



Research Article

Analysis of the Interaction Between Classical Natural Law and Modern Natural Law (A Reflection on the Shift from Kantian Right to Aristotelian Right)

Mahdi Shahabi*

Associate Professor, Department of Law, Faculty of Administrative Sciences and Economics,
University of Isfahan, Isfahan, Iran

Article history:

Received: 07/10/2023

Accepted: 04/05/2024

Abstract

Introduction

Classical natural law, in contrast to modern natural law, demonstrates a deeper allegiance to social tradition. This allegiance should not be dismissed as a negative trait, for it ensures the precedence of Aristotelian thought over the natural law derived from the paradigm of modernity. Indeed, Aristotelian frameworks often appear more efficacious and pragmatic when compared to contemporary positivism. To state plainly, a natural law that fails to adapt to reality becomes the very foundation for the rise of legal positivism—including its more extreme manifestations. Yet, this fidelity to tradition within classical natural law also poses an internal challenge, threatening its identity, nature, and function with a crisis that must be navigated to yield meaningful outcomes. The core function of natural law lies in facilitating the transition from *what is* to *what ought to be*, thereby guiding and refining positive law. This assertion, of course, does not negate the role of positive law itself. Rather, positive law complements classical natural law by

Please cite this article as:

Shahabi, M. (2025). Analysis of the Interaction Between Classical Natural Law and Modern Natural Law (A Reflection on the Shift from Kantian Right to Aristotelian Right). *Journal of Legal Studies*, 17(1), 233-272.

<https://doi.org/10.22099/jls.2024.48515.5025>.

* Corresponding author:

E-mail address: M_shahabi@ase.ui.ac.ir

providing a framework for its objectification and implementation, serving as the culmination of the dialectical process inherent in classical natural law. Classical natural law theorists appear preoccupied with this transition from *what is* to *what ought to be*, a process bound by a specific framework. This framework must be reconstructed through the logical progression from *Mythos* to *Physis*, then to *Logos*, and finally to *Arete*. A critical question arises: Can this transition occur without metaphysical dominance over a changing reality? The role of metaphysics in this legal tradition, as well as the interplay between metaphysics and nature, remains a subject demanding rigorous examination. In the lexicon of Greek philosophy, this interaction might be understood as the coexistence of myth and nature (*Physis*). Myth here embodies the latent idealism within Aristotelian ontology, while *Arete*, though an elusive and unconventional concept, represents the path toward that idealism. Nature—even in its Zeusian form—cannot inherently possess normative function. Instead, it is the Greek *Logos*, rooted in *Themis* (itself imbued with the essence of *Mythos*), that confers normative authority upon the nature of things. *Logos*, crucially, is not merely a human metaphysical construct akin to Kantian reasoning. At times, *Logos* is interpreted mechanistically and reduced to rigid rules. Yet it transcends such limitations, serving as an argument that endows both nature and *Arete* with normative character. However, the very notion of the "nature of things" invites scrutiny: Is Aristotelian natural law immutable? If it is subject to change, how can a variable standard serve as the measure of *Jus* or the validity of positive law? Assuming mutability in natural law, must we conclude that the proofs symbolized by *Logos* are purely empirical? Or does *Logos* instead reside uniquely within natural-mechanical rules, rendering the pursuit of idealism through *Mythos* and *Arete* obsolete—thereby reducing Zeus to a ruler and erasing *Themis*?

Method

Given that classical natural law embodies the interplay between metaphysics and reality, neither a purely empirical nor a purely deductive method suffices for its analysis. Acknowledging this, the author adopts a moderate positivist approach to data analysis. This method is not merely descriptive; it employs a normative perspective to address the aforementioned questions.

Results and Discussion

If idealism is to be discussed in this context, is it solely a historical-Greek construct? Should *Arete* thus be relegated to the annals of history, with the conclusion that no liaison exists between classical natural law and modern human rights—the latter being a product of contemporary metaphysics? If

we acknowledge a metaphysical dimension in Aristotelian thought, framed as *Mythos* and *Arete*, can this foundation accommodate modern human rights within Aristotelian natural law? Should the answer prove negative, what form of rights would Aristotelian idealism align with when assuming normative force? Aristotle resolves this challenge by emphasizing the nature of things—particularly the historical-social nature of humanity (*Physis*)—as the source of justice's validity. Human nature, being evolutionary, harbors a form of idealism that ensures progression beyond *what is* toward *what ought to be*. In other words, a profound connection binds Aristotelian *Physis* to *Arete*. This minimal metaphysical presence must be recognized as the outcome of *Mythos* in Aristotelian thought—a truth that, being mythic, eludes pure reason and is graspable only through persuasive, rather than argumentative, logic.

Aristotelian thought charts a logical trajectory beginning with Greek myth, advancing through *Physis*, mediated by *Logos*, and culminating in *Arete*. Disrupting any link in this chain risks trapping thought in sophistry or reducing it to modern *jus-naturalism*. Nevertheless, the nature of Aristotelian evolutionary idealism and its endpoint present further challenges. Perceiving universalism—and its quintessential expression, human rights—as the terminus of this evolution calls into question classical natural law's loyalty to social tradition. Universalism, as a cultural metanarrative, clashes with cultural relativism, echoing Kantian globalization of right. While natural law's realism necessitates the concept of right, this must not mirror Kantian metaphysics, which imposes metaphysical dominion over nature, thereby voiding natural law's traditionalist allegiance.

Conclusion

If Aristotelian *Jus* originates from an evolving nature of things, there is no justification for excluding this nature as the source of subject-centered right or reducing its compatibility to objectified right. Aristotle's focus on human nature implies the acceptance of an Aristotelian subject—why should this subject not also ground Aristotelian natural right? Resolving Kant's subject-centered challenge does not entail retreating to Michel Villey's traditionalism or substituting subject with object. Instead, the solution lies in a nuanced understanding of the Aristotelian subject: one that does not presume pre-social existence but embraces sociality as its defining trait.

Keywords: Classical Natural Law, Modern Natural Law, Natural Law, Nature of Things, Nicomachean Ethics.



تحلیل چگونگی تعامل حقوق طبیعی کلاسیک و حقوق طبیعی مدرن؛ تأملی بر گذار از حق کانتی به حق ارسطویی مهدی شهابی*

دانشیار گروه حقوق، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

اطلاعات مقاله	تاریخ دریافت: 1402/07/15	تاریخ پذیرش: 1403/02/15
---------------	--------------------------	-------------------------

چکیده

مقدمه: حقوق طبیعی کلاسیک، در مقایسه با حقوق طبیعی مدرن، به سنت اجتماعی وفادارتر است؛ این وفاداری را نباید، خیلی هم منفی ارزیابی کرد، زیرا موجب می‌شود اندیشه ارسطویی بر حقوق طبیعی میراث پارادایم مدرنیته ترجیح داشته باشد و حتی در تقابل با پوزیتیویسم امروزی، کارا تر و مؤثرتر به نظر برسد. راستی را اگر بخواهیم، حقوق طبیعی‌ای که امکان سازگاری با واقعیت را ندارد، خود، زمینه‌ساز توسعه پوزیتیویسم حقوقی و آن‌هم از نوع افراطی آن است؛ اما این وفاداری به سنت نزد حقوق طبیعی کلاسیک، می‌تواند چالشی درونی را برای این نوع از حقوق طبیعی موجب شود و هویت، ماهیت و کارکرد آن را با بحران مواجه سازد و عبور از آن را نتیجه بدهد. کارکرد اصلی حقوق طبیعی، گذار از هست به باید و اصلاح و جهت‌دهی حقوق موضوعه، بر اساس همین گذار است. این سخن البته، به معنای نفی نقش حقوق موضوعه نیست. حقوق موضوعه می‌تواند با تکمیل حقوق طبیعی کلاسیک، زمینه عینی‌سازی و تحقق اجرایی آن را فراهم آورد و نقطه پایان دیالکتیک در حقوق طبیعی کلاسیک باشد.

استناد به این مقاله:

شهابی، مهدی (۱۴۰۴). تحلیل چگونگی تعامل حقوق طبیعی کلاسیک و حقوق طبیعی مدرن؛ تأملی بر گذار از حق کانتی به حق ارسطویی. ۱۷. (۱). ۲۳۳-۲۷۲.

به نظر می‌رسد دغدغه گذار از هست به باید نزد اندیشه‌ورزان حقوق طبیعی کلاسیک وجود دارد و چارچوب مشخصی هم دارد؛ این چارچوب را باید در سیر منطقی میتوس به فوسیس، لوگوس و در نهایت به آرته باز یافت. پرسش این است که آیا بدون حاکمیت متافیزیک بر واقعیت متغیر، این گذار اتفاق می‌افتد؟ واقعیت این است که جایگاه متافیزیک در این حقوق و چگونگی تعامل متافیزیک و طبیعت در آن، محل بحث و تأمل است. این تعامل را در لسان فلسفه یونانی، شاید بتوان به تعامل و چگونگی هم‌زیستی میتوس و طبیعت (فوسیس) تعبیر کرد. میتوسی که می‌تواند نقش ایدآلیسم نهفته در طبیعت اشیاء ارسطویی را ایفاء کند و آرته یونانی، اگرچه مفهومی مبهم و غیرهنجاری دارد، مسیر آن ایدآلیسم باشد. آری، طبیعت حتی از نوع زئوس آن، به خودی خود نمی‌تواند کارکرد هنجاری داشته باشد؛ اما این لوگوس یونانی است که با تکیه بر تمیس یونانی - که خود، بوی میتوس یونانی را می‌دهد - خوانشی هنجاری به طبیعت اشیاء می‌دهد؛ لوگوسی که البته بنا نیست به‌مانند اندیشه کانتی، خود نماد متافیزیک محض انسانی باشد؛ حتی گاه از آن، خوانشی مکانیکی ارائه می‌شود و در قواعد مکانیکی نمود می‌یابد؛ اما از قواعد مکانیکی فراتر است و برهانی است که می‌رود تا ماهیت و کارکردی هنجاری به طبیعت اشیاء و حتی آرته یونانی بدهد.

باین‌حال، خود اصطلاح واقعیت و طبیعت اشیاء این پرسش را ایجاد می‌کند که آیا حقوق طبیعی ارسطویی تغییرپذیر است؟ اگر این حقوق طبیعی متغیر باشد، چگونه امری متغیر می‌تواند معیار امر درست و ملاک سنجش اعتبار حقوق موضوعه باشد؟ آیا با فرض تغییرپذیری حقوق طبیعی، باید نتیجه گرفت که اثبات و برهانی که لوگوس نماد آن است، صرفاً تجربی محض بوده و یا لوگوس در قواعد مکانیکی طبیعی منحصر است و به همین دلیل، دیگر نباید ایدآلیسمی را با کمک میتوس و آرته دنبال کرد و زئوس را حاکم دانست و تمیس را به فراموشی سپرد؟

آیا در این صورت، اگر بتوان از ایدآلیسمی هم سخن گفت، ایدآلیسمی تاریخی-یونانی بوده و به‌این‌ترتیب، باید، آن را و آرته یونانی را به فراموش‌خانه تاریخ سپرد و نتیجه گرفت که اساساً میان حقوق طبیعی کلاسیک از یکسو و حقوق بشر - که نماد متافیزیک مدرن تلقی می‌شود - از سوی دیگر رابطه‌ای وجود ندارد؟ اگر به نام میتوس و آرته، قائل به عنصر متافیزیکی در اندیشه ارسطویی باشیم، آیا این عنصر می‌تواند زمینه‌ساز پذیرش حقوق بشر پارادایم مدرن، در چارچوب حقوق طبیعی ارسطویی باشد؟ اگر پاسخ منفی است، ایدآلیسم ارسطویی، میتوس و آرته یونانی، آنگاه که بناست ماهیتی هنجاری پیدا کنند، با چه نوعی از حق سازگار خواهند بود؟

روش: از آنجا که حقوق طبیعی کلاسیک نماد تعامل متافیزیک با واقعیت است، بالطبع نه روش تجربی محض برای تحلیل آن می‌تواند مورد استفاده باشد و نه روش قیاسی محض؛ با عنایت به این نکته،

نگارنده در تحلیل داده‌ها، روش پوزیتیویسم میانه را اتخاذ می‌کند. این روش تحلیلی، توصیفی نیست؛ بلکه، نگاهی هنجاری را در پاسخ به پرسش‌های فوق دنبال می‌کند.

یافته‌ها: ارسطو با تأکید بر طبیعت اشیاء و به‌طور خاص، طبیعت تاریخی-اجتماعی انسان یا همان فوسیس انسانی، به‌عنوان منشأ اعتبار امر درست، درواقع، از بحران و چالش چگونگی تعامل عبور کرده است، زیرا این طبیعت انسانی، ماهیتی تکاملی دارد و نوعی از ایدآلیسم درون آن وجود دارد و همین ایدآلیسم، باقی نماندن در هست و گذار از هست به باید را تضمین می‌کند؛ به‌سخن دیگر، ارتباط معناداری میان فوسیس ارسطویی و آرته وجود دارد؛ این حداقلی از متافیزیک را باید حاصل توجه به جایگاه میتوس در اندیشه ارسطویی دانست؛ حقیقتی که اسطوره است و به همین دلیل، با استدلال و برهان، قابل بازشناسی نیست و نسبت به آن، منطق اقناعی جواب می‌دهد و منطق استدلالی راهگشا نیست. واقعیت این است که اندیشه ارسطویی، مبین سیری منطقی است که از میتوس یونانی آغاز می‌شود و با اکتیو بر فوسیس ارسطویی و به وسیله لوگوس، به آرته یونانی می‌رسد. سیری زنجیروار که حذف شدن هر کدام از حلقه‌های آن، یا اندیشه را در دام سوفسطایی گرفتار می‌سازد یا به ژوسناتورالیسم مدرن می‌انجامد. باین‌حال، ماهیت ایدآلیسم و تکامل ارسطویی و تعیین نقطه پایان این تکامل، خود چالش دیگری است. تلقی یونیورسالیسم و هسته اصلی و ذاتی آن یعنی حق بشری به‌عنوان نقطه پایان این تکامل، وفاداری حقوق طبیعی کلاسیک به سنت اجتماعی را، زیر سؤال می‌برد، زیرا یونیورسالیسم، نوعی فراروایت فرهنگی است که با نسبیت فرهنگی مؤانستی ندارد و بیان دیگری از جهانی‌سازی حق کانتی است. برای تعدیل واقع‌گرایی حقوق طبیعی، به مفهوم حق نیاز است؛ اما نباید این حق، همان متافیزیک کانتی باشد، زیرا در این صورت، باید از حاکمیت متافیزیک بر طبیعت سخن گفت و با این حاکمیت، سخن گفتن از وفاداری حقوق طبیعی به سنت اجتماعی بی‌معنا خواهد بود.

نتیجه‌گیری: اگر خاستگاه امر درست ارسطویی، طبیعت اشیائی است که ماهیتی تکاملی دارد، دلیلی ندارد که این طبیعت، منشأ حق سوژه‌محور نباشد و صرفاً آن را، سازگار با حق چون ابژه بدانیم. تأکید ارسطو بر طبیعت انسانی به معنای پذیرش سوژه ارسطویی هم است و چرا این سوژه ارسطویی، منشأ حق طبیعی ارسطویی شده نباشد. چاره حل چالش سوژه کانتی، این نیست که به سنت‌گرایی میشل ویله اکتفا کنیم و ابژه را، جایگزین سوژه کنیم؛ بلکه، چاره را باید در درک درست سوژه ارسطویی جستجو کرد؛ سوژه‌ای که ادعای ماقبل‌الاجتماعی بودن ندارد و اجتماعی بودن، شاخصه آن است.

واژگان کلیدی: حقوق طبیعی کلاسیک، حقوق طبیعی مدرن، حق طبیعی، طبیعت اشیاء، اخلاق نیکوماخس.

سرآغاز

«[حقوق طبیعی کلاسیک] پنهان، عقلی، محو در اشیاء و نانوشته است»
(Oppetit, 2000: 45, 46).

برونو اپتی، استاد فقید فرانسوی، چهار ویژگی فوق را برای حقوق طبیعی کلاسیک ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد زمانی می‌توان این چهار ویژگی و چرایی وجود آن‌ها را درک کرد که دریا به اندیشه حقوق طبیعی کلاسیک، استمرار یا بیان دیگری از همان اندیشه حقوق طبیعی ارسطویی است؛ اندیشه‌ای که قانون دولتی رومی، به عنوان نقطه پایان دیالکتیک ارسطویی، اعتبار خود را از آن اخذ می‌کرده است (Villey, 2006: 196; Troper, 2005: 16, 17, 317, 318, 319, 320).

هسته اصلی حقوق طبیعی کلاسیک یا حقوق طبیعی ارسطویی را باید «طبیعت اشیاء» دانست؛ طبیعتی که وجودی حقیقی - ذاتی و نه مبتنی بر اراده دارد (Gény, 1927/2: 274, 275; Gény, 1927/4: XII, XIII; Ponton, 1987: 51). از این منظر، حقوق طبیعی - که در قالب مجموعه‌ای از قواعد ماهوی و فنی تبلور پیدا نمی‌کند - به معنای امر درست بوده، ماهیتی خودجوش دارد و مبتنی بر اراده انسان یا خواست او نیست و به همین دلیل، پنهان، محو در اشیاء و نانوشته است. نسبت عالم حقوق و دانش حقوق با این حقوق طبیعی، نسبت کشفی است و با توجه به ماهیت خودجوش آن، با روش تجربی¹ و یا با روش استقرایی² می‌توان به محتوای آن دست یافت؛ بنابراین، منظور اپتی از اینکه این حقوق، عقلی است، همان ابتدای بر طبیعت اشیاء است و عقلانیت متافیزیکی - که گاه با عنوان رسیونالیسم مدرن³ از آن یاد می‌شود (Villey, 1982: 8) - مدنظر نیست؛ اگر حقوق طبیعی مبتنی بر عقلانیت کانتی بود، تفسیربردار نبوده محتوای آن با روش تجربی قابل‌بازشناسی نبود و برای دستیابی به محتوای آن، تکیه بر عقلانیت محض نظری و استفاده از روش قیاسی اولویت داشت.

رابطه حقوق موضوعه - که حقوقی قراردادی است - نیز با حقوق طبیعی کلاسیک، رابطه‌ای تکمیلی و یا تفصیلی است؛ به سخن دیگر، حقوق موضوعه می‌تواند با تکمیل حقوق

1. Empirique

2. Induction

3. Rationnalisme moderne

طبیعی خودجوش، زمینه عینی سازی و تحقق اجرایی آن را فراهم آورد (Oppetit, 2004: 45,) 183: 196; Villey, 2006: 85, 46). به این ترتیب، حقوق موضوعه را باید نقطه پایان دیالکتیک در حقوق طبیعی ارسطویی دانست. با این حال، این نقش حقوق موضوعه، کارکرد حقوق طبیعی به عنوان معیار ارزیابی درستی یا نادرستی حقوق موضوعه زیر سؤال نمی برد؛ این کارکرد، باقی می ماند و از همین رو و از آنجاکه حقوق طبیعی، ماهیتی تاریخی - اجتماعی دارد و خودجوش است، در صورتی که حقوق موضوعه، در تضاد با آن بوده و باز، اصرار بر بقاء داشته باشد، نتیجه ای جز متلاشی شدن ساختار اجتماعی به دست نمی آید و باید پذیرفت که اگر حقوق موضوعه می خواهد نقش مؤثری در ساختار اجتماعی ایفا کند، باید در انطباق با حقوق طبیعی، تحول یابد (Gény, 1927/2 : 389; Weil, 1991: 183).

با این حال و با وجود تبیین شاخصه های حقوق طبیعی کلاسیک، جایگاه متافیزیک در این حقوق و چگونگی تعامل متافیزیک و واقعیت در آن، محل بحث و تأمل است. این تعامل را، در لسان فلسفه یونانی، شاید بتوان به تعامل و چگونگی همزیستی میتوس¹ و طبیعت (فوسیس)² تعبیر کرد. میتوسی که می تواند نقش ایدآلیسم نهفته در طبیعت اشیاء ارسطویی را ایفاء کند و آرته³ یونانی، اگرچه مفهومی مبهم و غیر هنجاری دارد، مسیر آن ایدآلیسم باشد. آری؛ طبیعت، حتی از نوع زئوسی⁴ آن، به خودی خود نمی تواند کارکرد هنجاری داشته باشد؛ اما این لوگوس⁵ یونانی است که با تکیه بر تمیس⁶ یونانی - که خود، بوی میتوس یونانی را می دهد - خوانشی هنجاری به طبیعت اشیاء می دهد؛ لوگوسی که البته بنا نیست به مانند اندیشه کانتی، خود، نماد متافیزیک محض انسانی باشد؛ حتی گاه، از آن، خوانشی مکانیکی ارائه می شود و در قواعد مکانیکی نمود می یابد؛ اما از قواعد مکانیکی فراتر است و برهانی است که می رود تا ماهیت و کارکردی هنجاری به طبیعت اشیاء و حتی آرته یونانی بدهد. با این حال، خود اصطلاح واقعیت و طبیعت اشیاء این پرسش را ایجاد می کند که آیا حقوق طبیعی ارسطویی

1. Mythos

2. Fosis

3. Arete

4. Zeus

5. Logos

6. Themis

تغییرپذیر است؟ اگر این حقوق طبیعی، متغیر باشد، چگونه امری متغیر، می‌تواند معیار امر درست و ملاک سنجش اعتبار حقوق موضوعه باشد؟ آیا با فرض تغییرپذیری حقوق طبیعی، باید نتیجه گرفت که اثبات و برهانی که لوگوس نماد آن است، صرفاً تجربی محض بوده و یا لوگوس در قواعد مکانیکی طبیعی منحصر است و به همین دلیل، دیگر نباید ایدآلیسمی را، با کمک میتوس و آرته دنبال کرد و ژئوس را حاکم دانست و تمیس را به فراموشی سپرد؟ آیا در این صورت، اگر بتوان از ایدآلیسمی هم سخن گفت، ایدآلیسمی تاریخی - یونانی بوده و به این ترتیب، باید، آن را و آرته یونانی را، به فراموش‌خانه تاریخ سپرد و نتیجه گرفت که اساساً میان حقوق طبیعی کلاسیک از یکسو و حقوق بشر - که نماد متافیزیک مدرن تلقی می‌شود - از سوی دیگر، رابطه‌ای وجود ندارد؟ اگر به نام میتوس و آرته، قائل به عنصر متافیزیکی در اندیشه ارسطویی باشیم، آیا این عنصر می‌تواند زمینه‌ساز پذیرش حقوق بشر پارادایم مدرن، در چارچوب حقوق طبیعی ارسطویی باشد؟ اگر پاسخ منفی است، ایدآلیسم ارسطویی، میتوس و آرته یونانی، آنگاه که بناست ماهیتی هنجاری پیدا کنند، با چه نوعی از حق سازگار خواهند بود؟

برای پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته، ابتدا به بررسی تردیدهایی که در رابطه با وجود حقوق طبیعی ارسطویی مطرح است، می‌پردازیم؛ اساس و منشأ این تردیدها، احتمال تغییرپذیری حقوق طبیعی ارسطویی است و تلقی، این است که تغییرپذیر بودن، با بنیان حقوق طبیعی و ذات‌گرایی آن تعارض دارد. سپس، تفسیرهای مختلف از متن ارسطویی در رابطه با حقوق طبیعی را، موردبررسی قرار می‌دهیم؛ به نظر می‌رسد می‌توان تفسیری ارائه داد که درعین حال که حقوق طبیعی ارسطویی را تغییرپذیر می‌داند، نافی نسبت آن با متافیزیک و با مهم‌ترین آموزه حقوق طبیعی مدرن، یعنی حقوق بشر نباشد؛ نسبتی که می‌تواند حتی چالش‌های حقوق بشر اندیشه حقوق طبیعی مدرن و از همه مهم‌تر، چالش متافیزیکی محض بودن آن و عدم انطباق آن با نسبی‌گرایی فرهنگی را تعدیل کند.

1. تردید در اندیشه حقوق طبیعی ارسطویی

آیا می‌توان اندیشه ارسطو را، اندیشه حقوق طبیعی دانست و وی را «پدر حقوق طبیعی» محسوب کرد؟ از نظر بسیاری از استادان فلسفه حقوق، از جمله لئو اشتراوس، استاد آلمانی - آمریکایی، تردیدهایی جدی در این رابطه وجود دارد.

اول اینکه تفاوت بنیادین مهمی میان اندیشه ارسطویی از یکسو و ژوسناتورالیست‌های مدرن از سوی دیگر وجود دارد (Destrée, 2000: 220؛ اشتراوس، 1373: 175)؛ گویا، باید پذیرفت که حقوق بشر به‌عنوان میراث مدرنیته و به‌عنوان ابزار اصلاح اجتماعی، فارق تفکر مدرن از اندیشه ارسطویی است (Weil, 1991: 194, 195; Renaut et Sosoe, 1991: 235). برخی از استادان فلسفه حقوق تصریح دارند که اگر منظور از حقوق طبیعی، حقوق طبیعی مدرن مبتنی بر طبیعت انتزاعی و متافیزیکی انسان باشد، بی‌تردید، ارسطو، پدر چنین حقوق طبیعی‌ای نیست و اساساً اندیشه ارسطویی، با یونیورسالیسم کانتی بیگانه است و هیچ نسبت و رابطه‌ای با آن ندارد (Villey, 1965: 21; Aubenque, 1980: 156).

واقعیت این است که در اندیشه ارسطو، حقوق طبیعی، در چارچوب امر سیاسی (به معنای عام) و نه در تقابل با آن معنا پیدا می‌کند و عدالت خارج از متن سیاسی - اجتماعی، عدالتی ناقص و غیر قابل اتکا قلمداد می‌شود. در اندیشه ارسطویی، این امر درست سیاسی است که به دو بخش طبیعی و قراردادی تقسیم می‌شود و به‌این‌ترتیب، حقوق طبیعی، زیرمجموعه حقوق سیاسی تلقی شده، قسیم حقوق موضوعه است. امر درست سیاسی به معنای عام کلمه، نیز در شهر است که معنا و هویت وجودی پیدا می‌کند (Aristotle, 1959(a): 9, 10)؛ به‌این‌ترتیب، نباید حقوق طبیعی در اندیشه ارسطویی را، برخلاف تلقی که ژوسناتورالیست‌های مدرن دارند، نماد مطالبات نظام اخلاقی از نظام سیاسی - اجتماعی تلقی کرد (کاتوزیان، 1380: 60؛ Villey, 2006: 85) تا حقوق بشر به‌عنوان ابزار این مطالبه (راسخ، 1396: 254، 353)، اعتبار یابد؛ به سخن دیگر، حقوق طبیعی ارسطویی، چارچوب مراقبت ازادی فردی در تقابل با امر سیاسی و ساختار اجتماعی نیست و می‌توان ادعا کرد که اگر بنا باشد حقوق طبیعی ارسطویی، از دوراهی آزادی و برابری، یکی را انتخاب کند (Spitz, 2005: 413, 434)، برابری را بر خواهد گزید. حتی اگر بنا باشد این برابری، نه صرفاً با تکیه بر نهادهای مدنی، بلکه با کمک دولت طبیعی

قوام یافته در شهر ارسطویی محقق شود (Aristotle, 1959(a): 9, 10)، حقوق طبیعی ارسطویی، ناسازگار با این دولت نیست. نباید نادیده انگاشت که اندیشه ارسطو، با توجه به جایگاهی که واقعیت در آن دارد و با عنایت به اینکه در این اندیشه، شهر بر فرد تقدم می یابد، زمینه مناسبی را، برای واقع گرایی دولتی - که البته نماد پوزیتیویسم نیست - فراهم می آورد (Aristotle, 1959(a): 9, 10). از نظر ارسطو، انسان، به مثابه یک امر طبیعی، ذاتاً موجودی سیاسی - اجتماعی است؛ پس نمی توان انسانیتی را، خارج از شهر تصور کرد و اخلاقی را، در خارج از چارچوب شهر جستجو کرد (Aristotle, 1959(a): 9, 10; Villey, 2006: 85)؛ زیرا فوسیس یونانی و پلیس¹ یونانی چنین اقتضایی دارد. به بیان دیگر، از آنجاکه خود شهر ارسطویی، امری طبیعی است، دولت ارسطویی نیز طبیعی است و نباید آن را، نماد دولت سوفسطایی، یعنی دولت منفک و رها از طبیعت اشیاء دانست. پس واقع گرایی دولتی ارسطویی، به هیچ وجه، تقابلی با انسان به عنوان موجودی اجتماعی ندارد (کلی، 1382: 48، 49).

از نظر اشتراوس، تنها نکته ای که می توان از عبارات ارسطو در رابطه با حقوق طبیعی، یعنی عبارات فصل دهم از کتاب پنجم اخلاق نیکوماخس، استنباط کرد و در مورد آن تردید نداشت، این است که تعارض بنیادینی میان حقوق طبیعی ارسطویی از یکسو و مقتضیات یک جامعه سیاسی وجود ندارد و بنابراین، ضرورتی به اصلاح جامعه سیاسی بر مبنای حقوق طبیعی نیست (اشتراوس، 1373: 175). به نظر می رسد همین نکته ضروری نبودن اصلاح، اگر درست باشد، حقوق طبیعی ارسطویی را، از اساس، از هویت تهی می کند؛ به علاوه، آن را، در تقابل با حقوق طبیعی ژوسنتورالیست های مدرن قرار می دهد و شاید، پاسخ این پرسش باشد که چرا حقوق طبیعی ارسطویی، تکیه گاه گذار از سنت به مدرنیته در تحولات عصر روشنگری نیست (Cf. Villey, 2006: 188). همان طور که آلن رونو و لوکاس سوسو، استادان آمریکایی، به آن اشاره کرده اند (Renaut et Sosoe, 1991: 235)، امروزه نیز، ارجاع به اندیشه های ارسطویی، برای طرد مدرنیته و گذار به گفتمان پست مدرن، با اقبال بیشتری روبرو است؛ حتی، رالز نتوانستی نیز برای تکمیل تئوری عدالت به مثابه انصاف خود که تحلیلی نوین از قرارداد اجتماعی است، لازم می بیند به اندیشه ارسطویی مراجعه کند؛ زیرا ارسطو، هدف اجتماعی را

بر هدف فردی مقدم می‌دارد (Aristotle, 1959(a): 9, 10) و فردگرایی ژوسناتورالیست‌های مدرن، جایگاهی در اندیشه ارسطویی ندارد و رالز نیز برای ایجاد تعادل میان آزادی و برابری و برای دوری از این فردگرایی است که به ارسطو پناه می‌برد (Rawls, 1997: 465, 466, 473).

دوم اینکه متن اصلی و مهم ارسطو در رابطه با حقوق طبیعی، فصل دهم از کتاب پنجم اخلاق نیکوماخس است (Aristote, 1994, V, 14, 1134 b) که از نظر بسیاری از مفسرین و از جمله اشتراوس (اشتراوس، 1373: 175)، آن را باید یکی از پیچیده‌ترین و البته، مبهم‌ترین متن‌های فلسفی تلقی کرد. همین پیچیدگی و ابهام که منشأ آن را باید در دو نکته ذیل جستجو کرد، اندیشه حقوق طبیعی نزد ارسطو را، با تردید مواجه می‌کند.

الف) در این متن، ارسطو، صراحتاً، حقوق طبیعی را متغیر قلمداد می‌کند (Aristote, 1994, V, 14, 1134 b) و گویا می‌پسندد (Aristote, 1915, 1194 b 30; Aristote, 1997: 57, 152, 183; Aristote, 1997: 57, 152, 183; Aristote, 1915, 1194 b 30). به نظر می‌رسد این تلقی، با توجه به اینکه حقوق طبیعی زیرمجموعه امر درست سیاسی است، غیرقابل‌اجتناب باشد. منتهی، مسئله و چالش مهم در متن ارسطویی، وجود تناقض است، زیرا ارسطو در سطور بعدی اعلام می‌کند که امر طبیعی، آن چیزی است که در همه‌جا، یک قدرت دارد و ارزش و اعتبار آن، برخلاف حقوق موضوعه، به اراده نیست؛ به عبارت دیگر، امر ارادی، از آنجاکه اراده، در زمان و مکان، معنای وجودی خود را بازمی‌یابد، متأثر از زمان و مکان است؛ ولی، امر طبیعی این‌گونه نیست.

ب) چالش دوم، به عبارت پایانی متن برمی‌گردد؛ جایی که ارسطو اعلام می‌کند تنها یک رژیم سیاسی است که می‌توان در همه‌جا به عنوان بهترین رژیم سیاسی معرفی کرد (Aristote, 1994, V, 14, 1134 b). قائل بودن به «بهترین رژیم سیاسی»، به عنوان ایده آل و آرمان، نوعی حقوق طبیعی ثابت و جهان‌شمول را اقتضا می‌کند و این در حالی است که ارسطو، قبل از آن، حقوق طبیعی را، متغیر دانسته است.

با توجه دو نکته پیش‌گفته، تفسیر متن ارسطویی و چگونگی این تفسیر، اهمیت قابل‌توجهی پیدا می‌کند؛ تفسیری که با لحاظ جایگاه «متافیزیک» و «واقعیت» و امکان تقابل یا تعامل آن دو با یکدیگر و نیز نسبت و رابطه میتوس، لوگوس و فوسیس یونانی متنوع خواهد بود.

2 تفسیر متن ارسطویی در موضوع حقوق طبیعی

تقابل تفسیر متافیزیک محور که حقوق طبیعی ارسطویی را غیر متغیر می‌داند و تفسیر واقعیت محور که متغیر ارزیابی می‌کند، از منظر نتیجه، به معنای تقابل توجیه و انکار حقوق طبیعی ارسطویی است. ذیلاً، به مطالعه این دو نوع تفسیر می‌پردازیم.

2-1. تفسیر متافیزیک محور از متن ارسطویی و رفع تردید؛ حقوق طبیعی ارسطو، حقوقی

تغییرناپذیر

در تفسیر متافیزیک محور، حقوق طبیعی ارسطویی در تقابل با جریان سوفسطایی، یعنی نماد واقع‌گرایی محض که پروتاگوراس¹ از بزرگان آن است، قرار می‌گیرد؛ جریان سوفسطایی، قابل‌مقایسه با رویکردهای پوزیتیویستی امروزی و برای مثال نرماتیویسم کلسنی است (کاپلستون، 1388: 107، 108، 280، 281، 1999: Kelsen). در اندیشه سوفسطایی، امر طبیعی، - حتی اگر ایدئولوژیک هم نباشد - جهانی بوده، غیرقابل تغییر است و در همه‌جا، از قدرت و اعتبار یکسانی برخوردار است؛ به همان ترتیب که تفاوتی میان آتش در پارس و در یونان وجود ندارد؛ پس باید آن را کنار گذارد. اقتضای واقع‌گرایی، از منظر سوفسطائیان، این است که امر سیاسی یا قانونی از امر طبیعی تفکیک شود و ملاک تفکیک نیز، شاخصه قراردادی و تغییرپذیری امر سیاسی و تغییرناپذیری امر طبیعی است (Aubenque, 1980: 147, 151). گویا، اراده بر فوسیس تقدم و حاکمیت دارد و اگر هم قالب لوگوسی به خود می‌گیرد، نه ارتباطی با فوسیس دارد و نه از میتوس که حقیقتی ورا طبیعت است، متأثر است. البته، در نگاه سوفسطائیان، امر قانونی یا سیاسی را نیز می‌توان به درست بودن متصف کرد، اما نکته این است که منشأ این اتصاف، اراده است و قبل از اینکه اراده ایجادکننده امر قانونی یا سیاسی، وصف درست به آن بدهد، لا اقتضا است؛ بنابراین، درست بودن یا نبودن آن، بسته به قرارداد اجتماعی است و محتوای قرارداد اجتماعی نیز بسته به زمان و مکان متفاوت است (Ponton, 1987: 52). پس باید پذیرفت که امر درست سیاسی، کاملاً به جهان متغیرها و غیرثابت‌ها تعلق دارد و از مردمی به مردم دیگر، متفاوت است. درهرحال، نتیجه این تفکیک، این است که در

1. Protagoras

رویکرد سوفسطایی، حقوق موضوعه، لزومی به تبعیت از امر درست طبیعی ندارد؛ همان‌طور که در رویکردهای پوزیتیویستی معاصر و برای مثال در اندیشه کلسن ملاحظه می‌کنیم (Kelsen, 1999: 280, 281).

در تفسیر متافیزیک محور، تلاش می‌شود تا تغییرپذیری حقوق طبیعی که متن ارسطویی دال بر آن است، کمرنگ شده، به‌عنوان ویژگی اصلی حقوق طبیعی ارسطویی انگاشته نشود. بی‌تردید، این نتیجه وقتی حاصل می‌شود که میتوس، در پیوند با آرته، آنگاه‌که قالب لوگوس به خود می‌گیرد، بر فوسیس ارسطویی تقدم داشته باشد. از لحاظ فنی، راه‌های طی شده یا روش‌ها و توجیهات مطرح‌شده در این نوع تفسیر برای تقلیل تغییرپذیری، یکسان نیست. یک روش این است که عدالت طبیعی را تغییرناپذیر بدانیم و قائل باشیم که این، کاربرد و نحوه اعمال عدالت طبیعی - و نه خود آن - است که می‌تواند متأثر از مقتضیات زمان و مکان بوده، متغیر باشد. در برداشت آکویناس - و البته، آن‌گونه که لوئی لوفور و لئو اشتراوس تصور می‌کنند (Strauss, 2016:481; Louis Le Fur, 1928, 325)، حقوق طبیعی ارسطویی، متغیر نیست و علت تحول‌پذیری و تغییرپذیر تلقی کردن حقوق طبیعی، نه در خود حقوق طبیعی، بلکه در انسان - که اجراکننده حقوق طبیعی یا مفسر آن است - جستجو می‌شود (Aquinas, 1984:1199, 1201; Aquinas, 1993: 327). رد امانت واجب است؛ اما اگر موضوع امانت اسلحه باشد و مالک بخواهد با دریافت آن، گروهی را به قتل برساند، عقل مجری یا مفسر، طبعاً، آن را واجب نمی‌داند (Aristotle, 1959 (b): 139, 140; Aquinas, 1993: 328; Aristotele, 1994, V, 14, 1135 b 18). روش و توجیه دیگر این است که انسان، ممکن است در برداشت از حقوق طبیعی، دچار بدفهمی بشود. آکویناس، حقوق طبیعی را درنهایت، به قانون الهی برمی‌گرداند؛ متهمی، انسان را همان موجود خطاکاری می‌داند که یا ممکن است برداشت نادرستی از حقوق طبیعی داشته باشد و یا از آن تخطی کند و همین تخطی است که تعبیر به تغییرپذیری حقوق طبیعی می‌شود (کاپلستون، 1388: 520. 521. Aquinas, 1984:2333, 2334; Kalinowski et Villey, 1984: 195, 196, 197). این مشکل ادراکی را می‌توان با بیماری‌ای مقایسه کرد که موجب می‌شود تا انسان، مزه شیرین شکر را نتواند بچشد؛ اما معنای این عدم امکان، شیرین نبودن شکر نیست. پس تغییرپذیری حقوق طبیعی را باید عارضی دانست و الا، اصل و ذاتی حقوق طبیعی، تغییرناپذیری آن است (Destrée, 2000: 223, 224).

البته، ذکر این نکته لازم است که در برخی از نوشته‌های فلسفی و حقوقی و برخلاف آنچه گفته شد، بر تغییرپذیری حقوق طبیعی آکویناسی تأکید می‌شود. استدلال این است که آکویناس با تأکید بر جنبه‌های اومانستی فلسفه ارسطویی، زمینه گذار از متافیزیک الهی به عقلانیت ابزاری و امر متغیر انسانی را فراهم آورده است (ر.ک. نصر، 1380:287). طبیعت انسان ارسطویی نیز ماهیتی دینامیک دارد و بر اساس علتی غایی، تحول می‌یابد¹. آری، قانون طبیعی²، جهانی است و امر جهانی نیز زمانی و مکانی نیست؛ اما نکته این است که نباید آن را، با حقوق طبیعی³ خلط کرد (Kalinowski et Villey, 1984: 197). باین حال، پرسشی باقی می‌ماند و آن اینکه، اگر به لوگوس نیازی نیست، چگونه امر متغیر با آرته پیوند پیدا می‌کند؟ به نظر نمی‌رسد راه دینامیک دانستن فوسیس انسانی، جدا کردن آن از لوگوس باشد. این لوگوس است که فوسیس را به آرته پیوند می‌دهد. حرکت فوسیس ارسطویی را نباید تعبیر به تغییرپذیری کرد (Metaphysics, 1015 a 13).

2-2 تفسیر واقعیت محور از متن ارسطویی؛ حقوق طبیعی ارسطو، حقوقی تغییرپذیر

در تفسیر واقعیت محور از متن ارسطویی، اصل تغییرپذیری حقوق طبیعی ارسطویی، با توجه به شاخصه تغییرپذیری ذاتی «واقعیت»، پذیرفته می‌شود و نقطه آغاز تحلیل و تفسیر، همین اصل قرار داده می‌شود.

2-2-1 تفسیر میشل ویله، پیر اوینک و لئو اشتراوس و تغییرپذیری حقوق طبیعی

ارسطویی

میشل ویله، استاد فرانسوی، ارسطو را در موضوع حقوق طبیعی، یک جامعه‌شناس حقوقی معرفی می‌کند:

ارسطو «پدر دکتترین حقوق طبیعی» است...؛ اما حقوق طبیعی ارسطویی، کاملاً متفاوت از تصور معاصران ما از حقوق طبیعی است. تصور معاصران ما بر این است که

1. Natura hominis est mutabilis

2. Loi naturelle/ Natural Rule

3. Droit naturel/Natural law

راه‌حل‌های حقوق طبیعی، برآمده از اصول است: یا اصول برآمده از عقل عملی (مکتب کانتی)، یا برداشت‌های انتزاعی از «طبیعت انسان» (مکتب حقوق طبیعی مدرن). این نوع حقوق طبیعی ... نزد بنیان‌گذار حقوق طبیعی پذیرفته نیست. ارسطو واقع‌گرا است و به هیچ وجه، نمی‌توان وی را ایدئالیست [به معنای کانتی کلمه] دانست. او روشی تجربی را دنبال می‌کند؛ [ارسطو] به مانند یک گیاه‌شناس [که گونه‌ها را جمع‌آوری، مقایسه و استنتاج علمی می‌کند]، تجربه حکومت‌ها و جوامع زمان خود را جمع‌آوری کرده، با مقایسه آن‌ها، به ساختار حکومتی مطلوب در زمان و مکان و یا قانون اساسی مطلوب در زمان و مکان می‌رسد. [به این ترتیب]، او منادی حقوق تطبیقی و جامعه‌شناسی حقوق است؛ حقوق طبیعی ارسطویی، [نماد] روش تجربی است» (Villey, 2006: 90).

در دیدگاه ویله، اگرچه ممکن است قانون طبیعی و البته به عنوان یک قانون اخلاقی، ثابت باشد، اما حقوق (مجموعه قواعد و حق‌ها) طبیعی، از آنجاکه بناست روابط انسانی را تنظیم کند و طبیعت انسان نیز ماهیتی دینامیک دارد، نمی‌تواند ثابت باشد. منظور این نیست که حقوق طبیعی، اصولاً ثابت است و استثنائاً (مثال ممنوعیت رد امانت) تغییر می‌کند و بنابراین، تغییر آن به مانند حقوق موضوعه، عادتاً نیست؛ خیر؛ حقوق طبیعی اساساً ماهیتی دینامیک دارد (Kalinowski et Villey, 1984: 193,197).

از نظر پیر اوینک، استاد فرانسوی نیز: «حقوق طبیعی واقعی، حقوقی است که با طبیعت انسانی که بی‌نهایت متغیر است، انطباق داشته باشد. [شاخصه] جهانی بودن [امر] انتزاعی که می‌خواهد قوانین پارسیان، همان قوانین یونانیان باشد، درواقع، برخلاف طبیعت است. تفاوت مردمان، تفاوت قوانین را اقتضا می‌کند (Aubenque, 1980:154).

در اندیشه اوینک، طبیعت ارسطویی، مفهومی بی‌زمان و بی‌مکان و به معنای افلاطونی کلمه نیست؛ داده‌ای تجربی محض و منفعل هم نیست. طبیعت ارسطویی یک تمایل است؛ یک حرکت است که محقق شدن خود را در اینجا و آنجا جستجو و دنبال می‌کند و دقیقاً به همین دلیل، بنا بر مقتضیات، متنوع و متحول می‌شود و تکامل می‌یابد (Aubenque, 1980: 153). وانگهی، اگر حقوق طبیعی را ثابت بینگاریم، نتیجه‌ای جز تقابل حقوق طبیعی و حقوق

موضوعه به همراه نخواهد داشت؛ در این صورت، حقوق موضوعه، خود را مستقل از حقوق طبیعی می‌انگارد و دیگر نمی‌توان عناصر و محتوای حقوق طبیعی را، در حقوق موضوعه یافت (Petit, 1999: 280). آری، طبیعت الهی و طبیعت فیزیکی (آتش)، همه‌جا یکسان است؛ اما طبیعت انسانی این‌گونه نیست و انعطاف و حرکت تکاملی را باید شاخصه مهم آن دانست (Aubenque, 1980: 154, 157). به این ترتیب و بنا بر تفسیر ویله و اوینک، سخن ارسطو مبنی بر قانون اساسی بهتر¹، به معنای قانون اساسی جهانی نیست که برای همیشه و برای همه مردمان در همه زمان‌ها و مکان‌ها بهتر باشد؛ آری، قانون اساسی بهتر وجود دارد؛ ولی منظور، قانونی است که منطبق با وضعیت هر کشور و مردمان آن کشور باشد و بهترین، برای آن کشور و آن مردمان، در همان زمان باشد (Aubenque, 1980:154; Villey, 2006: 85, 90). پس نباید اندیشه ارسطویی را با اندیشه کانتی یا روسویی مقایسه کرد و اگر بنا بر مقایسه هم باشد، حقوق طبیعی ارسطویی به حقوق طبیعی مونتسکیو نزدیک‌تر است (شهابی، 1401: 82, 83. Aubenque, 1980:154).

تحلیل ویله و اوینک از حقوق طبیعی ارسطویی، اگرچه در آغاز مبتنی بر برداشت ارسطو از فوسیس یونانی است، اما رنگ و بوی جامعه‌شناختی پیدا می‌کند. تأکید بر حرکت، بدون لحاظ حداقلی از متافیزیک، عملاً به جدایی لوگوس از میتوس می‌انجامد. روشن است که چنین لوگوسی، به‌سختی می‌تواند با آرته پیوند داشته باشد و تبلور ایدآلیسم باشد. با این رویکرد و تفسیر جامعه‌شناسانه از حقوق طبیعی ارسطویی، نمی‌توان شاخصه تکاملی بودن را برای فوسیس انسانی باقی نگاه داشت.

مصادق دیگر تفسیر واقعیت محور از حقوق طبیعی ارسطویی، تفسیری است که لئو اشتراوس ارائه می‌دهد. اشتراوس تصریح می‌کند که حقوق طبیعی ارسطویی، با واقعیت‌ها و متغیرهای اجتماعی سازگاری دارد (اشتراوس، 1373: 175). به عبارت دیگر، نباید محتوای آن را، اصولی متافیزیکی دانست که ورای متغیرها است و اصرار کرد که نظام حقوقی انسانی که

1. «اموری که طبیعی نیستند، بلکه صرفاً از منظر انسانی درست‌اند، در همه‌جا یکسان نیستند، زیرا خود قوانین اساسی نیز در همه‌جا یکسان نیستند، حتی اگر قانون اساسی واحدی، در همه‌جا و در هر باری، از منظر طبیعت، بهترین قانون اساسی باشد» (Aristote, 1994, V, 14, 1135 a)

اصولاً قراردادی و ارادی است، باید با آن انطباق داشته باشد. وی، برای نتیجه‌گیری از بحث خود، در ابتدا، دو برداشت آکویناسی و ابن رشدی از حقوق طبیعی ارسطویی را، به‌عنوان دو تفسیر متعارض ذکر می‌کند (Strauss, 2016: 482, 483). از نظر اشتراوس، تلقی و برداشت آکویناسی از اندیشه ارسطویی، حقوق طبیعی را، نامتغیر قلمداد می‌کند (Strauss, 2016:481) و تردیدی نیست که رویکرد تاریخی و یا جامعه‌شناختی، این تفسیر را برنمی‌تابد. آکویناس محتوای حقوق طبیعی را، اصولی می‌داند که ماهیتی عادت گونه یا خوی گونه دارند و خود آکویناس ترجیح می‌دهد تا تعبیر «مراعات فطری» را، در مورد آن به کار ببرد (Aquinas, 1993:327, 328). این اصول، با توجه به ماهیتی که دارند، تغییرناپذیرند؛ اگرچه چگونگی اجرای آن‌ها و برای مثال اصل مهم لزوم به بازگرداندن امانت، حسب اوضاع و احوال متغیر خواهد بود (اشتراوس، 1373: 176). در هر حال، برداشت آکویناس را باید تعبیر مدرسی از حقوق طبیعی ارسطویی دانست.

بر اساس تفسیر ابن رشدی، حقوق طبیعی ارسطویی را باید حقوق طبیعی وضعی نامید، زیرا در هر حال، اصول آن، در بطن نهادهای بشری و با استمرار قراردادهای اجتماعی شکل گرفته، تثبیت می‌شوند و یگانه تفاوتی که با حقوق وضعی مصطلح دارد، این است که قراردادهای و نهادهایی که مبنای حقوق طبیعی وضعی‌اند، برخلاف حقوق موضوعه، از پذیرش همگانی یا جهانی برخوردارند (Aristotle, 1959(b): 139, 140؛ اشتراوس، 1373: 177)؛ اما نباید فراموش کرد که ماهیت این اصول، قراردادی است و به همین دلیل، تردیدی نیست که اگر مقتضیات اجتماعی (به معنای عام) ایجاب کند، این قواعد عام استثنا می‌پذیرند، یا کنار گذاشته می‌شوند و یا تغییر معنا پیدا می‌کنند (Strauss, 2016:483)؛ مثال این تغییر معنا، اصل حسن‌نیت است که در حقوق فرانسه، در ابتدای قرن نوزدهم، اجرای مطلوب مفاد قرارداد را به همان نحو که متعاملین آن را منعقد کرده‌اند، نتیجه می‌داد و در ابتدای قرن بیستم و با توجه به تحولات عمیق اجتماعی و اقتصادی، تغییر معنا و کارکرد داد و به‌عنوان منشأ تعهد جدید قراردادی مورد استناد قرار گرفت (شهابی، 1393: 71، 76). به این ترتیب، باید پذیرفت که برداشت ابن رشدی از حقوق طبیعی، در مقایسه با تفسیر کسانی چون اوبنک و ویله از حقوق طبیعی، یک گام فراتر می‌گذارد؛ اما می‌توان ادعا کرد که حقوق طبیعی وضعی یا قراردادی، علاوه بر آنکه به طبیعت اشیای ارسطویی بی‌توجه است، تلاشی در جهت عبور از اندیشه حقوق طبیعی

است. این گونه به نظر می‌رسد که از میان دو رویکرد ذکرشده، تنها باید تلاش آکوناس را، تلاشی در جهت حفظ حقوق طبیعی قلمداد کرد.

آری، نمی‌توان نادیده انگاشت که ارسطو، تغییرپذیری را، از شاخصه‌های ذاتی حقوق طبیعی خود می‌انگارد (Strauss, 2016:482; Ponton, 1987: 52, 53). ارسطو حقوق طبیعی را، انسانی - و نه الهی - می‌داند و قائل است که هر آنچه انسانی است، حتی طبیعت انسانی، موضوع تغییر و تحول است (Aristote, 1997: 152, 153)؛ اما تغییرپذیری امر طبیعی، به این معنا نیست که درست بودن آن را نیز، به‌مانند ابن رشد، قراردادی بدانیم؛ همان‌طور که اشاره شد، امر طبیعی، موضوعه نیست و ناشی از قانون نوشته و یا ناشی از عرف نیست و قدرت و اقتدارش را، از اراده دولتی اخذ نمی‌کند.

اشتراوس درست می‌اندیشد که پذیرش شاخصه تغییرپذیری و پذیرش تفسیر ابن رشدی، نتیجه و معنایی جز نفی خود حقوق طبیعی ندارد و راهی باید برای توجیه این سخن ارسطو یافت (Strauss, 2016:482). پس این‌گونه توجیه می‌کند که ارسطو، قواعد عام حقوق طبیعی را، با توجه به متن و زمینه‌ای که در آن اجرا می‌شوند و این اجرا نیز در قالب هنجارهای جزئی است، عادلانه یا ناعادلانه ارزیابی می‌کند و همین قواعد جزئی‌اند که قواعد طبیعی تلقی می‌شوند؛ به عبارت دیگر، حقوق طبیعی، مجموعه‌ای غیر انحصاری و البته، متغیر، از تصمیم‌های درست عینی است که بر اساس اوضاع و احوال و موقعیت‌های مختلف اخذ شده‌اند. مهم‌ترین عاملی که موجب تغییر قواعد می‌شود، تقابل آن‌ها با اصل امنیت عمومی¹ است (اشتراوس، 1373: 180)؛ بنابراین، اگر لزوم رد امانت، قاعده‌ای طبیعی است، از نظر اشتراوس، در مواردی که اصل امنیت عمومی را، خدشه‌دار می‌کند، کنار گذاشته می‌شود. پس بهتر است قائل باشیم که غایت عام، یعنی عدالت یا امنیت عمومی، در یک نظام سلسله‌مراتبی، فراتر از قواعد رفتاری قرار می‌گیرند و این قواعد رفتاری که نقش عینی‌سازی اصول و قواعد عام را بر عهده‌دارند، حسب شرایط تغییر پیدا می‌کنند (اشتراوس، 1373: 181)؛ البته، شکی نیست که این رویکرد، نوعی نسبی‌گرایی را نتیجه می‌دهد، زیرا حقوق طبیعی، معنای خود و کارکرد خود و حتی استثنای وارد بر خود را، در زمان و مکان بازمی‌یابد. تنها تفاوت حقوق موضوعه با این حقوق

1. Salus publica suprema lex (public safety is the supreme law)

طبیعی، این خواهد بود که حقوق موضوعه، ارادی یا قراردادی است؛ درحالی که حقوق طبیعی، این گونه نیست.

تحلیل اشتراوس از اندیشه ارسطویی، اگرچه نافی آرته ارسطویی نیست، اما از آنجاکه متغیر بودن زمانی و مکانی را جایگزین حرکت تکاملی در فوسیس یونانی می‌کند، عملاً لوگوس را اسیر متغیر می‌کند؛ نتیجه اینکه از لوگوس جز اسم و صورت باقی نمی‌ماند و آرته نیز از ماهیت ایدئالیستی خود تهی می‌شود. شاید به همین دلیل است که اشتراوس، در تعریف خود از حقوق طبیعی، به جای اصطلاح قانون طبیعی، از اصطلاح قانون موضوعه¹ استفاده می‌کند. وی می‌گوید «حقوق طبیعی، قانون موضوعه‌ای است که فاقد عنصر ارادی است و با روشی عادلانه و درست، مسائل موجود در یک جامعه مشخص و در زمان مشخص را حل و فصل می‌کند» (Strauss, 2016:482). اگر وصف موضوعه، به ارادی بودن قاعده برنمی‌گردد، پس باید آن را به طبیعت خودجوش مکتب تاریخی بازگرداند که به هر حال نوعی از پوزیتیویسم است. پرسش این است که آیا تأسی به آموزه مکتب تاریخی برای تبیین ماهیت حقوق طبیعی ارسطویی که به اذعان اشتراوس، ایدالیسم تکاملی را درون خود دارد (Strauss, 2016:475, 476)، درست است؟ پاسخ بی‌تردید منفی است. ایدالیسم تکاملی در صورتی می‌تواند محقق شود که پیوند میان لوگوس و آرته حفظ شود و فوسیس ارسطویی نیز با تکیه بر میتوس یونانی در محاق تجربه‌گرایی محض گرفتار نیاید.

مسئله دیگر، رابطه حقوق موضوعه با این حقوق طبیعی اشتراوسی است. اشتراوس این رابطه را رابطه بی‌تفاوتی نمی‌داند و تصریح می‌کند که حقوق طبیعی، چارچوب حقوق موضوعه است (Strauss, 2016:475, 465, 466). با این حال، معلوم نیست که تغییرپذیری و انطباق‌پذیری حقوق طبیعی و قرار گرفتن آن در قالب قواعد جزئی و گرفتار پوزیتیویسم بودن آن، بناست چه مجالی را، برای حقوق موضوعه باقی بگذارد و چگونه می‌تواند معیار سنجش درستی حقوق موضوعه باشد.

پییر دستره، استاد فرانسوی، تفسیر آکویناس از متن ارسطویی مبنی بر نامتغیر بودن حقوق طبیعی ارسطویی را، خوانشی افلاطونی و برداشت اشتراوس و اوبنک را، خوانشی تاریخی از

1. loi positive/positive law

متن ارسطویی می‌داند و هر دو را، غیرقابل‌پذیرش ارزیابی می‌کند و تلاش می‌کند تا خوانش سوم و البته متفاوتی را ارائه دهد؛ تفسیری که به‌زعم خود دسته، هم تغییرپذیری را به‌عنوان ویژگی ذاتی و اصلی حقوق طبیعی، برخلاف خوانش اول، نتیجه دهد و هم حقوق طبیعی ارسطویی را، برخلاف خوانش دوم، از نسبی‌گرایی و پوزیتیویسم سوفسطایی دور سازد و نشان دهد که حقوق طبیعی، در تقابل با پوزیتیویسم است (Destrée, 2000: 228).

از نظر دسته، برای شناخت درست مفهوم حقوق طبیعی در اندیشه ارسطویی، باید به دوگانگی حقوق طبیعی- که مبتنی بر اراده انسان نیست- و حقوق موضوعه در اندیشه ارسطو بازگشت؛ حقوق موضوعه‌ای که ناشی از اراده انسانی و اقتدار این اراده است.

دسته، غیرارادی تلقی کردن حقوق طبیعی ارسطویی را بازگشت به خوانش افلاطونی نمی‌داند، زیرا معتقد است بر اساس تفسیر افلاطونی، حقوق طبیعی، وصفی الهی پیدا می‌کند و این در حالی است که حقوق طبیعی غیرارادی، انسانی باقی می‌ماند و الهی نمی‌شود و به همین دلیل هم متغیر است. دغدغه افلاطون این است که کار فیلسوف، تابعی از امر الهی باشد و این، امر الهی باشد که چارچوب امر درست و حقوق به‌عنوان امر درست تلقی شود (Destrée, 2000: 231, 230). ارسطو بر تفاوت دنیای خدایان و دنیای انسانی تأکید دارد (Aubenque, 1980: 150)؛ پس نباید تفسیری الهی از اندیشه حقوق طبیعی او داشت و آن را، بر این اساس، غیر متغیر دانست. به‌علاوه، ارسطو، ثبات مکانیکی حقوق طبیعی را نیز قبول ندارد و طبیعت حقوق را، همانند آتش، مبتنی بر قواعد مکانیکی نمی‌داند که در یونان و پارس به یک نحو باشند. این طبیعت ارسطویی، باز به این دلیل که انسانی است، تفسیربردار است و همین تعدد تفسیر، کافی است تا تعبیر متغیر بودن، در مورد آن، به کار رود (Destrée, 2000: 231, 232).

باین حال از منظر نگارنده، باید توجه داشت که تفسیربرداری حقوق طبیعی می‌تواند به نفی شاخصه غیرارادی بودن آن بیانجامد، زیرا معنای حقوق طبیعی و محتوا و کارکرد آن، به اراده مفسر منوط خواهد بود. نباید فراموش کرد که در بسیاری از مواقع، ایجاد معنا در پوشش تفسیر تحقق می‌پذیرد. برای دوری از این چالش، راه‌حلی که به نظر می‌رسد، این است که تفسیر را چون اراده معنا تلقی نکنیم؛ بلکه، آن را، همان کشف یا ادراک معنا بدانیم. در غیر این صورت، حقوق طبیعی با حقوق انسانی که ارادی است، تفاوتی نخواهد داشت. قتل، به‌طور کلی، بد است (Aristotle, 1959(b): 139, 140)؛ اما تفسیر این قاعده، بستگی به زمان و

مکان دارد و از این منظر، اوتانازی می‌تواند عادلانه یا ناعادلانه تلقی شود؛ اما این معنا را، اراده نمی‌کنیم، بلکه کشف یا ادراک می‌کنیم. با این حال، پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا با پذیرش تحلیل تفسیرمحور، به برداشت واقعیت‌گرا و برای مثال اندیشه اشتراوس، اوبنک و یا ویله نزدیک نمی‌شویم؟ به‌ویژه، با عنایت به این نکته که ملاکی برای تفکیک کشف معنا از اراده معنا در دست نداریم و در بسیاری از مواقع، ایجاد هنجار، در پوشش تفسیر انجام می‌گیرد. از نظر دستره، پاسخ چنین پرسشی، منفی است (Destrée, 2000: 233)؛ زیرا ارسطو، در گزاره‌ای اعلام می‌کند که «تنها یک رژیم سیاسی است که بهترین است» (Aristote, 1994, V, 14, 1135 a 6). وصف «بهترین»، در این عبارت، به معنای این است که یک تفسیر از حقوق طبیعی ارسطویی می‌تواند بهترین تفسیر باشد و امکان ارائه چنین تفسیری وجود دارد. نکته این است که دستره، معنای این گزاره را نیز، حرکت به سمت اندیشه افلاطونی و یا یونیورسالیسم نمی‌داند، زیرا این گزاره، به معنای آرمانی متافیزیکی و یا فرازمینی نیست که هست‌ها به‌سوی آن تعالی یابند؛ بلکه، صرفاً مطلوبی هست انگار است که هست‌های دیگر یا همان دیگر رژیم‌ها، بر اساس آن، باید اصلاح شوند. با نفی یونیورسالیسم و نیز ایدآل افلاطونی، باید پذیرفت که ارسطو، به‌گذار از هست به باید نمی‌اندیشد و مراد او از گزاره فوق، چنین‌گذاری نیست؛ بلکه، در میان هست‌ها، دغدغه جستجوی بهترین را دارد و قصد آن دارد که این رژیم برتری که با استقراء و تفسیر به آن رسیده است و می‌رسد، ملاک سنجش و ارتقای سایر رژیم‌های موجود باشد. به این ترتیب، دستره، عملاً تحلیلی هست‌انگار از اندیشه حقوق طبیعی ارائه می‌دهد و این تحلیل، معنایی جز زمانی و مکانی کردن فوسیس، نفی حرکت تکاملی در آن و زمانی و مکانی کردن لوگوس و قطع ارتباط آن با آرته ارسطویی ندارد. البته، دستره، باوجود تعبیر هست‌گونه از حقوق طبیعی، رابطه حقوق موضوعه و حقوق طبیعی را نفی نمی‌کند و معتقد است که حقوق طبیعی، به‌مثابه چارچوبی که حقوق موضوعه، هویت وجودی خود را درون آن باز می‌یابد، باقی خواهد ماند (Destrée, 2000: 236). آیا بدون ارتباط لوگوس و آرته ارسطویی و نفی حرکت تکاملی در فوسیس، حقوق طبیعی می‌تواند چارچوب حقوق موضوعه باقی بماند؟ پاسخ به نظر نمی‌رسد مثبت باشد.

2-2-2 نقد تفسیر واقعیت محور از حقوق طبیعی ارسطویی

لیونل پنتون، استاد کانادایی، نتیجه تحلیل و تفسیر اوینک از حقوق طبیعی ارسطویی را نوعی نسبی‌گرایی می‌داند و به نظر وی، اندیشه ارسطویی از این نسبی‌گرایی فاصله دارد. تحلیل پنتون از قانون اساسی برتر در اندیشه ارسطویی و البته در عباراتی از مقاله خود، فقط و فقط یک قانون اساسی جهانی است که به‌عنوان چارچوبی برای قضاوت و به‌عنوان آرمان و ایدآلی برای همه جوامع سیاسی و در همه زمان‌ها به کار می‌آید (Ponton, 1987: 55). روشن است که این تفسیر، برداشتی متافیزیک محور از اندیشه ارسطویی است و بر حاکمیت میتوس - یعنی حقیقتی که صرفاً می‌توان آن را حکایت کرد - و لوگوس بر فوسیس یونانی مبتنی است. به این ترتیب، پنتون نمی‌تواند موافق برداشت میشل ویله، اشتراوس و حتی دستره از حقوق طبیعی ارسطویی نیز باشد و از این منظر، موافق مقایسه ارسطو با جامعه‌شناسان حقوقی نیست.

با این حال، به نظر می‌رسد، برداشت پنتون، چندان هم از نسبی‌گرایی فاصله ندارد؛ وی بر این نکته تأکید دارد که حقوق طبیعی، وجودی مقدم بر حقوق موضوعه دارد تا به آنجا که می‌توان گفت، بدون حقوق طبیعی، حقوق موضوعه، معنای وجودی خود را از دست می‌دهد؛ اما پنتون، قانون اساسی برتر را با تأسی از اریک ویل (Weil, 1991: 180, 182)، افلاطونی معنا نمی‌کند تا بتوان بر اساس آن، حاکمیت متافیزیک الهی بر واقعیت را در اندیشه ارسطو نتیجه گرفت؛ بلکه، آن را ایدآلیسمی تاریخی - اجتماعی تلقی می‌کند که از طریق آسیب‌شناسی قوانین اساسی موجود، باید در مسیر آن حرکت کرد (Ponton, 1987: 55). سرانجام این ایدآلیسم، یونیورسالیسم است؛ اما یونیورسالیسمی - بخوانیم آرته‌ای - که با فوسیس ارسطویی مرتبط است. به بیان دیگر، بر طبیعت دینامیک انسان که از دل همان تحول تاریخی اجتماعی سر برآورده است و به همین دلیل، بی‌اعتنا به واقعیت متغیر نیست، مبتنی است (Weil, 1991: 182, 183). اریک ویل این گزاره را از ارسطو اخذ می‌کند که طبیعت انسان، قابل مقایسه با طبیعت آتش نیست تا در همه‌جا، از یک قاعده تبعیت کند و همه‌جا یکسان باشد؛ بلکه، ماهیتی دینامیک و تکاملی دارد و سوبه این تکامل نیز یونیورسالیسم سازگار با واقعیت است. به سخن دیگر، نباید طبیعت انسان را، در مفهومی مکانیستی (Weil, 1991: 180, 182, 194, 195) و یا از پنجره فلسفه مکانیسم دید.

3. تعدیل تفسیر واقعیت محور و تفسیر متافیزیک محور حقوق طبیعی ارسطویی

مسئله اساسی این است که آیا واقعاً ارسطو را می‌توان با جامعه‌شناسان حقوقی مقایسه کرد؟ اگر اندیشه ارسطویی، مصداقی از پوزیتیویسم¹ و یا تاریخ‌گرایی² تلقی شود، پاسخ به پرسش فوق، مثبت است و از این منظر، باید رویکرد کسانی چون اشتراوس را پذیرفت، زیرا این دو گرایش بزرگ از فلسفه سیاسی مدرن، جستجوی بهترین رژیم سیاسی را از اساس با چالش مواجه می‌دانند. پوزیتیویسم، به‌ویژه در رویکرد جامعه‌شناختی یا به‌طریقاولی، در خوانش تاریخی خود، بر جدایی واقعیت از ارزش تأکید می‌کند (Duguit, 1927/1: 683; Duguit, 2003: 16; Strauss, 2016: 461). تاریخ‌گرایی، آن‌گونه که نزد ساوینی و پیروان او ملاحظه می‌کنیم (Savigny, 2006: 13, 14, 89)، بر این است که با توجه به تغییرهای فرهنگی - تاریخی، نمی‌توان از حقیقتی برتر سخن گفت (Cf. Spector, 2013: 68). می‌دانیم که مکتب تاریخی، اساساً به گذار از هست به باید نمی‌اندیشد.

باین‌حال، به نظر می‌رسد ارسطو را نه می‌توان پوزیتیویست دانست و نه پیرو مکتب تاریخی، زیرا از منظر نگارنده، دغدغه ارسطو، تعامل متافیزیک و طبیعت است. او به دنبال چگونگی تعامل و ارتباط فوسیس خود با لوگوس و آرته است. ارسطو برخلاف تصور پنتون، به حاکمیت متافیزیک یا همان میتوس بر واقعیت یا همان فوسیس نیز نمی‌اندیشد. وی، اگرچه به مقتضیات زمان و مکان نظر دارد، اما با تکیه بر طبیعت اشیاء یا همان حقوق طبیعی، هم به معیاری جهانی یا حقیقتی ورا استدلالی یا میتوس می‌اندیشد تا بر اساس آن، بتواند به قضاوت ارزشی پیرامون نظام سیاسی - اجتماعی موجود بپردازد (Cf. Spector, 2013: 68; Weil, 1991: 182, 195). و هم ایدآلیسمی تکاملی را مدنظر دارد که طبیعتی استعلایی را برای وی به ارمغان می‌آورد (Aubenque, 1980: 157). منشأ اعتبار حقوق طبیعی ارسطویی، چیزی جز طبیعت اشیای ارسطویی یا فوسیس ارسطویی نیست و این طبیعت، همان‌طور که ویله و حتی اوپنک به آن قائل‌اند (Aubenque, 1980: 153, 157)، ماهیتی دینامیک و تکاملی دارد و این تکامل را نیز از ارتباط فوسیس با آرته و از طریق لوگوس دارد؛ آرته‌ای که نمود همان میتوس

1. Positivisme/ positivism

2. Historicisme/Historicism

یونانی است. به تعبیر اوبنک، متافیزیک یا همان ایدآلیسم، اگر در فلسفه کانتی، مبنای اعتبار هنجار است، در فلسفه ارسطویی، هدف است و تکامل طبیعت ارسطویی را معنا می‌دهد؛ اگرچه سویه این تکامل، در اندیشه ارسطویی روشن نیست و همین نکته را هم اوبنک به عنوان ایراد و چالش اندیشه ارسطویی مطرح می‌کند (Aubenque, 1980: 157). شاید، بر مبنای همین ایراد است که شکل‌گیری حقوق طبیعی مدرن و مهم‌ترین آموزه آن، یعنی حقوق بشر را پیشرفتی تلقی می‌کند که حقوق طبیعی ارسطویی، گویا از محقق کردن آن ناتوان بوده است (Aubenque, 1980: 157). ویله، نیز اگرچه برخلاف اریک ویل، حذر دارد از اینکه سویه این تکامل را در اندیشه ارسطویی، یونیورسالیسم بداند، اما به این تکامل قائل است و البته برخلاف اوبنک، شکل‌گیری حقوق طبیعی مدرن را نیز پیشرفت ارزیابی نمی‌کند (Villey, 1965: 26).

برخی از فیلسوفان حقوق، اگرچه تفکیک قانون طبیعی عام و انتزاعی از قانون موضوعه متغیر در اندیشه ارسطویی را به معنای احیای رویکرد افلاطونی می‌دانند (Renaut et Sosoe, 1991: 238)، اما معتقدند که ارسطو، خود، این دوگانگی را - که می‌توان آن را معرفت‌شناختی دانست - رادیکال ارزیابی می‌کند و به همین دلیل، سعی می‌کند آن را تعدیل کند و همین تعدیل است که نوعی نسبی‌گرایی را وارد اندیشه ارسطو کرده است (Renaut et Sosoe, 1991: 238)؛ اما نه به آن میزان که منجر به حذف متافیزیک یا همان ایدآلیسم انسان - گرایانه بشود. از آنجاکه قانون طبیعی، کلی است و قانون موضوعه جزئی است، تأکید بر این تفکیک، فاصله آن دو را زیاد می‌کند و نمی‌توان، به آسانی، از انطباق قانون موضوعه با قانون طبیعی سخن گفت و در این صورت، قدرت و کارکرد هنجاری خود قانون طبیعی نیز با چالش مواجه است (Renaut et Sosoe, 1991: 238; Aubenque, 1980: 154). به همین دلیل ارسطو، امر درست را به دو بخش طبیعی و قانونی تقسیم می‌کند و امر قانونی که نقش تعیین‌بخشی به امر طبیعی دارد را، نه در تقابل، بلکه در کنار و در تعامل با حقوق طبیعی قرار می‌دهد و آن را مبین و مکمل لازم و اجتناب‌ناپذیر حقوق طبیعی قلمداد می‌کند (Villey, 2006: 85; Aubenque, 1980: 154)؛ به عبارت دیگر، قوانین دولتی، - برخلاف برداشت ژوسناتورالیست‌های مدرن - نه تنها تقابلی با حقوق طبیعی ندارند، بلکه بیان‌کننده و کامل‌کننده عدالت طبیعی تلقی می‌شوند (Villey, 2006: 85; Aubenque, 1980: 154). برای مثال جبران خسارت، امر درست طبیعی است؛ اما نحوه جبران خسارت را در کنشی دیالکتیک، امر قانونی

(قراردادی) تعیین می‌کند و برحسب زمان و مکان نیز متفاوت است. دادن مالیات، امر درست طبیعی است؛ اما میزان و مبلغ آن را بازهم در کنشی دیالکتیک، امر قانونی (قراردادی) تعیین می‌کند (Villey, 1076: 13, 14; Aubenque, 1980:154). روشن است که بدون تدوین راه‌حل‌های جبران خسارت، جبران خسارت به‌عنوان امر درست طبیعی، قابلیت عینی پیدا نمی‌کند (Aristote, 1994, V, 14, 1135 b 18). بنابراین، میان حقوق طبیعی و حقوق موضوعه، تقابلی وجود ندارد؛ آنچه هست، تفکیک است و نه تقابل (Aubenque, 1980: 154). از نظر رونو و سوسو، تلاش اخیر ارسطو در باز تحلیل نسبت امر طبیعی و امر قانونی است که بزرگ‌ترین خدمت وی به فلسفه حقوق تلقی می‌شود (Renaut et Sosoe, 1991:239)؛ روشن است که این روش فلسفه حقوقی ارسطویی، چندان با مذاق ژوسنتورالیسم مدرن سازگار نباشد؛ تفکیک اصطلاح فلسفه حقوق از تئوری عمومی حقوق، یادآور همین ناسازگاری است؛ «فلسفه حقوق»، برای ژوسنتورالیست‌ها باقی می‌ماند و رویکردهای تحقیقی، اصطلاح «تئوری عمومی حقوق» را برمی‌گزینند (Kelsen, 1999: 190 et 191; Dabin, 1969:11).

علت ناسازگاری فلسفه حقوق ارسطویی با مذاق ژوسنتورالیسم مدرن این است که ارسطو، حقوق طبیعی را جهانی نمی‌خواهد و به نظرش، متغیر بودن نحوه جبران خسارت که اقتضای اجتناب‌ناپذیر تأثیر زمان و مکان است، با همیشگی، انتزاعی و جهانی تلقی کردن امر درست طبیعی سازگاری ندارد و تنها راهی که عملاً باقی می‌ماند، نفی حقوق طبیعی جهانی و متافیزیک محور چون مبنای حقوق موضوعه متغیر است و معنای این نفی، چیزی جز رد رویکرد سوفسطایی که به تقابل ذاتی حقوق طبیعی و حقوق موضوعه باور دارد، نیست. برای دوری از همین چالش سوفسطایی است که ارسطو، حقوق طبیعی را تنها و تنها به امر طبیعی انسانی بازمی‌گرداند و این امر طبیعی انسانی را نیز از امر طبیعی الهی و هم از امر طبیعی مکانیکی چون آتش تفکیک و تصریح می‌کند که دو نوع اخیر جهانی‌اند؛ اما امر طبیعی انسانی، متغیر است و به‌این ترتیب، حقوق طبیعی همانند حقوق موضوعه متغیر بوده و البته، متغیر بودن آن، ساختگی و یا ارادی هم نیست (Aristote, 1994, V, 14, 1135 b 32)؛ بلکه ذاتی است. این‌گونه است که می‌توان قائل بود اندیشه ارسطویی مبین سیر منطقی است که از میتوس یونانی آغاز می‌شود و با ابتدای بر فوسیس ارسطویی و به‌وسیله لوگوس به آرته یونانی می‌رسد.

سیری زنجیروار که حذف شدن هر کدام از حلقه‌های آن، یا اندیشه را در دام سوفسطایی گرفتار می‌سازد یا به ژوسناتورالیسم مدرن می‌انجامد.

با این حال، پرسشی که مطرح می‌شود این است که اگر حقوق طبیعی، متغیر است، پس چگونه می‌توان نقش حقوق موضوعه را تعیین بخشی به چنین حقوق طبیعی‌ای دانست؟ زیرا تعیین بخشی، زمانی ضرورت دارد که محتوای حقوق طبیعی، از کلیت برخوردار باشند؛ به عبارت دیگر، اصول کلی بوده و روشن است که اصل، برای اصل بودن، باید از ثباتی برخوردار بوده، متغیر نباشد.

راه حل را خود ارسطو ارائه داده است؛ حقوق طبیعی و حقوق موضوعه هر دو متغیرند، اما بر اساس دو روش متفاوت (Renaut et Aristote, 1994, V, 14, 1135 a 2-3; Sosoe, 1991: 242, 243; Kalinowski et Villey, 1984: 193, 197; Aubenque, 1980: 155) و همین نکته نیز معیار تفکیک واقعی این دو است. توضیح اینکه، حقوق طبیعی، هم در شکل و هم در محتوا تغییر پیدا می‌کند؛ وقتی می‌گوییم در محتوا تغییر پیدا می‌کند، پس یعنی چیزی هست که خود باقی است، اما محتوای آن تغییر پیدا می‌کند. نباید نادیده انگاشت که حقوق طبیعی، به هر حال، به انسان باز می‌گردد؛ اگرچه، طبیعت انسان، ماهیتی دینامیک دارد؛ اما دینامیک بودن طبیعت انسان، به معنای از بین رفتن انسان نیست؛ انسان باقی می‌ماند (Weil, 1991: 182, 183). تغییر حقوق طبیعی هم به همین گونه است؛ عدالت و برداشت‌های متفاوت از آن و یا گذار از عدالت مبتنی بر آزادی به عدالت مبتنی بر برابری، نشان از همان دینامیک بودن حقوق طبیعی و تغییر محتوایی آن دارد؛ اما تغییر محتوای عدالت، به معنای از بین رفتن خود مفهوم عدالت نیست. این در حالی که تغییرات حقوق موضوعه، تغییر از جنس فنی است و از آنجاکه جنس حقوق موضوعه، اساساً فنی است و نمی‌توان در سطح حقوق موضوعه از کلیتی سخن گفت که دینامیک است، پس تغییر فنی حقوق موضوعه، به معنای از بین رفتن یک حقوق موضوعه و شکل گرفتن حقوق موضوعه دیگری است (Aubenque, 1980: 155)؛ ارسطو، خود، حقوق موضوعه را از منظر تغییر پذیری، به واحدهای اندازه‌گیری وزن و یا واحدهای اندازه‌گیری مساحت تشبیه می‌کند که در جاهای مختلف متفاوت است و در جایی برای مثال مایل است و در جایی دیگر کیلومتر؛ در جایی کیلو است و در جای دیگری پوند. همان‌طور که واحدهای اندازه‌گیری متعدد ضرورت دارد، حقوق موضوعه‌های

متعدد نیز ضرورت دارد (Aristote, 1994, V, 14, 1135 a 2-3; Renaut et Sosoe, 1991: 242; Aubenque, 1980: 155; 243); اما در هر حال، همه حقوق موضوعه‌ها، راه‌های فنی موازنه، به - عنوان قانونی طبیعی‌اند؛ قانونی که خود دینامیک است؛ موازنه، بسته به زمان و مکان، معنای خودش را خواهد داشت و این معنا، در حرکتی تکاملی قرار دارد؛ به عبارت دیگر، زمانی، معنای کانتی داشت و امروزه و برای مثال، معنای رالزی پیدا می‌کند که در مجموع نسبت به معنای کانتی، تکامل یافته‌تر است. بنا بر آنچه گفته شد، نمی‌توان از حقوق موضوعه جهانی سخن گفت و انتظار داشت که حقوق موضوعه زمان و مکان خاصی، در همه جا مطرح باشد تا آنگاه از تغییرپذیری ماهوی آن حقوق موضوعه سخن بگوییم.

4. سازگاری متافیزیک مدرنیته و «واقعیت» ارسطویی

می‌دانیم که حق بشری، میراث پارادایم حقوق طبیعی مدرن است و این پارادایم، حق و اساساً امر درست طبیعی را مفهومی متافیزیکی و غیر متغیر می‌خواهد (Maspetiol, 1964: 76; Miaille, 1980: 171) تا به آنجا که جامعه‌شناسان حقوقی، حق پارادایم مدرنیته را مانع واقع‌گرایی دانسته، نفی می‌کنند (Duguit, 1927/1: 200, 211, 212)؛ منشأ اعتبار حق نیز همان عقلانیت کانتی است تا به این ترتیب، مفهوم حق، ماهیتی تماماً متافیزیکی پیدا کند و متعلق به انسان ماقبل‌اجتماعی باشد. پس پرسش از چگونگی سازگاری حقوق طبیعی تغییرپذیر و حق بشری به عنوان متافیزیک مدرنیته باقی می‌ماند.

اریک ویل، خوانشی از متن ارسطویی دارد که لیونل پنتون، آن را خوانشی انقلابی و متفاوت می‌داند، زیرا به سازگاری حقوق طبیعی ارسطویی با حقوق بشر می‌انجامد.

دستره نیز برخلاف تاریخ‌گرایان - که بر مفهوم کلاسیک حقوق طبیعی تأکید می‌کنند و بیش از آنکه حقوق طبیعی را در لباس حق‌های طبیعی ببینند، در قالب قانون طبیعی می‌نگرند - حقوق طبیعی ارسطویی را بی‌ارتباط با حقوق طبیعی عصر روشنگری که مؤلفه اصلی آن، همان حق‌های بشری است، نمی‌داند؛ به‌ویژه، با توجه به این نکته که خاستگاه حقوق طبیعی مدرن نیز به انسان بازمی‌گردد تا قابل ارزیابی باشد و تأکید می‌شود که این خاستگاه، همان طبیعت انسانی است (Destrée, 2000: 237, 238). باین حال، دستره، برخلاف اریک ویل، این ارتباط را نقطه پایان تکامل یا ایدآلیسم ارسطویی نمی‌داند. ارتباط حقوق طبیعی ارسطویی با حقوق

بشر، ورود نوعی یونیورسالیسم در اندیشه ارسطویی را اقتضا می‌کند؛ ورودی که ویل به آن معتقد است؛ اما ایدآلیسم دستره، همان‌طور که در تفسیر وی از قانون اساسی برتر ملاحظه کردیم، به یونیورسالیسم نمی‌انجامد و نمی‌تواند بیانجامد، زیرا دستره، ایدآلیسم ارسطویی را، در حال شدن همیشگی می‌داند و شاید این شدن همیشگی، گزار از یونیورسالیسم را اقتضا کند؛ پس از نظر دستره، یونیورسالیسم نمی‌تواند نقطه پایان ایدآلیسم ارسطویی باشد. وانگهی، اگر بناست تفسیر بهتر از حقوق طبیعی ارسطویی، معیاری زمانی و مکانی داشته باشد و خوشبختی و سعادت، به‌عنوان بیان دیگری از ایدآلیسم ارسطویی، نسخه واحد و نهایی ندارد، تأکید بر یونیورسالیسم معنایی نخواهد داشت.

با این حال، اگر رویکرد ویل را بپذیریم، این پرسش باقی می‌ماند که آیا یونیورسالیسم ویل، از نوع کانتی بوده و در نتیجه، حق کانتی در چارچوب رویکرد ارسطویی قابل‌پذیرش است؟ از لحاظ تحلیلی، در کنار برداشت انتزاعی و متافیزیکی از حقوق بشر - که آن را ابزاری در برابر دولت، برای حفظ و تضمین کرامت انسانی می‌انگارند - (Villey, 2001: 99; Weil, 1991: 187)؛ برداشتی که ماهیت و هویتی تاریخی - اجتماعی برای حقوق بشر قائل است نیز وجود دارد (Dabin, 2007: 18 et 19; Weil, 1991: 194)؛ بنابراین، اگر کلیت ارتباط حقوق طبیعی ارسطویی با حقوق بشر قابل‌تأیید باشد، بازهم، قبل از هر چیز، باید به این پرسش پاسخ داده شود که این ارتباط، با کدامیک از دو برداشت پیش‌گفته از حقوق بشر وجود دارد؟ برداشت متافیزیکی یا برداشت تاریخی - اجتماعی؟

همان‌طور که اشاره شد، طبیعت انسانی، نزد ارسطو و برخلاف برداشت ژوسنتورالیست های مدرن، ماهیتی متافیزیکی ندارد؛ به سخن دیگر، این طبیعت، قابل‌مشاهده تجربی است؛ اما این مشاهده، مشاهده واقعیت صرف یا «آنچه هست»، نیست تا به این ترتیب، نتوان - به‌ویژه به‌زعم ژوسنتورالیست‌های مدرن - از قابلیت اندیشه ارسطویی برای پذیرش حق سخن گفت؛ علت غایی، عنصر اساسی طبیعت ارسطویی است (Villey, 2006: 86) به عبارت دیگر و همان‌طور که اشاره شد، فوسیس ارسطویی در یک سیر منطقی به آرته ارسطویی می‌رسد. همین ارتباط است که موجب می‌شود منشأ این غایت، عقلانیت طبیعی و متافیزیکی - یا به تعبیر دیگر عقلانیت مدرن - نباشد (Villey, 2006: 87). طبیعت ارسطویی ماهیتی شدنی و تکاملی دارد؛ منتهی، در تاریخ است که این شدن و این تکامل، محقق شده، معنا پیدا می‌کند و از همین

رو، این طبیعت را، تاریخی - اجتماعی می‌دانیم و همین نکته، در ماهیت حق، اگر بناست منشأ حق، این طبیعت باشد، تأثیرگذار است. از منظر اریک ویل، وقتی از تاریخ سخن می‌گوییم، اگرچه تحولات تاریخی - اجتماعی، ازجمله شکل‌گیری جامعه شهری و اقتصاد بازار نیز مدنظر است، اما نمی‌توان از تحولات فکری و ازجمله نومی‌نالیسم (کلی، 1382: 342، 99، 2003: Villey، 201: Duguit، 1927/1: 821؛ Testu، 2003: 100) و نیز کریستیانسم (Villey، 2003: 99) هم غافل شد، زیرا خود این اندیشه‌ها نیز، به‌نوعی محصول تطور تاریخی و تحول زمانی و مکانی‌اند (Weil، 1991: 193، 194، 195). به‌این‌ترتیب و نظر به تحول‌پذیری طبیعت تاریخی - اجتماعی انسان، می‌توان انتظار داشت که سرانجام و اگر اندیشه ارسطویی، مبتنی بر نیل به «باید» و باقی نماندن در «هست» معنا شود، گذار از مفهوم قانون طبیعی به حق طبیعی تحقق یابد؛ تردیدی نیست که آزادی فردی را باید نقطه عطفی در تاریخ اجتماعی بشر دانست؛ اما این حق آزادی فردی، طبیعی یعنی مبتنی بر طبیعت تاریخی - اجتماعی انسان بوده، فطری و یا متافیزیکی نیست. از همین روست که ویل، برداشت کانتی، لاک و هابزی از انسان و از حقوق بشر را نقد و رد می‌کند (Weil، 1991: 195). از نظر اریک ویل و با عنایت به همان جنبه تاریخی شکل‌گیری حقوق بشر، نباید صورت‌گرایی آزادی فردی و رویکرد لیبرالیستی ابتدایی آن را جدی گرفت. شکی نیست که تأکید بر صورت‌گرایی حق آزادی فردی، می‌تواند طبیعی و خودجوش بودن حق را با چالش مواجه ساخته و تصنعی، ایدئولوژیک و ساختاری بودن آن را به ذهن متبادر سازد؛ حق طبیعی ارسطویی شده، ماهیتی پوزیتیو و اجتماعی و مبتنی بر تاریخ دارد (Weil، 1991: 187، 194، 195).

البته، تحلیل ویل به‌گونه‌ای است که انگار برداشت متافیزیکی از حق، خود، حاصل تحول تاریخی حقوق طبیعی و درواقع طبیعت انسانی بوده است و از این منظر، چندان هم تعارضی با اندیشه ارسطویی نداشته است؛ بلکه باقی ماندن در آن، اصالت دادن به آن و نادیده انگاشتن طبیعت تاریخی - اجتماعی آن است که در تعارض با اندیشه ارسطویی است. حق، ماهیتی دینامیک و تکاملی دارد و شکل‌گیری نسل‌های مختلف حقوق بشری و ازجمله شکل‌گیری حق طبیعی اقتصادی، نشانه آن است.

باید پذیرفت که امر درست طبیعی در گذر زمان، گاه قالب قانون طبیعی به خود گرفته است و گاه قالب حقی متافیزیکی و گاه نیز لباس حق اجتماعی یا خودجوش را پوشیده است

و همه این تحولات، ناشی از این است که انسان، موجودی تاریخی - اجتماعی است. با شکل‌گیری تاریخی دولت مدرن در بستر بازار آزاد، منطقی است که از قانون طبیعی به سمت حق طبیعی حرکت کنیم و وقتی این نوع دولت، در ساختار مدرنیته شکل گرفته و دغدغه گذار از سنت اجتماعی مطرح است، منطقی است که این حق، ماهیتی متافیزیکی به خود بگیرد و آنگاه که دغدغه اجتماعی شدن، به دنبال بحران متافیزیک‌گرایی و فردگرایی مبتنی بر آن اهمیت پیدا می‌کند، حق، ماهیتی خودجوش می‌یابد تا مانع روند اجتماعی شدن نشود و شاید، حتی بتوان در آینده با توجه به ماهیت تاریخی - اجتماعی انسان، از عبور از حق طبیعی سخن گفت و این نکته، دقیقاً به این معنی است که حتی نئولیبرالیسم - که در مقایسه با لیبرالیسم، با برداشت اجتماعی از حق موافق است - پایان تاریخ نیست.

همان‌طور که اشاره شد ویل، یونیورسالیسم را پایان تاریخ می‌داند. وی یونیورسالیته را به‌عنوان نقطه کمال طبیعت انسانی یاد می‌کند و حقوق بشر را جهانی می‌خواهد و حتی آن را برای جوامعی که از جامعه غربی فاصله دارند نیز می‌خواهد. از همین رو، در وفاداری او به اندیشه ارسطویی می‌توان تردید کرد؛ اگر طبیعت انسان، تاریخی - اجتماعی و تکاملی است، نخست یونیورسالیته را نمی‌توان پایان این کمال دانست و دوم، اقتضای عدالت طبیعی نه یونیورسالیته، بلکه **پلورالیه** است، زیرا همه جوامع، از منظر طبیعت تاریخی، وضعیت یکسانی ندارند.

از نظر اریک ویل، انسان می‌خواهد مؤثر بر طبیعت باشد و ابایی ندارد که این مؤثر بودن، تلقی به گذار از سنت بشود. انسان، بر اساس همین منطق و با رویکردی جهانی که با شاخصه همیشگی بودن امر درست نیز پیوند دارد، مفهوم عقلانیت را کشف می‌کند تا آن را، منشأ قوانین جهانی و حق‌های جهانی قرار دهد؛ او یونیورسالیته¹ را کشف می‌کند: جهانی بودن قوانین طبیعی را، جهانی بودن طبیعت انسانی را. به این ترتیب، قاعده‌ای که جهانی نیست را نیز طبیعتاً نادرست ارزیابی می‌کند (Ponton, 1987: 60).

ویل، تصریح می‌کند که حق‌های بشری، بیان تاریخی مفادی فرا تاریخی‌اند و تاریخ، بزرگ‌ترین کاشف همین محتوای فرا تاریخی و همیشگی است که در نهاد انسان است. این حق‌ها متعلق به هر انسانی است؛ حتی، انسانی که سنت جامعه زیستی او یا به عبارت دیگر،

طبیعت تاریخی او، هنوز، پذیرای چنین حق‌هایی نیست. قانونی اساسی عادلانه نیز همان قانون اساسی است که نه فقط این حق‌ها را اعلام کند، بلکه تضمین‌کننده آن‌ها نیز باشد. پس محتوای قانون اساسی برتر، همین حق‌های همیشگی است و بر همین اساس، می‌توان قائل به وجود قانون اساسی جهانی، برتر و همیشگی بود. همان قانون اساسی‌ای که ایدآل قوانین اساسی دیگر است و همه قوانین اساسی دیگر، باید به سمت و سوی آن حرکت کنند.

معنی این سخنان ویل، می‌تواند نفی نسبی‌گرایی از اندیشه ارسطویی باشد. نفی‌ای که شاید، درنهایت یک ضرورت باشد و الا تعامل متافیزیک و واقعیت، عملاً به نفع واقعیت تمام می‌شود و تاریخ و برای مثال موضوع بردگی، شاهی برای آن است. اوبنک، شکل‌گیری حقوق بشر در پارادایم مدرنیته را، در مقایسه با پارادایم حقوق طبیعی کلاسیک ارسطویی، یک پیشرفت تلقی می‌کند (Aubenque, 1980: 157). پس اگر حقوق طبیعی ارسطویی می‌خواهد متهم به ضد توسعه بودن نشود، گویا، راهی جز این ندارد که مفهوم حق بشری را به نحوی بپذیرد و با یونیورسالیسم سازگاری یابد؛ دیدگاهی که میشل ویله، استاد فرانسوی به آن قائل نیست.

از نظر ویله، در اندیشه حقوق طبیعی کلاسیک و نزد ارسطو، حق، نه امر ذاتی انسانی (چه انسان اجتماعی و چه انسان کانتی)¹، بلکه امری نوعی یا ابژه² گونه² است؛ درواقع، همان سهم عادلانه‌ای است که در چارچوب عدالت توزیعی مکتب حقوق طبیعی کلاسیک، به فرد تعلق می‌گیرد³ و دقیقاً، بر همین اساس است که صحبت از برابری حق‌ها پذیرفتنی نیست، زیرا موقعیت اجتماعی فرد در این تقسیم‌بندی تأثیرگذار است؛ سهم عادلانه‌ای که همان امر درست حقوق طبیعی کلاسیک تلقی می‌شود و نشان از همان حق بودن دارد و تفاوت آن با حق فردی که تعبیر دیگر آن، حق داشتن است، روشن است (Villey, 2006: 243). اگر بارها بر این نکته تأکید می‌شود که حقوق طبیعی کلاسیک ابژه‌محور است و حقوق طبیعی مدرن، سوژه‌محور (Cf. Renaud et Ferry, 1992/3:49) از همین باب است.

واقعیت این است که میشل ویله سنت‌گرا، برخلاف اوبنک و ویل (Aubenque, 1980: 157; Weil, 1991: 187, 194, 195) و البته، همگام با بسیاری از حقوق‌دانان واقع‌گرا چون

1. droit subjectif/ Subjective Right

2. droit objectif/ Objective Right

3. Suum jus cuique tribuere

ریموند سالی (Saleilles, 1922: 535, 536)، چندان با مفهوم حق فردی موافق نیست و حتی شکل‌گیری آن را نه نماد توسعه، بلکه حاصل نوعی نقص فرهنگی از یک سو و التقاط اندیشه از سوی دیگر، می‌داند. منظور ویله از نقص فرهنگی، به عنوان یکی از عوامل گرایش به مفهوم حق فردی، خودخواهی و باور ماتریالیستی است؛ همان‌که لئون پترزیسکی، به شدت به چالش می‌کشد (ر.ک. شهابی، 1401: 216)؛ و نکته‌ای که از دید هابرماس، فیلسوف آلمانی نیز مغفول نمانده است؛ وی دکتترین حقوق طبیعی مدرن را زمینه‌ساز پوزیتیویزه کردن سنت ریشه‌دار حقوق طبیعی کلاسیک¹ می‌داند و معنای پوزیتیویزه کردن نیز این است که ارزش، به جای اینکه اعتبار خود را از طبیعت اشیا اخذ کند، از نوعی اراده‌گرایی فردی که با خودمحوری و خودپرستی عجین است، اخذ می‌کند (Habermas, 1974: 84). سالی نیز، حق فردی را مبتنی بر برداشتی انتزاعی از انسان می‌داند و با وضعیت طبیعی او که همان همبستگی اجتماعی است و دو مؤلفه تاریخ و واقعیت اجتماعی بر آن گواه‌اند، مغایر ارزیابی می‌کند (Saleilles, 1922: 535, 536).

منظور ویله از التقاط اندیشه نیز تأثیرگذاری مسیحیت و انتقال برخی آموزه‌های مسیحی از ساحت اخلاق و کنش اخلاقی به ساحت حقوق و تنظیم روابط اجتماعی است و از آموزه‌های مسیحی نیز به طور خاص، فرقه فرانسیسکن را مدنظر دارد. بی‌تردید مسیحیت، با آن نقص اخلاقی خودمحوری و خودپسندی ضرورتاً همگام نیست؛ اما از منظر ویله و البته، همین‌طور لئون هوسن (Husson, 1972: 46, 48)، دیگر استاد فرانسوی، در کنار هم قرار گرفتن این دو عامل، زمینه‌ساز فردگرایی و شکل‌گیری حق فردی شد. آموزه‌های فرانسیسکن حقوقی نیست؛ اما به سرزمین حقوق منتقل می‌شود تا سعی شود حق فردی بیش‌ازحد نماد خودپسندی نباشد و وصف اخلاقی نیز به خود بگیرد (Villey, 1969: 140, 141; Boureau, 1992: 1113-1135).

باین‌حال، این نکته را نیز نباید نادیده انگاشت که میراث حقوق طبیعی مدرن، یعنی همان حقوق بشر متأفیزیکی، در زمان خود، تأثیرگذاری قابل‌توجهی در مقایسه با ژوسناتورالیسم ارسطویی، در گذار از ساختار اجتماعی سنتی به ساختار اجتماعی مدرن دارد؛ گذار و درواقع پیشرفتی که به وسیله ژوسناتورالیسم ارسطویی و به دلیل تعامل آن با واقعیت، امکان تحقق

نداشته است؛ نکته‌ای که اوبنک، با وجود تفسیری نسبی گرایانه از حقوق طبیعی ارسطویی و دفاع از آن، به آن اذعان دارد (Aubenque, 1980: 157) و سوسو و رونو نیز نمی‌توانند از آن چشم‌پوشی کنند (Renaut et Sosoe, 1991: 244). وانگهی، با برداشت نسبی‌گرایانه از حقوق طبیعی ارسطویی، عملاً نقش اصلاح ساختار سیاسی - اجتماعی از آن سلب می‌شود و می‌دانیم که هسته اصلی مدرنیته، همین اصلاح است و به همین دلیل، در تقابل با رواقی‌گری قرار می‌گیرد (برن، 1362: 115).

در مقایسه میان حقوق طبیعی میراث پارادایم مدرنیته و حقوق طبیعی ارسطویی، اندیشه ارسطویی ترجیح دارد و حتی در تقابل با پوزیتیویسم امروزی، کاراتر و مؤثرتر به نظر می‌رسد. روشن است که اگر منظور از دکترین حقوق طبیعی، نظریه‌هایی باشند که نوعی حقوق طبیعی ازلی و غیر قابل‌تغییر را در مقابل حقوق موضوعه قرار می‌دهند و این حقوق طبیعی نیز مبتنی بر برداشتی انتزاعی از طبیعت و ماهیت انسان باشد، ارسطو را نباید پیشگام اندیشه حقوق طبیعی دانست (Renaut et Sosoe, 1991: 244)؛ اما به نظر می‌رسد ارسطو با برداشت خاص خود از حقوق طبیعی، درواقع از نوعی حقوق طبیعیِ گرفتار در چارچوب فرمالیسم و منقطع از واقعیت دوری می‌کند. ارسطو با برقراری نسبت میان حقوق طبیعی و واقعیت، بهتر توانسته است از حقوق طبیعی و اقتدار آن دفاع کند، زیرا برداشتی که مدرنیته از حقوق طبیعی دارد و آن را متافیزیکی و انتزاعی می‌خواهد، درواقع، کارکرد هنجاری حقوق طبیعی را به‌ویژه در تقابل با پوزیتیویسم اجتماعی و نیز دولتی، به چالش می‌کشد و آن را از محتوا تهی می‌کند؛ نتیجه چنین حقوق طبیعی‌ای که امکان سازگاری با واقعیت را ندارد، توسعه پوزیتیویسم حقوقی است (Renaut et Sosoe, 1991: 244). نمی‌توان انکار کرد که شکل‌گیری نظریه حقوق طبیعی تغییرپذیر در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به نجات اندیشه حقوق طبیعی در مواجهه با بحران واقع‌گرایی یا همان پوزیتیویسم اجتماعی انجامید (Ripert, 1994: 17).

آری، ایدالیسم کانتی با طبیعت ارسطویی مؤانستی ندارد؛ از همین رو، نباید انتظار داشته باشد که حق کانتی که نماد یکه‌تازی متافیزیک در ساحت اجتماعی است، موردپذیرش حقوق طبیعی ارسطویی باشد؛ اما اگر خاستگاه امر درست ارسطویی، طبیعت اشیاء و به تعبیر خاص‌تر، طبیعت تاریخی اجتماعی انسان است و این طبیعت نیز ماهیتی تکاملی دارد، دلیلی ندارد که این طبیعت، منشأ حق سوژه محور نباشد و صرفاً آن را به‌مانند میشل ویله، سازگار با

حق چون ابژه بدانیم. سوژه ارسطویی منشأ حق طبیعی ارسطویی شده است. چاره حل چالش سوژه کانتی، پناه بردن به سنت‌گرایی میشل ویله و گذار از سوژه به ابژه نیست؛ بلکه، چاره را باید در درک درست سوژه ارسطویی جستجو کرد.

فرجام سخن

حقوق طبیعی کلاسیک، در مقایسه با حقوق طبیعی مدرن، به سنت اجتماعی وفادارتر است؛ این وفاداری را، نباید، خیلی هم منفی ارزیابی کرد، زیرا موجب می‌شود در مقایسه میان حقوق طبیعی میراث پارادایم مدرنیته و حقوق طبیعی ارسطویی، اندیشه ارسطویی ترجیح داشته باشد و حتی در تقابل با پوزیتیویسم امروزی، کاراتر و مؤثرتر به نظر برسد. راستی را اگر بخواهیم، حقوق طبیعی‌ای که امکان سازگاری با واقعیت را ندارد، خود، زمینه‌ساز توسعه پوزیتیویسم حقوقی و آن‌هم از نوع افراطی آن است.

اما این وفاداری به سنت نزد حقوق طبیعی کلاسیک، می‌تواند چالشی درونی را برای این نوع از حقوق طبیعی موجب شود و هویت، ماهیت و کارکرد آن را با بحران مواجه سازد و عبور از آن را نتیجه بدهد. کارکرد اصلی حقوق طبیعی، گذار از هست به باید و اصلاح و جهت‌دهی حقوق موضوعه، بر اساس همین گذار است. این سخن، البته، به معنای نفی نقش حقوق موضوعه نیست. حقوق موضوعه می‌تواند با تکمیل حقوق طبیعی کلاسیک، زمینه عینی‌سازی و تحقق اجرایی آن را فراهم آورد و نقطه پایان دیالکتیک در حقوق طبیعی کلاسیک باشد.

ارسطو با تأکید بر طبیعت اشیاء و به‌طور خاص، طبیعت تاریخی - اجتماعی انسان یا همان فوسیس انسانی، به‌عنوان منشأ اعتبار امر درست، درواقع، از بحران و چالش پیش‌گفته عبور کرده است، زیرا این طبیعت انسانی، ماهیتی تکاملی دارد و نوعی از ایدئالیسم درون آن وجود دارد و همین ایدئالیسم، باقی نماندن در هست و گذار از هست به باید را تضمین می‌کند. به سخن دیگر، ارتباط معناداری میان فوسیس ارسطویی و آرته وجود دارد؛ این حداقلی از متافیزیک را باید حاصل توجه به جایگاه میتوس در اندیشه ارسطویی دانست. حقیقتی که اسطوره است و به همین دلیل، با استدلال و برهان قابل‌بازشناسی نیست. نسبت به آن منطق

اقتناعی و نه منطق استدلالی جواب می‌دهد. واقعیت این است که اندیشه ارسطویی، مبین سیری منطقی است که از میتوس یونانی آغاز می‌شود و با ابتدای بر فوسیس ارسطویی و به وسیله لوگوس، به آرته یونانی می‌رسد. سیری زنجیروار که حذف شدن هر کدام از حلقه‌های آن، یا اندیشه را در دام سوفسطایی گرفتار می‌سازد یا به ژوسناتورالیسم مدرن می‌انجامد.

باین‌حال، ماهیت ایدآلیسم و تکامل ارسطویی و تعیین نقطه پایان این تکامل، خود چالش دیگری است. تلقی یونیورسالیسم و هسته اصلی و ذاتی آن یعنی حق بشری به عنوان نقطه پایان این تکامل، وفاداری حقوق طبیعی کلاسیک به سنت اجتماعی را، زیر سؤال می‌برد، زیرا یونیورسالیسم، نوعی فرا روایت فرهنگی است که با نسبیت فرهنگی مؤانستی ندارد و بیان دیگری از جهانی سازی حق کانتی است. برای تعدیل واقع گرایی حقوق طبیعی، به مفهوم حق نیاز است؛ اما نباید این حق، همان متافیزیک کانتی باشد، زیرا در این صورت، باید از حاکمیت متافیزیک بر طبیعت سخن گفت و با این حاکمیت، سخن گفتن از وفاداری حقوق طبیعی به سنت اجتماعی بی معنا خواهد بود. اگر خاستگاه امر درست ارسطویی، طبیعت اشیائی است که ماهیتی تکاملی دارد، دلیلی ندارد که این طبیعت، منشأ حق سوژه محور نباشد و صرفاً آن را سازگار با حق چون ابژه بدانیم. تأکید ارسطو بر طبیعت انسانی به معنای پذیرش سوژه ارسطویی هم است و چرا این سوژه ارسطویی، منشأ حق طبیعی ارسطویی شده نباشد. چاره حل چالش سوژه کانتی، این نیست که به سنت گرایی میشل ویله اکتفا کنیم و ابژه را جایگزین سوژه کنیم؛ بلکه، چاره را باید در درک درست سوژه ارسطویی جستجو کرد؛ سوژه‌ای که ادعای ماقبل اجتماعی بودن ندارد و اجتماعی بودن، شاخصه آن است.

References

- اشتراوس، لئو (1373). حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.
- برن، ژان (1362). فلسفه رواقی، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- راسخ، محمد. (1385). ویژگی‌های ذاتی و عرضی قانون، مجلس و پژوهش، 13(51)، 40-13. SID. <https://sid.ir/paper/432924/fa>
- راسخ، محمد (1396). حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، جلد دوم، تهران: نشر نی.

- شهابی مهدی (1401). حقوق طبیعی مونتسکیو؛ تأملی بر نسبت متافیزیک و واقعیت در اندیشه حقوق طبیعی، پژوهش‌های حقوق تطبیقی، 26 (1)، 75-97. <http://clr.modares.ac.ir/article-20-41511-fa.html>
- شهابی، مهدی (1397). فلسفه حقوق، مبانی نظری تحول نظام حقوقی، از حقوق سنتی تا حقوق مدرن، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شهابی، مهدی. (1401). حقوق اشراقی لئون پترایسکی؛ تأملی بر گذار از عقل و طبیعت اشیا به اشراق تجربی چون مبنای اعتبار حقوق، پژوهش حقوق عمومی، 24 (76)، 215-246 <https://doi.org/10.22054/qjpl.2022.62722.2651>
- کاپلستون، فردریک چارلز (1388). تاریخ فلسفه، فلسفه قرون وسطی، از آوگوستینوس تا اسکوتوس؛ مترجم ابراهیم دادجو، جلد دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاتوزیان، ناصر (1380). فلسفه حقوق، جلد اول، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کلی، جان موریس (1382). تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه دکتر محمد راسخ، تهران: طرح نو.
- نصر، سید حسین (1380). معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: سهروردی.

- Aquinas, T. (1984). *Summa theologiae*, Digital edition: library of the Cerf edition [In French].
- Aquinas, T. (1993). *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Translated by C.I. Litzinger, O. P. Indiana, DUMB OX BOOKS.
- Aristotle (1994). *Nicomachean Ethics*, Paris: Vrin [In French].
- Aristotle (1991). *The Metaphysics*, translated by John H. Macmahin, New York: Prometheus.
- Aristotle (1997). *Ethics in Eudemus*, Paris: Philosophical bookstore J. Vrin, translated by Vianney Décarie [In French].
- Aristotle, (1959(a)). *Politics*, with an English translation by H. Rackham, M. A. London: William. Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Aristotle (1959(b)). *The Art of Rhetoric*, with an English translation by John Henry Freese, London: William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Aubenque, P. (1980). The law according to Aristotle, Archives of Philosophy of Law, n° 25, Paris, Sirey, 147-157 [In French].
- Bern, J. (1983). *Stoic philosophy*, translated by Seyyed Abolqasem Pour Hosseini, Tehran: Amir Kabir Publishing [In Persian].

- Bureau, A. (1992). Law and Theology in the 13th Century, *Annals History, Social Sciences*, 47(6), 1113–1125 [In French].
- Capleston, F. (2008). *History of Philosophy, Medieval Philosophy, from Augustine to Scotus*; Translated by Ibrahim Dadjo, T. II, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company [In Persian].
- Carré de Malberg, R. (2003). *Contribution to the General Theory of the State*, T. I., Paris: Dalloz [In French].
- Charette, L. (1981). Natural Law and Positive Law in Saint Thomas Aquinas, *Philosophical*, 8(1), 113-130 ; DOI: <https://doi.org/10.7202/203152ar> [In French].
- Dabin, J. (1969). *General Theory of Law*, Paris: Dalloz [In French].
- Dabin, J. (2007). *Subjective Right*, Paris: Dalloz [In French].
- Destrée, P. (2000). Aristotle and the Question of Natural Law ("Eth. Nic.", V, 10, 1134 b 18-1135 a 5), *Phronesis*, 45(3), 220-239; <https://www.jstor.org/stable/4182647> [In French].
- Duguit, L. (1927). *Treatise on Constitutional Law*, T. I. *The Rule of Law and the Problem of the State*, Paris: Former Fontemoing bookstore [In French].
- Duguit, L. (2003) *The State, Objective Law and Positive Law*, Paris: Dalloz [In French].
- Éric Weil (1991). "Natural law", *Essays and Conferences*, T.I, *Philosophy*, Paris: J. Vrin philosophical bookstore edition [In French].
- Finnis, J. (1998). *Aquinas, Moral, Political and Legal Theory, Founders of Modern Political and Social Thought*: New York, Oxford university press.
- Habermas, J. (1974). *Theory and Practice*, Trans. J. Viertel, Boston: Beacon Press.
- Husson, L. (1972). The Philosophical Foundations of Modern Law, *Philosophical Studies*, 1, 39-54 [In French].
- Jellinek, G. (2005). *The Modern State and its Law*, T. I., *General Theory of the State*, Paris: V. Giard and E. Brière edition [In French].
- Kalinowski. G. et M. Villey (1984). The Mobility of Natural Law in Aristotle and Thomas Aquinas, In. *Archives of Philosophy of Law*, 29, Paris: Sirey, 187-199 [In French].
- Katouzian, N. (2010), *Philosophy of Law*, T. I, Tehran: Publishing Company [In Persian].
- Kelly, J. (1382), *A Short History of Western Legal Theory*, translated by Dr. Mohammad Rasakh, Tehran: New Tarh [In Persian].
- Kelsen, H. (1999). *Pure Theory of Law*, Translated by Charles Eisenmann, Paris: Bruylant and L.G.D.J. [In French].

- Le Fur, Louis, *The Theory of Natural Law since the 17th Century and Modern Doctrine*, Collection of courses, Academy of International Law, 18, 259-442 [In French].
- Maspetiol, R. (1964). Ambiguity of Subjective Right, In. *Archives of philosophy of law*, Paris: Sirey, 71-81 [In French].
- Miaille, M. (1980). *A Critical Introduction to Law*, Paris: Edition F. Maspero [In French].
- Nasr, S. (2010). *Knowledge and Spirituality*, translated by Insha Allah Rahmati, Tehran: Sohrvardi [In Persian].
- Oppetit, B. (2004), *Philosophy of Law*, Paris: Dalloz [In French].
- Petit, A. (1999). Scot and Cudworth, the Augustinian 'Question' 'DE IDEIS', *Journal of Philosophical and Theological Sciences*, 83(1), 73-84; <https://www.jstor.org/stable/44410136> [In French]
- Ponton, L. (1987). Eric Weil: Aristotelian Natural Law and Human Rights, *Laval theological and philosophical*, 43(1), 49-65; DOI: <https://doi.org/10.7202/400277ar> [In French].
- Rasekh, M. (2016). Right and Expediency, *Essays in Philosophy of Law, Philosophy of Right and Philosophy of Value*, T. II, Tehran: Nei Publishing.
- Rasakh, M. (2006) Intrinsic and Transverse Features of the Rule, *Majlis and Research*, 13(51), 13-40 [In Persian].
- Rawls, J. (1997) *Theory of Justice*, Translated from the American by Catherine Audard, Paris: Édition du Seuil.
- Renard, D. (2000) The Three Births of the Welfare State, *Powers*, French Journal of Constitutional and Political Studies, 94, 19-30.
- Renaud, A., Ferry, L. (1992) *Political philosophy*, Vol. III, from human rights to the republican idea, Paris: Puf [In French].
- Renaut A. et Sosoe, L. (1991). *Philosophy of Law*, Paris: Puf [In French].
- Ripert, G. (1994). *The Moral Rule in Civil Obligations*, Paris: L.G.D.J. [In French].
- Saleilles, R. (1922). *Legal Personality; History and Theories; Twenty-five Introductory Lessons to a Comparative Civil Law Course on Legal Entities*; Paris: Arthur Rousseau Bookstore [In French]
- Savigny, F. (2006). *On the Vocation of Our Time for Legislation and the Science of Law; Translation and notes: A. Dufour*, Paris, puf [In French].
- Shahabi, M. (1401). Montesquieu's Natural Law; A Reflection on the Relationship Between Metaphysics and Reality in the Thought of Natural Law, *Comparative Law Research*, 26 (1), 75-97.
- Shahabi, M. (2017). *Philosophy of Law, Theoretical Foundations of the Transformation of the Legal System, from Fraditional Law to Modern*

- Law, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications
- Shahabi, M. (2022) Leon Petrazyski's Intuitive Law; A Reflection on the Transition from Reason and the Nature of Things to Empirical Illumination as the Basis of the Validity of Law, *Public Law Research*, 24 (76), 215-246. [In Persian].
- Spector, C. (2013) Montesquieu and the Crisis of Modern Natural Law: Straussian Exegesis, *Review of Metaphysics and Morality*, 77(1), 65-78 [In French]
- Spitz, J. (2005). Ronald Dworkin and the False Dilemma of Equality and Freedom, *International Review of Philosophy*, 233(3), 413-433; <https://doi.org/10.3917/rip.233.0413> [In French]
- Strauss, L. (1994). *Natural law and History*, translated by Bagher Parham, Tehran: Agah [In Persian]
- Strauss, L. (2016). Natural Law, translated into French by Emmanuel Patard, *Philosophy Archives*, 79 (3), 453-484 [In French]
- Troper, M. (2005). *The Philosophy of Law*, Paris: Puf [In French]
- Villey, M. (1969). Subjective Law I (The Genesis of Subjective Law in William of Occam)", *Sixteen Essays on the Philosophy of Law Including One on the University Crisis*, Paris: Dalloz [In French]
- Villey, M. (1976). New Rhetoric and Natural Law, Logic and Analysis, 19(73), 3-24; <https://www.jstor.org/stable/44084506> [In French]
- Villey, M. (2001). *Philosophy of Law, Definitions and Ends of Law, The Means of Law*, Paris: Dalloz [In French]
- Villey, M. (2006) *The Formation of Modern Legal Thought*, Paris: Quadrige/PUF [In French]
- Villey, M. (1965) A Historian's Observations on Classical Natural Law, *Archives for Philosophy of law and Social Philosophy*, 51, 19- 35 [In French]
- Villey, M. "Preface" to: Grzegorzcyk, Christophe (1982), *The General Theory of Values and the Law*, Paris: L.G.D.J. [In French]