

From the legitimacy of power to limitation of sovereignty; A pattern based on natural laws

(Type of Paper: Research Article)

Yaser Mokarrami Ghartavol¹, Mohammadjavad Javid^{2*},
Fateme Movahhedi Pasha Beyg³

Abstract

The Government has been natural and necessary in natural rights advocate's idea, following this grand approach, it is essential to the restriction of the sovereignty and power of this government. In public law studies, authority differs from crude or pure power, and the institution of authority is fundamentally linked to Legitimacy. The basis of such legitimacy is the early guidance of natural Rights that transforms pure force into authority under conditions of legitimacy. Authority has a nature of power that is attached to legitimacy and is called legitimate power. A great example of this authority within the realm of state is sovereignty, which is a tool in the hands of the government. A sovereignty that is bound, not as an absolute entity, but as a relative entity, despite its inherent and permanent characteristics, by natural rules as an absolute entity. The output of this article confirms the relativism of sovereignty and absoluteness to natural rules, thereby limiting sovereignty to absolute natural laws.

Keywords

absoluteness, limitation of sovereignty, natural Rights, Natural justice, Power, natural rules, Legitimacy, relativism.

-
1. Ph.D. in Public Law, Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political Science, university of Tehran, Tehran, Iran. Email: yaser_mokarrami@ut.ac.ir
 2. Prof , Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political Science, university of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). Email : Jjavid@ut.ac.ir
 3. MA. in Public Law, Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political Science, University of Allame, Tehran, Iran. Email : movahedi32@gmail.com
- Received: May 3, 2020 - Accepted: December 26, 2021



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

از مشروعیت قدرت تا تحدید حاکمیت؛ الگوی مبتنی بر قوانین طبیعی

(نوع مقاله: علمی _ پژوهشی)

یاسر مکریمی فرطاول^۱، محمدجواد جاوید^{۲*}، فاطمه موحدی پاشاییگ^۳

چکیده

حکومت در اندیشه حامیان حقوق طبیعی، هرچند ضروری و طبیعی بوده، لکن تحدید حاکمیت و قدرت این حکومت، امری اساسی است. در مطالعات حقوق عمومی اقتدار با قدرت خام یا زور خالص، تفاوت دارد و نهاد اقتدار با مشروعیت پیوندی اساسی خورده است. مبنای چنین مشروعیتی ارشادات اولیه حقوق طبیعی است که زور خالص را در شرایطی با اعطای مشروعیت، به اقتدار تبدیل می‌کند. اقتدار، جنسی از قدرت دارد که مشروعیت بدان ضمیمه شده و نام قدرت مشروع را به خود گرفته است. نمونه عالی این اقتدار در داخل قلمرو دولت تحت عنوان حاکمیت است که ابزاری در دست حکومت است. حاکمیتی که نه به‌عنوان یک نهاد مطلق، بلکه به‌عنوان یک نهاد نسبی علی‌رغم صفاتی چون مستمر و دائمی بودن، توسط قوانین طبیعی به‌عنوان نهاد مطلق، مقید و محدود شده است. برون‌داد این مقاله بیانگر تأیید نسبیت در حاکمیت و اطلاق در قوانین طبیعی، در نتیجه تحدید حاکمیت با قوانین طبیعی مطلق است؛ حاکمیتی که با قید قوانین طبیعی، ضامن صیانت از حقوق طبیعی از راهگذار عدالت طبیعی است، چراکه عدالت طبیعی بر پایه حقوق طبیعی بوده و مانع طغیان اعمال حاکمیت است.

کلیدواژگان

اطلاق، تحدید حاکمیت، حقوق طبیعی، عدالت طبیعی، قدرت، قوانین طبیعی، مشروعیت، نسبیت.

۱. دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه

Email: yaser_mokarrami@ut.ac.ir

تهران، تهران، ایران.

۲. استاد، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Jjavid@ut.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق عمومی، گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه

Email: movahedi32@gmail.com

علامه طباطبایی، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۴ - تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۵

مقدمه

شاید در بادی امر به نظر برسد که موضوع پژوهش حاضر، به نوعی تکرار ادعای طرفداران حقوق طبیعی حول اطلاق نظریه قوانین طبیعی باشد، اما در ادامه بررسی خواهیم کرد و نتیجه خواهیم گرفت که چگونه و به چه نحوی، یک نهاد مطلق پیشینی و لایتغیر به نام قوانین طبیعی، یک نهاد نسبی پسینی به نام حاکمیت (به عنوان یک نهاد اجتماعی) را تحت سیطره خود درمی آورد و آن را تحدید و در نهایت ارشاد می کند. موضوع حاکمیت با مفهوم قدرت و اقتدار در هم آمیخته و همواره یا حداقل در بخش های شناخته شده تاریخ بشری جریان دارد و پیش از ژان بُدن نیز، در مبانی تئوریک، متفکران کلاسیک یونان باستان چون ارسطو و افلاطون و در دوره هایی نزدیک تر، ماکیاولی با روش های تاریخی، آن را مورد بحث و بررسی قرار داده اند. این ادعا مورد اتفاق بیشتر صاحب نظران است که حاکمیت، در معنای سنتی یا همان قدرت برتر سیاسی مطلق که توانایی اعمال تمام خواسته های خود را دارد، دیگر قابل استفاده نیست و به واسطه برخی عوامل چه پیشینی و چه پسینی، محدود می شود.

در بررسی مفهوم تحدید حاکمیت دو نظریه مطرح قابل بررسی است؛ برخی صاحب نظران معتقدند حاکمیت محدود به مجموعه هنجارهای ارزشی پیشینی از جمله قوانین طبیعی، قوانین الهی و... است که براساس اندیشه عدالت و به واسطه عقل و وحی کشف می شود و پیش از تشکیل دولت این قواعد لازم الاجراست، در مقابل عده ای با طرح نظریه محدودیت ذاتی حاکمیت معتقدند حاکمیت به واسطه قانون مخلوق دولت محدود می شود (فتاحی، ۱۳۹۲: ۱۳). نظریه اول یعنی تحدید حاکمیت با یک امر پیشینی، یعنی قوانین طبیعی^۱ مورد ارزیابی مقاله حاضر است. از این رو برای واکاوی تحدید حاکمیت براساس قوانین طبیعی، ناگزیر از بررسی مقولاتی چون قدرت، اقتدار و مشروعیت و در ادامه استناد به قوانین طبیعی انسان به عنوان مصادیقی مطلق در اثبات نسبی بودن حاکمیت و در نهایت تحدید آن هستیم. نظریه دوم در قالب دیدگاه کلان پوزیتیویست ها جلوه می کند که به عنوان فرضیه رقیب دارای نقاط ضعف و قوت مخصوص به خود است، اما در نهایت، حد یقینی برای این نظریه درباره تحدید قدرت به وسیله دولت، به پاسخی قانع کننده و علمی دست نخواهیم یافت.

پیش از پیدایش مکتب پوزیتیویستی، نقطه عطف تحدید حاکمیت در مکتب حقوق طبیعی، تبعیت از قوانین طبیعی است که این تبعیت خود پایه و مبنای عدالت طبیعی در سطح جامعه است. عدالتی که بر پایه طبیعت استوار شده است، با این منطبق که چون طبیعت و خلقت عادلانه تلقی می شود، پس قوانین ناشی از آن هم طبعاً عادلانه خواهد بود، بنابراین

۱. قوانین طبیعی با حقوق طبیعی دو واژه یکسان نیستند، بلکه در ادامه توضیح خواهیم داد که حقوق طبیعی مبتنی بر قوانین طبیعی اند، یعنی حقوق طبیعی از دل قوانین طبیعی نشأت می گیرند.

حقوق مبتنی بر این قوانین هم طبیعتاً عادلانه تلقی می‌شود. تمام قوانین موضوعه که در دل جوامع مختلف تصویب و اجرا می‌شود، اگر در طول این قوانین قرار گیرد و در تعارض با آنها نباشد، مشروع خواهد بود، در غیر این صورت هرچند از منظر مردم و براساس نوعی قرارداد پذیرفته شده باشد، هرگز نه وصف عادلانه به خود خواهد گرفت و نه لزوماً مشروع خواهد بود (جاوید، ۱۳۹۰: ۷۶)، از این رو چنین تبعیتی با راهکارهای مدرن‌شده جوامع امروزی، مهم‌ترین معیار سنجش قوانین خواهند بود. بدین ترتیب تبعیت قوانین بشری از قوانین طبیعی امر موهومی و کلی نیست، بلکه در فرایند مدرنیته شدن دانش حقوق اساسی و شکل‌گیری پارلمان‌ها و نظام نمایندگی، این قوانین طبیعی‌اند که برای پارلمان‌های منتخب، معیاری برای برون‌داد قوانینی بشری، مبتنی بر نهادی پیشینی و مطلق به نام قوانین طبیعی را فراهم می‌سازد. نمونه این فرایند در نظام نمایندگی حاکمیت جمهوری اسلامی ایران قابل مشاهده است که قوانین خروجی پارلمان ایران باید با معیار دین سنجیده شود.

پرسش اصلی پژوهش، حول این محور است که اساساً مبانی تحدید حاکمیت با قوانین طبیعی به چه صورت است؟ برای پاسخ به پرسش مذکور، در پی اثبات این فرضیه هستیم که حاکمیت از جنس قدرت و به‌عنوان یک قدرت مشروع، نه یک امر مطلق، بلکه نهادی نسبی است که قوانین طبیعی انسان، آن را مقید به اصولی ساخته که تبعیت از این اصول و قوانین موجبات تحقق عدالت طبیعی در جامعه سالم انسانی را فراهم خواهد کرد. از این رو پژوهش حاضر در دو بخش ارائه شده است؛ در بخش نخست به مقوله قدرت، مشروعیت، اقتدار و حاکمیت پرداخته شده و در بخش دوم تحدیدپذیری حاکمیت به‌عنوان یک امر نسبی با قوانین طبیعی ارزیابی می‌شود.

مشروعیت قدرت در مکتب حقوق طبیعی

طرفداران حقوق طبیعی از سیسروی رومی گرفته تا سنت توماس آکوئیناس و سایرین، معتقدند که قوانین طبیعی، قوانینی ثابت و جهانشمول بوده و مقدم بر حکومت و هرگونه اعمال حاکمیت هستند، از این رو این گفتمان در بین ایشان رایج است که به‌واسطه این شئون، هر نهادی در جامعه انسانی، به‌ویژه نهادهای سیاسی، باید خود را با قوانین طبیعی تطبیق دهند. در حوزه سیاسی، این انطباق از قدرت طبیعی گرفته تا اعمال حاکمیت را شامل می‌شود و به‌نوعی مشروعیت‌بخش کاربرد قدرت و اعمال حاکمیت توسط حکومت است.

۱. قدرت طبیعی

به‌واسطه گسترش اجتماعات انسانی، اصولاً تنازع برای کسب منفعت بیشتر، بیش از پیش وجهه خود را در جوامع اولیه نشان داده است، از این رو اولین تلاش‌ها برای کسب قدرت بیشتر، اغلب

به منظور سیطره و مطالبه منفعت افزون تر است و این نخستین گام‌های آزمون اعمال قدرت، از نوع قدرت طبیعی توسط انسان باستان است. مسیری که همچنان تا زمان حال با تعاریفی متفاوت و اهدافی گاه فریبنده و گاه آرمانی، طرفداران و مطالبه‌گران بسیاری دارد. اما ماهیت این نهاد آراسته و جذاب و پرتطرفدار که «قدرت» نام گرفته است چیست؟

در مفهوم‌شناسی، قدرت^۱ را توانایی انجام کار، کنترل و توانایی خلق چیزی یا اعمال اراده می‌دانند (Collin, 2004: 185; Rye, 2014: 30). از دیدگاه یک اندیشمند سیاسی به نام مورگنتا، قدرت عبارت است از هر عاملی که بتواند کنترل شخصی بر شخص دیگر را به وجود آورد، حفظ کند و شامل شود (Morgenthau, 1948: 13). آکوئیناس مسیحی در تفسیری ماهرانه در مخالفت با سلف خود آگوستین، در کتاب جامع الهیات با روش خاص خود موضوع قدرت و به‌طور خاص موضوع اعمال قدرت و سلطه انسان بر انسان را بررسی می‌کند. وی استدلال خود را در پاسخ به این پرسش آغاز می‌کند که آیا اساساً در حالت بی‌گناهی بشر، انسان بر انسان دیگر سروری و تسلط داشت؟ آکوئیناس در پاسخ، بیان می‌دارد که برای واژه سروری^۲ دو معنی می‌توان در نظر گرفت؛ اولین معنی برای تسلط و اعمال قدرت، همانا بردگی است. در این مفهوم شخص برده دیگری است و این برده هیچ‌گونه حقی ندارد. معنی دیگر مفهوم عمومی این واژه، موضوع فرمانبری و فرمانروایی است؛ یعنی شخص سرور به‌عنوان بالادست دیگران به مردم و اشخاص آزاد اعمال قدرت می‌کند. اما در خصوص بردگی، این نوع سروری به‌واسطه عقوبت برده ایجاد شده و چون در حالت بی‌گناهی کسی مرتکب معصیت و جرم نمی‌شود، از این رو کیفر و برده ساختن وی نیز منتفی است. بنابراین در حالت طبیعی و در دوران معصومیت بشر، انسان برده انسانی دیگر نمی‌توانست باشد (Aquinas, 2006: 96). از این استدلال هوشمندانه توماس نتیجه می‌گیرد که در دو نوع سروری و سلطه یعنی برده‌داری و فرمانبری- فرمانروایی، فقط قسمت اخیر می‌توانست در دوران معصومیت وجود داشته باشد (مکرمی و جاوید، ۱۳۹۵: ۶۶۷). از این رو در حالت سلامت جامعه نیز باید اقتداری باشد تا خیر همگانی حاصل شود و جامعه بقا یابد. افزون‌بر این، نابرابری انسان‌ها در استعدادها، افرادی را به سمت رهبری سوق می‌دهد. در نتیجه اعمال حاکمیت منافاتی با دوران معصومیت نداشته و در هر دوره‌ای چه معصومیت و چه دوران پس از هبوط، همواره انسان‌هایی در جوامع وجود دارند که از لحاظ عدل، انصاف، معرفت و دانش در رتبه بالاتری قرار دارند و می‌توانند به هموعان خود سیادت داشته باشند و اعمال قدرت کنند.

۱.۱. قدرت به مثابه ابزار؛ موضوع تحدید

چنانکه گفته شد، قدرت، مؤخر بر قوانین طبیعی است و مشروعیت اعمال قدرت در گرو مطابقت

1. power
2. Mastership

آن با قوانین طبیعی است، از این رو تحدید قدرت در مرحله اول با مهم‌ترین قیود قوانین طبیعی است. زمانی می‌توانیم از محدودیت قدرت بگوییم که قدرت ابزاری برای رسیدن به اهدافی عالی مورد تأیید حقوق طبیعی باشد. اما زمانی که خود قدرت یک هدف غایی قلمداد شود، یا قدرت ابزاری برای رسیدن به ضدازش‌ها که در تضاد با قوانین طبیعی‌اند، باشد، دیگر تحدید آن موضوعیت ندارد. از این رو قدرت در مقام ابزار، شاید تداعی‌کننده نابرابری بین فرمانبران و فرمانبرداران باشد، اما چون مقصد رسیدن به هدفی والا و عالی است، تحدید قدرت نیز تعریفی خاص از این ابزار مهم خواهد داشت.^۱ در تأیید این ادعا، موریس دوورژه اعتقاد دارد، ما نمی‌توانیم قدرت را به معنای مطلق رابطه انسانی نابرابری بدانیم که براساس آن، فردی، فرد دیگری را مجبور به اطاعت از خود کند، بلکه قدرت، رابطه‌ای ویژه و دارای قیودی خاص است (دوورژه، ۱۳۵۸: ۲۰)؛ قیود و حدودی که در قدرت سیاسی متد و روش‌های خاص خود را دارد و از دیرباز تاکنون مورد مناقشه و چالش اندیشمندان علوم سیاست و حقوق بوده است. در نظریه‌های سیاسی و مکاتب حقوق اساسی وقتی صحبت از جوامع بشری می‌شود، اغلب جامعه سیاسی عالی‌ترین نوع جوامع است که عالی‌ترین نوع قدرت یعنی قدرت سیاسی در آن جریان دارد.

از قدرت طبیعی تا قدرت سیاسی

انسان ذاتاً حیوانی جامعه‌پذیر و سیاسی بوده و به واسطه همین طبیعت است که آدمی باید اجتماعی زندگی کند. این ضرورت طبیعی سبب شکل گرفتن اشکال قدرت، حکومت و اعمال حاکمیت می‌شود، یعنی عاملی که آرامش و نظم را برقرار می‌سازد. در این جوامع قدرت سیاسی آشکارترین نمود قدرت است و با تشکیل جامعه انسانی و حرکت به سمت تشکیل جامعه سیاسی، قدرت سیاسی به اجبار تولید می‌شود. ویژگی اجتماعی بودن انسان به واسطه مدنی‌الطبع بودن یا انتخاب عقلانی، او را در کنار هموعان خود جمع می‌کند، این زندگی اجتماعی مورد تأیید قوانین طبیعی است (آجرلو و طاهری، ۱۳۹۵: ۷). قدرت سیاسی، هسته محوری هر نظریه سیاسی است. در بررسی اندیشه‌های سیاسی آشکار می‌شود که همه اندیشه‌وران سیاسی سلباً یا ایجاباً درباره مفهوم قدرت و شکل تکامل‌یافته آن یعنی قدرت سیاسی سخن گفته‌اند. از مهم‌ترین سؤالات مطرح درباره قدرت سیاسی، این است که چگونه می‌توان آن را مهار یا تحدید کرد و از کاربرد آن در راه‌های نامشروع جلوگیری به عمل آورد؟ سؤالی که در مکتب حقوق طبیعی نیز مطرح بوده و اندیشمندان این حوزه را به خود مشغول ساخته است.

۱. به بیان دیگر مساعی نوع بشر برای کسب قدرت و اعمال آن، قدرت را نه یک هدف، بلکه ابزاری برای نیل به اهداف والاتر قلمداد می‌کنند. هرچند نظریه‌ای مخالف نیز وجود دارد که قدرت و رسیدن به آن را هدف نهایی قلمداد می‌کنند. در مکتب حقوق طبیعی، قدرت به مثابه یک ابزار و نه یک هدف مقید به قوانین طبیعی است.

اندیشمندان مکتب حقوق طبیعی، بر نظام‌مندی قدرت و اعمال آن تأکید داشته‌اند. قدرت طبیعی با تبعیت از قوانین طبیعی کسب مشروعیت می‌کند، به اقتدار تبدیل می‌شود، که نمود عالی این اقتدار، در مفهوم حاکمیت در جامعه انسانی به حاکم و کارگزاران حکومتی به طرق مختلف واگذار می‌شود تا جامعه را در چارچوب قوانین طبیعی به‌غایت نهایی رهنمون سازد. به تعبیر دیگر، قدرت طبیعی در گذار از جوامع اولیه به جوامع مدرن، در آغاز تحدید خود، باید کسب مشروعیت کند، مبنای این مشروعیت در هر مکتب فکری و حقوقی متفاوت است؛ در مکتب حقوق طبیعی کسب چنین مشروعیتی، مبتنی بر قوانین طبیعی است. اساساً قوانین طبیعی مطلق، با اعطای مشروعیت به قدرت طبیعی و متعاقباً قدرت سیاسی تکامل می‌یابد و نخستین و مهم‌ترین قید را بر آن اعمال می‌کند، در واقع این قید قدرت طبیعی را به اقتدار^۱ بدل می‌سازد.

اما در خصوص چیستی اقتدار و وجه افتراق آن با قدرت باید گفت که در جامعه‌شناسی سیاسی اقتدار با قدرت صرف (زور خالص) متفاوت است و با مشروعیت پیوندی اساسی خورده است (Robertson, 2002: 34). اقتدار یعنی صلاحیت صدور فرمان یا قدرتی که مشروعیت آن براساس سنت یا قانون، پذیرفته شده است (Scruton, 1982: 32). پس جنس اقتدار از جنس قدرت است که صلاحیت اعمال قدرت یا مشروعیت بدان اضافه شده و نام قدرت مشروع را به خود گرفته است. اما اینکه خود مشروعیت چیست، در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

برخی، گاهی اقتدار را با قدرت مترادف می‌دانند، اما این دو متفاوت‌اند. اقتدار، قدرت مقوله‌ای نهادی شده است. در چنین حالتی قدرت وجود ندارد، بلکه حق آن نهاد برای اعمال قدرت وجود دارد. به دیگر سخن، اقتدار حق مشروع برای نفوذگذاری یا هدایت رفتار دیگران است (عالم، ۱۳۹۱: ۹۶). از این حیث است که صاحب‌نظران مشهوری همچون راسل میان قدرت عریان و قدرت مبتنی بر رضایت (حقانیت) تفاوت اساسی قائل می‌شوند و از این طریق به درک دقیق‌تر مفهوم اقتدار کمک می‌کنند. ویر از جمله این دسته از متفکران است که می‌گوید: «روابط بین فرمانروا و فرمانبردار از دو صورت خارج نیست؛ یا مبتنی بر «اجبار مطلق» است که خاص دوران بردگی است؛ یا صورتی طبیعی و حقیقی دارد که مستلزم وجود حداقلی از پذیرش و مقبولیت است و همین نوع دوم «قدرت» و یا به تعبیر ویر قدرت طبیعی و حقیقی است که به مفهوم «اقتدار» نزدیک می‌شود^۲» (شجاعی، ۱۳۷۶: ۵۶). می‌توان گفت که از لحاظ منطقی بین اقتدار و قدرت رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ یعنی هر اقتداری از جنس قدرت و نفوذ است، اما هر قدرتی لزوماً اقتدار نیست. حائل بین قدرت و اقتدار در مکتب حقوق طبیعی، بی‌شک قوانین طبیعی است. در قسمت بعد خصیصه مشروعیت‌بخشی قوانین طبیعی، در پیوند با قدرت طبیعی و تبدیل آن به اقتدار و در نهایت حاکمیت بررسی می‌شود.

1. Authority

۲. این استدلال بر تفسیر توماس آکوئیناس از اعمال قدرت در دوران معصومیت و هبوط انطباق دارد.

قوانین طبیعی؛ مبنای مشروعیت^۱ قدرت طبیعی

موضوع مهم این است که نتیجه و تأثیر عملی مشروعیت در حوزه قدرت و اقتدار چیست؟ شاید اصلی‌ترین و اساسی‌ترین پاسخی که به این پرسش می‌توان داد این باشد که مشروعیت از هر نوع آن، سنتی، فرهنگی یا قانونی که باشد، نتیجه‌اش این است که اطاعت از اقتدار را حقانی و نوعی تکلیف می‌کند و این همان فرایندی است که طی آن از طریق مشروعیت قدرت طبیعی به اقتدار تبدیل می‌شود.

کسانی که مواضع قدرت، به‌ویژه قدرت سیاسی را اشغال می‌کنند، در تلاش‌اند تا اقتدار خویش را براساس مشروعیت توجیه کنند و نشان دهند که چرا دسترسی به قدرت و نیز اعمال آن برحق است و همچنین به چه دلیل افراد زیردست وظیفه اطاعت کردن از دستورهای آنها را دارند (قوام، ۱۳۹۰: ۳۴). اما مشروعیت و ماهیت آن چیست؟ برای درک بهتر مفاهیم قدرت، اقتدار و به تبع آن حاکمیت، ناگزیر از ارائه تعریفی مناسب از مشروعیت هستیم که در ادامه از برخی زوایا و از دیدگاه برخی اندیشمندان به اختصار بدان خواهیم پرداخت.

مشروعیت می‌تواند به‌عنوان این تبیین در نظر گرفته شود که چرا مردم از کسانی که بر مسند قدرت هستند یا مدعی اقتدار بر آنها هستند، اطاعت می‌کنند (راش، ۱۳۸۷: ۶۱). ماکس وبر در جامعه‌شناسی سیاسی سه منبع برای مشروعیت مطرح کرده است: ۱. سنت مبتنی بر سنت‌های دیرین، ۲. صفات شخصی ویژه (کاریزما) و ۳. قانونیت (فرونده، ۱۳۸۳: ۸۷). در این تقسیم‌بندی قانونیت به شکل عام بیان شده که با اندکی مسامحه می‌توان سه گونه کلان قوانین را ارزیابی کرد که عبارت‌اند از: قوانین الهی، قوانین طبیعی و قوانین وضعی که پژوهش حاضر عمدتاً بر منبع سوم مشروعیت یعنی قانونیت یا بهتر بگوییم نوع خاصی از قوانین یعنی قوانین طبیعی متمرکز است. نمودار ذیل این تقسیم‌بندی را نشان می‌دهد:



نمودار ۱

حاکم برای بهره‌مندی از فرمانبری مردمان، باید از راه مشروع و قانونی به قدرت برسد و عادلانه حکومت کند. اگر حکومت او نامشروع یا ناعادلانه باشد، ممکن است استحقاق پیروی را از دست بدهد (Lewis, 2003: 91). از دیدگاه مکتب حقوق طبیعی مراد از امر مشروع امر عادلانه است و مراد از امر عادلانه امری مطابق قوانین طبیعی و خلقت و طبیعت و عقل انسان است. حال آنکه مراد از قانونی بودن داشتن مناط مقبول عامه است و کیست که نداند که قانون مقبول همه، لزوماً نه قانون مشروع است تا عادلانه باشد و نه حتی ضرورتاً قانون محبوب است تا وصف معقول به خود گیرد، هرچند ممکن است خلاف این نیز باشد. طرفداران مکتب حقوق طبیعی اعتقاد دارند که قانون طبیعی مشروع و عادلانه است، هرچند مقبول و محبوب همگان قرار نگیرد و از عرصه عمل فرو ماند و قانون وضعی غیرطبیعی، نامشروع و ناعادلانه است، هرچند با اقبال عامه مواجه شود و وصف مدنی یا شهروندی به خود گیرد (جاوید، ۱۳۸۸: ۲۴). با این رویکرد در جامعه انسانی، مشروعیتی در هیچ قانونی نیست، مگر آنکه تبار و دودمانی از قوانین طبیعت به‌همراه داشته باشد و در طول آن قوانین تعریف و تصویب شود.

حاکمیت^۱؛ برابند مشروع قدرت و اقتدار

هرچند نظریه حاکمیت در آغاز عصر جدید، که ژان بدن^۲ مفهوم نوبی حاکمیت را توضیح داد، به تدریج عرضه شد، اما فکر آن به ارسطو مربوط است که از قدرت برتر دولت سخن گفت (Kalmo & Skinner, 2011: 51). اگر اساس طبیعت انسانی بر این قرار گرفته باشد تا در جمع باصفا و صمیمیت در پی سعادت خویش باشد، رسیدن به این سعادت فردی ناگزیر از مجرای سعادت جمعی می‌گذرد. یک جامعه سعادت‌مند امکان بیشتری برای سعادت تک‌تک اعضای خویش فراهم می‌آورد. از این رو حکومت چنین جامعه‌ای نمی‌تواند فارغ از دغدغه‌های اعضای خود باشد. این حکومت با کارویژه خود یعنی اعمال حاکمیت، در درجه اول موظف به تأمین عدالت اجتماعی، توسعه امنیت و تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان است؛ آزادی‌هایی که در چارچوب قانون طبیعت به رسمیت شناخته شده‌اند (جاوید، ۱۳۹۲: ۷۷). انسان موجودی است اجتماعی که با گذشت زمان به اجتماع روی آورد و این زندگی و در کنار هم بودن به یک سری قوانین برای جلوگیری از تجاوز به حقوق دیگران نیاز دارد، این قوانین باید

1. Sovereignty

۲. پس از ژان بدن نیز توماس هابز در خصوص حاکمیت در اثر معروف خود *لویاتان* نظریات و ایده‌های خود را نگارده است. عمده اندیشمندانی که بعدها و حتی در دوران معاصر در خصوص حاکمیت داد سخن داده‌اند، اغلب در تأیید یا نقد نظریات ژان بدن و توماس هابز در خصوص حاکمیت بوده و نظریات جدیدتر، از بطن این تأییدها و نقدها و با توجه به هنجارهای دنیای معاصر و قدرت گرفتن حقوق بین‌الملل و حقوق بشر و مقولاتی چون جهانی شدن و جهانی‌سازی متولد شده است.

در جامعه اعمال شود و این مهم میسر نمی‌شود مگر به وسیله قدرتی مافوق همه قدرت‌ها، که این قدرت برتر همان حاکمیت است. این حاکمیت شکل عالی نهاد اقتدار است که خود اقتدار نیز شکل مشروع قدرت خام در جوامع انسانی است که توسط قوانین طبیعی در ورود به جامعه انسانی کسب مشروعیت می‌کند که در ذیل بیشتر به تشریح آن خواهیم پرداخت.

مفهوم حاکمیت به عنوان نقطه کانونی یک بحث میان‌رشته‌ای حاوی مهم‌ترین مسائل بشری است (Bartelson, 2006: 464). طی قرون متمادی حاکمیت مفهومی اساسی در مباحث سیاسی و حقوقی بوده است، اما نمی‌توان ادعا کرد که معنای آن همواره آشکار بوده یا حتی ثابت باقی مانده است، نظام‌های سیاسی طی دوران طرح آن، چنان دستخوش تحول شده‌اند که مفهوم حاکمیت نتوانسته بدون تغییر باقی بماند (Grimm, & Cooper, 2015: 3). با این حال، با وجود کثرت نظریات در میان نویسندگان در خصوص منشأ و ماهیت بحث‌برانگیز آن، حاکمیت به طور پیوسته از مزایایی هم برخوردار است، این مزیت شامل تداوم و انعطاف‌پذیری آن، با وجود همه شبهات موجود است (Pusterla, 2015: 1).

گستره معانی منتسب به نهاد حاکمیت بسیار وسیع است، دسته‌ای از دایرةالمعارف‌ها حاکمیت را سلطه، ولایت^۱، اقتدار، اختیار مطلق، برتری، قدرت مطلقه و ریشه آن، Sovereign^۲ را به معنای شهریار با قدرت دانسته‌اند. به‌زعم برخی حاکمیت، سلطه برتر یا قدرت عالی در یک دولت است (Garner, 2009: 1524; Wild, 2006: 242; Martin, 2003: 469). بلاکستون حاکمیت را «اقتدار برتر، مقاومت‌ناپذیر، مطلق، مهارنشده، که بیشترین اختیارات قانونی بر عهده‌اش گذاشته شده است» می‌داند و کاره د مالبرگ گفته است که حاکمیت «قدرت» نیست بلکه «کیفیت» است: «حاکمیت ویژگی عالی قدرت است، عالی از این لحاظ که این قدرت، هیچ قدرت بالاتری را نمی‌پذیرد و هیچ قدرت دیگری نمی‌تواند با آن رقابت کند» (عالم، ۱۳۹۱: ۲۴۵). در ادبیات حقوقی گفتمان رایج در خصوص واژه حاکمیت اغلب در دو بعد قابل بررسی است؛ یکی از آنها به وضعیت یک دولت در مقابل سایر دولت‌ها می‌پردازد که همان استقلال است و دیگری درون هر دولتی یک نهادی است که یک کل سیاسی را تشکیل می‌دهد و دارای اختیاراتی است که همان حکومت است (Gordon, 2002: 19). در تفکرات جدید، حاکمیت مفهومی پویا و متحول است، از این‌رو در طول تاریخ بسته به شرایط زمانی و مکانی مختلف، حاکمیت مفهومی متفاوت داشته و به اقتضای این تحول در مفهوم، دایره و گستره آن نیز متحول شده است، به طوری که برداشت از حاکمیت بیشتر تابعی از توسعه روابط اجتماعی و سیاسی در سطح داخلی و بین‌المللی بوده است. هرچند این نهاد در تعاریف خود خصایصی چون دائمی

۱. واژه ولایت در ادبیات اسلامی (تشیع) نزدیک‌ترین مفهوم نسبت به حاکمیت سیاسی است.

۲. در زبان لاتین از واژه maiestas و در ایتالیایی از واژه signoria برای حاکمیت استفاده می‌شود (Bodin & Franklin, 1992: 1).

بودن، مطلق بودن و... را دارد، اما اغلب اندیشمندان به‌ویژه طرفداران مکتب حقوق طبیعی، مانند ژان بدن و هابز علی‌رغم حمایت از حکومت‌های مطلقه، قائل به تحدید حاکمیت توسط قوانین طبیعی و الهی بودند. حاکمیت در مقام اطلاق یعنی قدرتی مشروع فوق قدرت‌های دیگر جامعه که اجازه تعرض به حقوق طبیعی انسان‌ها را به هیچ بهانه و دستاویزی نداشته و ندارد، چراکه مشروعیت چنین حاکمیتی خود مبتنی بر قوانین طبیعی است.

اندیشمندان مکتب حقوق طبیعی اعتقاد دارند این حقوق، مانند حق زندگی و حق مالکیت و ... نباید توسط هیچ قدرت سیاسی نقض شوند و اگر حاکمی این حقوق را نادیده انگاشت، واجب‌الاطاعه نخواهد بود. اساساً حقوق طبیعی معیاری به‌دست می‌دهد که تمامی قوانین ساخته و پرداخته دست بشر باید براساس آن معیار سنجش شوند، بدین ترتیب قوانین طبیعی را می‌توان از جمله عواملی دانست که قلمرو قدرت سیاسی را محدود کرده و از لجام‌گسیختگی حاکم جلوگیری می‌کنند (مرتضوی، ۱۳۸۱: ۷۲)، زیرا این حقوق هم به‌دلیل ذاتی و بدیهی دانستن آنها و هم به‌سبب عمومیت آنها، نسبت به همه افراد بشری به‌منزله حریم امنی هستند که هیچ‌کس (حتی حاکم سیاسی) نمی‌تواند به آن تعدی کند یا متعرض آن شود که در ادامه به بسط این موضوع خواهیم پرداخت.

تحدید‌پذیری حاکمیت، فرمان قوانین طبیعی

اینکه نهاد حاکمیت، چگونه و با چه اسبابی و چه اصولی تحدید می‌شود، بحث مهم و جالبی است؛ عمده‌ترین عناصر تحدید حاکمیت که اندیشمندان حقوقی و سیاسی بر آن صحنه گذاشته‌اند، مواردی شامل خودمحدودیتی، تحدید با موازین حقوق بین‌الملل و حقوق بشر، تحدید به‌وسیله قوانین طبیعی و ... هستند. با مذاقه در عناصر پیش‌گفته می‌توان به اشتراک ظریف یا خروجی مشترک خاص دست یافت که به نظر این اشتراک خاص همان نهاد قانون است. اینکه قانون چیست و چه تعریفی دارد، خود مقوله گسترده‌ای است که هر مکتب فکری و حقوقی با توجه به نگرش و نوع جهان‌بینی کلان خود تعاریف عدیده‌ای را برای تشریح آن ارائه داده‌اند. این مفروض صحیح در اشتراک خاص لفظ قانون، در مورد عناصر تحدید، هیچ‌گونه تشکیکی ایجاد نمی‌کند، توضیح اینکه وقتی می‌گوییم تحدید حاکمیت با قوانین طبیعی، منظور موازین و قوانینی است که خود مبنای حقوق طبیعی بوده و در جوامع بشری مورد احترام است. یا وقتی از خود محدودیتی سخن می‌گوییم، این خودمحدودیتی جز توسط قانون وضع شده توسط دولت یا با هر شکل ممکن، قابل تصور نیست یا تحدید با موازین حقوق بین‌الملل یا موازین حقوق بشر همگی از همان فرمول خاص، یعنی حاکمیت قانون تبعیت می‌کنند. در میان عناصر مذکور تحدید حاکمیت با قوانین طبیعی، مورد تأیید و تأکید اندیشمندان

مکتب حقوق طبیعی است؛ توضیح اینکه قوانین طبیعی با تمایلات فطری ما مطابقت دارند و فرمان آنها یکی است. ژیلسون در طبقه‌بندی مصادیق طبیعی می‌گوید: انسان در وهله نخست یک موجود است و بدین عنوان، او مایل به صیانت وجود خود، از طریق تأمین همه آنچه به حق به طبیعت وی تعلق دارد، است؛ یعنی هر کسی با تمام نیروهای خود به جانب چیزی گرایش دارد که می‌تواند زندگی یا سلامت او را حفظ و صیانت کند؛ پس گرایش به حفظ هستی نخستین دستور قانون طبیعی است که آدمی مطیع آن است. دومین دستور آن چیزی را در بردارد که به دلیل اینکه انسان یک حیوان است و اعمال حیوانی انجام می‌دهد، به او تحمیل می‌شود، مانند تولیدمثل، پروردن فرزندان خود و دیگر الزامات طبیعی از این نوع، دستور سوم که بر آدمی به عنوان موجودی عاقل تحمیل می‌شود، جست‌وجوی هر چیزی را که به حکم عقل خیر است، برای وی مقرر می‌دارد، مثل زیستن در جامعه، برای مجاهدت جمعی و مساعدت به یکدیگر (Gilson & Shook, 2002: 304). عمده مصادیق حقوق طبیعی منتج از قوانین طبیعی داخل در این طبقه‌بندی سه‌گانه ژیلسون است. این حقوق توسط نهاد حاکمیت قابل نقض و نادیده گرفتن نیستند.

گفتیم که حقوق طبیعی در پی قوانین طبیعی به وجود آمده است، به این اعتبار می‌توان گفت حقوق طبیعی، مقدم بر حقوق انسانیت است، البته حقوق طبیعی انسانی ادامه همان حقوق است (جاوید، ۱۳۹۲: ۶۲). به تعبیر دیگر، حقوق طبیعی سر در آستین قوانین طبیعی دارد و قوانین طبیعی انسان آن دسته از قوانینی را شامل می‌شود که انسان با آنان زاده می‌شود و این قوانین برای تکامل و تعالی خویش منتظر اذن و اجازه انسانی نمی‌مانند. تمام دغدغه مکتب حقوق طبیعی بر این منطق استوار بود تا طبیعت انسانی را وامدار طبیعت هستی نشان دهد و قوانین طبیعی انسان را استمرار قوانین عالم طبیعت بداند (جاوید، ۱۳۸۸: ۱۱-۹). در واقع، هیچ چیز نمی‌تواند خود را از قید قانون طبیعی برهاند، زیرا هر چیزی که می‌خواهد خود را از قید قانون برهاند، به همان اندازه که در این کار توفیق یابد، خود را نابود می‌سازد و بدین سان ویژگی تخلف‌ناپذیر قانونی که او مدعی نقض آن است، اثبات می‌شود. نهادهای سیاسی در یک جامعه سیاسی، به خصوص نهاد حاکمیت، با هر منشأیی، در تبعیت از قوانین طبیعی کسب مشروعیت می‌کند و متعاقباً صیانت از حقوق طبیعی را به عنوان اساسی‌ترین تکلیف عهده‌دار می‌شود.

عدالت طبیعی بر پایه قوانین طبیعی؛ مبنایی برای تحدید

حقوق موضوعه در تمام مراحل پیدایش و توسعه خود از جریانی روشمند پیروی می‌کند و تابع زمان و مکان است. اما حقوق طبیعی، بازگوی نظم طبیعی اشیاست و در چارچوب زمان و مکان محدود نمی‌شود و مانند قانون جاذبه یا سایر قوانین فیزیکی در همه جا و در هر زمانی صدق می‌کند.

کند (موحد، ۱۳۸۱: ۷۷). برخی ایده حقوق طبیعی را تخیلی و استدلال‌های مدافع آن را لفاظی‌های پوچ و بی‌معنا می‌دانند (Bentham, 1983: 500). اما در مقابل طرفداران مکتب حقوق طبیعی معتقدند که قوانین باید با توجه به قوانین طبیعی، در جامعه وضع شود. اشتراوس در پاسخ به مخالفان حقوق طبیعی می‌گوید: رد کردن حقوق و قوانین طبیعی به آن ماند که بپذیریم هر حقی امری وضع‌شده و نهادنی است، به عبارت دیگر، به آن ماند که بگوییم حق فقط همان است که قانونگذاران و دادگاه‌های کشورهای متفاوت تعیین می‌کنند (اشتراوس، ۱۳۷۵: ۱۸). آکوئیناس در تبیین قوانین طبیعی می‌گوید: از آنجا که هر چیزی که تحت حاکمیت خداست، از قوانین ازلی تبعیت دارند، پس همه آن مخلوقات و هستی، هر کدام به اقتضای غایت وجودی و هدف خلقتشان، به نحوی در قانون ازلی مشارکت دارند، این شیوه مشارکت در قانون ازلی برای موجودات ذی‌عقل و عاری از عقل متفاوت بوده و صورت مشارکت موجود ذی‌عقل، بسیار عالی‌تر از موجود عاری از عقل است (Aquinas, Part I-II, Q91)، از این‌رو این مشارکت موجود ذی‌عقل (انسان) در اینجا به واسطه نوع خلقت عالی، قانون طبیعی نامیده می‌شود.

استراترن از قول ارسطو و آکوئیناس مسیحی می‌نویسد: هدف اصلی همه فعالیت‌های انسان در امور دنیوی، رسیدن به سعادت و خوشبختی است، از این‌رو حصول به این سعادت از طریق عدالت طبیعی و تبعیت از «قوانین طبیعی» میسر بود که عقل آنها را کشف می‌کرد و به همین علت اعمال غیراخلاقی که نتیجه محتوم نادیده گرفتن یا رد قوانین طبیعی و عقلانی بودند، لاجرم غیرطبیعی و نابخردانه به حساب می‌آمدند (استراترن، ۱۳۷۹: ۶۲). نظم در طبیعت به ما نظم در زندگی را می‌آموزد. از همین نظم در طبیعت است که فلاسفه حقوق به سراغ قانون طبیعی رفته‌اند. اگر مجموعه نظامات طبیعت را بشناسیم و در قالب‌های متفاوت دسته‌بندی کنیم، به مجموعه‌ای از قوانین طبیعی در میان جمادات، نباتات و حیوانات دست خواهیم یافت. ارتکاب عملی خلاف این قوانین طبیعی، تعدی به حقوق این موجودات است (جاوید، ۱۳۹۱: ۱۳). قوانین ناظر بر ماهیت انسان، از زمره قوانین جبری و تخلف‌ناپذیر خلقت وی است که ترمذ از آن موجب کیفر طبیعی است، چراکه قوانین طبیعی انسان در پی قوانین عالم طبیعت است و انسان علاوه‌بر قوه اختیار و عقل، به‌عنوان عضوی از این طبیعت، از چنین ویژگی‌هایی برخوردار است (جاوید و شفیع‌زاده، ۱۳۹۵: ۶۳). سخن از هر نوع حقوقی در جامعه انسانی آنگاه مشروع خواهد بود که ریشه در حقوق طبیعی و قوانین طبیعی و تبعیت از عدالت طبیعی داشته باشد.

عدالت بر وفق تحلیل ارسطو به معنای برابری و عادل بودن به معنای رعایت برابری است. آنگاه ارسطو به دو نوع عدالت قائل می‌شود: عدالتی که با رعایت قانون حاصل می‌شود و حکم قاضی تضمین‌کننده این نوع عدالت قانونی است و عدالت طبیعی که برتر از عدالت قانونی و فراتر از دسترس حکم قاضی است (موحد، ۱۳۸۱: ۹۵). در تبیین عدالت طبیعی گفتیم که آن وصف، نوعی از عدالت است که بر پایه طبیعت استوار شده و چون طبیعت و خلقت عادلانه

تلقی می‌شود، پس قوانین ناشی از آن هم طبعاً عادلانه خواهد بود. تمام قوانین موضوعه که در دل جوامع مختلف تصویب و اجرا می‌شود، اگر در طول این قوانین قرار گیرد و در تعارض با آنها نباشد، مشروع خواهد بود، در غیر این صورت هرچند از منظر مردم و براساس نوعی قرارداد و توافق پذیرفته شده باشد، هرگز نه وصف عادلانه به خود خواهد گرفت و نه لزوماً مشروع خواهد بود (جاوید، ۱۳۸۸: ۲۱). در زندگی اجتماعی هم، هر میزان بی‌عدالتی یعنی خارج کردن امور از جایگاه خاص خودشان بیشتر باشد، آن جامعه سریع‌تر به سوی عدم تعادل قدم خواهد گذارد و به هر اندازه عدالت‌ورزی بر مبنای استعدادها طبیعی بیشتر باشد، جوامع از قوام و دوام بیشتری برخوردار خواهند بود و در این میان طبعاً جامعه‌ایمانی با جامعه‌غیرایمانی هیچ تفاوتی ندارند. تخطی از این امور تعدی به حریم صلح مستقر و طبیعی است (جاوید، ۱۳۹۰: ۷۷). اجرای عدالت طبیعی، تبعیت از قوانین طبیعی مشروعیت‌بخش در قانونگذاری بشری و صیانت از حقوق طبیعی جز در سایه اعمال حاکمیت مقید به قوانین طبیعی در دستان یک حکومت مشروع میسر نخواهد بود. قانونی بودن، مطابق رضایت عمومی به قدرت رسیدن، تعقیب خواسته‌های حقیقی مردم به‌عنوان نماینده عقل جمعی، از شروط حکومت مشروع است (جاوید، ۱۳۹۳: ۸۵). تبعیت از قوانین طبیعی در قانونگذاری، نیل در راستای عدالت طبیعی، توجه به مصلحت عامه و توجه به حقوق عمومی و کسب مشروعیت از طرق مذکور از مهم‌ترین شرایط و قیود تأسیس حکومت شروع و اعمال حاکمیت با تحدیدات صدرالاشاره خواهد بود.

اغلب اندیشمندان طرفدار تحدید حاکمیت با قواعد و قوانین طبیعی به پیروی از ارسطو معتقدند که دولت نهادی طبیعی است. ایشان می‌گویند: طبیعت خردی است که خداوند در اشیا نهاده است تا به‌سوی هدف معینی پیش روند؛ بنابراین واژه «طبیعت» را به همان مفهوم غایتمند که ارسطو به‌کار می‌برد، استفاده می‌کنند و معتقدند این در طبیعت انسان‌هاست که در جوامع مشخص با حکومت‌های معین کنار یکدیگر زندگی کنند و طبیعت به‌هیچ‌وجه در تقابل با جهان ربانی قرار نمی‌گیرد (لیدمان، ۱۳۷۹: ۹۵). کاپلستون می‌گوید: در نهاد انسان میل به جامعه و حکومت قرار داده شده است، اگر هیچ‌کس اشتباهی در جامعه مرتکب نشود، به‌طور مشخص برخی نهادهای دولت غیرضروری خواهد بود؛ اما حتی در حالت بی‌گناهی و نبود جرائم نیز نیاز به حاکمیتی است تا از خیر عمومی محافظت کند (Copleston, 1993: 413-415). وظیفه حکومت حرکت در دایره اقتضات و لوازم قانون طبیعی و یزدانی، رفتاری خردمندانه و توجه به خیر عامه است و در این زمینه تمامی قوانین موضوعه از سوی فرمانروایان باید معطوف به تأمین سعادت حقیقی و حیات طبیعی مردمان باشد. قوانین عادلانه همواره با وجدان بشری همخوانی دارد، در مقابل، قوانین غیرعادلانه و غیرعقلانی، برخلاف خیر مشترک عمومی بوده و قابل اطاعت نیستند.

قانون بشری دارای اصل و مبنایی از ناحیه خود نیست و کار آن محدود به تعیین شیوه‌های اجرای قانون طبیعی است (Gilson&others, 2002: 304-305). واضح است که قوانین انسانی

یا قوانین وضعی قوانینی‌اند که با اراده‌های انسانی ساخته شده‌اند، آنها مهم‌اند، اما قانون بالاتری نیز وجود دارد که قوانین انسانی و اعمال انسانی را قضاوت می‌کند، قانونی که طرفداران حقوق طبیعی آن را قانون طبیعی یا قانون طبیعت انسان می‌نامند (Kreeft, 2009: 89). اصول قانون طبیعی براساس گرایش‌های طبیعی انسان تکوین یافته است (طالبی، ۱۳۹۰: ۷۲). این قوانین دارای ویژگی «جهانشمولی» است و نه تنها هیچ‌گونه تقيیدی نسبت بدان وارد نمی‌شود، بلکه خود قیدی مطلق و تخلف‌ناپذیر بر نهادهای نسبی انسانی مثل نهاد قدرت و حاکمیت هستند. هیچ چیز نمی‌تواند خود را از قید قانون طبیعی برهاند، زیرا هر چیزی که می‌خواهد خود را از قید این قانون برهاند، به همان اندازه که در این کار توفیق یابد، خود را نابود می‌سازد و بدین‌سان ویژگی تخلف‌ناپذیر قانونی که او مدعی نقض آن است، اثبات می‌شود. نهاد حاکمیت بدون توجه به قوانین طبیعی، نامشروع است و استمرار آن نیز مشروع نخواهد بود. قانون طبیعت خصلت دائمی و مطلق دارد و نهادهای نسبی بشری چون قدرت را با اعطای مشروعیت به اقتدار تبدیل می‌کند و در نهایت با قیودی خاص، شکل عالی این اقتدار به اسم حاکمیت تحدید شده با قوانین طبیعی مطلق را به رسمیت می‌شناسد.

نتیجه‌گیری

قدرت طبیعی یا خام به‌منظور ورود به جوامع انسانی باید کسب مشروعیت کند و مبنای مشروعیت آن در مکتب حقوق طبیعی، تبعیت از قوانین طبیعی است؛ قانون طبیعی مطلق با اعطای مشروعیت به قدرت خام، آن را به اقتداری مقبول در جامعه سیاسی تبدیل می‌کند؛ از این‌رو اقتدار از جنس قدرت است که مشروعیت بدان ضمیمه شده است. به‌عبارت دیگر قدرت خام به‌وسیله عناصری، بسته به نوع مکتب، که در حقوق طبیعی این عنصر قوانین طبیعی است، مقبولیت و مشروعیت می‌یابد و مراد از مشروعیت قدرت، حقانیت قدرتی است که اعمال می‌شود تا بدین‌وسیله، قدرت مستحق اطاعت باشد. در مکتب حقوق طبیعی مراد از قدرت مشروع قدرتی است که مطابق قوانین طبیعی و خلقت و طبیعت انسان باشد و از حقوق طبیعی صیانت کند. انسان موجودی اجتماعی است که برحسب ذات خویش به اجتماع روی می‌آورد و این اجتماع به یک سری قوانین و مقررات برای تأمین عدالت اجتماعی و تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان نیاز دارد و این قوانین باید توسط حاکمیت که اقتدار برتر و عالی و فوق همه قدرت‌هاست، در جامعه اعمال شود، بدیهی است اعمال این حاکمیت نمی‌تواند لجام‌گسیخته و بدون چارچوب باشد؛ مکتب حقوق طبیعی قائل به تحدید حاکمیت توسط قوانین طبیعی است و اجازه تعرض به حقوق طبیعی انسان را نمی‌دهد، چراکه مشروعیت این حاکمیت مبتنی بر قوانین طبیعی است و چنانچه بخواهد حقوق طبیعی را نقض کند، شایسته

اطاعت نخواهد بود و تمامی قوانین وضع شده توسط بشر باید با قوانین طبیعی که قوانینی ثابت و جهانشمول هستند، مطابقت داشته باشند.

قوانین طبیعی مبنای حقوق طبیعی بوده و در جوامع بشری مورد احترام است، به عبارتی حقوق طبیعی زاده قوانین طبیعی بوده و حقوقی انکارناپذیر و غیرقابل انتقال و غیرقابل تحدید به وسیله زمان و مکان است و در همه زمانها و مکانها به طور یکسان جلوه‌گری می‌کند و هیچ قیدی را نمی‌پذیرد و ارزشمند و جهانشمول و مطلق و ناظر بر نهادهای نسبی مثل نهاد قدرت و حاکمیت است و آنها را محدود می‌کند، چراکه حقوق طبیعی انسان در پی قوانین عالم طبیعت به وجود آمده است و سخن از هر نوع حقوقی آنگاه مقبول و مشروع خواهد بود که ریشه در قوانین طبیعت داشته باشد و تابع عدالت طبیعی باشد. تمامی قوانین موضوعه که در جوامع بشری تصویب و اجرا می‌شود، اگر مطابق این قوانین بوده و در تعارض با آنها نباشد، مشروع و در غیر این صورت هر چند مدون و توافق شده باشد، موافق عدالت طبیعی نیست و مشروعیت نخواهد داشت، چراکه عدالت طبیعی خود، نوعی عدالت است که بر پایه طبیعت استوار شده است و چون طبیعت و خلقت عادلانه تلقی می‌شود، پس قوانین ناشی از آن هم طبعاً عادلانه خواهد بود. بنابراین حقوق مبتنی بر این قوانین هم طبیعتاً عادلانه تلقی می‌شود. اجرای عدالت طبیعی و حفظ و صیانت از حقوق طبیعی، در اعمال حاکمیت مقید به قوانین طبیعی در ید حکومتی مشروع امکان‌پذیر خواهد بود و قانون وضعی بشر اصل و مبنایی ندارد و کار آن محدود به تعیین شیوه‌های اجرای قانون طبیعی است، هر چند قوانین وضعی نیز مهم‌اند، اما در نهایت این قانون طبیعی است که آن را قضاوت می‌کند و تمامی قوانین در جامعه بشری باید مطابق با این قوانین وضع شود و هیچ قانونی نمی‌تواند آن را سلب یا نقض کند یا کاهش دهد. نهادهای سیاسی در جامعه انسانی، بی‌تردید نهادهایی نسبی‌اند و هر یک حدود و قیودی دارند. اطلاق حاکمیت در جوامع بشری به معنای اطلاق در عالی بودن این قدرت نسبت به سایر قدرت‌هاست و این به معنای تحدیدناپذیر بودن حاکمیت و اعمال قدرت بی‌قید نیست. حاکمیت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای سیاسی بشری، با هر منشأ و هر تفسیر و تعریفی، در اغلب مکاتب و گفتمان‌های حقوقی و سیاسی، نسبی است و دوام عرض‌اندام در برابر قوانین مطلق طبیعی را ندارد. مقاومت نهاد نسبی در برابر این اطلاقات، مشروعیت آن را خدشه‌دار می‌سازد و چنین نهادی اصولاً قادر به اجرای عدالت اصیل نیست، در نتیجه قابل اطلاعات و فرمانبرداری نیست.

منابع

۱. فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۷۵)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نقش جهان.
۲. آجرلو، اسماعیل و طاهری، دانیال (۱۳۹۵)، *آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی*، تهران: مرکز تحقیقات شورای نگهبان.
۳. جاوید، محمدجواد (۱۳۸۸)، *نظریه نسبیت در حقوق شهروندی: تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی*، تهران: گرایش.
۴. دوورژه، موريس (۱۳۵۸)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: جاویدان.
۵. راش، مایکل (۱۳۸۷)، *جامعه و سیاست*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: سمت.
۶. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۷۶)، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین بررسی جامعه‌شناسی مناسبات دین و دولت در ایران اسلامی*، تهران: تبیان.
۷. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۱)، *بنیادهای علم سیاست*، چ بیست و چهارم، تهران: نی.
۸. فتاحی زفرقندی، علی (۱۳۹۲)، *آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی؛ بررسی مفهوم حاکمیت*، تهران: مرکز تحقیقات شورای نگهبان.
۹. فرونده، ژولین (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا.
۱۰. قوام، عبدالعلی (۱۳۹۰)، *سیاست‌شناسی؛ مبانی علم سیاست*، چ دوم، تهران: سمت.
۱۱. لیدمان، سون اریک (۱۳۷۹)، *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*، ترجمه سعید مقدم، چ اول، تهران: دانش ایران.
۱۲. موحد، محمدعلی (۱۳۸۱)، *در هوای حق و عدالت؛ از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، تهران: کارنامه.

ب) مقالات

۱۳. جاوید، محمدجواد (۱۳۹۰)، «عدالت طبیعی بنیان صلح طبیعی از قوانین طبیعی تا حقوق طبیعی»، *مطالعات حقوق خصوصی*، ش ۴، ص ۸۱-۶۱.
۱۴. ----- (۱۳۹۳)، «بازخوانی بنیان‌های فلسفی نظریه نسبیت در حقوق شهروندی»، *حقوق اسلامی*، ش ۴۲، ص ۹۵-۶۵.
۱۵. ----- (۱۳۹۱)، «فلسفه حقوق طبیعی انسان در اسلام»، *پژوهشنامه حقوق اسلامی*، ش ۲۵، صص ۳۲-۷.
۱۶. ----- (۱۳۹۲)، «نظریه نسبیت در حقوق شهروندی و حقوق طبیعی بشر»،

- دوفصلنامه حقوق بشر، ش ۱، ص ۵۹-۸۴.
۱۷. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی آموزه قانون طبیعی از آغاز مسیحیت تا پایان قرون میانه»، حکومت اسلامی، ش ۱، ص ۶۲-۸۸.
۱۸. مرتضوی، سید خدایار (۱۳۸۱)، «فلسفه سیاسی توماس آکویناس و امکان؛ نظریه تحدید قدرت»، نامه فلسفه، ش ۱۲، ص ۶۳-۹۸.
- مکرمی قرطاول، یاسر؛ جاوید، محمدجواد (۱۳۹۵)، «ملاحظات حقوق عمومی در مکتب تومیسم با تأکید بر حاکمیت قانون در دولت دینی»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی دانشگاه تهران، ش ۳، ص ۶۴۹-۶۷۸.

۲. انگلیسی

A) Books

1. Bentham, Jermy (1983), *Anarchical Fallacies, in Collected Works of Jermy Benthan*, 2, Oxford: Oxford University Press. Vol.
2. Bodin, J., & Franklin, J. H. (1992), *On sovereignty: Four chapters from the Six Books of the Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Collin, P. H. (2004), *Dictionary of politics and government*. London: Bloomsbury.
4. Garner, B. A. (2009), *Blacks Law Dictionary*, 9th. St. Paul, MN: West Pub.
5. Gilson, E., Maurer, A. A., & Shook, L. K. (2002), *Thomism the philosophy of Thomas Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
6. Gordon, S. (2002), *Controlling the state: Constitutionalism from ancient Athens to today*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
7. Grimm, D., & Cooper, B. (2015), *Sovereignty: The origin and future of a political and legal concept*. New York: Columbia University Press.
8. Kalmo, H., & Skinner, Q. (2011), *Sovereignty in fragments the past, present and future of a contested concept*. Cambridge: Cambridge University Press.
9. Lewis, B. (2003), *The political language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
10. Martin, E. A. (2003), *A dictionary of law* (Fifth Ed.). Oxford: Oxford University Press.
11. Morgenthau, H. J. (1948), *Politics among nations: The struggle for power and peace*. New York: A.A. Knopf.
12. Pusterla, E. R. (2015) *The Credibility of Sovereignty - The Political Fiction of a Concept*. Cham: Springer International Publishing.
13. Robertson, D. P. (2002), *Dictionary of Modern Politics*. London: Taylor and Francis.
14. Rye, D. (2014), *Political parties and the concept of power: A theoretical framework*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
15. Scruton, R. (1982), *A dictionary of political thought*. London: MACMILLAN

PRESS Reference Books.

16. Wild, S.E.(2006), *Webster's new world law dictionary*. Hoboken, NJ: Wiley.
17. Kreeft, P. (2009), *The philosophy of Thomas Aquinas*. Prince Frederick, MD: Recorded Books.

B) Article

18. Bartelson, J. (2006), "The Concept of Sovereignty Revisited". *European Journal of International Law*, Vol.17, No.2, pp. 463-474.

References In Persian:

A) Books

1. Ajorlu, Esmail & taheri, Danyal (2017), Ashenai ba mafahime hughughe omumi' in persian), Tehran Markaz Tahghighat SHoraye Negahban ([In Persian](#)).
2. Alem, Abdolrahman (2012), Politicology An Introduction to the Science of Politics, Tehran, Publisher Ney ([In Persian](#)).
3. Duverger, Maurice (1979), *Precis Sociologie Politique*, Translate by Abolfazl Ghazi, Javidan ([In Persian](#)).
4. Fattahi Zarghandi, Ali (2013), Ashenai ba mafahime hughughe omumi' Barrasi Mafhume hakemiyat , Tehran: Markaz tahghighat SHoraye Negahban ([In Persian](#)).
5. Freund, Julien (2004), *Sociologie de Max Weber*, Translate by Abdolhoseyn Nik Gohar, Tehran, Publisher Totiya ([In Persian](#)).
6. Ghavam ,Seyyed abdol-ali (2011), *Politicology; An Introduction, To the Science of Politics*, Tehran, , Publisher Samt ([In Persian](#)).
7. Javid, Mohamad javad (1388), *The Theory of Relativity in the law of Citizenship An Analysis Based on Strictness in Natural Law*, Gerayesh ([In Persian](#)).
8. Liedman, Sven –Eric (2000). *Fran Platon till kommunismens fall : de politiska ideernas historia*, Translate by Saeed, Moghadam, Tehran: Publisher Nashr Danesh Iran ([In Persian](#)).
9. Movahed, Mohammadali (2002) , *Dar-Havaye-Hagh-Va-Edalat' az Hughughe Tabie ta Hughughe Bashar*, Tehran: Publisher Karname ([In Persian](#)).
10. Rash, Michael (2008), *Politics and Society*, Translate by Manoucher Sabouri, Tehran, Samt ([In Persian](#)).
11. SHojai zand, Alireza (1997), *Mashruiyat Dini Dolat va Eghtedar Siasi Din Barresi Jamea SHenasi Monasebate Din va Dolat dar Irane Eslami* (in persian), Tehran, Tebyan ([In Persian](#)).
12. Strauss, Leo (1996), *Natural Right and History*, Translat by: Bagher Parham, Tehran: naghsh e jahan ([In Persian](#)).

B) Articles

13. Javid, Mohammad-Javad (2011), "NATURAL JUSTICE AS THE BASIS FOR NATURAL PEACE", *Private Law Studies*, No.4, pp. 61-81 ([In Persian](#)).
14. ----- (2014), "Re-reading the Philosophical Foundations of the Theory of Relativity in Citizenship Rights ", *islamic law*, No.42, pp.65-95 ([In Persian](#)).
15. ----- (2014), "An Introduction to the philosophy of the Nature Rights Man in Islam", *islamic law Research* , No.25, pp.7-32 ([In Persian](#)).
16. ----- (2013), "Theory of Relativity in Civil Rights and Natural Rights of Man", *The Journal of Human Rights* , No.1, pp.59-84 ([In Persian](#)).
17. Mokarrami ghartavol, yaser & javid, mohammad-javad (2016), *Public law's considerations in the school of thomism with an emphasis on the rule of law in*

- religious states, *Public Law Studies*, No.3, pp.649-678 (In Persian).
18. Mortazavi, seyed-khodayar (2002), The Political Philosophy of Thomas Aquinas and the Possibility of a "Theory of Limitation of Power" , *Letter of Philosophy*, No.12, pp.63-98 (In Persian).
19. Tlaebi mohammad-hosseini (2011), "A Critique of the Doctrine of Natural Law from the Beginning of Christianity to the End of the Middle Ages", *Islamic government*, No.1, pp.62-88 (In Persian).