

مفاهیم حقوقی و ادراکات اعتباری

غفور خولینی*

چکیده: از جمله مباحث پر دامنه‌دار در حوزه استدلال‌های حقوقی ضرورت و یا عدم ضرورت اجتناب از خلط میان قواعد و قوانین مربوط به امور تکوینی و امور اعتباری در احکام و قوانین مترتب بر مفاهیم حقوقی می‌باشد. چه بسیارند فقها و حقوقدان‌هایی که به قواعدی چون قاعده الواحد، امتناع تقدم شیء بر نفس و ... در استدلال‌های فقهی و حقوقی استناد می‌جویند، و گروهی دیگر بر این باورند که در این عرصه مجال ورود به چنین قواعدی وجود ندارد. زیرا مفاهیم مورد استفاده در امور تقنینی و تشریحی از زمره اعتباریات محسوب گردیده و به همین لحاظ این قبیل استدلال‌ها را از اساس پذیرا نمی‌گردند و در استدلال‌های خویش بیان می‌دارند که مفاهیم اعتباری حقیقی از حقیقت نبرده‌اند تا در پرتو قواعد مربوط به امور عینی و حقیقی قرار گیرند. در این مجال به قدر وسع کوشیده شده است تا با تبیین دقیق ادراکات اعتباری قلمرو دقیق این مفاهیم و میزان حفظ و بهره‌ای این مفاهیم از حقایق را روشن گردد. هر چند در این نوشتار کوشیده شده است تا واژگان حسن و قبح و عدالت به لحاظ کارکرد وسیعشان در مفاهیم حقوقی مورد امعان نظر خاص قرار گیرد.

کلید واژه‌ها: مفاهیم اعتباری، مفاهیم حقوقی، اعتباریات، اعتباریات بالمعنی الاعم، اعتباریات بالمعنی الاخص، معقولات ثانیه فلسفی و منطقی، عدالت، عدالت توزیعی، عدالت تأدیبی

* رئیس پژوهشکده فلسفه و حقوق تطبیقی و عضو هیأت علمی گروه حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تربیت معلم



از دیرباز بحث پیرامون مفاهیم در علوم انسانی از جایگاه و اهمیت خاصی برخوردار بوده است و آراء گوناگونی پیرامون آن ملاحظه می‌شود. گروهی بسان سوفسطائیان که منکر حقایق خارجی هستند در مورد مفاهیم معتقدند که الفاظ و جملات اخلاقی الفاظی مهمل و بی‌معنی می‌باشند. پوزیتیویست‌های منطقی (Logical Positivist) بر این باورند که مفاهیم ارزشی احساسات درونی شخص و یا تحریک دیگران به انجام کاری است.^[۱] این نظریه در فلسفه ویتگنشتاین (Wittgenstein) به این نحو اصلاح شد که سخن گفتن از این قضایا و مفاهیم اساساً ممکن نیست.^[۲] افرادی چون کارناب که دانش‌های فراتر از تجربه را نمی‌پذیرند در مورد مفاهیم ارزشی و اخلاقی معتقدند که اعتبار عینی یک ارزش یا هنجار تجرباً تحقیق‌پذیر نیست و از قضایای تجربی استنباط نمی‌شود، لذا هرگز نمی‌توان آنها را در یک گزاره معنی‌دار تأیید و تصدیق کرد.^[۳] هر چند این سخنان و دیدگاه‌ها مورد ابطال قرار گرفته و هر شخص در هنگام استعمال واژگانی چون خوب و بد آنها را به درستی بر موضوع و موصوفش حمل می‌کند که شونده هم همان‌طور که موضوع در متن واقع موجود است وجود محمول و وصف را نیز بخوبی درک می‌کند ما هم در این نوشتار در صدر ورود تفصیلی به این بحث نیستیم، لکن از همین محل وارد مبحث معنای مفاهیم اعتباری می‌شویم که درک غلط این معانی موجب پدید آمدن چنین اشکالاتی در مفاهیم حقوقی می‌گردد.

لذا برای تبیین دقیق قلمرو ادراکات اعتباری و میزان بهره‌ای این ادراکات از حقیقت لازم است چند امر را به عنوان ورود در بحث بیان کنیم.

معنای مفاهیم اعتباری

برای پاسخ به سؤال فوق ابتدا باید به این نکته توجه داشت که ماهیت علوم نظری ادراک امور است که از "هست"ها سخن می‌گوید و ماهیت علوم اعتباری ادراک امور است که راجع به "باید"ها بحث می‌کند، و به عبارت دیگر، ماهیت علوم نظری ادراکاتی است که تعلق دارد به هستی اشیاء و رابطه آنها، قضایایی که مورد تعلق آن ادراکات است یک سلسله قضایایی خبریه است مثل اینکه جسم موجود است یا جسم متهای است و امثال آنها.

به قول علامه طباطبائی^[۴] علوم اعتباری یک سلسله ادراکاتی است که به "باید"ها تعلق

می‌گیرد، ماهیت این ادراکات "باید"ها و "نباید"هاست، قضایایی که در مورد این ادراکات تشکیل می‌شود قضایای انشائی است، نه خبری.

در معانی مفاهیم اعتباری می‌توان این چنین نیز گفت:

مفاهیمی که در خارج مصداق مملوس خارجی ندارند امور اعتباری می‌نامند. در فلسفه کلمه اعتباری و انتزاعی هر دو به یک معنی است و بطور کلی آنچه در عالم خارج تقرری نداشته باشد نام اعتباری بر آن اطلاق می‌گردد. در یک جمع‌بندی کلی و بررسی اجمال واژه "اعتباری" در فلسفه عمدتاً در سه معنی استعمال می‌گردد.

۱- همهٔ معقولات ثانیه اعم از منطقی و فلسفی^[۱۵] اعتباری نامیده می‌شوند.

۲- عنوان اعتباری به مفاهیم حقوقی و اخلاقی، اختصاص می‌یابد که نام مفاهیم ارزشی هم نامیده می‌شوند.

۳- مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوهٔ خیال ساخته می‌شوند مانند مفهوم غول این مفاهیم را "وهمیات" نیز می‌نامند.

بحث ما در مفاهیم اعتباری است که در حوزهٔ حقوق و اخلاق بکار می‌رود و اصطلاحاً مفاهیم ارزشی نامیده می‌شوند. مفاهیمی چون باید و نباید در محمولات قضایای حقوقی و همچنین مفاهیمی چون عدل و ظلم و امانت در موضوع اینگونه قضایا موضوع بحث ما می‌باشد.

مثلاً مفهوم مالکیت که هیچ ما به ازاء خارجی ندارد یعنی با اعتبار کردن مالک برای انسان و عنوان مملوک برای خانه نه تغییری در ذات انسان پدید می‌آید و نه در ذات خانه.

البته همان‌گونه که در مباحث آینده روشن خواهد شد مفاهیمی که موضوعات قضایای اخلاقی و حقوقی را تشکیل می‌دهند نه تنها در مقابل ادراکات حقیقی نیستند بلکه معمولاً از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته می‌شوند و به عبارت دیگر بر روی حقیقی استوارند، لکن تابع وضع و قرار داد هستند و مصالح و مفاسد اعمال، پشتوانه عینی و حقیقی این مفاهیم را تشکیل می‌دهند.

تغییر و تبدیل ادراکات اعتباری

افکار و تصورات اعتباری محض چه بسا دستخوش تغییر و تبدیل قرار می‌گیرند. مثلاً اعتباریات شعری شعرا فراوان در معرض این تغییر و تبدل می‌باشند، زیرا شاعر از آن جهت که شاعر است سر و کارش از طرفی؛ احساسات و از طرفی با قوه متخیله است جهان را و آنچه در آنست همواره با





نیروی تخیل و با عینک احساسات و تمایلات مخصوص خود می‌بیند. به عبارت دیگر افکار شاعرانه انعکاس واقعیت خارج نیست بلکه انعکاس احساسات درونی خود شاعر است. و این احساسات درونی به حسب اوضاع و احوال تغییر می‌کند و در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون نمود مختلف پیدا می‌کند البته نه بطور مطلق که در آینده توضیح خواهیم داد، اما ادراکات نظری چون تصویر یک امر واقعی و نفس‌الامری است و به منزله عکس است که از واقعیت نفس‌الامر برداشته شده دچار اختلاف و تغییر نمی‌گردد.

حقیقت و ادراکات اعتباری

مفاهیم از حیث ارتباط با واقعیت‌های خارجی به سه دسته تقسیم می‌گردند:

۱- مفاهیم ماهوی

این نوع مفاهیم بیانگر حقایقی هستند که در خارج وجود دارند و قوای ادراکی انسان صورتی از آنها در خود به وجود می‌آورد که دقیقاً حاکی از آن واقعیت خارجی است. مقولات عشر ارسطویی از زمره این مفاهیم می‌باشد.

۲- مفاهیم انتزاعی

این نوع از مفاهیم احکام و حیثیاتی هستند که یک مفهوم در خارج آن را داراست که ذهن آنها را از معقولات اولیه که به ذهن آمده می‌یابد و بر آنها حمل می‌کند که فلاسفه به آن محمولات بالصمیمه هم می‌گویند.

۳- مفاهیم اعتباری محض

این نوع مفاهیم از سنخ مفاهیم نوع اول و دوم نیست بلکه پردازش ذهن است که از ارتباط بین اشیاء و بر اساس اموری چون قرار داد آنها را می‌سازد بسان ملیکت.

مفاهیم ارزشی و حقوقی به یک معنی نه عینی هستند و نه ذهنی زیرا وجود خارجی منحاز و مستقلی ندارند. لکن در عین حال دارای این خصوصیت هستند که حاکی و بیانگر واقعیاتی هستند که در خارج و متن تکوین آثاری بر آنها مترتب می‌باشد.



البته نباید تصور شود که چون مفاهیم اعتباری تصویر و انعکاس یک امر واقعی و نفس‌الامری نیست بنابراین به طور مطلق هیچ حظی از حقیقت ندارد، نه هرگز چنین نیست. مفاهیم اعتباری مثل مفهوم مالکیت تا مادامیکه با یک واقعیتهی اتصال وجودی پیدا نکند. نمی‌تواند تصویری از مفاهیم اعتباری را پدید آورد، منتهی با تصرفاتی از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع می‌توان بدان دست یافت.

ادراکات اعتباری به هیچ وجه در مقابل ادراکات حقیقی نیستند. بلکه هر یک از مفاهیم اعتباری که در نظر بگیریم خواهیم دید که بر روی حقیقتی استوار است، یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. چیزیکه هست ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست و در حقیقت این عمل خاص ذهنی که ما نامش را "اعتبار" گذاشته‌ایم یک نوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دوامی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد به تعبیر اساتید این خود یک نوع فعالیت و تصرفی است که ذهن بر روی عناصر ادراکی می‌دهد، منتهی این تصرف تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی (بطور ارادی و یا غیرارادی) واقع می‌شود و با تغییر آنها تغییر می‌کند، بخلاف تصرفات حقیقی که از نفوذ این عوامل آزاد است.

یافته‌های جوامع فکری از سنخ معلومات سابق است

فکر عالی‌ترین و شگفت‌انگیزترین فعالیت ذهنی است. یعنی فکر بوسیله معلومات خود و با تجزیه و تألیف و تحلیل و ترکیب به مجهول خود دست پیدا می‌کند. از این رو یافته‌ها و افکار و ادراکات جدیدی که بوسیله عمل تفکر برای ذهن حاصل می‌شود همواره از نوع همان معلومات و اطلاعات قبلی است و بین آنها سنخیت برقرار است. ذهن تحت تأثیر غریزه حقیقت‌جویی یا عامل دیگر هنگامیکه می‌خواهد به مجهولی دست یابد گاهی رابطه بین دو مفهوم را بدون هیچ مشکلی مقایسه می‌کند و می‌تواند رابطه واقعی آنها را از تلازم، یا تعاند یا اندراج یا تساوی دریابد در بدیهیات و محسوسات و وجدانیات اینگونه است.

اما گاهی به اشکال برمی‌خورد و باید بقول منطقیین "حد اوسط" پیدا کند. نقشی که حد اوسط



ایفا می‌کند این است که با هر دو مفهوم مورد نظر رابطه روشن و واضح دارد. به عنوان مثال اگر شما ندانید که رابطه زاویه A با زاویه B چه رابطه‌ای است آیا مساوی همدیگرند یا مساوی نیستند. متوجه می‌شوید که زاویه A با زاویه C مساوی است و زاویه C هم با زاویه B مساوی است. فوراً با اتکاء به قانون کلی "دو چیز مساوی با یک چیز، مساوی یکدیگرند" (قاعده مساوات) و با حد وسط شدن C، رابطه A و B را که مساوی است را کشف می‌کنید.

بنابراین پیشروی فکری ذهن بر اساس درک روابط است و خود آن روابط، واقعی و نفس‌الامری است، یعنی هر چند "فکر، یک نوع فعالیت است ولی فعلیتی که تابع واقع "نفس‌الامر و ضابطه مشخص و حقیقی" است نه دلخواه و بدون ضابطه و روشمند.

اما قضیه به اینجا ختم نمی‌شود. منطقیین بر این اعتقادند که در مقدماتیکه در برهان بکار برده می‌شود بین موضوع و محمول هم باید رابطه‌ای واقعی و صحیح باشد تا در نتیجه ذهن را به کشف یک رابطه واقعی و نفس‌الامری برساند. یعنی بتواند حقیقتی را حقیقتاً معلوم سازد. سه شرط اساسی برای رابطه بین موضوع و محمول ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

۳- کلیت

۲- ضرورت

۱- ذاتیت

که توضیح این شرایط در کتاب‌های برهان آمده است: از همه دقیقتر ابن سینا در منطق شفا آنها را بیان و توضیح داده است.

آنچه که برای ما این جا مهم است این است که فکر منطقی و سلوک برهانی متکی بر روابط واقعی محتویات ذهن است و زمینه فعالیت عقلانی و فکری که ارزش منطقی داشته باشد در جایی فراهم است که بین مفاهیم در واقع و نفس‌الامر رابطه برقرار باشد.

ضرورت تفکیک اعتباریات از حقایق

همانگونه که بیان گردید فعالیت فکری عقلانی ذهن، بر روابط واقعی و نفس‌الامری مبتنی است. از آن رو که مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبطند، زمینه فعالیت ذهنی در میان امور حقیقی کاملاً مهیا و فراهم است، و ذهن با تشکیل قیاسات و براهین مربوطه منطقی و استفاده از حد اوسط صحیح حقایق مجهول را از طریق حقایق معلوم کشف می‌کند. لکن در اعتباریات روابط موضوعات و محمولات روابطی وضعی و قرار دادی است، و در مواردی فرضی و اعتباری، در چنین مواردی به هیچ وجه روابط مفاهیم اعتباری و مفاهیم حقیقی رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری

نمی‌باشد. بنابراین نمی‌توان با دلیلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده‌اند یک مدعی اعتباری را اثبات کنیم و بالعکس یعنی نمی‌توان از مقدمات اعتباری حقیقتی از حقایق را اثبات کرد.

به دیگر سخن در مورد یک امر حقیقی می‌توان به اصولی حقیقی چون تقدم شیء بر نفس، تقدم معلول بر علت، صدور معلولات متعدده از علت واحد، امتناع اجتماع مثلین، توارد علل متعدده بر معلول واحد، امتناع تسلسل علل و مانند آن استناد جست و نتیجه گرفت، ولی در مورد علت و معلول اعتباری نمی‌توان به این اصول و قواعد توسل نمود و نتیجه اعتباری گرفت. زیرا چه دلیلی دارد که بگوئیم در اعتباریات تقدم شیء بر نفس، انتفاء کلی با انتفاء جزء، انتفاء مشروط با انتفاء شرط محال است.

نتیجه آنکه استناد به مقدمات و براهین حقیقی برای اثبات امور اعتباری فاقد ارزش منطقی است و همچنین استناد به امور اعتباری برای اثبات امور حقیقی هم وجاهت منطقی ندارد، در این موارد خلط بین حقایق و اعتباریات از اشتباهات اساسی است که بسیاری مرتکب آن شده و بین این امور تمیز نمی‌دهند.

چگونگی اعتبار در اعتباریات و مقیاس سنجش اعتباریات

بر اساس یکی از نظریات معتبر که فیلسوف گرانمایه علامه طباطبائی (ره) مطرح می‌فرماید^{۱۶}! در تشکیل یک قضیه اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره وضعی. فرضی و قرار دادی است. اعتبار کننده (معتبر) کوشش می‌کند که فرض و اعتبارش به نحوی باشد که او را به هدف و غایت خود برساند، اعم از اینکه غایت در خود فعل باشد یا نتیجه فعل، مهم آنست که هدف و مصلحت مورد نظر محقق شود.

مقیاس اساسی و اصولی که در سنجش اعتباریات بکار برده می‌شود "لغویت" و "عدم لغویت" اعتبار است البته خصوصیت اعتبار کننده در این مقیاس کاملاً لحاظ می‌شود. مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است منطبق با خصوصیات آن اعتبار مصلح و اهداف آن قوه مورد نظر قرار می‌گیرد مثل اعتباریات شعری که شعرا بکار می‌برند. اگر اعتبار، اعتبار عقلی است مصلح و اهداف متناسب با آن مد نظر قرار می‌گیرد، و همینگونه است اعتبارات قانونی و مانند آن.

اما در اینکه اعتبار کننده باید چگونه‌ای اعتبار کند که هدف و غایتی را که مد نظرش است تحقق یابد هیچ تردیدی نیست و نمی‌تواند در عین حال اعتبار دیگری را کند که او را در وصول به





هدف و غایتش باز دارد که در این صورت لغویت پیش خواهد آمد، و از این رو معتقدند که مقیاس اساسی در سنجش اعتباریات همان مقیاس لغویت و عدم لغویت است.

در توضیح مطلب گفته شده؛ کوشش برای حیات و بقاء قانون عمومی موجودات زنده از جمله انسان است، تلاش برای جلب نفع و دفع ضرر از فعالیت‌های مستمر انسانی است. برای نیل به این هدف و تحقق این قانون عمومی در ساختمان وجودی انسان هم جهازات طبیعی وجود دارد از قبیل جهازات تنفسی و تغذیه و تولید مثل و غیره و هم وجود انسان مجهز است به دستگاه نفسانیات از قبیل شعور، اندیشه، میل و لذت و اراده مانند آن.

نیرویی که در وجود انسان موجبات بقاء او را فراهم می‌سازد او را به جانب کمال فرد یا نوع سوق می‌دهد و هر یک از جهازات بدنی (اعضا و جوارح) و جهازات روحی از تمایلات و غرایز و اندیشه‌های ناشی از آن ابزارهایی هستند که به حسب اقتضاء محیطها و شرایط زمانی و مکانی به حکم قانون انطباق به کار می‌روند تا موجبات حیات و بقا انسان و نیل به کمال وی را فراهم سازند. انسان در افعال قصدی و ارادی خود صرفاً مطیع تمایلات و عواطف و احساسات درونی خویش است، بین قوای طبیعی و نفسانی کاملاً هم آهنگی برقرار است.

مسلم است که عموماً تغییر محیط و تغییر احتیاجات هم در وضع تجهیزات بدنی و اعضاء و جوارح موجودات زنده مؤثر است و هم در وضع روحی و نفسانی وی. مثلاً مطالعات احوال و عقائد و روحیه ملل مختلف ثابت کرده که همواره طرز فکر و تمایلات و احساسات هر مردمی متناسب است با منطقه جغرافیایی زندگانی آنها.

مثلاً افراد انسانی که در مناطق گرمسیری زندگی می‌کنند با مردمی که در مناطق سردسیر زندگی می‌کنند از لحاظ شکل و اندام و قیافه متفاوتند از لحاظ احساسات و تمایلات و اندیشه نیز متفاوتند. لهذا بسیار چیزها که آن مردم بحسب احتیاج محیط و تحت تأثیر عامل تطبیق‌دهنده خوب و زیبا می‌پندارند در صورتیکه در نظر مردم سایر مناطق آن چیزها زشت و ناپسند است. البته در حقایق و اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر مانند اعتبار متابعت علم و حجیت علم، اعتبار ضرورت زندگی اجتماعی اینگونه نیست و در همه ظروف و شرایط بین انسان‌ها یکسان و ثابت می‌باشد.

آری اعتباریات خصوصی قابل تغییرند مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون زندگی اجتماعی. روی این اساس انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده،

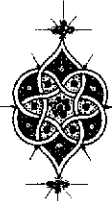
روز دیگر بد شمارد ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع صرف نظر نماید.

خلاصه آنکه قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادارک و علم استوار ساخته ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسه احساسات اداراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت بوجود آورده و مورد فعل بواسطه تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده و معنای بایستی را به وی داده و وجوب را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید وامی‌گذارد و فعل را انجام می‌دهد، بنابراین نخستین ادارک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجوب است و هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد به وجوب صادر می‌شود.

البته باید اذعان کرد که رابطه "هست"ها و "باید"ها از جمله مباحث دامنه‌داری است که آراء مختلفی را در میان فیلسوفان اسلامی و غربی پدید آورده است. برخی بر این باورند که چون اخلاق خاصیتی دستوری و آمرانه دارد. برخلاف منطق است که آن را از مقدماتی که صرفاً جنبه شناسایی دارد استنتاج کنیم. فیلسوفانی چون کانت هم عقل عمی را در این زمینه مستقل دانسته و معتقد است انسان بطور پیشینی اوامر تجیزی را درک می‌کند که بدو فرمان می‌دهد اخلاقی عمل کند و هیچ مصدری جز درک عقل ندارد. برخی دیگر بر این باورند که ما از توصیف‌های علمی و فلسفی طبیعت و خلقت نمی‌توانیم متوقع باشیم که به ما نشان دهد چه باید بکنیم. این در برای همیشه بسته است، اما از این توصیفات می‌توانیم بیاموزیم که چه نباید بکنیم.^{۱۶} برخی دیگر رابطه آندو را از مقوله "ضرورت" دانسته‌اند لکن در تعیین نوع ضرورت (ذاتی، غیری و باقیاس) با همدیگر اختلاف پیدا کرده‌اند.^{۱۷} لکن بنظر ما دیدگاه علامه که به تفصیل بیان گردید از استحکام مبانی بیشتری برخوردار است و با واقعیات خارجی انطباق بیشتری دارد، و برگشت برخی از آراء هم به همین نظریه است که تفصیل آن را به زمانی دیگر موکول می‌کنیم.

علم اعتباری و مراتب حکم و افعال انسانی

موجودات هستی هر یک در دایره هستی دارای فعالیتی مخصوص به خود هستند، و این فعالیت به نفع هستی و بقاء موجود می‌باشد. انسان نیز در فعالیت مستمر خود کمال خود را پی می‌جوید. خواجه نصیر در تعریف کمال می‌فرماید: کمال و خیر حصول چیزی است برای آنچه که از شأن





او است که دارای شیء مذکور باشد، یا به تعبیر دیگر حصول چیزی است برای او که مناسب و صلاح حال او باشد، یا حصول امری که بالنسبه به آن چیز لائق اوست.^[۱۱] اینکه این دیدگاه همان اخلاق مبتنی بر حیات است که ماری گویو (J. M. Guyau) فرانسوی (۱۸۵۴-۱۸۸۸) آن را بیان می‌دارد، به مجالی دیگر باید واگذار و این کمال جویی در بستر علم صورت می‌پذیرد؛ اعم از این که رفتار اخلاقی مبتنی بر چه انگیزه‌ای باشد. بنابراین علم یک ابزار عمومی است که کار و فعالیت ما بوسیله آن انجام می‌پذیرد. و این علمی که مستقیماً بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است عموماً علم اعتباری است نه علم حقیقی، به قول علمای اخلاق علم اخلاق دستورهایی برای عمل می‌باشد که در زمره علوم هنجاری قرار می‌گیرد.^[۱۲] انسان بوسیله این علم نیازمندی‌های خود را تأمین می‌کند و احتیاجاتش را برآورده می‌سازد. البته این علوم اعتباری مستغنی از علوم حقیقی نیستند و اساس اعتبار بی‌حقیقت محض امکان‌پذیر نیست. مثلاً هنگامی که آب می‌آشامیم نخست از دستگاه تغذی احساس تشنگی به ما دست می‌دهد، و پس از آن، خواهش سیراب شدن به ما جلوه می‌کند و ما نسبت و وجوب و لزوم را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن آب را می‌تواند بکند می‌گذاریم و فعل آشامیدن را انجام می‌دهیم، و اگر چنانچه این دستگاه تطبیق و توسط وجوب علوم و ادراکات حقیقی که در مورد آب داریم نبود فعل را بوجود نمی‌آورد.

آخوند خراسانی در مبحث امارات ضمن تأکید بر وجوب عمل بر اساس قطع که یک حکم عقلی نیز می‌باشد مراتب حکم را پس از انشاء حکم عبارت از مرتبه بعث و زجر، مرتبه فعلیت و مرتبه تنجز بر می‌شمارند.^[۱۳]

بنابراین انسان پس از ادراک وجوب فعل بعد از طی مراتب حکم در انجام دادن حرکت و فعالیت خود هیچ گونه توقفی نمی‌کند چنانکه در مواردی که ملکه کاری را داشته باشیم مانند تکلم بدون تأمل آشکار آن را انجام می‌دهیم. البته راهگشای اصلی این بحث را می‌بایست در مبحث اراده جستجو کرد، آنجایی که صدر المتألهین در این باره می‌گوید: اراده در ما اشتیاق شدیدی است که بدنبال تصور چیزی که با ما سازگار است پدید می‌آید چه تصور علمی باشد یا ظنی یا خیالی و موجب تحریک اعضاء آلی می‌شود برای بدست آوردن آن شیء. اما در خداوند متعال چون تکثر و نقص در او راه ندارد و تام و فوق تمام است اراده عین علم به نظام خیر در متن واقع است، و آن علم عین ذات حق و مقتضی آن نظام خیر است.^[۱۴]



بنابر آنچه گذشت نتایج زیر بدست می‌آید:

ضابط اعتباری بودن عملی این است که نسبت ((باید)) را می‌توان به متعلق وی فرض کرد و خود این اعتباریات دو قسم هستند:

۱- اعتباریات بالمعنی‌الاعم که در مقابل مهیات هستند

۱- اعتباریات بالمعنی‌الاخص یا اعتباریات عملی

چون اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشد و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه هستند:

۱- احساسات عمومی و لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی انسان

۲- احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر.

اعتباریاتی چون ملکیت، کلام، ریاست و مرئوسیت، امر و نهی و ... مانند آن مفاهیم اعتباری محض هستند که اعتبار آن در دست اعتبارکننده می‌باشد که به حسب شرایط زمان و مکان قابل تغییر و تبدیله و هیچ مطابق حقیقی خارجی ندارند.

اما تغییر و تعرف در مفاهیم ارزشی چون خوبی و بدی (حسن و قبح) تنها زمانی امکان‌پذیر است که یا در منشأ انتزاع "خوبی" تصرف کنیم یا در متعلق "خوبی" تغییر رخ دهد در غیر این صورت هیچ گونه تغییر و تصرفی در این موارد رخ نخواهد داد.

اینک به لحاظ اهمیت تأثیرگذاری مفهوم عدالت در حوزه مفاهیم حقوقی و ضرورت تبیین دقیق این خصوصیت این مفهوم و ارتباط تنگاتنگ آن با مفاهیم حسن و قبح این دو واژه را مورد بررسی اجمالی قرار می‌دهیم.

اعتبار حسن و قبح و ضرورت تفکیک مفاهیم

از جمله اموری که در شناخت و تبیین مفاهیم حقوقی باید به دقت مورد توجه قرار گیرد ضرورت و لزوم تبیین و تفکیک مفاهیم می‌باشد، چه بسا عدم تفکیک و خلط میان واژگان نزاع‌های طولانی را پدید می‌آورد که از اساس بی‌مناست. بنان ادعای ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری در معنای "وجود"، صاحب شوارق‌الالهام در این مورد می‌گوید: لان المشهور ان الاشعری لا یقول بمعنی الوجود الا المهیة المخصوصه فعنده لفظ الوجود فی کل مهیه مخصوصه یرادف الاسم التلک لمهیه بخصوصها کالانسان^[۱۳]. در نوشته‌های پوزیتیویست‌های منطقی نیز همین اشتباه را



ملاحظه می‌کنیم. بنابراین ضرورت تفکیک و روش آن از ضرورت‌های مباحث مفاهیم حقوقی است از این رو ابتدا معنای حسن و قبح را تبیین کرده تا دچار این خلط میان مفاهیم نگردید.

اعتبار و ماهیت

اعتبار حسن و قبح اعتباری است که زائیده بلا فصل اعتبار و جوب عام می‌باشد. تردیدی وجود ندارد که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم دوست داریم و حوادث دیگری را چون بد می‌دانیم دشمن می‌داریم، و این دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغزها می‌باشند. خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فصل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند.

البته لازم به ذکر است که حسن نیز مانند جوب بر دو قسم است، حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادر است چون جوب عام و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار به اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.

اجازه می‌خواهم به لحاظ اهمیت مبحث ماهیت حسن و قبح قبل از اتمام این بحث قدری پیرامون ماهیت حسن و قبح سخن بگوئیم.

فیلسوفان معتقدند که ما دو نوع حسن و قبح داریم، حسی و عقلی.

نوع حسی آن چیزی است که پس از ادراک به وسیله حس انسانی آن را به سوی خود جذب و یا دفع می‌کند. زیبایی موجب جذب و لذت حسی انسان می‌گردد و زشتی حسی موجب تنفر حسی ادراک کننده می‌گردد.

امادر حسن و قبح عقلی مقصود نوع زیبایی و زشتی است که با حواس ظاهری ما سروکار ندارد در این نوع از زیبایی‌ها و زشتی‌های ادراکی طبیعت انسان علاوه بر مطلوب‌ها و منفورهای حسی و فردی به واسطه برخوردار از نوعی حس انسان دوستی و فضیلت دوستی یک سلسله کارها را که با جنبه ماوراء الطبیعی دارد و در رساندن انسان به مقاصد ماوراء الطبیعی مؤثر است و یا در صلاح و مصلحت جامعه انسانی مؤثر است طبعاً دوست دارد و آن اموری که مخل به اجتماع انسانی است دشمن می‌دارد و از آنها متنفر است.

راستی و امانت و درستی و عدالت به همین دلیل زیبا است و دروغ و خیانت و ستم نازیبا و منفور است.

آن حسی که این امور را درک می‌کند همان است که "وجدان باید" نامیده می‌شود و ریشه وجدان اخلاقی همین است.^{۱۱۴}

جایگاه مفهوم در مبانی استنباط حقوق

یکی از مباحث بسیار تأثیرگذار در مبانی استنباط حقوق اسلامی مسئله حسن و قبح افعال می‌باشد در این مبحث این مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد که آیا افعال صادره از روی اختیار که بر اساس یک داعی و منشأ الزام‌آور به عنوان محرک پدید می‌آید به دلیل مصلحت و مفسده مترتب بر آن افعال است یا خیر؟ آیا حسن و قبح ذاتی افعال به عنوان مبانی احکام و قوانین مورد توجه قرار می‌گیرند؟ به این معنا که اگر فعلی دارای حسن ذاتی بود دارای الزام و وجوب عملی خواهد بود و اگر فعلی دارای قبح ذاتی بود حرمت و نهی عملی خواهد داشت. مقصود از عنوان "ذاتی" آن است که یک فعل صرف نظر از هر چیز و عنوان دیگر بتوان آن را حسن یا قبح نامید، به عبارت دیگر وصف ذاتی در حسن و قبح، ذاتی باب برهان است، نه ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس). در ذاتی باب ایساغوجی اجزاء سازنده‌اش (جنس و فصل) مورد توجه قرار می‌گیرد در حالیکه در ذاتی باب برهان اگر فرض ذات کافی برای انتزاع آن باشد کفایت می‌کند، بنابراین ذاتی باب برهان اعم از ذاتی باب ایساغوجی است.

در پاسخ به سؤال مزبور اصولیین ابتدا حسن و قبح را معنا می‌کنند و معتقدند که اگر معنای درست حسن و قبح تبیین شود. گرد و غبار بسیاری از منازعات نیز فوراً خواهد نشست از این رو معتقدند که حسن و قبح بر سه معنا اطلاق می‌شود:

اول: حسن و قبح به معنای کمال و نقص می‌باشد و لذا هر صفت کمالی را حسن و هر صفت نقصی را قبح می‌گویند مانند علم و جهل.

دوم: حسن و قبح به معنای موافق و مخالف طبع انسان بودن، بنابراین هر چه موافق و ملایم طبع باشد حسن و هر چه منافق طبع باشد قبیح می‌نامند مانند لذت و الم.

سوم: حسن و قبح افعال به معنای فعل ممدوح و فعل مذموم، به این معنا که هر فعلی مستوجب مدح و ستایش در دنیا و مسحق ثواب در آخرت باشد حسن می‌گویند و هر فعلی که مستوجب





مذمت و نکوهش در دنیا و مستحق عذاب در آخرت باشد قبیح می‌نامند.

به عبارت دیگر حسن آن عمل اختیاری است که عقلا انجام آن عمل را شایسته می‌دانند، و قبیح آن عمل اختیاری است که عقلا انجام آن را شایسته ندانسته و آن را سزاوار ترک می‌دانند.^{۱۵} حسن و قبح در معانی اول و دوم محل اختلاف و نزاع نمی‌باشد از این رو اشاعره برای احکام عقل بدون حکم شرع اعتباری قائل نبوده و معتقدند که عقل چنین جایگاهی ندارد که بتواند حسن و قبح افعال را درک کند بلکه تنها شرع است که می‌تواند حکم کند که این فعل حسن است و یا قبیح. عدلیه معتقدند که عقل دارای چنین شأن و اعتباری است که بتواند حسن و قبح افعال را درک کند و اساس اصول فقه شیعه در چند قرن اخیر که دلیل عقل را به عنوان منبع قوانین پذیرفته است بر این اساس و شالوده بنا نهاده شده است.

با عطف توجه به آنچه که بیان شد بیشتر متکلمین و اصولیین امامیه (شیعه دوازده امامی) معتقدند که اوامر و نواهی که به افعال تعلق می‌گیرد از سه قسم خارج نیست:

۱- مستقلات عقلیه، یعنی افعالی که عقل مستقلا حسن یا قبیح آنها را درک می‌کند اگر چه از طرف شرع حکمی درباره آنها نرسیده باشد. مانند حسن احسان و عدالت و قبح ظلم.

۲- اموری که عقل با مدد شرع، توان درک حسن و قبح آن را دارد مانند حسن اقاله و قبح ربا.

۳- امور تعبیدی و احکام عبادی توقیفیه که اوامر و نواهی شارع کاشف حسن و قبح آنهاست مانند حسن روزه ماه رمضان و قبح روزه اول ماه شوال.

خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌فرماید:^{۱۶}

«کار هر کس اگر با اختیار و اراده نباشد نه آن را حسن گویند و نه قبیح، اما اگر به اراده و اختیار باشد خواجه (ره) آن را متصف بزائد نامیده است (الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبیح) یعنی بیش از آنکه فعل است صفتی زائد هم دارد که نیک است یا بد، و حسن یعنی نیکو آن است که کیفر و عقاب ندارد فاعل آن را مذمت نباید کرد (بلکه باید ستایش و تحسین نمود).

باری در حسن و قبح عقلی سخن بسیار است حکمای پیشین بدان معتقد بودند و به عقل عملی اعمال را نیک یا زشت می‌شمردند، حکمت عملی نزد آنها عبارت از علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن است که مبنی بر استنباط عقلی عملی است. و در میان طوایف مسلمین مذهب ائمه اهل بیت (ع) و معتزله همین است اما اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار کرد. و می‌گویند همه اعمال مانند یکدیگر است اعم از عدل و ظلم و امانت و خیانت و قتل و احیا و دروغ و راست

بنابراین هر چه خدا نهد کند زشت است و هر چه امر فرماید زیباست.

متکلمین در اثبات حسن و قبح عقلی افعال فراوان سخن گفته‌اند که همه عقلانی است و مورد پذیرش و نمی‌توان تردیدی در آن نمود مضافاً به اینکه اگر کسی حسن و قبح را انکار کند پایه‌های شرع و ایمان هم فرو می‌ریزد و اثبات ادعاهای انبیاء الهی و کتب آسمانی هم مورد تردید قرار می‌گیرد.^[۱۷]

در میان اصولیین اخیر محقق اصفهانی نزاع در مسئله حسن و قبح را در صحت مدح و ذم عقلانی دانسته؛ مخصوصاً وقتی متعلق آن افعالی باشد که در رابطه بامصلحت جامعه و حفظ نظام باشد و ثبوت آن را به معنی تطابق آراء عقلا بر تحسین و تقییح می‌داند. تحسین و تقییحی که ناشی از علاقه و محبت آنان به حفظ نظام و بقاء نوع است. زیرا حفظ نظام و بقاء نوع چیزی است که همه از آن بهره می‌برند و در آن سهم هستند و بنابراین عقلا کسی را که مطابق مصالح جامعه عمل می‌کند و خواسته‌های آنان را برآورده کند چون مطابق میل آنان کاری را انجام داده است او را مدح، و کسی را که موجب مفسده شده و برخلاف خواسته‌های آنان عمل نماید مذمت می‌کند.^[۱۸] هر چند برخی از اعظام^[۱۹] معتقدند که مسئله حسن و قبح ربطی به مصالح و مفاسد ندارد و هر کدام بایی جداگانه است. بدین معنا که ما، نه از این جهت که کمال انسان در راستگویی است آن را خوب می‌دانیم، و نه از این جهت که نقص انسان در دروغگویی است آن را بد می‌دانیم بلکه به عکس در واقع چون راستگویی خوب و دروغ گویی بد است در کمال و نقص انسان مؤثر می‌باشند.

در هر حال غالب دانشمندان امامیه حسن و قبح را از بدیهیات می‌دانند و معتقدند که؛ اولاً حسن و قبح دو امر واقعی و موجود به وجود منشأ انتزاعشان می‌باشند. ثانیاً عقل فی‌الجمله توانایی بر شناخت حسن و قبح افعال را دارد. ثالثاً، عقلا فاعل اعمال نیک را تحسین و فاعل عمل زشتی‌ها را تقییح می‌کنند.

بنظر می‌رسد دلیل اصلی عدم پذیرش حسن و قبح افعال توسط اشاعره اعتقاد آنها در جبر است که قائل به جبریت افعال انسانی می‌باشند و اگر کسی چنین اعتقادی در افعال انسانی داشت ناگزیر باید منکر حسن و قبح هم باشد زیرا حسن و قبح افعال و دایره مدار افعال اختیاری است نه افعال اجباری، و اساس در موضع عقل عملی یا حکمت عملی همین امر است زیرا در تعریف آن گفته می‌شود؛ اعیان موجودات که احوال آنها موضع بحث اهل حکمت است چنانچه به قدرت و اختیار انسان باشد موضوع حکمت عملی خواهد بود.





مفهوم عدالت و اقسام آن

عدالت مفهومی است که از دیر باز واژه‌ای مورد احترام برای بشر بوده و بارزترین مصداق حسن محسوب می‌شود. شیخ طوسی در مبسوط در تعریف عدالت می‌فرماید: ان العدل فی اللغة ان یکون الانسان متعادلا لحواله متساویاً^{۲۰۱}. عدل در لغت این است که انسان در حالات خود متعادل باشد. بیشتر فیلسوفان نیز عدالت را به معنای اعطای هر حقی به ذی حق خویش و وضع در موضعش معنا کرده‌اند. از دیدگاه افلاطون عدالت آرمانی است که تنها تربیت یافتگان دامان فلسفه به آن دسترسی دارند و به یاری تجربه و حس نمی‌توان به آن رسید. عدالت اجتماعی در صورتی برقرار می‌شود که هر کس به کاری دست زند که شایستگی و استعداد آن را دارد و از مداخله در کار دیگران بپرهیزد^{۲۰۱}. این واژه کارساز در مفاهیم حقوقی دارای اقسامی است:

ارسطو در کتاب نیکو ماخوس عدالت را به دو بخش عدالت توزیعی (distributive justice)، عدالت تادیبی یا کیفری (retributive justice) تقسیم می‌کند.^{۱۲۱}

عدالت توزیعی به مسأله توزیع و تقسیم دارایی‌ها و ثروت و حقوق و مزایا و امتیازات اجتماعی در بین افراد جامعه مربوط می‌شود. عدالت تادیبی درباره نظریه مجازات عادلانه است، که مجازات مناسب خطا افراد خاطی می‌باشد.

عدالت توزیعی را عدالت اجتماعی (social justice) و عدالت تادیبی را عدالت فردی و حقوقی (individual or leyal justice) نیز می‌خوانند.

فارابی، فیلسوف شهیر مسلمانان، در کتاب فصول المدنی عدالت را به اعم و اخص تقسیم می‌کند.

مقصود از عدالت اعم یا عام که در فصل شصت کتاب مزبور توضیح داده شده، به کار بستن افعال فضیلت در مناسبات اجتماعی و رفتار با دیگران است. بنابر تلقی وی، اگر رفتار فرد با دیگران در هر زمینه و موقعیتی، برخاسته از رعایت و توجه با فضیلتی از فضایل اخلاقی انسانی باشد آن عمل از مصادیق عدالت و عمل عادلانه خواهد بود.

وی عدالت به معنای اخص یا خاص را که فصل پنجاه و هشتم فصول المدنی بیان شده به دو بخش تقسیم می‌کند:



قسم اول آن، عدالت در قسمت و توزیع است، که هر یک از افراد مدینه سهمی در خیرات مشترک (مال، ثروت، کرامت انسانی، منزلت‌ها، و مراتب اجتماعی و اموری مانند آن) دارند که باید به طور برابر و با رعایت استحقاق‌ها و شایستگی‌ها بین آنها تقسیم شود.

بخش دوم عدالت اخص، عدالت در حفظ است.

مراد فارابی از تقسیم عدالت تأکید بر این نکته است که در جامعه فاضله و عادلانه باید تلاش شود که سهم هر فرد از خیرات که به او رسیده است از دستش خارج نشود، مگر تحت شرایطی که ضروری به او و جامعه نرسد.

در نگاهی دیگر عدالت به دو قسم تقسیم می‌شود:

عدالت شکلی یا صوری (formal) به معنای برابری

عدالت محتوایی (material) یا ماهوی به معنای برابری توأم با سزاواری^[۱۳].

تفکیک جنبه صوری و شکلی عدالت از جانب محتوایی آن نکته بسیار مهمی است که هم در زمینه طبقه‌بندی و هم در مسیر تحقیق و تحلیل جامع و دقیق عدالت کاربرد دارد.

توضیح آنکه در مقام تعریف و معرفی و ویژگی‌ها و ضوابط عدالت گاهی ویژگی‌های صوری و قالبی عدالت مورد اشاره قرار می‌گیرد مثل اینکه گفته می‌شود؛ عدالت آن است که با افراد برابر به طور برابر و با افراد نابرابر به طور نابرابر رفتار شود. در این تعریف به معیار صوری و قالبی برای عدالت اشاره می‌کند. زیرا هیچ معیاری برای سنجش این که کدام قسم تفاوت‌ها مایه نابرابری و توجیه‌کننده رفتار نابرابر است ارائه نمی‌دهد.

به بیان دیگر تفاوت افراد در قد، وزن، رنگ، نژاد توجیه‌کننده رفتار نابرابر در تحصیل مال نیست. لکن تفاوت در هوش، استعداد و تحصیلات تفاوتی در رفتار را در پی دارد. این بحث فارغ از صحت و سقم آن در عدالت محتوایی مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد.

تقسیم عدالت به صوری و محتوایی در بحث رابطه حقوق (قوانین) و عدالت نیز کاربرد دارد، با توجه به رابطه قوانین و عدالت، این که از طرفی قوانین، موجه بودن خویش را از عادلانه بودن استمداد می‌کنند و از طرف دیگر، قوانین و احترام به آنها در نزد برخی (مجریان قانون و قضات) شاخص تعیین حقوق افراد و تشخیص عدالت است، فارغ از این که قوانین به مقتضای عدالت وضع شده‌اند یا آن که ناعادلانه هستند. اینک برمی‌گردیم به سؤال اصلی خود که آیا عدالت اجتماعی

از زمره اعتباریات است؟



عدالت اجتماعی از زمره اعتبارات ثابتة

عدالت به عنوان مفهومی ارزشی و اخلاقی که جوهره اصلی حقوق را تشکیل می‌دهد، روشن‌ترین و بارزترین مصداق حسن ذاتی محسوب می‌شود که مؤدای حکم عقل عملی است متن یا قوت ابو اسحق بن نوبخت به عنوان یکی از قدیمی‌ترین متون امامیه در مقدمه بحث عدل بیان می‌دارد:

در برخی کردارها مورد حکم عقل به قبح قرار می‌گیرند و برخی نه و همچنین در طرف حسن. همچون ظلم، انصاف، دروغ و راستی، چون ما به اینها علم داریم و مستند به شرع نیز نمی‌باشند. زیرا جاهلیت (که معتقد به شرع نیست) هم آنها را قبیح می‌شمارد پس ناگزیر مستند آن عقل است، و چون ظلم است حکم به قبح آن می‌کنیم، پس آنچه مؤثر در قبح است نفس ظلم بودن است. و از ما (امامیه) کسانی بر این مسئله ادعاء ضرورت و بداهت کرده‌اند و حق همین است. بدین جهت اگر در نبوت شک کنیم (العیاذ بالله) قبح زنا مرتفع می‌شود، اما قبح ظلم باقی است^[۲۴]. توجه به هدی در شناخت ماهیت اشیاء از یک سوء و از سوی دیگر ماهیت اجتماعی و داشتن حقوق و جایگاه عدالت در هدف حقوق به ضمیمه آنکه می‌دانیم.

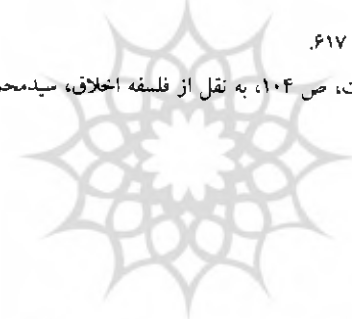
انسان بسان سایر پدیده‌های اجتماعی دارای حب ذات است و خود را دوست می‌دارد. نیاز بشری به تعامل با دیگران برای بقاء حیات و احساس انس او نسبت به هم‌نوع خود موجب می‌شود که به دیگران گرایش پیدا کرده و به آنها نزدیک شود، و همین امر همزیستی اجتماع را پدید می‌آورد. این استخدام که توأمان زائیده عقل و احساس غریزی آدمی است، اجتماع بشری را شکل می‌بخشد، و در سایه این اجتماع و تعاون احتیاجات همگان تأمین می‌گردد و کمال او را موجب می‌شود. این هدایت طبیعی و تکوینی در سایه اجتماع سود فرد انسان‌ها و سود همگانی را تأمین می‌گرداند، تحقق کمال بشری، بقا و تداوم حیات اجتماعی منفعت عامه لازم‌اش بدون تردید عدل اجتماعی است، اینجاست که اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم تحقق پیدا می‌کند و انسان اجتماع‌گرا عدل اجتماعی را خوب و ظلم را بد و قبیح می‌شمارد زیرا در غیر اینصورت وجوب تداوم و بقاء حیات اجتماعی بشر و تکامل نوع او به مخاطره خواهد افتاد. این اعتبار از اعتبارات عمومی ثابتة است که قبل الاجتماع و بعد الاجتماع ثابت و تغییرناپذیر است.

۱. ر. ک کاپستون فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، انتشارات سروش، ۱۳۷۵ ش. ص ۲۸۱.
۲. رساله منطقی، فلسفی و موخره راسل ص ۸۴، نقل از مدرسی، سیدمحمد رضا، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۶ هـ. ش. ص ۲۴.
۳. همان، ص ۲۶.
۴. مقالات فلسفی، ج ۲، ص ۲۰۲.
۵. معقول در مقابل محسوس یعنی آنچه به عقل درآید و به دو دسته تقسیم می‌شود، معقولات اولی و معقولات ثانیه، معقولات اولی عبارت است از تصورات اولیه از اشیاء اند که آن تصورات در ذهن است و لکن منشأ و مصداق آنها در خارج اند مانند انسان، و معقولات ثانیه کلیات اند که از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و منشأ آنها همان ذهن است مانند کلیت و جزئیت.
- به عبارت دیگر؛ مفهوم کلی یا قابل حمل بر امور عینی است مانند مفهوم انسان و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردد مانند مفهوم کلی و جزئی، دسته اخیر را معقولات ثانیه منطقی می‌نامند. اما مفاهیم که حمل بر اشیاء خارجی می‌شوند بر دو دسته تقسیم می‌گردند: یک دسته مفاهیمی که ذهن به طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند مانند مفهومی کلی سفیدی که بعد از دیدن یک یا چند شیء سفید رنگ انتزاع می‌شود، چنین مفاهیمی را مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی می‌نامند. و دسته دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر می‌باشند مانند مفهوم علت و معلول. اینگونه مفاهیم را مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی می‌نامند.
۶. ک: اسفار، ج ۱، سفر اول، ص ۲۲۵، و فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، سید جعفر سجادی، ص ۷۳۴ و آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، ج ۱ ص ۱۷۷.
۷. ک: رسائل سبعة، رساله اعتباریات، ص ۱۳۴ و اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ادراکات اعتباری، ص ۱۴۳.
۸. ک: حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، ص ۱۰۲، مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه، ص ۲۹۱، ش ۳۸۲.
۹. طوسی، نصیر الدین، شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۳۸، چاپ ایران، ۱۳۷۸.
۱۰. ژکس، فلسفه اخلاق، ترجمه دکتر سیدابوالقاسم نورحسینی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ص ۹.
۱۱. ثم لا یدهب علیک ان التکلیف ما لم یبلغ مرتبه البعث و الزجر لم یعمل فعلیاء و ما لم یصر فعلیاء لم یکدیبلغ مرتبه التتجز، و استحقاق العقوبه علی المخالفه، و ان کان ربما یوجب موافقه استحقاق المثویه، و ذلك لان الحکم مالم یبلغ تلک المرتبه لم یکن حقیقه بامر و لا نهی
- خراسانی، محمد کاظم (آخوند)، کفایه الاصول، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۵۸.





۱۲. ر. کک، مبدأ و معاد، ط انجمن حکمت و فلسفه، ص ۱۳۵.
۱۳. لاهیجی، عبدالرزاق (محقق)، شوارق الالهام، فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ سنگی، ص ۲۶.
۱۴. ر. کک: مطهری، شهید مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۲ ص ۲۰۷-۲۰۵، انتشارات حکمت. ۱۳۶۶.
۱۵. ر. کک، اصول الفقه، محمدرضا مظفر، ج ۱. ص ۱۲۲-۱۱۶، بیروت، انتشارات اعلمی.
۱۶. ر. کک شرح تجرید الاعتقاد، خواجه نصیر الدین طوسی ترجمه و شرح شیخ ابو الحسن شعرانی، ص ۴۲۳-۴۲۱، انتشارات امامیه، ۱۲۹۸ ه. ق.
۱۷. همان، ص ۴۲۵-۴۲۲.
۱۸. اصفهانی، محمدحسین، نهایه الدرايه فی شهرح الکفایه؛ ج ۲، ص ۱۲۵، چاپ اول.
۱۹. ر. کک، صدر، محمداقبر، مباحث الاصول، الجزء الاول من القسم ثاني، ص ۵۱۶.
۲۰. ر. کک، انصاری، شیخ مرتضی، مکاسب، رساله عدالت، ص ۳۲۶.
۲۱. به نقل از: کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، ص ۶۱۲.
22. Aristotle, The Nicomachean Ethics. translated by W. D. Ross, oxford university 1969. chapter 2 (1130, 18-1131ab)
۲۳. ر. کک، فلسفه حقوق، همان، ص ۶۱۷.
۲۴. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۰۴، به نقل از فلسفه اخلاق، سیدمحمدرضا مدرس، ص ۲۴۸، انتشارات سروش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی