

معرفت‌شناسی حقوقی و اخلاقی از دیدگاه دانشمندان مسلمان

احمد دیلمی^۱

چکیده

حق و تکلیف، ممنوع و مجاز، و خوب و بد مهم‌ترین مفاهیمی‌اند که در فلسفه ارزش و به ویژه در فلسفه حقوق و اخلاق محور گفت‌وگو قرار می‌گیرند. یکی از عمده‌ترین جنبه‌های بحث از آنها جنبه معرفت‌شناسانه است. پرسش اصلی در این پژوهش ناظر به منشأ گزاره‌های حقوقی و اخلاقی است. آیا این گزاره‌ها ملاک صدق واقعی و خارجی مستقیم دارند؛ یا منشأ مستقیم آنها چیزی جز تصمیم، جعل و صلاح‌دید صاحبان تصمیم و قرارداد نیست؟ طبیعت‌گرایان حقوقی و اخلاقی با قرائت‌های مختلف احتمال نخست را برگزیده‌اند؛ و قراردادگرایان در پی اثبات احتمال دوم برآمده‌اند. در این نوشتار، با این پیش‌فرض که جعل و انشاء در حوزه حکمت عملی از جنس ایجاد اعتباری قلمداد می‌شود، نظریه قرارداد عقلایی قابل دفاع‌تر و انتقادات وارد بر آن قابل پاسخ دانسته شده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی حقوقی، معرفت‌شناسی اخلاقی، طبیعت‌گرایی، قراردادگرایی، ابزارهای معرفت، معرفت دینی.

۱. مقدمه

معرفت‌شناسی حقوقی و اخلاقی به عنوان بخشی از فلسفه حقوق و اخلاق و به ویژه بخشی از مباحث فراحقوقی و اخلاقی، یکی از دغدغه‌های فیلسوفان حقوق و اخلاق بوده و هست. از مسایل مهم فراحقوقی توجیه منشأ و مبنای آنهاست. در این باب دیدگاه‌های متفاوتی در بین فیلسوفان حقوق و اخلاق وجود دارد. در این میان نظرات عالمان مسلمان در باب توجیه حق‌ها و تکلیف‌ها که در فضای معرفتی متفاوتی مطرح شده است، درخور بررسی مستقل است.

عمده‌ترین جایگاه بحث از معرفت‌شناسی حقوقی و اخلاقی در بین اندیشمندان مسلمان را باید در موضوع دیرینه حسن و قبح ذاتی و عقلی جست‌وجو کرد؛ که در میان متکلمان پیشینه‌ای کهن دارد؛ و برخی از حکیمان و عالمان اخلاق و حتی اصولیان نیز برای تحکیم مبانی این علوم، به ویژه در اصول عقلی، به این بحث کشانده شده‌اند؛ و بخشی از ادبیات این موضوع مخلوق تلاش‌های آنهاست.

اگرچه گستره این بحث در فرهنگ کلامی، حکمی، اخلاقی و اصولی فراتر از قلمرو حق و تکلیف حقوقی و مدنی بوده است، و در واقع آنان در پی دست و پا کردن نظریه عامی در باب معرفت‌شناسی ارزش بوده‌اند، اما ملاک آن بحث در هنجارهای حقوقی و اخلاقی نیز وجود دارد. به ویژه که آنان یکی از بنیادی‌ترین مصادیق این بحث را حسن عدالت و قبح ظلم می‌دانند؛ یعنی گزاره‌هایی که مرجع همه قواعد و اصول حقوقی و بسیاری از هنجارهای اخلاقی‌اند. در واقع، نزد آنان دو پرسش اصلی درباره حق و تکلیف مطرح بوده است: آیا حق و تکلیف منشأ مستقیم طبیعی دارند یا به تصمیم، صلاحدید و اوامر صاحبان رسمی قدرت تصمیم‌گیری و یا توافقات نوشته یا نانوشته عموم مردم برمی‌گردد؟ در صورتی که خاستگاه طبیعی داشته باشند، آیا بشر قادر به شناسایی حقوق و تکالیف طبیعی خویش هست یا خیر؟

پرسش از منشأ معرفت حقوقی و اخلاقی، ابزارهای آن، هندسه و قلمرو آن، و مناسبات آن با معرفت دینی بیانگر عمده‌ترین جنبه‌های قابل پژوهش در معرفت‌شناسی حقوقی و اخلاقی است.

۲. منشأ معرفت حقوقی و اخلاقی (واقعیت حق و تکلیف)

در خصوص منشأ حق و تکلیف و توجیه آنها در میان اندیشمندان مسلمان اتفاق نظر وجود ندارد. برخی برای همه آنها منشأ و خاستگاه مستقیم طبیعی و تکوینی تصویر می‌کنند. (خوبی، ۱۴۰۹، ج ۲،

ص ۲۱-۲۲)؛ از این دیدگاه می‌توان با عنوان طبیعت‌گرایی حقوقی و اخلاقی یاد کرد، و از این جهت که گزاره‌های حقوقی و اخلاقی را حکایت‌گر از واقعیت و نفس‌الامر می‌داند، آن را نظریه‌توصیفی نامید؛ و چون این قبیل گزاره‌ها را قابل صدق و کذب می‌داند، آن را نظریه‌شناختاری نام نهاد. به هر حال، طبق این نظر منشأ حق و تکلیف، طبیعت انسان و اعمال انسانی است.

در برابر این دیدگاه، برخی منشأ مستقیم حق و تکلیف را تصمیم، حکم و دستور خداوند یا خردمندان جامعه می‌دانند که از طریق وحی یا متون حدیثی دین توسط انبیاء و اولیاء ابراز شده، و به وسیله عالمان دین تفسیر می‌شود. از این نظر می‌توان به «قراردادگرایی حقوقی و اخلاقی» یاد کرد، چراکه برای حقوق و تکالیف منشأ مستقیمی غیر از تصمیم، اعتبار و قرارداد الهی یا عقلایی قائل نیست. همچنین می‌توان این نظریه را غیرتوصیفی و غیرشناختاری دانست.

دیدگاه سومی نیز در بین دانشمندان مسلمان در این باره وجود دارد که همه حقوق و تکالیف را از یک نوع نمی‌شمارد، بلکه برخی را دارای منشأ طبیعی و پاره‌ای دیگر را دارای منشأ قراردادی و اعتباری می‌داند. این دیدگاه در حقیقت به دو دیدگاه قبل بر می‌گردد. بررسی مختصر هر یک از این مکاتب به شرح زیر است:

۲.۱. طبیعت‌گرایی حقوقی و اخلاقی

طبیعت‌گرایی، حسن و قبح، حق یا تکلیف بودن و مجاز یا ممنوع بودن یک رفتار را برای آن ذاتی می‌داند.

شایان ذکر است که مراد از خوبی و بدی در اینجا وجه تشریحی آن است که در حوزه حکمت عملی مطرح است، یعنی آنچه شایسته انجام یا ترک می‌باشد؛ و بر انجام و ترک آن پاداش و مسئولیت مترتب می‌گردد (لاهیجی ۱۳۸۸، ص ۳۴۳) و نه معانی مانند کمال و نقص، تناسب و عدم تناسب با نفس و برخورداری از مصلحت و مفسده که در حوزه حکمت نظری مطرح است و عقل تنها کاشف آن است. (مظفر، بی‌تا، ۲۱۷-۲۲۰) همچنین، محور این بحث حسن فعلی است نه حسن فاعلی، یعنی اگر کاری در خارج مصداق عدل باشد، حتماً خوب است، و اگر مصداق ظلم باشد، حتماً بد است، و ملازمه‌ای بین خوبی فعلی و فاعلی وجود ندارد. عناصر و شرایط خوبی فاعلی اعم و گسترده‌تر از شرط حسن فعلی است. البته، لازمه ثواب و عقاب فراهم بودن حسن فعلی و فاعلی هر دو است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۵-۶۲)

به عبارت دیگر، در این بحث تنها به عنصر فعلی و عینی^۱ حق و تکلیف پرداخته می‌شود؛ و عناصر فاعلی و ذهنی^۲ که در مرحله تحقق خارجی و فعلیت حق و تکلیف مطرح می‌شوند، مورد بحث قرار نمی‌گیرد. در میان اندیشمندان مسلمان چند قرائت از طبیعت‌گرایی حقوقی و اخلاقی دیده می‌شود که شرح هر یک به قرار زیر است:

تفسیر نخست: ذاتی بودن حق و تکلیف

برخی از عالمان مسلمان مشخصه طبیعی بودن حق و تکلیف را «ذاتی بودن» آن دانسته‌اند. واژه «ذاتی» لفظ مشترکی است که به معانی مختلفی به کار می‌رود. بنابراین، باید معلوم شود که کدام کاربرد آن در اینجا مورد نظر است:

۱. **ذاتی باب کلیات خمس**؛ برخی با این تصور که مراد از ذاتی بودن همین معناست، به انتقاد از آن و در نتیجه به نقد اصل نظریه پرداخته‌اند. با این بیان که هنگام تصور عدل و ظلم، خوبی و بدی به ذهن نمی‌آید؛ همچنین، خوبی و بدی، مثلاً در مورد راست‌گویی، در موارد مختلف متفاوت است، در حالی که ذاتی هر چیزی در هنگام تصور آن به ذهن می‌آید و اختلاف‌بردار نیست. (ر.ک.: شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۲۰۹) به عبارت دیگر، مدح و ذم جنس یا فصل عدل و ظلم نیست. (ر.ک.: اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۶)

۲. **ذاتی باب برهان**؛ برخی پنداشته‌اند که مراد از ذاتی در اینجا ذاتی باب برهان است. (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۷-۱۴۸) در انتقاد از این تفسیر گفته شده است که اولاً، «هرگز نحوه ارتباط طرفین (موضوع و محمول) اعتباری، تکوینی نخواهد بود. یعنی نمی‌توان گفت: عدل که امری اعتباری است و حسن که امری اعتباری است، با یکدیگر پیوند ذاتی باب برهان دارند که یک امر تکوینی و حقیقی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۳؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴-۲۸) ثانیاً، ذاتی باب برهان عبارت است از «چیزی که در تعریف موضوع» «چیزی که خود شیء در صحت انتزاع آن کافی است». یعنی اعم از مقوم و عرض ذاتی (ر.ک.: حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۸-۲۰۹؛ شهایی، ۱۳۶۱، ص ۳۳۶) مانند امکان یا تعجب برای انسان. بدیهی است که مثلاً گرفتن مال دیگری، همراه کراهت مالک که امری خارج از ذات عمل است، غصب و ممنوع است؛ و چون بر آن اختلال

1. objective.
2. subjective.

نظام و مفسده عمومی مترتب می‌شود، به واسطه مخل نظام بودن و مفسده عمومی داشتن که عناوینی خارج از ذات عمل‌اند، غصب و ممنوع است. بنابراین، زشت و ممنوع بودن آن هرگز از ذات عملی تصرف انتزاع نمی‌شود. (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱) مثلاً قربانی و فدا کردن یک فرد به منظور حفظ مصلحت مهم‌تر، نسبت به آن فرد ظلم است، ولی نسبت به کل نظام خیر است. پس نسبت به فرد کار ناپسندی نیست و نسبت به عموم افراد جامعه کاری پسندیده است. همچنین، مجازات و مسئولیت هم برای ظلم ذاتی نیست، زیرا بسیاری از امور ناپسند مانند ترجیح مرجوح بر راجح و یا خطر کردن ضرورتاً مستلزم صحت مؤاخذه نیست. زیرا ممکن است شارع مداخله کرده و انجام آن را تجویز کند. افزون بر این، عقل و عرف خردمندان نیز ارتکاب هر گونه امر ناپسندی را مستلزم مسئولیت و مؤاخذه نمی‌دانند. (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۶۱)

۳. ذاتی باب تقدم و تأخر؛ احتمال دیگر این است که مراد از ذاتی بودن حق و تکلیف، ذاتی باب تقدم و تأخر، در مقابل زمانی، وصفی، دهری و غیره، باشد. اما این احتمال هم مردود است، زیرا، از این نوع ذاتی در حکمت نظری بحث می‌شود و حقیقتی عینی و اصیل است، حال آنکه حسن و قبح حقوقی ماهیت اعتباری دارد. زیرا هر گاه طرفین (موضوع و محمول) اعتباری باشند، رابطه آنها نیز حقیقی و تکوینی نخواهد بود، مثلاً پیوند بین عدالت و خوبی آن یا الزام به اجرای آن، و یا حق بودن آن تکوینی نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۲)

۴. عقلی بودن؛ برخی از صاحب‌نظران با استناد به خاستگاه طرح مسئله حسن و قبح ذاتی و ادبیات رایج علمی در آن دوران، معتقدند ذاتی در این کلمه ترکیبی به معنای عقلی در مقابل نقلی است. در نتیجه، ذاتی یعنی اینکه عقل در داوری نسبت به خوبی و بدی اعمال، خودکفا و بی‌نیاز از استناد به مصالح و مفاسد و پیامدهای اجتماعی عمل است. (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰)

اما در رد این احتمال گفته شده است که «عقلی» در برابر «نقلی» در مرحله اثبات مطرح می‌شود و هر دو در این مرحله کارکرد کشفی و اثباتی دارند، نه ثبوتی. در حالی که در اینجا بحث در مقام ثبوت است و ماهیت این بحث عقلی است و موافقان و مخالفان استدلال عقلی می‌کنند؛ یکی با استدلال عقلی می‌گوید که خوبی یا بدی و حق یا تکلیف بودن برای عمل ذاتی است؛ و در مقابل، دیگری هم با استدلال عقلی می‌گوید که ذاتی نیست. پس ذاتی در این بحث نمی‌تواند مرادف با عقلی باشد، چون

مورد حکم عقل ذاتی است و نمی‌شود مراد از آن همان عقلی بودن اصل بحث باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۳-۵۴)

۵. **عرض ذاتی بودن**؛ مراد از ذاتی بودن خوبی و بدی، و عدل و ظلم «عرض ذاتی بودن» آنهاست. یعنی عنوان عدل و عنوان ظلم بدون اینکه نیازمند اندراج تحت عنوان دیگری باشند، محکوم به استحقاق مدح و ذم و مجاز و ممنوع بودن، می‌شوند؛ برخلاف عناوینی مانند صدق و کذب که برای ترتب استحقاق مدح و ذم بر آنها نیازمند اندراج تحت عنوان دیگری هستند؛ و در عین حال که عرفاً عنوان صدق و کذب را دارند ممکن است محکوم به هر یک از قبح یا حسن گردند. البته صدق و کذب اگر تنها خودشان و بدون لحاظ عناصر خارجی در نظر گرفته شوند، مندرج تحت عنوان عدل و ظلم بوده و از این طریق محکوم به خوبی و بدی و حق یا تکلیف بودن می‌شوند.

بدیهی است که گفته فوق مبتنی بر این است که ماهیت خوبی و بدی و حق و تکلیف از قبیل امور اعتباری دانسته شود. زیرا، حکم نمی‌تواند از مرتبه ذات موضوع خود - که تقدم رتبی بر آن دارد- انتزاع شود. ولی اگر خوبی و بدی، مجاز و ممنوع بودن، و حق و تکلیف بودن از امور واقعی دانسته شوند نیز، از قبیل عرض مفارق خواهند بود. زیرا، عرضی مفارق و عرضی مطلق برای موضوع خود ذاتی نیستند. (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱-۳۲) در نتیجه، خوبی و بدی برای عدالت و ظلم ذاتی است، یعنی این دو بدون نیاز به واسطه در عروض محکوم به حسن و قبح می‌شوند. (همان، ص ۳۴۲)

بنابراین، حسن و قبح موضوعاتی مانند راست‌گویی و دروغ‌گویی در اعتبارات حقوقی و اخلاقی ذاتی در مفهوم مصطلح نیست، بلکه آنچه حسن و قبح ذاتی دارد عدالت و ظلم است. پس احکام هنجاری حقوقی یا اخلاقی که بر موضوعات مترتب می‌شود، به عنوان خودشان نیست، چون در احکام عقلی حیثیت‌های تعلیلی به حیثیت‌های تقییدی باز می‌گردند و همان موضوعات عناوین خودشان هستند. (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۵۹) در نتیجه، فرآیند هر استدلال حقوقی و اخلاقی‌ای به این شرح است: مثلاً، دزدی ظلم است؛ ظلم ناپسند است؛ پس دزدی ناپسند است؛ و ارتکاب هر امر ناپسندی مستوجب مسئولیت و مجازات است؛ پس دزدی کرده مستوجب مسئولیت و مجازات است. (همان، ص ۶۰)

به بیان دیگر، مراد قائلان به ذاتی بودن حق و تکلیف، ذاتی بودن حسن یا قبح برای عنوان است، نه معنوی. مراد از ذاتی بودن این است که محمول نه تخلف‌پذیر است و نه بدیل و جایگزین دارد. مراد از ذاتی بودن در اینجا که مقام ثبوت است و نه اثبات،

معرفت‌شناسی حقوقی از دیدگاه دانشمندان مسلمان

لازم وجود خارجی ماهیت حقوقی و اخلاقی در دنیای اعتبارات است. مثلاً هرگاه عدل در خارج اعتباراً موجود شد، حسن هم اعتباراً در خارج موجود می‌شود، و هرگاه ظلم اعتباراً در خارج تحقق پیدا کرد، قبح هم اعتباراً در خارج تحقق پیدا می‌کند. پس مقصود لازمه وجود ذهنی یا لازمه ماهیت نیست، بلکه لازمه وجود خارجی است، همانند احکامی که در فلسفه بر حقیقت وجود بار می‌شود که نه ماهیت دارد و نه به ذهن می‌آید، بلکه این احکام بر وجود خارجی آن مترتب می‌شود.

یعنی خود موضوع، مثلاً «عدل»، و محمول یعنی «حسن» اعتباری‌اند، و عقل وجود آنها را در عالم موجودات اعتباری اعتبار می‌کند. و همچنین عقل نحوه ارتباط آنها در عالم اعتبار را نیز بررسی کرده و درمی‌یابد که برخی محمول‌ها در این عالم از موضوع خود هرگز جدا نمی‌شوند و برخی جدا می‌شوند. سپس عقل احکام مشابه تکوینی آنها را برایشان اعتبار می‌کند و آن نوعی را که محمول از موضوعش جدا می‌شود، عرضی و غیرذاتی، و قسمی را که محمول از موضوع خودش در عالم اعتبار جدا نمی‌شود، ذاتی می‌نامد.

بنابراین، "الگوی عقل" در اعتبار رابطه حسن با عدل و قبح با ظلم، "ذاتی باب برهان" است. مانند شباهتی که حدود عناوین اعتباری با حدود عناوین تکوینی دارند. البته، باید تأکید شود که مراد از ذاتی بودن، تصدیق به خوب بودن عدل است، نه بدیهی بودن مفهوم عدل و ظلم. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۳، ۵۹، ۶۰-۶۲) این تفسیر از "ذاتی" به آنچه در این نوشتار "قراردادگرایی" نامیده می‌شود، بر می‌گردد.

تفسیر دوم: ابتدای حق و تکلیف بر کمال و نقص نفس انسانی

برخی از مخالفان حسن و قبح ذاتی، منشأ خوبی و بدی و حق و تکلیف را کمال و نقص نفسانی انسان می‌دانند. این گفته نیز به دیدگاه طبیعت‌گرا برمی‌گردد. به بیان دیگر، خوبی و بدی، مجاز و ممنوع، و حق و تکلیف به معنای کمال و نقص بوده و صفت فعل اختیاری انسان و متعلق آن قرار می‌گیرد؛ یعنی برخوردار از کمال یا نقص است. حسن و قبح بسیاری از ملکات نفسانی به همین ملاک و مبناست. (قوشچی، بی‌تا، ص ۳۳۹) می‌توان گفت که بر اساس این دیدگاه، قضایای بنیادین «عدالت نیکوست» و «ظلم ناپسند است»، ماهیت انتزاعی دارند؛ یعنی از معقولات درجه دوم فلسفی هستند. (حائری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳۷-۵۴۱)

بدیهی است که خوبی و بدی به این معنا از حقایق خارجی بوده و این قبیل قضایا از جنس یقینیات است. اما برخی از صاحب‌نظران محور نزاع عدلیه و اشاعره را در

استحقاق مدح دنیوی و ثواب اخروی الهی و استحقاق ذم دنیوی و عقاب اخروی الهی دانسته، و بحث سازگاری و ناسازگاری با غرض یا صفت کمال و نقص نفسانی را خارج از موضوع حسن و قبح ذاتی و عقلی می‌دانند. (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۷)

تفسیر سوم: تناسب و عدم تناسب با قوه عاقله

خراسانی معتقد است علت اتصاف اعمال انسانی به خوبی و بدی و در نتیجه به حق یا تکلیف و مجاز یا ممنوع بودن آنها به تناسب یا عدم تناسب عمل با قوه عاقله بر می‌گردد. این نظریه را می‌توان تفسیر دیگری از طبیعت‌گرایی حقوقی و اخلاقی دانست. بیان مختصر این تفسیر به قرار زیر است:

کارهای انسان صرف نظر از اینکه شارع و قانون‌گذار چه نوع داورای‌ای نسبت به آنها دارند، از نظر خوبی یا بدی، مجاز یا ممنوع و حق یا تکلیف بودن، نزد عقل یکسان نیستند؛ بلکه یا ذاتاً مقتضی خوبی یا بدی و در نتیجه مجاز یا ممنوع بودن هستند؛ و یا به دلیل برخورداری از صفتی حقیقی و یا داشتن جهتی اعتباری، از این نظر متفاوت‌اند. برای توضیح بیشتر این مدعا توجه به مقدمات زیر لازم است:

۱. افعال انسانی هم مانند سایر موجودات انسانی گستره وجودی و میزان بهره‌ای که از وجود دارند، متفاوت است.

۲. چون گستره وجودی افعال انسان متفاوت است، پس آثار وجودی آنها نیز با یکدیگر فرق می‌کند. مثلاً، زدن دیگری موجب غم و اندوه و شکوه او می‌شود. در حالی که بخشش و احسان به شخص موجب شادی و سرور وی خواهد شد، همان‌طور که آثار جمادات و نباتات متفاوت است.

۳. اشیاء از نظر خوشایند یا ناخوشایند بودن نزد حواس ظاهری و قوای ادراکی باطنی، و طبیعت و غریزه انسان یکسان نیستند. مثلاً، ممکن است چیزی برای حس بینایی یا شنوایی خوشایند و برای حس بویایی ناخوشایند باشد.

۴. قوه عاقله نیز، که یکی از قوای ادراکی بلکه رئیس آنهاست، از برخی مدرکات خود به دلیل متناسب بودن با آن، خشنود می‌شود و از برخی دیگر به دلیل منافرت با آن مشمز می‌گردد.

۵. ملاک تناسب و عدم تناسب معلوم با قوه عاقله گستره وجودی آن است؛ به این معنا که گستردگی وجودی آن با آثار خیر سنخیت دارد و محدودیت

وجودی آن با آثار شرّ سنخیت دارد؛ زیرا، خیر ناشی از وجود و دارایی، و شرّ ناشی از عدم و فقر است.

در نتیجه، افعال انسان از جهت وسعت و محدودیت وجودی و خیر و شرّ بودن متفاوت‌اند. این تفاوت سبب منفور، زشت و ممنوع بودن بعضی از آنها نزد قوه عاقله و خوشایند، زیبا و مجاز بودن برخی دیگر نزد آن می‌شود. پس اعمال انسان فی‌نفسه و به حکم عقل مقتضی خوبی و بدی و مطلوبیت و ممنوعیت هستند. (خراسانی، بی‌تا، ص ۳۳۰)

این نظر از سوی اصفهانی، شاگرد نامدار آخوند خراسانی، از دو جهت به شرح زیر نقد شده است:

۱. این گفته که برای قوه عاقله هم مانند سایر قوا، برخی معلومات لذت‌بخش و برخی دیگر رنج‌آورند، مورد مناقشه است. زیرا، شأن و کارکرد قوه عاقله ادراک معانی کلی است. و لذت و الم هر قوه‌ای ناشی از تناسب و عدم تناسب معلومش با آن قوه است. مثلاً، احساس لذت حس چشایی ناشی از شیرینی موجود در شیئی چشیدنی؛ و لذت قوه خیال به تخیل لذت حاصل شده یا لذتی که امید حصول آن می‌رود، و لذت قوه واهمه به ادراک آرزو و تمنیات مطلوب است. بنابراین، لذت قوه عاقله از آن جهت که قوه عاقله است، به تحصیل کمالاتی است که باید به دست آورد، یعنی انواع معارف کلی که برای امور دینی، دنیایی و اخروی او مفید است؛ و هنگامی احساس درد و رنج می‌کند که با وجود توانایی بر تحصیل این علوم فاقد آنها باشد و در تحصیل آنها اهمال کند. پس تنها نداشتن آنچه که برای قوه عاقله کمال محسوب می‌شود، موجب درد و رنج آن می‌شود نه فقدان چیزی که برای آن کمال نیست. ولی ادراک عدل و ظلم کلی با تجرید آنها از خصوصیات و وارد کردن آنها در معقولات آزاد از قیود، همان‌طور که وجودشان کمالی برای قوه عاقله نیست، فقدان آنها نیز نقصی برای آن به شمار نمی‌آید تا موجب درد و رنج آن شود.

۲. این گفته که بین تناسب و نفرت قوه عاقله نسبت به عمل و تحسین و تقبیح عمل ضرورت برقرار است، نیز پذیرفتنی نیست. زیرا، این رابطه ضروری احیاناً بین تناسب و تنافر عمل با قوه عاقله در جهت ایجاد انگیزه برای پاداش خیر دادن به نیکوکاری و مجازات کردن در برابر بدی است، ولی این امر از موضوع بحث خارج است. اگر گفته شود رابطه ضروری بین تناسب و عدم تناسب با حکم عقلا و مدح و ذم عمل وجود دارد، اگرچه این گفته درست است، اما مؤید مبنای ما یعنی مبتنی بودن خوب و بد و حق و تکلیف بر توافقات و قراردادهای خردمندان است. در حالی که آخوند خراسانی

بر مبنای طبیعت‌گرایی در صدد تبیین خوبی و بدی و حق و تکلیف است. (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۴۰-۳۴۱)

بنابراین، هر یک از افراد خارجی و مصادیق نیکی و بدی با یک قوه ارتباط دارند و هنگامی که در خارج محقق می‌شوند برای این قوه انبساط یا انقباض حاصل می‌شود، چه این احسان و بدی نسبت به مستحق آن و بجا واقع شده باشد یا خیر. و این پدیده‌ای واقعی است، ولی ارتباطی با این امر که قوه عاقله مفهوم کلی نیکی و بدی کردن را درک می‌کند، ندارد. مثل اینکه ذائقه شیرینی و ترشی را لمس می‌کند ولی قوه عاقله مفهوم کلی شیرینی و ترشی را درک می‌کند و آنچه موجب انبساط و انقباض می‌شود احساس شیرینی و ترشی واقعی است، نه ادراک شیرینی و ترشی.

ادراک نیکی و بدی کردن جزئی که کار قوه خیال یا وهم است، اولاً، ارتباطی با قوه عاقله از آن جهت که عاقله است، ندارد؛ و ثانیاً، تأثیر آن در انبساط و انقباض قوه خیال یا وهم از جهت در برداشتن مصلحت یا مفسده عمومی نیست، بلکه صرف تصور احسان موجب انبساط این قوا می‌شود حتی اگر نسبت به شخص غیر لایق واقع شده باشد. همین‌طور تصور ضرب و شتم موجب انقباض و رنج قوه خیال یا وهم می‌شود، حتی اگر شخص مستحق ضرب و شتم باشد. مبنای ایجاد درد و رنج در نتیجه تصور ضرب و شتم، رقت قلب و مانند آن است، نه وجود مفسده عمومی. در حالی که ملاک وجود مصلحت و مفسده عمومی است. بنابراین، حتی اگر مراد خراسانی مفهوم مطلق ادراک باشد که شامل خیالی و وهمی هم می‌شود، باز مبتنی بودن لذت و رنج بر مصلحت و مفسده عمومی (ملاک) اثبات نمی‌شود.

همچنین، در نقد این نظریه گفته شده است که اولاً، در این نظریه بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض خلط شده است؛ ثانیاً، نقض‌های زیادی بر این نظریه وارد است که شاید بتوان با زحمت به برخی از آنها پاسخ گفت، ولی مجموع آنها برای رد آن کافی است؛ ثالثاً، مجرد قبض و بسط قوه عاقله نمی‌تواند منشأ حسن و قبح باشد. (حائری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱۹-۵۲۳)

تفسیر چهارم: تناسب و عدم تناسب با میل و غریزه

طبق این تفسیر منشأ حسن و قبح به امیال و غرایز انسان بر می‌گردد، نه به قوای ادراکی و عقلی. اما این نظر مستلزم این است که (۱) حسن و قبح را تنها به کسی بتوان نسبت داد که دارای این میل و غریزه نفسانی باشد؛ (۲) به این ترتیب حسن و

قبح را نمی‌توان به افعال الهی نسبت داد و مثلاً گفت که عدل الهی خوب است؛ (۳) کسی که به انجام بدی‌ها و ترک خوبی‌ها عادت کرده به طوری که تمایل و غریزه طبیعی او به انجام خوبی‌ها و ترک بدی‌ها از بین رفته، نباید ادراکی نسبت به خوب و بد داشته باشد. در حالی که چنین نیست. (همان، ص ۵۲۴) (۴) بسیاری از مردم عادی برخلاف نتیجه‌ای که از تزامم بین غرایزشان حاصل شده است، حسن و قبح را درک می‌کنند. مثلاً، کسی که در نتیجه غلبه غریزه حسن عدالت بر غریزه حب فرزند، در نزاع فرزندش با دیگری از وی دفاع می‌کند، به درستی می‌داند که برای دفاع از فرزندش برخلاف عدالت رفتار کرده است. (حائری، ۱۴۰۷، ج ۱، پاورقی ص ۵۲۴) بنابراین، دیدگاه‌های طبیعت‌گرا یا مواجهه با اشکال‌اند، یا از محل نزاع خارج‌اند و یا تفسیر معقول از آنها به قراردادگرایی بر می‌گردد.

۲.۲. قراردادگرایی حقوقی

۲.۲.۱. قرارداد عقلایی

شاید بتوان ابن‌سینا را اولین مبتکر قراردادگرایی حقوقی و اخلاقی در بین اندیشمندان مسلمان دانست و پیروان بعدی این مکتب در واقع شارحان نظریه او در این باره هستند. ابن‌سینا در کتاب *منطق‌الاشارات* و در هنگام توضیح قضایایی که باید پذیرفته شوند، می‌گوید که از جمله آنها آراء محموده است که ما به آنها مشهورات می‌گوییم، زیرا مبنایی جز شهرت ندارند. وی در تبیین ماهیت این قضایا می‌گوید که آنها قضایایی هستند که اگر انسان خودش باشد و عقل محض و قوه واهمه و حواسش - یعنی تحت تأثیر تربیت نسبت به قبول آنها قرار نگیرد و یا استقرایی که موجب مفید ظن قوی شود، صورت نگیرد، و یا تحت تأثیر ویژگی‌های روان‌شناختی از قبیل مهربانی، بخل، حمیت، تکبر و غیره قرار نگیرد - قبول و پیروی از آنها را لازم نمی‌داند. مانند ناپسندی گرفتن مال دیگری یا دروغ‌گویی و غیره، و از جمله مشهورات، تأدییات صلاحیه، باورهای مشترک ادیان الهی و خلقیات و انفعالات است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰)

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح کلام ابن‌سینا می‌گوید که از جمله مشهورات قضایایی‌اند که دارای مصلحت عمومی هستند، مانند «عدالت خوب است»؛ که برخی آن را «شریعت نانوشته» نامیده‌اند؛ چون حتی شرایع مکتوب هم گاهی مورد توافق قرار می‌گیرند و لذا ابن‌سینا آنها را باورهای مشترک ادیان نامیده است. (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۱)

قطب‌الدین رازی نیز در شرح بیان ابن‌سینا و خواجه می‌گوید که مشهورات از باب اشتراک لفظی دو معنا دارند: در مفهوم عام شامل یقینیات و آراء محموده می‌شوند، ولی در مفهوم خاص مراد از آنها تنها آراء محموده یا تأدیبات صلاحیه است. و مراد از آراء محموده قضایایی است که برخلاف یقینیات، عقل محض در حکم کردن نسبت به آنها درنگ می‌کند؛ ولی چون عموم مردم آنها را قبول دارند به آنها «آراء محموده» یا «مشهورات» گفته می‌شود. از قبیل «خوب بودن عدالت» و «بد بودن ظلم» و «باورهای مشترک ادیان» مانند وجوب پیروی از خداوند. (رازی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰)

اصفهان‌ی ضمن قبول این نظریه جهت استدلال بر آن می‌گوید: اینکه عدل و احسان در بردارنده مصلحت عمومی‌ای است که حافظ نظام اجتماعی است و اینکه ظلم و عدوان در بردارنده مفسده عمومی‌ای است که موجب اختلال نظام می‌شود - و به همین دلیل این قضایا مورد قبول همگان است - امری است که با توجه به نوع نیکی و بدی توسط قوه مدرکه متناسب درک می‌شود. همچنین هر کسی در خویشتن می‌یابد که خود و آنچه مربوط به خودش می‌باشد را دوست دارد (حب ذات). همین‌طور اینکه مصلحت شایسته انسان و مفسده غیر متناسب برای انسان است، نیز امری وجدانی است که هر انسانی در برخورد با مصلحت و مفسده آن را می‌یابد. و به همین دلیل انسان احسان را دوست داشته و نسبت به بدی کردن کراهت دارد.

همه مطالب فوق امور واقعی است و کسی در آنها مناقشه ندارد. تنها بحث در خوبی و بدی به معنای روا بودن ستایش نسبت به آن و بدی ظلم به مفهوم روا بودن نکوهش نسبت به آن است. یعنی عدالت شایسته ستایش و ظلم درخور نکوهش است؛ زیرا خردمندان عالم بر چنین امری توافق دارند، نه اینکه عمل عادلانه همان‌طور که در بردارنده مصلحت است در بردارنده استحقاق ستایش نیز هست؛ و عمل ظالمانه علاوه بر مفسده استحقاق نکوهش نیز دارد. زیرا اگر عمل محبوب و مکروه، خود مقتضی ستایش و نکوهش باشند، این اقتضاء یا به صورت اقتضاء سبب نسبت به مسبب و مقتضی نسبت به مقتضاء است؛ و یا به صورت اقتضاء غایت نسبت به ذوغایت. مثلاً اقتضاء اول در جایی است که انسان نسبت به دیگری بدی کند. در اینجا چون امر منفوری بر دیگری واقع شده و وی از آن دچار درد و رنج شده است، در او انگیزه انتقام ایجاد می‌شود و خلاصی جستن از خشم ناشی از آن تنها با نکوهش و مجازات کردن فرد بدخواه ممکن است؛ و شخص به عنوان نتیجه طبیعی و روانی رفتار بدخواهانه با نکوهش و مجازات به او پاسخ می‌دهد. در اینجا رابطه سببیت واقعی وجود دارد.

اما اقتضاء نوع دوم در جایی است که غرض از حکم به مدح و ذم، حفظ نظام اجتماعی و بقاء نوع انسان به دلیل وجود مصلحت عمومی در عدالت‌ورزی و مفسده عمومی در ظلم است. مصلحت عمومی خردمندان را بر می‌انگیزد تا حکم به لزوم ستایش کسی کنند که رفتار عادلانه دارد؛ و مفسده عمومی آنها را بر می‌انگیزد تا حکم به لزوم سرزنش فردی کنند که رفتار ظالمانه و دارای مفسده عمومی می‌کند. در نتیجه، این تحسین و تقبیح خردمندان موجب حفظ نظام اجتماعی و مانع اختلال آن می‌شود.

نوع دوم اقتضاء با حکم عقلایی تناسب دارد؛ و این حکم را به شارع نیز می‌توان نسبت داد، زیرا او رئیس خردمندان است. اما نوع اول نه مناسب جایگاه شارع است و نه با شأن خردمندان، از آن جهت که خردمندان، تناسب دارد. و تنها بر اساس اقتضاء نوع دوم می‌توان این قضایا را از تأدیبات صلاحیه نامید، زیرا حکم به ستایش عدالت و نکوهش ظلم موجب ایجاد مصلحت و منفعت عمومی است. و نه مدح و ذمی که با انگیزه حیوانی بر عدل و ظلم مترتب می‌شود، زیرا، چنین مدحی موجب ایجاد مصلحت عمومی نمی‌شود و چنین مذمتی مانع مفسده عمومی نمی‌گردد. پس اقتضاء نوع اول امری طبیعی و روان‌شناختی است و اگرچه واقعیت دارد، ولی در اینجا مورد بحث نیست.

ملاک اقتضاء بین هدف و شیء هدفمند - که در اینجا مورد نظر است - تنها در این است که حفظ نظام و بقاء نوع بشر خواستی همگانی است؛ و خلاف آن برای همگان ناخوشایند است. این حقیقت خردمندان را بر می‌انگیزد تا حکم به ستایش کسی کنند که رفتار او برای عموم مردم مصلحت و فایده دارد؛ و حکم به سرزنش کسی کنند که رفتار او برای مردم مفسده دارد.

بنابراین، قضیه «عدل شایسته ستایش و ظلم درخور نکوهش است» به این معناست که عدل و ظلم در نزد خردمندان چنین‌اند و خردمندان بر این عمل اتفاق نظر دارند؛ نه اینکه در واقع چنین است. (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۵، ۳۳۷) چنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی نیز بر این امر تأکید کرده و می‌گوید: شرط قضایای ضروری مطابقت آنها با وجود واقعی است، ولی شرط مشهورات این است که مورد توافق خردمندان باشند. (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۱) و در جای دیگر می‌گوید که شرط صدق قضیه یا مطابق با خارج بودن است، مانند یقینیات و یا چنین نیست مانند مشهورات. (همان، ج ۱، ص ۲۱۳)

اصفهانی در شرح بیشتر این نظریه می‌گوید: مراد از علیت و اقتضاء در اینجا همانا اقتضاء موضوع نسبت به حکم و از نوع اقتضای غایت برای ذوالغایه است و نه از قبیل

اقتضای سبب نسبت به مسبب. زیرا حکم از موضوع خودش ناشی نمی‌شود، بلکه سبب فاعلی حکم حاکم است. و تنها به دلیل فایده‌ای که بر وجود موضوع مترتب می‌شود فاعل را بر می‌انگیزد تا نسبت به آن حکم کند؛ و از این جهت موضوع‌ها به انواع زیر تقسیم می‌شوند:

۱. چون بر برخی از موضوعات فی‌نفسه خوبی یا بدی و مجاز یا ممنوع بودن مصلحت یا مفسده عمومی مترتب می‌شود، این امر خردمندان را بر می‌انگیزد تا نسبت به آن حکم کنند؛ و ناگزیر حکم از موضوع تام خود جدا نمی‌شود و به همین دلیل به چنین موضوعی علت تامه و کامل گفته می‌شود.

۲. بعضی از موضوعات اگر تنها خودشان باشند؛ و عوامل خارجی و عارضی دخالت نکنند، دارای مصلحت و مفسده عمومی هستند و در نتیجه به همین شرط محکوم به خوبی و بدی می‌شوند. از این رو، گفته می‌شود که تنها مقتضی خوبی و بدی هستند؛ زیرا، ممکن است به دلیل دخالت عوامل خارجی و عارضی محکوم به ضد حکمی شوند که اگر خودشان بودند دارای آن حکم می‌بودند.

مثلاً عدالت دارای مصلحت عمومی و ظلم موجب مفسده عمومی است. ولی راست‌گویی چون مصداق عدالت است، مصلحت دارد؛ و دروغ‌گویی چون مصداق ظلم است، مفسده عمومی دارد. نه اینکه خود راست‌گویی مقتضی مصلحت است و مصداق عدالت قرار گرفتن شرط تأثیر آن در ایجاد مصلحت عمومی باشد و مثلاً مصداق نابود کردن انسان محترم بودن مانع از تأثیرگذاری آن در ایجاد مصلحت عمومی شود. (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۴۲-۳۴۳)

پس در هر دو مورد مذکور علیت و اقتضاء حقیقی مطرح نیست، بلکه مراد از این مفاهیم معانی فوق است.

۳. مظفر به عنوان شارح نظر اصفهانی، نوع سوم را اضافه می‌کند و آنها عناوینی هستند که خود به خود علیت و اقتضائی نسبت به حسن و قبح ندارند، بلکه گاهی به دلیل انطباق عنوان دیگری مانند کمال بر آنها متصف به خوبی می‌شوند و گاهی به دلیل انطباق عنوان دیگری مانند ظلم متصف به بدی می‌گردند؛ و گاهی نیز هیچ‌یک از این عناوین بر آنها صادق نیست و در نتیجه نه خوب‌اند و نه بد، یعنی فاقد هر گونه حکم هنجاری اخلاقی و حقوقی هستند. مثلاً، زدن دیگری برای تأدیب خوب است و برای انتقام‌جویی بد. ولی ضربه زدن به جمادات نه خوب است و نه بد. (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۹)

معرفت‌شناسی حقوقی از دیدگاه دانشمندان مسلمان

به نظر می‌رسد با توجه به دیدگاه صریح خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات مبنی بر پذیرش نظریه ابن‌سینا، اظهارات وی در اخلاق ناصری را باید ناظر به انواع سه‌گانه عناوین افعال از نظر اتصاف به حسن و قبح دانست، اگرچه این معنا اندکی خلاف ظاهر عبارت وی است، آنجا که می‌گوید:

«بباید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود در اصل یا طبع باشد یا وضع؛ اما آنچه مبدأ آن طبع بود، آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود ... و اما آنچه مبدأ آن وضع بود ... به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد». (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۴۰-۴۱)

پس به طور کلی معنوها مقتضیات و لوازم عناوین خود را اقتضا نمی‌کنند، چون هیچ‌گونه رابطه ایجابی و تأثیر و تأثر واقعی بین آنها وجود ندارد. در نتیجه، در هیچ‌یک از مراتب این موجودات اعتباری علیت و اقتضایی وجود ندارد، نه بین عناوین و معنوها، و نه بین عناوین و مصالح و مفاسد، و نه بین عناوین ذاتی و عرضی نسبت به خوبی و بدی، مجاز و ممنوع و حق و تکلیف عقلی بودن. (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۴۳)

طبق این دیدگاه، خوبی یا بدی، مجاز یا ممنوع و حق یا تکلیف بودن یک امر اگرچه بی‌ارتباط با واقع نیست، اما تنها با تصمیم و قرارداد خردمندان به وجود می‌آید و هویت پیدا می‌کند. یعنی خردمندان با توجه به نوع و ماهیت کارکرد یک رفتار در زندگی شخصی و اجتماعی مبادرت به تصمیم‌گیری و قرارداد در آن مورد می‌کنند. به بیان دیگر، کارکرد واقعی و طبیعی معنوها در باب ایجاد مصلحت و مفسده، علت ایجاد مفاهیم اعتباری ارزشی یا الزامی مدح و ذم، و مجاز و ممنوع نیست؛ بلکه تنها علت (حیثیت) فاعلی تصمیم و قرارداد خردمندان است تا با اراده انشائی خود نسبت به مدح و ذم، مجاز و ممنوع و حق و تکلیف تصمیم بگیرند.

برخی در نقد این دیدگاه معتقدند که این نظریه اولاً، ملاک حسن عدل و قبح ظلم را منحصر در همخوانی و ناسازگاری با مصالح اجتماعی نوع بشر می‌کند، و ثانیاً، قلمرو این بحث را مختص رفتار بشر می‌گرداند و خاستگاه تاریخی آن، که فعل الهی بوده است، را از قلمرو بحث خارج می‌گرداند. (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۸۱) اما چنان‌که گذشت این نظریه به فعل خداوند به عنوان رئیس‌العلاء هم نسبت داده شده است.

همچنین گفته می‌شود که اولاً، صرف تصمیمات عقلایی الزام‌آور نیستند و افراد، ملتزم به اوامر و نواهی آنها نمی‌گردند. ثانیاً، «انحصار قضایای ضروری در امور شش‌گانه» خود از قضایای ضروری نیست تا بتوان با خروج حسن عدل و قبح ظلم از آنها، به کلی حسن و قبح را خارج از قضایای ضروری پنداشت. (حائری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۶) در پاسخ به اشکال اخیر گفته شده است که: یا مفهوم ضروری بودن یک قضیه این است که تصور موضوع و محمول آن کافی برای تصدیق به آن است؛ و یا به معنای واضح بودن برهان آن است به طوری که برهانش با خودش است. حسیات، تجربیات، متواترات و حدسیات همه به نوع دوم بر می‌گردند و قیاس مشترکی که در همه آنها دخالت دارد این است که "تصادف وضعیت غالب نیست" و چون برای حسن و قبح یک چیز تصور موضوع و محمول کافی نیست و قیاس این گزاره هم همراه خودش نیست، پس باید برهانی از خارج برای آن پیدا شود و اگر چنین برهانی هم در دست نباشد، ناگزیر باید آن را از جنس قضایای مشهوره دانست. (همان، پاورقی ص ۳۰۶-۳۰۷)

ثالثاً، حسن و قبح در بسیاری از امور از اولیات است. و ما اگرچه قانون حسن عدل و قبح ظلم را به دلیل بازگشت آن به قضیه به شرط محمول قبول نداریم، ولی برای باور به حسن و قبح بسیاری از امور صرف تصور موضوع و محمول کافی است. اگرچه ممکن است بعضی از مردم به دلیل شبهه‌ای که برایشان به وجود آمده است آن را انکار کنند؛ و یا به دلیل فراهم نبودن زمینه‌ها و مقدمات، این ادراک ضروری عقل عملی برایشان به فعلیت نرسیده باشد. (همان)

رابعاً، به دلیل تخلف حسن و قبح از مصلحت و مفسده - چه مراد از مصلحت و مفسده کمال و نقص باشد، و چه لذت و الم، و چه هر دوی آنها، و همچنین، چه ملاک مصلحت و مفسده شخص قوه مدرکه باشد، و چه مصلحت شخص فاعل بشری باشد، و چه مصلحت نوعی بشر و حفظ نظام اجتماعی - نمی‌توان حسن و قبح را تابع مصلحت و مفسده دانست. (همان، ص ۵۱۵-۵۱۷ و ۵۲۵)

سید محمدحسین طباطبایی از پیروان بنام این نظریه، ضمن تفکیک منشأ خوب و بد در دو حوزه طبیعت و امور اجتماعی و اعتباری، آن را چنین تبیین می‌کند:

۱. خوب طبیعی: خوب در طبیعت یعنی حادثه یا پدیده طبیعی که دارای اجزای موزون و متناسب است و این امر در خلقت انسان بیش از هر چیز در چهره او نمودار می‌شود و سپس به سایر امور طبیعی محسوس توسعه پیدا می‌کند. بازگشت این امر به تناسب اشیاء با غایت طبیعی آنهاست؛ و وجود چنین توازن و تناسبی در خود شیء با نیروی

نفسانی و ادراکات حسی انسان نیز متناسب است، و اگر شیء در ساختار درونی خود از چنین توازن و تناسبی برخوردار نباشد، با طبیعت و قوای نفسانی انسان نیز تناسبی ندارد و در نتیجه زشت و بد خواهد بود. پس خوبی و زیبایی امری وجودی و بدی امری عدمی است. این خوبی و بدی طبیعی نسبی است، یعنی نسبت به موجودات دارای دستگاه‌های ادراکی متعدد، متفاوت است، مثلاً صدای حمار برای ما بد ولی برای خود حمارها خوب است. (ر.ک.: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۹-۱۰)

۲. **خوب اجتماعی و اعتباری**، انسان همان مفهوم طبیعی خوب و بد و زشت و زیبا را به حوزه زندگی اجتماعی و اعتباری هم تعمیم داد. خوب در معنای اعتباری و اجتماعی یعنی چیزی که با اغراض اجتماعی یعنی سعادت زندگی انسانی، و یا بهره‌مندی از زندگی انسانی تناسب دارد، و بد یعنی چیزی که با این اهداف جامعه انسانی هماهنگ و متناسب نباشد. مثلاً عدالت و احسان به مستحقان، تعلیم و تربیت و خیرخواهی در موارد خود به دلیل تناسب با سعادت انسان و یا بهره‌مندی کامل اجتماعی نیکوست؛ و در مقابل ظلم و تجاوز و مانند آنها به دلیل عدم تناسب با اغراض مذکور ناپسندند. بنابراین، خوبی و بدی این اعمال تابع تناسب و عدم تناسب آنها با اغراض اجتماعی انسان است. پس خوبی و بدی امور نسبی و اضافی هستند.

ثبات و تغییر این نوع خوبی‌ها و بدی‌ها وابسته به ثبات و تغییر هماهنگی و تناسب فعل با اغراض اجتماعی بشر است و چون عدل همیشه این تناسب را دارد همواره خوب است، و ظلم چون همیشه با این اهداف تنافی دارد، همواره بد است. (همان، ج ۵، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۱؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۳۱-۴۳۲ و ۴۴۳-۴۵۱)

روشن است که مراد وی نسبی بودن خوبی و بدی حسی و فردی است که مشترک بین انسان و حیوان است، نه خوبی و بدی عقلی و نوعی. لذا با جاودانگی اصول بنیادین حقوق و اخلاق منافاتی ندارد و تعمیم حسن و قبح به حیوان فقط در حد حسن و قبح حسی و وهمی است نه حسن و قبح عقلی که اعتباری است، و تحلیل آن کار عقل نظری و تطبیق آن کار عقل عملی است. در گفتار وی بیاناتی وجود دارد که حاکی از مطلق بودن حسن و قبح حقوقی، اخلاقی و عقلی است. زیرا، گفته شده است که ملاک خوبی اخلاقی، سازگاری با غرض نوعی انسان است، و چون این سازگاری برای برخی از عناوین مانند «عدل» دایمی است، پس خوبی آن هم دایمی است. در مجموع طباطبایی در فلسفه از خوبی و بدی حسی سخن گفته و آن را نسبی دانسته است؛ و در

تفسیر از خوبی و بدی عقلی، اخلاقی و حقوقی سخن گفته، و آن را مطلق شمرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۴-۶۸)

به نظر می‌رسد طباطبایی پس از تصریح بر نسبی و اضافی بودن خوبی و بدی و مجاز و ممنوع بودن، یادآور می‌شود که این امر اعم از ثبات یا تغییر مطلق است. یعنی با توجه به ملاک مذکور برخی عناوین همواره خوب یا بد، و برخی گاهی خوب و گاهی بد هستند. این امر بستگی دارد به تناسب و عدم تناسب کارکرد آنها با اغراض اجتماعی انسان در شرایط مختلف. در این بیان نوعی تغییر در حکم هنجاری برخی عناوین اخلاقی و حقوقی پذیرفته شده است. ولی در عین حال بر ثبات حکم هنجاری عناوین بنیادین حقوقی و اخلاقی تأکید می‌شود و کسانی را که به اختلاف و تغییر مطلق هنجارهای اخلاقی و حقوقی باور دارند، دچار خلط میان مفهوم و مصداق دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۰)

برخی از صاحب‌نظران، اگرچه کاربرد حقوقی و اخلاقی مبتنی کردن حسن و قبح و عدل و ظلم بر مصالح و مفاسد نوعی بشر را می‌پذیرند، ولی آن را تقریری از نظریه عمومی حسن و قبح ذاتی و عقلی نمی‌دانند، و برای آن عنوان «حسن و قبح عقلایی یا عقلی غیرذاتی» را پیشنهاد می‌کنند. (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۴)

در مجموع، بر اساس نظریه قرارداد عقلایی، که می‌توان آن را نوعی قرارداد فرضی عقلایی نیز دانست، منشأ مفاهیم اعتباری خوب و بد، ممنوع و مجاز، و حق و تکلیف به مفهومی که بیان شد، نوع کارکرد موضوعات این احکام - که در حقیقت انواعی از رفتار انسان و به ویژه در حوزه روابط حقوقی و اخلاقی و رفتارهای اجتماعی مهم انسان هستند - نسبت به غایات اجتماعی انسان از قبیل سعادت و بهره‌مندی از مواهب حیات است.

۲.۲.۲. قرارداد الهی

غزالی یکی از طرفداران نامدار قراردادگرایی الهی در توجیه منشأ حق و تکلیف می‌گوید: «حکم یعنی خطاب شرع که به افعال انسان‌های مکلف تعلق می‌گیرد؛ حرام، یعنی چیزی که گفته شود آن را ترک کنید؛ واجب چیزی است که گفته شود آن را انجام دهید و ترک نکنید؛ و مباح چیزی است که گفته شود آن را انجام دهید و اگر خواستید ترک کنید. بنابراین، اگر چنین خطابی از شارع یافت نشود حکم محقق نمی‌شود. از این رو، عقل تحسین و تقبیح ندارد و شکر نعمت‌دهنده را واجب نمی‌کند؛ و افعال قبل از ورود شرع هیچ حکمی ندارند». (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵)

معرفت‌شناسی حقوقی از دیدگاه دانشمندان مسلمان

وی می‌گوید: خوبی و بدی برای فعل ذاتی نیست، زیرا قتل ذاتاً یک حقیقت است، ولی در اثر اختلاف عوارض گاهی قبیح است و گاهی نیست، و همچنین دروغ چگونه ذاتاً قبیح است در حالی که هنگام نجات انسانی مانند پیامبر (ص) در اثر گزارش کذب و پنهان نگاه‌داشتن جای او خوب، بلکه واجب است با اینکه وصف ذاتی تغییرناپذیر است؟

وی همچنین معتقد است ادعای ضرورت و بدهت در ذاتی بودن خوبی و بدی نارواست، در حالی که اشاعره و معتزله در آن اختلاف دارند، با وجود اینکه ضروری و بدهی مورد اختلاف قرار نمی‌گیرد و صرف اتفاق هم به معنای بدهی بودن نیست، چون ممکن است دلایل آنها متفاوت باشد. (همان، ص ۵۵-۵۶)

فخر رازی یکی دیگر از طرفداران قراردادگرایی الهی است. وی نیز در این باره استدلال می‌کند که تکلیف به غیر مقدور شرعاً جایز است، در حالی که عدلیه آن را قبیح می‌دانند. زیرا، خداوند به ابولهب فرمان داده که به پیامبر (ص) و آنچه آورده است ایمان آورد. در حالی که یکی از چیزهایی که پیامبر (ص) آورده این است که ابولهب ایمان نخواهد آورد. در نتیجه، ابولهب باید ایمان آورد که ایمان نمی‌آورد، و این جمع بین دو امر متضاد است. (به نقل از: طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۹۳)

اما این سخن غزالی و فخر رازی ناشی از خلط عنوان با معنوی است، چون سخن در عنوان اعمال است. یعنی عدل و ظلم و نه در ذات و اعمال خارجی. (ر.ک.: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۰) چنان‌که مراد از بدهی بودن تصدیق به خوبی و بدی آنها پس از تصور درست مفهوم عدل و ظلم است؛ و عناوین دیگر هم مصادیق عناوین اصلی عدل و ظلم‌اند. البته، عناوین خاص اعمال و رفتار در معرض عارض شدن عناوین دیگر است، و ممکن است عنوان عارضی دیگر حکم آن را تغییر دهد و لذا مصداق عدل بودن به مصداق ظلم بودن تغییر وضعیت دهد. به همین دلیل طرفداران ذاتی بودن حسن و قبح می‌گویند: هر جا عنوان عدل بدون مزاحمت با عناوین دیگر صادق شد، لازم ذاتی آن «خوب بودن» است. یعنی مزاحم نبودن با عنوان دیگر شرط این اتصاف ذاتی است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۲)

۳. ابزارهای معرفت حقوقی و اخلاقی

پس از بیان واقعیت و منشأ خوبی و بدی و حق و تکلیف، اکنون پرسش این است که با چه ابزارها و از چه راه‌هایی می‌توان این واقعیت را شناسایی کرد؟ آیا حسن عدل و قبح ظلم از فطریات و احکام عقلی است و عقل فطری بدون غل و غش آن را درک می‌کند؛ یا از امور عقلی

است که هر عاقلی آنها را درک می‌کند؛ و یا از اموری است که در شرایط محیطی و منطقه‌ای خاص و تحت تأثیر تبلیغات، بناات، عرف‌ها و آموزش‌های خاص حاصل می‌شود؟ مثلاً، تجاوز و تعدی به افراد برای حفظ نوع بشر و نظام نوعی وجداناً ظلم به فرد نیست؛ و یا اینکه نسبت به فرد ظلم است ولی عقل با ملاحظه مصالح نوعی و اجتماعی و ملاک اهم، آن را خوب می‌داند. به بیان دیگر، چه بسا فعل مصداق ظلم باشد ولی فاعل آن کار قبیحی انجام نداده و مسئولیت اخلاقی و حتی حقوقی نداشته باشد. زیرا او در عمل خویش در پی تأمین خیر کثیر بوده است. البته بدون تردید فردی که مورد تعدی قرار گرفته مظلوم است و فدای منافع اکثریت و مصالح جامعه شده است. بنابراین، ظلم همیشه بد نیست؛ و چه بسا تجاوز به مردم هم قبیح نباشد، بلکه حتی به صورت عرف درآمده باشد. (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۶۰) اندیشمندان مسلمان بر اساس مبنایی که در باب واقعیّت قضایای حقوقی و اخلاقی برگزیده‌اند، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهند. در نتیجه، در پاسخ به این پرسش‌ها از دو دیدگاه عمده به شرح زیر می‌توان یاد کرد:

الف. بدیهی‌انگاری معرفت حقوقی و اخلاقی

برخی از اندیشمندان مسلمان معتقدند گزاره‌های «حسن عدالت» و «قبح ظلم» به عنوان قضایای بنیادین اخلاق و حقوق، اولی یا بدیهی‌اند. (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷) یعنی اگر آنچه در شرح عدل و قبح ظلم گفته می‌شود ماهیت تعلیل داشته باشد، بدیهی و اگر ماهیت تنبیه داشته باشد، اولی خواهد بود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۵ - ۵۷)

در واقع، آن دسته از متفکران مسلمان که ملاک عدل و ظلم را به پیروی از حسن و قبح، سازگاری با طبیعت و فطرت بشری می‌دانند، از نظر معرفت‌شناختی این قبیل گزاره‌ها را بدیهی اولی و خودمعیار می‌شمارند، یعنی تصور این قضایا در ادعان به نسبت کافی است. یعنی به صورت قضیه «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» آن را تصدیق می‌کند و نیازی به تصور امور دیگری از قبیل مصالح و مفاسد اجتماعی نیست. (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۹ و ۸۰)

به عبارت دیگر، حسن عدالت و قبح ظلم سرچشمه‌ای فطری یا وجدانی دارد، و امری بدیهی است، و تصدیق آن نیازمند توجه به مصالح و مفاسد اجتماعی نیست، و اگر برخی مصلحت و مفسده را در این احکام شرط کرده‌اند هم منافاتی با ضروری و بدیهی بودن آنها ندارد، چون یک قضیه ممکن است از جهتی بدیهی و جزء یقینیات باشد و از جهتی دیگر عقلایی و مقبول و در زمره مشهورات باشد؛ و مشهور بودن آن

هم به سبب ضروری بودن آن است. (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰-۶۲) این ملاک هم شامل افعال انسانی می‌شود و هم شامل فعل الاهی. صاحبان این نظریه دلایلی به شرح زیر برای اثبات مدعای خویش طرح کرده‌اند:

۱. نصیرالدین طوسی دلیل عقلی بودن حسن عدالت و احسان، و قبیح ظلم را بی‌نیازی عقل از شرع در ادراک آنها می‌داند. (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۳)
۲. حلی می‌گوید: همین که حتی انسان باشعور و عاقلی که ارتباط با آداب و رسوم جامعه بشری ندارد، نیز راست‌گویی را بر دروغ‌گویی ترجیح می‌دهد، این امر شاهدهی بر بدیهی بودن گزاره‌های مذکور است.
۳. همچنین، وی می‌گوید که تنها دینی پنداشتن شناسایی حسن و قبیح، موجب تناقض است و این امر ادعایی خودستیز خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر خوبی و بدی و مجاز و ممنوع بودن اعمال تنها از طریق دین معلوم شود، لازم می‌آید که حسن و قبیح به طور مطلق (عقلی و شرعی) منتفی شود، زیرا هر گزاره دینی نیازمند یک داوری عقلی مبتنی بر نیکو بودن راست‌گویی در خصوص همان گزاره است؛ و این امر مستلزم دور است.

چون طرفداران حقوق طبیعی و ذاتی در حوزه متکلمان مسلمان در برابر کسانی قرار داشتند، که منشأ حق و تکلیف را دین و اراده الاهی می‌دانستند، یکی از دلایل آنها بر اثبات ادعای خود این بود که اصولاً با انکار حسن و قبیح ذاتی و عقلی، اثبات دین ممکن نخواهد بود. یعنی اگر تنها راه اثبات حسن و قبیح اعمال دین باشد، راه شناخت نبوت مسدود می‌شود. زیرا، در این صورت تصدیق مدعیان نبوت پس از اظهار معجزه بی‌دلیل خواهد بود. (همان، ص ۳۰۳ و ۳۰۴)

طبق این نظریه، ابزار معرفت حقوقی و اخلاقی عقل است و قضایای عقلی یقینی بوده و عقل با استفاده از برهان و بر اساس یکی از مواد شش‌گانه ضروری اولی یا غیر اولی که مواد برهان را تشکیل می‌دهند، اکتشافات حقوقی و اخلاقی را انجام می‌دهد و یا دست کم به خوبی و بدی یا حق و تکلیف بودن موضوعات اساسی مثل عدالت و ظلم راه می‌یابد.

ب. غیر ضروری انگاری معرفت حقوقی و اخلاقی

در مقابل دیدگاه نخست، کسانی که ماهیت گزاره‌های بنیادین حقوقی و اخلاقی، مانند نیکی عدالت و ناپسندی ظلم، را از جنس مشهورات می‌پندارند، این قبیل قضایا را ضروری و بدیهی

نمی‌دانند. آنها استدلال می‌کنند که خوبی و بدی به معنای استحقاق ستایش و نکوهش و استحقاق مسئولیت اخلاقی و حقوقی، هیچ یک از ضروریات شش‌گانه‌ای که مواد برهان منطقی را تشکیل می‌دهند، نیستند. چون نسبت به آنها در بین خردمندان اختلاف نظر وجود دارد، پس از گزاره‌های اولی و بدیهی نیستند. به علاوه چون نه از مشاهدات‌اند و نه از وجدانیات پس از حسیات نیستند، و چون لازمه آنها قیاسی نیست که دلالت بر ثبوت نسبت کند، در نتیجه از فطریات هم نیستند؛ و روشن است که از جنس مجربات، متواترات و حدسیات هم نیستند. بنابراین، نمی‌توان استحقاق خوبی و بدی، مجاز و ممنوع بودن و حق یا تکلیف بودن یک فعل را امری ضروری قلمداد کرده و از یقینیات عقلی دانست. (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۰-۳۱)

اصفهانی دلیل دیگر بر غیر ضروری پنداشتن قضایای مذکور را تفاوت ملاک صدق این قضایا با قضایای ضروری می‌داند. زیرا از نظر عالمان منطق، ملاک صدق مواد اولیه قضایای برهانی که منحصر در ضروریات شش‌گانه مذکورند، مطابقت با واقع و نفس‌الامر است؛ در حالی که ملاک صدق قضایای مشهوره و آراء محموده مطابقت آن با آراء خردمندان است، زیرا این قبیل گزاره‌ها واقعیتی غیر از توافق آراء خردمندان نسبت به مفاد آنها ندارند. (همان، ج ۳، ص ۳۳۳-۳۳۴)

پیروان این نظر تأکید می‌کنند که مشهوره بودن این قضایا هرگز به معنای ظنی بودن آنها نیست، زیرا در تقسیم مواد استدلال، مشهورات، قسیم‌مذنونات قرار می‌گیرند. (همان، ج ۳، ص ۳۳۸-۳۳۹) به بیان دیگر، فاعل شناسایی نسبت به قضایای مشهوره نیز مانند همه قضایای مشهوره دیگری که خردمندان به دلیل مصالح عمومی، حفظ نظام و بقای نوع انسان بر آنها توافق دارند، «عقل» است؛ و این قبیل احکام نیز یکی از انواع احکام عقلی به شمار می‌آیند. (همان، ص ۲۹-۳۰)

در نتیجه، به هیچ روی مراد از غیر ضروری و غیر بدیهی پنداشتن قضایای بنیادین نیکی عدالت و ناپسندی ظلم به معنای غیر عقلی دانستن این گزاره‌ها نیست. بدین ترتیب، بر اساس هر دو نظریه ابزار شناسایی و ابزار معرفت حقوقی و اخلاقی علی‌الاصول «عقل» است. البته روشن است که مراد از عقل بر اساس تفسیر مشهور در اینجا عقل عملی است. (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۳)

۴. هندسه معرفت حقوقی و اخلاقی

بر اساس طبیعت‌گرایی حقوقی و قراردادگرایی عقلایی، قضیه اولیه و بنیادین معرفت حقوقی و اخلاقی «خوب بودن عدالت» و «بد بودن ظلم» است، و بقیه قضایا

معرفت‌شناسی حقوقی از دیدگاه دانشمندان مسلمان

به این قضیه بنیادین برمی‌گردند. یعنی در اینجا نوعی بنیادگرایی معرفتی وجود دارد. (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۲۸)

بنابراین، اکثر متفکران مسلمان به نوعی بنیادگرایی در معرفت‌شناسی حقوقی و اخلاقی معتقدند، با این توضیح که همه باید و نبایدها و همه حقوق و تکالیف و جوازها و ممنوعیت‌ها به دو حکم بنیادین برمی‌گردد: «اجرای عدالت پسندیده، حق و تکلیف است» و «ارتکاب ظلم، ناپسند و ممنوع است».

۵. قلمرو معرفت حقوقی و اخلاقی

نسبت به قلمرو توانایی عقل در شناسایی مصادیق عدل و ظلم در بین دانشمندان مسلمان دو دیدگاه اصلی وجود دارد:

۱. **انکار معرفت عقلی:** گروهی که اساساً وجود صفت عدل و ظلم را در ذات افعال آدمی انکار می‌کنند، بدیهی است که شناسایی عقلی آن را نیز منکرند. همچنین، آنان که با وجود ذاتی و فطری دانستن عدل و ظلم برای رفتارهای آدمی، صلاحیت عقل در شناسایی آن را به رسمیت نمی‌شناسند، نیز در گروه اول جای می‌گیرند. بدین ترتیب، هر دو گروه در مورد صلاحیت عقل در معرفت حقوقی و اخلاقی قائل به سلب کلی‌اند.

۲. **امکان معرفت جزئی عقلی با قبول حسن و قبح ذاتی عام:** در مقابل کسانی قرار دارند که صلاحیت عقل در شناخت عدل و ظلم را جزئی می‌دانند. پیروان این دیدگاه، معتقدند همه رفتارهای آدمی در ذات خود عدل یا ظلم‌اند، اما عقل بشری در همه موارد قادر به شناسایی عدل یا ظلم بودن آنها نیست. (ر.ک.: خراسانی، بی‌تا، قاعده ۱۳، ص ۳۳۰؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۲ و ۳۰۳؛ نایینی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۵۷-۶۰)

۶. مناسبات معرفت حقوقی و اخلاقی با معرفت دینی

عده زیادی از متفکران مسلمان کوشیده‌اند با اثبات وجود ملازمه عقلی بین حکم عقلی قطعی و موضع قانون‌گذار دینی وجود نوعی حکم شرعی همانند با حکم عقلی را کشف کنند. (از جمله، ر.ک.: خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۳۲۱)

برخی دیگر معتقدند نیازی به کشف حکم شرعی مشابه با حکم عقل یا شبیه‌سازی حکمی شرعی همانند حکم عقلی نیست، بلکه همان حکم مکشوف عقل، حکم و نظر شارع دینی نیز هست. زیرا، اگر تفسیر اول را بپذیریم، دیگر عقل منبع مستقل معرفت

شرعی و قانونی نخواهد بود. حال آنکه عقل منبع مستقل دین، حقوق و اخلاق است. بنابراین، مراد از قاعده ملازمه این است که اگر عقل حکمی کند، این حکم کشف می‌کند که مراد خداوند هم همین است؛ همان‌طور که ظهور قرآن و سنت کاشف از اراده خداوند است. به مانند حکم عقلی مستحکمی که اصل وجود خداوند و ضرورت نبوت و معاد را اثبات می‌کند. (کمپانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۸)

در مجموع، می‌توان گفت که مناسبات بین معرفت عقلی حقوقی و اخلاقی و معرفت دینی وابسته به مبنایی است که در بحث از واقعیت حق و تکلیف برگزیده می‌شود بر اساس قراردادگرایی الهی، حکم عقلی در باب حق و تکلیف حقوقی و اخلاقی همان حکم دینی و شرعی است. بر مبنای قراردادگرایی عقلایی، منشأ توافق عقلا یا میل نفسانی آنها به جلب منفعت و دفع ضرر است، و یا ملاحظه مصالح و مفاسد نوعی که در نهایت به سعادت فردی بر می‌گردد. اما خداوند غنی بالذات از منافع و مصون از مضار و منزله از امیال است. بنابراین، توافق خردمندان در باب حق و تکلیف به دلالت تضمینی بر موافقت شارع دلالت ندارد. اما اگر مبنای حسن و قبح اموری طبیعی و واقعی و قابل شناسایی عقلی باشند، اگرچه این حسن و قبح خود مقتضی واکنش ایجابی یا سلبی نسبت به آن است، لکن خود به خود نه مقتضی حکم شارع است و نه منافاتی با آن دارد؛ و حکم شارع بستگی دارد به اینکه آیا او اهتمام به آن دارد یا نه؟ اگر اهتمام شارع بیشتر از اقتضای عقلی باشد، طبق آن حکم خواهد کرد؛ و الا حکمی نمی‌کند. در نتیجه، حکم شارع تابع اهتمام او نسبت به حسن و قبح عقلی است و ملازمه‌ای با حسن و قبح عقلی ندارد. (ر.ک.: حائری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۵۴-۵۵۷)

۷. نتیجه‌گیری

برخی از تفسیرهای ارائه شده از طبیعت‌گرایی حقوقی و اخلاقی مانند ارجاع حق و تکلیف و حسن و قبح به تمایلات نفسانی غیر قابل دفاع‌اند. اما تفسیرهای دیگری که از آن ارائه شده از استدلال‌های قوی برخوردار است. در مقابل، براهینی که پیروان قراردادگرایی عقلایی بر آنها تأکید می‌ورزند نیز دربردارنده جنبه‌های مهمی از حقیقت در این باب است. به نظر می‌رسد اگر چیزی به عنوان جعل، اعتبار و انشاء به مثابه ایجاد تشریحی پذیرفته شود، نظریه قراردادگرایی عقلایی همخوانی بیشتری با آن دارد؛ به همان میزان که در نظریه طبیعت‌گرا از ماهیت انشایی و جعلی گزاره‌های مبین حسن و قبح و حق و تکلیف غفلت شده است. در عین حال که می‌توان به انتقادات مخالفان قراردادگرایی عقلایی پاسخ داد، اما بحث از آن در حیطه این مقاله نیست. اما

باید تأکید کرد که قراردادگرایی هم امور واقعی را حیثیت ... می‌داند، ولی حیثیت ... پنداشتن خوبی و بدی به مفهوم باید و نباید، تحسین و تقبیح را برای اشیاء و اعمال انکار می‌کند. لذا این دیدگاه به هیچ روی معادل دیدگاه‌های احساس‌گرایانه و غیر شناختاری در مغرب زمین نیست.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، ۱۴۰۳، *اشارات و تنبیهاات*، قم، دفتر نشر کتاب.
۲. اصفهانی، محمدحسین (کمپانی)، ۱۴۱۵، *نهایه الدراییه*، تحقیق ابوالحسن قائمی، قم، آل‌البیت، چاپ اول، ج ۳.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *فلسفه حقوق بشر*، قم، نشر اسراء، چاپ چهارم.
۴. حائری، سید کاظم، ۱۴۰۷، *مباحث الاصول*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ج ۱.
۵. حائری یزدی، سید مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. خراسانی، محمد کاظم، بی‌تا، *الفوائد الاصولیه*، پیوست حاشیه فرائد الاصول، قم، منشورات بصیرتی.
۷. -----، ۱۴۱۷، *کفایه الاصول*، قم، آل‌البیت (ع)، چاپ دوم.
۸. خمینی، سید مصطفی، ۱۳۸۵، *تحریرات فی الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
۹. خوبی، سید ابوالقاسم، ۱۴۰۹، *مصباح الاصول* (تقریر محمد سرور واعظ حسینی بهسودی)، قم، داوری، چاپ اول.
۱۰. سبحانی جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۱۱. سبزواری، هادی، ۱۳۷۵، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. شهبابی، محمود، ۱۳۶۱، *رهبر خرد*، تهران، کتابفروشی خیام، چاپ ششم.
۱۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۲۵، *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۴. رازی، قطب‌الدین، ۱۴۰۳، *محاکمات* (چاپ شده در پاورقی شرح اشارات)، قم، دفتر نشر کتاب.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۳، *شرح اشارات* (چاپ شده در ضمن الاشارات و التنبیهاات)، قم، دفتر نشر کتاب.

۱۶. ----- ، ۱۳۶۰، *اخلاق ناصری*، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۸. ----- ، ۱۴۱۳، *تجريد الاعتقاد*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. ----- ، ۱۴۰۵، *نقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمایه ایمان*، به کوشش و تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، چاپ دوم.
۱۹. ----- ، ۱۳۸۸، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه، چاپ دوم.
۲۰. حلی، ۱۳۶۳، *الجواهر النضید*، قم، انتشارات بیدار.
۲۱. ----- ، ۱۴۱۳، *کشف المراد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر نشر اسلامی.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه*، قم، صدرا، ج ۲.
۲۳. ----- ، سید محمدحسین، ۱۳۷۹، *المیزان*، قم، اسماعیلیان.
۲۴. غزالی، بی تا، *المستصفی*، مصر، بولاق، چاپ اول.
۲۵. قوشچی، بی تا، *شرح تجرید العقاید*، قم، نشر رضی، چاپ اول.
۲۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، قم، انتشارات صدرا، چاپ دهم.
۲۷. مظفر، محمدرضا، بی تا، *اصول الفقه*، بیروت، مؤسسه اعلی.
۲۸. نایینی، میرزا محمدحسین، ۱۴۰۶، *فوائد الاصول*، تقریر شیخ محمدعلی کاظمی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ج ۳.