

نسبت مفهوم حق در الاهیات سیاسی کاتولیک و مفهوم مدرن حق

مهدی رضایی*

محسن قائمی**

DOI: 10.22096/HR.2021.128513.1228

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۱]

چکیده

حق، ادعایی معنادار و هویتی منطقی و موجه‌شدنی در گستره انسان و به دست آمده در راستای منزلت و شرافت او است. این مقاله می‌کوشد به تاریخ مفهوم حق و جایابی آن در الاهیات سیاسی کاتولیک بپردازد. پس از آن و با دریافت دلالت‌های حق در گزاره‌های الاهیاتی کاتولیک، مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی، مفهوم حق مدرن را در نسبت با آن قرار می‌دهد. برای این نسبت‌سنجی، دست کم دو راه وجود دارد: یکی بررسی مبانی توجیهی حق در الاهیات سیاسی کاتولیک و دیگری بررسی معنا، نقش، جایگاه و کارکرد حق در گفتمان الاهیاتی کاتولیک. به نظر می‌رسد ریشه‌هایی در الاهیات قابل دریافت است که افزون بر عوامل تاریخی و بسترهای محیطی، زمینه‌ای معرفتی برای تکوین مفهوم مدرن حق و در برهه‌ای دیگر، کاتالیزری برای پذیرش و توسعه مفهوم مدرن حق فراهم می‌ساخت.

واژگان کلیدی: مفهوم حق؛ الاهیات سیاسی؛ کاتولیک؛ مفهوم مدرن حق؛ مرجعیت عقل.

* استادیار گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.rezaei@atu.ac.ir

** دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: m.ghaemi313@gmail.com



مقدمه

در نگره رایج چنین اعتقاد می‌رود که تکلیف‌محوری (Duty-Oriented)، ریشه در فرهنگ کلیسایی و تعالیم دین مسیحیت دارد. «سنت کاتولیک، حق را امری موافق یافته با انجیل می‌داند که با دیگران کاری مکن که دوست نداری درباره تو چنان کنند.» (Hare, 1996: 31) این الاهیات قرن بیستم که واقع‌گرایی زمینی عهد عتیق، به ویژه سفر خروج را الگوی «حق‌های سیاسی» می‌داند.^۱ مورد توجه این نگاره نیست. این نوشته بی‌پیرایه از سنت تداوم و نیز گسست‌باوری به پرسش از ریشه‌های الهیاتی مفهوم حق می‌پردازد؛ مفهوم «حقی» که گرچه عیناً مفهوم مدرن حق نیست و پاره‌ای تفاوت‌ها با آن دارد که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود و البته تبدیل به یک پارادایم غالب نشده ولی زمینه‌های تکوین مفهوم مدرن حق را مهیا می‌سازد. این سوال، به‌عنوان یک مجهول در ادبیات نظری، در موارد متعددی، مفهوم و مصادیق حق را، در پرتو ارزش‌های کاتولیک، تحلیل کرده و در قسمت برآیند، به تحلیل فرضیه خود می‌پردازد.

«پیوست» یا آنچه من آن را پیوست می‌نامم، پاسخی مثبت به این پرسش است که آیا مفهوم مدرن حق، ریشه در سنت دارد یا خیر؟ البته این ریشه‌داری به معنای حضور مفهوم حق مدرن در دوران ماقبل مدرنیته نیست که آنگاه مرزبندی و فواصل تاریخی برهم خواهد ریخت. از مثال‌های سنت تداوم می‌توان به ریشه‌دار بودن مفهوم مدارا و تساهل دینی جان لاک در سنت مسیحی اشاره کرد. در مقابل، فهم گسست بنیاد، بی‌نیاز از مشروعیت‌بخشی به سازه‌های مدرن و حتی با مشروعیت‌زدایی از آن، الاهیات پیوستار به سنت را الاهیات سیاسی نمی‌داند؛ بلکه مفاهیم این الاهیات را به مثابه سنت و الیهاتی در خدمت اهداف سیاسی می‌انگارد.

حال این نوشته بر آن است تا در چهارچوب و روش‌شناسی مطرح شده در بالا به سنجش نسبت میان مفهوم مدرن حق با الاهیات سیاسی کاتولیک بپردازد. در حقیقت آیا حق هویتی گسست‌بنیاد دارد تا بتوان به وظیفه‌گرایی اندیشه پیشامدرن و نگرش اشتقاقی به حقوق (به عنوان اموری برآمده از وظایف) معتقد شد و این عقیده را بر تضاد سنت کیهانی اندیشه انجیلی با اندیشه مبتنی بر سوژه اندیشنده انسان بنا کرد و همچنین به تفاوت‌هایی نظیر محوریت فضیلت در اندیشه کهن و محوریت آزادی در اندیشه مدرن دامن زد و یا در مقابل به یافت و پیوست مفهوم مدرن حق در الاهیات کاتولیک استدلال کرد و کوشید که همبستگی جامعه به ضرر حق‌ها و آزادی‌های فردی تقویت نشود؟ این نوشته در سیر استدلالی و استنادی خود سعی می‌کند به یکی از احتمالات بالا رهنمون شود و لوازم و آثار آن را بیان نماید.

۱- مفهوم حق در زمینه الاهیاتی

۱-۱- حق چونان بردباری بزرگوارانه

در کاتولیک، جز در نگاه آکویناس، حق مفهومی پسادینی پنداشته می‌شود و «تأکید می‌شود که استفاده از آفرینش نیازمند اجازه از خداوند است و انسان مهمانی بیش نیست.» (Watling, 2009: 125) هم‌راستا، برخی از حکومت‌های کاتولیک، حقوق مدنی و حق ایجاد مراکز روحانی و تأسیس بناهای مذهبی را به غیر کاتولیک‌ها هم داده‌اند و آن را به‌عنوان «بردباری بزرگوارانه» ستایش کرده‌اند، نه رساندن حق به حق‌دار. از نظر کلیسا او «حق دارد مؤمنان به مذاهب دیگر را از بهره‌مندی از هوا و خاک و هوا یا دست کم از دولت محروم کند، دست کشیدن از این حق در حکم نوعی بردباری است.» (توحید فام، ۱۳۸۱: ۸۶)

وقتی مسیحی در فرقه‌ای شرعی وارد می‌شود، حق داوری را به آن فرقه وامی‌گذارد و کالبد فسرده حق، داوری فرد در باب ذات حقیقت، نیکی و عدالت را از فرد سلب می‌کند؛ همچنانکه «هر کس که جامعه را ترک می‌گفت نصیب دیگری جز نفرت و آزار نداشت.» (هگل، ۱۳۶۸: ۱۸۰) پس از این، رانده شدن از «دولت متشکل از روحانیت» به معنای از دست دادن حقوق مدنی و سیاسی بود.

دورنمای بالا، به رابطه سرسختانه میان «مفهوم حق» و «کرامت اکتسابی (ایمان)» در الاهیات سیاسی کاتولیک نظر دارد. این منطق، تا حدی که در جدال با دولت نیز قرار می‌گرفت (کلیسا به عنوان قسمتی از قلمرو دولت)، بر برتری ایده کلیسا تأکید داشت.

۲-۱- تقلیل الاهیاتی حق به مالکیت

«حق از لحاظ الاهیاتی، با مفهوم مالکیت (Dominion) درهم‌تنیده است.» (Van Duffel, 2009: 4) این درهم‌تنیدگی، موجب بی‌طرفی اخلاقی حق می‌شود. از نظرگاه حق، فرد بر آزادی مالکیت دارد و اوست که تشخیص می‌دهد از حیطة آزادی خود، بد یا خوب بهره برد. در همین منوال، می‌توان با پایبندی به مفهوم حق، اصول حقوق طبیعی و اخلاقی را رعایت نکرد. حق به مثابه رکن قدرت انتخاب، در مالکیت صاحب حق قرار دارد که از آن به مثابه ملک شخصی حراست و از مداخله در انتخاب ممانعت کند.

در آرای گراتیان «اشیا ملک مشترکی است که در مالکیت افراد قرار دارد. این قانون به صاحب ملک اجازه می‌دهد بدون تعهدی الزام‌آور در مورد طریقه استفاده از مال خود تصمیم بسازد.» (Simmons, 1992: 114) چشم‌انداز تقلیل تاریخی مفهوم حق به مالکیت، در فضای اختلاف

میان پاپ و فرقه فرانسیسکان (Franciscan) نیز رقم خورد. به دنبال تلاشهای سن فرانسیس و پیروان او (فرانسیسکان) درباره ترویج زهد و فقر ریاضت‌کشانه پاپی، «پاپ گریگوری نهم بیانیه‌ای صادر کرد که بر طبق آن راهبان نباید مالک چیزی شوند اما فقط حق استفاده از چیزهایی را دارند که نیاز دارند. سنت فرانسیس، معیشتی فقیرانه داشت و جهان را عیبی بزرگ می‌دانست. اما کجا فقر کامل محقق می‌شود؟ حتی فرانسیس هم باید برای ادامه حیاتش، غذایی می‌خورد و برای این کار باید در آغاز، مالک آن غذا می‌بود. بدین سان، فقر پاپی، از هر چه رنگ تعلق می‌پذیرفت، آزاد نبود.» (Pennington, 2018: 2)

دُنس اسکاتوس میان حق مالکیت یک چیز (Dominium) و صرف تصرف آن (Imperium) فرق می‌گذارد؛ اگرچه برای زندگی باید از اشیاء استفاده کرد اما ضرورتی نیست که این اشیاء تملک نیز بشوند تا دیگران از استفاده آن محروم گردند.

پاپ اینوسنت چهاردهم در سال ۱۲۴۵ میلادی اعلام کرد که کلیسای روم، مالک اموال فرانسیسکان‌ها می‌شود و حق استفاده از آن اموال را به راهبان می‌دهد. وی در سال ۱۲۴۰ گفت که کافران دارای همان حق مالکیتی هستند که مسیحیان دارا هستند و تنها زمانی از این حق محروم می‌شوند که در برابر قانون مقدس سرکشی کنند. پاپ نیکلاس سوم در ۱۲۷۹ میلادی از مالکیت راهبان تعریفی دقیق ارائه کرد و اصطلاح حق انتفاع (Jus utendi) را برای توصیف وضعیت حقوقی حاکم بر اموال فرانسیسکان‌ها به کار برد. پاپ ژان دوازدهم، فرمان نیکلاس را در سال ۱۳۲۱ ملغی ساخت و در سال ۱۳۲۳ میلادی فرمانی صادر کرد که مطابق آن، این اعتقاد به منزلة الحاد بود که مسیح و حواریونش مالک چیزی نبودند و صرفاً حق استفاده از آن را داشتند. در حقیقت، مالکیت انسان بر اشیاء به شکلی مینیاتوری، شبیه مالکیت خداوند بر جهان است. بدین سان، فقر پاپی غیرممکن است. حتی در بهشت عدن، آدم مالکیت فیزیکی خود را بر ایده‌هایی که جمع کرده بود اعمال نمود.

اوکام (Ockham) پیرو تعرض به استبداد ناموجه پاپ، میان حق تصرف (Usus juris) و صرف اجازه تصرف (Usus facti) تمایز می‌نهد. در این میان، کلیسا، چنین محاجه می‌کرد که اگرچه کمک به مستمندان امری حق (در معنای عینی) می‌باشد، اما این اشخاص هستند که بر اموال خود حق دارند و در غیر وجود مالکیت و حق انتفاع، امکان تصرف از اشیاء وجود ندارد. وی با تمایزی که میان حق و اباحه انتفاع قرارداد، مدعی شد که فرانسیس‌ها تنها صرف اجازه تصرف دارند.^۱

۱. نک: کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۶۹.

نسبت مفهوم حق در الاهیات سیاسی کاتولیک و مفهوم مدرن حق / رضایی و قائمی ۲۶۱

هوستینسیس (Hostiensis) که در آثار نخستین خود با اینوسنت هم‌رأی بود، در سال ۱۲۷۰ به این اعتقاد گرایش یافت که حق مالکیت مطلق فقط در محدوده کلیسای مسیحی است و هیچکس بیرون از کلیسا نمی‌تواند این حق را تجربه کند. او اجازه می‌دهد قرصی نان را فقیران بدزدند و چنین فقیری حق خود را استیفا کرده بی‌آنکه مرتکب سرقتی شده باشد.

دانش تولیدی اقرار مفهوم حق، شالوده‌ای از مفاهیم آزادی و مجموعه‌ای از فرضیات درباره خودمختاری فرد بود. در این معنا، مردم برای داشتن حق، باید به مثابه افرادی مجزا تلقی می‌شدند که به یک قدر، قادر به اعمال داوری اخلاقی مستقل باشند. در حقیقت، حق انسان، هم‌عنان با تلقی انسان به مثابه عاملی آزاد و واجد تشخیص خیر از شر بود و این مفهومی بی‌اقتضا نبود و «برابری درک‌ها و برابری درونی شده» را لازم می‌داشت.

این اقتضانات نشان دارد از اینکه گرچه تعریف حق به مثابه مالکیت در بطن خود، ترانه حق صیحه می‌زد ولی همچنان همه مردم به یک اندازه توانایی خودمختاری نداشتند. مفهوم مالکیت، سبب می‌شد بیش از خودمختاری، بی‌مال و منال‌ها، بردگان و خدمت‌کاران فاقد منزلت لازم برای خودمختاری باشند. امید می‌رفت بی‌مال و منال‌ها، بردگان و خدمت‌کاران روزی با خرید مال یا با خرید آزادی‌شان و برون آمدن از مالیت و کسب مالکیت، خودمختار و صاحب حق شوند. این امید در قرن هجدهم (۱۷۹۲) به واقع مبدل شد و در سال ۱۷۹۴ دولت فرانسه رسماً برده‌داری را لغو نمود.

تاک اعتقاد دارد، «تاکید بر ius به معنای حق شخصی و تضایف آن با مالکیت، لزوماً با برابری و آزادی‌گرایی همراه نشده و به صورت تلویحی، توتالیته را نمایان ساخته است. زیرا ادعای حق به مثابه مالکیت، سلب این حق یا برده شدن افراد صاحب حق را با کسب نوعی رضایت ضمنی از آنان موجه می‌سازد. او مدعی است در گذشته یا حال، ذی‌حقان یا نیاکان، حق را انتقال داده و از این جهت، قابل ملامت نیستند.» (Tuck, 1979: 3)

این فهم از حق، در مالکیت پدرسالارانه شاهان و حکمرانی فئودالی نمایان بود. نسبت حق و مالکیت به حدی هم‌دلانه بود که به دلیل عدم تثبیت کمال «مالکیت خصوصی» تا قبل از قرن هجدهم، هنوز ساختارهای فئودالی موثر بودند و افراد خصوصی نمی‌توانستند در حوزه عمومی فعالیت کنند.

۲- هم‌سنجی و دلالت‌های مفهوم کاتولیکی حق و مفهوم مدرن حق

۱-۲- خیر عمومی

بذره‌های معرفتی «خیر عمومی» در الهیات یکتاپرستی (خدایی که خدای همه «ما» است) به مفهوم خیر عمومی (مبنای اندیشه سیاسی مدرن) مساعدت می‌کند. میان «خیر عمومی» و «حق» نوعی همگرایی است که رعایت و ارتقاء حق «شرط لازم و تضمین مطمئنی برای پیشرفت» انسان به عنوان یک کل است. برای ایجاد و ابقای این خیر نیز بایستی چیزی به نام دولت به مثابه وضعیتی پایدار به وجود آید که در عمل حکمرانی، به ارتقای خیر اتباع و دولت پردازد. بر همین اساس «مصلحت دولت» (Reason of State) به عنوان مبنایی مشترک برای حق الاهیاتی و مفهوم مدرن حق مطرح شد.

این مفهوم در ابتدا از ثمرات در حال نضج مفهوم حق بهره برده و زمینه لازم را برای نفی چندپارگی قدرت و تمرکز قدرت فراهم می‌نمود. بر همین اساس، در ابتدا مفهومی معرف قدرت دولت مطلقه شد ولی به تدریج با رجعت به مردم و در راستای مفهوم حق، به دولتی مشروطه مبدل گشت. تعاطی این نظریه با مفهوم در حال گذار حق، به دولت هویت و منافعی عینی و قدرت رهایی از قیود اخلاقی کلیسا بخشید.^۱ بنابراین زمینه استقلال «امر سیاسی» از «امر اخلاقی» فراهم شد و خود به تقویت مفهوم مدرن حق و بی‌طرف نسبت به اخلاق کمک می‌کرد. «گوئیت چاردنی در فاصله سال‌های ۱۵۲۱ تا ۱۵۲۳ کلمه مصلحت را به معنای منطق مخالف با منطق الاهیاتی و کلیسایی در زمینه امور سیاسی به کار برد.» (Viroli, 1992: 1) گرچه، در مقابل، «پاپ پیوس پنجم آن را نظریه مصلحت شیطان (Reason of the devil) نامید و بر لزوم همراهی مصلحت با فضیلت اخلاقی تاکید کرد ولی موافقان، اعتقاد داشتند که در حکمرانی، مسأله اصلی، منافع طرفین است نه اعتقاد به وفای عهد.» (Loughlin, 2017: 145) «عقلانی‌سازی حکمرانی تحت عنوان مصلحت دولت ریشه‌های الاهیاتی خود را نفی نمی‌کرد و چنین وانمود می‌کرد که پیوندی عمیق با نظریه حق الهی حکومت دارد» (Kung, 1992: 84) و از این جاست که دولت، تجسم قدرت الاهی است و اعمالش خلاف اراده الاهی به حساب نمی‌آید. حتی، «ریشیلو، میان مصلحت دولت (فهم دولت) و مصلحت الاهی (اراده خداوند) یگانگی برقرار می‌دانست.» (وینست، ۱۳۸۴: ۱۱۲)

مصلحت دولت، در ترابط با مفهوم حق این پرسش را مطرح می‌سازد که مصلحت چه کسانی را در نظر دارد؟ حکومت، حاکم یا مردم؟ به هر روی حتی در نظر قائلان به «نظریه

نسبت مفهوم حق در الاهیات سیاسی کاتولیک و مفهوم مدرن حق / رضایی و قائمی ۲۶۳

مصلحت حکومت یا شاه» سخن از لزوم توجه شاه به منافع مشترک مردم تحت عنوان (Interest of State) می‌شود.

مصلحت و ارتباط آن با مفهوم حق، شخص‌محور و در قلمرو رمزآمیز خداوندان میرا قابل درک بود و بدین‌سان معنایی الهی داشت. البته در نظر آکویناس، خرد انسانی، بازیگوش و چانه‌زن‌تر از آن بود که امر الهی، مانع از فهم معقول و سیستماتیک آن شود. توماس درصدد است نشان دهد، امر الهی مؤمنان را ملزم نمی‌دارد که پیرامون مصلحت خویش نیاندیشند و پادشاه را در صورت تخطی از مصلحت عمومی، برکنار نسازند. او سلطه انسانی را هویتی «سزایی» در وضع هبوط می‌داند؛ جز آنکه در راهی متضمن خیر و مصلحت او یا همگان باشد؛ چه آنکه در غیر این فرض، هر عده کثیر اگر به حال خود واگذار شوند، دنبال مقاصد خود خواهند رفت، در حالی که هدف واحد، احتیاج به تمرکز در قدرت دارد.^۱

توضیح سیر تاریخی و نظری طرح شده در بالا، فرد را برای نخستین بار به عنوان فرد آزاد دارای حق - در قالب خیر عمومی یا خیرهای مرکب از خیرهای شخصی - به قلمرو عمومی وارد کرد و طرح بحث مصلحت به معنای رسمیت بخشیدن به حق از سوی دولت و بسط آن به حیطه مالکیت بود.

۲-۲- فیض: امتنانی یا استحقاقی شدن حق‌ها

«دریافت مفهوم الاهیاتی فیض چنان با جنبه تاریخی آن پیوند خورده که فهم کمتر مفهومی در الاهیات مسیحیت تا این حد بسته به فهم تاریخی آن است.» (Most, 2003: 384) دوگانه پولسی، تمایز نهاد میان «شریعت تورات» (قدیم) و «شریعت انجیل» (جدید) است. در این باور، شریعت قدیم در بردارنده حقایقی مکتون در عقل آدمی بوده ولی بدان‌سان که آنان نمی‌توانسته‌اند آن حقایق را در دل‌های خویش بخوانند، برپا شده است، اما شریعت جدید، رهنده از مناسک و شریعت آزادی است؛ زیرا «اگر عدالت به شریعت می‌بود هر آینه مسیح عبث مرد.» (غلاطیان، ۲: ۲۱)

«از سخنان پولس می‌توان چنین یافت که، فیض به ابعادی از عمل مهربانانه خدا دلالت دارد که به طور رایگان، رستگاری را برای کسانی که توانایی آن را ندارند، به ارمغان می‌آورد.» (Bowker, 1999: 385) ارائه فیض، نه از «استحقاق آدمی»، که از محبت الهی به انسان دلالت دارد. کاتولیک، آیینی رویاروی تکلیف است ولی اینکه این رویارویی تا چه حد به نفع «حق» تمام می‌شود، نیازمند بررسی است.

۱. این بند، گزارش قسمتی مفصل از رساله آکویناس است.

تجسد مسیح چنان تاثیری بر مفهوم حق مدرن داشت که آموزه‌های مسیحیت توانستند با سرمشق قراردادن آزادی و برابری انسان در وضعیت اولیه یعنی در بهشت، بر نهاد برده‌داری ضربه زنند. تکیه بر روایت‌های دینی از جمله آفرینش انسان به مثابه تصویر قرینه‌ای از خداوند و مصلوب شدن عیسی پسر خدا در راه رستگاری انسان‌ها، جایگاه انسان را در نظام آفرینش آنچنان ارتقا بخشید که شالوده‌های نظری حقوق بشر به مفهوم امروزی آن تحکیم شد.

حال می‌توان میان «ثبوت» و «اثبات» حق تمایز نهاد. به این معنا که اعطای بخش عمده‌ای از حق‌ها به انسان از بدو تولد ضروری است ولی لازمه اثبات بر خسی، تکامل روحی انسان با نجات و فدیة و در گرو دخول در کلیسا است و بخش دیگر آن نیز به دلیل کمبودهای پساہبوط ممکن نیست. این نظریه درون خود با مولفه بنیادین الاهیات کاتولیک - فدیة و نجات - پارادوکس دارد که قابل جمع عرفی با کمترین تامل است. به این معنا که تاثیر «تجسد» نمی‌تواند به معنای «امتنانی بودن» حق و از سر لطف بودن آن باشد. حداقل می‌توان گفت این آموزه از این حیث «فاقد اقتضا» است و نمی‌توان با دخالت آن و تاثیرش در اعطای حقوقی که بر ذات انسان وارد شده و تنها در مرحله اثبات باقی مانده، «ذاتی آدمی و جبلی» بودن حق را نفی کرد.

در رویکرد ماریتن (Maritain) به حق، برخلاف نگرش تومیستی، چنین نیست که سعادت این جهانی امری اندیشه‌ناپذیر باشد. در اندیشه متعارف، سعادت این جهانی متصور نبود و در رویکرد تومیستی نیز سعادت کامل در این جهان تصویر نمی‌شد. «ماریتن، پیش از تعیین «حق»، به تفصیل «هدف موقت (دستیابی به خوشبختی)» و «هدف فوق طبیعی (رستگاری آن جهانی)» پایبند است و حق رستگاری، اوج فردگرایی و نه تحقیر فرد، که در آن همه چیز در جهت سعادت او در جهان قرار داده شده است.» (لگنهاوزن، ۱۳۷۳: ۲۰)

وی به گستره کامل پیوندهای اجتماعی شخص پیش از تعیین حقوق خاص او توجه ویژه‌ای دارد و در این خصوص از توماس فاصله می‌گیرد. مفهوم حق او، از وضعیتی پیشاسیاسی و از این واقعیت توتولوژیک که انسان، انسان است، نشئت می‌گیرد. او برای انسان پیش از شناخت بسترهای سیاسی، اجتماعی و تاریخی و تولید انسان سیاسی، اجتماعی و تاریخی، انسان را بر تارک حق نشانده و برای او حقوقی قائل می‌شود؛ البته نه آنکه هر می از حق‌ها تصویر نماید و حق رستگاری را در رأس قرار دهد ولی چیزی به نام «حقوق بنیادین و اولیه» را معتبر می‌داند.^۱ در واقع مفهوم سعادت، در اندیشه افرادی مثل ماریتن زمینه تحول در مفهوم حق و هم‌راستایی آن با مفهوم مدرن حق را فراهم می‌سازد.

1. See also: Maritain, 1971: 65.

۲-۳- فلسفه ارسطویی

تأثیرپذیری آکویناس از حقوق طبیعی ارسطو، زمینه‌ساز گذار از آگوستین اشعری مشرب به گروسیوس شد. آنچنان که افلاطون بر آشتی میان گوناگونی‌ها تأکید داشت، ارسطو، تضاد را اصل حاکم بر هستی قدرت می‌دانست (اصالت‌پنداری وجود)؛ راهی که تا مونتسکیو و ادموند برک استمرار یافت. اما «افلاطون، در پی مهندسی اجتماعی و وحدت میان عقل و واقعیت است.» (Steven, 2012: 60)

با این تحلیل، مسیحیت اولیه، به دلیل تمایز میان «تاریخ قدسی» (روایت ملهم از پیامبران) و «تاریخ عرفی» جامعه سیاسی در معنای ارسطویی آن را نپذیرفت؛ چه آنکه «زیستن مطابق قواعد جامعه سیاسی را برای رسیدن به رستگاری محال می‌انگاشت.» (Markus, 2007: 14) جامعه سیاسی، متأثر از مفهوم رادیکالی گناه اولیه و در نمای هبوط انسانی فهم می‌شد؛ اما پس از آن، آکویناس با پذیرش عرف و عقل، زمینه قبول جامعه سیاسی ارسطویی را فراهم نمود. جامعه سیاسی در اندیشه او، از ماهیتی گناه‌اندود به ماهیتی طبیعی‌انگاشت تغییر می‌یابد و بدین وسیله بر مشروعیت جامعه سیاسی برابر مبانی الهیات مسیحی افزوده می‌شود. این تغییر، زمینه دولت مدرن را در مبانی الاهیاتی مسیحیت را فراهم می‌سازد.

از سوی دیگر «همه خداانگاری» (Pantheism) رواقیون، نسبت مستقیمی با آموزه‌های آن‌ها پیرامون حقوق طبیعی داشت. کلیت این اندیشه و تأکید رواقیون بر اصل یگانگی/جهانی بودن جامعه بشری و برابری انسان‌ها از نظر دریافت کمال، گرچه مفهوم حقوق بشر امروزی را دربرنمی‌گیرد ولی مبنایی برای تلقی مدرن از حق شد. ایشان قواعد عقلانی سوژه‌ها و اراده‌های عمومی را نشأت گرفته از عقلانیت محض خدا می‌دانستند.^۱ این تفکر، منشا وحدت قانون طبیعی و قانون الهی در آراء آکویناس شد.^۲ «فلسفه رواقی مدعی نوعی آزادی است که هیچ ظلمی بدان خلل وارد نکند و این آرمان، هنگامی محقق خواهد شد که انسان، پیرو طبیعت واقعی خود باشد.» (ژورژ، ۱۳۳۶: ۴۱) این فلسفه، گرچه مایه لازم برای نظریه مدرن حق داشت ولی به دلیل نبود سطح خودآگاهی، مفهوم مدرن حق در سنت رواقی واقع نشد.

مسیحیت در جدال با فلسفه رواقی، حق را معنا می‌کرد. آنچنان که دل وکیو نوشته است مسیحیت، موجب نفی حقوق طبیعی شد و گرچه آزادی و مساوات تمام افراد بشر از خطابه‌های انجیل مستفاد می‌شد ولی این افکار به فرصتی مناسب نظام ارباب-بردگی منتج می‌شد؛ چه آنکه این معانی از انجیل، در فقدان اهداف سیاسی و حقوقی با نظامات سیاسی معاصر خصومتی نداشت.

1. See also: Arrington, 1998: 121.

۲. نک: کانت، ۱۳۹۳: ۱۰.

تعالیم مسیحی بر حق طبیعی، بعد الوهیت را افزود که شان بشری حق طبیعی را به شان الهی تبدیل می‌کرد و زمینه مرجعیت کشیشان و تفسیر آنان از حق را فراهم می‌ساخت. این رویه، پیوسته به تعطیلی حقوق طبیعی می‌انجامید؛ چندانکه مسیحیت با طرح مفهوم تقدیر و سعادت اخروی در مفهوم حق، امکان هرگونه تصمیم بشری را سلب می‌کرد؛ همچون حق شورش علیه پادشاه. بنابراین، به دلیل حاکمیت اراده الهی بر تمام شئون زندگی، متفکران قرون وسطی، مجالی برای بروز معنای غیرعینی حق نداشتند.

با این توصیف، در دوران اوج قرون وسطی، از تصلب نظریات پیشین کاسته شد و آکویناس راهی نو در مفهوم حق ایجاد کرد. با این مقدمه می‌توان راه به مفهوم حق در الاهیات سیاسی کاتولیک برد. دو گزاره زیر را می‌توان تلخیص مفهوم حق دانست:

۱- «حق ناعادلانه، حق نیست»

۲- «حق، همان عقل فعلیت یافته است».

اینکه آکویناس حق را همان فعلیت یافتن عقل می‌شمارد، بدین دلیل است که نظر او درباره عمل ارادی، اساساً ارسطویی است. مطابق نظر او، عمل ارادی دو شرط نیاز دارد که نخستین آن، حرکت درونی در فاعل و دیگری آگاهی از هدفی است که عامل در پی آن است. شرط نخست را اراده و شرط دوم را عقل برآورده می‌سازد و در این میانه، اراده گرایش به نیکی (و نیکی مطلق: خدا) دارد و عقل، امری را که نیک یا بد تشخیص می‌دهد در اختیار اراده قرار می‌دهد. بر این اساس، حق و قانون به عنوان مظهر اراده، مقصد خویش را از عقل می‌جویند و نیل به ایده «حق» نتایج فعالیت عقل است. بنابراین حق، نتیجه فعلیت یافتن عقل است.

با فهم این گزاره، قضیه فرایادآورده «حق ناعادلانه، حق نیست» قابل پذیرش خواهد بود؛ زیرا عقل ودیعه‌ای الهی و ذاتی است که جز به عدل و نیکی نمی‌گردد؛ از این رو حقی که عادلانه نباشد، تنها نامی از حق دارد که در آن وجود حق به دلیل فعلیت نیافتن قوه نقص وجود دارد.

مفهوم حق در نظریه آکویناس آمیزه‌ای از حقوق الهی و انسانی است و او، قانون طبیعی را مشارکت موجود عاقل در عقل سرمدی می‌داند و اختیارات و حق‌های بشری را نیز جزو مشیت حق می‌داند. توماس با اینکه تأکید زیادی بر قانون طبیعی که اعطاکننده بعضی حقوق غیرقابل تغییر است دارد ولی متفاوت از آباء و رواقیان است؛ چه نابرابری نهفته در مفهوم عدل نزدش، زاده قانون طبیعی است و هبوط انسان آن را در قالب زندگی و مؤسسات اجتماعی، راه داده است.^۱

۱. برخی مفهوم عدل آکویناس را متضمن نوعی برابری می‌دانند. نک: Lisska, 2013: 139.

نسبت مفهوم حق در الاهیات سیاسی کاتولیک و مفهوم مدرن حق / رضایی و قائمی ۲۶۷

همچنین او با تفکیک قانون طبیعی و قانون الاهی، معتقد است که «قانون طبیعی، بخشی از قانون الاهی است که با عقل شناخته می‌شود.» (ردهد، ۱۳۷۲: ۱۰۹)

حق در اندیشه آکویناس نشان می‌دهد تکثرگرایی سایه افکنده بر این مفهوم، زمینه عبور آن به حقوق مدرن را فراهم آورده است. در این حقوق، «مجموعه‌ای از سه پاسخ اراده الاهی، عقلانیت فطری و اراده دولت (عینیت عقلانیت تجربی) سایه افکنده است.» (Roux, 1992: 10-11) این در حالی است که پیش از نظریه قانون او، تاکید بر وحدت‌گرایی مبتنی بر اراده الاهی در مبنای حق، مفاد الاهیات سیاسی را شکل می‌داد. اما «در نظریه آکویناس، با طرح انسان و عقلانیت فطری در کنار اراده الاهی، زمینه برای حرکت به سمت حق مبتنی بر عقلانیت انسان‌گرایانه و تکوین دولت مدرن فراهم می‌شود.» (Friedmann, 1965: 64)

اگر این عقلانیت مستقل از اراده الاهی باشد، آنگونه که در رویکرد گروسوس هست، نوعی کثرت‌گرایی استقلالی نتیجه می‌شود که تأثیر بسزایی در عبور پیش‌گفته خواهد داشت. همو با ریاضیاتی کردن مفهوم حق، زمینه عبور مفهوم حق از مذهب را فراهم کرد. از این لحاظ، «حقوق طبیعی مانند حساب است که ثبات آن توسط خدا نیز قابل برهم‌زدن نیست؛ زیرا این حقوق بر قداست متکی نیستند.» (کاسیرر، ۱۳۹۵: ۳۷۵) جایجایی مرجعیت حق از نقطه فراباش و اتویبایی به درون‌باش، به نظر می‌رسد منابع حق را چنین بنماید:

۱. نوع روشنی از ادراک که در وضوح همانند ادراک حسی است؛

۲. قدرت عقلانی محض که از راه استدلال‌های منطقی و ریاضی به دست می‌آید؛

۳. نظر اتفاقی درباره حق در زمان و مکانهای گوناگون.

این استحاله، به آفرینش نغمه‌ای در حق انجامید که چه بسا سابقه‌ای در خاطره پیشگامان عقل و شرع نداشت، هر چند از پرده‌های ساز آن‌ها نیز می‌توانسته برآید. در این ترانه، عقل وسیله سنجش کاستی‌ها و فزونی‌هاست و هرچیزی برای سالم ماندن باید به قالب طبیعت درآید و انسان توان فهم این طبیعت را به واسطه عقل خویش داراست. پس از آن با حقوق طبیعی مبتنی بر عقل مواجه می‌شویم؛ تحولی که گروسوس بدان دست یازید با تقییح کانت، مبانی حقوقی دولت مدرن و مبتنی بر ایده حقوق بنیادین را پایه‌ریزی کرد.

۲-۴- حق و گستره فاعلان حق

مفهوم بنفیسوم (Benefitium) در عصر کارولنجین‌ها به ریشه‌های مفهوم حق در قرون وسطی اشاره دارد و «به معنای اعطای حق زمین و برده یا سرف و حق تولید برای دارندگان مسئولیت‌های کلیسایی یا دولتی است.» (پوجی، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶) این خصلت نهادی در روابط میان ارباب و واسال نیز نمایان بود. بنیاد رابطه چنین بود که براساس تفاهمی، تیولی در اختیار واسال قرار می‌گرفت تا در مواقع ضروری کمک‌های نظامی و شبه‌نظامی به ارباب ارائه نماید. واسال نیز از حقوقی چون گردآوری تسلیحات، سپاه، تعلیم جنگاوران و حتی رهبری آنان برخوردار می‌شد.

فئودالیتته گرچه در ظاهر، سببیت در حقوق آدمیان به همراه داشت، ولی موجب تلقی ای از حق شد؛ که گرچه حق برای نجبا و اربابان جزء، به شمار می‌آمد ولی به دلیل ارتباط فئودالیتته با رعایا و دهقانان و بورژواها، نتوانستند مفهوم حق را منحصر در خویش و بی‌اعتنا به این دسته‌ها بیابند. البته هویت این شناسایی، هویتی منفعت‌انگار و ماهیتی سیاسی داشت، نه آنکه ناشی از بروز مفهوم خیر عمومی و صلاح همگانی باشد.

بورژوازی با ایجاد مجامع، صنوف و شهرها و توسعه مناسبات اقتصادی در اواخر سدهٔ میانه، موجد رهیافتی گردید که هر دو طرف قدرت، فلاح را در ایجاد شکلی از «منافع مشترک» - در وجه اولیه آن - درک نمودند. چندان‌که در اثر تکثیر منافع افراد در شهر (فئودال-بورژوا) و کثرت حقوق ناشی از این منافع متکثر، مفهومی به نام «مجامع اصناف» و شرکت اصناف در موازنه قدرت ایجاد شد. «در این مجامع، نمایندگان، حقوق خود را یادآوری می‌نمودند و در اداره قلمرو ارضی با حاکم ارضی همکاری داشتند.» (پوجی، ۱۳۸۹: ۱۶۷) این حقوق، با مفهوم «مصونیت» توصیف نمی‌شدند و بیشتر به عنوان «آزادی‌ها» در نظر می‌آمدند که مشتمل بر حقوق مجامع و اصناف نسبت به حاکم و بالعکس، بلکه حقوق هر صنف نسبت به صنف دیگر بود. «مجامع اصناف» با نهاد در دولت مدرن به اشتراکاتی نظیر «ثبات» هم‌شکل بود ولی از منظری با دوران فئودالیتته تفاوت دارد:

نخست اینکه اجتماع کنت‌ها در فئودالیتته برخلاف مجامع اصناف، غالباً اتفاقی بود و مبنای تصمیم‌گیری‌ها نیز «عرف» بود ولی مجامع اصناف با هراس از کثرت به حصرگرایی، براساس مقررات مدون عمل می‌نمود. همچنین مجامع اصناف به دلیل فهم-ولو اندک- از منافع ارضی-ایالتی، خیر عمومی را به عنوان غایت در نظر داشت در حالی که در اجتماع فئودالی فهم جنینی از خیر عمومی شکل نیافته و عمدتاً برتافته می‌شد. به عنوان تمایز سوم می‌توان چنین دریافت که فهم مطیعانه واسال‌ها در نظام فئودالیتته از حاکم، صرفاً به این معناست که آن‌ها حاکم

نسبت مفهوم حق در الاهیات سیاسی کاتولیک و مفهوم مدرن حق / رضایی و قائمی ۲۶۹

را به عنوان کسی که تصمیم‌گیری نهایی با اوست می‌دانستند (نه مفهوم مدرن حاکم) ولی «در مجامع تصور چنین بود که فرمانروا تنها در صورتی مشروعیت دارد که به صورت ادواری، مجامع اصناف مناطق تحت قدرت خویش را در مجامع عمومی گرد هم آورد.» (هلد، ۱۳۸۶: ۴۹)

با این حال، گرچه مجامع اصناف، خصلت نهادی و دارای تعلقات سرزمینی بارزتری بود، ولی همچنان برای حضور مردم، فراتر از یک «شیء» و به‌عنوان «اتباع ذی‌حق سرزمین»، گام‌های فرخنده‌ای نیاز بود.

۲-۵- دلالت‌های معناشناختی^۱ متن مقدس

عقلانیت تفکیکی ابن رشد، آنچنان که میان ایزه و سوژه تفکیک قائل می‌شود، در سنت فلسفی اقتدارگونه آکویناس به صراحت پذیرفته نشده بود. عقل پیش‌آکویناس، غالباً عقل قوه درک کلیات دانسته می‌شد (عقل کل نگر). این عقل با عقل کل (عقل الاهی) مرتبط و متصل است، اما آکویناس تعدد صور انسانی در نظریه معاصران خود را رد می‌کند و عقیده دارد که انسان تنها یک صورت جوهری: روح عقلانی (Intellectual Soul) دارد که عملکردهای حیوانی، گیاهی و جسمانی او را کنترل می‌کند.^۲

عقلانیت توماس، مقدمه‌ای در خور برای سکولاریسم دارد؛ رگه‌هایی همچون «استقلال نسبی دولت در حوزه امور عرفی»، «نقش مردم در قوانین ابدی الهی و وضع قانون» و «مشروطه بودن سلطنت». او گرچه برای سعادت بشر، قانون بشری را محتاج ربط با قانون طبیعی و الهی می‌داند، ولی این به معنای ناتوانی تشخیص خیر و شر توسط کفار و مشرکان که به قانون الهی دسترسی ندارند نیست. از این‌رو مفهوم عقلانیت اجتماعی در فلسفه او برجسته و تقدیر می‌شود، همچنانکه پس از آن، «قانون بشری را یکسره به خواست شخصی حاکم وانمی‌دهد و شرط مطلوبیت آن را عقلانیت صحیح در آن می‌داند که برآیندی از خیر مشترک مردم و همه افراد و زمان‌ها باشد.» (Aquinas, 1982: 233)

پس از آکویناس تا ظهور رنسانس، عقل کاتولیک، نه جملگی خودبنیاد، سعی می‌نمود دست از رازآمیزی شسته و متن مقدس را به عنوان ایزه تلقی و از افعال خدا پرسش کند. در این تلاطم، دستاورد نفهمی پرسش و نقد برای فهم نیست، بلکه برای تصرف نمودن است. با ورود عقلانیت ابزاری در گستره الاهیات، از حیث نظری، می‌شد با شناخت نیازهای اجتماعی و عینی هر جامعه مفاهیم مدرن (از جمله حق مدرن) را درون نظام حقوقی جذب کرد.^۳

1. Semantic.

۲. نک: کنی، ۱۳۷۴: ۶۵.

3. See: Coutu, 1995: 27.

این تحول، پای در مبانی الاهیاتی کاتولیک داشت؛ نخست در ماهیت الفاظ کتاب مقدس و دیگر شخص محوری کاتولیک:

نگاه انتروپولوژیک با انسانی‌انگاشتن عبارات مقدس در مطالعات الاهیاتی وارد می‌شود.^۱ این عقلانیت به متن به عنوان ابژه نگاه کرده و مبادی غیرحسی حق را انکار می‌کند؛^۲ گویی انسان فردگرا، ذیل عقلانیت ابزاری، می‌خواهد انسان باشد؛ نه فراانسان یا فروانسان. در حالی که پیشتر گرایش استصحابی حق، قرائتی اسارت‌گونه از نصوص را که اقتدارش از گذشته بودنش برمی‌آید^۳ مورد توجه قرار می‌داد. ماسینیون در تحلیل رنگ فلسفی این رویکرد می‌نویسد: «زمان در نظر الاهدانان، کم مستمر نیست، بلکه کلهکشانی از لحظه‌ها است.» (العالم، ۱۹۸۱: ۱۰۵) این زمینه، موجب می‌گردد، علیرغم تغییر پارادایم‌های ناظر بر انسان، همان رفتار پیشین و نافی حق نسبت به او اجرا شود.

«شخص محوری حق‌ها» نیز متأثر از مقوله وحی فعلی است؛ خدا از طریق رساندن پیام خود به انسان، نمی‌تواند برنامه رستگاری بشر را به نحو مطلوب پیش ببرد، بنابراین باید خود را بنمایاند.» (Bloesch, 1994: 47) در شخص محوری، با ورود خدا به قلمرو تجربه بشری، دیگر میان انسان و ایمانش، قضایا حاکم نیست، بلکه «شخص مؤمن همواره احساس می‌کند که با خدا می‌زید.» (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۵۵) این خصلت، گرچه پیشتر زمینه مرجعیت کلیسا را به عنوان سایه خداوند در «مشروعیت‌بخشی به حق‌ها» فراهم ساخت، ولی کنون، برابری عقل و برابری ذی‌عقول (افراد) را نوید می‌دهد.

در تجربه آمدگی دین (به مثابه موضوع) بیانگر آگاهی‌های مختلف از يك واقعیت نامحدود متعالی است که به صورت‌های متفاوت به وسیله اذهان بشری ادراک شده، از تواریخ مختلف فرهنگی تأثیر پذیرفته و بر آن‌ها تأثیر گذارده است؛^۴ به گونه‌ای که اگر پارادایم‌های حاکم بر اذهان بشری معادل P و حقیقت دین را معادل Q باشد، صورت زیر خواهد بود:

$$\frac{P \rightarrow Q, P}{\therefore Q} \quad P \rightarrow Q, P$$

۱. در این خصوص، دو دیدگاه تحقق «الهام» در تمامی الفاظ و معانی (حقانی، ۱۳۹۲: ۲۴۵) و محدود بودن الهام به معانی و انتخاب کلمات توسط نویسندگان (آشتیانی، ۱۳۶۸: ۱۵) وجود دارد.

2. See: Donnelly, 1989: 17.

۳. نک: ابو زید، ۱۹۹۴: ۱۲.

۴. نک: هیگ، ۱۳۷۲: ۲۳.

نتیجه این هویت انسانی، شخص‌محوری و تجربه‌گرایی دین و تحول طولی یا همسانی ارزشی فهم از حق خواهد بود که اعلام برابری در برابر مرجعیت کلیسایی در تفکر مدرسی حق است.

متاثر از دخالت عقلانیت ابزاری در شناسه دین، تقسیم‌بندی باورها به باورهای بنیادی، میانه‌ای و حاشیه‌ای است. باورهای میانی، پس از باورهای بنیادی (اعتقاد به آفریدگار، پیامبر و معاد) و مقدم بر باورهای حاشیه‌ای بوده و نسبت به باورهای بنیادی دارای عقلانیت کمتر هستند. در این رسته از باورها، از عقلانیت نظری کاسته شده و به عقلانیت عملی قرابت می‌یابد. در این هرم، «باورهای بنیادی، مبتنی بر عقلانیتی برون‌دینی و ادراکات بدیهی و نظری عقلی و مورد پذیرش همه انسان‌هاست» (قربانی، ۱۳۹۲: ۷۴-۷۸)، ولی باورهای میانی و بیشتر از آن، باورهای حاشیه‌ای، کمترین ویژگی عقلانیت و کثرتی از تأثیرپذیری دارند؛ از شرایط متفاوت، ذهنیت و پیش‌فرض‌های دینداران در نحوه فهم. بر همین اساس، می‌توان نمودی از «تقلیدی، تبعیدی و تجربی بودن» را در این دست از باورها یافت.^۱ این تلقی تئلیتی، تا حد زیادی به زدایش غبار فهم کلیسایی از حق در دو رسته باورهای میانه‌ای و حاشیه‌ای انجامید و دین را چنان مورد انتظار قرار داد که تنها سخن جدی‌اش، به تعبیر گالیله در نامه‌ای به گراندوشس توسکانی، اطاعت خداوند و نجات روح باشد.^۲ این فهم عقل‌بنیاد از حق، اصلاح تجربی ساختار فنودالیت را بر عهده گرفت و زمینه تکوین نهادهایی متناظر و حامی مفهوم جدید حق را فراهم ساخت.

۲-۶- تفکیک حوزه خصوصی و عمومی

دولت مدرن مقارن با مفهوم حق، در پی آن بود که از رابطه یکطرفه و مکانیکی رهایی جوید. «تا قبل از دولت ملی، مشروعیت حکمرانان سیاسی بر نوعی حق ماورایی یا الهی حکومت قرار داشت.» (Held, 1992: 46) مفهوم حق نیز که عموماً پیرو دین بوده، اکنون در دولت مدرن، به صورتی عام، مستقل از نهاد دین و حکومت، با رویه‌ای واحد، در اثر گسترش بوروکراسی عقلانی در بخش‌های ساختاری جامعه قرار دارد.

در حقیقت، مسیحیت با انفکاک نهادی میان دو حوزه دین و سیاست (حوزه دنیوی و معنوی) و ابداع حوزه مستقل برای سیاست، چندین اثر مهم را زمینه ساخت. نخست اینکه میان حوزه عمومی و خصوصی فراغتی رغم خورد و کلی همگن و یگانگی یافته از آن زدوده شد. حوزه عمومی مستقل، عرصه رقابت میان گروه‌ها و طبقاتی همچون اصناف و تجار برای تنظیم

1. See also: Brown, 1995: 19.

حوزه سیاست، فارغ از دخالت‌های کلیسا بود. کلیسا به مصداق یکی بر سر شاخ و بن می‌برید، از سویی بر اقتدار خود بر دولت تأکید می‌کرد و از سویی، با پذیرش «دو شمشیر» به استقلال حوزه عمومی و نفی اقتدار خود دامن می‌زد. زمانی که شهرهای مستقل در برابر اشرافیت فئودالی شکل گرفتند هم‌زمان با مقابله با اشرافیت فئودالی، شهرها با کلیسا نیز به مبارزه برخاستند؛ زیرا عقاید کلیسایی از یک سو به عقایدی تبدیل شده بود که اشرافیت فئودالی را تأیید می‌کرد و از سوی دیگر در قالب الاهیات سلبی با دنیا طلبی بورژوا مخالف بود.

با استقلال حوزه عمومی، «اشتندها (اصناف) توانستند با سوق دادن عرصه رقابت اقتصادی و سیاسی به شهرها زمینه‌های تکوین هویت ملی را فراهم آورند.» (پوچی، ۱۳۸۹: ۶۹-۱۰۱) استقلال حوزه عمومی زمینه‌ای برای مفهوم مدرن حق فراهم ساخت؛ از جمله ظهور هویت سیاسی-اجتماعی شهرنشینان و اعطای امتیازات خاص به شهروندان، تبدیل اقتصاد خراجی به اقتصاد شهری و انتقال نقطه کانونی سیاست از روستا به شهر و وجوب نظام امنیتی تمرکزگرا که جملگی بر استحاله فهم از حق موثر بود. این امر سبب شد، پایه مشروعیت نظام سیاسی در قرارداد بین جامعه و دولت جستجو شود و همین امر، نهادینه کردن ساخت آن را سرعت می‌بخشید.^۱

در تقارن، اینگونه نبود که تکثرگرایی نتیجه ناخواسته مفهوم حق باشد بلکه با جداسازی مفهوم حق از عالم معنا و مرجعیت عقل سوژه، تکثرگرایی در ذات این مفهوم قرار گرفت و مفهوم مدرن حق نمی‌توانست از این بی‌طرفی در کنار باشد چرا که «آزادی از هر نظام ارزشی، شان عقل مدرن است.» (کانت، بی تا: ۳-۷)

براین اساس با اخلاقی انگاشتن مفهوم حق، حوزه عمومی و خصوصی خلط می‌شود؛ زیرا اخلاق مربوط به حوزه انتخاب‌های فردی و خصوصی است، اما حق به حوزه عمومی ارتباط می‌یابد. این تفکیک، در هستی‌شناسی ارسطویی که هستی را عرصه کثرت می‌دانست جای می‌گرفت و «سعادت آدمی را در گزینش عقلانی و آزاد از میان این تکررات می‌پنداشت.» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۳۰۲) مبنای معرفت‌شناسانه آن نیز به اندیشه پروتاگوراس رجعت می‌یافت که «حقیقت را نسبی قلمداد می‌کند.» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۰۶) پیشتر در کاتولیک و جهان‌نگری تک‌بنی، دولت متشکل از روحانیت در برابر دولت سیاسی از حق خویش دفاع کرده و هیچ مومن مذهب دیگر نتوانسته در قلمرو این دولت‌ها به حقوق مدنی یا مالکیتی در زمینه تملک ارضی برسد.^۲

۱. نک: پری، ۱۳۹۰: ۳۰-۳۷.

۲. نک: هگل، ۱۳۶۹: ۸۳.

نسبت مفهوم حق در الاهیات سیاسی کاتولیک و مفهوم مدرن حق / رضایی و قائمی ۲۷۳

اثر این تفکیک تا بدان جا بود که حق را از امر روا تهی ساخته و از ادعاهای هنجاری کثیری از انسان‌ها به مثابه فاعلان مختار و اخلاقی حمایت کند؛ یعنی شخص انسانی، مستقلاً «تصمیم بسازد» و در اجرای آن تصمیم «از آزادی و منابع عادلانه برخوردار باشد» و ممکن است در این زمینه به بی‌راهه غیر اخلاقی کشیده شود (استقلال، آزادی و وجود منابع). اما تکلیفی برای «مدارا» نسبت به دولت‌ها در پیش نخواهد داشت.

دگرذیسی این چینی مفهوم حق، تدریجاً حق دگراندیشی را تشخیص بخشید که آخرین آن را می‌توان پیش از کریسمس سال ۱۷۸۹ در کشاکش شناسایی «حق رای برای غیرکاتولیک‌ها» توسط نمایان شورای ملی فرانسه دانست.^۱

نتیجه

الاهیات سیاسی کاتولیک، برزخی از ماهیت کاتالیزری و محاق‌برندگی مفهوم حق دارد. کاتولیک به عنوان مجسمه یک تاریک‌اندیشی اقتدارگرا، با استنتاج‌های رادیکال، هژمونی انسان و استقلال مدنی در مقدرات حیات اعتقادی را درهم می‌شکست و «مفهوم تغییر یافته پولسی از برابری» را - خلاف آموزه‌های رواقی و برابری عیسی (ع) - در نظر انگاشته شده و براساس آن، مفهوم حق می‌رفت تا ماهیتی چون امتیاز (مبتنی بر مراتب ایمان افراد) بیابد. در این نگره، مفهوم آسمانی برابری ارزشی - به معنای نیازمندی همگان به رستگاری - ملائم با نابرابری زمینی بود که باید پیشایندی خدادادی تلقی می‌شد.

این سرسختی، اما بر سر راه مفهوم حق گذرا تلقی می‌شود؛ چه قرائتی همچون تفکیک حوزه عمومی از خصوصی، آن چیزی بود که کلیسا بر آن دامن می‌زد یا حتی رسمیت بخشیدن به فلسفه آکویناس، ولی تولد عقلانیت ایزاری به‌عنوان نتیجه‌ای حاصل از جزء انگاره‌های عقلی مقبول کلیسا (همچون نور لوگوس) امری ناخواسته بود و با ابژه‌انگاری وحی و اعلام برابری عقل، ارکان مدرسی حق را فرو ریخته و فردیت را درون حق تزیق کرد. دو رکن اخیر در کنار تفکیک حوزه عمومی از خصوصی و برداشتن پوشش اخلاق از گستره حق، تا حدود زیادی به تکوین ریشه‌های مفهوم مدرن حق در رویکرد گروسبوسی و پس از آن، پذیرش مفهوم دگر یافته حق (مفهوم مدرن حق) کمک می‌کرد. بذره‌های مفهوم خیر عمومی، گرچه با برخی مبانی حقوق بشر در تنازع قرار دارد و نیز نگرش تجربی به وحی نیز زمینه را برای مرجعیت عقل در فهم حق و اعتزال نظم حق‌ها و آزادی‌ها از الاهیات بیشتر فراهم می‌نمود.

1. See: Raymond, 1994: 265; Schechter, 2003: 18.

کتاب‌نامه

الف- کتب و مقالات

الف-۱: فارسی و عربی

- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۴)، «الاستقطاب الفکری بین الاسلام العصری و اسلمة العصر»، مجله بیروتی الطریق، دوره اول، شماره سوم.
- ارسطو (۱۳۷۱)، مابعدالطبیعة، چ سوم، تهران: حکمت.
- امین‌العالم، محمود (۱۹۸۱)، مفهوم الزمن فی الفكر العربی - الاسلامی قديماً و حديثاً، در کتاب «دراسات فی الاسلام»، چ دوم، بیروت: دارالفارابی.
- باریور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
- ترانوی، کنوت (۱۳۷۷)، توماس آکویناس، ترجمه: خشایار دیبیمی، چ دوم، تهران: کوچک.
- توحید فام، محمد (۱۳۸۱)، دولت و دموکراسی در عصر جهانی شدن، چ دوم، تهران: روزنه.
- حقانی، محمد (۱۳۹۲)، خطاناپذیری کتاب مقدس از دیدگاه مسیحیان، چ اول، قم: دانشگاه ادیان.
- دل وکیو، ژورژ (۱۳۳۶)، تاریخ فلسفه حقوق، ترجمه: جواد واحدی، بی‌چا، تهران: نیل.
- ردهد، برایان (۱۳۷۲)، اندیشه سیاسی از افلاطون تا نانو، ترجمه: کاخی و افسری، چ اول، تهران: آگاه.
- علمی، محمد کاظم (۱۳۸۵)، «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن»، مجله مطالعات اسلامی، دوره سیزدهم، شماره ۷۱، صص ۸۹-۱۱۰.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۲)، «تحلیل ویژگی‌های عقلانی برهان جهان‌شناختی»، جستارهای فلسفه دین، دوره پنجم، ش ۳، صص ۶۰-۷۸.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۵)، فلسفه روشنگری، ترجمه: موقن، چ چهارم، تهران: انتشارات نیلوفر.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۳)، فلسفه حقوق، ترجمه: منوچهر صانعی، چ چهارم، تهران: نقش و نگار.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۳)، «اسلام و نظریات غربی»، معرفت، دوره سوم، شماره ۱۲، صص ۲-۲۸.
- مک‌لان، دیوید (۱۳۸۶)، مسیحیت و سیاست، ترجمه: رضا نظر‌آهاری، چ سوم، تهران: نگاه معاصر.
- نوروزی، نورمحمد (۱۳۸۲)، تحول‌گفتمان سیاست خارجی و پویای الگوی رفتار سیاست خارجی، استاد راهنما: هادی سمتی، رساله دکتری، دانشگاه تهران.
- هگل (۱۳۶۹)، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه: باقر پرهام، چ دوم، تهران: آگاه.

نسبت مفهوم حق در الاهیات سیاسی کاتولیک و مفهوم مدرن حق / رضایی و قائمی ۲۷۵

- هلد، دیوید (۱۳۸۶)، فهم جامعه مدرن: شکل‌گیری دولت مدرن، ترجمه: عباس مخبر، چ دوم، تهران: آگاه.
- هیک، جان (۱۳۷۲)، «تعدد ادیان»، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، کیان، دوره ششم، شماره ۱۶، صص ۲۳-۴۰.
- هیک، جان (۱۳۷۶)، اسطوره تجسد خدا، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی و محمد حسن محمدی، چ اول، قم: دانشگاه ادیان.

الف-۲: لاتین

- Aquinas, Tomas (1982). *On Kingship*, Translated by Greald phelan, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Arrington, Robert (1998). *Western Ethics*, United Kingdom: Blackwell.
- Bloesch, D (1994). *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation*, United Kingdom: The Paternoster Press Carlisle.
- Brown, Harold (1995). "Rationality" in *the Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. by Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press.
- Coutu, M (1995). *Max Weber et les rationalites du droit* (Oaris/Que?bec, L.G.D.J./Les Oresses de l'Uiversite Laval.
- Donnelly, Jack (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*, London: Cornel University Press.
- Friedmann, W (1965). *Théorie générale du droit*, 4e édition, Paris: L. G. D. J.
- Hare, R (1965). *Freedom and Reason*, New York: Oxford University Press.
- Held, David (1992). *The Development of Modern State*, Cambridge: Polity.
- Lisska, Anthony (2013). "Human Rights Theory Rooted in the Writings of Thomas Aquinas", *Diametros*, Vol. 38, pp. 133-151.
- Loughlin, Martinm (2017). *Political Jurisprudence*, New York: Oxford University Press.
- Louis, Roux, "Hobbes et la loi: presentatio", In. *Le pouvoir et le droit*, Textes réunis par Louis Roux et François Tricaud, Publications de l'université de Saint-Etienne.
- Maritian, Jacques (1971). *The Rights of Man and Natural Law*, New York: Gordian Press.

- Markus, R (2007). *Saeculum: History and Society In the Theology of ST. Augustine*, Cambridge: University Press.
- Raymond, Birn (1994). *Religious Toleration and Freedom of Expression*, in Dale Van Kley, *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of the Rights of 1789*, Stanford: University Press.
- Schechter, Ronald (2003). *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France*, Berkeley: University of California Press.
- Simmons, Alan (2012). *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: University Press.
- Steven, B. Smith (2012). *Political Philosophy*, United State: Yale University Press.
- Tuck, Richard (1979). *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cup.
- Van Duffel, Seigfried (2009). *From Objective Right to Subjective Rights*, Singapore: National University of Singapore.
- Viroli, Maurizio (1992). *From Politic to Reason of State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Watling, Tony (2009). *Ecological Imaginations in the World Religions*, London/New York: Continuum International Publishing.

ب- وبسایتها

- Pennington, Kenneth *the History of Rights in Western Thought*, at: www.Maxwell.Syr.eu.maxpages/classes/his_381/Tierney.Htm