

معرفت‌شناسی ثبوتی گزاره‌های حقوقی (با تکیه بر نظرگاه فلسفی حقوق اسلامی)

مهدی رضایی (نویسنده مسئول) m.rezaei@atu.ac.ir
استادیار دانشگاه علامه طباطبائی
محمد مهدی خسروی
دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۶

چکیده

نگاه ثبوتی به گزاره‌های علم حقوق که از ویژگی اعتباری و تکلیفی بهره‌مند هستند از دیدگاه معرفت‌شناختی، از جمله مباحث پراهمیت فلسفه حقوق است که مبانی برخی نتایج اخذ شده در مکاتب حقوقی را آشکار می‌سازد؛ امری که در فلسفه حقوق اسلامی و نظریات برخی اندیشمندان مسلمان به موازات اندیشمندان غربی مورد توجه قرار گرفته، اگرچه به نحو مدون و در قالبی جدا به ندرت مطرح گردیده است. در این میان، برآیند نظریات مختلف اسلامی و غربی را می‌توان در دو مکتب واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی مورد بررسی قرار داد که گرایش نظرگاه غربی را به پذیرش مکتبی غیر واقع‌گرا و گرایش برخی اندیشمندان حقوق اسلامی به تبیین و پذیرش مکتب واقع‌گرایی است. واقع‌گرایی که مبانی فلسفی نظام حقوقی مبتنی بر آرا و اندیشه‌های اسلامی را مبرهن و انتخاب چنین نظامی را رهنمون می‌شود.

کلیدواژه‌گان: معرفت‌شناسی، واقع‌گرایی، غیر واقع‌گرایی، هست و باید، ضرورت، ضرورت بالقیاس، تشریح، تکوین.

مقدمه

شناخت و آگاهی آدمی، آنگاه که به هستی و وجود تعلق می‌گیرد، دانشی درجه اول و آنگاه که متعلق آن شناخت و آگاهی است، دانشی درجه دوم محسوب می‌شود. این توصیف موجب شده است که معرفت‌شناسی را جز دانش‌های درجه دوم محسوب نمایند. توضیح آنکه معرفت‌شناسی گاه ثبوتی و گاه اثباتی است. معرفت‌شناسی ثبوتی، نگاهی فلسفی و هستی‌شناختی دارد و ارتباط متعلق خود را با واقع و تکوین می‌جوید. در مقابل، معرفت‌شناسی اثباتی ناظر به معرفت و شناخت است و عوارض و ویژگی‌های شناخت را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. با این توضیح معرفت‌شناسی ثبوتی، دانشی درجه اول و معرفت‌شناسی اثباتی، دانشی درجه دوم به حساب می‌آید.

معرفت‌شناسی ثبوتی مسبوق و حاکم بر معرفت‌شناسی اثباتی است. به عبارت بهتر، تا زمانی که وضعیت هستی و وجود مشخص نگردد، بحث از معرفت‌شناسی اثباتی و ویژگی‌های شناخت بی‌فایده است. برای نمونه، اثبات «اصل وجود علم و بیان تجرد آن»، مسئله‌ای فلسفی است که در حوزه معرفت‌شناسی ثبوتی واقع و «ملاک رسیدن به یقین» در حوزه اثباتی بررسی می‌گردد. پرواضح است تا کسی اصل وجود علم و آگاهی را مفروض و مسلم نداند و یا اعتقادی به علم و آگاهی از واقع نداشته باشد، سخن گفتن پیرامون معرفت یقینی صورت نمی‌پذیرد. این ترتیب در حوزه فلسفه اخلاق و حقوق که موسوم به فرا اخلاق/حقوق یا معرفت‌شناسی اخلاقی/حقوقی است و موضوع آن گزاره‌های علم اخلاق یا حقوق است، نیز رعایت می‌گردد. به این نحو که قبل از پاسخ‌گویی به این سؤال که «آیا گزاره‌های حقوقی و اخلاقی صادق و کاذب هستند و آیا گزاره‌هایی این چنین قابلیت پذیرش استدلالی عقلی را دارند یا خیر؟» مقدمتاً باید به این سؤال پاسخ گفت که آیا این گزاره‌ها اخبار از واقع و عالم تکوین دارند یا انشائیات محضند و ارتباطی با نفس الامر ندارند؟ (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۸) (Wedgwood, 2007, p.8).

این مقاله به دنبال پاسخ به سؤال ثانی و اثبات این مطلب است که گزاره‌های حقوقی با تبیین هستی‌شناسانه، واجد وصف ثبوتی و تکوینی و ناظر به عالم واقع می‌باشند. در طرف مقابل نظرگاه اندیشورانی است که یا به کلی منکر وصف مذکور و یا در تبیین وصف مشارالیه و آثار آن دچار لغزش‌های فلسفی شده‌اند که به مهمترین آنها اشاره می‌گردد.

الف: غیرواقع‌گرایی

غیر واقع‌گرایی، در حوزه اندیشه غربی و اسلامی، به نوعی ارتباط گزاره‌های تکلیف‌مدار را با واقع قطع می‌نمایند. در این میان، فیلسوفان غربی همچون هیوم با ورود مستقیم به این حوزه در رد ارتباط میان باید و هست استدلال می‌نمایند و گاه همچون کانت و ویتگنشتاین با طرح مباحث نظری فلسفی، گزاره‌های مذکور را بی‌ارتباط با واقع می‌نمایانند. به علاوه برخی فیلسوفان اسلامی همچون مرحوم محقق اصفهانی نیز با تفکیک منشأ از مفاد احکام و برخی همچون علامه طباطبایی، در اخذ برخی نتایج، به غیر واقع‌گرایی متمایل می‌گردند.

۱- نظریات غیر واقع‌گرا در اندیشه غربی

۱-۱- نظریه نخست: عدم ارتباط منطقی میان باید و هست

دیوید هیوم، فیلسوف مادی‌نگر تجربه‌گرا، در زمینه هستی‌شناسی «باید» و ارتباط آن با «هست»، قائل به عدم ارتباط است. وی در زمینه گزاره‌های اخلاقی، در مکتوبات^۱ خود ابراز می‌دارد که ارتباط میان «هست و باید»^۲ به نحو منطقی امکان ندارد. بنابراین عقل هیچ تأثیری بر روی افعال و حرکات ندارد. بر همین اساس این ادعا که اخلاق مستتج از عقل است، پوچ و توخالی است (Hume, 1987, p.30). او مسئله «باید و هست» را به شرح ذیل توضیح می‌نماید:

«در هر سیستمی از نظام اخلاق که من با آن روبرو شدم، همیشه با این مسئله مواجه شدم که نویسنده به شیوه استدلالی در مورد مسائل اخلاقی مثل وجود خدا و افعال انسانی اقدام می‌نماید. این روش برای من تعجب‌برانگیز است که چگونه ناگهان به جای پیوند و تألیف میان گزاره‌های هست‌دار و نتیجه مرتبط (گزاره هست‌دار) با گزاره‌های باید‌دار و نباید‌دار مواجه می‌شوم. این تغییر غیرقابل توجیه است اما چنین چیزی آخرین نتیجه‌ای است که گرفته می‌شود.» (Ibid, p.457)

عبارات فوق موضع هیوم را که در قالب یک استدلال منطقی فلسفی و شاید جدلی به بیان رابطه باید و هست دست می‌زند، آشکار می‌سازد. هیوم با اینکه برای قضایای عقلی و فلسفی، ارزشی جز بازی با الفاظ قائل نیست و محمول موجود در این قضایا را صرفاً بیان مجدد مفهوم موضوع می‌پندارد که آگاهی جدیدی برای ما ایجاد نمی‌کند (علوی سرشکی، ۱۳۸۹، ص ۷۲) و

1. A Treatise of Human Nature.

2. is and Ought.

معتقد است که قیاس منطقی که فیلسوفان اخلاق به آن باور دارند و از گزاره‌های هست‌دار تشکیل می‌گردد، چگونه و با چه مبنایی در نتیجه‌گیری به گزاره‌ای باید‌دار برمی‌گردد. برای او جای این سؤال بسیار است که در گزاره‌هایی همچون خدا موجود است و خدا خالق جهان است چگونه این نتیجه به بار می‌آید که باید خدا را پرستید. بنابراین تفسیر برخی نویسندگان (Hudson, 1995, p.27) بر عدم برداشت هیوم در قطع ارتباط بین باید و هست، سخن ناصوابی است. زیرا استدلال او در این مورد به وضوح بیانگر چنین موضعی است چنانکه حکم نهایی خود را در این رابطه این‌گونه بیان می‌دارد: «من باید این نکته را به خوانندگان تذکر دهم، نکته‌ای که خود در مورد آن قانع شده‌ام و آن اینکه چنین برداشتی (عدم امکان استنتاج باید از هست) تمام نظام‌های عمومی اخلاق را در هم می‌ریزد و به ما اجازه می‌دهد دریابیم که شکاف بین خوبی و خرد را نه در روابط عینی و نه از طریق استدلال به دست نمی‌آوریم.» (ibid, p 469)

این دیدگاه به خوبی اثرات مبادی معرفتی و فلسفی هیوم بر یکی از عناوین مهم در علم اخلاق و حقوق را آشکار می‌سازد. خروج مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی و در یک عبارت کلی قضایای الزام‌آور اعم از حقوقی و اخلاقی از واقعیات^۱ و عالم تکوین و اتصال آنها به احساسات و انفعالات درونی انسان و ابتناء بر توافق و قرارداد، نتیجه محتوم مبادی اوست که اساس تفکر پوزیتیویستی و اصل اثبات‌پذیری مبتنی بر تجربه حسی را پی‌ریزی می‌نماید. بر این اساس موضوعات اخلاقی و حقوقی صرفاً مبین امیال و ترجیحات و مقوم تصمیمات و تعهدات انسان هستند؛ تعهداتی که ریشه عقلانی ندارند زیرا عقل صرفاً امور واقع را می‌کاود و توان بیان احکام عملی را به طور ذاتی ندارد (زیباکلام، ۱۳۸۱، ص ۱۷).

به عنوان یک مصداق می‌توان نتیجه این نگاه را در مورد مفهومی همچون عدالت مشاهده نمود. در این دیدگاه، عدالت صرفاً معلول خوبی بشر و معیار سنجش قوانینی که مؤید عدالت و حافظ مالکیت در جوامع هستند، همچون مفهوم «نفع» (usefulness) می‌باشد. در نگاه هیوم در جایی که قوانین و تنظیمات - که محصول قرارداد و توافق بشری هستند - وجود خارجی ندارند، اصولاً طرح مسئله عدالت به عنوان مسئله‌ای فلسفی موضوعیت ندارد. پس عدالت و صف^۲ است که افراد جامعه برای صیانت منافع خویش در شرایط خاصی جعل و تقنین می‌کنند. از این رو

۱. البته منظور هیوم از امور واقع نیز صرفاً امور حسی و تجربی است نه امور واقعی فرا حسی.

۲. آیا قواعد و قوانین در یک ردیف هستند؟ تقسیمات حقوقی قواعد و قوانین در بررسی فلسفی عدالت به عنوان وصف در لسان هیوم تأثیری ندارد.

هیوم با تصور عدالت به عنوان یک ارزش ذاتی و درونی مخالف است و معتقد است که عدالت تنها در مواردی که افراد احساس می‌کنند برای توزیع مواهب و مطلوبیت‌ها نیازمند قوانینی هستند که چارچوب روابط آنها را مشخص کند، موضوعیت پیدا می‌کند و قواعد و قوانین آن نیز چیزی جز توافق و قرارداد افراد جامعه نیست. (Ibid, p188)

۱-۲- نقد و بررسی

به نظر می‌آید نظریه مذکور، محل تأمل و اشکال است: او به صراحت توجیه قواعد ناشی از عدالت را مبتنی بر این حقیقت می‌داند که نفع و مزیتی را در پی دارد. به عبارت بهتر، دلیل تبعیت از قوانین عادلانه، ابتنای آن قواعد بر این گزاره حقیقی است که قوانین عادلانه تأمین‌کننده منافع است. همچنین زمانی که تصویب قوانین مالکیت را مطرح می‌نماید چنین حکم می‌نماید که آن قوانین منوط به داشتن نفع و مزایا است (Ibid, p.194).

پرواضح است که چنین حکمی رأی هیوم در خصوص عدم ارتباط بین گزاره‌های بایب‌دار و هست‌دار را در هم می‌شکند. چنین انتقادی در کلام برخی اندیشمندان غربی نیز مطرح شده است. مکینتایر در نقد سخن هیوم ابراز می‌دارد: «هیوم به وضوح تأیید می‌کند که توجیه قواعد عدالت مبتنی بر این حقیقت است (در نظر گرفتن نفع مداوم هر فرد). همین حقیقت است که ما را وادار به تبعیت از قوانین می‌کند. این نتیجه استنباط یک باید از هست می‌باشد. (Macintyre, 1985, p.489).

به علاوه، استدلال ایشان در قطع مطلق ارتباط باید از هست که آن را ویران‌کننده نظام‌های اخلاقی می‌نامد، بلاشک در قضایای علوم تجربی لاجرم صادق است حال آنکه فیلسوف تجربه‌گرایی همچون هیوم چنین قضایای علوم تجربی را نمی‌پذیرد و این نقضی بر کلیت استدلال مشارالیه خواهد بود. به عنوان مثال معلم شیمی در آزمایشگاه پس از بیان این مطلب که حاصل ترکیب ماده الف با ب، ج خواهد بود خطاب به دانشجویان، چنین گزاره‌ای را مطرح می‌نماید ماده الف را با ج باید ترکیب نمایید.

آن طور که به وضوح مشاهده می‌گردد گزاره نهایی یک باید است که از هست نتیجه‌گیری شده و حال آنکه استدلال هیوم به طور کلی بر قطع ارتباط هست و باید استوار بوده است.

۱-۳- نظریه دوم: استقلال اراده

کانت در مخالفت با نظریه حقوق طبیعی حقایق تکوینی را ابزار و به چنگ آورنده علم اخلاقی نمی‌داند. اگر هیوم، احساس^۱ را موجد گزاره‌های اخلاقی می‌داند، کانت علم اخلاق بنیادین را صرفاً نتیجه کارکرد عقل می‌انگارد. او تلاش خود را در به دست آوردن علم اخلاقی با ایده اراده خوب و احساس تکلیف نسبت به آنچه خیر است، آغاز می‌کند (هارتساک، ۱۳۸۷، ص ۱۳). او در این زمینه انگیزه و اراده خوب را تنها ملاکی می‌داند که می‌تواند در مقام خوب انگاشتن بدون محدودیت تصور شود به عبارت بهتر آنچه گزاره‌ای بایددار را در زمینه‌های حقوقی و اخلاقی تشکیل می‌دهد انگیزه و دعاوی افراد یا به عبارت ساده‌تر وجدان و اراده فردی است. (Kant, 1966, p. 49).

در این مجال موضع نظری کانت را می‌توان این‌گونه تقریر نمود که اراده انسان اگر چه از اموری خارج از آن متأثر است و گاه به ضرورت به آن تن می‌دهد لیکن این امور، دلالت بر اخلاقی بودن عمل ندارد. به عنوان مثال، دزدی که احتیاج به پول دارد و به واسطه چنین نیازی به دزدی دست می‌زند، اگر چه تحت تأثیر نیازی دست به این کار زده است، اما نمی‌توان عمل او را بر این اساس ارزیابی اخلاقی نمود. بنابراین یگانه مرجع و ملاک ارزیابی ارزشی یک فعل، در اراده و انگیزه نیک قابل جستجو است (Ibid, p. 49).

جان رالز اصول چنین اراده‌ای را که در فلسفه کانت به ضرورت قابل بررسی است، اصول عقل عملی می‌داند که در دیدگاه کانت به نحو مؤثری اراده انسان را از احساسات و تمایلات و خواست‌های طبیعی جدا می‌سازد و به یک اصل پیشینی یعنی والاترین نیکی، رهنمون می‌شود: هر چیزی در طبیعت هماهنگ با قوانین عمل می‌کند. تنها یک فاعل عاقل این قدرت و اراده را دارد که هماهنگ با اصول و قواعد، به شبیه‌سازی قوانین دست زند. به همین خاطر، جهت اتخاذ افعال بر مبنای قوانین، اراده چیزی جز عقل عملی نیست (Rawls, 2000, p. 150).

این نگاه، ریشه در نوع خاص تفکر فلسفی کانت دارد. در فلسفه او آنچه پذیرای عناصر پیشینی ذهنی نشود و زمانی و مکانی نباشد، اصولاً از دایره معرفت معتبر و صحیح بیرون است. لذا امکان معرفت به حقایق از قبیل «خدا»، «نفس» و «اختیار» نیست. زیرا حقایق مجردند و ذهن ما که تخته‌بند زمان و مکان است برای شناخت این حقایق، ابزار و وسیله ندارد (کانت، ۱۳۷۰، صص ۱۱-۱۲ و ۱۴۳-۱۴۷). در نتیجه کانت، با طرح اراده انسان و انگیزه نیک به عنوان مرجع و

مبنای تشکیل و تشخیص حسن و قبح گزاره‌های الزام‌آور و طرح ایده‌عینیت اخلاقی که تقریری متفاوت از حقیقت عینی است، گزاره‌ای آمرانه و اعتباری را که لاجرم یکی از مصادیق آن گزاره‌های اخلاقی و حقوقی است از حقیقت منقطع می‌نماید.

این نتیجه در آثار برخی از غربی‌ها نیز مطرح شده است: «برنامه کانت یافتن راهی برای هماهنگ‌سازی بین الزامات و شعارهای ما بوده است که با یکدیگر در تنافی و تضاد نباشند. لیکن ایده‌واقعیت اخلاقی از تفکر کانت بسیار دور است. آنچه او تلاش می‌کند انجام دهد این است که نوعی عینیت اخلاقی بیاید، لیکن نه عینیت اخلاقی حقیقی.» (Hare, 1993, p.4)

۱-۴- نقد و بررسی

کانت نیز در کلمات خود از نکته‌ای غفلت نموده است که نوعاً ناقض حکم کلی اوست و آن اینکه وی عمل از روی انگیزه و اراده را بدون نگاه به اثرات مترتب بر آن اخلاقی می‌پندارد (Kant, 1966, 56). حال اینکه اولین سؤال این است که انگیزه آدمی چگونه و از کجا پی می‌برد که فلان عمل نیک است و دیگری شیطانی؟ آیا می‌توان به صرف انگیزه و احساس تکلیف نسبت به وظیفه خود عملی را غیر اخلاقی دانست؟ پر واضح است که یک سارق نیز گاه از روی احساس وظیفه به عمل سرقت مبادرت می‌ورزد (Thomson, 1990, p.56). لیکن آنچه موجب قبیح دانستن و منع چنین عملی را فراهم می‌آورد صرفاً انگیزه نخواهد بود بلکه آثار تکوینی ناشی از سرقت نیز بر انتزاع چنین عنوانی و منع آن مؤثر است. به عبارت بهتر، حسن و قبح و اخلاقی پنداشتن یک فعل را می‌بایست در آثار آن جستجو نمود و سخن از اراده به عنوان مرجع تشکیل گزاره‌ای اخلاقی و الزام‌آور صحیح نخواهد بود. از این رو کانت نمی‌تواند دلیل واقعی جاودانه بودن اصول را مدلل نماید.

۱-۵- نظریه سوم: انحصار در زبان

ویتگنشتاین به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان این نحله می‌باشد که آنچه در اینجا مورد نظر است بررسی متد خاص او در مسائل فلسفی و سپس یافتن نظریه او در خصوص قضایای حقوقی است. بدیهی است که ممکن است او به صراحت در مورد چنین قضایایی نظر نداده باشد، لیکن مدلول التزامی سخنان او راه را هموار می‌سازد. معروف است که ویتگنشتاین در طول حیات خود دو دوره فلسفی را گذرانده است که هر یک به نحوی در رساله‌های باقی‌مانده

از او تبلور یافته است، لیکن آنچه محور مشترک هر دو نظریه را تشکیل می‌دهد، عالم زبان است که خروج از آن در این فلسفه جایز نیست. او در رساله اولی خود، تراکتاتوس، با این پیش فرض که آدمی در زبان تنیده شده و نمی‌تواند از این عالم خارج گردد، محدوده اندیشه و ابراز آن را زبان و حلال مسائل فلسفی را هم همین حوزه می‌داند و حال که حد و مرز اندیشه زبان است و خروج از آن هم قابل تصور نیست، نتیجه دیگری آشکار می‌شود و آن اینکه معنا در همین عالم شکل می‌گیرد و واقعیت برای آدمی را نیز همین معنا تشکیل می‌دهد. توضیح آن که او در این دوره نظریه تصویری زبان را ارائه می‌کند. نظریه‌ای که به زعم برخی نسبت بین زبان و جهان را بیان می‌کند. لیکن به نظر می‌آید جهان در نظر او همین عالم زبان است و نظریه او صرفاً نسبت بین لفظ و معنا را بیان می‌کند، بدون آن که نظر به عالم تکوین به معنای عالم واقع داشته باشد (Nordmann, 2005, p.32). به عبارت بهتر جهان واقع او همان عالم زبان است که مطابق و مطابق را در آن جستجو می‌نماید (Ibid, p.172). او در تحلیل گزاره نیز نظر به معنا دارد. او معانی را بسیط و متعین می‌داند که غیر قابل تغییر هستند. حال گزاره‌ها نیز یا به این معانی ثابت بر می‌گردند یا قابلیت برگشت به آنها را دارا هستند و در غیر این صورت، این گزاره‌ها بی‌معنا می‌باشند (بخشایش، ۱۳۷۹، ص ۶۹). بر همین اساس هر قضیه را باید تا آنجا کاوید که به معانی بسیط و غیر قابل تغییر برسد که در لسان ویتگنشتاین به گزاره‌های «امی» مشهور است.

از مقدمات فوق می‌توان نظریه او را در خصوص گزاره‌های حقوقی یافت. به نظر می‌آید اگر در این دوره به ویتگنشتاین عبارت حقوقی «سرقت جرم است» یا «بایع مکلف به جبران خسارت مشتری است در صورتی که مبیع مستحق للغیر در آید» ارائه گردد، گزاره‌ای بی‌معنا تلقی شود؛ زیرا محمولات این گونه گزاره‌ها همچون گزاره‌های دینی و اخلاقی قابلیت تحویل به بسایط را ندارند. تحلیل فوق در خصوص قضایای کلی و عدمی نیز در اظهارات او جریان دارد (اکبری، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸-۱۵۹).

او در دوره دوم حیات فلسفی خود دریافت که افراد در ساحت‌های مختلفی با یکدیگر ارتباط دارند و در عین حال، هر ساحت از ساحت دیگر جدا و معنای هر گزاره در داخل همان ساحت برای مخاطب درگیر قابل فهم است. او از این واقعه نتیجه گرفت که اصولاً دنیای زبان محصور در معنایی ثابت نیست و اگر هم باشد معنایی ثابت عامل تفهیم و تفهم نیست بلکه کاربرد و استعمال است که تعیین می‌نماید که چگونه باید ورود به علم زبان عده‌ای نمود. او از این نظر

نتیجه‌های دیگری اخذ نمود. او دریافت که نه تنها علم هر کسی در زبان و کاربرد آن خلاصه می‌شود، بلکه دیگر نیازی به تحلیل یک گزاره به یک معنای ثابت نیست و صرفاً باید دانست که هر کس یا هر جامعه‌ای از این الفاظ چه استفاده‌ای می‌نماید و به عبارتی هر شخص، گروه یا مجموعه‌ای چگونه این الفاظ را به بازی می‌گیرد (Wittgenstein, 1985, p.21-22).

پر واضح است که در نظریه دوم نیز او نه تنها به عالم واقع نظر ندارد، بلکه به ثبات عالم معنا نیز معتقد نیست یا در صورت اعتقاد اهمیتی برای آن قائل نمی‌باشد (خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵). وی در خصوص هستی‌شناسی جهان این گونه نظر می‌دهد: «ما نباید در صدد توصیف جهان باشیم و اگر باشیم چه بسا این توصیف را به طرق کاملاً متفاوتی انجام دهیم که قابل برگشت به یکدیگر نباشد مثلاً جریاناتی را در نظر بگیرید که آنها را بازی می‌نامیم منظوم بازی‌های صفحه‌ای و بازی ورق بازی، توپ بازی، المپیک و غیره است. چه چیز در همه آنها مشترک است؟ نگویید باید چیز مشترکی باشد و گرنه بازی نامیده نمی‌شود - درست نشان بدهید که چیزی مشترک در بین همه آنها هست - چون اگر به همه آنها نگاه کنید چیزی نخواهید یافت که در همه آنها مشترک باشد بلکه همانندی‌ها و روابط را خواهید یافت. (...» (Wittgenstein, op. cit, p.23)

نظر فوق نشان می‌دهد که او معتقد است هر کسی در یکی از ساحت‌های زبان مشغول بازی است. آنچه در تمام اینها مشترک است، همانندی‌هایی مثل کاربرد و استعمال زبان است نه بیشتر. لذا در فلسفه اخیر «اشتباه» چیزی جز بکارگیری قواعد بازی در بازی دیگر و تعیین معنای یک لفظ بدون تعیین زمینه آن نیست: «پس می‌گویند توافق انسانی تصمیم می‌گیرد چه چیز صادق است و چه چیز کاذب؟ آن چه صادق یا کاذب است آن چیزی است که آدم‌ها می‌گویند و آنان در زبانی که بکار می‌گیرند توافق دارند. این توافق نه در عقاید که در صورت زندگی است» (هارتناک، ۱۳۷۸، ص ۳۰).

در این تحلیل، حد عالم واقع از عالم زبان به عالم کاربرد زبان فروکاسته شده است. او از همین جا در مورد قضایای دینی نیز نظر می‌دهد و از غیر قابل بیان بودن و بی‌معنایی این گزاره‌ها دست می‌شوید و آنها را هم بازی می‌داند، لیکن نه به معنایی که ناظر به عالم واقع باشند یا حکایت از اموری قابل دستیابی کنند بلکه تنها به صورتی از حیات که در قلب مؤمنین جاری است نظر دارند. بنابراین کسی می‌تواند این قضایا را درک کند که خود فردی دینی باشد: «من فردی دینی نیستم و حتی نمی‌توانم مسئله‌ای را از دیدگاه دینی ببینم» (خاتمی، همان، ص ۲۱۷).

همین موضع گیری، تکلیف گزاره‌های حقوقی را روشن می‌نماید. در این دیدگاه نه تنها گزاره‌ای حقوقی با عالم واقع ارتباط ندارد، بلکه درک معنای هر گزاره حقوقی وابسته به کاربرد آن در نظام حقوقی و مبتنی بر فهم اهالی آن نظام در نحوه برقراری ارتباط زبانی با یکدیگر است. باید توجه داشت که منظور از فهم حقوقدانان یا حقوقدانان یک نظام پی بردن به واقعیت این گزاره‌ها نیست بلکه منظور بازی با افرادی است که منظور عالمان حقوق را در می‌یابند و با آنها بر سر قواعد حقوقی توافق دارند.

۱-۶- نقد و بررسی

مهم‌ترین اشکال به نظریه ویتگنشتاین به نحوه استفاده او از عالم زبان بر می‌گردد و آن اینکه اگر حد اندیشه، زبان است، چگونه گزاره‌ای به کار گرفته می‌شود که خود فرازبانی است. این که ویتگنشتاین عالم زبان را توصیف می‌کند و گزاره‌ای فلسفی می‌سازد، مثل آنکه «هر لفظ یک معنا دارد» خود اموری زبانی هستند یا فرازبانی؟ اگر خود زبانی هستند، چگونه عالم زبان را توصیف می‌کنند و بر فراز این عالم قرار گرفته‌اند و چنانچه فرازبان‌اند پس تئوری کلی او با عنوان محصوریت تحلیل در زبان نقض می‌شود. به عبارت بهتر زبان تنها به عنوان ابزار تفهیم معنا مورد استفاده قرار می‌گیرد.

همچنین نظریه بازی زبانی نشانگر آن است که ویتگنشتاین خود به یک حقیقت معترف است و آن اینکه نظریه بازی‌های زبانی واقعیتی است که دیگران می‌توانند به آن آگاه شوند بدون آن که در نظریات بازی‌های زبانی درگیر شوند. بنابراین خود این اصل که هر نفر در ساحتی از زبان مشغول بازی است، اعتراف ضمنی بر عدم فهم ارج از مجموعه زبانی است. با توجه با مطالب مذکور گزاره‌های حقوقی و اخلاقی را نه می‌توان گزاره‌ای نامفهوم بنا بر اندیشه فوق دوران فلسفی و نه گزاره‌ای محصور در زبان و بی‌ارتباط با عالم واقع دانست.

۲- نظریات غیر واقع‌گرا در اندیشه اسلامی

۱-۲- نظریه اول: صورت مجازی

مرحوم محقق اصفهانی - رحمه‌الله - عملی که متعلق امر و نهی قرار می‌گیرد و وجوب به آن تعلق می‌گیرد را به شیوه‌ای دیگر تحلیل کرده است. ایشان در مبحث قطع، ضمن آن که وجوب یک فعل را از نظر عقلی چیزی جز اذعان عقل به استحقاق عقاب در صورت مخالفت با قطع محصله نمی‌دانند - زیرا جایگاه عقل را صرفاً ادراک (و نه بعث) می‌دانند - این گونه گزاره‌ها را به یک

گزاره حسن و قبح‌دار ارجاع می‌نمایند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۳۱). به عبارت دیگر اینها در واقع صورت‌های مجازی از حسن و قبح هستند. مفاد این نظر آن است که احکام و اوامر، قابلیت تحویل به گزاره‌ای خوب و بد را دارد و اصالت نیز با این شکل از گزاره است و تحلیل ثبوتی گزاره‌ای حقوقی منوط به روشن شدن ماهیت حسن و قبح در نظر ایشان است.

در بیانات ایشان احکام عقلانی از جمله قضایای مشهوره محسوب می‌شود که آراء عقلا بر آن توافق دارد (همان منبع، ص ۳۱). منظور از قضایای مشهوره نیز قضایایی است که در مقابل قضایای برهانی قرار دارد. بنابراین وجوب عمل به معنای این است که عقل درک کرده مخالفت با امر وجوبی مستحق عذاب است و انجام و ترک این عمل و هتک حرمت به مولا قبیح است، این از جمله قضایایی نیست که بتوان بر آن برهانی اقامه کرد و صرفاً توافق عقلا موجد چنین قضایایی است (همان منبع، ص ۳۵). بنابراین اگر جملائی چون «از قانون باید اطاعت کرد» یا «از امر شارع و قانونگذار نباید تخلف کرد»، تماماً به یک حکم عقلی باز می‌گردد و آن اینکه ترک امر مولا هتک حرمت اوست، هتک حرمت او ظلم است و ظلم قبیح است. این معنا از ظلم که به تعبیر ایشان «استحقاق مدح و ذم» را در برمی‌گیرد، صرفاً از قضایایی است که به هیچ روی برهان‌بردار نیست (همان منبع، ص ۴۲).

چنین قضایایی نه تنها جز قضایای برهانی نیست، بلکه محل صدق و کذب چنین قضایایی را می‌بایست در آرای عقلا جست‌وجو کرد و نه در واقع و نفس الامر. بر همین اساس ذاتی بودن حسن و قبح را از برای عدل و ظلم نه به معنای ذاتی باب برهان و نه به معنای ذاتی باب کلیات خمس است، زیرا حسن به معنای استحقاق مدح و قبح به معنای استحقاق ذم جنس و فصل برای عدل و ظلم محسوب نمی‌شوند. همچنین ذاتی باب برهان آنچه‌ان است که وضع خود شیء برای انتزاع یک مفهوم کفایت کند. لیکن در اینجا وضع خود شیء برای انتزاع مفاهیم ظلم و عدل کفایت نمی‌کند (همان منبع، ص ۴۳).

پس از سخنان فوق آنچه حاصل می‌شود آن است که قضایای حقوقی و اخلاقی که در سیاق امر و نهی ابراز می‌شود ظرف و وعائی به غیر از وعاء اعتبار عقلا ندارند و ارتباط تکوین و عالم واقع از چنین قضایایی منقطع می‌گردد.

۲-۲- نقد و بررسی

به نظر می‌آید آنچه مرحوم محقق اصفهانی - رحمه الله - ابراز داشته‌اند با بعضی از کلمات ایشان که دلالت بر یک نظریه واقع‌گرا دارد، سر سازگاری ندارد. ایشان در ادامه کلام خود به صراحت

بیان می‌دارند که هدف از قضایای عقلانی حفظ نظام و ابقای نوع و حصول مصالح ایشان است (همان منبع، ص ۳۱ و ۴۲). به علاوه، اشاره شده است که مدح و ذم به واسطه اشتغال مصلحت یا مفسده عامه است که موجبات ترغیب را فراهم می‌آورد (همان منبع، ص ۳۱۱). واضح است که حفظ نظام و بقای نوع، اموری وهمی و خیالی نیست و از جنس امور تکوینی محسوب می‌شود و پرواضح است که امور تکوینی مذکور پایه و اساس قضایای عقلانی را تشکیل می‌دهد. بنابراین نمی‌توان ظرف سنجش چنین قضایایی را تطابق آرای عقلا قرار داد.

به همین سیاق، انشاء احکام تکلیفی به تصریح ایشان مسبوق به تصور فعل و فایده مترتب بر آن است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۴۴-۴۵). در واقع آنچه قبل از شوق و انبعاث روی می‌دهد، تصور فائده و مصلحت است که از فعل مشتاق‌الیه منتج می‌شود و موجب حکم به انجام یا پرهیز از چیزی را فراهم می‌آورد. این معنا، مسبوق بودن انشاء را بر روابط تکوینی مورد اشاره و تحلیل ماهیت این احکام را هموار می‌سازد و همین نکته است که در تحلیل مذکور، علی‌رغم اشاره و بیان مطلب، مغفول واقع شده است.

علاوه بر مورد فوق، آنچه می‌بایست در وهله اول در نظر گرفته شود این مسئله است که چنین قضایایی وجود خارجی دارند یا خیر و سپس این معنا از حسن و قبح یعنی استحقاق مدح و ذم مد نظر قرار گرفته شود که دلالت به چه واقعیتی دارد. در واقع فهم این معنا از حسن و قبح را نمی‌توان کاوش فلسفی در ماهیت چنین قضایایی قرار داد و نهایت نتیجه‌ای که بر این بحث مترتب می‌شود آن است که معنایی از معانی حسن و قبح کشف می‌شود که کمکی به شناخت واقعیت این قضایا نمی‌کند. به عبارت واضح‌تر معنای حسن و قبح به وصف مذکور امری است متأخر بر تبیین هستی‌شناختی گزاره‌های متصف به خوبی و بدی.

به علاوه، بر فرض که عقلا بر مدح و ذم افعالی توافق داشته باشند، این مسئله نمی‌تواند دلالت بر این مطلب کند که این قضایا جز قضایای مشهور به معنای خاص محسوب می‌شوند و بر فرض دلالت، ظرف سنجش آنها چیزی جز توافق عقلا نیست. به عبارت بهتر، آن چه مرحوم محقق اصفهانی به آن اشاره دارد صرفاً مبین یک واقعیت است و آن اینکه عقلا بر مدح و ذم افعالی توافق دارند و البته به نظر می‌آید چنین توافق و تطابقی منافاتی با برهانی بودن این قضایا و تعیین نفس‌الامر آنها ندارد. در یک عبارت ساده‌تر می‌توان مطلب را این چنین بیان نمود که مدح و ذم عقلا، اصولاً ارتباطی با این مطلب که قضیه‌ای برهانی است یا غیر برهانی ندارد و به علاوه، اصل چنین بیانی در منطق محل خدشه و مناقشه است. این معنا در سخنان مرحوم علامه

رضوان الله علیه نیز دیده می‌شود به این عنوان که اولیات و قضایای ضروری از جمله گزاره‌هایی است که هم مشهوره و هم بدیهی و برهانی است، لیکن قضایایی مثل حسن و قبح عدل و ظلم از امثال این قضایا به شمار نمی‌آیند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۵).

مسئله مبهم آن است که بنا بر ادعای فوق در حالتی که عقلاً حکم به حسن عدل و قبح ظلم و یا باید و نباید اجتماعی می‌نمایند، از امور واقعی جدا می‌گردند و متعلق این امور به اوصافی وهمی تبدیل می‌شود. به نظر می‌آید تحلیل قانع‌کننده‌ای که موجب جدایی قضایای مذکور از معنای اولیه گردد ارائه نشده است. البته ممکن است اینگونه عنوان شود که قضایای مذکور به دلیل برخورد عقلاً با امور مصلحتی یا مفسده‌ای به معنای اول می‌باشد و لذا از امور واقعی محسوب می‌شود با این تفاوت که نوع مصلحت در اینجا گریبان‌گیر کل جامعه است و در عین حال به دلیل وجود مصلحت مستحق مدح به شمار می‌آید و ایضاً در مورد مفسده. لیکن چنین برداشتی از سوی مرحوم محقق صورت نپذیرفته است.

۳-۲- نظریه دوم: اعتباریات

به نظر می‌آید وصول به این نظریه از کاوش رابطه عینی و تکوینی با قضایایی که حاوی محمول می‌باشند، آغاز می‌شود. توضیح آن که در مواجهه با انواع قضایا، ابتدائاً آنچه ذهن را به خود مشغول می‌نماید آن است که رابطه هر قضیه‌ای با عالم خارج از ذهن چگونه است. اگر چنین قضایایی را نتوان با عالم تکوین پیوند داد نسبت حقیقت از آنها سلب می‌شود. مرحوم علامه به شیوه استاد خود بدواً به تحلیل قضایا می‌پردازد. بدیهی است که در هر قضیه‌ای آنچه جلب توجه می‌نماید رابطه میان موضوع و محمول است. در تحلیل چنین رابطه‌ای لازم است که مبنای حمل محمول بر موضوع را یافت. به عبارت بهتر باید به این پرسش پاسخ داد که چنین محمولی به چه واسطه بر فلان موضوع حمل شده است. اگر محمول جزئی از موضوع یا عین موضوع باشد چنین محمولی ذاتی موضوع است و چنین قضیه‌ای یقینی محسوب می‌شود که قابلیت اقامه برهان بر آن متصور است (همان منبع، ص ۵).

قضایای اخیر را در اصطلاح قضایای اعتباری می‌نامند. قضایایی که محمولات آنها غیر حقیقی است و مطابقی در خارج ندارد جز آن که ذهن آنها را اعتبار می‌نماید و چون ظرفی غیر از وهم ندارد و ثبوتی در نفس الامر برای آن نمی‌توان تصور نمود، ذاتی بودن آن منتفی و در نتیجه اقامه برهان بر چنین قضایایی امکان‌پذیر نیست.

روند توصیف اعتبار در نظر ایشان مبتنی بر اتخاذ مجاز از حقیقت است، بدین نحو که فاعل بالاراده به نحو مجاز برای وصول به غایات خود از نسب و روابط حقیقی طلب عاریت می‌کند و آنها را از یک رابطه حقیقی به رابطه‌ای غیر حقیقی یعنی خود و صورت‌های احساسی تبدیل می‌نماید. مثال ذیل به وضوح مطلب کمک می‌نماید: «مثلاً وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد نسبت مزبور را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها که عضلات دست، لب‌ها، زبان و... هنگام تغذیه انجام می‌دهد نمی‌گذارد، بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت را میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته می‌پندارد.» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲).

اعتبار که در این دیدگاه تبادل بین حقیقت و مجاز و دادن حد یک شیء به شیء دیگر را در بر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۱۱). انصاف صفت لزوم و وجوب را به محلی احاله می‌نمایند که غیر واقعی و لیکن با محل واقعی خود مناسبت دارد. مثلاً در بیان فوق انتساب صفت باید به من در زمانی که احساس گرسنگی روی می‌دهد به این تعبیر که «من باید سیر شوم» انتسابی غیر واقع به فاعل است، چون حقیقتاً این رابطه از آن قوای جسمی و رفع گرسنگی و سیر شدن متعاقب آن است ولیکن چون غایت مزبور یعنی سیر شدن برای فاعل از طریق فعل خاصی قابل وصول است این باید و ضرورت را به خود منتسب می‌نماید. عبارت ایشان در وصف این معنی این چنین است: «مفهوم باید همان نسبتی است که میان قوه فعال و میان اثر وی موجود است - نسبت ضرورت - و این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را در میان خود و میان صورت علمی و احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت می‌گذارد. در مثال فوق فکری قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته را یعنی سیری را باید به وجود آورم و چنان که روشن است در این فکر نسبت باید از میان قوه فعاله و حرکتی که میان اوست برداشته و در میان انسان و سیری گذاشته شده است که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری، صفت وجوب پیدا کرده پس از آن که نداشت و در حقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعال می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱-۱۲۲).

مطالب یادشده نمایانگر نکته‌ای دیگر در این خصوص است و آن اینکه اعتبار این قضایا جهت وصول به اغراض و غایاتی حقیقی است که بدون چنین اعتباراتی وصول به این اغراض ناممکن

است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۱۱). مرحوم علامه چنین قضایایی را واسطه فاعل و کمال مطلوب و رفع نقص او به حساب می‌آورد که لابد از اعتبار چنین قضایایی روگردان نمی‌شود. البته اگرچه این قضایا ابزار وصول به غایات به شمار می‌آید لیکن طفیلی و مولود احتیاجات محسوب می‌شوند: «اعتباریات مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند..... باید اذعان نمود که انسان یا هر موجود زنده دیگری بر اثر احساسات درونی خود که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان نیازهایش می‌باشد یک رشته ادراکات و افکاری را می‌سازد که بستگی خاصی به احساسات مزبور داشته و به عنوان عوامل احساسی و یا نتایج مطلوب زائل و متبدل می‌شود.» (همان، ص ۱۱۶).

از جمله ویژگی‌هایی که در تحلیل چنین قضایایی عنوان شده است، جدایی میان ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی است. توضیح آنکه چون این ادراکات منقطع از خارج هستند و از طرفی زائیده احساسات هستند، نمی‌توان ارتباط تولیدی میان چنین ادراکاتی با ادراکات حقیقی برقرار نمود. عبارت مرحوم علامه در این خصوص چنین است: «چون این ادراکات زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطقی یک تصدیق شعری را نمی‌توان با برهان اثبات نمود.»

مرحوم شهید مطهری نیز در شرح این کلام می‌فرمایند: «ادراک حقیقی، ادراکی است که می‌توان از آن در براهین فلسفی و علمی، اعم از طبیعی و ریاضی استفاده کرد و از آن نتیجه علمی یا فلسفی گرفت. افزون بر این می‌توان آن را از براهین فلسفی و علمی به دست آورد. یعنی حاصل یک برهان فلسفی یا علمی ادراکی حقیقی است. خلاصه آنکه ادراک حقیقی آن است که ارزش منطقی و فلسفی دارد اما ادراک اعتباری چنین نیست یعنی نه می‌توان آن را در براهین فلسفی و علمی به کار برد و نه می‌توان آن را از براهین علمی و فلسفی به دست آورد. به بیان دیگر ادراک اعتباری ارزش منطقی و فلسفی ندارد» (همان، ص ۳۰۲).

این تعابیر همگی دلالت دارند بر این موضوع که قضایای اعتباری که مهم‌ترین مصادیق آن قضایای حقوقی است حظی از عالم تکوین ندارند و ظرف وجودی ایشان را باید در ذهن معتبر جستجو نمود. به همین دلیل توقع اینکه از هست‌ها که دلالت بر تکوین و عالم خارج دارند، برون‌داد وجودی و بایندی داشته باشیم، نابعاست. بنابر این جدایی این دو، یکی از آثار این نگاه و تحلیل فلسفی است.

۴-۲- نقد و بررسی

به نظر می‌آید نظریه اعتباریات در عین حال که نظریه‌ای واقع‌گرا محسوب می‌گردد، نتایج حاصل از آن یا اعتقاد صاحبان نظریه به برخی نتایج مذکور، این نظریه را در زمره نظریات غیر واقع‌گرا قرار می‌دهد. این اعتقاد که گزاره‌های حقوقی و اخلاقی و هر گزاره‌ی بایدداری، اعتباری است امری صحیح و معقول است و سخن در اصل این نظریه نیست و همچنین این سخن که هدف از اعتبار رسیدن به غایات حقیقی است، تردید در آن جایز نیست اما در مقابل رسیدن به نتیجه‌ای که قائل به عدم ارتباط بین این نوع از ادراکات با ادراکات حقیقی و همچنین عدم جری برهان و صدق و کذب در این قضایا می‌گردد، نتایج ناصوابی است که التزام به آنها پذیرفته نیست. توضیح آنکه صاحب نظریه علی‌رغم آن که ارتباط حقیقی را از آن افعال و غایات می‌داند و انتساب آن را به فاعل بالاراده مجازی توصیف می‌نماید و در عین هدف اعتبار را رسیدن به غایات حقیقی می‌داند، به یکباره از قطع ارتباط بین آن چه به فاعل بالاراده منسوب است و غایت حقیقی سخن می‌گوید با این استدلال که قضایای مذکور با واقع و نفس‌الامر ارتباطی ندارند. به عبارت بهتر کسی که اعتباری بودن را جهت نیل به واقعیت می‌پذیرد؛ در تحلیل فلسفی لازم است اعتبار را از واقعیت محروم ننماید و آن را داخل در حقیقت احکام بداند.

برخی منتقدین اشکال نموده‌اند که عدم جری استدلال‌های منطقی در قضایای اعتباری در مواردی که یک طرف از مقدمات قیاس حاوی باید است قابل پذیرش نیست. به عنوان مثال قضیه همه علمای باید اکرام شوند و این قید که زید عالم است، نتیجه‌ای جز اینکه زید باید اکرام شود ندارد و این نتیجه از نظر ارتکازی کاملاً قابل پذیرش است و هم چنین استدلال در باب الزامات از قبیل قیاس شکل اول است، و نمی‌توان با چوب سبک مجاز از مجاز آنها را از صف استدلال‌های منطقی راند (لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۷-۱۹).

به نظر می‌آید نقد فوق از لحاظ شکلی انتاج را بی‌اشکال نشان می‌دهد. به علاوه اشکال دیگر که انتساب منشاء چنین گزاره‌هایی را در جعلیات شرعی به شارع محل اشکال می‌داند وارد است: «در واقع، دلیل مورد نظر تنها بخشی از اعتباریات؛ یعنی اعتباریات انسانی را شامل می‌شود، نه اعتباریاتی را که شارع مقدس جعل کرده‌اند، چرا که تغییرات گفته شده در اعتباریات جعل شده از سوی شارع قابل تصور نیست بی‌گمان، اگر احکام شرعی مانند وجوب و حرمت اعتباری باشند از سوی خداوند اعتبار شده‌اند و اعتبارات الهی مانند اعتبارات

انسانی نیستند که ناشی از احساسات زودگذر باشند، بلکه منبعث از مصالح و مفاسد نفس‌الامری‌اند که تغییرناپذیری صفت ذاتی آنهاست (یعنی با همه شرایط و قیود موضوع). از این رو، خصوصیت دوامی که در برهان لازم است در این نوع از اعتباریات نیز دیده می‌شود، زیرا مقدمات آنها دائمی است» (همان منبع، ص ۱۹).

ب: واقع‌گرایی در اندیشه اسلامی

۱- نظریه اول: ضرورت بالغیر

برخی اندیشمندان اسلامی در تحلیل قضایای الزام‌آور و محمولات بایددار به نحو دقیقی ورود نموده‌اند. در این نگاه فلسفی گزاره‌های بایددار گونه‌ای از گزاره‌های هست‌دار می‌باشند که صرفاً از این جهت با گزاره‌های هست‌دار متفاوت‌اند که از هستی‌های مقذور و تحت اراده سخن می‌گویند.

توضیح آن که فلسفه در یک تقسیم به حکمت نظری و عملی منقسم می‌شود. بخش نظری حکمتی است که درباره هستی‌های نامقذور سخن می‌گوید و بخش عملی از هستی‌های مقذور گفتگو می‌کند. معنای حکمت عملی آن است که فاعل با اراده به افعال خود علم دارد و اراده نسبت به آن چه صادر می‌شود علت فاعلی به حساب می‌آید. بر این اساس فرق بین حکمت عملی و نظری تنها از حیث معلوم است (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۷-۱۸). بر این اساس چه گزاره‌هایی که در قسمت حکمت نظری مطرح می‌گردد و چه قضایایی که در حکمت عملی طرح می‌شود همگی از هستی و عالم وجود بر می‌خیزد. لیکن این انحای وجود به اشکال مختلف ظهور و بروز می‌نمایند به نحوی که وجود گاهی به بایستی، در برخی اشکال به امکان و جواز و در بعضی موارد به امتناع متصف می‌گردد. در این میان بایستی‌های گزاره اخلاقی و حقوقی که همان ضرورت و وجوب بالغیر است همچون بایستی‌های منطقی کیفیاتی است که نسبت‌ها و روابط هستی‌ها را تبیین و توصیف می‌نمایند و در نتیجه از کیفیات هستی به شمار می‌آید با این تفاوت که هستی‌های مزبور از مبادی فاعلی با شعور و اراده صادر می‌گردد که خود از پدیده‌های هستی به شمار می‌روند و هستی‌های مقدورات را توصیف می‌نمایند و این اراده و تاثیرات آن انتزاع می‌گردد و چون از گونه وجود رابط است، دلالتی بر هستی و نیستی موضوع خود ندارد. اما افعال و رویدادهایی که از عامل مسئول صورت می‌پذیرد پیش از صدور موصوف به بایستی است و پس از صدور چون از حیطة قدرت و اختیار عامل مسئول خارج

است موصوف به استی و هستی است، همان گونه که هر موجودی از حیث انتسابش به علت فاعلی به ایجاد و ایجاب بالغیر و پس از ایجاد به وجود و موجود و واجب بالغیر موصوف است (همان، ص ۶۶-۶۷).

بر این اساس، بایستی رابطه مخصوصی در برابر استی نیست، بلکه رابطه استی است به زبان دیگر بایستی زبان مخصوص برای هستی های مقذور است و زبان استی و هستی زبان مخصوص است برای هستی های نامقذور و بایستی جز از نهاد استی بر نمی خیزد. بنابراین سخن از رابطه تولیدی میان باید و هست، از اساس محل اشکال است، زیرا باید از رابطه است دار تولید نمی شود بلکه رابطه ای است دار را بیان می نماید. پس حاصل کلام آن است که اگر گزاره ای از جنس گزاره اخلاقی یا حقوقی نیز مورد کاوش قرار گرفت مرتبط با تکوین به حساب می آید به دلیل آن که با اراده ذی شعور پا به عرصه وجود می گذارد و چون قبل از آن در عالم علم است نه معلوم، لباس بایستی و الزام بر تن دارد. بنابراین تحلیل رابطه باید و هست و تدقیق در عدم یا وجود رابطه تولیدی میان این دو از بنیان دارای اشکال است، زیرا بایستی نوع و شکل اخباری از هستی است که قبل از مرحله وجوب قرار دارد و با فعل فاعل واجب بالغیر می گردد.

۲- نظریه دوم: ضرورت بالقیاس

گزاره باید دار و متصف به وجوب را با تحلیل فلسفی محمول آن، می توان به سرانجام رساند. حقیقت آن است که مفاهیمی از این دست فارغ از موضوع آنها؛ جزء مفاهیم فلسفی محسوب می شوند. گروه نخست مفاهیمی هستند که به دنبال ادراکات جزئی حاصل می گردد. این مفاهیم به منزله حدود وجودی اشیای خارجی محسوب می شود که در بردارنده همه مشترکات جزئیات و فاقد مشخصات فردی و شخصی است و در پاسخ از چیستی، به ذهن راه می یابد و به عنوان امری که متعین به تعین هیچ یک از افراد خود نیست، و به وجود افراد به نعت کثرت موجود است، موصوف می گردند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۰ و جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

دسته دوم مفاهیمی هستند که در ظرف ذهن، عارض مفاهیم می شوند و مفهوم، در موطن ذهن به آنها متصف می گردد به عبارت دیگر عروض و اتصافشان هر دو ذهنی است و قابلیت حمل بر امور عینی را ندارند و صرفاً با تحلیل و تعمق در مفاهیم ذهنی حاصل می گردند.

دسته سوم مفاهیمی است که از متن هستی و یا با نظر به مابه الاشتراک یا مابه الاختلاف مرتبه ای از مراتب آن انتزاع می شود، در صدق خود به موجودی خاص محدود و مقید نیست، بیانگر انحاء

و اطوار وجود است و در تحلیل ذهنی گرچه ممتاز از موضوع خود در نظر گرفته می‌شود و بر آن عروض ذهنی دارند لیکن ظرف اتصاف آنها خارج است (مصباح یزدی، همان، ص ۲۶).
حال در میان مفاهیم فوق مفهوم ضرورت و بایستی که محمول قضایای حقوقی و اخلاقی را تشکیل می‌دهد از قسم مفاهیم فلسفی به شمار می‌آید. مفهومی که اقلأ در ظرف خارج به موضوع خود متصف است و دارای اقسامی است از جمله ضرورت بالقیاس و بالغیر ضرورت بالقیاس در قبال ضرورت بالغیر است. ضرورت بالغیر جایی است که شیء به وسیله غیر ضرورت یابد. اما در ضرورت بالقیاس گرفتن ضرورت از غیر شرط نیست؛ معنای ضرورت بالقیاس این است که هر گاه یکی از دو شیء باشد، دیگری نیز خواهد بود خواه یکی از آن دو ضرورت خود را از دیگری گرفته باشد یا خیر بنابراین ضرورت بالقیاس فقط جایی است که بین دو شیء رابطه علی و معلولی یا هر دو معلول علت سوم باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲). در واقع در ضرورت بالقیاس با این مسئله که «وجوب ب از کجا آمده است» و «آیا از ناحیه الف است یا غیر الف» کاری نیست.

با نگرش و تأمل در قضایای حقوقی می‌توان دریافت که چنین قضایایی که محمول آنها موصوف به وجوب و باید است از مفاهیم و معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌آیند که وجوب مندرج در آنها مصداق بارزی از ضرورت بالقیاس است که از رابطه بین فعل اختیاری انسان و اثر مترتب بر آن انتزاع شده است. به همین لحاظ بین این وجوب و وجوب به کار رفته در سایر قضایای غیر حقوقی یا غیر ارزشی تفاوتی دیده نمی‌شود. صاحب نظریه این مسئله را با مثالی تبیین می‌نماید:

«واژه باید چه به معنای حرفی به کار رود و چه به صورت معنای اسمی و مستقل و نیز واژه‌های جانیشینی آن مانند واجب و لازم گاهی در قضایایی بکار می‌رود که به هیچ وجه جنبه ارزشی ندارند چنان که معلم در آزمایشگاه به دانش آموز می‌گوید باید کلر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام به دست بیاید یا پزشک به بیمار می‌گوید باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی. بدون شک باید در این جملات چیزی جز بیان رابطه فعل و انفعال و تأثیر و تأثر یا بین دارو و حصول بهبودی نیست واژه باید در این قضایا مبین ضرورت بالقیاس است یعنی تا کاری تحقق نیابد، نتیجه آن محقق نخواهد شد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۴).

مفاد اصلی این قضایا (حقوقی و اخلاقی) همان بیان رابطه علیت و معلولیت است که بین کار و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد مثلاً هنگامی که یک حقوقدان می‌گوید باید مجرم را

مجازات کرد، هر چند نامی از هدف این کار نمی برد ولی در واقع می خواهد رابطه بین مجازات و هدف یا یکی از اهداف حقوق یعنی امنیت اجتماعی را بیان کند. به همین جهت است که اگر از حقوقدان پرسیم چرا باید مجرم را مجازات کرد پاسخ خواهد داد زیرا اگر مجرم به مجازات نرسد جامعه دچار هرج و مرج می شود.

بنابراین، گزاره های حقوقی نه تنها مبتنی بر حقایق تکوینی می باشند بلکه مفاد این گزاره ها نیز اشاره به حقایق تکوینی دارد که بر این اساس چنین گزاره هایی هم قابلیت صدق و کذب دارند و هم قابلیت برهان پذیری.

۳- نقد و بررسی و تبیین قول مختار

به نظر می آید این نظریه و نظریه پیشین را می توان علمی ترین نظریه ای دانست که تا به حال در خصوص تحلیل فلسفی قضایای حقوقی ابراز شده است. لیکن توضیح و تبیین برخی مسائل ضروری است: ۱- برخی اشکال کرده اند که ضرورت بالقیاس ناظر به رابطه فعل و نتیجه است در حالی که باید و نباید ناظر به رابطه فاعل با فعل است بنابراین نمی توان ضرورت بالقیاس را مفاد چنین قضایایی دانست (لاریجانی، ۱۳۷۷، ص ۵۹). به این اشکال پاسخ گفته اند که فعل دارای دو حیث است: ۱- حیث صدور از فاعل و یک حیث فی نفسه که به لحاظ تحلیل ذهنی به دست می آید و چون در اینجا حیث فعل که با نتیجه رابطه علی و معلولی دارد، علت صدور فعل از فاعل است می توان به لحاظ تعدد حیثیت، ضرورت بالغیر موجود بین فعل و فاعل را که معلل به ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه است، ضرورت بالقیاس و بالغیر نامید و ضمن اصلاح نظریه پیشین مفاد عبارات حقوقی و اخلاقی را همچنان ضرورت بالقیاس دانست (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴).

در نتیجه فوق، جمع بین دو نظریه ضرورت بالغیر و بالقیاس انجام شده است یعنی اگر گزاره بایدها را به رابطه بین فاعل و فعل هم ناظر بدانیم، چون نهایتاً به رابطه بین فعل و نتیجه وابسته است، می توان نتیجه نهایی آن و مفاد چنین قضایایی را ضرورت بالقیاس ولو با واسطه دانست به نظر می آید این همان تعبیری است که در نظریه اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی شده است با این تفات که مرحوم علامه از جایگزین نمودن رابطه بین فعل و نتیجه به رابطه بین فاعل و نتیجه، مجاز را نتیجه می گیرد و در عین حال هدف از چنین اعتباری را رسیدن به غایات حقیقی می داند که همان رابطه بین فعل و نتیجه است. از این رو نزاع در اینجا به نظر لفظی است و مقصود هر یک از نویسندگان واحد است و به نظر این ایراد که مفاد چنین قضایایی ضرورت

بالتیاس نیست مخدوش است به علاوه در صورت پذیرش این ادعا نیز از تحلیل هستی‌شناختی این قضایا چیزی کاسته نمی‌شود زیرا حقیقت فلسفی این قضایا ابتناء بر یک ضرورت بالتیاس دارد (لاریجانی، همان، ص ۵۴). یعنی منشاء و تقوم چنین عباراتی بر پایه یک رابطه طرفینی است که هستی چنین عباراتی را نمایان می‌سازد ولو آنکه مفاد مطابقی آنها در وهله نخست رابطه بین فعل و فاعل را در برگیرد.

۲- برخی مولفان بر این نظر خرده گرفته‌اند که نمی‌توان در مورد تمام گزاره‌های حقوقی این گونه قضاوت نمود قوانین مربوط به واردات و صادرات، مسئولیت مدنی، تجارت و غیره چگونه با این توضیح قابل توجیه هستند؟ علاوه بر این، اگر منظور تصور علیت است نه کشف واقعی در این صورت باید رابطه‌های علی و معلولی را میان دو چیز برقرار کرد و این رابطه اعتباری است و اگر رابطه واقعی است این اشکال باقی است که چگونه این رابطه قابل کشف است؟ (ابدالی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹). در خصوص اشکال اول می‌توان پاسخ گفت که حقوق و قوانین مربوط به آن اعم از قوانین شرعی و فروعات مربوط و قوانین تجارت و مسوولیت مدنی و غیره مبتنی بر روابط علی و معلولی است برای مثال هنگامی که قانونگذار حکم می‌نماید که مدیران شرکت نمی‌توانند معاملاتی نظیر معاملات شرکت که متضمن رقابت با عملیات شرکت باشد انجام دهند بی‌شک معامله مشابه مدیر با شرکت‌های دیگر را موجب ضرر یا محتمل ضرر برای شرکتی دانسته است که مدیریت آن عهده‌مدیر مزبور است، آنگاه حکم به ممنوعیت چنین معامله‌ای می‌نماید در جهت عکس چنانچه پرسیده شود چرا چنین معامله‌ای ممنوع است پاسخ آن است که امکان به خطر افتادن منافع شرکت وجود دارد پرواضح است که چنین رابطه‌ای اعتباری و جعلی نیست و لیکن یک طرف آن عمل اختیاری انسان یعنی معاملات مدیر و طرف دیگر ضرر به منافع شرکت وجود دارد و هکذا سایر قوانین دیگر.

اما در خصوص این اشکال که این روابط اعتباری است و گرنه چگونه کشف می‌گردند نیز ایراد وارد نیست زیرا کشف این روابط مطلبی است که مربوط به عالم اثبات است و ربطی به عالم ثبوت ندارد و چه بسا آثار فعل اختیاری بر انسان مکشوف نباشد و متعلق باید و نباید قرار نگیرد و چه بسیار قوانین شرعی که آثار آنها بر ما مکشوف نیست و لیکن اراده شارع به انجام یا عدم آنها تعلق گرفته است. به نظر می‌آید این تحلیل عباره اخری این تعبیر فقها است که قوانین شرعی دایر مدار مصالح و مفاسد نفس‌الامری است؛ توضیح این مطلب آن است که شارع در

مرحله ثبوت زمانی که وجود مصلحت را در فعل به درجه معینی ادراک کرد، اراده متناسب با این مصلحت تولید می‌شود و دست به تشریح و تکلیف فعل بر ذمه مکلف می‌نماید. در واقع مرحله ثبوت به سه مرحله ملاک، اراده و اعتبار منقسم می‌شود (صدر، بی‌تا، ص ۱۲). و مرحله ملاک جزئی جدایی‌ناپذیر از حکمی است که اعتبار شده است و بنابر ضرورت بالقیاس از باید و نباید مشیر به این ملاک هستند.

۴- بررسی آثار نظریه مختار

۱-۴- انصاف به صدق و کذب

در اینکه قضیه‌ای متصف به صدق و کذب می‌شود یا خیر در وهله اول منوط به آن است که نفس الامر و واقعی برای آن متصور باشد زیرا مطابق با تعریفی که از مفهوم صدق یعنی مطابقت با واقع شده است، واقع و نفس الامر قضایای حقوقی عبارت است از یک رابطه علی و معلولی که مبنای حکم و جویی و تکلیفی را تشکیل می‌دهد. از طرفی مطابقت در این قضایا آن است که فعل مأمور به یا منهی عنه یا درجه تأثیر آنها، منطبق با اهداف و نتایج و آثار مترتب بوده است یعنی کسی که می‌خواهد به صحت و خطا و صدق و کذب قضایای حقوقی حکم نماید به انطباق این اوامر با اهداف و نتایج مترتب بر آنها نظر می‌نماید، چنانچه این افعال با غایات منطبق نباشد آن قضیه کاذب و در صورت انطباق صادق است، برای مثال طبیعی که برای رفع بیماری سرطان به داروی مسکن توصیه یا دستور می‌نماید گزاره‌ای غیر واقع و کاذب را بیان می‌نماید زیرا داروی مسکن موجب رفع بیماری مذکور را فراهم نمی‌آورد ایضاً زمانی که هدف قانونگذار اطلاع از روند معاملات تجاری و گرفتن مالیات مربوط به عملیات تجاری است، همه تجار را به داشتن دفاتر تجاری مکلف می‌نماید حال اگر این حکم در وصول به غایات مزبور بی‌ثمر باشد، گزاره مذکور کاذب است زیرا منجر به نتایج و آثاری غیر آنچه مطلوب بوده است شده است.

۲-۴- تشریح در گرو علم به تکوین

زمانی که هر گزاره‌ای ابتناء بر یک ضرورت بالقیاس دارد و افعال خاصی منجر به نتایج خاصی می‌گردد و اهداف مطلوب نیز در گرو شناخت هستی و انسان است، لاجرم حق تشریح و قانونگذاری در درجه اول با کسی است که عالم به اهداف مطلوب و راه‌ها و افعال متناسب با این اهداف باشد. نتیجه چنین مقدماتی، رجحان نظام قانونگذاری دینی بر نظام غیر دینی و به تبع

توجیه عقلانی نظام حقوقی ایران در عرصه‌های مختلف قانونگذاری است که بخش معظمی از قوانین خود را وامدار نظام حقوقی اسلام است.

این نتیجه خود را در انواع مصادیق و از جمله، نیاز انسان به قانون و وجود نبی و حاکم صالح که عالم به قوانین الهی است آشکار می‌سازد که واقعیتی تکوینی یعنی رسیدن به عدل و قرب الهی پایه آن را تشکیل می‌دهد و این مهم در کلمات برخی بزرگان به نهج استدلالی، مورد اثبات واقع شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۱).

۳-۴- اطلاق در قوانین شرعی

نسبیت و اطلاق معانی گوناگونی دارد لیکن در یک تقسیم‌بندی کلی گاهی وصف فهم قرار می‌گیرد و گاهی وصف گزاره. در ما نحن فیه آن چه از اطلاق و نسبیت مد نظر است وصف قضیه است و به تبع پاسخ به این سؤال است که آیا احکام حقوقی خاصه احکام فقهی پس از گذشت زمان یا تغییر جوامع و رویه‌های اجتماعی و یا تحولات صنعتی و پیشرفت علوم تجربی، تغییر می‌نمایند یا منسوخ می‌شوند؟ مرحوم علامه طباطبایی که قضایای مزبور را محصول نیازهای بشر می‌داند در پاسخ به این سؤال نیازهای بشر را به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌نماید و ابراز می‌دارد: «برخی ادراکات اعتباری لازمه نوعیت نوع انسان یا موجود زنده و تابع ساختار و ساختمان طبیعی اویند دسته دیگر احساسات خصوصی به شمار می‌آید که تغییر و تبدیل پذیرند. باید دانست که احکام و مقرراتی که ریشه تکوینی ثابتی دارند مانند حوائج انسان طبیعی که با ساختمان تکوینی ثابت خود، نیازمندی‌های غیرقابل تغییری دارد و به تبع آن نیازمندی‌های ثابت باید احکام ثابتی را داشته باشد مانند قوانین مربوط به مالکیت و اختصاص، از قبیل احکام معاملات و وراثت و احکام ازدواج و طلاق و اعتبار انساب و احکام حدود و قصاص و این سلسله احکام و مقررات همان شریعت اسلامی می‌باشد. نوع دیگر مقرراتی است که ارتباط به زندگی روزانه مردم دارد و در اثر تغییر و اختلافاتی که روزبه‌روز در طرق زندگی و وسایل معاش پیدا می‌شوند قهراً محکوم به تغییراند» (طباطبایی، ۱۳۳۸، ص ۹۴).

صاحب نظریه ضرورت بالقیاس با الهام از نظریه مزبور به این مسئله اینگونه پاسخ می‌دهند: «اگر علل احکام اخلاقی و حقوقی دقیقاً تعیین شود و قیود و شروط موضوعات آنها کاملاً در نظر گرفته شود خواهیم دید که اصول اخلاقی و حقوقی هم در دایره ملاکات و علت‌های تامه، دارای عمومیت و اطلاق می‌باشند و از این جهت نیز تفاوتی با سایر قوانین علوم ندارند. در واقع نظیر اینگونه از نسبیت‌ها در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و کلیت یک قانون تجربی هم

در گرو تحقق شرایط و نبودن موانع است و از دیدگاه فلسفی بازگشت این قیود به مرکب بودن علل پدیده‌هاست و با فقدان یک شرط، معلول نیز منتفی است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶). بنابراین آنچه تغییر می‌نماید موضوعات احکام است یا آنکه موضوعات احکام دارای قیود و شروطی است که در مجموع موضوع دیگری را تشکیل و حکم متفاوتی را اقتضاء می‌نماید. بر این اساس تغییر و ثبات در احکام آنگاه که موضوع حکم با تمام قیود در نظر گرفته شده باشد امکان‌پذیر نیست.

نتیجه

هر گزاره حقوقی که مشعر به تکلیفی است، از لحاظ فلسفی و معرفت‌شناختی در عالم ثبوت مبتنی بر ضرورتی بالقیاس و بالغیر است. این تحلیل که نوعی عینیت و واقع‌گرایی را برای گزاره‌های حقوقی اثبات می‌نماید، در حقوق ایران که مبتنی بر فقه امامیه و شرع است، راهکاری تبیینی محسوب می‌شود که نشان می‌دهد شارع که اعلم به تکوین و عالم وجود است، احکامی جاودان و غیر قابل تغییر تشریح می‌نماید و آنچه قابل تغییر می‌نماید فروع احکام در حوادث و جزئیات وقایع است که در پرتو و نور احکام مزبور قابل جعل و تجدید هستند. به علاوه احکام فقهی - حقوقی در حوزه معرفت و عالم اثبات، هم عقلانی هستند و هم صدق‌بردار. به علاوه، امکان وصول به معرفت یقینی و اقامه برهان و ارجاع نظریات به بدیهیات در حوزه احکام فقهی و حقوقی امری ممتنع نیست و احکام شرعی در واقع و نفس‌الامر با حکم عقل اتحاد دارد اگرچه عقول انسانی از درک اسرار برخی احکام محروم است.

این دو ویژگی، شمولیت و رجحان فلسفه حقوق اسلامی را بر سایر نظام‌ها و مکاتب فلسفی حقوق خاصه مکتب حقوق پوزیتیویستی که احکام و نظام حقوقی را محصول توافقات اجتماعی و اراده مافوق سیاسی صاحب قدرت موجود می‌داند و به تبع، قول به تکثر و پلورالیسم معرفتی در نظام‌های حقوقی را که به عنوان نمادی از اندیشه انسانی می‌پذیرد و همچنین بر مکتب حقوق طبیعی که با تحلیل فلسفی ناقص از طبیعت انسانی و عدم برقراری ارتباط و تحلیل منطقی بین اعتباریات و تکوینیات به صدور احکامی مطلق و جاودانه در عالم اثبات با محوریت نگاهی تک محوری و مادی بر طبیعت انسان اقدام می‌نماید، نشان می‌دهد.

منابع

فارسی و عربی

- ابدالی، مهرزاد، در آمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی، ۱۳۸۸، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد، چاپ اول.
- ابن سینا، شیخ الرئيس، شفا (الهیات)، ۱۴۰۴ ه.ق، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
- جوادی آملی، آیت الله عبدالله، ریحی مختوم، ۱۳۸۶، قم، اسراء، چاپ دوم.
- جوادی آملی، آیت الله عبدالله، فلسفه صدرا، ۱۳۸۸، قم، اسراء، چاپ اول.
- جوادی، محسن، مسئله باید و هست، ۱۳۷۵، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حائری یزدی، استاد مهدی، کاوش‌های عقل عملی، ۱۳۶۱، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر، آیت الله محمد باقر، دروس فی علم الاصول، بی تا، الحلقه الاولى، بی جا، دار المنتظر.
- طباطبایی، علامه سید محمد حسین، حاشیه الکفایه، ۱۳۷۲، تهران، بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، علامه سید محمد حسین، شیعه، ۱۳۳۸، مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کربن، تهران، موسسه انتشارات رسالت، چاپ اول.
- طباطبایی، علامه سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ۱۳۸۱، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
- غروی اصفهانی، محمد حسین، بحوث فی الاصول، ۱۴۱۶ قمری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، الطبعه الثانيه.
- غروی اصفهانی، محمد حسین، نهایی الدراییه، ج ۲، ۱۳۷۴، قم، انتشارات سید الشهداء، چاپ سوم.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ۱۳۷۰، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- لاریجانی، صادق، جزوه درسی فلسفه اخلاق، ۱۳۸۴، بی جا.
- مصباح یزدی، آیت الله محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱۳۸۳، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل موسسه انتشارات امیر کبیر.
- معلمی، حسن، مبانی اخلاق در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، ۱۳۸۰، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هار تناک، یوستوس، ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان، ۱۳۷۸، تهران، انتشارات گروس، چاپ اول.
- هار تناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ۱۳۸۷، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول.
- اکبری، رضا، «توصیفات معین»، قم، مجله نقد و نظر، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، شماره ۳۹ و ۴۰.
- بخشایش، رضا، «فلسفه زبان و ویتگنشتاین متقدم و متاخر»، قم، مجله حوزه و دانشگاه، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، شماره ۲۴ و ۲۵.

- زیبا کلام، سعید، «پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشه سیاسی»، قم، فصلنامه حوزه و دانشگاه، بهار ۱۳۸۱، شماره ۳۰.
- لاریجانی، صادق، «استدلال در اعتباریات»، قم، مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، تابستان ۱۳۸۴.

انگلیسی

- Ayer, A.J, *Hume*, 1980, Oxford, Oxford University Press.
- Donnelly, Bebhinn, *A Natural Law Approach to Normativity*, 2007, Ashgate Publishing Company.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 1987, Oxford, Oxford University Press, 2nd edition.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 1966, in The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Mary J. Gregored (ed) Cambridge University Press.
- Macintyre, Alasdair, *After Virtue*, 1985, London, Duckworth.
- Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 2000, Harvard University Press.
- Wedgwood, Ralph, *The Nature of Normativity*, 2007, Oxford, Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigation*, 1985, Trans by G. E M Anscombe, New York, Macmillan Publishing.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus-Philosophicus*, 2000, Pears, D.F. and McWinne, B.F (ed), London, Routledge Publishing Company.