

به نام خدا

تحلیل چگونگی کاربست ارزش‌های دینی در روش‌شناسی علوم؛ مطالعه موردی اندیشه‌های استاد حسینی الهاشمی (ره) در فلسفه نظام ولایت

مهدی چمن‌زاد^۱
سیدمهدی موشح^۲

چکیده

استاد سید منیرالدین حسینی الهاشمی (ره) برای کاربست ارزش‌های الهی در مبانی روش‌شناسی علوم، تلاش نموده با مبنا قرار دادن «عقل متعبد» بر اساس تبعیت از روش انبیاء و تعریف آن به «تسلیم بودن عقل نسبت به دعوت انبیاء» در تولید روش، به «روش متعبد» دست یابد. روش متعبد نه تنها با لحاظ تقدّم «ارزش‌ها» بر «شیوه تفکر» می‌تواند «حجّیت» خود را اثبات نماید که به‌کارگیری آن در تولید علم به «حجّیت علم» نیز می‌انجامد.

این مقاله درصدد است چگونگی دستیابی به «حجّیت» در علم را مبتنی بر حاکم شدن «ارزش» بر «روش»، بر اساس اعلام عجز و ناتوانی عقل و شروع بحث از «اصول انکارناپذیر؛ تغایر، تغییر و سنجش» تفسیر نماید و نشان دهد چگونه با لحاظ یک «مبدأ جبری» ناشی از «ادراکات تبعی» در «ظرفیت اولیه» و حاکم نمودن «عقل عملی» بر «عقل نظری» و به تبع آن حاکم شدن «جهت» بر «حرکت»، می‌توان علاوه بر تحلیل «اختیار»، ملاک «حجّیت روش» را به تبع روش انبیاء الهی که «تسلیم به وحی» و سپس «تعجیز با آیات» بوده، با «حفظ جهت» در سه عنوان «تسلیم»، «بذل جهد اجتماعی» و «استمرار تاریخی» تعریف نمود.

کلمات کلیدی

عقل متعبد، تقدّم ایمان بر حرکت عقل، مناسک عقل، تقدّم عقل عملی بر عقل نظری، ملاک حجّیت روش علوم، حجّیت تسلیم بودن عقل، حفظ جهت، بذل جهد اجتماعی

^۱ کارشناس ارشد سیستم‌ها و مدیریت پروژه - mchamanzad@gmail.com

^۲ سطح ۳ حوزه علمیه قم - movashah@hawzahqom.ir

مقدمه

استاد سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی (ره) به دلیل این که اختیار را حاکم بر تمامی رفتارهای انسان می‌داند^۳ و تفکر و تعقل را نیز یکی از رفتارهای بشری می‌شمرد^۴، ناگزیر برای گریز عقل از خطا و حجیت یافتن تفکر به عنوان یکی از رفتارهای انسان، وجود «مناسکی» را برای آن لازم می‌داند. ایشان معتقد است همان‌گونه که سایر اعضا و جوارح بدن انسان، مانند: چشم و گوش، برای اصلاح حرکت خود در «سیر تکامل» نیازمند مناسک و قواعد رفتاری هستند، عقل نیز مستثنی نبوده و محتاج «مناسک عمل» است.^۵

^۳ «حرکت جز به میل [تعلق] متصور نیست و میل هم به اختیار است. در نتیجه هر کجا حرکت است اختیار هم هست» (حسینی، ۱۳۶۸: ج ۸، ص ۱) و «نظام اختیار، اصل و حاکم بر ایجاد حرکت است» (حسینی، ۱۳۷۹: ص ۴)

^۴ «از آنجا که سنجش هم نوعی پرستش خدای متعال، یعنی نوعی عمل است، صحت و کمال آن به میزان تسلیم شما بر می‌گردد» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۱۴، ص ۵)

^۵ «هدف آن نیست که انسان حقایق را بفهمد از آن جهت که خود فهم حقایق موضوعیت داشته باشد، بلکه مقصد «جریان تعبد و بندگی» است. علم ابزار بندگی است و خودش مقصد نیست که فی حد ذاته برای انسان کمال آور باشد. علم اگر چه توسعه می‌آورد، اما توسعه

عقل برای دستیابی به مناسک عمل، نمی‌تواند به خود متکی باشد. ایشان مدعی است اگر پایگاه ادراک و عقلانیت بشر به خود عقل باز گردد، «عقل‌پرستی» به جای «خداپرستی» بر رفتارهای نظری و عملی بشر حاکم شده و این را نوعی «بت‌پرستی» برمی‌شمرد. استاد حسینی (ره) از این رو، تلاش می‌کند معیار و ملاکی خارج از عقل برای تولید مناسک آن پیدا کند و آن ملاک بیرونی را به حجیت برساند. زیرا روشن است مادامی‌که خطاپذیری عقل برای بشر مسلم است، ایجاد معیار صحت برای پندارهای نظری و ارائه ملاک حقانیت برای ادراکات ذهنی، متکی بر خود عقل نامتصور می‌باشد. با این استدلال، استاد حسینی (ره) راه دستیابی به مناسک عقل و ملاک حقانیت آن را بر اصل اولی «ناتوانی و عجز عقل» استوار می‌سازد.

راهی که استاد حسینی (ره) برای به دست آوردن ملاک حقانیت عقل پیشنهاد می‌کند تبعیت از روش انبیاء است. از نظر ایشان روش انبیاء برای «حصول یقین» بر دو گام «تسلیم» و «تعجیز» استوار می‌باشد.^۶ بدین ترتیب که ابتدا خود را تام و تمام تسلیم «وحی» می‌نمایند و سپس با ارائه «آیات الهی» منکرین را به عجز و ناتوانی‌شان آگاه می‌کنند، تا آنان نیز برای پیمودن مسیر تکامل، به واسطه تسلیم به انبیاء، تسلیم به وحی شوند. اگر روشی بخواهد بر طریق انبیاء استوار بوده و خصم را در نبرد نظری ناتوان سازد، بایستی این دو گام را طی کند تا «روش متعبد عقلانی» برای سامان دادن رفتارهای نظری تولید شود. با این تفاوت که انبیاء با اتکاء به «وحی» تسلیم می‌شوند و از گذرگاه آن توانایی «تعجیز» می‌یابند و بشر غیر معصوم برای تحصیل «مبدأ تسلیم» باید راهی جز این بیابد. راهی که بر اساس عقلانیت غیر معصوم بتواند «تسلیم» به «وحی» را تمام کند. انبیاء خود این راه را فراروی

همیشه با تکامل برابر نیست. جهت توسعه می‌تواند جهت حق یا باطل باشد» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۱۵، ص ۲) و «سنجش کار عقلانی است و ما می‌خواهیم اسلامی بودن مناسک این کار عقلانی را پیدا کنیم» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۱۲) و «علم وسیله پرستش است. پرستش دو گونه است؛ پرستش مادی یا پرستش ملکوتی. ما می‌خواهیم ایزار پرستش ملکوتی ایجاد کنیم» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۱۴، ص ۱۳)

^۶ «ایزار انبیاء برای تعجیز مخالف، موضوع قدرت مخالف» در همان زمان بوده است، بر مبنای تسلیم به وحی» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۴)

بشر گشوده‌اند، با دعوتی که از سوی خدای متعال برای راهنمایی بشر به همراه دارند. انسان ناگزیر از پاسخ به دعوت انبیاء الهی است؛ آن را بپذیرد و تسلیم دعوت انبیاء شود، یا انکار کند و روی بگرداند. عقلانیت بشر باید بر اساس روشی تام بتواند تحقق تسلیم به دعوت انبیاء را احراز نماید، تا قادر به تحصیل یقین بر حقانیت ادراک خود باشد.

پیش از استاد حسینی (ره) نیز فلاسفه دیگر مسلمان در این راستا تلاش‌هایی کرده‌اند. هنگامی که صدرالمتألهین از برابری «عقل محض» با «ایمان» سخن می‌گوید، در تلاش است پایگاهی اعتقادی و ایمانی برای عقل بجوید.^۷ ولی مهم‌ترین چالش پیش‌روی آن‌ها در این بحث، «تقدم عقل بر ایمان» بوده است. روشن است مادامی که «ایمان» به واسطه «عقل» تحصیل می‌شود، سخن گفتن از «تقدم تسلیم بر تعقل» برای تحصیل «مناسک عقل» کلامی لاطائل است. به همین دلیل است که عموم فلاسفه مسلمان، تلاش کرده‌اند از راه اثبات «حقانیت ذاتی» برای عقل و براهین عقلی، به برابری آن با ایمان دست یابند. در این روش، خود عقل را پایگاه حجیت برای خود قرار داده‌اند و مادامی که عقل پایگاه اثبات حجیت برای خود باشد، این حجیت «درونی» اثبات شده و برای اثبات حقانیت و مطابقت با واقع کفایت نمی‌کند.

این مقاله لبّ طریق پیشنهادی استاد حسینی (ره) برای تحصیل «حجیت بیرونی عقل» را با اتکا به روش ذکر شده انبیاء و مبتنی بر «حاکمیت عقل عملی» بیان می‌نماید.

با توجه به موضوع مقاله که ناظر به «تولید روش عقلانیت متکی به حجیت در علوم» است، مجال

^۷ «أن الإيمان نور عقلی يخرج به النفس من القوة و النقص إلى الفعل و الكمال و يرتقى من عالم الأجسام و الظلمات إلى عالم الأرواح و الأنوار و يستعد للقاء الله تعالى و ذلك النور هو المسمى عند الحكماء السابقين بالعقل بالفعل و قالوا: إن النفس بسبب مزاوله العلوم العقلية اليقينية يصير ذاتها عقلا قدسيا صائرة نورا إلهيا من حزب الملائكة المقربين» (صدرالمتألهين، ۱۴۰۲ الف: ص ۲۸) و «مدار السعادة الحقيقية و التقرب عند الله بالحكمة الإلهية التي هي المعبر عنها بالإيمان» (صدرالمتألهين، ۱۴۰۲ الف: ص ۱۱۶) و «أن مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح» (صدرالمتألهين، ۱۳۹۶: ص ۱۶۹) و «حاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية و تبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة» (صدرالمتألهين، ۱۴۱۰: ج ۸، ص ۳۰۳)

ورود به مباحث فلسفی استاد حسینی (ره) وجود ندارد. از این رو، گزاره‌های اساسی اندیشه فلسفی ایشان به عنوان پیش‌فرض‌ها در این مقاله مفروض گرفته شده است و احیاناً در پاورقی حسب نیاز اشاره می‌گردد.

عقل عملی و عقل نظری

ظاهراً در تمامی مبانی فلسفی مبتنی بر فلسفه ارسطو، تفکیک مراتب عقل جای تردید نداشته است. استاد مطهری تفکیک عقل و تعیین مراتب برای آن را به حکمای اسکندرینه منسوب می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۴۲). در نظر ایشان عقل دارای چهار مرتبه «بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد» بوده است. شارحان ارسطو نیز همین چهار مرحله را برای رشد عقل از کودکی تا رسیدن به درک تام^۸ به معنای «حضور معقول در ذهن» بیان نموده‌اند.^۹ از سوی دیگر عموم فلاسفه تابع ارسطو، دو مرتبه «عقل عملی» و «عقل نظری» را به حسب تفاوت «مدرکات» پذیرفته‌اند، خواه آن را چون صدرالمألهین دو «قوه» برای «نفس» بدانند^۹ و یا دو حیثیت از «عقل فعّال»، به سبب نوع حکم که یک‌بار بر «صدق و کذب» بار می‌شود و بار دیگر بر «خیر و شر». اگر چه به نظر می‌رسد تفکیک عقل به دو حوزه «نظر» و «عمل» منشأ اصلی تقسیم «فلسفه بمعنی الأعم» یا همان «دانش» به «حکمت نظری» و «حکمت عملی» است و ارتباطی با قلمرو بیان مراتب چهارگانه عقل ندارد، امّا به نظر می‌رسد همین تقسیم عقل به نظری و عملی، در این مراتب چهارگانه نیز مَطْمَح نظر بوده است.

^۸ «این چهار مرحله‌ای است که شارحان ارسطو برای عقل بیان کرده‌اند: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد» (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۴۴)

^۹ «فللفنفس فی ذاتها قوتان: نظریة و عملیة و تلك للصدق و الکذب. و هذه للخیر و الشر فی الجزئیات. و تلك للواجب و الممكن و الممتنع و هذه للجميل و القبیح و المباح. و لكل من القوتین شدة و ضعف فی فعلها و رأی و ظن فی عقلها» (صدرالمألهین، ۱۳۹۶: ص ۲۶۱)

صدرالمتألهین با ذکر مراتب چهارگانه فوق‌الذکر در ذیل عنوان «مراتب العقل النظری» (صدرالمتألهین، ۱۴۰۲: ص ۲۰۲) و بیان چهار مرتبه دیگر «تهذیب الظاهر، تطهیر القلب، تنویر بالصور العلمية و فناء النفس» در ذیل عنوان مستقل «مراتب القوة العملية»، تفکیک عقل عملی از عقل نظری را مقسم اصلی در مراتب عقل قرار می‌دهد که البته پیروان مکتب ایشان نیز همین طریق را در بیان تقسیمات عقل پیموده‌اند.^{۱۰} بر اساس این نظر، انسان در اولین مرحله، تنها دارای قوه و توانایی محض برای فعالیت عقلانی است. این توانایی در مرتبه دوم و در مواجهه با عالم خارج و پیدایش محسوسات، ادراکات اولیه‌ای را برای فرد پدید می‌آورد که همان «بدیهیات اولی» است. در مرتبه سوم، عقل می‌تواند با این ادراکات اولیه حرکت عقلانی خود را آغاز نماید. استاد مطهری این مرتبه از عقل را که «عقل بالفعل» می‌نامند، نوعی «عمل» تعریف می‌کند.^{۱۱} در نهایت، در مرتبه چهارم عقل است که ادراکات عقلی شکل می‌گیرد و به عبارت دیگر «علم» به معنای اصطلاحی «حضور عند النفس» حاصل می‌شود.^{۱۲} بیان استاد مطهری، از سنخ «عمل» بودن «عقل بالفعل» را روشن می‌نماید، بر خلاف «عقل بالمستفاد» که انحصار در مفاهیم و معقولات دارد و یا به عبارت دیگر ناظر به «عقل نظری» است. همین دیدگاه با دقت در تعاریفی که صدرالمتألهین از «عقل بالفعل» و «عقل بالمستفاد» ارائه می‌نماید نمایان می‌شود. ایشان در تعریف مراتب عقل می‌فرماید: «ما كانت بالقوة المطلقة فكانت هیولانیا، ثم بالملكة عند حصول الأولیات، ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب، و إذا

^{۱۰} «للفنفس قوتان: عقل نظری و عملی. و إن تشأ فعبّر علامة و عمالة» (سبزواری، ۱۴۲۲: ص ۱۶۷) و «فالمبتدأ لأربع مراتب قد صعدا، الأولى سمی بالعقل الهیولانی، و عقل استعداد کسب المدرکة من أولیات له بالملكة، بالفعل ذو استعداد الاستحضار للنظريات بلا إنظار، و العقل حیث انعدم استعداد و استحضار العلوم مستفاد» (سبزواری، ۱۴۲۲: ص ۱۷۰) و «تجلیة، تخلية، و تخلية، ثم فنا، مراتب مرتقية، محو و طمس محق أدر العمل» (سبزواری، ۱۴۲۲: ص ۱۷۷)

^{۱۱} «هر وقت ذهن به این مرحله برسد که بتواند این عمل (استدلال) را انجام دهد، به مرحله دیگری از عقل (عقل بالفعل) رسیده است. استدلال نوع خاصی از عمل است» (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۴۳)

^{۱۲} «مرحله چهارم، مرحله حضور معقول در ذهن است که آن را اصطلاحاً عقل بالمستفاد می‌گویند» (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۴۴)

كانت صائرة إياها متصلة بها مطالعة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدإها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلاً مستفاداً» (صدر المتألهين، ١٤١٠: ج ٨، ص ١٣١). در مرتبه سوّم حركت عقل، لزوم و ضرورت نفی شده و در مرتبه چهارم به حصول ذات ادراكات برای عقل یا همان اتحاد عاقل و معقول اشاره شده است. در كلامی دیگر نیز برای توصیف «عقل بالفعل» می فرماید: «و هذه الصور [أى الصور المكتسبة فى مرتبة العقل بالملكة] إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمل و روية فيها و تشوق إلى الاستنباطات و نزوع إلى بعض ما لا عقله أولاً و تشوق إليه» (صدر المتألهين، ١٣٩٦: ص ٢٧١). این دو بیان مشعر به این نکته است که در مرتبه سوّم حركت عقل، سخن از «شوق» و «اراده» در میان است و به تصریح خودشان: «إنما يبلغ إلى تلك المرتبة [عقل بالفعل] بأفعال إرادية»^{١٣} (صدر المتألهين، ١٣٩٤: ص ٢٧٢). اگر این توصیفات از «عقل بالفعل» را در کنار تعریف «عقل عملی» قرار دهیم، مسانخت آن دو به نیکی روشن می شود. ایشان در بیان ویژگی های «عقل عملی» می فرماید: «الإرادة فى الإنسان من قوة هى فوق القوة الشوقية الحيوانية التى تتشعب إلى الشهوة و الغضب و هى العقل العملى» (صدر المتألهين، ١٤١٠: ج ٦، ص ٣٥٤). معلّم ثانى «عقل عملی» را این گونه معرفی می کند: «إنّ النظرية العملية هى التى يعرف بها ما شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته» (فارابى، ١٤٠٥: ص ٥٠) و شیخ الرئيس، «اختیار» را در تعریف «عقل عملی» به صراحت داخل می نماید: «القوة المسمّاة بالعقل العملى بأنّها هى التى تستنبط الواجب فيما يجب أن تفعل من الأمور الإنسانية جزئية لتتوصّل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية» (شیخ الرئيس، ١٤٠٣: ص ٣٥٢). مقدّم بودن «عقل بالفعل» بر «عقل بالمستفاد» این نظر را تقویت می نماید که «عقل عملی» مقدّم بر «عقل نظری» باشد. صدر المتألهين نیز هنگامی که

^{١٣} مشابه همین مطلب را در جایی دیگر نیز دارند: «الإشراق الحادى عشر فى العقل بالفعل و أما ذلك الكمال الثانى للعقل المنفعل ... إنما يبلغ إلى هذه المرتبة بأفعال إرادية و يحصل الحدود الوسطى بالعقل بالملكة و يستعمل القياسات و التعاريف و خصوصاً البراهين و الحدود و هذا فعله الإرادى فى هذا الباب» (صدر المتألهين، ١٤٠٢: ب: ص ٢٠٦)

«عقل نظری» را محتاج «عقل عملی» ذکر می‌کند، این نظریه را تقویت می‌نماید: «أما النظرى فله حاجة إليه [البدن] و إلى العملی ابتداءً لا دائماً» (صدرالمتألهین، ۱۴۰۲ ب: ص ۲۰۱). در بیانی دیگر نیز، عقل عملی را یاری‌گر عقل نظری می‌داند: «هذه القوة [العملية] خادمة للنظرية مستعينة بها فى كثير من الأمور» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۶: ص ۲۵۸)

استاد حسینی (ره) نیز عقل عملی و عقل نظری را چون سایر فلاسفه از هم تفکیک می‌نماید و با تحلیل «رفتارشناسانه» از عقل نظری، آن را متأخر از عقل عملی تفسیر می‌نماید^{۱۴}. ایشان هر فعالیت نظری عقل را یک «عمل» تحلیل کرده و از این رو، عقل نظری را ناگزیر به تبعیت از قواعد عقل عملی می‌داند^{۱۵}. با این نگاه، نه تنها عقل عملی تابع عقل نظری در جعل «باید» نبوده که این عقل نظری است که برای «ایجاد نسبت» میان مفاهیم نظری از طریق سنجش نیازمند توانمندی‌های عقل عملی می‌باشد. به این معنا، عقل عملی تقدّم بر عقل نظری دارد.

از این منظر، آنچه در «عدم امکان تقدّم ایمان بر عقل» تا کنون بیان شده، به دلیل این‌که ناظر به عقل نظری بوده و ایمان نظری را به معنای «اعتقاد» تحلیل کرده است به چنین نتیجه‌ای دست‌یافته و نتوانسته تقدّم ایمان بر عقل را بپذیرد. اما نسبت به عقل عملی مطلب به گونه دیگری است. با مقدّم شدن عقل عملی بر عقل نظری و تحلیل عملی از ایمان به معنای «تسلیم» نسبت به «آیات الهی»، امکان تقدّم ایمان بر عقل کاملاً ممکن به نظر می‌رسد. عقل عملی با توجه به این‌که ناظر به «باید»ها و «نباید»های رفتارهای بشر است، می‌تواند متأخر از ایمان و به تبع آن باشد، زیرا «باید»ها و «نباید»ها بر

^{۱۴} «حکمت عملی بر حکمت نظری حکومت دارد. از همین روست که می‌گویند کتب ظلال را نخوانید، یعنی فعل ذهنی تحت قدرت شماست. اگر فعل ذهنی به تبع روابط علی و معلولی زنجیروار می‌آید، مثل چیزی که در اختیار شما نیست اصلاً محاکمه بردار نبود. در حالیکه شما می‌گویید فعل ذهنی محاکمه‌بردار است، پس فعل دیگری سابق بر فعل ذهن است، یعنی اراده! ... محاکمات شرع برای گناهان قلبی و ذهنی متناسب با محاکماتی است که برای گناهان جوارحی دارد. برای مثال اگر شخصی قائل به جبر و تفویض یا الحاد شود و بگوید ذهن من طبق علیت به اینجا رسیده است از او پذیرفته نیست.» (حسینی، ۱۳۷۲: ج ۱۴، ص ۱۶)

^{۱۵} «عقل عملی بر عقل نظری حکومت دارد، زیرا عقل نظری بدون عمل عقل حاصل نمی‌شود» (حسینی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۰)

اساس نظام حساسیتی تعیین می‌شود که می‌تواند بر اساس «تسلیم» یا «عدم تسلیم» به آن نظام شکل بگیرد. انبیاء در دعوت خود، بشر را به تبعیت از «نظام حساسیتی» می‌خوانند که خود در نتیجه تسلیم شدن به وحی کسب کرده‌اند. بشر با تسلیم شدن به انبیاء می‌تواند بر اساس این نظام حساسیت‌ها، بایدها و نبایدهای خود را شکل دهد.

مختص کردن ورودی بحث از «نسبت ایمان و عقل» به عقل عملی این امکان را برای استاد حسینی (ره) فراهم کرده است، تا بتواند «عقل تابع وحی» را تحلیل نموده و کیفیت تقدّم ایمان بر عقلانیت را برای جلوگیری از درافتادن به «عقل پرستی» در صورت مبدأ نخستین قرار دادن عقل، تفسیر کند. در ادامه مقاله روش تحلیلی استاد حسینی (ره) در مقدّم کردن ایمان بر عقل با اتکا بر عقل عملی تبیین می‌گردد.

ظرفیت اولیه

هنگامی که تفکر را یک «رفتار» بدانیم که از انسان حادث می‌شود، آن را یک «حرکت» تعریف کرده‌ایم. حرکت هم هیچگاه از عدم پدید نمی‌آید و انسان بدون قوه را نمی‌توان مبدأ حرکت تصور کرد. بنابراین نخستین حرکت عقلانی بشر ناگزیر باید مبتنی بر توانایی اولیه‌ای باشد که در نهاد وی به ودیعه گذاشته شده است. صدرالمتألهین این مرحله از عقل را مبتنی بر «فطرت» می‌داند و این‌گونه تصویر می‌فرماید: «الأولى ما يكون للنفس بحسب الفطرة و هو تهیؤها بحسب ذاتها لدرك المعانی المعقولة حين خلوها عن جميع المعقولات البدیة و النظرية و ذلك التهیؤ هو العقل الهیولانی» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۶: ص ۲۶۲). استاد حسینی (ره) این قوه را «ظرفیت اولیه» می‌خواند و آن را

خارج از تصرف فرد می‌داند.^{۱۶} اما به جای این که آن را قوه محض و خالی از هر نوع فعلیت بداند، حاوی ادراکاتی می‌داند که بدون اختیار انسان، در بدو خلقت به او داده شده است. ظرفیت اولیه از نظر استاد حسینی (ره) همان توانایی اعطا شده به بشر در خلق نخستین او با عنوان «موجود مختار» است. بدون این توانایی حرکت عقلانی میسر نیست، زیرا «سنجش» که کار عقل است، محتاج «تغایر» است و تا زمانی که تعدّد و تکثری در نفس حاضر نباشد، امکان حرکت برای عقل وجود ندارد.^{۱۷}

در حرکت عقل نظری نیز اگر به طور خاصّ نظر کنیم، در ادراکات خود محتاج مفاهیم اولیه است. اگر مفاهیم نخستین در ظرف وجودی بشر وجود نداشته باشد، او قادر به «سنجش نظری» و دستیابی به مفاهیم نظری جدید نیست. روشن است که انسان نمی‌تواند مفاهیم اولیه نظری را در وجود خود پدید آورد، زیرا همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم، انسان قادر به تصرف در نفس خود نیست.^{۱۸} پس این مفاهیم نیز باید به صورت اعطا از جانب خالق در وجود او قرار گیرد.

از نظر استاد حسینی (ره) نخستین حرکت انسان، فعالیت عقلانی از نوع «عقل عملی» مبتنی بر ظرفیت اولیه است. این حرکت بر اساس ادراکاتی حاصل می‌شود که او نقشی در دستیابی به آن ادراکات

^{۱۶} ظرفیت اولیه نخستین توانایی‌ها و قوایی است که خداوند در خلقت اول هر مخلوقی بدان می‌دهد. در انسان این ظرفیت شامل سه بُعد: روحی، ذهنی و عینی می‌شود. این ظرفیت متناسب با طلب مخلوق در مراحل بعدی حرکت، توسط مولا تغییر می‌کند. «مولا اول کار جایگاه مخلوق را به او داده و تعلقاتی را تحت سیطره‌اش قرار داده است. پس ظرفیت و تعلقات اولیه به اراده مولا درست شده است. مولا مشرف بر این تعلقات است و مخلوق بر آن‌ها اشرافی ندارد» (حسینی، ۱۳۶۹: ش ۱۵۴۱، ص ۹)

^{۱۷} استاد حسینی (ره) اساساً سنجش را تغایری می‌داند و محتاج «دوئیت»؛ «خود ادراک در مقوله تغایر و تغییر است و التفاط و شناسایی آن در تغایر و تغایر است. ممتنع است که این ادراک بتواند در مورد چیزی که تغایر و تغایر در آن راه نداشته باشد، در هیچ قسمتی نظر دهد. چون سنجش در تغایر و تغایر است، جایی که هیچ تغایر و تغایری وجود ندارد نمی‌توان آن را توصیف کرد ... یک مثال ساده: اگر همه چیز در عالم یک‌رنگ بود، ما هیچ‌گونه ادراکی از رنگ نداشتیم و اگر همه صداها یک حرف و روی یک امتداد بود دیگر کسی صحبتی را متوجه نمی‌شد» (حسینی، ۱۳۶۸: ش ۱۴۵۶، ص ۶)

^{۱۸} طبق نظر استاد حسینی (ره) در مبانی فلسفی ایشان، فرد اگر چه قدرت تصرف در نفس خود را ندارد و نمی‌تواند ظرفیت و منزلت خود را تغییر دهد، لکن از طریق «طلب» می‌تواند تغییر مورد نظر را از «مولا» بخواهد و مولا در نفس او «تصرف» کرده و ظرفیت تعلقیه او را تغییر دهد. این تغییر می‌تواند در جهت کمال یا نقص باشد. بنابراین هر دو؛ مولا و عبد، در پیدایش ظرفیت جدید «سهم تأثیر» خواهند داشت. استاد حسینی (ره) مراحل این تغییر را با عناوین «تکثیف، تبدل و تمثّل» توصیف می‌فرماید. ر.ک: حسینی، ۱۳۶۸: ش ۱۵۱۲

نداشته است. به عبارت دیگر «ادراکات جبری» حاکم بر رفتار عقلانی نخستین بشر است.^{۱۹} موضوع این ادراکات «عجز عقلانی» بشر است. این ادراکات اولیه جبری، به دلیل موضوع خود، ناظر به عقل عملی بوده و محرک سنجش نخستین انسان بین «توانایی درون» و «توانایی بیرون» خود است. ادراکات اولیه جبری، عقل عملی را به یک نتیجه جبری می‌رساند که پایگاه حرکت عقلانی او قرار می‌گیرد. این نتیجه جبری «علم به ناتوانی و عجز عقل» است. بشر در اولین سنجش خود می‌یابد که قادر به «حرکت استقلالی» نبوده و در تمام شئون، محتاج اعطا از خارج نفس خود است. این ادراکات اولیه جبری همان «آیات» می‌باشند. آیاتی که در سطح نازل، توانایی برتر فاعل‌های پیرامون بشر^{۲۰} و در سطح تامّ «آیات الهی» است که به ید اعجاز انبیاء بر بشر نازل می‌گردد. عقل انسان گریزی ندارد از رسیدن به این نتیجه و نمی‌تواند این ادراک «عجز» را نفهمد. این نخستین درکی است که به واسطه «عقل عملی» به صورت جبری برای هر انسانی حاصل می‌شود.

حجّیت تسلیم

مادامی که ادراک نخستین بشر خارج از اختیار او بوده و جبری حاصل می‌شود، حق و باطل در آن راه ندارد. حق و باطل از جایی آغاز می‌شود که نخستین حرکت اختیاری بشر صورت می‌پذیرد و در «ادراکات تبعی» که اختیار انسان حاضر نیست، تخلف و خطا فرض ندارد. استاد حسینی (ره) این

^{۱۹} «یک مرتبه‌ای از فهم، یعنی درک عجز جبری و تبعی است» و «هیچ کسی «عجز» را برای «عقل» به صورت مطلق خط نمی‌زند» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۵) و «آدمیزاد در حرکت سنجشی خودش «مجبور» است، همانطور که می‌گوید حرکت عینی خودش را نمی‌تواند ترک کند، میدان اراده انسان میدانی نیست که بتواند در امور تبعی حضور داشته و متصرف باشد. انسان در امور تبعی، مجبور به تبعیت است. مجبور فطری است، جبلّت فطری و بافت فطری انسان این مطلب را حکم می‌کند» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۷) و «ما «فطرت» را بر «منطق» مقدم قرار می‌دهیم. اگر جهت‌گیری انسان به طرف جهت‌گیری فطری باشد، به طرف خدای متعال سیر می‌کند» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۱۳) و «ما هم فطرتی را که آقایان علما می‌گویند قبول داریم؛ حجّیت آن را هم قبول داریم» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۱۳)

^{۲۰} هنگامی که بشر در حالت جنینی، نوزادی و یا کودکی قرار دارد.

حرکت نخستین را حرکتی عقلانی از نوع «عقل عملی» می‌داند.

این ادراکات اولیه اگر چه جبری است، لکن حرکت عقلانی بعدی از سوی انسان پس از حصول این درک، متکی بر اختیار بوده و دور از جبر است. لذا او می‌تواند بر حسب ادراکات جبری اولیه، نخستین حرکت عقلانی متناسب به خود را با اختیار به انجام رساند. عقل عملی پس از درک «عجز» می‌تواند به آن اقرار کرده، به معجز تسلیم شود و یا آن را در ظاهر انکار نموده و از تسلیم شدن استنکاف کند. چون این حرکت نخستین بشر از سوی عقل عملی، تنها دارای دو گزینه «تسلیم» و «عدم تسلیم» است، استاد حسینی (ره) آن را «جهت‌گیری» می‌نامد. از این رو، نخستین حرکت عقلانی بشر را «انتخاب جهت» ذکر می‌کند.^{۲۱} این حرکت عقل به دلیل ابتناء بر «سلب» دارای تفصیل ایجابی نیست و خطا در آن معنا ندارد.^{۲۲} آغاز درک از «ناتوانی و عجز» و حرکت «سلبی»، به معنای «سلب توانایی از حرکت استقلالی عقل»، مبنای اصلی استاد حسینی (ره) در تولید «روش عقلانی متکی بر ایمان» است.^{۲۳} ایشان همین نظریه را در مبانی فلسفی خویش نیز به کار برده‌اند و «روند دستیابی» خود به این مبنای نوین فلسفی را در «اصول انکارناپذیر»، «مسائل اغماض‌ناپذیر» و «مراحل اجتناب‌ناپذیر» ترسیم نموده‌اند. ایشان معتقد است گزاره‌های «سلبی» اساساً اعتمادپذیرتر از گزاره‌های «ایجابی»‌اند، زیرا در «سلب»، عقل توانایی بالاستقلال را از خود نفی کرده و خود را «تسلیم» قدرت برتر بیرونی می‌نماید، ولی در «ایجاب»، ادعای استغناء کرده و ادراک خود را پایگاه و مبدأ حرکت قرار می‌دهد. استاد حسینی (ره) طریق اول را طریق انبیاء و صالحان و راه ایمانی و «خداپرستی»

^{۲۱} «بعد از تمیز، اولین فعلی که بشر دارد، «اراده جهت» است؛ جهت یا الهی است و یا مادی» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۱۳)

^{۲۲} اساساً از منظر استاد حسینی (ره) حرکت‌های سلبی به دلیل ایجابی نبودن و ناظر نبودن به هیچ اثباتی، به سادگی توسط عقل قابل درک بوده و حجیت دارند. لذا ایشان پیدایش فلسفه خود را نیز مبتنی بر «اصول انکارناپذیر» به جای «بدیهیات» می‌نمایند.

^{۲۳} «راه تسلیم بودن روش اینست که «سلب توانایی»، قید ذات روش قرار بگیرد، یعنی در مفاهیمی که تولید می‌شود سلب توانایی بدون اتکاء به وحی، قید شده باشد» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۱۲)

دانسته و مسیر دوم را مبتنی بر «عقل پرستی» معنا می‌کند. البته این مطلب تنها در «آغاز حرکت عقل» مَطْمَح نظر است و در گام‌های بعدی، پس از حجّیت یافتن حرکت آغازین عقل، قطعاً گزاره‌های «تفصیلی ایجابی» نیز طرح می‌شوند.

تسلیم شدن در حرکت عقلانی، به «حق» معنا شده است و عدم تسلیم به «باطل». زیرا عقل عملی تلائم «تسلیم» با «عجز» را درک می‌نماید و نمی‌تواند آن را انکار کند. اما پرسش مهم در این حرکت اولی عقل این است که آیا این «تسلیم» حجّیت دارد؟ استاد حسینی (ره) در پاسخ به این سؤال، پرسشی متقابل مطرح می‌نماید: «آیا تسلیم می‌تواند حجّت نباشد؟!»^{۲۴} ایشان حجّیت را به «پذیرش فعل مادون توسط مافوق» معنا می‌کند.^{۲۵} از این رو، اگر انسان در فعل خود «تسلیم» باشد، این تسلیم ضرورتاً نزد خالق دارای حجّیت است و خلاف آن متصور نیست. زیرا تسلیم به معنای تبعیّت از مافوق در اراده است و حجّت نبودن تسلیم یعنی قرار گرفتن اراده مافوق در برابر اراده خود او. ممکن نیست خالق اراده خود را نپذیرد؛ «شما اگر دو اراده را «الف» و «ب» نامگذاری کنید، اگر اراده «ب» تسلیم اراده «الف» شد، نمی‌شود که اراده «الف» برای خود «الف» حجّیت نداشته باشد، چون اراده شخص (فاعل) برای خودش، حجت است» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۲)

اگر چه ادراکات نخستین عقل عملی، مبتنی بر عجز بوده و به صورت سلبی و غیرتفصیلی است، اما استاد حسینی (ره) در تحلیل این ادراکات، «اصول انکارناپذیر» را طرح می‌کند. این اصول که به

^{۲۴} «اگر در عملی بنفسه «تسلیم بودن» اخذ شود، آیا می‌شود عندالشارع حجت نباشد؟!» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۱۸) و «هر زمان که «فهم» نسبت به «وَحی» «تسلیم» شود، اگر تسلیم شدن محرز شد و به قطعیت مقنّن رسید، حتماً «ایمان»، «پایگاه عقل» می‌شود» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۶) و «حجّیت به تسلیم شدن و در جهت مولا قرار گرفتن و تکامل در آن بر می‌گردد» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۹، ص ۴) و «تسلیم، مبنای حقانیت است و صحت به حقانیت تعریف می‌شود، بنابراین صحت عمل سنجش و حقانیت آن، هردو به تسلیم‌بودن و تولی صحیح این قوه برمی‌گردد» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۱۳، ص ۲) و «تسلیم شدن به مولی، اساس حجّیت است» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۱۲، ص ۹)

^{۲۵} «تکیه‌گاه حجّیت «پذیرش» است، نظام پذیرش و نظام یقین، اصل در حجّیت است، «حجّیت فی الجملة» با «پذیرش»، رابطه مستقیم دارد» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۴)

ترتیب شامل «تغایر، تغییر و سنجش» می‌شود، تفسیر تفصیلی چگونگی عجز «عقل عملی» نسبت به ادراکاتی است که بدون اختیار خود به دست آورده است.^{۲۶}

بدین ترتیب گام اول در حجّیت حرکت عقلانی طی شده و به واسطه «تسلیم» به ادراک «عجز» تبیین می‌گردد. اما ادراکات ثانوی عقل نمی‌تواند به صرف طلب تسلیم به حجّیت برسد. استاد حسینی (ره) ملاک دیگری را برای حجّیت ادراکات ثانوی ذکر می‌کند که نزدیک به روش فقها در اثبات حجّیت احکام شرعی است.

بذل جهد اجتماعی

پس از «انتخاب جهت» توسط عقل عملی، به معنای «تسلیم» یا «عدم تسلیم» نسبت به «عجز» درک شده به صورت جبری، ناشی از ترکیب «ظرفیت اولیه» درونی با «آیات» بیرونی، فارغ از این‌که جهت «الهی»^{۲۷} یا «غیرالهی»^{۲۸} انتخاب شده باشد، «مفاهیم نظری اولیه» به انسان اعطا می‌شود. خلق و اعطای مفاهیم نظری اولیه بر اساس «طلب» صورت می‌گیرد. طلبی که در انتخاب جهت مستتر است. هنگامی که مخلوق مختار «تسلیم» می‌شود، توکلی ملکوتی نسبت به اراده‌ای داشته که ظرفیت اولیه را برای او فراهم کرده. او با این توکلی، تقاضا و «طلب» خود برای حرکت در جهت تبعیت از اراده خالق را اعلام نموده است.^{۲۹} خالق نیز مواد سنجشی متناسب را که همان مفاهیم نظری اولیه هستند، با

^{۲۶} تبیین این اصول در مباحث فلسفی ایشان به شکل مفصل ذکر شده است. اما آخرین بیان ایشان در معرفی اجمالی این اصول در سال ۱۳۷۹ ارائه شده است. ر.ک: حسینی، ۱۳۷۹: ج ۹

^{۲۷} تسلیم

^{۲۸} عدم تسلیم

^{۲۹} در صورت «عدم تسلیم» نیز توکلی نموده است، چه این‌که در اصل به‌کارگیری ظرفیت اولیه برای اختیار باطل، تبعیت از خواست و اراده حق تعالی داشته. اما این، توکلی حیوانی است و بیانگر طلب مخلوق برای حرکت در جهت زندگی در سطح نازله. مفاهیم مورد نیاز برای این نوع حیات نیز از جانب خالق به او اعطا می‌شود. استاد حسینی (ره) توکلی و رابطه آن با طلب را در مباحث فلسفی خود توضیح داده است.

تصرف در نفس او، خلق و اعطا می‌نماید. این مفاهیم نظری، نخستین مفاهیم و پایه‌ای‌ترین ادراکاتی است که بشر برای «سنجش نظری» بدان‌ها محتاج است. مادامی‌که مفاهیم نظری متعددی در نفس انسان حاضر نباشد، «تغایر» فرض نداشته و «سنجش نظری» ناممکن خواهد بود. زیرا همان‌طور که ذکر شد، «سنجش» فرع «تغایر» است و بدون لحاظ کثرت، امکان مقایسه؛ ملاحظه وجه اشتراک و وجه اختلاف، وجود ندارد. پیدایش ادراک در نفس نیز خارج از اختیار بشر است، زیرا تلازم با «تصرف» در نفس خود دارد که ناتوانی بشر از تصرف در نفس خود قبلاً در مباحث فلسفی به اثبات رسیده است.^{۳۰}

استاد حسینی (ره) مدعی است نخستین «مفاهیم نظری» که از سوی خالق به انسان اعطا می‌شود، متناسب با جهتی است که عقل عملی او برگزیده است. این «مفاهیم» اعطا شده با «جهت» انتخاب شده تناسب دارد و در حقیقت ابزار سنجشی او برای گام برداشتن در مسیر «تحقق جهت» انتخابی به معنای «حفظ جهت» است.^{۳۱} بدین ترتیب فاعل مافوق در انتظار «طلب» فاعل مختار است، تا با انتخاب جهت تسلیم، مفاهیم متناسب با تسلیم و با انتخاب جهت انکار، مفاهیم متناسب با آن را در نفس او حادث نماید. عقل نظری در برخورد با این مفاهیم نظری، با درک «تغایر» میان آن‌ها شروع به «سنجش» کرده و نخستین حرکت نظری از این نقطه آغاز می‌شود. استاد حسینی (ره) این آمادگی مولا برای تصرف مطلوب در مخلوق را در مباحث فلسفی خود اثبات می‌نماید، اما «قاعده لطف» که

^{۳۰} «شما متصرف در منزلت و اختیار خودتان نیستید و از آن‌هایی که متصرف در شما هستند التماس می‌کنید. مثلاً اوصاف حمیده و رذیله را برای شما می‌گویند و شما دلت می‌خواهد این‌ها را تغییر دهی. شما برای تغییر آن خصوصیت، خود را تحت ولایت ولی خودتان قرار می‌دهید. خودتان هم می‌فهمید که نمی‌توانید آن را تغییر دهید» (حسینی، ۱۳۶۹: ش ۱۵۲۷، ص ۱۳)

^{۳۱} «در مسیر تحقق جهت بودن» را استاد حسینی (ره) «حفظ جهت» می‌نامد. انسان از نظر ایشان پس از «انتخاب جهت» در حرکت اول، مکلف به «حفظ جهت» در حرکت بعدی است. «حفظ جهت» کلید اصلی «حجّت» در سیر تولید مفاهیم نظری است که استاد حسینی (ره) مدعی است در تولید مبانی علمی و فلسفی خود آن را در نظر داشته است. البته «حفظ جهت» نیاز به ملاک و شاخص برای ارزیابی دارد. «حفظ جهت یعنی تبعیت از وحی را در هر مرحله موضوع قراردادن» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳)

در مباحث کلامی مورد استفاده قرار می‌گیرد نیز می‌تواند مؤیدی بر این مدعا باشد.

روشن است با توجه به «ایجابی» و «تفصیلی» بودن حرکت عقل در این مرحله از فعالیت خود، بر خلاف حرکت قبلی، فرد نمی‌تواند حجیت حرکت عقلانی خود را به صرف طلب «تسلیم» تمام نماید و ناگزیر از دستیابی به ملاک حجیت دیگری است که قادر به احراز پذیرش رفتار صادر شده موجود مختار، از سوی خالق متعال باشد.

روش پیشنهادی استاد حسینی (ره) برای احراز حجیت در این مرحله از حرکت عقلانی ناظر به همان روش مرسوم نزد فقهای شیعه است. فقهای عظام شیعه حجیت احکام استنباطی را به «بذل جهد» و «استفراغ وُسع» منوط می‌دانند و استاد حسینی (ره) نیز برای حجیت این مرحله از حرکت عقل چنین معتقد است. با این تفاوت که ایشان مدعی است مدلول «بذل جهد» با توسعه «ابزارهای اجتماعی» توسعه یافته و در عصر حاضر دیگر نمی‌توان به بذل جهد «فردی» اتکا نمود. زیرا با فراهم شدن امکان «بذل جهد اجتماعی» اساساً اجتهاد فردی از موضوع‌له «بذل جهد» خارج شده و نمی‌تواند اثبات حجیت برای حرکت عقل نماید.

مخاطب «تعجیز» در هر عصری، منکرین ولایت الهی در همان عصر می‌باشند. انبیاء الهی در هر عصر، بر اساس تسلیم به وحی، آیاتی متناسب با قوم خویش ارائه نمودند، تا خصم را تعجیز نمایند. استاد حسینی (ره) معتقد است در عصر حاضر، قدرت هم‌اندیشی در ساحت تولید و تکامل علوم به قابلیت رسیده که در اعصار پیشین قابل تصور نبود. از نظر ایشان، در زمانه‌ای که «امکان مشارکت در تولید علم» پدید آمده است، نمی‌توان به «تلاش فردی» عنوان «بذل جهد» اطلاق نمود. از این رو، ایشان «جامعه» را بستر پیدایش این سطح از «حجیت» می‌داند و در نظر ایشان، «مفاهیم نظری» زمانی حجت است که «تلاش اجتماعی» صورت پذیرفته و این تلاش به «نهایت توان جامعه» در تولید علم رسیده

باشد. در این صورت می‌توان گفت «بذل جُهد» شده و «حجّیت» حاصل گردیده. استاد حسینی (ره) «بذل جُهد اجتماعی» را ملاک حجّیت «ادراکات ثانوی»، یا همان ادراکات نظری عقل می‌داند و برای دستیابی به آن، سه گام «تعبّد، تقنین و تفاهم اجتماعی» را در علم اصول فقه تعریف و تبیین می‌فرماید.^{۳۲}

طبیعتاً این تعریف در حجّیت، نسبی می‌باشد^{۳۳} و وابسته به میزان تعبّد فرد، قدرت او در مقنّن‌سازی و ظرفیت اجتماعی جامعه در تفاهم است. از جامعه در این اصطلاح «جمع متخصصین» و اهل آن فن اراده شده است. ایشان شاخص‌های متعدّدی را برای ارزیابی این سه گام در رسیدن به «حجّیت اجتماعی» بیان می‌فرماید، تا بتوان تحقق «بذل جُهد» در این سطح را ارزیابی نمود.

استاد حسینی (ره) مدعی است حجّیت تامّ زمانی حاصل می‌شود که «استمرار تاریخی» پدید آید.^{۳۴} پایداری یک اندیشه در گذر زمان و حفظ جهت و تغییر ندادن اصول اعتقادی حاکم بر حرکت، در نظر استاد حسینی (ره) حاکی از «حقانیت» آن اندیشه است. البته غرض از زمان در این گزاره، دوران‌های تاریخی است، نه سنوات قابل مذاقّه توسط انسان، لذا این شاخص حجّیت، پس از گذر طولانی از زمان تکلیف تحصیل می‌شود. از این رو، با توجه به این‌که غرض از تولید روش متعبّد در علم، دستیابی به «حجّیت در زمان حال» است، به معنای تعیین تکلیف فعلی، «استمرار تاریخی» بیشتر در فلسفه تاریخ کاربرد دارد و کم و بیش در «اصول عقاید» و در تولید روش علوم کاربرد چندانی

^{۳۲} «هر امری که قابل تعبّد و تقنین و رسیدن به تفاهم اجتماعی باشد بایست آن را حجت دانست» (حسینی، ۱۳۷۹: ج ۶۰، ص ۷)

^{۳۳} «به نسبتی که تسلیم بودن ارتقاء پیدا کند، «صحت» و به هر نسبت که تخلف کند، «خطا» واقع می‌شود. به عبارت دیگر حجّیت یعنی نسبت تسلیم بودن. به هر نسبت که تسلیم است، به همان نسبت عندالشارع پذیرفته می‌شود» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۱۸)

^{۳۴} حتماً تولى ملکوتی بر توکلی حیوانی پیروز است، لذا حق ولایت پیدا می‌کند. حق ولایت، حق حضور و تصرف است. حق حضور هم به صورت تکوینی و هم در تاریخ... (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۱۰، ص ۲) و «حجّیت ندارد یعنی قدرت استمرار تاریخی ندارد... قرآن کریم اقوام را یک‌به‌یک می‌شمارد، گذشته آن‌ها را بیان می‌کند و می‌فرماید عبرت بگیرید، این‌ها نتوانستند مستمر باشند، مرتب استمرار را می‌شکنند» (حسینی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۵)

پیدا نمی‌کند. بنابراین در این مقاله به تبیین این «ملاک حجّیت» پرداخته نمی‌شود.

نتیجه‌گیری؛ دستیابی به تئوری عقل متعبد در روش علوم

استاد حسینی (ره) با تبیین جدیدی که از تقدّم «عقل عملی» نسبت به «عقل نظری» بیان می‌کند، توانسته است «تقدّم ایمان بر عقل» را در نخستین حرکت عقلانی تصویر نماید و بر این اساس، یک روش جدید برای تولید علم بنیان نهد که مبتنی بر «عقل متعبد» و «حجّیت» می‌باشد.

حجّیت «عقل متعبد» در گام اول به «حجّیت تسلیم» و در گام دوم به «بذل جُهد اجتماعی» تفسیر شد. گام اول حرکت عقل، «انتخاب جهت» بر اساس «ادراکات جبری» ناشی از تعامل «ظرفیت اولیه» با «آیات الهی» و گام دوم آن «حفظ جهت» با دستیابی به «تفاهم اجتماعی» بر اساس «مفاهیم نظری اولیه» ناشی از «اعطای متناسب مولا» بود.

از نظر استاد حسینی (ره) «اسلامیت» این روش به دلیل حجّیت آن محرز می‌باشد و اگر در تولید علوم به کار گرفته شود سبب تحقق «اسلامیت علوم» می‌گردد. با توجه به این‌که «تحوّل در علوم انسانی» به «اسلامی شدن» این علوم معنا می‌شود، گریزی نیست که روشی برای تحقق مدلول «اسلامیت» در این علوم تدوین شود. استاد حسینی (ره) با ترتیب فوق‌الذکر روشی تولید کرده است که می‌تواند اندیشه «اسلامیت علوم انسانی» را به تحقق نزدیک سازد و امیدها را برای دستیابی به «علوم انسانی اسلامی» تقویت نماید.

روش استاد حسینی (ره) از یک سو به دور از «مطلق‌انگاری»های فلسفه حکمت متعالیه است که ورود این فلسفه به ساحت علوم انسانی تجربی را ناممکن نموده و از سوی دیگر مصون از هرج و مرجی است که با اعتقاد به «نسبیّت‌گرایی» در پاره‌ای فلسفه‌های غربی، علوم انسانی را نسبی و به دور

از حقیقت و واقعیت معنا کرده است.^{۳۵} استاد حسینی (ره) مدعی تأسیس نوعی «نسبیت‌گرایی اسلامی» است که می‌تواند ضمن ملاحظه «نسبیت» ارتباط انسان با واقعیت که امری غیرقابل انکار و اغماض است، قواعدی را برای حکومت بر این نسبیت ارائه نماید. این قواعد به دلیل این‌که «بیرون» را بر «درون» به واسطه «حجیت» حاکم می‌نماید، قدرت تصرف انسان در طبیعت خود و همچنین طبیعت پیرامون را افزایش داده و با حفظ «نسبیت»، حرکت بشر در جهت تکاملی تعریف شده از «بیرون» را که هم‌سو با تکامل حقیقی جهان خلفت است تضمین می‌نماید.

منابع فارسی:

طباطبایی، سیدمحمدحسین و مطهری، مرتضی (۱۳۶۸) اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد اول)، تهران، انتشارات صدرا

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰) درس‌های الهیات شفا (جلد دوم)، تهران، انتشارات حکمت

حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین (۱۳۶۸) فلسفه اصالت تعلّق، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین (۱۳۷۲) اصول فلسفی برنامه‌ریزی، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین (۱۳۷۹) راندمان عرفان، فلسفه، فقاہت، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین (۱۳۷۵) مبانی نظام فکری، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین (۱۳۷۹) بررسی جداول طبقه‌بندی آموزشی چگونگی اسلامی شدن

^{۳۵} شهید مطهری به نقل از فلاسفه غربی می‌گوید: «حقیقت یعنی فکری که در اثر مقابله و مواجهه حواس با ماده خارجی پیدا می‌شود، پس اگر فرض کنیم دو نفر در اثر مواجهه و مقابله با یک واقعیت دو نوع ادراک کنند یعنی اعصابشان دو گونه متأثر شود هر دو حقیقت است، مثلاً اگر یک نفر یک رنگ را سبز و شخص دیگر همان رنگ را سرخ دید هر دو حقیقت است زیرا هر دو کیفیت در اثر تماس حواس با خارج پیدا شده است» (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۱۳۸)

مهندسی توسعه نظام اجتماعی، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین (۱۳۷۹) مبانی اصول فقه احکام حکومتی (فلسفه اصول)، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین (۱۳۶۹) اصالت تعلّق (دوره دوم)، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

منابع عربی:

شیرازی (صدرالمُتألّهین)، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۲ الف) اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران

شیرازی (صدرالمُتألّهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۶) المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران

شیرازی (صدرالمُتألّهین)، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مكتبة المصطفوی

شیرازی (صدرالمُتألّهین)، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۲ب) الشواهد الربوبیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵) فصول منتزعة، تحقیق: فوزی نجار، تهران، المكتبة الزهراء

شیخ‌الرئیس، ابوعلی حسین بن عبدا... بن سینا (۱۴۰۳) شرح الإشارات و التنبيهات (جلد دوم)، قم، دفتر نشر الكتاب

سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲) شرح المنظومة (جلد پنجم)، تهران، نشر ناب