

فضیلت گرایی فیلسوفان مسلمان در سیاست مدّن؛ مبنایی سیاسی - حقوقی برای الزامات قانونی

چکیده

امروزه در برخی از نظریات هنجاری، بنیان‌های فکری در فلسفه اخلاق، به عنوان مبنایی برای طرح نظریه سیاسی - حقوقی به شمار می‌روند. این نظریات در ساحت حقوق، تأمین کننده مشروعیت و اعتبار قواعد حقوق موضوعه هستند. اما هنوز پژوهشی مستقل برای استخراج مفاهیم و مبنای اولیه نظریه هنجاری اخلاقی - حقوقی - سیاسی در نظریات فضیلت از دیدگاه فیلسوفان اسلامی صورت نگرفته است. مقصود از این مقاله طرح نظریه هنجاری «فضیلت گرایی حقوقی»^۱ به عنوان مبنای مشروعیت تصرفات و مداخلات حقوقی در جامعه است. نظریه هنجاری فضیلت مطابق مفروضات اساسی این پژوهش از «فضیلت گرایی اخلاقی»^۲ شروع شده و با واسطه‌گری مفاهیم «فضیلت گرایی سیاسی» به تعیین اصول کلی فضیلت گرایی حقوقی به انجام خواهد رسید. منبع اصلی پژوهش نیز فضیلت گرایی اخلاقی مبتنی بر تفکرات و مبنای فیلسوفان اسلامی همچون فارابی، ابن سینا و ملاصدرا است؛ روش پژوهش حاضر نیز روش تحلیلی و سیر استنتاج از قواعد عقلی است. از دیدگاه این پژوهش معرفت‌های اساسی فضیلت گرایی در بعد انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی؛ مانند سعادت، تعالی و فضیلت با واسطه مفاهیم سیاسی مانند مدینه فاضله، سعادت مدنی و گسترش فضائل و ذائل و همچنین مستقیماً ظرفیت تنظیم و تدوین قواعد بنیادین حقوقی بر اساس مفاهیمی مانند گسترش خیرات، ازاله شرور و محافظت از نفوس و اموال را دارا هستند.

واژگان کلیدی:

نظریه قانون فضیلت محور، اخلاق فضیلت محور، فضیلت، نظریه‌های قانون، الزامات قانونی، تعالی

^۱ virtue jurisprudence

^۲ virtue ethics

1. مقدمه

1.1. بیان مسئله

فضیلت‌گرایی یکی از مهم‌ترین نظریات هنجاری فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. بعضی از نظریات هنجاری با طرح اندیشه‌های بنیادین انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی و سپس استنتاج در فلسفه سیاسی و قدرت اجتماعی، با روش‌شناسی ویژه خود به طرح مفاهیم و اصول بنیادین حقوقی زده‌اند. منفعت‌گرایی با ایده مرکزی «منفعت و سود» و فضیلت‌گرایی با ایده مرکزی «تعالی و سعادت» دو نظریه هنجاری درباره مبانی اعتبار گزاره‌های اخلاقی و مبانی مشروعیت در احکام و قواعد حقوقی و سیاسی، از مهم‌ترین این نظریات هنجاری به شمار می‌روند. (solum.2003. p.p 178-180).

از این دو زمینه علمی اما برخی از مهم‌ترین فیلسوفان مسلمان مانند فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، فضیلت‌گرایی را به عنوان فلسفه اجتماعی و مبانی الزامات سیاسی - حقوقی خویش بسط داده‌اند.

مبنایی‌ترین ساحت نظریات هنجاری فضیلت‌گرایی، موضوع فلسفه اخلاق فضیلت است. فلسفه اخلاق فضیلت شامل مفاهیم بنیادین انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی فضیلت‌گرایان است. ایشان در این بعد از نظریات فضیلت‌گرایی معرفت‌های بنیانی در مورد حقیقت و واقعیت نفس انسان، لزوم و بایستگی عقلی سعادت، سعادت ابدی و دائمی، فضائل و رذائل، خیرات و شرور، لذت و درد و همچنین ابعاد مختلف نفس مانند بعد مجرد عقلانی و بعد بدن مادی آن بیان کرده‌اند. فضیلت‌گرایان با تمام تفاوت‌هایی داشته‌اند این مفاهیم بنیادین در مورد انسان را به نحوی طرح نمایند که بتواند مبنایی اساسی برای تصرفات اجتماعی (سیاسی - حقوقی) باشد. در این زمینه باید به آثار متعدد فارابی مانند «آراء اهل المدینه الفاضله»، «السیاسات المدینه»، «فی الاجتماعات المدینه»، «جوامع السیاسیه»، «فصول المدنی»، «تحصیل السعاده»، «وصایا یعم نفع‌ها»، «تلخیص النوامیس»، «کتاب المله»، «فلسفه افلاطون» رجوع نمود. (ر.ک.: داوری اردکانی، 1374 ص 100-120). سایر فیلسوفان اسلامی مانند ابن‌سینا و ملاصدرا نیز بحث‌های مرتبط با فضیلت‌گرایی را به صورت پراکنده، در کتب مختلف ذکر کرده‌اند. (ر.ک. اترک، فضیلت‌گرایی ابن‌سینا، 1393، ص 25-44)، (ر.ک: همو، نظریه اخلاقی ملاصدرا، 1393، ص 27-56).

مدینه فاضله مفهوم سیاسی است که واسطه بین مبانی انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی فضیلت‌گرایان با فلسفه الزامات و مداخلات حقوقی ایشان شده است. مدینه فاضله محل سعادت واقعی و حقیقی انسان است. سعادت واقعی انسان نیز مستلزم ترویج فضائل و ازاله شرور در اجتماع است؛ بنابراین حاکم سیاسی به منظور تحقق

سعادت تام انسانی در مدینه فاضله می‌تواند مداخلات حقوقی بر مبنای گسترش فضائل و ازاله رذائل در جامعه داشته باشد. در این صورت دیگر منفعت به‌عنوان یگانه اصل اساسی حقوقی به شمار نخواهد آمد؛ بدین صورت ایشان این مفاهیم را به‌عنوان فلسفه سیاست و قدرت در اجتماع و همچنین فلسفه الزامات حقوقی مطرح نموده‌اند. (ر.ک. فارابی، تحصیل السعاده (الأعمال الفلسفیه)، 1413)، (ر.ک. فارابی، فصول منتزعه، 1364).

پژوهش حاضر پرسش خود را با استفاده از روش‌شناسی تحلیل متن و تحلیل فلسفی مشخصاً در دو محور ذیل بیان می‌دارد:

الف. مفاهیم اساسی و بنیادین «فضیلت‌گرایی سیاسی» که واسطه مبانی انسان‌شناسی و فلسفه الزامات حقوق شده است از دیدگاه فیلسوفان مسلمان کدام‌اند؟

ب. اصول حقوقی که فضیلت‌گرایان اسلامی به‌عنوان مبنای مشروعیت مداخلات حقوقی به آن دست یافته‌اند چه هستند؟

به نظر می‌رسد مفاهیمی مانند تعالی اجتماعی، لروم و بایستگی سعادت، سعادت اخروی، مدینه فاضله، فضائل و رذائل و همچنین مفهوم خیرات عمومی در اندیشه‌های سیاسی فضیلت‌گرایی اسلامی، آنها را به مفاهیم حقوقی مانند عدالت اجتماعی، وجوب مواجهه قانونی با رذائل و ضرورت و همچنین وجوب و الزام قانونی موجبات و مقدمات برخی امور مانند بقا نفس، نسل و مال رسانده است.

1.2. پیشینه

پژوهش‌های مرتبط با موضوع «فضیلت‌گرایی حقوقی و قانونی» را می‌توان به سه دسته تقسیم کنیم:

- دسته اول پژوهش‌ها در زمینه فضیلت‌گرایی اخلاقی فیلسوفان مسلمان است. «تطبیق نظریات اخلاقی حوزه علمی علامه طباطبایی با فضیلت‌گرایی مک‌این‌تایر» (پایان‌نامه)، «فضیلت‌گرایی از دیدگاه فیض کاشانی و مک‌این‌تایر» (پایان‌نامه)، «نظریه اخلاقی ملاصدرا» (1393)، «تأثیر مبانی وجودشناختی و مابعدالطبیعی ملاصدرا در حل بعضی مسائل بنیادین اخلاق»¹ (1392)، «رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی»، «فضیلت‌گرایی ابن‌سینا»، «بررسی و مقایسه فضیلت‌گرایی ابن‌مسکویه و مایکل اسلوات»، «بازخوانی نظریه اخلاقی ملاصدرا باتکیه بر فضیلت‌گرایی معاصر»، «تبیین و حیانی از اخلاق فضیلت به روایت قرآن

¹ پژوهشهای هستی‌شناختی دوفصلنامه علمی - پژوهشی سال دوم / شماره 3 / بهار و تابستان 92 - 65-86 صفحات

کریم» و... این دسته از پژوهش‌ها به دلالت‌های نظریه هنجاری فضیلت‌گرایی در ساحت حقوق و الزامات قانونی توجه نداشته‌اند.

2. دسته دوم، پژوهش‌های اخیر معاصر فضیلت‌گرایی اروپایی و آمریکایی در بازخوانی مدرن آراء فلاسفه اخلاق یونان باستان مانند سقراط، افلاطون و ارسطو است. این دست از پژوهش‌ها «بازگشت به فضیلت‌گرایی» نامیده شده‌اند. مایکل استوکر در کتاب «توهمات نظریات مدرن اخلاقی»،^۱ فلیپا فوت^۲ در مجموعه مقالات خود تحت عنوان «فضیلت و رذیلت» که در سال 1978 به چاپ رسید. سدیر مک‌این‌تایر در کتاب‌های «وظیفه فلسفه»^۳، «اخلاق و سیاست»^۴، «خدا، فلسفه، دانشگاه‌ها»^۵ «ورای فضیلت» و «سه نسخه رقیب از اخلاق» به تبیین بازخوانی خود از فضیلت‌گرایی پرداخته است. پل ریکور و استنلی هوراس نیز فضائل و رذائل را با مبانی مدرن تبیین کرده‌اند. راجر کریپ و مایکل اسلوت نیز در مجموعه مقالات تحت عنوان «اخلاق فضیلت» به بازخوانی فضیلت‌گرایی پرداخته‌اند. جولیا آناس نیز در کتاب «سعادت و فضیلت»^۶ بر لزوم بازگشت به فضائل در اجتماع تأکید کرده است. همه این پژوهش‌ها نیز به بازخوانی فضیلت‌گرایی اخلاقی در فضای مدرن و پست مدرن پرداخته‌اند.

3. دسته سوم تحقیقات را می‌توان اندک مقالاتی دانست که در سنت فلسفه حقوق غربی مستقیماً به این موضوع پرداخته‌اند. پژوهشگرانی مانند لارنس بی اسلوم^۷ در مجموعه مقالاتی^۸ به اقتضائات فضیلت‌گرایی در حقوق و نهادهای قضایی پرداخته است. امیلیا آمایا در کتاب «قانون، فضیلت و عدالت»^۹ و رابین وست در کتاب «فلسفه حقوق هنجاری»^{۱۰} نظریات هنجاری را در حوزه الزامات حقوقی تبیین نموده است. پژوهشگران متعددی نیز در کتاب «ارسطو و فلسفه قانون؛ نظریه، کاربست و عدالت»^{۱۱} به بازخوانی نظریه

^۱ 1976 paper "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", Michael Stocker

^۲ 1978 entitled Virtues and Vices

^۳ مجموعه مقالات، جلد ۱، انتشارات دانشگاه کمبریج.

^۴ مجموعه مقالات، جلد ۲، انتشارات دانشگاه کمبریج.

^۵ گزیده تاریخچه سنت فلسفی کاتولیک، انتشارات رومن و لیتل فیلد.

^۶ 1993 .The Morality of Happiness

^۷ Lawrence B. Solum

^۸ The Aretaic Turn in Constitutional Theory

^۹ Law, Virtue and Justice Edited by Amalia Amaya and Ho Hock Lai

^{۱۰} Normative Jurisprudence an introduction ROBIN WEST Georgetown University Law Center

^{۱۱} Liesbeth Huppes-Cluysenaer Nuno M.M.S. Coelho Editors Aristotle and The Philosophy of Law: Theory,

ارسطو در زمینه قانون و الزامات قانونی پرداخته‌اند.

در این پژوهش به سبب انباشتگی و تمرکز پژوهش‌های سابق بر فضیلت‌گرایی اخلاقی و وجود خلأ نظری در زمینه فضیلت‌گرایی سیاسی و به‌ویژه فضیلت‌گرایی حقوقی، می‌خواهیم اصول و مفاهیم اساسی یک **نظریه هنجاری سیاسی - حقوقی** از دیدگاه فیلسوفان اسلامی را تبیین کنیم؛ پژوهش حاضر در گام نخست به شناسایی مفاهیم مرتبط پرداخته و گام بعد با مفروض گرفتن مبانی انسان‌شناسی فضیلت‌گرایی (ساحت فلسفه اخلاق)، از طریق شناسایی مفاهیم واسط در «فضیلت‌گرایی سیاسی» به شناسایی اصول و مفاهیم بنیادین حقوقی (که مبنای مشروعیت الزامات قواعد حقوقی هستند) از دیدگاه فیلسوفان مسلمان می‌پردازیم.

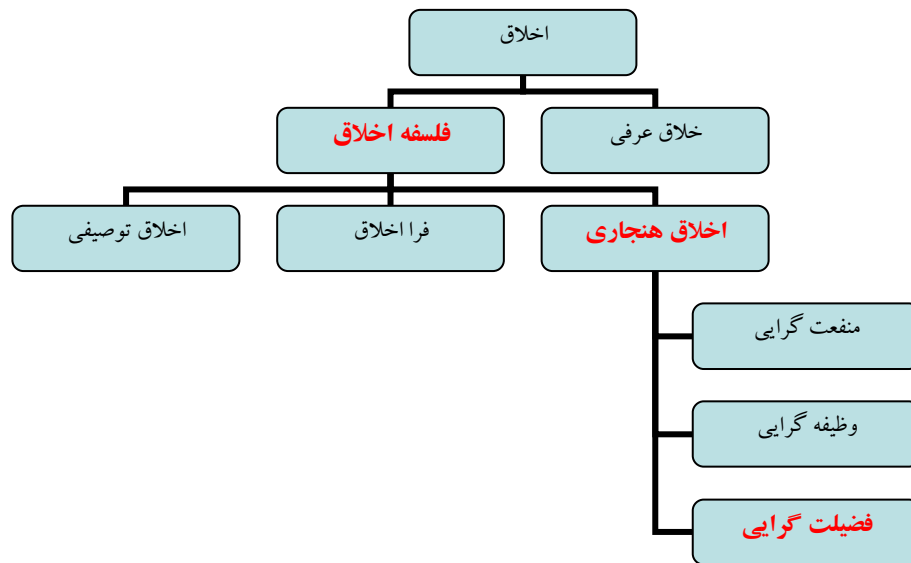
1.3. مفهوم‌شناسی

1.3.1. اخلاق هنجاری.

اخلاق هنجاری^۱: منظور از مباحث اخلاق هنجاری، نظریات بزرگ و پر دامنه‌ای هستند که موضع اصلی آنها پیرامون اصول و مبانی مشروعیت و اعتبار اخلاق است. در این نوع از پژوهش‌ها اندیشمندان در صددند اصول و قواعد حاکم بر افعال اخلاقی، نظام و سیستم اخلاقی را تبیین کنند. فضیلت‌گرایی، منفعت‌گرایی و وظیفه‌گرایی سه نظریه مهم اخلاق هنجاری هستند.^۲ (امیر خواص، ۱۳۸۵، ص ۱۹-۲۱)

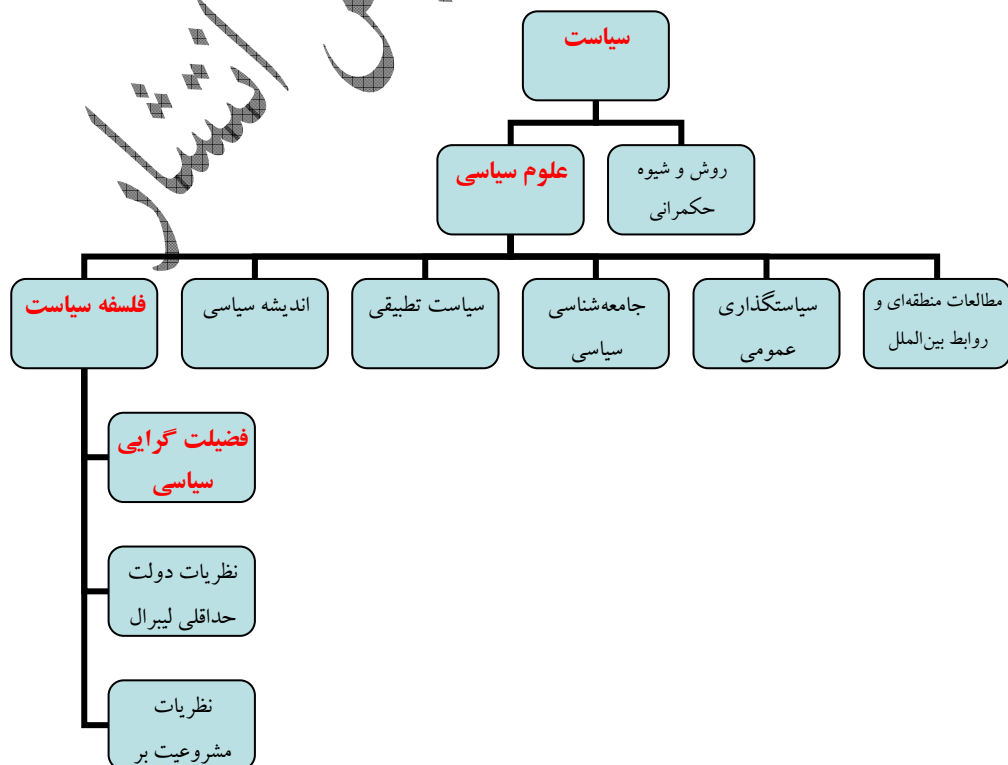
1.3.2. فضیلت‌گرایی اخلاقی.

فضیلت‌گرایی اخلاقی، مبنای اساسی ارزش‌های اخلاقی را تعالی انسان و ایجاد ملکه فضائل و دوری از رذائل می‌دانند. برخلاف سایر نظریات مانند پیامد‌گرایان که نتیجه فعل را معیار فعل اخلاقی می‌دانند و یا وظیفه‌گرایان که انطباق فعل را با قواعد اخلاقی معیار اخلاقی بودن آن می‌دانند. (<https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>) فضیلت‌گرایان را می‌توان به‌صورت کلی به فضیلت‌گرایان واقع‌گرا و فضیلت‌گرایان عمل‌گرا تقسیم نمود.



1.3.3. فضیلت گرایی سیاسی.

یکی از نظریات مهم سنتی در فلسفه سیاسی، فضیلت گرایی سیاسی است. در واقع با تبیین مبنای مشروعیت سیاسی و ماهیت دولت و مداخلات دولت و تبیین مفاهیم اساسی مشروعیت بخش به دولت، نظریه فضیلت گرایی سعی در تنظیم فلسفه سیاسی و همچنین تدوین مبنای مشروعیت نموده است.



1.3.4. حقوق هنجاری^۱.

فلسفه حقوق هنجاری مبنای مشروعیت قواعد حقوقی را مهیا می‌کنند. فلسفه حقوق هنجاری اهداف و ماهیت کلی قانون که الزام و اجبار آن را توسط دولت‌ها موجه و مشروع می‌کند، موردنظر قرار داده است. به طور مثال این پرسش‌ها که هدف و نتیجه قانون چیست؟ مبنای اخلاقی و سیاسی قانون چیست؟ متعلق به فلسفه حقوق هنجاری است. (William Twining. 2009. pp. 122 - 172)

1.3.5. فضیلت‌گرایی حقوقی.

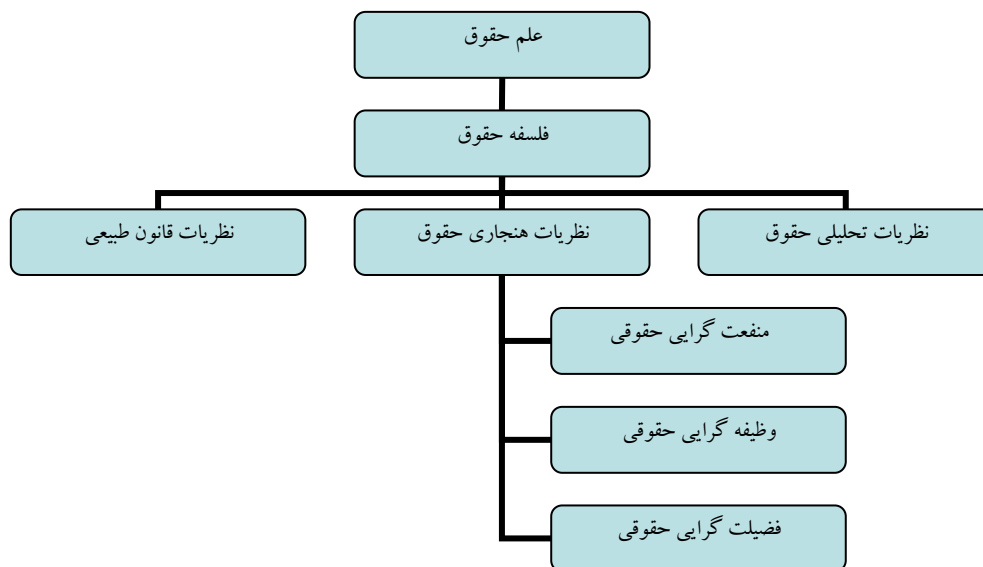
دسته‌ای از نظریات فلسفه حقوق هنجاری هستند که مبنای مشروعیت قوانین و مداخلات حقوقی را رفاه، نظم، حاکمیت صرف قانون ندانسته و تعالی و سعادت را به‌عنوان اصلی‌ترین غایت قانون مطرح کرده‌اند. ترویج فضائل در اجتماع و دوری از رذائل را به‌عنوان لوازم مهم اجتماعی برای رسیدن انسان به سعادت قلمداد نموده‌اند و بر خیرات عمومی و ازاله شرور از اجتماع تأکید ورزیده‌اند. این نظریات حقوق را بر اخلاق فضیلت بنا نهاده‌اند. لارنس بی اسلوم^۲ در مجموعه مقالاتی این بخش از فضیلت‌گرایی را مورد پژوهش گسترده قرار داده که در مقالات «The Aretaic Turn in Constitutional Theory» و «virtue jurisprudence la» «Virtue Jurisprudence An Aretaic Theory of Law, virtue centered theory» نگاشته است.

1.3.6. مشروعیت حقوقی.

منظور از مشروعیت مداخلات حقوقی، موجه بودن عقلی این مداخلات است. مطابق روش‌شناسی فلسفه حقوق، منظور از مشروعیت اسناد حکم به شارع یا فهم صحیح متن و نصوص دینی نیست، بلکه منظور از مشروعیت اعتبار عقلی قواعد حقوقی است. قواعدی که الزامات و مداخلات اجتماعی که همراه با ضمانت اجرایی اجبار و الزام دولتی این قواعد است. اگر چه در مباحث فقهی حقوق منظور از مشروعیت اعتبار سندی و فهم نصوص مرتبط است. اما در فلسفه حقوق اسلامی به دنبال مبنای عقلی مداخلات و الزامات حقوقی خواهیم بود. (ر.ک. حکمت‌نیا، 1397، ص 66 - 86).

^۱ Normative jurisprudence

^۲ Lawrence B. Solum



1.4. پیشینه نظری.

1.4.1. دو رویکرد اصلی و رقیب در نظریات هنجاری حقوق.

فضیلت گرایی و منفعت گرایی دو نظریه رقیب یکدیگر در بافت نظریات هنجاری حقوق هستند. در رویکرد فضیلت (virtue) و تعالی انسانی به عنوان بن مایه اخلاق قرار گرفته است. این رویکرد با تمرکز بر صفات و تعالی انسان در مقابل رویکرد پیامدگرا (consequentialism) که بر پیامدهای افعال اخلاقی تأکید دارند، قرار گرفته است. در این میان مؤثرترین نظریات فلسفه حقوق هنجاری همان فضیلت گرایی و منفعت گرایی محسوب می شوند که مفاهیم آنها را به اختصار توضیح خواهیم داد:

الف. منفعت گرایی.

یک فعل اخلاقی از آن جهت که دارای پیامد خوب مانند به زیستن باشد مورد توجه منفعت گرایان به عنوان شاخه ای از پیامد گرایان خواهد بود درحالی که از دیدگاه وظیفه گرایان به این دلیل که مطابق با قواعد و احکام اخلاقی مانند «با دیگران چنان رفتار کن که می پسندی با تو رفتار شود»^۱ سازگاری دارد و اما در اخلاق فضیلت محور یک فعل به خاطر اینکه بازگشت به صفات نفسانی مانند سخاوت یا کرامت دارد، اخلاقی تلقی می گردد. رویکردهای حقوقی این دو نظریه نیز در تناسب با اهداف آنها خواهد بود. اخلاق منفعت گرایی هدف از قانون را تأمین رفاه و منفعت عمومی حداکثری را به عنوان دال مرکزی نظریه حقوقی خودش قرار داده است، درحالی که وظیفه گرایان تبعیت از قواعد و قوانین اخلاقی را به عنوان امتداد نظریات قانونی خویش مورد نظر قرار داده اند.

۱. "Do unto others as you would be done by".

منفعت‌گرایان^۱ از آن جهت فعل را دارای حسن اخلاقی می‌دانند که در مقایسه با دیگر افعال از بهترین پیامد برخوردار باشد.

ب. فضیلت‌گرایی.

نظریه فضیلت‌گرایی در فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق، به‌عنوان یک نظریه جایگزین در حال مطرح شدن است. نظریه فضیلت‌گرایی به‌عنوان مهم‌ترین موج فلسفه اخلاق معاصر (با نگاهی به مقالات و رساله‌های دکتری فیلسوفان اخلاق درباره فضیلت‌گرایی اخلاقی می‌توان این اقبال عمومی به فضیلت‌گرایی اخلاقی را مشاهده نمود) مورد توجه صاحب‌نظران این حوزه قرار گرفته است. با این حال وضعیت در نظریه‌های قانونی عکس فضای فلسفه اخلاق است؛ هژمون نفوذ دو فلسفه اخلاق سود‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه موجب توجه اندک نظریه‌پردازان به فضیلت‌گرایی قانونی شده است. (solum، 2004، ص 17)، (solum، 2004، pp18).

سقراط مردم را به زندگی فضیلت‌مندانه دعوت می‌نمود و فضائل را به‌جای هر هدف دیگری در زندگی اجتماعی مطرح نمود. سقراط فضائل را مهم‌ترین ویژگی زندگی افراد می‌دانست که در رأس تمامی آنها فضائل مربوط به عقلانیت و خرد بود.^۲ در اندیشه او دنیایی همان سعادت بود و جهل مستلزم گمراهی بود. اکنون برای اینکه انسان‌ها کار خوب واقعی را انجام دهند و به فضیلت دست یابند، تنها راه این است که به کار خوب واقعی معرفت یابند. (ر.ک. افلاطونی، نقد فیلیپا فوت بر عقلانیت هملی کانت، 1395، ص 1-24)

افلاطون در هر دو کتاب *جمهور و قانون* خودش سعادت را هدف شهروندان تعریف نموده است. در دو کتاب رسیدن به سعادت را فقط در صورت فضیلت‌مند شدن شهروندان ممکن دانسته است. وی هدف اصلی مگنسیا (شهر قانون) را نیز همین سعادت در سایه زندگی فضیلت‌مندانه معین نموده است. او فضیلت را محور انسجام‌بخش قانون معرفی نموده است.^۳ فضیلت صرف رفتار فضیلت‌مندانه نیست، بلکه این رفتار باید از تعالی و صفات و ملکات برخاسته باشد. هدف از قانون و آموزش در مگنسیا، سعادت شهروندان از رفتار فضیلت‌مندانه است.

ارسطو تبیین خویش از فضائل را بر تبیین مبتنی بر مابعدالطبیعه درباره خیر بشری مبتنی کرده است و بر طبق آن آرمان‌های رایج زندگی فضیلت‌مندانه را منظم ساخته و معیارهایی برای متمایز ساختن فضائل حقیقی ارائه داده است.^۴ ارسطو فضایل نفس را به فضایل اخلاقی (Moral virtues)، و فضائل عقلانی (Intellectual

^۱. Utilitarianism

^۲ <http://www.kevandjv.org/philosophy/Socrates.pdf>

^۳. Virtue and Law in Plato by Julia Annas.

^۴. Justice and the Laws in Aristotle's Ethics

virtues) تقسیم کرده است. از نظر ارسطو فضایل عقلانی به ایستمه یا معرفت علمی، تخته یا فن، زئوس یا عقل شهودی، سوفیا یا حکمت، فرونسیس یا حکمت عملی تقسیم کرده است. (ر.ک. افلاطونی، نقد فیلیپا فوت بر عقلانیت عملی کانت، 1395)

1.4.2. مبانی فضیلت‌گرایی اخلاقی در اندیشه فیلسوفان اجتماعی اسلامی.

الف. فارابی.

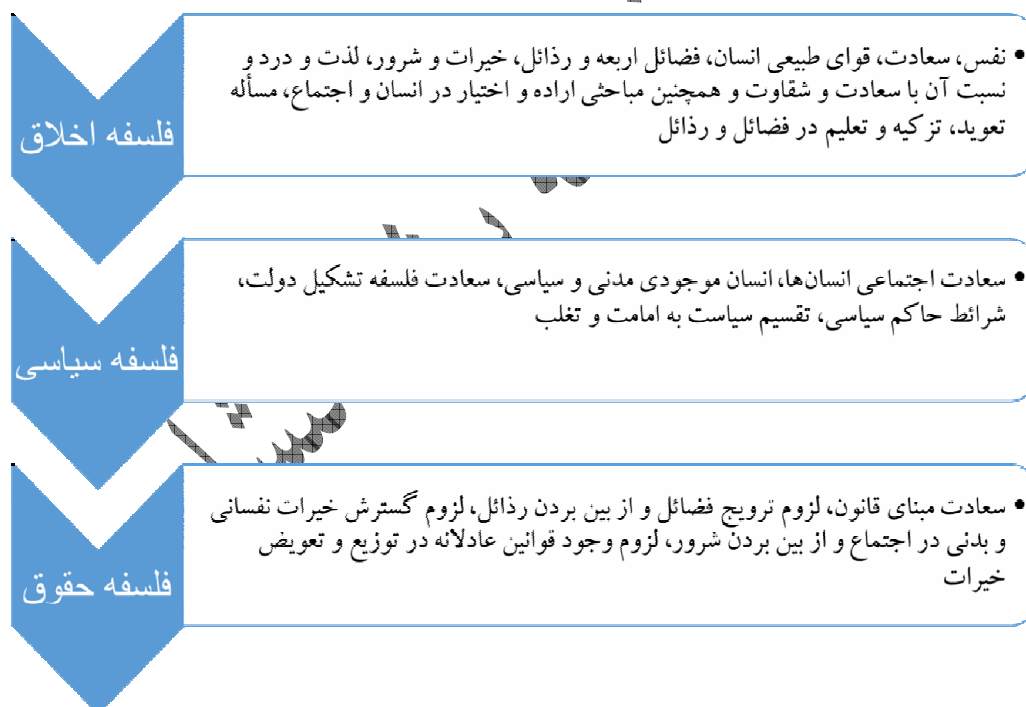
سعادت در اندیشه فارابی مطلوب و خیر بذاته است و مقصدی بالاتر از آن برای بشر نیست. تعریف سعادت در اندیشه فارابی صیروت و تحول نفس در کمال وجودی خود است، تا بدان‌جا که در قوام خود محتاج ماده نبوده باشد و از موجودات مادی مفارق و مبرا گردد. فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل خلقی و صناعات عملی از مقومات سعادت جسمی و روحی اجتماعی است. او هدف مدینه فاضله را سعادت می‌داند و سعادت را نیز به فضائل معرفتی مانند علم به سبب اول و حقایق مجرد آسمانی می‌داند و از سوی دیگر وجود فضائل خلقی و فکری را نیز امری ضروری در تحقق سعادت می‌داند. در اندیشه فارابی غایت دولت سعادت و فضیلت اجتماع است؛ بنابراین رئیس اول در مدینه فاضله شخصی است که خود حد اعلای فضیلت یعنی شناخت سبب اول و حقایق مجرد و همچنین مفارقت از ماده و جسم و مبرا بودن از خلایق را درک کرده باشد. وی در امتداد فلسفه فضیلت خویش دولت، قانون و ساختارهای حقوقی - قضایی را مطرح می‌کند که مسئله اصلی این نگاشته است. (ر.ک. فارابی، آراء اهل مدینه الفاضله، 1995) و (ر.ک. فارابی، فصول منتزعه، 1364).

ب. ابن سینا.

ابن سینا فضائل را به خلقی و نطقی تقسیم می‌کند. حکمت، تعقل، کیاست، ذکاوت، و تیزهوشی از فضائل نطقی (عقلی) هستند و عفت، شجاعت، سخاوت، و عدالت از فضائل خلقی هستند. از دیدگاه ابن سینا فضائل مانند قوای نفس به چهار دسته تقسیم می‌شوند؛ حکمت فضیلت قوه ناطقه، عفت فضیلت قوه شهویه، شجاعت فضیلت قوه غضبیه و عدالت فضیلت حاصل از مجموع همه آنهاست و هر کدام نیز فضائلی به‌عنوان فروعات را شامل هستند. در مقابل جهل را بزرگ‌ترین رذیلت انسانی دانسته است. او نیز به اعتدال ارسطویی معتقد است و عدالت را حاصل اعتدال میان تمام قوای انسانی می‌داند. از دیدگاه او فضیلت امری شخصی نبوده، بلکه همانند اسلاف خود معالجه امراض نفسانی و رذائل اخلاقی و پرورش فضائل و عقلانیت را بر عهده حاکمیت‌ها می‌داند؛ اخلاق پدیده‌ای فردی نیست و وظیفه اصلاح نفس صرفاً بر عهده خود شخص نیست؛ بلکه اجتماع و حاکمیت باید در جهت فضیلت مردم و ملت خویش تلاش نماید. (ر.ک. اترک، فضیلت‌گرایی ابن سینا، 1393، ص 25-44).

ج. ملاصدرا.

از نگاه صدرای همان گونه که ایجاد جسم مادی، در تحقق نفس دخیل است، بقای جسم مادی و نسل انسان، و همچنین بقای منافع انسان برای تأمین سعادت اخروی، لازم و ضروری است. توجه ملاصدرا به خیرات مادی، به واسطه مبنای او در اهمیت بدن برای نفس است. در واقع، ملاصدرا بدن مادی را جدای از نفس ندانسته و سعادت اخروی و حقیقی نفس را کاملاً مترتب بر وجود سعادت و برخورداری نفس از نعمت‌های مادی دانسته است؛ او برخلاف مادی‌گرایان، تمام نعمت‌های خداوند برای نفس را در جهت سعادت حقیقی مرتبط با بُعد مجرد و غیرمادی نفس، یعنی همان معرفت به خداوند و رسیدن به خیر اعلی و وجود بی‌نهایت الهی دانسته است. تمام الزامات قوانین، در جهت سعادت مرتبط با نفس انسانی است که دارای مراتب مختلف و حقیقت واحده است. (شیرازی، المبدأ و المعاد، ص 305-308)؛ همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، 1360، ص 366.



2. بررسی مفاهیم بنیادین فضیلت‌گرایی سیاسی - حقوقی فیلسوفان مسلمان

2.1. فضیلت‌گرایی سیاسی فیلسوفان اسلامی

دولت در تحقق نظریه فضیلت‌گرایی می‌تواند نقش ایجابی و سلبی داشته باشد. نقش سلبی بدین معنا که نظام حقوقی نباید قاعده‌ای را وضع کند که موجب رذیلت باشد و در جنبه اثباتی می‌توان گفت نظام حقوقی باید

به گونه‌ای باشد که مسیر برای تحقق قواعد اخلاقی فراهم کند. دولت باید «نظم و امنیت مقید به فضائل اخلاقی» را برقرار کند. (حکمت‌نیا، 1397، ص 389) مطابق نظریات وظیفه دولت در برابر اخلاق و فضیلت‌گرایی با دو حالت مواجه است:

دیدگاه نخست: دولت نسبت به اخلاق وظیفه دارد؛ اما این وظیفه در حد زمینه‌سازی و بستر رشد فضائل اخلاقی که حاصل انتخاب آزاد افراد جامعه در فضای آزاد است که دولت فراهم آورده است.

دیدگاه دوم: دولت علاوه بر اینکه نقش بسترسازی برای رشد اخلاق، وظیفه دارد برای تحقق فضائل اخلاقی در جامعه و رسیدن انسان‌ها به کمال، مداخله کند و با وضع قواعد حقوقی زمینه اجرای قواعد اخلاقی را فراهم آورد یا در مواردی برای نهادینه‌شدن اخلاق، با رعایت ضوابطی به آنها الزام کند. (حکمت‌نیا، 1397، ص 389) در دیدگاه نخست مفهوم «نظم و امنیت مقید به فضائل اخلاقی» و در دیدگاه بعدی «گسترش فضائل» مستقلاً مفهوم اساسی در نظام سیاسی محسوب شده که مبنای مداخلات مشروع حقوقی خواهد شد؛ این مفاهیم واسط در نظام سیاسی ما را به اصول اساسی فضیلت‌گرایی حقوقی خواهد رساند. با تعیین یافتن نظریه فضیلت‌گرایی حقوقی مبنای مشروعیت مداخلات حقوقی تا حدودی تبیین خواهد گشت.

2.1.1. فضیلت‌گرایی سیاسی فارابی.

از دیدگاه فارابی خیر و کمال غایی و همچنین سعادت برای بشر فقط در مدینه (اجتماع سیاسی) رخ می‌دهد. تحقق سعادت امری اجتماعی است و در گرو تحقق مدینه فاضله است. تحقق خیر امری اختیاری و بالارده است و همچنین نیل به شرور نیز امری اختیاری و ارادی است. ممکن است که مدینه اراده خود را برای نیل و رسیدن به امور شر قرار دهد و همچنین امکان دارد یک مدینه اراده و اشتیاق خویش را برای رسیدن به خیر و سعادت قرار دهد.

مدینه فاضله در حقیقت شهریست که هدف خود از اجتماع را همکاری و مشارکت در امور خیری قرار داده که به وسیله آنها سعادت حقیقی اتفاق خواهد افتاد. اگر همکاری و مشارکت در امور خیر در سطح مدینه (اجتماع، سیاست و قانون) اتفاق نیفتد و فقط در ساحت جامعه و اجتماع باشد، دیگر مدینه فاضله نخواهد بود و صرفاً اجتماع فاضل نام می‌گیرد. همچنین اگر تلاش و مشارکت در سطح امت یا معموره باشد آن امت یا معموره فاضله خواهند بود. (فارابی 1995، ص 113).

سعادت عقلانی و اخلاقی به عنوان مبنای مشروعیت‌بخش به قدرت سیاسی از سویی تعیین‌کننده شرائط و ساختار سیاسی و حاکمیتی نیز است؛ فارابی در این راستا اقسام حاکمان سیاسی مشروع را در هر می تبیین می‌کند که در رأس آن رئیس اول و پس از آن به ترتیب رؤسای افاضل، ریاست سنت و رؤسای سنت از مشروعیت سیاسی

برخوردار هستند. رئیس اول شخصی است که حکمت و تعقل تام و قدرت اقتناع اندیشه‌ها و عقول و همچنین قدرت بر جهاد بدنی در او وجود دارد؛ رئیس اول در سایر آثار فارابی القابی چون واضع النوامیس، ملک مطلق، امام و... معرفی شده است.^۱ فارابی رئیس اول را چنین توصیف می‌کند.

«كان هذا الانسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عز و جل، يوحى إليه بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك و تعالى، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا و متعقلًا على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن (عن) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. و هذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية و في أعلى درجات السعادة. (فارابی، 1995، ص 121).

چنین شخصی که دارای چنین شرائطی باشد از دیدگاه فارابی عین قانون است و سیره، افعال و گفتار او از مشروعیت و حجیت برخوردار است؛ رأی و نظر چنین حاکمی هر چه که باشد و بر هر چه تعلق بگیرد از مشروعیت و حجیت قانونی و حقوقی برخوردار است.

و هذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخیل بالقول لكل ما يعلمه، و قدرة على جودة الارشاد إلى السعادة، و إلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، و أن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات» (فارابی، 1995، ص 121).

فارابی در مقابل مدینه فاضله اجتماعات دیگری را می‌شمرد که هدف آن‌ها از حکمرانی و تدبیر شهرها را امری غیر از سعادت حقیقی و واقعی انسان دانسته‌اند. آنها عظمت، تکریم و کرامت، سلطه، اجرای اوامر و نواهی حاکمیتی و تمکین قوانین از سوی شهروندان (به‌عنوان مقصود بالذات نه وسیله برای رسیدن به سعادت) و تمجید و تعظیم شهروندان نسبت به حاکمیت پنداشته‌اند. برخی کرامت و جلالت را هدف حاکمیت قرار داده‌اند و انجام افعال خیر اجتماعی و همچنین عدل و احسان به شهروندان را وسیله‌ای برای رسیدن به کرامت و بزرگی حاکمیت قرار داده‌اند. (فارابی، 1364، ص 47) قانون و سنن اجتماعی توسط حاکمیت و در جهت ایجاد و شکل‌دهی اهداف سیاسی وضع می‌گردد. به تفاوت اهداف و غایات سیاسی قوانین و سنن اجتماعی نیز متغیر خواهند بود.

۱. أحدهم الملك في الحقيقة و هو الرئيس الأول و هو الذي تجتمع فيه ست شرائط: الحكمة و التعقل التام و جودة/الإقناع و جودة التخیل و القدرة على الجهاد ببدنه، و ألا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية.

تفاوت غایات در مدن مختلف، باعث تفاوت در مبنای قوانین این مدن خواهد شد. مدینه جاهله جامعه سیاسی است که سعادت را نمی‌شناسند و بسیار دور از ذهنیت اجتماعی آنهاست. در صورت ارشاد و راهنمایی هم فهم و اعتقادی نسبت به آن پیدا نمی‌کنند. این مدینه و جامعه سیاسی تنها خیرات ظاهری را خیر دانسته‌اند و این خیرات را به عنوان غایات اجتماعی سیاسی قرار داده‌اند. خیراتی مانند سلامت جسمانی، آسایش و رفاه، لذات و تفریحات جسمانی، تکریم و تعظیم اجتماعی از جمله غایات اجتماعی مدینه جاهله هستند؛ از این دیدگاه سعادت کامل اجتماع این خیرات و شقاوت نیز فقدان این خیرات است. آفاتی مانند مرض، فقر، محرومیت از لذات، تحقیر اجتماعی معنای شقاوت خواهند بود.

مدینه فاضله رسیدن به خیر و سعادت را از طریق تعاون اجتماع و اتفاق اهل جامعه در آراء و انظار و همچنین سعی در جهت بروز و ظهور خیرات اجتماعی و شکوفایی اخلاق فاضله در اجتماع از اهمیت برخوردار است. در این راستا حاکمیت می‌تواند از ابزاری به نام قانون استفاده کند؛ اما این مسئولیت منحصر به استفاده از ابزار قانون نیست، ایجاد فضائل نظری و همچنین ایجاد فضائل خلقی و صناعات عملی از جمله مهم‌ترین وظایف دولت در امر تعلیم و تربیت است؛ تعلیم به معنای ایجاد فضائل نظری در اجتماع است و تأدیب ایجاد فضائل اخلاقی و صناعات عملی اجتماعی است:

«والتعلیم هو ایجاد الفضائل النظریة فی الأمم والمدن، والتأدیب هو طریق ایجاد الفضائل الخلقیة و الصناعات العملیة فی الأمم والتعلیم هو بقول فقط، والتأدیب هو أن تعوّد الأمم والمدنیون الأفعال الكائنة عن الملكات العملیة و بأن تنهض عزائمهم نحو فعلها، و أن تصیر تلك و أفعالها مستولیة علی نفوسهم». (فارابی، الاعمال الفلسفی، 1413 ص 165).

فارابی در ترویج فضائل دو روش مستقیم و غیرمستقیم را در پیش گرفته است. روش مستقیم روشی است که قانون بدون واسطه مردم را امر به فضائل و از رذائل نهی می‌کند؛ روش غیرمستقیم مانند ترویج فضائل از طریق آموزش و پرورش و همچنین بسترسازی اجتماعی صورت خواهد گرفت. همچنین باید در نظر داشت قانون از نظر فارابی کاملاً مرتبط با نوع سیاست دارای متغیر است. سیاست در مدینه فاضله مقتضی وضع قوانین مرتبط با فضائل و ازاله شرور است و در سایر مدن مانند متغلبه و کرامیه ماهیت قانون در نسبت‌ها و مناسبات سیاسی و اجتماعی آنها هویت و تشخیص پیدا می‌کند.

در اندیشه فارابی «تحقق سعادت»، «ترویج فضائل و دفع رذائل»، «گسترش خیرات و ازاله شرور» و «عدالت»، مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مفاهیم واسطه در نظام سیاسی هستند که مبنای مشروعیت مداخلات حقوقی را فراهم

ساخته‌اند. جامعه‌ای که فضائل نظری در آن رشد پیدا کرده و انگیزه‌های صحیح نیز در آن تربیت یافته باشند با اراده به دنبال تحقق خیرات و دوری از شرور باشد، مدینه فاضله خواهد بود.

2.1.2. فضیلت‌گرایی سیاسی ابن سینا.

ابن سینا نیز انسان را موجودی اجتماعی دانسته است. او جامعه را شامل طبقات مختلف دانسته است که هر کدام منفعتی برای جامعه خواهند داشت؛ تعطیل این منافع و همچنین معطل ماندن افراد در اجتماع ضد مقاصد و غایات تشکیل اجتماع است. ابن سینا فضائل، خیرات و مصالحی را برای حفظ جامعه ضروری تلقی کرده است و از این رو تقنین و تشریع سیاسی - حقوقی این خیرات و در مقابل ممنوعیت و پیگیری قانونی اعمال و رفتاری را که موجب ضرر به این خیرات و منافع است را لازم دانسته است. ابن سینا سیاست را به سیاست جیده و سیاست اشرار تقسیم می‌کند. در سیاست جیده و فضیلت‌گرا حاکمان و سیاست‌مداران از فضلا و صاحبان اخلاق هستند. در این نوع از اداره اجتماع افاضل توانایی این را دارند که مردم را جزء نیکان و صالحان قرار دهند. آنها می‌توانند مردم را بر کارهای خیر عادت دهند و با ترویج امور خیر و تعوید مردم بر خیرات، سیاست خود را مقید به خیرات اجتماعی اجرا کنند. در مقابل صاحبان سیاست اشرار و اصحاب تغلب در سیاست مردم را با تعوید بر امور شر جامعه را بر اساس شر اداره می‌کنند. ابن سینا لزوم ترویج فضائل در جامعه توسط قدرت و سیاست چنین بیان می‌کند:

«أصحاب السياسات الجيدة و أفاضل الناس فانهم يجعلون أهل المدن أختيارا بما يعودونهم من أفعال الخير و كذلك أصحاب السياسات الرديئة و المتغلبون على المدن يجعلون أهلها أشرارا بما يعودونهم من أفعال الشر..... و الرذائل الإفراطية تجتنب لضررها في المصالح الإنسانية، و التفريطية لضررها في المدينة». (ابن سینا، 1326، ص 147).

ابن سینا در تنظیم دستورالعمل‌های اساسی برای سیاست‌گذاران، ترویج و تعوید مردم به خیرات و اموراتی که ارکان جامعه را حفظ می‌کند و مصالح دنیوی را در حد اعتدال برای مردم تأمین می‌کند و موجب سعادت اخروی نیز می‌گردد، اینگونه بیان می‌دارد:

«و يجب أن يكون السان يسناً أيضا في الأخلاق و العادات سننا تدعو إلى العدالة التي هي الوساطة، و الوساطة تطلب في الأخلاق و العادات بجهتين: فأما ما فيها من كسر غلبه القوى، فلأجل زكاء النفس خاصة، و استفادتها الهيئة الاستعلائية، و أن يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيًا. (ابن سینا، الإلهيات من كتاب الشفاء، 1376 ه.ش، ص

دوری از رذائل افراطی و تفریطی مفهومی دیگر از فلسفه اخلاق است که ابن سینا آن را در نظام حقوقی و مداخلات حاکمیتی مورد استفاده قرار داده است.

و كذلك يجب أن يكون في المعاملات معاملات يشترط فيها الإمام، و هي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة، مثل المناكحات و المشاركات الكلية. ثم يجب أن يفرض أيضا في المعاملات المؤدية إلى الأخذ و الإعطاء سننا تمنع وقوع الغرور الحيف، و أن يحرم المعاملات التي فيها غرر، و التي تتغير فيها الأعراض قبل الفراغ من الايفاء و الاستيفاء؛ كالصرف، و النسيئة، و غير ذلك، و أن يسن على الناس معاونته الناس و الذب عنهم و وقاية أموالهم و أنفسهم، من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق تبرّعه.

«(ابن سینا، الإلهيات من كتاب الشفاء، 1376 هـ.ش، ص 506)

2.1.3. فضیلت گرای سیاسی ملاصدرا!

ملاصدرا فلسفه نبوت را رساندن اجتماع از مقام و ویژگی های حیوانی به ساحت ملکوتی و ویژگی های مجردات و مفارقات از عالم ماده دانسته است. نبی با الزام شریعت و دستورات شرعی مانند طاعات و عبادات در جهت تعوید مردم بر خیرات و دوری از رذائل مرتبط با شئون بدنی ایشان را به سمت سعادت ابدی یعنی رسیدن به جنبه ها ملکوتی انسانی رهنمون می سازد. او این گونه بیان می کند:

«فهذا النبى يجب أن يلزم الخلاق فى شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية إلى مقام الملكية، فإن الأنبياء رؤوس القوافل. فالنبي لا بد أن يكون آخذاً من الله ومتعلماً من لدنه معطياً لعباده و هادياً لهم، فهو واسطة بين العالمين، سمعاً من جانب ولساناً إلى جانب؛ وهكذا حال سفراء الله إلى عباده وشفعائه يوم تناده. فلقلب النبى بابان مفتوحان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت، وهو عالم اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية والعملية، و باب مفتوح إلى القوة المدركة، ليطالع ما فى الحواس ليطّلع على سوانح مهمّات الخلق.» (صدرالدين شیرازی، 1378، ص 146)

ملاصدرا نسبت بین نبوت و سیاست را نیز مانند نسبت جسد به روح دانسته است. جسد و جسم مادی بدون روح، امری جیفه، بدون غرض، رشد و تکامل و خالی از حیات است. سیاست و قدرت نیز اگر در اختیار اغراض و اهداف نبوت قرار گیرد، حیات، غرض و تکامل پیدا می کند و در غیر این صورت، مانند جسمی بدون روح خواهد بود. او البته بین نبوت و سیاست، تفاوت قائل است. سیاست در نگاه ملاصدرا، غیر از نبوت است که اگر اغراض و اهداف شریعت در آن جریان داشته باشد، دارای حیات است.

«اعلم، أن نسبة النبوة» إلى «الشریعة» كنسبة الروح إلى الجسد الذی فیہ الروح، و«السیاسة» المجردة عن الشرع كجسد لا روح فیہ. وقد ظن قوم من المتفلسفة أنه لا فرق بین الشریعة والسیاسة؛ وین أفلاطون الإلهی فساد قولهم فی كتاب النوامیس، وأوضح الفرق بینهما بالفعل والانفعال. وأما الفرق من جهة الفعل، فأفعال السیاسة جزئیة ناقصة مستبقة مستكملة بالشریعة، وأفعال الشریعة کلیة تامة غیر محوجة إلى السیاسة.» (صدرالدین شیرازی، 1378، ص 148).

دنیا و وجود مادی و جسمانی انسان همانا صرفاً منزلی از منازل سیر الی الله است. نفس انسانی نیز مسافر الی الله است. در این سفر انسان از ویژگی های بدنی (هیولایی و مادی و جسمانی و نباتی و شهوانی و احساسی و تخیلی و توهمی) و حیوانی به صفات انسانی و الهی و ملکوتی که به سمت تقرب الی الله است سیر می کند. انسان در این سیر باید از مراحل مختلف عبور کند تا به منزل ابدی و مطلوب حقیقی ملاقات با خداوند و تحقق اسماء و صفات الهی در درون خود برسند. اجتماع نفوس انسان ها در سیر به سمت مبداء هستی؛ یعنی خداوند متعال هستند. انبیا در این سیر رؤسای این قافله هستند که با تنظیم قواعد در واقع اقتضائات سیر الی الله را مشخص می کنند. فلسفه حاکمیت بر مردم در واقع همان سیر جامعه در جهت قرب ساحت قدس الهی است. مشروعیت حکومت بر مردم و سیاست تحقق این امر اخلاقی در اجتماع است.

«وقوافل النفوس السائرة إلى الله متعاقبة بعضها قریب وبعضها بعيد وبعضها واقفة وبعضها راجعة وبعضها سریع السیر مقبلاً ومدبراً وبعضها بطيء السیر كذلك على حسب ما جرى حکمته تعالی فی القضاء والقدر فی حق عباده والأنبیاء(ص) رؤساء القوافل وأمرء المسافرین والأبدان مراکب المسافرین ولا بد من تریة المركب وتأدیه و تهذیه لیتم السفر.» (همان، ص).

2.2. فضیلت گرای حقوقي فیلسوفان مسلمان

مطابق مبانی فضیلت‌گرایی قوانین (اعم از قوانین اخلاقی، حقوقي و سیاسی) باید در جهت فضیلت‌مند شدن شهروندان وضع گردند. قوانین از آن جهت اهمیت دارند که خود را با این مبانی فضیلت‌گرایی مانند سعادت، فضیلت و تعالی انسان ارتباط دهند. یعنی ماهیت قانون باید در ارتباط با مبانی و اصول فضیلت‌گرایی وضع گردند. قانون در این صورت ابزاری نه صرفاً برای مفاهیم برآمد از فضیلت‌گرایی همچون خرد، عدالت، شجاع به‌عنوان مفاهیم کاربردی بلکه در ارتباط با مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نظریه فضیلت‌گرایی مطرح خواهند بود. مباحث مرتبط با قانون، عدالت، جرم و جزا را در بخش بعد مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.^۱

2.2.1 فضیلت‌گرایی حقوقي فارابی.

تحقق فضائل و در رأس همه آنها عدالت و ازاله و رفع رذائل و شرور در جامعه به‌عنوان مفهوم مرکزی و اصل زرین نظریه فضیلت‌گرایی مهم‌ترین مفهوم سیاسی است که در ساحت حقوق اقتضائات معین و مشخصی دارد. عدالت اصل عمومی است که باید از سوی واضعین قوانین و حاکمیت مورد توجه قرار گیرد. حاکمیت باید در مرحله نخست با برقراری عدالت توزیعی به تقسیم خیرات عمومی اجتماع مانند سلامت، اموال و دارایی‌ها، کرامت و عزت بر اساس اهلیت شهروندان پردازد. جایگاه‌های اجتماعی نیز خیرات عمومی جامعه هستند که حاکمیت فضیلت‌گرا با توجه به اصل زرین عدالت باید بر اساس استئصال^۲ و همچنین مساوات در جامعه برقرار کند.

«العدل [أولاً یکون] فی قسمه الخیرات المشترکه التي لأهل / المدينه علی جمیعهم. ثم من بعد ذلک فی حفظ ما قسم علیهم. و تلک الخیرات هی السلامه و الأموال و الکرامه و المراتب و سائر الخیرات التي یمكن أن یشرکوا فیها. فإنّ لكل واحد من أهل المدينه قسطاً من هذه الخیرات مساویاً لاستئصاله».(فارابی، فصول منتزعه 1364 ه.ش.ص 71)

هر گونه بی‌عدالتی به معنای اعطای بیشتر یا کمتر از استحقاق، برای اجتماع مضر است. اعطای بیشتر از

^۱. عدالت هم بنابر نظریه دخالت مستقیم قانون و دولت در رشد فضائل منبعی برای استخراج و استنباط قواعد حقوقي می‌تواند باشد و هم بنابر نظریه دخالت غیر مستقیم دولت در رشد فضائل اخلاقی و شکوفایی استعدادهای انسانی به عنوان مؤلفه بستر ساز رشد و تعالی اخلاق در اجتماع تلقی خواهد شد.

^۲. عدالت در این سیستم به معنای صرف مساوات و برابری نیست، اما کاملاً بدون توجه به برابری هم نمی‌توان عدالت را معنا نمود. مبنای استحقاق افراد در این منظومه استئصال یا همان اهلیت برای خیرات اجتماعی هستند. اما بستر سازی برای استئصال عمومی توسط تعلیم و تربیت اجتماعی و همچنین توانمندسازی اقشار ضعیف امکان پذیر است. البته مفهوم استئصال را می‌توان بر دو اساس تفسیر کرد. تفسیر اول رسیدن خیرات بیشتر به نیازمندان و اقشار کمتر برخوردار در جهت عدالت اجتماعی است و تفسیر دوم به معنای قرار دادن امکانات بر اساس مصلحت حفظ و بقای امکانات است.

استحقاق ظلم و جور در حق کل جامعه یا به تعبیر فارابی کل مدینه است و اعطای کمتر از استیصال و استحقاق ظلم و جور به فرد خواهد بود. البته در شرایطی این نوع هم ظلم به مدینه یا کل جامعه محسوب می‌گردد.^۱ مرتبه دوم عدالت، عدالت تعویضی است. عدالت تعویضی به معنای برابری بین داده و ستانده در ارتباطات حقوقی اجتماع است. به این معنا که در قابل هر گونه نقل و انتقال اموال و منافع و خدمات در میان شهروندان بین داده و ستانده باید عدالت به معنای برابری در ارزش برقرار باشد. این تبیین عقلی مبنایی برای مشروعیت احکام حقوقی در ارتباط با معاملات در جامعه خواهد بود.

حاکمیت پس از توزیع عادلانه خیرات و اموال، وظیفه حفظ اموال اشخاص را دارد؛ یعنی باید قوانینی وضع و اجرا کند که اموال شهروندان از تسلط و مالکیت ایشان خارج نگردد و در صورت خارج شدن این خروج از ملکیت یا تسلط به صورت ضرری نبوده باشد. (ر. ک. فارابی، فصول منتزعه 1364 ه. ش. ص. 69-71)

2.2.2. فضیلت گرایی حقوقی ابن سینا.

ابن سینا مقدمات رسیدن به طرح سیاسی و حقوقی را این گونه مرتب نموده است. سیاست گذاران وظیفه دارند با تقنین و الزام مردم به قانون امورات مرتبط به ارکان جامعه را حفظ کنند. حاکمان در مدینه فاضله باید شرور و رذائل را دفع و خیرات و فضائل را گسترش دهند. ابن سینا این امور را در موارد ذیل تبیین می‌کند.

1. لزوم اشتغال انسان‌ها به وظایف اجتماعی: کار از امور خیر مشترک و عمومی است که همه افراد اجتماع باید از آن برخوردار باشند. در شهر و مدینه فاضله نباید کسی بدون تعریف و تحدید شغل و کار باشد. تمام افراد که در تشکیل جامعه مدنی سهیم هستند باید دارای منفعتی برای اجتماع باشند. بطالت و تعطیل افراد در مدینه فاضله امری ممنوع است. اگر کسی در جامعه راه تعطیل و بطالت را در پی گرفت باید برای او مسیر زندگی مانند دیگر افراد که تلاش و کوشش اجتماعی انجام می‌دهند مهیا نباشد. (ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، 1376 ه. ش. ص. 496-499)

2. لزوم برقراری مالیات برای مصالح عمومی: شهر به خاطر وجود مخارج عمومی مشترک باید دارای اموال عمومی باشد. تأمین مخارج شهر نیازمند وجود مالی مشترک و عمومی است که در بعضی از موارد از سود تجار و کشاورزان و از جرایم و همچنین غنائم به دست می‌آید. این مال به عنوان پشتوانه تأمین مصالح مشترک و خیرات عمومی در اجتماع مورد استفاده قرار می‌گیرد. (ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء،

^۱. «نقصه عن ذلك و زیاده علیه جور. أما نقصه فجور علیه، و أما زیاده فجور علی أهل المدینه و عسی أن یكون نقصه أيضا جورا علی أهل المدینه».

3. ممنوعیت روابط مالی مضر و همچنین شغل‌های مضر برای مؤلفه‌های مبنایی اقتصاد جامعه: ارتباطات مالی در اجتماع باید بر اساس مناسبات و نقل و انتقالات قانونی و دارای ارزش اقتصادی باشد. پول باید در ازاء مصالح و منافع مشخص قرار گیرد و در غیر این صورت موجب فساد در شهر خواهد شد. عواملی مانند قمار و ربا که انتقال اموال در ازاء عوض مشخص و ارزشمندی صورت نمی‌گیرد از جمله عوامل فسادزا در اقتصاد شهر هستند. اموری مانند دزدی، زورگیری، روابط مالی مبتنی بر فساد اخلاقی در مدینه فاضله ممنوع است.^۱

(ابن‌سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، 1376 ه.ش. ص 496-499)

4. لزوم تقنین و تشریع ازدواج و ممنوعیت امور متضاد با آن: در مدینه و شهر مهم‌ترین امری که باید در ارتباط با آن قانون‌گذاری شود امر مهم ازدواج است. ازدواج و تشکیل خانواده که موجب بقای نسل و هزاران فایده عمومی و فردی است باید در جامعه به صورت قانون مورد توجه قرار گیرد. ازدواج به عنوان مهم‌ترین خیر عمومی در جامعه مبنای وجود بسیاری از فضائل از جمله ایمان به خدا و شریعت است. (ابن‌سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، 1376 ه.ش. ص 496-499)

2.2.3. فضیلت گرای حقوقي ملاصدرا.

انسان‌ها در قرب و بعد الهی و استعدادهای ملکوتی بسیار متفاوت هستند. همه آنها در درجه قرب و بعد، وقوف و رجوع، ثبوت و تزلزل، سرعت و کندی چه در جهت صعود و چه در جهت سقوط یکسان نیستند؛ بنابراین قضا و قدر الهی انبیا و اولیای الهی رؤسای این اجتماع در سیر و مسافرت الی الله هستند و ابدان این اجتماع مراکب مسافرین الی الله هستند. در این سفر امراء و رؤسا چاره‌ای جز تربیت مرکب (ابدان و امورات متعلق به آن) و تأدیب و تهذیب آن به غایت اتمام و اکمال سفر ندارند. (ملاصدرا، 1360، ص 361)

خداوند از این رو مسکن و خوراک و پوشاک و غیر این‌ها از لوازم حیات دنیوی را برای بقای بدن دنیوی قرار داده است. در انسان نیز به وسیله شهوت انگیزه زندگی، خوردن، نوشیدن، راحت و به وسیله غضب قوه دفاع از زندگی را آفریده است. اسباب دیگر زندگی همچون کشاورزی و اجرای قنوات و ساخت ساختمان و تزویج و خدمتگزاران و را برای بقای انسان در درون همه انسان‌ها بلااستثنا قرار داده است. غایت از خلق همه این‌ها سوق جمیع مردم به جوار رحمت الهی و مسافرت انفسی به سمت اسماء و صفات الهی بوده است و این امکانات

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبد الله، الإلهیات من کتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن‌زاده آملی)، صفحه: ۴۹۶، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، قم - ایران، 1376 ه.ش.

مادی جهت حفظ و بقای مراکب نفسی انسان‌ها است. در این مسیر برقراری قانون، نظم و عدالت برای اجتماع و حاکمیت فضیلت‌گرا امری ضروری است. (ملاصدرا، 1360، ص 361)

از سوی دیگر خداوند برای جلب منافع کلی و دفع مضرات حب ذات و حب نفس را در درون انسان‌ها قرار داده است. از این رو انسان‌ها به بقای خود هر چند با وجود هلاک دیگران راضی هستند؛ به همین دلیل اگر امور اجتماعی مانند عدالت، قسط و قانون و حکومت و سیاستی که توان برقراری نظم و عدالت اجتماعی را برقرار سازد رها گردد و به خود مردم واگذار شود، قتل و غارت و نزاع اجتماع را از سلوک الی الله و کسب اخلاق فاضله و دفع رذائل مشغول می‌کند و زمینه را برای نسیان ذکر الهی در جامعه فراهم می‌آورد.

و الإنسان كما مر غلب عليه حب التفرد و التغلب و إن انجر إلى هلاك غيره فلو ترك الأمر في الأفراد سدى من غير سياسة عادلة و حكومة أمره زاجرة في التقسيمات و التخصيصات لتشاوشوا و تقاتلوا و شغلهم ذلك عن السلوك و العبودية و أنساهم ذكر الله. (ملاصدرا، 1360، ص 368)

بنابراین بر واضع شریعت واجب است که قوانین و حدود مشخص و معینی در جهت اموال، عقود معاوضات و معاملاتی مانند نکاح، دین، تجارت و تقسیم ارث و عوامل ایجاب نفقه و توزیع غنائم و صدقات وضع نماید. خداوند در جهت زمینه‌سازی جریان اخلاق باید عدالت را در احکام اجتماعی اسلام بر مردم واجب کند تا زمینه برای پرورش استعدادهای انسانی و الهی در جامعه آماده شود.

سه اصل اولیه در وضع قواعد و قوانین الزام‌آور حقوقی

ایشان حدود را در ارتباط با سه هدف شریعت دانسته است. این سه هدف را شاید بتوان سه اصل مهم در نظریه حقوقی ملاصدرا دانست؛ سه اصلی که منشأ اعتبار و مشروعیت وضع قوانین و قواعد الزام‌آور حقوقی در شریعت شده‌اند.

الف. هدف اول، وضع مجازات قصاص و دیات برای پیشگیری از نابودی بدن و تن انسان است.

«وَأما قتال أهل البغي فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية التي يتولاها حارس السالكين إلى جوار الله وكافل المحققين نائباً عن رسول رب العالمين ليحفظ [لحفظ] حدود الله والأحكام من الحلال والحرام. وأما القصاص والديات فدفعاً للسعي في إهلاك الأنفس والأطراف.» (ملاصدرا، 1360، ص 368)

ج. هدف دوم، حفظ اموال عمومی است که به وسیله قوانینی مانند حد سرقت و حدود راهزنی، مشخص

شده است.

«وأما حد السرقة وقطع الطريق فدفعا لما يستهلك الأموال التي هي أسباب المعاش.» (ملاصدرا،

1360، ص 368)

د. هدف بعدی، حفظ نسل است که با حدود و مجازات‌هایی مانند حد زنا و لواط، مشخص شده است.

«وأما حد الزنا واللواط والقذف فدفعا لما يشوش أمر النسل والأنساب.» (ملاصدرا، 1360،

ص 368)

این احکام و حدود، اگرچه در بعضی از موارد به عنوان حفظ منافع بدن مادی است، اما چون خداوند متعال واضع این قوانین است، عمل و اجرای این قوانین، امتثال امر الهی است، موجب تقرب و تعالی اجتماع نیز خواهد شد؛ ضمن اینکه با اجرای این قوانین و پیشگیری از وقوع جرم در جامعه، ثبات و آرامش که لازمه رشد و کمال و تقرب به سوی خداوند است نیز تأمین خواهد شد. از همه مهم تر اینکه مطابق با مبنای ملاصدرا، اضرار به جسم، به عنوان مرکب روح یا مرتبه نازله نفس، منجر به از بین رفتن استعداد رشد حقیقی و واقعی نفس خواهد شد؛ از اینرو فضیلت گرایی ملاصدرا در فلسفه اخلاق در طرح ریویزی این احکام و قواعد حقوقی او موثر بوده است.

«فإن الغرض في الخلقة سياق الجمع إلى جوار الله تعالى ومحل كرامته، لشمول عاطفته و عموم رحمته للكل، فلو ترك الأمر في الأفراد سدى و من غير تعريف قانون مضبوط في التقسيمات و التخصيصات، لتهاوشوا و تقاتلوا، و شغلهم ذلك عن سلوك الطريق و السير إلى الخلق، بل أفضى لهم إلى الإفساد.» (صدر الدین شیرازی، 1360، المبدأ و المعاد، صفحه: ۵۰۱)

3. نتیجه گیری

فضیلت گرایی به عنوان نظریه‌ای فلسفی بر مبنای معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، تعالی انسان را به عنوان هدفی برای سیاست و حقوق قرار داده است. این هدف در سیاست و حقوق اقتضائات معتنا بهی داشته که تبیین آنها منجر به نظریه پردازی دولت فضیلت‌گرا در مقابل نسخه‌های مخالف با مبانی دولت لیبرال خواهد شد. فلاسفه اسلامی نیز در تبیین نظریه‌های اجتماعی خویش متوجه مبانی تشکیل مدینه سیاسی و اجتماعی دارای هدفی غیر از رفاه و امور مادی بوده‌اند و در نظریه پردازی خویش از دولت شهر آرمانی خویش ابتدا انسان، سعادت و فضائل او را تعریف کرده‌اند و در مرحله بعد سیاست و مدینه سیاسی فضیلت‌گرا را امری ضروری

برای سعادت انسان دانسته‌اند و با استفاده از مبانی مشروعیت نظام سیاسی و مفاهیم اساسی آن به طراحی نظام حقوقی یا حداقل مبانی اساسی نظام حقوقی فضیلت گرا همت گماشته‌اند. این نظام حقوقی در سه بعد دولت، قانون و نظام قضایی مفاهیم جدیدی طرح کرده است. در این مبنا دولت اگر چه باید آزادی برای افراد در فضیلت‌مند شدن را در نظر بگیرد، اما فضیلت را به عنوان قیدی ذاتی در برقراری نظم و قانون ملاحظه می‌کند. رویه‌های قضایی فضیلت محور نیز به‌طور کلی روش قضاتی فضیلت محور برای اجرای عدالت هستند.

فارابی اولین فیلسوف مسلمان است که از پایگاه فضیلت گرایی، سیاست و حقوق را تدوین نموده است. نتایج وی در سیاست ضرورت تشکیل مدینه سیاسی فاضله است. از نظر وی تشکیل مدینه فاضله سیاسی از طریق گسترش فضائل و از بین بردن رذائل توسط حاکمیت امکان‌پذیر است. ابن سینا نیز سیاست فاضله را در برابر تعوید مردم بر خیرات و فضائل و دوری شرور و رذائل متعهد دانسته و فلسفه سیاست و حقوق را بر این امر مبتنی دانسته است و در حقوق نتیجه گرفته که بر حاکمیت لازم است تا شرور و موانع تحقق خیرات اجتماعی را از لحاظ حقوقی جرم‌انگاری و ممنوع اعلام کنند.

نسخه فضیلت گرایی ملاصدرا اما مستقیماً در ارتباط با قرب و بعد اجتماع انسان‌ها از حق تعالی تبیین شده است. ملاصدرا مبتنی بر لزوم تقرب اجتماع به ساحت قدس الهی تحقق فضائل و خیرات را در اجتماع برای حاکمیت لازم دانسته و شرور و رذائل را مانند ظلم و ناامنی و فساد را ممنوع دانسته است. او فلسفه قصاص و دیات را حفظ حیات، حدود و تعزیرات را حفظ اموال و نسل دانسته است. ملاصدرا تمام این امور را در راستای برقراری نظم و عدالت و در راستای تحقق ذکر الله و تقرب اجتماعی به سوی خداوند تبیین کرده است.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت فضیلت گرایی با نسخه فیلسوفان مسلمان همچون فارابی، ابن سینا و ملاصدرا توان تبیین فلسفه الزامات حقوقی را دارا است. این مهم البته نیازمند تبیین روش‌شناسی کشف قواعد حقوقی در این نظریه هنجاری است. این نظریه هنجاری می‌تواند مبنایی برای تصرفات اجتماعی حاکمیت اسلامی و همچنین الزامات حقوقی و فقهی در جامعه اسلامی در برابر فلسفه لیبرالیسم و حقوق منفعت‌گرایانه قرار گیرد.

منابع

1. افلاطونی، حسین. (1395، زمستان). نقد فیلیپا فوت بر عقلانیت عملی کانت 1395. حکمت معاصر، 1-24.
2. ابن سینا. (1326). فی العهد (الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات). قاهره - مصر: دار العرب.
3. ابن سینا. (1376 ه.ش.). الإلهیات من کتاب الشفاء. قم - ایران: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.

4. ابن مسکویه. (1358 ه.ش.). الحکمة الخالدة. تهران: دانشگاه تهران.
5. اترک، حسین. (1393). فضیلت گرایی ابن سینا. 24 - 28.
6. _____. (93). نظریه اخلاقی ملاصدرا. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آیین معرفت، 28 - 58.
7. _____. (1384). سود گرایی اخلاقی. فصلنامه نقد و نظر، 265-300.
8. بهارنژاد. (92). فضیلت از دیدگاه فارابی. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آیین معرفت، 118.
9. پارسانیا. (1376). حکمت حکومت. قم: نی.
10. حبیبی. (1396). بررسی و مقایسه فضیلت گرایی ابن مسکویه و مایکل اسلوت. حکمت معاصر، 55-72.
11. رضانژاد، حسین. (1387 ه.ش.). مشاهد الألوهیة، جلد: ۳. قم - ایران: آیت اشراق.
12. حقیقت، صادق. (1387). حقوق بشر در اسلام. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
13. حکمت‌نیا. (1386). حقوق زنان. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
14. خواجه‌نصیرالدین طوسی. (1356). اخلاق ناصری. تهران: انتشارات خوارزمی.
15. شیرازی، صدرالدین. (1360). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران - ایران: مرکز نشر دانشگاهی.
16. _____. (1354). المبدأ و المعاد. تهران - ایران: انجمن فلسفه ایران
17. _____. (1378). المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة. تهران - ایران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.
18. _____. (1366). تفسیر القرآن الکریم، جلد 1. قم: نشر بیدار.
19. _____. 1360، شرح أصول الکافی، جلد: 4، صفحه 356، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران - ایران.
20. _____. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد: 9،، مکتبه المصطفوی، قم - ایران، 1368
ه.ش.
21. _____. (1366). تفسیر القرآن الکریم، جلد 1. قم: نشر بیدار.
22. فارابی. (1364). فصول منتزعة. تهران - ایران: مکتبه الزهراء.
23. _____. (1413). تحصیل السعادة (الأعمال الفلسفیة). بیروت: دار المناهل.
24. _____. (1405). الجمع بین رأی الحکیمین. تهران - ایران: مکتبه الزهراء.
25. _____. (1995). آراء اهل مدینه الفاضله. بیروت - لبنان: دار و مکتبه الهلال.
26. حکمت‌نیا، محمود. (1397). فلسفه نظام حقوق زن. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه
اسلامی.
27. ملاصدرا. (1360). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکی. تهران - ایران: مرکز نشر دانشگاهی.

28. Foot, P. (1978). Virtues and Vices. *Moral Philosophy*. 18– 1
29. MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
30. Solum, L. B. (2003). Virtue Jurisprudence A Virtue–Centred Theory of Judging. *Metaphilosophy*. 178–2013
31. Solum, L. B. (2004). Theory, The Aretaic Turn in Constitutional. *Brooklyn Law Review* , Vol. 70. (475 .)
32. Solum, L. B. (2007). VIRTUE JURISPRUDENCE: AN ARETAIC THEORY OF LAW .
33. West, R. (2011). *Normative Jurisprudence*. Cambridge University Press

پیشینک
نشر