

اصل معقولیت در حقوق قراردادهای ایران

محمدتقی رفیعی*
امیر باقریان**

تاریخ تألیف: ۱۴۰۰/۱۰/۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۷

چکیده

معقولیت به مثابه اصلی در حقوق قراردادهاست که باتوجه به شاخصه‌های انواع عقلانیت و عرف، با هدف عدالت قراردادی و با ضمانت اجرای معین، شرایط واقعی و عینی قرارداد را مورد سنجش قرار می‌دهد. این اصل دارای آثار حقوقی گسترده‌ای در نظام‌های حقوقی دنیاست و در وضع قانون، انعقاد، اجرا و تفسیر قرارداد، لازم‌الرعايه است. در بسیاری از اسناد بین‌المللی مهم از جمله اصول حقوق قراردادهای اروپایی و حقوق داخلی برخی کشورها از جمله امریکا، آلمان، ایتالیا به‌طور صریح به‌عنوان یکی از اصول مهم حقوق قراردادهای شناخته شده است که از اشخاص در روابط قراردادی حمایت می‌کند. کارایی اقتصادی این اصل بنحوی است که به‌عنوان یک معیار و ابزار حقوقی به کمک متعاقدین می‌آید که تلاش دارند باتوجه به منابع اقتصادی و اطلاعاتی موجود، در استیفای حقوق خود به عدالت قراردادی برسند. آثار این اصل به‌حدی است که طرفین باوجود اصل آزادی قراردادهای نمی‌توانند آن را نادیده بگیرند. در حقوق قراردادهای ایران تاکنون معقولیت به‌عنوان یک اصل حقوقی، مورد توجه قرار نگرفته است؛ درحالی‌که زمینه‌ها و منابع حقوقی آن از جمله اصل ۱۶۷، وجود داشته است؛ و بهره‌گیری از این اصل بخصوص در تفسیر قواعد حقوقی حوزه قراردادی، می‌تواند مبنایی عادلانه در شیوه کیفی استناد و استدلال حقوقی ایجاد کند. برخی یافته‌ها حکایت از امکان تعدیل و بطلان قرارداد و یا شروط آن با توسل به اصل معقولیت دارد. درنهایت هدف این است که اصل معقولیت وارد قواعد عمومی قراردادهای ایران گردد تا به فرایند تأمین عدالت و انصاف قراردادی کمک نماید.

واژگان کلیدی: معقولیت، حقوق قراردادهای، عقل، عقلانیت، عدالت.

* دانشیار دانشگاه تهران/ نویسنده مسئول (rafiei@ut.ac.ir).

** دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه تهران (amir.bagherian@ut.ac.ir).

مقدمه

تئوری معقولیت (Reasonableness Theory) که می‌تواند مستقیماً در روابط خصوصی ایفای نقش کند، ابزاری است جهت تحقق اهدافی که حقوق خصوصی آن را تعقیب می‌کند؛ برای مثال در صورتی که رابطه قراردادی در نتیجه نابرابری فاحش بین طرفین، بیش از حد غیرعادلانه باشد توسط به اصل معقولیت (Reasonableness Principle) به مثابه ابزاری در برقراری مجدد عدالت بین طرفین عمل می‌کند. از این منظر، نگاه به اصل معقولیت، نگاهی ابزاری است و حقوق قراردادها (Contract Law)، وسیله‌ای برای پیگیری اهداف و سیاست‌های اجتماعی و به ویژه حمایت از طرف ضعیف قرارداد تلقی می‌شود. طرفداران این عقیده، بر این موضوع پافشاری می‌کنند که حقوق قراردادها وسیله‌ای برای تحقق عدالت اجتماعی در جامعه است و نقش آن در تحقق عدالت اجتماعی، بیشتر در حمایت از طرف ضعیف قرارداد می‌باشد بنابراین جا دارد این اصل را در حقوق ایران شناسایی و رسماً وارد حقوق قراردادها نماییم.

تئوری اجرای اصل معقولیت از جلوه‌های اعمال هدف حقوق می‌باشد. مطابق این تئوری قاضی می‌تواند به صورت مستقیم به اصل معقولیت استناد نماید بنابراین دادگاه‌ها باید در تفسیر دعوی با کمک گرفتن از اصول حقوق قراردادها خصوصاً معقولیت تفسیری ارائه کنند که تقویت‌کننده حقوق بنیادین نیز باشد که قاضی مسئول حمایت از آن در برابر اشخاص حقیقی و حقوقی است.

اهداف متفاوت متعاقدين در قراردادها، موجب برهم ریختن توازن قراردادی در توافقات بین آنها شده و مانع بهره برداری یکی از طرفین از منافع ناشی از قرارداد می‌شود و تعادل منافع در قراردادها را مختل کرده و از بین می‌برد و قرارداد را به ابزاری صرف برای بهره برداری یکی از طرفین از دیگری بدل می‌سازد. این مسئله نوعی ناهنجاری است که قرارداد را به نفع یکی از طرفین کرده و حتی برای مثال به فسخ نامعقول در قراردادهای "EPC" (Engineering Procurement Construction) نیز می‌انجامد؛ زیرا قیمت، مهلت، مکان، زمان، شروط قراردادی و اعمال فسخ و... می‌بایست به طور معقول تحقق پذیرند؛ بنابراین نظام‌های حقوقی با شناسایی این اصل که برای متعاقدين، حقوقی را ایجاد می‌کند، زمینه تعادل قراردادی را فراهم آورده‌اند. در واقع نقش اصول حقوقی به عنوان منبع مهم تعهدات و تکالیف قراردادی، رفع نقایص و پُر کردن شکاف‌های قراردادی و تکمیل‌کننده توافقات طرفین و جلوگیری از سوء استفاده یکی از ایشان از سوی دیگر قرارداد است

تا ضمن انعقاد قراردادهای کارآمد، به افزایش رفاه و ثروت در جامعه کمک نماید.

در منابع حقوقی ایران، صراحتاً به معقولیت به عنوان یک اصل حقوقی اشاره نشده است؛ بنابراین این نظریه با این عنوان در نظام حقوقی ایران مورد توجه قرار نگرفته است؛ به همین دلیل تاکنون پژوهشی نسبت به بررسی این اصل در حقوق قراردادهای ایران صورت نگرفته و صرفاً دکتر صفایی در سال ۱۳۸۵ در سخنرانی خود اشاره‌ای به وجود این اصل در حقوق خارجی نموده‌اند. همچنین قانون دریایی ایران که در سال ۱۳۴۳ به تصویب کمیسیون مشترک مجلسین وقت رسید را می‌توان نقطه آغازی برای شناسایی این نظریه در حقوق ایران دانست؛ به گونه‌ای که در ماده ۱۷۹ این قانون، تعبیر غیر معقول بودن و یا غیر منصفانه بودن شروط قراردادی مطرح و به تصویب رسید. امروزه این نظریه، مرزهای اولیه خود را درنور دیده و تقریباً در تمام کشورهای دنیا رسوخ کرده است؛ بنابراین با توجه به روح قانون اساسی و مدنی و مستفاد از موادی از قوانین مختلف و با توجه به منابع حقوقی ایران و نیز ماده ۳ قانون آیین دادرسی مدنی ایران مصوب ۱۳۷۹ می‌توان گفت قضات می‌توانند با توسل به اصولی چون معقولیت که مغایرتی با شرع ندارند آزادی قراردادی را طوری تفسیر کنند که نتیجه آن، تقویت حقوق اشخاص و حمایت از آن در حوزه قراردادی باشد.

از آنجا که در نظام حقوقی ایران، منبع عقل یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام بوده؛ بنابراین عقل در فقه و حقوق دارای جایگاه والایی می‌باشد، ولی آنچه این اصل را علاوه بر ویژگی گستردگی، از سایر اصول متمایز می‌کند، پیوند ناگسستنی معقولیت در حقوق با معقولیت در فلسفه می‌باشد و بدین منظور جست‌وجوی خود را با مطالعه سیر عقل در اندیشه‌های فلسفی، فقهی آغاز نموده و از آنجا به عرصه معقولیت در حقوق قراردادهای ایران می‌نهمیم، تا با ریشه‌یابی آن، بتوانیم معیارها، ضوابط و استانداردهای آنچه به عنوان معقول و نامعقول مدنظر داریم را در قراردادهای تعیین کنیم.

این پژوهش در تبیین اصل معقولیت برای حقوقدانان ایرانی و آمادگی ذهن قضات دادگاه‌ها برای پذیرش تعدیل و یا ابطال قراردادهایی که غیر معقول تشخیص داده می‌شود مؤثر است؛ با وجود این باید توجه داشت که رسوخ کامل این نظریه در لایه‌های گاه صخره‌ای حقوق ایران، نیازمند زمانی است که باید برای آن فراهم آید (کازم‌پور، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱). این پژوهش شروعی است برای پیشرفت و تحول و بالأخره با پذیرش معقولیت به عنوان اصل حقوقی، راه برای اعمال این اصل در حقوق قراردادهای ایران می‌شود چراکه اصول حقوقی همانند نور خورشید بر کل نظام

حقوق می‌تابد به‌گونه‌ای که هیچ دلیلی برای نقض آن و عدم اجرای آن پذیرفتنی نیست و حقوق قراردادها به‌عنوان بخشی از نظام حقوقی نمی‌تواند خود را مصون از نفوذ آن بداند.

۱. مفهوم معقولیت و اقسام آن

ابن سینا در تعریف عقل می‌آورد: «عقل عبارت از معانی متراکم در ذهن است که مقدمه دست‌یابی به مصالح و اغراض قرار می‌گیرد». عقل معنای دیگری نیز دارد و آن «حالت پسندیده‌ای است که طبق آن رفتار انسان صورت می‌گیرد به‌عبارت‌دیگر هرکس در وجود خود مرکز و جایگاهی را احساس می‌کند که مجموعه تفکرات او در آن جایگاه تولید می‌شود. این مرکز، ذهن یا عقل نامیده می‌شود» (ری‌شهری، ۱۳۸۸، ص ۲۱) و طبیعتاً منظور ما از عقل، استدلال‌های عقلی پیچیده نیست که به توانایی و استعداد فوق‌عادت عمومی نیازمند است و بیشتر مردم فاقد آنند، بلکه منظور اصول فطری و وجدانی‌ای که در تمام نوع انسانی وجود دارد و عموم مردم ارتباطشان را بر آن بنا می‌نهند (رضایی راد و بریعی، ۱۳۹۷، ص ۳).

ادراکات عقلی، گاهی در حوزه «هست»ها و «نیست»های مربوط به واقعیت‌های خارجی هستند که در این صورت با مسامحه،^۱ «عقل نظری» نامیده می‌شوند و گاهی نیز در حوزه (ادراک امور انشایی) «باید»ها و «نباید»ها - که مربوط به رفتارهای شایسته است و یا رفتارهایی که نباید انسان انجام دهد - قرار دارند که با مسامحه، «عقل عملی» نامیده می‌شوند. درحقیقت منظور از «عقل» همان «معقول» است و باید گفت که معقولات دو قسم هستند: معقول نظری و معقول عملی (محقق داماد، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵).

نیروی الزام‌آور قرارداد اجتماعی و تعهدات ناشی از آن از یک امر مطلق اخلاقی برمی‌خیزد و از یک اصل موضوعه عقل عملی محض سرچشمه می‌گیرد. پذیرش آن بر آزادی اراده مبتنی است و اصل آزادی اراده در فلسفه کانت یعنی انتخاب‌کردن به‌صورتی که اراده بتواند دستورهایی را که تعیین‌کننده انتخابش بوده‌اند، همچون قوانینی کلی تلقی کند؛ بدین صورت فرد با پیروی از احکام عقل عملی محض، قانونگذار خود می‌شود. قانونی که از درون برمی‌خیزد؛ قانون اخلاقی است (فلسفی، ۱۳۸۰، ص ۳۸-۴۰ / بارانی، ۱۳۹۰، ص ۱۱).

۱. تسامح از این‌رو که دو نوع عقل نداریم یکی به‌نام عقل نظری و یکی به‌نام عقل عملی، بلکه عقل هر انسانی یکی بیش نیست. عقل در حوزه عمل و نظر، حقیقتی واحد است که دو فعالیت متفاوت دارد (باقی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱).

همچنین تقسیم‌بندی‌های دیگری که برای عقل صورت گرفته عبارت‌اند از: ۱- عقل نوعی: که توانایی ویژه نوع انسان در اندیشیدن معقول و مبنا قرارگرفتن رفتارهای اوست. ۲- عقل هنجاری: که همان عقل وظیفه‌شناختی است و عبارت است از مؤلفه‌های رفتاری که موجب بالا رفتن تشخیص و ارزیابی باور وجود می‌گردد. این عقل در زمانی کار کرد و کاربرد دارد که بشر قصد نظر مذاقه بر امور را داشته باشد. ۳- عقل لیبرال؛ طرفداران این نظریه معتقدند که در راستای اصل نفی اضرار انسان از آزادی مطلق بهره می‌برد و نیز دارای عقل آزاد و بدون قید و شرط در ارائه منویات خود می‌باشد.^۱ ۴- عقل ابزاری: یک روش عقلانی که موجب شناسایی ابزار و وسایل سوق‌دهنده به هدف می‌باشد (قدیری، ۱۳۹۵، ص ۱۸۳). به نظر طرفداران دیدگاه عقلانیت ابزاری، هیچ چیزی فی‌نفسه معقول نیست، بلکه عقلانیت همواره وصف آن نسبت به چیزهای دیگری است که می‌تواند آنها را برآورده سازد (قانمی‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۸)؛ ازاین‌رو ریچارد فولی می‌گوید: «همه ادعاهای عقلانیت معطوف به هدف‌اند؛ این ادعاها در این باره‌اند که چگونه شخص به‌طور مؤثری از طریق باورها یا رفتارهایش اهدافش را دنبال می‌کند» (Foley, 1988, p.131). از طرفی اشتنمارک می‌گوید: توجه به همه شرایط معقولیت ابزاری رفتار را روشن می‌کند (Stenmark, 1977, p.27) ۵- عقل کل‌نگر؛ عقل کل‌نگر همان عقلی است که هم انتخاب ابزارها را برای رسیدن به هدف‌ها انتخاب می‌کند و هم اهداف مناسب را برای بشر فراهم می‌سازد.

۲. معقولیت در فلسفه و فقه اسلامی

از آنجا که تئوری معقولیت هم دارای خاستگاه فلسفی است و هم از حیث منبع عقل دارای ریشه‌های فقهی است، لازم است قبل از پرداختن به معقولیت به‌عنوان یک اصل حقوقی، ابتدا جنبه‌های فلسفی و فقهی آن را بررسی کنیم تا با شاخصه‌های انواع عقلانیت در فلسفه آشنا شویم و معیاری برای سنجش عقلانیت در اصل معقولیت پیدا کنیم و نیز با توجه به اینکه از عقل به‌عنوان یکی از منابع استنباط احکام در فقه یاد می‌شود، ریشه‌های فقهی اصل معقولیت را از نظر فقهی دنبال خواهیم کرد.

۱. برخی نویسندگان در تقسیمات عقل، علاوه بر تقسیمات یادشده به موارد دیگری از تقسیم عقل نیز اشاره داشته‌اند؛ از جمله عقل معاد و عقل معاش، عقل کامل و عقل ناقص، عقل فردی و عقل جمعی، عقل فطری و عقل متعارف (اصغری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸).

۲-۱. معقولیت در فلسفه حقوق

پس از بررسی ادبیات نظری معقولیت و اقسام و کاربرد آن، می‌بایست از راه فلسفی، معقولیت را مورد بررسی قرار دهیم؛ زیرا نگارندگان بر این نظرند تا زمانی که درباره حقوق، مسائل فلسفی مطرح نشود و حقوقدان در پژوهش‌های خود ازین معماها آغاز نکند و تنها به فروع بپردازد، حقوق ملی و ریشه داری مایه نمی‌گیرد؛ بنابراین از آنجاکه هدف از این پژوهش شناسایی و تثبیت اصل معقولیت در نظام حقوق قراردادهای ایران است، شایسته است به‌طور ریشه‌ای ماهیت این اصل را تجزیه و تحلیل کرده و مفهوم آن را در دید فلاسفه از آنچه هست به‌دست بیاوریم تا با پیوند آن به دنیای حقوق از آن یک اصل بنیادین و کاربردی بسازیم.

گفته شده است فلسفه حقوق رشته‌ای از فلسفه عملی است که درباره علم حقوق و کلی‌ترین اصول و مبادی حقوق به‌طور سیستماتیک و روشمند به تحقیق و پژوهش می‌پردازد (حکمت‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۴۴) به‌نظر پاوند وقتی از فلسفه حقوق صحبت می‌کنیم، منظور بهترین و مفیدترین اندیشه‌ها و روش‌هایی است که منابع فلسفی عصر حاضر برای حل مسائل مربوط به هر نظام حقوقی در اختیار ما می‌گذارد (بارانی، ۱۳۹۰، ص ۷). یکی از این اندیشه‌ها اصل معقولیت است؛ بنابراین فرض واجب می‌دانیم درباره اصل معقولیت از دید فلسفی مطالعه کنیم.

همچنین از دکارت نقل شده: «در جهان هیچ چیزی عادلانه‌تر از عقل توزیع نشده است» (عابدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴). راسیونالیسم (Rationalism) از ریشه (Ratio) واژه لاتینی گرفته شده که در لغت به معنای عقل و راسیونالیسم به معنای عقل‌گرایی است. اصالت عقل که به معنای تکیه بر اصول عقلی و منطقی در اندیشه، رفتار و گفتار است، وقتی که در ارتباط با متفکران نخستین قرن هفدهم از جمله دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیس به کار می‌رود به معنای باور به عقل به‌عنوان تنها منبع معتبر شناخت است. آنچه که تجربه و مشاهده به ما می‌گوید بسیار متزلزل‌تر از آن است که بشود به آن اعتماد نمود. این متفکران تلاش نمودند حقایق اصلی هستی را از راه برهان و استدلال عقلی اثبات کنند. مذهب اصالت عقل به‌طور کلی بر اولویت و حاکمیت عقل تأکید می‌کند، بدین معنا که در بحث از جهان خارج کسی که قائل است به این اصل که هر امری معقول و منطقی است؛ یعنی هر امری را جهت و علت است و آن جهت و علت را می‌توان با عقل و منطق تبیین کرد بر

مذهب اصالت عقل رفته است. توجه به عقل بیشتر در مکاتب حقوق طبیعی مطرح است^۱ (قدیری، ۱۳۹۵، ص ۶۲).

کانت در خصوص قانون جهانشمول با تکیه بر معقولیت مشترک انسان‌ها نظریاتی دارد که قابل توجه است. علم حقوق بر اساس مبانی تفکر کانت علمی است تماماً عقلانی و فارغ از هرگونه اضافات جغرافیایی. علم حقوق علمی است عقلانی محض و دارای اصول و مبانی فطری و پیشینی و مستقل از تجربه و برآمده از ذات عقل ناب عملی و در عمل باید آنها را بر موارد تجربی اطلاق کرد. کانت وجود چیزی به نام «علم حقوق» را مشروط به حفظ کیان عقلانی مستقل از تجربه آن بیان کرده است^۲ (بارانی، ۱۳۹۰، ص ۳).

کانت در فلسفه خود به ایجاد مفهوم انسان معقول مبادرت می‌ورزد.^۳ از کانت نقل شده که منابع اصول ارزشی رفتار انسانی عبارتست از: معقولیت، آزادی مطلق ناشی از معقولیت عملی باعتبار آنکه فاقد هر گونه عنصر تجربی و فعلی است، اراده محض و متعالی انسان - ذات معقول - که از موجود انسانی تجربی یعنی انسان پدیدار، جدا و متمایز است. به نظر وی فقط قانون موضوعه‌ای معتبر است که منطبق با این اصول باشد، قانون موضوعه واقعیت فقط در صورتی می‌تواند هنجار یا اصل بنیادی معتبر باشد که به معقولیت و جهان شمولی؛ یعنی معیارهای ارزشی اعمال، تجسم بخشد (الماسی، ۱۳۵۴، ص ۷). توجه در قانون معقولیت در فلسفه کانت ما را به این نظر سوق می‌دهد که آن چه مدنظر وی بود ایجاد قوانین جهان شمول بود بنحوی که برای همه انسانها مشترک و یکسان باشد. به همین خاطر او ذات انسان حقیقی را برگرفته از ذات معقول مشترک در تمام انسانها می‌دانست.

از دیدگاه کانت اشخاص مجازند که بر مبنای اهداف و خواست‌های خود عمل نمایند تا آنجا که عمل آنها مغایر معیارهای عقلانی نباشد. از نظر کانت معیارهای عقلانی همان چیزی است که

۱. عقل مبنای بر کرسی نشاندن حقوق طبیعی است؛ یعنی ادراک قواعد عام و تغییرناپذیر، به صورت یک استنتاج عقلی است (Perelman, 1987, p.37).

۲. مکاتب حقوق طبیعی سه نوع نظام ارزشی را مطرح می‌کنند: طبیعت، الهی و عقلی؛ کانت جزء طرفداران نظام ارزش عقلی مکتب حقوق طبیعی نوین است که در واقع حقوق طبیعی را دوباره در قالب حقوق طبیعی نوین زنده کرد. یکی از مشخصه‌های مکاتب واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی، نداشتن معیاری برای معقولیت احکام اخلاقی است (قدیری، ۱۳۹۵، ص ۲۴۵).

۳. منظور مفهومی است که هزاران سال ضرب المثل حقوق طبیعی بود و به نظریه‌های هابز، اسپینوزا، هیوم، لاک و روسو درباره اصالت طبیعت منجر شد.

اشخاص از دیگران در برابر خود انتظار دارند (Kant, 1999, p.136). این همان تعبیر معروف کانت است که اشخاص باید به گونه‌ای عمل کنند که عمل آنها بتواند یک قاعده جهانی باشد (شهپازی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۸۷).

به نظر کانت، مطابق نظام قانونی مستقل، قانونی شایسته اطاعت است که از آزمون بررسی عقلانی موفق بیرون بیاید. از نظر کانت، چنانچه قانون اساسی منعکس‌کننده عقلانیت همگانی نباشد، معتبر نیست (بارانی، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

به نظر می‌رسد پیام کلی و اخلاقی تئوری کانت بازگشت به فطرت و سرشت پاک انسان‌هاست که با تاسی از عقلانیت بتوان یک دولت و قانون مبتنی بر عقل پیاده کرد.

همچنین طبق نظریه‌های مایهوفر، در یک رابطه حقوقی مشخص ما باید خود را به جای دیگری بگذاریم تا از خود پرسیم که اگر ما به جای او باشیم، «ازلحاظ وجودی» از شخص معقولی که نقش ما را ایفا می‌کند چه انتظاری خواهیم داشت. بدین ترتیب می‌بایست تفسیر معقولیت را در جهت عمومیت بخشیدن به ارزش‌ها بر اساس قاعده «آنچه را بر خود نمی‌پسندی بر دیگران روا مدار» استوار کنیم.

نظر باینکه «رفتارهای» متداخل در یک رابطه حقوقی بوسیله «طبیعت» این رابطه مشخص مقرر شده‌اند؛ بنابراین هر انسانی که در همان نقش و در همان رابطه انسانی قرار گیرد بایستی به نحو یکسان رفتار کند. باین مفهوم، «هنجارهای» حقوقی که اعتبار مطلق دارند عینی و عام الشمول هستند، ولی این عینیت و عمومیت تنها در چهارچوب «موقعیت» واحد در قبال دیگری است؛ بنابراین قاعده ارزشی مایهوفر فقط بظاهر شبیه امر تنجیزی کانتی یعنی قاعده «بنحوی رفتار کن که رفتارت بتواند قانون عام الشمول گردد» می‌باشد. از دید کانت این قاعده به‌عنوان اصل «منطقی» عقل جهان شمول، مبنای اعتبار حقوق را تشکیل می‌دهد: این قاعده مربوط به انسان مجرد و انتزاعی است که در موقعیتی قرار می‌گیرد و بسبب همین تجرید و انتزاع به‌عنوان یک قاعده صوری باقی می‌ماند. بعکس، چون قاعده مایهوفر انسان را ملزم می‌کند که در یک رابطه مشخص خود را به جای دیگری بگذارد و از خود پرسد که اگر به جای او باشد از لحاظ وجودی از شخص معقولی که نقش وی را ایفا می‌کند چه انتظاری خواهد داشت؛ بنابراین مدعی معنای دیگری است: این قاعده بخودی خود مبنای اعتبار حقوق را تشکیل نمی‌دهد، بلکه قاعده‌ای است که بوسیله آن طبیعت حقیقی یک رابطه وجودی «منطقی» و «متقابل» و همچنین رفتار «مشخص» منطبق با این

رابطه را که منبع و سرچشمه نهائی حقوق است کشف می‌کنند. با این همه، نتیجه اندیشه مایهوفر آن است که این قاعده عام الشمول بودن رفتار در داخل یک رابطه معین تنها در صورتی ممکن و قابل تصور است که ثبات و یکسانی اساسی پاره‌ای از روابط را در زمان و مکان بپذیریم (الماسی، ۱۳۵۴، ص ۱۷۲).

۲-۲. معقولیت در فقه اسلامی

یکی از مبانی که گستره‌ای جهانی و بشری دارند و در عین حال، فرازمان و فرامکان هستند عبارت‌اند از: عقل و عقلانیت. آیین عقلایی و عقلانی، فقه و حقوق عقلایی را پروراند، تا جایی که عقل به عنوان منبع استنباط و دلیل فقهی و حقوقی در کنار سایر ادله قرار گرفت. تمسک به مصلحت، قیاس، تنقیح مناط، حُسن و قبیح عقلی، قوانین ثابت و متغیر، قضایای خارجی و حقیقیه، احکام مولوی و ارشادی، روایات و اخبار تبلیغی و ولایی و شناخت و کشف آنها، کشف احکام تقیه‌ای تمسک به قواعد جامعه‌سازی مانند قاعده صحت، قاعده ید، قاعده درء، قاعده اهم و مهم، قاعده لزوم، توجه به تأسیس‌ها و محورهایی چون: «منطقة الفراغ»، «منطقة العفو»، «مالا نص فیه» و در نظر گرفتن احکام اولی، ثانوی و حکومتی و نیز دقت در «ملاکات»، بناء عقلا و عرف و «مقاصد الشریعه» و «روح شریعت» و عدالت، فطرت و حقوق فطری همگی در پرتو تأیید عقل از سوی کتاب و سنت است (اصغری، ۱۳۸۶، ص ۵۱)؛ بنابراین این نهادها و تأسیس‌های اصولی و فقهی و کلامی همگی عقل‌گرایی در فقه را آشکار می‌کنند (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶).

همچنین اگر از عقل به عنوان معیار احکام یاد می‌کنیم خود دلیلی است بر اینکه در اسلام به عقلانیت توجه فراوان شده است و در فقه، از عقل بعنوان یکی از مبادی قانونگذاری یاد شده است. برخی در مورد دلیل عقل معتقدند: منقح نمودن عقل به عنوان دلیلی است که در نهایت وظیفه شرعی یا حکم ظاهری را نتیجه می‌دهد؛ یعنی عقل دلیلی بر یک «اصل و قاعده منتج» است، نه آنکه خود، قاعده یا اصلی باشد که حکم شرعی را نتیجه دهد^۱ (الفت، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹). در مورد

۱. البته باید سه نکته را مورد توجه قرار داد: الف) همه ملاحظات مورد نظر شارع در جعل حکم برای عقل قابل درک نیست؛ زیرا عقل غیر از شارع و شارع غیر از عقل است و حوزه درک عقل، ملاکات احکام شرع نیست. ب) عقول انسان‌ها مختلف است و پایان ندارد و به همین دلیل هر کس بر مطلب خود دلیلی از عقل می‌آورد و دیگری آن را نقض می‌کند. ج) علوم نظری به «قریب به حس» و «دور از حس» تقسیم می‌شود و احکام شرعی و مناطات آن از قبیل دوم است. عقل در چنین مجالی بسیار اشتباه می‌کند (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۴۴).

کاربرد عقل در اجتهاد در منابع مختلف به دو صورت استقلالی و غیر استقلالی اشاره شده است. در صورت نخست، عقل یک منبع مستقل در کنار سایر منابع است. قانون ملازمه به همین استفاده از عقل در استنباط احکام اشاره دارد، ولی آنچه نظر اکثریت است ممنوعیت قیاس، افتای به غیر علم، استنباط با عقول ناقص و مانند آن است. و دلیل آن را عدم توانایی عقل در درک ملاک احکام شرعی دانسته‌اند؛ بنابراین عدم توجه به ادراک عقل، ما را از ظرفیت‌های موجود در عقل به‌عنوان منبع استنباط و کارایی آن محروم می‌کند.

شهید مطهری می‌گوید: اگر در جایی ما بدون آنکه در قرآن یا سنت حکمی داشته باشیم و به حکم عقل، مصلحت یا مفسده‌ای را کشف کنیم، باید قائل شویم که اگر مکشوف عقلی مصلحت مهمی است، اسلام از آن صرف نظر نمی‌کند و اگر مفسده مهمی است، اسلام اجازه نمی‌دهد، آن را مرتکب شویم بی‌درنگ می‌شود، به حکم قاعده ملازمه، حکم شرع را نیز به‌دست آورد که این دسته از علمای اصول، دلیل عقل را کاشف از حکم شرع دانسته‌اند و ملازمه عقلیه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» را دلیل بر تطابق عقل و شرع و کاشفیت عقل تلقی نموده‌اند. دست کم در جایی که درباره امری، در شرع دلیلی نقلاً وجود ندارد، احکام عقلی، هم عقلاً و هم شرعاً حجت هستند. عقل، مبین حقانیت شرع و راهگشای آن و شرع مکمل و روشنی بخش راه عقل است و دست کم در معاملات و توصیلات و در منطقه فراغ، خلاء ناشی از فقدان دسترسی به حکم شرعی را جبران می‌نماید (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۳۷).

همچنین یکی از نویسندگان به نقل از مرحوم شیخ انصاری در کتاب *مطرح الأ نظار* می‌گوید: تمام کسانی که قائل به ادراک حُسن و قبح توسط عقل هستند ملازمه میان حکم عقل و شرع را نیز پذیرفته‌اند؛ ایشان معتقدند که محل نزاع همه علما این نکته بوده است که آیا عقل، حُسن و قبح را درک می‌کند تا بنا بر آن بگوییم شارع مقدس نیز حتماً حکمی بر طبق همین نظر عقل دارد - هرچند به ما نرسیده باشد - یا درک نمی‌کند. گروه‌ها و اشخاصی که حُسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند ملازمه کلی بین عقل و شرع را نیز پذیرفته‌اند (مظاهری و نیازی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۸).

در جای دیگری در مورد معقولیت به نقل قول شاطبی از مقری گفته شده است: «در همه احکام اصل بر معقولیت است نه تعبد؛ زیرا معقولیت به پذیرفته‌شدن نزدیک‌تر و از حرج و مشقت دورتر است» (صابری، ۱۳۸۲، ص ۳۶). آمدی هم می‌نویسد: «وقتی چیزی معقول المعنی باشد به پذیرش نزدیک‌تر و قبول آن سریعتر است و بنابراین بهتر به مقصود شارع در تشریح احکام می‌انجامد»

(همان، ص ۴۸).

نگارندگان معتقدند، باتوجه به اینکه شرع در پی اینست که مردم در حوزه قراردادهای بتوانند به سهولت امور خود را سروسامان دهند لذا وقتی اصل بر معقولیت احکام باشد قطعاً با کشف مبنای عقلی احکام آن را مورد پذیرش بیشتر قرار می‌دهند بنابراین شارع الهی نیز اصل معقولیت و عقلانی بودن احکام را در دستور کار خود قراردادده تا از این طریق مردم بتوانند بر طبق مصالح خود احکام را بر اساس اصل معقولیت دائرمدار زمان و مکان وضع و اجرا کنند. افزون بر این نیازی به استدلال ندارد که انسان بپذیرد هرگاه حکمی بتواند بسته به مقتضیات زمان و تغییر اوضاع و شرایط و در نتیجه متحول شدن نیازها، بر مدار علل و مصالح تحول یابد کارسازتر و موفقیت آمیزتر است و لذا توجه به معقولیت احکام و انطباق آنها با مقتضیات زمان و مکان فقه را از پویایی لازم برخوردار خواهد نمود.

۳. مفاهیم مرتبط با اصل معقولیت

بسیاری از فقهاء و حقوقدانان به بنای عقلا و عرف در اثبات بسیاری از قواعد فقهی و حقوقی در قراردادهای، استناد می‌نمایند. از آنجاکه اصل حقوقی معقولیت و بنای عقلا و عرف از حیث منبع عقل با یکدیگر در ارتباط بوده ولی کاملاً با یکدیگر متفاوت می‌باشند بنابراین می‌بایست در این باره به بررسی مشخصه‌ها و روابط آنها پردازیم.

۳-۱. رابطه بنای عقلا، عقل و اصل معقولیت

از توجه به اینکه اساس بنای عقلا نیز به عقل برمی‌گردد بنابراین شناخت ماهیت بنای عقلا جهت بررسی تفاوت و آشکار شدن مرز آن با منبع عقل که مستقیماً اصل معقولیت از آن منتج می‌شود امری اجتناب‌ناپذیر است؛ هرچند در این باره نظریات متفاوت است. بعضی معتقدند: مقارنه عقل و بنای عقلا و پرسش از تفاوت این دو، کاری غلط و حاکی از تسامح و مساهله در کاربرد اصطلاح است! عقل نیرو و گونه‌ای از تعین نفس است، درحالی‌که بنای عقلا تأسیس و سلوک است و این دو هیچ‌گونه همگونی ندارند تا توهم همسانی آنها شود و احتیاجی به بیان تفاوت باشد. آنچه زمینه پرسش دارد، تفاوت مدرک و قضیه عقلی با بنای عقلاست (علیدوست، ب، ۱۳۹۷، ص ۱۲۱). عده‌ای دیگر معتقدند: بنای عقلا هم، عبارت است از تمایل ایشان نسبت به امری

و عمل به آن، از این جهت که عاقلند (صدر، ۱۳۹۵، ص ۱۶۸).

بنای عقلا یعنی روش و رفتار عقلا در روابط حقوقی، که بسیاری از این موضوعات ماهیت عرفی و عقلایی دارند که باتوجه به زمان و مکان در حال تغییر هستند. در خصوص تفاوت دلیل عقلی و بنای عقلا می‌توان گفت برخی معتقدند که مفهوم دلیل عقل و به‌ویژه عقل عملی و بنای عقلا بسیار به هم نزدیک است حتی از تعبیری که حکم عقل عملی را نوعی بنای عقلایی شمرده، چه بسا یکسان‌بودن آن دو استفاده شود. به نظر نگارندگان، تفاوت بنای عقلایی با دلیل عقل این است که دلیل عقلی مستند به شناخت مصالح و مفاسد در موضوع حکم عقل است، درحالی‌که بنای عقلایی ممکن است مستند به چیزی نباشد. به نوشته دکتر جعفری لنگرودی، دلیل عقل استنتاجی عقلی است، ولی بنای عقلا اسمی برای عملکرد عقلاست.

بنای عقلا در صورت وجود سه عنصر، استناد به حکم عقل؛ عدم اختصاص به نژاد یا زبان یا فرهنگ و مذهب خاص؛ عدم بنای عقلایی مخالف، حجت است در این میان برخی نیز به یقین، دلیل بنای عقلا را با دلیل عقل متفاوت می‌دانند و می‌گویند: عقل از جمله منابع استنباط است، ولی بنای عقلا در زیرمجموعه سنت قرار دارد. حکم عقلی از سنخ علم است، ولی بنای عقلا از صنف عمل و صرف عمل از آن‌رو که عمل است، قابل ارزیابی نیست، مگر آنکه عمل معصوم باشد یا به امضای ایشان برسد، ولی حکم عقل از آن‌رو که حکم و ادراک است، کاملاً قابل بررسی و تحقیق و در نتیجه قابل استناد است. در تمام مواردی که سخن از هماهنگی عقل و نقل است، مقصود از آن حکم عقل است نه بنای عقلا. در واقع اعتبار عقل، کاملاً از بنائات عقلاء جداست (الف، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸).

برخی دیگر از صاحب‌نظران در تفاوت بین دلیل عقل و «بناء عقلا» گفته‌اند: ۱- بنای عقلا یک عملکرد و حرکت است درحالی‌که دلیل عقل نوعی استنتاج و استنباط عقلی است. ۲- بنای عقلا با تکرار یک عمل با شرایط خاص خود، ثابت می‌گردد که این از مهم‌ترین عناصر ساختار آن به حساب می‌آید و در صورتی که تکرار عمل در دلیل عقل هیچ تأثیری ندارد و هرگاه مقومات دلیل حاصل شود، دلیل عقل شکل می‌گیرد (اصغری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱). ۳- بنای عقلا اگر از فطرت بر نخواستہ شده باشد، باید مصلحت و منفعت عمل، مورد سنجش قرار گیرد، ولی در دلیل عقل؛ پس از شکل‌گیری آن نیازی به بررسی مصلحت آن در خارج از دلیل نمی‌باشد. ۴- حکم عقل در

مواردی که حکم آن جاری است، منوط به اطلاع و آگاهی بر مصالح و مفساد واقعی است؛ یعنی عقل باتوجه به اینکه بر مصالح و مفساد واقعی اطلاع دارد، درحالی که بنای عقلا منوط به آگاهی بر مصالح و مفساد واقعی نیست. ۵- بنای عقلا به تدریج به دست می آید، ولی محصول عقل یکباره ظهور می کند. ۶- بنای عقلا در فقه و اجتهاد اهل سنت و حقوق اروپا اصل و منبع مستقل به حساب می آید، ولی همگان عقل را منبع قواعد و حقوق بر نمی شمردند. ظاهریه از اهل سنت و اخباریان از امامیه مخالف دخالت عقل در منابع حقوقی اند. اندیشمندان اشاعره و حنفیه نیز عقل را از منابع حقوق نمی دانند. ۷- دلیل عقل دارای دو رکن است که عقلی و یا شرعی هستند. این ارکان، دو مقدمه ای هستند که یا عقل آنها را ایجاد می کند و یا شرع و پس از اعتبار سنجی این دو مقدمه، دلیل عقل که استنتاج حکم است، حاصل می شود. در صورتی که ارکان حکم بنای عقلا فقط عمل منطبق بر مقتضیات عقل و توده عقلاء است. عدم توجه نسبت به رکن دوم؛ یعنی جمعیت و توده افراد در بیان بنای عقلا، ذهن را به خطای یکی بودن دو دلیل سوق می دهد. به عبارت دیگر در استدلال و عمل بر طبق سیره، امضاء لازم است ولی در عمل و استدلال به بنای عقلا عدم ردع کافی است (قدیری، ۱۳۹۵، ص ۴۰-۴۱).

بنظر می رسد بسیاری از بناها بر اساس نیازهای روز جامعه تغییر می کنند و بناهای قبلی از بین می روند؛ مثلا ارزش شهادت زنان و یا تغییر مجازاتها خود نمونه هایی از تغییر بناهای عقلا هستند. امضای بنای «عقلاء بما هم عقلاء»، از سوی شارع لازم نیست؛ چون اگر بنای عقلا را همان حکم عقل بدانیم در عدم لزوم تردید نیست و اگر بنای عقلا را جز حکم عقل بدانیم - چنان که این سخن صحیح می نماید - باز هم به امضای شرع نیاز نیست؛ زیرا «عقلاء بما هم عقلاء» وقتی برای رعایت مصالح عامه و حفظ نظام قضاوتی دارند، شرع نیز که از همان عقلاست، نمی تواند با آن مخالف باشد. در این موقعیت، مخالفت شرع نشان می دهد این بنا از «عقلاء بما هم عقلاء» برنیامده است؛ زیرا ممکن است عقلا به جهات دیگری جز عقل، مانند عادت و راحت طلبی، بنایی داشته باشند و کسی به اشتباه آن را بنای عقلا پندارد (علیدوست، الف، ۱۳۹۷، ص ۲۱۹-۲۲۰).

با ملاحظه ویژگی های بنای های عقلایی، آنها را به اقسام زیر می توان تقسیم کرد: ۱- گاه «بناء عقلاء» در قلمرو «حقوق ماهوی» کاربرد می یابد، مانند ماده ۲۶۵ قانون مدنی ۲- بناء عقلاء، زمانی جنبه شکلی یا اثباتی می یابد، مانند اصل صحت ۳- گاه این «بنائات» مبتنی بر عمل ارادی مکرر است - نه عمل فطری و ارتکازی - مانند دلالت قاعده «بد» بر مالکیت یا «اصالة اللزوم» بر

اصل لزوم در عقود. ۴- «بناء عقلا» که بر اعمال ارتکازی و فطری مبتنی است، مانند اصل عدم و اصل استصحاب (اصغری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴).

به نظر نگارندگان بخش مهمی از قواعد حقوقی و شرعی از قضایای عقلی نشات می‌گیرند؛ لذا منبع عقل ما را به این قواعد رهنمون می‌سازد پس می‌توان گفت اصل معقولیت یک ابزاری است که به‌عنوان معیار جهت انطباق شاخص‌های انواع عقلانیت در تطبیق محتوی قرارداد با قواعد حقوقی بکار می‌رود؛ لذا در تفسیر قواعد حقوقی و کیفیت استناد و استدلال، توسل به این اصل اجتناب ناپذیر بلکه لازم است؛ بنابراین باید مرز بین استناد به بنای عقلا را با قلمرو اعمال اصل معقولیت بشناسیم و تفکیک کنیم که راه آن بررسی تفاوت‌های عقل و بنای عقلا بود.

۳-۲. رابطه عرف و اصل معقولیت

تعبیر «عرف و عادت» در فقه، چه فقه امامیه و چه فقه اهل سنت، کاربرد بسیار دارد و امروزه در علم حقوق نیز تعبیر «عرف و عادت» رایج است و قانون مدنی در مواد ۲۲۰، ۲۸۰، ۳۵۷، ۴۲۶، ۶۴۶، ۱۱۳۱، ۶۶۷ آن را به کار برده است. دکتر کاتوزیان در بحثی با‌عنوان «آیا ضرورت دارد که قاعده عرفی معقول باشد؟ چنین می‌نگارد: «جمعی از حقوقدانان آلمان، از جمله پوختا و اختر و لوبرن در فرانسه معقول‌بودن را نیز از شرایط نفوذ عرف دانسته‌اند. به‌نظر آنان، اگر قواعد عرفی با اصولی که پایه‌های تمدن ملتی را تشکیل می‌دهد و از ذوق سلیم سرچشمه می‌گیرد، مخالف باشد، نباید آن را در زمره قواعد حقوق آورد. این نظر در صورتی درست است که حقوق فطری و تغییر ناپذیری برتر از اراده ملت‌ها فرض شود و معیار تشخیص قواعد درست و نادرست قرار گیرد، یا همچنان‌که دوگی معتقد است مبنای اعتبار عرف اصولی باشد که لازمه همبستگی اجتماعی و ناشی از حس عدالت‌خواهی است؛ در این صورت طبیعی است که اگر عرف با اصول فطری یا اجتماعی منافات داشته باشد، اعتبار ندارد، ولی اگر عرف منبع مستقلی برای ایجاد حقوق به‌شمار رود و نفوذ آن به‌دلیل احترام به اراده عمومی باشد، معلوم نیست به چه عنوان بایستی از اجرای قواعد نامعقول خودداری کرد؟» (علیدوست، ب، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶).

در بسیاری از متون حقوقی ایران معقول‌بودن را همان متعارف‌بودن دانسته‌اند و ترجمه‌های قوانین بین‌المللی را نیز بر این اساس انجام داده‌اند؛ برای مثال، در ترجمه فارسی کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا معقول را به متعارف ترجمه کرده‌اند. شکی وجود ندارد که دو واژه معقول و متعارف

هر دو مفاهیمی نسبی هستند و در زمان و مکان مختلف، متغیر می‌باشند؛ باوجوداین به صرف داشتن این ویژگی مشترک، نمی‌توان آن دو را یکی دانست. معقولیت واجد جنبه روانی و شخصی است. در واقع معقولیت مفهومی انتزاعی است. فرایندی ذهنی است که شرایط و اوضاع و احوال خاص در اعمال آن ضروری و لازم است. اما متعارف یک امر کاملاً عینی و خارجی است که شرایط و اوضاع و احوال کمتر در اعمال آن مورد توجه قرار می‌گیرد چراکه یک رفتار متعارف مظهر اخلاق و رسوم اجتماعی می‌باشد. لزوم معقول بودن در زمره عناصر تشکیل دهنده عرف نیست. ممکن است عرف مبنای منطقی و عقلانی نداشته باشد؛ زیرا عرف‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: عرف‌های معقول و عرف‌های غیر معقول (ایزدیان، ۱۳۹۶، ص ۸۳). مانند تعیین مهریه گزاف که امروزه متعارف بوده ولی معقول نیست البته اخیراً در یک رأی صادره از شعبه ۲۷۵ دادگاه خانواده تهران به استناد غیر معقول بودن قرارداد مهریه قرار عدم استماع دعوا صادر گردیده است.^۱

به نظر نگارندگان لازم است در کنار معقول، به اصطلاح متعارف نیز توجه نمود زیرا عرف در تشخیص اوضاع و احوال و سنجش محتوای قرارداد با شاخصه‌های عقلانیت نقش بسزائی ایفا خواهد کرد. بهمین دلیل اصل معقولیت با عرف رابطه دارد.

۳-۳. رابطه اخلاق و مفاهیم حقوق بشری با اصل معقولیت

ممکن است این سؤال پیش آید آیا هر شرطی برای اینکه معقول باشد الزاماً باید اخلاقی باشد؟ یا هر قاعده اخلاقی الزاماً معقول است؟ به راستی رابطه معقولیت و اخلاق و مفاهیم حقوق بشری چیست؟ در این باره به واژه کرامت انسانی می‌رسیم در واقع برای مثال ممکن است افراد ضمن یک قرارداد، از آزادی اشتغال یا سکونت یا بیان چشم پوشی نمایند. به نظر می‌رسد این شروط شاید در مواردی معقول باشد، ولی اخلاقی نیست پس شرط معقولیت در کنار اخلاق قرار می‌گیرد و معقولیت و اخلاق با یکدیگر در تلازم هستند و شاید بتوان گفت که هر آنچه اخلاقی باشد معقول نیز هست ولی هر آنچه معقول باشد الزاماً اخلاقی نیست.

از منظر دیگر دو حق کرامت ذاتی و آزادی قراردادی که اولی امری اخلاقی و دومی امری عقلی

۱. نویسندگان بر این باورند که آنچه در فقه امامیه، ذیل عنوان معاملات سفهی و غرری مطرح شده، مصادیقی است که می‌توان از طریق آن، اصل معقولیت در حقوق ایران را شناسایی و توجیه نمود؛ چراکه، به دلیل فقدان معقولیت در موضوع توافق از سوی متعاملین، عنصر اساسی قصد در معامله، زیر سؤال رفته، سبب بطلان معامله می‌گردد و در معامله غرری نیز، عدم وجود معقولیت، به نحوی دیگر، موجب بطلان عقد است.

است از یک سنخ نیستند. کرامت زیربنا و آزادی انعقاد قرارداد رو بناست. آزادی قراردادی، وجاهت خود را از کرامت ذاتی انسان کسب می‌کند، در اینجا است که ارتباط معقولیت و اخلاق آشکار می‌شود و معقولیت در حقوق زمانی رخ می‌دهد که اخلاق وجود داشته باشد؛ بنابراین معقولیت نباید به نحوی حکومت کند که اخلاق را زیر پا گذارد؛ پس دایره اعمال اصل معقولیت در مرز رعایت اخلاق تعریف می‌شود پس نباید به حدی توسعه یابد که اصل و ریشه خود را از میان بردارد و شاید ماده ۹۵۹ قانون مدنی نیز در همین راستاست.

در مورد ارتباط معقولیت و مفاهیم حقوق بشری باید گفت مفهومی چون معقولیت منعکس کننده تعادل میان مفاهیم حقوق بشری در حقوق خصوصی نیز هست (Aharon, 2001, p.20).

حال سؤال این است باتوجه به اینکه معقولیت یکی از مقوله‌های مبنایی است که حقوق بشر با آن ارتباط تام دارد آیا می‌توان از عدم رعایت معقولیت در محتوای قرارداد به عنوان یکی از ارزش‌هایی که عدم وجود آن به اعتبار قرارداد و حقوق طرفین خلل وارد می‌کند یاد کرد؟ و به عنوان دلیل خوب برای محدودیت اراده در انعقاد قرارداد مورد استناد قرارداد یا خیر؟ آیا می‌توان شروط قراردادی را به استناد عدم رعایت معقولیت به این دلیل که عقل مغایرت با حقوق بشر و حقوق به رسمیت شناخته شده در قانون اساسی یا سایر اسناد از جمله اعلامیه‌ها را نمی‌پذیرد باطل اعلام کرد؟ معمولا عوامل زیر - به تنهایی یا توأمان - در تضاد با معقولیت بوده و می‌تواند به عنوان موانع جدی بر سر راه آزادی اراده در حقوق قراردادها شناخته می‌شوند: الف) شروط قراردادی یا هدف قرارداد به منافع اشخاص ثالث، آسیب برساند. ب) شروط قراردادی یا هدف قرارداد، با منافع عمومی سازگار نباشد. پ) قرارداد منافع یک طرف یا طرفین قرارداد را دچار مخاطره کند (Roger, 2001, pp.183-185).

بعضی معتقدند مانع عدم وجود معقولیت در قرارداد، بر اساس تفکر لیبرالیستی یا فردگرایی قادر نخواهد بود دامنه اصل آزادی قراردادی را محدود کند، چه اینکه قرارداد ابزاری است برای ارتقاء و اعمال خودمختاری. از دیدگاه فردگرایان. اگر برخی اشخاص انتخاب ضعیفی داشته باشند و از این طریق به خود آسیب بزنند، ما با نیت هر چند خیرخواهانه نباید مانع آنها شویم زیرا مداخله ما به معنای انکار برای «دلیل خوبی» فاعلیت اخلاقی آنهاست (Conly, 2013, p.1)؛ بر این اساس حمایت از منافع طرفین قرارداد با مداخله قاضی یا قانونگذار نخواهد بود؛ زیرا آنها با رضایت

خویش مبادرت به انعقاد قرارداد نموده‌اند. اما نظامهای حقوقی امروزه چنین نگرشی به رضایت ندارند. رضایت در حقوق قراردادهای آنگلو امریکن نه شرط کافی است نه شرط لازم؛ کافی نیست از آن رو که در صورت فقدان عوض و عدم انطباق با تشریفات قانونی فاقد اثر است و لازم نیست از آن رو که معنایی که به واژه‌ها و رفتارهای متعاقدین داده می‌شود یک معنای معقول و متعارف است نه معنای مورد نظر متعاقدین (Waddams, 2003, p.7).

به نظر نویسندگان دایره آزادی قراردادی و مفاهیم حقوق بشری باید با اصل معقولیت سنجیده شوند و از آنجاکه حقوق بشر نیز در حقوق خصوصی باید رعایت شود و افراد نمی‌توانند به بهانه آزادی قراردادی حقوق اساسی خود را سلب کنند و از آنجاکه حقوق بشر مبتنی بر عقلانیت است پس باتوجه به نقض عقلانیت قاضی مکلف است به استناد تنافی توافق طرفین با اصل معقولیت از اجرای قرارداد ناقض حقوق انسانی جلوگیری کند.

۴. تحلیل اقتصادی اصل معقولیت در قراردادها^۱

در نگرش اقتصادی باتوجه به فرض عقلانیت اقتصادی این‌گونه در نظر می‌گیریم که انسان به دنبال بدست آوردن حداکثر سود است و این از نظر منطقی و عقلی امری طبیعی است؛ زیرا انسان بدنبال منفعت بیشتر است. پس دست به انتخاب‌های معقول خواهد زد؛ لذا در تحلیل اقتصادی حقوق ما به مکتب واقع‌گرای حقوق می‌رسیم و رفتار ما در برابر قواعد حقوقی به مثابه قیمت در بازار مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

در واقع فرض می‌شود افراد به انتخاب معقول دست می‌زنند، راهی که منتهی به حداکثر بهره‌وری و حداقل هزینه می‌شود؛ پس افزایش کارایی و حداکثرکردن ثروت، هدف حقوق و مبنای ارزیابی قواعد حقوقی است (بابایی، ۱۳۸۶، ص ۴۰).

برخی در نگرش سنتی به اقتصاد و حقوق، در تحلیل بازار اقتصادی و یا قواعد حقوقی، فرض عقلانیت فردی را پذیرفته‌اند و با این استدلال که معامله‌کننده عاقل است و بهتر از هر شخص دیگری منافع خود را تشخیص می‌دهد و با اتخاذ تصمیم در مطلوبیت قرار می‌گیرد، اعتبار و کارایی شروط عدم مسئولیت توجیه می‌شود، ولی مطالعه اقتصاد رفتاری انسان نشان می‌دهد که منابع

1. Economic Analysis of Reasonableness Principle in Contracts.

شناخت فردی محدود است و او ممکن است مرتکب پاره‌ای از اشتباهات در تصمیم‌گیری شود و گاه تحت تأثیر احساسات و انگیزش‌ها قرار گیرد. روانشناسان و اقتصاددانان، بر اساس مطالعات تجربی، دریافته‌اند که مردم غالباً پاره‌ای از اطلاعات را نادیده می‌انگارند یا در زمان ارزیابی آنها، به‌نحو جانبدارانه‌ای برخورد می‌کنند و نتیجه اینکه باید عقل محدود را به‌جای عقل نامحدود پذیرفت. امروزه پذیرفته شده است که پاره‌ای از تصمیمات با معیار به حداکثر رساندن ثروت و سود متناسب نیست و به‌دلیل عدم اتخاذ تصمیم عقلانی در مرحله انعقاد قرارداد، توافق ناقص است و دخالت دادرس برای تنظیم و اصلاح قرارداد ضرورت دارد.

برای بطلان یا تعدیل شروط تحمیلی، به نهادهای حقوقی مانند عدم اعتبار رضایت، اشتباه تدلیس، غبن، استیفای ناروا، عدالت و انصاف قراردادی و تنوری نظم عمومی استناد کرده‌اند، ولی، از دید حقوقی، بهتر آن است که از اصل معقولیت کمک گرفت. البته بعضی از نویسندگان معتقدند دولت (سیستم قضایی) حق دخالت در قرارداد را ندارد زیرا تعدیل قرارداد شبیه تنظیم بازار است و در هر دو مورد، دولت یک معامله خصوصی را از جایگاه طبیعی خود منحرف می‌کند و تعدیل شرط قراردادی که به‌وسیله طرفین معقول و با هزینه مبادله صفر انعقاد یافته است، موجب عدم کارایی است (عابدی، ۱۳۹۴، ص ۷-۱۴).

منتهی آنچه منطقی به‌نظر می‌آید این است که در تحلیل اقتصادی قراردادها، نیز، به‌رغم تأکید بر سودمندی معامله برای طرفین، لزوم احترام به توافقات و کارآمد بودن بازار کالا و خدمات که به واسطه قرارداد مبادله می‌شوند؛ در صورت عدم تناسب میان تعهدات طرفین، در حدی که اساساً غیر معقول باشد و شرط گزاف و زننده در قرارداد به سود یک طرف آورده شود، دادگاه می‌تواند به استناد اصل معقولیت قرارداد را باطل یا تعدیل کند. ارزیابی دادگاه از غیر معقول بودن شدید، هم مرحله انعقاد قرارداد و هم پیامدهای توافق را لحاظ می‌کند.

یکی از موارد کاربرد اصل معقولیت و تحلیل اقتصادی آن، بر پایه نظریه نقض کارآمد قرارداد است که آن را از نظر اقتصادی تحلیل و توجیه می‌کند؛ هرچند پذیرش این نظریه از نظر حقوق فرانسه و ایران با تردیدهای جدی روبروست ولی با توجه به اصل معقولیت به‌نظر می‌رسد در موردی که بتوان از رضای ضمنی و اوضاع و احوال استنباط کرد که طرفین در صورت مذاکره، چنین شرطی را به‌طور معقول و مسلم پیش‌بینی می‌کردند یا بنای عقلاً چنین حکمی دارد، می‌توان از اجرای ناکارآمد و نامعقول قراردادها پیشگیری و از تلف منابع جلوگیری کرد (انصاری، ۱۳۹۰، ص ۵۶).

یکی دیگر از کاربردهای اصل معقولیت و تحلیل اقتصادی آن بحث شروط عدم مسئولیت است، با بیان فواید اقتصادی اصل آزادی قراردادی و کارایی اقتصادی آن، به جهت فرض عقلانیت و کاهش هزینه‌های تولید، اصل بر اعتبار شروط عدم مسئولیت است، ولی، در مواردی که شروط از عنصر معقولیت بی‌بهره‌اند، بر مبنای طرح اصل معقولیت، دادرسی در تعدیل یا بطلان شروط عدم مسئولیت مجاز می‌باشد.

در کل از دیدگاه تحلیل‌گران بین‌المللی اقتصادی حقوق، اصل معقولیت در قراردادها کارایی اقتصادی دارد؛ زیرا معقولیت در جایگاه یک اصل حقوقی، موجب کارآمدی قراردادها می‌شود که بر اساس آن طرفین ملزم هستند به رعایت معقولیت در تعهدات در تمام مراحل قرارداد. این اصل باعث می‌شود از حقوق طرف ضعیف ناشی از عدم رعایت معقولیت قراردادی جلوگیری شود و با حمایت از اشخاص سبب گسترش روابط قراردادی شود و به‌عنوان یک ابزار حقوقی کارآمد به کمک متعاقبینی می‌آید که منابع اقتصادی و اطلاعاتی لازم برای پیش‌بینی تمام وقایع و احتمالات آینده را در اختیار ندارند و از این طریق با معقول تعیین کردن شروط قراردادی و نیز امید به تعدیل قرارداد در شرایط نابرابر در آینده، از سوی محاکم، منافع اقتصادی متعاملین حفظ می‌گردد؛ بنابراین رعایت عدالت قراردادی و تعادل میان حقوق و منافع طرفین در چهارچوب روابط قراردادی، تنها با استفاده و استناد از اصل معقولیت و آثار آن در تمام مراحل انعقاد، اجرا و تفسیر قرارداد امکان‌پذیر خواهد بود. در نهایت اجرای اصل معقولیت در قراردادها، به بهینه‌سازی روند قراردادی و در نتیجه افزایش رفاه اجتماعی منجر خواهد شد.

۵. تعامل اصل معقولیت با اصول حقوقی و قواعد عمومی قراردادها

تاکنون آشکار گردید که اصل معقولیت، اصلی مبنایی نسبت به سایر اصول حقوقی است به‌نحوی که در قواعد عمومی قراردادها، کیفیت استناد به اصول حقوقی، در گرو توجه و تأثیرپذیری از اصل معقولیت است به‌گونه‌ای که گاهی معقولیت، معیار و میزان اصلی است و سایر اصول در ذیل آن تعریف شده و احکام و آثار قراردادها را تعیین می‌کند؛ بنابراین مقتضی است ارتباط اصل معقولیت با مهم‌ترین اصول و قواعد قراردادها به‌طور جداگانه بررسی شود.

۵-۱. اصل معقولیت و حاکمیت اراده و آزادی قراردادی

بسته به اینکه در یک نظام حقوقی، در سیستم دادرسی، یا وضع قانون پیرو کدام مکتب فکری باشیم، کیفیت امکان استفاده از اصول حقوقی متفاوت خواهد بود؛ چراکه مکاتب مختلف حقوقی، دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به مبنا و هدف حقوق ارائه می‌دهند که بالتبع در استناد و استفاده از اصول حقوقی موثر است. اصل معقولیت نیز به‌عنوان اصل مهم حقوقی در این‌باره امکان استناد خواهد یافت بنابراین در این‌راستا، لازم است با تحلیل مکاتب مختلف، تعامل این اصل با اصل حاکمیت اراده و اصولی که ذیلاً خواهد آمد، آشکار شود.

تاریخ تحول قرارداد در نظام حقوقی غربی نشان می‌دهد که هر یک از سه مبنای عقلانیت دولتی، عقلانیت فطری و وجدان اجتماعی، در بستر اجتماعی حقوقی خاص خود و متأثر از مبانی فلسفی مطرح بوده‌اند. عقلانیت فطری مبنا، با تأکید بر آزادی فردی، اصل حاکمیت اراده را بنیان اصلی قرارداد تلقی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که اعتبار همه شرایط و دیگر اصول قراردادی را باید در آن جست‌وجو کرد. مراد از عقلانیت دولتی مبنا، اراده دولت است که منشأ اعتبار قواعد حقوقی است و قانون به‌عنوان ابزاری دولتی، ابزار ایجاد و نه صرفاً بیان قواعد حقوقی است. این اراده دولتی، مبنای اعتبار قرارداد هم است و معنای آن این است که اصول قراردادی، شروط قراردادی و آثار قراردادی را باید در لسان قانونگذار دولتی و در چهارچوب آن جست‌وجو و تفسیر کرد؛ پس اگر اصلی قراردادی و برای مثال اصل نفی عسرو حرج و یا اصل معقولیت در قانون نیامده بود، معنای آن این است که چنین اصلی وجود ندارد و نمی‌توان در تفسیر و تحلیل روابط قراردادی به آن استناد کرد. اراده شارع نیز در نظام‌های حقوقی دینی و از جمله نظام حقوقی اسلام به‌عنوان مبنای اعتبار قرارداد شناخته می‌شود. تردیدی نیست که با أخذ عقلانیت دولتی و وجدان اجتماعی و همین‌گونه اراده شارع به‌عنوان مبنای اعتبار مفاد قرارداد، اصل حاکمیت اراده نه ایجادکننده مفاد قرارداد و آثار قراردادی، بلکه تنها اجراکننده این مفاد و آثار تلقی خواهد شد. مفاد و آثاری که دولت یا وجدان اجتماعی ایجاد کرده است (شهابی و ابویی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۰-۱۳۱). می‌توان قائل به نوعی کثرت‌گرایی سلسه مراتبی در مبنای اعتبار مفاد قرارداد باشیم؛ پس قبل از اصل حاکمیت اراده، اصل معقولیت برگرفته از منبع عقل را داریم و سپس به اراده الهی می‌رسیم؛ بنابراین اصل حاکمیت اراده در طول اراده الهی قرار دارد. نظام حقوقی ما منبع عقل را به‌عنوان منبع استخراج احکام الهی پذیرفته و در قانون نویسی هم از بنای عقلی استفاده شده است بنابراین بطریق اولی، برای تطبیق

قرارداد با قانون می‌توان از اصل معقولیت استفاده کرد. آنچه مهم است این است که باید نظامی نو در حقوق تعهدات ارائه داد و باید پذیرفت که یکی از راههای حل مشکلات نظام‌های حقوقی پیشرو، اتکا به اصولی از نظام حقوقی است که گاه نادیده گرفته شده است. دانستیم که اگر قانون دولتی مبنای اعتبار قرارداد باشد؛ در این صورت معنا، محتوا و چیستی قرارداد و کارکرد آن را باید از قانون پرسید و سراغ اصول قراردادی را نیز از همان قانون گرفت پس اگرچه قانونگذار آن اصول را بیان نکرده باشد، ولی نه قانون کانتی مبنای اعتبار قرارداد باشد و نه اصل حاکمیت اراده بلکه باید به حقوق فطری بازگشت که عقل را سرمنشأ احکام الهی می‌داند.

امروزه با وجود اینکه اصل حاکمیت اراده و آزادی قراردادی در روابط طرفین قرارداد وجود دارد ولی عدالت ماهوی (تعادل در شرایط و محتوای قرارداد و از جمله قیمت) و عدالت شکلی یا ابزاری (برابری در اوضاع و احوال و شرایطی که در آن قرارداد انعقاد یافته است) اصل آزادی قراردادی را تخصیص زده است و مانع از اعتبار شروط غیر عادلانه می‌شود (قنواتی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲)؛ بنابراین اصلی که این توازن در شرایط و محتوا را با در نظر گرفتن اوضاع و احوال مورد سنجش قرار می‌دهد اصل معقولیت نام دارد.

۵-۲. اصل معقولیت و اصل لزوم قراردادها

قانون مبتنی بر رویکرد عقل‌گرا، به قاعده‌ای می‌ماند که قاضی را در رسیدن به راه حل عادلانه و منصفانه کمک می‌کند؛ پس قرارداد به‌مثابه قانون نیز باید چنین وضعیت یا کارکردی داشته باشد. در واقع برای اینکه قرارداد لازم‌الاتباع باشد باید رویکرد عقل‌گرا داشته باشد و اصل معقولیت است که می‌تواند به‌عنوان مبنای عقل‌گرایی و یک شاخص برای رسیدن به عدالت در کنار اصل لزوم در قراردادها نقش ایفا کند.

به‌عبارت‌دیگر نمی‌توان منشأ لازم‌الاتباع بودن قانون را عدالت دانست و منشأ لازم‌الاتباع بودن قرارداد را در اصل حاکمیت اراده یا در اراده قانونگذار جست‌وجو کرد. مبنای منشأ التزام‌آوری قانون و قرارداد که از رویکرد عقل‌گرایی نشأت می‌گیرد را باید در همان عدالت طبیعی و انصاف طبیعی یافت؛ به‌همین دلیل است که دوماً اگرچه آزادی قراردادی را به رسمیت می‌شناسد، ولی آن را مطلق ارزیابی نمی‌کند. از نظر وی قراردادی که خلاف انصاف و عدالت باشد، التزام‌آور و الزام‌آور نیست. در واقع هنگامی که دوماً از واژه قانون استفاده می‌کند، به ایده عدالت و انصاف نظر دارد. قانون

ابزاری خواهد بود برای محقق کردن امر منصفانه و عادلانه و قرار است در همین مسیر راهنمای قاضی باشد و اگر قرارداد نیز قانون طرفین است، به این دلیل است که می‌تواند راهنمای قاضی باشد تا حقوق و تکالیف طرفین را عادلانه و منصفانه مشخص و اعلام کند.

درواقع اصل بر این است که قانونگذار حکیم امری نامعقول را وضع نمی‌کند و به همین دلیل طرفین قراردادی نیز در قواعد تکمیلی و یا سکوت قانونگذار و توافق خصوصی نباید بر خلاف معقولیت مندرجات قرارداد را تنظیم نمایند؛ پس برای تشخیص توازن عدالت و انصاف باید به اصل معقولیت رجوع کنیم تا بتوانیم عدالت و انصاف را در پرتو آن تحقق بخشیم. در واقع اصل برتر قراردادی، اصل معقولیت است و دیگر اصول باید ذیل آن معنا و تفسیر شوند.

در خصوص رابطه اصل لزوم و اصل عدالت و انصاف قراردادی و ارتباط معقولیت با آنها بایستی به تئوری‌های ذیل توجه کرد. برای اینکه قرارداد با برداشت مبتنی بر عدالت و انصاف از قانون همسو باشد، خود نباید از ایدئولوژی اراده‌گرایی در موضوع روابط انسانی متأثر گردد. در هر حال، در ایدئولوژی اراده‌گرایی، چه از نوع اراده قانونگذار و چه از نوع اصل حاکمیت اراده، در مقایسه میان اصول حاکم بر قراردادها از جمله اصل حاکمیت اراده، اصل الزام‌آوری قرارداد، اصل اجرای باحسن نیت قرارداد، اصل عدالت قراردادی و اصل انصاف قراردادی، باید، قائل به سلسله مراتب بود و اصل لزوم برآمده از اصل حاکمیت اراده یا برآمده از اراده قانونگذار را مقدم بر همه اصول دانست و سایر اصول را ذیل آن معنا کرد. مفهوم این سخن آن است که نمی‌توان با استناد به اصل عدالت و اصل انصاف قراردادی، اصل لزوم را کنار زد و برای مثال زمینه فسخ قرارداد با تعدیل قرارداد را به دلیل غبن حادث فراهم آورد (شهابی، ۱۳۹۴، ص ۶۰۸-۶۱۰).

از نظر نویسندگان اجرای اصل عدالت و انصاف قراردادی و نیز رعایت اصل معقولیت، معنایی جز انعقاد قرارداد مطلوب نخواهد داشت؛ چراکه اصل بر آن است که آنچه طرفین رابطه قراردادی منعقد کرده‌اند، عادلانه و منصفانه است مگر اینکه از نظر معیارهای معقولیت خلاف آن ثابت گردد. اگر طرفین رابطه قراردادی، تمایل دارند قرارداد را به نحو مطلوب منعقد و امکان اجرای بدون اختلاف داشته باشند، باید قادر باشند در جایگاه متعهدله، از منظر اصل معقولیت از تعهدات و شروطی که مدعی معقولیت آن هستند دفاع کنند.

نظریه‌ای که امروزه بیشتر مورد توجه است، مبنای التزام‌آوری قرارداد را نه در اصل حاکمیت اراده و نه در اراده قانونگذار، بلکه در اصل فایده و اصل عدالت جست‌وجو می‌کند. دو اصلی که

می‌توان آنها را اصول بنیادین نظریه عمومی قرارداد دانست. این دو اصل یادآور این نکته‌اند که مهم در قرارداد، اراده طرفین قرارداد آن گونه که رویکرد حقوق طبیعی می‌گوید نیست، بلکه مهم فایده اجتماعی قرارداد و رعایت مستمر عدالت و انصاف در قرارداد است. پس، باید اراده، چه اراده فردی و چه اراده قانونگذار، نقش مبنایی نداشته باشد و تنها جنبه شکلی پیدا کند؛ بنابراین همان‌گونه که گفته شد یکی از اصول مهمی که عدالت و انصاف را بر قرارداد انطباق می‌دهد اصل معقولیت است؛ پس می‌توان لازمه رسیدن به فایده، عدالت و انصاف در قرارداد را از رعایت معقولیت شروط و محتویات قرارداد دانست.

بدین ترتیب احراز عدم تعادل فاحش (غبن ابتدایی و حادث، عیب و...) یا اثبات این نکته که یکی از طرفین در موقعیتی نبوده که بتواند منافع خود را دنبال کند (عدم اهلیت)، یا احراز این موضوع که تعهد قراردادی بدون علت است، التزام‌آوری و الزام‌آوری قرارداد را زیرسؤال برده، دخالت قاضی را - که همان عدالت و انصاف زنده است - ایجاب می‌کند و می‌تواند تعدیل مفاد قرارداد را دنبال داشته باشد در واقع وقتی معقولیت قرارداد دچار خدشه باشد، الزام‌آوری قرارداد زیرسؤال می‌رود و قاضی به‌عنوان شخص عاقل و منصف، به‌استناد اصل معقولیت سعی در توازن و برقراری عدالت قراردادی خواهد داشت.

از نظر برخی دیگر منشا التزام به عقد، اخلاق است زیرا اخلاق یک مبنای عقلی است برای همین هر جا اخلاق رعایت شود عقل نیز آن را تایید می‌کند. فایده مهم انتخاب مبنای اخلاقی برای اعتبار مفاد قرارداد در این است که اگر نیروی التزام‌آوری قرارداد، با اصل اخلاقی یا ارزش والاتری مانند اصل عدالت و انصاف قراردادی که تعادل اقتصادی میان دو عوض را نتیجه می‌دهد، تعارض پیدا کند اصل و ارزش والاتر بر آن حاکم می‌شود: «بدین وسیله راه برای اداره محدود قرارداد فراهم می‌آید، درحالی‌که اگر گفته شود اراده انسان تنها با رضای او محدود می‌شود (اصل حاکمیت اراده)، چاره‌ای جز ستایش قرارداد باقی نمی‌ماند و درمان همه دردها را بایستی از قرارداد خواست» (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳)، واقعیت این است که اراده باید در خدمت حقوق باشد، نه حقوق کارگزار اراده (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶)؛ پس اگر اخلاق را هم مبنای بدانیم باز هم برای تشخیص ارزشهای اخلاقی از جمله عدالت و توازن قراردادی بی‌نیاز از اجرای اصل معقولیت نخواهیم بود؛ بنابراین برای اینکه در محتوا و نوع اخلاق مناقشه‌ای صورت نگیرد ما نیاز به یک معیار داریم و بهترین معیار منطقی اجرای اصل معقولیت در قرارداد است. در واقع راه رسیدن به اخلاق از گذرگاه

معقولیت می‌گذرد.

۵.۳. اصل معقولیت و قاعده لاضرر و نفی عسرو حرج

سخن گفتن از برداشت عقل‌گرا از قانون، به معنای پذیرش عدالت و انصاف به صورت مفاهیمی مجرد و کلی در نظام حقوقی ایران نیست، بلکه منظور ایجاد زمینه برای پذیرش اصولی چون معقولیت و لاضرر و نفی عسرو حرج به عنوان اصول مهم و تأثیرگذار حقوق قراردادها در نظام حقوقی قراردادهای ایران است؛ اصولی که بیان عینی و مشخص و البته شرعی همان عدالت و انصاف‌اند. اندیشه حقوقی در نظام حقوقی ایران نباید در حوزه اصول، خود را محدود به قانون کرده، تنها در قانون به جست‌وجوی اصول حقوقی پردازد و حتماً مبنایی قانونی برای اصول حقوقی پیدا کند. اصل ۱۶۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز اجازه می‌دهد که قاضی بر اساس اصول حقوقی حکم دهد. سیاق این اصل به خوبی نشان می‌دهد که ممکن است این اصول در قانون نباشند. اصل ۱۶۷ قانون اساسی نیز می‌تواند در این زمینه راهگشا باشد. پذیرش اصولی چون اصل معقولیت و لاضرر و اصل نفی عسرو حرج، در کنار به رسمیت نشناختن اصل حاکمیت اراده و اراده قانونگذار به عنوان مبنای اعتبار مفاد قرارداد، نظامی از حقوق قراردادها را نتیجه می‌دهد که بی‌تردید چالشهای نظام حقوق قراردادهای حقوق طبیعی مدرن را ندارد و بستر «اداره قرارداد» را فراهم می‌کند. شایان ذکر است که در قانون مدنی ایران اصول یادشده با آگاهی در تقابل با حاکمیت اراده برتری یافته‌اند. اصل لاضرر بر اصل تسلیط که بیان دیگری از حاکمیت اراده مادی و حقوقی است (ماده ۱۳۲ق.م.) و اصل نفی عسرو حرج که بر حاکمیت اراده شوهر در بقاء استمرار یا زوال قرارداد نکاح، برتری داده شده است (ماده ۱۱۳۰ق.م.) و نیز چنانچه اصل معقولیت در تقابل با حاکمیت اراده قرار گیرد، چنانچه قاضی تشخیص داد می‌تواند مهلت داده شده از سوی متعهدله به متعهد را از آن جهت که معقول نیست تعدیل نماید (ماده ۲۷۷ق.م.).

نتیجه اینکه قرارداد به مثابه قانون طبیعی است؛ قانونی که به عدالت طبیعی و انصاف طبیعی تکیه زده است و عادلانه و منصفانه بودن را باید در اجرای اصل معقولیت شناسایی کرد. پذیرش برداشت عقل‌گرا از قانون، نظریه فایده و عدالت در دکترین حقوق مدنی فرانسه و اراده شارع در دکترین حقوق مدنی ایران را به عنوان مبنای اعتبار مفاد قرارداد فراهم ساخته است و تقدم و حاکمیت اصل معقولیت را بر اصل عدالت و اصل انصاف قراردادی یا به بیان فقهی، اصل لاضرر و

اصل نفی عسرو حرج و سایر اصول قراردادی، به ویژه اصل لزوم قرارداد موجب شده است چراکه از درگاه معقولیت است که می‌توان عدالت و انصاف را تشخیص داد و میزان ضرر را مشخص کرد؛ بنابراین جایگاه اصل حاکمیت اراده به روش ایجاد آثار یا مفاد قرارداد و جایگاه قانونگذار دولتی به منبع اصول و آثار قراردادی تنزل یافته و نیز زمینه بسط مفهومی و تفسیر موسع اصول قراردادی از جمله اصل معقولیت را پدید آورده است.

نتیجه این تحول، عمومی دانستن قاعده غبن، امکان پذیرش تعدیل قرارداد و همچنین توسعه دایره تعهدات قراردادی، بدون لزوم استناد به شرط ضمنی و در یک کلمه «اداره قرارداد» و نه «ستایش قرارداد» است (شهابی، ۱۳۹۴، ص ۶۲۰-۶۲۲).

یکی از دلایلی که باعث می‌شود اصول و قواعد حقوقی را ذیل اصل معقولیت تعریف کنیم این است که نمی‌توان نقش عقل را در تأسیس برخی قواعد فقهی انکار کرد؛ برای مثال قاعده لاضرر، قاعده نفی عسرو حرج قاعده عدم جواز تکلیف امری که خارج از طاقت مکلف است قاعده دفع افسد به فاسد، قاعده اولویت دفع ضرر از جلب منفعت. رد فروع بر اصول بدون کاربرد عقل ممکن نیست؛ مثلاً این عقل است که می‌تواند ضرر را از غیر ضرر تشخیص دهد و امکان کار بست قاعده لاضرر را در موارد و مصادیق فراهم آورد (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۲۴)؛ بنابراین دایره شمول اصل معقولیت فراتر از قاعده لاضرر است زیرا در اصل معقولیت در حمایت از طرف ضعیف می‌توان تعهداتی که این شخص با اراده خود به ضرر خویش بعهده گرفته را نیز تعدیل یا باطل نمود ولی در استناد به قاعده لاضرر حتماً می‌بایست به فعل یا ترک فعلی ضرری که از سوی طرف مقابل صادر شده توجه کرد.

۵-۴. اصل معقولیت و اصل صحت قراردادها

در مورد اینکه آیا برای مشروعیت یک قرارداد باید نص خاص از شارع وجود داشته باشد و یا آنکه قراردادهای عقلایی در هر چهارچوبی مشروعیت دارند، باید گفت با توجه به عمومیت آیه «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود...» و سایر آیات مرتبط، نظر به غیر توقیفی بودن عقود است و هر عمل حقوقی عقلایی را که عرفاً بر آن عنوان عقد اطلاق شود، درست تلقی می‌شود (شهیدی، ۱۳۸۵، ص ۲۱).

در صورتی می‌توانیم اصل را بر صحت قراردادها بگذاریم که محتویات قرارداد از حیث قالب و

ماهیت و شروط با عناصر و معیارهای معقولیت همخوانی داشته باشد؛ پس می‌بینیم که در اینجا هم اصل معقولیت به‌عنوان یک اصل اساسی نقش مهمی را در بررسی صحت قراردادها ایفا می‌کند. در واقع قراردادی که معقول نباشد ممکن است از دایره صحت نیز خارج شود ولی در صورت تردید در معقولیت یا عدم معقول بودن عقد، اصل صحت راهگشا خواهد بود. مگر دلیلی برخلاف صحت وجود داشته باشد مثلاً در مورد صحت قرارداد مالکیت زمانی سؤال شده است که پاسخ مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه از استفتاء صورت گرفته از مراجع عظام، حکایت از بطلان بیع موقت به دلیل عدم معقولیت و عدم مشروعیت و عرفی نبودن آن به‌عنوان یکی از مصادیق بیع دارد. البته در این باره اکثریت نظر مخالف دارند؛ بنابراین اینجاست که اصل معقولیت با بهره‌گیری از عنصر زمان و مکان به پویایی فقه نیز کمک نموده و با کمک عقل می‌توان تصمیم بر صحت این قراردادها گرفت. همچنین قرارداد بیمه، سرقتی، مغارسه، اجاره رحم، قرارداد انتقال خون، پیوند اعضا و همانندسازی از نمونه‌های شایع مستحدثات فقهی جدید است که معقولیت آنها افق‌هایی نوین را در پیش روی فقهای معاصر می‌گشاید (فدوی، ۱۳۸۸، ص ۲۸).

۵-۵. اصل معقولیت و قاعده استاپل

یکی از اصولی که در برابر بی‌عدالتی‌ها قرار می‌گیرد قاعده استاپل یا همان منع تناقض‌گویی به زیان دیگری است. برای تحقق استاپل و در نتیجه آن جبران خسارت خواهان، ضروری است که خواهان به گفتار یا رفتار خواننده بدون آگاهی اعتماد کرده باشد و در نتیجه این اعتماد دچار ضرر شده باشد. نکته اساسی در مورد این شرط این می‌باشد که باور و اعتماد باید به‌نحو معقولی ایجاد شده باشد، به این معنی که هر فرد متعارف و معقولی در شرایط خواهان قرار می‌گرفت به آن رفتار و گفتار اعتماد و اتکا پیدا می‌کرد. به عبارت دیگر چنانچه اعتماد خواهان به گفتار یا رفتار خواننده، اعتماد غیر معقول و نامتعارفی باشد یا به طریق غیر متعارف و نامعقولی حاصل شده باشد، در مقابل خواننده نمی‌توان مدعی ایجاد استاپل شد. در این رابطه تنها آگاهی واقعی خواهان شرط می‌باشد و نه هیچگونه اخطار قانونی یا حکمی مبنی بر اینکه گفتار یا رفتار نادرست می‌باشد (مشایخی و آدابی، ۱۳۹۸، ص ۷۰-۷۸)؛ بنابراین برای استناد به قاعده استاپل باید شرایط و اوضاع و احوال قرارداد از ابعاد مختلف با توسل به استانداردهای اصل معقولیت رعایت و مورد تطبیق قرار گیرد.

ماده ۹۰ قانون قراردادی ایالت متحده امریکا در خصوص استاپل از وعده این‌گونه توضیح می‌دهد: متعهدی که طرف دیگر را به ایجاد عملی یا خودداری از عملی به نفع متعهدله ترغیب کرده و سبب ایجاد انتظار معقولی نزد وی شده، چنانچه رفع بی‌عدالتی تنها از این راه ممکن باشد ملزم به انجام آن تعهد می‌باشد.

در حقوق امریکا ماده مورد اشاره، شماری از محدودیتها در خصوص لزوم وجود عوض در رابطه قراردادی را از بین برده و دکتترین استاپل مبتنی بر انصاف را بر عقیده منصفانه رفتار غیر معقول، بنا نهاده است (قدرتی، ۱۳۸۶، ص ۷۳). در امریکا استاپل مبتنی بر وعده، نهاد مبتنی بر انصاف است که استثنایی بر قاعده عوض در کامن‌لا است و جبران را بر مبنای تعهدی که بدون عوض داده شده است، در صورتی که اتکای به آن معقول و متعارف باشد، ممکن می‌سازد. مطابق این تئوری طرف مذاکره‌کننده نمی‌تواند بدون مسئولیت تعهدی را نقض کند که در طول مذاکرات به عمل آورده و طرف دیگر بطرز معقول به آن تعهد اتکا و اعتماد کرده است (حاجی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۵۷).

۵-۶. مصادیقی از استناد به معقولیت

دو مفهوم معقول و نامعقول، بیش از مفاهیم دیگر مرتبط با عقل، در طرز کار عملی حقوق و همچنین استدلال‌های حقوقی کاربرد دارند و شاخص و معیاری به دست می‌دهند که تلاشهای حقوقی در بستر آن به ثمر می‌نشیند و اعمال حق و اجرای عدالت صورت می‌گیرد؛ برای مثال، در قراردادهایی که قیمت مبیع باید توسط داور ارزیابی شود، غرض ضمنی و اصلی طرفین قرارداد، این است که آنچه بر عهده شان قرار می‌گیرد و باید بپردازند، معقول و منصفانه باشد (الف، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸)؛ پس داور باید مفاد اصل معقولیت را در کیفیت انشای رأی خود رعایت کند در غیر اینصورت می‌تواند با درخواست بی‌اعتباری و بطلان از طریق مراجع قضایی روبرو شود.

در خصوص کیفیت استناد به معقولیت در شروط قراردادی به نمونه‌هایی می‌توان اشاره کرد که در آثار فقها و حقوقدانان بین‌المللی مطرح شده است از جمله:

از شروطی که در فقه در مورد معقولیت آن صحبت شده، اشتراط عدم حق تأخیر بر متعهد است. این شرط مانند آن است که شخصی مالی به دیگری بفروشد و بر خریدار شرط کند که مطلقاً حق تأخیر در پرداخت ثمن را نداشته باشد. برخی عقیده دارند اولاً این شرط نامعقول است؛

زیرا، متعلق آن عدمی است و مثبت حق نیست و چیزی نیز که حق تأخیر را برای متعهد اقتضاء نماید وجود ندارد تا شرط، نافی آن اقتضاء باشد. ثانیاً، این شرط لغو است. چون، در صورت نبود این شرط نیز مشتری حق تأخیر نداشت و ثالثاً، چنانچه معقولیت شرط پذیرفته شود، مقتضای اطلاق عدم حق تأخیر برای مشتری نیست که این شرط مؤکد آن باشد. چه، اطلاق، مقتضای اطلاق سلطنت مالک بر مطالبه مال خود در هر زمان و شرط تأجیل نیز مقید همین اطلاق است. البته، به نظر می‌رسد که بتوان این شرط را به نحوی تصویر کرد که ایرادی وارد نباشد. چه، اگر متعهدله بر متعهد شرط کرده باشد که پس از مطالبه وی حق تأخیر در اجرای تعهد را نداشته باشد، شرط، معقول و مؤکد اطلاق خواهد بود (مخصوصی و عالی پناه، ۱۳۹۸، ص ۱۷۱).

شرط مربوط به مصونیت از جبران خسارت یکی دیگر از شروطی است که در مورد امکان سنجی معقولیت آن بحث‌های فراوان شده و آن شرطی است که مقرر می‌کند یکی از طرفین قرارداد از جبران خسارات ناشی از قرارداد، به هر علتی، در مقابل طرف دیگر معاف است. در واقع این شرط مسئولیت را از عهده شخصی که قانوناً مسئول است برمی‌دارد. به موجب ماده ۴ قانون شروط غیر منصفانه چنین شروطی در قراردادهای مصرف‌کننده در صورتی که معقول باشند، معتبر هستند (عیسایی تفرشی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۲۵). همچنین شرط مربوط به اسقاط اختیار ناشی از تدلیس به موجب ماده ۸ قانون شروط غیر منصفانه تصریح شده که در تمام قراردادهای مسئولیت ناشی از تدلیس را نمی‌توان استثنا کرد، مگر اینکه این شرط متعارف و معقول باشد (Elliot, 2009, p.179).

نتیجه

اصل معقولیت در نظام‌های حقوقی کارکرد گسترده‌ای دارد. ازین رو در نظام قانونگذاری در مرحله وضع قوانین و تفسیر آن، در نظام دادرسی جهت تفسیر قواعد حقوقی و شیوه کیفی استناد و استدلال، در اعمال حقوقی خصوصی در انعقاد و اجرای قرارداد و یا تفسیر آن، این اصل کاربرد دارد.

بر اساس آنچه بیان شد از طرفی می‌توان در شرایطی از طریق منبع عقل، به حکم رسید و از طرف دیگر آنچه بعنوان اصل معقولیت مورد شناسایی قرار گرفت، از همین منبع عقل منبعت گردیده است و در تشخیص کارکرد و ضوابط آن باید به اقسام عقل و شاخصه‌های عقلانیت از جمله عقل نوعی، عقل ابزاری و عقل کل نگر توجه نمود. همچنین در ارتباط با این اصل نباید

مفاهیم حقوق بشری و اخلاق و ضابطه عرف، را از نظر دور نگه داشت. و ازسوی دیگر باید مرز بنای عقلا و متعارف بودن را با اصل معقولیت مورد تشخیص و تفکیک قرار داد؛ لذا در تعریف اصل معقولیت باید گفت: «یک ضابطه حقوقی است که با توجه به استانداردهای عقلانیت و عرف و با هدف عدالت قراردادی و با ضمانت اجرای بطلان قرارداد یا تعدیل در فرآیند تفسیر و دادرسی، شرایط واقعی و عینی قرارداد را از انعقاد تا اجرا به طور منطقی با شکل انتزاعی قانون و عقل تطبیق می دهد».

بسیاری از اصول حقوقی و قواعد حقوقی وجود دارند که بر مبنای تئوری معقولیت تاسیس شده اند؛ لذا هدف از این مقاله این بود که با شناسایی اصل معقولیت در نظام حقوقی ایران، این اصل وارد قواعد عمومی قراردادها گردد و خصوصا در حوزه قراردادی در حمایت از متعاقدین، در محاکم مورد استناد قرار گیرد. اصل معقولیت یک اصل زنده و بروز در دنیاست، بنحوی که در بسیاری مواقع که شرایط و اوضاع اجتماعی اقتصادی تغییر می کند قوانین کشورها نیز متأثر از آن تغییر می یابند؛ مثلا اخیرا بدلیل شیوع بیماری کرونا، آرای مهمی بر مبنای ضابطه معقولیت، از دادگاه های کشور کانادا صادر گردیده و قواعد جدیدی در حقوق قراردادها پدید آورده است.

از دیدگاه تحلیل گران بین المللی اقتصادی حقوق، اصل معقولیت در قراردادها کارآیی اقتصادی دارد. رعایت عدالت قراردادی و تعادل میان حقوق و منافع طرفین در چهارچوب روابط قراردادی، تنها با استفاده و استناد به اصل معقولیت و آثار آن در تمام مراحل انعقاد، اجرا و تفسیر قرارداد امکان پذیر خواهد بود؛ بنابراین برای تشخیص توازن عدالت و انصاف باید به اصل معقولیت رجوع کرد تا بتوان عدالت و انصاف را در پرتو آن تحقق بخشید. در واقع در میان اصول مهمی همچون اصل لزوم، صحت، حاکمیت اراده، تقدم با اصل معقولیت است و به رغم ارتباط این اصول با یکدیگر، باید ذیل معقولیت معنا و تفسیر شوند.

منابع

۱. اصغری، سیدمحمد؛ عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق؛ ج ۲، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۶.
۲. الفت، نعمت‌الله؛ «کاربرد عقل و بنای عقلا در باب ضمانت اجرای نقض قرارداد»؛ سایت نورمگز (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - پرتال جامع علوم انسانی)، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶-۱۲۶.
۳. انصاری، مهدی؛ «نظریه نقض کارآمد قرارداد از دیدگاه مکتب تحلیل اقتصادی حقوق»، فصلنامه حقوق؛ ش ۱، بهار ۱۳۹۰، ص ۳۹-۵۷.
۴. ایزدیان، پرستو؛ «بررسی اصل معقول‌بودن در کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا»، مجله نخبگان علوم مهندسی؛ ج ۲، ش ۳، مرداد ۱۳۹۶، ص ۷۸-۸۸.
۵. بابایی، ایرج؛ «مبانی نظری رویکرد تحلیل اقتصادی حقوق»، مجله حقوق و سیاست؛ ش ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۳-۶۰.
۶. بارانی، محمد؛ «آراء و عقاید امانوئل کانت در زمینه حقوق بین‌الملل (فلسفه حقوق بین‌الملل امانوئل کانت)»، فصلنامه علمی مطالعات بین‌المللی پلیس؛ ش ۵، بهار ۱۳۹۰، ص ۱-۲۰.
۷. باقی، عبدالرضا؛ «حُسن و قبح عقلی یا اعتباری»، پژوهش‌های دینی؛ ش ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۱۳۱-۱۶۴.
۸. حاجی‌پور، مرتضی؛ «وضعیت حقوقی مسئولیت پیش‌قراردادی»، فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضایی؛ ش ۸۴، زمستان ۱۳۹۷، ص ۴۹-۷۶.
۹. حکمت‌نیا، محمود، فلسفه حقوق؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۱۰. رشاد، علی‌اکبر؛ «گستره کارکرد و کاربرد عقل در تفهیم و تحقق دین»، فقه و حقوق؛ ش ۸، بهار ۱۳۸۵، ص ۱۱-۳۷.
۱۱. رضایی راد، عبدالحسین و زهرا بریهی؛ «جایگاه عقل در صورت تقابل با سایر ادله»، سومین کنفرانس علوم انسانی اسلامی؛ اردیبهشت ۱۳۹۷، ص ۱-۱۳.
۱۲. ری‌شهری، محمد؛ مبانی شناخت؛ ج ۲، قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۳۸۸.
۱۳. شهابی، مهدی و مژده ابویی؛ «تأثیر مبنای قرارداد بر شرایط اساسی صحت قرارداد»،

- پژوهشنامه حقوق اسلامی؛ ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۲۹-۱۵۶.
۱۴. شهابی، مهدی؛ «قرارداد به مثابه قانون طبیعی (عقلی)؛ تأملی در مبنای اعتبار مفاد قرارداد در نظام حقوق قراردادهای ایران و فرانسه»، مطالعات حقوق تطبیقی؛ ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۶۰۱-۶۲۵.
۱۵. شهبازی، حشمت‌اله، ابراهیم تقی‌زاده و مرتضی شهبازی‌نیا؛ «حقوق بشر در حقوق خصوصی»، فصلنامه پژوهش حقوق خصوصی؛ ش ۱۹، تابستان ۱۳۹۶، ص ۹۶-۷۳.
۱۶. شهیدی، مهدی؛ «قرارداد تشکیل بیع»، مجموعه مقالات حقوقی؛ تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجلد، ۱۳۸۵.
۱۷. صابری، حسین؛ «فقه و چالش میان تعلیل و تعبد»، نشریه دانشکده الهیات مشهد؛ ش ۵۷، پاییز ۱۳۸۲، ص ۲۱-۵۲.
۱۸. صدر، محمدباقر؛ المعالم الجديدة للأصول؛ قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۳۹۵.
۱۹. صفایی، سیدحسین؛ قواعد عمومی قراردادها؛ چ ۸، تهران: بنیاد حقوقی میزان، ۱۳۸۹.
۲۰. عابدی، محمد؛ «تحلیل اقتصادی شرط عدم مسئولیت»، دانشنامه حقوق اقتصادی؛ ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۲-۲۱.
۲۱. علیدوست، ابوالقاسم؛ الف، فقه و عقل؛ چ ۹، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷.
۲۲. علیدوست، ابوالقاسم؛ ب، فقه و عرف؛ چ ۶، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷.
۲۳. عیسائی تفرشی، محمد، خدیجه شیروانی و علیرضا ابین؛ «شروط استثنا در مسئولیت قراردادی (مطالعه تطبیقی در فقه امامیه، حقوق ایران و حقوق انگلیس)»، پژوهش‌های حقوق تطبیقی؛ ش ۴، زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۰۹-۱۳۱.
۲۴. فدوی، سلیمان؛ «نگاهی مختصر به مالکیت زمانی»، ماهنامه کانون؛ ش ۹۲، اردیبهشت ۱۳۸۸، ص ۱۳-۳۰.
۲۵. فلسفی، هدایت‌الله؛ «حق صلح و منزلت اجتماعی؛ تأملاتی در مفاهیم قاعده حقوقی، ارزش اخلاقی بشریت»، مجله حقوقی؛ ش ۲۶ و ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، ص ۵-۱۳۰.

۲۶. قائمی‌نیا، علیرضا؛ «چیستی عقلانیت»، ذهن؛ ش ۱۷، بهار ۱۳۸۳، ص ۳-۱۲.
۲۷. قدرتی، ایمان؛ بررسی تطبیقی قاعده استاپل و تأسیسات مشابه در فقه و حقوق ایران (پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق خصوصی)؛ قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۲۸. قدیری، غالب؛ نقش رویه‌های عقل‌گرایانه مدرن در منابع فقهی «بنای عقلا و عرف» (رساله دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی)؛ قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۵.
۲۹. قنواتی، جلیل؛ «اصل آزادی قراردادی، قراردادهای و شروط غیرعادلانه»، مجله مطالعات اسلامی؛ ش ۸۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۳۵-۱۵۷.
۳۰. کاتوزیان، ناصر؛ «ستایش قرارداد یا اداره قرارداد»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران؛ ش ۵۲، تابستان ۱۳۸۰، ص ۱۱۱-۱۳۵.
۳۱. کاظم‌پور، سیدجعفر؛ «بررسی تطبیقی حمایت از طرف ضعیف قرارداد در ایتالیا و (دکترین نامعقول‌بودن) در ایالات متحده امریکا»، مجله حقوقی دادگستری؛ ش ۷۱، پاییز ۱۳۸۹، ص ۱۳۹-۱۸۰.
۳۲. الماسی، نجادعلی؛ واقعیت و حقوق (پژوهش درباره دیالکتیک واقعیت و ارزش)؛ ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۴.
۳۳. محقق داماد، سیدمصطفی؛ مباحثی از اصول فقه (دفتر دوم: منابع فقه)؛ ج ۲، تهران: اندیشه‌های نو در علوم اسلامی، ۱۳۶۲.
۳۴. مخصوصی، رسول و علیرضا عالی‌پناه؛ «تحلیل مقتضای اطلاق قرارداد از حیث زمان اجرا از منظر فقه امامیه، حقوق ایران و مصر»، فقه و اصول؛ ش ۱۱۶، بهار ۱۳۹۸، ص ۱۵۹-۱۷۹.
۳۵. مشایخی، ستار و حمیدرضا آدابی؛ «گستره و ویژگی‌های قاعده استاپل در حقوق عمومی داخلی»، مجله بین‌المللی پژوهش ملل؛ ش ۴۰، فروردین ۱۳۹۸، ص ۶۹-۸۸.
۳۶. مطهری، مرتضی؛ اسلام و مقتضیات زمان؛ ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۳۷. مظاهری کوهانستانی، رسول و عباس نیازی؛ «مطالعه مقارن حکم عقل در شرع و حقوق ایران»، فصلنامه قضاوت؛ ش ۸۶، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵-۱۵۱.
۳۸. نگهداری، بهزاد، حمید ضرابی و سیدمجتبی واعظی؛ «محدودیت‌های فرهنگی و

حاکمیتی حقوق بشر عقلانی»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی؛ ش ۴، زمستان ۱۳۹۷، ص ۹۴۹-۹۲۷.

39. Aharon, B; “**Constitutional Human Rights and Private Law** ,in **Human Rights in Private Law**”, edited by Daniel Friedmann and Daphne Barak, Portland Oregon: Hart publishing, 2001.
40. Conly, S; “**Against Autonomy**”, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
41. Elliot, C; Frances Quinn, “**Contract Law**”, Pearson Academic, 7 th ed, London, 2009.
42. Foley, R.; “**Some Different Conceptions of Rationality**”, in McMillin (ed), **Constraction and Constraint**, University of Notre Dame Press, 1988.
43. Kant, I; “**The Metaphysical Elements of Justice**”, Translated by John Ladd, Usa: Bobbs-Merrill, 1999.
44. Perelman, Ch; “**Le raisonnable et le de'raisonnable en droit**”, in Archives de philosophie du droit, tome, 23, "Formes de rationalite' en droit" Parisi, Sirey, 1987.
45. Roger, B; “**Freedom of Contract, Human Rights and Human Dignity, in Human Rights in Private Law**”, edited by Daniel Friedmann and Daphne Barak, Portland Oregon: Hart publishing, 2001.
46. Stenmark, M; “**Rationality, in science**”, University Chisholm, R. A, Theory of Knowledge, Prentice Hall, 1977.
47. Waddams, S; “**Dimensions of Private law**”, Categories and Concepts in Anglo-American Legal Reasoning (England: Cambridge University Press, 2003.