

ماهیت و روش عرفان دینی اجتهادی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷

علی فضلی*

چکیده

چندی است که بحث عرفان دینی در مجامع علمی مورد توجه قرار گرفته و مسائلی درباره آن طرح شده که جای بررسی دارد. از آن جمله دو بحث ماهیت و روش عرفان دینی است که جولانگاه دیدگاه‌هاست؛ لیکن عموم ارباب معرفت و شهود بر این باورند عرفان حقیقی باید از متن دین یعنی کتاب و سنت برخیزد و ما باید تلاش کنیم به آن دست یابیم. این تلاش می‌تواند در دو ساحت صورت گیرد: نخست ساحت تولید عرفان دینی و دیگری سنجش عرفان موجود که اولی با الگوبرداری از فلسفه دینی طرح شده و دومی نیز با توجه به منطق عرفان اسلامی طرح شده است. در ساحت تولید باید به اصول فهم عرفانی تکیه کرد. تا چنین فهمی دست ندهد، امکان استنباط عرفان دینی از کتاب و سنت نیست و این فهم نیز هنگامی حاصل می‌شود که فرد، خود در صراط سلوک و شهود قرار گرفته باشد و دل و ذهن ساده نداشته باشد؛ وگرنه پرسش‌های سازماندهی ندارد که به تولید عرفان دینی بینجامد. در ساحت سنجش

* استادیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. Fazliamoli99@yahoo.com



نیز باید دو صنف از گزاره‌های دینی یعنی احتیاجات و تنجیلات را استخراج نمود و به روش خاصی که در نوشتار به آن خواهیم پرداخت، گزاره‌های عرفانی را به آن گزاره‌ها عرضه داشت که پس از سنجش، گزاره‌های صحیح و مؤید و مستند را در ساختار عرفان دینی گنجانند و گزاره‌های ناصحیح را از دایره عرفان دینی دورنگه داشت تا به انحراف نرود.

واژگان کلیدی: عرفان دینی، عرفان اجتهادی، سنجش عرفانی، فهم عرفانی.

مقدمه

عرفان حقیقی که صدق محض و متن واقع است، از آن انسان کامل معصوم است که به دلیل سعه تام وجودی و سفر کامل قلبی در صراط مستقیم تکوینی وجودی و سلوکی، همه حقایق هستی و دقایق سلوکی را به گونه حضوری و وجدانی و شهودی یافته است؛ همچنان که به دلیل اتکا به علم لدنی، آن حقایق و دقایق از علم ربوبی سرچشمه گرفته و به دلیل مقام عصمت، غبار هیچ خطایی بر دامن آن حقایق شهودی و دقایق وجدانی ننشسته است. درحقیقت انسان کامل معصوم با گزارش این حقایق و دقایق، عرفان حقیقی را به مشتاقان طریقت و حقیقت هدیه داده تا صراط مستقیم تشریحی در ساحت معارف و منازل را ترسیم کند و منابعی اصیل و زلال برای آنان فراهم سازد؛ از این رو روایات بسیاری درباره این دو ساحت از مقام شامخ اهل بیت — درود خدا بر آنان باد — به ما رسیده و در نهج البلاغه، صحیفه سجاده، مصباح، کافی شیخ کلینی، توحید شیخ صدوق، تحف العقول شیخ حرانی، ارشاد القلوب دیلمی، التحصین ابن فهد حلّی، مسکن الفؤاد شهید ثانی و اربعین شیخ بهایی و دیگر کتب و ادعیه منعکس شده و میراثی گران‌سنگ برای ارباب



طریقت و حقیقت به ارث گذاشته‌اند. در طول تاریخ از عرفای نخست مانند سلمان فارسی، کمیل نخعی، عبدالواحد بن زید بصری، فضیل عیاض و شقیق بلخی گرفته تا عرفای بعدی مانند احمد غزالی، خواجه عبدالله انصاری، عبدالرزاق کاشانی، سیدحیدر آملی، ملاصدرا، فیض کاشانی و علامه طباطبایی از این میراث عظیم بهره‌ها برده و حقایق و دقایق بی شماری استخراج کرده‌اند.

با توجه به این مباحث پرسشی جدی در سرای ذهن طرح می‌شود که چگونه می‌توان این میراث عظیم را در یک ساختار علمی به نام دانش عرفان دینی شکل داد و آن را بنیان نهاد؟ می‌دانیم پاسخ رسا با تمام زوایای آشکار و نهان به این پرسش، کاری بس دشوار است؛ لیکن می‌خواهیم به قدر وسع با اشاراتی کوتاه به پاسخ پردازیم؛ از این روی نخست از فلسفه دینی، شرعی و اجتهادی که استاد آیت‌الله علی عابدی شاهرودی طرح آن را درافکندند، سخن می‌گوییم. آن‌گاه با این زمینه فراهم شده به عرفان دینی، شرعی و اجتهادی روی می‌آوریم و به صورت کوتاه به تشریح آن می‌پردازیم.

فلسفه دینی

فلسفه دینی که به آن فلسفه اخص نیز گویند، نامی نوپدید بر یک نظام فلسفی اسلامی است که به گونه خالص بر مبادی و اصول دینی و اجتهادی تکیه دارد؛ گامی آغازین اما روشمند و استوار برای وصول به فلسفه واقعی اسلامی و به تعبیری فلسفه شرعی. طرح سازمند این نظام توسط آن حکیم فرزانه در مجموعه مقالاتی تحت عنوان «اصالت فلسفه اسلامی» و «فلسفه اخص» در **مجله کیهان اندیشه**، شماره‌گان ۱-۱۳ و در مجموعه مقالات **درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی** پی‌ریزی شده است.



این فلسفه فلسفه اصیلی است که در جریان تکامل سلسله تاریخی فلسفه قرار نداشته، تا امروز بروز و ظهوری نداشته، بلکه صرفاً از متون دینی و تفسیر آنها برآمده است؛ لذا نه فلسفه اولی یعنی مابعدالطبیعه عام است که به احکام و مسائل واقع و موجود پرداخته و نه فلسفه الهی خاص است که به شناسایی هستی خدا و شئون و افعال خدا و همه امور درباره خدا پرداخته و نه فلسفه اسلامی اعم است که فلسفه فیلسوفان مسلمان است و در آن مبادی اسلامی در کنار مبادی فلسفی به کار گرفته شده و از تعارض با مبادی اسلامی کنار گذاشته شده است؛ بلکه فلسفه اسلامی به معنای اخص است که معادل با فلسفه استنباطی است؛ فلسفه‌ای که مسائلی از ادله چهارگانه و منابع دوگانه اجتهاد به دست می‌آید و در منابع و اسلوب، همانند فقه قلمداد می‌شود؛ اگرچه در مسائل و در گستره اصول اجتهاد، از فقه تمایز دارد؛ چراکه اولاً گونه مسائل فقه، فروع احکام و گونه مسائل فلسفه اخص اصول اعتقادات است و لذا آن را فقه اکبر نام نهادند؛ ثانیاً فقه روش اجتهاد را با اصول فقه انجام می‌دهد، ولی فلسفه اخص روش مزبور را با اصول اجتهاد عام که بخش عمده‌ای از آن تعمیم اصول فقه است، به انجام می‌رساند.

به دید مبدع این مکتب فلسفی، فلسفه دینی دانشی است شرعی و عقلی با موضوعی به نام وجود که اقسام، احکام، مراتب و مبادی وجود را از راه قوانین و طرق شرع که همان قوانین و طرق عقل نیز به شمار می‌آیند، بر پایه متون دینی — کتاب و حدیث — در یک ساخت فلسفی سازماندهی، پژوهش کرده، در یک قالب منطقی و روشمند برای راهنمایی، کمال‌دهی و بارورسازی عقل از راه تحصیل نظرگاه‌های دین به‌سان عقل کلی و ضروری، درباره هستی چون انسان، جهان و خدای انسان و جهان سخن می‌گوید.

واکاوی همه شاخص‌ها و ویژگی‌های فلسفه اخص، مقصود این نوشته نیست؛ بلکه با



توجه به خاستگاه این نوشته مبنی بر بررسی گرانگه نسبت فلسفه دینی اجتهادی و عرفان دینی اجتهادی توجه خود را به چند شاخص مؤثر از فلسفه اخص، معطوف می‌داریم:

الف) فلسفه دینی یک دانش شرعی - عقلی است؛ چراکه این دانش شرعی مانند تفسیر و فقه از طرق شرع و اصول و مبادی نقلی یعنی کتاب و حدیث به دست می‌آید و از آن دسته مبادی فلسفی که محصول عقل نظری بشوند، برکنار است. اگرچه از مبادی عقلی منقول از شرع بهره دارد، در عین حال یک دانش عقلی مانند فلسفه عام و مطلق است که بر مبادی و اصول عقل عام ضروری تکیه دارد و به هیچ وجه بر خلاف آن مبادی، حکمی ندارد. افزون بر آنکه شرع نمایشی از عقل کل است و محتوای عقلانی دارد.

ب) فلسفه دینی دارای دو بخش دریافتی و برداشتی است که بخش دریافتی همان بخش نصوص یقینی در حوزه کتاب و سنت است که با استخراج تبعی به دست می‌آید و مدارک قطعی به شمار می‌رود؛ یعنی مجموعه قضایا و نظریه‌های قطعی دین به عنوان مبادی، اصول و محکومات پایه فلسفه. بخش برداشتی نیز همان بخش استظهاری و غیر یقینی در حوزه کتاب و سنت است که مدارک غیر قطعی نام دارند؛ یعنی مجموعه قضایایی که در انتساب به دین به درجه قطعیت و یقین نمی‌رسند؛ لیکن از مجموع متون و مبادی دینی، از نصوص و ظواهر و از متواترات و آحاد استنباط می‌شوند؛ اگرچه به دلیل آنکه یقینی نیستند، به عنوان اصول اعتقادات به شمار نمی‌آیند.

ج) استخراج فلسفه اخص از متون بر سه پایه استوار است:

۱. داده‌های آشکار و مستقیم متون چه به گونه نص و چه به گونه ظاهر؛
۲. تحلیل‌های موجود در متون که نشان‌دهنده اصول و مبادی فلسفه واقعی اسلامی است؛
۳. نتیجه‌گیری موجود در متون که نشان‌دهنده رابطه‌ها و مقدار داده‌های اصول و قواعد

قبلی است.

روش تحقیق برای این استخراج، افزون بر ویژگی‌های روش عام باید به دو بخش و هر بخش به چند ویژگی تکیه کرد:

بخش اول:

۱. گردآوری نصوص و ظواهر کتاب و حدیث به گونه‌ی موضوعی و اختصاصی؛
۲. سنجش آنها در مجموعه‌های دیگری از نصوص و ظواهر تا سرحد تفسیر کامل؛
۳. ثبت نتایج سنجش و سنجش نتایج؛
۴. برآورد و استخراج برآیند نتایج؛
۵. تفکیک و جداسازی بخش برداشتی از بخش دریافتی در متن دینی؛

بخش دوم:

۱. استخراج اصول اندیشه و تفکر از داده‌های متون دینی؛
۲. استخراج مسائل و قضایا از آن داده‌ها بر پایه‌ی آن اصول اندیشه و بر اساس متون دینی؛
۳. تنظیم اصول و مسائل و نهادها و روابط در یک مجموعه هماهنگ و طبقه‌بندی‌شده.

عرفان دینی

با توجه به این توضیح بسیار اندک از شمایل نظام فلسفه‌ی دینی و اجتهادی دست کم دو گونه‌ی پژوهش‌های نو در عرفان دینی ظهور می‌کند: یکی پی‌ریزی عرفان استنباطی و اجتهادی و دیگری سنجش عرفان تاریخی.

مسئله‌ی اول در نوسازی ساختار جدید عرفان اسلامی نقش می‌آفریند و آن پی‌ریزی طرحی نظام‌واره برای عرفان دینی است؛ نظامی که می‌توان آن را با الهام از مؤلفه‌های روشی و ساختاری فلسفه‌ی اخص شکل داد و به آرزوی دیرینه‌ی گذشتگان و معاصران رسید.



روح و مغزای عرفان، توحید صمدی قرآنی و چگونگی وجدان قلبی آن است؛ موضوعی که در بخش اصول از اساسی‌ترین آموزه‌های دینی و در بخش دعوت و هدایت از مهم‌ترین آموزه‌های دینی به شمار می‌آید؛ از این رو می‌توان بر پایه این دو بخش دو نظام عرفان اسلامی به معنای اخص کلمه تعریف کرد و عرفان دینی را بنیان نهاد؛ یکی عرفان نظری دینی و دیگری عرفان عملی دینی که مسائلمان را به روش اجتهادی از ادله چهارگانه و منابع دوگانه اجتهاد اصطیاد می‌کنند. البته بررسی مؤلفه‌ها و شاخصه‌های این دو عرفان را یا باید در فلسفه عرفان نظری و فلسفه علم سلوک پی گرفت یا باید در یک تحقیق مستقل از آن سخن گفت؛ لیکن شایسته است از باب اشاره از این دو، تعریفی مختصر ارائه کرد:

عرفان نظری دینی، تفسیر توحیدی از نظام هستی به روش اجتهادی است که با برکناری مبادی و مبانی برخاسته از تجربه‌های شهودی، مبادی و مبانی دینی، یعنی حقایق و معارف الهی را که به دو بخش دریافتی و برداشتی تقسیم می‌پذیرند. به روش خاصی در یک ساختار منطقی سامان می‌دهد و در آن موضوع محوری را توحید صمدی و مسائل را احکام وجودی آن توحید مانند اسما و تجلیات الهیه بر می‌گزیند.

عرفان عملی دینی نیز تفسیر چگونگی وجدان قلبی توحید صمدی به روش اجتهادی است که با برکناری از مبادی و مبانی برخاسته از تجربه‌های سلوکی، مبادی و مبانی دینی در ساحت طرائق و دقائق سلوکی را که به دو بخش دریافتی و برداشتی تقسیم می‌پذیرند، به روش خاصی در یک نظام علمی می‌گنجانند و در آن موضوع را اعمال قلبی از حیث ایصال به توحید و مسائل را از احکام و انحای آن اعمال قلبی مانند توکل و رضا بر می‌گزینند.

شاید کسی بپرسد که مقصود از برکناری تجربه‌های شهودی و سلوکی از این دو نظام چیست و آیا باید به کلی طرد گردند و دستاوردهای تاریخی هیچ انگاشته شوند، در پاسخ



باید خاطر نشان کرد که مقصود، طرد کلی آن دستاوردها نیست؛ بلکه باید به دو نکته بسیار مهم توجه نمود که اولی به اصول فهم عرفانی از متون دینی و دومی به زمینه سنجش گزاره های عرفانی با کتاب و سنت بر می گردد. ما نکته اول را در گفتاری از کتاب **پیش انگاره های معرفت شناختی علم سلوک** و نکته دوم را در بخشی مفصل از کتاب **معیار سنجش گزاره های شهودی وجودی** پرداختیم و در اینجا به اختصار و اشاره از آن می گوئیم:

نکته اول: اصل اساسی اولی و قضیه کبری کلی آن است که تولید هر علمی از علوم دینی از کتاب و سنت، فقط با اجتهاد ممکن است؛ یعنی تولید متفرع است بر استخراج نصوص دینی و تجمیع استنباطات شرعی در یک نظام منظم حول موضوع واحد با رویکرد واحد. پس اساس علم دینی استخراج و استنباط است. استخراج به تتبع وافر در هر مسئله از مسائل دینی علمی بر می گردد. استنباط نیز که به معنای کشف مقاصد کلام الهی و خطاب محمدی در سطوح مختلف است، به فهم، نیاز ضروری دارد. فهم نیز که از عقل و قلب بر می خیزد، ادراک جواب پرسش است؛ همچنانکه اگر از کسی پرسید و او پاسخ داد، شما می گوئید، فهمیدم. به فرموده حضرت امیر علیه السلام: «سَلِّ تَفْقَهُا» (نهج البلاغه، ح ۳۲۰)؛ یعنی پرس برای فهمیدن. فهم نیز بر استنتاج تکیه دارد. استنتاج نیز به معنای طرح پرسش از کتاب و سنت و طلب پاسخ از آن دو است تا حدود و مطالع و بواطن و لطایف و اشارات و حقایق و طرائق از آن دو به دست آیند؛ چنانکه حضرت امیر علیه السلام می فرماید: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ» (همان، خطبه ۱۵۱)؛ یعنی قرآن را باز پرسید و به سخن درآورید. البته باید توجه داشت که پرسش روشن می سازد که فهم دارای چه رویکردی است؛ بلکه پرسش رویکرد فهم را ایجاد می کند. استنتاج نیز به شناخت تصویری و



تصدیقی کلام و خطاب نیاز دارد و آن دو شناخت نیز به ظهور ادراکی کلام برای پرسنده بر می‌گردد. ظهور ادراکی نیز به مناسبت ادراکی بین آن کلام و پرسنده بر می‌گردد و مناسبت ادراکی نیز به تناسب قوه مدرکه و قوه فاهمه با معنایی از معانی مندرج در کلام و خطاب بر می‌گردد. تناسب نیز نیاز دارد که قوه ادراکی در افق معنایی از معانی کلام و خطاب قرار گرفته، معنای مقصود از افق آن دو برای قوه ادراکی منکشف و آشکار گردد. تحقق چنین افق و انکشافی مرهون رفاقت و همسویی قوه ادراکی و معنای ادراکی است. تحقق همسویی نیز بر حرکت قوه ادراکی به ساحت معنای مقصود بستگی دارد. حرکت ادراکی نیز به تلاش قوه ادراکی در جهت استخراج معنای محتمل و بحث از آن معانی بر اساس سیاق کلام و مبانی کلام و نظام شرعی و دینی همراه با توجه به اصول و محکومات و احتجاجات بر می‌گردد. حرکت ادراکی نیز به تربیت و تقویت و تکمیل قوه ادراکی نیاز دارد تا به افق‌های کلام و خطاب دینی ارتقا یابد. تربیت نیز با انس با کتاب و سنت، یافتن و طرح پرسش‌های دقیق از کتاب و سنت تحقق می‌یابد. اگر کسی بخواهد این تربیت جهت عرفانی را بیابد و در فهمش تأثیر بگذارد و آن را عرفانی سازد، باید پرسش‌هایش را از کتب عرفانی، تجربیات شهودی، اعمال سلوکی و مسائل مستحدثه برگیرد.

با توجه به این موضوع شاید مقصود سخن برخی بزرگان دریافت گردد. مانند حضرت علامه آیت‌الله حسن‌زاده آملی که در یک نوشته کوتاه قسم یاد می‌کند که هر کس از کتب عقلی چون *اسفار صدر المتألهین* و *صحف عرفانی* چون *مفتاح الغیب* صدرالدین قونوی روی گرداند، خود را از فهم خطاب محمدی ﷺ معزول ساخته و از وصول به سعادت قصوی محروم کرده است. ایشان در پاورقی صفحه دوم جلد دوم *اسفار* می‌نویسند: «ولعمری من اعتزل عن الكتب العقلية و الصحف العرفانية مما اهتدتها الابدی النورية کتمهید القواعد

و شرح القیصری علی فصوص الحکم و سرح العیون فی شرح العیون و مصباح الانس و شرح المحقق الطوسی علی الاشارات و الاسفار و الشفاء و الفتوحات المکیه فقد عزل نفسه عن فهم الخطاب المحمدي ﷺ و حررها عن النيل بسعادتها القصوی».

بنابراین مقصود طرد کلی دستاوردهای عرفانی در طول تاریخ نیست؛ بلکه مقصود عرضه پرسش‌واره آن دستاوردها به آموزه‌های دینی است، بی آنکه مفاد آن تجربه به عنوان پیش‌فرض تلقی به قبول گردد، چراکه برای توسعه و تعمیق استخراج‌ها، استنباط‌ها و اجتهادها درباره مسائل عرفانی از مبادی و مبانی دینی به‌ضرورت، نیاز به صدها پرسشی داریم که بسیاری از آن پرسش‌ها در اذهان بسیاری از محققان خطور نمی‌کند و میراث عرفانی این بسیار پرسش‌ها را برای آن محققان فراهم می‌سازد؛ مثلاً در عرفان عملی برخی عارفان از باب تجربه سلوکی به شاگردان توصیه می‌کنند در عبودیت نباید تدبیر داشت. این توصیه مجرب برای محقق حوزه عرفان عملی دینی، این پرسش‌ها را فراهم می‌سازد که برای یافتن پاسخی درخور به آموزه‌های دینی مراجعه کند که آیا هنگام قرارگرفتن در موقعیت عبودیت نباید دست به تدبیر زد؟ آیا در این مقام از مسئولیت برکنار است؟ آیا نفی تدبیر حدود و شروطی دارد؟ در عرفان نظری نیز این نمونه‌ها بسیار به چشم می‌آید؛ مثلاً بسیاری از عارفان بر پایه تجربه شهودی کائنات، هستی را اظلال و مرانی حق – سبحانه – می‌دانند. این توصیف هستی‌شناختی این امکان را برای محقق عرفان نظری دینی به وجود می‌آورد که پرسد آیا در ادبیات دینی مخلوقات سایه‌ها و مرآت‌های حق (سبحانه) خوانده شده‌اند؟ اصلاً مقصود از سایه و مرآت در هستی‌شناسی دینی چیست؟

نکته دوم: با توجه به نکته اول شاید کسی بپرسد برای تحصیل عرفان اسلامی و دینی به معنایی که ذکر شد، راهی بس دراز و کاری بس دشوار پیش روست. آیا نیاز نیست گامی



میانه نیز برداشت تا نه تنها زمینه نکتۀ اول فراهم گردد، بلکه عرفان موجود اصلاح، تهذیب و تکمیل گردد؟

در پاسخ باید خاطر نشان کرد که چنین پرسشی از دیرزمان مطرح بوده و ارباب تحقیق در حوزه عرفان به دنبال آن بوده اند و آن سنجش دستاوردهای عارفانه با کتاب و سنت است. از نگاه ارباب معرفت، دین یک نظام‌واره است؛ مجموعه‌ای سازوار از گزاره‌های موجود در کتاب و سنت. این نظام جامع از آن حیث که نزد اولیای معصوم است، دست‌نیافتنی است؛ همچنان که فهم مدالیل مقصود همه این گزاره‌ها به صورت تحقیقی نیز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اشراف کامل بر آن نظام و فهم همه آن مدالیل، نیاز به علم لدنی دارد؛ همان گونه که به وحی و الهام و تحدیث نیاز دارد و کسی جز آن شرفای بی‌مثال از این مقامات بهره‌ای ندارد؛ اگرچه بشر عادی غیر معصوم به قدر توان، آن هم به صورت محدود و مشروط به بخشی از آن نظام آن هم در یکی از ساحت‌های دینی و به برخی از آن مدالیل مقصود در بخشی از گزاره‌های دینی می‌تواند دست یابد.

بنابراین گزاره‌های موجود در کتاب و سنت برای اولیای معصوم همواره تحقق دلالتی دارند؛ ولی برای بشر عادی فقط برخی از آنها تحقق دلالتی دارند و بسیاری از چنین دلالتی برخوردار نیستند، وگرنه این همه اختلاف دیدگاه در مسائل فقهی، کلامی و تفسیری به وجود نمی‌آمد. بنابراین گزاره‌های دینی وقتی به بشر غیر معصوم 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؛ هر چند شاید به پندار آید که فقط باید گزاره‌های تحقیقی را میزان به حساب آورد؛ از آن رو 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 خیر می‌دهند، بلکه متن واقع هستند، می‌توانند میزان قرار گیرند؛ لیکن 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 صرف نیافتن گزاره‌ای متعارض با 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 سراغ گزاره‌های قطعی (= تنجیسات) رفت تا در یک فرایند اجتهادی، تعارض یا عدم تعارض آن گزاره با دین کشف شود که دست کم 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 دسته «احتجاجات» به عنوان معیارهای پایه و «تنجیسات» به عنوان معیارهای غیر پایه تقسیم می‌پذیرند. پیش از تعریف هر یک و توصیف احکام هر یک لازم است ذکر گردد این تقسیم، تعریف و توصیف، همه، از نوآورهای اصولی حضرت آیت‌الله علی عابدی شاهرودی در منطقه اصول اجتهاد عام است و ما در اینجا از مجموعه نوشته‌ها، مصاحبه‌ها و گفته‌های درسی ایشان بهره جستیم. البته تفصیل سخن با همه جوانبش را باید در جای دیگر جست و ما در اینجا فقط برای تشخیص و تبیین معیارهای پایه و غیر پایه 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 نمی خورد. به دیده مشهور، حجت به معنای عام «دلیل» نام دارد که شامل قطع و ظن معتبر شده و به معنای عنصر کاشف واقع و دال بر واقع است که بر اساس توان یا ارزش خود موجب تنجیز و الزام می شود. پس حجیت دو مؤلفه دارد: یکی کشف از واقع و دیگری توان یا ارزش کشف که البته اگر قطع آور باشد، ذاتاً احتمال خلاف را برتافته، موجب کشف تام می گردد و نیازی به متمم از سوی شارع ندارد؛ از این رو منجزیت ذاتی دارد؛ لیکن اگر فقط در مرز ظن معتبر باقی بماند، با حدود و شروطی کشف از واقع می کند و به اعتبار تصرف شارع به منزله قطع ارزش می یابد و در استنباطات به کار می آید. چه این تصرف شارع به دیده شیخ انصاری موجب جعل مدلول و مؤدای ظنون به منزله حکم واقعی شود و چه به دیده آخوند خراسانی موجب الغای احتمال خلاف گردد و چه به نظر محقق نائینی موجب تتمیم کشف - که جامع الغای احتمال خلاف و تکمیل کشف ناقص ادله می باشد - شود. بنابراین از دیدگاه مشهور اصولیان حجت در باب قطع به معنای دلیل بر واقع است که حجت ذاتی نام دارد و در باب ظن معتبر به معنای حدود وسطای استدلال های فقهی برای اثبات مدعاست که حجیت عرضی دارد.

مبنای این نوشته تفسیر مشهور نیست؛ بلکه نظریه تفکیک مذکور است که ادله شرعی را بر دو بخش احتجاجات و تنجیزات تقسیم می کند. مقصود از ادله شرعی در اینجا ادله ای هستند که به نص یا اجتهاد مستند به کتاب و سنت تکیه دارند نه آنکه ادله عقلی مانند ضروریات را نیز در بر گیرد؛ چنان که در فصل میزان عقلی از آن سخن گفته می شود. علاوه بر آنکه این ادله شرعی نه شامل همه ساحت ها 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 می باشند؛ چنان که پیش از این گفتیم.



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 می‌کنند که عقل به آن قطع بالمعنی الاعم می‌یابد و لذا مجاز به تخلف از آن نیست و در صورت تخلف از آن، معذور نیست؛ بی‌آنکه بتواند طبق اصول خود آن مؤدی را به نحو نامشروط تصدیق کند، مانند مدالیل اخبار آحاد معتبر.

برای شناسایی هر یک از این ادله به مؤلفه‌ها و نشانه‌های هر یک از آنها می‌پردازیم:

شناسه اول: احتجاجات ادله پیشااجتهادی هستند؛ به خلاف تنجیزات که ادله اجتهادی هستند؛ زیرا احتجاجات ادله متحقق‌الصدور و متحقق‌الدلاله و به تعبیری یقینی‌الصدور و یقینی‌الدلاله می‌باشند و این دسته ادله، نصوص نام دارند. برای دست‌یافتن به مدالیل نصوص، نیازی به اجتهاد نیست، بلکه مدالیل و مؤدیاتشان به صورت واضح و روشن بر واقع دلالت می‌کنند و لذا احتجاجات پیش از اجتهاد قرار دارند و پایه اجتهاد می‌باشند. هر چند باید توجه داشت که 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، پیشااستدلال و اجتهاد هستند و پایه نظریات به شمار می‌آیند. پس احتجاجات، پیشااجتهادی هستند؛ مانند وجود کمالاتی چون علم و حکمت برای خدای سبحان، به خلاف تنجیزات که ادله اجتهادی هستند؛ زیرا در این گونه ادله، نخست باید در صدد استخراج ادله متحقق‌الصدور و قطعی‌الدلاله یا قطعی‌الصدور و متحقق‌الدلاله یا قطعی‌الصدور و الدلاله 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 مثبتیه 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، 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 و لذا موجب تحقق مدلول و مدعا تا سر حد نفی نقیض می‌شوند، مانند وجود خدا. ولی تنجیزات، ادله‌ای هستند که عهده‌دار اثبات واقع نیستند و به بود و نبود واقع کاری ندارند، بلکه به نحو مشروط یعنی به شرط مطابقت مدلولاتشان با واقع شرع، در رده تسجیل و تأیید حدس‌های استنباطی قرار می‌گیرند و نتایجی جز اقناع معرفت‌شناختی به بار نمی‌آورند. مانند کیفیت معیت وجود خدای سبحان با خلاق.

شناسه سوم: احتجاجات به خودی خود مدارک کافی هستند؛ ولی تنجیزات مدارک مشروط‌اند؛ 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 نیازی به متمم شرعی و معاضد عقلی ندارند؛ به خلاف تنجیزات که به دلیل آنکه کاشفیت ناقص داشته و امکان تغییر، خطا و خلاف را در خود به همراه دارند، برای ناچیزسازی/کاستن احتمالات خلاف و خطا نیاز به متمم شرعی و معاضد عقلی دارند تا به نحو مشروط، مدرکیت یابند؛ از این رو احتجاجات، مدارک مطلق و تنجیزات، مدارک مشروط هستند.

شناسه چهارم: احتجاجات، منشأ قطع بالمعنی الاخص و تنجیزات، منشأ قطع بالمعنی



الاعم هستند. ادله شرعی - چنان که بیان شد - اعتقادی کاشف از واقع را می‌آفرینند؛ لیکن سخن این است که این اعتقاد تا چه اندازه کاشف است؟ آیا این اعتقاد تا سرحدّ نفی نقیض و عدم امکان خلاف پیش می‌رود یا فقط باوری است که احتمال نقیض و امکان خلاف نیز در آن وجود دارد؟

برای پرسش اول باید به گونه‌های قطع توجه داشت. قطع که یک پدیده ذهنی است و به قاطع اختصاص دارد، به دیده اصولیبا 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 دو قسم 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 زوال‌ناپذیری آن دارد، متکی باشد، آن قطع را قطع بالمعنی الاخص و در اصطلاح به آن یقین منطقی گویند. این یقین، تصدیق به نحو نامشروط را به ارمغان می‌آورد. به این دلیل حجت نیز نام دارد. همه احتجاجات از سنخ این دلیل هستند؛ یعنی احتجاجات به معنای اثبات مضمون مدعا تا سرحدّ 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 اتقان و اقناع مدلول، در ظرف امکان، خطاپذیر، خلاف‌پذیر، نقض‌پذیر، انکارپذیر، ابطال‌پذیر، تغییرپذیر و تعارض‌پذیر که نشان از صدق مشروط و زوال‌پذیری آن دارد، متکی باشد، آن قطع، قطع بالمعنی الاعم است که در اصطلاح به آن قطع اصولی گفته می‌شود؛ 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 نامیده می‌شود. تنجیسات در حوزه معارف و اعتقادات از سنخ این دلایل هستند؛ یعنی همه تنجیسات به معنای تأیید و تسجیل مضمون مدعاست که با امکان خطا و خلاف مقرون است.

شناسه پنجم: احتجاجات، مدارک ثابت، ولی تنجیسات مدارک متغیرند؛ چراکه احتجاجات از آن رو که ضرورت صدق، تمامیت کشفی و خطاناپذیری دارند، از مدرکیست ثابت برخوردارند؛ ولی تنجیسات به دلیل عدم ضرورت صدق، نقصان کشفی و خطاپذیری از مدرکیست متغیر برخوردارند و تبدل در آنها راه دارد؛ از این رو 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 می‌برند؛ لیکن تنجیسات به دلیل فقدان این اوصاف هرگز نمی‌توانند متعلق ایمان قرار گیرند.

اما روش سنجش چگونه می‌تواند باشد؟ به نظر می‌رسد روش را باید به دو مرحله

تقسیم کرد:

۱ - مرحله پیشاسنجش؛

۲ - مرحله سنجش.

مرحله پیشاسنجش برای فراهم‌ساختن بستری روشن جهت سنجش و خیزش سنجش‌گر است که به حوزه عرفان‌پژوهی و به تخصص محقق در دانش عرفان نظری بر می‌گردد.



این مرحله با چند گام تحقق می‌یابد:

- کنارگذاشتن تعصب‌های جانبدارانه 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 متبعضانه 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 استدلال‌های 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 وسطی 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.

اما مرحله سنجش، 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 جهت

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.

— روشن ساختن 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 غیر پایه و مشروط انجام می‌گیرد.

— بررسی متبعا و محققانه اصول و دلایل موجود در میزان‌ها جهت استخراج اصول معیار متناسب با آن باور که این بررسی‌ها در حیطه میزان دینی صورت می‌گیرد تا اصول استنباطی به دست آیند.

— عرضه آن باور یا دلیل آن باور به آن اصول استخراجی که یا به کشف تعارض‌ها می‌انجامد که بر خطای باور و یا خطای دلیل باور دلالت دارند یا به عدم کشف تعارض که بار امکان صدق را دارد، می‌انجامد تا آنکه با مراجعه به معیارهای غیر پایه و کشف عدم تعارض به نحو مشروط دلالت بر ثبوت صدق آن باور یا صدق دلیل باور 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.

نتیجه‌گیری

دیرزمانی نیست که به گونه‌ی جدی بحث عرفان دینی در مجامع علمی مورد توجه است و مسائلی درباره آن طرح می‌شود؛ چه اینکه همواره این مسئله در ذهن متدینان خلجیان می‌کرده و می‌کند، به خصوص آنان که بر مستندبودن گزاره‌های فلسفی و عرفانی به دین تأکید داشتند و دارند که آیا عرفان موجود یک عرفان دینی است. اصلاً چه باشد و چه نباشد، آیا می‌توان به عرفان دینی بر پایه کتاب و سنت رسید؟ ماهیت این عرفان چیست؟ به چه روشی می‌توان به این هدف دست یافت؟

در این تحقیق بنا بر باور ارباب معرفت و شهود، عرفان حقیقی، عرفانی است که از متن واقع کتاب و سنت یعنی آنچه مقصود و مراد انسان کامل معصوم است، برخیزد. پس باید تلاش نمود به آن دست یافت. این تلاش می‌تواند در دو ساحت صورت گیرد: یکی ساحت تولید عرفان دینی و دیگری سنجش عرفان موجود که اولی با الگوبرداری از فلسفه دینی طرح شده است؛ فلسفه‌ای که استاد آیت‌الله عابدی شاهرودی آن را طرح کرده و بسط داده و زمینه طرح عرفان دینی را فراهم ساخته است. دومی نیز با توجه به منطق عرفان اسلامی طرح شده است که نویسنده در کتاب **معیار سنجش گزاره‌های شهودی وجودی** به آن پرداخته است.

در ساحت تولید باید به اصول پیشین و پسین فهم عرفانی تکیه زد. تا زمانی که فهم عرفانی دست ندهد، امکان استنباط عرفان دینی از کتاب و سنت فراهم نیست؛ یعنی تولید باید به استخراج گزاره‌های دینی، استنباط مقاصد کلام الهی و خطاب محمدی، استنتاج

کتاب و سنت، شناخت و ظهور ادراکی معانی متناسب، مناسبت قوه مدرکه با معانی مندرج در کلام و خطاب و هم افقی قوه ادراکی و معنای ادراکی بیانجامد.

در ساحت سنجش نیز باید با روش خاصی دو صنف از گزاره های دینی یعنی احتجاجات و تنجیزات را استخراج نمود. احتجاجات، ادله پیشااجتهادی هستند، بر خلاف تنجیزات که ادله اجتهادی هستند؛ چنان که احتجاجات، ادله مثبتیه هستند، بر خلاف تنجیزات که ادله منجزه هستند. آن گونه که احتجاجات به خودی خود، مدارک کافی هستند؛ ولی تنجیزات، مدارک مشروط هستند؛ چنان که احتجاجات، منشأ قطع بالمعنی الاخص هستند، ولی تنجیزات، منشأ قطع بالمعنی الاعم هستند؛ چنان که احتجاجات، مدارک ثابت هستند؛ ولی تنجیزات مدارک متغیر.



منابع و مأخذ

- * نهج البلاغه.
۱. صدرالمتألهین، محمد ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیه*؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۸۶.
 ۲. عابدی شاهرودی، علی؛ «فلسفه اسلامی» مجموعه مقالات درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی؛ تدوین ابراهیم علیپور؛ قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
 ۳. —؛ «اصالت فلسفه اسلامی» *کیهان اندیشه*؛ ش ۱ - ۴، ۱۳۶۴.
 ۴. —؛ «فلسفه اخص»، *کیهان اندیشه*؛ ش ۵ - ۱۳، ۱۳۶۶.
 ۵. فضلی، علی؛ *فلسفه عرفان: ماهیت و مؤلفه‌ها*؛ تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
 ۶. —؛ *معیار سنجش گزاره‌های شهودی وجودی*؛ تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
 ۷. —؛ *پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوکی*؛ قم: (در حال نگارش در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی).