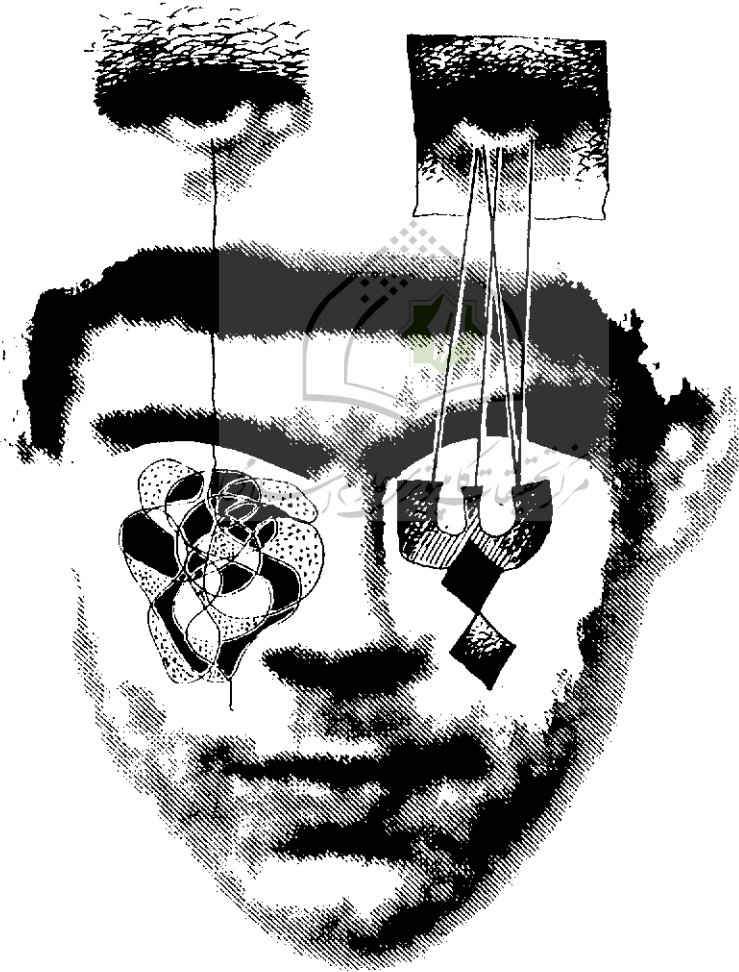


# حقوق و الهيات

ادوارد چيس

ترجمه محمد سعيدى مهر



رشته «حقوق و الهیات» در پی آن است که مقولات تصویری الهیات (مانند: خدا، آفرینش، هبوط، میثاق) یا دیدگاه‌های متکلمان خاصی (برای مثال: کارل بارث، دیتریش بونهافر) را با حقوق نظری و عملی پیوند دهد. «حقوق و الهیات» در چهره ژرف اندیشی نظری در باب سرشت علم حقوق یا جایگاه آن در امور انسانی، شباهت فراوانی با فلسفه حقوق دارد؛ هرچند مقولات مورد تعمق آن از مآخذ کتاب مقدس و منابع کلامی اخذ می‌شود و، آن گونه که اشاره شد، نظریه حقوقی خود می‌تواند در [حوزه] «حقوق و الهیات» کانون ژرف اندیشی باشد. اما این رشته [یعنی «حقوق و الهیات»] همچنین می‌تواند، به جای آن که مورد تحلیل نظام مند (سیستماتیک) قرار گیرد، با روش نقلی [گزارشی] دنبال شود؛ که در این صورت، همراه با تحول حقوق و ادبیات، فراز و نشیب قابل ملاحظه‌ای می‌یابد. در این مقاله، به روش نظام مند (سیستماتیک) و روش نقلی [گزارشی]، هر دو، توجه می‌شود، هرچند بر روش نخست تأکید بیشتری خواهد شد.

متعاطیان [رشته] «حقوق و الهیات»، عموماً الهیات را به مثابه بیان نقد حقوق به کار می‌بندند اما، در اساس، ارتباط [بین این دو] دوسویه است، آن گونه که می‌توان هریک از حقوق و الهیات را از دیگری آموخت. این کار در یکی از پژوهش‌های اخیر، با به کارگیری مقوله حقوقی عقد (contract) برای پالایش و تعمیق مقوله میثاق (covenant) در کتاب مقدس، نشان داده شد (Newman, 1991). قلمرو «الهیات و حقوق» به هر صورت که به آن پردازیم، می‌تواند به گستردگی قلمرو خود حقوق باشد و حقوق عمومی و خصوصی را شامل شود و افزون بر نظریه‌ها و مفاهیم، رویه‌ها [ی حقوقی] را نیز در برگیرد. استفاده از اخلاق یهودی-مسیحی در باب آشتی (reconciliation) برای بحث از راه حل بدیلی برای رفع نزاع [حقوقی]، نمونه‌ای از این مطلب است (Mcthenia and shaffer, 1985). مطالعاتی که در صدد ایجاد همبستگی بین الهیات با پرسش‌های عمومی یا بنیادین درباره حقوق و حرفه حقوقی است - پرسشهایی در باب فلسفه حقوق، نظریه در باب حقوق اساسی و فلسفه اخلاق - از جمله تامل برانگیزترین مطالعاتی است که در این زمینه انجام می‌پذیرد؛ و همین مطالعات است که بخش عمده مقاله حاضر را سامان می‌دهد.

مبحث «حقوق و دین» با وجوه تشابه، تمایز و تعامل نهادهای حقوقی و دینی با یکدیگر، به مثابه پدیده‌هایی اجتماعی و عقلایی، سروکار دارد. می‌توان این کنش‌های متقابل را در سطح نظریه سیاسی بررسی کرد، آن گونه که مایکل پری (Michael Perry) در تحقیق مهم خود در سال ۱۹۹۱ چنین کرد. همچنین تعامل حکومت و دین، آن گونه که در تصویب متمم اول و بندهای



مربوط به آزادی عمل آن جلوه گر شد، کانون مهمی برای آموزه و نظریه حقوق اساسی است. افزون بر این، می توان رابطه حقوق و دین را در قالب مطالعات پدیدارشناختی بُعد دینی حقوق یا بُعد حقوقی دین پی گیری کرد، همان گونه که در اثر مقدماتی هارولد برمن (Harold Berman, 1974) ملاحظه می شود. هرگاه بخواهیم مفاهیم الهیاتی را با یکی از این موضوعات پیوند دهیم، تعامل حقوق و دین می تواند تعاملی بین حقوق و الهیات نیز باشد. تحقیق اخیر کارملا، که با استفاده از الهیات فرهنگ اچ. ریچارد نیبور (H. Richard Niebuhr's theology of culture) کاستیهای موجود در پرونده های دیوان عالی در باب آزادی دینی را ارزیابی کرد (Carmella, 1992) و بررسی نقادانه استفاده دیوان عالی از الهیات پُل تیلیش برای تعیین معنای دین در متمم اول (Mc Bride, 1988) نمونه هایی از تعامل حقوق و الهیات اند. مجله حقوق و دین، به عنوان یک منبع اصلی، از هر گونه تلاشی برای طبقه بندی انعطاف ناپذیر پرهیز می کند و مقالاتی را هم در باب «حقوق و دین» و هم در باب «حقوق و الهیات» منتشر می سازد. می توان مقالاتی را در هر دو زمینه، ذیل عنوان «دین» در «نمایه فصلنامه های حقوقی» یافت.

ایده «حقوق و الهیات»، به مشابه یک رشته [علمی]، اگر برای پاره ای خوانندگان ایده ای ناسازوار نباشد، دست کم شگفت انگیز است. زیرا مفهوم اصلی و حیات بخش الهیات، یعنی خدا، برای ذهن نوین دانشگاهی، که کاملاً سکولاریزه شده است، مفهومی عمیقاً بحث انگیز است. اما همان گونه که پروفیسور لینل کدی (Linell Cady) بخوبی نشان داده است، این رای که الهیات، به نحو غیر قابل اصلاحی، یک رشته تنگ نظر است بر ناکامی در تفکیک اعتماد جزم اندیشانه بر حجیت [دینی] از پژوهش درون دینی - یعنی «جدا کردن و پرداختن به متون، نمادها و تجربه های یک سنت [دینی] خاص» - مبتنی است. «این فرض که الهیات به دلیل پرداختن به یک سنت خاص، پژوهشی عمومی نیست، بر معنایی گمراه کننده و غیر تاریخی از مفهوم «عمومی» استوار است ... پیش فرض ناصواب این رای آن است که خرد، فراتر از بافتهای موضعی و محلی عمل می کند و می تواند از تأثیرات سنتهای خاص تفسیری بگریزد. این نگرش، میراث عصر روشنگری است که کماکان محتوای دیدگاه ما را شکل می دهد» (Cady, 1991, p.114). کسانی که در حوزه «حقوق و الهیات» قلم می زنند، در اظهار فواید این بینش مهم تجددگرایی (مدرنیته) متأخر در باب زمینه ای بودن کل اندیشه، حقی کمتر از دیگران ندارند. البته تسبیح کدی، مسائل دیگری را برمی انگیزد که شایسته است از طریق پاره ای نتایج پایانی این مقاله، درباره آنها بحث کرد.



هرچند ژرف اندیشی دربارهٔ رابطهٔ حقوق و الهیات، تاریخی بلند دارد (برای مثال: آکویناس و لوتر)، مقاله حاضر یک ارزیابی تاریخی نیست، بلکه به مبحث «حقوق و الهیات» چونان رشته ای جدید، مانند «حقوق و ادبیات»، می پردازد. اینها رشته هایی اند که از دههٔ ۱۹۷۰، به عنوان ابزاری برای ژرف نگری نقادانه و سازنده در باب حقوق، آوازه یافته اند.

### فلسفه حقوقی و الهیات

گفتگوی بین تحصیل گرایی طبیعی بر سر معنای حقوق، بخش سنتی را تشکیل می دهد. تحصیل گرایی بر این باور است که سامان یافته است که اعتبار آنها در آنها با اخلاقیات یا هر معیار (H.L.A. Hart, 1961). رونالد یکی از پیشگامان مخالفت با اصول (Principles) نیز، همانند مضمون اخلاقی برخوردارند و میان اصول، نیازمند توسل به یک نویسندگان [مباحث] «حقوق و فلسفه حقوق معطوف ساخته اند، انحصارگرایانه تحصیل گرایی را به گونه های مختلف و از می پروراند.

طرح هارولد برمن، که دقیقاً است (در مقابل دلمشغولی حقوق و دین که پیشتر به آن اشاره عنوان «به سوی یک فلسفه حقوق

(پوزیتیویسم) حقوقی و حقوق عمده ای از جوهره «فلسفه حقوق» (Murphy and Colema, 1990). حقوق ذاتاً از قواعدی (Rules) گروه اعلان رسمی آنها، و نه تناظر فراحقوقی یا متعالی دیگری، است دورکین (Ronald Dworkin)، تحصیل گرایی، احتجاج می کند که قواعد، بخشی از حقوق اند و از شناخت اصل مناسب و صحیح در نظریه سیاسی فراگیر است. الهیات»، که توجه خویش را به با دورکسین در رد دعاوی همدستانند، هرچند نقدهای خود چشم اندازهای متفاوتی

در زمینه فلسفه حقوق و الهیات تاریخی و فلسفی او به تعامل شد)، در مقاله حقوقی مهمی با تلفیقی: سیاست، اخلاق، تاریخ»



در سال ۱۹۸۸ ارائه شد. (این مقاله بعدها به عنوان بخشی از مجموعه مقالات او با عنوان ایمان و نظم (Faith and Order) در سال ۱۹۹۳ منتشر گردید، که تمام عبارات ذیل از این مجموعه اقتباس شده است). برمن با گرایشی مسالمت جویانه، که بن مایه تمام آثار او در زمینه «حقوق و دین» است، «فلسفه حقوق تلفیقی» خود را تلاشی برای تلفیق دو مکتب شناخته شده تحصیل گرایی حقوقی و حقوق طبیعی با مکتب کلاسیک سوئی (که شهرتی کمتر دارد)، یعنی فلسفه حقوق تاریخی، معرفی می کند. آن گونه که از اظهارات برمن برمی آید، فلسفه حقوق تاریخی، که ریشه های عمیقی در الهیات دارد، اصول و روشهایی را برای تلفیق یا توافق (آشتی) فلسفه های تحصیل گرا با فلسفه حقوق طبیعی ارائه می دهد. بدین ترتیب، می توان طرح برمن را دقیقاً طرح اصلی احیای فلسفه حقوق تاریخی برای یک خواننده امروزی دانست؛ امری که «تقریباً به صورت عام، تحقیر شده و عملاً از صحنه غالب متون فلسفه حقوق در قرن بیستم محو گشته است» (Berman, 1993, p.304).

در دیدگاه تاریخگرای برمن، حقوق چیزی است بیش از قواعد موضوعه یک نظام یا قواعد موضوعه به همراه اصول اخلاقی ای که به آن قواعد اعتبار می بخشند؛ توصیف درست حقوق آن است که آن را فعالیت یا مشغله ای جاری و هدفمند بدانیم (Ibid, p.305):

«جوهره فلسفه حقوق تاریخی، اصالت تاریخ (historicism) نیست، بلکه تاریخ‌مندی (historicity) است؛ بازگشت به گذشته نیست، بلکه بازشناخت این واقعیت است که حقوق یک فرایند تاریخی جاری است که از گذشته به سوی آینده در تکامل است ... یک فلسفه تاریخ کاملاً تاریخی ... بر این مقدمه استوار است که تجربه های تاریخی و درازمدت خاص یک قوم آن قوم را در جهات خاصی راهبری می کند؛ و به طور خاص تر درباره حقوق، زمانهای گذشته که در خلال آنها نهادهای حقوقی قوم خاصی تکامل یافته اند، به تعیین معیارهایی که براساس آن، قوانین آن قوم می باید وضع و تفسیر شوند، و تعیین اهدافی که نظام حقوقی آن برای دستیابی به آن می کوشد، مدد می رسانند.»

براساس عبارت بالا، رکن رکن فلسفه حقوق تاریخی برمن این است که زمان گذشته هنجاری است؛ زمان گذشته منبع «معیارها»ی تفسیر و اعلام رسمی قوانین و «اهداف» هنجاری



نظام حقوقی است. بدین ترتیب، برمن استدلال می‌کند که سنت حقوقی، مشتمل بر ارزشهایی است که همان کارکرد هنجاری و نقادانه‌ای را که در رویکردهای حقوق طبیعی به اخلاق نسبت داده می‌شود، دارند ولی آن را از دو جهت بهتر انجام می‌دهند: اولاً، به لحاظ تعین و وضوح ارزشهای این سنت، محقق تاریخ گرا «آمادگی دارد تا نه به اصول کلی اخلاقی، که به آن اصول خاص اخلاقی که با شخصیت و سستهای یک قوم یا جامعه مفروض همخوان است، پردازد» (Ibid, p.291). ثانیاً، ارزشهای اخلاقی‌ای که می‌باید نقش معیارها و اهداف را برای جهت دادن به تدوین قانون ایفا کنند، دست کم تا حدودی در درون خود سنت حقوقی، و نه در بیرون آن، جای دارند؛ تا آنجا که ممکن است به تبع تحصیل گرایان، مدعی شویم که حقوق بر اصول عام اخلاقی استوار نیست و با این حال، امری قابل نقد است. از آنجا که چشم انداز تاریخی، الگوها یا قواعد پیشرفت آموزه‌ها و نهادهای حقوقی را ارائه می‌کند، سنت حقوقی آن نقش تنظیمی‌ای را نیز، که تحصیل‌گرایی برای حقوق قائل است، ایفا می‌کند. اما برمن از تحصیل‌گرایی فراتر می‌رود؛ او این دیدگاه را که سنت [حقوقی] موجود صرفاً به وسیله وضع و اعلام مقامات رسمی و مجاز دولتی بنا نهاده می‌شود، مردود می‌شمارد. (برای مثال، سنت حقوقی شامل عادات و رسوم نیز می‌شود). او همچنین در فلسفه حقوق تاریخی - هرچند این نکته را بتفصیل نمی‌پروراند - پاسخی برای ادعای تحصیل‌گرایان که وثاقت (حجیت) نهایی در قدرت دولت نهفته است، می‌یابد. «تاریخمندی حقوق در غرب ... با تصور تفوق آن بر مراجع سیاسی‌ای که آن را تأسیس کردند، پیوند خورد و پیکره‌رو به تکامل حقوق، خواه در یک مقطع زمانی مفروض یا در دوره‌ای طولانی، به عنوان آن که برای خود دولت نیز تعهدآور است، ملاحظه گردید. قانونگذار می‌توانست قوانین را وضع کند، اما نمی‌توانست این کار را دلخواهانه انجام دهد، و تا آن هنگام که قوانین را - از راه‌های قانونی - اصلاح نکرده بود، می‌باید از آن پیروی می‌کرد» (p.306).

فلسفه حقوق تاریخی برمن، از دو جهت در الهیات ریشه دارد: نخست آن که، او یادآور می‌شود که نفس مفهوم یک سنت جاری و هنجاری و تنظیم‌کننده، جدا از ایمان غربیان به تاریخ مقدر (p.310, 1993) و دیدگاه آنان در باب تاریخ «به عنوان تقدیر و به عنوان مأموریت» (p.306) قابل تصور نیست. این دیدگاه تنها در مغرب زمین حکمفرماست که حقوق «یک منطق درونی دارد و تحولاتی که در طول نسلها و قرن‌ها در حقوق رخ داده، بخشی از یک الگوی



تحولات است. حقوق صرفاً رو به سوی آینده ندارد، بلکه دارای یک تاریخ است و بازگوکننده یک حکایت» (1993, p.306). خلاصه آن که برمن تاریخمندی را یکی از ابعاد اساسی اندیشه درباره حقوق می داند و تاریخمندی را، در جوهره خود، پدیده ای دینی می شمارد (Wagner, 1993, p.1054).

ثانیاً، برمن در توصیف عناصر دیدگاهش در باب تاریخمندی، آینده را مقوله ای سرنوشت ساز قرار می دهد، آن هنگام که به الهیات یورگن مولتمن برای [تایید] این مدعا توسل می جوید که:

«معنای [مورد نظر] ما از تاریخ مبتنی بر امید است. وقتی می گویم «تاریخ»، چیزی بیش از گاه شماری اراده می کنیم، مقصود ما صرفاً تغییر نیست بلکه الگوهای تغییر است که متضمن جهت گیری در زمان می باشد و آن نیز، به نوبه خود، متضمن هدف و فرجام است. ... تاریخ، به نحو گریزناپذیری، مشتمل بر یک عنصر پیش گویانه است» (1993, p.309-10).

ظاهراً تأکید بر آینده پیش گویانه، راهی است برای مخالفت با محافظه کاری، و شاید با رمانتیسیسم نهفته در تأکید فلسفه حقوق تاریخی بر سنت. آن گونه که ویلیام واکتر، کسی که فرجام شناسی را کلید فلسفه حقوق برمن می داند، به نحو مفیدی توضیح داده است، تأکید بر آینده پیش گویانه:

«نیاز هر سنتی را به اعتراف به نقص خود و وانهادن ادعای تفوق بیان می دارد. ... [برمن] اظهار می دارد که می توان ارزشهای متعالی را در الگوهای تحول یابنده رفتار، محقق کرد. اما ... او بیان می کند که اگر این ارزشها با تصدیق قدسیّت آنها، یعنی مبنای الهی و متعالی آنها، همراه نباشند، تغییر ماهیت می دهند» (1993, p.1056-7).

بیشترین جاذبه فلسفه حقوق تاریخی برمن در الهام بخشی غنی آن و نیز در معرفی واژگانی متفاوت برای مطالعه فلسفه حقوق نهفته است. پافشاری برمن بر گذشته حقوق، به عنوان یک امر هنجاری، متضمن این مفهوم گسترده تر است که مرجعیت (حجیت) حقوقی برای سنت حقوقی، [وصفی] ذاتی است؛ دیدگاهی که با «نوسنت گرایان» جدید در فلسفه حقوق تقویت شده است (Posner, 1990, ch.4)، کسانی که درصددند حقوق را چونان رشته ای مستقل از رشته هایی همچون اقتصاد، فلسفه سیاسی یا فلسفه اخلاق، حفظ کنند. شاید دقیقاً همان تأکید تحصیل گرای



باشد که برمن در پی معتبر ساختن آن، به عنوان امری درخور ادغام در یک فلسفه حقوق مفید است. اما این جزئی از الهام بخشی کتاب برمن است که، تقریباً به اندازه دورکین، در برابر هر گونه طبقه بندی سطحی ایستادگی می کند. فلسفه حقوق تاریخی برمن حاوی تأکیدی تناقض آلود بر استقلال حقوق است. او برای مقوله آینده پیش گویانه محوریت قائل است؛ مقوله ای که به یک معنای غیر صریح، در مقام داوری بالاتر از ارزشهایی که صرفاً به طور ناقص در سنت حقوقی درک می شوند، قرار دارد. دیدگاه برمن در این باب که ارزشهای هنجاری هدایتگر حقوقی هم ذاتی آن اند و هم خارج از آن قرار دارند، دارای مجوز کلامی است. این دیدگاه، دست کم به نحو صوری، مشابه این ادعای الهیات است که خداوند هم از جهان تعالی دارد و هم حال در آن است. در واقع، هیجان انگیزترین جنبه فلسفه حقوق تلفیقی برمن صرفاً همین اتکای او بر مقولات الهیات تاریخ، در مقابل اتکای بسیار معروف تر دانشمندان حقوق بر فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاسی، برای ترسیم نظریه حقوقی است. برمن در بررسی ریشه های فلسفه حقوق تاریخی (1994)، دعاوی اصلی خود را درباره اهمیت آن تکرار کرده است. امید است برمن بزودی عناصر فلسفی و کلامی فلسفه حقوق تاریخی خود را از علایق تاریخ نگارانه اش جدا سازد و آنها را به صورتی نظام مند (سیستماتیک) یا دست کم برنامه ریزی شده، بیان کند.

در حالی که برمن، در تلاشهای نقادانه و سازنده خود در فلسفه حقوق، به فلسفه تاریخ یهودی-مسیحی و الهیات امید مولتمن نزدیک می شود، فرانک الکساندر (Frank Alexan-der)، متکلم-حقوقدانی جوان و برخوردار از آینده ای روشن، به آموزه های کتاب مقدس در باب آفرینش، میثاق و نجات روی می آورد تا پاسخ دیگری را برای تحصیل گرایی فراهم سازد؛ پاسخی که شایسته است به اختصار آن را توضیح دهیم. استدلال الکساندر، به اختصار، این است: تحصیل گرایی، به صورتی انحصارگرایانه، به قواعد و نظامهای حقوقی عطف توجه می کند و از این رو، نظریه محدودی در باب حقوق ارائه می دهد که خرسندکننده نیست. برای آن که از تحصیل گرایی فراتر رویم و حقوق را در بافت غنی خود جای دهیم، باید به وجودشناسی، به معنای «مطالعه هر آنچه انسانی است»، روی آوریم (1986, p.1090)؛ اندیشه حقوقی معاصر در آمریکا بویژه در وجودشناسی ضعیف است و بنابراین، می تواند از مطالعه الهیات سود برد، مطالعه ای که «به مثابه یکی از مشاغل اصلی خود، پژوهش در سرشت موجود فردی و جمعی را عهده دار گردد» (p.1091).







وجودشناسی الکساندر از مقوله های فردیت، اجتماع و غایت تشکیل می شود، مقولاتی که در تحلیلهای تحصیل گرایانه حقیر شمرده می شوند ولی در آموزه های کتاب مقدس در باب آفرینش، میثاق و نجات تجلی یافته اند. برای مثال، تحصیل گرایی درباره مسأله اجتماع، موضع حداقلی هابز را در نظر می گیرد، یعنی آن که حقوق دقیقاً برای حفظ نظم قابل تحمل، در جایی که اشخاص منفرداً در پی تأمین مقاصد شخصی خویش اند، مورد نیاز است. پرسش وجودشناختی «این است که آیا حقوق از آن رو پدید آمده و تکامل یافته است که افرادی، برحسب تصادف، خود را در کنار یکدیگر یافتند و به حمایت در مقابل یکدیگر نیاز داشتند، یا آن که حقوق به مثابه بخش مکمل اجتماع برای پرورش و حفظ تعهدات میان فردی، که معرف اجتماع اند پدید آمده و تکامل یافته است» (p.1098) تحصیل گرایان پاسخ نخست را می پذیرند و در مقابل، تفسیر کتاب مقدس از آفرینش و میثاق دیدگاه دوم را پیش می نهد. آموزه آفرینش مدعی پیوستگی افراد، و نه انزوا و گسستگی آنان، است و سنت میثاق:

«به وجود مسئولیت در قبال اعمال ما اشاره دارد و درخواستی است برای بالاترین درجه مسئولیت انسانی در خلال تمام روابط. این سنت، نقش عقلانیت انسانی را در تجربه روابط شخصی نشان می دهد و بر به کارگیری خرد فردی و جمعی پای می فشارد (p.1131)».

دستمایه الکساندر در باب اجتماع و «اشتراکی گرایی» (Posner, 1990, p.414) در ادبیات «حقوق و الهیات» به طور مکرر ملاحظه می شود و «حقوق و الهیات» را بارشته هایی از فلسفه حقوق فمینیستی و نظریه پردازان سازنده در مطالعات انتقادی حقوقی و با رشته جمهوری خواهی مدنی نظریه حقوق اساسی پیوند می دهد.

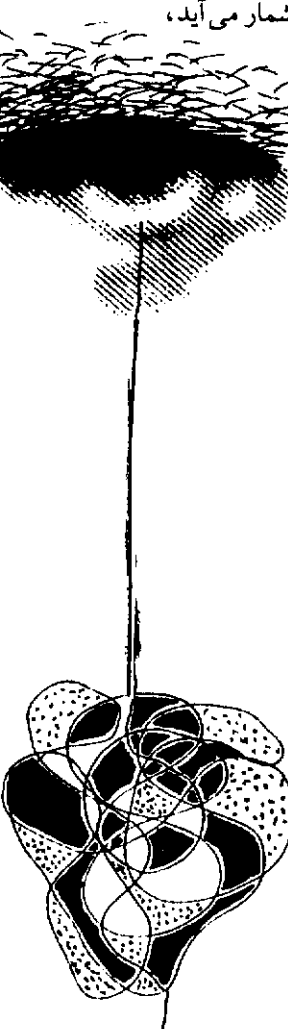
الکساندر اظهار می دارد که تحصیل گرایی همچنین تمایل دارد که توجه به غایت را در حقوق، به موقعیت مبهمی فروکاهد که در آن، انطباق یک قاعده حقوقی بر واقعیتهای خاص به دلیل «بافت باز» زبان آن قاعده، مورد تردید واقع می شود و توسل به غایت آن قاعده، به شخص

تفسیرکننده [آن قاعده] برای حل مشکل مدد می‌رساند. (H.L.A. Hart, 1961, pp.121-).  
32). اما در دیدگاه الکساندر، غایت بسیار فراگیرتر است؛ قانون دستاورد انسانهاست و «تا آنجا که سرشت انسانی در ذات خویش غایتمند است، مشروعیت نیز، که کل پیکره قانون به شمار می‌آید، ذاتاً غایتمند است (p.1100). کسی که این گونه به حقوق چونان فعالیت غایتمند مخلوقات ذاتاً هدفمند، عطف توجه می‌کند، ممکن است احتجاج ورزد که «که خصیصه طبیعت انسانی، جهت‌گیری آن به سوی غایات متعالی است؛ غایاتی که سرشت و کارکرد قانون را روشن می‌سازند» (p.1100).

پافشاری الکساندر بر این که حقوق، فعالیتی غایتمند است که در فرجام، رو به سوی ارزشهای متعالی دارد نه آن که ابزاری برای مهار اجتماعی باشد، وی را با برمن همداستان می‌گرداند، هرچند آن گونه که اشاره شد او از منابع کلامی متفاوتی برای توضیح پیام خویش سود می‌برد. برحسب تأکید وی که این دو بر غایت و ارزش، به عنوان مقولات قوام‌بخش مطالعه حقوق، می‌ورزند دین آنان به فلسفه حقوق لُن فولر (Lon Fuller) آشکار می‌شود، دینی که مورد اعتراف آنان است.

### نظریه حقوق اساسی و الهیات

دلمشغولی به نظریه‌های قضائیت - چگونگی رای دادن دادگاهها درباره پرونده‌ها - و اهمیت دیوان عالی ایالات متحده در نظام حکومت مشروطه امریکایی، در کنار هم، سبب می‌شوند که نظریه حقوق اساسی، عنوان مهمی در فلسفه حقوق آمریکایی بیابد. «نظریه حقوق اساسی»، فی حد نفسه، گسترده است و در اینجا تنها می‌توان پاره‌ای چشم‌اندازهای «حقوق و الهیات» را در باب نظریه حقوق اساسی یادآور شد. سهم «حقوق و الهیات» آن است که به متن قانون اساسی به عنوان متن مقدس توجه کند و از مشابهت‌های تفسیر کتاب مقدس و تفسیر قانون اساسی استفاده کند (برای نمونه: Ronald Garet 1985). رای بحث‌انگیز دیوان عالی در باب سقط جنین، که متنی اصلی در باب گفتگوی جدید درباره روشهای تفسیر قانون است، با روی‌آوردهای متفاوت محققان «حقوق و الهیات» رو به رو گردید. ادوارد گافنی (Edward Gaffney, 1973) از یک انسان‌شناسی کلامی برای



شرح کاستیهای موجود در بحث دیوان عالی بر سر شخص (انسان) بودن جنین، بهره گرفت. الیزابت منش و آلن فریمن (Elizabeth Mensch and Alan Freeman, 1991) سقط جنین را نمونه‌ای بارز از مشکلی که یک جامعه کثرت‌گرا برای یافتن واژگان مشترک برای هدایت گفتمانی عقلانی و اخلاقی بر سر موضوعات بحث‌انگیز با آن روبه‌روست، می‌دانند و ارزیابی گسترده‌ای دربارهٔ کمک‌هایی که اخلاق الهیاتی پروتستان و کاتولیک می‌تواند به تأسیس چنین واژگانی کند، عرضه می‌کنند.

در این بخش، دو کمک تقریباً غیر معمول به نظریه حقوق اساسی و الهیات مورد توجه قرار گیرد. کتاب گراهام واکر (Graham Walker) به نام مبانی اخلاقی اندیشهٔ حقوق اساسی: مسائل جاری، چشم‌اندازهای آگوستین، در سال ۱۹۹۰ دو «بن بست هنجاری» را که نظریهٔ نوین حقوق اساسی با آن روبه‌روست، بررسی می‌کند و الهیات آگوستین را چونان راه‌حلی برای این بن‌بستها پیش می‌نهد. اکثر پژوهشگران جدید در مسألهٔ حقوق اساسی به نخستین بن بست رسیده‌اند؛ آنان نظریه‌های هنجاری‌ای را پیش می‌نهند که مستلزم «اخلاقی که به نحو معتبری، واقعی است» می‌باشند (p. 19). در حالی که همزمان با آن، امکان تحقق چنین اعتباری را به سبب حمایت از نسبی بودن و ذهنی بودن تمام ارزشها، تضعیف می‌کنند. به تعبیر فلسفی‌تر، بن بست فراروی این «شکاکان هیچ‌گرا» این است که عقاید فلسفی شان (این که واقعیت عینی وجود ندارد یا قابل شناخت نیست)، آنان را ملزم می‌سازد که اخلاق را صرفاً [نوعی] قرارداد بدانند، در حالی که قراردادگرایی [اعتقاد به قراردادی بودن اخلاقیات] بنای عینیت اخلاقی را، که پیش فرض نظام و متون حقوق اساسی‌ای است که مبنای پژوهش آنان را سامان می‌دهد، فرو می‌ریزد.

اقلیتی از محققان، شکاکیت اخلاقی را به سود «واقع‌گرایی (رتالیسم) اخلاقی» رد می‌کنند. مدعای واقع‌گرایی اخلاقی آن است که خوبی، «واقعیتی اخلاقاً معتبر است که برتر از نسبیتهای فرهنگ، روابط قدرت سیاسی و ترجیحات شخصی خصوصی است» (p. 25) و «تا حدودی در دسترس خرد بشری است» (p. 26). دیدگاههای اخلاقی واقع‌گرا شرایط منطقی نظریه‌پردازی توصیه‌ای را واجدند، ولی بن‌بستی که پیش‌شاروی واقع‌گرایان قرار دارد این است که آنان در اثر پافشاری شدید بر واقعی بودن نظام اخلاقی، به فروکاستن سیاست و حقوق به اخلاق، و تقدیس «یک رویهٔ قضایی اخلاقی که دائماً در معرض آن است که قضات منحرف دگرگونش سازند» گرایش



می‌یابند (p.63)، که در آن معیار قضاوت، «بهترین نظریه شایع شخص قاضی در باب خوبی» است (p.146). چکیده بحث واکر آن است که بدینی قراردادگرایی نسبت به ارزشها، نظریه پردازی هنجاری حقوق اساسی را نامسجم می‌گرداند، در حالی که اعتماد خوش بینانه واقع گرایی بر نگرش قضایی به ارزشها، آن را مخاطره انگیز می‌کند.

واکر مدعی است که الهیات آگوستین دقیقاً همان راه چاره‌ای را ارائه می‌کند که نظریه حقوق اساسی برای خروج از بن‌بستهای خود بدان نیاز دارد. آگوستین، با اتکای شدید بر آموزه‌های کتاب مقدس در باب آفرینش و هبوط انسان، نوعی وجودشناسی ارائه می‌دهد که تأیید نیکی و انتظام اخلاقی آفرینش (و امکان تحقق دست‌کم شناختی بشری و ناقص از آن انتظام) را، از یک سو، با ارزیابی واقع‌گرایانه وضعیت فاسد و دستخوش هبوط بشریت که به تمام دستاوردها و یا آرمانهای انسانی در تاریخ، جنبه نسبت می‌بخشد، همراه می‌سازد:

«مخلوقات که از نیستی خلق شده‌اند، تغییرپذیر و نیز، قابل بازگشت به عدم‌اند. انسان که ماهیت عقلانی‌اش او را، آزادانه و از سر عشق قادر ساخت که راهی به سوی اساس هستی خویش بگشاید یا از آن‌گریزان شود، راه دوم [گریز] را برگزیند. بدین ترتیب آدمیان در سراسیمه سقوط در غلطی‌اند... طبیعت تباه‌شده انسانی، خود را در تمایلات شرورانه‌ای متجلی می‌سازد که نمی‌توان، مادام که انسان بر این امر تأکید می‌ورزد که امید و آرزو وحدت بخش وجود او باشد، بر آن چیره شد» (p.106).

نتیجه مهم وجودشناسی آگوستین برای واکر آن است که به نظریه سیاسی نقش محدود دولت می‌انجامد که آثار مستقیمی برای بن‌بستهای نظریه حقوق اساسی جاری در پی دارد. آگوستین، در مقیاس با تصور نظریه پردازان اصلاح طلب معاصر در زمینه حقوق اساسی (در هر دو مکتب واقع‌گرایی و قراردادگرایی)، «وظایف سبک‌تر و مطمئن‌تری» را بر عهده سیاست و حقوق می‌گذارد. به تعبیر آگوستین: «امکانات نهادینه کردن فضیلت از طریق حقوق محدودند. قاعده سیاسی بهترین کاری را که از دستش برآید انجام می‌دهد در حالی که نمایش واقعی [تاریخ] در سطوح دیگری پیش می‌رود» (p.109). سیاست، که شامل حقوق نیز می‌گردد، صرفاً وظیفه «موقتی و تسکین بخش» (p106) حفظ صلح و نظم را به دوش می‌کشد، نه وظیفه مهم‌تر «نجات مخلوق از ناپایداری بنیادین آن» یا احیای انسان (p.107). کوتاه سخن آن‌که قرائت واکر از



آگوستین او را به این نتیجه تناقض نما (پارادوکسیکال) رهنمون می‌گردد که مقدمات واقع‌گرایی اخلاقی، که نظریه پردازی هنجاری به طور منطقی نیازمند آنهاست، به نتایج عبرت‌انگیزی می‌انجام‌اند که شکاکان اخلاقی محافظه‌کارتر آن نتایج را پذیرفته‌اند.

کتاب تفسیر کلامی سنت اخلاقی قانونسالاری آمریکایی اثر جفرسون پاول، (Jefferson Powell) به حوزه‌ای مشابه با حوزه کتاب مبانی اخلاقی واکر، می‌نگرد، اما از چشم‌انداز متفاوتی، این تأکید نتایج تقریباً مفصل‌تری، هرچند ملایم، به دنبال دارد. در حالی که واکر از مقولات قراردادگرایی و واقع‌گرایی برای مشخص کردن بن‌بست‌هایی که نظریه پردازان حقوق اساسی با آن مواجهند سود می‌برد، پاول همان مسأله محسوس را برحسب مفهوم «بحران معرفت‌شناختی» مک اینتایر (MacIntyer) تحلیل می‌کند؛ یعنی ناتوانی یک سنت پژوهشی از این که با بهره‌گیری از اصطلاحات خود تعارضی را که خود برانگیخته است، حل کند. قانون‌سالاری آمریکایی، به عنوان جلوه‌ای از لیبرالیسم روشنگرانه، مدعی «برتری دادن دلیل منصفانه قاضی بر حکم مصلحت‌آمیز قوه مقننه (قانونگذار) یا مقام اجرایی» (p.8) است؛ اما این ادعای اساسی، دیگر قابل تأیید نیست. زیرا دادگاهها و پژوهشگران در ارائه یک مبنای معتبر و اصولی، خواه براساس متن باشد و خواه نباشد، برای حمایت گسترده‌نویین قضایی از حقوق فردی - که بنابر ادعا، حقوقی بنیادین، ولی فهرست نشده هستند - (حقوقی همچون حق سقط جنین)، توفیقی بیش از توفیق دادگاههای پیش از ۱۹۳۷ در توجیه حمایت گسترده خود از حقوق مالکیت به دست نیآورده‌اند. در مقابل واکر، که انحصاراً و بتفصیل، از آثار نظریه پردازان حقوق اساسی بحث می‌کند، پاول بین نقدهای کوتاه‌تر - و به همان اندازه نافذ - گروهی از پژوهشگران معاصر حقوق اساسی با بخشهای مربوط به نحوه پایان یافتن بحران معرفت‌شناختی در رویه قضایی دیوان عالی، بویژه در مورد پرونده‌هایی مانند پرونده لوخنر و نیویورک و آیزنشتات و بیرد و حکم سقط جنین در پرونده راو و وید، موازنه‌ای ایجاد می‌کند.

در حالی که دیدگاه توصیفی پاول از همان غنای دیدگاه واکر برخوردار است، تحقیق او، به دلیل پاسخ کلامی آن به قانونسالاری آمریکایی، برای اهداف بحث حاضر جالب‌تر است. پاول با استفاده از الهیات جان هوارد یودر (John Howard Yoder)، که در مواضع انتقادی با ارجاع به اندیشه آگوستین تکمیل شده است، درباره راه حل مسیحی بحران جاری نظریه حقوق اساسی به دو نتیجه دست می‌یابد. موضع سلبی یودر در قبال حکومت دموکراتیک آن است که این حکومت «در باب تکیه



خود بر مردم، به مثابه یک جامعه سیاسی، دعاوی بالایی مطرح می کند که خود توجیه کننده خودند [توجیه کننده ای در خارج از خود ندارند]. (p.281)؛ از آنجا که رهبران دموکراتیک می باید که گاه به لحاظ مقام و منصب خود جوابگوی مردم باشند، کارگزاران حکومت دموکراتیک و سیاستهای آن همواره قابل اصلاح و تجدیدنظرند. پاول درمی یابد که این «اصلاح پذیری» حکومت دموکراتیک، دست کم به صورت حاشیه ای، به سود حمایت مسیحیت از اکثریت در مقابل حکم قضایی است. زیرا زبان حقوق اساسی آمریکایی «زبان ثبات، زبان حکم تغییرناپذیر و زمان ارزش سیاسی مطلق است. احکام قضایی ای که تحت عنوان قانون اساسی صادر می شوند، برحسب تعریف، از بازنگری عادی، و شاید از هر گونه بازنگری مجاز، فراترند» (p.289).

موضع اثباتی یودر، یعنی «استدلال بر این که دموکراسی نسبتاً می تواند برحسب اصطلاحات کلامی قابل توجیه باشد؛ زیرا در برخی مواقع، به طور نسبی، اجازه طرح فریاد اعتراض مخالفان را صادر می کند» (p.289)، بنیانی برای «عناصر الحاقی و تا حدودی مشخص تر» راه حل مسیحی بحران جاری مربوط به رابطه اکثریت با سیاست گذاری قضایی، در اختیار پاول می نهد. پاول از حمایت دیوان عالی از «اقلیتهای گسسته و منزوی» و نیز «ابعاد سیاسی شدن رویه آزاد قضایی دیوان عالی» و سرانجام از روند شایسته صدور حکم در دیوان عالی، به عنوان «طریق عادلانه و مستقیم برای حمایت از استعداد ضعفا، قربانیان جنایت، و بیگانگان، برای رساندن فریاد خویش به گوش مسئولان» (p.289) و «برحسب اصطلاحات مسیحی، امری ارزشمند به عنوان ابزاری برای گشودن یا گشوده نگاه داشتن راههای اعمال قدرت اقلیت» یاد می کند (p.290)، پاول تصدیق می کند که این «تصویری نسبتاً خشک از قانونسالاری آمریکایی است» (p.292)، اما می گوید که این همان تصویری است که اعتقادات مسیحی به آن نیازمندند. «هیچ نوع قانونسالاری مسیحی وجود ندارد؛ قیصر [همواره] قیصر باقی می ماند.» (p.292)

نقل سخن بالا از پاول، در واقع ارزش اصلی تحقیقات واکر و پاول را مشخص می کند؛ امری که آنان را در مقابل اکثر آثار بررسی شده مقاله حاضر در زمینه «حقوق و الهیات» قرار می دهد. واکر و پاول، هر دو، شایستگی احیای مجدد تأکید سلبی دیرین الهیات بر نقش حقوق و محدودیتهای آن را - که به لحاظ تاریخی با ارزیابیهای مثبت تر در تعارض بوده است - دارند. تحقیقات هر دو این مسأله کلامی احیا شده را برمی انگیزاند که حقوق، در حالی که از والاترین آرمانهای جامعه گسسته نیست، دست کم به صورت صریح، راه تحقق بخشیدن به آن آرمانها هم



نخواهد بود. هر دوی اینان برای وام گرفتن تفکیک دیوید لویان (و برای استفاده از آن برای اهدافی متفاوت)، منابع کلامی را به کار گرفته، توضیح می‌دهند که بهترین دیدگاه هنجاری از حقوق آن است که به آن بیشتر به مثابه فن حکومت نگاه کند، نه یک دستاورد اخلاقی.

### فلسفه اخلاق: الهیات و وکالت

در پرداختن به رابطه بین اعتقادات مسیحی و حکومت مبتنی بر قانون، تحقیق پاول در سنت گسترده فلسفه اخلاقی کلامی اجتماعی قرار می‌گیرد. اما از آنجا که محرک خاص ژرف‌نگریهای او و اگر نظریه حقوق اساسی است، برای خواننده غیر متخصص بررسی آثار این دو به عنوان نمونه‌هایی از تحقیق در باب حقوق قانونساز، به جای یک فلسفه اخلاق محض، آموزنده‌تر به نظر می‌رسد. به تعبیر کلی‌تر، بحثهای حقوق‌دان-متکلمان در باب فلسفه اخلاق بر پرسش وجودی وجود اصیل [اصطلاح اگزیستانسیالیسم] در حقوق متمرکز می‌شود. در اینجا دو موضوع متمایز آشکار می‌شود: (۱) وکالت یک شغل یا حرفه و، در واقع، نوعی خدمت است؛ و (۲) وکالت اصیل متضمن بازنمود فقرای جامعه است. تحقیقات توماس شافر (Thomas Shaffer) پاسخ اول را بتفصیل بیان می‌کند و همین پاسخ است که محور بحث حاضر را تشکیل می‌دهد.

وکالت متمایل است به این که اخلاق را درون حقوق جای دهد و فرض دیگری را برنمی‌تابد. شافر در کتاب وکیل مسیحی، با طرح این سؤال که آیا ممکن است هم مسیحی بود و هم وکیل، به این تفاوت بنیادین در جهت‌گیری می‌پردازد. پاسخ او یک آری مشروط است؛ او چهار شرط را یادآور می‌شود:

«در صورتی که شخص تصمیم بگیرد که حرفه خویش را یک گفتگوی اخلاقی، و دفاع خویش [از موکل] را یک گفتمان اخلاقی، و تخصص وکالت خود را فضیلت امید، و حیات خود را مؤید این بداند که عدالت یک هدیه است نه یک کالای دریافتی از حکومت، تصور می‌کنم که جمع بین مسیحی بودن و وکیل بودن ممکن است. بدین ترتیب، حقوق فراخوانی است که در آن «ما چیزی را می‌گوییم که نمی‌دانیم؛ چیزی که تنها آن هنگام درست است که [دست بر قضا] درست از آب درمی‌آید» (Buber, p.32).

چکیده نقد شافر این است که فرهنگ [حرفه‌ای] وکالت، عدالت را آرمان اصلی خود قرار



می دهد و خود را، به نیکوترین وجه، به نظام حریف متعهد می گرداند تا عدالت را محقق سازد. جهت گیری حریف نیز، به نوبه خود، بنیادی است و رابطه وکیل را با موکلان (به عنوان یک اسلحه کرایه ای) و با محاکم قضایی (به عنوان یک وکیل مدافع) تعریف می کند. این جهت گیری، پویایی زیربنای فعالیت وکیل را در استفاده ماهرانه از قدرت دولت برای خدمت به منابع موکل تثبیت می کند. در این طرح، فضیلت اخلاقی اصلی وکیل عبارت است از وفاداری به موکل. شافر مجبور است که در باب حرفه و فرهنگ وکالت، الهیاتی را عرضه کند که برای برخورد با موکلان و برخورد با محاکم قضایی، آرمانهای کاملاً متفاوتی را ارائه دهد و در مقایسه با آنچه در اخلاق رقابتی یافت می شود، ارزیابی کاملاً متفاوتی از دولت به انجام رساند.

شافر، در مقام استدلال بر این که وکیل مسیحی باید مشاوره با موکلان را به عنوان یک مکالمه اخلاقی به شمار آورد، بین اخلاق و وظیفه (آنچه را که موکل می خواهد انجام ده یا به موکل بگو که چه کند)، و اخلاق انزوا (وضعیت اخلاقی موکل را در نظر داشته باش، اما تلاش نکن که آن را تغییر دهی)، با اخلاق مسئولیت، که پر مخاطره ولی بالقوه تحول بخش است، تفکیک می کند. الهیاتی که زیربنای اخلاق مسئولیت است، متن روشن خود را از قرنطیان (قرنطیان ۲، ۱۸: ۱۰) و تأکید خود را بر روابط از مارتین بوبر (Martin Buber) اقتباس می کند. به تعبیر شافر، «الهیات مربوط به این موضوع... آن است که موکل من از جانب خدا به سوی من فرستاده شده است، خدا می خواهد از طریق موکلم با من برخورد کند، به ما گفته شده است که می باید یکدیگر را نجات دهیم» (p.37).

شافر دیدگاه خود را، مبنی بر این که مشاوره [با موکل] یک گفتگوی اخلاقی است، با این دیدگاه همراه می سازد که دفاع [از موکل] گفتمانی اخلاقی است که محتوا، شنونده و هدف منحصر به فردی دارد. این امور، دیدگاه شافر را از دیدگاه متداول تری که دفاع را نوعی مبارزه تلقی می کند، جدا می سازد. [در نظر شافر] دفاع تلاشی است برای بازگو کردن داستان بی نظیر موکل؛ مخاطب آن وجدان محکمه، و هدف آن آشتی است؛ آشتی وکیل با موکل، وکیل با محکمه، و محکمه با موکل. در این برداشت، دفاع هم توصیفی است از جامعه و هم کمکی است به ساختن آن. نگره شافر به مشاوره و دفاع، به عنوان گفتمان اخلاقی، برداشت او را از حرفه وکالت، به عنوان یک خدمت، ممثل می سازد.

بحث شافر درباره دیالکتیک امید و مهارت و رابطه آن دو با قدرت دولت، یکی از جذاب ترین







بخشهای اظهارات اوست. در اخلاقیات الهیاتی شافر، امید یک ضرورت است؛ عهد جدید «درباره اعمال قدرت نیست، بلکه درباره آن است که چگونه خداوند ابزار زندگی امیدوارانه - و نه قدرتمندانه - را فراهم می‌سازد» (p.192). یک وکیل کارآمد می‌تواند امیدوارانه زندگی کند. زیرا مهارت، پایه‌ای برای امید است، دقیقاً همان گونه که امید، خود، یک مهارت است. امید اصلی وکیل آن است که «تحلیل و دانش راهی بلند را برای مهار قدرت خواهند پیمود» (p.197) و «صاحبان قدرت ناچارند در اعمال قدرت، مهارت و دانش را مورد توجه قرار دهند، حتی مهارت و دانش موجود در میان آنان که صرفاً اعمال قدرت می‌کنند ولی فاقد آنند» (p.193). این امید حقوقی خاص بخشی از این ادعای وسیع‌تر الهیات است که حکومت، و به تبع آن قدرت، محدود است (p.194) و تنها خوبی است که می‌تواند قدرت را توجیه کند (p.202). آنچه در نهایت به دیدگاه شافر حیات می‌بخشد، تأییدی است که در سنت اخلاقی یهودی و مسیحی نهفته است، مبنی بر این که «معنویت بر قدرت چیره می‌شود» (p.102).

تأمل بر انگیزترین نقد کلامی شافر این است که بالاترین ارزش نظام رقابتی، یعنی آرمان عدالت ورزی آن، نابجا به کار می‌رود. نظام رقابتی «اعلام می‌دارد که هدف فعالیت حرفه‌ای، عدالت است و ابزار عدالت، وفاداری پرشور به منافع موکل» (p.163). در اخلاقیات مسیحی شافر، این مسأله، هم از حیث غایبات و هم از جهت ابزار، خطاست و هر دو خطا از مقدمات ناصواب سرچشمه می‌گیرد. عدالت در رتبه ماقبل ترجم و امید، به عنوان اهداف خدمت به موکل، قرار دارد (p.162) و راه وصول به این اهداف، به جای وفاداری به موکل، ایمان به اوست. در هر حال، در نظر شافر دولت توزیع‌کننده قدرت است نه عدالت (p.178)؛ عدالت چیزی نیست که از سوی دولت توزیع شود و از طریق دفاع ماهرانه [وکیل] تضمین گردد، بلکه یک موهبت است. «اعتماد بر حکومت که لازمه عدالت است ... همواره در معرض طرح این مفهوم جمعی است که حکومت واجد قدرت واقعی است» (p.163). این باور که حکومت، و نه مردم، قدرت واقعی دارد باوری غیر دموکراتیک و بنا بر اصطلاحات الهیات، نوعی بت پرستی است.

بی‌تردید دیدگاههای شافر درباره حرفة وکالت، آرمان‌گرایانه است (او عنوان فرعی کتابش را چنین قرار می‌دهد: «حقوق برای [شخص] بی‌گناه»). اما این نقطه قوت بزرگی برای کتاب اوست. به طور مسلم، مواردی در این کتاب هست که تفکیکهای تحلیلی (مانند تفکیک بین

وفاداری و ایمان و بین امید و خوش بینی) درباره موضوعاتی صورت می گیرد که شایسته اند به طور مستمر مورد بحثهای پیشرفته تر قرار گیرند. اما آنچه شافر در ضمن بحث متنوعی از اصلی ترین وظایف و کیل و فرهنگ که این وظایف در آن انجام می پذیرد، ارائه داده است، از یک انگاره [پارادایم] بدیل برای اندیشیدن درباره کار و کیلان چیزی کم ندارد. می توان آنچه را که او درباره آخرین اثر میلنر بال (Milner Ball) گفته است، به شایستگی بر کتاب خودش تطبیق کرد: هرچند این کتاب در میان پژوهشگران و اساتید دست به دست می گردد، «مهم تر آن است که نقل محفل جوانانی است که به تعداد بی سابقه و غیر قابل توضیحی، در دانشگاهها ثبت نام می کنند و اظهار می دارند که می خواهند وکیل شوند» (Shaffer, 1994, p. 162).

### روش نقلی و الهیات

آثار میلنر بال نوعی سفرنامه عقلانی است در بخش عمده ای از قلمرو «حقوق و الهیات»، که در این مقاله مورد بحث قرار گرفت؛ کتابهای اولیه او به رابطه الهیات با نظریه حقوق اساسی (1981) و رابطه الهیات با فلسفه حقوق (1985) می پردازند و شایسته است در کنار آثاری که در ارتباط با این عناوین ذکر گردید، خواننده شوند. اما وقتی اندیشه او تکامل یافت، از آنچه اینک آن را تمرکز محدودکننده بر نظریه [حقوق اساسی] و عملکرد دادگاههای استیناف می داند به تمرکز بر حرفه و کالت، یعنی حقوق در صحنه عمل، منتقل شد. او آخرین کتاب خود را به نام کلمه و قانون، به گونه ای شایسته با شرح زندگی نامه جامع و ماندگار هفت وکیل و قاضی آغاز می کند. آغاز او با گزارش، و با این داستانهای خاص که اشکال گونه گونی از حقوق مربوط به منافع عمومی را شرح می دهند، تصادفی نیست؛ آن طور که از [مطالب] کتاب روشن می شود، داستانها بیانگر التزامات شاخص و اساسی و التزامهای روش شناختی او در الهیات است. الهیاتی که بال برای شرح اعمال گزارش شده به کار می گیرد، الهیات کارل بارث (Karl Barth) در باب کلمه خداست. در این الهیات، کلمه به نحو جامعی هم بر موضوع مورد اشاره کتاب مقدس، هم بر خود متون مقدس و هم بر تبلیغی که از آن متون برمی خیزد، اطلاق می شود. موضوع متن و تبلیغ، فعالیت تجلی گری خداوند در جهان است، خصوصاً فعل سرنوشت ساز خدا، یعنی انسان گشتن و رنج بردن برای دیگران در [قالب] شخص عیسی. برای درک ارزش این کلمه و اهمیت آن، به هیچ «کوشش خاصی» - مثلاً ایشار و سرسپردگی دینی - نیاز نداریم. در واقع ارزیابی بال از دین منفی است؛ [به



نظر او] دین تمایل به پریشان فکری و نوعی بی اعتقادی است که خویشتن را، به جای فراخواندن به سوی همسایه و اجتماع، به سوی خودمداری سوق می دهد. وظیفه شخص مؤمن آن نیست که [انسانی] دینی باشد بلکه باید «کلمه حاضر در حیات مشترک و بالفعل جهان را دریابد، بر آن اعتماد ورزد و آن را ستایش کند» (p.76).

برای بال، مشاغل حقوقی ای که در فصل نخست [کتابش] می ستاید، نمونه هایی از فعالیت کلمه در «حیات مشترک و بالفعل» جهانند. زیرا نوع خاصی از پیچیدگی را ممثل می سازند و در اینجاست که موضوع شاخص و اصلی در کار بال ظاهر می شود. تمام وکیلان و قاضیان [کتاب] بال، به تعبیر رسای توماس شافر، زندگی حرفه ای خود را صرف وکالت یا قضاوت «برای ناچیز» کرده اند. انتخاب فوق از سوی بال یک گزینش تصادفی نبوده است، بلکه دلیل موجه کلامی دارد. بال، با نقل ملاحظه بارث مینی بر این که خدای حکایت‌های کتاب مقدس به ضعیفان و مظلومان «غالباً تا حد جانبداری» لطف دارد، بیان می کند که «فقر و از خود گذشتگی، به جای قدرت، ثروت و جاه طلبی، کماکان زمینه های مناسب جمع آوری دلیل را برای شکل گیری مثبت کلمه» در عالم عمل فراهم می آورد (p. 152). بدین ترتیب، انکار بال مینی بر این که کتاب او کتاب اخلاق نیست بلکه «نوعی توصیف است که ... بر اخلاق تقدم دارد» (p. 100)، تنها زمانی صحیح است که اخلاق را نوع جامع تر کاری بدانیم که شافر ارائه داده است. بیشترین قوت تردیدناپذیر مطالب بال، اصرار اوست بر محوریت آن اخلاق الهیاتی که بالاترین اولویت را برای خدمت به مستمندان قائل باشد.

تاکید شاخص دیگر کتاب کلمه و قانون، تاکید روش شناختی آن بر روایتگری و نقل داستان است. علاقه گسترده به چنین روش شناسی ای، بی شک به «چرخش تفسیری» ای مربوط می شود که در رشته های متنوعی، از جمله رشته «الهیات و حقوق» رخ داده است.

اینک مجال آن نیست که بگوئیم محاسن آن چرخش یا محاسن روایتگری را ارزیابی کنیم. اما شایان ذکر است که روایتگری در نظر بال، صرفاً یک مقوله معرفت شناختی نیست، بلکه مقوله ای اخلاقی نیز هست. بال روایتگری را نه تنها برای تبادل حقیقت، بلکه برای آنچه او آن را آشکارا به عنوان اخلاق مشارکت در اجتماع از طریق گفتگوی طرفین، فهم می کند، مهم می داند. او به طور مکرر استدلال خشک را، که در نظر او زورگویانه است، از ارائه جذاب تر و کارآمد خود از طریق داستان، جدا می سازد و بارها هشدار اولیه خود را تکرار می کند که کتاب کلمه و قانون



«استدلالی خطی ارائه نمی دهد یا از طریق مجموعه ای از قضایا در صدد وصول به نتیجه ای که از پیش، برای جلب خشنودی خوانندگان به واسطه قوت منطقی آن، طراحی شده است، پیش نمی رود» (2-1 pp).

آخرین ادعای بال مستلزم بحثهای گسترده تری است و فرصتی برای توضیحاتی اندک، که شاید به نتیجه گیری از ارزیابی حاضر در باب «حقوق و الهیات» مدد رساند، در اختیار ما می نهد. همان گونه که در آغاز این مقاله گفته شد، لینل کدی اظهار داشته است که اتکای الهیات بر سنتهای خاص پژوهشی، آن را از مشارکت در بحثهایی مربوط به مسائل مهم عمومی محروم نمی سازد. اما ملاحظه فوق، جای این پرسش را باز می کند که چگونه الهیات، فرهنگ وسیع تری را که با آن سخن می گوید، مخاطب خود می سازد. تفکیک بال بین تحکم استدلال خطی و رهیافت جذّاب خویش، بیانگر تفکیک بین الهیات مدافعه گرانه و الهیات اعترافی است (بدین معنا، رهیافت بال کاملاً اعترافی است). اما مدافعه گری (احتجاج کلامی) در بهترین معنای خود، تلاشی است نه صرفاً برای بیان عقاید کلامی مشخص، بلکه برای احتجاج ورزیدن بر صحت و دفاع کردن از آن عقاید در مقابل یک فرهنگ سکولار از طریق خشک ترین اصطلاحاتی که در دسترس است. امپریالیسم کلامی، چیزی که بال بحق از آن منزجر است ولی آن را به تمام انحاء استدلال منطقی و سیستماتیک سرایت می دهد، یک جزء ضروری از مدافعه گری نیست. این پرسش در باب روش، در کتاب دیگری که در مقاله حاضر بررسی گردید، مطرح می شود. گراهام واکر روایتی از «روش همبستگی» مشهور تیلیش را دنبال می کند که در آن مقولات کلامی - در مورد واکر، مقولات الهیات آگوستین - راه حلی را برای تنگناهای فلسفی نوین فراهم می آورند اما در مدافعه گری تیلیش، فلسفه با الهیات از طریق ارائه پرسشها و قالب پاسخهای طرح شده از سوی الهیات، همبستگی می یابد (Grentz and Olsen, 1992, ch.4).

اگر آن گونه که منتقدان مختلفی نشان داده اند، دلیل تجویزی واکر بر ارتباط آگوستین با نظریه حقوق اساسی نوین توفیق کمتری از تفسیر توصیفی قوی او از بن بستهای نوین می یابد، شاید به سبب ناکامی او در انتقال مقولات الهیات آگوستین به یک زبان جدیدتر باشد. به عبارت دیگر، او در پیشروی در راهی که بدرستی آغاز کرده بود، ناکام ماند. بی تردید در راههای دیگر، خطرهایی وجود دارد: کارل بارث به سختی منکر درستی این امر است که الهیات به فلسفه اجازه طرح سؤال دهد. شاید تمام آنچه باید گفت این باشد که انعطاف پذیری روش شناختی مفید است و کسانی که به



رشته «حقوق و الهیات» می‌پردازند ممکن است در مخاطب قرار دادن مدرسه حقوقی عمدتاً سکولار، به نحو مفیدی به سمت مدافعه‌گری تمایل یابند.

مسئله دوم، که آن نیز مسأله روش‌شناختی است، به آداب هماهنگ‌سازی الهیات‌های متمایز، که ضرورتاً ناسازگار نیستند، مربوط می‌شود. تحقیق ممتاز رابین لاین (Robin Lovin) درباره اخلاق الهیاتی، هم مشابهت‌ها و هم تفاوت‌های «اخلاق اطاعت» بارث و اخلاق «واقع‌گرایی مسیحی» بونهافر را نشان می‌دهد تا از دو متکلمی که بویژه بر نویسندگان مباحث «حقوق و الهیات» تأثیرگذار بوده‌اند، نام برده باشد. این که آیا تفاوت‌های مزبور مهمند، مسأله‌ای است که زمانی باید بدان پرداخت که به این متکلمان، برای کمکی که می‌توانند به تعامل حقوق و الهیات بکنند، متوسل شویم.

از این پرسشها که بگذریم، باید گفت که موضوعات مهمی که نویسندگان یاد شده در این مقاله آنها را برجسته ساخته‌اند - مانند وابستگی یا عدم وابستگی حقوق به ارزشهای متعالی، حقوق به عنوان ساخت و کار مهار کردن یا سازگاری شهروندان یک حکومت، و کالت به عنوان استعمال ماهرانه قدرت به سود منافع فردی یا نوعی خدمت به دیگران، اهمیت اجتماع... - برای اندیشه حقوقی و اخلاقی نوین، موضوعاتی اساسی‌اند و الهیات می‌تواند منبع مهمی برای روشن ساختن این مسائل باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



پی‌نوشتها:

\* مکتوب حاضر بازگردان فارسی مقاله زیر

Edward Chase, "Law and Theology" in Dennis Patterson(ed.), **A Companion to philosophy of Law and Legal Theory**, (Blackwell, 1996), pp.421-34.

و نویسنده آن، پروفیسور ادوارد چیس استاد دانشگاه Rutgers در نیوجرسی است. همان‌گونه که از مطالعه مقاله به دست می‌آید، نویسنده در صدد است به خوانندگان خود شمایی کلی از مباحث و محورهای اصلی «حقوق و الهیات»، به مثابه یک رشته نوین دانشگاهی، ارائه دهد و تعامل حقوق و الهیات را در بسترهای مختلف آن آفتابی کند. یکی از ویژگیهای مثبت این مقاله، استناد آن به منابع کاملاً جدید و روزآمدی است که کمتر از یک دهه قدمت دارند. گفتنی است که فشرده‌گی مطالب از یک سو و

وجود تفاوت‌های بنیادین بین عناصر حقوقی و الهیاتی غرب و اسلام از سوی دیگر، چه بسا مقاله حاضر را برای گروهی از خوانندگان خودی، پیچیده یا کم‌فایده جلوه دهد. با این حال، به نظر می‌رسد که این مقاله با توجه به رهیافت خاص آن به موضوع بحث، و بریژه به دلیل تأکید آن بر رابطه دوسویه الهیات و حقوق و نشان دادن پاره‌ای مجاری تعامل این دو دانش، می‌تواند دستمایه خوبی برای پژوهشگران علاقه‌مند باشد.

مترجم بر خود لازم می‌داند مراتب سپاس خود را از جناب استاد ملکیان به جهت زوددن ابهام از پاره‌ای عبارات متن اعلام دارد.

۱. «زیرا خودستایی، شخص را در حضور خدا مقبول نمی‌سازد، بلکه فقط وقتی خداوند از کسی تعریف نماید مورد پسند اوست.» م

کتابشناسی:

Alexander, F. S. 1986: *Beyond positivism: a theological perspective*. *Georgia Law Review*, 20, 1,089.

Ball, M.S. 1981: *The Promise of American Law: a theological, humanistic view of legal process*. Athens, Ga.: University of Georgia Press.

\_\_\_\_ 1985: *Lying Down Together: Law, metaphor, and theology*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

\_\_\_\_ 1993: *The Word and the Law*. Chicago: University of Chicago Press.

Berman, H.J. 1974: *The Interaction of Law and Religion*. Nashville: Abingdon Press.

\_\_\_\_ 1993: *Faith and Order: the reconciliation of Law and religion*. Atlanta: Scholars Press.

\_\_\_\_ 1994: The origins of historical jurisprudence: Coke, Selden, Hale. *Yale Law Journal*. 103, 1, 651.



- Cady, L.E. 1991: H. Richard Niebuhr and the task of a public theology. In: R. F. Thiemann (ed.), *The Legacy of H. Richard Niebuhr*, Minneapolis: Fortress Press.
- Carmella, A.C. 1992: A theological critique of free exercise jurisprudence. *George Washington Law Journal*, 60,782.
- Dworkin, R. 1986: *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press.
- Gaffney, E. M. 1973: Law and theology: a dialogue on the abortion decisions. *The Jurist*, 33, 134.
- Garet, R.R. 1985: Comparative normative hermeneutics: scripture, literature, constitution. *Southern California Law Review*, 58, 35.
- Grentz, S. J. and Olsen, R. E. 1992: *20th Century Theology: God and the World in a transitional age*. Downers Grove, III: InterVarsity Press.
- Hart, H. L. A. 1961: *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Lovin, R. W. 1984: *Christian Faith and Public Choices: the social ethics of Barth, Brunner, and Bonhoeffer*. Philadelphia: Fortress Press.
- (Luban, D. 1993: *Getting the Word*. *Michigan Law Review*, 91, 1, 247 (review of M. Ball, *The Word and the Law*).
- McBride, J. 1988: Paul Tillich ad the Supreme Court: Tillich's "ultimate concern" as a standard in judicial interpretation. *Journal of Church and State*, 30, 245.
- McThenia, A. W. and Shaffer, T. L. 1985: For reconciliation, *Yale Law Journal*, 94, 1, 660.
- Mensch, E. and Freeman, A. 1991: The politics of virtue: animals, theology and abortion. *Georgia Law Review*. 25, 923.
- Moltmann, J, 1967: *Theology of Hope: on the ground and the implications of a Christian eschatology*. NewYork: Harper & Row.



Murphy, J. G. and Coleman, J, E. 1990: *Philosophy of Law: an introduction to jurisprudence*. Boulder: Westview Press.

Newman, L.E. 1991: Covenant and contract: a framework for the analysis of Jewish ethics. *Journal of Law and Religion*, 9.89.

Perry, M. J. 1991: *Love and Power: the role of religion and morality in American politics*. New York: Oxford University Press.

Posner, R. A. 1990: *The Problems of Jurisprudence*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Powell, H. J. 1993: *The Moral Tradition of American Constitutionalism: a theological interpretation*. Durham: Duke University Press.

Shaffer. T. L. 1981: *On Being a Christian and a Lawyer: Law for the innocent*. Provo, Utah: Brigham Young University Press.

\_\_\_ 1994: Book review. *Theology Today*. 51, 162 (review of M. Ball, *The Word and the Law*).

Wagner, W. J. 1993: "The just and the holy are one": the role of eschatology in Harold Berman's vision of normative jurisprudence. *Emory Law Journal*, 42, 1, 045.

Walker, G.1990: *Moral Foundations of Constitutional Thought: current problems, Augustinian prospects*. Princeton: Princeton University Press.

