

## الزامات ارتقای فرهنگ قانون گرای

### سیامک کورنگ بهشتی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری مدیریت و برنامه ریزی فرهنگی، واحد اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران

sk.beheshti@gmail.com

### دکتر علی رشیدپور

استادیار و عضو هیأت علمی، واحد اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران

### دکتر اکبر اعتباریان

استادیار و عضو هیأت علمی، واحد اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران

### دکتر اسماعیل کاووسی

دانشیار و عضو هیأت علمی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

## چکیده

در این مقاله که به شیوه مروری تنظیم گردیده است، تلاش شده تا ابعاد و مولفه های الگوی ارتقای فرهنگ قانون گرای معرفی گردد. از این جهت پس از معرفی فرهنگ، حقوق انسانها و قانون، برخی نظریات مرتبط با قانون گرای ارائه شده است. در ادامه نیز براساس مبانی نظری و پیشینه پژوهشی موجود ابعاد و مولفه های فرهنگ قانون گرای در قالب یک مدل ارائه و به اختصار معرفی گردیده اند. به نظر می رسد ابعاد اصلی مؤثر بر ارتقای فرهنگ قانون گرای عبارت از عوامل فردی، عوامل اقتصادی، عوامل خانوادگی، عوامل اجتماعی و عوامل مرتبط باقانون می باشند. عوامل پنجگانه فوق متغیرهای مستقلی هستند که با تأثیر آنها می توان به متغیر وابسته که همانا ارتقای فرهنگ قانون گرای باشد تأثیر گذاشت.

**واژگان کلیدی:** فرهنگ، قانون، قانون گرای، حقوق انسان ها.



### مقدمه

قانون ایزاری است که به واسطه آن روابط بین اشخاص با یکدیگر تنظیم می شود. همچنین روابط افراد با دولتها و حتی دولتها با همدیگر به واسطه قانون تنظیم می گردد. در نتیجه وجود قوانین خوب و فرهنگ پذیرش این قوانین و اجرای صحیح و کامل آنها می تواند آرامش بخش جامعه بشری باشد. یکی از معضلاتی که همواره جوامع با آن روبرو بوده اند پدیده قانون گریزی می باشد. تقریباً در تمامی جوامع افراد قانون گریز وجود دارند ولی تعداد آنها و میزان قانون گریزشان متفاوت است. چالش بزرگ ملتها و از جمله ملت ایران سوق دادن افراد جامعه به سمت قانون گرای می باشد.

ارتقای فرهنگ قانون گرای باعث توسعه فرهنگی و در نتیجه فراهم آمدن بستر مناسب برای توسعه اقتصادی و سیاسی خواهد بود. در کشوری که زیر پا گذاشتن قانون تقبیه نمی شود و یا برخورد با این پدیده در حد شعار باقی

بماند فضای تعاملی جامعه به فضای تقابلی تبدیل خواهد شد. تلاش صادقانه کمرنگ می شود و افراد انگیزه فعالیت را از دست می دهند و متأسفانه از دست دادن انگیزه فعالیت برای یک ملت در حکم آغاز یک پایان است.

### فرهنگ

#### معنای واژه ی فرهنگ در زبان فارسی

داریوش آشوری بیان میکند: "واژه فرهنگ در فارسی اصطلاح بسیار کهنی است که از زبان پهلوی پیشینه آن را در دست داریم، اما صورت کهنه تر فارسی باستان و اوستایی اش را در دست نداریم. این واژه از دو پاره تشکیل شده است؛ یکی پیشوند "فر-" و دیگر بن واژه "هنگ" از ریشه "ئنگ" در اوستایی به معنای کشیدن. فر- را به معنای "پیشین" و "به سوی" در واژه هایی مانند فرسودن فرمودن و فرسنگ داریم. صورت دیگر آن "فرا-" است؛ چنانکه در "فرا رفتن". "هنگ" را به صورت "هنج" هم داریم، چنانکه "فرهنگ" به صورت "فرهنج" هم بوده است و مصدر فرهنجیدن هم داشته ایم، به معنای ادب و تربیت کردن. از این "هنگ" و "هنج" در فارسی کهن واژه دو دهنج را داریم به معنای دودکش. معنای ریشه ای "واژه فرهنگ" پیش کشیدن یا جلو آوردن یا فرا کشیدن است. از این واژه در زبان پهلوی "فرهنگستان" را هم داریم به معنای آموزشگاه، یعنی جایی که در آن "فرهنگ" می آموزند و جوانان را پرورش می دهند و ایشان را فن و حرفه ای می آموزانند، چنانکه "فرهنگ سواری" داشته ایم، به معنای فن سوارکاری.

"فرهنگ شاهان" نیز به معنی آداب و قاعده های کشور دارای شاهانه بوده است. و در زبان فارسی واژه فرهنگ، بویژه در متن های نظم و نثر تا قرن هفتم هجری، به معنای "ادب" بسیار به کار رفته و ادب نیز به معنای اصول و رسم انجام درست رفتار و شیوه ی درست زندگانی انسانی. تا آنکه این واژه از چند قرن پیش در هندوستان، از زمانی که فرهنگ نویسی فارسی در آنجا آغاز شد، به معنای کتاب لغت به کار رفت و فرهنگ جهانگیری نخستین کتابی بود که این نام را بر خود گذاشت، به معنای کتاب "لغت"، و پس از آن کتاب های لغت دیگر این نام را بر خود گذاشتند، مانند فرهنگ برهان قاطع و فرهنگ آندراج. اما از چند دهه پیش، در زمان رضا شاه، نام "وزارت معارف" را به "وزارت فرهنگ" تبدیل کردند. اما با آمدن علوم انسانی مدرن به ایران بویژه جامعه شناسی و انسانشناسی واژه فرهنگ رفته رفته به معنای کولتور در فرانسه و انگلیسی رواج یافت و امروزه واژه ی فرهنگ در زبان ما بار معنایی اش را از کولتور در زبان های اروپایی می گیرد که در علوم انسانی از قرن نوزدهم رواج پیدا کرده است. در فرهنگ جهانگیری آمده است که فرهنگ و مادر کیکاوس، شاخه درختی را گویند که آن را بخوابانند باشد و خاک بر زیر آن بریزند تا بیخ بگیرد و بعد از آن، آنرا کنده به جای دیگر نهال کنند. فرهنگ نویسی: نیکوئی و تربیت و پرورش و بزرگی و عظمت و بزرگواری و فضیلت و وقار و شکوهمندی و دانش و حکمت و هنر و علم و معرفت و علم فقه و علم شریعت. و کتابی که محتوی لغات فارسی باشد. و فرهنگ یعنی شاخه درخت خوابانیده که پس از ریشه کردن از آنجای برآورده و در جایی دیگر نهال کنند و مجرای زیر زمین و قنات و کاریز و نام مادر کیکاوس.

فرهنگ معین: ادب، تربیت، علم، دانش، معرفت، مجموعه آداب و رسوم، مجموعه علوم و معارف و هنرهای یک قوم، کتابنامه شامل لغات یک یا چند زبان و شرح آنهاست، کاریز. فرهنگ عمید: دانش، ادب، علم، معرفت، تعلیم و تربیت، آثار علمی و ادبی یک قوم یا ملت. و نیز به معنی کتاب لغت (پهلوان، ۱۳۸۷)

### معنای واژه فرهنگ در زبان اروپایی

در تغییر و تحولی که در معنی فرهنگ رخ نموده، این کلمه در ترجمه متون فرنگی به تدریج به جای culture نشسته و به معنای امروزی اش رسیده است. خود واژه "کولتور" culture نیز تحولات بسیاری را از سر گذرانده و معنای امروزی آن با معنای نخستینش کاملاً متفاوت

است. واژه "کولتور" که از ریشه لاتینی گرفته شده است در اصل به معنای کشت و کار و پرورش بوده و نخستین بار در زبان آلمانی به دست نویسندگانی چند، به معنایی که امروز می‌شناسیم به کار رفته این واژه، همچون مترادف خود در زبان فارسی، تا چندی پیش به معنی علم و ادب و آراستگی به فضیلت‌های عالی انسانی برای دور کردن شر طبیعی و حیوانی بود که فقط فرهیختگان از آن برخوردار بودند. فرهنگ در این معنا ارزش‌های اخلاقی و رفتاری را به شایسته و ناشایسته و خیر و شر تقسیم می‌کند. به همین سبب، تربیت و آموزش و پرورش در نهادهای تربیتی مانند خانواده، مدرسه و مسجد بر آن استوار بوده و بر اساس جداسازی امور به خیر و شر کارکرد آموزشی داشته است.

در زبان فارسی قرون وسطی، واژه "cultore" را به معنای پرستش مذهبی و واژه culture یا coture را به معنی مزرعه شخم زده و بذر پاشیده به کار می‌برند فعل "cultivre" و هم چنین "culture" به معنی در عمل کاشتن زمین به کار گرفته می‌شود در قرن هفدهم است که کلمه colture به معنای کار روی زمین پدید می‌آید و در قرن هیجدهم نویسندگان استفاده از culture را به طور عام برای نشان دادن تربیت روح آغاز می‌کنند. در واقع در زبان فرانسه واژه فرهنگ به معنای پیشرفت فکری یک شخص یا به عبارت بهتر کار برای این پیشرفت به کار گرفته می‌شود (صالحی امیر، ۱۳۸۶).

در روزگار جدید، با تحول فکری انسان و پیشرفت او در علوم تجربی و جایگزینی تفکر جدید که اساس آن انسان‌مداری است، واژه "culture" کاربردی دیگر و تحول معنایی یافته است. از نشانه‌های اساسی این تحول معنایی آن است که این واژه از صورت مفرد به صورت ترکیبی درآمده و به شکل ترکیباتی چون فرهنگ چین و فرهنگ مصر، فرهنگ یونان ظاهر شده است.

یکی از عوامل اساسی پیدایش مفهوم تازه فرهنگ، ظهور مفهوم پیشرفت تاریخی است که بر اساس آن تاریخ سیر تکامل را طی می‌کند و ماهیت پیش‌رونده و تکاملی می‌یابد. انسان به واسطه فرهنگ بر طبیعت چیره می‌شود و با گذر تاریخ و پیشرفت و تکامل فرهنگ و استقلال از طبیعت با تسلط بر آن، از مرحله توحش به دنیای تمدن گام می‌نهد و فرهنگ او نیز مسیر ترقی را می‌پیماید. بدین سان، با چنین رویکردی به تاریخ و فرهنگ و شکل‌گیری صورت جمع فرهنگ یعنی "فرهنگ‌ها" از "فرهنگ دینی"، "فرهنگ پیشرفته"، "فرهنگ عامه" و... سخن به میان می‌آید.

### فرهنگ در نزد یونانیان باستان

فرهنگ یونان را در صورتی که از موضع زمان حال به آن نگاه کنیم در مقایسه با اقوام تاریخی شرق از لحاظ آن همه ی آنچه با زندگی آدمیان در حال اجتماع ارتباط دارد، همچون پیشرفت بنیادی، گامی تازه در تحول جامعه انسانی هستند یونانیان زندگی اجتماعی را برپایه ای کاملاً نو بنا می کنند. در هر حال با همه ارجحی که برای اهمیت هنری و دینی و سیاسی اقوام دوران باستان قائلیم تاریخ آن چیزی را که ما به عنوان فرهنگ به معنی حقیقی نام می گذاریم نخستین بار با یونان آغاز می شود. یونان حاصل خلاقیت روانی خود را به صورت " " پایدیا " " یا " فرهنگ " همچون ارثیه ای به دیگر اقوام دوران باستان منتقل ساخته است. آگوستوس رسالت امپراطوری رم را به اندیشه فرهنگ یونانی گره زد. بدون اندیشه فرهنگ یونانی نه " دوره باستان " همچون واحد تاریخی وجود داشت و نه " دنیای فرهنگی " باختر زمین (ورنریگر، ۱۳۷۶، ج ۲۲، ۱). یونانیان احساس مادر زاد برای امور طبیعی دارند و مفهوم طبیعت که نخستین بار از ذهن یونانی تراویده بی هیچ تردید زاده استعداد روحی و شیوه فکر خاص آنان است مدت ها پیش از آن که این مفهوم در ذهنشان جان گرفت چشمشان دنیا را به این نظر دیده است که هیچ جزئی از آن جدا از اجزاء دیگر نیست بلکه هر جزء عنصری است از کلی زنده و موقعیت و معنی خود را نیز از آن کل اخذ می کند. روش خاص یونانیان در شکل بخشی هنری و شیوه نگرش آنان، در نظر اول همچون غریزه زیبا پسندی می ماند که به گمان ناشی از این نیست که خواسته باشند اندیشه ها را به حوزه آفرینش هنری منتقل سازند. آمیزش اندیشه با آفرینش هنری یعنی جنبه آمانی بخش به هنر در اعصار دورتری یعنی در دوره کلاسیک فرهنگ یونانی در قرن پنجم و چهارم (ق.م) رخ می دهد. در هر صورت با تاکید به استعداد طبیعی زیبایی پسندی و این شیوه نگرش ناآگاهانه روشن نمی شود که چرا ما در ادبیات یونانی نیز که نه بر دید چشم بلکه بر تاثیر متقابل احساس زبان و فرایند روانی متکی است با همان پدیدار مواجه هستیم در ادبیات یونان همان اصلی را می یابیم که در هنر مجسمه سازی و معماری یونانی نمایان است. در ادبیات و سخنوری نیز قابلیت یونانیان به پدید آمدن یک کل زنده از اجزای متعدد، حاصل آگاهی طبیعی روز افزون آنان بر وجود قانونی حاکم بر احساس و اندیشه و سخن است که سرانجام به آفریدن منطق و دستور زبان و فن بلاغت می گردد. (ورنریگر، ۱۳۷۶، ج ۱، ص، ۲۵-۲۶).

اما آنچه گفته شد در مورد شگفت انگیزترین آفرینش ذهن یونانی یعنی فلسفه نیز که فصیح ترین گواه ساخت یگانه و بی همتای ذهن است صادق می باشد. نیروی که منشا اصلی شکل هنر و

اندیشه یونانی است، در فلسفه به منتهای شکوفایی می رسد. این نیرو، قدرت مشاهده و دریافت قواعدی ابدی حاکم بر همه رویدادی ها و تغییرات، چه در طبیعت و چه در زندگی آدمی است. لذا موقعیت یگانگی یونانیان در تاریخ ادب و فرهنگ انسانی از همان ویژگی خاص ریشه می گیرد. یعنی از غریزه تلقی همه چیز هم چون جزء یک کل آرمانی، از اشتیاق به کل بخشی نه تنها در حوزه هنر بلکه در حوزه ی خود زندگی نیز، از نگرش فلسفی، کلی و احساس ژرف ترین قوانین حاکم بر طبیعت انسانی و معیارهای متکی بر آن قوانین، که بر زندگی روانی فرد و ساخت جامعه حکومت دارند. (ورنریگر، ۱۳۷۶، ج ۱، ص، ۲۸-۲۶).

هنگامی که یونانیان در برابر مساله تربیت قرار گرفتند، آگاهی روشن بر اصول طبیعی زندگی انسانی و قوانین درون ماندگار که نیروی جسمی و روانی آدمی مطابق آنان فعالیت می کنند برایشان اهمیت فوق العاده یافت قرار دادن همه ی این شناخت ها همچون نیروهای شکل بخش در خدمت تربیت، و شکل بخشیدن به انسان زنده همان گونه که کوزه گر به گل و مجسمه ساز به سنگ شکل می دهند، چنان اندیشه خلاق و دلیرانه ای بود که تنها در ذهن قومی از هنرمندان و فیلسوفان می توانست شکفته شود. بزرگترین اثر هنری که در این مرحله باید پدیدار می گشت انسان زنده بوده و برای نخستین بار این شناخت در ذهنشان پدیدار شد که تربیت و "پایدا" نیز فرایند شکل بخشی آگاهانه است. از این رو که حاملان حقیقی "پایدا" در نزد یونانیان شاعران و موسیقی دانان و فیلسوفان و سخن وران یعنی مردان سیاسی بودند. نه آثار خاموش ژیکر تراشان و نقاشان و معماران. پس بر اساس تفکر یونانی، قانون گذاری به یک معنی با شاعر پیوند نزدیک تری دارد تا با استادان هنرهای تجسمی آن چه آن دو را باهم پیوند می دهد فعالیت تربیتی آنان است. عنوان مربی تنها شایسته ی هنرمندی است که به انسان زنده شکل می بخشد. به عقیده یونانیان یگانگی نیروی اصلی برای شکل بخشی به روح آدمی، نیروی کلمات، و صدا و آهنگ و وزن است. زیرا عامل اصلی در "پایدا" نیروی فعال است که در تربیت ذهن و روح و نقش بزرگتر و موثرتر از نقش مسابقه ی ورزشی برای پدید آوردن توانایی و تحریک جسمانی دارد. (ورنریگر، ۱۳۷۶، ج ۱، ص، ۲۹-۳۴).

اما نکته حائز اهمیت و در خور توجه این است که برای راه یافتن به مبادی تربیت یونانی نمی توانیم از تاریخ اصطلاح "پایدا" کمک گرفت چرا که این اصطلاح نخستین بار در قرن پنجم (ق.م) به وجود آمده است. که بر معنی "پرورش کودکان" به کار می رفته. بهترین راهنمای ما به تاریخ تربیت یونانی مفهوم arete است - این واژه معمولا در زبان فارسی به فضیلت معنی می

شود - باید دقت شود که در زبان آلمانی امروز کلمه ای نیست که معنی کامل این مفهوم را برساند ولی معنی کلمه ی **Tugend** در زبان آلمانی میانه، پیش از آنکه این کلمه معنی اخلاقی صرف پیدا کند، مبین آرمان مردی و سلحشوری توأم با ادب اشرافی درباری بوده است. و دقیقاً با معنی کلمه ی **arete** یونانی انطباق دارد. از شواهد تاریخی چنین برمی آید که قدیمی ترین شاهد ادب و فرهنگ اشرافی یونان باستان هومر است مفهوم **arête** در حماسه ی همور نه تنها بر مزایای انسانی بلکه به کمال موجودات غیر انسانی دلالت می کند مانند نیروی خدایان یا دلیری و چابکی اسب اصیل، در حالی که مردم عادی دارای **arete** نیستند. اما اگر مردمی از طبقه بالا دچار بندگی شود زئوس نیمی از **arête** او را می گیرد و در نتیجه دیگر همان شخص با فرهنگ نیست که بوده از این رو **arete** صفت خاص اشراف است. و فضیلت **arete** آرمان بنیادی تربیت یونانی بوده است. (ورنریگر، ۱۳۷۶، ج ۱، ص، ۳۴-۴۱).

از این رو واژه "پایدیا" از کلمه یونانی **paídos** به معنای تربیت کودک، تعریف شده است. رومیان این اصطلاح را به **humanitas** به معنای ادب و تعلیم و تربیت ترجمه کردند. یونانی ها "پایدیا" را مرکب از ورزش (ژیمناستیک)، دستور زبان، فن خطابه (ریطوریکا)، شعر، موسیقی، ریاضیات، جغرافیا، تاریخ طبیعی، هیئت و نجوم و علوم طبیعی، تاریخ اجتماعی، اخلاق و فلسفه می شمارند. تعبیری چون تمدن، صنعت، ادبیات، فرهنگ و آموزش را می توان از ابعاد و جنبه های مختلف "پایدیا" به شمار آورد. در نظر افلاطون، "پایدیا" (فرهنگ و تعلیم و تربیت) مهم ترین غایت فلسفه محسوب می شود، زیرا هدف اصلی آن پی جویی حکمت، دانش و معرفت است و تحصیل حکمت و معرفت نیز متضمن فضیلت و سعادت است. بدین منوال "پایدیا" را می توان بزرگ بنیان زیست فرهنگی نوع بشر، از گذشته تا حال دانست. در یونان کهن هدف اصلی "پایدیا" وصل به پایگاه و منزلت والای مهتری و قابلیت آرته محسوب می شود. این هدف در ایلیاد و اودیسه ی هومر نیز به این عنوان طرح شده که مهتری و قابلیت "آرته" عبارت بوده از برتری جسمی و روانی در کشاکش با حریف. این قابلیت آرته گاه با فلسفیدن برابر نهاده می شود. فلسفیدن در این جایگاه عبارت است از گوش فرا دادن.

### پیشگامان کاربرد واژه فرهنگ

گرایش های که برای مطالعه جامعه بشری از ولتر سرچشمه می گرفت بر آداب و رسوم تکیه داشت. آداب و رسوم مفهوم عامی است که از بطن آن مفهوم علمی فرهنگ پدیدار گشته است. در



آلمان نیز آدلونگ شناس بزرگ و هردر سنجش‌گر ادبی و فیلسوف و یزدان شناس از پیروان کاربرد فرهنگ به جای آداب و رسوم بودند. اما از بنیان‌گذاران فلسفه فرهنگ می‌توان از ویکو، هردر، ولتر و روسو نام برد که هر یک به تعریفی خاص از فرهنگ پرداخته‌اند.

هردر فرهنگ را پرورش هرچه بیشتر توان مندی‌های انسان و آدلونگ فرهنگ را ادب‌آموزی و پیرایش تعریف کرد (آشوری، ۱۳۷۵ صص ۳۰-۳۱).

روسو فرهنگ را مولد عقل دانسته و پیدایی عقل را مقدمه پیدایش فرهنگ می‌داند. از دیدگاه وی فرهنگ ریشه در قابلیت‌های انسان و تکامل جویی او دارد از نظر رسو فرایند تکامل انسان از طریق سه فرایند صورت می‌پذیرد:

الف- گذر از حیوانیت به انسانیت

ب- گذر از عاطفه به عقل

ج- گذر از طبیعت به فرهنگ

این فرایند موجب ظهور انسان متمدن می‌شود. بنابراین فرهنگ تجلی تمدن است و انسان متمدن انسانی است که پا به عرصه فرهنگ گذاشته است (معینی، ۱۳۷۴)

### نگرش فرهنگی

نگرش نوعی مبهم از حالت یا احساس نیست بلکه شکلی از تجربه است که به عینیت، وقایع، افراد یا موضوعات خاصی مربوط می‌شود و اساساً ارزیابی‌کننده است. یک نگرش، یک احساس خوب یا بد نیست، بلکه احساسی است مبتنی بر اینکه چیزی واقعا خوب است یا بد یا هردو طور دیگر (اسیر، ۱۹۸۸).

نگرش فرهنگی، نگرش شکل‌گرفته مبتنی بر باورها، اعتقادات، افکار و نظرات افراد نسبت به یک موضوع و شکل یافته از فرهنگ عمومی است (ایرانپور، ۱۳۸۷). در واقع منظور از نگرش فرهنگی، نگرش‌آحاد یک جامعه مبتنی بر ارزش‌ها و باورهای حاکم در هر جامعه است (لیاقت‌دارو همکاران، ۱۳۸۸) که آن را می‌توان در نگاه مسئولین، خانواده، مذهب و به طور کلی در فرهنگ عامه مشاهده کرد.

نگرش فرهنگی، همانطور که فرهنگ مقوله‌ای است که در مفهوم پیچیده و پر مناقشه است، مفهومی برگرفته از فرهنگ و به تبع آن پر مناقشه و پیچیده است. مدل‌های متعددی از فرهنگ (سازمانی، اجتماعی) مطرح شده‌اند که هر یک به وجوه متفاوتی از فرهنگ پرداخته و تبیین

کننده آن بوده اند. اما با توجه به تحدید شدن موضوع بحث به مسائل سازمانی، به نظر می رسد تاکید بر دو مدل نگرش فرهنگی که هم به مسائل فرا سازمانی (ملی و فرا ملی) و هم به مسائل سازمانی پرداخته است تحت عنوان نگرش های فرهنگی هافستد و ترومپنارس اشاره می شود.

## حقوق انسان ها و قانون

### حقوق طبیعی سنتی

نظریه حقوق طبیعی با قدمتی ۲۵۰۰ ساله بر دانش حقوق سایه گسترده و این دانش را در تحت حاکمیت خود داشته است. این نظریه اولین بار در آرا و اندیشه های سقراط و ارسطو مطرح شده و در طول تاریخ خود تحولات نسبتاً فراوانی را در پی داشته، لیکن در دوره رونق و رواج خود دو دوره ی کاملاً متمایز و متفاوتی را طی نموده است که می توان این دو دوره را دوره ی حقوق طبیعی سنتی و حقوق طبیعی مدرن یا نظام قدیم و جدید حقوق طبیعی نامید. (طالبی، ۱۳۸۰؛ پارساپور، ۱۳۹۰؛ فریمن<sup>۱</sup>، ۲۰۰۱)

در قرائت های سنتی از حقوق طبیعی این حقوق به قوائد عالی، ثابت و ضروری طبیعت جهان و انسان تلقی می گردند که فارغ از زمان و مکان ثابت و لایتغیر هستند. در قرون وسطی و تحت حاکمیت کلیسا این قوائد حقوقی، قوائدی تلقی می گشتند که هدف آنها تامین و اجرای اراده پروردگار و ناشی از اراده ی او بودند، لذا در ردیف احکام مقدس دینی قرار می گرفتند (قربان نیا، ۱۳۸۳). چنین قرائتی از حقوق طبیعی اقتضای این را دارد که متون دربر دارنده ی قوائد حقوقی به سان متون مقدس و کتب الهی مورد تفسیر قرار گیرد. به این معنی که حداکثر تفسیر ادبی، از لحاظ شیوه ی تفسیر و از لحاظ مرجع تفسیر، تفسیر قانونی مجاز باشد و این دیدگاه در تمام طول حکومت نظریه حقوق طبیعی سنتی ادامه داشته است (دیلمی؛ ۱۳۸۳؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰)

با آغاز رنسانس و تحول در علوم، متفکران عصر روشنگری دیدگاه های جدیدی را نسبت به نظریه حقوق طبیعی پیدا کردند و توانستند در آموزه های نظریه ی حقوق طبیعی تحول اساسی را ایجاد کنند، این تحول جایگزینی، عقل بشری و اصول حقوقی ساخته ی بشر به جای قوائد مذهبی یا اصول اخلاقی بوده است. پیشروان این تحول را باید گروسوس<sup>۲</sup>، جان لاک<sup>۳</sup> و توماس هاوز<sup>۴</sup> دانست. (قربان نیا، ۱۳۸۳؛ طالبی، ۱۳۸۰)

این تحول در نظریه حقوق طبیعی، که موجب به وجود آمدن نظریه ی حقوق طبیعی مدرن شد، بنابر عقیده ی گروهی آنقدر عمیق است که موجب می گردد این دو نظریه یعنی نظریه ی حقوق طبیعی مدرن و حقوق طبیعی سنتی تنها در نام با یکدیگر شریک باشند (طالبی، ۱۳۸۰) از آنجا که بحث حقوق طبیعی فقط به عنوان پیش زمینه ی بحث اصلی مطرح می باشد تحولات بعد از این دوره یعنی حقوق طبیعی در دوره ی معاصر را پی نخواهیم گرفت.

### مبانی فکری و فلسفی حقوق طبیعی مدرن

اندیشه ی حقوق طبیعی در دوره ی مدرنیسم از بین نرفته بلکه تحت تاثیر جریان های علمی زمان خود از جمله انسان گرایی و عقل محوری با تحولی درونی روبرو شد (طالبی، ۱۳۸۰). در این دوره حقوق فطری ریشه ی مذهبی و الهی خود را از دست داد و چهره ای زمینی و عقلایی پیدا کرد. پیشروان این تحول را گروسیوس، پوفندوف<sup>۱</sup>، کانت<sup>۲</sup>، لاک و روسو<sup>۳</sup> باید دانست. تغییرات مفهوم حقوق طبیعی موجب گردید که حقوق مفهومی جدید و متمایز از حقوق مذهبی بیابد. محور های اصلی این تحول را می توان در موارد زیر محدود کرد. (کاتوزیان، ۱۳۷۵)

الف- منبع حقوق طبیعی انسان است نه خداوند.

ب - هدف حقوق طبیعی حمایت از انسان است.

ج - حقوق طبیعی پایه تمام نهاد های حقوقی می باشد.

منبع حقوق طبیعی انسان است نه خداوند: تا پیش از این دوره حقوق طبیعی مبنی بر فرامین الهی بود به این معنا که اصول و قوائد برتری که قوانین سرمدی و برتر دانسته می شوند عبارت بودند از دستورات و احکام الهی که در مذهب وجود داشت. اما بیشتر اندیشمندان این دوره با رویکرد زمینی و سکولاریتی، حقوق طبیعی قوائد برتر آن را اموری دانستند که عقل بشر بر آنها حکم می کند. (طالبی، ۱۳۸۰)

گروسیوس از پیشروان این تفکر معتقد است که حقوق قائده ای است که عقل انسان با فطرت اجتماعی و طبیعت اجتماعی خود سازگار می بیند. وی معتقد بود که قوائد حقوق حتی در صورتی که خداوند وجود نمی داشت یا اصولا در امور دنیوی انسان دخالت نمی کرد نیز وجود می داشت. لذا از نظر وی حقوق طبیعی قوائدی است که عقل انسان آنها را موافق زندگی اجتماعی خود و طبیعی خود می بیند (کاتوزیان، ۱۳۸۰؛ طالبی، ۱۳۸۰)

پوندرف نیز معتقد است حقوق طبیعی عام الشمول و سرمدی می باشد و همچون حقوق موضوعه در معرض تغییر و تحول نیست. این حقوق از طبیعت انسان و خرد سرچشمه می گیرد. طبیعت انسان همان وضعیت اولیه ای است که انسان فارغ از الهیات و ساختارهای زندگی بشری در آن به سر می برد از نظر وی اصول حقوق طبیعی از خرد ناب و روشن بین انسان سرچشمه می گیرد، نه از ایمان. وی با این تلقی از حقوق طبیعی قلمرو مذهب را از حقوق جدا و الهیات را مدخل در حقوق نمی داند (مالروی، ۱۳۸۸) وی بیان می دارد: "خرد این توانایی را دارد که از طریق بررسی وضعیت بشری زندگی بر طبق قانده قانون طبیعی را کشف کند" (مالروی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲)

کانت نیز از اندیشمندانی است که با ابتناء حقوق بر عقل انسان سهمی را در انفکاک مذهب از حقوق دارد. وی در تعریف مشهور خود از حقوق می گوید: "حقوق مجموعه ای شریاطی است که در مقام اجرای قانون کلی آزادی، می تواند اختیار هرکس را با اختیار دیگران جمع کند" (نقل از کاتوزیان، ۱۳۸۰، ص ۷۶ ج ۱)

او اعتقاد دارد آزادی از مفاهیم عقل عملی است و عقل انسان بی هیچ واسطه ای به آن می رسد این آزادی فردی اساس زندگی اجتماعی می باشد اما ضرورت زندگی جمعی مانع از اجرای کامل این قانون اصلی است لذا حقوق باید شرایط اجرای این قانون را فراهم آورد. بی گمان بخشی از آزادی ها باید از بین برود اما در حدی که برای حفظ آزادی دیگران ضرورت دارد این امر باید صورت پذیرد بنابراین کانت حقوق طبیعی را قوائد می داند که برای جمع کردن آزادی افراد و هماهنگ ساختن آنها لازم است. وی این حقوق را در زمره ی معلوم های قبلی معلوماتی که پیش از تجربه و حس در ذهن آدمی وجود دارد و ذهن بی واسطه به آنها می رسد، می داند اگرچه به سختی می توان دخالت عقل نظری را در آن نادیده گرفت (کاتوزیان، ۱۳۸۰)

جان لاک نیز حقوق را ناشی از عقل می داند. اگرچه استدلال وی اندکی در این مورد تفاوت دارد.

فلسفه لاک را در سه اصل می توان خلاصه کرد:

الف - خدایی که نظم طبیعی به فرمان او استقرار می یابد.

ب- انسان به نیروی عقل و اندیشه خود می تواند قواعد زندگی خود را که خداوند مقرر داشته است دریابد.

ج- قوائد حاکم بر رفتار انسان، می تواند به روشنی شناخته شود (کاتوزیان، ۱۳۸۰).

بدین شکل اگرچه لاک انسان را کارگزار و وسیله ی تحقق مشیعت الهی می داند لیکن دریچه ی دستیابی به این قدرت حاکم، در نظر او عقل و تدبیر انسان است. در نتیجه باید گفت لاک در عین حال که سرنوشت و قوانین حاکم بر رفتار انسان را تابع فرمان الهی می داند راه نفوذ و دستیابی به این قوانین طبیعی و الهی را چنان برگزیده است که انسان به واسطه ی عقل خود در هدایت زندگی خود نقشی اساسی داشته باشد. (کاتوزیان، ۱۳۸۰)

این تاکید بر عقل به عنوان منبع حقوق طبیعی، حتی به مراحل اولیه ی ایجاد جامعه و حکومت نیز سرایت دارد، به این شکل که لاک مبنای ایجاد جامعه ی مدنی را قراردادی می داند ناشی از توافق افراد مبنی به اعتای حق اجرای قانون عقل به جامعه (کارپنتر، ۱۳۸۷). لاک در نقش محوری عقل در زندگی انسان بیان می دارد: بنابراین، اساس آزادی و اختیار عمل انسان بر عقل او استوار است، عقلی که قادر است او را در تمیز و تشخیص قوانینی که او را هدایت می کنند راهنمایی کند و به او بفهماند که تا چه حد آزادی و اختیار دارد (لاک، ۱۳۸۷)

#### **هدف حقوق طبیعی و نهادهای تحقق بخش این هدف**

هدف عمده ی حقوق در این دوره حمایت از فرد است. فرد محور و کانون حقوق قرار می گیرد و نهادهای حقوقی به گونه ای تدوین می یابد که بتوانند از فرد حمایت کنند، علت این تلاش در جهت حمایت از فرد را باید در وضعیت حاکم در دوره های تاریخی قبل یعنی قرون وسطی جستجو کرد. این تلاش در جهت به هم زدن وضعیت حاکم و بجا مانده از آن دوران می باشد. فرد در دوران قرون وسطی وضعیت رقت آوری در جامعه داشته است، به این صورت که نابرابری طبقاتی و اقتصادی شدیدی حاکم بوده که موجب می شد افراد از بسیاری حقوق محروم گردند، از جمله حق مالکیت و آزادی. چرا که مالکیت در ید اختیار عده ای قلیل قرار گرفته و قوائد موجود در خصوص تملک اموال، موجب انحصار و ابقاء مالکیت زمین که مهمترین ابزار تولید آن دوره بوده در شخص خان، شاه یا کلیسا می شد. با انحصار این حق به افراد محدود حدودا نیم درصد جامعه تقریبا تمامی افراد از آن محروم و به طبع بخاطر نیاز اساسی به امرار معاش تابع اقلیت مذکور می گردند.

این امر موجب می شد فرد آزادی خود را که از طریق دیگری نیز از وی سلب می شد را از دست بدهد از سوی دیگر فرد به واسطه حاکمیت پادشاه و قوانین و تفوق آنها از لحاظ اقتصادی مجبور به انعقاد قراردادهای تبعیت موسوم به قرارداد وفاداری می گردید. این قراردادها از یک سو

اجباراً منعقد می شد چرا که هیچ سرزمین آزادی برای زیستن وجود نداشت از سوی دیگر نقض آنها موجب عکس العمل خشونت باری می شد. قواعد مربوط به ممنوعیت ها ازدواج اشراف با رعیا و انحصار علم و هنر به کلیسا و اشراف زادگان و انحصار قدرت سیاسی به شاه و کلیسا و موروثی بودن آن موجب عدم تحرک اجتماعی فرد می شد. فرد در طبقه ای که به دنیا می آمد می زیست و هرگز از آن خارج نمی شد. چرا که نه از لحاظ اقتصادی و نه از لحاظ سیاسی امکان هیچگونه تحولی را نداشت. این ساختار آمره و غیر قابل انعطاف توسط سازماندهی اجتماعی با محوریت حفظ قدرت و مالکیت در دست نجبا و اشراف از یک سو و کلیسا از سوی دیگر حفظ و پایداری می شد. از جمله به وسیله ی وضع قوانین و مجازات ها و سیستم قضایی ی تابع و مطیع هر یک از گروه های فوق، بدین شکل که در هر سرزمین دو نظام غذایی پادشاهی و کلیسایی وجود داشت که هر یک در جهت حفظ منافع یکی از دو گروه یاد شده عمل می کردند. (رحمانی، ۱۳۸۶)

به این منظور حمایت از فرد و در جهت رفع این کاستی ها و نظام حاکم، باید ابتدا نظر نظام حاکم رد و فقدان و جاهت آن ثابت شود. در این راستا مفهومی به نام قرارداد اجتماعی ابداع می گردد. نخستین بار این مفهوم را نظریات گروسوس و هابز تجویز می کند. نظریه ی که در اندیشه ی جان لاک و ژان ژاک روسو به کمال خود می رسد و پایه ی بسیاری از نظریات فلسفی حوزه فلسفه ی حقوق می گردد، حتی توسط کسانی که دیگر به اصالت حقوق طبیعی اعتقاد ندارند و دیدگاه های اجتماعی نسبت به حقوق دارند (مالروی، ۱۳۸۸).

این قرارداد اجتماعی با این پیش فرض همراه است که جامعه وجود اعتباری و طبعی دارد، ماهیتی است که در اثر اجتماع و گردهمایی افراد پدید می آید و اصالت از آن انسان است. مکانیزم قرارداد اجتماعی به این شکل سامان می یابد که ابتدا فرد در وضعیتی طبیعی فرض شود و یا واقعا پنداشته می شود، این وضعیت طبیعی یا اولیه به گفته ی پوندرف وضعیتی است که در آن طبیعت انسان در وضعیتی مشابه زمان تولد فارغ از کلیه ی نمادهای زندگی انسانی و اندیشه ی الهی به سر می برد (مالروی، ۱۳۸۸). وی در آن دوران وضعیتی رقت آور را برای انسان تصویر می کند برعکس روسو در تعبیر خود از وضعیت طبیعی پیش از قرارداد اجتماعی این وضعیت اولیه را وضعیتی حاوی تقوا و سعادت می داند. تعبیر این اندیشمندان از وضعیت اولیه متفاوت و گاهی متعارض می باشد آنچه اهمیت دارد اتفاق عقیده آنان و وجود فرد خارج از زندگی اجتماعی یعنی وضعیتی مشابه زندگی حیوانات است. (مالروی، ۱۳۸۸). در این وضعیت انسان ها کاملاً آزادند، مختارند و

برابری و تحت حاکمیت قانون طبیعت اند این قانون طبیعت همان قانون عقلی انسان است و به انسان دستور می‌دهد که مستقل است، برابر با دیگران است و باید به دیگران احترام بگذارد. (فریمن، ۲۰۰۱). سپس برای حفاظت از داشته‌های خود یعنی آزادی غیر نهادینه و مالکیت مبتنی بر تصرف و در عین حال تزلزل از این وضعیت طبیعی خارج می‌شود. البته ذکر این نکته لازم است که دلیل ترک این وضعیت طبیعی در نظر اندیشمندان یکسان نیست، لاک به عنوان نمونه در این مورد اینگونه استدلال می‌کند:

[ همانطور که قبلاً گفته شد انسان در وضعیت طبیعی کاملاً آزاد است اگر سرور و آقای شخص و دارایی خود است، اگر با ارشدترین برابر است و مطیع هیچکس نیست، پس چرا باید، از آزادی خود صرف نظر کند و آن را با دیگران تقسیم کند؟ چرا از امپراطوری خود دست می‌کشد و خود را تحت سلطه و کنترل دیگران قرار می‌دهد؟ پاسخ روشن به این سوال این است که اگرچه انسان در وضعیت طبیعی دارای چنین حقی بوده است اما بهره‌مند شدن از آن بسیار نامحقق و نامعلوم است و او دائماً در معرض هجوم دیگران قرار دارد از آنجا که انسان‌های دیگر همانند خود او سرور خویش و با او برابری و هیچ‌نگهبان دقیقی و سخت‌گیری از این انصاف و عدالت حفاظت نمی‌کند بهره‌مند شدن از چنین وضعیتی بسیار نامحتمل و ناامن است به همین دلیل او خواهان آن می‌شود تا این شرایط هر چند آزاد را که پر از ترس و خطرات دائمی است ترک کند، چنین امری بی‌دلیل نیست. او در جستجوی آن است که خود را از چنین وضعیتی خارج کند و به دیگرانی بپیوندد که پیش از او در جامعه به یکدیگر پیوسته‌اند و یا برای حفظ زندگی آزادی و دارایی خود (که من آن را مالکیت می‌نامم) خواهان پیوستن به یکدیگرند بنابراین هدف اصلی انسان‌ها از پیوند خوردن در یک تنواره سیاسی و قرارداد خود تحت یک حکومت حفظ و مراقبت از مالکیت‌های خویش (زندگی، آزادی و دارایی) است چرا که در وضعیت طبیعی (از این حیث) کمبودهای زیادی وجود دارد] (لاک، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵ و ۱۷۶).

این گفته‌ی جان لاک به روشنی بیان می‌کند که جامعه از نظر وی ماهیتی مستقل از فرد ندارد و موجودی اعتباری و طبعی است. با چنین دیدگاهی که تقریباً در نوشته‌های دیگران نیز تکرار می‌گردد به روشنی می‌توان دریافت که نقش جامعه تنها از باب زمینه‌ی اجرای حقوق فرد بودن مورد توجه است و آنچه محور توجه حقوق دانان و حکیمان است فرد می‌باشد.

کمیوهای پیش گفته در کلام لاک عبارتند از:

الف - نبود قانونی شناخته شده و ماندگار که توسط توافق همگانی به وجود آمده باشد و معیار درست و نادرست و مقیاس بخش همگانی برای مبادلات حقوقی باشد. قانون طبیعت که در وضعیت طبیعی یا اولیه از آن سخن گفته شد از این جهت توسط همگان قابلیت ادراک را دارد، اما انسان به لحاظ یک سوء نگری و تعصب در درک آن ناقص است.

ب - در وضعیت طبیعی همگان مجری و داور حق هستند و لذا داور بی طرف وجود ندارد تا به اختلافات ما بین آنها پردازد و بر اساس قانون تثبیت شده ای این اختلافات را خاتمه دهد، لذا افراد در برخورد با منافع شخصی بی طرف نمی مانند.

ج - نکته ی دیگر اینکه در وضعیت طبیعی قدرت کافی برای پشتیبانی از حقوق افراد و اجرای این حقوق وجود ندارد لذا در این وضعیت شخص مدام در حال تعرض و تهدید است و فرد با پیوستن به یک جامعه ی مدنی و اطاعت از قوانین آن در پی تضمین برای حقوق خود می باشد تا در رفاه و آسایش زندگی کند (فریمن، ۲۰۰۱).

با چنین مقدمه ای ابتدا، عدم مشروعیت ساختارهای حاکم بر اجتماع یعنی عدم تحرک اجتماعی و نظام طبقاتی موجود، ساختار سیاسی حاکم، یعنی قدرت مطلقه و استبدادی پادشاهی، حکام و کلیسا، نظام مالکیتی موجود یعنی فئودالیسم موروثی، نظام قضایی متکثر و غیر عادلانه و نیز وضعیت اجتماعی فرد یعنی فقدان آزادی و تبعیت اجباری از کلیسا و حاکمیت حکام زایل می گردد. چرا که اگر فرد در چنین وضعیتی، شرایط طبیعی بوده و با انگیزه پیش گفته تن به ایجاد جامعه سیاسی داده از هابز و لاک دوره قبل از قرارداد اجتماعی دوره جنگ همگانی بوده است (فریمن، ۲۰۰۱).

پس چرا باید دوباره در چنین وضعیت نامناسب و رقت باری باشد. از سوی دیگر باید زمینه مناسب برای برقراری حمایت از وی فراهم گردد. این حمایت از فرد، از یک سو با ایجاد مفهوم حق به معنای اختیار اجرای امری یا اختیار منع از امری توسط افراد صورت می پذیرد و از سوی دیگر با ایجاد نهادهایی که وظیفه تخمین این حقوق ایجاد شده را بر عهده دارند، صورت می پذیرد. (شهابی، ۱۳۹۰، کاتوزیان، ۱۳۸۰).



### اصول حاکم بر حقوق طبیعی

حقوق مدرن با نظریات کسانی چون لاک، روسو، کانت و مونتسکیو شناخته می‌شود. این اندیشمندان با مشاهده وضعیت حقوقی اجتماعی و سیاسی حاکم سعی در اصلاح وضع موجود نمودند. وضعیتی که موجب می‌گردید فرد در جامعه از موقعیت اقتصادی و اجتماعی مناسبی برخوردار نباشد و تنها در جهت تأمین منافع اقلیت حاکم باشد. از سوی دیگر ساختار سیاسی حاکم مبتنی بر اراده و خواست حاکم و بدون توجه جامعه و خواست مردم باشد. از لحاظ حقوقی عدم یکپارچگی قضائی، یعنی نبود دادگاه واحد و مستقل و نیز قوانین کارآمد و موجه که نه مبتنی بر عقل یا منافع اجتماعی بلکه برخواست فرمانروایان یا دستورات بی دلیل و منطق کلیسا ایجاد شده بود موجب بی عدالتی و ظلم نسبت به فرد می‌شد. در زمینه اجتماعی نیز وجود ساختار طبقاتی و نابرابری اجتماعی و حمایت از این ساختار به وسیله قواعد حقوقی موجب عدم تحرک فرد در جامعه و ناتوانی او در کسب موقعیت جدیدتر و بهتر اجتماعی می‌گردید. این دلایل و کاستی‌ها عوامل اساسی در پی ریزی نظریات فلسفی حقوقی این افراد بوده و سعی در مرتفع نمودن این کاستی‌ها می‌شده. این تلاش منجر به تقویت جریانی عقل‌گرا و انسان‌محور می‌شد. البته در سطح کلیه علوم که تاثیر آن بر حقوق نیز کاملاً آشکار می‌باشد این جریان موجب گردید که نظریه حقوقی به سوی ابتناء حقوقی به عقل انسان تمایل پیدا کند و در بعد هدف قواعد حقوقی را در جهت حمایت از انسان به جای اجرای اراده پروردگار بکار گیرند.

این جریان که از آثار فلاسفه یونان سرچشمه می‌گیرد در اثر شرایط حاکم تشدید و بر اصالت انسان و توانایی خرد وی در تدارک و مدیریت زندگی اجتماعی صحنه می‌گذاشت و بر آن تأکید داشت (رحمانی، ۱۳۸۶، قاسمی، ۱۳۸۸، فریمن، ۲۰۰۱) به این شکل از یک سو حقوق طبیعی از مذهب فاصله می‌گیرد و از سوی دیگر این جریان فکری می‌بایست زمینه را برای پایه ریزی نظم مناسب ایجاد کند. این امر مستلزم بی اعتباری و از بین رفتن وضعیت ناعادلانه موجود می‌باشد که بر اثر مرور زمان مورد پذیرش افراد قرار گرفته و حاکم شده است. این مهم به وسیله تدارک وضعیت طبیعی پیش از ایجاد جامعه و دولت که فرد در آن زندگی می‌کرده فراهم می‌گردد و نیز پایه ریزی نظم مطلوب به کمک ابزاری به نام قرار داد اجتماعی ممکن می‌گردد (رحمانی، ۱۳۸۶، دل و کیو، ۱۳۸۶). نظم مطلوب و ایده آل هدفی جز حمایت از انسان را پی نمی‌گیرد. این حمایت دو جنبه اساسی دارد اولاً در آن آزادی عنصر اساسی رسیدن به هدف است ثانیاً این حمایت برای خرد انسان پی ریزی می‌شود و تنها او لحاظ است (قاسمی، ۱۳۸۸).

در این دیدگاه تأمین آزادی اراده فرد و برابری در مقابل قوانین، امری طبیعی بوده و ریشه فطری دارد. این آزادی از شخصیت انسان سرچشمه می‌گیرد و هیچ چیز نمی‌تواند آن را از شخصیت انسان جدا سازد (کاتوزیان، ۱۳۸۰). بنابراین دیدگاه از آنجا که انسان توانایی درک سعادت و منافع خود را داراست باید برای وی زندگی بر اساس آزادی را تدارک دید تا وی آنگونه که می‌خواهد و باید سعادت و منافع خود را انتخاب و تأمین کند. این آزادی به صورت نامحدود و مطلق در وضعیت طبیعی وجود دارد و انسان با اراده خود و آزادانه بر اساس گزینش عقلایی از آن دست می‌کشد و تن به آزادی محدود تری در قالب حق آزادی که به همراه تضمین کافی برای عدم تجاوز به آن است می‌دهد. این آزادی در زمینه حقوق به صورت تأمین اراده و اختیار گزینش برای انسان نمایان می‌شود. در زمینه حقوق خصوصی همه امور تحت سیطره اصل حاکمیت اراده قرار می‌گیرد و اراده فرد حاکم بر همه اعمال او می‌شود.

در مبحث قراردادهای بهترین قرارداد آنست که با اراده خود فرد و رضایت وی منعقد شود، حاکمیت چیزی جز اراده فرد موجب ناعادلانه شدن قرارداد می‌گردد. چنانکه در هر قرارداد دو عمل حقانی مهیا کننده پیشنهاد و موافقت و سازنده ایجاب و قبول توسط گزینش وجود دارد. و نیز زمانی که فرد با اراده خود و آزادانه دست به اقدامی می‌زند احتمال هیچ تضییع حقی تصور نمی‌شود (کانت، ۱۳۸۸).

در حقوق عمومی نیز تحت حاکمیت نظریه حقوق طبیعی مدرن حقوق اراده گراست و مبتنی بر اراده و آزادی افراد این اراده عمومی است که دولت و جامعه را به وجود می‌آورد. مشروعیت دولت ناشی از این امر است که دولت را رای آزادانه مردم به وجود آورده است و هرگاه که مردم رای خود را و اعتمادشان را باز ستانند دولت دیگر مشروعیت نخواهد داشت.

جامعه نیز نتیجه اراده و خواست آزادانه مردم است که به رضایت خود تن به زندگی جمعی داده اند و باهم جامعه را پدید آورده اند نه این که خود هویت و واقعیتی مستقل باشد. صرفاً زمینه نیل به اهداف فرد یعنی اجرای حقوق وی می‌باشد. به بیان دیگر افراد با تشکیل جامعه و گردهم آمدن اراده خود را که برآمده از حقوق طبیعی و لازمه ذات و شخصیت آنهاست با یکدیگر متحد نموده و اراده جمعی را فراهم می‌آورند اراده ای که هویت و شخصیت معنوی است و حکومت و سلطه از آن اوست و به واسطه این اراده حکومت را تشکیل می‌دهند (دل و کیو، ۱۳۸۶). حکومتی که با رضایت و اراده آنها پدید می‌آید هدفی را دنبال می‌کنند که افراد از تشکیل اجتماع داشتند. این حکومت کیان خود را مرهون اراده افراد تشکیل دهنده اش است. هدف این حکومت

تضمین و حفظ آزادی ها و حقوق و تأمین آسایش و حمایت از افرادی است که آن را تشکیل داده اند. این خواست افراد و اراده آنها به وسیله قوه قانون گذاری و در قالب قانون بیان می گردد، قانونی که برای همه یکسان وضع و اجرا می شود و همگان در پیشگاه آن برابر هستند. لذا قانون که برخاسته از اراده عمومی که از تقدسی معادل تقدس اراده خداوند در نظر حکیمان مذهبی برخوردار است واجد بالاترین ارزش می باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۰). تا آنجا که مورد ستایش واقع می شود و آراء محاکم می بایستی بی کم و کاست مستند به قانون باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۰، اشریف، ۱۳۸۵). از سوی دیگر این محصول خرد جمعی بشر که ارزشی فوق العاده باخته و نبوغ قانون نویسان محمول بر کمال می شود و مظهر عدالت دانسته می شود چراکه برخاسته از اراده فرد است. اراده ای که هرگز جز عدالت را برای صاحبش اقتضاء نمی کند. چنانکه روسو می گوید: اراده عمومی هرگز به خطا نمی رود و در هیچ صورت خلاف عدالت نیست زیرا هیچکس درباره خود مرتکب بی عدالتی نمی شود، پس حقوق موضوعه همیشه برحق است (روسو، ۱۳۶۹). ترس از جایگزینی اراده ای، به جای اراده قانون گذار که کارگزار اراده عمومی است از یک سو موجب فرض کمال قانون می شود و از سوی دیگر موجب می گردد قانون برابر با حقوق دانسته شود و تنها منبع تصمیمات محاکم، به عبارت دیگر منابع قواعد حقوق منحصر به قانون است و عرف و انصاف جایگاهی در تصمیمات قضایی ندارد. از این رو حقوق توجهی به تحولات اجتماعی و روبه تزايد جامعه ندارد و این تحولات منشئی برای ایجاد قاعده حقوقی نیستند. همچنین توجهی به نتایج قواعد حقوقی ندارد چنانکه آنچه اهمیت دارد اجرای حقوقی است که در قانون خلاصه می شود و نتایج آن اهمیتی ندارد.

### قانون

قانون در نظر حکیمان این دوره اگر چه نظراً برخاسته از معیارهای سرمدی و قواعد عالی است و هدف آن تأمین سعادت انسان می باشد اما در عمل رنگ و بو و هدفی دیگر می یابد. در عمل حکیمان مکتب حقوق طبیعی با ملاحظه استبداد، پادشاهان و حاکمان و برای بازگرداندن قدرت و حاکمیت به مردم و جلوگیری از استبداد، به ناچار، قدرت و حاکمیت را مبتنی بر اراده عمومی افراد دانستند، به این شکل که جامعه سیاسی را متشکل از افرادی دانستند که با اراده آزاد خود تن به یک تنواره سیاسی داده اند و از حقوق خود در دوره طبیعی گذاشته اند و آن را به قدرت سیاسی وگذار کرده اند. قدرت سیاسی که مخلوق اراده خود آنهاست و قدرتی محدود به

اراده خود افراد ایجاد کننده آن دارد. در پس این قدرت سیاسی صاحبان اصلی قدرت یعنی مردم قرار دارند و همچنان قدرت اصلی را در دست دارند تا هر زمان که قدرت از آنچه که مردم به او سپرده اند تخطی کند آن را باز ستانند و یا تغییر دهند. (لاک، ۱۳۸۷).

به این ترتیب حاکمیت از آن مردم است و برخاسته از اراده ی آنهاست. از سوی دیگر ترس از بازگشت استبداد و خود کامگی باعث شد تا تمام ارکان حکومت را به یکجا واگذار نکنند بلکه قدرت قانونگذاری را از قدرت اجرایی تفکیک و هر یک را به نهادهای متمایز از یکدیگر واگذار می کنند. قوه تصمیم گیری را مجلسی یا به تعبیر کانت شخص قانون گذار متشکل از نمایندگان مردم و قدرت اجرایی و قضاوت را به نهادهای دیگری واگذار می کنند. (کانت، ۱۳۸۸).

در میان این سه قوه متمایز از هم نیز از آنجا که قانون گذاری بازتاب اراده عمومی است و این اراده منشاء تمام حقوق دانسته می شود و آنچه را که افراد خود خواسته اند درخواستی از اراده ی آنهاست بهترین عدالت و عالیترین حمایت از فرد می باشد (کانت، ۱۳۸۸؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰) جایگاهی ممتاز را دارد که موجب تفوقی به دیگر قوا می گردد (کانت، ۱۳۸۸). بنابراین از یک سو قانون نتیجه اراده جمعی اعضای جامعه می باشد که در اراده ی قانون گذار متجلی شده و به همین علت ارزش فوق العاده می یابد و نیز از سوی دیگر ترس از تجاوز به قدرت قانون گذاری و از بین رفتن اراده ی عمومی موجب نفی هرگونه تجاوز به حریم قانون گذاری می شود (کاتوزیان، ۱۳۸۰، روبرتسون، ۱۹۹۷). لذا از یک طرف اعتباری فوق العاده برای قانون قائل می شوند، از سوی دیگر تنها منبع قاعده حقوقی اراده قانون گذار است، که آنچه را قانون اعلام می کند و به تصویب برساند قاعده حقوقی دانسته شود و لاغیر، ولو آنکه این اراده با حقوق طبیعی این مکتب نظراً مبنای اعتبار قاعده حقوقی را بر آن مبتنی می کند متفاوت و مغایر باشد. چنانکه مورین<sup>۱</sup> در این باب می گوید:

برای حقوق دان و دادرس و وکیل دعاوی تنها یک حقوق وجود دارد و آن هم حقوق موضوعه است. این حقوق عبارت از مجموعه قوانینی است که برای تنظیم روابط اشخاص از طرف قانون گذار وضع شده است. قوانین اخلاقی و طبیعی در صورتی الزام آور است که به وسیله قانون نوشته تضمین شده باشد و دادرس که برای توجیه رای خود به اینگونه قوانین استناد می کند از حدود صلاحیت خود خارج شده است. تنها با قانون گذار است که از میان قواعد گوناگون و گاه متعارض طبیعی، آنچه را که الزام آور است معین کند. دادرس خوب عقل خود را در مقابل خرد قانون خاضع می کند، زیرا منصوب شده است که بر طبق قانون قضاوت کند نه آنچه که خود می

پسندد. هیچ چیز برتر از قانون وجود ندارد و این خیانت در انجام دادن وظیفه است که به احکام آن به بهانه رعایت انصاف بی اعتنایی کرد. در علم حقوق هیچ خردی معقولتر از قانون و هیچ انصافی منصفانه تر از انصاف قانون نیست (کاتوزیان، ۱۳۸۰).

به این ترتیب هیچ عاملی نمی تواند اعتبار قوانین موضوعه را زیر سوال برده یا متزلزل کند. اوبری از دیگر حقوق دانان این مکتب نیز در این مورد وظیفه دادرسی را تنها اجرای اراده ی قانون گذاری می داند (کاتوزیان، ۱۳۸۰). از سوی دیگر در بعد هدف فائده حقوقی که در قانون خلاصه می شود حفظ و حمایت حقوقی و آزادیهای فردی است. حقوقی که می توان آنها را در مالکیت و آزادی خلاصه کرد (کاتوزیان، ۱۳۸۰). از نظر اندیشمندان این مکتب وظیفه قانون محدود کردن آزادی نیست بلکه حفظ و توسعه آن می باشد. (شریعت، ۱۳۸۸).

از سوی دیگر تنها قاعده حقوقی، قاعده ای است که لازم الرعایه و الزام آور باشد و توسط دولت حمایت و تضمین شده باشد قاعده ای است که در قانون درج شده و خارج از قواعد قانونی، قاعده حقوقی دیگری وجود نداشته باشد، به عبارت دیگر قاعده حقوقی یعنی قانون.

نظریه های فرهنگی

خلاصه نظریات دانشمندان مختلف در رابطه با فرهنگ قانون گرایی

دانشمند	خلاصه نظریه
مورگان	در نظریه کنترل اجتماعی بیان شده که نظام های کنترل ناقص شخصی (عمدتاً روان شناختی) و نظام های کنترل ناقص اجتماعی (عمدتاً نهادی مانند خانواده و مدارس) باعث تضعیف جامعه پذیری میشوند و تضعیف جامعه پذیری باعث کاهش خود کنترلی و عزت نفس و فقدان تقید به نهادهای اجتماعی مانند خانواده می گردد و در نهایت مجموعه این عوامل به قانون گریزی منتهی می شوند.
تورنر	در این نظریه گرایش به قانون گرایی در دو بعد اصلی ارزیابی فایده و انتظار فایده از قانون و رعایت آن مورد توجه است.
اورعی و ماهرورنی	به زعم این افراد قانون گرایی عبارت است از گرایش آگاهانه، داوطلبانه و ارادی اکثریت قریب به اتفاق مردم از قوانین و مقررات موجود و عمل به آنها و نیز قانون گرایی میزان اهمیتی است که شهروندان برای قانون قائل می شوند و با شاخص هایی چون نگرش مثبت به قانون، کاهش ارتکاب جرایم و تخلفات، افزایش مشارکت اجتماعی و بالابودن انسجام و وحدت اجتماعی، قابل شناسایی است.
کوزمن	طبق نظریه بوم شناختی ریشه اصلی قانون گریزی در عوامل اجتماعی و ساختار محیطی افراد نهفته است. تضعیف دینداری، خویشاوندی، کاهش کارایی نهادهای اجتماعی مانند خانواده، ناپدید شدن همسایگی و کاهش انسجام سنتی باعث تزلزل هنجارهای کنترلی می شود و در نتیجه بستر قانون گریزی را فراهم می آورد و این شرایط در مناطق انتقالی یعنی حاشیه شهرها و مکانهایی که به عنوان گذار مهاجرت عمل می کند بیشتر است، یعنی قانون گریزی در طبقات پایین جامعه بیشتر می باشد.

دورکیم و مرتین	در نظریه آنومی بیان شده که اگر در جامعه تغییرات ناگهانی در استانداردهای زندگی رخ دهد، هنجارها دچار تغییر می گردند و در این حالت روابط افراد از قیدها آزاد می شود و در نتیجه نیروهای اخلاقی تضعیف می گردند و در نهایت حاصل چنین وضعیتی قانون گریزی خواهد بود.
نوروزی	وی معتقد است هر قدر نهادهای مدنی گسترش یابند سطح شهروندی افراد از نظر مسئولیت پذیری و تعهدات اجتماعی آنان و پایبندی به حقوق خودشان افزایش می یابد و با افزایش سطح شهروندی توانایی آنها در تحلیل ها و فعالیت های فرهنگی - اجتماعی و اقتصادی افزایش یافته و در نتیجه میزان قانون گرای آنها افزایش می یابند.
رابرت مرتون	در نظریه ساختاری فرصت با تاکید بر انطباق اجتماعی رفتار قانون گریزی تشریح شده است. در این نظریه عنوان شده که وقتی جامعه ابزار و امکانات تولید ثروت را یکسان توزیع ننماید استعداد و توانایی های اعضای جامعه برای تلاش مشروع نیز یکسان پرورش نمی یابد و در نتیجه قانون گریزی و استفاده از هر وسیله و امکانات نامشروع جهت دستیابی به اهداف توسط افراد مورد استفاده قرار می گیرد.
ساترلند	در نظریه انتقال فرهنگی ادعا شده که رفتار غیر قانونی از طریق کنش متقابل با دیگران آموخته می شود. افرادی که به قانون گریزی دست می زنند در انتقال فرهنگی خود نه تنها انگیزه و توجیه رفتار تخلف آمیز را منتقل می کنند بلکه تکنیکها و چگونگی انجام آن رفتارها را نیز آموزش می دهند.
کارل مارکس	در نظریه تضاد و نتیجه گیری شده که افراد طبقه فقیر وقتی دچار از خود بیگانگی می شوند و احساس کنترل خود را بر زندگی از دست می دهند به اعمال غیر قانونی روی می آورند.
عبداللهی و صالحی	در این نظریه عنوان شده که فقر فرهنگی زمینه ساز قانون گریزی است و فقر فرهنگی ناشی از کم سوادی، ناآگاهی نسبت به قانون، تعدد خرده فرهنگی و عدم امکان استفاده از خدمات آموزشی و فرهنگی می باشد.

### **جمع بندی و نتیجه گیری**

با بررسی مفاهیم فرهنگ و قانون و مطالعه نظریات مرتبط باقانون گرایی و مصاحبه با صاحب نظران موضوعی مشخص گردید که پنج بعد اصلی که هرکدام تعدادی مؤلفه و شاخص را شامل می شوند می توانند بر ارتقای فرهنگ قانون گرایی تأثیرگذار باشند. این پنج بعد عبارتند از عوامل فردی؛ عوامل خانوادگی، عوامل اقتصادی، عوامل اجتماعی و عوامل مرتبط با قانون. جدول تفکیک ابعاد، مؤلفه ها و شاخص ها به شرح زیر می باشد.



جدول : مدل اولیه ارتقاء فرهنگ قانون گرایی

ابعاد	مولفه ها	شاخص ها
عوامل فردی	نگرش دینی	دین ، مذهب ، میزان اعتقاد
	جمعیت شناختی	تحصیلات، سن، جنس ، تاهل ، شغل
	فطری و درونی	
عوامل خانوادگی	اختلاف بین والدین	
	تربیت در دوران کودکی	
	تبعیض در خانواده	
	غیبت والدین در خانواده	
	خشونت در خانواده	
	یتیمی	
	سن والدین	
عوامل اقتصادی	ثروت	
	درآمد	
	امکانات رفاهی خانواده	
عوامل اجتماعی	جمع گرایی جامعه	
	مهاجرت	
	استبداد تاریخی	ارزشها، هنجارها
عوامل مرتبط با قانون	نظارت اجتماعی	
	ناهماهنگی در خرده فرهنگها	مدرسه ، دانشگاه، صدا و سیما سایت ها ، تاتر
	آموزشهای اجتماعی	
عوامل مرتبط با قانون	عدم آشنایی افراد با قانون	
	تفسیر نادرست از قانون	
	ضعف قانون	
	انتزاعی بودن قانون	
	عدم پویایی قانون	
	اهرم های تشویقی	

الگوی ارتقاء فرهنگ قانون گرایی

موارد فوق الذکر متغیرهای مستقلی هستند که می‌توانند بر متغیر وابسته تحقیق یعنی فرهنگ قانون‌گرایی موثر واقع شوند. با تأثیر بر عواملی همچون نگرش دینی، تحصیلات، شغل، محیط خانه، ضریب جینی، توزیع ثروت و درآمد، امکانات رفاهی خانواده، مهاجرت، تبلیغات بر روی ارزش‌ها و هنجارها، نظارت اجتماعی، آموزش قوانین، برطرف کردن ضعف‌های قوانین و غیره میتوان بر میزان قانون‌گرایی مردم جامعه تأثیر گذاشت. پایبندی به قانون زیربنای توسعه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. نکته‌ای که باید به آن توجه نمود این است که در این مبحث با دو اصطلاح قانون‌پذیری و قانون‌گرایی روبه‌رو هستیم. قانون‌پذیری به معنای پذیرش قانون است که این امر می‌تواند هم به وسیله درونی‌سازی و هم اجبار اجتماعی صورت پذیرد. یعنی ما می‌توانیم حتی به زور جرمه افراد را مجبور به بستن کمربند ایمنی خودرو کنیم. اما قانون‌گرایی به مفهوم ایجاد علاقه مندی در افراد برای رعایت قانون می‌باشد که این امر به وسیله درونی‌سازی فرهنگ و به روش اغنایی انجام پذیر است. موضوع انجام این تحقیق قانون‌گرایی بوده و به اعتقاد محقق برای پایبندی بیشتر و توسعه و تداوم گرایش افراد به قانون بهتر است که از روش‌های درونی‌سازی استفاده شود.

**منابع فارسی**

- آشوری د. و همکاران ۱۳۸۶. مسائل و چشم اندازه های فرهنگ ، مجموعه مقالات ، چاپ دوم ، تهران : نشر وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی
- پهلوان چ . ۱۳۸۷. فرهنگ شناسی ، گفتارهای در زمینه فرهنگ و تمدن ، تهران : نشر قطره.
- دل و کیو ژ . ۱۳۸۶. فلسفه حقوق ، ترجمه ج واحدی ، چاپ دوم ، تهران : انتشارات بنیاد حقوقی میزان .
- دیلمی ا . ۱۳۸۲. بایسته های تفسیر قوانین ، چاپ اول ، قم : انتشارات دانشگاه قم .
- رحمانی فرد ش . ۱۳۸۶. جامعه شناسی حقوق ، چاپ اول ، تهران : انتشارات دنیای سبز ..
- روسو ژ . ۱۳۶۹. قرارداد اجتماعی ، ترجمه م کیا ، چاپ چهارم ، تهران : انتشارات گنجینه .
- صالحی امیری ر . ۱۳۸۶. مفاهیم و نظریه های فرهنگی ، تهران : نشر ققنوس.
- قاسمی م . ۱۳۸۸. شکل گزایی در حقوق مدنی ، چاپ اول ، تهران : بنیاد حقوقی میزان ..
- کاتو زیان ن . ۱۳۸۰. فلسفه حقوق ، چاپ تهران : شرکت سهامی انتشار .
- کانت ا . ۱۳۸۸. فلسفه حقوق ، ترجمه م صانعی دره بیدی ، چاپ سوم ، تهران : انتشارات نقش و نگار .
- لاک ج . ۱۳۸۷. رساله ای در باب حکومت ، مترجم ح عضرانلو ، چاپ اول ، تهران : نشر نی .
- لیاقت دار م ج ، تقوی ف ، یزدخواستی ب ، سمیعی ف . ۱۳۸۸. تأثیر و نقش فرهنگی جامعه ف نهاد خانواده و توسعه ارتباطات در گرایش زنان به آموزش عالی ، جامعه شناسی کاربردی (مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان)، ۲۰: ۷۱-۸۲
- مالروی ف . ۱۳۸۸. اندیشه های حقوقی ، ترجمه م کلانتریان ، چاپ دوم ف تهران : انتشارات آگه .
- معینی ج . ۱۳۷۴. نظریه و فرهنگ ، چاپ اول ، تهران : مرکز مطالعات فرهنگی .
- ورنریگر . ۱۳۷۶. پایدیا . جلد اول و دوم ، ترجمه م ح لطفی ، چاپ اول ، تهران : نشر خوارزمی

منابع انگلیسی

Robertson N.G,Rousseau , Montesquieu and the Origins of Inequality  
Available From : <http://www2.swgc.mun.ca>(Accessed 21/9/2011)

Freeman M.D.A ,(2001) , LLOYDS Introducion to Jurisprodence ,  
London: Sweet and Maxwell. 1526 p .

Downes David (1999), Crime and Deviance in Taylor Steve ed.  
Sociology Issues and Debates , London : Macmillan Press, P.P.231-252.

Kappeier Susanno (1995), The will to Violence: The Politics of personal  
Behavie . Oxford Polity: Press.

Richards ; M& WBLLS ; A, (2004) Impacts of illegality & barriers to  
legality , Henduras , international forestry Review.

Taylor , Steve , ed.,(1999) , Sociology : Issues and Debates, London :  
MacMillan press . LTD.

