

خاستگاه وجودی حقوق طبیعی از نظر توماس آکویناس و حقوق فطری نزد فقهای امامیه

علی‌رضا فاضلی^۱
اردوان ارژنگ^۲
نجمه زکی خانی^۳

چکیده

از مسائل فلسفه حقوق، شناخت قواعد حقوقی است. مکاتب مختلفی برای شناخت قواعد حقوقی و دست یافتن به منشأ و اصل حق به وجود آمده است. از جمله مکتب حقوق طبیعی یا حقوق فطری است. «منشأ و خاستگاه حق» در اصطلاح دانش فلسفه حقوق، تعیین محلّ پیدایش حق و بر اساس آن، تعیین دلیل اعتبار یک حق است. در نگرش الهی از آنجا که همه هستی از آن خداست، هر حقی به خودی خود ثابت نمی‌شود. در اصل همه حقوق از آن خداست از آنجایی که انسان در نظام وجودی، جایگاه خاصی دارد حقوق او نیز - اگر به مقضای انسان بودنش دارای آن‌ها باشد - خاستگاهی وجودی دارد. بر این پایه، در این مقاله سعی بر آن است که با تبیین نظریه حقوق طبیعی از دیدگاه توماس آکویناس و حقوق فطری از دیدگاه فقه امامیه، امکان شناسایی خاستگاه این حقوق که در چارچوب دین به وجود آمده است، فراهم گردد. پس پرسش اصلی تحقیق نسبت بین عوالم وجودی است با حقی که انسان آن را با عقل در خویش می‌یابد. از جمله دستاوردهای این پژوهش این است که هم آکویناس و هم فقهای شیعه حق طبیعی و فطری را دارای سرمنشاء وجودی می‌دانند که همان علم الهی است البته تفاوت‌هایی در بین این دو هست که بیشتر ریشه در تفاوت‌های اسلام و مسیحیت دارد، و الا در نگرش خدامحورانه حق طبیعی یا فطری باید برآمده از امری وجودی و واقعی باشد و امری صرفاً اعتباری نباید باشد.

کلمات کلیدی: خاستگاه، حقوق فطری، حقوق طبیعی، عقل، آکویناس، فقهای امامیه.

fazeli1351@gmail.com
arzhang1345@gmail.com
nn.zakikhani@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۱۴

^۱ - استادیار دانشگاه یاسوج / نویسنده مسئول
^۲ - عضو هیئت علمی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین
^۳ - کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه یاسوج
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۸

۱. مقدمه

نظام آفرینش و نظام طبیعت مبتنی بر قوانین الهی و قواعد طبیعی است. راز برتری انسان (هر چند جزو عالم طبیعت است) را باید در برخورداری از عقل و به‌کارگیری آن دانست. جایگاه عقل در حقوق و قوانین واضح و روشن است. جامعه بشری بر چنین قوانینی استوار است. این حقوق چیزی جز حقوق فطری و حقوق طبیعی نیست که از حقوق ذاتی و تخلف‌ناپذیر پدیده‌ها حکایت می‌کند. انسان از راه تأملات عقلانی در هر زمان و مکان به دریافت مبانی این حقوق اهتمام ورزیده است و آن را محور بسیاری از رابطه‌های فردی و اجتماعی خود قرار داده است. فطرت و طبیعت انسان حکایت از دو اصل «ارتباط انسان با خدا» و «ارتباط انسان با یکدیگر» دارد و مدام این را گوشزد می‌کند که همه انسان‌ها مخلوق خداوندند و بر یک فطرت و جبلت آفریده شده‌اند. در حقیقت تاریخ زندگی بشر گویای این واقعیت است که انسان پیوسته یک سلسله حقوق فطری و طبیعی - با هر رنگ و نژادی - با خود به همراه داشته است و خواهد داشت. برای شناخت و آگاهی از این حقوق، خاستگاه این حقوق را باید شناخت. مراد از خاستگاه حقوق، منشأ یا منبعی است که این حقوق از آنجا نشأت گرفته است. به عبارت دیگر: سرچشمه‌ای که حقوق فطری یا طبیعی و قواعد حقوقی از آن بیرون می‌آیند. در واقع اگر نسبت به آن خاستگاه شناخت پیدا شود ملاک و معیار حقوق فطری و طبیعی از این طریق قابل شناسایی خواهد بود. می‌توان گفت که منشأ و خاستگاه حق از لحاظ ارزشی بر حق و منابع حقوق متقدم است. زیرا اصل و ریشه قواعد حقوقی را نمایان می‌سازد و پاسخی به این سؤال خواهد بود که «حقوق از کجا نشأت گرفته است؟» در این نوشتار سعی شده است که منشأ و خاستگاه حقوق فطری و حقوق طبیعی نزد فقهای امامیه و توماس آکویناس، مورد بررسی قرار گیرد. مسئله اصلی آن است که حقوق فطری و طبیعی بنابر دو دیدگاه از کجا نشأت گرفته است و معطی این حقوق کیست؟ آیا حقوق فطری و طبیعی در نظام آفرینش جایگاهی دارند؟ این خود موجب می‌شود بتوان به حقیقت و ماهیت حقوق فطری و طبیعی پی برد.

در این راه ابتدا موضع آکویناس در خود کتاب جامع علم کلام مورد بررسی قرار می‌گیرد و به آثار دست دوم و برداشت‌های مختلف از آرای او در مورد حق طبیعی کمتر توجه می‌شود. چون اولاً، حق طبیعی در آکویناس به خاطر در کانون توجه قرار گرفتن در روزگار مدرن بسیار مورد اقبال واقع شده است و خوانش‌های مختلفی از آن ارائه گردیده است^۱ که پرداختن به آن‌ها مجال اوسع می‌طلبد و ثانیاً، در این نوشتار تمرکز بر منشأ این حق است نه چیستی آن. بنابراین، پرداختن به قرائت‌های مختلف به نوعی خروج از بحث اصلی است. درباره فقهای امامیه اما از آن‌رو که حقوق فطری مفهومی جدید است، سعی می‌شود با کاوش در مبانی فکری ابتدا چیستی آن روشن شود سپس به منشأ و خاستگاه آن پرداخته شود. در مقام مقایسه هم سعی شده است از اضلاع معرفتی دو گفتمان غفلت نشود.

۲. حقوق طبیعی از دیدگاه توماس آکویناس و خاستگاه آن

آموزه حقوق طبیعی در غرب دارای سابقه طولانی است که در عرصه‌های مختلفی خود را نشان داده است. منظور از قانون طبیعی یا حقوق طبیعی، دریافت‌های عقل عملی^۲ بشر است که بر اساس آن، بخشی از رفتار انسان در زندگی تنظیم می‌شود. (طالبی، ۱۳۹۰، ص ۶۲) قانون طبیعی دو موضوع اصلی دارد: اول رعایت و احترام ابعاد قانونی است که شامل طبیعت انسان (به عنوان موجودی عاقل) می‌شود. در حقیقت زمانی که اصول و قواعد کلی نیاز دارد در شرایط واقعی به کار برده شوند، عقل عملی به عنوان روش تصدیق کاربرد دارد. موضوع دیگر در قانون طبیعی، اصول و ارزش‌های حقیقی (خیر طبیعی) است. به این معنا که اهداف به شکل احکام در مسیر صحیح و حقیقت تنظیم می‌شوند. به عنوان مثال ارزش زندگی انسانی به علم، صدقه، صداقت و ... است. در حقیقت این ارزش‌ها زیر مجموعه قاعده کلی (خوبی را انجام دهید و از بدی بپرهیزید) است. استقرار آرمانی قانون طبیعی این است که عامل بالقوه و استعداد پنهانی انسان به حالت بالاتر از واقعیت یعنی یک نوع حکم و تعهد برای پیشرفت و ترقی حرکت کند. (Black, 1999, p 577)

بنابراین، می‌توان گفت که حقوق طبیعی جزء لاینفک شخصیت بشر و ویژگی ممیز اوست. تاریخ حقوق طبیعی، تاریخ بشریت است. زیرا از یک سلسله قواعد و اصولی تشکیل شده است که پیش از تسلط و نفوذ هر قانونی، به حکم فطرت و به مقتضای طبیعت، بر زندگی انسان نفوذ و تسلط دارد. از آنجا که انسان موجودی، برخوردار از تعقل و تفکر است، در همه حال به این قواعد و حقوقی که در سرشت و طبیعتش عجین شده است، حکم می‌کند. (الهامی، ۱۳۲۶، ص ۱) علی‌رغم تاخت و تازها و یورش‌های بی‌شمار به حقوق انسانی، از دیرباز دغدغه حق و قانون، همواره آدمی را به خود مشغول داشته است. حق طبیعی یا قانون طبیعی همچنین بسیار مورد اعتنای فیلسوفان اخلاق جدید واقع شده است. پیشینه آن به یونان باز می‌گردد و معنای آن با توجه به فیلسوفان تغییر می‌کند اما معنای مشترک بین آن‌ها می‌تواند چنین باشد: آنست که دست یافتنی با عقل است و پایه نهاده بر سرشت انسانی. (O'Connor, 1967, p57)

توماس آکویناس در واقع یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان قانون طبیعی است و خطوط کلی نظریه قانون طبیعی را به خود اختصاص داده است.

توماس ابتدا معنای قانون را مورد بررسی قرار می‌دهد. واژه «lex» در لاتین که همان معنی «law» می‌دهد، مشتق از «ligare» است و مصدر آن «ligo» به معنای «to tie» و «to bind» است.^۳ (Handford & Herberg, p188)

بنابراین، معنای آن قید زدن، مهار کردن و پیوستن می‌شود. توماس معتقد است که این اشتقاق به خاطر آن است که قانون، شخص را با عمل پیوند می‌زند. او از قانون به عنوان قاعده و میزانی برای اعمال یاد می‌کند که انسان را وادار به عملی می‌کند و یا از عملی باز می‌دارد. زیرا قانون وابسته به عمل است. قاعده و سنجش اعمال انسان که عقل است اصل و اساس اعمال خیر و نیک انسان است و به سوی غایت

هدایت می‌کند. اصل در همهٔ اقسام و گروه‌ها، قانون و قاعده است. بنابراین، قابل درک است که قانون در پاره‌ای امور با عقل سهیم است. از این رو قانون یک قاعده و سنجشی است که ممکن است در برخی پدیده‌ها و اشیاء به دو صورت متصور باشد: نخست به صورت قواعد و دستورهایی است که به عقل مربوط می‌باشد و در این صورت قانون تنها در عقل تجلی پیدا می‌کند. در گونهٔ دوم، قانون حکم می‌دهد و به کارهایی امر می‌کند. در این روش قانون در همهٔ موجوداتی که به عقل تمایل دارند، وجود دارد. بنابراین، هر میلی که از عقل، نشأت می‌گیرد، قانون نامیده می‌شود. البته نه به طور ذاتی و ضروری بلکه به خاطر مشارکت در عقل ابدی. با توجه به عقل نظری در وهلهٔ اول، تعریف و مشخصهٔ همهٔ پدیده‌ها و در وهلهٔ دوم، موضوع و سرانجام، قیاس صوری (صغری و کبری) یا استدلال مدنظر است. در عقل عملی قضایا بر اساس اعمال است، ولی در عقل نظری قضایا بر پایهٔ نتایج است. قضایای عقل عملی که برای همگان قابل درک است و مطابق با ماهیت قانون، عمل می‌کند، بعضی اوقات خارج از تفکر واقعی و گاهی در عقل ما محفوظ مانده‌اند. (Aquinas, 1947, ST I II Q90 a1, p1328)^۴ ملاحظه می‌گردد آکویناس از همان ابتدا قانون را دارای منشأ و سرچشمه‌ای در عقل ابدی می‌داند و چنانکه در پی می‌آید این همان منشأ وجودی آن‌هاست که علم الهی است.

قانون به اصل اعمال انسان تعلق دارد. زیرا آن‌ها قاعده و قانون هستند. عقل یک اصل برای اعمال انسانی است. از همین رو در عقل چیزهایی وجود دارد که نسبت به سایر مسائل، اصل و اساس و ریشه هستند. بنابراین، این اصول به ویژه قانون، باید هدایت شوند. محور اصلی و هدف نهایی در قضایای عملی، عقل عملی است. از آنجا که آخرین هدف زندگی انسان، سعادت و خوشبختی است، قانون هم بالطبع باید سعادت و خوشبختی را مبنا قرار دهد. در نتیجه قانون عمدتاً خیر عمومی را وضع می‌کند. هر قاعده و حکم اخلاقی دیگر در رابطه با عملکرد شخصی و انفرادی که لزوماً عاری و مجرد از ماهیت قانون است، تا آنجا که در آن خیر عمومی لحاظ شود، حفظ می‌شود. بنابراین، هر قانونی خیر عمومی و صلاح همگانی را هدف قرار داده است. شیوهٔ خیر عمومی، قابل اجرا و کاربرد پذیر بودن، اهداف و جهت‌های قانون است. در این روش احکام مربوط به موضوعات خاص و ویژه است. در حقیقت اعمال مربوط به موضوعات خاص است. اما این موضوعات قابل ارجاع و انطباق با خیر عمومی است، نه به انواع و جنس‌های عمومی بلکه به جهت اشتراک و مطابقت با خیر عمومی، هدف همگانی است. بنابراین، در عقل عملی که هدف نهایی خیر عمومی است، هر آنچه در این معنی و مفهوم، موضع داشته باشد، ماهیت قانون دارد. (Ibid, a3, p1330) بنابراین، چارچوب و ساختمان قوانین صرفاً به خود خدا تعلق دارد. یک انسان جزئی از خانواده و خانواده جزئی از ملت و یک جامعهٔ کامل، مطابق با حکومت است. بنابراین، در قانون خوب، یک انسان هدف نهایی نیست بلکه خیر عمومی مدنظر است. خوبی یک خانواده به خوبی یک ملت که جامعهٔ کامل است، شباهت دارد. با این تفاوت که فردی که خانواده را اداره می‌کند، می‌تواند اوامر یا احکام خاصی را به وجود بیاورد، ولی نمی‌تواند به طور مؤثر و مناسب، نیروی قانون را داشته باشد. (Ibid, a4, p1331) حاصل کلام این که

توماس، قانون را قاعده و ضابطه اعمال می‌داند که به معنای دقیق کلمه چیزی جز فرمان و حکم عقل به خیر عمومی نیست. همین کارکرد واحد و تک معنای قانون که در بیان توماس وجود دارد، از خدا نشأت می‌گیرد و بر هر چیزی در جهان قابل اطلاق است. بنابراین، قانون از نظر توماس چهار ویژگی دارد: ۱. حکم عقل باشد. ۲. در جهت صلاح عمومی باشد. ۳. توسط خداوند که عهده‌دار جامعه جهانی است، عرضه شود. ۴. قابل انتشار و ترویج عمومی باشد.

توماس مطابق اصل غایت و هدف‌مندی پدیده‌ها معتقد است که هر قانونی بر اساس یک هدف معین عمل می‌کند و از همین رو چهار نوع قانون را از یکدیگر بازشناسی می‌کند: قانون ازلی (قانون ابدی)، قانون طبیعی، قانون انسانی و قانون الهی.^۵ در نظر وی چهار سیستم قانونی برای هدایت انسان‌ها به وجود آمده است. زیرا این چهار قانون دارای احکامی هستند که با الزام درونی و قابلیت طبیعی انسان‌ها کشف می‌شوند. اما از آنجا که قانون ابدی، اولین و مشهورترین قانونی است که انسان را به سوی هدف هدایت می‌کند، توماس بیشتر و بیشتر به آن می‌پردازد. زیرا قانون ازلی همان مکانت وجودی و خاستگاه حقیقی قانون طبیعی است. از این رو ابتدا به قانون ازلی - خاستگاه وجودی قانون طبیعی - پرداخته می‌شود.

۱-۲ قانون ازلی منطبق با مشیت^۶ خداوند است. زیرا عقل الهی بر عالم حکمرانی می‌کند. پیش‌تر گفته شد قانون چیزی جز عقل عملی نیست. جهان با مشیت الهی اداره می‌شود، همان‌طور که کل عالم با عقل الهی اداره می‌شود. بنابراین، خود این سخن و عقیده که خداوند حاکم بر همه اشیاء و پدیده‌ها است، به معنای قانون است. از این رو عقل الهی، فهم پدیده‌هایی است که تابع زمان نیستند بلکه جاودانه و ابدی هستند. بنابراین، این نوع قانون را باید ازلی نامید. زیرا اشیاء وجودی از خودشان ندارند، بلکه خداوند به آن‌ها وجود بخشیده است. قانون فرمان و حکم را با هدف معلومی به کار می‌برد تا آنجا که موجودات خاصی را به سمت غایت مشخص هدایت می‌کند اما نه از روی بی‌ارادگی تا این که گفته شود قانون خود نمی‌تواند به هدف رهنمون کند. اما غایت حکومت الهی، خود خداست و قانونش از خودش مجزا نیست. بنابراین، قانون ابدی برای هدف دیگری وضع نشده است و عقل الهی محدود به زمان نیست بلکه ابدی و ازلی است. (Ibid, Q91 a1, p1332)

یک شیء به دو شکل شناخته می‌شود: به خودی خود و بالذات و یا به واسطه معلول یا صورت آن شناخته می‌شود. بنابراین، نمی‌توان ذات و ماهیت خورشید را دید اما می‌توان اشعه‌های آن را دید. بنابراین، انسان نمی‌تواند به ذات قانون ابدی معرفت پیدا کند بلکه می‌تواند بازتاب و انعکاس آن را (کم یا زیاد) بشناسد. (Ibid, Q93 a2, p1343)

علم حقیقی در واقع نوعی بازتاب و مشارکت در قانون ابدی تغییر ناپذیر است. قانون، نحوه هدایت اعمال به سوی غایت را مشخص می‌کند. هر جا که انگیزه امر کردن به دیگری وجود دارد، نیروی متحرک دوم لزوماً باید از نیروی متحرک اول منتج شده باشد. از این رو نیروی دوم نمی‌تواند حرکت کند مگر آنکه نیروی اول او را به حرکت در بیاورد. بنابراین، همه قوانین، تا آنجا که در عقل حقیقی و صحیح سهیم هستند، از

قانون ابدی نشأت گرفته‌اند. (Ibid, a3, p1344) بنابراین، توماس قانون ازلی را به منزله‌ الگو و روشی می‌داند که وجود پیشینی در معرفت الهی دارند. همانند هنرمندی که الگوی کار خویش را از قبل در ذهن دارد. حکمت و معرفت الهی، همان حرکت موجودات به سوی غایتشان است که ویژگی و خصیصه قانون است. بنابراین، قانون ازلی چیزی جز حکمت الهی نیست که همه اعمال و رفتار موجودات را هدایت می‌کند. (Ibid, a1, p1342) نکته مهم در باب قانون ازلی آن است که همه موجوداتی که وابسته به ذات الهی و ضروری الوجودند، موضوع قانون ازلی نیستند بلکه خود قانون ازلی^۷ هستند. از این سخن آکویناس به دست می‌آید که قانون ازلی مکانتی وجودی دارد یعنی اموری هستند که خود قانون ازلی هستند این امور ضروریند پس به ذات خدا مرتبطند یا به زبان حکمای اسلامی می‌توان گفت که از صقع ربوبیند، چنین اموری چیزی جز علم پیشین خدا نیست که توماس آن را همان عالم مُثُل الهیه می‌داند و به آن معتقد است. (Ibid, Q94 a4, p1346)

تا اینجا روشن شد که منظور از قانون ازلی همان علم یا عقل الهی است. بنابراین، جا دارد به اجمال از علم الهی نزد آکویناس گفته شود: در خدا عقل، آنچه مورد تعقل واقع می‌شود^۸ (معقول بالعرض)، صور معقول^۹ (معقول بالذات)، فعل تعقل الهی^{۱۰} همگی یگانه‌اند و هیچ کثرتی از این لحاظ به ذات او منضم نمی‌شود. (Aquinas, 1947, ST I Q14 a4, p101) به خاطر این اتحاد و چون خدا علت اولای هر چیزی است تمام امور وجود پیشینی در علم او دارند. خداوند خود را در خود می‌بیند. زیرا او خود را از طریق ذات خود می‌بیند و او دیگر امور را در خود آن اشیاء ملاحظه نمی‌کند بلکه در ذات الهی خویش می‌بیند نظر به اینکه ذات او شامل صورت اشیای ماسوای اوست. (Ibid, a5, p103)

توماس می‌گوید، چون خدا همه چیز را در خویش می‌بیند، پس تعاقب^{۱۱} بین دانسته‌های الهی نیست و همه را به یکبارگی^{۱۲} و باهم می‌داند. (Ibid, a6, p105) علم خدا علت امور است اما به خاطر آنکه اثری از مخلوقات نپذیرد این علیت به نحو شوق و میل امور مخلوق به حقایق موجود در علم خداست. عقل الهی سبب اشیاء است. زیرا وجود او، علم اوست پس این علم باید علت امور باشد البته تا جایی که اراده او منضم به این علم گردد. آکویناس به این سبب علم خدا را علم بالرضا^{۱۳} می‌خواند. (Ibid, a7, p106) چنانکه بعداً آکویناس می‌گوید علم خدا به امور با ایده‌ها و مُثُل است که در ذات او هستند. (Ibid, Q15 a1-3, p117-120)

۲-۲ دومین نوع قانون از نظر توماس قانون طبیعی است. قانون طبیعی، قانونی است که به موجب آن، انسان به اعمال و رفتار مناسب، میل طبیعی دارد. در حقیقت، سهم انسان از قانون ابدی در موجودات عقلانی، قانون طبیعی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر: انسان از آن جهت که عقل دارد در قانون ازلی با خدا شریک است. در واقع عقل انسان بهره‌مند از عقل الهی است. مهم‌ترین مطلب قابل تأکید در خصوص دیدگاه آکویناس درباره قانون طبیعی این است که خداوند از طریق مشیت بر خلقت سیطره دارد و ریشه نظم طبیعت را باید در مشیت و اراده خالق جستجو کرد. خداوند علت همه موجودات است که برای موجودات

غایتی را مقرر کرده است که آن‌ها از طریق عقل به سوی آن غایت، هدایت می‌شوند، ولی انسان در بالاترین و به بهترین وجه، تابع مشیت الهی است. او می‌تواند تمایلات خاص خود را به اعمال و رفتار مناسب تبدیل کند. بنابراین، با وجود نور عقل طبیعی است که تشخیص خوب و بد برای انسان آسان می‌شود. بدیهی است که حقوق طبیعی چیز دیگری جز سهم موجود عقلانی از قانون ابدی نیست. هر عمل استدلال‌آوری در انسان مبتنی بر اصولی است که به طور طبیعی شناخته شده است و هر عمل غریزی به نسبت غایتش از طبیعت گرفته شده است. عقل و اراده به شکل طبیعی در سرشت انسان وجود دارد. بنابراین، سمت و سوی اعمال انسان به سوی غایتی است که به شکل قانون طبیعی در وجود انسان قرار دارد. (Aquinas, 1947, ST I II, Q91, a2, p1333) پس، بنابر آنچه در مورد عقل الهی آورده شد، درست است اگر گفته شود نزد آکویناس حق طبیعی برگرفته از چیزی جز خود خدا نیست که در جهان-شناسی او طبایع امور مخلوق برآمده از خدایند و خیر آن‌ها در او ریشه دارد و او آن‌ها را راهبری می‌کند و هرچه در خدا باشد خود خداست و با او متحد است پس تمام اشیاء را قانون ازلی راهبری می‌کند چون خدا ازلی است. (Davies, 1993, p247) یا همان‌طور که ژیلسون می‌گوید به نظر توماس در قانون طبیعی الگو و صورت موجودات در عقل الهی جای دارد همان‌گونه که الگو یا صورت آثار هنری در ذهن هنرمند موجود است. در حقیقت در قانون طبیعی انسان محوریت دارد از آن جهت که دارای عقل و تفکر است نه آنکه گرایش و تمایل طبیعی به خیر و نیکی دارد. آنچه توماس در معنای حق طبیعی می‌گوید، جدایی از قانون الهی ندارد و پایه‌ای صرفاً انسانی برای قانون نیست. بلکه عین ذات خداست که طبایع را همان‌گونه که هستند و به غایت خود عمل می‌کنند، می‌آفریند. زیرا این واقعیت را که مخلوق تنها بر طبق ذات یا ماهیت خویش عمل می‌کند، در حقیقت طرحی را که توسط حکمت الهی مقدر شده است، به انجام می‌رساند. (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳)

برای ایضاح معنای حق طبیعی اگر تأملی در معنای طبیعی بودن بشود مناسب به نظر می‌رسد، هرچند آکویناس در این مقام چنین کاری نمی‌کند. او در کتاب حقیقت در بحث نبوت می‌گوید که به دو جهت، امری طبیعی^{۱۴} نامیده می‌شود: گاهی یک شیء به خاطر مبدأ فعال خود طبیعی نامیده می‌شود، مانند آتشی که طبیعتاً رو به بالا حرکت می‌کند. جهت دوم که طبیعت، منبع برای حالات شیء نیست بلکه منبع امری است که برای نوعی کمال، ضروری هستند. در این شیوه، دمیده شدن نفس ناطقه را طبیعی می‌نامد. (Aquinas, 1994, QDV Q12 a3, p117)^{۱۵} به نظر می‌رسد معنای متناسب طبیعی بودن در حق طبیعی این معنای دوم باشد. چون حق طبیعی مشارکت عقلانی انسان در عقل الهی و قانون ازلی است که نوعی کمال برای نوع انسانی است. پس می‌توان گفت نزد توماس، قانون طبیعی نوعی استعداد برای پذیرش کمال است. چنانکه گفته شده، بدون هیچ شبهه و تردیدی قانون طبیعی در ارتباطی دو جانبه بین انسان و قانون ازلی شکل می‌گیرد. منظور از طبیعی در این قانون، طبیعت انسان است؛ طبیعتی که مبتنی بر عقلانیت است. به عبارت دیگر ارتباط عقل انسانی و عقل الهی است. در واقع رابطه بین این دو قانون

همان خاستگاه وجودی قانون طبیعی است که از علم الهی نشأت می‌گیرد. گویی در نظر آکویناس درک انسانها از عقل طبیعی، فهم اصول اخلاقی است که به طور طبیعی و ذاتی در انسان وجود دارد. تعریف او از قانون طبیعی به‌گونه‌ای که انسان در قانون ازلی سهیم است، منشأ و خاستگاه قانون طبیعی را نشان می‌دهد. (Brock, 1988, p12) انسان به اقتضای داشتن عقل و اراده، تنها و فقط به واسطه تمایل یا تشخیص نیست که ملزم به اطاعت از قانون ابدی است. بلکه ممکن است به نحو مؤثرتر، کامل‌تر و بیشتری در قانون سهیم باشد. چراکه انسان با عقل خود، قادر است خوب و بد را تشخیص دهد و همچنین با اراده خود، خیر و نیکی را انتخاب کند. (Dimock, 1999, p8) بنابراین، انسان به حکم عقل طبیعی و اراده، ملزم به حفظ ارزش‌ها و اطاعت از قانون طبیعی است. زیرا سهیم بودن انسان در قانون ابدی او را به سمت هدف درست و صحیح سوق می‌دهد. توماس موضوع همسان و قابل قیاسی را در مورد تمایل طبیعی به خیر و نیکی به وجود آورده است. (Stump, 2003, p88) پس می‌توان گفت او معتقد است که همه اعمال خوب و نیک، متعلق به قانون طبیعی است و انسان گرایش به اعمالی دارد که مطابق با سرشت و طبیعت اوست. البته چنانکه جردن می‌گوید در نظر توماس وضعیت طبیعی با میانجی‌گری خداست که معنا می‌یابد و چیزی شبیه ماده اولی است یعنی نوعی سازه فرضی^{۱۶} است. (Jordan, 2006, p145) به زبان ارسطویی وضعیت طبیعی قوه محض است و خداست که به آن فعلیت می‌دهد مثل صورت که به ماده فعلیت می‌بخشد.

به نظر برخی حقوق طبیعی، یک نظریه اخلاقی و ادعای فلسفی نیست که نیاز باشد ما آن را پایه‌ریزی و تصدیق کنیم. بلکه دارای احکام خاصی است که قبلاً خلق شده و واسطه و علتی است که ما از قبل در مورد کارهای درست و نادرست شناخت و آگاهی داریم. اشتباه بزرگی است اگر فکر کنیم که قانون طبیعی را می‌توان اثبات کرد یا روش دیگری برای اثبات درستی و حقیقت قانون طبیعی نشان داد. در حقیقت قانون طبیعی سرشته شده در نهاد انسان مقوله معنای داری است که میان اجزای آن هماهنگی و تناسب برقرار است و خود جلوه کامل عقل است. (Alford, 2010, p2) البته عقل الهی.

موجودات غیر عاقل هم در عقل ابدی سهیم هستند اما از آنجا که موجود عاقل به شیوه عقلی و منطقی سهیم است، بنابراین مشارکت موجود عاقل در قانون ابدی، قانون نامیده می‌شود، ولی موجودات غیر عاقل، در شیوه عقلی شریک نیستند. از این رو مشارکت قانون ابدی در این‌گونه موجودات به جز از راه بیرون (تشبیه) وجود ندارد. واژه عقل در تفکر آکویناس مجوز حکم اخلاقی است. (بورک، ۱۳۷۸، ص ۳۳) حکمی با کیفیت عقلانی که انسان را قادر می‌سازد که نخستین اصل را درک کند. گزاره «فعل خوب باید انجام و دنبال شود و از فعل بد باید اجتناب کرد» حاکی از آن است که نوعی قانون اخلاقی و عینی وجود دارد که از طریق عقل قابل شناخت و درک است. از همین راه بسیاری از مسائل معلوم و شناخته می‌شود. همه جنبه‌های قانون طبیعی مبتنی بر این گزاره است. (Wolfe, 2006, p164) پس از این اصول کلی، اصول جزئی‌تر می‌تواند استنباط شود. به این شکل مثلاً اصل کلی "هیچ فردی حق ندارد به دیگری آسیب

برساند^{۱۷} می توان استنباط کرد که برای گناہانی که نام جرم و جنایت بر آن‌ها اطلاق می‌شود، باید مجازات خاصی در نظر گرفته شود. (Aquinas, ST I II Q94 a5, p1353)

بنا به برداشت سیگموند دلیل آکویناس برای حق طبیعی شهودی، عملگرایانه، یا قیاسی نیست بلکه غایتمدارانه^{۱۷} است، به این شکل که اهداف انسان دستیابی به گونه‌ای از عمل است که این اهداف ممکن است با هم تعارض پیدا کنند. اما در نظر آکویناس این تعارض با به‌کارگیری عقل برداشتنی است. زیرا عالم را خدایی غایتمند و عاقل آفریده و استمرار می‌بخشد. (Sigmund, 2002, p 331)

۲-۳ قانون انسانی، شکل جزئی و موردی قانون طبیعی کلی است که با تلاش و استنتاج عقل انسانی فراهم آمده است و با قوه عقل، قابل درک است. به طور کلی عقل انسان نیاز دارد تصمیماتی را در موارد خاصی به کار بگیرد. این تصمیمات ناشی از عقل، قانون انسانی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر: آکویناس اطلاق قانون کلی بر موارد جزئی معین را قانون انسانی می‌نامد. به دیگر سخن: هر چیزی که از اصول به دست می‌آید به نتایجی می‌رسد. در عقل نظری نیز همین‌گونه است. زیرا احکام قانون طبیعی از اصول کلی گرفته شده است و از دیگر سو عقل انسان نیاز دارد در موارد خاصی، تصمیمات ویژه‌ای بگیرد. عقل انسان نمی‌تواند مشارکت کامل در عقل الهی داشته باشد. در نتیجه همان‌طور که جزئی از عقل نظری با مشارکت طبیعی حکمت الهی، دانش و شناخت خاصی نسبت به اصول، درون ما به ایجاد می‌کند؛ همان‌طور هم در جزئی از عقل عملی، انسان مطابق با اصول کلی مشخص، مشارکت طبیعی در قانون ابدی دارد اما نه با تصمیمات خاص در موارد شخصی و مشخص. به هر حال عقل عملی، حاوی عقل ابدی است. عقل انسان به تنهایی قوانین را وضع نمی‌کند بلکه از اصول متأثر از طبیعت کمک می‌گیرد. به عبارت دیگر: این اصول، قواعد کلی و قوانین همه موجوداتی است که رفتار انسانی را به هم ربط می‌دهد. (91, a3, p1335)

(Aquinas, ST I II , Q

۲-۴ قانون الهی، قانونی است که خداوند آن را اعلان کرده است. یعنی قوانینی است که خدا آنها را با رُسل برای مردم گفته است، از این جهت این قانون با مفهوم شرع در اسلام قابل مقایسه است. او به چهار دلیل وجود این قانون را ضروری می‌داند. (Ibid, a4, p1335) این قانون الهی در نظر او یگانه نیست، یعنی می‌تواند قدیم و جدید داشته باشد؛^{۱۸} پیداست که توماس در این‌جا کاملاً تحت تأثیر نفی شریعت یهود نزد خوانش پولسی از مسیحیت است؛ در نامه‌های پولس علناً نجات‌بخشی شرایع انکار می‌شود.^{۱۹} دلیل آکویناس که قوت چندانی ندارد این است: تمایز علت تعدد است؛ این تمایز به دو صورت رخ می‌دهد یکی تمایز نوعی همانند تمایز میان اسب و گاو و دیگر تمایز به کمال و نقص در نوع واحد مثل پدر و پسر؛ به همین شکل اخیر قانون الهی به دو بخش عتیق و جدید تقسیم می‌شود.^{۲۰} (Ibid, p1337) یعنی قانون عتیق و جدید نوعاً واحد هستند. اما یکی یعنی قانون جدید اکمل از دیگری است. در قانون عهد عتیق، ترس از مجازات، باعث اطاعت می‌شود. اما در قانون جدید عشقی که در قلب انسان‌ها تراوش کرده باعث اطاعت از فرامین الهی می‌گردد. (Ibid)

آکویناس هرچند قانون عتیق را خیر و از جانب خدا و به میانجی‌گری فرشته می‌داند، اما آن را ناقص می‌داند که نجات ابدی را در پی ندارد. در اینجا توماس ناظر به نجات در معنای مسیحی آن است که حاصل نمی‌گردد مگر با ایمان به شخص دوم تثلیث و قربانی شدن او. اما نکته مهم و مربوط به حق طبیعی در قانون عتیق وابسته بودن اوامر اخلاقی آن با قانون طبیعت^{۲۱} است. در نظر آکویناس تمام اوامر اخلاقی مطابق با قانون طبیعت است اما نه به یک شکل، برخی اوامر اخلاقی قانون عتیق با عقل طبیعی قابل اکتساب است، همانند به پدر و مادرت نیکویی کن، قتل نکن و دزدی نکن. اما در برخی دیگر نیاز به آموزش از خردی برتر به خرد مادون است، یعنی عقل الهی باید آن‌ها را به عقل انسانی بیاموزاند، همانند نام خدای را به گزاف بر زبان میاور.^{۲۲} (Ibid, Q100 a1, p1389) پیداست که شباهت بین این سخنان آکویناس و نظر او در باب رابطه عقل و ایمان وجود دارد که این مقال، مجال طرح آن نیست. به هر حال در اینجا هم آکویناس معتقد است که ریشه قانون را باید در خرد متعالی خدای جست.

نکته دیگری که آکویناس در قالب گفتمان مسیحی خویش مطرح می‌کند، رابطه بین گناه نخستین^{۲۳} و قانون الهی است که بر آیند آن این است که انسان به خاطر گناه نخستین علمی مبهم دارد و نمی‌تواند قانون طبیعی را اجرا کند، پس ضرورت دارد، خدا قانون عتیق را بر یهودیان فرو فرستد، تا امکان احیای سرشت انسانی آن‌ها فراهم گردد. (Ibid, Q102 a5, p1435) برخی از نظر آکویناس نتیجه گرفته‌اند که معنای طبیعی بودن در حق طبیعی به این برمی‌گردد که سرشت امور تحت مشیت الهی است و به واسطه لطف الهی خلق شده‌اند؛ گناه نخستین اما طبیعت انسانی را تقلیل داده است، وحی الهی در قالب قانون عتیق آن را بازسازی کرده است. (Goyette, 2004, p 77) آکویناس همچنین می‌گوید اگر گناه نبود انسان به طور کامل‌تری حق طبیعی را می‌دانست. (Aquinas, 1947 ST I II Q101 a1, p1408)

آکویناس تقسیم‌بندی دیگری در بخش دوم از قسمت دوم جامع علم کلام از قانون الهی ارائه می‌دهد که بر طبق آن برخی از قوانین به طور طبیعی عادلانه و دادگرانه هستند. البته ممکن است این عدالت برای مردم نهفته و پنهان باشد. بخشی دیگر از قوانین به سبب حکم و امر الهی، عدل و داد شده‌اند. از این رو قانون الهی را مانند قانون بشری می‌تواند دو قسم گردد: قانون الهی از طرفی به اموری معین به سبب نیکویی آن‌ها امر می‌کند و از چیزهایی دیگر به خاطر شر و شومی آن‌ها باز داشته و نهی می‌کند و از سوی دیگر چیزهایی هستند که خیرند چون به آن‌ها فرمان داده شده و برخی شرند، زیرا ممنوع شده‌اند. (Ibid, II II Qa2, p1908) بنا گفته خانم استامپ این تقسیم بندی در واقع به این بر می‌گردد که قوانین و حقوق تنها دلالت بر این می‌کنند که چه چیزی در نهاد اشیاء است یا چه چیزی عرف مردمان در مورد آن موافقت عام وجود دارد (Stump, 2003, p 310) اولی را توماس همان حق طبیعی می‌گوید و دومی را یعنی آنچه موافقت عام بر آنست، حق یا عدالت موضوعه^{۲۴} می‌نامد. (ST II II Q60 a5, p1932) (Aquinas, 1947,

۳. چیستی حقوق فطری از دیدگاه فقهای امامیه و خاستگاه آن

حقوق جمع حق و در لغت به معنای مطابقت و موافقت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۶) و ثابت به معنای ضد باطل (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۹۳) است. فقیهان و اصولیان لفظ حق و ماهیت آن را در مبحث جداگانه‌ای مطرح نکرده‌اند. بلکه در ضمن بحث از لفظ حکم و تکلیف به تعریف حق / حقوق پرداخته‌اند. بنابراین، در اصطلاح فقهی حق به معنای سلطه به کار رفته است. (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۹) سلطه گاهی یک مصداق تکوینی دارد. وقتی گفته می‌شود فلانی حق دارد، برای او یک نوع سلطه و امتیاز منظور می‌گردد. هر جا تسلط نسبت به امری وجود داشته باشد، می‌توان به‌گونه‌ای مفهوم حق را اعتبار کرد و هر جا نتوان این‌گونه سلطه را اعتبار کرد، مفهوم حق به کار نمی‌رود. (عباس نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۶۶) اعتباری بودن حق به این معناست که با فرض، جعل و قرارداد ایجاد می‌شود و آن را به واضع و جاعل آن نسبت می‌دهند. اگر واضع شارع باشد، «اعتبار شرعی» گفته می‌شود؛ اگر واضع آن مردم باشند که برای اداره امور زندگی خود وضع و جعل می‌کنند، به آن «اعتبار عقلایی» گویند. (خمینی، ۱۴۲۳، ص ۵۱) حقوق در معنای دیگر عبارت است از مجموع قواعد الزامی که برای نظم بخشیدن به روابط افراد و بهبودی وضعیت جامعه وضع شده و از آن با عنوان قوانین یاد می‌شود. قوانین جمع قانون است. قانون، واژه‌ای یونانی و به معنی قاعده است. به‌کارگیری این اصطلاح در حقوق اسلام سابقه ندارد. (امامی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۵) در دانش فقه، حقوق به دو حق خدا و مردم برمی‌گردد. از همین رو حقوق به سه دسته تقسیم می‌شود: حق خدا، حق مردم، حق خدا و مردم (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۸۱) در واقع حقوق برای حفاظت از «طبیعت و سرشت انسان‌ها» گاه در قالب «حق الناس» و گاه در قالب «حق الله» یا هر دو با هم ظاهر می‌شود و به عنوان سپر و زره مطمئن برای حفاظت بشر در برابر عوامل تهدید کننده طبیعت و سرشت است.

فطرت از ریشه فطر در لغت معنای شکافتن چیزی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۶۰) از آنجا که خلقت و آفرینش به منزله شکافتن پرده عدم است، یکی از معانی فطرت، خلقت و آفرینش است و معنی دیگر ابتدای خلقت، ایجاد و ابداع است. (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۷۸۲) یعنی حالت اولیه خلقت و بدون سابقه بودن چنین آفرینشی است. سرانجام ترکیب این دو واژه، یعنی حقوق فطری، یعنی ارزش‌ها و امتیازاتی که برخاسته از "فطرت" آدمی است و با سرشت او همراه است. (موحد، ۱۳۸۱، ص ۷۲)

هر چند واژه حقوق و فطرت در اسلام و فقه شیعه، دارای سابقه‌ای طولانی و دربردارنده مفاهیم عمیقی است اما اصطلاح حقوق فطری اخیراً در میان حقوقدانان مطرح شده است. در میان فقهای شیعه به «حق ذاتی» (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۷) یا در میان اصولیان به «عقل فطری» که آن را جزو مستقلات عقلیه مطرح کرده‌اند، (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۸) معروف است. مقصود از مستقلات عقلیه اموری است که عقل انسان مستقیماً و بدون کمک گرفتن از نصّ قانون شرع، حکمی را کشف کند. مثل زشتی ظلم و زیبایی عدل. (ولایی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۱)

چنانکه گفته شد حقوق فطری سابقه‌چندانی ندارد اما می‌توان از مبانی فکری فقهای شیعه آن را به دست آورد. در ادامه به این مبانی البته آن‌هایی که معطوف به خاستگاه وجودی حقوق فطری باشد، پرداخته خواهد شد:

۱-۳ حسن و قبح عقلی: به نظر برخی در مورد حسن و قبح امور سه نظر در میان مسلمانان رایج بوده است، اول آنکه حسن و قبح شرعی باشد، که بین امامیه رواج ندارد. دوم آنکه حسن و قبح از مشهورات عامه باشد یعنی عقلایی باشد به این معنی که عقلاً به جهت مصلحت آن را اعتبار کرده باشند، که برخی از اصولیان به آن معتقدند و به نظر شهید صدر به همان نظر اول بر می‌گردد. سوم آنکه حسن و قبح عقلی است که نظر قاطبه اصولیان است. (بیابانی اسکویی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۷-۲۶۳) در ادامه از حسن و قبح عقلی و ملازمه آن با حقوق فطری و منشأ این حق گفته خواهد شد.

فقهای شیعه که عقل را از منابع حقوق اسلام دانسته‌اند، از دروازه‌ای به نام «حسن و قبح عقلی» و یا «حسن و قبح ذاتی» وارد شده‌اند. اینان معتقدند که ظلم و ستم، منهای نظر شارع، ذاتاً متصف به قبح و زشتی است و در مقابل عدل و داد متصف به نیکویی و خوبی است. (زاهدی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۹۴) اما نکته مهم آن است که در مورد قضایای مشهوره و آرای محموده بر این مطلب تأکید می‌ورزند که ماورای حکم عقلاء حسن و قبح ارزش ذاتی دارند و تنها با آرای عقلاً تطابق دارد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۸) بنابراین، فقهای شیعه ورای این که برای افعال و اعمال انسان صرف نظر از بیان شارع قائل به ارزش‌های ذاتی و عقلی هستند، معتقدند که این افعال واقعیت‌هایی هستند که با عقل نظری و عقل عملی انسان به آن‌ها دست می‌یابد و آن‌ها را درک می‌کند. همچنین، بر این عقیده‌اند که امر و نهی شارع با توجه به معیارها و ملاک‌های عقلی تعلق می‌گیرد. یعنی هرچا که امر می‌کند، آن عمل خوب بوده که متعلق امر شارع قرار گرفته است و هرچا که نهی نماید، آن کردار، زشت و ناپسند بوده که شارع از آن نهی نموده است. (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۱) بنای عقلایی که به عقل عملی برمی‌گردد در محدوده اراده الهی است و نمی‌تواند از اراده الهی تخلف کند. زیرا در اراده تکوینی علم به همه امور نزد خداوند است و تخلف از آن امکان‌پذیر نیست. در اراده تشریحی خداوند می‌داند که چه اموری مصلحت دارد و چه اموری مفسده دارد برای همین امر و نهی به بعضی از امور تعلق می‌گیرد. (اشرفی، ج ۱، ص ۶۲۹) پس در نظر قائلان به حسن و قبح عقلی انسان با عقل فطری یا طبیعی خود می‌تواند اولاً، نیکویی و زشتی امور را درک کند و ثانیاً، این امور ریشه در خارج دارد و صرف اعتبار عقلاً نیست.

۲-۳ ملاک‌های احکام: عقل در مواردی که به ملاک‌ها احکام پی می‌برد و علل احکام را کشف می‌کند، متعلق به مستقلات عقلیه است. زیرا برای فهم بخشی از احکام مستقیماً متکی به عقل است. هرگاه ملاک و علت حکم مشخص باشد و یا به دیگر سخن: اگر علت قطعی حکمی از طرف شارع و قانون‌گذار معرفی گردد، می‌توان حکم را به هر موردی که آن علت و ملاک وجود داشته باشد سرایت داد. در میان فقهای شیعه تصریح شده است که مصالح و مفاسد به منزله علل احکام هستند از جمله میرزای نائینی در کتاب

فوائد الاصولیه به این مسئله در بحث اوامر اشاره می‌کند و می‌گوید: غرض از ملاک همان مصالح است ملاک‌ها و مناط‌های واقعی احکام، عبارت است از ملاک‌ها و مناط‌های واقعی احکام که به عنوان مبادی حکم در نظر گرفته شده است و نیازی به جعل مولوی ندارد. زیرا خود مصلحت واقعی و حقیقی مقتضی قصد امتثال است. (نایینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۱) بنابراین، احکام شرعی مستند به ملاک‌های واقعی است و بر دو قسم است: ۱. ملاک تشریح و مناط جعل حکم که منحصر به حسن و قبح است و در فعل حسن به وجوب و در فعل قبیح به حرمت حکم می‌کند. (ملاک‌های احکام شرعی) ۲. مصالح و مفاسد که به مکلفین بر می‌گردد. (ملاک‌های احکام عقلیه) (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۷۷) ملاک‌های احکام و مبادی آن (مصالح و مفاسد)، امور تکوینی هستند که در حالات علم و جهل با هم در لوح الهی ثبت شده‌اند و محفوظند و مبادی ملاکات همان روح و حقیقت حکم هستند. (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۶۵) در واقع این مبادی با طبیعت حکم تناسب دارد یعنی مبادی وجوب مصلحت است و مبادی حرمت مفاسد است. معنای احکام واقعی آن است که از ملاکات و مناطاتی که مخصوص آن‌هاست نشأت گرفته است. بنابراین، موضوع مستقلی می‌شود که عقل به وجوب امتثال حکم می‌کند. به عبارت دیگر: حکم ناشی از ملاکاتی است که قائم بر آن است. (مطر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸) خداوند متعال در لوح محفوظ احکامی دارد که بر اساس مصالح و مفاسد واقعیت جعل شده‌اند و در آن احکام عالم و جاهل، مسلمان و کافر، به‌طور مساوی شرکت دارند و همگان مکلف‌اند و آن احکام هرگز قابل تغییر و تبدیل نیستند. (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ص ۲۶۹) با توجه به این تصریحات، عقل اگر چیزی را از ملاک احکام بداند جایگاه آن لوح الهی است یا همان علم خداوند تبارک و تعالی.

۳-۴ قضایای «قیاسات‌ها معهما»: در متون اصولیون شیعه بسیار استعمال شده است و این تعبیر حاکی از بداهت و فطری بودن دریافت‌های عقلانی است. در حقیقت این قضایا از قضایای فطری است و منظور از آن ملازمات عقلی و امور حقیقی و واقعی است که به طور بدیهی برای عقل قابل درک است و دلیلش با خودش همراه است. زیرا خداوند این امور را در فطرت همه بشر قرار داده است و برای عقل انسان قابل درک است که به‌خودی‌خود و بدون واسطه وجود دارند و بشر آن‌ها را بدون هرگونه فکر و استدلالی پذیرفته است. زیرا عقل در این قضایا به صرف تصور دو طرف قضیه و نسبت بین آن دو، قطع و تصدیق نمی‌کند بلکه با یک طرف قضیه که نیاز به فکر و اندیشه ندارد، ثابت می‌شود. (هلال، ۱۴۲۴، ص ۲۳۷) محقق اصفهانی فطری را در دو وجه ذکر کرده است: وجه اول، قضیه فطری که از بدیهیات است و نیازی به استدلال و استنتاج عقلی نیست بلکه علم در این قضایا برای عاقل نور و کمالی است که آن را هدایت می‌کند مانند چهار عدد زوج است. وجه دوم، فطری به معنای طبع و سرشت که برای هر انسانی در واقع شوق نفس به ذات کمال و رفع نقایص است (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۶۳) بسیاری از مسائل و اصول فقهی متکی به قضایای فطری است از جمله اذن در چیزی اذن در لوازم آن محسوب می‌شود. زیرا اذن در ملزوم مستلزم اذن در لازم آن می‌باشد، (موسوی خویی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۷۹) اقاله یا فسخ یعنی از بین

رفتن عقد رضایت دو طرف، (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۷، ص ۱۲۳) همچنین اثبات جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم، احتیاج به برهان ندارد، (کمپانی اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۶) همچنین تطابق بین ایجاب و قبول زیرا عقد عبارت است از امر وجدانی که از ایجاب و قبول حاصل می‌شود (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۴) و قضیه انتزاعی مقید با نفی قید مثلاً تصرف شخص در ملک مطلق نیست بلکه مقید به مالک بودن اوست؛ لذا در صورتی که او مالک نباشد، تصرف در مال هم منتفی می‌شود (جزائری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۹۳) و بسیاری از احکام ضروری دیگر که از قضایای فطری محسوب می‌شوند.

۳-۵ اصل اباحه عقلی: اباحه در لغت به معنای اذن دادن، حلال و مباح کردن (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۷) و در اصطلاح اصولیان به معنای حکمی که اقتضای تخییر بین فعل و ترک عملی داشته باشد. (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۴۲) اباحه عقلی عبارت است از حکم عقل به اباحه چیزی، با صرف نظر از حکم شرع، مانند حکم عقل به اباحه تصرف انسان در مال خودش یا نفی استحقاق عذاب در موارد شک در وجوب یا حرمت و عدم وصول دلیل شرعی بر آن. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۰۷) فقهای امامیه معتقد به این هستند که اصل در پدیده‌ها و اشیاء اباحه است و مبنای اصلی کلام فقها این است که دفع ضرر دنیوی و اخروی واجب است در صورت نبودن دلیل عقلی یا شرعی بر وجود ضرر اقامه نشده باشد. اگر شخص به وجود ضرر یقین داشته باشد عقل او را الزام به احتیاط می‌کند هر چند که در ضرر احتمالی، احتیاط نیکوست (ذهنی تهرانی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۴۰۳) و اینکه خداوند خالق بنده و چیزهایی است که بنده از آن نفع می‌برد. پس اگر بنده اجازه استفاده از آن اشیاء را نداشته باشد، آفرینش آن‌ها بیهوده خواهد بود و هرگاه معلوم و محقق شود که در استفاده از نعمتی نه تنها ضرر و فساد نیست، بلکه منفعت هم هست، عقل به جواز و نیکو بودن این استفاده حکم می‌کند (عاملی، ۱۴۱۶، ص ۶۷) و عقل مستقل است در اینکه مجازات و مؤاخذه بر مخالفت با تکلیف مجهول بعد از فحص و یأس از دستیابی به چیزی که حجت و دلیل بر آن است، مجازات بدون بیان و مؤاخذه بدون دلیل است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۳) و قبل از شرع و وجود هرگونه تکلیفی، عقل صحیح فطری حجت است در واقع تنها حجت باطنی است. (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۳۱) شیخ طوسی و مغنیه در این باره معتقدند که اصل در پدیده‌ها مطلقاً اباحه است و منع نیاز به دلیل دارد. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۷۶؛ مغنیه، ۱۹۷۵، ص ۲۶۵)

در نظر عقل پدیده‌ها و واقعیت‌های هستی که نشانه‌های ضرر و فساد در آن‌ها وجود ندارد و نافع و مفید هستند مباح می‌باشند. چون به مالک حقیقی که همان خداوند متعال است، ضرری نمی‌رسد. (حلی، ۱۴۰۴، ص ۹۳) امام خمینی (ره) معتقدند که اباحه بر دو قسم است: اباحه‌ای که موضوعاتشان حکمی از احکام شرعی دارد به عبارتی اقتضای شرعی دارد و قسم دیگر اباحه‌ای که موضوع آن اقتضای شرعی ندارد و به ناچار حکم شرعی هم ندارد چون جعل اباحه بدون هیچ ملاکی، لغو محسوب می‌شود. پس قهراً بر اباحه عقلیه منطبق می‌شود. (خمینی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۲۴) نائینی هم در کتاب *فوائد الاصول* معتقد است که اصل در اشیاء و پدیده‌ها اباحه است و استفاده و بهره‌برداری از آن‌ها جایز است. زیرا خداوند در قرآن کریم

با بیان عمومی و کلی می‌فرماید: «هو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً» (بقره / ۲۹) خداوند همه آنچه را که در زمین است، برای شما آفریده است. (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۷۹) یعنی به حکم عقل هر چه که برای انسان سود و منفعت دارد مباح است و هر چه که ضرر دارد حرام خواهد بود. خداوند با دفع ضرر دنیوی و اخروی حتی ضرر احتمالی در افعال غیر ضروری، استقلال عقل را پذیرفته است. (مدنی تبریزی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۰۲)

بنابراین، قول مشهور نزد فقهای امامیه هم از قدما و هم از متأخرین صریحاً پذیرش اصالت اباحه عقلی است و به اتفاق از آن دفاع کرده‌اند و در بسیاری از عبارات خود آن را جایز دانسته‌اند؛ لذا با توجه به رویکرد اصالت اباحه عقلی، فقه امامیه انسان را واجد حقوق فطری دانسته و برای او حقوق ذاتی و تکوینی قائل شده‌است؛ چراکه ضایع کردن حق انسان‌ها نامشروع و ضرر رساندن به دیگران نادرست است. البته تا زمانی که به مرحله قضاوت قطعی عقل برسد، نمی‌توان حقوق انسانی را سلب کرد. در واقع در اینجا ضابطه اصلی علم قطعی است و با تابعیت حکم به ظن و گمان و ادله و امارات غیر قطعی مثل خبر واحد و ظهورات الفاظ نمی‌توان انسان را از حق و حقوقش بی‌نیاز کرد و از آن ممانعت به عمل آورد. بنابراین، اباحه یک اصل معتبر به حکم عقلی است که نزد تمام انسان‌ها و جوامع تابع هر دین و مسلکی که باشند، مورد توجه قرار می‌گیرد و به آن عمل می‌شود. از این رو اصالت اباحه و حقوق فطری لازم و ملزوم یکدیگرند و هرگز از همدیگر جدا نمی‌شوند و قابل تفکیک نیستند. بنابراین، نگرش اصالت اباحه در پدیده‌ها، مستلزم پذیرش حقوق فطری در انسان است و ریشه هر دو را باید در انسان و حقوقش جستجو کرد. به تعبیر دیگر: می‌توان گفت که این اصل هم تحت عنوان حقوق فطری به دو صورت قابل توجیه است؛ از یک سو هر انسانی حق دارد در راه تکامل حقیقی خود از مواهب الهی بهره‌مند شود بدون آنکه ضرری به دیگری برساند و مزاحمتی برای صاحب حق در بهره‌برداری از حقیقت فراهم کند. از سوی دیگر بر اساس اصل اباحه هر گاه در حکم (حرمت یا وجوب) چیزی شک کنیم، انسان در این نوع عمل آزاد است و اصل اباحه را جاری می‌کند. محدوده این آزادی در مقوله حقوق فطری تأثیر به‌سزایی دارد. زیرا انسان حق هرگونه دخل و تصرفی دارد، مگر آنکه منع شرعی وجود داشته باشد. بنابراین، اصل اباحه در شکل دوم به قانون‌گذاری در زمینه حقوق فطری پرداخته است و دیگران را ملزم به رعایت حقوق خود و دیگران می‌کند؛ لذا این ملزومات قانونی برخاسته از اصل اباحه، نیازی به نص ندارد بلکه اصل در اشیاء قبل از ورود شرع اباحه است و الزامی از طرف شارع در ارتباط با وجوب و حرمت وجود ندارد. بنابراین، می‌توان گفت که نتیجه اصل اباحه، ملزم شدن به حقوقی است که اساس آن فطرت و سرشت انسان است. زیرا اصول و قواعد فطری که در فقه مطرح است، در محدوده اصل اباحه قرار گرفته‌اند. در این راستا به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع تدوین و قانون‌گذاری حقوق فطری محسوب می‌شود.

مبنای قانونمندی فقهی، حق ذاتی خداوند نسبت به انسان است که پس از شناخت نسبت به جهان آفرینش و آفریدگار، توسط عقل عملی درک می‌شود. زیرا انسان در زندگی اجتماعی و در زندگی فردی، ملزم به

رعایت احکام شرعی است. (بروجردی، ۱۴۲۹، ج ۲۲، ص ۹) بنابراین، آنچه که مسلم و معلوم می‌شود این است که همه حقوق از جمله حقوق فطری از یک حق ناشی می‌شود و آن حق خداست. امام سجاده (ع) می‌فرماید: «هُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ وَ مِنْهُ تَفَرَّعَ». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ص ۱۵۴) هرچند فقیهان به این حدیث به عنوان مؤیدی برای منشأ حقوق فطری اشاره‌ای نکردند اما از این روایت برمی‌آید که اصل همه حقوق خداوند است و سایر حقوق از او ناشی می‌شود. به این معنا که بین حقوق انسان و حقوق خداوند رابطه نزدیکی وجود دارد. انسان نمی‌تواند به تنهایی و به خودی خود، حقی بر خدا و انسان‌های دیگر پیدا بکند. مبدأ و منتهای همه حقوق خداست. زیرا خداوند به عنوان موجود قادر، اندازه و مقدار همه آفرینش را معین کرده است. همین قدرت، مبدأ هماهنگی و نظم است که در همه آفرینش از جمله انسان، قابل مشاهده است. نظم و مقدار موجودات از قدرت خداوند مأخوذ است. خداوند علاوه بر این که حاکم عالم طبیعت است، اصول عالم طبیعت را در دست دارد. همان‌طور که در قرآن می‌فرماید: «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ». (مومنون / ۸۸) این آیه اشاره دارد به این که مبدأ و منشأ همه موجودات تحت سلطه و سلطنت الهی و در دست خداوند است. بنابراین، مبدأ طبیعت همه موجودات همان حقیقت الهی است که در مرتبه وجود تجلی یافته است. (نصر، ۱۳۸۶، ص ۹۶) به تعبیر دیگر: خاستگاه حقوق طبیعی و فطری، استعدادهایی است که در هر فردی به طور طبیعی وجود دارد و خداوند بر اساس حکمت خویش، آن‌ها را در وجود هر انسانی نهاده است. هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید. به این معنا که هر نوع از انواع موجودات را در مداری مخصوص به خود قرار داده است. (مطهری، ج ۱۹، ص ۱۵۸) خدا، خالق عقل، طبیعت و آگاه به تمام نیازهای بشر است. بنابراین، مقتضای طبیعت و ماهیت انسان بر خورداری از یک سلسله حقوقی است که خداوند منشأ این حقوق است.

۴. ملاحظات

۱- با توجه به آنچه گفته شد در هر دو دیدگاه آنچه ملاک است عقل عملی است. بنابراین، در این مقام بحث از کاوش‌های عقل نظری مد نظر نیست؛ به این خاطر به رابطه عقل و ایمان پرداخته نشد، هرچند به نظر می‌رسد نظر آکویناس در قانون عتیق و اینکه برخی از آن تنها با وحی به دست می‌آید ناظر به آن باشد.

۲- در هر دو دیدگاه حق طبیعی و فطری بحث بر روی آن چیزی است که انسان با عقل به عنوان حق درک می‌کند. بنابراین، بحث مناسک مذهبی و شریعت و عبادات تخصصاً از دایره بحث خارج است اما درباره منشأ و خاستگاه وجودی آن‌ها مربوط می‌توان گفت که توماس مناسک مذهبی را هم مثل قانون الهی به عتیق و جدید تقسیم می‌کند. (Aquinas, 1957, c57) چنانکه گفته شد به نوعی نفی شریعت در مسیحیت وجود دارد، پس شریعت یهود را هم برای اصلاح طبیعت تقلیل یافته بر اثر گناه می‌داند که جایگاهی همانند قانون طبیعی ندارد. نزد امامیه اما- همانند سایر مسلمانان- نسخ شریعت وجود دارد. (آخوند

خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۱۲) اما این نسخ به خاطر مصلحتی است که در زمانی هست و در زمانی دیگر نه. بنابراین، شریعت هم نزد امامیه خاستگاه وجودی دارد و احکام شرعی هم دارای مصلحتی هستند که در عبادات و احکام عبادی غالباً این مصلحت پنهان است. (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۳۹-۴۰)

۵. نتیجه‌گیری

۱- حقوق طبیعی و فطری بر اساس این دو دیدگاه آیینۀ تمام‌نمای علم و حکمت الهی است. می‌توان گفت که عالم با علم الهی اداره می‌شود. در واقع این به معنای خاستگاه وجودی است که خداوند با علمش جهان را اداره می‌کند و زندگی به اقتضای این حقوق همانا زندگی در پرتو هدایت عقل و احساس مسئولیت در رفتار و کردار است. عقلی که برگرفته از خرد ازلی الهی است. در حقیقت بنا به دیدگاه فقهای امامیه و آکویناس، طبیعت و فطرت، موجب نوعی اخلاق دینی در انسان می‌شود که برای همگان و تمام آدمیان به‌گونه‌ای یکسان، قابل فهم و درک است. نکته مهم این است که در نظر فقهای شیعه و توماس آکویناس بر اساس دیدگاه توحیدی منشأ حقوق فطری و طبیعی علم خدا است. بنابراین، حق طبیعی و فطری صرف اعتبار نیست، در آکویناس به اعتبار فیلسوف بودنش از این منشأ بیشتر سخن رفته است.

۲- معنای طبیعی بودن و فطری بودن در این مشترک است که هر دو موهبت الهی است. بنابراین، در هر دو دیدگاه انسان به شکل خود بسنده دارای حق نیست بلکه خدای تعالی معطی حق فطری یا طبیعی است. هرچند توماس به خاطر مسیحی بودنش قائل به مکدر بودن طبیعت انسانی است.

۳- با توجه به اینکه اکثر اصولیان در شیعه قائل به حسن و قبح عقلی هستند، این یعنی عقل، بدون نیاز به بیان شارع می‌تواند حُسن و قبح ذاتی برخی اشیاء (به نحو موجبه جزئیه) را درک کند. اما آکویناس در برخی از قوانین الهی مصلحت و مفسده امور را تابع فرمان الهی می‌داند. البته او قانون طبیعی را چنین نمی‌داند اما خود این نشانگر عقل محوری بیشتری نزد اکثر امامیه است.

پی‌نوشت‌ها

۱- بنا به گفته سیگموند بعد از پنج راه توماس آکویناس، رساله در باب قانون او در جامع علم کلام احتمالاً شناخته شده‌ترین قسمت این اثر بزرگ است. (Sigmund, 2002, p 329)

۲- منظور از عقل عملی آن چیزی است که عقل انسانی آن را درک می‌کند و ناظر به اعمال و رفتار او است یا به عبارتی حوزه بایدها و نبایدها است.

۳- به‌طور کلی حقوق طبیعی بیشتر در مفهوم قانون طبیعی مورد بحث قرار می‌گیرد. اما نکته حائز اهمیت آن است که حقوق با قانون تفاوت دارد، قانون تعیین‌کننده حقوق و حافظ آن است. اما تعیین حقوق، خود حقی است که مختص خداوند است. در زمان آکویناس، تفکیک Law (قانون) از Right (حق) مطرح نبود. بلکه این دگرگونی در معنای قانون از قرن هفدهم و

هجدهم در اروپا مطرح گردید و باعث شد مفاهیمی چون حق بودن و حق داشتن از یکدیگر تفکیک گردد. (بودش، ۱۳۹۰، ص ۱۵) بنابراین، توماس از قانون، حق بودن را مد نظر داشته است.
 ۴- ارجاعات به کتاب جامع علم کلام آکویناس شیوه متداول این است که ابتدا به اختصار نام کتاب (ST) و شماره کتاب، سپس شماره پرسش (Q) و پس از آن شماره جستار (a) آورده می‌شود. در اینجا برای مزید فایده شماره صفحه نیز در انتها افزوده شده است.

۵- Eternal law, Natural law, Human law & Divine law

۶- *providentia*

۷- اکابر بر این باور است که توماس در قانون ازلی دو نوع قانون را با هم درآمیخته است؛ قانون دستوری یا تجویزی (حوزه بایدها) که معنایی اخلاقی و اجتماعی دارد و بر پایه نوع خاصی از روابط بنا شده است. قانون توصیفی (حوزه هستها) که در طبیعت وجود دارد؛ مانند قوانین فیزیکی و قوانین عام طبیعت که با تجربه و آزمایش کشف می‌شوند. بلکه منظور او حقیقت اشیای ثابت در علم الهی است. (O'Connor, 1967, p 60) اما این حرف دارای اشکال است به نظر می‌رسد که تصور آکویناس از قانون حتی در قانون ازلی، تجویزی یا هنجاری و یا حقوقی است نه توصیفی. در حقیقت شأن قانون ازلی، شأنی وجودی است که در ذات خود فرمان است، هر چند که فرمان اراده عقلانی باشد نه آنکه به توصیف حالات، حرکات و تغییرات در جهان بپردازد.

۸- the object understood آنتونی کنی می‌گوید در زبان لاتین *intellectus* شکل مصدری *intelligere* را دارا است. یعنی می‌توان آن را به شکل فعل و نه اسم تنها به کار برد، درحالی که در انگلیسی *intellect* به شکل فعل به کار گرفته نمی‌شود، او *understand* برای شکل فعل این کلمه مناسب می‌داند. (Kenny, 1994, p 41) چون عقل در عربی به باب می‌رود و شکل فعلی و مصدری دارد و نیازی به جدایی بین حالت اسمی و فعلی و استفاده از دو واژه مثل انگلیسی نیست.

۹- *intelligible species*

۱۰- His act of understanding

۱۱- *successive*

۱۲- *simultaneously*

۱۳- *knowledge of approbation* پیداست معادل‌گذاری این ترکیب گرچه شباهتی با مفهوم فاعل بالرضا در فلسفه سهروردی دارد اما دقیقاً با آن یگانه نیست.

۱۴- برای تفصیل بیشتر در مورد معنای طبیعی بودن و احیاناً ابهامات آن نزد آکویناس ر.ک: اکبریان و فاضلی، ۱۳۸۹، ص ۶۶-۶۹

۱۵- شیوه ارجاع به کتاب حقیقت همانند جامع علم کلام است و تنها علامت اختصاری آن (QDV) است.

۱۶- *hypothetical construct*

۱۷- این غایت‌مندی را به این شکل هم می‌توان بیان کرد، آکویناس معتقد است که همه موجودات متصل به خداوند هستند. زیرا برای غایتشان، آفریده شده‌اند. از میان همه موجودات، انسان تنها موجود عالم مرئی است که نیروی دانستن (قدرت فهم)،

عشق به خداوند و اطاعت از اوامر او در خود را دارا است. خداوند از آن جهت که خیر اعلی و غایت قصوای هستی است، همه چیز را به سوی غایت مقرر و مقدرشان هدایت می‌کند. زیرا او کمال ملکوتی همه خوبی‌هاست و همه چیز را به سوی کمال و به سوی خویش می‌کشاند. (گلپایگانی، ۱۳۷۶، ص ۸۷)

^{۱۸} - او مراسم مذهبی را نیز چنین می‌داند. ر.ک: (Aquinas, 1957, c 57)

^{۱۹} - فی المثل این قسمت‌ها از نامه پولس به غلاطیان:

«پس آنکه روح را به شما عطا می‌کند و قوات را در میان شما به ظهور می‌آورد آیا از اعمال شریعت است یا خیر ایمان می‌کند؟» (غلاطیان، ۳: ۵) «اما شریعت از ایمان نیست بلکه آنکه به آن‌ها عمل می‌کند در آن‌ها زیست خواهد نمود.» (غلاطیان، ۳: ۱۳)

^{۲۰} - توماس در این‌جا از همان رساله پولس به غلاطیان شاهد می‌آورد (ر.ک: غلاطیان، ۳: ۲۴ و ۲۵) و قانون عهد عتیق را چونان کودک تحت تربیت و قانون جدید را به مثابه شخص بالغ می‌داند.

^{۲۱} - law of nature

^{۲۲} - پیداست که آکویناس ناظر به ده فرمان است.

^{۲۳} - Original Sin بنا به اعتقاد مسیحیان آدم که فریب خورد و از میوه ممنوعه خورد، عطایا و کمال وضع مافوق طبیعی خود را از دست داد و این گناه فیض را از او و فرزندانش سلب کرد. به پندار اینان تنها با تجسد و فدیة مسیح رهایی از ذات گناهکار انسانی میسر است. البته ریشه این اعتقاد در آثار پولس است. ر.ک: نامه به رومیان، ۵: ۱۲ برای تفصیل ر.ک: برانتل، ۱۳۸۱، ص ۷۲ به بعد.

^{۲۴} - Positive Right or Positive Justice واژه ius در لاتین به معانی right, statutes, law, justice آمده است. (Handford & Herberg, 1966, p 182)

منابع و مأخذ

قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۰۹)، کفایة الأصول، چاپ اول، قم، آل‌البیت.

اشرفی، حسن، (۱۳۸۵)، نه‌ایة الإیصال، چاپ اول، قم، قدس.

اصفهان‌ی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، چاپ اول، قم، سیدالشهداء.

اکبری‌ان، رضا و فاضلی، علیرضا، (۱۳۸۹)، نبوت طبیعی از دیدگاه آکویناس و ابن‌سینا، فلسفه دین، سال هفتم، شماره ۵، ص ۶۳-۸۶.

الهامی، داود، (۱۳۶۶)، اسلام و حقوق طبیعی انسان، قم، مرکز مطبوعاتی دار التبلیغ اسلامی.

امامی، حسن، (۱۳۷۲)، حقوق مدنی، تهران، انتشارات اسلامیة.

- انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۵)، کتاب *المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات*، چاپ اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۶)، *فرائد الاصول*، چاپ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، (۱۴۰۵)، چاپ اول، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
- برانتل، جورج، (۱۳۸۱)، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- بروجردی، حسین، (۱۴۱۵)، *نهایة الأصول*، چاپ اول، تهران، تفکر.
- بورک، ورنون جی، (۱۳۷۸)، *اندیشه و آثار توماس آکویناس*، ترجمه حسن اسلامی، کیهان اندیشه، شماره ۸۴.
- بیابانی اسکویی، محمد، (۱۳۸۸)، عقل از دیدگاه اخباریان، در: *سرچشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل*، به کوشش علی نقی خدایاری، تهران، انتشارات تبا.
- جزایری، محمدجعفر، (۱۴۱۵)، *منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه دار الکتاب.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰)، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، چاپ اول، بیروت، دار العلم للملایین.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۴)، *مبادی الوصول إلى علم الأصول*، چاپ اول، قم، المطبعة العلمیة.
- خمینی، روح الله، (۱۴۲۳)، *تهذیب الأصول*، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ذهنی تهرانی، محمدجواد، (۱۴۰۵)، *تشریح المقاصد فی شرح الفرائد*، چاپ اول، قم، حاذق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، اول، لبنان، دار العلم - الدار الشامیة.
- زاهدی، جعفر، (۱۳۶۲)، *خود آموز کفایه*، چاپ اول، مشهد، کتابفروشی جعفری.
- زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ اول، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ژیلسون، اتین، (۱۳۷۵)، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمد رضایی و محمود موسوی، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۴)، *إرشاد العقول الى مباحث الأصول*، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۳)، *الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف*، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق (ع).

سبزواری، عبد الأعلى، (۱۴۱۳)، *مهذب الأحكام*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه المنار.

سعدی، ابو جیب، (۱۴۰۸)، *القاموس الفقهي لغة و اصطلاحاً*، چاپ دوم، سوریه، دار الفکر.

صدر، محمد باقر، (۱۴۱۷)، *بحوث فی علم الأصول*، چاپ سوم، قم، الدار الإسلامية.

طالبی، محمد حسین، (۱۳۹۰)، *نقد و بررسی آموزه قانون طبیعی از آغاز مسیحیت تا پایان قرون میانه*، حکومت اسلامی، سال شانزدهم، شماره ۱.

طباطبایی یزدی، محمد کاظم، (۱۴۲۱)، *حاشیه المکاسب*، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۴۰۷)، *الخلاف*، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۶)، *تمهید القواعد الأصولية و العربية*، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

عباس نژاد، محسن، (۱۳۹۰)، *قرآن و حقوق*، چاپ دوم، مشهد، مؤسسه انتشارات بنیاد پژوهش‌های قرآنی و حوزه و دانشگاه.

کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس ایران، منبع اینترنتی: <http://www.dota.net/farsi>

کمپانی اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۱۶)، *الاجتهاد و التقليد (بحوث فی الأصول)*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

محدث نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چاپ اول، بیروت، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

محقق داماد، مصطفی، (۱۳۶۲)، *مباحثی از اصول فقه*، چاپ اول، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.

مدنی تبریزی، یوسف، (۱۴۰۳)، *درر الفوائد فی شرح الفرائد*، چاپ سوم، قم، مکتبه بصیرتی.

مرعشی نجفی، شهاب‌الدین، (۱۴۱۵)، *التفصیح علی ضوء القرآن و السنة*، چاپ اول، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی قدس سره.

مطر، علی حسن، (۱۴۱۸)، *الحلقة الثالثة: اسئلة و اجوبة*، چاپ اول، قم، مؤلف.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱)، *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، تهران، انتشارات صدرا.

مغنیه، محمد جواد، (۱۹۷۵)، *علم أصول الفقه فی ثوبه الجديد*، چاپ اول، بیروت، دار العلم للملایین.

موحد، محمدعلی، (۱۳۸۱)، *در هوای حق و عدالت از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، تهران، نشر کارنامه.

موسوی بجنوردی، محمد، (۱۳۷۹)، *علم اصول*، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.

موسوی خوبی، ابو القاسم، (۱۴۱۶)، *معتمد العروة الوثقی*، چاپ دوم، قم، منشورات مدرسه دار العلم - لطفی.

نائینی، محمد حسین، (۱۳۷۶)، *فوائد الأصول*، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نائینی، محمد حسین، (۱۳۷۳)، *منیة الطالب فی حاشیة المكاسب*، چاپ اول، تهران، المکتبه المحمدیه.

نصر، حسین، (۱۳۸۶)، *دین و نظم طبیعت*، چاپ دوم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نی.

هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۴۲۶)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، چاپ اول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

هلال، هیثم، (۱۴۲۴)، *معجم مصطلح الأصول*، چاپ اول، بیروت، دار الجلیل.

ولایی، عیسی، (۱۳۸۷)، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، چاپ ششم، تهران، نی.

Alford, C. Fred, (2010), *Narrative, nature, and the natural law: from Aquinas to international human rights*, New York, Palgrave Macmillan.

Aquinas, Thomas, (1947), *Summa Theologica*, Translated by Fathers of England Dominican, Benziger Bros edition (Source: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>).

Aquinas, Thomas, (1994), "*Truth (Quaestiones disputatae de veritate English)*", Vol. II Questions X-XX, Translated by James V. McGlynn, Indianapolis, Indiana, Hackett Publishing Company.

Aquinas, Thomas (1955- 57), [*Summa*] *Contra Gentiles*, Book four: Salvation, translated by Charles J. O'Neil, Edited with English especially Scriptural references updated by Joseph Kenny, New York, Hanover House. (Source: <http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/ContraGentiles1.htm>)

Black, Virginia, (1999), Natural law, in: *The philosophy of law An Encyclopedia*, Vol. II, Editor Christopher Berry Gray, New York & London, Garland Publishing.

Brock, Stephen L, (1988), *The Legal Character of Natural Law According to St Thomas Aquinas*, Toronto, University of Toronto.

Davies, Brian, (1993), *The thought of Thomas Aquinas*, New York, Oxford University Press.

Dimock, Susan, (1999), The Natural Law Theory of ST. Thomas Aquinas, in: *The Philosophy of Law*, 6th Edition, Edited by Joel Feinberg and Jules Coleman, London, Wadsworth.

Goyette, John, (2004), Natural law and the Metaphysics of Creation, in: *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, edited by John Goyette, Mark S. Latkovic, Richard S. Myers, Washington, Catholic University of America press.

Handford, S. A. & Mary Herberg, (1966), *Langenscheidt Latin Dictionary*, Berlin, Langensch.

Jordan, Mark D., (2006), *Rewritten theology: Aquinas after his readers*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.

Kenny, Anthony, (1994), *Aquinas on Mind*, London, Routledge.

O'Connor, D.J., (1967), *Aquinas and Natural Law*, London, Macmillan & CO Ltd.

Sigmund, Paul E., (2002), Law and Politics, in: *Thomas Aquinas: contemporary philosophical perspectives* edited by Brian Davies, New York, Oxford University Press.

Stump, Eleonore, (2003), *Aquinas*, London, Routledge.

Wolfe, Christopher, (2006), *Natural Law Liberalism*, New York, Cambridge University Press.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی