

قانون

دکتر عباس مفتوحی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ماهیت قانون و نسبت آن با مقولاتی چون عدالت، حق، آزادی و سعادت مورد توجه و بحث و مجادله بوده است. مفهوم قانون، اما، پیشینه‌ای بنیادین در حیات و تفکر بشر دارد، پیشینه‌ای که با خود تفکر قرین است. مفهوم قانون در کانون تلقی بشر از جهان و از جایگاه انسان در عالم قرار

چکیده
عموماً قانون^۱ چونان احکام الزام‌آوری که برای تنظیم و سامان حیات جمعی وضع شده‌اند تعریف می‌شود. بدین معنی قانون در تاریخ جوامع انسانی از پیشینه تاریخی طولانی برخوردار است. در طول تاریخ تفکر بشری

داشته است. میراث بشری در قلمروهای تمدنی گوناگون بسیار این واقعیت است. واژگانی چون رتا و آسا نزد آریائیان، تائو و دارما در تمدن آسیای شرقی، kosmos در تفکر یونانی و شریعت در اسلام هر یک به گونه‌ای با مفهوم قانون عجین بوده‌اند. اهمیت قانون اما تنها در قرابت آن با تلقی انسان از هستی و وضعیت بشر نیست. گستره مفهوم قانون از سامان کیهانی و هستی‌شناسانه به قلمرو حیات عمومی و سامان زندگانی همگانی امتداد یافته است و نقش تعیین‌کننده‌ای در آن ایفا نموده است. در این فرآیند، یکی از مقولات بسیار برجسته، مقوله «قانون طبیعی» است. قانون طبیعی از یک سو با «حیرت» انسان در مواجهه او با عالم مرتبط است و از سوی دیگر با معضلات حیات انسانی همچون وجود «شر» و رابطه بین «خواست فردی» و «خیر عمومی». لذا، وضع قوانین و فهم مقولاتی چون عدالت اجتماعی و حقوق فردی در رابطه‌ای مستقیم، چه ایجابی و چه سلبی، با مفهوم قانون طبیعی قرار داشته‌اند. اما، علی‌رغم اهمیت آن در تفکر بشری، این مقوله معنای یکسانی در طول تاریخ نداشته است و حتی در مورد اصل آن تا به امروز مکرراً تردیدهای جدی ابراز شده است. فلسفه اجتماعی سیاسی در این میان به شکل تعیین‌کننده‌ای با مقوله قانون طبیعی مرتبط بوده است، به گونه‌ای که اکنون بحث در باب مقولاتی چون حق، عدالت و آزادی فارغ از توجه به بحث قانون به طور اعم و مقوله «قانون طبیعی» به طور اخص ممکن نیست.

مقدمه

مفهوم قانون قدمتی به سابقه تفکر بشری دارد. قانون به دو معنا در میراث فکری بشر مطرح شده است، یکی به معنای نظم لایتغیری که به سرشت امور مربوط می‌شود، دیگری به معنای ملاکی برای سامان‌دهی زندگی انسانی. البته نه تنها این دو معنا به طور مطلق از یکدیگر منفک نشده‌اند، بلکه حتی قوانین نظم‌دهنده به حیات انسانی در بسیاری موارد سرمنشأ در قوانین کیهانی داشته‌اند. به هر دو معنا، قانون در میراث متنوع بشری جایگاه برجسته‌ای داشته است. دو کلمه وادائی rta و اوستائی asa به تمدن آریائیان بازمی‌گردد. کلمه rta تکوین‌یافته واژگانی چون حرکت، حرکت سوزون، نظم، نظم کیهانی و نظم اخلاقی بازمی‌گردد.^۲ در چین، لائوتسه از تائو به عنوان نظم کیهانی سخن گفته است. در بودیسم هندی نیز واژه کارما یا dharma به همین معناست. در یونان باستان واژه moira به معنای نظم کیهانی بود. در ادیان ابراهیمی، از جمله اسلام، سنن الهی به همین معناست. در عصر مدرن مفهوم قانون طبیعی به دو شکل مطرح شده است، یکی با تعبیری فیزیکالیستی و

قانون به دو معنا در میراث فکری بشر مطرح شده است، یکی به معنای نظم لایتغیری که به سرشت امور مربوط می‌شود دیگری به معنای ملاکی برای سامان‌دهی زندگی انسانی

دیگری به تعبیری آتونومیتیسی. آراء هابز شاخص نوع اول و آراء کانت شاخص نوع دوم است. در تعبیر جان لاک، قانون طبیعی با مقوله «حق طبیعی» عجین شد و تفکر سیاسی وی بر آن بنا گردید.^۳

پیشینه قانون به عنوان وسیله‌ای برای سامان بخشیدن به حیات جمعی به بابل قدیم و قوانین حمورابی بازمی‌گردد. در قرن ۳ پیش از میلاد در هند و در قرن ۶ و ۷ پس از میلاد در تبت و ژاپن نمونه‌های برجسته‌ای از قانون‌گذاری وجود داشته است. در هند ساماویا (Samavaya) معطوف به وفاق اجتماعی بود، در تبت احکام nyxal- khirms به اخلاق عمومی اشاره داشت و در ژاپن شوتوکو (Shotoku) به ایستارهای ذهنی و اخلاقی مسئولان دولتی درباره امور عمومی توجه داشت.^۴ اما، تا آنجا که به رابطه بین قانون و فلسفه سیاسی مربوط می‌شود، نقطه شروع قانون قرون ششم و پنجم پیش از میلاد در یونان است. در این زمان نوع خاصی از تفکر بشری شکل گرفت که فلسفه نام گرفته است. فلسفه از آغاز با مقوله قانون عجین بود.

قانون در عصر کلاسیک

مقوله قانون در تفکر یونانی به نسبت میان سه مفهوم «نظم کیهانی» (kosmos)، طبیعت (physis) و سنت (nomos) و پاسخ به مسئله جایگاه انسان در عالم بازمی‌گردد. تا قرن پنجم پیش از میلاد، فوسیس به سرشت امور و نوموس به عرف و هنجارهای قومی اطلاق می‌شد. در حالی که فوسیس قلمروی جهان پیرامون بود، نوموس قواعد پذیرفته شده با پیشینه تاریخی محسوب می‌شد. اما، با استفاده هراکلیتس از نوموس برای آنچه فیثاغورثیان کاسموس یا نظم کیهانی می‌نامیدند، مبانی شکل‌گیری آنچه در تاریخ تفکر به عنوان «قانون طبیعی» شناخته شده است مهیا شد.^۵ هراکلیتس از مفهوم «کیهان قدسی» (theios Kosmos) استفاده کرد که مبنای مفهوم «قانون

نانوشته» (agraphos nomos) که مشخصاً نوموس را از معنای عرفی آن متمایز کرد و آن را دارای اعتبار قدسی در نظر گرفت پدید آمد. بدین ترتیب واژه نوموس به معنای قانون وارد قلمروی فلسفه نظری و نیز اخلاق شد و باور به وحدت عقلانی عالم با اطلاق نام kosmos که دال بر نظم، تناسب و زیبایی، یا به تعبیری کلی نظم نیک بود، بیان شد. بدین سان، قانون که هم اخلاقی و هم فیزیکی بود، هدایت‌کننده طبیعت (فوسیس) که یک نظم هنجاری به حساب می‌آمد انگاشته شد و از اینجا مقوله «قانون طبیعی» متولد شد.

اما، در همین زمان، سوفسطائیان با اصل homo mensura (انسان میزان است) وجود مبنائی به جز انسان برای تعیین ملاک در حیات اخلاقی را به چالش کشیدند.^۶ در پاسخ به این چالش، افلاطون با طرح اصل «خدا میزان همه چیز است» (theios nomos) بر وجود قوانین حاکم بر عالم به گونه‌ای نو تأکید ورزید و دستگاه فلسفی - اخلاقی خاصی را بر مبنای آن استوار کرد. بدین معنا که وی در نظریه مُثُل‌های خود به وجود یک کیهان عقلانی (kosmos noetos) که خانهٔ eidos (مُثُل‌ها) است قائل می‌شود.^۷ افلاطون در قالب نظریهٔ مُثُل‌های خود و با اشاره به این نکته که روح انسان پلی است بین دنیای ملموس و عالم ایده‌ها - که صرفاً انتزاعات نیستند بلکه انضمامی و واقعی‌اند می‌گوید:

«حاکم عالم همهٔ چیزها را با نظریهٔ کمال و حفظ کل حکم کرده است، و هر جزئی... عمل و حال مناسب خود را دارد... و یکی از این اجزای عالم خود... انسان ناشاد است که هرچند کوچک سهمی در کل دارد.»^۸

به این معنا، افلاطون قائل به وجود واقعیت نظم‌یافته توسط الوهیت بود که خیر نهایی و تعیین‌کنندهٔ خیر انسانهاست. با این وصف وی از مفهوم «قانون طبیعی» استفاده نکرده است بلکه به kosmos یا taxis اشاره دارد. بر این مبنا، وی اصول اخلاقی (که با سیاست قابل تفکیک نبود) را استخراج کرد. از جمله اینکه، نظریهٔ هارمونی جان (Harmonia Katharis) با نظریهٔ عدالت او ارتباطی وثیق داشته است.^۹

ارسطو با حفظ غایت‌گرایی افلاطونی ولی آوردن آن به سطح دنیای ملموس، مقولهٔ نظم کیهانی و نظم اخلاقی را به گونه‌ای جدید مطرح کرد. وی مفهوم مُثُل افلاطون را به‌عنوان عنصر حاضر در چیزها در جهان ملموس استفاده کرد. مُثُل یا «صورت» همان سرشت هر چیز است که غایتی است و همانا کارکردی است که هر چیز بنا به طبیعت (سرشت) خود برای آن مناسب است.^{۱۰} بر این اساس، ارسطو اصول اخلاق را طبیعی انگاشت.^{۱۱}

ارسطو در سیاست به قانون اشارات کلیدی متعددی دارد. در نقطه نظرات ارسطو، در باب قانون به خوبی می‌توان دیدگاه وی در باب قدرت و سامان سیاسی را فهمید. در تعریفی هنجاری از قانون، ارسطو می‌گوید:

«هرچیز از هوس وارسته باشد، بهتر از آن چیزی است که گرفتار هوس باشد.» «قانون از هرگونه هوس برکنار است.» «... هوس... جانوری درنده خوست^{۱۲} و شهوت حتی برگزیدگان را کوردل می‌کند. اما قانون خردی است از همه هوس‌ها پیراسته.»^{۱۳}

در مورد رابطهٔ بین قانون و سامان سیاسی، ارسطو به اصالت حکومت مبتنی بر قانون تأکید می‌کند. از نظر وی، در حالی که قدرت می‌تواند با هوس‌ها و سودهای آدمیان پیوند بخورد، قانون فارغ از چنین پیوندی است. به گفتهٔ وی:

«اصولاً نادرست است که حکومت به جای آنکه تابع قانون باشد، در حیطهٔ اقتدار شخص درآید، زیرا هر شخص گرفتار هوس‌ها و سودهایی است که روان آدمیزاد از آنها گریزی ندارد.»^{۱۴}

ارسطو دو شرط برای «خوبی حکومت» در نظر دارد، یکی پیروی مردم از قوانین و دیگری خوبی خود قوانین. وی در قالب دیدگاه هنجاری خویش تمایزی بین قانون خوب و قانون بد قائل می‌شود:

«... قوانین موافق با انواع درست حکومت، خوب و قوانین موافق با انواع منحرف حکومت، بد است.»^{۱۵}

اما به نظر وی خوب بودن قوانین نیز به دو صورت «مطلق» و «نسبی» است:

«مطلق بودن خوبی قانون، دلالت بر خوبی آن در همه جا دارد و نسبی بودن خوبی آن دلالت بر خوبی آن در محیط و وضع مردم معینی دارد.»^{۱۶}

مُثُل یا «صورت» همان سرشت

هر چیز است که غایتی است و همانا کارکردی است که هر چیز بنا به طبیعت (سرشت) خود برای آن مناسب است. بر این اساس، ارسطو اصول اخلاق را طبیعی انگاشت

فلسفه رواقی و قانون طبیعی

در عصر روم باستان مقوله قانون، در چارچوب نگرش رواقی به شکل جدیدی مطرح شد. آنچه در مورد آراء رواقیون بسیار حائز اهمیت است این است که علاوه بر تأثیرگذاری در دوران ظهور خود، این آراء تا به امروز از تداوم قابل توجهی برخوردار بوده است. آراء رواقیون در باب رابطه عقل و قانون پس از قرن‌ها به شکل جدیدی در آراء «کانت» و پس از وی در اندیشه انتقادی هابرماس تجلی یافته است.

فلسفه رواقی در امتداد فلسفه ارسطو به نتایج جدیدی رسید که بازتاب‌های بااهمیتی در ارتباط با مقوله قانون داشت. مقوله کلیدی در این ارتباط، عدالت طبیعی (Physikon dikaiion) ارسطو است. برخی از مفسران این مقوله کلیدی را به عنوان نظریه آغازین قانون طبیعی (Natural Law) می‌شناسند. اما با توجه به اینکه ارسطو در حوزه حکمت عملی و نه حکمت نظری به این مقوله پرداخته است، چنین تفسیری قابل قبول نیست. در واقع در همین جاست که اهمیت رواقیون در سیر اندیشه آشکار می‌شود.

در اندیشه رواقیون، قانون طبیعی (Jus naturale) خصلتی جهان‌شناختی (Cosmological) به خود گرفت و سرآغاز نظریه‌ای شد که حتی تا به امروز از جایگاه پراهمیتی در سیر اندیشه برخوردار است. رواقیون قائل به وجود رابطه بنیادینی بین طبیعت، عقل و قانون بودند. عقل (ratio) برای رواقیون بیانگر وجود نظام‌مندی در کل خلقت بود. آنها معتقد بودند هیچ بخشی از طبیعت

آنچه در مورد آراء رواقیون بسیار حائز اهمیت است این است که علاوه بر تأثیرگذاری در دوران ظهور خود، این آراء تا به امروز از تداوم قابل توجهی برخوردار بوده است

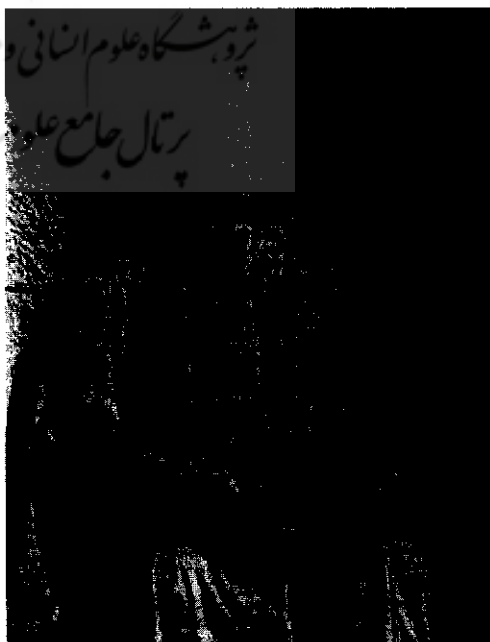
شفاف‌تر از عقل انسان این نظام‌مندی را نمایان نمی‌کند. بنابراین عقل انسان آشکارکننده نظم طبیعی است. این نظم طبیعی با عنوان قوانین طبیعی در اندیشه رواقی شناخته شد. یکی از ماندگارترین تعاریفی که از قانون طبیعی ارائه شده است متعلق به Sextus Aelius است:

«این قانون واقعی وجود دارد - یعنی، عقل سلیم - که منطبق با طبیعت است، برای همه انسان‌ها قابل اطلاق است و لایتنغیر و ابدی است. این قانون با فرامینش انسان‌ها را ملزم به انجام وظایفشان می‌کند، با تحریم هایش آنها را از خلاف‌کاری منع می‌کند... خداوند... واضع این قانون، مفسر آن و حامی آن است... کسی که آن را اطاعت نکند، نفس برتر خویش را رها کرده است...»^{۱۷}

در این میان آنچه اهمیت یافت، رابطه قانون طبیعی با حیات اجتماعی بود. به عبارت دیگر، یافتن مبنایی برای انتقال قوانین طبیعی به حوزه مدنی. سیسرون معتقد بود که اولین خصلت مشترک انسان با خداوند قوه عقل است. پس همه انسان‌ها دارای عقل اند و:

«آنها که عقل یکسان دارند، باید عقل سلیم یکسان نیز داشته باشند و چون عقل سلیم قانون است، ما باید باور کنیم که انسان‌ها قانون مشترک با خدایان دارند و آنها که در یک قانون سهیم‌اند، بایستی در عدالت نیز سهیم باشند و آنها که این همه را با هم سهیم‌اند، باید اعضای یک جامعه سیاسی انگاشته شوند.»^{۱۸}

اما گایوس (Gaius) رواقی قائل به تمایز جدی بین اصول مشتق از عقل طبیعی و قوانین مدنی است که از نظر وی، مشتق از قواعد و سنت‌های یک جامعه خاص می‌باشد. از نظر گایوس قوانین طبیعی همان قوانین اقوام (Jus gentium) است. به گفته او:



«قاعده رفتاری که قومی برای خود وضع کرده است و خاص آن قوم است، قانون مدنی (jus civile) است. اما آن اصولی که عقل طبیعی به همه انسان‌ها تعلیم می‌دهد، توسط همه از آن پیروی می‌شود و به طور جمعی قانون اقوام نام دارد.»^{۱۹}

در اندیشه رواقی، بین عقل، وظیفه و قانون نیز ارتباط جوهری وجود دارد. از نظر رواقیون هر کس بایستی بدون شکوه و وظایف متناسب با خود را بپذیرد. سیسرون مابین عقل سلیم، که وی آن را قانون واقعی می‌پنداشت، با قانون و وظیفه ارتباط اساسی وجود دارد. به گفته وی:

«در واقع یک قانون واقعی هست، یعنی عقل سلیم، که با فرامین خود، انسان‌ها را ملزم به انجام وظایفشان می‌کند.»^{۲۰}

قانون طبیعی و اندیشه مسیحی

در آغاز مسیحیت، اصحاب کلیسا عنصر خاص مسیحی را با مفهوم هبوط وارد ایده قانون طبیعی کردند تا وضعیت واقعی انسان را توضیح دهند. اما نهایتاً در آراء توماس آکویناس نظریه قانون طبیعی از منظر مسیحیت و عملاً فراتر از آن مطرح شد.

آکویناس از یک سو سعی در برطرف کردن ابهامات سیسرونی در باب قانون طبیعی داشت و از سوی دیگر برای سازگار کردن باور خاص مسیحی به خدای خالق فعال و مقدر بودن خلقت او با وجود شر و تجربه شخصی اراده آزاد انسان تلاش می‌کرد. وی در Summa Theologica قانون را چونان «حکم عقل برای خیر عمومی...» معنا کرد.^{۲۱}

آکویناس چهار نوع قانون را از یکدیگر متمایز ساخت: قانون ازلی، قانون طبیعی، قانون انسانی و قانون الهی. قانون ازلی همان حکومت خداوند بر چیزهاست. این قانون با اصل افلاطونی نظم کیهانی بسیار شبیه بود و نیز با مفهوم logos در اندیشه رواقی، اما محور تعبیر آکویناس از قانون، مقوله قانون طبیعی است، قانونی که در آن مشیت الهی با آزادی انسانی سازگار می‌شود. به تعبیر آکویناس، قانون طبیعی پیوند بین قانون ابدی در نزد خداوند و قانون اخلاقی انسانهاست. یعنی بین طبیعت (مشیت) و عقل. چنین قانونی تجلی سرشت انسانی است که معطوف است به غایات مناسب انسانی. آکویناس وساطت عقل در تبدیل تمایلات طبیعی به اعمال و تصمیمات عملی را محور فلسفه عملی می‌سازد و بدین ترتیب بین عقل - قانون الهی و پراکسیس انسانی ارتباط ایجاد می‌نماید.

به نظر آکویناس، انسان مانند هر موجودی یک «میل

با سازگار کردن آزادی انسان با جبر مشیتی
نه تنها آزادی با مشیت سازگار شده است بلکه
طبیعت عملاً آزادی را ایجاب می‌کند، چه
بدون آن موجود عاقل از تحقق سرشت
خویش ناتوان می‌ماند

طبیعی» به غایت مناسب خود منطبق بر قانون ازلی دارد، اما فقط ما انسان‌ها نسبت به غایت خویش آگاهیم، بر اساس آن تعقل می‌کنیم و در راستای آن اراده‌ورزانه عمل می‌کنیم. هر آنچه در خلقت در مورد دیگر موجودات «حتمیت» (must) است برای انسان «باید» (ought) است. بر این مبنا، اصل اول قانون طبیعی یا عقل عملی عبارت است از: «خوب باید دنبال شود و از شر اجتناب شود.» بنابراین تمایلاتی همچون حفظ خویش، دانستن حقیقت درباره خداوند و زندگی در جامعه در گزاره‌های قانون طبیعی همچون رفع جهل و اجتناب از آزار آنان که با آنها زندگی می‌کنیم وجود دارند.^{۲۲} با سازگار کردن آزادی انسان با جبر مشیتی، نه تنها آزادی با مشیت سازگار شده است بلکه طبیعت عملاً آزادی را ایجاب می‌کند، چه بدون آن موجود عاقل از تحقق سرشت خویش ناتوان می‌ماند. در عین حال، آزادی با طبیعت هدایت و محدود می‌شود، مبادا که عقل بدون مسئولیت شود.

آکویناس به قانون انسانی به عنوان قانون وضعی در هر اجتماعی اشاره می‌کند. وی همچنین قانون الهی را در کتب مقدس برای هدایت بشر به سوی سعادت جاودان برمی‌شمارد. این قانون به غایتی فراطبیعی و فراسوی قوای طبیعی انسان معطوف است. قانون الهی جهت‌گیری انسان بر اساس قانون خداوند را تکمیل می‌کند.^{۲۳}

مفهوم قانون در اندیشه اسلامی

در اسلام، طبیعت چونان کتابی است سرشار از رموز و اسرار الهی. در قرآن پیوندی نشانه‌شناسانه (Semiotic) بین خود کلام وحی، پدیده‌های طبیعت و وقایع نفسانی از طریق واژه «آیه» برقرار شده است. از جمله در آیه ۵۲ سوره فصلت آمده است: «آیات خود در آفاق و انفس را به آنها نشان خواهیم داد تا حقانیت او بر آنها روشن شود.»^{۲۴} در قرآن هیچ‌گاه واژه طبیعت به کار نرفته است،^{۲۵} اگر

چه از لغت طبع استفاده شده است.^{۲۶} مترجمان اولیه از واژه کیان که مشتق از کلمه سریانی kijono بود برای ترجمه فوسیس استفاده کردند، اما بعداً از «طبیعه» که معنای آن با فوسیس کاملاً یکی نیست استفاده شد.^{۲۷} طبیعت به عنوان موضوع شناخت در مکتب‌های فکری گوناگون در تاریخ اسلام مورد توجه بوده است. ریاضیون، هرامسه، مشائیان، اشراقیان، عرفا و متکلمان هر یک به گونه‌ای با مقوله طبیعت مواجه شده‌اند.^{۲۸} در این میان نگرش غایت‌انگاری ارسطویی در آراء ابن سینا کاملاً بارز است، اما اخوان صفا تعبیری زیبایی‌شناسانه از طبیعت را ارائه کرده‌اند.^{۲۹} آنان مفهوم عشق را نیز در فهم از طبیعت و کائنات وارد کردند.^{۳۰} آنان حتی از واژه ناموس (برگرفته از نوموس یونانی) به معنای اشتیاق عاشقانه به خداوند تعبیر نمودند و پیامبران الهی را «صاحب‌الناموس» نامیدند.^{۳۱} به این معنا می‌توان گفت که قانون مبتنایی حاکم بر طبیعت از نظر آنان عشق است. این نگرش در آراء عرفا و حکمایی مشهوری چون غزالی، ابن عربی و ملاصدرا تأثیر مستقیم و تعیین‌کننده‌ای داشته است.^{۳۲} این نوع نگرش با نگرش ارسطویی درباره خصلت قوانین حاکم بر عالم و طبیعت متفاوت است اما تشابه اساسی با متفکرانی همچون هراکلیتس، دارد.^{۳۳} در این تعبیر، جهان زنده است و زمان و مکان با حرکت پیوستگی دارند و نه، آن گونه که ارسطو می‌گوید، فاقد روح و حیات. در چارچوب این تعبیر، انسان جوان عالم صغیری است که واسط میان عالم نبات و جماد و حیوان و افلاک است.^{۳۴} و نیروی ذوق و شوق در وی تعیین‌کننده است.^{۳۵}

در فلسفه سیاسی اسلامی، فارابی به مقوله قانون در چارچوب نظریات خود در باب انواع حاکمیت اشاره می‌کند. در نوع «ریاست اولی»، که مطلوب‌ترین شکل حکومت نزد فارابی است، رئیس دولت «واضع‌النوامیس» است که قانون مبتنی بر وحی را اعمال می‌کند. در «ریاست تابعه» روش‌ها و قوانین موضوعه بر اساس

در نوع «ریاست اولی»، که مطلوب‌ترین شکل حکومت نزد فارابی است، رئیس دولت «واضع‌النوامیس» است که قانون مبتنی بر وحی را اعمال می‌کند

شرایط موجود مدون می‌شوند. نهایتاً در «ریاست سنت»، اتکاء بر سنت مکتوب گذشته (میراث واضح‌النوامیس) می‌باشد و از طریق استنباط احکام شریعت امور عمومی سامان می‌یابد.^{۳۶} ابن خلدون نیز، از منظری متفاوت قانون را در سیر تاریخی حیات انسانی و شیوه زندگی و تحولات اوضاع اجتماعی می‌بیند. وی در مفهوم عصیبت و مقوله عمران تعیین‌بخشی قواعد حاکم بر حیات انسانی را مورد مطالعه قرار داده است و مقوله «سنت‌های الهی» را تدوین فلسفی کرده است.^{۳۷}

قانون در اندیشه عصر مدرن

در دوران مدرن پنج نگرش متفاوت نسبت به مقوله «قانون طبیعی» و به تبع آن در مورد سامان سیاسی ارائه شد. اگر چه متفکران این چهار نگرش همگی به عنوان اصحاب «قرارداد اجتماعی» شناخته شده‌اند، اما تفاوت در نگرش آنها در این ارتباط بسیار قابل توجه است. هابز اساساً قانون طبیعی را به عنوان اراده نامحدود خداوند تعبیر کرد و بر آن اساس ضرورت قطعی اطاعت از قانون وضعی را به عنوان اراده دولت مطرح کرد. به عقیده وی، برخلاف دیگر موجوداتی که طبیعتاً با هم زندگی می‌کنند، مثلاً زنبورها و مورچه‌گان، انسان‌ها نیازمند یک «قدرت مشترک هستند تا آنها را در هیبت نگهدارد و اعمال آنها را در راستای نفع عمومی هدایت کند».^{۳۸}

جان لاک اما، با تعبیری متفاوت از قانون طبیعی، فلسفه سیاسی خاصی را تدوین کرد. به تعبیر وی، خداوند نظم طبیعی را سامان داده است اما انسان با استفاده از عقل خود می‌تواند قواعد عملی را که توسط خداوند تجویز شده‌اند دریابد. بنابراین، در عین اینکه قانون طبیعت، اراده خداوند خالق است عقل انسان مخلوق نیز هست. بنابراین، در وجود قانون طبیعت شکمی وجود ندارد و: «برای خالق عقلانی روشن و صریح است و نیز برای مطالعه‌کننده آن به عنوان قوانین وضعی جامعه صریح‌تر از این نمی‌شود»... (این قوانین وضعی) فقط تا آنجا صحیح‌اند که مبتنی بر قانون طبیعی باشند که از طریق آن فهمیده و قاعده‌مند می‌شوند.^{۳۹}

بر همین اساس، لاک «دارائی» را چونان اصل بنیادینی بنا نهاد که به تبع آن مقولاتی چون حق و آزادی تعریف و فلسفه سیاسی وی مدون شد.

پس از هابز و لاک، با منتسکیو، فهم قانون ابعاد گسترده‌تر و عمیق‌تری یافت. در واقع، وی برای قانون تقدم ماهوی نسبت به حیات انسانی قائل شد. منتسکیو، برخلاف رواقیون که قانون و عقل را نسبت به طبیعت متأخر می‌دانستند، قانون را لازمه طبیعت امور می‌دانند.

دیگران واقف می‌سازند، زیرا انسان برای زندگی در جامعه خلق شده است.^{۴۱}

منتسکیو منشأ قوانین سیاسی - مدنی را وجود نزاع بین افراد و اجتماعات می‌داند. بنابراین می‌توان گفت از منظر منتسکیو، چون چنین نزاعی حاصل میل به اعمال قدرت است، قوانین در پاسخ به قدرت وضع می‌شود:

«در حال تساوی افراد در هر جامعه‌ای نیروی خود را احساس می‌نمایند و می‌کوشند که مزایای عمده جامعه را به نفع خود برگردانند، این رویه یک حالت جنگ تولید می‌کند. هر جامعه معینی هم نیروی خود را احساس می‌کند و این احساس نیرو و توانایی خود موجب جنگ بین ملت‌ها می‌شود. به تبع از این دو قسم جنگ، قوانین میان افراد بشر به وجود می‌آیند.»^{۴۲}

در مورد قوانین سیاسی - مدنی، منتسکیو نگرشی اقتضایی - نسبی دارد. به نظر وی، «قوانین سیاسی - مدنی هر ملتی باید موارد خاص داشته باشد».^{۴۳} به عقیده منتسکیو، وضع قوانین باید با عوامل و شرایط خاصی که در حیات اجتماعی یک جامعه یا کشور مؤثر است، تناسب داشته باشد.

«قوانین باید با اوضاع طبیعی کشور، با آب و هوای هر کشور، با نوع زندگی ملتی که در لوای

منتسکیو، برخلاف رواقیون که قانون و عقل را نسبت به طبیعت متأخر می‌دانستند قانون را لازمه طبیعت امور می‌دانند

وجود رابطه بین نیروها و موجودات مستلزم وجود قوانین است. به نظر منتسکیو، قانون یعنی روابط گریزناپذیر بین پدیده‌ها. این دیدگاه را می‌توان ایجابی نامید، چه، روابط بین پدیده‌ها وجود قوانین را ایجاب می‌کند. ایجابی که از آن گریزی نیست. اینگونه قوانین را منتسکیو قوانین طبیعی می‌نامد، زیرا:

«پیش از تمام قوانین این عالم، قوانین طبیعی وجود داشته است و چون اشتقاق آنها از ترکیب ساختمان وجود ما می‌باشد، آنها را قوانین طبیعت می‌نامیم.»^{۴۰}

بنابراین، برخلاف تعبیر هابز که قوانین طبیعت ناشی از وجود انسان در طبیعت است، منتسکیو آنها را از ویژگی‌های خود انسان می‌داند. وی به شش قانون طبیعی اشاره دارد:

۱- صلح، ۲- جست‌وجوی خوراک، ۳- نیاز جنسی، ۴- میل به زندگی اجتماعی، ۵- حفظ خویشتن و ۶- وجود خالق.

به عقیده منتسکیو، برخلاف قوانین طبیعی که مستقل از شعور و اراده انسانی هستند، در حیات اجتماعی قوانین بایستی وضع شوند. منتسکیو در این زمینه به وجود سه دسته قوانین در طول تاریخ بشر اشاره دارد:

۱- قوانین مذهبی.

۲- قوانین اخلاقی.

۳- قوانین سیاسی - مدنی.

وی هر سه نوع قوانین را در خدمت هدایت بشر می‌داند. به عقیده وی خداوند عالم به وسیله قوانین مذهبی او را به طرف خود می‌خواند تا از یاد خدا و خلق غافل نشود. قوانین اخلاقی نیز توسط فیلسوفان و معلمان اخلاق برای مصون ماندن انسان از خطاها به وی تعلیم داده می‌شوند. به همین سیاق، قانونگذاران نیز بشر را به وسیله قوانین سیاسی و مدنی به وظایف خود در رابطه با



آن زندگی می‌کند تناسب داشته باشد. قوانین باید با تمام جزئیات محیط و مردمانی که بر آنها مسلط می‌شود و اساس روابط آنها را تشکیل می‌دهند. متناسب باشد»^{۲۴}

منتسکیو در حوزهٔ حیات سیاسی - اجتماعی اصل را قانون برمی‌شمارد و مقولاتی چون آزادی را تابعی از قانون می‌داند. تقدم ماهوی که منتسکیو در حوزهٔ حیات غیراجتماعی برای قانون قائل است در قلمروی آزادی نیز پابرجاست. به نظر وی:

«آزادی عبارت از این است که انسان حق داشته باشد هر کاری را که قانون اجازه داده و می‌دهد انجام دهد و آنچه که قانون منع کرده و صلاح او نیست مجبور به انجام آن نشود»^{۲۵}

در بررسی منشأ قوانین سیاسی - مدنی، منتسکیو به تعیین‌کنندگی عقل انسانی می‌رسد. اگر چه وی اعتقاد به نسبت قوانین دارد، اما تنها وجه مطلق بودن در قوانین را تعیین‌کنندگی عقل می‌داند.

روسو، برخلاف هابز، لاک و منتسکیو اساساً اصالتی برای مقولهٔ «قانون طبیعی» قائل نبود. وی مانند ارسطو انسان را موجودی اجتماعی می‌داند که وضعیت مدنی زمینهٔ طبیعت او است. بدین ترتیب اخلاق ارسطویی به گونه‌ای متفاوت مجدداً احیا شد تا در نظام فکری کانت در

قالب حکمت عملی مدرن مدون شود. در الگویی روسویی، انسان در وضع طبیعی پیشامدنی کامل نیست و مدنیت برای کامل شدن او ضروری است.^{۲۶} به نظر روسو قوانین طبیعی همیشه ناشناختنی و غیرعملی‌اند. بنابراین مسبنای شکل‌گیری اجتماع انسانی نه طبیعی، بلکه قراردادی است و تعهد اخلاقی انسان نه به وضع طبیعی، بلکه به وضع مدنی معطوف است. بر این اساس، روسو اصل ارادهٔ عمومی را مدون می‌سازد که: «همیشه معطوف به خیر عمومی است. (و فضیلت انسانی در این است که) «ارادهٔ خاص خود را با ارادهٔ عمومی سازگار سازد»^{۲۷}

نتیجه اینکه روندی که در زمان فلاسفهٔ پیش سقراطی در قرن شش قبل از میلاد با پیوند قانون یا نوموس با فوسیس یا طبیعت آغاز شد و با ایدهٔ قانون طبیعی در فلسفهٔ سیاسی افلاطون و ارسطو، و پس از آنها در آراء سیاسی رواقیون آکوناس تا هابز و لاک ادامه یافت، با نظریات روسو متحول شد. در آراء روسو بنیاد زندگی اجتماعی و ملاک‌های حیات عمومی نه مبتنی بر نظم کیهانی یا طبیعی بود و نه صرفاً مبتنی بر عامل انسانی آن گونه که سوفسطائیان می‌انگاشتند؛ بلکه مبتنی بر «ارادهٔ عمومی» بود که نه قائم به طبیعت بود و نه محدود به ارادهٔ فردی. این تعبیر به گونه‌ای خاص توسط کانت تدوین فلسفی شد و در عصر معاصر توسط آرنست و هابرماس بازپروارنده شد.

کانت قانون طبیعت را به نام فیزیک که همانا قلمروی ضروریات است مربوط به معرفت و دانش می‌داند و قانون هنجاری را مربوط به قلمروی اخلاق که قلمروی آزادی است. وی در کل قائل به وجود دو دسته قوانین است، به قول او:

«قوانین دو دسته هستند، یا مربوط به طبیعت یا مربوط به آزادی. اولی علم فیزیک است و دومی علم اخلاق... اما تفاوت این دو در این است که علم فیزیک به مطالعهٔ قوانینی که بر اساس آنها همه چیز حادث می‌شود می‌پردازد، اما علم اخلاق مطالعهٔ قوانینی است که بر اساس آنها همه چیز باید حادث شود»^{۲۸}

به عبارت دیگر قوانین طبیعت موضوع فهم هستند و قوانین اخلاقی مخلوق عقل. قوانین سیاسی - مدنی از نظر کانت از دستهٔ قوانین اخلاقی هستند. مقولهٔ کلیدی در فلسفهٔ اخلاق کانت، امر مطلق (Categorical Imperative) است. امر مطلق بدین معناست که انسان به گونه‌ای عمل کند که مبنای عملش به خواست خود او به سطح یک اصل عام ارتقاء بیاید. نکتهٔ مهم در اینجا این است که کانت در تدوین اندیشهٔ اخلاقی خویش نه سنت مذهبی و ایمان قلبی را می‌پذیرد و نه اصالت طبیعت را، بلکه به خود



در آراء روسو بنیاد زندگی اجتماعی و ملاک‌های حیات عمومی نه مبتنی بر نظم کیهانی یا طبیعی بود و نه صرفاً مبتنی بر عامل انسانی آن گونه که سوفسطائیان می‌انگاشتند؛ بلکه مبتنی بر «اراده عمومی» بود که نه قائم به طبیعت بود و نه محدود به اراده فردی

انسان مراجعه می‌کند، چه، عقل انسانی منشأ و مرجع وضع قوانین است. کانت در چارچوب مباحث عقل عملی خویش به مبنای آزادی مبتنی بر اصول اخلاقی عامی می‌پردازد که در آن قانون زاینده اراده فرد است و در عین حال شمولیت (عام) نیز دارد.

در اندیشه سیاسی کانت دولت مبتنی بر قانون است. چه، با توجه به این که قانون با اتکاء به انتخاب فرد انسانی شکل می‌گیرد و هر نوع اقتدار سیاسی که بر این اساس شکل می‌گیرد، در عین حال ضامن آزادی فردی است. مطلوب‌ترین شکل حکومت آن است که مبتنی بر قانون باشد. به عبارت دیگر، حاکمیت قانون در چارچوب اندیشه کانتی حاکمیت آزادی است.

قانون در اندیشه معاصر

در دوران معاصر حداقل چهار نگرش درباره قانون مطرح شده است. تفکر لیبرالی نوزیک تداوم اندیشه جان لاک درباره قانون طبیعی است. وی بر استعدادهای طبیعی افراد به عنوان مبنای عدالت اجتماعی تأکید می‌ورزد.^{۴۹} رالز از سوی دیگر، در امتداد تفکر کانتی قرار دارد و بر برابری انسان‌ها تأکید می‌نماید. به گفته وی: «جای هیچ کس بر اساس وضعیت طبیعی او بیش از آنکه بر اساس نقطه اولیه آغاز در جامعه باشد تعیین نمی‌شود».^{۵۰} زمینه‌گرایان از طرف دیگر، نسبت فرهنگی را به شیوه‌ای مشابه با دوران پیش فلسفی یونان مطرح کرده‌اند. از نظر آنان نوموس در بطن تجربیات و وضعیت‌های خاص فرهنگی شکل می‌گیرد و نمی‌توان با گزاره‌ها و احکام عام و جهان‌شمول ملاک و هنجار برای حیات عمومی همه جوامع تعیین نمود.^{۵۱} نظریه انتقادی هابرماس اما، نگرش متفاوت و جدیدی درباره قانون ارائه می‌کند.

برخلاف کانت که در پاسخ به قدرت مینا را عقل انسانی قانون‌ساز می‌گذارد، پاسخ هابرماس، رهایی

حاصل از گفت‌وگو است. هابرماس معتقد است غایت حیات انسانی رهایی است؛ یعنی شرایطی که فارغ از هرگونه سلطه بر انسان‌ها باشد. چنین شرایطی تنها از طریق وضع قوانینی که مبتنی بر آراء آزاد همه افراد، و نه سوژه فردی، باشد ممکن است. هابرماس برخلاف کانت، به سوژه جمعی اصالت می‌بخشد و به استقلال جمع از هرگونه اعمال سلطه درونی و بیرونی تقدم و تعیین‌کنندگی می‌بخشد. چنین سوژه جمعی حاصل وجود عقل تفاهمی است و نه عقل فردی:

«عقل ارتباطی از عقل عملی به این جهت متفاوت است که به یک بازیگر فردی یا یک کلان سوژه در سطح دولت یا جامعه اطلاق نمی‌شود بلکه، آنچه عقل ارتباطی را ممکن می‌سازد، آن وسیله زبانی است که تنها از طریق آن تعاملات به همدیگر تنیده می‌شوند و شکل‌های زندگی ساخته می‌شوند... و این مجموعه‌ای از شرایط را شکل می‌دهد که هم قادر می‌سازد و هم محدود می‌سازد.»^{۵۲}

هابرماس تلاش دارد نشان دهد که می‌توان به پرسش‌های عملی پاسخ‌های عقلانی داد و این کار را با «دلیل» و از طریق نیروی بحث بهتر انجام داد. هابرماس در پی آن است که با متکی کردن هنجارها، از جمله قوانین سیاسی - مدنی بر مبنای محکمی که بتوانند ضامن اعتبار و مشروعیت این هنجارها باشند راه حلی برای مسئله مشروعیت (یا «خوبی» و «بدی» قوانین به تعبیر ارسطو) بیابد. هابرماس معتقد است، چنین کاری از عهده نظریه گفت‌وگو برمی‌آید. بر اساس این نظریه:

«فقط آن هنجارهایی پذیرفته می‌شوند که بتوانند پذیرش عمومی را در حوزه کاربردشان جلب کنند. این اصل کلیه هنجارهایی را که محتوی آنها و محدوده اعتبارشان خاص باشد، به علت عدم جلب وفاق نفی می‌کند.»^{۵۳}

بر همین اساس، هابرماس نظریه کانت در تبدیل اصل اخلاقی به قانون عام را به علت مونولوژیک (تک‌گویی - انفرادی) بودن غیراصیل می‌داند. به نظر هابرماس، به جای اینکه اصلی که به نظر فرد درست می‌آید به سطح عام برسد، باید آن را به همه عرضه کند و آن را برای شمولیت یافتن به محک استدلال در گفت‌وگو و بین‌الادهانیت بزند. وی بر این اساس، مرجع نهایی در تعیین اعتبار، صحت و اصالت هر هنجاری را وفاق عمومی می‌داند. وفاق، به عنوان آنچه عموم اعضاء یک جامعه قائل به آن هستند، تنها از طریق گفت‌وگوی مابین اعضاء جامعه حاصل می‌شود. همه اعضاء جامعه، بدون محدودیت برای هیچ فرد یا گروهی، حق شرکت در فرآیند

گفت‌وگو را دارند و در عین حال همه متعهد می‌شوند که پایبند به وفاق حاصل از این گفت‌وگو باشند. بنابراین، هر هنجاری آن زمان قابل اتکاء و اعمال می‌باشد که حاصل گفت‌وگوی بین افراد جامعه باشد. این نظریه گفت‌وگویی اخلاق (Discursive Ethic) است که در آن اخلاق مرجعی است که:

«از مرزهای مابین سپهر فردی و جمعی می‌گذرد، این مرزها در طی تاریخ تغییر می‌کنند که این خود منوط است به ساختار اجتماعی. اگر ما ادعای عام بودن اصل اخلاقی را به صورت بین‌الادّهانی بسازیم، بایستی نقش ایده‌آل را از فرد در اندیشه کانت، به عمل جمعی که همیشه توسط اشخاص مشترکاً انجام می‌شود جابه‌جا کنیم.»^{۵۴}

همین شیوه در شکل دادن به قانون نیز اعمال می‌شود. به عبارت دیگر، هابرماس قائل به نظریه گفت‌وگویی قانون است:

«تنها، مشارکت مستقل سیاسی در قانون‌سازی است که برای مخاطبان قانون داشتن فهم درستی از نظام حقوقی را که توسط خودشان ساخته شده است، فراهم می‌کنند.»^{۵۵}

در این میان آنچه قابل توجه است، نقش مواعی است که بر سر راه گفت‌وگو، تفاهم و وفاق وجود دارد. هابرماس در این زمینه به آنچه باعث خدشه‌دار شدن رابطه بین‌الادّهانی می‌شود می‌پردازد. به نظر وی در ساختار سرمایه‌داری، خشونت ساختاری، که از طریق وسایل ارتباط جمعی در جهت حفظ وضع موجود اعمال می‌شود، عامل اصلی خدشه‌دار شدن رابطه بین‌الادّهانی است. خشونت ساختاری مانع رابطه آزاد اذهان اعضا جامعه با یکدیگر است. قدرت در جامعه سرمایه‌داری در جهت تأمین منافع طبقاتی است و نمی‌تواند متکی بر وفاق عمومی باشد، لذا مانع از خودآگاهی افراد می‌شود. بنابراین در جامعه مدرن و در ساختار سرمایه‌داری قانون درگیر چالش‌های قدرت است.

در تعبیری کاملاً متفاوت با سه تعبیر دیگر، فوکو قانون را با قدرت عجین می‌داند. فوکو با طرح این پرسش که «کدام قواعد حق توسط روابط قدرت در تولید گفت‌مان‌های حقیقت به کار می‌رود» به جای این پرسش که «چگونه فلسفه حد قدرت را تعیین می‌کند»، تحول گفتاری - نظری بنیادینی را در رابطه با فلسفه سیاسی به معنای اعم و مفهوم قانون به معنای اخص ایجاد کرده است. فوکو با نظریه گفتمانی خود قدرت را در کانون قانون و قانون را در خدمت حاکمیت‌های سیاسی مدرن می‌بیند. به نظر وی:

«نقش اصلی نظریه حق (فلسفه سیاسی) از دوران وسطی به بعد تثبیت مشروعیت قدرت بود؛ یعنی مسئله اصلی که کل نظریه حق و حاکمیت حول آن سازمان یافته است.»^{۵۶}

لذا قدرت در سطح ظاهری در دو بُعد مختلف نمایان می‌شود:

«از یک طرف، به‌عنوان حقوق مشروع حاکمیت، از طرف دیگر به‌عنوان وظیفه قانونی اطاعت آن.»^{۵۷}

فوکو همچنین، قانون را به جای حیات عمومی در ساختارهای معرفتی، یا گفتمان، که در دل آنها هر گزاره و نظری شکل می‌گیرد می‌بیند. همچنین، وی با نظریه دیسپلینی شدن جامعه مدرن به سلب هرگونه تعیین‌کنندگی از سوی عوامل انسانی در حیات فردی و اجتماعی اشاره می‌کند. به نظر وی، با توجه به اینکه وضعیت دیسپلینه شدن مولود قدرت/دانش است جایی برای قانون طبیعی در وضعیت انسانی باقی نمی‌ماند.

منابع

۱. ابن خلدون، مقدمه.
۲. ارسطو، سیاست.
۳. اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، نشر آگاه، تهران، ۱۳۷۳.
۴. کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، علی فیصری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹، ص ۴۶.
۵. فارابی، السیاسة المدنیة.
۶. منتسکیو، روح القوانين.
۷. مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، قم، مرکز تحقیقات اسلامی.
۸. نصر، سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، انتشارات خوارزمی، تهران.
9. Foucault, Micheal. Politics, Philosophy and Culture. Routledge, 1990.
10. Habermas, Jurgen. Between Facts and Norms, Polity Press. Cambridge. 1996.
11. Hobbes Leviatan.
12. Locke, John. Two Treaties on Government.
13. Mac Donald. L. C. Western Political Theory. 1968. Harcoort brace. N. Y.
14. Nakamura, Hajime. Comparative History of Ideas. Routledge. 1986.
15. Peters, F. E. Greek Philosophical Terms. New York University Press 1967.
16. Plato. Collected Works H. B. J. N. Y. 1968 pp. s - 36 Works. 880.

۳۳. همان، ص ۱۰۵.
۳۴. همان، ص ۱۲۱.
۳۵. همان، ص ۱۵۸.
۳۶. اندیشه سیاسی فارابی، صص ۲۲۴ - ۲۲۲.
۳۷. ابن خلدون، مقدمه.
38. Leviatan, p. 109; Weinreb, p. 72.
39. Lock, Second Treaties, p. 293.
40. Weinreb, p. 84.
۴۰. منتسکیو، روح القوانین.
۴۱. همان، کتاب اول، فصل سوم.
۴۲. همان، البته، قبل از منتسکیو Ulpian روافی این نظریه را ارائه داده بود.
۴۳. همان.
۴۴. همان.
۴۵. همان.
46. A Discourse on Political Economy, pp. 289 - 301; Weinreb, p. 85.
۴۷. کانت، امانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹، ص ۴۶.
48. Weinreb, p. 205.
49. Ibid, p. 222.
50. Weinreb, p. 254.
51. Habermas, Between Facts and Norms, P.
52. Ibid.
53. Ibid.
54. Ibid.
55. Foucault, Politics, Philosophy and Culture. p. 90.
56. Ibid. p. 95.
- ❖
17. Roussau, J. J. Social Contract.
18. Simon, Yves R. The Tradition of Natural Law. Fordham University Press. N. Y. 1992.
19. Ullman, Walter. A History of Political Thought. Pelican. 1963.
20. Weinreb, Lloyd. Natural Law and Justice. Harvard University Press. Cambridge. 1987.
- پی نوشت:
۱. واژه قانون معرب یونانی از Kanon است. واژگان مربوط به آن عبارتند از فاعده، رسم، ناموس، دستور و آیین. قانون امری است کلی که به همد جزئیاتش منطبق گردد.
2. Nakamura, p.45.
3. Simon. Natural law, p. XVI.
4. Nakamura, Comparative, p. 326.
۵. البته در عصر یونان باستان باور به مویرا Moira به معنای ضرورت‌های حاکم بر خلقت و وضعیت انسانی در اشعار هومر و هزیود بیان شده است.
6. Peters, P. 103; Weinreb, pp. 1-27.
7. Peters, p. 109.
8. P. 31. Plato, laws. 10 . 903.
9. Ibid, p. 32.
10. Ibid, p. 33.
11. Ibid, p. 34.
12. Mac Donald, p. 29.
۱۳. ارسطو، سیاست، ص ۱۴۵.
۱۴. همان، ص ۵۰ - ۱۴۹.
۱۵. همان، ص ۱۲۷.
۱۶. همان، ص ۱۳۲.
۱۷. همان، ص ۱۷۴.
18. Mac Donald, p. 40.
19. Ibid, p. 98.
20. Ibid, p. 99.
21. Ibid, pp. 55-6; Ullman, p.
22. Ibid, p. 58.
23. Ibid, p. 60.
۲۴. نصر، نظر متفکران اسلامی درباره صفیه، ص ۱۸۰.
۲۵. ابن در مورد نورات هم صادق است. نگاه کنید به: اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ص ۱۰۱.
۲۶. نصر، ص ۲۲.
۲۷. همان.
۲۸. همان، ص ۴۱.
۲۹. همان، ص ۶۵.
۳۰. همان، ص ۹۰.
۳۱. همان، باورقی ۳۶ در ص ۹۱.
۳۲. همان، ص ۶۳.