

درآمدی بر:

# فلسفه حقوق

« و فرهنگ عقلانی رفتار »

استاد: سید محمدرضا علوی سرشکی

شناسنامه کتاب

نام کتاب:.....درآمدی بر فلسفه حقوق

مؤلف:..... سید محمد رضا علوی سرشکی

ناشر:.....انتشارات چهارده معصوم (علیهم السلام)

نوبت:..... اول ۱۳۸۵

تیراژ:..... ۳۰۰۰ نسخه

قیمت:..... ۱۰۰۰ تومان

شابک:.....

طراح روی جلد:..... مهدی فراهانی

به قلم:..... سید عباس طباطبایی فر

با همکاری آقایان: محمد سلیمانی، مجید حبیبیان، مجد الدین تجرد

و سید ذاکر حسین کشمیری

فهرست کلی :

فصل اول: تعریف حق و فلسفه حقوق و علم حقوق

فصل دوم: نخستین تقسیم های حقوق

فصل سوم: مکاتب حقوقی

۱ - مکتب تاریخی

۲ - مکتب تجربی

۳ - مکتب حقوق طبیعی

فصل چهارم: شاخه های فلسفه حقوق

۱ - فلسفه حقوق سیاسی

۲ - فلسفه حقوق خانواده

۳ - فلسفه حقوق مالکیت

(قسمت چهارم بعداً ملحق می شود)

## باسمه تعالی

### مقدمه

کتابی را که در پیش رو دارید مباحث درسی است که جناب استاد آیه الله سید محمد رضا علوی سرشکی در سال تحصیلی ۸۳ - ۸۴ درباره «فلسفه حقوق»، ارائه دادند این مباحث نوشته شد و پس از چند بار اصلاح، تحت نظر استاد به شکل حاضر درآمده است. البته بحث «شاخه‌های فلسفه حقوق»، باقی مانده که امیدواریم هرچه زودتر، ارائه و به این مباحث ملحق شود، تا کامل گردد.

برای حفظ امانت و رساندن مطلب تا جایی که در توان داشتم تلاش نمودم امیدوارم که ضعف‌ها و کاستی‌ها را ببخشید و پذیرای اشکالات و انتقادات سازنده شما هستم.

از خداوند متعال، عمر پربرکت و توانمندی برای استاد خواهانم.  
از خداوند می‌خواهم که توفیق بندگی خود و سربازی حضرت بقیه الله را به این بنده کوچک عطا نماید.

و من الله التوفیق دی ماه ۱۳۸۵ سید عباس طباطبایی فر

مقدمه استاد برای چاپ:

بسم الله الرحمن الرحيم

ستایش خدائی را که پروردگار جهانیان است و درود بر انبیاء گرامش «حکیمان وارسته»<sup>۱</sup> و بر خاتم انبیاء «مربی اخلاق و معلم کتاب و حکمت»<sup>۲</sup>؛

و بر اوصیاء گرامش، «عقل‌های بشر»<sup>۳</sup> از عترت، ائمه دوازده گانه معصومین (علیهم السلام)<sup>۴</sup> که آخرین آنها نجاتبخش بشریت از بدبختی‌ها و ستمگری‌ها است.

این کتاب در واقع، پیش درآمدی است بر «فلسفه حقوق» و هرگز ما فکر نمی‌کنیم که در تعریف حق (و یا مسئولیت که پیامد و لازمه هر حق و آزادی است)<sup>۵</sup> بحثی بدون عیب و نقص است هرگز، در

۱ - اصول کافی - قسمت حجه - در فصل مربوط به انبیاء - حکماء مؤدبین.

۲ - سوره جمعه / آیه ۲ / يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ.

۳ - زیارت جامعه - معقل العباد - در کنار مرجعیت آنها در مورد دین، همچنین

مرجع‌ی هستند برای بشریت در جهت کسب حکمت و امور مربوط به تعقل که از توان عقلی سایر بشرها، خارج است.

۴ - قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابداً - الأئمة من بعدى اثني عشر - الخلفاء من بعدى اثنا عشر - الأمراء من بعدى اثنا عشر.

۵ - مسئولیت، پیامد حق و آزادی است زیرا وقتی از طرفی کسی، فاعل مختار بود یعنی آزاد بود و از طرفی نیز دیگران حقوقی بالانحص «حقوقی طبیعی» بر او داشتند عقلاً در مقابل حقوق آنان، مسئول است و دیگران نیز در مقابل حقوق او نیز مسئول‌اند...

هر حال این کتاب گرچه ممکن است در نوع خود بی‌نظیر باشد اما هرچه هست عجتاً چاپ شده و حتی ویراستاری لازم در آن نشده چون این تنها برای نظرخواهی از صاحب نظران است و خواهشمندیم خوانندگان به نظر نقد و بررسی در آن بنگرند و ما را از کم و کاست و اصلاحات لازم در آن حتماً، آگاه کنند تا «فلسفه حقوق» که در جهان در حال احتضار و مرگ است جانی تازه به خود گیرد و «فرهنگ عقلانی» رفتار هم در سایه آن، دوباره در جهان زنده شود (قبلاً از نقد و اصلاحات شما، نهایت تشکر و سپاسگزاری را دارم. بالاخص از دوست و برادر عزیزم آقای سید عباس طباطبائی‌فر که این بحث‌ها را مکتوب نمودند خداوند بایشان بهترین پاداش را عطاء فرماید.

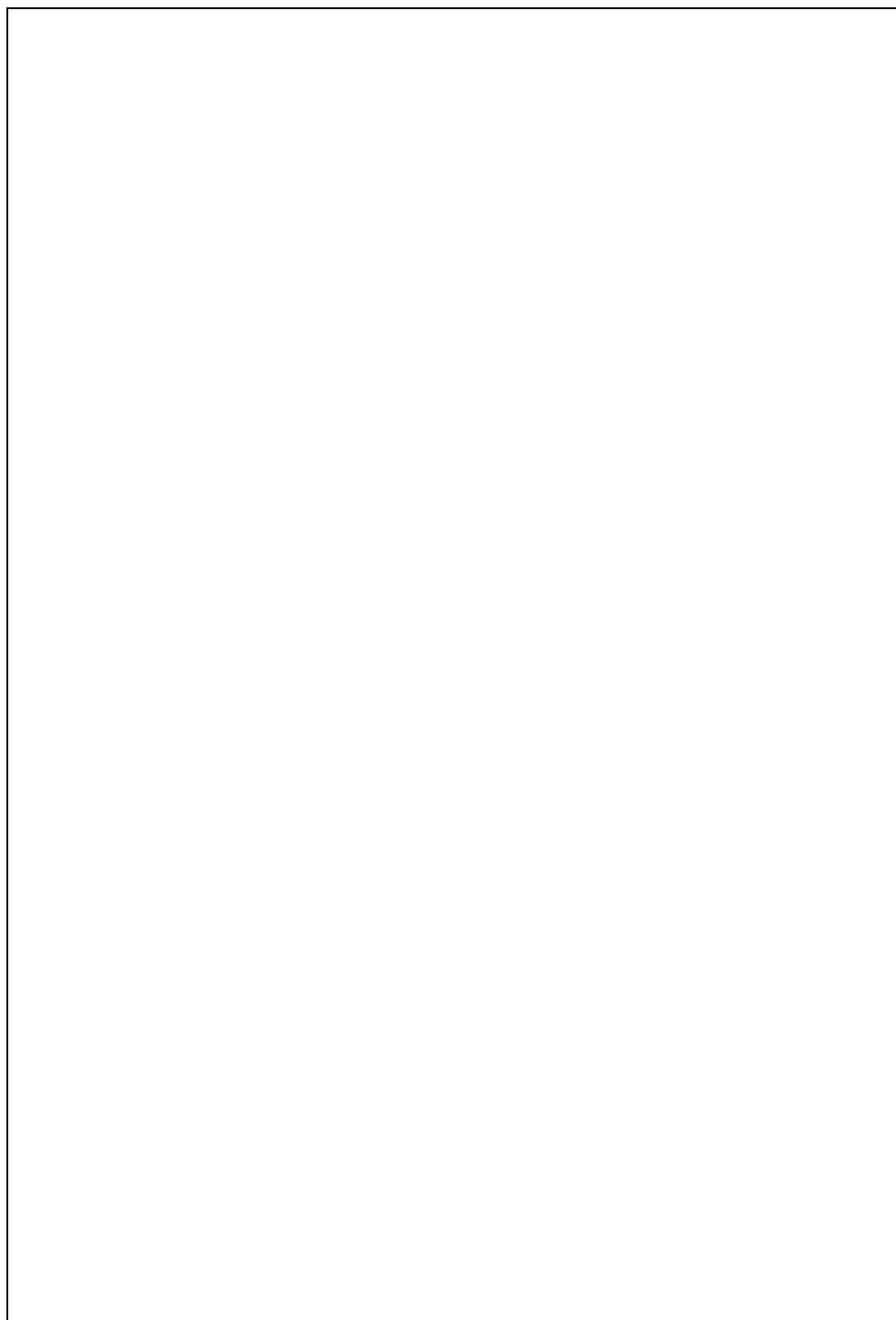
برادر کوچک شما سید محمد رضا علوی سرشکی

---

همچنانکه مادر چون وجود آمدن فرزندش (باختیار خودش بوده و) فعل او است در نگهداری آن هم، حق دارد و هم مسئول است یعنی نگهداری و پرورش آن نوزاد عقلاً و وظیفه اوست زیرا، آثار رفتار هر کس، عقلاً به عهده خودش است و بالعکس آنکه عقلاً نوزاد هم حق دارد نزد مادر خودش، نگهداری شود. اینجا است که عنوان‌های آزادی، حق، مسئولیت، و وظیفه، بهم گره خورده است و این است معنی فرهنگ عقلانی رفتار.

## فصل اول:

تعريفها:





### فرق حقوق و قانون چیست؟

شاید «قانون» به چیزی گفته شود که به اجرای دولت در می‌آید و مادامی که از طرف دولت اعلام نشود ممکن است قانون نشود یعنی ضمانت اجرایی دولت و جامعه، جزء مفهوم قانون باشد.

اما - «حقوق» چنین نیست زیرا قبل از تشکیل دولت و اجتماع نیز «حقوق طبیعی»، متصور است و تشکیل دولت هم نخست به خاطر اجرای عدالت و جلوگیری از تجاوز به «حقوق طبیعی» بوده است.

- بعضی در «تعریف حقوق» می‌گویند: حقوق «مجموعه مقررات اجتماعی» است ولی باید توجه داشت که اینگونه تعاریف در صورتی که حقوق را به «حقوق طبیعی و حقوق وضعی»، تقسیم کنیم حقوق طبیعی را در بر نمی‌گیرد؛ چون «حقوق طبیعی» قرار داد نیست زیرا «الزام به عهد» که تمام قراردادها بر اساس آن، استوار گشته است خود از «حقوق طبیعی» است و تعریف قرار داد، شامل آن نمی‌شود.

دانشمندان این رشته، نوعاً گفته‌اند: «معنای حقوق روشن است و نمی‌توانیم آن را تعریف کنیم».

**بعضی دیگر می‌گویند:** حق یک اختصاص است؛ «اختصاص آزادی عمل به کسی و گروهی بگونه‌ای که از دیگران، آن آزادی عمل را سلب می‌کند» مثل بچه‌ای که مادر او را می‌زاید و حق مادر است که او را شیر دهد، دیگران چنین آزادی را ندارند. این که می‌گویند

«مادر حق دارد بچه خودش را شیر دهد» یعنی آزاد است اما دیگران چنین حقی ندارند یعنی این آزادی را ندارند.

- «علم حقوق»، علمی است که این حقوق را جمع آوری می‌کند و حاوی حقوق مختلف است.

- **فلسفه حقوق** : فلسفه حقوق، بیانگر راز علم حقوق است و از چیستی و چرایی حق، بحث می‌کند و اینکه چه معیاری برای شناخت حق داریم. این امور را در علم حقوق بحث نمی‌کنند بعضی آنها را از مقدمات علم حقوق قرار داده‌اند ولی بالاخره به این نتیجه رسیدند که آن امور را به عنوان فلسفه حقوق مطرح نموده و نام فلسفه حقوق را بر آن نهند و آن را از علم حقوق جدا نموده تا علمی مستقل گردد.

«فلسفه» حقوق از خود حقوق، مهمتر است اگر دادستان فلسفه حقوق را بداند روح قانون را بدست آورده است، پس در جایی هم که قانون مکتوب وجود نداشته باشد از طریق آشنایی با روح قانون، حق و وظیفه خود را بدست می‌آورد.

اما «علم حقوق» درباره شناخت حقوقی است که در جامعه هست در حالی که «فلسفه حقوق» از «حقوقی که باید در جامعه باشد» بحث می‌کند پس با «فلسفه حقوق» می‌توان قوانین حقوقی را اصلاح کرد و این که کدام قانون کشوری یا بین المللی درست است و کدام غلط و ظالمانه است یا کدام نوع حکومت، درست است و کدام نوع آن، نادرست است، مربوط به «فلسفه حقوق» است.

«فلسفه حقوق» نیز مقدمه‌ای برای فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق است. زیرا در فلسفه اخلاق از عدالت بحث می‌شود حال اینکه در فلسفه حقوق می‌گویند: «چرا عدالت لازم است و عدالت چیست؟» چون عدالت، مراعات حقوق دیگران است و مراعات حقوق دیگران، لازم است. پس قبل از بحث از عدالت باید حقوق دیگران معلوم شده باشد تا معلوم شود عدالت چیست و شناخت اصول حقوق دیگران به کمک عقل، مربوط به «فلسفه حقوق» است.

در حوزه علوم دینی در «علم اصول» می‌گوییم اگر مصلحت ملزومه در کار باشد واجب و اگر مفسده ملزومه در کار باشد چیزی حرام می‌شود در اینجا پای فلسفه حقوق به میان می‌آید که آیا نفع زیاد (مصلحت ملزومه است) و الزام می‌آورد؟ عقل چنین نمی‌گوید که اگر کسی در انجام کاری سود شخصی زیادی دارد، حق طبیعی دیگران را نادیده بگیرد. در اینجا پای این بحث پیش کشیده می‌شود که آیا «مصلحت ملزومه» در «علم اصول» چیست؟ و یا اینکه خدا «عادل» است یعنی چه؟ پس «تفسیر دین» هم به فلسفه حقوق، نیازمند است. اگر عدالت را از امور قرار دادی بدانیم ریشه دین و نبوت و غیره زیر سؤال می‌رود و خدا عادل است دیگر معنی ندارد. پس شناخت عمیق بعضی از اصول دین هم نیازمند فلسفه حقوق است مثل عدالت، نبوت، امامت.

در اینجا به دلیل این که تعریف‌ها، در درک مطلب، بسیار نافع است بعضی از تعریف‌های حق را بیان می‌نماییم تا بهتر روشن شود.

۱ - بعضی‌ها گفته‌اند : حق : عبارت است از قرارداد اجتماعی.<sup>۱</sup>

نقد :

**الف:** این تعریف ناقص است؛ زیرا قرارداد، پیمانی است که طرفین با اختیار و عقل می‌بندند. در حقوق وضعی می‌توان گفت : حق ، قرار داد است اما در حقوق طبیعی نمی‌توان آن را قرار داد دانست و در واقع حقوق طبیعی پیش فرض و مقدمه قرار دادها را تعیین می‌کند. مثلاً این که باید طرفین قرار داد عاقل و بالغ باشند از حقوق طبیعی است و قابل تغییر نیست یعنی نمی‌توان این شرط عقل و اختیار را از قراردادها حذف کرد. پس تعریف حق به «قرارداد» حقوق طبیعی را شامل نیست زیرا حقوق طبیعی پیش فرض هر قراردادی است و مقدم بر هر قراردادی و خود، قرارداد نیست .

**ب:** علاوه بر این درست، است که یک طرف «حقوق»، انسان است اما لازم نیست همیشه و همه‌جا دو طرف قرارداد، انسان باشد. حق حیوان بر انسان یا حق خدا بر انسان هم داریم پس حق منحصر به اجتماع و انسان با انسان نیست در این صورت حتی اگر اجتماعی هم نباشد باز این انسان در رفتارش با حیوان یا با خدای خود باید اموری را رعایت کند پس این تعریف حق «به قرار داد اجتماعی» هم مناسب

۱ - درآمدی بر حقوق اسلامی تالیف دفتر همکاری حوزه و دانشگاه چاپ اول ج ۱ ص ۴۱ - ص ۴۳ - شاید بهترین تعریفی که می‌توان به عنوان تعریف مفهوم وسیع کلمه حقوق، ارائه داد؛ ترکیب اضافی دو واژه «مقررات اجتماعی» است..... حقوق یعنی همان مقررات اجتماعی.

نیست بلکه «قرارداد اجتماعی» هم باید بر اساس «حق» باشد یعنی بر اساس حقوق طبیعی باشد وگرنه هیچ مشروعیتی ندارد.

۲- بعضی گفته‌اند حق: حق یعنی امتیاز<sup>۱</sup>

۳- مرحوم طباطبایی می‌گوید حق، نوعی اختصاص است، که می‌توان آن را با امتیاز یکی دانست<sup>۲</sup>

۴- بعض دیگر مثل «لوی برول» می‌گویند: حق: یعنی اختیار<sup>۳</sup>

می‌گویند در حقوق بشر، حق به اختیار تعریف شده است این منصب حق فلانی است یعنی اختیار کارهای آن منصب، دست فلانی است.

اختصاص را که مرحوم طباطبایی معنی می‌کند بیشتر به قدرت و سلطنت معنی می‌کند و مقصود از سلطنت و قدرت همان سلطنت اعتباری<sup>۴</sup> است در حالیکه حقوق طبیعی را نمی‌توان اعتباری دانست زیرا قابل تغییر نیست و به اختیار ما عوض نمی‌شود.

اگر گفته شود شاید مراد انتزاعی بودن است می‌گوییم خیر بلکه مراد آنها قراردادی است نه انتزاعی که جنبه کشف دارد مثل انتزاع

۱- فلسفه حقوق تالیف کاتوزیان ج ۱ ص ۳۳

۲- به نقل از درآمدی بر حقوق اسلامی تالیف دفتر همکاری - چاپ اول - انتشارات اسلامی صفحه ۴۹.

۳- درآمدی بر حقوق اسلامی تالیف دفتر همکاری - چاپ اول - صفحه ۴۸.

۴- حق امری است اعتباری..... - درآمدی بر حقوق اسلامی - دفتر همکاری - چاپ اول صفحه ۵۲ و در صفحه ۱۳۰ مقدمه: «حقوق، از اعتباریات است».

مفهوم «علت و معلول» و انتزاع مفهوم «فوق و تحت» و انتزاع مفهوم «مادر و پدر بودن».

مادر بودن یک موضوع انتزاعی است مثل اعداد و شکل هندسی اما احکامی که بر آن بار می‌شود از لوازم آن ذات است و حقوق طبیعی هم از لوازم موضوع‌های انتزاعی است و خود «حقوق طبیعی» نه اعتبار است و نه انتزاع بلکه حکم عقل است ما از طبیعت پدر یا مادر بودن آن را عقلا کشف می‌کنیم و لازم آن که حق سرپرستی باشد بر آن بار می‌شود هنگامی که اعتباری نبود پس تعاریفی که حق را اعتبار سلطه دانسته‌اند باطل می‌شود خلاصه این که عنوان مادر، انتزاعی است (که منشائی واقعی در خارج بنام مادر دارد که نوزاد را زائیده است) اما «حق مادر»، حکم عقل است.

حکمی از نوع قضایای ترکیبی عقلی است نه قضایای «انتزاعی» یا قضایای «اعتباری قراردادی» به عبارت دیگر اختصاص تکوین مادر بودن این زن برای این نوزاد موضوع حکم عقل است به استحقاق این بچه باین مادر؛ یعنی حق، حکم عقل است و موضوع آن این موضوع خارجی است.

اما در مورد اختیار باید گفت که قطعاً اختیار تکوینی مراد نیست  
**آقای دابان** عنصرهای حق را چنین معنی کرده است می‌گوید: در  
 حق چهار عنصر است که دو تا اصلی است

۱- اختصاص

۲- قدرت

این دو، عنصرهای اساسی حق هستند بچه به مادر اختصاص دارد و مادر هم تسلط بر او دارد<sup>۱</sup>

**نقد:** اگر به این مطلب دقت کنیم ایشان حق را مرکب از دو چیز دانسته اختصاص و قدرت. اما هرگز چنین نیست بلکه اختصاص طبیعی، فرزند این مادر بودن، علت حق است نه اینکه اختصاص معنی حق باشد ولذا به مادر می‌گویی چرا این بچه را نزد خودت نگاه می‌داری؟ می‌گویند چون من مادرش هستم و او بچه من است پس اختصاص طبیعی، منشاء از برای این حق است. در نتیجه عقلاً اختیار بچه را مادر دارد یعنی در تصرف فرزند و نگهداری آن، آزاد است و دیگران این آزادی را ندارند یعنی حق تصرف در آن را ندارند پس این اختصاص تکوینی، علت است که این مادر، این حق عقلی را داشته باشد و این حق مختص به مادر است و اختصاص لازمه چنین حقی است نه معنی حق.

بنا بر این عقلاً، «حق»، همان آزادی مخصوص می‌شود و اختصاص آن به مادر میشود محدوده این آزادی

اما در «حقوق وضعی»، انسان این اختیار را تفویض می‌کند مثلاً دو نفر هستند یکی از اندو به دیگری می‌گوید در تصمیم‌ها تو رئیس باش و من ملتزم هستم که حرف تو را گوش کنم و پیروی نمایم. یعنی تعهد پیروی می‌کند این تعهد، (که واقعیتی خارجی و تکوینی

<sup>۱</sup> Dabin - مقدمه‌ای بر حقوق تالیف دفتر همکاری حوزه و دانشگاه - قم - چاپ اول -

است و) می‌شود منشا آن استحقاق پیروی. «رئیس جمهور» با رای مردم که با تعهدشان، تفویض اختیار کرده‌اند و آزادی تصرف در بعضی از امورشان را باو واگذار کرده‌اند حق تصرف پیدا می‌کند چون دیگران این آزادی عمل و اختیار را به او داده‌اند آن اختصاص تکوینی علت است برای این اختصاص آزادی رفتاری رئیس جمهور نسبت به دیگران. آزادی رفتاری رئیس جمهور در امور مردم، معنای حق رئیس جمهوری است.

(یعنی آزادی مردم در امور خودشان را که «حق ذاتی» آنها است در امور مربوطه با تعهدی که کرده‌اند، واگذار میکنند به رئیس جمهور و نمایندگان‌شان در نتیجه رئیس جمهور و نمایندگان میشوند صاحب اختیار آنها در امور مربوطه «بالعرض» بر اساس قاعده کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات).

در نتیجه وقتی گفته شود مثلاً رئیس جمهور آزاد است که دخالت در امور سیاسی مردم کند یعنی دیگران این حق را ندارند چون او رئیس جمهور است و مردم این حق را فقط به او داده‌اند یعنی بر اساس قرارداد مردم دخالت در امور سیاسی خودشان را که حق طبیعی‌شان بود به او واگذار نموده‌اند و رئیس جمهور به واسطه قرارداد مردم، صاحب این حق شده است. (از باب کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات).



فلانی حق دارد فلان کار را انجام دهد یعنی مجاز است و آزاد است پس حق به آزادی معنی شد ولی آزادی عمل در مورد خاص در ذی شعوری خاص.

(باید توجه داشت که حق در غیر ذی شعور گفته نمی شود و اگر می گویند درختان را از بین نبرید یا به حیوانات آزار نرسانید به دلیل حق عموم و حق مردم است نه این که خود درخت حق داشته باشد و بگوید به من ظلم شده است).

کسانی که حق را به معنای «سلطه و قدرت» گرفته اند درست نیست زیرا اولاً مقصودشان از قدرت و سلطه، هرگز سلطه تکوینی نیست بلکه سلطه اعتباری و قراردادی است و در «حق»، گرچه سلطنت و قدرت اعتباری هست اما سلطنت، «معلول حق» است و «نتیجه حق» است نه خود «حق» و مادر به بیچه سلطنت دارد؟ چون مادر است و حق مادری دارد.

ثانیاً حق، اعم از اعتبار است؛ «اعتبار»، «حقوق طبیعی» را در بر نمی گیرد؛ «حقوق طبیعی»، لازمه طبیعت است و اعتباری نیست و قراردادی نیست پس تفسیر حق به سلطنت اعتباری، غلط است.

- ممکن است گفته شود در هر صورت، «حقوق طبیعی» باید داده شود و برای ما مسلمین که معلوم است که این «حق طبیعی» از جانب خدا داده شده است

در جواب باید گفت اگر حق همجا و همیشه قراردادی و وضعی است و کسی باید آنرا داده باشد پس اینکه «خدا»، حق دارد قانون

وضع کند چه کسی این حق را به خدا، داده است. آیا کسی این حق را به خدا داده است؟ قطعاً چنین نیست؛ مثلاً ۱۸۰ درجه بودن زوایای داخلی مثلث را خدا جعل نکرده است خدا آن ذات را خلق کرده است و آن ذات این خصوصیت را دارد. و اقتضای آن است خدا هم که خالق بشر و از پدر و مادر بر او مهربان تر است و از همه بهتر راه سعادت بشر را می‌داند این «حق طبیعی» خداست که قانون وضع کند برای بشر یعنی «حق ذاتی» خداست (حقوق طبیعی در اصطلاح غرب یعنی حقوق ذاتی در اصطلاح ما).

به قول گروتیوس: شرارت را خدا هم نمی‌تواند تبدیل به خیر کند<sup>۱</sup> یعنی این که کسی کینه داشته باشد خدا نمی‌تواند بگوید این خوب است یا حسد خوب است و عدل و احسان بد است البته تعبیر به نمی‌تواند صحیح نیست بلکه محال است یعنی خوبی و بدی بعضی از چیزها همچون حقوق طبیعی لازمه ذاتی آنها است و با قرار داد قابل تغییر نیست.

ممکن است سوال شود که آیا این قانون ۱۸۰ درجه بودن مثلث را مگر خدا بوجود نیاورده است؟ باید در جواب گفت خیر خدا مثلث را در جهان ایجاد کرده است اما اینها از لوازم ماهیت و لوازم ذات است و خدا ایجاد نکرده است

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه سیاسی تألیف بازارگاد فصل مربوط به گروتیوس - ج ۲ چاپ چهارم ص

اگر عاقلی هم نبود و عقل هم نبود زوایای مثلث ۱۸۰ درجه بود و اجتماع نقیضین که محال است محال بودن را خدا نداده است «حق» به معنی «اختصاص آزادی» شد و این اختصاص گاهی به نحو «تخصص» است و گاهی «تخصیص»؛ در «حقوق طبیعی» اختصاص به نحو تخصص است یعنی «لازمه ماهیت است ماهیت و عنوان مادری» که موجود شد حق مادری می آید و حق متأخر از عنوان مادری است.

در حقوق وضعی چنین نیست؛ حق مقدم بر عنوان است مردم حق دارند (= آزاد) هستند که در مورد امور خود تصمیم بگیرند طبق حقوق طبیعی، با رای دادن این حق خود را در امور سیاسی و... به رئیس جمهور واگذار می کنند پس از تفویض مردم، به رئیس جمهور آن وقت می شود رئیس جمهور و عنوان رئیس جمهور محقق می شود پس در حقوق وضعی، حق مقدم بر عنوان است و عنوان رئیس جمهور، متاخر است.

ممکن است سؤال شود که آزادی را چه کسی باید بدهد؟ ما می گوییم خداوند آزادی دارد و حق دارد<sup>۱</sup> آیا چه کسی این حق را به خدا داده است؟ یقیناً این حق ذاتی اوست پس نباید انتظار داشت همیشه و همه جا و در تمام موارد حق از جایی داده شده باشد مثلاً در خداوند حق رهبری، ذاتی او است وقتی شما در یک

<sup>۱</sup> - خدا هم به بندگان حق دارد - الحق... لا یجری لاحد الا جری علیه ولو کان لاحد ان

یجری له ولا یجری علیه لکان ذلک خاصاً لله - نهج البلاغه / خطبه ۲۱۶ / ۲۰۷.

مصادق هم قبول کردید که حق ذاتی است نه اعتباری در نتیجه خود به خود، حق تقسیم شده است به «حق ذاتی» و «حق غیر ذاتی» (یعنی حق اعتباری و عرضی) زیرا «حقوق طبیعی» همان حقوق ذاتی است و «حقوق وضعی»، همان حقوق غیر ذاتی است. مطلب دیگر این که آقای کاتوزیان هدف را در تعریف حق مطرح کرده است<sup>۱</sup> در حالیکه چنین نیست زیرا «حقوق طبیعی»، خودش، هدف است و لازمه ذات موضوع است هدف مربوط به رفتار انسان است یعنی مربوط به چیزی که معلول رفتار انسان است و لذا در قوانین وضعی که رفتار واضعین است باید گفت وضع هر قانون از طرف مردم یا خدا هدفی دارد.

حال که معنای حق معلوم شد باید بگوییم حق دو گونه است حق عمومی و حق خصوصی.

### حق خصوصی

حق خصوصی یعنی این فرد حق دارد و آزاد است و دیگران حق ندارند. مثلاً حضانت بچه، حق مادر است یعنی دیگران این حق را ندارند و بر آنها حضانت این بچه ممنوع است

۱ - فلسفه حقوق تالیف ناصر کاتوزیان ج ۱ ص ۴۴۴ در آخر ج اول : حقوق : مجموعه‌ای از قواعد الزام اور و کلی است که به منظور ایجاد نظم و استقرار عدالت بر زندگی اجتماعی انسان حکومت میکند .

### حق عمومی

حق عمومی یعنی آزادی در فلان کار، برای همه؛ گفته شد، حق در کنار یک منعی است اگر حق عمومی آزادی برای همه است منع آن در کجا است؟

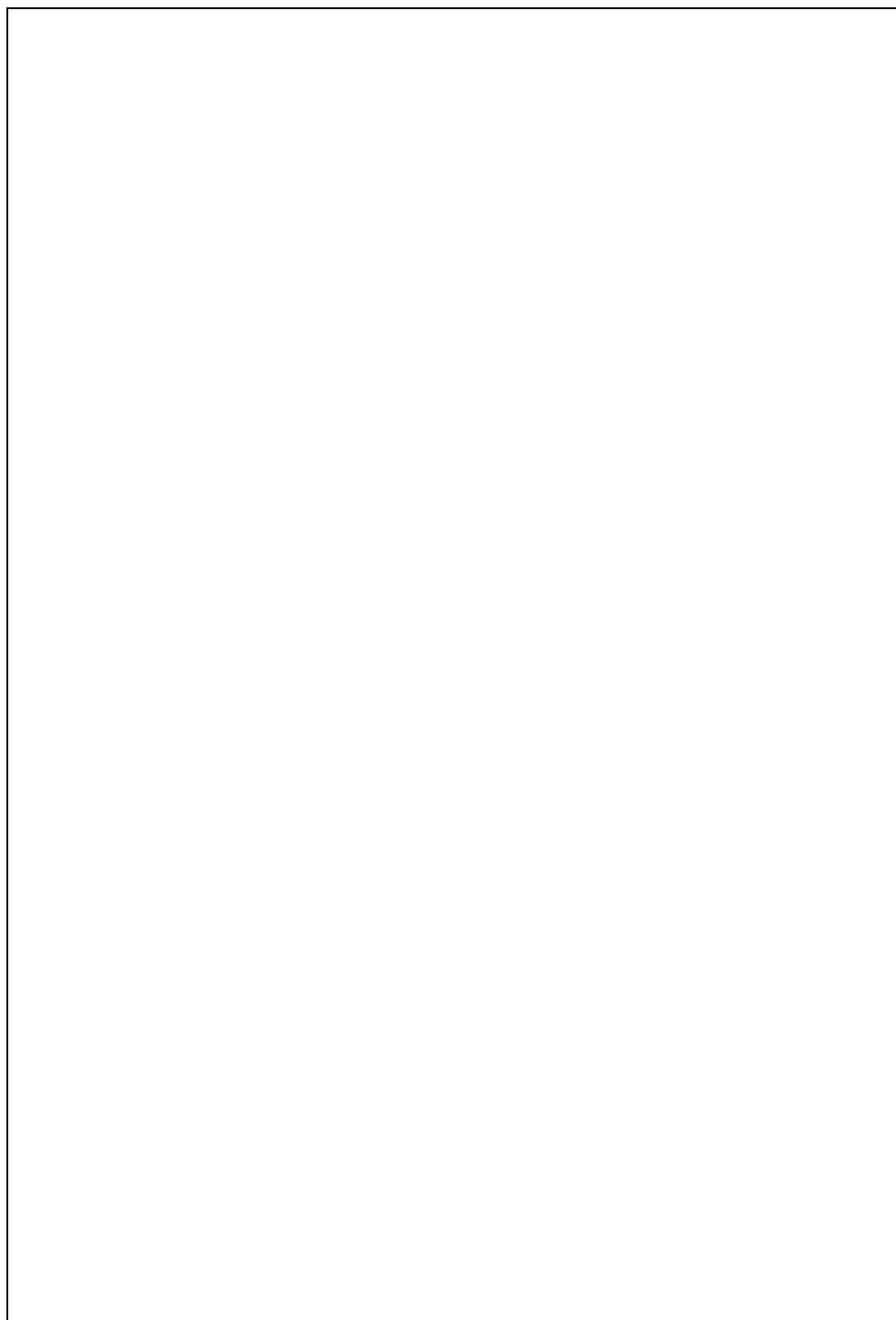
در حقوق خصوصی منع نسبت به فرد یا افراد دیگر است ولی در حقوق عمومی منع نسبت به اعمال دیگر است

مثلاً در حق عمومی گفته می شود همه حق دارند که از خیابان عبور کنند یعنی همه برای عبور داخل خیابان آزاداند اما نسبت به کارهای دیگر مثل خوابیدن، توقف کردن، بازی کردن داخل خیابان، منع شده‌اند اگر حق در مقابل هیچ منعی نباشد لغو است و حق گفته نمی شود. اباحه است. تا اینجا تعریف حق تمام شد.



## فصل دوم

تقسيمات حق:





## «تقسیمات حق»

حق را از سه جهت می توان تقسیم کرد:

**الف:** به اعتبار منشا حق، حق تقسیم می شود به ۱ - «حق طبیعی»، که عقل آن را کشف می کند و ۲ - «حق وضعی»، که یا قراردادی است و یا امری است و قوانین شرعی و غیر شرعی را در بر می گیرد. و منشأ آن قرار داد اجتماعی یا اوامر الهی است.

**ب:** تقسیم دیگر حق، بر اساس صفت حق است؛ حق یا «مخصوص فرد است» که این خصوصیت آن را به حق خصوصی متصف می کند و در مقابل، «حقوقی که برای عموم هستند» به «حقوق عمومی»، متصف می گردند

«تذکر»: در این تقسیم، حقوقی را داریم که نه مثل حق فردی خصوصی هستند و نه به شکلی عمومی که همه را در بر بگیرد و حالت نسبی دارد مثل حق عبور و مرور که نسبت به افراد داخل یک کشور عمومی و همه در مورد آن آزاد هستند که بدون گذر نامه و مدارک عبور کرده و همه جای کشور بروند اما نسبت به افراد ممالک دیگر، خصوصی است و آنها نیاز به مجوز دارند.

حقوق ملل، یکی از آنها است که هر ملتی چه حقی دارد، در مقابل ملت های دیگر و یا هر کشور چه حقی دارد در مقابل کشورهای دیگر.

ج : تقسیم سوم حقوق به اعتبار متعلق حقوق است؛ اگر حق به «مال»، تعلق داشته باشد یک قسم می سازد به نام «حقوق مالی»، و اگر به «خانواده» تعلق داشته باشد «حقوق خانواده» ... به «سیاست» تعلق داشته باشد، «حقوق سیاسی» و... این تقسیم سوم می تواند عمومی باشد یا خصوصی باشد و ممکن است در بعضی از موارد طبیعی و یا در بعضی موارد دیگر، قرار دادی یا امر الهی باشد.

### حقوق طبیعی

مهمترین «تقسیم حقوق»، عبارت از تقسیم حقوق به «حقوق طبیعی» و «حقوق وضعی» است. حقوق غیر طبیعی همان حقوق وضعی است، حقوق و قوانینی که هر ملتی بین خود قرار داده است حقوق وضعی است

اما «حقوق طبیعی» عبارت از حقوقی است که لازمه طبیعتی خاص است و قرارداد مردم در آن نقش ندارد، بلکه حقوق طبیعی، حقوقی است که «عقل»، آن را از اقتضاء طبیعت هر شیء بدست می‌آورد

نکات ابهام و سوال میان تاریخ فلسفه نویسان و حقوق دانان: یکی در خود «حقوق» است دیگری در «حق طبیعی» است که حق طبیعی یعنی چه؟ و اما مورد سوم: اینکه از کجای طبیعت است که این حقوق در می‌آید؟ از موافقت با طبیعت، یا مطابقت با طبیعت، یا مقتضای طبیعت؟ بهترین جواب این است که عقلاً از مقتضای طبیعت و تناسب آن به دست می‌آید یعنی هر طبیعتی بر اساس ذات آن، عقلاً یک رفتاری که بر مقتضای خودش است دارد و عقل درک می‌کند که این رفتار مقتضای آن طبیعت است و به تعبیری برای آن عقلاً مناسب است مثلاً نگهداری نوزاد در درجه اول، حق مادر است و...

همانطور که در قرار دادها می‌گویند مقتضای قرارداد چنین و چنان است برای مقتضای هر طبیعتی هم رفتاری مناسب است یعنی رفتارهایی هستند که عقلاً با موضوع‌هایی متناسب‌اند و نمی‌شود عقلاً رفتار دیگری را بجای آنها گذاشت مادر به عنوان موضوع

خارجی طبیعی، مقتضای طبیعی‌اش این است که فرزند شیر خوار خود را، خودش نگهداری و شیر دهد و بزرگ کند این رفتار مادر عقلاً بر مقتضای طبیعت است و طبق دستور عقل است پس حق طبیعی مادر، نگهداری طفل و شیر دادن به او است یعنی عقل می‌گوید نگهداری و شیر دادن بچه برای این زن مناسب است و اگر دیگری آمد آن بچه را به زور و اجبار برد، عقل می‌گوید این نامناسب است و عقل می‌گوید می‌توانی متجاوز را سرزنش کنی و بچه را از او پس بگیری، یعنی عقلاً محکوم است و مستحق سرزنش و مجازات است.

«حقوق طبیعی» در تمام امور مثل سیاست و خانواده و مال و غیره (برای حقوق قراردادی) پایه است.

به قول گروتیوس ریاضیات در هر قسمت بر یک سری بدیهیات تکیه دارد و پیش می‌رود مثلاً: مساحت مثلث عبارت از «قاعده ضربدر ارتفاع تقسیم بر دو» مبتنی بر مساحت مربع و مربع مستطیل است و مربع و مربع مستطیل از دو مثلث درست شده است.

پس مقدمه آن از بدیهیات است در حقوق هم هر قسمتی یک بدیهیاتی دارد به نام حقوق طبیعی.

قبلاً در مورد حقوق خصوصی خانواده مثال مادر و بچه مطرح شد در خانواده حقوق عمومی هم داریم مثلاً مرد و زن هر یک طبیعتی دارند طبیعت زن اقتضاء دارد که هر زنی حق دارد که با مردی ازدواج کند و عنوان همسری داشته باشد و طبیعت هر مردی هم

اقتضاء دارد که مرد حق دارد که با هر زنی که مانعی برای ازدواج ندارد ازدواج کند و عنوان شوهری را به خود اختصاص دهد پس بر اساس این، باید گفت همجنس بازی با حقوق طبیعی مطابقت نمی‌کند و این عدم مطابقت بدیهی است چون همسری زن با مرد طبیعی است و در نظام طبیعت اینگونه ساخته شده‌اند و غیر آن اقتضای طبیعت نیست و نوعا حیوانات عالی خانواده دارند و خانواده از یک نر و ماده تشکیل شده. عقل هم تشکیل خانواده را هدف بجا در ازدواج می‌داند تا هر دو زحمت تربیت و اداره طفل مشترک را بعهده گیرند.

و این سخن همجنس بازها که می‌گویند ما برای لذت بردن این کار را می‌کنیم و لذت بردن، یک امر طبیعی است نادرست است. زیرا گرچه دنبال لذت رفتن امری طبیعی است و یا دنبال نفع شخصی بودن امری طبیعی است اما تا جایی که با حقوق طبیعی تقابل پیدا نکند ولی نا محدود نیست بلکه محدود است به جایی که حقوق طبیعی دیگران را دچار اختلال نکند؛ من حق دارم خوشی خود را کامل کنم اما نه با ناخوشی کردن دیگران، زیرا در همجنس بازی بطور طبیعی همجنس از همجنس لذت نمی‌برد مگر آنقدر مفعول واقع شده باشد که برای او عادت و طبیعت ثانوی شده باشد در حیوانات هم همه با جنس مخالف ارتباط دارند و نوعا مرد از منفعل شدن بدش می‌آید و نفرت دارد و طبیعت مرد این است، اما اگر از کوچکی این کار به صورتی انجام شد که عادت او شد طبیعت مردانگی او عوض می‌شود آقای فروید در

کتابی، تحت عنوان ناخوشایندی‌های فرهنگ، مطرح می‌کند «که یکی از ناخوشایندی‌های فرهنگ، ممنوعیت مفعول شدن مرد است که انسان‌ها از آن منع شده‌اند». پس همجنس‌بازی بر خلاف طبیعت بشر است. فروید می‌گوید: «ابتداء خانواده نبود» در صورتی در جواب فروید باید گفت که حتی در حیوانات هم خانواده هست در کبوتران خانواده است و... در طبیعت انسان هم خانواده است قران هم پس از این که در صفات مؤمنان می‌گوید: و آنها که دامان خود را از آلوده شدن به بی‌عفتی حفظ می‌کنند؛ می‌فرماید:

إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ<sup>۱</sup>

«تنها آمیزش جنسی با همسران ملامت ندارد؛»

این عدم ملامت همان اقتضای طبیعت است پس در غیر مقتضای طبیعی، عقل مذمت و ملامت می‌کند و ما که می‌گوییم هر حقی تکلیفی را به دنبال دارد به تعبیر دیگر وظیفه این است که اگر مادر بچه را رها کند ملامت می‌شود و از لحاظ حقوقی و اخلاقی و عقلی مورد ملامت قرار می‌گیرد

در امور مالی و مالکیت نیز «حق طبیعی» هر کننده کار، این است که خودش از ثمره کارش بهره‌بردار. اگر بخواهیم او را از ثمره کارش منع کنیم او را از حق طبیعی خود، محروم کرده ایم و این ظلم

<sup>۱</sup> - سوره مؤمنون آیه ۶ و ۷

است. کسی که میوه جنگل را آورده است حق اوست که از آن بخورد و کسی عقلاً حق ندارد از او به زور بگیرد در اینجا ممکن است برای یک مسلمان مؤمن، این سؤال بوجود آید که آیا این گفته شما در اموال با واجب شدن خمس در شرع ناسازگار نیست؟ می‌گوییم هرگز، چون حق خدا هم در آن هست؛ خدا در عمل نیک شریک است اگر واقعا کسی معتقد به خدا باشد و بداند سلامتی و توان و قدرت بازو را خداوند داده است باور خواهد نمود که خدا هم در اموال او حق دارد پس اگر خدا فرمان داد بعد از سیر شدن خود ۲۰٪ مازاد بر نیاز خود را به آنان که توان مالی ندارند بده و این رفتار دیگر این ظلم نیست و این حق خدا و حق ناتوانان است.

در اینگونه کارها و کشاورزی همه ثمره از کشاورز نیست خدا هم نقش دارد در آب، باران و قدرتی را که به او ارزانی نموده و... اما کشاورز کار خود را می‌کند و ثمره می‌برد و خدا هم اسباب فراهم می‌کند و خمس و زکات واجب می‌کند آن هم برای ناتوانانها و بر پایی عدالت اجتماعی.

حاکمیت و حق خدا هم همین گونه است

**جان لاک:** «حق طبیعی خدا است که بر مخلوقات خود حکومت

کند»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> تاریخ فلسفه غرب راسل فصل جان لاک ترجمه نجف دریا بندری ج ۲ نشر پرواز چاپ پائیز ۱۳۶۵ تهران ص ۸۵۹: هیچ چیز مسلمتر از این نیست که موجوداتی که به یک نوع

یعنی همه مردم، مخلوق خدا هستند و او از پدر و مادر مهربانتر و از همه بر احوال آنان، داناتر است حق او است که مردم را راهنمایی کند مثلاً حتی کسی که کامپیوتر می‌سازد حق طبیعی او است که برای استفاده از آن کتابچه راهنما بگذارد.

در حکومت هم بر اساس «حقوق طبیعی» همه انسان‌ها از لحاظ انسانیت مساوی هستند و هیچ انسانی حق حاکمیت بر کس دیگر را ندارد تنها خدا است که خالق و مالک انسان‌ها است عالم به منافع و مهربانتر از پدر و مادر است و حق طبیعی او است که حکومت کند و حق مردم است که اطاعت کنند.

«هوکر» می‌گوید: چون خدا کسی را برای حکومت بر بشر تعیین نکرده است پس ما حق و اختیار داریم خودمان برای خود کسی را انتخاب کنیم<sup>۱</sup> یعنی به قول هوکر حکومت بر بشر در درجه اول حق طبیعی خدا است اما چون به قول هوکر خدا کسی را تعیین نکرده، مردم حق دارند کسی را خودشان برای حکومت بر خودشان تعیین کنند تا هرج و مرج نشود.

البته از طرف کسانی که زیاده از حد حس‌گرا هستند مثل پوزیتیویست‌ها نوعاً «حقوق طبیعی»، رد می‌شود و اشکالاتی فراوان

---

تعلق دارند و همه با هم از بدو تولد، دارای امتیازات طبیعی مشابه و قوای عقلی همانندی هستند، باید هر یک با دیگری برابر باشند و هیچکدام تابع یا زیر دست دیگری نباشند، مگر آنکه خداوند همه آنها بخواهد که به تصریح اراده خود، یکی را برتر از دیگری قرار دهد و با قرار دادی واضح و مبرهن، حق مسلم تسلط و حکومت را به او تفویض کند

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه غرب - لارنس ترجمه مرکز پژوهش امام خمینی سال ۱۳۷۸ ص ۱۲۷



بر آن می‌کنند که «طبیعی» یعنی چه؟ «طبیعی» مبهم است؛ مراد کدام طبیعت است و یا مصادیق حقوق طبیعی را تنها سه چهار مورد گفته‌اند و اشکالات دیگر، ما در سه مرحله، روی جواب آنها تحقیق می‌کنیم

۱- یکی خود لفظ طبیعی است

۲- دیگر از لحاظ مقتضی طبیعت

۳- اشکالاتی که بر آن کرده‌اند

قبلا معنی حق گذشت اما در فلسفه اخلاق، فصلی باز می‌کنند که مال طرفداران قانون طبیعی است، مثل هابز و هوکر ...

اینان حرفهایی می‌زنند که به حقوق طبیعی نزدیک است اما حقوق طبیعی نیست مثلا می‌گویند اخلاق برای خود قانون دارد که قانون طبیعت است

« هوکر ارسطویی»: «قانون» طبیعت این است که انسان رو به کمال می‌رود و همیشه مصادق اکمل را تعیین می‌کند<sup>۱</sup> (مقصود اینان از قانون طبیعی همان قانون تجربی است).

نقد: ما در جواب ارسطوئیان گفتیم که این اشکال دارد گویا انسان مجبور به انتخاب اکمل است مجبور است کار خوب کند و نمی‌تواند شرارت کند

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه اخلاق غرب - لارنس

« هابز » می‌گوید: « قانون » طبیعی این است هر کسی دنبال منافع خود باشد گر چه از طریق چپاول دیگران به این منافع برسد و حالت طبیعی حالت جنگ است<sup>۱</sup> (باز مقصود هابز از قانون طبیعی همان قانون تجربی است).

**نقد:** پر واضح است که این گفته هابز، نگرشی بد بینانه به انسان است در مقابل نگرش زیاده خوش بینانه ارسطوئی اینها، (ارسطو و هابز) عنوان را برده‌اند روی « قانون » طبیعی بمعنی قانون تجربی و جبری خارجی که ربطی به « حقوق طبیعی » که حکم عقل است ندارد. آقای بازارگاد هم در تاریخ فلسفه سیاسی‌اش، « حقوق طبیعی » را که حکم عقل است با « قانون » طبیعی تجربی، اشتباه گرفته است.

**کامبرلین :** ضمانت اجرای قانون طبیعی هم طبیعی است اگر شراب بخوری سر تو درد می‌گیرد<sup>۲</sup>

**نقد:**

« قانون طبیعی تجربی » غیر از « حقوق » طبیعی است که حکمی عقلی است « قانون » طبیعی همین است که شراب بخوری سر تو درد می‌گیرد که به تجربه ثابت است همچون همه قوانین تجربی فیزیک و شیمی و... و این ربطی به « حقوق طبیعی » که حکمی عقلی است ندارد پیش فرض حقوق، این است که فرد تکویناً آزادی در عمل

<sup>۱</sup> - کتاب لویاتان تألیف هابز - فصل سیزدهم در بحث وضع طبیعی

<sup>۲</sup> - تاریخ فلسفه اخلاق غرب - لارنس - ص ۱۲۷

داشته باشد پس «قانون طبیعی»، گفتن در «حقوق»، غلط است. علاوه بر این که «قانون طبیعی» که هابز و ارسطو هم می‌گویند غلط است یعنی در تجربه هم گفته‌های هابز و ارسطو، خلاف واقع است زیرا ارسطو که می‌گوید همه رو به کمال می‌روند و بالاجبار اکمل را انتخاب می‌کنند درست نیست درغگو دروغ را کار خوب نمی‌داند بلکه آن را برای رسیدن منافع شخصی انجام می‌دهد همچون همه جنایتکاران اما سخن «هابز» هم که «حالت طبیعی» را «حالت جنگ» دانسته، غلط است و حیوانات مثل گرگها هم بین خودشان جنگ ندارند و جنگ، حالت اتفاقی است و طبیعت انسان در جنگ نیست و هابز، حالت بد بینانه دارد از طرفی سخن ارسطویی‌ها خیلی خوش بینانه است که می‌گویند: انسان همیشه و همه جا و بطور کلی به دنبال کمال است.

پس طرح کردن «قانون» طبیعی در حقوق و اخلاق غلط است «قانون» طبیعی بمعنی تجربی تخلف ندارد اما با «حقوق طبیعی» که حکمی عقلی است در عمل می‌توان موافقت کرد و یا مخالفت نمود.

تفاوت کسانی که سوفسطایی فکر می‌کنند با آنها که واقع‌گرا هستند در این است که واقع‌گراها، حسن و قبح ذاتی افعال و اشیاء را قبول دارند و سوفسطایی‌ها قبول ندارند طرفداران «حقوق» طبیعی می‌گویند ذات اشیاء طوری است که رفتار انسان نسبت به فلان ذات باید چنین باشد و مخالف آن خلاف حق است «حقوق»

طبیعی یعنی من آزاد هستم این کار را انجام دهم و یا آن کار را، اما حق این است که فلان مورد را انجام دهم و فلان را انجام ندهم، زیرا اولی رفتار بر «مقتضای» طبیعت است و عقل آن را پسندیده می‌داند و دیگری بر خلاف مقتضای طبیعت است و عقل آن را ناپسند می‌داند

«حقوق طبیعی» چیست؟ آیا مراد از طبیعت، طبیعت حیوانات است که کلیون چنین می‌پنداشتند مثل حیوانات زندگی کردن؟ و موافقت با طبیعت و نظام طبیعت یعنی چه؟ بهترین معنایی که شده از طریق سقراط و مکتب رواق است سقراط از حقوق طبیعی سخن گفته و «سیسرون» که معرف مکتب رواق است می‌گوید: «حقوق طبیعت دستور عقل سلیم» است<sup>۱</sup>

در جای دیگر می‌گوید: دستور عقل سلیم عبارت است از «آنچه طبیعت آدمی و فطرت اشیا بدان حکم می‌کند»

به نظر می‌رسد که تعبیر حکم عقل بر «مقتضای طبیعت» تعبیر مناسبی برای حقوق طبیعی باشد و این حکم عقل است «عقل بشر در مقابل هر طبیعتی برای رفتار ما چیزی را تعیین می‌کند.» مثل این که مادر بچه خود را شیر می‌دهد و نگهداری می‌کند و در نظر عقل حق طبیعی او است که چنین کند و مقابل آن شیر خوردن بچه از مادرش است. پس حق طفل است که از مادرش شیر بخورد حال اگر مادر از حق خود گذشت نمود و بچه را نگهداری نکرد حق

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه راسل و کاپلستون و...

بچه از بین نمی‌رود و باقی است وقتی بچه بزرگ شد عقلاً می‌تواند از مادر خود گله کند که چرا به من شیر ندادی؟

هر کسی برای خود حق حیات دارد و می‌تواند کوشش کند و زندگی خود را اداره کند و راحتی خود را بدست آورد و ادامه حیات هر کس و خوشی هر کس، بطور طبیعی بدست خودش است و بر اساس آن حق حیات دارد؛ کسی نمی‌تواند جلو دهان دیگری را بگیرد و نگذارد که غذا بخورد. هر کس در کارهای خودش، خودش تصمیم می‌گیرد و این حق طبیعی او است کسی نمی‌تواند بگوید آنچه را من می‌گویم عمل کن بلکه عقلاً هر کس در آنچه را که متعلق به خودش است آزاد است. هر کس هر آنچه انجام می‌دهد مال خودش است پس دست رنج هر کس از خودش است «حقوق طبیعی» چیزی است که «عقل» تعیین می‌کند و این نوع رفتار طبیعی است چون متناسب این طبیعت این است.

عبارتی را که سیسرون<sup>۱</sup> به نقل از رواق می‌گوید: «دستور عقل سلیم عبارت است از آنچه فطرت آدمی و فطرت اشیا بر آن حکم می‌کند»<sup>۱</sup> دقیقاً مثل ریاضیات است مثل دو زاویه متقابل به رأس که مساوی است طبیعت دو زاویه متقابل به رأس این است. در طبیعت هم اموری هست که رفتار فرد با آن سنجیده می‌شود و اگر با آن سنجیده و میزان بود فرد، حق دارد و حق طبیعی را رعایت کرده است پس حقوق طبیعی «حکم عقل»، است نه قانون طبیعی مثل

<sup>۱</sup> - کتاب تاریخ فلسفه سیاسی بازارگاد - جلد اول - فصل سیسرون چاپ ۱۳۴۸ ص ۲۳۸

قوانین فیزیک، شیمی و...؛ عقل به اقتضای طبیعت هر چیزی، نوع رفتار با آن را تعیین می‌کند. پس تعریف حقوق طبیعی آنطور که سیسرون: نقل می‌کند: دستور عقل سلیم است این تعریف در حقوق طبیعی است و یک اصل است یک جا عقل می‌گوید: حق مساوی هست مثل بین افراد انسان و یک جا می‌گوید: حق مساوی نیست، مثل بین انسان و حیوان،

بعضی اشکال کرده‌اند که سه یا چهار مصداق را معین کرده‌اند که می‌گویند حقوق طبیعی است

این اشکال وارد نیست؛ حقوق طبیعی برای خود ملاک دارد و مصداق حقوق طبیعی سه یا چهار مورد نیست، بلکه نسبت به هر نوع روشن است و استثنائات آن هم استثنا نیست بلکه تخصص است و تبدل موضوع است مثل مادری که دیوانه شود حق نگهداری بچه را ندارد.

در حقوق دریاها و آب‌ها عقل هم حکم می‌کند افراد بشر نسبت به منابع طبیعی و استفاده از آن منابع، مساوی هستند عقل حقوق دریاها و حقوق جنگ را بر اساس حقوق طبیعی درست می‌کند. در جنگ حق کشتن بچه یا افراد بی طرف را ندارند خلاصه بر اساس حقوق طبیعی است که، حقوق جنگ و حقوق بین الملل و اصول حقوق خانواده و اصول حقوق ازدواج و غیره را می‌توان مشخص کرد و آقای گروتوس و غیره چنین کرده‌اند.

( ازدواج زن و مرد مطابق حقوق طبیعی است مثلاً ازدواج کسی که ازدواج نکرده با زنی که همسر دارد؛ این زن وعده داده و متعهد

شده، که با شوهرش زندگی کند، پس اگر خود را در اختیار دیگری گذاشت، خلاف وفای به عهد عمل کرده است لذا جرم دارد)

ما نمی‌گوییم همه حقوق از حقوق طبیعی بدست می‌آید بلکه حقوق قرار دادی هم هست اما اصول بدیهی حقوق قرار دادی هم همان حقوق طبیعی بدیهی است و به حکم عقل است و پیش فرض قراردادها هم حقوق طبیعی است مثل حق طبیعی اینکه طرفین قرار داد باید عاقل باشند، آزاد باشند، این شرایط داشتن «عقل، بلوغ و آزادی عمل» در سایه عقل بوجود می‌آید...<sup>۱</sup> و قراردادی نیست بلکه از حقوق طبیعی است. آیا می‌توان گفت کسانی که آزادی عمل ندارند، مثل دیوانه‌گان و بی‌عقلان و کودکان، قرار داد کرده‌اند که قراردادشان لغو گردد؟ نه چنین نیست این‌ها حکم عقل است و قانون عقلی است که محدوده عقلی قرار داد را مشخص می‌کند و پیش فرض هر قرار داد است و اختصاص به کشوری خاص یا مذهبی خاص ندارد. رابطه میان هست‌هایی همچون عقل، اختیار در فردی و لزوم وفای به قرار دادشان رابطه‌ای واقعی است و نداشتن «عقل و اختیار» در فردی با «عدم لزوم وفای به قراردادش» رابطه‌ای واقعی و غیر قابل انکار است که عقل آنرا کشف می‌کند...

و یا حکم عقل به لزوم وفای به عهد آیا ممکن است حکم عقلی نباشد حکم قراردادی باشد؟ مثلاً بگوییم عقلاً وفای بعهده و قرارداد، لازم نیست اما مردم قرارداد کردند که به قراردادهایشان از فلان زمان به بعد عمل کنند.

<sup>۱</sup> - فلسفه حقوق کاتوزیان ج ۱ مکتب تاریخی مبحث دوم گفتار اول ص ۱۴۲ چاپ تهران

و پس از آن که آن زمان گذشت، قراردادهای بعدی شد لازم الوفاء در اینجا سؤال این است آیا همان قرارداد خودش لازم الوفاء عقلاً بود یا نبود اگر عقلاً لازم الوفاء نبوده چگونه میتواند سرچشمه لزوم وفاء شود بلکه به دور و تسلسل میانجامد در نتیجه باید قبول کرد که لزوم وفای به عهد، حکم عقل است و از حقوق طبیعی است نه قرارداد است.

### پاسخ به اشکالات بر حقوق طبیعی

پس از تعریف «حق طبیعی» به پاسخ اشکالات آن می‌پردازیم باید گفت بعد از تصور حق طبیعی، دیگر نیازی به اثبات آن نیست زیرا هنگامی که تصور صحیح از حق طبیعی وجود داشته باشد که از بدیهیات حقوق است دیگر پذیرش و اقرار به آن از بدیهیات خواهد بود، کسانی منکر حق طبیعی بودند که تصوری صحیح از آن نداشتند و آن را اشتباه درک کرده بودند.

اینک به نقل اشکالات آن‌ها می‌پردازیم که از عدم تصور صحیح آن ناشی شده است:

۱ - در کتاب فلسفه حقوق موسسه امام خمینی ص ۵۲ چاپ ۱۳۷۸ تحت عنوان «نقد و بررسی مکتب حقوق طبیعی» می‌نویسد: «مهمترین نقدی که وجود دارد و بسیاری از حقوق‌دانها به آن، اشاره نموده اند. این است که «قواعد حقوق طبیعی» به صورت کامل و



مشخص بگونه‌ای که بتواند در همه مقررات اجتماعی، راه گشا باشد از جانب طرفداران، مشخص نگردیده است».

در صفحه ۵۴ نیز در نقد حقوق طبیعی می‌نویسد: «آنچه را که با مراجعه به فطرت و بینش عقلی و قوانین طبیعی در می‌یابیم بیشتر از یک سلسله اصول کلی نیست و این کلیات نمی‌تواند خلاء حقوق را در زندگی بشر پر کند».

**نقد:** آنچه میتوان گفت این است که «حقوق طبیعی» همان بدیهیات حقوق است همچون قضایای ریاض نسبت به بدیهیاتش مثل اینکه ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایای داخلی مثلث که بر بدیهیات احکام خطوط متوازی و تساوی دو زاویه متقابل به راس، استوار است نه آنکه این نتایج ریاض نسبت به این بدیهیات همچون کلی و مصداق باشد که در قیاس‌های ارسطوئی است پس میتوان گفت بدیهیات حقوق (= حقوق ذاتی) حتی برای حقوق قراردادی، اصول راهنما است همچون نتایج براهین ریاضی نسبت به بدیهیات نخستین ریاضی اما نه راهنما و راهگشا به معنی کلی و مصداق‌اش به عبارت دیگر مثلاً «حقوق طبیعی و ذاتی» به ما نمی‌گوید چه قراردادی ببندیم بلکه می‌گوید: **طرفین قرارداد باید عاقل و بالغ و آگاه باشند** و با اختیار این کار را کرده باشند (و مورد قرارداد باید مفید باشد) و باید طرفین به «عهد خود وفا کنند» اما این که این قرار داد به زیان یکی از افراد باشد یا نباشد را حقوق طبیعی نمی‌گوید و کاری به آن ندارد وقتی طرفین عاقل و بالغ و آزاد باشند منافع خود

را تشخیص می‌دهند. «حقوق طبیعی» در مقررات اجتماعی، اصول و چارچوب کار را تعیین می‌کند و به این معنی راه‌گشا است. «حقوق طبیعی» زیربنای حقوق قرار دادی است و بدون آن حقوق قراردادی نیز از اعتبار می‌افتد. بر اساس «حقوق طبیعی» است که «حقوق قرار دادی»، لازم‌العمل می‌شود یعنی بر اساس حقوق ذاتی است که همان حقوق طبیعی باشد حقوق وضعی هم معتبر می‌شود (از باب کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات) یعنی اینکه «قرارداد»، لزوم وفاء پیدا می‌کند یعنی این‌که «باید به قرارداد عمل شود و باید وفای عهد کرد»، حکمی عقلی است و از «بدیهیات حقوق» است پس حقوق طبیعی به اندازه رسالت خودش راه‌گشا هست.

(حقوق طبیعی = حقوق ذاتی = بدیهیات حقوق)

### حقوق طبیعی و سلطه‌گری

برخی اشکال می‌کنند<sup>۱</sup> که طبق «قانون تجربی طبیعت»، هر کس قدرت زیادتری دارد سلطه پیدا می‌کند و به عبارت دیگر حقوق طبیعی، سبب ترویج ظلم می‌شود:

می‌توان پاسخ داد این که هر کس قدرت دارد کارش را زودتر و بهتر پیش می‌برد اگر کلیت داشته باشد بقول داروین عبارت از «قانون» طبیعی تجربی است همچون قوانین فیزیک و شیمی نه «حقوق» طبیعی، که حکم عقل است که عقل نسبت به این طبیعت می‌گوید چگونه رفتار کن، مادر حق دارد بچه را شیر بدهد گر چه هووی او بچه را از او به زور بگیرد. با عمل نکردن انسان‌ها به حقوق طبیعی، هرگز حقوق طبیعی عوض نمی‌شود.

حقوق طبیعی همچون حقوق قراردادی ممکن است انسان بان عمل کند و ممکن است انسان بان عمل نکند اما قانون طبیعی تجربی همچون قوانین فیزیک و شیمی، خود بخود انجام می‌گیرد و اختیاری در کار نیست و نویسنده مزبور گویا فرق میان «قانون طبیعی تجربی» و «حقوق طبیعی عقلی» را متوجه نشده است و آنها را در عبارتش به یک معنی گرفته است در حالیکه قوانین تجربی در موجودات خارجی مادی بوده اما حقوق طبیعی و ذاتی، تنها حکمی در عقل است و انسانرا همچون چراغی عقلی راهنمایی به کارهای عقلاً بجا می‌کند.

<sup>۱</sup> - کتاب فلسفه حقوق موسسه نامبرده - چاپ سوم ص ۵۲.

### بدیهیات حقوق

گفتیم هر علمی بدیهیاتی دارد که زیربنای علوم نظری و اکتسابی آن است و همه علوم نمی‌تواند اکتسابی باشد زیرا همیشه به وسیله معلوم، مجهول کشف می‌شود بدیهیات هر علم زیربنای قضایای نظری آن است. در حقوق طبیعی هم سخن ما این است که عقل، از امور بدیهی، که اقتضاء طبیعت امور است (و همه عاقلان بعد از تصور صحیح، بر آن تصدیق می‌کنند) قضایایی را بدست می‌آورد که این قضایا و حقوق، زیر بنای مراتب بالاتر خود قرار می‌گیرند و نظریات حقوق و حقوق قراردادی بر اساس آنها پی ریزی شده اند. این «قضایای بدیهی عقلی» همان «حقوق طبیعی بدیهی» نامیده می‌شوند

پس «حقوق وضعی» بر اساس «حقوق طبیعی» است و بعبارت دیگر حقوق عرضی و غیر ذاتی بر اساس حقوق ذاتی است و قراردادهای باید با حقوق طبیعی که عقلی است سازگار باشد و هر سیستم «حقوقی وضعی» که مخالف با «حقوق طبیعی» باشد غلط است.

روایان می‌گویند: قراردادهای مضر یا غلط، مثل قرار داد و قوانین دزدها است که بین خود می‌گذرانند هر چند همه آن را قبول کنند عقل آن را درست نمی‌داند و در نظر عقل، هیچ حقی ایجاد نمی‌کند.

نتیجه این که «حقوق طبیعی بدیهی» همانا پیش فرض هر قرار دادی است و نمی‌توان گفت این پیش فرضها هم قراردادی است که به دور و تسلسل محال میانجامد که توضیح‌اش گذشت.

توضیحی بیشتر راجع به فرق «قانون طبیعی تجربی» و «حقوق

### طبیعی عقلی»

توضیح این که «قانون طبیعی» در باره «هستها» است و «حقوق طبیعی» در مورد چیزی است که «نتیجه آن» «بایدها» است و به عبارت دیگر «قانون طبیعی» از «علوم تجربی» است و راه بدست آوردن و کشف آن حس است اما «حقوق طبیعی» همچون ریاضیات از «امور ماقبل تجربی» و راه کشف آن عقل است که اگر هیچ دایره‌ای واقعی در جهان وجود نداشته باشد باز مرکز دایره ۳۶۰ درجه است یا زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است اگر چه مثلث واقعی در خارج و جهان وجود نداشته باشد و اگر همه انسان‌ها دروغ بگویند باز راستگویی خوب است

### تفاوت ریاضیات با حقوق طبیعی

فرق ریاضیات با حقوق طبیعی این است که ریاضیات بر فرض وجود موضوعش در خارج محقق می‌شود یعنی به فرض اگر در خارج مثلث حقیقی پیدا شود، در خارج، مجموع زوایای داخلی آن ۱۸۰ درجه خواهد بود و غیر آن نیست. اما حق در خارج نیست یعنی اصلاً وجود خارجی برای حق معنی ندارد بلکه حق، حکم عقل است تنها متعلق حق است که در خارج وجود دارد مثل مادر و نوزاد، کارگر و دست رنج و... و ممکن است نوزاد را مادر رسیدگی کند و یا مادر را از حق حضانت محروم نمایند ولی مادر حضانت

را انجام دهد و یا از آن محروم شود، عقل این حق را برای او ثابت می‌داند.

### اصل‌های نخستین علم حقوق

با توضیحاتی که در مورد حقوق طبیعی داده شد بهتر است «حقوق طبیعی» را «اصل‌های نخستین حقوق» بنامیم. هیچ علمی بدون معلومات قبلی شکل نمی‌گیرد؛ اگر همه چیز مجهول باشد و هیچ مقدمه معلومی در دست نباشد پیشرفت علمی نمی‌توان نمود؛ همانند ریاضیات که امور نظری را از یک سری بدیهیات بدست می‌آورند؛ در علم حقوق هم «حقوق طبیعی بدیهی» اصل‌های نخستین علم حقوق است و چارچوب قراردادهای و علم حقوق را تعیین می‌کند و بر اساس حکم عقل است و اگر چنانچه بخواهیم اینها را هم از قرارداد بدست آوریم دچار دور و تسلسل محال می‌شویم.

## دو مکتب حقوقی یا دو نوع حقوق؟

می توان گفت حقوق دو دسته است

۱- «بدیهیات حقوق» که همان حقوق طبیعی یا اصول حقوق است  
 ۲- «حقوق وضعی» که از شاخه‌ها است و از فروع حقوق به حساب می‌آید پس حقوق طبیعی و وضعی دو مکتب حقوقی نیست بلکه هر کدام از آنها قسمتی از حقوق است و مجموعاً با هم نظام حقوقی را تشکیل می‌دهد و مکمل همدیگر هستند و بدون یکدیگر نظام حقوقی محقق نمی‌شود زیرا محال است که حقوق وضعی پیش فرض‌های خودش را، خود اثبات کند و هیچ علمی نمی‌تواند پیش فرض خودش را خود اثبات کند (تقدم شیء علی نفسه) مثل این که طرفین قرار داد باید بالغ، عاقل و مختار باشند و مفاد قرارداد باید مفید باشد و قرارداد لازم الوفاء است.  
 بعضی «حقوق طبیعی را یک مکتب و حقوق قراردادی را مکتب دیگر و حقوق الهی را مکتب سوم به حساب آورده اند» ولی به نظر ما درست نیست از کجا خدا حق دارد قانون‌گذاری کند و چگونه باید اثبات شود؟ آیا راهی جز عقل دارد؟ اگر به حکم عقل است که چنین است پس حقوق طبیعی حق قانون‌گذاری برای خدا اثبات می‌کند. اما موارد قانون‌گذاری از نوع حقوق وضعی می‌شود. گاهی خدا در موردی خاص حقوقی وضع می‌کند و گاهی مخلوق خدا، و هر دو وضع است اگر چه حقوقی که الهی بودن آن ثابت شود از اعتبار ویژه برخوردار است و خطا در آن نیست ولی متأسفانه بعضی حقوق‌نویسان مثل آقای کاتوزیان و آقای دل‌وکیو و... آن را در مقابل حقوق طبیعی و وضعی قرارداده‌اند.

### توجه به یک خطا

کتاب تاریخ فلسفه سیاسی بازارگاد (چاپ چهارم دی ۱۳۵۹ کتابفروشی زوار) که مخلوطی است از تاریخ فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق، این کتاب فلسفه رواق را که مطرح می‌کند می‌پندارد که آنان به «قانون طبیعی» «حقوق طبیعی» می‌گویند لذا در ص ۲۳۸ دارد که: «بنا بر این حقوق طبیعت با حقوق طبیعت معاصر فرق می‌کند در اصطلاح جدید حقوق طبیعی یا «قانون و ناموس طبیعت» آن است که موجودات منطقی (انسان) و غیر منطقی و حیة و غیر حیة با تساوی ناگزیر به اطاعت از آن هستند اعم از آن که خود بخواهد یا نخواهد مانند قوه ثقل که منطبق انسان دخالت در امکان دخالت وی از قوه ثقل ندارد».

پاسخ اینکه: ایشان دچار خطا شده است و هیچ یک از حقوق طبیعی قدیم و معاصر را متوجه نشده است زیرا اگر حقوق طبیعی مثل نیروی جاذبه بالاجبار اجرا می‌شود پس دیگر ظلم در جهان مصداق پیدا نمی‌کند، حق طبیعی و قانون طبیعی با هم فرق دارند ولی ایشان آن دو را یکی به حساب آورده است؛ اشکال ما بر این فرد خاص نیست بلکه در این میدان افراد زیادی دچار خطا شده اند. حقوق طبیعی از احکام عقلی است و با فکر و اختیار باید به آن رسید نه از قوانین طبیعی تجربی که طبق جبر طبیعت و فیزیک عمل می‌کند.



### «حقوق طبیعی با واسطه» یا «حقوق طبیعی نظری»

گفتیم «حقوق طبیعی» از بدیهیات حقوق است حال هنگامی که از بدیهیات حقوق بگذریم در رتبه بعد از آن به چه حقوقی می‌رسیم؟ مثال: در ریاضیات ۱۸۰ درجه بودن زوایای داخلی مثلث بدیهی نیستند اما احکام خطوط متوازی از بدیهیات است. کسی که هندسه نخوانده، نمی‌داند مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است اما خطوط متوازی را فرد بی سواد هم می‌فهمد و بدیهی است سپس از احکام خطوط متوازی (که بدیهی است) می‌توان ۱۸۰ درجه بودن زوایای داخلی مثلث (غیر بدیهی) را بدست آورد. در اینجا گر چه ۱۸۰ درجه بودن زوایای داخلی مثلث، بدیهی نیست اما لازم ذات مثلث است که از طریق «خطوط متوازیه و تساوی دو زاویه متقابل به رأس»، قابل اثبات است.

در «حقوق طبیعی» هم همین است «حقوق طبیعی بدیهی» داریم و «حقوق طبیعی غیر بدیهی» این که «دست رنج هر کسی حق طبیعی او است بدیهی است» و کسی در آن اختلافی ندارد و «قضیه نخستین است» اما لازمه آن «حق ارث» و «حق وصیت» است. هنگامی که استفاده از دسترنج حق من است و ملک خصوص من است راضی نمی‌شوم فرزندانم در فقر باشند و دست رنج من را بعد از مرگ دیگران استفاده کنند یعنی می‌خواهم دسترنجم بعد از مرگ به فرزندان خودم برسد پس گر چه ابتداءً، فهم «حق وصیت یا ارث» مشکل است اما از آن «حق بدیهی اول» «که حق استفاده از

دسترنج است»، بدست می‌آید و این هم حق طبیعی است اما حق طبیعی غیر بدیهی که لازمه حق طبیعی بدیهی است. پس حقوق طبیعی بدیهی داریم و غیر بدیهی (نظری) دسته دوم گر چه بدیهی نیستند اما «حقوق طبیعی غیر بدیهی» بر «حقوق طبیعی بدیهی» مبتنی است پس «منشا» یک سری قوانین مثل «قانون ارث و وصیت» (که به شکل قانون در آمده اند) همان حقوق طبیعی بدیهی است

بنابر این بعد از «حقوق طبیعی بدیهی» «حقوق طبیعی غیر بدیهی» است و می‌توان آن را «حقوق طبیعی با واسطه» یا «حقوق طبیعی نظری» هم نامید که از حقوق طبیعی بدیهی، ناشی شده است. و مجموع آن دو عنوان حقوق طبیعی را دارد.

### حقوق قراردادی

حقوق قراردادی که عاقلان می‌نشینند و آن را قرار داد می‌کنند در رتبه بعد از حقوق طبیعی قرار می‌گیرد (که گاهی جهانی و گاهی منطقه‌ای و... است).

### حقوق امری

حقوق امری (دستوری) که مثلاً حق طبیعی خدا است که بندگان خود را راهنمایی کند و آنچه را خدا به آن امر می‌کند حقوق امری الهی می‌گویند و حق بندگان است که تبعیت نمایند حق اطاعت از خدا هم از حقوق طبیعی نشأت می‌گیرد مثلاً برای جلوگیری از آلودگی بندگان دستور می‌دهد از نجاست اجتناب کنید. قبل از فرمان خدا اگر اجتناب نمی‌کردیم به خود ضربه می‌زدیم اما الان که خدا از آن نهی کرده، اگر پیروی نکنیم هم خود را دچار آلودگی و زیان کرده ایم و هم حق اطاعت از خدا را از بین برده ایم و اطاعت نکرده ایم. باید توجه داشت که حقوق طبیعی بدیهی همیشه هست و هرگز تغییر نمی‌کند اما «حقوق امری الهی» و «حقوق قرار دادی» ممکن است در شرائطی تغییر کند.

بنا بر این، «حقوق» تقسیم می‌شود به :

۱- حقوق طبیعی بدیهی

۲- حقوق وضعی

یعنی حقوق وضعی خود سه دسته است

الف: حقوق طبیعی نظری

ب: حقوق امری

ج : حقوق قرار دادی

### تفاوت سه دسته حقوق

تفاوت سه دسته حقوق فوق الذکر با هم این است که حقوق طبیعی نظری غیر قابل تغییر است و اما حقوق وضعی، تغییر پذیر هستند. در «حقوق دستوری» می‌تواند دستور دهد و می‌تواند دستور ندهد در «قراردادی» هم می‌توانند قرار داد نکنند و می‌توانند قرارداد نمایند یا قرار دادی را عوض کنند یا صاحب دستور می‌تواند دستور خود را عوض کند اما حقوق طبیعی نظری را کسی نمی‌تواند عوض کند مثلاً نمی‌توان ارث را انکار کرد یا آن را تغییر داد که در این صورت مورد اعتراض عاقلان قرار می‌گیرد.

زیرا در بحث‌های سابق گذشت که حق ارث اولاد از والدین، لازمه حق دسترنج است که صاحب دسترنج حق دارد در دسترنج‌اش تصرف کند چه خودش تصرف کند یا به کسی به‌بخشد یا برای فرزندان‌اش خرج کند یا به ارث بگذارد و نوعاً با داشتن فرزند، راضی نیست به دیگران برسد.

## تساوی و عدم تساوی حقوق

یکی دیگر از مسائلی که دانشمندان و حقوق نویسان در فلسفه حقوق، در آن سر در گم هستند و دچار خطا شده‌اند مساوی بودن و عدم تساوی حقوق است.

تساوی در جایی است که هر دو، حق لازم یک ماهیت باشد و عدم تساوی جایی است که ماهیت موضوع عوض شود.

در ریاضیات مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است و این لازمه مثلث است اما این که در مثلث قائم الزاویه مربع وتر مساوی است با مربع دو ضلع دیگر این اختصاص به مثلث قائم الزاویه دارد و هر مثلثی چنین نیست چون این لازم اخص است در ریاضی این حل شده است اما در فلسفه حقوق، این موارد را با هم خلط کرده‌اند حق آزادی و حق حیات را همه دارند و مربوط به ماهیت انسان است و لازم ماهیت است و کسی نمی‌تواند فرق بگذارد اما حقوقی که از لازم اخص ناشی شده است مثل حقوق نوزاد، نوزاد حق دارد نزد مادر باشد و خصوصیت مادر بودن که اقتضا می‌کند نوزاد را او، بزرگ کند نه پدر، پس نمی‌توان گفت یک روز نوزاد را پدر و یک روز مادر نگهداری کند زیرا اگر همه را مادر انجام دهد تساوی حقوق رعایت نشده است پس این اعتراض جا ندارد اما سرپرستی هر دو در تحقق بچه نقش داشته است پس هر دو باید شریک باشند اما به این صورت که پدر هزینه را تأمین کند و مادر به جهت زن

بودن و شیر داشتن و عواطف خاص برای بچه، او را نگهداری کند تا کودک است و این حق حضانت برای مادر بوجود می‌آورد. بدیهی است که اگر ماهیت و موضوع حق، اعم باشد حقوق عمومی می‌شود اما اگر موضوع حق، اخص باشد حق هم اخص می‌شود و شامل یک حصه از آن ماهیت کلی می‌شود مثلاً انسان یک ماهیت و آنچه حق انسان است حقوقی جهانی و بشری است اما طفل چون طفل است نیز حقی دارد حقی که به لحاظ طفل بودن بوجود می‌آید و این حق خصوصی آن حصه از انسان است که طفل باشد و شامل بقیه انسانها نمی‌شود.

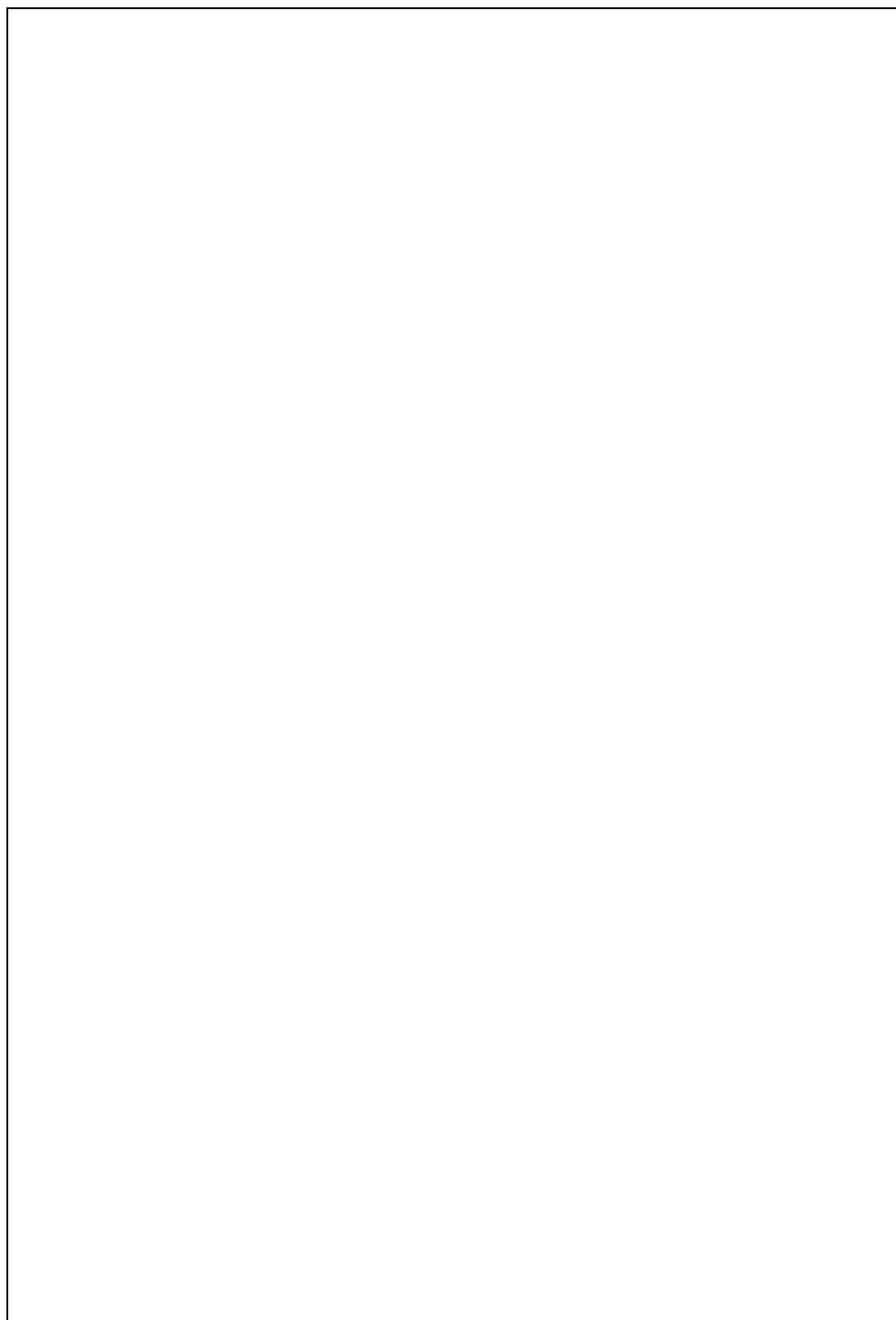
**اگوست کنت** می‌گوید: «*عقلاً باید نفقه زن را مرد بدهد و گرنه به زن ظلم شده*»<sup>۱</sup>.

اگر در اینجا به تساوی رفتار شود ظلم به زن است (یعنی زن را که بخاطر زائیدن و نگهداری طفل و مشکلات قبل و بعد از آن، مدت‌ها از کار در خارج از خانه محروم میشود مرد نفقه ندهد ظلم به زن شده است) جالب اینجا است که بعضی باصطلاح حقوقدانان و قانون‌گذاران به عنوان «دفاع از تساوی حقوق زن و مرد»، به زن ظلم می‌کنند.

<sup>۱</sup> فلاسفه بزرگ تالیف اندره کرسون

## فصل سوم

مکاتب حقوقی:





## مکاتب حقوقی

### ۱- تاریخ گرایان

### ۲- نفع گرایان

### ۳- طرفداران حقوق طبیعی

۱- اینک اکثر دانشمندان دنیا سوفسطایی هستند و برای حقوق ریشه‌ای قائل نیستند همچون پوزیتویست‌ها که در حقوق و اخلاق، سوفسطایی

هستند تاریخ گرایان و بعضی از جامعه شناسان نیز اینگونه می‌باشند

۲- اما گروه نفع گراها که پایه گذار آن بتنام است می‌گویند حقوق باید مفید باشد. در فلسفه حقوق بعضی از پوزیتویست‌ها و حقوق دان‌ها این گونه‌اند که می‌گویند: باید دید حق و قرارداد برای جامعه فایده دارد یا ندارد اگر قرار داد مفید نبود باید لغو شود و ما تنها باید دنبال مفید بودن باشیم

پس سه مکتب حقوقی عمده هست :

۱- سوفسطایی گری و بی معیار بودن حقوق یعنی آنچه را جامعه حق می‌داند حق است

۲- فلسفه حقوق، مبتنی بر «فایده‌گرایی» یعنی تنها «فایده»، معیار مشروعیت حقوق است.

۳- فلسفه حقوق طبیعی (ناتورالیسم) که اصول نخستین حقوق را بدیهی می‌دانند و از جمله اصول آن است، اینکه مفاد حقوق وضعی باید مفید باشد و واضعین آن باید عاقل بالغ و مختار باشند.

پس مکاتب فلسفه حقوق، سه تا است  
 ۱ - «تاریخ گرایان» که همان سوفسطایی‌ها باشند اشکال می‌کنند که حقوق طبیعی نمی‌تواند درست باشد زیرا اگر بگوییم همه حقوق ثابت هستند شدنی نیست بلکه باید حقوق را بر اساس زمان قرار داد درست کرد و...

**نقد:** این افراد توجه نکرده‌اند که اصول نخستین حقوق و آنچه از حقوق که موضوع آن، «جهانی و ثابت و تغییر ناپذیر است» عبارت از «حقوق طبیعی» است اما آنچه اختصاص به زمان و امکان خاص دارد قراردادی است ولی اساس «قرار داده‌ها» و اصول نخستین آنها نیز، «حقوق طبیعی بدیهی» است و حقوق طبیعی که اصول و بدیهیات حقوق است دیگر خود، قرار دادی نیست بلکه حکم عقل است که باید آن را با عقل درک و کشف کرد و چنانچه گذشت محال است «حقوق طبیعی» که پیش فرض «حقوق وضعی» است خود هم وضعی باشد. مستلزم دور و تسلسل است.

۲- نفع گرایان که شرط مشروعیت حقوق را تنها مفید بودن آن می‌دانند از این نکته غافل‌اند که «مفید بودن» مفاد قرارداد، یکی از اصول «حقوق طبیعی» است. و پیش فرض قراردادهای مشروع عقلاً، منحصر به این یک شرط نیست بلکه شرط داشتن «عقل، آگاهی لازم، اختیار» در واضعین قرارداد نیز از جمله آنها است.

### نگاهی دیگر به این دو مکتب تاریخی و تجربی:

دو مکتب دیگر باقی مانده است یکی سوفسطایی و دیگری مکتب

نفع گرایی اما اگر بخواهیم عنوان جدید بگذاریم

۱- مکتب تاریخی یا تاریخ گرایی که پایه گذار آن، آقای ساوینی حقوق دان آلمانی متوفای ۱۸۶۰ - است و دورکیم دنباله رُوش بود.

۲- مکتب تجربه گرایان نفع گرا

۱- مکتب تاریخی در واقع همان سوفسطایی گری، ولی با لباسی

جدید است

۲- مکتب تجربی هم با جزیی تفاوت که بعضی بر نفع تکیه می کنند

و با ابزار تجربه و حسی وارد شده اند بیشتر گرایش به بتنام دارند که حامی آن آقای ایرینگ متولد ۱۸۱۸ - متوفای ۱۸۹۲ است.

اما چه «مکتب تاریخی» و چه «تجربه گرا» هر دو از ابزار علم حسی می خواهند در فلسفه ی حقوق که عقلی است استفاده کنند و مدعی

علم گرایی هستند. «فیلسوفان» حقوق، بزرگترین اشکال این دو

مکتب را همین توجیه «حس گرایانه» می دانند، در حالی که بقول

کانت و غیره «فلسفه حقوق» باید همچون ریاضیات توجیه «عقل

گرایانه» داشته باشد، نه گزارش حسی جزئی مثلاً در زمان قبل از

پیامبر اسلام عرب ها دخترها را زنده در گور می کردند و پسرها را

بزرگ می کردند و این کشتن دختران در نظر آنان جرم نبود.

قران هم می فرماید: **وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا**

**وَهُوَ كَظِيمٌ** «

ترجمه: در حالی که هر گاه به یکی از آنها بشارت دهند دختر نصیب تو شده، صورتش (از فرط ناراحتی) سیاه می‌شود؛ و به شدت خشمگین می‌گردد.<sup>۱</sup>

فرد تاریخ گرا در مورد این مسئله که سخن می‌گوید، می‌گوید حوادث حقوقی هم مثل تاریخ است آنچه را دیدیم باید بنویسیم. قبل از بعثت پیامبر، عرب‌ها دخترها را زنده بگور می‌کردند و آن را حق می‌دانستند؛ جامعه آن روز چنین حقی را برای مرد قائل بود اما پیامبر بر خلاف این حق عمومی قیام کرد وقتی مردم به او معتقد شدند دیگر دختر به گور کردن حق نبود و در دیدگاه جامعه، جرم بود و قبل از بعثت در دیدگاه جامعه حق محسوب می‌شد پایه گزار این مکتب تاریخی، حقوق دان آلمانی آقای ساوینی متولد ۱۷۷۹ و متوفی ۱۸۶۰ است که می‌گوید: حق محصول اجتماع است و در مورد اجتماع است و این وجدان جامعه و وجدان اجتماعی است که می‌گوید چه چیز حق و چه چیز ناحق است و مجازات دارد گر چه دولت مجازات نکند نگاه‌های جامعه و مذمت‌های آنان مجازات می‌کند

سپس کسانی مثل دورکیم هم همین راه را رفته‌اند و گفته‌اند:  
خوب و بد و حق و باطل ساخته اجتماع است<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - سوره نحل ایه ۵۸

<sup>۲</sup> - فلسفه حقوق کاتوزیان

بعضی از جامعه شناسان هم دنبال همین‌ها رفته‌اند و جرم را پدیده اجتماع می‌دانند.

گفتیم مکتب تاریخی به عنوان یک پدیده تاریخی نقل می‌کند که کشتن دختر در قبل بعثت حق بود و بعد جرم و ناحق شد. جامعه شناسی هم می‌گوید آنچه از طریق تجربی بدست آورده ایم همین است که قبل از بعثت دخترها را زنده بگور می‌کردند ولی بعد از بعثت کشتن دختر جرم بود پس مهم جامعه است و وجدان جمعی این فعل و انفعال را داشت. همچنین این مکتب تاریخی می‌گوید: حق نیز واقعیتهایی به جز آنچه مردم اعتقاد دارند، ندارد و قطع نظر از عقیده مردم «حقی» وجود ندارد.

نقد: اینها واقعاً فلسفه حقوق نیست بلکه گزارشی حسی از تاریخ و جامعه است. فلسفه حقوق در باره هست‌های (مادی محسوس) نیست بلکه در باره بایدها و به‌جا و نا به‌جا بودن است که چه چیزی از نظر عقل بجا و حق است و چه چیزی واقعاً نا بجا و ناحق است. اعتقاد غلط ما، واقع را عوض نمی‌کند. «اعتقاد انسان‌ها» در این که کجا قانون، واقعاً حق است و کجا نیست، تعیین‌کننده نیست. فلسفه یعنی تعقل؛ پس فلسفه حقوق کاملاً در مقابل این دو مکتب است باید توجه داشت که توجیه حسی، تا جایی که چشم می‌بیند، پیش می‌رود و فراتر از آن را نمی‌تواند برود؛ تا بدانند این اعتقاد جمعی آیا بجا است یا نابجا؟ این قضاوت، کار عقل است.

«فلسفه حقوق»، گزارش حسی را نمی‌خواهد، انسان در «فلسفه حقوق» می‌آموزد، کدام عمل از نظر عقل، حق است و چرا حق است؟ آیا دفن کردن دختر بر اساس درک عقل، رفتارهای بجا است یا دفن نکردن آن؟ و از دیدگاه عقل کدام درست است؟ پس مکتب تاریخی یا جامعه‌شناسی نمی‌تواند به فلسفه حقوق وارد شود. زیرا فلسفه حقوق، مثل ریاضیات از علوم عقلی است و راه اثبات آن حس و تجربه نیست.

بنا بر این اگر چه دو مکتب فوق در گزارش خود صادق باشند که قبل از بعثت قتل دختر نزد مردم و جامعه جرم نبود اما این ارتباطی با فلسفه حقوق ندارد. اینها گزارش از وقایع و عقاید جامعه آن روز است و بس؛ و گزارش از عقاید انسان‌ها، فلسفه حقوق نیست.

چه بسا انسانها عقائدی باطل و خلاف عقل داشته‌اند مثالی از فلسفه اخلاق می‌آوریم آقای بنتام و جان استوارت میل و... (نفع‌گرایان) می‌گفتند انسان دنبال خوشی است پس دنبال خوشی رفتن خوب و عملی اخلاقی است

سقراط و کانت گفته‌اند و ما هم در پاسخ باین‌ها گفتیم اینکه انسان دنبال خوشی می‌رود یک دیدگاه روانشناسانه است ولی این که دنبال خوشی بودن، عملی اخلاقی و خوب است یک گزاره ما قبل تجربی است؛ مثل اینکه «باید دروغ نگفت گر چه همه دروغ بگویند» و یک گزاره روانشناسانه، نمی‌تواند نتیجه ماقبل تجربی

بدهد که « پس خوشی خوب و عملی اخلاقی است» و به همین جهت همه بر نفع گرایان اعتراض کردند.

در فلسفه حقوق نیز همین اشکال، خود را نشان می‌دهد که اگر جامعه شناسان و یا مکتب تاریخی گزارش دادند که فلان جامعه در فلان تاریخ، رفتاری را حق می‌دانستند و یا رفتاری را ناحق می‌پنداشتند؛ گزارش آنان درست است؛ اما آیا هر چه را هر جامعه‌ای حق بداند واقعاً حق است؟ در هند در بعضی مردم بعد از مرگ شوهر، زن هم خود را میسوزاند اما آیا این حق است؟ آیا عقل آن را درست می‌داند؟

پس عمده اشکال بر این دو مکتب، این است که این مطالب گزارش‌های حسی از هست‌ها است نه از بایدها و «فلسفه حقوق». اما این که آیا این رفتارها از نظر عقل هم حق است، یا ناحق، فلسفه حقوق است. این آقایان حقوق موجود در جامعه را می‌نویسند و از آن گزارش می‌دهند پس کار آنان تاریخ حقوق است نه فلسفه حقوق، و گزارش جامعه شناسی نیز گزارش از هست‌ها است نه از بایدها و «فلسفه حقوق» (و از آنچه عقلاً بجا است و باید عقلاً باشد).

### تناقض در گفتار تاریخ گرایان و جامعه‌شناسان:

ساوینی ۱۷۷۹- ۱۸۶۰ می‌گوید: «حقوق مانند زبان و عادت‌ها محصول وجدان عمومی و تحول تاریخی است و اراده فرد و تصمیم دولت‌ها هیچ در آن نقش ندارد»<sup>۱</sup>

در جای دیگر می‌گوید: «حقوق نتیجه نیازمندی‌های عمومی است که در طول زمان بیشتر می‌شود حقوق در سایه عقل برتر از انسان بوجود می‌آید ... که به فطرت انسان ارتباط دارد.»<sup>۲</sup>

نقد: کاملاً واضح است که «سخن دوم» ساوینی یعنی این جمله که می‌گوید: «حقوق در سایه عقل برتر از انسان بوجود می‌آید» اعترافی از ساوینی به حقوق طبیعی است بالاخص جمله قبل که گفته: «حقوق، نتیجه نیازمندی‌های عمومی است» یعنی ساوینی در این جمله، اعتراف می‌کند که حقوق با واقعیات طبیعی بی‌ارتباط نیست.

دورکیم ۱۸۵۸- ۱۹۱۷ می‌گوید:

«هیچگاه نباید گفت چون عملی جرم است وجدان عمومی را مورد لطمه قرار می‌دهد بلکه باید گفت: چون عملی، وجدان عمومی را مورد لطمه قرار می‌دهد جرم است»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> فلسفه حقوق کاتوزیان ج ۱ مبحث دوم ص ۱۳۹

<sup>۲</sup> - فلسفه حقوق کاتوزیان ج ۱ مکتب تاریخی مبحث دوم گفتار اول ص ۱۴۲ چاپ تهران

۱۳۷۶

<sup>۳</sup> - (جامعه‌شناس کیفی رضا مظلومان ص ۲۳۷ چاپ ۱۳۵۵)



یعنی چنین نیست که جرم، علت باشد و لطمه به وجدان، معلول آن باشد بلکه لطمه به وجدان جمع، علت است و جرم معلول آن است، وقتی مردم از عملی ناراحت می‌شوند آنوقت جرم می‌شود. و نیز در جای دیگر می‌نویسد: «برای آن که آدم کشان از میان بروند باید در میان طبقات اجتماعی... وحشت از این کار پدید آید باید نفرت از خون ریزی پدید آید»<sup>۱</sup>

نقد: سخن دورکیم که می‌گوید: «باید نفرت از آدم کشی را بوجود آوریم تا آدم کشی از بین برود» با گفته سابق او که می‌گوید: «هیچ چیزی واقعا بد نیست» در تناقض است «زیرا اگر آدم کشی واقعا بد نیست و رفتار بد، رفتاری است که مردم آن را بد بدانند و رفتار خوب هم تنها رفتاری است که مردم آنرا خوب بدانند و هیچ رفتاری در ذات‌اش نه خوب است و نه بد». پس چرا نفرت از آدم کشی ایجاد کنید، طبق گفته سابق‌تان بیایید آدم کشی را تشویق کنید تا آدم کشی در جامعه، عمل خوب و پسندیده‌ای بشود! زیرا شما می‌گوئید: هرآنچه را جامعه خوب بداند خوب است. پس روحیه جامعه را عوض کنید بس است. زیرا در نزد شما «خوب و بدی» غیر از آنچه را جامعه خوب یا بد بداند نیست. «اما آیا کسی چنین می‌کند؟ خیر. چرا؟ چون آدم کشی واقعا بد است» و ضرر دارد، برای همه ضرر است، پس واقعا بد است پس نمی‌توانیم بگوییم

<sup>۱</sup> -جامعه شناس کیفری رضا مظلومان ص ۲۴۰ چاپ ۱۳۵۵

انجام یا ترک هیچ عملی در واقع خوب یا بد نیست و رفتارها با هم فرق ندارد. چون این گفته باطل است پس «سخن دوم» با «سخن اول»، تناقض دارد چون «گاهی ذات عمل، صرف نظر از وجدان جمع، بد است» مثل آدم‌کشی که نزد دورکیم هم واقعاً بد است. هیچ جای دنیا آدم‌کشی را تشویق نمی‌کنند چرا؟ چون واقعا بد است. و با گفته سابق دورکیم که می‌گفت هیچ عملی واقعا بد نیست متناقض است و دورکیم همچون ساوینی تناقض‌گویی می‌کند و همین تناقض‌گویی دلیل روش بطلان گفتار آنها است. به گفته گروتیوس: «بعضی از اعمال به گونه‌ای شرارت است که خدا هم نمی‌تواند آن را عوض کند و اعمالی به گونه‌ای خوب است که خدا هم نمی‌تواند آن را بد کند».

### جمع بندی اشکالات دو مکتب:

چهار اشکال بر دو مکتب تاریخی و تجربی وارد کردیم به این قرار:  
**اول:** یکی این که آنان بحث عقلی نمی‌کنند و چرایی حقوق را عقلاً بررسی نمی‌نمایند و بایدهای عقلی را مطرح نمی‌کنند و به گزارشات حس از آنچه هست بسنده میکنند در حالی که «فلسفه حقوق» مربوط به شناخت‌های عقلی بوده مثل ریاضیات و بحث عقلی است و به حق و ناحق بودن رفتار، کار دارد و بعبارت دیگر از بایدها سخن می‌گوید اما آنها از هست‌های در خارج خبر می‌دهند.

**دوم:** دیگر این که گاهی گفته می‌شود فلان حاکم مثلاً چون «قدرت» دارد که فلان کار را بکند پس آن کار حق است و یا می‌گویند چون «سود و نفع» دارد پس باید بشود ما می‌گوئیم این هم، «فلسفه حقوق» نیست زیرا عقلاً نفع به تنهایی و همیشه و همجا، دلیل حقانیت نمی‌شود و در فلسفه سیاسی هم عقلاً «قدرت داشتن»، دلیل حقانیت نیست.

بار دیگر یاد آوری کنم که نمی‌گوییم نفع ناحق است بلکه سخن بر سر این است که هر جا چیزی برای کسی نفع داشت حتماً حق هم هست هرگز زیرا ممکن است در موردی نفع شخصی خاصی با حق همراه نباشد. مثلاً دزدی که جیب افراد را می‌زند نفع می‌برد یا کسی که رعایت حق تقدم را نمی‌کند نفع می‌برد اما آیا این کار او که برای او نافع است حق هم هست یا نه؟ یا کسی که می‌داند اگر

فلان کار را بکند نفع می‌برد آیا همجا و همیشه عقلا باید آن کار را انجام دهد؟ و واقعاً همیشه حق بنفع اوست و الزام آور است؟ خیر چنین نیست در «فلسفه حقوق» بحث بر سر باید و الزام است در حالی که سخن<sup>۱</sup> بنتام (نفع‌گرا) و هلیتیوس است که می‌گویند: «باید مجازات باشد باید شلاق در کار باشد» پس بنتام می‌گوید «قانونی که مفید است باید وضع شود و به کمک مجازات اجرا شود». نوعاً تجربه‌گراها، نفع داشتن را دلیل بر حقانیت می‌گیرند که ما گفتیم مفید بودن به تنهایی حق ایجاد نمی‌کند و الزام نمی‌آورد حتی نمی‌توان گفت «نفع اکثریت همه جا حق است اگرچه به تصویب نمایندگان نرسد و اگر چه حقوق طبیعی اقلیت نژادی را نادیده بگیرد» و علیه اقلیت نژادی بوده و بر اساس نژاد پرستی باشد. پس حقوقی، که مخالفت با آن عقلا مجازات می‌آورد، صرف داشتن نفع نیست؛ اگر چنین بود، قبل از این که امور نافع، قانونی شوند باید هر آنچه نفع دارد لازم قانونی باشد و اگر عمل نشود مستحق مجازات باشد. در حالی که نفع‌گراها هم چنین چیزی را نخواهند پذیرفت. به عبارتی نسبت الزام (که از لوازم حق است) با نفع نسبت عموم و خصوص مطلق است هر حقی نافع هم هست اما چنین نیست که هر جا نفعی وجود دارد الزام حقوقی و باید عقلی هم

۱- تاریخ فلسفه تالیف کاپلستون - در فصل بنتام و تاریخ فلسفه غرب تالیف راسل - در

فصل نفع‌گرایان و تاریخ فلسفه سیاسی تالیف بازارگاد - در فصل بنتام - ج ۲ ص ۸۵۲

همیشه و همجا باشد. بلکه بعضی جاها نفع هست ولی ناحق است مثل نفعی که دزد می‌برد نفع هست و حق نیست یا ظلم به اقلیت‌ها و تبعیض نژادی.

**اشکال سوم** بر آنان این بود که در کلام آنها «تناقض» وجود دارد آنچه را در جایی انکار می‌کنند در جای دیگر می‌پذیرند و تأیید می‌کنند چنانچه در گفتار ساوینی و گفتار دورکیم گذشت آنها هم تناقض گوئی می‌کنند و هم به ناحق بودن بعضی از رفتارها اعتراف می‌کنند که در نتیجه، اعتراف آنها به حقانیت «حقوق طبیعی» است.

خلاصه این که «حقوق طبیعی»، بدیهی و بی نیاز از اثبات است اگر کسی آن را درست تصور کند بلا فاصله تصدیق هم خواهد کرد اما مکاتب تاریخ‌گرایی ساوینی و جامعه‌شناسی دورکیم و نفع‌گرایی بتامیان از فلسفه حقوق نیست و نیز در درون خود متناقض است.

**اشکال چهارم** اینکه در سابق ثابت کردیم که انکار اصول بدیهی حقوق، به دور و تسلسل محال میانجامد و راهی جز اعتراف به «اصول بدیهی حقوق» که همان «حقوق طبیعی» باشد نیست و تنها مکتب حقوق طبیعی عقلاً قابل دفاع و خالی از تناقض است.



علل به فراموشی سپردن

« حقوق طبیعی »





### علل به فراموشی سپردن حقوق طبیعی:

۱ - اول اینکه تا قرن «هیجدهم» تاریخ در فلسفه وارد نشده بود و مسائل فلسفی کلاً عقلی بودند اما در قرن «نوزده و بیست» بخاطر ضعیف شدن فلسفه، «مسائل بی ارتباط با فلسفه»، وارد فلسفه شده است در این دو قرن اخیر، حقوق وضعی دچار مشکل شد و در اخلاق هم مکتب‌های زیادی پیدا شد و در فلسفه حقوق «حقوق طبیعی» به عنوان یک مکتب اصیل باقی ماند مثل مبنای آقای دل وکیو.

آقای گروتیوس در قرن هجدهم حقوق بین الملل و حقوق کشتی‌ها را بر اساس «حقوق طبیعی»، تدوین نمود و هنوز هم دنیا بر مبنای او باقی است چون به حقوق طبیعی تکیه کرد

در انقلاب‌ها و در مقابل تبعیض نژادی هم عاقلان می‌گویند: «همه حق آزادی و برابری دارند و نباید تبعیض باشد» و اینها بر اساس «حقوق طبیعی» است و اینکه مردم در سیاست می‌گویند: «فلان شاه چون ستمگر است نباید باشد و تایید می‌شود» بر اساس «حقوق طبیعی» است

اما در همین دو قرن اخیر، مکتب جامعه‌شناسی و تاریخ‌گرایی در «فلسفه حقوق» برای خود جا باز کرده است.

اما چرا اینها وارد فلسفه شده است با آن که بر اساس منطق و عقل نباید چنین می‌شد؟

تا قرن هیجده «حقوق طبیعی» سر بلند بود اما در این دو قرن کم رنگ شد چرا؟

خلاصه با پیشرفت‌های علوم تجربی، رشته فلسفه در دانشگاه‌ها عقب نشینی کرد و خیلی‌ها به فلسفه بی اعتنا شدند و بسیاری از مسائل فلسفه به فراموشی سپرده شد و من جمله فلسفه‌ی حقوق طبیعی و بعضی از علوم تجربی همچون جامعه شناس و نیز تاریخ‌نگاری، وارد «فلسفه حقوق» شد.

۲ - دوم اینکه «حقوق طبیعی» در کلمات «رواقی‌ها» که پایه گذار «حقوق طبیعی» بودند مجمل بیان شده بود آنها گاهی به «حق طبیعی» تعبیر می‌کردند و گاهی «قانون طبیعی» به آن می‌گفتند مقصود آنها از قانون گفتن هرگز «قانون تجربی» در «طبیعت»، نبود بلکه مقصود آنها «قانونی غیر وضعی» در «میان بشر» بود که میتوان بر اساس آن، افراد را محاکمه و مجازات کرد و کراراً آنرا به «قانون نانوشته» که اختصاص به ملت و نژادی خاص ندارد و همه ملت‌ها و نژادها را نیز شامل میشود تعبیر میکردند.<sup>۱</sup>

اما آنها در کلام خود صراحتاً گفتند: «حقوق طبیعی» یعنی «حکم عقل» بر اقتضای طبیعت، مثل حق نگهداری مادر از نوزاد خود، یا

<sup>۱</sup> - محصول فکر انسان یا مقررات موضوعه را نتوان قانون یا حقوق خواند بلکه قانون چیزی است جاودانی که بوسیله عقل‌ای که در آن مندرج است بر کل جهان حکومت می‌کند و دو عمل را انجام میدهد امر به نیکی و نهی از بدلی میکند. حقوق طبیعی مقدم بر حقوق مطلق و مرجع حقوق موضوعه میباشد.

برابری همه انسان‌ها اما کلمه «قانون» که در این عبارات رواقی‌ها، آمده است برای قرون نوزده و بیست که خیلی از فلسفه‌های گذشته آگاهی کافی نداشتند «بلکه گرایش به تجربه‌گرایی زیاد داشتند»<sup>۱</sup> مشکل ساز شد خیال کردند مقصود رواق، از قانون‌ای که نام می‌برند همان قانون تجربی است همچون قوانین فیزیک و شیمی که به‌طور جبر طبیعی انجام می‌گیرد،

در نتیجه در قرون اخیر، «حقوق طبیعی عقلی» را با «قانون طبیعی تجربی»، مخلوط کردند و کسانی که در این مدت فلسفه حقوق نوشتند این قانون طبیعی به معنی تجربی‌اش را با حقوق طبیعی که حکمی عقلی است خلط کردند، در حالی که «قانون طبیعی»، به معنی تجربی‌اش، از هست‌های مادی خبر می‌دهد، و مصداق در طبیعت مادی دارد اما «حقوق طبیعی» که از بایدهای عقلی، سرچشمه می‌گیرد همیشه و همجا، حکم عقل است بر مقتضای طبیعت، و این دو با هم فرق دارند حکم عقل در عقل است و قانون تجربی در طبیعت مادی و خارج است.

«حقوق طبیعی» را که از بایدها و نبایدها خبر می‌دهد می‌توان نافرمانی کرد اما قانون طبیعی تجربی جبر طبیعی است مثل قوانین فیزیک و شیمی و نمی‌توان با آن مخالفت نمود.

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه سیاسی بازارگاد ج ۱ - فصل هشتم - چاپ چهارم ص ۲۳۸ و تاریخ فلسفه غرب تالیف راسل ترجمه دریا بندری سال ۱۳۶۵ - ص ۳۸۹ در قسمت رواق

از طرف دیگر «فلسفه اخلاقی که آقای لارنس ویراستاری کرده» و همه را آورده فصلی دارد به نام «قانون طبیعی» و در آن فصل هم هابز را آورده که طرفدار قانون طبیعی به معنای تجربی است و هم گروتیوس را که طرفدار حقوق طبیعی به معنی حکم عقل است و این دو کاملاً مقابل هم هستند در حالی که او آن دو را یکی دانسته است.

مطالب داروین را هم قانون طبیعی گفته‌اند (داروین در قرن نوزدهم است و هابز قرن هیجدهم و افراد دیگری هستند که قرن نوزدهم هستند و در کلام آنان قانون طبیعی آمده است) و مراد آنان هم همان قانون تجربی طبیعت است که از هست‌ها خبر می‌دهد نه حقوق طبیعی که از بایدهای عقلی خبر می‌دهد. در مجموع در کتاب‌های اخیر «قانون طبیعی تجربی» را با «حقوق طبیعی عقلی»، خلط کرده‌اند.

از یک طرف ارسطو می‌گوید بر اساس قانون طبیعت یعنی «قانون طبیعی تجربی» همه انسان‌ها کار خوب را انتخاب می‌کنند و نمی‌توانند کار بد انجام دهند بعکس هابز که انسان‌ها را در حالت طبیعی در حالت جنگ میدانند و از طرفی دیگر داروین می‌گوید: طبق قانون طبیعی (تجربی) انسان‌ها برای بقاء خود، همدیگر را می‌کشند و از بین می‌برند که با گفتار ارسطو کاملاً متناقض است اما اینها (همگی چه داروین و چه هابز و چه ارسطو) از قانون تجربی خبر می‌دهند نه از حقوق طبیعی که حکم عقلی باشد و از بایدها و نبایدهای عقلی است حتی آقایانی که فلسفه سیاسی یا حقوق

نوشته‌اند این دو را با هم مخلوط می‌کنند<sup>۱</sup> و<sup>۲</sup>. خلاصه اشتباه این دو نوع قانون عقلی و قانون تجربی با هم موجب ضعف و فراموش شدن «حقوق طبیعی» شده است.

**سومین عامل** این تناقض‌گوئی‌ها، شخص آقای هیوم است و او کبریت این تناقض‌ها را زده است آقای هیوم در کتاب تحقیق در مبادی اخلاق در اول بخش چهار در بند ۱۶۴ که «عدالت طبیعی» را می‌پذیرد، در نتیجه «حقوق طبیعی» را که پیشفرض «عدالت طبیعی» است پذیرفته است اما در جای دیگر می‌گوید: «عقل هیچ حکم مفیدی ندارد»<sup>۳</sup> عقل، فقط می‌تواند تحلیل‌های بی‌فایده بکند که آن را قضایای تحلیلی می‌نامیم در حالی که حقوق طبیعی از قضایای ترکیبی مفید است نه تحلیل بی‌فایده. پس طبق یکی از دو نظر هیوم، حقوق طبیعی نمی‌تواند جزء قضایای عقلی باشد در نتیجه «حقوق طبیعی» نزد این گفته دوم هیوم، معنی ندارد. آنها که اشکال هیوم در تحلیلی دانستن و بی‌فایده دانستن تمام احکام عقلی را نتوانسته‌اند جواب دهند که جواب هم نداده‌اند بزرگترین ضربه را بر «فلسفه» زده‌اند آقای بازارگاد در تاریخ فلسفه سیاسی تحت

۱ - تاریخ فلسفه سیاسی بازارگاد ج ۱ - ص ۲۳۸ خلط حقوق طبیعی و قانون طبیعی

۲ - فلسفه حقوق کاتوزیان ج ۱ فصل اول ص ۵۰ ان را قبول کرده و در ص ۵۴ حقوق

طبیعی ان را رد میکند

۳ - همین کتابها و کتاب تاریخ فیلسوفان انگلیسی کاپلستون قسمت هیوم - و تاریخ فلسفه

غرب راسل فصل هیوم و..

تأثیر این نظر مزبور هیوم و پوزیتیویست‌ها می‌گوید: «آخرین ضربه، به حقوق طبیعی را هیوم زد و حقوق طبیعی اصلاً وجود ندارد و معقول نیست و معنی ندارد»<sup>۱</sup>

بعد از قرن هیجده پوزیتیویست‌ها دنبال این سخن هیوم رفتند و گفتند «فلسفه»، خوب نیست و قضایای مفید ندارد. فلسفه با الفاظ بازی می‌کند و این از نتایج حرف‌های مورد ذکر اخیر هیوم بود. هیوم در یکی از گفته‌هایش می‌گوید: «غیر از قضایای تجربی (که تنها آنها ترکیبی است) دیگر قضایا هرگز آگاهی جدید به ما نمی‌دهند»<sup>۲</sup>.

### تناقض‌های هیوم

گفتیم در فراموش کردن اهمیت «حقوق طبیعی» در قرون اخیر، عامل مهم، «نظریه هیوم» است زیرا خیلی تأثیر داشته است. هیوم در اخلاق یک مطلب دارد که خوب و قابل تمجید است و در آنجا حقوق طبیعی را به عنوان پیش فرض «عدالت طبیعی» قبول می‌کند و می‌گوید: اگر هر کس طبق عقل عمل می‌کرد و به دیگران ضرر نمی‌زد اصلاً به حکومت نیاز نبود<sup>۳</sup> (عکس سخن هابز که بدون

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه سیاسی تألیف بازارگاد ج ۲ فصل بیست و هشتم ص ۷۸۳ - فصل هیوم

<sup>۲</sup> - تاریخ فلسفه غرب تألیف راسل فصل هیوم و تاریخ فلسفه کاپلستون در فصل هیوم و تاريف فلسفه سیاسی بازارگاد ج ۲

<sup>۳</sup> - تحقیق در مبادی اخلاق - بخش چهارم در جامعه سیاسی - بند ۱۶۴ - جایی که عدالت طبیعی فی نفسه مانعی تمام عیار باشد چه نیازی به قوانین وضعی است.

دولت حقوق را بی معنی می‌داند) این حرف خوب است گر چه به «حقوق طبیعی» تصریح نکرده بلکه به «عدالت طبیعی» تعبیر کرده است ولی روشن است که «پیش فرض عدالت طبیعی» همان «حقوق طبیعی» است و قبول عدالت طبیعی بمعنی قبول حقوق طبیعی است اما مطالبی از کتاب «پژوهش در فهم انسان» و «رساله‌ای در طبیعت انسان» آقای هیوم نقل می‌کنند که او به حکم عقل نسبت به رفتار، حمله کرده است و همه چیز را زیر سوال برده است و قبول ندارد که رفتاری بهتر از رفتار دیگر باشد. یعنی هیوم می‌گوید: «عقل اینها را درک نمی‌کند». مقداری هم هیوم در مورد کنوانسیون‌ها و قراردادهای بحث کرده است.<sup>۱</sup> اما اگر مراد آقای هیوم از این که هیچ عملی بهتر از عمل دیگر نیست، باطل کردن پایه حقوق طبیعی باشد، با آن مطلب که در اخلاق گفته است تناقض پیدا می‌کند، مگر گفته شود آن کتاب را دیرتر نوشته و نظرش عوض شده است و یا اخلاق را زودتر نوشته ولی فراموش کرده است که قبلاً در اخلاق چه نوشته؟ به هر صورت در کلام او تناقض است

دیگر این که هیوم برای اثبات این که عقل هیچ حکم مفیدی ندارد به تقسیم تصدیق می‌پردازد و می‌گوید قضایا و جمله‌ها دو گونه اند:

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه سیاسی - تالیف پازرگاد - فصل هیوم - و تاریخ فلسفه راسل در فصل مربوط

به هیوم و تاریخ فلسفه کاپلستون

۱- **قضایای تحلیلی**: همه جمله‌ها از نهاد و گزاره تشکیل می‌شود در جمله‌های تحلیلی، گزاره (محمول) تکرار همان موضوع (نهاد) است. مثل این که مثلث سه ضلع دارد، مربع چهار ضلع دارد، اینها قضایای تحلیلی و تکرار موضوع هستند. با تحلیل موضوع، محمول را بدست آورده‌اند (جان لاک به آنها قضایای بی فایده می‌گوید) و هیوم می‌گوید قضایای ریاضی و سایر قضایای غیر تجربی مثل «قضایای فلسفه»، همه از این نوع قضایای تحلیلی بی فایده هستند.

۲- **قضایای ترکیبی**: این قضایا مطلب تازه به ما می‌دهند هیوم می‌گوید قضایای علوم تجربی از قضایای ترکیبی هستند که حکم را از موضوع به دست نیاورده‌اند بلکه حس، حکم را از خارج می‌گیرد مثلاً «هوای کره زمین بین صفر تا پنجاه است. الان هوا گرم است، خورشید گرم است. دیروز هوا سرد بود». می‌بینید که در مفهوم هوا، هرگز مفهوم سرما یا گرما وجود ندارد، هوا می‌تواند سرد باشد و یا گرم؛ پس قضایای حسی از قضایای ترکیبی هستند در نتیجه قضایای علوم تجربی از، قضایای ترکیبی هستند و مطلب تازه یاد می‌دهند و به ما علم می‌دهند پس علوم تجربی مفید است اما قضایای فلسفی و عقلی، چون از قضایای تحلیلی است و در قضایای تحلیلی، محمول تکرار موضوع است در نتیجه وقت انسان را می‌گیرد و آگاهی تازه‌ای هم نمی‌دهد. پس قضایای بی فایده است پس بنا بر این گفته، آقای هیوم انکار می‌کند که عقل بتواند چیز تازه‌ای به ما بدهد هنگامی که این سخن او را قبول کنیم دیگر



«فلسفه حقوق» و «حقوق طبیعی» هم بی فایده می‌شود و زیر سوال می‌رود زیرا فلسفه، از قضایای عقلی است اگر در قضایای عقلی همه گزاره‌ها، تکرار موضوع و در نتیجه بی فایده است. پس جنگ با فلسفه و اخلاق و اصول دین را هیوم بوجود آورده است زیرا عمده اینها، قضایایی از قضایای عقلی هستند نه از قضایای حسی تجربی. هیوم می‌گوید: در میان «قضایای عقلی» تنها «مسائل ریاضی» کاملاً هم بی فایده نیست، بلکه مقداری خوب است زیرا در محاسبات مردم، این قضایای تحلیلی ریاضی چون موضوع را روشن‌تر میکند و توضیح میدهد و مردم در محاسبات روشن‌تر میشوند پس مقداری فایده دارد اما اگر یک «کتاب فلسفه» را برداریم اینگونه نیست «و هیچ فایده ندارد» زیرا گزاره در آنها تنها تکرار مفهوم موضوع است و بازی با الفاظ است پس آنها را بسوزانید!!<sup>۱</sup> پوزیتیویست‌ها این سخنان او را گرفتند و به فلسفه و علوم دینی حمله کردند چون قضایای آنها از قضایای عقلی هستند که هیوم همه آنها را تحلیل بی فایده میدانند.

<sup>۱</sup> - کتاب فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم - تالیف کاپلستون در آخر قسمت دوم هیوم -  
در ترجمه فارسی سال ۱۳۶۲ - صفحه ۳۳۲.

## نقد :

آیا واقعا کار عقل فقط تحلیل است و قضایای عقلی همه از قضایای تحلیل‌ای هستند که محمول در آنها، تکرار موضوع است و یا تکرار جزئی از موضوع است یعنی همچون فلسفه ارسطویی چند جزئی را ببیند و از ما به الاشتراک آنها کلی را انتزاع کند، هرگز. در جواب ما می‌گوئیم اولاً هیوم گفته که ضرورت در قضایای ریاضی، تحلیلی هستند به این خاطر است که سلب گزاره از نهاد به تناقض می‌انجامد (تناقض محال است) پس حکم در ریاضیات نسبت به موضوعشان ضرورت دارد ما در جواب هیوم می‌گوئیم خود اینکه حتی اگر بپذیریم که قضایای ریاضیات تحلیلی هستند باز این قضیه «تناقض محال است» یک قضیه‌ی ترکیبی عقلی است بر خلاف گفته هیوم که می‌گفت همه قضای عقلی همیشه تحلیلی هستند در حالی که قضیه تناقض محال است قضیه عقلی ترکیبی است و تحلیلی نیست.

ثانیاً ما در اول کتاب «نقدی بر فلسفه کانت» در نقدی بر گفته هیوم آورده‌ایم که ریاضیات، قضایای تحلیلی نیست. و اینکه مثلث سه ضلع دارد یا مربع چهار ضلع دارد تکرار موضوع است اما اینها از قضایای ریاضی نیست، بلکه اینها تعریف موضوع است و «تعریف موضوع» از مقدمه ریاضی هست نه خود ریاضی اما خود «قضایای ریاضی» هرگز تکرار موضوع نیست قضیه ریاضی مثل مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است «یا مساوی دو قائمه است»

آیا از مفهوم مثلث، مفهوم، ۱۸۰ درجه بودن و یا مساوی دو قائمه بودن، بدست می‌آید؟ قضیه ریاضی مثل مربع وتر در مثلث قائم الزاویه، مساوی با مجموع مربع‌های دو ضلع دیگر است آیا این قضیه ریاضی، از مفهوم مثلث قائم الزاویه بدست می‌آید؟ خیر، هرگز.

این که قضایای ریاضی را قضایای تحلیلی بدانیم خطاء بزرگ است آیا کسی که دکترای ریاضی دارد با آن که بی سواد است در آگاهی مثل هم هستند و کسی که دکترای ریاضی دارد، مطلب تازه‌ای در ریاضیات، یاد نگرفته است؟ هرگز چنین نیست.

قضایای ریاضی، هرگز تکرار موضوع نیست ولی لازمه موضوع هست. ۱۸۰ درجه بودن، داخل معنای مثلث نیست، اما لازمه ماهیت مثلث هست و از نوع لازم غیر بین است که با بیان ریاضی دان، و تصریح به آن، دیگران هم بر آن آگاه می‌شوند. پس قضایای ریاضیات از قضایای ترکیبی است و مطلب تازه دارد و هرگز تحلیلی به معنی این که گزاره در آن، تکرار نهاد باشد نیست.

مثلاً اینکه در ریاضیات می‌گوئیم در مثلث قائم الزاویه، مربع وتر مساوی است با مجموع مربعهای دو ضلع دیگر هرگز قضیه تحلیلی نیست که گزاره، در آن، تکرار نهاد باشد یعنی مفهوم «مربع وتر» همان مفهوم «مجموع مربعهای دو ضلع دیگر» باشد بلکه مفهوم «مربع وتر»، لازمه مفهوم «مجموعه مربعهای دو ضلع دیگر» است که در هر مثلث قائم الزاویه‌ای مقدار این دو ماهیت با هم مساوی

هستند یعنی این دو موضوع (مربع وتر - مجموع مربعهای دو ضلع دیگر) با هم متلازم هستند ولی هیچکدام بمعنی دیگری نیست و چقدر فرق است میان دو ماهیت متلازم که از وجود یکی میتوان به وجود دیگری پی برد و این موضوع در هندسه کاملاً روشن است.

اما در حساب که قضایای آنها اینهمانی است باز قضیه اینهمانی غیر از قضیه‌ی تکرار بی‌فایده مفهوم موضوع است. برای روشن شدن مطلب برای هر کدام یک مثال می‌زنیم که آنچه بی‌فایده است قضیه‌ای است که در آن مفهوم گزاره تنها تکرار مفهوم نهاد باشد مثل اینکه انسان انسان است هزار هزار است که ظاهراً به آن قضیه توتولوژی می‌گویند اما در قضیه اینهمانی، ممکن است مفهوم گزاره تکرار مفهوم نهاد نباشد مثل اینکه کسی از شما می‌پرسد «این مرد کی است؟» شما جواب میدهید. «این مرد پدر من است» در این قضیه (این مرد پدر من هست) این همانی است اما مفهوم گزاره تکرار نشده است و توتولوژی نیست. آری اگر می‌گفتیم این مرد این مرد است می‌شد قضیه توتولوژی و تکرار بی‌فایده مفهومی نهاد. اما اینکه گفتیم «این مرد پدر من است» مفهوم گزاره تکرار مفهوم نهاد نبود زیرا مفهوم «این مرد» مفهومی برای خودش دارد و غیر از مفهوم «پدر من» است اما «آنچه در این جا، یکی است مصداق آن دو مفهوم است» یعنی مصداق مفهوم «پدر من» «همین مرد خارجی» است که باو گفته شد «این مرد» پس در جمله این همانی ممکن است مصداق مفهوم موضوع با مصداق مفهوم محمول یکی باشد اما

مفهوم‌ها یکی نباشند و با گفتن چنین جمله‌ای اینهمانی شنونده به آگاهی جدیدی می‌رسد که همان اتحاد دو مصداق نهاد و گزاره باشد که قبلاً نمیدانسته‌اند آندو در مصداق با هم یکی هستند یعنی در قضیه توتولوژی هیچ آگاهی جدیدی به شنونده داده نمیشود اما در قضیه اینهمانی ممکن است آگاهی جدیدی به شنونده داده شود و قضایای حساب از قضایای اینهمانی مفید آگاهی هست نه از قضایایی که گزاره تنها تکرار مفهوم نهاد است.

مثلاً اینکه ده به توان سه میشود هزار هرگز گزاره که هزار باشد تکرار مفهوم نهاد نیست که ده به توان سه باشد و آگاهی جدیدی به شنونده داده می‌شود. اگر شنونده، دبستانی باشد و برای اولین بار این قضیه را میشوند آگاهی جدیدی به او داده می‌شود اما مثال دیگر نه به توان دو میشود ۸۱ هشتاد و یک.  $9^2=81$

و یا قضیه اینکه هفت به توان سه میشود سیصد و چهل و سه که اولین باری که انسان می‌شنود آگاهی جدیدی بدست می‌آید و همچنین در معادلات درجه یک و درجه دو و درجه سه - و سایر توابع و مشتقات و انتگرال که حل آنها واقعاً آگاهی جدیدی بدست می‌دهد و جای هیچگونه شک و شبهه در آن نیست پس این نوع قضایا از قضایای ترکیبی هستند.

خلاصه ریاضی چه در هندسه و چه در حساب از قضایای ترکیبی هستند و در علوم تجربی هم ما از این نوع قضایا زیاد داریم چه در فیزیک و چه در شیمی مثلاً اینکه آب ترکیبی است از یک اکسیژن

و دو تا ئیدروژن یعنی آب  $H_2O =$  به عبارتی دیگر آب  $H_2O$  است. در این قضیه که قضیه اینهمانی است مفهوم گزاره با مفهوم نهاد فرق می‌کند اما مصداق آندو مفهوم در خارج یکی است یعنی آب در خارج همان  $H_2O$  است و بالعکس  $H_2O$  همان آب است و این از باب مثال بود و بقیه قضایای شیمی هم از همین قبیل قضایای اینهمانی است.

و در فیزیک هم که می‌گوئیم کوچک‌ترین ذرات ماده یعنی اتم عبارت است از مجموعه‌ای از الکترون و پروتون و نوترون. باز از همین قضایای اینهمانی است که مفهوم گزاره غیر از مفهوم نهاد است در مفهوم بودن اما در مصداق خارجی هر دو مفهوم، همیشه یک واقعیت خارجی را نشان می‌دهند در نتیجه در علوم ریاضی و در علوم تجربی هر دو از قضایای اینهمانی استفاده میشود و از این جهت با هم چندان فرقی ندارند و در هیچکدام مفهوم گزاره تکرار مفهوم نهاد نیست تنها تفاوت این قضایا در ریاضیات با تجربیات در این است که در ریاضیات نوعاً از راه تعقل و تفکر به کشف چنین قضایایی می‌رسند و در علوم تجربی نوعاً از طریق حسّ به کشف آن می‌رسند.

ثالثاً - کلیت قوانین چه در ریاضیات و چه در علوم تجربی بکمک عقل انجام میگردد یعنی بکمک یک تنقیح مناط شهودی عقل که موضوع حکم را - ذات آن ماهیت میداند نه این مصداق یا آن مصداق مثلاً در قضیه‌ی ریاضی اینکه محیط دایره مساوی با قطر

ضربدر  $3/14$  است مثلاً حوضی در خانه فلان شخص است به شکل دایره آن را از طریق حس یک بار اندازه گیری می‌نمایند و از آن این نتیجه را بدست آوردند اما این نتیجه جزئی است و قضیه کلی ریاضی نیست بلکه آن قاعده کلی که محیط هر دایره‌ای قطر ضربدر  $3/14$  است ریاضی است. قانون کلی آن است که عقل در آن نقش داشته و کلیت آن را (بر اساس تنقیح مناط عقلی اینکه این حکم لازمه ذات ماهیت موضوع است و خصوصیت این نوع دایره در آن تأثیری ندارد) بدست آورده باشد.

### قوانین کلی تجربی

«کلیت قوانین در علوم تجربی» هم تنها از طریق حس به دست نمی‌آید و بکمک عقل است که کلیت در قضایای علوم تجربی بدست می‌آید مثلاً در علوم تجربی نیز برای آقای نیوتن مورد جزئی بوجود آمد ولی عقل او از آن نیروی جاذبه را کشف کرد و آن را بر اساس تنقیح مناط و علت‌یابی و وجود معلول در تمام موارد وجود علت که مطلق جسم باشد سرایت داد) عمومیت داد. عناصر صد و چند گانه که کشف شد و بعضی موارد تجربی دیگر، کلیت دارند و کلی بودن آنها صحیح و یقینی است. یا در فیزیک می‌گوید: در این شرایط مثلاً فشار هوایی و... که آزمایش کردیم این نتیجه را داد پس «در این شرایط» همیشه و هر جا و هر مورد به حکم عقل باید این نتیجه بدست آید، مگر شرایط آن عوض شود؛ پس «کلیت دادن» به قانون‌های طبیعی، کار عقل است ولی مقدمه آن یک عمل حسی است و نباید سهم عقل را در تجربه، فراموش کنیم اگر علوم تجربی تنها کار حس باشد، «حیوانات»، حواسی بس قوی تر از انسان دارند پس باید آنان بیش از انسان، «علوم تجربی» داشته باشند اما چرا ندارند؟ چون عقل ندارند. پس بدون عقل اصلاً



علوم تجربی نمی‌ماند بنا بر این سهم عقل در علوم تجربی بیشتر از سهم حس جزئی است و نباید مثل هیوم خیال کنیم که تنها در «ریاضیات»، «عقل»، فعال است اما کلیت در قوانین تجربی تنها از طریق حس جزئی بدست می‌آید و قضایای ریاضی و فلسفه را تنها نتیجه تعقل و قضایای (قوانین) کلی تجربی را تنها نتیجه شناخت حس جزئی دانست.

زیرا اگر مراد از «علوم تجربی»، همان «کلیت قوانین تجربی» است که از قضایای ترکیبی است این کلیت را عقل بدست می‌آورد و کار عقل است پس چرا شما حکم ترکیبی را منحصر به حس می‌دانید؟ حکم ترکیبی حسی همان موارد جزئی خارجی است. که کم فایده و بعضاً بی فایده است.

تلاش گروه تجربی وین، که می‌خواست همه چیز را حسی کند به «کلیت قوانین تجربی» که رسید در مانده شد و گفته‌اند ما روی احتمال کار می‌کنیم احتمال دارد که این بمب منفجر شود و خسارت بزند و احتمال دارد که کبریت بنزین را آتش بزند، شما می‌بینید که قبل از آزمایش تجربی هم این احتمال بود پس تجربه طبق نظر آنها باید بی ثمر باشد و فایده از قانون‌های کلی است پس

سهم عقل در علوم تجربی بیشتر است چون حکم به کلیت کار عقل است، کشف علت حوادث مثل کشف نیروی جاذبه و... کار عقل است و... حتی در علوم تجربی

توضیح اینکه کلیت در قوانین تجربی تنها محصول حس نیست و با همکاری عقل و حس انجام می‌گیرد و کلیت آن بر اساس یک تنقیح مناط عقلی است نه استقراء.

و «قانون علیت» هم یک قضیه عقلی ترکیبی است ما در کتابی مستقل به نام کتاب «نقدی بر نقدهای هیوم» توضیحات لازم را دادیم. مراجعه شود به آنجا.

### بعضی موارد کشف امور مادی

رابعاً در بعضی موارد، «کشف امور مادی» تنها از طریق حس، ممکن نیست مثل کشف اتم، این کشف کار عقل است نه حس، زیرا هیچگاه حس آن را مشاهده نکرده است ذیمقراطیس دو هزار سال قبل سخن از وجود اتم زد و آن را از خواص اجسام عقلاً استنباط کرد ولی چشم او و دیگران آن را ندید و ارسطو که حس گرا بود با آن مخالفت کرد و گفت در جسم خلاء نیست و جسم، کم متصل است. به گفته راسل «ارسطو دو هزار سال علم را کشت». حال ثابت شد که علوم تجربی نتیجه همکاری مشترک حس و عقل است. پس چرا بگوییم علوم تجربی تنها کار حس است، اگر سهم عقل را در کشف کلیت قوانین تجربی و کشف علت حوادث فراموش کنیم دیگر علوم تجربی وجود خارجی ندارد و آن را هم باید کنار بگذاریم و فراموش کنیم و حیوانات هم که حواس پنجگانه آنها نوعاً قویتر از انسان است باید بنابر نظر هیوم که علوم تجربی را تنها نتیجه حس میدانند بیش از انسانها دارای علوم تجربی باشند.

## نتیجه گیری کلی از بحث علیت

### و رابطه هست‌ها و باید‌ها

با مطالبی که مطرح شد در مورد «قانون علیت» و آثار آن دانسته می‌شود که این قانون علیت همچون قانون «استحاله تناقض» یک «قضیه ترکیبی عقلی» است «نه تحلیلی که، گزاره در آن، تکرار نهاد باشد» حال بر اساس این قضیه ترکیبی عقلی، ما در محسوسات تجربی خود به دنبال علت می‌رویم و تنقیح مناط می‌کنیم. «تجربه تنقیح مناط است نه استقراء. و خواجه طوسی هم این را مطرح کرده است». در «قضایای تجربی» «علیت طبیعی» موجود است و در قضایای ریاضی موضوع یابی، عقلی است. محیط یک دایره که اندازه گیری و بررسی شد و نتیجه داد به این که مساوی است با قطر ضربدر  $\frac{3}{14}$  عقل آن را بررسی می‌کند هنگامی که به این نتیجه رسید که اقتضای ماهیت دایره این است نه نوع خاصی از آن در نتیجه آن حکم را به تمام دایره‌ها تا بی نهایت سرایت می‌دهد. در ریاضیات، ما موضوع یابی می‌کنیم سپس محمول را بر آن بطور کلی حمل می‌کنیم و در تجربیات باز کلیت قوانین از طریق تنقیح مناط و علت یابی است.

آقای هیوم می‌گوید: گزاره‌های علوم تجربی، ترکیبی حسی است. در جواب می‌گوییم آری ترکیبی حسی است و جزئی؛ اما «کلیت قوانین تجربی»، حکم کلی همیشه عقلی است و با کمک عقل

کشف شده است نه حسی جزئی بلکه حکم به کلیت، حکمی عقلی ترکیبی است پس این که احکام عقلی را از ترکیبی بودن خارج کردید درست نیست.

در «فلسفه حقوق» نیز ما به کشف «حقوق طبیعی» می‌رسیم. وقتی به مسئله مادر و نوزاد او توجه می‌کنیم و شیری که برای او آماده شده است این تأمل‌های عقلی، باعث کشف حق حضانت می‌شود و «باید» را بوجود می‌آورد، شیر دادن «حق مادر» است و حق فرزند از مادر. اینها همه گزاره‌های ترکیبی عقلی هستند.

**یک اشکال:** آیا باید و نباید از هست‌ها سر چشمه گرفته است یا خیر؟

**جواب:** باید و نباید عقل، ارشادی است نه تعبدی باید مادر بچه را نگهدارد یعنی از نظر عقل به جا است و اگر غیر مادر نگه دارد و مادر راضی نباشد از نظر عقل، نابجا است و متجاوز به حقوق مادر مستحق مجازات است. پس عقلا می‌توان مجازات کرد.

از طرفی این که نگهداری این نوزاد حق مادر است و اگر کسی از او بگیرد با دید عقلی، مستحق مجازات است و کار بدی کرده است این را عقل درک می‌کند اما این حکم، حکم عقلی است نه قانون تجربی. اما ملزوم ادراک عقلی آن حکم عقلی، «موضوع طبیعی» است که مادر باشد بنا بر این رابطه بین هست‌ها و باید‌ها هم روشن شد. چرا عقلا باید مادر نوزاد را نگهدارد؟ چون مادر است. یعنی واقعا در خارج این مادر آن نوزاد است پس این حق را هم دارد و

سایر حقوق طبیعی هم لازمه عقلی درک موضوعات طبیعی خودشان هستند.

کسی که از دست رنج خود چیزی را بدست می‌آورد چون از خودش هست این حق را دارد این رابطه بین هست‌ها و باید‌ها است که چون «دست رنج او است» «حق او است» و نباید کسی از او بگیرد. این که حق او است حکم عقل است. و اگر کسی از او بگیرد مستحق مجازات است. پس در واقع، «حقوق طبیعی»، رابطه بین هست‌ها و باید‌ها را روشن می‌کند.

### فهرست آثار مؤلف

- ۱- تکامل یا تناقص (نقد نظریه تحول و تکامل انواع)
- ۲- شناخت مقایسه‌ای اسلام با مکاتب دیگر (نقد مارکسیسم و غیره)
- ۳- نقدی بر فلسفه کانت
- ۴- نقدی بر فلسفه ارسطو و غرب به قلم آقای محمد سلیمانی
- ۵- نقدی بر فلسفه هیوم
- ۶- در آمدی بر فلسفه اخلاق
- ۷- پیش فرض‌های اثبات خدا به قلم سید عباس طباطبایی فر

## فهرست

مقدمه مؤلف.....	۵
تعریف «حق»، «علم حقوق» «فلسفه حقوق».....	۷
تعریف‌های دیگران درباره حق و نقد آنها.....	۱۲
تقسیمات حق.....	۲۳
حقوق طبیعی.....	۲۷
پاسخ به اشکالات بر حقوق طبیعی.....	۴۰
بدیهیات حقوق.....	۴۴
فرق «قانون طبیعی» و «حقوق طبیعی».....	۴۵
تفاوت ریاضیات با حقوق طبیعی.....	۴۵
اصل‌های نخستین علم حقوق.....	۴۶
دو مکتب حقوقی یا دو نوع حقوق.....	۴۷
توجه به یک خطا.....	۴۸
حقوق طبیعی با واسطه.....	۴۹
حقوق قرار دادی.....	۵۱
حقوق امری.....	۵۱
تفاوت سه دسته حقوق.....	۵۲
تساوی وعدم تساوی حقوق.....	۵۳
مکاتب حقوقی.....	۵۵
تناقض در نوشته‌های تاریخ‌گرایان و جامعه‌شناسان.....	۶۴

- علل به فراموشی سپردن حقوق طبیعی ..... ۷۱
- تناقض‌های هیوم ..... ۷۸
- نتیجه‌گیری کلی از بحث علیت و رابطه هست‌ها و باید‌ها ..... ۹۲

کتابهای مؤلف:

- ۱ - تکامل یا تناقص - نظریه تحول و تکامل انواع جانداران -  
انتشارات جامعه مدرسین
- ۲ - مقایسه اسلام و مکاتب دیگر - نقد کمونیسم و سرماییداری -  
انتشارات جابر بن حیان
- ۳ - نقدی بر فلسفه ارسطو و غرب - ناشر مؤلف
- ۴ - نقدی بر کانت - انتشارات جامعه مدرسین
- ۵ - نقدی بر هیوم در تئوری شناخت
- ۶ - «فلسفه اخلاق» در دیدگاه مکاتب قدیم و جدید - انتشارات  
چهارده معصوم
- ۷ - پیشفرضهای اثبات خدا