

نگرشی به مبانی دینی و اخلاقی مفهوم «حق» در دیدگاه کانت و
علامه جعفری

محمد رعایت جهرمی*

چکیده

علامه جعفری با اشاره به اصول بنیادین و جهانی حقوق بشر، بر آن است که ادیان الهی و در رأس آن، اسلام، نقطه اوج حقوق انسانی هستند. جامعیت اسلام در تبیین حقوق و تکالیف از نوع نگاه آن به انسان به عنوان «انسان کلی» در قالب «چهره جهانی» مشهود است. ایشان با اشاره به ریشه‌های فطری و طبیعی مبانی اصلی و پنجگانه حقوق جهانی بشر، بر این باورند که حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب، توافقی «هشتاد درصدی» دارند. اسلام نیز بر اصول حق حیات، کرامت انسانی، تعلیم و تربیت، آزادی و تساوی تأکید دارد و در مواردی، از جمله نگاه ویژه اسلام به تعریف و ارزش انسان‌ها اختلاف بیست درصدی دارند. اما در کانت، قواعد حقوق بشر، همان قواعد «پیشینی» عقل عملی هستند. کانت مطلق‌انگاران از «جهان‌شمولی» حقوق بنیادین سخن می‌راند. علامه ضمن پذیرش حقوق مذکور، بر لزوم تعدیل آن بر مبنای توجه به هنجارهای سایر فرهنگ‌ها تأکید می‌ورزد. حقوق بشر کانتی، در عین پیشینی بودن، ریشه در عقل دارند، نه وحی؛ چراکه از متن پروتستانتیزی سر برآورده‌اند که به عرفی و دنیوی شدن دین انجامیده است. آرمانشهر کانت در قالب «جامعه مشترک المنافع»، محصول چنین رویکردی است. حقوق بشر کانتی، شریعت‌زدایی شده است و اخلاقی محض است. این در حالی است که حقوق مد نظر علامه جعفری، در عین اخلاق محوری، برآمده از وحی و منطبق با شریعت هستند. نوشتار حاضر با محوریت مفهوم حق، به نقاط اشتراک و افتراق علامه و کانت خواهد پرداخت.

کلیدواژه‌گان: حق، دین، اخلاق، آزادی، کرامت انسانی.

* استادیار فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران؛ raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۶؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸]

مقدمه

مفهوم «حق» از کلیدی‌ترین واژگانی است که پیشینه‌ای دراز در منظومه فکری اندیشمندان حوزه‌های مختلف دانش دارد. این مفهوم در سُنن اسلامی و غربی از مناظر گوناگون فلسفی، حقوقی، کلامی، دینی، سیاسی و... کانون توجه بوده‌است. کاملاً واضح است که در رویکرد سُنن مذکور به این مفهوم، نقاط همگرا و واگرایی فراوانی را می‌توان استخراج کرد. مفهوم حق و ارتباط آن با مقولات خداوند، اخلاق، صلح و دین، در کانون توجه علامه جعفری و کانت، در متن سُنن اسلامی و مسیحی به طور عام و شیعی و پروتستانی به طور خاص بوده‌است. کاربرد مفهومی نو از حقوق بشر نیز به بعد از جنگ جهانی دوم بازمی‌گردد. اما علامه جعفری حقوق طبیعی و فطری انسان‌ها را که در اعلامیه جهانی حقوق بشر بدان پرداخته شده، نقد و تحلیل کرده‌است و با اشاره به ریشه‌های فلسفی مفهوم حق در اعلامیه مذکور از منظر فلسفی، این رویکرد را با نگرانی اسلامی تطبیق می‌دهد. اما در مقام تبیین دینی مفهوم حق، علامه بر جایگاه انسان تأکید دارد و بر آن است که در تحلیل نهایی از مفهوم حق، باید جنبه‌های متعالی و غیرمادی بشر و ارتباط او با خالق لحاظ گردد. در واقع، از این منظر، رهیافت علامه جعفری به مفهوم حق، بیشتر درون‌مایه‌ای سلبی داشته و با رویکرد انتقادی به جهت‌گیری غربی بدین مفهوم تثبیت می‌شود؛ به دیگر بیان، برای نیل به نظر نهایی علامه درباره مفهوم حق و متعلقات آن، ضرورت دارد در تبیین او از اعلامیه جهانی حقوق بشر و تطبیق آن با رهیافت اسلامی تدقیق شود. علامه جعفری بر آن است که «مبنا و اساس حقوق جهانی بشر از اسلام شروع شده‌است که منادی نخستین آن، دین ابراهیم علیه‌السلام است» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۷۵). اما کانت معتقد است که حقوق یکسان کُل بشریت، ریشه در حیثیت ذاتی انسان دارد؛ حیثیتی که مورد تأکید علامه نیز هست. در اندیشه کانت، دو مفهوم حق و تکلیف به هم گره خورده‌اند. او مبدع فلسفه نقادی و مشی خودانتقادی^۱ در رهیافت فلسفی است و در فرایند حصول شناخت و نیز تبیین شاخصه‌های فضیلت‌مندی و سعادت بر اهمیت عناصر پیشینی تأکید دارد. چونان علامه جعفری، در تبیین دیدگاه کانت پیرامون مفهوم حق نیز رجوع به مبانی دینی، الهیاتی و فلسفی، ضروری است. تبیین کانت از مفهوم حق، از متن فلسفه اخلاق و

فلسفه دین او استخراج می‌شود. نباید از نظر دور داشت که اندیشه کانتی از دل فضایی پیئتیستی^۲ سر برمی‌آورد که به عنوان جریانی مهم در پروتستانتیسم، به تحلیل نهایی او از مفهوم حق جهت می‌دهد. از نظر او، قواعد حقوق بشر همان قواعد پیشینی عقل عملی هستند و پایبندی به این حقوق، چیزی جز عمل از روی تکلیف و هدف قرار دادن انسانیت یا نوع بشر در اعمال فردی و اجتماعی نیست.

رهیافت اختصاصی و فردی علامه جعفری به تبیین مفهوم حق در متن آثارشان، ماهیتی تطبیقی دارد و ایشان غالباً از معبر مقایسه با رویکرد غربی، به تشریح مبانی حقوقی اندیشه خود از پایگاه اسلام پرداخته‌اند. شایان ذکر است که پیرامون تطبیق اندیشه‌های حقوقی علامه جعفری از پایگاه اسلامی با ساحت غربی، پژوهش‌های گسترده‌ای صورت گرفته‌است و دیدگاه‌های وی حتی به صورت مقایسه موردی با یک اندیشمند با متفکر غربی تحلیل شده‌است. از آنجا که پروتستانتیسم با تغییر ساختاری بنیادی در پیکره مسیحیت، تبعاتی چون سکولاریسم را در پی داشته، لذا با عنایت به بنیان‌های پیئتیستی دیدگاه کانت پیرامون مفهوم حق، تلاش می‌شود تا رویه کانت از این منظر کلیدی با بن‌مایه‌های اسلامی- شیعی اندیشه علامه جعفری، تطبیق و تحلیل شود. با عنایت به بی‌سابقه بودن پژوهش نه چندان تخصصی و تطبیقی میان این دو متفکر با محوریت مفهوم حق و نیز گستردگی نقاط اشتراک و افتراق آرای علامه و کانت پیرامون این مفهوم، نوشتار حاضر تنها از مناظری خاص، نگرشی به این موضوع دارد و با عنایت به گستردگی بحث، در پی تبیین سایر ابعاد نیست. لذا این نوشتار بر آن است تا بر مبنای آرای دو اندیشمند، با دو رویکرد مبنایی و انضمامی به تحلیل و تطبیق بپردازد.

۱. مفهوم حق در اندیشه کانت

بی‌شک مفهوم حق به لحاظ تاریخی، سیر تطور پیچیده‌ای داشته‌است و تعبیر امروزی آن در مغرب‌زمین، پیشینه نظری شایان توجهی دارد. از آن جمله است، تعابیر متنوع دینی، اخلاقی، کلامی، فقهی، حقوقی و... که تاکنون از مفهوم حق صورت گرفته‌است. به باور برخی، «تمایز اساسی مفهوم سنتی حق با مفهوم جدید در این نکته خلاصه

می‌شود که در دوره قدیم، حق به معنای "حق بودن" و در عصر مدرن، به معنای "حق داشتن" است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۷). همین تعبیر نو از حق در عصر جدید، مدخلی مناسب برای پرداختن به مفهوم حق از نظر کانت است؛ کانتی که وامدار تحول مفهوم حق از یونان باستان تا قرون وسطی و سرانجام، عصر جدید است؛ یعنی از محوریت حقوق طبیعی تا حقوق الهی و آنگاه، چرخش به سمت حقوق طبیعی با تعبیری نو در متن افکار امثال هابز و لاک. کانت در نقد دوم خود، یعنی ذیل نقد عقل عملی، به مفهوم حق و ابعاد گوناگون آن پرداخته است. او در فلسفه حقوق، دو محور تعلیم حق و ابعاد حقوق خصوصی را در نظر دارد. مهم‌ترین رساله او در این باب، *متافیزیک اخلاق*^۳ است که از دو باب تشکیل شده است: اصول اولیه متافیزیکی تعلیم حق^۴ و اصول اولیه متافیزیکی تعلیم فضیلت. باب اول به بحث حقوق طبیعی پرداخته است و بر آن است تا برای بنا نهادن مابعدالطبیعه حق، مبانی حقوق را از عقل عملی استنتاج نماید (Kant, 1797: 365). کانت در نیل به این مقصود، ابتدا به بررسی و نقادی سایر دیدگاه‌های مرتبط در تاریخ تفکر پرداخته است. سؤال مهم کانت در این رساله، آن است که «چه باید انجام بدهم؟». همین طور او در *نقد عقل عملی*، بررسی و تحلیل قانون پیشین اخلاق را دنبال می‌کند. بنابراین، در پی تبیین قانون اخلاقی است، نه تربیت اخلاقی. از همین روست که هدف‌گذاری او در علم حقوق، یافتن اصول پیشین است؛ اصولی که ابزار دست قانونگذار در وضع قوانین حقوقی خواهند بود.

نکته اساسی در اندیشه کانت، گره‌خوردگی دو نظام اخلاقی و حقوقی اوست. ترابط دو مفهوم حق و تکلیف^۵ در این رساله، در قالب حق و فضیلت^۶ نمود یافته است. از این روست که او از همان ابتدا به دو قانون اخلاقی و حقوقی قائل است و در توضیح آن‌ها، دو عمل مطابق تکلیف و برای ادای تکلیف را تفکیک می‌کند. قانون اخلاقی به عملی برای ادای تکلیف منتهی می‌شود، اما تکلیف در قانون حقوقی، لحاظ نشده است و انگیزه عمل قضایی، چیزی غیر از قانون توأم با تکلیف است. کانت اینگونه نتیجه می‌گیرد که عمل، آنگاه شأن قضایی یا حقوقی دارد که صرفاً منطبق با قانون باشد. کانت معرفت اخلاقی را پیشینی^۷ و از این رو، کلی و ضروری می‌داند. غیرتجربی و محض بودن اخلاق کانتی است که ضرورت عمل توأم با تکلیف را در دو ساحت اخلاقی و حقوقی

پیش می‌کشد. او در بخش نخست *متافیزیک/اخلاق*، مفهوم حق را به عمومی و خصوصی تقسیم می‌کند. در حقوق خصوصی، از مالکیت، چگونگی تملک و تملک مشروط سخن می‌راند. این در حالی است که مباحثی چون حق انسان بر اشیاء و حق فرد نسبت به سایر اشخاص، در بخش چگونگی تملک بررسی می‌شوند. کانت در بخش حقوق عمومی نیز به ترتیب، حقوق حکومت، حقوق ملی و بین‌المللی را مطرح می‌کند.

در تبیین اخلاق فردی، کانت بر این باور است که وجه ممیز انسان از حیوان، در نقش اراده آزاد است. حیوانات به صورت جبری و غریزی از قوانینی تبعیت می‌کنند که واضح آن‌ها، طبیعت است. این در حالی است که انسان با محوریت اراده آزاد، تابع قوانینی است که واضح آن‌ها خرد است و در متن اخلاق معنی می‌شود. لذا این انسان اخلاقی و اراده پیشینی اوست که فراتر از امور تجربی، جهت یافته است. لذا ضرورت نیک بودن اراده پیشین، نامشروط است؛ بدین معنا که «اراده یا خواست باید بدون شرط نیک باشد» (ذاکرزاده، ۱۳۸۸: ۷۹). کانت در آغازین عبارت *بنیاد متافیزیک/اخلاق*، بر آن است که تنها اراده نیک در جهان، حد نیک ندارد (Kant, 1785: 49). در این اثر، او موضوعات مهم اخلاقی همچون امر مطلق^۱، قلمروی غایات^۲، خرد قانونگذار و خودآیینی اش^۳ را بررسی می‌کند که در تعبیر او از مفهوم حق، مهم‌ترین نقش را دارند. به باور کانت، پشتوانه معناداری فعل اخلاقی، نگاه وظیفه‌گرایانه و نه نتیجه‌محور یا سودانگارانه با محوریت احترام به قانون است. اصل حاضر، همان معیار کلیدی کلیت و ضرورت است که کانت در نقد اول بدان پرداخته است و اکنون از آن در عقل عملی و تبیین مفهوم حق به امر مطلق تعبیر می‌کند. اما اینکه همواره انسانیت است که باید غایت انگاشته شود^۴، در تعبیر نهایی او از مفهوم حق و نیز در فلسفه سیاسی وی، جایگاهی کلیدی دارد.

نکته دیگر اینکه قلمروی غایات که نمود انضمامی آن، همان جامعه بشری است، اجتماع انسان‌ها یا ذوات خردمندی است که غایت فی‌نفسه انگاشته می‌شوند. سعادت در گرو نیل بدین غایت است که اراده انسان همان اراده قانونگذار عام باشد. مقوله حاضر که با فرمان عقل عملی پیش می‌رود، محصول خردمحوری و رویکرد پیشینی در تبیین مفاهیم اخلاقی و حقوقی است. در واقع، غایت نهایی و حقیقی این است که این قانون عام و کلی در کنار اصل آزادی به عنوان خصلتی ذاتی، قابل اطلاق بر تمام انسان‌ها

باشد تا زمینه‌های شکل‌گیری آرمان کانت، یعنی جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی^{۱۲} فراهم گردد. لذا در سایه اطاعت از قانون اخلاق است که نیکویی محقق می‌گردد و این امر در سایه تغییر شکل اراده آزاد از وضعیت فردی به شکل کلی، یعنی تعمیم قاعده کلی رفتار فردی به قانونی پیشینی، فرازمانی و فرامکانی تثبیت می‌شود. شرط ضروری چنین امری، نداشتن تضاد با زندگی طبیعی و اجتماعی انسان است. از این روست که به عنوان مثال، کانت خودکشی را از رهگذر تضاد آن با قانون حفظ بقا ناموجه می‌انگارد. این دعوی که رفتار اخلاقی با هدف اطاعت از قانون انجام می‌پذیرد، صورت دیگری از باور مطلق‌انگار و غیرنتیجه‌گرایانه کانت است.

بنابراین، باید میان نتیجه رفتار اخلاقی و بنیان قانون اخلاق تمیز نهاد؛ زیرا با عنایت به محوریت عنصر پیشینی در اندیشه اخلاقی و نظام حقوقی کانت، اخلاقی و حقوق مدار یا غیراخلاقی زیستن انسان، بنیان غیرتجربی مذکور را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. او شالوده مقوله مهمی چون سعادت حقیقی در پرتو جاودانگی نفس را با مبنا قرار دادن «اعتبار دائمی» به عنوان شاخصه کلیدی قانون اخلاقی پی‌ریزی می‌کند. البته نباید از نظر دور داشت که کانت جاودانگی نفس را در کنار وجود خداوند و مفهوم آزادی اراده، تنها و تنها، «فرض‌هایی ضروری»^{۱۳} در قلمروی عقل عملی می‌انگارد. وظیفه‌گرایی کانتی، وظایف انسان در قبال خود و دیگران را چنین تشریح می‌کند: الف) حفظ بقای خود. ب) حفظ شخصیت راستین از طریق حساسیت و دقت در رفع نیازهای طبیعی. ج) خودشناسی و توجه به وجدان به عنوان قاضی فطری و نیل به باطن نیک. د) از آنجا که وجود خداوند به عنوان فرضی ضروری، محصول عقل عملی است، لذا ضرورت دارد انسان وظایف برآمده از خرد را در قالب اوامر الهی، تلقی نماید (Kant, 1797: 562-7). در ادامه، کانت وظایف انسان نسبت به دیگران را نیز در قوالب ایجابی و سلبی بیان می‌کند: الف) علاقه‌مندی و خیرخواهی و پرهیز از نفرت و ناسپاسی. ب) ضرورت مبنا قرار دادن سایر انسان‌ها به عنوان هدف و نه وسیله.

او مفهوم حق را چنین تعریف می‌کند: «اتحاد میان آزادی بیرونی اراده هر فرد با فرد دیگر بر مبنای یک قانون کلی» (Ibid: 387). واژه کلیدی تعریف مذکور از نظر کانت، مفهوم «آزادی» است؛ چراکه بنیان و اعتبار سایر مفاهیم اخلاقی و حقوقی، در گرو

آزادی و حفظ آن است. ارتباط مفهوم آزادی با امور پیشینی و اصول حقوقی نزد وی، از این قرار است که پیشینی بودن اصول حقوقی، ناظر به غیرتجربی بودن مفهوم آزادی است. کانت در تبیین مفهوم حق، حقوق را به خصوصی و عمومی، تقسیم کرده است و به عنوان مثال، در عرصه حقوق خصوصی، تملک را مفهومی پیشینی می‌انگارد. این در حالی است که او مواردی چون قرارداد ازدواج و خانواده را با این استدلال که تشکیل آن‌ها مستقل از مداخله دولت است، در شمار حقوق طبیعی آورده است و از جسم و جان انسان‌ها زیر عنوان حقوق فطری یاد می‌کند. کانت بر حفظ اصل پیشین آزادی در عرصه حقوق عمومی، یعنی حوزه امور اجتماعی نیز تأکید دارد؛ چراکه در حوزه مذکور، این اراده عموم مردم است که موضوعیت دارد. در واقع، معیار حقوق بشر در نظام حقوقی کانت، قرارداد اجتماعی و اراده عموم مردم است. اعتبار عمده این حقوق، پیشینی است و دولت تنها ضامن حفظ آن‌هاست. بر اساس همین مبانی، کانت در حوزه حقوق عمومی، آزادی فکر و بیان را می‌ستاید و نژادپرستی را نکوهش می‌کند.

اما نکته شایان توجه این است که کانت از نظر حقوقی، برای افراد جامعه، استقلال مادی قائل است. او برای افرادی مانند زنان و پیشه‌وران، شخصیت حقوقی قائل نیست و با این استدلال که آن‌ها درآمد مستقلی ندارند، برای آنان حق برابری نسبت به سایر افراد جامعه در نظر نمی‌گیرد و مخالف مشارکت آنان در وضع قوانین است. کانت برای افرادی وجهه حقوقی قائل است که در قانونگذاری جامعه‌ای دخیل، و قوای سه‌گانه بر آن حاکم هستند. این در حالی است که مطابق با رویکرد جهان‌وطنی او که نگاهی فراملیتی دارد (Franke, 2001:13) و نیز با توجه به پیشینی بودن اصول حقوقی، انسان‌ها وضعیت حقوقی یکسانی دارند.

۲. مفهوم حق نزد علامه جعفری

علامه جعفری در اصلی‌ترین اثر خود درباره حقوق بشر، یعنی تحقیق در نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، کرامت ذاتی انسان را مبنای حقوق بشر، اعم از اسلامی یا غربی می‌داند. به باور علامه جعفری، آگاهی بشر نسبت به حقوق طبیعی و اولیه‌اش به زمانی برمی‌گردد که ضرورت زندگی اجتماعی را درک کرده است و مختصات

مشترک میان خود و هم‌نوعانش را شناخته‌است. وی می‌گوید: «ملاک اصول اولیه حقوق طبیعی عبارت است از صیانت و تنظیم حیات انسانی در دو بُعد اساسی آن: بُعد یکم: حیات طبیعی محض. بُعد دوم: حیات مطلوب» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۱۳). او بر آن است که بُعد نخست در همه ادیان الهی و نظام‌های حقوق بشری به رسمیت کامل شناخته شده‌است. بُعد دوم نیز از حیث حقوق طبیعی، چهار اصل مهم دارد که عبارتند از حق کرامت، حق تعلیم و تربیت، حق آزادی مسئولانه و حق مساوات در مقابل قوانین (ر.ک؛ همان). علامه بر آن است که اصل مساوات، ریشه در اتحاد انسان‌ها در امور دوازده‌گانه زیر دارد:

۱. اتحاد در خالق؛ به این معنا که خالق همه انسان‌ها، خداست.
۲. اتحاد در حکمت الهی که به وجود آوردن و قرار گرفتن آنان در مسیر یک هدف نهایی، یعنی تکاپوی صادقانه به سوی آن را اقتضا نموده‌است.
۳. اتحاد در آغاز خلقت از طبیعت واحد؛ یعنی از یک پدر و مادر.
۴. اتحاد در ماده خلقت (خاک).
۵. اتحاد در ماهیت و اصول مختصات جسمانی، مغزی و روانی.
۶. اتحاد در «کرامت ذاتی» اولی که خداوند بر همه انسان‌ها عنایت فرموده‌است.
۷. اتحاد در داشتن استعداد تحصیل کرامت ارزشی در به ثمر رساندن شخصیت انسانی.
۸. اتحاد ناشی از جاذبه کرامت ارزشی میان انسان‌های رشدیافته.
۹. اتحاد فوق وحدت‌ها و کثرت‌های طبیعی.
۱۰. اتحاد در وحدت اصول ادیان الهی.
۱۱. اتحاد در هدف‌گیری‌ها.
۱۲. اتحاد در برابری حقوق طبیعی و وضعی و هر قانونی که برای زندگی طبیعی و «حیات معقول انسان‌ها» ضرورت دارد (ر.ک؛ همان: ۸۸-۴۸۱).

در باب حقوق بشر اسلامی و شکل‌گیری آن، علامه جعفری باور دارد: «اینکه تا دوران معاصر، حقوق جهانی بشر به طور مدون و منظم از دیدگاه اسلام عرضه نشده‌است، دلیل آن نیست که مکتب اسلام این حقوق را ندارد و حال که دولت‌ها و جوامع مغرب‌زمین اعلامیه حقوق بشر را تدوین و منتشر ساختند، فقهای اسلامی دست به کار تدوین و انتشار اعلامیه حقوق بشر از دیدگاه اسلام شدند» (همان: ۹۰). ایشان با استناد به آیات سوره‌های مائده و انسان، به تشریح انگیزه‌های تدوین حقوق بشر از منظر اسلام می‌پردازد. او بر آن است که اسلام در تدوین حقوق بشر، مبانی خاصی را محور قرار داده‌است که با مبانی ارائه‌شده در اعلامیه حقوق بشر تفاوت بنیادی دارد. اعلامیه‌ای که بنیان نظری آن غربی است. یکی از این انگیزه‌ها، نگاه توأم اسلام از مناظر کمی و کیفی در تحلیل زندگی و مرگ انسان است؛ یعنی مساوی انگاشتن حیات و مرگ یک انسان با حیات و مرگ تمام انسان‌ها که در آیه ۳۲ سوره مائده به آن تصریح شده‌است. دیگر، انگیزه‌ای که برآمده از آیه ۹ سوره انسان است، تأکید بر محوریت نفس عمل نیک و بد و نیز استوار نبودن آن بر پایه بازخورد عمل از سوی انسان یا چشمداشت پاداش است. ارزش نیکویی کردن در خود نیکویی است و تقرب به حضرت حق که به تبع آن حاصل می‌شود، نه در مزد و پاداش احتمالی، بلکه متعاقب نیکویی رخ می‌دهد. مورد سوم از انگیزه‌های ششگانه اسلام در تدوین حقوق بشر، تأکید بر این نکته است که محبوب‌ترین انسان‌ها نزد خداوند، پرفایده‌ترین آن‌ها برای دیگران است؛ مطلبی که روایات معتبر اسلامی بر صحت آن تأکید دارند. نکته چهارم، تأکید اسلام بر تعریف از انسان بر مبنای اصل برادری و برابری و نیز تلقی از آن‌ها به عنوان اعضای یک خانواده است. همچنین، اینکه اسلام در عین تقسیم انسان‌ها به دسته‌های مختلف، مجموعه حقوق مشترکی برای آن‌ها لحاظ می‌کند؛ یعنی حق حیات، حق کرامت انسانی، حق کار و فعالیت، حق تعلیم و تربیت و حق آزادی. سرانجام، علامه جعفری تأکید اسلام بر ترابط میان ضرورت تکامل انسان و اعتقاد به خداوند و امور مجرد را واپسین انگیزه اسلام در تدوین حقوق بشر ارزیابی می‌کند (ر.ک؛ نصری، ۱۳۸۳: ۶۳۴-۶۳۷).

ایشان در مقام تبیین انگیزه‌های تدوین حقوق بشر غربی، معتقد است که این حقوق، اصولی ثابت و بنیادین دارند که مختص کل بشریت در طول تاریخ بوده‌است؛ اصول

پنجگانه‌ای که پیش از این برشمردیم. اما نزد علامه، رهایی از تحقیر و اهانت، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با تحقق آزادی، عدالت و صلح جهانی بر مبنای حیثیت ذاتی انسان، اصلی‌ترین انگیزه‌ها در تدوین حقوق بشر غربی محسوب می‌شوند. تمایل و گرایش انسان به اصول مذکور نیز فطری و درونی است (ر.ک؛ یوسفی راد، ۱۳۸۵: ۱۱۲). حلقه مفقوده مفهوم حق نزد غربی‌ها از منظر علامه جعفری، نبود اثبات علمی و فلسفی شرف و کرامت ذاتی انسان است. ایشان «فردگرایی»، «سلب قداست و شرافت معنوی انسان» و «رویکرد پوزیتیویستی افراطی» را سه انحراف مهم از حقوق اصیل و درست در نظام حقوق بشر غربی ارزیابی می‌کنند. علامه اندیشه‌های نیچه و مکتب اصالت قدرت را مبنای فلسفی این نظام می‌داند و بر این باور است که تنها در سایه تبدیل شرافت و کرامت ذاتی انسان به فرهنگی جهانی است که مثلث نادرست اصالت نفع، اصالت قدرت و تفکرات ماکیاوولی محقق نخواهد شد (ر.ک؛ نصری، ۱۳۸۳: ۶۳۴). این در حالی است که به باور علامه جعفری، نظام حقوقی اسلام بر اراده الهی متکی است؛ به تعبیر دیگر، حق، تکلیفی الهی بر عهده انسان است. در این خوانش، حق که عمل از روی تکلیف تلقی می‌شود، یعنی استکمال و تعالی به سوی خداوند. ایشان در مقام اهمیت این مورد و امتیاز آن نسبت به سایر نظام‌های حقوقی بر این باورند که «مسلم است که چنین امتیازی در هیچ یک از قوانین ساخته مغز بشری - که دیدگاه‌های آن محدود به منافع و مضار نسبی طبیعت انسانی است - وجود ندارد» (جعفری، ۱۳۹۲: ۱۵۰).

نکته دیگر اینکه مفهوم حق در این تعبیر، علاوه بر تکلیف، با مفهوم اخلاص نیز گره خورده است. این در حالی است که همین کمال‌طلبی ضامن اجرای قوانین نظام حقوقی در اسلام است. بنابراین، خداگرایی و خداجویی، درونی انسان است که در قالب مفهوم حق و عمل از روی تکلیف نمود می‌یابد. نکته مهم در کلام علامه، تأکید ایشان بر جهانی بودن تکالیف و حقوق بشر در اسلام از معبر التفات به گره‌خوردگی اسلام و سایر ادیان آسمانی با دین فطری حضرت ابراهیم^(ع) است (ر.ک؛ همان). شاخصه کلیدی حقوق بشر اسلامی نزد علامه، وحدت و انسجام حاکم بر آن است که مانع از تناقض‌آمیز بودن آن شده است. این در حالی است که تبیین غربی از مفهوم حق، متناقض می‌نماید، آنجا

که به باور علامه، در حالی آزادی بیان و قلم را برای همگان تجویز می‌کند که احتمال آسیب به اعتبار سایر افراد یا ملل را در سایهٔ رواداری همه‌جانبهٔ مذکور نادیده می‌انگارد. اما ایشان در مقام تطبیق دو نظام حقوقی اسلام و غرب نیز برآمده‌اند. علامه ضمن تأکید بر طبیعی و فطری بودن عمدهٔ محتوای حقوق بشر، بر بررسی ریشه‌های فلسفی این محتوا اصرار می‌ورزد (ر.ک؛ مرادی، ۱۳۷۹: ۴۴۳). از منظر علامه، هر دو نظام، حق حیات را جدی گرفته‌اند و نسبت به حق کرامت و حیثیت انسانی التفات داشته‌اند. هر دو مسئولان جامعه را متولی تحقق حق اساسی آزادی و نیز حق تعلیم و تربیت دانسته‌اند. حق مساوات در برابر حقوق و قوانین نیز در هر دو نظام مورد تأکید قرار گرفته‌است. از دیدگاه علامه جعفری، «توافق حقوق بشر از دیدگاه اسلام با حقوق بشر از دیدگاه غرب، شاید بیش از هشتاد درصد باشد. با اینکه خاستگاه این دو نظام حقوقی، از دو اقلیم و از دو نقطهٔ دنیا است که عناصر فرهنگی متنوع دارند» (رافعی، ۱۳۷۳: ۳۹۱). این‌ها اصولی هستند که عنوان‌های آن‌ها به اختصار در ابتدای بخش حاضر مطرح شدند. اما در مقام تفاوت، علامه به حق حیات اشاره نموده که در اسلام برخلاف حقوق بشر غربی، بخششی الهی تلقی شده‌است. کرامت ذاتی نیز در تفکر اسلامی، در چارچوب عنایت خداوند به بندگانش تفسیر می‌شود. دیگر اینکه در زمینهٔ تعلیم و تربیت، در حالی که در نظام حقوق بشر غربی، تعلیم فقط در سطح تحصیلات ابتدایی ضروری انگاشته شده، اسلام بر ضرورت آن در طول عمر انسان تأکید دارد. همچنین، در رویکرد اسلامی، تبلیغات و وسایل ارتباط جمعی زمینه‌ساز رشد و تعالی انسان‌هاست، ولی در نظام‌های غربی، این امور با لذت‌گرایی و منفعت مرتبط هستند.

پیرامون آزادی نیز اسلام در کنار توجه به تزییع نکردن حقوق دیگران، بر مراقبت از رشد و کمال فردی نیز تأکید دارد. اسلام در تفسیر مفهوم آزادی، دسترسی به حیات معقول را در نظر دارد؛ یعنی آن آزادی که زندگی مطلوب را دچار اختلال نکند. مراد از مساوات انسان‌ها نیز چیزی جز تساوی در یک سلسله اصول، مانند تساوی در ارتباط با مبدأ و علت عالیّه هستی، تساوی در ماهیت انسانی و تساوی در برابر حقوق طبیعی و وضعی لازم برای زندگی نیست (ر.ک؛ همان: ۶۴۶-۶۵۱).

علامه با استناد به دو محور اساسی، یعنی چهره جهانی انسان و نیز ضرورت حقوق جهانی، تبیین مفهوم حق و نیل به حقوق بشر اسلامی را ضروری می‌داند. اما ایشان بر این باورند که یگانه‌پرستی شرط اساسی عمومی و همگانی انگاشتن حقوق بشر است. در توضیح این مدعا باید گفت که از منظر علامه، در تدوین اعلامیه حقوق بشر اسلامی، مبنای تقسیم انسان‌ها به لحاظ وضعیت شخصیتی لحاظ شده‌است. نخست، انسان‌های ابتدایی، سپس انسان‌هایی که تا حدودی در مسیر رشد معرفتی و اجتماعی قرار گرفته‌اند. سوم، انسان‌هایی هستند که در کنار جهان طبیعی محض به عالم مافوق جهان هستی نائل شده‌اند. گروه چهارم، تعالی‌یافته‌اند و به یکی از ادیان حقه الهی گرویده‌اند. اما گروه پنجم، به اسلام روی آورده‌اند؛ یعنی دینی که جامع مشترک تمام ادیان الهی است. اما قسم ششم را علامه با استناد به آیه ۱۳ از سوره حجرات تبیین نموده‌است و انسان‌های نائل شده به درجه تقوا را به تبع رشد در سایه اسلام در این دسته جای می‌دهد (ر.ک؛ جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۷۷-۸۰). ملاک ارزشگذاری انسان‌ها در تقسیم مذکور، رشد و کمال انسانی است. هر طبقه برتر از قبلی، و این گروه ششم است که برترین هستند. در واقع، تأکید ایشان بر اهمیت اصل شایسته‌سالاری در تدوین حقوق است و چنان‌که گذشت، معیار این شایستگی، تقوا و کرامت است. از این روست که علامه جعفری دغدغه تعریف مفهوم حق در ارتباط با انسان و نسبت‌های چندگانه او با خود، دیگران و خداوند را دارد. چنان‌که ملاحظه شد، روش‌شناسی ایشان، نیل به حقوق بشر از دیدگاه اسلام و مشترکات آن با نظام غربی از معبر نقادی حقوق بشر در سایر نظام‌هاست. به باور علامه، منشاء حق درباره انسان از آنجا ناشی می‌شود که در او قابلیت خلافت الهی وجود دارد. لذا سرچشمه حق، ماورایی و الهی است. مبنای استدلال ایشان نیز همین جنبه غیرمادی وجود انسان است که نامتناهی بودن آن، تناهی انکارناپذیر بعد مادی بشر را پوشش می‌دهد. بنابراین، این حقوق، ذاتی هستند و ریشه در شرافت و کرامت ذاتی انسان دارند. آنچه نقطه ضعف تبیین این حقوق در محتوای غربی آن است، توجه نکردن به شاخص‌های مبنایی است. به باور علامه، چپستی مبنایی حقوق مذکور، چرایی شایستگی انسان برای انتساب به آن‌ها و چگونگی داشتن این حقوق، نقاط سه‌گانه ممتازی هستند که شاخصه انحصاری تبیین مفهوم حق در اسلام هستند. در واقع، علامه

جعفری تصویرگر زوایای حقوقی آیات و روایات از منظر هستی‌شناسانه و با روش‌شناسی فقهی و اسلامی هستند تا از این رهگذر، ضمن ارائه خوانشی نو از مفهوم حق، حقوق بشر اسلامی نیز تدوین شود. مفهوم حقیقی حق در خوانش علامه جعفری، فرازمانی، فرامکانی و فرانسانی و در یک کلام، ثابت و تغییرناپذیر است. از این روست که مفهوم حق، واقعیت ثابتی مستقل از گرایش‌ها و تمایلات فردی ماست. حق به یک معنی، نظم بنیادین انسانی در دو قلمرو فرد و اجتماع است (ر.ک؛ امید، ۱۳۸۴: ۱۰۹).

۳. مبانی دینی و اخلاقی؛ تطبیق و تحلیل

۳-۱. کیفیت ارتباط افعال اخلاقی و حقوقی

باور به ارتباط میان دو حوزه اخلاق و حقوق (تکلیف و حق)، از نقاط مشترک علامه و کانت و در نگاه کلان‌تر، اسلام و مسیحیت است. اما در این میان، نباید تفاوت‌های ساختاری و روش‌شناختی دو حوزه مذکور را نادیده گرفت. تکالیف حقوقی و اخلاقی از نظر کانت، خاستگاهی انتزاعی و پیشینی دارند (Kant, 2000: 505). اما همین افعال در نمود تجربی خود، درون‌مایه‌ای پسینی و انضمامی می‌یابند. او میان دو جنبه از قوانین، یعنی اخلاقی و حقوقی تفکیک قائل می‌شود و مبنای انفکاک را به ترتیب، از یک سو، انجام فعل برای ادای تکلیف یا مطابق تکلیف و از دیگر سو، جهات پیشینی و پسینی افعال قرار می‌دهد. اما از حیث ارتباط ساحات مذکور، وضعیت مطلوب مورد نظر او، افعالی است که هم خاستگاهی پیشینی و منطبق با قانون داشته باشند و هم برای ادای تکلیف، صورت‌بندی شده باشند. کانت از افعالی در قالب تکالیف سخن می‌راند که می‌توانند وجهه حقوقی و قضایی^{۱۴} داشته باشند و در عین حال، اخلاقی نباشند. از همین روست که او میان ساحات اخلاقی و حقوقی، در عین ارتباط، انفکاک قائل است. کانت در عرصه حقوق، به‌صراحت از افعالی سخن می‌راند که می‌توانند اخلاقی نباشند، اگرچه کاملاً موجه و قانونی هستند. در واقع، او در قلمرو حقوقی، تکلیف (اخلاق) و قانون (حقوق) را از هم تفکیک می‌نماید و تکلیف را در زمره قانون نمی‌داند. این در حالی است که نزد علامه جعفری و در چارچوب نظام حقوقی اسلام، این دو حوزه انفکاک‌ناپذیر، و ترابط آن‌ها انکارناشدنی است. اخلاق در دیدگاه علامه جعفری، نقش تعیین‌کننده‌ای در

تدوین قواعد نظام حقوقی دارد. بی‌شک کانت نیز منکر دعوی مذکور نیست، اما از سویی، معیار علامه جعفری برای اخلاقی بودن فعل، «ادای تکلیف» نیست و از سوی دیگر، درون‌مایه حقوقی افعال نیز تنها با توسل به صرف مفهوم قضایی قانون تعبیر نمی‌شود.

۲-۳. مبانی دینی نظام حقوقی

چنان‌که گذشت، کانت پی‌تئیست بود؛ یکی از فرقه‌های پروتستان که با رویه‌ای اخلاق‌مدار، پاکی درون و صفای باطن را ترویج می‌کرد. در نگاهی کلی، دنیوی و عرفی شدن دین، شریعت‌محور یا شریعت‌گریز نبودن، قطع شدن زنجیره ارتباطی آسمان و زمین و نیز شخصی و فردی شدن دین، شناسنامه پروتستانتیزم هستند. تعریف دین از نظر کانت، محصول بالیدن او در چنین فضایی است: «شناخت تمام تکالیف ما به عنوان احکام الهی» (Ibid, 1998: 153). عنصر محوری در تعریف مذکور، «تکلیف» است. همین رویه در تبیین مفهوم حق نیز جریان دارد. او بر آن است که با این مبنا، امکان شناخت نظری خداوند میسر نیست و از این رو، دین حقیقی، دین اخلاقی است که در قالب دین اصلاح‌زدگی^{۱۵} متبلور می‌شود. بر همین اساس، او قائل به ابتدای دین بر اخلاق است. لذا بر مبنایی دئیستی^{۱۶}، ایمان تاریخی را بر نمی‌تابد. از نظر او، مفاهیم ذیل در تقابل با یکدیگرند: دین طلب‌رحمت^{۱۷} و عبادت و نیز دین پرستش^{۱۸} و عبادت در تقابل با دین اخلاقی^{۱۹} و دین اصلاح‌زدگی؛ یعنی ایمان کلیسایی در تقابل با ایمان اخلاقی ناب. جایگاه خداوند در اندیشه کانت، تنها در قالب «فرضی» ضروری نمود دارد؛ چراکه او بدون التفات به ساحت قدسی، مبانی حقوق و اخلاق را در ساحت پیشینی عقل بشری می‌کاود. از همین روست که در تقابل با دیدگاه علامه که جلب رضایت الهی را در تبیین مفهوم حق لحاظ می‌نماید، چنین فعلی را با تعبیر «محبوب خداوند واقع شدن»^{۲۰} رد می‌کند. این در حالی است که علامه جعفری، شریعت‌محور است و از پایگاهی ته‌ئیستی^{۲۱} به ساحت حقوق نظر دارد. او در عین حفظ جایگاه اخلاق در کنار ایمان، در پی کم‌رنگ کردن نقش خداوند و بنا کردن ایمان بر صرف اخلاق نیست. تفلسف کانت در فضای پروتستانتیزم در این باور کانت تأثیرگذار است که نظام حقوقی

باید از صرف ذات عقل و نه امری دیگر استنتاج شود. موضع اخیر در تضاد با مشی، توماس آکویناس در تبیین نسبت حق و اخلاق با دین، در چارچوب کاتولیسیم است. از این مسئله می‌توان تفاوت دو نظام حقوقی و اخلاقی برآمده از کاتولیک و پروتستان را دریافت. نباید این نکته را نیز از نظر دور داشت که خردمحوری کانتی ریشه در فضای عصر روشنگری دارد؛ مقوله‌ای که بی‌ارتباط با رویکرد اومانستی او در مقایسه با مشی الهی‌گونه علامه نیست.

چنان که گذشت، علامه جعفری در تبیین مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام، شریعت‌مدارانه و از پایگاه وحی به تبیین حقوق می‌پردازد؛ به عنوان مثال، با اشاره به حقوق اسلامی و در تبیین تساوی‌های دوازده‌گانه در اسلام، به تساوی مبدأ اشاره، و مستندی از قرآن کریم (النساء/۱) را ذکر می‌نماید که می‌فرماید: «ای مردم به پروردگارتان تقوا ورزید که شما را از یک نفس آفریده‌است» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۴۸۵-۴۸۶). این در حالی است که متن کتب مقدس در عهد عتیق و جدید مورد استناد کانت نیست، مگر در چارچوب برداشت‌های اخلاقی برای دیدگاه پیشینی خود. دلیل مدعی حاضر این است که کانت در آثار واپسین خود از ایوب^(ع) و مسیح^(ع) زیر عنوان معلم اخلاق یاد می‌کند. نکته آخر اینکه در مقایسه با جایگاه خدا در مقام قانونگذاری اخلاقی و حقوقی از نظر علامه جعفری، در کانت مطابق اصل خودبنیادی، یگانه‌قانونگذار حقیقی به عنوان غایت افعال حقوقی و اخلاقی، انسان است.

نکته دیگر پیرامون مبانی دینی فلسفه حقوق کانت و علامه که مستخرج از مورد اخیر است، دایره شمول نظام حقوقی است که با عنایت به انسانی یا الهی بودن قانونگذار حقوقی، در کانت، خداپوران غیرلاهوتی^{۲۲} یا به تعبیر دقیق‌تر، پیروان ادیان غیرتاریخی را نیز شامل می‌شود. البته با توجه به اشارات علامه به مشترکات نظام حقوقی اسلام و غرب (حق حیات شایسته، آزادی، امنیت، ممنوعیت شکنجه، ممنوعیت رفتار ظالمانه، ممنوعیت اهانت، تأمین بهداشت و خدمات اجتماعی) می‌توان به نزدیک شدن مرزهای حقوقی به لحاظ مبانی دینی امیدوار بود. اگرچه این امر در سنت کاتولیک در قیاس با پروتستان که کانت نیز در فضای آن تفلسف می‌کند، محتمل‌تر به نظر می‌رسد.

۳-۳. رویکرد پیشینی و پسینی

چنان که گذشت، رویکرد کانت به حقوق، پیشینی محض است. او به تبع رویه ثابت خود در نظریه شناخت و عقل عملی، قواعد حقوقی را فرامکانی، فرازمانی، فراانسانی و برآمده از ساحت عقل ارزیابی می‌کند. در واقع، همچنان که بارها بر این مسئله تأکید می‌کند، در پی تدوین و صدور فرمان‌های حقوقی در عرصه تجربه و به صورت موردی نیست. کانت برای قواعد حقوقی، کلیت و ضرورت قائل است؛ به این معنا که دایره صدق و شمول آن‌ها عام و فراگیر بوده، استثنایزیر نیستند و خلاف آن‌ها مستلزم تناقض است. آشکار است که کانت ناظر به مقام اثبات، التفاتی به قواعد و نمود تجربی و بیرونی آن‌ها ندارد. اما نزد علامه جعفری، اگرچه «مبانی» قواعد حقوقی، فراانسانی هستند، اما نه برآمده از عقل پیشین، بلکه ریشه در وحی دارند. از سوی دیگر، علامه نگاه انضمامی نیز به عرصه حقوق دارد. به این معنا که اسلام در عرصه تجربه و زندگی اجتماعی، دستورالعمل‌های خاصی در قالب نظام حقوقی، تدوین و ارائه می‌نماید. مقوله‌ای که با وجود نداشتن سنخیت با مبانی پیشینی، کانت در مواردی از آن عدول، و با ذکر مثال‌های عینی در عرصه تجربه، فرمان‌های حقوقی در موارد خاص صادر کرده‌است؛ به عنوان مثال، دیدگاه خاص او در باب مجازات که «در این مورد...، کانت از قاعده‌ای که برای بررسی اصول پیشینی علم حقوق تعیین کرده‌است، عدول می‌کند و شخصیت طبیعی و تجربی را به جای شخصیت حقوقی در نظر می‌گیرد» (ذاکرزاده، ۱۳۸۸: ۹۹).

۳-۴. نظر و عمل؛ از فرمالیسم تا ضمانت اجرا

علامه جعفری بر آن است که «اسلام برای تعلیم و تربیت اخلاقی انسان‌ها به منظور پذیرش و عمل به حقوق، اهمیت حیاتی می‌دهد» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۵۵). این بدان معناست که در نگاه ایشان، مبانی نظری نظام حقوقی با ظهور و نمود تجربی و عینی آن‌ها درهم تنیده‌اند؛ به عبارت دیگر، نظام حقوقی عبارت است از پیاده‌سازی و اجرایی نمودن مبانی پیشینی (وحیانی) در ساحت انضمام. در واقع، در مقام اثبات، فرمان‌های حقوقی باید ضمانت اجرایی در عرصه ثبوت داشته باشند و زمینه پیاده‌سازی آن‌ها نیز باید فراهم شود. به باور علامه، «وضع و تدوین یک نظام حقوقی والا، مستلزم

ضروری اجرای واقعی آن نبوده‌است» (همان). شاید این عبارت علامه، بهترین مدخل بر طرح رویکرد حقوقی کانت باشد. بسیاری با استناد به نظام پیشینی اخلاقی و حقوقی، رویه کانت را فرمالیستی ارزیابی کرده‌اند؛ به عبارت دیگر، نظام حقوقی کانت، مجموعه‌ای از صرف قواعد و فرمان‌ها هستند که پیشینی محض و فراتجربی هستند. بنابراین، چالش بزرگ کانت، تبیین کیفیت تطبیق این احکام با واقعیت عینی زندگی انسان‌ها و در ادامه، تبیین چگونگی اجرای آن‌هاست. احکام حقوقی کانتی، صوری هستند. این در حالی است که به باور علامه، تبعیض و نبود آمادگی اجتماعی، عمده‌ترین دلایل اجرایی نشدن واقعی آن‌هاست (همان). چنان‌که مشخص است، علامه هم دغدغه پیاده‌سازی عینی فرمان‌های حقوقی را دارد و هم در تحقق آن به مسائل انضمامی و نه صرف پیشینی اشاره دارد. او در مقام تبیین مقصود خود مبنی بر تلازم وضع و تدوین قوانین حقوقی با اجرای آن‌ها (وجود زمینه‌های اجتماعی برای پذیرش آن‌ها)، به تشبیه جالبی اشاره دارد؛ به این مضمون که وجود مورد نخست و فقدان امر دوم، مانند ساختن یک کاخ بسیار مجلل در قلّه کوه آتشفشان است (ر.ک؛ همان).

۳-۵. جهان‌شمولی؛ اسلام و پروتستان‌تیزم

از آنجا که اصول اخلاقی و حقوقی مدّ نظر کانت، مطلق هستند، پس مصلحت‌اندیشی و نتیجه‌گرایی با اندیشه او سازگار نیست. آنچه مهم است، پایبندی بی‌چون‌وچرا به اصول غیرتجربی محض بدون در نظر گرفتن فرجام یا پیامد آن در واقعیت عینی است. بنابراین، در چنین دستگاهی، خرده‌نظام‌های حقوقی برآمده از فرهنگ یا شریعتی خاص، جایگاهی ندارد. تنها حاکمیت واحد و یکپارچه قانونی واحد از منبعی واحد برای تمام سنن و فرهنگ‌ها موجه است. چنین رویکردی، چالشی را پیش می‌کشد که محل تأمل است: کیفیت تطابق و سازگاری حاکمیت بین‌المللی قانون یا نظام حقوقی واحد با نظام‌های حقوقی برآمده از شعائر یا فرهنگ‌های خاص. اما علامه جعفری در عین تصریح به مشترکات سایر نظام‌های حقوقی با اسلام و تأیید و پذیرش آن‌ها، تصویری متفاوت از نظام حقوقی برآمده از اسلام و ارتباط آن با جهان‌شمولی ارائه می‌کند. چنان‌که گذشت، در اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام، انسان‌ها با معیار

ارزشگذاری رشد و کمال انسانی، به شش گروه تقسیم می‌شوند. علامه با استناد به این معیار و سخن معروف امام حسین^(ع) پیرامون دینداری و آزادگی، بر آن است که «اگر انسان‌ها دینی هم نداشته باشند... و اگر به پاره‌ای اصول انسانی... پایبند باشند، بهتر از کسانی هستند که به هیچ اصل و قاعده‌ای پایبند نباشند» (همان: ۷۹). به باور علامه، ملاک حاضر را می‌توان به سایر انسان‌ها نیز تعمیم داد. از سوی دیگر، علامه با استناد به رابطه اسلام آوردن و قرار گرفتن در مسیر کمال و رشد، بر آن است که مسیر تعالی، تقواست. لذا به رابطه قطعی نظر و عمل یا همان ایمان و عمل صالح قائل است. از این روست که نتیجه اعمال، مهم و تعیین‌کننده هستند و هرچه درجه تقوا در متن نتیجه عمل، بالاتر باشد، کرامت انسانی نیز برتر و بالاتر است (ر.ک؛ الحجرات/ ۱۳). همین تقوا و کرامت انسانی مورد تأکید کانت نیز هست، اما با درون‌مایه‌ای صرفاً اخلاقی و شریعت‌زدا؛ چراکه او فرمان‌های ادیان تاریخی را بر نمی‌تابد. در عین حال، چنان‌که گذشت، علامه در مقام بیان انگیزه وضع حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام، با اشاره به آیه ۹ از سوره انسان، بر آن است که انسان نباید انتظار پاداش از دیگران داشته باشد که این مسئله با رویکرد کانت مبنی بر انجام خوبی به صرف خوبی و اینکه فرمان عقل است، سنخیت دارد. اما نباید از نظر دور داشت که علامه در ادامه، قرب الهی را انگیزه نهایی افعال معرفی می‌کند؛ مقوله‌ای که کانت به آن باور ندارد.

اما در مقام تبیین شباهت روش‌شناختی و رویکردی دیدگاه علامه و کانت، می‌توان به تعبیر جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی در کانت و نگاه جهان‌شمول علامه در تبیین چهره جهانی انسان اشاره نمود. در حالی کانت با نگاهی جهان‌وطنی از ضرورت اجتماع انسان‌ها در جامعه‌ای سخن می‌گوید که مقید به فرمان‌های پیشینی عقل، یعنی غایت‌نهایی کلیه حقوق عمومی^{۲۳} است (Byrd and Hruschka, 2010: 28) که علامه با استناد به آیه ۶۴ از سوره آل عمران، از وضع حقوق جهانی بشر در اسلام سخن گفته است و با محور قرار دادن بشریت، یکی از انگیزه‌های آن را برابری با یکدیگر و عضویت یک خانواده معرفی می‌نماید (ر.ک؛ جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۷۴-۷۵).

اما یکی از مهم‌ترین چالش‌ها، کیفیت تطبیق جهان‌شمولی حقوق بشر با نظام‌های حقوقی دینی مختص فرهنگ‌های متنوع است که در باب اسلام و مسیحیت در رویکرد

جهان شمول علامه و کانت نیز محل تأمل است. علامه در مواجهه با این چالش، حقوق و تکالیف بشری را به سه قسم تقسیم می‌کند که دو قسم نخست عبارتند از: «حقوق و تکالیف طبیعی و فطری انسان‌ها... و حقوق و تکالیف خاص هر ملت و جامعه‌ای که مستند به فرهنگ و دیگر عوامل... مخصوص به خود آن‌هاست» (همان: ۱۸۳). علامه بر آن است «از آنجا که نظام حقوق بشر در اسلام جنبه دینی دارد، پذیرش و ایفای آن برای آن عده از مردم جوامع و ملل که اعتقاد به آن ندارند، امکان‌پذیر نیست» (همان). دربارهٔ قسم نخست، علامه بر این عقیده است که اسلام و غرب اتفاق نظر دارند و این حقوق را به کل ملل و جوامع تعمیم می‌دهد. چنین می‌نماید که همین رویه در قسم نخست، وجهه نظر کانت و علامه در جهان شمول انگاشتن قواعد حقوقی است. اما در باب قسم دوم، علامه معتقد است که «اسلام در این مورد نه تنها مقررات حقوقی و تکلیفی خود را به هیچ یک از اقوام و ملل تحمیل نمی‌کند، بلکه... آن‌ها را در طرز اندیشه و رفتاری که دربارهٔ مقررات خود دارند، آزاد می‌گذارد» (همان: ۱۸۴).

نتیجه‌گیری

چنان که ملاحظه شد، مفهوم حق از جنبه «مبنایی و نظری» و درهم‌تنیدگی آن با مقوله حقوق بشر در ساحت «واقعیت و انضمام»، نه یک مبحث ضمنی و حاشیه‌ای در این دو متفکر، بلکه از اصلی‌ترین دغدغه‌های آن‌هاست. در کنار پرداختن به حقوق طبیعی به عنوان رویکرد نخستین کانت و علامه، تجلی عینی یا نمود تجربی حق در متن زندگی انسان‌ها نیز در کانون توجه است. همچنان که ساختار حاکم حقوق جهانی بشر^{۳۴} که مورد اشاره و تحلیل علامه است، متأثر از رهیافت جهان‌وطنی کانت در تشکیل جامعه مشترک‌المنافع شکل گرفته است. در واقع، از نظر علامه چنین برآمد که در برساختن حقوق جهانی بشر از منظر اسلام، رویکرد تطبیقی و تحلیلی در قبال ساختار حاکم حقوق جهانی بشر داشته‌اند. نکته دیگر اینکه مقصد نهایی کانت، صلح دائم جهانی با محوریت مفهوم حق، از معبر حاکمیت بین‌المللی قانون است که مطابق تلقی مرسوم، نهادهای بین‌المللی یکی از ابزارهای تحقق آن هستند. این در حالی است که در تعبیر علامه، ساختار بسیاری از این نهادها بر مبنای تبدیل مقررات به تکالیف و حقوق، برای

تأمین منافع شخصی، نه بین‌المللی، و نه با رویکرد انسانی سازمان یافته‌اند. البته چنان‌که گذشت، توافق هشتاد درصدی اسلام و غرب در باب حقوق، با محوریت مبانی و زیرساخت‌ها مشهود است؛ یعنی حقوق طبیعی و فطری نه مصادیق موردی و انضمامی، مانند نهادهای مذکور. اما از نکات مهم، درون‌مایه کلامی در قالب کیفیت و میزان تأثیرگذاری اسلام و مسیحیت در فلسفه حقوق علامه و کانت است. مطابق آنچه گذشت، به ترتیب، حقوق الهیاتی و الهیات حقوقی، معرف رویه علامه و کانت هستند؛ چراکه در کانت، اخلاق و حق با محوریت خرد پیشین انسانی، تعیین‌کننده هستند. این در حالی است که از نظر علامه، حق درون‌مایه‌ای الهیاتی دارد. در کُل، می‌توان گفت رویکرد کانت در فلسفه حقوق، غیرمستقیم در شکل‌گیری نظرگاه تحلیلی و انتقادی علامه درباره نهادهای بین‌المللی حقوقی تأثیر گذاشته است. اگرچه به باور برخی، غالب نهادهای حقوقی بین‌المللی ریشه در ایده کانتی دارند، اما این نهادها تنها بخش نگاه بین‌المللی یا جهانی کانت را متبلور ساخته‌اند، در حالی که حاکمیت بین‌المللی قانون و پیاده‌سازی آن، مقوله دیگری است. از نظر دور نمی‌داریم که نظام پیشینی کانت نیز اقبالی به عرصه انضمام و تجربه نداشته است؛ درست مانند اندیشه حقوقی و اخلاقی وی که تحت اتهام فرمالیستی بودن، تنها رویکرد جهانی دارد و سازوکار یا ضمانت اجرایی ندارد.

پی‌نوشت‌ها

1. Self-criticism
2. Pietism
3. The Metaphysics of Morals
4. Metaphysical first principles of the doctrine of right
5. Duty
6. Right and Virtue
7. A priori
8. Categorical Imperative
9. Kingdom of ends
10. Autonomy
11. An end in itself
12. Commonwealth or civil constitution
13. Postulate

14. Juridical
15. Religion of good life-conduct
16. Deism
17. Endeavors to win favor
18. Faith of divine worship
19. Ethical religion
20. Humanity pleasing to God
21. Theism
22. Deist
23. Public law

۲۴. ساختاری که چهار نمود و جلوه کلیدی و بیرونی آن عبارتند از: «منشور ملل متحد»، «اعلامیه جهانی حقوق بشر»، «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» و «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی».

منابع

قرآن کریم.

- امید، مسعود و دیگران. (۱۳۸۴). *فرهنگ اصطلاحات تخصصی استاد محمدتقی جعفری*. تبریز: انتشارات یاس نبی.
- جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۳۷۰). *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر*. تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی ایران.
- _____ . (۱۳۹۲). *حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). *حق و تکلیف در اسلام*. قم: نشر اسراء.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *ایده‌الایسم آلمانی، از ولف تا پیروان جدید کانت*. آبادان: نشر پرسش.
- رافعی، علی. (۱۳۷۳). *تکاپوی اندیشه‌ها*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مرادی، صادق. (۱۳۷۹). «نگرش‌های انتقادی علامه محمدتقی جعفری به اعلامیه جهانی حقوق بشر». *مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی بزرگداشت علامه محمدتقی جعفری و بررسی آثار و افکار او*. ج ۱. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۳). *تکاپوگر اندیشه‌ها*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یوسفی راد، مرتضی. (۱۳۸۵). *اندیشه سیاسی علامه جعفری*. قم: بوستان کتاب.

- Byrd, B. Sharon and Hruschka, Joachim. (2010). *Kant's Doctrine of Right; A Commentary*. Cambridge: University Press.
- Franke, Mark F. N. (2001). *Global Limits, Immanuel Kant, International Relations and Critique of World Politics*. New York: State University Press.
- Kant, Immanuel. (2000). *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer. Cambridge: University Press.
- . (1785). "Groundwork of the Metaphysics of Morals". *Practical Philosophy*. Translated and edited by Mary J. Gregor. Cambridge: University Press.
- . (1797). "Metaphysics of morals". *Practical Philosophy*. Translated and edited by Mary J. Gregor. Cambridge: University Press.
- . (1998). *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Translated and edited by Allen Wood. Cambridge: University Press.

