

فُتُوح فَلسَفَةُ تَابِعِ وَحَى

درآمدی بر نظریه «فلسفه تابع وحی» (فتوح)

یحییٰ عبدالهی

درآمدی بر نظریه «فلسفه تابع وحی» (فتوح)

۱. مبادی نظریه ۴
- ضرورت ۴
- هدف ۴
- موضوع ۴
۲. مبانی و پیش فرض های نظریه ۵
۱. مبنای کلامی نظریه ۵
۲. مبانی معرفت شناسی ۵
- عقلانیت مبتنی بر ایمان ۵
- ضرورت تولی عقل به ولایت الهی ۶
- تحقق حجیت، با تولی عقل به ولایت الهی ۶
- رشد، تکامل و شکوفایی عقل در تولی به ولایت ۷
- ضرورت اخذ علم از امام توسط عقل ۷
- کتاب و سنت، منبع انحصاری دین ۸
- تفقه فلسفه از منابع دین ۸
۳. نظریه استمرار و تکامل حجیت ۹
۳. مراحل نظریه ۱۰
- مرحله اول: استنباط نظام معرفتی مستند به نقل (مکتب) ۱۰
- مرحله دوم: عقلانی سازی نظام معرفتی مستند به نقل ۱۱
- نمونه هایی از ابتدای فلسفه بر نقل ۱۱
۴. استدلال های نظریه ۱۳
- استدلال اول: ارائه نظام هستی شناسی، انسان شناسی، معرفت شناسی و... توسط دین ۱۳
- استدلال دوم؛ ضرورت اخذ علم توسط عقل، و دین، بهترین منبع اخذ علم ۱۴
- استدلال سوم؛ حضور ایمان در فلسفه ۱۴
۵. روش شناسی نظریه ۱۵
- مرحله اول: روش استناد به وحی (استنباط) ۱۵
۱. حجیت بالفعل ظرفیت استنباط موجود ۱۵
۲. جلوگیری از گسست روشی میان دو منظومه معرفتی و مشکل شدن تفاهم ۱۵
- روش های موجود، نقطه شروع حرکت روشی ۱۶
- فرایند بهینه سازی روش در تعامل با دیگر حوزه های معرفتی ۱۶
- بهینه سازی روش مبتنی بر مبانی کلامی، فلسفه فقهی و فلسفه اصولی ۱۶

- ۱۷ جمع بندی مرحله اول.....
- ۱۷ مرحله دوم: طراحی مسیر اثباتی و تبدیل به ادبیات فلسفی.....
- ۱۸ دستیابی به «مسیرهای فلسفی».....
- ۱۸ تفکیک بین سیر ثبوتی و سیر اثباتی فلسفه.....
- ۱۹ هماهنگی «منطق حجیت» و «منطق استدلال عقلی» با ترکیب اثبات و ثبوت.....
- ۲۰ نفی میناگروی در نظام ثبوتی اندیشه فلسفی.....
- ۲۰ حجیت سیر اثباتی فلسفه به تبع حجیت ثبوتی فلسفه.....
- ۲۰ سیر ثبوتی به مثابه پشتوانه و پشت صحنه سیر اثباتی.....
- ۲۱ تنوع مسیرهای اثباتی.....
- ۲۱ ۶. پاسخ به اشکالات محتمل.....
- ۲۱ اشکال اول: مساوی بودن تقدم تعبد به نقل بر فلسفه با «ایمان گرایی».....
- ۲۲ اشکال دوم: نسبیت.....
- ۲۳ اشکال سوم: صوری و غیر واقعی شدن فلسفه در صورت ابتدای به معرفت دیگر.....
- ۲۴ اشکال چهارم: مساوی بودن مراجعه به نقل قبل از فلسفه با «دور روشی».....

۱. مبادی نظریه

ضرورت

ارائه یک دانش عقلانی و نظری از چند منظر ضروری است:

۱. تفاهم اجتماعی

فلسفه می تواند ادبیات مشترک میان ما و برخی از طوائفی باشد که نزد آنها ادبیات عقلی و نظری بسیار با اهمیت است به گونه ای که از طرق دیگر نمی توان با آنها تفاهم و گفتگو کرد. در این صورت ارائه یک دستگاه منسجم فلسفی می تواند طریق مفاهمه با آنها قرار گیرد. همچنین ممکن است فلسفه برای تفاهم با مخاطبینی که مبادی نظری ما را قبول ندارند، تنها زبان و ادبیات مشترک باشد.

۲. هماهنگی میان دانش ها

ارائه یک نظام معرفتی منسجم و هماهنگ نیازمند یک هسته مرکزی است که ماده و روش از آن نقطه استخراج شود. این هسته مرکزی هرچند می بایست معارف و حیانی باشد، اما در مرتبه بعد می بایست به ادبیات فلسفی تبدیل شود که بتواند روش های متکثر را به وحدت و هماهنگی رساند. امروزه تولید علوم انسانی اسلامی در حوزه های مختلف نیازمند یک دانش پایه در محورهای هستی شناسی، انسان شناسی، معرفت شناسی، فلسفه تاریخ و... است که در رتبه اول از وحی و در مرتبه دوم مبتنی بر ادبیات عقلی گردد.

هدف

هدف از طرح این نظریه، ارائه روش دستیابی به فلسفه اسلامی در کامل ترین وجه اتقان و حجیت است. این نظریه می تواند مبنایی برای تکمیل و بهینه سازی اندیشه فلسفه نظام ولایت قرار گیرد.

موضوع

موضوع اصلی این نظریه پاسخی بدیع به رابطه عقل و وحی (نقل) است. در این خصوص دیدگاه های مختلفی ارائه شده است اما نظریه «فلسفه تابع وحی» بر این مبنا استوار است که عقل می بایست در امتداد وحی و تسلیم و متعبد به آن قرار گیرد. در این صورت کامل ترین روش تعبد و تسلیم عقل به وحی، فهم اجتهادی وحی (تفقه) و سپس عقلانی سازی آن خواهد بود. این نظریه معتقد است فهم متکامل عقل در پرتو آموزه های وحیانی و روایات اهل بیت ع واقع می شود، از این رو عقل می بایست در یک مقام، با روش اجتهادی و مستند به کتاب و سنت، مسائل فلسفی را فهم کند، در مقام بعد آنها را به یک نظام عقلی و فلسفی مبدل سازد و در مرحله سوم برای اثبات آنها استدلال اقامه کند. در اینصورت فلسفه ای که به دست خواهد آمد، به لحاظ ثبوتی مستند به معارف کتاب و سنت است ولی هم ادبیات عقلی و فلسفی پیدا کرده است و هم واجد استدلال های عقلی و فلسفی است.^۱

۱. این سیر مشابه سیر اجتهاد است که از سه مرحله: «کتاب و سنت» به عنوان منابع فقه، «فقه استدلالی» و «فقه فتوایی یا رساله» تشکیل می شود، از این جهت مشابه است که همچنان که ادبیات «رساله»، متفاوت است با ادبیات «کتاب و سنت»، هرچند مبتنی بر آن است، در اینجا نیز

۲. مبانی و پیش فرض های نظریه

۱. مبانی کلامی نظریه

این نظریه مبتنی بر نظریه دین شناسی «الوهیت، ولایت، شریعت» است؛ «مصدر دین»، «الوهیت حضرت حق» است، «حقیقت دین» جریان هدایت و «ولایت خداوند متعال» است که از طریق ولایت امام بر دیگر خلائق جاری می شود. در مرتبه بعد، دین دارای «شریعت» است که مناسک تولی به ولایت را معین کرده است. بنابراین دین یک حقیقت جامع و فراگیر است که بر همه امور سریان پیدا می کند و همه قوای انسان می بایست تسلیم آن گردند. اسلام به معنای تسلیم است، حقیقت تسلیم با تأله و تولی است و مناسک آن با شریعت.^۱

مصدر	الوهیت	دین	دین داری
حقیقت	ولایت	تولی	تأله
مناسک	شریعت	تشرع	

۲. مبانی معرفت شناسی

عقلانیت مبتنی بر ایمان

مبتنی بر مبانی معرفت شناسی مختار (اتخاذ شده از اندیشه مرحوم حسینی ره) عقلانیت انسان در مرتبه بعد از نظام حساسیت ها و ایمان بوده و متأثر و متفرع بر آن است. بر همین اساس در نظام معرفتی نیز، کلمات وحی جایگاه محوری دارند که دیگر مفاهیم نظری - از جمله تفکر فلسفی - می بایست در پرتو آنها شکل گیرد.

بر این اساس فلسفه های الحادی و مادی محصول تفکر فلاسفه ملحد و فلسفه های اسلامی، محصول فلاسفه موحد است و ایمان یا کفر فیلسوف در اندیشه فلسفی و عقلی او، تأثیر سرنوشت ساز دارد. به بیان دیگر، فیلسوف سعی می کند در پرتو عقل عملی خود، نظام اندیشه خود را سامان دهد و ایمان یا کفر خود را در نظام مفاهیم، بسط و امتداد دهد.

به عنوان مثال بررسی تأثیر ایمان فلاسفه مسلمان بر دستگاه نظری و عقلانی آنها شاهدی روشن بر مدعای فوق است، تا آنجا که می توان سیر از فلسفه مشاء به فلسفه اشراق و از آن به حکمت متعالیه و عرفان نظری را مبتنی بر مفاهیم ایمانی

ادبیات «فلسفه» متفاوت از ادبیات «کتاب و سنت» خواهد بود هرچند بر آن مبتنی است. با این تفاوت که در سیر این نظریه، مرحله «استدلال عقلی» متأخر از «درک اجتهادی» است. به بیان دیگر اثبات، متأخر از ثبوت است.

۱. این نظریه دین شناسی در رساله مستقلی به منابع دین مستند شده و با ادله کتاب و سنت به اثبات رسیده است.

همچون توحید تحلیل نمود. این سیر عقلانی در حقیقت سیر از کثرت به وحدت را طی کرده است و از اصالت ماهیت که مثار کثرت است به اصالت وجود و حتی وحدت شخصی وجود رسیده است.^۱

ضرورت تولی عقل به ولایت الهی

حقیقت دین، ولایت خداوند متعال است که می بایست بر همه حقایق عالم جاری و ساری گردد، عقل نظری انسان نیز این قاعده مستثنا نیست و می بایست تحت ولایت الهی قرار گیرد. رشد و تکامل و شکوفایی عقل نیز در پرتو ولایت واقع می شود، همچون دیگر قوای انسان که از طریق رشد و هدایت آنها منحصر در ولایت خداوند است. اعراض از این ولایت موجب ورود به ولایت طاغوت و قدم نهادن به عرصه ظلماتی است که موجب می گردد که عملکرد عقل نظری، صبغه جهل پیدا کند.^۲

تحقق حجیت، با تولی عقل به ولایت الهی

«حجیت» از پیوند میان دو فاعل معنا پیدا می کند، لذا مفهومی است که بر دو عنصر و مولفه استوار است؛ یک عنصر درونی که همان «عقل» است و یک عنصر بیرونی که «ولایت» است. حذف هریک از این عناصر، جریان حجیت را مختلف می سازد. لذا در روایات از این دو، به حجت ظاهری و باطنی تعبیر شده است.^۳ به بیان دیگر یک حجت از طرف خداوند بر عباد است که جریان ولایت و خلافت حضرت حق است و یک حجت از طرف عباد به سوی خداوند که عقل است.^۴

۱. «ولی حق مطلب این است که بگوئیم بر این مطلب بسیار تلاش شده است که جهت بطرف پرستش خدا باشد (حال موفقیت تا چه اندازه بوده است، بحث دیگری است)؛ متألّهین هم مایل بودند که الهایت را به معنای اخص داشته باشند، بنابراین آن قواعد را برای اثبات مبدأ و اثبات رسالت، عدالت و ... به کار گرفته‌اند و بر این مطلب هم بسیار سعی نموده‌اند، باز هم تأکید می‌کنم که این سعی چه مقدار توانسته است اختیار را اثبات کند تا بر پایه آن رسالت اثبات شود؟! این سعی چه مقدار توانسته است عدالت را تمام کند تا در پی آن ضرورت رسالت تمام شود؟! اما «سعی» داشته‌اند! نمی‌شود گفت که سعی نداشته‌اند، سعی کرده‌اند که با آن مباحث فلسفی معارف حقّه الهی را اثبات کنند، اینکه اصل این دستگاه محصول جای دیگری است، حرفی است جداگانه! ولی ما این کار آقایان که سعی داشته‌اند این دستگاه را در پشت سر اصول اعتقادات بیاورند، را نظیر کار خودمان در حفظ جهت می‌دانیم؛ یعنی در حقیقت اینها از جای دیگری اعتقاداتی داشته‌اند و خواسته‌اند که حتماً عقل را لجستیک کنند. گاهی هم بر پایه عقل ایستاده‌اند، بعضی هم بر این پایه نایستاده‌اند و لکن با آن منطق سعی بر اثبات معارف حقّه داشته‌اند.» مرحوم حسینی ره، جلسه دوازدهم نظام فکری

۲. معتقدیم اصطلاح «عقل» در معارف و حیانی و روایی با اصطلاح رایج و متداول از عقل در فلسفه و منطق متفاوت است و نمی بایست ایندو را یکسان دانست اما این تفاوت در اجمال این نظریه چندان تأثیرگذار نیست لذا متعرض آن نمی شویم.

۳. «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً، وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَتْمَةُ، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.» کافی (ط) - دار الحديث، ج ۱، ص: ۳۵

۴. «عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمَانَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ، وَ الْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ.» کافی (ط) - دار الحديث، ج ۱، ص: ۵۷

رشد، تکامل و شکوفایی عقل در تولی به ولایت

عقل تنها در پرتو ولایت الهی رشد و تکامل پیدا می کند و ذخایر فطری خود را شکوفا می سازد.^۱ در پرتو ولایت خدای متعال از طریق انبیاء و اوصیای الهی (ع) عقل، ادراکات کامل تری پیدا می کند و به مراتب والاتری نائل می گردد. از این رو اینچنین نیست که عقل صرفاً تعبد پیدا کند بی آنکه درک و فهم آن کامل تر شود بلکه حقیقتاً رشد، تکامل و شکوفایی عقل پدید می آید. در اینصورت هرچند در تولی عقل به ولایت، افق های جدیدی پیش روی او گشوده شده است و به معرفت بالاتری رسیده است اما عقل می تواند به مسیر طی شده نگاهی دوباره انداخته و آن مسیر را با ادبیات غیر نقلی و تعبدی نیز بازگو کند.^۲

در این بیان شریف امام معصوم نیز آمده است که برهانی از سوی امام بیان خواهد شد که عقل نیز تبعیت می کند:

«قُلْتُ مُصْلِحٌ قَالَ فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ تَقَعَ خَيْرُهُمْ عَلَى الْمُفْسِدِ بَعْدَ أَنْ لَا يَعْلَمَ أَحَدٌ مَا يَخْطُرُ بِأَلِ غَيْرِهِ مِنْ صَلَاحٍ أَوْ فَسَادٍ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَهِيَ الْعِلَّةُ وَأُورِدَهَا لَكَ بِبَرْهَانٍ يَنْقَادُ لَهُ عَقْلُكَ»^۳

ضرورت اخذ علم از امام توسط عقل

هرچند عقل، یکی از حجت های الهی است و در پرتو ولایت رشد پیدا می کند، اما عقل به تنهایی نمی تواند تولید علم کند. عقل قوه ادراک انسانی است که حق و باطل را با آن تشخیص می دهد و فهم، سنجش و محاسبه توسط آن واقع می شود، اما «علم» در این عالم، مجاری مشخصی دارد که عقل می بایست از آنها اخذ علم نماید.^۴ بنابراین هرچند در نظام

۴. «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَآءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»

نهج البلاغه (للصباحي صالح)، ص: ۴۳

۲. این نسبت میان عقل و وحی در کلام برخی اساتید نیز آمده است:

استاد مفیدی:

«به نظر می رسد این جمله که «الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية» چند معنا دارد که یکی از آنها همین است که واجبات شرعی کاری می کنند که عقل را به سوی حقایق می برند؛ یعنی می گویند این کار را بکن چون من کسر و انکسار مصالح و مفاسد کرده ام و بعد عقل می گوید حالا که راه را نشان دادی، من هم می روم [و کم کم می فهمد].»

استاد محمدتقی سبحانی:

«اگرچه عقل، حجت نهایی و درونی است و هم در حجت بودن معقولاتش و هم در اثبات حجیتش نیازمند غیر نیست، اما در عین حال امام، به عنوان حجت ظاهری در شناخت عقل و رشد و تکامل آن سهیم است. وحی یا حجت ظاهری به عنوان معلم و هادی در کنار عقل قرار می گیرد و عقل را متوجه و بیدار می کند و کیفیت استدلال را به عقل نشان می دهد. اگرچه پس از این مرحله، فهم، متعلق به خود عقل است، اما اگر هدایت و تذکر حجت ظاهری نباشد عقل به این کشف نمی رسد و حجت تمام نمی شود. گذشته از این، عقل محدودیت هایی دارد و مواردی از حقایق عالم را کشف نمی کند بنابراین به تعلیم وحی توجه کرده پس از تأیید آن، افق های جدیدی بر عقل گشوده می شود. از این رو وجود حجت ظاهری در کنار حجت باطنی (عقل) ضرورت می یابد. عقل در پرتو دستگیری و هدایت وحی تکامل می یابد و درجات کامل تری پیدا می کند که در نتیجه از فهم و کشف بالاتری هم برخوردار خواهد بود.» جزوه کتاب العقل و الجهل اصول کافی

۳. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص: ۴۶۱

۴. «... يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ فَقَالَ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»

معرفت شناسی، عقل جایگاه رفیع و ویژه ای دارد اما شأن تولید علم ندارد بلکه علم از سوی امام - که معدن العلم است - اعطاء می شود.^۱

کتاب و سنت، منبع انحصاری دین

در عصر غیبت، تقلین کتاب و عترت، تنها منبع دین به حساب می آیند که می بایست با رجوع به آنها تمام نیازهای بشری را پاسخ گفت. در اینصورت کتاب و عترت، می بایست کانون معرفت بشری در جامعه و تمدن اسلامی قرار گیرد. در روایات فراوانی «کتاب و سنت» به عنوان منبع اخذ دین معرفی شده اند و اینکه ایندو منبع نورانی کفایت همه نیازها و پرسش های بشری را خواهند داشت.

تفقه فلسفه از منابع دین

بنابر آنچه گذشت می توان گفت فلسفه به عنوان یکی از دانش های بشری که به هستی شناسی و یا معرفت شناسی و انسان شناسی می پردازد نیز می بایست مستند به منابع دین به دست آید. شناخت هستی و آفرینش و همچنین انسان و دستگاه معرفتی او، امری نیست که توسط عقل به تنهایی ممکن باشد بلکه عقل می بایست برای درک این حقایق در محضر وحی و روایات اهل بیت (ع) حاضر شده و اخذ علم نماید. بنابراین یک شأن عقل، فهم و درک عالمانه، جامع و دقیق دین است که به آن «تفقه» می گوئیم. علاوه بر این عقل می تواند پس از فهم مستند منابع دین، فهم خود را با ادبیات انتزاعی عقلی بیان کند و دانش فلسفه را سامان دهد. در اینصورت فرایند تغییر و تبدل معارف مستنبط به معارف عقلی توسط عقل واقع

بَعْضُ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «يَا مُفَضَّلُ لَا يُفْلِحُ مَنْ لَا يَعْقِلُ وَلَا يَعْقِلُ مَنْ لَا يَعْلَمُ وَ سَوْفَ يَنْجِبُ مَنْ يَفْهَمُ وَ يَظْفَرُ مَنْ يَحْلُمُ وَ الْعِلْمُ جَنَّةٌ وَ الصَّدَقُ عَزٌّ وَ الْجَهْلُ ذُلٌّ...»

«... يَا هِشَامُ نَصَبَ الْحَقِّ لِعِطَاعَةِ اللَّهِ وَ لَا نَجَاءَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ وَ الطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ وَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ وَ التَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ وَ لَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ وَ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ.» کافی (ط - دار الحديث)، ج ۱، ص: ۳۷

۱. عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «يَغْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ عَالِمٍ وَ مُتَعَلِّمٍ وَ غُثَاءٍ فَحَنُّ الْعُلَمَاءِ وَ شَيْعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءٌ.» کافی (ط - دار الحديث)، ج ۱، ص: ۸۲

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَ ذَاكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يَورَثُوا دَرَهُمَا وَ لَا دِينَارًا وَ إِنَّمَا أَوْرَثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظًّا وَافِرًا فَانْظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنْ فِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ وَ اتِّحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ.» کافی (ط - دار الحديث)، ج ۱، ص: ۷۷

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع «فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ قَالَ قُلْتُ مَا طَعَامُهُ قَالَ عِلْمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَنْ يَأْخُذُهُ.» کافی (ط - دار الحديث)، ج ۱، ص: ۱۲۳

عَنْ حَمَزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ «أَنَّهُ عَرَضَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بَعْضَ خُطْبِ أَبِيهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوْضِعًا مِنْهَا قَالَ لَهُ كُفَّ وَ أَسْكُتْ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا يَسْعَى كُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكُفُّ عَنْهُ وَ التَّنَبُّتُ وَ الرَّدُّ إِلَى أَيْمَةِ الْهُدَى حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ وَ يَجْلُوا عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى وَ يُعْرِفُوكُمْ فِيهِ الْحَقُّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.» کافی (ط - دار الحديث)، ج ۱، ص: ۱۲۴

قَالَ: سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «... وَ قَدْ أَمَرْتُمْ بِطَلْبِهِ مِنْ أَهْلِهِ؛ فَاطْلُبُوهُ» تحف العقول، ص ۱۹

می شود. این فرایند شبیه فرایند مورد ادعای عرفان از «شهود» به «علم حصولی» است، اما شهود ادعایی عرفان کجا و معارف ناب قرآن، سنت نبوی (ص) و عترت کجا؟!.

۳. نظریه استمرار و تکامل حجیت

در تاریخ تحول و علم و دانش در مراحل شاهد تغییر و تحولات عمیق و فراگیر خواهیم بود که نقاط عطف آن علم را پدید می آورد. در این موارد، یک مکتب علمی جایگزین مکتب دیگری می شود به گونه ای که مبانی و مسائل علم سابق به کلی دستخوش تغییر و تحول شده و دگرگون می گردد. نظریه «استمرار و تکامل حجیت» معتقد است - برخلاف نظریه «قیاس ناپذیری پارادایم های علمی» از توماس کوهن - دانش هایی که بر مدار حجیت شکل می گیرد در یک استمرار و امتداد قرار دارند به گونه ای که همدیگر را به کلی نقض نمی کنند بلکه سیر تکاملی پیدا خواهند کرد.

هرچند اثبات و تبیین این نظریه نیازمند مجال دیگری است اما به اجمال به برخی مستندات آن اشاره می کنیم:

یک: تأیید و تصدیق شرایع گذشته توسط شریعت خاتم و بالعکس

این نظریه را می توان با مشاهده مواجهه شریعت خاتم در نسبت با دیگر شرایع سابق اثبات نمود به نحوی که قرآن تأکید دارد که هم قرآن که توسط پیامبر خاتم ص نازل شده است موید و مصدق کتب شرایع گذشته است^۱ و هم شرایع گذشته موید شریعت خاتم هستند و به آن وعده داده اند.^۲

دو: سیر توارثی علم نزد انبیاء و اوصیاء و مومنین.

علم حقیقی نزد انبیاء و اوصیاء نازل می شود و این علم از حضرت آدم ع تا پیامبر خاتم ص و اوصیای ایشان استمرار و تکامل داشته است.^۳

۱. در قرآن کریم در حدود ۲۰ مورد بر تصدیق کتب شرایع گذشته توسط قرآن تأکید شده است که تنها آیات سوره بقره را ذکر می کنیم:
وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ ﴿البقرة: ۴۱﴾
وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿البقرة: ۸۹﴾
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أُنزِلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَنَكْفُرُ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿البقرة: ۹۱﴾
قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿البقرة: ۹۷﴾
وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿البقرة: ۱۰۱﴾
وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿الصف: ۶﴾
الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿البقرة: ۱۴۶﴾
۳. عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبِيعٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ «إِنَّ الْعِلْمَ الَّذِي هَبَطَ مَعَ آدَمَ لَمْ يَرْفَعْ وَالْعِلْمُ يَتَوَارَثُ وَ إِنَّهُ لَمْ يَمُتْ عَالِمٌ إِلَّا خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِ مَنْ يَعْلَمُ مِثْلَ عِلْمِهِ أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ.» المحاسن، ج ۱، ص: ۲۳۵

همچنین بنگرید: باب فی العلماء أنهم يرثون العلم بعضهم من بعض ولا يذهب العلم من عندهم، بصائر الدرجات، ج ۱، ص: ۱۱۸

سه: علم در عصر ظهور

سیر تکاملی علم حق تا عصر ظهور استمرار پیدا می کند. علمی که در عصر ظهور می آید بیست و پنج حرف از علمی است که تا آن لحظه دو حرف آن ظهور پیدا کرده است.^۱

بر اساس نظریه «استمرار و تکامل حجیت»، وقتی دستگاه معرفتی کامل تری در مقیاس تفقه حکومتی ظهور پیدا می کند می بایست بتواند بنیان های معرفتی خود را از طریق روش های سابق به اثبات رساند. غفلت از این اصل مهم، دستگاه معرفتی جدید را دچار گسست روشی کرده و نمی تواند بستر تفاهم و احتجاج را برای جامعه علمی که به روش های سابق اعتقاد دارند، پدید آورد. اگر یک دستگاه معرفتی داعیه دار امر «ولایت و سرپرستی» است، می بایست بتواند در اثبات خود، جامعه علمی را از وضع موجود به سمت وضع مطلوب گام به گام هدایت نماید و این امر واقع نمی شود جز اینکه اولاً درک عمیقی از بنیان ها و زیرساخت های معرفتی دانش های موجود به دست آید. ثانیاً با نقد عالمانه آنها و ارائه مبانی کامل تر، مخاطب خود را به سوی نقطه مطلوب سیر دهد. در این میان تفاهم زمانی حاصل می گردد که مبتنی بر روش های موجود و رایج - که حجت بالفعل به حساب می آیند- مبانی نظام فکری مطلوب را اثبات نمود. این ویژگی را می توان ذیل شاخصه «تفاهم» یا «کارآمدی» از شاخصه های «حجیت» به حساب آورد.

براین اساس هرچند پایگاه حجیت، برای اخذ علم تنها کتاب است و سنت، اما فهم ضابطه مند و روش مند از آن می بایست از بستر ظرفیت های گذشته و بالفعل عبور کند. بدون ملاحظه ظرفیت های پیشین و ارائه یک دستگاه فکری جدید که قدرت تفاهم با نظام های سابق را نداشته باشد، در عمل دچار انقطاع فکری و در نهایت انزوا خواهد شد.

۳. مراحل نظریه

بنابر این نظریه فرایند دستیابی به فلسفه اسلامی دارای دو مرحله اساسی است:

مرحله اول: استنباط نظام معرفتی مستند به نقل (مکتب)

در مرحله نخست می بایست نظام هستی شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی، جامعه شناسی و... را با روش تفقه، از منابع دین استنباط نمود. هریک از این نظام های معرفتی، کل معارف توصیفی، ارزشی و تکلیفی دین را به صورت منسجم

بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَرَثَةُ الْعِلْمِ يَرِثُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا الْعِلْمَ

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنِ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ بَرِيدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ عَالِمًا، وَالْعِلْمُ يُتَوَارَثُ، وَلَنْ يَهْلِكَ عَالِمٌ إِلَّا بَقِيَ مِنْ بَعْدِهِ مَنْ يَعْلَمُ عِلْمَهُ، أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ». کافی (ط - دار الحديث)، ج ۱، ص: ۵۵۱

۱. و عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ الصَّقَلِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ حَمْزَةَ، عَنْ أَبَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

«الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَ عِشْرُونَ حَرْفًا، فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَانِ، فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ، فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ ع أَخْرَجَ الْخُمْسَةَ وَ الْعِشْرِينَ حَرْفًا فَبَنَاهَا فِي النَّاسِ، وَ ضَمَّ إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبْنِيَهَا سَبْعَةً وَ عِشْرِينَ حَرْفًا». مختصر البصائر، ص: ۳۲۰

و هماهنگ ارائه می دهد که می توان آن را «مکتب» نامید. در این صورت در قدم اول می بایست به مکتب هستی شناسی اسلام و مکتب انسان شناسی اسلام دست پیدا کرد.

مرحله دوم: عقلانی سازی نظام معرفتی مستند به نقل

در مرتبه بعد عقل می تواند نظام معارف به دست آمده را با ادبیات انتزاعی عقلی صورت بندی کند. مفهوم سازی انتزاعی، دسته بندی، تعریف و استدلال از جمله افعالی است که عقل برای تدوین یک دستگاه فلسفی به کار می گیرد اما در تمامی این مراحل تکیه گاه و منبع معرفتی آن «مکتب» است، به گونه ای که آن معرفت وحیانی را از قالب تعبد به نقل خارج ساخته و با بیان انتزاعی و ادبیات فلسفی تعبیر می کند.

نمونه هایی از ابتدای فلسفه بر نقل

نمونه های فراوانی در مکاتب مختلف فلسفی از ابتدای فلسفه بر معارف نقلی وجود دارد که به نحو ارتکازی و موردی همین فرایند طی شده است؛ مثلاً ملاصدرا می گوید حرکت جوهری را آیه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمْدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ» (النمل: ۸۸) به من الهام کرد و یا مسأله اتحاد عاقل و معقول با الهام از آیه «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (النور: ۴۰) می باشد. همچنین برهان صدیقین را از آیه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸) الهام گرفته است.^۱

در حکمت اشراق که بر محوریت «نور» شکل گرفته است نیز جایگاه مفاهیم دینی بسیار پررنگ است؛ هرچند در موارد کمی در مسائل به آیات یا احادیث مستقیماً استناد داده شده است اما مفاهیم دینی که به کار گرفته شده است در حکمت اشراق موج می زند.

برخی مواردی که به آیات ارجاع داده شده است را مرور می کنیم:

و اعلم ان لكلّ علّة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا، و للمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذلّ. و لأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النورية و الناسقية، و المحبة و القهر، و العزّ اللازم للقهر بالنسبة الى السافل و الذلّ اللازم للمحبة بالنسبة الى العالی واقعا على أراكمهم، كما قال تعالى «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^۲ لما تبين انّ الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر و المبصر، فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق، و غيره ظاهر له «لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ» اذ لا يحجب شيء عن شيء؛ فعلمه و بصره واحد و نوريته قدرته، اذ النور فيّاض لذاته.^۳ و قال شارح العرب و العجم «انّ لله سبعا و سبعين حجابا من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره.» و أوحى اليه الله «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و قال «انّ العرش من نوري» و من الملتقط من الأدعية النبوية «يا نور النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك اهل السَّمَاوَاتِ و استضاء بنورك اهل الارض. يا نور كلّ نور! خامد بنورك كلّ نور.» و من الدعوات الماثورة «أسألك بنور وجهك الذي ملاء أركان عرشك.»

۱. غلامرضا فياضی، درس خارج اسفار، جلسه ۴، ۱۳۸۲/۰۷/۰۸

۲. حکمة الاشراق، ص: ۱۴۸

۳. حکمة الاشراق، ص: ۱۵۰

و لست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نُبّهت بها تنبيهها، و الشواهد من الصحف و كلام الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى.^۱

در متن فوق شیخ اشراق تذکر می دهد که ذکر این تعابیر از نقل، به عنوان حجت و استدلال نیست بلکه از باب تنبیه و شاهد ذکر شده است.

و اعلم أن كلّ شيء ممّا في العالم العنصرى مصوّر في الفلك على نحو ما وجد هاهنا بجميع هيئاته، و كلّ إنسان منقوش مع جميع أحواله و حرکاته و سکنااته ما وجد و ما سیوجد «و كلّ شيء فعلوه في الزبر و كلّ صغير و كبير مستطير» و من البرهان على وجود النفس و أنّها غیر جسمانیّه أنّها قد یكون مظهرها البرزخ، و قد یكون مظهرها المثال المعلق، و هی تدرك ذاتها فی الحالّین، فلیست أحدهما.^۲

شیخ اشراق تصریح می کند که فهم حکمت اشراق با تأمل در نور الله عزوجل به دست می آید.

و أوصیکم بحفظ هذا الكتاب و الاحتیاط فیه، و صونه عن غیر أهله، و الله! خلیفتی علیکم. فرغت من تألیفه فی آخر جمادى الآخرة من شهر سنة اثنين و ثمانین و خمس مائه فی الیوم الذی اجتمعت الکواکب السبعة فی برج المیزان فی آخر النهار. فلا تمنحوه الا أهله ممّن استحكم طریقه المشائین، و هو محبّ لنور الله، و قبل الشروع یرتاض أربعین یوما تارکا للحموم الحیوانات مقلّلاً للطعام منقطعاً الى التأمل لنور الله عزّ و جلّ و على ما یأمره قیّم الكتاب.^۳

در اینصورت سوال ما از ایشان این است که اگر شما نور الهی را در نظام هستی توصیف کرده اید، آیا شایسته نبود ابتدا تناسبات نور الهی را در کتاب و سنت مورد دقت و بررسی عالمانه و فقیهانه قرار می دادید تا توصیف خود خداوند و پیامبر اکرمش ص را از جریان نور الهی به دست آوریم، سپس به تأمل و نظریه پردازی مبتنی بر آن اقدام کنید؟ مواردی که گذشت تنها برخی از مثال های حضور آموزه های وحیانی در نظریه پردازی فلسفی است^۴ که نمی بایست آنها را با حضور ایمان فیلسوف در فلسفه برابر گرفت. حضور ایمان فیلسوف در نظریه پردازی عمدتاً همچون حضور روح در

۱. حکمة الاشراق، ص: ۱۶۳

۲. حکمة الاشراق، ص: ۲۴۴

۳. حکمة الاشراق، ص: ۲۵۸

۴. همچنین بنگرید: نصر، سید حسن، ترجمه: محمد محمدرضایی، «قرآن و حدیث، منبع و الهام بخش فلسفه اسلامی»، فصلنامه نامه مفید، شماره ۱۱. همچنین رساله «میزان تاثیر قرآن و حدیث در فلسفه اسلامی»، رضا اکبریان، به راهنمایی: احمد احمدی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران.

به عنوان نمونه: «مسأله که وحدت حق وحدت عددی نیست، از اندیشه های بکر و بسیار عالی اسلامی است که در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد، خود فلاسفه اسلامی تدریجاً بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی بالخصوص کلمات علی علیه السلام به عمق این اندیشه پی بردند و آن را رسماً در فلسفه الهی وارد کردند. در کلمات قدما از حکمای اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی اثری از این اندیشه لطیف دیده نمی شود.» مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۷، سیری در نهج البلاغه، ص: ۴۰۰

بدن، به نحو منتشر و نامحسوس است که اثبات و نمایان سازی آن نیازمند روش پیچیده تری است. بهره گیری از نقل تنها بخش کوچکی از حضور ایمان فیلسوف را می تواند نشان دهد.

۴. استدلال های نظریه

مبتنی بر آنچه گذشت می توان استدلال های اثبات این نظریه را اینچنین تنظیم نمود:

استدلال اول؛ ارائه نظام هستی شناسی، انسان شناسی، معرفت شناسی و... توسط دین

جامعیت دین اقتضا می کند نسبت به هستی و آفرینش، جامعه و تاریخ، انسان و معرفت و... معارفی ارائه دهد که محور دانش های بشری قرار گیرد و از این طریق علم و معرفت انسانی را هدایت کند. علاوه بر این آموزه کلامی که از شأن دین برخاسته است، به عیان نیز مشاهده می کنیم که قرآن و معارف معصومین ع، مشحون از آموزه هایی در این حوزه ها هستند که متأسفانه کمتر مورد دقت و بررسی قرار گرفته است. با وجود چنین معرفت های مستند به دین، آیا امکان دارد فلسفه اسلامی که قصد دارد به توصیف همین حوزه ها پردازد، معرفت های وحیانی را نادیده انگارد و مستقلاً به توصیف عالم پردازد و دستگاه نظری مستقلی در برابر آن ایجاد کند؟! و یا به استفاده گزینشی و موردی از آیات در نتایج بحث، بسنده کند؟!

قرآن کریم به وضوح به ضرورت توصیف عالم هستی بر مبنای قرآنی حق و باطل تأکید می کند:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ أَتَّخِذَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴿الانبیاء: ١٨﴾

طبق این آیه شریفه خلقت آسمان و زمین لهو و لعب نبوده بلکه تقابل حق و باطل پدید می آید و هر توصیف دیگری غیر از این از عالم هستی، باطل است.

در معرفت شناسی رایج معتقدند، اولاً؛ عقل به تنهایی نیز حجت است. ثانیاً؛ محصول برهان (عقل) و قرآن و عرفان، واحد است و این سه، سه دریچه به سوی واقع واحدی هستند.

جواب اینکه؛ (ناظر به بخش اول) چنانچه گذشت حجیت استقلالی عقل مخدوش است و حجیت از تقوم عقل و ولایت شکل می گیرد.

(ناظر به بخش دوم) اولاً؛ هیچ دلیل بر اینکه برهان و قرآن و عرفان به وحدت می رسند وجود ندارد بلکه مبتنی بر مبانی معرفت شناسی پیشین عقل در تولی به ولایت شکوفا می گردد. ثانیاً به وضوح مشاهده می کنیم که نظام های فلسفی گذشته با نظام معرفتی وحی نه تنها هماهنگی و تناظر ندارند بلکه تضاد و افتراق شدیدی دارند. بنابراین هماهنگی ذاتی و تکوینی عقل و وحی، یک ادعای بی دلیل و نقض شده است. عقل اگر متأثر از ایمان و اختیار و پیش فرض ها، عمل می کند، حتماً نیازمند روشی است که در مسیر تولی به وحی قرار گیرد.

استدلال دوم؛ ضرورت اخذ علم توسط عقل، و دین، بهترین منبع اخذ علم

کارکرد عقل، فهم، محاسبه و سنجش است اما این افعال بر روی علمی واقع می شود که آن را از غیر خود دریافت کرده است. عقل به تنهایی و بدون دریافت از بیرون، نمی تواند علم تولید کند و مثلاً به توصیف هستی و احکام آن بپردازد. بله، عقل دارای قواعد و ضوابط اجمالی و انتزاعی است که می توان آن را «غیر قابل انکار» یا «بدیهی» نامید و این قواعد می بایست چارچوب حاکم بر نظام معرفتی باشد، اما صرف این قواعد، نمی تواند به نحو تولیدی، یک نظام هستی شناسی یا انسان شناسی را ارائه دهد. بنابراین اخذ علم توسط عقل ضروری است. «علم» برای «عقل» همچون محتوا و ماده اولیه ای است که آن را دریافت می کند، سپس اقداماتی همچون فهم و ادراک، محاسبه و سنجش و تمییز، نظام سازی معرفتی و... روی آن انجام می دهد. در روایات نیز ضرورت تعلّم عقل تصریح شده است. حال که عقل می بایست علم را از غیر خود اخذ کند چه منبعی بهتر از معادن حقیقی علم، یعنی کتاب و سنت؟!^۱

استدلال سوم؛ حضور ایمان در فلسفه

بی شک ایمان و انگیزش های فیلسوف در فلسفه او تأثیر جدی دارد تا آنجا که می توان گفت فیلسوف، ایمان خود را در نظام فلسفی اش ممتثل می سازد. درباره عرفان تصریح شده است که عارف حقیقی، شهودات خود را به علم حصولی تبدیل می کند و دانش عرفان نظری را پدیدار می سازد. فلاسفه صدرائی متأخر نیز با ادعای هماهنگی برهان، قرآن و عرفان معتقدند، یک گزاره نقلی را می توان در مقدمات برهان به کار گرفت. در واقع امر نیز مشاهده می کنیم که پیش فرض های ایمانی فلاسفه در فلسفه آنها حضور جدی داشته است، هرچند فلاسفه گذشته آنها را به عنوان شاهد مثال! ذکر می کرده اند اما حقیقت آن است که در سیر ثبوتی معرفت، این اعتقادات ایمانی مقدم بر صورت بندی فلسفی است.

اگر اعتقادات ایمانی، منبع الهام و پشتوانه معرفتی فیلسوف است، آیا شایسته نیست پیش از نظریه پردازی فلسفی، این اعتقادات تبیین و تنقیح و تفصیل پیدا کند و استناد آنها به منابع دین بررسی شود؟! اگر فیلسوف در صدد آن است که وحدت و کثرت عالم را به نحوی تبیین کند که نه به عینیت خالق و مخلوق بیانجامد و نه میان آندو تباین واقع گردد، سپس برای حل این مساله، نظریه تشکیک را ارائه می دهد، جای این سوال باقی است که ایندو محذور (نفی عینیت و نفی تباین) را از کجا اخذ کرده است؟ جز از ایمان و ارتکازات دینی خود؟ در این صورت سوال دوم جای پرسش دارد که آیا منابع دینی فقط به ارائه ایندو محذور پرداخته اند؟ یا تصویر کامل تری از خداوند متعال و نسبت خالق و مخلوق ارائه داده اند؟ آیا بهتر نیست ابتدا روایات توحیدی را بررسی کنیم و تصویر از معارف توحیدی و نسبت خالق و مخلوق و وحدت و کثرت نظام هستی را در بیانات معصومین ع به دست آوریم؟

بنابر این استدلال، اگر «ایمان» در فلسفه ورزی فیلسوف حضور دارد، می بایست در گام اول اعتقادات ایمانی بسط و تفصیل پیدا کنند سپس فلسفه ورزی انجام شود. در غیر اینصورت، ایمان به صورت ارتکازات اجمالی و مبهم، غیر قاعده مند و موردی و گزینشی در فلسفه حضور پیدا می کند، درحالیکه می بایست نظام معارف وحیانی در هر مساله به صورت

۱. «يَا هِشَامُ، نُصِبَ الْحَقُّ لِبَطَاعَةِ اللَّهِ، وَلَا نَجَاءَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ، وَالطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ، وَالْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وَالتَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ، وَلَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ، وَ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ.» کافی (ط - دار الحديث)، ج ۱، ص: ۳۷

اجتهادی و فقیهانه بررسی شود سپس به ادبیات فلسفی تبدیل گردد. حضور ارتکازی و غیرمنضبط ایمان در فلسفه باعث می شود بسیاری از معارف کتاب و سنت پیرامون هستی شناسی نادیده گرفته شود و به جای توصیفات وحی از هستی عالم، مبانی فلسفی متخذ از فرهنگ های دیگر همچون حکمای یونان جایگزین آن گردند، به عنوان مثال، به جای بحث از حقیقت «خلقت» در نسبت میان خداوند و مخلوقات و خصوصیات و ویژگی های آن، نظریه «صدور» که ریشه در اندیشه های فلوطین دارد، یا «تجلی» در عرفان نظری جایگزین می شود که مشکلات عدیده ای را پدید آورده است.

۵. روش شناسی نظریه

مرحله اول: روش استناد به وحی (استنباط)

چنانچه در «نظریه استمرار و تکامل حجیت» گذشت، یک منظومه معرفتی جدید در سیر تاریخ اندیشه های دینی، نمی تواند کاملاً گسسته و مستقل از پیشینه اندیشه های حجیت محور باشد، بلکه می بایست در امتداد و البته تکامل آنها قرار گیرد. منظومه معرفتی قدیمی می بایست در منظومه معرفتی جدید - به تعبیر مرحوم حسینی ره - «انحلال» پیدا کند و ترکیب جدید، تمام خصوصیات مثبت منظومه قدیمی را به نحو انحلالی واجد باشد. بنابراین به دو دلیل ضرورت دارد مبانی دستگاه فکری جدید، توسط روش های متقن دستگاه پیشین قابل اثبات باشد:

۱. حجیت بالفعل ظرفیت استنباط موجود

ظرفیت استنباط موجود با تمام کاستی هایش، در حال حاضر حجت است. جامعه مومنین هم اکنون به این سطح از ظرفیت استنباط و تفقه دست یافته اند و به نتایج آن عمل می کنند و این عمل آنها، مشروع است. به بیان دیگر عمل به رساله های عملیه که محصول این سطح از ظرفیت تفقه است، در حال حاضر مشروعیت را در جامعه مومنین تأمین می کند، البته در کنار این، ارتقاء این سطح از تفقه بر جامعه نخبگانی نیز تکلیف مسلمی است. در اینصورت حرکت از حجت بالفعل به حجیت کامل تر می بایست با تأیید و تصدیق حجت بالفعل صورت پذیرد. از این رو روش های متقن تفقه موجود می بایست مبانی تفقه مطلوب را اثبات نماید. اگر دستگاه فکری ارائه شده نتواند مبانی خود را به اثبات روش های متقن رایج برساند، حجیت آن غیرقابل اثبات و مخدوش خواهد بود، چرا که حجیت دستگاه فعلی - در شرایط موجود و ظرفیت محقق جامعه - محرز است و مبتنی بر نظریه «استمرار و تکامل حجیت» عدول از این ظرفیت می بایست با تأیید حجیت بالفعل صورت پذیرد، در غیر اینصورت اصحاب حجیت موجود، هیچگاه حجت خود را رها نمی کنند و به دستگاه فکری جدید گرایش پیدا کنند. حرکت تکاملی حجیت همچون پیمودن پله هایی است که می بایست گام اول را در پله موجود و سپس با تکیه بر آن، گام دوم را در پله بعد گذاشت.

۲. جلوگیری از گسست روشی میان دو منظومه معرفتی و مشکل شدن تفاهم

اگر یک منظومه فکری جدید نتواند مبانی خود را توسط روش های متقن منظومه سابق به اثبات رساند و تأیید و تصدیق آن را اخذ کند، در عمل نمی تواند با اصحاب آن فکر به تفاهم برسد. بهره گیری از روش های متقن اندیشه سابق برای

اثبات اندیشه جدید، مسیر حرکت از وضع موجود به مطلوب را ترسیم و طراحی می کند که اگر این امکان نفی شود، مسیر حرکت مسدود شده و نمی بایست از اهالی فکر سابق انتظار همراهی و تعامل داشت و در نتیجه این فکر بدیع هرچند ویژگی های ممتازی داشته باشد، اما به دلیل عدم رعایت اصل فوق همواره در حاشیه قرار خواهد گرفت و نمی تواند جریان اصیل و باسابقه حاکم را تکامل بخشد. بر این اساس می توان گفت مقوله «استدلال» در برخی سطوح و مراتب، امر نسبی و تاریخ مند است، به گونه ای که بسیاری از استدلال ها برای یک برهه تاریخی مفید و قانع کننده است به نحوی که می تواند مسیر حرکت ذهن از تفکرات سابق به تفکرات پیش رو را هموار سازد اما با گذشت زمان و تغییر و تحولات تفکرات در بستر تاریخ، استدلال های سابق دیگر پاسخگو و قانع کننده نخواهد بود. البته در این میان استدلال های فراتاریخی نیز وجود دارد که از مصدر وحی برخاسته و از آنجا که ریشه در فطرت دارد، بر همه عقول بشری در جوامع مختلف تاریخ مهیم است. در نتیجه، ملاحظه ظرفیت اندیشه و تفکر هر مرحله از تاریخ اندیشه، برای تکامل آن، ضروری است و اگر این ظرفیت، نادیده گرفته شود، دچار گسست و انقطاع تفاهمی خواهیم شد.

روش های موجود، نقطه شروع حرکت روشی

بنابر دو نکته فوق می توان چنین نتیجه گرفت که مبانی «تفقه مطلوب» که می بایست محور عقلانیت اسلامی قرار گیرد، توسط روش های متقن فقه و اصول موجود قابل اثبات باشد. در این مرحله می بایست مبتنی بر روش های استنباط موجود از منابع دین، مبانی هستی شناسی، انسان شناسی و... استنباط گردد و در مرتبه بعد به ادبیات فلسفی تبدیل شود.

فرایند بهینه سازی روش در تعامل با دیگر حوزه های معرفتی

مقوله «روش» در این نظریه، یک امر ایستا و ثابت نیست بلکه فرایندی را طی می کند و طی مراحل به تدریج ارتقاء می یابد. نقطه شروع حرکت روشی، از روش های متقن در تفقه موجود آغاز می شود و به تدریج با تکمیل حوزه های دیگر، خود روش نیز ارتقاء می یابد. ارتقاء حوزه روش بدون ارتقاء حوزه های معرفتی دیگر و به صورت مستقل یا پیشینی از آن ها ممکن نیست بلکه حوزه روش می بایست در تعامل و داد و ستد با حوزه های معرفتی و عمل و عینیت تفقه، ارتقاء یابد. تاریخ پیدایش و تکامل علم اصول نیز شاهی بر این مدعا است که اصول در بستر فقه متولد شده و رشد یافته است. بله، در سده های اخیر، اصول از فقه استقلال نسبی یافته و به صورت مستقل به مسیر خود ادامه یافته است اما ارزیابی دقیق این اتفاق نشان می دهد که این استقلال، نتایج مثبتی نداشته و به تورم بسیاری از مباحث اصولی که ثمره فقهی ندارد و غفلت از بسیاری از مباحث روشی لازم، انجامیده است.

بهینه سازی روش مبتنی بر مبانی کلامی، فلسفه فقهی و فلسفه اصولی

بهینه سازی «روش» فرایند پیچیده ای دارد که شرح آن نیازمند مجال دیگری است اما به اجمال می توان گفت که تولید روش، امری دو سویه است که هم مبانی کلامی، فلسفه فقهی و فلسفه اصولی آن تنقیح شود و هم در عینیت متناسب با خود (فقه)، قواعد و ضوابط روشی شکل گیرد. به بیان دیگر هم می بایست دستی بر مبانی داشت و هم دستی بر عینیت، و از رفت و برگشت میان ایندو، روش شکل می گیرد. غفلت از هریک از ایندو محور، تولید روش را با مشکل روبرو می

کند؛ نادیده انگاشتن مبانی و تحول و ارتقاء آنها از مبانی کلامی تا فلسفه اصولی، در عمل توفیق دستیابی به روش متکامل تر را بسیار محدود می سازد و تغییر و تحولات را در چارچوب های موجود محصور می سازد، همچنین بسنده کردن به مبانی نظری بدون رفت و برگشت در میدان عملی، روش ها را دچار ذهنیت زدگی و ناکارآمدی عینی می کند.

جمع بندی مرحله اول

در جمع بندی این بخش می توان چنین گفت که «روش» یک مقوله فرایندی است که دائماً می بایست بهینه سازی گردد اما ضرورت دارد نقطه شروع خود را روش های متقن در تفقه موجود قرار دهد و به تدریج با تکامل دیگر حوزه های معرفتی، ارتقاء یابد. خود مقوله روش با نگاه درجه دو یکی از حوزه هایی است که می بایست به صورت مستقل نیز ملاحظه شود، از این رو حوزه «فلسفه اصول» پدید می آید. همچنین مبانی کلامی، فلسفه فقهی و در مواردی هم مبانی

مبانی کلامی (دین شناسی)	فقه الدین و فقه الولاية	الوہیت ولایت شریعت
مبانی فلسفه فقهی (شریعت شناسی)	فقه الشریعہ	شأن مخاطب شارع شأن خطاب (ادبیات دین) شأن مکلف و موضوع حکم شناسی
مبانی فلسفه اصولی (روش شناسی)	فقه المنہج	حجیت فہم

معرفت شناسی و هستی شناسی و... نیز با فلسفه اصول ترابط خواهند داشت. شکل گیری این نظام معرفتی در یک چرخه مرتبط، بهینه سازی روش را رقم خواهد زد.

مرحله دوم: طراحی مسیر اثباتی و تبدیل به ادبیات فلسفی

پس از دستیابی به مکتب هستی شناسی از طریق تفقه، در مرحله دوم می بایست به فلسفه مبتنی بر آن دست یافت. در اینجا با سه ادبیات روبرو هستیم؛ یک: ادبیات نقلی (مکتب)، دو: ادبیات فلسفی موجود، سه: ادبیات فلسفی مطلوب (فلسفه اسلامی). در فرایند این مرحله، ادبیات فلسفی موجود، مبداء و نقطه شروع طراحی فلسفه قرار می گیرد تا امر تفاهم به نحو سیر از موجود به مطلوب واقع گردد. کاملاً روشن است که این سیر، تنها در مسائل فلسفی و پاسخ های متفاوت به آن محدود نخواهد شد بلکه نظام موضوعات و حتی مفاهیم پایه ای و زیرساخت های دستگاه فکری را نیز به تدریج دستخوش تغییر و تحول جدی قرار خواهد داد.

ادبیات نقلی یا همان مکتب نیز هم چشم انداز مطلوب ما است و هم نقشه راه. تصرف در ادبیات فلسفی موجود می بایست به پشتوانه مکتب فقهی، واقع شود. این مکتب است که نشان می دهد که فلسفه موجود دارای چه نواقصی است و - در مرحله بعد- چگونه آن را می توان بهبود بخشید.

دستیابی به «مسیرهای فلسفی»

چنانچه اشاره شد، ادبیات فلسفی موجود، بستر اولیه و نقطه شروع تصرف برای حرکت به سوی مطلوب قرار می گیرد. آنچه در این امر اهمیت دارد طراحی «مسیرهای فلسفی» است که ذهن دانش پژوه فلسفه را از تحلیل های رایج به سمت نظام فلسفی مطلوب سوق می دهد. در اینصورت مخاطب این مسیرها، در یک بستر فلسفی و عقلی، به سمت نظام معانی نقلی و وحیانی حرکت می کند، هرچند ممکن است خود، به این امر التفات نداشته باشد.

به عنوان مثال در معرفت شناسی موجود، نظریه رایج در تحلیل معرفت، «اتحاد عاقل و معقول» است. حال اگر مبتنی بر مکتب معرفت شناسی دانستیم که علم و معرفت اعطایی است و از سوی خدای متعال و با واسطه امام اعطا می شود می توان سیر حرکت فلسفی را چنین طراحی کرد: در قدم اول می بایست تبیین نمود که اتحاد عاقل و معقول با چه مشکلاتی روبرو است و در یک گام می بایست اتحاد عاقل و معقول به «فنا ی عاقل در معقول» تحلیل شود.^۱ در گام بعد می بایست نشان داد که عاقل به عنوان یک فاعل مختار، در یک فاعل بالاتر می تواند فانی شود که آن، حضرت حق یا فاعل مافوق است، در نتیجه فانی فاعل در فاعل مافوق رخ خواهد داد. سپس در مفهوم «فنا» دقت کرده و نشان خواهیم داد که نسبت بین دو اراده، «تسلیم» و «تولی» است نه «فنا». در نتیجه نظریه «تولی فاعل به فاعل مافوق و ولایت و اعطای او» می تواند فرایند تحصیل معرفت را تحلیل کند.

البته ارائه این مسیرهای تحلیلی نزد طراحی کننده آنها برای بدو امر نیست بلکه ممکن است نیاز باشد یک بار کل فلسفه تا انتها تحلیل شود سپس بازگردیم و این مسیرهای فلسفی را طراحی کنیم و به یک معنا طراحی آنها پسینی باشد. به بیان دیگر طراحی مسیرهای فلسفی زمانی به احسن وجه واقع می شود که سیر ثبوتی تکامل فلسفه شکل گرفته باشد آنگاه سیر اثباتی آن طراحی گردد. نمونه بسیار روشن و موفق یک مسیر فلسفی را می توان در حرکت مرحوم حسینی (ره) از اصالت ذات تا ربط و تعلق و فاعلیت و نظام ولایت، ملاحظه کرد.

تفکیک بین سیر ثبوتی و سیر اثباتی فلسفه^۲

نکته حائز اهمیت در دستیابی به یک نظام فلسفی، تفکیک بین سیر ثبوتی و سیر اثباتی آن است. در سیر ثبوتی طراحی نظام فلسفی می بایست از محوری ترین و اصیل ترین مولفه که قوام دیگر مولفه ها به آن است شروع کرد به نحوی که این مولفه، در نقش ستون خیمه نظام فلسفی خواهد بود. پس از اتمام سیر ثبوتی و دستیابی به شاکله کلی نظام فلسفی آنگاه می بایست با ادبیات عقلی سیر اثباتی آن را از انتزاعی ترین و تجریدی ترین مفاهیم ذهنی آغاز نمود. در حال حاضر در فلسفه ایندو محور را یکسان تلقی می کنند و مثلاً «وجود» را هم نقطه آغاز سیر اثباتی می دانند و ادعای بدهات می کنند

۱. به نقل از یکی از اساتید مرحوم سبزواری همین تعبیر «فنا ی عاقل در معقول» را به کار برده اند هرچند نگارنده آن را نیافت.

۲. در اصطلاح رایج «ثبوت» ناظر به حقیقت وجودی و «اثبات» ناظر به بعد معرفتی است اما در اینجا هر دو اصطلاح در حوزه معرفتی به کار رفته است. مقصود از «ثبوت» اصل پیدایش و شکل گیری نظام فلسفی و مقصود از «اثبات»، فرایند تفاهم، استدلال و همراه کردن دیگران نسبت به آن نظام فلسفی است.

و هم آن را امر اصیل و حد اولیه فلسفه می دانند در حالیکه ادغام ایندو سیر نه تنها ضرورتی ندارد بلکه تفکیک ایندو به دلایلی ضروری است.

مثال این نکته در سازه های انسانی همچون یک هواپیما است که در سیر ثبوتی، موتور این هواپیما اصلی ترین قطعه به حساب می آید که ساخت هواپیما را می بایست از آنجا آغاز نمود و دیگر قطعات را با آن هماهنگ ساخت، اما پس از تکمیل شاکله کلی هواپیما، می بایست برای سوار شدن به هواپیما نیز تدبیری کرد و پله ها و درب ورودی را طراحی نمود.^۱ یا در یک ساختمان، قوام و استحکام ساختمان به پایه ها و ستون ها است که در بدو امر می بایست لحاظ شود اما ورود به این ساختمان (درب ورودی، پله ها و آسانسور) مسیر دیگری را می طلبد که در مراحل پایانی ساخته می شود. بنابراین وقتی در فلسفه از امر اصیل سخن می گوئیم به معنای آن است که اصلی ترین و محوری ترین عنصر دستگاه چیست؟ که دیگر عناصر می بایست در نسبت با آن تعریف شوند. این امر اصیل ممکن به لحاظ اثباتی نیازمند یک «مسیر فلسفی» باشد تا تفاهم و اثبات حاصل شود.

اکنون با توجه به دو نکته اخیر می توان چنین نتیجه گرفت که در «سیر اثباتی فلسفه»، شروع از «ادبیات موجود فلسفی» یک ضرورت است اما در «سیر ثبوتی» شروع از ادبیات موجود نه تنها ضرورتی ندارد بلکه از آنجا که ممکن است موجب انفعال از نظام مسائل موجود گردد، شروع از آن راجح است. در اینصورت سیر ثبوتی می بایست از امر اصیل آغاز گردد. توجه به این نکته نیز ضروری است که خود سیر اثباتی فلسفه، می بایست به مثابه یک موضوع فلسفی در نظام ثبوتی فلسفه جای پیدا کند و موضوع دقت قرار گیرد و در نهایت به کتاب و سنت مستند گردد. بنابراین سیر اثباتی فلسفه در نقطه تکامل خود، به لحاظی دیگر یکی از موضوعات ثبوتی نیز هست.

در پایان، توجه به این نکته ضروری است که تفکیک بین ایندو مقام به معنای استقلال ایندو مقام از یکدیگر نیست بلکه ارتباط وثیقی میان ایندو مقام برقرار است که در مباحث تفصیلی تر جای شرح و بسط دارد اما آنچه ضروری است اینکه دو مقام است که بایکدیگر مرتبط هستند، به گونه ای که نظام ثبوتی (مکتب) حاکم و مشرف بر مسیر اثباتی است و مقصد آن واقع می شود.

هماهنگی «منطق حجیت» و «منطق استدلال عقلی» با ترکیب اثبات و ثبوت

این نظریه در نهایت می خواهد میان دو منطق حجیت که در فقه و اصول جاری است، با منطق استدلال عقل نظری که در فلسفه حاکم است جمع کند و البته محوریت را به منطق حجیت می دهد. منطق حجیت در شکل گیری مکتب جریان پیدا می کند و بر محوریت الوهیت و ولایت (به عنوان امر اصیل)، نظام معرفتی را شکل می دهد، سپس در مرحله دوم منطق استدلال نظری در مسیر اثبات آن پا به میدان می گذارد. در این مرحله حقایق عالم برای عقل مکشوف شده است و لذا کارکرد آن اکتشافی نیست بلکه کارویزه عقل در این مرحله موجه سازی و ساختار سازی است.

۱. در این مثال موتور هواپیما محور نظام ثبوتی و پله ها، مسیر اثباتی است.

نفی مبناگرایی در نظام ثبوتی اندیشه فلسفی

در نظام ثبوتی فلسفه، عنصری که محور منظومه معرفتی قرار می‌گیرد همان عنصری است که در حقیقت عالم نقش محوری و اساسی را ایفا می‌کند یعنی «الوهیت حضرت حق». در اینصورت اینگونه نیست که قوام نظام ثبوتی فلسفه که قرار است حقیقت عالم را معرفی نماید، به مفاهیم انتزاعی و تجریدی همچون بدیهیات یا غیر قابل انکارها باشد بلکه قوام آن به همان عنصر اصیل در فلسفه است. خلط میان ایندو در فلسفه رایج حوزه باعث شده است مفهوم «وجود» را از طرفی بدیهی معرفی کنند و از طرفی -خصوصاً در نحله عرفانی- سعی کنند آن را با واجب الوجود منطبق سازند! درحالیکه سیر از بدیهیات، سیر اثباتی است و شروع از عنصر محوری عالم و هستی، نظام ثبوتی فلسفه است.

حجیت سیر اثباتی فلسفه به تبع حجیت ثبوتی فلسفه

سیر اثباتی فلسفه از آنجا که سعی دارد ذهن انسان را گام به گام به سوی محور اصیل فلسفی پیش برد و صرفاً جنبه طریقت و اثباتی دارد، حجیت خود را از نظام ثبوتی اخذ می‌کند؛ اگر نظام ثبوتی فلسفه مستند به حقایق و حیانی بود و با نظام الوهیت و ولایت در عالم منطبق بود، سیر اثباتی آن نیز به تبع، حجت خواهد بود. البته «سیر اثباتی» نیز می‌بایست در مراحل تکمیلی روش، در نظام ثبوتی ملاحظه شده و مستند به کتاب و سنت گردد. بنابراین صرف اینکه سیر اثباتی، ذهن را به امر اصیل فلسفی که حجیت آن با استناد به وحی ثابت شده است، می‌رساند، سطحی از حجیت این سیر ثابت می‌شود، البته در همین سیر می‌بایست تلاش شود که متقن‌ترین روش اثباتی و استدلالی طی شود. اما در سطح کامل تر خود این سیر اثباتی می‌بایست به کتاب و سنت عرضه و مستند گردد.

سیر ثبوتی به مثابه پشتوانه و پشت صحنه سیر اثباتی

مبتنی بر آنچه گذشت، سیر ثبوتی همواره می‌بایست پشتوانه و پشت صحنه سیر اثباتی قرار گیرد، بر آن اشراف داشته و هدایت آن را به نحو غیر مستقیم بر عهده گیرد. مثلاً اگر امر اصیل در فلسفه را الوهیت و ولایت می‌دانیم، سیر اثباتی می‌بایست به نحوی ذهن و فکر را سوق دهد که به این منزل و مقصد ختم شود. از این رو از همان ابتدای حرکت همواره «جهت حرکت» سیر اثباتی از پایگاه ثبوتی اخذ می‌شود. در مرحله کامل تر که سیر اثباتی مستند به کتاب و سنت می‌شود نیز علاوه بر جهت، روش اثباتی نیز به حجیت می‌رسد. همین تفکیک نافی اشکال ایمان‌گرایی است، فیلسوف مومن هرچند در صحنه ثبوت، ایمان خود را اصل می‌داند و بر محور آن قصد دارد عالم را تفسیر کند، اما در صحنه اثبات، آن را نمایان نمی‌سازد بلکه در مراحل نهایی بعد از طی مسیری عقلانی به آن می‌رسد، اما از همان ابتدا متأثر از ایمان خود بوده و هدایت و سرپرستی تئوری پردازی را به ایمان خود سپرده است.^۱

۱. این جمله از استاد میرباقری نیز بر همین نکته استوار است: «هیچ فیلسوف مسلمانی، آخر کار به این نتیجه نرسیده است که خدا نیست!». اما در میان فیلسوفان کافر این اتفاق می‌افتد. این واقعیت، نشان می‌دهد که فلسفه، مستقل از ایمان و کفر نیست و فیلسوف مومن، در پرتو ایمانش تفلسف می‌کند.

تنوع مسیرهای اثباتی

مسیر های اثباتی می تواند به حسب مخاطب، تنوع در درجات و مراتب پیدا کند؛ برای تفاهم با مومنین، مسلمین، قائلین به ادیان توحیدی و کفار، مسیرهای جداگانه قابل تعریف است. همچنین برای طرفداران هریک از مکاتب فلسفی یا عرفانی نیز می توان مسیر مستقلی طراحی کرد، اما مقصد همه این مسیرها واحد است.

۶. پاسخ به اشکالات محتمل

در این قسمت سعی داریم به اشکالات محتمل این نظریه پاسخ گوئیم، لذا ابتدا به تقریر اشکال و سپس پاسخ به آن مبادرت می ورزیم.

اشکال اول: مساوی بودن تقدم تعبد به نقل بر فلسفه با «ایمان گرایی»

تقریر اشکال:

طبق این نظریه انسان می بایست اول به نظام معرفتی نقلی ایمان آورد، سپس نظام عقلانیت نظری را بپذیرد و این یعنی اول ایمان بیاور سپس بفهم! چرا که پشتوانه علمی این فلسفه، معارف نقلی و تعبدی است.

پاسخ:

اگر این نظریه صرفاً به تغییر الفاظ و مفاهیم و واژگان در تبدیل ادبیات نقلی به ادبیات عقلی اکتفا کند، اشکال فوق وارد است چرا که هیچ دلیل و استدلالی در پذیرش آنها جز استناد و ابتدای به وحی وجود نخواهد داشت. اما این نظریه مدعی است که عقل می تواند مسیر طی شده با هدایت دین را با ادبیات عقلی مستدل سازد. به بیان دیگر هرچند در مرحله اول به نحو ثبوتی، هدایت عقل به دست وحی است اما در مرحله دوم عقل هدایت یافته می تواند مسیر حرکت خود را با ادبیات تجریدی مدلل و مستدل سازد.^۱ چنانچه گذشت، عقل حقیقتاً در پرتو نور ولایت رشد کرده و شکوفا می شود نه اینکه صرفاً یک تعبد و تقلید کورکورانه باشد. این شکوفایی عقل، ظرفیت های جدیدی را برای او به فعلیت می رساند که می تواند بستر هدایت دیگر عقول نیز قرار گیرد.

مشابه این فرایند را می توان در روش تفسیری مرحوم علامه طباطبایی ره در تفسیر برخی آیات مشاهده کرد که ایشان از همان ابتدا معارف روایی را در تفسیر آیات مد نظر قرار می دهند و مسیر تفسیر قرآن به قرآن را به گونه طراحی می کنند که با معارف روایی همخوانی داشته باشد. براین اساس هرچند روش ایشان تفسیر قرآن به قرآن است که حتی اهل سنت

۱. یکی از اساتید فلسفه و عرفان، مشابه این مسیر، چنین تبیین می کردند که عقل دارای دو مرحله «فهم و ادراک» و «برهان و استدلال» است، در مرحله نخست عقل می تواند از وحی نیز بهره گیرد سپس همان فهم را در مرحله بعد استدلالی کند. مثالی که ایشان می زدند چنین بود: ممکن است اگر عقل به جای پای یک انسان بر روی برف بنگرد مطلب خاصی را نفهمد اما وقتی یک راهنما به انسان بگوید یک پای چپ این فرد معلول است، آنگاه عقل می تواند شواهدی را از روی تفاوت دو جای پای راست و چپ بیابد و اثبات کند که بله، پای چپ او معلول است. (به نقل از یکی از شاگردان ایشان)

در اینصورت این استدلال هرچند ثبوتاً به هدایت راهنما صورت گرفته است اما عقل می تواند با شواهد اثبات، آن را برای دیگران نیز ثابت کند بی آنکه تعبد به آن راهنما نیاز باشد.

هم از آن بهره می برند و روایات را در بخش مستقلی در آخر ذکر می کنند اما در بسیاری موارد سیر بحث و استدلال های ایشان به همان جایی ختم می شود که روایات معنا کرده اند. به بیان دیگر ایشان در سیر ثبوتی تفسیر از روایات بهره می برند اما در سیر اثباتی، بدون استفاده از روایات، مسیر را به نحوی طی می کنند که به مفاد روایات می رسند.^۱ بنابراین عقل پس از درک تفصیلی از نظام معارف نقلی و دستیابی به حقایق نورانی معرفت از این طریق، می تواند از طریق طراحی «مسیرهای اثباتی فلسفی» مسیر حرکت فکر و ذهن را طراحی کند و با ادبیات عقلی، استدلال و برهان ارائه دهد و در نهایت به نظام ثبوتی فلسفی به نحو عقلی دست پیدا کند.

اشکال دوم: نسبیت

تقریر اشکال:

۱. به عنوان مثال بنگرید:

۱- تفسیر آیه ۳۰ و ۳۱ سوره بقره را که به مضمون روایات بسیار نزدیک می شود:

«و قوله تعالى: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ، مشعر بأن هذه الأسماء أو أن مسمياتها كانوا موجودات أحياء عقلاء، محجوبين تحت حجاب الغيب و أن العلم بأسمائهم كان غير نحو العلم الذي عندنا بأسماء الأشياء...» الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، ص: ۱۱۶.

«عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ: أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلَّمَ آدَمَ عَ اسْمَاءَ حُجَجِ اللَّهِ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ وَ هُمْ أَرْوَاحٌ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...» کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص: ۱۴

۲- همچنین در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره و معنای «أُمَّةٌ وَسَطًا»:

« فقد تبين بما قدمناه: أولاً، أن كون الأمة وسطاً مستتبع للغايتين جميعاً، و أن قوله تعالى: لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ، وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً الآية جميعاً لازم كونهم وسطاً. و ثانياً: أن كون الأمة وسطاً إنما هو بتدخلها بين الرسول و بين الناس، لا بتدخلها بين طرفي الإفراط و التفريط، و جانبى تقوية الروح و تقوية الجسم فى الناس. و ثالثاً: أن الآية بحسب المعنى مرتبطة بآيات دعوة إبراهيم ع و أن الشهادة من شئون الأمة المسلمة. و اعلم: أن الشهادة على الأعمال على ما يفيد كلامه تعالى لا يختص بالشهداء من الناس، بل كل ما له تعلق ما بالعمل كالملائكة و الزمان و المكان و الدين و الكتاب و الجوارح و الحواس و القلب فله فيه شهادة.

و يستفاد منها أن الذى يحضر منها يوم القيامة هو الذى فى هذه النشأة النبوية و أن لها نحواً من الحياة الشاعرة بها، تتحمل بها خصوصيات الأعمال، و ترتسم هى فيها، و ليس من اللازم أن تكون الحياة التى فى كل شىء، سنخاً واحداً كحياة جنس الحيوان، ذات خواص و آثار كخواصها و آثارها، حتى تدفعه الضرورة فلا دليل على انحصار أنحاء الحياة فى نحو واحد، هذا إجمال القول فى هذا المقام و أما تفصيل القول فى كل واحد واحد منها فموكول إلى محله اللائق به. و فى المناقب، فى هذا المعنى عن الباقر ع: و لا يكون شهداء على الناس إلا الأئمة و الرسل، و أما الأمة فغير جائز أن يستشهدها الله - و فيهم من لا تجوز شهادته على حزمه بقل. » الميزان فى تفسير القرآن، ج ۱، ص: ۳۲۳

«و فى تفسير العياشى، عن الصادق ع: فى قوله تعالى: لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ - وَ يَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً الآية، فإن ظننت أن الله عنى بهذه الآية - جميع أهل القبلة من الموحدين - أفتى أن من لا تجوز شهادته فى الدنيا على صاع من تمر - يطلب الله شهادته يوم القيامة، و يقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية؟ كلا! لم يعن الله مثل هذا من خلقه، يعنى الأمة التى وجبت لها دعوة إبراهيم - كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ - و هم الأمة الوسطى و هم خير أمة أخرجت للناس.

أقول: و قد مر بيان ذلك فى ذيل الآية بالاستفادة من الكتاب. » الميزان فى تفسير القرآن، ج ۱، ص: ۳۲۲

اگر معرفت عقلی مبتنی بر نقل متفاوت از فلسفه موجود (برپایه عقل مستقل) باشد به این معنا است که هرکسی با هر گرایشی می تواند یک نظام عقلی ارائه دهد و این یعنی نسبیت در معرفت عقلی. به بیان دیگر اگر حضور ایمان در معرفت عقلی را بپذیریم، از آنجا که ایمان افراد مختلف است معرفت ها مختلف و متکثر می شود و معیار ارزشگذاری معرفت از میان می رود.

پاسخ:

به این اشکال در معرفت شناسی مرحوم استاد حسینی ره پاسخ داده شده است؛ بلکه اگر حضور اراده را در فلسفه مطلق کنیم نتیجه آن نسبیت خواهد شد اما از آنجا که ایمان، دارای نظام و قاعده و ضابطه است و مطلق و آزاد نیست، معرفت نیز قاعده مند و قابل ارزشگذاری است. نظام ایمان در نظام ولایت فردی، اجتماعی، تاریخی شکل می گیرد و تعین پیدا می کند. براین اساس اصلی ترین تکثری که فلسفه پیدا می کند، تابع دو جهت گیری و دو نظام ولایت حق و باطل است. دیگر اختلاف ها به مراتب تشکیکی داخل ایندو نظام باز می گردد.

اشکال سوم: صوری و غیر واقعی شدن فلسفه در صورت ابتدائی به معرفت دیگر

تقریر اشکال:

اگر فلسفه بخواهد از تفقه تبعیت کند و نتایج تفقه را مستدل سازد در حقیقت به یک علم صوری و تصنعی تبدیل می شود که ریشه و بُنیه ندارد و صرفاً زبان و ادبیاتی است بر تفقه. به بیان دیگر ارزش فلسفه در حد یک پوسته زبانی تنزل پیدا می کند.

پاسخ:

پاسخ به این اشکال شبیه پاسخ به اشکال اول است؛ قرار نیست دراین فلسفه صرفاً ادبیات، یعنی الفاظ و اصطلاح ها تغییر کند بلکه عقل در پرتو نور وحی حقیقتاً رشد پیدا می کند، شکوفا می شود و ادراکات کامل تری پیدا می کند. این ادراکات کامل تر عقل هرچند در بستر تبعیت از وحی پدید آمده است اما می توان آن را در یک سیر کاملاً عقلی نیز به اثبات رسانید. توجه به این نکته حائز اهمیت است که این فلسفه نه تنها به دلیل ابتدائی به معرفت نقلی سست و صوری نیست بلکه از آنجا که معارف نقلی متقن ترین معرفت بشری در رسیدن به حقایق عالم است، این فلسفه نیز بر حقایق متقن و مستحکم استوار می گردد. به عنوان مثال اگر در مساله وحدت و کثرت عالم و نسبت خالق و مخلوق، نحله های مختلف فلسفی و عرفانی دیدگاه های مختلفی ارائه کرده اند، تا آنجا که مثلاً فقط حدود هجده تقریر از وحدت شخصی وجود ذکر شده است، اما اگر نتیجه تفقه در این مساله، مستند به کتاب و سنت متفاوت از همه آنها باشد، بی تردید نتیجه تفقه، صائب بوده و دیگر نظریات باطل است، چرا که معیار حقانیت معرفت، کتاب و سنت است. حال اگر عقل در پرتو معرفت نقلی، به کاوش عقلی بپردازد و آن را مستدل سازد، در مقایسه با دیگر دیدگاه ها، کدام یک به حقیقت نزدیک تر خواهند بود؟

اشکال چهارم: مساوی بودن مراجعه به نقل قبل از فلسفه با «دور روشی»

تقریر اشکال^۱:

مراجعه به وحی لاجرم با یک روش صورت می پذیرد، حال اگر قبل از فلسفه و روش عام و روش خاص که روش تفقه را ارائه می دهد به وحی مراجعه کنیم، دچار دور روشی می شویم؛ از طرفی هنوز فلسفه و روش شکل نگرفته است که روش استناد به وحی داشته باشیم و از طرفی همین فلسفه و روش را می خواهیم مستند به وحی کنیم!^۲

پاسخ:

به این نکته اشاره شد که اساساً فلسفه مبتنی بر عقل (مستقل از وحی)، شأن ارائه روش تفقه را ندارد. اگر دین و شریعت، منهج و ادبیات تأسیسی دارد، روش تفقه آن نیز تأسیسی است و می بایست از خود آن اخذ شود. حال چگونه می شود خود روش را مستند به کتاب و سنت کرد در حالیکه این امر نیازمند روش است؟!

پاسخ به این اشکال از مباحث روشی پیشین مشخص شد؛ در این نظریه حرکت از روش به تفقه در یک فرایند رفت و برگشتی، سیر تکاملی پیدا می کند که نقطه شروع آن از روش تفقه موجود خواهد بود. همانطور که گذشت، اگر امتداد حجیت را از منظر روشی با دستگاه تفقه موجود از دست دهیم، این دستگاه معرفتی دچار انفصال و انزوا می شود، لذا شروع از روش های موجود یک ضرورت است. بنابراین اینگونه نیست که در ابتدای مسیر دست ما از روش خالی باشد. نباید چنین پنداشت که آسمان شکافته شده و ما فارغ از تاریخ و گذشته علم بر زمین پای گذاشتیم و اکنون می خواهیم یک دستگاه معرفتی کامل بدون ارتباط با گذشته تأسیس کنیم! و اینکه دیگران تاکنون هیچ بهره ای از کتاب و سنت نبرده اند و هیچ معرف قابل استنادی وجود ندارد تا ما روش جدید را تولید کنیم! بلکه اصل استمرار و تکامل روشی یک ضرورت انکار ناپذیر است و روش های موجود نیز ظرفیت های بالایی در استناد به وحی دارد که برای نقطه شروع کفایت می کند. بنابراین در گام نخست، «روش های موجود» برای اثبات مبانی «روش های کامل تر» به کار گرفته می شود. در

۱. این اشکال از منظر فلسفه نظام ولایت قابل طرح است و در فضای فلسفه رایج چنین اشکالی مطرح نمی شود چرا که روش تفقه را ذیل فلسفه جای نمی دهند.

۲. «(س): بله، توجه دارم! باید خود روش متعبد باشد، حالا در این که روش چگونه متعبد می شود بنظر می آید که تاکنون دو سیر بیان شده: یکی اینکه اگر از انکار ناپذیرها شروع شده و مراحل سیر را طی نماید، حجت است و دیگر اینکه شرع را در طبقه بندی خود اصل قرار دهد... (ج): شروع را چگونه اصل قرار بدهد؟! غیر از اینکه این مطلب را باید در مفاهیم جاری سازد؟ اگر شرع را تابلو کند، کافی است؟ تابلو را اول چوبی بگیرد، بعد استیل بگیرد و بعد خاتم و بعد هم آن را مرصع کند و بگوید آنرا دانه نشان کردم؟! (س): نه حاج آقا: ممکن است کسی دیگر، به گونه دیگری بگوید که مثلاً راه تقوی در فهم اینست که تکیه به نقل کنیم. اگر عقل بدون تکیه به وحی سیر خود را جلو برد، حجیت ندارد،

(ج): بحول و قوه خدای متعال و عنایت حضرت ولی عصر (عج) جلو او را بگیریم، فهم از روایت چگونه برای او حاصل می شود؟ سنجش در «عمل سنجش» موضوع سؤال است. تقوی در «عمل فهم»، موضوع سؤال است، من خیلی نماز و روزه میروم یعنی چه؟!» جلسه چهارم نظام فکری

مرحله بعد، مبانی اثبات شده، تا روش های متکامل امتداد پیدا می کند و در دور بعدی روش را ارتقاء می دهد و این فرایند بهینه سازی قابل استمرار است.

مبانی تفقه را می توان در سه مرحله «مبانی کلامی، فلسفه فقهی و فلسفه اصولی» دسته بندی کرد. در اینصورت در گام نخست می توان مبانی کلامی را مبتنی بر روش های تفقه موجود همچون استظهار و تواتر، به اثبات رسانید سپس تأثیر و امتداد این مبانی را در شأن شارع و چیرستی حکم و شریعت (فلسفه فقه) و سپس اصول و مبانی روشی ملاحظه کرد و در نهایت با رفت و برگشت با فقه، به روش های کامل تری دست یافت.^۱

بنابراین در روش شناسی این نظریه شاهد یک «فرایند رفت و برگشتی تکاملی» خواهیم بود و نه «دور روشی» و نقطه شروع آن نیز از روش های موجود و محقق است که حجیت فی الجمله آنها ثابت است.

۱. نگارنده در تحقیق دیگری این سیر را به تفصیل پیموده است و نمونه ای از روش های متکامل تر را با عنوان «تواتر نظام مند» اثبات کرده است.