

Journal of Islamic Law Research

پژوهش‌نامه حقوق اسلامی

Natural Law and Divine Sharia: The Interplay of Reason
and Revelation in the Thought of Hugo Grotius and Shia
Theologians

Authors: Ali Ansari Baygi | Ali Jalaeian Akbarnia

Stable URL: <https://doi.org/10.30497/law.2026.249034.3877>

نسبت قانون طبیعی و شریعت الهی در اندیشه گروسیوس و متکلمان امامی

نویسندگان: علی انصاری بایگی | علی جلائیان اکبرنیا

پیوند دائمی: <https://doi.org/10.30497/law.2026.249034.3877>



Copyright 2026 The Author(s).

Published by *Imam Sadiq University*, Tehran, Iran.

This work is fully Open Access under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license, allowing non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and not modified. *Islamic Law Research* strictly follows the ethical guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE), which all readers, authors, reviewers, and editors are expected to observe and uphold.

Natural Law and Divine Sharia: The Interplay of Reason and Revelation in the Thought of Hugo Grotius and Shia Theologians

Ali Ansari Baygi • PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and
Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
ali.ansari.1700@gmail.com

Ali Jalaiean Akbarnia • Assistant Professor, Department of Qur'anic Studies and Hadith,
Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. jala120@yahoo.com

Abstract

Context & Objective: Hugo Grotius, widely recognized as the father of modern international law, articulated a distinct theory of natural law in his seminal work, *De Jure Belli ac Pacis* (On the Law of War and Peace), declaring that natural laws possess an immutable rational necessity that even the divine will cannot alter. This conceptualization, departing from Thomas Aquinas's integration of natural law within the eternal divine law, has historically prompted various legal scholars to characterize Grotian jurisprudence as a pivotal step toward the secularization of natural law. The discussion in this study outlines the epistemological, ontological, and theological foundations of Grotius's theory, examining how this rational autonomy impacts the structural relationship between reason and revelation. Consequently, the primary research purpose of this study is to challenge the prevailing secular paradigm surrounding Grotian jurisprudence. The central research question is whether Grotius's interpretation of natural law inevitably leads to a secularized legal framework, or whether a jurisprudential reading can be constructed that maintains the rational immutability of natural law while preserving its intrinsic, harmonious relationship with the divine will and the system of Sharia.

Method & Approach: To address this question, this study adopts a doctrinal methodology combined with a comparative, analytical-deductive approach. Due to the relative scarcity of direct philosophical-theological treatises written



by Grotius on the precise relationship between reason and divine command, this research utilizes an inferential analysis of his foundational legal writings, particularly the Prolegomena to *De Jure Belli ac Pacis*. This Grotian framework is then comparatively evaluated alongside the scholastic theology (*Kalam*) of the Shia (*Imami*) intellectual tradition. Utilizing a logical-deductive model, the study bridges the conceptual gap between classical Shia theology and modern natural law theories. Specifically, by examining the Shia theological doctrine of rational goodness and badness (*al-ḥusn wa-l-qubḥ al-‘aqliyyān*), the study establishes a robust comparative framework to evaluate how autonomous rational norms can coexist with, and be validated by, divine legislation.

Findings: The findings of this study demonstrate that Grotius's conceptualization of natural law is structurally analogous to the theological and jurisprudential doctrines of Shia (*Imami*) scholars concerning rational morality. Shia theologians posit that certain moral acts possess inherent, objective goodness or badness (*ḥusn and qubḥ*) that can be independently discovered by human reason. Crucially, the Shia school does not view this rational autonomy as a threat to divine sovereignty; rather, they argue that these rational dictates are simultaneously commanded by God, establishing a vertical or longitudinal relationship between divine Sharia and the sound perceptions of human reason. The study reveals that Grotius similarly categorizes laws into distinct domains: rational/natural laws commanded by God due to their inherent morality, divine voluntary (positive) laws dictated solely by divine will, and human voluntary laws. Therefore, the Grotian assertion of the immutability of natural law does not exclude the divine, but rather mirrors the Shia theological view that rational moral truths exist prior to, yet are perfectly aligned with, divine legislative will.

Conclusion: This study demonstrates that interpreting Grotius's natural law as an inherently secularized construct is a jurisprudential and historical inaccuracy. By leveraging the theological insights of the Shia intellectual tradition, the paper proves that a synthesis of autonomous reason and divine law is not only conceptually coherent but also structurally viable. The Grotian framework, much like Shia theology, maintains a complementary rather than adversarial relationship between reason and revelation. Ultimately, this comparative analysis offers a novel jurisprudential paradigm: a rational, yet deeply theological, reading of natural law that transcends the rigid secular-religious dichotomy, proving that the rationalization of law does not necessitate its secularization.

Keywords: Natural Law, Secularism, Hugo Grotius, Thomas Aquinas.

نسبت قانون طبیعی و شریعت الهی در اندیشه گروسیوس و متکلمان امامی

علی انصاری پایگی • دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران،

ali.ansari.1700@gmail.com

ایران. (نویسنده مسئول)

علی جلائیان اکبرنیا • استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

jala120@yahoo.com

چکیده

هوگو گروسیوس، که از وی به عنوان پدر حقوق بین‌الملل یاد می‌شود، در «حقوق جنگ و صلح» تفسیر ویژه‌ای از قوانین طبیعی ارائه می‌کند که بر اساس آن، این قوانین دارای ثبات و ضرورت عقلی‌اند و حتی اراده الهی نیز آن‌ها را دگرگون نمی‌سازد. این برداشت، در تقابل با تلقی توماس آکویناس از قانون طبیعی قرار می‌گیرد و از همین رو، برخی آن را گامی در جهت سکولاریزه کردن قانون طبیعی دانسته‌اند. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که آیا تفسیر گروسیوس ناگزیر به فهمی سکولار از قوانین طبیعی می‌انجامد، یا می‌توان قرائتی ارائه کرد که ضمن پذیرش عقلانی و لایتغیر بودن این قوانین، همچنان نسبت آن‌ها با اراده الهی و نظام شریعت محفوظ بماند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که دیدگاه گروسیوس، از جهاتی، به سان نگرش متکلمان امامیه در باب حسن و قبح و باید‌ها و نبایدها است. متکلمان امامی در عین باور به حسن و قبح ذاتی و عقلی برخی افعال، آن‌ها را مورد دستور الهی می‌دانند و از نگاه آن‌ها میان احکام شریعت و مدرکات صحیح عقل، رابطه طولی برقرار است. نوشتار پیش‌رو با رویکرد تحلیلی و با بهره‌گیری از آراء متکلمان امامی، نتیجه می‌گیرد که تفسیر سکولار از دیدگاه گروسیوس تفسیر دقیقی نیست و امکان قرائتی عقلی و در عین حال الهی از قانون طبیعی از منظر او وجود دارد.

واژگان کلیدی: قانون طبیعی، سکولاریسم، هوگو گروسیوس، توماس آکویناس.

مقدمه

مسئله خاستگاه حقوق و قوانین و اینکه هر حق یا قانونی از چه امری ناشی می‌شود، ازجمله مسائل اساسی فلسفه حقوق است. نظریات مربوط به این مسئله، مکتبی فکری را پدید آورده که از جهات مختلف قابل دسته‌بندی است. از تقسیم‌های رایج در این زمینه می‌توان به مکاتب قانون طبیعی^۱ و مکاتب تحقیقی (موضوعه) اشاره کرد؛ البته هریک از این نظریات، قرائت‌های مختلفی دارد.^۲

راز این تکثر قرائت‌ها و نظریات را باید در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و الهیاتی جست‌وجو کرد. لذا مادی‌گرایان^۳ در مقایسه با الهی‌دانان مسیحی، قرائتی متفاوت از قوانین طبیعی دارند. بدین سبب، تحلیل مبانی فلسفی و الهیاتی این نظریات، اهمیت ویژه‌ای دارد تا در پرتوی آن بتوان به فهم دقیق‌تری از این نظریات رسید.

هوگو گروسیوس^۴ (گروتیوس) ازجمله نظریه‌پردازان این عرصه است. او دیپلمات، شاعر، حقوق‌دان، متکلم و فیلسوف هلندی قرن‌های ۱۶ و ۱۷ است که با تمرکز بر مبانی الهیاتی، مسیر قوانین طبیعی را تغییر داد و بر اساس آن، نگره‌های نوینی در حقوق بین‌الملل و قوانین دریاها پدید آورد. در تاریخ حقوق از او در زمره حقوق‌دانان بزرگ یاد می‌شود. (Rattigan, 1924, pp. 69-75)؛ زیرا او اثر بنیادینی بر ساختار حقوق مدرن نهاده است.^۵ کتاب حقوق جنگ و صلح^۶ او را پایه حقوق بین‌الملل نامیده‌اند (Reeves, 1925, p. 48). حقوق جنگ و صلح جامع‌ترین اثر اوست که در اوج دوران پختگی وی به رشته تحریر در آمده است و به همین دلیل از همان چاپ نخست در سال ۱۶۲۵، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت (گروسیوس، ۱۳۹۳، ص. ۱۳). اندیشه وی تحت تأثیر الهیات مسیحی قرار داشته (گروسیوس، ۱۳۹۳، صص. ۱۴-۱۵)، ولی

۱. لازم به ذکر است قانون طبیعی متفاوت از حقوق طبیعی است (برای مطالعه بیشتر ر. ک به: طالبی، ۱۳۹۲). لذا نباید میان آن‌ها رابطه این‌همانی برقرار ساخت، لکن نظر به ارتباط حق و قانون می‌توان میان آن‌ها رابطه و پیوند استلزامی (غیراین‌همانی) برقرار کرد.

۲. برای مطالعه بیشتر ر. ک به: کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص. ۱۱۰ به بعد.

3. Materialism

4. Hugo Grotius

۵. برای مطالعه بیشتر: ر. ک به: Boukema, 1983, pp. 68-71.

6. De Jure Belli ac Pacis

تفسیر او از قوانین طبیعی به گونه‌ای بوده است که در برابر نظام دینی و مذهبی قوانین قرار می‌گرفت. «احکام فلسفی گروسیوس که بنیان کار بزرگ او بود، به صورت قابل توجهی برای ترویج نظریه او مناسب بود. او با جداسازی علم حقوق از الهیات و دین، راه را برای نسخه‌ای سکولار و عقل‌گرایانه از حقوق طبیعی مدرن آماده کرد... او احکام قانون طبیعی خود را به جای وحی الهی از عقل، قوه فکر انسان، به دست آورد» (Boukema, 1983, p. 72).

از آنجاکه دیدگاه او در قانون طبیعی مبتنی بر بیان رابطه عقل و شریعت در الهیات و فلسفه است، بررسی مبانی الهیاتی او اهمیت می‌یابد؛ از جمله اینکه، از منظر گروسیوس رابطه قانون طبیعی و شریعت الهی چگونه است؟ آیا قانون طبیعی از منظر او، ساختاری سکولار دارد؟ آیا نمی‌توان قرائت دیگری از گروسیوس ارائه کرد؟

بسیاری معتقدند عبارات گروسیوس، قانون طبیعی را همسو با سکولاریسم معنا می‌کند؛ زیرا عقلانی بودن نظام حقوق و قوانین با الهی بودن آن سازگار نیست. به همین دلیل، تجلی عقلانیت در نگره گروسیوس به قوانین طبیعی نشانگر سکولاریسم حقوقی و غیردینی بودن قوانین است (گروسیوس، ۱۳۹۳، صص. ۱۷ و ۱۸؛ هیدن، ۱۳۹۲، ج ۱، صص. ۱ و ۱۲۷ به بعد). جستار پیش رو می‌کوشد تا با بررسی اندیشه گروسیوس، پژوهش کند که آیا قرائت مدرن گروسیوس از قانون طبیعی، به سکولاریسم حقوقی و غیردینی شدن قوانین منجر می‌شود؟ از این رو پس از تبیین نظریه قانون طبیعی و ارکان آن به تحلیل باور گروسیوس می‌پردازد تا در پرتوی آن، انتساب سکولاریسم به مبانی و عباراتش را اعتبارسنجی کند. در ادامه نیز با توجه به نگره‌های متکلمان امامی در جهان اسلام، به واکاوی نسبت عقل و شریعت می‌پردازد تا در پرتوی آن، نسبت سکولاریسم و قوانین طبیعی مدرن (و به طور خاص در قرائت گروسیوس) را دریابد.

روش پژوهش: از آنجاکه نوشتار حاضر در صدد مطالعه نسبت قانون طبیعی و شریعت الهی در اندیشه گروسیوس و الهیات امامیه است، تحقیق پیش رو در دو سطح پیگیری می‌شود.

۱. بررسی تحلیلی و استنتاجی دیدگاه گروسیوس که نیازمند رویکرد توصیفی درباره نظریه قانون طبیعی، قانون طبیعی سکولار و در نهایت، رویکرد تحلیلی نسبت به دیدگاه گروسیوس و استدلال او در رابطه قوانین طبیعی و قانون الهی است.

لازم به ذکر است گروسیوس بیشتر به مباحث حقوقی توجه داشته و مبنای فلسفی-الهیاتی

خود درباره نسبت عقل و شریعت را تنها در مقدمه کتاب حقوق جنگ و صلح خود بیان کرده است و عبارات زیادی از او در این باره وجود ندارد. این مقدمه درحقیقت، بنیانی برای نظام حقوق بین‌الملل و قوانین جنگ است. او در عباراتی کوتاه مبانی خود را بیان کرده و این عبارات تأثیر شگرفی بر فلسفه حقوق و پدید آمدن حقوق بین‌الملل باقی گذاشته است. براین‌اساس، تحلیل دیدگاه و استدلال‌های گروسیوس با محدودیت نسبی منابع مواجه است. درنتیجه، برای کشف لوازم، مبانی و پیش‌فرض‌های اندیشه، نیازمند اتخاذ رویکرد استنتاجی هستیم.

۲. بررسی تحلیلی نسبت عقل و شرع در اندیشه امامیه با هدف تبیین جایگاه حکمت عملی و رابطه بایسته‌های شرعی با آن؛ البته در این بخش نیز به سبب آنکه اندیشه متکلمان امامی رویکرد کلامی دارد، مباحث مربوط به قوانین طبیعی به‌صورت مستقیم در کلمات امامیه و نوشته‌های الهیاتی ایشان یافت نمی‌شود. بدین جهت برای تطبیق مبانی الهیات امامیه بر نظریه قانون طبیعی و تطبیق آن بر انگاره گروسیوس، بسان بخش قبلی نیازمند اتخاذ رهیافتی منطقی-استنتاجی هستیم تا از طریق شناخت مبانی و کشف لوازم به نتایجی مرتبط با حقوق طبیعی دست یابیم.

پیشینه پژوهش: نسبت به اصول و مبانی حقوق و قوانین طبیعی، تحقیقات مختلف حقوقی و سیاسی انجام شده است. نمونه این تحقیقات در نگاشته‌های مربوط به فلسفه حقوق همچون فلسفه حقوق اثر کاتوزیان (۱۳۷۷) قابل مشاهده است. باین‌حال، نسبت به مبانی الهیاتی قرائت گروسیوس از حقوق طبیعی، تحقیقات چندی در نگاشته‌های فارسی جز ترجمه دکتر پیران از کتاب‌های او یافت نمی‌شود. بیشتر تحقیقات، دیدگاه او را از جنبه‌های سیاسی یا حقوقی بررسی کرده‌اند که نمونه آن‌ها مقالات زیر است.

مقاله «ارتباط حقوق بین‌الملل و حقوق طبیعی با تأکید بر دیدگاه گروسیوس» اثر سجادپور و ساسان کریمی (۱۴۰۱) و مقاله «نقدی بر حقوق جنگ و صلح در اندیشه هوگو گروسیوس» اثر موسوی زنوز (۱۳۹۴).

در تحقیقات بین‌المللی نیز تمرکز تحقیقات بر رویکردهای حقوقی و سیاسی بوده و کمتر به بنیان‌های فلسفی و الهیات در اندیشه گروسیوس توجه شده است. در جست‌وجوی انجام‌شده درباره فلسفه حقوق گروسیوس، تنها مقاله «Natural Right and Civil Community; The Civil Philosophy of Hugo Grotius» اثر برت (۲۰۰۲) یافت شد که رویکرد آن با آنچه در

این تحقیق مبنی بر استفاده از الهیات امامیه است، تفاوت دارد. بر اساس فحص نگارندگان، پژوهش ویژه‌ای درباره مبانی الهیاتی و فلسفی اندیشه گروسیوس یافت نشده است. از این رو پژوهش حاضر بدون سابقه خواهد بود.

۱. قانون طبیعی

نظریه قانون طبیعی یا فطری، اولین و پرسابقه‌ترین اندیشه‌ای است که منشأ قوانین و چرایی الزام آور بودن آن را در طبیعت اعمال جست‌وجو می‌کند. سابقه نظریات حقوق و قوانین طبیعی را در دوره باستان دانسته‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۴۴). از افلاطون^۱ (افلاطون، ۱۳۹۸، ج ۲، صص. ۹۱۲-۹۱۳) و ارسطو^۲ (به نقل از: طالبی، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۱) در یونان باستان و سیسرو^۳ (هیدن، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۱۹۲) در روم باستان، عبارات مختلفی در این باره وجود دارد. در قرون وسطا نیز متفکران مسیحی از جمله توماس آکویناس^۴ توجه ویژه‌ای به آموزه‌های قانون طبیعی معطوف داشته‌اند، لکن در عصر مدرن این دیدگاه مورد تأمل قرار گرفت و تفاسیر تازه‌ای از آن پدید آمد. از جمله چهره‌های برجسته در این رخداد، هوگو گروسیوس است که با ارائه قرائتی نوین از قانون طبیعی، نه تنها برداشت‌های مدرن از این آموزه را غنا بخشید، بلکه مسیر تازه‌ای در شکل‌گیری مبانی حقوق بین‌الملل گشود.

محور اساسی در قوانین طبیعی این است که اصول قوانین در اختیار انسان مشخص، افراد، سازمان‌های اجتماعی و دولت‌ها نیست برخلاف دیدگاه‌هایی که ریشه قوانین را در اراده دولت‌ها، افراد یا سازمان اجتماعی یا منشأ آن را جعل و وضع حاکمیت می‌دانند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص. ۴۴-۴۶؛ وکیو، ۱۳۹۸، ص. ۶۸). شاهد بر این مدعا، خاستگاه این نظریه در مهار خودکامگی سلاطین و دولت‌هاست که سعی در تصرفات ظالمانه در اموال و نفوس مردم داشته‌اند. از آنجاکه قدرت حاکمیت بیش از قدرت افراد است و به صورتی فزاینده زمینه ظلم و زورگویی برای آنان وجود دارد، فیلسوفان حقوق مرزهایی برای مهار این قدرت ترسیم کردند. نتیجه این مهم، این نظریه بود که هرچه حاکمیت و دولت اراده کند، نمی‌تواند خوب و درست باشد، بلکه باید تمام

1. Plato

2. Aristotle

3. Marcus Tullius Cicero

4. Thomas Aquinas

تصمیمات و اقدامات دولت در راستای قانونی باشد که برتر از خواست افراد یا دولت‌هاست. برای مثال، سن توماس داکن^۱ و پیروان او بر همین اساس با حکومت‌های سلطنتی و ملوک‌الطوایفی مبارزه کردند و اندیشمندان قرن ۱۸ نیز به‌منظور براندازی استبداد از حقوق طبیعی دفاع می‌کردند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۴۲).

همان‌گونه که در نظام هستی و تکوین، بسیاری از موجودات آفریده انسان نیست و انسان در پیدایش و حدود آن‌ها نقشی ندارد، بایدها و نبایدهایی هم وجود دارد که بشر در تعیین آن‌ها نقشی ندارد. نیکویی عدالت و زشتی ظلم تحت‌تأثیر خواست و اراده هیچ فردی نیست. همان‌گونه که اجماع بشر بر نیکویی یا زشتی عدالت، هیچ تأثیری در حسن واقعی آن ندارد، اتفاق ایشان بر زیبایی ناعدالتی نیز از حسن عدالت نمی‌کاهد. بنابراین، در ذات و طبیعت عالم قوانینی وجود دارد که انسان در ایجاد و تعیین آن‌ها نقشی ندارد؛ همان‌طور که در واقعیات طبیعی مثل سیاهی و سفیدی نقشی ندارد (جاوید، ۱۳۹۲، ص. ۶۲). سیسرو نیز در تبیین قانون طبیعی، آن را قانونی ناشی از عقل و فطرت می‌داند. همچنین، از منظر او، طبیعت قوانین واقعی را وضع و تحمیل می‌کند.^۲

در این دیدگاه، ذاتی و عقلی بودن دو ویژگی اساسی برای قانون طبیعی است.

۱. ذاتی بودن به این معنا که اساس بایدها و نبایدها برخاسته از ذات اعمال و نهفته در طبیعت آن است و در نتیجه، قصد و اراده آدمیان در اثبات یا سلب آن نقشی ندارد. از این‌رو تغییر آن‌ها هم ممکن نیست و به‌گونه‌ای می‌توان آن‌ها را فرازمان و فرامکان دانست. به همین دلیل، سیسرو نسبی خواندن این‌گونه امورات را احمقانه قلمداد کرده است (هیدن، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۱۱۸).
۲. عقلی بودن هم به معنای آن است که دستگاه عقلانی بشر می‌تواند کاشف آن بایدها و نبایدهای ذاتی باشد؛ البته برخی چون عقل را نعمتی اختصاصی برای حکیمان می‌دانستند، درک قوانین طبیعی را مختص به حکیمان و برخی مانند سیسرو، عقل عمومی بشر را برای شناخت آن کافی دانسته‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۴۶)؛ البته عقلانیت به معنای بدها

1. Sain Thomas Daquin

۲. برای مطالعه بیشتر ر. ک به: کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۴۶.

نیست. لذا نباید انتظار داشت تا همه افراد قوانین طبیعی را بشناسند. لئو اشتراوس^۱ (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۲۷) با تأکید بر این مطلب، معتقد است که قوانین طبیعی در عین عقلانی و عمومی بودن، می‌تواند به گونه‌ای باشد که برخی افراد قادر به شناخت این قوانین نباشند. لذا می‌توان تفاوت‌هایی در دیدگاه‌های پیرامون حقوق طبیعی را شاهد بود. با وجود سابقه طولانی قانون طبیعی به عنوان نظریه‌ای در حقوق و قوانین، عقلی دانستن آن به مرور باعث شد تا قانون طبیعی نسبت مستقیمی با سکولاریسم پیدا کند. این مهم در رنسانس و دوره مدرن به صورتی آشکار قابل مشاهده است.

۲. قانون طبیعی و سکولاریسم

سکولاریسم به معنای مکتب دنیاگرا و غیرروحانی، از مفاهیم بحث‌برانگیزی است که در گذر تاریخ اندیشه، گاه با معانی دیگری همچون دین‌ستیزی، افول دیانت، دگرگونی نهادهای دینی و جابه‌جایی لایه‌های اعتقادی به کار رفته است، لکن این معانی، مراد این نوشتار نیست و در بسیاری موارد، چنان‌که برخی پژوهشگران یادآور شده‌اند، صرفاً بازتاب تحقق اجتماعی پاره‌ای از صورت‌های سکولاریسم‌اند نه معنای دقیق و علمی آن^۲.

سکولاریسم را می‌توان در سه کاربست اصلی تبیین کرد.

نخست، تلقی‌ای که دین را امری روحانی و منحصر به ساحات قدسی می‌داند و آن را از تمام شئون فردی و جمعی حیات دنیوی انسان منفک می‌انگارد.

دوم، نگرشی که دین را تنها از عرصه‌های فردی حیات این‌جهانی خارج می‌سازد.

سوم، کاربردی که در معنای اخص، بر نفی ارتباط دین و سیاست - به عنوان یکی از مهم‌ترین میدان‌های زیست جمعی بشر - دلالت دارد. بدیهی است معنای اول، اعم از دو معنای دیگر و معنای سوم، اخص از آن دو است.

تأمل در سیر تاریخی و جریان‌شناختی سکولاریسم و بررسی بنیان‌های معرفتی آن مانند جدایی عقل و دین یا تصور ناسازگاری دین و علم، نشان می‌دهد که کاربست نخست بنیان و ریشه

1. Leo Strauss

۲. برای مطالعه بیشتر ر. ک به: شاپتر، ۱۳۷۹، صص. ۱۰۳ به بعد.

دیگر تعاریف از این اصطلاح است. این معنا، نگره‌ای را صورت‌بندی می‌کند که در آن هرگونه اصالت‌بخشی به امر فراطبیعی نفی و سامان اخلاق فردی و نظام اجتماعی بر اصول غیردینی یا حتی ضددینی استوار می‌شود (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص. ۳۱۴). در این نوشتار، این کاربرد مورد توجه نگارندگان است.

بر پایه این تلقی، گزاره‌های دینی نه تنها در عرصه سیاست، بلکه در فرهنگ، اقتصاد و سایر میدان‌های حیات اجتماعی بشر نیز تأثیری نخواهند داشت (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص. ۳۱۵). ازاین‌رو می‌توان ادعا کرد که برخی کاربردهای سکولاریسم، دین را در سطحی محدود - مانند شئون فردی - مفید می‌شمارند، ولی پیامد منطقی مبانی سکولاریسم، جداسازی دین از تمام قلمروهای زندگی مادی انسان، چه فردی و چه اجتماعی است. همین جهت‌گیری است که فرهنگ آکسفورد را بر آن داشت تا سکولاریسم را به‌صراحت به معنای اعتقاد به عدم دخالت دین در اجتماع، آموزش و دیگر عرصه‌های عمومی تعریف کند (Oxford Learner's Dictionaries, n.d.).^۱

برخی نیز در تعریف سکولاریسم بر این نکته تأکید کرده‌اند که سکولارها در اخلاق فردی و سازمان اجتماعی، آگاهانه از اصول غیردینی یا ضددینی پشتیبانی می‌کنند (الیاده، ۱۳۹۷، ص. ۱۲۶). بنابراین، سکولاریسم را می‌توان به «جدایی دین از عرصه‌های دنیوی حیات بشر به‌ویژه عرصه‌های جمعی و محدودسازی دین به ساحت روحانی و معنوی» تقریر و تبیین کرد. درحقیقت، در ادبیات معاصر واژه سکولاریسم غالباً به معنای جدایی دین از سیاست استعمال می‌شود، ولی اصل معنای آن جدایی دین از دنیاست و تفکیک سیاست از دین تنها یکی از برآمدهای آن تلقی می‌شود (سروش و همکاران، ۱۳۸۲، ص. ۷۰).

با تبیین این معنا از سکولاریسم، می‌توان به‌روشنی مفهوم «قانون طبیعی سکولار» را دریافت؛ قانونی که در آن نه وحی و نه هیچ امر دینی‌ای در فرایند وضع، تفسیر یا تعیین اصول و قواعد حقوقی مداخلیتی ندارد. در این نگرش، قوانین طبیعی در شمار امور ناظر به زندگی دنیوی بشر و سامان جمعی او قرار می‌گیرند و گزاره‌های دینی، اساساً در شکل‌گیری یا هدایت آن‌ها نقشی ایفا

۱. دیکشنری آنلاین آکسفورد در آدرس:

https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/secularism.

نمی‌کنند.

ریشه سکولاریسم حقوقی و قانونی را باید در نگاه فیلسوفان مختلف از جمله کانت^۱، نیچه^۲، مارکس^۳، هولباخ^۴، هابز^۵ و مانند آن جست‌وجو کرد که نظام حکمت عملی، بلکه مطلق حکمت را در مقابل دین معنا کرده‌اند. برخی مثل مارکس و هولباخ در تقابل با دین و درصدد محکومیت آن بودند (کاسیرر، ۱۳۸۲، صص. ۲۱۰-۲۱۱). نیچه نیز با انتقاد از ارزش‌ها و حقایق نامحسوس مانند دین، خدا (نیچه، ۱۳۸۶، صص. ۹۱-۹۲) و دولت (نیچه، ۱۳۸۷، ص. ۶۱)، خودبنیادگرایی انسان را تقویت و نظام حقوقی دینی را تضعیف کرد. دیگرانی هم مثل کانت درصدد تقابل مستقیم با دین نبودند، ولی از طریقی دیگر حقوق طبیعی سکولار را تقویت کردند. کانت با تقسیم گزاره‌ها به پیشینی و پسینی (کانت، ۱۳۶۹، ص. ۵) و تأکید بر پیشینی بودن دانش‌هایی مانند اخلاق (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص. ۲۱) بیان کرد که دینی بودن اخلاق، حقوق و سیاست با عقلانیت پیشینی بودن این دانش‌ها ناسازگار است؛ زیرا پیشینی بودن به معنای عدم تأثیرپذیری از هر دین، مذهب، نژاد و تجربه است. به همین دلیل، در اندیشه کانت، عملاً معرفت نظری عقلانی به خدا به‌عنوان پایه و بنیان ادیان مسدود است (بخشایش، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۵) و از این جهت، مسیر برای سکولاریسم حقوقی در کانت فراهم‌تر می‌شود.^۶

البته سکولاریسم اخلاقی و حقوقی در نگاه کانت به معنای انکار خدا و دین نیست برخلاف کسانی که اساساً مفاهیم مذهبی و دینی را غیرواقعی یا موهوم دانستند. شاهد بر این مدعا این است که کانت در حوزه نظر، ادله اثبات وجود خدا را مخدوش می‌داند^۷ و برای اثبات گزاره‌های

1. Immanuel Kant
2. Friedrich Wilhelm Nietzsche
3. Karl Heinrich Marx
4. Maurice Halbwachs
5. Thomas Hobbes

۶. برای مطالعه بیشتر ر. ک به: انصاری بایگی و همکاران، ۱۴۰۱، صص. ۲۷۷-۲۸۰.

۷. خلاصه اشکال کانت بر ادله اثبات وجود خدا این است که حاصل این ادله به این جمله ختم می‌شود که «موجودی که وجودش ضروری است (واجب‌الوجود)، وجود دارد». این گزاره، دقیقاً شبیه به این جمله است که «زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است»؛ اما همان‌طور که این جمله ثابت نمی‌کند که حتماً مثلثی در عالم خارج وجود دارد، آن گزاره نیز اثبات‌کننده تحقق عینی واجب‌الوجود نیست. در حقیقت، چنین گزاره‌هایی مانند قضایای شرطی هستند که می‌گویند: «اگر مثلثی در واقعیت وجود داشته باشد، زوایای آن ۱۸۰ درجه است». به همین سان، ادله اثبات خدا صرفاً بیان می‌کنند که اگر واجب‌الوجودی باشد،

اخلاقی و حقوقی از دین استفاده نمی‌کند، ولی برای ضمانت اجرایی اخلاق، خدا را به‌عنوان مجازاتگر و پاداش‌دهنده معرفی می‌کند (درایتی و جهانی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸۶). حاصل آنکه، دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان مدرن در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی، زمینه را برای سکولاریزه کردن قوانین طبیعی فراهم آورد. دیدگاه گروسیوس نیز در این بستر فهم شده است که در ادامه به اعتبارسنجی آن خواهیم پرداخت.

۳. قرائت گروسیوس از قوانین طبیعی

هوگو گروسیوس (۱۵۸۳-۱۶۴۵)، اندیشمندی هلندی است که بیشتر او را با چهره‌ای حقوقی می‌شناسند. نبوغ او و اندیشه‌هایش موجب شهرتش در هلند و فرانسه شد. مهم‌ترین نگاه‌ها به حقوق جنگ و صلح نام دارد که جامع نظرات وی در فلسفه حقوق، حقوق بین‌الملل و مباحث مربوط به قانون طبیعی است. وی به سبب این کتاب، پدر حقوق بین‌الملل معاصر (Malanczuk, 1997, p. 15) دانسته می‌شود. کتاب او به‌ظاهر رویکرد حقوقی دارد، ولی مقدمه آن به برخی از مبانی فلسفه حقوق ازجمله خوانش ویژه او از حقوق طبیعی می‌پردازد. مبانی و نگره او به حقوق طبیعی به‌وضوح در هیچ‌کدام از آثارش جز آنچه در این کتاب آمده، منعکس نشده است (گروسیوس، ۱۳۹۳، ص. ۱۳). وی در این کتاب می‌نویسد «حق طبیعی همان حکم و فرمان "تعقل درست و برحق" است که انحطاط اخلاقی یا ضرورت اخلاقی هر عمل را از نظر مخالفت یا موافقت آن با طبیعت عقلانی نشان می‌دهد و در نتیجه مخالفت یا موافقتی، معلوم می‌دارد که آیا نگارنده طبیعت یعنی خداوند به این عمل فرمان داده یا آن را ممنوع کرده است. اعمالی که چنین فرمانی (یعنی فرمان تعقل درست و برحق) درباره آن‌ها صادر شده باشد، فی‌نفسه یا مشروع و الزام‌آورند یا غیرمشروع و غیرقانونی. ازاین‌رو باید به‌عنوان آنچه خداوند به آن‌ها امر کرده و فرمان داده یا آن‌ها را نهی و ممنوع کرده است، درک شوند. این معیار، حق طبیعی را نه تنها از قانون بشری، بلکه از قانونی نیز که خداوند آن را نازل و آشکار کرده است و برخی آن را حق ارادی الهی می‌نامند، متمایز کرد؛ زیرا قانون ارادی الهی، امور را فی‌نفسه برای آنچه به‌خودی‌خود

هستند، ممنوع اعلام نمی‌کند یا به آن‌ها فرمان نمی‌دهد و بر اساس طبیعت و ماهیت خودشان الزام‌آور یا غیرقانونی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را با نهی و ممنوعیت خویش غیرقانونی می‌کند و با فرمان خویش الزام‌آور... قانون طبیعی آنچنان لایتغیر است که حتی خداوند نیز نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد»^۱ (Grotius, 2001, p. 10).

او همچنین، در مقدمه خویش در وصف حقوق و قوانین طبیعی می‌نویسد «هر آنچه [از قوانین طبیعی] تاکنون گفته‌ایم هنوز مقرون به صحت است حتی اگر فرض کنیم - و آن فرضی است که جز با پلیدی و پلشتی مطرح نشود - که خدا وجود نداشت یا اینکه خدا وجود داشت، ولی امور بشر را به بشر واگذار کرده بود و عنایتی بر جهان بشری نداشت» (گروسیوس، ۱۳۹۳، صص. ۳۵ و ۳۶).

این عبارات تصویری خاص از قانون طبیعی را ارائه می‌دهد؛ تصویری که در آن قانون طبیعی در اختیار و فرمان خدا نیست و از این جهت هیچ ارتباطی با خدا و دین ندارد. ازاین‌رو ممکن است چنین پنداشته شود که این عبارات، بسیار نزدیک به نگره سکولاریسم به قوانین طبیعی است. اینکه اراده الهی نیز در قوانین طبیعی تأثیرگذار نیست یعنی قوانین طبیعی فراتر از قوانین دینی و الهی‌اند که لازمه آن عدم دخالت دین و مذهب در قوانین طبیعی است. به همین دلیل، «کمتر نوشته‌ای راجع به گروسیوس یا حقوق طبیعی وجود دارد که این جمله [درباره لایتغیر بودن قانون طبیعی] در آن درج نشده [باشد] یا چنین برداشتی از آن نشود» (گروسیوس، ۱۳۹۳، صص. ۱۷ و ۱۸)؛ به‌ویژه که نگاه گروسیوس در مقابل دیدگاه رایج کلیسا مخصوصاً توماس آکویناس مطرح شده بود؛ البته بررسی تفصیلی زمینه‌های فکری، سیاسی و اجتماعی نظریه گروسیوس نیازمند تحلیل و تفصیلی خارج از حوصله نوشتار است.^۲

آکویناس به‌عنوان متکلمی مسیحی در قرون وسطا، معتقد بود قوانین طبیعی همان قوانین حقیقی، ابدی و سرمدی هستند که عقل می‌تواند به آن‌ها حکم کند و از آنجاکه هستی و قوانین هستی تابع مشیت خدا و تحت تدبیر عقل الهی هستند، پس عقل انسان هم به‌واسطه بهره‌ای که از

1. The Law of Nature is so unalterable, that it cannot be changed even by God Himself.

۲. برای مطالعه بیشتر ر. ک به: موسوی زنوز، ۱۳۹۴.

عقل ابدی دارد، می‌تواند حقوق و قوانینی را درک کند که همان قوانین طبیعی هستند (هیدن، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۱۱۹). در نگره عمومی، آکویناس حقوق و قوانین طبیعی را در امتداد جهان‌بینی الهی و حقوق الهی و با رنگ‌وبوی دینی معنا می‌کند. در مقابل، اما گروسیوس بخشی از قوانین الهی را در زمره قوانین موضوعه قلمداد و حقوق طبیعی را فراتر از اراده خدا و انسان‌ها معرفی می‌کند (Grotius, 2001, p. 9). به عبارت دیگر، اگر خدا هم نباشد باز هم تعریف و نیکویی عدالت معتبر است.

البته اینکه آیا برداشت گروسیوس از دیدگاه آکویناس صواب است یا نه، سخنی خارج از موضوع نوشتار است، بلکه مقصود آن است که این مهم زمینه را برای انتساب سکولاریسم به گروسیوس فراهم می‌کند. لذا مفسران گروسیوس مانند کاسیرر معتقدند همان‌طور که گالیله فیزیک ریاضی را مستقل کرد، گروسیوس نیز تلاش کرد تا حقوق را مستقل کند؛ مستقل از دین و وحی و کاملاً قائم به خود. همچنین، دیدگاه او قابل تطبیق بر نظریه افلاطون است. همان‌گونه که در نگاه افلاطون مثل توسط خدا خلق نشدند، بلکه نقشه خلقت او هستند، حقوق طبیعی در اندیشه گروسیوس نیز مخلوق خدا و تحت اراده او نیست (سجادپور و کریمی، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۶). از این منظر، گروسیوس قرائتی سکولار از قوانین طبیعی دارد، ولی آیا به‌راستی این انتساب درست است؟ مدعای این نوشتار آن است که از عبارات گروسیوس نمی‌توان سکولاریسم حقوقی را نتیجه گرفت.

۴. تحلیلی از اندیشه گروسیوس

دیدگاه گروسیوس در حقوق طبیعی در انتقاد به نگاه آکویناس و امثال او شکل گرفت. گویی گروسیوس می‌پنداشت که آکویناس قوانین طبیعی را در امتداد قوانین الهی می‌دانست، ولی گروسیوس برخلاف آن‌ها معتقد بود که بخشی از قوانین الهی که تعبدی‌اند، اقتضای ذات اعمال نیستند و قانونی موضوعه‌اند و برخی دیگر از آن‌ها قوانین طبیعی هستند. لذا نه می‌توان تمام قوانین الهی را قانون طبیعی دانست و نه تمام قوانین طبیعی را برخاسته از اراده تشریعی الهی دانست. گروسیوس باور داشت که اصول و مبانی قوانین طبیعی، عقلی هستند؛ هرچند مورد تأیید خداوند هم هستند (Grotius, 2001, p. 9).

این تعبیر به‌خوبی نشان از آن دارد که از نگاه گروسیوس، قوانین سه دسته‌اند.

۱. قوانین ذاتی که توسط عقل کشف می‌شوند و درعین حال، دستور الهی نیز هستند.
 ۲. قوانین الهی که یافته عقل نیستند و در زمره قوانین ارادی خداوند هستند.
 ۳. قوانین موضوعه بشری که نه فرمان خدا و نه فرمان عقل محض هستند. این دستورات مبتنی بر حسن و قبح ذاتی نیستند.
- براین اساس، باور گروسیوس درباره قوانین طبیعی بر آن است که «قوانین طبیعی نتیجه مستقیم عقل سلیم است و نشانگر جوهره اخلاقی یا ضرورت اخلاقی افعال در مطابقت یا مباینت آن افعال با منطق طبیعت است. از اینجاست که مفهوم حرمت یا وجوب افعال به تشریع خداوند یعنی خالق طبیعت درک می‌شود. افعالی که با عقل سلیم سنجیده می‌شود، خود آشکارا واجب یا حرام هستند و در نتیجه، ضرورتاً فرض می‌شود که وجوب یا حرمت آن‌ها از جانب خداوند است» (گروسیوس، ۱۳۹۳، ص. ۶۱).
- بنا بر یافته‌های این مطالعه، شاخصه‌های قانون طبیعی از نگاه گروسیوس را می‌توان در موارد زیر تحلیل کرد.
۱. بایستگی و نبایستگی قوانین طبیعی فی‌نفسه است نه بر اساس اراده انسان یا موجودی خاص.
 ۲. قانون طبیعی با عقل کشف می‌شود.
 ۳. ادراک عقل نسبت به قوانین طبیعی، کاشف از اراده خداوند نیز است.
 ۴. قوانین طبیعی به سبب عقلی بودن، از قوانین تعبدی خداوند و قوانین موضوعه بشری متفاوت است.
 ۵. قوانین طبیعی حسن و قبح ذاتی دارند و فراتر از مناسک تعبدی خداوند هستند.
- بر اساس این شاخصه‌ها، گروسیوس در ادامه توضیح خود درباره عقلانی بودن قوانین طبیعی می‌نویسد «این نکته (عقلانی بودن و فراشرعی بودن قانون طبیعی)، قانون طبیعی را نه تنها از قوانین بشری متمایز می‌سازد، بلکه وجه تمایز بین قانون طبیعی و قوانینی که خداوند به تشخیص خود بر ما ارزانی داشته نیز است. منظور از مورد اخیر، قوانینی است که وجوب یا حرمت در آن‌ها ذاتی و جوهری نیست، بلکه تشریعی است» (گروسیوس، ۱۳۹۳، ص. ۶۱).
- حال طبق تحلیل پیش‌گفته می‌توان بررسی کرد که آیا گروسیوس قانون طبیعی را سکولاریزه کرد یا نه؟

این نوشتار معتقد است اندیشه‌های گروسیوس به هیچ وجه به معنای سکولاریزه کردن قوانین طبیعی نیست. اندیشه‌های او در بستر مسیحیت و قرون وسطا، زمینه را فراهم کرد تا حقوق بین الملل و ساختارهای مدرن در حقوق به سمت سکولاریسم پیش رود، ولی چنین نیست که خود او به دنبال سکولاریسم در حقوق باشد. گروسیوس در جست و جوی تفکیک تام قوانین طبیعی از قوانین الهی نیست. وی در صدد است تا بیان کند که قوانین طبیعی بایستگی ذاتی دارند و با عقل درک می شوند و به همین دلیل، مورد تأیید و فرمان الهی هستند، ولی نباید آن‌ها را با قوانین شرعی که فاقد بایستگی ذاتی و عقلی هستند (و تعبد صرف محسوب می شوند)، یگانه دانست. این امر ملازمه‌ای با سکولاریسم ندارد.

قوانین تعبدی تنها فرمان خداست و برای عقل قابل درک نیست، ولی قوانین طبیعی به سبب بایستگی ذاتی با عقل قابل درک هستند و به سبب همین بایستگی ذاتی، مورد امر تشریعی الهی هستند.

بنابراین، گروسیوس قوانین طبیعی را از حوزه قوانین الهی خارج نمی کند، بلکه به روح دینی برخی قوانین و به تعبیر گذرت، به روح ارسطویی، افلاطونی و مسیحی وفادار است (Gedder, 2017, p. 10). او آن‌ها را تنها از حوزه قوانین تعبدی شریعت خارج می داند. از نگاه او، قوانین طبیعی در عین حال که مورد فرمان الهی هستند، در زمره دستورات تعبدی (که برخاسته از حسن ذاتی اعمال است) نیست. از این رو متفاوت از قوانین تعبدی خداوند است. بر این اساس، می توان رابطه این قوانین را در شکل زیر نمایان کرد.



شکل اول: نسبت قوانین الهی و قوانین طبیعی

در واقع، قرائت وی از رابطه عقل و وحی و به تبع، نسبت قوانین طبیعی و شرعی در برابر قرائت رایج کلیساست. در این مقیاس است که گروسیوس در برابر اندیشه‌های الهیاتی کلیسا قرار می‌گیرد و به نوعی سکولار قلمداد می‌شود. نوگرایی گروسیوس در این مسئله نیز مانند بسیاری از مسائل الهیاتی مثل نسبت عقل و دین، علم و دین و... بدان جهت که در برابر گفتمان کلیسا طرح شده است، به عنوان اندیشه سکولار و غیردینی تلقی می‌شود، ولی چنین نیست که در واقعیت سکولار باشد. لذا در الهیات اسلامی این مسئله می‌تواند به گونه‌ای مطرح شود که منجر به سکولاریزاسیون در حقوق طبیعی نشود.

این قرائت امروزه به وضوح در کلام امامیه در ذیل مباحث حسن و قبح عقلی مطرح می‌شود. ایشان از جمله باورمند به عقلی بودن حسن عدالت و قبح ظلم هستند و به دنبال آن، نسبت قوانین شرعی با قوانین عقلی را به گونه‌ای ترسیم می‌کنند که در کلام گروسیوس نیز چنین است.

۵. پیوند مسئله کلامی حسن و قبح با نظریه قانون طبیعی

الهیات امامیه بیش از آنکه گرایشی هستی‌شناختی یا فلسفه مضاف باشد، در زمره الهیات است. مشهور است که کلام اسلامی پس از خواجه نصیرالدین طوسی، پیوندی عمیق با فلسفه یافته است (فریدونی، ۱۳۹۵، صص. ۱۰۲-۱۰۴)، لکن قطعاً میان آن دو تفاوت‌هایی وجود دارد. براین اساس، گزاره‌های مربوط به فلسفه حقوق و قوانین طبیعی را نمی‌توان در الهیات امامیه جست‌وجو کرد؛ زیرا موضوع و غایت آن‌ها با یکدیگر متفاوت است، لکن از آنجاکه الهیات امامیه در تبیین نظام افعال الهی ناگزیر از طرح مسئله حسن و قبح است، به طرح بنیان‌هایی می‌پردازد که در تعیین منبع حسن و قبح رفتارها و مسئله خاستگاه قوانین راهگشاست. به بیان دیگر، طرح مسئله حسن و قبح در اندیشه امامیه با رویکرد الهیاتی و در چالش با اشاعره نسبت به افعال الهی بوده است، ولی می‌توان از آن‌ها در مسئله خاستگاه قوانین نیز بهره برد؛ زیرا بنیان نظریات اندیشمندان امامیه بر گزاره «حسن و قبح ذاتی» استوار شده است که از جمله مبانی اثرگذار بر مسئله خاستگاه قوانین است. برای این مهم، ضروری است تا اشاره‌ای به مسئله حسن و قبح عقلی و ذاتی در دیدگاه امامیه داشت.

۶. حسن و قبح عقلی و ذاتی از دیدگاه امامیه

حسن و قبح ذاتی و عقلی نظریه بنیادین متکلمان امامی است و از آن جهت که ضابطه افعال الهی

را بیان می‌کند، خاستگاهی کلامی دارد. اندیشمندان امامی برای تبیین این مهم، سه اصل مبنی بر ۱. ذاتی بودن حسن و قبح افعال، ۲. عقلی بودن حسن و قبح افعال و ۳. ضابطه‌بودگی حسن و قبح ذاتی و عقلی برای افعال الهی را بیان می‌کنند (برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۷، صص. ۲۰-۲۲؛ سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ج ۱، ص. ۲۹۵). از میان سه اصل فوق، گزاره نخست رویکرد هستی‌شناختی دارد و ناظر به مرتبه ثبوت است که محل نزاع اصلی میان ایشان و اکثر^۱ اشاعره است، ولی گزاره‌های دوم و سوم رویکرد معرفتی و اثباتی دارد.

از آنجاکه غرض از نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی در رویکرد الهیاتی، ارائه ضابطه برای افعال الهی است، از میان گزاره‌های فوق، گزاره سوم محوریت دارد. در نتیجه، طرح دو گزاره نخست صرفاً به‌منزله مقدماتی برای اثبات گزاره سوم است و خاستگاه کلامی ندارد. به تعبیر شهید مطهری، «متکلمان [امامی] معتقدند اصل حسن و قبح اشیا، همان‌طور که معیار و مقیاس کارهای بشری است، می‌تواند معیار و مقیاس افعال ربوبی قرار گیرد» (مطهری، ۱۳۷۶، ص. ۵۲).

مفاد گزاره نخست (ذاتی بودن حسن و قبح افعال) و گزاره دوم (عقلی بودن حسن و قبح افعال) به‌واسطه اینکه مربوط به نظام افعال بشری است، می‌تواند در مسئله خاستگاه قوانین و چگونگی قرائت از نظریه قانون طبیعی اثرگذار باشد. براین‌اساس، گزاره نخست محل پیوند اندیشه‌های الهیاتی با رکن اول نظریه قانون طبیعی و گزاره دوم نیز بر رکن دوم قانون طبیعی تأکید دارد. توضیح بیشتر نظریه متکلمان امامیه وابسته به تحلیل مفهومی حسن و قبح و توجه به سه اصل برای درک ذاتی و عقلی بودن آن است.

۱.۶. معنانشناسی حسن و قبح

حسن و قبح دارای معانی متعدد است. هرکدام از این معانی، نوعی حیثیت برای موضوع خود فراهم می‌آورند.

۱. حسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص است. در این معنا، شجاعت یا قدرت از آن‌حیث که کمال وجودی است، حسن است (اعم از اینکه امری اختیاری باشد یا نباشد یا اینکه تحت

۱. تأکید بر واژه اکثر در این عبارت بدان جهت است که ممکن است برخی اشاعره در برخی عباراتشان، قرائتی دیگر از حسن و قبح ارائه دهند.

عنوان قانونی درآید یا نه).

۲. حسن به معنای سازگاری و قبیح به معنای ناسازگاری با طبع انسان است. در این معنا، بوی خوش گل، نیکو و حسن است؛ زیرا برای انسان جذاب است. این معنا نیز ارتباطی به قانون و قانون‌گذاری ندارد؛ زیرا اساساً حسن و قبیح وصف افعال قرار نمی‌گیرد و موضوع حسن و قبیح مثل بوی خوش گل و... امور خارج از حوزه افعال انسانی است.

۳. حسن و قبیح به معنای استحقاق مدح و ذم است. در این معنا، رفتاری مثل عدالت از آن جهت که فاعلش ستودنی است، حسن و نیکوست و رفتاری مثل ظلم از آن جهت که فاعلش باید نکوهش شود، قبیح و ناپسند است (حلی (علامه)، ۱۳۷۰، ص. ۲۶).

آنچه مورد نظر متکلمان امامی است، معنای سوم است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص. ۵۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۶۱). در این معنا، این مسئله وجود دارد که آیا حتماً باید عنوان قراردادی یا شرعی وجود داشته باشد که بتوان رفتاری را نیکو دانست یا نیازی به عنوان مازاد بر ذات عمل نیست، بلکه عمل فی‌نفسه نیکو است. از این منظر، مسئله ذاتی و عقلی بودن مطرح می‌شود.

۲.۶. معنانشناسی ذاتی

پس از آنکه معنای حسن و قبیح و محل نزاع امامیه و اشاعره مشخص شد، ضروری است تا معنای ذاتی و عقلی تبیین شود تا بتوان در پرتوی آن، نظریه امامیه را درک و با نظریه قانون طبیعی نسبت‌سنجی کرد.

ذاتی بودن حسن و قبیح به معنای فی‌نفسه بودن است. به این معنا که افعال بدون اینکه متعلق دستور الهی و تحت هر عنوانی اعم از شرعی و غیرشرعی باشند یا نباشند، فی‌نفسه حسن و قبیح دارند (حلی (علامه)، ۱۳۷۰، ص. ۲۶؛ شهید اول، ۱۳۸۰، ص. ۴۶). به عبارت دیگر، حسن و قبیح به ذات فعل (بدون لحاظ عناوین مازاد شرعی و قراردادی) تعلق می‌گیرد. براین اساس، ذاتی در باب حسن و قبیح به معنای ذاتی در باب کلیات خمس (ایساغوجی) نیست، بلکه از منظر برخی محققان به معنای ذاتی باب برهان و آنچه درباره محمول من صمیمه بیان می‌شود هم نیست؛ هرچند از این منظر که نیازی به ضمیمه شدن عنوان خاصی برای اتصاف به حسن و قبیح ندارد، مشابه آن است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰ق، ص. ۱۶).

این گزاره مهم‌ترین نقطه اختلاف با اشاعره است. آمدی از متکلمان اشعری در این باره می‌نویسد «دیدگاه درست آن است که عقل هیچ حکمی بر حسن یا قبح چیزی در تراز حکم شرعی الهی نمی‌کند. به این معنا که اعمال بندگان حسن یا قبح نفسی و ذاتی ندارند؛ به گونه‌ای که اگر کسی آن‌ها را انجام داد، بر خداوند ثواب یا عقابی را الزامی کرده باشد... پس معنای حسن یا قبح، چیزی است که شریعت آن را ستوده یا نهی کرده باشد [نه عقل]» (آمدی، ۱۴۲۴ق، ص. ۲۰۳). عبارت آمدی قرینه‌ای محکم است تا مقصود از نظریه متکلمان امامیه به عنوان نظریه مقابل اشاعره درک شود.

در هر صورت، از نگاه امامیه، حسن و قبح شرعی نخواهد بود و از این جهت با اشاعره مخالف هستند. در نتیجه، در نظام قوانین قرابت بیشتری با نظریه قانون طبیعی که حسن و قبح را برخاسته از ذات اعمال می‌داند، دارند تا نظریه قوانین موضوعه که بایسته‌ها را برخاسته از اراده اشخاص، حاکمیت‌ها و... می‌داند. لذا برخی متکلمان معتقدند ذاتی و عقلی نامیدن حسن و قبح در نگاه امامیه برای تأکید بر شرعی نبودن آن‌هاست.

البته درباره اینکه آیا فی‌نفسه‌بودگی حسن و قبح افعال مبتنی بر نوعی واقع‌گرایی است یا نه، دیدگاه‌های مختلفی میان امامیه وجود دارد. برخی متکلمان به واقعی بودن حسن و قبح معتقدند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص. ۵۹)، ولی فیلسوفان امامی معتقد به خارجی بودن آن نیستند، بلکه آن را برخاسته از اعتبار انسانی (بما هو انسانی) می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۶، صص. ۵۲-۵۳)، لکن در اصل اینکه حسن و قبح افعال تحت تأثیر قرارداد (شرعی یا غیرشرعی) نیست، اتفاق نظر وجود دارد و دیدگاه امامیه از این جهت با اشاعره تفاوت دارد.

لازم به ذکر است که دیدگاه نگارندگان بر آن است که از منظر فیلسوفان شاید حسن و قبح افعال، در ذات آن‌ها نهادینه نشده باشد، ولی چنین نیست که به اعتبار محض وابسته باشد تا در هر شرایطی بتوان آن را تغییر داد، بلکه حسن و قبح امور مثل عدالت فرازمان و فرامکان است؛ هرچند این حسن و قبح برخاسته از ضرورت عقلایی مربوط به دنیای انسانی است نه اینکه مانند گزاره‌های عقل نظری دارای صدق‌ساز خارجی باشد. از این‌رو دیدگاه فیلسوفان مسلمان و متکلمان نزدیک به اندیشه‌های فلسفی که حسن و قبح را از مشهورات خاصه می‌دانند (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص. ۱۱۳) مانند دیدگاه اشاعره یا نظریات مکتب تحقیقی و موضوعه حقوق نیست، بلکه آن‌ها نیز حسن و قبح را که اقتضای ضرورت دنیای انسانی است، فراتر از ارائه حاکمیت‌ها

می‌دانند و از این جهت به قانون طبیعی باورمند هستند. شاهد بر این مدعا آن است که خواجه‌نصیرالدین طوسی با آنکه از متکلمان مکتب حله و درعین حال، فیلسوف به شمار می‌رود، در مسئله حسن و قبح با دیدگاه اشاعره مرزبندی دارد و دیدگاه آن‌ها را بر نمی‌تابد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۹۶).

به هرروی، از منظر متکلمان امامیه، حسن و قبح عدالت و ظلم نسبت به اراده و خواست شخص یا اشخاص یا خداوند متعال، حالت پسینی ندارد، بلکه در مرتبه پیش از شریعت نیز دارای حسن و قبح ذاتی است. برای حسن و قبح نیاز به حکم یا فرمان خداوند نیست، بلکه فرض موضوع (مثل عدل یا ظلم) به تنهایی برای حکم به حسن و قبح کفایت می‌کند و نیازی به لحاظ عناوین یا دستورات شرعی نیست.

۳.۶. عقلی بودن حسن و قبح

متکلمان امامی پس از باور به ذاتی بودن حسن و قبح در مرتبه ثبوت، عقل را راهکاری برای اثبات و معرفت به آن می‌دانند (حلی (علامه)، ۱۹۸۲م، ص. ۸۲). در واقع، این اصل مربوط به مرتبه اثبات و کشف است. به این معنا که از منظر متکلمان امامی، عقل بدون نیاز به آگاهی از قوانین، وجوه و عناوین دیگر مانند قواعد شرعی، توانایی فهم و کشف این حسن و قبح را دارد. از نظر امامیه، اگر حسن و قبح ذاتی و عقلی نباشد، شریعت نیز فرو خواهد پاشید (حلی (علامه)، ۱۴۱۳ق، ص. ۵۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۹۷) و نمی‌توان نظام قوانین و شریعت الهی را اثبات کرد (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۷)؛ زیرا بنیان گزاره‌های دینی صدق کلام الهی است که باید به صورت پیشینی و عقلانی و نه بر اساس تعالیم شرعی اثبات شود (حلی (علامه)، ۱۴۱۳ق، ص. ۳۰۳).

برخی متکلمان مقصود از عقلی بودن را عقل نظری می‌دانند (حلی (علامه)، ۱۳۷۰، ص. ۲۵)، ولی در مکتب کلامی حله، خواجه‌نصیر به سبب گرایش‌هایی فلسفی خود، مقصود از عقلی بودن را نه عقل نظری، بلکه عقل عملی می‌داند؛ یعنی عقل به‌خاطر مناسبات زندگی اجتماعی حکم به حسن برخی رفتارها و قبح برخی دیگر دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۶۳). با این حال، مکتب حله نیز حسن و قبح را اعتباری و قرارداد اجتماعی صرف نمی‌داند، بلکه همان‌گونه که از نقل خواجه‌نصیر از حکما گفته شد، حسن و قبح حکم عقل عملی برای رسیدن به مصالح و مفاسد

است و عقلا نه به جهت وضع و قرارداد صرف (آن‌گونه که در قوانین موضوعه است) و نه از نظر شرعی (آن‌گونه که در نگاه اشاعره است)، بلکه به جهت حکم عقل عملی بدان پایبند هستند. همچنین، باید توجه داشت همان‌گونه که اشتراوس درباره قانونی طبیعی معتقد است عقلانی بودن آن به معنای آن نیست که برای هرکسی قابل درک باشد، اندیشمندان امامیه نیز معتقدند حکم به حسن و قبح که از قبیل حکمت عملی است، مانند بدیهیات نظری نیست که برای همگان قابل فهم باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۶۳). همچنین، مقصود از عقلی بودن، قابل درک بودن حسن و قبح همه افعال نیست، بلکه مقصود آن است که عقل می‌تواند اصولی از حسن و قبح را کشف کند تا مبتنی بر آن، حسن و قبح دیگر افعال را کشف کند. در واقع، حکم عقل نسبت به اصل عدالت و ظلم مستقل است، ولی نسبت به دیگر افعال که مصداق عدالت و ظلم است و با چالش‌های صغروی مواجه است، با عقل مستقل درک نمی‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۴). در این باره در ادامه مطالبی بیان خواهد شد.

۷. نسبت قانون طبیعی و فرامین الهی (شریعت)

اندیشمندان امامیه در عین آنکه نظام حقوق و قوانین را الهی می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۰۴)، به حسن و قبح عقلی و ذاتی نیز باورمندند. این مهم به معنای آن است که امامیه ضمن اعتقاد به الهی بودن نظام قوانین، به شاخصه اصلی قوانین طبیعی یعنی ذاتی بودن حسن و قبح نیز باور دارند برخلاف اشاعره که معتقد به حسن و قبح ذاتی نیستند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص. ۲۰۸). امامیان، تعارض و تنافی میان نظریه حسن و قبح و تشریع الهی نمی‌بینند و آن دو را در مقابل همدیگر نمی‌پندارند. در نتیجه، در عین پایبندی به قوانین طبیعی (ذاتی) عقلانی، آن را الهی نیز می‌دانند و شریعت الهی را تکمیل‌کننده قوانین عقلی می‌دانند. از نگاه امامیه، حسن و قبح ذاتی و عقلی به معنای آن است که عقل قواعد کلی را که اقتضای اصول رفتارها به صورت فی‌نفسه است، درک می‌کند، ولی جزئیات آن به واسطه دیگر منابع شناختی مانند شریعت تبیین می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص. ۵۹). این مهم در عبارات سیدمرتضی (مکتب بغداد) نیز وجود دارد. وی با تقریری مشابه، نظام حسن و قبح را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که برخی امور مثل عدل و ظلم، بنیان حسن و قبح هستند و باقی رفتارها به مثابه جزئیات و مصادیقی هستند که باید تحت عنوان ظلم یا عدل قرار گیرند (علم‌الهدی، ۱۳۸۱، ج ۱، صص. ۳۰۹-۳۱۰).

در امامیه، عقلانیت محور حسن و قبح است و شریعت الهی رویکردی تکمیل‌گرایانه نسبت به اصول حسن و قبح عقلی و ذاتی دارد. اصول و مبانی بایدها و نبایدها، ذاتی و عقلانی است (بدین معنا که وابسته به اراده حاکمیت یا افراد خاصی نیست) و شریعت الهی نیز در امتداد آن قرار دارد. متکلمان امامی نسبت به جزئیات چگونگی حکم عقل نسبت به حسن عدل و قبح ظلم، دیدگاه‌های متفاوتی دارند^۱، ولی می‌توان اندیشه گروسیوس در قانون طبیعی (و مقابله با موضوعه‌انگاری قوانین) را همسو با کلیت اندیشه متکلمان امامیه (در برابر اندیشه اشاعره) دانست. اندیشه امامیان به نوعی همسویی عقل و شریعت منجر می‌شود درحالی‌که دیدگاه اشاعره چنین نیست. عبارات گروسیوس نیز به‌وضوح نشان از همسویی عقل و دین در اصول قوانین طبیعی دارد. همان‌طور که در اندیشه گروسیوس، عقلانی بودن قوانین طبیعی کاشف از بایسته بودن آن‌ها در اراده خداوند است (نه آنکه در برابر همدیگر باشند)^۲، در امامیه نیز حسن و قبح عقلی، کاشف از اراده الهی است برخلاف اشاعره که اساساً عقلانی بودن حسن و قبح را به معنای تقابل با تشریع الهی قلمداد می‌کنند.

در این نگره از متکلمان، حسن عدالت و قبح ظلم گزاره‌ای است که توسط عقل درک می‌شود، ولی جزئیات عدالت مثل چگونگی دستیابی و اجرای عدالت در تقسیم ارث، در نظام اداری و... وابسته به شناخت تمام مؤلفه‌های زمانی-مکانی است که در چگونگی اجرای عدالت اثرگذار است. عقل به سبب آنکه درک‌کننده کلیات است، به‌تنهایی و به‌صورت مستقیم نمی‌تواند در این جزئیات اظهارنظر کند. از این‌رو نیازمند منبع شناختی دیگری به نام شریعت است که از سوی موجودی آگاه به تمام جوانب زندگی بشر آمده باشد. لذا بشر در عین بهره‌مندی از عقل، در شناخت اصول بایدها و نبایدها، نیازمند شریعت است تا بتواند گزاره‌های جزئی مرتبط را نیز دریابد. این امر به معنای آن نیست که قوانین الهی و شریعت از قبیل قوانین موضوعه است، بلکه هر قانونی مبتنی بر اصولی واقعی و ذاتی است. از این‌روست که لاهیجی در مسئله حسن و قبح در تشخیص حسن و قبح

۱. برای مطالعه بیشتر ر. ک به: برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۷.

۲. اشاره به عبارت گروسیوس مبنی بر اینکه «اعمالی که چنین فرمانی (یعنی فرمان تعقل درست و برحق) درباره آن‌ها صادر شده باشد، فی‌نفسه یا مشروع و الزام‌آورند یا غیرمشروع و غیرقانونی. از این‌رو باید به‌عنوان آنچه خداوند به آن‌ها امر [کرده] و فرمان داده یا آن‌ها را نهی و ممنوع کرده است، درک شوند».

منافاتی میان عقل و شرع نمی‌بیند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص. ۶۰)؛ همان‌گونه که گروسیوس به دنبال آن است که قوانین طبیعی را عقلی و درعین‌حال، مورد تأیید اراده الهی معرفی کند. لذا سیدمرتضی با وجود پذیرش حسن و قبح عقلی، نبوت را راهکاری برای تکمیل ادراکات بشر و شناخت مسائلی می‌داند که حسن و قبح آن‌ها را عقل در نمی‌یابد (سیدمرتضی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص. ۴۰). افزون‌براینکه رویکرد او در روش‌شناسی معرفت دینی، به رابطه عقل و شریعت اشاره دارد که «سمع (شریعت) نمی‌تواند چیزی را برای بشر اثبات کند جز پس از آنکه عقل، خدا و حکمتش را اثبات کرده باشد و اینکه خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ق، ج ۱، ص. ۱۲۷). این عبارت به‌خوبی نشان می‌دهد که سیدمرتضی حسن و قبح ذاتی و درک عقل نسبت به آن را مرتبه پیش از شریعت می‌داند. او در عبارتی دیگر، جایگاه بایدها و نبایدهای شریعت را در امتداد حسن و قبح عقلی معرفی می‌کند و معتقد است سمع (وحی) در جایی حکم به حسن و قبح دارد که در امتداد احکام عقل باشد، ولی وجه تفصیل آن برای عقل مشخص نیست (علم‌الهدی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۳۱۱).

البته نیازمندی عقل به دیگر منابع شناختی تنها اختصاص به شریعت ندارد، بلکه گاه راهگشایی حکم کلی عقل در پرتوی شناخت حسی و تجربی است. برای مثال، همان‌گونه که عقل حکم به لزوم دفع ضرر می‌کند، ولی در تشخیص مصادیق ضرر نیازمند ادراکات حسی و تجربی است. عقل در مواردی مانند عدالت، حیات و... که در زمره حقوق و قوانین طبیعی هستند، به جزئیاتی نیازمند است که در شریعت تبیین می‌شود. بدین سبب، رابطه عقل و شرع نه رابطه استقلالی، بلکه گونه‌ای از تکمیل‌کنندگی است؛ یعنی شریعت در امتداد گزاره‌های عقلی است. بدین سبب اندیشمندانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی به‌صراحت بعثت انبیا را (و به‌تبع، تکالیف شرعی که نبی ابلاغ می‌کند) رهنمون‌کننده به دستورات عقلی می‌دانند و به ارتباط عقل و شرع اشاره می‌کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ق، ص. ۲۱۳). این مهم در ادبیات دینی امامان شیعه نیز اشاره شده است. از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، پیشوای شیعیان امامی، در چرایی بعثت انبیا نقل شده است که «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ... [لِيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَاتِنَ الْعُقُولِ]؛ پس در میان مردم رسولانش را برانگیخت و پیامبرانش را به سوی آن‌ها روانه ساخت... تا (توانایی‌های) دفن‌شده از عقل‌ها را برانگیزانند (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، ق، ج ۱، ص. ۴۳).

بنابراین، در نگره امامیه با تعیین مرز عقل و شرع و تعیین کارکردهای اختصاصی هریک،

تداخل، تنافی و تضادی میان عقل و شرع شکل نمی‌گیرد. از نگاه اندیشمندان امامیه، عقل و شرع دارای مبدأ واحد هستند. به این معنا که هریک حجت الهی برای کشف حقایق و ابزاری برای تکامل بوده که به بشر هبه شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۱۳).

البته باید توجه داشت که برخی فرامین الهی که در زمره امور عبادی و مناسک خاصی هستند، برخاسته از اراده خداوند هستند و عقل در تعیین آن‌ها نقشی ندارد (که گروسیوس در دسته دوم از دسته‌بندی قوانین بدان‌ها اشاره کرد)، ولی وجود چنین قوانینی موجب نمی‌شود که قوانین الهی سراسر غیرعقلانی و موضوعه باشد.

در واقع، نظریه حسن و قبح ذاتی در اندیشه امامیه و امتداد آن در مستقلات عقلیه در اصول فقه و توجه به ارشادی بودن برخی از دستورات الهی (عراقی، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۳) و عدم لحاظ حیثیت آمریت برای شارع (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص. ۱۷۰) در این دستورات، نشان از آن دارد که همه دستورات شرعی تبعیدی نیستند، بلکه برخی از آن‌ها از قبیل قوانین طبیعی و عقلانی هستند. این همان چیزی است که گروسیوس در دسته‌بندی قوانین بدان اشاره کرد. او گفت برخی قوانین عقلی و مورد دستور خداوند است، ولی برخی تنها دستور خداوند هستند و برخی دیگر دستورات بشری هستند.

این در حالی است که انگاره باورمندان به حقوق طبیعی سکولار بر ناهمگونی قوانین الهی و قانون طبیعی شکل گرفته است. آنان پنداشته‌اند که اصول حقوقی حاکم بر رفتار انسان یا باید عقلانی باشد که در این صورت در هیچ ساحتی نباید الهی باشد یا باید الهی باشد که در این صورت هیچ رابطه‌ای با عقل نخواهد داشت و در نتیجه، از قلمرو حقوق طبیعی خارج خواهد بود درحالی‌که الهیات اسلامی در عین پایبندی به نظام قوانین شرعی، به قوانین طبیعی نیز باورمند است برخلاف اشاعره که قوانین الهی را عقلانی و ذاتی نمی‌دانند و از قبیل قوانین موضوعه تلقی می‌کنند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، آشکار شد که نسبت دادن حقوق طبیعی سکولار به گروسیوس، انتسابی نارواست. هرچند دیدگاه او در برابر قرائت رایج کلیسا، مسیر را برای عقلانیت در نظام قوانین گشوده است، وی لزوماً به دنبال سکولاریسم نیست. دیدگاه او همسو با متکلمان امامی است که اصول حسن و قبح رفتارها، عقلانی و ذاتی است. در سکولاریسم میان تشریع الهی و قوانین طبیعی تقابل است و

دستورات شرعی، غیر عقلی و وابسته به هیچ حقیقتی جز اراده خداوند نیست، ولی در الهیات امامیه، نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی نشان می‌دهد نظام قوانین الهی، همگی از قبیل قوانین موضوعه نیست، بلکه اصول قوانین، با عقل قابل درک‌اند و دستورات شرعی در امتداد آنهاست. این مهم مبتنی بر نگرشی تکمیل‌گرایانه میان عقل و شرع از امامیه است که در اثر گروسیوس نیز به اجمال بیان شده بود. او باور داشت اصول قوانین طبیعی همان‌گونه که عقلی هستند، مورد فرمان خداوند هم هستند.



منابع

- (۱) آمدی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق). *غایة المرام فی علم الکلام*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- (۲) اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). *حقوق طبیعی و تاریخ* (باقر پرهام، مترجم). تهران: آگاه.
- (۳) اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*. قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام) لاحیاء التراث.
- (۴) افلاطون (۱۳۹۸). *دوره آثار افلاطون* (محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، مترجمان) (جلد ۲). تهران: خوارزمی.
- (۵) انصاری بایگی، علی، جلائیان اکبرنیا، علی و حیدری، داوود (۱۴۰۱). مطالعه انتقادی نگاه کانت به آزادی از منظر فلسفه اسلامی. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، (۳۱). doi: 10.30513/ipd.2023.5558.1471
- (۶) بخشایش، رضا (۱۳۸۸). *عقل و دین از دیدگاه کانت*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- (۷) برنجکار، رضا و نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۷). *قاعده کلامی حسن و قبح عقلی*. قم: دارالحدیث.
- (۸) جاوید، محمدجواد (۱۳۹۲). *نظریه نسبیت در حقوق شهروندی و حقوق طبیعی بشر*. دوفصلنامه بین‌المللی حقوق بشر، ۱۰۸ (۱)، ۵۹-۸۴.
- (۹) حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۳۷۰). *الباب الحادی عشر*. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- (۱۰) حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: جامعه مدرسین.
- (۱۱) حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م). *نهج الحق و کشف الصدق*. بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- (۱۲) خرازی، محسن (۱۴۱۷ق). *بداية المعارف الالهية فی شرح عقاید الامامیة* (جلد ۱). قم: جامعه مدرسین.
- (۱۳) درایتی، مجتبی و جهانی، مجید (۱۳۹۴). *سیری در تاریخ فلسفه غرب*. تهران: دانشگاه پارس.
- (۱۴) سیحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۰ق). *رساله فی التحسین والتقیح العقلیین*. قم: مؤسسه الامام‌الصادق (علیه‌السلام).
- (۱۵) سجادی‌پور، سیدکاظم و کریمی، ساسان (۱۴۰۱). *ارتباط حقوق بین‌الملل و حقوق طبیعی با تأکید بر دیدگاه گروسیوس*. سیاست، ۶۱ (۵۲)، صص. ۱۰۹-۱۳۲.
- (۱۶) سروش، عبدالکریم و همکاران (۱۳۸۲). *سنت و سکولاریسم*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۷) سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۳). *آموزش کلام اسلامی* (جلد ۱). تهران: طه.
- (۱۸) سیدمرتضی، علی بن حسین (۱۳۸۷). *جمل‌العلم والعمل* (جلد ۱). نجف اشرف: مطبعة الآداب.
- (۱۹) شاینر، لاری (۱۳۷۹). *مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی*. زبان و ادبیات فارسی، (۳۰) و

(۳۱)، صص. ۹۹-۱۲۴.

- (۲۰) شریف‌الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (جلد ۱). قم: مؤسسه دارالهجره.
- (۲۱) شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۴۲۵ق). نهج‌الاقدام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۲۲) شهید اول، محمدبن جمال‌الدین (۱۳۸۰). اربع رسائل کلامیه. قم: بوستان کتاب.
- (۲۳) صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.
- (۲۴) طالبی، محمدحسین (۱۳۸۵). قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان. معرفت فلسفی، (۱۲)، صص. ۱۳۱-۱۶۸.
- (۲۵) طالبی، محمدحسین (۱۳۹۲). تفاسیر متنوع از آموزه قانون طبیعی. آیین حکمت، (۱۸)، صص. ۱۴۹-۱۷۶.

- (۲۶) عراقی، ضیاءالدین (۱۳۸۸). الاجتهاد والتقليد. قم: نوید اسلام.
- (۲۷) علم‌الهدی، سیدمرتضی (۱۳۸۱). الملخص فی اصول‌الدین (جلد ۱). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۲۸) علم‌الهدی، سیدمرتضی (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف‌المرتضی. قم: دارالقرآن‌الکریم.
- (۲۹) فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله (۱۴۰۵ق). ارشاد‌الطالبین الی نهج‌المسترشدین. کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی (رحمت‌الله علیه).
- (۳۰) فریدونی، محمد مهدی (۱۳۹۵). نقش خواجه‌نصیرالدین طوسی در فلسفی کردن کلام. نسیم خرد، ۳ (۲)، صص. ۹۵-۱۱۸.

- (۳۱) کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). فلسفه حقوق (جلد ۱). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- (۳۲) کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲). فلسفه روشنگری (یدالله موقن، مترجم). تهران: نیلوفر.
- (۳۳) کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (حمید عنایت و علی قیصری، مترجمان). تهران: خوارزمی.

- (۳۴) کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۳۵) گروسایوس، هوگو (۱۳۹۳). حقوق جنگ و صلح (حسین پیران، مترجم). تهران: شهر دانش.
- (۳۶) لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۷۲). سرمایه ایمان. تهران: الزهرا (سلام‌الله علیها).
- (۳۷) محمدرضایی، محمد (۱۳۷۹). تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۳۸) مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). عدل الهی. تهران: صدرا.
- (۳۹) موسوی زنوز، موسی (۱۳۹۴). نقدی بر حقوق جنگ و صلح در اندیشه هوگو گروسایوس. مطالعات حقوق عمومی (جلد ۱)، شماره ۴۵، صص. ۸۳-۱۰۶.
- (۴۰) نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۴۰۷ق). تجریدالاعتقاد (جلد ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- (۴۱) نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۴۱۳ق). قواعد العقاید. بیروت: دارالغربة.
- (۴۲) نیچه، فردریش (۱۳۸۶). این است انسان (سعید فیروزآبادی، مترجم). تهران: جامی.
- (۴۳) نیچه، فردریش (۱۳۸۷). چنین گفت زرتشت (داریوش آشوری، مترجم). تهران: آگاه.
- (۴۴) وکیو، دل (۱۳۹۸). تاریخ فلسفه حقوق (جواد واحدی، مترجم). تهران: میزان.
- (۴۵) هیدن، پاتریک (۱۳۹۲). فلسفه حقوق بشر (مهدی یوسفی و رضا علی میرزایی، مترجمان) (جلد ۱). تهران: مخاطب.
- (۴۶) الیاده، میرچا (۱۳۹۷). فرهنگ و دین (بهاءالدین خرمشاهی، مترجم). تهران: طرح نقد.
- (۴۷) یوسفیان، حسن (۱۳۹۰). کلام جدید. تهران: سمت.

- 48) Boukema, H. J. M. (1983). Grotius' concept of law. Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, 69, 68-73.
- 49) Brett, Annabel. (2002). Natural right and civil community: The civil philosophy of Hugo Grotius. The Historical Journal, 45(1), 31-51.
- 50) Geddert, Jeremy Seth. (2017). Hugo Grotius and the modern theology of freedom: Transcending natural rights. Routledge.
- 51) Grotius, Hugo. (2001). On the law of war and peace. Batoche Books.
- 52) Malanczuk, Peter. (1997). Akehurst's modern introduction to international law. Routledge.
- 53) Oxford Learner's Dictionaries. (n.d.). Oxford University Press.
- 54) Rattigan, Sir William. (1924). The great jurist of the world: IV. Hugo Grotius. Journal of Comparative and International Law, 6, 68-81.
- 55) Reeves, Jesse S. (1925). The life and work of Hugo Grotius. Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting (1921-1969), 19(1), 48-58.

References

- 1) Alam al-Hoda, Seyyed Mortaza (1381 SH/2002). *al-Mulakhkhaṣ fī Uṣūl al-Dīn* (Vol. 1). Tehran: Academic Publishing Center [in Arabic].
- 2) Alam al-Hoda, Seyyed Mortaza (1405 AH/1984). *Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḍā*. Qom: Dar al-Quran al-Karim [in Arabic].
- 3) Amidi, Ali ibn Mohammad (1424 AH/2003). *Ghāyat al-Marām fī 'Ilm al-Kalām*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah [in Arabic].
- 4) Ansari Baygi, Ali, Jalaieian Akbarnia, Ali & Heidari, Davoud (1401 SH/2022). Muṭāla'ah-ye Intiqādī-ye Nigāh-e Kānt bih Āzādī az Manẓar-e Falsafah-ye Islāmī [A Critical Study of Kant's View on Freedom from the Perspective of Islamic Philosophy]. *Āmūzahhā-ye Falsafah-ye Islāmī* [Islamic Philosophy Doctrines Journal], (31). doi: 10.3013/ipd.2023.5558.1471 [in Persian].
- 5) Bakhshayesh, Reza (1388 SH/2009). 'Aql va Dīn az Dīdgāh-e Kānt [Reason and Religion from Kant's Perspective]. Tehran: Research Institute of Hawzah and University [in Persian].
- 6) Berenjkari, Reza & Nosratian Ahour, Mehdi (1397 SH/2018). Qā'idah-ye Kalāmī-ye Ḥusn va Qubḥ-e 'Aqlī [The Theological Rule of Rational Goodness and Badness]. Qom: Dar al-Hadith [in Persian].
- 7) Boukema, H. J. M. (1983). Grotius' concept of law. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 69, 68-73.
- 8) Brett, Annabel. (2002). Natural right and civil community: The civil philosophy of Hugo Grotius. *The Historical Journal*, 45(1), 31-51.
- 9) Cassirer, Ernst (1382 SH/2003). *Falsafah-ye Rawshan-garī* [The Philosophy of the Enlightenment] (Y. Moqan, Trans.). Tehran: Niloofar [in Persian].
- 10) Del Vecchio, Giorgio (1398 SH/2019). *Tārīkh-e Falsafah-ye Ḥuqūq* [History of Philosophy of Law] (J. Vahedi, Trans.). Tehran: Mizan [in Persian].
- 11) Derayati, Mojtaba & Jahani, Majid (1394 SH/2015). *Sīrī dar Tārīkh-e Falsafah-ye Gharb* [A Journey Through the History of Western Philosophy]. Tehran: Pars University [in Persian].
- 12) Eliade, Mircea (1397 SH/2018). *Farhang va Dīn* [Culture and Religion] (B. Khorramshahi, Trans.). Tehran: Tarh-e Naqd [in Persian].
- 13) Esfahani, Mohammad Hossein (1429 AH/2008). *Nihāyat al-Darāyah fī Sharḥ al-Kifāyah*. Qom: Al al-Bayt (A.S.) Institute [in Arabic].
- 14) Fadel Miqdad, Miqdad ibn Abdollah (1405 AH/1984). *Irshād al-Ṭālibīn ilā Nahj al-Mustarshidīn*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library [in Arabic].
- 15) Fereydouni, Mohammad Mehdi (1395 SH/2016). Naqsh-e Khvājah Naṣīr al-Dīn-e Ṭūsī dar Falsafi Kardan-e Kalām [The Role of Khwaja Nasir al-Din Tusi in Philosophicalizing Theology]. *Nasīm-e Khirad* [Breeze of Wisdom], 3(2), pp. 95-118 [in Persian].
- 16) Geddert, Jeremy Seth. (2017). *Hugo Grotius and the modern theology of freedom: Transcending natural rights*. Routledge.
- 17) Grotius, Hugo (1393 SH/2014). *Ḥuqūq-e Jang va Ṣulḥ* [On the Law of War and Peace] (H. Piran, Trans.). Tehran: Shahr-e Danesh [in Persian].
- 18) Grotius, Hugo. (2001). *On the law of war and peace*. Batoche Books.

- 19) Hayden, Patrick (1392 SH/2013). Falsafah-ye Huqūq-e Bashār (Vol. 1) [Philosophy of Human Rights] (M. Yousefi & R. Alimirzaei, Trans.). Tehran: Mokhatab [in Persian].
- 20) Hilli (Allamah), Hasan ibn Yousef (1370 SH/1991). al-Bāb al-Ḥādī ‘Ashar. Mashhad: Astan Quds Razavi Press and Publication Institute [in Arabic].
- 21) Hilli (Allamah), Hasan ibn Yousef (1413 AH/1992). Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād. Qom: Society of Seminary Teachers [in Arabic].
- 22) Hilli (Allamah), Hasan ibn Yousef (1982). Nahj al-Ḥaqq wa-Kashf al-Ṣidq. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani [in Arabic].
- 23) Iraqi, Zia al-Din (1388 SH/2009). al-Ijtihād wa-al-Taqlīd. Qom: Navid-e Islam [in Arabic].
- 24) Javid, Mohammad Javad (1392 SH/2013). Nazariyah-ye Nisbiyat dar Huqūq-e Shahrvandī va Huqūq-e Ṭabī‘ī-ye Bashār [The Theory of Relativity in Citizenship Rights and Natural Human Rights]. Doufaslnameh-ye Bayn al-Melali-ye Hoquq-e Bashār [International Biannual Journal of Human Rights], 8(1), pp. 59-84 [in Persian].
- 25) Kant, Immanuel (1369 SH/1990). Būnyād-e Māba‘d alṭabī‘ah-ye Akhlāq [Groundwork of the Metaphysics of Morals] (H. Enayat & A. Gheissari, Trans.). Tehran: Kharazmi [in Persian].
- 26) Katouzian, Nasser (1377 SH/1998). Falsafah-ye Huqūq (Vol. 1) [Philosophy of Law]. Tehran: Enteshar Co. [in Persian].
- 27) Kharrazi, Mohsen (1417 AH/1996). Bidāyat al-Ma‘ārif al-Ilāhiyah fī Sharḥ ‘Aqā‘id al-Imāmiyah (Vol. 1). Qom: Society of Seminary Teachers [in Arabic].
- 28) Koleyni, Mohammad ibn Yaqoub (1363 SH/1984). al-Kāfi. Tehran: Dar al-Kotob al-Eslamiyeh [in Arabic].
- 29) Lahiji, Abd al-Razzaq ibn Ali (1372 SH/1993). Sarmāyah-ye Īmān [Capital of Faith]. Tehran: Al-Zahra (S.A.) [in Persian].
- 30) Malanczuk, Peter. (1997). Akehurst's modern introduction to international law. Routledge.
- 31) Mohammadrezaei, Mohammad (1379 SH/2000). Tabyīn va Naqd-e Falsafah-ye Akhlāq-e Kānt [Explanation and Critique of Kant's Moral Philosophy]. Qom: Islamic Propagation Office [in Persian].
- 32) Motahhari, Morteza (1376 SH/1997). ‘Adl-e Ilāhī [Divine Justice]. Tehran: Sadra [in Persian].
- 33) Mousavi Zanoos, Musa (1394 SH/2015). Naqdī bar Huqūq-e Jang va Ṣulḥ dar Andīshah-ye Hūgū Garūsīyūs [A Critique of the Law of War and Peace in Hugo Grotius's Thought]. Muṭāla‘āt-e Huqūq-e ‘Umūmī [Public Law Studies Journal], 45(1), pp. 83-106 [in Persian].
- 34) Nasir al-Din Tusi, Mohammad ibn Mohammad (1407 AH/1986). Tajrīd al-I’tiqād (Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office [in Arabic].
- 35) Nasir al-Din Tusi, Mohammad ibn Mohammad (1413 AH/1992). Qawā‘id al-‘Aqā‘id. Beirut: Dar al-Ghurbah [in Arabic].
- 36) Nietzsche, Friedrich (1386 SH/2007). Īn Ast Insān [Ecce Homo] (S. Firoozabadi, Trans.). Tehran: Jami [in Persian].

- 37) Nietzsche, Friedrich (1387 SH/2008). Chunin Guft Zarātusht [Thus Spoke Zarathustra] (D. Ashouri, Trans.). Tehran: Agah [in Persian].
- 38) Oxford Learner's Dictionaries. (n.d.). Oxford University Press.
- 39) Plato (1398 SH/2019). Dawrah-ye Āsār-e Aflātūn (Vol. 2) [Complete Works of Plato] (M. H. Lotfi & R. Kaviany, Trans.). Tehran: Kharazmi [in Persian].
- 40) Rattigan, Sir William. (1924). The great jurist of the world: IV. Hugo Grotius. *Journal of Comparative and International Law*, 6, 68-81.
- 41) Reeves, Jesse S. (1925). The life and work of Hugo Grotius. *Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting (1921-1969)*, 19(1), 48-58.
- 42) Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (1375 SH/1996). Majmū'ah-ye Rasā'il-e Falsafi-ye Šadr al-Muta'allihīn [Philosophical Essays Collection of Mulla Sadra]. Tehran: Hikmat [in Persian].
- 43) Saeedi Mehr, Mohammad (1393 SH/2014). Āmūzish-e Kalām-e Islāmī (Vol. 1) [Teaching Islamic Theology]. Tehran: Taha [in Persian].
- 44) Sajjadpour, Seyyed Kazem & Karimi, Sasan (1401 SH/2022). Irtibāṭ-e Ḥuqūq-e Bayn al-Milal va Ḥuqūq-e Ṭabī'ī bā Ta'kid bar Dīdgāh-e Garūsiyūs [The Relationship Between International Law and Natural Law with Emphasis on Grotius's View]. *Siyāsāt [Politics Journal]*, 52(2), pp. 109-132 [in Persian].
- 45) Seyyed Mortaza, Ali ibn Husayn (1387 SH/2008). Jumal al-'Ilm wa-al-'Amal (Vol. 1). Najaf: Matba'at al-Adab [in Arabic].
- 46) Shahid Awwal, Mohammad ibn Jamal al-Din (1380 SH/2001). Arba' Rasā'il Kalāmīyah. Qom: Boustān-e Ketāb [in Arabic].
- 47) Shahrastani, Mohammad ibn Abd al-Karim (1425 AH/2004). Nihāyat al-Iqdām fi 'Ilm al-Kalām. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah [in Arabic].
- 48) Sharif al-Razi, Mohammad ibn Husayn (1414 AH/1993). Nahj al-Balāghah (Vol. 1). Qom: Dar al-Hijrah Institute [in Arabic].
- 49) Shiner, Larry (1379 SH/2000). Mafhūm-e Sikulār Shudan dar Pazhūhishhā-ye Tajrubi [The Concept of Secularization in Empirical Research]. *Zabān va Adabiyāt-e Fārsī [Persian Language and Literature]*, (30-31), pp. 99-124 [in Persian].
- 50) Soroush, Abdolkarim et al. (1382 SH/2003). Sunnat va Sikulārism [Tradition and Secularism]. Tehran: Serat Cultural Institute [in Persian].
- 51) Strauss, Leo (1373 SH/1994). Ḥuqūq-e Ṭabī'ī va Tārikh [Natural Right and History] (B. Parham, Trans.). Tehran: Agah [in Persian].
- 52) Subhani Tabrizi, Jafar (1420 AH/1999). Risālah fi al-Taḥsīn wa-al-Taqqibh al-'Aqliyayni. Qom: Imam Sadiq (A.S.) Institute [in Arabic].
- 53) Talebi, Mohammad Hossein (1385 SH/2006). Qānūn-e Ṭabī'ī va Naqsh-e Ān dar Falsafah-ye Ḥuqūq-e Yūnān-e Bāstān [Natural Law and Its Role in Ancient Greek Philosophy of Law]. *Ma'rifat-e Falsafi [Philosophical Knowledge]*, (12), pp. 131-168 [in Persian].
- 54) Talebi, Mohammad Hossein (1392 SH/2013). Tafāsīr-e Muttanawvi' az Āmūzah-ye Qānūn-e Ṭabī'ī [Diverse Interpretations of the Natural Law Doctrine]. *Āyin-e Hikmat [Ritual of Wisdom]*, (18), pp. 149-176 [in Persian].

- 55) Yousefian, Hasan (1390 SH/2011). Kalām-e Jadīd [New Theology]. Tehran: SAMT [in Persian].





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی