

کثرت‌گرایی حقوقی در الهیات مسیحی و تأثیر آن بر آغاز شکل‌گیری حقوق مدرن

مهدی شهابی^۱

چکیده

وحدت‌گرایی در مبنای اعتبار قواعد در نظام حقوق دینی، بدین معنا که تنها اراده الهی، مبنا و منشأ التزام‌آوری قواعد حقوقی باشد، نظام حقوق دینی را از واقع‌گرایی یا عقلانیت تجربی و همین‌طور از گزاره‌های برآمده از عقلانیت متافیزیکی انسان‌گرایانه و به‌طور کلی از مبناها و منشأهای رقیب، مصون نگه می‌دارد. در این صورت، عقلانیت فطری، اراده دولت و عرف نقشی جز منبع قاعده حقوقی نخواهند داشت. کثرت‌گرایی حقوقی به معنای پذیرش چند مبنا، به‌عنوان منشأ التزام‌آوری قاعده حقوقی است. در اندیشه حقوق مسیحی با تحول از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی مواجه‌ایم و به‌نظر می‌رسد همین تحول، زمینه عبور حقوق دینی مسیحی به حقوق مدرن، یعنی حقوق مبتنی بر عقل خودبنیاد را فراهم کرده است. ارتقای جایگاه اندیشه حقوق طبیعی یا همان عقلانیت فطری و ارتقای جایگاه دولت، از منبع قاعده حقوقی به مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده حقوقی و به‌عنوان نمادهای همان عقل خودبنیاد، زمینه‌ساز این تحول بوده است.

کلیدواژه‌گان

تحقق‌گرایی دولتی، حقوق مسیحی، حقوق مدرن، حقوق طبیعی، کثرت‌گرایی حقوقی.

۱. استادیار گروه حقوق دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان.

Email: m_shahabi@ase.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۲۳

مقدمه

حقوق مدرن همان حقوق مبتنی بر عقلانیت خودبنیاد انسان‌گرایانه و مبتنی بر گفتمان پیشرفت انسان‌گرایانه به‌عنوان هسته اصلی مدرنیته است؛ گفتمانی که در تضاد با آموزه‌های رواقی بوده، سازماندهی و اصلاح ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را دنبال می‌کند، ولی نه با توسل به آموزه‌های برآمده از متافیزیک دینی. بدین ترتیب، تفاوت نظام حقوقی مدرن با نظام حقوقی دینی، در مبنای انسان‌گرایانه آن است (شهابی، ۱۳۸۸: ۶۹) و فرقی هم نمی‌کند که این انسان‌گرایی از نوع متافیزیکی یا از نوع تجربی یا ترکیبی از این دو باشد.

عبور از اندیشه حقوق دینی یا سنتی به حقوق مدرن، واقعیتی انکارناپذیر در اندیشه حقوقی غرب است. در مورد علل و زمینه‌های این عبور، بسیار سخن گفته شده است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۳؛ Renoux-Zagme et Marie-Franc, 2003: 17 et s. Castel, 1995: 39 et s.). با این حال، در این نوشتار بر مهم‌ترین و بنیادی‌ترین زمینه درون‌دینی این تحول که کمتر در مورد آن سخن به میان آمده، تأکید شده است. از دیدگاه این قلم، علت اصلی و بنیادین این تحول را باید در خود اندیشه دینی مسیحی یافت و آن چیزی جز عبور از وحدت‌گرایی در مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده حقوقی به کثرت‌گرایی در این مبنا نیست. واقعیت این است که وحدت‌گرایی در مبنای اعتبار قواعد در نظام حقوق دینی، یعنی قائل بودن به اینکه تنها اراده تشریحی الهی مبنا و منشأ التزام‌آوری قواعد حقوقی است، این نظام حقوقی را در برابر گزاره‌های برآمده از واقع‌گرایی یا عقلانیت تجربی و همین‌طور گزاره‌های برآمده از عقلانیت متافیزیکی انسان‌گرایانه و به‌طور کلی از مبناها و منشأهای رقیب، مصون نگه می‌دارد. در رویکرد وحدت‌گرایی، عقلانیت متافیزیکی (فطری) یا همان اندیشه حقوق طبیعی، جایگاهی فراتر از منبع قاعده حقوقی ندارد. دولت نیز که نماد عقلانیت تجربی است، تنها منبع است و بدین ترتیب، قانون دولتی را نه ابزار ایجاد قاعده حقوقی، که تنها باید ابزار بیان یا همان منبع قاعده حقوقی دانست.

ورود هر کدام از این دو نوع عقلانیت، به‌عنوان مبنای التزام‌آوری قاعده حقوقی در نظام حقوقی دینی، می‌تواند نوعی کثرت‌گرایی را نتیجه دهد که نظام حقوق دینی را با چالش مواجه ساخته، زمینه استحاله آن و عبور از آن به حقوق انسانی را فراهم می‌کند. همچنین نظام حقوقی که وحدت‌گراست، با چالش احتمالی تعارض مبناها، یعنی تعارض احتمالی عقل فطری و شرع یا دولت و شرع روبه‌رو نیست.

البته، شایان ذکر است که کثرت‌گرایی در مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده حقوقی، از لحاظ منطقی، می‌تواند به دو گونه استقلالی و سلسله‌مراتبی باشد. در کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی، نوعی ارتباط طولی بین مبناها حاکم است. در این حالت، مبناهای پایین‌تر، اعتبار و قلمرو تأثیر

خود و نقشی را که در ایجاد قاعده حقوقی دارند، از مبناهای بالاتر اخذ می‌کنند و اگر مبناى برتر اراده الهی باشد، بی‌تردید نقش این نوع کثرت‌گرایی، همان‌طور که مطالعه خواهد شد، در عبور از حقوق دینی به حقوق مدرن، در مقایسه با کثرت‌گرایی استقلالی، کمتر است؛ اگرچه شایان توجه است.

در کثرت‌گرایی استقلالی، نوعی رابطه افقی بین چند مبنا حاکم است. به عبارت دیگر، این مبناها، نسبت به یکدیگر، استقلال کامل دارند و همین استقلال، تعامل یا تعارض بین مبانی را امکان‌پذیر می‌سازد. همان‌طور که خواهیم دید، بی‌تردید کثرت‌گرایی استقلالی، می‌تواند نقش بیشتری در مقایسه با کثرت‌گرایی نوع اول، در عبور از حقوق دینی به حقوق مدرن ایفا کند. نظام حقوقی مسیحی در گذر تاریخی خود، با کثرت‌گرایی در مبناى اعتبار قواعد حقوقی مواجه شده و ورود همین کثرت‌گرایی در آن، زمینه حرکت آن به سمت گفتمان مدرن را فراهم آورده است. نویسنده در این نوشتار، با رویکردی تحلیلی و تاریخی، در صدد تبیین پاسخ این پرسش است که چگونه ورود عقلانیت فطری یا همان اندیشه حقوق طبیعی در الهیات مسیحی، کثرت‌گرایی حقوقی را در این نظام حقوقی موجب شده است؟ چگونه عقلانیت تجربی و با نماد دولت، این کثرت‌گرایی حقوقی را موجب شده است و چگونه این کثرت‌گرایی زمینه عبور از حقوق دینی به حقوق انسانی را فراهم آورده است؟ بی‌تردید، تحلیل نوع ارتباط بین اراده الهی، عقلانیت فطری و اراده دولت در این کثرت‌گرایی، ضرورت دارد.

در این مقاله، اندیشه‌های آگوستین، آکویناس، سوارز و گروسوس بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، زیرا آگوستین را می‌توان نماد تردید نسبت به کثرت‌گرایی حقوقی دانست؛ اندیشه گروسوس نماد تحسین کثرت‌گرایی حقوقی است و توماس آکویناس و سوارز نیز نماد عبور از آن تردید به این تحسین هستند. اگر همان‌طور که خواهیم دید، اندیشه آگوستین مصداق تردید در حرکت از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی سلسله مراتبی است و چنانچه اندیشه گروسوس مصداق تثبیت کثرت‌گرایی استقلالی است، تفکر حقوقی آکویناس و فرانسيسكو سوارز، مصداق عبور از کثرت‌گرایی سلسله مراتبی به کثرت‌گرایی استقلالی است.

تردید در عبور از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی در مبنا و منشأ

التزام‌آوری قاعده حقوقی در الهیات مسیحی

در نگاه اول، با توجه به معنایی که از سنت به‌ویژه در مسیحیت اولیه ارائه می‌شود، یعنی همان قول یا فعلی وحیانی (طباطبایی، پیشین: ۷۸؛ ۲۲: Chevallier, 1998)، در نظام حقوقی دینی مسیحی، باید بر وحدت‌گرایی در مبناى اعتبار و التزام‌آوری قاعده حقوقی تأکید کرد. کتاب مقدس، سنت حواریان و سنت کلیسا، در الهیات مسیحی، بیان‌های مختلفی از اراده الهی‌اند.

بدین ترتیب، نه تنها نباید از کثرت‌گرایی در مبنای قاعده حقوقی در نظام حقوق دینی مسیحی سخن گفت، بلکه باید بر وحدت‌گرایی در مبنای اعتبار قواعد نیز تأکید کرد. اگر از قانون طبیعی صحبت می‌شود، مبنای مستقیم اعتبار آن اراده الهی است (طالبی، ۱۳۹۰: ۱۴۰ و ۱۴۳) و عقلانیت تجربی، در هر قالبی که باشد و از جمله دولت، در برابر اراده الهی جایگاهی ندارد.

اندیشه حقوقی آریوس آگوستین، به‌عنوان مهم‌ترین الهی مسیحی قبل از آکویناس، با رد عقلانیت فطری به‌عنوان مبنا، بر نوعی وحدت‌گرایی حقوقی تأکید می‌کند؛ با وجود این، نمی‌توان انکار کرد که جایگاه تحقق‌گرایی در اندیشه حقوقی وی، می‌تواند نشانه تردید در عبور از وحدت‌گرایی حقوقی به کثرت‌گرایی حقوقی باشد.

۱. رد عقلانیت فطری به‌عنوان مبنا در اندیشه حقوقی آگوستین؛ نمادی از

وحدت‌گرایی حقوقی

شاید آگوستین را بتوان مصداق تعصب در اندیشه کلامی الهیات مسیحی دانست؛ اندیشه‌ای که همگام با فلسفه و آموزه‌های رواقی (کلی، ۱۳۸۲: ۱۶۹) با مدرنیته تقابل دارد. آگوستین مبنای اعتبار همه قواعد حقوقی یعنی قانون طبیعی، قانون موسی و قانون عیسی را عدالتی می‌داند که اراده الهی مظهر آن است. بدین ترتیب، مبنای اعتبار و منشأ التزام‌آوری قواعد حقوقی چیزی جز اراده الهی نیست و بر این اساس، آگوستین را باید معتقد به وحدت‌گرایی در مبنای قاعده حقوقی دانست. وی، با اقتباس تحلیل ارسطو از عدالت، بدین معنا که به هر کس، هر آنچه استحقاقش را دارد، باید اعطا شود، اعلام می‌کند که کسی جز خداوند مستحق این نیست که مظهر عدالت و فضیلت باشد، بنابراین اراده او مبنای اعتبار قواعد حقوقی است (Chroust, 1944: 195; Villey, 2006: 116). از این منظر، اندیشه آگوستین نه مصداق آرمان اپیکوریان است و نه نزدیک به اندیشه‌های رواقیون؛ چراکه در این دو اندیشه، عقل‌جانشین خدا می‌شود (ملکیان، ۱۳۷۹/۲: ۱۸ و ۲۶). از نظر آگوستین، سعادت در ذات اقدس الهی عینیت دارد؛ فضیلت همان ذات اوست؛ بدین ترتیب، آگوستین نه تحلیلی هستی‌گرایانه که تحلیلی متافیزیک‌گونه از سعادت ارائه می‌دهد. وی حتی به‌دنبال تعامل متافیزیک و واقعیت هم نیست و در تبیین نسبت آن دو، بر حکومت متافیزیک بر واقعیت یا هست تأکید دارد و بدین منظور از اشراق‌گرایی افلاطونی بهره می‌گیرد (کاپلستون، ۲۰۱۳۸۸: ۸۰). خواهیم دید که ارسطو، فضیلت را در ساحت زندگی اجتماعی معنا کرده و بر خلاف آگوستین، زمینه رویکردی انسان‌گرایانه به آن را فراهم می‌سازد و آکویناس نیز متأثر از همین رویکرد می‌شود و نوعی اندیشه حقوق طبیعی را بنیان می‌نهد که عملاً به کثرت‌گرایی حقوقی می‌انجامد.

وحدت‌گرایی در اندیشه آگوستین، متن مقدس را بر عقل، مقدم می‌دارد؛ اگرچه وی امکان بازشناسی معنای متن را برای عقل متصور می‌داند و اخباری‌گری را تداعی نمی‌کند (ملکیان، پیشین: ۷۵ و ۷۶). بر این اساس، عقل، نقش کشف قواعد تنظیم‌کننده رفتار را براساس متن خواهد داشت و شاید بتوان آن را، تنها، به روش استنباط قواعد از متن منحصر کرد و اگر قاضی، دکتربین یا دولت، نماد این عقلانیت انسان‌گرایانه باشند، نقشی جز تفسیر متن مقدس نخواهند داشت، البته این تفسیر بی‌تردید قاضی‌محور، دکتربین‌محور و یا دولت‌محور نیست و تنها متن‌محور است (Villey, *Op. Cit.* : 122).

شایان ذکر است که به رسمیت شناخته شدن قانون طبیعی در اندیشه آگوستین، به معنای مبنای اعتبار قاعده حقوقی دانستن عقلانیت فطری و در نتیجه کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی در مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده حقوقی و به طریق اولی استقلال نیست؛ واقعیت این است که منظور آگوستین از قانون طبیعی، بازگشت به دکتربین حقوق طبیعی کلاسیک نیست و اساساً، نباید اندیشه حقوقی طبیعی وی را حقوق طبیعی واقعی دانست (Heinrich, 1998: 53, 54). نباید فراموش کرد که اشراق آگوستین، از نوع عقلانی نیست، چراکه عقل انسانی، از دیدگاه آگوستین، ناقص است و نمی‌تواند مظهري از نور الهی باشد (کاپلستون، ۲/۱۳۸۸: ۸۲). از نظر میشل ویلی، استاد فرانسوی، اگر بتوان مبنای متافیزیکی حقوق طبیعی را نزد آگوستین یافت، بی‌تردید قانون طبیعی او، متأثر از رویکرد افلاطونی (کاپلستون، ۲/۱۳۸۸: ۵۵، ۱۰۸)، فاقد مبنای روان‌شناختی است؛ به عبارت دیگر جنبه سلبی یا منفی دارد و همین امر مانع از این است که بتوان دکتربین وی را دکتربین حقوق طبیعی واقعی دانست؛ چراکه حقوق طبیعی واقعی، منشأ اصول، ارزش‌ها و قواعد حقوقی است.

از نظر آگوستین، منشأ قانون طبیعی و ایجادکننده آن اراده الهی است. انسان این قوانین طبیعی را درک می‌کند؛ ولی به معنای آن نیست که انسان در ذهن خود به این قوانین دست یافته است؛ چراکه ذهن انسان تغییرپذیر است، درحالی‌که قوانین طبیعی ثابت‌اند. این قوانین جزء سرشت انسان هم نیست؛ زیرا انسان بنا به فرض ظالم است (کاپلستون، ۲/۱۳۸۸: ۱۰۵ و ۱۰۶؛ Chroust, *Op. Cit.*: 197, 198). مبنای استنباط و تفسیر میشل ویلی از اندیشه آگوستین نیز همین نکته است.

۲. جایگاه تحقق‌گرایی دولتی در اندیشه حقوقی آگوستین؛ نماد تردید در عبور

از وحدت‌گرایی حقوقی به کثرت‌گرایی حقوقی

آگوستین نسبت به اراده دولت که مظهر انسان‌گرایی و از نوع تجربی آن است، به‌عنوان مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده حقوقی با سوء ظن می‌نگرد و بر همین اساس، کلیسا را بر دولت مقدم

می‌داند (کاپلستون، پیشین: ۱۱۳ و ۱۱۴؛ Loetscher, 1935: 27, 28). با این حال، این به معنای آن نیست که در دستگاه اندیشه فلسفه حقوق وی، دولت جایگاهی ندارد. آگوستین خود آگاه است که عدالت الهی، در الهیات مسیحی، که در عرصه اجتماعی، ماهیتی متافیزیکی و شخصی (بخشش و سخاوت) دارد و نه ماهیتی عینی و نوعی، مفهومی مبهم است و تحقق اجرایی آن به روش‌های مختلفی می‌تواند باشد. علاوه بر این، تحقق عدالت الهی، نیازمند ضمانت اجراست و از این دو منظر، نظام حقوقی الهی به دولت وابسته است (Villey, 2006: 127, 128, 129).

شایان ذکر است که همین نیازمندی حقوق الهی به دولت موجب شده تحقق‌گرایان دولتی، حقوق الهی را حقوق به معنای واقعی ندانند، چراکه به نظر می‌رسد این حقوق، در ذات خود، به دولت نیاز داشته باشد (Villey, *Op. Cit.*: 128, 129). با وجود این نمی‌توان تنها با رویکردی تحقیقی و از نوع دولتی آن، به حقوق الهی مسیحی نگاه کرد. آگوستین دو پاسخ را برای رفع ابهامی که تحقق‌گرایان دولتی در مورد ذات استقلالی حقوق الهی مطرح می‌کنند، ارائه می‌دهد؛ دو پاسخی که البته، به نظر می‌رسد، در چارچوب اندیشه حقوقی آگوستین قانع‌کننده نیستند. پاسخ اول اینکه آگوستین سعی می‌کند با تأکید بر نقش ابزاری قانون انسانی، دولتی یا عرفی، در رابطه با عدالت الهی، در عین حفظ ذات و ماهیت مستقل حقوق الهی، جایگاه حقوق انسانی را، در تعامل با حقوق الهی تعریف کند (Chroust, 1973 : 75). نتیجه این خواهد بود که این حقوق الهی، در رابطه با حقوق انسانی، ذات و ماهیت مستقل دارد و این حقوق انسانی است که با هویت ابزاری خود، فاقد ذات و ماهیت مستقل در رابطه با حقوق الهی است. بدین ترتیب، شرط اعتبار قوانین انسانی این است که مبتنی بر قوانین عدالت الهی باشند. به نظر می‌رسد آگوستین با پذیرش نقش ابزاری دولت، به نوعی کثرت‌گرایی سلسله مراتبی اذعان کرده است، چراکه ایفای نقش ابزاری دولت، با ایجاد قاعده حقوقی امکان‌پذیر است (Loetscher, *Op. Cit.* : 121; Villey, *Op. Cit.* : 25). و اگر دولت مبنای اعتبار قواعدی در طول اراده الهی باشد، این همان کثرت‌گرایی سلسله مراتبی است و بی‌تردید از وحدت‌گرایی حقوقی فاصله گرفته‌ایم. ولی، آنچه ما را در موضوع وابستگی قانون انسانی به قانون الهی و نقش صرفاً ابزاری آن در الهیات آگوستین به تردید می‌اندازد و به این نتیجه می‌رساند که اندیشه وی عملاً به سمت نوعی کثرت‌گرایی حتی استقلالی حرکت می‌کند، این است که در این الهیات، شرط اعتبار و اقتدار قوانین دولتی و عرفی، انطباق با قانون الهی یا اراده الهی نیست و می‌تواند حتی در تضاد با اراده الهی بوده، در عین حال معتبر باشند (Villey, *Op. Cit.*: 131). این توجیه که قوانین انسانی متضاد با اراده الهی، تنها به این دلیل که برقرارکننده نظم و امنیت‌اند و از این نظر می‌توانند به کلیسا کمک کنند، بخش کوچکی از نظام الهی‌اند (کلی، ۱۳۸۲: ۱۵۵ و ۱۶۵)، چندان نمی‌تواند استقلال قوانین انسانی را در دستگاه فلسفی آگوستین به چالش بکشد.

واقعیت این است که آگوستین، امنیت و نظم را توجیه‌کننده لزوم وجود قواعد انسانی دانسته و به همین دلیل، حتی در صورت تعارض این قوانین با اراده الهی و در نتیجه ناعادلانه بودن آنها، مخالفت و عدم تبعیت از آنها را رد می‌کند (همان: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ 28, *Op. Cit.* Loetscher). با این حال، آگوستین به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که مبنا و معیار اعتبار قواعد انسانی و التزام‌آوری آنها را چه می‌داند؟ (121: *Op. Cit.* Villey).

پاسخ دوم اینکه آگوستین سعی می‌کند از جهت هدف و قلمرو اجرا، حوزه حقوق الهی و حقوق انسانی را از یکدیگر تفکیک کند تا بدین ترتیب ذات استقلالی حقوق الهی را در رابطه با حقوق انسانی حفظ کند. از نظر آگوستین، حقوق الهی دستور می‌دهد که از مادیات دوری کنیم و حقوق انسانی نیز به امور گذرای دنیا چون جسم و سرمایه، خانواده یا موقعیت و وضعیت اجتماعی و اقتصادی می‌پردازد (129: *Op. Cit.* Villey). دلیل همزیستی حقوق مسیحی با قوانین انسانی نیز به همین نکته باز می‌گردد. حقوق الهی و حقوق مسیحی نمی‌توانند با هم در تضاد بوده، تداخل داشته باشند، چراکه حوزه اجرایی و هدف‌گذاری یکسانی ندارند؛ بنابراین، همزیستی آن دو امکان‌پذیر است. با وجود این، امکان این همزیستی، معنای دیگری جز پذیرش کثرت‌گرایی حقوقی استقلالی ندارد و همان‌طور که می‌دانیم، همین تفکیک، مبنای سکولاریسم حقوقی است؛ به‌ویژه وقتی که آگوستین حل تعارض احتمالی اراده دولت و اراده الهی را با تقدم اراده دولت به مصلحت عمومی نزدیک‌تر می‌بیند.

اسکولاستیک و عبور از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی حقوقی در مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده حقوقی

تحلیل چگونگی عبور از وحدت‌گرایی حقوقی به کثرت‌گرایی در الهیات مسیحی، عبوری که سنت کلیسایی را در برابر ضرورت‌های برآمده از عقلانیت انسان‌گرایانه تجربی یا متافیزیکی متزلزل ساخت، بدون توجه به پیش‌زمینه‌ها و بسترهای آن میسر نیست.

۱. پیش‌زمینه‌های عبور از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی در الهیات مسیحی

از نظر فریدمن، استاد فقید فلسفه حقوق دانشگاه کلمبیا، چند تحول عمده (از قرن دوازدهم تا چهاردهم میلادی)، عبور از سنتی را که نماد آن کلیسا بود ممکن کرد و به عقیده نگارنده، همین چند تحول، زمینه عبور از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی را در نظام حقوق دینی کلیسایی فراهم آورد؛ این تحولات، مورد تأکید جان کلی، استاد فقید ایرلندی نیز قرار گرفته است:

الف) تحت تأثیر اندیشه سیاسی ارسطو، در فلسفه اسکولاستیک، دولت دیگر بد ضروری تلقی نشده و می‌توانست ابزار تحقق مصلحت یا خیر عمومی به‌شمار آید. بی‌تردید، این هدف جدید که برای دولت شناخته شده بود، ایجاب می‌کرد دولت صلاحیت ایجاد قاعده حقوقی را داشته باشد؛ به‌ویژه با در نظر گرفتن این نکته که مفاهیم مصلحت و خیر عمومی مفاهیمی کلی‌اند (کلی، ۱۳۸۲: ۲۰۰؛ Friedmann, 1965: 55, 56).

ب) ارتقای حقوق طبیعی مبتنی بر فهمی عقلانی، به‌عنوان اصلی برتر در تنظیم روابط حقوقی حاکمان و حکومت‌شوندگان (کلی، پیشین: ۲۲۳؛ Friedmann, *Op. Cit.*: 56). این تحول، هم جایگاه دکتترین و هم جایگاه دولت را در نظام حقوقی و در ایجاد قاعده حقوقی ارتقا می‌دهد. از منظر حقوق اسلامی، این تحول را می‌توان تحول از حقوق طبیعی اشعری به حقوق طبیعی معتزلی ارزیابی کرد.

ج) تفکیک بین قدرت روحانی و قدرت مادی و تأکید بر این نکته که هر کدام فضای خاص و مستقل خود را دارند. این تحول از آن جهت اهمیت زیادی دارد که تا قبل از آن، تقدم قدرت روحانی که کلیسا نماد آن است، ایجاب می‌کرد که کلیسا حق قضاوت ارزشی در مورد قدرت مادی یعنی پادشاه را داشته باشد و بدین ترتیب قدرت مادی پیرو قدرت روحانی قرار می‌گرفت. می‌دانیم که این کشمکش میان دو قدرت، سرانجام با برتری قدرت مادی و به‌ویژه با شکل‌گیری اندیشه‌های کسانی چون هابز به پایان می‌رسد (کلی، پیشین: ۲۲۰؛ Friedmann, *Op. Cit.*: 57).

د) به رسمیت شناخته شدن اراده مردم به‌عنوان منبع قدرت حقوقی حاکم در اندیشه اندیشمندان مسیحی چون آکویناس و غیره. بی‌تردید، این تحول نیز متأثر از اندیشه سیاسی ارسطوست. ارسطو اعلام می‌کند نه تنها حکومت توسط مردم انتخاب می‌شود، بلکه خود مردم نیز در حاکمیت نقش دارند (کلی، پیشین: ۲۰۵ و ۲۰۶؛ Friedmann, *Op. Cit.*: 57, 58). اگر گفته شود اندیشه ارسطو همان قدر که به برهانی شدن سنت کمک کرد، زمینه تقویت اندیشه رقیب سنت و حرکت به سوی کثرت‌گرایی در مبنای اعتبار قواعد حقوقی را موجب شد، سخنی گزاف نیست.

ه) ارتقای جایگاه مالکیت خصوصی در سنت اسکولاستیکی، متأثر از اندیشه ارسطو و حقوق روم: در سنت مسیحی قبل از آکویناس و به‌ویژه در اندیشه‌های آگوستین، منشأ مالکیت خصوصی، اراده الهی دانسته نشده و به همین دلیل امری مذموم و ناپسند تلقی می‌شد. ارتقای جایگاه مالکیت، به‌ویژه، از این نظر اهمیت دارد که می‌تواند نماد ارتقای برداشت مادی، سودانگاران و تجربی یا حداقل انسان‌گرایانه نسبت به جامعه و حقوق تلقی شود (کلی، پیشین: ۲۳۵؛ Friedmann, *Op. Cit.*: 58). در اندیشه لاک، مفهوم مالکیت چنین نقشی را ایفا می‌کند. اندیشه حقوقی اسکولاستیکی چون توماس آکویناس، مصداقی از کثرت‌گرایی و از نوع

سلسله مراتبی آن بین اراده الهی، عقلانیت فطری، یعنی عقلانیتی که قانون طبیعی را نتیجه می‌دهد و اراده دولت است. تحلیل این رابطه سلسله مراتبی و چگونگی تحقق آن، روشن‌کننده نسبت بین عقلانیت فطری و اراده الهی و نسبت بین اراده دولت از یک طرف و اراده الهی و عقلانیت فطری از طرف دیگر خواهد بود.

۲. اسکولاستیک آکویناسی و عبور از وحدت‌گرایی حقوقی به کثرت‌گرایی حقوقی، متأثر از اندیشه حقوقی ارسطو

در اندیشه حقوقی آکویناس، به‌عنوان مهم‌ترین اندیشمند اسکولاستیک متقدم یا اسکولاستیک دوران میانه، این عبور با کمک ارسطو و از دو مسیر ارتقای حقوق طبیعی یا همان عقلانیت فطری و تحقق‌گرایی دولتی یا همان عقلانیت تجربی صورت پذیرفته است:

۲.۱. ارتقای حقوق طبیعی در اندیشه حقوقی آکویناس، متأثر از حقوق طبیعی ارسطو

توماس آکویناس در مسیر دفاع فلسفی از دین، با احیای حقوق طبیعی ارسطو، موجب احیای عقل و دادن صلاحیت دوباره به آن برای احراز و کشف «طبیعت ارسطویی» شد (کلی، ۱۳۸۲: ۱۹۲؛ Villey, *Op. Cit.* : 188; Donnelly, 1980: 521). نمی‌توان نادیده انگاشت که آکویناس در این اشراق عقلانی، متأثر از فیلسوفان مسلمان و از همه مهم‌تر ابن‌سینا بوده است؛ ابن‌سینایی که نماد آشتی عقل و وحی در فلسفه اسلامی است و به قول کاپلستون، باید وی را «خالق واقعی نظام مدرسی در جهان اسلام» (کاپلستون، ۲/۱۳۸۸: ۲۴۸) دانست. ابن‌سینایی که به آکویناس آموخت می‌توان ارسطوگرا بود، اما بی‌دین نبود. بنابراین، نباید تصور کرد که آکویناس، در صدد ارائه تحلیلی سکولار از قانون طبیعی است؛ آکویناس، حقوق کلیسایی را تفسیر نوشته و حقوق طبیعی را تفسیر نانوشته همان عقل الهی می‌داند (Friedmann, *Op.* : 60). به همین دلیل میشل ویلی تأکید می‌کند که نباید اندیشه حقوق طبیعی توماس را همانند اندیشه‌های گروسیوس، هابز، اسپینوزا، لاک و ... تلقی و آن را اندیشه حقوق طبیعی مدرن ارزیابی کرد و باید آن را کلاسیک دانست (Villey, *Op. Cit.*: 188). در واقع، آکویناس پذیرفته است که عقلانیت فطری، زاده اراده تکوینی الهی است. در هر حال، پذیرش کثرت‌گرایی در مبنای اعتبار قواعد، حسن و قبح ذاتی قواعد را نتیجه می‌دهد. حسن و قبحی که برای حسن و قبح بودن، دیگر به اراده تشریحی الهی نیاز ندارد و دقیقاً همین نکته است که می‌تواند اولین قدم برای متزلزل ساختن نظام حقوق سنتی در برابر عقلانیت انسان‌گرایانه، اگرچه از نوع متافیزیکی آن، تلقی می‌شود.

به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که اشاعره مسیحی چون آگوستین و اسلامی چون غزالی را بر

آن داشته تا بر حسن و قبح شرعی تأکید کنند و عقل انسان را توانای درک حسن و قبح اوامر و نواهی ندانند (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۹۸؛ ۱۶۵، ۱۶۶: Ben Achour, 2004)، نگرانی از همین نتیجه است (۱۳۸۹: ۱۵۱). به عبارت دیگر، به جای آنکه عقل تابع اراده الهی باشد، این اراده تشریحی الهی اعتبار قاعده یا نهاد حقوقی تلقی شده، به مرور جایگزین اراده تشریحی الهی شود (صفری، ۱۳۸۹: ۱۵۱). به عبارت دیگر، به جای آنکه عقل تابع اراده الهی باشد، این اراده تشریحی الهی تابع عقل باشد. اگرچه، آکویناس به خوبی در پاسخ به اشاعره می‌تواند بگوید عقلانیتی که حسن و قبح اوامر و نواهی را درک می‌کند، زاده اراده تکوینی الهی است و نباید از تقدم عقلانیت انسان‌گرایانه بر اراده شارع سخن گفت، پاسخی که هم معتزله و هم بزرگان امامیه ارائه داده‌اند (الحریشی، ۲۰۱۱: ۶۳؛ مطهری، ۱۳۶۸: ۵۳). با وجود این، همین کثرت‌گرایی در اندیشه آکویناس موجب شد تا پس از وی، نیکولائوس کوزانوس، از حکمای الهی سده پانزدهم، سخن از حقوق طبیعی به‌عنوان مبنای قانون شرع در حقوق دینی مسیحی براند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۳۸)؛ همان‌طور که در اندیشه برخی از متکلمان اسلامی، مبنای اعتبار قانون شرعی، عقلانیت فطری و دلالت این عقلانیت بر آن تلقی می‌شود (طالبی، ۱۳۹۰: ۱۹۶؛ جاوید، ۱۳۸۶: ۲۶ و ۲۷).

بی‌شک اندیشه حقوقی آکویناس مدرن نیست، یعنی تنها بر عقلانیت انسان‌گرایانه مبتنی نیست. ولی، نباید انکار کرد که اندیشه وی، فاصله زیادی را با مسیحیت کلاسیک کلیسا که کسانی چون آگوستین نماینده آنند، ایجاد کرد (Donnelly, *Op. Cit.*: 522).

دلیل اهمیت ارتقای جایگاه حقوق طبیعی این است که نقش دگترین در ایجاد قاعده حقوقی را افزایش می‌دهد. بدین ترتیب، عقلانیت فطری مبتنی بر اراده الهی، به ارتقای دگترین که می‌تواند بیان یا قالبی برای عقلانیت انسان‌گرایانه مبتنی بر تجربه باشد، کمک می‌کند. برای درک اهمیت دگترین کافی است بدانیم که به‌عنوان روش ایجاد قاعده حقوقی، نقش چشمگیری در شکل‌گیری نظام حقوقی انقلاب فرانسه، که مظهر مدرنیته حقوقی است، داشته است و شاید اگر آکویناس با ارتقای اندیشه حقوق طبیعی، زمینه تقویت جایگاه دگترین را فراهم نمی‌ساخت، دگترین حقوقی دوما، پوتیه، کوژاس و دیگران نمی‌توانست نقش بی‌بدیلی در شکل‌گیری نظام حقوقی مدنی مدرن فرانسه در قرون هفدهم و هجدهم میلادی داشته باشد (Villey, *Op. Cit.*: 193).

دگترین، با مشاهده و تجزیه و تحلیل «طبیعت ارسطویی»، نرم‌ها و اصول حقوقی را استخراج می‌کند. اگر حقوق روم نیز می‌تواند از یک طرف به قاعده‌مند کردن حقوق کلیسایی کمک کند و از طرف دیگر، به شکل‌گیری حقوق مدرن یعنی حقوقی که مدعی سازماندهی انسان‌گرایانه ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است، بینجامد، دلیلی جز ارتقای جایگاه دگترین در دستگاه اندیشه حقوقی مسیحی پس از آکویناس ندارد (همان، ۱۹۴).

همان‌طور که اشاره شد، دکترین ماهیتی انسان‌گرایانه دارد؛ این به معنای آن است که محتوای دکترین منطبق با تغییر شرایط انسان در زمان و مکان انعطاف‌پذیر است. ولی حقوق طبیعی آکویناس تا چه اندازه، همپای دکترین حرکت می‌کند؟ آیا به همان اندازه انعطاف‌پذیر است؟

اشاره شد که آکویناس سعی در ارائهٔ تحلیلی سکولار از حقوق طبیعی ندارد. با این حال، اندیشهٔ حقوق طبیعی او را باید متأثر از حقوق طبیعی فیلسوفان و از همه مهم‌تر ارسطو دانست (Finnis, 1998: 91)؛ باید به این واقعیت اشاره کرد که آکویناس به‌طور مستقیم یا با اقتباس از فیلسوفان مسلمان و از همه مهم‌تر ابن‌سینا، به شرح و تفسیر کتاب‌های متعددی از ارسطو و به‌ویژه کتاب سیاست و اخلاق نیکوماخس پرداخته و در مسیر تفسیر، بسیار از ارسطو و ابن‌سینا آموخته است. نکته‌ای که در ابتدا باید به آن توجه داشت این است که حقوق طبیعی فیلسوفان، متافیزیکی محض نیست و تحلیل ابن‌سینا از حسن و قبح عقلی، گواهی برای این ادعاست (ابن‌سینا، ۱۴۲۰: ۲۲۰) و حقوق طبیعی ارسطو نیز مصداق تعامل متافیزیک و واقعیت است و دکترین مسیحی، از آکویناس به بعد، با تحلیل «طبیعت ارسطویی»، که رکن اصلی اندیشهٔ حقوق طبیعی ارسطوست، در مسیر ایجاد قواعد و اصول حقوقی حرکت کرده است.

با توجه به تأکید آکویناس بر اندیشه‌های ارسطو، نیم‌نگاهی به دیدگاه ارسطو که در غرب پدر حقوق طبیعی به‌شمار می‌رود (Villey, *Op. Cit.*: 90)، برای تبیین محتوا و ماهیت حقوق طبیعی آکویناس ضرورت دارد.

ارسطو در همان چارچوب علل چهارگانهٔ خود، به تبیین ماهیت «طبیعت» می‌پردازد. وی، وقتی سخن از «طبیعت» به میان می‌آورد، منظورش علت فاعلی و علت مادی نیست. بلکه علت صوری و علت غایی است و به همین دلیل با اینکه خود ارسطو مفهوم خدا و به‌ویژه ارادهٔ تشریحی او را نمی‌پذیرد (ملکیان، ۱۳۷۹/۱: ۳۴۲ و ۳۴۳)، ولی فهم او از حقوق طبیعی، از آنجا که با تأکید بر علت غایی، رنگ و بوی متافیزیک پیدا می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۴: ۵)، با خدای مسیحی تطبیق می‌یابد و آکویناس از آن استفاده می‌کند.

از نظر ارسطو، هر موجود، طبیعتی دارد و این طبیعت متشکل از صورت و غایتش است (ارسطو، ۱۳۵۶: ۳۳؛ ارسطو، ۱۳۶۴: ۴). بدین ترتیب، طبیعت ارسطویی، از آنجا که علت غایی رکن اساسی آن است، ماهیت تجربی محض ندارد و از این منظر نمی‌توان تنها با روش تجربی آگوست کنت که روشی خنثی و توصیفی است، به شناخت آن دست یازید. به‌عبارت دیگر، دکترین حقوق طبیعی ارسطو، دکترینی واقع‌گرای محض نیست؛ اگر این‌گونه بود، این ایراد کانت قابل طرح بود که چگونه «هست محض» می‌تواند به «باید» برسد و می‌توان براساس آن سخن از حقوق طبیعی به میان آورد (کانت، ۱۳۸۸: ۴۹ و ۵۴). با این حال، معنای این سخن آن نیست که طبیعت ارسطویی ماهیتی متافیزیکی یا ایده‌آلیستی محض و ماورای مشاهدهٔ

تجربی دارد که اگر این گونه بود نیز، تعامل بین واقعیت (هست) و ارزش (باید) ایجاد نمی‌شد. واقعیت این است که دکترین حقوق طبیعی ارسطو را نباید دکترینی کانتی و مبتنی بر عقلانیت عملی انسان‌گرایانه دانست (Villey, *Op. Cit.*: 90)؛ مشاهده طبیعت ارسطویی از نوع تشخیصی فعال ارزش‌هاست (همان، ۸۷). ولی، این ارزش‌ها از نوع فردگرایانه یا متافیزیکی نیست؛ دلیل این امر را در دو نکته می‌توان جست‌وجو کرد:

دلیل اول اینکه، ارسطو، تنها، خرد را منشأ فضیلت، که نماد ارزش ارسطویی است، نمی‌داند و دو عنصر دیگر یعنی منش و عادت را نیز منشأ فضیلت تلقی می‌کند. شایان ذکر است که ارسطو برای هیچ‌کدام از این سه عنصر، نقش استقلالی قائل نیست و هماهنگی و پیوستگی بین این عناصر را برای تحقق فضیلت ضروری می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۱۲). در اندیشه ارسطو، خرد، نمادی از متافیزیک است و به‌نظر می‌رسد منش و به‌ویژه عادت ماهیتی تجربی دارند.

دلیل دوم که می‌توان به نوعی آن را نتیجه دلیل اول دانست، اینکه اندیشه اجتماعی-سیاسی ارسطو، اندیشه‌ای جمع‌گراست و بر اصل تقدم شهر بر فرد مبتنی است؛ ارسطو به همان سیاق تقدم کل بر جزء، شهر را بر فرد مقدم می‌دارد (ارسطو، ۱۳۶۴: ۴، ۳۱۷ و ۳۱۸؛ ملکیان، ۱۳۷۹/۱: ۳۸۱). سعادت، خیر عمومی، مصلحت عمومی یا فضیلتی که ارسطو آن را هدف طبیعت انسانی می‌خواند، تنها در ساحت زندگی اجتماعی یا همین شهر معنا پیدا می‌کند (ارسطو، ۱۳۵۶: ۱۶ و ۲۶؛ ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۱۶) و چندان با مفهوم «فایده» که مفهومی تحقیقی است، بیگانه نیست، به همین دلیل، مشاهده تجربی، در تبیین و بازشناسی محتوای آن نقش بسزایی دارد.

بدین ترتیب، و با عنایت به دو دلیل پیش‌گفته، نباید گمان کرد که حقوق طبیعی ارسطو، قواعد ثابت و تعریف‌شده یا مطلق را نتیجه می‌دهد که ضرورتاً فراتر از تحولات تاریخی و اجتماعی جامعه است و در چارچوب مقتضیات زمان و مکان قرار نمی‌گیرد (ارسطو، ۱۳۵۶: ۳۸؛ Villey, *Op. Cit.*: 90).

به‌نظر می‌رسد، ارسطو تلاش می‌کند تا بین متافیزیک و واقعیت یا ارزش و واقعیت، در نظام حقوقی، آشتی برقرار کند؛ نظام حقوقی‌ای را بنیان‌گذارد که در آن، فاصله یا جدایی بین باید‌ها و نبایدهای ارزشی از یک طرف و هست‌ها از طرف دیگر وجود نداشته باشد و البته «هست ارسطویی» و «ارزش ارسطویی»، خود، زمینه این تعامل را فراهم می‌سازد. بی‌تردید، شاخه پوزیتیویستی حقوق مدرن، یعنی اندیشه‌های هابز و هگل و دیگران، با رد علت‌های غایی و متافیزیک کلاسیک نظام طبیعی، از فلسفه حقوق ارسطویی جدا می‌شود. با این حال، باید دانست که بدون ذره‌ای از متافیزیک، نمی‌توان چندان مدعی اندیشه حقوق طبیعی و دستاوردهای آن از جمله نظام حقوق بشر بود.

اندیشه حقوق طبیعی آکویناس، به دلیل تأثیرپذیری از این اندیشه ارسطو، نتایجی صرفاً متافیزیکی نداشته، زمینه برای قوانین اجتماعی و به‌ویژه دکترینی انعطاف‌پذیر را فراهم کرده، همپای آن حرکت می‌کند (Donnelly, *Op. Cit.*: 524). همانند ارسطو، مفهوم خیر عمومی یا مصلحت عمومی آکویناس نیز در ساحت زندگی اجتماعی معنا پیدا می‌کند؛ اگرچه مفهومی صرفاً مادی است و یادآور سودانگاری بنامی هم نیست (Finnis, *Op. Cit.* : 232, 239, 258). به همین دلیل هم نظریه مالکیت توماس آکویناس (همان: ۱۸۸ و ۱۸۹) و حتی نظریه قرارداد او (همان: ۱۹۶ و ۱۹۷)، نه نظریه فردگرایانه که بیشتر جمع‌گرایانه یا اجتماعی است و از این منظر، از مالکیت کانت فاصله می‌گیرد (Friedmann, *Op. Cit.* : 64). مالکیت کانت، محصول یکه‌تازی متافیزیک است.

۲.۲. جایگاه تحقق‌گرایی دولتی در کثرت‌گرایی حقوقی آکویناس، متأثر از اندیشه حقوقی

ارسطو

جایگاه دولت در کثرت‌گرایی سلسله مراتبی آکویناس، متأثر از همین اندیشه حقوق طبیعی ارسطویی آکویناس است. دولت نماد عقلانیت تجربی در ایجاد قاعده حقوقی است. تقابل پوزیتیویسم حقوقی چه از نوع دولتی و چه از نوع جامعه‌شناختی با حقوق طبیعی و چگونگی حل آن، از مسائل اساسی گفتمان حقوق مدرن است. این تقابل در دستگاه فلسفه حقوق هابز (Roux, 1992: 10, 11)، بنتام (Bentham, 1988: 76)، هانس کلسن (Kelsen, 1999: 280,)، ژرژ ژلینک (Jellinek, 2005/1: 547, 548) و کاره دو مالبرگ (Carré de Malberg, 281)، 68 (2003/1: 68) به اوج می‌رسد و البته به نفع پوزیتیویسم دولتی فیصله پیدا می‌کند؛ این تقابل، در دستگاه فلسفه حقوق کانت (Kant, 2000: 36) و لاک (Laurent, 1993: 118, 120) نیز به نفع حقوق طبیعی و آموزه‌های آن به پایان می‌رسد.

اما، در اندیشه آکویناس، از لحاظ نظری، نه تنها تقابلی وجود ندارد، بلکه تعاملی بین حقوق طبیعی و تحقق‌گرایی دولتی ملاحظه می‌شود؛ از یک طرف، حقوق طبیعی مبنای اعتبار تحقق‌گرایی دولتی است و از طرف دیگر، این تحقق‌گرایی، در خدمت حقوق طبیعی و جهت تکمیل و تفسیر آن عمل می‌کند. بدین ترتیب، حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی، در چارچوب ارتباطی سلسله مراتبی، مکمل یکدیگر خواهند بود (Donnelly, *Op. Cit.*: 523; Villey, *Op. Cit.*: 196). ولی آکویناس چگونه به این تعامل رسیده است؟

دانستیم که در اندیشه حقوق طبیعی ارسطو، تجربه نیز در کنار متافیزیک، نقش مهمی دارد؛ این نکته، در تبیین کارکرد دولت در اندیشه حقوقی ارسطو، بسیار تأثیرگذار است. خیر عمومی یا فضیلت، که در ساحت اجتماعی معنا می‌یابد، کلیدواژه اندیشه حقوق طبیعی

ارسطوست. ارسطو، همین خیر عمومی را مبنای کارکردی و اعتبار اراده دولت دانسته است. این رویکرد دو نتیجه مهم را به دنبال دارد:

اول اینکه اراده دولت به تنهایی و به خودی خود و بر خلاف رویکرد کسانی چون هابز و بنتام معتبر نیست و نمی تواند مبنای استقلالی اعتبار قاعده حقوقی باشد. از این منظر، دولت ارسطویی متفاوت از دولت هابزی و بنتامی خواهد بود؛ چراکه در این اندیشه ها، اراده دولت مبنای استقلالی اعتبار قاعده حقوقی تلقی شده و اگر صحبت از ارزش و لزوم تطابق قاعده حقوقی با آن نیز می شود، خود دولت موجد آن ارزش اعلام می شود (شهابی، ۱۳۸۹: ۴۹ و ۵۰).

ارسطو با قاطعیت اعلام می کند «روشن است که آن حکومت هایی که خیر و صلاح عموم را در نظر دارند، بر طبق موازین عدل مطلق بنیاد درست یافته اند و حال آنکه حکومت هایی که فقط نفع فرمانروایان را می جویند، نادرست و منحرف اند» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۱۸) و بدین ترتیب این حکومت ها مظهر عدالت مطلق نبوده، معتبر نیستند.

باید خاطر نشان کرد که منظور ارسطو از عدالت مطلق، به هیچ وجه، عدالت متافیزیکی محض نیست، چراکه محتوای چنین عدالتی را نمی توان با تجربه باز شناخت و اصولاً چنین عدالتی با رویکرد اجتماعی ارسطو در تضاد است. ارسطو قائل به حسن و قبح ذاتی نیست و به همین دلیل، جا برای دولت در بازشناسی محتوای عدالت باز می کند (ارسطو، ۱۳۵۶: ۱۵۰ و ۱۵۱). عدالت متافیزیکی با رویکرد نومیالیستی یا جزءنگر و فردنگر منطبق است و دولتی را نتیجه می دهد که تنها نگرهبان ارزش هایی است که محتوای چنین عدالتی را شکل می دهند. دولت برآمده از اندیشه حقوق طبیعی مدرن همین کارکرد را دارد و می دانیم که دولت حداقلی است و تنها وظیفه مراقبت از آزادی فردی را بر عهده دارد. عدالت مطلق ارسطویی در ساحت زندگی اجتماعی معنا می یابد و می توان خیر یا مصلحت عمومی و فضیلت را مترادف آن یا بیان دیگری از آن دانست.

دوم اینکه این خیر عمومی یا عدالت مطلق، که مبنای کارکردی دولت است، مبنای اعتبار دولت بوده (همان) و از آنجا که ماهیتی متافیزیکی-تجربی دارد، می تواند دولت رفاهی را نتیجه دهد که برای خود در تبیین اهداف و سیاست های تحقق خیر عمومی اختیار قائل است. به سخن دیگر، این دولت رفاه، به دلیل همین جنبه تجربی خیر عمومی، تحت فشار نیروهای مختلف اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و حتی مذهبی، در تدوین سیاست ها و اهداف و ایجاد قواعد حقوقی است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۹۱). نتیجه اینکه، قانونگذار هر زمان و مکانی، متفاوت از قانونگذار زمان و مکان دیگر خواهد بود (ارسطو، ۱۳۵۶: ۱۵۰).

جایگاه تحقق گرایی دولتی و ضرورت تدوین قانون در اندیشه ارسطو، به دلیل ابهام در حقوق طبیعی و کلی بودن و یقینی و قطعی نبودن آن نیز است (ارسطو،

۱۳۵۶: ۱۴۹ و ۱۵۰). اگر حقوق نقش تنظیم رفتار اجتماعی را بر عهده دارد، باید در مورد آن عینی و ملموس سخن گفت و همین امر دخالت قانونگذار را ایجاب می‌کند (Villey, *Op. Cit.*: 91, 93).

ارسطو، با توجه به ماهیت تجربی-متافیزیکی حقوق طبیعی، روند ایجاد قاعده حقوقی توسط دولت را ارادی و پیش‌بینی‌ناپذیر دانسته (همان: ۹۴)، حتی قانونگذار را تعیین‌کننده نهایی امر عادلانه طبیعی دانسته و دلیل آن را هم این نکته می‌داند که به هر حال، جست‌وجوی امر عادلانه باید در جایی متوقف شود و اجبار دولتی می‌تواند همین نقطه پایان باشد (ارسطو، ۱۳۶۴: ۹۴ و ۱۸۸). از نظر ارسطو، تحقیق تجربی یا همان علم حقوق، محقق‌کننده اجبار نیست (Villey, *Op. Cit.*: 94).

بدین ترتیب، حقوق طبیعی ارسطو نیز مبنای اعتبار تحقق‌گرایی ارسطوست و در چارچوب ارتباط سلسله مراتبی بین حقوق طبیعی ارسطویی و اراده دولت، دولت نقش تکمیلی در رابطه با حقوق طبیعی پیدا می‌کند. بنابراین، باید اذعان کرد که حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی ارسطو، نه تنها در تقابل با یکدیگر نیستند که در تعامل با یکدیگر نیز قرار دارند و همین اندیشه، بر فلسفه حقوق آکویناس هم تأثیر گذاشته است. ولی، جالب اینجاست که ارسطو به جزمیت ذاتی تحقق‌گرایی دولتی آگاه است و می‌داند که نتیجه آن عدالتی صوری است و از آنجا که حقوق طبیعی کلی است، این جزمیت پررنگ‌تر جلوه می‌کند. ارسطو، به همین دلیل، مفهوم دیگری را وارد دنیای حقوق خود می‌کند تا از این جزمیت بکاهد و آن مفهوم انصاف است. به نظر می‌رسد انصاف ارسطو متأثر از همان جنبه تجربی حقوق طبیعی اوست. انصاف، به قاضی اجازه می‌دهد تا سن، موقعیت اجتماعی و اقتصادی فرد تابع نظام حقوقی را در نظر آورد (ارسطو، ۱۳۵۶: ۱۶۰). با این حال، همیشه انصاف با این انتقاد روبه‌رو بوده که مبهم است و زمینه فرار از قانون را فراهم می‌آورد (Villey, *Op. Cit.*: 98). بر این نکته تأکید می‌شود که قانون برای تمهید جنبه تجربی حقوق طبیعی کافی است.

در اندیشه حقوق مسیحی، برای اولین بار با اندیشه‌های آکویناس بود که پوزیتیویسم دولتی، که با ابزار قانون دست به ایجاد قاعده حقوقی می‌زند، جایگاه شایسته‌ای را در نظام حقوقی پیدا می‌کند. بدین ترتیب، قانون در کنار کتاب مقدس و دکترین، به‌عنوان منبع مهم قاعده حقوقی مطرح می‌شود (Villey, *Op. Cit.*: 196). هرچند، این جایگاه، از لحاظ نظری، در طول حقوق طبیعی و پس از آن در مرتبه دوم قرار دارد (Finnis, 1998: 258, 262, 263; Villey, *Op. Cit.*: 199). البته، آکویناس قانون انسانی را به قانون دولتی فرو نمی‌کاهد و سخن از قانون عرفی نیز به میان می‌آورد و متأثر از ارسطو، بی‌علاقه نیست که در صورت تعارض قانون دولتی و قانون عرفی، قانون عرفی را مقدم بدارد (Villey, *Op. Cit.*: 120). در هر حال، آکویناس باز هم متأثر از ارسطو، پوزیتیویسم دولتی خود را نیز تابع مقتضیات

زمان و مکان می‌داند؛ اگرچه همانند ارسطو یادآور می‌شود که این پوزیتیویسم باید در انطباق با عدالت باشد. البته، پوزیتیویسم دولتی آکوناس، باز هم متأثر از ارسطو، لیبرال نیست و می‌توان آن را رفاهی یا اجتماعی دانست (Finnis, *Op. Cit.*: 265, 266). بدین ترتیب، جمع بین متفاوتی و واقعیت امکان‌پذیر خواهد بود. از نظر آکوناس، در صورت تضاد پوزیتیویسم دولتی با عدالت برآمده از حقوق طبیعی، این پوزیتیویسم دیگر اعتبار نخواهد داشت؛ دلیل آن هم این است که بیش از اینکه از انسان تبعیت کنیم، باید از خدا تبعیت کنیم (Friedmann, *Op. Cit.* :61).

بنابراین، باید اذعان کرد که آکوناس، نوعی کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی در مبنای اعتبار قاعده حقوقی را، متشکل از اراده الهی، عقلانیت فطری و اراده دولت به رسمیت می‌شناسد. به عبارت دیگر، حاکم و وظیفه تمهید اجرایی قانون طبیعی را بر عهده دارد؛ از این منظر، اندیشه حقوقی سردمداران حقوق طبیعی مدرن نیز به اندیشه‌های آکوناس نزدیک است. کانت و لاک نیز دولت را با ابزار قانون، مکمل حقوق طبیعی و به نوعی تمهید اجرایی حقوق طبیعی می‌دانند و قانون مدنی فرانسه نیز نماد همین تعامل معرفی می‌شود.

این سخن میشل ویلی، به خوبی جایگاه اندیشه آکوناس در عبور از حقوق دینی به حقوق مدرن را نشان می‌دهد: «سن توماس یکی از پیامبران اندیشه حقوقی مدرن است. حقوق مدرن در تقابل با اندیشه حقوقی توماس ایجاد نشده است؛ بلکه از زمان توماس شکل گرفته و آغاز شده است» (Villey, *Op. Cit.*: 201).

فریدمن، استاد آمریکایی نیز اعلام می‌کند که «فرایند تبدیل یا تحول حقوق الهی (با همان حقوق کلیسایی) به حقوق طبیعی، مبنای تفکر اسکولاستیکی سن توماس داکن است» (Friedmann, *Op. Cit.* :64).

از دیدگاه فریدمن و جان فینیس، وقتی آکوناس می‌گوید که «حقوق دستور و حکم عقل است که توسط کسی که عهده‌دار جامعه است، برای تأمین مصلحت و خیر عمومی ایجاد شده و تأیید و تصویب شده است» (Finnis, *Op. Cit.* : 255; Friedmann, *Op. Cit.*: 60) نمی‌توان مبنای دیگری برای تفکر اسکولاستیکی او ارائه داد. با این حال، اگر جایگاه مردم در پوزیتیویسم حقوقی آکوناس و البته متأثر از ارسطو را هم به این تعریف بیفزاییم، سخن فریدمن و فینیس را بهتر درک خواهیم کرد.

نکته‌ای که شاید تحلیل کثرت‌گرایی آکوناس را براساس چارچوب سلسله‌مراتبی با تردید مواجه می‌سازد، نقش و جایگاهی است که در عمل آکوناس برای اراده دولت قائل می‌شود. وی، اراده حاکم (دولت سیاسی لائیک) را نه اجباراً، بلکه تنها ارشاداً تابع اراده الهی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۹۱؛ Friedmann, *Op. Cit.*: 60) و این معنایی جز استقلال یا آزادی عمل اراده حاکم در ایجاد قاعده حقوقی ندارد. به عبارت دیگر، اگرچه در نظر، پوزیتیویسم حقوقی

آکویناس در تعامل با حقوق طبیعی است، ولی در عمل و در رابطه با آن، استقلال پیدا می‌کند (Donnelly, *Op. Cit.*: 528) و یادآور اندیشه‌های حقوقی هابز می‌شود. این استقلال می‌تواند نقطه‌آغازی برای حرکت به سمت کثرت‌گرایی استقلالی تلقی شود و به‌منزله عبور کامل از حقوق دینی به حقوق مدرن ارزیابی شود. واقعیت این است که گفتمان پیشرفت انسان‌گرایانه به‌عنوان هسته اصلی مدرنیته حقوقی و به‌طور کلی مدرنیته، در اندیشه حقوقی آکویناس جایگاه شایسته‌ای را پیدا می‌کند.

با این حال و در مورد رابطه کثرت‌گرایی حقوقی آکویناس و حقوق مدرن، توجه به دو نکته اهمیت دارد: اول اینکه نباید انتظار داشت که اندیشه حقوقی آکویناس، زمینه حرکت به‌سوی حقوق مدرن لیبرالی را نتیجه دهد؛ زیرا متأثر از حقوق طبیعی ارسطوست و این حقوق طبیعی نیز، رنگ و بوی تحقق‌گرایی اجتماعی را با خود به‌همراه دارد. حقوق مدرن لیبرالی دارای دو شاخصه فردگرایی و انتزاعی بودن است (شهبازی، پیشین: ۸۱). به همین دلیل برخی از فیلسوفان حقوق بی‌میل نیستند که اندیشه‌های آکویناس و ارسطو را اندیشه‌هایی در تقابل با مدرنیته حقوقی ارزیابی کنند (Renaut et Sosoe, 1991: 232)؛ رویکردی که به نظر نگارنده قابل پذیرش نیست. دوم اینکه حقوق طبیعی ارسطو، از آنجا که استقلال کاملی از اراده الهی دارد، نسبت به اندیشه آکویناس، زمینه مناسب‌تری را برای گفتمان پیشرفت انسان‌گرایانه حقوق مدرن فراهم می‌کند.

۳. اسکولاستیک فرانسیسکو سوارز و عبور از وحدت‌گرایی حقوقی به کثرت‌گرایی حقوقی

فرانسیسکو سوارز، مهم‌ترین اندیشمند اسکولاستیک متأخر یا اسکولاستیک عصر نوزایی است (Neschke-Hentschke, 2003: 206). وی بر خلاف آکویناس، تحلیلی متافیزیکی محض از حقوق طبیعی و قانون طبیعی ارائه می‌دهد و از این منظر به گروسسیوس نزدیک می‌شود (Heinrich, *Op. Cit.*: 69, 74). با این حال، بر خلاف گروسسیوس، نمی‌توان اندیشه وی را مصداق کثرت‌گرایی استقلالی و تثبیت این نوع کثرت‌گرایی در الهیات مسیحی دانست؛ اندیشه سوارز منطبق با کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی است و به‌نظر می‌رسد، در عبور از حقوق دینی به حقوق مدرن، بی‌تأثیر نبوده است.

سوارز، منشأ قوانین طبیعی را اراده الهی می‌داند؛ البته این منشأ نیز، موجب خلط قوانین برآمده از وحی و قوانین طبیعی نمی‌شود، زیرا منظور از این اراده، نه اراده تشریحی الهی که اراده تکوینی اوست. در واقع، منشأ قوانین طبیعی، عقلانیت فطری یا متافیزیکی انسان است و

از این نظر که خداوند خالق این عقلانیت است، منشأ قانون طبیعی را می‌توان اراده الهی نیز دانست (Heinrich, *Op. Cit.*: 71). بدین ترتیب، اولین کتاب قانون یا کد (مجموعه قوانین) را باید عقل انسان دانست (همان: ۶۹ و ۷۴). در این تحلیل، سوارز متأثر از استوایسم بوده است، استوایسم بر اهمیت عقل به‌عنوان عنصر اصلی طبیعت انسانی تأکید دارد (Villey, *Op. Cit.*: 361).

امکان تعارض قوانین طبیعی و قوانین شرعی در اندیشه سوارز هم وجود نخواهد داشت، زیرا امکان تعارض اراده تکوینی الهی با اراده تشریحی او وجود ندارد. بدین ترتیب، می‌توان به نوعی کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی در اندیشه سوارز اذعان کرد؛ اراده تکوینی الهی، به‌عنوان مبنا، در رأس قرار دارد و پس از آن عقلانیت فطری با همین عنوان مبنا و برای قوانین طبیعی قرار دارد. اگرچه عقلانیت فطری، مستقل از اراده تشریحی الهی است، اما محصول اراده تکوینی الهی بودن آن ایجاب می‌کند که اراده تشریحی الهی، مکمل و مفسر آن عقلانیت باشد. قوانین طبیعی، اگرچه بدیهی و به همین دلیل کلی و ثابت‌اند، ولی به‌دلیل همین کلی بودن، از نظر موضوع مبهم و نیازمند تفسیر و تکمیل‌اند و قوانین شرعی یا تفسیرهای شرعی می‌توانند، از نظر سوارز، نقش تکمیلی یا تفسیری داشته باشند (Villey, *Op. Cit.*: 362). قواعد برآمده از تحقق‌گرایی دولتی نیز می‌توانند چنین نقشی داشته باشند، اما بی‌تردید تابع اراده تشریحی و تکوینی (قانون طبیعی) الهی خواهند بود. معنای این سخن، تقدم ماهوی کلیسا بر قانون طبیعی و دولت خواهد بود (Del vecchio, 2003: 100).

به‌نظر می‌رسد کثرت‌گرایی سوارز، نه تنها در مقایسه با کثرت‌گرایی گروسوس، بلکه حتی در مقایسه با کثرت‌گرایی آکویناس نیز، نسبت کمتری با انسان‌گرایی دارد و کمتر می‌تواند در حرکت حقوق دینی به حقوق انسانی مؤثر باشد، زیرا در اندیشه حقوق طبیعی آکویناس، روش تجربی نقش پررنگ‌تری دارد. این روش، از یک طرف نقش قواعد شرعی در تفسیر قانون طبیعی را کاهش می‌دهد و از طرف دیگر، جایگاه تحقق‌گرایی دولتی را در این تفسیر و تکمیل ارتقا می‌بخشد. با وجود این، اندیشه حقوقی سوارز در مقایسه با آگوستین یک گام به جلو برای گذار به اندیشه حقوقی مدرن است. شایان ذکر است که دیدگاه سوارز، بر خلاف تصور برخی (موحد، ۱۳۸۱: ۱۲۹ و ۱۳۰)، بیش از اندیشه آکویناس به رویکرد معتزلی در کلام اسلامی نزدیک است و بی‌تردید رویکرد معتزلی، در مقایسه با دیدگاه اشعری، به حقوق مدرن نزدیک‌تر است.

گروسیوس و تثبیت کثرت‌گرایی حقوقی در مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده حقوقی

اندیشه حقوقی گروسیوس مصداقی از کثرت‌گرایی استقلالی است؛ چراکه از نظر وی، برای اینکه عقلانیت فطری بر قانون طبیعی دلالت کند، نیازی به اراده الهی ندارد. به عبارت دیگر، «اگر خدا هم وجود نمی‌داشت»، عقلانیت فطری بر قانون طبیعی دلالت می‌کرد (Grotius, 12: 1999). این دیدگاه، البته از جانب ساموئل پوفندورف، از دیگر اندیشمندان مسیحی متصل به دوران مدرن و پیرو گروسیوس مورد پذیرش قرار نگرفت (Riley, 2009: 67, 68).

از نظر گروسیوس، همان‌طور که خدا نمی‌تواند مانع شود که حاصل ضرب دو در دو چهار شود، به همان ترتیب نمی‌تواند مانع شکل‌گیری قوانین طبیعی بوده یا دخل و تصرفی در آنها و چگونگی به وجود آمدن آنها داشته باشد. در واقع، قوانین طبیعی بر خدا تحمیل می‌شوند و اراده تکوینی و تشریحی الهی، هیچ‌کدام، نقشی در ایجاد قوانین طبیعی ندارند. بدین ترتیب و به طریق اولی، حسن و قبح قانون طبیعی، ذاتی خواهد بود و در نتیجه، انشاقی در نظام حقوق سنتی ایجاد می‌شود که آن را، در برابر عقلانیت انسان‌گرایانه، به شدت متزلزل می‌سازد.

اصالت اندیشه گروسیوس را باید در عرفی کردن یا لائیسیزه کردن حقوق طبیعی دانست و همین نکته کافی است تا او را با مدرنیته پیوند زند و نام او را به‌عنوان پدر حقوق طبیعی مدرن جاودانه سازد (Riley, *Op. Cit.*: 16). اندیشه حقوق طبیعی عرفی شده، نزد گروسیوس، بدون مبنا نیست؛ گروسیوس دغدغه برقراری نظم عمومی و منفعت عمومی را دارد؛ کثرت‌گرایی مذهبی یا وجود قرائت‌های مختلف دینی در عصر او، نوعی جنگ مذهبی را به دنبال داشته و حفظ نظم و منفعت عمومی ایجاب می‌کرده که او فراتر از دین و حقوق دینی، به سوی ایجاد نظام حقوقی سکولار حرکت کند (Riley, *Op. Cit.*: 14; Villey, *Op. Cit.*: 542)؛ همین نکته در اندیشه گروسیوس است که بعدها در تفکر حقوقی هابز، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پیروان او تجلی یافت.

با این حال، نباید حقوق طبیعی عرفی شده گروسیوس را، همان حقوق طبیعی ارسطویی دانست. همان‌طور که مطالعه شد، ماهیت طبیعت ارسطویی، اختلاطی از متافیزیک و واقعیت است و همین ماهیت بر اندیشه آکویناس نیز تأثیرگذار بوده، حقوق طبیعی کلاسیک را شکل داده و عبور از حقوق وحیانی محض را موجب شده و نوعی کثرت‌گرایی سلسله مراتبی را نتیجه داده است.

حقوق طبیعی گروسیوس، ماهیتی متافیزیکی محض دارد و از نظر ویلی و رایلی، اصالت حقوق طبیعی گروسیوس را در همین نکته باید جست‌وجو کرد (Riley, *Op. Cit.*: 15; Villey, *Op. Cit.*: 542)؛ طبیعت در نزد او، طبیعت خارجی یا طبیعت اشیا نیست. وی بر این نکته

تأکید دارد که حقوق را باید بدون ملاحظه واقعیت تجربی بنیان گذارد و تحلیل کرد. بدین منظور، گروسیوس قواعد حقوق را به قواعد ریاضی تشبیه کرده و تأکید می‌کند که قواعد حقوقی، اعتبار خود را از بداهت خود و منطق بدیهی و محض خود اخذ می‌کنند.

طبیعت گروسیوسی همان عقل فطری یا وجدان انسان است که بر رفتار وی قواعدی اخلاقی را تحمیل می‌کند و همین قواعد اخلاقی مبنای نهایی اعتبار قواعد حقوقی است. اگر چارچوب قواعد حقوق موضوعه، قرارداد اجتماعی باشد، لزوم رعایت این قواعد یا مبنای ضمانت اجرای آنها را باید در اصل اخلاقی و مهم وفای به عهد جست‌وجو کرد؛ اصلی را که همان عقلانیت فطری نتیجه می‌دهد. این اصل، التزام به قرارداد اجتماعی یا همان چارچوب حقوق موضوعه را ایجاب می‌کند. بدین ترتیب، گروسیوس علاوه بر عرفی کردن حقوق، موفق به اخلاقی کردن آن نیز شده است. بی‌تردید گروسیوس قائل به مفهوم «حق فردی» است؛ با این حال، منشأ حق را نه خود عقلانیت فطری که قواعد اخلاقی برآمده از آن عقلانیت می‌داند (گلدینگ، ۱۳۸۱: ۱۹۸). از این قاعده اخلاقی که باید خسارت ناشی از تقصیر را جبران کرد، حق بر جبران خسارت استنباط می‌شود. بدین ترتیب، حق، غیرمستقیم به طبیعت انسانی ارتباط خواهد داشت؛ حق انعکاس تعهد اخلاقی است. دکترین «حق» گروسیوس بدین ترتیب از کانت که حق را از خود عقلانیت فطری بیرون می‌کشد جدا می‌شود (Heinrich, *Op. Cit.*: 75)، اما بعدها می‌توان رگه‌هایی از آن را در اندیشه ژان دابن بلژیکی و تئوری حق او یافت (شهبایی، ۱۳۸۹: ۵۷).

استقلال حقوق طبیعی از اراده الهی در اندیشه گروسیوس، نافی تعامل حقوق طبیعی او با تحقق‌گرایی دولتی او یا به عبارت بهتر عقلانیت تجربی نماد یافته در تحقق‌گرایی دولتی نیست. تحقق‌گرایی دولتی گروسیوس، اعتبار خود را از قرارداد اجتماعی باز می‌یابد و این قرارداد نیز اعتبار خود را از قاعده اخلاقی وفای به عهد که از عقلانیت فطری استخراج می‌شود، اخذ می‌کند (Riley, *Op. Cit.*: 14). پس، حقوق طبیعی گروسیوس مبنای اعتبار تحقق‌گرایی دولتی اوست (همان)؛ تحقق‌گرایی دولتی گروسیوس نیز در خدمت حقوق و قوانین طبیعی اوست؛ کلی بودن اصول برآمده از عقلانیت فطری و همچنین نیاز آنها به ضمانت اجرا، زمینه این تعامل را برای تحقق‌گرایی دولتی فراهم می‌کند. با این حال، گروسیوس معیاری برای محدود کردن و کنترل تحقق‌گرایی دولتی به دست نمی‌دهد و نافرمانی مدنی را بدین ترتیب، نفی می‌کند. اگرچه گروسیوس مبنای عدم پذیرش نافرمانی مدنی را، اصل اخلاقی یا قانون طبیعی وفای به عهد از جانب مردم می‌داند، اما واقعیت این است که به عقلانیت تجربی که در اراده حاکم تبلور یافته است، به‌طور ضمنی اجازه می‌دهد که بر خلاف قانون طبیعی نیز اعمال اراده کند (Friedmann, *Op. Cit.*: 71) و همین نکته، امکان تقابل یا تعارض و نه تعامل حقوق

طبیعی و اراده دولت را در اندیشه گروسیوس نمایان می‌سازد (Friedmann, *Op. Cit.*: 72; (Villey, *Op. Cit.*: 552).

شایان ذکر است که گروسیوس در مورد حذف کامل اراده الهی و کتاب مقدس از نظام حقوقی خود تردید دارد و از این منظر بی‌اعتقاد به عبارت «ما حکم به العقل حکم به الشرع و ما حکم به الشرع حکم به العقل» نیست. ولی، به نظر می‌رسد از عقل به سوی شرع حرکت می‌کند و این روش او، نوعی حل تعارض قواعد با برتری قانون عقلی را نتیجه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

وحدت‌گرایی در نظام حقوق دینی، این نظام حقوقی را از مبناها و منشأهای رقیب مصون نگه می‌دارد و به همین دلیل سن آگوستین، نسبت به جایگاه اندیشه حقوق طبیعی و همین‌طور جایگاه تحقق‌گرایی دولتی با تردید می‌نگرد. دغدغه او این است که ذات و ماهیت حقوق الهی در مقابله با عقلانیت انسان‌گرایانه مستقل بماند. با این حال، نباید در مورد وحدت‌گرایی حقوقی او با اطمینان سخن گفت. تحسین کثرت‌گرایی حقوقی استقلالی در اندیشه گروسیوس از مسیر همین تردید آگوستین عبور کرده است؛ البته پیمودن این مسیر بر عهده اسکولاستیک توماس آکویناس و سوارز بوده است. نشانه‌های آن تردید را می‌توان در نقش ابزاری دولت برای عینی کردن عدالت الهی و همین‌طور به‌عنوان ضمانت اجرای همان عدالت جست‌وجو کرد. این نقش، معنایی جز مبنای اعتبار قواعد ماهوی فرعی و قواعد حقوقی فنی دانستن دولت در طول اراده الهی ندارد.

اسکولاستیک آکویناسی، متأثر از اندیشه ارسطو، جایگاه عقلانیت فطری و دولت را که نماد عقلانیت تجربی است، در نظام حقوقی ارتقا می‌بخشد و آن دو را نه در تقابل با یکدیگر که در تعامل با یکدیگر می‌بیند؛ اندیشه حقوق طبیعی آکویناس، به دلیل تأثیرپذیری از ارسطو، تنها ماهیت و محتوایی متافیزیکی ندارد و زمینه را برای دکترینی انعطاف‌پذیر و همچنین تحقق‌گرایی دولتی و از نوع اجتماعی یا رفاهی آن فراهم می‌کند. مفهوم خیر عمومی یا مصلحت عمومی آکویناس که می‌تواند مبنای کارکردی تحقق‌گرایی دولتی باشد نیز متأثر از ارسطو، در ساحت زندگی اجتماعی معنا می‌یابد؛ بدین ترتیب، حقوق طبیعی تومیستی با ارتقای جایگاه دکترین، مجال تازه و بی‌سابقه‌ای را، در الهیات مسیحی، برای عقلانیت نظری یا همان انسان‌گرایی علمی می‌گشاید و حقوق روم نیز از همین روزنه برای ورود به این الهیات بهره می‌برد و بعدها دست‌مایه تفکیک حقوقی که حقوق مدرن نام می‌گیرد، از فقه کلیسایی می‌شود؛ تفکیکی که به نوعی در اندیشه آگوستین نیز وجود داشت، ولی مبانی نظری روشنی نداشت و صرفاً مبتنی بر ضرورتی عملی بود. حقوق طبیعی تومیستی، میدان وسیع

انعطاف‌پذیری را نیز برای جولان تحقق‌گرایی دولتی فراهم می‌کند تا آنجا که می‌توان مدعی نزدیک شدن آن به سودانگاری بنامی بود، البته همان ذره‌ای از متافیزیک، آن را در نظر، از بننامیسم جدا می‌کند. بدین ترتیب و با ارتقای جایگاه عقلانیت انسان‌گرایانه و در قالب نظریه حقوق طبیعی و تحقق‌گرایی دولتی در ایجاد قاعده حقوقی در اندیشه آکویناس، نوعی کثرت‌گرایی حقوقی سلسله‌مراتبی نتیجه می‌شود. البته، آکویناس رگه‌هایی از کثرت‌گرایی استقلالی را نیز در اندیشه حقوقی خود دارد؛ آنجا که دولت را ارشاداً تابع اراده الهی می‌داند.

عبور از وحدت‌گرایی حقوقی به کثرت‌گرایی در اندیشه حقوق دینی، زمینه عبور از حقوق دینی به حقوق مدرن، یعنی حقوق مبتنی بر عقل خودبنیاد را فراهم می‌کند و فرقی هم نمی‌کند که این عقل خودبنیاد از نوع متافیزیکی باشد یا تجربی یا ترکیبی از این دو. گروسوس با تحسین عقلانیت فطری و بدین ترتیب عقل خودبنیاد متافیزیکی، به استقبال کثرت‌گرایی استقلالی می‌رود؛ کثرت‌گرایی که در جمله معروف او که «اگر خدا هم وجود نمی‌داشت» تبلور یافته و می‌توان گفت نتیجه تلاش‌های اسکولاستیک آکویناسی و سوارزی در عبور از جاده وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی است. اگرچه، باید پذیرفت که روش تجربی آکویناس، در مقایسه با روش متافیزیکی محض سوارز، نقش بیشتری در این عبور داشته است.

از منظر تعریف قاعده حقوقی، عبور از وحدت‌گرایی حقوقی به کثرت‌گرایی حقوقی، تعریف واحد از قاعده حقوقی را با چالش همراه می‌سازد و نوعی کثرت در تعریف را موجب می‌شود؛ چراکه نه با یک نوع قاعده حقوقی که با انواع قاعده حقوقی مواجه‌ایم. اگر در چارچوب وحدت‌گرایی حقوقی، می‌توان، قاعده حقوقی را در الهیات مسیحی قاعده‌ای دانست که برآمده از اراده الهی بوده و هدف آن اصلاح ساختار اجتماعی براساس آموزه‌های وحیانی است، در چارچوب کثرت‌گرایی حقوقی، از آنجا که با انواع قاعده حقوقی روبه‌رو هستیم، تعریف یکسانی از قاعده حقوقی نمی‌توان ارائه داد و اگر بر ارائه تعریف واحد تأکید داریم، باید قائل باشیم که قاعده حقوقی، قاعده‌ای است که برآمده از اراده الهی، یا عقلانیت فطری یا اراده حکومت است و هدف آن، اصلاح ساختار اجتماعی، براساس آموزه‌های وحیانی، یا آموزه‌های متافیزیکی و یا آموزه‌های تجربی است.

منابع

الف) فارسی و عربی

۱. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله (۱۴۲۰ ه.ق.)، شرح اشارات، شرح خواجه طوسی، دفتر نشر کتاب، قم.
۲. ارسطو (۱۳۵۶)، اخلاق نیکوماخس، جلد اول، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران،

- انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ارسطو (۱۳۶۴)، سیاست، ترجمه دکتر حمید عنایت، تهران، انتشارات سپهر.
۴. آل‌حریثی، أحمد (۲۰۱۱)، المعتزله و الأحكام العقلیه و مبادئ القانون الطبيعي، بغداد، شرکه بیت الوراق للنشر المحدوده.
۵. جاوید، محمدجواد (۱۳۸۶)، فلسفه حقوق طبیعی انسان در اسلام، معارف اسلامی و حقوق، سال هشتم، ش اول، بهار و تابستان ۱۳۸۶، صص ۳۲-۷.
۶. شهابی، مهدی (۱۳۸۸)، از حقوق سنتی تا حقوق مدرن، تأملی در مبانی تحول نظام حقوقی، نامه حقوقی مفید، جلد ۵، ش ۲، صص ۹۰-۶۹.
۷. شهابی، مهدی (۱۳۸۹)، توجیه و انکار مفهوم حق، تأملی بر تضاد یا تعامل واقعیت و ارزش در نظام حقوقی، نامه مفید، حقوق تطبیقی، جلد ۶، ش ۲، صص ۶۰-۴۳.
۸. صفری، محسن (۱۳۸۹)، دلیل عقلی مستقل، (مستقلات عقلی)، مبحثی در فلسفه حقوق و اصول استنباط، تهران، دادگستر.
۹. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰)، قانون طبیعی، قم، انتشارات دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری
۱۰. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰)، نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی، معرفت فلسفی، سال نهم، ش دوم، زمستان ۱۳۹۰، صص ۲۰۳-۱۸۱.
۱۱. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲)، جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر.
۱۲. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، ویراسته جدید، تهران، کویر.
۱۳. غزالی، المستصفی فی علم الأصول (۱۳۶۴)، جلد اول، قم، منشورات شریف رضی (افست).
۱۴. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، جلد دوم، فلسفه قرون وسطی، از آگوستین تا اسکوتوس، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کلی، جان (۱۳۸۲)، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران، طرح نو.
۱۶. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار.
۱۷. گلدینگ، مارتین پی (۱۳۸۱)، مفهوم حق (۱): درآمد تاریخی، در: راسخ، محمد (۱۳۸۱)، حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، طرح نو.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، آشنایی با علوم اسلامی، جلد سوم، فقه و اصول فقه، تهران، صدرا.
۱۹. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه غرب، جلد اول و دوم، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۲۰. موحد، محمدعلی (۱۳۸۱)، در هوای حق و عدالت، از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران، نشر کارنامه.

ب) لاتین

21. Laurent. Alain (1993), *Histoire de l'individualisme*. Que sais-je ? Paris. PUF.
22. Ben Achour, (2004), *L'idée de justice naturelle dans la pensée juridique sunnite*, In. Mélanges en l'honneur du doyen Sadak Belaïd, C. P. U. , 2004, pp. 159-189.
23. Ben Achour, (Y), (1997), *Nature, raison et révélation dans la philosophie du droit des auteurs sunnites*, In. Les Droits fondamentaux. Actes des premières Journées scientifiques du réseau Droits fondamentaux de l'AUPELF-UREF, tenues à Tunis du 9 au 12 octobre 1996, Bruxelles : Bruylant, pp. 163-179.
24. Bentham, Jeremy, (1988), *Principes de législation et d'économie politique*, Paris, Guillaumin.
25. Carré de Malberg, Raymond (2003). *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, T. I. Paris. Dalloz. Réimpression de l'édition 1920 chez Recueil Sirey.
26. Castel, Robert (1995), *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard
27. Chéhata, Chafik (1973), *La religion et les fondements du droit en Islam*, Archives de philosophie du droit, N° 18, pp. 17-25.
28. Chevallier, Jacques (1998). *Vers un droit postmoderne*. In. Les transformations de la régulation juridique. Droit et Société, Recherches et Travaux, N° 5. Paris. L.G.D.J. P. 21-46.
29. Chroust, Anton-Hermann (1973), *The fundamental ideas in St. Augustine's philosophy of law*, In. The American Journal of Jurisprudence. Vol. 18, N° 1, pp. 57-79.
30. Chroust, Anton-Hermann (1944), *The philosophy of law of St. Augustine*, In. The philosophical Review. Vol. 53. N° 2, pp. 195-202.
31. Del Vecchio. Giorgio. *Philosophie du droit*. Paris. Dalloz. Réimpression de la 1^e édition. (1953). 2003.
32. Donnelly, Jack (1980), *Natural law and Right in Aquinas political Thought*, In. The western political quarterly, Vol. 33, N° 4, pp. 520-535.
33. Finnis, John, Aquinas (1998), *Moral, Political and Legal theory, founders of modern political and social thought*, New York, Oxford university press.
34. Friedmann. W. (1965), *Théorie générale du droit*, Paris, L. G. D. J.
35. Grotius(1999), *Droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF (coll. « Léviathan).
36. Heinrich, A. Rommen, (1998), *The natural law, a study in legal and social history and philosophy*, translated by Thomas R. Hanly. Liberty Fund.
37. Jellinek. Georg (2005). *L'Etat moderne et son droit*. Paris. Édition V. Giard et E. Brière. 1^e édition. 1911. T. I. *Théorie générale de l'Etat*. Réédité par Éditions Panthéon Assas avec la préface d'Olivier Jouanjan.
38. Kant, Emmanuel, (2000) *Théorie et pratique sur un prétendu droit de mentir*, Paris, Vrin.
39. Kelsen. Hans (1999). *Théorie pure du droit*. Traduit par Charles Eisenmann. Paris. Bruylant et L.G.D.J.
40. Loetscher, Fredrick William (1935), *St. Augustin's Conception of the State*, In.

- Church History, Vol. 4. N° 1, pp. 16-42.
41. Neschke-Hentschke, Ada, (2003), Platonisme politique et théorie du droit naturel ; Contributions à une archéologie de la culture politique européenne, Vol. II, platonisme politique et jusnaturalisme chrétien, Louvain, Peeters Publishers
 42. Renaut Alain, Sosoe, Lukas, (1991), Philosophie du droit, Paris, PUF
 43. Renoux-Zagame, Marie-France (2003), Du droit de dieu au droit de l'homme, Paris, PUF.
 44. Riley, patrick (2009), The philosopher's philosophy of law from the Seventeenth Century to Our Days, New York, Springer.
 45. Roux, L. (1992), *Hobbes et la loi : presentation*, In. Le pouvoir et le droit, Textes réunis par Louis Roux et François Tricaud, Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne, pp. 9-16.
 46. Villey, Michel (2006), La formation de la pensée juridique moderne, Paris, Quadriga/PUF.