

جدیدترین نظریه قانون طبیعی در بوته نقد

محمد حسین طالبی^۱

چکیده

آموزه «قانون طبیعی»^۲ در خلال قرن های متمادی به گونه هایی متفاوت تفسیر شده است. این آموزه مشتمل بر گستره پهناوری از نظریه هاست که از زمان تمدن یونان باستان تا عصر حاضر، در حوزه های علوم اجتماعی نقش محوری ایفا کرده است. امروزه جدیدترین و یکی از پرطرفدارترین قرائت های مربوط به قانون طبیعی، تفسیر جان فینیس^۳ از نظریه توماس آکوئیناس^۴ درباره قانون طبیعی است. به حکم این قرائت، تنها در صورتی یک عمل حکیمانه است که انگیزه انسان از انجام آن وصول به یکی از خیرهای اصیل^۵ باشد. براساس این نظریه، خیر های پایه و اصیل بشری عبارتند از: حیات مادی، دانش، مهارت در کار و تفریح، دوستی، ازدواج، عقلانیت عملی و دین. ویژگی های مشترک این خیرها بداهت، ذاتی بودن، عدم ارتباط با یکدیگر، اهمیت یکسان و عدم ابتناء آنها بر واقعیت است. این نوشتار بعد از توضیح مختصری درباره نظریه فینیس درباره قانون طبیعی به نقد و بررسی این نظریه بر اساس تعالیم حکمت متعالیه اسلامی می پردازد.

کلید واژه ها: قانون طبیعی، طبیعت، آکوئیناس، فینیس، خیر اصیل، رابطه باید و هست.

۱. استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

2. Natural law
3. John Finnis
4. Thomas Aquinas
5. Basic goods

مقدمه

«قانون طبیعی» در مغرب زمین، سابقه‌ای طولانی در میان مباحث فلسفه علوم اجتماعی (فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست) دارد. آموزه «قانون طبیعی» مشتمل بر نظریه‌هایی متنوع بوده و با شروع تمدن یونان باستان، در مباحث مربوط به حوزه‌های علوم و فلسفه کاربردی، نقش محوری ایفا کرده است. همچنین به هیچ وجه نمی‌توان در شاخه‌های علوم توصیفی اجتماعی از قبیل جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی - از منظر اجتماعی^۱ و مطالعات ندهای تاریخی،^۲ نقش قانون طبیعی را از نظر دور داشت (Novak, 1998: 123). در برخی از دوره‌های تمدن غرب، قانون طبیعی رویکردی مذهبی داشته و در برخی از زمان‌ها، مستندی برای راه کارهای مهم حقوقی و سیاسی به شمار آمده است.

بر خلاف تنوع زیاد در نظریه‌های مربوط به آموزه «قانون طبیعی»، برخی اصول مشترک زیربنایی اساس این طرح عظیم را تشکیل داده است. این اصول مشترک عبارتند از:

۱. قانون طبیعی امری عینی^۳ است، نه ذهنی.^۴

۲. این قانون مربوط به طبیعت جهان یا طبیعت انسان و یا آمیزه‌ای از این دو است.

همان گونه که از واژه «قانون طبیعی» نیز پیداست.

۳. قانون طبیعی ساخته دست بشر نیست تا قابل تغییر باشد، بلکه برنامه‌ای است که عقل

بشر بر اساس فطرت انسان یا طبیعت جهان، برای زندگی بهتر ارائه می‌کند.

نظریه‌های قانون را طبیعی در فلسفه غرب می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود:

نظریه‌های سنتی و نظریه‌های جدید.

الف) - نظریه‌های سنتی در سه گروه عمده دسته‌بندی می‌شود: ۱. نظریه‌های مربوط به

یونان باستان؛ ۲. نظریه‌های مربوط به روم باستان؛ ۳. نظریه‌های مربوط به دین مسیحیت.

تاریخ نظریه‌های سنتی قانون طبیعی در فلسفه غرب، گستره‌ای زمانی به طول تقریباً

1. Anthropology.
2. Historical - Critical Investigations.
3. Objective.
4. Subjective.

۲۵۰۰ سال را دارد. همراه با شروع مباحث عقلی در یونان باستان، در سده ششم پیش از میلاد مسیح، بحث از قانون طبیعی آغاز گردید و با سیطره فلسفه اثبات گرایی (پوزیتیویسم) در حوزه علوم فلسفی در مغرب زمین، در قرن نوزدهم میلادی، این مقطع از مطالعات مربوط به قانون طبیعی پایان پذیرفت (طالبی، ۱۳۸۵: ۱۳۲).

ب) - با احیای اندیشه قانون طبیعی در نیمه دوم قرن بیستم، نظریه های جدید و متنوع قانون طبیعی مطرح گردید. این نظریه ها به دو دسته عمده تقسیم می شوند: ۱. نظریه های نوتومیستی ۲. نظریه های غیر نوتومیستی. نظریه های غیر نوتومیستی قانون طبیعی به نظریه های نوکانتی، مثل نظریه استاملر^۱، و غیر نوکانتی، مثل نظریه فولر^۲ درباره قانون طبیعی قابل تقسیم اند. نظریه های نوتومیستی، همچنانکه از اسمشان پیدا است، تفسیرهای مختلف از آراء توماس آکوئیناس (۱۲۷۵-۱۲۲۵) درباره قانون طبیعی است. این نظریه ها را می توان در دو گروه دسته بندی کرد: ۱. تفسیر سنتی از نظریه آکوئیناس درباره قانون طبیعی ۲. تفسیر جدید از نظریه آکوئیناس درباره قانون طبیعی.

پیش قراول تفسیر جدید از نظریه آکوئیناس درباره قانون طبیعی جان فینیس (۱۹۴۰) نام دارد. امروزه آراء وی در غرب در مباحث مربوط به فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق از اهمیت والایی برخوردار است به طوری که مورد استناد بسیاری از اهل فن قرار می گیرد. نوشته حاضر، پس از بررسی و تبیین مفهوم «قانون طبیعی» به تحلیل نظریه فینیس درباره قانون طبیعی و نقد و بررسی آن می پردازد.

واژه شناسی «قانون طبیعی»

واژه «قانون طبیعی» واژه ای است که در طول تاریخ محاورات علمی اندیشمندان، در معانی گوناگونی به کار رفته و تنوع این مفاهیم بر ابهام مراد از این واژه افزوده است. هر چند واژگان «قانون» و «طبیعت» به تنهایی دارای معانی متعددی است (Haakonssen, 2001:)

1. Stammler.
2. Fuller.

1205)؛ اما ترکیب لفظ مشترک «قانون» با مفهوم مبهم «طبیعت»، این ابهام را در فهم معنای واژه «قانون طبیعی» دو چندان کرده است (Bonar, 1902: 133).

۱. طبیعت

کلمه «طبیعت» در ادبیات فلسفی یونان باستان، معانی متفاوتی داشته است. فیلسوفان پیش از سقراط آن را به طور مکرر در معنای «ذات موجودات» به کار می بردند. همچنین ایشان «طبیعت» را به معنای نیروی ذاتی موجود در اشیا و گاهی نیز به معنای اصل و ریشه (منشأ پیدایش) موجودات می دانستند (Grant, 1967: 5). افلاطون در کتاب *جمهوری*^۱، واژه «طبیعی» را در معنای «عادی و سالم»^۲ به کار برده است. به نظر او، آنچه عادلانه و خوب باشد موجودی طبیعی است (Plato, 1961: IV, 444d, VI, 501b).

ارسطو در کتاب *فیزیک*، چهار معنا برای واژه «طبیعت» بر شمرده (Aristotle, 1970: Book II, Ch.1) و در کتاب *متافیزیک*، دو معنای دیگر بر آن افزوده است (Aristotle, 1956: Book Delta, Ch. IV, 1014b-1015a). این شش معنا عبارت است از:

۱. اثر موجودات نامی، یعنی موجودات زنده
 ۲. جزء ذاتی هر موجود نامی که موجب رشد آن موجود می شود
 ۳. منشأ ذاتی اولین اثر هر موجود نامی از حیث نمو
 ۴. عناصر اولیه هر چیز
 ۵. ذات موجودات طبیعی
 ۶. هر نوع جوهر، به گونه ای که طبیعت نیز نوعی جوهر محسوب گردد.
- /اپیکور طبیعت جهان را به معنای اجسام توخالی می دانست. او واژه «طبیعت» را از ذی مقراطیس (Democritus) اخذ نمود. ذی مقراطیس این واژه را مترادف با «اتم» معرفی می کرد. وی همچنین واژه «طبیعت» را بر وجود و نیز همانند افلاطون، بر هر چیز عادی اطلاق می نمود. روایان بیش از سایر فیلسوفان یونانی، از واژه «طبیعت» استفاده می کردند. آنها این کلمه

1. Republic.
2. Normal and Healthy.

را در معانی متفاوتی به کار می‌بردند. گاهی آن را مساوی وجود می‌دانستند؛ گاهی آن را در مفهوم خدا استعمال می‌کردند؛ در برخی عبارات های رواقیان به معنای «زئوس» (Zeus)، یعنی خدای خدایان؛ و در برخی دیگر، در معنای اصول عقلی حاکم بر جهان به کار رفته است. ایشان «طبیعت» را به معنای علت نخستین، اراده ازلی، روح و یا آتش نیز می‌دانستند (Grant, 1967: 6). گاه مراد از این واژه در «قانون طبیعی»، فطرت بشر و گاهی نیز عقل بشر بوده است. این دو نوع کاربرد را می‌توان در آثار فیلسوفان غربی معتقد به خدا، بویژه فیلسوفان مسیحی، از جمله مفسران جدید نظریه آکوئیناس درباره قانون طبیعی مثل فینیس، جست و جو نمود.

۲. قانون طبیعی^۱

وجه تسمیه قانون طبیعی چیست؟ چرا آن را «طبیعی» می‌گویند؟ آیا ممکن است به خاطر اشتقاق آن از طبیعت انسان باشد؟ اگر چنین است، آیا مراد از «طبیعت انسان»، وجود اوست یا هدف او؟ به بیان دیگر، آیا «قانون طبیعی» یعنی قانونی که مطابق مقتضیات وجود آدمی است، یا مراد از آن قانونی است که انسان را در رسیدن به هدف هایش کمک می‌کند؟ آیا طبیعی بودن قانون طبیعی به این دلیل است که می‌توان آن را از قوای طبیعی بشر، یعنی از عقل یا وجدان او به دست آورد؟ یا اینکه می‌توان قانونی را «طبیعی» نامید که از جهان طبیعت اشتقاق یافته باشد؟ آیا ممکن است دلیل طبیعی بودن یک قانون این باشد که بگوییم: هرچند این قانون درباره انسان است، اما در طبیعت جهان، وجود دارد؟ آیا ممکن است دلیل طبیعی بودن یک قانون، ترکیبی از چند یا تمام وجوه مزبور باشد؟

به دلیل آنکه مفهوم واژه «طبیعت» کاملاً واضح نیست، این ابهام به مفهوم «قانون طبیعی» نیز سرایت کرده است.

۱. این واژه برگردان عبارت های انگلیسی Natural Law و The Law of Nature است که از اصطلاح های لاتینی «Lex Naturae» و «Jus Naturale» گرفته شده است. این دو اصطلاح نیز از عبارت یونانی «Phusikon Dikaion» اشتقاق یافته است.

نظریه فینیس درباره قانون طبیعی

فینیس در مقام تبیین نظریه خود و به پیروی از آکوئیناس قانون طبیعی را محتوای حکم عقل عملی می‌داند. از نظر او، عمل حکیمانه آن است که به خاطر به دست آوردن دست کم یکی از خیرهای اصیل انجام شود. خواه این عمل در حوزه حقوق، اخلاق و سیاست باشد یا در هر حوزه دیگری. خیرهای اصیل که به اعتقاد فینیس هفت تا هستند غایه القصوای انجام افعال خردمندانه می‌باشند. انسان‌ها یا عامدا و یا طبیعتا در طول زندگی خویش به دنبال دستیابی به این خیرهای اصیلند. به اعتقاد فینیس، این خیرها همگی جلوه‌های مختلف سعادت بشر (Finnis, 1980: 85) و جنبه‌های متنوع شخصیت اویند (Finnis, 1983: 125).

خیرهای اصیل بشری^۱

واژه "خیر" نزد فینیس معنای کمال ممکن یک فرد انسان یا جامعه انسانی دارد. امری که خیر، نام دارد باید هدف و یا دلیل کاری عاقلانه باشد. اگر این امر خیر، دلیل نهایی و هدف غایی انجام آن عمل باشد، خیر اصیل نامیده می‌شود. مثلا کسی که تشنه است آب می‌آشامد تا سیراب شود؛ سیراب شدن که نوعی کمال است دلیل و نیز هدف آشامیدن آب است. از این رو، عمل آشامیدن کاری عاقلانه است. اما سیراب شدن خیر اصیل نیست، بلکه هدفی متوسط به شمار می‌آید و غایت آن حفظ حیات مادی است. به این دلیل حیات مادی، که به نظر فینیس یکی از خیرهای اصیل و جلوه‌های سعادت بشر محسوب می‌شود، هدف غایی و دلیل نهایی آشامیدن آب در مثال مذکور است.

بنابر نظرگاه فینیس در نظریه قانون طبیعی، حصر خیرهای اصیل در هفت عنوان حصری استقرائی است؛ با این بیان که وقتی علل انجام همه افعال عاقلانه انسان‌ها را ریشه‌یابی می‌کنیم با یکی از این هفت مورد مواجه می‌شویم. طبق آخرین آراء فینیس در تفسیر جدید او از نظریه قانون طبیعی، فهرست خیرهای اصیل عبارت است از: حیات مادی، دانش، مهارت در کار و

1. Human basic goods

تفریح، دوستی، ازدواج، عقلانیت عملی^۱ و دین (Finnis, 1996: 4).

این خیر های اصیل هفتگانه دارای پنج ویژگی مشترک هستند:

۱. بدهت. بارزترین ویژگی خیر های اصیل این است که همه آنها به یک اندازه بدیهی اند. (Finnis, 1980: 64-9, 81, 85) بدهت در نظر فینیس به معنای غیرقابل برهانمندی است.

۲. ذاتی بودن. ویژگی دوم هر خیر اصیل این است که همه آنها ذاتی هستند (Finnis, 1998a: 103; Grisez and Boyle, 1987a: 278). مراد فینیس از ذاتی بودن خیر اصیل این است که مطلوبیت این خیر به خاطر امر دیگری نیست، بلکه به خاطر خود خیر است. به بیان دیگر، این خیرها مطلوب بالذات هستند. واژه "ذاتی" در این کاربرد مقابل واژه "آلی" می باشد. سایر خیرها وسیله ای برای رسیدن به خیر های اصیل اند. یعنی خیر های دیگر مطلوب بالذات نیستند.

۳. عدم ارتباط. خیرهای اصیل در نظرگاه فینیس هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. به بیان دیگر، این خیرها در هیچ امری مشترک نیستند. بنابراین، نمی توان آنها را به یکدیگر یا به امری دیگر ارجاع داد (Finnis, 1980: 92; 1983: 89; Finniss, Grisez and Boyle, 1987b: 137). این خیرها کاملاً از هم بیگانه اند (Finnis, 1997b: 224). حمل نمودن نام "خیر" بر این امور اصیل به صورت اشتراک لفظی است. براین اساس، حقیقت این خیرها به هم غیر مربوطند (Finnis, 1998a: 43).

۴. اهمیت یکسان. به نظر فینیس همه خیر های اصیل به یک اندازه مهم هستند (Finnis, 1980: 92). زیرا به یک اندازه در رشد و تکامل انسان نقش دارند. از این رو، نمی توان یکی را بر دیگری ترجیح داد (Finnis, Boyle and Grisez, 1987b: 137).

۱. مراد از عقلانیت عملی این است که مسیر رسیدن به دیگر خیر های اصیل عاقلانه باشد. به بیان دیگر، فینیس معتقد است هیچگاه هدف وسیله را توجیه نمی کند. انسان برای رسیدن به هر یک از خیر های اصیل باید راه درست را انتخاب کند. این حکم عقل عملی است که به عقیده فینیس خود، یکی از خیر های اصیل است (Finnis, 1983: 70-4).

۵. به عقیده فینیس، هیچیک از این خیر های اصیل را که همگی هنجار های بنیادین هستند نمی توان از واقعیت ها به دست آورد. او حتی این عقیده را به ارسطو و آکوئیناس نیز نسبت می دهد (Finnis, 1980: 47; 1981: 274-5). وی ادعا می کند که چون آکوئیناس گفته است که اصول اولیه قانون طبیعی، مثل این اصل که "خیر را باید انجام داد و از شر باید اجتناب نمود"، اصولی بدیهی و غیر قابل برهان هستند، می توان چنین نتیجه گرفت که آکوئیناس اعتقاد داشته است که احکام عقل عملی از احکام عقل نظری یا واقعیت ها استنتاج نمی شوند (Finnis, 1980: 33-4).

فینیس در این مسئله به خاطر پیروی از هیوم در کتاب رساله ای در باب طبیعت بشر^۱ (Hume, 1967: 469) دلیل این امر را چنین بیان می کند که هیچ رابطه ای میان ارزش ها، بایدها و هنجارها از یکسو و واقعیت و هست ها از سوی دیگر نیست (Finnis, 1980: 33-47, 66; 1998a: 87, 89-90). خیر های اصیل اموری بدیهی اند که هیچ استدلالی آن ها را بر نمی تابد و از هیچ امر دیگری به نام واقعیت، مثل طبیعت بشر یا ذات خیر و شر و یا اراده خدا، ناشی نمی شوند. ارزشمند بودن این امور هیچ ربطی به واقعیت ندارد (Finnis, 1980: 33-4, 49).

نقد و بررسی آراء فینیس در باره خیر های اصیل

نقد اول: هیچ یک از خیر های اصیل در نظریه فینیس بدیهی نیستند.

بدهت نزد فیلسوفان مسلمان به معنای عدم قابلیت برهانمندی نیست. بلکه یک گزاره بدیهی در عین حالی که ممکن است قابلیت برهانمندی نیز داشته باشد تنها به این دلیل که در اثبات درستی اش نیازی به فکر و استدلال ندارد بدیهی شمرده می شود (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۲۱۰: ۱). هر چند در اینکه انواع گزاره های بدیهی کدامند در میان معرفت شناسان مسلمان نیز اختلاف وجود دارد، اما قدر مسلم و وجه مشترک میان ایشان این است که گزاره های وجدانی و بدیهیات اولیه به دلیل اینکه سر بدهتشان عقلا قابل دفاع است می توانند اصول یقینیات شمرده شوند. از این رو، نظریه صائب همین نظریه است که بدیهیات به همین

1. A Treatise of Human Nature: Book III, Part I, Section 1.

دو نوع گزاره منحصر باشند (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ۲۱۰).

بر اساس نظریه معرفت شناسانه بالا، هیچ یک از خیرهای اصیل در نظرگاه فینیس بدیهی نیستند. زیرا هیچ یک از آنها موضوع گزاره های وجدانی یا بدیهی اولی قرار نمی گیرند. برای مثال هیچ کدام از گزاره های "حیات مادی خیر است"، "دانش خیر است"، "مهارت در کار و تفریح خیر است"، "دوستی خیر است"، "ازدواج خیر است"، "عقلانیت عملی خیر است" و "دین خیر است" گزاره ای بدیهی اولی یا وجدانی نیست. دلیل این که این گزاره ها بدیهی اولی نیستند این است که با تصور موضوع (یعنی خیرهای اصیل) در هریک از گزاره های مزبور و تصور محمول آنها (یعنی تصور خیر) تصدیق به نسبت میان این موضوعات و محمولشان در ذهن حاصل نمی شود. همچنین هیچ یک از این گزاره ها وجدانی نیستند زیرا گزاره های وجدانی گزاره هایی شخصی اند که انعکاس مستقیم و بی واسطه علم حضوری می باشند؛ این در حالی است که همه گزاره های بالا گزاره هایی کلی اند. موضوع در این گزاره ها یکی از عناوین هفتگانه کلی است.

نقد دوم: هیچ یک از خیرهای اصیل در نظریه فینیس خیر ذاتی نیست.

توضیح اینکه خیراصیل در نظر فینیس مطلوبیت بالذات دارد. یعنی باید دو ویژگی داشته باشد. هم مطلوب باشد چون خیر است؛ و هم مطلوبیتش بالغیر نباشد، یعنی نمی تواند مقدمه برای وصول به چیز دیگری قرار گیرد. استقرا نشان می دهد مواردی وجود دارد که امور هفتگانه ای که فینیس آنها را خیر اصیل می داند نه تنها مطلوب بالذات نیستند، بلکه غیر مطلوبند.

فرض کنید در مزرعه ای در حال قدم زدن هستید. ناگهان مار گزنده ای را می بینید که به سوی شما حمله ور شده است به طوری که هیچ فرصتی جز فرار و نجات جان خویش ندارید. عکس العمل شما در این هنگام چیست؟ آیا همه هفت موردی را که فینیس آنها را خیر اصیل می نامد در این مثال نیز دارای مطلوبیت بالذات اند. آیا در این حالت مشغول مطالعه برای کسب علم (دومین خیر اصیل) می شوید؟ آیا به انجام کار برای کسب مهارت می پردازید یا به تفریح می روید (سومین خیر اصیل)؟ آیا به فکر دوستان و رفع مشکل وی می افتید (چهارمین خیر اصیل)؛ یا خود را به کاری دیگر مثل ازدواج (پنجمین خیر اصیل) یا فکر کردن (ششمین خیر اصیل) و یا انجام امری عبادی (هفتمین خیر اصیل) مشغول می کنید؟ مسلماً در مثال مذکور هیچ یک از خیرهای اصیل فینیس به جز حیات مادی

مطلوبیت ندارند. پس نمی‌توان گفت که همواره همه خیرهای اصیل فینسی خیر و مطلوبند؛ چه رسد به اینکه مطلوبیتشان ذاتی نیز باشد. حال اگر موردی یافت شود که حتی حیات مادی نیز مطلوب نباشد، می‌توان گفت که خیرهای اصیل همیشه خیر نیستند؛ چه رسد به اینکه هدف نهایی فاعل عاقل نیز باشد. عمل کسانی که به آرزوی شهادت در راه خدا دست از زندگی مادی خود می‌کشند نشان دهنده این امر است که حتی حیات مادی نیز نمی‌تواند در مواردی خیر اصیل باشد.

نقد سوم: همه خیرهای اصیل را می‌توان به یک خیر ارجاع نمود.

۱. فینیس بارها به هنگام توصیف خیرهای اصیل می‌گوید که این امور همگی جنبه‌های مختلف سعادتند. این مطلب حکایت از این امر می‌کند که هر یک از این خیرها در نظر فینیس بهره‌ای از سعادت به همراه دارند. به این دلیل نمی‌توان گفت که این خیرها به کلی از هم بیگانه و غیر مرتبطند؛ بلکه باید گفت همگی در تأمین سعادت بشر مشترکند.

۲. در یک تقسیم مسلمان مفهوم مقسم در همه اقسام وجود دارد. همه اقسام هفتگانه خیر اصیل در داشتن مفهوم خیر اشتراک دارند. چون خیر مقسم این اقسام است. به این لحاظ نمی‌توان گفت که حمل مفهوم خیر بر این امور به صورت اشتراک در لفظ خیر است. پس همه آنها به هم مربوطند.

۳. چهارمین ویژگی خیرهای اصیل نزد فینیس این است که آنها از اهمیت یکسان برخوردارند. این امر به معنای این است که پس از مقایسه خیرها و بررسی نقش آنها در سعادت بشر فینیس حکم می‌کند که آنها به یک اندازه مهمند. اینکه می‌توان این خیرهای هفتگانه را با یکدیگر مقایسه نمود نشانگر این حقیقت است که نوعی ارتباط نسبت به هدف و غایتی مشترک در میان آنها وجود دارد.

نقد چهارم: خیرهای اصیل از اهمیت یکسان برخوردار نیستند.

برای توضیح این نقد توجه به این نکته ضروری است که انسان موجودی است که از روح و بدن تشکیل شده است. اهمیت روح و ویژگی‌های نفسانی برای انسان بیش از بدن و اوصاف جسمانی است. زیرا جسم از بین رفتنی است و روح باقی می‌ماند. روح بشر دارای قوای نباتی، حیوانی و انسانی است. ویژگی‌های نباتی انسان مثل رشد و نمو همگی مربوط

به بدن است و از اهمیت کمتری نسبت به ویژگی های حیوانی و انسانی برخوردار است. انسان با حیوانات در ویژگی های حیوانی مثل تولید مثل و خوردن و آشامیدن مشترک است. اهمیت این ویژگی ها در رسیدن به سعادت کمتر از ویژگی های انسانی روح بشر، مثل خردمندی و دینداری، است. بر این اساس، آن خیر های اصیل فینسی که مربوط به ویژگی های انسانی روح بشر است اهمیتی بیشتر از سایر خیرها دارد، مثل دانش و دین. خیر هایی مثل دوستی و ازدواج نیز که مربوط به جنبه حیوانی روح است در درجه دوم اهمیت قرار دارند.

نقد پنجم: خیر های اصیل همگی مبتنی بر واقعیتند.

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق مسئله باید و هست است. از این رو، طرح و بررسی این مسئله باید در پژوهش ها و تحقیقات مفصل به طور عمیق صورت گیرد. اما به منظور بیان یکی از نقد های وارد بر نظریه جدید قانون طبیعی فینسی در اینجا به طور اختصار به این مسئله پرداخته می شود که ارزش ها مبتنی بر هست ها می باشند، یعنی ارتباط وثیق با یکدیگر دارند.

چرا باید های اخلاقی و حقوقی باید اطاعت شوند؟ چرا تکالیف اخلاقی و حقوقی باید اجرا شوند؟ این پرسش ها بر سؤالات دیگری متوقفند: منبع و منشأ گزاره های عملی به ویژه الزام های اخلاقی و حقوقی چیست؟

پژوهشگران و نظریه پردازان مسلمان در پاسخ به پرسش بالا به دو دسته تقسیم می شوند: ۱- اشاعره و اهل حدیث ۲- عدلیه (سبحانی، ۱۳۷۸: ۸، ۱۷؛ مظفر، ۱۹۸۳، ج ۱: ۱۹۵). گروه اول بر این عقیده اند که منشأ و منبع احکام اخلاقی و حقوقی اراده قانونگذار، یعنی اراده خداوند، است. عدلیه، یعنی معتزله و امامیه، به وجوب عقلی عدل خداوندی و امکان شناخت عقلی اعتقاد دارند (Ormsby, 1984: 232-7؛ سبحانی، ۱۳۷۸: ۸).

مطابق نظر گروه اول، همه گزاره های اخلاقی و حقوقی گزاره هایی واقعاً انشایی اند. چون این گزاره ها از هیچ امر واقعی خبر نمی دهند نمی توان گفت که آن ها صحیح یا ناصحیحند. این گزاره ها فقط اراده قانونگذار، یعنی خدا را که منشأ قانونگذاری است نشان می دهند. بر اساس این نظریه، هیچ عملی ذاتاً خوب یا بد نیست. بدون امر و نهی شارع مقدس مردم توانایی شناخت خیر و شر ندارند. فرمان خداوند است که خوبی یا بدی را در کارها ایجاد می کند (Ormsby, 1984: 233-4؛ مصباح، ۱۳۶۷: ۵۷؛ سبحانی، ۱۳۷۸: ۱۷).

عدلیه معتقدند گزاره های اخلاقی و حقوقی همگی گزاره هایی واقعا اخباری و توصیفی اند؛ هر چند که به ظاهر انشایی می نمایند. به همین دلیل ما می توانیم به درستی یا نادرستی چنین گزاره هایی حکم کنیم. از آنجا که هر عملی ذاتا خیر یا شر است، عقل بشر در برخی موارد توانایی تشخیص خوب یا بد بودن عمل را دارد حتی اگر در مورد آن عمل فرمان شرعی وجود نداشته باشد. در دانش اصول فقه به این احکام عقلی، "مستقلات عقلیه" گفته می شود (مظفر، ۱۹۸۳، ج ۱: ۱۹۵؛ مصباح، ۱۳۶۷: ۴۰؛ سبحانی، ۱۳۷۸: ۳-۱۱، ۱۷).

پرسش اصلی این است که ما چگونه می توانیم باید را از خیر بودن و نباید را از شر بودن کارها استنتاج کنیم. چون اشاعره، اهل حدیث و برخی از دانشمندان غربی، مثل فینیس، معتقدند که ریشه و منشأ تفکر عملی (عقل عملی) گزاره های نظری درباره واقعیت های عالم هستی نیست، ایشان نمی توانند معتقد به استنتاج ارزش ها از واقعیت ها باشند. ریشه ارزش ها نزد اشاعره اراده خداست و نزد فینیس بدهات عقل عملی. فینیس معتقد است خیر بودن همه خیر های اصیل هفتگانه بشری بدیهی است. هیچ یک از آن ها از امور واقع، مثل طبیعت بشر یا اراده خدا به دست نمی آیند (Finnis, 1980: 49). درحقیقت این خیرها بدیهی و در نتیجه، غیر مشتقند. با انکار بدهات خیرهای اصیل در نخستین نکته انتقادی نسبت به نظریه فینیس ادعای او درباره بدهات و در نتیجه، استدلال او در مورد غیر مشتق بودن خیرهای اصیل ناکام می ماند. در پاسخ به پرسش بالا می توان گفت که گزاره های اخلاقی و حقوقی همگی گزاره هایی اخباری اند، هر چند که آنها برای تأثیرگذاری بیشتر به صورت گزاره هایی انشایی بیان می شوند. این گزاره ها همواره بر رابطه ضروری میان دو واقعیت، یعنی عمل و نتیجه آن، دلالت می کنند. به بیان دیگر، گزاره های به ظاهر انشایی اخلاقی و حقوقی از ترتب عقلی میان یک علت و معلول، یعنی یک عمل و نتیجه اش، خبر می دهند (مصباح، ۱۳۶۷: ۷-۲۶، ۱۶۳). قانون علیت می گوید: اگر علت موجود شود، معلولش نیز بلافاصله به وجود می آید؛ خواه آن علت عملی اخلاقی باشد؛ حقوقی باشد و یا غیر آن. درحقیقت، هنجارها که مشتمل بر باید هستند درصدد نشان دادن این نوع از علیت میان افعال و نتایج شان میباشند (مصباح، ۱۳۶۷: ۷-۲۶).

مثلا وقتی که پزشک به بیمارش می گوید: "فلان قرص را هر هشت ساعت یک دانه مصرف کن" هر چند گزاره ای به ظاهر انشایی گفته است؛ اما در واقع می خواهد به بیمار بفهماند که رابطه علیت میان خوردن دارو و بهبودی بیمار وجود دارد. به بیان دیگر، باید

پزشکی در گزاره مزبور بر واقعیتی پزشکی، یعنی رابطه علیت میان مصرف دارو و برطرف شدن بیماری، مبتنی است. پس می‌توان گفت که گزاره پزشکی به ظاهر انشایی در واقع گزاره‌ای شرطی است. یعنی "اگر بیمار دارو مصرف کند بهبودی می‌یابد." همینطور می‌توان گفت گزاره‌های اخلاقی، حقوقی، سیاسی و ... که به ظاهر انشایی اند، در واقع گزاره‌هایی شرطی و اخباری اند که از نوعی ضرورت بالقیاس میان دو امر واقع، یعنی عمل اخلاقی، حقوقی، سیاسی و ... از یک سو، و نتیجه از سوی دیگر، حکایت می‌کنند. در این گزاره‌ها هیچ باید واقعی وجود ندارد. بایدی که هست انشایی نیست؛ بلکه اخباری است و از واقعیت خبر می‌دهد. نتیجه اینکه، نمی‌توان گفت هیچ رابطه‌ای میان خیرهای اصیل بشری در نظریه قانون طبیعی فینیس و واقعیت‌ها وجود ندارد.

نتیجه

فینیس، پیش‌قراول تفسیر جدید از نظریه توماس آکوئیناس درباره قانون طبیعی، به پیروی از او قانون طبیعی را محتوای حکم عقل عملی می‌داند. امروزه در غرب نظریه فینیس پرطرفدارترین نظریه در میان نظریه‌های مربوط به قانون طبیعی است. از نظر او، عمل حکیمانه آن است که به خاطر به دست آوردن دست کم یکی از خیرهای اصیل انجام شود. در مقام نقد و بررسی هریک از ویژگی‌های مشترک خیرهای اصیل هفتگانه به بطلان ادعای فینیس در صحت انتساب این ویژگی‌ها به خیرهای مورد ادعای وی پی بردیم. از این رو، با ابطال این ویژگی‌های مشترک و عدم وجود دلیل قابل قبول بر بنیادی بودن خیرهای اصیل در نظریه فینیس، شالوده نظریه وی از هم گسیخته می‌شود. پس می‌توان به دانشمندان اهل فن در این حوزه از دانش اعلام نمود که این نظریه پرطرفدار در مغرب زمین از استحکام کافی برخوردار نیست.

منابع

۱. سبحانی، جعفر (۱۳۷۸) *رساله فی التحسین و التقیح العقلین*، قم: مؤسسه الامام الصادق.
۲. طالبی، محمد حسین (۱۳۸۵) "قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان"، *معرفت فلسفی* ۱۲، صص ۶۷-۱۳۱.
۳. مصباح، محمد تقی (۱۳۶۳) *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۴. مصباح، محمد تقی (۱۳۶۷) *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: موسسه اطلاعات.
۵. مظفر، محمد رضا (۱۹۸۳) *اصول الفقه* [۱۸۵۰]، ج ۱، بیروت: دار التعارف.
6. Aristotle (1970) *Physics I, II* [c. 335–323 B.C.], in Charlton W. trans., Oxford: Clarendon Press.
 7. Aristotle (1956) *Metaphysics* [c. 335–323 B.C.], in Warrington J. trans., London: Dent; New York: Dutton (Everyman's Library).
 8. Bonar, James (1902) "Natural Law", in Baldwin J.M. ed., *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Vol. 2, London: Macmillan, pp. 133-4.
 9. Finnis, John (1980) *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press.
 10. Finnis, John (1981) "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: An Invitation to Professor Veatch", in *Catholic Lawyer*, 26, pp. 266-77.
 11. Finnis, John (1983) *Fundamentals of Ethics*, Washington, DC: Georgetown University Press.
 12. Finnis, John (1987a) *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford: Boyle, Joseph Clarendon Press.
 13. and Grisez, Germain
 14. Finnis, John (1987b) "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", in Boyle, Joseph *American Journal of Jurisprudence*, 32, pp. 99-151.
 15. and Grisez, Germain
 16. Finnis, John (1996) "Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?", in George R. P. ed., *Natural Law, Liberalism and Morality*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-26.
 17. Finnis, John (1997b) "Commensuration and Public Reason", in Chang R. ed., *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 215-33.
 18. Finnis, John (1998a) *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, New York: Oxford University Press.
 19. Grant, Robert (1967) "Patristic Philosophy", in Edwards P. ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, New York: Macmillan, pp. 57-9.
 20. Haakonssen, Knud (2001) "Natural Law", in Becker L. and Becker C. eds., *Encyclopedia of Ethics*, Vol. 2, London: Routledge, pp. 1205-12.
 21. Hume, David (1967) *A Treatise of Human Nature* [1740], in Selby-bigge L.A. ed., Oxford: Clarendon Press.
 22. Novak, David (1998) *Natural Law in Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press.
 23. Ormsby, Eric (1984) *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton: Princeton University Press.
 24. Plato (1961) *The Republic* [c. 375 B.C.], in Shorey P. trans., in Hamilton E. and Cairns H. eds., *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, Princeton: Princeton University Press, pp. 575-844.