

کتاب حقوق طبعی

نوشته احمد شوری

نشر همراه

مدیر اجرایی: علی پالیزدار

تهران، خیابان آزادی، خیابان اسکندری جنوبی، پایین‌تر از آذربایجان، کوچه
بوستان سعدی، پلاک ۸۵، طبقه اول، تلفن: ۶۸۶۰۹۶۰

مکتب حقوق طبیعی

احمد شهوری

لیتوگرافی: سایه

چاپ: اسپید

شمارگان: ۵۰۰۰ نسخه

قیمت: ۲۲۰۰ تومان

تاریخ انتشار: بهار ۱۳۸۴

نوبت چاپ: اول

حق چاپ و انتشار مخصوص نشر همراه است.

ISBN: 964-6319-62-9

شابک: ۹۶۴-۶۳۱۹-۶۲-۹

شهوری، احمد، ۱۳۲۴ -

مکتب حقوق طبیعی / نوشته احمد شهوری. - تهران: همراه،

۱۳۸۱.

۲۱۶ ص

ISBN 964- 6319-62-9

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: ص. ۲۰۵ - ۲۱۰.

۱. حقوق طبیعی. الف. عنوان.

۳۴۰ / ۱۱۲

۳۴۰ / ۱۱۲

کتابخانه ملی ایران

۲۷۰۰۹ - ۸۱ م

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۴	پیشگفتار
۷	مقدمه
۲۶	فلسفه و طبیعت
۲۸	سیاست و طبیعت
۲۹	تعریف حقوق و قانون
۳۴	تعریف حق
۳۴	قاعده حقوقی
۳۵	هدف حقوق
۳۶	مبانی حقوق
۳۷	تکوین حقوق
۴۱	مکاتب حقوقی
۴۱	۱- مکتب فلسفی
۴۱	۲- مکتب تحلیلی
۴۳	۳- مکتب تاریخی
۴۴	۴- مکتب تجربی
۴۵	۵- مکتب سود جویی
۴۷	۶- مکتب مصلحت گرایی
۴۸	۷- نظریه وحدت حقوق و دولت

- ۵۱ -۸- مکتب حقوقی اصالت فرد
- ۵۲ -۹- مکتب اصالت اراده
- ۵۳ -۱۰- مکتب اجتماعی
- ۵۴ -۱۱- مکتب تحقیقی
- ۵۸ -۱۲- مکتب حقوقی وین
- ۵۸ -۱۳- مکتب وضعی
- ۶۰ -۱۴- مکتب اخلاقی
- ۶۳ -۱۵- مکتب اصالت اعتقاد
- ۶۳ -۱۶- مکتب شکل گرایی
- ۶۴ -۱۷- مکتب واقعگرایی حقوقی
- ۶۵ -۱۸- مکتب واقعگرایی حقوقی نوین
- ۶۶ -۱۹- مکتب جامعه شناختی حقوق
- ۶۸ مکاتب حقوقی اسلامی
- ۶۸ -۱- مکتب کلامی
- ۶۸ -۲- مکتب لفظی
- ۶۹ -۳- مکتب اصولی
- ۶۹ -۴- مکتب اخباری
- ۷۰ مکتب حقوق طبیعی
- ۸۳ عدل و عدالت: اساس حقوقی طبیعی
- ۸۵ -۱- آراونظرات متقدمین
- ۸۶ -۲- آراونظرات یونانیان
- ۹۰ -۳- عدالت از دیدگاه اسلام
- ۱۰۵ تحول تاریخی حقوق طبیعی
- ۱۰۵ -۱- دوره اساطیری

- ۱۰۶ ۲- دوره قبل از میلاد مسیح (ع)
- ۱۲۳ ۳- از میلاد مسیح (ع) تا اسلام
- ۱۳۱ ۴- حقوق طبیعی و اسلام
- ۱۳۷ ۵- اصحاب مدرسه و حقوق طبیعی
- ۱۴۲ ۶- از آغاز حیات دوباره ادب، هنر و علم تا انقلاب فرانسه
- ۱۶۱ - چکیده بخش
- ۱۶۷ ۷- حقوق طبیعی در قرن نوزدهم
- ۱۶۹ ۸- مکتب حقوق طبیعی در دوره معاصر
- ۱۷۶ ۹- مکتب حقوق طبیعی جدید
- ۱۷۹ انتقادات از حقوق طبیعی
- ۱۸۲ یادداشتها
- ۲۰۷ منابع و مآخذ

پیشگفتار

نهاد حقوق، نهاد اجتماعی است که زمان پیدایش آن برکسی آشکار نیست، اما می توان با حدس و گمان ابراز داشت که زمان پیدایی آن مقارن بوده است با عصر تشکیل جامعه مدنی. جامعه انسانی با یک ویژگی از سایر جوامع حیوانی تمایز می گردد؛ ویژگی تشکیل جامعه مدنی انسانی بر اساس تصمیم ارادی و عقل در مقابل تشکیل جوامع مبتنی بر غریزه حیواناتی چون زنبوران عسل، موریان ها، و مورچگان و...

اساساً در مورد تحول جوامع ابتدایی انسانی به جوامع مدنی انسانی، بینشهای و روشهای برخورد مختلفی، چون «تحولی»، «عقلی»، «فرهنگی» و غیره وجود دارد که جای بحث آنها در اینجا نیست. اینجانب شخصاً با شیوه برخورد جامعه شناس فرانسوی امیل دورکیم در این زمینه همراه هستم چون برای اعتقاد است که نقطه تشکیل جامعه انسانی مدنی را بایستی در مقطعی از زمان جستجو کرد که انسان قادر به تعقل گردید و از مرحله رفتار بر اساس صرف تجربه به دوره رفتار بر طبق تفکر و اندیشه خود گام نهاد. اسرتیه ESSERTIER، انسان شناس فرانسوی می گوید: «وجه تمایز انسان و حیوان در این است که انسان فقط به اعمال شرطی بدون تفکر دست نمی زند، بلکه در مقابل مسائل به تفکر و پرسش می پردازد» (کازنو: ۵۲).

ژان ژاک روسو، پیدایی زبان را عامل انتقال از حیوانیت به انسانیت می- شناسد. او گوید: «نخستین گفتارها همه شعربود، آدمی مدتی بعد در اندیشه تعقل افتاد» (لیچ: ۶۰). لوی استروس نیز معتقد است: «خصوصیت ممتاز انسان، داشتن زبان است. زبان از یک لحاظ به انسان قدرت می دهد تا با دیگران ارتباط و تفهیم و تفاهم داشته باشد و روابط اجتماعی پدید آورد و از لحاظی دیگر جزء ذاتی آن فراگرد هرموزی می شود که نزد ما «اندیشیدن» نام دارد» (همان: ۱۷۹).

دیگران نیز، فجر جامعه مدنی را مقارن با پیدایش انسان هوشمند، *homo*

sapiens، دانسته اند و امروز در این مورد تردید کمی وجود دارد که جامعه مدنی بحکم فطرت و براساس عقل تشکیل و انتظام یافته است؛ انتظامی که درگروی دست یافتن به نوعی توافق، ولو ضمنی، بوده است. توافقات ساده و ابتدایی که همگی در یک اصل ساده خلاصه می شد؛ «حرمت و حریم جان و مال یکدیگر را محترم بدانیم». زیرا در غیر این صورت اساساً جامعه مدنی تشکیل نمی شد. این اصل ساده بعدها به صورت «آنچه را بخود می پسندی بر دیگران هم به پسند» متحول شد. از اصل اول، «احترام به شخصیت انسانی»، «حرمت خانواده»، «حرمت مالکیت» پدید آمد و از اصل دوم، «وفای به عهد»، «لزوم وارد نیاموردن خسارت به دیگری»، «اصل جبران خسارت وارده به غیر» و...؛ اصولی ساده و ابتدایی که زمینه ساز حقوق شدند. حقوقی که چون منبعث از اصولی ساده، ابتدایی، بدیهی، عقلی و موافق با فطرت انسانی بوده است، به «حقوق طبیعی» موسوم شده است. عدم اطاعت از این اصول ساده در ابتدا مجازاتی، جزندامت اخلاقی وجدانی، همراه نداشته است، اما به مرور که جامعه مدنی گسترش یافت، رعایت آنها شکل قهری بخود گرفت و از حالت یک قید اخلاقی به صورت یک امر الزامی درآمد؛ امری که عدم اجرای آن مستوجب مجازات شناخته می شد.

کتاب حاضر که وظیفه تبیین مبانی حقوق طبیعی و فطری و بی جویی مسیر تاریخی و تحولی آن را بر عهده دارد، در واقع تألیف و تلفیق است از اندیشه ها، افکار و نظراتی که درباره «حقوق طبیعی» در طول زمان، عنوان شده است. این افکار به یمن یاد مانده های ذهنی دانشمندان حقوقی هموطن صورت گرفته است، که میل دارم در اینجا یاد همه شان را گرامی بدارم و از ایزد منان بخواهم روح کسانی را که به اقیانوس بیکران ذات احدیتش پیوسته اند، غرق رحمت و آموزش نماید و برای آنهایی که در حیات هستند عمری طولانی و با عزت، که تنها در سایه برخورداری از نعمت آزادی و عدالت میسر است، آرزو نمایم.

در نگارش این کتاب، با توجه به تعدد منابع و مآخذ و تفاوت سبکهای نگارش توسط محققین، مترجمین، نویسندگان و ویراشگران محترم، در بعضی موارد ناگزیر از منظور نمودن برخی تغییرات بسیار جزئی و ویرایشی بوده ام، که قبلاً از این عمل فضولی

خود از این عزیزان پوزش می طلبم.

احمد شه وری

۷ بهمن ۱۳۲۵

www.ketab.ir

مقدمه

نهاد حقوق از جمله تأسیساتی است که ظاهر آئیس از تشکیل خانواده، دریدو پیدایش جامعه مدنی ایجاد شده است؛ از همان زمانی که روابط افراد انسانی شروع به شکل گرفتن کرد. البته این حلس و گمانی بیش نیست و کسی نمی تواند در خصوص يك چنین موضوعات ذهنی صرف، اظهار نظری قطعی نماید. بلکه بر اساس فرضیات موجود تنهایی توان به تأیید یکی از فرضیه هایی که بیشتر با طرز تفکر و شیوه برخورد محقق تطبیق می کند، پرداخت. به عنوان مثال فرضیه دیگری بر آن است که نهاد حکومت، نهادی که عهده دار وظیفه تنظیم روابط میان افراد است، قبل از نهاد حقوق تشکیل شده است. و این فرض مبنی بر این ذهنیت است که چون حقوق دارای جنبه الزامی است، لذا تا نهادی به عنوان حکومت با وظایفی که برای آن می شناسیم وجود نداشته باشد، صحبت کردن از نهادی به نام حقوق، به معنای مکانیسمی که روابط میان افراد را تنظیم و بر اجرای آن نظارت نماید، معنا پیدا نمی کند. اما واقعیت این است که جنبه الزامی بودن حقوق را می توان به طرق مختلف توضیح داد، بدون آنکه ضرورتاً قائل به فرض وجود حکومت و دولت گردیم؛ مبنای قراردادی تشکیل نهاد حکومت و دولت، با پیش فرضهای مختلف (۱)، که پرتعدادترین نظریه در زمینه تأسیس نهاد حکومت و دولت است.

پس با این فرض که حکومت و دولت مبنای قراردادی دارد، این موضوع نیاز به استدلال ندارد که فرد قبل از ظهور نهاد حکومت و دولت، واجد حقوقی مشخص بوده است که البته این موضوع نیز همانند مبنای قراردادی داشتن حکومت اساس نوشته و مدون ندارد، ولی از موضوع قراردادی بودن اساس تشکیل حکومت و دولت، بدیهی تر به نظری رسد، زیرا مبنای طبیعیتی دارد؛ ذیحق بودن فرد، ناشی از آزاد بودن او است. بدین معنا که، فرد آزاد از قید و بند اجتماعی و عرفی متولد می شود و لذا اگر چنین قید و بندی وجود داشته باشد، منبع و منشأیی جز فرد ندارد. اساس بردگی در آغاز بدون تردید از تبدیل حق

منشأ گرفته است. دروضع طبیعی سنتی، قصاص چشم درمقابل چشم و جان درمقابل جان، يك نظم حقوقی شناخته می شود. زیرا طبیعی است که اگرچنین موضوعی درجامعه ای محدود یا بزرگ پذیرفته و مرعی نمی گردید، آن جامعه ازهم پاشیده می شد. پس اگرانسان اززندگی اجتماعی منتفع می شود، برای تداوم یافتن این زندگی بایستی ضروریاتی را بپذیرد و اولین ضرورت این است که ایمنی جان فرد مورد قبول و احترام همه افراد جامعه باشد و تضمین رعایت این موضوع نیزدرساده ترین صورت ممکن، قصاص چشم درمقابل چشم و جان درمقابل جان است. دراین حال می توان شرایطی را تصورنمود که کسی برجان دیگری حقی یافته باشد؛ نظیرفردی که فرزندش و یا یکی ازوالدینش بدست کس دیگری کشته شده باشد و او صاحب دم قاتل شده باشد، منتها به دلیلی این حق دم را درمقابل دریافت امتیاز دیگری، مانند بردگی قاتل برای تمام مدت عمرمصالحه می کند و قاتل نیزبه این مصالحه رضامی دهد. پس بردگی براسای این فرض، می تواند يك مبنای قراردادی داشته باشد و نه مبنای طبیعی و ازهمین روی بود که سرانجام نیزلغوشد، اگرچه ضربه اقتصادی مهلکی برای بسیاری ازجوامع، بویژه پیشرفته بود که دراین زمینه پیشقدم شده بودند، و آزادگی ماندگارشد و ماندگارخواهد ماند.

اضافه براین، برخورداری ازحقوقی طبیعی، نظیرصیانت نفس، مال و ناموس، در زمانی که حکومت فردی و قبیله ای مبتنی برنیروی بدنی صرف حاکم و فرمانروا بوده است، ضروری می نماید. زیرا انسانها اگرچه درطبیعت، ازحقوق معنوی متساوی برخورداری ولی ازنظرجسمی و فکری، افراد حتی دريك محل معین به صورت برابر وجود ندارند؛ یکی کوتاه است و دیگری بلند، یکی قوی الهیه است و یکی ضعیف الجثه، یکی سالم است و یکی واجد نقص جسمی است. درچنین شرایطی، درهیه جابطعاً زور و نیروی بدنی فرد است که او را به رهبری قوم می رساند. پس برای اینکه صیانت نفس و احترام شخصیت انسانی مصون از تجاوز توسط زورمندتر و قویتر ازخودش گردد، فرد بایستی ازيك سری حقوق و مزایای طبیعی متقدم براختیارات حاکم برخوردارباشد. ناصرکاتوزیان دراین زمینه می نویسد:

« تاریخ زندگی بشرستفاهایی را که حکمرانان زورگر رواداشته اند هیچگاه از یاد نمی برد. قربانیان این جنایات همیشه در پی آن بوده[اند] تا چاره ای برای این درد بیابند، بوسيله ای از خود کامی فرمانروایان بکاهند. احترام به حقوق فطری یکی از این وسایل است. گروهی از خردمندان کوشیده اند تا با طرح این فکر که «قواعدی برتر از اراده حاکم نیز وجود دارد و حقوق باید از آن قواعد عالی و طبیعی پیروی کند» بامی در راه تجاوز حکومت ایجاد کنند و قیام و مقاومت مردم در برابر بی عدالتیها را موجه سازند. (کاتوزیان؛ مقدمه: ۵۷-۵۸).

مبنای دیگر علت وجود ما تقدم حقوق طبیعی بر نهاد حکومت و دولت این است که حیات و بقای انسان در هر شرایطی، از بالاترین اولویتهای برخورداری بوده است و چون تمام افراد در این احساس با هم شریک بوده هستند، پس از مدتی بگونه ای طبیعی نفع خود را در این یافته اند که نخست تاجایی که ممکن باشد از حمله به دیگری خود داری نمایند و احتمالاً الگوی آنها در این زمینه مشاهده و درک این واقعیت بوده است که هیچ حیوانی هر قدر گرشنه، هر اندازه خشمگین و هر میزان که درمانده باشد ممنوع خود را نمی درد و یاره نمی کند، مگر در مواردی بسیار استثنایی، پس طبیعی بوده است که انسانهایی هم که در یک محل و یا در نزدیکی هم زندگی می کردند، نخست به این تفاهم برسند که جان یکدیگر را قدر بشناسند و در هر شرایطی به جان یکدیگر طمع نورزند، وجود منابع کافی از غذا و شکار در آغاز تشکیل جامعه مدنی، این فرض را تقویت می کند (۲). پس این امر مبنایی شده است برای حق مصون بودن جان هر کسی از تعرض دیگران و این حقوق آنچنان نهادی شد که او یا هر چیزی که به نحوی بتواند وجود و بقای او را به مخاطره بیندازد، مخالف و معاند گردید و تنهامعیار و ضابطه او در این راه نیز همان حق طبیعی صیانت نفس بود.

حق طبیعی صیانت نفس، در طول زمان متحول شد و چون بشر ذاتاً موجودی اجتماعی است، بتدریج جوامع کوچک انسانی در مناطقی که بیشترین امکانات را برای حیات فراهم می ساختند، نظیر مناطقی که در طول سال تفاوت درجه حرارت در آنجا زیاد نبود و به منابع آب و جنگلهای طبیعی نزدیک بود، دور یکدیگر جمع شدند. زناشویی حرمت پیدا کرد و هر کس بر خود فرض و واجب دید که عهده دار تأمین آسایش جفت خود، بدو بطور مقطعی و سپس بگونه ای دایمی باشد. بتدریج باید حرمت حریم خانه و گشتزار مطرح و تأیید شده باشد و بدین سان پایه های اولیه آنچه که بعدها به حقوق طبیعی انسان تعبیر

و تفسیر شد، گذاشته شد. این حقوق در طول زمان یکسان نماند و در هر عصر و زمانی به تبعیت از رشد اندیشه انسانی چارچوب مشخصی به خویش گرفت که در میان آنها چهار قالب و یا چارچوب از اهمیت بیشتری برخوردار شد: قدیم، رواقی، اراده گرا و حقوق طبیعی منطقی (ریک. ساکت: ۱۵۸). اگرچه در اصول تقریباً در تمام مدت ثابت ماند، زیرا اساس آن زیاد پیچیده نبود، بلکه عبارت بود از یک سلسله قواعد رفتاری اولیه که از فطرت انسانی سرچشمه گرفته است. به عنوان مثال: از اصل احترام به شخصیت انسان، این نتیجه گرفته شد که هرگاه کسی خلاف حق به دیگران زیان برساند، ملزم به جبران آن است؛ یا اینکه، در خانواده پدر و مادر وظیفه دارند فرزندان خود را بطور شایسته تربیت کنند و فرزندان نیز باید پاس احترام اولیای خویش را نگاهدارند؛ یا اینکه، در دولت مصادر امور بایستی بایی طرفی و امانت کار کنند و مردم نیز مکلفند قواعد عمومی و قوانین را محترم شمارند؛ یا اینکه، حق مالکیت لازمه شخصیت انسان و به تبعیت از آن محترم است؛ یا اینکه، هر کس به مفاد قول و عهد خود پای بند است؛ و یا اینکه قانون نباید به گذشته سربایت کند و بحق ثابت اشخاص لطمه زند (ریک. کاتوزیان؛ فلسفه: ۵۳).

سادگی این قواعد از یک طرف و بدیهی بودن آنها از طرف دیگر، سبب شد که به ذهن برخی اینطور متبادر گردد که حقوق طبیعی فاقد مبنای عینی و عقلی محکمی بوده و تنها نماینده نوعی ارزش اخلاقی و سیاسی است. استدلال این افراد این بود که در طبیعت حتی حق حیات هم موجود نیست و اضافه می کردند که قانون جنگل از ایده آل حقوق طبیعی، حقیقتیتر و طبیعیتر است. این استدلال مردود است. بعکس حقوق طبیعی دارای مبنای قابل دفاع و عینی، منتها ساده و بدیهی است که در هر لحظه ای از زمان، حتی زمانی که برای مدت یک سده، یعنی سده نوزدهم، مهور افتاده بود، منبع و منشأ حقوق موضوعه بوده است. مبنایی که آگاهانه و یا ناآگاهانه در ذهن قانونگذار و قاضی باوجدان وجود دارد و مبنای اخذ تصمیم در مورد انشاء و اجرای قوانین است و همانطور که تحقیق مختصر حاضر نشان می دهد، در هیچ زمانی، اساس حقوق طبیعی انسان مورد انکاری جدی قرار نگرفت، بلکه در هر مکتب حقوقی و در هر نظریه حقوقی که ابراز شد، با کنار گذاشتن

استثنای معدود وجود خود را نشان داد. علاوه بر این، وضع طبیعی محیط انسانی با وضعیت حاکم بر جنگل که در آن قوی، ضعیف را بدون ترحم و از روی غریزه حفظ نفس می‌درد، تفاوت زیادی دارد. البته بوده اند کسانی چون ژان بودن و توماس هابز که اساس فلسفه سیاسی خود را بر وجود يك چنین وضعی قرار دادند، اما دیگران بلافاصله مفروضات آنها را رد کردند و از جمله جان لاک با اشاره به وضعیت طبیعی مفروض مورد نظر هابز، اعلام داشت فرض و تصویری که هابز از وضع طبیعی داشت، غیرطبیعی ترین وضعیتی است که می‌توان تصور کرد. بهر حال عقیده قالب متفکران کلاسیک از وضع طبیعی عبارت بوده است از زندگی در جامعه مدنی سالم و نه زندگی مقدم بر جامعه مدنی (ریک اشتراوس: ۳۶۰). این دسته از دانشمندان و متفکران علم حقوق، برای آنکه وزن و اهمیت طبیعی را مشخص ساخته و بدین ترتیب از ارائه هر نوع قضاوت عجولانه درباره آن پیشگیری نمایند برای قوانین طبیعی چهار اصل اساسی قائل شدند: اول اینکه، عدل در فطرت بشر است؛ دوم، قانون طبیعی، منطقی عقل و استدلال است و آنچه خلاف عقل باشد، خلاف عدل است؛ سوم، قانون طبیعی يك قانون جهانی است و محدود به زمان و مکان نیست؛ چهارم، افراد بشر بطور فطری با هم برابرند و تصمیم اکثریت همان تصمیم مردم است.

دو اصل یا خصلت اساسی قوانین طبیعی، همانطور که مشاهده می‌شود، مربوط می‌شود به عدل؛ اولاً عدل فطری شناخته شده است، معنای فطری و طبیعی بودن عدل این است که هر کسی بدون توجه به جنس و یاسن، انتظار دارد که با او بگونه ای عادلانه رفتار شود و از این روتنه‌های زمانی زبان به اعتراض می‌گشاید که رفتاری خلاف عدل و معذلت ببیند. یعنی اگر با کودک نا بالغ هم در موردی رفتاری غیر برابر، چه در خانه و چه در محیط کودکستان و دبستان، گردد، کودکی که مورد ظلم و ستم، در معنای بی‌عدالتی، قرار گرفته است متوجه ظلم روا رفته به اومی شود و در صورتی که از شهادت ذاتی و تربیتی برخوردار باشد، زبان اعتراض می‌گشاید. مطلب مهم دیگر این است که عدالتخواهی بشر فقط غریزی و فطری نیست، بلکه منطبق با معیارهای عقلی و منطقی است. پس عدالتخواهی

هم فطری و هم ارادی است. عقل سلیم حکم به ضرورت رفتار برابر در موارد برابر می نماید و زیر بار معاذیری چون اقتضا و مصلحت نمی رود و در طول تاریخ نیز درستی رأی عقل و منطق به تجربه ثابت شد. زیرا، در هر جایی که عدالت به نام اقتضا و مصلحت، ولو عنر ظاهر الصلاح منافع اجتماعی یا مقتضیات ایده تئوریک، بازیچه دست سیاست بازان گردید، آثار شوم آن یا بلافاصله و یا با گذشت ایام مشخص گردید. بطوری که تدریجاً این موضوع نهادی انسان شد که اسیر استثنائات ساختگی نشود و بقول پرتولت برشت، از پس قاعده مسلم، نامعقول را تمییز دهد (برشت: ۵). و حوادث روزمره را طبیعی نخواند بویژه در عصر زمانی که انسانیت مردم را ترك می کند، عصری که خود کامکی، قدرت قانون به خود می گیرد (همان: ۶).

معیار عدالت در نظام حقوق طبیعی واجد چنان اهمیتی است که اگر قاعده ای بر این مبنای اصلی استوار نباشد، فقط صورت و ظاهر قانون را دارد و اگر افراد بظاهر هم ملزم به اطاعت از آن شوند، در وجدان خویش تکلیفی نسبت به آن احساس نمی کنند، زیرا که بواقع با عدم لحاظ شدن عدالت، آن تعادلی که می بایست بین منافع فردی و منافع اجتماعی ایجاد شود، بوجود نمی آید.

اصل یا خصلت سوم، حقوق طبیعی را نسبت به مداخله ملاحظات قومی، محلی و زمانی مصون می دارد و به آن يك ویژگی عام و جهانی می دهد. معنای این اصل یا خصلت این است که انسان در هر زمان و در هر جا که باشد از امتیازات ناشی از حقوق طبیعی برخوردار است. یعنی اگر بفرض در جزیره ای دونه تحت شرایط عادی و بدو رازگره و اجبار یا یکدیگر قول و قرار می گذاشتند، عدالت حکم می کند که به آن وفادار باشند و یا اگر هر يك به دیگری ضرری وارد ساخت، در صدد جبران آن برآید. البته در يك چنین حالت انتزاعی، صرف اخلاق و وجدان فرد است که ضامن اجرای قول داده شده و یا جبران خسارت طرف خسارت دیده است، حال آنکه در يك جامعه مدنی، جدای از اخلاق و وجدان فردی، اخلاق و وجدان جمعی، یا رسم، عادت و عرف محل و یا قوانین و مقررات لازم الاتباع و اجرای حکومت و دولت ضامن اجرای تعهدات فرد و یا جبران خسارت وارده به خسارت دیده است.

اصل یا خصلت چهارم، در واقع نتایج ناشی از اصل عدالت را توضیح می دهد؛ برابری طبیعی افراد بشر، که البته مراد از آن برابری حقوقی مردم است و نه برابری از لحاظ قدرت مالی و ثروت، قدرت مادی یا زور. زیرا افراد از نقطه نظر جسمی و تواناییهای فیزیکی و فکری با یکدیگر برابر نیستند. و این نابرابری منشأ عدم برابری در دارایی و ثروت می گردد، که چنانچه در جامعه مفروض عدالت مستقر نشود، همین نابرابری در دارایی و ثروت می تواند منتهی به ظهور تبعیضات اجتماعی، از لحاظ دست یا بی صاحبان زر به پانگاههای قدرت و منزلت شدن اساس جامعه مدنی سالم و تبدیل آن به جنگلی که در آن قوی ضعیف را بدون ترجم ازم می دود، شود. پس شناخت حقوق طبیعی افراد و تعبیه مکانیسمی برای حفظ حرمت آن می تواند از روزنامه جاریهای اجتماعی جلوگیری نماید. اصل برابری افراد در سایه اعتقاد به عدالت طبیعی سبب می شود که افراد در امور اجتماعی به عدد و رقم تبدیل شوند که از نقطه نظر احساس و بار واجد ارزش خاصی نبوده و واقع خنثی است. در چنین حالتی اخذ تصمیم در امور اجتماعی مبتنی خواهد بود بر آنچه که اکثریت عددی افراد جامعه به آن رأی دهند، بدون اینکه این امر موجب شود حق دیگری پایمال شده تلقی گردد، زیرا امور اجتماعی متعدد و مختلف هستند و در نهایت هر فردی در آنچنان موقعیتی قرار می گیرد که او هم از منافع تصمیمات جمعی برخوردار گردد. این امر سبب می گردد که در مردم يك روحیه تساهل و مدارا بوجود آید، حال آنکه در شرایط منبسط از نابرابری اجتماعی ناشی از عدم وجود عدالت، می توان به جرأت گفت که در نهایت کسی برنده نیست؛ درست مانند عدم رعایت مقررات راهنمایی و رانندگی که سبب می شود هیچ کس به يك ارضای خاطر واقعی دست نیابد. اساساً در جامعه ای که عدالت و قواعد طبیعی خمیرمایه قوانین و مقررات نباشد، بر اساس همان غریزه فطری که انسان ناگزیر از اعتراض به رفتار نابرابر در شرایط مساوی است، مقاومت در برابر قواعد و قوانین تبعیض آمیز نوعی فریضه می گردد و انسان بحکم طبیعت و فطرت خود چنین مقاومتی و حتی مقابله با آن را، در صورت عدم وجود راهی مسالمت آمیز برای اصلاح آن، مشروع می باید. و بقول مهاتما گاندی، زمانی می رسد که عدم همکاری به اندازه همکاری وظیفه هر کس می

شود...[و] کسی که از این حق خود صرف نظر کند انسان شمرده نمی شود (کاتوزیان؛ فلسفه: ۸۲). وضعیتی که گاندی به آن اشاره داشت، وضعیتی بود که بر اثر سلطه استعمار بر هندوستان تا قبل از استقلال حاکم بود؛ حاکمیت تحمیلی مقررات و قوانینی ظالمانه بسود سلطه طلبی انگلیسیها در شبه قاره، که وجدان کسی را به رعایت آن پای بند نمی ساخت.

اما واقعیت این است که عدالت يك معنی و مفهوم دقیق ندارد. نه منظور از آن تساوی عددی و ریاضی است، هر چند که می دانیم واژه معادله برای نمایش دو مجموعه مساوی در ریاضیات به کار می رود، و نه مقصود از آن معیار و محکی آرمانی است که هیچ چیز را با آن سنجید و لذا تحقق آن را امری غیر ممکن دانست. بلکه بر اساس تعاریف متعددی که از آن شده است، معنی آن توجه به استحقاقها و شایستگیهای فطری و اکتسابی در رفتارهای اجتماعی است. مثلاً گفته شده است که خلیفه دوم در رعایت عدالت و سواس عجیبی داشته است. بطوری که به کوتاه قد و بلند قد، از جمله خودش که قدبلندی داشت، به يك اندازه پارچه تقسیم می کرد، که شاید نتوان يك چنین رفتاری را صد درصد عادلانه نامید، بلکه بهتر می بود بنوعی تقسیم پارچه صورت می گرفت که به هر کس درصدی از نیازش می رسید. یعنی اگر به هر کس درصدی از نیاز واقعی اش داده شود، به مراتب به عدالت نزدیکتر است تا به هر کس يك مقدار معین داده شود. شاید بهترین تعریف از عدالت را مولانا در دفتر ششم مثنوی معنوی با این ابیات گنجانده باشد:

گفت شه نیکوست خیر و موقعش	لیک چون خیری کنی در موضعش
موضع رخ شه نهی ویرانی است	موضوع شه پیل هم نادانی است
در شریعت هم عطا هم زجر هست	شاه راضی و غرس رادرگه است
عدل چپود وضع اندر موضعش	ظلم چپود وضع در ناموضعش
عدل چپود آب ده اشجار را	ظلم چپود آب دادن خار را
نیست باطل هر چه یزدان آفرید	از غضب و زحلم و از نصیح و مکید
خیر مطلق نیست زینها هیچ چیز	شر مطلق نیست زینها هیچ نیز

نفع و ضرر هر یکی از موضوع است ... علم زمین رو واجبست و نافع است
 ای بسا زجری که بر مسکین رود ... در ثواب از نان و حلوا به بود
 زانکه حلوا گرمی و صفا کند ... سیلش از خبث مستقنا کند
 اما این تعریف، متأسفانه مانند هر تعریف دیگری، يك تعریف شخصی از واژه عدالت است.
 در فصول و بخشهای اصلی کتاب تاجایی که لازم به نظر رسیده است، معانی عدالت از
 دیدگاههای گوناگون آورده شده است. همانطور که ملاحظه خواهد شد، عدالت و رفتار به
 عدل تقریباً هرگز از انسان جدا نبوده است. تضاد قوی نیست که تاریخ اساطیری ما با سلسله
 پیشنهادیان، به معنی کسانی که دواجرای عدالت و دادگستری پیشاهنگ بودند، آغاز می
 گردد. اگر در تاریخ هر ملتی و قومی دقیق شویم در مورد آنها هم به این نتیجه خواهیم رسید.
 و این می رساند که عدالت خواهی و عدالتجویی از جمله خواستههای نخستین انسان بوده
 است؛ خوانستی که تحقق آن در گروهی بلوغ فکری انسان است، که گویا هنوز بطور کامل
 متحقق نشده است. اگرچه کسانی که در ماهیت انسان و تمدن تحقیق کرده اند، افرادی
 نظیر آرنولد توین بی، به این نتیجه رسیده اند که اگر انسان پکینگ، Peking، [یکن] که
 زمان او حدود نیم میلیون سال قبل حلس زده می شود و تسلط یافتن او بر آتش واقعیت
 داشته باشد، باید از شعور و آگاهی تکامل یافته ای برخوردار بوده باشد (زک. توین بی؛
 ۲۹). البته شواهد دقیقتر عمر «انسان عاقل» یا هوموساپین پن، homo sapiens، را
 متأخرتر از هفتاد هزار سال نمی داند، که اگر چنین باشد می توان گفت: رسیدن یا بلوغ
 تکامل قوه دماغی انسان عاقل به درجه ای که بتواند بطور نسبتاً کامل تکلم کند و با ابداع
 تصویر و خط با دیگران ارتباط برقرار نماید - پدیده ای که دورتر از تمدن سومر بهادر هزاره
 چهارم قبل از میلاد نمی رود - تا حدودی بطنی بوده است، اما پس از آن از سرعت کافی،
 و حتی در مواردی هم خارق العاده، برخوردار شده است، بطوری که عده ای، بر این عقیده
 هستند که در مقطعی از زمان، تمدن بسیار پیشرفته ای وجود پیدا کرده ولی یکباره محو شده
 است. اریک ون دانیکن نویسنده کتاب «ارابه خدایان» از جمله این افراد است. اما
 اگر حتی به آنچه اریک ون دانیکن نوشته است، بی اعتقاد باشیم، نمی توانیم این واقعیت

را نادیده بگیریم که در طول تاریخ پنجهزار سال تاریخ مدون بشری، تمدنهایی با پیشرفتهایی خیره کننده، در اینجا و آنجا، درخشیده اند ولی به سبب جنگها و انقلابات اجتماعی از بین رفته اند.

بهر حال در هر زمان، با توجه به درجه تکامل فکری انسان، اوایده خاصی از عدالت را در نظر داشته است. در آغاز، تصور انسان از عدالت، تصویری بسیار سبب و ساده بود. با این وجود همین تصورات ساده زیربنای قواعد و مقرراتی شدند که قرن‌ها دوام یافتند. مثلاً شریعت موسی، که شکل تکامل یافته‌ای از وضع حقوقی موجود در هزاره دوم قبل از میلاد است، احکام و قواعدی منطبق با حقوق فطری زمان خویش است. بتدریج این تصور از عدالت متحول شد، که نمونه‌هایی از این تحول را در آرا و عقاید زرتشت می‌بینیم. اساساً اگر بخواهیم آیین زرتشت را در دو موضوع کلیدی خلاصه کنیم، این دو موضوع عبارتند از پیروی از اصل عدالت در رفتارها و اجتناب از دروغ‌گویی. این دو موضوع بعداً به یونان راه یافت و خود را در فلسفه یا مکتب ایونی (۳)، در قرن هفتم قبل از میلاد، نشان داد. سقراط از حکمای نخستین یونان، معلمی داشت به نام گریاس که یک روحانی زرتشتی، یعنی از مغان، بود. آرای سقراط، نظرات شاگردش افلاطون را تحت تاثیر قرارداد و ارسطو از هردوی اینان حکمت و فلسفه آموخت و در این دوره کوتاه بود که فلسفه در یونان به اوج خود رسید. حکمت و فلسفه و به تبع از آن، حقوق با منشأ طبیعی خود، از یونان به روم رفت و در دوره جمهوری که سه دهه قبل از تولد مسیح، به امپراتوری تغییر یافت، به اوج شکوفایی خود رسید. سیزدهون حقوقدان و خطیب رومی، از حقوق و عدالت تفسیر و تعبیری نو ارائه داد که می‌توانست برای قرن‌ها معتبر و ماندگار باشد.

در آخرین دهه‌های سده قبل از تولد مسیح، روم با ناآرامیهای اجتماعی داخلی قابل توجه روبرو شد. تغییر نظام حکومتی روم از جمهوری به امپراتوری نیز نتوانست بر این ناآرامیها غلبه کند. در چنین شرایطی بود که مسیح (ع) ابلاغ پیام خود را دایر بر برگشت مردم به فطرت الهی خویش و دوری جستن از آنچه خلاف آن است، آغاز کرد. او عمر کوتاهی داشت. از آنجا که زمان دقیق تولد او هرگز مشخص نشد، مدت زمانی را که او در

این عالم سپری کرد بدرستی نمی دانند، ولی بین ۳۴ یا ۳۵ سال برآورد می کنند. ظهور مسیح (ع) و تأکید او بر شریعت موسی (ع) در تعلیماتش، واکنشی بود بر حقوق موضوعه امپراتوری روم که در زمینه های متعددی مبتنی بود بر تبعیض علیه کسانی که رومی نبودند. اگرچه در آن زمان در خود روم نیز یک نظام مبتنی بر عدالت و مساوات حاکم نبود و جنگهای متعدد روم با همسایگانش موجب تحمیل شدن مالیاتهای سنگین بر مردم روم شده بود.

آیین مسیحیت، در میان طبقات پایین روم و در مستعمرات آن بلحاظ ریشه داشتن تعالیم مسیح در فطرت انسانی بویژه تأکیداتش بر رعایت عدالت و مساوات در رفتارها، بسرعت گسترش یافت و پس از مدتی وضعیتی بگونه ای درآمد که کنستانتین امپراتور روم به آیین مسیحیت گروید و برای نشان دادن تعلق خاطر خود به دین و آیین جدید، پاپ را در حکومت خود شریک ساخت و بدین ترتیب حکومت و دین در روم هم عرض یکدیگر قرار گرفتند، وضعیتی که تا آن زمان سابقه نداشت. یکی از نخستین آثار این وضعیتی، واقع شدن تفسیرهای حقوقی تحت تاثیر تفسیرهای کلیسا بود. با این وجود تا زمانی که روم غربی توسط اقوام ژرمن (۴) ازبای درنیامده بود، آنچه در روم و سرزمینهای تحت فرمان آن مورد عمل بود، حقوق مدون روم بود که آنها هم به میزان زیادی ریشه در حقوق طبیعی و فطری داشت.

شکست قطعی امپراتوری روم غربی از اقوام ژرمن در سده ششم میلادی سبب محو کامل نظام حقوق روم و بخش غربی روم گردید. از آن پس بیزانس بریده از سرزمین اصلی روم، دوره تاریک قرون وسطی را تجربه کرد؛ دوره ای که در آن تفسیر حقوق یکسره تحت تاثیر نگرشهای الهی قرار گرفت و خود حقوق ارتباط و پیوندی نزدیک با وحی و الهام پیدا کرد.

در زمانی که اروپای قاره ای به دوره تاریک قرون وسطی، پای می گذاشت، در بخش دیگر جهان که در همسایگی روم شرقی قرار داشت، اسلام سایه گسترد. دینی که خود شریعتی کامل، به معنای دستورات و فرامین امری و منهی، داشت. با این وجود از همان

آغاز تعریف معنای عدالت، برغم وجود تأکیدات مکرر بر پسندیده بودن رفتار به عدالت در میان مردم، همانگونه که خداوند یکتا در آفرینش جهان عدالت در معنای متعالمیش، یعنی نظم و بهره مند ساختن تمام مخلوقاتش از فیض خویش بر اساس عدالت را مجری ساخته است، در قرآن کریم، و نیز وجود احادیث متعدد نبوی دایر بر پسندیده بودن رفتار به عدل در میان مردم، تحت اغراض خصوصی خلفای بنی امیه دستخوش تحریف شد و گروهی که خود را متمسک به متن قرآن و سنت پیامبر (ص) می خواندند و از این روی اهل سنت نام گرفتند، از عدالت معنایی ارانه کردند که تنها به کار توجیه اعمال خلاف عدالت حکام وقت، می آمد.

بعدها هم اگرچه گروه معتزله و امامان معصوم و فقهای مذهب امامیه تفاسیر اهل تسنن و بعدها اشاعره را از عدالت باطل اعلام کردند، اما به لحاظ در اکثریت واقع شدن اهل تسنن، نظراین گروه، نظر غالب اسلام شناخته شد، بویژه از آن روی که بیشتر فتوحات اسلامی نیز به دست کسانی صورت گرفت که سنتی مذهب بودند و آنها طبعاً مرام خود را اشاعه می دادند. با این وجود، از نیمه دوم سده دوم هجری قمری، مسلمانان شروع کردند به ترجمه کتب علمی و فلسفی از لاتین به عربی، که یکی از بارزترین ثمر این کار آن بود که وقتی اروپاییان دوره جدیدی از حیات ادبی، هنری و علمی خود را خواستند شروع کنند، توانستند این متون را مجدداً از عربی به لاتین برگردانند. البته در زمانی که اروپا عصر تاریک قرون وسطی را می گذراند، در ممالک اسلامی، دانشمندان، که اکثراً نیز عجم یا غیر عرب بودند در زمینه هایی از علوم تنها به ترجمه آثار یونانی و رومی بسنده نکردند، بلکه در زمینه های زیادی از جمله نجوم، ریاضیات، جغرافیا، پزشکی و حتی فلسفه نوآوریهای بسیاری داشتند که در رونق مجدد چرخه علم و دانش در اروپا، به اروپاییان کمک زیادی کرد.

رنسانس، یا عصر تجدید حیات ادبی، هنری و علمی اروپا، بواقع با فراگیری فلسفه و آغاز گردید. عموماً زمان رنسانس را آغاز سده پانزدهم میلادی به حساب می آورند، اما حقیقت آن است که این زمان رومی توان از اواخر سلطنت شارل کبیر، یا

شارلمانی محاسبه کرد. زیرا در آن زمان بود که شارل دستور داد سواد آموزی از انحصار دیرها خارج و همگانی گردد. در اجرای دستور شارل بود که افراد فاضل از گوشه و کنار اروپا و آسیا در فرانسه جمع شدند. فراگیری زبان عربی به منظور ترجمه آثار علمی و فلسفی از آن زبان به لاتین شروع شد و ظرف دوست سال زمینه برای تشکیل اولین دانشگاهها در اروپا، که تقلیدی بودند از نظامیه هایی که در کشورهای اسلامی وجود داشت، فراهم گردید.

بهر صورت تجدید بنای ادبی، هنری و علمی در اروپا، با تجدید نظر در اساس فلسفه سیاسی و مبانی حقوق اساسی شروع شد. توماس اکویناس که مقدس لقب گرفته است، اوّل بار رهکشای جدایی تفکر حقوقی از تفکر مبتنی به وحی شد. او حقوق طبیعی را مورد تأیید قرارداد و قوانین برخاسته از آن را منشأ خیر و صلاح عمومی دانست، که جملگی با توجه به شرایط روز، کارهایی بدیع و بزرگ بود که انجام آنها تنها از یک قدیس ساخته بود. متعاقب توماس اکویناس، دیگران نیز جرأت پیدا کردند و هر یک بنده از بندهایی را که حقوق طبیعی را به حقوق الهی متصل ساخته بود، گسستند. طبعاً کلیسا در آغاز به مقابله شدیدی دست زد؛ بسیاری سوزانده شدند. اما بتدریج پاپ زمینه را در برابر امپراتور، به عنوان نماد زمامدار دنیوی، که متفکرانی چون دانتیه الیکیری، ماکیاوولی، بودن و بعداً هابز، کمر به تقویت او بسته بودند، از دست داد. اما باید گفت آن کس که حقوق را استقلالی واقعی بخشید گروسپیوس هلندی بود. بطور کلی می توان از رنسانس تا زمان انقلاب کبیر فرانسه و حتی تا نیمه اول قرن نوزدهم را دوره فلسفی حقوق نامید. هر چند که در تمام این مدت تحول حقوق، از یک تحول خطی پیروی نکرد، بلکه در طول زمان دچار یک تحول افقی و عمودی گردید، که گاهی حقوق طبیعی از جریان کلی آن تبعیت می کرد و گاهی هم مسیر مستقل خود را طی می کرد. شك نیست که حقوق طبیعی و فطری بهترین و بیشترین زمینه را برای استقلال حقوق از الهیات به دست داد. بطوری که این مکتب با گروسپیوس و دیگران از اشتراکات خود از ماوراء الطبیعه و الهیات برید و بر یک بنیاد عقلی و منطقی مستقل متکی شد و به این ترتیب جریانی که از آغاز هزاره دوم بعد از میلاد مسیح با هدف ایجاد

نوعی همگرایی میان روش پرداختن به حقوق دواروپای قاره ای، یعنی اروپاجلدای از انگلستان، که گاهی نیز در ادبیات سیاسی به آن اروپای بری گفته می شود- برپژه در میان حقوقدانان فرانسوی، آلمانی و ایتالیایی- ایجاد شده بود به ثمرنشست و فلسفه حقوق طبیعی یکباره از مبانی مذهبی گسست و دارای بینش فلسفی خاص خودش- جریان این تحول اجمالاً بدین ترتیب بود که ابتدا مفهوم «حقوق طبیعی» از قانون طبیعی متمایز شد، هرچند که این دولازم و ملزوم یکدیگرند. متعاقباً مفهوم حقوق مدنی با تکیه بر اصول اساسی حقوق طبیعی گسترش یافت تا به نیازهای جامعه مدنی که برپژه پس از انقلاب صنعتی به سرعت در حال گسترش بود، پاسخ دهد. این تحولات سبب شد تا در دوسده هفدهم و هجدهم، مکتب حقوق طبیعی، بیشتر با نام مکتب حقوق فطری مشخص شود، تا با اسم مکتب حقوق طبیعی، حال آنکه قبل از آن چنین افتراقی در نام وجود نداشت و در عمل بجای یکدیگر به کار می رفت. ما حاصل اینکه، این مکتب با ترك روش مشرب مدرسی، تنظیم حقوق را به درجه ای عالی رساند و آن را به تقلید از علوم و در قالب اصول مسلم، با شیوه ای کاملاً منطقی، بیان کرد. این مکتب از یکسوز فکر کردن به اینکه نظم طبیعی اشیاء خواسته خداوند است دور گردید و از سوی دیگر، مدعی ساختن نظم اجتماعی بر اساس توجه به انسان گردید. مکتب حقوق فطری، این موضوع را که حقوق طبیعی فرد از شخصیت هرکس سرچشمه می گیرد، ستود. اما اعلام داشت که از این پس حقوق فرد حاکم بر اندیشه حقوق است. این مکتب، با تجدید نظر در تفکر سنتی مبنی بر اینکه نظم جهان ناشی از اراده الهی و طبیعت است، همه قواعد را به انسان به عنوان تنها واقعیت موجود، منسوب کرد و دیگر مانند گذشته حقوق را يك پدیده نظری صرف ندید، بلکه آن را کار عقل دانست و اعلام داشت از این پس عقل انسانی است که راهنما می باشد. در این عصر، که آن را عصر طلایی فلسفه حقوق خوانده اند، حقوقدانان بر آن بودند تا قواعد عادلانه يك حقوق جهانی لایتنغیر و مشترك میان تمام ملل را که در هر زمانی از کارایی لازم برخوردار باشد، مشخص و اعلام کنند. این مکتب بر آن بود که با توسل به اصول بدیهی، قوانین و قواعد و مقررات موجود، علم حقوق را از جمیع جهات بنوسازی کنند. در اجرای این

مقصود، مکتب حقوق فطری خواستار آن شد که قواعد حقوق روم پس از آنکه با عقل، عدالت، احساسات و مقتضیات اجتماعی سده‌های هفده و هجده انطباق پیدا کردند، پذیرفته گردد. حتی اگر این کار مستلزم قبول روش تازه‌ای در زمینه تفسیر و اجرای آن قواعد باشد، البته مکتب حقوق فطری هیچ وقت برای عقیده نبود که حقوق روم را ترك گوید، بلکه فقط می‌خواست در نحوه اجرای آن نوآوری نماید. بدین ترتیب، در واقع اصل مجری در کشورهای نظیر ایتالیا، اسپانیا، پرتغال، دایرپروی بی چون و چرا از حقوق روم طرد و روش کشورهای نظیر فرانسه که در آنها حقوق مزبور تنها به عنوان عقل مکتوب ارزش داشت، پذیرفت. علاوه بر این، این مکتب می‌خواست کارهای انجام شده در قرون اخیر در دانشگاه‌های اروپایی را، درباره قوانین اساسی، اداری و کیفری، تکمیل و پیشنهادهایی تازه درباره آنها با توجه به نظام حقوق عرفی کامن لا، ارائه نماید. این مکتب می‌خواست اروپا در کنار حقوق مبتنی بر حقوق روم، به تدوین يك حقوق عمومی که حقوق طبیعی را مورد توجه و تأیید قرار داده و از این راه تأمین حقوق و آزادیهای فردی طبیعی بشر را تضمین نماید (رك. داوید: ۴۰ تا ۴۳). ناصر کاتوزیان مشخصات مکتب جدید حقوق فطری را چنین خلاصه کرده است:

«۱- منبع حقوق فطری، انسان است و نه خداوند نه تنها عقل بشر در همه حال به قواعد حقوق فطری حکم می‌کند، بلکه این حقوق لازمه شخصیت انسان و همیشه با او است. حقوق فطری، چنان با سرنوشت آدمی آمیخته است که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را جدا یا به دیگران منتقل سازد...

۲- هدف حقوق فطری نیز حمایت از حقوق فردی است ... انسان تا جایی می‌تواند از آزادیهای خود برای شرکت در اجتماع بگذرد که ضرورت‌های این زندگی ایجاب کند. پس آزادی فردی همیشه به صورت قاعده کلی محترم است و دولت، که نماینده افراد است، فقط بطور استثنایی و محدود می‌تواند آن را سلب کند. باضاله، بهترین وسیله تأمین سعادت جامعه احترام به آزادی و اراده فرد است. آزادی سیاسی بهترین حکومتها را بوجود می‌آورد و آزادی اقتصادی، بهترین وسیله تولید و توزیع ثروت ملی است» (کاتوزیان؛ فلسفه: ۳۱).

بدین ترتیب، مکتب حقوق فطری هم بطور شکلی و هم بطور ماهوی تغییر کرد، اگرچه جنبه تغییر ماهوی آن به مراتب چشمگیرتر از جنبه شکلی آن بود. زیرا این مکتب یکبار خود را از توجه صرف به حقوق مدنی، به عنوان منبع حمایت از حقوق فردی، جدا ساخت و به حقوق

اساسی، یعنی مجموعه وظایف متقابل فرد و دولت پرداخت و بتدریج به وسیله ای برای مبارزه با قدرت مطلقه سلاطین و زمامداران بدل شد، اگرچه در سپیده دم عصرِ سناس از حقوق طبیعی برای متمایز ساختن قدرت امپراتور از قدرت پاپ، از طریق برجسته ساختن قدرت امپراتور، استفاده شده بود. مورس دو ورژه بر این است که «فلاسفه قرن هجدهم، به منظور برانداختن حکومت‌های استبدادی از حقوق طبیعی طرفداری می کردند. آنها می خواستند ثابت کنند که قدرت حکومت محدود است و حاکم هر آنچه را که بخواهد نمی تواند انجام دهد.

و این چیزی بسیار فراتر از اهداف حقوقدانان در پایان سده هفدهم و آغاز سده هجدهم، یعنی کسانی که می خواستند با استفاده از فلسفه و منطق و با به کار گرفتن روشهای ذهنی، یک نظام حقوقی جهان شمول، که در آن حقوق فرد بوجهی مطلوب تأمین و برای هر دوره و زمان و مردم هر کشور مناسب و مفید باشد، بوجود آورند بود. کاری که تنها با مطالعه و شناخت نظری طبیعت بشر و احتیاجات غریزی او انجام شدنی بود. اما آنچه که حقوقدانان متأخر قرن هجدهم به آن پرداختند یکسره کاری سیاسی، در مفهوم اخص کلمه، بود. آنها حقوق و آزادیهای فرد را مشخص ساختند و به آن در مقابل تکلیف دولت اولویت دادند و سرانجام اعلام داشتند که دولت‌ها در انجام امور فعال مایه‌شاء نیستند، بلکه بر اساس تعریفی که جان لاک از منشأ دولت در چارچوب قرارداد اجتماعی خویش ارائه داده، افراد فقط بخش محدودی از حقوق خود را به دولت اعطا کرده اند تا دولت با استفاده از آن از جمیع حقوق آنها محافظت نماید، و نه آنکه نوعی حقوق و آزادیهای افراد را محدود و یا تضییع نماید، و بدین ترتیب حمایت از حقوق و شخصیت انسان، که بنا به رأی نویسندگان قرن هجدهم همان حقوق فطری فرد بود، در رأس وظایف حکومت و دولت قرار گرفت. بگفته دل وکیو:

«تمام نویسندگان و حقوقدانان قرن هجده تا نیمه اول قرن نوزدهم، از این اصل دفاع می کنند که قبل از حقوق وضعی یک حقوق ابدی آلی وجود دارد: مفهوم عقل و بی عقلی قبل از دولت بوده و لذا دولت نمی تواند به میل خود برای آن حدودی قائل شود، بلکه موظف است حقوق فردی را که بوسیله طبیعت تعیین و بوسیله عقل به اثبات رسیده، بشناسد و آن را تضمین نماید» (دل وکیو: ۱۶۶).

بدین ترتیب، در زمانی که فرانسه، بعنوان مرکز اقتدار فئودالیت، باره‌ارواح‌دشی سرنوشت

سازبود، همه جا صحبت از حقوق لایفك بشری بود، حقوقی که بموجب فطرت برای بشر شناخته شده بود. انقلاب فرانسه سرانجام مرحله به مرحله به ظهور رسید و این درحالی بود که انقلابیون بازهم حقوق بیشتری را طلب می کردند، بطوری که ژان پل مازا، Jean Paul MARAT، پزشك و سیاستمدار انقلابی فرانسه، و از عوامل قتل عام سپتامبر، که در همان شروع انقلاب در سال ۱۷۹۳ ترور شد، بر این عقیده بود که «برابری حقوقی به برابری برخورداری از لذات منتهی می شود و در چنین مرحله ای است که به کمال می رسد» (کونل: ۹۲). که در واقع معنای آن مساوات طلبی کامل بود.

انقلاب فرانسه با تمام زشتیها و زیباییهایش واقع شد؛ انقلابی که حقوق فطری فردگرایی را، که برای حفظ افراد جامعه از تجاوزات قوه حاکمه و مجریه است، تأیید کرد و افراد را به مشارکت در تشکیل «اراده عام» مورد نظر و سود عوت نمود. و بدین ترتیب، آرا و نظرات منبعث از مکتب حقوق طبیعی و فطری، کمر سلطنت مطلقه را در فرانسه، یکی از مهمترین پایگاههای فتودالیت و سلطنت مطلقه، شکست. دیگر سلاطین مستبد اروپایی از طوفانی که از جانب فرانسه شروع به وزیدن کرده بود به هراس افتادند و زمانی که ناپلئون خواست، قبل از به میوه نشستن کامل اندیشه های انقلاب در فرانسه، اندیشه های برخاسته از آن را به ورای مرزهای فرانسه گسترش دهد، در مقابلش بطوری جدی جبهه گیری کردند و سرانجام بر او فائق آمدند. اما ارزشهای انقلاب فرانسه از مرزهای آن کشور به دیگر نقاط اروپا و جهان کشیده شد، اگرچه همه جا یکسان آن را پذیران نشدند. ولی چگونه بود که بزغم شکست سپاهیان فرانسه در واترلو، اندیشه های معماران انقلاب در اروپا و جهان موثر افتاد؟ این امر ناشی از دو عامل مهم بود؛ اول اینکه این اندیشه ها، بویژه دیدگاه حقوق طبیعی جان لاک، قبل از وقوع انقلاب فرانسه، در قاره جدید یعنی آمریکا مورد تجربه و آزمایش قرار گرفته و سرفراز بیرون آمده بود؛ دوم اینکه، شکست ناپلئون در اروپا، در واقع شکست يك ماجراجویی شخصی تلقی می شد. ناپلئون در واقع فکری را دنبال کرده بود که لویی چهاردهم، يك قرن قبل از او، به گونه ای موفقتر دنبال کرده بود. آنچه که ناپلئون در نظر نگرفته بود آثار انقلاب صنعتی در انگلستان (۵) بود؛ انقلابی که

به آن کشور اجازه داد تا به یمن دستاوردهای صنعتی و علمی آن، فرانسه را سرانجام شکست دهد. در واقع در اتحاد هایی که علیه ناپلئون در اروپا، یکی پس از دیگری، منعقد می شد، آنچه بیشتر مطمح نظر بود، نشان دادن ناپلئون سر جای خودش بود تا مخالفت با ارزشهای انقلاب فرانسه. ضدیت با ارزشهای برخاسته از آن انقلاب و در رأس آنها اهمیت و اولویتی که به حقوق و آزادیهای فردی، در مقابل حقوق اجتماع، داده شده بود، از طریق ظهور مکتبهای فکری جدید، عینیت یافته بود. ضمن اینکه باید اضافه کرد، کاربرد مطلق مکتب حقوق طبیعی یا فطری در دهه های آخر سده هجدهم شروع شده بود؛ زمانی که دیوید هیوم و ادموند بک و جرمی بنتام و دیگران در درستی حقوق طبیعی شک و ارکان آن را متزلزل و راه را برای تأسیس مکاتب حقوقی تاریخی (در آلمان)، تحقیقی (در انگلستان)، و وحدت حقوق و دولت (در آلمان) هموار کردند؛ مکاتبی که جملگی ریشه در معارضه با مکتب حقوق طبیعی داشتند. در بین نظرانی که در مخالفت با مکتب حقوق طبیعی و فطری ابراز شد، اندیشه اجتماع گرایی که با هگل آغاز و با مارکس به اوج خود رسید، در مقایسه با دیگر نظریه هایی که در مخالفت با مکتب مزبور ابراز شدند، نیرومند تر بود و این در حالی بود که اندیشه اجتماع گرایی، بگونه ای که از سوی هگل و مارکس عنوان و توسط دیگران مورد حمایت بود، تضادی آشکار با تمام نظم جامعه آزاد داشت. بطوری که می توان گفت بُعد حقوقی آن بسیار خفیف بود. این اندیشه در درون نیز فکری تعارض آمیز بود و برغم اینکه پسوند علمی را یدک می کشید، فاقد انسجام لازم بود و همین امر موجب آن شد که از این فکر رژیمهای متولد شوند که در عین عنادشان با جوامع آزاد، خصم قسم خورده یکدیگر هم باشند. کمونیسم، فاشیسم و نازیسم، هر سه از اندیشه اصالت جمع برخاسته بودند، ضمن اینکه با هم تعارضات آشتی ناپذیر داشتند. این تناقض ذاتی که اساساً ناشی از انکار فطرت و طبیعت انسانی هم در آینده نولوژی و هم در استراتژی بود، سبب شد که هر سه رژیم اگرچه هر یک در آغاز کارشان به موفقیتهایی دست یافتند، ولی سرانجام شکست خورده و مضحمل شوند.

بدین ترتیب، از همان زمانی که مکتب اصالت جمع مطرح شد، در همه جا بودند

کسانی که مخالفت اصولی با آن را از یکطرف و حمایت و پشتیبانی از ارزشهای منبعث از مکتب حقوق طبیعی و فطری را از طرف دیگر، فریضه خود بدانند و در اینجا و آنجا کوششهایی استوار جهت برپا نگاهداشتن مکتب حقوق طبیعی و از آن طریق حفظ و صیانت حقوق و آزادیهای انسانی، بعمل آمد. زیرا همه برای العین می دیدند که نظریه های خشك تحقق گرایی حقوق، که در حلیزادی ناشی از پیشرفتهای علمی و فنی در سده های نوزده و بیست هم بود، و فرضیات نادرست مربوط به اصالت داشتن اجتماع در مقابل فرد، بالقوه می تواند خطری جدی نسبت به حقوق و آزادیهای فردی و به مخاطره افتادن صیانت نفس انسانها گردد، کما اینکه هم در شوروی و هم در آلمان نازی و هم در ایتالیای فاشیست، این پیشداوریه ها به کرسی نشست. هر چند که بازتاب جنایات هرسه رژیم به مراتب فراتر از حدی رفت که انتظار آن می رفت؛ حقوق و آزادیهای فردی نه تنها در شوروی، آلمان و ایتالیا، بلکه با تجاوز آلمان و ایتالیا در همه اروپا و جهان به خطر افتاد. ژاپن بشدت ملی گرا، و از این لحاظ يك خطر بالقوه دایمی برای صلح و امنیت منطقه و جهان، نیز که اروپا را در جنگ دید، آسیای دور و جنوبی را مورد حمله قرارداد و در نهایت جنگی مهیب جهان را تکان داد؛ جنگی که از آن انسانها در همه جا بزحمت افتادند. با این وجود، از خاکستراین جنگ، این بهره ثمرنشست که بشریایستی بر این اعتقاد راستین خود همانند که در همه حال و در هر شرایط و در هر زمان دارای حقوقی جلی و ذاتی مخصوص به خود است که حقوق طبیعی و فطری نام گرفته است و تحت هیچ شرایطی نبایستی راضی شود که کسی تحت هرنامی به آن حقوق تجاوز نماید که اگر چنین کند با هستی او سرستیز دارد و مقابله با او فرض و واجب است.