

مطالعه انتقادی نظریه‌های قانون طبیعی تجربه‌گرایان در دوره جدید

محمد حسین طالبی*

چکیده

آموزه «قانون طبیعی» یکی از مشهورترین، قدیمیترین و کارآمدترین موضوعات حکمت عملی در اندیشه غربی است. این آموزه در شاخه‌های گوناگون علوم انسانی، همچون فلسفه، انسان‌شناسی، اخلاق، حقوق، علوم سیاسی، علوم تربیتی، جامعه‌شناسی و... بازتاب دارد. برخلاف اندیشمندان مسلمان، تاکنون نظریه‌های بسیاری از سوی اندیشمندان غرب درباره این آموزه ارائه شده است. در مشهورترین تفسیر قانون طبیعی عبارتست از فرمانهای عقل عملی در مورد رفتارهای بشر برای رسیدن به خوشبختی. هدف این پژوهش، مطالعه انتقادی اندیشه تجربه‌گرایان دوره جدید در مورد قانون طبیعی و بیان کاستیهای این تفکر بشیوه عقلی، با بکارگیری استدلالهای فلسفی است. خوانش تجربه‌گرایان دوره جدید (قرنهای هفدهم و هجدهم میلادی)، مثل هابز و لاک، از آموزه عقلی قانون طبیعی، خوانشی تجربی است. بر اساس این خوانش، بدلیل آنکه روح پوزیتیویسم بر افکار تجربه‌گرایان حاکم بوده، بطور عام غیرمادی بودن نفس انسانی برای آنها پذیرفتنی نبوده است. آنان برای تبیین قانون طبیعی فقط به طبیعت انسان نگریسته و به هدفی فراتر از ارضای امیال طبیعی و مادی او نمی‌اندیشیده‌اند. این دسته از تجربه‌گرایان به مصالح اجتماعی بشر توجه نمیکردند، درحالیکه قانون طبیعی همیشه فرمان عقل عملی برای تکامل و پیشرفت انسان در همه امور مادی و معنوی، شخصی و گروهی،

۱۲۳

* دانشیار فلسفه حقوق، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران؛ mhtalebi@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.3.8.8

سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۵۴ - ۱۲۳

فردی و اجتماعی و... است این رویکرد به قانون طبیعی، انسانها را فقط بسوی لذتهای مادی و فناپذیر سوق داده و به هرآنچه مربوط به سعادت معنوی و دائمی زندگی در جهان آخرت است، بی‌اعتنا کرده است. بر این اساس، حق حیات و آزادی که از لوازم قانون طبیعی در مکتب تجربه‌گرایی دوره جدید تمدن غرب است، حیات و آزادی مادی است. این امر باعث نادیده گرفتن بخش بزرگی از جهان واقعیت، یعنی امور متافیزیک، شده است. این اندیشه زمینه سلطه فراگیر پوزیتیویسم بر همه جنبه‌های زندگی بشر در قرن نوزدهم را فراهم آورده و سبب شد موضوعات علوم یکسره تجربی شوند و مباحثات عقلی، بویژه درباره قانون طبیعی، بمدت بیش از یک قرن، به محاق بروند.

کلیدواژگان: قانون طبیعی، تجربه‌گرایی، هابز، لاک، دوره جدید.

* * *

مقدمه

پیش از شروع بحث درباره آموزه قانون طبیعی در دوره جدید تمدن غرب، نظم طبیعی بحث می‌طلبد تاریخچه‌یی بسیار کوتاه از پیشینه ۲۴ قرن فراز و فرود این آموزه در آثار دانشمندان غرب تا پیش از دوره جدید بیان شود.

مفهوم «قانون طبیعی» ریشه در آثار فلسفی یونانیان باستان دارد. این مفهوم یکی از مهمترین و بنیادیتیرین مفاهیمی است که یونانیان قدیم به بحث درباره آن علاقمند بوده‌اند. «قانون طبیعی» در اندیشه یونانیان باستان، یعنی از قرن ششم پیش از میلاد مسیح تا قرن دوم میلادی، قانونی جهانشمول، ابدی و بی‌بدیل بوده و بنیادیتیرین منبع برای دانستن بهترین معیارهای زندگی بشر معرفی میشده است. نخستین فیلسوفان یونانی «قانون طبیعی» را قانونی میدانستند که مطابق طبیعت مادی اشیاء باشد.^۱ این فیلسوفان به قوانین فیزیکی حاکم بر جهان مادی توجهی عمیق داشتند. بهمین دلیل، یکی از مباحث مورد علاقه آنها تحقیق درباره عنصر تشکیل‌دهنده جهان طبیعت بود.

در قرن ششم پیش از میلاد مسیح، تالس (Thales)، آناکسیمندر (Anaximander) و آناکسیمانس (Anaximanes)، برخلاف پیشینیان، بجای پرداختن به بحثهای خیال‌پردازانه افسانه‌یی، شیوه بحث عقلی را در برخورد با مسائل مهم جهان برگزیدند. در واقع، آنها پایه‌گذار

۱۲۴



سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰

مکتبی فلسفی بودند که بکمک آن، درصدد پاسخگویی به بنیادیتترین مسئله هستی‌شناسانه زمان خود برآمدند. پرسش اساسی در آن زمان این بود که عنصر تشکیل‌دهنده جهان طبیعت چیست؟ از اینرو، در میان آثار فیلسوفان پیش‌سقراطی، نوشته‌هایی با نام درباره طبیعت (On Nature Peri Physeos) یافت میشود. نامدارترین حکیمان دوره اول تفکر فلسفی یونان باستان عبارت بودند از: تالس، آناکسیمندر، آناکسیمنس، فیثاغورس (Phythagoras)، گزنفون (Xenophon)، هراکلیتوس (Heraclitus)، پارمنیدس (Parmenideus)، زنون (Zeno)، امپدوکلس (Empedocles) و آناکساگوراس (Anaxagoras).

با آنکه فیلسوفان یونانی اولین اندیشمندانی بودند که برای تفسیر نظم هستی از راه کشف طبیعت موجودات، گامهای اولیه را برداشتند، واژه «قانون طبیعی» در آثار همه فیلسوفان اولیه یونان باستان بکار نرفته است. در مقابل، آنها از کلمه «dike» [یونانی] که بمفهوم «عدالت» نزدیک بود، استفاده میکردند. در میان فیلسوفان پیش‌سقراطی، هراکلیتوس اولین فیلسوفی است که واژه قانون طبیعی را بکار برده است. او که به تغییر موجودات در نظام جهانی معتقد بود، در ثبات و تداوم این تغییر تردیدی نداشت. بیان دیگر، وی قانون تغییر دائمی هستی را ثابت میدانست و واژه «قانون طبیعی» را برای اولین بار، بر این قانون ثابت حاکم بر جهان، که به اعتقاد او منشأ اعتبار همه قوانین بشری بود، اطلاق کرد (Rommen, 1947: p. 6). بهمین دلیل، فیلسوفان حقوق، هراکلیتوس را بنیانگذار بحث از «قانون طبیعی» میدانند (Crowe, 1977: p. 4). هراکلیتوس معتقد بود همه قوانین ساخته دست بشر، باید مبتنی بر قانونی ربانی باشد (Rommen, 1947: p. 6; Guthrie, 1962: p. 427). قانون ربانی همان قانون ازلی است که بعدها آگوستین قدیس آن را برای اولین بار در مسیحیت مطرح کرد. هراکلیتوس میگفت: «همه قوانین بشری بوسیله قانون خدا تغذیه میشوند» (Kahn, 1979: p. CXIV). مقصود او از «منبع ربانی مشترک برای همه قوانین بشری» بسیار نزدیک به برداشت او از مفهوم «لوگوس» (Logos)، یعنی عقل بود که زیربنای وحدت جهان دانسته میشد (Kirk, Raven & Schofield, 1957: pp. 186–188). در حقیقت، قانون طبیعی بعقیده هراکلیتوس، محتوای احکام عقل بود.

امپدوکلس (Empedocles) از منظر علوم فیزیکی، به تحقیق درباره مفهوم «قانون طبیعی» همت گماشت (Sinnige, 1968: p. 181). او از قانونی سخن بمیان آورد که گستره آن همه جهان را فرامیگرفت (Wilbur & Harold, 1979: p. 164; Fragment, 135). بعقیده وی، چنین قانونی «قانون طبیعی» نام داشت. سوفکلس (Sophocles) در نمایشنامه آنتی‌گن (Antigone)،

قانون طبیعی را قانونی نانوخته میدانست که هم ازلی و هم برتر از قوانین موقت بشری بود. این قانون غیرمکتوب، قانونی ربانی بوده که زئوس (خدای خدایان) آن را ایجاد کرده است (Sophocles, 1998: p. 38; *Fragment*, 450 - 457) اندیپوس تیرانوس (*Oedipus Tyrannus*) به قوانینی بنام «قانون طبیعی» اشاره میکند که هم غیرزمانمند بوده و هم به اعتقاد او، ساخته دست خدایان است و از طبیعت فانی سرچشمه نمیگیرد (Sophocles, 1902: p. 117; *Fragment*, 863-871). بطور خلاصه، میتوان قانون طبیعی را از نظر فیلسوفان یونانی پیش‌سقراطی با ویژگیهای زیر تعریف کرد: قانونی نانوخته، برتر از قوانین بشری، جهانشمول، ازلی (غیرزمانمند)، و ثابت (غیرقابل تغییر).

پژوهش درباره قانون طبیعی ذیل عنوان «عدالت»، از زاویه علوم هستی‌شناسی، حقوق و اخلاق که در یونان باستان آغاز شده بود، بسرعت در حال گسترش بود که ناگهان در نیمه دوم قرن پنجم پیش از میلاد، با چالشهای فکری سوفیستها مواجه شد. از مطالعه آثار دانشمندان سوفیست یونان باستان درباره قانون طبیعی، بدست می‌آید که آراء آنها در حوزه معرفت‌شناسی تأثیری عمیق در نظریه‌های آنها در دیگر حوزه‌های علوم، از جمله فلسفه حقوق داشته است. پروتاگوراس و گرگیاس، که معرفت ثابت بشری را انکار میکردند، منکر وجود قانون طبیعی بعنوان حکم ثابت عقل بودند. در نظر پروتاگوراس، واژه «قانون طبیعی» بعنوان امری ثابت، واژه‌ی بی‌محتواست. تعیین معنای «عدالت» و «قانون طبیعی» بستگی به فهم عرفی هر جامعه از این دو واژه دارد (Romilly, 1992: p. 112).

گرگیاس بر این باور بود: «هیچ حقیقت قابل شناختی وجود ندارد» (Guthrie, 1971: p. 273; Romilly, 1992, p. 112; Waterfield, 2000, p. 223). نظریه شبه‌پوچ‌گرایی گرگیاس تمایز میان خوبی و بدی را انکار کرده، وجود قانون طبیعی را بعنوان معیاری برای شناخت خوب و بد یکسره مردود دانسته است.

با این حال، برخی از دانشمندان سوفیست با قانون طبیعی موافق بودند. هیپیاوس ایلس (Hippias of Elis) که از اولین سوفیستها و معاصر سقراط بود، بر تساوی حقوق انسانها تأکید میکرد. وی علت این تساوی را یکسان بودن طبیعت افراد بشر میدانست. او برخلاف بیشتر سوفیستهای نسل بعدی، به «قانون طبیعی»، یعنی قوانین نانوخته ازلی کلی و ثابت، اعتقاد داشت (Rommen, 1947: p. 9; Guthrie, 1971: p. 285). آنتیفن (Antiphon) نیز یکی از متفکران نسل دوم سوفیست، طرفدار قانون طبیعی بود (Stone, 1988: p.44; Guthrie, 1971: p. 285).

313 p). بعقیده او، قانون طبیعی قابل نقض نیست و اگر کسی درصدد نقض آن برآید، نتایج خسارت‌باری برای او خواهد داشت (Waterfield, 2000: p. 259). افزون بر آنتیفن، آلسیداماس (Alcidamas) شاگرد گرگیاس، نیز یکی از حامیان قانون طبیعی بود (Guthrie, 1971: p. 313). ظهور فیلسوفان یونان باستان (سقراط، افلاطون، ارسطو و...) و تأثیر آموزه‌های آنها بر اندیشه متفکران یونانی و بر کرسی نشاندن احکام ثابت عقل بعنوان سنگ زیربنای معرفت بشری، موجب شد دانشمندان نسل دوم و نیز نسل متأخر سوفسطایی، قانون طبیعی را بعنوان حکم ثابت عقل و یگانه معیار تشخیص خوب و بد بپذیرند. سقراط برخلاف سوفیستهای معاصر خویش، بویژه پروتاگوراس و گرگیاس، احکام ثابت عقل را معتبر میدانست و آنها را در حوزه عقل نظری معیار سنجش صحت و خطا و در حوزه عقل عملی، ملاک تفکیک خوبی از بدی قرار میداد. هرچند از سقراط مطلبی در باب قانون طبیعی نقل نشده، اما موضعگیری او درباره معرفت عقلی، دست‌یافتنی بودن حقیقت و تمایز میان سعادت و شقاوت، نقش برجسته او را در تأیید مفاد قانون طبیعی، که همان احکام ثابت عقل عملی است، نشان میدهد. آراء سقراط در مورد فضیلت و معرفت، راه را برای افلاطون باز کرد تا وی بتواند بر اهمیت حکم عقل تأکید کند. همچنین، طرح این مباحث سبب شد بعدها ارسطو نظریه «حکمت عملی» خود را مطرح کرده و در نهایت، رواقیان و پیروان آنها نظریه قانون طبیعی را بار دیگر طراحی کنند. افلاطون و ارسطو در هیچکدام از آثار خود، واژه «قانون طبیعی» یا «قانون طبیعت» را بکار نبرده‌اند (Morrow, 1960: p. 565; Weinreb, 1987: p. 32). در مقابل، از کلمه «عدالت طبیعی» استفاده کرده‌اند. بعقیده افلاطون، بالاترین مرتبه عقل عملی^۲ منبع قانون است. به این دلیل، فقط قانونگذار حکیم، توانایی شناخت قوانین صحیح را برای جامعه خویش دارد. در مخالفت با کسانی که اعتقاد داشتند قانون صحیح فقط قانون موضوعه است و طبیعت هیچ نقشی در قانون ندارد، افلاطون ریشه قانون را در طبیعت میدانست و نیروی اولیه به حرکت درآورنده طبیعت را روح بشر معرفی میکرد. بر همین اساس، قوانین اولیه‌یی که از تولیدات روح بشر هستند، در نگاه افلاطون، مانند خود طبیعت، ریشه دیگر قوانین شمرده میشوند (Morrow, 1960: pp. 564-565). در اینجا، نظریه افلاطون درباره قانون طبیعی بدست می‌آید که بعدها رواقیان آن را بیشتر پروراندند. در

واقع، افلاطون قانون برتر را قانون عقل میداند که همه قوانین در جهان محسوسات باید بر اساس آن وضع شوند و نباید هیچ مخالفتی با آن قانون برتر داشته باشند.

ارسطو، در دو رساله مهم خود، یعنی کتاب اخلاق نیکوماخوس (*Nicomachean Ethics*) و رساله سیاست (*Politics*) نظریه غایت‌شناسانه خود را درباره طبیعت انسان بیان کرده است. او میگوید: غایت انسانها در انجام افعال خویش، رسیدن به خیر است (Aristotle, 2002: I. 1-1252a3). مصداق غایت از نظر ارسطو، آن چیزی است که به انگیزه آن عملی انجام میشود (Aristotle, 1970: II. 3-194b3; Idem, 1956: V. 2-1013a). او علت غایی را در میان علت‌های چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غایی)، مهمترین علت میدانست. این خیر، که غایت انسان در انجام افعال است، فاعل را در حرکت بسوی سعادت خویش، تشویق میکند. در واقع، علت غایی، یعنی کمال نهایی، خط مشی انسان را در همه فعالیت‌هایش ترسیم میکند (Idem, 1962: I. 2-1252b32). ارسطو بر این باور است که هر عمل اختیاری انسان برای رسیدن به هدفی است که در ذهن فاعلش وجود دارد. این هدف، زندگی خوب است (Jaffa, 1972: p. 67). رسیدن به این برترین هدف نهایی، که «سعادت» نیز نامیده میشود، با استخدام عقل در مسیر زندگی امکانپذیر است (Guthrie, 1950: p. 153). این امر مفاد قانون طبیعی در نظر ارسطوست، هرچند او هیچگاه از واژه «قانون طبیعی» استفاده نکرده است. ارسطو در کتاب خطابه (*Rhetoric*) با صراحت بیشتری درباره طبیعتی بودن قانون سخن گفته است. از نظر او، کارهای عادلانه و غیرعادلانه با مراجعه به دو نوع قانون تعریف میشوند: قانون خاص و قانون عام. «قانون خاص» قانونی است که مردم آن را وضع میکنند. اما «قانون عام» قانون نانوشته‌بی است که مبتنی بر طبیعت باشد. در طبیعت، اصلی همگانی درباره عدالت و بیعدالتی وجود دارد که همه مردم در نهاد خویش از آن آگاهی دارند، حتی اگر هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته باشند (Aristotle, 1991: I. 1373b).

با تعریفی که ارسطو در عبارت بالا از تفاوت میان قوانین عام و خاص بیان کرده، معلوم میشود که مقصود او از «قانون عام» قانون طبیعی است. او در عبارت یاد شده تصریح میکند که قانون خاص همواره مربوط به جامعه‌یی معین است که به آن «قانون موضوعه» نیز گفته میشود. این نوع قانون را یا انسانها بطور مستقیم وضع میکنند یا مبتنی بر آداب و رسوم و سنت‌های خاص در هر جامعه است. اما قانون عام در نظر ارسطو، که همان قانون طبیعی ثابت نانوشته است، همه جوامع بشری را دربرمیگیرد و تمام

انسانها از آن اطلاع دارند و بر اساس آن، رفتار عادلانه را از رفتار غیرعادلانه تمییز میدهند. در سایه رعایت این قانون است که انسانها به سعادت میرسند.

تأثیرگذارترین مکتب فکری در دوره انتشار فرهنگ یونانی مآبی (Hellenistic age) مکتب فلسفی رواقیان بود. فلسفه رواقی در حوزه فلسفی یونان باستان بر اساس آموزه‌های افلاطون و ارسطو چشم‌اندازی جدید درباره نظریه قانون طبیعی گشود. از اینرو، رواقیان نقشی مهم در رشد و توسعه این نظریه داشتند. در فرهنگ رواقیان، زیستن بر طبق طبیعت بمعنای زندگی کردن مطابق احکام عقل حاکم بر جهان است (Arntz, 1965: p. 23)، زیرا عقل بشری بخشی از عقل ربانی است؛ شعار معروف رواقیان این بود که «مطابق با عقل بشری زندگی کنید». آنها عقل را ایجادکننده قانون برتر در جهان میدانستند و این قانون را «قانون طبیعی» مینامیدند (Ibid). در نتیجه، طبیعت نزد رواقیان همان عقل است و قانون طبیعی بمعنای حکم و قانون عقلی است. با آنکه رومیان باستان در علم حقوق و قانونگذاری بسیار پیشرفته بودند، اما با مباحث قانون طبیعی آشنایی نداشتند، چراکه از آموزه‌های فلسفی بی‌اطلاع یا کم‌اطلاع بودند. با اشغال نظامی یونان در سال ۱۴۶ ق م رومیان باستان از علوم مختلف یونانیان، از جمله تعالیم فلسفی و بویژه آموزه قانون طبیعی، آگاه شدند.

در دوره رواقیان میانه (Middle Stoicism) در یونان باستان بود که مباحث مربوط به دکتترین قانون طبیعی از حکمت یونان به حقوق روم انتقال یافت و فلسفه حقوق روم بارورتر شد (Rommen, 1947: p. 26; Foriers and Perelman, 1973: p. 16). تأثیرگذاری تاریخی قانون طبیعی کمترین دستاورد موفقیت‌آمیز رومیان در یادگیری و پذیرش این آموزه فلسفی یونانی و تبدیل آن به واقعیتی حقوقی در روم باستان بود. حقوقدانان رومی اولین کسانی بودند که به قانون طبیعی که تا آن زمان رویکردی فلسفی داشت، چهره حقوقی بخشیدند. همچنین، آنها بین قانون طبیعی و حقوق طبیعی فرق گذاشته و حقوق طبیعی را بعنوان الگوی قانونی برای تعیین رفتار انسانی معرفی کردند.

فیلسوف و خطیب نامدار رومی، مارکوس تولیوس سیسرون (Marcus Tullius Cicero) (۱۰۶-۴۳ ق م) مشهورترین، مقبولترین و اولین نظریه قانون طبیعی را در روم باستان در معرض اندیشه مخاطبان قرار داد (Bix, 1996: pp. 224; Fears, 2000: p. 20). او با آثار خود موجب شد نظریه حقوقی رواقیان یونان باستان تأثیری شگرف در نظام حقوق روم و سپس در اندیشه حقوقی مسیحی از خود بر جای بگذارد. شرح سیسرون درباره نظریه

قانون طبیعی بسیار مهم است، زیرا این شرح، متفکران را در قرنهای بعد تحت تأثیر قرار داد. رواقیان متأخر تنها از راه آثار سیسرون از یافته‌های پیشینیان در مورد قانون طبیعی آگاه شدند (Watson, 1971: pp. 217–218).

سیسرون بر این باور بود که قانون طبیعی در انسانها امری فطری است. بعقیده او، کمال بشر عبارتست از کمال طبیعت (Cicero, 1998: p. 105). قانون طبیعت نزد سیسرون تنها میزان برای عدالت و قوانین خوب است (Ibid: p. 112).

نظریه‌پردازی دربارهٔ دکتترین قانون طبیعی در روم تا زمان تدوین حقوق آن کشور از سوی امپراتور ژوستینین (Justinian) در قرن ششم میلادی ادامه یافت. به اعتقاد ژوستینین، قانون طبیعی قانونی ازلی و ثابت است (Justinian, 1975: p. 6). هم انسانها و هم حیوانات این قانون را از طبیعت به ارث میبرند. حیوانات نیز همانند انسانها، به اموری که از طبیعتشان ناشی میشوند، مثل ازدواج، یعنی زیستن در کنار جنس مخالف، تولید مثل و پرورش نوزادان علاقمند هستند (Ibid: p. 4).

بدون شک بخش بزرگی از دگرگونیهای آموزهٔ قانون طبیعی در غرب مربوط به دوره‌هایی پس از دورهٔ یونان و روم باستان مربوط است. پژوهش فلسفی دربارهٔ قانون طبیعی در غرب در دوره‌های تاریخی مختلف از زمان ظهور دین مسیحیت تاکنون حامل اندیشه‌های متفاوت بوده است.

بخش اول این دورهٔ طولانی و پرماجرا مقارن با غربت مسیحیت بود. در این بخش که حدود سه قرن طول کشید، عالمان مسیحی و پیروان آنها با برقراری ارتباط سری و پنهان خود، درصدد حفظ مسیحیت، القاء و انتقال تعالیم آن دین به نسلهای بعد برآمدند. از قرن چهارم میلادی با رسمی شدن دین مسیحیت، تبلیغات دینی نیز علنی شد و آثار فکری و علمی با تأثیرپذیری از تعالیم مسیحیت رویه‌ی جدیدی غیر از رویهٔ روم باستان را در پیش گرفتند. تأثیر دکتترین قانون طبیعی رواقیان بر تعالیم مسیحیت و پذیرش آن در کلیسا فقط وسیله‌ی برای تعیین و تعریف مفاهیم عام اخلاقی در مسیحیت نبود، بلکه ابزاری برای پیوند مردم - یعنی دولت، قانون و نظام اجتماعی - بشیوه‌ی صحیح با کلیسا و اجتماع نجات یافته بود (Troeltsch, 1931: p. 144). این ارتباط تنگاتنگ در دوره میانه بوجود آمد. این دوره از قرن چهارم میلادی شروع شد و تا سدهٔ چهاردهم ادامه یافت.

آگوستین قدیس (St. Aurelius Augustine) (۳۴۵-۴۳۰م) اولین و تأثیرگذارترین فیلسوف و

۱۳۰



الهی‌دان مسیحی طی نه قرن از اواخر قرن چهارم تا اواسط قرن سیزدهم میلادی یعنی زمان ظهور توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas) بود. فلسفه آگوستین ریشه در فلسفه یونان باستان متأخر و نیز ریشه در وحی مسیحی داشت (Matthews, 1998: p. 541-542). او از حامیان ثابت‌قدم مکتب قانون طبیعی در دوره قرون میانه بود (Chroust, 1944: p. 194). او تعالیم یونانی - رومی را از محتوای سیاسی به مضمونی دینی تبدیل کرد (Fortin, 1978: p. 186). رویکرد آگوستین به قانون طبیعی تاحدودی متأثر از نظریه قانون طبیعی رواقیان بود. آگوستین شالوده قانون طبیعی را برای قرنهای متمادی پس از خود در مسیحیت دوره میانه بر مفهوم «قانون ازلی» بنا نمود. قانون طبیعی در تفسیر او بکارگیری عقل و اراده آزاد در مسیر پیروی از قانون ازلی بود. به بیان دیگر، قانون طبیعی همان فرمان عقل بشر به افراد است که در اجرای قانون ازلی، که خدا در جهان وضع کرده است، مشارکت کنند (Augustine, 1982: p. 92, q. 53.2). در حقیقت، با اجرای قانون ازلی در جهان، قانون طبیعی نیز به اجرا درآمده و حفظ میشود (Idem, 1987: p. 283; [xxii.27]). قانون ازلی چیست؟ در دیدگاه آگوستین، «قانون ازلی فرمان ربانی یا اراده خداست که نظم طبیعی را در جهان حفظ کرده و از نقض آن جلوگیری میکند» (Ibid [xxii.73]).

پس از مرگ آگوستین در قرن ششم، اروپا وارد دوره رکود علمی شد. به این دلیل تاریخ‌نویسان آن دوره را دوره تاریک (Dark age) میخوانند. تنها تلاش علمی در آن چند قرن، حفظ بخشی از میراث گذشتگان در کتابهای دائرةالمعارف و مجموعه آثار علمی بر جای مانده از آنها بود. تأثیر افکار آگوستین - که مشربی افلاطونی داشت - بر جامعه غرب تا قرن سیزدهم ادامه یافت تا آنکه قدیس توماس آکوئیناس نظام ارسطویی را در غرب احیا کرد. او تعدادی از قواعد کلی و اصول زیربنایی را تدوین نمود که همه بر حقیقت وجود مبتنی بودند. یکی از آن قواعد اصل غایت‌مندی (The principle of finality) بود. محتوای این اصل آنست که هر کاری در ذات خود برای رسیدن به یک غایت انجام میشود. اصل غایت‌مندی در علم اخلاق و نیز در نظریه قانون طبیعی، بمعنای انجام دادن کار نیک و اجتناب از شر است. بنابراین، قانونگذاری در نگاه آکوئیناس، هدفمند بوده و هدف قانون - بعقیده او - خیر مشترک است. خیر مشترک کمالی است که همه مردم بعنوان هدف غایی در زندگی خود دنبال آن هستند. این خیر چیزی جز سعادت بشر نیست (Aquinas, 1966: p. 9-13 [IaIIæ. q.90.2]).

۱۳۱



محمدحسین طالبی؛ مطالعه انتقادی نظریه‌های قانون طبیعی تجربه‌گرایان در دوره جدید

سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۵۴ - ۱۲۳

قانون طبیعی در نظر آکوئیناس، مشارکت مخلوق با شعور در قانون ازلی است. او معتقد بود عقل طبیعی به انسانها داده شده تا در پرتو نور آن بتوانند خوبی را از بدی تشخیص دهند. بدلیل آنکه قانون ازلی در قلب انسانها از آغاز تولد حک شده، آنها به انجام افعال نیک و دستیابی به غایات مطلوب میل طبیعی دارند. استفاده از عقل طبیعی بشیوهی طبیعی، یعنی از راه انجام اعمال صحیح، برای دستیابی به خیری متوسط یا خیر نهایی، بمعنای مشارکت در قانون ازلی است. بنابراین، اصول قانون طبیعی در نگاه آکوئیناس، بر اساس نظام گرایشهای طبیعی انسان بوجود آمده است ([Ibid: pp. 79-83; [IaIIæ. q.94.2]). در حقیقت، قانون طبیعی حکم عقل است ([Ibid: pp. 77; [IaIIæ. q.94.1]). بهمین دلیل حیوانات، گیاهان و جمادات در دیدگاه آکوئیناس، از قانون طبیعی پیروی نمیکنند، زیرا آنها فاقد عقل بوده و درکی از قانون طبیعی ندارند. یکی از اصول نظری و بنیادین آموزه قانون طبیعی که اولین بار آکوئیناس آن را بیان کرده، این است: «هر آنچه انسان به آن میل طبیعی دارد، عقل آن را نیک دانسته و ضد آن را بد میداند» ([Ibid: [IaIIæ. q.94.2]).

کوتاه سخن آنکه، آکوئیناس گمان میکرد اصول قانون طبیعی از میلهای طبیعی بشر ناشی میشوند. این گرایشهای طبیعی مطابق با طرح و نقشه خداوند در طبیعت، یعنی طبق قانون ازلی، بر قلب بشر حک شده است. قانون طبیعی مدخلی معرفت‌شناسانه نسبت به قانون ازلی است. قانون طبیعی مشارکت انسان در قانون ازلی است. به بیان دیگر، وقتی انسان با عقل خویش در اجرای طرح ازلی خداوند در جهان مشارکت میکند، به قانون طبیعی عمل کرده است.

پس از دوره میانه، بحث از قانون طبیعی در نیمه اول عصر نوزایی (Renaissance) رو به افول گذاشت، اما بکلی فراموش نشد. مدرسین متأخر (پیروان آکوئیناس) و پروتستانهای اولیه در احیای اندیشه قانون طبیعی در عصر نوزایی تلاش فراوان کردند. اندیشه‌ورزان مدرسی متأخر نتوانستند اصول قانون طبیعی دوره میانه را بطور کامل احیا کنند؛ بهمین دلیل، در بازاندیشی نظریه قانون طبیعی، عقل بشری مخلوق خدا را جایگزین اراده ازلی ربانی کردند (Vitoria, 1991: p. 156). این تغییر ناشی از مواجهه آنها با اندیشه توجه عمیق به عقل خودبنیاد بشری دانشمندان رنسانس بود که همواره مبانی وحیانی را گستاخانه انکار میکرد.

پروتستانهای اولیه نیز، همانند بیشتر مردم مغرب‌زمین، زیر نفوذ اومانیزم عصر نوزایی قرار گرفتند. آنها قانون طبیعی ربانی را بشیوهی سکولارمنشانه تفسیر کردند. در این تفسیر، خدا بعنوان علت العلل جهان و علت بوجود آورنده عقل بشر شناخته نمیشد. این وقاحت تا آنجا پیش رفت که گروسیوس، کشیش و حقوقدان هلندی عصر نوزایی، اعلام کرد: قانون طبیعی

اعتبار دارد حتی اگر خدا وجود نداشته باشد (Grotius, 1957: p. 10). او دربارهٔ قانون طبیعی می‌گفت: «خود طبیعت بشر ... مادر قانون طبیعی است» (Idem, 1922: p. 13). طبیعت بشر که بنیاد قانون طبیعی است، طبیعتی هوشمند است که به انسان توانایی می‌دهد از راه سخن گفتن با دیگر انسانها ارتباط برقرار کرده و با آنها مصاحبت کند. افزون بر آن، فقط انسان است که میتواند بفهمد بر اساس قواعد عمومی اخلاق عمل میکند (Idem, 1957: p. 8). از اینرو، در نگاه گروسیوس، انسان فاعلی اجتماعی و اخلاقی بوده و موضوع قانون طبیعی است. با گذشت عصر نوزایی دورهٔ جدید تمدن غرب آغاز شد. این دوره تا دو قرن و نیم، یعنی تا نیمهٔ قرن بیستم میلادی ادامه یافت. مهمترین نماد دورهٔ جدید تمدن غرب توجه به منزلت انسان و قرار دادن او در کانون اندیشه‌های علمی و فلسفی بود (اومانیزم / Humanism). انسانگرایی در همهٔ تار و پود تفکر انسان غربی در دورهٔ جدید تنیده شد. در حقیقت، خداگرایی دورهٔ مسیحی در دورهٔ جدید غرب جای خود را به انسان‌گرایی داد. خدا در اندیشهٔ بیشتر دانشمندان دورهٔ جدید، خدای مسیح نبود که برای هدایت بندگان خویش دین مسیحی را فرستاده بود. اگر هم کسانی به خدا اعتقاد داشتند، آن خدا، خدای طبیعی (Deism) بود که جهان را آفریده و کار جهان را به بشر واگذار کرده است. بر این اساس، دیگر بحث از طبیعت بشر و قانون طبیعی در اندیشهٔ فیلسوفان دورهٔ جدید تمدن غربی به مباحث قانون ازلی مخلوق خدای متعال مستند نبود.

پیشرفت علمی عصر نوزایی و پس از آن، در علمی همچون ستاره‌شناسی، فیزیک و ریاضیات، بر افکار فیلسوفان دورهٔ جدید تأثیری فزاینده داشت. برای نمونه، نفوذ اندیشهٔ نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷م)، ستاره‌شناس و ریاضیدان مشهور انگلیسی، بر دستاوردهای فلسفی دانشمندان غرب در دورهٔ جدید، بویژه بر اندیشهٔ تجربه‌گرایی (Empiricism)، انکارناپذیر است. تجربه‌گرایی انگلیسی این باور را القاء میکرد که همهٔ معارف بشر مبتنی بر داده‌های حسی است؛ تنها معرفتی که از نگاه تجربه‌گرایان ارزش پیگیری داشت، شناخت حسی بود. عبارت دیگر، شناخت حقیقی در اندیشهٔ تجربه‌گرایان، آن دسته از معرفتهایی بود که بتوان آنها را با روش حسی اندازه‌گیری نمود. این معرفتها فقط از راه آزمایش و مشاهده بدست می‌آمد و تنها روش علمی معتبر روش استقرائی بود. اعتبار شناختی این روش بجای آنکه قطع یا یقین باشد، گمان و احتمال بود. در مقابل اندیشهٔ تجربه‌گرایی انگلستان در دورهٔ جدید تمدن غرب، عقلگرایی بشیوهٔ سکولار (Rationalism) نیز در آن دوره رشدی قابل توجه کرد. در این رویکرد،

۱۳۳

دانشمندان معتقد بودند عقل بشر بدون کمک گرفتن از وحی ربانی و با کمک حواس میتواند حقایق را بخوبی شناسایی کرده و همه مشکلات را حل کند. به اعتقاد فیلسوفان عقل‌گرای دوره جدید، بشر نه تنها با ظرفیتی بدنیا آمده است که میتواند حقایق را بشناسد، بلکه مجموعه‌یی از مفاهیم، از جمله مفاهیم اخلاقی را به‌مراه خود آورده است. تجربه‌های حسی به عقل کمک میکنند تا مفاهیم فطری یادآوری شوند. روش حل مسائل در اندیشه عقل‌گرایی روش قیاسی بوده و دانش منطق در این روش نقش محوری داشت.

در دوره جدید، هم تجربه‌گرایان و هم عقل‌گرایان بشیوه‌یی غیر از شیوه فیلسوفان در دوره‌های پیشین به قانون طبیعی مینگریستند. دانشمندان دوره باستان و نیز اندیشمندان مسیحی ملاک درستی رفتار انسانها را در شاکله قانون طبیعی با یکی از دو رویکرد غایت‌گرایی (Teleology) یا عقل‌ورزی (Intellectualism) توجیه‌پذیر میدانستند. به بیان دیگر، از نظر برخی از آنها کار درست کاری بود که انسان با انجام آن خود را به غایت مطلوب از آفرینش نزدیک کند (غایت‌گرایی). گروهی دیگر کار صحیح را کاری میدانستند که عقل بشر را استحکام بخشیده و مطابق با نظم موجود در جهان باشد (عقل‌ورزی). در مقابل، نظریه‌پردازان قانون طبیعی در دوره جدید، چه تجربه‌گرایان و چه عقل‌گرایان، رویکردی غیر از آن دو رویکرد داشتند.

این نوشتار سعی دارد نگاه نظریه‌پردازان تجربه‌گرای قانون طبیعی را در دوره جدید بطور انتقادی بررسی کند. بنابراین، پرسش اصلی در اینجا اینست که نظریه‌های تجربه‌گرایان دوره جدید درباره قانون طبیعی چه کاستیهایی دارند؟ بر همین اساس، پس از توضیح مختصر درباره قانون طبیعی (Natural law) و تفاوت آن با قانون طبیعت (The law of nature)، ابتدا این نظریه‌ها بازخوانی شده و سپس ارزیابی و نقد میشوند.

قانون طبیعی و تفاوت آن با قانون طبیعت

واژه «قانون طبیعی» واژه‌یی است با پیشینه چند هزار ساله در غرب که در آثار علمی دانشمندان مغرب‌زمین در معانی گوناگون بکار رفته و تنوع این مفاهیم بر ابهام معنای این واژه افزوده است. چون این واژه از ترکیب واژه «قانون» و «طبیعت» تشکیل شده و این دو واژه بتهایی معانی متعددی دارند (Haakonssen, 2001: p. 1205)، ترکیب لفظ مشترک «قانون» با مفهوم مبهم «طبیعت» این ابهام را در فهم معنای واژه «قانون طبیعی» دو چندان کرده است (Bonar, 1902: p. 133; D'Entrevés, 1951: p. 16). در عین حال، مشهور آنست که قانون طبیعی قانونی عقلی بوده و مربوط به حوزه

حکمت عملی است. این قانون عبارتست از فرمانهای عقل عملی به بشر درباره رفتارهای اختیاری او برای رسیدن به سعادت همیشگی. این فرمانها با توجه به دو امر صادر میشوند: طبیعت و هدفی که طبیعت برای آن وجود دارد. بنابراین، قانون طبیعی امری هدفمند است. با وجود این، بیشتر دانشمندان طرفدار قانون طبیعی وقتی در این گفتمان شرکت میکنند، بگونه‌ی سخن میگویند که گویا قانون طبیعی هدفمند نیست. به بیان دیگر، آنها در گفتارهای خود رکن دوم قانون طبیعی را نادیده میگیرند. برای نمونه، هابز قانون طبیعی را فرمان عقل در حراست از آزادی بيمرز بشر تفسیر کرده، زیرا او طبیعت بشر را حامل این نوع آزادی دانسته است. او معتقد است «بشر برای حفظ خویشتن آزاد است دست به هر کاری بزند» (Hobbes, 1996: p. 86). او بهیچوجه، هدف از آفرینش طبیعت انسان را در تبیین و تفسیر قانون طبیعی دخالت نداده و در نتیجه، رسیدن به آن هدف را معیاری برای چگونگی استفاده از آزادی ندانسته است. هابز در مسئله قانون طبیعی، قانون طبیعت بشر را بیان کرده است؛ در واقع، او قانون طبیعت (آزاد) بشر را بجای قانون طبیعی (هدفمند) نشانده است. لاک قانون طبیعی را افزون بر حفظ آزادی، به حراست از مالکیت و حیات بشر نیز سرایت داده است، بدون آنکه هدف از آفرینش انسان را در نظریه قانون طبیعی خود مطرح کرده باشد (Locke, 1960: p. 271)؛ بسیاری از دانشمندان دوره جدید و پساتجدد قانون طبیعی را بر اساس محتوای طبیعت بشر از نگاه خود، توضیح داده‌اند، بی‌آنکه در نظریه خود به هدف صدور این قانون توجه کرده باشند. در نتیجه، تفاوت قانون طبیعی و قانون طبیعت در نوع نگرش به هدف از وجود طبیعت است. اگر صدور فرمانی بر اساس توجه به مقتضای طبیعی (قوا و ویژگیهای طبیعت) یک چیز با در نظرگرفتن هدف از وجود آن طبیعت (امر طبیعی) صورت گرفته باشد، آن فرمان، قانون طبیعی نام دارد. اما اگر مبنای صدور آن فرمان فقط ویژگیهای طبیعی یک امر طبیعی، بدون توجه به هدف از وجود آن طبیعت باشد، آن فرمان، قانون طبیعت است.

۱۳۵

قانون طبیعی در نگاه تجربه‌گرایان در دوره جدید

توجه به خدا و معنویات که از ارکان گفتمان علمی در دوره میانه بود، در عصر نوزایی مورد هجوم شک‌گرایان قرار گرفت و بهمین دلیل باورهای مردم به اصول دین مسیحی تضعیف شد. همچنین، پیشرفت علوم تجربی و بکارگیری دستاوردهای آن در زندگی بشر سبب افزایش اهمیت حس و تجربه در نگاه مردم شد. از آن به بعد بود که عده‌ی از

محمدحسین طالبی؛ مطالعه انتقادی نظریه‌های قانون طبیعی تجربه‌گرایان در دوره جدید



سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۵۴-۱۲۳

فیلسوفان دوره جدید تمدن غرب برای درک امور واقع، به شناخت حسی به اندازه شناخت عقلی، بلکه بیشتر از آن، توجه میکردند. این گروه از دانشمندان به تجربه‌گرایان معروفند. توجه تجربه‌گرایان به علوم تجربی در یک سطح نبود. هرچه از عصر نوزایی بیشتر فاصله میگیریم، درمی‌یابیم که باور دانشمندان تجربه‌گرا به اصالت تجربه عمیقتر شده است. مهمترین نمایندگان اندیشه تجربه‌گرایی انگلستان در دوره جدید، فرانسیس بیکن، توماس هابز، جان لاک، جورج بارکلی، و از همه بیشتر، دیوید هیوم بودند. در این میان، هابز و لاک بیشتر از دیگر تجربه‌گرایان دوره جدید به طرح مسئله قانون طبیعی پرداخته و زوایای گوناگون آن را بررسی کرده‌اند. به این دلیل و بدلیل آنکه تأثیر آراء هابز و لاک در مسئله قانون طبیعی بیش از آراء دیگر تجربه‌گرایان بوده است، در این مقاله اندیشه‌های این دو فیلسوف تجربه‌گرا درباره قانون طبیعی در دو گفتار جداگانه طرح و بررسی میشوند. آنگاه در گفتار سوم نظریه‌های قانون طبیعی تجربه‌گرایان دوره جدید یکجا بطور انتقادی مطالعه خواهند شد.

گفتار اول: هابز و قانون طبیعی

در این گفتار به این پرسش پاسخ داده میشود: نظریه توماس هابز درباره قانون طبیعی چه بوده و چه انتقاداتی بر آن وارد است؟ هابز آراء خود درباره قانون طبیعی و طبیعت بشر را در سه اثر علمی خویش: عناصر قانون، طبیعی و سیاسی (*The Elements of Law, Natural and Politic*) (۱۶۴۰)، مقدمات فلسفی درباره دولت و جامعه (*Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*) (۱۶۴۲) و لویاتان (*Leviathan*) (۱۶۵۱) بیان کرده است. سومین کتاب هابز، یعنی لویاتان، آخرین نظریه علمی او درباره قانون طبیعی را در خود جای داده است، بهمین دلیل در اینجا به مباحث این کتاب درباره قانون طبیعی بسنده میشود. او این مطالب را در فصل ۱۳ تا ۱۵ کتاب توضیح داده است.

هابز فیلسوفی تجربه‌گرا بود. او طبیعت بشر را چیزی بیش از بسته‌یی از عواطف و ادراک‌های حسی نمیدانست. وی معتقد بود همه شناخته‌های انسان بر اثر مواجهه حواس او با جهان طبیعت شکل میگیرند. مفاهیم انتزاعی غیرحسی در نگاه هابز، اموری پوچ و موهوم هستند (Hobbes, 1996: 9, 15-16, 19). گیرنده‌های حسی موجود در حواس بشر پس از مواجهه با عالم خارج از ذهن پیامهایی را به مغز ارسال میکنند؛ آنگاه عقل بشر آن داده‌های حسی را تجزیه و تحلیل کرده و در برخی موارد کشفی جدید رخ میدهد. بنابراین، عقل انسان از نظر هابز، آن قوه درک‌کننده مفاهیم حسی است که آنها را تجزیه و تحلیل میکند.

۱۳۶



گرایش مادی‌گرایانه هابز در شاخه معرفت‌شناسی سبب شد دانش‌هایی که امروزه به علوم انسانی معروفند - مثل علم فلسفه، اخلاق، حقوق، سیاست و ... - در اندیشه وی کاملاً تجربی باشند. بر همین اساس، مفاهیمی همانند غایت‌اندیشی، تکامل و عقلانیت، که در دوره‌های پیش از هابز مفاهیمی کاملاً انتزاعی و غیرحسی بودند، همه در نگاهش، تفسیری حسی پیدا کردند (Ibid: p. 45). خیر و شر نیز از این قانون کلی مستثنی نبودند. در این خوانش، خیر بمعنای درک لذت حسی و شر بمعنای درک حسی از رنج بود (Ibid: p. 105).^۳ از اینرو خیر و شر اموری نسبی بودند، زیرا امور تجربه شده در ذائقه انسانها یکسان نیستند؛ چه بسا امری که با طبیعت برخی افراد سازگار و با طبیعت بعضی دیگر ناسازگار باشد. هابز اساس این اندیشه نسبی‌گرایانه را اعتقاد به این مسئله میدانست که قوانین اخلاقی (خوبی و بدی) در طبیعت اشیاء وجود ندارند، بلکه این قوانین مربوط به اندیشه افرادند (Ibid: p. 35).

قانون طبیعت در نگاه هابز

اولین پرسشی که هابز هنگام توضیح قانون طبیعی مطرح کرده، اینست که «انسان طبیعی چیست؟» او در پاسخ به این پرسش، اشاره میکند که انسان اولیه، یعنی انسان خالص، موجودی است که با احساسات و عواطف بدنیا آمده است. به بیان دیگر، طبیعت‌ترین امور در انسان طبیعی تازه بدنیا آمده، احساسات و عواطف هستند. حواس پنجگانه و اشتیاق‌گریزی او به غذا همه وجود انسان طبیعی را پر کرده است (Ibid: p. 9). این امور سبب بروز اولین رفتارهای بشر میشوند.

در حقیقت، هابز انسان را در طبیعت اولیه خود حیوانی میدانست که در پی رفع نیازهای اولیه مادی خود است. حالت اولیه طبیعی بشر پاسخگوی نیازهای بدنی اوست. او در این حالت هرگز بدنبال تکامل معنوی یا عقلانی نیست. بالاترین سطح اندیشه بشر در حالت طبیعی او تصورات خیالی مربوط به حواس پنجگانه و عواطف و غریزه‌های وی هستند. انسان در این حالت اولیه فقط به حفظ خویشتن می‌اندیشد. او برای بقای خود دست به هر کاری میزند. انسان طبیعی پیش از ورود به جامعه بشری انسان است، بهمین دلیل او در حالت طبیعی برای انسان بودن و انسان ماندن نیازی به قانون وضعی ندارد. بنابراین، انسان در این حالت برای حفظ بقای (مادی) خویش آزاد است که هرکاری انجام دهد. به این دلیل انسان اولیه در فلسفه هابز گرگ انسان است که حقی جز آزادی ندارد. چون هیچ قانونی (وضعی) بر انسان

طبیعی حاکم نیست، خوبی و بدی، عدالت و بیعدالتی نیز برای او بیمعناست (Ibid: p. 85). بنابراین، انسان طبیعی هابز هم غیراجتماعی و هم غیراخلاقی است. او غیراجتماعی است، زیرا هنوز وارد جامعه نشده است؛ غیراخلاقی است، زیرا اخلاق از نظر هابز، دستاورد دولت است. به بیان دیگر، خوب و بد، عدالت و بیعدالتی، ارزش و بی‌ارزشی و دیگر مفاهیم اخلاقی آنست که دولت وضع کرده و به رعایت آنها فرمان می‌دهد. دولت نیز با وجود جامعه شکل می‌گیرد. وقتی جامعه‌یی در کار نباشد، دولتی تشکیل نمی‌شود. بنابراین، در اندیشه هابز هیچ قانون اخلاقی‌یی بر انسان طبیعی، حاکم نیست (Ibid).

نتیجه آنکه، در نگاه هابز، تنها قانون طبیعی‌یی که بر انسان طبیعی حاکم است، قانونی است که بر حق آزادی بشر، بعنوان تنها حق طبیعی بشر، دلالت دارد. آن قانون اینست که «بشر برای حفظ خویشتن آزاد است دست به هرکاری بزند». او در اینباره می‌گوید:

قانون طبیعت عبارتست از یک فرمان یا قانون عامی که عقل صادر میکند
مبنی بر اینکه ممنوع است انسان کاری انجام دهد که با آن کار زندگیش
نابود شود یا با آن کار ابزار حفظ حیاتش را از دست بدهد (Ibid: p. 86).

بسبب وجود قانون طبیعی بود که اولین بار بعد از قرون میانه، حقوق طبیعی که امروزه به حقوق بشر معروفند، بوسیله افرادی همچون توماس هابز توجیه‌پذیر نشان داده شدند (طالبی، ۱۳۸۹: ۱۷۰ / پی‌نوشت ۳). هابز با طرح طبیعت غیرمتمدن انسان، اعلام کرد قانون طبیعی تنها یک حق طبیعی را ایجاد میکند. او معتقد بود: دستورالعمل عقل و مفاد قانون طبیعی که بر خواست طبیعی بشر مبتنی است، آنست که همه افراد انسان باید از جان خود محافظت کنند. به این دلیل، انسان بطور طبیعی حق دارد در انجام هرکاری که به صیانت از نفس وی می‌انجامد، آزاد باشد. در یک کلام، حق آزادی در نگاه هابز، اولین و تنها حق طبیعی بشر در راستای انجام اموری است که به حفظ و صیانت بشر از خویشتن منتهی میشود (Hobbes, 1996: p. 86; Milne, 1968: p. 38).

۱۳۸

قوانین طبیعی اشتقاقی

هابز در فصل ۱۴ و پایان فصل ۱۵ از نخستین بخش کتاب لویاتان، چندین قانون طبیعی اشتقاقی بیان میکند. این قوانین در طبیعت اولیه بشر وجود ندارند؛ اما اگر او بخواهد در جامعه زندگی کند، باید قبل از ورود به جامعه آنها را رعایت نماید. هابز معتقد است همه این قوانین از تنها قانون اولیه طبیعی بالا بدست می‌آیند. بهمین دلیل همه آنها



اشتقاقی هستند. این قوانین اشتقاقی نوزده گانه عبارتند از:

۱. «انسان برای حفظ خویشتن از نابودی، باید در جستجوی صلح باشد» (Hobbes, 1996: p. 87). گاه لازم است برای برقراری صلح، با شخص متجاوز بجنگیم؛ در صورتی که او حاضر نباشد از تعدی به دیگران دست بردارد. محتوای این قانون آنست که انسان از هر راهی که بتواند، باید صلح را برقرار کند.
۲. «انسان باید دامنه حق خویش را محدود کند» (Ibid). این امر سبب میشود دیگران نیز از آزادی مطلق خویش دست برداشته و او را در آنچه به حفظ سلامت می‌انجامد، آزاد بگذارند.
۳. «انسان باید به همه تعهداتی که میبندد، پایبند باشد» (Ibid: p. 95). بعقیده هابز، تلاش برای تأمین خیر مشترک (Commonwealth) اولین تعهدی است که هرکس نسبت به دیگران دارد.
۴. «انسان در برابر احسان دیگران، باید از آنها قدردانی کند» (Ibid: p. 100).
۵. «هر انسانی باید خودش را با دیگران سازگار کند» (Ibid). این سازگاری هم نسبت به نیازهای دیگران و هم نسبت به درک متقابل از آنها با هدف بدست آوردن صلح و دوستی پایدار و ایجاد هماهنگی با آنها، امری ضروری است. کسی که خودش، لجوج و مردم‌گریز بوده و همواره با دیگران در حال نزاع و درگیری است، باید از جامعه کنار گذاشته و طرد شود.
۶. «انسان باید بزهکاران توبه‌کاری که قصد دارند هرگز خلاف نکنند را ببخشد» (Ibid: p. 101). این بخشش سبب گسترش، صلح در جامعه میشود.
۷. «از مجرم باید انتقام گرفته شود (یعنی باید مجازات شود)» (Ibid). مجازات مجرم دست‌کم دو اثر دارد: یکی آنکه مجرم را بسزای انجام عمل مجرمانه رسانده و او را اصلاح میکند. دیگر آنکه، مجازات سبب میشود کسانی که در اندیشه جنایت هستند، از بزهکاری فاصله بگیرند.
۸. «هیچکس نباید با ذکر کلمات خاص یا نشان دادن قیافه مخصوص یا با اشاره، از دیگران اعلام نفرت کرده یا آنها را تحقیر کند» (Ibid: pp. 101-102). زیرپا گذاشتن این قانون در بیشتر موارد، بیحرمتی محسوب میشود.
۹. «هر انسانی در طبیعت خود تصدیق میکند که او با دیگران مساوی است» (Ibid: p. 102) و هرگونه تبعیض و مباحثات را نفی میکند. هابز با این عبارت‌پردازی درصدد انکار عقیده ارسطو

در مورد نامساوی بودن ذات انسانهاست. ارسطو بر این باور بود که برخی انسانها بطور طبیعی شایسته حکمرانی بوده و دیگران در ذات خود برده آنها هستند و باید از آنان اطاعت کنند.

۱۰. «هیچ انسانی نباید حق استفاده از منافع عمومی مشترک را به خودش اختصاص دهد» (Ibid). این قانون از قانون پیشین، یعنی قانون مربوط به تساوی ذاتی انسانها، بدست می‌آید. هنگامی که انسانها قصد دارند در شرایط صلح با یکدیگر زندگی کنند، باید از امور مشترک‌المنافع طبیعی، مثل آب، هوا، نور خورشید و ... بطور مساوی بهره ببرند. کسی که این قانون را رعایت کند، عادل بوده و کسی که آن را زیرپا میگذارد، گستاخ است.

۱۱. قانون انصاف (Equity) یازدهمین قانون طبیعی اشتقاقی در فلسفه هابز است. او عدالت توزیعی را با عنوان انصاف بیان کرده است. این قانون زیرمجموعه قانون تساوی ذاتی انسانهاست که هابز پیشتر آن را بیان نمود. محتوای قانون انصاف این است: «هر انسان در مقام داوری یا قضاوت (در دادگاه) باید (انصاف داشته و) منافع را بطور مساوی (یعنی منصفانه) میان مردم تقسیم کند» (Ibid: p. 103).

۱۲. «همه باید از مواهب طبیعی که تقسیم‌پذیر نیستند، بطور مساوی و بدون خساست استفاده کنند. اما اگر مقدار آن موهبت طبیعی محدود باشد، صاحبان حق باید بقدر متناسب با حقشان از آن استفاده کنند» (Ibid).

۱۳. سیزدهمین قانون طبیعی اشتقاقی از نظر هابز، به توزیع از راه سهمیه‌بندی کردن اموری اشاره میکند که نه تقسیم‌پذیرند و نه میتوان بطور مشترک از آنها استفاده کرد. در این شرایط، قاعده انصاف میتواند یکی از دو راه تعیین سهمیه‌بندی را نشان دهد: ۱. راهی که هر شخص صاحب حقی بتواند با استفاده از آن، حق کامل خود را از آن چیز دریافت کند؛ ۲. یا آنکه راهی جایگزین برای راه نخست (سهمیه‌بندی) وجود داشته باشد (Ibid).

۱۴. چهاردهمین قانون طبیعی اشتقاقی به حق ارشدیت و حق اولین تصرف اشاره دارد. هر دو امر نتیجه سهمیه‌بندی است. سهمیه‌بندی دو نوع است: نوع اول آن، سهم بیضابطه است که رقیبان در یک مسابقه به آن دست می‌یابند. نوع دیگر آن، سهمیه‌بندی طبیعی است. سهم طبیعی نیز دو گونه است: نوع اول بسبب حق ارشد بودن پسر اول است. نوع دیگر آن بسبب اولین تصرفی است که کسی در چیزی میکند و برای او حق تقدم بر دیگران لحاظ میشود (Ibid).

۱۵. همانطور که گفتیم اولین قانون طبیعی اشتقاقی در فلسفه هابز، رسیدن به صلح است. بر این اساس، پانزدهمین قانون طبیعی اشتقاقی به این امر اشاره میکند که

۱۴۰



«سلامت دلالات و پیام‌آوران صلح باید تضمین شود» (Ibid).

۱۶. «انسانها هنگام جر و بحث باید نزد داور بروند تا او مشکلشان را حل کند» (Ibid).

۱۷. قانون هفدهم آموزه‌ی روان‌شناختی و مبنای قانون شانزدهم است؛ «هیچ انسانی نمیتواند داور کار خویش باشد» (Ibid).

۱۸. «هیچکس نباید (در محاکمه) بعنوان شاهد کار خویش گرفته شود» (Ibid).

۱۹. «اگر شاهد در امر اختلافی وجود داشته باشد، باید با دقت از او پرسش شود تا حقیقت بدرستی کشف شود» (Ibid: pp. 103-104).

هابز در جمع‌بندی همه قوانین طبیعی اشتقاقی بر این نکته تأکید میکند که ریشه این قانونها یک قانون طلایی (Golden rule) است. محتوای این قانون طلایی آنست که «نسبت به دیگران بگونه‌ی رفتار نکن که تو دوست نداری آنگونه با تو رفتار شود» (Ibid: p. 104). همه انسانها با هر سطحی از دانایی میتوانند این قانون را بفهمند. روشن است که مرجع قانون طلایی همان اصل حفظ خویشتن (صیانت ذات) (Self-preservation principle) است که هابز آن را مهمترین اصل زندگی بشر میداند.

او معتقد است اعتبار قانون طبیعی امری ذاتی و چالش‌ناپذیر است. این قانون ثابت و ازلی است. قوانین طبیعی ما را بسوی صلح و حفظ خویشتن سوق میدهند. عمل کردن به این دسته از قوانین امری آسان است، زیرا آنها ما را مقید میکنند بدانها میل داشته و مطابق آنها عمل نماییم. در نظر هابز، تنها کسانی که در زندگی به این قوانین اشتیاق داشته و طبق آنها عمل میکنند، انسانهای عادلند (Ibid: p. 105).

مطالعه انتقادی اندیشه هابز درباره قانون طبیعی

در نظریه قانون طبیعی هابز کاستیهای فراوان وجود دارد. برخی از آنها میان او و دیگر طرفداران تجربه‌گرایی قانون طبیعی مشترک است که در ادامه به آنها اشاره میشود. بعضی از کجرویهای هابز به خود او اختصاص دارد. در اینجا به مهمترین آنها اشاره میشود:

۱. اولین و بزرگترین کاستی در اندیشه هابز اینست که او پوزیتیویست فلسفی بوده است. سخنان درباره نفي موجودات غیرمادی در جهان هستی و انکار مفاهیم غیرحسی همگی بیدلیلند. هابز بر این باور بود که همه شناخته‌های یک انسان بر اثر مواجهه حواس او با جهان طبیعت مادی شکل میگیرند. مفاهیم انتزاعی غیرحسی اموری پوچ و موهوم هستند (Hobbes, 1996: pp. 9, 15-16, 19).

۱۴۱

روشن است که این سخن هابز صحیح نیست. بهترین دلیل بر بطلان این قسمت از اندیشه هابز، دلیل انسان معلق در فضا یا عبارتی، برهان هوای طلق ابن سینا بر غیرمادی بودن نفس است. ابن سینا در آن برهان چنین استدلال میکند: اگر هر انسانی بصورت معلق در فضا قرار گیرد و هیچیکدام از حواس او در معرض تأثیر امری خارج از وی قرار نگیرند، یعنی نتواند چیزی بشنود، ببوید، بچشد یا لمس کند، و در یک کلام، از بدن مادی خویش غافل باشد، باز هم او درمی یابد که هست. این دریافت، دیگر درک حسی نیست، بلکه علم حضوری به خویشتن غیرمادی است. بنابراین، نفس انسان امری غیرمادی است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۳).

۲. خیر و شر در اندیشه هابز امری کاملاً حسی هستند. بعقیده وی، خیر بمعنای درک لذت حسی است و شر بمعنای درک حسی از رنج (Hobbes, 1996: p. 105). این سخن هابز صحیح نیست، زیرا خیر بمعنای درک لذت و شر بمعنای درک رنج است؛ خواه لذت و رنج امور مادی باشند، خواه امور غیرمادی. او در اینجا مرتکب مغالطه مفهوم و مصداق شده است. او ادراک غیرحسی را قبول نداشته، بهمین دلیل در تعریف مفهوم خیر و شر، مصداق را نشان داده و بجای آنکه بگوید خیر درک لذت حسی است، گفته است خیر بمعنای درک لذت حسی است. بتعبیر دیگر، بجای آنکه بگوید مصداق خیر و شر ادراکهای حسی ما از لذت و رنج هستند، بغلط گفته است که خیر و شر بمعنای درک حسی لذت و رنج است.

۳. هابز انسان را در طبیعت اولیه خود، چیزی بیش از حیوان نمیدانست که در پی رفع نیازهای اولیه مادی خود است. دلیل این برداشتش این بود که هر انسانی در آغاز زندگی خود فقط با دریافتهای حسی سروکار دارد (Hobbes, 1996: p. 19).

اشتباه هابز آنست که قوه اندیشه انسان را در پیشرفت مادی و معنوی نادیده گرفته است. به بیان دیگر، او به قوه ناطقه (عقل بالقوه) در انسان توجه نکرده است. تفاوت انسان تازه متولد شده و حیوان در داشتن عقل بالقوه است.

۴. ادراک حسگرایانه هابز آثاری مخرب دارد که یکی از آنها اعتقاد به نسبیته گرای است. بنیاد اساس اندیشه نسبی گرایانه وی اعتقاد به این مسئله بود که قوانین اخلاقی (خوبی و بدی) در طبیعت موجودات وجود ندارند (Ibid: pp. 105-106).

نتیجه گیری هابز نادرست است، زیرا قواعد اخلاقی در ذات چیزها نیست. حتی اگر قوانین اخلاقی در طبیعت امور وجود داشتند، انسان بجز ادراک حسی ادراک دیگری نداشت و حاصل آن نسبیته گرای بود؛ زیرا حواس انسانها دریافت حسی یکسان ندارند.

۵. هابز معتقد بود هیچ قانون اخلاقی‌بی بر انسان طبیعی حاکم نیست (Ibid). اشکال کار هابز این بود که او نه تنها در حقوق، بلکه در اخلاق نیز پوزیتیویست بود. «مفاهیم انتزاعی غیرحسی در نگاه هابز، امری پوچ و موهوم هستند» (Ibid: pp. 9, 15-16, 19) و «خیر بمعنای درک لذت حسی بوده و شر بمعنای درک حسی از رنج است» (Ibid: p. 105). همانطور که میدانید مفاهیم خیر و شر مفاهیم پایه علم اخلاق هستند. بنابراین، هابز به تمام‌معنا یک پوزیتیویست اخلاقی نیز بوده است.

۶. از نظر هابز، چون هیچ قانونی (وضع‌ی) بر انسان طبیعی حاکم نیست، خوبی و بدی، عدالت و بیعدالتی نیز برای او بیمعناست (Ibid: p. 85).

این سخن هابز نادرست است، زیرا بیقین، او انسان طبیعی را غیر از حیوان طبیعی میدانند. تفاوت انسان طبیعی با حیوان طبیعی در آنست که انسان قانون‌پذیر بوده و میتواند پس از ورود در جامعه بر اساس قوانین موضوعه زندگی کند، اما حیوان چنین ظرفیتی ندارد. بنابراین، انسان طبیعی هابز، برخلاف حیوان طبیعی، ظرفیت و شأن قانونمداری دارد. برخورداری از عقل یکی دیگر از تفاوت‌های انسان طبیعی هابز و حیوان طبیعی است. آزادی‌بی که هابز آن را تنها قانون طبیعی در انسان طبیعی دانسته، یکی از ویژگی‌های حیوان طبیعی است، زیرا این آزادی در حیوانات نیز وجود دارد. بنابراین، قوانین دیگری در شاکله مصادیق قانون طبیعی باید در طبیعت انسان طبیعی وجود داشته باشند که از عقل او سرچشمه میگیرند تا او را از حیوان طبیعی متمایز کنند. آن قوانین همان قوانین اخلاقی هستند که هابز نه تنها آنها را در طبیعت انسان طبیعی ندیده، بلکه آنها را انکار نیز کرده است.

۷. اخلاق از نظر هابز، دستاورد دولت است. به بیان دیگر، خوب و بد، عدالت و بیعدالتی، ارزش و بی‌ارزشی و دیگر مفاهیم اخلاقی آنست که دولت وضع کرده و به رعایت آنها فرمان میدهد (Ibid).

این سخن هابز بغایت نادرست بوده و افزون بر دلایل عقلی، شواهد تجربی نیز آن را رد میکنند. اولاً، دولتها بر چه اساسی قانون اخلاقی وضع میکنند؟ دولتمردان نیز مانند دیگر شهروندان انسان بوده و طبق نظر هابز، انسانها از هیچ خوبی و بدی در ذات خود، آگاه نیستند. بنابراین لازم است قوانین اخلاقی فعلی را دولتمردانی وضع کرده باشند که قبلاً بر مردم حاکم بوده‌اند. آن دولتمردان نیز چون انسان بوده و قبل از ورود در جامعه، بعقیده هابز، خیر و شر را نمیشناخته‌اند، باید قوانین اخلاقی را از دولت سابق آموخته باشند. این سیر پرسش و پاسخ همچنان ادامه می‌یابد تا به اولین دولت برسیم. دولتمردان

۱۴۳

در اولین دولت چگونه توانسته‌اند قوانین اخلاقی وضع کنند، درحالی‌که همگی آنها انسان بوده و بنظر هابز، در طبیعت خود از اخلاق آگاه نبوده‌اند؟ هابز نمیتواند به این پرسش پاسخ دهد. پاسخ درست آنست که بگوییم: هر انسانی در نهاد خود به خوبی و بدی بسیاری از امور آگاه است. این آگاهی از ناحیه عقل عملی، یعنی قانون طبیعی، به او رسیده است، نه آنکه دولتها اخلاق را بوجود آورده باشند.

ثانیاً، شواهد تجربی نشان میدهند بسیاری از قواعد اخلاقی که مردم به آنها احترام میگذارند را دولتها وضع نکرده‌اند. بنابراین، نمیتوان پذیرفت که اخلاق دستاورد دولت باشد. ۸. در نگاه هابز، تنها قانون طبیعی‌یی که بر انسان طبیعی حاکم است، قانونی است که بر حق آزادی بشر، بعنوان تنها حق طبیعی او، دلالت دارد. آن قانون اینست که «بشر برای حفظ خویشتن آزاد است دست به هر کاری بزند» (Ibid: p. 86).

هابز این قانون طبیعی را ویژه انسان طبیعی میداند؛ درحالی‌که این نوع آزادی به انسان اختصاص ندارد، بلکه حیوانات نیز از این آزادی برخوردارند. فرمانها یا قوانین دیگری نیز وجود دارند که عقل بشر آنها را به همه انسانها اعلام میکند. تفاوت انسان و حیوان در صدور چنین فرمانهایی است. قوانین مربوط به رعایت اخلاق و دینداری (خداپرستی) یا قوانین مربوط به پیشرفت علمی و معنوی، از جمله مهمترین آنها هستند.

۹. هابز قوانین طبیعی را به دو دسته تقسیم کرده است: قانون طبیعی اولیه و قوانین طبیعی اشتقاقی. قانون طبیعی اولیه همان قانون لزوم حفظ خویشتن است؛ از این قانون حق آزادی فهمیده میشود. اما قوانین طبیعی اشتقاقی را نوزده قانون دانسته که همه آنها، پس از ورود در جامعه اعتبار پیدا میکنند.

بنظر میرسد اولاً، هابز در این ادعاها دچار تناقض شده است از یکسو، گفته است قانون در جامعه فقط از راه وضع اعتبار پیدا میکند، از سوی دیگر، نوزده ماده قانون غیروضعی را بنام قوانین طبیعی اشتقاقی معتبر دانسته است.

ثانیاً، قوانین طبیعی اشتقاقی نباید در ذات خود با قانون اولیه‌یی که از آن اشتقاق یافته‌اند، مخالفت داشته باشند. این تضاد میان اولین قانون طبیعی در نظریه هابز از یک طرف و همه قوانین طبیعی اشتقاقی از طرف دیگر، بچشم میخورد. اقتضای طبیعت آزاد بشر در نگاه هابز آنست که انسان به هیچیک از قوانین اشتقاقی در نظریه او پایبند نباشد؛ درحالی‌که او در همه آنها انسان را مکلف به رعایت قیودی کرده که هیچیک در طبیعت آزاد بشر - بر حسب اولین قانون طبیعی هابز - وجود ندارند. عبارت دیگر، صلح پایبندی به تعهدات، محدودیت حق، قدردانی از دیگران و... که در قوانین طبیعی اشتقاقی هابز وجود دارند، همگی مخالف قانون

اولیه طبیعی اوست که انسان را در طبیعت خویش از هر قید و بندی رها میدانند. ثالثاً، هابز دلیلی قانع کننده برای وجود چنین قوانین طبیعی اشتقاقی ندارد. با آنکه او به قانون طلایی استناد کرده، اما این قانون با هویت انسان طبیعی هابزی که گرگ صفت است، سازگاری ندارد.

رابعاً، این قوانین همگی استقرائی هستند. هابز دلیلی بر چگونگی استخراج این قوانین از قانون طلایی ارائه نکرده است. دهها قانون دیگر میتوان بیان کرد که ریشه آنها قانون طلایی باشد و هابز درباره آنها سخنی نگفته است.

گفتار دوم: لاک و قانون طبیعی

جان لاک انگلیسی (۱۶۳۲-۱۷۰۴م.) معاصر و هموطن توماس هابز بود. او وقتی که هابز در سن ۹۱ سالگی از دنیا رفت، ۴۷ سال داشت. لاک در سال ۱۶۶۴ میلادی هشت مقاله درباره قانون طبیعی به زبان لاتین نوشت. او در این مقالات دلایل خود را برای وجود قانون طبیعی بیان کرد و درباره محتوای این قانون مطالبی نوشت. با اینهمه، هرگز این مقالات را منتشر نکرد.^۴ او به این باور رسید که اندیشه اش در حال تغییر است و هنوز به پختگی مطلوب نرسیده است. بعدها لاک افکار پخته خود را در اثر اصلی خویش بنام رساله‌ای درباره ریشه واقعی، گستره و فرجام دولت مدنی (*An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*) (۱۶۹۰) به رشته تحریر درآورد.

پیش از آنکه اندیشه لاک درباره قانون طبیعی بررسی شود، بهتر است محتوای اثر ماندگار فلسفی او را با عنوان رساله‌ای درباره فهم بشر (*An Essay Concerning Human Understanding*) (۱۶۹۰) شرح داده شود. جان لاک در این کتاب مشهور و مهم خود درباره قانون طبیعی بحث نکرده است بلکه مواضع معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و اخلاقی خویش را توضیح داده است. موضعگیریهایی لاک در مورد مسائل معرفتی و مسئله وجود و اخلاق، تأثیر بسزایی در فهم درست ما از تفسیر لاک از آموزه قانون طبیعی خواهد داشت. در اینجا برای رعایت اختصار، ابتدا اصول معرفت‌شناسی و اخلاقی لاک را با استفاده از کتاب مهم او توضیح داده، سپس نظر وی درباره قانون طبیعی را بیان میکنیم.

نظریه معرفت لاک

لاک برخلاف پیشینیان، آرمان‌گرایی (Idealization) بشر را که عقل‌گرایان قاره‌یی

۱۴۵

(Continental rationalism) از آن حمایت میکردند، بکلی برهم زد. با وجود این، او از اندیشه‌های معرفت‌شناسانه دکارت - پدر عقلگرایی اروپا در دوره جدید - بسیار متأثر بوده است. این تأثیر را میتوان در سراسر کتاب رساله‌ای درباره فهم بشر، بویژه باب چهارم آن (در بیان انواع شناخت) دید. بعقیده لاک و پیش از او دکارت، مفاهیم شفاف و متمایز (Clear and distinct ideas) متعلق شناخت هستند. این مفاهیم همه آگاهی بشر را تشکیل میدهند. لاک بر خلاف دکارت، این مفاهیم، بویژه قوانین اخلاقی رفتار را فطری نمیدانست (Locke, 1998: p. 31). از نظر لاک، تنها خاستگاه این مفاهیم تجربه حسی بود. او دو دسته تجربه را بعنوان ابزارهای ساماندهی ایده‌ها (مفاهیم) پذیرفته است: تجربه خام حسی (که بطور مستقیم از حواس بدست می‌آیند) و انعکاس و تحلیل تجارب حسی در ذهن (Ibid, pp. 49, 62, 75, 107, 110, 176). بنابراین، درمی‌یابیم که لاک یک تجربه‌گرای (پوزیتیویست) کامل بود.

در نگاه او، مفاهیم دو دسته بودند: مفاهیم ساده و مرکب (Simple and complex ideas) (Ibid: p. 61). مفاهیم ساده از تجارب حسی ظاهری یا باطنی بدست می‌آیند (Ibid: p. 51). بعقیده لاک، هرچند تجربه حسی نمیتواند ذات اجسام مادی را به ما بشناساند، اما این تجارب خود برخاسته از کیفیتهای ثانوی (Secondary qualities) اشیاء (مادی)، مثل رنگ، صدا، طعم و بو، بوده و آنها را به ما میشناساند. در برابر کیفیتهای ثانویه، کیفیتهای اولیه (Primary qualities) قرار دارند. کیفیتهای اولیه در نگاه لاک، از کیفیتهای ثانویه فهمیده میشوند (Ibid: pp. 78-79). کیفیتهای اولیه عبارتند از: سفتی، اندازه، وزن، حجم، شکل، سکون و حرکت. لاک معتقد است مفاهیم مرکب از مفاهیم ساده گرفته میشوند. این مفاهیم سه دسته‌اند: ۱. حالت (Mode) مفهومی که در چیز دیگری وجود دارند. ۲. ذات (Substance) که بنیاد حالتها هستند. ۳. نسبت (Relation) که عبارتست از مقایسه چند مفهوم (Ibid: p. 109). به باور لاک، ما نمیتوانیم ذات موجودات بخودی خود را درک کنیم بلکه پایداری اوصاف موجودات سبب فهمیده شدن ذات میشوند. به سخن دیگر، ما از راه صفات یک چیز به ذات آن پی‌می‌بریم. این امر بموجب قانون پیوستگی (Law of association) حاکم بر اوصاف اشیاء امکانپذیر است (Ibid: p. 247).

آنچه تاکنون در نظریه معرفت لاک پوزیتیویست خواندیم، همه مربوط به علوم تصویری بود. او شناخت تصدیقی را نیز به سه بخش تقسیم کرده است (Ibid: pp. 302-303): ۱. معرفت حساس (Sensitive knowledge)؛ این نوع شناخت سبب آگاهی ما به موجودات محدود پیرامونمان میشود. ۲. شناخت استدلالی (Demonstrative knowledge)؛ این نوع

معرفت از توالی نگاه به شواهد و ادله بدست می‌آید. ۳. معرفت شهودی (Intuitive knowledge)؛ این نوع معرفت زمانی حاصل میشود که ذهن توافق یا عدم توافق دو ایده را بیواسطه و بخودی خود، بدون وساطت ایده‌یی دیگر درک کند.^۵

نظریه اخلاقی لاک

نظریه اخلاقی لاک نظریه‌یی لذتگرا بود نه نظریه‌یی نظاممند. او نظریه اخلاقی خود را چنین توصیف میکند:

خیر عبارتست از آنچه قابلیت دارد لذت را در ما ایجاد کرده یا آن را افزایش داده، یا رنج ما را کاهش دهد یا سبب شود ما مالک خیری دیگر شده یا شری را نابود کنیم. در مقابل، شر چیزی است که درد را در ما تولید کرده یا آن را افزایش میدهد؛ یا آنکه سبب شود شری به ما برسد یا خیری از ما سلب شود (Ibid: bk. 2, ch. 20, no. 2).

این تعریف از خیر همه انواع خیر، بویژه خیر اخلاقی، را دربرمیگیرد. با وجود این، برداشت صحیح ما از خیر اخلاقی با اطاعت یا توافق ما با اراده و با اعمال ما نسبت به قانون مرتبط است. لاک در اینباره میگوید:

بنابراین، خیر و شر اخلاقی (Moral good and evil) فقط عبارتند از اطاعت یا سرپیچی ما از قانون در کارهای اختیاری خویش که بموجب آن خیر یا شر از اراده و قدرت قانونگذار ناشی میشود؛ آن چیزی خیر یا شر، لذت یا رنج است که به رعایت کردن یا نقض آن قانونی بینجامد که با فرمان قانونگذار وضع شده و ما آن را پاداش یا مجازات (Reward and punishment) مینامیم (Ibid: p. 227).

آزادی ضد اجبار است. مقصود از آزادی قدرت انجام کار است، نه قدرت انتخاب. اعمال بشر با افکار او تعیین میشوند. در عین حال انسان میتواند برخی از اندیشه‌های خود را از ذهن خویش دور کند و درباره برخی دیگر از ایده‌های خود بیندیشد. این اندیشه‌ها کارهای بشر را تعیین میکنند (Ibid: pp. 159-160).

قانون طبیعت در نگاه لاک

لاک در کتاب مقاله دوم درباره دولت مدنی (*Second Treatise on Civil Government*) افکار هابز در کتاب لویاتان را مورد انتقاد قرار داده، هرچند به نام او اشاره نکرده است. به

اعتقاد لاک، در این کتاب دولت محصول یک قرارداد آزاد میان مردمی است که آزادانه و بطور مساوی در حالت طبیعی زندگی میکنند. حاکمان قدرت خود را از انتخاب مردم بدست آورده و بموجب این اعتماد مردمی، بر مردم سلطه دارند. زمانی که این اعتماد سلب شود، مردم حق دارند قدرت خود را بکار گرفته و حاکمان را تغییر دهند. حال باید دید مقصود لاک از حالت طبیعی که مردم در آن زندگی میکنند، چیست.

حالت طبیعی بشر

مراد لاک از حالت طبیعی (The state of nature) حالتی است که قانون طبیعی بر آن حاکم است. او با استناد به قانون طبیعی، از حقوق و آزادیهای فردی اشخاص دفاع میکند. بعقیده او، همه مردم در حالت طبیعی حق حیات، آزادی و مالکیت دارند. حق مالکیت در نظر لاک مهمتر از دیگر حقوق طبیعی است، زیرا این حق سبب میشود دیگر حقوق طبیعی استیفا شوند. لاک همانند هابز متوجه تفاوت میان حق و قانون بود. او بر این باور بود که «باید میان قانون طبیعی و حقوق طبیعی فرق گذاشت، زیرا حق بر این واقعیت مبتنی است که ما آزادییم از چیزی استفاده کنیم (منتظر اجازه یا منع کسی نیستیم)؛ درحالیکه قانون به ما اجازه میدهد یا ما را منع میکند کاری را انجام دهیم» (Idem, 1954: p. 111). بعبارت دیگر، قانون یعنی تکلیف و حق یعنی آزادی.

تفاوت لاک با هابز در مورد طبیعت بشر و در نتیجه، درباره قانون طبیعی در این بود که هابز عقل بشر را جزئی از طبیعت او نمیدانست و بهمین دلیل انسان را بطور مطلق آزاد میدانست اما لاک عقل را حاکم بر طبیعت دانسته و قانون عقل، یعنی قانون طبیعی را بر طبیعت بشر مسلط میدانست. لازمه این امر آن بود که لاک آزادی طبیعی بشر را مطلق و رها نداند. او حق آزادی بشر را مقید به این قانون طبیعی میدانست که «در صورتی بشر آزاد است کاری انجام دهد که آزادی دیگران را رعایت کند». در نتیجه، لاک اخلاق را بر حالت طبیعی بشر حاکم میشمرد، در حالیکه هابز طبیعت بشر را از هرگونه قید و بندی رها میدانست.

یکی دیگر از قوانین طبیعی که از نظر لاک بر طبیعت بشر حاکم بود، قانون برابری انسانهاست. دلیل او بر این مساوات این بود که چون ما همگی همنوع بوده و از قوای یکسان بهره میبریم، بنابراین، همه در داشتن حقوق، برابریم (Ibid: bk. 2, ch. 2, no. 4). حاصل آنکه، طبیعت بشر از نگاه لاک، حالتی است که بشر در آن حالت قوای گوناگون طبیعی دارد. یکی از آن قوا عقل اوست. عقل بشر درستی و نادرستی، آزادی، برابری، عدالت، احسان، قانون و تکلیف را درک میکند. همه گزاره‌هایی که عقل بشر آنها

۱۴۸



را درک میکند، قوانین طبیعی هستند.

حالت طبیعی (بشر) قانونی برای مدیریت طبیعت (بشر) دارد. این قانون بر همه مسلط است. (حکم) عقل که همان قانون (طبیعی) است، به نوع بشر می‌آموزد که همه مساوی و مستقل بوده و نباید به یکدیگر در حیات، در سلامت، در آزادی و در مالکیت لطمه بزنند (Ibid: no. 6).

لطمه زدن به دیگران، اصل کلیدی اندیشه پوزیتیویسم لاک در تفسیر قانون طبیعی است. به بیان دیگر، انسان طبیعی در نگاه لاک، همواره در حالت صلح بسر میبرد، زیرا عقل (قانون طبیعی) به او فرمان میدهد که به دیگران آسیب نرساند. بنابراین، حالت جنگ در نظر لاک و برخلاف نظر هابز، حالت غیرطبیعی است؛ در حالیکه هردو حالت بردگی را غیرطبیعی میدانند، زیرا در این حالت آزادی بکلی از انسان سلب میشود. اگر بخواهیم قوانین طبیعی حاکم بر طبیعت بشر را در اندیشه لاک برشماریم، با توجه به حقوق طبیعی‌یی که وی به آنها معتقد است، باید گفت:

۱. انسان باید از حیات خود مراقبت کند.
۲. انسان باید از آزادی خویش حراست کرده و نباید خود را در معرض بردگی قرار دهد.
۳. انسان باید از مالکیت خویش نسبت به خود و نسبت به همه داراییهایش حفاظت کند.
۴. هیچکس نباید به دیگران آسیب رسانده و موجب سلب حقوق دیگران شود، زیرا او با دیگران برابر است.

۵. برای جلوگیری از کشمکش احتمالی در حراست فردی از حقوق طبیعی، انسانها باید ذیل قرارداد اجتماعی، وظیفه حفاظت از حقوق طبیعی خود را به اراده جمعی، یعنی خواست اکثریت سپرده و دولت تشکیل دهند. دولت نماینده همه مردم در حفاظت از حقوق طبیعی آنهاست.

با توجه به پنجمین قانون طبیعی در اندیشه لاک، تشکیل دولت دستاورد طبیعی عمل به قانون طبیعی بوده و خود مهمترین اصل از اصول قانون طبیعی است، زیرا اگر این بند از قانون طبیعی اجرا نشود، هرج و مرج پیش می‌آید و دیگر بندهای قانون طبیعی نیز بخوبی اجرا نخواهد شد.

بطور خلاصه، لاک محتوای قانون طبیعی را افزون بر لزوم حفظ خویشتن، وجوب اجتناب از تجاوز به حقوق دیگران میدانست. لزوم اجتناب از دست‌اندازی به حقوق دیگران بمعنای وجوب احترام به مالکیت آنهاست. این حکم قانون طبیعی در نگاه لاک بر امیال و خواسته‌های بشری

۱۴۹



محمدحسین طالبی؛ مطالعه انتقادی نظریه‌های قانون طبیعی تجربه‌گرایان در دوره جدید

سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۵۴-۱۲۳

در طبیعت انسان بنا شده است. بنابراین، حقوق طبیعی در نظر لاک علاوه بر حق آزادی و حق حیات، حق مالکیت نیز بوده است (Locke, 1960: p. 271; Milne, 1968: p. 44). او مهمترین وظیفه دولت را حراست از حقوق طبیعی شهروندان خود میداند (Jones, 1994: pp. 73-75). لاک حقوق سه‌گانه طبیعی (آزادی، حیات و مالکیت) را بر قانون طبیعی مبتنی دانسته است (Locke, 1960: p. 271).

آثار هابز و لاک بتدریج چشم‌انداز امیدبخشی نسبت به صیانت از حقوق طبیعی انسانها در جوامع غربی در عصر روشنگری ایجاد کرد. افکار لاک تأثیر بسیاری بر مؤسسان جمهوری آمریکا داشت بطوریکه اعلامیه حقوق کنگره فیلادلفیادی آمریکا در سال ۱۷۷۱ میلادی، بر اساس نظریه لاک نوشته شد (Birch, 2007: pp. 182-184). اعلامیه استقلال آمریکا (The Declaration of Independence of the United States of America) در سال ۱۷۷۶ میلادی و همچنین اعلامیه حقوق انسان و شهروندان (The Declaration of the Rights of Man and of Citizens) فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی، صراحتاً متأثر از نظریه لاک درباره حقوق طبیعی انسان بود. اعلامیه حقوق انسان و شهروندان بعد از وقوع انقلاب فرانسه صادر شد. این اعلامیه حاوی هفده ماده است. ماده دوم این اعلامیه چهار نوع از هفده نوع حق را بعنوان حقوق طبیعی، ضروری و مقدس بشر معرفی کرده است. این حقوق عبارتند از: حق آزادی، حق مالکیت، حق امنیت و حق مقابله در برابر ظلم.^۶

مطالعه انتقادی

۱. لاک حق آزادی بشر را مقید به این قانون طبیعی میدانست که «در صورتی بشر آزاد است کاری انجام دهد که آزادی دیگران را رعایت کند». مراد لاک از آزادی دیگران آزادی مادی دیگران بود. بعدها دانشمندان غربی لیبرالیست (آزادیخواه) بر این اصلی که لاک پایه‌گذاری کرد، سخن‌سرایی فراوانی کردند.

انتقادی که در این زمینه بر لاک و پیروان او وارد است، اینست که آزادیهای بشر به آزادیهای مادی اختصاص ندارند. دسته دیگری از آزادیها، آزادیهای معنوی هستند که تمام انسانها از آن در زندگی خود بهره‌میرند و همه باید به آنها احترام بگذارند. آزادی بشر در انجام امور معنوی در زندگی هر فردی بشرط آنکه به دیگران لطمه نزنند، از حقوق مسلم طبیعی همه انسانهاست که لاک و سایر لیبرالیستها به آن واکنشی مثبت نشان نداده‌اند.

۲. لاک فقط حقوق سه‌گانه طبیعی آزادی، حیات و مالکیت را بر قانون طبیعی مبتنی میدانست. یکی از کاستیهای اندیشه لاک اینست که حقوق طبیعی انسان خیلی بیشتر از

حقوقی است که او معرفی کرده است، زیرا طبیعت انسان ابعادی گوناگون دارد. هر بعدی از ابعاد انسان سبب پیدایش دسته‌بی از حقوق طبیعی میشود. بنابراین، مجموع حقوق طبیعی بشر چندین برابر حقوقی است که لاک بیان کرده است.

گفتار سوم: مطالعه انتقادی قانون طبیعی در نگاه تجربه‌گرایان در دوره جدید

علاوه بر انتقادهایی که بطور خاص بر آراء هابز و لاک درباره قانون طبیعی وارد بود، انحرافهایی نیز بطور عام در اندیشه تجربه‌گرایی دوره جدید درباره قانون طبیعی دیده میشود که مهمترین آنها عبارتند از:

۱. با توجه به آنکه روح پوزیتیویسم بر افکار تجربه‌گرایان حاکم بوده، آنها بطور عام نسبت به نفس غیرمادی بشر موضعی انکاری داشته‌اند. با اینهمه، موضعگیریهای آنها درباره وجود امور مجرد، شدت و ضعف داشته است. برای نمونه، هابز به تمام معنا پوزیتیویست بود و میگفت نمیتوان تصویری از موجودات غیرمادی داشت، درحالیکه لاک به خدای طبیعی، نه خدای ادیان و حیانی، معتقد بود (لاک دئیست (deist) بوده است).

۲. پیشتر دانستیم عقل عملی قانون طبیعی را با توجه به دو عنصر بیان میکند: ذات یک موجود و هدفی که آن موجود برای آن وجود دارد. تجربه‌گرایان بجای سخن گفتن درباره آموزه قانون طبیعی، از قانون طبیعت سخن میگفتند، زیرا آنها برای تبیین قانون طبیعی فقط به طبیعت انسان نگرسته و به هدفی فراتر از ارضای امیال طبیعی و مادی او نمی‌اندیشیدند. به این دلیل هابز از ویژگی ذاتی انسان طبیعی و خوی سیری‌ناپذیر او سخن گفته و بر اساس آن قانونی را بیان کرده است، بی‌آنکه از هدف آفرینش انسان حرفی زده باشد. همچنین، لاک بهیچوجه از هدف زندگی بشر در تبیین قانون طبیعی سخنی نگفته است. از اینجا درمی‌یابیم که آنها از قانون طبیعت سخن گفته‌اند، نه از قانون طبیعی.

۳. قوانین طبیعی نزد تجربه‌گرایان، قوانینی فردگرایانه بود. آنها به مصالح اجتماعی بشر توجه نمیکردند، درحالیکه قانون طبیعی فرمان عقل عملی بشر است برای تکامل و پیشرفت او در همه امور مادی و معنوی، شخصی و گروهی، فردی و اجتماعی و

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حاصل آنکه، تجربه‌گرایان دوره جدید آموزه قانون طبیعی را که امری عقلی بود، تفسیر تجربی کردند. به این دلیل، حتی مراد هابز از عقل سلیم در این سخن که میگفت: «یافته‌های عقل سلیم نوعی قانون است که ما آن را طبیعی مینامیم» نیز عقل تجربی

بود که با امور غیر تجربی (انتزاعی) کاری نداشت. کنار گذاشتن یا انکار دریافتهای عقل محض که از لوازم نگاه معرفت‌شناسانه تجربه‌گرایان دوره جدید بود، محتوای قانون طبیعی را در آن دوره به احکام تجربه حسی تنزل داد. این خط سیر در عصر روشنگری تا آنجا ادامه و تکامل یافت تا آنکه در قرن نوزدهم میلادی با سلطه فراگیر تجربه‌گرایی بر اندیشه دانشمندان، از جمله فیلسوفان حقوق، توجه و بحث و گفتگو درباره نظریه‌های قانون طبیعی یکسره به محاق رفت، تا آنکه در دهه‌های نخست قرن بیستم با رشد عقلگرایی توجه به آموزه قانون طبیعی دوباره جانی تازه گرفت.

کاستیهای تفاسیر تجربه‌گرایانه قانون طبیعی ما را متوجه ضعف محتوای رویکرد تجربه‌گرایی در مورد آموزه قانون طبیعی میکند. در مقابل، رویکرد عقلانی درباره این آموزه این حقیقت را به ما الهام میکند که فراتر از جهان محسوسات حقایقی وجود دارند که بشر با مطالعه قوانین (طبیعی) حاکم بر آن و اجرای آن قوانین در زندگی به سعادت دائمی میرسد. هدف نهایی از دانستن این قوانین طبیعی و اجرای آنها همین سعادت جاویدان است.

پی‌نوشتها

۱. در دوره جدید نیز این نوع تفسیر درباره قوانین علوم طبیعی ارائه شد.
۲. افلاطون این مرتبه والای عقل را *Nous* مینامد.
۳. بعدها این نگاه مادیگرایانه در اندیشه فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی آنقدر قوت گرفت که یک قرن پس از هابز، دیوید هیوم در قرن هجدهم موجودات مجرد (غیرمادی) را بکلی انکار کرد.
۴. لیدن (W. von Leiden) در سال ۱۹۵۴ این مقاله‌ها را در کتابی با عنوان *مقالاتی درباره قانون طبیعت (Essays on the Law of Nature)* برای اولین بار به زبان انگلیسی ترجمه کرد و مقدمه‌یی بر آن نگاشت.
۵. مراد لاک از معرفت شهودی علم حضوری در نظام فلسفه اسلامی نیست.
6. II. The end of all political associations, is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man; and these rights are liberty, property, security, and resistance of oppression (Melden, 1970: 140).

۱۵۲

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵) الاشارات و التنبيهات الجزء الثاني: فی علم الطبیعه، قم: نشر البلاغه.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۸۹) «بازخوانی انتقادی آموزه قانون طبیعی در حکمت عملی یونان باستان»، معرفت فلسفی، شماره ۳۰، ص ۲۰۱-۱۶۹.
- طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبيهات الجزء الثاني: فی علم الطبیعه، قم: نشر البلاغه.



سال ۱۲، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۰

- Aquinas, T. (1966). *Summa Theologiae*. vol. 28: *Law and Political Theory*. trans. by T. Gilby. London: Blackfriars.
- Aristotle (1956). *Metaphysics*. trans. by J. Warrington. London: Dent.
- _____. (1962). *Politics*. trans. by T. A. Sinclair. Harmondsworth: Penguin Books.
- _____. (1970). *Physics* (I, II). trans. by W. Charlton. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1991). *Rhetoric*. trans. by G. Kennedy. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2002). *Nicomachean Ethics*. trans. by C. Rowe. Oxford: Oxford University Press.
- Arntz, O. P. (1965). Natural law and its history. *Concilium* 1, vol. 5. pp. 23-33.
- Augustine, A. (1887). Reply to Faustus the Manichaeon (Contra Faustum Manichaeum). P. Schaff (ed.) and R. Stothert (trans.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. vol. IV: St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists. New York: Christian Literature Company. pp. 151-345.
- _____. (1982). *Eighty-Three Different Questions (De Diversis Quaestionibus LXXXIII)*. trans. by D. Mosher. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Birch, A. (2007). *The Concepts and Theories of Modern Democracy*. London: Routledge.
- Bix, B. (1996). Natural Law Theory. D. Patterson. (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. Oxford: Blackwell. pp. 223-240.
- Bonar, J. (1902). Natural Law. J.M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*. London: Macmillan. vol. 2, pp. 133-134.
- Chroust, A. H. (1944). The Philosophy of Law of St. Augustine. *The Philosophical Review*. vol. 53, no. 2. pp. 195-202.
- Cicero, M. T. (1998). *The Republic and the Laws*. trans. by N. Rudd. Oxford: Oxford University Press.
- Crowe, M. (1977). *The Changing Profile of The Natural Law*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- D'Entreves, A. (1951). *Natural Law, an Introduction to Legal Philosophy*. New York: Hutchinson.
- Fears, J. R. (2000). Natural Law: the legacy of Greece and Rome. E. McLean (ed.), *Common Truths, New Perspectives on Natural Law*. Wilmington, DE: ISI Books. pp. 19-56.
- Foerster, P. & Perelman, C. (1973). Law, Natural Law and Natural Rights. in W. Philip (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner's Sons. vol. 3, pp. 13-27.
- Fortin, E. (1978). Augustine, Thomas Aquinas, and the problem of natural law. B. Levy (ed.), *Mediaevalia*. Binghamton: State University of New York Press, vol. 4, pp. 179-208.
- 153 Grotius, H. (1922). *On the Law of War and Peace [De Iure Belli ac Pacis]*. trans. W. S. M. Knight. London: Peace Book.
- _____. (1957). *Prolegomena to the Law of War and Peace*. trans. by F. Kelsey. New York: Bobbs-Merrill.
- Guthrie, W. K. C. (1950). *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*. London: Methuen.
- _____. (1962). *A History of Greek Philosophy*. vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1971). *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haakonssen, K. (2001). Natural Law. in L. Becker & C. Becker (eds.). *Encyclopedia of*



- Ethics*. London: Routledge. vol. 2, pp. 1205-1512.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Jaffa, H. (1972). *History of Political Philosophy*. Aristotle. L. Strauss & J. Cropsey (eds.), Chicago: Rand McNally. pp. 64-129.
- Jones, P. (1994). *Rights*. Houndmills and New York: Palgrave.
- Justinian, F. (1975). *The Institute*. trans. by J. A. C. Thomas. Cape Town: Juta.
- Kahn, C. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M. (1957). *The Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1954). *Essays on the Law of Nature*. (ed.) W. Leyden. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1960). *Two Treatises of Government*. (ed.), P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1998). *An Essay Concerning Human Understanding*. Hertfordshire: Wordsworth.
- Matthews, G. (1998). Augustine. in Craig E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. vol. 1, pp. 541-459.
- Melden, A. I. (1970). Appendix III: declaration of the Rights of man and of Citizens. *Human Rights*. Belmont: Wadsworth Publishing. pp. 140-142; Appendix IV: universal declaration of human rights. pp. 143-149.
- Milne, A. J. M. (1968). *Freedom and Rights*. New York: Humanities Press.
- Morrow, G. (1960). Plato's Cretan City: a historical interpretation of the laws. Princeton: Princeton University Press.
- Romilly, J. (1992). *The Great Sophists in Periclean Athens*. trans. by J. Lloyd. Oxford: Clarendon Press.
- Rommen, H. (1947). *The Natural Law*. trans. by T. Hanley. New York: Vail-Ballou Press.
- Sinnige, T. G. (1968). Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato. Assen: Van Gorcum.
- Sophocles (1902). *Oedipus Tyrannus*. trans. by R. Jebb. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1998). *Antigone*. trans. by M. Whitlock Blundell. Newburyport: Focus Publishing.
- Stone, I. F. (1988). *The trial of Socrates*. London: Jonathan Cape.
- Troeltsch, E. (1931). *The Social Teaching of the Christian Churches*. trans. by Olive Wyon. London: Macmillan.
- Vitoria, F. (1991). *Political Writings*. A. Pagden & J. Lawence (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Waterfield, R. (2000). *The first philosophers: the presocratics and sophists*. Oxford: Oxford University Press.
- Watson, G. (1971). The Natural Law and Stoicism. *Problems in Stoicism*, Long A. A. (ed.), London: Athlone Press, pp. 216-238.
- Weinreb, L. (1987). *Natural Law and Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Wilbur, J. & Allen, H. (1979). *The Worlds of the Early Greek Philosophers*. New York: Prometheus.