

دو فصلنامه آینده‌پژوهی ایران
سال دوم، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

عقلانیت‌های سه‌گانه و خلق آینده بدیل مطلوب برای تمدن اسلامی

رضا نجف‌زاده*

استادیار دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

مطالعه وضعیت جوامع اسلامی حاکیست، برخی از جوامع مسلمان دچار «بحران‌های حاد»ی همچون افراط‌گرایی مذهبی و تروریسم دین‌پایه‌اند؛ و جوامع اسلامی باثبات نیز یا دارای پتانسیل ظهور افراط‌گرایی‌اند یا با زوال قلمرو معنویت مواجه‌اند و مسائل اجتماعی ناشی از تجربه سرمایه‌داری بومی خود را دارند. پرسش این است که علت بروز این وضعیت بحرانی چیست؟ و راه برون رفت از آنها کدام است؟ در پاسخ باید گفت بروز چنین بحرانهایی در گستره تمدن اسلامی ناشی از فاصله گرفتن از سنت‌های عقلانی‌اند؛ چیزی که برخی مفهوم «انحطاط تمدن» یا «زوال عقلانیت» را برای تبیین آن به‌کار برده‌اند. و راه برون رفت از این بحرانها نیز بازگشت به سنت‌های عقلانی است.

در سنت اسلامی، به‌طورکلی با سه گونه عقلانیت مواجهیم که در اینجا از آنها با عنوان عقلانیت‌های سه‌گانه یاد می‌کنیم. این سه گونه عقلانیت عبارت‌اند از: الف) جاویدان خرد؛ ب) عقلانیت اجتهاد؛ ج) عقل تدبیر یا عقل استراتژیک. جاویدان خرد در سطحی متافیزیکی قرار دارد و نوعی عقلانیت هستی‌شناختی است؛ اما عقلانیت اجتهادی نوعی عقلانیت روش‌شناختی واسط است که به‌منزله ابزار فهم عمل می‌کند؛ عقلانیت تدبیر هم نوعی عقلانیت ابزاری در حوزه عمل برای حل و فصل مسائل در میدان نیروهای واقعاً موجود است.

در این مقاله تلاش می‌شود با توجه به نقش سازنده و دفاعی عقلانیت سه‌گانه و کارکردهای تکوینی، برسازنده و شالوده‌بخش آن، برخی از امکان‌های نظری ساخته شدن حوزه عمومی مسالمت‌آمیز در تمدن نوین اسلامی بررسی و تبیین گردد. مقاله پیش‌رو برپایه روش‌شناسی تلفیقی تاریخی، انتقادی و گفتمانی تألیف شده است. تحلیل متون و رخداد‌های تاریخی - فکری بر روش‌شناسی‌های تفسیری انتقادی تکیه خواهد داشت؛ و الگوی خروج از بحران، از نوعی آینده‌پژوهی چشم‌انداز‌باورانه و احتمالی پیروی خواهد کرد.

واژگان کلیدی: تمدن اسلامی، عقلانیت، اجتهاد، آینده پژوهی، تمدن نوین اسلامی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱/۲۶ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۴/۱۴

آدرس الکترونیکی نویسنده: najafzadeh.reza@gmail.com عهده‌دار مکاتبات:

مقدمه

در منظومه وسیع سنت تاریخی اسلامی، با سه‌گونه عقلانیت مواجهیم: الف) جاویدان خرد؛ ب) عقلانیت اجتهاد یا عقل اعتزالی؛ ج) عقل استراتژیک. نمایندگان هریک از اینان کوشیده‌اند ریشه‌های دریافت خود از عقل را در کتاب و سنت نبی یا نصوص و سنت‌های بزرگ فلسفی مستقر کنند.

بحران‌های گسترده وسیع تمدن اسلامی، امروز از یک سو ریشه‌های نظری دارد و از سوی دیگر ریشه‌های عملی. به این اعتبار، نظری‌ترین بخش‌های دانش مسلمانان در کنار عملی‌ترین بخش‌های فلسفه عملی آنان، با این بحران‌ها درگیر است. برخی از جوامع مسلمان دچار «بحران‌های حاد»ی چون افراط‌گرایی مذهبی و تروریسم دین‌پایه‌اند؛ و جوامع اسلامی با ثبات نیز یا دارای پتانسیل ظهور افراط‌گرایی‌اند یا با زوال قلمرو معنویت مواجهند و مسائل اجتماعی ناشی از تجربه سرمایه‌داری بومی خود را دارند (رک: نجف‌زاده، ۱۳۹۵). در هر دو حال، چنین مسائلی ناشی از فاصله گرفتن از سنت‌های عقلانی است؛ چیزی که برخی مفهوم انحطاط تمدن یا زوال عقلانیت را برای تبیین آن به‌کار برده‌اند. چنان‌که اشاره شد، در سنت اسلامی به‌طور کلی با سه گونه عقلانیت مواجهیم که در اینجا از آنها با عنوان عقلانیت‌های سه‌گانه یاد می‌کنیم: جاویدان خرد، عقلانیت اجتهاد، و عقل تدبیر یا عقل استراتژیک. جاویدان خرد در سطحی متافیزیکی قرار دارد و نوعی عقلانیت هستی‌شناختی است؛ اما عقلانیت اجتهادی، نوعی عقلانیت روش‌شناختی واسط است که به‌منزله ابزار فهم عمل می‌کند؛ عقلانیت تدبیر هم نوعی عقلانیت ابزاری در حوزه عمل برای حل و فصل مسائل در میدان نیروهای واقعاً موجود است.

بحران‌های فرقه‌ای و سیاسی، با بحران‌های تفسیر و بازنمایی پیوند مستقیم دارند و این بحران‌ها ممکن است نیروی تکوینی تمدن اسلامی را تهدید کنند؛ اما جمع بین سه گونه عقلانیت خالده، اجتهادی و استراتژیک، افزون بر رفع پاره عمده‌ای از مسائل معرفت‌شناختی، برای حل منازعات فرقه‌ای خشونت‌بار در زیست - جهان اسلامی نتایج عملی دارد. عقلانیت سه‌گانه «خالده - اجتهادی - استراتژیک»، سرشتی انتقادی دارد. این عقلانیت سه‌گانه انتقادی، در مواجهه با تهدیدهای استراتژیک - تفسیری پیش‌روی تمدن اسلامی، هم نقش سازنده و دفاعی خواهد داشت و هم کارکردهای تکوینی، بر سازنده و شالوده‌بخش. از منظر آینده‌شناسی تکوینی، حفظ ساختارهای تمدنی - سیاسی با ثبات و برساختن حوزه عمومی مسالمت‌آمیز در تمدن اسلامی، قائم است به دریافت و کاربست مفهومی از «مصلحت سیاسی». مصالح یا مستقلات عقلیه‌ای وجود دارد که ضرورت نگاه استراتژیک به عقل سیاسی در تمدن اسلامی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد: برقراری تعادل بین نیروهای سیاسی؛ حل مسالمت‌آمیز تنش‌های ناشی از نابرابری اجتماعی؛ توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها؛ آموزش اجتماعی بلندمدت برای حل و فصل غیرخشونت‌آمیز اختلافات؛ و جلوگیری از تبدیل شدن اختلافات به بحران.

در این مقاله تلاش می‌شود با توجه به نقش سازنده و دفاعی عقلانیت سه‌گانه و کارکردهای تکوینی، برسازنده و شالوده‌بخش آن، برخی از امکان‌های نظری ساخته شدن حوزه عمومی مسالمت‌آمیز در تمدن نوین اسلامی بررسی و تبیین گردد. مقاله حاضر برپایه روش‌شناسی تلفیقی تاریخی، انتقادی و گفتمانی تألیف شده است. تحلیل متون و رخداد‌های تاریخی - فکری، بر روش‌شناسی‌های تفسیری انتقادی تکیه خواهد داشت و الگوی خروج از بحران، از نوعی آینده‌پژوهی چشم‌انداز‌باورانه و احتمالی پیروی خواهد کرد.

مقاله از پنج بخش تشکیل شده است: بخش نخست به مفهوم عقل در قرآن و سنت اختصاص دارد. اساساً مفهوم عقل و دلالت‌های معنایی آن در «نصوص اول» مسلمانان، ناظر به پیوستگی حوزه اخلاق و شریعت، و درهم‌تنیدگی قلمرو عقلانیت و ایمان است. بخش دوم به حکمت خالده در سنت تاریخی اسلام اختصاص دارد. متافیزیکی‌ترین و جهان‌شمولانه‌ترین سطح بحث در باب شبکه نظری عقلانیت مسلمانان، در همین بخش تحلیل می‌شود. تلاش می‌کنیم تا دلالت‌های عملی حکمت خالده برای حوزه زندگی مسالمت‌آمیز را در اینجا تبیین کنیم. در بخش سوم به مبحث عقلانیت اجتهادی یا فقه‌ای خواهیم پرداخت. تلاش خواهد شد تا مسئله ضرورت تمهید لوازم زندگی مسالمت‌آمیز به‌منزله بخشی از «مستقلات عقلیه» مسلمانان را با تکیه بر برخی آرای فقهای قرون میانه و دوران مشروطه صورت‌بندی کنیم. در بخش چهارم به استراتژیک‌ترین شعبه عقل مسلمانان خواهیم پرداخت. عقلانیت تدبیر، در واقع عملی‌ترین بخش حکمت مدنی مسلمانان است. همین عقلانیت عملی است که ضرورت تمهید شرایط عینی حکمرانی خوب با عطف توجه به مصالح نیروهای اجتماعی و دولت در وضعیت استثنایی پایدار جهانی را تعیین خواهد بخشید. بخش پایانی نیز به نتیجه‌گیری اختصاص دارد و حاصل مباحث چهار بخش اصلی مقاله را جمع‌بندی خواهد کرد.

۱. ملازمه عقلانیت و ایمان

نظریه عقل، در سنت تاریخی صدر اسلام مبنای ویژه‌ای دارد. متن قرآن و احادیث و روایات به‌منزله «مدارک نقلی» تنظیم زندگی مسلمانان، اتفاقاً خود مبنایی برای اثبات حجیت عقل در استنباط احکام حوزه وسیع و پرتنازع زندگی‌اند.

کلمه «عقل»، به صورت اسمی یا مصدری در قرآن نیامده و تنها مشتقاتی از آن به صورت فعل آمده است. مفاهیم هم‌خانواده مفهوم عقل را نیز در این میان باید در نظر گرفت؛ مانند سمع، علم، فکر، حساب، فقه، ذکر، یقین و احصا. صورت‌های فعلی لفظ «عقل» در قرآن، ۴۹ بار آمده است (مبینی، ۱۳۸۰: ص ۹۴-۸۶): «تعقلون» ۲۴ بار؛ «یعقلون» ۲۲ بار؛ «یعقلها» یک بار؛

«نقل» یک بار؛ و «عقلوه» یک بار.^۱ چنان‌که مفسران برجسته ذکر کرده‌اند، قرآن را از طریق مصطلحات فلسفه و کلام و فقه و اصول نمی‌توان فهمید و نص مقدس، به اقتضای عام بودن مخاطبانش، با زبانی عام با دلالت‌های وسیع شکل گرفته است. نص، اختصاصاً برای فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و اصولیین نازل نشده است؛ بلکه متناسب با طبیعت یا فطرت «همه بشر» آمده است. این طبیعت یا فطرت عام انسانی، با اخلاق (حکمت عملی) و شناخت (حکمت نظری) تناظر دارد؛ اما مفاهیم شعبات دانش بشری، دارای نظام معرفت‌شناختی و زبانی ویژه علوم‌اند و نمی‌توان آنها را به قرآن ارجاع داد یا مدلول‌های آنها را عیناً با مفاهیم و مصطلحات و الفاظ نص منطبق دانست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۴۵۰). مرحوم علامه طباطبایی معتقدند که شواهد و امثال ذکرشده در قرآن، با بیان عام و با دلالت‌های عام آمده‌اند؛ اما اشراف به حقیقت معنا و مقاصد آنها، نیازمند مذاقه عقلا و اصحاب معرفت است و در این کشف دلالات، نباید در ظواهر الفاظ متوقف ماند: «...ان الامثال المضروبه فی القرآن علی آنها عامه تفرع اسماع عامه الناس لکن الاشراف علی حقیقه معانیها ولب مقاصدها خاصه لاهل العلم ممن یعقل حقائق الامور ولا یتمه علی ظواهرها» (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۶: ص ۱۳۶).

۱- برخی آیات که در آنها لفظ «عقل» یا مفاهیم متناظر با آن به‌کار رفته است: «واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباءنا اولو کان آباؤهم لا یعقلون شیئا ولا یتهدون» (بقره، ۱۷۰)؛ «وتلك الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون» (عنکبوت، ۴۳)؛ «افتطمعون ان یؤمنوا لکم وقد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه وهم یعلمون» (بقره، ۷۵)؛ «فقلنا اضربوه ببعضها كذلك یحی الله الموتی ویریکم آیاته لعلکم تعقلون» (بقره، ۷۳)؛ «ان فی خلق السموات والارض... لآیات لقوم یعقلون» (بقره، ۱۶۴)؛ «وفی الارض قطع متجاورات... ان فی ذلك لآیات لقوم یعقلون» (رعد، ۴)؛ «وسخر لکم اللیل والنهار... ان فی ذلك لآیات لقوم یعقلون» (نحل، ۱۲)؛ «ومن ثمرات النخیل والاعناب... ان فی ذلك لآیه لقوم یعقلون» (نحل، ۶۷)؛ «ولقد ترکنا منها آیه بینة لقوم یعقلون» (عنکبوت، ۳۵)؛ «ومن آیاته یریکم البرق خوفا وطمعاً... ان فی ذلك لآیات لقوم یعقلون» (روم، ۲۴)؛ «کذلك نفصل الآیات لقوم یعقلون» (روم، ۲۸)؛ «واختلاف اللیل والنهار... آیات لقوم یعقلون» (جاثیه، ۲۵)؛ «اعلموا ان الله یحی الارض بعد موتها قد بینا لکم الآیات لعلکم تعقلون» (حدید، ۱۷)؛ «کذلك یتبین الله لکم آیاته لعلکم تعقلون» (بقره، ۲۴۲)؛ «قد بینا لکم الآیات ان کنتم تعقلون» (آل عمران، ۱۱۸)؛ «کذلك یتبین الله لکم الآیات لعلکم تعقلون» (نور، ۶۱)؛ «وهو الذی یحیی ویمیت وله اختلاف اللیل والنهار افلا تعقلون» (مؤمنون، ۸۰)؛ «ومن نعمه ننکسه فی الخلق افلا تعقلون» (یس، ۶۸)؛ «انا انزلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون» (یوسف، ۲)؛ «قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم الا تشرکوا به شیئاً... ذلكم وصاکم به لعلکم تعقلون» (انعام، ۱۵۱)؛ «وقالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر» (ملک، ۱۰)؛ «ام تحسب ان اکثرهم یسمعون او یعقلون ان هم الا کالانعام بل هم اضل سبیلاً» (فرقان، ۴۴)؛ «افلّم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او آذان یسمعون بها» (حج، ۴۶)؛ «اولو کان آباؤهم لا یعقلون شیئا ولا یتهدون» (بقره، ۱۷۰)؛ «وما یعقلها الا العالمون» (عنکبوت، ۴۳)؛ «افتطمعون ان یؤمنوا لکم وقد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه وهم یعلمون» (بقره، ۷۵)؛ «ذلكم وصاکم به لعلکم تعقلون» (انعام، ۱۵۱)؛ «ذلكم وصاکم به لعلکم تذکرون» (ذلكم وصاکم به لعلکم تتقون» (قال رب السموات والارض وما بینهما ان کنتم موقنین» (شعراء، ۲۴)؛ «قال رب المشرق والمغرب وما بینهما ان کنتم تعقلون» (شعراء، ۲۸)؛ «ان فی ذلك لآیات لقوم یتفکرون» (روم، ۲۱)؛ «ان فی ذلك لآیات للعالمین» (روم، ۲۲)؛ «ان فی ذلك لآیات لقوم یسمعون» (روم، ۲۳)؛ «ان فی ذلك لآیات لقوم یعقلون» (روم، ۲۴)؛ «وتلك الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون» (عنکبوت، ۴۳)؛ و «وقالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر» (ملک، ۱۰).

دریافت‌های آغازین مسلمانان از عقل، دو ویژگی برجسته دارد: اولاً عقل با اخلاقیات تلازم دارد؛ ثانیاً عقل ملاک تشخیص ایمان است؛ و به عبارتی، عقل با ایمان ملازمه دارد. از امام

صادق (ع) نقلی وجود دارد که پیوند عقلانیت با اخلاق را به خوبی نشان می‌دهد:
أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عَبْدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَكَتَسَّبَ بِهِ الْجِنَانُ قَالَ قُلْتُ فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ التُّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانُ وَهِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَلَيْسَتْ بِالْعَقْلِ.

احمدبن ادریس از محمدبن عبدالجبار به نقل از برخی اصحاب، از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند که در پاسخ به پرسش از «چیستی عقل» (ما العقل)، فرموده‌اند: «[عقل] چیزی است که خداوند رحمان به واسطه آن پرستش شود و بهشت از رهگذر آن مکشوف گردد». پرسیدند که آنچه معاویه به کار بست، چه بوده است؟ فرمودند: «آن، شیطنت یا نیرنگ است؛ شبیه عقل است، اما عقل نیست» (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱: ص ۱۱، ح ۳).

این دریافت از عقل است که عقلانیت استراتژیک یا عقلانیت سیاسی را از عقلانیت هدف - وسیله محض، متمایز می‌سازد.

البته نگاه استراتژیک به عقل، در سخنان نبی و اولیا: وجود دارد. امام علی (ع) می‌گوید: «لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينَ؛ یعنی عاقل آن نیست که خیر را از شر تشخیص دهد؛ بلکه عاقل آن است که میان دو شر، آن را که ضررش کمتر است، تشخیص دهد»^۲ (ر.ک: المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ص ۶)؛ همچنین وقتی امام حسین (ع) می‌فرماید: «إِذَا وَرَدَتْ عَلَى الْعَاقِلِ لَمَّةٌ قَمَعَ الْحَزْنَ بِالْحَزْمِ وَاقْرَعَ الْعَقْلَ لِلْإِحْتِيَالِ؛ چون برای عاقل مشکلی پیش آید، حزن خود را با حزم و دوراندیشی دفع می‌کند و عقل را به چاره‌اندیشی وامی‌دارد» (ر.ک: الحلوئی، بی‌تا، ج ۱: ص ۸۴)، در واقع همین دریافت استراتژیک از عقل را مدنظر دارند؛ اما در سخن آنان، این عقلانیت استراتژیک همواره به صورت اخلاقی تقریر و صورت‌بندی شده است.

امام صادق (ع) در جایی دیگر، مقام عقل را چنین تبیین می‌کنند:
لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيْمَنْ أَحَبَّ أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُ وَإِيَّاكَ أَنْهِي وَإِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ.

۲- متن کامل این روایت، چنین است: «العقل عقلان عقل الطبع وعقل تجربه وكلاهما يؤدي إلى المنفعة، والموثوق به صاحب العقل والدين، ومن فاته العقل والمروه فرأس ماله المعصيه، وصدیق كل امرء عقله، وعدوه جهله، ولبس العاقل من يعرف الخير من الشر، ولكن العاقل من يعرف خير الشرين، ومجالسه العقلاء تزيد في الشرف، والعقل الكامل قاهر الطبع السوء، وعلى العاقل أن يحصى على نفسه مساويها في الدين والرأى والاخلاق والادب فيجمع ذلك في صدره أو في كتاب...».

چون خدا عقل را آفرید، فرمود: به عزت و جلالم سوگند، نزد من مخلوقی که از تو محبوب‌تر باشد، نیافریدم و کامل‌ترین وجه تو را به کسانی اعطا می‌کنم که دوستشان دارم. به واسطه عقل است که امر و نهی می‌کنم و عقاب و ثواب را به واسطه تو انجام می‌دهم (ر.ک: المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ص ۹۶).

امام علی (ع) پیوند عقلانیت و اخلاقیات را چنین بیان می‌کنند: «أَعْقَلَ النَّاسِ أَبَعْدَهُمْ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ؛ عَاقِلٌ تَرْتِينُ مَرْدَمٍ كَسَى اسْتِ كَهْ از تَمَامِي پَسْتِي هَا دُورْتَر بَاشِدْ». در جایی دیگر می‌فرمایند: «مَنْ لَمْ يَهْدُبْ نَفْسَهُ لَمْ يَنْتَفِعْ بِالْعَقْلِ؛ كَسَى كَهْ خُود رَا تَرْكِيه نَكُنْد، از عَقْل بِي بَهْرَه اسْتِ»؛ هَمْچِنِين مِي فَرْمَايَنْد: «أَفْضَلُ النَّاسِ عَقْلًا أَحْسَنُهُمْ تَقْدِيرًا لِمَعَاشِهِ وَ أَشَدَّهُمْ أَهْتِمَامًا بِإِصْلَاحِ مَعَادِهِ؛ بَرْتَرِينِ مَرْدَمِ از لِحَاظِ عَقْلِي، كَسَى اسْتِ كَهْ هَمْ دَر اَمْرِ زَنْدَگِي (مَعَاشِ) بَهْتَرِ عَمَلِ كُنْد وَ هَمْ دَر اِصْلَاحِ آخِرْتَسِ بِيَشْتَرِ اَهْتِمَامِ بُورَزِدْ» (محمدي ري شهري، ۱۴۰۵ق، ج ۲ و ۵).

مبنای این نگاه در سخنی از پیامبر خطاب به حضرت علی نهفته است؛ با این مضمون که عقل چیزی است که با آن، بهشت و رضایت خداوند رحمان حاصل می‌شود. خود حضرت علی نیز همین مقام عقل را چنین تبیین می‌فرماید: «مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ وَمَنْ كَانَ لَهُ دِينٌ دَخَلَ الْجَنَّةَ؛ هَرْكَه عَاقِلِ اسْتِ، دِينِ دَارْد؛ وَ هَرْكَه دِينِ دَارْد، بَهْ بَهْشْتِ وَارْد مِي شُود» (محمدي ري شهري، ۱۳۹۱، ج ۸: ص ۱۴۴). آن حضرت در جایی دیگر با نقل داستانی از حضرت آدم مَرکِزِيْتِ عَقْلِ رَا تَبْيِيْنِ مِي كُنَنْد. خَلَاصَه اِيْنِ دَاسْتَانِ كَه صَبْغَه اساطيري نيز دارد- چنين است:

هَبَطَ جِبْرِيْلُ عَلَيَّ اَدَمَ فَقَالَ يَا اَدَمُ اِنِّي اَمْرْتُ اَنْ اُخِيْرَكَ وَاحِدَه مِنْ ثَلَاثِ فَاخْتَرْتَهَا وَ دَعَا اَنْتَبِيْنَ فَقَالَ لَهُ اَدَمُ يَا جِبْرِيْلُ وَمَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالدِّينُ فَقَالَ اَدَمُ اِنِّي قَدْ اَخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جِبْرِيْلُ لِلْحَيَاءِ وَالدِّينِ اَنْصَرِفَا وَ دَعَا فَقَالَ يَا جِبْرِيْلُ اِنَّا اَمْرْنَا اَنْ نَكُوْنَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَاَسَانَكُمَا وَ عَرَجَ.

جبرئیل بر آدم نازل شد و گفت: «ای آدم! من مأمور شده‌ام که تو را در انتخاب یکی از سه چیز مَخِيْرِ سَازَم؛ پَسِ يَكِي رَا بَرگَزِيْنِ وَ دُو تَا رَا وَاگْذَار: عَقْلِ وَ حِيَا وَ دِيْنِ. اَدَمُ كَفْت: عَقْلِ رَا بَرگَزِيْدَم. حِيَا وَ دِيْنِ كَفْتَنْد: اَي جِبْرِيْلِ، مَا مَأْمُورِيْمِ هَرْجَا كَه عَقْلِ بَاشِد، بَا اَو بَاشِيْمِ (محمدي ري شهري، ۱۴۰۵ق، ج ۸: ص ۱۹۶).

در بسیاری از سخنان نبی و اولیا، عقل نه تنها با ایمان تنافر ندارد، بلکه ملاک تشخیص ایمان نیز است. از همین روست که فرموده‌اند: «إِنَّمَا يُدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيَّ قَدْرَ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا؛ خُودَا دَر رُوزِ قِيَاْمَتِ بَرَايِ رَسِيْدِگِي بَهْ حِسَابِ بَنْدِگَانَشِ، بَرْمَبْنَايِ مِيْزَانِ عَقْلِي كَه دَر دُنْيَا بَهْ آتَانِ دَاده اسْتِ، دَقْتِ مِي كُنْد» (همان، ج ۷: ص ۴۹۹). امام باقر نیز سخن مشابهی دارند. در این زمینه از ایشان چنین نقل شده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُحَاسِبُ النَّاسَ عَلَيَّ قَدْرَ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا؛ خُودَا وَتَعَالَى وَضَعِيْتِ مَرْدَمِ رَا بَه مَقْدَارِ

عقلی که در دنیا به آنان داده است، محاسبه خواهد کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ص ۱۰۶). البته این نسبت عقل و ایمان، نسبت ملازمه است؛ یعنی درعین حال که عقل مناط و معیار تشخیص قرب و ثواب است، ایمان یا اتباع از حقیقت نیز معیار عقلانیت است. در این مورد، از امام حسین چنین نقل شده است: «لَا يَكْمَلُ الْعَقْلُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ؛ عقل کامل نمی‌شود، مگر با تبعیت از حق» (ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۰۵).

اما نکته اساسی در اینجا، ورود عقل به حوزه عمومی است. هم نبی مکرم اسلام و هم امام صادق سخنان تأمل‌انگیزی در باب چیزی که می‌توان آن را «عقل مدنی» نامید، دارند. رسول‌الله می‌فرماید: «أَعْقِلُ النَّاسَ أَشَدَّهُمْ مَدَارَاهُ لِلنَّاسِ؛ عاقل‌ترین مردم کسی است که با مردم بیشتر مدارا و مراقت کند». امام صادق (ع) نیز در این باب می‌فرماید: «أَعْقِلُ النَّاسَ أَنْظَرَهُمْ فِي الْعَوَاقِبِ؛ عاقل‌ترین مردم کسی است که بیشتر به عاقبت امور بنگرد» (ر.ک: همان: ص ۲۰۴۸). این عقل مدنی، درس‌های بسیاری برای حوزه عمومی و حکمرانی مدبرانه و عاقبت‌اندیشانه دارد.

دریافت‌های مسلمانان از عقل در طول قرون میانه و در دوران جدید، اعتبار اصلی خود را از همین نصوص می‌گیرد. ابتدای عقلانیت‌های سه‌گانه (حکمت خالده، عقلانیت اجتهاد و عقلانیت تدبیر) بر اخلاق، به اقتضای همین حجت‌ها صورت گرفته است. همین تلازم اخلاق با شریعت و ملازمه عقلانیت با ایمان است که می‌تواند احکام عقل نظری و احکام عقل عملی لازم برای حوزه زندگی مسالمت‌آمیز را تمهید کند.

۲. عقلانیت جاویدان

گونه نخست عقل، همانی است که در بخشی از سنت عقلی - عرفانی ما «حکمت خالده» یا «حکمت لدنیّه» خوانده شده است. حکمت خالده عبارت است از عقل عقل‌ها؛ مجموع عقلانیت‌های منفرد؛ نوعی عقل جهان‌شمول و سراسری، که همه عقل‌های جزئی را دربرمی‌گیرد. در روزگار ما، این عقل، عقلانیت مطلوب معنویت‌باوران و تعالی‌باوران نیز است. حکمت جاویدان، قلب و جوهر ادیان است؛ و قلب ادیان عبارت است از معرفتی که در سنت تجلی می‌یابد. ساختار متافیزیکی اندیشه عرفای مسلمان نیز قائم به چنین حکمت جاویدانی است. فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی برجسته‌ترین نمونه چنین متافیزیکی است. این عقل دارای جنبه عملی است و با کنش عرفانی و سیر و سلوک پیوند دارد. نتیجه چنین عقل جاویدی، وحدت انسانی است؛ چون فطرت انسانی، مطابق با فطرت خالق است؛ از آنجاکه فطرت خالق به «پذیرش و شمول همگانی» حکم می‌کند و خداوند در بخش کثیری از آیات خود، «الناس» یا «مردم» را خطاب قرار داده است.

بنابراین، حکمت خالده هرچند متافیزیکی‌ترین ساحت عقلانیت دینی است، به حوزه عمومی زندگی نیز مربوط می‌شود. از آنجاکه اساس این حکمت خالده «هماهنگی و توازن کلی کیهان» است، غایت اجتماعی و انضمامی آن نیز «زندگی متعادل» است. امر قدسی، ناظر به بازسازی و اعاده «زندگی متعادل» است. کشش و جذابیت امر قدسی، فراتر و غیر از جهان سکولار است. حکمت خالده نمایانگر «مابعدالطبیعه یا علم جامع ناظر به اصول اولیه و سرشت حقیقی واقعیت است».^۳

فلسفه ارسطویی قرون میانه شرق تمدن اسلامی، هم بستر تکوین فلسفه جاویدان خرد است و هم مبنای عقلی پاره‌ای از سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌های استراتژیک را فراهم ساخته است. رساله‌های مختلفی در این قلمرو وجود دارد؛ از جمله رساله «جاویدان خرد» یا «حکمت خالده»، نوشته ابوعلی الخازن احمد بن محمد بن یعقوب، مشهور به ابوعلی مسکویه رازی (درگذشته ۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰ م)، از معاصران ابوریحان بیرونی و ابن سینا (ر.ک: ابن مسکویه، ۱۳۷۸). این عقل جاوید، البته به سنت ارسطویی یا عقلی محدود نمی‌شود و حتی می‌توان گفت رساله‌های عرفای مسلمان را نیز شامل می‌شود. از لحاظی، مرجع بخش عمده‌ای از رساله‌های عرفای

۳- مطابق دیدگاه برخی سنت‌گرایان جدید، آموزه‌های حکمت جاودان، اصول اولیه فلسفه‌ای درباره خدای متعال، خلقت و انسان است. به عبارت دیگر، این آموزه‌ها گزارشی از آن ذات واحد و گذرش به کثرات یا بازتاب‌هایش در کثرات و سپس بازگشت امور کثیر به وحدتی متعالی است. این اصل برین، همان هوهویت عدم و همه سلسله‌مراتب وجود در ذات الهی است. این خدا یک ذات و دو سرشت دارد که باهم کل واقعیت، یعنی واحد و کثرات خالق و مخلوق را می‌سازند که از آن، دو امر متقابل زاییده می‌شوند که سرشت وجود ما را معین می‌کنند. این اصل برین، ذات متعالی سوژه نهایی در تجربه هستی نیز است. هدف نهایی و کمال انسان، یگانه کردن این ایژه نهایی و سوژه نهایی، و تحقق آگاهی واحد عالم و معلوم است. آموزه اصل برین، به عنوان سرچشمه الهی همه‌چیز، باید به لازمه طبیعی آن، یعنی آموزه خلقت، خدا در کثرت، برسد. این آموزه لوگوس، به عنوان عقل الهی در قلب همه امور مخلوق است؛ زیرا بنا به تعریف، هیچ‌چیز نمی‌تواند خارج و فراتر از ذات واحد باشد؛ وگرنه او ذات واحد نمی‌بود. در تحلیل نهایی، در بن هر چیز، چیزی «متفاوت با» یا «خارج از» واقعیت مطلق الهی وجود ندارد. این لوگوس است که تناظر مشابه میان سلسله‌مراتب روحانی و محسوس هستی را ممکن می‌سازد. بدون این تناظر، این دو نظام هستی، گویی در جهان‌های جداگانه جای دارند. به علاوه، آموزه لوگوس مستلزم درکی از جهان به مثابه تجلی خداست. جهان صیروت، یعنی جهان امور مخلوق، جلوه یا تجلی ظاهری خداست؛ خدایی که در جریان کثیر شدن، یگانگی ذاتی خود را قربانی می‌کند تا شناخته شود. انسان از این حیث که به جهان مخلوق تعلق دارد، «غیر» از خداست؛ اما از این حیث که در ذات واحد سهیم است، به صورت خدا آفریده شده است؛ به عنوان صورت خدا فراخوانده شده تا خدا را از طریق عمل به عنوان «بازتاباننده» آگاهی خدا بشناسد (ر.ک: بینی مطلق، ۱۳۸۵). فلسفه جاویدان در سنت اسلامی، با معرفت مقدس پیوند دارد و این پیوند، در اسلام بیش از ادیان دیگر آشکار است. عقیده توحید، روح پیام اسلام است و به طور کلی، روح تمامی ادیان است. وحی در اسلام به معنای تأکید بر توحید است و تمامی ادیان در محیط‌های گوناگون و با زبان‌های گوناگون، بیان دوباره آن حقیقت‌اند. عقیده توحید، منشأ الهی دارد. تمایز اصلی بین دین و شرک نیست، بلکه بین ایمان به توحید و نفی توحید است. نزد سنت‌گرایان، حکیمان باستانی‌ای چون افلاطون و فیثاغورس، «موحدانی» اند که حقیقتی را که در قلب همه ادیان جای دارد، بیان کرده‌اند. نکته جالب از منظر تاریخ اندیشه، این سخن سنت‌گرایان است که حکیمان الهی یونان «به جهان اسلامی تعلق دارند و با آن بیگانه نیستند».

مسلمان، برخی از نوشتارهای عرفانی فیلسوفان عقلی مشربی چون ابن سیناست (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳).

در مسیرهای «عرفانی - معرفتی» و «حکمی - فلسفی» سنت عقلانی اسلام، منبع این حقیقت بی نظیر «دین الحق»، تعالیم پیامبران قدیم است. تعدادی از صوفیان، افلاطون را «الهی» نامیده‌اند و فیثاغورس و امیدوکلس را با حکمت ازلی و حیانی مرتبط دانسته‌اند؛ دردیگرسو، فارابی فلسفه را با نبوت و وحی پیوند داده است؛ سهروردی امتزاج فلسفه و نبوت را در پرتو سنت ایرانی پیش از اسلام تفسیر کرده و غالباً از «الحکمه اللدنیه» یا حکمت الهی سخن گفته است. حکمت لدنی حکمتی است که نزد خداوند است و اصطلاحاً با معنای سنتی سوفیا و فلسفه جاودان همسان است. سیدحیدر آملی به همخوانی و همسانی میان «ملکوت محمدی» که ۷۲ ستاره جهانی اسلام را شامل می‌شود، و «ملکوت ۷۲ ستاره‌ای» که شامل حکمایی است که حافظ و نگهدارنده طبیعت ازلی خویش بوده و متعلق به خارج از جهان اسلام بوده‌اند، اشاره کرده است. صدرالدین شیرازی هم معرفت حقیقی را با حکمت جاودان یکی دانسته است (ر.ک: نصر، ۱۳۹۱: ص ۶۲-۶۱).

این چنین، حکمت جاویدان دلالت بر حقیقتی با منشأ الهی دارد؛ که در سراسر یک دوره از تاریخ انسانی و از طریق انتقال یا احیای پیام و حیانی تداوم یافته است؛ و شامل نوعی حقیقت باطنی است که در قلب صور گوناگون قدسی جای دارد. براین اساس، «حقیقت» واحد است و تجلی‌های متکثر دارد. سنت قدسی قائم بر این نظام کثرت توأم با وحدت، با «انتقال» به صورت افقی یا «احیا» به‌طور عمودی، و از طریق مواجهه با حقیقتی که «در آغاز» بود و اینجا و اکنون حضور دارد، تداوم یافته است (ر.ک: بینای مطلق، ۱۳۸۵؛ همچنین ر.ک: Chittick, 2001 and Lakhani, 2010).

۳- عقلانیت اجتهادی و عقلانیت اعتزالی

به تعبیری می‌توان گفت، آنچه در قسمت جاویدان خرد ذکر شد، در قلمرو «احکام عقل نظری» قرار می‌گیرد. قلمرو زندگی عمومی، مستلزم احکامی است که از آنها معمولاً با عنوان «احکام عقل عملی» یاد می‌شود؛ و همین قلمرو است که با گونه خاصی از عقلانیت، یعنی اجتهاد، تنظیم می‌شود. عقلانیت اجتهادی، در واقع بعد فقهی عقلانیت در تمدن اسلامی است. به عبارت بهتر، عقلانیت اجتهادی ابزار استنباط عقلانی احکام حوزه زندگی از نصوص یا در استقلال از نصوص است. اصولیون مبحث مستقلات عقلیه (احکام قائم بر عقل در محدوده مالانص فیه) و غیرمستقلات عقلیه را ذیل مسائل احکام عقل عملی مطرح می‌کنند (ر.ک: صدر، ۱۴۰۵، ج ۲: ص ۲۸۸؛ و ج ۴: ص ۱۲۰). دسته‌ای از احکام یا موضوعات نیز هستند که از آنها با عنوان احکام یا موضوعات توقیفی یاد می‌شود که ناظر به حکم یا موضوعی است که ناگزیر متوقف

بر بیان شارع است.^۴ از منظر مقاله پیش‌رو، مسئله اساسی امکان‌های انطباق شریعت با حوزه زندگی مسالمت‌آمیز با میانجی حجت عقلانی است. بخش عمده‌ای از حوزه زندگی در وضعیت ارتباطات شبکه‌ای جهانی شده امروز، می‌تواند در قلمرو مستقلات عقلیه تعریف شود و به تناسب استلزامات زیست مدنی - جهانی جدید، تنظیمات دمکراتیک را بپذیرد.

در مورد دایره حجیت عقل، اختلاف فراوانی وجود دارد. اکثریت فقها، اعم از امامیه و اهل سنت، دلیل عقل را یکی از چهار دلیل استنباط احکام شرع (کتاب، سنت، اجماع و عقل) می‌دانند. فقهای اهل سنت، غالباً آن را در ضمن قیاس و استحسان و مصالح مرسله و فتح و سد ذرایع آورده‌اند، نه به‌عنوان «دلیل عقل»؛ و برخی از آنان، همچون غزالی در «المستصفی» آن را به‌عنوان چهارمین دلیل ذکر کرده‌اند. غزالی می‌گوید: «الاصل الرابع، دلیل العقل و الاستصحاب». دلیل عقل، گاه به‌صورت مستقلات عقلیه و بدیهیات ظاهر می‌شود، مانند حسن احسان و قبح ظلم؛ و گاه جنبه نظری دارد و باز به دو بخش تقسیم می‌شود: نظری قطعی، مانند وجوب مقدمه واجب؛ و نظری ظنی، مانند قیاس. اخباری‌ها، هرچند دلیل عقل را در مستقلات عقلیه و بدیهیات پذیرفته‌اند، برای عقل نظری ارزشی قائل نیستند و قطعیت آن را نمی‌پذیرند؛ چراکه معتقدند عقل خطا می‌کند و با توجه به خطای عقل، دلیل قطعی نظری نداریم. امامیه، عقل را رسول باطن می‌شمرند و برای ادراکات قطعی عقل حجیت قائل‌اند؛ هرچند در محدوده آن اختلاف نظر دارند. در مجموع، نظر امامیه این است که بنا بر حجیت حکم عقل و درک حسن و قبح به‌وسیله عقل، می‌توان بسیاری از واجبات و محرمات را به‌استناد دلیل عقل ثابت کرد؛ مانند تحریم ظلم، غصب حقوق مردم، سرقت، قتل نفوس بی‌گناه، دروغ، غیبت، فساد در ارض، لزوم شکر منعم، رجحان کمک به نیازمندان، و تشکیل حکومت صالحه برای حفظ امنیت و احقاق حقوق و مانند آنها. اینها همه به‌حکم عقل، ثابت و مسلم تلقی می‌شوند. هرچند در کتاب و سنت درباره همه اینها توصیه‌هایی وارد شده است، اما اگر آیه و روایتی هم درباره آنها نباشد، مطابق حکم عقل عمل می‌شود.

چنان‌که گفته شد، در مورد استقلال عقل در استنباط حکم، اختلاف نظر بسیار وجود دارد. محمدامین استرآبادی، داودبن علی ظاهری اصفهانی، و عبدالرحمن اوزاعی، مبنای عقل را قبول ندارند (ر.ک: جناتی شاهرودی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۶-۲۴۵). در مقابل، مدافعان اعتبار عقل نیز چند نظر متفاوت دارند: برخی معتقدند که حکم شرع درباره مستقلات عقلی، حکم مولوی نیست؛ بلکه حکمی ارشادی است که به‌قول برخی اصولیین، عبث و لغو، بلکه محال است (لأنه یکون من باب تحصیل الحاصل). علامه انصاری گفته است: حکم نباید برخلاف دستور شرع باشد. از

۴- هر حکم یا موضوعی که عقل بدان راه ندارد و منوط به بیان شارع مقدس است، «توقیفی» نامیده می‌شود؛ مانند نماز، روزه، خمس، زکات و حج از عبادات؛ و نیز احکام تکلیفی و وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. احکام وضعی‌ای چون صحت و فساد و طهارت و نجاست نیز در این گروه قرار می‌گیرند.

این منظر، اولاً درخصوص مستقلات عقلی موردی وجود ندارد تا معارض با دستورات شرع باشد؛ ثانیاً اگر چنین موردی پیدا شود، درصورت امکان، با تأویل و توجیه حکم شرع - به گونه‌ای که مغایرت با حکم عقل نداشته باشد- توجیه می‌شود؛ و درصورت عدم امکان، توجیه آن را نمی‌پذیرند (ر.ک: مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷ق: ص ۴۶-۴۵؛ جناتی شاهرودی، ۱۳۷۰: ص ۲۴۶-۲۴۵).^۵

«مستقلات عقل» در اصول فقه، بحثی است در باب مرجعیت «عقل». عقل بدون کمک گرفتن از یک حکم شرعی، خود می‌تواند حکمی را استنباط کند و یقین داشته باشد که این حکم، مورد قبول شرع نیز است (ر.ک: مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ص ۲۶۹).^۶ برای عقل، در شناخت حقایق امور، دو قلمرو فرض شده است: منطقه مستقلات عقلی؛ و منطقه غیرمستقلات عقلی. «مستقلات عقلی» احکام و موضوعاتی‌اند که عقل به‌طور مستقل و بدون نیاز به ارشاد و هدایت شارع می‌تواند به درک و شناخت حقیقی آنها نایل آید؛ مثل: ادراک حسن عدل و قبح ظلم، وجوب مقدمه واجب، و قبح عقاب بلابیان. احکام عقل در محدوده «مستقلات عقلی»، دارای

۵- از سوی دیگر، بحث مستقلات عقلیه، درواقع منوط به اعتبار «مصلح مرسله» است. مفهوم «مصلح مرسله» درباره مصالح و مضاری به‌کار می‌رود که خطاب خاص یا عامی درباره آنها نیامده است، ولی از مذاق شرع به‌دست می‌آید. مصالح سه قسم است: مصالح معتبره (مصلحی که ادله شرعی بر رعایت و اعتبار آن قائم است)؛ مصالح مُلغی (مصلحی که شارع مقدس آنها را بی‌ارزش دانسته و رعایت آنها را لازم ندانسته است)؛ و مصالح مرسله. مصالح مرسله، مصالحی‌اند که از الفا یا اعتبار شرعی آزادند. برای مصالح مرسله چنین مثال آورده‌اند: اگر کفار در هنگام جنگ، عده‌ای از اسرای مسلمان را سیر خود قرار دهند و در پناه آنان قصد صدمه زدن به مسلمین را داشته باشند و اگر با آنان مقابله نشود، هم به مسلمانان صدمه خواهند زد و هم اسرا را خواهند کشت، ولی اگر با آنان مقابله شود، فقط اسرا خواهند خواست، ولو به‌دست مسلمین کشته خواهند شد، دراین‌میان مصالح مرسله اقتضا می‌کند که کشتن اسرای مسلمان جایز باشد؛ چون از مذاق شرع به‌دست می‌آید که این کار نزدیک‌تر به مصالح مسلمین است. بین مصالح مرسله و استحسان، چنین فرق گذاشته‌اند که در استحسان، غالباً نوعی استننا از قواعد و نصوص عامه دیده می‌شود؛ به‌تعبیردیگر، استحسان نوعی عدول از حکم ثابت‌شده به‌دلیل عام است؛ ولی مصالح مرسله مربوط به جایی است که دلیل بر حکم وجود ندارد و ما از مذاق شرع حکم را براساس مصلحت به‌دست می‌آوریم. البته در استحسان هم مصلحت وجود دارد؛ ولی این مصلحت، غالباً به‌صورت استننا شکل می‌گیرد. دلیل قائلین به حجیت مصالح مرسله آن است که احکام تابع مصالح است و نصوص همه مصالح را دربرنگرفته است و مصالح به‌حسب اقتضای زمان و مکان، متجدد می‌شوند؛ و اگر فقط بر مصالح معتبره اکتفا شود، مصالح فراوان دیگری از دست می‌رود و این خلاف غرض شارع است. احکام تابع مصالح است و اگر آن مصالح در ادله و نصوص، معتبر شده باشد یا از نظر درک عقل در حد مستقلات عقلیه باشد، به‌گونه‌ای که قطع حاصل شود، همان قطع حجّت خواهد بود؛ ولی اگر مصلحت به‌گونه‌ای است که دلیلی بر اعتبار و الغای آن وجود ندارد و صرفاً ظن به حکم شرعی می‌آورد، اعتبار این حکم براساس چنین مصلحتی، دلیل قطعی بر اعتبار می‌خواهد و چنین دلیلی نداریم؛ و اصل در ظن، عدم حجیت است. خلاصه، هرگاه مصالح مرسله به سرحد قطع و یقین برسد، در حجیت آن تردید نیست؛ اشکال در مصالح ظنی است که دلیل قطعی بر اعتبار آن نداریم (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ص ۲۰۲-۲۰۱).

۶- مظفر در مبحث «الملازمات العقلیه» ابتدا عقل را یکی از مبادی استنباط حکم شرعی نزد امامیه می‌داند: «عقل من الأدلّه علی الحكم الشرعی عند الاصولیین الإمامیه: العقل إذ یذکرون أنّ الأدلّه علی الأحكام الشرعیّه الفرعیّه أربعه: الكتاب و السنّه و الإجماع و العقل».

نفوذ و اعتبار قطعی‌اند و اگر از ناحیه شارع در مستقلات عقلی، حکمی نظیر حکم عقل صادر شود، آن حکم به‌عنوان احکام ارشادی (یعنی ارشاد انسان‌ها به‌سوی ملاک‌های عقلی مستقل) تلقی می‌شود و حکم مولوی نام نمی‌گیرد (ر.ک: جناتی شاهرودی، ۱۳۷۰: ص ۲۴۶-۲۴۷).^۷ برای اینکه حکم عقل منبع اثبات حکم شرعی قرار گیرد، می‌بایست یک گزاره عقلی، از مستقلات عقلیه باشد. به‌تعبیر محقق داماد، «یعنی عقلا از آن جهت که عاقل و خردمندند، با قطع‌نظر از هرگونه فرهنگ و عادات و رسوم و تعلیمات ادیان، بر آن حکم نمایند. چنانچه عقلا بر ارتکاب عملی آفرین گویند، آن عمل خوب، و اگر بر ارتکاب آن نه‌آفرین (نفرین) گویند، آن عمل زشت و بد است. پس از به‌دست آوردن حکم عقل با پیوست کبرای قاعده ملازمه «کَلِمَا حُكْمٌ بِه الْعَقْل حُكْمٌ بِه الشَّرْع»، حکم شرعی را استنباط می‌کنیم؛ و یکی از احکام مستقل عقلی، حسن عدل و قبح ظلم است (ر.ک: محقق داماد، ۱۳۹۴: ص ۱۴۲-۱۲۶).

محققینی همچون آیت‌الله جناتی با استناد به کتاب‌هایی چون «سرائر» و «مختلف»، به این نتیجه رسیده‌اند که در اواسط قرن چهارم هجری، عقل برای استنباط احکام شرعی، به‌منزله طریق معتبر دستیابی به وحی به‌کار می‌رفته است. پیش از آن نیز در لسان بسیاری از فقها اشاراتی گذرا به موضوع حجیت عقل شده بود؛ اما تا قرن چهارم هجری باب مخصوصی برای حجیت عقل گشوده نشده بود. ابن‌ابی‌عقیل عمانی در بیان حجیت عقل مباحثی مطرح کرده بود؛ اما باب مستقلی به آن اختصاص نداده و آن را همچون منبع مستقلی ذکر نکرده بود. حسین‌بن‌ابی‌عقیل، ملقب به حذا، معروف به عمانی و از استادان شیخ مفید بود. او نخستین کسی است که در سال-های آغازین دوران غیبت کبری فقه را مذهب کرد و با قواعد اصولیه منطبق ساخت. وی طریق اجتهاد و تطبیق احکام با ادله و اصول آنها را باز کرد و پس از او ابن‌جنید اسکافی طریق اجتهاد را دنبال کرد. از این‌رو، ابن‌عقیل و ابن‌جنید را «قدیمین» می‌خوانند (جناتی شاهرودی، ۱۳۷۰: ص ۲۲۴). این‌گونه، سنت فقه عقلانیِ قدمایی آغازیدن گرفته و در تمامی دوران قرون میانه در کشمکش با سنت‌های اخباری و اعتزالی تداوم یافته و به‌ویژه در آستانه تجدد ایرانی، در روزگار رواج جریان‌های مشروطه‌خواهانه در ایران و عراق، قد برافراشته است.

۷- به‌نوشته آیت‌الله جناتی، «غیرمستقلات عقلی، احکام و موضوعاتی است که نور عقل به‌تنهایی قادر به تبیین و تشخیص و ادراک آنها نیست؛ بلکه باید نور وحی بر آن احکام و موضوعات بتابد تا انسان در پرتو بینایی عقل و روشنی وحی، به درک صحیح آن احکام و موضوعات نایل شود. نسبت میان عقل و وحی، در غیرمستقلات عقلی، همانند نسبت میان بینایی و نور در تشخیص و رؤیت اجسام و مبصرات است؛ و همچنان‌که فقدان هریک از بینایی و نور زمینه رؤیت اجسام را از بین می‌برد، فقدان عقل یا حکم شرع در غیرمستقلات عقلی نیز زمینه شناخت احکام واقعی را از میان می‌برد. بنابراین، انسان در شناخت غیرمستقلات عقلی، علاوه بر نیروی عقلی، به هدایت شرع نیز وابسته و نیازمند است؛ و هرگاه بدون استمداد از شرع، حکمی از سوی عقل در زمینه غیرمستقلات عقلی صادر شود، قابل اعتماد نیست؛ و ملاک اعتبار آن، تأیید و امضای شرع است.»

بنابراین، نخستین بار ابوعلی محمد بن احمد کاتب اسکافی، معروف به ابن جنید اسکافی (حدود ۳۸۱-۲۹۰ق) بود که عقل را در ردیف منابع اجتهاد و پایه‌های شناخت معرفی کرد و در مقام استنباط مورد استناد قرار داد. کاربست عقل، به کشمکش ابن جنید با فقها و متکلمان عصر دامن زد. پس از ابن جنید، شاگرد او شیخ مفید (۴۱۳-۳۳۶ق) در رساله اصولی خود به مبحث عقل اشاره کرده و آن را به منزله یکی از منابع شناخت احکام مقرر کرد. شیخ مفید اصول احکام را در کتاب، سنت و سخنان امامان معصوم می‌دید و سه روش را برای دستیابی به این اصول ذکر می‌کرد: به‌گونه شفاهی و مستقیم، نقل اخبار، و عقل. بر این اساس، عقل یکی از منابع شناخت احکام شرعی قلمداد شد. شیخ مفید در «وائل المقالات» می‌نویسد: «هو [عقل] سبیل معرفه حجه القرآن و دلائل الاخبار». ایشان در کتاب «تصحیح الاعتقاد» خود نیز می‌گوید: «الأشیاء فی أحكام العقول علی ضربین: أحدهما معلوم حظه بالعقل، وهو ما قبّحه العقل وزجر عنه و بعد منه، كالظلم والسفه والعبث. والضرب الآخر موقوف فی العقل لایقضى علی حظه ولا إباحه إلا بالسمع...». شیخ در این عبارت به مستقلات عقلیه به منزله منبع استنباط یک قسم از احکام عقل تصریح دارد؛ مانند حرمت ظلم. همچنین در کتاب «المسائل الصّغانیة» فرموده است: «فتقول علی الحكم فی الأشياء بما یقتضیه الأصل، إن کان یدلّ علیه دلیل حظه أو إباحه من طریق السمع أو العقل». در اینجا نیز می‌فرماید: حکمی را که سمع یا عقل درباره حرمت و حلیت اشیا بیان کند، مورد قبول ماست. بنابراین، از گفته‌های شیخ مفید استفاده می‌شود که ایشان برای عقل در بعضی از افعال، حجیت و مرجعیت قائل است (ر.ک: بی‌نام، ۱۳۷۱).

پس از شیخ مفید، شاگرد او شیخ الطائفه طوسی به توضیح نقش عقل در شناخت مسائل و موضوعات و احکام پرداخت. شیخ طوسی در «عده الداعی» معلومات را به دو بخش تقسیم کرده است: معلومات اکتسابی (نظری)، که از طریق براهین عقلی یا دلایل نقلی حاصل می‌آید؛ و معلومات ضروری یا امور بدیهی و واقعیاتی که وجود دارد و شناخت و اثبات آنها به استدلال-های عقلی و نقلی نیاز ندارد؛ مانند حسن عدل، زشتی ظلم، نیکویی، سپاس از منعم، و بدی ناسپاسی او. پس از شیخ طوسی، ابن‌ادریس (م ۵۹۸ق) برای دستیابی به احکام در موارد فقدان نص و اجماع، عقل را به منزله یک منبع شناخت مطرح کرده است. او در کتاب «سرائر» می‌نویسد: «فاذا فقدت الثلاثه: الكتاب و السنه و الاجماع، فالعتمد فی المسأله الشرعیه عند المحققین التمسک بدلیل العقل؛ هرگاه در مسئله شرعی، در کتاب و سنت نصی و اجماعی نبود، محققان برای حکم مسئله شرعی، به دلیل عقل تمسک می‌کنند». پس از ابن‌ادریس، علامه حلی (۶۰۲-۶۷۶ق) در «شرایع الاسلام» عقل را به منزله منبع استنباط ذکر کرد و در کتاب «المعتبر فی شرح مختصر النافع» نوشت: «مستند الاحکام الكتاب، السنه، الاجماع، العقل». ابوحامد محمد غزالی در کتاب «المستصفی فی علم الاصول»، شیخ یوسف بحرینی (م ۱۲۸۶ق) در «الحدائق الناظره»، میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱/۲۷ق) صاحب «قوانین الاصول»، و آخوند

محمدکاظم خراسانی (۱۳۲۹ق) در «کفایه الاصول» بر عقل تکیه کرده‌اند. فقیهان دیگری نیز هستند که با تفصیل بیشتری به مبحث عقل پرداخته‌اند؛ از جمله آیت‌الله سیدمحسن اعرجی کاظمی (۱۲۲۷م) در کتاب «المحصل»، و آیت‌الله شیخ محمدتقی اصفهانی (۱۲۴۸ق) صاحب «حاشیه معالم الاصول» (ر.ک: جناتی شاهرودی، ص ۲۲۷-۲۲۸).^۸

عقل اصولیون به منزله «منبع» استنباط حکم، نمی‌تواند از مبانی متافیزیکی بی‌نیاز باشد. در واقع، مبانی متافیزیکی عقل فقهی، در قلمرو عقلانیت نظری‌ای چون حکمت خالده نهفته است. آیت‌الله سیدعبدالحسین موسوی نجفی لاری (۱۲۲۶-۱۳۰۳ش) در خلال سخنان خود به‌خوبی پیوند

۸- اینکه عقل در کنار کتاب و سنت منبع مستقلی برای استنباط احکام است یا فقط در مقام کشف حکم شارع مرجعیت دارد، خود بحثی مستوفی است؛ چنان‌که آیت‌الله جناتی می‌نویسد: اگر عقل در طول کتاب، سنت و اجماع قرار داشته باشد، معنایش این است که در مرحله نخست برای شناخت احکام باید به کتاب و سنت و اجماع مراجعه کرد و در صورت فقدان یا عدم وجدان حکم در منابع سه‌گانه، می‌بایست به عقل مراجعه کرد. بنابراین، پیش از رجوع به منابع سه‌گانه، رجوع به عقل صحیح نیست و حکم عقل در این مرحله دارای اعتبار نیست؛ اما اگر عقل در عرض کتاب، سنت و اجماع قرار داشته باشد، رعایت ترتیب لازم نیست و همان‌گونه که می‌توان نخست به کتاب و سنت و اجماع مراجعه کرد، این حق برای مجتهد و فقیه وجود دارد که پیش از مراجعه به منابع سه‌گانه، نظر عقل را جویا شود و این‌گونه حکم عقلی، برای او دارای حجیت است. اندیشمندان اصولی هیچ‌یک دلیل عقلی را در عرض دیگر ادله قرار نداده‌اند؛ بلکه عقل را در طول کتاب و سنت و اجماع دانسته‌اند. محمدبن‌ادریس می‌گوید: «فاذا فقدت الثلاثة فالمعتمد فی المسأله الشرعیه عند المحققین التمسک بدلیل العقل»؛ ولی محقق در معتبر می‌گوید: «مستند الاحکام الكتاب والسنة والاجماع ودلیل العقل». ممکن است از ظاهر این عبارت استفاده شود که ایشان دلیل عقل را در عرض ادله دیگر قرار داده است؛ ولی باتوجه به توضیحی که وی در دلیل عقل می‌دهد - مبنی بر اینکه در برخی موارد نیاز به خطاب دارد و در مواردی دیگر نیاز به آن ندارد - از این کلام فهمیده می‌شود که او دلیل عقل را در عرض ادله دیگر قرار نمی‌دهد؛ بلکه حجیت آن در جایی است که دلیل دیگری در میان نباشد.

برخی از محققین بین «رابطه عقل با شرع» و «رابطه عقل با منابع شناخت احکام شرع، یعنی کتاب، سنت و اجماع» تمایز قائل شده‌اند. از این منظر، «شرع» با «منابع شرعی» تفاوت دارد. منابع شرعی، طرق شناخت احکام واقعی شرعی است؛ و طریق، لزوماً به مقصد منتهی نمی‌شود. از این منظر، نتیجه گرفته‌اند که «شرع از آن جهت که رئیس عقلاست، حکمش به احکام عقل سلیم خالی از شوائب، متحد است و اصولاً فرض انفکاک آن دو از یکدیگر صحیح نیست؛ و از این وحدت می‌توان چنین تعبیر کرد که حکم عقل در عرض حکم شرع قرار دارد». در این مورد است که گفته‌اند: «الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه»؛ و شیخ انصاری درباره چنین احکام عقلی‌ای می‌گوید: «العقل السليم الخالي عن هواجس الافكار و شوائب الاحکام»؛ ولی نسبت میان عقل و منابع شرعی چنین نیست؛ چراکه حکم عقل در مستقلات عقلی روشن و قطعی است و حجیت آن نیز ضروری است؛ ولی استنباط حکم از منابع شرعی، مانند کتاب، سنت و اجماع، همواره دارای چنین وضوح و اعتباری نیست. کتاب (قرآن)، قطعی‌السند و ظنی‌الدلال است؛ یعنی آنچه فقیه در مقام استنباط، از ظاهر کتاب استنباط می‌کند، ممکن است مراد شارع نباشد و فقیه در امر استنباط، گرفتار شوائب ذهنی خویش شده باشد. روایات و اجماع نیز نه دارای حجیت ذاتی است و نه از نظر دلالت قطعی‌اند. بنابراین، در مقایسه با منابع دیگر، عقل در مستقلات عقلی جایگاه مستحکم‌تری دارد. جناتی در این مورد نتیجه می‌گیرد که عقل حجیت مستقلی دارد: «نه تنها در عرض آن منابع قرار دارد، بلکه واجد اولویت است؛ و از این دیدگاه است که مرحوم صاحب حدائق به حجیت عقل فطری تصریح می‌کند».

اما احکام عقلی در زمینه مستقلات عقلی، پاسخگوی همه مسائل فقهی نیستند و اصولاً احکام عقلی کلی‌اند و مهم‌ترین کار استنباط در حوزه فقهات، به مسائل شرعی فرعی مربوط می‌شود که این‌گونه مسائل در بیشتر موارد تعدی است و از دایره مستقلات عقلی خارج است؛ و در شناخت بیشتر احکام فرعی شرعی، تنها راه مراجعه به منابع شرعی (کتاب، سنت و اجماع) است؛ زیرا عقل در زمینه آن مسائل، به ملاک‌های واقعی دسترسی ندارد. به علاوه، برخی از احکام عقلی - به حکم خود عقل - در مرتبه فقدان نص و فقدان دلیل معتبر شرعی و عدم امکان شناخت حکم از طریق کتاب و سنت و اجماع قرار دارد و پیش از مراجعه به کتاب و سنت و اجماع، نمی‌توان به آنها تمسک کرد؛ مثل حکم عقل به «قیح عقاب بلا بیان». در چنین مواردی، نخست به منابع (کتاب، سنت و اجماع) مراجعه می‌شود. هرگاه از این منابع بیانی به‌دست آمد، نوبت به حکم عقل نمی‌رسد؛ و اگر بیانی به‌دست نیامد، زمینه برای جریان حکم عقل (قیح عقاب بلا بیان) فراهم می‌آید؛ و ظاهراً کسانی که عقل را در طول کتاب و سنت و اجماع دانسته‌اند، منظورشان چنین احکام عقل است، نه مطلق احکام عقلی» (ر.ک: جناتی شاهرودی، ۱۳۷۰).

عقلانیت نظری‌ای چون حکمت خالده با حوزه عقلانیت عملی یا اجتهادی را نشان می‌دهد. ایشان چنین می‌نویسد:

مقتضای تمام ادله قطعی و مستقلات عقلیه و محکّمات کتاب و سنن نبویه این است که تمام کائنات عالم، از جمادات و نباتات و حیوانات، من یعقل و غیر من یعقل، و تمام آنچه هستی و نیستی دارند، از ترقیّات و تنزّلات و سعادات و شقاوات و خیرات و شرورات و حلویات و مرارات، تماماً و کمالاً به واسطه قرب و بعد حصولی و تکوینی، یا تحصیل و تکلیفی [است] که به مبدأ خیر و شرّ و نور و ظلمت و حسن و قبح و نقص و کمال دارند؛ و چنانچه تمام ترقیّات و سعادات و خیرات و حلاوات تمام اشیا ناشی از قرب حصولی یا تحصیلی به مبدأ خیر و نور و حسن و عدل است، همچنین تمام آن منشئات خیریه و نوریه و حسنیه و عدلیه، منتهی و راجع به مرکز خیر و حسن و عدل و کمال است، که فوز به حیات ابدی و جان سرمدی است؛ و چنانچه تمام تنزّلات و شقاوات و شرورات و مرارات، ناشی از قرب حصولی یا تحصیلی به مبدأ شرّ و ظلمت و قبح و نقص است، همچنین تمام آن منشئات شرّیه و ظلمانیه و قبیحه و نقصیه، منتهی و راجع به مرکز شرّ و ظلمت و قبح و نقص، که خلود در جحیم و عذاب الیم است؛ چنانچه تمام ترقیّات و شرافات و کمالات، از مبدأ تا منتهی، ناشی و منتهی به تحصیل یا حصول عموم صفت عدل و کمال است، همچنین تمام تنزّلات و شقاوات و شرورات و خسارات و معصیات، از مبدأ صغیر تا منتهای کبیر که کفر است، ناشی و منتهی به حصول یا تحصیل صفت ظلم و جرم و جور و نقص است علی‌الاطلاق. و از جمله شواهد قطعیه این مدّعی، علاوه بر ادله اربعه، اینکه حرام و قبیحی که از مستقلات عقلیه آبی از تخصیص و تقیید [یا غیر قابل استثناء] و بهیچ وجه من الوجوه مسوّغ و مجوّز ندارد، بالضرورة العقلیه در هیچ یک از معاصی و منکرات و کبائر و قبایح، حتی کفر و ارتداد، مثال و نظیری ندارد، غیر از قبح ظلم و جرم و جور (لاری، ۱۴۱۸ق: ص ۱۱-۱۰).

نوع دیگری از عقلانیت، که به موازات این عقلانیت اجتهادی یا عقلانیت فقهی و در دادودهدش مستمر با آن در تمدن اسلامی تکوین یافته، عقلانیت اعتزالی است. مبنای عقلانیت اعتزالی در این فقره به خوبی تقریر شده است:

المعارف کلها معقوله بالعقل، واجبه بنظر العقل وشکر المنعم واجب قبل ورود السمع؛ والحسن والقبح صفتان ذاتیتان للحسن والقبح.

تمامی معارف، در حیطه درک عقل قرار دارند و وجوب خود را از عقل می‌گیرند؛ از این رو، شکر منعم پیش از آنکه فرمانی از شرع وارد شود، واجب است؛ و نیکی و بدی در ذات اشیا نیکی و بد ریشه دارد (شهرستانی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۴۸).

این فقره، هم بر مبنای معرفت‌شناختی عقل اعتزالی و هم بر مبنای اخلاقی عقل اعتزالی دلالت دارد. این نگرش، در حوزه فقهی و سیاست عملی نیز نتایج مشخصی دارد.

عقل اعتزالی نیز در واقع «عقلانیت اجتهاد» است. اصالت عقل اعتزالی، به نفی اعتبار دیگر منابع دینی نمی‌انجامد؛ بلکه قائلین به آن، در کنار عقل، به حجیت کتاب، سنت و اجماع نیز قائل‌اند. عقل، هم جزء منابع دین است و هم ابزاری است برای فهم منابع دیگر. از دید آنان، عقل بر شرع تقدم رتبی دارد، نه تقدم شرفی.

پرسش این است که عقلانیت اعتزالی، با معنویت و کنش سیاسی غیرخسونت‌آمیز چه نسبتی دارد. معتقدیم که بین عقلانیت اعتزالی و کنش سیاسی غیرخسونت‌آمیز، رابطه ملازمه وجود ندارد؛ هرچند رابطه مابینه هم وجود ندارد. برای این مدعا، هم شاهد تاریخی وجود دارد و هم استدلال نظری. از منظر تجربه تاریخی، حاکمیت معتزلیان در بخش‌هایی از بلاد اسلامی در قرون میانه، با واقعه «محنه» همراه بوده است. تجربه محنه، تجربه عدم تسامح عقل‌گرایی و نفی دیگری است. از لحاظ نظری نیز نتیجه بنای عقل، ناگزیر عمل مسالمت‌آمیز یا غیرتغلبیه نیست. به عبارتی، نتایج حاکمیت عقل، به میزان تضمین اخلاقی حاکمان در کاربست نوع خاصی از عمل بستگی دارد.

باتوجه به آنچه در باب مستقلات عقلیه ذکر شد، عناصری چون «حسن عدل»، «قبح ظلم» و «قبح عقاب بلا بیان» می‌توانند مبنای مناسبی برای فقه سیاسی فراهم کنند که برای تمهید سازوکارهای غیرخسونت‌آمیز زندگی اجتماعی مسلمانان ضرورت تام دارد. در امتداد همین سنت تأمل در مصالح عمومی مسلمانان است که فقها سامان فقهی مشروطیت و سیاست غیراستبدادی را در بحث مستقلات عقلیه مطرح می‌کنند.

علامه نائینی در «تنبیه الأمه و تنزیه المله» تفاوت و اختلافات اجتماعی و لزوم تقسیم کارکردی بین طبقات و گروه‌های اجتماعی برای حکمرانی را جزء مستقلات عقلیه قلمداد می‌کند. ایشان چنین می‌نویسد:

لازمه نشئه بشریت و مایه تمیز از حیوانیت و به اختلاف قدرت و عجز و اختیار و اضطرار و دارائی و نداری، و ممیز و عاقل بودن و نبودن و امثال ذلک از مستقلات عقلیه، مختلف است، لا محاله دارند؛ و هم بالضروره مراتب و طبقات رجال هر ملت و دولت مختلف و از برای هر صنفی نزد جمیع ملل عالم وظیفه خاصه و حکم مخصوصی مقرر است. و بعد از بداهت این معنا، حتی طفل ممیز هم تواند فهمید که تسویه فیما بین اصناف مختلفه لاحکام و رفع امتیازشان از همدیگر، با ضرورت تمام شرایط و ادیان و حکم عقل مستقل، مخالف و موجب ابطال قوانین سیاسیه جمیع امم و هدم اساس نظام عالم است و نزد هیچ‌یک از ملل متمدنه و غیرمتمدنه، اصلاً صورت خارجیّه ندارد تا بدین وسیله توان لفظ مساوات را بر این معنا حمل و چنین مغلطه‌کاری‌ها کرد (نائینی، ۱۴۲۴ق: ص ۱۰۱).

نائینی لزوم دفع دو شعبه خودکامگی، یعنی استبداد دینی و استبداد سیاسی را از مستقلات عقلیه می‌خواند. بدین معنا، گرایش به مناط عقل در فقه سیاسی، به دریافت نائینی منطقی جدید می‌-

بخشد؛ چراکه مقصود ایشان، تمهید سازوکارهایی برای جلوگیری از «اعمال استبداد و استعباد رقاب و اظهار تحکیمات خودسرانه» است. ایشان لزوم زدودن استبداد در آستانه تجدد ایرانی را چنین از مستقالات عقلیه می‌خوانند:

در این جزء زمان، که بحمدالله چشم و گوش ملت باز و به این امراض مزمنه مهلکه نوع پی برده، آزادی از این استعبادات را اندکی برخوردارند، انشاءالله هر دو رشته استبداد دینی بی‌اثر خواهد بود؛ بلکه به مقتضای حدیث مأثور «يعرف الرجال بالحق؛ لا الحق بالرجال»، که مفادش از مستقالات عقلیه و موجب تمامیت حجت و عدم معذوریت است، این ظالم‌پرستی، چه به همدستی باشد یا به عدم موافقت در سلب صفات خاصه الهیه - عزّ اسمہ - از ظالمین، علی کلّ تقدیر، کاشف از مکنونات سرائر، و این تقابل حقّ و باطل فی الحقیقه محک امتحان است (همان: ص ۱۶۳).

فقه‌های دیگر نیز مسائلی چون لزوم برقراری نظم و حکمرانی بر مبنای رضایت عمومی افراد جامعه را از مستقالات عقلیه قلمداد کرده‌اند. آیت‌الله سیدعلی موسوی بهبهانی در «الفوائد العلیه»، «وجوب تحرز از ضرر و خطر محتمل» را از جمله مستقالات عقلیه و مجبول طباع قلمداد کرده است (بهبهانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۲۶۸).

۴- عقلانیت استراتژیک

نوع سوم عقل اسلامی، عبارت است از عقلانیت استراتژیک. عقلانیت استراتژیک را در سنت اسلامی «تدبیر» نام نهاده‌اند که در ادبیات رومی - لاتینی از آن با عنوان Stratagem یاد شده است. از منظر معرفت‌شناسی فهم سیاست، فیلسوفان و متألهان مسلمان در باب تدبیر، تقسیم‌بندی‌های متعددی ارائه کرده‌اند. در بیشتر تقسیم‌بندی‌ها، تدبیر به منزله مفهومی عام به معنای مطلق اداره کردن و رسیدگی کردن به کار رفته است. از این منظر، تدبیر از اداره امور فرشتگان و مجردات گرفته تا اداره امور طبیعی و کیهانی، و در سطحی نازل‌تر، اداره و تمشیت امور سیاست (به معنای اداره امور حکومت و مدینه) و اداره امور فردی و نفسانی را شامل می‌شود. در برخی تقسیم‌بندی‌ها نیز تدبیر مطلقاً به حوزه سیاست بالمعنی الأخص اطلاق شده است.

ابن سینا می‌گوید:

از آنجاکه تدبیر انسان، یا ویژه یک شخص است یا نه، و آنکه ویژه نیست، همان است که با مشارکت به انجام می‌رسد، و مشارکت یا به حسب جامعه خانوادگی علوی است یا به حسب جامعه مدنی، علوم عملی سه تا است...؛ و دوم آنها، مخصوص قسم دوم است و از آن دانسته می‌شود که تدبیر شایسته آدمی برای خانه‌اش که میان وی و همسر و فرزند و بنده‌اش مشترک است، چگونه است تا اینکه وضعش بسامان و به امکان کسب خوشبختی منجر شود...؛ و سومی آنها، به قسم سوم مخصوص است و با آن، اصناف سیاست‌ها و ریاست‌ها و جوامع مدنی فاضل

و ردی (تباه‌شونده) شناخته شود و چگونگی استیفای هرکدام از آنها و علت زوال یا دلیل انتقال هرکدام با آن دانسته گردد (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ق: ص ۱۰۸-۱۰۷).

ملاصدرا نیز تدبیر را مقوله‌ای عام می‌داند و این اصطلاح را برای اداره و تمشیت امور ماورای قمر و تحت قمر به‌طور یکسان به‌کار می‌برد. این‌گونه ملاصدرا تدبیر را در چهارچوب حکمت خالده تعریف می‌کند و نوعی تدبیر کیهانی را در نظر دارد. در قاموس صدرا، از رابطه باری تعالی با طبیعت، رابطه باری تعالی با انسان، و رابطه باری تعالی با مجردات و موجودات ماسوای انسانی گرفته تا رابطه میان خلائق، همه برپایه تدبیر تبیین می‌شود. گذشته‌ازاین، صدرا رابطه میان اشیا را نیز با مفهوم تدبیر تبیین می‌کند. وی می‌گوید برخی از عینیات در درون خود انسان است؛ مانند صفات نفسی، از قبیل قوای شهوانی و غضبی، که علم به آنها را، مانند علم منازل و سیر و سلوک از مبدأ به معاد، «تهذیب الاخلاق» می‌نامند؛ برخی از این عینیات نیز در بیرون انسان و خارج از نفسانیات شخصی است: یا در یک منزل، مانند خانواده و خدمتکاران، که علم به آنها را «تدبیر منزل» می‌نامند؛ یا در یک شهر است، که علم به آنها را «علم سیاست» و «احکام شریعت»، از قبیل دیانت و قصاص و احکام نام می‌نهند (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ص ۱۶؛ و نیز ر.ک: لک‌زایی، ۱۳۸۷).

اما در سخن عقل‌گرایان قدمای ما، علم تدبیر، اغلب همان «العلم المدنی»، علم سیاست و اداره کردن و رسیدگی کردن به امور مربوط به قدرت سیاسی و رفتار سیاسی حاکم، کارگزاران رسمی و اتباع است. در قاموس متفکرانی چون خواجه نظام‌الملک، ابوعلی مسکویه رازی، ابوالحسن عامری، خواجه نصیرالدین طوسی و باباافضل کاشانی، «تدبیر»، عنصر اساسی علم سیاست مدن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵؛ العامری، ۱۳۳۶؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۶۹؛ و نیز ر.ک: کرمر، ۱۳۷۵ و ۱۳۷۹).

این خردگرایان مسلمان، همگی، یا نصیحت‌الملوک و اندرزنامه نوشته‌اند یا متون فلسفه، یا حکمت عملی‌شان حاوی فقرات مهمی از اندرزنامه‌های سیاسی است. این دسته از متون سیاسی - اخلاقی، غالباً حاکم را به پرهیزکاری فرامی‌خوانند؛ آنان را از روز جزا بیم می‌دهند و از منظری موعظه‌گرانه، حاکم و کارگزاران سیاسی را به تهذیب نفس فرامی‌خوانند. در چنین متونی، سیاست اساساً میدان مناسبات بین اتباع با یکدیگر و اتباع با حاکم است. این میدان سیاست، با دین تنظیم و هدایت می‌شود؛ اما بخشی از آن نیست. نویسندگان این دسته از آثار نیز اغلب از حاکمان و حکیمان ساسانی، یونانی و رومی و هندی نقل‌قول می‌کنند و به تجربه سیاسی - تاریخی آنان استناد می‌نمایند. تلقی نصیحت‌نامه‌نویسان و اندرزنامه‌نویسان از مفاهیم بنیادین سیاست، اساساً «مصلحت‌اندیشانه» است، و دغدغه اصلی‌شان در عرصه حکومت‌داری، دغدغه‌ای عملی و استراتژیک است، نه ذهنی. از این منظر، هدف فعل سیاسی و حکومت‌داری،

تأمین سعادت، رفاه، ثبات و رضایت این جهانی است (ر.ک: کرون، ۱۳۸۹: ص ۲۵۸؛ همچنین ر.ک: روزنتال، ۱۳۸۷).

براین اساس، در میان متفکران مسلمان می توان دو دستگاه معرفت شناختی برای فهم تدبیر سیاسی تشخیص داد: یکی تدبیر را سازه ای عام می داند و اداره امور در تمامی سطوح هستی را از آن مراد می کند؛ اما در نگرش دوم، تدبیر سازه ای است خاص سیاست عملی در مدینه، که البته اداره امور خانواده و شخص را نیز به اعتبار پیوند آنها با حوزه مدینه شامل می شود. برپایه این تقسیم بندی دوگانه، دو گونه فلسفه سیاسی شکل گرفته است که در باب «تدبیر» نگرش متفاوتی داشته اند. احتمالاً می توان با تقسیم منظومه نظری فیلسوفان شرق تمدن اسلامی به دو سنت افلاطون باوری و ارسطو باوری، نگاه آنان به مقوله تدبیر را نیز در پرتو نظام نظری وسیع ترشان تفسیر کرد.

تدبیر یا عقلانیت استراتژیک اسلامی، در سیاست نامه های قرون میانه صورت بندی شده است. سیاست نامه ها با مقاصد استراتژیک نوشته شده اند و دستورالعمل های کسب، حفظ و اداره موفقیت آمیز قدرت سیاسی اند. اغلب نویسندگان سیاست نامه ها، خود مشاور و دیوانی و کارگزار قدرت سیاسی بوده اند و کارشان آموزش حکمرانی مؤثر و کارآمد بوده است. عقلانیت سیاست نامه ای، در واقع نوعی عقلانیت تجربی یا رئالیستی است. این عقلانیت تجربی و رئالیستی، دو معنا دارد: هم مبنای شناخت را تجربه می داند و هم هدف شناخت را ایجاد تغییر براساس مشاهده و سنجش عقلانی واقعیت های عینی می داند. عقلانیت استراتژیک، به شناسایی بحران های سیستماتیک حکومت می پردازد و استراتژی هایی برای تبدیل بی ثباتی به پایداری ارائه می کند. در واقع، عقلانیت استراتژیک اسلامی، ناظر است به مملکت داری (Statecraft) یا حکمرانی خوب (Good Governance). لوازم مملکت داری و حکمرانی خوب، عبارت اند از: برقراری تعادل بین نیروهای سیاسی؛ حل مسالمت آمیز تنش های ناشی از نابرابری اجتماعی؛ توزیع عادلانه منابع و فرصت ها؛ آموزش اجتماعی بلندمدت برای حل و فصل غیرخسونت آمیز اختلافات؛ و جلوگیری از تبدیل شدن اختلاف به بحران.

به طور کلی، اساس سیاست مدرانه، عقلانیت استراتژیک است. در اینجا برای رعایت اختصار، تنها با تکیه بر آرای یکی از نظریه پردازان عقلانیت استراتژیک در قرون میانه اسلامی، به ترسیم ابعاد عمده این عقلانیت و دلالت های دمکراتیک آن می پردازیم. بابا فضل کاشانی در رساله «ساز و پیرایه شاهان پرمایه»، در ستایش خرد چنین می نویسد:

اصل و مایه همه خوبی ها، خرد است؛ و چگونه نبود که خوب و ناخوب را جز خرد از هم جدا ندارد؛ و چون خرد در جان گویا درنگی شد، خوبی ها فراوان شوند، و زشتی های اخلاق بازنیکویی گردند، و شتاب و بی شکیبی باز دکا و زیرکی گردد، و بلاد و کسل حلم و وقار شود...؛ و چون خرد پوشیده و بیکار ماند، نیکویی ها باز زشتی ها گردند. پس چون تمامی مردم

به خرد است و نیکو به خرد نیکوست، تمامی پادشاهی سزاوارتر که به خرد بود، که بی‌خرد بر خردمندان پادشاه نشود...؛ و پادشاهی بی‌خبران، ناپاینده و گذرنده باشد؛ و پادشاهی آگاهان خرد، پاینده و باقی بود؛ از آنکه آگاهی خردمند، یقین است و یقین باقی است و پاینده، و نگردد...؛ و هیچ جسدی با خرد پیوسته نیست، که گذرنده با پاینده نپیوندد؛ و رتت پیوند خرد، جز روان را نیست؛ و روان از پیوند خرد، خرد گردد و به بقای خرد، باقی شود؛ و این حال روشن است از کار اندیشه که هیچ نیارآمد از طلب، مگر که به یقین رسد... (کاشانی، ۱۳۶۶: ص ۱۰۴-۱۰۳).

باباافضل همچنین در فقره‌ای دیگر از رساله خود می‌گوید: «...و چون به خرد نگرد، مردم داند که هستی خرد بر همه هستی‌ها غالب است» (همان: ص ۱۰۱).

نکته اساسی از منظر حکمرانی این است که عقل استراتژیک، نیروی مخالفت و تعارضات سیاسی را به‌سوی نوعی موازنه سوق می‌دهد. این عقلانیت، مادامی‌که نیروهای اجتماعی را به‌سوی تعادل سوق دهد و پتانسیل تخریب سامان اجتماعی را کاهش دهد، می‌تواند یک عقلانیت استراتژیک موفق باشد. باباافضل کاشانی در این‌باره چنین می‌گوید:

و از خصال پادشاه یکی آن است که وی را مخالف نبود، که مایه تباهی و ناپایندگی به تضاد و خلاف است، و تغیر حال جهان را سبب غلبه ضدی بر ضدی است، و از موجودات عالم، هیچ به مرتبه بی‌ضدی نزدیک‌تر از مردم نیست، نه از روی خواص حسی و جسمانی، بلکه از روی خاصیت عقل، که عقل ضد ندارد، و عاقل همه اضداد و مخالفان یکدیگر را بدانند...، و دانستن چیز بودن دانسته بود دانا را، پس دانستن دو ضد بودن دو ضد بود دانا را، و اگر دانا را ضد بودی، از اضداد آن ضد وی را موجود شدی و دانسته که موافق وی بودی، و ضدش نادانسته ماندی، و نه چنین است که هر دو ضد و هر دو مخالف دانسته شوند، و ضدیت و مخالفت هر دو باطل گردد در دانا، و با هم موجود شوند در نفس وی، و نیست عدل مگر باطل کردن خلاف دو مخالف، و پادشاه را چون پیوند خرد تمام گشت، وی را مخالف نبود...، و چون بی‌ضدی بر پادشاه درست گشت از روی خرد، خلافت خدای تعالی آن‌گه وی را حقیقت شد (همان: ص ۱۰۰-۹۹).

تعادل نیروهای اجتماعی حاصل نمی‌شود، مگر از طریق برقراری تعادل سیاسی؛ و تعادل سیاسی در وضعیت سیاست‌تغلیبیه، اگر هم ممتنع‌بالذات نباشد، لاجرم دست‌کم موقتی و معجل است:

...این احوال و زیادت‌تر که از پادشاهان ظاهر می‌شود [یعنی تغلب و سیطره‌طلبی]، همه برخلاف شرایط سروری و آیین جهان‌داری دیدم؛ بلکه استیلا و غلبه مستولیان که به‌زور و میل طبع و آرزوی نفس شهوانی و غضبی بود، به‌استیلائی دیگر جانوران بهتر ماند؛ چون شیر و پلنگ و دیگر سباع؛ و انجامش چنین پادشاهی، به دمار و هلاک ابدی باشد... (همان: ص ۱۰۸).

۱- نتیجه گیری: عقلانیت‌های سه‌گانه و حل‌وفصل مسالمت‌آمیز بحران‌ها

جهان اسلام با جمع بین این سه گونه عقلانیت است که خواهد توانست از لحاظ نظری به پویایی برسد و از لحاظ عملی جلوی بی‌ثباتی‌ها را بگیرد و بین نیروهای سیاسی موازنه ایجاد کند: عقلانیت اجتهادی، ما را به شیوه صحیح جمع بین عرف و شرع راهنمایی خواهد کرد و لوازم شرعی مصلحت سیاسی را در اختیار ما خواهد گذاشت؛ عقلانیت جاویدان یا خرد جاوید، ما را به مشترکاتمان واقف خواهد ساخت و سردی‌ها و ستم‌های مدرنیته سکولار را زایل خواهد کرد؛ عقلانیت استراتژیک نیز ابزار مطلوب و عقلانی حل‌وفصل دائمی مسائل را در اختیار نخبگان سیاسی و دولت‌ها قرار خواهد داد.

مطابق آنچه فقهای اصولی در باب مستقلات عقلیه مطرح کرده‌اند، عناصری چون «حسن عدل»، «قیح ظلم» و «قیح عقاب بلا بیان» می‌توانند مبنای مناسبی برای تمهید سازوکارهای غیرخشونت‌آمیز زندگی اجتماعی مسلمانان فراهم سازند. می‌توان حسن عدل، قیح ظلم و قیح عقاب بلا بیان را به مصالح و مستقلات عقلی دیگر نیز ترجمه کرد. مصالح یا مستقلات عقلیه‌ای وجود دارند که ضرورت نگاه استراتژیک به عقل سیاسی در تمدن اسلامی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازند؛ برقراری تعادل بین نیروهای سیاسی؛ حل مسالمت‌آمیز تنش‌های ناشی از نابرابری اجتماعی؛ توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها؛ آموزش اجتماعی بلندمدت برای حل‌وفصل غیرخشونت‌آمیز اختلافات؛ و جلوگیری از تبدیل شدن اختلاف به بحران.

عقلانیت‌های سه‌گانه یادشده، می‌توانند مبنایی باشند برای مقابله با فکر تکفیری. در فکر تکفیری، تفسیر شریعت، از منطق دوگانه‌سازی آشتی‌ناپذیر دوست - دشمن تبعیت می‌کند؛ و این دوگانه‌سازی آشتی‌ناپذیر، سازوکارهای اجماع و توافق اجتماعی و سیاسی را برای مدتی نامعلوم در محاق زوال قرار می‌دهد. صورت‌بندی تفسیر تکفیری، سویه‌ای از بحران اجماع نخبگان در جوامع اسلامی است و در وضعیت‌های بحران ژئوپولیتیکی، نه تنها فرونشسته و از بین نرفته، بلکه خود به یکی از رانه‌های محرک بحران ژئوپولیتیکی و سویه‌های روان‌شناختی و اجتماعی بحران در جوامع اسلامی هم بدل شده است. یکی از تاریک‌ترین جلوه‌های منطق میلیتاریستی سرمایه‌داری جهانی کنونی، پیوند آن با جنبش‌های اجتماعی تکفیری و جریان‌های تفسیر تکفیری در خاورمیانه است. مواجهه موفقیت‌آمیز با این بحران اساسی و چندلایه، نیازمند تدبیر عقلانی و استراتژیک است که نمی‌تواند میسر شود، مگر با برآورد دقیقی از واقعیت‌های نیروهای اجتماعی جوامع اسلامی.

کتابنامه

۱. قرآن.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۲۶ق). تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات. قاهره. دارالعرب.
۳. _____ . (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به‌اهتمام عبدالله نورانی. تهران. مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. ابن مسکویه، احمد بن محمد ابوعلی. (۱۳۶۹). تجارب الامم. به‌کوشش ابوالقاسم امامی. تهران. سروش.
۵. _____ . (۱۳۷۸). جاویدان خرد. ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری. تصحیح بهروز ثروتیان. انتشارات فرهنگ کاوش. چاپ سوم.
۶. بهبهانی، سیدعلی. (۱۴۰۵ق). الفوائد العلیه - القواعد الکلیه. اهواز. کتابخانه دار العلم. چاپ دوم.
۷. بینای مطلق، محمود. (۱۳۸۵). «وحدت متعالی ادیان». در: نظم و راز. به‌اهتمام حسن آذرکار. تهران. انتشارات آگاهان و هرمس.
۸. الحلوانی، الحسین بن محمد بن الحسن. (بی‌تا). نزهه الناظر و تنبیه الخاطر. قم. تحقیق و نشر مدرسه الامام المهدی.
۹. جناتی شاهرودی، محمدابراهیم. (۱۳۷۰). منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. تهران. کیهان.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن). قم. نشر اسراء. چاپ دوم.
۱۱. روزنتال، اروین. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه. ترجمه علی اردستانی. تهران. نشر قومس.
۱۲. شهرستانی. محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۳). الملل و النحل. قم. منشورات شریف رضی.
۱۳. صدر، محمدباقر. (۱۴۰۵ق). دروس فی علم الاصول. بیروت. دار المنتظر.
۱۴. طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۵). خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران. چاپ دوم. تبریز. انتشارات ستوده.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۹۹۷م). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. العامری نیشابوری، ابی‌الحسن ابن‌ابی‌ذر محمد بن یوسف. (۱۳۳۶). السعاده و الإسعاد فی السیره الإنسان. تهران. دانشگاه تهران.

۱۷. کرمر، جوئل ل. (۱۳۷۵). احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. _____ (۱۳۷۹). فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. کرون، پاتریشیا. (۱۳۸۹). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. ترجمه دکتر مسعود جعفری. تهران. انتشارات سخن.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۹). اصول الکافی. ترجمه و شرح هاشم رسولی و جواد مصطفوی. تهران. کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۲۱. لکزایی، شریف (به‌اهتمام). (۱۳۸۷). سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه (سیاست متعالیه، سیاستی جامع). قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۲. مبینی، محمدعلی. (۱۳۸۰). «عقل در قرآن». فصلنامه معرفت. آذر. شماره ۴۸.
۲۳. المجلسی، الشیخ محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت. مؤسسه الوفاء. الطبعه الثانيه.
۲۴. مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن. (۱۴۲۷ق). دیدگاه‌های نو در حقوق. تهران. نشر میزان. چاپ دوم.
۲۵. کاشانی، افضل‌الدین محمد مرقی. (۱۳۶۶). ساز و پیرایه شاهان پرمایه، در مصنفات. به-کوشش اکرم شفائی. تهران. انتشارات خوارزمی.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائره المعارف فقه مقارن. قم. انتشارات مدرسه امام علی بن ابی‌طالب.
۲۷. ملاصدرا. (۱۳۶۴). مظاهر الهی. تهران. امیرکبیر.
۲۸. موسوی لاری، سیدعبدالحسین. (۱۴۱۸ق). مجموعه مقالات. قم. مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۲۹. نائینی. میرزاحمدحسین غروی. (۱۴۲۴ق). تنبیه الأمه و تنزیه المله. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۰. نجف‌زاده، رضا. (۱۳۹۵). «شبکه ریزومی بحران در خاورمیانه». همایش بحران‌های ژئوپلیتیکی جهان اسلام. تهران. دانشگاه شهید بهشتی.
۳۱. نصر، سیدحسین. (۱۳۹۱). معرفت و امر قدسی. ترجمه فرزاد حاجی میرزائی. تهران. نشر و پژوهش فرزاد روز.
۳۲. محقق داماد یزدی، سیدمصطفی. (۱۳۹۴). مباحثی از اصول فقه: منابع فقه؛ سلسله درس‌هایی از استاد سیدمصطفی محقق داماد. دفتر دوم. تهران. مرکز نشر علوم اسلامی.

۳۳. محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۴۰۵ق). میزان الحکمه؛ اخلاقی، عقایدی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، ادبی. قم. مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۴. ————. (۱۳۹۱). دانشنامه قرآن و حدیث. قم. موسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث.
۳۵. بی‌نام. (۱۳۷۱). «کاربرد عقل در فقه از دیدگاه شیخ مفید». مجله حوزه، بهمن و اسفند، شماره ۵۴.
۳۶. مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). اصول الفقه (مبحث المستقلات العقلیه). قم. طبع انتشارات اسلامی.

37. Lakhani, M. Ali. (2010). **The Timeless Relevance of Traditional Wisdom**. Foreword by Reza Shah-Kazemi, introduction by William Stoddart. Bloomington. Indiana. World Wisdom. Inc.
38. Chittick, William C. (2001). **The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani**. Oxford. Oxford University Press.