

فقه و عقلانیت

سید محمد اصغری*

چکیده

مفاهیم متفاوت عقلانیت: عقلانیت نوعی، عقلانیت هنجاری و عقلانیت ابزاری که محدودیتش عقلانیت کل نگر را به میان می‌آورد، گویای سرنوشت عقلانیت در غرب است. عقل پس از هیوم برده تمنیات قلمداد شده، و صلاحیتش را برای برگزیدن هدف از دست می‌نهد. عقل در فرهنگ اسلامی با سابقه ای انکار ناپذیر در شریعت جلوه خاصی می‌یابد. ایمان به مبداء انسان را از بی ریشه بودن در عقلانیت لیبرال نجات می‌بخشد، گنج نهفته انسان در طلب کمال و با عمل صالح می‌درخشد، عدم اضرار به نسبت سیر به سوی کمال سنجیده می‌شود و سرانجام تشکیل جامعه مدنی در عقلانیت اسلامی یک وظیفه است. عقلانیت در عرصه احکام اجتماعی و تعیین مصالح نقش وسیعی دارد. جایگاه عقل در فقه از نهادهایی مانند عقل به عنوان منبع استنباط، مصلحت، فطرت و حقوق فطری، توجه به مقاصد الشریعه و بنای عقلاء، احکام ثانویه و اجتهاد مستمر به روشنی تبیین می‌گردد.

کلید واژه ها

عقلانیت ابزاری، عقلانیت اسلامی، فقه، مصلحت، مقتضیات زمان و مکان

طرح مسأله

عقلانیت^{۱۵۹} خاستگاه مباحث گوناگونی در عرصه‌های معرفتی، جامعه شناسی و اعتقادی بوده است. اما تعریف، و تعیین قلمرو و صورتبندی مفاهیم آن، با ابهام ها و اختلاف دیدگاههای فراوانی رویاروی گردیده است. عقلانیت، در عرصه معارف اسلامی، دانشهایی چون کلام، فقه و اصول و برخی دیگر از ارزشها و اعتقادات را به چالش کشانده است.

* اسنادیابار دانشگاه تهران

در این مقاله، هدف این است که روشن شود عقلانیت در جهان معاصر، چه نسبتی با عقلانیت اسلامی و فقهی دارد؟ آیا مباحث مربوط به عقلانیت همان عقل به عنوان یکی از ادله چهارگانه در فقه است، یا ارتباط وثیقی با بنای عقلاء یا نهاد مصلحت در فقه و حقوق اسلامی دارد؟ به منظور یافتن پاسخ سئوالات از این قبیل، ابتدا تعاریف عقلانیت را مرور می‌کنیم، و در بررسی تطبیقی به این مسأله می‌پردازیم که عقلانیت فقهی در چه حوزه‌ای با مفهوم عقلانیت در عصر حاضر منطبق است و در چه عرصه‌ای با آن ناسازگاری دارد.

مفهوم عقلانیت

عقلانیت گاه به معنای «عقلانیت نوعی»، گاه «عقلانیت هنجاری یا وظیفه شناختی» و گاه «عقلانیت ابزاری» و زمانی «عقلانیت کل نگر» به کار می‌رود.

۱- عقلانیت نوعی، بر توانائی خاص نوع انسان در معقول اندیشیدن و معقول رفتار کردن دلالت دارد. این معنا همان است که در تعریف ارسطو از انسان به عنوان «حیوان عاقل» تبلور می‌یابد. تعریفی که در زبان فلاسفه مسلمان به «حیوان ناطق» تعبیر شده است.

۲- عقلانیت هنجاری، که آن را عقلانیت وظیفه شناختی هم می‌گویند، انجام وظایف معرفت شناختی خاصی است که در مقام ارزیابی باور وجود دارند. اینگونه از عقلانیت در مواردی به کار می‌رود که عقل و ملاکهای عقلانیت را به نحوی دقیق به کار ببریم (اشتینمارک^{۱۶۰}، ص ۲۳-۲۲). عقلانیت نوعی در واقع شرط لازم برای عقلانیت هنجاری است، اما شرط کافی نیست. عقلانیت به این معنا هنجاری نامیده می‌شود که واژه‌ای برای ارزیابی، و مستلزم یک باید می‌باشد. از «رفتار یا باوری موجه و معقول است» مراد این است که نوعی ارزیابی مثبت نسبت به آن داریم. در این نوع از عقلانیت، معقول و موجه، حکایتگر ارزیابی معرفتی اند. این نوع از عقلانیت مستلزم باید هم است به چه اموری باید باور داشته باشیم؟ چه رفتارهایی را باید انجام دهیم؟، از این رو هنجاری بودن عقلانیت بر مؤلفه‌ای وظیفه شناختی دلالت دارد. تنها در صورتی

یک گزاره را می‌پذیریم که آن گزاره راست باشد. باید گزاره های راست را بپذیریم، و باید از گزاره های دروغ اجتناب بورزیم (چیشلوم^{۱۶۱}، ص ۱۴).

۳- عقلانیت ابزاری^{۱۶۲}، این عقلانیت بررسی ابزارهایی است که ما را به هدف می‌رسانند و به دو لحاظ مفهومی نسبی است. نخست، عقلانیت در نسبت با هدفها معنا پیدا می‌کند. دوم، باید شرایط و بافت رفتارها را هم در نظر گرفت. برای مثال دويدن شخص صرف رسيدن به مقصد، معقول نمی‌گردد، زیرا فرد می‌توانست با وسیله نقلیه برود و زودتر برسد. اما اگر فرض کنیم راه طوری است که نمی‌توان از وسیله استفاده کرد، دويدن معقول است. بنابراین توجه به همه شرایط، معقولیت ابزاری رفتار را روشن می‌کند (اشتینمارک، ص ۲۷-۲۸).

در این نوع از عقلانیت، تنها به رابطه ابزار و هدف توجه می‌شود، اما ارزیابی اهداف بیرون از حوزه عقلانیت قرار می‌گیرند.

طرفداران این نظریه برای عقل معنایی کاملاً روشن و دقیق قائل اند و برآنند که بر گزینش ابزارهای درست نسبت به هدف مطلوب دلالت دارد و عقل هیچ ارتباطی با گزینش اهداف ندارد (راسل^{۱۶۳}، ص ۱).

عقلانیت ابزاری با نوع کارکردی که دارد، به هیوم^{۱۶۴} برمی‌گردد. در دیدگاه هیوم، عقل مسبوق به خواست‌ها، میل‌ها، عواطف و احساسات است، و فقط می‌تواند در تعیین ابزارها، برای رسیدن به هدفهای خاص ما را یاری دهد، اما خود اهداف را عقل تعیین نمی‌کند، بلکه احساسات و عواطف تعیین کننده اهدافند (اشتینمارک، ص ۳۳). عقلانیت ابزاری بسیار محدود است و در خصوص اهداف هیچگونه قدرت یا صلاحیتی ندارد. به همین دلیل مفهوم دیگری از عقلانیت به میان می‌آید.

۴- عقلانیت کل‌نگر، که اهداف مناسب، و انتخاب ابزارهای مناسب، برای رسیدن به آن اهداف است (همان، ص ۳۵). بر پایه عقلانیت کل‌نگر، عاقل هم

161. R.A.Chisholm

162. Instrumental

163 B.Russell

164 .

می‌تواند اهداف مناسبی انتخاب کند، و هم می‌تواند ابزار مناسب با آن هدفها را برگزیند.

مراحل عقلانیت در تاریخ غرب

مفاهیم چهارگانه‌ای که از عقلانیت ارائه شد، حاصل مراحل متفاوتی در تاریخ غرب است. این مفاهیم متفاوتی بیشتر تعاریف جامعه شناختی از عقلانیت است که به مراحل تکوین آن می‌پردازیم.

سه دریافت از عقلانیت

آیا حوزه حقیقت ماورای تجربه (عقل مجرد) است، یا در تجربه و عمل؟ (عقل مطبوع، عقل تجربه). به عبارت دیگر امر عقلانی، در فرایند فکر و عمل و ارتباط جمعی حاصل می‌شود، یا ماهیتی مجرد از تجربه دارد؟ عقلانیت حقیقت موجود را کشف می‌کند، و حقیقت یاب است، یا حقیقت ساز؟ در پاسخ سه مرحله یا سه دریافت از عقلانیت را در تاریخ غرب می‌توان مشاهده کرد.

دریافت نخست، مربوط به نظریه افلاطون است. او عقلانیت را توانایی درک نظام عقلانی کائنات و انطباق با آن می‌دانست. عقلانی عمل کردن یعنی عمل بر طبق نظام طبیعت. عقلانیتی که بزرگتر و فراتر از عقل بشر است. به تعبیر دیگر «بر شدن از جهان محسوسات ناقص به عالم معقولات کلی به معنی اتصال به عقل است» (بشیریه، ص ۴۵).

دریافت دوم، فیلسوفانی مانند دکارت^{۱۶۵} و هابز^{۱۶۶} رویکرد ویژه‌ای از عقلانیت را سامان می‌دهند. آنها عقل و عقلانیت را از نظام کیهانی و از ماورای تجربه، به فرد انسان منتقل می‌کنند. آنها بشر را موجودی تعریف کردند که دارای توانایی تفکر و اتخاذ تصمیم‌های عقلانی است. به دنبال این نگرش بود که دریافت دیگری از عقلانیت شکل گرفت.

دریافت سوم، تمنیات (امیال) و سودهای انسان را (به جای عقل) اساس اخلاق و رفتار قرار داد و عقل اندیشمندانی چون دکارت و هابز را به حسابگری

165 R.Descartes

166 T.Hobbes

محض و به اصطلاح عقل ابزاری عقب راند. فلاسفه مکتب «اصالت سودمندی»، اخلاق را به جای عقل، به روان شناسی فرد متکی دانستند (پولادی، ص ۳۴).

در عقلانیت ابزاری که در واقع رویکرد غالب عقلانیت لیبرال است، آنچه عقلانی تلقی می شود، ابزار است نه هدف. «تعییه بهترین و کاراترین وسایل برای امحای نسل بشر هم رفتاری عقلانی به معنای ابزاری آن است» (بشیریه، ص ۵۳). در این معنا رفتار عقلانی، رفتاری نیست که اهداف عقلانی دارد، بلکه رفتاری است که بر اساس راحت ترین و در دسترس ترین وسایل رسیدن به هدفها طراحی شود. تنها باید با هزینه کمتر و سرعت بیشتر پیش رفت. اهداف هر چه باشند، ارزشها هر محتوایی که دارند و از هر کجا که گرفته شوند، همه دقیقاً غیرعقلانی و فاقد اعتبارند، هدف غیر قابل بحث است، آنچه اصالت دارد سود بیشتر با هزینه کمتر است. فرد از دیدگاه هابز، هیوم و بنتام، به این مفهوم که هدفها و مقاصد خود را به حکم عقل برگزیند عاقل نیست. به عکس شهوات، خواهشها و تمنیات و بیزاری به فرد جان میبخشد و انگیزه لازم برای حرکت در سمت و سوی معنی را فراهم می آورد. با قبول این طرز تلقی از پویای های بشر، عقل را فقط می توان خدمتکار یا به گفته هیوم «برده» خواستها و امیال قلمداد کرد. در چارچوب این الگو از رابطه مقاصد بشر با عقل و احساس، عقل را فقط می توان وسیله به شمار آورد، و بنابراین اساساً نوعی محاسبه است. عقل نمی تواند بگوید که هدفی بیش از هدف دیگر عقلانی است. هر هدف یا شیء خواستنی خوب است، به این دلیل که خواستنی است. نقش عقل این است که چگونگی ارضای خواهشها، و سازش دادن آنها با یکدیگر و یا خواهش همان چیز از سوی دیگران را معین کند (آربلاستر، ص ۵۱-۵۰؛ اشتنمارک، ص ۳۳).

آنگونه که ماکس وبر توضیح می دهد، اساساً در اینگونه از عقلانیت، تشخیص اهداف و غایات از حوزه صلاحیت عقل بر کنار است: «هستی انسان جدید بر دشت بیکران بدون افق واقع است: ابدیت دنیوی عاری از معنای غایی» (ترنر، ص ۲۶۳).

بنا به استدلال معروف هیوم، نمی‌توان هیچ بایدی را از هیچ هستی استنتاج کرد. هیوم می‌گفت: «بر خلاف عقل نخواهد بود، اگر من تخریب کل جهان را به خارش پیدا کردن انگشت خودم ترجیح دهم» (بشیریه، ص ۱۱۵).
با توجه به رویکرد ابزاری به عقلانیت و بر پایه عقل لیبرالی، برخی از نویسندگان مقوماتی برای عقلانیت لیبرال ارائه کرده‌اند.

اصول عقلانیت لیبرال

اصل اول، مسأله ریشه وجودی انسان که در بهترین حالت، مسأله ای گنگ و پیچیده است و جواب روشنی ندارد. این اصل نتایجی دارد از جمله در صورت اعتقاد به مسأله ریشه و مبدأ وجودی، اعمال انسان دارای هدف و غرض خواهد شد، و لذا باید رفتارها متوجه غرض باشد.

اصل دوم، انسان گنج نهفته ای است که باید بتواند هرچه می‌خواهد بکند. او باید آزاد باشد. این مفهوم ناظر به اصل تسامح مطلق است که مسأله کثرت‌گرایی^{۱۶۷} از آن زاده می‌شود.

اصل سوم، اصل عدم اضرار است، آزادی مطلق غیر قابل تحمل است، از این رو لازم است، به جهت اضطرار، و تنها تا جایی که ضرورت دارد، محدودیت‌هایی در نظر بگیریم. همه در عمل آزادند، مگر موجب ضرر به دیگری شوند.

اصل چهارم، جعل حکومت، برای مراقبت از حدود آزادی است. وظیفه حکومتگران صرفاً استقرار امنیت است تا کسی نتواند به آزادی دیگران تجاوز کند (لاریجانی، ص ۱۹۹-۲۰۰).

نتایج اصول چهار گانه

۱- به لحاظ انسان شناسی عقلانیت لیبرال انسان، موجودی غیرمنطقی، بی‌هدف و بی‌ریشه است و عقل او تنها در خدمت غرائز و امیال اوست. عملی عقلایی است که این امیال را بهتر و باصرفه‌تر و بیشتر ارضا کند.

۲- نتیجه اصل عدم اضرار یا اصل نفی اضرار، آزادی مطلق در بیان عقاید است. هر کس آزاد است هر عقیده‌ای داشته باشد، و نباید به خاطر اعتقادات خود مورد تعقیب قرار گیرد و نیز باید بتواند آزادانه عقایدش را بیان کند و...

۳- جعل و قرارداد سرنخ مشروعیت در عقلانیت لیبرال است. تبعیت از حکومت از آثار جعلی بودن حکومت است. اما در پاسخ به این سؤال که چرا تبعیت ضرورت دارد، مسلک‌های مختلفی در درون عقلانیت لیبرال پدید آمده است که سه گرایش عمده قابل توجه است: نخست، گرایش قرار داد اجتماعی یا رضایت^{۱۶۸} که ماهیت جعل را نوعی قرار داد و تعهد می‌داند (هابز، لاک، روسو). بر این پایه، التزام به جعل در دیدگاه این گرایش، از قبیل وفای به عهد است. دوم، گرایش اصالت نفع^{۱۶۹} که در رأس آن فیلسوف انگلیسی جرمی بنتام قرار دارد. این گرایش بر این باور است که تنها الزامی که در اعمال انسان مبتنی بر عقلانیت است، اعمالی است که در مجموع نفع آنها بیشتر باشد. سوم، گرایش اصالت انصاف^{۱۷۰} یا اصالت اعتدال که دیوید هیوم، و از فلاسفه متأخر جان راولز را می‌توان از این گروه شمرد. در این گرایش الزام به نتایج جعل، عادلانه، و لذا توجیه پذیر است (لاریجانی، ص ۲۰۲).

عقلانیت را چه باورهای عقلانی حاوی دلیل بدانیم (براون، ص ۲۸)، چه به گسترش عرصه عمومی جامعه به عنوان عرصه چند ذهنی تعریف کنیم (بشیریه، ص ۴۲)، چه آن را سازگاری عقاید و رفتارها توصیف کنیم (ملکیان، ص ۶) چه آن را عقایدی که بدون دلیل و خودسرانه و تبعیدی نباشند، به حساب آوریم (همان، ص ۵) و چه به تعبیر ماکس وبر تکیه بر تدابیر علمی و طرد عوامل غیبی و ماورائی معرفی کنیم (ترنر، ص ۲۶۰ و بعد)، در عقلانیت لیبرال معطوف به عقلانیت ابزاری، با نوعی افسون زدائی و دنیایی و بشری شدن عقل، و بنا به برخی دیگر از تعاریف، با عبور از ساحت قدسی به ساحت عرفی و ناسوتی مواجه‌ایم. اندیشمندان در عرصه عقل ابزاری از ساحت عرفی معنای عقلانیت نیز عبور کرده و به حوزه‌ای رسیده‌اند که عقل را کاملاً محدود انگاشته و به گفته هیوم آن را وسیله، یا برده امیال و شهوات توصیف نموده‌اند. البته برخی به عقلانیت وظیفه شناختی، یا عقلانیت کل نگر نیز پرداخته‌اند، که در حقیقت، نقد یا انتقادی بر عقلانیت ابزاری و فنی، تلقی می‌شود.

168. consent

169 utilitarianism

170 fairness

اکنون باید جهات اشتراک و تفارق، عقلانیت اسلامی و عقلانیت معاصر (عقلانیت لیبرال) مورد بررسی قرار گیرد. تا از مراحل و اصول عقلانیت اسلامی زمینه بررسی عقلانیت در فقه و حقوق اسلامی آماده شود.

عقلانیت اسلامی

اسلام به خصوص در عرصه‌های اجتماعی، هیچگاه از آموزه‌های ضد علمی دفاع نکرده است و با تأیید عقل و علم و اندیشه، شائبه هرگونه مقابل نشانی عقل و ایمان را از میان برده است. تمایز امر قدسی و عرفی، اگر در فرهنگ و معارف مسیحی مقبول افتاده و زمینه ساز عرفی شدن تدریجی فرد و جامعه گردیده، در باورهای اسلامی نمی‌تواند معنا و جایگاهی داشته باشد. در اسلام، این دو عرصه، در هم تنیده و مناسبات آنها، نه همانند دو رقیب متخاصم، که دو قلمرو مکمل یکدیگر است.

در میان مذاهب اسلامی، بی تردید عقلگراترین مذهب، آئین تشیع است که به مدد آموزه‌های قرآن، قوت منطقی و غنای عقلانی توانست بستر مناسبی برای دوام و رونق عقلانیت اسلامی فراهم آورد. اینکه احمد امین مصری یا شیخ عبدالله نعمه، فارابی را شیعه می‌دانند، تنها از آن روی که گرایش‌های عقلانی وی فقط در بستر تشیع می‌تواند شکل گرفته باشد، گواه تلقی عمومی از تشیع به عنوان عقلانی‌ترین مذهب در میان مذاهب اسلامی است (نعمه، ص ۲۰۲). نحله‌های عقل‌گریز در تاریخ و فرهنگ اسلامی، چه در عرصه‌های کلامی و چه در حوزه‌های فقهی و فلسفی، نتوانستند دوام چندانی بیاورند و به گفتمان غالب و دوران سازی تبدیل شوند. زیرا فرهنگ اسلامی، زمینه‌های دوام و ماندگاری اندیشه‌های عقل‌گریز، یا عقل ستیز را از میان برده بود. «رهیافت‌های ضد فلسفی، مثل اندیشه‌های غزالی و دیگر اشعری مسلکان هیچگاه به یک جریان کاملاً ضد عقلی در میان مسلمانان بدل نشدند و به سمت مخالفت با علم کشیده نشدند. آنچه در قرآن کریم در الزام به تفکر و دعوت به تعقل آمده بود، عامه و خاصه را به ضرورت توجه به علم و تکریم علماء تشویق می‌نمود» (زرین کوب، ص ۲۲۶).

اینکه «در بحث‌های فلسفه سیاسی، عقل در مقابل زور و اجبار، هوا و هوس فردی، و نیز شرع و دین به کار رفته است» (بشیریه، ص ۴۲)، ممکن است در پاره‌ای از نحله‌های مذهبی یا فکری بی‌پایه نباشد، اما در فلسفه سیاسی تشیع، این تقابل از محمل استواری بهره نمی‌برد، و به همین دلیل عقل را نه در برابر دین، که در برابر نقل مطرح کرده اند: «عقل ناب، همتای نقل معتبر، حجه الله است و هیچ فرقی با دیگر ادله شرعی ندارد. لذا معلوم می‌شود که عقل مقابل دین و یا جدای از آن نیست، بلکه عقل در برابر نقل است» (جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۸۱).

در عقلانیت اسلامی، انصافاً نمی‌توان، عقل و دین را در تعارض و تقابل دید. مبارزات پیامبران در تاریخ و تلاش آنان در شکستن بت‌های خرافه و جمود و طغیان، و از سوی دیگر تشویق به تأمل و تدبیر در آفرینش و نبرد با طاغوت‌های سیاسی و اقتصادی و فکری (لیضع عنهم اسرهم و الا غلال التي كانت علیهم) و خداوندان زر و زور و فریب را چگونه می‌توان به تقابل عقل و دین تفسیر کرد؟

در عقلانیت اسلامی، بر خلاف برخی ادیان که دغدغه شریعت ندارند و توجه اصلی آنها صرفاً بر مقوله «ایمان» است، مسأله شریعت همواره دغدغه جدی است. از این رو، اجتهاد و مسائل مربوط به احکام اولیه، ثانویه و حکومتی، عرف و بنای عقلا و مصلحت، در مبحث عقل جایگاه برجسته‌ای می‌یابند. بر همین اساس بعضی از متفکران شیعی از نقش عقل در سه سطح مختلف سخن گفته‌اند، و عقل را گاه معیار و میزان، و زمانی مصباح و چراغ راه، و در پاره ای مواقع مفتاح یا کلید شناخت و ارزیابی احکام و مقررات دانسته‌اند (جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۹۹-۲۰۸). معرفی عقل، خصوصاً به عنوان معیار و میزان احکام، روشن‌ترین نشان عقلانیت اسلامی است. به علاوه اعلام عقل به مثابه یکی از ادله چهارگانه و نیز به مثابه نیروی بالنده‌ای که می‌تواند حسن و قبح را دریابد، از سابقه دیرپا و عمیقی برخوردار است. البته عدم استفاده از این ظرفیت و جمود بر ظواهر در عمل و اجرا، بحث دیگری است.

اصول عقلانیت اسلامی

عقلانیت در اندیشه اسلامی چنان نیست که در خدمت امیال بوده، و ابزاری برای رسیدن به خواست‌ها باشد. در این دیدگاه، وظیفه جای جعل را می‌گیرد و هدف و هدفداری در آفرینش، مبدأ وظایف و مسئولیت‌هایی می‌گردد. اصول و مقوماتی را برای عقلانیت اسلامی برشمرده‌اند.

اصل اول، ریشه و هدفداری است. مسأله مبدأ عمده‌ترین مسأله برای عمل عاقلانه و توجیه‌پذیر انسان است. با ایمان به ربنا ما خلقت هذا باطلا (آل عمران / ۱۱۹) وجود همهٔ ممکنات از جمله انسان دارای هدف و غرض می‌شود، و برای رسیدن به آن غرض، باید همهٔ اعمال انسان در مسیر آن هدف رهبری شود. این مسأله با عنوان حق محوری مطرح شده است (جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۱۸۲) و آیات قرآن تأکید فراوانی بر این امر دارند و از بنیان‌های بسیار برجسته اسلام است (نک: صف / ۹، بقره / ۱۱۹، ۹۱، ۱۷۶، نبأ / ۳۹، انبیاء / ۹۷، تغابن / ۳، انبیاء / ۱۶، آل عمران / ۱۹۰). لازمهٔ حق محوری وجود حقایق ثابت و امکان دست‌یابی به حقیقت است.

«منطق تعقل (عقلانیت) که در برابر منطق احساس قرار می‌گیرد، انسان را به عملی راهنمایی می‌کند که حق را در آن می‌بیند» (طباطبایی، المیزان، ۱۶ / ۲۸۲).

اصل دوم، گنج نهفته انسان با عمل صالح استخراج می‌شود. توسعهٔ انسانی حرکت به سوی کمال حقیقی است و عمل صالح یعنی انجام وظیفه، و وظیفه نیز انجام عملی است که برای رسیدن به کمال لازم است. بایستی مرکزی وجود دارد که همان حرکت به سوی کمال حقیقی است و وظیفه، ترجمهٔ این باید در وضعیت‌های مختلف است (لاریجانی، ص ۲۰۴).

اصل سوم، در عقلانیت اسلامی، منشاء نفع یا ضرر بودن، اعمال انسانی است. چه در ارتباط با خود فرد باشد و چه در رابطه با دیگران، و این نفع یا ضرر به نسبت سیر به سوی کمال حقیقی و هدف سنجیده می‌شود.

طباطبایی معتقد است در عرصهٔ عقل عملی و ادراکات اعتباری، آنچه باعث جعل این اعتبارات می‌گردد، مصلحتی از مصالح زندگی و نیازها و احتیاجات او

است. انسان با وضع این اعتبارات و اعمال و رفتار خود، در مسیر کمال وجودی و حقیقی خویش قرار می‌گیرد (همان، ۱۶/۵۵۰).

اصل چهارم، تشکیل جامعه مدنی است که یک وظیفه است. زیرا هم مانع ضرر است و هم سیر در جهت کمال. وظیفه بودن تأسیس جامعه مدنی نشان می‌دهد که این وظیفه از روی اضطرار و گذر از وضعیت طبیعی (حالت تخصصی) نیست، بلکه برای کمال و نیل به هدف، ضروری است. در عقلانیت لیبرال جعل، پایه مشروعیت است، اما در عقلانیت اسلامی وظیفه اساس مشروعیت را بنیان می‌نهد (لاریجانی، ص ۲۰۵).

همه اندیشمندان غربی، عقلانیت را در عقل ابزاری یا فنی محدود و منحصر نمی‌دانند. دانشمندانی که در تعریف عقلانیت به عقلانیت وظیفه شناختی، یا عقلانیت کل نگر توجه کرده‌اند، قطعاً در تبیین عقلانیت، عقلانیت ابزاری و لیبرالی را ناقص و محدود معرفی کرده‌اند.

عقلانیت اسلامی، نه تنها معاوضه و تقابلی حتی با عقل ابزاری ندارد و توصیه‌های مؤکدی در عقل معاش و عقلانیت فنی دارد و نه تنها در عقل معاش متوقف نمی‌گردد، که افق دید را توسعه می‌دهد و در عرصه‌های اخلاقی و معرفتی نیز، به سؤالات‌های اصلی و ریشه‌ای انسان پاسخ می‌گوید. این شیوه نگرش به عقلانیت نه نقص که عین عقلگرایی و کمال آن است. این دیدگاه در فقه، اصول، کلام و فلسفه اسلامی نیز تأثیر شایانی داشته است.

فقه و عقلانیت

فقه یک دانش دینی و مبتنی بر معارف اسلامی است و بر این مبنا، اگر از انواع مفاهیم و تعاریف عقلانیت، غرض عقلانیت وظیفه شناختی یا عقلانیت نوعی و یا عقلانیت کل نگر باشد، تعارضی در میان نخواهد بود. تنها در سنجش و مقایسه بین عقلانیت فقهی و عقلانیت ابزاری ممکن است با نوعی تعارض مواجه شویم.

در عقلانیت ابزاری، تناسب ابزار و وسایل در نیل به هدف ملاک و مطمح نظر است، اما در عقلانیت فقهی، شناخت هدف و هدفداری نیز نقش قابل توجهی دارد، بلکه اساس، رسیدن به اهدافی است که کمال مطلوب تلقی می‌شوند.

عقلانیت در فقه در این بحث، به حسن و قبح عقلی منحصر نمی‌شود. بحث از مصلحت و منافع، اعم از منافع ملی، مصالح نظام، مصالح عامه، مصالح اسلام، و همچنین بحث از تناسب «هدف - وسیله» و روشهایی است که در اجرای عدل و مصلحت مورد نظر است، و گاه ممکن است، اتیان یا ترک فعل، حسن و قبحی نداشته باشد، اما به ملاحظات مختلف دارای مصلحت تلقی گردد.

۱- تعارض عقل و حقوق دینی

برخی گشودن دست عقل در حوزه دین و نهایتاً فقه، و اصول فقه را پارادوکسی حل نشدنی می‌شمارند، و تکیه زدن بر دین و دین بر وحی و وحی بر آسمان را نقض دموکراسی و عقلانیت می‌دانند. در نظر این گروه، قدرت و قانون اگر از انسان نشأت نگیرد و به خواست انسانها دگرگون نشود، و به دست آنان تفسیر نگردد، مجال برای عقلانیت و دموکراسی باقی نخواهد ماند. در این نظر (پوزیتیویسم)، بر هیچ امری به طور مطلق حکم نمی‌شود و «تنها حکم مطلق این است که، به هیچ امر مطلق نمی‌توان حکم کرد» (صانعی، ۱/۷۷؛ فروغی، ۲/۲۲۵). نحلله‌های مختلف حقوق تحقیقی، اعم از مکتب تحقیقی حقوقی، تحقیقی تاریخی و تحقیقی اجتماعی، بر این مبنا پای می‌فشارند (کاتوزیان، ص ۲۶ و بعد).

نظریه امر الهی^{۱۷۱} یا حسن و قبح شرعی نیز، به صورت دیگری عقلانیت احکام را نادیده می‌گیرد و نوعی قرارداد، یا اعتبار الهی را محور و ملاک معرفی می‌کند. تمسک به مصالح خفیه در برخی احکام نیز از این اندیشه مایه می‌گیرد و تنها همین اندیشه است که می‌تواند تضاد چشمگیری با مقوله عقلانیت داشته باشد.

۲- مصالح خفیه در احکام

در عرصه احکام عبادی، قطعاً مصالح و ملاکات مستوری وجود دارد که عقل جزئی، یا حتی عقل جمعی را بر آن راه نیست. اما در عرصه معاملات و احکام اجتماعی (غیرعبادی)، عقلانیت در مفهوم وسیع آن، و مصلحت سنجی دنیوی نقش اساسی دارد و اگر چنین نباشد به کار دنیا و زندگی روزمره نمی‌آید. هر

مکتب حقوقی که ابزار و مکانیسم‌های لازم را برای نرمش‌ها و چرخش‌های تاریخی تدارک ندیده باشد، در گردونهٔ تحولات، به پیچ و تاب‌های سخت و عنیفی دچار خواهد شد.

مطهری تأکید می‌کند که فقه هر چند خاستگاه آسمانی دارد، اما کاربردش زمینی است. یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر بنیان یافته است. وی تکیه بر مصالح و رموز خفیه در احکام فقهی غیرعبادی را مردود می‌داند: «احکام جنبهٔ مرموز صددرصد مخفی ندارد... یعنی اموری نیست که به اصطلاح مرموز، و عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد» (اسلام و مقتضیات زمان، ۲۷/۲).

بعضی از مراجع معاصر در بحث از ملاکات احکام، حتی در برخی از عرصه‌های عبادی نیز بر همین شیوه رفته‌اند: «در معاملات فکر ما به ملاکات بیشتر می‌رسد، چون امور عرفی‌اند و شارع امضاء می‌کند، ولی در عبادات کمتر است. اما این به معنای آن نیست که در عبادات هرگز نتوانیم ملاکها را پیدا کنیم. در بسیاری از عبادات هم ممکن است ملاک‌هایی پیدا شود» (مکارم شیرازی، ۳۸۱/۱۴).

تعارض با عقلانیت زمانی آغاز می‌شود که برای احکام معاملاتی و اجتماعی نیز مصالحی قائل شویم که بر ما پوشیده است و در این جهان آشکار شدنی نیست. به گفتهٔ مطهری (بیست گفتار، ص ۴۳) بنابر این اندیشه، اسلام فلسفهٔ اجتماعی نخواهد داشت، فاقد اصول و مبانی حقوقی خواهد بود و تعبد محض حکمفرما خواهد گردید. مدیریت کامیاب و موفق با شکل‌گرایی خشک و بی‌منطق، یا با جهل به پیامدها، همخوان نخواهد بود.

روشن است که در صورت ابتدای احکام بر ملاکات و مصالح مستور، دیگر نمی‌توان بر نوعی از عقلانیت پای فشرد. در نتیجه با همان مشکل مواجه خواهیم بود که مطهری به آن اشاره کرد.

۳- عقل‌گرایی در فقه

فقه دینی محاط و محفوف به ایمان و وحی است، اما کاربرد آن زمینی است، ظرفیت و توان انطباق و انعطاف با شرایط و اوضاع گوناگون حیات بشری و

تحولات شتابان زندگی را دارد و در عین آسمانی بودن با شروط و لوازم عقلانیت نیز همراهی می‌گردد. این عقلانیت را نهادها و تأسیس‌های اصولی و فقهی و کلامی‌مانند: عقل به عنوان منبع استنباط، مصلحت، عدالت، فطرت و حقوق فطری، توجه به مقاصد الشریعه و بنای عقلا، احکام ثانوی و عناوین دیگری از این قبیل، آشکار می‌کنند.

به عنوان نمونه نهاد مصلحت را که در نظام جمهوری اسلامی ایران و در فقه معاصر تأثیر نمایانی داشته است از نظر می‌گذرانیم.

۴- مصلحت و عقلانیت

ورود عنصر مصلحت در قانونگذاری و تفقه، از مقومات اندیشه و عمل عقلانی است. البته عنصر مصلحت در باب عبادات مورد بحث قرار نمی‌گیرد. لذا احکام این باب (عبادات) خارج از بحث می‌باشند.

محمد عبده از یاران و شاگردان سیدجمال الدین اسدآبادی معتقد است، در تطبیق شریعت اسلامی بر اوضاع و احوال جهان امروز (عقلانیت معاصر)، دو اصل را باید به کار بست. نخست، اصل مصلحت یا استصلاح، که مذهب مالکی به طور وسیعی از آن استفاده می‌کند و دوم، اصل تلفیق.^{۱۷۲}

اصل مصلحت همان عدول از نتایج قیاس برای رعایت مصالح مردم است، و نتایج عملی آن اینکه اگر قاعده‌ای از قرآن و سنت گرفته شود و به حال مسلمانان زیان‌آور باشد، می‌توان آن را به حکم مصلحت کنار گذاشت (عنایت، ص ۱۴۰).

از تعاریف مختلف که بگذریم، مصلحت همان منفعت است که در آن بیشتر مصالح عامه مورد نظر است تا مصلحت فردی. غلظت عنصر مصلحت در حقوق خصوصی و در احکام غیرعبادی افزایش می‌یابد، و در عرصه حقوق عمومی که بر روابط شهروندان (مکلفان) و دولت ناظر است، غلظت مصلحت بیشتر از حقوق خصوصی و در نهایت در مناسبات و حقوق بین الملل (اعم از بین الملل عمومی و خصوصی) که تنظیم‌کننده روابط کشورها و دولت‌هاست، بیشترین مقدار مصلحت به چشم می‌خورد. در این عرصه، روابط اغلب عرفی و عقلایی می‌باشد.

۱۷۲. غرض آمیختن و سازگار کردن احکام مذاهب چهارگانه اهل سنت در حل مسائل اجتماعی است.

۵- مصلحت پس از انقلاب اسلامی

پس از انقلاب اسلامی، برخلاف فقه اهل سنت که در طول تاریخ خود با قدرت سیاسی در هم آمیخته و تجربه‌ها اندوخته بود، فقه شیعه ناگهان با پدیده دولت مواجه شد و می‌بایست به «کوزه‌ای لبریز از سؤال» پاسخ می‌گفت. پرسش‌هایی که در نتیجه گذار از وضع سنتی به وضعیت مدرن، و عبور از جایگاه حزب مخالف (اپوزیسیون)، به وضعیت دولت چهره می‌نمودند. در چنین وضعیتی اگر عقل مرادف مصلحت و استصلاح معرفی می‌شد، مشکل عمده‌ای رخ نمی‌داد (وکیل زاده، ص ۱۸۹).

اما اگر عقل فقهی، به معنای تطابق آرای عقلاء «بماهم عقلا» (مظفر و محقق اصفهانی)، یا عقل قطعی با توضیحات قاعده ملازمه، تعریف می‌شد، این تعاریف با همه اهمیت و فایده‌ای که داشت، نمی‌توانست از عهده پاسخ به پرسش‌ها و نیازها برآید. به خصوص در شرایطی که دلیل عقل به گفته برخی از فقها در طول سه دلیل عمده دیگر قرار می‌گرفت و نه در عرض سایر ادله. بر پایه دگرگونی و تحول در دستگاه فقه شیعه، نیاز به نیرو یا عنصر دیگری پدید آمده بود. نهادی که به سیل شتابان سؤال‌ها پاسخ درخور و مناسب و در عین حال سریع و صریحی بدهد.

دولت دینی، و سیاستی که عین دیانت قلمداد می‌شد و دولت‌مردانی که در عصر جهانی شدن با جهان مدرن و عقلانیت عصر مواجه بودند، دیگر نمی‌توانستند با قالب‌های سنتی به سؤالها و ضرورت‌ها پاسخ گویند. دولت‌مردان ناگزیر بر مبنای عقلانیت متعارف به اداره امور می‌پرداختند، و چون سازمان فقهی به نهاد دولت گره خورده بود، نمی‌توانست عقل متعارف را نادیده بگیرد (جعفری لنگرودی، ص ۱۱۶). دولت دینی نیز ملزم بود برای دوام، رفتاری عقلایی و عقلانی داشته باشد، آنهم در میدان رقابت‌های جهانی و مناسبات بین‌المللی که بدون اتکاء بر عقل متعارف شکست و انزوا قابل پیش بینی بود.

از سوی دیگر، نهاد ولایت مطلقه فقیه هم ناظر به فقه و فقاقت است، و فقیه از حیث فقاقت ولایت پیدا می‌کند. هر چند انتخاب و حمایت مردم به آن ولایت نفوذ و قدرت عمل و اجرا می‌بخشد، اعمال این ولایت، یا به عبارت دیگر

صدور احکام حکومتی به راهکار و نهاد فقهی مناسب و منضبطی نیازمند است. این راهکار همان نهاد فقهی و حقوقی مصلحت بود که از سوی امام خمینی رهبر انقلاب ارائه شد و سازمانی به عنوان مجمع تشخیص مصلحت، جهت تعیین مصالح و اولویت‌ها، طی مراحل شکل گرفت. در مبحث مصلحت، غرض بیشتر مصلحت عامه یا مصلحت نوعیه است که گاه مصالح ملی و زمانی تحت-عنوان مصلحت اسلام، یا مصلحت نظام مورد بحث قرار می‌گیرد. (نک: البوطی، مصلحت و شریعت؛ وکیل زاده، مصلحت؛ شاطبی، موافقات؛ شرقی، اسلام و مدرنیته؛ تقوی، حکومت و مصلحت؛ مرعشی، دیدگاه‌های نو در حقوق ...؛ نائینی، تنبیه الامه ...).

پس از تأسیس دولت جمهوری اسلامی ایران، که مواجهه با دنیای مدرن (عقلانیت مدرن) اجتناب ناپذیر بود، دولت اسلامی (در معنای حکومت)، می‌توانست یکی از سه رویکرد را داشته باشد:

۱- بی‌اعتنایی به مقتضیات زمان و تصلب بر فقه سنتی و نادیده گرفتن واقعیاتی که اکنون نظام با آن مواجه بود. در این رویکرد، تأسیس حکومت اسلامی مقدمه واجب اجرای احکام است و حکومت اسلامی باید شرایط را چنان دگرگون کند که احکام اسلامی قابل اجرا باشد. این اندیشه همان اندیشه اخباری‌گری است که واقعیات را به چیزی نمی‌خرد و برای آنها ارزشی قائل نمی‌شود، هرچند منجر به انزوای اسلام شود. این رویکرد، تجدد و مدرنیته را کوششی سازمان یافته و توطئه‌ای شیطانی برای انهدام اساس دیانت می‌داند و بستن درهای کشور را بر فاضلاب تجدد، فریضه دینی می‌شمرد.

۲- راهکار دوم، منحصر کردن دین به عرصه‌های خصوصی و عبادی، و به اصطلاح روی آوردن به اسلام معنوی یا معنویت دینی (کدیور، ص ۳۰۷) و سپردن امر حکومت به دولت عرفی بود.

۳- فقه مصلحت‌اندیشی، رویکرد سوم، فقه حکومتی یا فقه مصلحتی است، که از ابتکارات امام خمینی در گستره‌ای وسیع در فقه امامیه می‌باشد. امام خمینی رویکرد اول و دوم را و نهاد و راه حل مشکل را در گرایش سوم دید. این رویکرد در واقع رهاورد مواجهه عملی و فعالانه دین (فقه) با اراده جامعه در

عصر مدرنیته است. تمسک به مصلحت و رعایت مقتضیات زمان و مکان در استنباط، نقطه عطفی دوران ساز در هماهنگی و سازگار شدن شریعت با تجدد می‌شود. در حقیقت، دین را با همان عقلانیت متعارف، که شاید در مبحث بنای عقلاء یا در عنوان تطابق آرای عقلاء هم به نحوی مطرح می‌شد، هماهنگ می‌سازد، و یا دست کم از بسیاری ناسازگاری‌ها و دشواریها می‌کاهد.

امام خمینی، در مکاتباتی که در مورد احکام حکومتی، احکام مصلحتی و اختیارات ولی فقیه و ولایت مطلقه دارد، به نکاتی اشاره می‌کند که سامان مصلحت و حدود اختیارات حکومت را مشخص می‌کند. «اسلام، حکومت با تمام شئون آن است... احکام، مطلوبات بالعرض و امور آلی برای اجرای حکومت و گسترش عدالت‌اند» (۴۷۲/۲). حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است، و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند، و می‌تواند از هر امری چه عبادی و چه غیرعبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، مادامی که چنین است، جلوگیری کند... (۱۷۰/۲۰).

«زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بود، به ظاهر همان مسأله، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند... مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد» (همان، ۹۸/۲۰). «حکومت، فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند...» (همان، ۶۱/۲۱).

علاوه بر این ولایت مطلقه، به فقیه اختیارات بسیار گسترده‌ای برای تأمین «مصلح» مردم و بسط عدالت می‌دهد. ولی فقیه می‌تواند، کلیه احکام شرعی را که تناسبی با مصالح و مقتضیات زمان و مکان ندارند، یا مصلحت نظام و کشور را تأمین نمی‌کنند، مادام که اینگونه اند، لغو کند و برای حفظ و رعایت مصلحت نظام یا کشور و یا مصلحت عامه احکام لازم را «وضع» نماید.

آنچه در عبارات امام خمینی جلب نظر می‌کند، تصریح به اختیارات «حکومت» است. گویی اعمال اختیارات چنان نیست که توسط «ولی فقیه»

احراز، و توسط شخص او اعمال و اجرا گردد. تفویض اختیار به مجلس شورای اسلامی در شناخت و احراز احکام ضروری از این قبیل است: «وکلاهی مجلس شورای اسلامی در تصویب و اجرای آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود، و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است، و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس تشخیص موضوع، با تصریح به موقت بودن آن، مادام که موضوع محقق است، و پس از رفع موضوع خود به خود لغو می‌شود، مجازند. باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود، مجرم شناخته می‌شود» (همان، ۱۸۸/۱۵).

تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام و تفویض اختیار تعیین مصالح به آن مجمع نیز نشان می‌دهد که همواره لازم نیست شخص ولی فقیه در تشخیص مصالح یا ضرورتها اقدام نماید.

محمد باقر صدر، شبیه این نظر را صرفاً در «منطقه الفراغ» بیان می‌کند. ... دوم، احکام شرعی ثابت که نظر مجتهدان مختلف در آن متعدد است، لذا موقف شرعی در آنها واحد نیست و بدیل‌های شرعی در آنها متصور است، گزینش بدیل معین از بین این آرای متعدد، به عهده قوه مقننه است، که بر اساس «مصلحت» عمومی صورت می‌گیرد. سوم، منطقه ای که از جانب شرع مقدس، حکم ایجابی یا تحریمی در آن وارد نشده است، و شامل همه حالاتی می‌گردد که انتخاب موضع در آنها از سوی شارع به مکلفان وانهاده شده است. این منطقه، منطقه الفراغ نامیده می‌شود. تعیین احکام الزامی در منطقه الفراغ، بر اساس رعایت مصلحت عمومی و به شرط عدم تعارض با قانون اساسی به عهده قوه مقننه است» (صدر، ص ۱۹ - ۱۸).

در دیدگاه صدر، تنها در منطقه الفراغ است که با رعایت مصلحت عمومی، تعیین احکام (قوانین) الزامی، به شرط عدم تعارض با قوانین اساسی (ثابت)، به عهده نمایندگان مردم است.

مبحث مصلحت و مصالح مرسله، قرابت بسیاری با دلیل عقل دارد. زیرا این عقل، عقل جمعی است که مصالح و مفاصد را تشخیص می‌دهد. چه مصالح و

مفاسد را مترادف با حسن و قبح تلقی کنیم، چه آنها را مترادف به حساب نیاوریم.

موضوع مصالح و مفاسد عین مسأله حسن و قبح ذاتی نیست. تشخیص و احراز مصلحت نوعی یا مصلحت نظام و کشور، بیشتر با عرف و بنای عقلا نزدیکتر است تا عقل قطعی و یقینی. عقل قطعی به خصوص در اصطلاح محمد رضا مظفر منحصر به مسأله حسن عدل و قبح ظلم است، آنها هم در موارد محدودی که «عقلا بما هم عقلا» در آن موارد «تطابق آراء» دارند.

در تشخیص مصلحت، عقلای قوم (مجمع تشخیص، یا قوه مقننه)، بیشتر به عرف یا بنای عقلا که جنبه عقلایی (و نه ماهیت عقلایی دارد) متمرکز می‌شوند. موضوعی که در تمام مجالس قانونگذاری دنیا، ملاک و معیار تصویب قوانین است. ولی فقیه یا دولت (حکومت) هم در نظامات و احکام حکومتی، که قطعاً بر محور و مدار مصالح نوعی صادر می‌کنند، محدودیت و مضایق کمتری دارند. این ویژگی، به خصوص زمانی جلوه بیشتری می‌یابد که احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی مورد لحاظ قرار گیرد.

با توجه به اختیارات دولت (حکومت) و با تکیه بر نهاد مصلحت که محدود و محصور در منافع ملی و مصالح نظام و کشور است، دولت می‌تواند، در حوزه‌های گسترده‌ای با عقلانیت متعارف هماهنگ شود، و اقدامات و تصمیم‌گیریهای خود را با مقتضیات زمانه، توزین و منطبق کند.

نتیجه

نهادهایی مانند مصلحت عقل، عرف، مقاصد الشریعه، مقتضیات زمان و مکان، بنای عقلاء، هدفداری و خصوصاً نهاد اجتهاد مستمر، عقلانی بودن فقه و حقوق اسلامی را، به ویژه در عرصه‌های اجتماعی، معاملات و سیاست نشان می‌دهد.

بنابراین عقلانیت فقهی، نه تنها با عقلانیت نوعی و وظیفه شناختی و کل نگر هیچگونه تعارضی ندارد، بلکه، با عقلانیت ابزاری و هدف وسیله‌ای نیز، جز در یک مورد مهم، برخورد و تنافری نخواهد داشت. عقلانیت لیبرال، بیشتر بر تناسب ابزار با هدف می‌اندیشد و هدف را از صلاحیت عقل بیرون می‌داند، اما در عقلانیت دینی و فقهی، شناخت و ارزش اهداف نیز با عقل سنجیده می‌شود،

و ابزار در خدمت اهدافی از پیش تعیین شده به کار گرفته می‌شوند. این تعارض، هرگز نقصی برای عقلانیت دینی و فقهی نیست، بلکه عقلانیت فقهی علاوه بر ارج نهادن به عقلانیت ابزاری در این مرحله متوقف نمی‌ماند، و واریسی جهات دیگر از جمله اهداف را در صلاحیت عقل می‌داند.

در عقلانیت اسلامی و فقهی به تعبیری «تقدیس الکون» مطرح است. در این نظرگاه، نه تنها فقه و دین، اهداف کلان‌تری را تعقیب می‌کنند، آفرینش و کلیت خلقت نیز در پی هدفهایی روانند(انا لله و انا الیه راجعون).

قطره ای کز جویباری می‌رود از پی انجام کاری می‌رود

پروین اعتصامی

بر این اساس هدفداری دین و فقه مبتنی بر ایمان، آثار و ثمراتی در پی می‌آورد به این بیان که نمی‌شود پاره‌ای از دین، با پاره‌ای دیگر از آن به نزاع برخیزد و فقه با قرآن، یا مثلاً علم کلام با اصول فقه، و فقه با اهداف و مقاصد اصلی دین ناهمخوان باشد. نادیده گرفتن هدف و توجه صرف به ابزار و وسایل در عقلانیت لیبرال، از این دیدگاه می‌تواند غیرعقلانی محسوب گردد. بحث از مصلحت عام که حق و عدل را در دل دارد، بخش اجتناب ناپذیر فلسفه حقوق و سیاست است، و درست در همین مواضع است که عقلانیت، پا به درون می‌گذارد. مگر می‌شود، از حق و عدل و مصلحت سخن گفت، اما اهداف را که ارکان اساسی‌اش، همان حق و عدل است، بیرون از میدان عقل و عقلانیت شمرد. نقد و طرد عقلانیت ابزاری، و باور به عقلانیت کل نگر، به همین دلیل توسط اندیشمندان غربی پا گرفت. تا جایی که توجه به عدالت و عدالت اجتماعی، در نظرات دانشورانی چون راولز، جانی دوباره گرفت.

در مبحث عقلانیت که مدتهاست مطرح است، خصوصاً در عرصه عقلانیت لیبرالی نباید چنان مرعوبانه پیش رفت و مجذوب نظرات برخی از غربیان شد، که اساس دیانت و هدفداری دینی و عقلانیت اسلامی مخدوش شود، و از سوی دیگر نباید چنین به ورطه تفریط افتاد که متهم به عقل ستیزی یا عقل گریزی

گردید. عقلانیت اسلامی و به تبع آن عقلانیت فقهی، این حقیقت را به خوبی بازگو می‌کند.

«باید بتوانیم عقلانیت و معنویت (دین) را با هم جمع کنیم تا مثل تمدنهایی نشویم که یا عقلانیت را فدای معنویت کردند، یا معنویت را فدای عقلانیت، و به همین دلیل نیز از بین رفتند. در تمدن هند قدیم معنویت جای عقلانیت را گرفت و آن تمدن را به محاق برد. در تمدن غرب جدید نیز عقلانیت بر معنویت غلبه دارد و به همین دلیل راه به جایی نخواهد برد. این بود که موروا، و بعدها آندره مالرو می‌گفتند که در آینده یا بشر نخواهد ماند (!) یا بشر معنوی خواهد ماند. یعنی اگر آن معنویت نباشد، بشر با این مدرنیته، به دلیل اینکه معنویت در آن وجود ندارد، از بین خواهد رفت» (ملکیان، سنت و سکولاریسم، ص ۲۸۹).

اما آیا فقه در طول تاریخ خود، عملکردهای عقلانی داشته است؟ و اگر پاسخ مثبت باشد، آیا در عصر حاضر نیز در عرصه‌های مختلف فقهی، عملکردی همراه با عقلانیت متعارف دارد؟

دقت در هر سه رویکرد نشان می‌دهد که عنصر مصلحت عامه از چنان توان و ظرفیتی برخوردار است که عدالت و رحمت هم در دل آن قرار می‌گیرد.

کتابشناسی

بشیریه، حسین، عقل در سیاست، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۳ ش.
پولادی، کمال، از دولت/اقتدار تا دولت عقل، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰ ش.
آربلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس منجر، تهران، ۱۳۶۸ ش.

ترنر برایان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹ ش.

لاریجانی، محمدجواد، تدین، حکومت و توسعه، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۷ ش.

دیهیمی، خشایار، فیلسوفان قرن بیستم، تهران، نشر کوچک، بی تا.
حجاریان، سعید، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.

- براون، هارولد، «عقلانیت»، ترجمه سید ذبیح الله جوادی، قبسات، سال اول، ش ۱.
- ملکیان، مصطفی، «اقتراح دین و عقلانیت»، نقد و نظر، سال هفتم، ش ۱، ۱۳۷۹ ش.
- شجاعی زند، علیرضا، دین، جامعه و عرفی شدن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰ ش.
- شریعتمداری، حمیدرضا، «عقلانیت اسلامی»، هفت آسمان، سال ۵، ش ۲۰، ۱۳۸۲ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ ش. همو، نسبت دین و دنیا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، تهران، علمی، ۱۳۶۹ ش.
- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
- مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
- مکارم شیرازی، «نقش زمان و مکان در اجتهاد»، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۴ ش.
- صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، تهران، کتابخانه گنج دانش، ش ۱۳۷۱.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۶۷ ش.
- مطهری، مرتضی، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۴۰۳ ق.
- همو، بیست گفتار، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
- عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸ ش.
- وکیل زاده، رحیم، مصلحت و جایگاه آن در حقوق اسلام، تبریز، موسسه تحقیقات علوم اسلامی انسانی، ۱۳۸۱ ش.
- کدیور، محسن، سنت و سکولاریسم، «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱ ش.
- روح الله، خمینی، صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۱ ش.

صدر، سیدمحمدباقر، «لمحة فقیهه تمهیدیه عن مشروع دستورالجمهوریه الاسلامیه فی ایران»، الاسلام یقود الحیاء، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق.

مجتهد شبستری، محمد، اندر باب اجتهاد، مجموعه مقالات، به همت سعید عدالت نژاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲ ش.

سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶ ش.

مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ ش.

مولانا جلال الدین رومی مثنوی معنوی، تهران، توس، ۱۳۷۴ ش.

طباطبائی، محمدحسین، اسلام و انسان معاصر، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، رسالت، ۱۳۹۷ ق.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۶۴ ش.

همو، مکتبهای حقوقی، در حقوق اسلام، ابن سینا، ۱۳۵۳ ش.

اصغری، سیدشکراله، سیستم کیفری اسلام و پاسخ به شبهات، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.

نائینی، میرزاحمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه الملّه، با مقدمه و توضیح سیدمحمد طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۳۴ ش.

نعمه، عبدالله، فلاسفه شیعه، سید جعفر غضبان، تهران سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷ ش.

کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۶ ش.

Stenmark, Mikael, Rationality in science..., University

Chisholm, R.A, *Theory of Knowledge*, Prentice Hall

1977. Ruessell, B, *Human Society in Ethics and politics*, Allen

and Unwin 1956.