

عیارسنجی عقلانیت دینی در دستگاه اجتهادی حکیم

محسن مهاجرنیا*

تأیید: ۱۴۰۲/۸/۲

دریافت: ۱۴۰۲/۳/۶

چکیده

اگر اطلاق برترین مخلوق خداوند بر عقل در لسان روایات قابل فهم باشد، آن گاه عقلانیت که خردورزی و پایبندی به مقتضیات همان عقل و بهره‌برداری از فکر و تدبیر و انطباق نظر یا عمل با «عقل» است، جایگاه والایی پیدا می‌کند. بالطبع اندیشمندان و حکیمانی که متفکرانه و قاعده‌مندانه قوه عقل را در مسیر حصول شناخت و درک انسان از حسن و قبح، خیر و شر و درستی و نادرستی به کار گرفتند، مصادیق «أولوا الألباب» و «اولوا الأبصار»، «ذوی النهی»، «ذوی الحجر والحجی» قرآن هستند.

نوشتار حاضر، در ساحت بی‌پیشینی و فقدان نگرش‌های محققانه به افکار حکیمانه «حکیم» التفاتی کوتاه به «تبیین عقلانیت دینی در ساحت اجتهاد حکیم» بود تا با هدف معرفی تراث و سرمایه‌ها و دفینه‌ها و گنجینه‌های معرفتی، تبیینی نو بر اساس «روش تحلیل محتوای متون» ایشان، ارائه نماید. شاید مهم‌ترین دستاورد این تحقیق بازکردن پنجره‌ای در افق پژوهش، به روی علاقمندان به ساحت «عقلانیت حکیم» باشد.

واژگان کلیدی

عقلانیت، عقلانیت دینی، محمدسعید حکیم

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: mohajernia@gmail.com

مقدمه

عقلانیت زیباترین سنجه در عیارسنجی خلوص تفکر و هویت معرفتی یک اندیشمند است. بزرگ‌ترین سرمایه و هنر یک متفکر، عقل اوست، اما به تعبیر حکیم فارابی، عقل مراتبی دارد از عقل هیولانی بالقوه تا عقل بالفعل، عقل منفعل و عقل مستفاد (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۲۴-۱۲۳). روشن است که داشتن عقل بالقوه تنها فصل ممیز انسان از سایر موجودات است و هیچ تمایزی میان عالم و جاهل ایجاد نمی‌کند و حتی عقل بالفعل هنر اندیشه و سرمایه معرفتی انسان را ظاهر نمی‌کند.

فإنها وإن كانت تملك شيئاً من الإدراك الغريزي، إلا أنه في حدود ضيقة (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۱۲).

زمانی عقل در جایگاه تقدیسی «لا غنى كالعقل» و «ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۱)، مورد نظر اسلام قرار می‌گیرد که انسان عاقل به «تعقل» می‌رسد و کارویژه و کاربردهای عقلانی قوه عقل در قالب تحصیل سعادت و کمال به ظهور برسد.

الإنسان فهو يستطيع بعقله تمييز الأشياء، ومقارنة بعضها ببعض، ثم الترجيح بينه، واستحصا النتائج من مقدماته، وتحديد الضوابط التي ينبغي الجرى عليه، مع سعة أفق وانفتاح على الواقع، قد يقطع به ذوا الهمم العالية شوطاً بعيداً في التقدم، و يرتفعون به إلى مراتب سامية من الرقى والكمال (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۱۲).

حکیم به روایت امیرالمؤمنین ۷ استناد می‌کند:

هر که عقلش کامل شود، اعمالش نیکو می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۷). معنای مخالف آن، این است که هر کس عقلش ناقص و یا خام و بالقوه باشد، افعال اختیاری او فاقد وصف حُسن است. بنابراین، آن چه در این نوشتار با عنوان «عقلانیت» تعقیب می‌شود، خود عقل نیست، بلکه فرآیندی از عملیات موجه‌سازی اعتقادات کلامی و معقول‌سازی تکالیف فقهی از طریق ادله در مقام فتوا و تبعیت کامل

از استدلال صحیح و انطباق‌سازی نظر و عمل با «عقل» است که بر اساس دو شاخصه به ظهور می‌رسد:

۱. به کارگیری عقل و خرد در عملیات قاعده‌مند برای حصول شناخت و درک انسان از خوبی و بدی، خیر و شر و درستی و نادرستی است.

۲. ظهور آثار و نتایج استخدام عقل در استحکام و اتقان اندیشه، عقاید و فتاوی فقهی است که در ادبیات دینی از آن با عنوان حکمت یاد می‌شود (مبلغی، ۱۳۷۹، ش ۳۱، ص ۴۰-۲۵). طرح «عقلانیت» در اندیشه آیه‌الله حکیم، مسبوق به موضوع «عقل‌شناسی» است که در سه علم کلام، علم اصول و علم فقه مورد توجه ایشان قرار گرفته است. از مجموع آثار وی معلوم می‌شود که عقل، سه معنای کاربردی دارد. در علم کلام عقل به عنوان قوه مدرکه به مثابه حجت الهی (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۳۴)، در علم فقه یکی از منابع چهارگانه در عرض قرآن و سنت (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹۳) در اصول فقه، با روی‌کرد منهجی، عقل را فراتر از ادله و منابع چهارگانه فوق در قالب مستقلات، ملازمات و مقدمات عقلیه است، عقل روش تعقل در آن‌ها است که با عنوان اجتهاد و تفقه و فقهت شناخته می‌شود (حکیم، ۱۳۸۹، ص ۶).

با این توصیف از عقلانیت، نوشتار حاضر در صدد است تا در مقابل «ضد عقلانیت» و «ناعقلانیت» اندیشه و اجتهاد ایشان را در سنجه تحقیق قرار دهد. در سرتاسر نوشتار در صددیم تا نشان دهیم «عقل» در نگاه ایشان چیست؟ ساحت اجتهاد دینی ایشان بر مدار کدام گونه از عقل می‌چرخد؟ حجیت و اعتبار عقل از کجاست؟ در مقارنه‌سازی عقل با نقل قطعی و حیانی، حکیم چه می‌کند؟ او با ادراکات عقلی پیشانقل در مواجهه با نقل متأخر چگونه عمل می‌کند؟ چه سهمی از اجتهاد خویش را به لحاظ «ابزار شناخت»، «منبع شناخت»، «روش شناخت» بر دوش عقل قرار می‌دهد؟ و بالأخره با چه ملاک و مناطی می‌توان اجتهاد کلامی و فقهی و اصولی او را «عقلانی» دانست؟ تأمل و تحلیل محتوای متون کلامی، اصولی و فقهی ایشان، روشی است که حقیقت «عقلانیت اجتهادی حکیم» را نشان خواهد داد. علی‌رغم فقدان پیشینه پژوهشی در این موضوع، نگارنده امیدوار است تا بر پایه متون منتشره از وی، توصیفی درخور را ارائه کند.

مبادی تصویری تحقیق

مقصود از مبادی تصویری در این جا مجموعه تعاریف و مفاهیم پایه‌ای است که شاکله موضوع تحقیق بر آن‌ها استوار است و نویسنده به مدد آن‌ها با خواننده متن اشتراک ذهنی پیدا می‌کند.

مفهوم عقل

انسان علاوه بر حواس ظاهری و حواس باطنی که در آن‌ها با سایر حیوانات مشترک است، قوه‌ی مخصوص و متمایزی به نام عقل دارد که در ادبیات قرآنی به معنای حلم، حجر، نُهی و لُب به کار رفته است و در ترکیب‌هایی چون صاحبان خرد و ذی حجر، اولوا الالباب، اولوا الابصار و اولوا النُهی استخدام شده است. لغت‌شناسان عقل را نقیض جهل (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹) و ضد حماقت، حبس (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸) و به معنای حجر و نُهی (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۷۶۸)، حصن، قلعه، دیه، قوه و نیروی تمییز (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۶) و استدلال آدمی است.

در مجموعه آثار مرحوم حکیم، مفهوم عقل از دو منظر قابل شناسایی است:

اول: به اعتبار قوه مدرک درونی که انسان به واسطه آن، اشیا را درک می‌کند، به آن عقل نظری گفته می‌شود: «النظرية هي التي يكون مضمونها أمرا واقعيا مدركا لا يتضمن العمل» (حکیم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۱، ص ۳۸۱) و از آن جهت که این قوه مصدر و خاستگاه افعال و رفتار انسان می‌شود، به آن عقل عملی گفته می‌شود.

دوم: به اعتبار مدرکات بیرونی، آن چه توسط انسان‌ها درک می‌شود و موضوع شناسایی او است دو گونه هستند:

الف) مدرکاتی که خارج از اراده و رفتار انسان هستند و باید آن‌ها را شناخت:

ليس شأن العقل إلا إدراك الواقع، و لا مجال لتبعية الواقع للإدراك، لتفرع مقام الإثبات على مقام الثبوت، و تأخره عنه رتبة، و لا يكون المتقدم تابعا للمتأخر. بل ليس الواقع الذي يتناوله الإدراك إلا أمرا واحدا، يصيبه من يصيبه، و يخطئه من يخطئه (حکیم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۲، ص ۶۴۱).

ب) مدرکاتی که تحت اراده و رفتار انسان قرار می‌گیرند که اصطلاحاً به آن‌ها «الافعال الاختیاریه» اطلاق می‌شود (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴). قوه دراکه‌ای که امور دسته اول را درک می‌کند؛ مثل علم به هستی خدا، آسمان و زمین، آن را «عقل نظری» گویند و قوه‌ای که امور دسته دوم را درک می‌کند؛ مانند علم به زیبایی عدالت و حکومت عدل و زشتی ظلم و حکومت ظالم که آن را «عقل عملی» می‌نامند.

مفهوم عقلانیت

اگر مقصود از عقل، نیروی استدلال آدمی است که از طریق مقدمات به نتایج می‌رسد، عقلانیت برآیند استدلال صحیح است. عقلانیت، عقل‌ورزی، خردورزی و پای‌بندی به مقتضیات عقل است. عقلانیت به معنای بهره‌برداری از فکر و تدبیر و انطباق نظر یا عمل با «عقل» است. عقلانیت به معنای به‌کارگیری قاعده‌مند و متفکرانه عقل در مسیر حصول شناخت و درک انسان از حسن و قبح، خیر و شر و درستی و نادرستی است (مبلغی، ۱۳۷۹، ش ۳۱، ص ۴۰-۲۵). بنابراین، عقلانیت ویژگی یا حالت معقول‌بودن دریافت‌ها، حقایق باورهای کلامی و مواجه‌بودن فتاوی شرعی است. به تعبیر دیگر، عقلانیت بیان‌گر انطباق افکار و اعتقادات شخص با دلایل توجیهی آن است. ملاک عقلانیت آن است که موضوع آن معقول و موجه باشد (قائم‌نیا، ۱۳۸۳، ش ۱۷، ص ۱۲-۳)؛ با چنین دریافتی از مفهوم عقلانیت، وقتی در چارچوب نظری «علل اربعه» قرار می‌گیرد، وجود قوه ادراکی به نام عقل «علت مادی» عقلانیت است و باور به هستی‌های نظری و جهان‌بینی توحیدی و افعال اختیاری و فتواهای معقول و موجه به عنوان «علت صوری» آن است و اهداف و انگیزه‌هایی همانند تبیین اعتقادات و دفاع صحیح از آن‌ها برای حفظ و گسترش دین و هم‌چنین اجتهاد در کتاب و سنت برای استنباط و استخراج درست احکام الهی، این‌ها به مثابه «علت غایی» عقلانیت هستند و فقیه و متکلمی که در دستگاه اجتهادی خویش عامل به کارگیری عقل در اعتقادات و بیش‌ها و گرایش‌ها و رفتارها برای تأمین غایات و اهداف دین است با عنوان «علت فاعلی» عقلانیت شناخته می‌شود. بر پایه این چارچوب، تحقیق حاضر بیش‌تر به رکن

علت فاعلی عقلانیت تمرکز دارد که البته در پیوند با سایر علل است و علاقمند است که نشان دهد سهم عقل و بهره‌گیری از آن در دستگاه اجتهادی آیه‌الله حکیم چه مقدار است.

مفهوم اجتهاد

اجتهاد از ریشه «جهد» به معنای کوشش یا نهایت سعی و تلاش در انجام هر کاری است. مرحوم حکیم در کتاب «الکافی فی أصول الفقه» در قالب یک خاتمه مفصل، مقوله اجتهاد و تقلید را بررسی می‌کند و به نقل از لغویون می‌گوید:

و هو لغة بذل الوسع، كما في الصحاح، و مختاره، و القاموس، و النهاية، و لسان العرب. و زاد في الأخيرين؛ و هو افتعال من الجهد الطاقة (حکیم، ۱۴۲۸ق(الف)، ج ۲، ص ۶۳۸).

و در اصطلاح، اجتهاد به کاربردن تلاش و کوشش خویش در راه به‌دست آوردن احکام شرعی از راه‌ها و منابعی که نزد فقیهان اسلام، معمول و متعارف است. ایشان با اشاره به تنوع تعاریف می‌گویند مناسب‌ترین تعریف به اعتبار فاعل؛ یعنی مجتهد، آن است که اجتهاد را یک ملکه اکتسابی برای مجتهد بدانیم:

ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الكلي، أو معرفة الوظيفة الفعلية في الشبهات الحكمية (همان).

اما در این نوشتار، اجتهاد؛ هم به لحاظ توانایی انسانی و هم به جهت قلمرو معرفتی در معنای وسیع‌تری از آنچه در فقه و اصول آمده مقصود نظر است. منظور از «اجتهاد حکیم» تمام تلاش‌های معرفتی او در فهم و استنباط و تبیین و تحلیل حوزه‌های معرفتی دین است. با این نگاه، تعریف علامه شهید مرتضی مطهری در کتاب «اصل اجتهاد در اسلام» که با عنوان ده گفتار منتشر شده است، نزدیک به ایده این مقال است. او اجتهاد را در معنای به‌کاربردن تدبیر و تعقل در فهم ادله شرعی، بر اساس اهلیت و تخصص فنی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵).

گونه‌شناسی عقل دینی

حکیم به تبع حکمای مسلمان، عقل را به دو بخش عقل نظری و عملی تقسیم

می‌کند (حکیم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۱، ص ۳۸۸). «عقل نظری» را به معنای «کل ما ینبغی إن یعرف»، هر آنچه که دانستنش مطلوب است، در مقابل، «عقل عملی» به معنای «کل ما ینبغی فعله أو لاینبغی» تعریف می‌کند. بخش نخست را به هستی‌های «غیر اختیاری» واگذار می‌کند و باید‌ها و نباید‌های عملی را در میدان «افعال اختیاری» مطرح می‌نماید. وی معتقد است در عقل عملی همانند عقل نظری، قضایایی وجود دارد که اثبات آن‌ها به جهت بدیهی بودن، نیازی به استدلال ندارند. این قضایا پایه مسائل غیر بدیهی و غیر نظری هستند که اثبات صحت آن‌ها نیازمند استدلال است. مثلاً در مقوله «امتناع اجتماع دو نقیض و ارتفاع آن‌ها» که از بدیهیات عقل نظری است، در موضوع تعارض و تراحم اصولی استفاده می‌کند (حکیم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۲، ص ۶۲۳). او بر پایه قضایای نظری در «حسن و قبح عقلی» قبل از شرع را در مقابل اشاعره به خوبی مطرح می‌کند (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴).

از منظر ایشان قضایای عقل عملی چون در سطح «افعال اختیاری» و معطوف به خارج و محرک یک نوع عمل و تنفر از عمل دیگری هستند، نیازمند به وجود انگیزه و دواعی صدور و اقدام به فعل اختیاری هستند. او تصریح می‌کند که انگیزه‌های فطری، عاطفی، اخلاقی، سیاسی، عرفی و شخصی روشن هستند، اما «إنما الإشکال فی وجود الدواعی العقلیة» که آن را در مقابل سلب کلی اشاعره برجسته می‌کند (همان). او در مقابل نقل‌گرایان فقهی و جبری مسلکان کلامی، از «عقلانیت مکتب اهل البیت :» دفاع می‌کند (حکیم، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰-۸).

او با ارجاع پرسش‌های مربوط به نسبت میان حسن و قبح عقلی و شرعی، به مباحث منطقی و اصولی مرحوم مظفر با عنوان «بعض المعاصرین ؛» (حکیم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۱، ص ۳۸۸)، در صدد تبیین موضوع است.

علامه مظفر در کتاب «اصول الفقه» با اعتقاد به این‌که عمده مباحث عقل عملی در ضمن «حسن و قبح عملی» در عرصه افعال ارادی است، برای حسن و قبح سه معنای رایج ذیل را بیان می‌کند:

۱. حسن و قبح، به معنای «کمال» و «نقص» است.

۲. حسن و قبح، به معنای «سازگاری با طبع یا تنفر با آن» است.

۳. حسن و قبح به معنای امر قابل «ستایش یا مذمت» است.

حکیم معتقد است، اختلاف اشاعره و عدلیه در قسم اخیر است (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹۵). درحالی که عدلیه برای عقل بشری چنین فهم پیشینی‌ای را به روشنی پذیرفته‌اند، اشاعره چنین درک عقلی قبل از حکم شرع را انکار نموده‌اند. به نظر مرحوم حکیم، عقل، خوبی و بدی (به معنای اخیر) را درک می‌کند، اما بعد از ادراک، در ساحت شریعت حق حکم‌دادن را ندارد. مسأله امر و نهی، واجب‌کردن و حرام‌کردن فقط کار خداست، از این رو، برای رسیدن به این مرحله، عقل باید عملیات دیگری را با عنوان «ملازمه عقلی» باید طی کند. بدین معنا که وقتی عقل خوبی و بدی چیزی را درک کرد، آن گاه از طریق قیاس منطقی و قاعده ملازمه میان ادراک عقلی و حکم فرضی شرع می‌گوید: «هرآن‌چه عقلاً خوب یا بد است، از نظر شرع نیز چنین است» و در نتیجه عقل در موارد حسن یا قبح ادراکی خودش با واجبات الهیه تلازم برقرار می‌کند و طی دو مرحله حکم الهی را کشف می‌کند (حکیم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۸۲).

در گونه‌شناسی عقل، علاوه بر تقسیم عقل نظری و عملی، ایشان؛ هم در علم کلام و هم در علم اصول، عقل را به دو بخش «عقل برهانی» و «عقل وجدانی» تقسیم می‌کند و اصرار دارد تا نشان بدهد مخاطبان دین توده مردم هستند و نه فقط عقلا و دانشمندان، با همین مبنا در کتاب کلامی «أصول العقيدة» تصریح می‌کند.

استدلال‌های پیچیده عقلی را تنها عده‌ای اندک، آن هم پس از کوشش‌های فراوان می‌توانند بدان دست یابند. پیمودن راه این استدلال‌ها، گاه با توفیق و هدایت همراه است و گاه به علت اشتباه‌بودن مقدمات مورد اعتماد، یا ناتوانی آن‌ها در رسیدن به نتایج دل‌خواه و مورد نظر، به خطا و گمراهی منجر می‌شود (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۳۳). بنابراین، منظور ایشان از عقل، استدلال‌های عقلی پیچیده‌ای نیست که بر مقدمات برهانی دقیق مبتنی است و به توانایی و استعداد فوق‌العاده نیاز دارد و بیشتر مردم فاقد آنند، بلکه عقل عبارت است از: رجوع به اصول وجدانی‌ای که خداوند فطرتاً در وجود انسان به ودیعت نهاده و مشخص‌کننده حق از باطل، معلوم‌کننده معنای کلام و مقتضیات مقام

تکلم است»؛ همان‌که نزد عموم عقلا، اساس معذوربودن و مسؤولیت‌داشتن به شمار می‌آید و خارج‌شدن از حدود آن، طبق آنچه انسان به‌خودی خود درک می‌کند؛ یعنی مخالفت با وجدان؛ زیرا هر انسان با شعور کامل که خواهان دسترسی به حق باشد، می‌تواند به یاری این عقل، حقیقت را آشکار سازد و از کوتاه‌ترین و آسان‌ترین راه‌ها و در عین حال دورترین‌شان از خطا، شایسته‌ترین ادله برای استدلال را مشخص کند و ارائه دهد (همان، ص ۳۴).

این معنا از عقل، هماهنگ با فرآیند تشریع است. خدای تعالی هنگامی که دین خود را تشریع فرمود، پیروی از آن را بر همه مردم واجب کرد و همگان را ملزم ساخت که بدان پای‌بند باشند. پس حجت‌های این دین باید چنان روشن باشد که همگان بتوانند آن‌ها را درک کنند و این ممکن نیست، مگر با به کارگیری روشی که پیش‌تر گفته شد و همه از آن برخوردارند و می‌توانند با رجوع و استعانت از آن، حقیقت را بشناسند و درک کنند.

مرحوم حکیم با تأکید فراوان می‌فرماید:

به هر صورت، ما اصرار و تأکید می‌کنیم که حجت خدای متعال همان حجت آشکار؛ یعنی «عقل وجدانی» است و خداوند دین خود را بر بندگان فرض قرار نداد، مگر هنگامی که آن را با دلیل‌های کافی به ایشان رسانید؛ دلیل‌هایی که در نهایت به اموری بدیهی و وجدانیات فطری منتهی می‌شود که هرکس در آن‌ها بیندیشد و به کارشان گیرد، به حقیقت خواهد رسید. پس انسانی که دارای ادراک کامل است و با وجود این حجت‌ها، همچنان حقیقت را در نیافته، این نشان از کوتاهی، سهل‌انگاری و خودپسندی او دارد؛ به گونه‌ای که عقل سلیم آن را نمی‌پذیرد و ناپسند می‌شمارد و برای او عذر موجهی نمی‌بیند. از این روست که ما پیش از این، در باره نقش مهم عقل در دین و لزوم پیروی از آن در این امر حیاتی، نکته‌هایی را برشمردیم (همان).

با این همه تأکید بر این که مخاطب شریعت عقل وجدانی و وجدان عقلا است، باز هم ایشان در دفاع از مبنای عقل وجدانی خود در کلام و فقه این سؤال را مطرح می‌کند

که اگر وجدان مشترک انسان‌ها مبنای پذیرش دین است، پس «راز اختلاف بزرگ انسان‌ها در ادیان مختلف چیست و چگونه می‌توان با وجود این تفاوت‌ها، از قوت و برتری حجت‌های دین حق و روشنی برهان‌های آن سخن گفت؟».

در پاسخ به آن می‌گوید:

بیش‌تر مردم این‌گونه نیستند و هر کدام دین و عقیده خود را از سر اخلاص و باور یقینی می‌پذیرند و طبق برنامه‌ها و آموزه‌های آن عمل می‌کنند و در ترویج آن می‌کوشند و آن‌چنان در دفاع از آن پا می‌فشارند که حاضرند در این راه از تمام دل‌بستگی‌های خود، حتی جان خویش، بگذرند. البته برخی از انسان‌ها از سر لجاجت یا مصالح دنیوی، با حق مخالفت می‌ورزند. خدای متعال در کتابش به همین مطلب اشاره می‌کند و می‌فرماید:

«وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَبِغُهُمْ» (بقره (۲): ۲۱۳)؛

تنها گروهی از کسانی که کتاب را دریافت داشته بودند و نشانه‌های روشن به آن‌ها رسیده بود، به خاطر انحراف از حق و ستم‌گری، در آن اختلاف کردند و این عده بسیار اندک‌اند (همان، ۱۳۹۲ (الف)، ص ۱۴).

آیه‌الله حکیم در ادامه با وجود اختلاف و نزاع در دین حق، معتقد است این اختلافات هیچ منافاتی با وضوح و عقلانی بودن دین ندارد. او مشکل اختلاف را در «فاعلیت عقل» می‌داند:

نعم قد يفقد العقل فاعليته، أو يتعثر في طريقه، نتيجة تقصير الإنسان وتفريطه، إما إهمالاً وتسامحاً، لعدم شعوره بالمسؤولية، أو لتغلب عوامل ومؤثرات أخرى عليه، من كسل، أو ضجر، أو شهوة، أو غضب، أو تعصب، أو تقليد أو غير ذلك مما يقف في طريق العقل ويمنعه من أداء وظيفته (همان).

عقل، با همه ارزش و اعتباری که دارد، کارایی خود را از دست می‌دهد و در انجام دادن وظیفه دچار لغزش می‌شود. علت این امر نیز خود انسان است که یا به دلیل کوتاهی در پذیرش مسئولیت، به سهل‌انگاری و مسامحه‌گری افتاده یا با عواملی چون تنبلی، پریشان‌حالی، شهوت، غضب، خشک‌سری، تقلید و مانند آن‌ها، «عقل» را تحت

تأثیر قرار داده و او را از انجام دادن وظیفه‌اش باز داشته است. ایشان برای اثبات مدعای خویش به مقوله «سلامت جسمانی» اشاره می‌کند که با وجود فهم و اتفاق همه انسان‌ها به ضرورت و اهمیت آن در حفظ حیات و بقای زندگی در این دنیا، مع‌الوصف آدم‌ها در حفظ و مراعات آن، به یک اندازه کوشا و متعهد نیستند. عده‌ای از همه ابزارهای عقلایی و ممکن بهره می‌برند تا سالم بمانند و عده‌ای به رغم اعتراف به ضرورت سلامتی خود این امور را رعایت نمی‌کنند و با اهمال‌کاری و بی‌مبالاتی و داشتن تعصب به شیوه‌های قدیمی و موروثی درمان بسنده می‌کنند، در گزینش طیب معالجات حاذق نمی‌کوشند؛ البته این‌ها بدان معنا نیست که این افراد از نعمت عقل بی‌بهره‌اند، بلکه عقل‌شان در اثر رفتار نادرست، کارایی خود را از دست داده و خشک و بی‌روح شده یا بر شخص چیره گردیده است. این گروه، سرانجام شوم رفتارهای خود را می‌دانند، اما وانمود می‌کنند که نمی‌دانند؛ عقل و شعور دارند، اما گویی فاقد آنند(همان).

با وجود این که ایشان؛ هم در عقاید و هم در اعمال فقهی بر «عقل وجدانی» تأکید دارند، مع‌الوصف بر اساس مشی تجمیعی خود تلاش می‌کند میان «عقل برهانی و عقل وجدانی» جمع کند؛ همان‌طوری که در جای دیگر تلاش می‌کند میان «عقل اصولی با عقل اخباری» تجمیع نماید(حکیم، ۱۴۲۰ق، ص ۲۰-۵). او در رساله اصول العقیده تصریح می‌کند:

حقیقت آن است که باید بین عقل وجدانی و برهان عقلی سازگاری باشد. اما اگر برهان با وجدان برخورد کند و از مقتضای آن خارج شود، چاره‌ای جز هم‌سو کردن آن‌ها با یک‌دیگر نیست و این کار، در بیش‌تر موارد، از یک منتقد ژرف‌اندیش ساخته است(حکیم، ۱۳۹۲، ص ۳۴).

اما اگر توافق ممکن نباشد، او با صراحت تمام می‌گوید:

باید از برهان دست کشید و آن را به کنار زد؛ زیرا شبهه‌ای است در مقابل امری بدیهی و روشن؛ این عدم توافق به طور اجمال، نشان می‌دهد که چنین استدلالی معیوب بوده و مقدمات آن نیز ناتمام است؛ هرچند نتوان آن عیوب را به طور تفصیل مشخص کرد(همان).

عقل‌شناسی در ساحت شریعت

مرحوم حکیم در دو موضع معرفتی، مقوله «عقل‌شناسی» را مطرح کرده است. یکی در مباحث کلامی به ویژه در دو کتاب «اصول العقیده» و «فی رحاب العقیده» که در قالب چهار عنوان از آن بحث می‌کند:

۱. أهمية العقل،

۲. المراد من العقل،

۳. أسباب الاختلاف،

۴. الموضوعية في البحث

و دیگری در مباحث اصولی که در دو کتاب «الکافی فی أصول الفقه» و «المحکم فی أصول الفقه»، بابی با عنوان «فی ثبوت حکم العقل فی الوقائع العملية و عدمه» (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴) دارد و با اذعان به این که این بحث فراتر از اصول فقه است، جایگاه عقل و مدرکات عقلی و نسبت آن با شریعت را یکی از نزاع‌های تاریخی میان فرق مسلمین می‌داند و بر این باور است که باید سه موضوع اساسی در باب عقل روشن بشود:

۱. فی ثبوت حکم العقل،

۲. فی حقيقة العقل،

۳. فی ملازمة حکم الشرع له (حکیم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۱، ص ۳۸۳).

در عقل‌شناسی ایشان، دو طریق برای شناخت عقل مطرح شده است: یکی استدلال بر پایه «حجیت ذاتی عقل» است که آن را از طریق اصول عقلی اثبات می‌کند. در طریق دوم، ایشان عقل را در ترازوی وحی قرار می‌دهد تا هم اهمیت آن را نشان بدهد و هم رسمیت آن را به عنوان منبع معرفت از طریق شریعت بیان کند. در این خصوص، اهمیت و جایگاه حکم و حقیقت عقل را در آیات قرآنی جست‌وجو می‌کند (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۴۶-۴۵). او با تمسک به چهار آیه شریفه در مقوله هستی‌شناختی توحیدی، جایگاه عقل را نه به عنوان ملازمه با شرع و یا عقل روشی در طریق فهم و استنباط، بلکه عقل را به عنوان منبع فهم و دریافت حقایقی که خدای متعال در نظام هستی قرار

داده است، مطرح می‌کند. ابتدا به آیه محتوی «حکمت» و «اولوالالباب» تمسک کرده است. در این آیه «حکمت» مقوله‌ای الهی و از موهبت‌های بزرگ و خیر کثیر دانسته شده است که به هر کس داده شود، در جایگاه خردمند و صاحب «لباب»، قرار می‌گیرد. خردمند کسی است که حقایق هستی را درک می‌کنند، «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» (بقره ۲: ۲۶۹) و به آن حقایق متذکر می‌شود. آیه دیگری که ایشان بدان تمسک می‌کند تا جایگاه عقل را از زبان وحی نشان بدهد، آیه ۱۹۰ سوره آل عمران است که می‌فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»؛ مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و رفت شب و روز، نشانه‌های روشنی برای خردمندان وجود دارد [و همه این‌ها] «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ» (طه ۲۰: ۵۴)؛ مسلماً در این‌ها نشانه‌های روشنی برای خردمندان است.

تفاوت «لب» با «عقل» در این است که اولی به منزلت والای خردمندی و دومی به منزلت تأمل و تدبیر خردمندان اشاره دارد. مرحوم حکیم در اصول عقاید به آیه ۱۱۸ آل عمران هم اشاره می‌کند که در آن عقل به عنوان منبع دریافت حقایق و نشانه‌های الهی معرفی شده است:

«قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل عمران ۳: ۱۱۸)؛ ما آیات را برای شما بیان کردیم، اگر اندیشه کنید.

معنای آیه این است که بدون تعقل و استخدام عقل، فهم حقایق مقدور نیست. شناخت خداوند و تصدیق نبوت و باور به قیامت به همان نحوی که در نظام تکوین و هستی وجود دارد و بعدها توسط وحی و انبیا تشریع شده است، تنها با حجت عقل امکان‌پذیر است (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۱۳-۱۲).

ایشان علاوه بر قرآن، به عباراتی از سخنان معصومان : هم در باره جایگاه و اهمیت و نقش عقل تأکید می‌کند. از نبی مکرم ۹ نقل می‌کند که فرمود:

«قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۴)؛ هستی انسان به عقل اوست؛ کسی که عقل ندارد، دین ندارد.

هم‌چنین فرمود:

خدای تعالی، برتر و والاتر از عقل، بین بندگان خود چیزی را تقسیم نکرده است... و تا عقل را به کمال نرسانید، پیامبری نفرستاد و عقل هر پیامبری، از تمامی عقل‌های امتش بیش‌تر و برتر است (همان، ص ۹۱).

و از امیرالمؤمنین ۷ نقل می‌کند که فرموده‌اند:

«لا غنی کالعقل، ولا فقر کالجهل» (همان، ص ۹۵)؛ هیچ بی‌نیازی‌ای چون عقل و هیچ تنگ‌دستی‌ای چون نادانی نیست.

و در حدیث دیگری فرمود:

«من کمل عقله حسن عمله» (همان، ص ۸۷)؛ هر که عقلش کامل شود، کردارش نیکو می‌گردد.

و در حدیث هشام بن الحکم، امام کاظم ۷ می‌فرماید:

«إن الله تبارک وتعالی اکمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبیین بالبیان، ودلهم علی ربوبیته بالأدلة» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳)؛ خدای تعالی حجت‌های خویش را به وسیله عقل‌ها برای انسان‌ها کامل کرد و پیامبرانش را با سخن روشن یاری داد و با دلایل آشکار، به ربوبیت خویش رهنمون ساخت (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۱۳). بر اساس آیات و روایاتی که مرحوم حکیم در باب حجیت عقل نقل می‌کنند، عقل فصل ممیز نوع انسان از سایر حیوانات است. قوه عقلانی اشاره به توانایی و امکان نوعی انسان است که بر خلاف نوع جمادات، نباتات و نوع حیوانات از شأنیت «عقلانی» برخوردار است. با این توصیف، عقلانیت در مقابل «ضد عقلانیت» قرار می‌گیرد. اما این که آیا همیشه باورها و رفتارها و ارزش‌های انسانی در خارج بالفعل ملاک عقلانیت را دارند، چنین قضیه‌ای حتمیت ندارد. لذا در روایت نقل‌شده از امیرالمؤمنین ۷ «عقل نوعی» در مقابل «جهل نوعی» قرار گرفته است؛ همان‌طوری که «کمال عقل نوعی» به صورت شرطی و احتمالی در روایت دیگر بیان شده است:

«من کمل عقله حسن عمله» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۷)؛ هر که عقلش کامل شود، کردارش نیکو می‌گردد (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

بنابراین، انسان‌ها شأنیت دارند تا رفتارشان عقلی و مبتنی بر عقلانیت باشد یا نباشد. در این جاست که از جهت دیگری، عقلانیت در مقابل «ناعقلانیت» قرار می‌گیرد. این سخن بدین معنا است که در گفتمان عقلانی مرحوم حکیم، باورها و اعتقادات ایمانی و رفتارهای فقهی می‌توانند معقول و یا غیر معقول باشند. یعنی قابلیت و امکان عقلانیت دارند، اما در واقع متصف به عقلانیت نیستند. پس عاقل بودن انسان بدین معنا است که توانایی به‌کارگیری عقل را دارد، نه این که در هر موردی عقل خودش را درست به کار می‌گیرد. این نوع تبیین از عقلانیت در ادبیات فلسفی با عنوان «عقلانیت نوعی» شناخته می‌شود (قائم‌نیا، ۱۳۸۳، ش ۱۷، ص ۱۲-۳).

در عقل‌شناسی آیه‌الله حکیم، در مقابل عقل نوعی شأنی و احتمالی، نوع دیگری از عقلانیت به کار رفته است که گویا عقل و ملاک‌های عقلانیت در آن، باید به نحو دقیق و بایسته به کار بسته شوند؛ اگر چه ایشان به عنوان آن تصریح نکرده است، اما سنخ مباحث هنجاری او آن‌ها را داخل در عنوان «عقلانیت هنجاری» می‌کند. این نوع عقلانیت متضمن معنای ارزش‌گذاری و «باید و نباید» عقلی است. در این صورت، معقول‌بودن یک رفتار یا باور به معنای تأیید و معقولیت و «موجه‌بودن» آن است. از لحاظ معرفت‌شناختی بار مثبت دارد. جنبه الزامی و «باید نبایندی» آن به معنای آن است که باید به آن‌چه از افعال اختیاری که انجام می‌دهیم یا باور داریم، نظم و سامان ببخشیم و حتی به چه چیزی باید باور داشته باشیم یا چه رفتارهایی را باید انجام دهیم یا ترک کنیم. با این نگاه، عقلانیت هنجاری شامل ابعادی از تکلیف و عناصری از وظیفه‌شناختی اخلاقی، فقهی و حقوقی است که گاهی از آن با تعبیر «عقلانیت وظیفه‌شناختی» معطوف به حق و صدق هم یاد می‌شود (همان).

نوع دیگری از عقلانیت در آثار حکیم به کار رفته است که با عنوان «عقلانیت تمهیدی» قابل شناسایی است (حکیم، ۲۰۰۷م، ص ۹۴). مراد از آن، عقلانیتی است که مقصود بذاته نیست، بلکه برای تحقق یک هدف مهم‌تر استخدام می‌شود. عقلانیت تمهیدی در مباحث اصولی‌ای همانند «مقدمه واجب» کاربرد دارد (حکیم، ۱۴۳۱ق، ص ۲۹۵). این عقلانیت شبیه به «عقلانیت ابزاری» ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی است

که در مقابل عقلانیت سنتی، ارزشی و عاطفی مطرح کرده است (وبر و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۲۴). از این نگاه، هیچ چیزی فی نفسه معقول نیست، بلکه عقلانیت همواره وصف آن نسبت به چیزهای دیگری است که به عنوان هدف می‌توان آن‌ها را برآورده ساخت. عقلانیت معطوف به هدف است، این که چگونه شخص به طور مؤثری از طریق باورها یا رفتارهایش اهدافش را دنبال می‌کند، مفهومی نسبی است؛ باورها و رفتارها نسبت به اهداف شخص عقلانیت دارند که البته به نحو موجه جزئی در رفتارهای ارادی و افعال اختیاری، قابل پذیرش است. همان‌طوری که فرموده‌اند:

من الظاهر أنه لابد في صدور الفعل الاختياري من أن يدرك فاعله داعياً ينبعث نحوه، ويفعل الفعل من أجله و لا إشكال في وجود الدواعي الفطرية كطلب النفع و دفع الضرر والعاطفية كالحب و البغض و الشهوة و الغضب والتأديبية - الشرعية و الاجتماعية والقانونية والعادية العرفية والشخصية (حكيم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۱، ص ۳۸۳).

حكيم در بحث «مقدمه واجب»، انگیزه‌های دیگر را سبب عقل تمهیدی و ابزاری می‌داند:

لا إشكال ظاهراً في أن فعلية الداعي العقلي أو غيره من الدواعي لفعل الشيء يستلزم حدوث الداعي المسانخ له لفعل مقدمته، على أن يكون الداعي الثاني في طول الداعي الأول تابعاً له فانياً فيه مرتبطاً به غير مستقل عنه، لوحدة الغرض الموجب لهما، فلا يكون الثاني صالحاً للمحركية ما لم يصلح الأول لها، بل محركية الأول إنما تكون بالجرى على طبق الثاني (همان، ص ۴۱۲).

در نسبت‌سنجی عقلانیت تمهیدی با عقلانیت وظیفه‌شناختی معطوف به حق و صدق به دو شیوه متفاوت معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اشاره دارند. در حالی که دیدگاه تمهیدی عقلانیت، معطوف به اهداف و ذی‌المقدمه است، دیدگاه «وظیفه‌شناختی» عقلانیت را یک وظیفه معرفت‌شناختی بر مدار «گزاره‌های راست و درست» می‌داند. چنین تقریری، از «عقلانیت وظیفه‌شناختی» بیان‌گر ماهیت معرفت‌شناختی آن است. شخص باید بکوشد تا آن‌جا که ممکن است، باورهای راست

را به دست آورد و نیز باید بکوشد تا آنجا که ممکن است، باورهای دروغ را از دستگاه معرفتی‌اش حذف کند. این «باید و نبایدها» اجبار معرفت‌شناختی است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۳، ش ۱۷، ص ۱۲-۳). با برجسته‌سازی عقل در نگاه وحی، حکیم در اجتهاد کلامی و اجتهاد فقهی دو نگاه متفاوت به عقل پیدا می‌کند که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت.

عقل در ساحت اجتهاد کلامی

در عرصه اعتقادات کلی و اصول جهان‌بینی و هستی‌شناختی، عقل به تنهایی و پیش از شریعت داور نهایی در تعقل و «منبع تشخیص» و حجت قطعی است. اصول دین و شریعت همانند توحید و نبوت، معاد، به مثابه «موضوع عقلانیت» با استدلال‌های عقلانی پذیرفته می‌شوند و بر هر انسان عاقل و بالغی به حکم عقل، تحصیل یقین عقلی به اصول دین لازم است (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۱۲). دغدغه بسیار مهمی که مرحوم حکیم در بخش اعتقادات کلامی دارد، آن است که اصول دین با کدام نوع از «اجتهاد عقلانی» به دست می‌آید؟ او با اشاره به این که مخاطب اصول اعتقادی و بنیادهای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دینی همه مردم هستند، معتقد است عقلانیت دینی نمی‌تواند مبتنی بر «استدلال‌های عقلی» پیچیده‌ای که بر مقدمات برهانی دقیق مبتنی است، باشد؛ چنین عقلانیتی به توانایی و استعداد فوق‌العاده نیاز دارد و بیش‌تر مردم فاقد آنند. تنها عده‌ای اندک؛ آن هم پس از کوشش‌های فراوان می‌توانند از طریق استدلال‌های پیچیده عقلی بدان دست یابند. پیمودن راه این استدلال‌ها گاه، با توفیق و هدایت همراه است و گاه به علت اشتباه‌بودن مقدمات مورد اعتماد، یا ناتوانی آن‌ها در رسیدن به نتایج دل‌خواه و مورد نظر، به خطا و گمراهی منجر می‌شود.

ایشان ضمن آن‌که استفاده از چنین عقلانیت و استدلال‌های عقلانی را مفید می‌داند، اما با احتیاط می‌فرماید:

باید این استدلال‌ها را بررسی کرد و آزمود تا مبدا با اصول و قوانین وجدان درگیر شده و از دایره آن بیرون افتند. کسانی که معمولاً بر استدلال‌های

عقلی محض تکیه می‌کنند و با آن‌ها مأنوس‌اند، حتی اگر این دلیل‌ها، با وجدان و اصول عامه‌ای که خداوند در وجود انسان‌ها نهاده و با آن‌ها بر او احتجاج می‌کند، مخالف باشند، باز هم آن‌ها را می‌پذیرند و به کار می‌گیرند و این البته خطایی سنگین است و در چشم فطرت سلیمی که در استحقاق مدح و ثواب و سرزنش و عقاب، یک اصل به شمار می‌آید، برای آن عذر و بهانه‌ای نیست (همان، ص ۳۳).

از این روی، ایشان عقلانیت برهانی را طریق ادراک عام و شامل برای همه انسان‌ها نمی‌دانند و به دنبال عقلانیتی است که ریشه در فطرت و وجدان همگانی دارد. ابزار چنین عقلانیتی از منظر وی «عقل وجدانی» نامیده می‌شود (همان، ص ۳۴) که:

به معنای رجوع به اصول وجدانی‌ای است که خداوند در وجود انسان به ودیعت نهاده و مشخص‌کننده حق از باطل، معلوم‌کننده معنای کلام و مقتضیات مقام تکلم است؛ همان‌که نزد عموم عقلا، اساس معذوربودن و مسؤولیت‌داشتن به شمار می‌آید و خارج‌شدن از حدود آن، طبق آنچه انسان به خودی خود درک می‌کند؛ یعنی مخالفت با وجدان؛ زیرا هر انسان با شعور کامل که خواهان دسترسی به حق باشد، می‌تواند به یاری این عقل، حقیقت را آشکار سازد و از کوتاه‌ترین و آسان‌ترین راه‌ها و در عین حال، دورترین‌شان از خطا، شایسته‌ترین ادله برای استدلال را مشخص کند و ارائه دهد (همان).

این معنا از عقل، وقتی درستی خود را نشان می‌دهد که می‌بینیم خدای تعالی هنگامی که دین خود را تشریع فرمود، پیروی از آن را بر همه مردم واجب کرد و همگان را ملزم ساخت که بدان پای‌بند باشند. پس حجت‌های این دین باید چنان روشن باشد که همگان بتوانند آن‌ها را درک کنند و این ممکن نیست، مگر با به کارگیری روشی که پیش‌تر گفته شد و همه از آن برخوردارند و می‌توانند با رجوع و استعانت از آن، حقیقت را بشناسند و درک کنند.

ایشان با نام‌گذاری عقل وجدانی به «حجت آشکار» تأکید می‌کنند:

ما اصرار و تأکید می‌کنیم که حجت خدای متعال همان «حجّت آشکار»؛ یعنی «عقل وجدانی» است و خداوند دین خود را بر بندگان فرض قرار نداد، مگر هنگامی که آن را با دلیل‌های کافی به ایشان رسانید؛ دلیل‌هایی که در نهایت به اموری بدیهی و وجدانیات فطری منتهی می‌شود که هرکس در آن‌ها بیندیشد و به کارشان گیرد، به حقیقت خواهد رسید (همان).

او عقلانیت وجدانی را مبدأ کشف حقایق و منشأ فهم عقاید و عامل تعهد و مسؤولیت‌آفرینی می‌داند و بر دو خصیصه عقلانیت وجدانی تأکید دارد:

۱. منشأ مسؤولیت دائمی در انسان است.

۲. در همه ابعاد دینی و اعتقادی حضور دارد.

حکیم پس از روشن شدن اهمیت و اعتبار عقل وجدانی می‌نویسد:

از آن‌جا که دین، یکی از مهم‌ترین شؤون زندگی انسان است و سرنوشت او را از نظر خیر و شر و سعادت و شقاوت در دنیا و آخرت رقم می‌زند، بهترین حامی وی در سامان‌دهی این امر حیاتی، عقل اوست. در دین و دین‌داری، عقل نخستین طریق است که حجت دینی را برپا می‌دارد و ما را به گستره دین وارد می‌کند. از این‌رو، در قرآن مجید و سنت شریف، بر ارج‌گذاری عقل تأکید فراوان شده است (همان، ۲۰۰۵م، ج ۳، ص ۲۲۹).

ایشان در بیان ضرورت عقل وجدانی در عرصه اعتقادات به روایاتی از معصومین : استناد می‌کند. پس عقل، اساس زندگی انسان و محوری است که همه امور پیرامون آن گشته و بدان باز می‌گردد. پیامبر ۹ فرمود:

«لا دین لمن لا عقل له» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۰، ص ۵۴)؛ کسی که عقل ندارد دین ندارد.

عقل در ساحت اجتهاد فقهی

آیه‌الله حکیم نقش منبع بودن عقل و حجیت آن در اثبات اصول دین همانند توحید، نبوت و معاد را از مباحث مفروغ عنه پیشانقل می‌داند و در عرصه فقه و اصول فقه، هم

با قراردادن عقل در کنار دو منبع کتاب و سنت، حجیت آن را در استنباط فروع می‌پذیرد و به «ادله اربعه» مبتنی بر منابع چهارگانه در مقابل، اخباریان رأی می‌دهد (حکیم، ۱۳۹۲، ص ۱۲). علم اصول را یک دانش عقلی می‌داند که از طریق روش شناختی، زبان شناختی و معرفت شناختی به دنبال کشف حجت و استنباط حکم شرعی است. عقل در سرتاسر این علم، کاربردهای فراوانی دارد که هر یک از این کاربردها، دارای ضوابط و قواعدی است. او در ادامه تلاش‌هایی که ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ق) در اعتباربخشی به عقل در کنار کتاب و سنت داشت و منابع چهارگانه فقه را رسمیت بخشید (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۶) و پس از او محقق حلی (م ۶۷۶ق) دلیل عقلی را به دو قسم مستقل از شرع و متوقف بر خطاب شرعی معرفی نمود (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱) و در ادامه شهید اوّل (م ۷۸۶ق) دو قسم دلیل عقلی را توسعه داد (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۴-۵۲) و میرزای قمی در تعریف دلیل عقلی می‌گوید:

دلیل عقلی عبارت است از هر قضیه عقلی‌ای که به واسطه آن، علم قطعی به حکم شرعی حاصل می‌گردد (میرزای قمی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲).

خواه آن حکم شرعی مستند به حکم عقلی علت تامه آن باشد و یا جزء العله باشد. در همان راستا مرحوم حکیم «دلیل عقلی» را به عنوان منبع حکم شرعی معرفی کرد. اما معتقد است، «منبع بودن» برای حکم شرعی نیازمند علم به حکم شرعی است و عقل هم باید همانند «کتاب و سنت» قطعی باشد. لذا می‌فرماید:

أما ما عدا ذلك (مثل العقل) فليس حجة في نفسه، ولا يجوز العمل به إجماعاً، إلّا أن يوجب العلم بالحكم الشرعي الواقعي، أو بالوظيفة الظاهرية التي يقطع معها بالأمن من العقاب، فلا بد من العمل على العلم المذكور (حکیم، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷).

بنابراین، مقصود از عقل به عنوان «منبع» استنباط احکام، عقلی است که «یوجب العلم بالحکم الشرعی» که اگر عقل نظری باشد، از طریق قاعده ملازمه، عمل می‌کند؛ زیرا احکام شرعی توقیفی هستند و علم به آن‌ها تنها از راه حجت شرعی امکان‌پذیر است. همان‌طوری که ملاکات احکام؛ یعنی مصالح و مفاسد هم تنها از طریق «نقل»

ممکن است (مظفر، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۳) و اگر مقصود از آن، عقل عملی باشد که در حوزه حسن و قبح عقلی است، باز هم به تنهایی نمی‌تواند به حکم شرعی علم پیدا کند و نیازمند به داوری عقل نظری در ملازمه میان حکم عقل عملی و حکم شرعی است تا پس از حکم قطعی عقل نظری به ملازمه میان حکم عقل عملی و حکم شارع، قطع به حکم شارع پیدا شود (همان، ص ۱۱۵).

اقسام دلیل عقلی

مرحوم حکیم همانند سایر اصولیون قاعده ملازمه را بر تراز «قیاس منطقی» قرار داده است. چنین قیاسی از دو مقدمه «صغری» و «کبری» تشکیل می‌شود که سه صورت دارند. یا هر دو مقدمه غیر عقلی‌اند یا هر دو عقلی‌اند و یا یکی عقلی و دیگری شرعی است. دلیلی که از دو مقدمه شرعی تشکیل می‌گردد، دلیل شرعی نامیده می‌شود که مرتبط با موضوع این مقاله نیست. دلیلی که از دو مقدمه عقلی و یا یکی عقلی و دیگری شرعی تشکیل می‌گردد، «دلیل عقلی» نامیده می‌شود.

قسم نخست، مستقل عقلی است و عقل «منبع» آن است و به تنهایی به حکم شرعی دست پیدا می‌کند؛ مانند حکم عقل به حسن انصاف و راست‌گویی و یا قبح و زشتی ظلم و سپس حکم کلی عقل به ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع؛ چون داور هر دو مقدمه خود عقل است، به آن مستقلات عقلیه گفته می‌شود.

قسم دوم غیر مستقل عقلی است. زمانی که حکم کلی عقل به تنهایی نتواند بیان‌گر دیدگاه شارع باشد و متوقف بر خطاب و حکم شرعی دیگری باشد. همانند این‌که در شرع حکم وجوب صوم و صلات به مثابه قضایای صغریه آمده باشد و با قاعده کلی و کبروی عقل، حکم به وجوب مقدمه واجب و حرمت اشتغال به ضد آن‌ها صادر شود (مظفر، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۸۸). تنها راه دستیابی به احکام شرع در هر دو قسم، پذیرش «قاعده ملازمه» است و اگر ملازمه پذیرفته نشود، عقل به عنوان مرجعی مستقل برای استنباط حکم شرعی، پذیرفته نخواهد شد؛ چنان‌که اخباریان قائل‌اند (حکیم، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷).

حکیم بر اساس منطق استدلالی اصولیون که ماهیت مسأله اصولی را بر استدلال‌های عقلانی کلی استوار می‌کنند تا با کمک آن‌ها حکم مسائل فرعی شریعت را استنباط کنند «قاعده ملازمه» میان حکم عقلی با حکم شرعی را از مسائل اصولی می‌داند. بر اساس این قاعده، گاهی عقل به‌طور مستقل، داور نهایی و حاکم مطلق در بیان یک حکم شرعی همانند وجوب یا حرمت فعلی است و گاهی هم با احکام کل‌نگرانه خود به کمک احکام موردی شرعی می‌رود همانند آن‌که با قاعده کلی شرایط حجیت ظواهر الفاظ را اثبات می‌کند تا امر و نهی‌های شرعی را تبیین نماید.

مرحوم حکیم قاعده ملازمه عقل و شرع را به دو گونه بیان کرده است:

یکی این‌که: حکم عقلی مقدم و حکم شرعی، تالی است؛ به این صورت که گفته شود: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع»، این تلازم که با عنوان «ملازمه اصل» معروف است را ایشان مسأله اصولی تلقی می‌کند و آن را در طریق اثبات حکم شرعی می‌داند.

ملازمه دیگر زمانی است که حکم شرع، مقدم و حکم عقل، تالی باشد؛ چنان‌که گفته می‌شود: «کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل»، این تلازم با عنوان «ملازمه عکس» مشهور است و چون در طریق استنباط حکم شرعی نیست، مسأله اصولی نیست، بلکه صبغه کلامی دارد (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹۴).

قاعده ملازمه بیان‌گر آن است که هر آن‌چه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌نماید و کبرای قیاس در مستقلات عقلیه در مقام این است که هر گاه عقل وجود مصلحت حتمی و یا مفسده حتمی در انجام عملی یا ترک فعلی را کشف کند و فاعل فعل یا تارک آن را مستحق ثواب یا عقاب ببیند، شرع مقدس نیز به وجوب یا حرمت آن عمل حکم می‌دهد. بنابراین، در مدعای یادشده دو اصل مهم وجود دارد:

۱. ادراک حسن و قبح یا مصلحت و مفسده به وسیله عقل.

۲. ملازمه میان آن ادراک و کیفر و پاداش شارع.

هر دو اصل، محل بحث و نزاع است. بنا بر قول به ثبوت ملازمه، مستقل عقلی‌ای که حکم شرعی از آن به دست می‌آید، بر حسب ظاهر تنها در سطح «حسن و قبح عقلی»

است؛ بدین معنا که عقل هرگاه حسن یا قبح عملی را درک کند، به دلیل ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، آن عمل نزد شارع نیز حَسَن یا قَبیح خواهد بود. در چنین صورتی است که عقل و دلیل عقلی به تنهایی نقش منبع برای استنباط حکم شرعی پیدا می‌کند و حکم آن عین حکم شرع است و چنانچه شارع به مضمون همان حکم عقل حکمی صادر کند، میان اصولیون اختلاف است که آیا آن حکم شارع، مولوی و تأسیسی است یا چون شارع خود از عقلا است، حکم او ارشاد به حکم عقل و تأکیدی بر آن است؟ (مظفر، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۱۷) اصل دوم که اساس قاعده ملازمه است، مهم‌ترین شاه‌کار اصولیون در اعتباربخشی به عقل، به مثابه منبع استنباط حکم شرعی در ردیف کتاب و سنت است. تنها با پذیرش این ملازمه و قاعده می‌توان عقل را در چنین جایگاهی قرار داد و از طریق آن به حکم شرعی پی برد (عابدی، ۱۳۹۰، ش ۲۸، ص ۸۴-۶۵ و قماش، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰).

عقلانیت تلازمی حکیم

ایشان از غیر مستقلات عقلی که عقل نقش تمهیدی و ابزاری دارد، در موارد زیادی در عرصه فقه و اصول فقه استفاده می‌کند که به چند نمونه از آن اشاره می‌شود:

عقلانیت اجزایی

او در کتاب اصولی «المحکم فی أصول الفقه» که در ۶ مجلد منتشر شده است، می‌نویسد: هرگاه دو امر؛ یکی اولی واقعی و دیگری ثانوی اضطراری و یا ظاهری وجود داشته باشد و مکلف در حال اضطرار یا جهل، امر ثانوی را امتثال کند و سپس اضطرار یا جهل بر طرف شود، آیا امتثال امر ثانوی از امتثال امر اولی کفایت می‌کند یا نه؟ در حقیقت، بحث از ثبوت ملازمه از نظر عقل میان به‌جا آوردن تکلیفی که مفاد امر اضطراری یا ظاهری است و میان کفایت آن از امتثال امر اولی است (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۰۷). اجزاء از موضوعاتی است که در سرتاسر فقه کاربرد دارد (حکیم، ۱۴۲۸ق (ب)، ج ۶، ص ۲۰۱).

عقلانیت تمهیدی

یکی از فروعات قاعده ملازمه، رابطه میان ذی‌المقدمه شرعی و مقدمه عقلی آن است. به تعبیر مرحوم حکیم:

المراد بمقدمة الواجب ما يتوقف عليه وجود الواجب و يكون له الدخل فيه (حکیم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۱، ص ۴۱۲).

هر گاه چیزی واجب شرعی شود و به‌جا آوردن آن عقلاً متوقف بر مقدماتی باشد، لازم است آن مقدمات تحصیل گردد؛ در این صورت آیا از لزوم عقلی تحصیل مقدمه، وجوب شرعی آن معلوم می‌شود یا نه؟ به بیان دیگر، آیا میان وجوب شرعی ذی‌المقدمه و وجوب عقلی مقدمه، ملازمه وجود دارد تا از وجوب شرعی ذی‌المقدمه وجوب شرعی مقدمه به دست آید یا چنین ملازمه‌ای وجود ندارد؟ (مظفر، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۳۵).

عقلانیت اضدادی

بحث ملازمه میان ضدین را مرحوم حکیم در آثار متعدد اصولی خود مطرح کرده است. مقصود آن است که آیا میان امر شارع به چیزی و نهی او از ضد آن از نظر عقل، ملازمه وجود دارد تا از وجوب چیزی، حرمت ضد آن از راه ملازمه به دست آید یا نه؟ (حکیم، ۱۴۲۸ق (الف)، ج ۱، ص ۴۴۰).

عقلانیت منهجی اصولی

بیان شد که عقلانیت؛ اعم از آن است که متفکر در استدلال‌های خود به انطباق با عقل تصریح بکند و یا آن‌که در مسیر حصول شناخت حسن و قبح، خیر و شر و درستی و نادرستی بدون تصریح به نقش عقل، نظر خویش را بیان کند. مرحوم حکیم از هر دو روش بهره گرفته است. یکی از مواردی که ایشان با شجاعت تمام در حد اعلائی «عقلانیت» خویش را بدون تصریح به آن، برجسته‌سازی کرده است، در رساله «الأصولية و الأخبارية بين الأسماء و الواقع» است. این رساله که صبغه دین‌پژوهشی مبتنی بر «روش‌شناسی» اصولی و اخباری دارد، پاسخی به سؤال یکی از علمای بحرین

با نام «عبدالرضا» است که سؤال می‌کند:

لا زال بعض المؤمنین یری فی الأخباریة منهجاً فکریاً أصیلاً ومغایراً عن المنهجیة الأصولیة، ویقول: «إنه لا یمتلك القناعة والحجة التامة بینہ وبين الله عزوجل فی سلامة وحجیة الاستنباط الأصولی (حکیم، ۱۴۲۰ق، ص ۵).

حکیم در جواب می‌نویسد:

بیش از چهل سال پیش؛ چه با استناد به تحقیقاتی که حول بحث مذکور انجام داده‌ام، چه به تحقیقات اصولی و فقهی انجام شده توسط کسانی که روی هر یک از دو طرف حساب می‌کنند، چه با استماع دیدگاه‌های مختلف دست‌اندرکاران موضوع یا با گفت‌وگوی صریح با کسانی که به مسأله معرفت دارند و آن را از صاحبان علم، تقوا، ژرفا و درایت احاطه می‌کنند؛ از آن جمله می‌توان به مرحوم آیه‌الله العظمی، شیخ محمدامین زین‌الدین (رضوان الله تعالی علیه) اشاره کرد که از مجموع این‌ها به یک خودباوری نسبت به موضوع رسیدیم و امید است که در آن موفق شده باشیم و ویژگی‌ها و شواهد آن روشن شود تا به حقیقت برسیم. در نتیجه این اعتقاد، ما نه علاقه‌ای به دفاع از «روش‌شناسی» خاصی داریم که آن را «روش‌شناسی» اصولی یا روش‌شناسی مجتهدین می‌نامیم و نه از روش‌شناسی خاصی که آن را روش‌شناسی اخباری یا روش‌شناسی محدثین می‌نامیم (همان، ص ۱۹).

ایشان بر اساس همان عقلانیت تصریحی، بر این باورند که مشاهیری که در چارچوب مکتب اهل البیت : با هر کدام از روش اصولی و اخباری قلم زده‌اند، همه درصدد کشف حقایق این مکتب بوده‌اند و تفاوت‌های روشی، مخل به نقش برجسته آن‌ها نیست. او قبل از تبیین موضوع، رویکرد عقلانی خویش را در دو مورد بیان می‌کند:

اولاً: عقلانیت حکم می‌کند که نباید با دوگانه‌سازی‌های تصنعی وحدت مکتب را خدشه‌دار کرد: «قد أضرَّ بوحدة الطائفة الحققة».

ثانیاً: دوگانه‌سازی‌های وحدت‌شکن عامل تعصب، تحجر و تصلب می‌شود: «أن الانشقاق بطبعه یجرّ للتعصب» و نتیجه آن، مانع دسترسی به حقایق می‌شود. زیرا هر طایفه‌ای بر دیدگاه خود متعصب می‌شود و با قداست‌بخشی به آن، راه دستیابی به حقیقت را می‌بندد (همان).

حکیم با اشاره به این‌که ابهامات فراوان روشی سبب این دوگانه‌سازی میان اصولیون و اخباریون شده است، معتقد است:

تفاوت علمی اخباریون با اصولیون بسیار کم‌تر از اختلاف انفتاحیون و انسدادیون است (همان).

همان‌طوری که دعوای بین الانفتاحیین والانسدادیین به دور از منازعات فرقه‌ای به صورت مناقشه علمی باقی ماند و دیدگاه‌ها بین علمای دو طرف متفاوت مطرح شد، تفاوت میان اصولی و اخباری درون‌مکتبی هم باید در چارچوب مکتب به وحدت برسد:

وبقی الكل تحت وحدة جامعة، وهي فقه أهل البيت : ، لا یفرق بینهم اختلاف مناهجهم، ولا یری بعضهم عدم براءة الذمة فی أحد المناهج، بل بقیت ضوابط التقليد العامة نافذة علی الطرفين، مع تبادل حسن الظن، بل التقدیس والتعظیم والتبجیل (همان، ص ۱۹).

تفاوت روشی نباید به حرمت‌شکنی و تخریب شخصیت و آرای علمی طرفین منجر شود و تعرض‌های غیر علمی‌ای که «یتجاوز حدود الحوار العلمی» به ساحت برخی از علمای اخباری شده بسیار جای تأسف و نگرانی دارد:

شطّ القلم ببعض الأعلام فعرضوا بالآخرین تعريضاً قد یصل حدّ التشنیع والتهریج، بل حدّ النیل والتجریح. وهو أمر مؤسف حقاً (همان، ص ۲۴).

جالب است که ایشان این حرمت‌شکنی را نه تنها خارج از گفت‌وگوی علمی، بلکه آن‌ها را ناشی از شخصیت روانی افراد می‌داند و در پاسخ سائل می‌نویسد:

بل الذی یهمنا بیانہ أن ذاک تابع لطبیعة الشخص الذاتية، لا لاختلاف المنهجیة لیكون من السمات الممیزة بین الفئتين (همان).

نتیجه فهم دقیق و عقلانی حکیم از موضوع آن است که این تفاوت‌های روشی نباید میان علما ایجاد اختلاف کند؛ زیرا نتیجه آن به مقلدان هر کدام از آن‌ها سرایت می‌کند و جامعه را دچار گسست و دگردیسی می‌نماید و پیامدهای مخربی برای مکتب ایجاد می‌کند.

او با نگاه تقریبی و تجمیعی خود، به اجماع همه مسلمانان بر تبعیت از حجیت ذاتی «کتاب و سنت» اشاره می‌کند و برای «عقل» حجیت ذاتی در کشف حکم شرعی قائل نیست:

أما ما عدا ذلك فليس حجة في نفسه، ولا يجوز العمل به إجماعاً (همان، ص ۲۷)؛ مگر آن که از طریق قاعده «ملازمه عقل و شرع»، موجب علم بشو.

او در پایان رساله، «عقلانیت منهجی» خویش را در باب رفع اختلاف و آشتی میان اصولیون و اخباریون چنین بیان می‌کند که همه این‌ها ناشی از فهم ناصواب و اشتباهات در شناخت موضوع است. پس بر اهل اخلاص، علم، تدبیر و درایت لازم است که رفع نزاع کنند و موضوع را اصلاح و شکاف‌ها و گسست‌ها را التیام بخشند و اتحاد مکتبی را حراست نمایند:

إذا كان ذلك كله قد حصل لملازمات لم نملك السيطرة عليها والتحكم فيها والحد منها، فاللازم على ذوى الاخلاص والمعرفة والتعقل والحكمة بعد خمود الفتنة وسكون الفورة تدارك الأمر ورأب الصدع وجمع الشمل، رفقاً بهذه الطائفة المتعبة على طول الخط، وتخفيفاً من معاناتها ومشاكلها، وخدمة للحقيقة الضائعة فى خضم المنافرات والمشاحنات (همان، ص ۳۷).

نتیجه‌گیری

سرانجام تحقیق به این جا ختم شد که صادقانه اعتراف کنم که بازخوانی و بازسازی عقلانیت حکیم، ظرفیتی بیش از توان نگارنده و زمانی وسیع‌تر و فهمی دقیق‌تر و تأملی ژرف‌نگرتر می‌طلبد. مع الوصف تجربه آموزنده تاریخ است که گام‌های نخستین با همه کاستی‌های‌شان، نقشه، نمودار و ره‌نامه خوبی برای تازه‌قلمان نوسفر است.

در سرآغاز تحقیق، عقلانیت حکیم را در چارچوب نظری منطق ارسطویی قرار دادیم و وعده نمودیم تا تمرکز را بر «علت فاعلی عقلانیت» متمرکز کنیم و ظرفیت مقاله را در خدمت وجود قوه ادراکی به نام عقل به عنوان «علت مادی» عقلانیت و باور به هستی‌های نظری و جهان‌بینی توحیدی به عنوان «علت صوری» و اهداف و انگیزه‌هایی متعالی به مثابه «علت غایی» عقلانیت هزینه نکنیم.

با همین نگاه، در فرآیند پروژه، «عقلانیت دینی حکیم» توانستیم بخشی از حاصل تلاش و اجتهاد بیش از هشت دهه ایشان را بازخوانی نماییم. تحقیق به دنبال تبیین نظری عقل و قوه عاقله نبود، بلکه تلاش کرد تا «عقلانیت» را به مثابه برآیند استدلال صحیح از یک عمر خردورزی و پای‌بندی او به مقتضیات عقل شناسایی کند و روش‌های ایشان را در بهره‌برداری از فکر و تدبیر در تراز «عقل» بازخوانی نماید تا روش او را در به‌کارگیری قاعده‌مندانه و متفکرانه عقل در مسیر حصول شناخت و درک وی را از حسن و قبح، خیر و شر و درستی و نادرستی بازسازی کند. تلاش کردیم تا در این فرصت، عقلانیت حکیم را در قالب «معقول‌بودن» دریافت‌ها، حقایق و باورهای کلامی و روش موجه‌سازی فتاوی شرعی او را فهم و تبیین کنیم.

تجربه عقلانی ایشان در دانش‌های کلام و فقه و اصول او را به سمت «عقل‌شناسی» درستی سوق داد. او به این باور رسیده بود که زبان قرآن و اسلام به عنوان دین جهان‌شمول و فراگیر و سعادت ابدی بشر، بر پایه وجه اشتراک فطرت و معقولیت مبتنی بر وجدان عمومی استوار است و به همین دلیل، عقلانیت دینی خود را بر «عقل وجدانی» و فطری استوار نمود تا در دام اصطلاحات نخبگانی عقل نظری فیلسوفان گرفتار نشود. او به مدد همین عقل، راه آشتی میان «عقل و شرع» را باز نمود و با قاعده تلازم میان آن دو، گونه‌هایی از عقلانیت تلازمی، تمهیدی، اجزایی، اضدادی و منهجی را مطرح نمود تا همه این‌ها زمینه فهم درست دین و سبک زندگی اسلامی، در زیست جهان مؤمنانه و عقلانی باشد.

روش عقلانی حکیم معطوف به سامانه زندگی دینی بود. به همین دلیل، تلاش نمود تا میان «عقل برهانی» نخبگان با «عقل وجدانی» عوام تجمیع کند و برای تقویت اتحاد

در مکتب اهل البيت : و مبارزه با عواملی که به تعبیر خودشان «قد أضرب بوحدة الطائفة الحقّة» به سمت بازخوانی عقلانی دو طایفه «اصولی» و «اخباری» شتافت تا راه آشتی آن‌ها را هموار سازد و «دوگانه‌سازی‌های وحدت‌شکن» را التیام بخشد. حاصل این نوشتار آن است که «عقلانیت معرفتی» حکیم معطوف به «عقلانیت دینی» و سبک زندگی توحیدی مبتنی بر عقلانیت است و بازخوانی این تراش ارزشمند، زمینه بازتولید آن را برای جامعه امروز ضروری می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ادریس، أبی جعفر محمّد بن منصور بن أحمد، السرائر، ج ۱، قم: مؤسّسة النشر الإسلام، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۰.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۱، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، ج ۵، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۷. حکیم، محمدسعید، أصول العقيدة، قم: دارالهلال، ۱۳۹۲.
۸. حکیم، محمدسعید، الأصولیة و الأخباریة بین الأسماء و الواقع، قم: دارالهلال، ۱۴۲۰ق.
۹. حکیم، محمدسعید، الکافی فی أصول الفقه، ج ۱، بیروت: دارالهلال، ۱۴۲۸ق (الف).
۱۰. حکیم، محمدسعید، المحکم فی أصول الفقه (ب)، ج ۲، قم: دارالهلال، ۱۴۱۴ق.
۱۱. حکیم، محمدسعید، فی رحاب العقيدة، ج ۳، نجف اشرف: دارالهلال، ۲۰۰۵م.
۱۲. حکیم، محمدسعید، مصباح المنهاج - کتاب الطهارة، ج ۱، ۲ و ۶، بیروت: مؤسّسة الحکمة للثقافة الإسلامية، ۱۴۲۸ق (ب).
۱۳. حکیم، محمدسعید، مصباح المنهاج: الإجتهد و التقليد، نجف اشرف: مؤسّسة الحکمة الثقافية الاسلامیة، ۲۰۰۷م.
۱۴. حکیم، محمدسعید، منتخب المسائل، قم: مهر ثامن الائمة : ، ۱۳۸۹.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.

۱۶. شهید اول، محمد بن جمال‌الدین مکی، **ذکر الشیعة فی احکام الشریعة**، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت : لاحقاً التراث، ۱۴۱۹ق.
۱۷. عابدی، سیدغلام‌حسین، «عقل به عنوان منبع استنباط احکام شرعی»، **فصلنامه اندیشه تقریب**، ش ۲۸، پاییز ۱۳۹۰.
۱۸. فارابی، ابونصر، **آراء اهل المدينة الفاضلة**، تحقیق البیرنصری نادر، بیروت: انتشارات دارالمشرق، ۱۹۹۱م.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**، تحقیق دکتر مهدی فخرومی و ابراهیم السامرائی، ج ۱، تهران: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۲۰. قائمی‌نیا، علیرضا، «چیستی عقلانیت»، **فصلنامه ذهن**، دوره پنجم، ش ۱۷، ۱۳۸۳.
۲۱. قماش، سعید، **جایگاه عقل در استنباط احکام شرعی**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۳. مبلغی، احمد، «عقلانیت در اندیشه و فقه سیاسی امام خمینی؛»، **فصلنامه حضور**، ش ۳۱، ۱۳۷۹.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، ج ۱، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۵. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن الحسن بن یحیی، **المعتبر فی شرح المختصر**، ج ۱، قم: مؤسسه سیدالشهداء ۷، ۱۴۰۷ق.
۲۶. مطهری، مرتضی، **ده گفتار**، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۲.
۲۷. مظفر، محمد رضا، **اصول الفقه**، ج ۱ و ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۸. میرزای قمی، ابوالقاسم، **قوانین الاصول**، ج ۲، تهران: المکتبة الاسلامیه، ۱۳۷۸.
۲۹. وبر، ماکس و دیگران، **عقلانیت و آزادی**، ترجمه یدالله موقن و احمد تلدین، تهران: هرمس، ۱۳۸۴.