

تبیین جایگاه حق و قانون در نگرش کانت و اندیشه اسلامی

رضا آذریان^۱، محمدمهدی گرجیان^۲

چکیده

مفهوم حق و قانون از پرکاربردترین اصطلاحاتی است که در دانش‌های مختلفی چون فقه، حقوق، اخلاق و سیاست از آن استفاده می‌شود. کانت از فیلسوفان برجسته عصر روشنگری است که مباحث عمیقی را در تبیین مفهوم حق و قانون و نقش تعیین‌کننده آنها در عرصه علوم مختلف مطرح ساخته است. با توجه به تأثیر جدی اندیشه کانت بر فلاسفه مابعد خود، تبیین جایگاه حق و قانون در اندیشه ناب اسلامی و نقد دیدگاه او، زمینه مناسبی را برای طرح بحث فلسفی پیرامون حق و قانون در بستر اسلامی فراهم می‌سازد. در این پژوهش تلاش شده است پس از اشاره اجمالی به برخی از مبانی فلسفی کانت، به تشریح مفهوم حق و قانون و تبیین خاستگاه آنها در اندیشه ایشان و نقد آنها بر پایه آراء مطرح شده در اندیشه متعالی اسلامی پرداخته شود. برخلاف نگرش انسان‌بنیاد کانتی و رویکرد سوپرناتیو و تکیه بر عقل خودبنیاد - که شاکله اصلی را در تحلیل مفهوم حق و قانون تشکیل می‌دهد و منافع و خواست و اراده انسان را محور شکل‌گیری و سازمان‌دهی قواعد و ضوابط قانونی قرار می‌دهد - در نگاه اسلامی توجه به جهان‌بینی توحیدی و نگرش اله‌محور در تحلیل این دو مفهوم مهم جلوه می‌کند. از این رو با توجه به آموزه‌های حکمی اسلامی می‌توان بحث حق و قانون را در دو حوزه توصیفی و هنجاری مطرح نمود و ارتباط میان آن دو را مورد دقت قرار داد.

واژگان کلیدی: حق، قانون طبیعی، قانون قضایی، عقل محض، کانت، حکمت متعالیه.

re.azarian@gmail.com

۱. عضو هیأت علمی گروه فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه

mm.gorjian@yahoo.com

۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم 7

نحوه استناد: آذریان، رضا؛ گرجیان، محمدمهدی (۱۴۰۰).

«تبیین جایگاه حق و قانون در نگرش کانت و اندیشه اسلامی»، حکمت اسلامی، ۸ (۲)، ص ۱۴۵-۱۶۸.

مقدمه

فیلسوفان و نظریه‌پردازان معاصر غربی در تبیین مفهوم حق^۱ و قانون^۲، خود را وام‌دار فلسفه مدرن می‌دانند و در همین چارچوب به تشریح مسائل مربوط به حق و قانون می‌پردازند. اثبات‌گرایان حقوقی با تکیه بر تز تفکیک‌پذیری میان قانون و اخلاق معتقدند حق و قانون در معنای جدیدی به کار می‌رود و بحث از معنای سنتی آنها در این دوره جایگاهی ندارد. ایشان معنای حق و قانون در این دو دوره را متفاوت می‌پندارند و معتقدین به ارتباط میان آن دو را دچار مغالطه‌ای آشکار می‌پندارند (هارت، ۱۳۹۳، ص ۲۸۸).

با نگاهی گذرا به تبیین مفهوم حق و قانون در اندیشه فیلسوفان حقوق غرب، درمی‌یابیم که ایشان این مفاهیم را از جایگاه متعالی خود افول داده و در افق حس و تجربه، به تبیین محتوای آن پرداخته‌اند و از همین منظر به تدوین حقوق اساسی بشر همت گماشته‌اند.

۱. تبیین حق و قانون در اندیشه کانت

۱-۱. پیش‌درآمد

کانت فیلسوف برجسته عصر روشنگری^۳، به زعم خودش از یک‌سو تحت تأثیر دیدگاه «کوجیتوی رنه دکارت» درباره شناخت و از سوی دیگر تحت تأثیر بیدارگری «دیوید هیوم» در انکار اصل علیت و فروکاستن آن به تعاقب محض [قرار گرفته] و به فلسفه نقادی روی آورد است که این رویکرد وی (کانت) درباره شناخت در عصر مدرن، منجر به ظهور و پیدایش ایده‌آلیسم آلمانی شده که نقش بسیار مهم و تأثیرگذاری در عرصه تفکر مدرن غرب پدید آورده است.

1. Right.
2. Law.
3. Enlightenment.

از نگاه کانت، بزرگ‌ترین انحراف در اندیشه پیشینیان این است که به جای اطاعت از قوانین عقل عملی محض، از عوامل بیرونی اطاعت کرده‌اند. همین خطای بنیادین، فیلسوفان را به «دگرآیینی»^۱ کشانده و موجب نابودی نظریه ناب اخلاقی شده است؛ زیرا آنان بنیادی‌ترین شرط اخلاق، یعنی قدرت عقل برای قانون‌گذاری را نادیده گرفته‌اند (سالویان، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴).

دیدگاه وی، کسانی که از به‌کارگیری عقل خود بدون راهنمایی دیگران ناتوانند، هنوز از دروان طفولیت گرفتارند و این کاهلی و بزدلی ایشان موجب شده تا دیگران به‌سادگی بتوانند خود را سرپرست آنان قرار دهند. از این رو برای پانهادن در عصر روشنگری باید به خودآیینی^۲ و بلوغ عقل توجه ویژه‌ای نمود (کانت، ۱۳۷۰، ص ۴۹-۵۰).

۱-۲. ایده اتونومی

یکی از مهم‌ترین ایده‌های پیشینی^۳ نزد کانت، ایده «اتونومی» است. منشأ کلمه «اتونومی» دو کلمه یونانی «اتو» به معنای خود و «نوموس» به معنای قاعده و قانون می‌باشد. از این رو مفهوم اتونومی بیانگر معنای خودآیینی است (جونز، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲). با توجه با این معنی، شخص متصف به ایده اتونومی شخصی است که تحت حکومت عقل محض خویش عمل می‌کند و یک دولت یا ملت خودآیین، دولت یا ملتی است که بر خود حاکم است؛ به‌گونه‌ای که در کنترل یک عامل خارجی قرار نمی‌گیرد.

وی معتقد است این ایده ارزش ذاتی دارد و وجه ممیز انسان از سایر مخلوقات، همین رفتار خودآیین اوست. حیوانات دارای اراده عملی نیستند و براساس غریزه عمل می‌کنند. به‌همین جهت رفتار آنها تحت سیطره طبیعت قرار دارد و نمی‌توانند رفتاری خودآیین داشته باشند. ولی انسان‌ها به‌واسطه برخوردار از عقل ناب، توانایی سنجش رفتار خویش را دارا هستند و می‌توانند به‌طور مستقل از طبیعت عمل نمایند. در حقیقت، انسان‌ها براساس درکشان از اموری که بایستی است عمل می‌کنند و از قانونی تبعیت می‌کنند که خودشان می‌خواهند بر خودشان وضع شود (ر.ک به: جونز، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵-۱۸۶).

براین‌اساس اگر انسانی رفتار خود را براساس اراده عملی خویش انجام دهد، به

1. Heteronomy.
2. Autonomy.
3. Apriori.

خودآیینی رسیده است و اگر براساس تمایلات غیر ارادی از قبیل تمایلات فیزیکی یا عاطفه‌ای تحریک شود، در این صورت تابع قانون دیگران است. در حقیقت فاعل خودآیین، فاعلی است که به‌عنوان ابزار برای اهداف دیگران واقع نمی‌شود. بلکه به تبعیت از عقل محض خویش به‌صورت مستقل عمل می‌نماید. اما فاعل دگرآیین، فاعلی است که همواره تحت سیطره قانون دیگران عمل می‌کند.

با توجه به این نگرش، دولت نمی‌تواند آیین و قانون خاصی را بر شهروندان تحمیل کند؛ زیرا تحمیل یک قانون از جانب دولت، با خودآیینی هر یک از اشخاص در تنافی است؛ مگر اینکه آن آیین خاص هم‌سو با آیین مطرح شده از جانب عقل محض باشد که چنین قانونی در راستای خودآیینی است. از این رو ویژگی افراد به‌عنوان عاملان خودآیین، دولت را ملزم می‌کند تا از تعهد به هر برداشتی از خیر که با خیر محض در تنافی است خودداری کند و چنین حمایتی از جانب دولت، حقوق شهروندان را نقض خواهد کرد. از سوی دیگر، شهروندان نیز نباید با هر برداشتی از خیر که با خیر محض منافات دارد، خود را از خودآیینی خارج سازند و دگرآیین شوند.

۱-۳. تعریف حق و اقسام آن در اندیشه کانت

در اندیشه کانت، مفهوم حق مانند مفهوم قانون، مفهومی پیشینی است و نمی‌تواند به هیچ عنصر تجربی و احساسی وابسته باشد. بنابراین هر رویکرد سودگرایانه و منفعت‌طلبانه در تبیین مفهوم حق منتفی است. کانت در کتاب «درس‌های فلسفه اخلاق» معتقد است که حق تا آنجا که دال بر حجیت باشد، عبارت است از انطباق رفتار با قاعده حق؛ تا آنجا که رفتار با قاعده آزادی یا امکان اخلاقی در تضاد نباشد، و آن هنگامی است که رفتار با قانون اخلاقی در تضاد نیست. حق به معنای خاص عبارت است از مجموع الزام‌های خارجی؛ به‌نحوی که فراگیر هم باشد (کانت، ۱۳۷۸، ص ۵۶). همچنین او در تعریف مفهوم حق در کتاب «فلسفه حقوق» معتقد است که حق عبارت از مجموعه شرایطی است که به‌موجب آن، گزینش یک نفر می‌تواند طبق قانون عام آزادی با گزینش فرد دیگری هماهنگ باشد» (کانت، ۱۳۸۰، ص ۶۶). بر این اساس، اگر عملی که از انسان صادر می‌شود با آزادی افراد دیگر هماهنگ و متحد نباشد، از محدوده حق خارج گشته است و اگر با آزادی و گزینش افراد دیگر هماهنگ باشد، در محدوده حق قرار گرفته است. در تزامن آزادی‌ها میان افراد، در حقیقت این آزادی استعلایی منطبق بر عقل محض است که معیار و ملاک برای سنجش

حق قرار می‌گیرد. البته بیان چنین معیاری برای حق کاملاً انتزاعی بوده و در عرصه تزاخم میان حقوق افراد چندان کارگشا نیست. به دلیل اینکه هر فردی در این تزاخم، مدعی این است که آزادی او مطابق عقل محض است.

با دقت در دو تعریف مذکور می‌توان دریافت که کانت با توجه به دکترین قانون طبیعی، منشأ پیدایش حق را قانون عام مستفاد از عقل عملی محض معرفی می‌کند که همان قانون اخلاقی یا قانون طبیعی است. او همواره سعی می‌کند مبدأ حق‌ها را در عقل محض جست‌وجو نماید تا ثبات آن قوانین، موجب استخراج حق‌های غیر قابل سلب، جهان‌شمول، فرازمانی و فرامکانی گردد. با توجه به این بیان، روشن می‌شود که کانت در این تعریف در مقام تبیین حق طبیعی است، نه حق وضعی.

حق در اندیشه کانت به دو بخش طبیعی (فطری)^۱ و وضعی (اکتسابی)^۲ تقسیم می‌شود. حق طبیعی حقی است که صرفاً مبتنی بر اصول پیشینی است؛ مانند حق آزادی که یکی از جلوه‌های آن در حق مالکیت ظهور پیدا می‌کند و حق وضعی حقی است که ناشی از اراده قانون‌گذار باشد؛ مانند حقوق مربوط به حکومت و حقوق ملی و حقوق بین‌المللی (کانت، ۱۳۸۰، ص ۷۴). با توجه به این تعریف، روشن می‌شود که حق طبیعی و فطری حقی است که منشأ پیدایش آن، همان قانون طبیعی متخذ از عقل عملی محض است. ولی حق وضعی حقی است که بر پایه قوانین موضوعه برای افراد جامعه ایجاد می‌شود و تحقق این حقوق وابسته به این قوانین مصوب است.

البته باید توجه داشت که صرف موضوعه بودن یک قانون، آن را از جهان‌شمولی خارج نمی‌کند. بلکه اگر یک قانون موضوعه مستند به قانون طبیعی شود، آن قانون عمومی و غیر قابل سلب خواهد شد. از این منظر، در نظریه خاص کانت باید دو بحث اصلی مورد دقت قرار گیرد؛ یکی «اصل اخلاقی قانون عمومی»^۳ و دیگری «قانون عمومی عدالت»^۴ (ر.ک به: واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۸-۲۱۹).

۴-۱. تعریف قانون و اقسام آن

در نظر کانت، «قانون» قضیه‌ای است حاوی یک دستور که ضرورت یک عمل را بیان

1. Natural Right.
2. Possitive Right.
3. Ethical principle of universal law.
4. Universal law of justice.

می‌کند (کانت، ۱۳۷۸، ص ۵۵). این امر به دو صورت قابل تصور است؛ «امر شرطی»^۱ که بیانگر ضرورت یک عمل در نقش وسیله‌ای برای نیل به شیء دیگری است که یا مطلوب است و یا باید مطلوب باشد، و «امر مطلق»^۲ که بیانگر ضرورت فعلی است که فی‌نفسه مطلوب است. اگر دستوری که ضرورت یک عمل را در یک قضیه بیان می‌کند تحت ضابطه امر مطلق قرار گیرد، به آن «قانون اخلاقی» (طبیعی) گفته می‌شود و اگر آن امر تحت ضابطه امر مطلق قرار نگیرد بلکه ناشی از امر مشروط باشد، «قانون عملی» (قضایی) نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، اگر الزام یک عمل از طبیعت فعل برخاسته باشد، الزامی فعال و طبیعی است. چنین الزامی موجب ایجاد تکلیفی است که از اراده ذات نشأت گرفته است. اما اگر پیدایش الزام مبتنی بر تحکم بیگانه باشد، الزامی عملی و ایجابی است و در حقیقت چنین الزامی نوع اجبار از جانب غیر است (کانت، ۱۳۷۸، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۵-۲۶). مهم‌ترین رکن در تعریف قانون اخلاقی، «امر مطلق» است که به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین پایه‌های فلسفه اخلاق کانت مطرح می‌شود. امر مطلق (حکم تنجیزی) یک اصل پیشینی است که بر بنیانی غیر تجربی استوار گشته است و در پی آن است که قاعده رفتار را که فرد طبق اراده خود انجام می‌دهد، با یک قانون عام مطابقت دهد.

در نظر کانت، «امر مطلق» قانونی یگانه است و آنچه به‌عنوان صورت‌های متعدد این امر مطرح می‌شود، تنها تقریرهای مختلف از همین امر واحد است (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۲۸۴). او سه صورت مختلف امر مطلق را این‌گونه تبیین می‌نماید:

۱. خودآیینی (قانون عام): «تنها بر پایه آیینی عمل کن که درعین حال بخواهی این آیین تو قانونی عام باشد».

۲. احترام به کرامت انسانی: «چنان عمل کن که انسان را خواه شخص خودت و خواه دیگران، همواره غایت بدانی، نه صرفاً وسیله».

۳. قانون‌گذاری برای جامعه اخلاقی: «همه ضابطه‌های ناشی از قانون‌گذاری خود باید با یک ملکوت امکانی غایات چنان هماهنگ باشد که گویی ملک طبیعت است» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۶۰-۸۸).

البته این تقریرها کاملاً انتزاعی و غیر قابل تطبیق بر عرصه اجتماعی و سیاسی است و

1. hypothetical imperative.
2. categorical imperative.

چه بسا در جهت کمک به حکومت‌های استبدادی و توجیه استعمارگری کشورهای به‌ظاهر متمدن مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. ممکن هر فردی به‌جهت پشتوانه قدرتی که دارد، آیین خود را قانون عام بداند و عمل به آن را خودآیینی محض معرفی نماید. از سوی دیگر، در اندیشه الهی نمی‌توان انسان را همواره غایت دانست. بلکه چه بسا در ارتباط با غایت اصیل و حقیقی، انسان کارکردی وسیله‌محور داشته باشد.

در اندیشه کانت، قوانین اخلاقی در صورتی دارای اعتبار هستند که پیشینی و ضروری باشند. به همین دلیل، اگر احکامی که درباره انسان و فعل و ترک او مطرح می‌شوند از تجربه صرف برآمده باشند، دارای ارزش اخلاقی نخواهند بود و اگر کسی اصول اخلاقی را از منابع تجربی به‌دست آورد، خود را در معرض خطاهای بزرگ و زیان‌بار قرار داده است (کانت، ۱۳۸۰، ص ۴۶-۴۷).

کانت در مقایسه میان قانون‌های اخلاقی و قانون‌های قضایی بر این عقیده است که در قانون اخلاقی، رفتار شخص برخاسته از تکلیف است، اما در قانون قضایی، تکلیف جزء قانون و انگیزه عمل نیست، بلکه انگیزه چیزی غیر از تکلیف و قانون است. هرگاه عملی مطابق تکلیف باشد، قانونی است و هرگاه برای ادای تکلیف باشد، اخلاقی است. در حقیقت قوانین حقوقی با ظاهر رفتار سروکار دارند، نه با انگیزه آن و قوانین اخلاقی در پی رسیدن به انگیزه آن هستند.

تفاوت دیگر این است که در قوانین اخلاقی نمی‌توان مردم را به اتخاذ اصول و یا عمل به آنها مجبور کرد؛ زیرا اراده مردم همواره آزاد و اتخاذ اصول، عملی است که آنها باید با اختیار خود انجام دهند. اما در وظایف نوع اول می‌توان از اجبار یا فشار بهره برد (کانت، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸). بر همین اساس، معیار تکالیف حقوقی، مشروعیت یا قانون‌مندی^۱ است، اما معیار تکالیف طبیعی و اخلاقی، اخلاقیات^۲ است. فرق دیگر آنها این است که قانون اخلاقی وابستگی تجربی ندارد تا در معرض خطر نسبیت قرار گیرد. اما قانون قضایی به دلیل ابتناء بر امر مشروط، ممکن است سوپژکتیو و نسبی شود.

اما اشکال این است که چگونه کانت با توجه به تئوری قانون طبیعی، از یک‌سو قوانین

1. Legality.
2. Morality.

وضع‌ی را مبتنی بر قوانین طبیعی می‌داند که در آن نمی‌توان از اجبار و زور بهره برد، و از سوی دیگر در قوانین حقوقی از عنصر فشار و اجبار استفاده می‌کند؟ توجیه مجازات‌های قانونی مشکلی است که نظریه‌پردازان قانون طبیعی به‌طور معمول قادر به تبیین آن نیستند. در نظر کانت، خاستگاه اصلی قانون اخلاقی، اصل «خیر» است. وی در تعریف خیر این‌گونه می‌نویسد: «آنچه نزد عقل ذاتاً ستودنی است». وی آن را به دو قسم مطلق و نسبی تقسیم می‌نماید. خیر مطلق عبارت از خیر بالذات در مقابل شر بالذات است و خیر نسبی در مقایسه با امور دیگر، خیر است (Caygil, 1995: p216).

در نظر کانت، «خیر» در وجود انسان به سه بخش تقسیم می‌شود:

۱. استعداد حیاتی در وجود انسان به‌عنوان یک موجود زنده که تحت عنوان خودخواهی جسمانی و فیزیکی انسان قرار دارد.
 ۲. استعداد انسانی در انسان به‌عنوان موجود ناطق که مستلزم عقلانیت انسان است.
 ۳. استعداد شخصیت در انسان به‌عنوان موجود مسئولیت‌پذیر که از استعداد احترام به قانون اخلاقی به‌عنوان انگیزه درونی اراده نشأت می‌گیرد (Kant, 1995: p26).
- بخش سوم، در حقیقت همان «خیر اصیل» است که منشأ پیدایش قانون اخلاقی می‌باشد.

به عقیده کانت، فقط یک خیر اصیل در عالم وجود دارد که از آن به «اراده نیک»^۱ تعبیر می‌شود و همه اموری که برای ما ارزش دارند، به‌واسطه ارزش این خیر ذاتی ارزش‌مند شده‌اند (Kant, 1969: p11).

منظور از اراده نیک این است که شخص عمل خویش را به قصد ادای وظیفه^۲ انجام دهد و هیچ انگیزه دیگری نداشته باشد (Kant, 1969: p16). در نتیجه صاحب اراده نیک تنها آنچه را وظیفه خود می‌داند انجام می‌دهد و پیروی از امیال خارجی را نوعی خروج از این مسیر تلقی می‌کند.

پس مشخص می‌شود که خاستگاه اصلی قانون طبیعی در نظر کانت، همان اراده نیک و خیر ذاتی است و تنها قانونی می‌تواند منشأ حقوق طبیعی شود که از این خیر نشأت گرفته باشد.

1. Good will.
2. Duty.

۱-۵. رابطه میان حق و قانون در نظر کانت

با توجه به آنچه که در تعریف حق و قانون در نظر کانت مطرح شد، روشن می‌شود که منشأ حق در نظر کانت همان قانون است. در حقیقت، این عقل محض است که قانون طبیعی را کشف می‌کند و به تبع این قانون طبیعی، حق‌های طبیعی انتزاع می‌شوند و به تناظر آن منشأ حقوق موضوعه، همان قوانین وضعی هستند. به‌عنوان مثال، حق آزادی به‌مثابه حق طبیعی، در حقیقت حقی است که از قانون طبیعی اخذ شده است؛ همان‌که عقل عملی محض آن را به‌عنوان یک الزام کشف نموده است. از این‌روست که کانت یک رفتار را در صورتی حق می‌داند که آن رفتار بتواند بر پایه قانون کلی با آزادی دیگران هماهنگ باشد و بنا بر ماکسیم خود فرد، با آزادی انتخاب دیگری و بنا بر قانون کلی هماهنگ باشد. بنابراین ایده آزادی به‌مثابه یک حق در نظر کانت، بی‌قانونی نیست. بلکه زندگی در چارچوب قانونی است که انسان به‌منزله موجودی عاقل برای خود قرار داده است.

با توجه با این بیان، روشن می‌شود که حقوق مختلف از قوانین متعدد انتزاع می‌شوند. حقوق واقعی از قوانین طبیعی نشئت می‌گیرند و حقوق قراردادی از قوانین وضعی تولید می‌شوند. به‌عنوان مثال، اگر لزوم حفظ حیات را به‌عنوان یکی از قوانین طبیعی بپذیریم، می‌توان حق حیات را به‌مثابه حقی طبیعی از آن انتزاع نمود و به‌پشتوانه همین حق پیشینی دولت می‌تواند قانونی را در راستای ممنوعیت فروش مواد مخدر وضع نماید و جامعه مدنی را ملزم به پیروی از این قانون قضایی نماید. در راستای وضع چنین قانونی، دیگر هیچ‌یک از اعضای آن جامعه مدنی حق فروش مواد مخدر را نخواهند داشت.

نکته مهم در این بحث، چگونگی عبور از وضعیت طبیعی و رسیدن به وضعیت قانونی است؛ بحثی که حلقه واسط میان حقوق و قوانین طبیعی و وضعی می‌باشد. کانت به تبعیت از متفکرانی چون هابز، نظریه عدالت خویش را برای خروج از وضع طبیعی و ارائه طرحی برای ایجاد صلح پایدار مطرح نموده است. در این راستا، وی یکی از مهم‌ترین تکالیف انسان نسبت به خودش را کوشش برای انتقال از وضع طبیعی به وضع مدنی می‌شمارد تا از این طریق خود را در معرض وضعیت اجتماعی کاملی قرار دهد. او به همین جهت عالی‌ترین مرتبه تکلیف انسان نسبت به دیگران را حرمت نهادن به حقوق انسان‌های دیگر و

رعایت نمودن حقوق آنها در سایه عدالت می‌داند (کانت، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳).^۱

براین اساس می‌توان دریافت که طرح ارائه شده کانت برای ورود به عرصه عدالت، با توجه به مبانی وی در داوری عقل محض در ناحیه عقل عملی می‌باشد. از این رو کانت بر اساس ایده‌های پیشینی عقل عملی، به تبیین اصول اصلی عدالت می‌پردازد. در اندیشه کانت، سه اصل و قانون اساسی بر وضعیت عدالت حکم فرماست که این اصول متخذ از ایده‌های پیشینی عقل عملی می‌باشند. این سه قانون عبارتند از:

۱. «قانون آزادی مدنی» که از ایده آزادی هر فرد جامعه به مثابه یک انسان به دست می‌آید. در حقیقت انسان‌ها در پرتو این اصل آزادند که به منزله یک موجود انتخاب‌گر به خواسته خود عمل نمایند.

البته انسان‌ها در پرتو این قانون آزاد هستند. در این عرصه، آزادی انسان نامحدود نیست. بلکه حدود آزادی انسان تا جایی است که به مرز آزادی دیگران تجاوز نکند. البته حکومت حق ندارد با آزادی‌های افراد تا جایی که با آزادی دیگران تعارضی ایجاد نشده، مخالفت نماید. در حقیقت، دولت باید بدون اینکه در هدف‌ها و طرح‌های افراد دخالت نماید، پاسدار آزادی‌های فردی باشد. از این روست که کانت در «مابعد الطبیعه اخلاق»، آزادی قانونی را اطاعت نکردن از هیچ قانونی، مگر آنچه که فرد رضایت خود را از آن ابراز کرده باشد تعریف می‌کند (محمودی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶).

۲. «قانون برابری حقوقی» که از ایده برابری هر فرد با همگان به مثابه یک تبعه اخذ شده است. پیرو این اصل همه انسان‌ها در برابر قانون یکسان هستند و جانب‌داری در این عرصه جایز نیست. البته هر شهروندی در جامعه مدنی استحقاق دستیابی به هر حدی از مراتب را از رهگذر استعداد^۲، مهارت^۳ و بخت و اقبال^۴ داراست و این عوامل ملاک پیشرفت یک

۱. باید توجه نمود که وضع طبیعی مورد نظر هابز با آنچه که کانت به عنوان وضع طبیعی مطرح می‌کند متفاوت است. وضع طبیعی در اندیشه هابز، امری فرضی است که در آن انسان‌ها به جهت کسب سود، امنیت، اعتبار و شهرت در جنگ و منازعه با یکدیگر قرار دارند، اما از نظر کانت، وضع طبیعی امری واقعی است؛ زیرا هر جامعه‌ای که فاقد معیاری بی‌طرف برای دفاع از حقوق و آزادی‌های فردی و به حداکثر رساندن آن‌ها باشد، جامعه‌ای غیر عادل محسوب می‌شود و در وضع طبیعی به سر می‌برد. کانت این معیار بی‌طرف را در وجود نظامی قانونی می‌جوید. (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۶-۱۷۷).

2. Talent.
3. Industry.
4. Good fortune.

شهروند در جامعه مدنی می‌باشد (همان، ص ۲۴۰).

۳. «قانون آزادی سیاسی» که از ایده استقلال هر عضو جامعه مشترک‌المنافع به‌عنوان یک شهروند متنوع شده است. براساس این قانون، شهروندان حق دارند از طریق رأی در فرآیند قانون‌گذاری سهیم باشند و در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی شرکت نمایند. البته مفهوم شهروند در نظر کانت به کسی اطلاق می‌شود که افزون بر مرد بودن و رسیدن به سن قانونی، صاحب دارایی‌هایی از قبیل مهارت، تجربه، خرد، هنر و دانش باشد. ازاین‌رو زنان، خدمت‌کاران و کارگران به دلیل عدم استقلال مالی، جزء شهروندان محسوب نمی‌شوند و باید امور خود را به افرادی بسپارند که از شهروندان جامعه مدنی به‌شمار می‌آیند (همان، ص ۲۴۶-۲۴۷).

با توجه به این بیان، مشخص نیست که ملاک شهروندی در اندیشه کانت با چه معیاری تعیین می‌شوند و مبتنی بر چه اصل استعلایی است و چگونه می‌توان این اندیشه را با هویت ایده‌محور اندیشه او تطبیق داد؟

این سه اصل و قانون اساسی در نظر کانت، برای تحقق هدف وضعیت عدالت به‌منظور دستیابی به بیش‌ترین حد از آزادی‌های فردی در یک جامعه مدنی تقریر شده است.

۲. حق و قانون در اندیشه اسلامی

نگاه غالب در اندیشه کانت در تحلیل مفهوم حق و قانون، رویکرد سوژکتیو و نگاه انسان‌محور و تکیه صرف بر عقل خودبنیاد است. ازاین‌رو نگرش کانت به مسأله حق، نگاهی کاملاً ایده‌آلیستی و معرفت‌شناسانه است و تبیین گفتمان حق و قانون در نظر او فقط از ره‌گذر برقراری ارتباط با فلسفه انتقادی او امکان‌پذیر است. مطابق اندیشه وی، حق و قانون هویت خود را در جهان آگاهی به‌دست می‌آورد و معنای آن در بستر معرفت انسانی شکل می‌گیرد و جز این واقعیتی را نمی‌توان برای حق تصور نمود.

برخلاف نگرش انسان‌بنیاد کانتی که شاکله اصلی را در تحلیل مفهوم حق و قانون تشکیل می‌دهد و منافع و خواست و اراده انسان را محور شکل‌گیری و سازمان‌دهی قواعد و ضوابط قانونی قرار می‌دهد، در نگاه اسلامی توجه به جهان‌بینی توحیدی و نگرش اله‌محور در تحلیل این دو مفهوم مهم جلوه می‌کند. ازاین‌رو با توجه به آموزه‌های حکمی

اسلامی می‌توان بحث حق و قانون را در دو حوزه مطرح نمود. حوزه نخست، بعد حقیقی و واقعی است و حوزه دوم، بعد اعتباری و وضعی آن است.

۲-۱. سنخ‌شناسی مفهوم حق و قانون

یکی از سؤالات مهم در تبیین مفهوم حق و قانون، سنخ‌شناسی مفهوم آن است. اینکه مفهوم حق و قانون به‌عنوان یک مفهوم کلی از کدام دسته از مفاهیم به‌شمار می‌رود؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این سؤال نمی‌توان همه حوزه‌های حق و قانون را با یک نگاه تحت یک سنخ از این مفاهیم قرار داد و باید میان بعد توصیفی و هنجاری مفهوم حق تفکیک نمود.

در تبیین این مطلب، توجه نکات زیر ضروری به نظر می‌رسد:

۱. در فلسفه اسلامی، «اعتباری» در معانی متعددی به‌کار رفته است. مراد از مفاهیم اعتباری در این مجال، همان مفاهیم استعاری است. معانی تصویری یا تصدیقی که تحقیقی ماوراء ظرف عمل ندارند و از مفاهیم نفس‌الامری حقیقی عاریه گرفته می‌شوند، اعتباری نامیده می‌شوند. به‌عنوان مثال، اعتبار مالکیت مال برای زید، که از مالکیت نفس نسبت به قوا عاریه گرفته شده و اعتبار ریاست رئیس جمهور بر ملت، که از ریاست سر بر بدن عاریه گرفته شده است. وجه این استعاره نیز نیاز عملی و جلوگیری از هرج و مرج در زندگی اجتماعی افراد است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰۸-۱۰۱۰).

۲. ادراکات انسان در یک تقسیم اولیه به سه قسم تقسیم می‌شود. قسم اول، ادراکاتی هستند که در مقام تطابق با واقع بوده و با واقع مطابقت دارند. به این نوع ادراکات، ادراکات حقیقی گفته می‌شود. قسم دوم، انکشافات ذهنی هستند که در مقام تطابق با واقع می‌باشند، ولی با واقعیت مطابقت ندارند. این نوع از ادراکات، ادراکات وهمی (وهمیات) نامیده می‌شوند. قسم سوم، ادراکاتی هستند که اساساً در مقام تطابق با واقع و نفس‌الامر نیستند، بلکه فرض‌هایی هستند که ذهن به‌منظور رفع احتیاجات حیاتی و اجتماعی، آنها را ساخته است و خود جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارند. به این نوع ادراکات، ادراکات اعتباری اطلاق می‌شود؛ مانند اعتبارات و انشائاتی که عقلاً در زندگی اجتماعی به وضع آنها مبادرت می‌نمایند. ویژگی این نوع ادراکات این است که ارزش منطقی ندارند، تابع احتیاجات طبیعی موجودات زنده هستند، قابل تکامل و ارتقاء هستند و نسبی، موقت و غیر ضروری می‌باشند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸-۳۹؛ ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴). باید دقت داشت که مراد از اعتباری در این اصطلاح، همان اعتباری به معنای استعاری در نکته اول می‌باشد.

۳. تقسیم مفاهیم به تصور و تصدیق، جزئی و کلی، معقول اولی و ثانی منطقی و فلسفی و... مربوط به ادراکات حقیقی می‌باشد، نه ادراکات اعتباری به معنای ادراکات استعاری (همان، ج ۲، ص ۱۴۳).

با توجه به این سه نکته اصلی معلوم می‌شود که در سنخ‌شناسی مفهومی حق و قانون باید میان بعد حقیقی و اعتباری این مفاهیم تفکیک نمود. حق و قانون در کاربرد واقعی، از معقولات فلسفی شمرده می‌شود و در ردیف مفاهیمی همچون وجود، وجوب، تشخیص، وحدت و علیت قرار می‌گیرند. مفهوم حق و قانون در این عرصه، از مفاهیم بدیهی اولی است که قابلیت تعریف حدی و رسمی ندارد؛ زیرا از یک طرف، با اینکه تعریف در حیطه مفاهیم ماهوی و معقولات اولی قابل طرح است، در محدوده مفاهیم ماهوی نمی‌گنجد و از سوی دیگر، مفهومی بسیط و غیر ماهوی است و این بساطت مانع از وجود اجزاء حد و رسم از جنس و فصل و عرض خاص در مقام خواهد شد. با وجود این، تعریف حقیقی برای حق و قانون معنی ندارد و تعاریف در مقام، تعاریف لفظی و شرح الاسمی هستند.

اما حق و قانون را در کاربرد اعتباری و وضعی آن نمی‌توان از معقولات فلسفی به‌شمار آورد. به جهت اینکه چنین مفهومی از مفاهیم اعتباری به معنای استعاری در مقدمه اول است و تبیین آن به اعتبار معتبر بستگی دارد. حق و قانون در این عرصه، در مقام حکایت و واقع‌نمایی نیست تا بتوان در میان اقسام معقولات در پی سنخ چنین حقی بود. بلکه واقعیت آن به نفس اعتبار و وضع واضح باز می‌گردد. قانون در این عرصه به معنای الزام است؛ الزامی که به‌واسطه جعل پدید می‌آید. برای تبیین مفهوم حق اعتباری نیز باید در پی کلام معتبر و چگونگی اعتبار او بود. در این مقام معتبر، ممکن است خداوند متعال یا فرد و یا گروه خاصی از انسان‌ها باشد.

با توجه به این مطلب می‌توان پی برد که جست‌وجوی معنای فقهی و حقوقی حق یا قانون در عالم واقعیت، موجب خلط میان حقیقت و اعتبار خواهد شد. البته بیان این مطلب هیچ منافاتی با منشأ اعتبار که یک امر حقیقی است ندارد. به دلیل اینکه معمول اعتبارها برای دست‌یابی به یک مصلحت حقیقی و واقعی وضع شده‌اند و مصلحت از مقوله حقیقت است، ولی اعتبار از مقوله حقیقت نیست. اعتباریات در عین اینکه غیر واقعی هستند، آثار واقعی و حقیقی دارند.

۲-۲. جنبه توصیفی و حقیقی حق و قانون

جنبه نخست در بعد «توصیفی، مساوقت حق و وجود» در حکمت صدرایی قابل توجه است و حق یکی از صفات حقیقیه وجود بماهو وجود به‌شمار می‌رود. به همین علت، سعه و ضیق حق وابسته به سعه و ضیق وجود است و در سایه آن معنی می‌شود. حقیقت وجود طبق اصول حکمت صدرایی، امری بسیط است و تشخیص آن به نفس ذات خداوند متعال به‌عنوان واجب‌الوجود بالذات می‌باشد. براین اساس، حق بودن او امری بالذات و اصیل است و هر چیزی غیر از او باطل و هلاک محض می‌باشد. از این منظر می‌توان خداوند متعال را حق اصیل و بالذات دانست و غیر از او را از جهت اینکه ظهور و تجلی او هستند، حق غیری یا بالعرض معرفی نمود. البته با توجه به تشکیک در تجلیات می‌توان نظام تشکیکی را در حق نیز تسری داد و آن را در ظهورات حضرت حق نیز بیان نمود.

از حیث وجودی، حق داشتن متفرع بر حق بودن است و تا وجودی حق نباشد، نمی‌تواند صاحب حق باشد. به‌عبارت دیگر، داشتن حق متفرع بر حق بودن است؛ چراکه حق بودن مفاد هلیه بسیطه و حق داشتن مفاد هلیه مرکبه است و هلیه بسیطه تقدم وجودی بر مرکبه دارد.

حق در این معنا مرادف با اراده، اختیار یا قدرت و سلطنت و یا منفعت نیست. بلکه حق مفهومی در کنار این مفاهیم و غیر از آنهاست. حق چیزی است که هر فاعلی در انجام فعلش برای رسیدن به کمال و دارایی حقیقی واجد آن می‌باشد. از این منظر، حقیقت حق نوعی کمال و دارایی است که صاحب آن به‌واسطه این کمال، فعلی را برای رسیدن به کمال دیگری انجام می‌دهد. بنابراین صاحب حق، حقیقتاً واجد صفتی وجودی است که برای وصول به غایت کمالی خاص از آن بهره می‌برد.

از این منظر، در نظام حکمت متعالیه چون خداوند متعال حق اصیل است و منشأ تمام کمالات در عالم هستی است و هر کمالی که برای او ممکن به امکان عام باشد برای او واجب است، صاحب هر حقی در این عالم است و باقی موجودات عالم عین وابستگی به او هستند و به اذن وجودی او صاحب حق می‌شوند. از جمله حق‌هایی که در این قسم می‌توان نام برد عبارتند از: حق خلقت، حق تصرف در مخلوقات، حق تشریح و...

از آنجاکه در نظام تجلیات، موجودات مجرد تام به تمام کمالات محدود خود دست

یافته‌اند، از حیث فعلیت وجودی خود، صاحب حق هستند. براین اساس، این موجودات به اندازه سعه وجودیشان دارای حق می‌باشند.

اما در عالم ماده که عالم حرکت و تغییر و تبدیل قوه به فعل است، حقیقت حق به صورت امری بالقوه در نهاد موجودات مادی وجود دارد. یعنی هر موجود مادی دارای این قوه است که به اندازه فعلیت یافتن خویش به کمال حقیقی لایق خود دست یابد.

در فاعل‌های طبیعی مادون انسان که در فاعلیت آنها علم دخیل نیست، با توجه به نظام احسن که مطلوب خداوند متعال است، غایت کمالی آنها همان منتهای فعل و حرکت آنهاست. به عنوان مثال، فاعل‌های نباتی یا حیوانی و همچنین فاعل انسانی از حیث نفس نباتی یا حیوانی‌شان، دارای چنین حقوقی هستند. البته از آنجاکه این حیث به طبیعت باز می‌گردد، باید برای شناخت چنین حقوقی به علمای علم طبیعی مراجعه نمود. حق تحصیل جهت تحصیل مواد اولیه غذایی، حق الصاق جهت رساندن مواد غذایی به اجزاء، حق تغییر برای تغییر مواد به شیء جدید، حق نمو جهت رشد و نمو و تکامل، حق حس نمودن جهت حواس ظاهری و باطنی، حق خیال جهت حفظ معلومات حسی و... از جمله این حقوق هستند.

اما در فاعل بشری با توجه به اینکه علم در فاعلیت او دخیل است، آنچه به عنوان غایت تصور نموده و موجب انگیزه برای حرکت او گشته، در رسیدن به کمال مؤثر است. از این رو مراتب شدت یا ضعف کمال بسته به قوه‌ای دارد که به کار گرفته شده است. غایت قوه مدرکه، مطابق علم و ادراک است. اگر ادراک عقلی بود، غایت عقلی است و اگر حسی یا خیالی بود، غایت حسی و خیالی است. قوای شوقیه و عامله مطابق این علم و ادراک عمل می‌کنند. حق تعقل به عنوان مهم‌ترین حق، در این نوع از فواعل مطرح است.

جنبه دوم در بعد توصیفی، مربوط به قانون است. قانون در بعد حقیقی، از ضرورت و الزام واقعی و وجودی میان فعل و غایت آن حکایت می‌کند. این سنخ ضرورت، به دو ساحت تقسیم می‌شود. در صورتی که ضرورت میان فعل و غایت بالذات باشد و از ناحیه غیر اعطا نشود، ضرورت ذاتی است. به عنوان نمونه، ضرورت میان فعل الله و غایت آن، ضرورتی ذاتی است و می‌توان از آن به قانون ذاتی تعبیر نمود. ساحت دوم، ضرورتی است که از ناحیه غیر به یک وجود اعطا می‌شود و رابطه میان فعل و غایت را واجب می‌کند. رابطه میان فعل و غایت در تمام موجودات عالم غیر از خداوند متعال دارای ضرورت

اعطایی هستند. از آنجاکه ماسوی الله در اصل ضرورت وجود خود نیازمند به خداوند متعال هستند و عین فقر و نیاز به او می‌باشند، براین اساس قانون غیری بدون وجود قانون ذاتی معنا نخواهد داشت. در حقیقت، قانون غیری در پرتو قانون ذاتی معنی پیدا می‌کند.

۲-۳. جنبه اعتباری حق و قانون

با توجه به اینکه عالم ماده عالم تراحم است و انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود در استیفاء از حقوق مشترک دچار تعارض می‌شوند، برای جلوگیری از این تراحمات و تعارضات و حفظ نظام اجتماعی و رفع احتیاجات این نوع نظام، لازم است حق‌های متعددی اعتبار شوند. به‌عنوان مثال، اگر باغی پر از درختان میوه وجود داشته باشد و هر انسانی بخواهد برای حفظ حیات خود از این باغ بهره‌برد و یا خانه‌ای با امکانات رفاهی وجود داشته باشد و هر کسی خود را در استفاده از این امکانات صاحب حق بداند و برای استیفاء حق خود به جنگ با دیگران برود، دیگر هیچ نظم‌ی باقی نمی‌ماند و چه بسا حقوق حقیقی بسیاری از این افراد در این بی‌نظمی پایمال خواهد شد. بنابراین برای حفظ نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج [در جامعه]، نیاز است انسان از قوه جعل و اعتبار خویش بهره‌برد و یا به اعتبارهای خالق خود گردن نهد و هنجارها و ارزش‌های به‌دست آمده از این اعتبارات را ارج نهد.

البته باید توجه داشت که در نگاه اسلامی، قوانین موضوعه بشری هم‌سنگ قوانین موضوعه الهی نیستند. بلکه اصل اساسی در این نظر، الهی بودن قانون است و در پی آن و با اذن از جانب خداوند متعال، انسان‌ها نیز دارای حق وضع قوانین خواهند بود. از این‌رو ابن‌سینا یکی از لوازم اجتماعی بودن انسان را داد و ستد بر مبنای عدالت بیان می‌کند. عدالتی که از قانون مقرر گشته، از جانب مقنن الهی تعیین می‌شود. شناسایی قانون موضوعه الهی موجب پی‌ریزی و پایداری عدالت اجتماعی خواهد شد و زمینه زندگی عادلانه و سعادت عاقلانه را فراهم می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۴).

البته هر چند این نوع از پدیده‌های جعلی که مرهون زندگی اجتماعی انسان‌هاست صرف اعتبار و جعل هستند، ولی آثار حقیقی و واقعی بر آنها مترتب می‌شود. از این‌رو برای تبیین هویت این مجعولات نیاز است که به اعتبارات شارع مقدس یا اعتبارات جعل شده از ناحیه عقلا مراجعه نمود. البته در کیفیت تبیین مفهوم حق در این عرصه اختلافاتی بین فقها مطرح

است که ریشه این اختلافات به شناخت اعتبار معتبر و لوازم و جوانب آن باز می‌گردد. شیخ انصاری حق را نوعی سلطنت فعلی می‌داند و در مقابل ملک قرار دارد. از این رو صاحب حق بر متعلق آن دارای سلطنت است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۹). برخی دیگر، همچون فخرالمحققین حق را از قبیل ملک معرفی نموده‌اند (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۸۲). محقق نائینی حق و ملک را یک چیز می‌داند و معتقد است که حق همان ملک ضعیف است و ملک همان حق قوی. حق در نظر ایشان، سطنت ضعیف بر مال، منفعت و عین است و جامع میان حق و ملک همان اضافه حاصل از جعل مالک حقیقی برای صاحب اضافه می‌باشد که از آن به واجدیت تعبیر می‌شود. این اضافه اگر خودش یا متعلقش تام و کامل باشد، ملک نامیده می‌شود و اگر ضعیف باشد، حق نام دارد؛ مانند حق مرتهن نسبت به عین مرهونه که از حیث خود اضافه ضعیف است و مانند حق تحجیر و حق خیار که از حیث متعلق اضافه دچار ضعف می‌باشد (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۱). با توجه به بیان محقق نائینی مشخص می‌شود که ایشان نوعی تشکیک میان حق و ملک قائل است و آن‌ها را مراتب شدید و ضعیف اضافه می‌داند.

محقق اصفهانی تشکیک مطرح شده از جانب مرحوم نائینی را خلط میان حقیقت و اعتبار دانسته است و تشکیک اصطلاحی را در امور اعتباری جاری نمی‌داند. به همین جهت ایشان معتقد است که شدت و ضعف مطرح شده در تشکیک فلسفی، در امور اعتباری‌ای چون ملک و حق جریان ندارد (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹).

حضرت امام خمینی (ره) معتقد است که حق دارای هویتی اعتباری است که گاهی متعلق جعل شارع مقدس قرار می‌گیرد و گاهی مورد وضع عقلا واقع می‌شود. متبادر فهم عرف و ارتکاز عقلا این است که حق، نه ملک است و نه سلطنت و نه مرتبه‌ای از مراتب آن‌دو. بلکه مفهوم حق یکی از احکام وضعی است و در تمام مصادیق و اقسام حق مشترک معنوی است و دارای معنای واحدی می‌باشد. حق معنایی بسیط دارد که ممکن است متعلق آن متفاوت باشد. گاهی متعلق آن بیع است و گاهی منفعت و... (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۹-۴۰).

در نتیجه حق در منظومه علوم اعتباری‌ای چون فقه، امری اعتباری است و به تصریح بسیاری از فقها، این مفهوم، وجود حقیقی و واقعی ندارد. بر این اساس، برای تبیین مفهوم حق باید به متبادر عرفی از این مفهوم و ارتکازات شرعی از آن مراجعه نمود.

۲-۴. ارتباط گزاره‌های توصیفی و گزاره‌های هنجاری

گزاره‌های توصیفی، گزاره‌هایی هستند که در مقام شناخت و درک واقعیت خارجی هستند و از روابط موجودات در جهان هستی پرده برمی‌دارند. از این رو میان قضایای حقیقی رابطه تولیدی برقرار است و با کنار هم قرار دادن این نوع گزاره‌ها و استفاده از یک روش خاص منطقی می‌توان به گزاره‌های جدید دیگری دست یافت. اما در گزاره‌های هنجاری، موضوعات، محمولات و روابط میان آنها قراردادی است و هیچ مفهوم اعتباری‌ای با یک مفهوم حقیقی و یا با یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷-۱۷۴). موضوعات، محمولات و روابط در قضایای اعتباری از سنخ وضع است. از این رو نمی‌توان میان این گزاره‌ها ارتباط تولیدی برقرار نمود و به گزاره‌های جدیدی دست یافت. بلکه توسعه این نوع قضایا، به اعتبارها و توافقات جدید میان عقلا بستگی دارد. قضایای هنجاری، نظیر گزاره‌های فقهی، قانونی و اخلاقی، حاوی مفاهیمی چون عدل، ظلم، امانت، خیانت، سرقت و ملکیت در جانب موضوع، و مفاهیمی نظیر باید، نباید، وجوب، حرمت، حسن و قبح در ناحیه محمول هستند. هیچ‌یک از این مفاهیم، از قبیل مفاهیم حقیقی و واقعی به‌شمار نمی‌روند. بلکه در شمار مفاهیمی قرار می‌گیرند که به‌جهت نیاز عملی انسان به آنها، از مفاهیم حقیقی به‌عاریه گرفته شده‌اند. به‌عبارت دیگر، این مفاهیم از مفاهیم اعتباری استعاری هستند و در خارج مصداق واقعی ندارند.

مفهوم دزد و غاصب، هرچند صفت برای انسان واقع می‌شوند. اما این اختصاص، نه از آن جهت است که دارای ماهیت انسانی است، بلکه از آن جهت است که او مال کسی را ربوده است. هنگامی که مفهوم مال در نظر گرفته شده و بر طلا و نقره اطلاق می‌شود، نه از آن جهت است که فلز خاصی است، بلکه از آن جهت است که مورد رغبت انسان قرار گرفته و ابزاری برای رفع نیازهای اوست. این مفاهیم به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی، در معانی قراردادی به‌کار رفته است. به‌عنوان نمونه، با توجه به لزوم کنترل غرایز و خواست‌ها و رعایت محدودیت‌هایی در رفتار انسانی، به‌طور کلی حدودی در نظر گرفته شده و خروج از آن حدود، به‌نام ظلم و نقطه مقابل آن، به‌نام عدل نام‌گذاری شده است؛ چنان‌که با توجه به لزوم محدود شدن تصرفات انسان در دایره اموالی که از مجرای خاصی به‌دست آورده، تسلطی اعتباری بر پاره‌ای از اموال، «مالکیت» نامیده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۲-۲۰۷).

در ناحیه محمول این قضایا نیز مفاهیمی نظیر "باید و نباید، حسن و قبح و وجوب و حرمت" نیز از مفاهیم استعاری هستند که برای رفع نیاز عملی انسان در حوزه اجتماع به کار گرفته شده‌اند؛ چنان‌که اگر گفته شود «باید مجرم را مجازات نمود» یا «باید امانت را به صاحبش بازگرداند»، این باید حاکی از ضرورت میان موضوع و محمول نیست. بلکه به جهت یک نیاز عملی، قانون‌گذار میان جرم و مجازات رابطه‌ای را جعل می‌کند و آن را معتبر می‌شمارد.

البته باید میان اعتبار قانون‌گذار و منشأ اعتبار او تفکیک نمود. هر چند که منشأ اعتبار امری واقعی است و به جهت جلب مصلحت یا دفع مفسده صورت می‌پذیرد. اما خود اعتبار، کارکردی استعاری دارد و به جهت ایجاد انبعاث و انزجاز حقیقی این فرآیند شکل می‌گیرد. اعتبار امری وضعی و قراردادی است که در دو سوی آن امور حقیقی و واقعی قرار گرفته‌اند. در یک‌سو، منشأ این اعتبار است که امری تکوینی است و آثار و عوارض حقیقی بر آن مترتب می‌شود و در سوی دیگر، آثار واقعی وجود دارد که بر انجام فعلی مترتب می‌شود که اعتبار به آن تعلق گرفته است.

البته هرچند میان گزاره‌های توصیفی و هنجاری رابطه تولیدی برقرار نمی‌شود و نمی‌توان با منطق موجود در قضایای حقیقی به گزاره‌های اعتباری دست یافت، اما این بدان معنا نیست که گزاره‌های هنجاری از هیچ اصولی پیروی نمی‌کنند. به علاوه، گرچه در امور اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره قراردادی است، اما اعتبارکننده، این اعتبار را برای وصول به مصلحت و غایتی جعل نموده و هر گونه که او را بهتر به مقصود برساند، همان‌گونه به جعل و اعتبار می‌پردازد. از این رو علامه طباطبایی بر این عقیده است که یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار گرفته می‌شود، «لغویت و عدم لغویت» اعتبار است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴). در این عرصه باید خصوصیت اعتبارکننده و هدف او نیز در نظر گرفته شود. اگر اعتبار «اعتبار خیالی و وهمی» است، اهداف قوه متخیله و واهمه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار «اعتبار عقلی» است، مصالح قوه عاقله را باید در نظر داشت. همچنین بین اعتبارات قانونی نهادهای بشری و اعتبارات قانونی‌ای که به وسیله وحی الهی تعیین می‌شود، تفاوت وجود دارد. اما در اینکه هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار می‌کند، غایت و هدفی در اعتبار خود در نظر دارد و دست‌یابی به آن هدف را مقصد نهایی خویش قرار می‌دهد، تفاوتی وجود ندارد.

مطابق این عقیده، نوع شناخت نسبت به مصالح و مفساد حقیقی است که در لغویت یا عدم لغویت اعتبار تأثیرگذار است. در صورتی که شناخت نسبت به یک غایت، منحصر در شناخت حسی و تجربی شود و انسان در پی دستیابی به لذت و الم دنیایی باشد، اعتبارهای او در سایه این نگاه صورت می‌پذیرد. به همین صورت، اگر درک انسان نسبت به هدف، خیالی و وهمی باشد، اعتبار برای وصول این هدف صورت می‌پذیرد. اما انسان الهی که در پرتو رهایی نگاه ملکی و دستیابی به نگرش ملکوتی اهداف متعالی را در نظر دارد، از یک سو به اعتبارات خداوند سبحان تن درمی‌دهد و از سوی دیگر، با توجه به فطرت خدادادی خود در حیطه‌های خاص به وضع قوانین می‌پردازد.

نکته دیگر اینکه ممکن است برخی تصور کنند در گزاره‌های اعتباری می‌توان از استنتاج‌های منطقی بهره برد و از این قواعد جهت تولید گزاره‌های دیگر استفاده نمود. اما [چنین نیست؛ چراکه] نوع استدلال‌هایی که در علوم اعتباری صورت می‌پذیرد، تنها دارای صورت استدلال هستند و تا اعتبار جداگانه‌ای برای چنین تطبیقی از ناحیه عقلا جعل نشود، این استدلال‌ها از اعتبار برخوردار نیستند. براین اساس، در حجیت این نوع نتیجه‌گیری از استدلال نیز باید به سیره عملی عرف عام مراجعه کرد و معتبر بودن آن را با این مقیاس سنجید. از این رو علامه طباطبایی معتقد است که می‌توان یک اعتبار را به عنوان اصل قرار داد و اعتبارات دیگر را از آن انتزاع نمود و از این طریق به توسعه و گسترش در اعتبارات دست یافت. چنین سبکی به «سبک مجاز از مجاز» خوانده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۹-۱۷۰).

ایشان معتقد است در صورتی که بتوان به توافق قطعی عقلا دست یافت، نیازی به اثبات حجیت و جعل از ناحیه شارع وجود ندارد. به دلیل اینکه حجیت قطع ذاتی است و قابل اثبات یا انکار از جانب شارع نمی‌باشد. از این رو برای دستیابی به سیره عقلا و احکام عامه عقلایی باید به فطرت انسانی و ضرورت نظام اجتماعی مراجعه نمود تا به احکامی دست یافت؛ چیزی که هیچ عاقلی در وجود آن اختلاف نمی‌کند (طباطبایی، بی تا، ص ۱۸۸-۲۰۶).

نتیجه‌گیری

برخلاف نگاه سوبژکتیو کانت که حق و قانون را در پرتو نگرش انسان‌محور و عقل خودبنیاد معنی می‌کند، در دیدگاه حکمت متعالیه با تکیه بر عقل خدا بنیاد، حق و قانون در دو عرصه واقعی و اعتباری معنی می‌شود. البته هرچند هر اعتباری از یک حقیقت و

مصلحت واقعی سرچشمه می‌گیرد. اما در این نگرش، میان بعد حقیقی و اعتباری این دو مفهوم نباید خلط نمود. از این منظر، با توجه به ربوبیت تشریحی خداوند متعال، حق وضع و اعتبار بالذات به خداوند متعال تعلق دارد و انسان نیز بالعرض و در سایه او در بعض امور توان قانون‌گذاری را داراست.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبیها. قم: دفتر نشر الكتاب.
۲. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۸ق). حاشیه کتاب المکاسب. قم: نشر أنوار الهدی.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة و البیع و الخيارات. قم: نشر کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۴. جونز، پیت (۱۳۹۲). فلسفه حقوق حق‌ها. برگردان مشتاق زرگوش و مجتبی همتی. تهران: نشر میزان.
۵. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱.
۶. سالیوان، راجر (۱۳۸۰). اخلاق در فلسفه کانت. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۸. _____ (۱۳۸۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱، ۲). مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. قم: انتشارات صدرا.
۹. _____ (بی تا). حاشیه الكفایة. قم: نشر بنیاد علمی و فکری علامه.
۱۰. کانت ایمانوئل (۱۳۸۰). فلسفه حقوق. ترجمه منوچهر صانعی دره بییدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.
۱۱. _____ (۱۳۷۸). درس‌های فلسفه اخلاق. ترجمه منوچهر صانعی دره بییدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۱۲. _____ (۱۳۷۰). «روشنگری چیست؟». ترجمه همایون فولادپور. مجله کلک، ۹ (۲۲)، ص ۴۸-۵۷.
۱۳. _____ (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۴. کورنر، اشتفان (۱۳۸۰). فلسفه کانت. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات خوارزمی.

۱۵. فخرالمحققین (علامه حلی)، محمدبن حسن (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: نشر اسماعیلیان.
۱۶. محمودی، سید علی (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی کانت. تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. چاپ ششم. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱، ۲). قم: انتشارات صدرا.
۱۹. غروی نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۷۳). منیة الطالب فی حاشیة المکاسب. به تقریر موسی بن محمد نجفی خوانساری. تهران: المکتبة المحمدية.
۲۰. واعظی، احمد (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.

21. Caygil, Howard. (1995). A Kant Dictionary, Oxford: Blackwell.
22. Kant. Immanuel (1969). Foundations of the Metaphysics of Morals, Translated by L. W. Beck, Edited by R. P. Wolff, First Edition, New York: Macmillan Publication.
23. Kant. Immanuel (1995). Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft.