

رویکردی عدلیه‌ای به نظریه مقاصد و پیامدهای حقوق بشری

سید محمد قاری سید فاطمی *

تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۵

چکیده

نظریه مقاصد الشریعه، به رغم تمام جذابیت‌های هرمنیوتیک‌اش، هیچ‌گاه نتوانست در قامت یک نظریه تفسیری رقیب جدی برای رویکرد اصاله‌الظهوری اصولیون مسلمانان ظاهر شود. در عین حال، به‌ویژه پس از اثر سترگ ابو اسحاق شاطبی (**الموافقات فی اصول الشریعه**)، نظریه مقاصدی توانست گاه بسان رویکردی تفسیری، و گاه همچون نوعی نظریه فلسفه حقوق در تبیین ماهیت، کارکرد و اهداف شریعت جایگاهی برجسته در ادبیات نظری هنجاری مسلمانان بیابد. این پژوهش ابتدا نظریه مقاصد الشریعه غزالی و اصول فقه مقاصدی شاطبی را مورد بررسی کوتاه قرار داده، و سپس با تبیین ایده فرا اسلامی/جهان‌شمولی اصول (اهداف) شریعت، تلاش خواهد کرد که ناکامی تاریخی مقاصدی‌های مسلمان در انکار مرجعیت عقل اخلاقی، و در نتیجه محوریت حیثیت انسان بما هو انسان، به‌عنوان ام‌المقاصد، را ریشه‌یابی نماید. ارزیابی مقاصد در ترازوی عدالت و تأکید بر غیبت حیثیت انسانی در این نظریه، و سپس بررسی تحلیلی نگاه عدلیه به حیثیت انسانی، و ارزیابی پیامدهای حقوق بشری نظریه امر الهی از دیگر دستاوردهای این پژوهش است. پایان بخش این گفتار، رونمایی بسیار اجمالی از «نظریه دین‌ورزی فضیلت‌بنیاد» است، نظریه‌ای که مساهمت معرفتی و دل مشغولی اصلی نگارنده این روزها است، که البته معرفی تفصیلی آن مجال دیگر می‌طلبد.

کلید واژگان:

تفسیر مقاصدی شریعت، حقوق بشر، شاطبی، غزالی، حیثیت انسانی، دین‌ورزی فضیلت‌بنیاد

* استاد گروه حقوق بین‌الملل و عمومی، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.

مقدمه

هنجارهای حقوق بشر معاصر نرم‌ها و قواعد رفتاری نسبتاً گسترده‌ای را در برمی‌گیرند. شاید هم نه نسبتاً! زیرا، امروزه نظام بین‌المللی حقوق بشر برای بیشتر ساحت‌های زندگی فردی، اجتماعی و بین‌المللی انسان فرامین رفتاری نسبتاً مشخصی دارد. اگر دستگاه تحلیلی هارت را به کار بندیم و حقوق را- آن‌چنان‌که وی در فصل پنجم از کتاب ماندگارش «**مفهوم حقوق**» به تفصیل بیان داشته^۱- محصول پیوند *قواعد اولیه* و *قواعد ثانویه* بدانیم، نظام بین‌المللی حقوق بشر معاصر گرچه در بخش قواعد ثانویه در شمار نحیف‌ترین بخش‌های حقوق بین‌الملل است، آن‌هم به دلیل ضعف ضمانت اجرای مقابله با نقض، اما در بخش قواعد اولیه، حق‌های بشری ظاهراً فربه‌ترین بخش هنجاری حقوق بین‌الملل معاصر هستند. امروزه از نحوه تعامل همسران در خلوت خود تا چگونگی تعامل رفتاری با کودکان در خانه و مدرسه تا ارزیابی و کنترل حقوق بشری مصوبات شورای امنیت سازمان ملل متحد، مشمول و موضوع قواعد حقوق بشری هستند، کنترل حقوق بشری قدرت دولت در برابر شهروندان که جای خود دارد! کوتاه سخن اینکه، قواعد حقوق بشری به‌صورت تمام‌جویانه و البته فزاینده‌ای در زمانه ما نقش شریعت رفتاری انسان مدرن معاصر را به‌عهده گرفته است.

برابری انسانی و ترجمان حقوق بشری آن یعنی اصل منع تبعیض دکترینی‌ترین اصل هنجاری حقوق بشر معاصر و مورد توجه تمامی اسناد عمده حقوق بشری است. فارغ از مباحث نظری پیرامون مفهوم برابری^۲، و صرف‌نظر از تجلیات آن در ساحت‌های گوناگون حقوق بشر اعم از سیاسی، مدنی، مذهبی، رفاهی، حقوق زنان، اقلیت‌ها، مفاد این اصل در جامع‌ترین شکل آن در ماده دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر عینیت پیدا کرده است که به موجب آن: «هر کس می‌تواند بی هیچ گونه تمایزی، به‌ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه بهره‌مند گردد. به‌علاوه نباید هیچ تبعیضی به عمل آید که

1. Hart, H. L. A, (2th ed, 1994), "The *Concept of Law*", Oxford University Press. Chapter V, Law as the Union of Primary and Secondary Rules, pp 79-99.

۲. برای تحلیل مفهومی برابری ببینید: قاری سید فاطمی، سید محمد؛ «**حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر اول، درآمدی بر مباحث نظری: مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع**»، تهران، شهر دانش، ویرایش سوم ۱۳۹۰، صص ۶۵-۶۹.

مبتنی بر وضع سیاسی، قضایی یا بین‌المللی کشور یا سرزمینی باشد که شخص به آن تعلق دارد، خواه این کشور یا سرزمین مستقل، تحت قیمومیت یا غیرخودمختار باشد، یا حاکمیت آن به شکلی محدود شده باشد. اصل منع تبعیض نژادی، جنسیتی، زبانی، دینی سیاسی و عقیدتی اصل مشترک دکترینی است که کمابیش با همین مفاد در تمام اسناد عمده حقوق بشری تکرار شده است. اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ در بردارنده بیشتر آزادی‌ها و حق‌های سیاسی، مدنی و رفاهی است، و اسناد بعدی- تا حدود بسیار زیادی- تبیین موسع‌تری از حق‌ها و آزادی‌های اعلامیه است. مباحث حقوق بشری و تحلیلی در مورد تجلیات مختلف اصل منع تبعیض به تفصیل در آثار حقوق بشری، از جمله دفتر دوم حقوق بشر در جهان معاصر، بررسی شده است.^۱ چکیده اصل منع تبعیض و برابری در بهره‌مندی افراد از آزادی‌ها و حق‌ها را، بر مبنای اعلامیه جهانی حقوق بشر، به اختصار می‌توان به شرح زیر بیان داشت.

حق برابر افراد بر زندگی، آزادی و امنیت شخصی (ماده ۳)، منع بردگی (ماده ۴)، منع شکنجه، مجازات، رفتار ظالمانه، ضد انسانی یا تحقیرآمیز (ماده ۵)، بهره‌مندی از شخصیت حقوقی (ماده ۶)، برابری در مقابل قانون (ماده ۷)، حق مراجعه مؤثر به دادگاه‌های ملی صالح برای احقاق حقوق اساسی خود، منع توقیف خودسرانه، حبس یا تبعید، حق اقامه دعوا در دادگاه مستقل و بی‌طرف، منصفانه، بهره‌مندی از فرض بی‌گناهی، قانونی بودن جرم و مجازات (مواد ۸-۱۱)، منع مداخله در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامتگاه و یا مکاتبات (ماده ۱۲)، آزادی تردد از جمله ترک و بازگشت به کشور خود (۱۳)، پناهندگی (۱۴)، تابعیت (۱۵)، حق برابر و آزادانه در تشکیل خانواده (ماده ۱۶)، حق مالکیت فردی و جمعی و منع سلب خودسرانه آن (۱۷)، آزادی اندیشه، دین، بیان، تشکیل اجتماعات و مجامع مسالمت‌آمیز، مشارکت در اداره امور عمومی کشور (۱۸-۲۱)، حق و آزادی اشتغال و تشکیل اتحادیه‌های مربوطه (۲۳)، حق استراحت، فراغت و تفریح و محدودیت معقول ساعات کار و مرخصی‌ها و تعطیلات ادواری با دریافت حقوق (۲۴)، بهره‌مندی از سطح زندگی مناسب برای تأمین سلامتی و رفاه خود و خانواده‌اش، به‌ویژه از حیث خوراک، پوشاک، مسکن، مراقبت‌های پزشکی و خدمات اجتماعی ضروری و بیمه بیکاری، بیماری، نقص عضو،

۱. برای بحث‌های تحلیلی در این زمینه برای نمونه نگاه کنید به فصول مربوط به: حق بر مشارکت سیاسی، آزادی بیان، آزادی مذهب، حق‌ها و تضمینات رویه‌ای، حق‌های رفاهی، حقوق زنان، کودکان، معلولان. اقلیت‌ها در: قاری سید فاطمی، سید محمد؛ «حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر دوم، جستارهایی تحلیلی از حق‌ها و آزادی‌ها»، تهران، شهر دانش، ویرایش دوم ۱۳۹۰.

بیوگی، پیری (۲۵)، حق بر آموزش و پرورش از جمله آموزش ابتدایی و پایه رایگان (۲۶)، مساهمت آزادانه در زندگی فرهنگی اجتماع و بهره‌مندی از حمایت منافع معنوی و مادی آثار علمی، ادبی یا هنری خود (۲۷).

لازم به ذکر است که «هر کس در اعمال حقوق و بهره‌گیری از آزادی‌های خود فقط تابع محدودیت‌هایی قانونی است که صرفاً برای شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات عادلانه اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در جامعه‌ای دموکراتیک وضع شده‌اند. و این حقوق و آزادی‌ها در هیچ موردی نباید برخلاف اهداف و اصول ملل متحد اعمال شوند و البته هیچ‌یک از مقررات اعلامیه حاضر نباید چنان تفسیر شود که برای هیچ دولت، جمعیت یا فردی متضمن حقی باشد که به موجب آن برای از بین بردن حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه فعالیتی انجام دهد یا به عملی اقدام کند.» (مواد ۲۹-۳۰ اعلامیه)

زبان تجویزی اسناد حقوق بشری و چکیده اصل منع تبعیض گذشت. از سوی دیگر، احکام فقهی تجویزهای شبه حقوقی قید فقه تکلیف‌محور هستند. احکام فقهی ناظر به تمام ابعاد زندگی افراد است. به باور بنیانگذار فقیه و فقید جمهوری اسلامی ایران: «فقه نظریه اداره واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است.»^۱ بررسی تفصیلی و استدلالی نسبت احکام فقهی متناظر با هنجاری حقوق بشری معاصر - که چکیده آن در عبارت بالا گذشت - موضوع بحث ما در این مختصر نیست، چه اینکه بررسی مفصل این احکام و آزمودن سازگاری‌ها و ناسازگاری‌های این دو نظام تجویزی مجالی به مراتب حجیم‌تر از این نوشته می‌طلبد. با وجود این، و به اختصار، می‌توان جمع‌بندی دکتر محسن کدیور از نویسندگان شیعی معاصر حوزه اسلام و حقوق بشر را به اجمال مورد توجه قرار داد. براساس جمع‌بندی وی عمده احکام فقهی ناسازگار با هنجارهای حقوق بشر معاصر عبارتند از: «عدم تساوی حقوقی انسان‌ها و تبعیض‌های چهارگانه دینی، جنسی، بردگی، فقهی و آزادی عقیده و مذهب و نفی مجازات‌های خودسرانه، خشن و شکنجه.»^۲ کدیور البته بر این باور تجویزی است که «موضع اسناد حقوق بشر در مقایسه با احکام اسلام تاریخی، قابل دفاع‌تر، عقلایی‌تر، عادلانه‌تر و ارجح است و احکام اسلام تاریخی در زمان در این

۱. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ *صحیفه امام، مجموعه آثار امام خمینی، بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها*، ج ۲، (ص ۲۸۹)، قابل دسترسی در: <http://www.imam-khomeini.ir>.
۲. کدیور، محسن؛ *حقوق الناس (اسلام و حقوق بشر)*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۶، صص ۱۲۶.

مواضع پذیرفتنی نیست.»^۱ کدیور مانند مجتهد شبستری، به این نتیجه رسیده که «با ضوابط فقه سنتی و اجتهاد مصطلح حوزه‌ها یعنی اجتهاد در فروع اصولاً چنین تعارضی رفع‌شدنی نیست.» به باور وی «اسلام سنتی ضوابط و معیارهایی الزامی دارد که زیر پا نهادن آنها به معنای خروج از این چارچوب است. با رعایت این ضوابط و معیارها چاره‌ای جزء تن دادن به تعارض نیست، زیرا، اولاً: مستند برخی از این احکام معارض حقوق بشر آیات قرآن کریم است. ثانیاً: مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر (ص) یا ائمه (ع) اند. ثالثاً: بسیاری از احکام شرعی معارض حقوق بشر اجماعی است، در بسیاری از این احکام به ندرت مخالفی یافت می‌شود و حکم اتفاقی است. اکثر این موارد نظر مشهور است و بالاتر از همه برخی از این احکام معارض حقوق بشر ضروری فقه یا ضروری مذهب یا ضروری دین شمرده شده است. رابعاً: اگر احکام باب معاملات همانند احکام عبادات مبتنی بر مصالح خفیه باشند، عقل مستقل توان ادراک این مصالح را نخواهد داشت، بنابراین فقیه سنتی نمی‌تواند در این وادی از حکم عقل به سود حقوق بشر استفاده کند، زیرا، از نظر وی عقل مستقل در این موارد حکمی ندارد.» سیره عقلا نیز که در مرئی و مسمع شارع نفی شده است. چه ردعی قوی‌تر از آیات و روایات معتبر مستند این احکام شرعی معارض حقوق بشر؟ عدالت نیز در حوزه احکام شرعی قابل ادراک یقینی نیست همچنان که عقل را به ملاکات احکام راهی نیست، مگر اینکه شارع خود بفرماید. آری، اصلاحات جزئی و روبنایی ممتنع نیست. مثلاً برخی از احکام نزدیک به حقوق بشر در حوزه زنان را به شرط اینکه خلاف مقتضای عقد نکاح نباشد می‌توان به‌عنوان شرط ضمن عقد گنجانید ...^۲ لازم به ذکر است که کدیور احکام فقهی ناسازگار با هنجارهای حقوق بشر معاصر را احکام اسلام تاریخی می‌بیند.^۳

به باور نگارنده این سطور تاریخی‌دیدن احکام اگر به معنای تأثیر عنصر واقعیت بر هنجار شبه حقوقی فقهی باشد، امری است انکارناپذیر. با وجود این، تاریخی‌دیدن احکام فقهی ناسازگار با هنجارهای حقوق بشری نایستی منتهی به غفلت از تاریخی‌دیدن کلیت چارچوب و پارادایم فقه شبه‌حقوقی شود. غلبه پارادایم شبه‌حقوقی تکلیف‌مدار بر پارادایم فضیلت‌مدار معنویت‌گرا، خود

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

فی‌نفسه پدیده‌ای تاریخی است. و البته تفاوت تاریخی دیدن کلیت پارادایم با تاریخی دیدن احکام فقهی ناسازگار مورد اشاره بر اهل نظر پوشیده نیست، هرچند که ممکن است هر دو تحلیل در نهایت در موضوع اسلام و حقوق بشر به نتایج نسبتاً مشابهی دست یابند.

ناممکنی سازگار کردن فقه شبه حقوقی سنتی با هنجارهای حقوق بشر معاصر با بهره‌گیری از روش متداول تفسیر متون- که مبتنی است بر اصل تفسیری «اصاله‌الظهور»- و در نتیجه نیاز به تحول در نظام تفسیری متون اسلامی برای خوانش سازگارتر با حقوق بشر معاصر پیش از کدیور مورد توجه برخی دیگر از اندیشه‌ورزان مسلمان چون دکتر محمد مجتهد شبستری قرار گرفته است. شاید عبارت زیر متضمن ماحصل رویکرد هرمنیوتیکی شبستری باشد، که با ادبیاتی ژورنالیستی و از این رو، نسبتاً غیرتکنیکی و آکادمیک بیان می‌دارد: «باید روش تفسیر کتاب و سنت و حقوق اسلامی را اصلاح کنیم. این فقهی که ما الان داریم عبارت است از استنباط‌هایی که در طول تاریخ از منابع اسلامی در جوامع اسلامی در شرایط گوناگون و به اشکال گوناگون شده است. این فقه یک‌دفعه از آسمان پایین نیفتاده است. این فقه با آن چارچوب‌های گذشته که گفتم متناسب و هماهنگ است. امروز اگر بخواهیم آن چارچوب‌ها را کنار بگذاریم و در چارچوب‌های جدید که در نظرمان با ارزش‌های اخلاقی سازگار است زندگی کنیم از آن ابعاد نامقبول فقه و حقوق اسلامی دست برمی‌داریم.»^۱

چنان که دیدیم، مجتهد شبستری نیز همچون کدیور به‌گونه‌ای به تاریخی‌بودن احکام فقهی شبه‌حقوقی ناسازگار با هنجارهای حقوق بشر معاصر اذعان و اعتراف دارد. در حقیقت شبستری با وضوح بیشتری به تأثیر عنصر واقعیت بر هنجار شبه‌حقوقی فقهی تصریح می‌کند. شبستری، البته، هوشمندانه این را نیز دریافته که این محصول تاریخی خود فرآورده چارچوب و پارادایم خاص خود است. با وجود این، ره‌آورد معرفتی نگارنده در این اثر- چنانچ خواهیم دید- پیشنهاد دین‌ورزی فضیلت‌مدار عرفانی به‌عنوان چارچوب جایگزین برای فقه شبه‌حقوقی تکلیف‌محور است. راهکاری که گرچه حل ناسازگاری احکام تاریخی فقهی با حقوق بشر معاصر در واقع

۱. <http://mohammadmojtahedshabestari.com/interview.php?id=155>، همچنین برای بحث تفصیلی و آکادمیک وی نگاه کنید به: مجتهد شبستری، محمد؛ *هرمنیوتیک کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۹۱ و *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، طرح نو، ۱۳۸۱ و *تأملاتی بر قرائت انسانی از دین*، طرح نو، ۱۳۸۳.

دغدغه اصلی آن نیست، اما ارائه جایگزین موجه اخلاقی و عرفانی برخاسته از درون سنت اسلامی برای حل این ناسازگاری از جمله پیامدهای سترگ آن است.

فارغ از راه حل تجویزی نگارنده- که این مختصر محل بحث تفصیلی از آن نیست، سؤال مهم بسیار راهگشا اما این است که آیا اساساً هویت تجویزی و یا به عبارت دیگر شبه حقوقی اسلام یک ضرورت اجتناب ناپذیر بوده، و یا معلول شرایط تاریخی خاص؟! تاریخ اسلام نشان می‌دهد در کمتر از پنجاه سال از رحلت پیامبر اکرم (ص) خلافت اسلامی به یکی از بزرگ‌ترین- اگر نه بزرگ‌ترین- حکومت آن روز جهان تبدیل شد. ایران بزرگ آن روزگار، مصر، بخش‌های بزرگی از آفریقا، شام، یمن، عراق، بخش‌هایی از هند، بخش‌هایی از ترکیه فعلی و ... قلمروهایی بودند که تحت سیطره خلفای مسلمان قرار گرفت. در پایان حکمرانی امویان و آغاز عباسیان، خلافت آن‌روز شاید به لحاظ جغرافیایی گسترده‌ترین و احتمالاً به لحاظ نظامی قدرتمندترین حکومت زمان خود بود. دستگاه اداری- قضایی خلافت می‌بایست بر اقوام و سرزمین‌های متنوع با آداب و رسوم و پیشینه‌های فرهنگی، دینی، سیاسی و حقوقی مختلف حکمرانی کند. و این حکومت مقتدر گسترده به نام اسلام تشکیل و گسترش یافته بود. طبع حکومت واحد این است که تکثر قومی را حول ایده‌ای واحد گرد هم آورد. آن ایده واحد برای دستگاه خلافت، اسلام بود.

بنابراین تفسیر و خوانشی از اسلام ضروری بود که به کار حکمرانی بیاید، و کثرت قومی را به تا حد ممکن به یک واحد سیاسی، اداری و حقوقی در کنترل قدرت مرکزی بدل کند. خواست و انتظار دستگاه اداری- سیاسی خلافت از اسلام ایجاد نظم حقوقی با رنگ و بویی اسلامی بود. چنان‌که در مباحث آتی خواهیم دید، غلبه روش تفسیر لفظی، و در نتیجه بیش‌فربهی اصله‌الظهور در فقه اسلامی ریشه در همین انتظار وحدت و نظم‌آفرینی از دین دارد. آنگاه که دین به عامل ایجاد نظم و وحدت سیاسی تبدیل شود، طبیعی است که به روش تفسیری نظم‌آفرین نیز نیاز خواهد بود. روشی با عناصر ذهنی و شخصی هرچه کم رنگ‌تر، و عناصر عینی و بین‌الذهانی هرچه فربه‌تر. نه تأویل عرفانی و نه حتی تأویل اخلاقی اعتزالی چنین هنری داشت. تفسیر لفظی هم واجد عنصر عینیت بود و هم قادر به ایجاد نظم نسبتاً واحد حقوقی. اما اینکه این فروگاهی و تحویل دین به نظامی شبه‌حقوقی تا چه میزان با تعالیم اولیه اسلام نخستین سازگار بود، بحث مفصل دیگری است خارج از حوصله این مختصر. واقعیت این است

که برای پژوهشگر امروز، بازسازی و دست‌یابی به تعالیم نخستین به صورت ناب و دست‌ناخورده به لحاظ علمی کاری ناممکن است.

با وجود تلاش‌های برخی از نویسندگان مسلمان در بازتولید فقه شبه حقوقی قرآنی، واقعیت این است که قرآن تفسیر نشده، به دلیل زبان بیشتر روایی و در اکثر موارد توأم با اجمال و ابهامش به تنهایی منجر به یک نظام فراگیر تجویزی نخواهد شد؛ و چه بسا حتی شاید نتوان وجه غالب قرآن را چنین انگاشت. تأویل‌های عارفانه و اخلاق‌مدارانه اعتزالی از آیات تجویزی قرآن که گاه فاصله قابل توجه با تفسیرهای رایج فقهی دارد، تأییدی است بر این مدعا. به‌علاوه شاید لحاظ همین تفسیرپذیری آیات قرآنی، اصولیونی چون میرزای قمی را به این نتیجه سوق داده که خطابات قرآنی متوجه مخاطبین عصر نزول‌اند، و یا اخباریون شیعه را به باور به عدم حجیت ظواهر قرآنی واداشته است. مخلص کلام اینکه، اگر آن نیاز و خواست انتظار تاریخی دستگاه اداری، قضایی و سیاسی خلافت نبود، بعید بود که حتی برداشت‌های بعدی فقهی از آیات قرآنی جریان غالب تفکر تجویزی مسلمانان می‌شد. آن‌چنان که خواهیم دید آیات صفات پروردگار در معرض اختلاف تفسیری شدیدی قرار گرفت، تا جایی که عدلیه به دلیل رویکرد تنزیهی خود تمامی آیات دال بر گونه‌ای تشبیه و تجسم پروردگار را به تیغ تأویل سپردند، و مخالفان‌شان این رویکرد تنزیهی به صفات الهی را بر نتافتند.

احیای مجدد نظریه مقاصدالشریعه راه‌حل برخی نواندیشان مسلمان است؛ نظریه‌ای که به‌رغم تمام جذابیت‌های هرمنیوتیکی‌اش تاکنون نتوانسته در قامت یک نظریه تفسیری برای تبیین اهداف و مقاصد هنجاری دین اسلام جایگزین رویکرد غالب اصالةالظهوری اصولیون مسلمان شود. شاید یکی از دلایل آن این باشد که این نظریه حتی توسط اصلی‌ترین طراحان آن (غزالی و شاطبی) هم هیچ‌گاه به مثابه رویکرد تفسیری رقیب رویکرد اصالةالظهور به اندازه کافی جدی گرفته نشد، چه رسد به عنوان جایگزین هرمنیوتیکی آن. به بیان دیگر پیشگامان رویکرد مقاصدی، خود نیز، با روش تفسیری اصالةالظهوری به تبیین، تشریح، و تنقیح اهداف شریعت دست یازیده‌اند.

در عین حال مقاصدالشریعه، به‌ویژه پس از اثر سترگ ابو اسحاق شاطبی - **الموافقات فی اصول الشریعه** -، گاه به‌مثابه رویکردی تفسیری، و گاه به‌عنوان نظریه فلسفه حقوقی در تبیین

ماهیت، کارکرد و اهداف شریعت اسلامی به جایگاه قابل توجهی در ادبیات نظری هنجاری مسلمانان دست یافت و همین امر آن را مستعد توجه دوباره ایشان در مواجهه فکری‌شان با ابعاد هنجارین تجدد، در هر دو ساحت رویکرد تفسیری و نظریه فلسفه حقوق، ساخته است. نگارنده در این مختصر ابتدا نظریه مقاصد الشریعه غزالی و اصول فقه مقاصدی شاطبی را معرفی و سپس ایده فرا اسلامی/جهان‌شمولی اصول (اهداف) شریعت را مورد توجه قرار می‌دهد. وی سپس در بررسی علل ناکامی تاریخی رویکرد مقاصدی در جایگزینی روش غالب اصولی به آراء پیشتازان این رویکرد می‌پردازد و انکار حجیت عقل اخلاقی را یکی از دلایل این ناکامی معرفی خواهد کرد. آنگاه در مسیر ارزیابی مقاصد در ترازوی عدالت، ضمن توجه به غیبت حیثیت انسانی در این نظریه به ارزیابی تحلیلی نگاه عدلیه به حیثیت انسانی خواهد پرداخت. ارزیابی پیامدهای حقوق بشری نظریه امر الهی از جمله دستاوردهای این پژوهش است. فرجام سخن، به معرفی اجمالی نظریه دین‌ورزی فضیلت‌بنیاد در قبال شریعت تکلیف‌مدار اختصاص دارد. تفصیل این نظریه که مساهمت معرفتی نگارنده در این زمینه است خارج از حوصله و قلمرو نگارش حاضر است، و تلاش می‌شود به فضل الهی در آثار بعد به آن پرداخته شود.

گفتار اول: نظریه مقاصد الشریعه

۱. نظریه مقاصد الشریعه: غزالی و اصول فقه مقاصدی

ایده مقاصد شریعت به مثابه یک نظام جامع توجیهی در تبیین چارچوب‌های کلان احکام فقهی، پیش از شاطبی - البته نه به عمق و تفصیل وی - توسط غزالی ارائه شد. از دید ابو حامد محمد بن محمد الغزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵ ه ق)، اهداف پنج‌گانه حفظ نفس، مال، دین، عقل و نسل در نهایت در خدمت مصلحت است. غزالی تصریح می‌کند که منظور وی از مصلحت جلب منفعت و دفع ضرر، که مردمان در تحصیل مقاصدشان بدنبال آن هستند، نیست. بلکه منظور وی از مصلحت حفظ مقاصد شرع است. و هدف شرع حفظ و صیانت پنج چیز برای مردمان است: دین و نفس و

عقل و نسل و مال آنها. هر چه در خدمت حفظ این مقاصد بنیادین پنج‌گانه است، از دید غزالی مصلحت، و هر چه موجب تفویت آنها باشد، مفسده است و دفع آن به مصلحت.^۱

قصاص برای حفظ نفس جعل شده است، و البته ایجاد نظم جامعه. حفظ مال هم ضمانت‌اجرای حقوقی دارد، که همانا قواعد حاکم بر مسئولیت مدنی ناشی از اضرار و یا غصب است، و هم ضمانت‌اجرای کیفری، یعنی حد سرقت. مجازات مرتد و حکم جهاد- به‌ویژه جهاد ابتدایی- در خدمت حفظ دین است. حد شرب‌خمر برای صیانت از عقل جعل گردیده است. حد زنا هم حافظ نسل است، و هم در خدمت ترویج نهاد ازدواج و خانواده‌مداری جامعه دینی.

غزالی نگاه سلسله‌مراتبی سه‌لایه‌ای نسبت به اهداف شریعت دارد. در بالاترین سطح این سه‌گانه ضروریات قرار دارد، که تفصیل آن گذشت. البته این ضروریات پنج‌گانه بنا بر منطوق سد ذریعی و یا قیاسی ممکن است منتهی به ایجاب و تحریم‌های دیگری شوند، که باز این نرم‌آفرینی‌های فرعی در خدمت همان ضروریات پنج‌گانه اصلی خواهد بود. برای مثال حرمت نظر و یا تماس فیزیکی با نامحرم، راه را بر زنا خواهد بست. حرمت مصرف قلیل شراب- که فی نفسه مخل عقل نیست- راه را بر مصرف بیشتر- که مخل عقل است- خواهد بست. فروکاستن احکام فرعی دیگر در خدمت ضروریات پنج‌گانه، به باور نگارنده نشان از حضور پرننگ اندیشه سد ذریعی/قیاسی در نزد غزالی دارد.

حاجیات در لایه دوم از سه‌گانه سلسله‌مراتبی غزالی قرار می‌گیرند. رابطه طولی حاجیات با ضروریات از این جهت است که نقض و نادیده گرفتن آنها، ضروریات را در معرض خطر قرار خواهد داد. قواعد حقوقی ناظر به الزام به وفای عقود همچون اجاره و عاریه و ... در خدمت حفظ مال است. قواعد ناظر بر ولایت بر صغار و مجانبین در خدمت نظم اجتماعی قرار می‌گیرد، که در نهایت عقل و نسل و حتی دین در آن محفوظ‌تر هستند.

غزالی، اما، بعید است که بتواند خواننده طالب سازگاری درون سیستمی فقه را قانع کند که دسته سوم از سه‌گانه سلسله‌مراتبی اش- یعنی تحسینیات- می‌توانند نقشی در تضمین ضروریات شریعت داشته باشند، حتی چنانچه غزالی بر چنین مدعایی پا بفشارد. بسیاری از احکام مربوط به

۱. الغزالی، ابوحامد محمد بن محمد؛ «المستصفی من علم الاصول»، در: تحقیق الدكتور حمزه بن زهیر حافظ، شرکه المدینه المنوره للطباعه، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۴۸۱-۴۸۲.

برده‌داری، نابرابری‌های زن و مرد در ازدواج، طلاق، خلع، مبارات، ارث، دیه، محدودیت‌های شهادت بردگان و یا زنان در قضایای حقوقی و کیفری را، که غزالی و غزالی‌باوران غالباً در شمار تحسینیات شریعت می‌بینند، بسیاری از مسلمانان عصر حاضر نه تنها حسنی درشان نمی‌بینند، که چه بسا برعکس.

شاطبی با تفصیل و تبیین بیشتری به نسبت خادم و مخدومی این نرم‌ها تصریح می‌کند. از دید شاطبی مقصود اصلی از این سه‌گانه محافظت و مراقبت بر ضروریات است.^۱ شاطبی ظاهراً بر این باور است که احکام مرتبه پایین‌تر، نه تنها تهدیدی بر احکام و اصول مرتبه بالاتر نیستند، که بنا بر فرض خادم و حافظ مرتبه بالاتر هستند. حاجیات و تحسینیات که خادم و حافظ ضروریات پنج‌گانه‌اند، چگونه می‌توانند اصلی از این اصول را به مخاطره اندازند.

ادعای تحسینی بودن احکام فقهی مربوط به برده‌داری، نابرابری‌های زن و مرد در ازدواج، طلاق، ارث، دیه و ... در عصر حاضر، ادعایی است که بعید است حتی مسلمانان متشرع و سنتی معاصر بتوانند از آن دفاع کنند. آیا این به آن معنی است که تحسینیات شریعت احکامی تاریخی هستند که اگرچه در ظرف زمانی و مکانی خود خادم ضروریات پنج‌گانه فوق، به‌مثابه اصول (اهداف) جهان‌شمول شریعت، بوده‌اند، اما در زمانه حاضر کارکرد خادمانه خود را از دست داده‌اند؟! نواندیشان مسلمان چه بسا ادعایی بالاتر از این داشته باشند. نه تنها احکام فوق کارکرد خادمانه‌ای نسبت به اهداف پنج‌گانه فوق - که در حقیقت بنیان‌های ارزشی شریعت اسلامی‌اند - ندارند، که به مانع فقهی عمده‌ای در راه اهداف فوق تبدیل شده‌اند.

۲. طرح ایده فرا اسلامی/جهان‌شمولی اصول (اهداف) شریعت

بنا به گزارش غزالی، اصول (اهداف) پنج‌گانه شریعت ماهیتی فرا اسلامی/فرهنگی دارند. یا به بیان شناخته‌شده امروزی این اصول و اهداف جهان‌شمول هستند. غزالی پا را از صرف گزارش توصیفی فراتر گذاشته و ادعا می‌کند که محال است ملتی و یا شریعتی در جهان اراده اصلاح امور آدمیان را داشته باشد و به منع تفویت این اصول و مجازات تفویت‌کننده حکم نکند. غزالی پس از آن گزاره هنجاری، در گزاره‌های توصیفی بیان می‌دارد که: «به همین جهت است که

۱. الشاطبی، ابو اسحاق (متوفای ۷۹۰ هـ): *الموافقات فی اصول الشریعه*، بیروت، منشورات دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۲ تجدید چاپ، ج ۲ مجلد اول، ص ۳۳۱.

شریعت‌ها در تحریم کفر، و قتل، و زنا، و سرقت، و شرب خمر با یکدیگر هیچ اختلافی ندارند.» (و تحریم تفویت هذه الاصول الخمسه و الزجر عنها يستحيل ان لا يشتمل عليه مله من الملل، و شریعه من الشرايع، التي أريد بها اصلاح الخلق. و لذلك لم تختلف الشرايع فى تحریم الکفر و القتل، و الزنا، و السرقة، و شرب المسکر.)^۱

غزالی البته تنها اصولی مسلمان نیست که ادعای فرا اسلامی بودن مقاصد پنج‌گانه را دارد. ابواسحاق شاطبی - بزرگ‌ترین اصولی و نظریه‌پرداز مقاصدی جهان اسلام - نیز چه بسا با این باور غزالی که اهداف یا مقاصد ضروری پنج‌گانه شریعت اسلامی مورد پذیرش همه ملل است، همدلی داشته باشد. شاطبی به پیروی از غزالی اهداف پنج‌گانه حفظ دین، نفس، نسل، مال و عقل را از ضروریات بر شمرده، و بیان می‌دارد که «همانا گفته‌اند که این ضروریات پنج‌گانه در هر ملتی مورد مراعات بوده است.» اینکه شاطبی عبارت «و قد قالوا» و نه «قیل» به کار برده، نشان از نقل همراه با تأیید مدعای غزالی دارد (و مجموع الضروریات خمسسه، و هی: حفظ الدین، و النفس، و النسل، و المال و العقل. و قد قالوا انها مراعاة فی کل مله.)^۲ و البته در جای دیگر خود نیز به این امر تصریح می‌کند که این اصول ضروری پنج‌گانه مورد احترام و مراعات همه ملتها است.^۳ البته توجه داشته باشیم در ادبیات کلامی قرون وسطایی ظاهراً به پیروان ادیان، ملت اطلاق می‌شده است.^۴

افزون بر فقدان سور منطقی، در هر دو گزاره غزالی می‌توان مناقشه کرد. اینکه اصلاح امور همه اقوام و ملل در همه نظام‌های هنجاری زمانه غزالی به ضرورت عقلی در خدمت تضمین این اصول پنج‌گانه بوده، چندان قابل درک نیست، چه رسد به تصدیق. این ادعای غزالی که محال است هیچ قوم و ملتی در جهان با ابزارهای کیفی ارزش‌های فوق را پاس ندارد، ادعایی فرضی و مدرسی است که غزالی به مدد خود دیگرپنداری مدعی آن شده است. شاهد این خود دیگرپنداری، گزاره توصیفی بعدی است، که غزالی به همه شرایع نسبت تحریم شرب مسکر را

۱. الغزالی؛ همان، ص ۴۸۳.

۲. الشاطبی، ابو اسحاق (متوفای ۷۹۰هـ)؛ *الموافقات فی اصول الشریعه*، بیروت، منشورات دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۴، ص ۳۲۲.

۳. الشاطبی، ابو اسحاق؛ همان، (ص ۲۳۱).

۴. برای نمونه نگاه کنید به: حلی، جمال الدین الحسن بن یوسف؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ، ص ۴۰۰.

می‌دهد، موجب کلیه‌ای که به لحاظ تاریخی چندان قابل دفاع نیست. هر چند این احتمال که پیروان دیگر مذاهب در مناطق محل زندگی غزالی چنین باور یا رفتاری داشته‌اند، خالی از قوت نیست.

گفتار دوم: ناکامی تاریخی نظریه مقاصدی

۱. نسبت فقه و اصول فقه

سید محمد باقر صدر- از جمله فقیهان و اصولیان مشهور متأخر شیعی است که در کنار اصولیونی همچون شیخ محمدرضا مظفر تلاش وافری در باز معرفی روزآمد اصول فقه شیعی نموده است. مرحوم صدر در کتاب معروف «دروس فی علم الاصول»، اصول فقه را اولاً: علم دانسته و ثانیاً: منطق فقه به شمار آورده است.^۱ دو ادعایی که خالی از بحث و مناقشه نیست که اولی را به محل خود وا می‌گذاریم، چه اینکه بحث و بررسی آن خارج از حوصله این مختصر است. صدر در این ادعا کاربرد اصول فقه در استدلال فقهی را با کاربرد منطق در ساحت اندیشه‌ورزی عام بشری مقایسه کرده و به این نتیجه قطعی رسیده که اصول منطق علم فقه است.

به نظر می‌رسد صدر برای اصول فقه به لحاظ اندیشه‌ای و روشی جایگاهی پیشینی تصور می‌کند، گو اینکه از دید وی فقیهان مسلمان با چارچوب‌ها و روش‌های اصول فقهی استدلال فقهی می‌کنند. اصول فقه بنابر چنین برداشتی نقشه عمارت فقه است. فقیهان- آن‌گونه که برخی از نویسندگان حوزه معرفت‌شناسی جدید ادعا کرده‌اند^۲- بسان مهندسانی هستند که با دست داشتن نقشه ساختمانی که از اصول به عاریت گرفته‌اند فقه‌ورزی می‌کنند. اما واقعیت تاریخی به وضوح از تقدم فقه بر اصول فقه حکایت می‌کند، چنان که در حقوق مدرن نیز وضع چنین است، هنجارهای حقوقی بر استدلال حقوقی و منطق حقوق تقدم رتبی دارد. ابتدا هنجار

۱. علم الاصول منطق الفقه... و علی هذا الاساس یصح ان یطلق علی علم الاصول اسم منطق الفکر لانه بالنسبه الیه بمثابة المنطق بالنسبه الی الفکر البشری بصوره عامه.

صدر، محمد باقر؛ *دروس فی علم الاصول*، بیروت، لبنان، دارالکتاب اللبنانی، مکتبه المدرسه، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۶-۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۹.

پایا، علی، فقیه به منزله یک مهندس، ارزیابی نقادانه از جایگاه معرفت شناسانه فقه، *فصلنامه مطالعات معرفتی*، شماره ۶۳، ۱۳۹۴، صص ۱۷۳-۱۹۸.

شکل می‌گیرد، و پس از آن بازیگران عرصه حقوق اعم از نویسندگان، قضات و وکلا با بهره‌گیری از روش‌های معهود استدلال حقوقی و منطق حقوق به شرح و تبیین و تفسیر آن می‌پردازند. هنجارهای فقهی مسلمانان - آن‌گونه که شافعی و پس از وی اصولیون مسلمان و از جمله صدر می‌پندارد - محصول فرایند استنباطی که روش‌شناسیش را اصول فقه آموزش دهد نیست، و محصول تعامل واقعیات زمانه با ارزش‌های بنیادین ناشی از تعالیم اولیه اسلام است. کنکاش انتقادی و دقیق احکام به‌وضوح رد پای واقعیات قرون اولیه اسلام را در کنار ارزش‌های بنیادینی چون اعتقاد به توحید و معاد و پاسداشت جان و مال و ناموس مسلمانان نشان می‌دهد. شافعی و پس از او، دیگر اصولیون مسلمان اصول فقه را برای تبیین و توجیه سیستم هنجاری فربه‌ی که پیش از اصول فقه شکل گرفته بود آفریدند. بنابراین اصول فقه نه نقشه ساختمان قبل از بنا، که نقشه ساختمان پس از ساخت است. با این وصف، پاسخ این سؤال که نقشه ساختمان قبل از ساخت چه بوده است را نه در اصول فقه، که در تاریخ فقه باید جست.

۲. ناکامی رویکرد مقاصدی در جایگزینی روش غالب اصولی

ایده مقاصدی غزالی در اندیشه اصولی شاطبی و بسیاری دیگر از اصولیون اهل تسنن، و برخی فقیهان شیعی همچون محمد بن مکی عاملی معروف به شهید اول (متوفای ۷۸۶ ه ق)^۱ مورد توجه و تأکید قرار گرفت. نگاهی کوتاه به نظام‌های حقوقی معاصر نشان می‌دهد، جان و مال انسان‌ها آن قدر اهمیت دارند، که قوانین کیفری کشورهای مختلف بیشترین تلاش خود را در حفظ آنها بکار گیرند. عقل و نسل هم البته که مهم هستند، اما ابزار محافظت‌شان چه بسا کیفری نباشد. دین لیکن داستان دیگری دارد. دین بیش از آنکه از منظر ارزش به آن نظر شود، از منظر حق/آزادی به آن نگریسته می‌شود. با وجود این، رویکرد مقاصدی نتوانست به مثابه نظامی هرمنیوتیکی در تفسیر متون اسلامی جایگزین و یا حتی رقیبی قدرتمند در برابر نظام اصاله‌الظهوری عرض‌اندام کند. این ناکامی را نه بایستی تنها به این دلیل دانست که نه غزالی و شاطبی، و نه شهید ثانی و هیچ‌یک از ناقلان و شارحان این نظریه، در پی پروژه جایگزینی نبوده‌اند. مقاصدیان و به‌ویژه غزالی در «المستصفی» و شاطبی در «الموافقات» با رویکردی اصاله‌الظهوری با متون کتاب و سنت مواجه شده‌اند و البته خود مقاصد و اهداف را نیز از آبشخور

۱. عاملی، محمد بن مکی؛ «القواعد و الفوائد»، قم، ایران، کتابفروشی مفید.

احکام جزئی استنباط شده با روش اصاله‌الظهوری توجیه و تعلیل نموده است. رویکرد مقاصدی به لحاظ تاریخی ماجرای شبیه قیاس داشته است. بر خلاف برداشت برخی اصولیون شیعی، اهل قیاس نه به دلیل سنت‌گریزی، که برعکس با انگیزه متن‌مداری دست به دامان قیاس شدند. به دیگر سخن، دست یازیدن به قیاس، نه از سر متن‌گریزی، که بالعکس گریز از رأی‌گرایی غیر منضبط بوده است.^۱ به نظر می‌رسد دغدغه اصلی مقاصدی‌های سنتی نیز به غایت شبیه دغدغه قیاس‌گرایان سنتی بوده است. به نظر نمی‌رسد که سنت‌گرایان مقاصدی همچون غزالی و حتی شاطبی قصد گشودن راهی برای گریز از احکام مستخرج از متون سنت را داشته، که بر عکس هدف اصلی آنها گشودن راهی برای سنت‌گرایی متن‌محور و رأی‌گریز بوده است.

بنابراین قیاس و مقاصد دو ابزار تمسک به متن مقدس هستند، و نه دو راه گریز از ظواهر متنی. واضح است که رویکرد مقاصدی ظاهر‌گرای متن‌محور و عقل‌گریز قادر نیست هرمنیوتیک روشمند انسان‌گرایی را ارائه دهد که میزبان خوانش حقوق بشری از کتاب و سنت باشد. با این حال رویکرد مقاصدی ظرفیت آن را دارد که در قد و قامت رویکردی تفسیری به دین ظاهر شود. بنابراین می‌تواند به مثابه رقیب بالفعل و یا حتی جایگزینی بالقوه برای رویکرد تفسیر لفظی متون مطرح شود. با این حال از آنجا که رویکرد سنتی مقاصدی از روش استقرایی (جزء به کلی) به مقاصد می‌رسد، ناگزیر به لحاظ روشی به شدت وام‌دار رویکرد تفسیر لفظی است، و از این همین رو، پتانسیل لازم برای اصلاح فکر دینی را ندارد، و لذا نمی‌تواند راه‌گشای بن‌بست‌های ناشی از مواجهه اسلام فقاهتی با حقوق بشر معاصر باشد. به نظر می‌رسد کرامت و حیثیت انسانی به مثابه ام‌المقاصد هنجاری اسلام، بتواند به‌مثابه نقطه اشتراک رویکرد مقاصدی جدید و حقوق بشر معاصر ایفای نقش کند.

۳. پیش‌تازان رویکرد مقاصدی و انکار حجیت عقل اخلاقی

نه غزالی و نه شاطبی مفاد ظاهری متون را در تبعیت عقل اخلاقی نمی‌بینند. در حقیقت نه تنها این دو چهره اصلی رویکرد مقاصدی سنتی دل بسته حسن و قبح عقلی عدلیه نیستند، که برعکس بر جدا کردن راه خود از این مسیر تأکید دارند. غزالی در تقریر نسبت دقیقی، مورد

۱. در این زمینه به پژوهش ارزشمند زیر مراجعه فرمایید:

سیمایی صراف، حسین؛ *قیاس در استدلال حقوقی، مطالعه تطبیقی در فقه، نظام حقوقی ایران و کامن‌لا*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، ۱۳۹۲.

اختلاف خود با قائلین به وجود حسن و قبح غیر شرعی را در سه ادعای این قائلین می‌داند. به باور وی این دسته معتقدند که: (۱) حسن و قبح ذاتی وجود دارد، (۲) خردمندان قادر به شناخت آن هستند، و- باور نگارنده- چه بسا از همه مهم‌تر اینکه، (۳) اگر خردمندان بر نیکی و یا پلیدی عملی اتفاق نظر پیدا کنند، چنین اتفاق نظری حجت قطعی و گواهی بر بدیهی بودن آن است.^۱ غزالی نه تنها با هیچ کدام از سه ادعای فوق همدلی نشان نمی‌دهد، که با وسواس و حوصله وافر تلاش در رد آنها دارد.^۲

بحث رابطه عقل و نقل برای شاطبی چنان اهمیتی دارد که مقدمه دهم از یازده بحث مقدماتی ابتدای کتاب الموافقات را به موضوع تبعیت عقل از نقل اختصاص داده است. شاطبی در این بحث، استناد به عقل را تنها در طول تبعیت از نقل روا می‌شمارد.

إذا تعاضد النقل علی المسائل الشرعیه، فعلی شرط ان یتقدم النقل فیکون متبوعا، و یتأخر العقل فیکون تابعا، فلا یسرح العقل فی مجال النظر الا بقدر ما یسرحه النقل. و الدلیل علی ذلک امور: الاول: انه لو جاز للعقل تخطی مأخذ النقل، لم یکن للحد الذی حده النقل فائده ... الثانی: ما تبین فی علم الکلام و الاصول، من ان العقل لا یحسن و لا یقبح، و لو فرضناه متعدیا لما حده الشرع، لکان محسنا و مقبحا، و هذا خلف، الثالث: انع لو کان کذلک لجاز ابطال الشریعه بالعقل، و هذا محال ...^۳ چنان که می‌بینیم، ابو اسحاق شاطبی به صراحت بیان می‌دارد که از منظر شریعت تخطی عقل از نقل ناروا و باطل است. اما جالب‌تر آنکه شاطبی ادعای فرودستی عقل بر نقل- و در نتیجه بطلان تخطی عقل از نقل- را بر این باور استوار نموده که در کلام و اصول فقه نشان داده شده که عقل آدمی مستقل از متن نه قادر به تحسین است و نه تقبیح. و البته که فرادستی عقل بر شرع به معنای پذیرش حسن و قبح عقلی است. گو اینکه شاطبی انکار حسن و قبح عقلی را از مسلمات الاهیاتی و اصولی اسلام می‌پندارد.

گفتار سوم: مقاصد در ترازوی عدالت

۱. منزلت و حیثیت انسانی: تحلیلی عدلیه‌ای

۱. غزالی؛ همان، (ص ۱۸۱).

۲. غزالی؛ همان.

۳. الشاطبی؛ همان، (ص ۵۱).

به باور برخی نویسندگان معاصر مسلمان نظریه اصولی مقاصدالشریعه در تعامل با ایده مصلحت عمومی می‌تواند راهگشایی هرمنیوتیکی در تفسیری متجددانه از سنت اسلامی باشد. تفسیری که از جمله پیامدهایش حل ناسازگاری احکام فقه سنتی با نرم‌های حقوق بشر معاصر است.^۱

منشأ حیثیت و منزلت انسانی جایی نیست جزء خود انسان. انسان آن‌گونه موجودی است که انسانیتش به حیثیت و منزلتش گره خورده است. دیدگاه‌های کلامی اشعری‌گرا تلاش دارند منزلت انسانی را اعطایی دانسته و منشأ آن را در نهایت به خداوند متعال بازگردانند. اما به نظر می‌رسد که تفسیر عدلیه‌ای - یا دست‌کم خوانش نواعترالی آن - از این جهت کاملاً از تفسیر اشعری‌گونه فوق متفاوت است. بنا به تعبیر عدلیه/اعتزالی، خداوند با آفرینش انسان به‌عنوان موجود آزاد مختار و فاعل اخلاقی، در حقیقت او را با حیثیت و منزلت انسانی آفرید، نه اینکه کرامت را به او اعطا کرد، پس می‌تواند از او سلب کند. تا انسان انسان است، بنا بر تعریفی که گذشت دارای چنین حیثیت و منزلتی است. کرامت و منزلت انسان از آن جهت است که موجودی است آزاد، مختار و دارای اراده اخلاقی. همین ویژگی است که انسان را تبدیل به موجودی دارای حیثیت و منزلت می‌نماید. و البته، این حیثیت و منزلت چیزی نیست جزء اینکه بایستی با او همچون غایت بالذات رفتار کرد، و نه رفتاری ابزار که منتهی شود به سلب اراده آزاد او. برای تبیین بیشتر این دو نحوه نگاه نسبت به حیثیت انسانی، نگارنده ناگزیر است به بحث و نزاع بنیادین‌تری در تاریخ اندیشه بپردازد. نزاعی که جهان اسلام را به دو گروه اشاعره و عدلیه/معتزله تقسیم کرد.

۲. نظریه امر الهی و پیامدها حقوق بشری آن

نظریه امر الهی^۲ را می‌توان در شمار بحث‌انگیزترین نظریه‌ها چه در حوزه مباحث فلسفه اخلاق، و چه در حوزه مباحث کلام و فلسفه دین دانست. گرچه نظریه خاستگاه اصلیش اخلاق و کلام است، اما بی‌تردید پیامدهای وسیع و عمیقی در حوزه مباحث نظری حقوق دارد. شاید بهترین نقطه عزیمت تاریخی در تبیین محل بحث ارجاع به دوراه معروف افلاطون^۳ باشد. افلاطون در

۱. برای گزارشی کوتاه ولی در عین حال نسبتاً جامع از تلاش نومقاصدیان مسلمان نگاه کنید به:

Johnston, D. (2007), *MAQASID AL-SHARI'AH: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights*, "Die Welt des Islams, International Journal for the Study of Modern Islam", vol.47, issue 2, pp 149- 187.

2. Divine Command Theory.

3. Plato's Dilemma .

رساله مشهور اتیفرون گفتگوی جالب و عبرت‌آمیزی را بین اتیفرون و سقراط گزارش می‌کند. در بخشی از این گزارش سقراط از اتیفرون می‌خواهد که به این سؤال کلیدی پاسخ دهد که «آیا آنچه خدا(یان) به آن فرمان می‌دهند نیک و پرهیزکارانه است، و یا آنچه نیک و پرهیزکارانه است مورد فرمان الهی است.»^۱

انتخاب هر مسیر از این دوراهه افلاطونی/سقراطی التزامات عمیقی در تلقی فرد از دین و اخلاق – و صد البته – حقوق و سیاست دارد. از آن جمله فرد و یا نظریه ملتزم به اولی مدافع و مروج اخلاق دینی، و فرد و یا نظریه ملتزم به دومی مدافع و مروج دین اخلاقی است. در رویکرد اول شاید بتوان گونه‌ای حقوق بشر اسلامی را مطرح کرد، اما در رویکرد دوم حداکثر می‌توان از اسلام حقوق بشری سخن گفت. بر این مبنا شاید بتوان بین اومانیسیم اخلاقی و اومانیسیم متافیزیکی تفکیک، و در نهایت به خوانشی حقوق بشری از «نظریه حداقلی امر الهی» همراهی کرد.

در الاهیات عدل‌بنیان (اعم از کلام اعتزالی و شیعی)، بنیادین‌ترین اصل هنجاری، وجود نیکی و پلشتی عقلی است. به این معنی که عقل مستقل از وحی قادر است حکم به نیکی و یا پلشتی (حداقل) برخی از هنجارها بنماید. دست‌کم عقل قادر است بدون استعانت از وحی، به نیکی عدل و پلشتی ستم حکم قطعی دهد. در اثبات اینکه حسن و قبح عقلی در الاهیات عدلیه بنیادین‌ترین اصل هنجاری است همین بس که برای مثال متکلم برجسته شیعی خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد – و به تبع او شارح و شاگرد برجسته‌اش علامه حلی در کشف‌المراد – اولین مسئله در فصل مربوط به افعال حق تعالی را به اثبات حسن و قبح عقلی اختصاص می‌دهند.^۲ برای آشنایان به کلام و فلسفه اسلامی واضح است که روش کلامی و فلسفی متکلمین و فیلسوفان مسلمان روشی بنیان‌گروانه است، به این معنی که ابتدا تأسیس اصل نموده و سپس سایر مسائل را بر مبنای اصل نخستین پایه‌گذاری می‌نمایند. شروع بحث افعال حق با اثبات حسن و قبح عقلی، یعنی تأسیس این بنیان کلامی که حسن و قبح مستقل از وحی مبنای سنجش ارزش حتی در ساحت هنجارهای ناشی از فرمان الهی است.

1. M. Cahn, S. ed. (1990), "Classics of Western Philosophy", Hackett publishing Company, Indiana USA, pp 28-41 .

۲. "الفصل الثالث فی افعاله و فیه مسائل: المسئله الاولى فی اثبات الحسن و القبح العقلین." حلی، علامه: "کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد"، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ، ص ۳۰۳.

نکته جالب در ادعای عقلی بودن حسن و قبح استدلال شبه شهودگرایانه خواجه و علامه است. خواجه بر این باور است که «نیکی نیکی کردن و پلشتی ستم نمودن حکم عقل است و نه فرمان شرع، چرا آدمیان بدون استعانت و تمسک به دین علم قاطع به خوبی نیکی کردن و پلشتی ستم دارند.»^۱ تبیین و توضیح علامه از این علم قاطع به «علم ضروری» یا قطع بدیهی را شاید بتوان تبیینی شهودگرایانه تفسیر کرد. واضح است مراد نگارنده از شهود، شهود مبتنی بر تأمل انتقادی همراه با استدلال بین‌الذهانی است. از همین رو، علامه به ادعای بدهاقت و ضرورت عقلی اکتفا نکرده، و به درستی از اصل جهان‌شمولی قضاوت‌های شهودی اخلاقی برای اثبات ادعای خود کمک می‌گیرد. از دید علامه آدمیان فارغ از اینکه پیرو چه دین و آیینی باشند و یا حتی اساسا ملحد و فاقد وابستگی‌های دینی باشند به نیکی نیکی کردن و پلشتی ستم اعتراف دارند، و این قضاوت مشترک آدمیان، نشان از آن دارد که مبنای این قضاوت هنجاری نه فرمان دین که حکم عقل است.^۲ و البته نکته مهم و ناگفته در کلام علامه اصل برابری اخلاقی انسان‌ها است، که بعید است خود علامه و یا دیگر متکلمین و فقهیان به لوازم آن ملتزم باشند.

«من می‌اندیشم پس هستم» دکارت بی‌تردید نقطه عطفی در تاریخ اندیشه بشر است. شاید این ادعا که فلسفه مدرن، و تجدد فلسفی با همین تأمل دکارتی آغاز شد، سخنی به گزاف نباشد. انسان‌محوری معرفتی دکارتی- صد البته- در اصل کانتی «غایت بودن انسان» جانی اخلاقی به خود گرفت. اومانیسیم معرفتی به اومانیسیم اخلاقی پیوند خورد. با این حال دکارت و کانت نه ادعا- و نه حتی سودای- اومانیسیم متافیزیکی در سر- نداشتند. تجدد انسان‌محورانه‌ای که با دکارت متولد شد، با کانت به بلوغ معرفت‌شناسانه، و از آن مهم‌تر به اوج اخلاقی/حقوقی رسید. آیا می‌توان ادعا کرد مدرنیته و تجدد در گسست از- و یا بلکه در نزاع با- سنت متولد و ادامه حیات داد؟! آیا تجدد همانند ادیان حداکثری در پی فتح تمامی ساحت‌های حیات انسانی از متافیزیک تا هنر، از سیاست تا حقوق است؟! در این صورت مبانی و پیش فرض‌های کلامی- فلسفی تجدد کدام هستند؟ بر کدام انسان‌شناسی، و بر چه تلقی از متافیزیک، معرفت‌شناسی،

۱. همان.

۲. «انا نعلم بالضرورة حسن بعض الاشياء و قبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يجزم بحس الاحسان و بمدح عليه، و بقبح الاسائه و الظلم و يذم عليه و هذا حكم ضروري لا يقبل الشك و ليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمه و الملاحظه به من غير اعتراف منهم بالشرایع.» همان.

اخلاق، سیاست و بالاخره دولت و قدرت استوار است. وجه گسست و یا نقطه و یا نقاط نزاع تجدد و البته پیوندهایش با سنت در چیست؟!

برتراند راسل بر این باور بود که تلقیات ما از زندگی و فلسفه محصول دو عامل دین و کاوش‌های علمی است (که البته مراد وی از علم، نه معرفت به معنای عام که بیشتر دانش تجربی است). راسل فلسفه و اندیشه فلسفی را حد واسطی بین الهیات و علم می‌بیند، و چنین ادعا می‌کند که فلسفه از یک سو همانند الهیات واجد عناصر ظنی است که دانش تجربی به آنها دست نیافته، و از سوی دیگر همانند علم بیش از آنکه متکی بر مرجعیت‌های بیرونی (اعم از سنت و وحی) باشد وام‌دار خرد انسانی است. به‌زعم راسل همه معرفت‌های جزئی تعلق به علم دارند، و همه جزئیات‌های غیر علمی به الهیات و فلسفه ساحت منطقه‌الفراغ دوری از هر دو جزئیات الهیاتی و علمی است.^۱ تحلیل به‌غایت پوزیتیویستی راسل از ماهیت و خاستگاه علم تجربی به شدت و حدت مورد نقد فیلسوفان علم پساراسلی قرار گرفت، که شرح و بسط آن خارج از موضوع و حوصله این مختصر است. با این وجود راسل در تبارشناسی تلقیات ما از زندگی و انسان به بیراهه نرفته است. لیکن قضاوت قاطع او در مورد خاستگاه معارف الهیاتی و منحصر کردن آنها به مرجعیت‌های جزئی بیرونی، به معنای انکار تلاش عقلانی اهالی دیانت در آشتی دادن عقل و وحی است. تردیدی نیست که راسل - به‌عنوان یکی از دقیق‌ترین فیلسوفان تاریخ فلسفه‌نویس - با سنت شبه‌اعتزالی آکویناس قدیس در فضاسازی برای نقش‌آفرینی عقل بخوبی آگاه است. نادیده گرفتن چنین تلاش‌هایی چنانچه گفتیم، نه از سر ندیدن که نشانه انکار آنها است. انکاری که نه دکارت داعیه‌اش را داشت، و نه کانت جرأت اخلاقیش را.

ژان پل سارتر - چه بسا با شعفی اگزیستانسیالیستی - ما آدمیان را محکوم به آزاد بودن می‌داند.^۲ در اینکه ما آدمیان محکوم به آزاد بودنیم تردید نیست، اما - برخلاف باور سارتر - نه چون مسئولیم، بلکه - آن‌گونه که دکارت و کانت باور داشتند - چون می‌اندیشیم. اتونومی (خودفرمانی) /

1. Russell, B. (1946), "History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances From the Earliest Time to the Present day", reprinted by Rutledge(1991), p 13.

۲. این «معنی همان است که من با جمله «بشر محکوم به آزادی است» بیان می‌کنم. بشر محکوم است، زیرا، خود را نیافریده و، در عین حال، آزاد است. زیرا، همین‌که پا به جهان گذاشت مسئول همه کارهایی است که انجام می‌دهد.» سارتر، ژان پل؛ «اگزیستانسیالیزم» ترجمه مصطفی رحیمی، در: کهون لارنس، (ویراستار ترجمه‌های فارسی عبدالکریم رشیدیان) «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم»، نشر نی، ۱۳۸۸، (ص ۲۶۶).

خودآیینی) ما محصول مسئول بودمان نیست، که مسئول بودن ما نتیجه اتونومی و خود فرمانی/خودآیینی ما است. بنابراین ما آدمیان، محکوم به اندیشه‌ورزی هستیم، و چون می‌اندیشیم، مسئولیم، و البته که مسئولیت اخلاقاً فرع بر آزادی است. به دیگر سخن اینکه انسانیت انسان در آزادی اخلاقی/حقوقی او است، آزادی‌ای که در حق انتخاب، که همان حق تعیین سرنوشت فردی است، تجلی یافته. مدعای نگارنده روشن است و قاطع. انسانیت ما در گرو اندیشه‌ورزی ما است، و پیامد منطقی و تخلف‌ناپذیر اندیشه‌ورزی حق انتخاب است و نه هیچ کمتر از آن. بنابراین لازمه منطقی انکار حق انتخاب، انکار اندیشه‌ورزی است، و پیامد اخلاقی انکار اندیشه‌ورزی منطقا به معنای انکار انسانیت انسان.^۱

۳. از «فضیلت و رذیلت» تا «باید و نباید»

همان‌گونه که پیش از این دیدیم، بنیادین‌ترین اصل هنجاری الاهیات عدل‌بنیان وجود نیک و زشت عقلی مستقل از وحی و شرع است؛ تا به آنجا که بحث از افعال پروردگار با اثبات وجود حسن و قبح عقلی مستقل از وحی شرع، و بنابراین پذیرش عقل در جایگاه محک سنجش ارزش و ضد ارزش حتی در ساحت هنجارهای ناشی از فرمان الهی است. جهان‌شمولی قضاوت‌های شهودی اخلاقی یعنی آدمیان فارغ از تعلقات دینی و آیینی خود به حسن نیکی کردن و پلستی ستم اعتراف دارند. و جهان‌شمولی فرادینی، یعنی قضاوت اخلاقی مشترک آدمیان به این دلیل است که مبنای این قضاوت اخلاقی نه فرامین دینی و آیینی که حکم عقل انسانی است. سؤال راهگشاتر اما این است که این عقل اخلاقی مستقل از وحی به چه معنا است، و دلیل و علت قضاوت تجویزی او چیست؟ و در نهایت چه نسبت معناداری می‌توان بین فضیلت و رذیلت و باید و نباید برقرار کرد؟

محمدرضا مظفر اندیشه‌ورز خوش‌سلیقه سنت‌گرای مسلمان شیعی در دو کتاب ماندگار «المنطق» و «اصول الفقه» - که هر دو از کتب درسی حوزه‌های علمیه شیعی است - تا حدود زیادی آراء ابن‌سینا را در رنگ و لعابی منطقی، کلامی، اصولی و اخلاقی ارائه داده است. کالبد شکافی سینایی مظفر از ماهیت گزاره‌های عقل‌بنیان تجویزی در ادبیات اسلامی کم‌نظیر است، گرچه به باور نگارنده رگه‌های خلط و خطای آن را به‌دشواری می‌توان نادیده گرفت، خلط و

۱. قاری سید فاطمی، سید محمد؛ حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر اول، در آمدی بر مباحث نظری: مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع، چ سوم، مؤسسه انتشارات شهر دانش، صص ۲۹-۳۱.

خطایی که ریشه در پذیرش بی‌چون و چرای تحلیل ناموجه ابن‌سینا از ماهیت معرفتی گزاره‌های تجویزی دارد. مظفر به تبع ابن‌سینا^۱ گزاره‌های جهان‌شمول اخلاقی را نه از جنس ضروریات معرفتی که از سنخ مشهورات می‌بیند. در معرفت‌شناسی سینایی گزاره‌هایی ضروری همچون «کل از جزء بزرگ‌تر است» گزاره‌هایی عقل‌بنیان بوده و با واقعیتی ورای این قضایا انطباق دارد. گزاره‌هایی چون «پلشتی دروغ و دزدی» اما خاستگاه عقلانی نداشته، و هیچ واقعیتی ماورای توافق عقل جمعی آدمیان ندارند. توافقی که ظاهراً از دید ابن‌سینا خود محصول زندگی تمدنی انسان‌ها است؛^۲ به نظر می‌رسد به همین جهت از دید ابن‌سینا گزاره‌های تجویزی را نمی‌توان - برخلاف گزاره‌هایی چون «کل از جزء بزرگ‌تر است»- در شمار گزاره‌های عقلا بدیهی به حساب آورد.^۳

اما مراد از عقل در توافق عقلانی عاقلان بر نیکی و یا پلشتی عملی کدام است؟ مظفر ابتدا سه مفهوم متفاوت از حسن و نیکی ارائه می‌دهد: (۱) حسن به معنای کمال در برابر نقص مثل کمال دانایی در برابر نقص جهل؛ (۲) حسن به معنای ملائمت و زیبایی در برابر ناخوشایندی و زشتی مثل ملائمت و زیبایی منظره، صدا و یا غذایی در برابر زشتی و ناخوشایندی آن؛ (۳) حسن و نیکی به معنای ستایش اخلاقی در برابر قبح و پلشتی به معنای سرزنش اخلاقی مثل حسن دادورزی و قبح ستم، به این معنی که دادورزی نیکو است و دادورز سزاوار ستایش، ستمگری قبیح است و ستمکار سزاوار سرزنش اخلاقی. مظفر بر این باور است که دو مفهوم اول از حسن و قبح مورد نزاع اشاعره که مخالفین اصلی نقش‌آفرینی عقل مستقل از شرع هستند، نیست و این تنها معنای سوم است که اشعریان منکر آن هستند. و از دید مظفر این عقل عملی است که حکم به سزاواری ستایش و یا سرزنش می‌کند، گرچه عقل عملی در این قضاوت در نهایت میهمان عقل نظری است. مظفر به پیروی از ابن‌سینا معیار تفکیک عقل عملی از عقل نظری را موضوع ادراک می‌بیند به این معنا که «دانستنی‌ها» جولانگاه عقل نظری و «بایستنی‌ها» عرصه عرض‌انداز عقل عملی.^۴

در دفتر اول حقوق بشر در جهان معاصر که درآمدی بود بر مباحث نظری حقوق بشر در جهان معاصر به اختصار این دیدگاه دیوید هیوم فیلسوف تجربه‌گرای مشهور که قضاوت‌های اخلاقی را

۱. برای تحلیل سینایی و شرح آن توسط خواجه نصیر الدین طوسی نگاه کنید به:

ابوعلی ابن‌سینا: «الاشارات والتنبهات»، مع شرح نصیر الدین الطوسی، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، ج ۱، قاهره، دارالمعارف، بی تا، (ص ۳۵۰-۳۵۳).

۲. ابوعلی ابن‌سینا: همان، ص ۳۵۱.

۳. همان.

۴. ان المراد من العقل - از بقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء او قبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح هو العقل العملى فى مقابل العقل النظرى. و ليس الاختلاف بين العقلين الا بالاختلاف بين المدرکات، فان كان المدرک - بالفتح - مما يبنى ان يفعل او لا يفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم فيسمى ادراکه (عقلا عمليا) و ان كان المدرک مما يبنى ان يعلم مثل قولهم (الكل اعظم من الجزء) الذى لا علاقه له بالعمل، فيسمى ادراکه (عقلا نظريا)، (ص ۲۲۲).

نه عقلانی، که ظاهراً محصول ترجیحات نفسانی-احساسی انسان می‌انگاشت نقل و نقد کردیم.^۱ به باور هیوم:

«هر عملی را که گفته می‌شود رذیلانه است در نظر بگیر؛ برای مثال قتل از روی اراده و اختیار. از تمام ابعاد این عمل را مورد بررسی قرار ده و ببین که آیا برای قضاوت درباره رذیلانه بودن این عمل هیچ واقعیتی خارجی یا به عبارت دیگر وجود حقیقی که بتوانی آن را رذیلت بنامی، می‌یابی؟ نه تو هرگز چنین واقعیتی را نخواهی یافت. تا اینکه در واکنش به آن کار به درون خود مراجعه می‌کنی و احساس عدم تأیید نسبت به آن عمل خواهی داشت، که همین احساس تو را در برابر این عمل بر می‌انگیزد. البته این موضوع یک مسئله واقعی است. اما این موضوع احساس شما است و نه عقل شما.»^۲

البته چنانچه در همان دفتر اشاره شد، انکار عقلانی بودن قضاوت‌های اخلاقی به معنای نفی امکان زندگی اخلاقی توسط هیوم نیست. هیوم حتی بدنبال انکار موجه بودن واکنش‌ها، گرایش‌ها، احساسات و ترجیحات انسانی در ساحت اخلاق نیست، بلکه ظاهراً مدعی خاستگاه غیرشناختی اخلاقی است، که بحث و بررسی آن از حوصله این مختصر خارج و در قلمرو مباحث معرفت‌شناسی اخلاق است.^۳

مظفر به پیروی از ابن‌سینا خاستگاه چهارم قضاوت انسان به نیکی یا پلشتی عمل را انفعالات و احساسات نفسانی می‌بیند. خاستگاه این‌گونه قضاوت‌ها نه عقل (اعم از نظری و یا عملی) که احساسات عاطفی همچون دلسوزی، مهربانی، شرمساری است؛ و از همین‌رو است که مظفر تصریح می‌کند «این چنین نیکی و پلشتی از سنخ و جنس نیکی و پلشتی عقلی به شمار نمی‌آید، که بایستی آن را از جنس عکس‌العمل‌های عاطفی به شمار آورد و به همین دلیل است که علمای منطق این‌گونه گزاره‌ها را انفعالیات نامیده‌اند.»

این‌گونه قضاوت‌ها البته مورد نزاع اشاعره و عدلیه نیست، زیرا، به باور مظفر عدلیه نیز شارع را ملزم به پیروی از این‌گونه قضاوت‌های عاطفی غیرعقلانی نمی‌بینند. نزاع اشاعره - که نگارنده آنها را باورمندان به نظریه فریه و حداکثری امر الهی - و عدلیه - که گویا به گونه‌ای کم‌دامنه‌تر

۱. قاری سید فاطمی، سید محمد؛ *حقوق بشر در جهان معاصر، درآمدی بر مباحث نظری*، دفتر اول، ص ۱۴۸.
 2. Hume, D. (1740), *Enquiry Concerning Human Understanding*, in ed. Cahn, S. (1990), *Classic of Western Philosophy*, pp 783-869.

۳. قاری سید فاطمی؛ دفتر اول، همان، ص ۱۴۹.

از نظریه امر الهی باور دارند. بر سر آن دسته از گزاره‌های اخلاقی است که خردمندان جهان صرفاً به دلیل خردمندی‌شان بر نیکی و یا پلشتی آن اتفاق نظر دارند. از دید عدلیه اگر خردمندان به وصف خردمندی‌شان بر نیکی و پلشتی کاری اتفاق کردند، به این معنا که مرتکب را سزاوار ستایش و یا سرزنش دیدند، شارع (پروردگار) حکیم نیز لاجرم همان حکم را خواهد داشت.^۱

روشن است نزاع اشاعره و عدلیه نزاعی است درون‌دینی، و ربط چندانی به دغدغه معرفت‌شناختی دیوید هیوم ندارد. نزاع اشاعره و عدلیه در نهایت بازگشت به مفهوم خدا در این دو سنخ نگرش خواهد بود: خدای اشاعره خدای فرااخلاقی است که مقید به نیکی و پلشتی عقلانی آدمیان نیست. خدای عدلیه، اما گویا انسانی‌تر حکم می‌راند، و خود را به قواعد مورد اتفاق خردورزان مقید می‌بیند؛ حال چه به این دلیل باشد که عقل انسانی تجلی زمینی عقل الهی است، یا اینکه پروردگار عقل‌آفرین خود سر سلسله خردورزان، تفاوتی در نتیجه نخواهد کرد. گرچه هیوم و تجربه‌گرایان پیرو او از یک سو، و ابن‌سینا و مظفر در دو فضای متفاوت و با دغدغه‌های متفاوت به خاستگاه قضاوت عقلانی پرداخته‌اند، اما مظفر به‌وضوح سخن از امکان دادوستد خردورزانه بین‌الاذهانی در ساحت ارزش‌های اخلاقی می‌کند. بنابراین بر خلاف تصور هیوم، گزاره‌های اخلاقی عینیتی و رای ترجیحات و احساسات شخصی که به‌غایت ذهنی و غیر عینی است، پیدا می‌کند. عینیت گزاره‌های اخلاقی همانا اجماع بین‌الاذهانی خردورزان است.

ملا مهدی نراقی اندیشه‌ورز برجسته فضیلت‌گرای شیعی، در کتاب گران‌سنگ «جامع السعادات» که به باور نگارنده از برجسته‌ترین آثار دینی در اخلاق فضیلت‌گرا است، از تفکیک سینمایی عقل عملی از عقل نظری که شرح آن از زبان مظفر گذشت ناخرسند است، و مظفر از ناخرسندی نراقی ناخرسند. نراقی از عقل نظری و عملی تفکیکی تا حدودی شبیه به تفکیک مدرن عقل استعلایی از عقل ابزاری دارد. از دید نراقی فهم و ادراک مطلقاً کار عقل نظری است، و طرح و نقشه اجرا کار عقل عملی. به بیان دیگر درک و راهنمایی نسبت به «بایستن‌های» عقلانی کار عقل نظری، چگونگی اجرای اشارات عقل نظری کار عقل عملی است.^۲ ایراد ناوارد مظفر به نراقی این است که چنین تعریف و تلقی از عقل نظری نادیده گرفتن اصطلاح رایج در

۱. مظفر، محمد رضا؛ اصول الفقه، ج ۱، همان، ص ۲۳۷.

۲. ان مطلق الادراک و الارشاد انما هو من العقل النظری، فهو بمنزله المشیر الناصح و العقل العملی بمنزله المنفذ لاشاراته. النراقی، المولی محمد مهدی؛ جامع السعادات، انتشارات اسماعیلیان، تجدید چاپ ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۹.

این حوزه است. با وجود این، مظفر به درستی بیان می‌دارد که تفکیک سینایی یک تفکیک واقعی و نمایانگر وجود دو نوع و یا دو سنخ از عقل نیست، بلکه صرفاً تفکیک ساحت ادراکی عقل به حوزه دانستن و بایستن است.^۱ البته واضح است که نه نراقی و نه ظاهرا- تا آنجا که نگارنده به خاطر دارد- دیگر فیلسوفان ادعای وجود دو نوع و یا دو سنخ از عقل نداشته‌اند.

اما اینکه چگونه مظفر عقل عملی را به میهمانی عقل نظری می‌برد داستان راهگشتری برای نگارنده است. مظفر بحثی را تحت عنوان «اسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح» گشوده که در آن به خاستگاه‌های حکم عقل به نیکی عملی و در نتیجه ستایش عامل و یا پلشتی کار و در نتیجه سرزنش‌کننده آن پرداخته است. از دید مظفر عقل نظری ابتدا وارد میدان می‌شود و با تحلیل و بررسی به این نتیجه می‌رسد چیزی و یا صفتی می‌تواند باعث کمال نفس آدمی و یا موجب نقصی در نفس وی باشد، و یا به دلیل زیبایی و خویش‌ملائم و سازگار با نفس آدمی باشد و یا به دلیل زشتی آن ناسازگار با نفس آدمی. پس از آن عقل عملی وارد میدان می‌شود و قاضی‌وار حکم می‌کند که زینهار به چنگ آوردن آن شیء و صفت کمال‌بخش و یا زیبا نیکو عملی است سزاوار ستایش، و یا اجتناب از آن شیء و صفت نقص‌آفرین و ناپسند پلشتی است و سزاوار نکوهش. درک کمال و نقص و ملائمت و زیبایی و زشتی کار عقل نظری، و حکم تجویزی به بایستن تحصیل و یا اجتناب کار عقل عملی.^۲

پیوند تنگاتنگ و داد و ستدی کمال و فضیلت نفس با بایستن و تجویز اخلاقی در تحلیل مظفر به وضوح هویدا است؛ پیوندی که نگارنده سخت دل‌بسته آن است. سخن این است که رفتار به‌هنجار و اخلاقی را باید از انسان‌های دارای ساختار روانی فضیلت‌مند انتظار داشت، که چه زیبا شیخ بهایی در رباعی ماندگارش سرود که: «آن کس که بدم گفت، بدی سیرت اوست و آن کس که مرا گفت نکو خود نیکوست. حال متکلم از کلامش پیدا است از کوزه همان برون تراود که در اوست». دادوستد عقل نظری و عقل عملی در ساحت اخلاق، به معنای داد و ستد فضیلت و هنجار خواهد بود. اما اینکه رفتار اخلاقی فضیلت‌آفرین است، یا انسان فضیلت‌مند است مولد رفتار اخلاقی، نگران دور ناشی از این‌گونه دادوستد نباشیم، که دور این چنینی چندان هم قابل توجه نیست و نیازی به پاسخ ندارد. اما برای این نوشته که دغدغه اصلی‌اش امکان و یا امتناع خوانش حقوق بشری تعالیم اسلامی است، این تعامل تنگاتنگ فضیلت و هنجار راهگشا است.

۱. مظفر؛ همان، ص ۲۲۳.

۲. مظفر، محمدرضا؛ همان، ص ۲۲۴.

نتیجه‌گیری

مقاصد الشریعه نه در قامت نظریه فلسفه حقوقی و نه به‌مثابه رویکرد تفسیری نتوانست در مقابل روش غالب اصالة‌الظهوری اصولیون مسلمانان به‌طور جدی قد علم کند، گرچه البته نه غزالی و نه شاطبی به‌عنوان پیش‌تازان مقاصد الشریعه چنین داعیه‌ای هم نداشتند. نواندیشان دینی عصر تجدد اما دوباره دست به دامان مقاصد الشریعه شدند تا شاید بتوانند از آن رویکردی تفسیری بسازند رقیب رویکرد غالب فقیهان مسلمان، و از آن رهگذر چاره‌ای برای حل ناسازگاری‌های شریعت سنتی با مقتضیات عصر تجدد بیندیشند.

ناکامی تاریخی مقاصدی‌های مسلمان به نظر ریشه در انکار مرجعیت عقل اخلاقی، و در نتیجه محوریت حیثیت انسان بما هو انسان به‌عنوان ام‌المقاصد دارد. نگارنده، اما، دل به دین‌ورزی فضیلت‌بنیاد بسته، و بر این باور است شریعت تکلیف‌بنیاد حتی اگر به مدد مقاصد الشریعه بازخوانی شده بتواند چاره‌ساز برخی ناسازگاری‌ها باشد، چاره‌ساز بحران معنا در زندگی انسان عصر تجدد نخواهد بود. انسان جدید از دین انتظار آفرینش نظام حقوق سازگار با مقتضیات عصر تجدد ندارد، که مشکلش معنای زندگی و کم‌رنگ شدن فضیلت‌های اخلاقی است. نگارنده به شدت در کامیابی رویکرد مقاصدی- حتی با خوانش عدلیه‌ای آن- در برآوردن این دو نیاز مهم انسان عصر تجدد بدبین است، و از همین‌رو، دست به دامان دین‌ورزی فضیلت‌بنیاد شده است.

فهرست منابع

افزون بر قرآن و کتب حدیثی برخی از مأخذ و منابع

الف) فارسی

۱. پایا، علی، فقیه به منزله یک مهندس، ارزیابی نقادانه از جایگاه معرفت شناسانه فقه، *فصلنامه مطالعات معرفتی*، شماره ۶۳، ۱۳۹۴، صص ۱۷۳-۱۹۸.
۲. سیمایی صراف، حسین؛ *قیاس در استدلال حقوقی، مطالعه تطبیقی در فقه، نظام حقوقی ایران و کامن‌لا*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، ۱۳۹۲.
۳. سارتر، ژان پل؛ «*اگزستانسیالیزم*» ترجمه مصطفی رحیمی، در: *کهنون لارنس*، (ویراستار ترجمه‌های فارسی عبدالکریم رشیدیان) «*از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*»، نشر نی، ۱۳۸۸.
۴. قاری سید فاطمی، سید محمد؛ «*حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر اول، درآمدی بر مباحث نظری: مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع*»، تهران، شهر دانش، ویرایش سوم، ۱۳۹۰.
۵. قاری سید فاطمی، سید محمد؛ «*حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر دوم، جستارهایی تحلیلی از حق‌ها و آزادی‌ها*»، تهران، شهر دانش، ویرایش دوم، ۱۳۹۰.
۶. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، *صحیفه امام، مجموعه آثار امام خمینی، بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها*، ج ۲، (ص ۲۸۹)، قابل دسترسی در: <http://www.imam-khomeini.ir>.
۷. کدیور، محسن؛ *حق الناس (اسلام و حقوق بشر)*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۶.
۸. مجتهد شبستری، محمد؛ *هرمنیوتیک کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۹۱.
۹. -----؛ *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
۱۰. -----؛ *تأملاتی بر قرائت انسانی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.

ب) عربی

۱۱. ابوزهره، محمد؛ *اصول الفقه*، القاهرة، مصر، دارالفکر العربی، بی تا.

۱۲. الشاطبی، ابو اسحاق (متوفای ۷۹۰هـ)؛ **الموافقات فی اصول الشریعه**، بیروت، منشورات دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۴.
۱۳. الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد؛ «**المستصفی من علم الاصول**»، دراسه و تحقیق الدكتور حمزه بن زهیر حافظ، شرکه المدینه المنوره للطباعه، ۲۰۰۸، ج ۲، (ص ۴۸۱-۴۸۲).
۱۴. حلی، علامه؛ «**کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**»، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ.
۱۵. عاملی، محمد بن مکی؛ «**القواعد و الفوائد**»، قم، ایران، کتابفروشی مفید.
۱۶. ابوعلی ابن سینا؛ «**الاشارات و التنبهات**»، مع شرح نصیر الدین الطوسی، تحقیق دکتور سلیمان دنیا، ج ۱، دارالمعارف، قاهره، بی تا.
۱۷. مظفر، محمد رضا؛ **اصول الفقه**، الطبعة الثانیه، دارالنعمان، النجف، العراق، ۱۳۸۶ هـ.
۱۸. النراقی، المولی محمد مهدی؛ **جامع السعادات**، انتشارات اسماعیلان، تجدید چاپ ۱۳۷۹، ج ۱.

ج لاتین

19. Johnston, D. (2007), Maqasid Al-Sharia`a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights, "Die Welt des Islams, *International Journal for the Study of Modern Islam*", vol.47, issue 2, pp 149- 187.
20. Hume, D. (1740), Enquiry Concerning Human Understanding, in ed. Cahn, S. (1990), *Classic of Western Philosophy*, p 783-869.
21. M. Cahn, S. ed. (1990), "*Classics of Western Philosophy*", Hackett publishing Company, Indiana USA .
22. Russell, B. (1946), "*History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances From the Earliest Time to the Present day*", reprinted by Rutledge(1991).