



Reflections on the Influence of Stoic Thought in the Genesis of Public Law

Azam Taleb ¹, Ehsan Movahedipour ²

1. PhD Candidate in Public Law, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author), Email: azam.taleb.2019@gmail.com

2. Doctoral Student of Public Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran, Email: ehsanmovahedi1986@gmail.com

Abstract

Received:

28/11/2026

Revised :

20/01/2026

Accepted:

10/02/2026

Published

online:

28/03/2026

By transitioning from the Aristotelian "political animal" (homo politicus) to the "universal human" and proposing the concept of "universal natural law," the Stoic school established the ethical foundation of modern public law. Employing a descriptive-analytical method and a critical approach, the present study analyzes the theoretical foundations of this school and its impact on the genesis of the fundamental concepts of modern public law, subsequently examining its capacities and limitations within the sphere of public law. Findings indicate that the Stoics, by basing law on "Logos" (universal rationality) and delineating the "transcendental human," presented the first formulation of inherent dignity and cosmopolitanism. These ideas, particularly through Roman Law, exerted a profound influence on the formation of human rights and modern public law. However, the article argues that Stoic thought faces structural limitations that render it incapable of replacing modern theories of constitutional law. Finally, by revisiting "practical rationality" vis-à-vis modern "instrumental rationality," it is explained that Stoicism is applicable not as an institutional system, but as a "regulative ideal" and an ethical backing for legitimizing human rights and human dignity, critiquing unjust laws in contemporary jurisprudence, and enhancing the normative legitimacy of law.

Keywords: Stoics, Natural Law, Human Rights, Human Dignity, Cosmopolitanism, Modern Public Law, Legal Positivism.

How To Cite: Taleb, A & Movahedipour, E. (2026). Reflections on the Influence of Stoic Thought in the Genesis of Public Law, *Journal of Comparative Public Law*, 3(1). 60-92. <https://www.doi.org/10.22091/cpl.2026.15532.1104>



Extended Abstract

The primary objective of this study is to critically interrogate the epistemological and axiological capacities of Stoic philosophy for conceptualizing and reconstructing the foundational paradigms of modern public law. Specifically, the study seeks to ascertain how the Stoic normative framework, despite its antiquity, can systematically address the contemporary crisis of normative legitimacy engendered by the hegemony of strict legal positivism and utilitarian calculus. It ultimately aims to propose a teleological rehabilitation of practical rationality (*phronesis*) within modern public law and human rights discourse. To this end, it examines how Stoic concepts (i.e., natural law, universal reason, and inherent human dignity) can provide a meta-legal compass for evaluating the substantive justice of positive law. This study adopts a descriptive-analytical methodology augmented by a critical hermeneutic approach applied to both classical and contemporary legal-philosophical literature. Through comprehensive library-based research and systematic qualitative content analysis, it examines primary Stoic doctrines alongside modern jurisprudential treatises. This dual trajectory facilitates a conceptual genealogy, tracking the ontological evolution of Stoic ideals such as Natural Law and intrinsic dignity, and evaluating their structural adaptability within the epistemology of contemporary legal systems. The methodology is grounded in a method of normative reconstruction, which distinguishes the rational core and cosmopolitan ethics of Stoicism from its metaphysical and physicalist implications, thereby enabling a critical engagement with modern contractarian theories. The findings reveal that Stoicism engineered a monumental paradigm shift in legal philosophy by anchoring the genesis of law in *Logos* (Universal Cosmic Reason), thereby dissolving the classical dichotomy between *Physis* (nature) and *Nomos* (convention). Rooted in an ontological monism and pantheistic worldview, Stoic jurisprudence established the normative supremacy of *Lex Naturalis* (Natural Law) over *Lex Humana* (Positive Law). This epistemological framework yielded several structural pillars of modern jurisprudence. First, it conceptualized an *a priori*, trans-positive legal order wherein the validity of legal norms is contingent upon their coherence with universal rationality. Law is discovered, not made; its authority derives from conformity with the rational nature of the cosmos, not from sovereign command or social convention. Second, it formulated an egalitarian universalism, advancing the earliest articulation of intrinsic human dignity predicated on the shared rational faculty of all human beings (*animal rationale*). This marked a decisive break from the Aristotelian hierarchy that excluded barbarians and slaves from full moral consideration. Third, it transitioned legal and moral obligations from the parochial confines of the polis to a cosmopolitan jurisdiction (*Cosmopolis*), establishing the theoretical foundation for both international law and universal human rights. Historically, the doctrinal assimilation of these principles into Roman jurisprudence through the concepts of *Ius Gentium* and *Ius Naturale* catalyzed their transmission into Enlightenment rationalism, ultimately providing the axiological foundation for contemporary constitutionalism and the modern architecture of human rights. The study

further demonstrates the critical function of Stoic thought in contemporary legal discourse. Against legal positivism, which reduces legitimacy to formal validity and procedural correctness, Stoic natural law offers a trans-positive criterion for evaluating the substantive justice of enacted laws. The Stoic insistence on the inseparability of law and morality provides a powerful apparatus for challenging arbitrary sovereign power and unjust legislation. Moreover, in an era dominated by instrumental rationality, which concerns itself solely with efficient means to given ends, Stoic practical reason addresses the evaluation of ends themselves, inquiring into the nature of the human good and the conditions of human flourishing. This teleological orientation restores to law its ethical purpose: the realization of justice and the protection of human dignity. The study also identifies significant structural limitations that prevent Stoicism from serving as a self-sufficient dogmatic framework for modern constitutional design. First, its metaphysical determinism, rooted in a pantheistic cosmology where all events unfold according to necessary causal chains, lacks a robust theory of political responsibility and institutional reform. Second, its emphasis on inner virtue and individual self-sufficiency tends toward political quietism, offering no coherent theory of resistance, civil disobedience, or the right to overthrow unjust regimes — concepts central to modern constitutionalism from Locke onward. Third, Stoicism lacks an institutional theory of the state, providing no analysis of legislative processes, separation of powers, or mechanisms of judicial review. Its legal thought remains at the level of ethical duty rather than enforceable rights, and its conception of equality, while morally radical, never translated into a critique of actual social structures such as slavery. These limitations confirm that Stoicism cannot substitute for modern theories of constitutional law at the level of institutional design. The study concludes that while Stoic jurisprudence cannot serve as a standalone institutional framework for modern constitutional design, its theoretical utility remains indispensable as a regulative ideal and meta-legal heuristic compass. The appropriate application of Stoic thought in contemporary public law is conditional, complementary, and meaning-giving, operating at the level of normative foundations rather than institutional engineering. In a legal discourse suffering from the normative deficit and moral relativism inherent in strict legal positivism and utilitarian calculus, Stoicism functions to bridge the fact-norm divide and provide a transcendental justification for the non-derogable nature of fundamental rights. By reinstating the teleological purpose of law and anchoring human dignity not in fragile social contracts but in an ontological truth about human nature, Stoic philosophy offers the essential critical apparatus to challenge arbitrary sovereign power, measure the substantive justice of positive laws, and ultimately rehabilitate the moral legitimacy and normative integrity of modern public law frameworks. The marriage of modern institutional form with Stoic ethical content presents a pathway out of the contemporary crisis of meaning in public law.

Keywords: Stoics, Natural Law, Human Rights, Human Dignity, Cosmopolitanism, Modern Public Law, Legal Positivism.



تأملی بر بازتاب اندیشه رواقی در تکوین حقوق عمومی

اعظم طالب^۱، احسان موحدی پور^۲

۱. پژوهشگر دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، رایانامه: azam.taleb2019@gmail.com

۲. دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: ehsanmovahedi1986@gmail.com

چکیده

مکتب رواقی با گذار از «انسان سیاسی» ارسطویی به «انسان جهانی» و طرح مفهوم «قانون عام طبیعی»، شالوده اخلاقی حقوق عمومی نوین را بنیان نهاد. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی انتقادی، به واکاوی مبانی نظری این مکتب و تأثیر آن بر تکوین مفاهیم بنیادین حقوق عمومی نوین و سپس به بررسی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های آن در سپهر حقوق عمومی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که رواقیان با ابتنای حقوق بر «لوگوس» (عقلانیت جهان‌شمول) و ترسیم «انسان استعلایی»، نخستین صورت‌بندی از کرامت ذاتی و جهان‌وطنی را ارائه کردند. این اندیشه‌ها به‌ویژه از طریق حقوق روم، تأثیر شگرفی بر شکل‌گیری حقوق بشر و حقوق عمومی مدرن گذاشتند. باین‌حال، مقاله استدلال می‌کند که اندیشه رواقی با محدودیت‌های ساختاری مواجه است که آن را از جایگزینی با نظریه‌های مدرن حقوق اساسی ناتوان می‌سازد. درنهایت، با بازخوانی «عقلانیت عملی» در برابر «عقلانیت ابزاری» مدرن، تبیین می‌شود که رواقی‌گری نه به‌عنوان یک نظام نهادی، بلکه به‌مثابه یک «ایدئال تنظیمی» و پشتوانه اخلاقی برای مشروعیت‌بخشی به حقوق بشر، کرامت انسانی، نقد قوانین ناعادلانه در حقوق معاصر و ارتقای مشروعیت هنجاری به حقوق، کاربست‌پذیر است.

واژگان کلیدی: رواقیون، قانون طبیعی، حقوق بشر، کرامت انسانی، جهان‌وطنی، حقوق عمومی مدرن، پوزیتیویسم حقوقی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۷
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۱/۰۸

استناد: طالب، اعظم و موحدی پور، احسان. (۱۴۰۵) تأملی بر بازتاب اندیشه رواقی در تکوین حقوق عمومی، *حقوق عمومی تطبیقی*، ۳(۱)، ۶۰-۹۲.

<https://www.doi.org/10.22091/cpl.2026.15532.1104>



نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

تاریخ اندیشه حقوقی، همواره صحنه دیالکتیک میان «اراده حاکم» و «الزامات عقل» بوده است. نظام‌های حقوقی معاصر، به‌ویژه در سنت حقوق عمومی مدرن، با بحرانی فزاینده در حوزه مشروعیت هنجاری روبرو هستند. این بحران که بیش از هر چیز از تقلیل حقوق به اراده صرف قانون‌گذار یا محاسبات صرفاً فایده‌گرایانه ناشی می‌شود، حقوق را از بنیان‌های عقلانی و اخلاقی که لازمه اعتبار و الزام‌آوری آن هستند، تهی ساخته است. در چنین بستری، نیاز به بازگشت به مبانی فلسفی عمیق‌تر و یافتن چارچوب‌هایی عقلانی که بتوانند کرامت انسانی را به‌عنوان اصلی بنیادین و غیرقابل تخفیف تضمین کنند، بیش‌ازپیش احساس می‌شود. درحالی‌که رویکردهای پوزیتیویستی و فایده‌گرایانه در حقوق، بر جنبه‌های شکلی و کارکردی قانون تأکید دارند، تجربه تاریخی نشان داده است که این رویکردها در مواجهه با چالش‌های هنجاری بنیادین، مانند نقض نظام‌مند حقوق بشر یا تعارض میان قانون و وجدان اخلاقی، با بحران توجیه مواجه می‌شوند.

فقدان مبنایی اخلاقی و عقلانی و غیرتقلیل‌پذیر، اعتبار حقوقی بسیاری از قوانین را صرفاً به اراده اکثریت یا نهاد قدرت وابسته ساخته است. در این میان اندیشه‌های فلسفی کلاسیک، به‌ویژه مکتب رواقی، با تأکید بر عقلانیت عملی و قانون طبیعی و کرامت انسانی، می‌توانند چارچوبی نظری متفاوت و غنی برای مواجهه با این بحران ارائه دهند. مکتب رواقی که خود پاسخی نظری به بحران نظم سیاسی کلاسیک یونانی و چالش‌های حکمرانی در امپراتوری روم بود، مفاهیمی چون قانون طبیعی به‌عنوان نظم عقلانی جهان، برابری ذاتی انسان‌ها و جهان‌وطنی اخلاقی را به میراث گذاشت.

این مفاهیم که بعدها در حقوق رومی و سپس در نظریه‌های حقوق طبیعی مدرن بازتفسیر شدند، پایه‌های نظری بسیاری از اصول حقوق عمومی نوین، ازجمله حقوق بشر را بنا نهادند. پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا با بازخوانی دقیق این میراث، پیوند میان مفاهیم بنیادین حقوق عمومی در مکتب رواقی و حقوق عمومی معاصر را تبیین کرده و ظرفیت‌های آن را در مواجهه با چالش‌های نظری و عملی حقوق امروز، به‌ویژه نقد پوزیتیویسم حقوقی، مورد سنجش قرار دهد. نوآوری این پژوهش در تحلیل کاربرد مشروط و تنظیمی اندیشه رواقی در حقوق عمومی معاصر، با تأکید بر بازسازی عقلانیت عملی و مشروعیت هنجاری حقوق، نهفته

است. با توجه به موارد فوق، پرسش اصلی این پژوهش آن است که اندیشه رواقی، با وجود قدمت تاریخی و محدودیت‌های نظری خود در ارائه یک نظریه نهادی کامل برای حقوق عمومی مدرن، چگونه می‌تواند در تبیین، نقد و بازسازی مفاهیم بنیادین حقوق عمومی معاصر به‌ویژه در مواجهه با چالش‌های مشروعیت هنجاری و محدودیت‌های رویکردهای پوزیتیویستی و فایده‌گرایانه، نقش ایفا کند؟ برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر به دنبال یافتن پاسخ برای پرسش‌های فرعی زیر است:

مبانی نظری مکتب رواقی که بر مفاهیم حقوق عمومی تأثیرگذار بوده‌اند، کدامند؟ مفاهیم کلیدی حقوق عمومی در اندیشه رواقی مانند قانون طبیعی، حقوق طبیعی، برابری، عدالت طبیعی و دولت جهانی، چه ویژگی‌هایی دارند و چگونه پایه‌های حقوق عمومی مدرن را بنا نهادند؟ شرایط تاریخی و اجتماعی دوره هلنیستی و روم چه نقشی در تکوین و نهادینه شدن اندیشه‌های حقوقی رواقی ایفا کردند؟ محدودیت‌ها و ظرفیت‌های اندیشه رواقی در کاربرد معاصر در حقوق عمومی چیست و چگونه می‌توان از آن برای تقویت مشروعیت هنجاری حقوق بهره جست؟ اهداف این پژوهش عبارت‌اند از: تبیین مبانی نظری و مفاهیم بنیادین حقوق عمومی در مکتب رواقی، بررسی ریشه‌ها و تأثیرات اندیشه رواقی بر شکل‌گیری حقوق بشر و حقوق عمومی مدرن ارزیابی انتقادی محدودیت‌ها و ظرفیت‌های اندیشه رواقی در نسبت با چالش‌های حقوق عمومی معاصر، ارائه چارچوبی برای کاربرد مشروط، تنظیمی و پیشنهادی اندیشه رواقی در حقوق عمومی، با تأکید بر بازسازی عقلانیت عملی و مشروعیت هنجاری حقوق. این پژوهش با روشی توصیفی تحلیلی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای متون فلسفی و حقوقی کلاسیک و معاصر انجام خواهد شد. پژوهش حاضر پس از این مقدمه، ابتدا به بررسی مبانی نظری مکتب رواقی در نسبت با حقوق عمومی می‌پردازد. سپس مفاهیم بنیادین حقوق عمومی در اندیشه رواقی و تأثیر شرایط تاریخی بر شکل‌گیری آن‌ها تبیین خواهد شد. در ادامه، کاربرد و محدودیت‌ها و ظرفیت‌های این اندیشه در حقوق عمومی معاصر مورد تحلیل قرار گرفته و در نهایت با ارائه نتیجه‌گیری، به پرسش‌های اصلی پژوهش پاسخ داده خواهد شد.

۱. مبانی نظری: منظومه فلسفی رواقی

رواقیان فلسفه را به باغستانی تشبیه می‌کنند که «منطق» دیوار، «طبیعیات» درختان و «اخلاق» میوه آن است. در این نظام، هستی‌شناسی مقدمه ضروری برای درک اخلاق و منطق است.

۱-۱. هستی‌شناسی (فیزیک)

روایان با رویکردی «مادی‌گرا» و «همه خدا انگار»، واژگان طبیعت، خدا، عقل (لوگوس) و آتش را مفاهیمی هم‌معنا و دال بر علت نخستین و اراده‌ازلی می‌دانند (Grant, 1967: 8; کلوسکو، ۱۴۰۰: ۲۸۷). نظام هستی‌شناسی آنان بر دو عنصر جهان‌شمول جسمانی استوار است: «ماده‌فعال» (لوگوس یا خدا) و «ماده‌منفعل». خدا در این نگرش نه خالق جهان از عدم، بلکه نفس عاقله، ناظم و حقیقت‌فعالی است که به‌صورت مادی در سراسر کائنات ساری است (Sedle, 1998: 142-146; ارمسن، ۱۳۷۸: ۱۲۰-۱۲۱). جهان، کلی ارگانیسم و زنده است که توسط «آتش سازنده» یا روح مدبر اداره می‌شود. این نیروی حیاتی (لوگوس)، قانون ازلی و تقدیر تغییرناپذیر حاکم بر عالم است (ورنر، ۱۳۷۳: ۲۰۳). از آنجا که خدا عین طبیعت است، اصل اخلاقی «زیستن مطابق طبیعت» به معنای هماهنگ‌سازی اراده انسان با عقل حاکم بر جهان تعریف می‌شود (Robson, 1935: 203). اگرچه جهان تحت سیطره جبر و قوانین علی است، اما روایان اراده انسان را تنها امر استثنایی و آزاد می‌دانند که قابلیت اتصاف به حسن و قبح اخلاقی را دارد (بریه، ۱۳۵۳: ۶۴-۷۰).

۲-۱. معرفت‌شناسی و منطق

منطق در اندیشه رواقی، حصار باغ فلسفه و ابزار شناخت واقعیت «آن‌گونه که هست» است. آنان با رد کلیات ارسطویی و مثل افلاطونی، بر نوعی «تجربه‌گرایی» تأکید دارند که در آن شناخت از ادراک حسی آغاز می‌شود (برن، ۱۳۶۳: ۵۰). در این دستگاه معرفتی که بر همدلی جهانی اجزا استوار است، خیر و شر ماهیتی خنثی دارند و تنها «فضیلت» (حرکت موافق عقل یا طبیعت)، خیر و «رذیلت»، شر محسوب می‌شود (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۰۰-۲۰۴). عقل مشترک در تمام ابنای بشر، مبنای یکسانی شناخت‌شناسی است (Colish: 52, 1985).

۳-۱. انسان‌شناسی

با عبور از دولت‌شهر ارسطویی، انسان‌شناسی رواقی بر دو محور «فردیت» (استقلال ذاتی) و «جهان‌شمولی» (برادری جهانی) بنا شد (پازارگاد، ۱۳۴۸: ۲۰۷). این چرخش فکری، منجر به ظهور «انسان استعلایی»

گردید؛ انسانی که هویت و کرامت او نه در نژاد یا طبقه، بلکه در ذات خردمند و اراده آزاد او نهفته است (بایرتر، ۱۳۸۴: ۱۱۵؛ قاری سید فاطمی، ۱۳۹۸: ۲۵-۲۶). مؤلفه‌های کلیدی انسان‌شناسی رواقی عبارت‌اند از:

کرامت ذاتی و مرکزیت انسان: ارزش انسان به ذات خردمند اوست، نه پایگاه اجتماعی‌اش. این نگاه زیربنای ایده «برابری طبیعی» و حقوق بشر را شکل می‌دهد (Robson, 1935: 223).
خردورزی: عقل، فصل مشترک تمامی انسان‌ها و طبیعت خاص بشری است (Long & Sedley, 1987: 7).
برابری: اشتراک در عقل، تمامی تمایزات نژادی (یونانی یا بربر) را حذف و انسان‌ها را ذاتاً برابر و کمال‌پذیر معرفی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۳۶؛ عنایت، ۱۳۸۴: ۱۰۹).
اراده آزاد: انسان اگرچه در حصار جبر طبیعی رخدادهاست، اما در «نحوه مواجهه» و «اراده درونی» خود، آزاد است (پاپکین و استرول، ۱۳۸۱: ۲۹).

۴-۱. جامعه‌شناسی: جهان‌وطنی

جامعه آرمانی رواقی، اجتماعی طبیعی و فراگیر است. آنان با طرح ایده «جامعه جهانی»، مرزهای سیاسی و جغرافیایی مرسوم را درنوردیدند. در این دیدگاه، انسان‌ها شهروندان یک «کیهان‌شهر» واحد هستند که در آن تمایزات نژادی و جغرافیایی رنگ می‌بازد (مالفرد، ۱۳۹۴: ۶۱۱-۶۱۲). به تعبیر سنکا و مارکوس اورلیوس، انسان عضو دو جامعه است: یکی جامعه مدنی محدود و دیگری جامعه بزرگ بشری که مرزهایش با آفتاب سنجیده می‌شود و همه انسان‌ها به حکم اشتراک در عقل، همشهریان آن هستند (کلوسکو، ۱۴۰۰: ۲۹۷). این نگرش، مبنای حقوق طبیعی و گذار از قوانین محلی به سمت قوانین جهان‌شمول و انسانی گردید؛ جایی که تنها مرز معتبر، فضیلت و خرد است و جهان به مثابه یک کشور واحد انگاشته می‌شود.

۲. مفاهیم بنیادین حقوق عمومی در مکتب رواقی

اندیشه رواقی با گذار از «دولت‌شهر» به «جهان‌شهر»، مفاهیم نوینی را در حقوق عمومی بنیان نهاد. در این بخش، مؤلفه‌های کلیدی این مکتب شامل قانون طبیعی، حقوق طبیعی، برابری، عدالت و دولت بررسی می‌شود.

۱-۲. قانون عام: قانون طبیعی به عنوان خاستگاه حقوق و معیار مشروعیت

برخلاف ارسطو که نقطه عزیمت خود را «شهر» می دانست، رواقیان «عقل کل جهانی» را مبنا قرار دادند. از نظر آنان، ماهیت مشترک انسان ها یا همان عقل جهانی، منبع اصلی قانون است (گلج و اسکربک، ۱۳۹۹: ۱۷۲). طبیعت در این مکتب تبلور یک «قانون عام» و جهان شمول است که عقل انسانی قادر به کشف آن است؛ عقلی که نه فردی، بلکه داوری مشترک بشری است (پولادی، ۱۳۸۹: ۹۶). قانون طبیعی که همان حکم عقل و قانون برتر است، معیار سنجش قوانین موضوعه محسوب می شود. قوانین سیاسی تنها زمانی معتبرند که کاشف و مبین این قانون ابدی باشند، نه خالق آن. لذا قوانین دولتی نمی توانند ماهیت حق و باطل را تعیین کنند و اگر با قانون طبیعی (عدالت و حقیقت) در تعارض باشند، اساساً قانون نیستند (گلج و اسکربک، ۱۳۹۹: ۱۷۱؛ فاستر، ۱۳۸۰: ۳۱۳). سیسرو تأکید می کند که اطاعت از قوانین موضوعه مطلق نیست، بلکه مشروط به انطباق آن ها با قانون طبیعی است (فاستر، ۱۳۸۰: ۳۲۴-۳۲۶).

۲-۲. حقوق طبیعی: خاستگاه حقوق بشر مدرن

رواقیان با پیوند دادن حقوق به قانون طبیعی، بنیان گذار «حقوق طبیعی» و مفهوم جامعه یگانه بشری هستند. سیسرو به عنوان نماینده این سنت، حقوق طبیعی را دارای ویژگی هایی چون عقلانی بودن، جهان شمولی، تغییرناپذیری، انطباق با فطرت و منشأ اخلاقی یا فراقردادی می داند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۸: ۸۶؛ قربان نیا، ۱۳۸۳: ۳۹-۴۰). این رویکرد، با تأکید بر حق های غیرقابل سلب که فراتر از اراده دولت هاست، شالوده حقوق بشر امروزی و اسناد بین المللی را شکل داد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۸: ۸۹-۹۰). بر این اساس، حقوق بشر (مانند آزادی و کرامت) ذاتی انسان است و دولت ها تنها وظیفه شناسایی آن را دارند، نه ایجاد آن را (Campbell 2006: 34). این اندیشه از طریق فلسفه رومی و سپس مسیحیت به دوران مدرن منتقل شد و در اعلامیه های حقوق بشری معاصر تجلی یافت (Freeman, 2000: 214).

۳-۲. برابری: پیامد منطقی انسان شناسی استعلایی

ایده برابری طبیعی انسان ها، گسستی بنیادین از اندیشه نابرابری محور ارسطویی بود. رواقیان با تکیه بر اشتراک همگان در «عقل»، تمایزات نژادی (یونانی یا بربر) و طبقاتی (ارباب یا برده) را مردود شمردند. سیسرو تصریح

می‌کند که هیچ اختلاف نوعی میان انسان‌ها وجود ندارد و همه تابع یک قانون و دولت جهانی هستند (عنایت، ۱۳۸۴: ۱۱۳؛ بازارگاد، ۱۳۴۸: ۲۴۵). این برابری در دو ساحت «مساوات روحی یا عقلی» و «تساوی در برابر قانون» تعریف می‌شود و پیش‌درآمد شعارهای برابری خواهانه انقلاب‌های مدرن است (کلوسکو، ۱۴۰۰: ۲۹۸).

۲-۴. عدالت طبیعی: همبستگی مشروعیت و قانون

سیسرو برای اولین بار از مفاهیم مقبولیت و مشروعیت در باب مفهوم عدالت استفاده می‌کند. وی بر این عقیده است که عدالت طبیعی بر پایه طبیعت استوار شده است. چون طبیعت و خلقت عادلانه تلقی می‌گردد، پس قوانین ناشی از آن هم طبعاً عادلانه خواهد بود. بنابراین حقوق مبتنی بر این قوانین هم طبعاً عادلانه تلقی می‌شوند. تمام قوانین موضوعه اگر در طول این قوانین قرار گرفته و در تعارض با آن‌ها نباشد، مشروع خواهد بود. در غیر این صورت، هرچند از نظر مردم و بر اساس نوع قرارداد و توافق پذیرفته شده باشد، هرگز نه وصف عادلانه به خود خواهد گرفت و نه لزوماً مشروع خواهد بود. به عبارت دیگر تنها وصف قانونی می‌گیرد، نه مشروع. در نتیجه این نوع عدالت، وضعی است و نه طبیعی و عدالت وضعی لزوماً مشروع نیست، هرچند می‌تواند قانونی باشد (جاوید، ۱۳۹۰: ۷۶). با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، مفاهیم پایه‌ای حقوق عمومی چون اصل برابری و مساوات انسان‌ها، عدالت طبیعی و حقوق بشر مبتنی بر حقوق طبیعی، اصالت رواقی دارد که از قرن ۱۷ به بعد در قالب مفاهیم فلسفه سیاسی مدرن رواج یافت.

۲-۵. دولت کشور و دولت جهانی

رواقیان انسان را شهروند دو جامعه می‌دانند: دولت محلی و دولت جهانی. (بازارگاد، ۱۳۴۸: ۲۴۶؛ پولادی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

۲-۵-۱. دولت کشور (قرارداد اجتماعی):

سیسرو دولت را ناشی از غریزه اجتماعی و «پیمان مشترک» مردم برای تأمین منافع متقابل و اجرای عدالت می‌داند. در این نظریه که شبیه قرارداد اجتماعی است: ۱. از آنجایی که دولت و قانون ملک مشترک مردم است، پس اقتدار دولت ناشی از قدرت دسته‌جمعی مردم است؛ ۲. قدرت سیاسی چنانچه به طریق حق و

قانون اعمال شود، حقیقتاً قدرت متحده مردم خواهد بود. هر زمامدار دولت که قدرت سیاسی را به کار می‌برد ضامن عمل وی، قانون است و او خود نیز، مخلوق قانون خواهد بود؛ ۳. دولت و قانون همیشه تابع قانون طبیعی است و لذا قانون دولت باید بازتاب قانون طبیعی باشد. سیسرو دولتی را که تابع قانون طبیعی نیست و قوانین وضعی‌اش از قانون طبیعی برگرفته نشده، اصولاً دولت به شمار نمی‌آورد. فرق دولت با یک دسته راهزن در همین جاست. یک دسته راهزن نیز برای خود قوانینی وضع می‌کنند ولی آیا به صرف اینکه برای خود قانونی دارند می‌توان نام دولت بر آن‌ها گذاشت؟! (همان).

این اصول کلی مربوط به حکومت که «اقتدار و قدرت سیاسی ناشی از مردم است؛ تنها با ضمانت قانون قابل به کار بردن است و تنها بر اساس اخلاق می‌توان برحق شمرد» تا قرن‌ها بعد اساس فلسفه سیاسی بوده و مورد قبول عموم مردم جهان اروپا قرار گرفت و به منزله اصلی مشترک، بدون تغییر و توجیه، از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. البته در طرز عمل و استعمال این اصل مشترک اختلاف نظر بوده، ولی در اصل صحت این فرضیه اختلاف نظری نبوده است (پازارگاد، ۱۳۴۸: ۲۴۷). بنابراین استعمال اصل مهم مزبور (قدرت سیاسی دولت ناشی از مردم است یا قرارداد اجتماعی) در زمان معاصر و بکار بردن آن در دفاع از «حاکمیت مردم» و «اصل نمایندگی»، از ابداعات قرون جدید و معاصر نبوده بلکه استعمال همان اصل قدیم حقوق رومی است که رواقیان بنیان‌گذار آن بودند، اما در محیط جدید و با انطباق با شرایط جدید.

۲-۵-۲. دولت جهانی (حقوق بین الملل):

مکتب رواقی نخستین مکتب فکری است که اندیشه دولت جهانی بر پایه‌های عقلانی را سر داده است. در زمان ایشان، با درهم شکستن مرزهای بین یونانی و بربر توسط اسکندر و از میان رفتن تمایزات اجتماعی و سیاسی در محدوده دولت شهر، رواقیان به پیروی از این تحول، مردمان مختلف را به عنوان اعضای یک نظام سیاسی واحد و جهانی شناختند. اعتقاد به قانون عام، منطقاً به پذیرش «دولت جهانی»^۱ می‌انجامد؛ به نظر سیسرو آن‌ها که در قانون شریک‌اند، در عدالت نیز شریک‌اند و آن‌ها که از قانون و عدالت مشترک برخوردارند، باید به صورت اعضای یک جامعه مشترک‌المنافع نگریسته شوند. افراد بشر هرچند به سبب

1 . Cosmopolis

وضعیت جغرافیایی در قلمرو دولت‌های مختلف زندگی می‌کنند، اما به حکم طبیعت اعضاء یک دولت بزرگ و مشترک جهانی هستند. دولتی که همه انسان‌ها را در برمی‌گیرد. سیسرو متفکری است که تاریخ او را به‌عنوان نماینده برجسته «ایدئولوژی دولت بزرگ» می‌شناسد.

اعتقاد به یک قانون عام جهانی و تعلق همگان به یک قانون عام و همین‌طور اعتقاد به یک دولت جهانی و شهروندی جهانی، راه را برای اندیشه حقوق بین‌الملل در نظریه حقوقی سیاسی باز کرد. تجربه و تحول تاریخی در رابطه دولت روم با دولت‌های مغلوب و تابع امپراتوری عظیم روم مقوم این اندیشه بود. در مراحل متأخر امپراتوری با توجه به گسترشی که امپراتوری پیدا کرده بود و ملل گوناگونی که مغلوب این دولت و با آن متحد شده بودند، نوعی حقوق شهروندی برای تمام اتباع امپراتوری پذیرفته شد و به تدریج این تفکر را که بیگانگان از رومی‌ها پایین‌ترند و مستحق حقوق برابر با آن‌ها نیستند کنار گذاشته شد. بدین ترتیب حقوق‌دانان رومی در دوره متأخر امپراتوری، اصول کلی حقوق بشر را به‌عنوان حقوق طبیعی برای همگان به رسمیت شناختند. این تفکر در سده‌های میانه نیز ادامه یافت و پایه‌های نظریه حقوق بشر و «حقوق بین‌الملل» را فراهم کرد (فاستر، ۱۳۸۰: ۳۲۸؛ پولادی، ۱۳۸۹: ۱۱۱).

البته باید توجه داشت که مفهوم دولت جهانی در اندیشه سیسرو، نه یک ساختار سیاسی اداری فراملی، بلکه یک «جامعه اخلاقی مشترک» مبتنی بر قانون طبیعی و عقل کیهانی است (Nussbaum, 2000: 7). در ساحت عمل سیاسی، سیسرو به‌عنوان یک جمهوری‌خواه مدافع قانون اساسی مختلط روم بود و ایده جهان‌وطنی رواقی را به‌عنوان یک «سنجه هنجاری و انتقادی» جهت ارزیابی مشروعیت حقوق داخلی به کار می‌گرفت (Schofield, 1999: 64). از این‌رو کاربست این مفهوم نزد وی، تلاشی برای تبیین کیهان‌گرایی اخلاقی در بستر حقوق و مقید ساختن قدرت سیاسی به عدالت جهان‌شمول است.

۳. تحلیلی بر تکوین اندیشه‌های حقوقی رواقی: از بحران «نوموس» تا نظم حقوقی رومی

اندیشه حقوقی رواقی یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های نظری در شکل‌گیری مفاهیم بنیادینی همچون قانون طبیعی، برابری ذاتی انسان‌ها، جهان‌وطنی حقوقی و حاکمیت عقل بر قانون در سنت حقوقی غرب به شمار می‌رود. اهمیت این سنت نه تنها در محتوای هنجاری آن، بلکه در پیوند عمیقی است که میان تحولات تاریخی، تجربه‌های اجتماعی و بازسازی‌های فلسفی از مفهوم قانون برقرار می‌سازد. رواقی‌گری را نمی‌توان

صرفاً به منزله یک مکتب اخلاقی یا متافیزیکی فهم کرد؛ بلکه باید آن را پاسخی نظری به بحران نظم سیاسی کلاسیک یونانی و سپس چالش‌های حکمرانی در امپراتوری روم دانست. فروپاشی پولیس یونانی پس از فتوحات اسکندر، زوال مشارکت فعال شهروندی، گسترش قلمروهای چند قومیتی و دگرگونی مفهوم شهروندی، شرایطی را پدید آورد که در آن، مدل کلاسیک قانون (nomos) مبتنی بر عرف محلی و اراده جمعی شهروندان کارایی خود را از دست داد. در چنین بستری، رواقیان کوشیدند بنیانی فراتاریخی و عقلانی برای قانون فراهم آورند؛ بنیانی که بتواند هم‌زمان پاسخگوی نیازهای اخلاقی فرد بی‌ریشه در جهان هلنیستی و الزامات حقوق عمومی در ساختار امپراتوری روم باشد. رواقی‌گری، در مقام حلقه واسط میان اخلاق فلسفی و نظم حقوقی، نقشی بنیادی در گذار از قانون محلی سیاسی به قانون عقلانی جهانی ایفا کرده است.

۳-۱. هلنیسم به مثابه بستر تاریخی تکوین اندیشه حقوقی رواقی

در نظم کلاسیک یونان، قانون پیوندی ناگسستگی با پولیس داشت. قانون نه تنها قاعده‌ای هنجاری، بلکه تجسم شیوه زیست مشترک شهروندان بود و مشروعیت خود را از مشارکت مستقیم آنان می‌گرفت. با فتوحات اسکندر مقدونی و شکل‌گیری جهان هلنیستی، این چارچوب فروپاشید. فرد انسانی دیگر خود را عضوی از یک جامعه سیاسی محدود و مشخص نمی‌یافت؛ بلکه در قلمرویی پهناور، چند قومیتی و فاقد مرکز هنجاری واحد رها شده بود. در چنین شرایطی nomos، به عنوان قانونی مبتنی بر سنت محلی و اراده خاص، توان پاسخ‌گویی به مسائل اخلاقی و حقوقی جهان جدید را از دست داد. لانگ نشان می‌دهد که این گسست، نوعی بحران هنجاری ایجاد کرد که در آن، تمایز میان قانون، قدرت و عدالت دچار ابهام شد (Long 143-146). این بحران، بستر نظری لازم برای ظهور اندیشه‌هایی فراهم آورد که به دنبال معیاری جهان‌شمول و غیرقراردادی برای قانون بودند.

رواقیان اولیه به‌ویژه زنان و کلنانتس و خریسیپوس در واکنش به این بحران، مفهوم قانون را از اراده سیاسی مقید به شهر خاص، به عقل حاکم بر طبیعت انتقال دادند. از منظر آنان جهان ساختاری عقلانی دارد و انسان، به واسطه مشارکت در این عقل کلی، قادر به درک هنجارهای الزام‌آور اخلاقی و حقوقی است. بدین

ترتیب قانون «کشف» می‌شود، نه «وضع» (Schofield, 1991: 54-57). این تلقی نقطه عزیمت نظریه قانون طبیعی رواقی است: قانونی که اعتبار آن نه از توافق اجتماعی، بلکه از انطباق با طبیعت عقلانی انسان ناشی می‌شود. به این معنا، قانون راستین همواره مقدم بر قوانین وضعی قرار دارد و می‌تواند معیار نقد آن‌ها باشد. یکی از نتایج مستقیم شرایط هلنیستی، ظهور ایده جهان‌وطنی در اندیشه رواقی بود. رواقیان برخلاف ارسطو که انسان را حیوانی سیاسی در چارچوب پولیس می‌دانست، انسان را موجودی عقلانی می‌دیدند که به جامعه‌ای جهانی تعلق دارد (Nussbaum, 1997: 7-10). ایده شهروندی جهانی، مبنای نظری برابری طبیعی انسان‌ها را فراهم ساخت. تمایزات حقوقی مبتنی بر نژاد، قومیت یا وضعیت سیاسی، جای خود را دست‌کم در سطح هنجاری به وحدت نوع انسان داد. همین ایده بعدها در حقوق رومی به شکل «حق مردمان» تبلور یافت؛ مفهومی که فراتر از حقوق خاص شهروندان رومی، قواعدی عام برای تنظیم روابط انسان‌ها وضع می‌کرد (Watson, 1995: 33-36).

۲-۳. روم و نهادهای شدن اندیشه حقوقی رواقی

در اواخر جمهوری روم، رشد امپراتوری و تمرکز قدرت اقتصادی و سیاسی و فساد نهادهای جمهوری خواهانه، بحران عمیقی در مشروعیت قانون ایجاد کرد. در این بستر، سیسرو نقش کلیدی در انتقال و بازسازی اندیشه حقوقی رواقی ایفا نمود. تعریف مشهور سیسرون از قانون به‌عنوان «عقل راستین مطابق با طبیعت» قانون را تابع معیار عقلانی اخلاقی می‌سازد و آن را از صرف اراده قانون‌گذار متمایز می‌کند (Cicero, 1999: 33). همان‌طور که قبلاً بیان شد، از منظر سیسرون، قانونی که با عقل و عدالت سازگار نباشد، حتی اگر به صورت رسمی وضع شده باشد، فاقد اعتبار حقیقی است. این موضع، بنیان نظری تمایز میان قانون و عدالت و در نتیجه، امکان نقد هنجاری قانون را در فلسفه حقوق عمومی فراهم می‌سازد (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۴۱-۴۴).

با استقرار نظام امپراتوری، مسئله محوری حقوق عمومی از «مشارکت سیاسی» به «محدودسازی اخلاقی قدرت مطلقه» تغییر یافت. سنکا، در مقام فیلسوف دربار نرون، کوشید قدرت امپراتور را با معیارهای عقلانی و اخلاقی رواقی مهار کند. در رساله «درباره رحمت»، او فضیلت را اساس مشروعیت قدرت می‌داند و اعمال سلطه بدون خویشتن‌داری عقلانی را نشانه استبداد می‌شمارد (Seneca, 2009: 19-23).

مارکوس اورلیوس نیز در (تأملات)، با تأکید بر عقل مشترک و قانون مشترک طبیعت، تصویری از جامعه انسانی به مثابه یک کل منسجم عقلانی ارائه می‌دهد که در آن، فرمانروایان و فرمان‌بران همگی تابع یک قانون واحدند (Aurelius, 2011: 87-90). اندیشه رواقی از طریق حقوق‌دانانی چون اولپیان و گایوس وارد نظام حقوقی روم شد. تعریف اولپیان از عدالت به عنوان «اراده‌ای ثابت و پایدار برای اعطای حق هر ذی‌حق» بازتاب روشنی از اخلاق عقلانی رواقی در حقوق مثبت است (Honoré, 2002: 59). با وجود تأکید بر برابری طبیعی انسان‌ها، رواقی‌گری نتوانست به الغای نهادهایی چون برده‌داری بینجامد. این تناقض نشان می‌دهد که تأثیر رواقی‌گری عمدتاً در سطح مشروعیت‌بخشی اخلاقی و تفسیر حقوقی باقی ماند و کمتر توانست ساختارهای اجتماعی نابرابر را دگرگون سازد (Finley, 1980: 78-80). در یک جمع‌بندی نظری می‌توان چنین استدلال کرد:

- فروپاشی پولیس یونانی در دوره هلنیستی، قانون را از پیوندهای محلی و سیاسی رها ساخت و بستر انتزاعی شدن آن را فراهم کرد؛

- امپراتوری روم، با نیاز به حکمرانی بر جامعه‌ای گسترده و متکثر، این انتزاع فلسفی را به نظم حقوق عمومی تبدیل نمود؛

- رواقی‌گری، با پیوند عقل، طبیعت و قانون، حلقه واسط میان اخلاق فلسفی و حقوق نهادی شد؛
- حاصل این فرآیند تاریخی، شکل‌گیری نظریه‌ای عقلانی از قانون بود که شالوده سنت حقوق طبیعی و بسیاری از مفاهیم حقوق عمومی مدرن را پیریزی کرد.

۴. کاربرد اندیشه رواقی در حقوق عمومی معاصر؛ محدودیت‌ها و ظرفیت‌ها در چارچوب بازسازی مفهومی

کاربست اندیشه‌های کلاسیک در ساحت حقوق عمومی مدرن، همواره با چالش «ناهم‌زمانی تاریخی» و «تفاوت در پارادایم‌های مشروعیت» روبرو بوده است. در این میان اندیشه رواقی نیز وضعیتی پارادوکسیکال دارد؛ از یک سو به عنوان خاستگاه مفاهیم بنیادینی نظیر «قانون طبیعی و عقلانیت عام و کرامت انسانی» شناخته می‌شود و از سوی دیگر، به دلیل فقدان نظریه‌های نهادی دموکراتیک، متهم به ناتوانی در تبیین

پیچیدگی‌های دولت قانون‌مدار مدرن است. فرضیه اصلی در این بخش آن است که طرد کامل رواقی‌گری یا پذیرش غیرانتقادی آن، هر دو ناشی از یک خطای سطح تحلیل است. مسئله بنیادین، سنجش میزان تکامل رواقی‌گری نیست، بلکه تعیین سطح دقیق مداخله‌گری آن در حقوق عمومی است. تحلیل پیش‌رو نشان می‌دهد که اگرچه رواقی‌گری در سطح «مهندسی نهادی» و «تکنیک حقوقی» ناکارآمد است، اما در سطح «مبانی فراحقوقی» و «توجیه هنجاری»، ظرفیتی احیاگر برای مقابله با بحران‌های پوزیتیویسم حقوقی معاصر دارد.

کاربست آموزه‌های رواقی در عرصه حقوق عمومی مدرن، پیش‌فرض اتخاذ روش‌شناسی منسجمی است که از تقلیل‌گرایی تاریخی و خلط مکانیکی میان هستی‌شناسی باستان و ساختارهای حقوقی معاصر ممانعت ورزد. پژوهش حاضر با ابتنا بر روش «بازسازی هنجاری» در پی استخراج مفاهیم کارکردی از بطن این مکتب است. در این چارچوب همان‌گونه که نیورواقیون معاصر و در رأس آن‌ها مارتا نوسبام استدلال می‌کنند، می‌توان با تفکیک «هسته عقلانی» و «اخلاق جهان‌وطنی» رواقی از دلالت‌های فیزیکیالیستی و متافیزیک سنتی آن، بستری برای نقد و غنای نظریه‌های قراردادگرایی مدرن فراهم آورد (Nussbaum, 2006: 389). این بازسازی روش‌شناختی به ما اجازه می‌دهد تا ایده‌های کلاسیک را نه به‌عنوان یک دکترین تاریخی صرف، بلکه به‌عنوان ابزاری تحلیلی انتقادی برای پاسخ به چالش‌های هنجاری حقوق عمومی مدرن، بازتفسیر کنیم.

۴-۱. گسست معرفت‌شناختی و نهادی: محدودیت‌های اندیشه رواقی در حقوق عمومی

اندیشه رواقی اگرچه به‌عنوان واسط میان اخلاق فلسفی یونانی و حقوق رومی، مفاهیم بنیادینی چون عقلانیت عام را به میراث گذاشته است، اما انتقال این مفاهیم از ساحت اخلاق فردی به نظم سیاسی با موانع جدی نظری مواجه است. این محدودیت‌ها را می‌توان در پنج سطح تحلیل کرد:

۴-۱-۱. محدودیت متافیزیکی: انسداد مسئولیت سیاسی

زیربنای متافیزیکی رواقی‌گری بر نوعی جبر عقلانی استوار است که مطابق آن، تمامی رخدادهای جهان ازجمله کنش‌های انسانی در چارچوب زنجیره‌ای ضروری از علل طبیعی تحقق می‌یابند. تفکیک امور به

«در اختیار ما» و «خارج از اختیار ما»، آزادی را به قلمرو درونی محدود می‌کند (1983: 1, Epictetus Encheiridion).

از منظر حقوق عمومی، چنین برداشتی از آزادی، ناکافی است. حقوق اساسی مدرن بر این فرض بنا شده که کنش سیاسی انسان‌ها می‌تواند و باید نظم ناعادلانه را تغییر دهد. نوسبام به درستی تأکید می‌کند که رواقی‌گری، به جای نقد ساختارهای ناعادلانه، انسان را به سازگاری عقلانی با آن‌ها فرامی‌خواند (Nussbaum, 1944: 362). نتیجه آن است که زمینه نظری لازم برای مسئولیت سیاسی، اعتراض حقوقی و اصلاح نهادی به شدت تضعیف می‌شود.

۴-۱-۲. محدودیت اجتماعی: غیبت عدالت توزیعی

روایان بر برابری اخلاقی انسان‌ها در بهره‌مندی از عقل تأکید می‌کنند؛ اما این برابری هرگز به تحلیل نابرابری‌های اجتماعی، اقتصادی و طبقاتی نمی‌انجامد. سنکا در نامه‌های اخلاقی خود، ضمن تأکید بر انسان بودن بردگان، نهاد برده‌داری را به عنوان بخشی از نظم طبیعی جهان به چالش نمی‌کشد (Epistulate, Seneca Morales: 47). این رویکرد باعث می‌شود که رواقی‌گری فاقد مفهومی روشن از عدالت اجتماعی و توزیعی باشد. درد و رنج ناشی از ساختارهای نابرابر، نه به عنوان مسئله‌ای نهادمند، بلکه صرفاً به عنوان آزمونی برای فضیلت فردی تلقی می‌شود. به تعبیر نوسبام، این نوع فردگرایی اخلاقی، سیاسی‌زدایی از رنج اجتماعی است و نابرابری ساختاری و مسئولیت‌نهایی دولت را به حاشیه می‌برد. (Nussbaum, 2006: 36).

۴-۱-۳. محدودیت سیاسی: محافظه کاری نهادی و فقدان نظریه مقاومت

در اندیشه سیاسی رواقی، نظم سیاسی موجود غالباً بازتابی از نظم عقلانی طبیعت تلقی می‌شود. مارکوس اورلیوس، در مقام امپراتور و فیلسوف، اطاعت از قانون و پذیرش جایگاه سیاسی را بخشی از هماهنگی با کل عقلانی جهان می‌داند (Aurelius, 2002: 88). این نگرش، برخلاف سنت‌های مدرن، نظریه‌ای منسجم از مقاومت، نافرمانی مدنی یا حق براندازی نظم ناعادلانه ارائه نمی‌دهد. در نقطه مقابل لاک، مشروعیت را مبتنی بر رضایت می‌داند و حق مقاومت را نتیجه منطقی نقض امانت حکومت قلمداد می‌کند (Locke, 1690: 217).

412: 1988). روسو نیز با رد مشروعیت نظم‌های تحمیلی، قانون را تنها زمانی معتبر می‌داند که بیانگر اراده عمومی باشد (Rousseau, 1997: 54).

۴-۱-۴. محدودیت حقوقی: فروکاست قانون به اخلاق طبیعت و تکلیف محوری

در رواقی‌گری، قانون چیزی جز تجلی عقل صحیح و هماهنگ با طبیعت نیست (Cicero, 1913: 13). این تعریف هرچند از منظر فلسفی جذاب است، اما از حیث حقوق عمومی ناکافی است؛ زیرا هیچ تحلیلی از نهادهای قانون‌گذاری، تفسیر قانون، کنترل قدرت یا تضمین حقوق ارائه نمی‌دهد. حقوق اساسی مدرن، به‌ویژه از منتسکیو به بعد، بر طراحی نهادی، تفکیک قوا و محدودسازی قدرت سیاسی تمرکز دارد (Montesquieu, 1989: 157). در رواقی‌گری، چنین عقلانیت نهادی‌ای اساساً غایب است و حقوق در اخلاق حل می‌شود. علاوه بر این، در اندیشه رواقی، قانون عمدتاً مولد تکلیف است، نه منبع حقوق قابل مطالبه؛ این جهت‌گیری آن را از منطق حقوق بنیادین مدرن دور می‌سازد (Rawls, 1971: 7).

۴-۱-۵. محدودیت اخلاقی: تضعیف امر عمومی

رواقی‌گری درنهایت به نوعی خودبسندگی اخلاقی فرد خردمند می‌انجامد؛ فردی که حتی در شرایط بی‌عدالتی نهادمند، می‌تواند فضیلت‌مند باقی بماند (Annas, 1993: 31). این ایده، هرچند الهام‌بخش اخلاق فردی است، اما با منطق حقوق اساسی که بر کنش جمعی، منازعه مشروع و تغییر ساختارهای عمومی بنا شده، ناسازگار است.

در یک تحلیل تطبیقی با حقوق اساسی مدرن، متوجه می‌شویم که اندیشه رواقی، قانون و نظم سیاسی را تجلی عقل کلی طبیعت (Logos) می‌داند و از همین رو، مشروعیت قدرت را امری پیشاسیاسی و مستقل از اراده شهروندان تلقی می‌کند. در این چارچوب، قانون عادلانه است نه به دلیل فرآیند وضع آن، بلکه به سبب انطباقش با نظم عقلانی جهان. نقطه مقابل این تلقی را می‌توان در نظریه‌های کلاسیک حقوق اساسی مشاهده کرد؛ جایی که لاک، مشروعیت حکومت را منوط به رضایت افراد آزاد و برابر دانسته و قانون را امانتی قابل نظارت و در صورت لزوم، قابل فسخ معرفی می‌کند (Locke, 1988: 271). روسو این گسست را تعمیق می‌کند و با طرح مفهوم «اراده عمومی»، قانون را محصول خودقانون‌گذاری جمعی می‌داند، نه کشف نظم

طبیعی (Rousseau, 1997: 52). درحالی که رواقی‌گری اساساً فضایی برای تعارض دیدگاه‌ها و منازعه سیاسی قائل نیست و اختلاف را اختلالی در نظم عقلانی تلقی می‌کند، حقوق اساسی مدرن تعارض را، واقعیت ذاتی سیاست می‌داند که باید از طریق نهادهای دموکراتیک مدیریت شود.

این تمایز در نظریه قدرت نیز آشکار است. منتسکیو به جای اتکای اخلاقی به فضیلت حاکمان، مسئله مهار قدرت را از طریق طراحی نهادی و تفکیک قوا صورت‌بندی می‌کند (Montesquieu, 1989: 157).

در مقابل رواقی‌گری فاقد نظریه‌ای مستقل درباره ساخت دولت و کنترل نهادی قدرت است و بیش از آن که یک نظریه حقوق اساسی باشد، آموزه‌ای اخلاقی در باب زیست فردی محسوب می‌شود. برآیند تطبیقی آن است که رواقی‌گری، هرچند الهام‌بخش تاریخی برخی مفاهیم حقوق عمومی است، اما از حیث مشروعیت سیاسی، عقلانیت نهادی و حقوق بنیادین، نظریه‌ای پیش‌حقوق اساسی به شمار می‌آید و نمی‌تواند جایگزین نظریه‌های مدرن حقوق اساسی تلقی شود. اما نکته محوری نوشته حاضر در همین جاست که این محدودیت‌ها به معنای طرد رواقی‌گری نیستند؛ بلکه سطح مناسب کاربرد آن را مشخص می‌کنند. رواقی‌گری دقیقاً از آنجا که فاقد نظریه قدرت و نهاد است، می‌تواند پیش‌فرض‌های اخلاقی و عقلانی حاکم بر آن‌ها را مورد ارزیابی قرار دهد.

۴-۲. بازسازی مفهومی: رواقی‌گری به عنوان نظریه هنجاری مکمل

با پذیرش ناتوانی رواقی‌گری در ارائه مدل نهادی حکومت، پرسش این است که آیا این مکتب در بازسازی مبانی حقوق عمومی معاصر کارکردی دارد؟ استدلال این پژوهش آن است که رواقی‌گری نه به عنوان «جایگزین»، بلکه به عنوان یک «نظریه تنظیمی» و پشتوانه اخلاقی برای مفاهیم مدرن، قابل احیاست.

۴-۲-۱. بنیان‌گذاری غیرقراردادی کرامت انسانی

کرامت انسانی در حقوق اساسی مدرن اغلب به مفهومی بدیهی اما نظریاً تهی فروکاسته می‌شود. اندیشه رواقی، با تأکید بر شأن عقلانی مشترک انسان‌ها، می‌تواند پشتوانه‌ای فلسفی غیرتأسیسی برای این مفهوم فراهم کند (Nussbaum, 1997: 67). این کاربرد، تفسیری و تنظیمی است؛ نه تأسیسی و تقنینی. کرامت انسانی در فلسفه رواقی، نه محصول قرارداد اجتماعی و نه نتیجه تعلق به نظم سیاسی خاص، بلکه وضعیتی

هستی‌شناختی است که از مشارکت همگانی انسان‌ها در عقل مشترک جهان سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که همه انسان‌ها واجد قوه عقل‌اند، از حیث منزلت اخلاقی برابر تلقی می‌شوند.

مارکوس اورلیوس با تأکید بر این که انسان‌ها اعضای یک جامعه عقلانی واحدند، پیوند ناگسستنی خیر فردی و خیر جمعی را یادآور می‌شود و تأکید می‌کند آنچه برای کل جامعه مفید نباشد، برای فرد نیز منفعتی نخواهد داشت. (Aurelius, 1983: IV.4 & VI. 54). این تلقی مبنای نظری جهان‌وطنی رواقی است: نظم اخلاقی که در آن تعلق هنجاری انسان‌ها فراتر از مرزهای سیاسی و هویت‌های ملی تعریف می‌شود. جهان‌وطنی رواقی از این رهگذر، پشتوانه‌ای فلسفی نیرومند برای دفاع از حقوق بشر جهان‌شمول فراهم می‌کند؛ حقوقی که اعتبار آن‌ها وابسته به شناسایی دولت‌ها نیست، بلکه از کرامت ذاتی انسان ناشی می‌شود. در تبیین مبانی فلسفی حقوق بشر و مفهوم کرامت انسانی، خوانش رواقی، واجد ظرفیت‌های تئوریک متمایزی در قیاس با سنت‌های فکری رقیب است. نخست، در تقابل با اخلاق کانتی که کرامت انسانی را غالباً بر شالوده «عقلانیت استعلایی» و استقلال اراده سوژه خودمختار و تا حدی منزوی استوار می‌سازد (Korsgaard, 1996: 114) و در تمایز با سنت فایده‌گرایی که با تقلیل کرامت به ابزاری جهت تأمین بیشترین رفاه جمعی، تحلیلی نتیجه‌محور و غایت‌شناسانه از حقوق به دست می‌دهد، هستی‌شناسی رواقی بر دکترین «اوکیوسیسی»^۱ استوار است. در این پارادایم، سوژه انسانی از رهگذر بسط تعلق خاطر طبیعی اجتماعی، نه یک فاعل مجزا، بلکه ذاتاً جزئی ارگانیک از پیکره «جهان شهر» تلقی می‌گردد (Engberg- 64: Pedersen, 1990). از سوی دیگر، تفکیک رویکرد رواقی از منابع الهیاتی نیز واجد اهمیت بنیادین روش‌شناختی است. درحالی که در الهیات سیاسی ادیان ابراهیمی، مبنای کرامت انسانی بر مبنای «تصویر خدا» و تعلق انسان به ساحت قدسی استوار است، رواقی‌گری منشأ کرامت را نه در فیض استعلایی، بلکه در لوگوس (عقل کیهانی درون ماندگار) و اشتراک تکوینی نوع بشر در طبیعت عقلانی جست‌وجو می‌کند (Tierney, 1997: 45). بدین ترتیب، مکتب رواقی با رهیز از انتزاع سوژه محور کانتی، تقلیل‌گرایی ابزاری فایده‌گرایان و ماوراءالطبیعه الهیاتی، خوانشی «طبیعت‌گرایانه» و در عین حال «جهان‌شمول» از کرامت

انسانی ارائه می‌دهد که در آن برابری و حقوق بنیادین بشر، محصول ضرورت عقلانی نظم کیهانی است (Perry, 1998: 11).

۲-۲-۴. کل‌کرد انتقادی در برابر پوزیتیویسم حقوقی: قانون به مثابه عقل صحیح

نظام‌های حقوقی معاصر با بحرانی فزاینده در حوزه مشروعیت هنجاری روبه‌رو هستند؛ بحرانی که بیش از هر چیز از تقلیل حقوق به اراده قانون‌گذار یا محاسبه فایده‌گرایانه منافع جمعی ناشی می‌شود. این وضعیت، حقوق را از بنیان‌های اخلاقی عقلانی تهی ساخته و آن را در برابر تصمیمات صرفاً سیاسی، اقتدارگرایانه یا مصلحت‌محور آسیب‌پذیر کرده است. حقوق مدرن به‌ویژه در سنت پساروشنگری، عمدتاً بر دو رویکرد نظری استوار بوده است: پوزیتیویسم حقوقی و نظریه‌های فایده‌گرایانه. پوزیتیویسم حقوقی، مشروعیت قانون را از منشأ و فرآیند وضع آن استنتاج کرده و بر تفکیک تحلیلی میان «هست» و «باید» پای می‌فشارد. در مقابل، فایده‌گرایی عدالت را در حداکثرسازی مطلوبیت یا رفاه جمعی تعریف می‌کند. با وجود نقش این رویکردها در ساماندهی نظم حقوقی، تجربه تاریخی نشان داده است که آن‌ها در مواجهه با چالش‌های هنجاری بنیادین، ازجمله نقض نظام‌مند حقوق بشر، تعارض میان قانون و وجدان اخلاقی و نسبی‌سازی کرامت انسانی با بحران توجیه مواجه‌اند (Hart, 1994: 250).

فقدان مبنایی اخلاقی، عقلانی و غیرتقلیل‌پذیر، موجب شده است که اعتبار حقوقی بسیاری از قوانین صرفاً به تصمیم اکثریت یا اراده نهاد قدرت وابسته شود. در چنین شرایطی، پرسش محوری این است که آیا می‌توان چارچوبی عقلانی یافت که بدون اتکا به متافیزیک‌های دینی خاص یا غایت‌شناسی‌های مورد مناقشه، از کرامت انسانی به‌عنوان بنیانی غیرقابل تخفیف برای حقوق دفاع کند؟ هسته مرکزی چالش رواقی با پوزیتیویسم حقوقی (به‌ویژه قرائت‌های هارت و کلسن که بر جدایی قانون و اخلاق تأکید دارند)، در تعریف ماهیت قانون نهفته است. درحالی‌که پوزیتیویسم قانون را محصول «اراده حاکم» یا «قاعده شناسایی» می‌داند، اندیشه رواقی قانون را حقیقتی عینی و عقلانی تلقی می‌کند. مهم‌ترین ظرفیت رواقی‌گری، ارائه معیاری فراحقوقی برای سنجش اعتبار قانون است. اندیشه رواقی با طرح ایده «قانون طبیعی»، بر این نکته پافشاری می‌کند که مشروعیت، تابعی از انطباق قانون با عقلانیت جهان‌شمول است. این رویکرد همسو با

نقدهای مدرن، مانع از آن می‌شود که «قانون ناعادلانه» صرفاً به واسطه صدور از سوی دولت، واجب‌الاطاعه تلقی گردد.

۴-۲-۳. احیای عقلانیت عملی در برابر عقلانیت ابزاری

نظریه‌های حقوق طبیعی کلاسیک، علی‌رغم تأکید بر عدالت و اخلاق، اغلب به سبب پیوند با نظام‌های غایت‌شناختی یا الهیاتی، در جهان کثرت‌گرای معاصر با محدودیت پذیرش مواجه شده‌اند (Finnis 1980: 29). این خلأ نظری، زمینه را برای نظریه‌هایی فراهم ساخته که حقوق بنیادین را به قرارداد اجتماعی یا اراده اکثریت تقلیل می‌دهند. فلسفه رواقی، با تکیه بر عقلانیت عملی و ایده زندگی مطابق با طبیعت عقلانی انسان، امکان نظری متفاوتی عرضه می‌کند. در مرکز این دستگاه فکری، مفهوم «Logos» یا عقل جهان‌شمول قرار دارد؛ عقلی که نه تنها هستی را توضیح می‌دهد، بلکه معیار تشخیص خیر و الزام اخلاقی را نیز فراهم می‌آورد. برخلاف عقلانیت ابزاری که صرفاً به انتخاب کارآمدترین وسیله برای اهداف مفروض می‌پردازد، عقلانیت عملی رواقی متکفل سنجش خود اهداف و تشخیص «خیر انسانی» است (Nussbaum, 1994: 303). از این منظر، قانون تنها زمانی شایسته اطاعت است که تجلی عقل عملی و سازگار با کرامت انسانی باشد.

در نتیجه اعتبار حقوقی در اندیشه رواقی صرفاً امری شکلی یا نهادی نیست؛ بلکه وابسته به هم‌سویی قانون با الزامات عقل جهان‌شمول است. هم‌خوانی با «Logos» شرط امکان مشروعیت حقوقی است، نه امری تکمیلی یا ثانوی. در فلسفه سیاسی معاصر، تلاش برای بازتولید عقلانیت عملی، نه از طریق متافیزیک کیهانی، بلکه از طریق ساختارهای زبانی و سیاسی صورت گرفته است. هابرماس در نقد عقلانیت ابزاری (که پوزیتیویسم حقوقی بر آن استوار است)، «عقلانیت ارتباطی» را پیشنهاد می‌دهد. او استدلال می‌کند که مشروعیت قانون تنها زمانی حاصل می‌شود که همه ذی‌نفعان بتوانند در یک گفت‌وگوی آزاد و عقلانی، بر سر آن توافق کنند (Habermas, 1996: 110). در اینجا هدف همان است که در اندیشه رواقی مطرح می‌شود: جلوگیری از استبداد قانون‌گذار و تضمین مشارکت عقلانی انسان‌ها. جان رالز در «لیبرالیسم سیاسی» نیز، مفهوم عقل عمومی را مطرح می‌کند. او معتقد است که در یک جامعه دموکراتیک، توجه

قوانین اساسی نباید بر اساس باورهای مذهبی یا فلسفی خاص باشد؛ بلکه باید بر دلایلی استوار باشد که همه شهروندان آزاد و برابر بتوانند آن‌ها را بپذیرند (Rawls, 1993: 217).

باین حال، باید توجه داشت که هم‌راستا دانستن رویکردهای مدرن با خرد رواقی، به معنای یکسان‌نگاری آن‌ها نیست. عقلانیت رواقی دارای خاستگاهی کیهان‌شناختی و مابعدالطبیعی است که ریشه در نظم ذاتی طبیعت دارد؛ درحالی که «عقل عمومی» رالز، تعمداً ماهیتی سیاسی و غیرمابعدالطبیعی دارد تا بتواند در جوامع متکثر پاسخگو باشد (Rawls, 1993: 223). به همین ترتیب، «عقلانیت ارتباطی» هابرماس نیز خصلتی کاملاً رویه‌ای و میان‌ذهنی دارد و به جای تکیه بر یک نظم پیشینی کیهانی، بر توافقات حاصل از کنش ارتباطی متکی است. با وجود این تفاوت‌های بنیادین متدولوژیک، دغدغه مشترک هر سه مکتب، عبور از خودمحوری و یافتن معیاری جهان‌شمول برای توجیه هنجارهاست.

پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که شکاف میان رواقی‌گری و نظریات مدرن در زمینه‌های فوق کمتر از آن است که تصور می‌شد. وگت استدلال می‌کند که هنجارمندی در حقوق مدرن بدون فرض گرفتن نوعی عقلانیت کیهانی (مشابه آنچه رواقیون می‌گفتند) فاقد بنیان مستحکم است (Vogt, 2008: 15-18). افزون بر این، پژوهشگران نشان داده‌اند که حتی نظریات هنجاری و گفتمانی مدرن نیز در نهایت نیازمند پیش‌فرض‌هایی غیر قابل تقلیل درباره کرامت و ارزش ذاتی انسان هستند؛ مفهومی که ریشه‌های بنیادین آن نه در عصر روشنگری، بلکه در سنت جهان‌وطنی رواقی قرار دارد. این مفهوم در اسناد بین‌المللی حقوق بشر چنانچه از ریشه‌های فلسفی خود تهی گردد، به مفهومی مبهم و شعاری سیاسی تقلیل می‌یابد (Nussbaum, 2019: 19-21).

دورکین نیز در نقد بنیادین خود بر پوزیتیویسم حقوقی به این نکته اشاره می‌کند که جدایی تحلیلی حقوق و اخلاق در عمل ناممکن است؛ زیرا قضات در مواجهه با «موارد دشوار» جایی که قواعد ایجابی قانون سکوت کرده یا با یکدیگر در تعارض‌اند، ناچارند به «اصول» متوسل شوند. به باور او، این اصول برخلاف قواعد خشک قانونی، دارای وزن و ماهیت اخلاقی هستند و نشان می‌دهند که نظام حقوقی همواره با ارزش‌های بنیادین شبیه به حقوق طبیعی در هم تنیده است (Dworkin, 1977: 81-83). بدین ترتیب نقد رواقی بر پوزیتیویسم حقوقی ناظر به ناتوانی آن در تولید الزام هنجاری قوی است. قانونی که از نظر شکلی

معتبر است اما ناقض کرامت انسانی محسوب می‌شود، از منظر رواقی فاقد مشروعیت اخلاقی و در نتیجه فاقد شایستگی اطاعت است.

در تلقی رواقی، قاضی و قانون‌گذار صرفاً مفسر قواعد یا حافظ انسجام درون‌نظامی نیستند، بلکه کنشگرانی اخلاقی‌اند که مکلف به داوری بر اساس عقل عملی و فضیلت‌اند. بازسازی رواقی و عقلانیت عملی نشان می‌دهد که تصمیم حقوقی مشروع تصمیمی است که از داوری عقل عملی و تشخیص خیر انسانی سرچشمه گیرد، نه صرفاً از انطباق شکلی با قانون یا محاسبه سود و زیان. کرامت انسانی بنیان همه حقوق بنیادین است و حقوق، تجلی نهادی این کرامت‌اند. از این رو، حقوق نه قرارداد صرف، بلکه تعهدی عقلانی اخلاقی نسبت به انسان به مثابه موجودی عاقل و صاحب منزلت است. پوزیتیویسم حقوقی با نادیده گرفتن این بعد، عملاً حقوق را از کارکرد اصلی خود (تحقق عدالت و حفظ کرامت) تهی می‌سازد. بدون احیای عقلانیت عملی و شناسایی کرامت به عنوان اصل بنیادین، بازسازی حقوق محکوم به بازتولید بحران مشروعیت خواهد بود. این رویکرد، ابزاری قدرتمند برای قضات و حقوق‌دانان اساسی فراهم می‌کند تا در تفسیر قانون، از التزام خشک به متن فراتر رفته و به «روح قانون» (که همان عقلانیت و عدالت است) رجوع کنند.

۴-۲-۳. تجلی عقلانیت عملی رواقی در ساختارهای هنجاری حقوق معاصر

هرچند هیچ نظام حقوقی مدرنی را نمی‌توان مستقیماً «رواقی» نامید، اما تأثیر میراث رواقی، به‌ویژه ایده یک عقلانیت جهان‌شمول که مبنای قانون طبیعی است، در رویه‌های قضایی و اسناد حقوقی معاصر قابل ردیابی است. این تأثیر به‌ویژه در اصولی مشهود است که حاکمیت مطلق دولت‌ها را به نفع یک نظم اخلاقی حقوقی برتر و جهان‌شمول محدود می‌کنند. مصادیق بارز این امر عبارت‌اند از:

الف. قواعد آمره^۱ به مثابه تجلی سکولار قانون طبیعی: مطابق ماده ۵۳ کنوانسیون وین حقوق معاهدات (۱۹۶۹)، قواعد آمره، هنجارهای بنیادین و تخطی ناپذیری هستند که از سوی جامعه بین‌المللی در کل پذیرفته شده‌اند. مبنای فلسفی قواعد آمره، بازتابی آشکار از ایده رواقی است که قانون عقلانی و طبیعی، بر اراده و رایت صرف دولت‌ها، ارجحیت دارد. همان گونه که در آموزه‌های رواقی، برخی افعال به دلیل تضاد ذاتی با

1. Jus Cogens

عقل کیهانی باطل شمرده می‌شدند، قواعد آمره نیز اعمالی را که با وجدان بشری و نظم عمومی بین‌المللی مغایرت ذاتی دارند، ممنوع می‌سازد؛ تی در غیاب رایت دولت‌ها. درواقع این قواعد، نسخه مدرن و نهادینه شده «قانون طبیعی» رواقی در ساحت جهان شهر محسوب می‌شوند که مشروعیت خود را نه از پوزیتیویسم اراده‌گرا، بلکه از ضرورت اخلاقی و عقلانیت ذاتی اخذ می‌کنند. (Orakhelashvili, 2006: 36)

ب. جنایات علیه بشریت و مفهوم همبستگی کیهانی:^۱ اساسنامه روم ناظر بر تأسیس دیوان کیفری بین‌المللی (ICC)، جرائم علیه بشریت را به‌عنوان حملات گسترده یا سازمان‌یافته علیه جمعیت‌های غیرنظامی تعریف می‌کند. از منظر تبارشناسی مفهومی، ایده جرم علیه بشریت یونانی ناگسستگی با مفهوم رواقی Oikeiosis (همبستگی و پیوند ذاتی تمام انسان‌ها) دارد. این رویکرد، در تقابل با سنت حقوق کلاسیک که جرم را صرفاً نقض حاکمیت یک دولت خاص می‌پنداشت، بر این پیش‌فرض استوار است که بشریت دارای پیکره‌ای واحد است که می‌تواند آماج تعرض قرار گیرد. ارتکاب چنین جنایاتی در حقیقت گسستن پیوندهای بنیادین جامعه بشری و تعرض به کل است. منطقی که از دادگاه نورنبرگ تا رویه قضایی دیوان کیفری بین‌المللی، بسط یافته است. (Bassiouni, 2011: 43)

ج. تعهدات عام‌الشمول^۲ و صلاحیت جهانی: دیوان بین‌المللی دادگستری (ICJ) در قضیه بارسلونا تراکشن (۱۹۷۰) تعهدات عام‌الشمول را، به‌عنوان تعهداتی که هر دولت در برابر جامعه بین‌المللی بر عهده دارد، به رسمیت شناخت. این اصل در کنار مفهوم «صلایت جهانی»، جنبه عملیاتی کیهان‌گرایی رواقی را به نمایش می‌گذارد. این نهادهای حقوقی مبتنی بر این ایده هستند که نقض یک هنجار بنیادین، حق و تکلیف صیانت را برای تمامی اعضای جامعه جهانی ایجاد می‌کند. در این پارادایم، دولت‌ها نه صرفاً حاکمان محصور در مرزهای جغرافیایی، بلکه کارگزاران و حافظان نظم عقلانی بشریت تلقی می‌شوند؛ رویکردی که پیگرد کیفری ناقضان حقوق بنیادین انسان را در هر محکمه‌ای دارای صلاحیت و توجیه‌پذیر می‌سازد (Shelton, 2006: 291).

^۱ . Oikeiosis

^۲ . Erga Omnes

بررسی کارکرد معاصر آموزه‌های رواقی نیازمند بررسی تجلیات آن در عرصه‌های گوناگون حقوق عمومی است. تفکر رواقی صرفاً در سطح مفاهیم انتزاعی باقی نمانده؛ بلکه شالوده نهادهای حقوقی مدرن را پی‌ریزی کرده است. ازاین‌رو واکاوی حوزه‌های ذیل برای درک گستره تاثیرگذاری مکتب رواقی بر حقوق عمومی مدرن، اجتناب‌ناپذیر است.

۴-۲-۴. حقوق محیط‌زیست: از «حقوق طبیعت» تا «تکلیف انسان»

در گفتمان مدرن حقوق و اخلاق محیط‌زیست، علاوه بر رویکردهای فایده‌گرا (حفظ محیط‌زیست برای رفاه انسان) و رویکردهای حق‌محور (اعطای شخصیت حقوقی به طبیعت)، رویکرد سومی تحت عنوان «اخلاق فضیلت‌زیست محیطی» مطرح است که ریشه‌های آن به مکتب رواقی بازمی‌گردد. در کیهان‌شناسی رواقی، جهان طبیعت یک ماده خام و بی‌جان نیست، بلکه یک ارگانیسم زنده، یکپارچه و برخوردار از عقلانیت است. مارکوس اورلیوس در تأملات صراحتاً بیان می‌کند که باید پیوسته جهان را به مثابه «یک موجود زنده با یک روح واحد» در نظر گرفت. بر این اساس، انسان نه یک ناظر بیرونی، بلکه جزئی ارگانیک از این کل کیهانی است. اورلیوس در استدلالی که امروزه مبنای همزیستی اکولوژیک قرار گرفته، تأکید می‌کند که «آنچه برای کندو مفید نیست، برای زنبور نیز سودی ندارد»؛ مفهومی که پژوهشگران معاصر آن را به معنای پیوند ذاتی سلامتِ بوم‌شناختی طبیعت با شکوفایی و امنیت خود انسان تفسیر می‌کنند (Stephens, 2012: 122-120).

۴-۲-۵. حقوق کیفری و بین‌الملل: جهان‌وطنی و اصلاح‌گری

شاید ملموس‌ترین کاربرد رواقی‌گری در حقوق عمومی، در حوزه حقوق کیفری و حقوق بشر باشد، جایی که مفهوم «جهان‌وطنی» و نظریه «اصلاح» مطرح می‌شود. سنکا در رساله «در باب خشم» و «در باب بخشش» رویکردی انقلابی به مجازات دارد. او مجازات را نه ابزار انتقام، بلکه ابزار درمان می‌داند. حاکم یا قاضی همچون پزشکی است که باید بیماری (جرم) را درمان کند، نه اینکه از بیمار انتقام بگیرد (Seneca, 1995: I.15). این دیدگاه دقیقاً با نظریه‌های مدرن جرم‌شناسی که بر «بازپروری» و «عدالت ترمیمی» تأکید دارند، همسو است. مارتا نوسباوم در کتاب «درمان میل»، این جنبه از اندیشه رواقی را برجسته کرده و نشان

می‌دهد که چگونه رواقیون با نفی هیجانات مخرب (مانند خشم انتقام‌جویانه)، عدالت کیفری را عقلانی می‌کنند (Nussbaum, 1944: 403-404). البته باید اذعان کرد که شکل‌گیری نظریه‌های مدرن بازپروری و اصلاح مجرمان در حقوق کیفری معاصر، دیده‌ای تک عاملی و منحصر به آموزه‌های رواقی نیست. با این وجود دیدگاه‌های سنکا نشان‌دهنده یک پیشینه استوار فلسفی از دوران باستان است که کیفر را از انتقام‌جویی کور به سوی درمان سوق می‌دهد.

در زمینه حقوق بین‌الملل نیز، مفهوم رواقی «جهان‌شهر» زیربنای فلسفی حقوق بشر مدرن را تشکیل می‌دهد. اندیشه رواقی با طرح ایده «قانون طبیعی» نشان می‌دهد که تعهد اخلاقی انسان به «جامعه بشری» مقدم بر تعهد سیاسی او به «دولت ملت» است. گروسیوس در شاهکار خود «حقوق جنگ و صلح»، با استناد مکرر به متون رواقی (به‌ویژه سیسرو)، استدلال می‌کند که حقوقی فراتر از اراده دولت‌ها وجود دارد که ناشی از (جامعه نوع بشر) است. پژوهشگران معاصر تأیید می‌کنند که این گذار از حقوق دولت‌محور به حقوق بشر‌محور در اندیشه گروسیوس، مستقیماً ریشه در الهیات رواقی و مفهوم «خویشاوندی جهانی» دارد (Edwards, 1981: 236). در تحلیل نهایی کاربرد اندیشه رواقی در حقوق عمومی معاصر، کاربردی «مشروط» و «تکمیلی» و «معنابخش» است. رواقی‌گری نمی‌تواند جایگزین مکانیسم‌های دموکراتیک، تفکیک قوا و حقوق موضوعه شود (محدودیت سطح نهادی)؛ اما قادر است خلأهای هنجاری ناشی از پوزیتیویسم افراطی را پر کند (ظرفیت سطح هنجاری).

تلفیق «فرم نهادی مدرن» با «محتوای اخلاقی رواقی»، راهکاری برای خروج از بحران معنا در حقوق عمومی است. این بازسازی نشان می‌دهد که حقوق مدرن برای آنکه صرفاً «اعمال قدرت» نباشد، نیازمند بازگشت به این آموزه رواقی است که: قانون تنها زمانی معتبر است که تجلی عقلانیت عام باشد و کرامت ذاتی انسان را، فارغ از مرزهای سیاسی و قراردادهای اجتماعی، پاس بدارد.

نتیجه‌گیری

واکاوی دقیق میراث حقوقی رواقیان در ترازوی حقوق عمومی مدرن، نتایج زیر را در سه ساحت مبانی، محدودیت‌ها و کاربردها به دست می‌دهد:

۱. مبانی تأسیسی: مکتب رواقی با تعریف قانون به عنوان «عقل راستین مطابق با طبیعت» حقوق را از اراده صرف قانون‌گذار تفکیک کرد. مفهوم «انسان استعلایی» که هویتی فرافرهنگی و فراجغرافیایی دارد، زیربنای نظری «حقوق بشر» و «حقوق بین‌الملل» را فراهم ساخت و معیاری فراتاریخی برای سنجش اعتبار قوانین موضوعه ارائه نمود. مکتب رواقی، با تکیه بر مفاهیم بنیادینی چون عقلانیت جهان‌شمول (لوگوس)، قانون طبیعی و طبیعت انسان، پایه‌های نظری مهمی برای شکل‌گیری حقوق عمومی نوین، به‌ویژه در سنت حقوق طبیعی و حقوق بشر، بنا نهاده است. ایده‌هایی نظیر برابری ذاتی انسان‌ها، کرامت انسانی برخاسته از عقل مشترک و مفهوم جهان‌وطنی که ریشه در اندیشه رواقی دارند، تأثیر عمیقی بر تحولات حقوقی و سیاسی در غرب گذاشته و همچنان به‌عنوان معیارهایی اخلاقی-عقلانی برای نقد نظم‌های حقوقی مطرح هستند.

۲. آسیب‌شناسی و محدودیت‌ها: پژوهش نشان داد که رواقی‌گری به دلیل ماهیت «جبران‌گانه» و «فضیلت‌محور» خود، فاقد ظرفیت لازم برای تأسیس یک نظام حقوق اساسی مدرن است. برخلاف لاک که بر «حقوق سلب‌ناشدنی» و حق انقلاب تأکید دارد و برخلاف منتسکیو که «مهار نهادی قدرت» را پیشنهاد می‌کند، رواقیون با تمرکز بر آزادی درونی و پذیرش نظم موجود، نتوانستند نظریه‌ای برای «مقاومت سیاسی» یا «ساختاردهی به قدرت» ارائه دهند. این مکتب در تبدیل «تکلیف اخلاقی» به «حق قابل مطالبه» ناکام ماند.

۳. کاربست معاصر و عقلانیت عملی: علیرغم محدودیت‌های نهادی، اندیشه رواقی در جهان معاصر به‌عنوان پادزهری در برابر «پوزیتیویسم حقوقی» و «عقلانیت ابزاری» عمل می‌کند. درحالی‌که حقوق مدرن با بحران مشروعیت هنجاری روبه‌روست، بازگشت به عقلانیت عملی رواقی می‌تواند کرامت انسانی را نه به‌عنوان یک قرارداد شکننده، بلکه به‌عنوان حقیقتی هستی‌شناختی تثبیت کند. بنابراین رواقی‌گری نه جایگزین نهادهای دموکراتیک، بلکه «وجدان اخلاقی» و «ایدئال تنظیمی» حقوق عمومی است که مانع از تقلیل قانون به ابزار صرف قدرت می‌شود.

اندیشه رواقی، ظرفیت‌های قابل توجهی برای مواجهه با چالش‌های حقوق عمومی معاصر، به‌ویژه در نقد پوزیتیویسم حقوقی و تقویت مشروعیت هنجاری حقوق، داراست. تأکید رواقی بر عقلانیت عملی، کرامت انسانی به‌عنوان اصلی بنیادین و جهان‌شمولی حقوق، می‌تواند مبنایی برای بازسازی عقلانیت حقوقی و ارائه

معیاری اخلاقی عقلانی برای داوری در موارد تعارض و نقد قوانین ناعادلانه فراهم آورد. این پژوهش نشان داد که کاربرد اندیشه رواقی در حقوق عمومی معاصر، باید به صورت مشروط، تنظیمی و پیشنهادی صورت گیرد؛ به گونه ای که از ظرفیت های آن برای تقویت مبانی اخلاقی و عقلانی حقوق بهره گرفته شود، بدون آنکه به اخلاق گرایی غیرحقوقی یا نادیده گرفتن اقتضائات نهادی مدرن دچار شویم.

در یک تحلیل جامع، ضرورت بازخوانی حقوقی آموزه های رواقی فراتر از یک مطالعه صرفاً تبارشناسانه و تاریخی است و اساساً در ظرفیت انتقادی این مکتب در مواجهه با چالش های هنجاری نظام های حقوقی معاصر تجلی می یابد. در پارادایم مسلط پوزیتیویسم حقوقی و بسط عقلانیت ابزاری که تقلیل مشروعیت به اعتبار شکلی رویه های تقنینی، غالباً به توجیه هنجارهای ناعادلانه می انجامد، انگاره «قانون طبیعی» رواقی به مثابه یک سنجه فراحقوقی، جهت ارزیابی مشروعیت ماهوی قوانین موضوعه، ایفای نقش می کند. با وجود این، تقرب تحلیلی به این دکترین، با چالشی کاربردی نیز مواجه است: تجرید مفهومی انگاره «نظم کیهانی»، کاربست انضمامی آن را در حل و فصل مناقشات پیچیده حقوقی در جوامع متکثر کنونی، با تضیق و دشواری همراه می سازد. بر این اساس، کارکرد فلسفه حقوقی رواقی را نباید به عنوان بدیلی برای نظام های حقوقی پوزیتیو مدرن تبیین نمود؛ بلکه رسالت آن را باید به مثابه یک چارچوب هنجاری مکمل، یک بنیاد ارزش شناختی و سنگ بنای تئوریک «حقوق بشر جهان وطنانه» انگاشت که واجد ظرفیت لازم جهت ترمیم خلأ های اخلاقی در پیکره حقوق موضوعه است. این پژوهش مقدمه ای برای گفت و گوی نظری میان فلسفه کلاسیک و حقوق عمومی مدرن فراهم می آورد و بر اهمیت پیوند میان مبانی فلسفی و ساختارهای حقوقی تأکید می ورزد.

منابع

- ارمنسن وپی، جیمز (۱۳۷۸)، **دانشنامه مخلص فلسفه و فیلسوفان غرب: فیلسوفان یونان و روم**، ترجمه: امیر جلال‌الدین اعلم، چاپ اول، تهران: انتشارات بوستان توحید.
- بایرتر، کورت (۱۳۸۴). **ایده کرامت انسان؛ مسائل و تناقض‌ها**، ترجمه: شهین اعوانی، درس فلسفه، جشن‌نامه دکتر کریم مجتهدی، تهران: نشر کویر.
- برن، ژان (۱۳۵۶). **فلسفه رواقی**، ترجمه: ابوالقاسم پور حسینی، چاپ اول، تهران: نشر امیرکبیر.
- بریه، امیل (۱۳۵۳). **تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی**، ترجمه: علی مراد داوودی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- پاپ‌کین، ریچارد و استروا، اوروم (۱۳۸۱). **کلیات فلسفه**، ترجمه: جلال‌الدین مینوی، چاپ هجدهم، تهران: نشر حکمت بازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۴۸). **تاریخ فلسفه سیاسی**، جلد ۱، چاپ سوم، تهران: نشر زوار.
- پولادی، کمال (۱۳۸۹). **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب**، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.
- جاوید، محمدجواد (۱۳۹۰). «عدالت طبیعی بنیان صلح طبیعی؛ از قوانین طبیعی تا حقوق طبیعی»، **مطالعات حقوق خصوصی**، شماره ۲۴.
- سیبلی، مالفرد (۱۳۹۴). **ایده‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی**، ترجمه: عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.
- عنایت، حمید (۱۳۸۴). **بنیاد فلسفه سیاسی در غرب؛ از هراکلیت تا هابز**، تهران: نشر زمستان.
- فاستر، مایکل (۱۳۸۰). **خداوندان اندیشه سیاسی**، ترجمه: جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: نشر امیرکبیر.
- قاری سید فاطمی، محمد (۱۳۹۸). **حقوق بشر معاصر** دفتر اول، چاپ ششم، تهران: نگاه معاصر.
- قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۳). «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، **مجله حقوق اسلامی**، شماره ۱.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). **تاریخ فلسفه**، جلد ۱، ترجمه: جلال‌الدین مینوی، تهران: نشر سروش.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۶). **فلسفه حقوق**، تهران: انتشارات سهامی انتشار.
- کلوسکو، جرج (۱۴۰۰). **تاریخ فلسفه سیاسی**، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- گلج، نلز و اسکریک، گانر (۱۳۹۹). **تاریخ اندیشه فلسفه در غرب؛ از یونان باستان تا قرن ۲۰**، ترجمه: محمد آگاه، چاپ اول، تهران: نشر طرح نو.
- هولمز، رابرت آل (۱۳۸۵). **مبانی فلسفه اخلاق**، ترجمه: مسعود علیا، چاپ اول، تهران: نشر ققنوس.
- ورنر، شارل (۱۳۷۳). **سیر حکمت در یونان**، ترجمه: بزرگ نادرزاد، چاپ اول، تهران: نشر زوار.

References

Annas, J. (1993). The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press.

- Aurelius, M. (1983). *The Meditations*. Translated by G.M.A. Grube. Hackett Publishing.
- Aurelius, M. (2002). *Meditations*. Translated by Gregory Hays. New York: Modern Library.
- Bayertz, K. (2005). "The Idea of Human Dignity: Problems and Paradoxes". Translated by S. Aavani. In *Philosophy Lessons, Festschrift for Dr. Karim Mojtahedi*. Tehran: Kavir. [In Persian]
- Bréhier, É. (1974). *History of Philosophy in the Period of Hellenistic Culture and the Roman Period*. Translated by A. M. Davoudi. 2nd ed. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Brun, J. (1977). *Stoic Philosophy*. Translated by A. Pour Hosseini. 1st ed. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Campbell, T. (2006). *Rights: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Cicero (1913). *De Officiis*. Harvard University Press.
- Cicero (1999). *De Legibus*. Translated by C. W. Keyes. Cambridge: Harvard University Press.
- Colish, M. (1985). *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, Stoicism in Antiquity*, Vol. 1.
- Copleston, F. (2001). *History of Philosophy (Vol. 1)*. Translated by J. Minuvi. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- Enayat, H. (2005). *The Foundations of Political Philosophy in the West; from Heraclitus to Hobbes*. Tehran: Zemestan. [In Persian]
- Engberg-Pedersen, T. (1990). *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus University Press.
- Epictetus (1983). *The Enchiridion* (N. White, Trans.). Hackett.
- Finley, M. I. (1980). *Ancient Slavery and Modern Ideology*. New York: Viking Press.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Foster, M. (2001). *The Lords of Political Thought*. Translated by J. Sheikh al-Islami. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Freeman, M. D. A. (1994). *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*. London: Sweet & Maxwell.
- Freeman, M. (2000). "Universal Rights and Particular Cultures." In *Human Rights and Asian Values*, ed. M. Jacobsen and O. Bruun. Curzon.
- Gell, N., & Skarbek, G. (2020). *History of Philosophical Thought in the West; from Ancient Greece to the 20th Century*. Translated by M. Aghae. 1st ed. Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- Grant, R. (1967). "Patristic Philosophy." In *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, ed. P. Edwards. New York: Macmillan.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. MIT Press.
- Hart, H. L. A. (1994). *The Concept of Law (2nd ed.)*. Oxford: Clarendon Press.
- Holmes, R. L. (2006). *Foundations of Moral Philosophy*. Translated by M. A'lia. 1st ed. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Honoré, T. (2002). *Ulpian: Pioneer of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Katouzian, N. (2007). *Philosophy of Law*. Tehran: Sherkat-e Enteshar. [In Persian]
- Klosko, G. (2021). *History of Political Philosophy*. Translated by K. Dehimi. Tehran: Ney. [In Persian]
- Korsgaard, C. M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press.
- Long, A. A. (1986). *Hellenistic Philosophy*. Berkeley: University of California Press.

- Long, A. A., & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers, with Philosophical Commentary* (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Montesquieu (1989). *The Spirit of the Laws*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire*. Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. (1997). *Cultivating Humanity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2019). *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Cambridge: Harvard University Press.
- Orakhelashvili, A. (2006). *Peremptory Norms in International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Pazargad, B. (1969). *History of Political Philosophy* (Vol. 1). 3rd ed. Tehran: Zavar. [In Persian]
- Perry, M. J. (1998). *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press.
- Popkin, R., & Estrova, O. (2002). *Fundamentals of Philosophy*. Translated by J. Minuvi. 18th ed. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Pouladi, K. (2010). *The History of Political Thought in the West*. 6th ed. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Qari Seyed Fatemi, M. (2019 [1398 SH]). *Contemporary Human Rights* (Vol. 1). 6th ed. Tehran: Negahe Mo'asir. [In Persian]
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Robson, W. (1935). *Civilization and the Growth of Law*. London: Macmillan.
- Rousseau, J.-J. (1997). *The Social Contract*. Cambridge University Press.
- Schofield, M. (1991). *The Stoic Idea of the City*. Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1998). "Stoicism." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, ed. E. Craig. London.
- Seneca, L. A. (1917). *Epistles 1–65* (Vol. 1). Translated by R. M. Gummere. Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Seneca, L. A. (1995). *Moral and Political Essays (De Ira / On Anger)*. Edited by J. M. Cooper & J. F. Procopé. Cambridge University Press.
- Seneca (2009). *De Clementia*. Translated by J. W. Basore. Cambridge: Harvard University Press.
- Sibli, M. (2015). *Ideas and Political Ideologies*. Translated by A. Alam. Tehran: Ney. [In Persian]
- Stephens, W. O. (2012). "Stoic ethics and the environment." In *The Routledge Companion to Environmental Ethics*. London: Routledge.
- Tierney, B. (1997). *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*. Atlanta: Scholars Press.
- Urmson, J. (1999). *Encyclopedia of Philosophers and Western Philosophy: Philosophers of Greece and Rome*. Translated by A. J. Alam. 1st ed. Tehran: Bostan Towhid. [In Persian]
- Vogt, K. M. (2008). *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford University Press.
- Watson, A. (1995). *The Spirit of Roman Law*. Athens: University of Georgia Press.
- Werner, C. (1994 [1373 SH]). *The Course of Wisdom in Greece*. Translated by B. Naderzad. 1st ed. Tehran: Zavar. [In Persian]
- & PeriodicalsArticles

- Edwards, C. (1981). "The Law of Nature in the Thought of Hugo Grotius." *The Journal of Politics*, 32. (۴)
- Javid, M. J. (2011). "Natural Justice as the Basis of Natural Peace; from Natural Laws to Natural Rights." *Private Law Studies*, no. 24. 61-82 [In Persian]
- Qorbannia, N. (2004 [1383 SH]). "Different Readings of Natural Rights." *Islamic Law Journal*, no. 1. 37-58 [In Persian]
- Shelton, D. (2006). "Normative Hierarchy in International Law". *The American Journal of International Law*.