



قانون (مفهوم)

قانون، از اصطلاحات به کار رفته در علوم مختلف است و به معنای قواعد کلی است که بطور یکسان بر یک سلسله از امور شمول داشته باشد. مانند **قانون عرضه و تقاضا** در **اقتصاد** و یا **قانون جاذبه** در **علوم طبیعی**. مفهوم قانون در کانون تلقی بشر از جهان و از جایگاه **انسان** در عالم قرار داشته است. میراث بشری در قلمروهای تمدنی گوناگون بیانگر این واقعیت است. واژگانی چون **رتا** و **آسا** نزد **آریائیان**، **تائو** و **کارما** در **تمدن آسیای شرقی**، **kosmos** در تفکر یونانی و **شریعت** در **اسلام** هر یک به گونه‌ای با مفهوم قانون عجین بوده‌اند.

فهرست مندرجات

- ۱ - تعریف
 - ۱.۱ - قانون طبیعی
 - ۱.۲ - دیدگاه علم حقوق
 - ۲ - مقدمه
 - ۳ - قانون در عصر کلاسیک
 - ۳.۱ - دیدگاه افلاطون
 - ۳.۲ - دیدگاه ارسطو
 - ۴ - فلسفه رواقی و قانون طبیعی
 - ۴.۱ - سخن آلبوس
 - ۴.۲ - سخن سیزرون
 - ۴.۳ - سخن گایس
 - ۵ - قانون طبیعی و اندیشه مسیحی
 - ۶ - دیدگاه اسلامی
 - ۷ - قانون در اندیشه عصر مدرن
 - ۷.۱ - دیدگاه جان لاک
 - ۷.۲ - دیدگاه منتسکیو
 - ۷.۳ - دیدگاه روسو
 - ۷.۴ - دیدگاه کانت
 - ۸ - قانون در اندیشه معاصر
 - ۸.۱ - دیدگاه نوزیک
 - ۸.۲ - دیدگاه رالز
 - ۸.۳ - دیدگاه زمینگر این
 - ۸.۴ - دیدگاه هابرماس
 - ۸.۴.۱ - مبنای عقل انسانی
 - ۸.۴.۲ - اصول اخلاقی
 - ۸.۵ - دیدگاه فوکو
- ۹ - فهرست منابع
 - ۱۰ - پانویس
 - ۱۱ - منبع

تعریف

عموماً قانون (واژه قانون معرب یونانی از Kanon است. واژگان مربوط به آن عبارتند از قاعده، رسم، ناموس، دستور و آیین. قانون امری است کلی که به همه جزئیاتش منطبق گردد.) چون احکام الزام‌آوری که برای تنظیم و سامان حیات جمعی وضع شده‌اند تعریف می‌شود. بدین معنی قانون در تاریخ جوامع انسانی از پیشینه تاریخی طولانی برخوردار است. در طول تاریخ تفکر بشری ماهیت قانون و نسبت آن با مقولاتی چون **عدالت**، **حق**، **آزادی** و **سعادت** مورد توجه و بحث و **مجادله** بوده است. مفهوم قانون، اما، پیشینه‌ای بنیادین در حیات و تفکر بشر دارد، پیشینه‌ای که با خود تفکر قرین است.

مفهوم قانون در کانون تلقی بشر از جهان و از جایگاه انسان در **عالم** قرار داشته است. میراث بشری در قلمروهای تمدنی گوناگون بیانگر این واقعیت است. واژگانی چون **رتا** و **آسانزد** **آریائیان**، **تائو** و **دارما** در **تمدن آسیای شرقی**، **kosmos** در تفکر یونانی و **شریعت** در **اسلام** هر یک به گونه‌ای با مفهوم قانون عجین بوده‌اند. اهمیت قانون اما تنها در قرابت آن با تلقی انسان از هستی و وضعیت بشر نیست. گستره مفهوم قانون از سامان کیهانی و هستی‌شناسانه به قلمرو حیات عمومی و سامان زندگانی همگانی امتداد یافته است و نقش تعیین‌کننده‌ای

در آن ایفا نموده است. در این فرآیند، یکی از مقولات بسیار برجسته، مقوله «[قانون طبیعی](#)» است.

← قانون طبیعی

قانون طبیعی از یکسو با «حیثرت» انسان در مواجهه او با عالم مرتبط است و از سوی دیگر با معضلات حیات انسانی همچون وجود «[شر](#)» و رابطه بین «خواست فردی» و «خیر عمومی». لذا، وضع قوانین و فهم مقولاتی چون [عدالت اجتماعی](#) و [حقوق فردی](#) رابطه‌ای مستقیم، چه ایجابی و چه سلبی، با مفهوم قانون طبیعی قرار داشته‌اند، اما، علی‌رغم اهمیت آن در تفکر بشری، این مقوله معنای یکسانی در طول تاریخ نداشته است و حتی در مورد اصل آن تا به امروز مکرراً تردیدهای جدی ابراز شده است. [فلسفه اجتماعی سیاسی](#) در این میان به شکل تعیین‌کننده‌ای با مقوله «قانون طبیعی» مرتبط بوده است، به گونه‌ای که اکنون بحث در باب مقولاتی چون حق، عدالت و آزادی فارغ از توجه به بحث قانون به طور اعم و مقوله «قانون طبیعی» به طور اخص ممکن نیست.

← دیدگاه علم حقوق

در [علم حقوق](#) قانون گاهی به معنی عام و گاهی به معنی خاص به کار گرفته می‌شود. قانون به معنی عام، هر قاعده یا دستور کلی است که از طرف [قدرت حاکمه کشور](#) وضع و اطاعت از آن اجباری گردد. پس قانون به معنای عام شامل قانون اساسی، قانون‌های مصوب مجلس، و مصوبت هیئت دولت اطلاق می‌شود. قانون به معنی خاص را [قوه مقننه](#) وضع می‌کند که به عنوان نمونه می‌توان در [ایران](#) به [قانون انتخابات ریاست جمهوری](#)، [قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی](#) و قوانین مربوط به شرایط قضاlet و ارکان [قوه قضائیه](#) اشاره کرد.

[1] مدنی، سیدجلال الدین، کلیت حقوق اساسی، تهران، انتشارات پایدار، ۱۳۷۶، چاپ اول، صص ۴۲-۴۱.

مقدمه

مفهوم قانون قدمتی به سابقه تفکر بشری دارد. قانون به دو معنا در میراث فکری بشر مطرح شده است، یکی به معنای نظم لایتغیری که به سرشت امور مربوط می‌شود، دیگری به معنای ملاکی برای سامان‌دهی زندگی انسانی. البته نه تنها این دو معنا به طور مطلق از یکدیگر منفک نشده‌اند، بلکه حتی قوانین نظم‌دهنده به حیات انسانی در بسیاری موارد سرمنشأ در [قوانین کیهانی](#) داشته‌اند. به هر دو معنا، قانون در میراث متنوع بشری جایگاه برجسته‌ای داشته است. دو کلمه «[ودائی](#)» rta و «[اوستایی](#)» asa به [تمدن آریاییان](#) بازمی‌گردد. کلمه «rta» تکوینی یافته و واژگانی چون حرکت، حرکت موزون، نظم، [نظم کیهانی](#) و [نظم اخلاقی](#) بازمی‌گردد.

[2] Nakamura Hajime. Comparative History of Ideas Routledge, p. ۴۵.

در چین، [لائوتسه](#) از تائو به عنوان نظم کیهانی سخن گفته است. در [بودیسم هندی](#) نیز واژه «کارما» یا dharma به همین معناست. در [یونان باستان](#) واژه «moira» به معنای نظم کیهانی بود. در [ایران ابراهیمی](#)، از جمله [اسلام](#)، [سین الهی](#) به همین معناست. در [عصر مدرن](#) مفهوم قانون طبیعی به دو شکل مطرح شده است، یکی با تعبیری فیزیکیالیستی و دیگری به تعبیری اتونومیستی. آراء [هایز](#) شاخص نوع اول و آراء [کانت](#) شاخص نوع دوم است. در تعبیر جان لاک، قانون طبیعی با مقوله «[حق طبیعی](#)» عجین شد و تفکر سیاسی وی بر آن بنا گردید.

[3] Simon, Yves R. The Tradition of Natural Law, p. XVI.

پیشینه قانون به عنوان وسیله‌ای برای سامان بخشیدن به حیات جمعی به [بابل قدیم](#) و [قوانین حمورابی](#) بازمی‌گردد. در [قرن ۳](#) پیش از میلاد در [هند](#) و در [قرن ۶](#) و [۷](#) پس از میلاد در [تبت](#) و [ژاپن](#) نمونه‌های برجسته‌ای از قانون‌گذاری وجود داشته است.

در هند [ساماویا](#) (Samavaya) معطوف به وفاق اجتماعی بود، در تبت احکام ryxal-khrims به [اخلاق عمومی](#) اشاره داشت و در ژاپن [شوتوکو](#) (Shotoku) به ایستارهای ذهنی و اخلاقی مسئولان دولتی درباره امور عمومی توجه داشت.

[4] Nakamura Hajime. Comparative History of Ideas Routledge, p. ۳۲۶.

اما، تا آنجا که به رابطه بین قانون و [فلسفه سیاسی](#) مربوط می‌شود، نقطه شروع قانون قرون ششم و پنجم پیش از میلاد در [یونان](#) است. در این زمان نوع خاصی از تفکر بشری شکل گرفت که [فلسفه](#) نام گرفته است. فلسفه از آغاز با مقوله قانون عجین بود.

قانون در عصر کلاسیک

مقوله «قانون» در تفکر یونانی به نسبت میان سه مفهوم «نظم کیهانی» (kosmos)، طبیعت (physis) و سنت (nomos) و پاسخ به مسئله جایگاه انسان در عالم بازمی‌گردد. تا قرن پنجم پیش از میلاد، [فوسین](#) به سرشت امور و نوموس به عرف و هنجارهای قومی اطلاق می‌شد. درحالی‌که فوسین قلمروی جهان پیرامون بود، نوموس قواعد پذیرفته‌شده با پیشینه تاریخی محسوب می‌شد. اما، با استفاده [هراکلیتس](#) از نوموس برای آنچه فیثاغورثیان کاسموس یا نظم کیهانی می‌نامیدند. مبانی شکل‌گیری آنچه در تاریخ تفکر به عنوان «قانون طبیعی» شناخته‌شده است مهیا شد. (البته در عصر یونان باستان باور به مویرا Moira به معنای ضرورت‌های حکم بر خلقت و وضعیت انسانی در اشعار [هومر](#) و [هزئود](#) بیان شده است.)

هراکلیتس از مفهوم «[کیهان قدسی](#)» (Kosmos theios) استفاده کرد که مبنای مفهوم «قانون نانوشته» (nomos agraphos) که مشخصاً نوموس را از معنای عرفی آن متمایز کرد و آرا دارای اعتبار قدسی در نظر گرفت پدید آمد. بدین ترتیب واژه «نوموس» به معنای قانون وارد قلمروی [فلسفه نظری](#) و نیز [اخلاق](#) شد و باور به وحدت عقلانی عالم با اطلاق نام Kosmos که دال بر نظم، تناسب و زیبایی، یا به تعبیری کلی نظم نیک بود، بیان شد. بدین سال، قانون که هم اخلاقی و هم فیزیکی بود، هدایت‌کننده طبیعت (فوسین) که یک نظم هنجاری به حساب می‌آمد انگاشته شد و از اینجا مقوله «قانون طبیعی» متولد شد.

← دیدگاه افلاطون

اما، در همین زمان، [سوفسطائیان](#) با اصل mensura homo (انسان میزان است) وجود مبنایی به جز انسان برای تعیین ملاک در حیات اخلاقی را به چالش کشیدند.

[5] Peters, F. E. Greek Philosophical Terms, p. ۱۰۳.

[۱۷] Weinreb, Lioyed. Natural Law and Justice, pp. ۱-۲۷.

در پاسخ به این چالش، **افلاطون** با طرح اصل «خدا میزان همه چیز است» (nomos theios) بر وجود قوانین حکم بر عالم به گونه‌ای نو تأکید ورزید و دستگاه فلسفی-اخلاقی خاصی را بر مبنای آن استوار کرد. بدین معنا که وی در نظریه **مَثَل‌های خود** به وجود یک **کیهان عقلانی** noetos Kosmos که خانه **eidos** (مثل‌ها) است قائل می‌شود.

[۱۸] Peters, F. E. Greek Philosophical Terms, p. ۱۰۹.

افلاطون در قالب نظریه **مَثَل‌های خود** و با اشاره به این نکته که **روح انسان** پلی است بین دنیای ملموس و عالم ایده‌ها که صرفاً انتزاعی نیستند بلکه انضمامی و واقعی‌اند می‌گوید: «حاکم عالم همه چیزها را با نظریه **کمال** و حفظ کل حکم کرده است، و هر جزئی... علم و حال مناسب خود را دارد... و یکی از این اجزای عالم خود... انسان ناشاد است که هر چند کوچک سهمی در کل دارد.»

[۱۹] P. ۳۱. Plato. Laws. ۱۰. ۹۰۳.

به این معنا، افلاطون قائل به وجود واقعیت نظم یافته توسط **الوهیت** بود که خیر نهایی و تعیین‌کننده **خیر انسان‌هاست**. با این وصف وی از مفهوم «قانون طبیعی» استفاده نکرده است بلکه به **Kosmos** یا **taxis** اشاره دارد. بر این مبنا، وی **اصول اخلاقی** (که با سیاست قابل‌تفکیک نبود) را استخراج کرد. از جمله اینکه، **نظریه هارمونی جان** (Harmonia katharis) با **نظریه عدالت** او ارتباطی وثیق داشته است.

[۲۰] P. ۳۲. Plato. Laws. ۱۰. ۹۰۳.

← دیدگاه ارسطو

ارسطو با حفظ **غایت‌گرایی افلاطونی** ولی آوردن آن به سطح دنیای ملموس، مقوله **نظم کیهانی** و نظم اخلاقی را به گونه‌ای جدید مطرح کرد. وی مفهوم **مثل افلاطون** را به عنوان عنصر حاضر در چیزها در جهان ملموس استفاده کرد. مثل یا «صورت» همان سرشت هر چیز است که غایتی است و همانا کارکردی است که هر چیز بنا به **طبیعت (سرشت)** خود برای آن مناسب است.

[۲۱] P. ۳۳. Plato. Laws. ۱۰. ۹۰۳.

بر این اساس، ارسطو اصول اخلاق را طبیعی انگاشت.

[۲۲] P. ۳۴. Plato. Laws. ۱۰. ۹۰۳.

ارسطو در سیاست به قانون اشارات کلیدی متعددی دارد. در نقطه نظرات ارسطو، در باب قانون به خوبی می‌توان دیدگاه وی در باب قدرت و سامان سیاسی را فهمید. در تعریفی هنجاری از قانون، ارسطو می‌گوید: «هر چیز از هوس وارسته باشد، بهتر از آن چیزی است که گرفتار هوس باشد.» قانون از هرگونه هوس برکنار است. «... هوس... جانوری درندخوست»

[۲۳] Mac Donald. L. C. Western Political Theory, p. ۲۹.

و شهرت حتی بر گزینگان را کوردل می‌کند. اما قانون خردی است از همه هوس‌ها پیراسته.»

[۲۴] ارسطو، سیاست، ص ۱۴۵.

در مورد رابطه بین قانون و سامان سیاسی، ارسطو به اصالت **حکومت** مبتنی بر قانون تأکید می‌کند. از نظر وی، درحالی که قدرت می‌تواند با هوس‌ها و سوداهای آدمیان پیوند بخورد، قانون فارغ از چنین پیوندی است. به گفته وی: «اصولاً نادرست است که حکومت به جای آنکه تابع قانون باشد، در حیطه اقتدار شخص درآید، زیرا هر شخص گرفتار هوس‌ها و سوداهایی است که روان آدمیزاد از آنها گریزی ندارد.»

[۲۵] ارسطو، سیاست، ص ۵۰-۱۴۹.

ارسطو دو شرط برای «خوبی حکومت» در نظر دارد، یکی پیروی مردم از قوانین و دیگری خوبی خود قوانین. وی در قالب دیدگاه هنجاری خویش تمایزی بین قانون خوب و قانون بد قائل می‌شود: «... قوانین موافق با انواع درست حکومت، خوب و قوانین موافق با انواع منحرف حکومت، بد است.»

[۲۶] ارسطو، سیاست، ص ۱۲۷.

اما به نظر وی خوب بودن قوانین نیز به دو صورت «مطلق» و «نسبی» است. «مطلق بودن خوبی قانون، دلالت بر خوبی آن در هم‌عجا دارد و نسبی بودن خوبی آن دلالت بر خوبی آن در محیط و وضع مردم معینی دارد.»

[۲۷] ارسطو، سیاست، ص ۱۳۲.

فلسفه رواقی و قانون طبیعی

در عصر **روم** باستان مقوله **قانون**، در چارچوب **نگرش رواقی** به شکل جدیدی مطرح شد. آنچه در مورد آراء رواقیون بسیار حائز اهمیت است این است که علاوه بر تأثیرگذاری در دوران ظهور خود، این آراء تا به امروز از تداوم قابل‌توجهی برخوردار بوده است. آراء رواقیون در باب رابطه **عقل** و قانون پس از قرن‌ها به شکل جدیدی در آراء «**کانت**» و پس از وی در اندیشه **انتقادی هابز ملس** تجلی یافته است.

فلسفه رواقی در امتداد **فلسفه ارسطو** به نتایج جدیدی رسید که بازتلب‌های بااهمیتی در ارتباط با مقوله **قانون** داشت. مقوله **کلیدی** در این ارتباط **عدالت طبیعی** (physikon dikaiōn) ارسطو است. برخی از مفسران این مقوله **کلیدی** را به عنوان نظریه **آغازین قانون طبیعی** (Natural Law) می‌شناسند. اما با توجه به اینکه ارسطو در حوزه **حکمت عملی** و نه **حکمت نظری** به این مقوله پرداخته است، چنین تفسیری قابل‌قبول نیست. در واقع در همین جاست که اهمیت رواقیون در سیر اندیشه آشکار می‌شود.

در اندیشه رواقیون، قانون طبیعی (Jus naturale) **خصلتی جهان‌شناختی** (Cosmological) به خود گرفت و سرآغاز نظریه‌ای شد که حتی تا به امروز از جایگاه پراهمیتی در سیر اندیشه برخوردار است. رواقیون قائل به وجود رابطه **بنیادینی** بین طبیعت، عقل و قانون بودند. عقل (oītar) برای رواقیون بیانگر وجود نظام‌مندی در کل خلقت بود. آن‌ها معتقد بودند هیچ بخشی از طبیعت شفاف‌تر از عقل انسان این نظام‌مندی را نمایان نمی‌کند. بنابراین عقل انسان آشکارکننده **نظم طبیعی** است. این نظم طبیعی با عنوان قوانین طبیعی در اندیشه رواقی شناخته شد.

یکی از ماندگارترین تعاریفی که از قانون طبیعی ارائه شده است متعلق به Sextus Aelius است: «این قانون واقعی وجود دارد-یعنی، عقل سلیم که منطبق با طبیعت است، برای همه انسان‌ها قابل اطلاق است و لایتغیر و ابدی است. این قانون با فرامینش انسان‌ها را ملزم به انجام وظایفشان می‌کند، با تحریم‌هایش آن‌ها را از خلافکاری منع می‌کند... خداوند... واضع این قانون، مفسر آن و حامی آن است... کسی که آن را اطاعت نکند، نفس برتر خویش را رها کرده است...» [۱۷۱] ارسطو، سیاست، ص ۱۷۴.

← سخن سیسرون

در این میان آنچه اهمیت یافت، رابطه قانون طبیعی با حیات اجتماعی بود. به عبارت دیگر، یافتن مبنایی برای انتقال قوانین طبیعی به حوزه مدنی، **سیسرون** معتقد بود که اولین خصلت مشترک انسان با خداوند قوه عقل است. پس همه انسان دارای عقل اند و: «آن‌ها که عقل یکسان دارند، باید عقل سلیم یکسان نیز داشته باشند و چون عقل سلیم قانون است، ما باید باور کنیم که انسان‌ها قانون مشترک با خدایان دارند و آن‌ها که در یک قانون سهیم‌اند، بایستی در عدالت نیز سهیم باشند و آن‌ها که این‌همه را با هم سهیم‌اند، باید اعضای یک **جامعه سیاسی** انگاشته شوند.» [۱۷۲] Mac Donald, L. C. Western Political Theory, p. ۴۰.

← سخن گایس

اما **گایس** (Gaius) روای قائل به تمایز جدی بین اصول مشتق از عقل طبیعی و قوانین مدنی است که از نظر وی، مشتق از قواعد و سنت‌های یک جامعه خاص می‌باشد. از نظر گایس قوانین طبیعی همان قوانین اقوام (jus gentium) است. به گفته او: «قاعده رفتاری که قومی برای خود وضع کرده است و خاص آن قوم است، **قانون مدنی** (jus civile) است. اما آن اصولی که **عقل طبیعی** به همه انسان‌ها تعلیم می‌دهد، توسط همه از آن پیروی می‌شود و به طور جمعی قانون اقوام نام دارد.» [۱۷۳] Mac Donald, L. C. Western Political Theory, p. ۹۸.

در اندیشه رواقی، بین عقل، وظیفه و قانون نیز ارتباط جوهری وجود دارد. از نظر رواقیون هرکس بایستی بدونش کوه وظایف متناسب با خود را بپذیرد. سیسرون مابین و وظیفه ارتباط اساسی وجود دارد. به گفته وی: «در واقع یک قانون واقعی هست، یعنی قانون سلیم، که با فرامین خود، انسان‌ها را ملزم به انجام وظایفشان می‌کند.» [۱۷۴] Mac Donald, L. C. Western Political Theory, p ۹۹.

قانون طبیعی و اندیشه مسیحی

در آغاز **مسیحیت**، اصحاب **کلیسا** عنصر خاص مسیحی را با مفهوم هبوط وارد ایده قانون طبیعی کردند تا وضعیت واقعی انسان را توضیح دهند. اما نهایتاً در آراء **توماس آکویناس** نظریه قانون طبیعی از منظر مسیحیت و عملاً فراتر از آن مطرح شد.

آکویناس از یک سو سعی در برطرف کردن ابهامات سیسرونی در باب قانون طبیعی داشت و از سوی دیگر برای سازگار کردن باور خاص مسیحی به خدای خالق فعال و مقدر بودن خلقت او با وجود شر و تجربه شخصی اراده آزاد انسان تلاش می‌کرد. وی در Summa Theologica قانون را چونان «حکم عقل برای خیر عمومی...» معنا کرد. [۱۷۵] Mac Donald, L. C. Western Political Theory, p. ۵۵-۶. [۱۷۶] Ullman, Walter. A History of political Thought, p.

آکویناس چهار نوع قانون را از یکدیگر متمایز ساخت: قانون ازلی، قانون طبیعی، قانون انسانی و قانون الهی. قانون ازلی همان حکومت خداوند بر چیزهاست. این قانون با اصل افلاطونی نظم کیهانی بسیار شبیه بود و نیز با مفهوم logos در اندیشه رواقی، اما محور تعبیر آکویناس از قانون، مقوله قانون طبیعی است، قانونی که در آن مشیت الهی با آزادی انسانی سازگار می‌شود. به تعبیر آکویناس، قانون طبیعی پیوند بین قانون ابدی در نزد خداوند و قانون اخلاقی انسان‌هاست، یعنی بین طبیعت (مشیت) و عقل. چنین قانونی تجلی **سرشت انسانی** است که معطوف است به غایت مناسب انسانی. آکویناس وساطت عقل در تبدیل تمایلات طبیعی به اعمال و تصمیمات عملی را محور **فلسفه عملی** می‌سازد و بدین ترتیب بین عقل، **قانون الهی** و **پراکسیس انسانی** ارتباط ایجاد می‌نماید.

به نظر آکویناس، انسان مانند هر موجودی یک «میل طبیعی» به غایت مناسب خود منطبق بر قانون ازلی دارد، اما فقط ما انسان‌ها نسبت به غایت خویش آگاهیم، بر اسلئس آن تعقل می‌کنیم و در راستای آن ارادورزانه عمل می‌کنیم. هر آنچه در خلقت در مورد دیگر موجودات «حتمیت» (must) است برای انسان «باید» (ought) است. بر این مبنا، اصل اول قانون طبیعی یا **عقل عملی** عبارت است از: «خوب باید دنبال شود و از شر اجتناب شود.» بنابراین تمایلاتی همچون حفظ خویش، دانستن حقیقت درباره **خداوند** و زندگی در **جامعه** در گزاره‌های قانون در باره **خداوند** و زندگی در جامعه در گزاره‌های قانون طبیعی همچون رفع جهل و اجتناب از آزاد آنان که با آن‌ها زندگی می‌کنیم وجود دارند. [۱۷۷] Ullman, Walter. A History of political Thought, p. ۵۸.

با سازگار کردن آزادی انسان با جبر مشیتی، نه تنها آزادی با مشیت سازگار شده است بلکه طبیعت عملاً آزادی را ایجاب می‌کند، چه بدون آن موجود عاقل از تحقق سرشت خویش ناتوان می‌ماند. در عین حال، آزادی با طبیعت هدایت و محدود می‌شود، مبادا که عقل بدون مسئولیت شود.

آکویناس به قانون انسانی به عنوان **قانون وضعی** در هر اجتماعی اشاره می‌کند. وی همچنین قانون الهی را در کتب مقدس برای هدایت بشر به سوی سعادت جاودان برمی‌شمارد. این قانون به غایتی فراطبیعی و فراسوی قوای طبیعی انسان معطوف است. قانون الهی جهت‌گیری انسان بر اسلئس قانون خداوند را تکمیل می‌کند. [۱۷۸] Ullman, Walter. A History of political Thought, p. ۶۰.

در اسلام، طبیعت چونان کتابی است سرشار از رموز و اسرار الهی. در قرآن پیوندی نشانه‌شناسانه (Semiotic) بین خود کلام وحی، پدیده‌های طبیعت و وقایع انسانی از طریق واژه «آیه» برقرار شده است. از جمله در آیه ۵۲ **سوره فصلت** آمده است: «آیت خود در آفاق و انفس را به آن‌ها نشان خواهیم داد تا حقایق او بر آن‌ها روشن شود» [۲۵]. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۱۸۰.

در قرآن هیچ‌گاه واژه **طبیعت** به کار نرفته است، (این در مورد **تورات** هم صادق است)

[۲۶] نک: اشترانوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ص ۱۰۱.

اگرچه از لغت طبع استفاده شده است.

[۲۷] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۲۲.

مترجمان اولیه از واژه کِیان که مشتق از کلمه سَریانی kjono بود برای ترجمه فوسیس استفاده کردند، اما بعداً از «طبیعت» که معنای آن بافوسیس کاملاً یکی نیست استفاده شد.

[۲۸] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۲۲.

طبیعت به عنوان موضوع شناخت در مکتب‌های فکری گوناگون در تاریخ اسلام مورد توجه بوده است. ریاضیون، هرامسه، مثانیان، اشراقیان، عرفا و متکلمان هر یک به گونه‌ای با مقوله طبیعت مواجه شده‌اند.

[۲۹] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۴۱.

در این میان نگرش غایت‌انگاری ارسطویی در آراء **ابن‌سینا** کاملاً بارز است، اما **اخوان صفا** تعبیری زیبایی‌شناسانه از طبیعت را ارائه کرده‌اند.

[۳۰] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۶۵.

آنان مفهوم عشق را نیز در فهم از طبیعت و کائنات وارد کردند.

[۳۱] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۹۰.

آنان حتی از واژه **نالموس** (برگرفته از نوموس یونانی) به معنای اشتیاق عاشقانه به خداوند تعبیر نمودند و **پیامبران الهی** را «صاحب الناموس» نامیدند.

[۳۲] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، پاورقی ۳۶، ص ۹۱.

به این معنا می‌توان گفت که قانون مبنایی حاکم بر طبیعت از نظر آنان عشق است. این نگرش در آراء عرفا و حکمایی مشهوری چون **غزالی**، **ابن‌عربی** و **ملاصدرا** تأثیر مستقیم و تعیین‌کننده‌ای داشته است.

[۳۳] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۶۳.

این نوع نگرش با نگرش ارسطویی درباره خصلت قوانین حاکم بر عالم و طبیعت متفاوت است اما تشابه اساسی با متفکرانی همچون هراکلیتس، دارد.

[۳۴] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۱۰۵.

در این تعبیر، جهان زنده است و زمین و مکان با حرکت پیوستگی دارند و نه، آن‌گونه که ارسطو می‌گوید، فاقد روح و حیات. در چارچوب این تعبیر، انسان چونان عالم صغیری است که واسطه میان **عالم نبات** و **جماد** و **حیوان** و **افلاک** است.

[۳۵] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۱۲۱.

و نیروی ذوق و شوق در وی تعیین‌کننده است.

[۳۶] نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره صُفیه، ص ۱۵۸.

در **فلسفه سیاسی اسلامی**، **فاریابی** به مقوله قانون در چارچوب نظریات خود در باب انواع حکمیت اشاره می‌کند. در نوع «ریاست اولی»، که مطلوب‌ترین شکل حکومت نزد فارابی است، رئیس دولت «**وضع النوامیس**» است که قانون مبتنی بر وحی را اعمال می‌کند. در «**ریاست تابعه**» روش‌ها و قوانین موضوعه بر اساس شرایط موجود مدرن می‌شوند. نهایتاً در «**ریاست سنت**»، اتکاء بر سنت مکتوب گذشته (میراث وضع النوامیس) می‌باشد و از طریق استنباط احکام **شریعت** امور عمومی سامان می‌یابد.

[۳۷] مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، صص ۲۲۴-۲۲۲.

ابن‌خلدون نیز، از منظری متفاوت قانون را در سیر تاریخی حیات انسانی و شیوه زندگی و تحولات اوضاع اجتماعی می‌بیند. وی در مفهوم عصبیت و مقوله **عمران** تعیین‌بخشی قواعد حاکم بر حیات انسانی را مورد مطالعه قرار داده است و مقوله «**سنت‌های الهی**» را تدوین فلسفی کرده است.

[۳۸] ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون.

قانون در اندیشه عصر مدرن

در دوران مدرن پنج نگرش متفاوت نسبت به مقوله «قانون طبیعی» و به تبع آن در مورد سامان سیاسی ارائه شد. اگرچه متفکران این چهار نگرش همگی به عنوان اصحاب «**قرارداد اجتماعی**» شناخته شده‌اند، اما تفاوت در نگرش آن‌ها در این ارتباط بسیار قابل توجه است. **هاینر** اساساً قانون طبیعی را به عنوان اراده نامحدود خداوند تعبیر کرد و بر آن اساس ضرورت قطعی اطاعت از **قانون وضعی** را به عنوان اراده دولت مطرح کرد. به عقیده وی، برخلاف دیگر موجوداتی که طبیعتاً با هم زندگی می‌کنند، مثلاً زنبورها و مورچه‌ها، انسان‌ها نیازمند یک «قدرت مشترک هستند تا آن‌ها را در هیبت نگه دارد و اصل آن‌ها را در راستای نفع عمومی هدایت کند».

[۳۹] Hobbes Leviatan، p. ۱۰۹.

[۴۰] Weinreb، Llyoyed. Natural Law and Justice. P. ۷۲.

← دیدگاه جان لاک

جان لاک اما، با تعبیری متفاوت از قانون طبیعی، فلسفه سیاسی خاصی را تدوین کرد. به تعبیر وی، خداوند نظم طبیعی را سامان داده است اما انسان با استفاده از عقل خود می‌تواند قواعد عملی را که توسط خداوند تجویز شده‌اند در یابد. بنابراین، در عین اینکه قانون طبیعت، اراده خداوند خالق است عقل انسان مخلوق نیز هست.

بنابراین، در وجود قانون طبیعت شکی وجود ندارد و «برای خالق عقلانی روشن و صریح است و نیز برای مطالعه‌کننده آن به عنوان قوانین وضعی جامعه صریح‌تر از این نمی‌شود»... (این قوانین وضعی) فقط تا آنجا صحیح‌اند که مبتنی بر قانون طبیعی باشند که از طریق آن فهمیده و قاعده‌مند می‌شوند»

[۴۱] Locke، John. Two Treaties on Government، p. ۲۹۳.

بر همین اساس، لاک «دارائی» را چونان اصل بنیادینی بنا نهاد که به تبع آن مقلاتی چون حق و آزادی تعریف و فلسفه سیاسی وی مدون شد.

← دیدگاه منتسکیو

پس از هابز و لاک، با **منتسکیو**، فهم قانون ابعاد گسترده‌تر و عمیق‌تری یافت. در واقع، وی برای قانون تقدم ماهوی نسبت به حیات انسانی قابل شد. منتسکیو، برخلاف رواقیون که قانون و عقل را نسبت به طبیعت متأخر می‌دانستند، قانون را لازمه طبیعت امور می‌دانند. وجود رابطه بین نیروها و موجودات مستلزم وجود قوانین است. به نظر منتسکیو، قانون یعنی روابط گریزناپذیر بین پدیده‌ها. این دیدگاه را می‌توان اجابایی نامید، چه، روابط بین پدیده‌ها وجود قوانین را ایجاب می‌کند. اجابایی که از آن گریزی نیست. این‌گونه قوانین را منتسکیو قوانین طبیعی می‌نامد، زیرا:

«پیش از تمام قوانین این عالم، قوانین طبیعی وجود داشته است و چون اشتقاق آن‌ها از ترکیب ساختمان وجود ما می‌باشد، آن‌ها را قوانین طبیعی می‌نامیم.»

Weinreb, Lioyed. Natural Law and Justice. p. ۸۴ [۴۲]

بنابراین، برخلاف تعبیر هابز که قوانین طبیعت ناشی از وجود انسان در طبیعت است، منتسکیو آن‌ها را از ویژگی‌های خود انسان می‌داند. وی به شش قانون طبیعی اشاره دارد:

- ۱- صلح، ۲- جست‌وجوی خوراک، ۳- نیاز جنسی، ۴- میل به **زندگی اجتماعی**، ۵- حفظ خویشتن و ۶- وجود خالق.

به عقیده منتسکیو، برخلاف قوانین طبیعی که مستقل از شعور و اراده انسانی هستند، در حیات اجتماعی قوانین بایستی وضع شوند. منتسکیو در این زمینه به وجود سه دسته قوانین در طول تاریخ بشر اشاره دارد:

۱- **قوانین مذهبی.**

۲- **قوانین اخلاقی.**

۳- **قوانین سیاسی مدنی.**

وی هر سه نوع قوانین را در خدمت هدایت بشر می‌داند. به عقیده وی خداوند عالم به وسیله قوانین مذهبی او را به طرف خود می‌خواند تا از یاد خدا و خلق غافل نشود. قوانین اخلاقی نیز توسط فیلسوفان و معلمان اخلاق برای مصون ماندن انسان از خطاها به وی تعلیم داده می‌شوند. به همین سبب، قانون‌گذاران نیز بشر را به وسیله قوانین سیاسی و مدنی به وظایف خود در رابطه با دیگران واقف می‌سازند، زیرا انسان برای زندگی در جامعه خلق شده است.

[۴۳] منتسکیو، شارل، روح القوانين، کتب اول، فصل سوم.

منتسکیو منشأ قوانین سیاسی-مدنی را وجود نزاع بین افراد و اجتماعات می‌داند. بنابراین می‌توان گفت از منظر منتسکیو، چون چنین نزاعی حاصل میل به اعمال قدرت است، قوانین در پاسخ به قدرت وضع می‌شود:

«در حال تساوی افراد در هر جامعه‌ای نیروی خود را احساس می‌نمایند و می‌کشند که مزایای عمده جامعه را به نفع خود برگردانند، این رویه یک حالت جنگ تولید می‌کند. هر جامعه معینی هم نیروی خود را احساس می‌کند و این احساس نیرو توانایی خود موجب جنگ بین ملت‌ها می‌شود. به تبع از این دو قسم جنگ، قوانین میان افراد بشر به وجود می‌آیند.»

[۴۴] منتسکیو، شارل، روح القوانين، کتب اول، فصل سوم.

(البته، قبل از منتسکیو Ulpian رواقی این نظریه را ارائه داده بود.)

در مورد قوانین سیاسی-مدنی، منتسکیو نگرشی اقتضایی-نسبی دارد. به نظر وی، «قوانین سیاسی-مدنی هر ملتی باید موارد خاص داشته باشد.»

[۴۵] منتسکیو، شارل، روح القوانين، کتب اول، فصل سوم.

به عقیده منتسکیو، وضع قوانین باید با عوامل و شرایط خاصی که در حیات اجتماعی یک جامعه یا کشور مؤثر است، تناسب داشته باشد.

«قوانین باید با اوضاع طبیعی کشور، با آب‌وهوای هر کشور، با نوع زندگی ملتی که در لوای آن زندگی می‌کند تناسب داشته باشد. قوانین باید با تمام جزئیات محیط و مردمانی که بر آن‌ها مسلط می‌شود و اساس روابط آن‌ها را تشکیل می‌دهند، متناسب باشد.»

[۴۶] منتسکیو، شارل، روح القوانين، کتب اول، فصل سوم.

منتسکیو در حوزه حیات سیاسی-اجتماعی اصل را قانون برمی‌شمارد و مقولاتی چون آزادی را تابعی از قانون می‌داند. تقدم ماهوی که منتسکیو در حوزه حیات غیراجتماعی برای قانون قائل است در قلمروی آزادی نیز پابرجاست. به نظر وی:

«آزادی عبارت از این است که انسان حق داشته باشد هر کاری را که قانون اجازه داده و می‌دهد انجام دهد و آنچه قانون منع کرده و صلاح او نیست مجبور به انجام آن نشود.»

[۴۷] منتسکیو، شارل، روح القوانين، کتب اول، فصل سوم.

در بررسی منشأ قوانین سیاسی-مدنی، منتسکیو به تعیین‌کنندگی عقل انسانی می‌رسد. اگرچه وی اعتقاد به نسبت قوانین دارد، اما تنها وجه مطلق بودن در قوانین را تعیین‌کنندگی عقل می‌داند.

— دیدگاه روسو

روسو، برخلاف هابز، لاک و منتسکیو اساساً اصلاتی برای مقوله «قانون طبیعی» قائل نبود. وی مانند **ارسطو** انسان را موجودی اجتماعی می‌دانست که وضعیت مدنی زمینه طبیعت او است. بدین ترتیب **اخلاق ارسطویی** به‌گونه‌ای متفاوت مجدداً احیا شد تا در نظام فکری **کانت** در قالب حکومت عملی مدرن مدون شود. در الگوی روسونی، انسان در وضع طبیعی پیشامندی کامل نیست و مدنیت برای کامل شدن او ضروری است.

[۴۸] Roussau, J. J. Discourse on Political Economy, pp. ۲۸۹ – ۳۰۱.

[۴۹] Weinreb, Lioyed. Natural Law and Justice, p. ۸۵.

به نظر **روسو** قوانین طبیعی همیشه ناشناختنی و غیرعملی‌اند. بنابراین مبنای شکل‌گیری اجتماع انسانی نه طبیعی، بلکه قراردادی است و **تعهد اخلاقی** انسان نه به **وضع طبیعی**، بلکه به **وضع مدنی** معطوف است. بر این اساس، روسو اصل اراده عمومی را مدون می‌سازد که: «همیشه معطوف به خیر عمومی است. (و فضیلت انسانی در این است که) «اراده خاص خود را با اراده عمومی سازگار سازد.»

[۵۰] کانن، امانوئل، بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹، ص ۴۶.

نتیجه اینکه روندی که در زمان فلاسفه پیش سقراطی در قرن شش قبل از **میلاد** با پیوند قانون یا نوموس با فوسیس یا طبیعت آغاز شد و با ایده **قانون طبیعی** در **فلسفه سیاسی افلاطون** و ارسطو، و پس از آن‌ها در آراء سیاسی رواقیون آکویناس تا هابز و لاک ادامه یافت، با نظریات روسو متحول شد. در آراء روسو بنیاد زندگی اجتماعی و ملاک‌های حیات عمومی نه مبتنی بر نظم کیهانی یا طبیعی بود و نه صرفاً مبتنی بر عامل انسانی آن‌گونه که سوفسطائیان می‌انگاشتند؛ بلکه مبتنی بر اراده عمومی بود که نه قائم به طبیعت بود و نه محدود به اراده فردی. این تعبیر به‌گونه‌ای خاص توسط کانن تدوین فلسفی شد و در عصر معاصر توسط **آرنت** و **هابز** مبنی بازپرورانه شد.

— دیدگاه کانن

کانن قانون طبیعت را به نام فیزیک که همانا قلمروی ضروریات است مربوط به معرفت و دانش می‌داند و قانون هنجاری را مربوط به قلمروی اخلاق که قلمروی آزادی است. وی در کل قائل به وجود دو دسته قوانین است، به قول او:

«قوانین دو دسته هستند، یا مربوط به طبیعت یا مربوط به آزادی. اولی **علم فیزیک** است و دومی **علم اخلاق**... اما تفاوت این دو در این است که علم فیزیک به مطالعه قوانینی که براساس آن‌ها همه چیز حادث می‌شود می‌پردازد، اما علم اخلاق مطالعه قوانینی است که بر اساس آن‌ها همه چیز باید حادث شود.»

[۵۱] Weinreb, Lioyed. Natural Law and Justice, p. ۲۰۵.

به عبارت دیگر قوانین طبیعت موضوع فهم هستند و قوانین اخلاقی مخلوق عقل. قوانین سیاسی-مدنی از نظر کانت از دسته قوانین اخلاقی هستند. مقوله کلیدی در فلسفه اخلاق کانت، **امر مطلق** (Categorical Imperative) است. امر مطلق بدین معناست که انسان به گونه‌ای عمل کند که مبنای عملش به خواست خود او به سطح یک اصل عام ارتقاء بیابد. نکته مهم در اینجا این است که کانت در تدوین اندیشه اخلاقی خویش نه سنت مذهبی و ایمان قلبی را می‌پذیرد و نه اصالت طبیعت را، بلکه به خود انسان مراجعه می‌کند، چه، عقل انسانی منشأ و مرجع وضع قوانین است. کانت در چارچوب مباحث عقل عملی خویش به مبنای آزادی مبتنی بر اصول اخلاقی عامی می‌پردازد که در آن قانون زاینده اراده فرد است و در عین حال شمولیت (عام) نیز دارد.

در اندیشه سیاسی کانت دولت مبتنی بر قانون است. چه، با توجه به این که قانون با اتکاء به انتخاب فرد انسانی شکل می‌گیرد و هر نوع اقتدار سیاسی که بر این اساس شکل می‌گیرد، در عین حال ضامن آزادی فردی است. مطلوب‌ترین شکل حکومت آن است که مبتنی بر قانون باشد. به عبارت دیگر، حاکمیت قانون در چارچوب اندیشه کانتی حاکمیت آزادی است.

قانون در اندیشه معاصر

در دوران معاصر چند نگرش درباره قانون مطرح شده است.

← دیدگاه نوزیک

تفکر لیبرالی **نوزیک** تاووم اندیشه جان لاک درباره قانون طبیعی است. وی بر استعدادهای طبیعی افراد به عنوان مبنای عدالت اجتماعی تأکید می‌ورزد. [52] p. 222. Weinreb, Liyed. Natural Law and Justice.

← دیدگاه رالز

رالز از سوی دیگر، در امتداد تفکر کانتی قرار دارد و بر برابری انسان‌ها تأکید می‌نماید. به گفته وی: «جای هیچ‌کس بر اساس وضعیت طبیعی او بیش از آنکه بر اساس نقطه اولیه آغاز در جامعه باشد تعیین نمی‌شود».

[53] p. 254. Weinreb, Liyed. Natural Law and Justice.

← دیدگاه زمینه‌گرایان

زمینه‌گرایان از طرف دیگر، نسبت فرهنگی را به شیوه‌های مشابه با دوران پیش فلسفی یونان مطرح کرده‌اند. از نظر آنان نوموس در بطن تجربیات و وضعیت‌های خاص فرهنگی شکل می‌گیرد و نمی‌توان با گزاره‌ها و احکام عام و جهان‌شمول ملاک و هنجار برای حیلت عمومی همه جوامع تعیین نمود.

[54] p. Habermas, Between Facts and Norms.

← دیدگاه هابرماس

نظریه انتقاد **هابرماس** اما، نگرش متفاوت و جدیدی درباره قانون ارائه می‌کند.

← مبنای عقل انسانی

برخلاف کانت که در پاسخ به قدرت مینا را عقل انسانی قانون‌ساز می‌گذارد، پاسخ هابرماس، رهایی حاصل از گفت‌وگو است. هابرماس معتقد است غایت حیات انسانی رهایی است؛ یعنی شرایطی که فارغ از هرگونه سلطه بر انسان‌ها باشد. چنین شرایطی تنها از طریق وضع قوانینی که مبتنی بر آراء آزاد همه افراد، و نه سوژه فردی، باشد ممکن است. هابرماس برخلاف کانت، به سوژه جمعی اصالت می‌بخشد و به استقلال جمع از هرگونه اعمال سلطه درونی و بیرونی تقم و تعیین‌کنندگی می‌بخشد. چنین سوژه جمعی حاصل وجود عقل تفاهمی است و نه عقل فردی.

«عقل ارتباطی از عقل عملی به این جهت متفاوت است که به یک بازیگر فردی یا یک کلان بلکه، آنچه عقل ارتباطی را ممکن می‌سازد، آن وسیله زبانی است که تنها از طریق آن تعاملات به همدیگر تنیده می‌شوند و شکل‌های زندگی ساخته می‌شوند... و این مجموعه‌ای از شرایط را شکل می‌دهد که هم قادر می‌سازد و هم محدود می‌سازد.

[55] p. Habermas, Between Facts and Norms.

«هابرماس تلاش دارد نشان دهد که می‌توان به پرسش‌های عملی پاسخ‌های عقلانی داد و این کار را با «لایل» و از طریق نیروی بحث بهتر انجام داد. هابرماس در پی آن است که با متکی کردن هنجارها، از جمله قوانین سیاسی-مدنی بر مبنای محکمی که بتوانند ضامن اعتبار و مشروعیت این هنجارها باشند راهی برای مسئله مشروعیت (یا «خوبی» و «بدی» قوانین به تعبیر ارسطو) بیابد. هابرماس معتقد است، چنین کاری از عهده نظریه گفت‌وگو برمی‌آید. براساس این نظریه»

«فقط آن هنجارهایی پذیرفته می‌شوند که بتوانند پذیرش عمومی را در حوزه کاربردشان جلب کنند. این اصل کلیه هنجارهایی را که محتوی آن‌ها و محدوده اعتبارشان خاص باشد، به علت عدم جلب وفاق نفی می‌کند.

[56] p. Habermas, Between Facts and Norms.

← اصول اخلاقی

بر همین اساس، هابرماس نظریه کانت در تبدیل اصل اخلاقی به قانون عام را به علت مونولوژی (تک‌گویی-انفرادی) بودن غیراصیل می‌داند. به نظر هابرماس، به جای اینکه اصلی که به نظر فرد درست می‌آید به سطح عام برسد، باید آن را به همه عرضه کند و آن را برای شمولیت یافتن به محک استدلال در گفت‌وگو و بین‌الذهانیت بزند. وی بر این اساس، مرجع نهایی در تعیین اعتبار، صحت و اصالت هر هنجاری را وفاق عمومی می‌داند. وفاق، به عنوان آنچه عموم اعضاء یک جامعه قائل به آن هستند، تنها از طریق گفت‌وگو مابین اعضاء جامعه حاصل می‌شود. همه اعضاء جامعه، بدون محدودیت برای هیچ فرد یا گروهی، حق شرکت در فرآیند گفت‌وگو را دارند و در عین حال همه متعهد می‌شوند که پایبند به وفاق حاصل از این گفت‌وگو باشند. بنابراین، هر هنجاری آن زمان قابل اتکاء و اعمال می‌باشد که حاصل گفت‌وگوی بین افراد جامعه باشد. این **نظریه گفت‌وگویی اخلاق** (Discursive Ethic) است که در آن اخلاق مرجعی است که:

«از مرزهای مابین سپهر فردی و جمعی می‌گذرد، این مرزها در طی تاریخ تغییر می‌کنند که این خود منوط است به ساختار اجتماعی. اگر ما ادعای عام بودن اصل اخلاقی را به صورت بین‌الذهانی بسازیم، بایستی نقش ایندال را از فرد در اندیشه کانت، به عمل جمعی که همیشه توسط اشخاص مشترکاً انجام می‌شود جابجا کنیم.»
Habermas, 'Between Facts and Norms'. p ۱۵۷.

همین شیوه در شکل دادن به قانون نیز اعمال می‌شود. به عبارت دیگر، هابرماس قائل به نظریه گفت‌وگویی قانون است.
«تنها، مشارکت مستقل سیاسی در قانون سازی است که برای مخاطبان قانون داشتن فهم درست یاز نظام حقوقی را که توسط خودشان سلخته شده است، فراهم می‌کند.»
Foucault, 'Politics, Philosophy and Culture'. P. ۹۰.

در این میان آنچه قابل توجه است، نقش موانعی است که بر سر راه گفت‌وگو، تفاهم و وفاق وجود دارد. هابرماس در این زمینه به آنچه باعث خدشه‌دار شدن رابطه بین‌الذهانی می‌شود می‌پردازد. به نظر وی در ساختار سرمایه‌داری، خشونت ساختاری، که از طریق وسایل ارتباط جمعی در جهت حفظ وضع موجود اعمال می‌شود، عامل اصلی خدشه‌دار شدن رابطه بین‌الذهانی جامعه با یکدیگر است. قدرت در جامعه سرمایه‌داری در جهت تأمین منافع طبقاتی است و نمی‌تواند متکی بر وفاق عمومی باشد، لذا مانع از خودآگاهی افراد می‌شود. بنابراین در جامعه مدرن و در ساختار سرمایه‌داری قانون درگیر چالش‌های قدرت است.

← دیدگاه فوکو

در تعبیری کاملاً متفاوت با سه تعبیر دیگر، **فوکو** قانون را با قدرت عجین می‌داند. فوکو با طرح این پرسش که «کدام قواعد حق توسط روابط قدرت در تولید گفتمان‌های حقیقت به کار می‌روند» به جای این پرسش که «چگونه فلسفه حد قدرت را تعیین می‌کند»، تحول گفتاری-نظری بنیادینی را در رابطه با فلسفه سیاسی به معنای اعم و مفهوم قانون به معنا اخص ایجاد کرده است. فوکو با نظریه گفتمانی خود قدرت را در کانون قانون و قانون را در خدمت حاکمیت‌های سیاسی مدرن می‌بیند. به نظر وی: «نقش اصلی **نظریه حق** (فلسفه سیاسی) از دوران ارسطو به بعد تثبیت مشروعیت قدرت بود؛ یعنی مسئله اصلی که کل نظریه حق و حاکمیت حول آن سازمان یافته است.»

Foucault, 'Politics, Philosophy and Culture'. p. ۹۵.
لذا قدرت در سطح ظاهری در دو بعد مختلف نمایان می‌شود: «از یک طرف، به عنوان حقوق مشروع حاکمیت، از طرف دیگر به عنوان وظیفه قانونی اطاعت آن»
فوکو همچنین، قانون را به جای حیل عمومی در ساختارهای معرفتی، یا گفتمان، که در دل آن‌ها هر گزاره و نظری شکل می‌گیرد می‌بیند. همچنین، وی با نظریه دیسیپلینی شدن جامعه مدرن به سلب هرگونه تعیین‌کنندگی از سوی عوامل انسانی در حیل فردی و اجتماعی اشاره می‌کند. به نظر وی، با توجه به اینکه وضعیت دیسیپلینه شدن مولود قدرت/دانش است جایی برای قانون طبیعی در وضعیت انسانی باقی نمی‌ماند.

فهرست منابع

۱. ابن‌خلدون، مقدمه.
۲. ارسطو، سیاست.
۳. اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، نشر آگاه، تهران، ۱۳۷۳.
۴. کانت، امانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹، ص ۲۶.
۵. فارابی، السياسة المدنية.
۶. منتسکیو، روح القوانين.
۷. مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، قم، مرکز تحقیقات اسلامی.
۸. نصر، سید حسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، انتشارات خوارزمی، تهران.
۹. Foucault, Micheal. Politics, Philosophy and Culture. Routledge. ۱۹۹۰.
۱۰. Habermas, Jurgen. Between Facts and Norms, Polity press. Cambridge. ۱۹۹۶.
۱۱. Hobbes Leviatan.
۱۲. Locke, John. Two Treaties on Government.
۱۳. Mac Donald, L. C. Western Political Theory. ۱۹۶۸.
۱۴. Nakamura, Hajime. Comparative History of Ideas Routledge.
۱۵. Peters, F. E. Greek Philosophical Terms. New York University Press ۱۹۶۷.
۱۶. Plato. Collected Works H. B. J. N. Y. ۱۹۶۸ pp. s – ۳۶ Works. ۸۸۰.
۱۷. Rousseau, J. J. Social Contract.
۱۸. Simon, Yves R. The Tradition of Natural Law. Pelican. ۱۹۶۳.
۱۹. Ullman, Walter. A History of political Thought. Pelican. ۱۹۶۳.
۲۰. Weinreb, Lioyed. Natural Law and Justice. Harvard University Press. Cambridge. ۱۹۸۷.

پانویس

۱. مدنی، سیدجلال الدین، کلیت حقوق اساسی، تهران، انتشارات پایدار، ۱۳۷۶، چپ اول، صص ۴۲- ۴۱.
۲. Nakamura, Hajime. Comparative History of Ideas Routledge, p. ۴۵.
۳. Simon, Yves R. The Tradition of Natural Law, p. XVI.
۴. Nakamura, Hajime. Comparative History of Ideas Routledge, p. ۳۲۶.
۵. Peters, F. E. Greek Philosophical Terms, p. ۱۰۳.

۶. Weinreb, Liyed. Natural Law and Justice, pp. ۱-۲۷ ↑ .۶
 Peters, F. E. Greek Philosophical Terms, p. ۱۰۹ ↑ .۷
۸. P. ۳۱. Plato. Laws. ۱۰. ۹۰۳ ↑ .۸
 ۹. P. ۳۲. Plato. Laws. ۱۰. ۹۰۳ ↑ .۹
 ۱۰. P. ۳۳. Plato. Laws. ۱۰. ۹۰۳ ↑ .۱۰
 ۱۱. P. ۳۴. Plato. Laws. ۱۰. ۹۰۳ ↑ .۱۱
۱۲. Mac Donald, L. C. Western Political Theory, p. ۲۹ ↑ .۱۲
 ۱۳. ارسطو، سیاست، ص ۱۴۵ ↑ .۱۳
 ۱۴. ارسطو، سیاست، ص ۵۰-۱۴۹ ↑ .۱۴
 ۱۵. ارسطو، سیاست، ص ۱۲۷ ↑ .۱۵
 ۱۶. ارسطو، سیاست، ص ۱۳۲ ↑ .۱۶
 ۱۷. ارسطو، سیاست، ص ۱۷۴ ↑ .۱۷
۱۸. Mac Donald, L. C. Western Political Theory, p. ۴۰ ↑ .۱۸
 ۱۹. Mac Donald, L. C. Western Political Theory, p. ۹۸ ↑ .۱۹
 ۲۰. Mac Donald, L. C. Western Political Theory, p. ۹۹ ↑ .۲۰
 ۲۱. Mac Donald, L. C. Western Political Theory, p. ۵۵-۶ ↑ .۲۱
 ۲۲. Ullman, Walter. A History of political Thought, p. ۱ ↑ .۲۲
 ۲۳. Ullman, Walter. A History of political Thought, p. ۵۸ ↑ .۲۳
 ۲۴. Ullman, Walter. A History of political Thought, p. ۶۰ ↑ .۲۴
 ۲۵. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۱۸۰ ↑ .۲۵
 ۲۶. نک: اشتر اوس، لنو، حقوق طبیعی و تاریخ، ص ۱۰۱ ↑ .۲۶
 ۲۷. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۲۲ ↑ .۲۷
 ۲۸. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۲۲ ↑ .۲۸
 ۲۹. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۴۱ ↑ .۲۹
 ۳۰. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۶۵ ↑ .۳۰
 ۳۱. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۹۰ ↑ .۳۱
 ۳۲. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، پاورقی ۳۶، ص ۹۱ ↑ .۳۲
 ۳۳. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۶۳ ↑ .۳۳
 ۳۴. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۱۰۵ ↑ .۳۴
 ۳۵. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۱۲۱ ↑ .۳۵
 ۳۶. نصر، سیحسین، نظر متفکران اسلامی درباره 'صفیه، ص ۱۵۸ ↑ .۳۶
 ۳۷. مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، صص ۲۲۲-۲۲۴ ↑ .۳۷
 ۳۸. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون. ↑ .۳۸
 ۳۹. Hobbes Leviatan, p. ۱۰۹ ↑ .۳۹
۴۰. Weinreb, Liyed. Natural Law and Justice. P. ۷۲ ↑ .۴۰
 ۴۱. Locke, John. Two Treaties on Government, p. ۲۹۳ ↑ .۴۱
 ۴۲. Weinreb, Liyed. Natural Law and Justice. p. ۸۴ ↑ .۴۲
 ۴۳. منتسکیو، شارل، روح القوانين، کتب اول، فصل سوم. ↑ .۴۳
 ۴۴. منتسکیو، شارل، روح القوانين، کتب اول، فصل سوم. ↑ .۴۴
 ۴۵. منتسکیو، شارل، روح القوانين، کتب اول، فصل سوم. ↑ .۴۵
 ۴۶. منتسکیو، شارل، کتب اول، فصل سوم. ↑ .۴۶
 ۴۷. منتسکیو، شارل، روح القوانين، کتب اول، فصل سوم. ↑ .۴۷
۴۸. Roussau, J. J. Discourse on Political Economy, pp. ۲۸۹ - ۳۰۱ ↑ .۴۸
 ۴۹. Weinreb, Liyed. Natural Law and Justice, p. ۸۵ ↑ .۴۹
 ۵۰. کانت، امانوئل، بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹، ص ۴۶. ↑ .۵۰
 ۵۱. Weinreb, Liyed. Natural Law and Justice, p. ۲۰۵ ↑ .۵۱
 ۵۲. Weinreb, Liyed. Natural Law and Justice, p. ۲۲۲ ↑ .۵۲
 ۵۳. Weinreb, Liyed. Natural Law and Justice, p. ۲۵۴ ↑ .۵۳
 ۵۴. Habermas, Between Facts and Norms, p. ۱ ↑ .۵۴
 ۵۵. Habermas, Between Facts and Norms, p. ۱ ↑ .۵۵
 ۵۶. Habermas, Between Facts and Norms, p. ۱ ↑ .۵۶
 ۵۷. Habermas, Between Facts and Norms, p. ۱ ↑ .۵۷
 ۵۸. Foucault, Politics, Philosophy and Culture. P. ۹۰ ↑ .۵۸
 ۵۹. Foucault, Politics, Philosophy and Culture. p. ۹۵ ↑ .۵۹

- [مجله نامه فرهنگ تابستان ۱۳۸۲ - شماره ۴۸، ص ۷۳-۸۳.](#)
- [سایت پژوه، برگرفته از مقاله «قانون Law»، تاریخ بازیابی ۹۹/۷/۲۷.](#)

رده‌های این صفحه: [اصطلاحات حقوقی](#) | [قانون](#) | [مباحث حقوقی](#) | [موضوعات اجتماعی](#)