

تحول مفهومی قانون طبیعی ذیل سوپژکتیویته دکارتی

عباس منصورآبادی^{۱*}، سیدسعید موسوی اصل^۲

۱. استادیار، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق، پردیس فارابی دانشگاه تهران، ایران

۲. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه غرب، پردیس فارابی دانشگاه تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۴)

چکیده

سیر تحول مفهومی قانون طبیعی از دوران ماقبل مدرن به دوران مدرن از مسائل مورد نظر فلاسفه حقوق است که ذیل تحولات فلسفی آغاز دوران مدرن بررسی می‌شود. قانون طبیعی در دوران مدرن، بر خلاف تصور بسیاری از نویسندگان، ادامه تلقی دوران باستان یا قرون وسطی نیست، بلکه در آغاز دوران جدید در عالم تفکر چنان چرخشی رخ داد که مفاهیم گوناگون انسانی و اجتماعی، از جمله قانون طبیعی تحت تأثیر فلسفه جدید غرب و اندیشه مؤسس آن یعنی رنه دکارت، معنای تازه‌ای پیدا کرد. این چرخش فکری ابعادی متفاوت دارد که با رویکرد سوپژکتیویستی و نیز تلقی ریاضیاتی دکارتی ظاهر می‌شود، و فیلسوفان قانون طبیعی مانند توماس هابز همین رویکرد را پذیرفته‌اند. در این مقاله تأثیر این تحولات فلسفی بر معنای طبیعت و قانون طبیعی ارزیابی شده است. از آثار این بررسی آن است که مشخص می‌کند قانون طبیعی مدرن ادامه جریان فکری قانون طبیعی باستان، یا قانون طبیعی قرون وسطی نیست و از طرف دیگر، توسل به قانون طبیعی مدرن برای اثبات حقانیت حقوق اسلامی در برابر حقوق پوزیتیویستی با توجه به بستر معرفتی فلسفه جدید غرب چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

کلیدواژگان

سوپژکتیویته، قانون طبیعی، طبیعت، مدرنیته.

مقدمه

در طول تاریخ حیات بشر، فیلسوفان همواره تلاش کرده‌اند پدیده‌های گوناگون جهان هستی را به‌طور موجه و پذیرفتنی بسازند و پایه و تکیه‌گاهی برای آن‌ها پیدا کنند. در این بین، از جمله اموری که انسان همواره با آن سروکار دارد و گریزی از آن نداشته، پدیده‌های قانون و حقوق است. توجیه این پدیده نیز از دغدغه‌های همیشگی فیلسوفان و اندیشمندان بوده است. در این راستا دو نحله و جریان فکری کلان در دنیای اندیشه به وجود آمده است که آبشخور آن‌ها اندیشه‌های هستی‌شناسانه است. این دو نحله و جریان فکری عبارت‌اند از اندیشه قانون طبیعی^۱ و اندیشه قانون پوزیتیویستی. هر یک از این دو جریان فکری در تاریخ اندیشه، دگرگونی‌های زیادی را پشت سر گذاشته و هم اکنون نیز موضوع جدی جدال اندیشمندان و فیلسوفان است مهم‌ترین تحول تاریخی که در این زمینه جلب نظر می‌کند، تحول و دگرگونی‌ای است که از فلسفه نوین غرب، به‌ویژه فلسفه دکارت، ناشی می‌شود. رویکرد سوپراکتیویستی دکارت به طبیعت و هستی، نظریه حق / قانون طبیعی را به شدت تحت تأثیر قرار داده است و باعث دگرگون‌شدن یک‌باره معنای قانون طبیعی شده است.

علی‌رغم این تحول معنایی، پاره‌ای از متفکران بی‌توجه به برخی تحولات بنیادین فکری و فلسفی اندیشه‌ورزی مدرن غرب، بر این باورند که بین اندیشه قانون طبیعی در قرون وسطی - که توسط اندیشمندانی مانند توماس آکوئیناس مطرح شده است - و اندیشه فیلسوفان مدرن - از جمله توماس هابز و جان لاک - پیوند و قرابت جدی وجود دارد. این گروه تصور کرده‌اند که یک نوع وحدت در کل اندیشه قانون طبیعی، حتی با همه دگرگونی‌هایی که در دوران مدرن رخ داده است، از گذشته تا امروز وجود دارد. به اعتقاد آن‌ها، تفاوت قانون طبیعی در دو مرحله پیش و پس از دوران مدرن بیشتر در این است که معنا و مفهوم قانون طبیعی در قرون وسطی برگرفته از

1. Natural Law

اندیشه‌های کلامی مسیحی و در دوران مدرن متأثر از اندیشه‌های پس از رنسانس و اومانستی است.

در حالی که مفهوم حق / قانون طبیعی پیش و پس از دوران مدرن، تنها یک تغییر جهت از رویکرد دینی به رویکرد غیردینی نیست؛ در اندیشه‌های پس از رنسانس، معنای طبیعت، از یک سو، و قانون طبیعی، از سوی دیگر، با چنان دگرگونی‌ای مواجه شده است که دیگر نمی‌توان نظریه قانون طبیعی مدرن را ادامه تاریخی قانون طبیعی از یونان و روم باستان تا قرون وسطی و از قرون وسطی تا دوران مدرن در نظر گرفت.

بنا بر آنچه گفته شد، این پرسش مطرح می‌شود که این برداشت از کجا ناشی می‌شود؟ و چرا گروهی از اندیشمندان، قانون طبیعی مدرن را ادامه نظریه قانون طبیعی سنتی می‌دانند؟ چه نسبتی بین حقوق دینی و قانون طبیعی مدرن وجود دارد؟

فرض ما این است که این برداشت از آنجا ناشی می‌شود که به تحولات بنیادین فلسفی دوران مدرن، به ویژه فلسفه نوین غرب، توجه نشده است. نگاه و نگرش فلسفه نوین غرب به طبیعت، هستی و انسان نگاهی سوپژکتیویستی است و قانون طبیعی نیز در این دوران از چنین منظری پذیرفته شده است. در دوران مدرن معنای سنتی طبیعت و قانون طبیعی کنار گذاشته شد و اندیشه‌ای نوین درباره طبیعت و قانون طبیعی در غرب به وجود آمد. رویکرد قانون طبیعی مدرن به هیچ وجه با رویکردهای دینی سازگار نیست و با توسل به متون فیلسوفان مدرن درباره قانون طبیعی و نقد حقوق پوزیتیویستی / اثباتی، نمی‌توان بستری برای اثبات درستی / برتری حقوق دینی فراهم کرد.

برای اثبات و روشن کردن مدعای پژوهش، ناگزیر نخست به پیشینه تاریخی اندیشه و قانون طبیعی کهن اشاره می‌کنیم. سپس، اندیشه سوپژکتیویستی دکارت و چگونگی شکل‌گیری اندیشه قانون طبیعی مدرن را بررسی می‌کنیم. از این رو، مطالب مورد نظر را در سه بخش بیان خواهیم کرد، پیشینه تاریخی اندیشه قانون طبیعی پیشامدرن، اندیشه سوپژکتیویستی و چگونگی شکل‌گیری اندیشه قانون طبیعی مدرن.

پیشینه تاریخی اندیشه قانون طبیعی پیشامدرن / سنتی

سیر تحول مفهومی قانون طبیعی از دوران ماقبل مدرن به دوران مدرن از موضوع‌های مهم و مورد توجه فلاسفه حقوق است. نویسندگان تاریخ و فلسفه حقوق، سیر تکاملی قانون طبیعی در گذشته را در دو مرحله جداگانه مطالعه کرده‌اند: دوران باستان و قرون وسطی. ما نیز به همین ترتیب، این موضوع را بررسی می‌کنیم: قانون طبیعی در دوران باستان و قانون طبیعی در قرون وسطی.

قانون طبیعی در دوران باستان

قانون طبیعی در رویکرد باستان خود در بستر یونانی و رومی در سپهر معنای سنتی به طبیعت شکل می‌گیرد. در آن بستر معرفتی، اولاً طبیعت در نگاهی کیهان‌مدار (کاسموسانتریک)^۱ برای خود اصالت دارد، همان‌طور که نگاه ارسطو و فلاسفه یونانی برای طبیعت اصالت قائل است و انسان در تناسب نظم طبیعت سلوک می‌کند و باید تابع نظم طبیعی باشد. به بیان دیگر، نسبت انسان با طبیعت نسبت تصرفی نیست (بر خلاف دوران مدرن)، بلکه انسان عنصری از طبیعت است که باید با سایر عناصر طبیعی و بر مبنای ناموس طبیعت سازگار باشد. اخلاق، حقوق و علم تجربی در رویکرد غرب باستانی در این سپهر وجودی معرفتی معنا می‌یابد و در همین سپهر است که حقوقدان بزرگ روم باستان، سیسرون، درباره قانون طبیعی می‌گوید: «قانون حقیقی همانا مدرک عقل سلیمی است که مطابق با طبیعت و فطرت باشد. قانونی که جهان‌شمول، تغییرناپذیر و جاوید است. تغییر این قانون گناه است و تلاش بر بی‌اعتبارکردن آن مجاز نیست. اراده و تصویب مجلس قانون‌گذاری نمی‌تواند ما را از تعهد نسبت به این قانون رها. برای تفسیر و تبیین آن نیازی به مراجعه به خارج از خود نداریم. قوانین متفاوتی برای روم، آتن و یا برای حال و آینده وجود ندارد، بلکه تنها یک قانون جاوید و غیرقابل‌تغییر برای تمام ملت‌ها و تمام زمان‌ها معتبر است» (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۳۹).

1. Cosmo centric

این نگاه باستانی به طبیعت، اساساً برای طبیعت روحی مستقل قائل است که انسان و هر عنصر دیگری باید تابع آن باشد و طبیعت است که تکامل می‌یابد و انسان در راستای این تکامل طبیعی باید زندگی کند. لذا ژرژدل و کیو به رویکرد مکانیستی و مدرن (دل و کیو، ۱۳۸۴، ص ۲۳۳-۲۳۲) و اسپینوزا (که ذیل رویکرد مدرن است) به طبیعت می‌تازد و در بیان رویکرد باستانی به طبیعت قائل است که «طبیعت اصلی است زنده که توده‌های جهان را تکامل می‌دهد و خود را در صورت گوناگون و پایان‌ناپذیر توسعه‌اش، توجیه و تبیین می‌کند... علتی داخلی است که تمام اشیا را نظم می‌بخشد و وظایف و اهداف مخصوص هر یک را تعیین می‌کند. مقصود ما از طبیعت در این مقام، اصلی است که در جهان از خلال نظام پیش‌رونده انواع، تکوین می‌یابد و یا عقلی است که به ماده جان می‌دهد و آن را راهنمایی می‌کند». بر این اساس، ذیل نگاه سنتی، آلپین معتقد است «قانون طبیعی چیزی است که طبیعت به حیوانات آموخته است» (الیاسی، ۱۳۸۱، ص ۱۵) و باز بر همین اساس، سیسرون می‌گوید «ماهیت قانون، تکرار طبیعت انسان است» (دل و کیو، ۱۳۸۴، ص ۲۳۸). در این رویکرد به طبیعت، فیزیک ارسطو، اخلاق یونانی و قانون طبیعی قدیم معنا پیدا می‌کند. به پیروی از آن، انسان باید جزئی از این طبیعت، خود را در نظم آن قرار دهد و قوانین طبیعی‌اند که نظم و ثبات را استوار می‌کنند.

رویکردهای سنتی باستانی از یک نگاه اخلاقی نیز طبیعت را مجموعه‌ای اخلاقی در نظر می‌گرفتند و می‌کوشیدند اصول اخلاق را از قانون طبیعی استنتاج کنند و این اصول را اموری حقیقی و نفس‌الامری می‌دانستند (Abelson, 1972, p.90) و از این جهت، ویژگی مهم این رویکرد قائل بودن به تغییرناپذیری قوانین طبیعی است.

قانون طبیعی در قرون وسطی

به اعتقاد متفکران رویکرد فکری قرون وسطایی به نوعی جمع فلسفی بین معارف مسیحی و فلسفی یونانی است و قطعاً مسئله قانون طبیعی از این قاعده مستثنا نیست. بنابراین، اگر بخواهیم سیر این مفهوم را از باستان تا قرون وسطی بررسی کنیم، قانون طبیعی با چرخشی از یک افق باستانی فلسفی به یک افق دینی تغییر جهت می‌دهد، ولی به لحاظ بنیانی می‌توان گفت که ادامه‌ای

از همان جریان باستانی است. البته معارف دینی مسیحی تأثیری شگرف بر معنای قانون طبیعی دارد و آن را وارد افقی می‌کند که با دسته‌بندی‌هایی جدید در بیان آکوئیناس عرضه می‌شود.

«سنت آگوستین» به عنوان فیلسوف متقدم قرون وسطی این گونه طبیعت انسانی و سیر طبیعی انسان را ذیل افق سلوک الهی می‌یابد: «انسان بنا بر طبیعت خود به سوی خدا حرکت می‌کند، اما پویایی طبیعت خود را فقط با مراعات قوانین اخلاقی، که انعکاس قوانین ازلی الهی‌اند، می‌تواند تحقق بخشد، قوانینی که دلخواهی نیستند بلکه از ذات خدا و رابطه‌ای انسان با خدا نشأت می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶). به روشنی می‌توان دریافت که در بیان آگوستین به نوعی همان مفهوم طبیعت که در متون فلسفی قدیم حضور دارد و انسان را از وضعیت بالقوه به بالفعل سیر می‌دهد و اساساً میل طبیعی از درون و ذات انسان جهت می‌گیرد، در جمع با متون دینی ذیل قوانین الهی معنا می‌یابد و بر این اساس، این میل طبیعی انسان و قوانین تغییرناپذیری که در بیان سیسرون نیز وجود داشت، همچنان تغییرناپذیرند، منتها ذیل رویکردی دینی جلوه می‌یابند.

از طرف دیگر، توماس آکوئیناس به عنوان فیلسوف قانون طبیعی و کسی که این اندیشه را در جمع بین وحی و عقل مطرح می‌کند، شناخته می‌شود. وی معتقد است «قانون طبیعی به‌طور انفعالی در تمایلات آدمی بروز یافته است، در حالی که در پرتو عقلی که در این تمایلات تأمل می‌کند، رواج می‌یابد، به‌طوری که آن قدر که هر فردی بالطبع دارای تمایلاتی به غایت آدمی است و نیز دارای عقل است، قانون ازلی به قدر کافی به هر کس اعلام شده است. قانون طبیعی مجموع دستورهای کلی عقل سلیم درباره آن خیر طبیعی است که باید آن را طلب کرد و آن شر طبیعت آدمی است که باید از آن دوری کرد، و عقل آدمی، دست‌کم، از جهت نظری، می‌تواند با نور خود به شناخت این دستورها یا احکام دست یابد» (Aquinas, 1945, p.93).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، آکوئیناس معتقد است که بشر با عقل خود می‌تواند به این قوانین و نظم طبیعی دست یابد و این همان نگاه فلسفی یونانی او است. در حالی که در ادامه می‌گوید «با وجود این، همچنان که دیدیم، چون تأثیر انفعالی و تمایلاتی که با عقل سلیم موافق نیستند، ممکن است انسان‌ها را به انحراف بکشد، و از آنجا که همه انسان‌ها زمان یا توانایی یا

شوق کشف مجموع قانون طبیعی را ندارند، اخلاقاً ضروری بود که قانون طبیعی را خداوند به نحو ایجابی ابلاغ کند، همان طور که در قالب ده فرمان به موسی (ع) وحی شد» (Aquinas, 1945, p.93).

تفاوت بارز نگاه آکوئیناس با رویکرد یونانی ارسطویی آنگاه آشکار می شود که او قانون طبیعی را ذیل قانون الهی و ازلی تبیین می کند و بر خلاف ارسطو که صرفاً غایتی طبیعی برای انسان قائل است، برای وی غایتی فراطبیعی قائل است. آنجا که می گوید: «از آنجا که مقصود از آفرینش انسان نیل به غایت سعادت ازلی است، که از توانایی نیروی طبیعی آدمی فراتر است، ضروری بود که انسان علاوه بر قانون طبیعی و قانون انسانی با قانون الهی نیز به سوی غایتش هدایت شود» (Aquinas, 1945, p.93). این مطلب به روشنی دریافت می شود که نمی توان دیدگاه آکوئیناس را با دیدگاه متفکران باستان قانون طبیعی یکی دانست. «آکوئیناس بی تردید از فلسفه یونانی (عموماً) و رویکرد سنتی قانون طبیعی (خصوصاً) عمیقاً تأثیر پذیرفته است، لیکن دغدغه او دغدغه ای متفاوت از سبسون و فلاسفه رواقی و یا افلاطون و ارسطو است» (سیدفاطمی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵).

از نظر آکوئیناس قانون چهار نوع است: «قانون سرمدی، قانون طبیعی، قانون موضوعه الهی و قانون موضوعه بشری. قانون موضوعه الهی قانون خداوند است و به نحو موضوعه، به طور ناقص بر قوم یهود، و به طور کامل بر مسیح (ع) وحی شده است، حال آنکه قانون دولتی قانون موضوعه بشری است. حال وظیفه قانون گذار بشری در وهله نخست اعمال قانون طبیعی و حمایت از قانون با ضمانت های اجرایی است... قانون موضوعه بشری از قانون طبیعی سرچشمه می گیرد و هر قانون بشری فقط تا آنجا صحیح است که برگرفته از قانون طبیعی باشد. اما اگر قانون بشری در امری بر خلاف قانون طبیعی باشد، در آن صورت نه تنها قانون نیست، بلکه انحراف از قانون خواهد بود» (Aquinas, 1945, pp.95-96). نظر وی درباره تبعیت و هماهنگی قانون موضوعه بشری با قانون طبیعی کاملاً یادآور دیدگاه سبسون است و با توجه به بیان فلسفی توماس درباره طبیعت، میل طبیعی، قانون و قانون طبیعی، وی متأثر از دیدگاه فلسفی یونانی رومی قائل به نظم طبیعی است، هر چند که متفاوت از ارسطو غایت انسان را در طبیعت منحصر نکرده است و فراطبیعی می داند و

همین امر موجب می‌شود وی به تناسب و هماهنگی قانون طبیعی با قانون الهی قائل باشد. او متأثر از رویکرد فلسفی به طبیعت آدمی بر این باور است که «آدمی دارای ذات یا طبیعتی ثابت و پایدار است و ضرورت توجیه اخلاقی دولت بر همین طبیعت مبتنی است. دولت نه خداوند است نه ضد مسیح، دولت از جمله ابزارهایی است که خداوند با آن‌ها مخلوق جسمانی عاقل را به سوی غایتش رهبری می‌کند» (Aquinas, 1945, p.58). در فلسفه دولت و سیاست نیز توماس در بعد اجتماعی قائل به طبیعت هماهنگ و وجود حقوق و تناسبات طبیعی تغییرناپذیر است و به‌طور کلی نظامی هماهنگ را به لحاظ طبیعی در سلسله‌مراتب عالم تصویر می‌کند که کاملاً ذیل اندیشه ارسطویی یونانی قرار می‌گیرد. او معتقد است «پادشاه، در سلسله‌مراتب جهان، محل طبیعی را اشغال می‌کند و اقتدار او باید به عنوان بخشی از طرح کلی‌ای که جهان به واسطه آن رهبری می‌شود اعمال شود». او معتقد است «از آنجا که آدمی موجودی اجتماعی است، برای این که طبیعتش تحقق یابد و ارضا شود، به جامعه سیاسی نیاز است، اما خود رسالت آدمی برای زندگی در جامعه سیاسی را باید در پرتو غایت نهایی‌ای که برای آن آفریده شده است، دید. باید بین غایت فراطبیعی آدمی و غایت طبیعی آدمی هماهنگی کاملی باشد و دومی از اولی کاملاً تبعیت کند» (Aquinas, 1945, p.58).

بنابراین، از نظر آکوئیناس طبیعت انسانی و طبیعت غیرانسانی تحت قوانین هماهنگ ارتباط دارند و قانون طبیعی انسانی - اجتماعی نیز در این طبیعت تغییرناپذیر سلسله‌مراتبی هماهنگ معنا می‌یابد. دقیقاً به همین دلیل از نگاه آکوئیناس قانون طبیعی «قانونی است جاوید، ابدی و جهان‌شمول که همه انسان‌ها را در همه زمان‌ها و مکان‌ها دربرمی‌گیرد... این قانون منبع حقوقی فطری خداوند است و به دلیل تغییرناپذیری و فرامکانی و فرازمانی چنان با طبیعت امور و فطرت بشر سازگار است که عقل هر انسانی بی‌هیچ واسطه بر آن حکم می‌کند و چنان درست و عادلانه است که هیچ فردی نمی‌تواند آن را منکر شود» (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۴۰).

قانون طبیعی در دوران مدرن

به‌طور معمول، متفکران حقوق به منظور بررسی سیر تحول معنایی قانون طبیعی از دوره ماقبل

مدرن به دوره مدرن، به عنوان جوهر تحولات فکری فلسفی این مرحله گذار، اومانیزم را مطرح می‌کنند و بر این مبنا به تفاوت نگاه دینی به قانون طبیعی که مربوط به قرون وسطی است و رویکرد مدرن به قانون طبیعی که تفسیری سکولاریستی از آن دارد، می‌پردازند. نکته قابل توجه در این بررسی آن است که در مباحث پیرامون تحول در مفهوم قانون طبیعی معمولاً به‌طور زیربنایی به شبکه فکری و فلسفی که رویکرد اومانیزمی را با ابعاد مختلفش به‌درستی تبیین کند، و به‌طور خاص تفاوت معنایی قانون طبیعی مدرن را به‌خوبی منعکس کند، توجه نمی‌شود و بررسی این تحول به‌طور ساده و بسیط انجام می‌گیرد.

این بی‌توجهی به بنیان‌های فکری و فلسفی تحول یادشده به حدی است که برخی افراد که به‌طور خاص به مدرنیسم گرایش دارند، بیشتر با نوعی نگاه ایدئولوژیک از این تحول نیز دفاع کرده‌اند و این تعلق مانع از کشف زیربنای فکری و عمیق مسئله می‌شود. در واقع، توجه دقیق به اومانیزم، صرفاً توجهی مفهوم‌زده و نوشتاری نیست، بلکه در نگاه فیلسوفان مدرن، در آغاز دوره جدید نسبت آدم و عالم طوری عوض می‌شود که همه تناسبات و معانی متحول می‌شوند. این تحول در نسبت انسان با وجود محقق می‌شود، بنابراین باید همه تحولات بعدی و ظهورات آن را در ربط با این تغییر نسبت تحلیل کرد. «تفکر جدید بالذات اصالت را به بشر می‌دهد و بشر را دائرمدار کائنات می‌انگارد و استیلا هم لازمه چنین تفکری است و از آن منفک نمی‌تواند باشد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲).

در تفکر جدید و ذیل نگاه اومانیزمی نسبت انسان با موجودات و طبیعت، در مقایسه با رویکرد سابق کاملاً عوض می‌شود و به اصطلاح فلسفی «سوپژکتیویته» حاکم می‌شود. «عقل جدید قوه تمثیل‌کننده چیزی به عنوان چیزی است و شأنی است از سوپژکتیویته (خودبنیادی بشر) که در آن هر چه هست، فقط ابژه و متعلق برای سوژه (فاعل شناسایی) است. با این تمثیل و پیش‌آمدن عقلی که قوه متمثله است، عالم جدید پدید می‌آید» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۰).

بنابراین، در نسبتی جدید که بشر هم خود را در آن نسبت می‌بیند و هم با سایر پدیده‌ها و موجودات ذیل آن نسبت رابطه برقرار می‌کند، انسان متصرف همه چیز است. این دوگانه سوژه و

بژه در فلسفه دکارت به مثابه زبان تفکر مدرن ظهور می‌کند. «رسم تأسیس فلسفی خودبنیادی جدید، جامه‌ای است که الحق، به قامت دکارت دوخته‌اند. او بود که نخستین بار بر آن شد - در تأملات فلسفی خود - نخستین قضیه ضروری‌الصدق (من هستم) را بنیاد نهاد تا از آن به حقایق دیگر برسد. این حقیقت بنیادین نه فقط بنیاد هستی دکارت، که بنیاد حقایق دیگر و بنیاد شناخت حقایق دیگر نیز هست» (ضیاء شهابی، ۱۳۹۱، ص ۸۰).

دکارت در گفتار در روش چنین می‌گوید: «این قضیه می‌اندیشم پس هستم، حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم اصل نخستین قرار دهم» (فروغی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۳). وی در اصول فلسفه نیز بیان می‌کند که: «من می‌اندیشم پس هستم. این نخستین و متقن‌ترین اندیشه‌ای است که از راه شک منظم علمی، می‌توان به آن رسید» (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۴۱). «دکارت نه بر طبق قواعد منطق قدیم و نه با قواعد منطق تحلیلی به کوژیتو (من می‌اندیشم) رسیده است. «من هستم» صورتی از همان حکم یا یافت «من فکر می‌کنم» است. «من هستم» یعنی من اثبات و انکار همه چیز می‌کنم» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۹). با توجه به محوریت تعبیر سوژکتیو و سوژکتیویسم در این نوشتار، باید به تحول معنایی این تعبیر و اهمیت و محوریت آن در بیان دکارت نیز توجه شود.

«به آنچه در بنیاد، نهاده می‌شود گفته‌اند موضوع. ارسطو برای رساندن این معنا لفظ «هوپوکی منون» را به کار برده است. به ازای این لفظ یونانی در زبان لاتین لفظ «Subjectum» را ساخته‌اند. مقابل آن (به تقابل تضایف) عبارت است از «Objectum» (برابر با آنتی‌کی منون در یونانی). پیشوند Sub (زیر) مجازاً معنای پایه، شالوده، بنیاد را می‌رساند و «Ob» یعنی برابر، مقابل (هوپو، و آنتی هم در یونانی همین معانی را می‌رساند). Iectum اسم مفعول است از «iectare» یعنی افکندن، انداختن. این که در دوران جدید از Subject/Subjectum (ذهن) مدرک و از Object/Objectum (عین) مدرک را می‌خواهند از آن است که دکارت، مؤسس فلسفه جدید، مبنا را، خوداندیشنده‌اش قرار داده است. در قرون وسطی، به سبب آن که از وجود عینی پیش می‌آمده‌اند، همین را می‌گفته‌اند:

Subjectum و وجود ذهنی را که صورتی است ادراکی برابر با وجود عینی می‌گفته‌اند: Objectum. در دوران جدید این جای آن و آن معنای این را گرفته است. از آنجا که از واسطه فلسفه دکارت مبنا عوض شده است، مدلول الفاظ Subjectum و Objectum هم جابه‌جا شده است. جالب آن است که دکارت خود در بند پنجم از تأمل سوم، لفظ Subjectum را در معنای آنچه که در عرف و اصطلاح جدید Objectum خوانده می‌شود، به کار برده است» (ضیاء شهابی، ۱۳۹۱، ص ۸۶).

«بنابراین، ابژه عین خارجی یا حقیقت و ماهیت آن نیست، ابژه صورتی است از چیزی که قوه تمثیل ما آن را بدان صورت تمثیل می‌کند و اگر تمثیل‌کننده‌ای نباشد، تمثیل شده و متعلق تمثیل هم معنی ندارد. قدما که می‌گفتند حقیقت مطابقت حکم با خارج است، ضامن این مطابقت را عقل فعال و عالم عقول می‌دانستند. اما در مطابقت ابژکتیویته و سوپژکتیویته، ضامن مطابقت هم انسان است. در فلسفه جدید دائرمدار وجود و حقیقت بشر است و اوست که اثبات و نفی می‌کند و ملاک و میزان همه چیز است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۱).

رویکرد دکارتی در برقراری نسبت جدید انسان با موجودات، در سراسر فلسفه غرب سیطره دارد و همین است که او را مؤسس فلسفه جدید خوانده‌اند. فیلسوفان دوره جدید اعم از دکارتیان، غیردکارتیان، حتی ضددکارتیان، همه از پی دکارت آمده‌اند (ضیاء شهابی، ۱۳۹۱، ص ۸۵).

ویلهلم جوزف شلینگ در مقاله «درباره من که اصل فلسفه است» در صدد برآمده است بن و بنیاد علم انسانی را بیان کند. شلینگ معتقد است که بن و بنیاد دانستن جز امری مطلق نیست و این امر مطلق نیز به ذات خود، اندیشیدنی است. این آن است که بودنش به اندیشیدنی بودن است. آن است که در آن، اصل وجود همان اصل اندیشیدن است. موجودی چنین قائم به ذات، من مطلق است. من هستم، من من، مشتمل بر وجودی است که بر هر اندیشیدن و دریافتی تقدم دارد. هست، چون اندیشیده می‌شود و اندیشیده می‌شود، چون که هست» (Schelling, 1957, pp.7-8).

بنابراین، همه مفاهیم مدرن، از جمله حق و قانون طبیعی مدرن نیز باید ذیل نسبت گفته شده فهم شوند و البته خودبنیادی موجود در معنای قانون طبیعی که در بیان فیلسوفان مدرن چون گروسوس، هابز و لاک دیده می‌شود، به خوبی مثبت همین رویکرد سوپژکتیویستی است. معمولاً

سکولارکردن حقوق در دوران مدرن را با نام گروسیوس پیوند می‌زنند (Patterson, 2010, p.227). «گروسیوس عرصه جدیدی را که همانا رویکردی مدرن و متأثر از دستاوردهای فلسفی و معرفتی دوره روشنگری و پس از رنسانس بود، در مقابل قانون طبیعی باز کرد. رویکرد مدرن با این بیان گروسیوس که قانون طبیعی حتی اگر خداوند هم وجود نداشت، قابل تحصیل بود، پیوندی غیر قابل انکار دارد. در حقیقت، نگاه غیردینی به قانون طبیعی نقطه عطفی است که این ایده را از فضای کلامی دینی به قلمرو بشری وارد می‌کند» (سیدفاطمی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸).

شایان یادآوری است که تعبیر عقل و عقلانیت مدرن نیز ذیل همین رویکرد اومانستی معنا می‌یابد. در واقع، عقل جدید با عقل دینی و یا حتی عقل فلسفه یونانی نیز معنایی متفاوت دارد. این عقل در فلسفه دکارت معرفی می‌شود و صفت سوژکتیو به خود می‌گیرد. بنابراین، توجه به اصطلاح عقل و فهم عرفی از آن و یکی گرفتن معنای آن در همه تاریخ و جهانی تلقی کردن آن اشتباهی است که گاهی به وسیله پژوهشگران فلسفه حقوق انجام می‌گیرد.

به تعبیر برخی شاید، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین تفاوتی که بین دو جریان سنت‌گرایی و تجدیدگرایی وجود دارد، تفاوت موضع و نگاهی است که در این دو جریان به عقل وجود دارد (Chevallier, 1998, p.220). منظور البته عقل تجریدی محض نیست، بلکه بیشتر عقل تجربی ملاک است (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۲۰). در رویکرد مدرن، سنت به فراموشی سپرده می‌شود و انسان (دارنده عقل ابزاری) به جای اراده الهی قرار می‌گیرد، ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را سازماندهی می‌کند. بدین ترتیب (در دوران مدرن) با نوعی حاکمیت عالی عقل ابزاری مواجهیم. سنت‌گراها و پست‌مدرن‌ها، عقل مدرنیته را عقل ابزاری می‌نامند (Ward, 1998, p.33) و این عقل هدف عالی ثابت و ارزشی را دنبال نمی‌کند (Taylor, 2002, p.34).

البته اگر بخواهیم دقت فلسفی بیشتری داشته باشیم، به کارگیری تعبیر عقل تجربی یا عقل ابزاری صحیح نیست و بهتر است تعبیر عقل سوژکتیو را به کار گرفت. ماهیت این عقل خودبنیاد از عقل در نظام فکری دینی متفاوت است و قصد تصرف جهان را دارد و رابطه‌ای ویژه نیز با موجودات و طبیعت برقرار می‌کند و حق و قانون طبیعی مدرن را نیز همین عقل می‌شناسد. لذا

قانون طبیعی در دنیای ماقبل مدرن با عقلانیتی متفاوت از عقلانیت مدرن شناخته و بررسی می‌شود و قانون طبیعی مدرن محصول عقلانیت مدرن است.

«برگسون می‌گوید در شناخت علمی و عقلی، عقل، اشیاء را که بالذات متحرک و متغیرند ساکن می‌کند. به نظر او عقل، به صورتی که در دوره جدید تاریخ غرب ظهور و تحقق یافته است، حقیقت موجود را که عین زندگی و نشاط و سیلان و سیورورت است، نمی‌شناسد، بلکه صورت مرده و بی‌جان اشیا را در می‌یابد» (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۳۶).

اگر بخواهیم با رویکردی عمیق به فهم ابعاد مختلف مدرنیته و مخصوصاً حقوق مدرن، و ذیل آن قانون طبیعی مدرن بپردازیم، شناخت عقلانیت مدرن از مقدمات ضروری است، و گرنه با خلط الفاظ به دقت به مقصود نائل نخواهیم شد. اولویت و نقش عقل جدید در ساختمان معرفتی فکری مدرن آن گونه است که مهم‌ترین فلاسفه پست مدرن، عقل مدرن را برای به‌چالش کشیدن بنیان‌های مدرنیته و نیز ساختمان معرفتی دوران مدرن بازخوانی و نقد کرده‌اند. توجه برخی فلاسفه مدرن به فهم دکارت از عقل به نوعی مثبت و امداری عقلانیت جدید از فلسفه دکارت است.

میشل فوکو ضمن اعتقاد به این که عقل مدرن با مرزبندی دقیقی از جنون در تفکر دکارتی تأسیس می‌شود و پدیده‌ای مستحدث است، بیان می‌کند: «در قرن شانزدهم، نابخردی مهلکه بی‌حصاری بود که مخاطراتش، دست کم در قانون و اصول، همواره امکان داشت نسبت سوپژکتیویته با حقیقت را متزلزل کند. اما شک دکارتی ظاهراً شاهدهی است بر آن که در قرن هفدهم خطر دفع شده، و جنون خارج از قلمرو مالکیتی قرار گرفته است که در آن سوژه در قبال حقیقت، صاحب حق و حقوقی است، آن قلمرو که برای تفکر عصر کلاسیک، خود خرد است. از آن پس دیوانگی تبعید شد. اگر انسان همواره ممکن است دچار جنون باشد، تفکر که اعمال حاکمیت سوژه‌ای است که ادراک حقیقت را تکلیف خود قرار داده است، امکان ندارد دیوانه باشد. بر این اساس، خط فاصلی رسم شد که خیلی زود وجود تصویری را که در عصر رنسانس آشنا و رایج بود، ناممکن کرد: تصور خرد نابخرد و بی‌خردی خردمند. در فاصله میان عصر موننتی تا زمانه دکارت واقعه‌ای روی داد: ظهور یک عقل (ratio)» (Foucault, 1972, p.70).

فوکو در کتاب پاسخ به دریدا/ باز بر خاص بودن و تاریخی بودن عقل مدرن تأکید می‌کند و می‌گوید: «من سعی کردم نشان دهم فلسفه از جهت تاریخی و منطقی، بانی شناخت نیست، بلکه صورت‌بندی دانش، شرایط و قواعدی دارد که گفتار فلسفی در هر عصر، مانند هر شکل دیگر گفتار که مدعی عقلانیت است، مقید به آن و تابع آن است» (Foucault, 1972, p.143). این عقلانیت مدرن، به وسیله سایر فلاسفه پست مدرن نیز به چالش کشیده شده است. همان‌طور که جان فرانسوا لیوتار می‌گوید: «عقل یک راوی بزرگ نیست و نمی‌تواند به تنهایی فرمان بدهد، یعنی دوران فرمانروایی انحصاری آن به پایان رسیده است و پست مدرن یعنی رهایی از شر این راوی بزرگ» (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۹).

باید به این نکته توجه کرد که قانون طبیعی مدرن ذیل عقلانیت جدید معنا پیدا می‌کند و نمی‌توان قانون طبیعی جدید را صرفاً ادامه رویکرد سنتی قانون طبیعی در دوران باستان یا قرون وسطی تلقی کرد، بلکه اساساً عقلانیتی جدید است که قانون طبیعی را مدرن می‌کند، آن‌گونه که فریدمن بیان می‌کند: «قانون طبیعی مدرن که مبنای حقوق مدرن است، ماهیتی غیرالهی و تجربی دارد و با حقوق الهی که برآمده از وحی و تفسیر متشرعین است، ارتباطی ندارد. در واقع، تفاوت حقوق سنتی و حقوق مدرن قبل از آن که به محتوای آن دو برگردد، به تفاوت در نگاه این دو نوع حقوق به مبنای حقوق و قاعده حقوق (عقل تجربی از یک طرف و اراده الهی از طرف دیگر)، و به دنبال آن بر منبع قاعده حقوقی برمی‌گردد» (Frydman, 2000, p.15).

در جهان مدرن، عقل مدرن قصد اداره جهان را دارد و به همین ترتیب خود را مستقل و بی‌نیاز از دین می‌بیند و بر خود تکیه می‌کند و همین عقل مدرن مبنای قاعده حقوقی قرار می‌گیرد، آن‌گونه که برخی فلاسفه حقوق‌نائلند که «همین عقل مدرن در قالب‌های مختلف، مبنای قاعده حقوقی قرار می‌گیرد، گاهی در قالب قانون طبیعی غیرالهی، گاهی در قالب دولت و گاهی در قالب وجدان و باورهای اجتماعی. کارکرد مؤثر همه این‌ها این است که حقوق را از دنیای تعبد دور و جدا می‌کنند» (Van Hoecke, 2002, pp.37-38). همه صورت‌های حقوق مدرن، اعم از قانون طبیعی و پوزیتویستی، محصولات عقل مدرن مابعد دکارتی هستند، لذا قرابت قانون طبیعی مدرن

به حقوق پوزیتیویستی که در ظاهر این قدر از هم فاصله دارند، با تأملی فلسفی بسیار بیشتر است، تا با قانون طبیعی قرون وسطی. از این جهت، سنجش نسبت قانون طبیعی با تفکر و عقلانیت جدید اولی بر بعضی تأملات غیرمدرانه صرفاً تاریخی است.

اندیشه «حق داشتن» در مقابل «حق بودن» که قابل توجه حقوق دانان مدرنیست کشور ما نیز است، بر مبنای این رویکرد محوری و سوپژکتیویستی تفکر جدید است که جای خود را در گفتمان مدنی و سیاسی و در آثار اندیشمندانی چون هابز و لاک باز می‌کند. اندیشمندانی چون گلدینگ و کلی تصریح می‌کنند که این اندیشه که افراد حقوقی دارند و این حقوق، نقش حمایتی را از فرد انسانی بر عهده دارند، از شاخصه‌ها و از مبانی حقوق مدرن محسوب می‌شود. در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی تحت تأثیر آموزه‌های نومیالیسم بر اهمیت فرد تأکید می‌شود و بدین ترتیب حق و اندیشه حق داشتن، جای خود را در گفتمان مدنی و سیاسی و در آثار اندیشمندانی چون ویلیام اکام، هابز و لاک باز می‌کند (کلی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۲).

در جامعه مدرن، با تکیه بر عقل تجربی (مدرن) مفهوم مرجعیت فکری کنار می‌رود و مفهوم برابری‌گرایی جایگزین آن می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۲۸۴-۲۸۳). برابری‌گرایی به معنای رعایت اصل برابری آن‌گونه که در اندیشه عدالت اجتماعی مطرح شده است، نیست، بلکه به این معناست که هیچ مقامی سخنش بر دیگران از باب تعبد برتری ندارد و همه از این جهت برابرند (شهابی، ۱۳۸۸، ص ۷۲). راسیونالیسم مدرن که بیان‌کننده همان عقلانیت سوپژکتیو است، با انسان مدرن و شکل‌گیری علوم، اخلاق و حقوق مدرن پیوندی اساسی دارد. «راسیونالیسی که از آن دفاع می‌شود و آن را گاهی عین مدرنیته یا جوهر مدرنیته می‌شمارند، به عقل جدید ناظر است و این عقل نیز به اراده - اراده به سوی قدرت - بازمی‌گردد. پس این راسیونالیسم را نمی‌توان از درخت عقل و اراده بشر جدید و متجدد چید و به هر جا برد» (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۹).

به همین جهت، در یک جامعه دینی با نظام تمایلات اجتماعی دینی، سخن گفتن از توسعه حقوق مدرن که بر مبنای عقلانیت خودبنیاد است، بیشتر نوعی مفهوم‌زدگی و سرگرمی با ادبیات و مفاهیم را به دنبال دارد، تا استقرار یک نظام حقوقی کارآمد.

معنای طبیعت و قانون طبیعی

با توجه به نسبت جدیدی که در عالم مدرن بین انسان و موجودات مستقر می‌شود و همه این مفاهیم ذیل این نسبت معنا می‌یابند، طبیعت نیز مستثنا از این قاعده نیست. اساساً معنای طبیعت در رویکرد باستانی و قرون وسطایی با رویکرد مدرن کاملاً متفاوت است و همین مسئله موجب تفاوت معنایی عمیق قانون طبیعی ماقبل مدرن و مابعد مدرن نیز می‌شود و موجب می‌شود که نتوان قانون طبیعی مدرن را ادامه نگاه سنتی محسوب کرد.

این نکته تا حدی مهم است که پاسرین می‌گوید: «معانی گوناگون قانون طبیعی چیزی جز پیامدهای معانی گوناگون طبیعت نیستند. پروفیسور ریچی مخالف معروف قانون طبیعی، این نکته را در کتاب قدیمی، اما ارزشمند خویش به نام *درباره قانون طبیعی* مسلم دانسته است. وی خاطرنشان کرده که تاریخ قانون طبیعت در حقیقت، چیزی جز تاریخ مفهوم طبیعت در علم حقوق و سیاست نیست» (پاسرین ان تروز، ۱۳۸۰، ص ۸۰). همچنین، فیلسوف مشهور حقوق و سیاست، لئو اشتراوس بیان می‌کند «کشف طبیعت و شناخت آن، مقدم بر قانون طبیعی است» (اشتراوس، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶).

همان‌طور که در ابتدای مقاله بیان شد، طبیعت در رویکرد باستان و قرون وسطایی، واقعیتی ثابت و تغییرناپذیر است که انسان در نظم آن موقعیت خویش را می‌یابد و صرفاً باید قانون ثابت آن را بشناسد و خود را با آن تطبیق دهد. رویکردی که هم در نگاه غیردینی سیسرون و فلاسفه یونانی مانند ارسطو وجود داشت و هم با چرخشی دینی در بیان آکوئیناس معرفی شد. اما در نگاه جدید، طبیعت بستری ثابت قانونمند که انسان در آن چارچوب هویت خود را پیدا می‌کند، نیست، بلکه انسان سوژه هستی است و طبیعت به مثابه ابژه انسان معنا می‌یابد. این همان رویکردی است که در تفکر مدرن ظاهر می‌شود و به وسیله فلسفه دکارت و هابز تبیین می‌شود.

هر چند این رویکرد چند قرن بر تفکر مدرن در همه ابعاد و مخصوصاً اندیشه حقوقی حاکم بوده است، ولی در قرن بیستم به طور کامل و جامع به وسیله بزرگترین اندیشمندان دنیای غرب بحران‌های آن آشکار شد. از نظر مارتین هایدگر، نسبتی که انسان به مثابه سوژه با جهان برقرار

می‌کند، یک نسبت حقیقی و اصیل نیست، بلکه نسبتی تقلیل یافته است. به تعبیر وی «دکارت نه تنها در تعریف هستی‌شناسانه جهان به خطا می‌رود، بلکه کار تفسیر و شالوده‌های تفسیرش به آنجا می‌رسد که از آغاز پدیدار جهان و هستی هستندگان درون جهانی را قلم می‌گیرد. بنابراین، بر حسب ایده نوعی شناخت که بدین‌سان هستندگان را می‌شناسد، هستی جهان گویی به جهان دیکته می‌شود. دکارت نمی‌گذارد که نوع هستی هستندگان درون جهانی خود مجال جلوه‌نمودن یابد، بلکه بر اساس نوعی ایده هستی که حجاب از سرچشمه آن برداشته نشده و درستی آن مبرهن نگشته، گویی هستی واقعی جهان را پیشاپیش برای جهان مقرر می‌کند» (Heidegger, 2001, p.96).

بنابراین، عقل جدید قوه تمثیل‌کننده چیزی به عنوان چیزی است و با رویکردی سوپژکتیو هر چه هست، فقط ابژه و متعلق برای سوژه است و طبیعت نیز در ذیل این رویکرد سوپژکتیو برای تصرف تمثیل می‌یابد. از نظر هایدگر «دکارت Ego Cogito (من اندیشنده) و res corporea (شیئی جسمانی) را از هم مفارق می‌گیرد. این افتراق از آن پس به لحاظ هستی‌شناختی در افتراق روح و طبیعت نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند» (Heidegger, 2001, p.89).

از طرف دیگر، در فلسفه دکارت جوهر طبیعت نیز چیزی جز امتداد و بُعد نیست، لذا برای کسب تعیین از طبیعت باید طبیعت را با زبان ریاضی که ضروری‌ترین و یقینی‌ترین زبان است بیان کرد. بنابراین، طبیعت سنتی کاملاً معنایش را از دست می‌دهد و طبیعت جدید امتداد و بعدی است که به زبان کمی تحویل می‌شود و متعلق تصرف انسان می‌شود.

بنابراین، برای تمثیل‌پردازی طبیعت بستر دیگری در اندیشه دکارتی وجود دارد که زمینه تمثیل‌پردازی و رابطه سوژه و ابژه را فراهم می‌کند و آن رویکرد فیزیک ریاضی مدرن است. نگاهی که به بسیاری از ابعاد اندیشه فلاسفه قانون طبیعی مدرن چون هابز نیز شکل می‌دهد.

از زمان دکارت و با تأسیس هندسه تحلیلی، هندسه دیگر به صورت زبان اصطلاحی خاص باقی نمی‌ماند و جزئی از زبان ریاضیات جدید می‌شود که باید بر عالم ماده و حرکت اطلاق شود. در روش دکارتی عالم به ماده (بُعد) و حرکت تقلیل می‌یابد. بنابراین، از یک طرف در معنای

طبیعت تحول رخ داده و طبیعت بُعد و ماده بی جان تصرف انسان می‌شود که به عنوان امر قابل اندازه‌گیری مورد توجه قرار می‌گیرد و از طرف دیگر، ریاضیات به عنوان طریقه اکتشاف قوانین واقعی علمی در می‌آید. به این ترتیب بود که علم تجربی بی مدد ریاضیات به قانون علمی نمی‌رسید، زیرا تجربه هم بی‌اندازه‌گیری ممکن نیست و اندازه‌گیری بدون ریاضیات معنا ندارد. با توجه به این نکته، تجربه هم معنی دیگری پیدا کرد (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۸۵).

دکارت و معاصرانش مانند گالیله و بیکن شأن علم جدید را تصرف در طبیعت به مدد احکام علمی ریاضی می‌دانند (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۸۸). گالیله از پژوهش‌های علمی به فلسفه نرسیده است، بلکه اصل اساسی او که طبق آن، طبیعت کمی و ریاضی است، راه پژوهش را به او نشان داده است. درباره دکارت نیز باید گفت که طرح هندسه تحلیلی او لازمه سیر تفکر فلسفی اوست. هندسه تحلیلی از آن جهت لازم بود که طبیعت را بتوان به عدد و نسب ریاضی و عددی تحویل کرد. اگر دکارت ذات عالم طبیعت را امتداد نمی‌دانست، به هندسه تحلیلی هم کاری نداشت. اثر دکارت این نبود که در حوزه محدود ریاضیات کشف تازه‌ای کرده باشد، بلکه زبان هندسه را از حدود زبان اصطلاحی خاص بیرون آورد و آن را جزئی از زبان ریاضی عالم طبیعت کرد. به عبارت دیگر، دکارت با هندسه تحلیلی خود اساس علم تکنولوژیک را گذاشت (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۹۱).

سؤال اساسی این مقطع آن است که آیا رویکرد ریاضیاتی دکارت به طبیعت، حقیقی است؟ در پاسخ گفتیم که در قرن بیستم این رویکرد کاملاً به چالش کشیده شده و بر اساس گفته هایدگر این نگاه در واقع تقلیل‌گرایانه است. در واقع، طبق این رویکرد مدرن، ما به طبیعت صورت ریاضی می‌دهیم و مثل معماری که طرح بنا را در زمین قرار می‌دهد، طبیعت را خانه‌بندی می‌کنیم و طرحی را که طرح هندسی و ریاضی است بدان می‌دهیم. اگر طبیعت در ذات خود ریاضی بود، می‌پذیرفتیم که بشر بر اثر کمال تدریجی عقل و علم، به علم تکنولوژیک رسیده است و حال آن که به اعتقاد فیلسوفان قرن بیستمی این گونه نیست. در واقع، ما هستیم که مدلی از طبیعت را به زبان ریاضی شکل می‌دهیم. آن‌گونه که آرون گورویچ می‌گوید: «ریاضی‌کردن (جهان و موجودات)

هم ضرورتاً به معنی پرده برداشتن از حقیقت موجودی نیست که تاکنون از چشم ما پنهان مانده بود، بلکه به عکس، معنی آن توفیق در ساختن عالمی است که باید بنا شود. علم این وظیفه را بر عهده می‌گیرد و در پرتو هدایت قاعده‌هایی که در کار روش دارد، از راه فرایند پیچیده مثالی‌سازی (یا تمثیل‌پردازی) و ریاضی‌سازی عالم، عالم خود را بنا می‌کند. عالمی که از این راه به دست می‌آید، محصول دستور کار و روش خاصی است. منسوجی از مفاهیم است که نباید آن را به جای واقعیت گرفت» (گورویچ، ۱۳۷۱، ص ۸۹).

در دنیای مدرن، طبیعت به مثابه ابژه یا متصرف بی‌جان سوژه نوعی انسان مدرن و به وسیله انسان ساخته می‌شود. این شکل‌دادن نیز با زمینه‌سازی فیزیک ریاضی و مدل‌سازی کمی محقق می‌شود. پس جایگاه انسان مدرن، عالم‌سازی است و نه هماهنگ‌کردن خود با نظم از پیش مستقرشده عالم؛ و کسانی که قانون طبیعی را ادامه مسیر رویکرد سنتی می‌دانند، باید توجه کنند که قانون طبیعی مدرن در واقع نظام تناسبات حقوقی انسان در جهان طبیعی مدرن را تعیین می‌کند و بر مدار نظم سنتی نیست. این نظام تناسبات با عقل سوپژکتیو و خودبنیاد انسان مدرن ساخته می‌شود و انسان مدرن در یک جهان مکانیستی که نه فقط در حوزه طبیعیات مادی، بلکه در حوزه انسانی و اجتماعی نیز طبیعتی دارد که به وسیله انسان ساخته، و محقق می‌شود، و نقش خود را ایفا می‌کند. آن‌طور که در آرای هابز نیز این فهم از قانون طبیعی در طبیعت انسانی و اجتماعی و با رویکرد مکانیستی کاملاً مشخص است. «در تفکر وی پیشرفت علم طبیعت به رویارویی با مفاهیم سنتی پرداخت و اقتدار، غایت، نقشه و ارزش منسوب به جهان طبیعت شد. وی بر خلاف فلاسفه اخلاق قرون وسطی موازین حکم اخلاقی را در نقشه کیهانی یا وحی مکتوب به وسیله اراده الهی جست‌وجو نمی‌کرد، بلکه در خود انسان، خواه از نظر زیست‌شناسانه یا ارتباط با هم‌نوعان یا در نهادهای اجتماعی و سیاسی که ساخته دست خود انسان بودند به دنبال ملاک‌های حکم اخلاقی می‌گشت... هابز به خلاف نظریه‌های قرون وسطایی عقیده داشت که هیچ‌گونه نظم اخلاقی در کیهان وجود ندارد... وی معتقد بود که احکام بناشده به وسیله عقل، زیربنایی طبیعی، جهت استقرار رسوم و قوانین فراهم می‌کند. او اراده را یک قدرت فوق‌طبیعی کنترل‌کننده تمایلات

نمی‌دانست، بلکه صرفاً جریانی عصبی تلقی می‌کرد که به وسیله قوانین فیزیکی حکومت می‌کند» (صانع‌پور، ۱۳۸۴، ص ۲۱).

از نظر لئو اشتراوس «اگر بخواهیم فلسفه سیاسی هابز را دریابیم، نباید فلسفه طبیعت وی را از نظر دور بداریم. این فلسفه از همان نوع فلسفه‌هایی است که معمولاً از راه فیزیک دموکریست و اپیکور می‌شناسیم. با همه این‌ها، هابز نه اپیکور را بهترین فیلسوف قدیم می‌دانست، نه دموکریست را؛ بلکه معتقد بود که این عنوان برزنده افلاطون است. آن چه وی از فلسفه طبیعت افلاطون گرفت این نبود که عالم اگر تحت فرمان عقلی الهی نباشد قابل درک نیست. عقیده درونی وی در این زمینه هر چه باشد، فلسفه طبیعی او به اندازه فیزیک اپیکوری فلسفه‌ای خدانشناسانه بود. آنچه افلاطون به وی آموخت این بود که ریاضیات مادر همه علوم طبیعت است. پس، فلسفه طبیعی هابز، که پایه‌اش بر ریاضیات، ماتریالیسم و مکانیک نهاده شده، تلفیقی است از آموزش‌های فیزیک افلاطون و اپیکور. در مجموع، می‌شود گفت نمونه کلاسیک چنین تلفیقی است که در نوع خود، کاری اساساً مدرن است یعنی تلفیقی از ایده‌آلیسم سیاسی و دریافت مادی و طبیعت‌گرایانه از عالم» (اشتراوس، ۱۳۷۵، ص ۱۹۰).

تفاوت رویکرد سنتی به طبیعت که در بیان امثال آکوئیناس مشخص است، با فهم هابز را به راحتی می‌توان در این جملات کاپلستون یافت: «هابز در قبال دولت، از حیث یک نهاد، شیوه‌ای همسان پیش می‌گیرد. نزد آکوئیناس، دولت مقتضای قانون طبیعی بود که خود بازتابی از قانون ابدی خدا شمرده می‌شد. بنابراین، صرف نظر از گناه انسان و انگیزه‌های شریرائه او، دولت پدیدآورده مشیت الهی است. ولی از این بنیاد استعلایی دولت در نظریه هابز خبری نیست. تا جایی که سخن بر سر استنتاج دولت است، هابز دولت را از انفعال‌های انسان و با صرف نظر از ملاحظات مابعدالطبیعی و متعالی استنتاج می‌کند. از این باره نظریه‌اش ماهیتی یکسره طبیعت‌باورانه دارد. اگر می‌بینیم که هابز بخش چشمگیری از لویاتان را به مسائل دینی و کلیسایی اختصاص می‌دهد، به سود دفاع از اراستیان‌یسم است نه برای فراهم کردن نظریه‌ای مابعدالطبیعی درباره دولت. عمده اهمیت نظریه هابز معلول کوشش اوست در پی آن که فلسفه سیاسی را گویی روی پای

خودش بنهد و از این راه به راستی آن را به روان‌شناسی انسان و دست‌کم در حد نیت، به فلسفه کلی ماشینی‌وار انگارانه‌اش بیوندد، ولی آن را از مابعدالطبیعه و الهیات بگسلاند» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۶۴). بنابراین، فهم هابز از طبیعت کاملاً ماشین‌انگارانه و مکانیکی است و بر زبان ریاضی استوار، و کاملاً در بستر تناسبات مادی ترسیم‌شدنی است. برداشت مکانیکی توماس هابز از طبیعت مورد توجه فلاسفه بسیاری در قرن بیستم بوده است که از مشهورترین آن‌ها فریتهوف برانت^۱ است.

مسئله مهمی که باید حل شود، این است که وقتی از طبیعت سخن می‌گوییم، مراد صرفاً طبیعت مادی نیست و البته این نکته‌ای است که برای طبیعت‌باوران رنسانس و مدرن اشتراکی فکری محسوب می‌شود. فیلسوفان مدرن قانون طبیعی در واقع، برای انسان و جامعه طبیعی قائلند که در نظام کل عالم طبیعی که اعم از طبیعت مادی و فیزیکی و طبیعت انسانی و اجتماعی است، قرار دارد و این طبیعت انسانی و اجتماعی نیز در بستر نوعی نگاه ریاضی‌گونه و با چارچوب فلسفه ماشین‌انگارانه و مکانیستی فهم می‌شود، لذا قانون طبیعی مدرن در این بستر معنا دارد. یعنی در تناسبات ریاضی مکانیستی اجتماعی، قانون طبیعی زاییده می‌شود. به تعبیر هابز «فلسفه جویای علیت ضروری است، زیرا علیت دیگری وجود نتواند داشت و فعالیت علی عبارتست از فرآآمدن حرکت به وسیله یک کارگر در یک کارپذیر، در حالی که کارگر و کارپذیر هر دو جسم باشند، تصوراتی چون آفرینش از هیچ (خلق از عدم)، فعالیت علی نامادی، علت‌های مختار، در فلسفه جایی ندارند. سر و کار ما تنها با فعل اجسام متحرک است به روی اجسام متحرک هم‌پهلوی، یعنی با قوانین دینامیکی که از روی ضرورت و به طرزی ماشین‌وار کار می‌کنند. و این حکم همان اندازه درباره فعالیت آدمی صادق است که درباره فعالیت اجسام بی‌شعور» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۳۶). این نگاه مکانیستی همان‌طور که در فلسفه دکارت بیان شد، در فلسفه هابز نیز کاملاً در تطبیق و درهم‌تنیدگی با اصالت ریاضیات جدید معنا می‌یابد. از نگاه اشتراوس، این رویکرد جدید را

1. Frithi of Brant

ریاضیات بر ذهن هابز القا کرده است (اشتراوس، ۱۳۷۵، ص ۱۹۳)، البته ریاضیات جدید مابعددکارتی. «هابز بی‌گفتگو بر وامی که علم و انسان به ریاضیات دارند، تأکید می‌کند، زیرا هر مددی که به زندگی انسان می‌رسد... همه را باید وامی شمرد که ما به هندسه داریم» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۲۵). هابز در تلاش است تا این رویکرد جدید و کاربردی ریاضیات مدرن را وارد حوزه اخلاق و سیاست کند تا آنجا که تصریح می‌کند: «سودهای حاصل از علوم کاربردی نیز وام‌دار ریاضیات است. اگر فیلسوفان اخلاقی بر خود رنج می‌نهادند تا طبع انفعالات و افعال آدمی را به همان وضوح مسلم بدانند که ریاضیدانان طبع کمیت را در شکل‌های هندسی می‌فهمند، امکان می‌یافتیم که جنگ را از میان برداریم و صلحی پایدار برقرار سازیم» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۲۵). همچنین، در جای دیگر می‌گوید: «سعی پژوهندگان فلسفه طبیعی بیهوده است مگر آن که مبنای کارشان را بر هندسه بگذارند، و آن گروه از نویسندگان یا گویندگان فلسفه طبیعی که از هندسه ناآگاهند، جز تباه کردن وقت خوانندگان و شنوندگان کار نمی‌کنند» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۳۷-۲۷).

بدین ترتیب معلوم می‌شود هابز نیز مثل دکارت رویکرد سوپژکتیویستی در نسبت انسان و موجودات دارد و این معنا در فلسفه آشکار است (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۳۷-۲۷). از دیدگاه آن‌ها طبیعت مبنای قانون طبیعی ذاتاً با طبیعت در افق نگاه سنتی متفاوت است و به همین جهت در بستر طبیعت انسانی اجتماعی جدید که انسان با تمثیل‌پردازی ریاضی‌گونه عالم را می‌سازد، حقوق نیز با محوریت انسان و با تکیه بر عقلانیت سوپژکتیو ساخته می‌شود و این همان قانون طبیعی مدرن است. به تعبیر اشتراوس «نظریه‌های قانون طبیعی در دوران پیش از مدرنیت وظایف انسان را تعلیم می‌دادند و اگر هم اندک توجهی به حقوق وی داشتند، منظورشان حقوقی بود که اساساً از همان وظایف بر گرفته شده بود. در جریان قرن‌های هفدهم و هیجدهم، همان طور که بارها گفته‌اند، خیلی بیش از گذشته بر حقوق سوپژکتیو تأکید شد. از آن پس دیگر بر وظایف طبیعی تکیه نمی‌کردند، بلکه بیشتر حقوق طبیعی مورد بحث بود» (اشتراوس، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲).

این وجه سوپژکتیو رویکرد جدید موجبات شکل‌گیری و تأسیس قانون طبیعی نوین را فراهم

می‌کند «مقبولیت یافتن هنجاری درک نیوتونی از جهان و اینکه انسان توان مهارکردن طبیعت را دارد، این پرسش ساده را پیش آورد که چرا انسان‌ها نتوانند درباره درون‌مایه و شکل زندگی خود به‌گونه دلخواه تصمیم بگیرند. این اصل که انسان به صرف حضور در صحنه گیتی دارای حقوق است، و حضورش در طبیعت او را سزاوار تجربه‌کردن مجموعه‌ای از حقوق بنیادی می‌سازد، مشروعیت یافت. اعتباریافتن خرد برای ارزیابی، تحلیل، قیاس و نتیجه‌گیری، انسان را به راه رقم‌زدن زندگی سیاسی و اقتصادی، روابط اجتماعی و هویت فرهنگی خویش انداخت. در پرتو شناخت توانایی برای کنترل حوزه فعالیت‌ها بود که شناخت حقوق امکان‌پذیر گشت» (دهشیار، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

از طرف دیگر، طبیعت در مفهوم مدرن بناست که در یک بینش ریاضیاتی مورد تصرف انسان قرار گیرد و این طبیعت، انسان و جامعه را نیز شامل می‌شود. «در فلسفه جدید وقتی پرسش می‌شود که موجود چیست؟ پاسخ این است که موجود، ماده و موضوع عینی و متعلق به نظر و عمل است، این موجود باید به تملک درآید، گویی استحقاق این موجود به تملک درآمدن است یا از جمله اوصاف ذاتی آن این است که به تملک در می‌آید. من هم که هستم، تملک‌کننده هستم، یعنی من متوجه و مایل به قدرت و متصرف، سپس، هر چه در سیر این تاریخ غربی پیش آمده، حاصل این تفکر است» (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

قانون طبیعی در این نسبت باید فهم شود و در دوره جدید همان‌طور که بشر قصد عالم‌سازی با نگاهی ریاضی را دارد، در ذیل این عالم جدید، قانون طبیعی جدید نیز ساخته می‌شود و انسان برای ساختن این حقوق جدید واجد قدرت است. «پس قوانین طبیعی قدرت‌شان را از حقیقت یا خصلت معقولشان (متناسب با رویکرد سنتی به طبیعت و قانون طبیعی) ندارند. بلکه فقط اقتدار منشأ قدرت آن‌هاست» (اشتراوس، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷). این اقتدار مورد اشاره اشتراوس، صرفاً یک اقتدار سیاسی نیست، بلکه این اقتدار معنایی فلسفی و فراتر دارد و در نسبت سوپژکتیو انسان با عالم به انسان تعلق گرفته است. «بیکن و دکارت هر دو غایت علم را قدرت تصرف بشر در عالم و بهبود زندگی می‌دانستند» (اشتراوس، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷) و بشر همان‌طور که در حوزه طبیعت

مادی تصرف می‌کند، در حوزه انسانی - اجتماعی نیز انسانی جدید و جامعه‌ای جدید را می‌سازد و برای انسان و جامعه جدید نیز بر مبنای همین اقتدار پیش‌گفته، حقوق قائل می‌شود. این حقوق دیگر در نظم سنتی کارکرد ندارد، بلکه در یک طبیعت مکانیستی که با زبان ریاضی تناسب آن شکل می‌گیرد، معنا دارد. بر همین اساس، برخی متفکران معاصر فلسفه حقوق نیز اشتراک قانون طبیعی مدرن و سنتی را صرفاً اشتراکی لفظی می‌دانند. آن گونه که قائلند: «مطمئناً این واقعیت محض، که یک اصطلاح عیناً در آثار نویسندگان مختلف تکرار می‌شود، دلیل بر استمرار اندیشه از یکی به دیگری نیست. این که سیسرون و لاک هر دو قانون طبیعی را به شیوه‌ای مشابه تعریف نموده‌اند، دلیل بر مقبولیت بی‌وقفه این عقیده در طول هجده قرن عجیب و غریب، که آن دو را از هم جدا ساخته نیست. فیلسوفان مکتب سکولار، از جمله سِر ارنست بارکر^۱، استمرار را که او این چنین به نحوی کارآمد توصیف می‌کند، احتمالاً انکار کرده‌اند. آرای ایشان درباره‌ی زبان‌های تحمیلی «اعصار تاریک» بر انسان‌ها، با نظر ما تفاوت داشت. آن‌ها مدرسیان و متشرعان را به خاطر ابهام‌آلود کردن نظریه‌ی اصلی قانون طبیعی سرزنش نموده، ادعا کردند که خود ایشان، آن نظریه را به طرفش بازگردانده‌اند. عقاید قرون وسطایی درباره‌ی قانون طبیعی، وجه چندان مشترکی با این آراء در دوره جدید ندارند، غیر از این که آن‌ها در داشتن نام «قانون طبیعی» مشترک‌اند» (پاسرین ان تروز، ۱۳۸۰، ص ۸۱).

در این زمینه گُرد بریس معتقد است «در یک زمان معین آنچه (یعنی قانون طبیعی) تقریباً در طول مدت ۲۰۰۰ سال قاعده‌ای اخلاقی، بی‌زیان و تقریباً رایج محسوب می‌شد، به توده‌ای دینامیت تبدیل شد، سلطنت کهن را نابود کرد و قاره اروپا را به لرزه انداخت. نباید ادعا کنیم درباره‌ی قانون طبیعی چیز زیادی می‌دانیم، مگر اینکه بتوانیم این معمای تاریخی را حل کنیم» (Bryce, 1901, p.11).

اهمیت بحث مقاله حاضر از این جمله پروفسور ریچی مشخص می‌شود که بیان می‌کند «تاریخ

1. Ernest Barker

قانون طبیعت در حقیقت، چیزی جز تاریخ مفهوم طبیعت در علم حقوق و سیاست نیست» (Ritchie, 1895, pp.i-iv).

نتیجه

قانون طبیعی در دوره باستان که با فلاسفه و متفکران یونان و روم باستان طرح می‌شود، همچنین، قانون طبیعی در قرون وسطی که با فلاسفه مسیحی معرفی می‌شود، با وجود تفاوت رویکرد آن‌ها که اولی غیردینی و دومی دینی است، در یک جریان فکری-فلسفی قرار می‌گیرند. اما به هیچ عنوان نمی‌توان به تداوم این اندیشه سنتی در مفهوم قانون طبیعی مدرن قائل بود. زیرا اساساً در نگاه جدید و ذیل اومانیزم و سوپژکتیویسم، انسان جدید در یک نظام قوانین طبیعی ثابت زندگی نمی‌کند که لازم باشد خود را با آن نظام (که می‌تواند ذیل افق غیردینی باستانی یا افق دینی قرون وسطایی ترسیم شود) همخوان و همراه کند. بلکه انسان مدرن سوژه‌ای است که به عالم‌سازی بر اساس یک فهم مکانیستی و ریاضی‌گونه مدرن دست می‌زند و قانون طبیعی مدرن محصول این جهان جدید است که به وسیله انسان ساخته شده است و در رأس تناسبات انسانی اجتماعی انسان‌ساخته، معنا می‌یابد.

بر همین اساس، به هیچ عنوان صحیح نیست که با ساختن یک قرائت صوری دینی از قانون طبیعی مدرن، در صدد احیای تفسیر دینی از حقوق برآییم. قطعاً فعالیت عمیق در حوزه تفسیر و تحلیل مبانی و فلسفه حقوق اسلامی باید بر سنت اسلامی و رویکردهای فلسفی عرفانی اسلامی قائم باشد، نه اینکه تلاش کند بر مبنای تعریفی ظاهری و بی‌توجه به مبانی، از قانون طبیعی مدرن، حقوق دینی را در مقابل حقوق پوزیتیویستی احیا کند.

قانون طبیعی مدرن و حقوق پوزیتیویستی، هر دو از محصولات عقلانیت سوپژکتیو جدیدند که یکی مقدم بر دیگری در تاریخ غرب ظاهر شده‌اند و هر دو به وام‌داری خود از فلسفه مدرن اعتراف می‌کنند و اینکه که نسبت آن‌ها به دیگری چگونه است، قطعاً در حوصله بحث این مقاله نمی‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۷۵)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه.
۲. الیاسی، مرتضی (۱۳۸۱)، «بررسی نظریه «طبیعت منشأ حق»»، معرفت، شماره ۵۸، صفحات ۲۱-۱۴.
۳. پاسرین ان تروز، الکساندر (۱۳۸۰)، «قانون طبیعی؛ درآمدی بر فلسفه حقوق»، ترجمه محمدحسین طالبی، معرفت، شماره ۴۹، صفحات ۸۴-۷۹.
۴. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴)، *فلسفه چیست؟*، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، *درباره غرب*، تهران، انتشارات هرمس.
۶. دکارت، رنه (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات آگاه.
۷. دل وکیو، ژرژ (۱۳۸۴)، «فلسفه حقوق»، ترجمه جواد واحدی، *کانون وکلا*، شماره ۱۱۳، صفحات ۳۱-۳۷.
۸. دهشیار، حسین (۱۳۸۵)، «حقوق طبیعی در دو اعلامیه در دو سوی آتلانتیک»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره‌های ۲۲۳ و ۲۲۴، صفحات ۸۹-۸۲.
۹. سیدفاطمی، سیدمحمدقاری (۱۳۸۱)، «مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق بشر معاصر»، *تحقیقات حقوقی*، شماره‌های ۳۵ و ۳۶، صفحات ۱۹۲-۱۱۱.
۱۰. شهابی، مهدی (۱۳۸۸)، «از حقوق سنتی تا حقوق مدرن؛ تأملی در مبانی تحول نظام حقوقی»، *نامه مفید*، شماره ۷۶، صفحات ۹۰-۶۹.
۱۱. صانع‌پور، مریم (۱۳۸۴)، «اومانیزم و حق‌گرایی»، *علوم سیاسی*، سال ششم، شماره ۲۹، صفحات ۲۸-۷.
۱۲. ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۹۱)، *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت*، تهران، انتشارات هرمس.

۱۳. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۵)، *سیر حکمت در اروپا*، جلد اول، تهران، انتشارات زوار.
۱۴. قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۳)، «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، *مجله فقه و حقوق*، شماره اول، صفحات ۵۸-۳۷.
۱۵. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه*، جلد پنجم، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه*، جلد دوم، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۷. کلی، جان (۱۳۸۲)، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۸. گوروچ، آرون (۱۳۷۱)، «پدیدارشناسی و فلسفه علم»، ترجمه حسین معصومی همدانی، فرهنگ (ویژه علوم اجتماعی)، شماره ۱۱، صفحات ۹۰-۶۹.
۱۹. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۴)، *سنت و سکولاریسم*، تهران، انتشارات صراط.
۲۰. ----- (۱۳۷۸)، «سنت‌گرایی، تجددگرایی و پساتجددگرایی»، برگرفته از:

<http://www.neelofar.org>

21. Aquinas, Thomas (1945), *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, Editors: Anton Charles Pegis, Vol.2, New York, Random House.
22. Bryce, Lord (1901), *The law of Nature in Studies in History and Jurisprudence*, Vol.II, New York, Oxford University Press.
23. Foucault, Michel (1961), *Historie de Latolie a Lage Classique*, Ch.II, Le Grand Renfermement.
24. Foucault, Michel (1972), "Réponse à Derrida", *Paidia*, N 11, 1 février.
25. Frydman, Droit (2000), "De la Modernite a la Post Modernite", *Reseaux*. N 88-90.
26. Heidegger, Martin (2001), *Sein und Zeit*, Tubingen, Max Niemeyer Verlag.
27. Patterson, Dennis (2010), *A Companion to Philosophy of law and legal theory*, London, Wiley Blackwell.
28. Ritchie, D. G. (1895), *Natural Rights*, London, Swan Sonnenschein.
29. Taylor, Charles (2002), *Le Malaise de la Modernité*, 2th edition, Paris, Edition le cerf.
30. Van Hoecke, Mark (2002), *Law as Communication*, Oregon, Hart press.
31. Ward, Ian (1998), *An Introduction to Critical Legal Theory*, London, Cavendish Publishing limited.