

اندیشه ابن سینا: الهام، بخش نظریه حقوق طبیعی آکویناس

سید محمد قاری سید فاطمی^۱

مجید نیکویی^۲

تاریخ پذیرش
۱۳۹۴/۳/۳۰

تاریخ دریافت
۱۳۹۴/۱/۲۲

فصلنامه پژوهش حقوق اسلام و غرب - سال دوم - شماره دوم - تابستان ۱۳۹۴

چکیده

به رغم بحث فراوان از اثرپذیری آکویناس از اندیشه‌ی ارسطو و الهیات مسیحی، تأثیر فکری اندیشمندان اسلامی بر نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس همواره مغفول مانده است. مسأله‌ای که علت آن را باید در عدم تلاش اندیشمندان مسلمان در ایجاد یک تئوری نظام‌مند حقوق طبیعی دانست. مقاله‌ی پیش‌رو، با تبارشناسی نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس از یک‌سو، و اثبات تسلط اندیشه‌ی اسلامی بر متفکرین قرون وسطی و آکویناس از سوی دیگر، نشان می‌دهد که بنیانهای نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس در چهار محور زیر متاثر از آرای ابن سینا بوده است: نخست، تعریف و کارکرد عقل عملی به مثابه منشأ حقوق طبیعی؛ دوم، یقینی نبودن و گزاره‌های حقوق طبیعی با وجود عقلانی بودن آنها؛ سوم، ماهیت خنثای بنیادی‌ترین گزاره‌ی حقوق طبیعی که ضرورت توصل به تمایلات طبیعی انسان را توجیه می‌کند؛ و چهارم، مبانی الهیاتی.

واژگان کلیدی: آکویناس، ابن سینا، حقوق طبیعی، عقل عملی، گزاره‌های اخلاقی.



۱. استاد گروه حقوق عمومی و بین‌الملل دانشگاه شهید بهشتی.

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)، رایانامه: Majid.nikouei@gmail.com



مقدمه

بی‌شک، نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس یکی از مؤثرترین نظریه‌ها در تاریخ اندیشه‌ی بشر است، به گونه‌ای که برخی حتی بنیانهای فلسفی حقوق بشر معاصر را در این نظریه جستجو می‌کنند (Finnis, 1980: 198-230). اگرچه می‌توان این نظریه‌ی سترگ را از ابعاد متعدد ارزیابی کرد؛ اما پرسش این نوشتار محدود به تحلیل بسترهای فکری و تبیین چستی خاستگاه بنیانهای معرفتی نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس می‌باشد. در این راستا، فرضیه‌ی نوشتار حاضر این است که بنیانهای فکری نظریه‌ی آکویناس در آرای ابن‌سینا نهفته است.

عمدتاً در بررسی نظریات دو اندیشمند، از روش مطالعه‌ی تطبیقی استفاده می‌شود. این روش اصولاً وجود یک پدیده را میان دو نظریه مفروض می‌گیرد و سپس عناصر یکی را مبنا قرار داده و سایر دیدگاه‌ها را با نظریه‌ی مبنا مقایسه و تحلیل می‌کند. اما تحقیق حاضر رویکردی تبارشناسانه، نه تطبیقی، به اندیشه‌ی حقوق طبیعی دارد. اساساً روش تطبیقی نمی‌تواند تحلیل صحیحی از مسأله‌ی مورد بحث ارائه دهد، چرا که روش تطبیقی با مفروض دانستن وجود نظریه‌ی حقوق طبیعی در اندیشه‌ی ابن‌سینا، پیدایی این مفهوم را در طول تاریخ نادیده می‌گیرد که خطای معرفتی بزرگی قلمداد می‌شود. ما در این رویکرد تبارشناسانه به وجود یک نظریه‌ی نظام‌مند حقوق طبیعی در آرای ابن‌سینا قائل نیستیم؛ بلکه صرفاً بر این باوریم که عناصری کلیدی از اندیشه‌ی ابن‌سینا الهام‌بخش نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس بوده است.

باری، برای بررسی پرسش تحقیق باید به چند سؤال فرعی پاسخ داد. اولاً، شالوده‌ی نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس چیست؟ و چرا در فرضیه‌ی خود آرای مسلمانان و نه اسلاف غربی او نظیر سیسرو را خاستگاه معرفتی نظریه‌ی آکویناس دانستیم؟ دوم این که آیا اساساً شواهد متقنی بر وجود ارتباط فکری میان مسلمانان و متفکرین مدرسی وجود



دارد؟، بدون وجود چنین شواهدی، حتی اگر شباهت‌هایی هم میان آکویناس و ابن‌سینا بیابیم، نمی‌توانیم از این شباهت‌ها اقتباس یکی از دیگری را نتیجه بگیریم، چه عقل انسانی کاملاً مستعد داشتن کشفیات مشابه است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۶). سوم، در صورت وجود ارتباط فکری میان مسلمانان و اندیشمندان قرون وسطی، آیا زمینه‌های مشابهی میان نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس و ابن‌سینا وجود دارد؟ در ادامه، به هر یک از سؤالات به طور جداگانه پاسخ می‌دهیم.

ابن‌سینا: الهام، منشأ حقوق طبیعی آکویناس

۱. نوآوری‌های نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس

۱-۱. ابدی و لایتغیر نبودن قواعد حقوق طبیعی

آکویناس ضمن شناسایی چهار قانون ابدی، طبیعی، بشری و الهی (وحی)، به تبیین نسبت میان قانون ابدی و طبیعی می‌پردازد. از دید او قانون ابدی عبارتست از «عقل موجود در ذهن خدا». این قانون بر کون و مکان حاکم است و چیزی شبیه مشیت الهی بر اداره‌ی کل عالم وجود می‌باشد. بنابراین قانون ابدی هم بر اشیاء و حیوانات، و هم بر موجودات ذی‌عقل حاکم بوده و از این منظر به دو دسته‌ی اصلی قابل تقسیم است: نخست، قوانین طبیعت؛ و دوم، قوانین حاکم بر رفتار انسانی یا همان قواعد اخلاقی که حاکی از رفتار درست و غلط می‌باشند. قسم اخیر قانون ابدی، در واقع، قانون حاکم بر موجودات عاقل است. باری، آکویناس به درستی اشاره می‌کند که «هیچ کس نمی‌تواند قانون ابدی را، آن‌گونه که هست، دریابد» (Aquinas, PrimaSecundae, Q.93.A.2). از دید وی شناخت قانون ابدی، شناخت ذهن الهی است و کسی را یارای چنین شناختی نیست. قانون ابدی خرد اعلی است و فقط می‌تواند ابدی و لایتغیر باشد» (Aquinas, PrimaSecundae, Q.91).

در مقابل، آکویناس حقوق طبیعی را تحت عنوان «مشارکت مخلوقات عاقل در قانون ابدی» و مختص به انسان و می‌داند. این قانون تنها بر رفتار انسان و مخلوقات عاقل حاکم است و متضمن قواعد اخلاقی تعیین‌کننده‌ی درست و غلط می‌باشد. از این منظر، قانون طبیعی با شق دوم قانون ابدی (که حاکم بر رفتار انسانی است)، یکسان به نظر می‌رسد اما





واقعیت این است که این دو ماهیتاً متفاوت هستند، چرا که نقطه‌ی عزیمت آنها فرق دارد. نقطه‌ی عزیمت قانون ازلی خداوند است و قانون ازلی در واقع قانون از منظر خداوندست و به همین دلیل امکان شناخت قانون ازلی وجود ندارد؛ ولی عزیمت گاه قانون طبیعی، انسان است و دریافت انسانی از این قانون ازلی، قانون طبیعی نام دارد (فاستر، ۱۳۹۲: ۴۳۰-۴۳۳). در واقع، فارغ از این که قانون طبیعی دقیقاً در ذهن الهی چگونه است، قوانینی اخلاقی است که انسان باید آنها را کشف و بد آنها سرنهد. از دید توماس خداوند با موهبت عقلانیت به بشر، گویی قانون طبیعی را برای او آشکار کرده است. بنابراین، دریافت عقلانیت است که قانون طبیعی را بر ما آشکار می‌کند؛ اعم از این که دریافت مطابق با ذهن الهی و قانون ابدی باشد یا نباشد. به همین دلیل، قانون طبیعی را «مشارکت انسان در قانون ابدی» می‌نامند و معتقد است مخلوقات عاقل سهم مشخصی در عقل الهی دارند که بر آن اساس به طور طبیعی به اهداف و اعمال «مناسب» میل می‌کنند. [مزامیر می‌گوید] «بار الهی، نور وجه تو بر ما تابیده است»، گو اینکه نور عقل طبیعی که با آن می‌توانیم نیک را از بد تمییز دهیم، عقلی که قانون طبیعی است، چیزی جز اثر نور الهی در ما نیست (Aquinas, PrimaSecundae, Q.91, A.2).

بنابراین، دریافت عقلانیت، و نه قانون ازلی خداوند، ملاک تعیین و چستی حقوق طبیعی است. اگر این نکته را بخواهیم با عبارات کانتی بیان کنیم، قانون ازلی که محتوای قانون در ذهن خداوند است، در زمره‌ی پدیده‌ها یا "بود" هاست^۱ و دریافت بشر از قانون ازلی، که همان قانون طبیعی می‌باشد، در جرگه‌ی پدیدارها یا نمودهاست^۲، و این دو ضرورتاً یکسان نیستند.^۳ از دید آکویناس پدیدار و دریافت عقلانیت برای بشر، حجت است چه اولاً، محتوای ذهن الهی را نمی‌توان دریافت؛ و ثانیاً، عقلانیت تنها موهبت الهی است که قدرت تشخیص خوب و بد را به بشر می‌دهد.

1. Nomen
2. Phenomen

۳. برای توضیحات بیشتر پیرامون این مفاهیم کانتی بنگرید به: (اسکروتز، ۱۳۸۸: فصل دوم).





نکته‌ی اخیر، پیامدهای شگرفی در تبیین حقوق طبیعی دارد و به عنوان مهم‌ترین نوآوری آکویناس، شکافی عمیق میان نظریات حقوق طبیعی باستان و حقوق طبیعی مدرسی ایجاد می‌کند. توضیح آن که، وقتی حقوق طبیعی را مشارکت مخلوقات عاقل در قانون ابدی بدانیم، حقوق طبیعی دیگر قوانین از پیش تعیین شده‌ای نیست که به صورت طبیعی اعمال شوند؛ بلکه، هر فردی با استفاده از عقلانیت خود، صلاحیت شناسایی قانون طبیعی و اصول اخلاقی را دارد (Pope, 2007: 150-152). به علاوه، اگر چه حقوق طبیعی در ذاتش، یعنی وقتی در زمره‌ی قانون ازلی است، برای همگان یکسان و جهان‌شمول است، اما چون بر اساس عقلانیت بشر فهمیده می‌شود، همگان آن را به طور یکسان درک نمی‌کنند. چنین امری باعث می‌شود حقوق طبیعی آکویناس، بر خلاف حقوق طبیعی در باستان، امری قاعده‌محور، جهان‌شمول و لایتغیر نباشد؛ بلکه حقوق طبیعی آکویناسی ظرفیت‌محور بوده و بر ظرفیت عقلانی بشر پایه‌گذاری شده است.

ایشان این‌ها: اندام بخش حقوق طبیعی آکویناس

در مقابل، از دید نظریه‌پردازان حقوق طبیعی باستان و به ویژه سیسرو،^۱ قانون طبیعی «ساخته و پرداخته‌ی فکر بشر نیست بلکه امری ازلی است»؛ از دید وی قانون طبیعی همان «اندیشه‌ی ازلی خداست و فرمانی است که حکمت الهی از خلال آن بر جهان حکومت می‌کند» (سیسرو، درباره‌ی قوانین، به نقل از: فاستر، ۱۳۹۲: ۳۱۸-۳۱۰). در واقع، قانون طبیعی سیسرو بیش از آن که به قانون طبیعی آکویناس شبیه باشد، مشابه آموزه‌ی قانون ازلی اوست. حتی وقتی سیسرو از عقلانیت به مثابه‌ی منبع کشف حقوق طبیعی سخن می‌راند، به عقل سلیم ارجاع می‌دهد: «نیروی عقلانی بشر هم هرگاه که به درجه‌ی کمال رسید برای خود منشأ قانون می‌شود» (سیسرو، قوانین، به نقل از: فاستر، ۱۳۹۲: ۳۱۸-۳۱۰). مسلماً وقتی شناسایی حقوق طبیعی در صلاحیت عقل کامل باشد، فهم حقوق طبیعی از دسترس بشر عادی و عقلانیت خطاپذیر او خارج شده و ضرورتاً به قواعدی جهان‌شمول تبدیل می‌شود که در همه‌ی زمانها و مکانها یکسان باقی می‌ماند. این در صورتی است که حقوق طبیعی آکویناس در دسترس بشر قرار دارد و همین عقلانیت انسانی، با تمام



۱. مهم‌ترین نظریه‌پرداز حقوق طبیعی قبل از آکویناس.



کاستی‌ها و نواقصش، منشأ حقوق طبیعی است. مسلماً خرد ناب و عقل سلیم سیسروی اشتباه نمی‌کند اما عقلانیت انسان که مورد نظر آکویناس می‌باشد، مصون از اشتباه نیست. در عین حال، همین درک انسان از قانون طبیعی برای آکویناس قابل اتکاست چه این عقلانیتِ خطاپذیر، جلوه‌گاه موهبت الهی است.

۱-۲. عقل عملی منشأ حقوق طبیعی

آکویناس ناگزیر باید به این سؤال پاسخ می‌داد که چرا عقلانیت، با وجود جایگاه رفیعش، قادر به ایجاد قوانین لایتغیر، جهان‌شمول و ابدی نیست؟ وی برای پاسخ به این سؤال، میان عقلانیتِ عملی و نظری تمایز قائل می‌شود و حقوق طبیعی را از یافته‌های عقل عملی می‌داند (Aquinas, PrimaSecundae, Q.94, A.2). همین نکته باعث می‌شود که حقوق طبیعی مورد نظر وی لایتغیر نباشد چرا که یافته‌های عقل عملی و نظری با یکدیگر تفاوت‌های بنیادینی دارند:

«عقل نظری عمدتاً با امور ضروری سروکار دارد که نمی‌توانند به گونه‌ای دیگر باشند و نتایج درست [عقل نظری]، مانند اصول جهان‌شمول، بی‌هیچ نقصی دربردارنده‌ی حقیقت‌اند. اما عقل عملی با امور محتمل سروکار دارد که به عمل انسانی مربوط است و بنابراین اگر چه اصول کلی آن ضروری است، ولی هر چه به امور جزئی‌تر می‌رسیم با نواقص بیش‌تری روبرو می‌شویم» (Aquinas, PrimaSecundae, Q.94, A.4).

در واقع، از دید توماس، عقل عملی بیش‌تر حالتی ذهنی و حتی انتزاعی به خود می‌گیرد و فقط راهنمای عمل ما در شرایط عملی است (Williams, 2005: 181). از این رو، قضاوت‌های عقل عملی به هیچ‌وجه اموری مطلق نیستند. درباره‌ی دستاوردهای عقل عملی تنها می‌توان به ظن قوی بسنده کرد ولی هرگز نمی‌توان از صدق مطلق چنین گزاره‌هایی سخن گفت. بنابراین اصول اخلاقی باید با حساسیت ویژه و متناسب با شرایط تفسیر و اعمال شده و از اعمال مکانیکی و سرسختانه‌ی آنها پرهیز شود. لذا نمی‌توان انتظار داشت قوانین طبیعی مطلقاً خطاناپذیر باشند، بلکه همین قدر کافی است که صفت خطاناپذیری را به میزان قابل اعتمادی دارا باشند (Pope, 2007: 150-152). از دید آکویناس اعمال اصول بنیادین حقوق طبیعی به دو دلیل منشأ اختلاف می‌شود: اول این که،



افراد شهودها، تربیت، فرهنگ، توانایی فکری متفاوتی دارند که مانع فهم یکسان آنها می‌شود. دوم، شرایط عمل انسان‌ها با هم متفاوت است و نمی‌توان یک قاعده را در شرایط متفاوت اعمال کرد (Aquinas, PrimaSecundae, Q.94, A.4).

۱-۳. تمایلات طبیعی انسانی راهنمای عقل عملی

آکویناس بر این نکته تأکید می‌ورزد که بنیادی‌ترین و شاید تنها اصل بدیهی حقوق طبیعی، پیروی از خیر و اجتناب از شر است؛ اما اصل مذکور اصلی تهی است که عقل عملی نمی‌تواند از بطن آن قواعد دیگری را استنتاج کند مگر این که دقیقاً مشخص کنیم که خوبی چیست و بدی کدام است (Tierney, 2008: 86). به دیگر بیان، تنها با اضافه کردن گزاره‌های دیگر و تشکیل صورت‌بندی استدلالی زیر است که می‌توانیم از اصل مذکور استنتاج منطقی به عمل آوریم:

مقدمه ۱: هر خیری را باید انجام داد و از هر شری دوری گزید.

مقدمه ۲: الف خیر است یا ب شر است.

نتیجه: الف را باید انجام داد و از ب دوری گزید (Williams, 2005: 182-3).

مقدمه‌ی نخست بدیهی و مبنای هر دیدگاه هنجاری است. اما محتوای مقدمه‌ی دوم را از کجا و چگونه باید به دست آورد؟ آکویناس بر این باور است که خیر یا شر بودن افعال را باید در تمایلات و امیال طبیعی انسانی یافت، تمایلاتی که توسط عقلانیت قابل کشف است (Aquinas, PrimaSecundae, Q.94.A.2).

باری، وفق نظر مک‌ایتتایر، نمی‌توان خوبی یک عمل را از امیال طبیعی انسان دریافت زیرا انسان امیال متنوع و متعارضی دارد. در پرسش از عمل خوب، سؤال این است که باید کدام یک از تمایلات متعارض ما به عنوان میل مشروع تأیید شود و این سؤال را نمی‌توان با ارجاع به خود تمایلات متعارض انسانی پاسخ داد (MacIntyre, 1984: 48).

البته، توماس ایراد مذکور را در ذهن می‌گذرانده و با رویکرد غایت‌انگاران‌هی خود بدان پاسخ می‌دهد: انسان مانند همه‌ی موجودات «به سوی هدف غایی خود متمایل است، هدفی که او به عنوان کمال و خیر اعلی می‌داند» (Aquinas, PrimaSecundae, Q.1, A.5). کمال و خیر اعلای انسان همان «سعادت» است که همه‌ی





انسان‌ها بدان میل دارند. از سوی دیگر، قانون طبیعی و قاعده‌ی اخلاقی هم برای نیل به سعادت است (Williams, 2005: 183). باری، وجود هر میل طبیعی در بشر ضرورتاً دلالت بر موافقت حقوق طبیعی با آن ندارد و تبعیت بی‌چون و چرا از همه‌ی امیال ما را به سر مقصود «سعادت» نمی‌رساند. آکویناس تمایلات انسانی را سه دسته می‌کند: ۱) تمایلات مشترک با سایر موجودات (گیاهان و حیوانات) مثل میل به حفاظت از خود؛ ۲) تمایلات مشترک با سایر حیوانات همچون تمایل به مراقبت از فرزندان؛ ۳) تمایلات ویژه‌ی انسان که انسان به ما هو انسان، و از طریق کاربست عقلانیت‌اش، از آن بهره‌مند است (Aquinas, Prima Secundae, Q.94.A.2). تمایلات دسته‌ی اول و دوم از دید آکویناس فی‌نفسه ارزش تلقی نمی‌شوند و بنابراین، این واقعیت که انسان طبیعتاً به سوی خوردن میل دارد، اصلاً به این معنا نیست که خوردن هر چیزی، در هر زمان و مکانی، خوب است. بلکه، تمایلات دسته اول و دوم تا جایی خوبند که در خدمت تمایلات دسته سوم قرار گیرند. برای مثال، میل طبیعی خوردن صرفاً راهی برای سلامتی، و سلامتی پیش شرط شکوفایی انسان است. تمایلات دسته‌ی اول و دوم صرفاً معیاری کلی برای فهم خیر اصیل انسانی و خادم ارزش‌های برآمده از تمایل نوع سوم هستند.

اما تمایل نوع سوم، یعنی تمایلات ویژه‌ی انسان که به ما هو انسان از آن بهره‌مند است، چیست؟ حقیقت این است آکویناس بحث خود را در هاله‌ای از ابهام به پایان می‌رساند و تنها بیان می‌دارد امیال ویژه‌ی انسانی، که متعلق به حقوق طبیعی هستند، آنهایی است که انسان بر اساس خرد و عقلانیت خود دارد. با توجه به این ابهام، دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی تمایلات مبتنی بر خرد یا محتوای حقوق طبیعی ابراز شده است:

برخی، همچون فینیس و گریسز، تلاش کرده‌اند تا در تفسیر تمایلات ویژه‌ی انسانی لیستی از ارزش‌های بنیادین و مخدوم ارائه دهند؛ برای مثال، ارزش‌های بنیادین مد نظر فینیس از این قرارند: دانش، بازی، تجربه‌های زیبایی‌شناختی، اجتماعی بودن (دوستی)، عقلانیت عملی و دین (Grisez, 1964: 121-122; Finnis, 1980: 85-90). این ارزش‌ها



مخصوص انسان و ذاتاً خوب بوده، و قابل فروکاستن^۱ به یکدیگر نیستند.^۲ از دید این گروه، ارزش‌های بنیادین بخشی از خیر جمعی است که باید به آن برسیم و نمی‌توان آنها را به مثابه‌ی ابزاری برای رسیدن به سایر اهداف دانست.

اما، با توجه به سایر آرای آکویناس در جامع‌الهیات می‌توان خوانشی پذیرفتنی‌تر از تمایلات دسته‌ی سوم ارائه داد. این قرائت بر تمایز میان سعادت فردی و جمعی استوار است. قوانین طبیعی برآمده از تمایلات دسته‌ی اول و دوم، اصالتاً بیان‌کننده‌ی رابطه‌ی انسان با خویش یا طبیعت است^۳ و به سعادت فردی نظر دارد. اگر انسان موجودی منفرد بود، ارزش‌های مرتبط با تمایلات دسته‌ی اول و دوم برای سعادت او کفایت می‌کرد و نیازی به زندگی جمعی نداشت. اما انسان‌ها، به مثابه‌ی موجوداتی عاقل و آزاد، گرد هم آمده‌اند تا از طریق همکاری و زندگی جمعی به هر دو نوع سعادت فردی و جمعی خویش برسند. بنابراین، میل طبیعی نوع سوم که همان میل اصیل انسانی است، میل به سعادت فردی در زندگی جمعی است. البته، چون سعادت فردی ناگزیر باید در زندگی جمعی محقق شود، می‌بایست قواعدی را برای زندگی جمعی و نسبت انسان با هم‌نوعانش فراهم کند.

حال، دستاورد عقلانیت برای هدایت میل طبیعی انسان‌های عاقل و آزاد برای زندگی جمعی چیست؟ دستاورد عقلانیت و حقوق طبیعی، نه اذعان به ارزش‌های بنیادین فینیس، بلکه توجه به عدالت است. جامعه‌ی انسانی مجموعه‌ای از موجودات عاقل و آزاد است و حقوق طبیعی باید در این مرحله رابطه‌ی میان انسان‌ها با یکدیگر، و نه رابطه‌ی انسان را با خویشتن یا با طبیعت، تنظیم کند. توضیح آن‌که، تفاوتی بنیادی در تمایلات نوع اول و دوم با دسته‌ی آخر وجود دارد، زیرا در تنظیم رابطه‌ی انسان با دیگر انسان‌ها، آنها نیز موجوداتی عاقل‌اند و نباید ایشان را همچون گیاه و حیوان ابزاری برای رسیدن به سعادت‌مان بدانیم:

1. Reduction

۲. برای بررسی دقیق مفهوم فروکاستن یا تقلیل، بنگرید به: (مارمور، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۳).

۳. برای مثال این‌که خوردن فلان حیوان درست است یا نه، به تمایلات دسته‌ی دوم انسان برمی‌گردد و در عین حال، رابطه‌ی انسان با خویش و طبیعت را مشخص می‌کند.





عدالت درباره‌ی وظیفه‌ی یک انسان نسبت به انسان دیگر است؛ اما سایر فضایل درباره‌ی وظیفه‌ای است که انسان درباره‌ی سایر تمایلاتش نسبت به خرد دارد [یعنی وظیفه‌ی انسان به این که تمایلاتش را مطابق فرمان عقلش به کار برد] (Aquinas, PrimaSecundae, Q.100, A.2).

اگرچه آکویناس بارها تأکید می‌کند انسان برای نیل به کمال خویش علاوه بر عدالت نیازمند سایر فضایل نیز هست، فضایی که به رابطه‌ی او با خویشتن یا طبیعت مرتبط است، اما همواره بر برتری عدالت نسبت به فضایل فردی حکم کرده و به تبع ارسطو معتقد است عدالت فضیلتی عام و دربردارنده‌ی تمامی فضایل است؛ بدین معنی که سایر فضایل، که در حوزه‌ی اخلاق فردی هستند، ذیل مفهوم عدالت معنا و تحقق می‌یابند (Aquinas, SecundaSecundae, Q.58, A.5). در حوزه‌ی سعادت جمعی، همه‌ی ارزش‌ها خادم عدالت‌اند و اصول برآمده از سعادت فردی را نمی‌توان بر اصول سعادت جمعی برتری داد. از این رو، حتی اگر انسانی سعادت فردی خود را در کشتن دیگری یا به کار بردن پوشش خاصی توسط دیگری در اجتماع بداند، صرف این نکته دلیل موجهی برای کشتن آن فرد یا اجبار وی به داشتن پوشش خاص نیست؛ بلکه چون مسأله‌ی مذکور درباره‌ی رابطه‌ی بین انسان‌هاست، باید با توجه به اصول سعادت جمعی یا همان عدالت بررسی شود، زیرا عدالت و سعادت جمعی، خیر اعلی است و ابزاری برای سایر ارزش‌ها نیست. از دید توماس، بن مایه‌ی عدالت چیزی جز مفهوم برابری نیست:

«عدالت، در مقایسه با سایر فضایل، باید اعمال انسانی را در رابطه با دیگران تنظیم کند؛ چرا که عدالت، همان‌طور که از نامش بر می‌آید، متضمن نوعی برابری است. برابری به رابطه‌ی میان دو چیز مربوط می‌شود؛ در صورتی که سایر فضایل صرفاً انسان را نسبت به مسایل مربوط به خودش، و نه مسایلی که در رابطه با دیگران است، به کمال می‌رساند» (Aquinas, SecundaSecundae, Q.57, A.1).

مسلمانان از آموزه‌های آکویناس تا مفهوم برابری سیاسی برآمده از قرارداد اجتماعی لاک یا خودآیینی کانتی، راه زیادی نیست: انسان، به مثابه‌ی موجودی عاقل می‌فهمد که هم خودش و هم دیگران، آزادند و همگی مسؤول سعادت خویش‌اند. اگر چنین قاعده‌ای به



همگان تسری یابد مسلماً، افراد نمی‌توانند دیگران را ابزاری برای سعادت یا هدف خود بدانند.

۴-۱. سازگار کردن مبانی الهیاتی با حقوق طبیعی

چگونه آکویناس در اوج قرون وسطی و قدرت کلیسا که الهیات بر هر امری سایه انداخته بود، توانست عقلانیت بشر را در صدر بنشانند؟ در این فضای فکری، آکویناس ابتدا مباحث الهیاتی را مطرح و با ارائه‌ی تفسیری ویژه از قدرت مطلق خداوند، عرصه را برای طرح بحث عقلانیت و حقوق طبیعی هموار می‌کند.

وی در بحث قدرت خداوند ابتدا به دیدگاه رایج عصر خود اشاره دارد که «خداوند می‌تواند هر کاری را انجام دهد» و از این رو دارای قدرت مطلق است. اما توماس با زیرکی تمام عبارت مذکور را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که نه در تضاد آشکار با رویکرد غالب الهی دانان عصر خود باشد و نه به برداشت مبتنی بر اراده‌گرایی محض و مطلق بودن قدرت خداوند بیانجامد. در این میان او دستاویزی جز تفسیر واژه‌ی «هر» را در عبارت مذکور نداشت؛ از این رو استدلال می‌کند که خداوند می‌تواند هر کار ممکن را انجام دهد و به همین سبب او را قادر مطلق می‌نامیم. او شر و بدی را نقطه‌ی مقابل خیر می‌داند و معتقد است که انجام فعل نادرست، به معنی ناتوانی در انجام عمل کامل یا خیر است. بنابراین، انجام فعل نادرست، قدرت مطلق خداوند را خدشه‌دار می‌کند و ارتکاب آن برای خداوند غیرممکن است (Aquinas, PrimaSecundae, Q.73, A.7).

اما سؤال این جاست بدی یا شری که انجام آن برای خداوند غیرممکن است، نتیجه‌ی امر الهی است یا چیزی برآمده از عقل و خرد است؟ به تعبیر دیگر، آیا خوبی یا بدی یک امر وابسته به امر و نهی الهی است یا مستقل از آن؟ آکویناس از طرفی شر را عمل خلاف عقلانیت می‌داند و از طرف دیگر، وفق سنت مسیحی، شر را همان نافرمانی خداوند معرفی می‌کند. وی در راستای ایجاد سازگاری میان این دو، نتیجه می‌گیرد شر در تضاد با نظم برآمده از طبیعت عقلانی انسان است؛ طبیعتی که خود مخلوق خداوند و محصول اراده‌ی اوست. (Aquinas, PrimaSecundae, Q.73, A.7).





نتیجه این که اگرچه وفق تفسیر آکویناس، خیر و شر از بُعد هستی‌شناسانه، یا عالم ثبوت^۱ به فرمان الهی گره می‌خورد ولی در بُعد معرفت‌شناسانه، یا عالم اثبات^۲ عقلانیت و نه فرمان الهی است که خیر و شر را بر ما آشکار می‌کند.^۳ در واقع، فرمان الهی چیزی جز عمل وفق عقلانیت نیست. پیامد این نظر دقیقاً به معنای انکار قدرت مطلق خداوند و محدود شدن قدرت او به عقلانیت انسانی است. توضیح آن که، از طرفی بدی یا شر به معنای ناتوانی در انجام عمل کامل یا خیر است و انجام آن برای خداوند ناممکن است و از سوی دیگر، شناسایی شر یا بدی در صلاحیت عقل بشری است. با این نگاه، آکویناس توانست عقلانیت را در صدر بنشاند و در عین حال حقوق طبیعی را در طرحی سازوار با مباحث خداشناسی قرار دهد.

۲. تسلط اندیشه‌ی اسلامی بر نظریات اواخر قرون وسطی [قرن یازدهم میلادی به بعد] همان‌طور که کاپلستون اشعار می‌دارد، برای ناآشنایان با فلسفه‌ی مدرسی، سخن از فلسفه‌ی اسلامی در اندیشه‌ی قرون وسطی غریب می‌نماید اما واقع این است که گفتمان فلسفه‌ی مدرسی به میزان زیادی متأثر از آرای اندیشمندان مسلمان بود. اندیشمندان مسلمان، ضمن ترجمه و تفسیر فلسفه‌ی یونان توانستند «فلسفه‌ی ارسطو را بر اساس روح نوافلاطون‌گرایی، تغییر و بسط داده و یاور تفسیری مسیحی از ارسطو شدند» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۴۳-۲۴۴).

مجرای اصلی آشنایی غرب با جهان اسلام از طریق ترجمه بود. ترجمه، به ویژه در طلیطله، اسپانیا و ایتالیا انجام می‌شد چرا که در این مناطق مسلمانان و مسیحیان کنار هم به سر می‌بردند. نهایتاً در قرن دوازدهم، با تلاش‌های ریموند اول یک دفتر ترجمه تأسیس و سپس مراکز ترجمه از عربی به لاتینی در سراسر اروپا گسترش یافت (اولکن، ۱۳۶۷: ۱۷-۵۱۶).

1. Ontological
2. Epistemological

۳. برای توضیح بیشتر درباره‌ی ابعاد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی حسن و قبح بنگرید به (جوادی، محمدی



نسخه شناسان و تاریخ دانان فهرست آثار ترجمه شده‌ی فلاسفه‌ی یونان و مسلمانان از زبان عربی به لاتین در قرون وسطی را فراهم کرده‌اند. فهرست مذکور نشان می‌دهد بخش اعظمی از میراث فکری مسلمانان، از جمله آثار کندی، فارابی، اخوان‌الصفاء، ابن سینا، غزالی و ابن رشد، در قرون وسطی به زبان لاتین ترجمه شده است. البته تأثیر مسلمانان در فلسفه‌ی قرون وسطی به هیچ وجه به ترجمه و انتقال آثار فلاسفه‌ی یونان و آرای مسلمانان به غرب محدود نمی‌شود؛ بلکه گفتمان ایجاد شده توسط اندیشمندان مسلمان توانست گفتمان غالب فضای فکری غرب شود. تأثیر میراث اسلامی به حدی است که نویسندگان تاریخ فلسفه‌ی راتلج را با این سؤال مواجه می‌کند که آیا فلسفه‌ی مدرسی، فی نفسه، چیزی برای ارائه داشته است؟! (مارنبون، ۱۳۹۲: ۲۸۵-۲۸۴). نفوذ اندیشه‌ی اسلامی تا حدی است که می‌توان گفت تمام فلسفه‌ی اواخر قرون وسطی برگرفته از فلسفه‌ی مسلمانان است (اینگلیس، ۱۳۸۸: ۴۵). ویل دورانت اشعار می‌دارد آلبرت کبیر، استاد آکویناس، به قدری از متفکرین اسلامی نقل قول می‌کند که آثارش منبع مهمی برای اطلاع از حکمت اسلامی، و نه فلسفه‌ی غربی، است! (ویل دورانت، ۱۳۵۲: ۲۳۲). باری، آن چه در تأثیر مسلمانان بر اهالی مدرسه جلوه‌گری می‌کند، محوریت ابن سیناست. ابن سینا همواره، چه مستقیم و چه غیرمستقیم از طریق نقادان‌های غزالی و ابن رشد، محل بحث بوده است (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۱۹۸-۲۱۱). به همین دلیل است برخی احاطه به آثار ابن سینا را از ضروریات غیر قابل انکار آشنایی با آثار قرون وسطی می‌دانند. حتی درباره‌ی تأثیر ابن سینا بر آکویناس هم هیچ تردیدی نیست. آلبرت کبیر، نظرات ابن سینا را پذیرفتنی تر از آرای آگوستینوس می‌داند و از همین رو آکویناس را به مطالعه‌ی عمیق آثار ابن سینا توصیه می‌کند؛ مطالعه‌ای که پنج سال به طول انجامید (اینگلیس، ۱۳۸۸: ۱۷).^۱

تأثیر ابن سینا در نخستین دوره‌ی شکل‌گیری آرای توماس، مثال زدنی است؛ چه آکویناس در هر صفحه از کتاب (De Ente et Essentia) اشاره‌ای به ابن سینا دارد (فضل



۱. درباره‌ی ارتباط فکری آکویناس و ابن سینا از جنبه‌های متخلف بنگرید به: (سید هاشمی، ۱۳۹۰)



الرحمن، ۱۳۶۲: ۷۱۸-۷۱۹). اما او حتی در نگارش جامع الهیات^۱ کاملاً تحت نفوذ اندیشمندان مسلمان است. وی در جامع الهیات چهل و شش بار نام ابن سینا^۲ و بیست و نه بار نام ابن رشد^۳ را با عنوان مفسر،^۴ به معنی مفسر ارسطو، و نام غزالی،^۵ فارابی^۶ و ابن باجه^۷ را هر یک دو بار به کار می‌برد.

متأسفانه، این تأثیرپذیری در حوزه‌ی حقوق طبیعی مغفول مانده، چرا که از یک سو آکویناس در بخش حقوق طبیعی جامع الهیات، برخلاف سایر قسمت‌ها، هیچ نامی از اندیشمندان مسلمان نمی‌برد و از سوی دیگر، عبارت «حقوق طبیعی» در آرای اندیشمندان مسلمان و به ویژه ابن سینا یافت نمی‌شود. اما با مطالعه‌ی دقیق‌تر می‌فهمیم در این جا هم آرای مسلمانان، به ویژه ابن سینا بر نظریه‌ی حقوق طبیعی توماس تأثیرگذار بوده است.

تاکنون، مطالعات عمیقی پیرامون بررسی نسخه‌شناسانه‌ی متون اسلامی که در دسترس آکویناس بوده، کیفیت ترجمه‌ی آنها از عربی به لاتین، صحت ارجاعات آکویناس بد آنها و غیره انجام شده است (Gilson, 1969: 89-121). لب تحقیقات مزبور این است آکویناس به ترجمه‌ی مستقیم اکثر آثار اندیشمندان مسلمان، به ویژه ابن سینا، دسترسی داشته است. با توجه به این نکته، در ادامه ضمن تحلیل آرای ابن سینا، مشابهت‌های موجود میان این دو را بررسی می‌کنیم.

۳. آرای تأثیرگذار ابن سینا بر نظریه حقوق طبیعی آکویناس

۳-۱. قلمرو عقل نظری و عملی

اگر چه بنیاد تقسیم‌بندی عقل، به نظری و عملی، به یونان باستان و ارسطو برمی‌گردد (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۶۰)، ولی گسترش این تقسیم‌بندی محصول تفکر مسلمانان است (هدایتی

۱. بزرگ‌ترین اثر فکری آکویناس که نظریه‌ی حقوق طبیعی را در آن جا به طور نظام‌مند ارائه می‌کند.

2. Avicenna
3. Averroes
4. Commentator
5. Algazel
6. Alfarabius
7. Avempace



و شمالی، ۱۳۸۸: ۲۱۶). با ورود تقسیم‌بندی ارسطو به جولان‌گه اندیشه‌ی اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی در این باب اتخاذ شد: گروهی اظهار داشتند عقل نظری و عملی یکسان هستند و تنها تفاوت در موضوع ادراکی آنهاست؛ برخی دیگر عقل عملی و نظری را اساساً دو قوه با دو ماهیت جدا دانسته و معتقدند که عقل نظری اساساً از سنخ ادراک و عقل عملی، قوه‌ای عامله است و کار آن اساساً از نوع تصرف و صدور فعل است. این دسته، اطلاق عنوان «عقل» بر این دو را اشتراک لفظی می‌دانند.

ایشان این‌ها: العلم بنش خلق مستقیم آریاس

لازم به ذکر است که تقسیم‌بندی مذکور یک طبقه‌بندی نظری صرف نیست. عقل نظری از دید فلاسفه، قسیم عقل عملی است و اعتقاد به هر محدودیتی در حوزه‌ی شمول و عملکرد یکی، انفتاحی در حوزه‌ی عملکرد دیگری را در پی خواهد داشت (نجف‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۴۲). در واقع، این که حوزه‌ی عقل عملی را قوه‌ی ادراکی بدانیم یا قوه‌ی عامله، تأثیر مستقیمی بر ماهیت اخلاق دارد. اگر برای عقل عملی ماهیتی ادراکی قائل نشویم و صرفاً آن را قوه‌ی عامله یا شوقیه بدانیم، هر ادراکی، و از جمله ادراکات مربوط به گزاره‌های کلی اخلاقی، با عقل نظری صورت می‌پذیرد و چنان‌که غزالی در میزان العمل می‌گوید: گزاره‌های عقل نظری، به ویژه مبادی آن، مربوط به امور یقینی و ثابت‌اند که از ازل تا ابد بوده و هستند و با تغییر زمان و مکان دگرگون نمی‌شوند. بنابراین، نتیجه‌ی عامله دانستن عقل عملی این می‌شود که گزاره‌های اخلاقی ماهیاتی یقینی، ثابت و لایتغیر خواهند بود زیرا فهم آن در صلاحیت عقل نظری است؛ اما اگر برای عقل عملی ماهیت ادراکی قائل شویم، درک گزاره‌های اخلاقی از کارویژه‌های عقل عملی خواهد بود زیرا هسته‌ی تمام گزاره‌های هنجاری اخلاقی در باب انجام یا عدم انجام عمل است که در ارتباط کامل با عقل عملی است. نکته‌ی مهم آن است که یافته‌های عقل عملی همواره دستخوش دگرگونی هستند (غزالی، ۱۴۰۹ ق: ۷۴-۷۵). بنابراین، نتیجه‌ی قائل شدن ماهیت ادراکی برای عقل عملی این خواهد بود که گزاره‌های اخلاقی دیگر از جنس امور یقینی و لایتغیر نمی‌باشند.

اگرچه ابن‌سینا نظریه‌ی یکسان و منسجمی در باب تقسیم‌بندی عقل نظری و عملی ارائه نداده است (خلیلی، ۱۳۸۶: ۱۴۳)؛ ولی در الاشارات و التنبیها و المبدأ و المعاد به این





دیدگاه متمایل می‌شود که عقل نظری و عملی هر دو یک قوه هستند و وظیفه‌ی اصلی عقل عملی نیز ادراک است، اگر چه مدرکات این دو عقل و نوع ادراک آنها متفاوت است. وی در المبدأ و المعاد می‌گوید، کار عقل عملی:

«استنباط کارهای انسانی و جزیی است که باید انجام شود تا انسان به اهداف اختیاری خود برسد. این استنباط از مقدمات بدیهی، مشهورات و تجربی عقل نظری است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۶).

وی در الاشارات و التنبیها، ضمن تأیید نظر قبل و یکسان دانستن کارکرد ادراکی در هر دو قوه، تفاوت‌های میان این دو را به دقت برمی‌شمارد:

«به قوه‌ی درک‌کننده‌ی کلیات، عقل نظری و به قوه‌ی دوم، که مدرک امور جزیی است، عقل عملی می‌گویند. عقل نظری با صدق و کذب در کلیات کار دارد و عقل عملی با خیر و شر در جزییات. اولی با واجب و ممتنع و ممکن سروکار دارد و دومی برای تشخیص قبیح و جمیل و مباح است. مبادی اولی، از مقدمات اولیه است و مبادی دومی از مشهورات، مقبولات و مجربات و مظنونات» (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۸۵).

البته شیخ‌الرئیس در کتاب النجاه و الحدود اشعار می‌دارد عقل عملی قوه‌ای عامله و شوقیه نیز هست: «العقل العملي قوه للنفس هي مبدا التحريك للقوه الشوقيه» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۶۳-۱۶۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۱۲)

همان‌طور که ملاحظه شد آکویناس حقوق طبیعی را در زمره‌ی عقل عملی می‌دانست و دقیقاً به همین دلیل حقوق طبیعی آکویناس بر وجود قواعد لایتغیر و ابدی تأکید ندارد؛ بلکه، حقوق طبیعی او با امور محتملی سروکار دارد که از امور بدیهی و یقینی عقل نظری نیستند. آکویناس در جامع‌الهیات بخشی مستقل را به این سؤال اختصاص می‌دهد که «آیا عقل نظری و عملی قوه‌هایی متمایزند؟» (Aquinas, PrimaPart, Q.79, A.11). می‌توان گفت اساساً طرح سؤال مذکور در بخشی مستقل توسط آکویناس برای یافتن پاسخی قانع‌کننده نسبت به دیدگاه‌های متفاوت است؛ دیدگاه‌هایی که از عالم اسلام به وی انتقال یافته است. وی نظری مشابه ابن‌سینا اتخاذ می‌کند و اشعار می‌دارد عقل نظری و عملی دو قوه نیستند؛ یک قوه هستند که موضوع ادراکی آنها متفاوت است، اگر موضوع ادراک



مربوط به عمل باشد، عقل عملی و اگر موضوع ادراک مربوط به نظر باشد، عقل نظری است. (Aquinas, Prima Part, Q.79, A.11) و بدین ترتیب حقوق طبیعی را در زمره‌ی عقل عملی بررسی می‌کند. اما توماس، همچون ابن‌سینا، می‌پذیرد که عقل عملی کارکرد دیگری هم دارد و آن ایجاد انگیزه برای عمل است. وی در این جا حتی عبارتی مشابه ابن‌سینا برای این کارکرد عقل عملی به کار می‌برد و آن را قوه‌ی شوقیه^۱ می‌نامد. باری، اگر آکویناس قرائت سینوی از تعریف عقل عملی و نظری را نمی‌پذیرفت، یعنی برای عقل عملی ماهیت ادراکی قائل نمی‌شد و آن را صرفاً قوه‌ی شوقیه می‌دانست، ناگزیر شناسایی حقوق طبیعی در صلاحیت عقل نظری قرار می‌گرفت. از آن جا که ماهیت گزاره‌های عقل نظری جهان‌شمول هستند، در نتیجه حقوق طبیعی او قاعده‌محور، ابدی و جهان‌شمول می‌شد. در صورتی که آکویناس با تحلیل حقوق طبیعی ذیل عقل عملی توانست قرائتی بی‌بدیل از حقوق طبیعی ارائه دهد و ویژگی‌های متفاوتی (از سیسرو) برای حقوق طبیعی شناسایی کند.

ابن‌سینا: العلم بشر حقوق طبیعی آکویناس

۳-۲. یقینی نبودن گزاره‌های اخلاقی در عین عقلانی بودن آن از منظر ابن‌سینا

ابن‌سینا بحث مستقلی درباره‌ی ماهیت گزاره‌های اخلاقی ندارد و صرفاً در خلال مباحث منطقی‌اش در این باره بحث می‌کند. سؤال اصلی ابن‌سینا درباره‌ی گزاره‌های اخلاقی این است که آیا گزاره‌های مزبور از یقینیات‌اند یا مشهورات؟ البته باید توجه داشت سخن از «یقینیات» و «مشهورات» به ارسطو برمی‌گردد. ارسطو در کتاب جدل اشعار می‌دارد که یقینیات و مقدمات اولی، صدقشان ذاتی است و شایسته نیست که ما از چرایی مبادی علوم یقینه‌پرسیم. در صورتی که مشهورات^۲ از رأی همه‌ی مردم حاصل شده است. (Aristotle, 1958: 100b18-24.)

باری، «مشهورات» نیز هم‌چون سایر مفاهیم نزد مسلمانان، گسترش یافت. ابن‌سینا در دو کتاب شفا و اشارات به تفصیل از آن بحث و سعی می‌کند میان مشهورات و اخلاقیات نسبت وثیقی ایجاد کند. شیخ‌الرئیس، و به تبع او بسیاری از صاحب‌نظران هم‌چون خواجه



1. Motive power
2. Approved premise



نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی، شیخ محمد اصفهانی و مظفر، بر این باورند قضایای مربوط به حسن و قبح عقلی از مشهورات است و نه یقینیات. ابن‌سینا در شفا به صراحت بیان می‌دارد بنیان گزاره‌های اخلاقی، یعنی حسن عدل و قبح ظلم، از مشهورات، آراء محموده، و نه یقینیات است: «إِنَّ الْعَدْلَ جَمِيلٌ وَإِنَّ الظُّلْمَ قَبِيحٌ، وَإِنَّ شُكْرَ الْمَنْعَمِ وَاجِبٌ، وَإِنَّ هَذِهِ مَشْهُورَاتٌ مَقْبُولَةٌ» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۶).

صلوات بر رشتن شایسته حقین اسلام و زین

ماهیت دقیق مشهورات ابن‌سینا نیاز به تحلیل بیشتر دارد؛ زیرا از طرفی مشهورات و گزاره‌های اخلاقی از یقینیات نیستند و از دیگر سو، قضایای مشهوره هیچ مبنا و پایگاهی جز شهرت ندارند که «لا عمد له‌ا الا الشهرة». با این اوصاف ممکن است به این خطا بیفتیم که ابن‌سینا به نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی باور دارد؛ در این صورت نه تنها آرای ابن‌سینا الهام بخش آکویناس نیست بلکه کمترین مشابهتی میان این دو وجود نخواهد داشت. از این رو تحلیل بیشتر مشهورات ضروری است.

ابن‌سینا، در شفا، مبادی برهان را به دو دسته‌ی اصلی تقسیم می‌کند: (۱) اموری که مورد تصدیق هستند و (۲) اموری که مورد تصدیق نیستند مثل مخیلات. سپس امور مورد تصدیق را در دو دسته‌ی جداگانه تحلیل می‌کند. نخست، اموری که تصدیق آنها بر وجه ضرورت است، و دوم اموری که تصدیق آنها، نه بر وجه ضرورت، بلکه بر وجه تسلیم است و مشهورات را جزء این دسته قرار می‌دهد (ذوالحسنی، سعیدی مهر، ۱۳۹۰: ۶-۵). وفق این تقسیم‌بندی، اگرچه مشهورات جزء امور ضروری و یقینی نیستند ولی بخشی از اموری هستند که مورد تصدیق واقع می‌شوند و به تعبیری امکان معرفت نسبت به آنها ممکن است. ابن‌سینا، همچنین در کتاب اشارات، مبادی قیاس را چهار دسته می‌کند: (۱) مسلمات؛ (۲) مضمونات؛ (۳) مشبهات و (۴) مخیلات. وی مسلمات را مقسم گزاره‌های واجب‌القبول یا ضروریات و مشهورات می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۳-۲۱۱). در این جا نیز، ابن‌سینا مشهورات را جزئی از مسلمات می‌انگارد ولی میان مشهورات و ضروریات واجب‌القبول تمایز قائل می‌شود. بنابراین، حساب گزاره‌های اخلاقی، مشهورات، را از مضمونات و نظائر آن جدا می‌کند و با این که گزاره‌های اخلاقی را از مشهورات می‌داند، به هیچ وجه دچار



نسبی‌گرایی نمی‌شود. ابن‌سینا حتی از صدق و کذب‌پذیری مشهورات هم سخن می‌گوید، گرچه جایگاه صدق و کذب را در مشهورات مانند یقینیات نمی‌داند:

«این مشهورات گاهی صادق‌اند و گاهی کاذب؛ و زمانی که صادق‌اند، صدق آنها به دلیل اولی و بدیهی بودنشان نیست؛ زیرا [صدقشان] با نظر و فکر به دست آمده و از نظر عقل *بَیِّنُ الصِّدْقِ* نیستند. هر چند [مشهورات] از نظر عقل محمود و پسندیده‌اند، قضیه‌ی صادق غیر از قضیه‌ی محمود است. همان‌گونه که قضیه‌ی کاذب غیر از قضیه‌ی شیخ است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰-۲۲۱).

با این بیان، ابن‌سینا بر چند نکته‌ی مهم تأکید می‌کند. اول این که قضایای اخلاقی اولی و یقینی نیستند و احتمال تردید در آنها رواست (خلیلی، ۱۳۸۶: ۱۵۱). بنابراین، قضایای اخلاقی ابن‌سینا لایتغیر و ابدی نیستند بلکه تغییرپذیرند. دوم این که، اگرچه قضایای اخلاقی یقینی نیستند ولی این مسأله مانع عقلانی بودن و برهان‌پذیر بودن آنها نمی‌شود چه اولی و ضروری بودن غیر از عقلی بودن است. در عوض، قضایای مشهوره، برهان‌پذیرند و برای قابلیت اتکا و نه یقینی شدن، نیازمند دلیل و اثبات هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۲۵). سوم این که، قضایای مشهوره و اخلاقی، از سنخ گزاره‌های انشایی هستند و بنابراین صدق این قضایا از جنس مطابقت با واقع و نفس‌الامر نیست (غروی اصفهانی، به نقل از: باقی، ۱۳۹۰: ۱۴۲-۱۴۳)؛ بلکه بیشتر به معنای وجود مصلحت در آن و وصول انسان به کمال مطلوب است. به نظر می‌رسد با جدا کردن گزاره‌های مشهوره از یقینی از یک سو، و عقلی دانستن آنها از سوی دیگر، ابن‌سینا هوشمندانه در پی این است که گزاره‌های اخلاقی را هم از گزاره‌های اخباری جدا کند و هم مرز مشخصی میان گزاره‌های اخلاقی و اعتباری محض ترسیم نموده و فاصله‌ی خود را با نظریه‌ی امر الهی و اشعری‌گری حفظ کند.

همان‌طور که دیدیم، آکویناس، با ادبیاتی متفاوت و تمایز میان قانون ابدی و طبیعی، از سویی معتقد است قواعد حقوق طبیعی مجموعه قواعد یقینی، ابدی و لایتغیر نیستند و از سوی دیگر این قواعد را عقلانی و استدلال‌پذیر می‌داند. در این جا هم به نظر می‌رسد شباهتی اساسی میان ماهیت حقوق طبیعی آکویناس و مشهورات ابن‌سینا وجود دارد، چه مشهورات گرچه یقینی نیستند ولی عقلانی و استدلال‌پذیرند.





۳-۳. تهی بودن بنیادی‌ترین گزاره‌ی اخلاقی ابن‌سینا و استعانت از تمایلات انسان

بنیادی‌ترین اصل اخلاقی ابن‌سینا، یعنی «حسن عدل و قبح ظلم»، همچون اولین اصل قانون طبیعی آکویناس، یعنی «پیروی از خیر و اجتناب از شر»، اصلی تهی است چه گزاره‌های مذکور صرفاً به ما می‌گوید عدل خوب است و از خیر باید پیروی کرد؛ ولی در باب این که چه کاری عدل یا ظلم است یا کدام فعل خیر یا شر است، ساکت می‌باشند. بنابراین، ابن‌سینا نیز، همچون آکویناس، برای استنباط حکم جزئی مبنی بر عادلانه بودن یک فعل نیازمند ارائه‌ی یک صورت‌بندی استدلالی است:

پسندیده‌ترین روش تحقیق حقوق اسلام و فقه

آکویناس	ابن‌سینا	
از خیر باید پیروی کرد و از شر اجتناب ورزید (بدیهی)	عدل نیکوست و ظلم قبیح (آراء محموده)	صغری:
عمل الف خیر است و عمل ب شر	کار الف عدل است و کار ب ظلم	کبری:
عمل الف را باید انجام داد و از عمل ب اجتناب ورزید	کار الف نیکوست و کار ب قبیح	نتیجه:

اما شباهت میان دیدگاه ابن‌سینا و آکویناس به قیاس مذکور ختم نمی‌شود. آکویناس برای درک کبرای قیاس مذکور تمایلات طبیعی را به خدمت عقل عملی درآورد و اذعان داشت که انسان‌ها سه گونه میل دارند: (۱) تمایلات مشترک انسانی با سایر موجودات؛ (۲) تمایلات مشترک انسان با سایر حیوانات و (۳) تمایلات ویژه‌ی انسانی. تقسیم مذکور با تقسیم قوای نفسانی انسان به وسیله‌ی ابن‌سینا مطابقت کامل دارد، چه ابن‌سینا قوای نفسانی را به نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند و قوه‌ی انسانی را متشکل از عقل عملی و نظری می‌داند (الفاخوری، الجر، ۱۳۶۷: ۴۸۱). حتی دیدگاه آکویناس مبنی بر این که تمایلات دسته‌ی اول و دوم فی‌نفسه ارزش نیستند و باید تحت انقیاد تمایلات دسته‌ی سوم قرار گیرند، تشابه زیادی با آرای ابن‌سینا دارد. ابن‌سینا پس از آن که عقل عملی را در ارتباط با قوای حیوانی نزوعی، شهوت و غضب، متخیله و متوهمه بررسی می‌کند؛ مهم‌ترین کارکرد عقل عملی را ریاست قوه‌ی انسانی بر قوای نفس حیوانی و نباتی می‌داند:



«واجب است که این قوه را بر تمام قوای بدن تسلط داد، به قسمی که قوای بدن از آن منفعل شوند و او از قوای بدنی منفعل نگردد و باید آن قوا [نباتی و حیوانی] متبوع و مطاع این قوه باشند» (ابن سینا، به نقل از: نجف‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۵۰-۱۴۹).

بنابراین، هم از دید توماس و هم از نگاه شیخ‌الرئیس، وجود هر میلی در انسان به معنای موافقت آن با حقوق طبیعی اخلاق نیست؛ بلکه سایر امیال باید در خدمت میل اصیل انسانی، یعنی میل برآمده از عقلانیت باشند. باری، اگر مفسران آکویناس، به‌رغم ابهام وی درباره‌ی محتوای حقوق طبیعی، توانستند با استفاده از سایر دیدگاه‌هایش تفسیری عدالت‌محور از حقوق طبیعی تومیستی ارائه دهند که به سعادت جمعی می‌پردازد، آیا نظریات ابن‌سینا هم ما را به چنین چیزی مجهز می‌کند؟

واقعیت آن است در نظریات ابن‌سینا مسیر ارائه‌ی نظریه‌ی حقوق طبیعی برای سعادت جمعی هموارتر است. از دید ابن‌سینا مهم‌ترین دلیل شهرت مشهوراتی چون حسن عدل و قبح ظلم، همانا تعلقِ مصلحت عامه به آن و اجماع ارباب ملل بر آن است. این آراء، بدون این که به کسی مستند باشند، چونان شریعتی غیرمکتوب در میان مردم ماندگار مانده است. بنابراین، مشهورات اصالتاً کارکردی مدنی دارند (ذوالحسنی، سعیدی مهر، ۱۳۹۰: ۱۰-۹). اساساً قضایایی چون حُسنِ عدل به این دلیل مورد قبول عامه واقع می‌شود که ضمن حفظ نظام اجتماعی، مصلحت و سعادت همگان در گرو رعایت این قسم قضایاست. ابن‌سینا صراحتاً سعادت افراد را منوط به عدالت می‌داند و معتقد است «هر که آرزوی سعادت در سر دارد در پی آن دو [عدالت و قانون] روان می‌شود و با خشوع و تواضع پا جای پای آنان می‌گذارد» (ابن‌سینا، قوانین، به نقل از: روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۴۰). بنابراین عدالت، به عنوان مفهومی جمعی که روابط بین انسان‌ها را تنظیم می‌کند، در صدر فضایل سینیوی می‌نشیند و نگرش‌های مربوط به سعادت فردی فقط در صورت تطابق با عدالت امکان بروز پیدا می‌کنند.

۳-۴. بنیان‌های الهیاتی نظریه‌ی ابن‌سینا

ملاحظه شد آکویناس برای این که بتواند نظریه‌ی حقوق طبیعی خود را موجه سازد، ناگزیر تفسیر ویژه‌ای از قدرت مطلق خداوند ارائه داد. اساساً مسأله‌ی قدرت مطلق الهی ما



را با نوعی تناقض مواجه می‌کند: اگر خداوند قادر مطلق است، آیا می‌تواند به انجام شر حکم کند و در این صورت خیریت مطلق خدا چه می‌شود؟ آکویناس در حل این تناقض، بدی و شر را به مثابه‌ی مفاهیمی عدمی و نقطه‌ی مقابل خیر تفسیر می‌کند. با این تفسیر، ارتکاب شر به معنای ناتوانی در انجام کار خیر است و انجام آن به قدرت مطلق خداوند لطمه وارد می‌کند. این تفسیر آکویناس بی‌تردید متأثر از آرای ابن‌سیناست چرا که ابن‌سینا بر این باور است که شرور عدمی‌اند، جهل یعنی عدم علم، فقر یعنی عدم ثروت و بیماری یعنی عدم سلامت؛ از آن‌جا که عدم با وجود سازگار نیست، اساساً شر، به مثابه‌ی مفهوم عدمی، قابلیت انتساب به واجب‌الوجود را ندارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۲-۴۵۳).

بی‌شک، آکویناس در این‌باره از ارسطو تأثیر پذیرفته و تفسیرش از قدرت مطلق خداوند متأثر از آرای ابن‌سیناست (Steel, 2002: 171-196)؛ چرا که ارسطو، وفق نقل قول آکویناس معتقد است «خداوند می‌تواند عامداً به انجام شر پردازد» (Aquinas, PrimaSecundae, Q.73, A.7).

به هر حال در مبانی الهیاتی، از بُعدی دیگر میان آکویناس و دیدگاه ابن‌سینا اختلاف نظر وجود دارد. آکویناس بر این باور بود حسن و قبح از بعد هستی‌شناسانه، امری الهی و از بعد معرفت‌شناسانه امری عقلی است. در صورتی که ابن‌سینا حتی از بعد هستی‌شناسانه نیز میان امر الهی و عدل تفکیک قائل شده و معتقد است عدالت پیش از امر الهی نیز موجود است و این شریعت است که باید خود را با عدالت تطبیق دهد:

«از این رو باید در میان مردم داد و ستد و شریعتی که حافظ آن، عدالت باشد [وجود داشته باشد]، و شارع باید به گونه‌ای باشد که تنها او شایسته‌ی اطاعت باشد، و در نتیجه‌ی دعوت به عدل، که برپا دارنده‌ی حیات نوع بشر است، [شریعت] استمرار یابد». (ملکشاهی، ۱۳۹۲: ۴۴۳).

ابن‌سینا نه تنها وجود عدل را قبل از شریعت شارع و اراده‌ی الهی منتفی نمی‌داند، بلکه معتقد است شریعت تنها در نتیجه‌ی دعوت به عدالت است که استمرار می‌یابد.



نتیجه‌گیری

در این نوشتار از یک سو تسلط اندیشه‌ی اسلامی، به ویژه ابن سینا را بر متفکرین مدرسی و آکویناس اثبات کردیم و از سوی دیگر، وجوه مشترک میان نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس و آرای ابن سینا را به تصویر کشیدیم؛ این اشتراکات ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که نظریات شیخ‌الرئیس الهام‌بخش نظریه‌ی حقوق طبیعی آکویناس بوده است. البته، ذکر چند نکته در این نتیجه‌گیری ضروری است:

اولاً، نظریات ابن سینا و آرای آکویناس هر دو از خلل‌ها و شکاف‌های منطقی رنج می‌برد. این مسأله بر اهل فن پوشیده نیست، ولی از پرداختن به ایرادات نظریات مذکور خودداری کردیم زیرا از هدف اصلی مقاله دور می‌شویم.

ثانیاً، در این نوشتار صرفاً در پی اثبات این نکته بودیم که ابن سینا الهام‌بخش آکویناس در ارائه‌ی نظریه‌ی حقوق طبیعی بوده، ولی به هیچ‌وجه به دنبال انتساب نظریه‌ی آکویناس به ابن سینا نبودیم. اگرچه شباهت‌های زیادی میان نظریات آکویناس و ابن سینا وجود دارد، ولی نباید با وجوه تشابه مذکور به این گمان افتاد که آکویناس و سایر فلاسفه‌ی مدرسی، در مقابل متون اسلامی کلاً منفعل بودند؛ در عوض به نظر می‌رسد ایشان نقشی فعال در دریافت این حقایق فلسفی بازی می‌کردند. آنها، ناگزیر می‌بایستی حقایق فلسفی مذکور را در قالب متن مقدس و سازگار با نظام فکری مسیحی صورت‌بندی می‌کردند (Southern, 1995: 1-57 and 102-133). به علاوه، نمی‌توان از نوآوری‌های آکویناس در صورت‌بندی نظریه‌ی حقوق طبیعی غافل ماند و انصاف را نسبت به وی بیان نکرد. اگرچه ابن‌رشد هم در جایی از وجود سه قانون، یعنی قانون انسانی (نوموس/ناموس)، قانون طبیعی و قانون دینی یاد می‌کند (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۸۳). با وجود این هیچ‌یک از نظریه‌پردازان مسلمان نتوانستند یک نظریه‌ی تمام‌عیار حقوق طبیعی ارائه کنند.





به علاوه باید توجه داشت، متفکرین مدرسی تحت تأثیر اندیشمندان مسلمان بودند، دوران طلاییِ تفکر اسلامی هم پس از یک نهضت ترجمه و برگردان معارف بشری از یونانی به عربی ایجاد شده است. علوم دخیله‌ی برآمده از ترجمه به مسلمانان کمک کرد تا میراث گرانبهای فلسفه‌ی اسلامی را خلق کنند (فخری، ۱۳۷۲: ۱۷-۵۳)؛ میراثی که در عصر قرون وسطی به غرب منتقل شد.

آخر این که حقوق طبیعی الهیاتی مدرسی تنها متأثر از متون اسلامی نبوده؛ بلکه آموزه‌های یهودی، متون فلسفی و حقوقی مربوط به عصر قدیم، همچون آرای ارسطو، کدهای ژوستینی و آموزه‌های متکلمین مسیحی به ویژه آگوستین همگی در تشکیل این آموزه‌ها نقش داشته‌اند (Southern, 1995: 1-57; 102-133).

فصلنامه پژوهش حقوق اسلام و فقه

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴ش، النجاه، تهران، نشر مرتضوی، چ ۱.
۲. _____، ۱۳۳۹ش، الاشارات و التنبیها، به اهتمام شهابی، محمود، تهران، دانشگاه تهران، چ ۱.
۳. _____، ۱۳۶۳ش، المبدأ و المعاد، به اهتمام نورانی، عبدالله، تهران، موسسه‌ی مطالعاتی دانشگاه مکه گیل با همکاری دانشگاه تهران، چ ۱.
۴. _____، ۱۳۶۶ش، حدود یا تعریفات، ترجمه فولادوند، محمد مهدی، تهران، سروش، چ ۱.
۵. _____، ۱۳۷۵ش، الاشارات و التنبیها، مع الشرح للمحقق نصیرالدین طوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی، قم، نشر البلاغه، چ ۱.
۶. _____، ۱۳۷۶ش، الهیات من کتاب الشفاء، با تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر، چ ۱.



۷. _____، ۱۴۰۴ق، الشفا، ج ۳، قم، مکتبه آیه الله العظمی النجفی المرعشی، چ ۱. *
۸. ارسطو، ۱۳۶۶ش، درباره نفس، ترجمه داوودی، علی مراد، تهران، حکمت، چ ۲.
۹. اسکروتن، راجر، ۱۳۸۸ش، کانت، ترجمه پایا، علی، تهران، طرح نو، چ ۱.
۱۰. اولکن، حلمی ضیا، ۱۳۶۷ش، «تأثیر تفکر اسلامی در غرب»، در تاریخ فلسفه در اسلام، بکوشش شریف، میان محمد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲، ج ۳.
۱۱. اینگلیس، جان ۱۳۸۸ش، درباره آکویناس، ترجمه ی اکبری، بهنام، تهران، انتشارات حکمت، چ ۱.
۱۲. باقی، عبدالرضا، ۱۳۹۰ش، حسن و قبح عقلایی و اعتباری: بررسی مقایسه‌ای حسن و قبح از دیدگاه متکلمان و حکمای مسلمان به ویژه علامه طباطبایی، پژوهش دینی، ش ۲۲.
۱۳. جوادی، محسن و محمدی شیخی، قباد، ۱۳۸۷ش، معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان، آینه معرفت، ش ۱۶.
۱۴. خلیلی، اکرم، ۱۳۸۶ش، جایگاه گزاره‌های اخلاقی از دید ابن سینا، آینه معرفت، ش ۱۱.
۱۵. ذوالحسنى، فرزانه و سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۰ش، مشهورات در اندیشه ابن سینا، حکمت سینوی، ش ۴۶.
۱۶. روزنتال، اروین، آی. جی، ۱۳۸۸ش، اندیشه‌ی سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه اردستانی، علی، تهران، قومس، چ ۱.
۱۷. سید هاشمی، سید محمد اسماعیل، ۱۳۹۰ش، آفرینش و ابعاد فلسفی آن در الهیات اسلامی و مسیحی، قم، بوستان کتاب، چ ۱.
۱۸. غزالی، ابو حامد، ۱۴۰۹ق، میزان العمل، تهران، دارالکتب العلمیه، چ ۱.





۱۹. فاخوری، حنا و الجبر، خلیل، ۱۳۶۷ش، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه آیتی، عبدالحمید، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۳.
۲۰. فاستر، مایکل، ۱۳۹۲ش، خداوندان اندیشه‌ی سیاسی، ترجمه شیخ‌الاسلامی، جواد، تهران، امیرکبیر، چ ۴، ج ۱.
۲۱. فخری، ماجد، ۱۳۷۲، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه نظر پورجوادی، نصرالله، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۳.
۲۲. فضل الرحمن، ملک، ۱۳۶۲ش، «ابن سینا»، در تاریخ فلسفه در اسلام، بکوشش شریف، میان محمد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۵، ج ۱.
۲۳. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵ش، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی مجتبی، سید جلال‌الدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳، ج ۱.
۲۴. _____، ۱۳۸۷ش، تاریخ فلسفه، ترجمه دادجو، ابراهیم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲، ج ۲.
۲۵. مارمور، آندره، ۱۳۹۲ش، فلسفه‌ی حقوق، ترجمه عابدی، سعید و نیکویی، مجید، تهران، نگاه معاصر، چ ۱.
۲۶. مارنبون، جان، ۱۳۹۲ش، «سده‌ی دوازدهم»، در تاریخ فلسفه‌ی راتلج: فلسفه‌ی سده‌های میانه، ترجمه مرتضوی، حسن، تهران، چشمه، چ ۱، ج ۳.
۲۷. مجتهدی، کریم، ۱۳۸۷ش، فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیرکبیر، چ ۱.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴ش، شرح برهان شفا، قم، موسسه پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
۲۹. ملکشاهی، حسین، ۱۳۹۲ش، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران، سروش، چ ۱.



۳۰. نجف‌زاده، علی‌رضا، ۱۳۹۰ش، نظریه فلاسفه درباره‌ی چیستی و کارکرد عقل
 عملی، مطالعات اسلامی، ش ۷۸/۲.

۳۱. ویل‌دورانت، ۱۳۵۲ش، تاریخ تمدن: عصر ایمان، میراث قرون وسطی، ترجمه
 طاهری، ابوالقاسم، تهران: نشر اقبال، چ ۲، ج ۱۴.

۳۲. هدایتی، محمد و شمالی، محمد علی، ۱۳۸۸ش، جستاری در عقل نظری و عقل
 عملی، معرفت فلسفی، ش ۳.

33. Aquinas, Thomas (1948), *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Bors, 1st Ed.
34. Aristotle (1958), *Topics*, ed. Ross, David, Oxford: OUP, 100b18-24, 1st Ed.
35. Finnis, John (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1st Ed.
36. Gilson, Étienne (1969), 'Avicenne en Occident au Moyen Age,' *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Vol. 44.
37. Grisez, Germain Gabriel (1964), *Contraception and The Natural Law*, New York: Bruce Publishing Company, 2nd Ed.
38. Hasse, Dag Nikolaus (2014), 'Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/arabic-islamic-influence>, 11 August 2016.
39. Hasse, Dag Nikolaus and Büttner (2015), Andreas (Notes on the Identity of the Latin Translator of Avicenna's Physics and on Further Anonymous Translations in Twelfth-Century Spain, http://www.philosophie.uni-wuerzburg.de/fileadmin/EXT00246/_temp_/Hasse_VillaVigoni_January2015.pdf, 16 August 2016.
40. MacIntyre, Alasdair (1984), *After Virtue: A Study of Moral Theory*, Oxford: Notre Dame Press, 3rd Ed.
41. Pope, Stephen J. (2007), 'Reason and Natural Law,' in *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, Oxford: OUP, 1st Ed.
42. Southern, Richard W. (1995), *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Oxford: Blackwell, 1st Ed.



43. Steel, Carlos (2002), 'Avicenna and Thomas Aquinas on Evil', in *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium*, Leuven—Louvain-la-Neuve, September 8-11, 1999, eds. Janssens, and DeSmet, Leuven: Leuven University Press, 1st Ed.
44. Tierney, Brian (2008), 'Natural Law and Natural Rights,' in *Christianity and Law*, ed. Witte, John Jr., Atlanta: EUP, 1st Ed.
45. Williams, L.C., Thomas D. (2005), 'Ethics Accessible to Reason: A synopsis of the Natural Law Question in Moral Theology', *AlphaOmega*, VIII, No. 2.



فصلنامه پژوهش فلسفی حقوق اسلام و غرب

