

نسبت قانون طبیعی و شریعت الهی در اندیشه گروسایوس و متکلمان امامیه

علی انصاری پایگی • دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
ali.ansari.1700@gmail.com
علی جلائیان اکبرنیا • استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.
jala120@yahoo.com

چکیده

هوگو گروسایوس، 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 گروسایوس 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 گروسایوس، از جهاتی، به‌سان 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 گروسایوس 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 گروسایوس، توماس آکویناس.

مسئله خاستگاه حقوق و قوانین و اینکه هر حق یا قانونی از چه امری ناشی می‌شود، از جمله 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 و مکاتب تحقُّقی (موضوعه) اشاره کرد. البته هر یک از این نظریات، قرائت‌های مختلفی دارد. (برای مطالعه بیشتر: ر.ک. کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۰ به بعد)

راز این تکتک قرائت‌ها و نظریات را بایستی در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و الهیاتی جستجو کرد. لذا مادی‌گرایان^۱ 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 پرتو آن بتوان به فهم دقیق‌تری از این نظریات رسید.

هوگو گروسیوس^۲ (گروتیوس) از جمله نظریه‌پردازان این عرصه است. او دیپلمات، شاعر، حقوق‌دان، متکلم و فیلسوف هلندی قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی است که با تمرکز بر مبانی الهیاتی مسیر قوانین طبیعی را تغییر داده است 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, ۱۹۲۴, pp. ۶۹-۷۵) زیرا او اثر بنیادینی بر ساختار حقوق مدرن نهاده است. (برای مطالعه بیشتر: ر.ک. boukema, ۱۹۸۳, pp. ۶۸-۷۱). کتاب حقوق جنگ و صلح او را پایه حقوق بین‌الملل نامیده‌اند. (Reeves, ۱۹۲۵, p. ۴۸) 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 میلادی، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت. (گروسیوس، ۱۳۹۳، ص ۱۳)

اگرچه اندیشه وی تحت تأثیر الهیات مسیحی بوده است (گروسیوس، ۱۳۹۳، صص

^۱. materialism

^۲. Hugo Grotius

۱۴-۱۵) ولی تفسیر او از قوانین طبیعی به گونه‌ای 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, ۱۹۸۳, p. ۷۲)

از آنجا که دیدگاه او در قانون طبیعی مبتنی بر بیان رابطه‌ی عقل و شریعت در الهیات و فلسفه است، بررسی مبانی الهیاتی او اهمیت می‌یابد. 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 چراکه 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، ص ۱، ص ۱۲۷ به بعد) جستار پیش‌رو می‌کوشد تا با بررسی اندیشه گروسیوس بررسی کند که آیا قرائت مدرن گروسیوس از قانون طبیعی، به سکولاریسم حقوقی و غیردینی شدن قوانین منجر می‌شود؟ از اینرو پس از تبیین نظریه قانون طبیعی و ارکان آن به تحلیل باور گروسیوس می‌پردازد تا در پرتو 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 پرتو آن نسبت سکولاریسم و قوانین طبیعی مدرن (و به طور خاص در قرائت گروسیوس) را دریابد.

روش تحقیق: از آنجا که نوشتار حاضر در صدد مطالعه نسبت قانون طبیعی و شریعت الهی در اندیشه گروسیوس و الهیات امامیه است، تحقیق پیش‌رو در دو سطح پیگیری می‌گردد:

۱- بررسی تحلیلی و استنتاجی دیدگاه گروسیوس که نیازمند رویکردی 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 است و مبنای فلسفی الهیاتی خود درباره نسبت عقل و شریعت را تنها در مقدمه کتاب حقوق جنگ و صلح^۱ خود بیان کرده است و عبارات زیادی از او در این باره وجود ندارد. این مقدمه در حقیقت بنیانی برای نظام حقوق بین المللی و قوانین جنگ است. اگرچه او در عباراتی کوتاه مبانی خود را بیان کرده است، ولی این عبارات تأثیر شگرفی بر فلسفه حقوق و پدیدآمدن حقوق بین الملل باقی گذاشته است. بر این اساس، تحلیل دیدگاه و استدلال‌های گروسیوس با محدودیت نسبی منابع مواجه است؛ در نتیجه برای کشف لوازم، مبانی و پیش‌فرض‌های اندیشه، نیازمند اتخاذ رویکردی 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 رویکردی کلامی دارد، مباحث مربوط به قوانین طبیعی به صورت مستقیم در کلمات امامیه و نوشته‌های الهیاتی ایشان یافت نمی‌شود. بدین جهت ضروری است 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 تحقیق: 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 «کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). فلسفه حقوق (ج ۱). شرکت سهامی انتشار» قابل مشاهده است. با این حال نسبت به مبانی الهیاتی قرائت گروسیوس از حقوق طبیعی، تحقیقات چندانی در نگاشته‌های فارسی جز ترجمه دکتر پیران از کتاب‌های او یافت نمی‌شود. بیشتر تحقیقات، دیدگاه او را از جنبه‌های سیاسی یا حقوقی بررسی نموده‌اند که نمونه آن‌ها مقالات ذیل است.

^۱. De jure belli ac pacis.

- سجادی‌پور، سیدکاظم، و ساسان کریمی. «ارتباط حقوق بین‌الملل و حقوق طبیعی با تأکید بر دیدگاه گروسیوس». سیاست، ج ۶۱، ش ۵۲، ۱۴۰۱، صص ۱۰۹-۱۳۲.

- موسوی‌زنوز، موسی. «نقدی بر حقوق جنگ و صلح در اندیشه ی هوگو گروسیوس». مطالعات حقوق عمومی، ج ۱، ش ۴۵، ۱۳۹۴، صص ۸۳-۱۰۶.

در تحقیقات بین‌المللی نیز تمرکز تحقیقات بر رویکردهای حقوقی و سیاسی بوده است و کمتر به بنیان‌های فلسفی و الهیات در اندیشه گروسیوس توجه شده است. در جستجوی انجام شده درباره فلسفه حقوق گروسیوس تنها مقاله زیر یافت گردید که رویکرد آن با آنچه در این تحقیق مبنی بر استفاده از الهیات امامیه است، متفاوت می‌باشد:

- Brett, Annabel. (۲۰۰۲). Natural Right and Civil Community: The Civil Philosophy of Hugo Grotius. The Historical Journal, ۴۵(۱), ۳۱-۵۱.

بر اساس فحص نگارنده، پژوهش ویژه‌ای درباره مبانی الهیاتی و فلسفی اندیشه گروسیوس یافت نشده است. از اینرو پژوهش حاضر را بدون سابقه خواهد بود.

۱. قانون طبیعی

نظریه قانون طبیعی^۱ یا فطری، اولین و پرسابقه‌ترین اندیشه‌ای است که منشأ قوانین و چرایی الزام‌آور بودن آن را در طبیعت اعمال، جستجو می‌کند. سابقه نظریات حقوق و قوانین طبیعی را در دوره باستان دانستند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۴) از افلاطون^۲ (افلاطون، ۱۳۹۸، صص ۹۱۲-۹۱۳) ارسطو^۳ (به نقل از: طالبی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱) در یونان باستان و سیسرو^۴ (هیدن، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۹۲) در روم باستان عبارات مختلفی در این باره وجود دارد. در قرون وسطی نیز متفکران مسیحی از جمله توماس آکویناس توجه

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

۲. Plato

۳. Aristotle

۴. Marcus Tullius Cicero

ویژه‌ای به آموزه‌های قانون طبیعی معطوف داشتند؛ 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 دانسته یا منشأ آن را جعل و وضع حاکمیت می‌دانند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص 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 بایستی تمامی تصمیمات و اقدامات دولت در راستای قانونی باشد که برتر از خواست افراد یا دولت‌هاست. به عنوان مثال سن توماس داکن^۱ و پیروان او بر همین اساس با حکومت‌های سلطنتی و ملوک الطوائفی مبارزه کردند و اندیشمندان قرن ۱۸ نیز به منظور براندازی استبداد از حقوق طبیعی دفاع می‌کردند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۲)

همان گونه که در نظام هستی و تکوین، بسیاری از موجودات آفریده انسان نبوده 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 تحت تأثیر خواست و اراده هیچ فردی نیست. همان گونه که اجماع بشر بر نیکویی یا زشتی عدالت، هیچ تأثیری در حسن واقعی آن ندارد. اتفاق ایشان بر زیبایی ناعدالتی نیز از حُسن عدالت نمی‌کاهد؛ بنابراین در ذات و

^۱. Sain Thomas Daquin

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. (برای مطالعه بیشتر: ر.ک. کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶)

در این دیدگاه ذاتی بودن 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 است و نهفته در طبیعت آن است و در نتیجه قصد و اراده آدمیان در اثبات و یا سلب آن نقشی ندارد. از اینرو تغییر آن‌ها هم ممکن نیست و به گونه‌ای 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 دانسته و برخی مانند سیسرو عقل عمومی بشر را برای شناخت آن کافی می‌دانستند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶) البته عقلانیت به معنای بدهت 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، می‌توانند 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، ولی عقلی دانستن آن به مرور باعث شد تا قانون طبیعی نسبت مستقیمی با سکولاریسم پیدا کنند. این مهم در رنسانس و دوره مدرن به صورتی آشکار قابل مشاهده است.

^۱. Leo Strauss

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 و نه معنای دقیق و علمی آن. (برای مطالعه بیشتر: رک. شاینر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳ به بعد)

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؛ و سوم، کاربردی که در معنایی اخص، بر نفی ارتباط دین و سیاست - به‌عنوان 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، چون جدایی عقل و دین یا تصور ناسازگاری دین و علم، نشان می‌دهد که کاربست نخست بنیان و ریشه دیگر تعاریف از این اصطلاح است. این معنا، نگره‌ای را صورت‌بندی می‌کند که در آن هرگونه اصالت‌بخشی به امر فراطبیعی نفی می‌شود و سامان اخلاق فردی و نظام اجتماعی بر اصول غیردینی یا حتی ضد‌دینی استوار می‌گردد. (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۳۱۴) در این نوشتار، این کاربرد مورد توجه نگارنده 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) از این رو، می‌توان ادعا کرد گرچه برخی کاربست‌های سکولاریسم، دین را در سطحی محدود - همچون شئون فردی - مفید می‌شمارند، ولی پیامد منطقی مبانی سکولاریسم، جداسازی دین از تمامی قلمروهای زندگی مادی انسان، چه فردی و چه

اجتماعی است. همین جهت‌گیری است که فرهنگ آکسفورد را بر آن داشته 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. (خرم‌شاهی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۶) بنابراین، سکولاریسم را می‌توان چنین به «جدایی دین از عرصه‌های دنیوی حیات بشر، به‌ویژه عرصه‌های جمعی، و محدودسازی دین به ساحت روحانی و معنوی.» تقریر و تبیین کرد. در حقیقت، اگرچه در ادبیات معاصر واژه سکولاریسم غالباً به معنای جدایی دین از سیاست استعمال می‌شود، ولی اصل معنای آن جدایی دین از دنیا است و تفکیک سیاست از دین تنها یکی از برآمدهای آن تلقی می‌شود. (سروش و دیگران، ۱۳۸۲، ص ۷۰).

با تبیین این معنا از سکولاریسم، می‌توان به روشنی مفهوم «قانون طبیعی سکولار» را دریافت: قانونی که در آن نه وحی و نه هیچ امر دینی 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 نمی‌کنند.

ریشه سکولاریسم حقوقی و قانونی را باید در نگاه‌های فیلسوفان مختلف از جمله کانت^۲ و نیچه^۳، مارکس^۴، هولباخ^۵، هابز^۶ و مانند آن جستجو کرد که نظام حکمت عملی

^۱. دیکشنری آنلاین آکسفورد در آدرس:

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

^۲. Immanuel Kant

^۳. Friedrich Wilhelm Nietzsche

^۴. Karl Heinrich Marx

^۵. Maurice Halbwachs

^۶. Thomas Hobbes

بلکه مطلق حکمت را در مقابل دین معنا کرده‌اند. برخی مثل مارکس و هولباخ در تقابل با دین و در صدد محکومیت دین بودند. (کاسیرر، ۱۳۸۲، صص ۲۱۰-۲۱۱) نیچه نیز با انتقاد از ارزش‌ها و حقایق نامحسوس همچون 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 اگرچه در صدد تقابل مستقیم با دین نبودند ولی از طریقی دیگر حقوق طبیعی سکولار را تقویت کردند. وی 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؛ چراکه 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 به عنوان پایه و بنیان ادیان مسدود است. (بخشایش، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵) و از این جهت مسیر برای سکولاریسم حقوقی در کانت فراهم‌تر می‌شود. (برای مطالعه بیشتر: ر.ک. انصاری بایگی و همکاران، ۱۴۰۱، صص ۲۷۷-۲۸۰)

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 و یا موهوم دانستند. شاهد بر این مدعا این است که کانت اگرچه در حوزه نظر، ادله اثبات وجود خدا را مخدوش می‌داند^۱ و برای اثبات گزاره‌های اخلاقی و حقوقی از دین استفاده نمی‌کند؛ ولی برای ضمانت اجرایی اخلاق، خدا را به عنوان مجازات‌گر و پاداش دهنده معرفی می‌کند. (درایتی و جهانی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۶)

حاصل آنکه دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان مدرن در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و

^۱. خلاصه اشکال کانت بر استدلال‌های اثبات وجود خدا این است که نتیجه این ادله این است که موجودی که وجودش ضروری است (واجب الوجود)، وجود دارد. این گزاره دقیقاً مثل این است که زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است ولی این ثابت نمی‌کند که حتماً مثلثی در عالم واقع وجود دارد بلکه در حقیقت چنین گزاره‌هایی مثل قضایای شرطی هستند که «اگر مثلثی در واقعیت باشد، زوایایش ۱۸۰ درجه است». بنابراین ادله اثبات وجود خدا صرفاً بیان می‌کند که اگر واجب الوجودی باشد، وجود خواهد داشت ولی اینکه واجب الوجودی هست یا نه، معلوم نیست. از اینرو از نظر عقل نظری هیچ راهی برای اثبات خدا وجود ندارد.

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 - ۱۶۴۵م) اندیشمندی هلندی است که بیشتر او را با چهره‌ای حقوقی می‌شناسند. نبوغ او و اندیشه‌هایش موجب شهرتش در هلند و فرانسه شد. مهم‌ترین نگاهشته او «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, ۱۹۹۷, p. ۱۵) دانسته می‌شود. گرچه کتاب او به ظاهر رویکردی حقوقی دارد ولی مقدمه آن به برخی از مبانی فلسفه حقوق از جمله خوانش ویژه او از حقوق طبیعی می‌پردازد. مبانی و نگره او به حقوق طبیعی به وضوح در هیچ کدام 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 فی نفسه یا مشروع و الزام آورند و یا غیرمشروع و غیرقانونی؛ از اینرو باید به عنوان آنچه خداوند به آنها امر و فرمان کرده 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 نیز آن را حق ارادی الهی می‌نامند، متمایز کرد زیرا قانون ارادی الهی امور را فی نفسه برای آنچه به خودی خود هستند ممنوع اعلام نمی‌کند یا به آنها فرمان نمی‌دهد و بر اساس طبیعت و ماهیت خودشان الزام آور یا غیرقانونی نمی‌کند بلکه آنها را با نهی و ممنوعیت خویش غیرقانونی می‌کند و با فرمان خویش الزام آور.... قانون طبیعی آنچنان لایتغیر است که حتی خداوند نیز نمیتواند

آنها را تغییر دهد»^۱ (Grotius, ۲۰۰۱, p. ۱۰)

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 و 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. از اینرو 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 و یا چنین برداشتی از آن نشود.» (گروسیوس، ۱۳۹۳، صص ۱۷ و ۱۸) به‌ویژه که نگاه گروسیوس در مقابل دیدگاه رایج کلیسا مخصوصاً توماس آکویناس^۲ مطرح شده بود. البته بررسی تفصیلی زمینه‌های فکری، سیاسی و اجتماعی نظریه گروسیوس نیازمند تحلیل و تفصیلی خارج از حوصله نوشتار است.^۳

آکویناس به عنوان متکلمی مسیحی در قرون وسطی، 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 به واسطه بهره‌ای که از عقل ابدی دارد، می‌تواند حقوق و قوانینی را درک کند که همان قوانین

^۱ the Law of Nature is so unalterable, that it cannot be changed even by God Himself.

^۲ Thomas Aquinas

^۳ برای مطالعه بیشتر: ر.ک. موسوی‌زنوز، ۱۳۹۴.

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 رنگ و بوی دینی معنا می‌کند. در مقابل اما گروسیوس بخشی از قوانین الهی را در زمره قوانین موضوعه قلمداد می‌کرد و حقوق طبیعی را فراتر از اراده خدا و انسان‌ها معرفی می‌کند. (Grotius, ۲۰۰۱, p. ۹) به عبارت دیگر اگر خدا هم نباشد بازهم 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 کرد. لذا مفسران گروسیوس همانند 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 به نظریه افلاطون است. همانگونه که در نگاه افلاطون مُثُل 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 به راستی این انتساب درست است؟ مدعای این نوشتار آن است که از عبارات گروسیوس نمی‌توان سکولاریسم حقوقی را نتیجه گرفت.

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 بر خلاف 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 می‌باشند. (Grotius, ۲۰۰۱, p. ۹)

این تعبیر به خوبی نشان از آن دارد که از نگاه گروسیوس، قوانین سه دسته‌اند:

۱- قوانین ذاتی که توسط عقل کشف می‌شوند و در عین حال دستور الهی نیز هستند.

۲- قوانین الهی که یافته عقل نیستند و در زمره قوانین ارادی خداوند است.

۳- قوانین موضوعه بشری که نه فرمان خدا و نه فرمان عقل محض است. این

دستورات مبتنی بر حسن و قبح ذاتی نیستند.

بر این اساس، باور گروسیوس درباره قوانین طبیعی بر آن است که «قوانین طبیعی نتیجه مستقیم عقل سلیم می‌باشد و نشانگر جوهره اخلاقی و یا ضرورت اخلاقی افعال در مطابقت یا مابین 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)

بنابر یافته‌های این مطالعه، شاخصه‌های قانون طبیعی از نگاه گروسیوس را می‌توان

در موارد ذیل 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 می‌باشد.

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 می‌باشند.

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

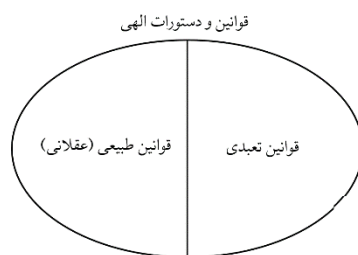
خداوند به تشخیص خود برما ارزانی داشته نیز می‌باشد. منظور از مورد اخیر قوانینی است

که وجوب یا حرمت در آن‌ها ذاتی و جوهری نیست بلکه تشریعی است.» (گروسیوس، ۱۳۹۳، ص ۶۱)

حال بر طبق تحلیل پیش گفته 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. اگرچه اندیشه‌های او در بستر مسیحیت و قرون وسطی، زمینه را فراهم کرد تا حقوق بین‌الملل و ساختارهای مدرن در حقوق به سمت سکولاریسم پیش رود، ولی چنین نیست که خود او به دنبال سکولاریسم در حقوق باشد. گروسیوس در جستجوی 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 می‌شوند 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 می‌شوند) 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 می‌باشند.

بنابراین گروسیوس قوانین طبیعی را از حوزه قوانین الهی خارج نمی‌کند بلکه به روح دینی برخی قوانین و به تعبیر گذرت، به روح ارسطویی، افلاطونی و مسیحی وفادار است. (Gedder, ۲۰۱۷, p. ۱۰) او آن‌ها را تنها از حوزه قوانین تعبدی شریعت خارج می‌داند. 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 اینرو متفاوت از قوانین تعبدی خداوند است. بر این اساس، می‌توان رابطه این قوانین را در شکل زیر نمایان کرد:



در واقع قرائت وی از رابطه عقل و وحی و به تبع نسبت قوانین طبیعی و قوانین شرعی، در برابر قرائت رایج کلیسا است. در این مقیاس است که گروسیوس، در برابر اندیشه‌های الهیاتی کلیسا قرار می‌گیرد و به نوعی سکولار قلمداد می‌گردد. نوگرایی گروسیوس در این مسئله نیز همانند بسیاری از مسائل الهیاتی مثل نسبت عقل و دین، علم و دین و مانند آن بدان جهت که در برابر گفتمان کلیسا طرح شده است، به عنوان اندیشه سکولار و غیردینی تلقی می‌گردد 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 می‌باشند و به دنبال آن نسبت قوانین شرعی با قوانین عقلی را به گونه‌ای ترسیم می‌نمایند که در کلام گروسیوس نیز چنین است.

۴. 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. اگرچه مشهور است 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. بر این اساس، گزاره‌های مربوط به فلسفه حقوق و قوانین طبیعی را نمی‌توان در الهیات امامیه جستجو کرد زیرا موضوع و غایت آن‌ها با یکدیگر متفاوت است؛ لکن از آنجا که 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 راهگشا می‌باشد. به بیانی دیگر اگرچه طرح مسئله حسن و قبح در اندیشه امامیه با رویکردی الهیاتی و در چالش با اشاعره نسبت به افعال الهی بوده است ولی می‌توان از آن‌ها در مسئله خاستگاه قوانین نیز بهره برد؛ چراکه بنیان نظریات اندیشمندان امامیه بر گزاره‌ی «حسن و قبح ذاتی» استوار گردیده 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.

۵. 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 (۳) ضابطه بودگی 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 رویکردی هستی‌شناختی دارد و ناظر به مرتبه ثبوت است که محل نزاع اصلی میان ایشان و اکثر^۱ اشاعره است؛ ولی گزاره دوم و سوم رویکردی معرفتی و اثباتی دارد.

از آنجا که 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 به منزله مقدماتی برای اثبات گزاره سوم است و خاستگاه کلامی ندارد. به تعبیر شهید مطهری: «متکلمان [امامی] معتقدند اصل حسن و قبح اشیاء، همانطور که معیار و مقیاس کارهای بشری است، می‌تواند معیار و مقیاس افعال ربوبی قرار گیرد» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۲)

^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.

مفاد گزاره نخست (ذاتی بودن حسن و قبح افعال) و دوم (عقلی بودن حسن و قبح) به واسطه اینکه مربوط به نظام افعال بشری است، می‌تواند در مسئله خاستگاه قوانین و چگونگی قرائت از نظریه قانون طبیعی اثرگذار باشد. بر این اساس، 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 بودن و عقلی بودن آن است:

۱/۹. معناشناسی حسن و قبح

حسن و قبح دارای معانی متعدد است. هر کدام 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 آن حیث که کمال وجودی است حسن است (اعم از اینکه امری اختیاری باشد یا نباشد یا اینکه تحت عنوان قانونی درآید یا نه)

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

۳- حسن 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. (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۰، ص ۲۶)

آنچه مورد نظر متکلمان امامی است، معنای سوم است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص

۲۵۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۹؛ نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۱۳، ص ۶۱) در این معنا، این مسئله وجود دارد که آیا حتماً بایستی عنوان قراردادی یا عنوان شرعی وجود داشته باشد که بتوان رفتاری را نیکو دانست یا نیازی به عنوان مازاد بر ذات عمل نیست بلکه عمل فی نفسه نیکو است. از این منظر مسئله ذاتی و عقلی بودن مطرح می‌گردد.

۲/۹. معناشناسی ذاتی

پس از آنکه معنای حسن و قبح و محل نزاع امامیه و اشاعره مشخص گردید، ضروری است تا معنای ذاتی و عقلی تبیین گردد تا بتوان در پرتو آن بتوان نظریه امامیه را درک و با نظریه قانون طبیعی نسبت‌سنجی کرد.

ذاتی بودن حسن و قبح به معنای فی نفسه بودن است؛ به این معنا که افعال بدون اینکه متعلق دستور الهی و تحت هر عنوانی اعم از شرعی و غیرشرعی باشد یا نباشند، فی نفسه حسن و قبح دارند. (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۰، ص ۲۶؛ شهید اول، ۱۳۸۰، ص ۴۶) به عبارت دیگر حسن و قبح به ذات فعل (بدون لحاظ عناوین مازاد شرعی و قراردادی) تعلق می‌گیرد. بر این اساس، ذاتی در باب حسن و قبح 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 قبح ندارد مشابه آن می‌باشد. (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰، 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، علی بن محمد، ۱۴۲۴، 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 فی‌نفسه بودگی 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 (بماهو انسان) 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 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 اموری مثل عدالت فرازمان و فرامکان می‌باشد؛ هرچند این حسن و قبح برخاسته از ضرورت عقلایی مربوط به دنیای انسانی است نه اینکه همانند گزاره‌های عقل نظری دارای صدق‌ساز خارجی باشند. از اینرو دیدگاه فیلسوفان مسلمان و متکلمان نزدیک به اندیشه‌های فلسفی که حسن و قبح را از مشهورات خاصه می‌دانند (خرازی، ۱۴۱۷، م ۱، ص ۱۱۳)، همانند دیدگاه اشاعره یا نظریات مکتب تحقیقی و موضوعه حقوق نیست بلکه آن‌ها نیز حسن و قبح که اقتضای ضرورت دنیای انسانی است را فراتر از ارائه حاکمیت‌ها می‌دانند و از این جهت به قانون طبیعی باورمند می‌باشند. شاهد بر این مدعا آن است که خواجه نصیرالدین طوسی با وجود آنکه از متکلمان مکتب حله و در عین حال فیلسوف به شمار می‌رود، ولی در مسئله حسن و قبح با دیدگاه اشاعره مرزبندی دارد و دیدگاه آن‌ها را بر نمی‌تابد. (نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۰۷، ص ۱۹۶)

به هر روی 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 می‌باشند. 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.

۳/۹. 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. (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲، 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 همچون 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 فروخواهد پاشید. (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳، ص ۵۹؛ نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۰۷، ص ۱۹۷) و نمی‌توان نظام قوانین و شریعت الهی را نیز اثبات کرد؛ (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۷) زیرا بنیان گزاره‌های دینی صدق کلام الهی است که بایستی به صورت پیشینی و عقلانی و نه بر اساس تعالیم شرعی اثبات شود. (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳، ص ۳۰۳)

برخی متکلمان مقصود از عقلی بودن را عقل نظری می‌دانند (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۰، ص ۲۵) ولی در مکتب کلامی حله خواجه نصیر به سبب گرایش‌هایی فلسفی خود مقصود از عقلی بودن را نه عقل نظری بلکه عقل عملی می‌داند؛ یعنی عقل به خاطر مناسبات زندگی اجتماعی حکم به حسن برخی رفتارها و قبح برخی دیگر دارد. (نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۱۳، ص ۶۳) با این حال ولی مکتب حله نیز حسن و قبح را اعتباری و قرارداد اجتماعی صرف نمی‌داند بلکه همانگونه که از نقل خواجه نصیر از حکما گفته شد، حسن و قبح حکم عقل عملی برای رسیدن مصالح و مفاسد است و عقلاء 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 آن‌ها به معنای آن نیست که برای هر کسی قابل درک باشد، اندیشمندان امامیه

نیز معتقدند حکم به حسن و قبح که از قبیل حکمت عملی است، همانند بدیهیات نظری نیست که برای همگان قابل فهم باشد. (نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۱۳، 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 دیگر 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، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴) در این باره در ادامه مطالبی بیان خواهد شد.

۶. نسبت قانون طبیعی و فرامین الهی (شریعت)

اندیشمندان امامیه در عین آنکه نظام حقوق و قوانین را الهی می‌دانند (نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۰۷، ص ۲۰۴) به حسن و قبح عقلی و ذاتی نیز باورمند می‌باشند. 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، ۱۴۲۵، 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 پابندی 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 قواعدی کلی که اقتضای اصول رفتارها به صورت فی‌نفسه است را درک می‌کند ولی جزئیات آن به واسطه دیگر منابع شناختی همچون شریعت تبیین می‌گردد. (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۹) این مهم در عبارات سید مرتضی (مکتب بغداد) نیز وجود دارد. وی با تقریری مشابه نظام حسن و قبح را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که برخی امورات مثل عدل و ظلم، بنیان حسن و قبح هستند و باقی رفتارها به مثابه جزئیات و مصادیقی هستند که بایستی تحت عنوان ظلم یا عدل قرار گیرند. (علم الهدی، ۱۳۸۱، ص 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. گرچه متکلمان امامی نسبت به جزئیات چگونگی حکم عقل نسبت به حسن عدل و قبح ظلم، دیدگاه‌های متفاوتی دارند (برای مطالعه بیشتر: برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۷) 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 می‌گردد در حالی که دیدگاه اشاعره چنین نیست. عبارات گروسیوس نیز به وضوح 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)،^۱ در امامیه نیز حسن و قبح عقلی، کاشف از اراده الهی دارد؛ برخلاف اشاعره که اساساً عقلانی بودن حسن و قبح را به معنای آن تقابل با تشریع الهی قلمداد می‌کند.

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 تمامی مولفه‌های زمانی، مکانی است که در چگونگی اجرای عدالت اثرگذار است. عقل به سبب آنکه درک کننده کلیات است، به تنهایی و به صورت مستقیم نمی‌تواند در این جزئیات اظهار نظر کند؛ از اینرو نیازمند منبع شناختی دیگری به نام شریعت است که از سوی موجودی آگاه به تمام جوانب زندگی بشر آمده است؛ 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. اشاره به عبارت گروسیوس مبنی بر: «اعمالی که چنین فرمانی (یعنی فرمان تعقل درست و برحق) درباره آنها صادر شده باشد فی نفسه یا مشروع و الزام آورند و یا غیرمشروع و غیرقانونی؛ از اینرو باید به عنوان آنچه خداوند به آنها امر و فرمان کرده 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 در عین حال مورد تأیید اراده الهی معرفی کند. لذا سید مرتضی با وجود پذیرش حسن و قبح عقلی، نبوت را راهکاری برای تکمیل ادراکات بشر می‌داند و آن را راهکاری برای شناخت مسائلی می‌داند که حسن و قبح آن‌ها را عقل در نمی‌یابد. (سید مرتضی، علی بن حسین، ۱۳۸۷، ص ۴۰) افزون بر اینکه رویکرد او در روش‌شناسی معرفت دینی، به رابطه عقل و شریعت اشاره دارد: «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» (علم الهدی، ۱۴۰۵، م ۱، ص ۱۲۷) این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که سید مرتضی 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. (علم الهدی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۱)

البته که نیازمندی عقل به دیگر منابع شناختی اختصاصی به شریعت ندارد بلکه گاهی راهگشایی حکم کلی عقل در پرتو شناخت حسی و تجربی است. به عنوان نمونه همانگونه که عقل حکم به لزوم دفع ضرر می‌کند ولی در تشخیص مصادیق ضرر نیازمند ادراکات حسی و تجربی است، در مواردی همچون عدالت و 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 همچون خواجه نصیرالدین طوسی به صراحت بعثت انبیاء (و به تبع تکالیف شرعی که نبی ابلاغ می‌کند) را رهنمون‌کننده به دستورات عقلی می‌داند و به ارتباط عقل و شرع اشاره می‌کند. (نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۰۷، ص ۲۱۳) این مهم در ادبیات دینی امامان شیعه نیز اشاره شده است. از امیرالمومنین علیه السلام پیشوای شیعیان امامی در چرایی بعثت انبیاء نقل شده است: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ... [لِيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ] پس در میان مردم

رسولانش را بر انگیخت و پیامبرانش را به سوی آن‌ها روانه ساخت ... تا (توانایی‌های) دفن شده از عقل‌ها را برانگیزانند. (شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴، م 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 هر یک حجت الهی برای کشف حقایق و ابزاری برای تکامل بوده که به بشر هبه گردیده است. (کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳، م ۱، ص ۱۳)

البته باید توجه داشت که برخی فرامین الهی که در زمره امور عبادی و مناسک خاصی هستند، برخاسته از اراده خداوند می‌باشند 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، ۱۴۲۹، م ۲، ص ۱۷۰) در این دستورات، نشان از آن دارد که همه دستورات شرعی، تعبدی 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 که برخی قوانین عقلی و مورد دستور خداوند است ولی برخی تنها دستور خداوند هستند و برخی دیگر دستورات بشری می‌باشند.

این در حالی است که انگاره باورمندان به حقوق طبیعی سکولار بر ناهمگونی قوانین الهی و قانون طبیعی شکل گرفته است. آنان پنداشته است که اصول حقوقی حاکم بر رفتار انسان یا بایستی عقلانی باشد که در این صورت در هیچ ساحتی نباید الهی باشد و یا الهی باشد که در این صورت هیچ رابطه‌ای با عقل نخواهد داشت و در نتیجه از قلمرو حقوق طبیعی خارج خواهد بود؛ در حالی که الهیات اسلامی در عین پابندی 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.

نتیجه

از آنچه گذشت آشکار شد که نسبت دادنِ حقوق طبیعی سکولار به گروسیوس، انتسابی نارواست. هرچند دیدگاه او در برابر قرائت رایج کلیسا مسیر را برای عقلانیت در نظام قوانین گشوده است ولی 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، غیرعقلی 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 آن‌ها است. این مهم مبتنی بر نگرشی تکمیل‌گرایانه میان عقل و شرع از امامیه است که در 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 (مؤلف). (۱۴۲۴). غایة المرام فی علم الکلام. دار الکتب العلمیة.
۲. اشتراوس، لئو. (۱۳۷۳). حقوق طبیعی و تاریخ. (باقر پرهام، مترجم). آگاه.
۳. اصفهانی، محمدحسین (مؤلف). (۱۴۲۹). نهاية الدراية فی شرح الکفاية. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
۴. افلاطون. (۱۳۹۸). دوره آثار افلاطون. (محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، مترجمان) (ج ۲). خوارزمی.
۵. انصاری بایگی، علی؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ و حیدری، داود. (۱۴۰۱). مطالعه انتقادی نگاه کانت به آزادی از منظر فلسفه اسلامی. آموزه های فلسفه اسلامی، (۳۱).
۶. بخشایش، رضا. (۱۳۸۸). عقل و دین از دیدگاه کانت. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. برنجکار، رضا؛ و نصرتیان اهور، مهدی. (۱۳۹۷). قاعده کلامی حسن و قبح عقلی. دار الحدیث.
۸. جاوید، محمد جواد. (۱۳۹۲). نظریه نسبیت در حقوق شهروندی و حقوق طبیعی بشر. حقوق بشر، (۱) و (۲).
۹. خرازی، محسن (مؤلف). (۱۴۱۷). بدایة المعارف الإلهیة فی شرح عقاید الإمامیة. جامعه مدرسین.
۱۰. خرماشاهی، بهاء الدین. (۱۳۹۷). فرهنگ و دین. طرح نقد.
۱۱. درایتی، مجتبی؛ و جهانی، مجید. (۱۳۹۴). سیری در تاریخ فلسفه غرب. دانشگاه پارس.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر (مؤلف). (۱۴۲۰). رسالة فی التحسین و التقییح العقلیین. مؤسسه الامام الصادق (ع).
۱۳. سجادیپور، سیدکاظم؛ و کریمی، ساسان. (۱۴۰۱). ارتباط حقوق بین الملل و حقوق طبیعی با تأکید بر دیدگاه گروسیوس. سیاست، ۶۱(۵۲)، ۱۰۹-۱۳۲.
۱۴. سروش، عبدالکریم و دیگران. (۱۳۸۲). سنت و سکولاریسم. موسسه فرهنگی صراط.
۱۵. سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۳). آموزش کلام اسلامی (ج ۱). طه.
۱۶. سید مرتضی، علی بن حسین (مؤلف). (۱۳۸۷). جمل العلم و العمل (م ۱). مطبعة الآداب.
۱۷. شایتر، لاری. (۱۳۷۹). مفهوم سکولار شدن در پژوهش های تجربی. زبان و ادبیات فارسی، (۳۰ و ۳۱)، ۹۹-۱۲۴.
۱۸. شریف الرضی، محمد بن حسین (مؤلف). (۱۴۱۴). نهج البلاغة (م ۱). مؤسسه دار الهجرة.
۱۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (مؤلف). (۱۴۲۵). نهاية الأقدام فی علم الکلام. دارالکتب العلمیة.
۲۰. شهید اول، محمد بن جمال الدین (مؤلف). (۱۳۸۰). أربع رسائل کلامیة. بوستان کتاب.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (مؤلف). (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. حکمت.
۲۲. طالبی، محمدحسین. (۱۳۸۵). قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان. معرفت فلسفی،

(۱۲)، ۱۶۸-۱۳۱.

۲۳. طالبی، محمدحسین. (۱۳۹۲). تفاسیر متنوع از آموزه قانون طبیعی. آیین حکمت، (۱۸)، ۱۷۶-۱۴۹.

۲۴. عراقی، ضیاء الدین (مؤلف). (۱۳۸۸). الاجتهاد و التقليد. نوید الاسلام.

۲۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (مؤلف). (۱۳۷۰). الباب الحادی عشر. آستان قدس رضوی. مؤسسه چاپ و انتشارات.

۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. جامعه مدرسین.

۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (مؤلف). (۱۹۸۲). نهج الحق و کشف الصدق. دار الكتاب اللبناني.

۲۸. علم الهدی، سید مرتضی (مؤلف). (۱۳۸۱). الملخص فی أصول الدین (م ۱). مرکز نشر دانشگاهی.

۲۹. علم الهدی، سید مرتضی (مؤلف). (۱۴۰۵). رسائل الشریف المرتضی. دار القرآن الکریم.

۳۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (مؤلف). (۱۴۰۵). ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين. کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

۳۱. فریدونی، محمد مهدی. (۱۳۹۵). نقش خواجه نصیرالدین طوسی در فلسفی کردن کلام. نسیم خرد، (۲)۳، ۹۵-۱۱۸.

۳۲. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). فلسفه حقوق (ج ۱). شرکت سهامی انتشار.

۳۳. کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۲). فلسفه روشنگری. (یدالله موقن، مترجم). نیلوفر.

۳۴. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. (حمید عنایت و علی قیصری، مترجمان). خوارزمی.

۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (مؤلف). (۱۳۶۳). الکافی. دارالاسلامیه.

۳۶. گروسپیوس، هوگو. (۱۳۹۳). حقوق جنگ و صلح. (حسین پیران، مترجم). شهر دانش.

۳۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. (۱۳۷۲). سرمایه ایمان. الزهرا (س).

۳۸. محمدرضایی، محمد. (۱۳۷۹). تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت. دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). عدل الهی. صدرا.

۴۰. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (مؤلف). (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد (م ۱). دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۱. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (مؤلف). (۱۴۱۳). قواعد العقائد. دار الغربه.

۴۲. نیچه، فردریش. (۱۳۸۶). این است انسان. (سعید فیروزآبادی، مترجم). جامی.

۴۳. نیچه، فردریش. (۱۳۸۷). چنین گفت زرتشت. (داریوش آشوری، مترجم). آگاه.

۴۴. هیدن، پاتریک. (۱۳۹۲). فلسفه حقوق بشر. (مهدی یوسفی و رضا علیمیرزایی، مترجمان) (ج ۱). مخاطب.

۴۵. وکیو، دل. (۱۳۹۸). تاریخ فلسفه حقوق. (جواد واحدی، مترجم). میزان.

۴۶. یوسفیان، حسن. (۱۳۹۰). کلام جدید. سمت.

47. boukema, H. J. M. (1983). Grotius' Concept of Law. Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, (69), 68–73.
48. Geddert, Jeremy Seth. (2017). Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom: Transcending Natural Rights. Routledge.
49. Grotius, Hugoh. (2001). On the law of war ans peace. Batoche Books.
50. Malanczuk, Peter. (1997). Akehurst's modern introduction to international law. Routledge.
- oxford learne's dictionaries. (n.d.). Oxford .^{۵۱}
University Press
52. Rattigan, Sir William. (1924). The Great Jurist of the World: IV Hugo Grotius. Jounal of Comparative and International Law, (6), 68–81.
53. Reeves, Jesse.s. (1925). The lift and work of hogo grotius. Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting (1921-1969), 19(1), 48–58.