

سیر تاریخی ایده قانون (۱)

(از یونان باستان تا دوره معاصر)

کد موضوعی: ۳۳۰

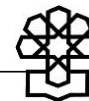
شماره مسلسل: ۱۶۰۴۸

شهریورماه ۱۳۹۷

دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی

فهرست مطالب

۱.....	چکیده
۱.....	مقدمه
۳.....	افلاطون
۷.....	ارسطو
۱۲.....	سیسرون
۱۵.....	آگوستین
۲۰.....	توماس آکویناس
۲۵.....	توماس هابز
۲۹.....	جان لاک
۳۴.....	ایمانوئل کانت
۳۶.....	جرمی بنتام
۴۰.....	منبع و مأخذ



سیر تاریخی ایده قانون (۱) (از یونان باستان تا دوره معاصر)^۱

چکیده

قانون چیست؟ حاکمیت قانون چیست؟ قانون امری طبیعی است یا ساخته دست بشر؟ هدف قانون و تشکیل جامعه مدنی چیست؟ مردمی عاقل و آگاه از خطای حکمرانی قانونی، تحت چه شرایطی حاکمیت قانون را برمی‌گزینند؟ بهترین ساختار حکومت کدام است؟ کدام نوع ساختار برای کدام جامعه مناسب است؟ حدود قدرت حاکمیت تا کجاست؟ شهروندان در چه شرایطی حق پرسش دارند؟^۲

ایده قانون از آغاز تمدن غرب در یونان باستان وجود داشته است. به‌خصوص توانایی غرب در رابطه با حفظ یک زندگی اجتماعی صلح‌آمیز که فضایی برای تکرار تفکر و عمل را فراهم کرده به ایده قانون گره خورده است. از قرن پنجم تاکنون بحثی پیوسته در رابطه با ویژگی و اهمیت ایده قانون وجود داشته است. موضوع کتاب «در باب تاریخ ایده قانون» اثر شرلی رابین لتوین^۳ که در اینجا مفاهیم اصلی آن تاریخ ایده قانون ارائه شده است. هدف اصلی این گزارش نه بیان قوانین مختلف در زمان‌های مختلف، بلکه شرح فهم از قانون و چگونگی دگرگونی این فهم در اعصار مختلف تاریخ بوده است. البته آنچه از این کتاب به‌دست می‌آید الگویی از پرسش‌های بنیادی راجع به ایده قانون و پاسخ‌هایی است که از زمان یونان باستان تاکنون به آنها داده شده است. در گزارش حاضر ایده قانون از دیدگاه افلاطون، ارسطو، سیسرون، آگوستین، آکویناس، هابز، لاک، کانت و بن‌تام بررسی شده است.^۴

مقدمه

ایده قانون در تمدن غرب با وجود پیشینه طولانی و تأمل در مورد معنا، مزایا و پیچیدگی‌های آن نامفهوم باقیمانده است. اگرچه ماهیت ایده قانون و الگوی توسعه آن در دسترس نیست، اما نقطه شروع چنین پژوهشی به‌وضوح در یونان باستان واقع شده است. در قرن پنجم پیش از میلاد که داستان ایده قانون آغاز

۱. این گزارش گزیده‌ای از ترجمه کتاب «در باب تاریخ ایده قانون» اثر شرلی رابین لتوین است.

۲. هدف از طرح ایده قانون در گذر تاریخ برای آشنایی با مفاهیم تاریخی آن و نگاه اثباتی یا سلبی به آن ندارد.

3. Shirley Robin Letwin

۴. مرور سیر تاریخی قانون در غرب فقط برای آشنایی با ادبیات مفهومی آن است و نگاه اثباتی و ابطالی به آن ندارد.

شد، کلمه‌ای که برای اشاره به قانون به کار می‌رود Nomos است. Nomoi یا قوانینِ آتن قواعدی بودند که توسط دسته‌ای از حکاکان (Anagrapheis) با حک شدن روی سنگ گردآوری شده بودند. این قواعد - هرچند شاید بدون دقت کافی - مشتق از مجموعه قوانین دراکو^۱ (در ۶۲۰-۶۲۱ ق.م) است که بازنگری آنها در قرن بعد توسط سولون^۲ انجام شد. به گفته ارسطو این قوانین بر روی الواحی از چوب و سنگ نوشته شده بودند و سولون دستور داده بود که تا صد سال بدون تغییر باقی بمانند.

در سال ۴۰۳-۴۰۲ ق.م این قوانین به‌طور کلی بازنگری شدند و اضافات و تغییراتی را که Nomothetai یا قانونگذاران ایجاد کرده بودند در کنار قوانین پیشین حک شدند. همچنین فرآیندی منظم برای حذف ناسازگاری‌ها و حشو‌ها ایجاد شد. برای اینکه قضات براساس قانون عمل کنند، هر شهروند حق داشت که قضات را به رفتار غیرقانونی متهم کند.

یونانیان باستان به خود می‌بالیدند که آتن شهری بود که «با قانون و فقط قانون اداره می‌شد»^۳. اگرچه قانون به محض استقرار مورد هجمه قرار گرفت و از جوانب گوناگون آن انتقاد شد، اما اکثر مردم موافق بودند که حاکمیت قانون نشانه‌ای از تمدن برتر است و نقطه مقابل آن یعنی استبداد بی‌قانون شهروندان را به برده تبدیل کرده و بربریت است. احترام به قانون را می‌توان به کرات در تراژدی‌ها، تاریخ‌ها و استدلال‌های سخنرانان قرن‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد مشاهده کرد. برای مثال پرومته زئوس را وحشی می‌خواند و عدالت او را پیرو معیارهای شخصی قلمداد می‌کند.^۴ ایزوکرآتس نشانه بزرگی آتن را این می‌دانست که «هنگامی که یونانیان بدون قانون و پراکنده می‌زیستند، برخی تحت سلطه مستبدان بودند و برخی از آشفتگی رو به نابودی بودند، او آنها را از این بدبختی‌ها نجات داد ...؛ زیرا او نخستین کسی بود که قانون وضع کرد و جامعه‌ای سیاسی را برپا داشت»^۵.

به‌طور کلی از قرن پنجم پیش از میلاد به بعد فرض بر این بود که قانون باید نوشته شود، زیرا در غیر این صورت رسمیت لازم را نخواهد یافت. اتکا به «قانون نانوشته» یا عرف بازگشت به استبداد و تصمیم‌های سلیقه‌ای دانسته می‌شد. خلاصه اینکه در گفتمان رایج یونان باستان این توافق وجود داشت که قانون شامل قواعدی می‌شد که بدون ارجاع به نتیجه‌ای خاص و در تقابل با فرمان و دستور وضع شده بودند و رعایت آنها به‌معنای تطبیق با شروط غیرشخصی بود.

بخش دوم گزارش «ایده قانون» به دوره اسلامی اختصاص می‌یابد که تا دوره کنونی بررسی می‌شود.

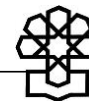
1. Draco's Code

2. Solon

3. Sophocles, Oedipus at Colonus 1040-44, in The Complete Greek Tragedies, vol. II, Sophocles, ed. David Grene and Richmond Lattimore (Chicago: University of Chicago Press, 1959)

4. Aeschylus, Prometheus Bound 184-85, in The Complete Greek Tragedies, vol. I, Aeschylus, ed. David Grene and Richmond Lattimore (Chicago: University of Chicago Press, 1959).

5. Demosthenes, Against Meidias 188, in Demosthenes, vol. III, trans. J. H. Vince (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935).



افلاطون

هیچ فیلسوفی بیش از افلاطون بر تقابل قانون و استبداد تأکید نکرده است. او مستبد را شخصی می‌داند که برای انجام امیالش و در پیروی از لذت خویش در انجام هر کاری آزاد است. افلاطون در متون متعدد خودش حکومت استبدادی را محکوم کرده است. در نامه هفتم می‌گوید: سیستم باید به‌دست قانون اداره شود نه یک جبار خودکامه. به عقیده او «هم بندگی و هم آزادی اگر در آنها افراط شود زیانبار هستند. ... حد مناسب بندگی، بندگی خداست. حد مفرط بندگی، بندگی انسان است. خدای عاقلان قانون است». هدف هر حاکمی باید جایگزینی استبداد با حاکمیت قانون باشد، زیرا کامیابی یک شهر تنها از این راه ممکن است. افلاطون در دولتمرد^۱ بهترین نظام قانونی را «حکمرانی یک شخص، اگر با قانون مهار شده باشد» می‌داند که اگر «بی‌قانون باشد، سخت تحمل آن دردناک است».^۲ در کتاب «قوانین» آمده که حاکمان را باید پرستاران قانون نامید، زیرا «حفظ و نابودی یک جامعه بیش از همه چیز به این [یعنی قانون] بستگی دارد».^۳

در این کتاب بر این نکته تأکید می‌شود که تضمین پایداری شهر توسط قانون بر این مبتنی است که قانون شامل قواعدی است که پیش از وجود مجرم و قربانی جرم وضع شده‌اند. زیرا در غیر این صورت هرکسی به قدرت برسد محدودیتی برای حکمرانی براساس سلاقی خویش نخواهد داشت و دیگران نیز خواهند کوشید راه او را ادامه دهند که در نهایت به بی‌نظمی بی‌پایان خواهد انجامید.

از دیگر ویژگی‌های اساسی قانون مکتوب بودن آن است.^۴

قانون باید به‌طور دقیق از عرف تمییز داده شود. این تمایز از آنجا آشکار می‌شود که افلاطون در قوانین به زمانی اشاره می‌کند که الفبا وجود نداشته است و مردم براساس عرف و قانون سنتی زندگی خود را تنظیم می‌کرده‌اند. در آن روزگار شهرها نیز وجود نداشتند و خانواده‌ها دور از هم و به‌صورت پراکنده زندگی می‌کردند. اما پس از آنکه اقوام مختلف در سکونتگاه‌های بزرگ‌تر گرد هم آمدند و هر خانواده رفتار و کردار و اولویت‌های خود را به همراه آورد، ناچار شدند بر سر پذیرش قواعد مشترک به توافق برسند. بدین ترتیب قانون جایگزین عرف و آداب و رسوم مختلف شد.

نظر افلاطون در باب الزام اطاعت از قانون نیز قاطع است. شاید بتوان گفت که تاریخ تأمل نظام‌مند در باب ایده قانون با مناظره میان سقراط و دوست او در محاوره کریتو^۵ آغاز می‌شود. سقراط در این محاوره این پرسش را مطرح می‌کند که چرا او ملزم به اطاعت از قانون است. در این بین او به این پرسش پاسخ می‌دهد: آیا ایده قانون شامل الزام نامشروط به رعایت آن می‌شود؟ سقراط هرچند خود را بی‌گناه می‌داند و به‌زعم خویش جرمی را که به‌سبب آن به مرگ محکوم شده مرتکب نشده است، ولی هنگامی که کریتو از او

1. Statesman

2. Plato, Plato's Statesman 302e–303a, ed., Trans. J. B. Skemp (New Haven, CT: Yale University Press, 1952).

3. Plato, The Laws of Plato IV, 715d–e, Trans. A. E. Taylor (London: Dent, 1934).

4. Laws X, 890e–891a.

5. Crito

می‌خواهد از زندان بگریزد، سقراط پاسخ می‌دهد که هرچند حکم او ناعادلانه بوده، اما تمکین نکردن به آن بی‌عدالتی بزرگ‌تری است. سقراط التزام خود به رعایت قانون را با ترک نکردن آتن اثبات می‌کند. وی از آن زندگی که آتن برای او فراهم آورده بود لذت برده و فرزندان خود را در این شهر بزرگ کرده بود. سقراط به بیان خود او در تمام این مدت به‌طور ضمنی عضویت در این شهر را پذیرفته و خود را ملزم به رعایت قوانین آن کرده بود و اکنون نمی‌توانست به خلاف آن عمل کند.^۱

در اینجا درک دو مطلب دارای اهمیت است:

اول) شهروندان ملزم به اطاعت از قانون هستند حتی اگر با منافع آنها در تضاد باشد،

دوم) سقراط به چه دلیلی این الزام را برای قانون ضروری و ذاتی دانسته است؟

استدلال سقراط به روشنی قانون را به نهادهی پیوند می‌دهد که با تمکین به قواعد حاکم بر آن ساخته می‌شود. او تأکید می‌کند که این نوع نهاد، یعنی Polis یا دولت-شهر، تحمیل طبیعت نیست، بلکه ساخته دست بشر است. بنابراین از یکسو می‌توان با ترک پلیس یا دولت-شهر عضویت خود را در این نهاد پایان داد و ازسوی دیگر وجود و بقای دولت-شهر به رعایت قوانین ازسوی شهروندان وابسته است. عدم پذیرش رأی دادگاه و ترک آتن به‌معنای ناپودی آتن خواهد بود و علاوه بر این در جوامع دیگر نیز سقراط را به‌عنوان «ویرانگر قانون» خواهند شناخت.^۲

در این محاوره سه اصل مهم مطرح می‌شوند:

اصل اول) آنچه نهاد دولت-شهر را می‌سازد رعایت قوانین است. هدف قوانین ایمن ساختن صلح و نظم است نه رسیدن به یک هدف مشخص جزئی. به عبارت دیگر قوانین قوام‌بخش پلیس (polis) یا دولت‌شهر طبق تعریف غیر ابزاری هستند.

اصل دوم) خانواده‌ها و قبایل مختلف حول محور تعهد به قانونی مشترک در نهاد دولت-شهر گرد هم می‌آیند. بنابراین ایده قانون نزد سقراط متضمن تمایزی دقیق میان پلیس از یکسو و خانواده و قبیله ازسوی دیگر است. اساساً قانون قبیله‌ای با خود در تناقض است.

اصل سوم) ایده قانون از التزام نامشروط به رعایت آن جدایی‌ناپذیر است. اگر شهروندان در دولت-شهر بمانند، انتخابی غیر از رعایت قانون آن ندارند.

البته گفتن اینکه باید از قوانین اطاعت کرد هرگز به این معنا نیست که آنها بدون نقص هستند. بالعکس افلاطون تشخیص داده بود که معین بودن و ثبات قانون - که برای جلوگیری از بی‌نظمی ضروری است - موهبتی مطلق نیست. وی در مواضع مختلف توجه ما را به اختلاف میان ثبات و کلیت قواعد قانون از یکسو و عوالم بشری متکثر و متغیر ازسوی دیگر جلب می‌کند. قانون ضرورتاً ناقص است، زیرا

1. Plato, Crito 51c-52a, in The Last Days of Socrates, Trans. Hugh Tredennick (London: Penguin, 1954).

2. Crito 50a-c; 53-4; cf. Plato, Statesman 300a-e.



غیرممکن است «چیزی تغییرناپذیر و نامشروط به کفایت به چیزی بیردازد که هرگز یکنواخت و ثابت نیست»^۱ افلاطون بر همین اساس حاکمیت قانون را نوعی «تعمیم» می‌داند. قانون حکمی است در باب اینکه در اکثر موارد چه چیزی درست است. قانونگذار قانون را برای اکثریت در شرایط متوسط وضع می‌کند. این نقص تنها نمونه‌ای از شکاف میان امر کلی و امر جزئی است. افلاطون در فدروس^۲ می‌گوید: گفتمان مکتوب نمی‌تواند خود را با موارد جزئی متنوع تطبیق دهد و از آنجا که کلام مکتوب به سبب صلب بودن همواره ناقص است، پس گفتگو تنها شکل آموزش است.

قانون نیز به همین شکل ساکن و کلی و در نتیجه با موارد خاص و متغیر جهان انضمامی در تضاد است. به همین علت قانون ضرورتاً نسبت به حالت ایدئال دومین انتخاب است و حالت ایدئال حاکمی با عقل کامل است که می‌تواند در همه موارد جزئی تصمیم درست را اتخاذ کند. از آنجا که این عقل کل در جهان واقعی در دسترس بشر نیست، قانون بهترین جایگزین آن است. اما ظرفیت آن برای حل بی‌نظمی‌ها به علت صلب بودن آن ضرورتاً متضمن درجه‌ای از عدم تناسب است. با وجود این به عقیده افلاطون تلاش برای از میان بردن این حالت صلب، به منزله نابودی قانون خواهد بود. بنابراین قانون هم بدیلی است برای تصمیمات عالی و انضمامی حاکم عاقل (عقل کل) و هم جایگزینی برای فرمان‌های هوس‌بازانه حاکم مستبد. حالت نخست دست‌نیافتنی و حالت دوم بزرگ‌ترین بلا و بدبختی است. قانون انعطاف‌ناپذیر تنها محافظ ما در برابر این شر است. وی حتی پیشنهاد اصلاح یا جایگزینی قانون در زمان لازم را نیز رد می‌کند. هرچند در برخی موارد آن را اجتناب‌ناپذیر دانسته و با اعمال محدودیت‌های شدیدی آن را می‌پذیرد.

افلاطون ذات قانون را این می‌داند که قانون تمهیدات و ملاحظات بشری برای ایمن ساختن نظم در جهان تصادفی انسان است. او در پاسخ به استدلال‌های کالیکلس^۳ در محاوره گورگیاس^۴ و تراسیماخوس^۵ در کتاب جمهوری^۶ در رابطه با اینکه قانون ابزاری برای قدرت است، دیدگاهی دیگر را مطرح کرده و عنصری غیربشری را در ایده قانون وارد کرده است. سقراط در اینجا قانون را عنصر عقلانی در حیات پُلِیس (polis) یا دولت‌شهر معرفی می‌کند. به عقیده او قانون در جامعه همان کارکردی را دارد که عقل در روح. نیازهای اعضای دولت-شهر به عواطف روح شباهت دارند و قانون نیازهای فردی متنوع و متغیر و بی‌قاعده را با هدایت آنها به سمت هماهنگی با اصل عقلانی حاکم بر کیهان نظم می‌بخشد. بنابراین به عقیده افلاطون Nomos (قانون) از Nous (عقل) مشتق شده است.

مطابق این استدلال قانونگذار باید دارای نوعی خاص از دانش باشد که از عالم بشری فراتر می‌رود. این دانش معرفت به چیزی ابدی است، به صورت ابدی عدالت که انسان در وضع قوانین باید آن را الگو

1. Plato, Statesman 294c.
2. Phaedrus
3. Callicles
4. Gorgias
5. Thrasy Machus
6. Republic

قرار دهد. از نظر او دولتی دارای قانون حقیقی است که قانونگذاران آن چنین دانشی داشته باشند.^۱ در اینجا پرسش از الزام به رعایت قانون به پرسش از اطمینان از عادلانه بودن قانون تبدیل می‌شود. بنابراین قانونگذاری نه خلق که کشف است. در کریتو عدم تخلف از قانون به سبب جلوگیری از نابودی دولت شهر بود، اما در اینجا اطاعت از قانون به این دلیل است که کسی نمی‌تواند مدعی شود حکمتی بالاتر از حکمت قوانین وجود دارد.^۲ الزام به اطاعت از قانون به عدالت آن وابسته است و کسی ملزم به اطاعت از قانونی غیرعادلانه نیست. اگر قانونگذاران بشری پاسخ درست در همه موارد جزئی را بدانند، دیگر به قانون ناقص صلب نیازی نخواهد بود. اما پادشاه فیلسوف در جمهوری وجود خارجی ندارد. افلاطون در دولتمرد خاطر نشان می‌کند که موهبت حکمت سیاسی تنها به شمار اندکی از مردم داده شده است.

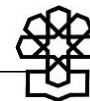
افلاطون دو دیدگاه متفاوت از قانون را در اختیار ما قرار داده است. مطابق یکی از این دیدگاه‌ها قانون مجموعه‌ای از قواعد مکتوب، غیرابزاری، کلی، معین و ضرورتاً ناقص است که به واسطه یک نهاد برای حفظ آن خلق شده و برای زندگی صلح‌آمیز در کنار هم باید از آن تبعیت کرد. طبق دیدگاه دوم علت تبعیت از قوانین این است که آنها محصول و متضمن نوعی حکمت بشری هستند که در جهان متغیر، نزدیک‌ترین چیز به حقایق لایتغیر عقل است.

علاوه بر این دولت شهر در کریتو نهادی است که اعضای آن افراد مستقل هستند که به واسطه رعایت قانونی مشترک گردهم آمده‌اند. اما در دولتمرد هدف این نهاد خلق یک شخص معین با فضائل معین است، زیرا در اینجا تمام اختلافات از میان رفته است و مالکیت خصوصی نیز وجود ندارد. هدف قوانین در این جامعه آموزش فضیلت به شهروندان است. قوانین ابزاری برای رفتار درست هستند. قانون معین می‌کند که افراد بین سن ۳۰ تا ۳۳ سالگی ازدواج کنند، با هم غذا بخورند و زمانی را به ورزش اختصاص دهند. یعنی قانون به الگویی مشروح و مفصل برای زندگی تبدیل می‌شود.

اندیشه بنیادین در هر دو دیدگاه افلاطون این است که ایده قانون پاسخی به یکی از معضلات بنیادی وضعیت بشر است: چگونه باید میزانی از ثبات را در جهانی وارد کنیم که تغییر و تکثر از آن رخت بر نمی‌بندد. وی در تلاش برای حل ستیز میان واقعیتِ تغییرپذیرِ عالم بشری و نیاز به ثبات و عقل، به ایده قانون خاصیتی مبهم می‌بخشد. روشن نیست که ویژگی عقلانی قانون ناشی از این است که شامل مجموعه‌ای از قواعد ثابت است یا این ویژگی از تطابق آن با یک معیار از پیش مشخص و غیر بشری ناشی می‌شود.

1. Statesman 293d–294a.

2. Ibid, 299c–d.



ارسطو

ویژگی قانون در دیدگاه ارسطو همچون افلاطون به تعبیری از جهان به مثابه Cosmos شبیه بود که در آن عناصر بی‌نظمی با عقل به وحدت می‌رسیدند. همان‌گونه که عقل بر روح یک انسان حکمرانی می‌کند، قانون نیز در زندگی اجتماعی سرچشمه نظم است. قانون را شاید بتوان به مثابه «عقلِ رها از هوس» تعریف کرد.^۱ علاوه بر این ارسطو بنیاد تحلیل خود از انواع حیات سیاسی را بر تمایز میان حکومت دلخواهانه و حاکمیت قانون قرار داد. پرسش اصلی او این بود آیا همه تصمیمات عمومی تابع حاکمیت قانون هستند؟ به عقیده او موناشرشی (پادشاهی)، آریستوکراسی (حکومت اشراف‌زادگان) و جمهوری (Politeia) همگی اشکال مشروع حکومت هستند، زیرا حاکمیت در آنها به دست قانون است، اما آن دموکراسی که در آن اکثریت طبق میل خود تصمیم‌گیری می‌کنند همانند حکومت بدون قانون یک شخص، استبدادی است، زیرا هر دو تابع اراده خودکامانه هستند.

ارسطو برخلاف افلاطون به دنبال پاسخ این پرسش بود که ویژگی دقیق نظم ایجادشده توسط قانون چیست؟ به عبارت دیگر قانون چه نوع وحدتی به اجتماع می‌بخشد؟ این دیدگاه افلاطون که «بزرگ‌ترین وحدت ممکن برای کل دولت‌شهر خیر اعلی است» به شدت مورد انتقاد ارسطو قرار گرفت. به عقیده ارسطو اگر یک پلیس یا دولت‌شهر همچنان به پیش رفته و هرچه بیشتر به وحدت نزدیک شود «سرانجام اساساً یک پلیس (دولت‌شهر) نخواهد بود. چنین شهری ابتدا به یک خانواده و سپس به یک فرد تبدیل خواهد شد. بنابراین حتی اگر توان آن را داشته باشیم، نباید به چنین هدفی برسیم: زیرا رسیدن به این هدف به منزله نابودی دولت‌شهر خواهد بود».^۲ اجزای تشکیل‌دهنده کل دولت‌شهر هر کدام در ذات خود یک کل هستند، زیرا آنها شهروندانی هستند که هم می‌توانند حکومت کنند و هم تحت حاکمیت باشند. آنچه این افراد مستقل را در یک کل به هم می‌پیوندد، قانونی است که آنها از آن اطاعت می‌کنند. پس اگر قانون تغییر کند، پلیس نیز تغییر می‌کند، هرچند مردم بدون تغییر باقی می‌مانند. اما قانون تمایز افراد مختلف را از میان نبرده و آنها را شبیه به هم نمی‌کند. بالعکس یک پلیس «متشکل از عناصر نامشابه است» که روابط گوناگونی با هم داشته و به کارهای مختلف اشتغال دارند.^۳ بنابراین نمی‌توان برای همه شهروندان یک خیر و تعالی مشترک قائل بود.

براساس نظر ارسطو نهادی که با قانون پدید می‌آید «سیاسی»^۴ است، زیرا اعضای آن هموعانی هستند که هیچ پیوند ضروری‌ای با هم ندارند و تنها برای تنظیم روابط بسیار پیچیده مشخص و ارادی با یکدیگر به قانون نیازمندند.

1. Aristotle, The Politics of Aristotle III, 1287a, Trans. Ernest Barker (Oxford: Clarendon, 1946).

2. Ibid., II, 1261a.

3. Ibid., III, 1274b32, 1277a, 1261a.

4. Political

اما دقیقاً زمانی که ارسطو قصد بررسی این موضوع را دارد که قانون چگونه پلیس (دولت‌شهر) را متحد می‌کند، یک ویژگی متفاوت به آن اختصاص می‌دهد. این تناقض از جانب دو دشواری برخاسته است. دشواری نخست شرح این مطلب است که چگونه وحدت دولت‌شهر می‌تواند کمتر از خانواده و قبیله و در عین حال بیش از یک اتحاد نظامی باشد. یعنی ارسطو باید توضیح دهد قانون چگونه می‌تواند وحدتی فراگیر ایجاد کند که استقلال و تکثر اعضایش را از میان نبرد. دشواری دیگر برخاسته از اصرار ارسطو بر غیرشخصی بودن قانون است. به بیان او قانون ارجحیت دارد، زیرا هنگامی که پای منافع شخصی در میان است پاسخی غیرشخصی به ما می‌دهد. اما اگر قانون نه در خدمت حاکم است و نه در خدمت شهروندان پس چگونه می‌تواند محتوایی اساسی داشته باشد.

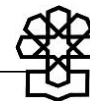
پاسخ ارسطو به هر دو پرسش با فرضی در باب ماهیت نظم شکل می‌گیرد که افلاطون نیز به آن باور داشت، اینکه جهان هستی (Cosmos) که توسط یک اصل عقلانی مشخص به سمت هدفی مشخص در حرکت است، الگوی نظم است. بر این اساس قوانین دولت‌شهر باید هدف مشخصی داشته باشند. هدفی که شکل‌دهنده نظم سیاسی است باید چنان هدفی باشد که تمام رویدادهای دولت‌شهر وسیله‌ای برای رسیدن به آن تلقی شوند. ارسطو این هدف مشترک را «زندگی خوب» معرفی کرده و آن را فعلیت یافتن استعدادهای بالقوه ذات بشر می‌داند نه بقای فیزیکی صرف که میان حیوان و انسان مشترک است.

تعیین «زندگی خوب» به عنوان هدف دولت‌شهر نه تنها وحدت آن را تبیین می‌کند، بلکه تعیین‌کننده جوهر قانون است. زیرا بر این اساس قانون باید یک شیوه خاص زندگی را با اعمال دستگاهی از نظم به اعضای دولت‌شهر بیاموزد. قانونگذاران با شکل‌دهی عادات در مردم آنها را خوب می‌کنند.^۱ این تنها جایی است که ارسطو اجبار را از صفات قانون برمی‌شمرد.^۲ این واقعیت که قانون بیان عمومی آن عنصر عقلانی است که در همه انسان‌ها مشترک است به قانون خصوصیت غیرشخصی بودن می‌بخشد و حاکمیت آن را قابل قبول می‌کند.

ارسطو در بررسی‌های دقیق‌تر خود از ایده قانون نزاع میان دو دیدگاه را آشکار کرد: از یکسو قانون به مثابه مجموعه‌ای از قواعد غیرابزاری که شرایط امکان یک حیات اجتماعی صلح‌آمیز را معین می‌کنند، از سوی دیگر قانون به مثابه مجموعه‌ای از قواعد برای شکل‌دهی یک نوع حیات خاص و تحقق پیامدهایی معین است. بدین ترتیب ارسطو پرسشی را مطرح کرد که همواره برای ایده قانون دردسرساز بوده است: آیا قانون نهادی اخلاقی است یا ویژگی غیرابزاری آن به معنای خنثی بودنش از حیث اخلاقی است؟ به عبارت دیگر آیا قانون نهادی است که یک الگوی اخلاقی متحدکننده را بر زندگی همه مردم تحمیل می‌کند یا قانون مردم را قادر می‌کند که الگوهای اخلاقی گوناگون را بدون ایجاد نزاع بپذیرند؟ این دشواری از آنجا ناشی می‌شود که او هدف قانون را ترقی «خیر مشترک» تعریف و در عین حال «خیر

1. Nicomachean Ethics II, 1103b1–5.

2. Ibid., X, 1178b1–1180b13.



مشترک» را با الگویی از «زندگی خوب» مشخص می‌کند. بنابراین ارسطو نمی‌تواند هیچ هدفی را به قانون اختصاص دهد مگر اینکه آن را به ابزار یک طرح آموزشی مبدل و ویژگی غیرابزاری آن را انکار کند. اینکه آیا ابزاری بودن قانون با کثرت ذاتی دولت‌شهر سازگار است، پرسشی دیگر است که ارسطو به بررسی آن نمی‌پردازد.

این پرسش که قانون چگونه کیفیت اخلاقی خود را به‌دست می‌آورد به پرسشی ظاهراً مستقل گره خورده است: قانون به‌عنوان یک واقعیت کشف می‌شود یا ساخته خواهد شد؟ افلاطون بر کشف قانون توسط قانونگذاران دارای حکمت تأکید می‌کند: حکمت مشاهده مثال یا ایده ابدی عدالت. اما تصویر ارسطو پیچیده‌تر است. معیار ارسطو یک اصل است نه یک ایده. در تصویر ارسطو قانونگذاران ملزم به رونوشت‌برداری از یک ایده نیستند بلکه باید آن چیزی را که به‌مثابه شرطی انتزاعی دریافته‌اند برحسب مؤلفه‌های جزئی و انضمامی بیان کنند. ارسطو بر همین اساس میان عقل نظری و عملی تمایز می‌نهد. این تمایز عنصری بسیار مهم را در فهم قانون وارد می‌کند که در مباحث افلاطون سراسر غایب است.

ارسطو فعالیت‌های عقل نظری را کشف می‌داند که شامل شهود اصول اولیه می‌شوند. این اصول اولیه به قانونگذار دانشی در باب هدف حقیقی قانونگذاری و ماهیت زندگی خوب به‌معنای انتزاعی آن اعطا می‌کنند. بنابراین خود قانونگذار کشف می‌کند یا از فیلسوفی که به کشف رسیده می‌آموزد که نفس انسان شامل عقل و هوا و هوس است که نفس منظم آن نفسی است که عقل در آن حکمرانی می‌کند که زندگی خوب به‌معنای به‌فعلیت رسیدن همه قوای بشری طبق سلسله‌مراتب کیهانی است که از ماده تا روح استعلا می‌یابد که قانون در جامعه همان جایگاهی را دارد که عقل در نفس. اما فعل راستین وضع قوانین خصوصیت کاملاً متفاوتی دارد. این فعل «عملی» است و قانونگذار باید به جهان امکان نظر کند، آنجا که هرچیزی می‌تواند به شکل دیگری باشد و هیچ چیز پایدار نیست. فعل قانونگذاری به آشکارکردن حقیقت تغییرناپذیر اشتغال ندارد بلکه کار آن تفسیر این حقیقت برای شرایط جزئی و خاص است. آنچه قانونگذار نیاز دارد تنها شناخت نیست، بلکه او باید «حزم» داشته باشد، یعنی توان تصمیم‌گیری در رابطه با اینکه اصول اولیه در جوامع خاص مقتضی چیستند. از آنجا که شرایط جوامع مختلف و یک جامعه در زمان‌های متفاوت همواره در حال تغییر است یک مجموعه قوانین کامل و بی‌نقص وجود ندارد.

ارسطو ویژگی دوگانه قانون را به‌گونه‌ای شرح می‌دهد که گویی دو نوع قانون وجود دارد که او آنها را «جزئی» و «کلی» می‌خواند. قانون جزئی «آن است که هر جامعه خود وضع کرده و بر اعضای خود اعمال می‌کند». قانون کلی «قانون طبیعت» است. عنصری الهی در انسان وجود دارد که این قانون را درمی‌یابد. بنابراین «یک عدالت و بی‌عدالتی وجود دارد که میان همه مشترک است، حتی آنها که پیوند و قراردادی میانشان نیست».^۱ این عنصر الهی به تعریف افلاطون و ارسطو از انسان به‌مثابه حیوان عاقل

1. Aristotle, Rhetoric I, 1373b, in The Complete Works of Aristotle, ed. Jonathan Barnes, vol. II (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

برمی‌گردد. عنصر عقلانی یا روحی انسان بخشی از اصل حاکم بر جهان هستی است. به‌طور خلاصه ایده قانون طبیعی مبتنی بر این فرض است که خدا نه فراتر از آفریده‌های خود است نه بیرون از دایره آنها و نه فهم‌ناپذیر، بلکه در عقل انسان حلول یافته است.

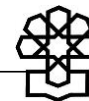
از آنجا که به عقیده ارسطو زندگی انسان دو جنبه دارد، یکی «طبیعی» و تغییرناپذیر و دیگر «احتمالی» و امکانی و قراردادی، بنابراین او میان دو نوع عدالت تمایز می‌نهد: «عدالت قانونی» و «عدالت طبیعی». اما تمایز او میان «عدالت طبیعی» و «قراردادی» مبهم است، زیرا او اصطلاح «قراردادی» را به دو معنا به‌کار می‌برد و قانون را به دو شیوه با «اصل تغییرناپذیر عدالت» مرتبط می‌کند. «قراردادی» به یک معنا آن است که به‌لحاظ طبیعت بالسویه است. مثلاً هیچ کدام از پیمان‌هایی که قانون تعیین می‌کند بیش از دیگری با «عدالت تغییرناپذیر» مطابقت ندارند. این پیمان‌ها و وزنه‌ها تنها زمانی وارد ساحت «عدالت» می‌شوند که موضوع قانون قرار می‌گیرند. اما موضوعات دیگری هستند که از حیث طبیعت در حکم واحد نیستند. در این موارد آنچه «به‌لحاظ قانونی عادلانه» است «قراردادی» است. به این معنا که ممکن است در جوامع مختلف متفاوت باشند، اما به هر صورت می‌توان درباره تمام این نظام‌های قانونی طبق معیاری تغییرناپذیر داوری کرد.

ارسطو عام‌ترین جنبه قانون را «Constitution» (ساختار حکومت یا قانون اساسی) نامیده و آن را به‌مثابه «سازمان اداره‌های یک حکومت که با آن روش توزیع آنها معین، حاکم مشخص و هدف نهاد و اعضای آن پیشاپیش تعیین می‌شود» تعریف می‌کند.^۱ او اگرچه برخی از این ساختارهای حکومتی را نادرست یا منحرف و برخی دیگر را عادلانه می‌داند، اما تأکید می‌کند که باید تحقیق کرد کدام ساختار برای کدام جامعه مناسب است: «ممکن است برای نمونه دموکراسی به‌جای اَلیگارش (حکومت اقلیت با نفوذ) برای یک جامعه ضرورت داشته باشد و بالعکس برای یک جامعه دیگر اَلیگارش مناسب باشد». او همچنین خاطر نشان می‌کند که انواع مختلفی از دموکراسی و اَلیگارش وجود دارد، پس چنین نیست که برای همه آنها قوانین یکسانی سودمند باشد.

قانونگذار باید دو پرسش را در نظر داشته باشد: بهترین ساختار حکومت کدام است؟ کدام نوع ساختار برای کدام جامعه مناسب است؟ قانونگذاران و دولتمردان باید هم نسبت به خیر مطلق هوشیار باشند و هم نسبت به آنچه که در نسبت با شرایط واقعی خیر است. به‌علاوه شهروندان باید قوانین را قبول داشته باشند، زیرا حاکمیت قانون نه فقط مبتنی بر وجود قوانین، بلکه به اطاعت از آنها نیز وابسته است.

ارسطو میان حکم قانونگذار و احکام نشست‌های عمومی در موارد خاص تمایز می‌نهد. از آنجا که نتایج این احکام جزئی بلافاصله پدیدار می‌شوند، بی‌توجهی به منافع شخصی برای اعضا دشوار است: «آنها اغلب چنان تحت تأثیر احساسات دوستی و دشمنی و علایق شخصی قرار دارند که قادر به مشاهده

1. Politics IV, 1289a.



روشن حقیقت نیستند و احکام خود را با ملاحظات شخصی درد و لذت مغشوش می‌کنند.^۱ ارسطو بر پایه همین تمایز میان انواع دموکراسی فرق گذاشته است. در جمهوری (politeia) قانون حکمرانی می‌کند و بنابراین این شیوه عادلانه‌ای از حکومت است. اما در دموکراسی‌هایی که رهبران عوام‌فریب «همه موضوعات را به تصمیم مردم» ارجاع می‌دهند، دستورات و فرمان‌های مقطعی جای قوانین را می‌گیرند و به دلیل فقدان کلیت، قوانین اساسی را از میان می‌برند. به عبارت دیگر قانون شامل قواعد کلی و تصمیم‌های عمومی است که هرگز به صورت قاعده کلی در نمی‌آیند، حال هر تعداد از شهروندان که در اتخاذ آن تصمیم‌ها نقش داشته باشند. البته ارسطو در برخی مواضع پیشنهاد می‌کند که شکاف‌های قانونی از طریق مراجعه به «قانون نانوشته» به معنای «امر عرفی» و مرسوم پُر شوند.

به طور خلاصه ارسطو مانند افلاطون با این دشواری روبرو بود که چگونه باید غیرشخصی بودن و کلیت قانون - که آن را قادر به محافظت از مردم در برابر حاکمان هوسباز و خودکامه می‌کند - را با این واقعیت سازگار کرد که این کیفیات قانون را در تقابل با واقعیت متنوع و متغیر جهان قرار می‌دهند. دیدگاه الگویی^۲ به قواعد (که افلاطون کاملاً به آن پایبند بود) در بیان غیرشخصی بودن و پایداری آنها کامیاب است، اما هرگونه امکان تطبیق قانون با شرایط را از میان می‌برد. دیدگاهی که قواعد را نشانه راه^۳ در نظر می‌گیرد (که ارسطو آن را بسط داد) انعطاف‌پذیری را مجاز می‌داند، اما به قیمت نابودی غیرشخصی بودن و پایداری قانون. بخش بزرگی از مباحث ارسطو در باب ارتباط بین قواعد کلی و تصمیمات جزئی میان این دو موضع در نوسان هستند. او گاهی برای ترکیب آنها تلاش می‌کند که البته هرگز به موفقیت دست نمی‌یابد.

عقل عملی و نظری به گونه‌ای در قانون دخالت دارند که زدودن آن را از احتمالی بودن غیرممکن می‌کند. عقل نظری آدمیان را قادر می‌کند که اصول انتزاعی برای داوری در باب ساختارهای حکومت را بشناسند، اما نمی‌تواند به آنها بگوید چگونه یک ساختار حکومتی برای یک جامعه تاریخی خاص بسازند. تأثیر تلقی ارسطو از قانون تأکید بر عدم قطعیت و شکنندگی آن است. اگرچه این واقعیت به آن معناست که ایجاد تغییرات در قانون عملی خطرناک است، او این نکته را در نظر دارد که چرا مجاز کردن تغییر قانون ممکن است مطلوب باشد. او اشاره می‌کند که در هنرهایی از قبیل طب و تربیت بدنی پیشرفت‌هایی چشمگیر حاصل شده است، بنابراین از آنجا که سیاست نیز یک هنر یا صورتی از مهارت است «می‌توان استدلال کرد که منطقاً همین موضوع در رابطه با سیاست نیز باید صادق باشد». اما با وجود این سود تغییر کمتر از زیانی است که «در صورت خوگرفتن مردم به عدم اطاعت از حکومت» حاصل خواهد شد. اعتبارِ ضامنِ اطاعت از قانون تنها از عادت مشتق می‌شود و عادت تنها با گذر زمان پدید می‌آید.

ارسطو به واسطه این مباحث ایده قانون را چنان بسط داده تا «عادت اطاعت» را شامل شود. او بدین ترتیب ملاحظه‌ای متفاوت را به مباحث مربوط به مطلوبیتِ تغییر قانون می‌افزاید که نه تنها باید پیامدهای

1. Rhetoric I, 1354b10-11.
2. Blueprint View
3. Signpost View

مستقیم یک تغییر در قانون را در نظر گرفت، بلکه باید به آثار غیرمستقیم آن بر ذهنیت مردم نسبت به قانون نیز توجه داشت.

به‌طور کلی دو ایده قانون از یونان باستان به ما ارث رسیده است، در یک دیدگاه قانون وسیله‌ای است برای حفظ صلح میان اعضای ناهمگون، در دیدگاه دیگر قانون وسیله‌ای برای رسیدن به کمال است. علاوه بر این ارسطو پرسشی دیگر را مطرح کرد که البته آن را بی پاسخ گذاشت: چگونه می‌توان بدون انکار الزام به رعایت قانون، به معیارهایی غیر از معیارهای قانونی قائل بود؟

سیسرون

بحث قانون با سیسرون (یا سیسرو)^۱ دچار چرخش کاملاً متفاوتی می‌شود. او نه تنها از افلاطون - که او را استاد خود می‌دانست - بلکه از تمام سنت یونانی فاصله می‌گیرد، به این دلیل که به آنچه یونانیان بر آن تأکید می‌کردند علاقه اندکی نشان می‌دهد: اینکه قانون شامل قواعدی است که روشن و معین هستند و مردم نیز آنها را به همین شکل می‌شناسند. شاید یکی از دلایل این دیدگاه این بود که سیسرون بر تجربه کاملاً متفاوت جمهوری روم تأمل می‌کرد، جایی که قانون اندکی به معنای افلاطونی و ارسطویی وجود داشت، یعنی قوانینی که به روشنی صورتبندی شده و به صورت رسمی به اطلاع عموم رسیده باشند. الواح دوازده گانه که بنا به فرض بر الگوی یونانی مبتنی بوده و در اواسط قرن پنجم وضع شدند، نه مجموعه‌ای از مقررات، بلکه تصمیماتی در رابطه با موضوعاتی خاص بودند که معمولاً در مورد آنها مناقشاتی وجود داشت. الواح دوازده گانه هرگز یک نظام قانونی جامع را نمی‌ساختند. همچنین ارتباط آنها با دیگر منابع مقررات فعالیت‌های خصوصی و عمومی نیز مبهم بود.

اگرچه در جمهوری متقدم از Lex (لکس، قانون) به مثابه اعلام قانون تغییرناپذیر سخن می‌گفتند، هرگز روشن نبود که آیا این قواعد وضع قانون جدید بودند یا صرفاً قانون موجود را اظهار می‌کردند. همچنین هیچ روشن نبود که چه چیزی «قانون» موجود را می‌سازد. نه تنها احکام قضات مختلف بلکه برهان‌های غیر رسمی برای حل مناقشات به کار می‌رفتند. به‌طور رسمی کار چندان بر روی انتشار احکام قانونی صورت نگرفت. قضات اختیارات چشمگیری داشتند. پذیرفتن حق افراد برای متهم کردن قضات به فراهم نکردن حمایت قانونی لازم، برخلاف یونانیان، در میان رومی‌ها شناخته نشده بود. به صورت رسمی قدرت مسئولان حد و مرزی نداشت. قاعده «بدون قانون نه جرمی هست و نه مجازاتی» ناشناخته بود. قانونگذاری و قضاوت همواره دچار پریشانی بودند، زیرا به شخص واحدی سپرده شده و تمایز آنها روشن نبود. مباحث قضایی به این موضوع نمی‌پرداختند که آیا قاعده‌ای به روشنی تثبیت شده است، بلکه آنچه اهمیت داشت این بود که آیا پیامدهای یک تصمیم خاص مطلوب هستند. روش برخورد

۱. به لاتین «مارکوس تولیوس کیکرو» Marcus Tullius Cicero



جمهوری روم با قانون به سبب علاقه آن به انعطاف‌پذیری ستوده شده است، اما این واقعیت نشان می‌دهد که جمهوری به تضمین حاکمیت قانون به معنای ارسطویی چندان توجهی ندارد.

سیسرون به یقین علاقه زیادی به ثبات قانون نشان نمی‌دهد. بارزترین نشانه این بی‌تفاوتی استفاده او از اصطلاحات *Ius* و *Lex* است. در کاربردهای سنتی مرسوم در زمانه او، *Lex* به معنای اعلان یک تصمیم معتبر و *Ius* به معنای بنیاد این اعلان است. *Ius* گاهی بر عرف یا قانون نانوشته دلالت داشت، برخلاف قانون نوشته یا *lex* که در الواح دوازده‌گانه اظهار شده بود. همچنین گفته‌اند که *Ius* به قانون پادشاه یا قانون اشرافی در مقابل قانون جمهوری یا قانون عام اشاره می‌کند. اما در این مورد توافق کلی وجود دارد که *Ius* به دستوراتی گسترده‌تر راجع به درست و نادرست دلالت داشت که *Lex* تعیینی خاص از آن بود. سیسرون کاربرد سنتی را واژگون کرد. او یا *Lex* را برای اشاره به معنای گسترده‌تر *Ius* به کار می‌برد یا این دو اصطلاح را معادل در نظر می‌گیرد.

سیسرون همچنین معنای *Ius Gentium* را تغییر داد. معنای اولیه آن «قانون مشترک ملل» بود، یعنی قراردادی که متمم برای *Ius Civile* محسوب می‌شد و برای تسهیل مناسبات با خارجی‌ها به کار می‌رفت. سیسرون از *Ius Gentium* به مثابه «قانون عام» سخن می‌گوید که اعتبار خود را از طبیعت می‌گیرد و به ایده برادری مشترک بشر تعلق دارد که از اختلافات ملل فراتر می‌رود. پس به عبارتی این اصطلاح به مترادفی برای قانون طبیعی و در این مقام معیاری برای قوانین مدنی تبدیل می‌شود، که آن قوانین را ملزم به اکرام طبیعت ذاتی انسان می‌کند. بر این اساس سیسرون تأکید می‌کند که «قانون محصول اندیشه بشر نیست» و مردم آن را وضع نمی‌کنند، بلکه «چیزی ابدی است که با حکمت خود بر همه جهان هستی حکمرانی می‌کند». امر و نهی آن با «ذهن نخستین و آخرین خدا که همه چیز با عقل او راهنمایی می‌شود» یکی است. بنابراین سیسرون بر این باور است که قانون و عقل با هم پدید آمده‌اند، «عقل زمانی تبدیل به قانون نشد که نگاشته شد، بلکه آن‌گاه که نخستین بار به وجود آمد و آن همزمان با ذهن الهی به وجود آمد». از این رو «همان‌گونه که ذهن الهی قانون برتر است، عقل نیز اگر در انسان به کمال برسد، قانون است ...»^۱. به طور خلاصه سیسرون «قانون» را با «عقل» این همان در نظر گرفت و مقصود او از عقل اصل راهنمای جهان بود.

البته فهم *Cosmos* (کیهان، جهان هستی) به مثابه نظم عقلانی و عقل بشری به مثابه بخشی از نظم که شرح فوق از قانون بر آن استوار است، مختص سیسرون نبود. اما فرق تصویر سیسرون با تصویر افلاطون یا ارسطو آسان‌سازیِ چگونگی ارتباط عقل جهانی با عملکرد آن در عالم بشری است. از نشانه‌های این آسان‌سازی استفاده سیسرون از واژه *Lex* برای توصیف آن چیزی است که افلاطون صور یا ایده‌ها و ارسطو «اصول اولیه» می‌نامید. سیسرون به واسطه توصیف نظم جهانی به مثابه *Lex* و رد وجود هرگونه

1. Marcus Tullius Cicero, De Legibus II. iv. 8; II. iv. 10–11, in Cicero: De Republica, De Legibus, ed. T. E. Page, trans. Clinton Walker Keyes (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928).

تمایز میان قوه عقل بشری و اصل جهانی عقل، از آن دشواری گریخت که پیشینیان یونانی را گرفتار کرده بود، یعنی شرح این مطلب که چگونه نظم کاملاً روحی به قالبی بشری منتقل می‌شود. او در عوض به صراحت عقل را «نخستین دارایی مشترک انسان و خدا» توصیف می‌کند و آن را یکی از نتایج ضروری این واقعیت می‌داند که به انسان «ازسوی خدایی که او را آفریده جایگاه ممتازی عطا شده است». وی در ادامه با اطمینان کامل اظهار می‌کند «آنهايي که در عقل اشتراک دارند باید در عقل درست نیز مشترک باشند. از آنجا که عقل درست قانون است، باید معتقد باشیم که انسان‌ها در قانون نیز با خدایان مشترک هستند. به علاوه آنها که در عقل شریک هستند باید در عدالت نیز شریک باشند و آنها که در اینها شریک باشند باید اعضای یک حکومت مشترک‌المنافع در نظر گرفته شوند». اخلاف یونانی به یقین این دعوی را بحث‌برانگیز می‌دانستند. به باور سیسرون میان انسان و خدا پیوندی خونی وجود دارد، زیرا خدا روح را در انسان دمیده است.^۱

سیسرون صرفاً مانند افلاطون و ارسطو با این عقیده اپیکور مخالفت نکرد که خدا به میرایان اهمیتی نمی‌دهد. او اساساً از عنصر میرایی در بشر چشم‌پوشی کرد. دیدگاه سیسرون که عقل بشری را با عقل خدا برابر می‌گیرد او را قادر ساخت قانون را به مثابه ایده‌ای فطری حاضر در همه انسان‌ها توصیف کند. کافی است انسان‌ها بخواهند از عنصر الهی درون خود مشورت بگیرند، این عنصر با یقین کامل به آنها خواهد گفت که چه کاری را باید انجام دهند. بنابراین نیاز نیست و درواقع امکان ندارد که قانون از احکام و الواح دوازده‌گانه مشتق شود، بلکه از «ژرف‌ترین فلسفه» برخاسته است.

سیسرون از اینجا نتیجه می‌گیرد که «فقط یک اصل وجود دارد که مردم می‌توانند طبق آن زندگی کنند، این اصل برای همه یکی است و همه از آن برخوردارند».^۲ فضیلت برای انسان زندگی براساس طبیعت بشری است که معادل با زندگی براساس عقل جهانی و عام است. این عقل را باید Lex نامید زیرا تنها قانونی است که باید براساس آن بر مردم حکمرانی کرد.

اینکه قوانین ملل مختلف یکسان نیستند تنها نشانگر این واقعیت است که آنها فاقد عدالت هستند. سیسرون معتقد است ناکامی در تشخیص اینهمانی قانون و عدالت همچنین تبیینی برای این حقیقت به‌دست می‌دهد که چرا مردم به اشتباه ترس از مجازات را به جای حس درونی عدالت، عامل اطاعت از قانون فرض می‌کنند. قانون حقیقی، مطابقت عقل با طبیعت است. اگر این قانون حقیقی را تشخیص دهیم، خواهیم دید که قوانین متفاوتی در روم و آتن وجود نخواهد داشت، بلکه یک قانون جاوید و پایدار برای همه ملل در تمامی زمان‌ها معتبر خواهد بود که همگی تحت فرمان مؤلف این قانون یعنی خدا هستند. مردم به کسی برای تفسیر این قانون نیاز ندارند، بلکه هرکسی با تأمل در درون خود می‌تواند آن را کشف کند.

1. Ibid., I. viii. 24 323.

2. Ibid., I. xiii. 35.



سیسرون در هیچ موضعی برای تأمل در باب پرسشی که افلاطون و ارسطو با دقت زیاد مطرح کرده بودند، توقف نمی‌کند: قانون چگونه در یک جهان میرا، آنجا که انسان‌ها و اشیا پیوسته در تغییر هستند، می‌تواند برای همه زمان‌ها و مکان‌ها به گونه‌ای یکسان مناسب باشد. او میان اصول از حیث انتزاعی بودن تمایز نمی‌نهد. سیسرون همچنین به الزامات این دعوی که ما قانون را درون خود می‌یابیم و نیاز به مفسری بیرون از خود نداریم توجه نمی‌کند. به‌طور خلاصه اینهمانی قانون با عدالت و طبیعت نزد سیسرون و تأکید او بر اینکه همه مردم به‌نحو شهودی یک قانون حقیقی را می‌شناسند، ویژگی میرایی عالم بشری را از قلم می‌اندازد. سیسرون توضیح نمی‌دهد که اگر قانون حقیقی بر روح همه نقش بسته است، پس چه نیازی به قانون به‌معنای مقررات بشری است. اگرچه او اشاره می‌کند که حالت غریزی جستجوی لذت آن چیزی است که انسان را به گمراهی می‌کشاند، اما پیوند میان این حالت بد و عقل را مشخص نمی‌کند و برای ما روشن نمی‌کند که چرا سناتورها و قضاتی باید باشند تا درباره قانونگذاری و تصمیمات قضایی تفکر کنند.

هیچ‌کدام از این پرسش‌ها در آنچه «شک‌گرایی» سیسرون خوانده شده است بررسی نمی‌شود. او این دیدگاه رواقی را رد می‌کند که صدق ضروری رابطه انسان با خدا را می‌توان با برهانی صوری اثبات کرد. به بیان او الهیات جایگزینی برای علم طبیعی نیست و استوار کردن ایمان به خدا بر دیالکتیک تنها به تضعیف آن می‌انجامد؛ ایمان به خدا با ارزش‌تر از آن است که بخواهیم با ابتدای آن بر دیالکتیک نابودش کنیم. هرچند او به این معنا «شک‌گرا» بود، اما به حقایقی که رواقی‌ها قصد اثباتشان را داشتند از جمله وحدت عقل انسان و عقل جهانی باور داشت. به هر صورت می‌توان او را بنیانگذار چیزی قلمداد کرد که در قرن بیستم معمولاً به آن قانون طبیعی می‌گفتند. زیرا سیسرون قائل به اینهمانی نامشروط و کامل قانون با عدالت، عقل و طبیعت است و فردیت و امکان وجود بشر را لحاظ نمی‌کند.

در حالی که یونانیان بر تمایز یک دولت با قواعد مؤثر و پایدار از یکسو و دولت خودکامه ازسوی دیگر تأکید می‌کنند، سیسرون بر تمایز میان احکام بشری و احکام غیربشری تأکید می‌کند. بنابراین تمایز بنیادی او نه میان حاکمیت قانون و حاکمیت بدون قانون، بلکه میان دولت‌های عادل و ناعادل است. هنگامی که او می‌گوید حکومت یک یا چند نفر یا همه تفاوتی ندارد سخن او مانند ارسطو نیست که آنچه واقعاً اهمیت دارد اطاعت حاکم از قانون است، بلکه «اگر حکمت بر حکومت حکمرانی کند، چه تفاوتی دارد که حکمت دارایی یک نفر است یا چند نفر؟»

آگوستین

در حالی که در سنت یونان باستان تنشی میان قانون به‌مثابه وسیله‌ای برای تضمین یک زندگی اجتماعی صلح‌آمیز در بین افرادی که اهداف متنوعی را دنبال می‌کنند از یکسو و قانون به‌مثابه الگویی برای یک زندگی خوب ازسوی دیگر وجود دارد، آگوستین به‌وضوح این عقیده را رد می‌کند که قانون الگویی برای خوبی یا وسیله‌ای برای آموزش است. پرسشی که در گذشته موضوعی ضمنی در مباحث قانون بود توسط آگوستین

به موضوع اصلی تبدیل شد: کدام یک هدف حقیقی قانون است: صلح یا کمال؟ این پرسش از آن زمان به اشکال گوناگون در مباحث مدرن جایگاه مهمی داشته است. کسانی که امروزه قانون را یک الگوی اخلاقی نمی‌دانند، همچنان بی‌آنکه آگاه باشند دلایلی را ذکر می‌کنند که از آگوستین مشتق شده‌اند.

تنش میان دو دیدگاه نسبت به قانون (به‌مثابه ابزاری برای صلح و ابزاری برای آموزش اخلاقی) در نوشته‌های اولیه خود آگوستین نیز به چشم می‌خورند. زیرا او در آغاز بسیاری از ایده‌های کلاسیک تفکر رواقی و به‌خصوص سیسرون را پذیرفته بود. آگوستین در نوشته‌های اولیه مایل است همچون سیسرون از قانون به‌مثابه یک اصل نظام‌بخش هستی سخن بگوید که به‌واسطه عقل آدمی بر او آشکار شده است. به عقیده او Lex Temporalis (قانون زمانمند) تنها در صورتی معتبر است که مشتق از یا متضمن قانون ابدی باشد^۱ و هر نوع قانونگذاری که فاقد این ویژگی باشد شایسته نام قانون نیست.

آگوستین در این مرحله از حیات فکری خود همچون اخلاف غیرمسیحی قانون را وسیله‌ای برای کمال انسان برمی‌شمرد. اما او در کتاب De Vera Religione (در باب دین حقیقی) نمی‌گوید که آن نوع قانونگذاری که نتواند با قانون ابدی سازگار شود نامعتبر است، بلکه معتقد است که قانونگذار زمانمند اگر نیکوسرشت و عاقل باشد، قانون ابدی را در ذهن خود خواهد داشت و می‌تواند برای زمانه خود قانون وضع کند.

این تغییر در دیدگاه آگوستین ناشی از تغییر فهم او از وجود زمینی بشر و به‌ویژه پیامدهای هبوط بشر بود. به‌جای اینکه زندگی دنیوی به‌مثابه یک مرحله در کمال انسان و نهادهای مدنی نردبان‌های تعالی تلقی شوند، آگوستین آدمی را بر روی زمین یک «بیگانه» قلمداد کرد که منزل حقیقی او جایی دیگر است و امید تنها پیوند او با آن منزل است. در نتیجه هیچ سازمان بشری‌ای نمی‌توانست به کمال انسان یاری رساند.

هنگامی که آگوستین دیدگاه کلاسیک نسبت به طبیعت به‌مثابه Cosmos (جهان هستی) را که شامل عالم بشری است رد کرد، چنین استدلال کرد که آفرینش انسان یک افتراق اساسی را در جهان به وجود آورده است. برای درک نظر آگوستین راجع به قانون، ضرورتاً باید ببینیم این افتراق اساسی چه پیامدهایی برای عالم بشری در پی داشته است. یعنی عالم بشری که شامل افعال اراده انسان و رویدادهای منتج از آن است، هم با طبیعت و هم با خدا فرق دارد. پس عقل بشری نمی‌تواند پیوسته با و در طول آن عقل الهی باشد که بر جهان حکمرانی می‌کند و هیچ راهی برای دانستن این وجود ندارد که خدا آنچه را انسان اراده کرده است قبول دارد. لزومی ندارد آنچه انسان‌ها جرم می‌خوانند در نظر خدا نیز گناه محسوب شود. برخلاف آنچه پیش‌تر فیلسوفان غیرمسیحی می‌پنداشتند انسان‌ها قادر به اداره سرنوشت خود و تحقق رستگاری خویش نیستند، زیرا نمی‌توان بر روی زمین به کمال دست یافت. تنها جامعه‌ای که می‌توان در آن به کمال رسید

1. Augustine, On Free Choice of the Will, Trans. Anna S. Benjamin and L. H. Hackstaff (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1964), 13–15.



جامعه فرشتگان و قدیسان در بهشت است. اما از آنجا که آدمیان همچنان می‌کوشند با تلاش‌های خود به کمال برسند، شرایط انسان یک تراژدی است.

آگوستین این شکاف را به‌منزله دوگانگی میان دو شهر توصیف می‌کند، شهر زمینی و شهر خدایی. این دو شهر با دو عشق متفاوت بنا شده‌اند: «شهر زمینی با عشق به خود، حتی به قیمت نفرت از خدا؛ شهر خدایی با عشق به خدا، حتی به قیمت نفرت از خود»^۱ از آنجا که بشر از بهشت رانده شد و هبوط کرد چیزهایی غیر از خدا را معشوق خود می‌کند و این تنوع اهداف، انسان‌ها را به ستیز دچار می‌کند. ستیز دلیل دیگری نیز دارد: اشتیاق سلطه، انسان‌ها را به سوی تحمیل اراده خود بر دیگران می‌کشاند. به همین سبب آدمیان برای حفظ امنیت خود در برابر خشونت به نظم مدنی نیاز دارند. به‌طور خلاصه نظم مدنی نه ابزاری برای کمال، بلکه چاره‌ای برای گناهکاری بشر است. البته این صرفاً چاره‌ای موقتی است، زیرا اقدامی کاملاً بشری برای دور کردن بی‌نظمی است و به همین دلیل فروپاشی جامعه مدنی را همیشه تهدید می‌کند.

چنین فهمی از نظم مدنی برای آگوستین پذیرفتن دیدگاه کلاسیک قانون را غیرممکن می‌کند. درحالی که دیدگاه کلاسیک (دستکم در یک سوی تنش) بر اینهمانی نظم مدنی با زندگی اخلاقی استوار است، نزد آگوستین زندگی اخلاقی سراسر شخصی و مستقل از نظم مدنی است. آنچه به یک مسیحی هویت می‌بخشد نه عضویت در یک جامعه خاص، بلکه ایمان به این است که جهان در آینده دگرگون خواهد شد، آن‌گاه که مسیح مرگ و گناه را شکست دهد. این تحول تماماً به اراده الهی وابسته است و هرکس بپندارد طرح‌های زمینی می‌توانند به چنین تحولی منجر شوند، دچار گستاخی و گناه شده است. دغدغه اصلی یک مسیحی نه ایجاد تغییر در یک جامعه براساس الگویی خاص، بلکه فراهم ساختن حریمی است که او در آن آزادانه بتواند آنچه را خود درست می‌پندارد در زندگی خود پیاده کند.

تنش موجود در تصویر کلاسیک میان دولت‌شهر به‌مثابه طرحی آموزشی و دولت‌شهر به‌مثابه نهادی از افراد و اهداف متکثر در تصویر آگوستین از نظم مدنی از میان می‌رود. اینکه او کاملاً به دیدگاه دوم پایبند است و نظم مدنی را یک واحدِ آرگانیکِ طبیعی نمی‌داند در استفاده او از واژه *Societas* مشخص می‌شود.^۲ این واژه به‌معنای نهادی است که به‌واسطه یک توافق میان افرادی که هر کدام منافع خود را دنبال می‌کنند تشکیل شده است. این نهاد در مقابل *Universitas* قرار دارد که به‌معنای یک کل است که دارای وحدت یک شخصِ طبیعی است و هدف واحدی را می‌جوید. این تمایز و تأکید آگوستین بر این مطلب که نظم مدنی دارای ویژگی یک *Societas* است، به قانون اهمیتی جدید می‌بخشد. زیرا تنها شیوه‌ای که *Societas* می‌تواند نظم پیدا کند از طریق توافق در مورد رعایت قانون است. بدون آن تنها مجموعه‌ای از افراد را خواهیم داشت.

1. City of God Book XIV, 28.

2. Ibid., Book XII, 1; Book XVI, 16.

رد دیدگاه کلاسیک نسبت انسان با Cosmos (جهان هستی) از سوی آگوستین به مفهومی جدید از نظم منجر شد که مبنای یک فهم کاملاً سکولار و ظاهراً غیراخلاقی از قانون را استوار ساخت. نظم دیگر همچون دوران کلاسیک به معنای جهت‌گیری به سمت هدفی مشترک و جستجوی زندگی خوب نبود. در عوض نظم به مترادفی برای صلح تبدیل شد، آن هم به معنای بسیار حقیر نبودِ منازعات خشونت‌بار. نزد آگوستین انسان‌ها در حیات دنیوی بیش از این نمی‌توانند به صلح ابدی نزدیک شوند. این صلح دنیوی به یک اندازه برای نیک‌مردان و بدکاران عزیز است.

اما اگر انسان برای حفظ صلح بکوشد، نمی‌تواند آن را با مشاهده یک الگوی ابدی کشف کند، زیرا پیوندی میان عالم بشری و طبیعت یا میان عقل انسان و عقل الهی وجود ندارد. حقیقت غایی بر انسان پوشیده است، انسانی که در دنیایی پر از خشونت زندگی می‌کند و ارتباطی پیدا با نظم جهان هستی ندارد. در این شرایط خطرناک، قانون تنها راه انسان برای مقابله با خشونت است.

البته این واقعیت به قانون خصوصیتی متعالی نمی‌بخشد. تأکید آگوستین بر بیچارگی شرایط میرای بشر هیچ کجا روشن‌تر از هنگام اصرار او بر نقص اجتناب‌ناپذیر قانون زمینی بیان نمی‌شود. اگرچه او به نوشتن در باب «قانون ابدی» به مثابه عقل الهی یا «اراده خدا» ادامه داد، در نوشته‌های متأخر از قانون بشری نه به مثابه نتیجه مستقیم قانون ابدی، بلکه به مثابه قانونی جدا از نظم جهان هستی سخن می‌گوید.^۱ انسان موجودی است که حقیقت بر او پوشیده است. قوانینی که او وضع می‌کند نه تجسم و نه بازتاب «قانون ابدی»، بلکه ساخته‌هایی بشری هستند که عدم تعین حیات بشری در مورد آنها نیز صادق است.

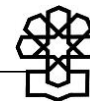
بنابراین در سر پروراندن رؤیای استقرار مجموعه‌ای از قوانین کامل، مناسب برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها و نفوذناپذیر در برابر تغییر، به جای اینکه آرزویی نیکو باشد گناه محسوب می‌شود. «تنها از طریق تکرار در کردار، قوانین و نهادهاست که صلح زمینی تضمین و حفظ می‌شود.»^۲ از آنجایی که اعضای شهر بهشتی به روشنی از تمایز میان زندگی دنیوی و لطف ابدی آگاهی دارند و می‌دانند امکان از زندگی زمینی جدایی‌ناپذیر است، آنها کمتر از همه به دنبال حذف کثرت هستند، بلکه می‌کوشند آن را نگه داشته و تشویق کنند.^۳

از آنجا که حقیقت پنهان است، اینکه قانون چگونه باید باشد و چگونه وضع شود تنها از طریق توافق در مورد اینکه چه چیزی دغدغه عمومی (Res Publica) است تعیین می‌شود. دغدغه عمومی آن بخش از زندگی شهروندان است که منافع و تعهدات واگرای افراد با هم تلاقی پیدا می‌کنند. از آنجا که یک الگوی ابدی برای قانون وجود ندارد و همچنین قانون به پرسش‌هایی میرا می‌پردازد که پاسخ‌هایشان همواره مقطعی

1. Augustine, A Select Library of the Nicene and Post-nicene Fathers of the Christian Church, vol. IV, St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 283–84, 288, 295–96.

2. Augustine, Confessions Book III, 64; cf. City of God Book XIX, 17.

3. City of God Book XIX, 17.



و موقت هستند، پس قانون نه تنها در یک زمان و مکان با زمان و مکان دیگر متفاوت است، بلکه در هر زمان و مکان همواره دچار بازبینی و نوشتن می‌شود. درحالی که در تصویر کلاسیک تغییر در قانون مکرراً نقد می‌شود، آگوستین تغییر در قانون را برای عادلانه نگه داشتن آن ضروری می‌داند.

آگوستین نه تنها تأکید تازه‌ای بر تنوع و تغییرپذیری قانون می‌کند، بلکه بر دلخواهانه بودن اجرای آن نیز اصرار می‌ورزد. او بسیار از افلاطون و ارسطو در این باره فراتر رفته که حدی آزاردهنده از بی‌عدالتی از قانون جدایی‌ناپذیر است و ویژگی تراژیک وجود انسان در اعمال قانون از همه جا روشن‌تر است. از آنجا که در قانون همانند مواضع دیگر حقیقت پنهان است، نه تنها هر حکم قانونی لزوماً تا حدودی ناقص است، بلکه انسان‌ها باید اعمالی را تحمل کنند که آنها را زنده می‌بینند. از آنجا که قاضی میرا برخلاف خدا «نمی‌تواند به وجدان زندانیان خود آگاهی یابد» او باید برای کشف بی‌گناهی اشخاص به شکنجه متوسل شود. در نتیجه شخص بی‌گناه حتی اگر در نهایت آزاد شود ممکن است شکنجه‌های ناحقی را متحمل شود. حتی شاید در خلال شکنجه بدون اعتراف کردن بمیرد. اگر به جای شکنجه شدن اعتراف کردن را برگزیند، خود را به اجبار گناهکار معرفی کرده است. در چنین شرایط وحشتناکی هیچ کس حاضر به قبول تکالیف یک قاضی نیست، مگر اینکه رنج‌های آن را نیز پذیرا شود. قاضی مانند متهم و شاکی باید رنج‌های ناروا را تحمل کند، زیرا وضعیت بشر هبوط کرده به جهان همین است.

حال باور آگوستین به اینکه انسان هرگز نمی‌تواند از بی‌عدالتی جلوگیری کند سبب می‌شود که رد دیدگاه سیسرون مبنی بر اینکه «جمهوری نمی‌تواند بدون عدالت مدیریت شود» از سوی او عجیب نباشد. به نظر آگوستین باور به این مطلب به معنای انکار وجود هر شهر زمینی خواهد بود. بی‌عدالتی در یک شهر شاید بیش از شهر دیگر باشد، اما وجود حدی از بی‌عدالتی در هر شهر همانند هبوط انسان امری اجتناب‌ناپذیر است.

به همین دلیل اجبار در دیدگاه آگوستین ذاتی قانون است نه امری عرضی. به عقیده او قانونگذار تنها از طریق اعمال فشار و شکنجه می‌تواند به مقاصد خود دست پیدا کند. بنابراین الزام به رعایت قانون خصوصیتی متفاوت می‌یابد. اگرچه آگوستین گاهی پیشنهاد می‌کند که قضات باید وظایف خود را با روحیه یک پدر مهربان انجام دهند، اما او نقش حاکم مدنی یا قانونگذار را با نقش Paterfamilias (پدر خانواده) یکسان نمی‌داند. هنگامی که او از قانون سخن می‌گوید بر این مطلب پافشاری می‌کند که نظم عالم بشری هیچ پیوندی با یک نظم طبیعی ندارد. در این طرز فکر تبعیت از قانون نوعی بندگی و التزام به تبعیت از قانون برتر به مثابه تنها وسیله حفظ صلح است. درواقع نظر آگوستین راجع به الزام رعایت قانون بسیار به نظر او درباره بیماری شبیه است. از نظر او هر دوی اینها پدیده‌های ناخوشایندی هستند که ذاتی وضعیت بشر بوده و از کنترل او خارج هستند. شخص مسیحی از قانون اطاعت می‌کند زیرا او چنان کسی نیست که با راه‌های پنهان الهی مخالفت کند.

آگوستین پرسش‌های بسیاری را بی‌پاسخ می‌گذارد. از جمله اینکه چگونه باید حدود اطاعت از قانونی را تعیین کرد که هیچ پیوندی با اصول ابدی ندارد. تا چه اندازه می‌توان قانون ابدی یا طبیعی را دستکم

به‌مثابه معیاری سلبی برای توجیه سرپیچی از قانون بشری در نظر گرفت، اگر آن قانون با فهم شخص از قانون الهی متضاد باشد. توماس آکویناس کسی بود که به‌طور مستقیم به بررسی این موضوعات پرداخت.

توماس آکویناس

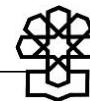
یک ایده قانون پیچیده‌تر از خلال پروژه توماس آکویناس برای سازگاری حقیقتِ وحیانی مسیحی و فلسفه غیرمسیحی ارسطو پدید آمد. لازمه این پروژه آکویناس آن بود که او پیوند میان قانون و یک نظم کیهانی را احیا کرده و در عین حال این عقیده مسیحی را حفظ کند که انسان قادر به خواندن ذهن خدا نیست.

راه حل آکویناس بر پذیرش دیدگاه ارسطو در باب طبیعت - البته به‌صورتی اصلاح‌شده - مبتنی است که آگوستین آن را رد کرده بود. در تصویر آکویناس، الگوی نظم در جامعه بشری سلسله‌مراتب کیهانی است که در آن مرتبه بالاتر با قدرتی طبیعی که از سوی خدا بدان اعطا شده مرتبه پایین‌تر را به حرکت در می‌آورد. به همین صورت در امور بشری نیز بلندمرتبه‌ها به‌دلیل صلاحیت و قدرتی که خدا به آنها داده است، اراده خود را بر پایین‌دستی‌ها تحمیل می‌کنند. تبعیت فرزند از پدر و خانواده از حاکم سیاسی همان اندازه طبیعی است که حاکمیت روح بر بدن و خدا بر جهان. این امر الهی است که Ratio (عقل، حساب) یا طرح آنچه که باید در جامعه سیاسی انجام شود، از فرمان پادشاه سرچشمه گرفته و به دیگر ارکان حکومت می‌رسد.

نظم سیاسی برخلاف تصویر آگوستینی، نتیجه هبوط انسان نیست، بلکه به نظم طبیعی اشیا تعلق دارد. باید بر انسان‌ها حکمرانی کرد، زیرا در غیر این صورت آنها «کثرتی از افراد» بدون وحدت خواهند بود و به هدف طبیعی خود دست نخواهند یافت، همان‌گونه که مسافران یک کشتی بدون ناخدا به جایی نخواهند رسید. برای رسیدن به نظم، هر کثرتی باید به یک وحدت تقلیل پیدا کند و این تنها در صورتی امکانپذیر است که همه تحت حاکمیت یکی باشند: «در طبیعت حاکمیت همیشه به‌دست یکی است. در میان اندام‌های بدن یکی است که بقیه را می‌جنباند، یعنی قلب؛ در روح تنها یک قوه است که برجسته است یعنی عقل ... زیرا همه کثرت‌ها از وحدت مشتق می‌شوند».^۱ به همین شکل حاکمان وحدت را از طریق هدایت مردم به سوی یک هدف واحد یعنی خیر به آنها می‌بخشند.

مؤثرترین عامل وحدت چیزی است که خود یک وحدت طبیعی است، آنگونه که جهان با یک حاکم اداره می‌شود، پس بهترین شکل حکومت پادشاهی است، زیرا نسبت به حاکمیت جمعی کثیر کمتر در معرض تفرقه و استبداد قرار دارد. اما از سوی دیگر آکویناس مصرانه می‌گوید که شری که بیش از همه باید از آن هراس داشت حاکمیت یک شخص مستبد است. دغدغه او مانند پیشینیان تمایز میان حاکمیت

1. St. Thomas Aquinas, De Regimine Principum, in Aquinas: Selected Political Writings, ed. A. P. d'Entreves, Trans. J. G. Dawson (Oxford: Blackwell, 1948), 11, 13.



خودکامه و حاکمیت قانون است که او آن را با تمایز میان حاکمیت هوس غیر عقلانی و حاکمیت عقل یکسان می‌پندارد. بر این اساس آکویناس قانون را چنین تعریف می‌کند: «فرمان عقل برای خیر مشترک، که توسط کسی صادر و اعلان شده است که پروای جامعه را دارد».^۱ این «فرمان عقل» یک اصل راهنما را برای کردار آدمی فراهم می‌کند، زیرا قانون پس از اعلان آن قاعده‌ای را «نقش می‌زند» که یک «اصل برای عمل» را در اختیار آنها می‌گذارد.^۲ قانون بدین ترتیب نیاز طبیعی میرایانِ عاقل به راهنمایی با یک اصل عقلانی را برآورده می‌کند.

پس از رانده شدن انسان از بهشت و هبوط او بر زمین، حاکمیت قانون وسیله‌ای برای بازگرداندن حاکمیت عقل است که گناهکاری بشر او را به انکار آن وا می‌دارد. این پیوند میان قانون و گناه نخستین آکویناس را به این نتیجه‌گیری سوق می‌دهد که قدرت برای اجبار مردم به رعایت قانون از ویژگی‌های خاص قانون است. آنچه سبب تمایز قانون از فرمان‌های یک پدر می‌شود برخلاف عقیده ارسطو این نیست که قانون بر یک دولت‌شهر حکمرانی می‌کند نه یک خانواده، بلکه این است که قانون «قدرت الزام‌آور» دارد و می‌تواند مجازات‌هایی تعیین کند. بنابراین آکویناس مانند آگوستین مجازات را ذاتی ایده قانون می‌داند. اما هدف مجازات‌های اعمال شده به دست قانون مجازات برای مجازات نیست. زیرا «خدا از مجازات برای مجازات خشنود نمی‌شود» و مجازات از این نوع به زمان روز قیامت تعلق دارد. بر روی زمین هدف مجازات «دارویی» است، یعنی برای بهبود صلح عمومی از طریق درمان امیال شیطانی مجرمان و تحذیر دیگران به واسطه ترس از مجازات.

بنابراین قانون دو هدف متفاوت دارد زیرا بر دو نوع انسان متفاوت اعمال می‌شود. برای کسانی که کردارشان نیک است، خواه به صورت فطری خواه به لطف خدا، آموزش‌های والدین و آداب و رسوم با هشدارهای لازم کفایت می‌کند. قانون برای این گونه افراد بیشتر طرحی برای وحدت است نه محدودیتی بر امیال نفسانی و آن را طبق اراده آزاد خود رعایت می‌کنند. اما آنهایی که گمراه شده‌اند و در معرض شر و بدی هستند، توسط قانون مهار می‌شوند.^۳ قانون برای آنها تحذیر و ابزاری آموزشی است.

قانون هرچند ذاتاً به اجبار و الزام وابسته است، اما ابزاری برای سرکوب نیست. در عوض آکویناس قانون را با Ratio، یک طرح، یک میزان یا اصل نظم‌دهنده اینهمان می‌داند که برای رفتار انسان سمت‌وسویی عقلانی فراهم می‌کند. تفاوت میان دیدگاه آگوستین از قانون به مثابه ابزاری برای سرکوب و تأکید آکویناس بر کیفیت عقلانی قانون، از اختلاف فهم آنها از رابطه خدا و انسان ناشی شده است. درحالی که در تصویر آگوستینی بر رازآمیزی اراده خدا تأکید می‌شود، تصویر آکویناسی بر اراده خدا برای حکمرانی طبق طرحی عقلانی تأکید دارد. بدین ترتیب آکویناس می‌کوشد دیدگاه ارسطویی از عالم بشری به مثابه بخشی از طبیعت را حفظ کند بدون آنکه به یکی بودن عقل انسان و عقل الهی قائل باشد.

1. St. Thomas Aquinas, The "Summa Theologiae" of St. Thomas Aquinas, I-II, 90, 4.

2. Ibid, 93, 5.

3. Ibid, I-II, 96, 5.

آکویناس دلایلی عملی نیز برای ترجیح حکومت بر اساس قوانین مکتوب و پایدار بر حکومت بر اساس احکام شخصی ارائه می‌دهد. برای مثال قانونگذاران به‌طور عام و برای رویدادهای آینده قانون وضع می‌کنند، درحالی که قاضیان در موارد خاص بیشتر در معرض منافع شخصی و احساسات گمراه‌کننده قرار دارند. قانون از دیدگاه آکویناس باید نوشته‌شده باشد تا بتوان آن را ترویج داد.

آکویناس در پاسخ به این اعتراض که قواعد انعطاف‌ناپذیر نمی‌توانند تغییرات موجود در موارد جزئی را به حساب آورند می‌گوید که قانون به دیگر معیارها شبیه است. اگر برای هر کدام از چیزهایی که بناست اندازه‌گیری شوند یک معیار و میزان خاص وجود داشت، معیار کارکرد خود را از دست می‌داد.

برخلاف ارسطو الگوی خوبی و خیر مشترک با الگوی زندگی خوب یکسان نیست. از این جهت آکویناس به آگوستین نزدیک‌تر است تا به فلسفه یونانیان. به عقیده آکویناس «هدف یک زندگی خوب بر زمین سعادت آخری است». بنابراین هدف حاکم نه هدایت مردم به کمال بر روی زمین، بلکه بهبود رفاه جامعه به شیوه‌ای است که به سعادت آخری منجر شود.^۱ آکویناس از سوی دیگر بر تمایز میان نظام عمومی و خصوصی تأکید می‌کند که برای ارسطو ناشناخته و یادآور آموزه مسیحی آگوستین است مبنی بر اینکه شهر زمینی را نباید با شهر آسمانی خلط کرد. وظیفه قانون نه فرمان دادن در خصوص تمام افعال نیک، بلکه آن دستوراتی است که برای خیر عمومی لازم هستند. قانون بشری حتی باید برخی کردارهای نامطلوب را بدون مجازات بگذارد. زیرا عدم کمال وضعیت بشر سبب می‌شود انسان‌ها «از بسیاری از مزایا محروم باشند اگر همه گناهان به شدت ممنوع و با مجازات روبرو شوند». بنابراین برای مثال قانون باید ربا را مجاز بداند نه به این سبب که کاری عادلانه است، بلکه برای جلوگیری از دخالت در بسیاری از فعالیت‌های سودمند مردم. اگر از آکویناس بپرسیم آیا قرض گرفتن پول تحت شرایط ربا قانونی است، او پاسخ می‌دهد «استفاده از گناه دیگری برای هدفی خیر قانونی است».^۲

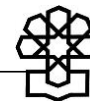
یکی دیگر از دلایل محدود کردن حوزه اعمال قانون این است که قانون «بر افراد مختلف» با فهم متفاوت از فضیلت اعمال می‌شود. بسیاری از ردیلت‌ها وجود دارند که درست‌کاران به آن گرایش ندارند، اما اکثر مردم نمی‌توانند در مقابل آن مقاومت کنند. قانون تنها باید بدترین ردیلت‌ها را منع کند که به دیگران آسیب رسانده و ثبات جامعه را تهدید کرده و دوری از آنها برای اغلب مردم امکان‌پذیر است.^۳

ممتازترین وجه ایده قانون از دیدگاه آکویناس در بحث او از چگونگی ارتباط قانون ساخته بشر و «قانون طبیعی» بروز پیدا می‌کند. در اینجا شباهتی با «قانون طبیعی» سیسرون وجود دارد، از این حیث که برخلاف «اصول اولیه» ارسطو و «ایده‌ها» یا «مُثُل» افلاطون که تنها برای فیلسوفان دریافت‌پذیر هستند، قانون طبیعی آکویناس بر عقل انسان «نقش بسته است» و بنابراین برای همه انسان‌ها روشن و

1. De Regimine 79.

2. Summa Theologiae, I-II, 78, 1; 78, 4.

3. Ibid., I-II, 96, 2.



بدیهی است.^۱ بنابراین قانون طبیعی آکویناس چیزی نیست که انسان آن را کشف کند، دانشی نیست که انسان قادر به کسب آن باشد یا نباشد: «قانون طبیعی ... بر قلوب آدمیان پوشیده نیست».^۲ عقل ابدی بر سلسله مراتب جهان حکمرانی می کند و عقل بشری بخشی از این عقل است. اما همه ذهن خدا بر انسان آشکار نیست. برخی امور با وحی مستقیم برای او آشکار می شوند و این قانون الهی است. سهیم بودن قانون ابدی در مخلوق عقلانی، قانونی طبیعی گفته می شود.^۳ به عبارت دیگر قانون طبیعی پیوند کیهانی میان قوانین محصل بشری حاکم بر شهرهای زمینی و قانون الهی است. تشخیص قانون طبیعی به معنای تشخیص این واقعیت است که قوانین بشری با همه تکثر و تغییرپذیری و عدم قطعیت شان بخشی از تقدیر الهی بوده و در نظم طبیعی جایگاهی معین دارند.

اهمیت قانون طبیعی در تصویر آکویناسی بر تمایزی دقیق استوار است که او میان عقل نظری و عملی و اصول عالی و دانی عقل عملی قائل است. قانون طبیعی از حیث حکمرانی بر عالم بشری عالی تر از قوانین ساخته دست انسان است. زیرا شامل اصول اولیه عقل عملی می شود. از آنجا که در میان جانداران تنها انسان است که توان درک غایت خود و رابطه افعال با آن غایت را دارد، قدرت درکی که توسط طبیعت در او تعبیه شده به بیان آکویناس *Lex Naturalis* [قانون طبیعی] است، درحالی که ما در مورد دیگر حیوانات از گزینه طبیعی سخن می گوئیم.

نخستین حکم قانون طبیعی این است که «خیر را باید انجام داد و دنبال کرد و از شر پرهیز کرد». به عبارت دیگر هرچه عقل عملی به طور طبیعی آن را خیر می داند باید از آن پیروی کرد. خیر آن است که انسان بدان میلی طبیعی دارد. البته آکویناس تأکید می کند که اگرچه ما به طور طبیعی «برخی اصول کلی را می شناسیم» اما «تمام حقایق خاص» مشتمل در این اصول را نمی دانیم. این عقل عملی است که باید به پرسش های مربوط به قوانین محصل جزئی پاسخ دهد، البته پاسخ هایی که نهایی و قطعی نیستند. قانون طبیعی تغییرناپذیر است، زیرا مستلزم حفظ عدالت است و یک اصل خلل ناپذیر است. با این حال نمی توان به یقین دانست عدالت مستلزم چه قوانینی است و به تغییر با زمان و مکان وابسته است.

آکویناس در بحث قانون الهی می گوید که هرگز نباید قوانین متنازع با قانون الهی را رعایت کرد.^۴ اما او توضیح نمی دهد که چگونه باید عدم توافق را در باب اینکه آیا قانونی با قانون الهی در تضاد است رفع کرد یا چگونه باید از عدم توافق جلوگیری کرد؟

آکویناس در روشن ترین و مفصل ترین بحث خود درباره واکنش شایسته به یک استبداد، *De Regimine Principum*، هشدار می دهد که تلاش برای سرنگونی یک حکومت استبدادی ممکن است زیان های بیشتری از آنچه قصد بهبودش را دارد به بار آورد. زیرا در صورت ناکامی، مستبد را ظالم تر

1. Ibid., I-II, 90, 4; 91, 2.

2. Ibid., I-II, 94, 6.

3. Ibid., I-II, 91, 2.

4. Ibid., I-II, 96, 4.

کرده و در صورت کامیابی به آشفتگی و بی‌نظمی عمومی می‌انجامد. تلاش برای سرنگونی یک حاکم مستبد ممکن است به زمامداری حاکمی ستمگرتر منتهی شود. اگرچه او می‌پذیرد که شاید دلایلی برای رد التزام سیاسی وجود داشته باشد هنگامی که حاکمیت قانون وجود ندارد، اما بیشتر از خطرات شورش علیه حاکمان مستبد سخن می‌گوید نه منافع آن.

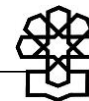
آکویناس به این مطلب اشاره می‌کند که حاکم باید «فراتر از قانون» باشد، زیرا اوست که درباره تغییر یا عدم تغییر قانون تصمیم می‌گیرد. به عبارتی حاکم حرف آخر را راجع به وضع قانون می‌زند. تنها خدا می‌تواند در مورد سرپیچی از قانون از سوی حاکم داوری کند.^۱

توجه آکویناس به ویژگی ساخته دست بشر بودن قانون وی را به این سمت سوق داد که اولین تبیین جدی از رابطه قانون و عرف را ارائه کند. به نظر آکویناس عرف رایج می‌تواند به اندازه قانون محصول عقل باشد، زیرا عقل و اراده انسان مانند گفتار در کردار نیز نمایان می‌شود. هنگامی که انسان به شیوه خاصی عمل می‌کند، درواقع یک حکم عقلانی را بیان کرده است. هنگامی که رفتاری بارها و بارها تکرار می‌شود به مثابه یک عرف تثبیت می‌شود، یعنی عرف از «یک حکم آزادانه عقل» مشتق می‌شود. بنابراین عرف می‌تواند به اندازه قانون عقلانی باشد. به علاوه از آنجا که عرف تنها در صورتی تثبیت می‌شود که همه اعضای یک جامعه آن را رعایت کنند، عرف «توافق تمام مردم» را بازتاب می‌دهد.^۲ پس از آنجا که حاکم در وضع قوانین به عنوان نماینده مردم عمل می‌کند، عرف راهی مستقیم‌تر است برای اینکه به مردم اجازه دهیم قوانین خود را وضع کنند.

خلاصه اینکه تلقی آکویناس از قانون تلاشی واضح و قوی برای حل تنش ارسطویی میان قانون به مثابه چسب متحدکننده جامعه (چیزی که باید از آن اطاعت کرد، زیرا قانون است) و قانون به مثابه یک مطلق اخلاقی (چیزی که باید از آن اطاعت کرد، زیرا ظهوری از حقایق ابدی است) است. اما آکویناس در عین حال یک تنش ارسطویی دیگر، یعنی تنش میان عدالت و آزادی را بررسی نمی‌کند. اگر چنان که آکویناس معتقد است عقل و قوانین بشری در نهایت نحوی اشتراک در عقل ابدی هستند، قانون چگونه می‌تواند اشتیاق و توانایی انسان برای مستقل بودن و آزاد بودن را تشخیص دهد و ارج نهد؟ آیا باید برای فردیت یا آزادی ارزش قائل شد؟ این ابهامات و شک و تردیدها در باب حدود اطاعت - که آگوستین الهام‌بخش آنها بود- مبنای بحث از ایده قانون در اوایل دوران مدرن را شکل دادند. پرسش‌های اصلی پس از آگوستین و آکویناس اینها بودند: اگر قانون بیان و ظهوری از عدالت است که به نحوی از عقل ابدی مشتق شده است، چگونه می‌توان از آزادی پاسداری کرد؟ اگر قانون بشری تماماً ساخته دست بشر است، مبنای و حدود اطاعت چیستند؟

1. Ibid., I-II, 96, 5.

2. Ibid., I-II, 97, 3.



توماس هابز

توماس هابز^۱ با انکار ایده باستانی یک کیهان که عقل انسان در آن به شناخت یقینی دسترسی دارد، راهی برای گریز از تنش میان عدالت و آزادی پیدا می‌کند.

هابز در حمله خود بر ارسطوگرایی، الزامات زندگی در یک عالم مسیحی را به‌طور مفصل و قاطعانه شرح داد. او با پیگیری انکار جهان باستانی از سوی آگوستین تا نتایج منطقی آن، به روشنی تصویر قانون را به‌مثابه تنها چاره انسان در مقابل خشونت در جهانی عاری از حقیقت یقینی، جایگزین تلقی از قانون به‌مثابه پیوندی با الوهیت و ابزاری برای آموزش کرد. وی با بررسی فرض‌ها و الزامات این تصویر از قانون، مجموعه‌ای جدید از پرسش‌ها را طرح کرده و بحث مدرنی را در باب قانون باز کرده است.

تلقی او از قانون بر تقسیم جهان به دو ساحت کاملاً مجزا مبتنی است: جهان وجود امکانی و انضمامی که انسان در آن منزل دارد، در مقابل جهان کاملاً غریب وجود لایتناهی یعنی خدای خالق قرار می‌گیرد. این تصویر از عالم- که نوآوری هابز در رابطه با مفهوم قانون را تبیین می‌کند- به‌معنای جدا شدن عمیق از درک عالم باستان و قرون وسطی از انسان به‌مثابه مخلوقی بود که از ماده طبق الگوی عقل خدا ساخته شده بود. هابز در عوض انسان را مخلوقی می‌داند که توسط خدا از عدم، نه براساس یک الگو، بلکه در نتیجه اراده و قدرت او ساخته شده است. از آنجا که این خدا خالق است نه یک اصل عقلانی، عقل بشر هرگز قادر به نفوذ در ایده‌های او نیست. بنابراین انسان‌ها کاملاً از فهم واقعیت ابدی ورای جهان متغیر تجربه بشری محروم هستند.

هابز به‌جای اینکه از انسان‌ها به‌مثابه روح یا جواهر عقلانی سخن بگوید، آنها را «شخص» می‌داند. یعنی انسان را باید به‌عنوان یک جوهر فرد در نظر گرفت نه بخشی جدا افتاده از الوهیت. هنگامی که هابز از طبیعت سخن می‌گوید مقصود او طبیعت دانشمندان است نه طبیعت فیلسوفان باستان یا قرون وسطی. طبیعت نزد او نظم عقلانی جهان هستی نبود. به عقیده او انسان را باید همان‌گونه تفسیر کرد که کوپرنیک ستارگان را تفسیر کرد. بنابراین قوانین طبیعت از نظر هابز قادر به تعیین هدف خلقت انسان نیستند، بلکه شرایط وجودی و شیوه رفتار مخلوقات خدا را توضیح می‌دهند. این قوانین از طریق تأمل در افکار و رفتار خود و دیگران کشف می‌شوند نه با شهود ایده‌ها، دلایل و غایات خدا.

طبق دیدگاه هابز ذهن انسان پر از افکار متفاوت است. گفتگو میان انسان‌ها تنها در صورتی ممکن است که در رابطه با اختصاص نام‌هایی معین به اشیای جزئی به توافق برسند و این توافق تنها بر اراده آنها مبتنی است. از آنجا که عقل بشری قوه ابداع است و هیچ بنیاد طبیعی و مشخصی برای ابداع وجود ندارد، پس مبنایی طبیعی برای توافق میان انسان‌ها نیز وجود ندارد.

بدین ترتیب مخمصه‌ای که انسان گرفتار آن شده است ویژگی کاملاً تازه‌ای می‌یابد. این وضعیت دیگر بر دشواری یادگیری کشف و سازگاری با نظم یا اصول اولیه اشیا مبتنی نیست، بلکه این وضعیت

1. Thomas Hobbes

وخیم برآمده از این واقعیت است که «غایت‌نهایی» یا «بزرگ‌ترین خیر» وجود ندارد و حد و مرزی برای امیال بشر متصور نیست. تا انسان زندگی می‌کند، امیال او بی‌پایان هستند. به‌علاوه معیاری طبیعی برای خوب و بد وجود ندارد، خوب آن است که انسان آن را مطلوب می‌شمارد و ممکن است هر کس چیز متفاوتی را مطلوب بداند. طبیعت هیچ الگویی برای زندگی خوب را در اختیار ما قرار نمی‌دهد، آنچه هست تنها میل به لذت به‌مثابه پیشرفتِ مداومِ میل است.^۱

مادامی که چنین موجوداتی در میان هم زندگی می‌کنند دیگران را مانعی یا ابزاری برای ارضای امیال خویش می‌یابند. حتی اگر قصد گفتگو داشته باشند، نمی‌توانند در رابطه با معنای اصوات به تصمیمی نهایی برسند. اگر قصد انجام کاری را داشته باشند، معیاری برای انتخاب شیوه درست انجام آن ندارند. آنها می‌توانند با انتخاب یک شخص که از او اطاعت کنند از این وضعیت بگریزند. اما دلیلی در طبیعت وجود ندارد که چرا آنها باید از یک شخص خاص و نه شخص دیگر پیروی کنند. این گونه برابری همگان سرچشمه بی‌نظمی طبیعی حیات بشر است.

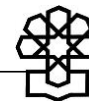
هابز به‌طور مکرر خاطر نشان می‌کند که ایمان مسیحی راهی برای خروج از این مخمصه ارائه نمی‌دهد. اگرچه خدا ممکن است با هر کسی سخن بگوید اما دیگران نمی‌توانند بدانند که او چنین کرده است. شاید برخی بخواهند به این واقعیت ایمان داشته باشند، اما این امر تنها بر اراده معطوف به ایمان مبتنی است. کلمات انجیل تنها زمانی می‌توانند معنایی غیرقابل مناقشه داشته باشند که همه کسانی که از آن استفاده می‌کنند در رابطه با معنای آن کلمات به توافق رسیده باشند و البته بنیادی برای چنین توافقی وجود ندارد.^۲

آنچه در تلقی هابز از وضعیت بشر تازگی دارد این است که اگر انسان‌ها امیدوارند در مورد موضوعی به توافق برسند، باید این کار را بدون کمک الگو، معیار و سنجش‌ای طبیعی انجام دهند. بنابراین به‌منظور شرکت در هر نوع گفتگو یا انجام هر فعل مشترک، مردم ملزمند از شخصی اطاعت کنند که اراده او قادر به تحمیل یک وحدت بر تکثر طبیعی باشد. البته باید میان الزام به اطاعت از طریق زور و اطاعت از طریق توافق تمایز قائل شد. راه هابز برای برون‌رفت از مخمصه همین تمایز است. هرچند اتحاد مردم ضرورتاً بر فرمان اراده و نه عقل مبتنی است اما آنها در الزام خود به اطاعت حق انتخاب دارند و بنابراین برده نیستند.

مردم کسی را انتخاب کرده و به او حق تصمیم‌گیری می‌دهند. بدین ترتیب آنها یک «حاکم» را ساخته و به او قدرت و صلاحیت مطلق می‌دهند. بنابراین آنها با فعل آزادانه خود ملزم به اطاعت از تصمیم‌های حاکم هستند هرچند از آن تصمیمات متنفر باشند، زیرا در غیر این صورت دچار تناقض با خود می‌شوند. این التزام به اطاعت از حاکم یا شهریار مبنای صلح مدنی است.

1. Thomas Hobbes, *Hobbes's Leviathan*, ed. Richard Tuck (1651, reprint, Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 70.

2. *Ibid.*, 32–33.



حاکم هر چند «او» خوانده می‌شود، اما این یک مفهوم است و می‌تواند به یک یا چند شخص دلالت داشته باشد، مثلاً یک پادشاه، یک شورای منتخب یا حتی یک رویه. آنچه معرف حاکم است، داشتن اختیار قانونی برای اتخاذ تصمیم‌های نهایی است. هابز تأکید می‌کند که برای تضمین زندگی بدون ترس و خروج از حالت طبیعی جنگ همه علیه همه، اختیارات حاکم باید با وضع و حفظ احکام پایدار اعمال شوند. چنین احکامی مقوم حاکمیت قانون هستند. دستاورد خاص هابز این بینش است که اگر ما عقل‌گرایی باستان را انکار کنیم، هر نظامی در حیات بشر باید بر پایداری به قوانینی مبتنی باشد که توسط قانونگذار دارای صلاحیت قانونی وضع شده‌اند.

اما در عین حال هابز هنگام تعریف مفهوم قدرت یا اختیار یا صلاحیت قانونی (Authority) نشان می‌دهد که در حاکمیت قانون رگه‌ای از دلخواهانه و خودسرانه بودن وجود دارد که قابل زدودن نیست، زیرا قوانینی که خود را ملزم به اطاعت از آنها می‌دانیم با ارجاع به هیچ حقیقت ضروری و کلی قابل توجیه نهایی نیستند. تنها جایگزین ما برای آشوب، اراده پذیرفتن سخن یک شخص است. این شخص می‌تواند یک نفر، چند نفر، یک رویه یا یک نهاد باشد. یعنی برای جلوگیری از بربریت باید توافق کنیم که یک مجموعه از تصمیم‌ها را بپذیریم صرفاً به این دلیل که آنها از سوی حاکمی دارای اختیار وضع شده‌اند. در نتیجه از نظر هابز اگر یک نظام قانونی را تا بنیادهای آن دنبال کنیم، در نهایت به یک «تصمیم» می‌رسیم که نمی‌توان با قطعیت آن را موجه دانست.

بنابراین مقصود هابز از قانون، «قوانین مدنی» است که اعضای یک جمهوری یا کشور مشترک‌المنافع^۱ را به هم پیوند می‌دهد. چنین کشوری را کسانی می‌سازند که در رابطه با اختیاردادن به یک حاکم به توافق می‌رسند. نزد هابز اختیارات و قدرت یک حاکم مبنای چنین جامعه‌ای هستند. قانون یک فرمان و دستور است نه مشورت و رایزنی. «قانون مدنی، برای هر شهروند، قواعدی هستند که جمهوری (مشترک‌المنافع) به صورت شفاهی یا مکتوب یا با دیگر نشانه‌های کافی اراده، به استفاده از آنها برای تمیز درست و نادرست - یعنی تمیز اینکه چه چیزی برخلاف قانون است و چه چیزی برخلاف قانون نیست - فرمان می‌دهد».^۲

هابز همچون پیشینیان بر این عقیده است که ذات قانون بر این مبتنی است که نوشته و منتشر شود، اما دلیل او این است که قانون باید نشانه‌های روشنی را عرضه کند مبنی بر اینکه از اراده حاکم مشتق شده است. زیرا در غیر این صورت اراده خصوصی هر شخص، مدعی قدرت قانون خواهد بود. هابز تشخیص می‌دهد که برخی قوانین توسط حاکم وضع نمی‌شوند بلکه آداب و رسومی هستند که به سبب کاربرد طولانی دارای قدرت قانونی شده‌اند. اما او بر این باور است که آنچه به یک عرف خصیصه قانون

1. Common-wealth

2. Ibid., 183.

را می‌بخشد، مدت زمانی نیست که کاربرد داشته است، بلکه این واقعیت است که سکوتِ شخص حاکم رضایت او را نشان داده است. یعنی اگر حاکم آن را غیرعقلانی تشخیص دهد می‌تواند آن را ملغی کند.

هابز همه قوانین نانوشته را «قوانین طبیعت» می‌خواند، زیرا اگر یک قانون همه را ملزم کند و نوشته یا منتشر یا علنی نشده باشد، این قانون تنها می‌تواند قانون طبیعت باشد. این تنها قانونی است که ازسوی همه قابل تشخیص و برای عقل همه قابل قبول است. اما قانون طبیعت آن گونه که هابز آن را می‌فهمد تنها یک حکم است که تمام عالم آن را قبول دارند: «با دیگری چنان رفتاری نکن که انجام همان را در قبال خودت غیرعقلانی می‌پنداری».^۱

هابز همچنین به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که پیشینیان کمتر به آنها توجه کرده بودند، پرسش‌هایی درباره اینکه چه چیزی ممکن است جرم‌ها را تخفیف داده یا ببخشد و جدیت آنها را چگونه باید تخمین زد. به عقیده او یک جرم باید تخلف علنی از قانون در یک فعل باشد. «همه جرم‌ها گناه هستند اما همه گناهان جرم نیستند». هابز عدم اطلاع از قانون را عذر خوبی می‌داند، البته اگر قانون روشن و کافی به اطلاع عموم نرسیده باشد. اما عدم اطلاع از قدرت حاکمیت و مجازات را بهانه‌های خوبی نمی‌داند. اگر کسی به‌دست دشمنی اسیر شود که یا باید از او اطاعت کند یا کشته شود، ملزم به اطاعت از قانون کشور خود نیست. زیرا هر انسان براساس قانون طبیعت حق دارد از حیات خود به هر شیوه حفاظت کند، آن‌گاه که حاکم در حمایت از او ناکام مانده است.^۲

همان‌گونه که یک دسته جرم‌های طبیعی و ضروری وجود ندارد، هیچ «معیار عقلانی طبیعی»‌ای برای مجازات که با جرم متناسب باشد نیز وجود ندارد. در عوض هابز از نظریه بازدارندگی مجازات دفاع و نخستین کسی است که آن را تحلیل می‌کند. وی مجازات را عمل بدی می‌داند که ازسوی مقامات دولتی در مورد شخصی اعمال می‌شود که کاری انجام داده یا غفلی مرتکب شده که ازسوی همان مقام تخلف از قانون محسوب می‌شود، با این هدف که اراده مردم بدین ترتیب بهتر به اطاعت گرایش پیدا کند.^۳

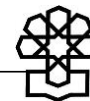
چنانکه پیشتر اشاره کردیم از نظر هابز قانون محصولی بشری است و هیچ آزمون یا بنیادی در جهان هستی به‌طور کلی برای آن وجود ندارد. بنابراین، این قانون است که عدالت را تعریف می‌کند: «قوانین طبق طبیعت خود مقدم بر عدالت و بی‌عدالتی هستند».^۴ مهمتر از همه اینکه او با نشان دادن اینکه الزام به اطاعت از قانون در نهایت امری اختیاری است، مفهوم اختیار یا صلاحیت قانونی (Authority) را مبنای حاکمیتِ قانون قرار داد. استدلال او حاوی سه مطلب است: اینکه هیچ چیزی

1. Ibid., 188.

2. Leviathan, 208.

3. Ibid., 214.

4. Thomas Hobbes, A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England, ed. Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 72-73.



وجود ندارد که مردم بنا به طبیعت در باب آن توافق داشته باشند، اینکه هیچ کسی به‌طور طبیعی صلاحیت حکومت ندارد و اینکه هیچ کسی را نمی‌توان ملزم به انجام کاری کرد که آن را نپذیرفته است. تأثیر بازنگری هابز در ایده قانون این بود که او این مطلب را به‌طور صریح و روشن اظهار کرد که قانون یک نظم مدنی را می‌آفریند که تنها غایت آن توانمند ساختن اعضای آن برای پیگیری برنامه‌های خودشان است بدون آنکه در معرض تعرض دیگران قرار بگیرند. البته او از برخی مسائل مانند تمایز عدالت طبیعی و قراردادی و عقل نظری و عملی چشم‌پوشی می‌کند. او همچنین هرگز از مؤلفه اخلاقی قانون یا عادلانه بودن آن سخن نمی‌گوید. هابز این پرسش را بدون پاسخ می‌گذارد: چگونه می‌توان قانون عادلانه (به‌معنای معیاری برای رفتار و کردار که به لحاظ اخلاقی مطلوب باشد) را از قانون ناعادلانه تمییز داد؟ بدین ترتیب عدالت به‌معنای مجموعه‌ای از قواعد برای بهبود «زندگی خوب» معنای خود را در دیدگاه هابز از دست می‌دهند.

جان لاک

گسست عمیق هابز از ایده کلاسیک قانون و بسط آموزه آگوستین به‌دست او توسط خلفش جان لاک^۱ اتخاذ نشد. لاک درواقع به‌طور کامل تصور هابز از قانون را رد کرد و به خلق نسخه مدرن نظریه قانون طبیعی پرداخت که بیش از آکوپناس به سیسرون شبیه است. بر همین اساس دیدگاه لاک نسبت به قانون، مدلی برای چگونگی گریختن از متافیزیک باستان و قرون وسطی بدون دچار شدن به «افراط‌گرایی» یا عدم اصالت اخلاق هابز قلمداد شده است. البته لاک را سرچشمه یک سردرگمی پنهان مدرن در باب قانون می‌دانند، که از ترکیب دو موضع ناشی شده است:

اول) انکار صریح متافیزیک باستان و قرون وسطی،

دوم) بحث از قانون به‌گونه‌ای که گویا یک بنیاد قطعی یا یک طرح برای آن در دسترس است.

اگرچه لاک را یکی از چهره‌های اصلی تاریخ فلسفه قانون می‌دانند، اما او هیچ کجا شرحی نظام‌مند از حاکمیت قانون ارائه نمی‌دهد. رساله‌هایی در باب قانون طبیعت^۲ توسط خود لاک منتشر نشده بودند و او هرگز توضیح نداده است که ارتباط نظریه قانون طبیعی با مابقی آموزه‌های او چیست. ملاحظات پراکنده زیادی در باب قانون مدنی یا قانون محصل^۳ وجود دارد، اما در این باب هیچ بحث مبسوطی صورت نگرفته است. به هر صورت می‌توان از نوشته‌های لاک درباره موضوعات گوناگون یک فلسفه قانون نظام‌مند را استخراج کرد.

1. John Locke

2. Essays on the Law of Nature

3. Positive Law

لاک بدون تردید در شماری از متون به شیوه‌ای کاملاً سنتی از حاکمیت قانون دفاع می‌کند. او می‌گوید حاکمان باید به قانون‌های رسمی موجود پایبند باشند. او همچنین همانند پیشینیان بر اهمیت مکتوب بودن قانون تأکید می‌ورزد.^۱ همه باید به‌طور یکسان تحت انقیاد قانون باشند، قانون نباید در موارد خاص تغییر کند و یک قانون واحد باید بر غنی و فقیر حاکم باشد.^۲ لاک در توصیف حاکمیت قانون به‌مثابه بدیلی برای قدرت خودکامه و دلخواهانه کاملاً با پیشینیان هم‌عقیده است. آنچه او را از آنها جدا می‌کند، نظریه قانون طبیعی است.

لاک در رساله‌هایی درباره قانون طبیعت، حقایق قانون طبیعی را بسیار روشن و مشخص می‌داند.^۳ اما این قوانین را نمی‌توان براساس عقاید و آداب و رسوم مردم کشف کرد. زیرا همه جا می‌توان مردمی را یافت که کردار و پندارشان آشکارا از قانون طبیعت تخلف می‌کند.^۴ بر همین اساس نمی‌توان شناخت قوانین طبیعی را فطری دانست، زیرا اگر چنین بود هیچ شخصی نمی‌توانست از قانون طبیعی غافل باشد. لاک هم در رساله‌های اولیه و هم در رساله در باب فاهمه بشری^۵ تأکید دارد که قانون طبیعی را باید با به‌کارگیری درست عقل بر روی ماده داده شده از طریق حواس کشف کرد.^۶ عقل با مشاهده نظم معین جهان نتیجه می‌گیرد که یک آفریدگار خالق همه چیز است و انسان‌ها کاملاً به او وابسته هستند. زیرا اوست که درباره وجود، بقا و فنای آنها تصمیم می‌گیرد.^۷

آنچه در تصویر لاک از رابطه خدا و انسان تازگی دارد، رد متافیزیک سنتی است. تمایزاتی از قبیل تمایز میان علل فاعلی، غایی، صوری و مادی برای لاک مطرح نیستند. لاک رابطه خدا و انسان را به رابطه کوزه‌گر و گل یا الگوی صانع تقلیل داد. بدین ترتیب قانون طبیعت به «فرمان اراده الهی»^۸ تبدیل شد که «تکالیفی را مشخص می‌کند ... که نمی‌توانند به‌گونه‌ای دیگر باشند».^۹ اینکه لاک قوانین را دستورالعمل‌هایی برای رفتار می‌بیند از این سخن او نیز پیداست که قانون طبیعت آزادی را محدود نمی‌کند. کسانی که از فهم این واقعیت عاجزند، برده امیال خویش هستند. آنها با تبعیت از قانون طبیعت محدود نمی‌شوند، بلکه راه رسیدن به آنچه در حقیقت و نه در ظاهر بدان میل دارند را می‌یابند.

1. John Locke, *Two Treatises of Government*, 2nd ed., ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 376.

2. Ibid., 381.

3. John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. W. von Leyden (Oxford: Clarendon, 1954), 201.

4. *Essays on the Law of Nature*, 191.

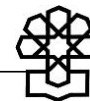
5. *Essay Concerning Human Understanding*

6. Ibid., 149.

7. *Essays on the Law of Nature*, 133; See also 109–21, 147–59.

8. Ibid., 111.

9. Ibid., 199.



آزادی بشر، به معنای توانایی جلوگیری از امیال در تعیین هر آن چیزی است که انجام می‌شود، تا ابتدا پیامدها در نظر گرفته شود. قابلیت تعلیق میل سبب می‌شود انسان شبیه به روبات نباشد و بتواند میان میل و اراده تمییز دهد.

ذات رفتار اخلاقی نزد لاک، تطابق با یک قانون است که توسط اراده‌ای برتر به ما داده شده است، زیرا هیچ چیزی در اراده انسان وجود ندارد که فعل از سر تکلیف را موجب شود. همچنین عقل انسان به تنهایی قادر به تمییز خیر از شر نیست. بشر به‌خودی خود ناقص است، زیرا موجودی است وابسته. اگر او اراده خود را تابع اراده‌ای برتر نکند، تنها معیار اعمال او اقناع امیالش خواهد بود. این تصویر از فعل اخلاقی برآمده از این واقعیت است که لاک عقل بشری را فاقد قدرت ابداع قانون می‌داند و این عقیده او که عقل بشری تنها قادر به کشف قانون‌هایی خواهد بود که خدا آنها را وضع کرده است.

اگر بناست فعلی تحت تأثیر قانون باشد، علاوه بر پیامدهای طبیعی آن، باید برخی نتایج مستقل به‌صورت پاداش و مجازات نیز برای آن وجود داشته باشد. در غیر این صورت «برای یک موجود عاقل بیهوده خواهد بود که قاعده‌ای را برای افعال دیگری مقرر کند، اما قدرت پاداش دادن به‌سبب رعایت آن و مجازات کردن به‌سبب تخلف از قانون را نداشته باشد».^۱ بنابراین یک قاعده تنها زمانی به قانون تبدیل می‌شود که با محدودیت‌هایی برای عدم اطاعت همراه باشد. بنابراین هر آنچه که با محرومیت و محدودیتی همراه باشد، می‌تواند یک قانون باشد. بر این اساس لاک سه نوع قانون را از هم تمییز می‌دهد:

۱. اراده خدا که در قانون طبیعی و وحی ظاهر می‌شود،

۲. قانون مدنی،

۳. آداب و رسوم.

لاک با مرتبط ساختن قانون با مجازات و تعریف آن به‌مثابه فرمان یک اراده برتر، اعمال قدرت یا زور را به یک عنصر ذاتی قانون تبدیل می‌کند.

همه قوانین سرانجام بر قانون طبیعی و خدا مبتنی هستند، زیرا هرچند قانون طبیعی توسط عقل با مشاهده ساختار طبیعی چیزها کشف می‌شود، اما آنچه مشاهده می‌شود چیزی است که خدا اراده کرده است. از آنجا که تشخیص قانون طبیعی به‌مثابه امر الهی برای لاک بسیار با اهمیت است، او نسبت به کافران چندان تسامح نشان نمی‌دهد.

لاک هرگز نسبت به موضوع تفاسیر متنازع از وحی نگرانی نشان نداده است. او می‌پذیرد که فیلسوفان در ساختن یک نظام اخلاقی کامل «براساس استنتاج روشن از اصول خدشه‌ناپذیر» ناکام بوده‌اند. اما تمام آنچه بشر برای رفتار اخلاقی بدان نیاز دارد در وحی آمده که «مطمئن‌ترین، ایمن‌ترین و مؤثرترین شیوه آموزش» اخلاق است.^۲ ایمان «جایی برای شک و درنگ باقی نمی‌گذارد».^۳

1. Concerning Human Understanding, 351–52.

2. Works, vol. VI, 140, 147.

3. Concerning Human Understanding, 667.

فهم لاک از خیر اخلاقی «بیشترین شادی» است. اما او تأکید می‌کند که معیار او اخلاقی است نه فایده‌باور.^۱ درستی یک فعل نه به فایده آن، بلکه به مطابقت آن با اراده خدا وابسته است.^۲ کثرت اخلاقی حقیقی از فلسفه لاک حذف می‌شود، زیرا او عقل را به کشف حقیقت کلی بی‌چون و چرا محدود می‌کند. بنابراین فرق انسان‌ها یا ناشی از واکنش‌های مختلف به احساسات مختلف است که محصول عقل نیستند، یا از ناکامی در تعلیق میل ناشی می‌شود. لاک در «رساله دوم» می‌گوید که قانون طبیعت «به همه انسان‌ها می‌آموزد ... که به واسطه برابری و استقلال، هیچ کس نباید به زندگی، سلامت، آزادی و دارایی دیگری آسیب برساند».^۳

اما به دلیل دشواری‌هایی که در وضعیت طبیعی وجود دارد، انسان‌ها به دنبال یک قاضی نامدار و بی‌طرف می‌گردند که دارای اختیار تصمیم براساس قانون باشد و هرگز برای اجرای حکم فاقد قدرت کافی نباشد.^۴ مردم برای استقرار این قاضی جامعه طبیعی خود را ترک کرده و برای ایجاد نهادهای کوچک‌تر به توافق می‌رسند. آنها با وارد شدن به جامعه مدنی حق طبیعی خود مبنی بر مجازات تخلف از قانون را به شخصی از میان خود واگذار می‌کنند.^۵

آموزه قانون طبیعی لاک به ضعیف شدن شدید اهمیت حاکمیت قانون می‌انجامد. قانون برخلاف دیدگاه پیشینیان دیگر پیونددهنده جامعه مدنی نیست. به عبارت دیگر لاک قانون مدنی را اصلاحیه‌ای برای کسانی می‌داند که قادر به استفاده درست از قوای خود برای دریافت قانون طبیعی که خدا آن را ظاهر ساخته نیستند. در نتیجه هر اندازه مردم به عقلانیت کامل نزدیک شوند، نیاز آنها به قانون مدنی کمتر می‌شود.

اما الزام انسان به اطاعت از اراده خدا بر قدرت خدا مبتنی است یا بر درستی فرمان‌های او؟ به‌طور کلی لاک معتقد است که ما ملزم به اطاعت از خدا هستیم، زیرا «هم وجود و هم اراده ما وابسته به اراده اوست و آنها را از او گرفته‌ایم». اما او همچنین می‌افزود «به هر حال این عقلانی است که ما کاری را انجام دهیم که او را خوشحال کند، او که قادر و عالم مطلق است»^۶ که به‌طور ضمنی به این معناست که ما باید از فرمان‌های خدا اطاعت کنیم، زیرا بدون شک درست هستند.

از آنجا که تأکید بر درستی قوانین و موافقت با آنها ظاهراً به شهروندان حق انتخاب بیشتری درباره تعیین التزام خود به اطاعت از قانون اعطا می‌کند، فلسفه قانون لاک به‌نظر به افراد بشر اولویت می‌دهد. اما خلاف این برداشت نیز درست است. دیدگاه لاک نسبت به قانون به فردیت اهمیت نمی‌دهد، زیرا یک ایده روشن از اختیار و قدرت قانونی در آن نقشی بازی نمی‌کند. الزامی که بر صلاحیت و قدرت قانونی مبتنی است آفریده‌ای کاملاً بشری است. لاک نمی‌تواند این ایده را بپذیرد، زیرا به عقیده او الزام نمی‌تواند

1. Utilitarian

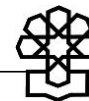
2. Works, vol. VI, 142.

3. Two Treatises, 289.

4. Two Treatises, 369.

5. Ibid., 370.

6. Essays on the Law of Nature, 183.



صرفاً بر یک تعهد بشری محض استوار باشد.^۱ بنابراین به عقیده او اگر انسان‌ها به قانون بشر - که قانون خداست - مقید نباشند به هیچ چیز مقید نخواهند بود.

قدرت نهاد قانونگذاری نه با قانون، بلکه به واسطه «خیر جمهور جامعه» محدود می‌شود.^۲ بنابراین نهاد قانونگذاری نمی‌تواند مردم را به اطاعت ملزم کند مگر اینکه فعالیت‌های آن مطابق اعتماد آنها باشد.^۳ در این صورت قانونگذار چنین توصیف می‌شود: «قدرتی امانتی برای عمل در جهت اهدافی مشخص ... که تمام قدرت براساس اعتماد برای رسیدن به یک هدف داده شده است ... اگر آشکارا از هدف چشم‌پوشی یا با آن مخالفت شود، اعتماد (Trust) از بین می‌رود و قدرت به دست کسی سپرده می‌شود که آن را داده است، که شاید بار دیگر آن را به کسی دیگر واگذار کند».^۴

مسئولی که دارای اختیارات قانونی است «حق» دارد تصمیمات خاصی بگیرد، اما یک وکیل یا امانت‌دار (Trustee) «وظیفه» دارد تکلیف خاصی را به انجام برساند. اگر وکلا ناخردانه و غیرمؤثر عمل کنند، اعتماد مردم را از بین برده‌اند. اگر مجلس صلاحیت قانونی برای وضع یا تغییر قانون‌های یک منطقه را داشته باشد، دو پرسش در این رابطه طرح می‌شوند: آیا مقررات و رویه‌های متناسب رعایت شده‌اند؟ آیا نتایج حاصله مطلوب‌اند؟ پرسش اول قانونی و پرسش دوم سیاسی است. در رویکرد لاک پرسش اول حذف می‌شود و تنها مسئله این است که آیا مجلس برای رسیدن به هدفی که موکلان با اعتماد به آن سپرده‌اند به نحو مؤثر عمل کرده است.

اینکه لاک حکمرانی را یک اعتماد می‌داند با نظریه قانون طبیعی او هماهنگ است. از آنجا که هدف حکمرانی به روشنی با قانون طبیعت مشخص شده است، مسئله اصلی حکمرانی در جامعه مدنی نه متحدکردن اراده‌های متکثر یا چگونگی تعیین خیر عمومی، بلکه این است که چگونه باید به هدفی که همه آن را می‌شناسند دست پیدا کرد. یعنی به قانونگذار قدرتی تفویض می‌شود که هدف مشخصی را دنبال کند. براساس چنین درکی از حکومت، قوانین آن خصلتی ابزاری پیدا می‌کنند. جان آستین که به نحوی مشابه دیدگاهی ابزاری نسبت به قانون داشت، همین ایده اعتماد را اتخاذ کرد.^۵

خلاصه اینکه جامعه مدنی در دیدگاه لاک نهادی با هدف مشخص و قانون ابزار متناسب با آن برای رسیدن به هدف مزبور است. اگر پادشاهی از روی خودکامگی نهاد قانونگذاری را منحل کند، به مردم اعلان جنگ داده و بنابراین یک شورشی محسوب می‌شود. بحث لاک در باب مقاومت در برابر حاکمی که آزادی و دارایی شهروندان را به صورت غیرقانونی محدود و تصرف کرده است، روشن می‌کند که او قانون را ابزاری برای بهبود رفاه مردم می‌بیند.

1. Essays on the Law of Nature, 119.

2. Locke, Two Treatises, 375.

3. Ibid., 374.

4. Ibid., 385.

5. John Austin, The Province of Jurisprudence Determined, with an Introduction by H. L. A. Hart (New York: Noonday Press, 1954), 231.

دفاع لاک از حقوق طبیعی در نهایت بر این عقیده ساده و بنیادی مبتنی است که آنچه مردم برای هدایت زندگی خود بدان نیازمندند در وحی آشکار شده و معنای وحی چنان روشن است که به مؤمنان مجال عدم توافق جدی نمی‌دهد. آموزه قانون طبیعی او به مثابه دیدگاهی راجع به حقوق طبیعی تفسیر شده است و کسانی آن را پذیرفته‌اند که اساساً فاقد ایمان دینی بوده‌اند. نزد ایشان الزام به اطاعت از قانون به حقوقی بر نمی‌گردد که مصنوع بشر هستند، بلکه مبتنی بر حقوقی است که به انسان‌ها داده شده‌اند. مسئله این است که هواداران این نظریه توضیح نمی‌دهند که حقوق چگونه می‌توانند «داده» شده باشند بدون اینکه از حاکمی الهی نشئت گرفته باشند. اما به هر صورت آنها همچون لاک چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که حاکمیت قانون، عملی مقتضی برای امن کردن سیاست‌های عمومی مطلوب است. نزد آنها تنها دو انتخاب وجود دارد: یکی توافق و اطاعت و دیگر عدم توافق و شورش.

ایمانوئل کانت

روش جدیدی که کانت برای اندیشیدن به قانون پیش می‌کشد، نزدیکی شگفت‌انگیزی به فلسفه‌های ارسطو و هابز دارد، زیرا او دیدگاه خود نسبت به قانون را از الزامات یکپارچگی اخلاقی استخراج می‌کند بدون آنکه به وحی یا متافیزیک متعالی تکیه کند. کانت را هم بنیانگذار فلسفه قانون مدرن دانسته‌اند و هم به سبب نداشتن فلسفه قانون به او اعتراض کرده‌اند.

شاید هر دو دیدگاه به نحوی معقول باشند، زیرا کانت انسان را ساکن در دو عالم کاملاً متفاوت می‌بیند. از یکسو وجود جسمانی انسان او را بخشی از جهان طبیعی و تجربی می‌سازد، آنجا که همه چیز در نتیجه عللی بیرونی به حرکت در می‌آیند. از این منظر انسان‌ها مکانیسم‌هایی هستند که عمل آنها به واسطه محرک‌های حسی و مطابق قوانین طبیعی معین شده است. اما انسان‌ها ازسوی دیگر موجوداتی عاقل هستند. آنها نه تنها می‌توانند - چنان‌که نیوتن چنین کرد- با استفاده از عقل نظری خود قوانین طبیعی جهان را کشف کنند، بلکه دارای عقل عملی نیز هستند که آنها را قادر می‌کند بین غایات مختلف دست به انتخاب بزنند. بنابراین وجه ممیزه انسان‌ها، آزادی انتخاب و عمل براساس اراده است.

انسان‌ها به عنوان «اراده‌های آزاد»^۱ همچنین تابع قوانین هستند، اما اینها قوانین اخلاقی هستند که تعیین‌کننده اعمالی هستند که باید انجام شوند تا آزادی همه انسان‌ها تضمین شود. معرفت ما به این قوانین پیشینی یا ماتقدم است و از این «امر تنجیزی»^۲ برمی‌آید که هر موجود عاقل را باید غایتی فی‌نفسه دانست و هرگز او را ابزار تلقی نکرد. بنابراین قوانین اخلاقی با جهان طبیعی و تجربی و همچنین مزایا و پیامدهای اعمال ارتباطی ندارند. انسان‌ها دارای آزادی هستند، زیرا در اطاعت از قوانین اخلاقی

1. Free Wills

۲. حکم مطلق Categorical Imperative



به چیزی غیر از وجود عقلانی خود مقید نیستند. پرهیز من از دروغ باید به سبب میل به انجام کار درست باشد نه به دلیل ترس از آبروریزی یا تنبیه.

کانت هدف آموزه حق^۱ خود را این می‌داندست که شناخت نظام‌مند و فلسفی از اصول حق طبیعی را به دست دهد که بنیادی واقعی برای قانونگذاری محصل هستند.^۲ البته او به این مطلب توجه نمی‌کند که چگونه یک رویه قانونی باید به ما اطمینان دهد که قانون محصل اصول حق طبیعی را بازتاب می‌دهد. شرایط مدنی منشأ حقوق شهروندان نیست. حقوق آنها - که توسط عقل معین شده‌اند - پیش و مستقل از قانون مدنی وجود دارند. حقوق ما بنیاد وحدت مدنی است نه نتیجه آن. تنها مطلب تازه‌ای که به واسطه شرایط مدنی افزوده می‌شود یک «قدرت بیرونی صلاحیت‌دار» است که «قوانین الزامی عمومی» را به منظور جلوگیری از دخالت در حقوق دیگران وضع می‌کند.^۳

علیرغم شباهت به لاک، کانت ایده یک قرارداد حقیقی را امری نمادین می‌داند. این شیوه‌ای است برای نمایش شکل‌گیری مشروع یک اتحاد مدنی که در آن «همگان آزادی بیرونی خود را واگذار می‌کنند تا بلافاصله آن را در مقام اعضای یک کشور بار دیگر به دست آورند».^۴ بر همین اساس کانت قوانین حاکم بر اتحاد مدنی را نه ساخته دست انسان، بلکه یک کشف می‌داند.

ابهامات دیدگاه کانت درباره نقش قانون در بحث او از قدرت‌های حاکم پدیدار می‌شود. حاکم از یکسو قانونگذار عالی است که وظیفه تضمین بیشترین آزادی ممکن برای همه را برعهده دارد. این درک از قانون کانت را به سوی تمایزی میان حکومت «پدرانه» و حکومت «میهنی» سوق می‌دهد. نوع اول از مستبدترین حکومت‌هاست، زیرا با شهروندان به مثابه «فرزندان» صرف برخورد می‌کند. اما حکومت میهنی مردم را «شهروند» می‌داند. بیشترین هماهنگی میان ساختار حکومت و اصول حق تنها در حکومت میهنی به دست می‌آید. اما حاکم از سوی دیگر مالک و فرمانروای مطلق مردم است. او در مقام مالک عالی، به منظور استفاده شخصی مالک چیزی نیست، بلکه همه چیز به او تعلق دارد از این جهت که تمام حقوق مالکیت از سوی او صادر می‌شوند. حکومت به مثابه مالک مطلق حق دارد در زمان جنگ تقاضای خدمت کند و برای حفظ کشور مالیات تعیین کند.

هرچه افراد و حکومت‌ها نسبت به منافع شخصی روشن‌اندیش‌تر می‌شوند، آزادی بیشتری به دست می‌آید. حکومت‌ها به نحو فزاینده‌ای از این واقعیت آگاه می‌شوند که راه شکوفایی صنعت و تجارت و قدرت این است که به شهروندان اجازه دهیم خوشبختی خود را به روش خود - البته سازگار با آزادی همه - جستجو کنند.^۵ همچنین همان‌گونه که جامعه مدنی از افرادی که به دنبال منافع شخصی هستند

1. Rechtslehre

2. Immanuel Kant, The Philosophy of Law, Trans. W. Hastie (Clifton, NJ: Augustus M. Kelley, 1974), 43-44.

3. Ibid., 164-65

4. Ibid., 169-70.

5. Philosophy of Law, 48.

شکل می‌گیرد، سرانجام یک جامعه مدنی جهانی نیز از مناقشات میان حکومت‌های مختلف سرخواهد زد، زیرا روشن می‌شود که مناسبات صلح‌آمیز راه بهتری برای رفع اختلافات است. توافقات و پیوندهای بیشتر کشورها را به یک حکومت جهانی نزدیک می‌کند. بدین ترتیب نقشه الهی کامل می‌شود، هنگامی که یک قانون که آزادی را برای همه به ارمغان می‌آورد بر سراسر جهان حکمرانی کند.

تمام پرسش‌ها راجع به سرچشمه‌های حکومت مدنی، راجع به اینکه اولویت با قدرت است یا قانون، یا اینکه حاکم کنونی مشروعیت خود را از کجا به‌دست آورده است، مهم‌ل یا خطرناک قلمداد می‌شوند: «اطاعت از قانون قدرت قانونی کنونی یک تکلیف است، منشأ آن هرچه که باشد».^۱ حتی زمانی که یک انقلاب قوانین جدیدی را مستقر می‌کند، ریشه‌های غیرقانونی آن «شهروندان را از وظیفه سازگاری با قوانین جدید معاف نمی‌کند». بنابراین نواقص یک قانون موجود را باید به‌تدریج از طریق اصلاحات رفع کرد. اما تمام این اصلاحات باید به‌دست قانونگذار انجام شود و تنها قدرت اجرایی را تحت تأثیر قرار دهد. دادن قدرت قانونی به مردم برای مقاومت در برابر قدرت اجرایی از طریق نمایندگان آنها در نظام قانونگذاری تنها شیوه محدودکردن یک نظام قانونی بدون ویران کردن آن است.

کانت به یک معنا آگوستینی و هابزی است. او قائل به این دیدگاه است که دغدغه اصلی قانون راهنمایی بشر به سوی خدا یا ترجمان قانون طبیعی به قانون محصل نیست. او ازسوی دیگر افلاطونی یا ارسطویی است، زیرا با جداکردن ساحت اخلاقی از جهان تجربی، قانون را به‌مثابه نظامی اخلاقی تعریف کرده است.

جرمی بنتام

درحالی که کانت قصد داشت خصوصیت اخلاقی قانون را به‌واسطه جداکردن آن از تلاش عملی برای ارضای امیال حفظ کند، بنتام این تلاش را مبنای قانون قرار داد. اما دغدغه‌ها و روش‌های او آسان نبودند. آنچه نزد او می‌یابیم، تلفیقی از پنج دیدگاه مختلف در باب قانون است که کاملاً با هم سازگار نیستند و الگوی نظریه‌هایی را تعیین می‌کند که در قرن بیستم چیرگی یافتند. معمولاً بنتام را پدر فلسفه قانون پوزیتیویستی می‌دانند، یعنی این دیدگاه که قانون شامل قواعدی است که می‌توان و باید اعتبار^۲ آنها را از مطلوبیت^۳ آنها تمییز داد.

بنتام قانون عرفی را ناقص می‌داند، زیرا به عقیده او شامل قواعدی نیست که به‌صورت معتبر توسط قانونگذاران شناخته‌شده ثبت شده باشد. بنابراین تنها قانون حقیقی قانون اساسی است، زیرا «در هر زمان می‌توانیم ببینیم چه کسی آن را وضع کرده است، کی، کجا و چگونه آن را وضع کرده است».^۴

1. Ibid., 175.

2. Validity

3. Desirability

4. Jeremy Bentham, "A Comment on the Commentaries," in A Comment on the Commentaries and a Fragment on Government, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (London: Athlone, 1977), 120.



بنابراین قانون عرفی درواقع چیزی جز حدس و گمان‌های شخصی در رابطه با قانون نیست. موادی که قانون عرفی از آن مشتق شده است چنان متنوع و متنازع هستند که تعیین قواعدی که قاضی باید به آنها مراجعه کند تنها برحسب تصادف ممکن است. بنابراین قانون عرفی پایانی ندارد و فاقد یقین است.^۱ بنتام اگرچه هرگز از ضدیت خود با قانون عرفی دست برنداشت، اما معادل دانستن قانون با قواعد مکتوب که پاشنه آشیل حمله او به قانون عرفی است، در متون دیگر ناپدید می‌شود. او هنگام تعریف جامعه مدنی پیشنهاد ارسطو را می‌پذیرد که قانون اعتبار خود را از عادات به‌دست می‌آورد. به بیان بنتام قوام وحدت جامعه مدنی به‌واسطه یک «عادت اطاعت از یک شخص یا اشخاصی تأمین می‌شود که وصف معین و شناخته‌شده‌ای دارند». کسانی که چنین عادتی دارند و آنها که ایشان از آنها اطاعت می‌کنند در یک جامعه سیاسی قرار دارند.^۲ حاکم آن شخص یا اشخاصی هستند که اینان از او اطاعت می‌کنند. آمادگی شهروندان برای اطاعت از او معرف حاکمیت اوست. بنابراین مجموعه‌ای از نشانه‌ها که بیانگر اراده حاکم است، یک قانون است. هر فرمانی به هر شکلی که از حاکم صادر شود، قانون است.

هیچ قانونی نمی‌تواند به‌صورت عام سودمند باشد و هر قانونی به ضرورت بر یکی بیش از بقیه رنج تحمیل می‌کند. یعنی هر قانونی به بهای از دست‌رفتن آزادی کسی استوار می‌گردد. سخن گفتن از قانونی که هیچ‌کس را محدود و ملزم نکند، تناقض‌گویی است. نزد بنتام اجبار و التزام ذاتی ایده قانون است. اما او به این پرسش‌ها پاسخ روشنی نمی‌دهد: حاکم قدرت خود را برای فرمان دادن به اطاعت از کجا کسب می‌کند؟ چرا مردم باید از حاکم اطاعت کنند؟ به عقیده او همه آنچه اهمیت دارد این است که آیا وضعیت اطاعت وجود دارد، زیرا این مطلب دلیل مقوم قدرت حاکم است.^۳

فهم بنتام از التزام شباهتی به وظیفه اخلاقی ندارد و نقطه مقابل دیدگاه کانت است. درحالی که کانت تلاش کرد تا مفهوم التزام را از هرگونه دغدغه پیامدها بزدايد، بنتام مفهوم التزام را به‌مثابه رفتاری تعریف کرد که انتظار پیامدهایی مشخص بر آن حاکم است. همواره یک التزام وجود دارد هنگامی که رنج یا فقدان لذت در نتیجه عدم رفتار به یک شیوه خاص محتمل است.

قدرت سرچشمه التزام است. اما جالب است که بنتام با وجود اینکه میان قدرت و اختیار قانونی تمایز قائل نیست، مصرانه اعتبار قانون را مستقل از مطلوبیت آن برمی‌شمرد. اینکه یک مقررات خاص قانون است به ریشه و تبار آن بستگی دارد نه محتوا و پیامدهای آن. اگر حاکم یا نماینده او آن را وضع کرده باشد، قانونی معتبر است.

هنگامی که بنتام به بحث از چیستی قانون می‌پردازد، برابر دانستن قانون با قدرت ناپدید می‌شود و قانون به ابزاری برای وفق منافع متضاد تبدیل می‌شود. بنتام بر این باور بود که کشف «اصل فایده»^۴

1. "Comment on the Commentaries," 95; Works, III:206, "General View of a Complete Code of Laws."

2. Jeremy Bentham, "Fragment on Government," 428.

3. Laws in General, 139

4. The Principle of Utility

امکان سازگاری قطعیت قانون با شرایط تصادفی زندگی بشری را فراهم کرده است. به عقیده بنتام اصل فایده می‌توانست به خوبی قانون را انعطاف‌پذیر کند بدون آنکه به ثبات آن خدشه وارد کند. زیرا اصل فایده معیاری مناقشه‌ناپذیر برای عادلانه بودن قواعد کلی و فرمان‌های جزئی فراهم می‌ساخت.

پذیرش یا عدم پذیرش یک فعل طبق اصل فایده - که بنتام بعدها آن را اصل بیشترین شادی^۱ نامید- «مبتنی بر گرایشی است که آن فعل به افزایش یا کاهش شادی گروهی دارد که منافع آن مورد پرسش است».^۲ شادی مجموع لذت‌هاست و اصل فایده چیزی جز دستورالعملی برای به حداکثر رساندن لذت نیست. مقصود بنتام از لذت ارضای هر نوع میلی است که شخص می‌تواند داشته باشد. فهرست لذت‌های او شامل چهارده دسته است که از لذت‌های حسی تا ثروت، شرارت و پارسایی را دربرمی‌گیرد. اصل فایده می‌گوید که تنها هدف درست و راستین تمام افعال بشری هم در زندگی خصوصی و هم در زندگی اجتماعی بیشترین شادی برای بیشترین تعداد است. این تنها اصل اخلاقی راستین است، زیرا بدون توجیه اعمال عقیده یک نفر بر بقیه، خیر همگان را مشخص می‌کند. اگر شادی را هر آن چیزی بدانیم که افراد بدان میل دارند، آن‌گاه آنها می‌توانند با قوت و به روشنی نسبت به چشم‌پوشی از آمال خود اعتراض کنند. هیچ حکومتی نمی‌تواند بین مردم تبعیض قائل شده و برای ارضای امیال عده‌ای امیال عده‌ای دیگر را پایمال کند. هنگامی که بیشترین شادی برای بیشترین تعداد اصل اخلاقی حاکم است، تنها سیاست‌هایی مشروع خواهند بود که منافع اکثریت را برآورده کنند.

نتایج اصل بیشترین شادی برای بیشترین تعداد با «اصل ارجحیت خود» با قوت بیشتری آشکار می‌شوند. براساس این اصل «در جریان کلی زندگی، در قلب هر انسان، منافع شخصی بر همه منافع دیگر اولویت دارند».^۳ ترجیحات هر شخص در نهایت شخصی هستند و نمی‌توان علایق دیگران را به‌طور کامل تشخیص داد. بنابراین هر فرد بهترین داور برای تشخیص چیزی است که برای او خوب است. «اصل ارجحیت خود» به این معنا نیست که انسان‌ها قادر به همدلی نیستند، بلکه به این معناست که بهتر است انتظار داشته باشیم مردم نیازهای خود را در اولویت قرار دهند، دستکم به این دلیل که آنها را بهتر می‌شناسند. بنتام چنین نتیجه می‌گیرد که «وظیفه اصلی قوانین، تنها وظیفه‌ای که به روشنی و بدون تردید ضرورت دارد ممانعت افراد از پیگیری شادی خود به بهای نابودی بخش بزرگ‌تری از شادی دیگران است».^۴

بنابراین قانون ابزاری برای شکل‌دادن یک زندگی خوب یا تربیت انسان‌های خوب نیست. «هدف اصلی» آن تأمین امنیت است. تحت حاکمیت قانون مردم به کارکردن برای آینده خو می‌گیرند، به‌جای اینکه از زور برای برآوردن نیازهای خود از حاصل کار دیگران استفاده کنند. امنیت با اطمینان از «یک دارایی ثابت و بادوام که شایسته نام مایملک است» به‌دست می‌آید. امنیت انتظارات که از طریق قانون تثبیت شده باشد شکل‌دادن

1. The Greatest Happiness Principle

2. Principles of Morals, 12.

3. Works, IX:5, "Constitutional Code."

4. Works, I:163, "Promulgation of Laws."



«یک طرح کلی رفتاری و اتحاد وجود کنونی و آینده ما» را ممکن می‌کند. «تنها قانون است که به من مجال فراموشی ضعف‌های طبیعی‌ام را می‌دهد و موقعیتی فراهم می‌کند تا محدوده‌ای را برای خود مشخص کرده و به پرورش آن مشغول شوم به این امید که در آینده محصول آن را برداشت کنم». امنیتی که قانون فراهم می‌کند نشانه تمدن و باشکوه‌ترین پیروزی بشر بر خود است.^۱

چهارمین نظریه قانون بن‌تام هنگامی خود را نشان می‌دهد که او به بحث اصلاح قانون با قانون‌نویسی می‌پردازد. اگر قانون مکتوب شود آن را چنان در دسترس همه شهروندان قرار داده‌ایم که آنها برای فهم اصطلاحات فنی نیازی به هیچ واسطه‌ای نخواهند داشت. «قوه فهم هر کسی حد معینی دارد، هر اندازه قانون پیچیده‌تر شود، تعداد افرادی که آن را نمی‌فهمند افزایش می‌یابد». بنابراین به دستورالعملی نیاز داریم که از حیث قالب و محتوا به اندازه کافی ساده باشد به گونه‌ای که هر فرد بدون کمک یک مفسر بتواند از آن استفاده کند.^۲ با صورتبندی نظام‌مند قوانین برحسب اصل فایده می‌توان به یک طرح روشن و فهم‌پذیر و کامل دست پیدا کرد.^۳ بن‌تام در پاسخ به منتقدانی که می‌گفتند هیچ قانون مکتوبی نمی‌تواند قانون را تا این حد دسترس‌پذیر کند، زیرا پیش‌بینی تمام وضعیت‌های ممکن امکان‌پذیر نیست، می‌گوید: «می‌پذیرم که نمی‌توان همه رویدادها را پیش‌بینی کرد، اما می‌توان انواع آنها را تشخیص داد ... با یک روش خوب می‌توان به پیشواز رویدادها رفت به جای اینکه در پس آنها رفت؛ ما سرور آنها خواهیم بود نه بازیچه آنها. یک قانونگذار تنگ‌نظر و بزدل صبر می‌کند تا شرارت‌های خاص روی دهند پیش از آنکه چاره‌ای اندیشیده باشد؛ یک قانونگذار روشن‌فکر پیش‌بینی کرده و با تمهیدات کلی از آنها جلوگیری می‌کند».^۴

بن‌تام نگاه سنتی مبنی بر تفکیک قضاوت و قانونگذاری را رد می‌کند، نگاهی که توسط مونتسکیو^۵ صورتبندی و به‌طور کلی در انگلستان زمانه بن‌تام مورد قبول واقع شده بود. بن‌تام در مخالفت با این دیدگاه می‌گوید تفکیک قوا غیرعقلانی است، زیرا می‌کوشد از طریق از بین بردن قدرت مسئولان از سوءاستفاده از قدرت جلوگیری کند. به‌علاوه تقسیم حاکمیت به قوای منفک اصل سادگی را نقض می‌کند، دستگاه حکومت را پیچیده کرده و هزینه‌های غیرضروری را افزایش می‌دهد. شاید در حکومتی فاسد استقلال قوه قضائیه سودمند باشد، اما در شرایط دیگر کاملاً غیرقابل قبول است.

اما اگر اصل فایده و نتایج طبیعی آن چنین کاربردهای گسترده‌ای دارد، دیگر چه نیازی به قانون‌نویسی داریم؟ در پاسخ به این پرسش پنجمین نظریه قانون بن‌تام خود را نمایان می‌کند. به عقیده بن‌تام قانونی مکتوب براساس اصل فایده به‌صورت اتوماتیک به تصمیم‌های تردیدناپذیر منجر می‌شود. «چنین قانونی به زبانی آشنا برای همه سخن می‌گوید و همه در هنگام نیاز بدان مراجعه خواهند کرد».^۶

1. Works, I:307-9, "Principles of the Civil Code."

2. Ibid., 324.

3. Works, I:162, "Promulgation of Laws."

4. Works, III:205, "General View of a Complete Code of Laws."

5. Montesquieu

6. Works, III:209, "General View of a Complete Code of Laws."

به عقیده بنتام مسئولان حکومتی باید در معرض نقد عمومی قرار داشته باشند. آنچه یک نظام آزاد را از استبداد متمایز می‌کند نه تکیه بر قواعد و روبه‌های ثابت، بلکه داوری و گفتگوی عمومی در این باب است که آیا حاکمان نتایج مطلوب به بار آورده‌اند؟

بنتام بعدها ماهیت تحکمی قانون را کنار گذاشت و ایده التزام را با ایده پذیرش عقلانی جایگزین کرد. پذیرش از این طریق حاصل می‌شود که هر تصمیم و قاعده قانونی با یک مشروعیت عمومی حمایت شود که بتواند شهروندان را نسبت به مطلوبیت آن قانع کند. دیگر صرف اطاعت از قانون کافی نیست، بلکه چگونگی امن‌ساختن این اطاعت نیز اهمیت می‌یابد. آنجا که قانون تنها به واسطه ترس از مجازات برپا مانده است، پذیرش عقلانی وجود ندارد. چنین نظامی نمی‌تواند عقلانیت شهروندان را محترم بشمارد و استوار نخواهد بود. «قدرت برای مدتی خاص به یک قانون وجود می‌بخشد، اما پایداری قانون به عقل وابسته است».^۱ سخن از «عدالت» نه تنها ناکافی است، بلکه تهدیدی برای نقد عقلانی قانون است زیرا به جای عقل به احساسات تکیه کرده و پوشاندن نواقص قانون با زبان فریبنده را آسان می‌کند. اصل فایده قانون و همه تصمیم‌ها را در معرض نقد عقلانی قرار می‌دهد. هنگامی که شهروندان قادر به کنکاش در قوانینی باشند که بر آنها حاکم است و نسبت به مطلوبیت آنها قانع شوند، اطاعت آنها عقلانی و از روی میل خواهد بود.

انگیزه‌های بنتام در طرح هر کدام از دیدگاه‌های خود نسبت به قانون متفاوت هستند. هنگام مخالفت با قانون عرفی او قانون را با مقررات ثابتی یکسان می‌داند که قضات نمی‌توانند آنها را تغییر دهند. در مخالفت با آموزه‌های قانون طبیعی و حقوق طبیعی او نظریه دستوری قانون را صورتبندی می‌کند که در آن قانون با دستورات لازم‌الاجرای حاکم معادل است. بنتام هنگام استفاده از اصل فایده برای اصلاح قانون، قانون را به ابزاری برای ارضای علایق اعضای جامعه مدنی تبدیل می‌کند. هنگام بحث از داوری یک مسئله خاص، قانون را با انصاف یکسان می‌شمرد. سرانجام پیشنهاد او این است که می‌توان اقناع را به جای قانون قرار داد. از انتقاداتی که بر بنتام وارد شده این است که لذت را نمی‌توان معیار نهایی کفایت قانون دانست. هر عملی که به لذت منجر شود را نمی‌توان خوب دانست. به علاوه هنجارهای اصل بیشترین شادی برای بیشترین تعداد نه مقبولیت عام دارند و نه براساس ضرورت منطقی استنتاج شده‌اند.

منبع و مأخذ

-Shirley Robin Letwin, On the History of the Idea of Law, Cambridge University Press, 2005.

1. Works, IV:310, "Judicial Establishment."



مرکز پژوهش‌ها
مجلس شورای اسلامی

شماره مسلسل: ۱۶۰۴۸

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: سیر تاریخی ایده قانون (۱) (از یونان باستان تا دوره معاصر)

نام دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی (گروه بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین: طالب جابری

ناظر علمی: سیدیونس ادیانی

ویراستار تخصصی: —

ویراستار ادبی: پرند فیاضی

واژه‌های کلیدی:

۱. قانون

۲. ایده قانون

۳. حاکمیت

۴. حکمرانی



تاریخ انتشار: ۱۳۹۷/۶/۱۴