

هویت متقابل فلسفه حقوق اسلامی و فلسفه حقوق مدرن

رضا آذریان^۱، احمد واعظی^۲، حمید پارسانیا^۳

چکیده

تبیین معنای فلسفه و شناخت روش فلسفی در دوره مدرن و مقایسه آن با معنای حکمت و روش حکمی در فلسفه اسلامی، به تفاوت هویت فلسفه حقوق در اسلام و غرب می‌انجامد. ظهور حقوق مدرن در مقابل حقوق اسلامی، مرهون پیش‌زمینه‌های فلسفی و رویکردهای فراحقوقی است. از این‌رو بررسی بنیادهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علم حقوق و تبیین پیش‌زمینه‌های فلسفی آن، شناخت هویت آن را ممکن می‌سازد. با توجه به گستردگی بحث فلسفه حقوق در دیدگاه مدرن، در این پژوهش تنها به معنای فلسفه حقوق در نگاه «ایمانوئل کانت»، «گوست کنت»، «حلقه وین» و حاشیه آن اشاره شده و سعی شده است در بستر نگاه حکمت اسلامی، از حیث معنی و روش، فلسفه حقوقی متفاوتی ارائه شود. فلسفه حقوق اسلامی در معنای پذیرفته شده، به مثابه علمی است که در آن مجموعه‌ای از گزاره‌های هم‌بسته به‌طور مستقیم در پی تأمل جهت ایجاد نظام حقوق اسلامی و تبیین زیرساخت‌های معرفتی آن با محوریت برهان در سایه قرآن و عرفان جمع‌آوری شده است. در این اندیشه، مقاومت در برابر تفسیرهای مدرن از علم حقوق، می‌تواند به عنوان نقطه قوتی باشد که جایگاه فلسفه حقوق اسلامی را ارتقا خواهد بخشید.

واژگان کلیدی: حقوق، علم حقوق، فلسفه حقوق، متافیزیک، فلسفه اسلامی، فلسفه مدرن.

۱. دانشجو دکتری رشته فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم ☞

۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم ☞

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

۱. دانشجو دکتری رشته فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم ☞

۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم ☞

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

مقدمه

مفهوم «فلسفه حقوق»^۱ همچون مفاهیم دیگر، در رویکرد مدرن دارای ذات و هویت منسجمی نیست تا بتوان از آن تعریف مستقل، یک پارچه و ذات‌انگارانه‌ای^۲ را ارائه نمود. بلکه فرهنگ حاکم بر دوران مدرن، نوعی نسبی‌گرایی نوین را در تحلیل این مفهوم پیش‌روی محقق قرار می‌دهد. از این منظر برای تحلیل این مفهوم، نگاه به زمینه‌های فلسفی و روش‌های حاکم بر تفکر فلاسفه این دوران، ما را در آشنایی بیشتر با این نام‌رهنمایی خواهد کرد و حقوق زاییده شده در بستر این نگرش‌های فلسفی نیز هویت رنگارنگ و متغیری خواهد یافت. از این‌رو اشاره به پیش‌زمینه‌های فلسفی این دوران، در تبیین این مفهوم راه‌گشا خواهد بود.

اما فلسفه حقوق در رویکرد اسلامی دارای هویت منسجمی است و با توجه به رشد روش عقلانی و متافیزیکی که همواره در ادوار مختلف تاریخی فلسفه اسلامی — از فلسفه مشاء و اشراق تا حکمت متعالیه — اتفاق افتاده و از عقل مستقل به سمت عقل شهودی و عقل وحیانی حرکت نموده است، ما را در تبیین حقوق با هویت متعالی اسلامی به‌منزله یک واحد یک‌پارچه در حال توسعه یاری خواهد نمود. از این‌رو تبیین نگرش فلسفه غرب در دوره مدرن و نگاه فلسفه اسلامی در مکاتب اصلی آن برای تحقق حقوق مبتنی بر آن و

۱. مباحث کلی فلسفه حقوق را می‌توان زیر عنوان‌هایی نظیر «philosophy of law»، «Legal theory»، «Joriprudence» و «Legal philosophy» یافت.

2. Essential.

مقایسه میان این دو دیدگاه، شیوه مناسبی در جهت نشان دادن تقابل هویتی حقوق در بستر مدرنیته و حقوق در بینش اسلامی خواهد بود.

فلسفه حقوق در نگاه کانت

کانت تحت تأثیر دیدگاه کوجیتوی رنه دکارت درباره شناخت از یکسو و بیدارگری دیوید هیوم در انکار اصل علیت و فرو کاستن آن به تعاقب محض از سوی دیگر، به فلسفه نقادی روی آورد و این رویکرد کانت درباره شناخت در عصر مدرن، منجر به ظهور و پیدایش ایده‌آلیسم آلمانی شد که نقش بسیار مهمی را در عرصه تفکر غرب ایفا نمود.

مطابق این دیدگاه، واقعیت برابر با آگاهی محض و خرد ناب است که با شیوه استعلایی^۱ می‌توان به آن دست یافت. در نظر کانت، آگاهی انسان محدود به شرایط اقتضائات و امکانات بشر است که سوژه استعلایی در برخورد با نفس الامر، این حقیقت را برای انسان ظاهر^۲ می‌سازد. براین اساس، انسان در پرتو سوژه با نفس الامر آشنا می‌شود و اگر سوژه نباشد، معرفت محال می‌شود.

با توجه به این تفسیر، حقیقت در نظر کانت همان ایده‌های موجود در ذهن است که انسان در پرتو برخورد سوژه با نفس الامر در خویش ایجاد می‌نماید. در حقیقت، موجود از آن حیث که متعلق آگاهی است برای ما نمایان می‌شود و در این دیدگاه موجود برابر آگاهی است و این دو از هم تفکیک ناپذیرند.

البته باید توجه نمود که سوژه استعلایی کانت به سطح آگاهی‌های نظری محدود نمی‌شود و به آگاهی‌های عملی نیز سرایت می‌کند. ایده‌ها از نظر او اعم از نظری و عملی است. فاعل شناسا از آن حیث که در بستر آگاهی‌های نظری قرار می‌گیرد، نظری است و از آن حیث که در بستر آگاهی‌های اخلاقی قرار می‌گیرد، عملی است. از این رو، کانت در کتاب «مابعد الطبیعة اخلاق»، افق‌های گسترده‌ای را برای آگاهی ناب در عرصه اخلاق و حقوق طراحی می‌کند و در مقدمه «نقد عقل عملی»، قوه عقل عملی «آزادی استعلایی»^۳ را تأسیس می‌نماید (Kant, 1999, P.139). به عقیده او، با نگاهی غیر پدیداری و غیر تجربی به انسان می‌توان به قانون نامشروط و مطلق اخلاقی و حقوق دست یافت و گزاره‌هایی کلی درباره

1. Transzendental(transcendental).

2. Appearance.

3. Transzendente Freiheit(transcendental freedom).

آن مطرح نمود. از این روست که او بر پایه اتکا به خرد ناب، وجود احکامی استعلایی و غیر تجربی را در باب اخلاق می‌پذیرد (کانت، ۱۳۸۸، ص ۴۷).

بر این اساس حقیقت مستفاد از عقل عملی در نظر کانت، هویتی آگاهانه و استعلایی دارد. او عقیده دارد هر انسانی به واسطه اصول پیشینی و خرد ناب، دارای نظام قانون‌گذاری کلی و ضروری است. این احکام کلی و ضروری به دو دسته وظایف حقوقی^۱ و وظایف اخلاقی^۲ تقسیم می‌شود. وظایف حقوقی که بر پایه عدالت شکل می‌گیرد، برای دستیابی به آزادی بیرونی^۳ کاربرد دارند و وظایف اخلاقی که بر پایه فضیلت ساخته می‌شوند، ناظر به آزادی درونی^۴ هستند. مهم‌ترین ایده‌ها در عرصه وظایف حقوقی در نظر کانت، ایده آزادی هر فرد جامعه به مثابه یک انسان و ایده برابری هر فرد با همگان به مثابه یک تبعه و استقلال هر عضو جامعه مشترک المنافع به عنوان یک شهروند است که بر پایه قوانین عدالت شکل می‌گیرد (Kant, 1991, P.14).

از این رو فلسفه حقوق در نظر کانت، همان نگاه ایده‌آلیستی به حقوق است؛ زیرا مطابق عقیده وی، حقوق هویت خویش را در جهان آگاهی به دست می‌آورد و مفاهیم حقوقی در بستر حیات معرفت انسانی شکل می‌گیرد و جز این حقیقتی ندارد. در حقیقت، متافیزیک در این دیدگاه جای خود را به سوژه استعلایی می‌دهد و این خرد ناب و عقل محض عملی است که ساختار و اساس و قواعد علم حقوق را شکل می‌دهد. از این رو به نظر می‌رسد فهم فلسفه حقوق کانت فقط از رهگذر برقراری ارتباط با فلسفه انتقادی او امکان‌پذیر است.

تقسیم‌بندی معلومات بشر و جایگاه فلسفه حقوق در نگاه اگوست کنت

اگوست کنت فرانسوی در نظریه علمی معروف خود در کتاب «دوره فلسفه تحقیقی» بر این عقیده است که هر رشته از معلومات بشر، سه مرحله ربانی^۵ (مذهبی)، فلسفی^۶ (متافیزیک) و اثباتی^۷ (علمی) را طی می‌کند.

بشر در مرحله ربانی تحت سلطه کاهنان و مردان نظامی، هر پدیده و حادثه‌ای را با

1. Juridical duties.
2. Duties of virtue.
3. Outer freedom.
4. Inner freedom.
5. Theological Stage.
6. Metaphysical or Abstract Stage.
7. Positive Stage.

توسل به قدرت الهی و نیروهای اساطیری تبیین می‌کند. در مرحله فلسفی درمی‌یابد که حوادث را نمی‌توان به وسیله خدایان تبیین کرد. بلکه به جای اراده خدایان باید به قوای طبیعی متوسل شد. در عصر فلسفی، زندگی اجتماعی و سیاسی رنگ تازه‌ای می‌گیرد و اصل آزادی و حاکمیت مردم غلبه می‌کند. زمام قدرت به دست قانون‌گذاران می‌افتد و نیروی دیگری به نام دولت در کنار خانواده قرار می‌گیرد و روابط حاکم بین مردم، از حالت عاطفی به صورت قانونی در می‌آید. مردم در این دوره تحت تسلط مردان کلیسا و حقوق‌دانان قرار دارند. اما در مرحله سوم، یعنی مرحله علمی، انسان از جست‌وجو در آغاز و انجام عالم صرف نظر می‌کند و به مشاهده وقایع و استدلال درباره آنها می‌پردازد. انسان در این مرحله در توجیه پدیده‌ها، علل را در خود طبیعت جست‌وجو می‌کند. بشر بُعد جهانی پیدا می‌کند و با پیشرفت‌های اجتماعی می‌تواند نوع رابطه تعاونی را در اجتماعات انسانی جانشین روابط عاطفی و حقوقی حاکم در دوره‌های پیشین کند. مدیران صنعتی و دانشمندان پیش‌قراوالان این مرحله هستند (ادیبی، ۱۳۸۳، ص ۵۹-۶۱؛ کوزر، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

کنت میان سه حوزه «دین، فلسفه و علم» تفکیک نموده است و اختلاف آنها را در روش می‌داند. در نظر او هر سه حوزه کارکرد شناختاری دارند، ولی دین با روش تمثیلی و فلسفه با روش عقلی به تبیین عالم می‌پردازد و علم به عالم از طریق روش تجربی می‌نگرد. براین اساس هریک از این حوزه‌ها در مرتبه تاریخی خود سودمند هستند، ولی وقتی از گذرگاه تاریخی خود عبور می‌کنند، دیگر فایده و کارایی ندارند. در این دیدگاه، فلسفه میان دو مقطع دین و علم قرار گرفته است و با ورود به میدان علم، دیگر جایگاهی برای بحث‌های دینی و فلسفی باقی نمی‌ماند و دوران وحی و مابعد الطبیعه پایان می‌پذیرد.

با توجه به این دیدگاه، دو تفسیر متمایز می‌توان از حقوق ارائه نمود؛ تفسیر اول، نگاه به حقوق و گزاره‌های حقوقی قبل از ورود به مقطع علم که از آن می‌توان به فلسفه حقوق تعبیر کرد و تفسیر دوم، توجه به حقوق و گزاره‌های حقوقی بعد از ورود به مقطع علم که می‌توان آن را علم حقوق نامید. از این منظر، فلسفه حقوق علمی درجه اول و معنادار است که از لحاظ تاریخی و زمانی مقدم بر مباحث علمی است. ولی با ظهور علم حقوق، دیگر جایگاهی برای آن باقی نمی‌ماند. در حقیقت مفید بودن فلسفه حقوق از لحاظ وساطت آن برای عبور از مرحله احساس و تشبیه و رسیدن به مباحث علمی است. اما علم حقوق دانشی معتبر و

گرامی است که هرچه وسعت یابد، سبب محدود شدن فلسفه حقوق می‌شود. در حقیقت، حقوق ابژه مطالعات تجربی علم قرار می‌گیرد و عالم با روشی کاملاً تجربی قضایای حقوقی را مورد واکاوی قرار می‌دهد. با این نگاه، گزاره‌های حقوقی رنگ ارزشی و هنجاری خود را از دست می‌دهد و هویتی بدیع و علمی به‌دست می‌آورد. به همین دلیل است که در نیمه اول قرن بیستم میلادی، از فلسفه حقوق سخن کمتری دیده می‌شود.

البته کنت در نگاه دیگری، بعد از اینکه دین و فلسفه را به گذشته تاریخ سپرد و علم را در عصر جدید یگانه منبع شناخت معرفی کرد، در رویکردی جدید به وضع مکتب علمی و ایدئولوژی اثبات‌گرا پرداخت (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۴۴). این رویکرد جدید کنت، بازگشت دوباره به گزاره‌های متافیزیکی است. به دلیل اینکه این دست از گزاره‌ها فاقد ارزش علمی بوده و هیچ جایگاهی در عرصه روش تحقیقی ندارند. علم به معنای دانش روش‌مند آزمون‌پذیر توان پذیرش گزاره‌های ارزشی و هنجاری را ندارد. از این رو این عمل کنت در کلام دانشمندانی چون «ویلفرد دو پارتو» مورد انتقاد جدی قرار گرفته و او را به علمی عمل نکردن متهم نموده است (ر.ک: آرون، ۱۳۹۰، ص ۵۰۸).

ماکس وبر نیز با الهام از گسست میان دانش و ارزش و عدم استنتاج باید از هست هیوم، جدایی میان این دو حوزه را گوشزد نمود و بعد از او چنین بحثی وارد مجامع علمی گشت. البته او دریافت که تمام معارف انسان نمی‌تواند علمی باشد، بلکه معرفت‌های متافیزیکی هم دارای فایده و ثمربخش هستند. در این نگاه، رویکرد دوباره‌ای به مسائل متافیزیکی مطرح می‌شود و گزاره‌هایی که در قلمرو موضوعات و مسائل حقوقی به‌نحو غیر علمی مطرح می‌شود، در برخی از موارد مفید هستند (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۲۷).

نگاه امتناعی به فلسفه حقوق در حلقه وین

پیروان پوزیتیویسم منطقی^۱ در حلقه وین با اعلام مرگ فلسفه و متافیزیک، ثبوت هر امری بیرون از تجربه را انکار کردند و شناسایی را به قلمرو امور تجربی تقلیل داده و هر نوع اصل عقلی را نیز منکر شدند. معرفت واقعی در نظر آنها معرفت مبتنی بر تجربه حسی است که فقط به‌وسیله آزمایش و مشاهده میسر می‌باشد. انکار متافیزیک سستی از لوازم جدایی‌ناپذیر این مکتب به‌شمار می‌رود (نائس، ۱۳۵۲، ص ۷).

1. Logical positivism.

امروزه نقش و تأثیر این مکتب را در شیوه تفکر فلسفی می‌توان مشاهده نمود. توجه ویژه به تحلیل اندیشه علمی و رویکرد خاص به نتایج به‌دست آمده از پژوهش‌های به‌عمل آمده با روش علمی، از شواهد این امر به‌شمار می‌رود.

متافیزیک در نگاه این مکتب شامل همه آگاهی‌های بشری غیر از منطق، ریاضیات و علوم تجربی است. براین اساس فلسفه، الهیات، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، عرفان، هنر، شعر، اسطوره، دین، اخلاق و حقوق و مانند آن، بخش‌های مختلف متافیزیک را تشکیل می‌دهند که فاقد هرگونه معنی می‌باشند. در نتیجه همه گزاره‌هایی که تحت عنوان متافیزیک قرار می‌گیرند، فاقد ارزش تجربی هستند و گزاره‌های مهمل محسوب می‌شوند و متصف به صدق و کذب نمی‌گردند. به دلیل اینکه صدق و کذب فرع معنی داشتن این قضایاست. حال آنکه این قضایا فاقد هرگونه معنایی هستند. ازاین‌رو برخی از معتقدین به این مکتب پس تبیین فقدان گزاره‌های متافیزیکی از هرگونه حکم و معرفت‌آموزی و محتوای واقعی، آنها را صرفاً بیان ترجیحات و ذوق و سلیقه شخصی و احساسات ذهنی معرفی نموده‌اند و یا آنها را یک رشته الفاظی می‌دانند که حاوی خبری درباره هیچ زبانی نیست. ایشان فلاسفه متافیزیکی را در ردیف هنرمندان - که تحت تأثیر مستقیم قوه خیال خویش هستند - قرار می‌دهند و آنان را بی‌بهره از عینیت و واقعیت در اندیشه‌های فلسفی می‌انگارند (باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۷۹؛ نائس، ۱۳۵۲، ص ۶۱-۶۲ و ۷۲؛ آیر، ۱۳۳۶، ص ۱۴۵-۱۴۶؛ خرمشاهی، ۱۳۶۱، ص ۲۴، ۱۴۲).

ازآنجاکه هویت گزاره‌های حقوقی و اخلاقی در نظر ایشان هویتی ارزشی و هنجاری است، به هیچ‌وجه این قضایا قابل پذیرش نیستند و غیر شناختاری محسوب می‌شوند. به دلیل اینکه چنین احکامی پا را از محدوده حس و تجربه فراتر نهاده‌اند و به قلمرو مابعد الطبیعه وارد شده‌اند. از این منظر، این گزاره‌ها نیز فاقد هر نوع معنی بوده و از حوزه معرفت ارزشمند خارج می‌شوند. ازاین‌رو مفاهیم اخلاقی و حقوقی در این نگاه از تعالی خود افول نموده و در حوزه حس و تجربه معنی پیدا می‌کند. توصیف اخلاق و حقوق به شیوه علمی که از آن می‌توان به «علم اخلاق» نیز تعبیر نمود، به‌واسطه محدودیت حوزه محسوسات و مجربات محدود خواهد شد و به هیچ‌عنوان گستردگی اخلاق و حقوق متافیزیکی را نخواهد داشت.^۱

فلسفه حقوق از این منظر نه‌تنها علم نیست، بلکه مهمل‌گویی محض بوده و هیچ ارزشی

۱. تفسیر علمی مسائل اخلاقی در کلام مورتیس شلیک، رودلف کارناپ و آ.ج. آیر از این قبیل است. (ر.ک: حسینی

شاهرودی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷ و ۱۵۵-۱۵۷)

ندارد. البته پیروان مکتب پوزیتیویسم حقوقی از به کار بردن اصطلاح فلسفه حقوق دوری می‌کنند و مباحث مرتبط با این حوزه را تحت عنوان «Legal theory» مطرح می‌نمایند. در حقیقت پوزیتیویست‌های منطقی، فلسفه حقوق را نوعی معرفت می‌دانند که در حاشیه معرفت‌های علمی و در اثر برخی از مغالطات لفظی پدید آمده و حقوقی که از ناحیه معرفت‌های غیر علمی شکل گیرد، فاقد معنی بوده و خرافی است. از این رو هر نظام حقوقی برآمده از معرفت‌های غیر علمی از قبیل نظام‌های حقوقی نشأت گرفته از معرفت‌های دینی و عقلی و مانند آن، از اعتبار ساقط می‌شود و معرفت علمی جایگزین آن معارف گشته و به نظام‌سازی علمی مشغول می‌گردد. بر اساس این دیدگاه، علم حقوق هویت نو و جدیدی به خود می‌گیرد و تفسیر جدیدی از حقوق و گزاره‌های حقوقی ارائه می‌نماید. در این نگاه، حقوق ناب، حقوقی علمی، تجربی و غیر متافیزیکی است. با توجه به این مطلب می‌توان دریافت که ورود دانشمندانی با این رویکرد به قلمرو فلسفه حقوق، برای نفی تأثیرگذاری متافیزیک بر قلمرو علم حقوق و تبیین حقوقی علمی بدون نیاز به معرفت‌های متافیزیکی است.

فلسفه حقوق در حاشیه حلقه وین

نقد پوزیتیویسم و تلاش گسترده برای طرح جایگزین آن در حوزه معرفت و روش، فضای جدیدی را برای بروز نظریات نو در عرصه آگاهی فراهم ساخت. ویتگنشتاین متأخر در حاشیه حلقه وین از استعاره «بازی‌های زبانی»^۱ استفاده نمود و نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت (همچون ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو و مارکوزه، در نیمه اول قرن بیستم میلادی) با گرایش نئومارکسیستی خود به نقد و بررسی ادعاهای حلقه وین پرداختند. «کارل ریموند پوپر» نیز در نقادی‌های خود از مهمل‌گویی اثبات‌گرایان منطقی عدول نموده و طرح «ابطال‌پذیری»^۲ را در مقابل آن مطرح کرد.

فلسفه حقوق با نگاه فلسفه زبان

با غلبه پارادایم زبان در قرن بیستم میلادی، تفکرات فلسفی در مغرب‌زمین به سمت زبان کشیده شد و نحله‌های فلسفی همچون فلسفه قاره‌ای^۳ و فلسفه تحلیلی^۴، زبان را کانون توجه

1. Language Games.
2. Falsifiability.
3. Continental philosophy.
4. Analytical Philosophy.

خود قرار دادند. فیلسوفانی نظیر فرگه، راسل و ویتگنشتاین اول با تحلیل زبان عرفی^۱ و دستیابی به زبان منطقی^۲ برای استفاده در فلسفه، مهم‌ترین جریان فلسفه تحلیلی یعنی منطق‌گرایی یا اتمیزم منطقی^۳ را بنیان گذاشتند. اما در ادامه و در سال ۱۹۵۳، ویتگنشتاین در کتاب «پژوهش‌های فلسفی»^۴ رویکرد جدیدی را با عنوان «فلسفه زبان متعارف»^۵ ایجاد نمود که مطابق آن، تحلیل زبان متعارف برای دستیابی به تصور دقیق از مفاهیم و احکام فلسفی را کافی می‌دانست. وی عقیده داشت هر نوع کاربرد زبان یک بازی است و استعملات متعدد زبان، بازی‌های زبانی را به وجود می‌آورد. در نظر او، برای پی بردن به مدلول یک واژه باید در نحوه حیاتی^۶ که آن واژه استعمال می‌گردد شرکت نمود و صرف نظر از نحوه حیات، هیچ واژه یا گزاره‌ای مدلول یا معنای روشنی ندارد. سخنان یک انسان متدین را تنها در عالم خودش می‌توان فهمید. اما بیرون از آن حیات، معنایی ندارد و قابل فهم نیست (زندیه، ۱۳۸۶، ص ۷۲-۷۶). این سخن نوعی پیشرفت نسبت به دیدگاه قبلی ویتگنشتاین و موضع پوزیتیویست‌ها در قبال مابعد الطبیعه بود. گزاره‌های مابعد الطبیعی در روش اثبات‌گرایی علمی، بی‌معنا تلقی می‌شدند. اما در اینجا زبان آنگاه که در فضای حیات دینی یا فلسفی یا حقوقی استعمال می‌گردد، برای کسانی که در این نحوه حیات شرکت دارند بامعناست. «جان لانگشاو آستین»^۷ در ادامه این مسیر، رهبری این جریان را بر عهده گرفت و نظریه افعال گفتاری^۸ را که صورت پیچیده‌تر این اندیشه بود، بنا گذاشت (سرل، ۱۳۸۷، مقدمه مترجم). با توجه به این نگاه در قرن بیستم میلادی، فلاسفه حقوق این دوران نیز تحت تأثیر همین رویکرد به نگارش کتب در این عرصه اقبال نشان دادند. پیروان جریان پوزیتیویسم حقوقی با تکیه بر آراء فلاسفه زبان، توجه به زبان و تجزیه و تحلیل معنی^۹ و استعمال^{۱۰} را برای تبیین ماهیت قانون و مفاد قواعد حقوقی ضروری دانستند. ایشان بر این عقیده بودند که باید میان الزامات قانونی و الزامات اخلاقی تفکیک نمود و برای حل مسائل، روش

1. natural language.
2. Logical Language.
3. Logical Atomism.
4. Philosophical Investigations.
5. ordinary language philosophy.
6. Forms of life.
7. John Langshaw Austin.
8. Theory of Speech Acts.
9. Meaning.
10. Use.

تجربی و علمی را جایگزین روش متافیزیکی و فلسفی کرد. راه حل کنار نهادن روش متافیزیکی در عرصه مسائل حقوقی، توجه به معنی و استعمال بود که فلسفه زبان در آن روز پیش پای فیلسوفان حقوق قرار داد. به همین دلیل بحث تعریف از جهت روش شناختی نزد فلاسفه حقوق این دوره مهم است و فهم درست قانون و حقوق جز از طریق تعریف قانون و کیفیت اعتبار و مرجعیت آن امکان پذیر نیست.

در این میان «هارت» برای تأمین مفاد حقوقی، از فلسفه زبان متعارف و نظریه افعال گفتاری جان لانگشاو آستین بهره برد. وی اثر نهایی خود، یعنی کتاب «مفهوم قانون»^۱ را در فضای غلبه فلسفه زبان متعارف به رشته تحریر درآورده که این جریان فکری در تهیه و تنظیم این کتاب تأثیر به سزایی داشته است. به همین جهت هارت در این کتاب برای پاسخ گویی به سؤالات فلسفی خویش در حقوق از روش آنالیز مفهومی^۲ بهره برده است. در نظر او، فلسفه حقوق در پی تحلیل رضایت بخش از موارد استعمال مفهوم قانون در کردارهای اجتماعی است. در حقیقت، وی با نوعی جامعه شناسی توصیفی^۳ در پی این است که معنای متعارف قانون را برای شناخت جامعه و نهادهای آن و تشخیص واقعیات مهم اجتماعی به کار گیرد و با نوعی برساخت گرایی به تبیین مفهوم قانون و ایجاد مفاد قانونی بپردازد. درواقع هارت این نوع نگاه فلسفه زبانی را در یک چارچوب حقوقی سامان می دهد و برای تهیه و بهترین روش تبیین مفاد قانونی را همین روش می داند.

نتیجه این نگاه که حول محور زبان می گردد و جهان تصویری از زبان می شود، مسائل بنیادین در فلسفه حقوق حول تأملات درباره زبان حقوق می گردد. زبان حقوقی یک فعالیت بوده و هر حقوق دانی در این بازی درگیر است. حکایت گری زبان حقوقی یکی از کارکردهایی است که باید در نحوه حیات حقوقی و زمینه های خاص آن فهمیده شود. براین اساس فیلسوف در عرصه فلسفه حقوق باید به نحوه حیات حقوقی در میان حقوق دانان بپردازد و فرم های حقوقی را متناسب با این نحوه حیات انتزاع نموده و مورد دقت و فهم قرار دهد. در حقیقت، فیلسوف فلسفه حقوق با تحلیل زبان در حوزه حقوق می تواند به روشنگری در این عرصه بپردازد. هربرت هارت از این نظریه در فلسفه حقوق

1. The Concept of Law.
2. Conceptual Analysis.
3. Descriptive sociology.

بهره برده است. اما «جرمی بنتام» از مباحث ویتگنشتاین متقدم در تحلیل زبان عرفی و رسیدن به زبان منطقی استفاده نموده است.

فلسفه حقوق با نگاه مکتب فرانکفورت

مکتب فرانکفورت نیز با تبیین نظریه انتقادی دیالکتیکی که پیوند وثیقی با «نگرش انتقادی مارکس»، «سنت فلسفی هگل» و «روان‌کاوی زیگموند فروید» داشت، با رویکرد پوزیتیویستی و تجربی محض و فرضیه‌های اثبات‌گرایانه آن به مخالفت پرداخت. از آنجاکه رویکرد علمی محض نمی‌توانست پاسخگوی تمام مشکلات باشد، پاسخ مناسب به این وضع دشوار در نظر هورکهایمر و آدرنو، توسعه نظریه انتقادی و دیالکتیک روشنگری بود. نظریه انتقادی تلاش می‌کرد تضادی را که میان علم و اسطوره در جریان فکری حلقه وین شکل گرفته بود به چالش بکشد و به دیالکتیک میان علم و اسطوره و وجود روابط پنهان میان آن‌دو بپردازد.^۱

هورکهایمر و آدرنو بر این عقیده بودند که در دوران روشنگری، عقل از عرصه اخلاق و حقوق بیرون رانده شده است؛ زیرا با افول جهان‌بینی‌های دینی و مابعدالطبیعی، دیگر تمامی موازین هنجارگذار در برابر یگانه مرجع بازمانده، یعنی روش علمی و عقل تجربی از اعتبار افتاده‌اند (هابرماس، ۱۳۷۵، ص ۲۹۶). از این‌رو در نظر ایشان، طرح دیالکتیک روشنگری راه‌کار مناسبی برای ایجاد ارتباط میان مفاهیم هنجاری و ارزشی با ساختار درونی معرفت علمی است.

کارل پوپر نیز از مهم‌گویی اثبات‌گرایان منطقی عدول نمود و حوزه‌های معنایی فراسو را پذیرفت. متافیزیک هرچند در پوزیتیویسم بی‌معنا گشت، ولی پوپر بر نقش متافیزیک در تبیین معارف علمی تأکید می‌نمود. او عقید داشت متافیزیک هرچند با روش علمی و تجربی قابل اثبات یا تأیید نیست، ولی انکار متافیزیک مستلزم بی‌معنایی علم می‌شود (پوپر، ۱۳۳۸، ص ۳۲۵). همچنین وی در نقادی‌های خویش بر پوزیتیویست‌های منطقی، این نکته

۱. یورگن هابرماس در تبیین دیالکتیک روشنگری و روابط پنهان میان علم و اسطوره مطلبی را در فصل پنجم کتاب *The Entwinement of Myth and Enlightenment* مطرح نموده است که سید علی مرتضویان این فصل را در مقاله‌ای با عنوان «در هم تنیدگی اسطوره و روشنگری: ماکس هورکهایمر و تئودور آدرنو» ترجمه نموده است. (ر.ک: هابرماس، ۱۳۷۵)

را روشن ساخت که آزمون‌های تجربی هرگز نمی‌توانند به اثبات یک نظریه علمی بپردازند. بلکه تنها چیزی که از طریق سنجش تجربی حاصل می‌شود، ابطال نظریه‌هاست.

در اندیشه پوپر، علم با مسئله آغاز می‌شود و محقق در پاسخ به مسئله راه حلی را به‌عنوان نظریه مطرح می‌سازد. نظریه‌ها اساساً به‌منزله حدسیات یا گمان‌هایی نظری و موقتی تلقی می‌شوند که ذهن انسان آزادانه آنها را خلق می‌کند تا بر مسائلی که نظریه‌های قبلی با آن مواجه شده بودند فائق آیند و تبیین مناسبی از رفتار قسمتی از جوانب خارج را ارائه کنند (چالمرز، ۱۳۹۲، ص ۵۱). این نظریه‌ها مطلقاً علمی نیستند. بلکه مبادی متافیزیکی از قبیل دین و فلسفه و اسطوره در فرهنگ‌های متعدد، در تبیین این نظریه‌ها تأثیرگذارند. در حقیقت، هیچ دانشمندی نمی‌تواند بدون این پیش‌فرض‌ها وارد حیطه علم شود و معرفت علمی از این پیش‌فرض‌ها آغاز می‌شود (پوپر، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹؛ پوپر، ۱۳۶۸، ص ۲۹).

مطابق اصل ابطال‌پذیری، شناخت دارای دو مقام می‌شود؛ مقام کشف و مقام داوری. مقام کشف، همان مقام نظریه‌پردازی است که نمی‌تواند علمی باشد، ولی مقام داوری مقامی علمی است. از این‌رو معرفت علمی از سایر معرفت‌ها با معیار و مقیاس تجربی خود کمک می‌گیرد و به آنها رنگ علمی می‌زند. از این منظر است که این معارف غیر تجربی هر چند در ابتدای امر در ارائه نظریات مؤثرند، ولی داوری علمی در طول زمان این حلقه‌های معرفتی غیر علمی را از دامان علم می‌زداید (ر.ک: پوپر، ۱۳۷۲، ص ۱۳۷-۱۳۸).

طرح‌های جایگزین در حوزه معرفت که در حاشیه نقد پوزیتیویسم شکل گرفت، از رابطه میان معرفت‌های علمی و متافیزیکی حکایت داشت. از این منظر، فلاسفه بعدی به تبیین چگونگی این ارتباط پرداختند. به تدریج مشخص شد که ارتباط میان متافیزیک و علم نمی‌تواند علمی باشد. بلکه این مسائل با زندگی و حوزه اجتماعی گره خورده است. براین‌اساس راهی برای جایگزینی جامعه‌شناسی معرفت^۱ و علم^۲ به جای متافیزیک باز شد. جامعه‌شناسی معرفت و علم به فرآیند اجتماعی دانش و علم و تأثیر و تأثر متقابل آن با جامعه نظر دارد و به همین دلیل هرگز ساختار درونی علم را که ناظر به موضوع علم است، مورد نظر قرار نمی‌دهد. بلکه به روابط بیرونی علم و چهره اجتماعی آن می‌نگرد (پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۹۶-۹۸؛ همو، ۱۳۷۶). از آنجاکه نگاه جهان‌بینی در این دیدگاه به پدیده‌های فرهنگی و

1. Sociology of knowledge.

2. Sociology of science.

تاریخی و ساختار اجتماعی نظر دارد، ایدئولوژی مبتنی بر این جهان‌بینی نیز به حوزه جامعه‌شناسی تقلیل می‌یابد. به همین جهت، فلسفه حقوق در معنای حقیقی خود در جامعه‌شناسی حقوق خلاصه می‌شود و حقوق در فضای فرهنگ و روابط اجتماعی در هر جامعه‌ای شکل می‌گیرد. جامعه‌شناسی حقوق نقش کلیدی و هویتی را بر عهده می‌گیرد و فیلسوف حقوق به شناخت زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی جامعه می‌پردازد و از این منظر به تبیین ماهیت گزاره‌های حقوقی مشغول می‌شود. به عبارت دیگر، حقوق و گزاره‌های حقوقی از آن جهت که علمی و آزمون‌پذیر نبوده و تولید فرهنگ و تاریخ انسانی هستند، ابژه و موضوع جامعه‌شناسی علم قرار می‌گیرند. از این منظر، حقوق که در اصل از کارکردهای اجتماعی پدید آمده، با تغییر آن کارکردها ساختار حقوق نیز تغییر می‌کند و کارکردهای نو و جدید در حوزه اجتماع موجب کنار نهادن حقوق قدیمی و کهنه گشته و حقوق تازه و مدرن را مطابق معیشت مدرن به جامعه معرفی می‌کند.

فلسفه حقوق با رویکرد اسلامی

فلسفه در اصطلاح مسلمین

اصطلاح «حکمت» در میان مسلمان‌ها دارای دو معنای متفاوت است. در یک استعمال، مراد از حکمت عبارت است از تمام علوم عقلی که در مقابل علوم نقلی و شهودی واقع شده و به عنوان مقسم حکمت نظری و عملی قرار گرفته است. اما در استعمال دیگر، مراد از حکمت فقط الهیات است که به عنوان یکی از اقسام حکمت نظری می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۲۹-۱۳۳). به همین دلیل در تعریف اصطلاح حکمت، میان فلاسفه اسلامی تفاوت‌هایی دیده می‌شود. برخی حکمت به معنای عام و برخی دیگر حکمت به معنای خاص را تعریف نموده‌اند.^۱

جایگاه روش و روش‌شناسی در فلسفه اسلامی

روش، مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند و روش‌شناسی دانشی است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد. روش همواره در متن حرکت فکری و تلاش‌های علمی یک دانشمند قرار دارد و روش‌شناسی به عنوان یک دانش، از پرداختن به آن شکل

۱. رک: فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۰ و ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵، ۱۵؛ صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰؛ طباطبائی، ۱۴۲۴، ص ۵.

می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۱۴). براین اساس روش هر نویسنده‌ای، مسیری است که برای تحقق هدف خویش طی می‌کند و شناخت این مسیر توسط افراد دیگر، روش‌شناسی آن نوشته محسوب می‌شود.

برای شناخت واقعیت، روش‌های مختلفی وجود دارد که هر علمی به اقتضاء موضوع خود یکی از این روش‌ها را برای شناخت، تبیین و اثبات معلومات خود طلب می‌کند. دراین‌میان چهار روش عمده وجود دارد که عبارتند از:

۱. روش تجربی (علمی): این روش مبتنی بر حواس ظاهری بوده و بر دو عنصر فرضیه و آزمون استوار است و مبادی قیاس در این روش محسوسات و مجربات است.

۲. روش عقلی (فلسفی): مستند در این روش، مباحث برهانی با تکیه بر بدیهیات اولیه است. کارکرد اصلی عقل به‌عنوان یکی از ابزارهای شناخت، ادراک تصورات کلی و معرفت تصدیق‌های کلی و شناخت باید‌ها و نبایدهای رفتاری مطابق با هست‌ها و نیست‌های واقعی است.^۱

۳. روش شهودی (عرفانی): اثبات معلومات در این روش، با کمک کشف و شهود بر پایه شناخت حضوری صورت می‌پذیرد.

۴. روش نقلی (وحيانی): این روش بر پایه متون دینی منقول، اعم از کتاب و سنت استوار است.

وحی در نظر اهل معرفت، حقیقتی وجودی است که از مراتب و شئون متعدد و گوناگونی شکل گرفته است؛ حقیقتی که از امّ الکتاب شروع شده و به قرآن نگاشته شده عربی در عالم طبیعت ختم می‌شود.^۲ البته فهم هر انسانی از این حقیقت وجودی متفاوت است. در این مسیر، فهم و شناخت پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در رأس تمام معرفت‌ها قرار گرفته است. براین اساس، وحی به‌عنوان یک حقیقت توسط پیامبر خاتم و به‌صورت الفاظ در عالم ماده نازل شده است، منبع شناخت و راهنمای انسان در این عالم ظلمانی بوده و حرکت انسان از ظلمت به‌سوی نور با شناخت حسی و عقلی و شهودی در کنار یکدیگر از این منبع لایزال امکان‌پذیر است.

۱. رک: مصباح یزدی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۵-۴.

۲. «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَى حَكِيمٍ» (زخرف ۴۳)، ۴-۲.

البته هرچند شناخت‌های حسی انسان دچار ضعف است، ولی عقل با تبیین برخی ملاک‌ها ضعف آن را جبران می‌کند و او را در عرصه علوم حسی و مادی یاری می‌نماید. قلب و شهود نیز در عرصه علوم عقلی به یاری عقل شتافته و ضوابطی را جهت کشف یقینی مطابق با واقع برای او تعیین می‌کند. از آنجاکه شهود نیز دارای مراتبی است، قلب برای استکمال نفس انسانی دست به دامن شهود برتر محمدی شده و آن را به‌عنوان میزان و معیار ترقی خود قرار می‌دهد.

هر علمی با توجه به موضوع خود، برای شناخت، تبیین و اثبات معلومات به یکی از روش‌های تجربی، نقلی، عقلی و شهودی تکیه می‌نماید. اما در علوم انسانی که هدف از تدوین آن نوعی شناخت انسان و جهان پیرامون آن است، کدام روش مسیر مناسبی برای تحقق این هدف می‌باشد؟ به عبارت دیگر، کدام‌یک از روش‌های چهارگانه توانایی ارائه جهان‌بینی کاملی از نظام هستی دارد؟

روش تجربی، روش جامعی برای شناخت و کشف معلومات نمی‌باشد؛ زیرا قلمرو کارکرد حواس، محدود به امور مادی و طبیعی است و نمی‌توان برای شناخت تمام هستی به این نوع ادراک اکتفا نمود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۷).

در مباحث معارفی، روش نقلی نیز به‌تنهایی کارآمد نیست. به دلیل اینکه تمسک به نقل در صورتی صحیح است که مفید یقین باشد و مقدمات یقین در صورتی فراهم می‌گردد که عقل به قطعیت و حجیت آن اذعان نماید.

البته عقل نیز در ادراک برخی امور و حقایق به‌طور مستقل ناتوان است و دسترسی به آن معارف به‌تنهایی برای او امکان ندارد. دلیل آن هم این است که شناخت‌های حاصل از این قوای باطنی، شناخت‌های حصولی است که واقعیت خارجی را از طریق آثار آن نمایان می‌کند. از این‌رو ملاک تطابق این نوع شناخت با واقع، ارجاع آن به شناخت‌های حصولی بدیهی اولی است که بر علوم حضوری تکیه دارند. براین‌اساس عقل برای مصون ماندن از گرفتاری در دام خطا و جهت دست‌یابی به یقین حقیقی مطابق با واقع، برهان را تنها راه نجات می‌داند. بنابراین به واسطه شهود و حضور قلب، راه برای عقل هموار می‌شود و او نیز به این ساحت راه می‌یابد و قدرت درک این دسته از معارف و حقایق توحیدی را پیدا می‌کند. در این مسیر، اگر کسی فقط به مدرکات قوای حسی خویش اکتفا نماید و از شناخت‌های عقلانی بی‌بهره باشد، محتوای علمی او ضعیف خواهد بود. ولی اگر علاوه بر

حس، از عقل خویش نیز استفاده نماید، نه تنها علم او وسعت خواهد یافت، بلکه حس او از مرحله حس حیوانی و همانی به حس انسانی عقلانی ارتقا پیدا خواهد کرد. بنابراین حس او به واسطه نور عقل قوی تر شده و حقایق هستی را بهتر و دقیق تر درک می نماید.

همین کلام درباره نسبت میان عقل و قلب نیز جاری است. اگر کسی قلب خود را به روی حقایق عالم هستی گشود و با یاری آن به واقعیت عالم وجود دست یافت، آن گاه می تواند به کمک نور قلب، عقل خود را نیز از محدودیت فهم برهاند و به کمک قلب از مرتبه عقل برهانی به مرتبه عقل شهودی نائل شود. براین اساس، باید گفت روش صحیح در علمی که هدف آنها تبیین معارف و حقایق توحیدی است، تمسک به عقل و نقل و شهود در کنار یکدیگر است. به دلیل اینکه این سه راه مکمل یکدیگرند، نه در مقابل همدیگر. عقل به عنوان ابزار راهنما وقتی به نور قلب روشن می شود، معارف بلند قرآنی برای او قابل درک خواهد بود. بنابراین قرآن و عرفان و برهان در اصل هیچ تعارضی با هم ندارند و هر سه برای وصول به شناخت حقایق دینی لازم هستند.

با توجه به این بیان، شهید مطهری روش های فکری اسلامی پیش از صدرالمآلهین شیرازی را به چهار دسته اصلی تقسیم می کند:

۱. روش فلسفی مشائی که فقط بر استدلال و برهان عقلی تکیه دارد.
۲. روش فلسفی اشراقی که علاوه بر استدلال و برهان عقلی، مجاهده و تصفیه نفس را نیز راه شناخت هستی معرفی می کند.
۳. روش سلوکی عرفانی که تصفیه نفس بر اساس سلوک الی الله و تقرب به حق تا وصول به حقیقت را تنها راه نیل به هستی دانسته و اعتمادی به استدلال های عقلی ندارد.
۴. روش کلامی که مانند روش مشائی بر استدلال های عقلی تکیه نموده است؛ با این تفاوت که اولاً اصول و مبادی عقلی این دو گروه با یکدیگر متفاوت است و ثانیاً متکلم بر خلاف فیلسوف، خود را متعهد به دفاع از شریعت می داند.

روش ملاصدرا در حقیقت نقطه عطفی است که این چهار جریان را به یکدیگر متصل کرده و جریان واحدی را به ثمر می رساند که از آن به «حکمت متعالیه» تعبیر می شود (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۴۷-۱۵۶). این نظام فکری نظامی است که توانسته فلسفه و عرفان و کلام را به همدیگر نزدیک نموده و جریان واحد اسلامی را تشکیل دهد. هنر بزرگ ملاصدرا در مهندسی این نظام، نزدیک نمودن این طایفه ها به یکدیگر است.

براین اساس می‌توان گفت حکمت متعالیه بر سه محور قرآن، برهان و عرفان استوار است و همین امر موجب برتری این نظام فکری نسبت به روش‌های فکری قبلی شده است.^۱

فلسفه حقوق اسلامی

با توجه به این‌که دانشی به نام فلسفه حقوق به مثابه دانشی مستقل در منظومه دانش‌های متعارف در تفکرات اسلامی مرسوم نبوده و حضور نداشته است و این علم با این اصطلاح خاص در پارادایم فکری_فلسفی در دروان مدرن غربی، هویت یافته است، نمی‌توان تعریف مضبوطی را در اندیشه متفکران اسلامی از آن ارائه نمود. از این رو بررسی متون اسلامی برای دستیابی به تعریف فلسفه حقوق اسلامی خطاست. با توجه به این زمینه، مطالب ارائه شده در این قسمت کاملاً انتزاعی بوده و ظرفیت موجود در تفکر اسلامی را برای ایجاد دانش فلسفه حقوق اسلامی مورد دقت و بررسی قرار می‌دهد و امکان احداث چنین دانشی را از منظر نظام فلسفی اسلامی می‌کاود تا از رهگذر آن بتوان مسائل فلسفه حقوق را در این عرصه وارد نمود و بر پایه اندیشه اسلامی به حل و فصل آن‌ها پرداخت.

با توجه به مباحث پیشین می‌توان چهار اصطلاح برای فلسفه حقوق اسلامی تبیین نمود:

۱. اگر عنوان «فلسفه» در «فلسفه حقوق» به معنای مطلق دانش‌های عقلی باشد، در حقیقت فلسفه حقوق مترادف با دانش حقوق است که در تقسیم ارسطویی، ذیل فلسفه و حکمت عملی قرار می‌گیرد. از این رو، همان‌طور که علم ریاضی و طبیعی و اخلاق و سیاست به فلسفه ریاضی و طبیعی و اخلاق و سیاست شهرت داشته‌اند، فلسفه حقوق نیز مرادف با علم حقوق می‌شود. از این منظر، فلسفه حقوق دانشی است که با استفاده از قوای عقل عملی به تبیین گزاره‌های هنجاری و ارزشی می‌پردازد و هویتی ایدئولوژیکی دارد. البته این اصطلاح از حکمت و فلسفه هرچند در میان قدمای مسلمین شایع بوده، ولی در دوران معاصر چنین اصطلاحی غریب گشته است و مورد استعمال قرار نمی‌گیرد.

۲. اگر مراد از «فلسفه» در «فلسفه حقوق» همان الهیات باشد که در مقابل ریاضیات و طبیعیات قرار می‌گیرد، در این صورت مراد از فلسفه حقوق همان الهیات حقوق یا متافیزیک حقوق است. فلسفه در این معنای خود، علم اعلی یا علم کلی است که موضوع آن «موجود

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳.

بماهو موجود» می‌باشد و سایر علوم در اثبات اصل موضوع و تبیین مبادی هستی‌شناختی خود به این دانش محتاج هستند و هویت این علوم متکی به الهیات و متافیزیک می‌باشد.

به‌طور یقین، هر نوع مکتب و ایدئولوژی بر نوعی بینش درباره هستی و تفسیر و تحلیل از جهان و انسان بنا شده است که زیرساخت معرفتی آن به‌شمار می‌رود. از این منظر، جهان‌بینی و هستی‌شناسی تکیه‌گاه و زیربنای مستحکمی است که آشکار ساختن اصول ارزشی و هنجاری و تبیین روش زندگی و حیات را بر عهده گرفته است. از این ارتباط وثیق میان هستی‌شناسی و ایدئولوژی می‌توان دریافت که در ایدئولوژی حقوقی نیز دسته‌ای از مبادی هستی‌شناسانه و آنتولوژیکی وجود دارد که زمینه‌پیدایش چنین مکتب حقوقی را فراهم آورده است. از این منظر، فلسفه حقوق در حقیقت به بررسی فلسفی این مبادی هستی‌شناختی می‌پردازد و آنها را تحلیل و تفسیر می‌کند. تبیین مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی چون مباحث علم، نفس، اتحاد عاقل و معقول، وجود ذهنی، معقولات ثانی، علت و معلول و تبیین اعتباریات، از جمله مسائلی هستند که می‌توانند عقبه فلسفی مباحث حقوقی را به‌عنوان هنجارها و ارزش‌های حقوقی مطرح سازند. تبیین این مباحث با رویکرد به مسائل حقوقی می‌تواند راه‌حل مناسبی برای گشایش مشکلات حقوقی و معضلات مربوط به آن باشد.

اگر فلسفه اصل حقیقت را انکار کند یا واقعیت را به امور مادی و تجربی محدود نماید و یا مبادی هستی‌شناختی شناخت عقلانی و وحیانی را تأمین نکند، فلسفه حقوق به یک علم تجربی و حسی صرف تبدیل می‌شود. از این‌رو فلسفه به معنای متافیزیک همواره بر علم حقوق اثری جدی و تعیین‌کننده دارد.

فلسفه حقوق در این نگاه به معنای ارائه مبادی متافیزیکی علم حقوق است که می‌توان از منظر فلسفه مشائی و اشراقی و صدرایی به تبیین آن پرداخت. با توجه به تبیین روش حکمت متعالیه در تحلیل مباحث هستی‌شناختی می‌توان دریافت که مناسب‌ترین روش برای تبیین مکتب حقوق توحیدی اسلام، همان روش صدرایی است.

۳. اگر «فلسفه» در «فلسفه حقوق» را به معنای روش‌شناسی در نظر بگیریم، فلسفه حقوق به معنای روش‌شناسی بنیادین علم حقوق است که از آن به «فلسفه علم حقوق» نیز تعبیر می‌شود. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه‌های قبلی در این است که فلسفه حقوق در این کاربرد علمی در درجه دوم است و علم حقوق را موضوع خود قرار می‌دهد. از این منظر، فلسفه علم حقوق دانشی است که به روش شکل‌گیری علم حقوق و روش پدید آمدن

نظریه‌های موجود در این علم و تبیین ارتباط مبادی متافیزیکی، زمینه‌های اجتماعی و تاریخی با علم حقوق می‌پردازد.

۴. فلسفه حقوق را می‌توان در معنای چهارمی نیز استعمال نمود که تبیین آن به ذکر مقدمه کوتاهی نیاز دارد. مشهور منطق‌دانان و اصولی‌ها، طبق مدل ارسطویی، ملاک تمایز همه علوم از یکدیگر را تمایز در موضوعات علوم می‌دانند و عقیده دارند علوم از عوارض ذاتی آن موضوعات بحث می‌نمایند (رازی، ۱۳۸۲، ص ۶۹؛ یزدی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۳۰؛ اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۰). در مقابل، برخی بر این عقیده‌اند که فقط علوم حقیقی و برهانی دارای موضوع هستند. از این رو نمی‌توان ملاک تمایز به موضوع را به عنوان ملاک واحد برای تمام علوم مطرح نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰-۳۲). برخی دیگر نیز ملاک تمایز علوم را به غرض تدوین علم دانسته‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۱-۲۲).

در این میان، امام خمینی «ره» عقیده دارد که سخن مشهور منطق‌دانان شامل محمولات اعتباری نمی‌شود. از یک سو معیار تمایز علوم نمی‌تواند تمایز در موضوعات باشد؛ زیرا ساختار هر علمی، یک حقیقت اعتباری است، در حالی که بحث عرض ذاتی در حقایق و برهانیات مطرح می‌شود. از سوی دیگر، تمایز علوم به تمایز در اغراض و اهداف نیز ملاک تامی نیست؛ به دلیل اینکه سنخیت میان مسائل یک علم، مقدم بر اغراض مترتب بر مسائل است. از این رو ایشان ملاک تمایز و جدایی علوم از یکدیگر را به وحدت در سنخ قضایا بازمی‌گردانند. ایشان عقیده دارد که علم عبارت است از مجموعه قضایا و گزاره‌های مرتبطی که خصوصیت واحدی آنها را در یک جا جمع نموده است. وجود علم به معنای مجموع گزاره‌ها امری اعتباری است. به همین علت، وحدت گزاره‌های یک علم هم می‌تواند امری اعتباری باشد. به عبارت دیگر منشأ اعتبار وحدت، سنخیت و تناسب میان قضایای یک علم است. البته باید توجه نمود که ایشان در باب تمایز و تفکیک میان علوم، به ساختمان علم به عنوان مجموعه گزاره‌ها نظر می‌کند نه به معلومات موجود در آن علم.

وقتی به علم به عنوان مجموعه گزاره‌ها نظر شود، فرقی نمی‌کند که خود این گزاره‌ها حقیقی باشند یا اعتباری، نظری باشد یا هنجاری، شخصی باشند یا کلی. در این دیدگاه، علم به عنوان مرکب اعتباری دیده می‌شود. از این رو ایشان معتقد است هرچند حکما بحث عرض ذاتی را درباره محمولات حقیقی برهان‌پذیر استعمال می‌نمایند، اما با این حال، آنها در

سیستم برخورد عقلا در علوم، واقعیتی به نام تکامل و توسعه علوم را در ادوار مختلف تاریخی علم پذیرفته‌اند.

هر علمی در ابتدای پیدایش و تدوین، تعداد معدودی قضیه داشته است. ولی با سپری شدن زمان، مسائل متعددی بر آن افزوده شده است. از این منظر، سنخیت میان گزاره‌ها منشأ اعتبار وحدت و جامع است و همین وحدت، تمایز میان علوم متعدد را محقق می‌نماید. همین سنخیت، منشأ تحقق غرض واحد است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱-۱۴).

از این منظر، فلسفه حقوق — که خود یک علم است — مجموعه‌ای از گزاره‌های هم‌سنخی است که به‌طور مستقیم در پی ایجاد تأمل، تعقل و اندیشیدن برای ساخت یک نظام حقوقی و تبیین زیرساخت‌های معرفتی آن است. البته با توجه به مطالب مطرح شده در مبحث پیشین، روش تأمل در نظام‌های فلسفی متعدد، متفاوت می‌شود. در این دیدگاه، هر چند تبیین مبادی هستی‌شناختی مسائل حقوقی از مهمترین مباحث فلسفه حقوق شمرده می‌شود، ولی تمام مسائل فلسفه حقوق منحصر به این مبادی نیست. بلکه برخی از مباحث اصول فقه، مبانی کلامی اجتهاد، مباحث مربوط به هرمنوتیک، فلسفه تحلیل زبانی، تبیین مبانی حقوق، روش‌شناسی حقوق، بررسی عقلانی نهادها و پدیده‌های حقوقی و... با رویکرد نظام‌سازی حقوقی نیز در زمره مسائل فلسفه حقوق جای می‌گیرند. البته نباید تصور نمود که بررسی این دست از مسائل، در همان علوم بررسی شده و نیازی به بررسی مجدد آنها در علم جداگانه‌ای به نام فلسفه حقوق نیست؛ زیرا بررسی یک مسئله در دو علم که اغراض متعددی بر مسائل آنها مترتب می‌شود نه تنها اشکالی ندارد، بلکه امری ضروری و غیر قابل انکار است. در حقیقت، طرح مجدد این مسائل در فلسفه حقوق، خوانش مجدد آنها در جهت ایجاد نظام حقوقی مطلوب است.

نتیجه‌گیری

علم حقوق با هویتی متفاوت از قبل، در دوران مدرن ظهور کرده است که چنین هویتی مرهون مبانی فلسفی مدرن است. تحول در تعریف علم حقوق و دگرگونی در مسائل آن، صرفاً به تعدد در اصطلاح و مواضعه باز نمی‌گردد، بلکه در پس این تغییر چهره، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی پنهان شده که تبعیت نسنجیده و پیروی ناآگاهانه از آن موجب ویرانی حقوق اسلامی و محو شدن آن در دوران مدرن خواهد شد.

آشنایی با رویکرد اندیشه حکمت اسلامی و تفکر وحیانی درباره علم حقوق و نپذیرفتن

معنای مدرن از آن علم می‌تواند جایگاه رفیع فلسفه حقوق اسلامی را مشخص سازد. فلسفه حقوق اسلامی با اتکا به مرجعیت وحی و حجیت مضامین نقل و استفاده از شیوه برهان سازمان می‌یابد و این منظر به تبیین حقوق اسلامی الهی می‌پردازد. براین اساس علم و دانشی که بر اساس هستی‌شناسی و حیانی بنا شود و از منابع معرفتی اسلامی بهره گیرد، بدون شک متعالی خواهد بود. این علم به جای اینکه همه هستی را به افق طبیعت و حس و تجربه تقلیل دهد، طبیعت و امور حسی را ذیل اصول حکمت متعالیه، تعالی می‌بخشد. از این رو این پژوهش نخست به تبیین اهم رویکردهای فلسفی مدرن به حقوق پرداخته و سپس به جایگاه آن در نگاه فلسفه اسلامی توجه نموده است تا تفاوت دیدگاه آنها در عرصه حقوق مشخص شود.

با توجه به مطالب ارائه شده، در این پژوهش می‌توان محورهای بنیادین را در دو نکته اصلی خلاصه نمود:

۱. فلسفه حقوق در غرب دارای هویت واحدی نبوده و در ادوار مختلف در معانی متعددی به کار رفته است که این تعدد معنا در حقیقت به اختلاف مبانی فلسفی این مکاتب باز می‌گردد. فلسفه حقوق در نظر کانت همان نگاه ایده‌آلیستی به حقوق است. در نظر کنت، فلسفه حقوق علمی درجه اول و معنی‌دار است که از لحاظ تاریخی و زمانی مقدم بر مباحث علمی است. ولی با ظهور علم حقوق، دیگر جایگاهی برای آن باقی نمی‌ماند. از دیدگاه حلقه وین، فلسفه حقوق نه تنها علم نیست، بلکه مهم‌گویی محض بوده و هیچ ارزشی ندارد و حقوق ناب از این منظر حقوقی تجربی و غیر متافیزیکی است. مسائل بنیادین فلسفه حقوق در نگاه فیلسوفان زبان، حول تأملات درباره زبان حقوق می‌گردد. با نقد پوزیتیویسم منطقی در حاشیه حلقه وین، فلسفه حقوق به تدریج در جامعه‌شناسی حقوق خلاصه می‌شود و حقوق در فضای فرهنگ و روابط اجتماعی در هر جامعه‌ای شکل می‌گیرد.

۲. فلسفه حقوق با رویکرد اسلامی ممکن است در چهار معنی استفاده شود:

- (الف) فلسفه حقوق مرادف با علم حقوق
- (ب) فلسفه حقوق به معنای الهیات حقوق یا متافیزیک حقوق
- (ج) فلسفه حقوق به معنای روش‌شناسی بنیادین علم حقوق
- (د) فلسفه حقوق اسلامی در معنای پذیرفته شده.

در این معنا، فلسفه حقوق مجموعه‌ای از گزاره‌های هم‌سنخی است که به‌طور مستقیم در پی ایجاد تأمل، تعقل و اندیشیدن برای ساخت یک نظام حقوقی و تبیین زیرساخت‌های معرفتی آن با محوریت برهان در سایه قرآن و عرفان است.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۲۶ق). کفایة الاصول. تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲. آرون، ریمون (۱۳۹۰). مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام، چاپ دهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. جی آیر، آلفرد (۱۳۳۶). زبان، حقیقت و منطق. ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر. تهران: مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الهیات» (عربی). به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۵. ادیبی، حسین و انصاری، عبدالمعبود (۱۳۸۳). نظریه‌های جامعه‌شناسی. چاپ دوم. تهران: نشر دانژه.
۶. اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم (۱۴۰۴). الفصول الغریبه فی الاصول الفقہیة، بی‌جا: الطبعة الحجرية.
۷. باربور، ایان (۱۳۶۲ش). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. پارسانیا، حمید (۱۳۷۹). جامعه‌شناسی معرفت و علم. مجله ذهن. ۱(۴)، ص ۸۷-۱۱۶.
۹. _____ (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: نشر کتاب فردا.
۱۰. _____ (۱۳۸۳). «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی». فصلنامه علوم سیاسی، ۷(۲۸)، ص ۷-۱۶.
۱۱. _____ (۱۳۸۵). سنت، ایدئولوژی، علم. قم: بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۷۶). فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت. فصلنامه معرفت. ۵(۲۰)، ص ۷۰-۷۹.
۱۳. پوپر، کارل (۱۳۷۹). اسطوره چارچوب (در دفاع از علم و عقلانیت). ترجمه علی پاپا. تهران: انتشارات طرح نو.
۱۴. _____ (۱۳۶۸). حدس‌ها و ابطال‌ها (در رشد شناخت علمی). ترجمه احمد آرام. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۵. _____ (۱۳۷۲). «منطق علوم اجتماعي». ترجمه غلامرضا خديوي. مجله دانشكده ادبيات و علوم انساني مشهد. ۲۶(۱)، ص ۱۳۵-۱۵۲.
۱۶. حسيني شاهرودي، سيد مرتضي (۱۳۸۲). معرفي و نقد پوزيتويسم منطقي. فصلنامه الهيأت و حقوق. ۳(۷، ۸)، ص ۱۲۷-۱۷۴.
۱۷. چالمرز، آلن اف (۱۳۹۲). چيستي علم. ترجمه سعيد زيباكلام. چاپ سيزدهم. تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.
۱۸. رازي، محمود بن محمد (۱۳۸۲). شرح شمسيه. قم: انتشارات بيدار.
۱۹. زنديه، عطيه (۱۳۸۶). دين و باورهاي ديني در اندیشه ويتگنشتاين. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
۲۰. سرل، جان آر (۱۳۸۷). افعال گفتاري. ترجمه محمدعلي عبداللهي. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي.
۲۱. صدرالدين شيرازي، محمدبن ابراهيم (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة. چاپ سوم. بيروت: دار احياء التراث.
۲۲. طباطبايي، سيد محمدحسين (۱۴۲۴ق). بدايه الحكمة. تصحيح و تعليق عباسعلي زارعي سبزواري. چاپ بيستويكم، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۲۳. فارابي، ابونصر (۱۴۰۵ق). الجمع بين رأي الحكيمين. مقدمه و تعليق از دكتور البير نصري نادر. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهرا.
۲۴. كانت، ايمانوئل (۱۳۸۸). فلسفه حقوق. چاپ سوم. ترجمه منوچهر صانعي درهبيدي. تهران: انتشارات نقش و نگار.
۲۵. كوزر، لوئيس (۱۳۸۰). زندگي و اندیشه بزرگان جامعه شناسي. ترجمه محسن ثلاثي. چاپ نهم. تهران: نشر علمي.
۲۶. مصباح يزدي، محمدتقي (۱۳۸۴). آموزش عقايد. چاپ هفدهم. قم: شركت چاپ و نشر بين الملل سازمان تبليغات اسلامي، چاپ سپهر.
۲۷. _____ (۱۳۶۰). ايدئولوژي تطبيقي. قم: انتشارات مؤسسه در راه حق.
۲۸. مطهري، مرتضي (۱۳۸۸). مجموعه آثار، چاپ يازدهم. قم: انتشارات صدرا.
۲۹. موسوي خميني، سيد روح الله (۱۳۸۲). تهذيب الاصول. تقرير جعفر سبحاني. قم: دارالفكر.

۳۰. نائس، آرن (۱۳۵۲). کارناپ. ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۱. هابرماس، یورگن (۱۳۷۵). در هم تنیدگی اسطوره و روشنگری: ماکس هورکهایمر و تئودور آدرنو. ترجمه سید علی مرتضویان. مجله ارغنون، ۳ (۱۱، ۱۲)، ص ۲۹۱-۳۱۶.
۳۲. یزدی، عبدالله بن حسین (۱۳۶۳). حاشیه ملاعبدالله. قم: مکتبه المفید و الفیروزآبادی.
33. Kant, I.(1999). *Critique of Practical Reason, in Practical philosophy*. trans and edited by Mary J.Gregor. 1nd edition. Cambridge: Cambridge university press.
34. Kant, Immanuel, (1991). *On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'*, (Theory and Practice), trans. H.B. Nisbet, Kant, Political Writings, edited by H.S. Reiss, 2nd edition . Cambridge:Cambridge University Press.