

تأثیر نگرشهای انسان‌شناختی بر آرای حقوقی

دکتر محمودرضا افتخارزاده

حق آن است که انسان پس از خداوند مقدس‌ترین موجود هستی است؛ موجودی مسجود فرش که کرویانی عرش به پایش ریخته و بس گرامیش داشته‌اند؛ یعنی که مظهر قداست و عزت و عظمت و کرامت خداوند. بدینسان انسان کلید فهم آفرینش و ترجمان وجودی خداوند و منابعخش هستی است. و هدف نهایی و غایی نیز رستگاری انسان است. بنابراین در عرصه تکامل این جهانی انسان اصل است و متبوع واحکام فرع‌اند و تابع، و آزادی و عدالت معیار احکام و قوانین.

جایگاه انسان در جهان‌بینیهای تاریخی حقوق بشر

در این تردیدی نیست که عرف حقوقی جوامع بشری از آغاز تاریخ ریشه در باورها، عقاید و طرز تلقی فلسفی - کلامی آنها از انسان داشته و دارد؛ از عرفیات حقوقی جهان در طبیعت دوران تاریخی گرفته تا آغاز عصر مدیّت، و از مبانی حقوقی تمدنهای باستان تا تمدن معاصر.

از دیگر سو قدیمیترین قوانین مدون جهان ریشه در عقاید و باورهای مذهبی دارد؛ این «تخوت» خدای مصر بوده که قانون را به «متس» داده است، آنگونه که «شمش» یا «انویت» خدای بابل، قانون بابل را به «حمورابی» داد و «اگرتا» خدای روم قوانین را فرستاد.^۱ پیش از آن نیز این

کاهنان و روحانیان بودند که قانون می‌نوشتند.^۲ آنچه این دو دوره از تاریخ حیات حقوقی انسان را متمایز می‌سازد کیفیت انسانی این قوانین است، امتیاز تاریخی قوانین حمورابی در گرایشهای انسانی آن است؛ یعنی که از سبیت دوره عرفیات حقوقی کاسته شد، قوانین رنگ انسانی به خود گرفت.^۳ در دوره بلند عرفیات بدوی حقوقی، انسان و عدالت مقهور اراده خدایان و محکوم اوهام و خرافات بودند و در دوره حمورابی که طبیعت تمدن جهانی است انسان به عنوان گوهر آفرینش و نوعی قائم بالذات تلقی می‌شود و عدالت معیار قانونگذاری است و به همین دلیل پاره‌ای از احکام حمورابی بر آراء حقوقی تمدن معاصر جهان برتری دارد و جاودانه است.

پیشینه و پشتوانه فلسفی فراز و نشیب تمدن

۱. ویل دورانت؛ دوسه‌ای تاریخ؛ ترجمه احمد بطحانی؛ تهران،

کتابهای جیبی؛ ۱۳۵۸؛ ص ۵۶.

۲. شاله، فلسین؛ تاریخ مختصر ادیان بزرگ؛ ترجمه خدایار

محبی، طهوری؛ تهران، ۱۳۵۵، ص ۱۸.

۳. ویل دورانت؛ پیشگفت، ج ۱، ص ۳۵۰ و راوندی، مرتضی،

تاریخ اجتماعی ایران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۱۷۳.

یونان باستان و قوت و ضعف دموکراسی آن بر محور خدایان و انسان استوار بود؛ زئوس و پرومته دو محور تعیین کننده در سرنوشت حقیقی و حقوقی انسان بودند: «زئوس» خدای خدایان و انسان، قهار و جبار، خشن و خودخواه، متکبر و مطلق العنان که سرنوشت زمین و آسمان را در دست داشت و مجری عدالت نیز بود، و «انسان» مفضوب زئوس و تبعیدی زمین و محکوم به تاریکی و سردی و سیاهی، و «پرومته» خدای خوب و مهربان، رنوف و دوست و خویشاوند انسان، که به جرم رساندن نور و گرما به «انسان» در سیاهچالهای قفقاز به بند کشیده شد.^۱ از این رو است که در تمدن یونان گرایشهای انسانی و اندیشه‌های انسان شناختی نقش محوری در حقوق و فلسفه سیاسی آن داشته است. فلاسفه یونان هر چه به شناخت فلسفی انسان نزدیکتر می‌شدند در آراء و عقاید منفعلمند از واقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی خود تجدید نظر می‌کردند و هر چه از شناخت انسان دور می‌شدند مواضع ضد انسانی می‌گرفتند. شعار عرفانی - فلسفی سقراط که: «ای انسان! خود را بشناس» تا حدودی تفکر سیاسی - حقوقی یونان را دگرگون کرد و از خشونت سیاسی اقتصادی - حقوقی کاست. مسأله حق حاکمیت ملی، حقوق فردی و آزادیهای اساسی انسان در پی شناخت فلسفی انسان حاصل آمد و زیربنای یک دموکراسی ایدئال شد. هر چند که سقراط نخستین قربانی حسرت‌های حقوقی - آرمانی انسان گردید.

افلاطون نخستین درآمد عصر انسان‌گرایی یونان است. همو بود که در آغاز، دولت خوب را در انسان خوب می‌دید و بعد پالمکس. افلاطون نخستین جرعه اندیشه متبوعیت انسان را در عرصه قانونگذاری و تابعیت قانون را در جامعه بشری ایجاد کرد و همو بود که در نقد دیکتاتورهای مخوف تاریخ سرود که «زمامداران عموماً با یک

جنون آسمانی حکومت کرده و می‌کنند.»^۲ چنین تعبیری سیاسی - حقوقی ریشه در مباحث معرفتی یونان داشت که گوئی «زئوس» را در «زمین» می‌دید نه در «آلمپ». افلاطون با طرح شخصیت فلسفی انسان، اصالت را در آفرینش و عرصه‌های حقوقی آن به انسان داد و این نقدی از دموکراسی خشک و خشن طبقاتی - اشرافی آتن بود که حکومت حق فلاسفه است.

مشکل اساسی این «اومانیسم» در این بود که بر نگرشی «ماتریالیستی از انسان» استوار بود. اندیشه‌ای که بعدها در ادامه ارسطو به «بن بست» رسید. آن گونه که افلاطون خود در اواخر عمر علیه «جمهوری» خویش عصیان کرد و «مدینه فاضله انسانی» اش را با «قوانین» و «زمامدار» درهم شکست و دولت فاضله را جانشین آن ساخت. در این مدینه نوین اصالت از آن دولت و احکام دولتی بود و حرمت و عزت انسانی به حرمت و عزت دولت بستگی داشت؛ یعنی انسان فلسفی از اصالت افتاد و احکام دولتی اصالت یافت و قانون معیار آزادی و حقوق طبیعی انسان و اجرای عدالت گردید. این دگربردگی تا آنجا بود که در «جمهوری»، اعدام سقراط محکوم شده بود و در «زمامدار» تأیید گشته بود!

مشکل دیگر، تعریف افلاطون از «عدالت»^۳

۱. گریمال، پیر، اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۹۳۳ و ج ۲، ص ۷۶۱ - ۷۸۲.

۲. بازارگاد، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران: زوار، ۱۳۵۹، ج ۱، ۱۲۰ تا ۱۲۷.

۳. فاستر، مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۲۰ تا ۲۰۰ و بازارگاد، پیشگفته، ج ۱، ص ۱۴۸. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه



تشکیلات بشری است. جایگاه فلسفی چنین گفته‌هایی در این بود که: افراد مساوی خلق نشده‌اند، بنابراین عدم تساوی حقیقی مستلزم عدم تساوی حقوقی است. علاوه بر این، غلامان آزاد خلق نشده‌اند و در طبیعت برده و غلام خلق شده‌اند، پس بردگی برحق است. به جز یونانیان بقیه انسان نیستند و در ردیف بردگان می‌باشند. فقط یونانیان انسان هستند و در انسانیت نیز تمایز و طبقات است؛ اشراف و نجبا برترند و شایسته حکومت می‌باشند. دموکراسی منفرست چرا که رعایا و طبقات پست و غیرانسانها و برده‌ها و بربرها حکومت می‌کنند. در این نگاه فلسفی و حقوقی به انسان، اصالت و تفوق از آن قوانین است و قانون عبارت است از عقلی که تحت تأثیر احساسات و عواطف انسانی قرار نگرفته است.^۲

با افول ارسطو و در پی این تاریکی طبقاتی، بار دیگر فروغ اندیشه انسانی تجلی کرد و انسان دوستی پدیدار شد و سخن از برادری انسانی به میان آمد و تلاشی در جهت «وحدت قلوب = هومانیته»^۳ در بحرانی‌ترین ایام تاریخ آغاز شد و این زیربنای اومانیسم فلسفی یونان بود. شعار فراموش

بود؛ عدالت در بنای مدینه فاضله افلاطون، مفهوم انسانی حقوقی - اخلاقی داشت و احتمالاً معیار قانونگذاری بود، اما در دولت فاضله او خشک و بی‌روح گردید. چرا که مدینه فاضله رمز اصالت انسان بود و دولت فاضله رمز اصالت قدرت. راز این دگرگویی در این است که افلاطون در دوران حسرت انسانی - آرمانی زندگی را آغاز کرده مدینه فاضله او جامعه آرمانی حقوقی است که عدل معیار حقوق می‌توانست باشد و مثل فلسفی^۱ او آرمانهای انسانی دست نیافتنی است که باید از آسمان ذهن به زمین عینیت فرو آید. بنابراین حسرت عدالت حقوقی در انتهای عطش جوانی به پایان می‌رسد و دو کتاب «قوانین» و «زمادار» خط بطلانی بر آراء حقوقی انسانی دوره روشنفکری است. اشراف زاده‌ای که شور و شوق انسان‌گرایانه‌اش مقهور اشرافیت یونانی شد. در نتیجه عدالت عبارت شد از وحدت افراد جامعه به منظور همانگی! و یا سپردن وظایف به شهروندان و یا زنجیری که افراد جامعه را در دولت فاضله به هم پیوند دهد!

با این همه تنها یادگار دوره انسان‌گرایی تمدن یونان این بود که قانون نباید با عزت و حرمت و کرامت انسانی ناسازگار باشد و این شعار مقدس و محترمی بود که با ظهور ارسطو بایگانی شد چرا که انسان یعنی یونانی و اصالت از آن یونانیان بود و دیگران بربر بودند. همین میراث فلسفی حقوقی سیاسی یونان است که امروز زیربنای سیاسی غرب را تشکیل می‌دهد و سلطه سیاسی - امپریالیستی آن را بر جهان توجیه می‌کند.

ارسطو از جهتی ادامه افلاطون است چرا که زمانی در محضر افلاطون حضور یافت که «دولت فاضله» جای «مدینه فاضله» را گرفته بود و طبعاً ارسطو حق دارد اصالت را به قدرت دهد و به طور منطقی بگوید که: کل بر جزء مقدم است، پس جامعه و دولت بر فرد مقدم‌اند؛ چرا که دولت عالیترین

سیاسی در غرب؛ دانشگاه تهران، ۱۳۵۶، ص ۹ تا ۵۹.

1. B. Russell; *The problems of philosophy*; 3th ed., London: Oxford University Press, P.53-55. 1978

۲. ارسطو؛ سیاست؛ ترجمه حمید عنایت، تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۸، ص ۸، ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰.

۳. بازارگاده؛ پیشگفته؛ ج ۱، ص ۱۲۷.

برابر قانون، جامعه جهانی، برابری انسانی، عدالت طبیعی و تابعیت جهانی، عناصر بنیادین فلسفه حقوقی رواقیون، در حقوق روم تأثیر بسزایی داشت. از دیگر سو فلسفه حقوقی مذهب جایگاه اجتماعی خاص خود را داشت و جهان را یکسره تابع حکومت آسمانی می‌دانست که خداوند حاکم بود. در این حکومت نیز سخن از خویشاوندی انسان با خدا و برابری و برادری انسانی و جامعه واحد جهانی بوده است.^۱

نهضت انسان‌گرایی و اندیشه‌های انسان شناختی باعث شد تا فکر اصالت حقوق یا «لگالیسم» شکل بگیرد و این شعار مطرح شود که دولت مخلوق قانون است. این طرز تفکر حقوقی هر چند که ریشه در لایسم داشت (یعنی مشروعیت دولت را از نظر قانونی و حقوقی ارزیابی می‌کرد و نه از دیدگاه اخلاقی - اجتماعی) در عین حال نظام حقوقی تمدن روم را جان تازه‌ای بخشید. این ویژگی حقوقی روم باستان همچنان در فلسفه سیاسی و حقوق غرب به یادگار مانده است. حقوقدانان روم در پرتو نهضت اومانیسم، ادبیات حقوقی خاصی پدید آوردند که پس از الواح حمورایی، از مفاخر تمدن جهانی محسوب می‌شود. ظهور «سیسرون» در آستانه میلاد، تحول دیگری در عرصه اندیشه‌های حقوقی تمدن روم و یا عصبانی علیه اومانیسم الحادی - حقوقی رواقیون نبود. آراء سیسرون برداشتی آزاد از عقاید حقوقی و سیاسی فلاسفه سلف بود. او متعلق به حوزه

شده سازگاری حقوق و قوانین حقوقی با عزت و عظمت و کرامت انسان رواج یافت. اومانیسم نوین یونان که واکنشی به اصالت جامعه، دولت، دین و دستگاه دینی بود، بنیان فلسفی - ماتریالیستی داشت لذا کوشید تا پیوندهای معنوی گذشته را قطع کند. در این اومانیسم، انسان و حقوق وی در عرصه طبیعت دنبال می‌شد و نتیجه اولیه آن یأس فلسفی - اخلاقی بود که عطش معنوی نیرومندی ایجاد کرد و «مسیحیت» آب سرد و گوارائی بود که کام تشنه انسان یونان را سیراب ساخت. اومانیسم یونانی در دوره رواقیون نتایج حقوقی - انسانی خود را نشان داد: احترام انسان، جامعه جهانی، برابری انسانی و تطابق قوانین و حقوق با طبیعت انسان^۱

حقوق روم نیز پیش از طلوع تمدن، عرفیات مردم بود، انسان در اسارت خدایان و حقوق انسانی ترکیبی از پندارها، اوام، خرافات، رسوم و سنن مذهبی موروثی بود که ریشه در اساطیر کلاسیک مادون تاریخی نژاد لاتن داشت، با این تفاوت که فقط درباره رومیها اجرا می‌شد. در این عرفیات حقوقی، سببیت دردناکی حضور داشت چرا که همه حال هدف، کسب رضایت خدایان و فرونشاندن خشم نابهنگامشان بود.^۲ ذنون و ذانوس «سرنوشت» را رقم می‌زدند و هرکول رب النوع قدرت در اختیارشان بود و به مقام خدائی ارتقاء یافت، اما قدرت هر سه را جادو تشکیل می‌داد. علاوه بر این تثلیث رومی که معمولاً با غلبه خدای جنگ همراه بود، هر گوتة حقوقی را تحت الشعاع جنگ قرار می‌داد و همیشه حالت جنگی اعلام می‌داشت.

اما در طلوع تمدن و نفوذ اندیشه انسانی و فلسفه اومانیستی رواقیون در حقوق روم، تحولی بنیادین ایجاد شد و شالوده حقوقی جهان غرب گردید. در اینجا نیز روشنفکران روم به مذهب زدایی قانون پرداختند. اصل تساوی حقوقی در

۱. پیشگفته، ج ۱، ص ۱۴۰ تا ۱۴۷.

۲. شاله، پیشگفته، ص ۳۹۹ تا ۳۸۷، و ناس، پیشگفته، ص ۵ تا



ذاتاً گناهکار بود و این گناه از طریق خون به ابناء آدم سرایت می‌کرد.

سنت آگوستین نماینده مسیحیت روم در پرورش داستان آفرینش کوشید، به گونه‌ای که با فلسفه حقوقی امپراطوری روم که در اوج اقتدار جهانی خود بود هماهنگ و سازگار باشد. احتمالاً همین جاست که مسیح، قیصر شد و مجری اراده و عدالت خداوند گشت و مسیحیت دین رسمی روم گردید و «قسطنطین» نخستین قیصر مؤحد که علاوه بر اجرای عدالت خداوندی، مظهر لطف خدا نیز بود. در اینجا حقوق، عین اراده و عدالتی بود که قیصر مقرر می‌داشت به این صورت که طبق فلسفه داستان آفرینش روحانیت مسیح، ابناء آدم گناهکار بودند و محکوم به عذاب ابدی و تنها لطف خدا بود که می‌توانست شامل حال بندگان شود. در تفسیر آگوستین از داستان آفرینش، انسان به دو نوع روحانی و حیوانی تقسیم شد؛ بندگانی که تن به غرایز دهند و بندگانی که از غرایز و مادیات دنیوی دوری گزینند. شهر خدا مدینه آرمانی آگوستین جایگاه ارواح یزدانی است و شهر انسان جایگاه ارواح شیطانی، قایل در شهر انسان جای دارد و هابیل در شهر یزدان. طبعاً در شهر انسان و جامعه انسانی عدالت و حقوق نمی‌توانند مفهوم انسانی داشته باشند. در این شهر که اصولاً منفور است باید صلح و عدالت قیصری برقرار باشد و عدالت یعنی نظم و نظم یعنی آنچه دین برقرار می‌کند در نتیجه معیار حقوق دین است و معیار عدالت نیز دین! تصاویر شهر خدای آگوستین اتویبایی دستکاری شده افلاطون است که هرگز تمایل ندارد زمینی شود و نمی‌تواند و نباید بشود.

حقوق مذهب بود و می‌گفت که محصول فکر انسانی نمی‌تواند قانون باشد. قانون پدیده‌ای است که آن را عقل کل و خرد جوهری وضع کند. قانون همان اوامر و نواهی خداوند است که مطابق با قوانین طبیعت است: «قانون حقیقی عبارت از دستوری است که عقل سلیم آن را در توافق و هماهنگی کامل با طبیعت انشاء کند. چنین قانونی به تمام کاینات در هر نقطه جهان شمول دارد...»^۱ یعنی انسان به حکم عقل مطیع قوانین طبیعت است و تا آنجا اطاعت می‌کند که عقل وی قانون را تحلیل کند در غیر این صورت لازم نیست مطیع باشد. پس اطاعت شهروند از قانون دولت مطلق نیست. یعنی در صورتی که با قوانین طبیعی (الهی) سازگار نبود اطاعت مطلق روا نیست. برجستگی ویژه مسیرون در اعتقاد وی به تساوی طبیعی افراد بشر است. او در تعریف انسان می‌گوید: انسانها بیش از هر پدیده دیگر طبیعت به یکدیگر شبیه هستند و لذا تعریفی واحد دارند. تعریف واحد دلیل بر یکسانی و برابری است. مسیرون می‌خواهد بگوید که پس انسانها در برابر قانون الهی (= قانون طبیعی) برابرند. مسیرون می‌گوید: «آنهاهی که در قانون سهم هستند در عدالت نیز باید سهم باشند و آنهاهی که از این دو به طور یکسان بهره می‌برند باید اعضای جامعه مشترک المنافع نگریده شوند».^۲ احتمالاً بتوان گفت که مسیرون در جهت تعدیل اومانیسیم الحادی رواقیون، کوشیده تا اومانیسیم مذهبی را که در رأس هرم آن خدا و در سطوح جانبی آن به ترتیب قانون طبیعی عدالت طبیعی، و انسان قرار دارند تبلیغ کند.

فروغ اندیشه فلسفی که می‌کوشید تا انسان را از اسارت خدایان و طبیعت برهاند و در این راه به دستاوردهای حقوقی انسانی مثبتی رسیده بود با تصاویر مسیحیت از داستان آفرینش انسان، دگرگون شد؛ قهرمان داستان آفرینش مسیحیت

۱. فاستر؛ پیشگفته؛ ج ۱، ص ۳۲۳.

۲. پیشگفته؛ ج ۱، ص ۳۲۶.

به قولی: شهر خدا عصاره بسط یافته عقاید فلاسفه یونان تا سیسرون است با این اختلاف که جامعه جهانی سیسرون و اسلاف او در زمین است و همه انسانها عضو آن، و جامعه آگوستین آسمانی است^۱ که با زمین تعارض ذاتی و جوهری دارد. شاید بتوان گفت زیربنای عقاید حقوقی قرون وسطی بر همین مبانی فکری استوار شد و این نظریه دینی توانست از شدت نفوذ و تأثیر اومانیسم الحادی رواقیون که حقوقدانان روم را تحت تأثیر قرار داده بود بکاهد و مبنای فلسفی، حقوقی - مذهبی حقوقدانان دوره بلند فئودالیسم غرب باشد.

جایگاه انسان در جهان پنهانی فلسفی - حقوقی معاصر

در یک جمع‌بندی فشرده از عقاید مذهبی و تلقی فلسفی از انسان و جایگاه حقوقی او در قرون وسطی، می‌توان گفت که: در قرون وسطی هسته مرکزی همه اندیشه‌های زمان این اعتقاد بود که: خدائی وجود دارد که کامل و نامتناهی است، خیر مطلق است و نماینده او در روی زمین پاپ روم است و سلطنت آسمانی او همثاتی زمینی را در کلیسای مقدس کاتولیک برای خود می‌جوید. انسان در مقایسه با خدا کرمی بیش نیست ولی پیکر او روحی جاودان را که بر صورت خداوند آفریده شده است در خود محبوس دارد. دنیا ماتمکده‌ای است که میان انسان و خدا جدایی می‌افکنند و علایق جسمی، خطرناک و مایه گناهند، زیرا آنها انسان را از غایت حیات او یعنی تقویت و پرورش رابطه‌ای درست میان روح و خدا دور می‌دارند. از این رو در قرون وسطی آموزش روح مهم‌ترین اندیشه انسان نیست بلکه تنها اندیشه او است، هر چیز دیگر در مقایسه با اهمیت فوق‌العاده آن یکسره بی‌ارزش می‌نماید. چیزهای دیگر در دنیا فقط با این معیار ارزیابی می‌شود که تا چه میزان در فراهم کردن عوامل آموزش روح مؤثر است و یا

روح را از آرمزیدگی باز می‌دارد.^۲ اما در طلیعه تمدن معاصر و از پگاه سده پانزدهم میلادی که با رنسانس به سیطره قرون وسطی و باورها، عقاید و ارزشهای آن پایان داده شد، طرز تلقی فلسفی - حقوقی نوینی از انسان و دنیای او پدیدار گشت و ارزشهای جدیدی را به وجود آورد که با ارزشهای پیشین بکلی بیگانه بود. در فقد و حسرت ارزشهای پیشین و نقد ارزشهای نوین و قطع رابطه میان گذشته و حال گفته می‌شود که: «بزرگترین دستاورد رنسانس مادیت‌گرایی محض بود و آن هنگامی بود که فلسفه صوری، رئالیسم را شکست داد و اصالت فرد جایگزین اصالت جمع شد و اصالت تجربه، فلسفه مذهب را طرد کرد، بنابراین هیچ رابطه‌ای میان تمدن غرب و معنویت مسیحیت سنتی که باید به آن روح و نیروی حرکت دهد وجود ندارد».^۳ جونز نیز معتقد است که «سده پانزدهم میلادی آغاز فردگرایی و بی‌بندویاری و آشوب بود».^۴ حال باید دید که این دستاوردهای انسانی - حقوقی جدید چه هست: «در دوره رنسانس انسان اهمیتی بیشتر از خدا می‌یابد، روابط انسان با هموعانش بیشتر از روابط روح انسان با خدا مورد توجه قرار می‌گیرد. انسان به جای آن آرمان فوق طبیعی و کهن کمال الهی، آرمانی را برمی‌گزیند که طبیعی و انسانی است، آنچه اهمیت دارد مواهب جهان خاکی است نه

۱. فاستر؛ پیشگفته، ج ۱، ص ۳۳۷، ۳۳۲، ۳۴۹.

۲. جونز، ب، خداوندان اندیشه میامی، ترجمه علی رامین،

تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸ ج ۲، ص ۲۲ تا ۲۳.

3. Stoddart; *The Mystical Doctrines and Methods of Islam*; 1st. 1983. India, 29-30

۴. جونز، پیشگفته، ج ۲، ص ۲۲.



آنچه در جهان باقی است. این مواهب عبارتند از: غنای شخصیت فرد، رشد قوای عقل و استعداد های معنوی و بهره‌وری از زیانیهای گوناگون و زندگی آراسته به نعمتهای دنیوی و فعالیت های متنوع... آنچه رنسانس و قرون وسطی برای کامیابی در زندگی تسجویز می‌کنند در همهٔ نکته‌ها از هم متفاوتند و تفاوتها تنها به علت اختلاف در هدف آنها نیست بلکه بدان جهت نیز هست که تصورات مختلفی از جهانی که آرمانهای آنها باید در آن تحقق یابد در میان است. از دیدگاه رنسانس زندگی یک فرد خداپرست و نیایشگر و نیک کردار نمی‌تواند به کامیابی بینجامد، بلکه برعکس کامیابی در زندگی مستلزم ابراز وجود مصمّانه و بی‌توجهی بی‌رحمانه به موازین اخلاقی قراردادی جامعه است.^۱

بنابراین انسان برآمده از رنسانس، محصول فلسفی اومانیسم تکامل یافتهٔ تمدنهای باستان است. برترین دستاورد حقوقی سیاسی - اقتصادی این اومانیسم، دموکراسی و اعلامیهٔ حقوق بشر و مدینهٔ فاضله آن لیبرالیسم است که تمام آرمانهای مادی - تاریخی انسان تمدن را از آغاز تاریخ تا کنون نمایندگی می‌کند. اما اشکال اساسی تاریخی تمدنهای پیشین در تمدن معاصر ساری و جاری است و آن جوهرهٔ ماتریالیستی و سخت‌میلدانه این اومانیسم است که اینک غرب را به بن بست فلسفی - اخلاقی و حتی سیاسی کشانده ولی به دلیل غرور سیاسی و تفوق طلبی ذاتی - موروثی خود حاضر نیست اعتراف کند. در این اومانیسم نوین نیز نگاه فلسفی به انسان نگاه صرفاً فیزیکی و ابزاری است (همان حیوان ارسطو)، و تا آنجا مدافع حقوق انسانی است که حقوق، قلمرو مادی داشته باشد، لذا معیار حقوقی اومانیسم، «ماهیت» است نه «وجود» و به همین دلیل در فلسفهٔ حقوق غرب، از حقوق حقیقی انسان خبری نیست و انسان

غربی مصوئیت حقوقی حقیقی ندارد چرا که معنویات و اخلاقیات در قلمرو فلسفی وجود قرار می‌گیرند و نه در قلمرو ماهیت. اشکال دیگر این اومانیسم این است که انسان برآمده از خود را یک بعدی و فاقد خود آگاهی فلسفی و شعور فعال می‌سازد. طبعاً چنین انسانی تنها شعور حیوانی دارد و حقوق و آزادیهای اساسی را در حول و حوش همین قلمرو مادی شعور می‌جوید. فلاکت فلسفی و بلاهت و انحطاط اخلاقی انسان غربی که مایه شرم وجدان بشری است ارمغان اومانیسم ملحد غرب است. و دقیقاً به همین دلیل است که می‌بینیم پس از فصل نخست حرکت رنسانس که علم و عقل مادی جای خدا و دین را گرفت و غرب را از اسارت کلیسا و روحانیت مسیح رهانید و نخستین نسل محصول اومانیسم پدیدار شد، فلاسفه بزرگ غرب دچار بحران فلسفی شدند و کوشیدند تا تفسیر نوینی از انسان و هستی به دست دهند و هویت حقیقی انسان را بجویند.^۲

فلاسفه مؤحد کوشیدند تا اومانیسم ملحد را خنثی کنند؛ هگل کوشید تا با الهام و اقتباس از الهیات مسیحی فلسفه‌ای مذهبی بنا کند که در آن خدا ذهن کلی باشد و انسان ذهن جزئی. و در فلسفه حقوقی او خدائی نیمه آسمانی و نیمه انسانی نهفته بود، در نتیجه «انسان» حذف شد و «قدرت» اصل گردید و حق و حقیقت عبارت شد از قدرت پیروز!^۳ فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست مؤحد کوشیدند تا اشتباه

۱. پیشگفته، ج ۲، ص ۲۳.

۲. واله، ژان، اندیشهٔ هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران:

طهوری، ۱۳۲۵، ص ۵۸، ۵۹، ۵۶، ۵۷، ۱۳۸، ۱۳۹.

۳. ستیس، فلسفهٔ هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران: کتابهای

فلسفی - حقوقی هگل را با نفی فلسفه او تصحیح کنند؛ «کی یرکه گارد» با اندیشه‌های ذاتاً دینی به نفی اومانیزم ملحد پرداخت و به رابطه فرد با خدا اندیشید.^۱ و طبعاً به حقوق خدائی برای انسان فکر می‌کرد و در جستجوی آگاهی، حقیقت و اخلاق بود و می‌گفت باید در حوزه اخلاق و حقوق دینی باشیم و به مسیح بازگردیم.^۲ و فلاسفه آگزیستانسیالیست ملحد بر اومانیزم ملحد و مبتنی بر ماتریالیسم اصرار داشتند؛ سارتر اندرز می‌داد که انسان همان کردار خویش است، آثار او است که طبیعتش را می‌نماید و حقوقش را تعیین می‌کند.^۳

جایگاه انسان در جهان بینی قرآنی

ابتدا این اصل فراموش شده و تحریف گشته را بیاد داشته باشیم که برجسته‌ترین و دل انگیزترین مشخصه خدای اسلام «عدالت» است، عدالتی که در سیرت و صورت هستی و در تمام اندام آفرینش ساری و جاری است، عدالتی ذاتاً لطیف که لطافت و زیبایی آن بر رخسار پدیده‌ها نمودار است. خداوند اسلام خشن و خودخواه و جبار و قهار و عبوس چون زئوس و یهوه نیست. و نکته بس مهم دیگر خویشاوندی انسان و خدا است؛ انسان اسلام ترجمان وجود خداوند و معنی بخش هستی است. این را اندکی بعد در فلسفه حقوقی اسلام به درستی خواهیم دانست. و در همین جا می‌خواهم بگویم که چگونگی تلقی و شناخت خدا و انسان نقش محوری مهمی در سرنوشت حقیقی انسان و حقوقی اسلام داشته و دارد و تمام روشنائی و پیروزی و سعادت و یا تاریکی و فاجعه و بن بست و پریشانی و شکست در همین مسأله نهفته است. این را نیز اندکی بعد خواهیم دانست. داستان آفرینش انسان در قرآن، روشنترین تصاویر را از هویت و حقیقت فلسفی و حقوقی انسان دربردارد؛ به لحاظ تکوینی پس از «آراسته شدن»، خداوند از

«روح» خویش در او می‌دمد و این خداگونگی انسان را می‌رساند که در خلُق و خوی، تخلُق به اخلاق الله دارد، و به لحاظ تشریحی تمام اسماء را می‌آموزد که مظهر خودآگاهی است، آنگاه مسجود فرشتگان می‌گردد تا پس از خداوند مقدس‌ترین موجود هستی شود و سرانجام جانشین خداوند در زمین می‌گردد و بزرگترین و سنگین‌ترین امانت و مسئولیت الهی را برعهده می‌گیرد و می‌کوشد تا برای رسیدن به حیات طیبه و جاودانه آن جهانی، مدینه فاضله این جهانی را بسازد. برای این منظور، هستی با تمام مواهب خویش در اختیار او قرار می‌گیرد. در این حرکت تکاملی از مبداء تا مقصد، هدف و جهت او خداوند است که راه گم نکند و پیامبران و ادیان و احکام وسیله و راهنما هستند.

آنچه اصل است و متبوع، عزت و کرامت و رستگاری دو جهانی انسان است. با چنین تصاویر روشنی از هویت فلسفی انسان در جهان بینی اسلامی است که می‌توان به درستی هر چه تمام جایگاه حقوقی او را در فلسفه حقوقی و نظام اجتماعی اسلام یافت. شناخت خداوند و داستان آفرینش انسان در قرآن می‌آموزد که: عدالت یک اصل تکوینی و مولد و موجد و معیار حق و حقوق است، انسان دارای حقوق تکوینی است و «حقوق فطری عین حقوق خداوند است»^۴، میان انسان و پدیده‌های هستی، روابط حقوقی متقابل درکار است، آزادی و مساوات لازمه تکوینی

۱. ژان وال، پیشگفته، ۵ تا ۸ و ۳۶ تا ۹۱.

۲. پیشگفته، ۳۶، ۳۷.

۳. پیشگفته، ۸، ۹.

۴. مطهری، مرتضی، مبانی عقاید اسلامی، تهران: حکمت،



طبعاً احکام، معلول و مولود عدالت می‌باشند. آن گونه که مشخصه ذاتی انسان، عدالت است چراکه انسان به عدل و بر عدل آفریده شده و عدالت خیزی و عدالت جوئی در او یک امر غریزی فطری است و در مرحله ایمان و اعتقاد یک «کیفیت نفسانی و ملازمه تقوی»^۶ است، اما در نظام اجتماعی و فلسفه حقوقی اسلام زیربنا و اصل اساسی است. به نظر می‌رسد که اصل اساسی «الْأَنْسَرُ رَوْلاً ضِرَارُ نَفْسِ الْأَنْسِلَامِ» جوهره و روح عدالت حاکم بر فلسفه حقوقی اسلام است چراکه در این اصل از یک سو حقوق فطری به رسمیت شناخته شده و از سوی دیگر از آنجا که اصل در همه حال و همه جا تکامل و عزت و عظمت و کرامت انسانی است خاطر نشان می‌سازد که حقوق طبیعی فرد به مثابه منافع شخصی او نیست و لذا نباید با حقوق طبیعی افراد در تعارض باشد، بدینسان حقوق جامعه را محترم می‌شمارد و شخصیت حقوقی جامعه را به رسمیت می‌شناسد و مصالح اجتماعی را بر منافع فردی مقدم می‌دارد.^۷

انسان و فوق حقوق هستند و از این رو در حوزه حقوق تشریحی و موضوعی جای ندارند. در قرآن نظم حاکم بر ساختار هستی و روابط ساختاری پدیده‌ها نمودی بارز از عدالت تکوینی است، بدینسان میان انسان و پدیده‌های هستی رابطه حقوقی برقرار ساخته و اصالت را به انسان داده است.^۱ و پیداست که معیار تشریح از سوی شارع و شارح اصل عدالت و منشور آفرینش بوده چراکه تمام آیات ربانی و سنت نبوی و علوی در تبیین و تشریح و تفسیر اضلاع و ابعاد این منشور است و تصریح می‌کنند که راز و رمز وجود و معنا و مفهوم هستی، «انسان» است و اگر انسان نبود «هستی» مفهومی نداشت. برای دریافت این حقیقت حقوقی باید دانست آیاتی که در قرآن مبین حقوق فطری و طبیعی انسان هستند^۲ مبانی حقوقی اسلام و یا به عبارتی «آیات الاحکام» هستند: خَلَقَ لَكُمْ مَنَافِي الْأَرْضِ جَمِيعاً^۳ آیاتی از این قبیل که معمولاً با حرف تعلیل لام (لکم) همراهند مَبِيتِ حَقُوقِ فِطْرِي وَ طَبِيعِي اِنْسَانٍ مِي بَاشَدَن. دَر اَيْنِجَا حَيَاةَ، مَوْلَدَ وَ مَوْجِدَ حَقُوقِ فِطْرِي نَيْسَت، بَلَكِهَ بَا حَيَاةَ، اَيْنِ حَقُوقِ بَه فَعْلِيَتِ مِي رَسَدَن وَ اَيْنِ اِمْتِيَازِ حَقُوقِي - اِنْسَانِي اِسْلَامِ بَر سَايِرِ اَدِيَانِ وَ مَذَاهِبِ وَ مَكَاتِبِ حَقُوقِي جِهَانِ اِسْت. دَر حَالِي كِه دِيگَرَانِ جَوْهَرَةُ اِنْسَانِ رَا كَارِ مِي دَانَدَن وَ اَن كَس كِه نَا تَوَانِ اَز كَارِ بَاشَد حَقِّ وَ حَقُوقِي مَعِينِ نَدَارَد، دَر اِسْلَامِ حَقِّ وَ حَقُوقِ بَر حَيَاةَ وَ كَارِ مَقْدَمِ اِسْت چَرَا كِه حَقِّ نَا تَوَانَانِ دَر اِمْوَالِ تَوَانِگَرَانِ كِه بَخْشِي اَز مَوَاهِبِ طَبِيعَتِ اِسْت ثَابِتِ مِي بَاشَد.^۴

در حقوق تشریحی و موضوعی نیز معیار و مبنا اصل «عدالت» است: «وَ أُيْرَتُ لَأَعْدَلَ بَيْنَكُمْ»^۵ چراکه وقتی توحید زیربنای عقاید و احکام باشد، عدالت توحیدی محور هستی و فلسفه حقوقی و نظام اجتماعی است. بنابراین عدل در ذات و بنیان علت نهفته است و معلول، مولود عدالت است و

۱. قرآن، ۱۷/۷۰ و ۱۰/۷

۲. قرآن ۲۷/۲ و ۸۱/۱۶ و ۱۶۶/۲۶ و ۲۱/۳۰ و ۱۲/۴۳ و ۱۰/۵۵

و ۲۳/۲ و ۹۷/۶

۳. قرآن ۲۷/۲ و ۷۲/۱۶ و ۷۸/۱۶، ۸۰، ۸۱، ۵۳/۲۰، ۶۴/۲۰

۴. قرآن، ۱۰/۴۳، ۱۵/۶۷، ۱۱/۷۱

۵. قرآن ۲۴/۷۰ و ۱۷/۵۱

۶. قرآن، ۱۵/۴۲

۷. انصاری، شیخ مرتضی، المکاب، تبریز: چاپ یزدانی،

۱۳۵۷ هـ، ص ۳۲۶

۸. انصاری، پیشگفته، ص ۳۷۲ - ۳۷۵ و اصفهانی، شیخ

الشریفة، لعمدة لاضرر و لاضرار، موسسه لعل البیت، بیروت،



كادالفرقان يكون كفراً، اللهم انى اعوذبك من الفقر و... بنابراین در جامعه‌ای که به حقوق طبیعی و تشریحی خود نرسیده باشد، دعوت به معنویت و اخلاق یهوده‌ترین کاری است که می‌توان کرد. و از همین رو است که احقاق حقوق طبیعی و تشریحی در اسلام ثواب و جهاد است و عدم استیفای آن کفران، و هر کس در این راه گشته شود شهید شناخته می‌شود. اسلام جامعه‌ای را که دچار فاجعه حقوقی شده محکوم می‌کند چرا که مردم آن جامعه برنخاسته و احقاق حقوق خود را نکرده‌اند و دقیقاً به همین دلیل حکم و موضوع آیات و احادیث امر به معروف و نهی از منکر، احقاق حقوق از دست رفته انسان است؛ حقوق سیاسی، فرهنگی، اقتصادی اجتماعی. به نظر می‌رسد جامع‌ترین تعریف از عدالت حقوقی در فلسفه حقوق اسلام «اعطاء كل ذي حق حقه» باشد^۲ و این عدالت حقوقی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه را تفسیر می‌کند و فلسفه اجتماعی اسلام بر این اصل استوار است که «العدل يضح الأامور تواضعها».

پیشینه حقوقی اسلام در تاریخ

بدیهی است قضاوت تاریخی پیرامون فلسفه حقوقی و نظام اجتماعی اسلام از سوی موافقان و مخالفان، ناظر به فرآورده‌های تاریخی اسلام رسمی خلافت و سلطنت می‌باشد. چرا که حادثه سقیفه سرنوشت سیاسی و حقوقی اسلام را دگرگون

می‌بینیم که برخلاف فلسفه‌های حقوقی جهان که میان حقوق فرد و حقوق جامعه تعارض و تراحمی می‌یابند و گاه اصالت را به فرد و گاه اصالت را به جمع می‌دهند، در اینجا اصالت از آن ارزشهای تکاملی انسان است. بنابراین در نگاه عدلمند اسلام آن حقوق فطری و طبیعی است که با حقوق افراد تعارض نداشته باشد و به عبارتی این منافع فردی، بانندی، گروهی و حزبی است که معمولاً با حقوق جامعه در تعارض است و نه حقوق فطری و طبیعی فرد، مثلاً همین حق بیان و عقیده که اساسی‌ترین مسأله امروز جهان است، (در اینجا آزادی فرق حق است و لازمه تکوینی حیات انسان لذا نمی‌توان گفت حق آزادی)،^۱ تا آنجا که به اسلام مربوط است اسلام از بیان هیچ فلسفه، مذهب و عقیده‌ای هراسی ندارد و می‌گوید هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو! منطق تبلیغی اسلام منطقی ذاتاً محقق و مباحثه‌گر است و خود را هرگز تحمیل نکرده و هرگونه اکراهی را ناروا می‌داند و بلکه تحمیل و اکراه را از مظاهر کفر و شرک می‌شمارد، حق بیان و عقیده حق فطری است و به طور منطقی و حقوقی هرگز با مصالح و منافع جامعه تعارضی ندارد ولی می‌تواند با منافع حاکمیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، تعارض داشته باشد. بنابراین استبداد حاصله از این تعارض ربطی به اسلام ندارد و وجدان حقیقی و حقوقی به این حقیقت اعتراف می‌کند که گرفتن آزادی و حبس بیان و سرکوب عقیده، حبس حقوق فطری و خدائی است و چنین اقدامی عین دشمنی آشکار با خداوند اسلام و خالق انسان و جهان می‌باشد. با این نگاه است که می‌بینیم حقوق فطری و طبیعی پشتوانه و معیار حقوق تشریحی و موضوعی است و آیات و احادیثی که حقوق طبیعی را بیان می‌کنند مبانی احکام تشریحی و حقوق موضوعه هستند. آن گونه که اخلاق و معنویات نیز ریشه در حقوق فطری دارند:

۱۴۰۷ ق، ۶۲-۸ و مطهری؛ پیشگفته؛ ص ۱۷۵ تا ۱۷۸.

۱. مطهری؛ پیشگفته؛ ص ۱۷۲ - ۱۷۴.

۲. برای تعاریف عدل و عدالت ر.ک: انصاری پیشگفته؛ ۳۲۶

تا ۳۲۸ و مقایسه کنید با مطهری؛ پیشگفته؛ ص ۱۷۰ - ۱۷۳.

انسان بود و این انسانیت عربی خود دارای طبقات و مراتب بود.^۴ نخستین اقدام، حذف و محو اصل اساسی عدالت بود چرا که مظهر عدالت ناطق اسلام بایکوت و خانه نشین شد و معیارهای حقوقی اسلام، عرفیات حقوقی جاهلی - بدوی و قالبهای در جهت حفظ منافع ثانوی گردید.^۵ به لحاظ کلامی حشویه و جبریبه^۶ نخستین سازندگان یا ترسیم کنندگان این جهان بینی جاهلی بودند و فرقه‌ها و نحله‌های دیگر هر کدام نقشی شگفت بر این جهان بینی به یادگار نهادند و محدثان و فقیهان و متکلمان در تفسیر و تحلیل این تصاویر عجیب و غریب کوشیدند و فلسفه‌ای حقوقی بر اساس آنها ساختند. و احکامی حقوقی پرداختند چرا که مبانی و تصاویر کلامی خدا و انسان و دنیا، پشتوانه فکری و مبادی فقهی و حقوقی است. در این میان آنچه بیشتر برجسته است ردپای واقعیت‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی قرون و اعصار تاریخ است که در میان این نقش و نگارها خودنمایی می‌کند. و در همین جا بگوییم که اگر تصاویر کلامی انسان و خدا و دنیا و مسائل دنیوی و اخروی در کلام فرقه‌ها فهرست شود به عمق فاجعه و سرنوشت امت

کرد و به تعبیر امام علی (ع) پوستینی وارونه و هولناک بر اندام اسلام انسانی افکند^۱ و باعث فرار و ادبار بسیاری شد. اصالت خون و نژاد جای اصالت خدا و انسان را گرفت و فلسفه سیاسی اسلام، فلسفه نژادی، قومی، سلطنتی، اشرافی شد و تشروری قدرت و دستاویزی برای کشورگشائی گردید.^۲ برای فهم این واقعیت تاریخی باید تصاویر خداه انسان، دنیا، مال، مالکیت و احکام حقوقی را در حوزه کلام و فقه تاریخی منسوب به اسلام جستجو کرد.

هر چند که در این مقال فرصت این مهم نیست ولی اشاره و ارائه ترسیمی کلی که بتواند خواننده را متوجه فاجعه حقوقی کند و بن بست و نارسائیهای حقوقی امروز جوامع اسلامی را دریابد، مقدور است. در اینجا از باب تأکید، تکرار می‌کنم که روشنائی و تاریکی در گرو شناخت و نگاه و تلقی فلسفی کلامی خدا، انسان و اسلام است و تا حقوق و رابطه این سه با یکدیگر پروشنی تصویر و شناخته نشود شب همان شب است و مشکل اساسی و تاریخی بر طرف نخواهد شد، آن گونه که تبرئه اسلام اولیه از زندان اتهام تاریخی خلافت و سلطنت در گرو شناخت انسانی اسلام است.

در جهان بینی پس از سقیفه، همه افقها به تیرگی گرانید و فلش‌ها و اضلاع و ابعاد جهت نزولی به خود گرفت چرا که لازمه منطقی حق کشی حقیقی و حقوقی پرده پوشی کلامی بود و پدید آوردن فضای ذهنی تاریک و بینشی محدود و بسته و سقف فروهسته و تطبیق خدا با خلیفه و دین با دنیای خلافت، بنابراین جهان بینی نامتناهی، متعالی، انسانی و جهانی اسلام به جهان بینی بسته‌ای تبدیل شد که طول و عرض آن فراتر از طول و عرض قلمرو خلافت و پهنه ذهن خلیفه نبود.^۳ و جوهره و عمق انسانی آن روح قومی و عمق نژادی داشت و در نتیجه هر کس عرب بود

۱. نهج البلاغه؛ خطبه ۱۰۶.

۲. محمود رضا افتخارزاده، شعوبه؛ نهضت مقاومت ملی ایران،

تهران: ۱۳۷۱، ص ۲۸ تا ۱۲۰، ۲۶۲ تا ۳۳۳.

۳. ر.ک: نهج البلاغه؛ خطبه ششمیه و خطبه قاصمه.

۴. ر.ک: شعوبه؛ ص ۳۲۲ تا ۳۲۳.

۵. امینی، عبدالحسین؛ الفدیر فی الکتب و النسخه و الادب،

دارالکتب العربی، بیروت: ۱۳۷۸، جلدهای ۷، ۸، ۹.

۶. ر.ک: نویختی، حسن؛ فرق الثیعه؛ نجف: المطبعة الحیدریه،

۱۹۳۶، ص ۷ و ۸.

را او آفریده، هر کس را خواسته غنی و هر کس را خواسته فقیر ساخته است،^۵ و اقیامیات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی عین عدل خداوندی است. بنابراین عدل در سلسله معلولات است.

ضلالت بنده به عدل است و هدایت او به فضل،^۶ خدا هر کس را که بخواهد به بهشت برد و هر کس را که خواهد به دوزخ فرستد، روزی حلال و حرام از خدا است، کودکان تابع امر و نهی الهی اند اگر خواهد عذابشان کند.^۷ انسان خالق انعام و اکساب خویش نیست، انسان قدرت خلاقه ندارد، احکام دینی همان اوامر و نواهی خداوند هستند و انسان مکلف و موظف به اجرای آن، آنچه دین بگوید عین عدل و حق است، عقل را توان دخالت و چون و چرا نیست.^۸ عقل در عرصه کلام همان است که توسط آن جهان هستی را تعقل نموده و در

اسلامی پی می‌بریم. تصاویر زیر برگرفته از کلام رسمی اشعری است که مذاهب فقهی اربعه را زیر نفوذ و قلمرو خود دارد:

«هستی شناسی» در کلام رسمی اکثریت (= اهل سنت و جماعت)، متأثر از ثوری یونانی آتمیسم؛ ماده غیر قابل انقسام است چرا که اگر جز این باشد پس خدا چه کاره است و طبعاً یکبار.^۱ و در حالی که قرآن تصریح می‌کند که اجزاء جهان هستی از بی‌نهایت کوچکها تا بی‌نهایت بزرگها در چرخش و گردشند، در یک بیابانه رسمی و علنی کلامی اعلام شد که: اجماع و اتفاق نظر علما و متکلمان و فقیهان عامه بر این است که: زمین ثابت است و تکان نمی‌خورد^۲ و هستی عبارت است از یک مجموعه آسمانی هفت طبقه غیرکروی مسطح، که زمین طبقه میانی است، و بر بلندای طبقه هفتم عرش خدا استوار است و جایگاه فرشتگان می‌باشد.^۳ تصاویر خدا، عدل و انسان در کلام رسمی عامه چنین است: خدا بر عرش خویش است، او را دو دست است، او را دو چشم است، او را صورت است، نامهای او را غیر از او ندانند، زنده است ولی غذا نمی‌خورد، اسماء و صفات خدا سه قسم است بخشی مبین ذات و بخشی مفسر صفات و بخشی مقرف افعال است. هر چه نیکی و بدی در زمین است از مشیت خدا است، هیچ کس پیش از فعل خدا، کاری از پیش نتواند برد، بدیهای بندگان را او آفریده و اعمال بندگان را او آفریده، وجود «بدی» در مشیت او است، خدا می‌خواهد که کافران درگمراهی و خواری و... همچنان بمانند، خدا به رستاخیز با چشم دیده می‌شود مانند ماه شب چهارده، خدا از آسمان دنیا فرو آید و پرسد آیا کسی طلب آمرزش کند؟، خدا به رستاخیز به سوی بندگان خویش آید...^۴ عدد صفتی است برای مبھجان در آسمان، آنچه در زمین رخ می‌دهد عین عدالت خداوندی است، خیر و شر اجسام و اعراض

۱. بغدادی، عبدالقاهر؛ الفرق بین الفرق؛ بیروت: دارالمعرفه،

ص ۳۲۸: «و اجموعاً علی ان کل جوهر جزء لا یتجزا...»

۲. بغدادی ۳۳۰: «و اجموعاً علی وقوف الارض و سکونها...»

۳. بغدادی؛ پیشگفته؛ ص ۳۳۱.

۴. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الاسلامیین؛ ترجمه محسن

مسؤیدی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، و

بسیفدادی ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵ و

شهرستانی، محمد الحلال و النحل؛ دارالمعرفه، بیروت؛ ۱۹۷۵، ج

۱، ص ۹۴-۱۰۲.

۵. اشعری؛ پیشگفته؛ ص ۱۵۷ تا ۱۵۸ و بغدادی؛ پیشگفته؛ ص

۳۳۵.

۶. بغدادی؛ پیشگفته؛ ص ۳۴۰.

۷. اشعری؛ پیشگفته؛ ۱۵۷، ۱۵۸ و بغدادی؛ پیشگفته؛ ۳۳۸-۳۳۹

۸. پیشگفته؛ ص ۳۴۷.



عامه و آراء فرقه‌ها موفق بوده‌اند. تکیه بر اصل آگاهی انسان از ویژگیهای کلام شیعه امامیه است.^۲ با این همه، کلام شیعی به دلیل درگیری با انحرافات کلام عامه و فرقه‌ها، بیشتر تهاجمی - تدافعی است و تمام وقت خود را صرف نقد انحرافات کلامی کرد، لذا فرصت و یا ضرورت آن را نیافت تا به طور مستقل جهان بینی کلامی مدوّنی تدارک بیند. به نظر می‌رسد این عدم توفیق ناشی از غلبه اخباریگری بر جوامع علمی و عامیانه شیعه امامیه می‌باشد.

در قرون اولیه، تشیع امامیه به «اهل العدل»^۳ شناخته می‌شد و عدل در سلسله اصول و طبعاً در سلسله علل قرار داشت و پیدا بود که اصل عدالت در فلسفه حقوقی زینا و راهنمای فقه شیعه امامیه بوده است. در آن دوران، ملازمه عقیده چنین بود که من لا عقل له لا دین له، بنابراین عقل و عدل و علم

عرصه فقه و حقوق از خود استقلالی ندارد و از دور خارج است، لذا اتفاق آراء علما و فقهاء عامه بر این است که قرآن و سنت و قیاس و اجماع سلف معیار و مبنا است. احکام دینی عبارتند از: اخبار و روایات آحاد و متواتر و مستفیضی که از اصحاب و تابعین و رواة رسیده و فتوای فقها قرار گرفته است.^۱

این تصاویر جهان بینی کلامی عامه، در طول تاریخ از سوی خلافت و سلطنت به طور رسمی در جوامع علمی و عامیانه تدریس و تبلیغ و تحمیل می‌شد. بدیهی است که وقتی تلقی از هستی و جهان و انسان این باشد، سرنوشت حقوقی انسان و جامعه انسانی چگونه خواهد بود. در این تصاویر آنگونه که خلیفه در دارالخلافت بر تخت است خدا در عرش با دو گوش و دو چشم و دو دست و یک صورت بر تخت است و دربار خلیفه، دستگاه خدا است، اراده، قهر و غضب، لطف و رأفت خلیفه و خدا یکی است، آنگونه که خلیفه دیدار عام دارد، خدا دیدار عام دارد، انسان مقهور و محکوم اراده خدا است و از خود اختیاری ندارد، فرد مسلمان باید تسلیم و مطیع خلیفه باشد، چون و چرا و اعتراض به کار خدا و عدل او کفر است و هرگونه اعتراضی علیه خلیفه و عدالت او، خروج بر اسلام است و حکمش معلوم!



تشیع امامیه با گشودن دو جبهه تهاجمی، تدافعی داخلی و خارجی به نقد و نفی این جهان بینی و مبادی آن پرداخت. از آنجا که مبانی کلام شیعه امامیه مبتنی بر رهنمودهای پیشوایان معصوم اسلام (ع) است، در مباحث معرفتی؛ هستی شناسی، خدا، انسان و مسائل انسانی از درخشندگی خاصی برخوردار است. میراث‌های کلامی شیعه امامیه نشان می‌دهد که متکلمان شیعی دوره غیبت با بهره‌گیری از رهنمودهای امامان علیهم السلام، در نقد کلام

۱. رک: بغدادی؛ پیشگفته؛ ص ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۶. مقایسه کنید با نقش عقل در فقه مذاهب اربعه: موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی، القاهرة؛ ۱۳۸۶ ق، ج ۱، ص ۱۶ - ۵۹ و صبحی محمصانی؛ فلسفه الشریع فی الاسلام؛ بیروت: دارالعلم، ۱۹۶۱، ص ۳۳ تا ۳۶ و محمد الغضری؛ یک تاریخ الشریع الاسلامی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۸، ص ۱۶ - ۲۴.

۲. رک: شیخ طوسی؛ التمهید لاصول فی علم الکلام؛ دانشگاه تهران؛ ۱۳۶۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۱۹۶، ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۹۰. قاضی مقداد؛ ارشاد الطالین؛ قم؛ کتابخانه آیت الله نجفی، قم، ۱۳۵۹، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۲ و یاقوت؛ ابراهیم النربضی، چاپ نجفی، قم، ۱۳۶۲، ۱۰، ۱۰، ۴، ۳، ۱۶ و العلامة الطلی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاحقاد؛ قم؛ جامعه مدرسین؛ قم، ۱۴۰۷ ق، ص ۲۵۳، ۲۵۴. ۳. رک: ارشاد الطالین؛ ص ۲۵۴.

فلسفه اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار بگیرد، نقهی به وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفه اجتماعی، اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفوق اصحاب سنت بر اهل عدل پیش نمی‌آمد و بر شیعه هم مصیبت اخباریگری نرسیده بود ما حالا فلسفه اجتماعی مدوتی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن بست‌های کنونی نبودیم.»^۱

جوهره و روح حاکم بر فقه امامیه را تشکیل می‌داد و نتیجه آن بود که کل ما حکم به العدل حکم به الشرع. یعنی که معیار دین، عدل است و آنچه عدل بگوید دین است. غلبه اخباریگری بر جوامع علمی شیعه امامیه متأسفانه این ویژگی را گرفت، مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری با تأسف از این فاجعه یاد می‌کند که: «اگر راهی که «عدلیه» باز کردند تعقیب می‌شد و به مبانی حقوق اسلامی توجه می‌شد، بسیاری از آیات [که حقوق فطری را بیان می‌کنند] که فعلاً از آیات احکام شمرده نمی‌شوند جزء آیات احکام می‌باشند... انکار اصل عدل و تأثیر این انکار کم و بیش در افکار، مانع شد که

۱. مطهری؛ پیشگفته؛ ص ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۰.