

نسبت‌سنجی حقوق و اخلاق در اندیشه حکمت متعالیه

با مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی

محمود حکمت‌نیا *

مهدی زارع **

چکیده

ارتباط میان دانش‌های حقوق و اخلاق از دیرباز مورد مذاقه اندیشمندان در مکاتب فلسفی بوده است. در قرون معاصر نیز به سبب تحولات ناشی از رنسانس و پیدایش فصل‌جدیدی از حقوق بشر، این امر از اهمیت بیشتری پیدا کرده است. مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی که مبانی حقوق بشر غربی را تئوریزه می‌نمایند، هر کدام نسبت به تعامل اخلاق و حقوق برداشتی دارند و حکمت متعالیه نیز از دیدگاه جامعی در این زمینه برخوردار است. میان نگرش مکتب حقوق طبیعی کلاسیک و مدرن با حکمت متعالیه می‌توان مشابهت‌ها و تمایزاتی در زمینه رابطه دانش‌های حقوق و اخلاق یافت. از مهم‌ترین این تشابهات به پایبندی هر کدام از دو گروه به اصول ثابت اخلاقی در حقوق و اذعان به وجود ارتباط بین این دو دانش می‌توان اشاره نمود. این پژوهش درصدد پاسخگویی به این پرسش است که در اندیشه حکمت متعالیه و مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی دانش‌های اخلاق و حقوق از چه نسبتی برخوردار هستند؟ فرضیه این پژوهش بر این قرار است که حقوق طبیعی به وجود قوانین ثابتی در نظام طبیعت معتقد است و آن را فراتر از توافق قراردادی می‌داند و مبنای حقوق خود را بر اساس آن قوانین پایه‌گذاری می‌نماید، حکمت متعالیه نیز علاوه بر الهی دانستن حقوق، بر ثابت بودن اصول اخلاقی در نظام بشری اعتقاد دارند و

* استاد گروه فقه و حقوق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** پژوهشگر دکتری دانشگاه تهران، رشته حقوق عمومی. (نویسنده مسئول) (zarea1365@chmail.ir).

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸)

مانند خوانش مدرن از حقوق طبیعی، عقل را به عنوان یکی از منابع سنجش و دریافت این اصول ثابت عنوان می‌کنند و مانند خوانش کلاسیک حقوق طبیعی، قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق است، را جهت رستگار ساختن انسان جامع تلقی می‌نماید. این پژوهش بر اساس روش تحلیلی-توصیفی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای گردآوری شده است.

کلیدواژه‌ها: ارتباط حقوق و اخلاق، حقوق اساسی، فلسفه حقوق، حکمت متعالیه، حقوق طبیعی، اثبات‌گرایی حقوقی، حقوق اسلامی.



مقدمه

شکل‌گیری و پیدایش مکتب فلسفی، گاه بر اساس قدرت حاکم صورت گرفته است و گاهی نیز یک مکتب فلسفی تلاش نموده است که با نظام‌سازی حقوقی در امور اجتماعی مداخله کند. در فرض نخست، دولت‌ها خود به تشریح قوانین می‌پرداختند و بر اساس ذائقه فرمان‌دار، به تدریج یک نظام فلسفی شکل می‌گرفت؛ اما در فرض دوم مکتب فلسفی برای عینی کردن الزاماتی که پذیرش مبانی آن اقتضا می‌نمود، بر پایه رویکرد معرفت‌شناسانه خود، فرآیند تولید نظریه را پیگیری می‌کنند. در حوزه دانش‌های حقوق و اخلاق نیز چنین فرآیندی در میان مکاتب فلسفی مشاهده می‌گردد. خروجی حاصل از انجام چنین فرآیندی به تدوین الگوی دانش حقوق یا اخلاق بر اساس مبانی فلسفی آن مکتب منتهی می‌گردد.

یک مکتب فلسفی آنگاه می‌تواند از طراحی نظام حقوقی سخن گوید که قواعد الزام‌آور را بر اساس روش‌شناسی خود فرآوری نماید و سپس توسط دولت یا مردم به افراد جامعه تحمیل نماید، در صورت تخلف برخی از افراد، روش‌های مواخذه را بر اساس مبانی مکتب خود تبیین و بیان نماید که با کدام ضمانت‌اجرا پرداخت خسارت یا مجازات سرپیچی از قانون جبران می‌گردد؛ بنابر این در قواعد حقوقی چند امر محوری مطرح می‌شود که برای تبیین دقیق‌تر در پرسش‌هایی مطرح می‌گردد:

۱. مفاد قاعده حقوقی چیست و از کجا به دست می‌آید؟ ۲. معیار صدق یا اعتبار قواعد بدست آمده چیست؟ ۳. این قواعد چگونه واجد وصف الزام‌آوری می‌شوند؟
۴. ضمانت اجرای مناسب کدام است؟ (حکمت‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۱). در این پژوهش به بررسی محور نخست در نگرش مکاتب حقوق طبیعی، پوزیتیویسم حقوقی و

حکمت متعالیه خواهیم پرداخت و با مشخص شدن مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق، نحوه تعامل آن‌ها مشخص می‌شود.

از مکاتب مهم فکری در پیشا رنسانس، مکتب حقوق طبیعی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان فلسفی قرار گرفته است. سیر تحولات در این مکتب را می‌توان به قبل از قرون وسطی، قرون وسطی و مدرن ترسیم نمود. خوانش کلاسیک -مربوط به قبل از قرون وسطی و دوره قرون وسطی - و مدرن در جهت منشأ قانون‌گذاری و رابطه حقوق و اخلاق از بارزترین انواع تقسیم‌بندی‌های این مکتب است. آنچه در تمام این دوره‌ها به‌عنوان وجه مشترک در زمینه مفاد قاعده حقوقی می‌توان بدان اشاره نمود تعامل حقوق و اخلاق به سبب اشتراک در منبع قانون‌گذاری و پایداری اصول اخلاقی است، اگرچه همانطور که بیان خواهد شد در زمینه منشاء و چگونگی استنباط میان خوانش‌های این مکتب حقوقی تفاوت وجود دارد.

با پیدایش رنسانس و تحول در اندیشه فلسفه حقوق، مفاهیمی مانند انسان، جایگاه دین، قانون، حق‌ها، اخلاق و بسیاری از مفاهیم به واسطه تعریف شدند؛ جزم‌گرایی دچار تزلزل گردید و جایگاه انسان به "انسان استعلایی" ترفیع و به‌عنوان غایت هستی منظور گردید. انسان به واسطه موهبت عقل و اراده از کرامتی ذاتی برخوردار شد. محدودسازی حق‌ها و آزادی انسان فقط در محدوده مصالحی که انسان تشخیص می‌دهد، میسر شد؛ تا جایی که اگر انسان بخواهد، عملکردی مخالف و یا متعارض با هنجارهای جامعه خود را انجام دهد، قابلیت تخطئه او وجود ندارد. در نهایت با شکل‌گیری گفتمان جدایی دین از سیاست، مفهوم جدایی اخلاق از حقوق شکل جدیدی به خود گرفت و تلاش شد تا میان این دو دانش تفکیک کامل صورت گیرد.

از سوی دیگر حکمت متعالیه به عنوان دستگاهی فلسفی متأثر از دین اسلام در پرتو عقل و وحی، بر آن بوده است که با یک برنامه جامع، نوعی جهان‌بینی مبتنی بر توحید را برای زندگی انسان ترسیم نماید تا با اجرای آن به سعادت اخروی نائل آید (مطهری، ۱۳۷۵: ۵۶۰). اندیشمندان حکمت متعالیه، دین را به‌عنوان یک برنامه جامع جهت "صیورت" عنوان نموده‌اند و اخلاق را در کنار حقوق مجموعه‌ای نظام‌مند تصور می‌نمایند که جامعه توحیدی باید بدان آراسته گردد. اندیشه بزرگانی چون ملاصدرا، علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی را می‌توان در این زمره تحلیل نمود.

پرسش اصلی این پژوهش براین اساس استوار است که در اندیشه حکمت متعالیه و مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی دانش‌های اخلاق و حقوق از چه نسبتی برخوردار هستند؟ فرضیه این پژوهش بر این قرار است که حقوق طبیعی به وجود قوانین ثابتی در نظام طبیعت معتقد است که آن را فراتر از توافق قراردادی می‌داند و حکمت متعالیه نیز علاوه بر الهی دانستن حقوق، بر ثابت بودن اصول اخلاقی در نظام بشری اعتقاد دارند و مانند خوانش مدرن از حقوق طبیعی، عقل را به‌عنوان یکی از منابع سنجش و دریافت این اصول ثابت عنوان می‌کنند و مانند خوانش کلاسیک حقوق طبیعی، قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق است، را جهت رستگار ساختن انسان جامع تلقی می‌نماید.

لازم به ذکر است که با استنباط دیدگاه حکمت متعالیه در موضوع "رابطه اخلاق و حقوق" و نسبت‌سنجی آن با مبانی اندیشمندان حقوق معاصر، این پژوهش می‌تواند در جهت ایجاد همگنی میان دانش‌ها در حوزه تقنین اثرگذار باشد.

گفتنی است که چون بیشترین تاثیر بر تدوین و پیدایش حقوق بشر در قرون اخیر بر پایه مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی صورت پذیرفته است، لذا در این پژوهش دو مکتب مذکور با خوانش‌هایی که از طرفداران بیشتری در بین اندیشمندان برخوردار شده است، مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و به صورت استفاده از اسناد، کتاب‌ها، مقالات معتبر و تارنماهای مرتبط با موضوع بوده است و با بهره‌گیری از روش تحقیق توصیفی و شیوه تحلیل محتوای متن، در چارچوب دانش حقوق و فلسفه پژوهش انجام گرفته است.

در این پژوهش ابتدا نظرات اندیشمندان حقوقی غرب که قائل به تمایز میان اخلاق و حقوق هستند و سپس اندیشمندان غربی که معتقد به رابطه همپوشانی میان اخلاق و حقوق هستند عنوان می‌گردد، سپس دیدگاه‌های حکمای حکمت‌متعالیه بیان خواهد شد و در پایان مورد نسبت‌سنجی قرار خواهد گرفتند.

۱. دیدگاه تفکیک دامنۀ اخلاق و حقوق

شاید بتوان شروع ایجاد شکاف در رابطه اخلاق و حقوق را به تعاریف متغایر آن‌ها ارجاع داد، به این گونه که حقوق مجموعه قواعد الزام‌آور کلی عنوان شده که به منظور ایجاد نظم و عدالت برای یک جامعه حکومت می‌کند و از طرف دولت تضمین می‌شود؛ لکن قواعد اخلاقی تکیه بر وجدان شخص دارد و اعتبار این قواعد از درون تضمین می‌شود و ضمانت اجرای دولتی نیز نمی‌توان برای آن متصور شد (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۸۵). بنابراین در علم حقوق نمی‌توان هنجارهای اخلاقی را معتبر دانست. ضمن اینکه تفاوت هنجارهای اخلاقی در جوامع متعدد و نیز دگرگونی آن هنجارها،

پایبندی به یک نظام اخلاقی واحد در جهان را به امری محال تبدیل نموده است. حقوق تحقیقی در قرن ۱۴ میلادی به معنای "حقوق ایجاد شده برای انسان" و ناظر به حقوق طبیعی که قوانین آن کشفی شمرده می‌شد شکل گرفت؛ بر اساس نظریات اندیشمندانی مانند بنتام و آستین مفاد حقوق در این نظریه بر اساس "دستور حاکم" مشخص می‌گردید و قواعد حقوقی یک اعتبار محض از ناحیه قانون‌گذار است؛ افراد به بهانه خلاف عدالت بودن قواعد، حق سرپیچی از قانون را ندارند (حکمت‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۹۰-۱۹۳).

پوزیتیویسم حقوقی^۱ اساساً بر این نکته اصرار دارد که واقعیت‌های اجتماعی از جمله شرایط تعیین‌بخش حقوقی است، در مقابل مکتب حقوق طبیعی به هیچ وجه این نظر را بر نمی‌تابد و ادعا می‌کند که واقعیت‌های اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل گرفتن اعتبار حقوقی قضایا ندارند، بلکه محتوای اخلاقی و عدالت جایگاه ویژه‌ای را در ساحت اعتبار حقوقی به خود اختصاص داده است؛ رأی آگوستین قدیس مبنی بر اینکه «قانون ناعادلانه قانون نیست» ناظر بر همین معنا است (ابدالی، ۱۳۸۹: ۵). به دیگر سخن همه قوانین مبتنی بر یک منبع هستند و قانون اگر از جهت ماهوی و مفهومی، تنها بر اساس واقعیت‌های اجتماعی و بدون توجه به نگرش ارزشگذارانه شکل گرفته باشد، خود می‌تواند به عنوان یک منبع بنیادین قرار گیرد (Raz, 1995: 211).

پوزیتیویسم حقوقی ضمن تأکید بر جدایی حقوق و اخلاق، با صراحت بین هنجارهای حقوقی و اخلاقی فرق می‌گذارد. از این منظر، ممکن است حتی یک نظام

1. Legal Positivism

متشکل از هنجارهای ظالمانه نیز نظام حقوقی به شمار آید؛ بر اساس ادعای پوزیتیویست‌های حقوقی دلیل اینکه چرا اخلاق تنها ناظر به مسائلی است که صیغه اخلاقی دارند، این است که اخلاق به‌عنوان یک نظام هنجاری دارای محتوای وابسته است و علت اینکه چرا حقوق از لحاظ ماهوی نیاز به مرجعی دارد که گونه‌های رفتار و نظام‌ها را تنظیم کند، این است که حقوق نظامی است با محتوای مستقل و نیازی به سایر علوم برای هنجارسازی و یا متابعت از هنجارهای آن‌ها ندارد (اشینر، ۱۳۸۳: ۹۲). آستین قانون را فرمانی می‌داند که از طرف یک موجود صاحب اختیار و فائق و در جهت مدیریت یک موجود دیگری که صاحب اراده است وضع می‌شود، ضمن اینکه واضع قانون باید بتواند متمرکبین را نیز مجازات نماید؛ از دیدگاه وی وضع قانون در جامعه به معنای خوبی و بدی یک عملکرد نیست، چرا که وجود قانون یک چیز است و مسئله حسن و قبح آن چیز دیگری است (لانیز، ۱۳۷۲: ۱۸).

کلسن^۱ نیز کوشید تا علم حقوق را بدون توجه به ریشه‌های اجتماعی آن روشن سازد؛ او نظریه خود را «نظریه ناب حقوقی» نامید و در تمام آثار خود قاطعانه از تمایز بین هست‌ها و باید‌ها دفاع می‌کند؛ بر اساس نظر وی، یک هنجار حقوقی را نمی‌توان به این دلیل که مفادش با نوعی از ارزش ذاتی که از پیش مفروض شده و مطابق یک ارزش اخلاقی نیست، زیر سؤال برد؛ بر این اساس حقوق باید از اخلاق جدا تصور شود و حقوق چون دارای هنجارهای مختص به خود است، باید مستقل از دیگر نظام‌های هنجاری باشد (قربان‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۵). اینکه آیا قانونگذار می‌تواند نسبت به پیش‌فرض‌های ذهنی خود بی‌تفاوت باشد تا مفاد دانش حقوق را مستقلاً

1. Hans Kelsen

طراحی نماید، مهم‌ترین چالشی است که در گفتار کلسن وجود دارد. زیرا هر فردی ناگزیر در حصار افکاری است که با توجه به ریشه‌های اجتماعی که در آن تربیت می‌شود آن افکار را می‌پذیرد. لذا فرض بی‌طرفی در قانون‌گذاری محال و قوعی است چرا که حتی تمایز مطلق میان محدوده هست و باید خود نوعی جانبداری از این یک نگرش است که با توجه به ریشه‌های اجتماعی خاص خود مانند خفقان قرون وسطی، بازنگری در مفهوم عقل، رنسانس و... شکل گرفته است.

کلسن معتقد است که می‌توان حقوق را در مقایسه با واقعیت طبیعی، به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفت اما می‌توان یک نظریه حقوقی ناب را عاری از هر ایدئولوژی طلب کرد و بدینگونه دامنه دانش حقوق را احراز نمود؛ وی در هر صورت موضع ضد ایدئولوژیکی خود را با تلاش برای جداسازی مظاهر حقوق موضوعه از هرگونه ایدئولوژی که مبتنی بر حقوق طبیعی است، حفظ می‌نماید و نظریه حقوقی خود را محدود به حقوق موضوعه می‌نماید و نمی‌گذارد که علم حقوق، به دروغ حقوق موضوعه را به یک نظام عالی تر معرفی کند و یا آن را بر مبنای یک نظام عالی تر توجیه نماید (کلسن، ۱۳۸۷: ۷۸).

هارت^۱ نیز بر این عقیده است که با توجه به اصل بقا به عنوان هدف اساسی بشر و حقایق مسلم مانند آسیب‌پذیری افراد از یکدیگر، برابری تقریبی انسان‌ها در قدرت جسمی و فکری، نوع دوستی محدود، محدودیت منابع طبیعی و قوه درک و قدرت اراده محدود، ناگزیر هنجارهایی ناظر بر جلوگیری از آسیب‌ها فردی و ایجاد مانع در برابر نابرابری‌ها در هر نظام حقوقی در جهت تنظیم رفتار انسان‌ها باید وجود داشته باشد.

1. Herbert Hart

حقوق و اخلاق انسانی باید به‌طریق اولی شامل چنین هنجارهایی، که به اعتقاد او «محتوای حداقلی حقوق طبیعی» است، باشد؛ او بیان می‌کند که این ادعا که حقوق ملاک و معیاری ندارد، دروغ محض است، حقوق بدون در نظر داشت «محتوای حداقلی حقوق طبیعی» اصلاً تحقق نمی‌یابد؛ زیرا نظام حقوقی، نظام دستوری تنظیم‌کننده رفتار بشر است و باید چنین ملاکی را دارا باشد (هارت، ۱۳۹۰: ۲۹۶-۳۰۲).

هارت از مهم‌ترین تفاوت‌هایی که حیطه اخلاق را از حقوق جدا می‌نماید، تفاوت در محرک می‌داند، چرا که حقوق از ضمانت اجرای خارجی برخوردار است در حالی که اخلاق فقط جنبه وجدانی دارد که هر فردی برای خود اختیار کرده است و ممکن است بادیگران متفاوت باشد (Hart, 2012: 171).

از این نکته نباید مغفول ماند که در میان اندیشمندان پوزیتیویسم اگرچه به‌صورت کلی میان حوزه اخلاق و حقوق تفکیک ایجاد می‌نمایند، اما در مورد میزان تفکیک اتفاق نظر وجود ندارد. بدینگونه که برخی از اندیشمندان مانند هارت به‌عنوان یک پوزیتیویست از لزوم رعایت "محتوای حداقلی حقوق طبیعی" در قانون سخن به‌میان می‌آورد و برخی مانند کلسن با افراط بیشتری به‌عدم ارتباط میان حقوق و اخلاق می‌پردازد.

به بیان دیگر می‌توان ادعا نمود که خوانش اندیشمندان پوزیتیویست از رابطه حقوق و اخلاق به دو نوع نرم و سخت تقسیم می‌گردد. بدینگونه که اندیشمندانی مانند کلسن اعتبار قانونی که از جانب حاکم وضع می‌گردد، را دلیل ورود یک مفهوم به حوزه دانش حقوق قلمداد می‌کند. درحالی‌که افرادی مانند هارت با رویکرد نرم‌تری به موضوع می‌نگرند و خواست افراد جامعه و مقتضیات عرفی را نیز در حیطه

قانون‌گذاری دخیل می‌دانند و از آنجا که حیطه حداقل‌های حقوق طبیعی و اخلاق به‌عنوان بخشی از واقعیت است که افراد جامعه بدان پایبند هستند، لذا قانونگذار در مقام وضع قانون می‌بایست به مفاد این محتوای حداقلی توجه نماید و آن‌ها را مورد احترام قرار دهد.

جالب است بیان شود که افرادی چون کلسن که از چهره‌های مهم پوزیتیویستی تلقی می‌شود و همانطور که گذشت رابطه حقوق و اخلاق را کاملاً متمایز می‌داند، از سوی برخی پوزیتیویست‌ها به‌عنوان یک نوظیعی گرا قلمداد می‌گردد چرا که کلسن معتقد به دیدگاهی است که بر طبق آن ارزش‌های عینی و قابل شناخت وجود دارد که حقوق بر اساس آن‌ها بنیاد نهاده می‌گردد، (تروپه، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۸) در نتیجه مفاد حقوق از گزاره‌های اخلاقی نیز خالی نیست. آستین^۱ نیز نظریه خود را در دفاع از پوزیتیویسم این‌گونه بیان می‌کند که حقوق موجود را با برداشت نیک و بد از آن نباید اشتباه گرفت؛ حکم کردن به وجود یا عدم چیزی، موضوعی معین است؛ ولی اینکه آن چیز با مناط و معیار قابل قبول منطبق است، مسئله دیگری است؛ قانونی که فعلاً وجود دارد قانون است هر چند آن را دوست نداشته باشیم یا محتوای آن متفاوت از چیزی باشد که به آن تمایل داریم (هارت، ۱۳۸۰: ۷۵). حلقه مفقوده در اندیشه آستین را باید در تابعین قانون جست. اگر مکلف نسبت به قانون احساس همبستگی ننماید و نسبت به مفاد قانون اقتناع‌سازی صورت نگیرد، حاکم مجبور است که با ضمانت اجرای قهری، مردم را به رعایت قانون مجبور نماید و از ضمانت اجراهای دیگر نمی‌تواند بهره‌گیری نماید و این فقدان ضمانت اجرای درونی، نقص بزرگی در

1. John Austin

حکمرانی مطلوب است.

قابل ذکر است که بسیاری از اندیشمندان غربی مانند لاک، بنتام نیز اگرچه از نگاه تاریخ فلسفه حقوق پیش از بوجود آمدن مکتب پوزیتیویست زندگی کرده‌اند اما اندیشه‌های این دانشمندان در پیدایش نگرش پوزیتیویستی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند، از این رو در پژوهش‌های فلسفی حقوق آراء این اندیشمندان به دلیل اهمیت آن‌ها محل استناد قرار می‌گیرد.

کریستین تومازیوس^۱ از کسانی است که نگرش او بر نظرات کانت تاثیر شایانی گذاشته است؛ او معتقد است که حقوق پیوندهای برونی افراد را منظم می‌سازد ولی اخلاق بر زندگی و رفتار درونی بشر فرمان می‌راند؛ به نظر او اخلاق ناظر به وجدان شخص و هدف آن تأمین آرامش درونی است و حقوق حاکم بر روابط شخص با دیگران است و صلح خارجی را فراهم می‌کند (قربان‌نیا، ۱۳۷۷: ۳۹۰)؛ بر این اساس دانش حقوق با تکیه بر روابطی که پیوندهای اجتماعی فرد را شکل می‌دهد، مرزگذاری می‌گردد.

لاک^۲ نیز قواعد ثابت اخلاقی را انکار می‌نماید و معتقد است که به سختی می‌توان یک قانون ثابت اخلاقی جهان شمول را یافت و در هر جامعه‌ای قواعد اخلاقی می‌توانند متغیر باشند و قواعد اخلاقی برای بیان خوبی و یا بدی نیازمند دلیل هستند؛

1. Christian Thomasius

۲. قابل ذکر است که اگرچه جان لاک یک پوزیتیویست حقوقی نبود اما اندیشه ایشان در حوزه آزادی، تاثیر بسزایی بر پیدایش پوزیتیویسم فلسفی، حقوقی و اخلاقی بر جای گذاشت. رجوع شود به مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، نظریه حقوقی اسلام، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۳۱۵-۳۲۰، همچنین رجوع شود به گلشنی، مهدی؛ خطیری یانه سری، مرتضی (۱۳۹۶)، پوزیتیویسم و روی گردانی بعضی از فیزیک‌دانان برجسته قرن بیستم از آن، نشریه فلسفه علم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱۰۶.

اما او برای قانون اهمیت خاصی قائل است بدین گونه که قواعد اخلاقی را موافقت یا مخالفت افعال ارادی افراد با قانونی که ملاک قضاوت باشد، تعریف می کند؛ وی معتقد است که با وضع یک قانون، خوب و بدی نیز عینیت پیدا می کنند زیرا عدم مراعات آن قانون کیفر را به همراه دارد، از این رو قانون به ملاکی برای تشخیص خوب و بد اخلاقی نیز تبدیل می شود (Locke, 1994: 5-10).

بی شک یکی از مهم ترین اندیشمندانی که بر علیه مکتب حقوق طبیعی ایستادگی کردند، جرمی بنتام^۱ است. او بر این عقیده است که هر قاعده حقوقی را باید با معیار منفعت سنجید؛ به این گونه که منفعت به عنوان ترازویی جهت شناخت قواعد خوب و بد عمل می نماید، از دیدگاه وی برای تشخیص درستی قوانین، نیازی به تطبیق قواعد با معیارهای ثابت اخلاقی نیست بلکه تنها اراده قانون گذار بیانگر صحت یک قانون است (Bentham, 2000: 14-18).

بر اساس نظرات فوق می توان چنین بیان کرد که، اگرچه در نگاه پوزیتیویستی دامنه دانش حقوق با اراده حاکم تعیین می گردد و قوانین لزومی جهت انطباق با هنجارهای اخلاقی ندارند اما حائز اهمیت است که با تفکیک حقوق از اخلاق، نظام حقوقی با قوانینی مواجه می گردد که با خواست یا عرف عمومی در تضاد باشد. به عبارت دیگر این رویکرد اجازه وضع قانون ناعادلانه - به معنی عدم مطابقت با معیارهای اخلاق عمومی - و یا خطا را تجویز می نماید و اجازه می دهد که نظام نمایندگی با توجه به مصلحت ها و منافع که اختیار می کند، قانونی را بر خلاف مفهوم "حق بودن" وضع نموده و مفاد دانش حقوق را با قوانین غیر عادلانه آمیخته نماید.

1. Jeremy Bentham

دیدگاه عدم امکان تفکیک میان حقوق و اخلاق

همانطور که گذشت با تفکیک مفاد حقوق از اخلاق اجازه وضع قانون ناعادلانه و یا خطا در جامعه تجویز می‌یابد و اجازه داده می‌شود که نظام نمایندگی با توجه به مصلحت‌ها و منافع که اختیار می‌کند، قانونی را وضع نماید که همخوان با مفهوم "حق داشتن" باشد. اما اگر مفاد حقوق را نتوان از معیارهای اخلاقی تفکیک نمود، و در وضع قوانین تبعیت از معیارهای ثابت اخلاقی ضرورت داشته باشد، این آمیختگی میان مفاد حقوق و اخلاق منتهی به صیانت از وضع قوانین غیر عادلانه خواهد گردید. دانش اخلاق نیز توقع ندارد که با ابزار قانون، هنجارهای اخلاقی در جامعه الزام آور گردد؛ اما باید دانست که قانون بر اساس اخلاق، ایستایی پیدا می‌کند و قانونگذاری که هنجارهای اخلاقی را لحاظ نمی‌کند، روند خطایی را در پیش گرفته است (finnis, 2011: 8).

سیسرو^۱ به‌عنوان نامدارترین اندیشمندی که پیش از قرون وسطی در زمینه حقوق طبیعی صحبت نموده معتقد است، مفاد قانون حقیقی توسط عقل سلیمی دریافت می‌گردد که مطابقت با طبیعت دارد؛ قانونی که جهان‌شمول، تغییرناپذیر و جاوید است؛ در دیدگاه سیسرو، حقوقی فراتر از اراده قانون‌گذار بشری و فراتر از توافق قراردادی وجود دارد و ریشه آن نه در اراده قانون‌گذار جمعی و یا توافق عمومی است، بلکه در طبیعت انسانی است؛ این اصول جهان‌شمول اخلاقی و عقل مدار هدایت‌گر هنجارهای حقوقی است (سید قاری سید فاطمی، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

آگوستین^۲ نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان حقوق طبیعی در ابتدای

1. Cicero
2. Augustine.

قرون وسطی بر لزوم رعایت "قانون الهی" تاکید می‌کند و وی مفاد دانش‌های اخلاق و حقوق را بر یک قانون بنیادین و اساسی که پیاده سازی فرامین الهی است، قلمداد می‌نماید و اصرار می‌ورزد که خواسته الهی، حقوق فناپذیر است که بر طبیعت حکمرانی می‌نماید و قانون بنیادین طبیعت بر اساس اراده الهی تدوین شده است؛ هنجارها و قوانین ابدی که در همه چیز جریان دارند تنها بر اساس قانون الهی وضع نمی‌شوند، بلکه "درست" بودن نیز مبنای دیگری در وضع قوانین و اخلاق بر شمرده می‌شود؛ البته تعیین ملاک‌های رفتار یا قانون "درست" نیز در اندیشه آگوستین بر اساس امر الهی صورت می‌گیرد (Chroust, 1944: 196-197).

توماس آکویناس نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان در اواخر قرون وسطی قلمداد می‌شود. او منشاء قوانین حقوقی و اخلاقی را از خداوند می‌داند و برای اخلاق نوعی قوانین و اصول سرمدی قائل است که در قالب احکام الهی به ما رسیده است؛ لذا قانون الهی مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق را تشکیل می‌دهد (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۲۵۸). سالموند به‌عنوان یکی از اندیشمندان حقوق طبیعی مدرن بر این اندیشه است که امتیازات قانونی و اخلاقی به صورت لفظ به لفظ منطبق بر هم بوده و پیوندی ناگسستگی دارند؛ او ضمن مقابله با تئوری فرمان آستین، مدعی بود که تحلیل قوانین در قالب فرمان‌ها مفهوم حق را بی‌قید و بند می‌سازد (هارت، ۱۳۸۰: ۷۹). لذا فقدان حریم ثابت برای حقوق و در نتیجه افسارگسیختگی را می‌توان مهم‌ترین دلیل بر نقد نگرش پوزیتیویستی قلمداد نمود. اگرچه حقوق و اخلاق را نمی‌توان یکی پنداشت اما نباید از این نکته غافل بود که هر دو در حدود و ساختارهای رایج ارزش‌ها مشترک هستند و این اشتراک قلمرو دلیلی بر این مدعای معروف است که "حقوق، اخلاق حداقلی است" (SPÎRCHEZ, 2016: 189).

ریپر نیز از اندیشمندان دوره مدرن است که اخلاق را حاکم بر حقوق و معیار ارزیابی آن قرار می‌دهد؛ وی سخت بر این باور است که اخلاق را نباید تنها یکی از مبانی ایجاد حقوق برشمرد بلکه اخلاق عامل اصلی ایجاد حقوق و نیروی فعال است که حقوق را هدایت می‌نماید و توانایی از بین بردن قواعدش را دارد (کاتوزیان، ۱۳۵۲: ۷۲). بر این اساس یکی از ارکان وضع قانون را می‌توان الزامات اخلاقی در جامعه تبیین نمود که با توجه به نیاز اخلاق عمومی قانون ضرورت وضع را می‌یابد. ریپر بیان می‌کند که قانونی که با آرمان‌های اخلاقی مردم همساز باشد به‌آسانی اجرا می‌شود، او بیان می‌کند که اخلاق تنها در تهیه قاعده حقوقی دخالت نمی‌کند، بلکه در اجرا و تفسیر این قاعده نیز اثر دارد؛ دادرس در دعاوی خصوصی قانون‌گذار است و در برابر اصحاب دعوی نقش حکمران را دارد؛ دادرس ندهای گوناگونی را که رأی را به او تلقین می‌کند به گوش جان می‌شنود، ولی بیش از همه نسبت به رعایت قانون اخلاقی حساس است؛ حتی در مواردی که قانون‌گذار متوجه نبوده است که اجرای قاعده حقوقی در پاره‌ای موارد منجر به تجاوز به اخلاق می‌شود، دادرس احترام به قانون اخلاقی را بر آن قاعده حقوقی تحمیل می‌کند (Ripert, 1949: 272).^۱ نکته مهمی که در اندیشه ریپر وجود دارد، استفاده از اخلاق در روشن کردن مفاد حقوق است. این واکنش متقابل میان اخلاق و حقوق، تعاملات همگونی را میان آن‌ها ایجاد می‌کند، این کنش‌گری منتهی به تحقق عدالت بر اساس واقعیت می‌گردد.

طرفداران مکتب حقوق طبیعی جدید و قدیم، به دنبال فراهم آوردن پایه‌ای اخلاقی برای حقوق هستند و معتقدند که مفاد قوانین و مقررات حقوقی باید با

۱. به نقل از ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲۷۲.

اصول و معیارهای اخلاقی سازگار باشد (دورکین، ۱۳۷۹: ۲۶)؛ در نگرش آن‌ها وظیفه حقوق نهادینه کردن ارزش‌های اخلاقی در جامعه است و معتقد هستند که حقوق باید بکوشد تا افراد را به سمت اهداف و زندگی با ارزش سوق دهد (Simonds, 1998: 34). اگرچه از جهت تعامل میان حقوق و اخلاق خوانش‌های مختلف حقوق طبیعی عقیده مشترکی دارند؛ لکن میان مکاتب حقوق طبیعی کلاسیک و مدرن تفاوت‌هایی در زمینه منشاء قانون‌گذاری مشاهده می‌گردد. در حقوق طبیعی مدرن بر خلاف کلاسیک برای شناخت قوانین (اعم از حقوقی و اخلاقی)، به وجود خداوند نیاز نیست بلکه عقل بشر از این ظرفیت برخوردار است که از طبیعت قواعد را استخراج نماید؛ در حالیکه در حقوق طبیعی کلاسیک افرادی چون آگوستین معتقد بودند که حقوق طبیعی مطابق با طبیعت بشری است و مخلوق خداست و اگر خدا بخواهد می‌تواند آن‌را تغییر دهد (طالبی، ۱۳۸۰: ۷۷).

دیدگاه اندیشمندان حکمت متعالیه در زمینه رابطه اخلاق و حقوق

در فرهنگ دینی، در جهت تصدیق قضایا دو ابزار عقل و نقل از اعتبار برخوردار شده‌اند و در جهت دریافت مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق نیز این دو ابزار معتبر هستند. عقل مانند نقل به‌عنوان منبع دین شناخته شده است و برای معتبر بودن برداشت عقل شاخصه‌هایی در نظر گرفته شده است. بدینگونه که باید اصیل و غیر محزّف باشد؛ یعنی، بر اساس همان اصول و ضوابط اثبات‌گر اصل وجود مبدأ جهان - توحید و سایر مسائل حکمی و کلامی متقن مانند ضرورت وحی و نبوت و نیز قطعیت معاد - باشد. اگر مطلبی دارای همان نصاب یقینی و علمی باشد، جزء منابع دین قرار می‌گیرد و می‌تواند به‌عنوان دلیل لُبی متصل یا منفصل، باعث تقیید

اطلاق یا تخصیص عموم یا قرینه و شاهد مجاز در آیه یا روایت باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

ملاصدرا دین و سیاست را به هیچ‌وجه قابل تفکیک نمی‌داند. به‌عنوان نمونه در مورد ارتباط سیاست و شریعت ایشان معتقد است که نبوت نسبت به شریعت، همچون روح است نسبت به جسدی که روح در میان آن جای دارد و سیاستی که از شریعت جدا باشد همانند جسدی بی‌جان است؛ او فرق میان شریعت و سیاست را این‌گونه بیان می‌کند که فرق میان آن‌دو از جهت فعل، این است که افعال سیاست، جزئی و ناقص‌اند و به‌وسیله شریعت بقا و کمال می‌یابند، لکن افعال شریعت، کلی و تام‌اند که به سیاست هیچ‌گونه نیازی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

ملاصدرا معتقد است که انسان در وجود و بقائش ناگزیر از مشارکت است و مشارکت تمام نمی‌شود جز به معاملت، و معامله را ناگزیر از سنت و قانون عدل است و سنت عدل را ناچار از سنت‌گذار عادل است و جایز نیست که مردم را با آراء و هوس‌هایشان در آن چاله رها کنند تا منجر به اختلاف گشته و هر که، آنچه به نفعش است را عدل بنامد و آنچه به ضررش است را ظلم پندارد؛ به‌ناچار نیازمند قانونی در جامعه هستیم که همان قانون شرع است تا امور زندگی دنیایی و اخروی را به‌قصد سعادت ابدی نظم بخشد و مجرمان را مجازات نماید و مردم را به رستگاری و صراط مستقیم هدایت نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۸).

ملاصدرا معتقد است که نیل به سعادت اخروی جز با اکتساب فضایل نفسی و بکارگیری آن‌ها محقق نمی‌گردد، یکی از مهمترین فضایل نفسانی را عدالت عنوان می‌نماید که نیکی آن دارای صورت باطنی به نام تهذیب اخلاق و تصفیه قلب از

رذائل و صرف قوه شهوت و غضب و وهم در آنچه برای آن خلق شده است تا اینکه انسان شجاع، حکیم و عفیف گردد، ملاصدرا فضیلت‌های نفسانی که مقرب حق متعال است را به چهار قسم تقسیم می‌نماید که علم معامله و حکمرانی مطلوب را می‌توان از این موارد عنوان نمود (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۶۵) همانطور که مشاهده می‌شود در نگاه صدرالمتألهین حقوق چه به معنای اداره حکومت و چه به معنای مدیریت معاملات مردم به‌عنوان یک فضیلت نفسانی قلمداد می‌گردد، زیرا فلسفه وجود انسان نیل به سعادت است و عملکردهای فرد در جامعه باید به گونه‌ای نظام‌مند در جهت خلیفه الهی انسان سامان‌دهی گردند. بر اساس نگرش ملاصدرا فقط قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق و سایر ملزومات مورد نیاز بشر است، مفاد اخلاق و حقوق را مشخص می‌نماید و می‌تواند انسان را به رستگاری رساند.

خواجه طوسی نیز اگرچه از نگاه تاریخ حکمی، احیاگر و تابع فلسفه مشاء است، اما از آنجا که نگرش عقلانی وی همواره بر اندیشمندان حکمت متعالیه اثرگذار بوده است، لذا به اجمال نگرش وی بیان خواهد گردید. او در کتاب شرح اشارات، یکی از وظایف نبی را مجازات کسانی می‌داند که قانون را قبول نمی‌کنند، یا برخلاف قانون عمل می‌کنند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۷۲). لذا از دید وی، پذیرفته نیست که کسی از انجام قانونی که از طریق پیامبر ابلاغ شده است عدول نماید و راه دیگری را پیش گیرد، چراکه قوانین الهی بر اساس مصالح و مفاسد دنیوی وضع شده‌اند و بر آن‌اند که انسان را به سعادت ابدی برسانند و تکالیف الهی مقدمه‌ای برای گشودن افق‌های متعالی در برابر شخص مکلف معرفی می‌کند (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۹). بر اساس این مبنا تفاوتی میان دستورات اخلاقی و یا حقوقی در جامعه اسلامی وجود ندارد و حاکم اسلامی

وظیفه دارد که با قوانینی که از جانب حق متعال در جهت سعادت بشر عنوان شده است جامعه را به سمت سعادت و رضای الهی رهنمون سازد و در این راه تفاوتی میان گزاره‌های حقوقی و اخلاقی نمی‌گذارد چرا که مفاد هر دو دانش از طریق پیامبر ارسال می‌گردند.

البته به صورت کلی می‌توان گفت که در اسلام نیز اخلاق به دامنه نظام حقوقی راه یافته است، زیرا هر فعلی که اجرای آن مزیتی داشته باشد داخل قلمرو مندوبات می‌شود و اجرای آن فعل پاداش نیک دارد و هر فعل که ترک آن رجحان داشته باشد وارد قلمرو مکروهات شده و ترک آن نیز همان پاداش را دارد، به این ترتیب حقوق اسلامی هیچ وقت از اخلاق جدا نیست تا آنجا که در هر بحث پیش از ورود به آن از مستحبات و مکروهات آن سخن می‌گویند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۸: ۱۶۴).

علامه طباطبایی نیز در تفسیرالمیزان خود، به دو روش مرسوم در مورد ارتباط قواعد اخلاقی با قانون در نظام‌های حقوقی معاصر یاد می‌نماید. در روش نخست ایشان رویکرد رایجی را مبنی بر جدا کردن اخلاق فاضله از نظام حقوقی تعبیر می‌نماید که در این الگو مردم از قوانین موضوعه به سبب مشارکت خود در قانون‌گذاری تبعیت می‌نمایند و هر فردی نیز به مقدار شایستگی خود به این کمال زندگی خود دست می‌یابد و اخلاق فاضله نیز جایگاهی در سعادت این ملت ندارد؛ بلکه اخلاق تابع اجتماع و تحولات اجتماعی است و گزاره‌های اخلاقی فی نفسه موضوعیتی ندارند؛ در روش دوم نیز تحمیل قوانین بر مردم به گونه‌ای است که مردم را طوری تربیت کنند و به اخلاقی متخلق بسازند که خود به خود قوانین را محترم و مقدس بشمارند، در این طریقه باز دین را در تربیت اجتماع لغو و بی اعتبار

می‌شمارند؛ ایشان جایگاه اخلاق را در هر دو نظام حقوقی فوق محکوم می‌نماید و معتقد است که الگوی نخست با دیکتاتوری و اعمال زور مردم را به انجام قانون مجبور می‌نماید و الگوی دوم اگرچه از راه تربیت اخلاقی است اما منشا آن جهل و نادانی است که به نابودی انسانیت نوع بشر را به همراه دارد؛ پیشنهاد ایشان در حوزه قانون‌گذاری رجوع به شریعت الهی است، که در نظام حقوق الهی عقاید و اخلاق و رفتار انسان در یک منظومه فکری ارائه می‌گردد و هیچکدام منفک از دیگری نیست و این برنامه می‌تواند سعادت انسان را تضمین نماید؛ ایشان بیان می‌نمایند که در قانون‌گذاری تنها میل طبیعی مدنظر قرار گیرد، به تدریج خوبی‌های واقعی در جامعه کم‌رنگ گشته و فکر از مجرای عقلی خود خارج شده و شهوات در زندگی جایگزین آن‌ها خواهند شد (طباطبائی، ۱۴۰۲ق: ج ۲، ص ۱۱۹).

شهید مطهری نیز با بیان رکن بودن اخلاق و قانون در جامعه بیان می‌کند که اجتماع اگرچه نیازمند قانون و اخلاق است اما منحصرأدین و آموزه‌های دینی پشتوانه اخلاق و قانون است و گزاره‌های اخلاقی و قانونی هر کدام در منظومه آموزه‌های دینی معنا پیدا می‌کند؛ ایشان بیان می‌کنند که اینکه می‌گویند اخلاق بدون پایه دینی هم استحکامی خواهد داشت، هرگز باور نکنید؛ درست مثل اسکناس بدون پشتوانه است که اعتباری ندارد؛ ایشان با بیان اینکه انسانیت مساوی است با دین و ایمان، و اگر دین و ایمان نباشد، انسانیتی نیست تمایزی میان گزاره‌های اخلاق و دین نمی‌گذارد در مقابل قانون مترقی را نیز قانون برگرفته از آموزه‌های الهی عنوان می‌نماید (مطهری، ۱۳۹۹ق: ج ۳، ۴۰۳)؛ از این‌رو، قانون و اخلاق در نگاه شهید مطهری به سبب منشاء واحد از ارتباط تنگانی برخوردار هستند و نمی‌توان مرزهای

منفک از یکدیگر برای آن‌ها ترسیم نمود.

آیت الله جوادی آملی در مورد ارتباط حقوق و اخلاق معتقد هستند که چون انسان حقیقتی است که دارای شئون گوناگون است و تمامی شئون انسان با یکدیگر مرتبط هستند، لذا بسیاری از قواعد علوم انسانی با دیگری در ارتباط است؛ چنان که بسیاری از حقایق تکوینی نیز به هم وابسته‌اند، لیکن برای نیل به هر مطلب علمی، لازم است محدوده آن کاملاً از مرز مطالب علمی دیگر جدا شود؛ البته مبانی و نیز منابع اصیل این‌گونه از علوم انسانی مشترك است. بر اساس نظر ایشان در جهت جلوگیری از مغالطه و خلط رشته‌های علوم انسانی، هرگونه امتیازی که بین رشته‌های متنوع علوم انسانی باشد خواه از لحاظ حیثیت موضوع، نه موضوع عام که انسان باشد و خواه از جهت روش و خواه از حیث هدف باید در تبیین رشته‌های مخصوص ملاحظه شود، لذا علم اخلاق را از علم حقوق باید تفکیک نمود، اما از آنجا که منابع علم حقوق و اخلاق از اشتراکات زیادی برخوردار هستند، این دو علم از فرآورده‌های دیگری استفاده می‌نمایند و از این جهت قابل تفکیک نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۴).

ایشان بر خلاف نگاه پوزیتیویست‌های حقوقی که اخلاق را دارای اصول ثابت اخلاقی قلمداد نمی‌کنند، معتقدند که حسن و قبح در حکمت نظری، هماهنگی و ناهماهنگی یک مقوله با نظام احسن خلقت است، و از جهت دیگر نیز در حکمت عملی نیز ملائمت و منافرت آن مقوله با نظام فطری انسان است که با توجه به موضوع توحید طراحی می‌گردد، لذا اغراض بشری دخالت در بیان معیارهای فوق نخواهند داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۴). پس با توجه به مبنای ایشان می‌توان گفت حقوق به‌عنوان یکی از زیر شاخه‌های حکمت عملی، ناگزیر است که با فرامین وحی خود

را مطابقت دهد، همانطور که اخلاق نیز در حکمت نظری اعتبار ارزش‌های نیک و زشت خود را از نظام علی و معلولی برداشت می‌نماید. پس منبع وضع و سنجش گزاره‌های اخلاقی و حقوقی واحد است، و به واسطه اعتبار ناشی از معیار سنجش، مفاد آن‌ها نیز از بر اساس فرامین وحی تشکیل می‌گردد.

آیت‌الله جوادی آملی گزاره‌های اخلاقی را به اصول و همه اصول را به مفهوم "عدل" و "هو العدل" باز می‌گرداند، چراکه حق متعال به‌عنوان خالق هستی، بهتر از هر کسی جایگاه هر چیزی را ترسیم نموده است، پس انسان بدون لحاظ اراده خداوند اگر اقدام به قانون‌گذاری نماید، دائماً در معرض اشتباه قرار خواهد گرفت؛ از این روی، هیچ - به نحو سالبه کلیه - مبنای علمی برای حقوق بشر نمی‌توان متصور گردید، زیرا حقوق می‌بایست از وحی نشأت گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳). پس بر اساس اندیشه ایشان وضع قوانین و تبیین مفاد دانش حقوق بدون رعایت الزامات اخلاقی که در وحی بدان تصریح شده است، سبب حیرت و حیرانی انسان خواهد گردید.

البته از آنجا که در منظومه فکری حکمت متعالیه عقل به‌عنوان یک منبع مستقل از حجیت بهره‌مند است و در کنار نقل از قدرت استنتاج و کشف واقعیات دینی برخوردار است، پس در رهیافت‌های حقوقی می‌توان با استناد به عقل قوانین را وضع نمود چرا که از توانایی کشف محتوای دین برخوردار است؛ همانگونه که از نقل به محتوای دین دسترسی پیدا می‌کنیم، دریافت محتوای دین با عقل نیز امکان دارد، بدیهی است که عقل به‌عنوان یک منبع معرفت‌شناسی در نظام صدرایی با عقل خود بنیاد و یا فرضیه‌های علمی متفاوت است بلکه منظور از عقل در سطوح مختلف آن اعم از عقل ناب، تجربیدی، نیمه تجربیدی و تجربی است. البته به شرط آن که محصول

آن یقینی یا طمانینه بخش بوده و بتواند کاشف از آموزه‌های دینی باشد (جوادی آملی، ۱۵۳-۱۵۰).^۱ از این نکته نباید مغفول شد که استقلال عقل در شناخت مسائل دینی، بدین معنی نیست که عقل به تنهایی برای شناخت تمام مسائل کلی و جزئی کافی است، چرا که بسیاری از قوانین کیفری شریعت مانند میزان و نوع حدود توسط عقل قابلیت تحلیل و درک را ندارد، چرا که عقل از محدودیت‌هایی برخوردار است و عقل نظری نیز بر این محدودیت‌ها معترف است؛ از این رو مجموع عقل و نقل در کنار یکدیگر می‌توانند ناقل پیام دین باشند. آیت الله جوادی آملی نیز بر این نکته تصریح می‌نمایند و بیان می‌کنند که قرآن، برهان عقلی و سنت هیچکدام به تنهایی حجت بالجمله دین نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷۷).

آیت الله مصباح یزدی نیز با توجه به مفهوم ارزش‌های اخلاقی بیان می‌کنند که منظور از ارزش‌های اخلاقی بایدها و نبایدهایی است که در کمال‌نهایی انسان اثر دارد و حتی عبادات واجب نیز از نظر موضوع می‌تواند در حوزه ارزش‌های اخلاقی قرار گیرد؛ بر این اساس ایشان معتقد است که ارزش اخلاقی گزاره‌هایی هستند که در کمال‌نهایی انسان اثر دارد و می‌تواند شامل همه مسائلی مربوط به انسان شود، همه مسائلی اعم از واجبات فردی، واجبات اجتماعی، مستحبات، حقوق، سیاست و... را می‌توان به گونه‌ای انجام داد که باعث سعادت ابدی انسان شود، حتی نسبت به حقوق سیاسی که رئیس یک کشور، مسئول یک جمعیت یا والی یک شهر دارد و قانون آن‌ها را تعریف می‌کند و افراد می‌توانند آن را مطالبه کنند و در صورت تخلف نسبت به آن شکایت

۱. برای اطلاعات بیشتر به کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی اثر آیت الله جوادی آملی نشر اسراء مراجعه گردد.

کنند، می‌توان قصد قربت کرد و ارزش اخلاقی ایجاد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶).
 بر اساس مبانی فوق، از آنجاکه قانون حکومت دینی از جانب شرع گرفته می‌شود و علم اخلاق نیز با مبانی ثابت و مشخص در شرع تدوین شده است، مفاد هر دو دانش از یک سرچشمه واحد نشأت می‌گیرد، لذا امکان جدایی حقوق از اخلاق به دلیل برخورداری از آن آبشخور واحد وجود ندارد، همانطور که اشاره گردید استنتاجات عقل چون کاشف از واقع است، به‌عنوان یک منبع معرفت‌شناسی در کنار نقل در کشف قواعد حقوق به کار گرفته می‌شود و هر دو ابزار می‌توانند مفاد دانش حقوق و اخلاق را مشخص نمایند.

نسبت سنجی میان نگرش اندیشمندان غرب و متفکران حکمت متعالیه

حکمت متعالیه به‌عنوان یک دستگاہ فلسفی با هر یک از مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی از تشابهات و افتراق‌هایی برخوردار است که توانسته است با جامع‌نگری در استفاده از منابع نقلی و عقلی نگرش جامعی را در دریافت مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق و طراحی الگوی ارتباط آن‌ها القا نماید.
 از مهم‌ترین تشابهات با حکمت متعالیه که در خوانش کلاسیک و مدرن حقوق طبیعی نیز اشتراک دارد، پایبندی به اصول ثابت اخلاقی در حقوق و اذعان به وجود ارتباط تنگاتنگ این دو دانش است.

همان‌طور که گذشت، اندیشمندان حقوق طبیعی معتقد به وجود قوانین اساسی و ثابت در نظام‌های حقوقی بشری هستند که آن را فراتر از اراده قانون‌گذار، توافق قراردادی و یا برتر از اراده دولت‌ها می‌داند و همه انسان‌ها به‌صرف انسان بودن، استحقاق بهره‌مندی از آن را دارند. اما به سبب نگرش متفاوت در منشاء قانون‌گذاری،

تفاوت‌هایی در زمینه مرزهای اخلاق و حقوق و تقنین را قائل می‌شوند. در خوانش مدرن این مکتب بر خلاف نگرش کلاسیک در فرآیند تقنین و احراز مفاد حقوقی، به وجود خداوند نیاز نیست بلکه عقل بشر می‌تواند، از طبیعت قواعد اخلاقی و حقوقی را استنتاج نماید؛ در حالیکه در خوانش کلاسیک افرادی چون آگوستین معتقد بودند که حقوق طبیعی با طبیعت بشری همسان است و مخلوق خداست، پس امر الهی به‌عنوان یک منبع معرفت‌شناسی لحاظ می‌گردد.

در حکمت متعالیه نیز علاوه بر الهی دانستن حقوق، بر ثابت بودن اصول اخلاقی در نظام بشری اعتقاد دارند و مانند حقوق طبیعی مدرن، عقل را به‌عنوان یکی از منابع سنجش و دریافت این اصول ثابت عنوان می‌کنند؛ اما در حصار چنین عقلی منبع معرفت‌شناسی خود را قرار نمی‌دهد، بلکه امر الهی و وحی را نیز از منابع معتبر در شناخت قوانین و اصول اخلاقی قلمداد می‌نماید.

برخلاف نظر مکتب حقوق طبیعی و اندیشمندان حکمت متعالیه، مکتب اثبات‌گرایی به تفکیک و عدم ارتباط میان حقوق و اخلاق معتقدند. بر اساس مبنای این مکتب، بی‌شک حقوق نمی‌تواند از اصول ثابت اخلاقی مانند عدالتی که بر پشتوانه قواعد طبیعی محرز می‌شود، پیروی نماید چراکه منفعت شخصی افراد است که باید در نظر گرفته شود و امیال او را ارضا کند نه مصلحت جامعه که بر مبنای حقوق طبیعی وضع می‌شود لذا مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق از یکدیگر تفکیک می‌گردند. این دسته در تبیین نظریه خود چنین اعتقاد دارند که هر قاعده حقوقی را باید با معیار منفعت سنجید؛ به این‌گونه که منفعت به‌عنوان ترازویی جهت شناخت قواعد خوب و بد عمل می‌نماید، از دیدگاه آن‌ها برای تشخیص درستی قوانین، نیازی به تطبیق

قواعد با معیارهای ثابت اخلاقی نیست بلکه تنها اراده قانون‌گذار کافی است که یک گزاره در حیطه نظام حقوقی وارد شود.

معیار قرار دادن منفعت بدون توجه به اوامر الهی یا قوانین طبیعت در ترجمان عدالت می‌تواند چالش‌های متعددی را برای رویکرد پوزیتیویستی ایجاد می‌نماید. از چالش‌های مهم می‌توان نخست به این نکته اشاره نمود که چنین ترجمانی جهت سنجش قاعده حقوقی، به بی‌قید و بند شدن حقوق منجر می‌شود و عدالت را بر اساس سلیقه اکثریت افراد در جامعه دستخوش تغییرات متوالی قرار خواهد داد؛ حال آنکه عدالت و مصادیق آن حداقل در حوزه موضوعات کلان اجتماعی از مفاهیم ثابت است که بر اساس فطرت انسانی قابلیت شناخت دارد. دوم آنکه گاه قانونگذار با پشتوانه رای اکثریت، منفعت غیرفطری و غیر عقلایی را برای عده‌ای به رسمیت می‌شناسد که می‌تواند زندگی اقلیت را به سبب تعارض قانون مصوب با اخلاق و عفت عمومی دچار بحران نماید؛ حال آنکه لازمه عدالت، احترام به هنجارهای فطری و ارزشمند در میان مردم است و این ارزش‌ها در جای خود، بر اساس پشتوانه طبیعی یا الهی ایجاد شده‌اند، پس می‌بایست به تناسب مورد توجه قرار گیرند و حتی در صورت خواست اکثریت افراد جامعه نقض نگردند. سوم آنکه بر اساس آموزه‌های اسلامی، برخی منافع معنوی یا تکالیفی که خداوند متعال بر عهده بندگان قرار داده است، قابلیت توجیه در راستای عدالت منفعت‌گرایانه را نخواهد داشت، زیرا در بادی امر ایجاد منفعت مادی نمی‌نماید. به‌عنوان نمونه می‌توان به مفاهیم اخلاقی یا فقهی چون ایثار و وجوب جهاد اشاره نمود که در بادی امر با منفعت مادی افراد در تعارض است. نکته چهارم آنکه با پذیرش اصالت منفعت، رفتارهایی مانند نوع دوستی و ایثار

که به صورت غیر مستقیم منجر به زیست سالم انسان می‌گردد، از ارزش تهی می‌گردند؛ حال آنکه این سنخ از رفتارها اگرچه منفعت مستقیمی را به فرد حاصل نمی‌نمایند اما در پرتو تحقق بافت سالم اجتماعی، فرد نیز از زندگی بهتری در آن جامعه برخوردار خواهد شد، اگرچه از جنبه مادی بهره‌ای برای وی به صورت مستقیم حاصل نشده است. نکات فوق می‌تواند اندیشه پوزیتیویستی را در ساحت عدالت با چالش جدی مواجه نماید.

دورکین نیز در جهت نقد روش پوزیتیویستی خصوصاً خوانش هارت، به عملکرد حقوق‌دانان به هنگام مواجهه با پرونده‌های پیچیده استناد می‌کند، از آنجا که حقوق‌دانان به هنگام پیچیدگی قوانین متعدد در یک موضوع، به اصول حقوقی استناد می‌کنند که جزو قوانین موضوعه نیستند و چیزی فراتر از آن هستند، نتیجه می‌گیرد که به ناگزیر در نظام حقوقی باید به اصول، خط‌مشی‌ها و دیگر گزاره‌های استاندارد رجوع کرد و نمی‌توان حقوق را منحصر به قوانین موضوعه نمود (Dworkin, 1967: 23). بر اساس نگرش کارکردگرایانه دورکین، حقوق به عنوان یک دانش اجتماعی نمی‌تواند خود را منحصر در قانون کند و به ناگزیر حقوق‌دان به اصول و خط‌مشی‌های استاندارد در جامعه یا دانش‌های دیگری مانند اخلاق رجوع می‌کند.

همانطور که بیان شد در میان پوزیتیویست‌ها یک نظر واحد در زمینه تفکیک اخلاق و حقوق وجود ندارد تا جایی که برخی اندیشمندان پوزیتیویست مانند کلسن به سبب لزوم رعایت برخی هنجارهای طبیعی، نوظیفی‌گرا قلمداد شده‌اند (تروپه، ۱۳۸۶: ۲۸-۲۶).

از سوی دیگر باید توجه داشت که حکمت متعالیه نیز نسبت به مکتب حقوق

طبیعی از نگرش واحدی برخوردار نیستند. برخی از اندیشمندان حکمت متعالیه، برای حقوق طبیعی اصالت قائل می‌شوند و معتقدند که طبیعت هدفمدار است و بر این اساس استعدادهایی را در نهاد موجودات قرار داده است و حق‌هایی را برای موجودات متصور شده است (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۸۶). این نوع نگرش قرابت زیادی با اندیشه لاک در پذیرش حقوق طبیعی دارد، اگرچه برخلاف نگاه مطلق‌گرایانه لاک به مفاهیمی چون آزادی، مالکیت، حق حیات در نگرش اندیشمندان شیعی حقوق طبیعی در محدوده تضمین‌کننده سعادت ابدی انسان محصور است (کرمی و احمدی افرم‌جانی، ۱۳۹۹: ۲۹).

بنابر این حقوق طبیعی نمی‌تواند معیار موجهی برای محدود کردن دایره اعمال حق‌ها ارائه کند، بدینگونه که مثلاً اگر حق حیات، حق طبیعی انسان است آیا اگر انسانی فرد دیگری را بکشد باز هم حق زنده ماندن را دارا است؟ از این رو حقوق طبیعی نمی‌تواند پاسخگوی این قبیل پرسش‌ها باشد، ضمن اینکه نمی‌تواند برخی از حقوق مانند "حق الهی" را اثبات نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۸). در واقع حقوق طبیعی در تعیین مجازات‌ها و ضمانت اجراها که در روش یک نظام حقوقی می‌بایست لحاظ گردد با چالش مواجه می‌شود. در حالیکه حکمت متعالیه به سبب اتکا بر روش عقل و نقل برای دریافت قوانین با چنین محدودیت‌هایی مواجه نمی‌گردد.

در نگرش حکمت متعالیه چون ساحت اخلاق و حقوق با محوریت دستورات الهی معنا می‌گردند، لذا هر دو حوزه با منابع واحد و در یک ساحت واحد به نام دین توسعه می‌یابند، در نتیجه گزاره‌های حاصل در این دو علم به جهت صبغه دینی آن‌دو از مشابهت برخوردار می‌گردد و تفکیک میان حوزه حقوق و اخلاق ممکن نمی‌گردد. به عبارت دیگر عقل و نقل در بستر دین، توسعه علوم حقوق و

اخلاق را انجام می‌دهد و به سبب وحدت رویکرد دینی، خروجی واحدی از فرآیند استنتاج گزاره‌ها در علوم حقوق و اخلاق شکل می‌گیرد. قانونگذار در حکومت اسلامی، با توجه به منابع نقلی که از رویکرد اخلاقی نیز برخوردار هستند، قانون را وضع می‌نماید و ساحت قانون‌گذاری را برپایه دین نظام می‌دهد و این نگرش مهم‌ترین تفاوت در میان مکتب حقوق طبیعی و حکمت متعالیه است.

در حکمت متعالیه نظام حقوقی بر اساس رویکرد الهی انسجام می‌یابد و قانونگذار که خالق انسان و جهان است با آگاهی نسبت به مصلحت و منافع انسان، حقوق و تکالیف را برای رسیدن به سعادت ابدی انسان وضع می‌نماید و گزاره‌های اخلاقی مانند عدالت نیز با توجه به گزاره‌های دینی مفهوم‌شناسی می‌گردد و در صورت تحقق آن گزاره‌ها عدالت در جامعه استقرار می‌یابد، اما در مکتب حقوق طبیعی این هدف غایی و منابع وصول به این هدف نادیده گرفته می‌شود. عقل عرفی - نه عقل برهانی - به صورت مستقل فقط قانون طبیعت را درک می‌کند و توجهی نسبت به مفاهیمی که از جانب الهی جهت تطبیق با عالم هستی ارسال شده است، نخواهد داشت. لذا با رویکرد حقوق طبیعی، به دلیل محدودیت‌های عقل نظری، قانونگذار در نهایت با رویکرد ناقص حس‌گرایانه و تجربی به وضع قوانین خواهد پرداخت و بدیهی است که چنین گزاره‌هایی از قدرت کافی برای به سعادت رساندن انسان در هستی برخوردار نخواهند بود. اگرچه حقوق طبیعی به سبب رعایت قانون طبیعی که فعل الهی است، برخی از گزاره‌های اخلاقی را به ناگزیر رعایت می‌نماید اما به جهت محدودیت‌های عقل عرفی در فهم قوانین، از دریافت تمام قوانینی که منجر به سعادت ابدی انسان می‌گردد ناتوان است و همچنین فاقد معیار متقنی است که فرآورده‌های خود با عقل عرفی را در محک صحت‌سنجی

قرار دهد، حال آنکه عقل در حکمت متعالیه علاوه بر اینکه در ساحت برهان تولید محتوا می‌نماید با استعانت از نقل می‌تواند گزاره‌های فرآوری شده خود را صحت‌سنجی نماید.

از این نکته نباید غافل شد که از بعد معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه علاوه بر منابع نقلی، دستاوردهای عقل نیز از اعتبار برخوردار است؛ بر این اساس اگر در امور حکمرانی موضوعاتی به سبب نوظهور بودن در منابع نقلی بدان‌ها پرداخته نشده است و یا شارع آن‌ها را به حیطة منطقه الفراغ واگذار نموده است، با ابزار عقل می‌توان برای مدیریت این امور قانون‌گذاری نمود. این سنخ جامعیت نقلی و عقلی در تحصیل گزاره‌های اخلاقی و قوانین حقوقی را نمی‌توان در هیچ‌کدام از مکاتب و قرائت‌های متفاوت حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی مشاهده نمود. حکمت متعالیه با این نگاه منسجم و جامع توانسته است از نظام حقوقی و اخلاقی متناسب با قوانین طبیعت برخوردار شود و قوانین الهی که ریشه در تکوین عالم دارند و متناسب با فطرت بشری است را در نظام حقوقی و اخلاقی خود لحاظ نماید؛ همچنین تعامل دانش‌های حقوق و اخلاق را به سبب وجود اشتراک در منشاء به صورت مطلوب و هماهنگ با دیگری برقرار نماید.

نتیجه‌گیری

با بیانات و استناداتی که از اندیشمندان حقوق طبیعی و یا فطری عنوان شده است، می‌توان تشابهاتی میان اندیشه آن‌ها با مبانی اندیشمندان حکمت متعالیه در زمینه مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق و همچنین ارتباط آن‌ها با دیگری عنوان نمود؛ لکن وجود برخی از تشابهات ابزاری به معنای قربت این دو گفتمان نیست. از مهم‌ترین این تشابهات می‌توان به پایبندی هرکدام از دو گروه فوق به اصول ثابت اخلاقی در حقوق

و اذعان به وجود ارتباط تنگاتنگ این دو دانش اشاره نمود.

اندیشمندان حقوق طبیعی کلاسیک و مدرن به وجود نوعی قوانین اساسی و ثابت در نظام‌های حقوقی بشری هستند که آن را فراتر از اراده قانون‌گذار می‌داند و به دنبال فراهم آوردن پایه‌ای اخلاقی برای حقوق هستند و معتقدند که مفاد قوانین و مقررات حقوقی باید با اصول و معیارهای اخلاقی سازگار باشد. گفتنی است که خوانش کلاسیک منبع قانون طبیعی را فقط امر الهی می‌داند و نگرش مدرن قانون مندرج در طبیعت که با عقل قابل اصطیاد است را محور تقنین و استنتاج اصول اخلاقی قلمداد می‌نماید. اندیشمندان حکمت متعالیه نیز علاوه بر الهی دانستن حقوق، بر ثابت بودن اصول اخلاقی در نظام بشری اعتقاد دارند و مانند حقوق طبیعی مدرن، عقل را به‌عنوان یکی از منابع سنجش و دریافت این اصول ثابت عنوان می‌کنند اما برخلاف حقوق طبیعی مدرن و مشابه با خوانش کلاسیک حقوق طبیعی، قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق و سایر ملزومات مورد نیاز بشر است را در جهت رستگار ساختن انسان جامع تلقی می‌نماید. به عبارت دیگر منبع نقل و عقل به‌عنوان سنجه‌ای در صحت‌سنجی رهیافت‌های عقلی و نقلی به کار گرفته می‌شوند. این همبستگی میان عقل و نقل در حکمت متعالیه می‌تواند منجر به تعامل و وابستگی حوزه اخلاق و حقوق گردد.

برخلاف نظر مکتب حقوق طبیعی و اندیشمندان حکمت متعالیه، مکتب اثبات‌گرایی به تفکیک و عدم ارتباط میان مفاد حقوق و اخلاق معتقدند. بر اساس مبنای این مکتب، بی‌شک حقوق نمی‌تواند از اصول ثابت اخلاقی مانند عدالت پیروی نماید چراکه منفعت شخصی افراد است که باید در نظر گرفته شود و امیال او را ارضا

کند نه مصلحت جامعه که بر مبنای حقوق طبیعی وضع می‌شود. از دیدگاه آن‌ها برای تشخیص درستی قوانین، نیازی به تطبیق قواعد با معیارهای ثابت اخلاقی نیست بلکه تنها اراده قانون‌گذار بیانگر صحت یک قانون است. البته همانطور که بیان شد در میان اندیشمندان پوزیتیویست می‌توان قائل به پوزیتیویست نرم و سخت شد. در پوزیتیویسم نرم، رعایت محتوای حداقلی حقوق طبیعی را در وضع قانون لازم می‌شمارند. درحالی‌که در پوزیتیویست سخت، برای اراده قانونگذار فارغ از همخوانی اراده با محتوای حقوق طبیعی، اصالت و اهمیت ویژه‌ای قائل می‌شوند.

از سوی دیگر باید توجه داشت که در حکمت متعالیه نیز نسبت به حقوق طبیعی از نگرش واحدی برخوردار نیستند. برخی از اندیشمندان این مکتب، برای حقوق طبیعی اصالت قائل می‌شوند و معتقدند که طبیعت هدفمدار است و بر این اساس استعدادهایی را در نهاد موجودات قرار داده است و حقی‌هایی را برای موجودات متصور شده است. برخی دیگر، خاستگاه حق و حقوق بشری را منحصرأً از طرف خداوند می‌دانند، به گونه‌ای که بدون آن هیچ حقی تحقق نمی‌یابد؛ بر اساس این اندیشه حقوق طبیعی نمی‌تواند معیار موجهی برای محدود کردن دایره اعمال حق‌ها ارائه نمود.

منابع

۱. ایشینر راجر (۱۳۸۳)، "حقوق و اخلاق"، ترجمه عبدالحکیم سلیمی، نشریه معرفت، شماره ۸۲.
۲. ابدالی، مهرزاد (۱۳۸۹)، "تحلیل مفاهیم اعتبار حقوقی و هنجار حقوقی"، نشریه مدرس علوم انسانی-پژوهش‌های حقوق تطبیقی، دوره ۱۴، شماره ۲، ۲۸-۱.
۳. تروپه، میشل (۱۳۸۶)، فلسفه حقوق، ترجمه مرتضی کلانتری تهران: آگه.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: نشر اسراء.
۵. _____، (۱۳۷۸)، تسنیم، ج ۱، قم: نشر اسراء.
۶. _____، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: نشر اسراء.
۷. _____، (۱۳۹۳)، درس خارج تفسیر قرآن کریم (تفسیر آیات ۲۲ و ۲۳ سوره زمر)، به تاریخ ۱۳۹۳/۰۸/۲۴: قابل دسترسی در تارنمای:
<http://eshia.ir/Feqh/Archive/course/Javadi/tafsir/default.htm>
۸. حکمت‌نیا، محمود، (۱۳۸۲)، آرای عمومی (مبانی اعتبار و قلمرو)، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. _____، (۱۳۹۳)، قواعد بنیادین در حقوق و روش‌شناسی احراز و توسعه آنها، نشریه حقوق اسلامی، دوره ۱۱ شماره ۴۲، ۳۷-۷.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. دورکین، رونالد (۱۳۷۹)، "نافرمانی مدنی"، ترجمه محمد راسخ، نشریه کیان، شماره ۵۱
۱۲. سید قاری سید فاطمی، سید محمد (۱۳۸۱)، "مبانی توجیهی-اخلاقی حقوق بشر معاصر"، نشریه تحقیقات حقوقی، شماره ۳۵ و ۳۶.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴)، مبدا و معاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____، (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیه، تحقیق سیدجلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____، (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. طالبی، محمدحسین (۱۳۸۰)، نظریه حقوق طبیعی در فلسفه حقوق، نشریه معرفت مهر، شماره ۴۶، ۸۲-۷۶.

۱۷. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۰۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، قم: نشر البلاغه.
۱۹. قربان نیا، ناصر (۱۳۷۷)، "حقوق، ترجمان اخلاق"، نشریه نقد و نظر، سال چهارم، شماره ۱ و ۲، 384-408.
۲۰. _____، (۱۳۹۴)، "مبادی قلمرو و زمینه‌های اعتبار تقنین اخلاق"، نشریه دین و قانون، ش ۸، ۱۱-۳۴.
۲۱. کاتوزیان ناصر (۱۳۸۶)، "اخلاق و حقوق"، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم، شماره ۱ و ۲.
۲۲. _____، (۱۳۵۲)، فلسفه حقوق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۲۳. کرمی، حمزه؛ احمدی افرم‌جانی، علی اکبر (۱۳۹۹)، حقوق طبیعی از دیدگاه جان لاک و مرتضی مطهری، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال پنجاه و سوم، شماره اول 31-7.
۲۴. کلسن، هانس (۱۳۸۷)، نظریه حقوقی ناب، ترجمه اسماعیل نعمت‌اللهی، تهران: سمت.
۲۵. لاینز، دیوید (۱۳۷۲)، "قانون به معنای واقعیته اجتماعی"، ترجمه سید مصطفی محقق داماد، مجله قضایی و حقوقی دادگستری، شماره ۷، 44-17.
۲۶. مجتهدی، کریم، (۱۳۷۵)، فلسفه در قرون وسطا، تهران، امیرکبیر.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، نظریه حقوقی اسلام، جلد اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. _____، (۱۳۹۶)، سلسله جلسات اخلاق اسلامی، تاریخ جلسه ۱۳۹۶/۹/۲۹، وبگاه: <https://mesbahyazdi.ir>
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، نظام حقوق زن در اسلام، قم: انتشارات صدرا.
۳۰. _____، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. _____، (۱۳۹۹ق)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: نشر صدرا.
۳۲. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۸)، بررسی نقش اخلاق در فقه و حقوق با رویکردی بر نظریات حضرت امام خمینی، نشریه نامه الهیات، شماره ۸، صص ۱۵۳-۱۷۰.
۳۳. هارت، هربرت، (۱۳۸۰)، "پوزیتیویسم و جدایی حقوق از اخلاق"، ترجمه سید قاسم زمانی، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۶۵ و ۱۶۶، 74-85.
۳۴. _____، (۱۳۹۰)، مفهوم قانون، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی.

35. Bentham, Jeremy (2000) , **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, Batoche Books.
36. Chroust , Anton-Hermann (1944) , **The Philosophy of Law of St. Augustine**, The Philosophical Review, Vol. 53, No. 2, pp. 195-202.
37. Dworkin, M Ronald, **The Model of Rules**, The University of Chicago Law Review, Vol. 35, No. 1 (Autumn, 1967) , pp. 14-46
38. Finnis, John, (2011) , **Philosophy of Law: Introduction**, COLLECTED ESSAYS VOLUME IV, Oxford: OUP, Oxford Legal Studies Research Paper No. 30/2011
39. Hart, H.L.A. (2012) , **The Concept of Law**, Oxford University Press.
40. Locke, John, **An essay concerning human understanding**, Prometheus Books, 1994, p 5-10.
41. Raz, Joseph (1995) , **Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics**, Publisher: Clarendon Press.
42. Ripert, Georges (1949) , **La règle morale dans les obligations civiles**, Anthologie du droit, N 15.
43. Simonds, NE (1998) , **Law and Morality**, In: Routledge Encyclopedia of Philosophy.
44. SPÎRCHEZ, Georgeta-Bianca (2016) , **THE RELATION BETWEEN ETHICS AND LAW**, Fiat Iustitia, No. 1/2016.

پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی