

نقد و بررسی آموزه قانون طبیعی از آغاز مسیحیت تا پایان قرون میانه

دریافت: ۹۰/۱/۲۰ تأیید: ۹۰/۳/۱۹ محمدحسین طالبی*

چکیده

با توجه به عدم پیشینه مباحث مربوط به مبانی قانون طبیعی در آثار دانشمندان مسلمان و به منظور نظریه پردازی و تولید علم درباره کشف مبانی قانون طبیعی در اسلام، لازم است آموزه قانون طبیعی در غرب به ویژه در دوره مسیحیت بررسی شود؛ زیرا در آن دوره، بیشترین توجه به ملاک‌های دینی می‌شده است. تحولات دکترین قانون طبیعی در دوره مسیحیت در غرب را می‌توان به شش مقطع اصلی دسته‌بندی کرد. این مقاله، ابتدا به نقد و بررسی این آموزه در دو مقطع اول مسیحیت؛ یعنی دوره پدران کلیسا و قرون میانه می‌پردازد. آنگاه ۱۳ نکته انتقادی با عناوین انتقادات مشترک و مختص را بیان می‌کند. این انتقادات با توجه به مبانی عقلی در اندیشه اسلامی بیان شده است. دسته اول، انتقاداتی است که به طور مشترک بر همه اندیشمندان دو دوره اول مسیحیت در مسأله قانون طبیعی وارد است و دسته دوم، گزاره‌هایی انتقادی است که به طور مجزا به محتوای فکری هر یک از آنها در این مسأله مربوط می‌شود.

واژگان کلیدی

قانون طبیعی، نقد قانون طبیعی، پدران کلیسای اولیه، قرون میانه، آگوستین، آکوئیناس

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، mhtalebi@rihu.ac.ir

مقدمه

قانون طبیعی چیست؟ «قانون طبیعی» در مغرب‌زمین، دارای سابقه‌ای طولانی در میان مباحث فلسفه علوم اجتماعی (فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست و...) است. آموزه قانون طبیعی، مشتمل بر نظریه‌های متنوعی بوده و با شروع تمدن یونان باستان در مباحث مربوط به حوزه‌های علوم و فلسفه کاربردی، نقشی محوری ایفا کرده است. در برخی از دوره‌های تمدن غرب، قانون طبیعی، رویکردی مذهبی داشته و در برخی از زمان‌ها، مستندی برای راهکارهای مهم حقوقی و سیاسی به‌شمار آمده است. به سبب وجود قانون طبیعی بود که مسأله حقوق طبیعی در دوره جدید، نزد اندیشوران توجیه‌پذیر گردید و به عنوان تنها حقوق بشری که هرگز انسان‌ها در ایجاد آن نقشی نداشته‌اند، مورد اهتمام قرار گرفت.^۱

مراد از قانون طبیعی، دریافت‌های عقل عملی بشر است که بر اساس آن، بخشی از رفتار انسان، در زندگی تنظیم می‌شود. دانشمندان غربی، تاکنون درباره خواستگاه و محتوای قانون طبیعی، آثار زیادی منتشر کرده‌اند، اما برخلاف اهمیت زیاد و سابقه طولانی قانون طبیعی در مجامع علمی مغرب‌زمین، واژه «قانون طبیعی» در آثار مکتوب فیلسوفان یا حقوق‌دانان مسلمان، عنوان شناخته‌شده‌ای نیست.^۲ با مطالعه پیشینه، ویژگی‌ها و محتوای این قانون در آثار دانشمندان غربی و مقایسه آن با آثار دانشمندان مسلمان درباره عقل عملی تا حدی می‌توان بر محتوای این قانون عقلی در ساحت آموزه‌های اسلامی دست یافت. این قانون، مبنای تأملات عقلی در باب اخلاق، حقوق و سیاست و به‌طور کلی در باب علوم اجتماعی به‌شمار می‌رود.

انعکاس فراز و فرود آموزه قانون طبیعی در غرب، نیازمند مطالعه جامع، عمیق و دقیق تاریخچه این نظریه در کنار تنوع و دگرگونی‌های محتوای این اندیشه در مغرب‌زمین است. پوشیده نیست که بخش عظیمی از این دگرگونی‌ها مربوط به دوره‌هایی پس از دوره یونان و روم باستان است.^۳

به مجموعه دوره‌های تاریخی در غرب، پس از دوره یونان و روم باستان که با ظهور دین مسیحیت شروع شد، دوره مسیحیت گفته می‌شود. مهمترین تفاوت این دوره با دوره‌های پیشین؛ یعنی دوره یونان و روم باستان این بود که با ظهور مسیحیت، عقل بشری در تفسیر قانون طبیعی، جای خود را به وحی و عقل ربانی داد.

تحولات دکترین قانون طبیعی در دوره مسیحیت را می‌توان به شش مقطع اصلی دسته‌بندی کرد:

۱. دوره پیدایش مسیحیت؛

۲. قرون میانه؛

۳. رنسانس؛

۴. ظهور پروتستان؛

۵. عصر روشنگری؛

۶. دوره تجدید حیات آموزه قانون طبیعی در قرن بیستم.

هدف از نوشتار حاضر، علاوه بر معرفی و تحلیل قانون طبیعی در دو مقطع اول مسیحیت، رویکردی انتقادی به آن، بر اساس مبانی عقلی در اندیشه اسلامی است. دلیل انتخاب این دو بخش از دوره مسیحیت از میان سایر قرائت‌های مربوط به قانون طبیعی، این است که نظریه‌پردازان قانون طبیعی در این دو مقطع، بیش از دانشمندان سایر ادوار با نگاه دینی به بحث درباره قانون طبیعی پرداخته‌اند. این امر سبب می‌شود تا صاحب نظران مسلمان نیز با مطالعه افکار مسیحیان درباره قانون طبیعی در گامی تطبیقی بر اندیشه قانون طبیعی در اسلام که نقطه ثقل مباحث فلسفی درباره سیاست، حقوق و اخلاق به‌شمار می‌رود، بیشتر واقف گردند.

الف) قانون طبیعی در دوره پیدایش مسیحیت

این مقطع از مسیحیت که در حدود سه قرن به طول انجامید، مقارن با غربت دین مسیحیت بود. عالمان مسیحی و پیروان آنها در این دوره با برقرارکردن ارتباط سرّی و پنهان خود، در صدد حفظ مسیحیت و القا و انتقال تعالیم آن دین به نسل‌های بعد برآمدند. ویژگی مهم انسان مسیحی در این دوره از اندیشه مسیحیت، معرفت و عشق به خدا بود. بر اساس تعالیم انجیل، همه افراد دارای عشق به خدا هستند؛ همچنان که خدا نیز عاشق همه آنها است (مرتین، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴). نگاه قانون طبیعی مسیحی به برابری و عدالت، بسیار مشابه قرائت رواقیان، سیزرون و سنکا به این دو امر است (Sabine, 1937, p.162).

مهم‌ترین تفاوت میان این دوره و دوره قرون میانه از یک سو و دوره‌های یونان و

روم باستان از سوی دیگر، اعتقاد به وجود وحی در مسیحیت است. وحیانی بودن یک گزاره، مهمترین معیار صدق و درستی آن گزاره در این دو دوره از مسیحیت شمرده می‌شد؛ همچنان که ضد دینی بودن یک نظر، دلیل بر باطل بودن و بی اعتباری آن اندیشه بود. همچنین اعتقاد به برتری آموزه‌های وحیانی نسبت به معارف عقلی، یکی دیگر از ویژگی‌های اندیشه مسیحیت در دوره آغازین آن و در دوره قرون میانه است؛ به طوری که فلسفه در آن دوران، خادمه الهیات محسوب می‌شد^۴ (ژیلسون، ۱۳۸۴، ش ۵۲، ص ۶۶). این در حالی بود که عقل، نزد فیلسوفان یونان باستان و دانشمندان روم باستان از برترین جایگاه برخوردار بود.

وحی و عقل ربانی در برداشت مسیحیت از قانون طبیعی، جایگزین عقل بشری در دکترین قانون طبیعی رواقی به ویژه رواقیان متأخر گردید.

عالمان دوره اول مسیحیت

چنین معروف است که پولس قدیس (St. Paul)، نخستین فردی بود که اولین گام را در الحاق قانون طبیعی به اندیشه مسیحیت برداشت. وی اصول محوری ایده قانون طبیعی را به طور گسترده وارد مسیحیت کرد و از این راه، این اصول، میراث مستحکم اندیشه باستان در ایمان جدید مسیحی گردید. با بررسی عبارتهای او می‌توان به نقش اولین دوره ایمان مسیحی در تکامل نظریه قانون طبیعی که از رومیان به ارث رسیده بود، پی برد. اظهارات پولس در نامه به رومیان (Letter to Rommans) نشانه این تأثیر است. وی در تبلیغات خویش از ایده «طبیعت» و «طبیعی» استفاده‌های زیادی می‌کرد. پولس می‌گفت: «قانون مشترکی وجود دارد که در طبیعت همه انسان‌ها نگاشته شده است؛ خواه این انسان یهودی باشد یا نباشد؛ خواه این انسان غیر یهودی با قانون موسی موافق باشد، یا به جای آن، هر یک از نظام‌های حقوقی فراملی ابراهیم و یا نوح را قبول داشته باشد» (Rubin, 2003, p76). پولس چنین می‌نویسد:

هرگاه دریابیم که غیر یهودیان، با اینکه قوانین شریعت موسی را قبول ندارند، اما با الهام‌های طبیعت خویش اقدام به انجام اعمالی می‌کنند که این شریعت به آن فرمان داده است، چنین تلقی می‌گردد که این الهام‌ها هر چند وضع نگردیده‌اند، اما در ذات خود، قانون هستند، تا آنجا که این امور

شاهدی کافی بر این مطلبند که این قوانین در قلب این مردم حک شده است؛ قلبی که به اصطلاح، دادگاه عدالت است، محلی که وجدان مردم، گواه بر تمایلات آنها است و دلیل‌های عقل راهنمایی است برای تعقیب یا دفاع از این قانون (Paul, 1901, p.113-4; Letter to Romans: ii, p.13-5).

آن چنان که از این متن پیداست، پولس بر دو جنبه قانون طبیعی در مسیحیت تأکید می‌کند:

۱. این قانون در طبیعت انسان وجود دارد.
۲. انسان نسبت به آن قانون، معرفت بی‌واسطه دارد.

بر اساس کلمات پولس، نقش مسیحیت در مکتب قانون طبیعی این است که برداشت مسیحی از این قانون، برداشتی الهیاتی است که با قانون خدا متعین می‌گردد و مسیح آن را به انسان‌ها می‌آموزد. این تفسیر قانون طبیعی، خیلی شفاف‌تر از مفهوم قانون طبیعی رواقیان یونانی و رومیان باستان است.

اندیشه پولس قدیس درباره قانون طبیعی، عالمان مسیحی را در دوره اول مسیحیت تشویق به پذیرش آموزه قانون طبیعی کرد.

ترتولیان (Tertullian) (در حدود ۲۲۰-۱۵۵م)؛ یکی از پدران کلیسای اولیه، معتقد بود که قانون طبیعی، هم نظام جهان و هم قیود اخلاقی اراده آزاد انسان‌ها است. به نظر او همه انسان‌ها به وسیله قانون طبیعی، دارای معرفت به خدا و معرفت نسبت به خیر و شر هستند، گرچه این معرفت همه نیازمندی‌های انسان را برطرف نمی‌کند؛ اما اراده تشریحی خدا بر پیامبران وحی گردید تا فرمان‌های اخلاقی خدا را به مردم ابلاغ کنند و دانشی در ما ایجاد کنند که پرتویی از دانش مطلق خدا نسبت به طبیعت جهان است (Colish, 1985, Vol. 2, p.16-7).

یکی دیگر از پدران کلیسای اولیه، اریگن (Origen) (در حدود ۲۵۴ - ۱۸۵م) نام داشت. او قوانین را به دو دسته تقسیم کرد:

۱. قوانین مصوب دولت‌ها. این قوانین در دولت‌های مختلف، متفاوت است.
۲. قوانین غایی در طبیعت. ریشه این قوانین خداوند است (Origen, 1953, Vol.37, p.293).
او بر این نکته تأکید می‌کرد که قانون خدا - یعنی قانون طبیعی - دارای اعتبار مطلق

است. هر کس اعتبار قانون طبیعی را انکار کند، همانند یک قانون شکن و دزدی است که به طبیعت خویش آسیب می‌رساند (Ibid, Vol.40, p.296).

با آثار علمی امبروس قدیس (St. Ambrose) (۳۹۷-۳۳۹م)، تکامل قانون طبیعی در مسیحیت ادامه یافت. امبروس، متفکری مهم بود و تأثیر زیادی بر اندیشه قانون طبیعی گذاشت؛ اگر چه خود وی به شدت تحت تأثیر افکار رواقیان بود.

علاوه بر اینکه قانون طبیعی در نگاه امبروس؛ دارای این ویژگی است که قلوب انسان‌ها را به هم نزدیک‌تر می‌کند، دو ویژگی فراگیر بودن و فطری بودن قانون طبیعی نیز همواره مورد تأکید امبروس بود.^۵

او قانون را به دو دسته قانون طبیعی و قوانین نوشته شده بر الواحی که خدا به موسی علیه السلام داده بود، تقسیم می‌کرد. امبروس، باور داشت که چون مردم از قانون طبیعی اطاعت نمی‌کنند، خدا فرمان‌های خود را از طریق وحی به حضرت موسی علیه السلام ابلاغ کرد. اگر انسان‌ها از دستورات الهی به‌طور آزادانه اطاعت کنند، قانون طبیعی را عملی ساخته‌اند. به عقیده امبروس، قانون طبیعی در قلب همه انسان‌ها وجود دارد و آنها را در انجام کارهای نیک هدایت می‌کند (Ambrose, 1972, p.292; 3.15). این امر در قانون طبیعی به مسأله برابری همه انسان‌ها اشاره می‌کند.

ژروم قدیس (St. Jerome) (در حدود ۴۲۰ - ۳۴۷م)، یکی از بزرگترین انسان‌گرایان در میان پدران کلیسای اولیه به‌شمار می‌آید (Colish, 1985, Vol. 2, p.70). او معتقد بود که خدا قانون طبیعی را بر قلب ما حک کرده و به این وسیله ما را به انجام افعال نیک و پرهیز از کارهای بد تشویق می‌کند. ژروم مانند امبروس بر این باور بود که چون مردم به قانون طبیعی اعتنا نمی‌کنند، خداوند قوانین نوشته شده بر الواح را بر حضرت موسی علیه السلام وحی کرد. از این رو، قانون طبیعی بر مقام ذاتی لطف خداوند نسبت به انسان‌ها دلالت می‌کند. نزول وحی شریعت بر موسی علیه السلام، انعکاس ناتوانی بشر در حفاظت از این قانون طبیعی خدادادی است. قانون طبیعی در نگاه ژروم دارای دو سطح است:

۱. قانون طبیعی مطلق که قبل از هبوط حضرت آدم علیه السلام از لطف خدا به خاطر گناه اولیه‌اش وجود داشت.

۲. قانون طبیعی نسبی که بعد از سقوط حضرت آدم بر قلب انسان نگاشته شد.

این دین مسیحیت است که میان این دو سطح از قانون طبیعی تمایز قائل شد
(Barker, 1950: xxxvii).

ب) قانون طبیعی در قرون میانه

تأثیر دکتترین قانون طبیعی رواقیان بر تعالیم مسیحیت و پذیرش آن در کلیسا، صرفاً وسیله‌ای برای تعیین و تعریف مفاهیم عام اخلاقی در مسیحیت نبود، بلکه ابزاری برای مرتبط ساختن مردم - یعنی دولت، قانون و نظام اجتماعی - به شیوه‌ای مناسب با کلیسا و اجتماع نجات یافته بود (Troeltsch, 1931, p.144). این ارتباط تنگاتنگ در دوره میانه به وجود آمد.

دوره میانه مسیحیت از قرن چهارم تا سده چهاردهم میلادی به طول انجامید. دین مسیحیت در قرن چهارم میلادی، دین رسمی مردم گردید. از آن به بعد، تبلیغات دینی علنی شد و آثار فکری و علمی با تأثیرپذیری از تعالیم مسیحیت رویه‌ای جدید، غیر از رویه روم باستان در پیش گرفت. در قرن ششم، اروپا وارد دوره‌ای از رکود علمی گردید که چندین قرن طول کشید. این دوره نسبتاً طولانی را غالباً عصر تاریک (Dark Age) می‌خوانند که در آن هیچ کار علمی جدیدی ارائه نشد. بنابراین، نظریه‌پردازی‌های مربوط به قانون طبیعی در قرون میانه را می‌توان به دو دوره آغازین و پایانی قرون میانه نسبت داد. به این دلیل، در این نگارش نظریه‌های مربوط به قانون طبیعی که در آثار نامدارترین دانشمندان این دو دوره از قرون میانه؛ یعنی آگوستین (در دوره آغازین) و آکوئیناس (در دوره پایانی) بیان شده، بررسی می‌گردد.

آگوستین

آرلیوس آگوستین (Aurelius Augustine) (۴۳۰ - ۳۴۵ م)، اولین فیلسوف از فیلسوفان بزرگ مسیحی به شمار می‌آید. او تأثیرگذارترین فیلسوف مسیحی در طول 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 وحی در مسیحیت داشت (Matthews, 1998, p.541-2).

آگوستین 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). نگاه آگوستین درباره قانون طبیعی تا حدودی متأثر از نظریه قانون طبیعی رواقیان بود. البته باید توجه داشت که گرچه هم او و هم رواقیان در برداشت خود از قانون طبیعی از مفهوم عقل ربانی سود می‌بردند، اما تفسیر این دو از عقل ربانی کاملاً با هم تفاوت داشت.

از یک سو، عقل ربانی در نگاه رواقیان امری مادی است؛ زیرا رواقیان مادی‌گرا بودند و این عقل ربانی در سراسر جهان گسترده است و به خدای شخصی یکتا تعلق ندارد (طالبی، ۱۳۸۹، ش ۳۰، ص ۴-۱۸۳). از سوی دیگر، آگوستین معتقد بود که عقل ربانی، امری غیر مادی است و به خدای شخصی و مجرد تعلق می‌گیرد (Augustine, 1972, p.307, VIII.6). خدایی که هم قادر مطلق است (Augustine, 1972, p.392) و هم دانای مطلق که همه جا حضور دارد (Augustine, 1899, p.35, I.3) و بنابراین، فراسوی طبیعت، جهان وجود دارد؛ از آنجا که خدا دانای مطلق است از همه چیز، حتی قبل از آفرینش آنها آگاه است (Augustine, 1925, p.64).

اشیاء مادی در نگاه آگوستین با ایده‌های ربانی مرتبطند. این ایده‌ها، موجودات مادی را در جهان طبیعت به سوی غایات خود؛ یعنی به سوی کمالات خویش، هدایت می‌کنند (Augustine, 1972, p.307, VIII.6). این امر نشان می‌دهد که آگوستین چگونه مسأله مُثُل افلاطونی را در مسیحیت پذیرفته و از آن تفسیر دینی، ارائه کرده است. آگوستین، شالوده قانون طبیعی را برای قرن‌های متمادی پس از خود در مسیحیت دوره میانه بر مفهوم «قانون ازلی» بنا کرد. قانون طبیعی در تفسیر او عبارت بود از «به کارگیری عقل و اراده آزاد در مسیر پیروی از قانون ازلی». 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 می‌گردد (Augustine, 1887, p.283; Reply to Faustus Manichaeae: xxii.27). پرسش مهم در اینجا این است که قانون ازلی چیست؟ گرچه واژه قانون ازلی در متون یونان باستان نیز به کار رفته است^۶ (طالبی، ۱۳۸۹، ش ۳۰، ص ۱۷۳)، اما برداشت

آگوستین از قانون ازلی با تفسیر یونانیان تفاوت دارد. این آگوستین بود که برای اولین بار، مفهوم قانون ازلی را در مسیحیت به کار برد (Miethe, 1980, p.97). ایده قانون ازلی در نگاه آگوستین، مفهومی خداشناسانه بود. او مفهوم بنیادی قانون جهانی ازلی دینی را به نسل‌های آینده معرفی کرد (Ibid, p.94-5).

قانون ازلی در آثار متعدد آگوستین مطرح شده است. وی این مفهوم را بر اساس مفهوم عقل و اراده ربانی تفسیر کرده است: «قانون ازلی عبارت است از فرمان ربانی یا اراده خدا که نظم طبیعی را در جهان حفظ کرده و از نقض آن جلوگیری می‌کند»^۷ (Augustine, 1887, p.283; *Reply to Faustus Manichaeus*: xxii.27). او در کتاب «درباره اراده آزاد» (*On Free Will*) می‌گوید: «به بهترین شیوه‌ای که من می‌توانم، محتوای قانون ازلی را آن‌گونه که بر ذهن ما نقش بسته است، به طور خلاصه بیان کنم، چنین است که همه چیز باید در نظم کامل باشد» (Augustine, 1953a, (*On free Will*): I.6). نظم طبیعی مربوط به انسان در این تعریف، به معنای این است که انسان‌ها ترکیبی از جسم و روح هستند که هر دو طبیعی و خیر است. روح انسان برتر از جسم او است. این برتری در نگاه آگوستین، افراد را قادر می‌سازد تا از راه لطف خدا، ایمان را دریافت کنند. آگوستین ادامه می‌دهد: «بنابراین، همانطور که روح، برتر از بدن است، قانون طبیعی حکم می‌کند که قوه عقلیه در روح نیز برتر از سایر قوای روح باشد که در حیوانات نیز وجود دارد» (Augustine, 1887, p.283; *Reply to Faustus Manichaeus*: xxii.27). در عبارت بالا آگوستین به طور غیر مستقیم، نظر آلپین (Ulpian)؛ حقوقدان روم باستان درباره قانون طبیعی را که شامل طبیعت حیوانات نیز می‌شد، رد می‌کند.

با مقایسه قانون طبیعی و قانون ربانی، آگوستین بر این باور شد که قانون طبیعی در قوه عاقله روح انسان از دوران کودکی‌اش نقش بسته است (Augustine, 1982, p.92, q.53.2). عقل و اراده آزاد بشر آن را کشف می‌کند، در حالی که قانون ربانی، قانونی مکتوب است که از طریق وحی فهمیده می‌شود، نه با عقل محض. کسی که از قوانین انجیل آگاهی ندارد، در قلب خویش دارای قانون طبیعی است تا به وسیله آن هدایت شود؛ زیرا قانون طبیعی از وجود بشر جدایی‌ناپذیر است (Augustine, 1953b, p.331, L. 157). از این رو، هر کس می‌تواند در نهاد خویش، نه تنها اصول هدایت‌کننده قوانین عملی و

هنجارها را بیابد، بلکه آموزه حق و عدالت را نیز به درستی درک کند. آگوستین در فرازی دیگر، قانون طبیعی را با معیار ذاتی خیر و شر پیوند می‌دهد. به عنوان مثال، از نظر آگوستین، زنا به این دلیل ممنوع است که ذاتاً شر است، نه به خاطر اینکه قانون شرعی مکتوب، آن را حرام کرده است. از این رو، اگر قانونی هم وجود نمی‌داشت که آن را حرام کند، زنا ذاتاً حرام و ممنوع بود (Augustine, 1953a, p.115, I.3). وی درباره حرمت دروغ نیز چنین نظری بیان کرده است.

آگوستین می‌گوید: قانون طلایی (Golden Rule) کتاب مقدس، تجلی دیگری از قانون طبیعی است. «این قانون طلایی می‌گوید که هیچ کس نسبت به دیگری کار بدی انجام نمی‌دهد، کاری که خود دوست ندارد، دیگران درباره‌اش انجام دهند» (Augustine, 1953b, p.331, L. 157). قانون طلایی، شکل منفی پند مثبت حضرت مسیح علیه السلام در انجیل متی است: «هر کاری که دوست داری مردم نسبت به تو انجام دهند، تو هم نسبت به دیگران انجام بده. این است معنای قانون و پیامبران» (Robinson, 1928, p.63, 7:12).

محتوای قانون طلایی، مبتنی بر بنیادی‌ترین قانون (Synderesis Rule) در نظام‌های اخلاقی؛ یعنی اولین اصل از اصول عقل عملی است. مفاد این اصل این است که «کار نیک باید انجام شود و از کار بد [نیز] باید اجتناب کرد»^۱ (Bourke, 1966, p.40; Miethe, 1982, p.184). تفاوت میان قانون طبیعی، عرف، قوانین مدنی یا موضوعه و روابط میان آنها از منظر آگوستین، همان‌گونه بود که قبل از او سیسرون، نیز به آن عقیده داشت. از نگاه آگوستین، عرف عام از قانون طبیعی، اشتقاق یافته و به وسیله دین محدود می‌شود (Augustine, 1982, p.58, q.31.1).

قدیس آگوستین، آخرین متفکر دوره قدیسان (Patristic Age) در غرب به شمار می‌آید. دوره قدیسان به دوره‌ای مشتمل بر چند قرن متوالی گفته می‌شود که در آن فلسفه قدیسان (پدران کلیسا) مطرح شد. این دوره، تقریباً از قرن دوم تا قرن ششم میلادی به طول انجامید. واژه «فلسفه قدیسان» هم همه آموزه‌هایی را شامل می‌شود که از ادبیات فلسفی رومی - یونانی، اشتقاق یافته و هم در آثار الهیاتی مسیحیت اولیه وجود دارد و هم برخی از تأملات رسمی تر فلسفی قدیسان در خلال آن قرن‌ها را دربرمی‌گیرد (Grant, 1967, p.57; Kenney, 1998, p.254).

با مرگ قدیس آگوستین در قرن ششم، اروپا وارد دوره رکود علمی گردید که چندین قرن به طول انجامید. این دوره نسبتاً طولانی را غالباً دوره تاریک می‌خوانند که در آن هیچ کار علمی جدیدی ارائه نشد. تنها تلاش علمی در آن سال‌ها به حفظ بخشی از میراث گذشتگان در کتاب‌های دائرةالمعارف و مجموعه آثار علمی برجای مانده از آنها خلاصه شد. نفوذ افکار آگوستین که مشربی افلاطونی داشت، بر جامعه غرب تا قرن سیزدهم ادامه داشت تا اینکه قدیس توماس آکوئیناس در آن قرن، نظام ارسطویی را در غرب احیا کرد.

آکوئیناس

قدیس توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas) (۱۲۷۴-۱۲۲۵م) تقریباً در رده آخرین فیلسوفان دوره قرون میانه قرار دارد. در واقع، می‌توان او را نقطه عطف و گذاری میان دو دوره قدیم و جدید دانست. گرچه اندیشوران قرون میانه، قبل از زمان آکوئیناس به طور عام از پیروان اندیشه آگوستین در مسیحیت بودند و تحت تأثیر تفسیر افلاطونی او قرار داشتند، اما آکوئیناس از طریق آشنایی با ترجمه لاتین فلسفه اسلامی ابن سینا و ابن رشد و تا حدی از راه آشنایی با اندیشه نوافلاطونیان، به شدت تحت تأثیر افکار ارسطو قرار گرفت (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۲۰). او برای جایگزینی فلسفه مسیحی شده ارسطویی به جای گرایشات آگوستینی، گام‌های مؤثری برداشت. یکی از این گام‌ها جداسازی ایمان از عقل بود (Finnis, 1998, p.320). با این حال، اندیشه فلسفی - حقوقی آکوئیناس، تحت تأثیر تفکر فلسفی - حقوقی آگوستین، به ویژه در شناسایی قانون ازلی بود (Chroust, 1946, p.38).

گفتنی است که آکوئیناس، شماری از قواعد کلی و اصول زیربنایی را تدوین کرد که مبتنی بر حقیقت وجود بود. یکی از این قواعد، اصل غایت‌مندی (the principle of finality) نام داشت. محتوای این اصل، این است که هر چیزی بر اساس یک هدف عمل می‌کند. این اصل در علم اخلاق و نیز در نظریه قانون طبیعی به معنای انجام دادن کار نیک و اجتناب از شر است.^۹

آراء فلسفی آکوئیناس درباره قانون

آکوئیناس، قوانین را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ازلی (eternal)، طبیعی (natural)،

بشری (human) و ربانی (divine).

۱- قانون ازلی (Eternal Law)

قانون ازلی در نگاه آکوئیناس، چیزی جز خرد ربانی نیست که همه افعال و حرکات را تدبیر می‌کند (Aquinas, 1966, p.53; *Summa Theologiae*: IaIIae.q.93.1). آن چنان که آگوستین نیز قبل از آکوئیناس باور داشت هر موجود با شعور کما بیش از قانون ازلی آگاه است؛ زیرا محتوای این قانون بر روح او نقش بسته است (Ibid, p.57; *Summa Theologiae*: IaIIae.q.93.2). به علاوه، موجودات طبیعی؛ خواه عاقل باشند یا غیر عاقل، موضوع قانون ازلی اند. به بیان دیگر، همه افعال و حرکات در طبیعت، در معرض قانون ازلی هستند؛ مخلوقات عاقل از راه فهم، فرمان‌های ربانی (Divine commandments) و مخلوقات غیر عاقل از طریق به حرکت درآمدن به مشیت الهی (Divine Providence) در معرض قانون ازلی اند (Ibid, p.67, 69; *Summa Theologiae*: IaIIae.q.93.5, 6).

آکوئیناس، اعتقاد داشت که قانون صحیح از قانون ازلی اشتقاق می‌یابد؛ زیرا از آنجا که قانون ازلی به مثابه طرح دولت نزد رئیس دولت است، همه طرح‌های حکومتی در دولت‌های محلی؛ یعنی همه قانون‌های صحیح، نیز باید از قانون ازلی ناشی شود (Ibid, p.59; *Summa Theologiae*: IaIIae.q.93.3).

۲- قانون طبیعی (Natural Law)

قانون طبیعی در نظر آکوئیناس عبارت است از: «مشارکت مخلوق با شعور در قانون ازلی». آکوئیناس باور داشت که عقل طبیعی به انسان‌ها اعطا شده است تا آنها در پرتو نور آن قادر باشند خوبی را از بدی تشخیص دهند. به خاطر وجود قانون ازلی که در قلب انسان‌ها از آغاز تولد، حک شده است، آنها دارای میل طبیعی به انجام افعال نیک و وصول به غایات مطلوبند. استفاده از عقل طبیعی به شیوه‌ای طبیعی؛ یعنی از راه انجام اعمال صحیح، به منظور دستیابی به خیری متوسط یا خیر نهایی عبارت است از مشارکت در قانون ازلی. بنابراین، اصول قانون طبیعی در نگاه آکوئیناس بر اساس نظام گرایش‌های طبیعی انسان، تکون یافته است (Ibid, p.79-83; *Summa Theologiae*: IaIIae.q.94.2). در حقیقت، قانون طبیعی در

نگاه آکوئیناس، حکم عقل است (Ibid, p.77; *Summa Theologiae: IaIIae.q.94.1*). به این دلیل، حیوانات، گیاهان و جوامد، از نظر او از قانون طبیعی پیروی نمی‌کنند؛ زیرا آنها فاقد عقلند و درکی از قانون طبیعی ندارند.

در مقایسه میان عقل نظری و عقل عملی، آکوئیناس معتقد به دو دسته اصول بدیهی بود: اصول اولیه عقل نظری و اصول اولیه عقل عملی. رابطه میان قواعد قانون طبیعی و عقل عملی از نظر آکوئیناس، شبیه رابطه میان اصول برهان و عقل نظری است؛ به این معنا که هر دو (اصول قانون طبیعی و اصول برهان) بدیهی و برهان‌ناپذیرند.

بنیادی‌ترین اصل بدیهی برهان‌ناپذیر در میان احکام عقل نظری عبارت است از اصل محال‌بودن اجتماع دو نقیض که مبتنی بر دو مفهوم «وجود» و «عدم» است. همچنین مفاهیم بنیادین و زیربنایی در میان دریافت‌های عقل عملی در نگاه آکوئیناس، دو مفهوم «خیر» و «شر» هستند. خیر، عبارت است از آنچه که همه به دنبال دستیابی به آن هستند.

بنابراین، بنیادی‌ترین گزاره عقل عملی و قانون طبیعی که بر دو مفهوم خیر و شر مبتنی است، عبارت است از گزاره «کار نیک را باید انجام داد و از بدی باید اجتناب کرد». این گزاره بدیهی، مبنای سایر گزاره‌های قانون طبیعی در نظر آکوئیناس است. هر آنچه را که عقل عملی به طور طبیعی به عنوان خیر و شر بشر می‌فهمد، به اصول قانون طبیعی تعلق دارد و به مثابه چیزی است که یا باید انجام داد و یا از آن پرهیز کرد (Ibid, 1966, p.79-83; *Summa Theologiae: IaIIae.q.94.2*).

نکته بسیار مهمی که هیچ یک از پیشینیان آکوئیناس در غرب به تفصیل بیان نکرده، ولی وی آن را در عبارت بالا توضیح داده، این است که محتوای قانون طبیعی عبارت است از احکام و گزاره‌های عقل عملی. همچنان که بدیهی‌ترین بدیهیات عقل نظری به مثابه بنیادی‌ترین گزاره در میان گزاره‌ها و احکام عقل نظری، حکم به محال‌بودن اجتماع نقیضین (اجتماع وجود و عدم) است، بدیهی‌ترین گزاره عقل عملی به مثابه بنیادی‌ترین گزاره قانون طبیعی، حکم به لزوم انجام کار نیک و لزوم اجتناب از شر است. هر چند گفته می‌شود که آگوستین نیز قبلاً به بنیادی‌ترین گزاره قانون طبیعی به نوعی متفطن شده بود، ولی تردیدی نیست که استفاده از واژه «عقل عملی» در کنار قانون طبیعی از مختصات فلسفه حقوق آکوئیناس است.^{۱۰}

گفتنی است که مقصود آکوئیناس از واژه «خیر» در آموزه قانون طبیعی، امری صرفاً

اخلاقی نیست، بلکه امری فراتر از آن است. خیر در اینجا امری عام‌تر از خیر اخلاقی است. به بیان دیگر، مراد وی از «خیر» عقلانیت است. کار نیک در اندیشه قانون طبیعی آکوئیناس همان کار عاقلانه است (Finnis, 1980, p.86).

اساس قانون طبیعی در نگاه آکوئیناس بر دو پایه بنا شده است:

۱. بر پویایی تجربه شده طبیعت بشر؛
 ۲. بر اصولی که جنبه‌های رشد و شکوفایی انسان را روشن می‌سازد؛ یعنی ارزش‌های اصیلی که فاهمه انسان آنها را درک می‌کند.
- یکی از اصول نظری و بنیادین آموزه قانون طبیعی که اولین بار آکوئیناس آن را بیان کرده است، عبارت است از این که: «هر آنچه که انسان به آن میل طبیعی دارد، عقل آن را نیک و ضد آن را بد می‌داند» (Summa Theologiae: IaIIae.q.94.2). آکوئیناس در این راستا، فهرستی از گرایش‌های طبیعی انسان را ارائه می‌کند که بر اساس آن تعدادی از احکام قانون طبیعی تکون یافته است:

اولاً: در هر انسان گرایشی به خیر ذات خویش وجود دارد؛ گرایشی که در سایر موجودات نیز هست. این میل باطنی عبارت است از اشتیاق به حفظ وجود طبیعی خویش. نقش قانون طبیعی در این مرحله عبارت است از فراهم کردن لوازم اولیه حیات و حفاظت از آنها.

ثانیاً: در انسان، گرایش دیگری وجود دارد که با نگاهی ویژه‌تر بر طبیعت او انطباق دارد؛ یعنی بر حسب آنچه که میان انسان و سایر حیوانات مشترک است. بنابراین، گفته می‌شود که این امور به قانون طبیعی مربوط است که طبیعت به همه حیوانات می‌آموزد، مثل جفت‌گیری مذکر و مؤنث، تولید مثل و غیر آن.

ثالثاً: در هر انسانی اشتیاق به خیری وجود دارد که مربوط به طبیعت اندیشنده اوست و این میل، مخصوص بشر است، مثل اینکه او باید حقیقت را درباره خدا و نیز درباره زندگی در جامعه بداند. بنابراین، هر حکمی از عقل که مربوط به این رتبه از وجود انسان باشد، حکمی مربوط به قانون طبیعی است، مثل این که انسان باید از جهل دوری کند و یا مثل این که به کسانی که او باید با آنها رفتار مؤدبانه داشته باشد، نباید بی‌احترامی کند و نیز مثل سایر امور مربوطه (Aquinas, 1966, p.81-3; Summa Theologiae: IaIIae.q.94.2).

آن چنان که از این متن پیداست، آکوئیناس گرایش‌های طبیعی بشر را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. تمایلاتی که میان انسان و سایر موجودات مشترک است، مثل حراست از وجود خویشتن؛

۲. تمایلاتی که میان انسان و حیوانات مشترک است، مثل روابط جنسی؛

۳. گرایش‌های که مخصوص وجود انسان است، مثل میل به دانستن حقیقت.

همه این میل‌های طبیعی در انسان، زمینه‌های طبیعی را برای تجلی قانون طبیعی فراهم می‌کند (Lisska, 1996, p.100-1). به این دلیل که آکوئیناس هر چیزی را که مطابق گرایش طبیعی بشر باشد، امری مربوط به قانون طبیعی می‌داند (Aquinas, *Summa Theologiae*: IaIIae.q.94.2, 3).

مفسران آکوئیناس در دوره جدید در تفسیر گرایش‌های طبیعی بشر از نگاه او اختلاف نظر دارند. آنها در پاسخ به این پرسش که آیا خیرهای بشری، دارای مراتب تشکیکی‌اند یا نه، در دو گروه دسته‌بندی می‌شوند: از یک سو، قرائت جدید نظریه‌پردازان نو - تومیستی قانون طبیعی، مثل قرائت فینیس (Finnis)، وجود هرگونه اختلاف مراتب را میان خیرهای اصیل بشری انکار می‌کند (طالبی، ۱۳۸۸، ش ۳۹، ص ۶۷). این قرائت هیچ یک از این خیرها را مهم‌تر از دیگری نمی‌داند (Finnis, Boyle and Grisez, 1987b, p.137). بنا بر این تفسیر، هیچ یک از خیرهای اصیل، وسیله رسیدن به خیرهای دیگر نیست. اصلاً هیچ یک از این خیرها با دیگری ارتباط ندارد (Finnis, Grisez and Boyle, 1987a, p.278; Finniss, 1998, p.103).^{۱۱} از سوی دیگر، قرائت سنتی نظریه‌پردازان نو - تومیستی قانون طبیعی، مثل قرائت مکینرنی (MacInerney)، نظر آکوئیناس را وجود مراتب تشکیکی در میان خیرهای بنیادین انسان می‌داند. این اختلاف مراتب از اختلاف اهمیت این خیرها حکایت می‌کند. به این دلیل، این گروه از نظریه‌پردازان معتقدند که مهم‌ترین خیر در میان خیرهای اصیل در اندیشه آکوئیناس، تأمل و تفکر درباره خدا (contemplation of God) است (Staley, 1993, p.109-10).

آکوئیناس، اصول قانون طبیعی را به دو دسته تقسیم می‌کند (Aquinas, *Summa Theologiae*: IaIIae.q.94.4, 5, 6)

۱. اصول اولیه و عامی که برای همه شناخته شده است.

۲. اصول ثانویه که از نتایج اصول اولیه و مبتنی بر آن است.

به عقیده آکوئیناس، قانون طبیعی به همه اعمال فضیلت‌مندانه توصیه می‌کند؛ زیرا هر چیز در این جهان به طور طبیعی، مشتاق عملی مناسب با صورت نوعیه خویش است؛ مثلاً آتش به طور طبیعی، مایل به تولید حرارت است؛ زیرا حرارت، متناسب با صورت نوعیه آتش است. بنابراین، از آنجا که صورت نوعیه انسان، نفس ناطقه و روح اندیشنده او است در همه انسان‌ها میل طبیعی به انجام‌دادن کارهای عاقلانه وجود دارد؛ زیرا کار عاقلانه و نیک، متناسب با صورت نوعیه انسان، یعنی عقل او است. این کار عاقلانه، همان عمل فضیلت‌مندانه است. در نتیجه، به دلیل اینکه عقل بشر به طور طبیعی انجام کارهای فضیلت‌مندانه را توصیه می‌کند، این افعال به توصیه قانون طبیعی انجام می‌شوند (Aquinas, 1966, p.85; *Summa Theologiae: IaIIae.q.94.3*).

آکوئیناس برای قانون طبیعی سه ویژگی برمی‌شمارد: شمول (Universality)، ثبات (Immutability) و دوام (Indelibility). از آنجا که انسان‌ها در ذات و طبیعت خود با هم مساوی‌اند و فرآیند قانون طبیعی بر طبق تمایلات طبیعی بشر است، قانون طبیعی نسبت به همه انسان‌ها مساوی و دربرگیرنده همه آنها است. کار نیک برای همه نیک است و همه طبیعتاً - یعنی ذاتاً - به دنبال انجام کار نیک و عاقلانه‌اند. همه باید از انجام شر بپرهیزند؛ زیرا همه انسان‌ها در معرض فرمان‌های قانون طبیعی‌اند (Ibid, 1966, p.87-9; *Summa Theologiae: IaIIae.q.94.2*).

ثبات، یکی دیگر از اوصاف قانون طبیعی است. این امر به معنای این است که اصول و قواعد قانون طبیعی تغییرناپذیرند. آکوئیناس در این باره می‌نویسد: «هر تغییری یا با افزایش همراه است و یا با کاهش. در صورت اول، هیچ‌گاه قانون طبیعی تغییر نمی‌کند [یعنی هیچ‌گاه بر مدرکات عقل افزوده نمی‌شود]...»

اما تغییر به معنای کاهش؛ یعنی این که امری که زمانی از مصادیق قانون طبیعی بوده است، در زمان‌های بعد، قانون طبیعی نباشد. در اینجا باید میان اصول قانون طبیعی قائل به تمایز شد؛ زیرا اصول اولیه قانون طبیعی هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند، اما اصول ثانوی قانون طبیعی که به مثابه نتایج خاص اصول اولیه‌اند، گرچه در بیشتر موارد تغییر

نمی‌کند، اما با وجود این، در برخی از موارد خاص و نادر، به خاطر وجود برخی از علت‌های مانع شونده از رعایت این قوانین، تغییر می‌کند [یعنی حذف می‌شود]» (Ibid, p.93; *Summa Theologiae: IaIIae.q.94.5*)

سومین ویژگی قانون طبیعی از نظر آکوئیناس، دائمی بودن این قانون است. او میان اصول اولیه و ثانویه قانون طبیعی در این ویژگی تفاوت قائل شده است. به عقیده آکوئیناس، اصول اولیه و عام قانون طبیعی، هرگز از قلب انسان‌ها پاک نمی‌شود، اما ممکن است اصول ثانویه، به وسیله عقاید شر یا آداب و رسوم خرافی و یا عادت‌های فاسد از ذهن مردم محو شود (Ibid, 1966, p.97; *Summa Theologiae: IaIIae.q.94.6*).

نتیجه اینکه، آکوئیناس می‌پنداشت اصول قانون طبیعی از تمایلات طبیعی بشر، ناشی می‌شود. این گرایش‌های طبیعی بر طبق طرح و نقشه خداوند در طبیعت؛ یعنی بر طبق قانون ازلی بر قلب بشر حک شده است. قانون طبیعی به مثابه مدخلی معرفت‌شناسانه نسبت به قانون ازلی است. قانون طبیعی؛ یعنی مشارکت کردن انسان در قانون ازلی. به بیان دیگر، انسان با عقل خویش در طرح ازلی خداوند در جهان مشارکت می‌کند.

۳- قانون بشری (Human Law)

یکی دیگر از انواع قانون از نگاه آکوئیناس، قوانین وضع شده به دست بشر است. وی وجود چنین قوانینی را در جامعه، ضروری دانسته و بر این ضرورت دلیل آورده است: «بر اساس اصول اولیه و عام عقل عملی، بشر دارای مشارکت طبیعی در اجرای قانون ازلی است که از اراده ربانی ناشی می‌شود. عقل بشر نمی‌تواند در موارد خاصی از قانون ازلی که به اصول ثانویه قانون طبیعی مربوط می‌شود، در این مشارکت به طور کامل سهم باشد. بنابراین، بشر در خصوص این موارد، نیازمند به ابداع و وضع قانون است. این نوع از قانون، قانون بشری نامیده می‌شود (Ibid, p.25-7; *Summa Theologiae: IaIIae.q.91.3*).

یکی از شرایط قانون بشری از نظر آکوئیناس این است که این قانون باید از قانون طبیعی، اشتقاق یابد؛ زیرا نیروی یک قانون، بستگی به مرتبه عادلانه بودن آن قانون دارد؛ به طوری که قانون ناعادلانه در نگاه آکوئیناس، به هیچ وجه قانون نیست. در میان امور بشری هر امر که بیشتر عاقلانه - یعنی بیشتر مطابق با فرمان‌های عقل باشد - بیشتر عادلانه است. از آنجا که اولین فرمان عقل، قانون طبیعی است، هر قانون

وضع شده به وسیله انسان، فقط در صورتی عادلانه است که از قانون طبیعی، اشتقاق یابد؛ به طوری که در هر نقطه‌ای که یک قانون وضعی بشری از قانون طبیعی منحرف شود، آن قانون بشری دیگر قانون نیست، بلکه چهره‌ای تحریف‌شده از قانون است (Ibid, p.105-7; *Summa Theologiae: IaIIae.q.95.2*). آکوئیناس پس از آن نشان داده است که چگونه دو نوع قانون بشری؛ یعنی قانون ملتها و قانون مدنی از قانون طبیعی، اشتقاق می‌یابند.^{۱۲}

۴- قانون ربانی (Divine Law)

آکوئیناس در آخرین بخش از فلسفه حقوق خویش به توضیح آخرین نوع از قانون، یعنی قانون ربانی پرداخته است. او همه قوانینی را که در کتاب مقدس وجود دارد و عقل بشر به آن دسترسی ندارد، قانون ربانی نامیده است (Ibid, p.29; *Summa Theologiae: IaIIae.q.91.4*)

نکات انتقادی

مقصود اصلی از نگارش این مقاله، بعد از بیان تحلیل تفاسیر ارباب کلیسای اولیه و متکلمان مسیحی قرون میانه از قانون طبیعی، بیان نکات ضعف این تفاسیر با عنوان نکات انتقادی است. این نکات بر اساس مبانی عقلی در اندیشه اسلامی، بیان می‌شود و به دو دسته انتقادات مشترک و مختص اشاره می‌کند. انتقادات مشترک، انتقاداتی است که به طور مشترک بر همه نظریه‌پردازان قانون طبیعی در دوره - حدوداً - ۱۴۰۰ ساله از آغاز مسیحیت تا پایان قرون میانه وارد است. در مقابل انتقادات مختص، نکته‌های انتقادی است که به برخی از این نظریه‌پردازان به طور جداگانه مربوط می‌شود.

انتقادات مشترک

۱. با وجود اینکه نظریه‌پردازان مسیحی، قانون طبیعی را به آموزه‌ای دینی تبدیل کردند، این کار از مصادیق قانون طبیعی در نظام قانون‌گذاری مسیحیت ابهام‌زایی نکرد. به بیان دیگر، اندیشمندان مسیحی، بیشتر به تعریف کلی قانون طبیعی اکتفا کردند. آنها مثل پدران کلیسای اولیه مسیحیت؛ یا اصلاً مصداقی از این قانون کلی را معرفی نکردند و یا اگر مثل آگوستین و آکوئیناس، مصداقی را نشان دادند، چگونگی تطبیق قانون طبیعی بر آن مصداق را تبیین نکردند تا قانون‌گذاران بتوانند با استفاده از آن معیار

تطبيق، ساير مصاديق آن قانون را خود شناسايي کنند.

۲. نگاه قانون طبيعي مسيحي به برابري انسان‌ها بسيار مشابه قرائت قانون طبيعي بيشتر نظريه پردازان يوناني و روم باستان، مثل سنكا و ديگران، نسبت به اين امر است؛ هر چند كه قوانين موضوعه در مقام عمل در آن جوامع، بر خلاف نظريه قانون طبيعي به اختلاف حقوق طبيعي برخي از طبقات انسان‌ها حكم مي‌كرده است. به تعبير ديگر، قوانين موضوعه در جوامع ستي يونان و روم باستان با نگاه تبعيض‌آميز به حقوق زن و مرد و نيز برده و آزاد مي‌نگريسته است؛ هر چند كه بسياري از فيلسوفان يا حقوقدانان، اصل برده‌داري را به لحاظ نظري رد مي‌كردند. نتيجه اينكه، طرفداران قانون طبيعي مسيحي همانند پيشينيان خود در يونان و روم باستان همه انسان‌ها را داراي حقوق طبيعي مساوي مي‌دانستند.

به عقیده نگارنده، نشانه‌هایی در دست است که نشان می‌دهد برخی از افراد انسان به طور قهری دارای حقوق طبیعی برابر با دیگران نیستند؛ هر چند عقل، دلیل تفصیلی روشنی بر این نابرابری ندارد؛ اما به طور اجمال یقین دارد که همه انسان‌ها دارای حقوق طبیعی برابر نیستند.

توضیح ادعای بالا مبتنی بر اصلی مستحکم در دانش اصول فقه است. این اصل همان قاعده معروف «تلازم میان حکم شرع و حکم عقل» است.^{۱۳} بر اساس این قاعده عقلی، اختلاف داشتن برخی از افراد انسان در داشتن حقوق طبیعی، مثل حق آزادی، مالکیت و ... در شریعت مقدس اسلام به خاطر عاملی غیر اختیاری (قهری)، مثل مذكر یا مونث بودن و یا مثل برده یا آزاد به دنیا آمدن به تأیید عقل نیز می‌رسد؛ هر چند عقل عادی بشر توانایی ارائه برهانی بر این نابرابری ندارد، اما به طور اجمال یقین دارد که انسان‌ها به خاطر برخی از عناوین قهری، دارای حقوق طبیعی برابر نیستند.

بر اساس متون مقدس و حیانی (قرآن و سنت) برخی از آزادی‌های اجتماعی زنان از مردان کمتر است،^{۱۴} همچنین بردگان در داشتن برخی از حقوق طبیعی، مثل حق آزادی و حق مالکیت با آزادگان برابر نیستند. مذكر یا مونث بودن و برده یا آزاد به دنیا آمدن از امور اختیاری فرد نیست. بنابراین، نمی‌توان گفت اختلاف حقوق آنها ناشی از عملی است که خود آنها مرتکب شده‌اند. ناگفته نماند که نابرابری انسان‌ها در داشتن حقوق طبیعی لزوماً

به معنای نابرابری آنها در انسانیتشان نیست؛ زیرا همه افراد انسان در داشتن طبیعت انسانی برابرند، بلکه نابرابری انسان‌ها در داشتن حقوق طبیعی، ناشی از برخی عناوین ثانوی، مثل اختلاف در جنسیت و غیر آن است. از این رو، چنانچه عنوان ثانوی برداشته شود، مثل اینکه برده آزاد شود، اختلاف در داشتن حق‌های طبیعی نیز از بین می‌رود. بنابراین، دومین انتقاد مشترک به همه نظریه‌پردازان قانون طبیعی از آغاز تفکر مسیحیت تا پایان قرون میانه، انتقاد نسبت به اتفاق نظر آنان در برابری مردم در داشتن حقوق است. اختلاف حقوق برخی از انسان‌ها نسبت به برخی دیگر که به تأیید عقل نیز می‌رسد، نشان می‌دهد که همه افراد انسان در همه حقوق برابر نیستند.

انتقادات مختص

1. اریگن (Origen)، یکی از پدران کلیسای اولیه، قوانین را به دو دسته تقسیم می‌کرد:
(الف) قوانین مصوب دولت‌ها؛
(ب) قوانین غایی در طبیعت.
وی از اقسام دیگر قانون، غفلت کرده است. اریگن در این تقسیم‌بندی به اراده دولت در کنار دریافت‌های عقلی بشر توجه کرده، با این وجود، از منبع بزرگ اراده تشریحی خداوند برای قوانین غافل مانده است.
2. امبروس می‌گفت: «چون مردم از قانون طبیعی اطاعت نمی‌کنند، خدا فرمان‌های خود را از طریق وحی به حضرت موسی علیه السلام ابلاغ کرد» (Abmrose, 1972, p.292, 3.15).
این بیان امبروس، دلیل بر این مطلب است که محتوای وحی از نظر او چیزی جز محتوای قانون طبیعی نیست که همه افراد بشر با عقل خود می‌توانند به آن دست یابند. به تعبیر دیگر، چون مردم به ندای عقل خود که حاوی فرمان‌های خداست پاسخ نمی‌دادند، خدا فرمان‌های خود را از راه وحی [از طریق حضرت موسی علیه السلام] بر مردم ابلاغ فرمود. معنای این امر آن است که اگر مردم به ندای عقل خود که در بردارنده فرمان‌های خدا، پاسخ مثبت می‌دادند، نیازی به ابلاغ وحی نبود. بر اساس این اندیشه، محتوای فرامین عقلی و فرمان‌های وحیانی یکی است و فقط راه ابلاغ عوض شد. دلیل عوض شدن راه ابلاغ، آن بود که خدا انگیزه اطاعت را در مردم بیشتر کند.
اعتراض نگارنده نسبت به این عقیده امبروس این است که وی عقل بشر را در درک

معارف دینی کافی می‌دانست. توگویی عقل بشر، از نگاه امبروس، برای درک سعادت جاویدان آدمیان و کشف راه‌های رسیدن به آن کافی است. بعدها طرفداران دین طبیعی در عصر روشنگری، مثل هیوم و پیروانش، به مضمون حرف امبروس اعتقاد داشته و وجود وحی و نبوت را به طور کلی انکار می‌کردند (الطویل، ۱۳۸۳، ص ۹-۲۱۷).

واقعیت این است که اگر وحی نازل نمی‌شد، عقل ناقص بشر از درک بسیاری از معارف بشری به ویژه دانستنی‌های مربوط به عوالم غیر مادی عاجز بود. انسان با عقل خود، حتی نمی‌تواند به آثار بسیاری از افعال خویش در این جهان پی ببرد، چه رسد به اینکه بتواند بازتاب اخروی اعمال خود را بداند. راز فرستاده‌شدن پیامبران برای هدایت بشر به سوی سعادت جاویدان همین امر است که انسان‌ها با عقل خود توانایی تشخیص همه راه‌های هدایت را ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶-۹۴). این انتقاد بر ژروم قدیس نیز وارد است. او یکی از بزرگترین انسان‌گرایان در میان پدران کلیسای اولیه به شمار می‌رفت.

۳. ژروم قانون طبیعی را در دو سطح دسته‌بندی کرد: قانون طبیعی مطلق و قانون طبیعی نسبی. وی قانون طبیعی مطلق را به دوره قبل از سقوط حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام به خاطر گناه اولیه‌اش نسبت می‌دهد و قانون طبیعی نسبی را مربوط به دوره بعد از آن می‌داند.

پرسش ما از ژروم در این نکته انتقادی این است که آیا درک عقلی حضرت آدم به خاطر گناه اولیه (به اعتقاد مسیحیان) تغییر کرد. چه دلیلی بر این تغییر وجود دارد؟

۴. آگوستین اعتقاد داشته است: «کسی که از قوانین انجیل آگاهی ندارد، در قلب خویش دارای قانون طبیعی است تا به وسیله آن هدایت شود».

از این عبارت آگوستین چنین برداشت می‌شود که قانون طبیعی بدون وجود شریعت و حیانی برای هدایت بشر کافی است. برخی دیگر از عبارت‌های وی درباره حرمت زنا و دروغ چنین برداشتی را از عقاید آگوستین تقویت می‌کنند. از نظر وی، زنا، دروغ و سایر کارهای حرام به این دلیل ممنوع است که ذاتاً شر هستند، نه به خاطر اینکه قانون شرعی مکتوب آنها را حرام کرده است.

در نقد این موضع‌گیری آگوستین می‌توان گفت که ادراکات عقلی برای هدایت بشر به سوی سعادت ابدی کافی نیست (همان). به همین دلیل خداوند متعال، پیامبران را

برای هدایت بشر فرستاده است تا در کنار دریافت‌های عقلی، مطالب جدیدی را از طرف خدا به مردم بیاموزند و مردم به این وسیله به هدایت کامل دست یابند.

۵. کلمات آگوستین و آکوئیناس در تعریف ذات قانون ازلی، شفاف نیست. یک‌بار آن را همان خرد ربانی دانسته و در جای دیگر آن را به عنوان حکم عقل معرفی کرده‌اند. پیداست که حکم عقل غیر از خود عقل (ربانی) است.

۶. آکوئیناس در برخی از عبارات‌های خویش عقل را تنها قانون و تنها معیار برای شناسایی خوبی و بدی افعال بشر معرفی کرده است.

این حرف دارای اشکال است. هر چند عقل می‌تواند برخی از خوبی‌ها یا بدی‌های افعال آدمیان را بشناسد، اما تنها معیار برای سنجش اعمال نیست. به همین دلیل، قوانین ربانی - یعنی و حیانی - که عقل بشر به آنها دسترسی ندارد، یکی از معیارهای شناسایی خوبی و بدی افعال بشر به شمار می‌آید.

۷. آکوئیناس، مسأله تولید مثل را از اموری دانسته است که طبیعت به همه حیوانات (اعم از انسان و سایر انواع حیوان) می‌آموزد. او این امر را میان انسان و حیوان مشترک می‌داند؛ در حالی که تولید مثل به انسان و حیوان خلاصه نمی‌شود.

فیلسوفان مسلمان با برهان، ثابت کرده‌اند که تولید مثل، کارکرد طبیعی قوه نفس نباتی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۸؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۴ و ۱۳۰). نفس نباتی، هم در گیاه، هم در حیوان و هم در انسان وجود دارد. به این دلیل، گیاهان نیز تولید مثل می‌کنند.

۸. هر چند آکوئیناس بیش از پیشینیان خود قانون طبیعی را توضیح داده است، ولی توضیحات او همه ابهام‌ها را در زوایای مختلف این مسأله برطرف نکرده است. با وجود اینکه وی اصول قانون طبیعی را به دو بخش اصول اولیه و ثانویه تقسیم کرده و دومی را نتیجه اولی دانسته، فقط یکی از مصادیق اصول اولیه؛ یعنی اصل لزوم انجام‌دادن کار نیک و اجتناب از کار بد را بیان کرده است. وی سایر مصادیق اصول اولیه و هیچ یک از مصادیق اصول ثانویه قانون طبیعی و نیز چگونگی استنتاج اصول ثانویه از اصول اولیه را بیان نکرده است. به همین دلیل است که امروزه مفسران نظرات آکوئیناس در بیان این اصول اختلاف نظر دارند.

۹. از نظر آکوئیناس، ثبات و دوام از خصوصیت‌های قانون طبیعی است. در عین حال او برخی از اصول ثانویه قانون طبیعی را بدون ذکر نامی از آنها غیر ثابت؛ یعنی تغییرپذیر، غیر دائمی و موقت دانسته است.

۱۰. آکوئیناس، مراد خود از گرایش‌های طبیعی بشر را که به عقیده او زمینه تجلی قانون طبیعی را فراهم می‌کند به وضوح و به طور کامل بیان نکرده است. این ابهام سبب شد تا مفسران آکوئیناس نیز در دوره جدید در تفسیر نوع ارتباط میان خیرهای اصیل که از نظر آکوئیناس، مبتنی بر این گرایش‌های طبیعی‌اند، اختلاف نظر داشته باشند. برخی از آنها معتقدند که خیرهای اصیل، هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارند (طالبی، ۱۳۸۸، ش ۳۹، ص ۶۷). برخی دیگر بر این باورند که رابطه طولی تنگاتنگی میان آنها برقرار است.

۱۱. یکی از شرایط قانون بشری از نظر آکوئیناس این است که این قانون باید از قانون طبیعی، اشتقاق یابد. به عقیده وی، هر قدر امور بشری بیشتر عاقلانه؛ یعنی بیشتر مطابق با فرمان‌های عقل باشد، بیشتر عادلانه است.

به نظر می‌رسد این ادعای آکوئیناس که همه طرفداران قانون طبیعی بر آن اتفاق نظر دارند، به طور کلی صحیح نیست. چه بسا انسان‌ها در جامعه به وضع قوانینی نیازمندند که عقل بشر توان شناسایی مصالح انسان‌ها در آن موضوع را ندارد. در این صورت، قانون طبیعی در این موارد ساکت است. بنابراین، قانون طبیعی نمی‌تواند در این گونه موارد، مرجع وضع قوانین بشری باشد. مرجع قوانین موضوعه در این موارد، قوانین ربانی و حیوانی و یا تجربه موفق اجتماعی است، نه قانون طبیعی عقلی.

بنابراین، نمی‌توان گفت هر امر بیشتر عاقلانه؛ یعنی مطابق با فرامین عقل باشد، بیشتر عادلانه است؛ به طوری که اگر مطابق با دریافت‌های عقل نباشد، عادلانه نباشد. چه بسا عقل، مصلحت امری از امور بشری را در نمی‌یابد، ولی خداوند متعال درباره آن حکمی عادلانه، صادر کرده است.

نتیجه‌گیری

مطالعه انتقادی دکترین قانون طبیعی در دوره پیدایش مسیحیت و نیز در دوره قرون میانه، نتایج زیر را به دنبال دارد:

۱. با وجود اینکه آموزه قانون طبیعی از پیشینه عقلی نسبتاً مستحکمی در دوره یونان

و روم باستان برخوردار بود، اما ابهام زیادی در اصول و آثار آن وجود داشت. عالمان مسیحی با اعمال تفاسیر دینی از آن تلاش کردند از ابهام‌های آن بکاهند. هر چند ایشان تا حدی در این شفاف‌سازی توفیق یافتند، اما این تلاش‌ها نتوانست همه ابهام‌ها را از زوایای آموزه قانون طبیعی بزدايد.

۲. نقد و بررسی آموزه قانون طبیعی، علاوه بر اینکه بر اهمیت این موضوع در مباحث مربوط به عقل عملی تأکید دارد، اما فقدان این بحث در میان دانشمندان مسلمان از بی‌اطلاعی یا عدم علاقه آنان نسبت به این موضوع مهم حکایت می‌کند. امید است که پژوهش‌هایی از این دست، بتواند اندیشمندان مسلمان را در امر نظریه‌پردازی نسبت به این موضوع مهم، بر اساس مبانی فلسفه اسلامی در ساحت حکمت عملی ترغیب نماید.

یادداشت‌ها

۱. طرح مسأله حقوق طبیعی و نیز توجیه عقلانی آن، برای اولین بار در تاریخ فلسفه در زمان توماس هابز و پس از آن به وسیله جان لاک اتفاق افتاد. لاک، قانون طبیعی را به منزله سنگ بنای توجیه عقلانی حقوق طبیعی بشر می‌دانست (طالبی، ۱۳۸۹، ش ۳۰، ص ۱۹۳).
۲. با کمال تأسف، برخی از نویسندگان پارسی‌زبان که در آثار خود در مقام گزارش‌نویسی از ماجرای مکتب «حقوق طبیعی» (natural rights) برآمده‌اند، آن را با «قانون طبیعی» خلط کرده و عبارت (natural law) را به جای «قانون طبیعی» به معنای «حقوق طبیعی» دانسته‌اند. آنها مکتب «حقوق طبیعی» را پرسابقه معرفی کرده و حتی آن را به افلاطون و ارسطو نیز نسبت داده‌اند، در حالی که عمر مباحث مربوط به حقوق طبیعی از بیش از سه قرن و نیم (اواسط قرن هفدهم) فراتر نمی‌رود. علت اصلی وجود اشتباه در ترجمه «natural law» به «حقوق طبیعی»، استفاده از واژه «حقوق» به جای «قانون» در ترجمه کلمه «law» است. ناگفته نماند که این کاربرد اشتباه، امروزه در زبان فارسی، آن هم در میان اهل قلم، امری رایج گردیده است؛ به گونه‌ای که علم قانون‌گذاری و شاخه‌های آن که ترجمه واژه «law» و مشتقات آن است، به «علم حقوق» ترجمه می‌شود، غافل از آنکه حقوق در زبان فارسی، برگردان واژه انگلیسی «rights» است، نه «law». واژه انگلیسی «law» به معنای قانون است، نه حقوق. نتیجه این اشتباه مشهور، سردرگمی در مراد از عبارت «فلسفه حقوق» در زبان فارسی است که آیا مقصود از آن «philosophy of law» است یا «philosophy of rights»، در حالی که این دو حوزه از دانش، مستقل از یکدیگرند. از این رو، به منظور جلوگیری از اشتباه در برداشت از واژگان «فلسفه حقوق»، «حقوق طبیعی» و «قانون طبیعی» در زبان فارسی، برخی از نویسندگان، واژه «rights» را به جای «حقوق» به «حق» ترجمه کرده‌اند (ر.ک: کلی، ۱۳۸۲، ص ۱۹، پانویس).

شماره ۲). بر اساس این روش، عبارت‌های «philosophy of rights» و «natural rights» به جای اینکه به معنای فلسفه حقوق و حقوق طبیعی باشند، به ترتیب به معنای فلسفه حق و حق طبیعی ترجمه شده‌اند؛ هر چند در این شیوه، مفاد واژگان «law» و «rights» با هم خلط نمی‌شوند، اما واژه «rights» که در زبان اصلی به صورت جمع آمده در زبان فارسی به صورت مفرد ترجمه شده است.

نتیجه اینکه چون محتوای «natural law» قانون عقلی حاکم بر رفتار بشر است، به عقیده نگارنده، ترجمه این واژه انگلیسی به «حقوق طبیعی» امری کاملاً نادرست است؛ زیرا قانون عقلی را نمی‌توان به حقوق عقلی ترجمه کرد؛ همچنان که قوانین فیزیک و ریاضی را نمی‌توان به معنای حقوق فیزیک و ریاضی دانست.

۳. برای اطلاع بیشتر از وضعیت قانون طبیعی در یونان باستان (ر.ک: طالبی، ۱۳۸۹، ش ۳۰، ص ۲۰۱-۱۶۹).

4. *Philosophia ancilla theologiae.*

۵. عقل‌گرایان مسلمان نیز در این امر اتفاق نظر دارند که عقل، مخلوق خدا و حجت باطنی می‌باشد. او طبیعت؛ یعنی فطرت انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده که در باطن خویش از این محتوای قانون اطلاع دارند. علم بشر به این قانون، علم فطری؛ یعنی علم حضوری است.

۶. هراکلیتوس، اولین نویسنده یونانی بود که این اصطلاح را در آثار خود به کار برد.

۷. آگوستین این تعریف را در قسمت «xxiii.73» از همین کتاب «درباره اراده آزاد» نیز آورده است. ۸. بیشتر مفسران آثار آکوئیناس، درباره قانون طبیعی، این امر را مسلم انگاشته‌اند که آکوئیناس پایه‌گذار قانون «synderesis» است، اما «Mieth» این نظریه را قبول ندارد و بر این مطلب استدلال می‌کند که اولین بار آگوستین آن را مطرح کرده است (Mieth, 1980, p.93). او با بررسی عبارت‌های آگوستین در مقاله «قانون طبیعی، قانون Synderesis و آگوستین قدیس» (Natural Law, the Synderesis Rule and St. Augustine) تلاش می‌کند تا این نظر خود را اثبات کند.

۹. برخی از دانشمندان غربی معتقدند که اولین بار آگوستین این اصل را مطرح کرد، نه آکوئیناس (Mieth, 1980, p.93).

۱۰. به نظر نگارنده، قرابت و کنار هم گذاری واژگان «عقل عملی» و «قانون طبیعی» در آثار آکوئیناس از تأثیرگذاری فلسفه اسلامی مشائیان بر افکار آکوئیناس حکایت می‌کند. شاهد این مدعا این است که مباحث مربوط به قانون طبیعی در جهان غرب، قبل از آکوئیناس با نام گزاره‌های عقل عملی مطرح نمی‌شد؛ همچنان که هیچگاه در آثار دانشمندان مسلمان، واژه «قانون طبیعی» به کار گرفته نشد.

۱۱. فینیس، همه این ویژگی‌های خیر را به آکوئیناس نسبت می‌دهد. در نگارشی با عنوان «جدیدترین نظریه قانون طبیعی در بوته نقد» (پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۳۹) همه این ویژگی‌ها نقد و بررسی شده است. برای اطلاع بیشتر از تفسیر فینیس از نظریه آکوئیناس (ر.ک: طالبی، ۱۳۸۸).

۱۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک: (Summa Theologiae: IaIIae.q.95.2,4).
۱۳. «کلمه حکم به الشرع، حکم به العقل و کلمه حکم به العقل، حکم به الشرع».
۱۴. مسأله حجاب اسلامی، یکی از محدودیت‌های بانوان در انتخاب مقدار پوشش بدن در جامعه است.

منابع و مأخذ

۱. الطویل، تاریخچه کشمکش عقل و دین، ترجمه علی فتحی لقمان، شیراز: انتشارات نوید شیراز، ۱۳۸۳.
۲. ژیلسون، اتین، تومیسیم: درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
۳. صدرالمآلهین، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹ جلدی، بیروت: دار احیاء التراث، ۳، ۱۹۸۱ م.
۴. طالبی، محمدحسین، «جدیدترین نظریه قانون طبیعی در بوتنه نقد»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۳۹، ۱۳۸۸.
۵. -----، «بازخوانی انتقادی آموزه قانون طبیعی در حکمت عملی یونان باستان»، فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۳۰، ۱۳۸۹.
۶. طوسی، نصیرالدین محمد، شرح الاشارات و التنبیها، ۳ جلدی، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۷. کلی، جان، تاریخ مختصر تنوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
۸. مرتن، هنری، «عهد جدید»، کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۲، ۱۳۷۹.
10. Ambrose "Flight from the World" (*De Fuge Saeculi*), *The Fathers of the Church*, Vol. 65, Saint Ambrose, *Seven Exegetical Works*, in Mchhugh M. trans., Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1972.
11. Aquinas *Summa Theologiae*, Vol. 28, *Law and Political Theory*, in Gilby T. trans., London: Blackfriars, 1966.
12. Augustine, Aurelius *Reply to Faustus the Manichaeum* (*Contra Faustum Manichaeum*), in Schaff P. ed and Stothert R. 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*, Buffalo, New York: Christian Literature Company, 1887.
13. Augustine, Aurelius *The Confessions*, in Bigg C. trans., London: Methuen, 1899.
14. Augustine, Aurelius *Reading from St. Augustine on the Psalms* [n.d.], in Rickaby J. trans., London: Burns Oates and Washbourne, 1925.
15. Augustine, Aurelius *On free Will (De Libero Arbitrio)*, in Burleigh J. trans., *The library of Christian Classics*, Vol. VI: *Augustine: Earlier Writings*, London: SCM Press, 1953a.
16. Augustine, Aurelius *Letters (Epistulae)*, Vol. III, in Parsons W. trans., Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1953b.
17. Augustine, Aurelius *City of God Against the Pagans*, in Knowles D. ed. And Betteson H. trans., Harmondsworth: Penguin, 1972.
18. Augustine, Aurelius *Eighty-Three Different Questions (De Diversis Quaestionibus LXXXIII)*, in Mosher D. trans., Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1982.
19. Barker, Ernest "Introduction" [1933], *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, by Gierke O., in Barker E. trans., Boston: Beacon Press, 1950.
20. Bourke, Vernon *Ethics in Crisis*, Milwaukee, WI: Bruce Publishing Company, 1966.
21. Chroust, Anton-Hermann "The Philosophy of Law of St. Augustine", in *The Philosophical Review* 53 (2), 1944.
22. Chroust, Compact Anton-Hermann "The Origin and Meaning of The Social Doctrine", *Ethics* 57 (1), 1946.
23. Colish, Marcia *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Vol. 2, Leiden: Brill, 1985.
24. Fears, J. Rufus "Natural Law: The Legacy of Greece and Rome", in McLean E. ed., *Common Truths, New Perspectives on Natural Law*, Wilmington, DE: ISI Books, 2000.
25. Finnis, John *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
26. Finnis, John, Boyle, Joseph, and Grisez, Germain, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford: Clarendon Press, 1987a.
27. -----, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", in Boyle, Joseph *American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987b.

28. Finnis, John *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, New York: Oxford University Press, 1998.
29. Fortin, Ernest "Augustine, Thomas Aquinas, and the Problem of Natural Law", in Levy B. ed., in *Mediaevalia*, 4, Binghamton: State University of New York Press, 1978.
30. Grant, Robert "Patristic Philosophy", in P. Edwards ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, New York: Macmillan, 1967.
31. Kenney, John Peter "Patristic Philosophy", in Craig E. ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, London: Routledge, 1998.
32. Lisska, Anthony *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytical Reconstruction*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
33. Matthews, Gareth "Augustine", in Craig E. ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, London: Routledge, 1998.
34. Miethe, Terry "Natural Law, the Synderesis Rule, and St. Augustine", in *Augustinian Studies*, 11, 1980.
35. Miethe, Terry *Augustinian Bibliography 1970 - 1980*, London: Greenwood Press, 1982.
36. Origen *Contra Celsum* (Against Celsus), in Chadwick H. trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
37. Paul, St. *The Letters of St. Paul to Seven Churches and Three Friends*, in Way A. trans., New York: Macmillan, 1901.
38. Robinson, Theodore *The Gospel of Matthew*, London: Hodder and Stoughton, 1928.
39. Rubin, Uri "Prophets and Caliphs: the Biblical Foundations of the Umayyad Authority", in Berg H. ed., *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden: Brill, 2003.
40. Sabine, George *A History of Political Theory*, London: Harrap, 1937.
41. Staley, Kevin "New Natural Law, Old Natural Law or The Same Natural Law?", in *American Journal of Jurisprudence*, 38, 1993.
42. Troeltsch, Ernst *The Social Teaching of the Christian Churches* [1912], in Olive Wyon trans., London and New York: Macmillan, 1931.

A Criticism of Natural Law in Christianity from the Beginning to the End of Middle Centuries.