

## Rational Objective Law; A Reflection on the Spiritual Illumination Compatible with the Nature of Things, As the Basis of the Validity of Law

**Mahdi Shahabi\***

Associate professor of Private Law, Department of law,  
Faculty of Administrative Sciences and Economics,  
University of Isfahan, Iran.

### Abstract

Louis Le Fur's thought should be seen as a symbol of the interaction of metaphysics and reality; The duality that finds another interpretation in Le Fur's language, that is, natural law and objective law. The requirement of the mentioned interaction is not to consider Le Fur's philosophical framework as rationalism or Kantian philosophy and to consider Aristotelian philosophy as the origin of Le Fur's thought. However, Le Fur's natural law seems to have taken its validity from the traditional rationality that is based on tainted wisdom; A rationality that can be considered as its inherent spiritual or spiritual illumination. Therefore, Le Fur's enlightenment should not be considered an experimental enlightenment, like the enlightenment of philosophers such as Petrazyski and Géný

In his analysis of the basis of the validity of his natural law, Le Fur is so close to his contemporary traditionalists such as René Guénon that he states that man is the God's Caliph. Any legal concept that does not consider the eternal soul of man in his analysis cannot be evaluated as a correct perception. However, unlike the same traditionalists, Le Fur does not give a role to revelation in the objectification of the concept of natural law and justice. He does not evaluate the transition from Catholic jurisprudence to Protestantism negatively. Le Fur's concern is the synthesis of metaphysics and reality.

But, without a doubt, what Le Fur means by this metaphysics is not human metaphysics; rather it considers divine metaphysics. Therefore, one should not think about the transition from Catholic jurisprudence to Protestantism. We know that traditionalists like Guénon consider the transition from Catholic

---

\* Corresponding Author: [m\\_shahabi@ase.ui.ac.ir](mailto:m_shahabi@ase.ui.ac.ir)

**How to Cite:** Shahabi, M. (2023). Rational Objective Law;  
A Reflection on the Spiritual Illumination Compatible with the Nature of Things, As  
the Basis of the Validity of Law. *Private Law Research*, 11(43), 79-110. doi:  
10.22054/JPLR.2023.63250.2606

jurisprudence to Protestantism as the meaning of passing traditional rationality.

Nevertheless, his belonging to perennial wisdom has not hindered his empirical methodological approach to the compatibility of natural law with the nature of things and has not led to Shari'a voluntarism as an all-round ideology.

Apparently, it remains at the level of mere general ideology, and this generality, in addition to opening the way for Le Fur's experimental method, also leaves unanswered the fundamental question that when the divine legislative will has no role in detailing the perennial law, so in which direction perennial wisdom is supposed to guide a person?

It seems that Aristotelian philosophy has clarified its task concerning perennial wisdom. By removing the divine legislative will, Aristotle practically accepts that evolution should be left to the hands of history and the passage of time; the approach and result that Le Fur has not been able to get rid of.

The fact is that Le Fur's type of law is a symbol of evolutionary experience, and from this point of view, its basis should be sought in the nature of Aristotelian objects. It seems that these types of law fulfill the function of objectifying or objectifying traditional rationality. It plays a role in Le Fur's legal thinking. It is clear that such a position for the nature of things, in order to interact and synthesize with traditional rationality, is not acceptable in traditionalist thought such as Guénon.

Interestingly, by adopting the experimental method, Le Fur also comes to the conclusion that there is superhuman rationality that guides the world; and that man is not only the mind; it does not just matter. Man is both material and mental, and for Le Fur, it is surprising why the experimental method of positivists is unable to see and verify such realities.

Despite this, the result of the synthesis of Le Fur's metaphysics and empirical reality is very limited, and practically, perennial Le Fur's wisdom, from the perspective of a humanist view, will not seek a different interpretation of the nature of Aristotelian objects. In other words, by relying on it, you cannot be a watcher of Catholic jurisprudence. But, on the one hand, it is possible to avoid falling into the trap of the empirical illumination of philosophers like Petrazyski;

The drawback of empirical illumination is that it does not open an evolutionary path for the transition from Sien to Sollen. There is a possibility that he may regress and sometimes evaluate slavery as favorable; it is difficult to separate it from public opinion and it leads nowhere.

On the other hand, relying on Le Fur's thought, it is possible to establish a philosophy of law in which law is neither a captive of pure materialism nor is

| ^^ | **Shahabi**


it caught in Kant's subjectivism, which synthesizes the hierarchical system of law with empirical reality does not want

A result can also be achieved in the framework of the nature of Aristotelian objects. According to its evolutionary approach, Aristotelian philosophy cannot deny the law of Le Fur and accepts it. Le Fur's thought in the field of contract does not have a different result compared to Aristotelian philosophy. In Le Fur's contract, like the Aristotelian contract, the principle of the sovereignty of the will is not the rule in order to result in a practically positivist justice.

**Keywords:** Objective Intellectual Law, Louis Le Fur, Spiritual Intuition, Empirical Intuition, Nature of Things.

## حقوق نوعی عقلی؛ تأملی بر اشراق معنوی سازگار با طبیعت اشیاء، چون مبنای اعتبار حقوق

دانشیار گروه حقوق دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان، ایران.

مهدی شهابی \*  ID

### چکیده

اندیشه لوئی لوفور را باید نماد تعامل متافیزیک و واقعیت دانست؛ دوگانه‌ای که در لسان لوفور، تعبیر دیگری، یعنی حقوق طبیعی و حقوق نوعی را پیدا می‌کند. حقوق طبیعی لوفور اعتبار خود را از عقلانیت سنتی که مبتنی بر حکمت خالده است، أخذ کرده است؛ عقلانیتی که می‌توان اشراق روحانی یا معنوی را ذاتی آن دانست؛ بنابراین اشراق لوفور را نباید به‌مانند اشراق فیلسوفانی چون پترازیسکی و ژنی، اشراقی تجربی تلقی کرد، اما حقوق نوعی لوفور، نماد تجربه‌ای تکاملی است و از این منظر، باید مبنای آن را در طبیعت اشیاء ارسطویی جست‌وجو کرد. به‌نظر می‌رسد این حقوق نوعی، کارکرد عینی کردن یا آپژکتیو کردن عقلانیت سنتی را در تفکر حقوقی لوفور، ایفاء می‌کند. باوجود این، می‌دانیم که سنت‌گرایانی چون گنون، گذار از فقه کاتولیک به پروتستانسم را به‌معنای عبور از عقلانیت سنتی تلقی می‌کنند و بنابراین و به‌طریق اولی، جایگاهی برای طبیعت اشیاء، جهت تعامل و سنتز با عقلانیت سنتی قائل نمی‌شوند. پرسش این است که چگونه لوفور باوجود تأکید بر عقلانیت سنتی، به تعامل پیش‌گفته می‌اندیشد و این تعامل را چگونه محقق می‌گرداند؟ به‌نظر می‌رسد دستاورد لوفور از این تأکید، چیزی جز جلوگیری از تحمیل سیر قهقرایی در روند پیشرفت تکاملی حقوق در ساختار اجتماعی نیست.

واژگان کلیدی: حقوق نوعی عقلی، لوئی لوفور، اشراق معنوی، اشراق تجربی، طبیعت اشیاء.

«حقوق، عنصر روحانی و معنوی هر تمدنی است.»<sup>۱</sup>

نیمه دوم قرن نوزدهم را باید دوران نفی و انکار حقوق طبیعی دانست؛ دورانی که در آن، پوزیتیویسم حقوقی، حتی حداقلی از متافیزیک و حداقلی از فلسفه به تعبیر لوئی لوفور را در سطح مبنای اعتبار هنجار حقوقی، بر نمی‌تابد؛<sup>۲</sup> پوزیتیویسم، قضاوت ارزشی در حقوق را نمی‌پذیرد<sup>۳</sup> و لوفور، این رویکرد را خلاف عقل می‌داند. اگرچه منظور لوفور از عقل، عقلانیت حکمت خالده<sup>۴</sup> است، اما تردیدی نیست که نتیجه پوزیتیویسم حقوقی، با عقلانیت کانتی<sup>۵</sup> نیز هم‌خوانی ندارد. آری، افراط‌گرایی ایدآلیسم مبتنی بر سوژه و به عبارت دیگر سوژکتیویسم، علت حاکمیت پوزیتیویسم، در نیمه دوم قرن نوزدهم بوده است،<sup>۶</sup> اما لوئی لوفور، نفی حداقلی از متافیزیک در سطح مبنای حقوق را اشتباه نابخشودنی پوزیتیویسم ارزیابی می‌کند.<sup>۷</sup> باین حال، وی منکر آورده پوزیتیویسم، یعنی همان تأکید بر روش مشاهده و تجربه در دنیای حقوق نیست؛ روشی که اگرچه با فلسفه کانتی هم‌خوانی ندارد، اما به نظر می‌رسد با عقلانیت سنتی لوفوری کاملاً سازگاری دارد؛ چراکه عقلانیت سنتی لوفور، عقلانیتی است که هم اشراق معنوی را درون خود دارد و هم تلاش دارد تا با تجربه‌گرایی سازگار باشد؛<sup>۸</sup> بنابراین ایراد پیش‌گفته وارد بر حقوق طبیعی مبتنی بر سوژه، یعنی تکیه بر ایدآلیسم افراطی و روی‌گردانی از روش تجربی را ندارد.

1. Le Fur, Louis, "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", In. *Les Cahiers Portalis*, vol. 2, n° 1, (2015), p. 61

2. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", In. *Recueil des cours, Académie de droit international*, T. 18, (1927) p. 263

3. Le Fur, Louis, "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", p. 63

4. Intellect

5. Raison/ Rationalisme

6. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", pp. 351, 352

7. Ibid., p. 263

8. Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", pp. 63, 64

باید اذعان کرد که دغدغه اصلی و مهم لوفور به مانند بسیاری دیگر از طرفداران بازاحیای حقوق طبیعی در نیمه اول قرن بیستم، از جمله فرانسوا ژنی، ژان دابین، ژرژ رنار، ژرژ ریپر و دیگران، رهایی از یگانه تازی متافیزیک و یا پوزیتیویسم و تلاش برای ایجاد سازگاری میان متافیزیک و واقعیت است؛ انتظاری که حقوق طبیعی متغیر/شتملا، نتوانسته است برآورده کند؛<sup>۱</sup> چراکه با پذیرش اندیشه وی، محتوای حقوق طبیعی، تماماً متغیر بوده و هیچ اصل فراموضوعه‌ای باقی نخواهد ماند. البته لوفور با ورود عنصر الهی و معنوی در اندیشه خود و با تکیه بر حکمت خالده، مسیر متفاوتی را از منظر تئوریک، در مقایسه با اندیشمندان حقوقی ذکر شده دنبال می‌کند و اصالت اندیشه وی را باید در همین نکته جست‌وجو کرد. با این حال پرسش این است که چگونه نظریه لوفور، به سازگاری متافیزیک حداقلی با واقع‌گرایی رسیده است؟ آیا لوفور، در ایجاد این سازگاری، متأثر از حقوق طبیعی کلاسیک ارسطویی بوده است یا چارچوب نظری مستقلی را ارائه می‌دهد؟ می‌دانیم که حقوق طبیعی ارسطویی بر طبیعت اشیاء بنیان دارد؛ طبیعت اشیاء، حاوی دو دسته عناصر است؛ اول، طبیعت تاریخی - اجتماعی انسان که از نظر ارسطو، تحوّل تکاملی دارد؛ دوم، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های جغرافیایی، محیطی، روان‌شناختی و غیره.<sup>۲</sup> تأکید بر وصف تکاملی بودن طبیعت انسانی در فلسفه ارسطویی، نشان از همان ایدآلیسم انسان‌گرایانه حداقلی دارد و از همین رو است که می‌توان طبیعت اشیاء ارسطویی را، نماد سازگاری متافیزیک حداقلی و واقع‌گرایی تلقی کرد. با این حال، همان‌طور که اشاره شد، حقوق طبیعی لوفوری، بر عقلانیت سنتی مبتنی است و اندیشه وی، به رویکرد سنت‌گرایانی چون گنون نزدیک می‌شود. پس طرح این پرسش منطقی است که آیا متافیزیک الهی لوفوری با واقعیت سازگاری دارد و می‌تواند نوعی تحوّل‌گرایی تکاملی را آنگونه که در طبیعت اشیاء ارسطویی ملاحظه می‌کنیم، برای حقوق به ارمغان آورد؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه این سازگاری اتفاق می‌افتد و از نظر فنی و

1. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et la doctrine moderne", p. 356.

2. Villey, Michel, "La nature des choses", In: *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, (Paris, Dalloz, 1969), pp. 38.59.

در سطح فن حقوقی، این تحوّل گرابی تکاملی لوفوری، چه آثاری را برای نظام حقوقی و برای مثال در رابطه با مفهوم حق و یا حقوق قراردادها به دنبال دارد؟

برای پاسخ به پرسش‌های فوق، ابتدا به تحلیل ماهیت عقلانیت سنتی به‌عنوان اساس اصالت اندیشه لوفور و تفاوت آن با عقلانیت کانتی و فلسفه ارسطویی می‌پردازیم؛ این مطالعه، کمک می‌کند تا درک درستی از متافیزیک الهی لوفور و چالش‌های احتمالی آن، در تعامل با واقعیت متغیّر داشته باشیم. سپس به چگونگی سازگاری عقلانیت سنتی لوفوری با طبیعت اشیاء می‌پردازیم؛ چراکه لوفور تعامل متافیزیک و واقعیت را در تعامل حقوق نوعی مبتنی بر طبیعت اشیاء با حقوق طبیعی مبتنی بر عقلانیت<sup>۱</sup> سنتی جست‌وجو می‌کند.

### ۱. عقلانیت سنتی لوفور و تفاوت آن با عقلانیت کانتی و فلسفه ارسطویی

چارچوب نظری اندیشه حقوق طبیعی لوفور، فلسفه کانتی نیست، اما اشراق تجربی و یا طبیعت اشیاء ارسطویی هم نیست. وی به کرات به حکمت خالده<sup>۲</sup> تصریح می‌کند و آن را در مقابل فلسفه کانتی قرار می‌دهد. واقعیت این است که اگر لوفور، حقوق طبیعی را ازلی می‌انگارد،<sup>۳</sup> به این دلیل است که حکمت خالده را به‌عنوان چارچوب نظری حقوق طبیعی خود مدنظر دارد تا به آنجا که تعبیر دیگر این حقوق طبیعی را حقوق خالده<sup>۴</sup> اعلام می‌کند.<sup>۵</sup> نقطه فصل فلسفه کانتی یا همان فلسفه مدرن از فلسفه خالده را باید در مفهوم عقل جست‌وجو کرد. همان‌طور که بسیاری از سنت‌گرایان چون رنه گنون به آن تصریح دارند، عقل فلسفه کانتی، عقلی جزئی و ناقص و یا به‌بیان‌دیگر، همان عقل استدلالی<sup>۶</sup> صرف است،<sup>۶</sup> عقلی که با منطق صوری هویت می‌یابد، منطقی که از ماده استدلال غافل می‌شود<sup>۷</sup> و بر اساس

1. Droit objectif intellectuel

2. Philosophia perennis

3. un droit eternal

4. Jus perenne

5. Ibid., pp. 314, 353.

6. Guénon, René, *La crise du monde moderne*, (Paris, Les Editions Gallimard, collections: idées philosophiques, 1946), p. 71.

۷. ملکیان، مصطفی، «نقد شوان بر فلسفه های جدید»، *خرد جاویدان*، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه

سنت‌گرایان معاصر، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تابستان ۱۳۸۲)، ص ۳۴.

آن، صحت و سقم استدلال و مثلاً انطباق یا عدم انطباق آن با حقیقتی شهودی و یا حتی واقعیتی تجربی اهمیتی ندارد. در فلسفه خالده، عقل، ماهیتی شهودی و اشرافی می‌یابد و شأن آن، به استدلال تنزل پیدا نمی‌کند؛ بلکه شأن دریافت مستقیم حقیقت را خواهد داشت.<sup>۱</sup> لوفور، فلسفه کانتی را به دلیل تنزل کارکرد عقل در آن، با منطق یکی تلقی می‌کند و عبور از آن را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌پندارد.<sup>۲</sup> به سخن دیگر، متافیزیک کانتی نیز از آنجا که مبتنی بر عقلانیت جزئی یا همان رسیونالیسم است، متافیزیکی ناقص ارزیابی شده و به همین دلیل، پذیرفتنی نیست. واقعیت این است که عقل استدلالی، بر ذهن بنیان دارد و عقل شهودی بر روح استوار است.<sup>۳</sup> انسان، تک‌ساحتی نیست تا اساس آن را ذهن بدانیم و با تکیه بر آن، تفردی را نتیجه بگیریم که او مانیسیم کانتی، تعبیر دیگر آن است؛ انسان علاوه بر ساحت ذهن، ساحت ماده را دارد و مهم‌تر اینکه از ساحت روح نیز برخوردار است؛ این روح، بر خلاف ذهن و ماده، جاودان است و نماد خدایی بودن انسان است و شهود و اشراف لوفوری، منشأ خود را در همین روح باز می‌یابد؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت از آنجا که روح فرانسوی است، پس شهود نیز اساساً و ذاتاً فرانسوی است. روشن است که وقتی لوفور از روح فرانسوی سخن می‌گوید، روح جمعی و وجدان جمعی هگلی را مدنظر ندارد.<sup>۴</sup> او انسانی را مُراد دارد که با تکیه بر روح خدایی، خلیفه‌الله است. از نظر لوفور، اصالت را باید نه به فرد داد و نه به جامعه؛ این انسان خلیفه‌الله و درواقع خداست که اصالت دارد.<sup>۵</sup>

1. Guénon, René, Op. Cit., p. 70.

- ملکیان، پیشین، صص ۳۵، ۳۶.

- نصری، عبدالله، «انسان‌شناسی حکمت خالده به روایت سید حسین نصر»، قیسات، دوره ۱۲، ش ۴۴، (۱۳۸۶)، ص ۸۹  
- زمانی، مهدی، «نقد فلسفه جدید از دیدگاه گنون و شوان»، خرد جاویدان، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تابستان ۱۳۸۲)، ص ۹۸.

2. Le Fur, Louis, "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", pp. 64, 67.

۳. نصری، عبدالله، پیشین، ص ۹۰.

۴. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، جلد اول، تعریف و ماهیت حقوق، چاپ دوم، (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰)، ۲۰۶، ۲۰۸.

5. Le Fur, Louis. Op. Cit., pp. 70, 71.



البته در اندیشه فیلسوفان حقوقی چون لئون پترازیسکی و فرانسوا ژنی - که به هر حال در چارچوب فلسفه اومانیستی غرب قرار می گیرند - شهود و یا اشراق به عنوان مبنای اعتبار حقوق مطرح است.<sup>۱</sup> تردیدی نیز در تقابل اندیشه های این فیلسوفان و فلسفه کانتی نیست، اما وجه مشترکی میان این اندیشه ها و فلسفه کانتی وجود دارد و آن اینکه همگی در چارچوب برداشتی اومانیستی قرار می گیرند. با این حال تفاوت های مهمی میان اشراق لوفوری و اشراق این دسته از فیلسوفان حقوق وجود دارد؛ اول اینکه، اشراق پترازیسکی، مبتنی بر نوعی درون نگری تجربی است و اشراق ژنی نیز ملغمه ای از دریافت فطری، غریزی و حتی حسی است؛ بنابراین در سطحی انسانی قرار دارند؛ اما اشراق لوفوری، با تکیه بر روح به عنوان امری جاویدان و الهی، تلاش دارد تا از چارچوب رویکرد اومانیستی، خود را رهایی دهد. شهودی که مدنظر گنون و فیلسوف حقوقی چون لوفور است، شهود برگسونی نیست. شهود اخیر به قلمروی محسوس تعلق دارد و از این منظر می توان آن را حتی دون عقلانیت کانتی - که خود عقل جزئی است دانست؛ در حالی که شهود گنون و لویی لوفور، فوق قوه عاقله کانتی<sup>۲</sup> یا رسیونالیسم است و به ساحت روح به عنوان امری خدایی و فرانسوی تعلق دارد.<sup>۳</sup>

دوم اینکه همان طور که گنون به آن تصریح دارد، اشراق اومانیستی، یعنی اشراق کسانی چون فرانسوا ژنی - که مبتنی بر فلسفه برگسونی است - و به ویژه اشراق پترازیسکی، با نوعی سیلان ذاتی مواجه است<sup>۴</sup> و در نگاه اول به نظر می رسد با تکیه بر همین سیلان هم هست که می توان حقوق طبیعی این دسته از فیلسوفان را تکاملی دانست. با این حال از نظر گنون، چنین تکاملی، تکامل واقعی نیست؛ چرا که شناخت مبتنی بر چنین اشراقی، شناختی استوار و متعالی نیست و مدام به خاطر همان ذات سیلانی اشراق، با انحلال و جایگزینی شناخت های دیگر

1. Leon, Petrazycki, *Law and Morality*, with a new introduction by A. Javier Trevino, (New York: Routledge, 2017), p. 294.

- Gény, François, *Science et Technique en droit privé positif*. T.II, (Paris, Recueil Sirey, 2e édition, 1927), p. 387.

2. ratio

3. Guénon, René, Op. Cit., p. 51, 52.

4. Ibid., p. 70.

مواجه است.<sup>۱</sup> از همین رو است که چنین اشراقی، در اندیشه پترازیسکی، با حرکت‌های قهقرایی مواجه است و گاه، برده‌داری را درست می‌انگارد و گاه، نادرست.<sup>۲</sup> آری اساس شهود انسانی برگسونی، اومانیسیم یا به تعبیر رنه گنون، فردگرایی است. این فردگرایی است که هر اصل نامتغیر و ازلی و درواقع شهود عقلانی فراتر از فردیت آدمی را نفی می‌کند<sup>۳</sup> و تمدن را انسانی محض می‌خواهد و به این منظور، به جای عقل الهی، عقل جزئی که متعلق ساحت ذهن و نه روح است را جایگزین می‌کند.<sup>۴</sup> فرقی نمی‌کند که این ذهن را متافیزیکی محض بخواهیم و یا آن را منشأ اشراق تجربی و حس‌گرایی تلقی کنیم؛ نتیجه در هر حال انسان‌گرایی است. نکته این است که از نظر گنون، حقیقت، محصول ذهن آدمی نیست؛ بلکه مستقل از انسان وجود دارد<sup>۵</sup> و البته منظور گنون، افتادن در دام طبیعت اشیای ارسطویی نیست؛ طبیعت اشیای ارسطویی نیز از آنجا که ساحت انسانی است، پس به تعبیری، ذهنی است.

لوفور با تکیه بر عقلانیت قدسی، خوانش آکوناسی از حقوق طبیعی سنتی را بر قرائت محض ارسطویی ترجیح می‌دهد.<sup>۶</sup> به همین دلیل، ریشه تاریخی حقوق طبیعی سنتی خود را در مسیحیت جست‌وجو می‌کند؛ مسیحیتی که البته از منظر لوفور، بر کرامت ذاتی انسان و

1. Ibid., p. 51.

2. Leon, Petrazycki, Op. Cit., pp. 232, 233.

3. Guénon, René, Op. Cit., p. 51.

4. Ibid., pp. 52, 67, 68.

5. Ibid., pp. 68, 69.

۶. واقعیت این است که برخی از سنت‌گرایان، اگرچه می‌پذیرند که فلسفه یونانی، جنبه‌های اشراق الهی را نیز دارد، اما بر این نظرند که آکوناس با تأکید زیاد بر جنبه‌های اومانستی فلسفه ارسطویی، زمینه‌ساز هبوط از عقلانیت شهودی الهی، به عقلانیت استدلالی و به عبارت دیگر، منشأ فکری تنزل انسان از مقام خلیفه‌اللهی و افتادن در دام هست و طبیعت متغیر بوده است. بنابراین، نگاه‌ها به رهاورد اندیشه آکوناسی یکسان نیست. ر.ک. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، (تهران، سهروردی، ۱۳۸۰)، ص ۲۸۷.

بالین حال آنچه قطعی است این است که لوفور، از اندیشه آکوناسی، بازگشت به مسیحیت و عقلانیت قدسی - و در واقع هستی ثابت - را مدنظر دارد. ر.ک.

-Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", pp. 259.442, p. 325

به دنبال آن، حقّ فردی و برابری انسان‌ها تأکید دارد.<sup>۱</sup> از نظر لوئی لوفور: «مسیحیت، بر ارزش برجسته انسان - که امروزه کرامت می‌نامیم و بر اساس آن، انسان باید از جانب همه و از جمله حاکمان، به عنوان هدف و نه وسیله انگاشته شود - صحّه می‌گذارد. البته انسان، از آنجا که موجودی عقلانی و اخلاقی است، باید با مقتضیات طبیعت ذاتی خود سازگار شود؛ بنابراین باید به قدرت احترام بگذارد؛ قدرتی که بدون آن، زندگی اجتماعی که به واسطه طبیعتش بر او تحمیل گردیده است، غیرممکن خواهد بود. به این ترتیب حق‌های فردی و قدرت، دو مؤلفه‌ای هستند که مسیحیت، همیشه از آن دفاع کرده است. این دفاع و تأیید، با دو انکار و نفی که در واقع نتیجه همان تأییدند، کامل می‌شود: مسیحیت، هم آزادی نامحدود فرد را، نفی می‌کند و هم حاکمیت مطلق قدرت را. هر دو، یعنی آزادی فردی و قدرت، صرفاً وسیله و نه هدف‌اند و فلسفه وجودی خود را در تأمین خیر مشترک باز می‌یابند؛ خیر مشترکی که هدف واقعی است و هم بر انسان و هم بر جامعه تحمیل می‌شود.»<sup>۲</sup>

به عقیده لوفور، تقدّم عقل<sup>۳</sup> بر ماده<sup>۴</sup> و یا تقدّم عقل بر برداشت ذهنی اومانیستی<sup>۵</sup>، اساس قانون طبیعی مسیحی است و البته این قانون، خود، چیزی جز بیان نظام کیهانی نیست؛ به عبارت دیگر، منظور از این عقل‌گرایی، ذهن‌گرایی انسانی نیست؛ بلکه منظور، نظامی است که بر انسان عاقل کانتی، حاکمیت دارد و بنابراین و بی‌تردید، نتیجه آن نمی‌تواند نوعی سوپرناتوریسم کانتی و حقّ کانتی باشد. این قانون طبیعی مسیحی، در دو گزاره ذیل خلاصه می‌شود: «آنچه را که برای خود می‌پسندی، برای دیگران نیز پسند؛» «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه.»<sup>۶</sup> ذهن انسانی، جایگاهی فراتر از منبع، یعنی ابزار کشف قانون طبیعی و یا ادراک آن ندارد؛ این عقلانیت الهی یا همان خداست که ایجادکننده قانون طبیعی است. البته باید توجه داشت که معنای این سخن، رسیدن به برداشتی پوزیتیویستی از قانون طبیعی، یعنی قائل بودن به اراده‌گرایی شرعی در مبنای اعتبار آن نیست. ذات الهی از آنجا که منشأ هر حقیقتی است،

1. Le Fur, Louis, *Op. Cit.*, p. 284.

2. *Ibid.*, pp. 285, 286.

3. L'Esprit

4. Matière

5. Sens

6. *Ibid.*, p. 286.

منشأ قانون طبیعی است و تعبیر دیگر این ذات، همان عقلانیت الهی است. معنای این سخن نیز چیزی جز تبعیت اراده پوزیتیویستی از عقل نیست<sup>۱</sup> و همین تبعیت، مانع از برداشتی پوزیتیویستی در مبنای اعتبار قانون طبیعی است. این عبارت‌ها از لوفور، مؤید دیگری بر رویکرد مذهبی اوست: «نفی همه واقیعت‌ها امکان‌پذیر نیست؛ واقیعت‌ها انتقام خودشان را خواهند گرفت؛ یکی [از این واقیعت‌ها]، عدالت نامتغیری است که نه ناشی از اشیاء، بلکه ناشی از خالقی است که جهان را هدایت می‌کند؛ اشیاء، نه اراده دارند و نه احساس عدالت تا عدالت نامتغیر از آنها استخراج شود...؛ تصور اینکه این جهان که قوانینی نامتغیر بر آن حاکم است، خودبه‌خود و تصادفی به‌وجود آمده است، نه علمی است و نه می‌توان آن را جدی گرفت. قائل شدن به اینکه طبیعت، اراده و هوشی بی‌پایان دارد و دلیل آن هم این است که خالق نظامی است که ما می‌پرستیم [پذیرفتنی نیست]. واقیعت این است که خالق برتری که جهان را هدایت می‌کند، تحت عنوان طبیعت آورده‌ایم؛ پس نمی‌توان این واقیعت را نادیده انگاشت که نظامی جهانی وجود دارد که از سوی خالق برتری ایجاد شده است و انسان، باید به آن خالق و اراده تکوینی او احترام بگذارد.»<sup>۳</sup>

دو نکته در رابطه با عبارات فوق قابل طرح است: اول اینکه اگرچه لوفور در این عبارات، بر اراده تکوینی الهی تأکید دارد، اما این تأکید، نافی عقلانیت طبیعی به‌عنوان مبنای قانون طبیعی نیست. حواس لوفور در این عبارات، بیشتر متمرکز بر نفی طبیعت مکانیکی است؛ طبیعتی که فاقد اراده است. دوم اینکه، منظور لوفور از اشیاء در ابتدای عبارات فوق، اشیای ارسطویی نیست؛ بلکه همان‌طور که اشاره شد، برداشتی مکانیکی از طبیعت را مدنظر دارد؛ البته انتظار این است که رویکرد مذهبی لوفور، زمینه نادیده انگاشتن طبیعت اشیای ارسطویی را نیز حداقل نزد خود لوائی لوفور و به‌مانند کسانی چون گنون فراهم آورد، اما لوفور مسیر گنون را ادامه نمی‌دهد و در ادامه، سعی در سازگاری عقلانیت الهی و طبیعت اشیاء دارد. توجه داشته باشیم که نفی اراده‌گرایی شرعی، در واقع مقدمه ایجاد این سازگاری از منظر

1. Cf. Brimo, Albert (1978). *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, (Paris: édition A. Pedone, nouvelle édition refondue, 1978) pp. 110, 111.

2. Le Fur, Louis, *Op. Cit.*, p. 385.

3. *Ibid.*, p. 395.

لوفور است؛ سنت‌گرایی چون‌گنون، حتی گذار از کاتولیک به پروتستانسیم را نیز بر نمی‌تابد؛<sup>۱</sup> گذاری که لوفور، آن را منفی تلقی نمی‌کند، اما گنون آن را مقدمه عبور از عقلانیت قدسی به عقلانیت ابزاری ارزیابی می‌کند.

## ۲. چگونگی سازگاری عقلانیت سنتی با طبیعت اشیاء

لوفور حقوق را به‌عنوان یک نظام واحد و منسجم دنبال می‌کند و از دوگانگی در حقیقت حقوق بیزار است. باین حال وی به حقوق نوعی در کنار حقوق طبیعی قائل است. این قائل بودن را باید در چارچوب تلاش وی برای سازگاری عقلانیت سنتی با طبیعت اشیاء و نیز در جهت نفی شاخصه آنتینومی حقوق ارزیابی کرد. پس وجود حقوق نوعی، نباید نوعی آنتینومی را در حقوق موجب شود و این در صورتی است که این حقوق که همان امر نسبی گنون به‌نظر می‌رسد، کاربرد جزئی همان عقلانیت سنتی باشد تا دوگانه حقیقت و فن نتیجه نشود و فایده، در نهایت، به‌مانند فلسفه مدرن، به جای حقیقت نشیند.<sup>۲</sup>

### ۲-۱. سنتز متافیزیک و واقعیت و نفی شاخصه آنتینومی حقوق

لوفور در چارچوب همان رویکرد سنت‌گرایی خود، حقوقی را می‌خواهد که حاوی هر دو عنصر پوزیتیویستی و متافیزیکی باشد و از اینکه فلسفه او به‌مانند فلسفه تومیستی، التقاتی تلقی شود،<sup>۳</sup> واهمه‌ای ندارد؛ چراکه هدف متعالی را در نظر دارد. او به دنبال نفی شاخصه آنتینومیک برای حقوق است؛ تلاش دارد تا میان دوگانه متافیزیک و واقعیت و یا به‌تعبیر خودش، دوگانه حقوق<sup>۴</sup> و قانون<sup>۵</sup>، دوگانه ماهیت<sup>۶</sup> و شکل<sup>۷</sup>، دوگانه قدرت<sup>۸</sup> - چه قدرت خودجوش و چه قدرت مصنوع - و عدالت<sup>۹</sup> آشتی و سازش برقرار کند. از نظر لوفور، حقوق

1. Guénon, René, Op. Cit., pp. 73, 75.

2. Ibid., p. 69, 70, 71.

۳. زمانی، مهدی، پیشین، ص ۹۳.

4. Droit  
5. Loi  
6. Essence  
7. Forme  
8. Force  
9. Justice

تک‌عنصری نیست و دو عنصر واقعیت و متافیزیک، هر کدام سهم خود را در حقوق دارند.<sup>۱</sup> وی در عباراتی سلیس تصریح می‌کند که: «بی‌تردید، من در سرزمین حقوق قدم می‌زنم و نه در دنیای متافیزیک [محض]؛ ادعای من این نیست که در رأس هرم وجود، یعنی خدا، این عنصر دوگانه [یعنی] ماده و روح، نیک و بد، که نزد پارسیان قدیم در قالب دو شخص هرمز و اهریمن نمود یافته است، وجود دارد؛ بلکه [سخنم این است که]، در جهان خلق شده، اگر البته باز هم به دنبال علت اولیه وجود نباشیم و اگر واقعیت‌ها را آنگونه که بر روی زمین [و با تکیه بر مشاهده] احراز می‌کنیم، در نظر آوریم، بی‌تردید بر دوگانگی واقعیت و متافیزیک صحنه می‌گذاریم.»<sup>۲</sup>

اما وجود عنصر واقعیت در حقوق، نباید منجر به حذف متافیزیک از ساحت حقوق بشود؛ به تعبیر دیگر، تمام حقوق ناشی از واقعیت نیست.<sup>۳</sup> منتهی اشتباه بزرگ این است که این دوگانه متافیزیک و واقعیت را آنتینومیک بیان‌کاریم و یکی را مکمل دیگری قلمداد نکنیم؛<sup>۴</sup> آری، متفاوت‌اند، اما این تفاوت، به معنای تقابل نیست.<sup>۵</sup> آنچه ضرورت دارد، سنتز دوگانه بعد متافیزیکی و بعد موضوعه‌ای حقوق است و باید باز هم تأکید داشت که حقوق، یکی است و این دوگانه، به معنای وجود دو حقوق نیست؛<sup>۶</sup> زیرا عدالت مبتنی بر عقلانیت قدسی، یکی است؛ وحدت، ویژگی ذاتی عقلانیت قدسی است.<sup>۷</sup>

باین حال آنچه اهمیت بیشتری دارد، چگونگی سازش میان این دو عنصر است و از نظر لوفور، اشتباه است که تصور کنیم که گذشتگان، به این دغدغه نپرداخته‌اند و نباید در سنت، ردی از تلاش برای سازگاری پیش‌گفته جست‌وجو کرد.<sup>۸</sup> حکمت خالده، جایگاه وزین

1. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", p. 350, 382, 383.

2. Ibid., p. 383.

3. Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", p. 65

4. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", p. 382.

5. Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", pp. 65, 67.

6. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", p. 384.

7. Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", p. 62.

8. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", p. 349.

عقلانیت سنتی در آن و توجه این حکمت به واقعیت متغیر ایجاب می‌کند که نظامی سلسله‌مراتبی را به‌عنوان راه‌سازی میان دو نوع عنصر پیش‌گفته مطرح کنیم. از نظر لوفور، فلسفه دکارتی و کانتی یا همان کارتزیانیسم<sup>۱</sup>، به ایدآلیسم و تقابل آن با متریالیسم و رئالیسم می‌انجامد؛<sup>۲</sup> باید از این تقابل عبور کرد و قائل بودن به نظام سلسله‌مراتبی، راه‌حل این عبور است. در رأس این نظام سلسله‌مراتبی، عقلانیت سنتی قرار دارد و هرچه به سمت پائین حرکت می‌کنیم، با فکت‌های متعدد و متغیر مواجه می‌شویم.<sup>۳</sup> به این ترتیب با نظامی مواجه‌ایم که از ثابت به متغیر عدول می‌کند.

از نظر گنون نیز حکمت خالده، نمی‌تواند امر نسبی را نادیده بیانگارد؛ زیرا همان‌طور که عقلانیت قدسی قابل انکار نیست، واقعیت تجربی نیز قابل نفی نیست؛ گویا باید پذیرفت که طبیعت و صیوریت، دو روی یک سکه‌اند؛<sup>۴</sup> بنابراین با مفروض بودن واقعیت تجربی، مسئله اصلی، تعریف جایگاه درست برای آن است که همان جایگاه فرعی و تبعی و البته در رابطه طولی و سلسله‌مراتبی با عقلانیت سنتی یا همان حکمت خالده است. معنای این رابطه طولی، این است که واقعیت اومانستی، هرچه به حکمت خالده و اصول آزلی آن نزدیک‌تر باشد، از تغییرپذیری کم‌تر و هرچقدر دورتر باشد، با تغییرپذیری بیشتری مواجه است.<sup>۵</sup>

لوفور برای تبیین بهتر دیدگاه و تعلق خود به حکمت خالده، از دو دسته بنیاد سخن می‌گوید که حقوق بر آنها مبتنی است و نوعی رابطه سلسله‌مراتبی نیز بین آنها وجود دارد. این دو دسته بنیاد عبارت‌اند از الف) طبیعت انسان و البته انسانی که روحی جاویدان و متعالی دارد؛ ب) طبیعت خارج از انسان خلیفه‌الله که واقعیت مطرح در اندیشه مدرنیته، یعنی امری محسوس و تجربی،<sup>۶</sup> بیان دیگری از آن است. بنیاد اول، ثابت است و بنیاد دوم، متغیر و تکاملی است.<sup>۷</sup> با این حال نکته بسیار مهمی که در تحلیل درست اندیشه لوفور اهمیت دارد،

1. Cartésianisme

2. Le Fur, Louis, "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", p. 67.

3. Ibid., p. 66.

4. Guénon, René, *Op. Cit.*, pp. 55, 71.

5. Ibid., pp. 53, 54, 64, 65.

6. Ibid., p. 97.

7. Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", pp. 61.71, p. 62.

این است که وی اگرچه بر عقلانیت سنتی تأکید دارد، اما بر خلاف سنت گرایانی چون گنون، وحی را عامل فعلیت یافتن عقل شهودی نمی‌داند؛<sup>۱</sup> گویا قائل به تعارض احتمالی وحی و امر نسبی گنونی است.

آکونیناس در کنار حقوق طبیعی بنیادین و نامتغیر خود و البته خلاصه‌شده در اصول بنیادین، از حقوق طبیعی ثانویه‌ای سخن می‌گوید که اگر چه اعتبار خود را از حقوق طبیعی اولیه اخذ می‌کند، اما متغیر و منطبق با مقتضیات زمان و مکان است.<sup>۲</sup> لئوی لوفور این دو گانه حقوق طبیعی اولیه و حقوق طبیعی ثانویه آکونیناس را بسیار می‌پسندد؛ چراکه اولاً مبتنی بر چارچوب فلسفی حکمت خالده و جاودانه بودن روح آدمی است و ثانیاً یادآور سلسله‌مراتب پیش گفته است؛<sup>۳</sup> معنای پذیرش این دوگانگی، در واقع، پذیرش تام و همه‌جانبه عقل است؛ همه‌جانبه از این منظر که هم جنبه تجربی و علمی عقل دیده شده است و هم جنبه متافیزیکی و فلسفی آن از یاد نرفته است؛ فراموش نکنیم که در اندیشه سنت‌گرایان و از جمله گنون، امر متغیر، کاربرد جزئی همان عقلانیت سنتی در دنیای متغیر است.<sup>۴</sup> تأکید لوفور بر این است که چنین نگرش همه‌جانبه‌ای، نه قبل از قرون وسطی، یعنی در فلسفه ارسطویی سابقه دارد و نه بعد از قرون وسطی و در دوران مدرن، یعنی در فلسفه کانتی؛<sup>۵</sup> فلسفه ارسطویی، در چارچوب حکمت خالده جای نمی‌گیرد و فلسفه کانتی نیز به واقعیت بی‌توجه است.

عقلانیت در حقوق طبیعی مدرن، بر خلاف ادعایی که دارد، همه‌جانبه نگریسته نشده است و علاوه بر اینکه در مقایسه با عقلانیت سنتی، جزئی است، یگانه‌سازی جنبه متافیزیکی و فلسفی آن آشکار است؛ با توجه به همین یگانه‌سازی است که حقوق طبیعی مدرن، آنچنان

1. Ibid., p. 74.

- زمانی، مهدی، پیشین، ص ۹۶.

۲. به این ترتیب، زمینه تفکیک حقوق از اخلاق و مذهب فراهم می‌شود. ر. ک.

- Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", p. 328

3. Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", p. 69

4. Ibid., pp. 55, 56

5. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", p. 291



یونیورسال می‌اندیشد که مقتضیات زمان و مکان را از یاد می‌برد.<sup>۱</sup> لوفور با عنایت به اینکه آنچه هدف واحد است، خیر مشترک و یا همان تعاون اجتماعی است، علاوه بر اینکه عنصر متافیزیکی را فراموش نمی‌کند، بر عنصر زمان و مکان و مقتضیات اجتماعی صحه می‌گذارد و طبیعی است که قائل باشد که: «تئوری سنت توماس، در مقایسه با تئوری‌ای که پنج قرن بعد، الهام‌بخش تدوین‌کنندگان قوانین اساسی انقلابی شد، درست‌تر و قابل فهم‌تر است؛ تدوین‌کنندگانی که گمان می‌کردند برای همهٔ زمان‌ها و همهٔ کشورها قانون‌گذاری می‌کنند و استدلال‌شان این بود که حقوق، همانند حقیقت، یکی است.»<sup>۲</sup>

## ۲-۲. دوگانهٔ حقوق طبیعی و حقوق نوعی و سنتز متافیزیک و واقعیت

پس از تبیین مبنای اعتبار حقوق طبیعی نزد لوفور، به تحلیل حقوق نوعی و چگونگی رابطهٔ آن با حقوق طبیعی می‌پردازیم.

### ۲-۲-۱. حقوق طبیعی و عقلانیت سنتی چون مبنای اعتبار آن

در نگاه اول، و در رابطه با مبنای اعتبار حقوق طبیعی، نوعی تضاد در اندیشه و ادبیات حقوقی لوفور به نظر می‌رسد؛ چرا که حقوق طبیعی لوفور، همان عدالت لوفوری است که منشأ خود را در طبیعت انسان دارد؛ باین حال لوفور باز هم اعلام می‌کند عدالتی که جست‌وجو می‌کند، عدالتی نوعی و عینی است<sup>۳</sup> و منظور لوفور از نوعی و عینی بودن این است که این عدالت، مستقل از انسان است و منشأ خود را در انسان باز نمی‌یابد؛ به این ترتیب در نگاه اول، وجود تضاد در اندیشهٔ وی قابل انکار نیست. از نظر لوفور، عدالتی که عینی نباشد، آن قدر مبهم و دست‌نیافتنی است که انسان نمی‌تواند با آن ارتباط برقرار کند و گاه با مفاهیم معاند خود چون قدرت هم‌آغوش. وی برای تبیین بهتر عدالت خود، آن را با عدالت لئون دوگی مقایسه می‌کند؛ عدالتی که از نظر لوفور نوعی نیست؛ چرا که امر درست لئون دوگی، احساس توده

1. Ibid., p. 288

2. Ibid., p. 287

3. Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", p. 65.

وجدان‌های فردی متأثر از زمان و مکان است؛<sup>۱</sup> این احساس، علاوه بر اینکه مبهم است، نمودی از اراده اکثریت است. پس در واقع، آنچه در اندیشه دوگی، مبنای اعتبار امر درست است، اراده اکثریت است و از نظر لوفور، تئوری اراده اکثریت، به تئوری قدرت بر می‌گردد؛ عدالتی می‌تواند اکثریت و اقلیت را گرد هم آورد که مبهم نبوده و مستقل از اراده و در واقع از قدرت باشد.

با این وجود به نظر می‌رسد تعارض پیش گفته، زمانی قابل تأیید است که عدالت مستقل از انسان لوفور را مستقل از طبیعت انسان و خارج از انسان معنا کنیم و قائل باشیم که منظور از نوعی بودن، خارج از انسان یعنی مستقل از اراده، ذهن و نیز طبیعت انسان است. واقعیت این است که نمی‌توان از یک سو، از نامتغیر بودن حقوق طبیعی یا همان عدالت سخن گفت و خاستگاه آن را طبیعت ثابت انسان دانست و از سوی دیگر مبنایی خارج از انسان برای آن جست‌وجو نمود. به نظر می‌رسد، مراد لوفور از وصف «نوعی بودن» برای عدالت و در واقع برای حقوق طبیعی، مستقل از اراده و از ذهن انسان است و نه مستقل از طبیعت انسان. آری، لوفور نمی‌خواهد در دام اراده‌گرایی و در واقع «قدرت»<sup>۲</sup> به عنوان مبنای حقوق طبیعی و در دام متافیزیک مبتنی بر ذهن که یادگار سوپژکتیویسم کانتی است و بر اساس آن، ذهن انسانی مبنای اعتبار حقوق است، گرفتار شود؛ درست است که لوفور، بارها، عدالت را همان احساس یونیورسال انسان که به احساس معنوی تعبیر می‌کند، معرفی می‌کند، اما روشن است که لوفور از ذهن‌گرایی و نیز اراده‌گرایی فاصله دارد و مراد او از طبیعت، اراده و ذهن نیست، بلکه، همان طبیعتی که روح جاودان، عنصر اساسی و ذاتی آن است را مدنظر دارد و البته این طبیعت، ضد اجتماعی نیست؛ چرا که انسان فقط روح جاودان نیست، ماده هم است. پس لوفور انسان قبل اجتماعی را مدنظر ندارد.<sup>۳</sup>

---

1. Duguit, Léon. *Leçons de droit public général*, (Paris. La Mémoire Du Droit. Réimpression de l'édition 1926 chez E. de Boccard, 2000) pp. 46 et 47.

-Duguit, Léon, *Traité de droit constitutionnel*, T. I. La règle de droit et le problème de l'Etat (Paris. Ancienne librairie Fontemoing, 1927) pp. 112, 115, 290.

2. Force

3. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et la doctrine moderne", pp. 385, 388, 389.

با این حال باید قبول کرد که لوفور، به تعبیری، از عقل‌گرایی رها نشده است؛ وی اگرچه از قدرت و اراده به‌عنوان مبنای حقوق بیزار است، اگرچه طبیعت را با توجه به ماهیت مکانیکی آن، شایسته مبنای عدالت و حقوق بودن نمی‌داند، اما برای فرق نهادن میان طبیعت مکانیکی و طبیعت انسان، لازم می‌داند که بر عقل<sup>۱</sup> انسانی تأکید کند؛ عقلی که نشان از عقلانیت الهی دارد و می‌تواند امر درست را از امر نادرست تشخیص دهد و لوفور، گاه وجدان<sup>۲</sup> را معادلی یا معرفی برای آن می‌داند و می‌توان آن را تعبیر به نوعی اشراق الهی کرد<sup>۳</sup>؛ این عقل یا این وجدان یا این اشراق، فارق انسان و حیوان است؛ پس معلوم است که لوفور از طبیعت انسانی چیزی متفاوت از غریزه را مدّ نظر دارد تا گرفتار طبیعت مکانیکی نشود. جالب اینجاست که لوفور، عقل انسانی را منشأ قدرت یا نیروی اخلاقی می‌داند و قدرت واقعی انسان را همین نوع قدرت تلقی می‌کند؛ قدرتی که نباید حتی با اراده انسانی خلط شود که در این صورت، عنصر منفعت نیز ورود پیدا می‌کند و دیگر نمی‌توان التزام دیگر افراد و حتی اقلیت را نسبت به آن خواست.

لوفور می‌پذیرد که با این تحلیل و با این عقل‌گرایی یا به تعبیر بهتر اشراق‌گرایی و با سخن راندن از قدرت اخلاقی و التزام اخلاقی، گرفتار نوعی از متافیزیک شده است، اما این متافیزیک، همان متافیزیک است که لوفور برای داشتن آن، به عقلانیت سنتی پناه برده است و این متافیزیک‌گرایی، همان‌طور که اشاره شد، با رئالیسم تعارضی ندارد؛ زیرا علاوه بر اینکه نظام سلسله‌مراتبی میان عقلانیت سنتی و امر متغیر، امکان چنین تعارضی را منتفی می‌کند، خود این متافیزیک هم، از منظری، رئالیستی است؛ چرا که با روش مشاهده تجربی قابل بازشناسی است؛<sup>۴</sup> این متافیزیک، همان حداقلی است که لوفور با تأسی از امیل میرسون و ژرک شوالیه، استادان فرانسوی به آن قائل است و آن را قابل حذف از حقوق نمی‌داند.<sup>۵</sup> میرسون متافیزیک را به‌مثابه هوا تلقی می‌کند که انسان، بدون اینکه اراده‌ای داشته باشد و

---

1. Intelligence  
 2. Conscience  
 3. Ibid., p. 388.  
 4. Ibid., p. 387.  
 5. Ibid., p. 386.

بدون آنکه نسبت به آن بتواند تردیدی روا دارد، تنفس می‌کند.<sup>۱</sup> به عقیده ژرک شوالیه، این متافیزیک است که بنیان اخلاق و حقوق است؛ این متافیزیک است که به انسان، استفاده درست از ذهن و حتی ماده را می‌آموزد.<sup>۲</sup>

پرسش این است که این حداقل متافیزیک و در واقع طبیعت انسان به‌عنوان منشأ حقوق طبیعی، لوفور را سرانجام به کدامین سو می‌کشاند و چه نوع حقوق طبیعی‌ای را نتیجه می‌دهد. فلسفه کلاسیک حقوق، طبیعت انسان را بخشی از طبیعت اشیاء ارسطویی دانسته و همین طبیعت اشیاء را مبنای اعتبار امر درست می‌داند. در مقابل، فلسفه مدرن حقوق، ذهن انسانی که در اراده و عقل کانتی تبلور می‌یابد را مبنای اعتبار قانون طبیعی و حقوق طبیعی قلمداد می‌کند. به نظر می‌رسد اندیشه لوفور، از هر دو فلسفه کلاسیک حقوق و فلسفه مدرن حقوق عبور می‌کند؛ چراکه بر جدایی طبیعت انسان از طبیعت اشیاء از یک سو و از اراده و ذهن از سوی دیگر اصرار دارد.

همان‌طور که اشاره شد، دغدغه لوفور، عبور از یگانگی یا متافیزیک یا واقعیت است. لوفور نمی‌خواهد حقوق را صرفاً «حقوق آنگونه که هست» بیانگارد؛ او به «حقوق آنگونه که باید» نیز ملتزم است و اعتقاد راسخ دارد؛<sup>۳</sup> او نمی‌خواهد نقش و کارکرد اصلاحی حقوق را نادیده بیانگارد و یا از حقوق سلب کند و البته به‌خوبی می‌داند که حقوق، برای ایفای این کارکرد اصلاحی خود، به بستری سترگ نیاز دارد؛ پس سخن از عدالتی به‌میان می‌آورد که منشأ خود را در درون انسان باز می‌یابد و آن حسّ معنوی و حسّ اخلاقی که انسان با خود دارد، نشانی از آن است؛ همان‌طور که حسّ مادی سخن می‌گوید و احساسی را منتقل می‌کند، حسّ معنوی نیز سخن می‌گوید.<sup>۴</sup> اصل وجود این عدالت، نه قابل انکار است و نه مقتضیات زمان و مکان می‌تواند به حذف آن بیانجامد؛ این عدالت از حقوق قابل تفکیک

1. Meyerson, Emile, *De l'explication dans les sciences*, (Paris, édition Payot et Cir, 1921), p. 6.

2. Raymond, Lenoir, "Meeting d'Oxford", *Revue métaphysique et de morale*, Vol. 28, n° 1, (1921), p. 114.

3 Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", p. 63

4. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", pp. 388, 389.

نیست و حقوق نیز خود، چیزی جز همین عدالت نیست؛<sup>۱</sup> لوفور اصطلاح «حقوق طبیعی» را بیان دیگری از همین عدالت می‌داند<sup>۲</sup> و از آنجا که این عدالت نامتغیر است و گرفتار طوفان زمان و مکان نمی‌شود، پس حقوق طبیعی لوفور را باید حقوق طبیعی نامتغیر ارزیابی کرد.<sup>۳</sup> اما محتوای حقوق طبیعی لوفور چیست؟ محتوایی که با توجه به تحلیل لئوی لوفور، همیشگی باید قلمداد گردد؟ در مرتبه‌ای پائین‌تر از دو قانون طبیعی مسیحی که پیش‌تر از آن سخن گفته شد، لوفور در ابتدا، از دو اصل به‌عنوان محتوای حقوق طبیعی سخن می‌گوید: اصل اول، اصل وفای به عهد است که عبارت مشهور «قرارداد به مثابه قانون است»، مندرج در ماده ۱۱۳۴ قدیم و ماده ۱۱۰۳ جدید قانون مدنی فرانسه، بیان دیگری از آن است، اما این اصل از خود تعهد بر نمی‌آید؛ بلکه منشأ آن، جای دیگری، یعنی وجدان و طبیعت انسان است و این عبارت پیش‌گفته نیز نمودی از عدالت نامتغیری است که حقوق، هویت خود را از آن دارد. اصل دوم، اصل منع اضرار به غیر و لزوم جبران خسارت است، اما از نظر لوفور، اصل دوم، گویا اصالت بیشتری دارد و می‌توان اصل اول را به آن بازگرداند؛ اگر نقض عهد، خلاف عدالت است، به دلیل این است که موجب اضرار به غیر است و آنچه خلاف عدالت است، در واقع، همین اضرار است که بالطبع جبران خسارت را نیز اقتضا خواهد کرد.<sup>۴</sup>

باین‌وجود لوفور نمی‌تواند در کنار این دو اصل، از اصل لزوم احترام به قدرت سخن نگوید؛ البته او این اصل را شکلی می‌خواهد تا متهم به قدرت‌گرایی و افتادن در دام آن نشود؛ بنابراین منطقاً، این اصل نمی‌تواند مانع نافرمانی مدنی و البته نافرمانی مبتنی بر عدالت بشود. اگر اینگونه است، پس چه اصراری است که این اصل شکلی را محتوای عدالت لوفوری بدانیم؟ پاسخ این است که بدون قدرت، جامعه‌ای وجود نخواهد داشت؛ حتی می‌توان قائل بود که بدون قدرت، عدالت نیز از حرکت باز می‌ایستد. باین‌حال نتیجه اذعان به این واقعیت، نباید این باشد که این اصل شکلی، جزئی از ماهیت و هویت عدالت قلمداد

1. Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", p. 65.

2. Le Fur, Louis, "La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne", p. 369.

3. Ibid., pp. 387, 394.

4. Ibid., p. 390.

شود. بنا بود از دو راهی عدالت و قدرت، یکی انتخاب شود؛ ساده‌انگاری است که قدرت را بخشی از عدالت تلقی کنیم و توقع داشته باشیم که این قدرت، در اثبات باقی بماند و در ثبوت، ادعایی نداشته باشد.

ظاهر امر این است که حقوق طبیعی لوفور، با توجه به اکتفای وی به اصول پیش گفته به‌عنوان محتوای حقوق طبیعی، حداقلی است و وی قلمرو آن را بسیار محدود کرده است. گویا حقوق طبیعی لوفور، اساساً به حق‌های بشری که منشأ خود را در طبیعت انسان بازمی‌یابند، بی‌توجه است و بنابراین بهتر است از اصطلاح «قوانین طبیعی» و نه اصطلاح «حقوق طبیعی» - که دربرگیرنده قانون و حق طبیعی است - نزد لوفور سخن بگوییم. با این‌حال، این نتیجه را از دو جهت باید تعدیل کرد: اول اینکه لوفور، با عنایت به تأکید مسیحیت بر کرامت ذاتی انسانی، اصل کرامت ذاتی را - که مبتنی بر همان روح جاودان انسانی و تجلی عقلانیت سنتی لوفوری است - چون اصل برتر می‌پذیرد؛<sup>۱</sup> بنابراین این اصل را در کنار دو اصل برتر اولیه و بالاتر و برتر از سه اصل یادشده اخیر، باید محتوای حقوق طبیعی دانست و با وجود اصل کرامت ذاتی انسان، نفی حق‌های طبیعی از اندیشه حقوق طبیعی لوفور ممکن نیست. دوم اینکه، این سه اصل اخیر پیش گفته که نقش راهنما را برعهده دارند، بی‌تردید، محتوایی هم دارند و محتوای آنها، همین حق‌های بنیادین است و از آنجا که منشأ آن اصول، طبیعت انسان است، پس منشأ حق‌ها نیز همین طبیعت خواهد بود؛ نمی‌توان از یک سو از التزام به قرارداد و منع اضرار به غیر سخن گفت و از سوی دیگر، قائل بود که رعایت حق‌های فردی دیگران لازم نیست.

البته شایان توجه است که حق‌های لوفوری مطلق نیستند و به لحاظ ملاحظات اقتصادی و اجتماعی، محدودیت‌پذیرند؛ زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره شد، لوفور دقت دارد که اصول پیش گفته و از همه مهم‌تر، اصل کرامت ذاتی، در دامان فلسفه کانتی گرفتار نیایند و حق بشری متافیزیکی و بدون تعامل با عقلانیت تجربی را نتیجه ندهند. به‌همان ترتیب، قرارداد لوفوری و عدالت قراردادی لوفوری نیز نمی‌تواند از نوع کانتی باشد؛ به‌سخن دیگر نمی‌توان

---

1. Le Fur, Louis. "Le but du droit : bien commun, justice, sécurité", pp. 68, 69.

پذیرفت که آنچه متعاقبین خود خواسته‌اند و به‌صرف اینکه اراده کرده‌اند، عادلانه است و بنابراین منشأ اصل لزوم قراردادی را باید در اصل حاکمیت اراده جست‌وجو کرد و بر اساس آن نتیجه گرفت که این اصل حاکمیت اراده، بر اصل نفی عسر و حرج حاکم است. روشن است که با وجود چنین رابطه‌ای میان این دو اصل، تئوری غیرقابل پیش‌بینی بودن اوضاع و احوال، پذیرفتنی نیست. در اندیشه لوفوری، اصل لاضرر و اصل نفی عسر و حرج بر اصل حاکمیت اراده حکومت دارند؛ چرا که بنا شد یگانه‌سازی متافیزیک و به‌ویژه از نوع کانتی را کنار بگذاریم و به تعامل متافیزیک و واقعیت بپردازیم.

بنا شد پرسونالیسم مبتنی بر روح جاودانی انسان را بر فردگرایی کانتی ترجیح بدهیم.<sup>۱</sup> از همین رو است که تأکید می‌کند موافق برداشتی که حقوق را قبل‌الاجتماعی ارزیابی می‌کند، نیست. حقوق، نه زاده جامعه است و نه قبل‌الاجتماعی است؛ بلکه حقوق، برتر از اجتماع است و این برتری، یادآور همان نظام سلسله‌مراتبی گنون است. وجود دولت نیز در این ساختار برای این است تا نه تجلی رابطه حاکمیتی و تبعیتی باشد، بلکه زمینه تعاون و همکاری میان افراد جامعه را فراهم کند؛ به این ترتیب بستر پیشرفت انسان با توجه به جاودانگی روحش و البته با عنایت به اینکه هم روح و هم جسم است، فراهم می‌شود و نسبت حق‌ها با یکدیگر نیز در چارچوب همین سلسله‌مراتب تعریف می‌شود.<sup>۲</sup>

## ۲-۲-۲. حقوق نوعی لوفور و رابطه طولی آن با حقوق طبیعی لوفور

با وجود آنچه گفته شد و از مسئله حق‌ها که بگذریم، لوفور خود اذعان دارد که حقوق طبیعی او، در مقایسه با ادعای حقوق طبیعی مدرن، کلی است و به‌مثابه چارچوبی می‌ماند که نیازمند است تا محتوای آن تفصیل و تکمیل گردد. وی به اندیشه حقوق طبیعی مدرن و به‌ویژه، تفکر انقلابیون فرانسه سخت می‌تازد که چرا و چگونه این انقلابیون به این نتیجه رسیده‌اند که عقلانیت، به‌مثابه کد کاملی می‌ماند و حقوق طبیعی، برای همه مسائل حقوقی و آن‌هم، با جزئیات، راه حل دارد؟<sup>۳</sup> چنین رویکردی، از نظر لوفور، نوعی ساده‌انگاری است.

1. Ibid., p. 70.

2. Ibid., pp. 67, 69.

3. Ibid., p. 393.

البته لوفور در مقایسه میان حقوق طبیعی کانتی و حقوق طبیعی کامن‌لا، یعنی همان حقوق کیس‌محور یا حقوق طبیعی سازگار با واقع‌گرایی، دومی را ترجیح می‌دهد و این ترجیح، اماره‌ای است که نشان می‌دهد لوفور عدالت سازگار با طبیعت اشیاء<sup>۱</sup> را مدنظر دارد،<sup>۲</sup> اما نکته این است که عدالت و طبیعت اشیاء نزد لوفور، دو امر متفاوتند و یکی در ساحت مبناست و دیگر در ساحت تفصیل و اجرا.

وی آنگاه که موضوع اجرای حقوق طبیعی و تحقق عینی و موضوعی آن مطرح می‌شود، سخن از حقوق دیگری به میان می‌آورد؛ حقوقی که اصطلاح «حقوق نوعی»<sup>۳</sup>، «حقوق عقلی»<sup>۴</sup> و نیز «حقوق علمی»<sup>۵</sup> را، برای نام‌گذاری آن انتخاب می‌کند<sup>۶</sup> و اصرار دارد که بر این حقوق، عنوان «حقوق طبیعی» گذارده نشود تا در واقع با «حقوق طبیعی» لوفوری خلط نگردد.<sup>۷</sup> گزاره‌های این حقوق متفاوت لوفور، از طریق ذهن و با روش مشاهده و مطالعه

---

1. Wright, B. F., "Natural law in American Political Theory", In. *The Southwestern Political and Social Science Quarterly*, Vol. 4, n° 3, (1923), pp. 205, 206, 218.

۲. شهایی، مهدی، «عقلانیت عملی ارسطویی چون مبنای منطق حقوقی پرلمان، تأملی بر چگونگی تبعیت منطق حقوق از فلسفه حقوق»، فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی دانشگاه تهران، دوره ۵۰، ش ۳، ۱۳۹۹، صص ۵۵۳، ۵۵۷، ۵۶۷، ۵۶۸.

3. Droit objectif

4. Droit rationnel

5. Droit scientifique

6. Ibid., pp. 367, 368.

7. Ibid., pp. 354, 393.

- لوفور تردید دارد که نام نهایی نظریه خود را چه بگذارد؛ از میان اصطلاحاتی چون حقوق طبیعی، حقوق نوعی، حقوق عقلی و نیز حقوق علمی، کدام اصطلاح بهتر می‌تواند معرف اندیشه حقوق طبیعی او، هم از منظر محتوای نوعی و عینی و هم از منظر اجرا باشد؟

آنچه او از حقوق - چه حقوق طبیعی و چه حقوق عقلی و نوعی و علمی - مدنظر دارد، مجموعه قواعد نوعی است که مبنای اعتبار آنها، اراده و ذهن نیست؛ به همین دلیل، بر اراده تحمیل می‌شوند و نسبت ذهن با این قواعد نیز صرفاً کشفی و نه ایجاد است. اگرچه خود لوفور، بر دوگانگی حقوق طبیعی - که البته نوعی است - و حقوق عقلانی علمی - که آن هم نوعی است - تأکید دارد و اولی را ثابت و دومی را متغیر می‌داند، با این حال، ژرژ گورویچ در تحلیل اندیشه لوفور، در مجموع به اصطلاح حقوق نوعی عقلانی (Droit objectif rationnel) می‌رسد؛ حقوق طبیعی‌ای که محتوای آن متغیر است، اما، حاوی اصولی هم هست که ثابت و ازلی است. ر. ک.



داده‌های مختلف تاریخی، اقتصادی و غیره جست‌وجو و یافت می‌شود؛ پس می‌توان آن را علمی دانست، اما عنوان «حقوق نوعی»، معرف چه شاخصه‌ای از این حقوق لوفوری است؟ همان‌طور که قبلاً اشاره شد، این اصطلاح، ناظر بر حقوقی است که منشأ اعتبار خود را در اراده و ذهن باز نمی‌یابد، اما نکته این است که لوفور، در رابطه با حقوق نوعی خود، طبیعت لوفوری انسان را نیز منشأ نمی‌داند. پس منطقاً باید حقوقی کاملاً مستقل از انسان را انتظار داشته باشیم؛ بر این اساس نوعی بودن، نقطه مقابل ذهنی و ارادی بودن و نیز طبیعی - طبیعت یا روح جاودانه انسان - بودن است. به نظر می‌رسد با تأکید بر استقلال حقوق نوعی از انسان، حقوق نوعی و عقلانی لوفور با حقوق طبیعی ارسطو - که مبتنی بر طبیعت اشیاء است - نسبت قابل توجهی پیدا می‌کند. لوفور بر خلاف کسانی چون رنار، دابن و اوربو، طبیعت انسان را با تکیه بر سنت‌گرایی خاص خود، ثابت می‌انگارد و با عنایت به همین انگاره است که حقوق طبیعی را بر مبنای طبیعت انسانی استوار می‌سازد تا تغییر ناپذیر باشد؛ اما حقوق نوعی لوفور، از آنجا که مبنایی خارج از انسان خلیفه‌اللهی لوفور دارد، زمینه و بستر تغییرپذیری را با خود به‌همراه دارد.

واقعیت این است که لوفور، باید‌ها و نبایدهای حقوق نوعی خود را در هست‌ها جست‌وجو می‌کند و روش تجربی او، گواه این نکته است؛ اما «هست» لوفور، نه به مانند هست اولپین، مکانیکی است و نه واقعیت محض مستقل است؛ بلکه تابعی از متافیزیک لوفوری یعنی حقوق طبیعی اوست. «هست» لوفور، هم داده‌های اجتماعی دارد و هم داده‌های اقتصادی و هم تاریخی و جالب اینجاست که داده‌های تاریخی لوفور، اشاره به انسانی دارد که بر پیوست تاریخی استوار است و آموزه‌هایش، طی این پیوست تاریخی، انباشته شده است. به این ترتیب لوفور به طبیعت اشیای ارسطویی که ماهیتی تحوّل‌گرا، خودجوش، پیوسته

---

- Gurvitch, Georges, "Droit Naturel ou droit positif intuitif?", In. *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, n° 3 (Paris, Recueil Sirey, 1933), , pp. 68, 69.

- باین‌حال و با عنایت به اینکه لوفور، چارچوب فلسفی خود را فلسفه خالده می‌داند و از رسیونالیسم دوری می‌جوید، عنوان لاتین (Droit objectif intellectuel) ترجیح دارد.

و تکاملی دارد و طبیعت تاریخی - اجتماعی انسان، جزئی از آن است، نزدیک می‌گردد<sup>۱</sup> و باز هم از فلسفه کانتی دور می‌شود.<sup>۲</sup>

باید توجه داشت که لوفور نمی‌خواهد اندیشه حقوقی تماماً نسبی یا با محتوای متغیر را نتیجه بگیرد. او نظریه حقوق طبیعی با محتوای متغیر/اشتملا را نمی‌پذیرد؛ نظرش بر این است که حقوق طبیعی/اشتملا، یک حداقل ثابت ندارد و فاقد چارچوب ثابت و مشخصی است؛ به همین دلیل، تغییرپذیری آن نیز خطی نبوده و تکاملی نیست و گاه ممکن است از منظر بنیادهای اخلاقی، عقب‌گرد داشته باشد و حتی به نفی اصول بنیادین حقوق، یعنی همان‌که لوفور به عنوان محتوای حقوق طبیعی خود ذکر کرد، بیانجامد.<sup>۳</sup> به سخن دیگر، حقوق طبیعی/اشتملا می‌تواند پذیرای حق‌های بشری باشد، اما با عنایت به تغییرپذیری آن، قابلیت این را نیز دارد که نافی حق‌های بشری باشد. از نظر لوفور، عدالت یا همان حقوق طبیعی، با خاستگاه ثابت خود یعنی روح جاودانه انسان و اصول ثابت خود که نفی حق‌های بشری، نفی آن اصول است، زمینه تکامل حقوق را فراهم می‌آورند؛ معنای این سخن این است که اگر امروز، لوفور در میان ما می‌بود، ظهور نسل‌های سوم و چهارم حقوق بشر را مصداق همین تکامل اعلام می‌کرد. از همین روست که لوفور، اصطلاح «حقوق طبیعی با محتوای تکاملی»<sup>۴</sup> ژرژ رنار فرانسوی را بر اصطلاح «حقوق طبیعی با محتوای متغیر»<sup>۵</sup>/اشتملا، ترجیح می‌دهد.

با این حال وصف تکاملی برای «محتوا» در تعبیر رنار، می‌تواند تغییرپذیری و تحول معنایی و مفهومی اصول حقوق طبیعی و در واقع طبیعت انسان را نتیجه بدهد؛ این در حالی است که لوفور، اصول حقوق طبیعی خود را تکاملی نمی‌خواهد، بلکه ثابت می‌انگارد؛ از همین رو اصطلاح «حقوق عقلانی تکاملی»<sup>۶</sup> را انتخاب می‌کند<sup>۷</sup> و عقل در اینجا، نشان از همان ایدآلیسمی دارد که ریشه در عقلانیت سنتی لوفوری دارد. به این ترتیب می‌توان در اندیشه

---

1. Le Fur, Louis, *Op. Cit.*, p. 377.  
2. *Ibid.*, p. 380.  
3. *Ibid.*, pp. 356.  
4. Droit naturel à contenu progressif  
5. Droit naturel à contenu variable  
6. Droit rationnel à contenu progressif  
7. *Ibid.*, p. 394.

لوفور، از حقوق طبیعی سخن گفت که ثابت است و از حقوق نوعی و یا حقوق عقلانی سخن به میان آورد که نه متغیر، بلکه تکاملی است. این حقوق نوعی، در یک رابطه سلسله‌مراتبی، ذیل حقوق طبیعی قرار دارد و همین رابطه سلسله‌مراتبی است که گذار از «حقوق آنگونه که هست» به «حقوق آنگونه که باید» را تضمین، و در واقع، نقش اصلاحی - اصلاح مبتنی بر عدالت - حقوق را تأمین می‌کند و اندیشه لوفور را از پوزیتیویسم و به‌طور کلی از اومانیزم جدا می‌سازد. از منظر لوفور، اساساً حقوق نمی‌تواند فقط هست باشد؛ چراکه عدالت، از حقوق قابل تفکیک نیست و عدالت، متضمن امر درست است و وقتی پای امر درست در میان است، تفکیک آن از امر نادرست اهمیت خواهد داشت، اما پوزیتیویسم، حقوق را آنگونه که هست و به‌عنوان واقعیت محض می‌انگارد؛ از منظر لوفور، حتی واقع‌گرایی و روش مشاهده تجربی، در تفکیک امر درست مانند وفای به عهد، از امر نادرست یعنی نقض عهد، کمک‌کننده است و به همین دلیل است که برای وی، شگفت‌آور است که چگونه واقع‌گرایی پوزیتیویسم، نمی‌تواند بد بودن نقض عهد را، به ذهن پوزیتیویست تداعی کند.

طبیعت ارسطویی انسان، نمی‌توانست پاسخ مناسبی برای خود حقوق طبیعی لوفور باشد تا به‌موجب آن، قائل بودن به وصف نوعی، برای هم حقوق طبیعی و هم حقوق عقلانی، منطقی به نظر برسد؛<sup>۱</sup> زیرا تکامل انسان‌گرایانه اگر صرفاً مبتنی بر نگاهی اومانستی باشد، تکاملی به ناکجاآباد است. تنها، انسان خلیفه‌اللهی است که این تکامل را معنادار می‌کند؛ در غیراین‌صورت و همان‌طور که اندیشه ژنی به آن مبتلاست، تکامل انسان‌گرایانه، گاه به فردگرایی و تأکید بر تقصیر به عنوان مبنای مسئولیت مدنی می‌انجامد و گاه به اجتماعی‌شدن حقوق و عبور از تقصیر در مبنای مسئولیت مدنی،<sup>۲</sup> اما واقعیت این است که در رابطه با حقوق نوعی و نظر به وصف تکاملی آن، این مبنا نمی‌تواند غیر از طبیعت اشیاء ارسطویی، چیز دیگری باشد؛ منتهی نکته این است که این طبیعت اشیاء در چارچوب کلان حقوق طبیعی،

1. Ibid., pp. 393, 398

2. Gény, François, *Science et Technique en droit privé positif*. T.II, (Paris, Recueil Sirey, 2e édition, 1927), pp. 388, 395, 396.

در رابطه‌ای سلسله‌مراتبی با حکمت خالده و عقلانیت سنتی به‌عنوان مبنای اعتبار حقوق طبیعی قرار می‌گیرد. تعارض حقوق نوعی و حقوق طبیعی، با وجود این رابطه سلسله‌مراتبی، معنا نخواهد داشت. با این حال این پرسش باقی می‌ماند که چگونه، حقوق نوعی انسان‌گرایانه ارسطویی می‌تواند به تفصیل حقوق خالده لوفوری بیانجامد؟ با توجه به حداقلی بودن حقوق خالده، این تفصیل شدنی است، اما پرسش این است که این خالده بودن، وقتی اراده تشریحی الهی، هیچ نقشی در این تفصیل ندارد، بناست انسان را به کدام سمت و سو هدایت کند؟ این پرسش، پاسخی در اندیشه لوفور ندارد و عدم پاسخ، به این معنی است که لوفور در سازگاری طبیعت خالده و طبیعت اشیاء، سرانجام موفق نبوده است و یا سخن متفاوتی از فلسفه ارسطویی ندارد؛ چراکه حکمت خالده او، رهاورد متفاوتی از اندیشه ارسطویی ندارد؛ ارسطویی که چون لوفور، اراده تشریحی الهی را حذف می‌کند و هدف او این است که تکامل را به دست تاریخ و گذر زمان بسپارد؛ هدفی که لوفور نیز نمی‌تواند آن را انکار کند.

### نتیجه

چارچوب فلسفی لوفور، رسیونالیسم یا فلسفه کانتی نیست؛ فلسفه ارسطویی نیز نیست. لوفور در تحلیل مبنای اعتبار حقوق طبیعی خود، چنان به سنت‌گرایان هم‌عصر خود چون رنه گنون نزدیک می‌شود که تصریح می‌کند انسان خلیفه‌الله است و هر برداشت حقوقی که روح جاودانه انسان را در تحلیل خود مدنظر قرار ندهد، برداشت دقیق و درستی نمی‌تواند ارزیابی گردد. با این حال و بر خلاف همین سنت‌گرایان، نقشی به وحی در عینی‌سازی مفهوم حقوق طبیعی و عدالت نمی‌دهد و گذار از فقه کاتولیک به پروتستانیسم را منفی ارزیابی نمی‌کند. دغدغه لوفور سنتز متافیزیک و واقعیت است، اما بی‌تردید، منظور لوفور از این متافیزیک، متافیزیک انسانی نیست، بلکه متافیزیکی الهی را مدنظر دارد. با این حال تعلق او به حکمت خالده، نه مانع رویکرد روش‌شناختی تجربی او در سازگاری حقوق طبیعی با طبیعت اشیاء (حقوق نوعی) شده است و نه به‌مثابه ایدئولوژی همه‌جانبه، به اراده‌گرایی شرعی انجامیده است. گویا در سطح ایدئولوژی صرف کلی باقی می‌ماند و همین کلیت، علاوه بر اینکه مسیر را برای روش تجربی لوفور باز می‌گذارد، این پرسش مهم و اساسی را نیز بی‌پاسخ می‌گذارد

که وقتی که اراده تشریحی الهی، هیچ نقشی در تفصیل حقوق خالده لوفوری ندارد، پس خالده بودن، بناست انسان را به کدام سمت و سو راهنمایی کند؟ به نظر می‌رسد، فلسفه ارسطویی در رابطه با حکمت خالده، تکلیف خود را روشن کرده است. ارسطو با حذف اراده تشریحی الهی، عملاً می‌پذیرد که تکامل‌گرایی را باید به دست تاریخ و گذر زمان داد؛ رویکرد و نتیجه‌ای که لوفور نیز نتوانسته است از آن رهایی یابد.

جالب اینجاست که لوفور با اتخاذ روش تجربی نیز به این نتیجه می‌رسد که عقلانیتی فراانسانی وجود دارد که هدایت جهان، به دست اوست؛ به این نتیجه می‌رسد که انسان فقط ذهن نیست، فقط ماده هم نیست. انسان هم مادی است و هم ذهنی و برای لوفور، تعجب‌برانگیز است که چرا روش تجربی پوزیتیویست‌ها، ناتوان از دیدن و احراز چنین واقعیت‌هایی است.

با این وجود نتیجه سنتز متافیزیک لوفوری و واقعیت تجربی، بسیار محدود است و عملاً حکمت خالده لوفور، از منظر نگاه اومانستی، رهاورد متفاوتی از طبیعت اشیای ارسطویی، به دنبال نخواهد داشت. به عبارت دیگر با تکیه بر آن نمی‌توان نگاه بان‌فقه کاتولیک بود، اما از یک سو می‌توان با تأسی به آن، از افتادن در دام اشراق تجربی فیلسوفانی چون پترارزیسکی مصون بود. ایراد اشراق تجربی این است که مسیری تکاملی، برای گذار از هست به باید نمی‌گشاید؛ امکان اینکه دچار سیر قهقرایی بشود و گاه برده‌داری را مطلوب ارزیابی کند وجود دارد؛ تفکیک آن از عقیده عمومی نیز بس دشوار است و راه به جایی نمی‌برد. از سوی دیگر، با تکیه بر اندیشه لوفوری، می‌توان فلسفه‌ای از حق را بنیان گذارد که در آن، حق نه اسیر ماتریالیسم محض است و نه گرفتار سوژکتیویسم کانتی است که نظام سلسله‌مراتبی حق را در سنتز با واقعیت تجربی نمی‌خواهد. نتیجه‌ای که در چارچوب طبیعت اشیای ارسطویی نیز می‌توان به آن دست یافت. حق لوفوری را فلسفه ارسطویی هم با توجه به رویکرد تکاملی خود، نمی‌تواند نفی کند و پذیرای آن است. اندیشه لوفور در حوزه قرارداد نیز نتیجه متفاوتی در مقایسه با فلسفه ارسطویی ندارد و در قرارداد لوفوری به مانند قرارداد ارسطویی، اصل حاکمیت اراده حاکم نیست تا عدالتی عملاً پوزیتیویستی را نتیجه دهد.

## منابع

### فارسی

زمانی، مهدی، «نقد فلسفه جدید از دیدگاه گنون و شوان»، *خرد جاویدان*، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲).

شهابی، مهدی، «عقلانیت عملی ارسطویی چون مبنای منطق حقوقی پرلمان، تأملی بر چگونگی تبعیت منطق حقوق از فلسفه حقوق»، فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی دانشگاه تهران، دوره ۵۰، ش ۳ (۱۳۹۹).

ملکیان، مصطفی، «نقد شوان بر فلسفه‌های جدید»، *خرد جاویدان*، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲).

نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، (تهران، نشر سهروردی، ۱۳۸۰).

نصری، عبدالله، «انسان‌شناسی حکمت خالده به روایت سید حسین نصر»، قیسات، دوره ۱۲، ش ۴۴ (۱۳۸۶).

کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، جلد اول، تعریف و ماهیت حقوق، (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰).

### References

- Brimo, Albert, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, (Paris, édition A. Pedone, 1978)
- Duguit, Léon, *Traité de droit constitutionnel*, T. I. La règle de droit et le problème de l'Etat, (Paris, Ancienne librairie Fontemoing, 1927)
- Duguit, Léon, *Leçons de droit public général*, (Paris, E. de Boccard, 2000)
- Gény, François, *Science et Technique en droit privé positif*. T.II, (Paris, Recueil Sirey, 1927)

- Guénon, René, *La crise du monde moderne*, (Paris, Les Editions Gallimard, collections: idées philosophiques, 1946)
- Gurvitch, Georges, « Droit Naturel ou droit positif intuitif ? », In. *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, n°3 (1933)
- Le Fur, Louis, « La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne », In. *Recueil des cours, Académie de droit international*, T. 18 (1927)
- Le Fur, Louis « Le but du droit : bien commun, justice, sécurité », In. *Les Cahiers Portalis*, vol. 2, n° 1 (2015)
- Meyerson, Emile, *De l'explication dans les sciences*, (Paris, édition Payot et Cir, 1921)
- Petrazycki, Leon, *Law and Morality*, with a new introduction by A. Javier Trevino, (New York: Routledge, 2017)
- Raymond, Lenoir, « Meeting d'Oxford », *Revue métaphysique et de morale*, Vol. 28, n° 1(1921)
- Villey, Michel, «La nature des choses», In. *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, (Paris, Dalloz, 1969)
- Wright, B. F. «Natural law in American Political Theory », In. *The Southwestern Political and Social Science Quarterly*, Vol. 4, n° 3 (1923).

### **Translated References into English**

- Malekian, Mustafa, "Schuon's critique of new philosophies", in. *Kherad Javidan, Collection of articles of the Criticism of Modernism conference from the perspective of contemporary traditionalists*, (Tehran, Tehran University Press and Humanities Research and Development Foundation, 2012). [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and Spirituality*, translated by Rahmati, (Tehran, Sohrvardi publishing, 1380). [In Persian]
- Nasri, Abdullah, "Anthropology of perennial philosophy according to Seyyed Hossein Nasr", *Qabasat*, Volume 12, No. 44 (1386). [In Persian]
- Katouzian, Nasser, *Philosophy of Law*, 1<sup>e</sup> Vol., *definition and nature of law*, (Tehran, publishing Company, 2010). [In Persian]
- Shahabi, Mahdi, "Aristotle's practical rationality as the basis of the legal logic of the Perelman, a reflection on how the logic of law follows the philosophy of law", *Tehran University Private Law Studies Quarterly*, Volume 50, Issue 3 (2019). [In Persian]

Zamani, Mahdi, "Criticism of New Philosophy from the Point of View of Guénon and Schuon", in *Kherad Javidan, Collection of articles of the Criticism of Modernism Conference from the Perspective of Contemporary Traditionalists*, (Tehran, Tehran University Press and Humanities Research and Development Foundation, 2012. [In Persian]

استناد به این مقاله: شهابی، مهدی. (۱۴۰۲). حقوق نوعی عقلی؛ تأملی بر اشراق معنوی سازگار با طبیعت

اشیاء، چون مبنای اعتبار حقوق. پژوهش حقوق خصوصی، ۱۱(۴۳)، ۷۹-۱۱۰. doi:

10.22054/jplr.2023.63250.2606



Private Law Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.