

حجیت بناء عقلاء و «جهانی شدن»

دکتر علی اکبر ایزدی فر
دانشیار گروه حقوق - دانشگاه مازندران

◆ چکیده:

در ارتباط با حجیت بناء عقلاء دو دیدگاه عمده وجود دارد؛ برخی معتقدند بنای عقلاء در صورتی حجیت است که مورد تأیید معصوم (ع) قرار گرفته باشد، بر این اساس مشروعیت بناء عقلاء در عصر حاضر را باید با احراز تأیید معصوم (ع) ثابت کرد. اما عده ای دیگر بناء عقلاء را از آن جهت که مبتنی بر فطرت اجتماعی عقلایی است، نیازمند به تأیید و امضاء معصوم (ع) ندانسته و بر اساس قاعده ملازمه حکم به مشروعیت آن می دهند.

نکته دیگر حجیت بناء عقلاء در عصر «جهانی شدن» است. آیا می توان برای آن جایگاهی قائل شد؟ آیا بناء عقلاء با توجه به مفهوم سازی هایی که از آن شده می تواند پاسخگوی تحولات اساسی و شگرف عصر ما باشد؟ ارتباط «بناء عقلاء» و «اخلاق جهانی» را چگونه می توان تبیین کرد؟

از آنجایی که ماهیت بنای عقلاء مبتنی بر «عقلاء بمامم عقلاء» به عنوان قضیه طبیعی و فطرت اجتماعی عقلایی است، از اینرو حجیت آن بر پایه یک ارتکاز و طبع عقلایی می باشد نه همزمانی و معاصرت آن با عصر شارع. بنابراین بناء عقلاء عبارت است از «اعتبار جماعت و توافق جهانی بر اصول اخلاقی - عقلانی پذیرفته شده» و بدین وسیله می توان، با وحدتی که در مفهوم بناء عقلاء به وجود می آید، کثرت گرای اخلاقی و حقوقی را حل کرد.

کلمات کلیدی: بناء عقلاء، ارتکاز عقلایی، فطرت اجتماعی عقلایی، جهانی شدن.

مقدمه

بناء عقلاء یا سیره عقلاء نقش راهبردی در فرایند استنباطهای فقهی دارد، به همین دلیل در ابواب مختلف فقهی از جایگاه خاصی برخوردار شده است؛ به گونه ای که تطبیق عناوین بسیاری از احکام و تشخیص افراد و موضوع حکم به عهده آن واگذار شده است. ساده ترین مفهوم سازی از بناء عقلاء، «روش عمومی مردم و توده عقلاء است از هر مذهب و ملتی، در محاورات و معاملات و سایر روابط اجتماعی»^۱ (دکتر فیض، مبادی فقه و اصول / ۲۱۸) به استثنای بخش عبادات بسیاری از ابواب فقهی را موضوعاتی تشکیل می - دهند که ماهیتی عرفی و عقلایی دارند و در جوامع قبل از اسلام نیز مرسوم بوده اند. جوامع بشری در سیر تکاملی خود، دائماً در این امور عرفی و عقلایی تغییراتی ایجاد می کنند و اشکال این روابط و پیوندهای اجتماعی را دچار تنوع و دگرگونی می سازد. با توجه به آنچه گفته شد، عرف نقش مهمی در تعیین موضوع در بسیاری از مباحث فقهی دارد، عرفیات قدیم جای خود را به عرفیات جدید می دهند، یا آن که در اشکال بدیع و متنوع تری، نمود پیدا می کنند. به گفته استاد محمد جواد مغنیه (مغنیه، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدیده / ۲۲۲) (به نقل از فیض، مبادی فقه و اصول / ۲۱۹) بسیاری از احکام شرعی از جمله قضاء و غیر آن همه بر محور عقلاء و عرف می گردد، حقوق و واجبات بر اساس آن شکل می گیرد، و چرخ خطابه‌های شرعی و فهمیدن و فهماندن آن در پرتو سیره و عرف و بر روی آن می چرخد. اگر بنای عقلاء و عرف نبود، هیچ یک از امور اجتماعی نظم و سامان نمی یافت.

مبنای حجیت بناء عقلاء

در ارتباط با مبنای مشروعیت بناء عقلاء بین فقهاء اصولی دو دیدگاه عمده وجود دارد؛ بعضی معتقدند که بنای عقلاء در همه موارد باید مستند به قبول و پذیرش معصوم (ع) باشد. بر این اساس سیره های عقلایی عام که ناشی از فطرت و اعتبارات عام عقلایی یا ناشی از نیازهای جدید روشهای نوین زندگی است، همگی باید به امضاء و تقدیر با عدم منع شارع رسیده باشند و در غیر این صورت حجّت نخواهد بود. بیشتر فقهاء و اصولیین از جمله میرزایی نائینی (میرزای نائینی، فواید الاصول / ۱۹۲/۳ و ۱۹۳)، شهید صدر (شهید صدر، دروس فی علم الاصول / ۲۷۰/۱ و ۲۷۱) و سید محمد تقی حکیم (حکیم، الاصول العامه للفقهاء المقارن / ۱۹۸) از هواداران این نظریه هستند.

برخی دیگر از جمله شیخ محمد حسن اصفهانی (اصفهان، نه‌ماه الذریعه ۵-۶/۳۰)، امام خمینی (امام خمینی، الرسایل ۱۳۰/۲ و ۱۳۱) و علامه طباطبایی (احمد واعظی، نقش عرف در استنباط فقهی ۲۰۵/۹) معتقدند که بنای عقلاء در مواردی که از «فطرت اجتماعی عقلایی» ناشی می‌شود، نیازی به امضاء و تقریر معصوم (ع) ندارد. بر این اساس نظر قانونگذار اسلام به حسب طبع اولی با نظر عقلاء یکی است مگر این که عدم موافقت احراز شود، از اینرو بر خلاف گروه اول که معتقدند عدم منع باید احراز شود، به نظر اینان عدم احراز از منع کافی است.

هر کدام از دو نگرش مزبور در برخورد با مسائل جدید پیامدهای متفاوت دارند؛ طرفداران نگرش اول تلاش می‌کنند تا برای موضوع جدید نصوص و تقریر یا سکوت معصوم (ع) را بیابند تا پس از آن بر صحتش رأی دهند، اما طرفداران نگرش دوم تنها تلاش می‌کنند تا عقلایی بودن آن را درک کرده، سپس بر اساس قاعده ملازمه به مشروعیت آن رأی دهند.

تحلیل و بررسی

بر اساس نظریه گروه اول بناء عقلاء وقتی صلاحیت اثبات حکم شرعی را دارد که به نحوی معلوم شود شارع مقدس نیز با آن موافقت دارد. این امر از اظهار نظر معصوم (ع) نفیاً یا اثباتاً در مواردی نظیر سیره مورد نظر در عصر حضور معصومین (ع) یا سکوت و تقریر ایشان آشکار می‌گردد. اما بنا بر عقیده گروه دوم بنای عقلاء به طور کلی مستند به حکم بدیهی عقل و طبع عقلایی است، عقلی که در ردیف کتاب و سنت و یکی از منابع استنباط احکام به شمار می‌آید. شهید سید محمد باقر صدر که از طرفداران نظریه گروه اول است، در کتاب «دروس همزمانی و معاصرت بناء عقلاء با عصر شارع را یکی از شروط حجیت بناء عقلاء می‌داند، اما در اثبات معاصرت مزبور می‌گوید: «اگر معصوم بناء عقلاء را ردع کرده باشد، باید چنین ردعی به ما رسیده باشد، و حال آن که چنین نیست، و انگهی امضایی که از سکوت معصوم به دست می‌آید، بر مبنای آن نکته ثابت عقلایی در بناء عقلاء است نه بر اساس سلوک فعلی عقلاء در آن عصر. از اینرو ظاهر از حال معصوم (ع) این است که بناء عقلاء را امضای کبروی نموده و اختصاص به زمان خاص قرار نداده

است.» (شهید صدر، دروس فی علم الاصول ۲۷۰/۱ - قواعد اصول الفقه ۳۳۵ و ۳۳۶)

بر اساس نظریه مزبور نفس وجود طبع عقلاء به شرط عدم ردع از طرف شارع، برای این که کشف کنیم شارع مقتضای آن طبع عقلایی را امضاء نموده، کفایت می‌کند، زیرا اگر رفتاری بین

عقلاء در زمان شارع مرسوم باشد و تأیید او را نسبت به آن به هر نحوی، هر چند از سکوت و عدم منع شارع بدست آوریم، در این صورت آنچه حجّت و معتبر است، تنها خود آن رفتار نیست، بلکه حجّت، عبارت است از ارتکاز و طبع عقلایی که چنان رفتاری بر پایه آن صورت گرفته است. خلاصه آن که اگر طبع و ارتکاز عقلایی که پایه آن رفتار است، بتواند مبنا و پایه رفتارهای دیگری نیز که در زمان شارع به دلیل نداشتن موضوع یا هر دلیل دیگری وجود نداشته اند، قرار گیرد، در این صورت آن رفتارهای دیگر نیز دارای حجّت گشته و معتبر می شوند، زیرا پایه آنها که همان ارتکاز و طبع فراگیر عقلایی بوده، در زمان شارع تأیید و تقریر شده است. به نظر گروه اول تنها مبنایی که می توان با آن حجّیت سیره و بناء عقلاء را در عصر حاضر احراز نمود و با آن اثبات حکم شرعی کرد، همین نظر است، زیرا اگر چه یکی از شروط حجّیت بنای عقلاء، همزمانی و معاصر ت آن با عصر شارع است، اما اگر آن سیره و رفتار عقلاء که در عصر شارع رایج بوده و مورد تأیید قرار گرفته، بر پایه یک ارتکاز و طبع عقلایی باشد که قابلیت شمولی فراتر از آن رفتار خارجی واقع شده در عصر شارع را داراست، در این صورت آنچه حجّت خواهد بود، نه فقط آن رفتار خارجی، بلکه آن مبنای ارتکازی با همه شمول و فراگیری آن است، زیرا یکی از مقامات شارع، تصحیح و تغییر ارتکازات غیر صحیح مردم بوده است، و این چنین مقامی بالاتر از این است که بگوییم او تنها وظیفه دارد منکری که بالفعل وجود خارجی دارد، را نهی کند، بلکه اقتضای چنین مقامی این است که او در نفی و اثبات خود به نکات تشریحی کبروی نیز نظر داشته باشد. بنابراین سکوت و عدم ردع او ظاهر در امضای تمام آن نکته عقلایی که اساس عمل خارجی عقلاء را تشکیل می دهد، خواهد بود، نه فقط عمل و رفتاری که در خارج، از عقلاء صادر می شود.

شهید صدر در مقابل نظر کسانی که می گویند «حجّت دانستن برخی از عرفهای زمان شارع، مثبت حجّیت عرفهای بعد از او نمی باشد، زیرا شارع برخی از عرفهای موجود در زمان خود را حجّت دانسته و بعضی را رد کرده است، لذا با این کبرای جزئی نمی توان قیاس مثبتی مبنی بر حجّیت تمام عرفهای موجود در جامعه تشکیل داد.» (شهید صدر، دروس فی علم الاصول ۲۷۰/۱ - قواعد اصول الفقه / ۳۳۵ و ۳۳۶) معتقد است که حجّیت سیره بر مبنای یک قضیه طبیعیّه بوده و در بناء عقلاء همین بس که ثابت شود آن کار بر مبنای طبیعت عقلایی انجام گرفته است؛ هر چند که ائمه (ع) بدان عمل نکرده باشند، در این صورت اگر مورد ردع قرار نگرفته باشد،

همواره اعتبار دارد. بنابراین «بنا عقلاء بماهم عقلاء» به عنوان قضیه طبیعیّه حجّت است و اختصاص به عرف زمان پیامبر (ص) و امام (ع) ندارد. اگر بنا عقلاء را به سیره زمان پیامبر و امام منحصر بدانیم، در واقع در یک قضیه طبیعی حکم را به فرد سرایت داده ایم که این منطقی نیست. شهید صدر در کتاب بحوث در فرق بین سیره مشرّع و سیره عقلاء گوید: «در سیره

مشرّع اولاً مردم در میان خود بر چیزی بوده و بر طبق آن جری عملی داشته اند، ثانیاً این سیره در میان اصحاب و فقهای معاصر ائمه (ع) رایج بوده و بدان عمل می کرده اند، که در این صورت سیره مشرّع حجّت است، اما در سیره عقلاء برای ما همین بس که ثابت شود که طبع و طبیعت عقلاء اگر به حال خود باقی باشد و شارع جلوی آن طبیعت عقلایی را نگرفته باشد، مقتضای آن طبیعت این است که عملی و سیره ای داشته باشند، اگر چه اصحاب ائمه فعلاً به آن سیره عمل نکرده باشند، و لازم نیست ثابت شود که عقلاء در زمان پیامبر (ص) و امام (ع) بر طبق آن طبیعت، فلان سیره را داشته اند و بر وفق آن رفتار می کرده اند. ما برای اثبات سیره عقلاء و اعتبار آن، به چیزی بیش از آنچه گفته شد، نیاز نداریم، زیرا در سیره عقلاء، ثبوت آن قضیه طبیعیّه به خودی خود کافی است، در صورتی که شارع مقدّس از این قضیه طبیعی منع نکرده باشد، و این کاشف است از این که شارع مقتضای آن طبیعت عقلایی را که سیره عقلایی است، امضاء و تأیید کرده است.» (شهید صدر، بحوث فی علم الاصول ۲۴۷/۴)

اما طرفداران نگرش دوم پا را از این فراتر گذاشته و نظر شارع مقدّس را بر حسب طبع اولی با بنا عقلاء که ناشی از فطرت اجتماعی عقلایی باشد، همسو می دانند. به نظر آنها معاصرت و همزمانی در حجیت بنا عقلاء شرط نبوده و اصل بر موافقت شارع با آن است، حتی بعضی از هواداران این نگرش (فاضل لنگرانی، سیری کامل در اصول فقه ۵۷۶/۱۰) معتقدند که بنا عقلاء از آنجایی که ناشی از حکم بدیهی عقلی است، لذا بخشی از دلیل عقلی محسوب می گردد.

شیخ محمد حسن اصفهانی می گوید: «شارع مقدّس دو حیثیت دارد: ۱- حیثیت شاریت، ۲- حیثیت عاقلیت. به لحاظ دوم روش شارع با سلوک و سیره های عقلایی یکی است، زیرا او به لحاظ این حیثیت از عقلاء بلکه رئیس عقلاء است، لذا نمی تواند مصالح و مفاسد عقلایی را نادیده بگیرد و بر خلاف آن حکم کند. بنابراین شارع مقدّس در سیره های عقلایی مشارکت دارد، مگر این که احراز شود به عنوان شارع با آن سیره مخالفت کرده است.» (نهایه الذرایه ۵-۳۰/۶)

امام خمینی در این باره معتقد است که اگر ائمه معصومین (ع) مخالف سیره های جدید باشند، حتماً باید بیان می کردند، زیرا آنها آگاه به حال و آینده می باشند، بنابراین همه سیره هایی که در بیان عرف عقلاء در زمان غیبت رایج می شود، مورد امضای ائمه (ع) است، مگر آنهایی که مردود شمرده شده باشند. (الرسائل ۱۳۰/۲ و ۱۳۱) وی در رساله «اجتهاد و تقلید» خود که در مجموعه «الوسایل» او چاپ شده در ارتباط با مبنای حجیت بناء عقلاء گوید: «پیامبر (ص) و امام (ع) به حال و وضع زمانهای آینده آگاهی داشته و می دانسته اند که در زمانهای آینده و دوران غیبت کبری، در میان جامعه چه روشهایی متداول می شود، و چه سیره هایی سیطره و نفوذ پیدا می کند، و اگر به آن سیره ها که در زمانهای بعد در میان مردم جا افتاده و معمول گردیده یا خواهد گردید، راضی نبودند، باید در همان زمان خودشان از آن سیره ها که تحقق خواهد یافت، منع می کردند، ولی چون منع نکردند، کاشف از آن است که سیره عقلاء در هر عصر و زمان حجیت است.» (منبع پیشین)

بناء عقلاء و مسئله «جهانی شدن»

بر اساس آنچه آمد و با توجه به اهمیت بناء عقلاء در استنباط احکام و تشخیص موضوعات، نقش بناء عقلاء و حجیت آن در عصر «جهانی شدن» (Globalization) که تحوّل پذیری از خصوصیات بارز آن است، چگونه قابل توجیه است؟ به ویژه این که فقهای ما نیز در بناء عقلاء چنین تحوّل را به رسمیت شناخته اند. آیا تحوّل که در بناء عقلاء می باشد، لزوماً و انحصاراً و همیشه همان تحوّل است که تجربه شده، یا می تواند تحوّل از گونه دیگر باشد؟ در این صورت آیا می توان به لوازم آن پایبند بود؟ و مشکلی برای فقه ما ایجاد نمی کند؟ به عنوان مثال ادعا شده که در نیمه دوم قرن هیجدهم تحوّل جدیدی به جهان عرضه شده به نام «مدرنیته»، و در نیمه دوم قرن بیستم تحوّل بنیادین دیگری آمده به نام «پست مدرنیسم»، در حقیقت عبور از «سنت» به «مدرنیسم» و از «مدرنیسم» به «پست مدرنیسم» یکی از تحولات اساسی در عصر ماست، آیا فقه ما به این تحولات و لوازم آن تن در می دهد؟ آیا در حقوق اسلام بناء عقلاء سنتی است یا مدرنیته یا پست مدرنیته؟

امروزه ما با مسئله «جهانی شدن» (تفصیل سخن در مورد جهانی شدن) ر.ک: جهانی سازی، سلسله مقالات کتاب نقد، شماره ۲۴ و ۲۵) روبرو هستیم که در آن «فرایند» یا «پروسه» یا «حادثه» جهانی شدن

رخ داده است. در جهانی شدن - بر خلاف جهان قدماء که جهان جزیره ای بوده و انسانها متمایز و مستقل از یکدیگر و با فاصله از هم می زیسته اند، و دارای مرزهای مختلف نژادی و زبانی و جغرافیایی بوده و در هر جزیره ای عرفیات و ارتکازات عقلایی خاص خودش و بناء عقلاء منحصر به خود داشت - مرزهای زبانی و جغرافیایی و نژادی فرو می ریزد، جزیره ها به هم می پیوندند، فاصله های مکانی و زمانی حذف می شود، تمرکز پیش آمده و بنه جای «شهروند» نت وند» و استقلال از یکدیگر به وابستگی به یکدیگر تبدیل می شود. حال سؤال این است که آیا بناء عقلاء در جهان جدید - یعنی دهکده جهانی - با بناء عقلاء در جهان قدماء یکی است؟ آیا بناء عقلاء که در مفهوم آن وحدت است، در عصر جهانی شدن که فرهنگ ها و آداب و رسوم چند صدایی و نسلهای چند نژادی و خلاصه کثرت گرایی اخلاقی و حقوقی حاکم می باشد، ممکن است؟

هر چند که پاسخ تفصیلی به سئوالات مزبور نیازمند به تدوین مقاله ای مستقل است، اما آنچه می توان گفت این است که با توجه به مفهوم سازی فقهاء از بناء عقلاء که بر نوعی از عقل عملی و مستقنات عقلیه به معنای اخلاقی کلمه - یعنی حسن و قبح - استوار است (مظفر، اصول الفقه ۱/ ۲۰۵ تا ۲۴۰ - دکتر فیض، مبادی فقه و اصول / ۵۴ تا ۸۲)، می توان بناء عقلاء را با «اخلاق جهانی» (Globlethic) مرتبط دانست. کسانی که طرفدار حسن و قبح عقلی هستند می گویند: «افعال و متعلقات آنها (اشیاء) قطع نظر از حکم شارع، دارای ارزش ذاتی و دارای صفت خوبی یا بدی هستند و عقل می تواند خوبی و نیکویی یا بدی و زشتی آنها را به دست بیاورد، شارع مقدس نیز همان نیکویی یا زشتی ذاتی را درک کرده و بر طبق آن حکم می کند. بنابراین حسن آن فعلی است که عقلاء انجام دادن آن را سزاوار و شایسته می دانند و قبیح فعلی است که عقلای عالم، ترک کردن آن را شایسته و سزاوار و فعل آن را قبیح می دانند.» (دکتر فیض، مبادی فقه و اصول / ۶۲ و ۶۳)

بر اساس آنچه گفته شد اگر هرگونه حسن یا قبح کرداری یا گفتاری را عقلای عالم به طور جزم و قطع بپذیرند، شارع مقدس که خالق عقل و رئیس عقلاء است، آن را می پذیرد. از طرف دیگر اخلاق جهانی نیز مبتنی بر وفاق مبنایی اخلاقی حداقلی پذیرفته شده بوده و مقصود از آن، «اجماع بنیانی بر ارزش های الزام آور، شاخص های تغییر ناپذیر و دیدگاههای شخصی مبتنی بر انصاف و عدالت و صداقت و احترام به دیگران است.» (رک: احد فرامرز قراملکی، به سوی اخلاق جهانی، کتاب نقد / ۶۴ تا ۷۱) جهانی شدن تهدید جهانی است (بر جهانی شدن به معنایی که امروزه از نوع غربی آن مصطلح است، اشکالات متعددی وارد است، از جمله این که اولاً اصل جهانی شدن مبتنی بر یک رویکرد

اومانیستی، لیبرالیستی و سکولاریستی است که نتیجه آن مادیگری، این جهانی شدن و دنیاگرایی محض است. ثانیاً در جهانی شدن تلاش بر این است که سیاست، فرهنگ، اقتصاد و خلاصه تمدن غربی بر دیگر ملتها تحمیل شده و در جهت جهانی سازی سلطه غرب قرار گیرد. و جز از راه اخلاق جهانی قابل رفع یا تبدیل به فرصت نیست. به عبارت دیگر «اخلاق جهانی» در حقیقت مسی تواند به منزله یک برنامه برای تبدیل «تهدید جهانی شدن» (Threats) به «فرصت خانواده جهانی» (Profits) باشد؛ یعنی:

Globalization → Globalethic → Global family

(خانواده جهانی) → (اخلاق جهانی) → (جهانی شدن)

در نظریه مزبور چنین ادعا می شود که می توان توافق جهانی بر سر اصول اخلاقی بدست آورد، و نمونه های متعددی نیز از این اصول اخلاقی ارائه شده که مهمترین آنها بیانیه «اصول اخلاق جهانی» «هانس کونگ» (Huns kung) و بیانیه پارلمان ادیان جهان تحت عنوان «به سوی اخلاق جهانی» است. بیانیه اخیر که مکمل بیانیه «هانس کونگ» است، به عنوان نخستین آموزه از قواعد زندگی مقبول ادیان از سوی شورای پارلمان ادیان در سال ۱۹۹۳ میلادی به جهان عرضه شده و در آن بر توافق بر سر اصول اخلاق جهانی، به عنوان پایه اخلاق جهانی، تأکید شده است؛ که از جمله آن عبارتند از:

- تقویت روحیه مشارکت و مسئولیت پذیری برای ساختن نظام جهانی بهتر بر مبنای عدالت و معنویت.

- آزادی همراه با کرامت انسانی.

- احترام به زندگی دیگران بر اساس شرافت و صداقت.

- توجه به خدا و توکل به او در زندگی.

- تقویت فرهنگ صلح و دوستی و دوری از خشونت.

- رعایت حقوق دیگران و رفع تبعیض و تحکیم نظام خانواده (احد فرامرز فراملکی، به سوی اخلاق

جهانی، کتاب نقد / ۵۸ تا ۷۷).

به نظر می رسد تعریف بناء عقلاء به «اعتبار جماعت و توافق جهانی بر اصول اخلاقی - عقلانی که مبتنی بر بایدها و نبایدهای مقبول افتاده جهانی باشد»، می تواند توان فقه ما را در پاسخ به نیازهای جهانی بیش از پیش نموده و بدین وسیله بحران ناشی از کثرت گرایی اخلاقی و حقوقی را حل کرد. در حقیقت تعبیر به «بناء عقلاء بماهم عقلاء» و «عرف بما هو عرف»

در راستای بازیابی چنین توانی است، و شاید سرّ عدول علامه طباطبایی از نظر اجماعی متکلمان شیعی از حسن و قبح عقلی و ذاتی به اعتباری بودن - به معنایی که معظم له ارائه می دهد (علامه طباطبایی می گوید: ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه اش می باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاصی به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید، و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود. اینها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالامعنی الاخص هستند - در مقابل ماهیات که اعتباریات بالمعنی الاعم می باشند -، اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است و آنها را اعتبارات عملی نیز می نامیم. (اصول فلسفه و روش رئالیسم ۱۷۲/۲ و ۱۷۳ و ۲۰۰)) - و تلاش استاد مطهری از ارجاع اصول اخلاقی ثابت به اعتبار « من علوی » (فطرت انسانی) در همین راستا قرار گیرد. نظریات مزبور در حقیقت تأکید کننده ابتناء بناء عقلاء بر مصلحت، عدالت و انصاف که بر خواسته از نیازهای حیاتی و ضروری زندگی بشری است، می باشد.

علامه طباطبایی در تقسیم بندی ادراکات، آن را به دو قسم حقیقی و اعتباری فرض کرده است. شهید مطهری در توضیح آن می گوید: « منظور از ادراکات حقیقی، افکار و ادراکاتی است که انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر بوده و به منزله عکسی است که از یک واقعیت نفس الامری برداشته شده است اما افکار و ادراکات اعتباری فرضهایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد... فرق این فعالیت و تصرف ذهنی با تصرفات ادراکات حقیقی این است که این تصرف تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگی - به طور آزادی یا غیر آزادی - واقع می شود و با تغییر آنها تغییر می کند، به خلاف آن تصرفات که از نفوذ این عوامل آزاد است. » (اصول فلسفه و روش رئالیسم ۱۴۲/۲ و ۱۶۷) شهید مطهری نیز در نظریه فطرت خود « من علوی » را به فطرت برگشت داده و معتقد است که انسانیت مرهون تکامل وجودی خود از زندگی حیوانی - استحسانی (من سفلی) به زندگی اخلاقی و عقلانی (من علوی) است که خود مراتب کمال را داراست. (احد فرامرز قراملکی، استاد مطهری و کلام جدید ۲۷۳/۱ و ۲۷۴) به نظر او هرگاه حکمی با من علوی و جنبه والای نفس مناسبت و سنخیت داشته باشد، خوب است و باید بدان عمل کرد و در این صورت می شود ارزش، و گرنه بد است و نباید به آن عمل نمود. (شهید مطهری، فلسفه اخلاق / ۱۸۴ و ۱۸۵ - تعلیم و تربیت در اسلام / ۲۴۵)

نظریه فطرت استاد مطهری را می توان به منزله یکی از منابع استنباط از متون دینی (کتاب و سنت) به کار بست، چرا که هر آنچه فطرت اقتضاء می کند، مورد حکم شرع نیز است، و ملازمه ای بین

اقتضای فطرت و حکم شرع می توان به دست آورد. بررسی دیدگاه استاد مطهری در مسئله ربا و به ویژه نوآوری های وی در آن نشان می دهد که مهمترین دلیل مخالفت وی با قول مشهور در تفکیک حکم شرعی بین مکیل و موزون با معدود در مسئله ربا، مراجعه به اقتضای فطرت است. (ر.ک: علی مظهر قراملکی، مبانی فقهی استاد مطهری در تحلیل مسئله ربا، مقالات و بررسیها / ۱۴۹ تا ۱۶۴)

استاد مطهری در نظریه فطرت «مشترک بودن بین همه انسانها» را نیز مطرح کرده و معتقد است که با اتکاء بر وجود من علوی و ملکوتی انسانهاست که موجب می شود تمام افراد انسانی در تمام افراد انسانی در تمام زمانها و به طور دائمی و در تمام شرایط و موقعیت ها اعتبارهای واحدی را لحاظ و ایجاد کنند. (مقالات فلسفی / ۲۹۲ - و نیز ر.ک: مجموعه آثار ۶۱۵/۳ تا ۴۷۰) چنین برداشتی متضمن دو رهیافت مهم است: اولاً جهان شمولی اخلاق را تأمین می کند، ثانیاً تقدس و تعالی اخلاقی را نیز حفظ می نماید.

به نظر شهید مطهری ثبات اخلاق و جهان شمولی آن که اهمیت وافری در رشد و گسترش مطلوب اخلاق جهانی دارد، تنها با نظریه فطرت قابل حل بوده و معتقد است که اگر خیرخواهی را فطری ندانیم آنگاه نسبیّت در احکام اخلاقی به میان می آید. (مجموعه آثار ۴۶۷/۳) وی می گوید: «حرف ما این است که انسان از آن جهت که انسان است یک سلسله اخلاقیات دارد که این اخلاقیات بر دوره بدویت انسان آن گونه صادق است که بر این دوره تمدن صنعتی او (همان / ۵۲۶)، انسان نمی تواند قائل به اخلاق باشد و در عین حال اخلاق را متغیر و نسبی بداند.» (همان / ۵۲۹)

نتیجه

در مورد حجیت بناء عقلاء برخی از فقهاء در کنار شرط همزمانی و معاصریت آن با عصر شارع، آن را به عنوان قضیه طبیعی و بر مبنای ارتکاز و طبع عقلایی پذیرفته اند. عده ای دیگر معاصریت مزبور را شرط ندانسته و حجیت آن را مبتنی بر فطرت اجتماعی عقلایی دانسته اند. بر اساس نظریه مختار با توجه به اینکه بناء عقلاء بر نوعی از عقل عملی و مستقالات عقلیه به معنای اخلاقی کلمه - یعنی حسن و قبح - استوار است، می توان گفت که بناء عقلاء عبارت است از «اعتبار جماعت و توافق جهانی بر اصول اخلاقی پذیرفته شده» و از اینرو حجیت بناء عقلاء نیز مبتنی بر اصول اخلاقی - عقلانی مقبول جهانی است.

براساس چنین برداشتی می توان اولاً بناء عقلاء را جهان شمول و ثابت دانست ، به گونه ای که در عصر جهانی شدن قابل انطباق با مقتضیات آن باشد ، ثانیاً با وحدتی که در مفهوم آن به وجود می آید ، توان استنباطات فقهی از متون دینی - کتاب و سنت - در عصر جهانی شدن که فرهنگ ها و آداب و رسوم چند صدایی و نسلهای چند نژادی و خلاصه کثرت گرایی اخلاقی و حقوقی حاکم است ، نیز بیش از پیش می گردد. ثانیاً بناء عقلاء با توجه به مفهوم ارائه شده از آن ، جهانی شدن را که یک تهدید جهانی است ، در سایه سار اخلاق جهانی مطلوب ، به فرصت خانواده جهانی تبدیل می کند.

فهرست منابع

- ۱- امام خمینی ، روح الله الموسوی ، الرسائل ، قم ، مؤسسه اسماعیلیان ، چاپ سوم ، ۱۴۱۰ ق.
- ۲- اصفهانی ، شیخ محمد حسن ، نهاییه الذرایه فی شرح الکفایه ، قم ، مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث ، چاپ اول ، ربیع الاول ، ۱۴۰۸ ق.
- ۳- حکیم ، محمد تقی ، الاصول العائمه للفقہ المقارن ، نجف الاشرف ، مؤسسه آل البیت (ع) ، چاپ دوم ، ۱۹۷۹ م.
- ۴- صدر ، سید محمد باقر ، بحوث فی علم الاصول ، بیروت ، دار الکتب ، چاپ اول ، ۱۹۷۵ م.
- ۵- همو ، دروس فی علم الاصول ، الحلقة الاولى و الثانية ، قم ، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر ، چاپ اول ، ۱۴۲۱ ق.
- ۶- علامه طباطبائی ، محمد حسین ، اصول فلسفه و روش رئالیسم ، مقدمه و پاورقی از استان مطهری ، قم ، انتشارات صدرا ، چاپ هشتم ، پاییز ۱۳۷۴ ش.
- ۷- فاضل لنکرانی ، محمد جواد ، سیری کامل در اصول فقه ، قم ، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین ، چاپ اول ، ۱۳۷۹ ش.
- ۸- فصلنامه کتاب نقد ، جهانی سازی (مجموعه مقالات) ، شماره ۲۴ و ۲۵ ، تهران ، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ، پاییز و زمستان ۱۳۸۱ ش.
- ۹- فیض ، علیرضا ، مبادی فقه و اصول ، انتشارات دانشگاه تهران ، چاپ سیزدهم ، بهار ۱۳۸۱ ش.
- ۱۰- قراملکی ، احد فرامرز ، استاد مطهری و کلام جدید ، تهران ، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ، چاپ اول ، ۱۳۸۳ ش.

- ۱۱- همو، به سوی اخلاق جهانی، کتاب نقد (مجموعه مقالات)، شماره ۳۰، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، بهار ۱۳۸۳ ش.
- ۱۲- قراملکی، علی مظفر، مبانی فقهی استاد مطهری در تحلیل مسئله ربا، مقالات و بررسیها، (نشریه علمی - پژوهشی دانشکده الهیات دانشگاه تهران)، دفتر ۷۴، زمستان ۱۳۸۲ ش.
- ۱۳- مجمع فقه اهل البیت (ع)، قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیه، قم، المجمع العالمی لاهل البیت (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
- ۱۴- محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هشتم، آبان ماه ۱۳۷۳ ش.
- ۱۵- مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۶- همو، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶ ش.
- ۱۷- همو، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰ ش.
- ۱۸- همو، مقالات فلسفی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۹- مظفر، شیخ محمد رضا، اصول الفقه، نجف الاشرف، دار النعمان، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ق.
- ۲۰- مغنیه، محمد جواد، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدیده، به نقل از علیرضا فیض، مبادی فقه و اصول.
- ۲۱- میرزای نائینی، محمد حسین الغروی، فواید الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، رمضان ۱۴۰۶ ق.
- ۲۲- واعظی، احمد، نقش عرف در استنباط فقهی، کنگره بین المللی امام و احیای تفکر دینی (مجموعه مقالات)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.