

بررسی مسئله صدق در اعتباریات؛ با روی‌کرد به گزاره‌های حقوقی

از نظر فیلسوفان غرب و آیت‌الله‌جوادی آملی

محمدهادی حاضری *

احمد واعظی **

چکیده

یکی از حیطه‌های مهم در فلسفه حقوق و درک، علوم اعتباری، بررسی نسبت گزاره‌ها با شناخت و عقل است. فیلسوفان غرب دو گروه‌اند: یکی طبیعت‌گرایان که عقل و دیگری اثبات‌گرایان که اراده حکومت را منبع حقوق می‌دانند؛ از این‌رو گروه دوم ارزش‌شناسی قواعد را مردود می‌دانند. در این مقاله تلاش می‌کنیم براساس آثار آیت‌الله‌جوادی آملی معرفت‌شناسی حقوق اسلامی را تبیین کنیم. ایشان شناخت‌گرا و معتقد است مبنا و منبع نظام حقوقی اسلام، اراده شارع است. مبدأ فاعلی و علت غایی این اراده، مطابق واقعیت و کمال انسان است. این واقعیات جز در وحی و علم خالی از جهل، سهو و حب و بغض نمایان نمی‌شود؛ بنابراین برای کشف آن مصالح باید با عقل برهانی یا شواهد معتبر، از جمله نقل مطمئن، به وحی متصل شد؛ پس مرجع صدق گزاره‌ها و قوانین حقوقی اسلام، نفس‌الامری است که سخن‌گوی آن وحی است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی حقوق، فلسفه حقوق، گزاره حقوقی، عقل، وحی، جوادی آملی.

* دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم (hadihazeri@gmail.com).

** استاد دانشگاه باقرالعلوم.

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۵/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۲۳)

از آنجاکه «ارزشی» و هنجاری بودن یکی از ویژگی‌های گزاره اخلاقی و ملاک گزاره حقوقی است، مباحث فلسفی این دو علم هم‌پوشانی چشمگیری دارند؛ برای مثال، در فلسفه اخلاق، نسبت اخلاق و شناخت و در فلسفه حقوق، نسبت حقوق و شناخت، از مسائل جدی است. فلسفه اخلاق شامل سه حوزه است: ۱) فرااخلاق^۱ که بررسی معنائشناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی گزاره‌ها و مفاهیم اخلاقی است؛ ۲) اخلاق هنجاری^۲ که نظام‌های اخلاقی - دستوری را بررسی می‌کند؛ ۳) اخلاق عملی^۳ که اخلاقی بودن امور عملی خاصی را بررسی می‌کند (صالحی ساداتی و جوادی، ۱۳۹۷: ۴۹-۵۰). فرااخلاق درباره نسبت گزاره و حقیقت، معنابخشی، معرفت‌بخشی و هستومندی گزاره‌ها و مفاهیم اخلاقی است. به همین سیاق در فلسفه حقوق نیز می‌توان درباره معنا، معرفت‌بخشی و هستی گزاره‌ها و مفاهیم حقوقی همچون حق، تکلیف، لازم، جایز و ... سخن گفت؛ پس می‌توان به این حوزه فلسفه حقوق، فراحقوق گفت (رضایی و خسروی، ۱۳۹۲: ۲؛ دیلمی، ۱۳۹۱: ۳۴). در فلسفه اخلاق می‌پرسند آیا شناخت (قلمرو عقل، استدلال و گزاره‌های کلی و ضروری) و اخلاق (قلمرو خوب و بد، زشت و زیبا و درکُل، عاطفه و احساس که نسبی و وابسته به میل‌اند) رابطه‌ای دارند یا نه. امروزه در فلسفه حقوق نیز می‌پرسند آیا حقوق، قانون و درکُل، بخش دستوری حفظ نظام اجتماعی، عقلانی و شناختنی است یا فقط برساخته اراده و دستور (غیرشناختی و غیرضروری).

پرسش اصلی مقاله این است که پاسخ حکیمان مسلمان به مسئله «صدق گزاره‌های

-
1. Meta ethics
 2. Normative ethics
 3. Applied ethics

حقوقی» چیست. با توجه به واقع‌گرا بودن ایشان، آیا گزاره‌های فقهی (حقوق اسلامی) فقط محصول اراده‌ی شارع‌اند یا مطابق شعار عدلیه به جایگاه عقل در اعتبار نفس‌الامر و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی رأی می‌دهند؟ نخست مسئله صدق را در حقوق تعریف می‌کنیم. سپس درباره‌ی اندیشه غربی (پیشامدرن و پسامدرن) سخن می‌گوییم. آن‌گاه اندیشه آیت‌الله‌جوادی آملی را بررسی می‌کنیم؛ زیرا ایشان از حامیان جایگاه عقل در تفکر اسلامی است. در پایان، نتیجه مطالعه تطبیقی را می‌آوریم.

۱. مسئله صدق در حقوق

صدق در این تحقیق، اصطلاحی غیر از موضوع گزاره‌های اخلاق‌هنجاری، یعنی راست‌گویی در مقابل دروغ‌گویی است. صدق در رویکرد معرفت‌شناختی، شرایط معناداری گزاره‌های هر علمی است (بی‌نام، ۱۳۸۲: ۱۳۲). صدق با در دسترس بودن واقعیت‌ها و استقلالشان پیوند خورده است: آیا واقعیت‌ها را می‌توان شناخت؟ آیا واقعیت‌ها مستقل از توانایی ما برای کشف آن‌ها وجود دارند؟ (همان: ۱۴۰) پس یک وجه از بررسی و تحقیق در علوم مختلف، به ارتباط مسائل علم با واقعیت بازمی‌گردد. این ارتباط به‌خودی‌خود مسئله مستقلی است که «مسئله صدق» نام دارد و در معرفت‌شناسی علم درباره‌اش گفت‌وگو می‌کنند.

«یکی از کهن‌ترین نظریه‌ها در باب صدق، که از تعلیمات ارسطو سرچشمه می‌گیرد، نظریه مطابقت است. برطبق این نظریه، صدق هر باور یا اظهارنظر یا جمله یا گزاره از واقعیتی در خارج برمی‌خیزد که باور با آن مطابق است.» (همان: ۱۳۲) بااینکه جای بررسی مسئله صدق، فلسفه علم است، امکان بررسی آن در هر علمی هست؛ برای مثال، علم حقوق. از آنجا که قوانین و جملات حقوق و تکلیفی، «گزاره»های علم حقوق یا فقه (در نظریه حقوقی اسلامی) را می‌سازند، می‌توان نسبت

این گزاره‌ها را با واقع بررسی کرد.^۱

باتوجه به معنای مرسوم اعتبار، یعنی انشایی بودن، آیا برای پرسش از صدق راهی به حقوق و درگُل، گزاره‌های اعتباری وجود دارد؟ زیرا صدق و کذب ویژگی گزاره‌های اخباری‌اند. یافتن پاسخ به نقش عقل در استنباط و استدلال حقوقی وابسته است. اگر حقوق و گزاره‌های آن را فقط انشایی بدانیم، برای عقل و توانایی شناختی‌اش جایی نیست؛ اما اگر بگوییم حقوق از واقع خبر می‌دهد، باید درباره نقش عقل و توانایی شناختی‌اش بحث کنیم. هر دو نظریه در حقوق غرب و اسلام طرفدار دارد.

فیلسوفان فرااخلاق دو دسته‌اند: شناخت‌گرایان و شناخت‌ناگرایان. اشتراک شناخت‌گرایان اعتقاد هم‌زمان به سه ویژگی است: صدق و کذب‌پذیری؛ تعلق باور به آن‌ها؛ معرفت‌بخشی (صالحی ساداتی و جوادی، ۱۳۹۷: ۵۰). در فراحقوق نیز ماهیت گزاره‌های حقوقی به دو رویکرد شناختی و ناشناختی بستگی دارد. گزاره‌های اخلاقی و حقوقی را در رویکرد شناختی به گزاره‌های صدق و کذب‌پذیر تحلیل می‌کند. «اگر گزاره‌های حقوقی را از سنخ شناختی بدانیم همان منطق کلاسیک بر آن‌ها اعمال می‌شود. ماهیت قواعد حقوقی کشفی است و قابلیت صدق و کذب دارد. میزان اعتبار قواعد نیز به درست و نادرست بودن آن‌ها بستگی دارد. در برابر، ممکن است گفته شود گزاره‌های حقوقی غیرشناختی است و در نتیجه نمی‌توان منطق کلاسیک را درباره آن‌ها به اجرا درآورد» (حکمت‌نیا و کاظمینی، ۱۳۸۹: ۱۷).

۱. این مسئله را ذیل عنوان «نسبت واقع و اعتبار» در برخی پژوهش‌ها بررسی کرده‌اند؛ برای مثال، صادقی‌نشاط، امیر (۱۳۹۶)، «حقوق واقعیت یا اعتبار (ماهیت حقوق)»، مطالعات حقوق خصوصی، ش ۱، ص ۳۷-۴۸؛ هوشنگی، حسین و عزیزالله فضلی (۱۳۹۱)، «تبیین ماهیت گزاره‌های حقوقی در پرتو دیالکتیک واقعیت و اعتبار»، پژوهش‌های اخلاقی، ش ۷، ص ۱۱۳-۱۳۶؛ دیلمی، احمد (۱۳۹۱)، «معرفت‌شناسی حقوقی از دیدگاه دانشمندان مسلمان»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۵۱، ص ۳۳-۵۸.

۲. صدق گزاره‌های حقوقی در حقوق مدرن

دیدگاه فیلسوفان متقدم و فیلسوفان مدرن غرب درباره نسبت گزاره‌های حقوقی و اعتباری با شناخت (روی دیگر واقعیت) تفاوت بسیاری دارد.

۱. هم‌روی یا تفکیک شناخت و ارزش

«نظریه اخلاقی سقراطی - افلاطونی خیر [= خوبی] را واقعیت، و واقعیت را صورت معقول تعریف کرده است» (ادواردز، ۱۳۷۸: ۷۸)؛ بنابراین «آنچه هست» (واقعیت) و «آنچه باید بشود» (خیر، ارزش و درک، اخلاق و حقوق) رابطه ضروری دارند. «هدف اصلی افلاطون مبارزه با دو گرایش مکمل در عصر خود بود: ۱- شکاکیت عقلانی؛ ۲- هرج و مرج اخلاقی. یعنی این نظریه که اصول عمل ثابت و کلی وجود ندارد و غیر از اینکه چیزی به نظر انسان خاص و در لحظه‌ای خاص نیکو نماید، هیچ معیار بالاتری برای عمل انسان در کار نیست.» (سیف‌اللهی و عبدالآبادی، ۱۳۹۵: ۱۳۱) اما اخلاق پس از مدرنیته جایگاه خود را تغییر داد و نظریه فضیلت به کل دگرگون شد. اصلی‌ترین نمونه این دگرگونی، جدایی شناخت از فضیلت و در نتیجه انقلاب ذات فضیلت بود. گویا غرب به پیش از افلاطون بازگشت. بخش مهم این تغییر در ادامه می‌آید.

۱.۱.۲. تردید در کارایی «برهان در اعتباریات»

شناختنی بودن اخلاق بنابر فلسفه اخلاق کلاسیک نه تنها به این علت است که اصول اولیه آن «حقیقی» به نظر می‌رسد، بلکه تابع اصول استدلال منطقی است و فن برهان منطقی را برای ایجاد روابطی میان قوانین اخلاقی به کار می‌گیرد (رایش‌نباخ، ۱۳۸۴: ۸۰). همان‌طور که انتخاب رفتار اخلاقی، نتیجه معرفت به خیر و اخلاق درست است، انتخاب رفتار غیر اخلاقی نتیجه نبود معرفت، یعنی استفاده نکردن از عقل و استفاده از نادانی است.

اگر این رویکرد را مقابل رویکرد پس از رنسانس بگذاریم، نقش محوری به جای آنکه با حقیقت بیرون از نفس انسان باشد، با ذهن است؛ از این رو انسان در قلمرو باید و نباید

(قلمرو اصلی اراده) براساس اراده‌رها از داوری عقل نظری، نظام اخلاقی و حقوقی خویش را ترسیم می‌کند. «برای دکارت فضیلت اخلاقی حالت یا صفتی است که از طبیعت [ماده] انسان برخاسته باشد زیرا که وقوع طبیعی هر حالتی عین حقیقت است و جز خود طبیعت ملاک دیگری برای ارزیابی افعال انسان وجود ندارد» (دره‌بیدی، ۱۳۷۷: ۱۲۴). پس از دکارت، هیوم در توانایی عقل تردید و حیطة عمل را از نقش آفرینی عقل پاک کرد. وی ریاست عمل را از عقل گرفت و به اراده و نمایندگانش، یعنی میل و لذت داد. «به نظر او عقل دستیار احساسات است» (خزاعی، ۱۳۸۴: ۶۳-۶۴). این تحول فکری تا آنجا پیش رفت که موجب پیدایش نظریه‌ای جدید در اخلاق و حقوق شد؛ نظریه تأمل‌برانگیزی که به «رابطه هست و باید» معروف شد.

۲.۱.۲. مسئله باید و هست

درحالی‌که فلسفه کلاسیک شناخت هست‌ها (قلمرو نظری) را مقدمه خوب و بد، باید و نباید و ارزش‌ها (قلمرو عملی) می‌دانست، فلسفه جدید این دو قلمرو عقل را تفکیک کرد. هیوم کار عقل در قلمرو نظری را، تصدیق، تفکر، ادراک، حکم، استدلال و شناخت، و در قلمرو عملی، حس، ذوق، میل، گرایش و اراده دانست؛ یعنی گفت این قلمرو شناختنی نیست. زیرا ویژگی اصلی عقل، شناخت و توصیف است و بس؛ درحالی‌که اخلاق و هر ارزشی هنجار است؛ یعنی به‌جای توصیف، توصیه می‌شود. بنابراین حد مجاز کار عقل تا شناختنی‌هاست. هیوم می‌گوید «از آنجایی که حقایق مکشوف آن‌ها (استنتاج‌ها) خنثی بوده و برانگیزاننده رفتار یا بیزاری نیستند، نمی‌توانند در رفتار تأثیر بگذارند» (شاملو و سلمانی، ۱۳۹۱: ۱۰۱). هرچه گزاره «است» دار انباشته کنیم، استنتاج حتی یک گزاره «باید» دار ممکن نیست؛ چون تک‌تک اجزای نتیجه باید در مقدمه‌ها باشد. اگر در هیچ مقدمه‌ای «باید» نیست، «باید» نتیجه از کجا آمده است؟ (هیوم، ۱۳۹۵: نُه).

به نظر می‌رسد این رویکرد باعث ظهور اثبات‌گرایی منطقی^۱ شد. اثبات‌گرایان منطقی تأثیر بسیاری بر آینده تفکر فلسفی گذاشتند. یکی از این تأثیرات در فلسفه حقوق، تشکیل مکتب اثبات‌گرایی حقوقی^۲ بود که آن را بررسی خواهیم کرد.

۲. ارزش بر محور نفس یا بدن

فیلسوفان کلاسیک معتقد بودند فقط نفس انسان اخلاق را پدید می‌آورد. فیلسوفان تا پیش از دکارت و شروع دوره مدرن، بر قاعده‌ای توافق داشتند، البته با تفاوت‌هایی، که اخلاق و فضایل مربوط به نفس‌اند و بدن نه تنها به فضیلت نمی‌رسد، بلکه مزاحم کسب فضیلت و غرق شدن در آن عامل رذیلت است. آنان معرفت را در گرو تعالی نفس و فضیلت‌مندی را به کسب خیر از عالم معقول منحصر دانستند؛ البته به شرطی که با کاهش وابستگی به لذات جسمی و متعلقات بدن همراه شود. این پرهیز در قرون وسطی شدت یافت، تاجایی که «آگوستین، همانند نوافلاطونیان، تقریباً همه دعاوی لذات جسمانی و حیات اجتماعی را مردود دانست» (ادواردز، ۱۳۷۸: ۹۰).

این نگاه پس از دوره مدرن تغییر کرد؛ یعنی عدول از «اخلاق شناختی» به معنی نقش عقل در تکوین هنجارها و ارزش‌ها و روی آوردن به «اخلاق تجربی» به معنی حذف بنیان‌های پیشین (پیش از تجربه) و تمرکز بر آثار محسوس خُلق. شروع این تحول از دکارت بود که در نظریه معروف «درخت دانش» خویش، به علم تجربی و طبیعی توجه بنیادی نشان داد و آن را تنه هرگونه دانش، از جمله اخلاق دانست. پیش از او بدن هیچ جایگاهی در شناخت نداشت. افلاطون چون جایگاه مثالی و آسمانی روح را اصیل می‌دانست، نمی‌توانست به دخالت مثبت بدن در احوال نفسانی معتقد باشد. «برای امکان چنین شناختی لازم بود که عواطف اخلاقی از نفس منفصل و به

1. Logical positivism

2. Legal positivism

بدن منسوب گردد و این کاری بود که دکارت انجام داد» (دره‌بیدی، ۱۳۷۷: ۱۱۷). نتیجه نگاه مدرن، پدید آمدن حلقه دانشمندان وین بود. آن‌ها اثبات‌گرایان منطقی نام گرفتند و تأثیرات شگرفی بر «نظریه علم» گذاشتند. از آن‌پس هر چه بخواهد علم باشد، باید این شرط مهم را داشته باشد؛ از این‌رو متافیزیک و فلسفه ناعلم شدند و اخلاق و حقوق برای آنکه علم باشند، ناچارند به چیزهای طبیعی تنزل یابند. اثبات‌گرایی حقوقی از پیامدهای این نگاه است.

۳. تفاوت نظریه‌های حقوقی طبیعی و اثبات‌گرا

تاریخ اندیشه حقوقی غرب همواره صحنه رویارویی دو رویکرد بوده است. اولی اندیشه کلاسیک است که اخلاق و حقوق را عقلانی و شناختنی می‌داند: «طبق نظر طرفداران آن، موفقیت نظریات علمی مرهون اصول بدیهی و عقلی‌ای است که در آن‌ها به کار رفته است.» (شیخ‌رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۱). دومی تجربه‌گرایی است که پایه‌هایش را فیلسوفان اول مدرنیته گذاشتند و پس از غلبه تحصیل‌گرایی قرن بیستم در علم‌شناسی، بر اخلاق و حقوق اثر گذاشت. باید، حق، تکلیف و قانون به جای آنکه عقلی باشند، چیزی جز مفاد اراده نیستند؛ بنابراین قانون چیزی است که هست، نه چیزی که باید باشد؛^۱ بدین ترتیب معیار برتر و لزوم انطباق اراده با آن مردود اعلام شد. ماهیت قانون همان اراده است؛ اما طبیعت‌گرایان معتقدند هر بایدی از لوازم هست است.

لازم است در این تفکر به تفاوت «هست» با معنای گذشته‌اش توجه کنیم. هست در فلسفه مدرن مترادف محسوس و فیزیکی شد؛ چیزی که دریافتنش به تعقل انتزاعی نیازی ندارد. ارزش‌ها نیز طبق همین الگو متعلق میل و اراده انسان می‌شوند؛ بدون توجه به عقل‌گرایی و غایت‌اندیشی که فیلسوفان باستان و قرون وسطی بر آن تأکید

۱. اشاره به جمله معروف جان آستین: «وجود قانون یک چیز است، شایستگی یا ناشایستگی آن چیزی دیگر» (بیکس، ۱۳۸۹: ۵۵؛ هارت، ۱۳۹۳: ۳۱۴)

می‌کردند. هم حقوق‌دانان طبیعی و هم حقوق‌دانان اثبات‌گرا هست‌ها را پشتوانه حقوق می‌دانند؛ اما یکی آن‌ها را شناختنی و دیگری تجربی می‌داند؛ پس برای فهم این جملات باید دقت کنیم: «[همان گونه که] در حقوق طبیعی، "ارزش" مبنای تشکیل قاعده حقوقی قرار می‌گیرد و به صورت‌های مختلفی (اراده الهی، عقل) ظاهر می‌شود، در تحقق‌گرایی حقوقی نیز "واقعیت" گاهی به معنای نظم خودجوش در طول تاریخ و گاهی به معنای وجدان اجتماعی مطرح می‌شود» (همان: ۵۸). (۱) منظور آن‌ها از هست، غیر از منظور فیلسوفان سابق است^۱ و (۲) علم را از سنخ واقعیت و هست می‌دانند، نه باید و ارزش. از نظر حقوق اثبات‌گرا در قرن بیستم «فرمان بشری، امری تجربی و عینی است که موجب گردیده در چنین نظریه‌ای، قانون به عنوان یک واقعیت تجربی قلمداد گردد.» (توسلی نائینی و دیگران، ۱۳۹۰: ۶۴).

۱.۳.۲. اثبات‌گرایی منطقی و اثبات‌گرایی حقوقی

اثبات‌گرایی حقوقی و منطقی تناسب‌های نزدیکی با یکدیگر دارند. «اثبات‌گرایان منطقی با طرح معیار محدود برای معناداری، بر این نکته اصرار داشتند که اولاً هرگونه اظهارنظر در باب واقعیات مربوط به انسان و جامعه باید برخاسته از تجربه و روش علمی تجربی باشد؛ زیرا تمام شهودهای عقلانی و غیرتجربی از اساس بی‌معنا است و تنها قضایای معنادار قضایایی هستند که به روش تجربی قابل اثبات باشند. ثانیاً این واقعیات تجربی درباره انسان و جامعه نمی‌توانند مستند داورهای ارزشی و هنجاری در حوزه سیاست قرار گیرند؛ زیرا مغالطی بودن استنتاج باید از هست چنین حکم می‌کند که به لحاظ منطقی نباید الزامات حقوقی و نظام حقوق و وظایف را براساس واقعیات و شناخت‌ها مستند ساخت.» (بیکس، ۱۳۸۹: ۵۴)

۱. هستی و واقعیت از نظر فیلسوفان قدیم شامل تمام حقایق اعم از حسی، خیالی و عقلی می‌شد؛ اما پس از مدرنیته، به ویژه اثبات‌گرایی، واقعیت مترادف با فیزیکی، یعنی حسی شد.

سرنخ این تفکر در دست هیوم است، و پس از او، حلقه وین و اثبات‌گرایان منطقی سراغ ویتگنشتاین رفتند. از نظر ویتگنشتاین «گزاره تصویر واقعیت است [...] گزاره وجود و ناوجود وضعیت امور را باز می‌نماید» (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱: ۳۲ و ۴۰)؛ پس اگر گزاره‌ای این نقطه‌پردازی و عینیت زبان و اشیای خارجی را دربر نداشته باشد، ویتگنشتاین آن را «بی‌معنی» می‌داند. شاید نخستین بار بود که «صدق و کذب» و «معناداری» هم‌بسته شدند؛ از این رو «آموزه سوم ویتگنشتاین عبارت است از اینکه زبان ارزشی و اخلاقی عموماً قابل تحلیل تابع - صدقی نیست و به‌علاوه نمی‌توان درباره قضایای اخلاقی سخن معناداری ابراز کرد» (زیباکلام، ۱۳۸۱: ۹).

اکنون باید بررسی کنیم هر یک از دو نظریه حقوقی چگونه صدق گزاره‌های حقوقی را تعیین می‌کنند.

۲.۳.۲. صدق گزاره‌های حقوقی در حقوق مدرن

دو مکتب اصلی حقوقی غرب براساس معیار معناداری گزاره‌ها، گزاره‌های ارزشی و حقوقی را تعریف و نقادی می‌کنند. مکتب حقوق طبیعی قانونی را می‌پذیرد که انسان واضح آن است ولی باید منطبق بر واقعیت و قانون طبیعی جهان باشد. آنان قانون طبیعت را مفاد عقل می‌دانند و همگی موافق‌اند که مرجع صدق هر گزاره حقوقی فراتر از اراده انسان است. آنان عدالت را از محورهای تعیین صدق قانون می‌دانند و شعار معروفی دارند: قانون ناعادلانه، قانون نیست.

اما مکتب اثبات‌گرای حقوقی به عینیت و حقوق انضمامی متعهد است و گزاره را به شرطی قانونی می‌داند که فرایند تصویب را از طریق اراده عمومی در اجتماع بگذراند. این مکتب مرجع صدق را منطقی عقلی نمی‌داند که حقوق‌دانان طبیعی مدعی بودند. صدق و کذب هر قانونی به وضع جامعه بستگی دارد. اگر جامعه به باید یا نبایندی حکم کند، همان قانون خواهد شد؛ خواه در وضع دیگری نگرش دیگری حاکم شود و جامعه از اراده پیشین خود بازگردد و خواه همان را ادامه دهد. ملاک اراده است. هارت، احیاگر فلسفه حقوق مدرن و مدافع اثبات‌گرایی حقوقی می‌گوید:

«این حقیقتی نسبتاً مهم است که برای توصیف شایسته حقوق [...] باید درکنار تعاریف و بیان معمولی واقعیات، جایی برای نوع سوم از گزاره‌ها باز گذاشت؛ گزاره‌هایی که صدق آن‌ها به ابقای ویژگی‌های اصلی انسان و دنیایی که در آن زندگی می‌کند، وابسته‌اند.» (هارت، ۱۳۹۳: ۳۰۵)

نتیجه آنکه صدق هر گزاره حقوقی براساس حقوق مدرن به این اقتضائات وابسته است. از این پس به بررسی صدق گزاره حقوقی در نظریه اسلامی (آیت‌الله جوادی آملی) وارد می‌شویم.

۳. صدق گزاره‌های حقوقی از نظر آیت‌الله‌جوادی آملی

چنان که گذشت؛ فیلسوفان غرب را به دو گروه مدعیان «هم‌روی فضیلت و شناخت» یعنی شناخت‌گرایی و مدعیان «جدایی ارزش از شناخت» یعنی شناخت‌ناگرایی تقسیم می‌کنند. دسته اول، طرف‌داران عقل و دسته دوم، طرف‌داران اراده‌اند. عقل‌گرایان از امکان برهان در اخلاق و حقوق سخن می‌گویند و اراده‌گرایان امکان استنتاج گزاره بایددار را از مقدمه‌های استدار انکار می‌کنند. مطالعه منابع فلسفه اسلامی نشان می‌دهد فیلسوفان عقل‌گرا علاوه بر پذیرش برهان در علوم اعتباری و امکان استنتاج گزاره‌های ارزشی و بایددار از گزاره‌های غیرارزشی و استدار به نکته‌ای نیز معتقدند: اعتبارهای دینی، بایدهای شارع حکیمی هستند که براساس مقدمه‌های نظری کلی و حقیقی انشا می‌شوند. این انشا در باطن، اخبار از وقایع و حقایق نفس‌الامری است. آیت‌الله‌جوادی آملی دانش آموخته همین مکتب است. وی در فلسفه اخلاق شناخت‌گراست؛ زیرا گزاره‌های اخلاقی را از مُدرکات عقل نظری می‌داند (صالحی ساداتی و جوادی، ۱۳۹۷: ۵۱)، ماهیتشان را برخلاف صورت غالبشان، اعتباری محض نمی‌داند و با تأکید بر نسبتشان با واقع، آن‌ها را برهان‌پذیر می‌داند.

در ادامه، عناصر اندیشه حقوقی ایشان را بررسی می‌کنیم. از آنجاکه ایشان در هیچ‌یک از آثار خود نظریه حقوقی‌شان را تشریح نکرده‌اند، ما نظرات کلی ایشان را درباره اعتباریات بر گزاره‌های حقوقی منطبق می‌کنیم؛ زیرا گزاره‌های حقوقی در ذات

اعتباری‌شان با گزاره‌های علوم اعتباری دیگر مشترک‌اند.

۱.۳. گزاره حقوقی مُدرک عقل نظری

آیت‌الله جوادی‌آملی گزاره‌های عملی (حوزه اختیار انسان) را همچون گزاره‌های علمی (خارج از اختیار انسان و مربوط به حقایق عالم) محصول ادراک عقل نظری می‌داند. عقل نظری مسئول ادراک است؛ خواه ادراک در حیطه آنچه هست و خواه در حیطه آنچه باید بشود؛ بنابراین حکمت نظری و عملی هر دو ماهیت ادراکی دارند و از آنجاکه به جز عقل نظری هیچ قوه دیگری از نفس انسان مسئول ادراک نیست، گزاره‌های این دو حکمت نیز نظری‌اند. نظری بودن یعنی گزاره حاوی مفاهیمی باشد که از حقایق حکایت می‌کنند. تنها تفاوت، تفاوت محتوای این مفاهیم است: برخی خارج از اختیار و برخی در اختیار انسان‌اند. دسته نخست، احکام نظری و دسته دوم، احکام عملی‌اند. فیلسوفان متقدم نیز منکر جنبه نظری حکمت عملی نبودند. شیخ‌الرئیس می‌گوید:

«علوم فلسفی به نظری و عملی تقسیم می‌شوند. قسم نظری علوم هستند که از آن‌ها انتظار استکمال قوه نظری نفس توسط عقل بالفعل را داریم و این مقصود با گزاره‌هایی، یعنی تصورات همراه با تصدیقی حاصل می‌شود که ارتباطی به اعمال ما ندارند، بلکه صرف اعتقاد هستند؛ اما قسم عملی علوم هستند که آن‌ها هم در وهله نخست به استکمال قوه نظری نفس کمک می‌کنند؛ ولی در وهله دوم در جهت استکمال قوه عملی نفس و انجام فعل نیز هستند.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴).

وقتی عقل نظری و گستره آن روشن می‌شود، گستره قوه مقابلش، یعنی عقل عملی نیز روشن می‌شود. عقل عملی قوه‌ای منحصر به عملکرد انسان در جزئیات و مصادیق عمل است.

«ادراک حکمت عملی مانند ادراک حکمت نظری فقط به عهده عقل نظری است که مسئول جزم و علم است؛ اما عزم، تصمیم، اراده، اخلاص و سایر مطالب عملی، همگی به عهده عقل عملی است.» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۳۳) «دو نیرو در انسان وجود دارد که وی با یکی از آن‌ها می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند. به آن نیرویی که عهده‌دار جزم و

فهم و اندیشه انسانی است، عقل نظری می‌گویند و به آن نیرویی که عهده‌دار عزم و اراده است، عقل عملی گویند.» (صالحی ساداتی و جوادی، ۱۳۹۷: ۵۲)

این مقدمه از مقدمه‌های مقایسه اخلاق و حقوق اسلامی با اثبات‌گرایی حقوقی است. طبق نگرش فلسفی حقوق‌دانان مسلمان، همه گزاره‌های باید و نباید در اخلاقی و حقوقی، محصول عقل نظری‌اند. وقتی پای عقل نظری و حکمت به میان می‌آید، از ماهیت شناختنی گزاره‌ها خبر می‌دهد. گزاره شناختنی، گزاره‌ای است که از واقعیتی خبر می‌دهد. این گزاره‌ها خالی از انگیزش در جایگاه حکایت از واقعیت حسن و قبح اعمال‌اند. در فرآیند تولید این گزاره‌ها، انسان با توجه به رابطه‌ای که بین خود و جهان بیرون درک می‌کند، اقدام به تشریح باید یا نباید می‌کند. این فرآیند در همه اعتباریاتی طی می‌شود؛ از جمله حقوق و وضع قانون که هدفشان رفع نیازهای اجتماعی انسان است. گزاره‌های فقهی نیز که گزاره‌های مجعول خداوند، چنین‌اند.

«چون انسان دارای حیثیت اجتماعی است، بدون جامعه نمی‌تواند زندگی کند و زندگی اجتماعی وی نیز بدون قانون مدون میسر نیست و این قانون را امور اعتباری تشکیل می‌دهد؛ زیرا عنوان حسن و قبح، عدل و ظلم، صدق و کذب، امانت و خیانت، بیع، اجاره، صلح و دیگر مسائل فقهی و حقوقی، همه از سنخ امور اعتباری است که بیرون از اعتبار، مصداق عینی ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۱۰۱).

پس نظر آیت‌الله جوادی آملی متفاوت با نظر کسانی است که وقتی از اعتبار سخنی به میان می‌آید، به سرعت سراغ عقل عملی می‌روند و اعتبار را در حد عمل، محصول قوه عماله نفس می‌دانند. اعتبار از نظر آیت‌الله جوادی آملی یکی از آثار عقل نظری است که ذیل حکمت عملی به وجود می‌آید. «اینکه فلسفه حقوق در اسلام، مبدأ هستی‌شناسی دین، احکام، حقوق و تکالیف آن را اراده و علم ازلی خداوند می‌داند، به استناد فلسفه الهی است. منبع هستی آن اراده و علم ازلی الهی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۳-۱۴۵) پس آیت‌الله جوادی آملی درباره گزاره‌های اعتباری (فقهی و حقوقی) پای عقل نظری را وسط می‌کشد و آن‌ها را انگیزشی محض نمی‌داند؛ اما دیگران این گزاره‌ها را

اعتباری محض می‌دانند.

وقتی می‌گویند گزاره‌های اعتباری، بیرون از اعتبار مصداق ندارند، منحصر کردن اعتبار در حکمت عملی به اعتباری محض بودن این گزاره‌ها منجر نمی‌شود؟ پاسخ این پرسش را در ادامه می‌آوریم.

۲.۳. گزاره حقوقی اعتباری محض نیست

مفاهیم در منطق و فلسفه اسلامی با توجه به رابطه‌شان با واقع و تکوین سه دسته‌اند. دسته اول، حکایت مستقیم از اشیای خارج می‌کنند و چون هر شیئی ماهیتی دارد، به مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی مشهورند. وقتی از مفاهیم ماهوی فاصله می‌گیریم، به مفاهیم اعتباری روی آورده‌ایم. به دسته دوم و سوم مفاهیم، از آنجاکه در وجود سهم بیشتری از ذهن می‌گیرند، اعتباری^۲ می‌گویند. بسته به مستقل یا نیمه‌مستقل بودن ذهن در تکوین این گونه مفاهیم، به معقولات ثانی منطقی و فلسفی تقسیم می‌شوند. معقولات ثانی فلسفی برخلاف قسم منطقی‌شان، که هم عروض و هم اتصافش ذهنی است، در اتصاف به خارج نظر دارند و در عروض ذهنی‌اند. «معقولات ثانی منطقی، محمولات و عوارضی هستند که وجود ذهنی امور در انتزاع و صدق آن‌ها دخیل است و مطابق و محکی آن‌ها نحوه وجود ذهنی اشیا است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۴۱۳). اکنون باید دید آیا مفاهیم حقوقی، منطقی‌اند یا فلسفی.

«بعضی از امور مفهومی از مسائل اعتباری محض و ارزش‌های قراردادی بشرند. چنین مفهومی هم از سنخ ماهیت نیست و هم از لحاظ ضوابط کلی با ماهیت فرق

۱. قید «حقوقی» در این گزاره‌ها به سبب مسأله مقاله است و الا مباحث طرح شده به طور کلی هر گزاره اعتباری را در بر می‌گیرد.

۲. «اعتبار» چند معنی دارد (شریفی، ۱۳۹۴: ۶-۱۰)؛ اما ما دو معنی را در نظر گرفته‌ایم. معنای اول، باید‌ها و نباید‌هایی است که در اخلاق و حقوق به کار می‌روند. معنای دوم، غیرماهوی و شامل هر دو قسم منطقی و فلسفی معقولات ثانی است.

می‌کند؛ زیرا کاملاً به قرارداد کسانی بستگی دارد که آن را وضع کرده‌اند؛ اما بعضی از امور مفهومی چنین نیستند، بلکه در ردیف اعتبارات نفس‌الامری قرار دارند. این امور گرچه از سنخ ماهیت نیستند، اما ریشه در حقایق تکوینی دارند و پیوندشان با ماهیت هستی واقعی، ارتباطی مستحکم است. در دیدگاه اسلامی، حقوق از امور مفهومی دسته دوم است؛ یعنی از هستی واقعی حکایت می‌کند و ریشه در تکوین دارد، نه اینکه صرفاً زائیده قراردادهای بشری باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۲۸)

آیت‌الله‌جوادی آملی اعتقاد دارد مفاهیم و گزاره‌های حقوقی از دسته معقولات ثانی و از نوع فلسفی آن هستند؛ یعنی هم واقعیتهای خارج از ذهن دارند و هم آن‌ها را از مقایسه می‌فهمیم (طالبی، ۱۳۹۴: ۳۴).

«حقوق تکوینی هیچ موجودی از جمله حقوق انسان، امری قراردادی نیست، بلکه با حقایق عینی مرتبط است. انسان براساس آنچه هست، حقوقی پیدا می‌کند و حقوق انسان مطابق "بود" او است و لازم تعیین حق برای هر موجودی هستی‌شناسی او است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۷) «حق و تکلیف هرچند جزء حکمت عملی‌اند و در قلمرو باید و نبایدها قرار دارند، اما جزء اعتباریات محض محسوب نمی‌شوند.» (همان: ۳۷)

ایشان در استدلال بر حقیقی بودن و ارتباط اعتبارهای حقوقی با واقع، از دو زاویه بهره می‌جوید که در وضع هر حق و تکلیفی وجود دارند. یک زاویه پیش از وضع آن‌ها و دیگری آثاری است که پس از وضع بر هر یک مترتب می‌شود. پیش از وضع، ملاک‌هایی در وجود انسان هست که مصلحت او را تشکیل می‌دهد و طبق آن‌ها جعل رخ می‌دهد. پس از وضع نیز هر عملی که مطابق حق و تکلیف مجعول انجام شود، اثر ثواب و نعمت می‌یابد و هر عملی که چنین نباشد، کیفر خواهد یافت: «هریک از این دو عنوان، هم مسبوق به ملاک‌های تکوینی و حقیقی‌اند که منبع و پشتوانه عینی قوانین حقوقی و قواعد فقهی و تکلیفی است و هم ملحق به پاداش و کیفر تکوینی و حقیقی‌اند که در قیامت ظهور می‌کنند.» (همان) بنابراین چیزی که سابقه و لاحقۀ

تکوینی و غیراعتباری دارد، نمی‌تواند اعتباری محض باشد؛ زیرا به لحاظ فلسفی، معلول و علت یا اثر و مؤثر سنخیت دارند و معطی شیء نمی‌تواند آن را نداشته باشد. یکی از اقسام برهان، انّی است؛ یعنی از اثر حقیقی می‌توان به مؤثر حقیقی پی‌برد. اما یکی از پرسش‌های فلسفه قدیم و جدید، که قدمتش در فلسفه اسلامی به اولین فیلسوفان می‌رسد (طوسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۸۷-۲۸۹) و هر بار صورت‌های گوناگونی می‌یابد، پرسشی است در واکنش به ادعای ارتباط اعتبار و حقیقت: آیا اقامه برهان در اعتباریات ممکن است؟ امکان تحصیل یقین در اعتباریات به این بازمی‌گردد که اعتبار قلمرو باید‌ها، یعنی اراده، میل و انگیزه است و این‌ها در تکوین اعتبار نقش مؤثری دارند؛ درحالی‌که یقین به معنای دقیقش قلمرو هست‌هاست.

حکیمان مسلمان معتقدند برهان قیاسی وسیله ابراز و اثبات یقین است و منظور از یقین، تصدیق جازم مطابق حقیقت است؛ از این رو فقط یک دسته از گزاره‌های افعال اختیاری انسان این قابلیت را دارد و حکمت عملی نام می‌گیرد. دو دسته دیگر خارج از این حکمت‌اند. گزاره‌های افعال اختیاری انسان در فلسفه اسلامی دو دسته‌اند: اخباری و انشایی. گزاره‌های انشایی صدق و کذب‌پذیر نیستند؛ پس در حکمت عملی راه ندارند. صورت اول یا مشهوری هستند یا برهانی. در مشهورات مطابقت با واقع و در نتیجه صدق و کذب ملاحظه نشده است؛ از این رو خارج از حکمت عملی‌اند و در ساخت برهان به کار نمی‌آیند. اشتراک این دسته از گزاره‌های اخباری با گزاره‌های انشایی در ناکارآمدی آن‌ها در احکام عملی است. دسته دوم گزاره‌های اخباری، داخل حکمت عملی‌اند و چون یقینی و مطابق واقعیت‌اند، در اجزای برهان قرار می‌گیرند. اکنون باید بررسی کنیم آیت‌الله جوادی آملی برهان‌پذیری اعتباریات را چگونه توضیح می‌دهد.

۳.۳. برهان‌پذیری اخلاق و حقوق

آیت‌الله جوادی آملی تحصیل یقین را در اخلاق و حقوق ممکن می‌داند؛ زیرا معتقد است تشکیل برهان در علوم اعتباری ممکن است. قیاس برهانی باید مبتنی بر مقدماتی

باشد که سرانجام به «بدیهی» ختم شوند؛ چیزی که در گزاره‌های اعتباری (اخلاق و حقوق) نیز یافت می‌شود. برای تشکیل قیاس درست در هر علمی باید قضیه‌های نظری به قضیه‌های بدیهی و ضروری منتهی شوند؛ البته بسته به سنخ هر علم، بدیهی آن علم نیز متفاوت خواهد بود. بدیهی هر علمی به حسب خودش است؛ از این رو در علوم اعتباری که متشکل از بایدها و نبایدها هستند، هر باید و نباید نظری به باید و نباید بدیهی متصل است. بدیهی به این معناست که از واقع خبر می‌دهند؛ در نتیجه شرع اسلام باید و نبایدهایی است که از واقع خبر می‌دهند. اتکای هستی‌شناسانه این گزاره‌ها به اراده الهی و اراده الهی به نفس الامر و حقایق اشیاست.

«اعتبارهای حکمت عملی که برهان‌پذیرند پشتوانه حقیقی خواهند داشت و به اعتضاد آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴۶). «باید و نبایدهای اخلاقی را باید از «باید» و «نباید»های نخستین گرفت. هر علمی «نظریات» خود را از «ضروریات» مناسب خود می‌گیرد. بنابراین، اخلاق و فقه نیز، اگر نظری باشد، بایدها و نبایدهای خود را از بایدها و نبایدهای اولی و بدیهی خود کسب می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۲).

این بایدها و نبایدها از واقع حکایت می‌کنند.

باید و نبایدهای اولی و بدیهی علوم اعتباری چگونه اعتبار می‌شوند؟ باید یا حسن و نباید یا قبح بدیهی، یعنی حسن و قبح ذاتی؛ اما از نظر آیت‌الله‌جوادی آملی ذاتی و عرضی در اخلاق و حقوق (علوم اعتباری) با ذاتی و عرضی در علوم تکوینی متفاوت‌اند. ذاتی در علوم تکوینی به محمول‌هایی نسبت داده می‌شود که رابطه همیشگی و جدانشدنی با موضوعات خود داشته باشند و عرضی وصف محمول‌هایی است که چنین نباشند. عقل که مسئول اعتبار در علوم اعتباری است، محمول‌های اعتباری را که نسبت همیشگی با موضوع خود دارند، ذاتی و بقیه را یا عرضی می‌نامد: «وقتی طرفین قضیه اعتباراً موجود شدند، عقل نحوه ارتباط آن‌ها را نیز مانند ارتباط تکوینی طرفین حقیقی، بررسی می‌نماید [...] بنابراین ذاتی بودن حسن و قبح برای

عدل و ظلم، "شبيه" ذاتی باب برهان است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۴)

منظور از برهان‌پذیری اعتباریات، قسمی از اقسام اعتبار است؛ زیرا اعتبار دو قسم دارد. ریشه برخی اعتبارها میل و قراردادهای انسانی است که بسته به زمان و وضع خاصی متولد می‌شوند و در زمان دیگر تغییر می‌کنند. اهدافشان نیز زمانمند و متغیر است. این اعتبارها غیریقینی‌اند؛ اما قسمی که منظور اخلاق و حقوق اسلامی است، یقینی است. اعتبارهایی که هم در منشأ یا علل فاعلی و هم در اهداف یا علل غایی به یقینات (حسن و قبح ذاتی و همیشگی) متصل‌اند. «چون قوانین اسلامی بر علل فاعلی و غایی حقیقی بنا شده‌اند، براهین لمی و استواری دارند که با عقل برهانی یا نقل معتبر قرآنی و روایی استنباط می‌شوند.» (شریفی، ۱۳۹۷: ۲۴)

۴.۳. مراد از عقل

اعتباریات می‌توانند نفس الامر داشته باشند؛ اما هرچه انسان اعتبار کند، نفس الامر دارد؟ «انسان جز در پرتو وحی از کثرت ماده رها نمی‌شود؛ پس انسان در بستر اختلاف‌ها و کثرت‌های مادی، توانایی شناخت و تنظیم حقوق واحد و مشترک بشر را ندارد [...] از این رو خردمندان جهان نمی‌توانند به‌صرف آنکه عاقل و دانشورند، رأی خود را در باب منابع حقوق بشر حجت بدانند [...] عقل آن است که خداوند با آن پرستش می‌شود. عکس نقیض این سخن آن است که آنچه خداوند با آن پرستش نشود، به‌راستی عقل نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۹۴ و ۹۵)

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است وقتی از اعتبارهای یقینی و نقش عقل در اخلاق، به‌ویژه حقوق، صحبت می‌کنیم، باید قید احترازی مهمی اضافه کنیم. منظور از یقین و عقل در تشخیص حسن و قبح ذاتی، عقلی است که به مرتبه شناخت خداوند و وحی رسیده باشد؛ از این رو قوانین بشری که براساس عقل محض و بنای خردمندان تشریح شده، از علت فاعلی و غایی مناسب بی‌بهره‌اند:

«مبدأ فاعلی قوانین بشری، خواست و میل بشری است که بر هیچ حقیقت نفس‌الامری استوار نیست. علت غایی آن هم رسیدن به خواهش‌ها و امیال انسانی است که واقعیت نفس‌الامری ندارد؛ از این رو هرگز نمی‌توان برای اثبات درستی و

شایستگی این قوانین، برهان عقلی اقامه کرد.» (همان: ۲۴۵)

خداوند به مصالح و مفاسد انسان آگاهی مطلق دارد، از سهو و فراموشی منزّه است و در بند حب و بغض نیست؛ پس خداوند در وضع قانون، سزاوارترین موجود است: «قرآن کریم اصل مشترک میان همه انسان‌ها را فطرت آن‌ها دانسته؛ ولی ارزشمندتر از فطرت، وحی است؛ زیرا گرچه فطرت کاشف است، اما وحی هم کاشف است و هم منکشف؛ به همین دلیل، قرآن کریم به همه، از جمله پیامبران الهی، دستور می‌دهد از سوی خود قانونی وضع نکنند.» (همان: ۱۰۵)

۴. نقد و بررسی تطبیقی

اگرچه به نظر می‌رسد، نسبت دیدگاه فلسفه اسلامی به قرائت آیت‌الله‌جوادی آملی، با نظرات فیلسوفان حقوق غرب در دوره مدرن، پیرامون مسئله صدق در حقوق، روشن شده باشد، اکنون به دو مقدمه اصلی نظریه معرفتی آیت‌الله‌جوادی آملی در حقوق اسلامی اشاره می‌کنیم، که هر یک نقد جنبه‌ای از نظریه معرفتی فیلسوفان حقوق غرب است.

۱.۴. شناخت‌گرایی

درباره مفاهیم و جمله‌های اخلاقی و حقوقی، نظریه‌ها را به توصیفی و غیرتوصیفی تقسیم می‌کنند. طرف‌داران نظریه توصیفی^۱ معتقدند جمله‌های اخلاقی خبری‌اند و از عالم واقع گزارش می‌دهند. به نظریه توصیفی، شناختی^۲ و واقعی^۳ هم می‌گویند (جوادی، ۱۳۷۵: ۴۷). اندیشمندان حقوق و اخلاق مدرن از آنجاکه شناخت و ارزش را تفکیک می‌کنند و مسئله باید و هست را پیش می‌کشند، به نظریه غیرتوصیفی گرایش دارند. آنان طرف‌دار اثبات‌گرایی در حقوق و اخلاق‌اند و گزاره اعتباری را جز ابراز میل و اراده انسان در وضعیت خاصی نمی‌دانند.

1. descriptive
2. cognitive
3. factual

آیت‌الله‌جوادی آملی شناخت‌گراست؛ زیرا ۱) گزاره‌های اعتباری (اخلاقی و حقوقی) را گزاره‌های حکمت عملی می‌داند که محصول ادراک عقل نظری است. گزاره‌های عقل نظری انتزاعی‌اند که در آن‌ها از معقولات ثانی فلسفی استفاده می‌شود. این معقولات منشأ انتزاع خارجی دارند؛ اما عروض و حمل آن‌ها در خود ذهن رخ می‌دهد؛ بنابراین مفاد گزاره‌های اخلاقی و حقوقی از واقع خبر می‌دهند؛ ۲) معتقد است چون این گزاره‌ها معقول و نظری‌اند، اعتباری محض نیستند. وقتی گزاره‌ای اعتباری محض نباشد، انشایی و صدق و کذب‌پذیر نیست؛ یعنی اخباری نیست؛ ۳) براساس دو نکته قبل، امکان استفاده از این گزاره‌ها در برهان و استنتاج از آن‌ها وجود دارد؛ زیرا هیچ گسستی بین هست‌ها و باید‌ها نیست.

۲.۴. عقل چراغ وحی، وحی سخن‌گوی واقعیت

اثبات‌گرایان حقوقی مدرن درمقابل طبیعت‌گرایان باستان و قرون وسطی، دست از عقل واقع‌نما شستند و با بازتعریف آن به عقل تجربی، قانون را زاییده اراده و باید-انشایی کردند. درمقابل دیدگاه ایشان، دیدگاه توصیفی طبیعت‌گرایان قرار دارد که معیار درستی قانون را انطباق با ادراکات عقل در قالب قانون طبیعت می‌دانند؛ اما معنای درستی از عقل به دست ندادند.

آیت‌الله‌جوادی آملی حقوق و گزاره‌های بایددار را در مسیر کمال می‌بیند. ایشان باتوجه به مقدمه‌های زیر گزاره‌های حقوقی را محصول عقلی می‌داند که وحی‌نما باشد:

۱) انسان موجودی واقعی است که کمالش نیز واقعی است. منظور از کمال همه تطورات وی اعم از دنیا، برزخ، معاد و آخرت است؛

۲) ممکن نیست بتوان واقعی را با اعتباری به کمال (واقعی) رساند؛ زیرا اعتباریات دو دسته‌اند: برخی برخاسته از حقایق تکوین‌اند و به تکوینی بازمی‌گردند؛ برخی نه از واقعیت و نه منتهی به واقعیت‌اند. فقط دسته نخست در به کمال رسیدن موجود واقعی (انسان) سهیم‌اند؛

۳) تشخیص این دو دسته از اعتبار، در انحصار وحی است. وحی به شکل فعل یا

قول وجود می‌یابد؛

۴) وحی نمایانگر و سخن‌گوی واقع و نفس‌الامر است؛

در نتیجه برهان عقلی و شواهد دیگر اگر درست باشند، چراغ آن راه‌اند؛ ولی هرگز مهندس راه نیستند؛ از این رو نباید گفت «عقل و شرع»، بلکه فقط باید گفت شرع؛ شرعی که کاشفش عقل یا نقل است (جوادی آملی، ۱۳۹۸).

مبدأ فاعلی و علت غایی اعتبارات، عین واقعیت و مصالح آدمی است. این مصالح جز در وحی و علم خالی از جهل، سهو و حب و بغض نمایان نمی‌شود؛ بنابراین برای کشف آن مصالح باید با عقل برهانی یا شواهد معتبر، از جمله نقل مطمئن، به وحی متصل شد؛ از این رو می‌توان گفت گزاره‌ها و قوانین حقوقی اسلام نفس‌الامر حقیقی دارند. براساس نظریه معرفتی آیت‌الله جوادی آملی وحی هم کاشف است و هم منکشف؛ یعنی با عقل و نقل کشف می‌شود؛ در حالی که خود کاشف نفس‌الامر مصالح و مفاسد انسان است.

نتیجه‌گیری

مسئله صدق در حقوق اسلامی به بازشناسی معیار تشخیص گزاره حقوقی صادق از گزاره حقوقی کاذب اختصاص دارد. صدق و کذب به این معیار بستگی دارد. حقوق‌دانان کلاسیک غرب طبیعت و واقعیت را مطابق هر گزاره حقوقی می‌دانند و حقوق‌دانان مدرن به اراده انسان روی آورده‌اند. بررسی این مسئله در اندیشه اسلامی و براساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی (از مدافعان شعار عدلیه و جایگاه عقل در استنباط احکام شریعت) مهم است. ایشان از طرف‌داران واقع‌گرایی در حقوق اسلامی است. طبیعت‌گرایان یا حقوق‌دانان غربی پیشامدرن فضیلت و اخلاق را عین دانایی و شناخت می‌دانند؛ بنابراین بر نقش عقل در کشف قوانین، آن‌گاه وضع مطابق آن، تأکید می‌کنند. آنان اقامه برهان را در اخلاق جایز می‌دانند و معتقدند مرجع صدق هر گزاره حقوقی، فراتر از اراده انسان است و عدالت از محورهای تعیین صحت و صدق قانون است. حقوق‌دانان پسامدرن به جدایی ارزش از شناخت و اتصال آن به اراده و میل

معتقدند و مسئله هست و باید را پیش کشیدند. اثبات گرایان حقوقی به پیروی از اثبات گرایان منطقی از عینیت حقوقی دفاع می کنند. صدق و کذب هر قانون به وضع جامعه بستگی دارد. اگر جامعه به باید یا نبایدی حکم کند، همان قانون خواهد شد. درمقابل هر دو نگاه، نگرش فلسفه حقوق اسلامی مهم است. این نگرش به قرائت آیت الله جوادی آملی در تقابل با اثبات گرایی حقوق غربی اراده انسان را تنقیص، و موافق با طبیعت گرایی به نقش عقل در شناخت حقوق بها می دهد؛ اما تفاوت بسیار عمیقی با طبیعت گرایان دارد. ایشان عقل را به تنهایی ناتوان از شناخت نظام احسن می داند.

علوم اعتباری را به یقینی و غیر یقینی تقسیم می کنند. اعتبارات غیر یقینی اعتباراتی هستند که مبدأ و مقصدشان میل و قراردادهای اجتماعی باشد، برخلاف اعتبارات یقینی که بایدها و نبایدهایی مطابق مصالح و مفاسد بشر، براساس علم خالی از جهل، سهو و حب و بغض هستند. از این رو، مبنای احکام و قوانین اسلامی، اراده الهی است که مطابق حق و واقع است. به همین دلیل، گزاره های حاوی این اراده و اعتبارها، اخباری اند و از واقعیت و نفس الامر حکایت می کنند. بنابراین مرجع صدق گزاره های حقوقی نفس الامر است که واقع فراسوی اراده انسان را نشانه گرفته است. اما از آنجاکه «وحي» سخن گوی حقیقت و صراط مستقیم کمال است، رسیدن به نفس الامر و حقیقت فقط برای عقلی ممکن است که وحي را بشناسد. این شناخت با نقل معتبر یا برهان عقلی توحیدی به دست می آید.

منابع

۱. ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۴ق)، شفا (الهیات)، مکتبه مرعشی نجفی، قم.
۲. ادواردز، پل (۱۳۷۸)، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تبیان، تهران.
۳. اعوانی، شهین (۱۳۹۳)، «جایگاه اخلاق در فلسفه دکارت»، پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۱۶، صص ۵-۲۳.
۴. بیکن، برایان (۱۳۸۹)، فرهنگ نظریه حقوقی، ترجمه محمد راسخ، نی، تهران.
۵. توسلی نائینی، منوچهر و شهابی، مهدی و نیکوئی، مرضیه (۱۳۹۰)، «نقش واقعیت در ایجاد قاعده حقوقی»، فقه و حقوق اسلامی، سال دوم شماره سوم، صص ۵۷-۸۸.
۶. جوادی، محسن (۱۳۷۵)، مسئله باید و هست (بحثی در رابطه ارزش و واقع)، انتشارات دفتر تبلیغات، قم.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، مبادی اخلاق در قرآن، اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۸۸)، حق و تکلیف در اسلام، اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۹۳)، فلسفه حقوق بشر، اسراء، قم.
۱۰. _____ (۱۳۹۸)، گفت‌وگوی حضوری نگارنده با آیت‌الله جوادی آملی، ۹/۹/۹۸.
۱۱. خزاعی، زهرا (۱۳۸۴)، «ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت»، اندیشه دینی، شماره ۱۴، صص ۶۱-۷۴.
۱۲. دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۷)، «دکارت و اخلاق جدید»، نامه فلسفه، شماره ۳، صص ۱۱۴-۱۲۴.
۱۳. دیلمی، احمد (۱۳۹۱)، «معرفت‌شناسی حقوقی از دیدگاه اندیشمندان مسلمان»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۵۱، صص ۳۳-۵۸.
۱۴. بی‌نام (۱۳۸۲)، «معرفی اصطلاحات معرفت‌شناسی»، ذهن، شماره ۱۳، صص ۱۳۱-۱۴۰.
۱۵. رایشناخ، هانس (۱۳۸۴)، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۶. رضایی، مهدی و خسروی، محمدمهدی (۱۳۹۲)، «معرفت‌شناسی ثبوتی گزاره‌های

- حقوقی (با تکیه بر نظرگاه فلسفی حقوق اسلامی)، پژوهش حقوق عمومی، شماره ۳۹، ص ۹-۳۴
۱۷. زیباکلام، سعید (۱۳۸۱)، «پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشه سیاسی»، حوزه و دانشگاه، ش ۳۰، ص ۴-۲۸
۱۸. سیف‌اللهی، فاطمه و عبدالآبادی، علی‌اکبر (۱۳۹۵)، «نظریه اخلاق شناختی ارسطو؛ سنتزی از آموزه افلاطون و پروتاگوراس»، نقد و نظر، شماره ۸۱، ص ۱۲۴-۱۴۷
۱۹. شاملو، غلامرضا و سلمانی، علی (۱۳۹۱)، «زدودن یک تلقی نادرست: جایگاه عقل در اخلاق و زیبایی‌شناسی از دیدگاه هیوم»، پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۷، ص ۹۵-۱۱۲
۲۰. شریفی، حسام‌الدین (۱۳۹۵)، «رابطه اعتباریات و تکوین از نظر آیه الله جوادی آملی»، حکمت اسراء، شماره ۲۸، ص ۵-۲۶
۲۱. شیخ‌رضایی، حسین و کرباسی‌زاده، امیراحسان (۱۳۹۱)، «آشنایی با فلسفه علم، هرمس، تهران».
۲۲. صالحی‌ساداتی، علیرضا و جوادی، محسن (۱۳۹۷)، «فلسفه اخلاق استاد جوادی آملی»، اخلاق و حیانی، شماره ۱۴، ص ۴۷-۶۸
۲۳. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۴)، «دانش فلسفه حق در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی»، حکمت اسراء، شماره ۲۵، ص ۲۹-۶۷
۲۴. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، البلاغه، قم.
۲۵. غروی، آمنه (۱۳۸۵)، «مفهوم صدق از دیدگاه ویتگنشتاین»، اندیشه دینی، شماره ۱۸، ص ۱-۲۸
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، جلد ۱۳، صدر، تهران.
۲۷. ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۷۱)، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، امیرکبیر، تهران.
۲۸. هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، کاوش در مبانی اخلاق، ترجمه مرتضی مردیها، انتشارات مینوی خرد، تهران.