داد دو نظریه وجود دارد: یکی نظریه پیشین بنیاد از آن بیشتر حکمای اسلامی است و دیگری نظریه نوبنیاد که از آن حضرت استاد علی عابدی شاهرودی است و چون این تحقیق بر اساس نظریه نوبنیاد است، تنها به آن می‌پردازیم.

در این نظریه نفس ناطقه مساوق عقل و عقل مساوق ادراک است و دستگاه شناخت و نظام ادراکی یعنی دستگاه عقل و نظام عقلی؛ لذا ادراک کلیات بما هی کلیات و بما هی جزئیات و ادراک جزئیات بما هی جزئیات و بما هی کلیات حتی ادراک محسوسات بما هی محسوسات ادراک عقلی است و ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک وهمی عنصرهای دستگاه شناخت و حس و خیال و وهم ابزارگان دستگاه عقل هستند.

براین اساس گزاره‌های عقلی همه گزاره‌های کلی و جزئی را در بر می‌گیرد.

در این نظریه گزاره‌های عقلی بر پایه تقسیم عقل به عقل محض و عقل ترکیبی به گزاره‌های عقلی محض و گزاره‌های عقلی ترکیبی، و گزاره‌های عقلی محض بر اساس

تقسیم عقل به عقل نظری، عقل عملی و عقل اخلاقی به گزاره‌های عقلی نظری محض، گزاره‌های عقلی عملی محض و گزاره‌های عقلی اخلاقی محض؛ هر یک از گزاره‌های نظری، عملی و اخلاقی نیز به اعتبار تقسیم عقل به عقل عام و عقل خاص به گزاره‌های عام عقلی محض و گزاره‌های خاص عقلی محض تقسیم می‌شوند.

گزاره‌های عقلی محض گزاره‌های پیشاتجربی هستند که به روش استدلالی و تعقلی محض بدون دخالت هیچ عنصر و ویژگی تجربی و بدون هیچ‌گونه رابطه با حس و تجربه در مقام کشف از واقع هستند؛ بر خلاف گزاره‌های عقلی ترکیبی به تعبیری تجربی که گزاره‌های عقلی-حسی یا عقلی-شهودی هستند و برای کشف واقعیت در قیاسات و استدلالات از داده‌های حسی یا داده‌های شهودی استفاده می‌شود.

گزاره‌های عقلی محض به اعتبار تقسیم عقل محض به عقل نظری، عقل عملی و عقل اخلاقی به سه گزاره نظری، عملی و اخلاقی تقسیم می‌شود.

گزاره‌های عقل نظری محض گزاره‌های هستند که فقط به شناخت محض توجه دارند؛ شناختی که هیچ تحیت عملی و اخلاقی ندارد و بالذات خاصیت عمل و اخلاق ندارند؛ مانند گزاره‌های فلسفی در فلسفه اولی که درباره واقعیتی هستند که هیچ‌گونه تحیتی آن را از واقعیت بما هی واقعیت خارج نساخته؛ چه آن واقعیت را موجود بما هو موجود تفسیر کنیم، یا آن را وجود بما هو وجود در نظر بگیریم، یا به معنای واقع اعم گرفته و آن را افزون بر احکام ایجابی واقعیت، شامل سلوب و اعدام نیز بدانیم.

گزاره‌های عقل عملی محض گزاره‌هایی هستند که بالذات خاصیت عملی و اخلاقی دارد؛ به تعبیری بخشی از تصدیقات و تصورات است که در داخل خود عنصر عملی دارند؛ البته نه به‌طورمطلق، بلکه به حیثی است که اراده را به سوی عملی تعیین و جهت می‌دهد، بدون آنکه امیال دخالت داشته باشند و قوه شوقیه دخیل باشد، بلکه بر پایه قانون اخلاق؛ یعنی این دست از گزاره‌ها مدرکاتی هستند که بر اساس قانون اخلاق و بر پایه حسن و قبح ذاتی اراده را به سوی عملی مقرر می‌دارد، چه ملکه اراده از این تعیین تبعیت بکند یا نه؛ لذا این گزاره‌ها نه فقط به گونه صوری که به گونه محتوایی چنین اقتضای

ارادی را دارند.

گزاره‌های عقل اخلاقی محض اصول و قوانین کلی اخلاق هستند که خاصیت اخلاقی دارند، بی‌آنکه حیث تعیین و جهت اراده را داشته باشند؛ یعنی عنصرها و محتوای آنها فارغ از هر نوع تعلق و وابستگی چون سود و زیان و به گونه مطلق در صورت‌ها و قاعده‌های کلی تحقق یافته و مقرر گشته‌اند.

البته گزاره‌های سه‌گانه عقل محض از آن حیث که به پرسمان درباره ما بعد طبیعت می‌پردازند، سه نوع نظام ما بعد طبیعی پدیدار می‌سازند؛ یعنی سه نوع نظام از قضایای ترکیبی عقلی محض (پیشاتجربی) درباره واقع که عبارت‌اند از: ما بعد طبیعت عقل نظری محض، ما بعد طبیعت عقل عملی محض و ما بعد طبیعت عقل اخلاقی محض.

هر یک از این گزاره‌های سه‌گانه عقل محض به اعتبار تقسیم عقل به عقل عام و عقل خاص به گزاره‌های عام و گزاره‌های خاص تقسیم می‌شوند.

گزاره‌های عقل عام گزاره‌های ضروری‌الصدق در همه موقعیت‌ها و فرض‌هایی هستند که پیش از تجربه حسی و استدلال نظری و بدون اتکا به اکتسابات و نظریات مختلف بشری به گونه نهادینه در طبیعت عقل جای دارند؛ لذا آن گزاره‌های پیشاتجربی و پیشاستدلال ضروری‌الصدق هستند؛ مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین.

گزاره‌های خاص گزاره‌های خطاپذیری هستند که از ضرورت صدق برخوردار نیستند؛ گرچه امکان صدق دارند و از حیث شخص استدلال‌کننده می‌توانند به ضرورت صدق خاص برسند، بدون تعدی ضرورت به دیگر کائنات. این گزاره‌ها از رده اصول و قوانینی بر می‌خیزند که عقل به شیوه استدلال نظری با استمداد از عقل عام به استنباط از داده‌های آن عقل پرداخته و آن نتایج را اکتشاف می‌کند؛ لذا عقل خاص ترکیبی از عقل عام و اکتشافات و استنباطات است و دستگاهی خاص برای پرورش نظریه‌ها، نقد نظریه‌ها، اصلاح، حذف یا اثبات نظریه‌هاست.

ما در بحث بعدی به تفصیل به مختصات هر یک از گزاره‌های عام عقلی نظری محض و گزاره‌های خاص عقلی نظری محض تحت عنوان عقل عام نظری و عقل خاص نظری

خواهیم پرداخت؛ زیرا این دو صنف از معیارهای پایه و غیرپایه میزان عقلی به شمار می‌آیند.

بنا بر آنچه گفته شد، در ساحت سنجش گزاره‌های عرفان نظری همه این گزاره‌های عقلی در میزان عقلی جای ندارند؛ بلکه در میان دو قسم از عقل، عقل محض نه عقل ترکیبی و در میان سه قسم از عقل محض یعنی عقل نظری، عقل عملی و عقل اخلاقی فقط عقل نظری با توجه به دو قسم عقل نظری عام و عقل نظری خاص در مقام سنجش گزاره‌های عرفان نظری قرار می‌گیرند؛ زیرا عقل محض مستقل از عرفان شهودی و عرفان نظری، و عقل نظری متناسب با عرفان نظری است.

بنا بر این توضیح میزان عقلی یک دستگاه شناخت است که در موقعیت پسا شهودی و پساتوصیفی با اصول عقل محض به روش استدلالی محض درباره پرسمان برخاسته از عقل محض می‌اندیشد؛ پرسمانی در حوزه عقل نظری محض که بر پایه قوانین و ضروریات عقل نظری عام و نتایج و نظریات عقل نظری خاص به نظارت سنجشگرانه گزاره‌های عرفان نظری می‌پردازد.

۳. معیارهای عقلی در میزان عقلی

پس از بررسی شناسه میزان عقلی، نوبت بررسی معیارهای موجود در میزان عقلی است و باید با شناخت اقسام و مصادیق هر یک از آن معیارها دستگاه سنجش عقلی را نیز بشناسیم. معیارهای عقلی همان گزاره‌های هستی‌شناختی در دستگاه عقل نظری هستند که به دو قسم ضروریات به عنوان معیارهای پایه و نظریات به عنوان معیارهای غیرپایه تقسیم می‌شوند. مبنای این تقسیم، تقسیم عقل به عقل عام و عقل خاص است، نه نظر مشهور که بر مبنای تقسیم احکام عقلیه به احکام عقلیه اولیه چون بدیهیات و احکام عقلیه ثانویه چون مکتسبات تکیه دارد. راز این گزینش اولاً طرح و تبیین تفصیلی شناسه‌های هر یک از ضروریات و نظریات در این نظریه است؛ ثانیاً نسبت به نظریه مشهور شمول دارد و افزون بر التفات به مختصات بدیهیات و مکتسبات، به مختصات دیگری نیز توجه داشته و به آن پرداخته است؛ ثالثاً ملاک صدق در قضایا به دقت و

ظرافت تبیین شده است. این نظریه از نوآوری‌های گرانسنگ حضرت استاد علی عابدی شاهرودی است (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵/ همو، ۱۳۸۹).

این گام به سه بخش توجه ویژه دارد: ۱. شناسه ضروریات (عقل عام) و نظریات (عقل خاص)؛ ۲. ملاک تشخیص صدق در نظریات؛ ۳. اعتبارسنجی نظریات.

۳-۱. شناسه‌های ضروریات و نظریات

هر یک از این دو صنف معیار، نشانه‌ها و شناسه‌هایی دارند که در اینجا به قدر توان به برخی از آن نشانه‌ها و شناسه‌ها اشاره خواهد شد.

۳-۱-۱. شناسه‌های ضروریات و نظریات

شناسه اول: ضروریات اصول عام و همگانی هستند، به خلاف نظریات که از این عمومیت برخوردار نیستند. مقصود از همگانی این نیست که همه اشخاص آن را می‌پذیرند یا همه افراد به‌طورصده بر آن اجماع و اتفاق کرده‌اند؛ بلکه چهار مؤلفه در آن لحاظ می‌شود: یکی آنکه طبیعت عقل به عنوان دستگاه شناخت که بر حسب چیستی مستقل از هر ساختار و هر مرتبه حاوی این اصل‌ها، مفهوم‌ها و شناسه‌هاست، در هر کائن خردمند از ناحیه مبدأ کل نهاده شده است. این اصل‌ها، مفهوم‌ها و شناسه‌ها به شیوه پیشانه در سنخ عقل برقرارند و در هر موقعیت بی‌دگرگونی می‌مانند. دوم آنکه همه عقول بشری به دلیل برخوردار از طبیعت عقل به گونه یکسان از آن بهره‌مندند؛ اگرچه باید برای برخی از عقول آشکارسازی گردند؛ لذا آشکاری شرط همگانی نیست. سوم آنکه طبیعت عقل به خودی خود ضروریات را تصور و تصدیق می‌کند و چون طبیعت عقل چنین می‌کند، به ناگزیر هر کائن خردمندی بر حسب آن طبیعت آنها را تقریر می‌کند، خواه به عنوان یک فرد آنها را از حیث تصمیم‌گیری بپذیرد یا رد کند. چهارم آنکه هیچ عقلی از آن نظر که عقل است، امکان خروج از احکام طبیعت عقل را ندارد؛ احکامی که برای هر فردی از عقل در هر شرایط و موقعیت از آن‌رو که عقل است، صادق است؛ لذا ضروریات انکارناپذیر، تخطئه‌ناپذیر، تعارض‌ناپذیر و زوال‌ناپذیر هستند و ملاک صدق و کذب همه تعاریف و قضایاست.

هیچ‌یک از این چهار مؤلفه در نظریات نیستند؛ یعنی اولاً در چیستی عقل به عنوان عقل مندرج نیستند؛ بلکه نتایج دستگاه عقل هستند. ثانیاً همه عقول بشری از آن بهره‌مند نیستند، حاصل اکتشاف‌ها و استنباط‌های عقول خاص یعنی اندیشمندان و دانشمندان هستند. ثالثاً طبیعت عقل آنها را به خودی خود تصور و تصدیق نمی‌کند؛ بلکه به دلیل اتکا به اکتشاف‌ها و استنباط‌ها قابل رد و قبول هستند. رابعاً به دلایلی چون خطاپذیری، امکان خروج از احکام نظریات در برخی از موقعیت‌ها و شرایط وجود دارد؛ از این رو نظریات انکارپذیر، ابطال‌پذیر، تعارض‌پذیر و زوال‌پذیر هستند؛ بدین معنا که اگر برهانی درست بر خلاف آنها برقرار شد، از تصدیق ساقط می‌شوند و باطل می‌گردند و اگر ادله مساعد و مخالف در پیرامونش تجمع کردند، دچار تعارض می‌شوند و در برخی موارد از درون متعارض‌اند و سرانجام با دلیل قوی‌تر هرچند قاطع و تام نباشد، در معرض زوال در می‌آیند.

شناسه دوم: ضروریات پیشینی هستند، به خلاف نظریات که برخی پیشینی و برخی پسینی هستند؛ به این معنا که ضروریات نه تنها به‌طور مطلق پیشاتجربی هستند، بلکه پیشاستدلالی نیز هستند؛ هرچند از جهت پیشاستدلالی بر دو قسم‌اند: ضروریات مستقل و ضروریات وابسته. ضروریات مستقل همان ضروریات محض هستند که به هیچ‌وجه به پیشینه تصدیقی وابسته نیستند؛ یعنی برای تصدیق به حد وسطی که از پیش تصدیق شده، نیازی ندارند؛ لذا پیشاستدلالی محض هستند؛ مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل این‌همانی.

ضروریات وابسته ضروریاتی هستند که تصدیقشان در عین ضرورت صدق به تصدیق پیشین اتکا دارند؛ تصدیقی که به رده قیاسات عامه تعلق دارند و با حدود وسطی ثابت می‌شوند؛ مانند اصل امتناع دور یا تسلسل. مقصود از «در عین ضرورت صدق» آن است که به هیچ‌وجه وارد مرز نظریات نمی‌شوند؛ بلکه نه تنها از حیث صورت در رده منطق عام هستند، در ماده نیز فقط از مواد ضروری‌الصدق بهره می‌گیرند و از مواد نظری به دورند؛ لذا ضروریات وابسته پیشانظری هستند.

در مقابل ضروریات، نظریات از تیره استدلال‌ها خاص هستند؛ یعنی استدلال‌هایی که از ترکیب اصول ضروری و نظریه‌ها و دیدگاه‌ها حاصل شده‌اند که برخی در رده عقل محض قرار دارند و پیشاتجربی هستند؛ یعنی فقط از ترکیب اصول ضروری و اکتشاف‌های عقلی ناب و استنباط‌های غیرتجربی از آن اصول به وجود می‌آیند و برخی نیز در رده عقل ترکیبی قرار دارند که تجربی هستند و با ترکیب اصول ضروری و عقلی و داده‌های حواس به وجود می‌آیند. براین اساس نظریات بر خلاف ضروریات از هرگونه شرایط ذهنی، موقعیت‌های زیست‌محیطی، موقعیت‌های روان‌شناختی و تحمیلی از سوی انگیزه‌ها بر انسان وارد می‌شود، آزاد نیستند و چه بسا تحت تأثیر آن شرایط و موقعیت‌ها قرار گیرند؛ افزون بر اینها نظریات در موقعیت خطاپذیری، خلاف‌پذیری، تعارض‌پذیری و انکارپذیری قرار دارند. در عین اینکه می‌توانند در داخل عقل خاص از راه استدلال برقرار شوند و صدق آنها اثبات گردد، بی‌آنکه ثبوت صدق آنها با اصل خطا تنافی داشته باشد و برای دیگران حجیت متعدی داشته باشد.

شناسه سوم: ضروریات، اصول ضروری‌الصدق هستند، بر خلاف نظریات که از این ضرورت برخوردار نیستند. ضرورت صدق به عنوان صدق داوری غیرضرورت وجود است. عقل امکانی ضرورت وجود ندارد؛ لذا در سنگ و چوب تحقق ندارد یا در فرض عدم کائن خردمند باز عقل وجود ندارد. ضرورت صدق ضرورت شناختاری است و به طبیعت شناخت عقلی باز می‌گردد و هرگز تعطیل‌بردار نیست؛ لذا ضروریات در هر شرایطی صادق هستند، حتی تکذیب‌شان مسبوق به تصدیق‌شان است؛ مانند اصل امتناع تناقض که تکذیب آن به تصدیق آن راجع است؛ از این رو احکام همگانی حتی در صورت مردود شدن از سوی اشخاص باز در همه اصل‌ها، قضیه‌ها و استدلال‌های آن جاری می‌باشد؛ لذا ضروریات خطاناپذیر، خلاف‌ناپذیر و تغییرناپذیرند، بر خلاف نظریات که چنین نیستند و افزون بر خطاپذیری و خلاف‌پذیری، تغییرپذیر نیز هستند؛ زیرا همه نظریات همیشه تحت قانون امکان قرار دارند. آن امکان، امکان عدم مطابقت با واقع است که امکان خطا نام دارد. از این روست که عارفان بر عقل تاختند و از این تاختن این پرسش

بر می‌خیزد که اگر گزاره‌های عرفانی و شهودی خطاپذیرند، گزاره‌های عقلی در رده نظریات نیز خطاپذیرند؛ پس چطور گزاره‌های عقلی خطاپذیر معیار سنجش گزاره‌های عرفانی خطاپذیرند؟ آنان برای این تاختن ادله‌ای نیز اقامه کرده‌اند.

۲-۱-۳. ملاک تشخیص صدق نظریات

معرفت‌شناسی پس از پاسخ به چیستی صدق، به معیار اثبات صدق می‌پردازد تا به چگونگی تشخیص صدق پاسخ دهد و ضابطه‌ای عام برای شناخت معارف مطابق با واقع ارائه دهد. در مقام پاسخ، در بین حکمای مسلمان انظاری وجود دارد که یکی از آن انظار که شهرت دارد، نظریه پیشین‌بنیاد یعنی نظریه ارجاع است که عموم حکما بر آنند. دیگر نظر، نظریه نوبنیاد یعنی نظریه نقد عقل به عقل است که به حضرت استاد آیت‌الله عابدی شاهرودی اختصاص دارد و ما در اینجا به آن می‌پردازیم.

برای ورود به بحث باید بر اساس گفته‌ها و نوشته‌های استاد علی عابدی شاهرودی به چهار مسئله توجه نمود: اول، گونه‌های ضروری در این اندیشه؛ دوم، معنا و مفهوم نقد؛ سوم، چیستی و فرایند نقد عقل به عقل و چهارم، دامنه نقد عقل به عقل. شرح مفصل این چهار مسئله در اثر ارزشمند ایشان به نام **نقد قوه شناخت آمده است.**

در این اندیشه ضروریات نه بر اساس بدیهیات به اقسام چندگانه، بلکه با مناطات عقل عام که پیش از این شناسه‌هایش بیان شده، شناسایی می‌شوند. اگرچه چون عقل عام به عقل نظری عام و عقل عملی عام تقسیم می‌شود، ضروریات نیز بر اصول نظری ضروری و اصول عملی ضروری تقسیم می‌شوند. سخن ما در اینجا بر اصول عملی ضروری مانند اصل حسن ذاتی عدل یا اصل لزوم مراعات قوانین اخلاق نیست؛ گرچه عقل عملی عام نیز از معیارهای سنجش عرفان است، بلکه بر اصول نظری ضروری است که اصول عقل نظری و معیارهای پایه میزان عقلی هستند؛ مانند قانون اثبات مطلق و اثبات عام گزاره‌های موجبه و سالبه، قانون نفی واسطه میان هست و نیست، قانون امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، قانون امتناع اجتماع متضادین، قانون امتناع تماثل مطلق و امتناع اجتماع مثلین، قانون امتناع ترجیح بلامرجح، قانون علیت، قانون ترجیح بلامرجح، قانون امتناع

دور، قانون امتناع تسلسل ترتیبی تجمعی و قانون امتناع تسلسل تکرری.

با توجه به تفسیر نقد به سنجش، مقصود از نقد عقل به عقل آن است که دستگاه عقل دستگاه منحصر به فرد شناختاری است که می‌تواند خود را بسنجد و نقد کند، بی‌آنکه تناقضی در بر داشته باشد و بی‌آنکه دور یا تسلسل تکراری لازم آید؛ یعنی عقل نظام عقلی خویش را مورد مطالعه قرار می‌دهد و نیز آن را محک می‌زند و سرانجام بر آن داوری می‌کند، در عین اینکه هم مدعی است و هم مدعی‌علیه و هم شاهد. به این گونه در میان همه قوه‌های ادراکی و همه نیروهای محاسبه فقط قوه عقل است که هم گواه است و هم خواننده (مدعی‌علیه) و هم خواهان (مدعی) و هم داور (قاضی و حاکم)، بی‌مشکل تناقض یا مصادره یا دور و تسلسل.

براین اساس عقل خود را به دو بخش نظاره‌کننده و نظاره‌شونده تفکیک می‌کند و با آن ناظر بر آن نظام نظر می‌افکند و آن را به نقد می‌کشد که اگر جز این بود و به دستگاه سومی نیاز داشت، به تسلسل می‌انجامید و هیچ‌گاه سنجش اتفاق نمی‌افتاد؛ زیرا آن دستگاه سوم نیز برای تفکیک مذکور به دستگاه چهارمی نیاز داشت و تسلسل تکراری رخ می‌دهد. با وجود این دو بخش باید دست‌کم یک اصل برای سنجش وجود داشته باشد و تحت هیچ شرایطی دگرگون نشود (اصل قطعیت) و آن اصل در هر فرضی صدق کند؛ چون با نبود چنین اصلی نقد ناممکن است؛ از آن‌رو که نقد محک‌زدن مورد سنجش است و به معیاری نیاز دارد که مستقل از سنجش‌گر و شیء مورد سنجش، ثابت باشد. این معیار ثابت و مستقل در غیرعقل تصورپذیر نیست؛ زیرا هر دستگاهی مانند رایانه‌ها همه امورشان وابسته به ساختار و برنامه دستگاه است و در آن نمی‌توان اصل مستقل از ساختار و برنامه‌ها یافت. این معیارهای ثابت را پیش از این به عنوان اصول ضروری‌الصدق نام بردیم؛ مانند اصل نامشروط و نامحدود اثبات مطلق که مفاد آن این است: ما، چه چیزی را اثبات کنیم و چه نفی، در هر صورت عقل عمل اثبات را انجام داده است؛ زیرا در صورت اثبات شیء اثبات حاصل شده است و در صورت نفی شیء نفی شیء اثبات شده است؛ به تعبیری عقل چه گزاره ایجابی را تقریر کند و چه گزاره سلبی را، هر دو گزاره

را اثبات می‌کند و این اصل مبنای اصل عدم تناقض است و از این اصل اصول دیگر به‌طور تحلیلی یا به‌طور استنباطی به صورت عام حاصل می‌شود. در هر صورت عقل با این اصول عام می‌تواند بسنجد و نقد و سپس داوری کند. چون هیچ‌یک از این اصول در هیچ شرایطی دچار دگرگونی و عدم قطعیت نمی‌شوند و همواره در دسترس هستند.

با تبیین معنای نقد و نقد عقل به عقل، نوبت به تبیین فرایند نقد می‌رسد. این فرایند در داخل اکتشاف، استدلال و تطبیق قرار دارد و ماهیتی جدای از آنها ندارد. این عنوان نقد از آن‌رو بر کار عقل صدق می‌کند که عقل فرایند شناخت و استدلالی را که به انجام رسانیده است، به‌سان یک موضوع مورد بازنگری قرار می‌دهد؛ اما این بازنگری باز به اکتشاف و استدلال و تطبیق است و چیزی خارج از سنخ فعالیت عقل نیست. عنصر عمده در نقد همان قدرت عقل بر تفکیک خود از خود است؛ یعنی خود را به عنوان داور و سنجش‌گر از خود خویش به عنوان موضوع داوری و سنجش جدا کند، بدون آنکه از دستگاه عقل خارج شود؛ به تعبیری می‌تواند خود را موضوع تعقل و اندیشیدن قرار دهد و همانند بسیاری از موضوعات درباره خود بیندیشد. روشن است این تفکیک و جداسازی از تیره علم حصولی است. عقل بر پایه قوه جداسازی خود از خود و بر پایه تفکیک احکام جداشده از خود می‌تواند خویش را موضوع قرار دهد.

با توجه به این نقد که بر تفکیک تکیه دارد، پرسش بر روی چیستی دستگاه نظارت‌کننده و دستگاه نظارت‌شونده می‌رود؛ به تعبیری نقد عقل به عقل در کدام ساحت واقع می‌شود و دامنه‌اش تا کجا گسترش می‌یابد؟

با توجه به عدم امکان نقد عقل عام توسط عقل خاص، این دامنه شامل سه گونه نقد است: نقد عقل عام به عقل عام، نقد عقل خاص به عقل عام و نقد عقل خاص به عقل خاص.

نقد عقل عام به عقل عام: اگرچه عقل عام به دلیل ضرورت صدق و پایه شناخت در هر صورت صادق است و هیچ چیزی نمی‌تواند آن را ابطال کند، ولی عقل عام حدود و شروطی دارد که در روند نقد و سنجش به دست می‌آید؛ چنان‌که در عقل عام امکاناتی

وجود دارد که با نقد منکشف و آشکار می‌شوند؛ لذا مقصود از نقد در اینجا به این مقصود نیست که اشکال و خطا در عقل عام دانسته شود؛ بلکه به معنای کشف حدود، شروط و امکانات عقل عام است. این نقد در پیدایش دانش عام به عنوان معیار عام برای همه علوم کاربرد دارد.

نقد عقل خاص به عقل خاص، به این معناست که دستگاهی از نظریه‌ها و دلیل‌ها به وسیله دستگاه دیگری از نظریه‌ها و دلیل‌ها به سنجش گرفته می‌شود؛ گرچه هر یک از آن دستگاه‌ها از عناصر و ضوابط عقل عام خالی نیستند؛ زیرا اندیشیدن بدون عقل عام امکان ندارد. این ساحت از نقد در میان علوم به روشنی دیده می‌شود؛ مثلاً فلسفه *ابن‌سینا* از سوی فلسفه اشراق به نقد کشیده شد تا دگرگونی در دستگاه پدید آمد؛ برخی از اسلوب‌ها ابطال یا نقص آن آشکار شد؛ برخی از قضایای اصلی فلسفه *ابن‌سینا* حذف و برخی از نتایج حاصل از دستگاه فلسفی وی ابطال شد و در پی این نقدها و سنجش‌ها فلسفه دیگری به نام فلسفه اشراقی جایگزین فلسفه او شد؛ سپس فلسفه *صدر* هم فلسفه *ابن‌سینا* را به نقد گذارد و هم فلسفه *سهروردی* را و... تا فلسفه جدید را ابتکار کرد.

نقد عقل خاص به عقل عام که از مهم‌ترین مسائل نقد عقل به عقل است، از آن‌رو که علوم با همه اقسامش محصول عقل خاص است و محصول عقل خاص به دلیل وجود امکان خطا در عقل خاص از دایره امکان خطا بیرون نیست، پس به سنجش نیاز دارد تا مطابقت یا عدم مطابقت آن محصولات با واقع مشخص شود؛ البته پایه این نقد و سنجش عقل عام است که در پی آن قوت و ضعف عقل خاص و این علوم به دست می‌آید و اشکال‌های عام و ممکن در استدلال‌هایی که در همه علوم به کار می‌رود، در معرض دید عقل عام قرار می‌گیرند تا ماهیت اشکال‌ها و طریق ورودشان به علوم روشن شود. فرایند این نقد به این صورت است که چون قیاسات و استدلالات در منطقه عقل خاص، ضرورت صدق ندارند و خطاپذیرند، به محک نیاز دارند تا دانسته شود با نفس الامر مطابق‌اند یا نه. در استدلالات هرگونه که باشند نهاد اصلی حدود وسطای آنها و رابطه موضوع و محمول یا مقدم و تالی و یا شقوق منفصله‌ها با حدود وسطا می‌باشد. ضابطه همه استدلالات از

حیث دستور منطقی به شکل‌های ضروری باز می‌گردد. قانون استدلالات بر حدود وسطا که ملاک نتیجه‌گیری‌اند، استوار است و منتج‌بودن آن به رابطه اطراف استدلال به این ملاک‌ها (حد وسط‌ها) بستگی دارد. در این صورت باید آن استدلالات و نتایج‌شان را به معیارهای مطلق یعنی ضروریات عرضه داشت. اگر حد وسط به عنوان علت حکم از راه آن معیارها به اثبات رسید و ارتباط اجزای استدلال با حد وسط از طریق آن معیار تثبیت شد، در این صورت آن استدلال درست است و نتیجه آن با نفس‌الامر مطابق است. در این هنگام به عنوان معیار صدق برای سنجش دیگر استدلالات و قیاسات به کار می‌رود؛ بنابراین بازگرداندن قیاسات و استدلالات به معیارهای مطلق همان شرط متضمن در معیارهای مشروط است.

۳-۱-۳. اعتبارسنجی نظریات

با توجه به شناسه سوم در باب امکان خطای نظریات، این پرسش به ذهن می‌آید که اگر نظریات تا سرحد نفی یقینی نقیض و عدم امکان خلاف نمی‌رسند و همواره با احتمال فوق فرضیه‌ای نقیض و امکان خلاف و خطا همراه هستند، پس نه عقل نظری از سر یقین حکم به کاشفیت تام نظریات از واقع می‌دهد و نه عقل عملی به آن نظریات اعتماد می‌کند؛ در این صورت چه ارزش معرفتی می‌توانند داشته باشند؟ چگونه می‌توان در قبال آن عقل نظری را به تصدیق و عقل عملی را به طمأنینه و سکینت واداشت؟

بر این اساس در این راستا دو پاسخ به حل دشواری می‌انجامد:

اول. احتیاط عقلی گرایانه (احتیاط خردمندانه)؛ یعنی پاسخ را باید بر احتیاط عقلی نهاد تا به نوعی به کشف از واقع بینجامد؛ چراکه از یک سو ضروریات محدود هستند و برای همه شناسایی‌ها و دانایی‌های واقعی کفایت نمی‌کنند و از سوی دیگر نمی‌توان واقعیات را رها نمود و درصدد محافظت از واقع برنیامد و با طرح نظریه یا نظریاتی، راهی برای آن محافظت دست‌وپا نکرد؛ زیرا عقل همگانی در دوران امر بین محافظت از واقعی که اهمال نمی‌پذیرد و آثار فراوانی بر آن مترتب است که نمی‌توان از آن آثار درگذشت و الغا و اهمال بی‌دلیل واقعیت و گذر از آن آثار، حکم به محافظت از واقع می‌دهد که در

پی نظریه‌پردازی‌ها حاصل می‌شود. این محافظت ملاک اصلی احتیاط عقلی است و نیز ملاک منجزیت ادله و امارات اجتهادی در فقه و اصول فقه می‌باشد.

دوم. حجیت مشروط و منجزیت فعلی؛ بدین معنا که استدلال‌های عقل خاص از آن حیث که همگانی نیستند، گرچه از موضع ناظر همواره در معرض احتمال فوق قضیه‌ای تخطی از واقع قرار دارند، از موضع استدلال‌کننده که موقعیت داخلی نظریه را نشان می‌دهد، به عنوان منجزهای بالفعل استقرار دارند و نتیجه را به‌طور قطعی برای استدلال‌کننده تنجیز می‌کند؛ اما این منجزیت متعدی نیست و برای دیگران دلیل نمی‌باشد، فقط منجزیت لازم است در محدوده شخص استدلال‌کننده. با این وصف که منجزیت این تیره از استدلال‌ها منجزیت بالفعل دارد و حجیت آنها بالفعل نیست؛ بلکه مشروط است به مطابقت آنها با واقعیت‌ها در عقل نظری و با قانون عقل عملی.

البته شایان توجه است که احتیاط عقلی مذکور نه تنها به لحاظ معرفت‌شناسی خروج از بن‌بست سفسطه ایجاب می‌کند، به لحاظ روان‌شناسی نیز موجب دوری از یأس از کشف از واقع می‌شود؛ چراکه درست است همواره امکان خطا در نظریات وجود دارد، این امکان یک عامل آزمون‌کننده و محک‌زننده‌ای برای نظریه‌هاست. اگر نظریه‌ها مطابق با واقع بود، این محک مطابقت با واقع را نشان می‌دهد و در این صورت نظریه مستقر می‌شود؛ اما اگر در استکمال علمی معلوم شد که این نظر مطابق با واقع نیست یا دست‌کم دلایلی که مطابقتش را با واقع اثبات می‌کرد، ابطال شد، دست‌کم مطابقت این نظر برای مرحله حاضر بایگانی می‌شود؛ چون دلایلی که مطابقت آن را تأیید می‌کرد از میان رفته است؛ پس این امکان عدم مطابقت و امکان مطابقت که بر نظریه‌های ما حاکم است، یک سیر استکمالی و سیر حذف و جایگزینی در دانش بشری خواهد بود. این استکمال‌خواهی که از احتیاط عقلی بر می‌خیزد، ارباب دانش را به سنجش دائم نظریه‌ها فرا می‌خواند که این سنجش به یکی از دو نتیجه مطلوب می‌انجامد:

نتیجه اول آنکه حیث خطای نظریات در پی تغییر مبانی و مبادی پیشین یا در پی تحصیل معارف و حقایق جدید که رهاورد مطالعات جدید هستند، آشکار می‌شود و این

آشکاری و آگاهی نه‌تنها نقد آن نظریات و بررسی حدود وسطای آن نظریات را در پی خواهد داشت، بلکه فتح بابی برای اکتشاف جدید در راستای اهداف همان نظریات حاصل خواهد شد.

نتیجه دیگر که درست در برابر نتیجه نخست قرار دارد، آنکه احتمال خطا در هر یک از نظریات در پی تراکم ادله مؤید و مدارک معاضد به حداقل ممکن می‌رسد و دانش در یک حرکت استکمالی به تدریج به واقعیت و حقیقت نزدیک می‌شود و پیشرفت‌های بسیاری را به بار می‌آورد و آثار فراوانی را به دست می‌دهد. با این حال یک نظریه تا آن هنگام که حیث خطایش آشکار نشد، منشأ دو اثر و خاصیت خواهد بود که نشان از ارزش معرفتی آن نظریه هستند: یکی تصدیق مشروط و دیگری تنجیز معرفت‌شناختی.

تصدیق مشروط در مقابل تصدیق مطلق است. مقصود از تصدیق مطلق آن است که گزاره به دلیل خطاناپذیری دارای ضرورت صدق است و به ضرورت با واقع مطابقت دارد. این تصدیق به ضروریات اختصاص دارد؛ ولی تصدیق مشروط آن است که به دلیل خطاپذیر تکیه دارد و این موجب خروجش از ضرورت عام صدق شده و آن را به شرط مطابقت با واقع مشروط می‌سازد؛ یعنی به شرط مطابقت با واقع آن را تصدیق می‌کنیم؛ هرچند در اینجا با تراکم ادله مؤید که به ناچیزسازی احتمال خلاف و خطا می‌انجامد، احتمال تصدیق بیش‌ازبیش خواهد شد؛ ولی هرگز از قانون فوق قضیه‌ای امکان خطا خارج نخواهد شد.

تنجیز معرفت‌شناختی به معنای تصدیق بالفعل به همراه امکان برون‌قضیه‌ای خطاست. وقتی یک نظریه با ادله متراکم، مورد تأیید واقع شود، عقل عذر اقناع‌کننده‌ای برای مخالفت با آن ندارد؛ همچنان‌که دلیل خطاناپذیر و اثبات‌کننده‌ای نیز برای آن ندارد؛ لذا در برابر آن نظریه به تنجیزی که انتفای تزلزل و اضطراب قلبی را در پی خواهد داشت، رضایت می‌دهد؛ یعنی به اثر علمی و عملی احتمال خلاف التفات نمی‌کند؛ اگرچه در واقع چنین احتمالی وجود دارد؛ لذا این اثر (تنجیز) از مرز معرفت‌شناختی فراتر نرفته و در محدوده‌ای که شمول اندکی دارد، محصور می‌ماند. ثمره این تنجیز اعتنا به نظریه، پی‌ریزی نظامی بر

پایه آن نظریه، استخراج فروع و نتایج علمی و عملی از متن آن نظریه است. بر این اساس پرسشی طرح می‌شود که برای تقویت این دو اثر (تصدیق مشروط و تجویز معرفت‌شناختی) چه باید کرد تا نظریات از جهت اعتبار و ارزش به ضروریات نزدیک گردند یا ارزش همسان آن یابند؟ البته روش این تقویت‌سازی از دو جهت روش و هدف در دو نظریه پیشین‌بنیاد و نوبنیاد تفاوت می‌کند؛ چراکه بر اساس نظریه نخست هدف، تقویت تحصیل صدق محض و نهایی نظریات است که به روش ارجاع نظریات به ضروریات به خصوص اولیات صورت می‌گیرد؛ ولی بر اساس نظریه نوبنیاد هدف در درجه نخست تثبیت قضایا چه موجب و چه سالبه بر مبنای حدود وسطا و تطبیق بر عقل عام و اگر این درجه تحصیل نشد، هدف در درجه دوم ناچیزسازی احتمالات خلاف در حوزه نظریات است که به روش نقد و سنجش عقل خاص به وسیله عقل عام صورت می‌گیرد. راز تفاوت هدف این نظریه با نظریه پیشین در گونه تحصیل صدق محض در حوزه نظریات است؛ زیرا به روش ارجاع نیز، نظریات ارزشی به قدر ضروریات نخواهند یافت؛ زیرا اندیشه ما در ارجاع نظریات به ضروریات بر عقل خاص تکیه دارد و عقل خاص از خطا و لغزش در امان نیست. اگر عقل بشری در بازگرداندن نظریات به ضروریات از خطا مصون بود، عقل خاص وی به‌سان عقل عام دارای ارزش صدق محض و نهایی بود. در صورتی که عقل خاص که نهاد همه نظریات است، خطاپذیر است. البته چنان‌که استاد عابدی شاهرودی فرمودند، در روش نقد عقل به عقل اگر عقل خاص به روش عقل عام به عقل عام برگردد، در آن صورت صدق محض در عقل خاص محقق می‌شود و این در آن هنگام رخ می‌دهد که عقل خاص به مرتبه عقل مستفاد برسد و از تمامی انگیزه‌ها، امیال و تعصب‌ها رها و آزاد باشد و تحت تأثیر هیچ عامل انحراف‌ساز نباشد. با این وصف از آن‌رو که حتی عقل مستفاد در بشر خطاپذیر در معرض امکان خطا قرار دارد، براهین عقل مستفاد در ما انسان‌های جایزالخطا حجیت لازم یا منجزیت لازم دارد و امکان حجیت متعدی یا منجزیت متعدی که برای دیگران نیز حجت و منجز باشند، در آنان نیست.

نتیجه‌گیری

نتیجه این تحقیق پی‌ریزی یک دستگاه سنجش به عنوان منطق مادی عرفان نظری است. عرفان نظری، تحت قاعده «لکل علم معیار» به عنوان یک دانش معیار و میزان دارد؛ میزانی که به عنوان یک دستگاه شناختاری بر گزاره‌های عرفان نظری نظارت دارد تا صدق و خطایشان را به دست دهد.

این میزان بر دو قسم است؛ یکی میزان دینی و دیگری میزان عقلی. هر یک از این دو میزان دو گونه معیار در خود دارند: معیارهای پایه و معیارهای غیرپایه. معیارهای پایه معیارهای ضروری، واقعی و قطعی هستند که به نحو مطلق صدق محض هستند؛ لذا خطاناپذیر، خلاف‌ناپذیر، انکارناپذیر و ابطال‌ناپذیرند. این معیارها در میزان دینی عبارت‌اند از احتجاجات و در میزان عقلی عبارت‌اند از ضروریات.

معیارهای غیرپایه معیارهای محدود، تدریجی‌الحصول و نظری هستند که به نحو مشروط صادق می‌باشند؛ هرچند در عین احتمال صدق، امکان خطا، انکار، ابطال در آنها وجود دارد. این معیارها در میزان دینی عبارت‌اند از تنجیزات و در میزان عقلی عبارت‌ند از نظریات.

میزان دینی که در مقام پساشهودی و در ساحت فراعرفان ناظر بر گزاره‌های عرفان نظری است، نظام‌واره‌ای از گزاره‌های وجودی موجود در کتاب و سنت است که با هر یک از گزاره‌های معیار سنجش گزاره‌های عرفانی می‌باشد. آن گزاره‌های موجود در کتاب و سنت هرچند برای اولیای معصوم تحقق دلالتی دارند، برای بشرهای عادی دو گونه دلالت دارد: یکی دلالت تحقیقی و دیگری دلالت قطعی که در صورت اول آن گزاره معیار پایه و در صورت دوم آن گزاره معیار غیرپایه هستند. به معیارهای پایه احتجاجات و به معیارهای غیرپایه تنجیزات گویند.

احتجاجات ادله‌ای هستند که مدلول و مؤدای خود را در عقل به گونه‌ای تثبیت می‌کنند که عقل با تمامی مبانی‌اش این مؤدای را با قطع بالمعنی‌الخاص به نحو نامشروطی تصدیق می‌کند؛ مانند مدالیل متواترات شرعی. شناسه‌های احتجاجات عبارت‌اند از: ادله

پیشااجتهادی، ادله مثبتة، مدارک کافی، منشأ قطع بالمعنی الاخص و مدارک ثابت. تنجیزات ادله‌ای هستند که مدلول و مؤدای خود را به گونه‌ای در عقل تثبیت می‌کند که عقل به آن قطع بالمعنی الاعم می‌یابد؛ لذا مجاز به تخلف از آن نیست و در صورت تخلف از آن معذور نیست، بی‌آنکه بتواند بر طبق اصول خود آن مؤدی را به نحو نامشروط تصدیق کند؛ مانند مدالیل اخبار آحاد معتبر. شناسه‌های تنجیزات عبارت‌اند از: ادله اجتهادی، ادله منجزه، مدارک مشروط، منشأ قطع بالمعنی الاعم و مدارک متغیر.

ارزش اعتقادی تنجیزات آن است که بر پایه کاشفیت تنجیزات، تنجیزات مدرک‌اند و این کاشفیت و مدرکیت منشأ سه اثر و خاصیت‌اند: یکی تأیید منطقی حدس استنباطی و دیگری قطع به معنای اعم به مدلول و مؤدای دلیل منجز و سومی احتیاط اجتهادی نسبت به مدلول. با اثر تأیید منطقی یعنی ناچیزسازی احتمالات خلاف، به تصدیق مشروط می‌رسیم؛ با اثر قطع عام به اقناع معرفت‌شناختی دست می‌یابیم. اقناع معرفت‌شناختی به معنای تصدیق غالب به چیزی است که از مظنونات استنباطی سرچشمه می‌گیرد و با اعتقاد به امکان خلاف آن همراه است. اثر این اقناع انتفای تولزل و اضطراب در عقل عملی است؛ با احتیاط عقل عذر قانع‌کننده‌ای برای مخالفت با نظر یا عمل نخواهد داشت؛ اگرچه دلیل اثبات‌کننده‌ای نیز در حد قطع بالمعنی الاخص (یقین) برای نظر و عمل در بین نیست؛ بنابراین از تنجیزات سه انتظار می‌رسد که سطح ارزش اعتقادی آن را مشخص می‌کند: یکی تصدیق مشروط، دیگری اقناع معرفت‌شناختی و سومی احتیاط اجتهادی. اما میزان عقلی صرفاً دانش کلی نظری است، با اصول عقلی محض یعنی اصول پیشاتجربی؛ یک دستگاه سازوار است که بر پایه آن اصول به روش استدلالی محض درباره پرسمان عقلی محض می‌اندیشد؛ دستگاهی که به صورت منطقی و فلسفه تحصیل پیدا کرده است و در موقعیت پساشهودی و پساتوصیفی به عنوان یک دانش آلی برای عرفان نظری معیار سنجش صدق و خطای گزاره‌های عرفانی می‌باشد. این دستگاه مجموعه نظام‌مند از گزاره‌های عقلی است که این گزاره‌ها در نظریه نوبنیاد بر پایه تقسیم عقل به عقل عام و عقل خاص به گزاره‌های عام عقلی، گزاره‌های خاص عقلی تقسیم می‌شوند.

این مقاله بر اساس این نظریه معیارهای پایه و غیرپایه را سامان داده است. در این نظریه ضروریات به عنوان معیارهای پایه، اصول عام و همگانی، پیشاتجربی و پیشاستدلالی و ضروری الصدق هستند و لذا خطاناپذیر، انکارناپذیر، تعارض‌ناپذیر و زوال‌ناپذیرند و نظریات به عنوان معیارهای غیرپایه اصول غیرهمگانی، استدلالی اما پیشاتجربی و ممکن‌الصدق و الخطا هستند؛ لذا خطاپذیر، انکارپذیر، تعارض‌پذیر و زوال‌پذیرند.

با توجه به آنچه گذشت میزان عقلی یک دستگاه شناخت است که در موقعیت پساشهودی و پساتوصیفی با اصول عقل محض به روش استدلالی محض درباره پرمسان برخاسته از عقل محض می‌اندیشد؛ پرسمانی در حوزه عقل نظری محض که بر پایه قوانین و ضروریات عقل نظری عام و نتایج و نظریات عقل نظری خاص به نظارت سنجش‌گرانه گزاره‌های عرفان نظری می‌پردازد.

ارزش و اعتبار نظریات چیست؟ در نظریه نقد عقل به عقل نظریات بر پایه احتیاط عقلی ارزش معرفتی پیدا می‌یابند؛ چراکه از یک سو ضروریات محدود هستند و برای همه شناسایی‌ها و دانایی‌های واقعی کفایت نمی‌کنند و از سوی دیگر نمی‌توان واقعیات را رها نمود و درصدد محافظت از واقع برنیامد و با طرح نظریه یا نظریاتی راهی برای آن محافظت دست‌وپا نکرد. چنین احتیاطی نه تنها به لحاظ معرفت‌شناسی موجب خروج از بن‌بست سفسطه می‌شود، به لحاظ روان‌شناسی نیز موجب دوری از یأس از کشف از واقع می‌شود؛ چراکه درست است همواره امکان خطا در نظریات وجود دارد، این امکان یک عامل آزمون‌کننده و محک‌زننده‌ای برای نظریه‌هاست و نتیجه آن ایجاد یک سیر استکمالی در دانش بشری است. این استکمال‌خواهی که از احتیاط عقلی بر می‌خیزد، ارباب دانش را به سنجش دائم نظریه‌ها فرا می‌خواند و این سنجش نیز به یکی از دو نتیجه مطلوب می‌انجامد:

نتیجه اول آنکه حیث خطای نظریات در پی تغییر مبانی و مبادی پیشین یا در پی تحصیل معارف و حقایق جدید که رهاورد مطالعات جدید هستند، آشکار می‌شود و این

آشکاری و آگاهی، فتح بابی برای اکتشاف جدید در راستای اهداف همان نظریات حاصل خواهد شد.

نتیجه دیگر که درست در برابر نتیجه نخست قرار دارد، آنکه احتمال خطا در هر یک از نظریات در پی تراکم ادله مؤید و مدارک معاضد به حداقل ممکن می‌رسد و دانش در یک حرکت استکمالی به تدریج به واقعیت و حقیقت نزدیک می‌شود و پیشرفت‌های بسیاری را به بار می‌آورد.

با وجود این یک نظریه تا آن هنگام که حیث خطایش آشکار نشود، منشأ دو اثر و خاصیت است که از ارزش معرفتی آن نظریه خبر می‌دهند: یکی تصدیق مشروط و دیگری تنجیز معرفت‌شناختی.

تصدیق مشروط در مقابل تصدیق مطلق است و بر خلاف تصدیق مطلق که به دلیل خطاناپذیر تکیه دارد، بر دلیل خطاپذیر تکیه دارد و این موجب خروجش از ضرورت صدق می‌شود و آن را به شرط مطابقت با واقع مشروط می‌سازد؛ یعنی به شرط مطابقت با واقع تصدیق می‌شود. تنجیز معرفت‌شناختی به معنای تصدیق غالب به همراه اعتقاد به امکان خطاست. ثمره این اقتناع اعتنا به نظریه، پی‌ریزی نظامی بر پایه آن نظریه، استخراج فروع و نتایج علمی و عملی از متن آن نظریه است.

منابع و مأخذ

۱. آملی، سیدحیدر؛ **نص النصوص فی شرح فصوص الحکم**؛ تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۷.
۲. _____؛ **جامع الاسرار و منبع الانوار**؛ تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی؛ تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۳. ترکه اصفهانی، صائن‌الدین؛ **تمهید القواعد**؛ تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۸۷.
۴. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ **مفاتیح الغیب**؛ تعلیقات ملاعلی نوری و تقدیم محمد خواجه‌ای؛ بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۹ق.
۵. _____؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۶. عابدی شاهرودی، علی؛ **درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی، گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه**؛ به کوشش ابراهیم علی‌پور؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۷. _____؛ «مقاله نقد عقل به عقل»؛ **روش‌شناسی علوم انسانی**، ش ۴۷، ۱۳۸۵، ص ۱۰-۴۱.
۸. فرغانی، سعیدالدین؛ **منتهی المدارک**؛ تحقیق و تصحیح و سَام الخطاوی؛ قم: انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
۹. فضلی، علی؛ **معیار سنجش گزاره‌های شهودی وجودی**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۱۰. _____؛ **فلسفه عرفان، ماهیت و مؤلفه‌ها**؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، [بی‌تا]. (در دست انتشار)
۱۱. فناری، محمدبن‌حمزه؛ **مصباح الانس**؛ تصحیح و تقدیم محمد خواجه‌ای؛ تهران:

مولی، ۱۴۱۶ق.

۱۲. قونوی، صدرالدین؛ **مفتاح الغیب**؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: نشر مولی، ۱۳۷۴.

۱۳. قیصری، داوود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ تصحیح و تقدیم سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۴. کاشانی، عبدالرزاق؛ **اصطلاحات الصوفیه**؛ تصحیح و تقدیم و تعلیق مجید هادی‌زاده، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۱.

۱۵. _____؛ **لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام**؛ تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۹.

۱۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ **مبانی و اصول عرفان نظری**؛ قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.





پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علوم انسانی