

ماهیت قانون (۱)

(تحوالات مفهوم قانون)

کد موضوعی: ۳۳۰

شماره مسلسل: ۱۳۵۱۵

بهمن ماه ۱۳۹۲

دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی

به نام خدا

فهرست مطالب

۱	چکیده
۳	مقدمه
۴	فصل اول - کلیات
۴	تاریخچه قانون و قانونگذاری
۹	تعاریف قانون
۱۰	قوانین طبیعی و فطری
۱۱	قوانین وضعی و قراردادی
۱۳	فصل دوم - هدف قانون
۱۴	اصالت فرد یا اجتماع
۱۵	دیدگاه‌های مختلف در مورد سعادت
۱۶	سعادت مثبتی بر لذت
۱۶	سعادت مثبتی بر منفعت عمومی
۱۶	سعادت مثبتی بر قدرت و توانایی
۱۷	سعادت مثبتی بر فضیلت و کمال (خیر اعلی)
۲۰	سعادت از دیدگاه فلاسفه مسلمان
۲۳	رابطه حق و قانون
۲۵	رابطه حقوق و اخلاق
۲۷	فصل سوم - مفهوم قانون
۲۸	الف) نظریه واقعی بودن قوانین
۲۸	حقوق طبیعی و قانون
۳۱	ب) نظریه اعتباری بودن قوانین
۳۳	قانون و فرمان
۳۶	قانون و قواعد اجتماعی
۳۸	قانون به مثابه هنجار
۳۹	قانون به مثابه قاعده عقلی
۴۰	ج) نظریه اعتباری - حقیقی بودن قوانین
۴۱	قانون و فرمان الهی
۴۲	نتیجه‌گیری
۴۳	منابع و مأخذ



ماهیت قانون (۱) (تحولات مفهوم قانون)

چکیده

قانون و ضرورت آن برای جلوگیری از هرج و مرج و برقراری نظم در جامعه، امری لازم است. به همین دلیل، بشر از دوران ابتدایی زندگی خود به قانون و الزامات آن گردن نهاده و سعی در اجتناب از مخالفت با آن را داشته است. در آغاز، قانون صرفاً با عنوان قوانین دین و طبیعت شناخته می‌شد و به مرور زمان و با گسترش جوامع و بروز نیازهای جدید، گسترش وضع قوانین و مقررات نیز اجتناب‌ناپذیر شده است. مجالس قانونگذاری در جوامع مختلف برای پاسخگویی به این نیاز اساسی شکل گرفتند. از وظایف اصلی این مجالس، وضع قانون است. قانون در واقع مجموعه قواعد و مقرراتی است که از طرف مقامات صالحه و مراجع مفترض‌الطاعه^۱ از جمله مجلس، وضع و اعلام می‌شود و موضوع آن حقوق و تکالیف اشخاص است. غایت قانون، ایجاد نظم و ترتیب در اعمال و اقوال و روابط افراد و اجتماعات و جلوگیری از خودکامگی و زورگویی و نیرنگ و نفاق و جنگ و کشتار است. اعتبار قانون به ضمانت اجرای آن بستگی دارد. قانون تعیین می‌کند که چه کاری باید انجام یا ترک شود یا مرتکب فعلی که ترک آن لازم است، مستوجب چه نوع مجازاتی است، البته مجازاتی که به حکم عقل و عدل مقرر و اجرا شود.

از جمله ویژگی‌های قانون می‌توان به قاعده حقوقی بودن، ضمانت اجرا داشتن، استمرار و کلی بودن اشاره کرد. علاوه بر قانون، اخلاق نیز برای تأمین سعادت فرد و اجتماع نیاز است. اما بین قانون و اخلاق تفاوت‌هایی وجود دارند که مهمترین آنها، ضمانت اجرای دولتی داشتن قانون است که اخلاق، فاقد این ویژگی است.

هدف از وضع قانون، رساندن فرد و جامعه به سعادت است. برخی در بیان هدف قانون، فردگرایانه و بعضی جامعه‌گرایانه نگریده‌اند.

دسته اول: معتقدند اصالت با فرد است و هدف قانون باید تأمین سعادت فرد باشد، زیرا این فرد است که اجتماع را تشکیل می‌دهد و تأمین سعادت فرد، سعادت اجتماع را در پی خواهد داشت.

دسته دوم: معتقدند که اصالت از آن اجتماع است و هدف قانون باید تأمین سعادت اجتماع باشد

۱. مراجعی که اطاعت از دستور آنها الزامی است.

و از آنجا که افراد، اعضای اجتماعند، بالطبع سعادت آنها در پی سعادت اجتماع تأمین خواهد شد. در چپستی مفهوم سعادت، نظرات گوناگونی مطرح است. برخی سعادت را مبتنی بر لذت دانسته^۱ و بعضی سعادت را تأمین منفعت عمومی می‌دانند.^۲ یعنی سعادت باید نفع عموم را به دنبال داشته باشد. گروهی سعادت را بر مبنای قدرت و توانایی تعریف کرده^۳ و هر آنچه را که قدرت‌آفرین باشد، سعادت‌آفرین نیز دانسته‌اند. عده‌ای نیز سعادت را مبتنی بر فضیلت و کمال (خیر اعلی) معرفی کرده‌اند.^۴ فلاسفه مسلمان نیز سعادت را کمال و همجواری با خداوند متعال و حالت و وضعی دانسته‌اند که مخلوقات برای رسیدن به آن خلق شده‌اند.^۵ در این دیدگاه سعادت هر موجودی به معنای رسیدن به خیر وجودی‌اش است. از این جهت سعادت امری واقعی و حقیقی است که هر چه موافق آن باشد، حق است و هر چه حق باشد موجب سعادت است. بر این اساس قوانین هر چه بر حق باشند موجبات سعادت بهتر و بیشتر را تأمین خواهند کرد.

سؤال اساسی این است که ماهیت قانون چیست؟ آیا قانون ریشه در واقعیت‌های عینی دارد؟ اگر مطابق با آن واقعیات نباشد، آیا فاقد ارزش و اعتبار است؟

در پاسخ به این سوالات سه دیدگاه مطرح است:

(الف) نظریه واقعی بودن قوانین،

(ب) نظریه اعتباری بودن قوانین،

(ج) نظریه اعتباری - حقیقی بودن قوانین.

قائلین به حقوق طبیعی در دسته اول قرار دارند. از دیدگاه آنان، قوانین حقوقی حکایت از واقعیت خارجی و طبیعی دارند نه اعتباری یا قراردادی. بر این اساس مشروعیت و اعتبار این قواعد به دلیل مطابقت آنها با امور طبیعی است. از این حیث، عدالت و اخلاق از جمله برترین قواعد طبیعی تلقی می‌شوند که حاکم بر تمام قوانین خواهند بود. پوزیتیویست‌ها (تجربه‌گراها) نیز در دسته دوم قرار دارند. وجه مشترک نظرات قائلین به این نظریه، انکار وجود قواعد آرمانی و برتر از قوانین موضوعه و انکار توانایی عقل انسان در کشف این قواعد و مردود دانستن عقل محض و قراردادن عقل تجربی به جای آن است.

اغلب متفکران اسلامی در دسته سوم جای می‌گیرند و معتقدند که قوانین، اعتباراتی مبتنی بر واقعیات دارند. بر این اساس، قانون ریشه در فطرت، طبیعت و نیازهای جامعه داشته و موضوع آن

۱. فردریک کاپلستون، مکتب هندوئیسم و اپیکوریسم، تاریخ فلسفه، ج ۱، تهران، سروش، ۱۳۶۸، صص ۱۴۲-۱۴۵.

۲. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۳، تهران، انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۷۱، ص ۴۴.

۳. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵، صص ۱۰۴۲-۱۰۴۵.

۴. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۵، صص ۱۲۰-۱۳۲.

۵. ابن‌سینا، اشارات و تنبیهات، حسن ملکشاهی، ج اول، تهران، سروش، ۱۳۶۷، ص ۲۵۳.



حقوق و تکالیف اشخاص می‌باشد. علاوه بر این، الزام‌آور بودن، عام و کلی بودن و داشتن ضمانت اجرا از سوی حکومت، از دیگر اوصاف قانون به شمار می‌آید.

مقدمه

یکی از نخستین مفاهیمی که انسان در دوران کودکی و نوجوانی با آن آشنا می‌شود، مفهوم قانون و نقض آن است. او در این دوران از طریق بیان عباراتی مشتمل بر بایدها و نبایدها آنها را می‌آموزد. قانون به مثابه ضرورت اجتماعی، همه زندگی آدمی را دربرگرفته است و رفتار اجتماعی‌اش بدون شناختن الزامها و بایدها و نبایدها امکانپذیر نیست و بر همین اساس، سعی همگان بر آن است که حتی‌الامکان آن را بشناسند و دیگران را به رعایتش تشویق کنند و از عواقب بی‌توجهی به آن بر حذر دارند.

اهمیت و ضرورت قانون، اندیشمندان فراوانی را به اندیشیدن و نظریه‌پردازی در حوزه قانون و قانونگذاری ترغیب کرده است. برخی از دید صرفاً فلسفی به حوزه قانون و بایسته‌های آن نگریسته و برخی دیگر با دیدی عمل‌گرایانه و کارکردی به آن نظر کرده و بایسته‌های قانون و قانونگذاری را با این رویکرد مد نظر قرار داده‌اند. تلاش‌های صورت گرفته در این عرصه هر یک به گونه‌ای بر غنای مفاهیم این حوزه، افزوده‌اند، ولی طبیعی است که گذشت زمان و بروز نیازها و سؤالات جدید در این حوزه اذهان جستجوگران و پژوهندگان مشتاق را بیش از پیش به خود مشغول کرده و انجام تحقیقات بنیادین را در این زمینه اجتناب‌ناپذیر کرده است. بحث از ماهیت قانون از جمله این مباحث است.

بایسته‌های قانونگذاری و شرایط شکلی و ماهوی قانون در مطالعات گوناگونی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. اما توجه به مفهوم و ماهیت قانون در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، چنان‌که باید مورد اهتمام قرار نگرفته است.

دوباره پرسیده می‌شود ماهیت قانون چیست؟ آیا قانون همان دستورات دین است؟ در این صورت کار مجلس قانونگذاری چه می‌شود؟ آیا قانون چیزی است که از سوی مقامات حاکم صادر می‌شود؟ آیا قانون را طبیعت و فطرت الزام می‌کنند؟ یا قانون نشئت گرفته از نیازها و ضرورت‌های اجتماع است که توسط نهادهای قانونگذار کشف و اعلام می‌شود؟ گذشته از این سؤالات، در هدف و ضرورت قانون نیز دو مسئله مهم است که نباید مورد غفلت قرار گیرند. علاوه بر این سؤالات، ماهیت قانون از دیدگاه اسلام و نیز مفهوم قانون در جمهوری اسلامی ایران باید مورد اهتمام پژوهش‌کنندگان قرار گیرد. پاسخ به این سؤالات می‌تواند قانونگذاران را هر چه بیشتر با اهمیت و

ضرورت قانونگذاری و ابعاد و آثار گوناگون آن آشنا ساخته و آنان را در دست یافتن به یک نظام فکری جامع و مطلوب که پشتوانه قانونگذاری آگاهانه و عادلانه که سعادت اجتماع را به همراه داشته باشد یاری می‌رساند.

در نظام جمهوری اسلامی ایران هم رأی و نظر مردم مورد احترام قرار گرفته و هم تعالیم اسلام به عنوان محتوای اصلی این نظام همواره مورد اهتمام بوده است. مجلس شورای اسلامی نیز مجلسی منحصر به فرد در دنیاست که تلفیق جمهوریت و اسلامیت در این نهاد به وضوح قابل مشاهده است. مجلس از سویی باید نیازها و ضرورت‌های اجتماعی را مد نظر قرار دهد و برای رفع آنها قانونگذاری کند و از سوی دیگر قوانین موضوعه توسط آن نباید مغایر موازین شرعی باشد.^۱ در نظام اسلامی سخن از ماهیت قانون به مطالعه‌ای جامع نیازمند است. به همین منظور «مفهوم قانون» در سه گزارش مورد بررسی قرار می‌گیرد:

در گزارش اول ماهیت قانون و دیدگاه‌های گوناگونی که در این زمینه مطرح شده مورد بررسی قرار می‌گیرند. گزارش دوم به بررسی ماهیت قانون از دیدگاه اسلام خواهد پرداخت. از آنجا که قانونگذاری در جمهوری اسلامی ایران بر اساس تعالیم اسلام صورت می‌گیرد، در گزارش سوم بر مبنای یافته‌هایی که در گزارش دوم به دست خواهند آمد، ماهیت قانون در نظام جمهوری اسلامی ایران مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

گزارش حاضر اولین گزارش از این سلسله گزارش‌هاست که در سه فصل تدوین شده است: فصل اول کلیات، فصل دوم هدف قانون و فصل سوم مفهوم قانون و دیدگاه‌های موجود در این زمینه را مورد بررسی قرار خواهد داد.

فصل اول - کلیات

تاریخچه قانون و قانونگذاری

پیش از آنکه مورخان به نگارش تاریخ بپردازند به حکم لطف و حکمت الهی قواعدی تحت عنوان تعالیم دینی و نیز به حکم ضرورت، ضوابطی به صورت عرف و عادت و اوامری از مظاهر زر و قدرت وجود داشته است. این قواعد و ضوابط و اوامر به مرور زمان در قالب قانون درآمده و به تدریج با تطور و تحول جوامع نیز قوانین جدیدی به وجود آمده یا قوانین پیشین تغییر و تحول یافته‌اند. مادامی که عمل خلافی صورت نگیرد، طبیعی است که قانونی وجود نداشته باشد. مردمان جوامع اولیه از آنجا که در شرایط ساده‌تری زندگی می‌کردند و نوعاً منابع موجود اقتصادی برای

۱. اصول چهارم و هفتاد و دوم قانون اساسی.



همه آزاد بود و به تساوی در دسترس همگان قرار داشت، طبیعی بود که دست به دزدی نمی‌زدند، ولی با گسترش جوامع و افزایش نیازها و کم شدن منابع، عده‌ای اقدام به ربودن اموال دیگران کرده و امنیت خدشه پذیرفت و لازم آمد که برای حفظ نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج، قانونی بدین منظور وجود داشته باشد.

زندگانی مردم در جوامع بدوی ساده‌تر از جوامع بعدی بود. از مشخصات آن، فقدان یک قدرت مرکزی در امور سیاسی است. گروه‌های پراکنده‌ای به شکل واحدهای غیرمتمرکز خانوادگی وجود داشته^۱ و بزرگ هر خانواده یا ریش‌سفید هر طایفه فعالیت‌های خانواده یا طایفه خود را رهبری می‌کرد. زمانی که چند گروه خویشاوند در دهکده‌ای دور هم جمع می‌شدند بزرگان و ریش‌سفیدان هر گروه شورای ده را بر پا کرده و یکی را از میان خود به ریاست شورا برمی‌گزیدند.^۲

در جوامع ابتدایی هرچند قانون به معنایی که امروز مرسوم است - مصوب قوه مقننه و دارای ضمانت اجرای دولتی - وجود نداشته، ولی مسلماً روابط اقتصادی و اجتماعی افراد با یکدیگر نیازمند ضابطه و قاعده و قانونی بوده که بدون آن هرج و مرج به وجود می‌آمد. یعنی قانون، زائیده عصر به وجود آمدن دولت نبوده، بلکه انسان ابتدایی نیز در دوران مختلف زندگانی خویش قانون را می‌شناخته و بر اساس آن زندگانی می‌کرده است. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «و بخورید و [لی] به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید بود».^۳ این آیه شریفه که خطاب به اولین انسان است متضمن امر و نهی بوده و این همان است که قانون به مفهوم امروزی آن را دربرمی‌گیرد. زیرا قوانین امروزی هم متضمن امر و نهی بوده و از سوی مقام عالی (دولت) وضع می‌شوند و تخلف از آنها مستوجب بازخواست خواهد بود. آدم و حوا نیز مشمول امر و نهی الهی بوده و عدم اطاعت از آن عقاب در پی داشته است و از همین رو با خوردن از میوه درخت ممنوعه مستوجب عقاب شده و از باغی که در آن بودند خارج شدند.^۴

این تصور که انسان‌های نخستین وحشی بودند، تصور نادرستی است. زیرا خداوند متعال از همان ابتدا که بشر را بر زمین ساکن کرد، پیامبرانی را که از سوی او تعلیم یافته بودند، در میان آنها قرار داد و بدون شک قوانین و احکامی که پیامبران از سوی خداوند آورده‌اند موجب استحکام روابط انسان‌ها شده است. البته گذشت زمان و ایمان نیاوردن برخی و نیز هجرت قبایل مختلف به

۱. سوره حجرات، آیه ۱۲: ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید.

۲. علی پاشا صالح، مباحثی از تاریخ حقوق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸، ص ۲۲.

۳. سوره بقره، آیه ۳۵.

۴. سوره بقره، آیه ۳۶.

مناطق دیگر باعث شد گروه‌هایی از انسان‌ها از احکام و قوانینی که پیامبران تعلیم داده بودند بی‌بهره شوند.^۱

منابع قانون نیز از زمان‌های گذشته تا روزگار کنونی تحولات و تغییرات گوناگونی را پشت سر گذاشته است.

معمول‌ترین وضع قانون در دوران‌های باستان بود که شخصی به علت اعتبار و نفوذ و صلاحیت خاص مستقلاً برای جامعه خود وضع قاعده و ضابطه می‌کرد. البته این وضع قاعده و ضابطه برای اینکه از سوی مردم نیز به سهولت پذیرفته شود و مورد عمل قرار گیرد باید تا حد امکان با آداب و رسوم و عقاید آنها سازگار باشد. در آن دوران اعتبار و نفوذ «قانونگذار» ممکن بود علل مختلف داشته باشد که مهمترین آنها بعثت از جانب خداوند برای راهنمایی بندگان است.^۲ علاوه بر انبیا، ممکن بود فردی به علت مقام موروثی خود یا صفات و خصوصیات شخصی مانند دانش، عدالت، شجاعت و جنگاوری نسبت به سایرین برتری و نفوذ ویژه داشته و اقدام به قانونگذاری می‌کرد. برخی به علت عقل و درایت خود مورد قبول و احترام دیگران بوده و برای آنان وضع قاعده می‌کردند. همین طور پادشاهان و سرداران روم و ایران باستان، هر یک اصول و دستوراتی برای اتباع و سربازان خود مقرر می‌داشتند که جنبه قانونی داشت. این افراد نیز غالباً قوانین خود را ملهم از خداوند دانسته و احکام قانونی را با جنبه‌ها و ضمانت‌های اجرایی مذهبی می‌آمیختند. حمورابی قانونگذار معروف شهر بابل، قوانین خود را هدیه‌ای از جانب خداوند معرفی می‌کرد و بر سنگ سیاهی که متضمن قوانین اوست تصویر خداوند بابل دیده می‌شود که قوانین خود را به حمورابی تسلیم می‌کند. قوانین ایران باستان مثل قانون داریوش هم از طرف اهورامزدا به او داده شده بود تا نظم و امنیت عمومی را در کشور ایران برقرار سازد.^۳

روش دیگر قانونگذاری که در روم و یونان باستان به چشم می‌خورد حضور و شرکت همه مردم در وضع قوانین است. در یونان باستان، مجمع عمومی مردم بر بالای تپه «پنیکس» تشکیل می‌شد و تمامی افراد در آن شرکت می‌کردند. البته این نوع از قانونگذاری امروزه به دلیل افزایش جمعیت کشورها و عدم امکان تجمع و بحث و مشورت همه افراد در محلی واحد، تقریباً جنبه تاریخی پیدا کرده و آنچه امروزه در امر قانونگذاری مرسوم شده، قانونگذاری از طریق نمایندگان مردم است. امروزه مجالس قانونگذاری که متشکل از نمایندگان مردم است به وضع قانون می‌پردازند و همگان خود را ملزم به اطاعت از آن می‌دانند به گونه‌ای که حاکمیت قانون امری مسلم

۱. عباس العبدوی، تاریخ القانون، عمان، مکتبه دارالثقافه للنشر و التوزیع، ۱۹۹۸، صص ۳۱-۳۳.

۲. پرویز صانعی، حقوق و اجتماع، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵.

۳. همان، ص ۲۲۷.



و پذیرفته شده تلقی می‌شود.

قانون و قانونگذاری از ابتدا با مفهوم دین و تعالیم دینی عجین بوده است و حکومت‌ها دستورات دین را قانون مفترض‌الطاعه به حساب می‌آوردند. اما از چند قرن پیش مردم مغرب زمین به علل گوناگونی از جمله زورگویی‌های بی‌حساب و تحمیل عقاید نادرست، به تدریج در صدد عصیان‌گری علیه نظام ارزشی و فکری حاکم برآمدند. این نظام، نظامی تابع کلیسا و در بسیاری از مواقع فاقد توجیه‌هایی عقلانی و منطقی برای ادعاهای خود بود. مسیحیان به تدریج در مواجهه با تعالیم گوناگون کلیسا خصوصاً تعالیمی که فاقد پشتوانه منطقی و عقلی بودند شروع به پرسشگری کردند و علاوه بر این، رفتارهای ظالمانه و بیرحمانه‌ای که ارباب کلیسا با حمایت دولت و پادشاهان انجام می‌دادند منجر به افزایش نارضایتی و در نتیجه اعتراضاتی از سوی مردم شدند. سرانجام اروپاییان خواهان پایان سلطه کلیسا در مغرب زمین و آزادی مردم از تحمیل عقاید و زورگویی‌های کلیسا شدند. با پایان این دوره که به «قرون وسطی» معروف است، دوره جدیدی آغاز شد که از آن به «رنسانس» یا زمان نوزایی یاد می‌شود. این عصر، همچنین به «عصر روشنگری»، «عصر خردورزی» نیز نامیده شده است. از مشخصه‌های اصلی این عصر، کنار گذاشتن تعالیم کلیسا و عمل به حکم عقل و خرد است. از این مشخصه با نام عقل‌گرایی (راسیونالیسم) نیز یاد می‌شود. در این تفکر، عقل در مقابل وحی و امور غیرتجربی به کار می‌رود و منظور از عقل، قوه‌ای بود که امور حسی و تجربی را درک می‌کرد. این عقیده به تدریج رواج پیدا کرد که تنها آنچه قابل پذیرش است که از طریق حس، درک شود و لذا مباحثی همچون خدا، عالم غیرمادی و حیات پس از مرگ به دلیل اینکه قابل لمس و حس نیستند، پذیرفته نمی‌شوند. بر این مبنا «عقلانیت» و «علمیت» معنای خاصی پیدا کرد و به تدریج «پوزیتیویسم علمی» پدیدار شد که به موجب آن، فقط آنچه با تجربه حسی قابل اثبات است مورد قبول قرار می‌گیرد. یکی دیگر از مشخصات اصلی این عصر، اصالت دادن به انسان یا همان «اومانیزم» است.^۱

در چنین بستری تفکر سکولار مجال رشد پیدا کرد. ریشه‌های این تفکر را باید خیلی پیش‌تر و از زمان پولس که نخستین و بزرگ‌ترین بدعت‌گذار در دین مسیح است، جستجو کرد. از جمله بدعت‌های فراوان پولس، حذف فقه و شریعت از دین بود که به همراه تحریف‌هایی در انجیل و نیز گنجاندن رهبانیت در آن، منظومه‌ای از انحرافات را شکل داد و مسیحیان را تا حد زیادی از جامعه و امور سیاسی و اجتماعی دور کرد. عبارت مشهور منسوب به حضرت عیسی (ع) در انجیل متی - «آنچه از قیصر است به قیصر و آنچه از خداست به خدا بدهید» - و تفسیرهای صورت گرفته از آن، مسیحیان را از دخالت در امور اجتماعی و سیاسی باز می‌داشت.

۱. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲، صص ۱۷۳-۱۷۷.

سکولاریسم ازسویی واکنشی به دوران سیاه حاکمیت کلیساست و ازسوی دیگر کنشی برای ورود به عصر مدرنیته به حساب می‌آید. بر این اساس یکی از شاخصه‌های مهم زندگی مدرن، سکولاریسم پنداشته شده است. سکولاریسم فرد را مهیا می‌کند تا تجربه‌گرا شده و ارتباط خود را با ماوراءالطبیعه قطع کند و با جسارت تمام هر تصرفی را جایز بداند و یک زندگی صرفاً عقلی محض یا عقل تجربی انسانی را شروع کند. زندگی بدون خدا و صرفاً برای خودش! از همین روست که برخی مبتنی بر همین انگاره‌های عصر مدرن معتقدند «سکولاریسم دین انسانیت است، به امور این جهانی و عرفی می‌پردازد، به هر چه که سعادت و رفاه این جهانی را به ارمغان آورد علاقمند است، اعتراضی است علیه خودکامگی مذهب».^۱

با این توصیفات می‌توان اصول و مبانی بنیادین سکولاریسم را چنین برشمرد:

(الف) اومانیزم: این تفکر، انسان را محور و اصل دانسته و ملاک تبیین و تشخیص ارزش‌ها و ضدارزش‌ها را انسان دانسته و برای این شناخت هیچ مبدأ ماورایی قائل نیست.

(ب) عقل‌مداری یا راسیونالیسم: مطابق این تفکر، داوری نهایی در زندگی بشر بر عهده عقل مستقل از وحی و آموزه‌های دینی است. در حقیقت عقل در دوره رنسانس در مقابل دین قرار می‌گیرد و در نهایت، عقل‌ابزاری یا محاسبه‌گری صرف را برای غرب به ارمغان می‌آورد.

(ج) طرد کلیسا (نهاد دین) از عرصه ماهیت دولت: سکولاریسم از همان ابتدا در مقابل استبداد کلیسا و جزمی‌گری آن به کار رفته است و اولین بار در سال ۱۶۴۶ میلادی طی جنگ‌های سی ساله مسیحیان در قالب یکی از مهمترین معاهدات بین‌المللی یعنی معاهده وستفاليا به آن تصریح شد.^۲ در وستفاليا بیش از هر عاملی، مذهب و کلیسا به عنوان محرک جنگ شناخته شدند و به همین دلیل با رویکرد پروتستانیسم دین به کلی از تمامی عرصه‌های قدرت داخلی و بین‌المللی طرد شد و به این ترتیب از یک سو نظام دولت - ملت در تقابل با نظام دولت دینی در اروپا و سپس در سراسر جهان استقرار یافت و از سوی دیگر سکولاریسم در درون این الگو از دولت نهادینه شد.^۳

نفوذ تفکر سکولار در جوامع و دولت‌های مختلف، پیامد عملی مهمی را نیز به دنبال داشت و آن عبارت بود از جدایی کلیسا و دولت. سکولاریزاسیون فرآیندی چندوجهی است که در متن جامعه صورت می‌گیرد، ولی جدایی نهاد دین و دولت توصیف جنبه سیاسی این فرآیند است که در ضمن آن، نهادهای حکومتی - قوه مقننه، مجریه، قضائیه - از سیطره مستقیم یا غیرمستقیم دین رها می‌شوند. بر این اساس دین نمی‌تواند دیدگاه‌های خود را خصوصاً در فرآیند قانونگذاری دخالت

1. Robert Green Bob Ingersoll, 11 August, 1833, 21 July, 1899.

۲. علیرضا علوی تبار، روشنفکری، دینداری، مردم‌سالاری، تهران، فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۹، ص ۸۰.

3. Arnaud Blin La Paix de Westphalie ou la Naissance de l'Europe Politique Modern, coll, 2006, P. 214.



دهد و اصولاً ماهیت قانون نیز دیگر ماهیت دینی نیست، بلکه ماهیت سکولار خواهد داشت. زیرا در روند تدوین آن، مبانی دینی اصل و محور قرار نگرفته، بلکه ملاک در وضع آن خواست اکثریت و مبنای توجیهی‌اش غالباً عقل عرفی، بدون توجه به مبانی دین است.

تعاریف قانون

ریشه کلمه «قانون» را، نوموس^۱ یونانی دانسته‌اند که از راه زبان سریانی وارد زبان عربی شده است. معنای اولیه و اصلی این واژه، خط کش بوده که به تدریج در عرف به معنای قاعده استفاده شده و آن‌گاه در اروپا به معنای شریعت کلیسایی به کار رفته است.^۲ واژه قانون در لغت فارسی به معنای رسم، قاعده، روش و آیین استفاده می‌شود.^۳

قانون مجموعه قواعد و مقرراتی است که از طرف مقامات صالحه و مراجع مفترض‌الطاعه وضع و اعلام می‌شود و موضوع آن شامل حقوق و تکالیف افراد بشر می‌شود. مدلول قانون، التزام یا اذن یا اباحه بوده و غایت آن ایجاد نظم و ترتیب در اعمال و اقوال و روابط افراد و اجتماعات و جلوگیری از خودکامگی و زورگویی و نیرنگ و نفاق و جنگ و قتال است. همه باید از قانون اطاعت کنند و متخلف از قانون دچار عواقب آن خواهد شد. اعتبار قانون به ضمانت اجرای آن است و بی‌گمان بهترین ضمانت اجرایی، ایمان به عدالت قانون است. قانون تعیین می‌کند که چه کاری باید انجام یا ترک شود و مرتکب فعلی که ترک آن لازم است مستوجب چه نوع مجازاتی است، مجازاتی که به حکم عقل و عدل، مقرر و اجرا شود.^۴

قانون در اصطلاح حقوق، در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود. در مفهوم عام، قانون هر نوع قاعده حقوقی است که به صورت گزاره‌ای مکتوب به وسیله یک مقام صلاحیت‌دار اعم از قوه مقننه یا غیر آن همچون مجلس مؤسسان، هیئت دولت یا هر یک از وزیران وضع می‌شود.

قانون در مفهوم عام: شامل سلسله مراتبی از مهمترین تا کم اهمیت‌ترین مرتبه است.

مرتبه اول: قانون اساسی قرار دارد که مرجع ایجاد آن مجلس خبرگان یا مؤسسان است.

مرتبه دوم: قانون عادی است که به وسیله مجالس قانونگذاری کشورها وضع می‌شود.

مرتبه سوم: مصوبات قوه مجریه قرار دارد که شامل تصویب‌نامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و

بخشنامه‌هاست.

1. Nomos

۲. صبجی محمضانی، فلسفه قانونگذاری در اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸، ص ۱۲.

۳. محمد معین، فرهنگ فارسی معین، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۶۲۷.

۴. علی پاشا صالح، پیشین، ص ۱۳.

مرتبه چهارم: آرای وحدت رویه قرار دارد که در مقام تعارض دو رأی متفاوت درباره موضوعی خاص، توسط دیوان عالی کشور صادر می‌شود و از آن به بعد ملاک عمل دادگاه‌ها قرار می‌گیرد و در حکم قانون است.^۱

قانون در مفهوم خاص به آن بخش از قواعد حقوقی اطلاق می‌شود که از سوی قوه مقننه و با تشریفات خاص وضع می‌شود.^۲

قانون دارای ویژگی‌های زیر است:

- قاعده حقوقی است.

- ضمانت اجرایی دارد.

- استمرار دارد ولی لازم نیست دائمی باشد. مثلاً برای دو سال (قانون آزمایشی).

- کلی است؛ بیش از یک نمونه یا مصداق دارد. از این جهت قانون بودجه واقعاً قانون نیست،

بلکه مجازاً قانون است. زیرا فقط یک مصداق دارد.

قوانین طبیعی و فطری

از قوانین لایتغیری که پروردگار دانا با حکمت خود و با نیروی وحی و به حکم عقل و وجدان مقرر کرده و به نیکی و بدی و عدل و حقیقت یا واقع نفس‌الامر و خیر و شر امور و غرایز جنسی و مهر مادر و پدر و علایق مذهبی و دلبستگی به حیات اجتماعی و حب ذات و امثال آن ناظر است به فطرت یا ناموس طبیعت تعبیر شده است. برای مثال حب ذات و حفظ جان، فطری و طبیعی بوده، از همین رو نیز خودکشی خلاف قوانین طبیعت به شمار می‌رود.

انسان، مدنی بالطبع است، زیرا انسان‌ها به حکم قوانین طبیعت به همکاری و معاضدت یکدیگر نیاز دارند و انگیزه قوانین و سرچشمه حقوق و تکالیف انسان‌ها نیز احتیاج است. این قانون در خلقت و فطرت و گوهر ذاتی بشر و جامعه بشریت به ودیعت نهاده شده و در عین حال در علوم الهی و فلسفی و سیاسی و حقوقی به کمالات مطلوب و اصول مسلمی اطلاق می‌شود که بنی آدم همیشه به رعایت آن ملزم بوده‌اند. قوانین موضوعه که بعدها به وجود آمده‌اند هر چه به فطرت نزدیک شوند کامل‌تر خواهند بود. قانون آفریدگار، ضامن سعادت رفاه مردم و حاکم بر جمیع قوانین دیگر جهان است که قانون فطرت و قانون عدالت و قانون انصاف و انسانیت نامیده می‌شود و دگرگونی و تبدیلی در آن راه ندارد.^۳

۱. سیدفضل‌الله موسوی، چرایی تصویب یک قانون و زمان مناسب آن، مجموعه مقالات همایش یکصدمین سال قانونگذاری، تهران،

مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۲۲.

۲. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰.

۳. سوره فاطر، آیه ۴۳؛ و هرگز برای سنت خدا تبدیلی نمی‌یابی و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت.



حکمای یونان مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و نیز دانشمندان رم همچون سیسرون از شرح و بسط‌دهندگان حقوق طبیعی بوده‌اند. سیسرون معتقد بود قانون فطرت پیروی از فرمان خداست. میزان تشخیص حق از باطل، قانون فطرت است و هیچ‌یک از قوانین موضوعه نباید خلاف فطرت باشند. در صورت تعارض، اطلاق قانون به آن‌گونه مقررات جایز نیست، زیرا آن، حکم زور است و نه قانون.^۱

قوانین وضعی و قراردادی

دانشمندان غرب در قرون هفدهم و هجدهم برای شناسایی حقوق و آزادی‌های افراد به حکم فطرت و قانون طبیعت پافشاری کردند و به منظور حمایت و تضمین حقوق مزبور، وضع قوانین را ضروری دانستند. زیرا معتقد بودند قوانینی در طبیعت وجود دارند که عقل بشر قادر به کشف آن قوانین است. این تفکر در اذهان دانشمندان سیاسی تأثیرات عمیقی برجای گذاشت به گونه‌ای که برای قانون طبیعی چهار اصل اساسی قائل شدند:

اول: اینکه عدل در فطرت بشر است،

دوم: قانون طبیعی، منطبق عقل و استدلال بوده و آنچه خلاف عقل باشد خلاف عدل است،

سوم: قانون طبیعی، قانون جهانی است و محدود به زمان و مکان نیست،

چهارم: افراد بشر در فطرت با هم برابرند و تصمیم اکثریت، تصمیم مردم است، گرچه مصون از خطا و اشتباه نیستند. در نتیجه معتقد شدند که تنها راه عملی برای تشخیص اینکه عدل چیست و چه عاملی باید ضامن مصالح عالیه جامعه باشد، رأی اکثریت مردم است.^۲

قوانین موضوعه ناشی از قدرت و عرف و عادت و سنت و تعالیم دین و احکام حاکمان و مصوبات مجالس مقننه، است. در این صورت واژه قانون هم بر قوانین طبیعی اطلاق می‌شود و هم بر قوانین موضوعه. اما روشن است که این دو معنای قانون با یکدیگر تفاوت جوهری دارند و لفظ واحد نباید موجب شود که آثار قانون به هر یک از معانی یاد شده را بر دیگری حمل کنیم. قوانین طبیعی بدون توجه به اراده انسان و حتی درک وی از این قانون بر او حکومت می‌کند. در حالی که قوانین موضوعه نمی‌توانند به صورت خودکار رفتار انسان را کنترل کنند، بلکه مستلزم درک او از آن و نیز بعضاً اعمال اجبار می‌شوند. با این وصف این سؤال مطرح می‌شود که چرا برای این دو، عنوان واحد قانون انتخاب شده است؟

ممکن است گفته شود کاربرد واژه قانون در تعابیر «قانون طبیعی» و «قانون موضوعه» مبتنی بر

۱. علی پاشا صالح، پیشین، ص ۳۰.

۲. علی پاشا صالح، پیشین، ص ۳۳.

اشتراک لفظی است و حکایت از نوعی هماهنگی معنوی میان آن دو ندارد. اما چنین جوابی قطعاً خطاست. زیرا وجود عنصر ضرورت (الزام) در هر دو معنای یاد شده به اندازه‌ای است که تصور وجود اشتراک لفظی را منتفی می‌کند. بنابراین تفاوت این دو نمی‌تواند ناشی از وجود الزام باشد، زیرا الزام در هر دو مورد وجود دارد. تفاوت این دو در ماهیت الزام نهفته است به این معنا که الزام در قوانین طبیعی بنفسه جزء لایتخلف آن است و به هیچ وجه حکایت از اراده انسانی در ورای این ضرورت ندارد، اما الزام در قوانین موضوعه، بغیره و ناشی از اراده قانونگذار است. به بیان دیگر آنچه به قوانین طبیعی ضرورت می‌دهد خود قانون است. از سویی قانون طبیعی عین ضرورت است، در حالی که عامل ضرورت‌بخش در قوانین موضوعه، نفس قانون نیست، بلکه نیازها و ضرورت‌های اجتماعی و غایت سعادت فرد و جامعه، چنین ضرورتی را ایجاد می‌کنند. تفاوت این دو نوع ضرورت از جهت منشأ سبب می‌شود که بر خلاف ضرورت نوع اول که از نفس قانون جدا نیست و امکان تفکیک میان آن دو منتفی است، ضرورت نوع دوم را عملاً بتوان از نفس قانون سلب کرد.^۱

در مقام کشف و بیان قوانین طبیعی، گاهی نظریه‌های مختلفی مطرح می‌شوند که عنوان قوانین علمی و طبیعی به خود می‌گیرند و حال آنکه ممکن است لزوماً چنین نباشد. برای مثال نظریه بطلمیوس مبنی بر گردش خورشید به دور زمین. حال ضرورت لایتخلف قوانین علمی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ آیا چنین مواردی نشانه عدم ضرورت قطعی در قوانین علمی نیستند؟ در پاسخ باید توجه داشت صحت یا عدم صحت قوانین علمی (نظریه‌ها) دایر مدار فهم درست یا نادرست ما از آنها نیست. اگر معلوم شد نظریه پذیرفته شده درباره قوانین حاکم بر طبیعت برخلاف واقعیات خارجی است باید در مقام تعیین نظریه به لحاظ عدم انطباق آن با واقعیات طبیعی برآمد و به ارائه نظریه‌ای پرداخت که بیشترین انطباق را با واقعیات طبیعی داشته باشد، قانون جاذبه حتی قبل از کشف آن توسط نیوتن نیز واقعیت و ضرورت داشته است، همان‌گونه که گردش سیارات در مدار بیضی شکل به دور خورشید نیز با وجود نظریه بطلمیوس از واقعیت و ضرورت خود برخوردار بود.^۲ بنابراین وقتی گفته می‌شود قوانین طبیعی به خودی ضروری‌اند نه اینکه نظریه‌های علمی ناظر بر آنها نیز صحیح است و ضرورت داشتن این قوانین مبتنی بر صحت نظریه‌های علمی جاری است، بلکه قوانین حاکم بر طبیعت، قطع نظر از میزان انطباق نظریه‌های علمی با آنها ضروری خواهند بود و اگر ایرادی وجود داشته باشد ناظر به نظریه‌هاست نه نفس قوانین طبیعی.

اما قوانین موضوعه حکایت از واقعیتی خارجی ندارند تا بتوان بر محور صحت یا عدم صحت

۱. مهرزاد ابدالی، درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۸، ص ۲۸.

۲. ادوین آرتربرت، مبادی مابعد طبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، ۱۳۷۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی. به نقل از ابدالی، فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی، ص ۲۸.



علمی آنها و لزوم تغییرشان با نظریه‌های جدید و مناسب سخن گفت، بلکه این قوانین، عین واقعیت‌اند، اگر چه واقعیت آنها صرف اعتبار است. به بیان دیگر در حوزه قوانین علمی، حاکی (نظریه یا قانون علمی) غیر از محکی (قانون طبیعی) است در حالی که در حوزه قوانین موضوعه و انسانی، حاکی عین محکی است و میان آنها نمی‌توان جدایی افکند. این رمز وجود ضرورت در قوانین موضوعه است.^۱

زمانی که رفتار انسان‌ها از روی عادت در مقابل این قوانین قرار می‌گیرد، قانونگذار برای تغییر این رفتارهای خلاف، به تأسیس ضمانت اجرا روی می‌آورد و به قوانین مزبور ضرورت می‌دهد. چون این ضرورت، ناشی از ضرورت، واقعی خارجی نیست و امکان تخلف در آن وجود دارد. بنابراین آنچه سبب اطلاق عنوان قانون در هر دو مورد قوانین طبیعی و قوانین موضوعه می‌شود همین ضرورت اجرای آنهاست اگرچه ماهیت این ضرورت متفاوت است.

مقایسه قوانین طبیعی با قوانین موضوعه تفاوت دیگری را میان آنها آشکار می‌سازد. قوانین طبیعی نسبت به تمامی انسان‌ها، قطع نظر از زمان و مکان اعمال می‌شوند و حال آنکه قوانین موضوعه نه تنها مقید و متصف به زمان و مکان‌اند، بلکه مخاطبان آنها نیز از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت خواهند بود. البته این امر به معنای نفی کلی بودن قانون و امکان تبعیض در آن نسبت به انسان‌ها نیست. زیرا نمی‌توان قانونی نوشت که فقط گروه خاصی از مردم را مخاطب قرار دهد، بلکه همه کسانی که در قلمرو قانون خاصی زندگی می‌کنند مخاطبان آنها محسوب می‌شوند. اما در عین حال با تغییر این قلمرو، مخاطبان آن نیز تغییر می‌یابند.^۲

قوانین موضوعه می‌توانند جامعیت و شمول نسبت به همه زمان‌ها و مکان‌ها داشته باشند به شرطی که این قوانین در وضع، به قوانین طبیعی و فطری و نیز قوانین دینی و الهی - که مطابق با طبیعت و فطرت است - وفادار باشند.

فصل دوم - هدف قانون

غایت‌شناسی یکی از مؤلفه‌های مهم اندیشه حقوقی است. غایت و سعادت‌ی که برای هر قانونی ترسیم می‌شود سهم بسزایی در چگونگی حرکت به سوی آن را رقم می‌زند. با وجود این روشن شدن غایت هر امری سبب می‌شود دیگر حدود آن نیز بهتر تعریف شوند. از همین رو لازم است هدف و غایت قانون نیز مورد بررسی قرار گیرد. هدف قانون، سعادت فرد است یا اجتماع؟ مراد از سعادت چیست؟ رابطه حقوق و اخلاق و مذهب با قانون و هدف آن چیست؟

۱. مهرزاد ابدالی، پیشین، صص ۲۸، ۲۹.

۲. همان، ص ۳۰.

اصالت فرد یا اجتماع

هدف قانون، تأمین سعادت فرد است یا اجتماع؟ به عبارت دیگر فرد اصالت دارد یا اجتماع؟ مطابق نظریه اصالت فرد، حقیقت و واقعیت بر محور وجود افراد جامعه دور می‌زند و حالت اجتماع یا تشکیل جامعه مانند یک عَرَض است که عارض وجود افراد می‌شود. بنابراین حقیقت و گوهر را نمی‌توان فدای اعراض کرد.^۱ مطابق این نظریه، هدف قوانین، تأمین آزادی فرد و احترام به شخصیت و حقوق طبیعی اوست. زیرا آنچه در عالم خارج وجود دارد انسان است و اجتماع جز مجموعه‌ای از انسان‌ها نیست. هدف اصلی قوانین حمایت از منافع فرد است و اجتماع وسیله‌ای است که با استفاده از آن، شخص می‌تواند حقوق خود را اجرایی کند. براساس این نظریه، اهدافی همچون عدالت، سعادت، آزادی نیز تحت‌الشعاع قرار خواهد گرفت. در درجه اول با پذیرش دیدگاه اصالت فرد، عدالت، سعادت و آزادی او نه لزوماً جامعه مد نظر قرار می‌گیرد. مطابق این دیدگاه اراده فرد، روح قواعد حقوقی بوده و قرارداد مبنای اصلی تمام سازمان‌ها و راه‌حل‌های حقوقی و قانونی خواهد بود. اصل حاکمیت اراده مورد احترام شدید قرار گرفته و دولت موظف خواهد بود که حامی و مجری توافق افراد باشد. در این دیدگاه عدالت، مفهومی جز برابری و تناسب سود و زیان ناشی از معاملات ندارد. قوانین، بدون توجه به شایستگی و نیازمندی افراد باید زمینه ایجاد تعادل بین اموالی که مبادله می‌شوند را فراهم سازند.^۲

این دیدگاه از لحاظ حمایت از آزادی‌های فردی بسیار مفید به نظر می‌رسد، ولی تقسیم کارهای عمومی و نیازهای متقابل اعضای اجتماع، چنان سرنوشت اشخاص را مربوط به یکدیگر ساخته که ناگزیر باید در عرصه حیات فردی، حیات جمعی دیگری برای آنها پذیرفت و اعتراف کرد که این زندگی مشترک، نیازها و ضرورت‌های ویژه‌ای دارد که آزادی فردی همیشه آنها را تأمین نمی‌کند. واقعیت این است که اصل حاکمیت اراده همیشه عدالت و برابری را در روابط مردم سبب نمی‌شود. زیرا آزادی اراده زمانی تأمین‌کننده عدالت است که دو طرف قرارداد از نظر اقتصادی، حداقل به‌طور نسبی برابر باشند. حال آنکه در قرن حاضر، پیشرفت‌های گوناگون خصوصاً در عرصه‌های اقتصادی موجب شده تا گروهی از مردم به عنوان کارگر برای صاحبان سرمایه‌های بزرگ کار کنند. آیا می‌توان اراده کارگر و سرمایه‌دار را یکسان در انعقاد قراردادی عادلانه پذیرفت؟ آیا معقول است که گفته شود از آنجا که کارگر خود به مفاد قرارداد رضایت داده، بنابراین بهترین وسیله حفظ حقوق او احترام به این قرارداد است و لذا قوانین نیز باید در صدد تضمین و استحکام چنین قراردادی باشند؟ قطعاً پاسخ به این سؤال منفی خواهد بود.

۱. محمد جعفر جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی علم حقوق، گنج دانش، ۱۳۸۰، ص ۲۱.

۲. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، صص ۳۱۴-۳۱۵.



مطابق نظریه اصالت اجتماع، انسان در حالت فردی نمی‌تواند به زندگی ادامه دهد. انسان به‌طور اجتماعی زندگی می‌کند، پس حالت اجتماعی را نمی‌توان عَرَض دانست، آن چنان که رنگ‌ها عارض بر اجسام می‌شوند. اجتماع انسانی واقعیت دارد و حق و تکلیف افراد نیز در جامعه شکل می‌گیرد. زیرا بدون جامعه، تشخیص حق و تکلیف مفهومی ندارد. طرفداران این نظریه، هدف قانون را تأمین سعادت اجتماعی و ایجاد نظم در روابط مشترک اشخاص می‌دانند. در این دیدگاه، حقوق محصول مشترک زندگی اجتماعی فرد است، یعنی به خاطر حفظ نظم و عدالت در روابط اجتماعی است که وجود این گونه قواعد ضرورت پیدا می‌کند. در این دیدگاه، جامعه حقیقتی است که با ضرورت‌ها و نیازهای ویژه خود وجود دارد و نباید ادعا کرد که تأمین آزادی فرد به‌طور ضمنی همیشه به سود اجتماع نیز خواهد بود. زیرا در اغلب اوقات حفظ منافع جمع با محدود کردن آزادی فرد ملازمه دارد. مطابق این نظریه، فرد هیچ حق مطلق در برابر منافع عمومی ندارد و فقط زندگی با دیگران یک سلسله تکالیف گوناگون برای وی به وجود آورده است و آزادی او چه در زمینه‌های سیاسی و اقتصادی و چه در قراردادهای تا جایی محترم است که منافع عمومی آن را ایجاب کنند.^۱

بر مبنای این نظریه از آنجا که یگانه مبنای عقلایی و علت غایی هر قانونی خیر و صلاح اجتماع است، از همین‌رو اهداف قانون از جمله عدالت و سعادت و آزادی در بستر اجتماع و با محوریت اجتماع تفسیر می‌شود و اصل در آن تحقق عدالت و سعادت و آزادی اجتماعی است. اگر در این بین برخی افراد نیز از این مواهب برخوردار نشوند، ولی چون اکثریت جامعه ملاک است، لذا قانون نیز همان هدف را دنبال خواهد کرد.

در ارزیابی این نظریه همانند نظریه پیشین باید جانب یکسونگری و نفی را کنار گذاشت و واقعیت را نادیده نگرفت. واقعیت این است که علیرغم حقیقت داشتن جامعه، فرد حقیقتی است که قابل تردید نیست. پس باید اعتراف کرد که وجود فرد و اجتماع هر دو حقیقت دارند و هدف قانون باید حفظ شخصیت انسان و تأمین سعادت او و در عین حال تأمین منافع و سعادت عمومی باشد.

دیدگاه‌های مختلف در مورد سعادت

سعادت فرد و جامعه به عنوان هدف قانون، امری واضح است، اما تبیین اینکه سعادت فرد و جامعه چیست؟ به جهان‌بینی هر مکتب نسبت به آفرینش و انسان و جامعه وابسته است و صرفنظر از آن نمی‌توان معیار واحدی برای سعادت تعریف کرد. در این صورت سعادت‌مند کسی است که به کمال مطلوبی که هر مکتبی در نظر دارد برسد، هر چند در مورد کمال مطلوب مکاتب و جهان‌بینی‌های

۱. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰، ص ۴۲.

مختلف، نظرات گوناگونی مطرح شده‌اند.

سعادت مبتنی بر لذت

مطابق دیدگاه مکتب آریستیپوس که هندونیسیم نیز نامیده می‌شود غایت رفتار باید به دست آوردن احساسات لذت‌بخش باشد و لذت برای انسان، خیر است. این مکتب برای لذت جسمانی بیش از لذت عقلانی ارزش قائل است.^۱ مکتب اپیکوریسم که در تداوم مکتب پیشین و برای رفع نواقص و نارسایی‌های آن شکل گرفت نیز سعادت را در لذت می‌داند و برای لذت دو معیار مشخص می‌کند: اول: اینکه مقصود، لذت آنی و احساسات فردی زودگذر نیست، بلکه لذتی ملاک است که در سراسر عمر تداوم داشته باشد.

دوم: اینکه نبود درد و فقدان آن بیشتر مد نظر است تا کامیابی مثبت. این لذت به طور برجسته در آرامش نفس پدید می‌آید. لذت‌انگاری اپیکوری، هرزگی و افسارگسیختگی و افراط و زیاده‌روی نیست، بلکه مقصود رهایی بدن از درد و رنج و آزادی نفس از تشویش و اضطراب است.^۲ با این نگاه، هدف قانون نسبت به سعادت، تأمین لذت بیشتر برای فرد خواهد بود.

سعادت مبتنی بر منفعت عمومی

بنتام و جان استوارت میل، پایه‌گذاران مکتب سعادت مبتنی بر منفعت عمومی معتقدند سعادت و خوشبختی انسان در سعادت دیگران است. این مکتب قائل به درک لذت بیشتر است، اما برخلاف مکتب اپیکوریان فقط جنبه شخصی را لحاظ نمی‌کنند و به جامعه توجه دارند و کوشیده‌اند نفع و سود عمومی را جایگزین لذت شخصی کنند. چون در جامعه بین انسان‌ها ارتباط بسیار شدیدی حکمفرماست و سعادت هر یک از افراد مربوط به خوشبختی جامعه است.^۳ بر اساس این دیدگاه، هدف قانون صرفاً تأمین لذت و منافع فردی نیست، بلکه تأمین منفعت عمومی باید به عنوان هدف اصلی قانون مد نظر قرار گیرد.

سعادت مبتنی بر قدرت و توانایی

نیچه که سردمدار این عقیده در دوره معاصر به‌شمار می‌رود معتقد است انسان کامل و سعادت‌مند انسانی فرهیخته با مهارت تمام در کارهای بدنی، بردبار اما قدرتمند است و چیزی را جز ناتوانی خود ناروا نمی‌شمارد. حال این ناتوانی چه در قالب و صورت فضیلت باشد و چه در صورت

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، تهران، سروش، ۱۳۶۸، صص ۱۴۲-۱۴۵.

۲. همان، ص ۴۶۹.

۳. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۳، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۷۱، ص ۴۴.



رزلیت.^۱ او به دین مسیحیت به دلیل شفقت و نرمی آن به شدت اعتراض می‌کند. وی رحم و شفقت را ضعفی می‌داند که باید با آن جنگید تا بتوان نیرو و قدرت شگرفی به دست آورد.^۲ طبیعی است که با این نگاه، هدف قانون قدرتمند کردن هر چه بیشتر فرد خواهد بود.

سعادت مبتنی بر فضیلت و کمال (خیر اعلی)

از نظر سقراط، عملی حق و صحیح است که سعادت حقیقی را تأمین کند و این سعادت حقیقی حاصل جمع فضیلت و لذت است، یعنی خوبی به علاوه خوشی. در این صورت لذت آن است که انسان در درون خود دچار کشمکش نباشد و از این جهت لذت منحصر در لذت جسمی نیست، بلکه با فضیلت قابل جمع است. سقراط در وصول به سعادت، هم لذایذ دنیوی و جسمانی و هم معنوی را مطرح می‌کرد، ولی آنچه برای او اهمیت داشت، تکامل روحی و نفسانی بوده است. بر این مبنا از امور مادی آن مقداری را طالب است که به پرهیزکاری او لطمه نزنند. او خیر را عبارت از حکمت می‌داند و اعتقاد دارد اگر در زندگی انسان ذهن و معرفت و عقیده درست سهمی نداشته باشد، زندگی انسانی نیست.^۳

افلاطون سعادت را نه بسیط که یک امر مرکب از معرفت عقلی و حسی می‌داند. او درباره لذت حسی و خیر می‌گوید: هر لذتی خیر نیست و هر المی شر نیست.

از نظر او لذاتی خیر به حساب می‌آیند که دارای ویژگی‌های زیر باشند:

۱. لذتی که به دنبالش درد و رنج نباشد. پس لذاتی که به دنبالش درد و رنج است هر چند لذت محسوب می‌شوند، ولی خیر نیستند،

۲. لذتی که با گناه آلوده نشود و از راه گناه به دست نیاید،

۳. لذتی که با اعتدال همراه باشد، افراط در لذت، آن را از خیر بودن می‌اندازد.

اگر لذتی این سه ویژگی را داشت انسان باید در کسب و به دست آوردن آن اهمال نورزد. یعنی لذت نباید با معرفت و فضیلت منافات داشته باشد. در این صورت نیکبختی و سعادت باید با پیروی از فضیلت به دست آید.

او حکمت، شجاعت، اعتدال یا خویشتنداری و عدالت را چهار فضیلت عمده می‌داند و در تبیین آنها می‌گوید: حکمت، فضیلت جزء عقلانی نفس (رأس) است، شجاعت فضیلت جزء اراده نفس (دل) و سینه) به شمار می‌روند و خویشتنداری عبارت از اتحاد اجزای اراده و شهوت تحت حکومت عقل است. بنابراین عدالت فضیلتی است کلی و عام که هر جزء نفس کار خاص خود را با هماهنگی

۱. کاپلستون، پیشین، ج ۲، ص ۴۰۴ .

۲. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵، صص ۱۰۴۲-۱۰۴۵.

۳. کاپلستون، پیشین، ج ۱، صص ۲۴۷-۲۵۰ .

درخوری انجام دهد.^۱

در این مکتب آنچه به عنوان سعادت وجود دارد تأمل در واقعیات جهان هستی و تفکر درباره آن است، ولی به نقش اعتقاد و اینکه شخص به چه اعتقاد و ایمانی در جهان واصل شود، توجه کافی نشده است. در حالی که اعتقاد به وجود و صفات خدا، نبوت و معاد در این زمینه بسیار حائز اهمیت است. واقعیت اینکه عقل به تنهایی قادر نیست بر قوا و غرائز حکومت کند، ایمان محکم لازم است. اسلام طرفدار عدالت اخلاقی است، ولی اینکه حاکم بر انسان فقط نیروی فلسفی باشد، اساساً سست است. نیروی عاقله انسان چنانچه توأم با ایمان و آرمان نباشد، قادر به برقراری عدالت در کشور وجود انسان نیست و خلاصه از فیلسوف حاکم در وجود انسان کار زیادی ساخته نیست و فیلسوف مؤمن باید حاکم باشد.^۲

ارسطو غایت علم سیاست را سعادت می‌داند. او بعد از بیان خیر و اقسام آن به مسئله سعادت می‌پردازد و برخلاف افلاطون معتقد است که سعادت تنها به نفس اختصاص ندارد و اعضای مادی بدن نیز سعادت‌ی مخصوص به خود دارند.

با این بیان سعادت پنج قسمت دارد:

۱. آنچه مربوط به صحت بدن و اعتدال مزاج و سلامتی قوا و مشاعر است. مثل صحت قوای پنج‌گانه که یک قسمت از سعادت است.

۲. آنچه به مال و ثروت تعلق دارد. دارایی یکی از اسباب سعادت به‌شمار می‌رود، در صورتی‌که به آن اظهار جود و بخشش شود و مال را به‌موقع هزینه کند.

۳. آنچه به شهرت تعلق دارد. شهرت، یکی از اسباب سعادت محسوب می‌شود. یعنی کسی که میان مردم به خوبی مشهور باشد و بیان خیر وی میان فضلا و دانشمندان منتشر شود و او را مدح و ثنا گویند.

۴. آنچه به آرزو تعلق دارد. یعنی در هر کاری که ورود پیدا کند به اتمام آن موفق شود و به غرض و مطلوب خود برسد.

۵. آنچه به فکر و رویه متعلق است. یعنی در عقاید دینی و در تمامی معارف و علوم، دارای رأی صحیح و فکر سلیم و بری از سهو و خطا و در مشورت، خیرخواه باشد.^۳

ارسطو سعادت را خیر برتر و غایت نهایی می‌داند و غایت نهایی آن است که برای غایت دیگر خواسته نشود و آن تنها برای خود خواسته شود. بنابراین سعادت، خیر بسنده برای خویش و خیر

۱. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه، محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۵، صص ۱۲۰-۱۳۲.

۲. مرتضی مطهری، تکامل اجتماعی انسان، تهران، صدرا، ۱۳۸۴، ص ۱۵۵.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۸۵.



نهایی اعمال ماست.

ارسطو معتقد است برای دریافت صحیح مفهوم سعادت باید کارکرد اصلی و وظیفه خاص آدمی مشخص شود. روشن است که این وظیفه، زیستن نیست، زیرا گیاهان نیز زندگی می‌کنند. زندگی به معنای احساس نیست و حیوانات هم در آن شریکند. پس زندگی به معنی فعالیت روح و نفس آدمی است که نقش آن اطاعت از عقل و مالک بودن عقل و تفکر و انجام دادن اعمال موافق آن است. یعنی وظیفه خاص آدمی همین فعالیت یا عمل به عالی‌ترین و شریف‌ترین نحو است. اگر عملی را عالی و شریف تلقی کنیم که مطابق فضیلت انجام شود، پس خیر سعادت برای آدمی فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است. اگر فضائل متعدد وجود دارند در انطباق با بهترین و کامل‌ترین فضایل طی یک زندگی تمام و کامل است.^۱

ارسطو در ارتباط سیاست و سعادت گفته: تحصیل فضیلت، نخستین وظیفه مرد سیاسی است. چون او می‌خواهد شهروندان دارای فضیلت شوند و از قوانین پیروی کنند. مراد از فضیلت، تجمیع فضیلت بدن و نفس است و سعادت را فعالیت نفس می‌نامد. بنابراین مرد سیاسی تا اندازه‌ای باید نفس را بشناسد همچنان‌که پزشکی که می‌خواهد چشم را معالجه کند باید تمام بدن را بشناسد. مرد سیاسی در شناخت نفس باید به مراتب بیشتر از پزشک در شناخت بدن بکوشد. چون سیاست، دانشی ارجمندتر و والاتر است.^۲

ارسطو در اهمیت قانون می‌گوید: سخن و تبلیغ این قدرت را دارد که جوانان آزاده را تشجیع کند و آنان را دوستدار شرف و اعمال شریف سازد و به سوی فضیلت رهنمون سازد، لکن برای سوق دادن اکثر مردم به راه شرافت و نیکی کفایت نمی‌کند. زیرا تنها در برابر ترس سر فرود می‌آورند. انسان اگر از جوانی در پرتو قانون درست تربیت نشده باشد به سختی ممکن است با فضیلت خو گیرد. شاید از این جهت که زندگی خویشتن‌دارانه با زندگی اکثر مردم به‌خصوص در جوانی سازگاری ندارد. انسان‌ها بیشتر در برابر زور و مجازات تسلیم می‌شوند تا در برابر سخن و سرمشق و از این جهت قانونگذار باید مردم را به سوی کسب فضیلت و شرافت و زیبایی برانگیزاند و راهنمایی کند. نیکان که در طریق فضیلت و شرافت پیش می‌روند سخن و استدلال را می‌پذیرند، ولی فرومایگان را که به دنبال لذت می‌گردند فقط به وسیله درد می‌توان به راه راست هدایت کرد، دردی که با آن لذت، شدیدترین تضاد را داشته باشد. فرمان یک شخص اثر قانون را ندارد و افرادی که با هوس‌های هموطنان خود مخالفت می‌کنند، چنانچه حق با آنها باشد منفور جامعه می‌شوند. اگر فرمان قانون موافق عدالت و دوستی باشد رنج‌آور احساس نمی‌شود و مردم به

۱. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۴۷.

واسطه قانون، نیک می‌شوند. بنابراین قانونگذاری جزئی از دانش سیاست است.^۱

ارسطو در رابطه با عدالت و سعادت می‌گوید: عملی عادلانه است که غایتش تأمین و نگهداری سعادت و لوازم آن برای جامعه باشد. عدالت عبارت از احترام به قوانین است. در این صورت قانون‌شکن، ظالم و مطیع قانون، عادل است. یعنی هر عملی که قانونگذار معین می‌کند اعتبار قانونی دارد و اعمال عادلانه به حساب می‌آید. قانون درباره فضایل و رذایل دستوراتی می‌دهد. اگر قانون کامل باشد دستوراتش درست و سودمند است. اگر در تنظیم آن سهل‌انگاری شود، نتیجه خوبی به بار نمی‌آورد.^۲ عدالت به معنی عام جزئی از فضیلت اخلاقی نیست، بلکه تمام فضیلت است و ظلم نیز جزئی از رذیلت نیست، بلکه رذیلت کامل و تمام است. البته ظلمی از نوع خاص وجود دارد که جزئی از ظلم به معنای عام (خلاف قانون) است. بیشتر اعمالی که قانون بجا آوردن آنها را امر می‌کند، اعمال منطبق با تمام فضیلتند. چون قانون دستور می‌دهد که مطابق یکایک فضایل عمل کرده و از همه اعمال مطابق رذایل اجتناب کنیم. اعمالی که قانون، انجام دادن آنها را امر می‌کند، اعمالی اند که فضیلت به عنوان کل و به معنی اعم در آدمی به وجود می‌آورد و مراد قانونگذار از مکلف ساختن انسان‌ها به آن اعمال، تربیت انسان‌ها برای زندگی در جامعه است.^۳

سعادت از دیدگاه فلاسفه مسلمان

سعادت از نظر ابن سینا دارای مراتب و درجاتی است که مرتبه عالی آن حضور در پیشگاه خداوند و همجواری با مجردات و درک صور عقلانی است که هیچ لذتی بالاتر از آن و قابل مقایسه با آن نیست. او می‌گوید: برای رسیدن به چنین مرحله‌ای علاوه بر کسب علوم و بهره‌مندی از عقل نظری تزکیه نفس و بارور کردن عقل عملی لازم است. عقل عملی و عقل نظری بال‌های انسان در رسیدن به سرمنزل نهایی است که بدون آنها چنین مقصودی فراهم نخواهد شد. هرچند سعادت برتر در جهان آخرت نصیب پرهیزکاران خواهد شد، ولی چنان نیست که مؤمن و عارف به خدا از سعادت و لذت دنیوی بی‌بهره باشد. ابن سینا معتقد است در حال وابستگی نفس به بدن این لذت از همه جهت مفقود و بی‌اثر نیست، آنان که در دریای جبروت غرق شده‌اند و از شواغل و موانع مادی اعراض کرده‌اند در حالی که با دنیا پیوند دارند، از این لذت بهره بزرگی می‌برند.^۴

صدرالمتالهین نیاز به حاکم را در سعادت بشر ضروری می‌داند و معتقد است نظام دین و دنیا جز با وجود امامی که مردمان به او اقتدا کنند و راه هدایت و پرهیزکاری را از وی بیاموزند به دست

۱. همان، صص ۳۵۵-۳۵۹.

۲. همان، صص ۱۶۵-۱۶۸.

۳. همان، صص ۱۶۸-۱۷۲.

۴. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، حسن ملکشاهی، ج اول، تهران، سروش، ۱۳۶۷، ص ۲۵۳.



نمی‌آید. از نظر ایشان نیاز به او در هر زمان از نیاز به خوراک و پوشاک و آنچه در روند اینها از منافع و ضروریات است مهمتر و بالاتر است.^۱ ملاصدرا آمدن شریعت و قانون را برای رسیدن مردم به سعادت توسط نبی (ص) ضروری می‌داند. یعنی انسان نیازمند اجتماع و اجتماع نیازمند شریعت و شریعت و قانون نیازمند پیامبری است که آن قانون را بیاورد و اجرا کند.

ایشان معتقد است انسان در وجود و بقای خویش نمی‌تواند به ذات خود اکتفا کند و از دیگران بی‌نیاز باشد. زیرا نوع، منحصر در یک فرد و شخص خاص نیست. بنابراین نمی‌تواند در سرای دنیا زندگی کند مگر به وسیله تمدن و اجتماع و تعاون. از این جهت وجود و بقای او به تنهایی ممکن نیست و از نوع او افراد متعدد و احزابی مختلف پدید آمدند که در شهرهای گوناگون ساکن شدند. افراد در معاملات و مناکحات و جنایات به قانون و ناموسی که مرجع و ملجأ آنان باشد و بین آنان به عدل و داد حکم کند، نیازمندند و در غیر این صورت در تحصیل امیال و خواسته‌های خود بر یکدیگر تعدی و تجاوز می‌کردند و هر کس بر دیگری غلبه می‌کرد، اجتماع فاسد می‌شد و نسل منقطع می‌شد و در نظام، اختلال و دگرگونی به وجود می‌آمد. این قانون ضروری که حافظ نظام و ضامن سعادت و آسایش و آرامش تمامی افراد بشر باشد همان شریعت است که باید شارع و واضعی داشته باشد که راه و روشی برای افراد بشر تعیین کند تا آن را برای انتظام امر معیشت زندگی به کار گیرند و سنت و طریقی را به آنها بیاموزند که به وسیله آن به خدای خویش برسند و به قرب او نائل شوند.^۲

خواجه نصیرالدین طوسی سعادت را ذیل بحث کمال مطرح کرده است. ایشان کمال هر مسئله‌ای را مخصوص آن می‌داند که از دیگران متمایز باشد. اگر این توانایی به مرحله ظهور برسد کمال ویژه خود را یافته است. سعادت و شقاوت انسان بستگی به نحوه استفاده از قوای خود دارد. هر کس از قوه ناطقه خود که فصل ممیز انسان از دیگر موجودات است به‌درستی بهره گیرد و مطابق فطرتش عمل کند، پاک است. کمالات حاصل در انسان‌ها متفاوتند که یک عامل در تفاوت استعدادهاست و عامل دیگر توجه به قوای شهوانی و غضبانی است. این امور مادی، انسان را از هدف اصلی خلقت که توجه کردن به قوه ناطقه باشد غافل می‌کند و از مسیر کمال دور می‌سازد.^۳

انسان موجود دو بُعدی و مرکب از روح و جسم است و کمال او با کمال موجودات دیگر متفاوت است. کمال انسان به کمال قوه ناطقه وابسته است که دو جنبه عملی و نظری دارد. از یک جنبه متوجه جهان عقول و مجردات است و می‌خواهد فیض بگیرد و به‌صورت عقل کنونی درآید و از جنبه دیگر نفس متوجه امور زندگی و عملی است. از این رو برای نفس انسان دو کمال علمی و

۱. محمد بن ابراهیم شیرازی صدرالمتالهین، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۶، ص ۴۷۷.

۲. نجف لکزایی، اندیشه سیاسی صدرالمتالهین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، صص ۱۷۱-۱۷۳.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، پیشین، صص ۶۵-۶۸.

عملی وجود دارد. انسان کامل کسی است که توجه به یکی از قوا او را از قوای دیگر غافل نکند. کمال علمی آن است که به سوی ادراک معارف و نیل به علوم شوق داشته باشد تا بر مقتضای آن به مراتب موجودات احاطه داشته و در مورد حقایق آن موجودات بر حسب استعداد و استطاعت اطلاع کسب کند و سپس در معرفت و شناخت مطلوب حقیقی کوشا باشد تا به عالم توحید و مقام اتحاد برسد. کمال قوه عملی آن است که قوا و افعال خاص خویش را مرتب و منظم سازد و تحت راهنمایی‌های عقل نظری، بدن و زندگی بدنی، زندگی فردی و اجتماعی را رهبری کند و فضایل را به دست آورد. پس کمال اول که تعلق به نظر دارد به منزله صورت است و کمال دوم به منزله ماده. چنانچه صورت را بی‌ماده و ماده را بی‌صورت ثباتی نیست، علم بی عمل ضایع بوده و عمل بی علم محال است. کمالی که از تکمیل قوه نظری و عملی حاصل شود کمال واقعی و نهایی است و همین که انسان به این درجه برسد بر تمام کائنات و مراتب وجود واقف می‌شود و اگر عملش را مطابق علمش سازد از اولیای خالص خدا و انسانی تام و مستعد فیض الهی شده و به سعادت ابدی می‌رسد. پس هدف از خلقت انسان تکمیل نفس و رسیدن به این مرتبه است و هدف از تکمیل نفس سعادت اوست که نه زوال یابد و نه منتقل شود.^۱

از دیدگاه علامه طباطبایی، سعادت عبارت از حالت و وضعی است که وجود موجود برای رسیدن به آن وضع خلق شده است.^۲ یعنی سعادت هر پدیده‌ای به معنای رسیدن به خیر وجودش است. براین اساس سعادت، امر واقعی و حقیقی است که هر چه موافق آن باشد حق است و هر چه حق باشد موجب سعادت می‌شود. ایشان معتقد است زمانی که امری به مسئله‌ای امر می‌کند و قضای به قضیه‌ای حکم می‌دهد، این امر و حکم زمانی حق مطلق خواهند بود که با مصالح مطلق گرفته شده از سنت جاری در عالم موافق باشد. از این رو هنگامی حق، نسبی است که با نظام عام جهانی موافق نباشد، اما با مصالح نسبی گرفته شده از سنت جاری نسبت به بعضی از اجزای عالم موافق باشد. بنابراین اگر کسی ما را التزام به عدالت و اجتناب از ظلم امر کرد، امری حق است. چون موافق نظام عام جهانی است. یعنی نظام عالم که هر موجودی را به سعادت و خیرش هدایت می‌کند بر انسان واجب کرده که به صورت اجتماعی زندگی کند. به گونه‌ای که اجزای جامعه با یکدیگر سازگار باشند و مزاحم یکدیگر نشوند و گوشه‌ای گوشه دیگر را فاسد نکند تا به سعادت که برای جامعه مقرر است برسند و همه اجزا بهره خود را از سعادت بگیرند. بنابراین امر به عدالت و نهی از ظلم با مصلحت مطلق نوع انسان که سعادت در زندگی است توافق دارد و همین موافقت موجب حق می‌شود.^۳

۱. همان، صص ۶۹-۹۴.

۲. محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان (فارسی)، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۵۸.

۳. همان، ج ۷، ص ۱۶۹.



علامه طباطبایی در بحث سعادت فرد و اجتماع معتقد به اصالت اجتماع است و این سعادت به تبع اصالت فرد به وجود می‌آید. ایشان سعادت اجتماعی را مقدم بر سعادت فردی می‌داند. با این توضیح معتقدند آنچه مورد خلقت و آفرینش قرار می‌گیرد، فرد انسان‌ها ایند نه اجتماع انسانی به صورت مجموعه افراد و کلی انسان. چون کلی و مجموع در مقابل فرد، عینیت ندارد. زیرا انسان موجودی ناقص است و فقط با زندگی اجتماعی به کمال می‌رسد و این نیرو در انسان وجود دارد که بتواند برای رسیدن به کمال به تعامل در اجتماع بپردازد و از این‌رو به اجتماع نیاز دارد. بنابراین هدف خلقت اولاً و بالذات متعلق به طبیعت فرد و ثانیاً و به تبع متعلق به اجتماع انسانی است.^۱

علامه در بیان اهمیت و اولویت سعادت اجتماعی به فردی معتقدند. اگر اجتماع گرفتار رذایل و شقاوت شود، جای فضایل و رذایل عوض خواهد شد و کل جامعه همراه افراد آن بدون آنکه متوجه شوند به سمت نابودی پیش می‌روند. جامعه مانند فرد و امور اجتماعی نظیر امور فردی در همه احوال وجودی مانند یکدیگرند. همان‌طور که فرد حیات، عمر، مرگ، آثار و افعالی دارد؛ جامعه نیز برای خود حیات، ممات، عمر و مرگ معین و افعال و آثاری دارد. بنابراین اگر امور فردی تبدیل به امور اجتماعی شوند، عمر و آثار متفاوتی خواهند داشت. مثلاً عفت و بی‌عفتی تا زمانی که فردی است فرد بی‌عفت مورد نفرت عموم قرار می‌گیرد و از سوی جامعه طرد می‌شود. اگر همین بی‌عفتی، عمومی و اجتماعی شد تمام محذورها از بین می‌روند و آثار اجتماعی آن بسیار فراتر می‌رود و با از بین رفتن آثار اجتماعی، آثار وضعی آن از قبیل قطع نسل، بیماری‌ها و مفسد اخلاقی و اجتماعی بیشتر می‌شوند. همچنین ربا تا زمانی که موضوعی فردی است غالباً تنها صاحبش را نابود می‌کند و اگر به صورت اجتماعی و قوانین بانکی درآمد، شاید برخی آثار سوء فردی را نداشته باشد. چون همه افراد جامعه از آن راضی‌اند و آثار وضعی آن مانند فاصله شدید طبقاتی که باعث اختلاف و تنازع خواهد شد، شدت خواهد یافت و هر چند که از نظر فرد، آثار آن دور به نظر می‌رسد، اما از دید اجتماعی این اثر شوم بسیار عاجل و زودرس است.^۲

رابطه حق و قانون

در لغت حق را به معنای ثبوت، ضد باطل، وجوب،^۳ موجود ثابت، مطابقت و موافقت^۴ گفته‌اند.

۱. همان، ج ۱، ص ۵۶۶.

۲. همان، ج ۲، ص ۶۴۵.

۳. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، مرتضوی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۶.

- ابن منظور، لسان العرب، الدار المصریه للتألیف و الترجمة، القاہرہ، ج ۱۰، ص ۴۹.

- خلیل بن احمد الفراهیدی، کتاب العین، مؤسسه دارالهجره، قم، الطبعة الاولى، ۱۴۰۵هـ، ج ۳، ص ۷.

۴. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم، بیروت، ۱۴۱۲هـ، ص ۲۴۶.

برخی حق را قرار گرفتن مسئله‌ای در موضع خودش که آن موضع برای آن در نظر گرفته شده دانسته‌اند.^۱ بعضی دیگر با بررسی معانی این واژه در لغتنامه‌های مختلف، معنایی که در همه کاربردهای آن لحاظ شده را ثبوت به همراه مطابقت با واقع دانسته‌اند.^۲ در فرهنگ‌های فارسی نیز از حق به معنای راست، درست، ضد باطل، ثابت، واجب، کاری که البته واقع شود ... یاد شده است.^۳ حق دارای معنای عام و مشترک میان همه معانی به معنای ثابت است و معنای خاصی دارد که در اصطلاح علوم مختلف معنای خاص از آن ارائه می‌شود که آن تعاریف از معنای عام و لغوی بیگانه نیستند.

در فقه، گروهی از فقها، حق را به معنای سلطنت،^۴ گروهی به معنای نوعی از سلطنت و مرتبه ضعیفی از ملکیت یا نوعی از ملکیت،^۵ گروهی به معنای حکم^۶ و گروهی آن را نوعی اولویت^۷ در نظر گرفته و برخی نیز آن را نه ملک می‌دانند و نه سلطنت و تعریف خاصی از آن ارائه نمی‌دهند و در تعریف حق به همین میزان اکتفا می‌کنند که حق در برخی موارد ماهیت اعتباری - عقلایی دارد و در بعضی موارد ماهیت شرعی است.^۸ در کنار این تعاریف فقهی، حقوق‌دانان نیز تعاریفی از حق ارائه داده‌اند، گروهی از ایشان حق را امتیاز و نفعی می‌دانند که متعلق به شخص است و حقوق هر کشور در مقام اجرای عدالت از آن حمایت می‌کند و به او توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز به آن را می‌دهد^۹ و گروهی دیگر هم حق را به معنای سود و منفعتی که قانون مقرر می‌کند^{۱۰} و گروهی به معنای اختصاصی که قانون معین می‌کند^{۱۱} دانسته و برخی هم آن را قدرتی متکی به قانون می‌دانند که صاحب آن می‌تواند با کمک گرفتن از قانون آن را بستاند یا از گرفتن دیگران مانع شود.^{۱۲}

از نظر فلسفی حق مطابق با واقع و موافق با نفس الامر دانسته شده است.^{۱۳}

۱. امین الاسلام طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۰۱.
۲. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۶۲.
۳. حسن عمید، فرهنگ فارسی عمید، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹، ذیل واژه حق.
۴. مرتضی انصاری، مکاسب، جامعه النجف الدینی، قم، ۱۳۹۲ هـ.ق، ج ۴، ص ۲۰.
۵. محمد علی اراکی، کتاب البیع، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ هـ.ق، ج ۱، صص ۱۰-۱۱.
۶. محمد کاظم طباطبایی یزدی، حاشیه کتاب مکاسب، دارالمصطفی لإحياء التراث، قم، ۱۴۲۳ هـ.ق، ج ۱، ص ۲۸.
۷. سید ابوالقاسم خوئی، مصباح الفقاهه فی المعاملات، مطبقة سیدالشهداء، قم، الطبعة الثانية، ۱۳۷۸ هـ.ق، ج ۲، ص ۴۶.
۸. میرزا جواد تبریزی، ارشاد الطالب، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۱ هـ.ق، ج ۲، ص ۱۳.
۹. امام خمینی، کتاب البیع، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۳ هـ.ش، ج ۱، صص ۲۱-۲۶.
۱۰. ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، نشر میزان، تهران، چاپ دوم، پاییز ۱۳۸۳، ص ۳۷۴.
۱۱. مصطفی جمال، نبیل ابراهیم سعد، النظرية العامة للقانون، منشورات الطبلی الحوقیه، بیروت، ۲۰۰۲ م، ص ۴۳۱.
۱۲. عباس الصراف و جورج حزبون، المدخل الی علم القانون، نشر بدهم من الجامعه الاردنیه، عمان، ۱۹۸۵ م، ص ۱۲۳.
۱۳. محمدعلی موحد، در هوای حق و عدالت، نشر کارنامه، تهران، ۱۳۸۱ هـ.ش، ص ۴۴.
۱۴. ابن سینا، اسفار، الهیات شفا، مقاله الاولی، الفصل الثامن، ج ۱، ص ۹۶ (به نقل از جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص ۲۴).



عده‌ای هم معادل فارسی واژه عربی «حق» را هستی پایدار دانسته‌اند. یعنی حق را پدیده‌ای که از ثبات و پایداری بهره‌مند باشد دانسته^۱ و علت حق نامیده شدن خداوند در قرآن^۲ را نیز از همین رو می‌دانند. زیرا خدا موجودی ثابت است که زوالی در حریم او راه ندارد و هر چه از اوست حق است و همگی سهمی از ثبات و پایداری دارند.^۳ از سویی کسانی حقوق را مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی که از سوی خدای برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین شده تا سعادت جامعه را تأمین کند، تعریف کرده‌اند.^۴

سؤال اساسی این است که حقیقت حق چیست؟ حق چگونه تشخیص داده می‌شود؟ حق، فطری است یا وضعی؟ حق مولود قانون است یا قانون، مولود حق؟

پاسخ به این پرسش‌ها از دیدگاه حقوق طبیعی و فطری با حقوق تحقق‌ی - تجربه‌گرا - متفاوت خواهد بود. مطابق دیدگاه حقوق طبیعی و فطری، قوانین طبیعی در طبیعت و هستی از سوی آفریدگار هستی قرار داده شده است. از این رو هر آنچه مطابق این قوانین باشد، حق خواهد بود. هنگامی که کودک به دنیا می‌آید، خداوند شیر را در سینه مادرش قرار می‌دهد و کودک حق دارد که از این شیر بهره‌مند شود. انسان به حکم فطرت خویش خواهان عدالت و دادگستری است و به اصولی که این هدف را تأمین کند، احترام می‌گذارد. در این صورت قانونگذار باید از قواعد عدالت پیروی کند و پیروان قانون در صورتی ناگزیر از اجرای آنند که دستورات حکومت را عادلانه بیابند. بر پایه این نظر، قاعده‌ای که مطابق قوانین طبیعی و فطری به ویژه عدالت وضع نشده باشد فقط صورت قانون را دارد و اگر به ظاهر نیز اشخاص ملزم به اطاعت از آن شوند، در وجدان خویش تکلیفی در این باب ندارند.

مطابق مکتب حقوق تحقق‌ی، حق از قانون وضعی ناشی می‌شود. در این دیدگاه قاعده حقوقی خود به خود و به دلیل پشتیبانی دولت همیشه محترم است، خواه با قوانین طبیعی سازگار باشد خواه نباشد. از این رو کسی نمی‌تواند به بهانه بی‌عدالتی از اجرای قانون و حقی که از آن ناشی شده سرباز زند یا در برابر آن مقاومت کند.^۵

رابطه حقوق و اخلاق

اخلاق، مجموعه قواعدی است که رعایت آنها برای نیکوکاری و رسیدن به کمال لازم است. قواعد

۱. عباد... جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، اسراء، قم، چاپ ۵، فروردین ۱۳۸۶، صص ۷۴-۷۵.

۲. سوره حج، آیه ۶۲: این از آن روست که خداوند حق است و آنچه جز او می‌خوانند باطل است.

۳. یوسف القرضاوی، محسن ناصری، حق و باطل از دیدگاه قرآن و مردم، شرکت نشر و فرهنگ قرآن، ۱۳۶۰، صص ۱۴-۱۷.

۴. جوادی آملی، پیشین، صص ۷۴-۷۵.

۵. ناصر کاتوزیان، پیشین، صص ۱۹-۲۰.

اخلاق، میزان تشخیص نیک و بد است.^۱ احترام به این قواعد در ضمیر و نهاد انسان ریشه دارد^۲ و بی آنکه نیازی به دخالت دولت باشد، او در وجدان خویش آنها را محترم و اجباری می‌داند. خواجه نصیرالدین طوسی، هدف علم اخلاق را ایجاد خوی و سرشتی می‌داند که راهبر اراده انسان است. این ویژگی موجب می‌شود که آنچه را به اراده انجام می‌دهد، پسندیده باشد.^۳ ارسطو، سیاست را ادامه اخلاق می‌داند و می‌گوید قانون، به عنوان ابزار سیاست در حقیقت تجلی اخلاق است. از این رو قانون در این نظریه از یک چیستی اخلاقی برخوردار می‌شود و جزئی از آن به شمار می‌آید.^۴ برخی قانون را همان قاعده اخلاقی نمی‌دانند، بلکه معتقدند قانون، قاعده‌ای اجتماعی - اخلاقی است.

از دیدگاه جان راولز، قانون از یک طرف به قرارداد و توافق افراد اجتماع بستگی دارد و از طرف دیگر با توجه به طبیعت عقلانی انسان و توانایی او بر شناخت و انتخاب گزینه اخلاقی صورت می‌گیرد. بنابراین قانون در این نظریه، نتیجه قرارداد اجتماعی و اصول اخلاقی هر دو است.^۵ دورکین نیز معتقد است قانون، قاعده‌ای است که به تصویب دستگاه قانونگذار می‌رسد و به علاوه با اصول اخلاق و عدالت منطبق است. او در عین اینکه نمی‌پذیرد قانون، صرفاً محصول وضع و تصویب نهادهای اجتماعی است، از طرفی قانون را عیناً یک قاعده اخلاقی هم نمی‌داند.^۶ با این بیان، معیارهای قانونی اساساً از معیارهای اخلاقی به گونه‌های مختلفی جدا می‌شوند. یکی از تفاوت‌های اساسی بین حقوق و اخلاق مربوط به ضمانت اجراست. قوانین حقوقی ضمانت اجرای خارجی دارند، ولی قوانین اخلاقی ضمانت اجرای بیرونی ندارند. اگر کسی قوانین حقوقی را رعایت نکند دولت او را وادار می‌سازد که به قانون احترام بگذارد و آن را رعایت کند و برای متخلفان، مجازات‌ها و جریمه‌هایی را در نظر می‌گیرد. در قوانین اخلاقی، انسان آنها را به حکم عقل و وجدان خود رعایت می‌کند و الزام بیرونی وجود ندارد.^۷

از سوی دیگر در بسیاری از جنبه‌ها نیاز به قانون، کمتر از نیاز به هر اصل جدی اخلاقی است. بیشتر قوانین درباره ممنوعیت‌هاست تا اوامر مثبت و هدف اصلی آنها نیز برقراری حدود است. قانون، رفتارهای نیک و کمک افراد را که شاید از حیث اخلاقی بایسته باشد در بر ندارد. بدین مفهوم

۱. علامه محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان (فارسی)، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱، ص ۳۷۰.

۲. ابو حامد غزالی، إحياء علوم الدين، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۲ هـ ق، ج ۳، جزء ۸، ص ۹۹.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۱۲.

۴. ارسطو، سیاست، ترجمه شیخ الاسلامی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۲۸، ص ۱۳۱.

۵. محمد راسخ، بنیاد نظری اصلاح نظام قانونگذاری، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۱۹.

۶. دورکین، نافرمانی مدنی، در حق و مصلحت محمد راسخ، طرح نو، ۱۳۸۱، صص ۱۲۳-۱۴۹.

۷. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۰، ص ۸۱.



که قانون، اجراکننده اخلاق حدافلی است که در درجه نخست بر نیاز به محدودیت استوار است. قانونگذاری در قرن بیستم حوزه مسئولیت را به اعمال زیان‌آور یا کوتاهی‌هایی که از روی عمد صورت نگرفته‌اند و معمولاً به خاطر آنها به لحاظ اخلاقی کسی سرزنش نمی‌شود، گسترش داده است.^۱

پوزیتیویست‌ها پافشاری می‌کنند که در مقوله فرضیه تفکیک بین اخلاق و حقوق، قانون یک مسئله است و اخلاق یا ارزیابی قانونی اخلاق، مسئله‌ای دیگر. یعنی ارتباط میان قانون و اخلاق، امری ممکن است، اما قوانین همیشه بر ارزش‌های اخلاقی منطبق نیستند و هیچ ارتباط ضروری میان اخلاق و قانون وجود ندارد. بر این اساس ضرورتی ندارد که یک قانون برای اعتبار قانونی، بر معیارهای اخلاقی منطبق باشد، اما فرضیه تفکیک به این معنا نیست که قانونگذاران و قضات تنها با مسائل قانونی سروکار دارند و باید نسبت به درستی و نادرستی اخلاقی کاملاً بی‌تفاوت باشند.^۲

ارتباط حقوق با مذهب نیز مورد بحث‌های گوناگونی قرار گرفته است. در ادیان آسمانی، حقوق با مذهب یکی است و جایی برای گفتگو نمی‌ماند که یک هنجار حقوقی، هنجار غیرمذهبی است یا مذهبی. در کشورهای که حقوق غیرمذهبی (لائیک) بر جامعه حاکم است - مانند کشورهای غربی و پاره‌ای از کشورهای اسلامی که نمونه‌های غربی را پذیرفته‌اند - میان حقوق و مذهب جدایی چشمگیر و برجسته‌ای وجود دارد. از دیدگاه، حقوق‌دانان، برجسته‌ترین جدایی میان هنجار حقوقی و هنجار دینی در ضمانت اجرای آنها قرار دارد. ضمانت اجرای قواعد حقوقی، نیروی رسمی و پشتوانه دولتی دستورهای قانونی است، در حالی که ضمانت اجرای دستورهای دینی، ندای وجدان، رستخیز، عدالت خداوندی و اعتقاد راستین به کیفر و پاداش کردار و رفتار است. بدین گونه در جوامع و دولت‌هایی که دین از سیاست جداست، حقوق هم از مذهب جداست و تکالیف و دستورهای مذهبی به عنوان هنجارهایی جداگانه و در کنار هنجارهای حقوقی، خودنمایی می‌کند.^۳

فصل سوم - مفهوم قانون

اساسی‌ترین بحث در ماهیت قانون، تحلیل و یافتن پاسخ این نکته است که آیا قوانین و قواعد حقوقی از سنخ مفاهیم ناظر بر واقعیت‌های عینی‌اند یا قواعد، مانند مفاهیم ماهوی جنبه حکایت از آنها را برعهده دارند یا اصولاً در ورای قوانین و قواعد مزبور، واقعیتی وجود ندارد و هستی آنها صرف

۱. مارک تیبِت، فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴، ص ۲۱.

۲. همان، ص ۲۲.

۳. محمدحسین ساکت، حقوق‌شناسی، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۷، صص ۵۱۱-۵۱۲.

جعل و اعتبار است؟ آیا صرفنظر از جعل و اعتبار قانونگذار، در خارج، واقعیت‌های عینی وجود دارند که قانونگذار در مقام جعل و اعتبار، مجعولات و معتبرات خود را بر آنها منطبق کند؟ آیا می‌توان گفت مفاهیم تابع وضع و قراردادنند و از جمله اعتباراتی به شمار می‌روند که هیچ‌گونه واقعیت نفس‌الامر و پایگاه عقلانی ندارند و قوام آنها به قرارداد است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها سه نظریه وجود دارد:

الف) نظریه واقعی بودن قوانین

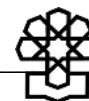
این نظریه مبتنی بر مکتب حقوق طبیعی است که قوانین حقوقی از واقعیت خارجی و طبیعی حکایت دارند نه اعتباری یا قراردادی. از دید آنان مشروعیت و اعتبار این قواعد به دلیل مطابقت آنها با نظم الهی و امور طبیعی است. از آنجا که نظم امور طبیعی واقعیت خارجی است و نه اعتباری، قواعد حقوق طبیعی نیز از واقعیتی خارجی حکایت دارند. بر مبنای این نظر، حکم به نبود پایگاه واقعی برای حقوق به معنای آن است که نسبت قوانین متضاد و متناقض با مصالح مردم واحد است. یعنی در حکم به وضع قواعد و قوانینی که مصلحت مردم را تأمین می‌کنند یا اینکه آن را در معرض خطر قرار می‌دهند تفاوتی وجود ندارد. این نظر بر خلاف نظم طبیعت است. زیرا هر پدیده‌ای را نمی‌توان به جای پدیده دیگر قرار داد. آن چه مؤید این امر است حکم عقل و تجارب انسانی درباره تغییر و تحولاتی است که به نحو مکرر در قوانین صورت گرفته و آنها را به سمت رعایت این مصالح سوق داده است. اگر این قوانین جز اعتبار و قرارداد منشأ دیگری ندارند هدف از تغییر قوانین موضوعه چیست؟^۱

حقوق طبیعی و قانون

نظریه حقوق طبیعی، شیوه‌ای از تفکر نظام‌مند درباره نظم حاکم بر جهان، اخلاق و حقوق است. این نظریه جهانشمولی، تغییرناپذیری، قانون برتر بودن و قابل کشف بودن به کمک عقل را مهمترین اوصاف قانون طبیعی می‌داند. برخی از نویسندگان شکل‌گیری اولیه این مکتب را در اندیشه فیثاغورث جستجو می‌کنند که معتقد بود جهان دارای نظمی خلل‌ناپذیر است که از حیث کمی و عددی که ماهیت عناصر ایجاب می‌کند بر قواعد ریاضی مبتنی است.^۲ به نظر می‌رسد مهمترین جنبه‌های رویکرد حقوق طبیعی را می‌توان در افکار افلاطون و ارسطو دنبال کرد. این نظریه را که همه قانونگذاری‌ها و احکام قضایی، محدود به چارچوب‌های طبیعی‌اند که با عقل، کشف شدنی‌اند

۱. مهرزاد ابدالی، درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۸، صص ۱۳۹-۱۴۰.

۲. همان، ص ۸۳.



می‌توان در باور مسلم آنها به یک «قانون برتر» بی‌زمان که بر همه تعاملات انسانی حکومت می‌کند مشاهده کرد. ارسطو در یک عبارت معروف که در آن سرپیچی «آنتیگون» از قانون «کرون» ستمگر را که به سبب آن، برادر مرده‌اش دفن نمی‌شد، برای نمونه یاد می‌کند، قانون برتر را به قانونی که تغییر نمی‌یابد تعریف می‌کند. برخلاف احکام قوانین موضوعه که پیوسته تغییر می‌کنند: «اگر قانون مصوب بر خلاف باور ما حکم کند، آشکار است که باید به قانون کلی متوسل شویم و بر برابری بیشتر آن تأکید کنیم... ما باید تأکید کنیم که اصول برابری ثابت و لایتغیر می‌باشند و همچنین تأکید نماییم که قانون کلی تغییر نمی‌کند، زیرا آن قانون طبیعت است، در حالی که قوانین مدون اغلب تغییر می‌کند»^۱

در اینجا فرض بر این است درباره قانون یک مفهوم ثابت وجود دارد که در تعاقب نسل‌ها و جوامع متمدن وجود داشته و از هرگونه تظاهر یا تحریفی جان سالم به در برده است. حکم مورد بحث (دستور شاه به دفن نکردن یک برادر مرده) دستوری بود که انزجار شدید مردم را برانگیخت. این حکم به معنای دقیق کلمه، یک قانون غیرطبیعی بود. ارسطو این نمونه را انتخاب کرد تا بی‌عدالتی آشکار قوانین مدونی را که با قوانین طبیعت سازگار نیستند و نیز غیرقانونی بودن آنها را در پرتو حقوق طبیعی به روشنی نشان دهد. کرون محکوم به نقض یکی از حدود طبیعی است که آن، بیشتر قوانینی را که تصویب می‌شوند مقید می‌کند. یعنی او نمی‌تواند از قانون برای عملی کردن خواسته خویش استفاده کند و ادعای به ظاهر قانونی او از اعتبار قانونی و اخلاقی تهی است. آنچه این دستور را از نظر قانونی بی‌اعتبار می‌کند، قانون برتر طبیعت است.

طرفداران فرضیه حقوق طبیعی به این سؤال که قانون چیست، در ارتباط با منبعی که قانون از آن سرچشمه می‌گیرد پاسخ داده‌اند. حقوق‌دانان طبیعی، پایه قانون را عاملی می‌دانند که بیرون از کنترل انسان یا تصمیم اختیاری اوست. سرچشمه قانون کاملاً بی‌توجه به آن چه افراد و گروه‌ها می‌خواهند و تصمیم می‌گیرند، قانونگذاران را محدود می‌کند و چه خواسته شود یا نشود تأثیرش را بر خود احساس خواهد کرد. قانون نه نتیجه توافق انسانی، بلکه نتیجه اصول نخستین یا مبانی طبیعی است. البته ارزش قانون از سود و مصلحت قراردادهای ژرف‌تر است. این یک مفهوم بنیادگرایانه از قانون است که بر پایه آن، قوانین «کشف» شده‌اند نه اینکه ساخته شده باشند. وضع‌کنندگان قوانین موضوعه با ملاحظات عینی که به ماهیت ذاتی قوانین ارتباط دارند، محدود شده‌اند؛ ملاحظات درباره عدالت که بیرون از اراده قانونگذاران است و اگر آنها به این محدودیت‌ها توجه نکنند هرگز قانون وضع نمی‌کنند. در واقع از دیدگاه حقوق طبیعی، عدالت جزء جدایی‌ناپذیر قانون است. حقوق‌دانان طبیعی روم این مفهوم یونانی را که وضع قانون با یک اعتبار نسبتاً قانونی

1. Aristotle 1924 Rhetorica, trans. W.R. Roberts in W.D. Ross(ed), (The works of Aristotle, Vol. XI Oxford: Clarendon Press: 1.18.2).

برای استقرار مشروعیت آن کافی نیست، دوباره مطرح و تقویت کردند. سیسرو قرن‌ها پیش با اعلام معیار عدالت به مثابه امر مطلق این پرسش را مطرح کرد که اگر یک قانونگذار یا ستمگر یا حتی گروه کثیری از مردم، آدم‌کشی و سرقت را مشروع اعلام کنند این امور مشروع خواهند بود؟^۱ از نظر سیسرو قانون، بزرگ‌ترین دستاورد ذهن عقلایی انسان است و با نیروهای بنیادی طبیعت هماهنگ است. اعتبار قانون انسانی به سازگاری آن با نیروها بستگی دارد.^۲ آمیختن این مفاهیم مرتبط با عقل و قانون با طبیعت، زمینه را برای این باور فراهم کرد که با اینکه برای حکمرانان نادیده گرفتن محدودیت‌های قانون طبیعی ممکن بود، چنین اعمالی برخلاف روند نظم طبیعی اشیا به گونه‌ای کفرآمیز و توهین به مقدسات شمرده می‌شد. در سخنان سیسرو آمده: قانون، والاترین تدبیری است که در طبیعت نهاده شده و به آنچه باید انجام گیرد امر و از آنچه ضد آن است نهی می‌کند. قانون حقیقی با عقل سلیم و با طبیعت سازگار است. کاستن چیزی از این قانون کاری ناشایست و تغییر دادن آن، نامشروع و لغو کردنش ناممکن است. خداوند آفریننده این قانون، اشاعه‌دهنده و ضامن اجرای آن است.^۳

کلیسای کاتولیک به فلسفه شکوفا شده قانون طبیعی، بدان گونه که امروز فهمیده می‌شود، تجلی بخشید.

اولین جلوه بارز قانون طبیعی پس از یونان و روم، در نوشته‌های سنت توماس آکویناس به چشم می‌خورد.

او بین چهار نوع قانون تمایز قائل می‌شود:

- قانون ازلی (حکمت الهی) که تنها برای خداوند معلوم است.

- قانون طبیعی (توزیع قانون ازلی در میان مخلوقات واجد عقل) که با عقل قابل کشف است.

- قانون الهی که در کتاب‌های مقدس آمده است.

- قانون انسانی که مورد تأیید عقل بوده و برای خیر عمومی وضع شده است.

آکویناس معتقد است قوانینی که با مقتضای قانون طبیعی در تعارض قرار می‌گیرند، اخلاقاً الزام‌آور نخواهند بود. از نظر او حقوق عبارت است از حکم عقل به رعایت خیر عموم جامعه که واسطه شخص یا مجموعه‌ای مسئول در مقام حفاظت از جامعه ترویج می‌شود. به عقیده آکویناس قوانین متحصّل (موضوعه) هماهنگ با حقوق طبیعی واجد «الزام وجدانی» است. از نظر او رابطه میان حقوق طبیعی و قوانین موضوعه، گاهی از نوع رابطه اشتقاقی (اشتقاق قوانین موضوعه از

۱. بول وکیو، فلسفه حقوق، ترجمه جواد واحدی، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۰، ص ۱۲.

۲. مارک تیبِت، فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴، ص ۳۳.

۳. ریموند وکس، فلسفه حقوق، مختصر و مفید، ترجمه باقر انصاری، مسلم آقائی، انتشارات جاودان، جنگل، تهران، ۱۳۸۹، ص ۹.



حقوق طبیعی) مستقیم است و گاه رابطه تعیینی انتخاب قانون از میان بدیل‌های برابر در یک مجموعه کلی است. از این دیدگاه، قوانین ناعادلانه قوانین مغایر با خیر کلی، قدرت بی‌حد و اندازه مقنن یا تحمیل بار مسئولیت غیرمتناسب فاقد الزام وجدانی‌اند و نافرمانی از آنها اگر مستلزم آبروریزی یا ضرر بزرگ‌تر یا بی‌نظمی و تخریب نشود جایز است. در نهایت آکویناس معتقد است که هر یک از قوانین اثباتی آدمیان به میزانی واجد ماهیت قانون است که از حقوق طبیعی نشئت گرفته باشد. اما اگر از جهاتی در تعارض با حقوق طبیعی باشد دیگر قانون نیست، بلکه انحراف از قانون است. آنچه از کلام آکویناس درباره حقوق طبیعی بر می‌آید این است که حقوق طبیعی منشأ کاملاً الهی دارد و این حقوق قطع نظر از دیدگاه الهی قابل تعریف و شناسایی نیست.^۱ این نگاه به حقوق طبیعی به تدریج جای خود را به نگاه سکولار در حقوق طبیعی داده است.

اولین کسی که ریشه حقوق طبیعی را کاملاً عقلی دانست گروسیوس بود. شاید زندگی در پاریس و در حوزه فرهنگی که اندیشه‌های کاتولیکی روم را نفی می‌کرد و با قرائت تومیستی (قرائت توماس آکویناس) از حقوق طبیعی نیز عمیقاً سر ناسازگاری داشت موجب شد تا وی عقل را منبع حقوق طبیعی اعلام کند و مانند افلاطون ماهیت اجتماعی انسان را نقطه آغازین تحلیل خویش قرار دهد. گروسیوس بر این نکته تأکید داشت که ویژگی اساسی انسان صرفاً گرایش به زندگی در جامعه (مدنی بالطبع بودن) نیست، بلکه زیستن در جامعه‌ای صلح‌آمیز و نظام‌مند است. او اگرچه به لحاظ شخصی متدین بود و ماهیت اجتماعی انسان و عقل سلیم وی را مخلوق خدا می‌دانست، اما معتقد بود حقوق طبیعی ملازمه با وجود خدا و اعتقاد به او ندارد.^۲

از دیدگاه متفکران اسلامی حقوق طبیعی مبنی بر اینکه عاملی به نام طبیعت وجود دارد که حقوقی را اعطا می‌کند، قابل قبول نیست و در این رابطه معقول آن است که مقتضای طبیعت و ماهیت یک موجود، برخورداری از یکسری حقوقی باشد که دوام و بقای آن طبیعت به آنها بستگی دارد. البته چنین نیست که این حقوق نیز مطلق بوده و هیچ‌گونه محدودیت و استثنایی نداشته باشد.^۳

ب) نظریه اعتباری بودن قوانین

انتقاداتی که متوجه مکتب حقوق طبیعی بود موجب شد که برخی از فیلسوفان حقوق به جای مبنا قرار دادن اصولی چون عدالت و اخلاق (به دلیل کلی بودن و ابهام داشتن، کارآیی لازم را ندارند) به

۱. اتین ژیلسون، تومیسم، درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوینی، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، ۱۳۸۴، تهران، انتشارات حکمت،

به نقل از مهرزاد ابدالی، درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۸، ص ۸۵.

۲. مهرزاد ابدالی، درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۸، ص ۹۲.

۳. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۰، ص ۹۲.

امور دیگری توجه کنند. شاید وجه مشترک نظرات این دسته از فیلسوفان، انکار وجود قواعد آرمانی و برتر از قوانین موضوعه، انکار توانایی عقل انسان در کشف این قواعد و مردود دانستن عقل محض و قراردادن عقل تجربی به جای آن است.^۱ با این بیان به نظر می‌رسد که اثبات‌گرایی حقوقی زائیده این نوع تفکر است.

از نظر این مکاتب، قوانین از یک طرف مشتمل بر اثبات حق برای کسی (من له الحق) است. از طرف دیگر مشتمل بر اثبات تکلیف برای طرف دیگر (من علیه الحق) خواهد بود. به گونه‌ای که می‌توان قائل شد همه قواعد حقوقی متضمن یکی از مفاهیم «باید» یا «واجب» و دیگر مفاهیمی است که چنین معنایی را افاده می‌کنند و با لحاظ اینکه این گونه مفاهیم از قبیل مفاهیم هنجاری (ارزشی/ دستوری/ بایدی) است با مفاهیم واقعی و ماهوی تغایر دارند، زیرا مفاهیم واقعی از امور خارجی حکایت داشته و دارای جنبه توصیفی‌اند. در حالی که مفاهیم ارزشی، جنبه دستوری و تکلیفی دارند و از آنجا که قواعد حقوقی را نه می‌توان حاکی از واقعیات خارجی شمرد و نه می‌توان آنها را از مفاهیم و گزاره‌های واقعی و توصیفی استنتاج کرد باید مفاهیم حقوقی را اعتباری محض دانست.^۲

اثبات‌گرایان معتقدند روش عقلانی مبتنی بر ملاحظات روشی است که در آن، تفسیر جهان طبیعی دایرمدار اعتقاد و مفروض انگاشتن اموری است که محسوس نیستند و شاید وجود آنها به‌طور جدی مورد تردید باشد، اثبات‌گرایان تفسیر این موارد را به روشی بسیار ساده‌تر امکان‌پذیر می‌دانند. آنان معتقدند در تفسیر جهان طبیعی نه تنها لازم است به مسلمات و موارد علمی تکیه کرد، بلکه حتی با قطع نظر از وجود یا نبود اصول متافیزیکی، باید تبیین جهان را مبتنی بر اصولی کرد که از راه ساده‌تر و کم‌هزینه‌تری ما را به نتیجه می‌رساند و میزان احتمال درستی تبیین را افزایش می‌دهد و حال آنکه تفسیر و تبیین متافیزیکی فاقد چنین اوصافی است.

نمود کامل این اندیشه در اندیشه‌های هابز و بارکلی دیده می‌شود.^۳ اگر چه شکل انسجام یافته اندیشه اثبات‌گرایی مدیون حملات شکاکانه دیوید هیوم بر اصول عقلانی و متافیزیکی است که سبب شد روش تبیینی متافیزیکی از حوزه پژوهش پدیده‌های طبیعی کنار رود و محوریت یافتن امور محسوس و رؤیت‌پذیر، جای امور نامحسوس و غیرقابل رؤیت را در روش‌های تبیینی بگیرد. برمبنای این نظر، تمام اموری که تجربه‌پذیر نیستند و نمی‌توان آنها را با روش تجربی اثبات یا ابطال کرد از حوزه روش علمی خارج شده و غیرعلمی قلمداد شدند.^۴

۱. منذر الشاوی، فلسفه القانون، عمان، دارالتقافه والنشر و التوزیع، ۲۰۰۹، ص ۴۲.

۲. در آمدی بر حقوق اسلامی، (مجموعه نویسندگان)، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۸، تهران، سمت، ص ۱۲۰.

۳. لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام ۱۳۷۳، انتشارات آگاه، تهران، ص ۱۸۸.

۴. ابدالی، پیشین، ص ۱۲۷.



پوزیتیویست حقوقی، قانون را بر قرارداد انسانی استوار می‌داند. بر این اساس قانون در یک زمان معین با گوشت و خون افراد برای یک هدف خاص با نقش ویژه‌ای در ذهن معین و تصریح شده است. قانونی که چنین تفسیر شود به شکل توافقی خواهد بود. یعنی قانون نتیجه تصمیم است نه اینکه بیرون از کنترل و اراده انسان باشد. وضع‌کنندگان این قوانین کسانی‌اند که مقام و توان کافی برای تحمیل اراده خود بر جامعه دارند. قوانین و ممنوعیت‌هایی که از این راه اجرا می‌شوند ممکن است با مشورت و رضایت مردم یا بدون آن باشند. به هر حال قوانین به این شیوه وضع شده‌اند و تصمیمات فردی و جمعی سرچشمه قانون محسوب می‌شوند. در این صورت پرسش «قانون چیست» را در قالب تصمیم‌ها و قراردادهایی می‌توان توضیح داد که اساساً نوآوری‌هایی آزادانه‌اند. یعنی قوانینی که به این شکل به وجود آمده‌اند ممکن است منعکس‌کننده سود کسی باشند، با حکمت و عدالت آمیخته یا کاملاً ظالمانه باشند. این ملاحظات ارتباطی با تعریف قانون ندارند. بر این مبنا پرسش از خوبی و بدی قوانین هیچ ربطی به جایگاه آنها به عنوان قانون ندارد. این دیدگاه، نگاهی قراردادی‌گرایانه درباره قانون دارد. ژان بُدن و هابز پیش از ظهور دیدگاه‌های امروزی اثبات‌گرایی، دیدگاه‌هایی اثبات‌گرایانه داشته و بنتام و آستین، بنیان‌های اثبات‌گرایی حقوقی مدرن را پی‌ریزی کردند، ولی اندیشه‌های آنها تا حد زیادی به دست اثبات‌گرایان حقوقی معاصر همچون هارت، هانس کلسن و ژوزف رز پالایش و توسعه یافته است.^۱

قانون و فرمان

نظریه فرمان برای اولین بار توسط ژان بُدن و توماس هابز مطرح شد. در این دیدگاه، قانون صرفاً با توجه به منشأ تکوین و به تصمیم حاکم سیاسی و فارغ از محتوای آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد. ژان بُدن، معتقد است حاکم در اعمال حکومت، قدرت مطلق و دائم دارد و قانون نیز عبارت است از ابراز اراده مطلق حاکم که خود تابع آن قانون نیست. البته خود حاکم یا شه‌ریار نیز از قوانین طبیعی پیروی می‌کند.^۲ هابز نیز معتقد است انسان‌ها بنا بر میل طبیعی، غرض‌ورز، مغرور و کینه‌جو بوده و لذا به خودی خود و برخاسته از میل طبیعی، قوانین طبیعی مربوط به عدالت و انصاف را رعایت نمی‌کنند. ترس از قدرتی که اجرای مقررات عدالت را لازم می‌داند آنها را وادار می‌کند که از این مقررات پیروی کنند.^۳

بنتام و آستین، اثبات‌گرایی حقوقی مدرن را پی‌ریزی کردند و هر دو بر لزوم تبعیت اشخاص از قدرت حاکم تأکید دارند. آستین در تبیین قانون به مفهوم دقیق کلمه، هم قوانین الهی و هم قوانین بشری را دخیل می‌داند. قوانین بشری (یعنی قوانینی که بشر برای خود وضع می‌کند) به قوانین

۱. مارک تبیت، فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴، ص ۳۰.

۲. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۷.

۳. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۸۰، صص ۱۸۹ و ۲۶۴.

موضوعه یا حقوق به معنای خاص گفته می‌شود. (یعنی قوانینی که بشر به‌عنوان حاکم سیاسی یا برای حمایت از حقایق قانونی مقرر می‌دارد) و قوانینی که بشر وضع می‌کند به‌عنوان حاکم سیاسی یا برای حمایت از حقایق قانونی نیستند. از دیدگاه آستین قانون در معنای غیردقیق به قوانین مشبه (مانند قوانین مربوط به آداب و رسوم، قوانین اساسی و قوانین بین‌المللی) و قوانین استعاری (مانند قانون جاذبه زمین) تقسیم می‌شوند. او معتقد است قوانین مشبه و قوانینی که بشر وضع می‌کند، ولی نه به‌عنوان حاکم سیاسی یا برای حمایت از حقایق قانونی، صرفاً اخلاق موضوعه‌اند. مشخصه اصلی دیدگاه آستین درباره قانون و حقوق، حقوق به مثابه دستور حاکم است. از این منظر هر چه که یک دستور نباشد، قانون محسوب نمی‌شود و تنها دستورات کلی دستور محسوب می‌شوند و همچنین تنها دستوراتی که از حاکم صادر می‌شوند، قوانین موضوعه‌اند. نتیجه این دیدگاه، خارج کردن حقوق عرفی و حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل از قلمرو حقوق است. زیرا نمی‌توان هیچ حاکم خاصی را به‌عنوان صادرکننده قواعد آنها شناسایی کرد.^۱

در اندیشه آستین دستور و فرمان شامل عناصر زیر است:

۱. خواسته‌ای که عاقل اراده می‌کند و عاقل دیگری باید آن را انجام دهد یا ترک کند.
 ۲. زبانی که شخص دوم در صورت عدم اقدام مطابق خواسته شخص نخست متحمل می‌شود. (ضمانت اجرا).
 ۳. اظهار صریح یا ضمنی خواسته از طریق کلمات یا نشانه‌ها (حکم صریح یا ضمنی).
- وجه ممیز آستین از سایر اثبات‌گرایان حقوقی در مسئله ماهیت حقوق، لزوم تأکید بر عناصری است که مفهوم حقوق شفافیت داده و هر آنچه را که موجب مبهم شدن آن می‌شود از حوزه ماهیت آن کنار می‌گذارد. یعنی باید به عناصری توجه کرد که به استناد آنها بتوان حکم کرد چه مسئله‌ای قانون است و چه مسئله‌ای قانون نیست. بنابراین صرف عمومیت یافتن آن دسته از قواعدی که فاقد عناصر پیش‌گفته است سبب اتصاف قواعد مزبور به وصف قانون نمی‌شود اگرچه بتوان به وجهی مبهم یا تمثیلی و استعاری آنها را قانون خواند. بنابراین حقوق بین‌الملل یا رفتارهای شرافتمندانه، قوانین حاکم بر طبیعت (از جمله انسان و حیوان) از این قبیل است. در این موارد آنچه توهم قانون بودن را درباره آنها دامن زده است حضور آنها در باور عمومی و مقبولیت یافتن ارزشی آنها (حقوق بین‌الملل و رفتارهای شرافتمندانه) یا غیرارادی بودن آنهاست (قوانین حاکم بر طبیعت). بنابراین آنچه واجد ویژگی حقوقی است عبارت از قوانین الهی و قوانین مربوط به فرمان بشری است.
- البته از نظر آستین، قوانین الهی را که واجد اوصاف مذکور باشند نمی‌توان به معنای دقیق

۱. ریموند وکس، فلسفه حقوق، مختصر و مفید، ترجمه باقر انصاری، مسلم آقائی، انتشارات جاودان، جنگل، تهران، ۱۳۸۹، ص ۳۲.



اثبات‌گرایانه حقوق دانست. زیرا فاقد مبنای اخلاقی سودگرایی است. همچنین باید توجه داشت ویژگی ضمانت اجرا باید جنبه دولتی داشته باشد. بنابراین فرمان‌پدیری به فرزند خویش اگرچه به ظاهر حاوی هر سه ویژگی قانون است، اما چون فاقد ضمانت اجرای دولتی است، قانون به شمار نمی‌آید.^۱ نظریه بنتام نیز مانند نظریه آستین نوعی نظریه حقوقی مبتنی بر فرمان است. در این نظریه، مفاهیم کلیدی حقوق عبارتند از حاکمیت و فرمان. اگرچه تعاریف هر یک از آنان درباره این مفاهیم ارتباط بسیار باهم دارند، اما تفسیری که بنتام از این دو مفهوم ارائه می‌دهد نسبت به تفسیر آستین از آنها از ظرافت و انعطاف بیشتری برخوردار است و جنبه‌هایی از حقوق را توضیح می‌دهد که در نظریه آستین مورد غفلت واقع شده است.

حاکمیت در نظریه آستین، امری نامحدود و بخش‌ناپذیر است و می‌توان به دلایل عملی بسیاری مبنی بر در اختیار گرفتن کامل حاکمیت توسط یک نفر استناد کرد، در حالی که در نظریه بنتام چنین نیست. برخلاف نظر آستین، بنتام مطالبات اجتماعی را از ضرورت منطقی تفکیک می‌کند. از نظر بنتام ضرورتی ندارد که حاکمیت بخش‌ناپذیر و نامحدود باشد و حاکمیت بخش‌پذیر و محدود را قابل قبول می‌داند و بنابراین حدهای حقوقی را که می‌توانند بر قدرت حاکمیت تحمیل شوند مورد بحث قرار می‌دهد. به نظر او وظیفه عادی قوانین آن است که آنچه را مردم باید انجام دهند توضیح دهد و وظیفه فوق عادی این صنف از قوانین آن است که آنچه را حاکم باید انجام دهد توضیح دهند.^۲

بنتام نقش دستور را در ایجاد قانون نادیده نمی‌گیرد، ولی معتقد است که دستور صرفاً یکی از ابزارهایی است که حاکم از طریق آن حقوق را ایجاد می‌کند. او بین قوانینی که دستور انجام افعال خاصی را داده یا از انجام آن منع می‌کنند (قوانین امری) و قوانینی که انجام برخی از افعال را مجاز می‌شمارند (قوانین اذنی) تمایز قائل می‌شود. از نظر وی همه قوانین، همزمان دارای دو بعد کیفری و مدنی‌اند. بنتام معتقد است قوانینی که هیچ‌گونه تعهد یا ضمانت اجرا تحمیل نمی‌کنند، قوانین کامل نیستند، بلکه آنها را می‌توان صرفاً بخشی از قوانین دانست.^۳ به طور کلی ضمانت اجراها در نظریه بنتام در مقایسه با نظریه آستین از برجستگی کمتری برخوردار است و از همین روست که وی معتقد بود دستورات حاکمیت حتی در صورتی که فقط ضمانت اجراهای مذهبی یا اخلاقی به همراه داشته باشند، عنوان قانون دارند.^۴

1. J. Austin, The Province of Jurisprudence Detemind, at Introduction to Jurisprudence , By M.D.A Freeman, Sweet & Maxwell, 6 th ed. 1996, P. 253.

2 . J. Bentham, Of law In General , in Loyd s Introduction to Jurisprudence, By M.D.A Freeman(ed), 6 th ed. 1996, London Sweet & Maxwell, P. 236.

۳. ریموند وکس، پیشین، ص ۳۳.

4. J. Bentham, Of law in General , in Loyd s Introduction to Jurisprudence, By M.D.A Freeman(ed), 6 th ed. 1996, London Sweet & Maxwell, P. 239.

قانون و قواعد اجتماعی

قانون با قواعد اجتماعی ارتباط وثیقی دارد به گونه‌ای که حتی می‌توان ادعا کرد قانون یک قاعده اجتماعی است که در بستری از تاریخ و از یک زمان و مکان به زمان و مکانی دیگر دگرگون می‌شود. روسو معتقد است قانون، محصول تصمیم تمام ملت درباره تمام ملت است. مردم با وارد شدن در قرارداد اجتماعی موجب به وجود آمدن «اراده عمومی» می‌شوند که تصمیم این اراده خالق قانون است و این قانون برآمده از تصمیم و اتفاق جامعه است که همه را متعهد و در عین حال منتفع می‌سازد.^۱

فون هابک معتقد است، قانون محصول نظم خودجوش و برآمده از یک روند تکاملی تاریخی در اجتماع است که نتیجه تجربه طولانی و مکرر است. این قانون در واقع از رفتار انسان‌ها انتزاع می‌شود و مدت‌ها پیش از قانون موضوعه وجود داشته است. به نظر وی آنچه در گذشته به نام قانونگذاری انجام شده در حقیقت عبارت بوده از کوشش برای ثبت و شناساندن و کشف قانونی که تصور می‌شد به طور تغییرناپذیری از قبل وجود نداشته است.^۲

هارت، حقوق را یک پدیده اجتماعی می‌داند که تنها از طریق شرح عملکردهای واقعی اجتماعی یک جامعه می‌توان آن را فهمید. از نظر هارت، جامعه برای بقای خود، نیازمند یکسری قواعد بنیادی است که می‌توان از آنها به عنوان محتوای حداقل حقوق طبیعی نام برد. از نظر او این قواعد از وضعیت انسانی افراد نشئت می‌گیرند و بیانگر ویژگی‌های بنیادی زیر خواهند بود:

آسیب‌پذیری بشری: بشر در معرض حملات فیزیکی قرار دارد.

تساوی تقریبی: حتی قوی‌ترین اشخاص باید گاهی بخوابند.

نوع پرستی محدود: بشر عموماً خودخواه است.

منابع محدود: بشر به غذا، پوشاک و مسکن نیاز دارد و اینها محدودند.

فهم محدود و قوه اراده: نمی‌توان به بشر در خصوص همکاری با هم‌نوع خود اعتماد کرد.

هارت معتقد است به دلیل این ضعف‌ها در بشر، باید قواعدی برای حمایت از اشخاص و اموال و تضمین وفای به عهد به وجود آیند. به نظر می‌رسد جان نظریه هارت، وجود قواعد بنیادی است که از سوی مقامات رسمی به عنوان آیین‌های الزام‌آور فرض شده و قانون از طریق آنها تصویب می‌شود. وی قواعد حقوقی را به قواعد اولیه و قواعد ثانویه تقسیم می‌کند و معتقد است قواعد اولیه، اعمال خشونت، دزدی و فریب را که افراد بشر به انجام دادن آنها تحریک می‌شوند، ممنوع می‌کند.

۱. روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه کلانتریان، تهران، آگه، ۱۳۸۰، صص ۳۶۳-۳۶۸.

۲. فردریش فون هابک، قانون و قانونگذاری و آزادی، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، صص ۱۱۹-۱۲۰.



جوامع بدوی هرچند به این نوع قواعد محدود می‌شوند، ولی با پیچیده‌تر شدن جامعه، نیاز به ایجاد تغییر در قواعد اولیه، قضاوت در خصوص نقض قواعد اولیه و همچنین شناسایی دقیق قواعد تعهد احساس می‌شود. هارت معتقد است در جوامع مدرن به این سه ضرورت به کمک سه نوع قاعده ثانویه پاسخ داده می‌شود: قواعد تغییر، قواعد قضاوت، قواعد شناسایی.^۱

قواعد تغییر، تغییرات تقنینی یا قضایی را در مورد قواعد اولیه و برخی قواعد ثانویه تسهیل می‌کند. این فرآیند تغییر را قواعد ثانویه‌ای تنظیم می‌کنند که به اشخاص و گروه‌ها (برای مثال کنگره یا پارلمان) صلاحیت می‌دهند تا طبق آیین خاصی، قانونگذاری کنند. همچنین قواعد تغییر به اشخاص صلاحیت می‌دهند تا وضعیت حقوقی خود را تغییر دهند (برای مثال، با انعقاد قرارداد، وصیت و غیره).

قواعد قضاوت نیز آن دسته از قواعدی هستند که به اشخاصی مانند قضات صلاحیت می‌دهند تا در خصوص دعوی مربوط به نقض قواعد اولیه، قضاوت کنند. این صلاحیت معمولاً با یک صلاحیت اضافی دیگر نسبت به مجازات متخلفین یا الزام آنها نسبت به پرداخت خسارت همراه است.

قاعده شناسایی معیار تصمیم‌گیری درباره اعتبار همه قواعد یک نظام حقوقی را به دست می‌دهد. این قاعده از کسانی که قدرت عمومی را اعمال می‌کنند (خصوصاً قضات) می‌خواهد تا از قواعد خاصی پیروی کنند.^۲

از دیدگاه مارکسیستی، قانون و به طور کلی قواعد اخلاقی و هنجاری، محصول جامعه و روابط اجتماعی‌اند، ولی اخلاق و قانون در حقیقت روبرو با روابط ناشی از مالکیت ابزار تولید به‌شمار می‌رود و مناسبات حقوقی در تحلیل نهایی از مناسبات تولید ناشی می‌شوند. زیربنا همان روابط اقتصادی و سلطه بر وسایل تولید اقتصادی است که بر روابط و مناسبات سیاسی و حقوقی حاکم است. اخلاق، حقوق، سیاست و ایدئولوژی، آگاهی کاذبی شد که حاکمان برای ادامه سلطه خود بر روابط کار و بهره‌کشی از دیگران، در ذهن کارگران و نیروهای مستضعف به وجود آورده‌اند. براساس این تلقی، قواعد هنجاری از جمله قانون هیچ اعتبار مستقل عقلانی ندارند و با تغییر روابط کار و مالکیت بر ابزار تولید دگرگون می‌شوند.^۳

۱. هارت، ماهیت قانون، محمد راسخ، نشر نی، ۱۳۹۰، صص ۱۷۶-۱۹۵.

۲. ریموند وکس، پیشین، صص ۳۶-۴۲.

۳. محمد راسخ، بنیاد نظری اصلاح نظام قانونگذاری، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۱۷.

- والتر ترنس، استیسی، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، ج اول، تهران، ۱۳۸۱، انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۱۱۹-۱۲۵.

قانون به مثابه هنجار

از جمله دیدگاه‌های اثبات‌گرایانه که در قرن بیستم توانست تحلیل روشنی از قانون و فرآیند حقوقی ارائه دهد، دیدگاه هانس کلسن است. وی معتقد است برای فهم حقوق باید آن را به عنوان نظامی از بایدها یا هنجارها در نظر گرفت. از نظر کلسن، حقوق از اعمال حقوقی تشکیل می‌شود که این اعمال به نوبه خود توسط این هنجارها به وجود می‌آیند. بر این مبنا ویژگی‌های اصلی حقوق از هنجارها - شامل تصمیمات قضایی و معاملات حقوقی همچون قراردادها و وصایا - نشئت می‌گیرند. حتی کلی‌ترین هنجارها نیز توصیف‌کننده رفتار بشرند.

مفهوم هنجار از نظر کلسن، امری است که باید باشد یا اینکه باید اتفاق بیافتد. بنابراین هم عبارت «در باید بسته شود» و هم علامت چراغ قرمز، ایجادکننده هنجارند. با وجود این، هر هنجاری برای اینکه معتبر باشد باید مورد حمایت هنجار دیگری قرار بگیرد که خود آن هنجار هم به نوبه خود باید از سوی یک هنجار حقوقی برتر موجود در نظام مورد حمایت باشد. برتر بودن هنجار به معنای وسعت شمول قلمرو آن است و همین وسعت شمولی هنجار برتر است که هنجار دیگر را به وصف اعتبار یا عدم اعتبار متصف می‌سازد. بنابراین اعتبار هنجاری که مقرر می‌دارد هر کس علیه امنیت کشور اقدام کند باید اعدام شود با هنجار عام‌الشمولی تأیید می‌شود که مقرر می‌دارد همه دشمنان امنیت باید اعدام شوند. با توجه به اینکه اعتبار هر کدام از هنجارها به هنجار عالی و اعتبار آن هم به هنجار عالی‌تر وابسته است، در نهایت به هنجاری می‌رسد که به هیچ هنجاری وابسته نیست. زیرا فرض مبتنی بودن هر هنجار بر هنجاری دیگر به صورت همیشگی نمی‌تواند ادامه یابد و منتهی به تسلسل می‌شود. بنابراین آن هنجاری که برتر از همه هنجارهاست، هنجار پایه است.

از آنجا که اعتبار هنجار اصلی را نمی‌توان به هنجار دیگر وابسته دانست - زیرا به تسلسل می‌انجامد - کلسن معتقد است هر نظام حقوقی متضمن فرض هنجاری است که نسبت به سایر هنجارها از حیثیتی برتر برخوردار است و به تعبیر فلسفی بر آنها تقدم رتبی دارد. سلسله هنجارها و اعتبار حقوقی در نهایت به این هنجار پایه برمی‌گردد.

هنجار پایه متضمن دو ویژگی مهم است:

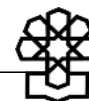
اولین ویژگی این است که هنجار پایه اساساً یک پیش‌فرض است؛ وی معتقد است هنجار پایه

ماحصل یک ابتکار اختیاری نیست، بلکه

اولاً راجع به موضوعات خاصی است که در واقعیت طبیعی موجود است.

ثانیاً راجع به هر آنچه بالفعل مقرر شده است.

ثالثاً راجع به قانون اساسی مؤثر است.



رابعاً راجع به واقعیاتی که هم ایجاد هنجار می‌کنند و هم اعمال هنجارهایی خواهد بود که در مطابقت با قانون اساسی قرار دارند.

دومین ویژگی هنجار پایه این است که محتوایی ندارد، بلکه یک مقوله صوری ناب است. کلسن هنجار ناب را چنین معرفی می‌کند: افعال اجباری باید تحت شرایط و به روشی انجام شوند که از جهت تاریخی اولین قانون اساسی و هنجارهایی که طبق آن به وجود آمده تجویز می‌کنند.^۱

او معتقد است نظم اجتماعی را دولت‌هایی که هنجارهایی برای تمیز رفتارهای قانونی از رفتارهای غیر قانونی وضع می‌کنند، ارتقا می‌دهند. از نظر کلسن تخلف از این هنجارها به ضمانت اجرا خواهد انجامید. بنابراین هنجارهای حقوقی بدین خاطر از سایر هنجارهای متمایزند که ضمانت اجرا دارند.

قانون به مثابه قاعده عقلی

برخی معتقدند قانون مانند نسخه پزشک است و باید براساس دلایل معقول نوشته شده باشد و در غیر این صورت یک دستور خطاست و نمی‌توان از آن اطاعت کرد. افلاطون فقط قانونی را دارای نفوذ و قدرت اجرایی می‌داند که از برهان و دلیل معقول ناشی شده باشد.^۲

برخی دیگر معتقدند قانون قاعده عقلانی است که رفتار انسانی را به سوی غایت هدایت می‌کند. به عبارت دیگر، قانون فرمان عقل است که برای تأمین خیر عمومی توسط شخص یا نهادی که مسئول حفاظت از جامعه‌اند صادر می‌شود.^۳ البته برای تشخیص اینکه چه عاملی عقلی است و کدام عقلانی نیست، ملاک‌های گوناگونی ارائه شده‌اند. از دید مکتب سودانگار، قاعده‌ای عقلی است که برای انسان‌ها لذت و نفع می‌آورد و درد و رنج را از آنها دور می‌سازد. در این مکتب وصول به نتیجه، حصول بیشترین کمیت و وجود نفع و لذت، معیارهای اصلی تصمیم‌گیری برای عقلی یا غیر عقلی بودن یک قانون است.^۴

جان استوارت میل نیز در این ارتباط به اصل لاضرر متوسل شده و قانون را برای جلوگیری از مواردی لازم می‌داند که فرد یا جامعه در معرض زیانی آشکار یا خطر احتمالی آن زیان قرار دارند.^۵

1. Hans kelsen, The pure Theory of law, in M.D.A, Freeman, Op.,cit, P. 149.

۲. مایکل فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ج اول، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، صص ۱۸۸-۱۸۹.

۳. محمد راسخ، بنیاد نظری اصلاح نظام قانونگذاری، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۲۱.

۴. همان، ص ۲۱.

۵. جان استوارت میل، رساله‌ای درباره آزادی، ترجمه علی رامین، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹، صص ۲۰۵-۲۰۸.

هگل قانون را قاعده‌ای عقلی می‌داند، ولی فرض اصلی او این است که عقل یا همان روح در بسستر تاریخ است که رشد و ترقی می‌کند. از دیدگاه وی تاریخ به معنی پیشرفت و آگاهی نسبت به آزادی است. او معتقد است هرچه تاریخ پیش رود این آگاهی بیشتر می‌شود و در این میان دولت در هر دوره مظهر این پیشرفت بوده و قانون عینیت آن، آگاهی و روح است. با این وصف، قانون یک قاعده عقلی خواهد بود که ذاتاً حق است.^۱

ج) نظریه اعتباری - حقیقی بودن قوانین

نظریه سوم (که در واقع ترکیبی از دو نظریه پیش‌گفته است) نظریه ترکیبی بودن قوانین است. مطابق این نظریه، قوانین ماهیتی دوگانه دارد. این قوانین از قبیل مفاهیم ماهوی نبودند و واقعیت محض دارند و از قبیل اعتباریات محض نیستند. بر اساس این نظریه، قوانین، ماهیتی اعتباری - واقعی دارند. یعنی اعتباراتی مبتنی بر واقعیات (نه منتزعه از واقعیات) دارند. از دیدگاه طرفداران این نظریه، قوانین در مرحله جعل و اعتبار، وضعیتی همچون جعل تکلیف از طرف شارع مقدس دارند.

طبق نظر اصولیین، عملیات حکم تکلیفی (مثلاً وجوب) در مقام تحلیل به دو مرحله ثبوت و اثبات تقسیم می‌شود. حاکم در مرحله ثبوت، فعل را از جهت میزان اشمال آن بر مصلحت (که ملاک نامیده می‌شود) لحاظ می‌کند. اگر وجود مصلحت در فعل به درجه معینی برسد متناسب با مصلحت درک شده، اراده شارع به فعل تعلق می‌گیرد. سپس او اراده‌اش را در قالب اعتبار در آورده و فعل را بر ذمه مکلف جعل می‌کند. بنابراین مرحله ثبوت دارای سه عنصر ملاک، اراده و اعتبار است. اگر چه اعتبار در مرحله ثبوت، عنصر ضروری نیست، بلکه غالباً بسان عملی تنظیمی و شکل‌دهنده که تمامی قانونگذاران و عقلاً لحاظ می‌کنند مورد استفاده قرار می‌گیرد. پس از این سه مرحله، مرحله اثبات فرا می‌رسد. در این مرحله، حاکم با جمله انشائی یا خبری مرحله ثبوت را ابراز می‌کند.^۲

این مراحل درباره هرگونه تشریع قابل تصور است و نباید گمان برد که تشریع تکالیف با تشریع قوانین دیگر از این حیث تفاوت دارد، زیرا شارع مقدس در مقام جعل تکلیف کاملاً روش عقلایی دارد.

به نظر می‌رسد که نظریه سوم با نظریه اول تفاوت دارد. بر اساس نظریه اول که طرفداران مکتب حقوق طبیعی مطرح کرده‌اند قواعد حقوقی وجود خارجی دارند و عقل انسان باید در مقام کشف آنها برآید. اما بر پایه نظریه سوم، کار انسان فقط کشف و شناسایی قواعد محقق در طبیعت نیست، بلکه این قواعد از زمانی وجود پیدا می‌کنند که اعتبار شوند و روشن است که جعل و اعتبار

۱. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، شفیعی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۶.

۲. سید محمد باقر صدر، دروس فی علم الاصول، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۷۸م، ج ۱، صص ۱۶۲-۱۶۳.



آنها به آنها وجود خارجی نمی‌دهد، بلکه تنها وجود اعتباری می‌بخشد.^۱ در این نظریه، اگرچه قانون و حقوق یک امر ماهوی نیست، اما ریشه در ماهیت دارد. یعنی امور مفهومی را باید بر دو دسته تقسیم کرد:

دسته یک امور مفهومی از مسائل اعتباری محض و ارزش‌های قراردادی بشر محسوب می‌شوند. این سنخ از مفاهیم نه تنها از سنخ ماهیت نیستند و دارای جنس و فصل نخواهند بود و از لحاظ ضوابط کلی نیز با ماهیت فرق دارند، زیرا تابع قرارداد کسانی‌اند که آنها را وضع کرده‌اند.

دسته دوم امور مفهومی در ردیف اعتبارات نفس الامری قرار می‌گیرند. به این معنا که اگر چه از سنخ ماهیت نیستند، اما ریشه در حقایق تکوینی دارند و پیوندشان با ماهیت و هستی واقعی ارتباط محکمی است. در دیدگاه اسلامی، حقوق از امور مفهومی است که در دسته دوم قرار می‌گیرد و صرفاً زائیده قراردادهای بشری نیست.^۲

قانون و فرمان الهی

از دیدگاه متفکران شیعه، قانون، معادل قانون الهی است، زیرا او مالک انسان‌هاست و تنها او صلاحیت امر و نهی را نسبت به انسان‌ها دارد. متفکران شیعه با اصل گرفتن این قضیه، به بررسی تعریف و ماهیت قانون پرداخته‌اند. برخی از آنها مجموعه قراردادهای اجتماعی که برای ساختار امور عامه تنظیم می‌شوند را قانون می‌دانند^۳ و معتقدند که این قانون در جوامع دینی همان تعالیم و احکام وحیانی است که تحت عنوان شرع مقدس بر انبیا ابلاغ شده است.^۴ برخی دیگر، ماهیت قانون را ایجاد حق و تکلیف برای دیگران می‌دانند.^۵ عده‌ای هم وسیله لازم برای نیکبختی و کمال عمومی را قانونی می‌دانند که تنظیم یافته شعوری بالاتر از عقل باشد و آن «وحی» است. وحی قانونی است که از سوی یک دستگاه درک‌کننده دیگر صادر و وظایف واقعی زندگی را به او می‌فهماند.^۶

علامه نائینی نیز معتقد است، قانون همان قانون الهی و دستورات دینی است. از دیدگاه او تمامی قوانین و مقررات لازم برای اداره مملکت از طریق رد فروع به اصول شرعی قابل استنباط است.^۷

۱. مهرزاد ابدالی، درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲.

۲. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸.

۳. جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، قم، اسراء، ۱۳۸۴، ص ۴۴.

۴. قانون و قانونگذاری در آرای اندیشمندان شیعه، مجموعه مقالات زیر نظر دکتر محمد جواد جاوید، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰.

۵. محمد تقی مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷.

۶. محمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۴، صص ۱۵۹-۱۸۴.

۷. میرزا محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران، نشر انتشارات، ۱۳۷۸، صص ۸۶-۸۸.

نتیجه‌گیری

قانون، ابزار تأمین سعادت فرد و اجتماع است. سعادت فرد بدون سعادت اجتماع و سعادت اجتماع بدون سعادت فرد بی‌معناست. از این جهت قانون در عین توجه به فرد به جامعه نظر دارد و در عین توجه به جامعه متوجه فرد نیز می‌شود. سعادت فرد و جامعه ریشه در حقیقت هستی دارد. این حقیقت نیز حقیقتی الهی است که برای کشف آن لاجرم باید با عقل خدادادی به تعالیم الهی مراجعه و از آن بهره برد. از این رو نه سعادت مبتنی بر لذت و نه سعادت مبتنی بر منفعت عمومی و نه سعادت مبتنی بر قدرت نمی‌توانند سعادت حقیقی را برای انسان تأمین کنند. بنابراین قوانینی که صرفاً بر این اساس تدوین شوند سعادت را در پی نخواهند داشت.

ازسویی قائل شدن ماهیت صرف طبیعی برای قوانین خطاست، زیرا این گفتار، مبتنی بر نوعی خلط میان حقیقت و اعتبار و بار کردن احکام یکی بر دیگری است که از نظر منطقی و فلسفی مردود است. ادعای واقعی بودن قواعد حقوقی و لزوم شناسایی و کشف آنها می‌تواند فقط در قلمرو قوانین طبیعی معنای محصلی داشته باشد و در قلمرو قوانین و قواعد حقوقی که قلمرو اعتباریات است جایگاهی ندارد.

ازسوی دیگر قائل شدن ماهیت صرف قراردادی و اعتباری محض برای قوانین نیز نادرست است، زیرا این دیدگاه لزوم ملاک در اعتبار قوانین را منتفی می‌داند و آنها را تابع اعتبار صرف اعتبارکننده بدون توجه به واقعیات اجتماعی انسان می‌کند و قواعد حقوقی را از ارزش‌های اخلاقی تهی می‌کند. بر اساس این نظریه، قواعد حقوقی بدون توجه به ضرورت‌ها و بایدهای نفس‌الامری وضع می‌شوند. در حالی که معقول بودن بایدهای حقوقی فقط بر مبنای رابطه ضروری میان فعل حقوقی و هدف و نتیجه مترتب بر آن امکانپذیر است.

در این بین دیدگاه اعتباری - حقیقی با ارائه مفهوم الهی و فطری از هستی، قوانین را نیز هماهنگ با این نظم تعریف می‌کند. هر چه این قوانین با نظم هستی متناسب‌تر باشد به همان میزان حق بوده و هر چه دور باشند به همان میزان باطل خواهند بود.

در فهم ماهیت قانون در حقوق باید توجه داشت که:

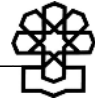
اولاً قانون ریشه در فطرت، طبیعت و نیازهای جامعه دارد.

ثانیاً موضوع آن حقوق و تکالیف اشخاص است.

ثالثاً قواعدی الزام‌آور و عام و معمولاً کلی است.

رابعاً دارای ضمانت اجراست که ضمانت اجرای آن دولت است. پس جهت تمایز آن با اخلاق و

عرف در همین ضمانت اجرای دولتی داشتن قانون نهفته است.



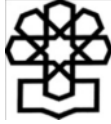
منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابدالی، مهرزاد. درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۸.
۳. ابن سینا. اشارات و تنبیها، حسن ملکشاهی، ج اول، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
۴. ابن منظور. لسان العرب، الدار المصریه للتألیف و الترجمة، القاهرة، ج ۱۰.
۵. اتین، ژیلسون. تومیسیم، درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوینی، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
۶. اراکی، محمدعلی. کتاب البیع، اسماعیلیان، قم، ج ۱، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۷. آرثربرت، ادوین. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۸. ارسطو. اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۹. ارسطو. سیاست، ترجمه شیخ الاسلامی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۳۸.
۱۰. اشتراوس، لئو. حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۳.
۱۱. اصفهانی، راغب. المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم، بیروت، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۱۲. افلاطون. دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۵.
۱۳. الشاوی، منذر. فلسفه القانون، عمان، دارالثقافه و النشر و التوزیع، ۲۰۰۹.
۱۴. الصراف، عباس و جورج حزیون. المدخل الی علم القانون، نشر بدهم من الجامعه الاردنيه، عمان، ۱۹۸۵ م.
۱۵. الفراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین، مؤسسه دارالهجره، قم، الطبعة الاولى، ج ۳، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۱۶. القرضاوی، یوسف و محسن، ناصری. حق و باطل از دیدگاه قرآن و مردم، شرکت نشر و فرهنگ قرآن، ۱۳۶۰.
۱۷. العبودی، عباس. تاریخ القانون، عمان، مکتبه دارالثقافه للنشر و التوزیع، ۱۹۹۸.
۱۸. امام خمینی. کتاب البیع، اسماعیلیان، قم، ج ۱، ۱۳۶۳ هـ.ش.
۱۹. انصاری، مرتضی. مکاسب، جامعه النجف الدینی، قم، ج ۴، ۱۳۹۲ هـ.ق.
۲۰. تبریزی، میرزا جواد. ارشاد الطالب، اسماعیلیان، قم، ج ۲، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۲۱. تبیت، مارک. فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضایی‌خاوری، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴.
۲۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. مقدمه عمومی علم حقوق، تهران، انتشارات گنج دانش، ۱۳۷۱.
۲۳. جمال، مصطفی و نبیل ابراهیم سعد. النظریه العامه للقانون، منشورات الحلبي الحقوقیه، بیروت، ۲۰۰۲ م.
۲۴. جوادی آملی، عبد... . حق و تکلیف در اسلام، قم، اسراء، ۱۳۸۴.
۲۵. جوادی آملی، عبد... . فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۲۶. جونز، و.ت. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، امیر کبیر، ج ۲، ۱۳۷۶.
۲۷. خوئی، سید ابوالقاسم. مصباح الفقاهه فی المعاملات، مطبقة سیدالشهداء، قم، الطبعة الثانية، ج ۲، ۱۳۷۸ هـ.ق.
۲۸. دل، وکیو. فلسفه حقوق، ترجمه جواد واحدی، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۰.
۲۹. دورکین، رونالد. نافرمانی مدنی، در حق و مصلحت، ترجمه محمد راسخ، طرح نو، ۱۳۸۱.
۳۰. راسخ، محمد. بنیاد نظری اصلاح نظام قانونگذاری، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۴.

۳۱. راسل، برتراند. تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، تهران، نشر پروان، ۱۳۶۵.
۳۲. روسو، ژان ژاک. قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگه، ۱۳۸۰.
۳۳. ساکت، محمدحسین. حقوق شناسی، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۷.
۳۴. صالح، علی پاشا. مباحثی از تاریخ حقوق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
۳۵. صانعی، پرویز. حقوق و اجتماع، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
۳۶. صدر، سیدمحمد باقر. دروس فی علم الاصول، بیروت، دارالکتب اللبانی، ۱۹۷۸م.
۳۷. صدرالمتالهین، محمدبن ابراهیم شیرازی. شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۶.
۳۸. طباطبائی یزدی، محمد کاظم. حاشیه کتاب المکاسب، دارالمصطفی لإحياء التراث، قم، ج ۱، ۱۴۲۳ هـ.ق.
۳۹. طباطبائی، محمدحسین. تفسیر المیزان (فارسی)، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۴۰. طباطبائی، محمدحسین. شیعه در اسلام، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۴.
۴۱. طبرسی، امین الاسلام. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصرخسرو، تهران، ج ۴، ۱۳۷۲.
۴۲. طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین، مرتضوی، تهران، چاپ سوم، ج ۵، ۱۳۷۵.
۴۳. طوسی، خواجه نصیرالدین. اخلاق ناصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴.
۴۴. علوی تبار، علیرضا. روشنفکری، دینداری، مردم سالاری، تهران، فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۹.
۴۵. عمید، حسن. فرهنگ فارسی عمید، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹.
۴۶. غزالی، ابوحامد. إحياء علوم الدین، دارالمعرفه، بیروت، ج ۳، ۱۴۰۲ هـ.ق.
۴۷. فاستر، مایکل. خداوندان اندیشه سیاسی، ج اول، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ج ۱، ۱۳۶۱.
۴۸. فروغی، محمدعلی. سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ج ۳، ۱۳۷۱.
۴۹. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۵۰. قانون و قانونگذاری در آرای اندیشمندان شیعه، مجموعه مقالات زیر نظر دکتر محمد جواد جاوید، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۹.
۵۱. کاتوزیان، ناصر. مبانی حقوق عمومی، نشر میزان، تهران، چاپ دوم، پاییز ۱۳۸۳.
۵۲. کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، تهران، سروش، ج ۱، ۱۳۶۸.
۵۳. کاتوزیان، ناصر. فلسفه حقوق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۵۴. کاتوزیان، ناصر. مقدمه علم حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.
۵۵. لکزایی، نجف. اندیشه سیاسی صدرالمتالهین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۵۶. مجموعه نویسندگان. درآمدی بر حقوق اسلامی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، ۱۳۶۸.
۵۷. محمصانی، صبحی. فلسفه قانونگذاری در اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
۵۸. مصباح یزدی، محمدتقی. نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۲.
۵۹. مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ج ۲، ۱۳۶۰.
۶۰. مطهری، مرتضی. تکامل اجتماعی انسان، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
۶۱. معین، محمد. فرهنگ فارسی معین، انتشارات امیرکبیر، تهران، ج ۲، ۱۳۷۱.
۶۲. موحد، محمدعلی. در هوای حق و عدالت، نشر کارنامه، تهران، ۱۳۸۱.
۶۳. موسوی، سیدفضل ا... . «چرایی تصویب یک قانون و زمان مناسب آن»، مجموعه مقالات همایش



- یکصدمین سال قانونگذاری، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵.
۶۴. میل، جان استوارت. رساله‌ای درباره آزادی، ترجمه علی رامین، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹.
۶۵. نائینی، میرزا محمد حسین. تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران، نشر انتشارات، ۱۳۷۸.
۶۶. هابز، توماس. لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۸۰.
۶۷. هارت، هربرت. ماهیت قانون، محمد راسخ، نشر نی، ۱۳۹۰.
۶۸. هایک، فردریش فون. قانون و قانونگذاری و آزادی، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
۶۹. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، شفیعی، ۱۳۷۹.
۷۰. والتر ترنس، استیس. فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ج ۱، ۱۳۸۱.
۷۱. وکس، ریموند. فلسفه حقوق، مختصر و مفید، ترجمه باقر انصاری، مسلم آقائی، انتشارات جاودان، جنگل، تهران، ۱۳۸۹.
72. Aristotle Rhetorica, Trans. W.R. Roberts in W.D. Ross (ed), The works of Aristotle, Vol. XI Oxford: Clarendon Press: 1.18.2, 1924.
73. Arnaud Blin La Paix de Westphalie ou la Naissance de l Europe Politique Modern, coll, 2006.
74. Hans kelsen, The pure Theory of law, in M.D.A, Freeman, Op,.cit.
75. J,Austin, The Province of jurisprudence Detemind,at Introduction to Jurisprudence , By M.D.A Freeman, sweet & Maxwell, 6 th ed. 1996.
76. J. Bentham, Of law in General , in Loyd s Introduction to Jurisprudence, By M.D.A Freeman(ed), 6 th ed. 1996, London Sweet & Maxwell.
77. Robert Green Bob Ingersoll, 11 August, 1833, 21 July, 1899.



مرکز پژوهش‌ها
مجلس شورای اسلامی

شماره مسلسل: ۱۳۵۱۵

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: ماهیت قانون (۱) (تحولات مفهوم قانون)

نام دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی (گروه بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین: محسن داوری

ناظر علمی: سیدیونس ادیانی

متقاضی: ریاست مرکز

ویراستار ادبی: قاسم میرخانی

واژه‌های کلیدی:

۱. قانون
۲. مفهوم قانون
۳. ماهیت قانون
۴. قانونگذاری
۵. غایت قانون
۶. حقوق طبیعی
۷. قانون وضعی
۸. قانون قراردادی
۹. قانون و سعادت
۱۰. حق و قانون
۱۱. قانون و فرمان

تاریخ انتشار: ۱۳۹۲/۱۱/۲۶