



Critical Study of Western Natural Law Theories in the Last Stage of Its Revival in Postmodern Period

Mohammad Hossein Talebi 

Associate Professor of Philosophy of Law, Department of Law and Social Jurisprudence, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. E-mail: mhtalebi@rihu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P173-191)

Article history:
Received:
26 December 2021

Received in revised form:
4 May 2022

Accepted:
21 June 2022

Published online:
28 January 2023

ABSTRACT

The third and the last stage of the revival of western natural law thinking in postmodern period started from the last third decade of the 20th century by philosophers' and lawyers' attention to human rights. The last western natural law theories have been explained and assessed during two chapters in this article. The first chapter has analyzed non-Thomist thought of natural law in that period. In this direction, Fuller offered the theory of "internal morality of law". There are at least three deficiencies of his theory. The first is that his definition of natural law is either a circular one, or causes positive law to be the criterion of identifying natural law, whereas natural lawyers put natural law as the criterion of positive one. The second deficiency is that the theory is just an innovation of words. The third and the last deficiency of Fuller's natural law theory is that the theory does not insist on positive rules to be moral. Dworkin called his theory of law "Constructive Interpretation". According to the theory, law is the best interpretation, which can be understood from interrelated legal data, like the acts of legislator, court judgments, legal basic texts and... "Integrity" is an important keyword in his theory. He emphasized that legal claims are interpretational judgments. They interpret a present legal act as a plain political affair. That is why Dworkin believed that history has an important role in his theory, unlike positive approaches to law. In fact, he was a proponent of interpretive theories of law and he always criticized semantic theories. In addition to the implication of his speech, which is the acceptance of relativism in the world of law and ethics, since Dworkin identified (moral) positive law as a perfect criterion of integral actions, his theory about those human affairs, which have no enacted law, was wrong. The second chapter has assessed Finnis's theory as the newest neo-Thomist conception of natural law. Natural law in his view, is the intellectual judgment to do good actions. According to Finnis, a wise decision is one that is accomplished for the sake of a basic good. In his final view, basic goods are seven: bodily life, knowledge, skillful performance in work and play, friendship, marriage, practical reasonableness and harmony with the widest reaches and ultimate source of reality including meaning and value. He attributed to basic goods five characteristics as follows: self-evidence, being intrinsic, having no relation with each other, being equal with each other and having no inference from the fact. Finnis's theory has variant deficiencies, including that none of these features is an attribute of basic goods. Research method in this article is a synthetic one, which is traditional – intellectual – critical.

Keywords:

Natural law, Last stage of natural law revival, Critical study, Fuller, Dworkin, Finnis.

Cite this article: Talebi, Mohammad Hossein (2023), "Critical Study of Western Natural Law Theories in the Last Stage of Its Revival in Postmodern Period", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 173-191,

<https://doi.org/10.22059/jop.2022.335998.1006679>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.

مطالعه انتقادی نظریه‌های غربی قانون طبیعی در آخرین مرحله احیای آن در دوره پساتجدد

محمدحسین طالبی

دانشیار فلسفه حقوق، گروه حقوق و فقه اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: mhtalebi@rihu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۱۷۳-۱۹۱)	
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۲/۱۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۳۱	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸	
کلیدواژه‌ها:	قانون طبیعی، آخرین مرحله احیای قانون طبیعی، مطالعه انتقادی، فولر، دورکین، فینیس.

استناد: طالبی، محمدحسین (۱۴۰۱)، «مطالعه انتقادی نظریه‌های غربی قانون طبیعی در آخرین مرحله احیای آن در دوره پساتجدد»، فلسفه، دوره ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۱۷۳-۱۹۱

<https://doi.org/10.22059/jop.2022.335998.1006679>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

قانون طبیعی در مشهورترین تفسیر خود به معنای فرمان عقل درباره رفتارهای اختیاری بشر برای رسیدن به خوشبختی همیشگی است. پیشینه مباحث قانون طبیعی به قرن ششم پیش از میلاد مسیح^(۱) بازمی‌گردد. در این تاریخ طولانی (۲۷ قرن) پرفراز و نشیب، قانون طبیعی همواره دستخوش خوانش‌های گوناگون بوده است.

به دنبال تسلط اندیشه اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) بر عقل‌گرایی در قرن ۱۹ میلادی، مباحث مربوط به قانون طبیعی نیز از رونق افتاد؛ زیرا از نگاه دانشمندان آن عصر، بحث از قانون طبیعی یک بحث علمی (به معنای تجربی) نبود. با گذشت بیش از یک قرن، دوباره مطالعه قانون طبیعی در دوره پساتجدد قرن بیستم با جدیتی بیش از دوره‌های گذشته پیگیری شد و گرایش به رویکردهای نو درباره این آموزه در سه مرحله احیا گردید. این مقاله نظریه‌های گوناگون قانون طبیعی را در سومین مرحله احیای آن در دوره پساتجدد به‌طور انتقادی و به شرح زیر بازخوانی می‌کند.

سومین و آخرین مرحله احیای اندیشه قانون طبیعی در دوره پساتجدد از سومین دهه پایانی قرن بیستم با توجه فیلسوفان و حقوق‌دانان به مسئله حقوق بشر شروع شد. دانشمندان در قرن‌های گذشته به جای استفاده از واژه حقوق بشر از اصطلاح حقوق طبیعی استفاده می‌کردند (Campbell, 2006: 37). در سومین مرحله احیای قانون طبیعی در دوره پساتجدد، از یکسو، حقوق بشر در زندگی مردم اهمیت فراوان یافته و نظام‌های سیاسی در کشورها در دهه‌های پایانی قرن بیستم تاکنون همواره داعیه رعایت، پاسداشت و حمایت از اصول حقوق بشر را در سرزمین‌های زیر نفوذ خود داشته‌اند؛ و از سوی دیگر، قانون طبیعی تنها دلیل اثبات حقوق بشر شناخته می‌شود؛ زیرا قانون طبیعی همواره تنها دلیل اثبات حقوق طبیعی بوده و حقوق طبیعی در نگاه بسیاری از فیلسوفان حقوق معاصر مترادف با «حقوق بشر» است (Jones, 1994: 72; Finnis, 1980: 198; Vlastos, 1970: 79; Wasserstrom, 1970: 97, f.n. 2; Griffin, 2008: 1). به این دلایل در دهه‌های آخر قرن بیستم، بحث درباره آموزه قانون طبیعی بار دیگر در دستور کار اندیشمندان این حوزه از دانش قرار گرفت.

این مقاله به این پرسش پاسخ می‌دهد که نظریه‌های قانون طبیعی در آخرین مرحله احیای آن در دوره پساتجدد چه کاستی‌هایی دارند؟ براین اساس، در این نوشتار آخرین نظریه‌ها درباره قانون طبیعی ارزیابی می‌شوند. با توجه به اینکه نظریه‌های قانون طبیعی در آخرین مرحله احیای آن در دوره پساتجدد به دو دسته نوتومیستی و غیرآن تقسیم می‌شوند، این مقاله برای پاسخ‌گویی به پرسش بالا در ضمن دو گفتار، هم این نظریه‌ها را شرح می‌دهد و هم کاستی‌های آنها را به شرح زیر بیان می‌کند.

۲. گفتار اول: اندیشه غیرنوتومیستی قانون طبیعی در آخرین مرحله احیای آن در دوره پساتجدد

دسته‌ای از نظریه‌های قانون طبیعی در دوره پساتجدد در تلاش‌اند ثابت کنند که نمی‌توان قانون طبیعی را بدون ارزیابی اخلاقی فهمید و توصیف کرد. هرچند این نظریه‌های متنوع با عنوان نظریه‌های غیرنومیستی قانون طبیعی در محتوا با هم اختلاف دارند، اما نقاط اشتراک آنها در چند چیز است:

۱. همه آنها نظریه‌هایی درباره قانون موضوعه هستند؛
 ۲. همه آنها قانون موضوعه را فعالیت یا نهادی اجتماعی می‌دانند؛
 ۳. این نظریه‌ها ارزیابی اخلاقی را در شناسایی قانون و نظام‌های حقوقی و نیز در اعتبار حقوقی قوانین موضوعه لازم می‌دانند. به این دلیل
 ۴. هریک از آنها پاسخی به مکاتب پوزیتیویسم حقوقی می‌دهند. این مکاتب به جدایی ماهوی قانون و اخلاق معتقد هستند.
- در اینجا به برخی از مهم‌ترین نظریه‌های غیرنوتومیستی قانون طبیعی در آخرین مرحله احیای آن در دوره پساتجدد اشاره می‌شود.

۲-۱. نظریه اخلاقی بودن درونی (باطنی) قانون

لان فولر^۱ (۱۹۰۲-۱۹۷۸م.) حقوق‌دان آمریکایی، یکی از بانفوذترین دانشمندان حامی قانون طبیعی در چالش میان پیروان غیرنوتومیستی قانون طبیعی و طرفداران پوزیتیویسم حقوقی در قرن بیستم میلادی است. در نگاه او، قانون طبیعی عبارت است از: «اقدام به قرار دادن رفتارهای بشر در معرض حاکمیت قانون». به بیان دیگر، قانون طبیعی ابزاری خاص برای هدایت رفتار بشر است (Fuller, 1964: 96).

پوزیتیویسم حقوقی معتقد است قانون طرح یکطرفه حاکمیت است، یعنی حکومت فرمان می‌دهد و شهروندان عمل می‌کنند. فولر در نقد این عقیده، نظریه «اخلاقی بودن درونی (باطنی) قانون» را پردازش کرده است (Covell, 1992: 44). نظریه اخلاقی بودن درونی قانون مشتمل بر دسته‌ای از اصول و لوازم است که از نظر فولر، هر دستگاه قانون‌گذاری باید آنها را داشته باشد. در غیراین صورت، نظام کنترل‌کننده اجتماعی هرگز نمی‌تواند نظامی قانونمند باشد (Kramer, 1999: 38). یک نظام حقوقی هرچه بیشتر این اصول را رعایت کند، قانونمندتر خواهد بود. این اصول عبارت‌اند از:

۱. قوانین باید فراگیر باشند؛
۲. قوانین باید به‌طور رسمی به مردم اعلام شوند؛

۳. اجرای قانون و عطف به گذشته کردن آن باید به کمترین حد خود برسد؛
۴. قوانین باید قابل فهم باشند؛
۵. قوانین نباید با یکدیگر ناسازگار باشند؛
۶. قانون نباید بر شهروندان تکلیفی بیش از طاقت آنها روا دارد؛
۷. تا آنجا که ممکن است، قانون باید در طول زمان ثابت بماند، یعنی دائمی باشد؛
۸. میان قوانین اعلام شده و قوانینی که در عمل اجرا می‌شوند باید انطباق وجود داشته باشد (Fuller, 1964: 46-94).

از نظریه قانون طبیعی فولر چند نکته به دست می‌آید:

۱. اصول قانون طبیعی سبب می‌شوند قوانین، افزون بر آنکه ماهیتی حقوقی دارند، از جهت درونی نیز اخلاقی باشند؛ هرچند مراد فولر از اخلاقی بودن، روح کلی هماهنگی بین قوانین است که از اصول هشت‌گانه بالا برداشت می‌شود؛
۲. هرچند فولر، همانند همه طرفداران قانون طبیعی، معتقد است قوانین ومقررات غیراخلاقی و غیرعادلانه به هیچ‌وجه اعتبار قانونی ندارند؛ اما مراد او از اخلاقی بودن، اخلاق درونی است، نه اخلاق بیرونی؛
۳. اعمال بشر را می‌توان با اصول قانون طبیعی ارزیابی کرد؛
۴. میان هست‌ها و بایدها، یعنی میان واقعیت و ارزش ارتباط وجود دارد.

مطالعه انتقادی

به نظر می‌رسد بر نظریه فولر چندین اشکال به شرح زیر وارد باشد:

۱. اشکال دور در تعریف و یا اشکال مقدم داشتن رتبه قانون موضوعه بر قانون طبیعی. فولر قانون طبیعی را «قرار دادن رفتارهای بشر در معرض حاکمیت قانون» می‌داند. مراد او از واژه قانون در این تعریف چه بوده است؟ اگر مراد او از لفظ قانون، قانون طبیعی باشد، اشکال دور در تعریف پیش می‌آید؛ زیرا قانون طبیعی در تعریف قانون طبیعی گنجانده شده است. اما اگر آن‌چنان‌که از ظاهر کلمات فولر پیداست، مراد او از قانون در این تعریف، قانون موضوعه (مصوب) باشد که به سبب داشتن ضمانت اجرا حاکمیت پیدا می‌کند، در این صورت لازمه این تعریف آن است که قوانین موضوعه رتبه‌ای بالاتر از قانون طبیعی داشته باشند؛ زیرا طبق این تعریف، قانون موضوعه وسیله تحقق قانون طبیعی است. به بیان دیگر، قانون موضوعه قبل از تحقق قانون طبیعی باید به وجود بیاید تا بتوان رفتارهای بشر را مطابق با آن قرار داد و به این وسیله قانون طبیعی محقق شود. این درحالی است که همه طرفداران قانون طبیعی به درستی معتقدند قانون طبیعی ملاک ارزیابی قانون موضوعه بوده و مقدم بر آن است، نه بالعکس.

۲. عدم توجه به لزوم رعایت اصول اخلاق هنجاری در قانون موضوعه. تفاوت میان فولر و دیگر نظریه-پردازان قانون طبیعی آن است که دیگران به هنگام وضع قوانین به اخلاق بیرونی، یعنی رعایت هنجارهای اخلاقی پایبند بوده و فولر به اخلاق درونی التزام داشته است، در حالی که اخلاق درونی که از اصول هشتگانه نظریه فولر به دست می‌آید، چیزی جز قالب موزون و متناسب برای قوانین موضوعه یا به عبارتی، وجود نظم در آنها نیست. این امر ربطی به رعایت هنجارهای اخلاقی ندارد. به بیان دیگر، اخلاقی بودن درونی (باطنی) که فولر طرفدار آن است، چیزی بیش از ابداع لفظ اخلاق نیست. واژه اخلاقی بودن قوانین در نگاه فولر، ربطی به هنجارهای اخلاقی در وضع قوانین ندارد. این امر سبب می‌شود نتوان فولر را در ردیف طرفداران قانون طبیعی دانست؛ زیرا مکتب قانون طبیعی بر رعایت اصول اخلاقی در محتوای قوانین موضوعه تاکید دارد، اما فولر در نظریه خود به این مطلب توجه نداشته است.

۳. موافقت (یا عدم پایبندی به مخالفت) با پوزیتیویست‌های حقوقی. پرسش چالشی میان مکاتب پوزیتیویستی و مکتب قانون طبیعی در این امر است که آیا می‌توان میان هنجارهای اخلاقی و جنبه حقوقی قوانین موضوعه فاصله انداخت. پاسخ طرفداران آموزه قانون طبیعی منفی است. سومین کاستی نظریه فولر آن است که از هیچ‌یک از اصول نظریه قانون طبیعی او اخلاقی بودن، یعنی رعایت کردن موازین اخلاقی، در وضع قانون موضوعه به دست نمی‌آید.

۲-۲. نظریه تفسیر سازنده

رونالد دورکین^۲ (۱۹۳۱-۲۰۱۳م) یکی دیگر از دانشمندان آمریکایی تأثیرگذار در حوزه فلسفه حقوق در چالش میان پیروان غیرنوتومیستی قانون طبیعی و طرفداران پوزیتیویسم حقوقی در قرن بیستم میلادی است. این دانشمند نظریه حقوقی خود را جایگزین پوزیتیویسم حقوقی معرفی کرده است. وی آن نظریه را «تفسیر سازنده» نامیده است (Dworkin, 1986: 52).

او به هنگام توضیح نظریه تفسیر سازنده، قانون را چنین معرفی می‌کند که عبارت است از بهترین تفسیری که از داده‌های حقوقی به هم مربوط می‌توان دریافت؛ داده‌هایی مثل اعمال قانون‌گذار، تصمیمات قضایی (احکام دادگاه)، متون اساسی حقوقی و... (Ibid: 225-228 & 245-258).

کلیدواژه اصلی نظریه دورکین واژه «integrity» به معنای درستی و تکامل است. او در توضیح این واژه می‌گوید: قانون به مثابه امری درست و کامل، این مطلب را انکار می‌کند که گزاره‌های حقوقی فقط به دو صورت ظاهر می‌شوند: یا گزارش‌های واقعی مربوط به زمان گذشته‌اند و یا برنامه‌های آینده عمل‌گرایی حقوقی. قانون صحیح و کامل قانونی است که بر این امر تاکید دارد که مطالبات حقوقی داورهای تفسیری هستند و بنابراین، این مطالبات عناصر ناظر به گذشته و آینده

2. Ronald Dworkin

را ترکیب می‌کنند. آنها عمل قانونی حال را همانند یک پدیده سیاسی واضح تفسیر می‌کنند (Ibid: 225). به این دلیل دورکین معتقد است تاریخ در نظریه تفسیری او، برخلاف رویکرد پوزیتیویستی به قانون، جایگاهی مهم دارد (Ibid: 227).

دورکین قانون را معیاری کامل برای ارزیابی درستی اعمال معرفی کرده است (Ibid: 94). اما مراد او از قانون، قانونی بود که اخلاق را نادیده نگرفته باشد. به تعبیر دیگر، از نظر دورکین، قانون موضوعه وقتی قانون است که ضد اخلاق نباشد. به این دلیل او همواره ارزش‌های اخلاقی را در فهم قانون به مثابه تفسیر سازنده موثر می‌دانست (Ibid: 228-258)؛ زیرا او معتقد بود بدون در نظرگرفتن ارزش‌های اخلاقی نمی‌توان تفسیر سازنده از قانون داشت (Dworkin, 1983: 247, 262 & Bix, 2002: 84).

دورکین همواره در برابر پوزیتیویست‌های معاصر خود، مثل هارت، می‌ایستاد. پوزیتیویست‌های معاصر دورکین، از کلسن تا هارت، به نظریه‌های معنایی قانون معتقد بودند. این دسته از نظریه‌ها تلاش می‌کردند زمینه‌ها و بنیادهای وضع قانون را به عنوان معیارهای درستی قانون، با صرف‌نظر از اخلاق معرفی کنند. به سخن دیگر، نظریه‌های معنایی قانون برای قانون موضوعه ماهیت فرض کرده و آن ماهیت را بنیاد وضع قانون می‌دانستند (Viola, 2016: 78). براساس نظریه‌های معنایی، قانون موضوعه امری ثابت است، چون ماهیت مشخصی دارد. اما در رویکردهای تفسیری، و از جمله رویکرد تفسیر سازنده دورکین، ماهیت قانون مشخص نیست، بلکه آن امری حقوقی است وابسته به تفسیر پدیده‌های اطراف که همواره با ارزش‌های اخلاقی نیز همراه است. به این دلیل از نگاه دورکین، قانون با اصل اخلاقی انصاف و عدالت همراه است (Dworkin, 1986: 250).

در مقابل نظریه‌های معنایی (سمانتیک) قانون، نظریه‌های تفسیری قانون قرار دارند. این دسته از نظریه‌ها معتقدند برای بررسی یک پدیده اجتماعی مثل قانون، باید رویکرد عملی داشت. این رویکرد عملی لازم است دو کار انجام دهد: ۱. اصولی را توجیه کند که کاربران قانون (قانون‌گذاران و قاضیان) از آنها پیروی می‌کنند؛ ۲. بر نیروی الزام‌آور این اصول دلیل قانع‌کننده بیاورد (Viola, 2016: 78).

کتاب جدی گرفتن حق‌ها^۳ نوشته دورکین، شاهکار فرهنگ فلسفی-حقوقی معاصر در قرن بیستم است. او در این کتاب مرحله جدیدی را در گفتمان فلسفه حقوق با نگاه تحلیلی گشوده و با شدت و به روشنی به دیدگاه پوزیتیویستی هارت تاخته است. با آنکه دورکین مخالف سرسخت پوزیتیویسم حقوقی بود، او هیچگاه نام «قانون طبیعی» را بر روی آثار خود نگذاشته است. دورکین به جز در یک سخنرانی همواره از توصیف نظریه‌اش به عنوان «قانون طبیعی» پرهیز می‌کرد (Bix, 2002: 83). با این همه، او میان قانون و ارزش‌های اخلاقی فاصله نینداخته است.

مطالعه انتقادی

به نظر می‌رسد دو کاستی در نظریه دورکین وجود دارد:

۱. نقض عمومیت نظر دورکین در مورد اخلاقی دانستن یک عمل به کمک قانون. هرچند دورکین نظریه خود را نظریه‌ای درباره قانون طبیعی نمی‌نامد، اما دیگران نظریه او را نظریه‌ای درباره قانون طبیعی دانسته‌اند؛ زیرا او اعتبار قانون موضوعه را به رعایت ارزش‌های اخلاقی وابسته می‌داند. به این دلیل دورکین قانون را معیاری کامل برای ارزیابی درستی اعمال معرفی کرده است (Dworkin, 1986: 94). براین اساس، هر جا عملی بخواهد درست و کامل باشد، در آنجا باید قانون به عنوان ملاک درستی آن عمل وجود داشته باشد.

این سخن دورکین در مورد آن دسته از کارهای بشر که درباره آنها قانون موضوعه وجود ندارد، سخن صحیحی نیست. برای نمونه، برای قایقرانی که بی‌توجه به شخص غریق بدون نجات او به راه خود ادامه می‌دهد، قانونی وجود ندارد. اما به یقین، بی‌توجهی قایقران به شخص غریق کاری نادرست است؛ در حالی که هیچ قانون موضوعه‌ای عمل قایقران را در آن شرایط محکوم نکرده است. بنابراین، نمی‌توان گفت قانون موضوعه معیاری کامل برای ارزیابی درستی اعمال است. نمونه‌های دیگری نیز وجود دارند که به لحاظ اخلاقی، اعمالی نادرستند، اما هیچ قانون موضوعه‌ای آنها را محکوم نکرده است. یکی دیگر از آن نمونه‌ها دروغ گفتن است. دروغ‌گویی هرچند کاری نارواست، اما قانونی که آن را محکوم کرده باشد، تاکنون در نظام‌های حقوقی وضع نشده است. بنابراین، وجود قانون نمی‌تواند، آنچنانکه دورکین گفته است، در همه موارد، ملاک درستی عمل باشد.

۲. جواز تنوع در تفسیر یک قانون و نسبت در فهم قانون و اجرای عادلانه آن. دورکین قانون را همان گزاره‌هایی که قانون‌گذار وضع کرده است، نمی‌داند؛ بلکه آن را تفسیری از مجموعه عناصر می‌داند که یکی از آنها گزاره‌های موضوعه بود (Dworkin, 1986: 225-228; 245-258). به نظر می‌رسد، اشکالی که به همه نظریه‌های تفسیری قانون، از جمله نظریه تفسیر سازنده دورکین وارد باشد، آن است که تفسیرها که همان برداشت‌های شخصی هستند، اموری ناآباید، و متنوع هستند. همچنین، آنها اموری نسبی هستند. به تعداد مفسرانی که غیرهم‌رای هستند، می‌توان تفسیر داشت. براین اساس، دیگر قانون یک امر روشنی نیست که بتوان بر اساس آن حقوق و تکالیف افراد را به طور یکسان و بدون از تبعیض و با رعایت عدالت تشخیص داد. این در حالی است که در یک نظام حقوقی، قوانین باید ثابت، مطلق و دائمی باشند. تفاسیر گوناگون سبب بی‌نظمی در فهم قانون و در نتیجه، در اجرای عادلانه و بدون از تبعیض آن می‌شوند.

۳. گفتار دوم: اندیشه نوتومیستی قانون طبیعی در آخرین مرحله احیای آن در دوره پساتجدد نظریه جدید نوتومیستی قانون طبیعی خوانشی نو از اندیشه قانون طبیعی آکوئیناس است. جرمن گریسز^۴ (۱۹۲۹-۲۰۱۸م) این خوانش را در نیمه دوم قرن بیستم میلادی مطرح کرد. جان فینیس^۵ (ولادت: ۱۹۴۰) آن را پروراند. جوزف بویل^۶ (ولادت: ۱۹۴۲) مطالبی را بر آن افزود و رابرت جرج^۷ (ولادت: ۱۹۵۵) از آن طرفداری کرده و آن را رواج داده است. این برداشت نظریه‌ای هنجاری دربارهٔ افعال انسان در ساحت عقل عملی است. خوانش جدید از اندیشه قانون طبیعی آکوئیناس مبتنی بر چند اصل است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) خیرهای اصیل متعدد که درستی و نادرستی اعمال بشر را تعیین می‌کنند، هیچ‌گونه اختلافی در مرتبه ندارند. این امر به معنای آن است که این خیرها به خیری برتر قابل ارجاع نیستند؛
 ب) این خیرهای اصیل با یکدیگر ارتباطی نداشته و بنابراین، مقایسه‌پذیر نیستند؛
 ج) این خیرها ربطی به علوم هستی‌شناسی یا انسان‌شناسی فلسفی ندارند. به بیان دیگر، استنتاج ارزش، یعنی خیر، از واقعیت امری غیرممکن است. به این دلیل خیرهای اصیل از هیچ امری استنتاج نمی‌شوند؛ بلکه همه آنها بدیهی‌اند.

امروزه جان فینیس نماینده طرفداران خوانش جدید نوتومیستی قانون طبیعی در آخرین مرحله احیای آن در دوره پساتجدد است. او مهم‌ترین آرای خود را دربارهٔ قانون طبیعی در کتاب قانون طبیعی و حقوق طبیعی (ویراست اول ۱۹۸۰، ویراست دوم ۲۰۱۱) بیان کرده و سپس در دیگر آثار خود آن را به کمال رسانده است. به این دلیل آرای او در غرب در مباحث فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق از اهمیت فراوان برخوردار بوده و مورد استناد بسیاری از اهل فن قرار می‌گیرد. در اینجا نظریه او در بحث قانون طبیعی به طور مختصر تحلیل و بررسی می‌شود.

نظریه فینیس دربارهٔ قانون طبیعی

فینیس در مقام تبیین نظریه نوتومیستی خود قانون طبیعی را به پیروی از توماس آکوئیناس محتوای حکم عقل عملی می‌داند. از نگاه او، عمل حکیمانه کاری است که برای به‌دست آوردن دست‌کم یکی از خیرهای اصیل انجام شود؛ فرقی نمی‌کند که این کار به کدام حوزه مربوط باشد: حقوق، اخلاق، سیاست یا غیراینها. خیرهای اصیل، به اعتقاد فینیس، هفت موردند. هریک از این خیرها مقصود اصلی کنشگر خردمند در انجام کارهای خردمندانه خویش است. انسان‌ها به‌طور طبیعی در زندگی خود به دنبال دستیابی به این خیرهای اصیل هستند. به اعتقاد فینیس، این خیرها همگی

4. Germain Grisez

5. John Finnis

6. Joseph Boyle

7. Robert George

جلوه‌های مختلف سعادت بشر بوده (Finnis, 1980: 85) و جنبه‌های گوناگون شخصیت او را تشکیل می‌دهند (Finnis, 1983: 125).

خیرهای اصیل بشری

طبق آخرین آرای فینیس در خوانش جدید نوتومیستی او از آموزه قانون طبیعی، خیرهای اصیل عبارت‌اند از: حیات مادی، دانش، مهارت در کار و تفریح، دوستی، ازدواج، عقلانیت عملی و دین‌داری (Finnis, 1996: 4).

۱. حیات مادی

حیات مادی در نگاه فینیس به معنای سلامتی جسمی و درمان بودن از هرگونه رنج جسمانی یا روانی است (Finnis, 1980: 86-87). فینیس می‌گوید: «هر انسان موجودی عاقل، حساس و جسمی زنده است» (Finnis, Boyle & Grisez, 1987a: 305). بنابراین، حیات انسان در نگاه او، سه جنبه دارد: ۱. جنبه عقلانی: اموری مثل اندیشیدن، سخن گفتن، اختراع کردن، انتخاب آزاد، استنتاج و... از آثار این جنبه انسان است.

۲. جنبه حساس‌بودن: میل به ازدواج یا حرکت از مکانی به مکان دیگر مربوط به این جنبه از جنبه‌های انسان است.

۳. جنبه گیاهی: اثر این جنبه در انسان اموری مثل رشد جسمانی بوده و دربرگیرنده تکامل اعضا، تغییر قیافه و ظاهر بدن است.

اولین جنبه از جنبه‌های سه‌گانه، یعنی جنبه عقلانی به انسان اختصاص دارد. از این رو، این جنبه از دو جنبه دیگر مهم‌تر است. انسان و حیوان در جنبه دوم شریکند (Grisez, 1970: 345). جنبه سوم افزون بر آنکه در انسان است، در حیوان و گیاه نیز وجود دارد (Finnis, Grisez and Boyle, 1987a: 306-307).

همه جنبه‌های حیات مادی بشر، به عقیده فینیس، حتی جنبه گیاهی بدن ارزش ذاتی دارند. بنابراین، حیات مادی معادل شخص بودن است و تا وقتی مرگ نیامده حیات مادی، یعنی شخص بودن انسان باقی می‌ماند (Finnis, 1995: 31). به این دلیل کسی که به مرگ مغزی مبتلا شده است، هنوز انسان است و احترام او باید حفظ شود (Ibid: 31-32).

۲. دانش

معنای دانش در نظر فینیس به مثابه یک خیر اصیل عبارت است از معرفت نظری، یعنی معرفتی که به دلیل معرفت بودنش مورد علاقه فاعل شناساست؛ نه آنکه آن معرفت وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر باشد.

۳. مهارت در کار و تفریح

سومین دلیل بنیادی برای برخی از کارهای هر انسان از نگاه فینیس، انجام ماهرانه کار و تفریح است. این امر یکی از جنبه‌های اصلی سعادت بشر است. فینیس کار را به معنای عملی می‌داند که با تلاش جسمی یا فکری همراه باشد. تفریح، در نگاه او، فعالیتی است که با لذت و رضایت همراه است (Finnis, 1980: 140). این فعالیت ممکن است فردی یا اجتماعی باشد، همچنان که ممکن است فکری یا جسمی، سخت یا آسان باشد (Ibid: 87).

۴. دوستی

معنای دوستی نزد فینیس، عمل کردن یا شوق به آن در جهت سعادت و اهداف دوست برای کسب رضایت خاطر اوست (1998: 116 & 1983: 147 & Ibid: 88). مستحکم‌ترین نوع دوستی آن است که در خانواده به وجود می‌آید. دو همسر با وارد شدن در یک تعهد ویژه (تناسلی) شریک زندگی یکدیگر می‌شوند و خانواده را به وجود می‌آورند (Finnis, 1998: 243).

فینیس معتقد است ارتباط دوستی به روابط میان انسان‌ها محدود نمی‌شود. معیار دوستی می‌تواند در رابطه میان انسان و خدا نیز وجود داشته باشد (1998: 148-149 & 1983: 123-124). Finnis, 1983). وی می‌گوید: هرچند کسی نمی‌تواند برای سعادت خدا کاری انجام دهد، اما می‌تواند برای رضایت او کار کند (Finnis, 1983: 148-149).

۵. ازدواج

عمل ازدواج از نظرگاه فینیس، یکی از خیرهای اصیل و بنیادی است که مبنای برخی از کارهای عاقلانه انسان واقع می‌شود. ازدواج عبارت است از تعهد به وفاداری نسبت به همسر خود (نه شخص دیگر) در راستای ادای وظیفه همسری (1998: 145 & 1997b: 107). Finnis, 1997b). این پابندی به معنای التزام در تعلق داشتن و متحد شدن در جسم و روان با همسر خویش در پرتو نوع ویژه‌ای از دوستی است که فینیس آن را ازدواج می‌نامد (1998: 145). Finnis, 1998). وی معتقد است عشق به همسر و در نتیجه، خود را برای عمل جنسی در اختیار وی قرار دادن در کانون ازدواج قرار دارد (Finnis, 1997b: 126).

به دلیل آنکه تنها راه عاقلانه عمل جنسی از نظر فینیس ازدواج است، وی انجام عمل جنسی از راه‌های دیگر، مثل خودارضایی، همجنس‌گرایی، زنا، ارتباط جنسی با حیوانات و... را غیراخلاقی، غیرعاقلانه و غیرطبیعی - یعنی خارج از طبیعت بشر - می‌داند (Ibid: 98 & 125).

۶. عقلانیت عملی

عقلانیت عملی اندیشه‌های مرتبط با عمل انسان هستند که از عقل عملی صادر می‌شوند. این اندیشه‌ها در اختیار آدمی بوده و مربوط به مقوله‌های باید و نبایدهاست. وقتی میان داورها،

گزینه‌های انتخابی و نوع اجرای تصمیم‌های یک فرد هماهنگی باشد، او عقلانیت عملی دارد. به عقیده فینیس، این نوع از خیر اصیل دو جنبه دارد:

۱. جنبه درونی هماهنگی و همخوانی میان انگیزه‌ها، خصلت‌ها و قضاوت‌های ذهنی؛
۲. جنبه بیرونی هماهنگی میان گزینه‌های انتخابی و نوع انجام افعال، به طوری که آن اعمال نزد عاقلان معتبر تلقی شوند (Finnis, 1980: 88).

عقلانیت عملی خیری است که با همه دیگر خیرها و مقدمات آن خیرها همراه بوده و چگونگی اقدام هر فرد را نسبت به دیگر خیرهای اصیل تبیین می‌کند (Finnis, 1983: 70-74). کوتاه سخن آنکه، مراد از عقلانیت عملی آن است که مسیر رسیدن به دیگر خیرهای اصیل عاقلانه باشد. به بیان دیگر، فینیس معتقد است هیچگاه هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. انسان برای رسیدن به هریک از خیرهای اصیل باید راه درست را انتخاب کند. این حکم عقل عملی است که به عقیده فینیس، خود یکی از خیرهای اصیل است (Finnis, 1983: 70-74).

۷. دین‌داری

مراد فینیس از دین‌داری به مثابه یکی از خیرهای اصیل که ممکن است انگیزه انسان در انجام برخی از کارهای عاقلانه‌اش باشد، نوعی ارتباط با واقعیتی متعالی، مثل خدا، خدایان یا منبعی ماورای طبیعت است (Finnis, Boyle & Grisez, 1987b: 108). این ارتباط همه فعالیت‌های خداپرستانه یا نوع‌دوستانه و یا حتی دگر دوستانه بشر، مثل فعالیت‌های طرفداران محیط زیست برای جلوگیری از اتلاف انواع گوناگون حیوانات یا گونه‌های گیاهی را دربرمی‌گیرد (Finnis, Boyle and Grisez, 1987a: 279-280).

ویژگی‌های مشترک خیرهای اصیل

به عقیده فینیس، خیرهای اصیل هفت‌گانه پنج ویژگی مشترک دارند:

۱. بدهت: بارزترین ویژگی خیرهای اصیل آن است که همه آنها به یک اندازه بدهی هستند (Finnis, 1980: 64-69, 81 & 85). بدهت در نظر فینیس به معنای برهان‌ناپذیری است؛
۲. ذاتی‌بودن: ویژگی دوم خیرهای اصیل آن است که همه آنها ذاتی هستند (Finnis, Grisez and Boyle, 1987a: 278; Finnis, 1998: 103). مراد فینیس از ذاتی بودن خیر اصیل آن است که مطلوبیت این خیر به سبب امر دیگری نیست، بلکه به سبب خود خیر است. به بیان دیگر، این خیرها مطلوب بالذات هستند. واژه «ذاتی» در این کاربرد مقابل واژه «غیری» (آلی) است. دیگر خیرها وسیله‌ای برای رسیدن به خیرهای اصیل‌اند. بنابراین، خیرهای 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، نمی‌توان آنها را به یکدیگر یا به امری مشترک ارجاع داد (Finnis, 1980: 92; 1983: 89; Finnis, Grisez & Boyle, 1987b: 137).

بیگانه‌اند (Finnis, 1997a: 224). بنابراین، قراردادن نام «خیر» برای این امور اصیل به صورت اشتراک لفظی است. براین اساس، این خیرها هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند (Finnis, 1998: 43).

۴. اهمیت یکسان: به نظر فینیس، همه خیرهای اصیل به یک اندازه مهم هستند (Finnis, 1980: 92)؛ زیرا آنها به یک اندازه در رشد و تکامل انسان نقش دارند. از این رو، نمی‌توان هیچ‌یک از آنها را بر دیگری ترجیح داد (Finnis, Boyle & Grisez, 1987b: 137).

۵. عدم توقف آنها بر هست‌ها: به باور فینیس، هیچ‌یک از این خیرهای اصیل را که همگی هنجارهای بنیادین هستند، نمی‌توان از واقعیت‌ها به دست آورد. فینیس این عقیده را حتی به ارسطو و آکوئیناس نیز نسبت می‌دهد (Finnis, 1980: 47 & 1981: 274-275). وی چنین ادعا می‌کند که چون آکوئیناس گفته است که اصول اولیه قانون طبیعی، مثل این اصل که «خیر را باید انجام داد و از شر باید اجتناب کرد»، اصولی بدیهی و برهان‌ناپذیرند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آکوئیناس اعتقاد داشته است: احکام عقل عملی از احکام عقل نظری یا واقعیت‌ها استنتاج نمی‌شوند (Finnis, 1980: 33-34).

فینیس در این مسئله به دلیل پیروی از هیوم در کتاب رساله‌ای در باب طبیعت بشر (Hume, 1967: 469; Book III, Part I, Section I) دلیل این امر را چنین بیان می‌کند که هیچ رابطه‌ای میان ارزش‌ها، بایدها و هنجارها از یکسو، و واقعیت و هست‌ها از سوی دیگر نیست (Finnis, 1980: 33-34). به عقیده فینیس، خیرهای اصیل اموری بدیهی‌اند که هیچ استدلالی آنها را بر نمی‌تابد و از هیچ امر دیگری به نام واقعیت، مثل طبیعت بشر یا ذات خیر و شر و یا اراده خدا، ناشی نمی‌شوند. ارزشمند بودن این امور هیچ ربطی به واقعیت ندارد (Finnis, 1980: 33-34, 49).

مطالعه انتقادی آرای فینیس درباره خیرهای اصیل

با آنکه امروزه نظریه فینیس پرطرفدارترین نظریه قانون طبیعی است، اما کاستی‌های گوناگونی در آن وجود دارد. در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. هیچ‌یک از خیرهای اصیل در نظریه فینیس بدیهی نیستند. فینیس بارزترین ویژگی خیرهای اصیل را در نظریه خود بدهت آنها می‌داند. او می‌گوید همه آن خیرها به یک اندازه بدیهی هستند (Ibid: 64-9 & 81, 85). بدهت در نظر فینیس به معنای برهان‌ناپذیری است، در حالی که معنای بدهت به معنای بی‌نیازی از دلیل (برهان) است، نه برهان‌ناپذیری. امر بدیهی، یعنی بی‌نیاز از دلیل، دو صورت دارد: یا مانند گزاره « $4=2+2$ » برهان‌پذیر است و یا مثل اثبات اصل علیت، برهان‌ناپذیر است؛ زیرا استفاده از استدلال برای اثبات یک چیز به معنای استفاده از اصل علیت است. بنابراین، نمی‌توان برای اثبات درستی اصل علیت از خود این اصل، یعنی استدلال که در آن دو مقدمه صغرا و کبرا علت ایجاد نتیجه هستند، استفاده کرد. اصل عدم اجتماع و ارتفاع دو امر متناقض، یا به عبارتی اصل عدم تناقض نیز برهان‌ناپذیر است.

حاصل آنکه، برخلاف نظر فینیس، بداهت به معنای عدم قابلیت برهانمندی نیست. یک گزاره بدیهی با آنکه ممکن است قابلیت برهانمندی نیز داشته باشد، تنها به این دلیل که در اثبات درستی آن نیازی به فکر و استدلال نیست، آن گزاره بدیهی شمرده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۲۱۰). هرچند در نظر منطق‌دانان، در تعداد گزاره‌های بدیهی اختلاف وجود دارد، اما قدر مسلم و وجه مشترک میان آرای آنها این است که دست‌کم دو نوع گزاره می‌توانند بدیهی (بی‌نیاز از استدلال) باشند: ۱. گزاره‌های وجدانی؛ ۲. گزاره‌های بدیهی اولیه. به دلیل آنکه سرّ بداهت آنها به لحاظ عقلی قابل دفاع است، این دو نوع گزاره می‌توانند اصول یقینیات باشند (همان).

گزاره بدیهی اولی، گزاره‌ای است که تصور موضوع و محمول آن برای تصدیق به نسبت میان موضوع و محمول کافی باشد. برای نمونه، گزاره «کل بزرگ‌تر از جزء خودش است.» یک گزاره بدیهی اولی است. وقتی معنای کل تحلیل شود، معنای بزرگ‌تر از جزء خود بودن نیز از آن فهمیده می‌شود. بنابراین، برای آنکه بفهمیم هر کل از هر یک از اجزای خود بزرگ‌تر است، نیاز به دلیل نیست. با فهم معنای کل، معنای بزرگ‌تر بودن از جزء نیز فهمیده می‌شود.

گزاره وجدانی نیز تصدیق به نسبت بین دو چیز (موضوع و محمول) است که با علم حضوری (خطاناپذیر) فهمیده می‌شود. براین اساس، گزاره‌های وجدانی، یا به عبارتی وجدانیات، گزاره‌های شخصی و خطاناپذیرند. برای نمونه، وقتی می‌گوییم «من می‌ترسم»، از وجود ترسی شخصی خبر می‌دهیم که با علم حضوری آن را درک کرده‌ایم. در درستی علم حضوری که علم فاعل شناسا به وجود معلوم است، نه به مفهوم آن، هیچ خطایی راه ندارد. به این دلیل گزاره‌های وجدانی (وجدانیات) نیز خطاناپذیر بوده و نیازی به استدلال ندارند.

بر اساس نظریه معرفت‌شناسانه بالا، هیچ‌یک از خیرهای اصیل پیش‌گفته بدیهی نیستند؛ زیرا هیچ‌یک از آنها موضوع گزاره‌های وجدانی یا بدیهی اولی قرار نمی‌گیرند. برای نمونه، هیچ‌کدام از گزاره‌های «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 بدیهی اولی یا وجدانی نیستند. دلیل این امر آن است که با تصور موضوع، یعنی با تصور خیرهای اصیل در هر یک از گزاره‌های بالا و با تصور محمول آنها، یعنی با تصور خیر، نسبت‌های میان موضوع و محمول این گزاره‌ها در ذهن تصدیق نمی‌شوند.

همچنین، هیچ‌یک از این گزاره‌ها وجدانی نیستند؛ زیرا گزاره‌های وجدانی گزاره‌هایی شخصی بوده که موضوع آنها امری جزئی است. این گزاره‌ها انعکاس مستقیم و بی‌واسطه علم حضوری افرادند. این در حالی است که همه گزاره‌های بالا گزاره‌هایی کلی بوده و موضوع آنها یکی از عناوین هفت‌گانه کلی است.

۲. هیچ‌یک از خیرهای اصیل در نظریه فینیس خیر ذاتی نیستند. ویژگی دوم خیرهای اصیل در نظریه فینیس آن است که همه آنها ذاتی هستند (Finnis, Grisez & Boyle, 1987a: 278; Finnis, 1998:)

103). مراد فینیس از ذاتی بودن خیر اصیل آن است که مطلوبیت این خیر به سبب امر دیگری نیست، بلکه به سبب خود خیر است. توضیح این مطلب آن است که خیر اصیل در نظر فینیس مطلوبیت بالذات دارد. به تعبیر دیگر، خیر در نظرگاه فینیس باید دو ویژگی داشته باشد: ۱. چون خیر است، مطلوب باشد؛ ۲. مطلوبیت آن بالغیر نباشد، یعنی آن خیر مقدمه برای وصول به چیز دیگری قرار نگیرد.

استقرا نشان می‌دهد مواردی وجود دارند که امور هفت‌گانه‌ای که فینیس آنها را خیر اصیل می‌داند، نه تنها مطلوب بالذات نیستند، بلکه غیرمطلوبند. فرض کنید در مزرعه‌ای در حال قدم زدن هستید. ناگهان مار گزنده‌ای را می‌بینید که به سرعت به سوی شما می‌آید و شما هیچ فرصتی جز فرار و نجات خویش از گزند مار ندارید. عکس العمل شما در این هنگام چیست؟ آیا هر هفت موردی را که فینیس آنها را خیر اصیل می‌داند، در این مثال مطلوبیت بالذات دارند؟ آیا در این حالت شما مشغول مطالعه برای کسب علم (دومین خیر اصیل) می‌شوید؟ یا به انجام کار برای کسب مهارت می‌پردازید یا به تفریح می‌روید (سومین خیر اصیل)؟ آیا در آن لحظه به فکر دوست خود و رفع مشکل او می‌افتید (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 می‌کنید؟

به یقین در این حالت هیچ‌یک از خیرهای اصیل فینیس به‌جز حفظ جان خود، یعنی حفظ حیات مادی برای شما مطلوبیت ندارند. پس نمی‌توان این مطلب را پذیرفت که همواره همه خیرهای اصیل فینیس خیر و مطلوبند؛ چه رسد به اینکه مطلوبیت آنها ذاتی نیز باشد. حال اگر موردی یافت شود که حتی حیات مادی نیز مطلوب نباشد، می‌توان نتیجه گرفت که خیرهای اصیل در نظریه فینیس همیشه خیر نیستند؛ چه رسد به اینکه آنها هدف نهایی فاعل عاقل نیز باشند. عمل کسانی که با آرزوی شهادت در راه خدا دست از زندگی مادی خود می‌کشند، نشان‌دهنده این امر است که حتی حیات مادی نیز نمی‌تواند در مواردی خیر اصیل باشد.

۳. همه خیرهای اصیل به هم مربوط بوده و می‌توان آنها را به یک خیر برگرداند. خیرهای اصیل در نظرگاه فینیس، هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. به بیان دیگر، این خیرها در هیچ امری مشترک نیستند. بنابراین، به عقیده فینیس، نمی‌توان آنها را به یکدیگر یا به امری مشترک ارجاع داد (Finnis, 1980: 92; 1983: 89 & Finnis, Grisez & Boyle, 1987b: 137). این خیرها کاملاً از هم بیگانه‌اند (Finnis, 1997a: 224). براین اساس، این خیرها هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند (Finnis, 1998: 43).

این سخن فینیس ناصحیح است. او بارها به هنگام توصیف خیرهای اصیل می‌گوید این خیرها همگی جنبه‌های مختلف سعادت‌اند. این سخن فینیس نشان می‌دهد هر یک از این خیرها در نظر او، بهره‌ای از سعادت به همراه دارند. به این دلیل نمی‌توان گفت که این خیرها به‌کلی از هم بیگانه و غیرمرتبط‌اند؛ بلکه همگی در تأمین سعادت بشر مشترک‌اند.

بر اساس آموزه‌های دانش منطق درباره تقسیم، یکی از شرایط درستی تقسیم آن است که مفهوم مقسم در همه اقسام وجود داشته باشد. بنابراین، همه اقسام هفت‌گانه خیر اصیل باید در داشتن مفهوم خیر اشتراک داشته باشند؛ زیرا 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 مربوط‌اند. چهارمین ویژگی خیرهای اصیل در نظریه فینیس، آن است که این خیرها به یک اندازه مهم هستند. اینکه می‌توان این خیرهای هفت‌گانه را با یکدیگر مقایسه کرد، نشانگر این حقیقت است که نوعی ارتباط نسبت به هدف و غایتی مشترک در میان آنها وجود دارد.

۴. خیرهای اصیل از اهمیت یکسان برخوردار نیستند. به نظر فینیس، همه خیرهای اصیل به یک اندازه مهم هستند (Finnis, 1980: 92)؛ زیرا آنها به یک اندازه در رشد و تکامل انسان نقش دارند. از این رو، نمی‌توان هیچ‌یک از آنها را بر دیگری ترجیح داد (Finnis, Boyle & Grisez, 1987b: 137). این قسمت از عقیده فینیس قابل دفاع نیست. برای توضیح این نکته انتقادی توجه به این مطلب لازم 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 اوست؛ زیرا جسم از بین رفتنی است و روح همیشه ماناست. روح بشر قوای نباتی (گیاهی)، حیوانی و عقلانی دارد. ویژگی‌های گیاهی انسان، مثل رشد و نمو و تولید مثل همگی مربوط به بدن بوده و نسبت به ویژگی‌های حیوانی و عقلانی بشر اهمیت کمتری دارند؛ زیرا کمال کمتری برای بشر به همراه دارند. انسان با حیوانات در ویژگی‌های حیوانی، مثل غضب و شهوت، مشترک است. اهمیت این ویژگی‌ها در رسیدن انسان به سعادت کمتر از ویژگی‌های عقلانی بشر، مثل خردمندی و دینداری است.

براین اساس، آن خیرهای اصیل در نظریه فینیس که مربوط به جنبه عقلانی روح بشرند، مثل دانش و دین، بیش از دیگر خیرها اهمیت دارند. خیرهای مربوط به جنبه حیوانی روح بشر در درجه دوم اهمیت قرار دارند. بنابراین، نمی‌توان همه خیرها را، همانند فینیس، به یک اندازه مهم دانست. ۵. خیرهای اصیل همگی مبتنی بر واقعیت‌اند. به باور فینیس، هیچ‌یک از خیرهای اصیل را که همگی هنجارهای بنیادین هستند، نمی‌توان از واقعیت‌ها به دست آورد (Finnis, 1980: 47; 1981: 274-275).

این سخن فینیس اشتباه است. یکی از مسائل مهم فلسفه‌های عملی (فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، فلسفه تعلیم و تربیت و در یک کلام، فلسفه علوم اجتماعی) مسئله «باید و هست» است. پرسش این مسئله آن است که آیا باید‌ها بر هست‌ها مبتنی هستند؟ به تعبیر دیگر، آیا از هست‌ها باید‌ها نتیجه گرفته می‌شوند؟ بسیاری از فیلسوفان غربی از زمان دیوید هیوم (قرن هجدهم میلادی) تاکنون به بی‌ارتباطی میان هست و باید معتقد بوده‌اند. جان فینیس نیز در این مسئله پیرو هیوم است. در مقابل، فیلسوفان مسلمان اعتقاد دارند همه باید‌ها بر هست‌ها توقف دارند. طرح و بررسی این موضوع باید در پژوهش‌های مفصل به‌طور عمیق صورت گیرد.

حاصل آنکه، نمی‌توان گفت هیچ رابطه‌ای میان خیرهای اصیل بشری در نظریه قانون طبیعی فینیس و واقعیت‌ها وجود ندارد.

۶. ازدواج انسان یکی از ویژگی‌های بشر در جنبه گیاهی است. حیات انسان در نگاه فینیس، سه جنبه دارد: جنبه عقلانی، جنبه حساس بودن و جنبه گیاهی. او میل به ازدواج را مربوط به جنبه حساس بودن انسان‌ها دانسته است.

این سخن فینیس ناصحیح است. او این مطلب را از پیشینیان خود، به‌ویژه از آکوئیناس گرفته، در حالی که آنها نیز اشتباه کرده‌اند. ازدواج انسان یکی از ویژگی‌های بشر در جنبه گیاهی است. به این دلیل گیاهان نیز تولید مثل می‌کنند.

۷. دین‌داری ارزشمند فقط خداپرستی (توحیدی) است. یکی از خیرهای اصیل در نظریه فینیس دین‌داری است. مراد فینیس از دین‌داری به مثابه یکی از خیرهای اصیل که ممکن است انگیزه انسان در انجام برخی از کارهای عاقلانه‌اش باشد، نوعی ارتباط با واقعیتی متعالی، مثل خدا، خدایان یا منبعی ماورای طبیعت است (Finnis, Boyle & Grisez, 1987b: 108). این ارتباط همه فعالیت‌های خداپرستانه یا نوع‌دوستانه و یا حتی دگردوستانه بشر، مثل فعالیت‌های طرفداران محیط زیست برای جلوگیری از اتلاف انواع گوناگون حیوانات یا گونه‌های گیاهی، را دربرمی‌گیرد (Ibid, 1987a: 279-280).

یکی از اشکال‌های مهمی که بر نظریه فینیس وارد است، آن است که او با آنکه همه خیرهای اصیل را عملی حکیمانه و برخاسته از عقل عملی می‌داند، انجام کارهایی را که با خداپرستی منافات دارد، نیز حکیمانه معرفی کرده است. این حرف فینیس به توجیه و تایید اعمال خدانانگیزان می‌انجامد. فینیس با این عقیده میان کاری که با هدف جلب رضایت خدا انجام می‌شود و عملی که برای پرستیدن بت یا به انگیزه‌های غیرخداپرستانه انجام می‌شود، تفاوت ارزشی قائل نیست. در نگاه او، هر دو عمل صحیح و خیر بوده و انسان را به سعادت می‌رسانند؛ در حالی که خداپرستی از نگاه عقل، تنها گزینه صحیح در مسئله دین‌داری است. عقل عملی انسان حکم می‌کند که کار نیک آن است که به نیت ایجاد ارتباط یا تقویت ارتباط با منبع خیرها، یعنی خدای متعال، انجام شود. بنابراین، دین‌داری در صورتی خیر اصیل است که مصداق آن خدا پرستی در دین ربانی، یعنی توحید و آثار آن باشد.

با ابطال ویژگی‌های مشترک خیرهای اصیل در نظریه فینیس و نبود دلیل قابل قبول بر بنیادی بودن این خیرها در آن نظریه، شالوده نظریه فینیس از هم گسیخته می‌شود. از این رو، می‌توان به دانشمندان اهل فن در این حوزه از دانش اعلام کرد که این نظریه پرطرفدار در مغرب زمین از استحکام کافی برخوردار نیست.

۴. نتیجه

انسان همواره آگاهانه یا ناآگاهانه به دنبال کمال بی‌نهایت است. به این دلیل همه نیکی‌ها را برای خود می‌خواهد و به هیچ درجه‌ای از کمال قانع نیست. ادعای هر نظریه قانون طبیعی آن است که آن نظریه بهترین شیوه زندگی را به مردم پیشنهاد می‌کند تا آنها در زمانی کوتاه بتوانند بهترین سبک زندگی را برای رسیدن به کمال و بهروزی برگزینند.

نظریه‌های قانون طبیعی در سومین مرحله احیای این قانون در دوره پساتجدد نیز از آن قانون عام مستثنا نیستند. فلسفه پیدایش این نظریه‌ها اهتمام به تامین حقوق بشر در دوره معاصر برای رسیدن او به سعادت بوده است. در این مقاله با بررسی نظریه‌های مختلف غربی قانون طبیعی در آخرین مرحله احیای آن دریافتیم هیچ‌کدام از این نظریه‌ها نتوانسته‌اند انتظار بشر را در انتخاب بهترین سبک زندگی برآورده کنند.

افزون بر اشکالات مختص و گوناگونی که در این مقاله بر آنها وارد شد، مهم‌ترین کاستی مشترک آنها این است که هیچ‌یک از آنها با آنکه داعیه دفاع از حقوق بشر داشتند، درستی هیچ‌کدام از مصادیق حقوق بشر را با استدلال قانع‌کننده اثبات نکردند.

با این‌همه، بشر برای رسیدن به سعادت چه باید بکند؟ در پاسخ به این پرسش بسیار مهم لازم است به جایگاه عقل عملی از نگاه فلسفی اسلام توجه ژرف کرده و فرمان‌های عقل را با توجه به نظریه اسلامی قانون طبیعی شناسایی کنیم و آنها را ملاک عمل خویش قرار داده و با اطاعت از آنها و استیفای انواع حقوق بشری که از آن قوانین طبیعی فهمیده می‌شوند، خود را به سعادت‌مندی در هر دو جهان برسانیم. این نظریه با استمداد از دریافت‌های عقلی و با حمایت از سوی قرآن و روایات اهل بیت پیامبر گرامی اسلام^(ص) بهترین سبک زندگی را به مخاطبان خود پیشنهاد می‌کند.

منابع

مصباح یزدی، محمد تقی (1367)، آموزش فلسفه، ج ۱، چ ۳، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

Bix, B. (2002), "Natural Law: The Modern Tradition", in Coleman J. and Shapiro S. eds., *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University, 61-103.

Campbell, T. (2006), *Rights, A Critical Introduction*, London and New York, Routledge.

Covell, C. (1992), *The Defense of Natural Law*, London, Macmillan.

Dworkin, R. (1986), *Law's Empire*, London, Fontana.

————— (1983), "A Reply by Ronald Dworkin" in Cohen M. ed., *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.

Finnis, J. (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon.

————— (1981), "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: An Invitation to Professor Veatch", in *Catholic Lawyer*, 26, 266-277.

————— (1983), *Fundamentals of Ethics*, Washington, DC, Georgetown University.

————— (1995), "A Philosophical Case Against Euthanasia", in Keown J. ed., *Euthanasia Examined*, Cambridge: Cambridge University, 23-35.

- (1996), "Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?", in George R. P. ed., *Natural Law, Liberalism and Morality*, Oxford, Oxford University, 1-26.
- (1997a), "Commensuration and Public Reason", in Chang R. ed., *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University, 215-233.
- (1997b), "The Good of Marriage and The Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations", in *American Journal of Jurisprudence*, 42, 97-134.
- (1998), *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, New York, Oxford University.
- Finnis, J., J. Boyle, and G. Grisez (1987a), *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon.
- (1987b), "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence*, 32, 99-151
- Fuller, L. (1964), *The Morality of Law*, New Haven, Yale University.
- Grisez, G. (1970), "The first principle of Practical Reason", in Kenny A. ed., *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 340-382.
- Griffin, J. (2008), *On Human Rights*, Oxford, Oxford University.
- Hume, D. (1967), *A Treatise of Human Nature* [1740], in Selby-bigge L.A. ed., Oxford, Clarendon.
- Jones, P. (1994), *Rights*, Houndmills and New York, Palgrave.
- Kramer, M. (1999), *In Defense of Legal Positivism: Law without Trimmings*, Oxford, Oxford University.
- Misbah Yazdi, M. T. (1989), *Philosophical Instructions*, vol. 1, 3rd p., Tehran: Islamic Propagations Org. (In Persian)
- Viola, F. (2016), "Natural Law Theories in the 20th Century", in Pattaro E. ed., *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Vol. 12, *Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World, Tom 2: Main Orientations and Topics*, Netherland, Springer.
- Vlastos, G. (1970), "Justice and Equality", in A. L. Melden ed., *Human Rights*, Belmont, Wadsworth, 76-95.
- Wasserstrom, R. (1970), "Rights, Human Rights and Racial Discrimination", in A. L. Melden ed., *Human Rights*, Belmont, Wadsworth, 96-110.