

قرآن، کلام، فلسفه با توجه به مبانی نظم عمومی

(تاریخ دریافت ۱۴۰۲/۰۷/۱۵ تاریخ تصویب ۱۴۰۲/۰۸/۰۹)

میلاد خلیلی^۱

دانش آموخته دکتری، گروه حقوق عمومی، دانشگاه آزاد، میبد، ایران

فاطمه کریم پور

دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، شیراز، ایران

چکیده

در آیات متعدد قرآن توصیه به تفکر وجود دارد و انسان‌ها را به کار تدبیر در جهان و انسان فرامی خواند. همچنین اگر فلسفه را به معنای تلاش برای کشف حقیقت در نظر بگیرید، باز هم قرآن توصیه می‌کند تا حق جو باشید و حقیقت را ارج نهید. اساساً معنای کفر بر خلاف آنچه در عرف متدینان مشهور است، به معنای بی‌دینی نیست، بلکه به این معناست که شما به حق بودن یک باور یا گزاره آگاهی داشته باشید و در عین حال آن را انکار کنید و نپذیرید. آیه ۸۹ سوره بقره به صراحت می‌فرماید که معنای کفر این است که کسی شواهد و قرائن خوبی برای درست بودن یک موضوع داشته باشد اما به دلیل تعصب یا اینکه منافعتش به خطر می‌افتد آن را نپذیرد و انکار کند: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ...». اگر فلسفه را به معنای طریق استدلال‌ورزی و گفت‌وگو برای رسیدن به یک نتیجه معقول هم در نظر بگیرید باز هم قرآن به آن توصیه کرده است. آیه ۱۲۵ سوره نحل در این موضوع شهرت جهانی دارد که به پیامبر توصیه می‌کند تا از راه حکمت، موعظه نیکو و بهترین شیوه گفت‌وگو مردم را به راه خدا دعوت کن. همچنین، بسیاری از موضوع‌هایی که قرآن ما را در آنها دعوت به اندیشیدن می‌کند، با موضوع‌هایی که فیلسوفان بدانها می‌پردازند، همپوشانی دارد. متافیزیک، خدا و مبدأ هستی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، هدف هستی، اخلاق، معنای زندگی، طبیعت و زیبایی‌شناسی پیوند آن دو بسیار عمیق است؛ دلیل این ارتباط تنگاتنگ آن است که زمینه‌های اجتماعی و عوامل گوناگونی که در جامعه بشری حاکمیت یک نظام حقوقی را اقتضا می‌کند، در قرآن کریم به عنوان فلسفه بعثت انبیاء و فرستادن دین و کتاب‌های آسمانی از سوی خداوند تلقی شده است.

واژگان کلیدی: نظم عمومی، قرآن، انبیا، فلسفه، جامعه بشری

^۱ نویسنده مسئول

مقدمه

رشته فلسفه و کلام اسلامی یکی از رشته های با سابقه علوم انسانی می باشد که در جهت آشنا ساختن نسل جوان با میراث فکری و فلسفی اسلام و ایران آغاز به کار نموده است. تلاش در جهت اشاعه عقلانیت دینی و دین ورزی عقلانی در جامعه و ارائه و تبیین معقول شریعت در بین دانش پژوهان از جمله اهداف مهم آن است. دانش کلام و فلسفه میراث گرانسنگی است که عمدتاً از دانشمندان مسلمان ایرانی همچون فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و دیگر بزرگان که هریک افتخار کم نظیری برای جهان اسلام و جامعه ایرانی است تا به امروز بالنده و پویانده حیات رو به رشدی داشته و طالبان خود را سیراب نموده است. لذا از آنجا که هم ملهم از آموزه های وحیانی است و هم عمدتاً حاصل سخت کوشی دانشمندان ایرانی است حیثی دو وجهی ایرانی-اسلامی دارد. گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان زائیده «گروه الهیات» است که از مهرماه ۱۳۷۰ با رشته کارشناسی دبیری الهیات و معارف اسلامی شروع به کار نمود. گروه الهیات در سال های اول تاسیس، در رشته های فقه و مبانی حقوق اسلامی، علوم قرآن و حدیث، فلسفه و کلام اسلامی و تاریخ و تمدن ملل اسلامی فعالیت خود را گسترش داد لکن به مرور فعالیت خود را در دو عرصه فلسفی-کلامی و قرآنی متمرکز ساخت. بر همین اساس از سال ۱۳۹۰ گروه الهیات به دو گروه مستقل «فلسفه و کلام اسلامی» و «علوم قرآن و حدیث» منفک شد. یا در حقیقت یابی آدمی تردید روا می دارند به گونه ای دیگر. معتقدان به خدا و معاد به گونه ای زندگی می کنند و منکران و شکاکان به گونه ای دیگر. باورمندان به انحصار موجودات در محسوسات به طریقی می زنند و منکران این انحصار که به امور غایب از حواس ظاهری و باطنی انسان اعتقاد دارند به طریقی دیگر. لذا تاریخ اندیشه آدمی مشحون از رویارویی آراء و نظریات در باره خدا و حقیقت انسان و جهان و غیره است و آدمی را چاره ای نیست تا در این اقیانوس

نظریات، به چیزی چنگ اندازد و در میان این آراء متضارب به داوری بنشیند تا نحوه زندگی خود را در دنیا مشخص کند. بی توجه به آرائ فلسفی و کلامی نمی توان پیرو دین یا مذهب خاصی شد، چرا که از یک سو اثبات حقانیت یک دین یا مذهب و برتری آن بر ادیان و مذاهب دیگر و نیز بر بی دینی و الحاد، نیازمند بیان های فکری خاص است و از سوی دیگر رسیدن به آنچه مقصود اصلی یک دین و کتاب مقدس آن است جز بر اساس بنیان های فلسفی خاص میسر نیست. ما که از یک سو میراث فلسفی چند هزار ساله ایران باستان را به ارث برده ایم و از سوی دیگر پیرو دینی هستیم که داعیه جهانی بودن دارد و خود را آخرین دین و پیامبر خود را آخرین پیامبر برگزیده خدا می داند و میراثی عظیم از فیلسوفان و متکلمان مسلمان در دست داریم که با بهره گیری از سرچشمه زلال وحی و آموزه های دینی و نیز مبانی برگزیده فلسفه یونان باستان و در مواردی ایران باستان و نوآوری های خردورزانه خویش، تلاش کرده اند معتقدات اسلامی را اثبات و در برابر اشکالات، از آن دفاع نمایند و امروز پس از انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، فریادگر احیاء تمدن اسلامی هستیم، چاره ای نداریم تا با آراء کهن و جدید فلسفی و کلامی در ابواب گوناگون آشنا شویم و با داوری میان آن ها و برگزیدن آنچه که حق تشخیص می دهیم (اکبری، ۱۳۹۰) توجه به بعد حقوقی قرآن کریم از این دید بسیار با اهمیت می باشد که برای همگان روشن شود چگونه این آخرین کتاب سماوی آموزه های خود را در زمینه حقوق، ده ها قرن پیش مطرح کرده است. اما، بیگمان، دستیابی به چنین آموزه های تخصصی، آن هم از متن مقدس و با ویژگی های منحصر به فرد، با حرکت غیر متدیک امکان پذیر نمی باشد، بلکه نخست باید روشی مناسب برای آن طراحی نمود و بعد، گام به گام و به طور منضبط راه را به سوی هدف و مصون از نقاط ضعف و نارسایی ها و کج رویها طی کرد. روی این اساس، ما در حد وسع مان سعی می کنیم تا این روش را در این نوشتار پیشنهاد نمائیم (گروهی از حقوقدانان دانشگاه آزاد یزد). دو کتاب «آیات الأحکام حقوقی - کیفری» مرحوم آیت الله عباسعلی عمید زنجانی و «آیات الأحکام حقوقی - جزایی»

مرحوم دکتر ابوالقاسم گرجی نمونه رویکرد اول میباشند که آیاتی با وجوه بارز حقوقی مانند: وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمُ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ) بقره/۲۸۳؛ «و اگر در سفر هستید و هیچ نویسنده ای نیافتید، پس گرو گرفته شده (وثیقه) است. معارف متافیزیکی، اعم از فلسفی یا الهیاتی نیز همچون دیگر علوم، لازم است که توسط بشر ادراک شوند. البته تفاوت فلسفه با الهیات در این است که فلسفه خاستگاهی انسانی داشته و زائیده انسان است. در فلسفه انسان محور است، مبدأ است و مقصد است، در واقع در فلسفه، جهان حول انسان می چرخد. اما در الهیات، خداوند محور است و انسان در مسیر او، در سیر به سمت او. ما در اینجا قصد نداریم که به این وجوه افتراق اشاره کنیم، اما فی الجمله چنین می نماید که فلسفه و الهیات دو مبنا و دو جهت متضاد دارند.

بخش اول: مفهوم شناسی

بند اول: تعریف حقوق

علم حقوق را از لحاظ رابطه به دو دسته خصوصی و عمومی تقسیم بندی می کنند. حقوق خصوصی حاکم بر روابط افراد با یکدیگر است و حقوق عمومی به تنظیم روابط دولت با افراد جامعه و بالعکس در سطوح کلان و با هدف تأمین نظم و امنیت عمومی می پردازد. حقوق مدنی شعبه اصلی حقوق خصوصی است. حقوق تجارت، حقوق خانواده و حقوق مالکیت فکری از شعب دیگر حقوق خصوصی محسوب می شوند (کاتوزیان، ۱۳۸۵).

بند دوم: تعریف فلسفه

تعریف دقیق «فلسفه»، غیر عملی است، و کوشش برای چنین کاری، لااقل در آغاز، گمراه‌کننده است. شاید کسی از سر طعنه آن را به همه چیز و/ یا هیچ چیز، تعریف کند و منظورش آن باشد که تفاوت فلسفه با علوم خاص در این است که فلسفه می‌کوشد تصویری از تفکر انسان به طور کلی، و، حتی، از تمام واقعیت تا آن‌جا که امکان داشته باشد، ارائه دهد؛ ولی، عملاً حقایقی بیش از آن‌چه علوم خاص در اختیار ما می‌گذارند، عرضه نمی‌کند، تا آن‌جا که به نظر بعضی برای فلسفه دیگر چیزی باقی نمانده است. چنین تصویری از مسأله گمراه‌کننده است. ولی، در عین حال، باید پذیرفت که فلسفه تاکنون، در این‌که به ادعاهای بزرگ خویش دست یافته یا در مقایسه با علوم، دانش و معرفتی مقبول و برخوردار از توافق عام حاصل کرده باشد موفق نبوده است. این امر تا حدودی و نه به تمامی مربوط به آن است که هر جا معرفت مقبول در پاسخ مسأله‌ای به دست آمده، آن مسأله تعلق به حوزه‌ی علوم داشته است و نه به فلسفه. واژه‌ی فیلسوف از نظر لغوی به معنای دوستدار «حکمت» است، و اصل آن مربوط به جواب معروف فیثاغورث به کسی است که او را «حکیم» نامید. وی در پاسخ آن شخص گفت که حکیم بودن او تنها به این است که می‌داند که چیزی نمی‌داند، و بنا بر این، نباید حکیم، بلکه دوستدار حکمت نامیده شود. واژه‌ی «حکمت» در این‌جا محدود و منحصر به هیچ نوع خاصی از تفکر نیست، و فلسفه معمولاً، شامل آن‌چه امروز «علوم» می‌نامیم نیز می‌شود. این نحوه از کاربرد واژه‌ی فلسفه هنوز هم در عباراتی مثل «کرسی فلسفه‌ی طبیعی» باقی است (حسین زاده، ۱۳۸۹).

بند سوم: تعریف کلام

دانش کلام اسلامی که مهم ترین دانش در دفاع از دین و آموزه های آن به شمار می آید، در عرصه های گوناگون اندیشه بشری تأثیرگذار است. این گستره عظیم تأثیرگذاری به دلیل

گسترده‌گی موضوع و قلمرو این دانش است که موجب می‌شود جنبه‌های گوناگون اندیشه بشر با این علم در ارتباط باشند. یکی از قلمروهای مهم این دانش، عرصه سیاست است که ذیل دانش کلام سیاسی کانون تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. در نوشتار پیش رو چیستی کلام سیاسی و جایگاه آن را در میان دیگر دانش‌های همگن تبیین خواهیم کرد. از آنجا که توجه به کلام سیاسی به منزله دانشی مستقل نسبتاً تازه است، درباره ماهیت این دانش و همچنین نسبت آن با دیگر دانش‌ها، به جز چند مقاله، پژوهش‌های جدی‌ای انجام نشده است. مقالات «چیستی کلام سیاسی» و «نسبت کلام سیاسی و فقه سیاسی» تألیف غلامرضا بهروزلک، مقاله «مقایسه فقه سیاسی با فلسفه سیاسی، کلام سیاسی و اندیشه سیاسی» تألیف احمد مبلغی، و همچنین بخشی از کتاب مسئله‌شناسی مطالعات سیاسی تألیف سیدصادق حقیقت از آثاری هستند که در این موضوع منتشر شده‌اند. مقاله حاضر، که تلاشی است برای تعیین قلمرو جامع دانش کلام، و در سایه آن اشاره به جایگاه حقیقی کلام سیاسی در منظومه اندیشه‌ای علم کلام، آغازی خواهد بود برای پژوهش‌های دیگر در باب مسائل کلام سیاسی که نگارنده به دنبال تدوینشان است. طبیعی است که پرداختن به مسائل کلام سیاسی، مبتنی بر برداشت صحیحی از خود کلام سیاسی است که رسالت اصلی نوشتار پیش رو، خواهد بود (فارابی، ۱۳۸۶).

بند چهارم: تعریف نظم

برهان نظم از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و متکلمان بوده است. با وجود تقارب محتوای این برهان با مضامین وحی، در ماهیت، مبادی، مقدمات و نتایج آن اختلاف نظر فراوانی وجود دارد و پاسخ به چیستی مفهوم نظم، تعیین مصادیق نظم در جهان طبیعت، چرایی نظم و چگونگی دلالت نظم بر وجود ناظم هوشمند همواره دغدغه پژوهشگران در حوزه کلام جدید است. این مقاله در پی آن است که به واکاوی مفهوم و اقسام نظم بپردازد، زیرا بسیاری از اختلاف‌ها و تشتت‌آرا در باب

برهان نظم (برای اثبات وجود خدا)، ناشی از ابهام در مبادی تصویری آن است. نظم مفهومی قیاسی و معقول ثانی فلسفی است که به سه عنصر داشتن اجزاء، هماهنگی و هدفداری متکی است. هر کدام از این عناصر شرط لازم (و نه شرط کافی) برای حصول این مفهوم هستند. مفهوم نظم با ملاک های متعدد به اقسام گوناگون تقسیم می شود. محققان معتقدند برخی از اقسام در این برهان کارایی ندارند. در این نوشتار، سعی بر آن است که به بررسی و نقد این دیدگاه ها بپردازیم (فرح، ۱۳۹۵)

بخش دوم: دانش حقوق در دامان تفکر

علم حقوق از جهات گوناگون به شاخه های متعدد تقسیم شده است. توجه به شاخه های مهم علم حقوق از جنبه های مختلف حایز اهمیت است. از یک سو، جوامع و کشورهای مسلمان به اقتضای ضرورت های اجتماعی و سیاسی جدید، به شاخه های حقوق و مقررات گوناگون در ابعاد مدنی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، قضایی (و جز این ها) نیاز روزافزون دارند. از سوی دیگر، پیشینه حقوق در جهان اسلام به احکام شریعت اسلام باز می گردد و امروزه، به رغم تاثیر پذیری فراوان کشورهای اسلامی از حقوق غربی، به ویژه در زمینه ساختار نهادها و تشکیلات حقوقی، چیرگی ضوابط و احکام فقهی در بسیاری از عرصه ها (به ویژه در قوانین ماهوی) همچنان نمایان و چشمگیر است. از این ها گذشته، صرف مطالعه تطبیقی میان داده های علم حقوق (که دستاورد بشر و حاصل تلاش اوست) و قواعد و مقررات حقوقی اسلام (که فقها بر پایه آموزه های دینی و به استناد ادله شرعی گردآورده اند) از نظر علمی سودمند و جالب توجه به شمار می رود. تفکیک عمومی به عنوان عنصری از تفکر بنیادین در عصر مدرنیته بسیار معروف است بدین معنا که جامعه متشکل از دو فضای متمایز نفوذی خواهد بود یعنی در اثر گذاری مستقیماً میتوانیم مولفه فکری را به کار بیندازیم امر عمومی در سیطره نفع عمومی خواهد بود اصل نظم و عمومیت را به جامعه اعلام

می‌دارد. اندیشه مدرن در پی افزون زدایی و همچنین در پی دوره جدید تفکرات و انتقادات خواهد بود. آنچه که تحت عنوان اندیشه درک و فهم به نظر می‌رسد به صورت جزئی میتوان آن را فلسفه مدرنیته نامید. فرهنگ فلسفه پسا مدرن اینگونه بیان می‌کند. که موضع معرفت شناسی در حقیقت جلوه واقعیت است. شکل جدید دولت که همواره از تنوع تفاوت و فاصله استفاده می‌کند به نظر می‌رسد که بخش قابل توجهی از قابلیت‌ها جز سیطره تحول است. بدون تردید جریان عادی سازی مواجهه با چهارچوب حقوقی ش‌ها را بیان می‌کند با این حال مجموعه‌ای از مدیریت‌ها، اخلاق، تفکرات و تدبیرات فضای اجتماعی را تحت تاثیر مستقیم قرار خواهد داد (کاتوزیان، ۱۳۶۷) هنوز فلسفه حقوق عام در همان چهارچوب قدرتمندی که هارت و رز بنا نهادند موضوعات را ارایه می‌دهد که این امر نیاز به موشکافی بیشتر دارد. برای مثال می‌توان به ماهیت قواعد و الزام هنجاری و شرایط قواعد قراردادی اشاره نمود. هارت به ما آموخت که نمی‌توانیم پدیده اجتماعی حقوق را بدون توسل به یک «قاعده» توضیح دهیم و شاید ما باید با «قواعد» به مثابه اصل اولیه برخورد کنیم، اما هنوز خیلی زود است که چنین نتیجه‌ای بگیریم. تئورسین‌های حقوق طبیعی همیشه بر ایده تفکیک الزام حقوقی از الزام اخلاقی انتقاد وارد کرده‌اند و هارت خودش آنطور که ما از بیوگرافی «نیکلا لسی» می‌آموزیم در مورد درک این مسئله پریشان بود. هنوز ما ایده الزام قراردادی را داریم آنهایی که شطرنج بازی می‌کنند بایستی فیل را بصورت اریب حرکت دهند) اما شرح موجهی از تعهدات قراردادی نداریم و اینکه آیا این تعهدات به قدر کفایت ایده‌ی الزام حقوقی را توضیح می‌دهند یا خیر. مکاتب فکری در دانش حقوق از چند جهت مهم است نخست اینکه مکاتب فلسفی را با شناخت علمی ارائه می‌دهیم. ثانیاً دانش حقوق با فلسفه پیوند تنگاتنگی دارد و بیشتر این کاربرد در حقوق عمومی است. یکی از دلایل جدای که جایگاه فلسفه و کلام را در حقوق باز می‌کند علم استدلالی حقوق است. هیچ اجتماعی بدون وجود قواعد سامان نمی‌یابد لذا قواعد باید با توجه به نیاز اجتماعی و وضع سیاسی

اتفاق بیفتد. از آن رو که سنت حاکمیت قانون از مفهوم قانون را شدیداً باید مورد توجه قرار داد یکی از جوه‌های بسیار مهم دانش حقوق تفکر است. در این که اکثر نظام‌ها و مکاتب حقوقی بر مبنای خاص خود استوار بوده است اهداف به خصوصی را دنبال می‌کند تردیدی نیست و از اینجا قانون وضعی و دانش حقوق منصفه ظهور می‌رسد (نبویان، ۱۳۹۰) خارج از فلسفه حقوق عام در سنتی که هارت و رز بنا کردند یا شاید آن سنت را تکمیل کردند) موضوعات و مسائل متنوعی وجود دارد که نیاز به توجه دارند. بدون هیچ ترتیب معینی به بعضی از این موضوعات که به نظرم ارزش تحقیقی بیشتری دارند اشاره می‌کنم:

۱. رئالیست‌های اسکاندیناویایی. مستحق یک بازبینی همدلانه هستند و این در راستای تلاش‌هایی است که من برای هم‌خانواده (دورا!) آنها یعنی رئالیست‌های آمریکایی انجام دادم. این حقیقت دارد که اسکاندیناویایی‌ها منحصراً تحت تاثیر دکتربین اثبات‌گرایی منطقی در معناشناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی هستند، دکتربینی که در فلسفه به شکل فزاینده‌ای و به دلایل خوبی رو به زوال است. اما مفهوم طبیعت‌گرایانه کلی از جهان که به نوشته‌های تئوریک آنها جان می‌بخشد، رو به زوال نیست، و هنوز این مسئله که چگونه می‌توان در چنین نگرشی هنجارها را همساز کرد مسئله مهمی است. شاید اسکاندیناویایی‌ها هنوز چیزهایی برای آموختن به ما دارند؟ قطعاً آنها آن دقت‌های همدلانه را در فلسفه حقوق آنگلوفون دریافت نکردند.

۲. ظهور. فلسفه تجربی که روش‌های تجربی روان‌شناسی را در پژوهش‌های فلسفی وارد می‌کند بایستی رویه فلسفه حقوق را تغییر دهد. بایستی ادعاهای آکسونین درباره شهود عرفی مفهوم حقوق، اقتدار و التزام به صورت پاسخی به دلایل تجربی در مورد این شهود درآورده شود. و برای گسترش این شهودها در ابعاد گسترده انسانی مانند قومیت، طبقه، ملیت، و شاید حتی جنسیت) فلسفه حقوق بایستی نوعی تاملات فرا فلسفی را دربرگیرد، تاملاتی که امروزه با آن بیگانه است.

قطعا ممکن است معلوم شود شهودهای هارت درباره اینکه یک شخص عادی در مورد سیستم حقوقی شهری مدرن چه می داند کاملا درست باشد. اما اگر معلوم شود شهود مفاهیم مرتبط با حقوق همچون مفاهیمی که به توجیه معرفتی یا خطای اخلاقی تعلق دارند) از سطوح متنوع اقتصادی و اجتماعی به عاریه گرفته می شده اند، پس فلسفه حقوق بایستی توضیح دهد چرا نتایج آن واجد اهمیت است. این مسئله با این پرسش عمومی ارتباط خیلی نزدیک دارد که آیا مفهوم حقوق یک مفهوم هرمنوتیک است یا نه، یعنی گستره آن از طریق آنچه مردم برای معناداری خود و رفتارهایشان استفاده می کنند، تعیین می شود. اگر مفهوم حقوق یک مفهوم هرمنوتیک باشد، آن طور که به نظر می رسد هارت و رز می اندیشیدند، و اگر مشخص شود که نسبت به تنوع اقتصادی و اجتماعی حساس است، معلوم می شود فلسفه حقوق عام نوعی فلسفه حقوق خاص است اگرچه از مسیری نسبتا متفاوت با مسیری که هارت از آن طریق تئوری دورکین را به عنوان نمونه ای از فلسفه حقوق خاص شناسایی کرد). اما این بحث بخاطر تبعیتش از روشی که شاید برای موضوعش مناسب نباشد (تحلیل گستره مفاهیم از طریق ارجاع به شهودها در موارد ممکن) تنها بر تو کمسویی بر فلسفه حقوق عام کنونی می اندازد. تئوری های علوم اجتماعی به عنوان چیزهایی که نسبت به برداشت هرمنوتیکی از حقوق [مقاومت می کنند، بایستی برتری این درک از مفهوم حقوق را بفهمند، نه از لحاظ قوت معرفت شناختی یا تاثیر گذاری در نتایج آنها، بلکه شاید بخاطر اصول متافیزیکی و معرفت شناختی که تنها کارآمدی علی و واقعی را قابل شناسایی می داند. این نیازمند آن است که فلسفه حقوق عام به شکل گسترده تری نسبت به اکنون به مسائل فلسفه علوم طبیعی و اجتماعی بپردازد.

۳. باید متضمن می تواند است یک محدودیت مناسب برای تئوری پردازی هم در اخلاق و هم در معرفت شناسی است اما شایسته بررسی بیشتر از آنچه تا امروز در فلسفه حقوق دریافت کرده است

می‌باشد، بویژه در تئوری مربوط به قضاوت. «جروم فرانک» رادیکال‌ترین و نامعقول‌ترین رئالیست آمریکایی، ادعا می‌کند ما می‌توانیم از طریق درک آنچه او واقعیت‌های روان‌شناختی حیوانی در مورد تصمیم‌گیری انسان می‌نامد، بفهمیم قضاوت چگونه می‌اندیشند، به عبارت دیگر [این نحوه اندیشه] با بررسی نتایج شروع شده و بعد از آن بر روی ستون استدلال‌ها کار می‌شود. درک ما از روان‌شناسی تصمیم‌ها و استدلال‌ها به شکل جدی نسبت به زمان فرانک تغییر کرده است، اما هیچ کدام از آنها نقشی در تئوری‌های شناخته شده در مورد قضاوت و استدلال قضایی بازی نمی‌کنند. این خوب است که ما متمایل به چشم‌پوشی از «باید متضمن می‌تواند است» هستیم. قطعاً انگیزه‌های سیاسی با تکیه بر افسانه مشهور خودمختاری منطق حقوق و حاکمیت قانون و نه حاکمیت انسان، برای محدود کردن دخالت روان‌شناسی وجود خواهد داشت. اما ملاحظات منفی سیاسی بهانه‌ای برای پژوهش‌ها فراهم نمی‌کند، بنابراین اگر روان‌شناسی شایسته جدی گرفته شدن در دهه‌های پیش‌رو هست، فلسفه حقوق بایستی به آن پاسخ بدهد.

۴. فلسفه حقوق در صد سال گذشته همیشه بهره‌بردار یا قربانی پیشرفت‌های فلسفه عمومی بوده است. رئالیست‌های اسکاندیناویایی از لحاظ فلسفه حقوقی تابع اثبات‌گرایان منطقی بودند. این در سرتاسر تئوری کلسن در مورد حقوق و نشانه‌های نوکانتی آلمانی قابل مشاهده است، هارت فلسفه زبان معمولی جی. ال. آستین و ویتگنشتاینیسم نرم را در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ وارد فلسفه حقوق کرد. انقلاب طبیعت‌گرایانه در اواخر قرن بیستم در فلسفه آنگلوفن دخالت‌هایی در حوزه فلسفه حقوق کرد. اما مهم‌ترین مسائل آینده بی‌شک در چهارچوب توسعه‌های فلسفی عام ساخته می‌شوند. وقتی من به غول‌های خلاق فکری می‌اندیشم که همه کاری برای تئوریزه کردن سیستم‌های هنجاری در دو قرن اخیر انجام داده‌اند، سه نفر به خاطر عمق نظریاتشان متمایز از دیگرانند: مارکس، نیچه و فروید

من همواره بر اهمیت آنها به عنوان بخشی از طبیعت‌گرایی عام که تبدیل به تئوری هنجاری می‌شود استدلال کرده‌ام، چیزی که بایستی تئوری حقوق را هم دربر بگیرد. این یعنی فیلسوفان حقوق بایستی در مورد مسائل زیر بیان‌دیشند؛ روان‌شناسی اخلاق و نهادها؛ نقش منافع اقتصادی هم در حقوق ماهوی و هم در سازه‌های تئوریک نهادها؛ محدودیت‌هایی که طبیعت انسان بر حقوق و مقررات حقوقی تحمیل می‌کند؛ و شاید مهم‌ترین آنها اینکه تظاهر نوع انسانی به رفتاری عقلانی و قرین شدن آن با عدم عقلانیت بنیادین برای سیستم‌های حکمرانی هنجاری چه حقوقی و چه غیر حقوقی) به چه معناست.

بخش سوم: مبانی و اهداف نظم عمومی فلسفی و کلامی در قرآن کریم

در اسلام حقوق، جزئی از پیکره دین است. پیوند آن دو بسیار عمیق است؛ دلیل این ارتباط تنگاتنگ آن است که زمینه‌های اجتماعی و عوامل گوناگونی که در جامعه بشری حاکمیت یک نظام حقوقی را اقتضا می‌کند، در قرآن کریم به عنوان فلسفه بعثت انبیاء و فرستادن دین و کتاب‌های آسمانی از سوی خداوند تلقی شده است. گویا رسالت اصلی دین تحقق بخشیدن حاکمیت (حاکمیت نظام حقوقی خود مقدمه‌ای برای تعالی بشر و سعادت اخروی و اهداف نهایی اخلاق می‌باشد). نظام حقوقی آن در جامعه می‌باشد. هر چند حاکمیت نظام حقوقی نیز مقدمه‌ای برای تعالی بشر و سعادت او است. وجود نظام حقوقی در شریعت اسلام آنچنان بدیهی است که طرفداران اندیشه سکولار نیز نمی‌توانند آن را انکار کنند (انصاری، ۱۳۵۷). نظام حقوقی اسلام، نظامی الهی است. چون منشا و خاست‌گاه قواعد آن اراده خداوند است؛ دینی است به این اعتبار که آورنده آن پیامبری برگزیده الهی است؛ و حیانی است چرا که قواعد حقوقی اسلام به وسیله خدا و پیامبر او وضع و تشریع گردیده، دین‌باوران در آن نقشی ندارند (فارابی، ۱۳۵۸) اگر متن و محتوای قواعد انواع حقوق را در نظر بگیریم می‌بینیم تنوع آنها قابل ملاحظه است در مقابل اگر

عناصر اساسی و پایداری را مدنظر داشته باشیم متوجه خواهیم شد که مجموعه‌ای از قواعد حقوقی با موضوع مشترک مرتبط با روابط اجتماعی خواهد بود (کاتوزیان، ۱۳۸۵). مجموعه‌ای از قواعد حقوقی که با روابط اجتماعی تنظیم شده است نهاد حقوقی نام دارد. آخرین نظام حقوقی دینی و الهی را بقیه نظام‌های حقوقی را تحت الشعاع قرار داده است نظام حقوقی قرآن و اسلام است. قرآن به عنوان آخرین پیام وحیانی که هدایت انسان را در همه جنبه‌های زندگی، اعم از فردی، اجتماعی، دنیوی، و اخروی به عهده دارد (خسروشاهی، ۱۳۸۰) (قوانین و مقرراتی که برای تنظیم روابط اجتماعی وضع شده است و رعایت آنها الزام بخش خواهد بود مقرراتی است که روشنی آن بیانگر استفاده از آیات قرآن کریم است. با توجه به جهان بینی و انسان شناسی رابطه حقوق و اسلام از منظر توحید و خداشناسی نیز اثبات شده است. در نظام حقوقی قرآن به اصل‌ترین واقعیت یعنی خداوند هستی آفرین توجه کافی باید داشته باشیم. در این نظام حقوقی مبانی قواعد حقوقی و معیار مشروعیت خواهد داشت و این مشروعیت را سوره مبارکه مائده آیات ۴۴ تا ۴۷ بیان نموده است (عباس نژاد، ۱۳۸۹). در مفهوم این آیه باید گفت انسان باید به طور مستقیم و غیرمستقیم مبانی حقوقی و اسلامی را معیار قرار داده و واقعیت فطرت، نظم و عدالت را کشف کند چرا که فطرت نظم و عدالت از منظر عقلانیت انسان می‌تواند تعریف کامل و کامل‌تری داشته باشد چرا که این تعریف با توجه به اثبات و ثبوت کامل خواهد شد. در نظام حقوقی قرآن واضح قوانین کسی است که به همه واقعیت‌های هستی آگاهی داشته باشد و با توجه به قوانین به نظم و عدالت دست پیدا کند (دانش پژوه، ۱۳۸۸). روشن شد که در نظم حقوقی قرآن اصل‌ترین قاعده حقوقی عقلانیت تدبیر و تفکر است. به طور کلی دستورات الهی به ذات خود دارای نظم است و هر نظم حقوقی منطقی‌اً زیربنای فکری دارد بنابراین هیچ حکم شرعی فاقد ملاک واقعی نیست و دلیل عدم ملاک واقعی در قرآن کریم سوره مبارکه اعراف آیه ۲۹ است (مطهری، ۱۳۷۴). روح اسلام پیروی از پروردگار و رسولش است البته که برای هر پیروی انسان باید تحقیق کند و خداوند به انسان دستور

می‌دهد بدون تحقیق هیچ سخنی را نپذیرد و عدم تحقیق باعث عدم تفکر انسان است (اصفهانی، ۱۳۸۷).

نتیجه‌گیری

از آن‌جا که مطرح شدن فلسفه حقوق در جوامع غربی به منظور شناخت قوانین مناسب‌تر برای اداره زندگی است، شاید چنین به نظر آید که طرح فلسفه حقوق در نظام‌های الهی نمی‌تواند جایگاهی داشته باشد، ولی برعکس، اندیشمندان مسلمان با الهام از آیات قرآنی تلاش گسترده‌ای برای تفهیم فلسفه حقوق انجام داده‌اند و سخن از هدف دار بودن احکام الهی و منطبق بودن آنها با نظام آفرینش گفته‌اند؛ برای مثال از این بحث کرده‌اند که آیا اصل در اشیا و افعال اباحه است یا حرمت؟ همین مباحث اختلاف نظرهایی را به وجود آورده است. روشن‌ترین این اختلافات را در پیدایش اخباری‌گری و عقل‌گرایی در میان فقهای اسلامی می‌توان مشاهده کرد، حتی بسیاری از مباحث دیگر را که در فلسفه حقوق غرب مطرح نشده است، می‌توان در مباحث اندیشمندان اسلامی ملاحظه کرد. یکی از جهات نیاز به تدوین فلسفه حقوق اسلامی، نقد و بررسی اندیشه‌هایی است که در زمینه فلسفه حقوق از طرف اندیشمندان غربی طرح شده است، مثل این که حقوق از طبیعت نشأت می‌گیرد یا از خواست و اراده انسان. یا این بحث که نقش انسان در تعیین سرنوشت خویش و قانون‌گذاری چیست؟ امروزه مسائل اسلام در بوته آزمایش قرار گرفته و باید طوری حقوق اسلام تفهیم شود که قابلیت پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه را داشته باشد، از متهم شدن به عدم توانایی اداره جامعه جلوگیری کند، و راه را برای تعیین احکام در موضوعات مستحدثه باز نماید، عناوین ثانویه را به فقیه بنمایاند و فقیه را در صدور احکام ولایی و حکومتی یاری کند. هدف حقوق قدرت حکومت یا وجدان عمومی است نه عدالت. اصول حقوقی به سبب اتکا به دولت همیشه محترم است و کسی نباید به بهانه بی‌عدالتی از اجرای آن سربچی کند،

در این مکتب، به واقعیت های مادی و خارجی بیش از کمال مطلوب و آرمان های فلسفی توجه شده است. حقوق زاییده اراده مردم است و هیچ هدف پیش ساخته ای آن را رهبری نمی کند. این دو گونه نگری که تحت عنوان آرمان گرایی و واقع گرایی مطرح شده، دو دسته عظیم طرفداران اصالت فرد و اجتماع را مطرح کرده است که دسته اول فردگرا و آزادمنش و دسته دوم جامعه شناس و سوسیالیست لقب گرفته اند. مکاتبی که مطرح می کنیم توجه به همین دو مبنا دارند. بعضی بدون توجه گفته اند که اسلام هم پیرو حقوق طبیعی یا فطری است، در حالی که این اندیشه خطاست، همان گونه که بعضی اسلام را کاملاً مخالف حقوق طبیعی و فطری دانسته اند، به خطا رفته اند. در اسلام ضمن احترام به دریافت های عقل، احکام الهی را واجب الاطاعه می شمارند، اگر چه عقل یک سری کلیات را با مراجعه به فطرت و بینش عقلی و قوانین طبیعی در می یابد، این کلیات بدون راهنمایی وحی نمی تواند خلا زندگی انسان را پر کند. در واقع، قوانین تشریعی مکمل قوانین فطری و در راستانی آن است و بین شرع و عقل تعارض نیست و قاعده «کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به الفعل» کلما حکم به الشرع حکم به العقل، این مطلب صحیح است، ولی عقل کلیه ملاکات مصالح و مفاسد را تشخیص نمی دهد کلما حکم به العقل حکم به الشرع، نیز آنچه را عقل سلیم در می یابد شرع به طور قطع تایید می کند. عبارت کلما حکم به العقل، به صورت یک قاعده در اصول فقه مطرح و عنوان استلزامات عقلی به خود گرفته است و عصاره آن نیز برگشت به مباحث کلامی معتزله و اشاعره دارد که اشاعره عدل را در مورد خداوند قبول نداشتند و می گفتند: هر آنچه را خداوند بگوید، عدل است، ولی شیعه و معتزله که عدلیه نامیده می شوند، قائل به این بودند که خداوند چون عادل است هرگز ظلم نمی کند و عقل نیز که خوبی و زشتی را می فهمد به بدی ظلم حکم می کند، به همین دلیل مکتب عدلیه به عنوان خردگرایی معروف است. تدوین حقوق جهانی بشر محتاج به بررسی فلسفه حقوقی آن است که خطوط محوری آن در متن کتاب آمده است. آنچه در این پیش گفتار بازگو

می‌شود، مطالبی است که یا در هنگام محاضره و القای مسائل، مورد نیاز نبود یا آنکه به طور اجمال به آنها اشاره شد؛ لذا به عنوان فصول مقدماتی، چند امر که فقط راجع به فلسفه حقوق بشر است نه خود حقوق بشر و نه حقوق واقع در قبال حقوق بین‌المللی ارائه می‌شود. شریعت همانند طبیعت، گذشته از مبدأ قابلی که از آن متکون می‌شود و به آن پیوند طبیعی دارد، به مبدأ فاعلی و غایی نیز که از آن صادر می‌شود و به آن برمی‌گردد، ارتباط فراطبیعی دارد؛ بنابراین، بینش مادی به علوم انسانی نظیر حقوق، فقه، اخلاق، سیاست و مانند آن نظیر بینش مادی به علوم تجربی نظیر زمین‌شناسی، معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی و شبیه آن بر اثر فطانت بّراء خواهد بود؛ زیرا اگر هوشمندی و فرزاندگی کسی در محور طبیعت خلاصه شد و از مبدأ فاعلی و آفریدگار آن منقطع بود و از مبدأ غایی و مرجع‌نهایی آن، بریده و گسیخته گشت، همواره بررسی‌های تجربی و انسانی او سیر افقی خواهد داشت و هرگز اوج عمودی آن را طی نخواهد کرد. مثلاً یک معدن‌شناس مادی، همواره چنین می‌اندیشد که فلان معدن مخصوص از زمانهای دور، دارای صورت و صفت ویژه‌ای بود و در طی قرون و تحول رخدادهای طبیعی، هم‌اکنون به صورت و صفت مخصوص درآمد و پیش‌بینی می‌شود که در آینده نزدیک یا دور به صورت و صفت خاصی دیگری درآید و هرگز در محدوده تفکر مادی، این مطلب عمودی و فراطبیعی خطور نمی‌کند که چه مبدأ فاعلی، آن معدن مخصوص را آفرید و حرکتهای منظم او را به عهده گرفت و برای کدام هدف‌نهایی او را آفرید و هدایت کرد؟ یعنی اصل کلی و جامع ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ هرگز از دیدگاه یک متفکر مادی مطرح نیست. چنین بینشی که طبیعت را در مدار بسته مسیر افقی آن تفسیر می‌کند و هرگز به اوج عروج عمودی او نمی‌اندیشد، اگر بخواهد درباره علوم انسانی نظیر، حقوق، اخلاق، سیاست و... تدبّر نماید، محصولی جز ابتر و منقطع بودن نخواهد داشت؛ زیرا از فطانت بّراء اثری جز ابتر و گسیخته، متوقع نیست. لیکن اگر عقل و درایت صاحب‌نظری در مدار طبیعت منحصر نشد، بلکه هر موجودی را که هستی او عین ذاتش نباشد، اگر مادی بود، گذشته از مبدأ تکون طبیعی به

فراطبیعی وابسته می‌داند، همواره بررسیهای تجربی و انسانی او، جامع بین سیر افقی و عمودی است؛ یعنی هم به طور عمیق می‌اندیشد که مثلاً فلان پدیده معدنی قبلاً از لحاظ ماده چه بود و هم اکنون چیست و بعداً چه خواهد شد، هم به طور دقیق می‌فهمد که فلان رخداد معدنی همانند تمام موجودهای جهان امکان، از یک مبدأ فاعلی محض نشئت گرفته، در مسیر نهایی خویش به مبدأ غایی بالذات خود بر می‌گردد.

منابع و مآخذ

۱. ر. ک: ساکت، محمدحسین، نگرشی تاریخی بر فلسفه حقوق، شرکت انتشارات جهان معاصر، چاپخانه زوار، تابستان ۱۳۷۰، ص ۲۴.
۲. خسروشاهی، قدرت اله و مصطفی دانش پژوه، فلسفه حقوق، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۷. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۰۵.
۳. خسروشاهی، قدرت اله و مصطفی دانش پژوه، فلسفه حقوق، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲.
۴. خسروشاهی، قدرت اله و مصطفی دانش پژوه، فلسفه حقوق، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۱. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۵۱۵.
۵. خسروشاهی، قدرت اله و مصطفی دانش پژوه، فلسفه حقوق، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۱. دل و کیو، ژرژ، فلسفه حقوق، ص ۱۱۰.
۶. خسروشاهی، قدرت اله و مصطفی دانش پژوه، فلسفه حقوق، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۸. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۲۹.
۷. دل و کیو، ژرژ، فلسفه حقوق، ص ۱۶۵.
۸. ر. ک: دل و کیو، ژرژ، فلسفه حقوق، ترجمه دکتر جواد واحدی، ص ۲۳۲.
۹. ر. ک: ساکت، محمدحسین، نگرشی تاریخی بر فلسفه حقوق، شرکت انتشارات جهان معاصر، چاپخانه زوار، تابستان ۱۳۷۰، ص ۱۴۲.

۱۰. ر. ک: طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینویی، علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۶۴، ص ۴۱-۴۰.
۱۱. ر. ک: کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۴۴۲.
۱۲. ر. ک: محقق قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳. ر. ک: دل و کیو، ژرژ، فلسفه حقوق، ص ۷۸-۷۹.
۱۳. ر. ک: میثمی، محمود بن جعفر، قوامع الفضول، ص ۴۰۹، میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳.
۱۴. ساکت، محمدحسین، نگرشی تاریخی بر فلسفه حقوق، شرکت انتشارات جهان معاصر، چاپخانه زوار، تابستان ۱۳۷۰، ص ۴۲. افلاطون، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، ص ۲۳۶.
۱۵. ساکت، محمدحسین، نگرشی تاریخی بر فلسفه حقوق، شرکت انتشارات جهان معاصر، چاپخانه زوار، تابستان ۱۳۷۰، ص ۱۱۰. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۲۸، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۱۶. طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینویی، علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۶۴، ص ۵۴-۵۵.
۱۷. علومی، رضا، کلیات حقوق، ص ۱۱۳.

۱۸. علوم، رضا، کلیات حقوق، ص ۵۴. ساکت، محمدحسین، نگرشی تاریخی بر فلسفه حقوق، شرکت انتشارات جهان معاصر، چاپخانه زوار، تابستان ۱۳۷۰، ص ۱۵۹.
۱۹. علوم، رضا، کلیات حقوق، ص ۶۰. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۶۰، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۲۰. علوم، رضا، کلیات حقوق، ص ۶۲. ساکت، محمدحسین، نگرشی تاریخی بر فلسفه حقوق، شرکت انتشارات جهان معاصر، چاپخانه زوار، تابستان ۱۳۷۰، ص ۱۶۰.
۲۱. علوم، رضا، کلیات حقوق، ص ۶۳.
۲۲. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۲۰، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۲۳. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۲۱، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۲۴. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۴۵.
۲۵. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۵۰۶.
۲۶. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۹۹، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۲۷. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۲، ص ۵۸. لوی برون، هانری، قانون وضع و اجرا، جامعه شناسی حقوق، ترجمه دکتر قاضی، ص ۶۳. دل و کیو، ژرژ، فلسفه حقوق، ص ۲۴۳.
۲۸. لوی برون، هانری، منابع و روش ابزار کار، در مقدمه مطالعه حقوق، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲۹. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۲ و ۳، ص ۱۷۱. ساکت، محمدحسین، نگرشی تاریخی بر فلسفه حقوق، شرکت انتشارات جهان معاصر، چاپخانه زوار، تابستان ۱۳۷۰، ص ۱۴۶.
۳۰. منتسکیو، روح القوانين، ترجمه مهتدی، کتاب بیست و ششم، فصل سوم، ص ۷۲۶-۷۲۷، چاپ ششم. ساکت، محمدحسین، نگرشی تاریخی بر فلسفه حقوق، شرکت انتشارات جهان معاصر، چاپخانه زوار، تابستان ۱۳۷۰، ص ۱۶۰.