

روابط فلسفه حقوق و فلسفه سیاست

مرتضی رضایی^۱

چکیده

فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی دو دانش نزدیک به هم هستند که در موارد بسیاری میان مسائل این دو دانش قرابت‌هایی وجود دارد. با هدف شناسایی نسبت این دو می‌توان این سؤال را پرسید که آیا این دو فلسفه نسبت و ارتباطی با یکدیگر دارند؟ اگر آری، چه رابطه‌ای میان این دو دانش برقرار است؟

در این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای تدوین شده، نسبت و ارتباطات این دو فلسفه با یکدیگر مورد کاوش قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این دو دانش هم در پاره‌ای از میانی و هم در هدف غایی اشتراک دارند. میان مسائل آن دو نیز رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است؛ چنان‌که هر کدام از این دو دانش، در مواردی بر دیگری مبتنا یافته و از دستاوردهای آن بهره می‌برد. گاهی نیز مسائل این دو، راه‌حل مشترک دارند.

واژگان کلیدی: حقوق، سیاست، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست.

مقدمه

فلسفه‌هایی چون فلسفه حقوق و فلسفه سیاست، به‌مثابه دانش‌هایی مستقل، علمی نوپدیدند. این فلسفه‌ها عمدتاً در دل فلسفه تحلیلی شکل گرفته و نضج یافته‌اند (پایا، ۱۳۸۲، ص ۱۰). ورود این دانش‌ها به کشورهای اسلامی (از جمله ایران) از این همه کم‌سابقه‌تر است و درباره آنها کمتر گفته و شنیده شده است. علاوه بر این، فلسفه‌های یادشده هویتی بینارشته‌ای نیز دارند و گاه تداخل‌هایی در میان مسائل آنها پدید آمده است. به همین رو، پیرامون هویت، چشم انداز و حدود و ثغور این فلسفه‌ها ابهامات و اختلاف نظرهایی وجود دارد. به نظر می‌رسد با توجه به نبودن این فلسفه‌ها و اهمیت و جایگاه والایی که هر کدام از آنها دارند، آشنایی بیشتر با آنها و نسبت و ارتباطی که میان برخی از آنها با برخی دیگر برقرار است، همچنان ضروری بوده و دارای اهمیت است.

شناسایی روابط میان فلسفه حقوق و فلسفه سیاست که دو دانش نزدیک به هم هستند، از مهم‌ترین موارد نیازمند مطالعه و بررسی است. این شناسایی دست‌کم از چند جهت سودمند است:

الف) آشنایی با موارد اختلاف و موارد اشتراک احتمالی

ب) کشف روابط میان مسائل این دو دانش

ج) آگاهی از عدم یا وجود ابتنا و تأثیرگذاری این دو فلسفه بر یکدیگر؛ هرچند در برخی مسائل (د) دانستن اینکه آیا یکی از این دو دانش بر دیگری تقدم زُتی دارد یا خیر؟ و آیا لازم است همه یا بخشی از فلسفه حقوق یا فلسفه سیاسی پیش از دیگری مورد مطالعه قرار گیرد.

به این ترتیب، سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که: چه رابطه و نسبتی میان فلسفه حقوق و فلسفه سیاست وجود دارد؟

گرچه برخی صاحب‌نظران به اجمال فراوان اشاره کرده‌اند که این دو دانش باهم ارتباطاتی دارند (موراوتر، ۱۳۹۱، ص ۱۷-۱۸)، ولی بیش از این نگفته و موارد ارتباط را بیان نکرده‌اند. تاآنجاکه نگارنده فحص کرده است، این پژوهش پیشینه خاصی ندارد و از این نظر، نو و ابتکاری است. به‌هرحال برای رسیدن به پاسخ سؤال اصلی لازم است ابتدا به سؤال از چیستی فلسفه حقوق و فلسفه سیاست

پاسخ دهیم تا زمینه دستیابی به پاسخ سؤال اصلی فراهم آید. به همین رو نخست با هویت این دو دانش آشنا خواهیم شد و پس از آن نسبت و رابطه آن دورا مرور خواهیم کرد.

فلسفه حقوق

اصطلاح فلسفه حقوق از ترکیب دو واژه «فلسفه» و «حقوق» پدید آمده است. فلسفه فارغ از معنای لغوی آن، کاربردهای اصطلاحی گوناگونی دارد (ر.ک به: تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۲۸؛ اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۲-۴). فلسفه در یکی از مهم ترین کاربردهایش، به معنای «کاوش عقلی روش مند» است. این معنا شامل همه تلاش های ذهنی می شود که با بهره گیری از روش تعقلی به مطالعه اموری می پردازد که صرفاً با روش عقلی قابل بررسی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۲-۲۳؛ رشاد، ۱۳۸۵، ص ۹). یعنی تحلیل، تبیین و داوری درباره این گونه امور در صلاحیت هیچ دانش دیگری نیست و اختصاص به فلسفه دارد (ر.ک به: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵-۱۹). این اصطلاح فلسفه شامل فلسفه مطلق (فلسفه اولی و متافیزیک)، فلسفه های مضاف، معرفت شناسی و منطق می شود؛ زیرا همه آنها در بهره گیری از روش عقلی اشتراک دارند و به همین لحاظ می توان همه آنها را «فلسفه» نامید.

حقوق نیز کاربردها و اصطلاحات گوناگونی دارد. سه کاربرد مهم این اصطلاح نیز عبارتند از: الف) حقوق به معنای «حق ها»؛ مانند حق مالکیت، حق زوج بر زوجه و بالعکس (ر.ک به: همان، ص ۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸؛ ساکت، ۱۳۸۷، ص ۴۹؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۱۲؛ دانش پژوه، ۱۳۹۶، ص ۱۹-۲۰).

ب) حقوق به معنای «قوانین و مقررات». حقوق در این کاربرد - که تقریباً مرادف با «قانون» است (مصباح یزدی، همان، ص ۲۸) - به معنای «مجموعه قواعد و مقررات کلی، الزام آور و دارای ضمانت اجرای دولتی» است که به هدف تأمین عدالت و نظم بر زندگی اجتماعی شهروندان یک جامعه حکومت می کند (ر.ک به: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴، ۳۹، ۵۵ و ۶۶۶؛ رهپیک، ۱۳۹۶، ص ۲۴-۲۵).

ج) حقوق به معنای «علم حقوق» (کاتوزیان، همان، ص ۳۳-۳۴؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۱۲-۱۳). در اینکه مراد از حقوق در اصطلاح «فلسفه حقوق» کدام یک از این سه معنا است، اختلاف نظرهایی وجود دارد.

چیستی فلسفه حقوق

به تبع اختلاف نظر درباره معنای حقوق و نیز پاره ای اختلاف نظرهای دیگر (تروپه، ۱۳۹۰، ص ۱۷-۱۸؛ کاتوزیان، همان، ص ۱۷-۱۸) می توان دست کم سه معنا برای فلسفه حقوق در نظر گرفت؛ فلسفه حق ها، فلسفه قانون، فلسفه علم حقوق.

فلسفه‌های سه‌گانه (فلسفه حق‌ها، فلسفه قانون، فلسفه علم حقوق)

۱. فلسفه حق‌ها^۱

فلسفه حق، هر گونه مطالعه، تحلیل و کاوش عقلی پیرامون «حق» است. البته مراد از حق می‌تواند همان حق در اصطلاح حقوقی آن باشد و می‌تواند معنایی گسترده‌تر داشته باشد. آنچه پیش‌تر تحت عنوان «حق‌ها» از آن یاد کردیم، حق‌هایی بود که در بستر اجتماع و در روابط انسان‌ها با یکدیگر (به‌طور انفرادی و اجتماعی)، در روابط سازمان‌ها و دولت‌ها با سازمان‌ها، دولت‌های دیگر و یا روابط افراد با سازمان‌ها و دولت‌ها معنا پیدا می‌کرد. این حق‌ها در دانش حقوق مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرند. در این صورت، فلسفه حق دانشی است که به‌لحاظ موضوع، از زیرمجموعه‌های فلسفه قانون به‌شمار می‌آید و به‌عبارتی رابطه فلسفه حقوق با فلسفه حق، رابطه عموم و خصوص مطلق است (دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۴۱-۴۲).

ولی گاهی حق در معنایی فراخ‌تر از اصطلاح حقوقی آن به‌کار می‌رود و شامل حق‌هایی هم می‌شود که خارج از حوزه حقوق قرار دارند؛ مانند حق‌هایی که در علم فقه، اخلاق، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی مطرح می‌شود. به همین‌رو حق‌هایی چون "حق خداوند (جلّ شأنه) یا حق اولیای معصوم علیهم‌السلام بر انسان"، "حق حیوانات و گیاهان بر انسان" در کنار حق‌هایی که در حوزه دانش حقوق مطرح می‌شود، در دایره حق به این معنای فراخ قرار می‌گیرد. در این صورت، فلسفه حق را نمی‌توان زیرمجموعه فلسفه قانون دانست. بلکه رابطه آن دو به‌لحاظ موضوع و مسائل مورد بحث، رابطه عموم و خصوص من وجه است (ر.ک به: طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۱-۱۲).

۲. فلسفه قانون^۲

در این اصطلاح، فلسفه حقوق دانشی است که به روش عقلی - تحلیلی، کلی و بیرونی، قواعد حقوقی (قانون) را مورد کاوش قرار داده و درباره چیستی حق، عدالت، نظم، قانون، مبنا و خاستگاه قوانین و مقررات حقوقی، هدف قانون، منشأ مشروعیت قوانین، حقیقی یا اعتباری بودن قانون، منابع قانون، رابطه حقوق با دین، رابطه حقوق با اخلاق، رابطه حقوق با دولت و مسائلی از این دست سخن می‌گوید (تروپه، ۱۳۹۰، ص ۹-۱۵؛ موراوتر، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۲۴؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۱۸-۱۹). بنابراین فلسفه حقوق فارغ از نظام یا بخش خاصی از حقوق، نگاهی کلی (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸-۱۹؛ تروپه، همان، ص ۱۴؛ موراوتر، همان، ص ۲۱) به قواعد حقوقی دارد و بدون آنکه خود را درگیر حل مسائل درونی حقوق کند، برخوردی بیرونی، موشکافانه و انتقادی نسبت به آن دارد. در این دانش، پیش‌فرض‌هایی که

1. Philosophy of rights.

2. Philosophy of Law.

دیدگاه‌های حقوقی بر آن بنیان یافته‌اند استخراج شده و درباره آنها داوری می‌شود (موراوتر، همان، ص ۱۹-۲۴؛ تروپه، همان، ص ۹-۱۴). امروزه فلسفه حقوق به رشته‌ای سودمند برای فلسفه‌ورزی درباره مسائل مهم اجتماعی و حقوقی تبدیل شده است (ر.ک به: آلتمن، ۱۳۸۵، ص ۴۱).

به هر حال، قواعد و مقررات حقوقی بر پیش‌فرض‌هایی فلسفی مبتنی هستند (تروپه، ۱۳۹۰، ص ۱۳-۱۴؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۲۹-۳۰)؛ هرچند این پیش‌فرض‌ها بیشتر اوقات ناآگاهانه‌اند. فلسفه حقوق به اموری چون هستی‌شناسی حقوق، معرفت‌شناسی حقوق و غایت‌شناسی حقوق (تعیین اهداف حقوق) می‌پردازد (تروپه، همان، ص ۱۹-۲۰). فلسفه حقوق، هم دارای بُعد توصیفی است و هم بُعد هنجاری (دستوری). به همین رو به قانون‌گذار توصیه می‌کند قوانین و مقرراتی منطبق با اصول عدالت به تصویب برساند (ر.ک به: همان، ص ۱۳؛ موراوتر، ۱۳۹۱، ص ۱۵ و ۱۷).

۳. فلسفه علم حقوق

فلسفه حقوق در این کاربرد، به معنای فلسفه دانش حقوق است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۲۲-۲۳؛ طالبی، ۱۳۹۳، ص ۹-۱۰). مراد از فلسفه حقوق در این مقاله، اصطلاح دوم (فلسفه قانون) است.

فلسفه سیاسی

فلسفه سیاست نیز - که شاخه‌ای از فلسفه به‌شمار می‌آید - (ن.ک، از جمله: اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۴) از دو واژه فلسفه و سیاست ترکیب یافته است. پیش‌تر با «فلسفه» آشنا شدیم؛ ولی، سیاست و به تبع، اصطلاح ترکیبی فلسفه سیاسی به چه معنا است؟

فارغ از معنای لغوی سیاست، این واژه در اصطلاح به معانی گوناگونی به‌کار رفته است (ر.ک به: افلاطون، ۱۳۸۰، بند ۲۶۷؛ عنایت، ۱۳۶۲، ص ۱۷؛ عالم، ۱۳۷۸، ص ۲۹-۳۰؛ خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۴۳۲؛ هیوود، ۱۳۸۹، ص ۸۴). دایره برخی کاربردها بسیار گسترده و دایره برخی دیگر بسیار تنگ و محدود است. در واقع توافقی بر سر تعریف اصطلاحی این واژه وجود ندارد (ر.ک به: هیوود، همان، ص ۸۵؛ مک لین، ۱۳۸۷، ص ۷۵۳-۷۵۴؛ عالم، همان، ص ۲۲-۲۳). به هر حال، اصطلاح «سیاست» را با توجه به دایره شمول آن نسبت به زندگی اجتماعی، در دو معنای عام و خاص به‌کار برده‌اند:

- سیاست در معنای عام: در این معنا، هر جنبه‌ای از زندگی اجتماعی انسان‌ها (حتی رابطه دو نفر با یکدیگر) را در بر می‌گیرد. به همین رو سیاست تنها به تدابیری که حکومت‌ها برای اداره کلان جامعه در پیش می‌گیرند، خلاصه نمی‌شود. بلکه مشارکت افراد و گروه‌ها نیز در فعالیت‌های اجتماعی برای دست‌یابی به مصالح‌حشان فعالیت‌های سیاسی به‌شمار می‌رود (ر.ک به: مک لین، همان، ص ۷۵۳-۷۵۴؛ دارابکلائی، ۱۳۸۰، ص ۱۹-۲۱).

- سیاست در کاربرد خاص (سنتی): در این کاربرد تنها به مدیریت کلان حکومت‌ها و دولت‌ها خلاصه می‌شود. در این صورت، سیاست به معنای مدیریت کلان جامعه بوده و

شامل همه تدابیر و تصمیماتی است که حکومت‌ها برای اداره امور جامعه در دو گستره داخلی و خارجی به کار می‌گیرند تا مصالح جامعه به چنگ آید یا از دست نرود (ر.ک به: مک لین، همان، ص ۷۵۴). سیاست - همان‌گونه که از کاربرد لغوی و اصطلاحی آن برمی‌آید - به معنای اداره و تدبیر جامعه است و به خودی خود حامل هیچ بار منفی نیست. به تعبیر فنی، سیاست نسبت به الهی و انسانی یا شیطانی بودن، لابلش است.

چیستی فلسفه سیاسی

فلسفه سیاسی عبارت است از هر گونه تأمل عقلانی پیرامون سیاست و موضوعات سیاسی و تلاش برای حل مسائل و چالش‌های بنیادین سیاست (مانند عدالت، آزادی، بهترین ساختار سیاسی، چرایی نیاز به حکومت، اهداف حکومت، حکومت خوب و حکومت بد و مشروعیت حکومت) به روش عقلی و برهانی (ر.ک به: میلر، ۱۳۸۸، ص ۳؛ تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۱۶؛ اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۹ و ۱۲۹؛ واعظی، ۱۳۹۵، ص ۵۵).

فلسفه سیاسی هم دارای جنبه توصیفی است و هم دارای جنبه هنجاری و دستوری (ر.ک به: مک لین، ۱۳۸۷، ص ۷۴۷-۷۴۸؛ همپتن، ۱۳۸۹، ص ۱۲؛ واعظی، همان، ص ۷۴؛ بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۲-۱۳). به همین رو، هم آنچه هست را با نگاهی فلسفی تحلیل می‌کند و هم درباره آنچه باید باشد توصیه‌هایی ارائه می‌دهد. گرچه با نگاه به آنچه تا به حال در حوزه این دانش عرضه شد، شاید بتوان گفت حجم مطالب و پرسش‌های هنجاری آن بیش از توصیف و تحلیل بوده است. البته پاره‌ای نیز فلسفه سیاسی را به طور کامل دانشی هنجاری و دستوری دانسته‌اند (ر.ک به: تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۱۷-۱۸). از آنجاکه فلسفه سیاسی اغلب و یا به باور برخی (ر.ک به: هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷) همواره با پرسش‌های تجویزی (هنجاری) روبه‌رو است و در قالب اینکه «چه باید باشد» سخن می‌گوید تا «چه هست»، ارتباطی نزدیک با فلسفه اخلاق دارد (مک لین، ۱۳۸۷، ص ۷۴۷) و بلکه غالباً این دانش را زیرشاخه علم اخلاق یا فلسفه اخلاق به‌شمار آورده‌اند (ر.ک به: هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷؛ مک کالوم، ۱۳۸۳، ص ۶۹؛ سویت، ۱۳۸۵، ص ۲۲؛ تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۱۶ و ۱۷ و ۱۹).

فلسفه سیاسی به جدّ مبتنی بر مبانی فلسفی عام‌تری مانند مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی و انسان‌شناختی است (ر.ک به: تامپسون، همان، ص ۲۰-۲۱). در این میان، ابتدای آن بر انسان‌شناسی بسیار مورد تأکید فیلسوفان سیاسی است (ر.ک به: اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۱۰-۱۱؛ مک لین، ۱۳۸۷، ص ۷۴۸؛ بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۳). به قول مک کالوم:

«ادعاهای مربوط به حقایق بنیادی در خصوص سرشت انسان، نقش مهمی در فلسفه سیاسی

داشته‌اند» (مک کالوم، ۱۳۸۳، ص ۸۷).

به هر حال، حوزه گسترده اندیشه سیاسی هیچ‌گاه خالی از فلسفه و اثرگذاری آن نبوده است. انسان‌ها هرگاه درباره سیاست می‌اندیشند، از پیش‌فرض‌هایی فلسفی بهره می‌گیرند؛ هرچند اغلب از آن آگاهی ندارند (ر.ک به: میلر، ۱۳۸۸، ص ۱۳). فیلسوف سیاسی به دنبال آشکار کردن همین پیش‌فرض‌ها است. او به دنبال دست‌یابی به ژرف‌ترین لایه‌ها و بنیادی‌ترین پایه‌های فکری است که جوامع سیاسی و حکومت‌ها بر آن استوار شده‌اند.

مبانی تأثیرگذار بر فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی

گفتیم که فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی، هر دو متأثر از مبانی عام فلسفی (مانند مبانی هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی و مبانی ارزش‌شناختی) هستند (ر.ک به: موراوتر، ۱۳۹۱، ص ۱۵-۱۸؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۴۰-۴۳؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۶۹).

۱. هستی‌شناسی (جهان‌بینی، فلسفه مطلق، احکام کلی وجود)

هستی‌شناسی افراد بنیادی‌ترین باورهای ایشان را تشکیل می‌دهد و امور دیگر در چارچوب مبانی هستی‌شناختی و تحت تأثیر آن فهم و تفسیر می‌شوند. این حقیقت هم مورد اذعان اندیشمندان اسلامی است (ر.ک به: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۵-۲۷۶ و ۱۹-۲۰) و هم مورد توجه اندیشمندان غربی (از جمله: گرلینگ و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۵۸؛ فروند، ۱۳۷۲، ص ۹). از آنجاکه انسان‌شناسی نیز بر هستی‌شناسی ابتداء دارد، داوری ما درباره حقیقت (هویت) انسان نیز تابع نگاه ما به کل هستی است. به تعبیر دیگر، اگر کل هستی را منحصر در موجودات مادی بدانیم، حقیقت انسان را نیز در همین بدن مادی خلاصه خواهیم کرد. در حالی که با گسترده‌تر دانستن دایره هستی و پذیرش موجودات مجرد (افزون بر موجودات مادی) زمینه برای اثبات وجود خداوند، مجردات تام و روح مجرد انسانی نیز فراهم می‌آید.

۲. انسان‌شناسی

فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی سخت مبتنی بر انسان‌شناسی هستند. بلکه کمتر بحثی در این دو دانش هست که بر پایه پیش‌فرض‌هایی خاص درباره سرشت (طبیعت) انسان استوار نگردیده باشد (دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ مک‌کالوم، ۱۳۸۳، ص ۸۷-۸۸؛ هیوود، ۱۳۸۹، ص ۳۵؛ مک‌لین، ۱۳۸۷، ص ۷۴۸؛ تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۲۰-۲۱؛ بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۳). در واقع گوناگونی فلسفه‌های سیاسی یا فلسفه‌های حقوق را تا حد زیادی می‌توان حاصل تنوع و تفاوتی دانست که در دیدگاه‌های انسان‌شناختی آنها وجود دارد (مک‌کالوم، همان، ص ۸۸؛ هیوود، همان، ص ۳۵؛ بشیریه، همان، ص ۱۳-۱۴). این دیدگاه‌های متفاوت گاهی آشکارا و روشن و اغلب به صورت پنهان و ناگفته تأثیر خود را بر آموزه‌ها و باورهای سیاسی یا حقوقی می‌گذارد.

۳. ارزش‌شناسی

نظام ارزشی و جهت‌گیری آن در هر مکتبی مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی آن مکتب است. به تعبیری، ارزش‌ها (هنجارها) بر هست‌ها (حقایق و واقعیات) ابتدا یافته‌اند. نظام ارزشی نیز کنش‌های انسانی را به سوی غایت مطلوبی که در نظر دارد، جهت‌دهی و هدایت می‌کند. ناگفته پیداست که هستی‌شناسی (جهان‌بینی) صحیح، تفسیر درست از حقایق جهان و قوت در نظام ارزشی برآمده از آن را به دنبال دارد؛ چنانکه نداشتن توصیفی درست از جهان هستی، کاستی در نظام ارزشی مبتنی بر آن و به تبع آن ضعف در نظام‌های اخلاقی، حقوقی، سیاسی و فرهنگی را در پی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۹-۲۰ و ۲۴۱-۲۴۴).

پیش‌تر گذشت که فلسفه حقوق و فلسفه سیاست، هم دارای جنبه توصیفی هستند و هم جنبه دستوری. جنبه دستوری (ارزشی و هنجاری) این دو دانش، نه با تحلیل و تبیین وضع موجود، بلکه با وضع مطلوب سروکار دارد و توصیه‌هایی برای دست‌یابی به اهداف (وضع مطلوب) ارائه می‌دهد. ولی هدف مطلوب در هر یک از فلسفه‌های حقوق و سیاست چگونه تعیین می‌شود؟ همان‌گونه که گفتیم، تعیین هدف مطلوب به ارزش‌های (نظام ارزشی) مورد قبول هر پژوهش‌گری بستگی دارد. به همین‌رو درباره اینکه مصداق هدف مطلوب کدام است و نظام‌های حقوقی و سیاسی باید در پی دست‌یابی به چه چیزی باشد، دیدگاه واحدی وجود ندارد؛ زیرا هر نظام ارزشی براساس جهان‌بینی و انسان‌شناسی شخص پژوهش‌گر و تفسیری که او از سعادت و شقاوت انسان‌ها دارد شکل می‌گیرد.

همبستگی فلسفه حقوق و فلسفه سیاست در مطلوب‌نهایی

مجموعه توصیه‌ها و دستورالعمل‌هایی که در هر یک از فلسفه حقوق یا فلسفه سیاست ارائه می‌شوند، دست‌یابی به هدفی واحد را دنبال می‌کنند (مصباح یزدی، همان، ص ۲۷۱ و ۲۸۲-۲۸۳). به همین‌رو، بعد هنجاری هر یک از این دو فلسفه یادشده یک نظام (دستگاه) را به وجود می‌آورد. هر یک از این دو نظام و هدفی که دنبال می‌کند، در کنار نظام‌های دیگری که بر پایه مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی یک مکتب شکل می‌گیرند، نظام کلانی را به وجود می‌آورند که هدفی واحد را تعقیب می‌کند. این هدف واحد مطلوب‌نهایی بوده و دارای ارزش ذاتی است. ولی اهداف هر یک از نظام‌های ارزشی پیش‌گفته که باهم تفاوت نیز دارند، دارای ارزش غیری است. یعنی مطلوب بودن این اهداف به خاطر خود آنها نیست، بلکه وسیله و ابزاری هستند برای رسیدن به هدف واحدی که آن کلان‌نظام در پی دست‌یابی به آن است. این هدف واحد براساس جهان‌بینی (باورها) و ایدئولوژی (ارزش‌های) پیروان هر مکتبی تعیین می‌شود.

به این ترتیب، فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی در بُعد هنجاری خود هدف (مطلوب) نهایی واحدی را دنبال می‌کنند و از این نظر نوعی همبستگی و اشتراک میان آن دو وجود دارد.

نسبت فلسفه حقوق و فلسفه سیاست به لحاظ موضوعات و مسائل

با مرور مسائل فلسفه حقوق و فلسفه سیاست می‌توان گفت موضوعات و دغدغه‌های هر یک از این دو دانش به سه دسته قابل تقسیم است:

یک) تحلیل مفاهیم مهم و اساسی

دو) مباحث توصیفی

سه) مباحث هنجاری (ر.ک به: واعظی، همان، ص ۵۶-۵۸).

با توجه به موضوعات و مسائل مطرح در فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی می‌توان گفت رابطه این دو دانش نه تباین (بیگانگی کامل) است و نه اتحاد (یگانگی کامل): تساوی یا عموم و خصوص مطلق)، بلکه عموم و خصوص من وجه است. به همین رو هر یک از این دو دانش، موضوعات و مسائل مخصوص به خود را دارند که در دیگری یافت نمی‌شود؛ مثلاً تحلیل مفاهیم «حق»، «عدالت» و «قانون» در فلسفه حقوق، و تحلیل مفاهیم «دولت» و «حاکمیت» در فلسفه سیاست است. یا مسائلی چون حقیقی یا اعتباری بودن قانون، ثبات یا تغییر در قانون، منابع قانون، اوصاف قاعده حقوقی، ساختار نظام حقوقی، رابطه حقوق با دین و بهترین (مطلوب‌ترین) قانون در فلسفه حقوق بوده و خاستگاه و ملاک مشروعیت حکومت، رابطه دین و سیاست و بهترین حکومت در فلسفه سیاسی است. پاره‌ای مسائل نیز میان این دو دانش مشترک هستند؛ مانند ضرورت قانون، ضرورت حکومت (دولت)، قلمرو دخالت قانون و حکومت در جامعه، نقش خداوند در قانون‌گذاری.

انواع روابط مسائل و موضوعات فلسفه حقوق با فلسفه سیاسی

پیش از مرور این روابط بد نیست بدانیم که فیلسوفان حقوق بر این باورند که عمدتاً دولت موجد و مُجری نظام حقوقی است، و از اوست که قواعد حقوقی نشأت می‌گیرد (دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹). البته دولت در کاربردهای متداول، به دو معنای خاص و عام به کار می‌رود. دولت در معنای خاص آن، تنها به قوه مجریه^۱ گفته می‌شود و شامل وزرا، مدیران و سازمان‌های اجرایی و اداری کشور می‌شود که ریاست آن را رئیس جمهور یا نخست وزیر به عهده دارد. ولی دولت در معنای عام آن مرادف با حکومت^۲ (هیئت حاکمه) و شامل همه سازمان‌های اجرایی، قضایی و قانون‌گذاری می‌گردد. دولت

1. Executive.
2. Government.

در این معنای عام، امروزه شامل سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه است (برای نمونه، ر.ک به: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۴۳۱-۴۳۲). به این ترتیب، مراد از «دولت» که آن را مقدم بر نظام حقوقی و مؤثر بر آن می‌شمارند، همین کاربرد عام دولت است. از این نکته در ادامه استفاده خواهیم کرد.

با توجه به رابطه عموم و خصوص من وجه میان فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی، انواعی از روابط میان مسائل و موضوعات آن دو وجود دارد. با عنایت به محدودیت حجم مقاله، برای هر مورد از انواع روابط، تنها به یک نمونه یا حداکثر دو نمونه اشاره خواهد شد. به هر حال، زمانی که موضوعات و مسائل این دو دانش را با یکدیگر می‌سنجیم، شاهد یکی از روابط زیر میان آن دو هستیم:

۱. یکی بودن عنوان مسأله در فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی

گاهی موضوع و مسأله‌ای واحد در هر دو دانش مطرح شده است؛ مانند ضرورت قانون برای زندگی اجتماعی. در تبیین ضرورت قانون، فیلسوفان حقوق و فیلسوفان سیاست، هر دو معتقدند که انسان‌ها به حکم فطرت و عقل به زندگی اجتماعی روی می‌آورند. در واقع عقل به برتری یا حتی ضرورت زندگی اجتماعی در مقایسه با زندگی فردی حکم می‌کند؛ زیرا منافع و مصالح انسان‌ها در زندگی اجتماعی، بهتر و بلکه گاهی تنها از این راه تأمین می‌شود. با این حال، افراد در مسیر دستیابی به منافع خود گاهی با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند؛ زیرا خواسته‌هایشان در مقام ارضاء، با یکدیگر تراحم پیدا می‌کند. به همین رو لازم است قواعد و مقرراتی بر زندگی اجتماعی انسان‌ها حاکم باشد تا با عمل به آنها در چارچوبی صحیح، به خواسته‌هایشان برسند و زمینه اختلاف و نزاع از میان برود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۵۰-۵۳ و ۱۴۱-۱۴۳؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۳۰ و ۴۰). این مقررات بایستی کارشناسانه، دارای ضمانت اجرا و با لحاظ مجازات برای متخلفان باشد. تنها در این صورت است که زندگی اجتماعی سامانی درست پیدا می‌کند، از بی نظمی و هرج و مرج جلوگیری می‌شود و افراد به مصالح خود دست پیدا می‌کنند (مصباح یزدی، همان، ص ۵۱-۵۳؛ مک کالوم، ۱۳۸۳، ص ۸۶-۸۸؛ کاتوزیان، همان، ج ۱، ص ۳۲-۳۳؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۴۰-۴۱).

از طرفی «هدف حقوق» (یعنی چیزی که هر نظام حقوقی با تعیین و وضع قوانین و مقررات به دنبال دستیابی به آن است) یکی از دغدغه‌ها در فلسفه حقوق است (مصباح یزدی، همان، ص ۵۳؛ کاتوزیان، همان، ص ۳۰ و ۴۰؛ دانش‌پژوه، همان، ص ۶۷؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۴۸). گرچه درباره اینکه هدف حقوق دقیقاً چه چیزی است اختلاف نظرهایی وجود دارد (موراوتر، ۱۳۹۱، ص ۲۹-۳۰)، بلکه از اختلاف در انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و جامعه‌شناسی مکاتب حقوقی نشأت می‌گیرد (دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۶۹). به هر حال «نظم اجتماعی»، «امنیت» و «عدالت» از جمله اموری است که به مثابه هدف نظام حقوقی از آنها یاد می‌شود.

در فلسفه سیاسی نیز درباره هدف حکومت گفت و گو می‌شود؛ اهدافی مانند تأمین نظم، امنیت، اشتغال، رشد اقتصادی، رفاه، آزادی و سعادت (میلر، ۱۳۸۸، ص ۱۷-۱۹؛ ر.ک به: مک کالوم، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹-۱۴۲). البته اهداف حکومت‌ها علاوه بر شباهت‌ها، تفاوت‌هایی نیز دارند (تامپسون، ۱۳۹۵، ص ۲۱-۲۲؛ واعظی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۷-۱۰۸). این تفاوت‌ها نیز ریشه در اختلاف مبانی مکاتب سیاسی دارد (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۲۷-۳۱ و ۴۲ و ۷۳-۷۸ و ۸۴ و ۱۳۷-۱۳۹؛ تامپسون، همان، ص ۲۰-۲۶).

به هر حال، «ضرورت قانون» دغدغه هر دو دانش فلسفه حقوق و فلسفه سیاست است. دلیل طرح این مسأله در این دو دانش، مصالح و اهدافی یکسان یا مرتبط با هم است. در واقع اگر حکومت (دولت) را به معنای عام آن در نظر بگیریم - که شامل هر سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه باشد - در این صورت، حقوق و نظام حقوقی بخشی از حکومت و خرده نظامی در دل آن است. این خرده نظام گرچه هدفی واحد (مثل نظم اجتماعی و عدالت) را دنبال می‌کند، ولی در نهایت به مثابه جزئی از نظام حکومتی وسیله دست‌یابی به هدف حکومت است. به عبارت دیگر، هدف نهایی نظام حقوقی که نسبت به اهداف سازمان‌های حقوقی درون خود (شیروی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۸۲ و ۱۳۲) دارای ارزش ذاتی است، یکی از اهداف متوسط حکومت بوده و نسبت به هدف نهایی آن دارای ارزش غیری است. ولی اگر حکومت (دولت) را به معنای خاص آن (یعنی قوه مجریه) در نظر بگیریم، در این صورت نظام حقوقی و قوانین به معنای خاص آن (یعنی قواعدی که توسط قوه مقننه و با تشریفات خاصی وضع می‌گردد و شامل آیین‌نامه‌ها و بخش‌نامه‌های مصوب دولت نمی‌شود) خارج از حکومت است و جزئی از آن به‌شمار نمی‌آید (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۹۵؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۱، ص ۲۱؛ دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۸۵-۸۶). با این حال، دولت (قوه مجریه و حکومت) عهده‌دار (ضامن) اجرای قوانین و جلوگیری از تخلفات است تا جلوی هر چه مرجع در جامعه را گرفته و از پایداری شدن حقوق و مصالح افراد در زندگی اجتماعی جلوگیری کند. یعنی حکومت است که هدف نظام حقوقی را محقق می‌کند. هدفی که تحقق آن یکی از دلایل ضرورت حکومت در جامعه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳-۱۷۴؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۸۹-۹۰).

به این ترتیب، با توجه به رابطه‌ای که میان نظام حقوقی با حکومت (به معنای عام و خاص آن) گفته شد، می‌توان ادعا کرد: مباحثی که در زمینه «ضرورت قانون» در فلسفه حقوق طرح می‌شود، دلیلی بر ضرورت حکومت به‌شمار می‌آید. به همین رو در این بخش از مباحث، فلسفه حقوق نوعی تقدم بر فلسفه سیاسی دارد. روشن است که این رابطه اختصاص به ضرورت قانون ندارد و مسائل دیگری که در این دو دانش عنوان مشترک دارد را نیز شامل می‌شود؛ مانند صفات قانون‌گذار و بهترین قانون (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۳۱-۳۳).

۲. یکی نبودن عنوان مسأله در فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی

در صورتی که عنوان موضوع و مسأله در این دو دانش واحد نباشد، یکی از روابط زیر میان آن دو حاکم است:

۲-۱. پیش فرض (مقدمه) بودن یک مسأله برای دیگری

۲-۱-۱. مقدمه بودن مسأله فلسفه حقوق برای مسأله فلسفه سیاسی

گاهی مسأله‌ای که در فلسفه سیاسی مطرح می‌شود، به نوعی مبتنی بر پاسخی است که به مسأله‌ای در فلسفه حقوق می‌دهیم. گاهی نیز بالعکس، مسأله مطرح در فلسفه حقوق، بر مسأله‌ای در فلسفه سیاسی و پاسخ آن ابتدا دارد. برای نمونه، پاره‌ای از فیلسوفان سیاسی مسأله «مشروعیت حکومت» را براساس نظریه «حقوق طبیعی» توجیه می‌کنند. مشروعیت^۱ حکومت یکی از ارکان اقتدار^۲ سیاسی است. در واقع اقتدار را «قدرت مشروع» (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۷) یا «قدرت مبتنی بر رضایت» (عالم، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰) دانسته‌اند. فیلسوفان سیاسی مشروعیت را اصلی اخلاقی یا عقلانی می‌دانند که زمینه‌هایی را به وجود می‌آورد تا حکومت بتواند (حق داشته باشد) از شهروندان تقاضای اطاعت کند و مردم نیز ملزم (مکلف) به اطاعت باشند؛ اطاعتی که نه به دلیل ترس، بلکه بر پایه وظیفه صورت می‌گیرد (هیوود، ۱۳۹۱، ص ۳۶). البته مکاتب گوناگون سیاسی به این پرسش که «ملاک مشروعیت حکومت، قانون‌گذاران، دولت و کارگزاران حکومتی چیست»، پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند (مک کالوم، ۱۳۸۳، ص ۲۷۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۰). امروزه معمولاً مردم و اراده و رضایت عمومی را بهترین و یگانه راه مشروعیت‌یابی حکومت‌ها معرفی می‌کنند. فیلسوفان سیاسی معتقدند که بنیادی‌ترین سؤال در این زمینه آن است که چرا رضایت افراد حکومت‌شونده برای مشروعیت حکومت لازم و بلکه کافی است؟ به تعبیر دیگر، آنها می‌پرسند: خاستگاه قدرت مردم در مشروعیت‌بخشی به حکومت (با پیروی و رضایت) یا سلب مشروعیت (با عدم پیروی و رضایت) چیست؟ بیشترین پاسخ به این پرسش، استناد به نظریه‌های حقوق طبیعی است (مک کالوم، همان، ص ۲۸۸-۲۸۹). برخی فیلسوفان سیاسی نیز رابطه میان نظریه حقوق طبیعی و مبانی اخلاقی اقتدار سیاسی را مورد مذاقه و بررسی قرار داده‌اند (همان، ص ۲۸۹).

ولی حقوق طبیعی چیست؟ آیا اساساً چنین حقوقی وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها را بایستی در فلسفه حقوق جست‌وجو کرد. در واقع، فیلسوفان حقوقند که درباره تعریف حقوق طبیعی (دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۱۳ و ۱۲؛ تروپه، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۴۴؛ دانش پژوه، ۱۳۹۶، ص ۷۱؛

1. Legitimacy.
2. Authority.

جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۸۵)، وجود داشتن یا نداشتن آن (ر.ک به: تروپه، همان، ص ۲۴-۲۶؛ تیب، ۱۳۸۶، ص ۳۴؛ اشتراوس، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۵۳؛ جعفری لنگرودی، همان، ص ۸۵) و مباحثی چون نسبت حقوق طبیعی با حقوق موضوعه (تروپه، همان، ص ۲۵-۲۶؛ موراوتر، ۱۳۹۱، ص ۵۳)، نسبت آن با اخلاق (ر.ک به: آلتمن، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳-۱۱۴)، کشفی یا وضعی بودن آن (ر.ک: ویکس، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۲۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۷۱ و ۷۲ و ۷۹-۸۰؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۷۹) و خاستگاه و منبع آن (ر.ک به: جمعی از نویسندگان، همان، ص ۷۰-۷۲؛ دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۱۲ و ۷۹؛ موراوتر، ۱۳۹۱، ص ۵۳ و ۷۳؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۷۲ و ۷۹-۸۰) مطالعه و بحث می‌کنند.

نمونه دیگر، مسأله اختیارات حکومت است. اینکه حکومت تا چه اندازه مجاز به دخالت در زندگی شهروندان است و قوانین آن به چه حوزه‌هایی تعلق دارد و تا چه اندازه می‌تواند گسترش پیدا کنند؟

به این پرسش نیز پاسخ یکسانی داده نشده است. این پاسخ‌ها را از نظر تاریخی می‌توان در چند دسته جای داد:

- اساساً قانون‌گذاری و دخالت در زندگی اجتماعی افراد محدود است و هیچ شخص یا نهادی حق صدور فرمانی که پشتوانه‌اش زور باشد ندارد. آنارشیست‌ها هوادار چنین نظریه‌ای هستند (همپتن، ۱۳۸۹، ص ۲۵).
- دامنه دخالت حکومت نامحدود است (حکومت مطلقه و دخالت حداکثری). لذا قوانین می‌توانند به همه حوزه‌های زندگی انسانی تسری پیدا کنند و ذاتاً هیچ محدودیتی ندارد (همان؛ دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۱۶۵-۱۶۶).
- دامنه دخالت حکومت و قوانین محدود بوده و دارای قیده‌های گوناگونی است (دخالت محدود). البته در اینکه چه قیده‌هایی قانون‌گذاری را محدود می‌کنند و مرز دخالت دولت کجاست، وحدت نظر وجود ندارد. برخی نیز ادعا کرده‌اند که دولت به مثابه یک بلای ضروری (گریزناپذیر) است که بایستی قلمرو نفوذ و دخالت آن به کمترین مقدار ممکن کاهش یابد (ر.ک به: همان، ص ۱۶۶-۱۶۷).
- اختیارات حکومت تابع وظایفی است که از آن انتظار می‌رود. به عبارت دیگر، برای اینکه بدانیم حکومت در چه حوزه‌هایی مجاز به قانون‌گذاری، اجرای قانون و مجازات متخلفان است، باید ببینیم از حکومت تأمین کدام اهداف، و انجام چه وظایفی را انتظار داریم (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹ و ۲۵۱؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۸۶-۸۷). این پاسخ که به نظر می‌رسد راه حل صحیح مسأله است، بر توازن میان وظایف و اختیارات مبتنی گردیده است. بحث از توازن یادشده از مباحث فلسفه حقوق به‌شمار می‌آید.

درواقع آن طور که از گفته فیلسوفان حقوق (ر.ک به: دل. وکیو، ۱۳۹۱، ص ۵۲، ۷۰-۷۱) بر می آید: «حق (اختیارات)» و «تکلیف (وظایف)» دو مفهوم متقابلند که میان آنها تلازم برقرار است. این تلازم بر دو گونه است؛ یکی تلازم حقوق هر شخص با تکالیف دیگران و به عکس، و دیگری تلازم حقوق هر شخص با تکالیف خود او و بالعکس که در حقیقت توازن اختیارات و مسؤلیت‌هاست (دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۲۱-۲۲؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۳۳-۳۴).

در گونه دوم از تلازم - که مبنای فلسفه حقوقی مورد نظر ما هم هست - حق و تکلیف، هر دو در یک سو قرار دارند. حتی برخی صاحب‌نظران اسلامی «ولایت مطلقه فقیه» را نیز بر همین اساس تبیین کرده و گفته‌اند: اگر ولی فقیه دارای همه اختیاراتی باشد که به وسیله آن بتواند به تمام وظایف حکومتی خود عمل کند و همه نیازمندی‌های جامعه اسلامی را بر طبق موازین اسلامی برآورد، دارای «ولایت مطلقه» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۴-۲۴۲).

۲-۱-۲. مقدمه بودن مسأله فلسفه سیاسی برای فلسفه حقوق

برای این نمونه از مسائل می‌توان به مسأله «نوع حکومت» اشاره کرد. چنان‌که پیش‌تر هم اشاره شد، عمدتاً حکومت (به معنای عام آن) پدیدآورنده نظام حقوقی است (دل. وکیو، همان، ص ۱۴۹). اینکه نظام حقوقی چه هدفی را دنبال کند و قواعد و ارزش‌های حقوقی براساس کدام پشتوانه شکل بگیرند، مبتنی بر اراده عام سیاسی و نوع حکمرانی است. به بیان روشن‌تر، براساس تقسیمی که [مثلاً] ارسطو از انواع حکومت ارائه می‌کند، حکومت‌ها به شش قسمت تقسیم می‌شوند (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۱۱۹-۱۲۰). این تقسیم که هم‌چنان تقسیمی مورد توجه است (عالم، ۱۳۷۸، ص ۲۷۰-۲۷۱)، عمدتاً بر پایه هدف حکومت (اینکه آیا حکومت به دنبال «مصلح عمومی» است یا «منافع شخصی یا گروهی فرمانروایان») صورت گرفته است (همان، ص ۲۶۸-۲۶۹). بر این اساس، ارسطو حکومت‌ها را به دو قسمت خوب - که خیر و صلاح عموم را در نظر می‌گیرند - و بد - که صلاح عموم را در نظر نمی‌گیرند و به تبع، در راستای تأمین آن نیز حرکت نمی‌کنند - تقسیم کرده و در هر گروه سه نوع حکومت را جای داده است (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ همان، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ دلاکامپانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶-۱۰۷).

فیلسوف حقوق نیز به تبع نوع حکومتی که در فلسفه سیاسی برمی‌گزیند، برای نظام حقوقی و قوانین و مقررات آن هدف‌گذاری می‌کند (دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۶۷؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹-۱۵۰). پس نوع حکومت و داشتن یا نداشتن دغدغه مصالح عمومی، بر نظام حقوقی و جهت‌گیری ارزش‌های آن تأثیر جدی می‌گذارد.

۲-۲. راه حل مشترک داشتن دو مسأله

گاهی مسأله‌ای در فلسفه حقوق و نیز مسأله‌ای در فلسفه سیاسی مطرح می‌شود که به‌رغم یکی

نبودن، دارای راه حل مشترکی هستند. برای نمونه، داوری درباره رابطه حقوق و دین در فلسفه حقوق و رابطه سیاست و دین در فلسفه سیاسی، مبتنی بر تعریف ما از دین و گستره‌ای است که برای آن قائلیم.

به بیان تفصیلی‌تر، داوری درباره رابطه حقوق و دین و نیز سیاست و دین تابع تلقی‌ای است که از اصطلاحات «حقوق»، «سیاست» و «دین» داریم؛ زیرا هیچ‌یک از اصطلاحات یادشده دارای تعریفی واحد و مورد وفاق نیست. واژه «حقوق» - همان‌گونه که برخی صاحب‌نظران و فیلسوفان حقوق گفته‌اند و پیش‌تر هم اشاره شد - معانی و کاربردهای گوناگونی دارد (ساکت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ تروپه، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۷۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۳۱-۳۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۵). به‌رحال، مراد ما از حقوق، «مجموعه قواعد و مقررات کلی، الزام‌آور و دارای ضمانت اجرای دولتی است که به هدف تأمین عدالت و نظم، بر زندگی اجتماعی شهروندان یک جامعه حکومت می‌کند» (کاتوزیان، همان، ص ۳۹ و ۳۴ و ۳۳ و ۳۴؛ ره‌پیک، ۱۳۹۶، ص ۲۴-۲۵؛ مصباح یزدی، همان، ص ۲۷ و ۳۶؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۲۳-۲۴). «سیاست» نیز در اصطلاح - همان‌گونه که پیش‌تر گذشت - به معانی گوناگونی به‌کار رفته است. به نظر می‌رسد که می‌توان گفت: «سیاست به معنای مدیریت کلان جامعه بوده و شامل همه تدابیر و تصمیماتی است که حکومت‌ها برای اداره امور جامعه در دو گستره داخلی و خارجی به‌کار می‌گیرند تا مصالح جامعه (اعم از مادی و معنوی) به‌چنگ آید یا از دست نرود» (مک‌لین، ۱۳۸۷، ص ۷۵۴).

از «دین» نیز تعاریف گوناگونی ارائه شده است و تعریفی واحد و مورد اتفاق از آن وجود ندارد (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶، ص ۱۸-۲۲؛ فُورِشْت و رِپِستاد، ۱۳۹۴، ص ۶۶-۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۰-۱۰۵؛ شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۸-۷۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵-۱۶۰؛ شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۲۳-۴۸).

در برخی از تعاریف، دین مسأله‌ای شخصی است که ربطی به مسائل اجتماعی ندارد؛ مانند تعاریفی که دین را عبارت دانسته‌اند از: «احساس تعلق و وابستگی» (ر.ک به: پترسون و همکاران، همان، ص ۴۱؛ شجاعی زند، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷). «چیزی که فرد در تنهایی خود به آن می‌پردازد» (ر.ک به: شجاعی زند، همان، ص ۲۱۲) و «باور به ماورای طبیعت و برقراری گونه‌ای ارتباط با آن» (ر.ک به: همان، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ فُورِشْت و رِپِستاد، ۱۳۹۴، ص ۷۱-۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۳-۸۴).

روشن است که در سایه چنین تعریف‌هایی، دین و سیاست یا دین و حقوق رابطه تباین خواهند داشت؛ زیرا در این قبیل تعریف‌ها اساساً دین ارتباطی با مسائل اجتماعی انسان‌ها ندارد. درحالی‌که هم حقوق و هم سیاست مرتبط با مسائل اجتماعی هستند. ولی در برخی دیگر از تعاریف، دین از چنان گستره و جامعیتی برخوردار است که همه ابعاد گوناگون فردی، اجتماعی (مانند ابعاد

خانوادگی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی)، دنیوی و اخروی را شامل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰-۱۰۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹).

به این ترتیب، راه حل مشترک دو مسأله «رابطه دین و حقوق» و «رابطه دین و سیاست» بستگی به این دارد که از دین چه چیزی را مراد می‌کنیم و چه گستره‌ای برای آن قائل هستیم.

ناگفته نماند که بهترین راه برای تعریف یک دین و تعیین قلمرو آن - همان‌گونه که برخی صاحب‌نظران نیز گفته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶-۴۰) - مراجعه به منابع خود آن دین است، و گرنه داوری ما درباره آن دین غیر واقع‌بینانه و نادرست خواهد بود. برای نمونه، با نگاهی به متون و منابع دین اسلام می‌توان گستردگی این دین و در برگیرندگی آن نسبت به احکام گوناگون فردی و اجتماعی (مانند احکام خانوادگی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی) را به روشنی مشاهده کرد (برای نمونه، ر.ک به: بقره (۲)، ۲۱۳ و ۲۷۹؛ آل عمران (۳)، ۱۵۹؛ نساء (۴)، ۵۶ و ۹۰ و ۱۱۳؛ مائده (۵)، ۳۸؛ انفال (۸)، ۶۰؛ یوسف (۱۱۲)، ۵۵؛ نور (۲۴)، ۲؛ ص (۳۸)، ۳۵؛ حدید (۵۷)، ۲۵؛ حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۳۸-۴۴۱؛ ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۳ و ۵۳؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۸-۲۰؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۶، ص ۴۴-۵۸)؛ تاجایی که برخی اندیشمندان غیر مسلمان نیز به این حقیقت اذعان کرده‌اند (داوید، ۱۳۷۸، ص ۴۵۳؛ لویس، ۱۳۷۸، ص ۲۷).

۳-۲. بی‌ارتباط بودن دو مسأله با یکدیگر

گاهی دو مسأله هیچ‌کدام از روابط فوق را با یکدیگر ندارند و کاملاً از هم بیگانه‌اند؛ مثلاً تحلیل پاره‌ای مفاهیم در حوزه فلسفه حقوق (مانند مفهوم عدالت) هیچ ربطی به تحلیل برخی مفاهیم مطرح در فلسفه سیاست (مانند مفهوم حاکمیت) ندارد و بالعکس.

نتیجه‌گیری

فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی به‌رغم اینکه دو دانش مستقل از یکدیگرند، از جهات گوناگونی با همدیگر اشتراک و ارتباط دارند. این دو دانش، آشکارا یا پنهان تحت تأثیر مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی قرار دارند. تنوع این مبانی عام فلسفی است که موجب پدید آمدن فلسفه‌های حقوق یا فلسفه‌های سیاست متفاوت می‌گردد. با این حال این دو دانش اگر در چارچوب مکتبی واحد و متأثر از مبانی آن پدید بیایند، در بُعد هنجاری خود هدف نهایی واحدی را به تناسب موقعیت دانشی خود دنبال می‌کنند. به همین رو فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی بر پایه مادی‌گرایی (ماتریالیسم) و انسان‌محوری (اومانیزم) و به تبع، نظام حقوقی و نظام سیاسی برآمده از چنین فلسفه‌هایی، عموماً کام‌جویی مادی در دنیا را هدف نهایی خود قرار داده‌اند. درحالی‌که فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی مبتنی بر اندیشه اسلامی و نظام‌های برآمده از آن دو، در عین توجه به اهداف این جهانی - که اهداف متوسط به‌شمار می‌آیند - تقرب به خداوند را هدف اصلی و نهایی خود

می‌دانند (ر.ک به: ذاریات (۵۱)، ۵۶؛ قمر (۵۴)، ۵۴-۵۵؛ ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۱-۲۷۴؛ سروش، ۱۳۷۵، ص ۱۷۳-۱۷۴ و ۱۹۸-۲۰۰).

فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی از نظر موضوعات و مسائل نیز کاملاً بیگانه از یکدیگر نبوده و یا کاملاً یگانه و متحد باهم نیستند. بلکه رابطه عموم و خصوص من وجه دارند. گاهی عنوان مسأله در این دو دانش یکی است. گاهی نیز عنوان مسأله متفاوت بوده و این دسته از مسائل این دو علم به طور کلی بیگانه و نامرتبط با یکدیگرند. باین حال، گاهی دو مسأله از این دو دانش راه حل مشترک دارند. گاهی نیز مسأله یکی از این دو، مبتنی بر پاسخ مسأله‌ای در دیگری است. روشن است که در فرض اخیر، بایستی تقدم ژتبی هر کدام از این دو دانش را در نظر داشت و آن را پیش از دیگری آموخت.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفاء و خلآن الوفاء (ج ۱). بیروت: الدارالاسلامیه.
۲. ارسطو (۱۳۶۴). سیاست. ترجمه حمید عنایت. چاپ چهارم. تهران: سپهر.
۳. اشتراوس، لئو (۱۳۸۱). «فلسفه سیاسی چیست؟». ترجمه فرهنگ رجایی. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. _____ (۱۳۹۳). حقوق طبیعی و تاریخ. ترجمه باقر پرهام. چاپ سوم. تهران: نشر آگه.
۵. افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
۶. آلمن، اندرو (۱۳۸۵). درآمدی بر فلسفه حقوق. ترجمه بهروز جندقی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. بشیریه، حسین (۱۳۸۶). عقل در سیاست. چاپ سوم. تهران: نگاه معاصر.
۸. پایا، علی (۱۳۸۲). فلسفه تحلیلی: «مسائل و چشم اندازها». تهران: طرح نو.
۹. پترسون مایکل و همکاران (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
۱۰. تامپسون، میل (۱۳۹۵). آشنایی با فلسفه سیاسی. ترجمه معصومه صابر مقدم. تهران: اطلاعات.
۱۱. تبیت، مارک (۱۳۸۶). فلسفه حقوق. ترجمه حسن رضایی خاوری. چاپ دوم. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۲. تروپه، میشل (۱۳۹۰). فلسفه حقوق. ترجمه مرتضی کلانتری. چاپ دوم. تهران: نشر آگه.
۱۳. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۶۹). حکمت اصول سیاسی اسلام. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۳). مقدمه عمومی علم حقوق. چاپ هشتم. تهران: گنج دانش.
۱۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۱). درس نامه فلسفه حقوق. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷). مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت الله مصباح یزدی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. چاپ چهارم. با تنظیم احمد واعظی. قم: مرکز نشر اسراء.

۱۸. حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). تحف العقول. چاپ دوم. با تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. دارابکلانی، اسماعیل (۱۳۸۰). نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۰. دانش پژوه، مصطفی (۱۳۹۶). فلسفه حقوق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.
۲۱. _____ (۱۳۹۱). منابع حقوق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. داوید، رنه (۱۳۷۸). نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر. ترجمه حسین صفایی و دیگران. چاپ چهارم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۳. دل، وکیو، ژرژ (۱۳۹۱). فلسفه حقوق. ترجمه جواد واحدی. چاپ سوم. تهران: میزان.
۲۴. دلاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲). فلسفه سیاست در جهان معاصر. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: هرمس.
۲۵. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۵). «فلسفه مضاف»، قیسات. سال یازدهم. ش ۳۹ و ۴۰. ص ۵-۳۰.
۲۶. ره‌پیک، حسن (۱۳۹۶). مقدمه علم حقوق. چاپ پانزدهم. تهران: خرسندی.
۲۷. ساکت، محمدحسین (۱۳۸۷). حقوق‌شناسی، «دیپاچه‌ای بر دانش حقوق». تهران: ثالث.
۲۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). تفرج صنع. چاپ چهارم. تهران: صراط.
۲۹. سویفت، آدام (۱۳۸۵). فلسفه سیاسی. ترجمه پویا موحد. تهران: ققنوس.
۳۰. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰). دین، جامعه و عرفی شدن. تهران: مرکز.
۳۱. _____ (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی دین. تهران: نی.
۳۲. شیروانی علی و همکاران (۱۳۹۱). مباحثی در کلام جدید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. شیروی، عبدالحسین (۱۳۸۴). حقوق تطبیقی. تهران: سمت.
۳۴. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۳). درآمدی بر فلسفه حق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۵. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۸). بنیادهای علم سیاست. چاپ چهارم. تهران: نی.
۳۶. عنایت، حمید (۱۳۶۲). اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۷. _____ (۱۳۹۰). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب. چاپ ششم. با مقدمه و اهتمام حمید مصدق. تهران: زمستان.
۳۸. فروند، ژولین (۱۳۷۲). نظریه‌های مربوط به علوم انسانی. ترجمه علی محمد کاردان. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳۹. فُورِشْت اینگر و پل رِپستاد (بی‌تا). در آمدی بر جامعه‌شناسی دین، ترجمه مجید جعفریان. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۰. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۸). فلسفه حقوق، (ج ۱). چاپ پنجم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۱. گریلینگ، ای. سی و دیگران (۱۳۸۰). نگرش‌های نوین در فلسفه، (ج ۲). ترجمه یوسف دانشور و دیگران. قم: طه.
۴۲. لوئیس، برنارد (۱۳۷۸). زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). حکومت اسلامی و ولایت فقیه. چاپ چهارم. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۴. _____ (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام، (ج ۱ و ۲). تحقیق و نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۵. _____ (۱۳۸۲). «میزگرد فلسفه‌شناسی (۱)»، معرفت فلسفی. سال اول. ش ۱ و ۲، ص ۷-۲۵.
۴۶. _____ (۱۳۸۸). نظریه حقوقی اسلام، (ج ۱ و ۲). با تحقیق و نگارش محمدمهدی کریمی‌نیا. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۷. _____ (۱۳۸۹). حقوق و سیاست در قرآن، (ج ۱). نگارش شهید محمد شهبازی. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۸. _____ (۱۳۹۲). رابطه علم و دین. تحقیق و نگارش علی مصباح. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۹. _____ (۱۳۹۴). حکیمانه‌ترین حکومت: «کاوشی در نظریه ولایت فقیه». با تحقیق و نگارش قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۰. مک کالوم، جرالدهی (۱۳۸۳). فلسفه سیاسی. ترجمه بهروز جندقی. قم: کتاب طه.
۵۱. مک لین، ایان (۱۳۸۷). فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد. ترجمه حمید احمدی. چاپ دوم. تهران: میزان.
۵۲. موراوتر، توماس (۱۳۹۱). فلسفه حقوق: «مبانی و کارکردها». ترجمه بهروز جندقی. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۳. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). صحیفه امام: «مجموعه آثار امام خمینی»، (ج ۱۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

۵۴. میلر، دیوید (۱۳۸۸). فلسفه سیاسی. ترجمه کمال پولادی. تهران: نشر مرکز.
۵۵. واعظی، احمد (۱۳۹۵). درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۶. ویکس، ریموند (۱۳۸۹). فلسفه حقوق: از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم. ترجمه فاطمه آبیاری. تهران: رخداد نو.
۵۷. همپتن، جین (۱۳۸۹). فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. چاپ سوم. تهران: طرح نو.
۵۸. هیوود، اندرو (۱۳۹۱). مفاهیم کلیدی در علم سیاست. ترجمه حسن سعیدکلاهی و عباس کاردان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۹. _____ (۱۳۸۹). مقدمه نظریه سیاسی. ترجمه عبدالرحمن عالم. چاپ سوم. تهران: نشر قومس.