

بازخوانی نظریه قانون طبیعی در الاهیات فلسفی:

بررسی رویکرد فرااخلاقی پروفسور فینیس و علامه طالقانی

ایوب افضل^{*}

ابوالقاسم فنائی^{**}

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۳۰

DOI: 10.22096/ek.2020.130924.1234

چکیده

در تاریخ اندیشه اسلامی و مسیحی قانون طبیعی از مهم‌ترین نظریه‌هایی است که به توضیح سرشت اخلاق مورد توصیه دین پرداخته است. پروفسور فینیس (فیلسوف و متأله مسیحی) و علامه طالقانی (فیلسوف و متأله اسلامی) دو چهره شناخته شده در فلسفه و الاهیات به شمار می‌روند. در این نوشتار با صرف نظر از محتوای اخلاقی نظریه این دو تفکر، به بررسی پیامدهای مترتب بر مبانی آنان می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که بازخوانی منطقی مبانی آنان از زاویه الاهیات، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و متافیزیک، به خوانشی حداکثری از نظریه دینی قانون طبیعی منجر می‌شود؛ مقصود از خوانش حداکثری، خوانشی است که در کنار متافیزیک واقع‌گرایانه به نوعی «معرفت‌شناسی طبیعی» در اخلاق دینی قائل است، بدین معنا که افزون بر قول به عینی بودن هنجارهای اخلاق دینی، که از نظر این دو متفکر همان قانون طبیعی است، شناخت مفاد این هنجارها را نیز بدون مراجعه به متون مقدس و صرفاً در پرتو خرد طبیعی ممکن می‌داند. واژگان کلیدی: قانون طبیعی؛ خوانش دینی حداکثری از قانون طبیعی؛ تحلیل پی‌آمد شناختی مبانی قانون طبیعی؛ قانون طبیعی و خرد طبیعی.

* کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول) Email: abaf1368@gmail.com

** استادیار دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. Email: afanaei@mofidu.ac.ir



۱- درآمد

قانون طبیعی یکی از نظریه‌های عمده‌ای است که در تبیین و توجیه اخلاق مورد توصیه دین در الاهیات فلسفی^۱ از آن استفاده شده است. یکی از پرسش‌های کلیدی در رابطه با نظریه‌پردازان قانون طبیعی این است که آنها از چه خوانشی از این نظریه طرفداری می‌کنند یا با توجه به مبانی آنها چه خوانشی از این نظریه را می‌توان به آنها نسبت داد.

خوانش‌های گوناگون از قانون طبیعی را از دو جهت می‌توان در ذیل دو عنوان «خوانش حداکثری» و «خوانش حداقلی» دسته‌بندی کرد: یکی از حیث قلمرو شمول (چنانکه پیش از این به نوآرایی اندیشه فیلسوف - متأله برجسته اسلامی علامه نظرعلی طالقانی^۲ در این باب پرداختیم و نشان دادیم که دیدگاه او شامل ارزش‌هایی است که یکسره خردپذیر و غیر تعبدی‌اند.^۳) و دیگری از حیث روش یا منبع شناخت. در این مقاله به زوایه دوم می‌پردازیم و با رجوع به برخی از کاوش‌های نوین قانون طبیعی در جهان مسیحیت می‌کوشیم در سطح وسیع‌تری به اثبات خوانش حداکثری پردازیم. مدعای اصلی ما این است که علامه طالقانی و پروفیسور جان فینیس^۴ از منطری معرفت‌شناختی طرفدار خوانش حداکثری از این نظریه‌اند؛ بدین معنا که به حسب زیرساخت‌های فلسفی و الاهیاتی، شناخت کامل مواد قانون طبیعی از طریق عقل طبیعی، و بدون مراجعه به وحی، را ممکن می‌دانند. پرسش کانونی پژوهش حاضر این است: با در نظر گرفتن

۱. در تعریف الاهیات فلسفی دیدگاه مورد توافقی وجود ندارد؛ گاهی آن را معادل فلسفه‌ای می‌دانند که صرفاً به مسئله خدانشناسی (وجود خدا و اوصاف او) می‌پردازد (ویه‌رنگا، ۱۳۹۲: ۵۶۸) اما گاهی در معنای وسیع‌تری آن را به کار می‌برند. مقصود ما از الاهیات فلسفی، فلسفه‌ای است که به بررسی و تبیین ماهیت فلسفی/جنبه مفهومی آموزه‌های دینی، و پیش‌فرض‌ها و پیامدهای فلسفی آنها می‌پردازد. این دست از پژوهش‌ها در میراث فکری ادیان توحیدی به ویژه فیلسوفان مسیحی و مسلمان، تاریخ بلند و ادبیات گسترده‌ای دارد و با تعبیری چون کلام/الاهیات عقلی نیز از آن تعبیر می‌شود.

۲. نظرعلی طالقانی (۱۹۹۷-۱۲۶۳) فیلسوف، متکلم، فقیه، اصولی و عارف شیعی؛ در همه منابع معتبر تراجم (المآثر والآثار، ریحانه الادب، نقباء البشر، اعیان الشیعه، طبقات الفقهاء و...) از وی به عنوان دانشمندی جامع در اصناف علوم اسلامی یاد شده است. برای آگاهی بیشتر درباره او بنگرید به (ناطق، ۱۴۳۷: ۲۲-۳۳).

۳. بنگرید به (فنائی و افضلی، ۱۳۹۷).

۴. جان فینیس (فیلسوف و متأله مسیحی) مهم‌ترین نظریه‌پرداز قانون طبیعی در روزگار معاصر است. کتاب قانون طبیعی و حقوق طبیعی او قلب جریان احیاءگری قانون طبیعی از نیمه دوم قرن بیستم به بعد به شمار می‌رود. (نورمور، ۱۳۹۲: ۴۶۳)

بازخوانی نظریه قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۳۱

مبانی الاهیاتی، متافیزیکی، معرفت‌شناختی، و انسان‌شناختی این دو متفکر از میان دو خوانش معرفت‌شناسانه حداقلی و حداکثری از قانون طبیعی کدام خوانش را می‌توان به آنان نسبت داد؟». پیش از پرداختن به پرسش اصلی، لازم است «قانون طبیعی»، «تقریر دینی از قانون طبیعی» و «خوانش حداکثری از تقریر دینی آن» را به اختصار تعریف کنیم.

۱-۱. قانون طبیعی

«قانون طبیعی» عنوانی است که بر طیف وسیعی از نظریه‌ها در فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه دین و ... اطلاق می‌شود. ارائه تعریف واحدی از این نظریه چنان‌که در تمام این قلمروها مورد توافق باشد، امری ناممکن یا دشوار است. با وجود این تفاوت‌ها، رایج‌ترین ایده در نظریه‌های موسوم به قانون طبیعی در این قلمروها این است که اولاً هنجارها/ ارزش‌های بنیادین اخلاقی، ما به ازائی عینی و اصیل دارند، و برساخته اعتبار و پندار ذهن یا محصول قرارداد و توافق بین الازدھانی، یا فرمان الاهی نیستند. ثانیاً بنیاد ثابت و عینی این هنجارها با طبیعت انسان (اعم از طبیعت واجد امیال طبیعی؛ طبیعت اجتماعی؛ طبیعت عقلانی و...) ربط وثیقی دارد؛ یعنی مفاد قانون طبیعی به یک معنای خاص طبیعی است، نه وضعی و قراردادی. قدیمی‌ترین بیان فلسفی از ایده قانون طبیعی در مسئله دین و اخلاق به محاوره ائینفرون بازمی‌گردد. در این محاوره سقراط ائینفرون را بر سر این دو راهی قرار می‌دهد که کار خوب خوب است چون خدایان به آن فرمان داده‌اند یا چون فی حد نفسه خوب است، خدایان به آن فرمان داده‌اند. (افلاطون/ ۱، ۱۳۶۷: ۲۳۵-۲۵۹) چنانکه پیداست در این دوگانه سقراطی، اخلاق یا از فرمان خدا سرچشمه می‌گیرد یا طبیعتی عینی^۱ دارد و فرمان خدا از آن سرچشمه می‌گیرد.

۲-۱. تقریر دینی از قانون طبیعی

در تاریخ اندیشه الاهیات مسیحی و اسلامی دو نظریه عمده پیرامون تبیین سرشت اخلاق مورد توصیه دین مطرح شده است: یکی «نظریه فرمان الاهی» و دیگری «نظریه قانون طبیعی»^۲.

1. Objective.

۲. نظریه قانون طبیعی هم خوانش دینی دارد و هم خوانش غیردینی یا سکولار. در هر دو خوانش، طبیعت امری ثابت و فی

نظریه اول می‌گوید: اخلاق از فرمان الاهی سرچشمه می‌گیرد، اما نظریه دوم، که از جانب هواداران الاهیات فلسفی (متألهان عقلی مشرب) مطرح شده، می‌گوید: اخلاق از طبیعت سرچشمه می‌گیرد؛ طبیعتی که خدا آن را آفریده است. بر اساس نظریه اول خدا «شارع» اخلاق است، اما بر اساس نظریه دوم خدا «خالق» اخلاق است. این نظریه بر آن است که (۱) قانون طبیعی مبدئی الوهی دارد؛ اما مبدء آن اراده تشریعی خداوند نیست، بلکه اراده تکوینی اوست. در طبیعت دو نوع قانون داریم: یکی «قانون طبیعی»^۱ و دیگری «قانون طبیعت»^۲. خداوند هم خالق «قانون طبیعت» است و هم خالق «قانون طبیعی»؛ بدین معنا که هر دو نوع قانون از حکمت الاهی یا، به تعبیر دقیق‌تر، خلقت حکیمانه الاهی سرچشمه می‌گیرد. (۲) انسان می‌تواند و باید این قانون طبیعی را بشناسد و رفتار خود را بر اساس آن تنظیم کند. بنابراین عقلانیت عملی بر پایه قانون طبیعی استوار می‌شود (Murphy, 2011: §1).

۱-۳. خوانش حداکثری از تقریر دینی قانون طبیعی

چنانچه دایره بحث را به این پرسش محدود کنیم که «خرد طبیعی» تا چه اندازه می‌تواند به شناخت «قانون طبیعی» / «توصیه‌های اخلاقی خداوند» راه یابد، خواهیم دید که خوانش‌های دینی از نظریه قانون طبیعی به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

(۱) خوانش حداقلی، که بر دو اصل زیر استوار است:

(الف) اصل متافیزیکی: «تبیین متافیزیکی» احکام اخلاقی دین در چارچوب قانون طبیعی و معیارهای عینی و واقعی صورت می‌گیرد.

حد نفسه متعین و غیر قابل تغییر است. در خوانش دینی این طبیعت، مخلوق خداست. بنابراین، دینی قلمداد کردن این قانون صرفاً به این معناست که «وجود» آن وابسته به اراده تکوینی خداوند است، هرچند «ماهیت» آن تابع اراده هیچکس، از جمله اراده خداوند نیست. به همین دلیل شناخت این قانون، یعنی شناخت طبیعت، نیز متوقف بر مفروض گرفتن وجود خدا و مداخلیت او در آفرینش این قانون نیست. به تعبیر دیگر، به لحاظ استقلال ماهوی، قانون طبیعی عین قانون طبیعت است؛ در هر دو مورد، «ماهیت» و «محتوای» قانون فرادینی است، بدین معنا که نه دینی است و نه غیر دینی، هرچند «وجود» آن دینی است، زیرا وجود آن از اراده تکوینی خداوند سرچشمه می‌گیرد، نه ماهیت و محتوای آن.

1. The law of nature.
2. Natural law.

بازخوانی نظریهٔ قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۳۳

(ب) اصل معرفت‌شناختی: «شناخت» / «کشف» دست‌کم پاره‌ای از احکام قانون طبیعی تنها از طریق رجوع به متون مقدس و منابع تاریخی ادیان ممکن خواهد بود.

(۲) خوانش حداکثری: این خوانش در اصل (الف) با خوانش حداقلی همداستان است، اما اصل (ب) را رد می‌کند و اصل (ب۱) را جایگزین آن می‌کند.

اصل (ب۱): کشف / شناخت همهٔ توصیه‌های اخلاقی دین در پرتو خرد طبیعی ممکن است و برای شناخت اخلاقیات مورد توصیهٔ دین رجوع به متون مقدس و منابع تاریخی ادیان لازم نیست.

طرفداران این خوانش برآنند که قوانین اخلاقی بالذات بخشی از قوانین عالم تکوین است و بالعرض در متون دینی انعکاس یافته، و چون گرایش به این قوانین / ارزش‌های پایه به ارادهٔ خداوند در فطرت آدمیان نهاده شده است، خرد طبیعی بدون وابستگی به متون تاریخی / نقلی ادیان می‌تواند همهٔ توصیه‌های اخلاقی خداوند را دریابد. بنابراین، معیار تفکیک میان خوانش حداکثری و خوانش حداقلی استقلال و عدم استقلال خرد طبیعی در شناخت قوانین اخلاقی است.

۱- پیامدهای مترتب بر دیدگاه فینیس و طالقانی در باب قانون طبیعی

برای تشخیص اینکه آیا دیدگاه فینیس و طالقانی دربارهٔ قانون طبیعی حداکثری است یا حداقلی ناگزیریم مبانی فرااخلاقی دیدگاه این دو را بررسی کنیم. البته فقط برخی از این مبانی در این مورد مدخلیت دارد و ما نیز به بررسی همین مبانی اکتفا می‌کنیم. این مبانی عبارتند از: (۱) مبانی الاهیاتی؛ (۲) مبانی انسان‌شناسانه؛ (۳) مبانی متافیزیکی؛ و (۴) مبانی معرفت‌شناسانه.

۱-۲. مبانی الاهیاتی قانون طبیعی

در این بخش می‌کوشیم با تحلیل مبانی الاهیاتی فینیس و طالقانی در باب قانون طبیعی دریابیم که پذیرش این مبانی مستلزم خوانشی حداکثری از قانون طبیعی است یا مستلزم خوانشی حداقلی از این قانون.

۱-۲. نسبت الاهیات و قانون طبیعی

از دیدگاه جان فینیس احکام عملی دین همان قانون طبیعی است و از این لحاظ سخن دین تفاوتی با قانون طبیعی ندارد. از نظر او:

(۱) در قلمرو عقل عملی کارویژه دین تبیین جایگاه و نقش کیهانی قانون طبیعی است؛ یعنی در سطح عمیق‌تری از تحلیل منشأ الوهی قانون طبیعی و نقش آن در رابطه انسان با خداوند را توضیح می‌دهد.

(۲) «توجیه معرفت‌شناسانه قانون طبیعی» و «تعیین محتوای عملی آن» از عهده الاهیات خارج است (Finnis, 2011a: pp. 371-411).

طالقانی نیز با این دو انگاره موافق است. از دیدگاه او محتوای احکام شرع از جانب خداوند و ناظر به شکوفایی طبیعت انسان بوده و تعالیم دینی تشریحی با گرایش‌های فطری انسان ندارد. بنابراین، طالقانی و فینیس اخلاق مورد توصیه دین را همان قانون طبیعی می‌دانند. تفاوت عمده آنها در این است که صدور باید و نبایدهای اخلاقی برای طالقانی مسئله‌ای است که به شارع و به دنبال او به شریعت / فقه نیز سپرده شده است. یعنی افزون بر خرد انسانی، دین نیز سخن‌گوی اخلاق است، زیرا به مقتضای قاعده لطف بر خداوند واجب است که بایسته‌های سعادت انسان را به او امر و نهی کند، و به این ترتیب خداوند علاوه بر شئون دیگر شأن شرعی نیز دارد، و اسباب شکوفایی انسان را به زبان قانون خاطر نشان می‌کند.

از منظر طالقانی نقش شریعت در بیان قانون طبیعی دلیلی بر تبعیدی بودن این قانون یا بر تقدم شریعت بر اخلاق نیست. وی در نگرش الیهاتی خود «لطف» به بندگان را بر خداوند واجب می‌داند و بر آن است که شریعت خداوند از لطف او سرچشمه می‌گیرد، نه از مالکیت یا قدرت او (طالقانی، ۱۳۸۶ الف: ۹۴-۹۵). به نظر ما اگر قانون‌گذاری / شریعت خداوند مستند به قاعده لطف باشد، (چنان‌که هست)، نه مستند به قدرت، مالکیت یا سلطنت خدا، این رابطه بی‌آمدی به جز این نخواهد داشت که شریعت / قانون الاهی صرفاً گفتمان جدیدی است برای بیان قانون طبیعی، بدون اینکه محتوای اخلاقی این قانون را تغییر دهد. بنابراین، اولاً دریافت‌های خرد

بازخوانی نظریه قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۳۵

طبیعی به عنوان فرمان خداوند برای مؤمنان الزام‌آور خواهد بود؛ و ثانیاً استفاده از گفتمان شرع برای بیان قانون طبیعی صرفاً برقراری یک نسبت معنایی جدید است، نه تشریح قوانینی متفاوت یا متضاد با قانون طبیعی، که به سبب چنین تفاوت یا تضادی خردستیز به نظر برسد و انسان‌ها به خاطر پذیرش و پیروی از آن ناگزیر باشند ندای فطرت اخلاقی خود را نادیده بگیرند.

۲-۱-۲. جنبه الهی قانون طبیعی

در اندیشه الاهیاتی فینیس و برخی دیگر از اندیشمندان کاتولیک، اگر آدمیان از قانون طبیعی پیروی کنند، خود را با طرح کلی خداوند در آفرینش، یعنی «قانون سرمدی»، هماهنگ کرده‌اند. پیش از فینیس، آکویناس و مقدم بر او آگوستین از پانزده قرن پیش قانون طبیعی را در متن قانونی فراتر از جهان طبیعت نشانده بود.^۱ «قانون سرمدی» همان «حکمت جامع» است که منشأ الهی قانون طبیعی را توضیح می‌دهد. قانون سرمدی به لحاظ بنیانی که در سرمدیت دارد، حاوی نظم است که با اندیشه بشری نمی‌توان به باطن آن راه یافت. فینیس در این باره می‌نویسد:

[اولاً، قانون سرمدی] نباید به عنوان نظریه‌ای تلقی شود که می‌تواند پژوهش و تأیید هنجارهای پیش‌نهادی را در هر یک از چهار نظم یادشده هدایت کند؛ بلکه این یک گمانه‌زنی است درباره اینکه چرا ما به این هنجارها، که باور به آنها به نحو شایسته‌ای تأیید یا اثبات شده، واقعاً باور داریم. ثانیاً، نقشه خلاقانه خداوند، که نظریه قانون سرمدی آن را مفروض گرفته است (به سبب استنتاجی نظری که من حیث المجموع با 'خوانش' قصد هنرمندان یا معماران از آثارشان بی‌شباهت نیست)، نباید مانند برخی مدل‌های بسیط قانون یا هنجار، که برآمده از یکی از نظم‌های چهارگانه است، تصور شود. بلکه باید شامل عناصری باشد که به اندازه چهار نظمی که مستقیماً می‌فهمیم از تنوع مقولاتی برخوردار باشد. همان‌گونه که اشتباه است که قوانین مربوط به نظام‌های قانونی بشری را با قوانین طبیعت مانند قوانین کلاسیک و کمی فیزیک خلط کنیم، اشتباه است اگر

۱. نشان دادن امور طبیعی در دل نظم کیهانی برگرفته از فلسفه رواقیون است؛ رواقیون برآن بودند که جهان هستی را عقل کیهانی اندیشیده و رقم زده است. (Cicero, De Finibus, III, 20) به نقل از (Finnis, 2011a: p. 376).

۲. این نظم‌ها عبارتند از: (۱) نظم طبیعی؛ (۲) نظم فرهنگی؛ (۳) نظم معنا و اندیشه/نظم ذهنی؛ (۴) نظم مربوط به انتخاب، رویکرد و رفتارهای انسانی (Finnis, 2011a: 382).

فرض کنیم که قانون سرمدی را می‌توان بر سیاق هر مدلی از یکی از نظم‌های چهارگانه توصیف کرد (Finnis, 2011a: 390).

قانون طبیعی در منظر فینیس هم‌چون برنامه‌ای است که انسان با پای‌بندی به آن در برنامه کیهانی خداوند در آفرینش هستی شرکت‌جسته و نقش‌شایسته خود در این برنامه را بازی می‌کند؛ نقشی که خداوند برای او منظور داشته است (Finnis, 2011a: 398). گوهر دین، هم‌آهنگی انسان با خداوند است. هم‌آهنگی با خداوند از رهگذر هم‌آهنگی با اراده / قانون سرمدی حاصل می‌شود (Finnis, 2011a: 398). چون اراده سرمدی خداوند به سرشتن چنین اخلاقی (قانون طبیعی) در طبیعت انسان تعلق گرفته، دین‌مداری انسان در قلمرو اخلاق به سبب پای‌بندی به این اخلاق (قانون طبیعی) محقق می‌شود.

از سوی دیگر، در اندیشه الاهیاتی طالقانی قانون طبیعی از منظر «حکمت» تبیین می‌شود. وی پس از اثبات واجب‌الوجود / خداوند، پاره‌ای از صفات سلبی و ایجابی خداوند را لازمه ضروری ذات او می‌داند. یکی از صفاتی که کمبود و نقصان را از خداوند سلب می‌کند، حکمت است (طالقانی، ۱۳۸۶ الف: ۹۵). مقتضای حکمت خداوندی آن است که اراده او در تکوین و تشریح بر مدار حکمت باشد؛ یعنی خداوند در اراده / انتخاب خود عمل لغو یا مرجوح را بر نمی‌گزیند. با توجه به اینکه (۱) آفرینش انسان مساوق پذیرش ضرورت‌های ذاتی انسان از جانب خداوند است، و (۲) قانون طبیعی برآمده از ضرورت ذاتی انسان است، می‌توان گفت که قانون طبیعی متعلق اراده تکوینی خداوند است. قانون طبیعی شامل احکامی است که آدمی را به کمال می‌رساند و احکام دین / شریعت نیز هدفی جز کمال انسان ندارد. افزون بر این، به نظر طالقانی هر رفتاری به خودی خود ذاتی دارد و خوبی یا بدی آن رفتار برآمده از ذات / طبیعت خود آن رفتار است. لازمه حکمت خداوند آن است که در تشریح قوانین شرعی به ذات رفتارها (مصلح و مفاسد ذاتیه)، یعنی تأثیر تکوینی و مثبت و منفی رفتارها در سعادت و کمال انسان نظر داشته باشد (طالقانی، ۱۳۸۶ الف: ۸۷-۸۹).

۲-۱-۳. گوهر و حیانی قانون طبیعی

در تلقی رایج در الاهیات مسیحی، گوهر وحی عبارتست از تجلی / خودآشکارگی خداوند

بازخوانی نظریهٔ قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۳۷

(Finnis, 2008: 36). براین اساس، تجلی خداوند در جهان آفرینش نیز یکی از مصادیق وحی است. در متون مقدس مسیحیت نیز آفرینش جهان نوعی از وحی الاهی قلمداد می‌شود. در نخستین آیات انجیل یوحنا آمده است: «و در آغاز کلمه بود و کلمه خدا بود». مفسران مسیحی «کلمه» را به دو شیوه تفسیر کرده و به اتفاق بر اندیشهٔ تجلی تأکید ورزیده‌اند:

تفسیر اول: «کلمه» ترجمهٔ واژهٔ یونانی «لوگوس» (Logos) است. یکی از معانی رایج «لوگوس» نظم و هماهنگی است. بر پایهٔ این ترجمه، سرآغاز بودن «لوگوس» بدان معناست که جهان طبیعت برآمده از نظم آغازین گیتی است. این تفسیر با جهان‌شناسی رایج در کلام مسیحی نیز سازگار است. در نظر جمهور علمای عیسوی، نظمی که در پیکرهٔ آفرینش حلول یافته بر ساختهٔ نظم نخستین هستی است (نصر، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

تفسیر دوم: به نظر اوریگن (متأله مسیحی قرن دوم)، «کلمه» چیزی جز خود آشکارگی خداوند نیست؛ یعنی در آغاز، تجلی خدا بود و کلمه از این حیث خداوند است^۱ که تجلی خداوند است. وی در ادامه کلمه را بر مسیح تطبیق داده و می‌گوید خداوند با آفرینش مسیح خود را متجلی ساخته است (نصر، ۱۳۸۶: ۱۱۹). سنت ماکسیموس (متأله مسیحی، متوفای ۶۶۲ میلادی) از دیگر طرفداران این دیدگاه است. وی جهان طبیعت را نشأت گرفته از ساحت قدسی خداوند می‌داند (نصر، ۱۳۸۶: ۱۱۸). از منظر آکویناس نیز طبیعت آدمی هم چون آینه‌ای است که ذات خداوند در آن تجلی یافته و قانون طبیعی از آن حیث که جلوهٔ خداوند است جایگاهی قدسی و الوهی دارد (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

به این ترتیب در الاهیات مسیحی اندیشهٔ تجلی خداوند (در سرشت انسان، جهان طبیعت و تجسد او در عیسی مسیح) دیدگاهی سنتی به شمار می‌رود. فینیس در امتداد این سنت کلامی به تفسیر قدسی/دینی قانون طبیعی پرداخته و در فصل پایانی قانون طبیعی و حقوق طبیعی از قانون طبیعی به منزلهٔ وحی طبیعی و تجلی خداوند تعبیر می‌کند (Finnis, 2011a: 388-398). طالقانی نیز جایگاه و نقش یکسانی برای وحی تکوینی (خرد طبیعی) و وحی زبانی (مانند

۱. همان‌گونه که در انجیل آمده است: «و کلمه خدا بود».

۲۳۸ هستی و شناخت / سال ۶ / شماره ۲ / پیاپی ۱۲ / صص ۲۲۹-۲۵۲

متن قرآن) قائل است و به همین سبب عقل را قرآن راستین خداوند می‌داند (فنائی و افضلی، ۱۳۹۷: بخش ۱-۴-۱). هرچند در الاهیات اسلامی به کاربردن واژه وحی برای جلوه‌نمایی طبیعی خداوند چندان رایج نیست، با این حال می‌توان گفت که:

(۱) در نظر جمهور متألهان مسلمان، از جمله طالقانی، سرشت وحی نوعی تجلی به شمار می‌رود، چرا که از نظر آنان گوهر وحی عبارتست از «آشکار شدن مقصود خداوند».

(۲) آفرینش / اراده تکوینی یکی از شیوه‌های آشکار شدن مقصود خداوند است.

بنابراین،

(۳) احکام بنیادین خرد و لوازم فطرت انسانی (مانند قانون طبیعی) جلوه‌ای از اراده خداوند و به تبع آن قسمی از وحی به شمار می‌روند.

حاصل آنکه در دیدگاه هر دو متفکر، قانون طبیعی مصداقی از وحی خداوند است؛ با این تفاوت که در اندیشه فینیس و متألهان کاتولیک وحی «تجلی ذات» خداوند است، اما در نظر طالقانی و عموم متألهان مسلمان وحی «تجلی مقصود» خداوند است.

۲-۱-۴. تقدم وحی تکوینی / طبیعی بروحی زبانی

در تلقی رایج از اسلام و مسیحیت، وحی طبیعی یگانه راه شناخت اخلاق دینی نیست، و وحی زبانی نیز چنین نقشی ایفا می‌کند. بنابراین، ممکن است فهم ما از این دو منبع ناسازگار باشد. در این صورت، چه راه کاری برای برطرف کردن این ناسازگاری وجود دارد؟ به نظر ما برای حل این چالش باید نسبت میان وحی تکوینی (قانون طبیعی) و وحی زبانی^۱ (قانون تشریحی) را بررسی کرد. در تبیین مناسبات این دو گونه از وحی یا القای خداوندی از منظر طالقانی و فینیس چند نکته حائز اهمیت است:

اولاً، از منظر خداشناسانه تضادی میان این قانون طبیعی (وحی تکوینی) و قانون نقلی (وحی زبانی) نمی‌توان تصور کرد، زیرا هر دوی آنها از یک منبع سرچشمه می‌گیرند و به خداوند حکیم منسوب‌اند.

۱. اعم از قرآن و کتاب مقدس.

بازخوانی نظریه قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۳۹

ثانیاً، در نظر طالقانی و فینیس گوهر قانون شرعی (احکام مذکور در کتب مقدس و روایات دینی) همان قانون طبیعی است؛ لازمه این سخن این است که اخلاق دینی تنها یک منبع دارد و آن هم قانون طبیعی است. بنابراین سخن گفتن از تعارض میان مفاد متون مقدس (وحی زبانی) و قانون طبیعی (وحی تکوینی) سالبه به انتفای موضوع است. به دیگر سخن، پیش فرض اشکال فوق (تعارض قانون طبیعی و قانون تشریحی) این است که برای کشف توصیه اخلاقی خداوند دو منبع مستقل وجود دارد، اما اگر بتوان نشان داد که چنین نیست، بلکه یکی از این دو منبع هم در مقام فهم (تصور) و هم در مقام اعتبار (تصدیق) وابسته به دیگری است، جایی برای تعارض نمی ماند.

ثالثاً، به مقتضای مشرب الاهیاتی طالقانی و فینیس در چنین مواردی باید وحی طبیعی / شریعت فطری / قانون طبیعی را بر وحی زبانی / شریعت نقلی / قانون تشریحی مقدم کرد. شیوه ای که متکلمان عقل گرا (در سنت اسلامی و مسیحی) در کشف مبانی دینی می پیمایند مبتنی بر اصالت برهان و عقل گرایی است. در این مشرب، تفسیر وحی زبانی وابسته به اصولی است که خرد طبیعی آنها را ثابت کرده است. ۱۰ به دیگر سخن، احکام خرد طبیعی همواره «چارچوب» احکام بیان شده از طریق وحی زبانی را تعیین می کنند. بنابراین:

(۱) در الاهیات عقلی، وحی زبانی یک منبع مستقل به شمار نمی آید؛ به این معنا که فهم متون نقلی (کتب مقدس و روایات معتبر) متأثر از مبانی طبیعی و پیش فهم های عقلی است.

(۲) در الاهیات عقلی، وحی طبیعی یک منبع کاملاً مستقل است؛ یعنی حکم آن بدون دخالت متون مقدس نافذ است.

بر همین سیاق آکویناس ده فرمان کتاب مقدس را منطبق بر احکام عقلی (احکام قانون طبیعی) می داند و در عین حال قانون طبیعی را بیان گر توصیه های اخلاقی خداوند قلمداد می کند. فینیس در امتداد چنین اندیشه ای بر آن است که محتوای متون مقدس / وحی زبانی، اخلاقی غیر از قانون طبیعی به آدمیان ارائه نمی کند. وی در عین حال متن مقدس را دارای

۱. این اصول طیف وسیعی از هنجارهای طبیعی، مانند هنجارهای منطقی، معرفت شناسانه، هرمنیوتیکی، اخلاقی و... را در بر می گیرد.

۲۴۰ هستی و شناخت / سال ۶ / شماره ۲ / پیاپی ۱۲ / صص ۲۲۹-۲۵۲

کارکردهای ویژه‌ای در قلمرو اخلاق می‌داند.^۱ بنابراین از دیدگاه فینیس تعارضی میان وحی زبانی و وحی طبیعی وجود ندارد.

از سوی دیگر، تفسیری که طالقانی از متون نقلی / وحی زبانی دارد، متکی بر اصول فلسفی الاهیات عقلی است. از نظر او قانون طبیعی عقلانیتی است که متون شرعی را در چارچوب آن باید تفسیر کرد، چرا که احکام شرع (احکام وحی زبانی) ناظر به اصول عقلانی قانون طبیعی^۲ تشریح شده‌اند. قواعد مذکور در وحی زبانی (مانند قاعدهٔ ید، قاعدهٔ سوق، احکام قضا و...) ناظر به هیچ امر غیبی‌ای نیست، و تنها هدف تشریح آنها تأمین مصلحت عمومی اجتماع بوده است. در قلمرو اخلاق رفتاری همهٔ احکام نقلی در چارچوب اصول اجتماعی (حفظ نظام طبیعی زندگی) جای گرفته و هیچ یک از احکام وحی زبانی نمی‌تواند ناقض نظم زندگی شهری / مدنی انسان باشد (فنائی و افضلی، ۱۳۹۷: بخش ۲-۳-۱).

۲-۲. مبانی انسان‌شناسانهٔ قانون طبیعی

فینیس و طالقانی انسان‌شناسی فلسفی مشابهی دارند و به اتفاق بر آن‌اند که در طبیعت آدمیان ویژگی‌های مشترکی وجود دارد. چگونگی شناخت این ویژگی‌ها مسئله‌ای است که البته در آن اختلاف نظر دارند. طالقانی انسان را بر اساس جنس، نوع و فصل تعریف می‌کند و در ادامه به غایت یا کارکرد ویژهٔ سرشت انسان می‌رسد (همان: بخش ۲-۱). در مقابل فینیس راه کوتاه‌تری را انتخاب کرده و انسان را صرفاً بر اساس کارکرد / غایت یا گرایش‌های ذاتی او تعریف می‌کند (Finnis, 2011b: 179). این دو شیوه از تعریف در اصل از فلسفهٔ ارسطو الهام گرفته شده است. در نگرش ارسطو، غایت / علت غائی همان کارکرد خاص / کمال ویژه / فصل شیء است و فینیس نیز از غایت همین معنی را اراده کرده است. با این حال سخنی از مراتب دیگر طبیعت انسان (نفس نباتی و نفس حیوانی) نگفته است.

۱. این کارکردها شامل اموری است از قبیل ترویج و ساده‌سازی تعالیم اخلاقی، انطباق اصول اخلاقی قانون طبیعی بر شرایط تاریخی و بومی مخاطبان دین، آشکارکردن برخی از احکام قانون طبیعی برای جوامع بدوی‌ای که فاقد چنین بصیرت‌های اخلاقی‌ای بوده‌اند (فنائی و افضلی، ۱۳۹۷: بخش ۳-۱-۲).

۲. اعم از اصول اخلاق فردی و اجتماعی.

بازخوانی نظریه قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۴۱

۲-۲-۱. شناخت ظرفیت‌های طبیعی انسان

وجه مشترک هر دو متفکر این است اولاً طبیعت انسان را طبیعت کامل او قلمداد می‌کنند، و ثانیاً در تعریف طبیعت کامل انسان صرفاً به غایت ظرفیت‌ها/گرایش‌های طبیعی انسان نظر دارند. بنابراین می‌توان پرسید که از منظر این دو، «مصادیق این ظرفیت‌ها کدام‌اند؟». برای تعیین ظرفیت‌های طبیعی انسان از دو روش می‌توان بهره جست: روش فلسفی و روش تجربی. روش طالقانی مبتنی بر تحلیلی فلسفی و مفهومی از ماهیت انسان است (بنگرید به فنائی و افضلی، ۱۳۹۷: بخش ۱-۲). در مقابل روشی که فینیس به آن استناد می‌کند متأثر از علوم تجربی (روان‌شناسی و مردم‌شناسی) است (Finnis, 2011a: 81).

البته لازم به ذکر است که طالقانی نیز برای کشف برخی ظرفیت‌های طبیعی انسان (از جمله رفتارهای فطری و فضائل نفسانی) به تمایلات طبیعی انسان استدلال کرده است (طالقانی، ۱۳۸۶: ب ۱۶۹)، اما برای اثبات طبیعی بودن این تمایلات (در وجود همه انسان‌ها) از تجربه/استقراء استفاده نکرده، بلکه بر یافته‌های شخصی و ارتکازات ذهنی خود اعتماد کرده است. علمای اخلاق و حکمای مسلمان در باب احکام فطری و گرایش‌های طبیعی انسان دعاوی بسیاری از این دست و بر این اساس صادر کرده‌اند. به نظر ما هیچ‌یک از این ادعاهای فطرت‌شناسانه به خودی خود موجه نیست، زیرا در کشف مختصات طبیعی / فطری انسان نمی‌توان از روش‌های عینی و استقرائی چشم‌پوشی کرد. این شیوه برای کشف فطریات در مواردی منجر به تناقض می‌شود، چنان‌که گاهی یک فیلسوف مسلمان تمایلی را فطری بشر دانسته و دیگری غیر فطری بودن همان تمایل را چنان آشکارا می‌بیند که برای تفهیم غیر فطریات به آن مَثَل می‌زند.^۱

در کشف محتوای اخلاق دینی^۲ مبانی انسان‌شناختی نقش راهبردی تری بازی می‌کند تا مبانی

۱. برای مثال، یکی از مواردی که طالقانی به عنوان درک فطری همه انسان‌ها در نظر می‌گیرد، «قبیح کشف عورت»، و «لزوم ستر عورت» است (طالقانی، ۱۳۹۲: ص ۲۲۳). در حالی که فیلسوف دیگری که پیش از او در قلمرو فرهنگ اسلامی می‌زیسته است، فطری نبودن لزوم ستر عورت را شاهد آشکاری بر قراردادی/اعتباری بودن برخی از احکام اخلاقی می‌داند (شهرزی، ۱۳۸۴: ص ۳۷۳).

۲. بدیهی است که قانون طبیعی از دیدگاه فینیس و طالقانی مقصود است.

۲۴۲ هستی و شناخت / سال ۶ / شماره ۲ / پیاپی ۱۲ / صص ۲۲۹-۲۵۲

الاهیاتی، زیرا در نظام فکری طالقانی و فینیس (۱) محتوای اخلاقی قانون طبیعی بر پایه خیرات طبیعی تعریف می‌شود؛ و (۲) خیرات طبیعی را از طریق انسان‌شناسی می‌توان شناخت. نکته درخور توجه این است که هر دو متفکر در امتداد اندیشه اخلاقی حکمای مشاء (مانند ابن سینا و آکویناس) بر آن‌اند که

(۱) سرشت انسان بر اساس ظرفیت / تمایل طبیعی او تعریف می‌شود.

بنابراین،

(۲) این تمایلات (تا جایی که مربوط به اخلاق رفتار می‌شود) ما به ازای طبیعی و تجربی دارند. در نگرش فینیس، شکوفایی استعداد های طبیعی / فطری انسان و ارضای تمایلات طبیعی / فطری او در گرو دنبال کردن هفت ارزش اخلاقی^۱ است، و در نگرش طالقانی با تحصیل سه ارزش اخلاقی^۲ انسان به شکوفایی غایی خود دست می‌یابد. چنان‌که پیداست، هیچ کدام از این ارزش‌ها خارج از دیدرس خرد طبیعی نیست. مهم‌ترین بی‌آمد عملی آشکارگی این ارزش‌ها برای خرد طبیعی آن است که راهکارهایی که مدعی شکوفاکردن استعداد های بشر هستند (خواه این راهکارها محصول استنباط‌های نقلی باشند یا عقلی) قابل راستی‌آزمایی و ابطال‌پذیرند، زیرا در اندیشه این دسته از فیلسوفان، ارزش‌های اخلاقی در دیدرس خرد طبیعی قرار دارد.

۲-۳. مبانی متافیزیکی قانون طبیعی

به نظر طالقانی و فینیس، احکام اخلاقی اولاً و بالذات احکامی عقلانی‌اند. فینیس و طالقانی اخلاق را بر پایه تحصیل خیر و نیل به سعادت تعریف می‌کنند. کانونی که تأملات اخلاق از آن می‌آغازد، حکم عقل به مطلوب بودن خیر و خوشبختی / سعادت است. از منظر فینیس، میل به خیر طبیعی و سعادت حکمی عقلی و بدیهی / خودآشکار است که در عین استدلال‌ناپذیری

۱. فهرست این ارزش‌ها در منظر فینیس عبارتست از: زیستن؛ دانش؛ بازی؛ تجربه زیبایی‌شناختی؛ معاشرت‌پذیری؛ معقولیت عملی؛ و دین (Finnis: 2011a, 86-90).

۲. ارزش‌های طبیعی از نظر طالقانی عبارتند از: عقلانیت عملی، حفظ نظام و تهذیب باطن (فنائی و افضلی، ۱۳۹۷: بخش ۲-۲).

بازخوانی نظریهٔ قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۴۳

انکارناپذیر است (Finnis, 2011a:75 & 81). طالقانی نیز به تبع حکمای مشاء دیدگاه خود را بر سعادت‌گروی استوار می‌کند.^۱

فینیس مصادیق خودشکوفایی انسان را در بی‌گیری تمایلات بنیادین او می‌داند و از این طریق رویکرد فلسفی خود را به علوم تجربی پیوند می‌زند. انسان‌شناسی و روان‌شناسی تجربی / علمی از آن جهت که در پی کشف امیال سرشتی انسان‌اند هدف مشترکی با فلسفه (انسان‌شناسی فلسفی و روان‌شناسی فلسفی) دارند. به این ترتیب، ارزش‌های بنیادین زندگی / خیرات طبیعی از طریق ترکیب داده‌های علوم تجربی با مفروضات فلسفی کشف می‌شود (Finnis, 2011a: 81). طالقانی نیز مفاهیم اخلاقی را بر ایدهٔ شکوفایی / خوشبختی بنیان می‌نهد، اما روشی که برای تعیین ظرفیت‌های طبیعی و اسباب شکوفایی انسان می‌پیماید انتزاعی / ذهن‌بند است (فنائی و افضلی، ۱۳۹۷: بخش ۲-۱)، و مبتنی بر روش رایج در علوم تجربی^۲ نیست.

آنچه گفتیم در باب نسبت اخلاق هنجاری و علوم تجربی بود، اما هنوز جای این پرسش هست که «آیا در اخلاق عملی نیز می‌توان با استفاده از روش تجربی و طبیعی مصادیق عمل اخلاقی را کشف کرد یا نه؟». فینیس اخلاق عملی را به شیوهٔ مرسوم در علوم تجربی برنرسیده، بلکه کاریست اخلاق را بر مدار بایسته‌های بنیادین خردورزی (مانند برابری انسان‌ها، ملاحظهٔ خیر همگانی و...) می‌داند (Finnis, 2011a: 100-127). از سوی دیگر، طالقانی به مبانی خاصی ملتزم است که به نظر ما تقیح آنها کشف قلمرو وسیعی از احکام اخلاقی (اخلاق اجتماعی) را به عهدهٔ علوم تجربی می‌گذارد. توضیح اینک:

(۱) سعادت معیار اصلی طالقانی در تعیین احکام اخلاقی است، و از نظر او در قلمرو مسائل اجتماعی تنها مصداق سعادت «حفظ نظام» زندگی انسان است.

(۲) «حفظ نظام» زندگی انسان ارزشی عینی و تجربه‌پذیر است، و همهٔ مصالح جمعی را فرا می‌گیرد. بر این اساس، می‌توان «حفظ نظام» را معادل «خیر همگانی» دانست (فنائی و افضلی، ۱۳۹۷: بخش ۲-۱-۳).

۱. وی استدلال ویژه‌ای در اثبات سعادت‌گروی بیان نکرده و آن را اصلی مسلم قلمداد می‌کند.

۲. مقصود علوم تجربی مدرن / پسانبوتونی است که بر مدار استقراء می‌گردد.

۲۴۴ هستی و شناخت / سال ۶ / شماره ۲ / پیاپی ۱۲ / صص ۲۲۹-۲۵۲

(۳) طالقانی برای هر عملی ماهیت و ذاتی قائل است و آن ماهیت را بر اساس کارکرد/پی آمد طبیعی آن عمل تعریف می کند.

بنابراین:

(۴) هر عملی نیز دارای مختصاتی عینی و تجربه پذیر است.

(۵) با توجه به اینکه معیار ارزیابی و صدور احکام اخلاقی در رفتار اجتماعی حفظ نظام / خیر همگانی است، و هر رفتاری بی آمدی عینی و مطالعه پذیر دارد، می توان از علوم انسانی تجربی (مانند روان شناسی، جامعه شناسی، اقتصاد و...) برای بررسی نسبت هر عمل / کنشی با خیر همگانی بهره جست. به این ترتیب، علوم تجربی می تواند بر اساس پیمایش های اجتماعی، آمارهای روان شناختی، محاسبات اقتصادی و... کارکرد / بی آمدهای طبیعی هر عملی را مشخص و ثبت و نسبت آن را با خیر همگانی تعیین کند. سپس بر اساس «انگاره ترجیحی حفظ نظام» گزینه اصلاح را انتخاب و مبنای رفتار قرار دهد (فنائی و افضلی، ۱۳۹۷: بخش ۲-۱-۳).

مبنایی که چنین امکانی را در اندیشه طالقانی فراهم می کند، ذاتی گرایی در چیستی رفتارها (مخصوصاً رفتارهای اجتماعی) است. در ادامه به توضیح ذاتی گرایی و پی آمد آن در قلمرو اخلاق می پردازیم.

۲-۳-۱. ذاتی گرایی

در اندیشه ارسطو و پیروان او طبایع اشیاء قسمی از ضرورت های بنیادین جهان است. ابوعلی سینا می گفت «خداوند زردآلو را زردآلو نکرد بلکه آن را ایجاد کرد» (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲۲۳). مقصود وی آن بود که هر چیزی ذاتی دارد که آن را از جایی، حتی از اراده خدا، وام نکرده و به خودی خود دارای آن است. بنابراین، زردآلو، زردآلو است چون زردآلو است، نه چون خدا اراده کرده است که زردآلو زردآلو باشد. ممکن است بگویید که خداوند یا بشر می تواند زردآلو را به شکل دیگری یا طعم دیگری درآورد. پاسخ ابن سینا و طرفداران ذاتی گرایی این است که تغییرات مذکور از دو حال خارج نیست: (۱) یا در عرضیات رخ داده است. در این صورت تغییری سطحی اتفاق افتاده و ذات زردآلو هم چنان بر قرار خود مانده است. (۲) یا در ذاتیات رخ داده است که در این صورت، ذات زردآلو از بین رفته و ذات دیگری به جای آن وجود آمده است.

بازخوانی نظریهٔ قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۴۵

به نظر ذاتی‌گرایان هر چیزی دارای ویژگی‌هایی است که در حکم اصلی‌ترین (مختصات وجودی) آن چیز است به صورتی که با تغییر یا زوال آن ویژگی‌ها ماهیت آن شیء یکسره از بین می‌رود. این ویژگی‌های ضروری همان «ذاتیات» شیء هستند. به همین سبب ابن‌سینا در تعریف ذاتی می‌گوید: ذاتی شیء آن چیزی است که به همراه تصور آن شیء در ذهن حاضر شود و بدون آن نتوان آن شیء را در نظر آورد و فهمید (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۵). به این ترتیب ماهیت / طبیعت زردآلو بنیادی‌ترین عنصری است که از دست‌رس ارادهٔ خداوند هم خارج است.^۱ خدا اگر بخواهد زردآلو را خلق کند، ناگزیر است ذات آن را لحاظ کند و سپس با ارادهٔ تکوینی خود آن ذات را بیافریند. به این معنا می‌توان گفت که ذات / سرشت اشیاء مقدم بر ارادهٔ خداوند و ارادهٔ خداوند تابع آن است. (البته این تقدم، به معنای تقدم زمانی نیست، بلکه به معنای تقدم رتبی / متافیزیکی است).

طالقانی نیز ذاتی‌گراست. در نظر طالقانی هر عملی واجد خاصیت / پی‌آمد / غایتی است که به‌خودی‌خود دارای آن است (بنگرید به: فنائی و افضلی، ۱۳۹۷: بخش ۳-۴-۱). وی دیدگاه امامیه دربارهٔ حسن و قبح ذاتی را به همین معنا دانسته و بر آن است که مصالح و مفاسد ذاتیه همان پی‌آمدهای طبیعی افعال اند (طالقانی، ۱۳۸۶ الف: ۷۸). دیدگاه طالقانی در مورد ربط و نسبت هنجارهای اخلاقی با ذات افعال را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

- (۱) خوبی و بدی هر فعلی بر اساس طبیعت آن تعریف می‌شود.
- (۲) طبیعت هر چیزی بر اساس غایتی که بر آن مترتب می‌شود قابل تعریف است.
- (۳) خوبی و بدی رفتارها بر اساس غایت آنها تعریف می‌شود.
- (۴) با توجه به اینکه غایت / پی‌آمد طبیعی هر فعلی ذاتی همان فعل است، خوبی و بدی هر فعلی، ذاتی آن است و خداوند صرفاً این ذات (و خوبی و بدی آن) را در نظر گرفته و موضوع / مورد امر و نهی قرار داده است.

بنابراین،

- (۵) از رهگذر شناخت ذات افعال و غایت یا پی‌آمدهای طبیعی آنها به کمک خرد طبیعی می‌توان حکم اخلاقی افعال (قانون طبیعی) را شناخت.

۱. همان‌گونه که خداوند نمی‌تواند زوجیت را از عدد دو سلب کند یا کاری کند که حاصل جمع عدد دو و دو فی‌المثل عدد پنج شود.

۴-۲. مبانی معرفت‌شناسانه قانون طبیعی

مبانی معرفت‌شناسانه خوانش دینی از قانون طبیعی از دو جهت اهمیت دارد: (۱) امکان‌پذیری فهم احکام شرعی در چارچوب خرد طبیعی، و (۲) تعیین نسبتی که احکام خرد طبیعی با احکام مذکور در متون نقلی پیدا می‌کند. در بخش (۵-۱-۲) از نوشتار حاضر جهت دوّم را بررسی‌دیم و در این بخش جهت اوّل را برمی‌رسیم.

۲-۴-۱. مبناگروی و اخلاق فطری

طالقانی فضائل و رذائل اخلاقی و خوبی و بدی آنها را بدون مراجعه به منابع نقلی و از طریق تأمل / شهود / رجوع به فطرت قابل کشف می‌داند (طالقانی، ۱۳۸۶: ب: ۱۶۹)، چنان‌که اگر هیچ پیامبری نمی‌آمد و هیچ کتاب مقدسی نازل نمی‌شد، خرد طبیعی انسان قادر بود فضائل و رذائل اخلاقی و خوبی و بدی آنها را دریابد. از منظر طالقانی، شناخت این امور فطری است؛ زیرا طبیعت انسان به آنها میل دارد و در توجیه آنها نیازی به استدلال نیست. وی درباره معقولیت احکام فطری استدلالی بیش از این نیاورده است. به نظر ما سکوت او در این باره از فرط روشنی مطلب است، نه از ساده‌نگاری. طالقانی این دسته از احکام اخلاقی را قسمی از «فطریات» / «قضایای فطری» می‌داند.

مشخصه «فطریات» این است که در صورت قیاسی آنها حد وسط به گونه‌ای در ذهن حاضر است که انسان بدون اندیشیدن به آن پی می‌برد و آن را تصدیق می‌کند؛^۱ یعنی آن را بدیهی می‌داند. مثلاً انسان‌ها به مجرد اینکه دانائی، حکمت و عدالت و احسان و... را تصوّر می‌کنند، خوب بودن آنها را نیز تصدیق می‌کنند. بیان فنی این استدلال در مورد دانائی به این شکل است: (۱) دانائی خوش‌آیند طبع انسان است.

(۲) هر چیزی که خوش‌آیند طبع انسان باشد، خوب است.

۱. ابن‌سینا در این باره می‌نویسد: «و أما القضايا التي معها قياساتها، فهي قضايا إنما تصدق بها لأجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب، بل كلما أخطر بالبال حد المطلوب، خطر الوسط بالبال مثل قضاياتنا بأن الاثنتين نصف الأربعة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶).

بازخوانی نظریه قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۴۷

(۳) دانائی خوب است.

در مثال بالا حد وسط «خوش‌آیند بودن دانائی» است، و این امر را همه انسان‌ها بدون اندیشیدن تصدیق می‌کنند.^۱

طالقانی بیان می‌کند که خوب بودن فضائل اخلاقی چیزی است که آدمیان بدون چپش استدلال آن را تصدیق می‌کنند (طالقانی، ۱۴۳۷: ۳۱۹)، یعنی آن را بدیهی و پایه می‌شمارند. به این ترتیب می‌توان گفت طالقانی احکام هنجاری اخلاق فطری (فضائل و رذائل) را در ذیل «فطریات» / «قضایا التی قیاساتها معها» طبقه‌بندی می‌کند. در این دسته از قضایا فرایند استدلال به احکام بدیهی عقل یا باورهای پایه ختم می‌شود. بنابراین، رویکرد طالقانی در توجیه باورهای اخلاقی، نوعی «مبناگروی» است، که در آن برخی از باورهای اخلاقی نیز جزء باورهای پایه / بدیهی قلمداد می‌شوند.^۲

فینیس پی‌رو «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»^۳ است، و مهم‌ترین عنصری که ارزش‌شناسی وی را شکل داده همین رویکرد است. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده خوانشی از مبناگروی است که در آن قلمرو قضایای بدیهی یا پایه گسترده‌تر از چیزی است که هواداران خوانش‌های کلاسیک از مبناگروی بدان باور دارند. این مبنای معرفت‌شناسانه در باب توجیه در بحث از قانون طبیعی لوازمی در پی دارد:

(۱) زمینه تکرر باورهای پایه را فراهم می‌کند، زیرا هر کدام از گزاره‌های پایه به صرف پایه بودن موجه‌اند. بر همین سیاق امکان متعدد بودن خیرات پایه وجود دارد، چرا که هر کدام از آنها مستقلاً یکی از احکام بدیهی و پایه عقل عملی است.

(۲) از آنجا که باورهای پایه دارای درجه واحد و یکسانی از اعتبار هستند، ترجیحی میان آنها نیست. بنابراین هیچ یک از خیرات پایه اقتدار، یا برتری یا تقدمی نسبت به سایر موارد ندارد.

(۳) معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در باب قانون طبیعی سرانجام به بنیادی‌ترین تمایلات / احکام فطری انسانی می‌رسد (کلارک، ۱۳۸۹: ۲۲). از این رو این مبنا سه بی‌آمد مهم خواهد داشت:

۱. همان‌گونه که انسان‌ها «زوجیت عدد چهار» را بدون تشکیل قیاس دریافته و بی‌درنگ می‌پذیرند که: «عدد چهار زوج است؛ در درک اینکه «دانستن خوب است»، نیز درنگ نکرده و بدون نیاز به اندیشه بیش‌تر تصدیق می‌کنند که «دانستن خوب است».

۲. از نظر نگارندگان، موضع معرفت‌شناسانه طالقانی را می‌توان خوانشی اسلامی از معرفت‌شناسی اصلاح‌شده قلمداد کرد، هرچند این موضع در قالب این تعبیر بیان نشده باشد.

3. Reformed epistemology.

(الف) معقولیت تجربه‌گرایی در اخلاق: معرفت‌شناسی اصلاح‌شده میان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی پل می‌زند. زیرا این رویکرد بر تمایلات طبیعی انسان تأکید دارد و چون کشف تمایلات طبیعی به عهده انسان‌شناسی تجربی (مردم‌شناسی و روان‌شناسی) است، می‌توان گفت که ره‌یافت عملی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در شناخت احکام اخلاقی مراجعه به انسان‌شناسی تجربی است.

(ب) نظریه سرشت مشترک انسانی،

(ج) نظریه اخلاق جهان‌شمول.

نظر به اینکه در کشف این تمایلات نمی‌توان به برخی از افراد یا جوامع بسنده کرد، باید وجود طبیعت مشترک میان انسان‌ها را نخست به عنوان «فرضیه» در نظر گرفت، و سپس با کشف چنین اشتراکی آن را به عنوان «نظریه» ای موجه مطرح کرد. بنابراین می‌توان گفت که رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده زمینه کشف طبیعت مشترک انسان‌ها را فراهم می‌کند. چنین کشفی دارای دو دلالت علمی خواهد بود: یکی در قلمرو انسان‌شناسی، چنان‌که از تمایلات مشترک میان انسان‌ها خبر می‌دهد، و دیگری در قلمرو اخلاق، چنان‌که به استناد احکام پایه عقل عملی و کشفیات انسان‌شناسی تجربی از اخلاقی جهانی رونمایی می‌کند؛ اخلاقی که مشترک میان همه انسان‌ها/جهان‌شمول است.

بنابراین، طالقانی و فینیس هر دو در معرفت‌شناسی اخلاق هم میناگرا هستند و هم بر این باورند که خرد طبیعی بدون ارجاع به متون تاریخی و نقلی شریعت می‌تواند ارزش‌ها/هنجارهای اخلاقی را دریابد.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

چنان‌که دیدیم، تقریر دینی از قانون طبیعی دو خوانش حداقلی و حداکثری دارد. هدف اصلی این نوشتار تعیین رویکرد فرااخلاقی علامه طالقانی و پروفیسور فینیس به تقریر دینی از نظریه قانون طبیعی است. به همین منظور از چهار منظر الاهیات، انسان‌شناسی، متافیزیک و معرفت‌شناسی به تحلیل رویکرد آنان (بر اساس توالی منطقی مبانی مذکور) پرداختیم. به لحاظ گفتمانی و مفهوم‌پردازی چمی‌توان گفت که مهم‌ترین شباهت‌ها و تفاوت‌های بنیادین، میان مبانی این دو نظریه‌پرداز به قرار زیر است:

بازخوانی نظریه قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۴۹

(۱) قانون طبیعی در مسیحیت کاتولیک ذیل قانون سرمدی و در اسلام شیعی ذیل حکمت خداوند تعریف و تبیین می‌شود. کانون گفتمان در هر دو سنت الاهیاتی همان حکمت و علم خداوند است. در دیدگاه فینیس، حکمت خداوندی سویه‌هایی متافیزیکی می‌یابد؛ یعنی ناظر به نسبت سرمدیت و طبیعت است. در دیدگاه طالقانی، حکمت خداوندی از منظری زبان‌شناسانه تحلیل شده و ناظر به نحوه بیان قوانین و الزامات دینی آدمیان است. سرشت و محتوای این قوانین همان قانون طبیعی است که در آینه فطرت نمایان شده است. گاهی تطبیقاتی از همان قانون طبیعی نیز در زبان شرع (به اقتضای قاعده لطف) منعکس شده است قانون طبیعی مصدر و منبع قانون تطبیق‌یافته و تاریخ‌مند شریعت است و برای کشف اراده خداوند در هر عصری باید به قانون طبیعی، و نه به تطبیقات تاریخی آن در متون کهن ادیان رجوع کرد. در نگرش طالقانی و فینیس، قانون طبیعی / اخلاق فطری نوعی از وحی است که در آینه طبیعت انسان، مقصود یا ذات خداوند را آشکار کرده است.

(۲) از نظر طالقانی و فینیس در منابع اسلامی و مسیحی شواهد متقنی وجود دارد که نشان می‌دهد احکام دینی بر مدار قانون طبیعی تشریح شده‌اند. افزون بر این، هر دو متأله از هواداران الاهیات فلسفی‌اند و احکام متون نقلی را بر پایه مبانی عقلانی و نظریه اخلاقی تفسیر می‌کنند.

(۳) در نظر طالقانی و فینیس ارزش‌های اخلاقی همان اسباب تکمیل ظرفیت‌های طبیعی انسان‌اند و این ظرفیت‌ها از طریق شناخت گرایشها/تمایلات ذاتی شناخته می‌شود. بنابراین ارزش‌های اخلاقی مابازائی عینی و تجربی دارد و بدون مراجعه به متون مقدس می‌توان آنها را دریافت.

(۴) از نظر فینیس و طالقانی احکام قانون طبیعی اصول عقل عملی‌اند. این اصول به بنیادی‌ترین «گرایش‌ها» / «احکام» خرد طبیعی بازمی‌گردند. فینیس کشف این گرایش‌ها را بر عهده علوم تجربی می‌داند. طالقانی نیز در اخلاق اجتماعی کارکرد احکام و قوانین (به معنای کارآمدی آنها در سامان‌دهی و بقای نوع بشر) را مبنای خوب یا بد بودن آنها می‌داند، و از این طریق زمینه استفاده از علوم تجربی در کشف هنجارهای لازم برای تنظیم و مدیریت رفتار انسان را فراهم آورده است.

(۵) طالقانی هنجارهای اخلاقی را به تمایلات/ احکام فطری ارجاع می‌دهد، به گونه‌ای که هر انسانی خوش‌آیند بودن فضائل و بدآیند بودن رذائل را بدون نیاز به تشکیل قیاس منطقی درمی‌یابد. این تلقی بدان معناست که قضایای اخلاقی از سنخ فطریات هستند. در همین سیاق فینیس هنجارهای اخلاقی را احکام پایه عقل عملی می‌شمارد و بدون نیاز به هیچ دلیلی آنها را موجه می‌داند.

موضع ثابت‌شده در این بازخوانی سه پیامد فلسفی مهم دارد:

(۱) در فلسفه دین، پاسخی است به مسئله تعارض دین و اخلاق، چرا که در اخلاق‌شناسی، هم‌پوشانی آموزه‌های دینی و عقلی را نشان می‌دهد.

(۲) در فلسفه الاهیات روشی عقلانی در فهم اخلاق مورد توصیه دین ارائه می‌کند و اجتهاد متن محور/ مبتنی بر متون کهن را به یک‌سو می‌نهد زیرا در پرتو خرد طبیعی می‌توان به احکام اخلاقی مورد توصیه خداوند دست‌یافت و به تبع آن همه خداپاوران و خداناباوران را به یک شریعت اخلاقی ملزم می‌داند.

(۳) در فلسفه اخلاق می‌تواند مبنایی برای اخلاق جهان‌شمول (Universal) باشد. زیرا همه انسانها را به یک قانون مشترک/ اخلاق جهانی فرامی‌خواند؛ قانونی که خالق آنها در فطرت ایشان نهاده است.

بازخوانی نظریه قانون طبیعی در الاهیات فلسفی: ... / افضلی و فنائی ۲۵۱

کتابنامه

- Finnis, j. M. (2011a) *Natural Law & Natural Rights: Collected Essays*, (Oxford: Oxford University Press), Volume, 5.
- ____ (2011b) *Reason in Action: Collected Essays*, (Oxford: Oxford University Press), Volume, 1.
- _ _ _ (2008) "Reason, Revelation, Universality and Particularity in Ethics" *Am. J. Juris*, 53, 23-48.
- Grisez, G., Boyle, J. & Finnis, J. M. (1987) "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *Am. J. Juris*, 32, 99-151.
- Murphy, M. (2011) "The Natural Law Tradition in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- ابن سینا، ح. (۱۳۷۵) الإشارات و التنبیها، (قم: نشر البلاغه).
- _ _ _ _ _ (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، (مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش‌پژوه)، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران).
- افلاطون (۱۳۶۷) قوانین (مجموعه آثار افلاطون)، ترجمه محمد حسن لطفی، (تهران: انتشارات خوارزمی)، ج ۱.
- سبزواری، ه. (۱۳۷۴) شرح المنظومه، (تصحیح و تعلیق: حسن زاده آملی، مقدمه و تحقیق: مسعود طالبی)، (تهران: نشر ناب)، ج ۲.
- شهروزی، ش. (۱۳۸۴) رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، (مقدمه، تصحیح و تحقیق: نجف قلی حبیبی)، (تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران).
- طالقانی، ن. (۱۳۸۶ الف) کاشف الاسرار، (تحقیق: مهدی طیب)، (تهران: نشر سفینه)، ج ۱.
- _ _ _ _ _ (۱۳۸۶ ب) کاشف الاسرار، (تحقیق: مهدی طیب)، (تهران: نشر سفینه)، ج ۲.
- _ _ _ _ _ (۱۴۳۷) مناط الاحکام، (تحقیق: جواد فاضل بخشایش، علی اوسط ناطقی)، (قم: فرهنگستان اندیشه و علوم اسلامی).
- فنائی، الف و افضلی، الف. (۱۳۹۷) "تفحیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن از منظر علامه طالقانی"، فصلنامه هستی و شناخت دوره ۵، شماره ۶، (قم: دانشگاه مفید).

۲۵۲ هستی و شناخت / سال ۶ / شماره ۲ / پیاپی ۱۲ / صص ۲۲۹-۲۵۲

- قربان‌نیا، ن. (۱۳۸۳) "قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی"، فقه و حقوق، ۲۲۱، ۳۷-۵۷.
- کاپلستون، ف. (۱۳۷۸) دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، (ترجمه: مسعود علیا)، (تهران: انتشارات ققنوس).
- کلارک، ک. (۱۳۸۹) بازگشت به عقل، (ترجمه نعیمه پور محمدی و مهدی فرجی‌پاک)، (تهران: انتشارات علمی فرهنگی).
- کلی، ج. (۱۳۸۸) تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، (ترجمه: محمد راسخ)، (تهران: طرح نو).
- ناطقی، ع. (۱۳۹۴) "تمهید مناظ الاحکام" (درآمد مصحح بر کتاب مناظ الاحکام)، مناظ الاحکام، (قم، فرهنگستان اندیشه و علوم اسلامی)، صص. ۲۱-۴۱.
- نصر، ح. (۱۳۸۶) دین و نظام طبیعت، (ترجمه: پاملا یوخانیان)، (تهران: نشر حکمت).
- نورمور، ک. (۱۳۹۲) "فلسفه حقوق"، تاریخ فلسفه غرب [راتلج]، (ترجمه یاسر خوشنویس)، (تهران: انتشارات حکمت)، ج. ۱۰، صص. ۴۵۷-۴۸۵.
- ویه‌رنگا، ادوارد (۱۳۹۲) فلسفه دین، تاریخ فلسفه غرب [راتلج]، (ترجمه یاسر خوشنویس)، (تهران: انتشارات حکمت)، ج. ۱۰، صص. ۵۶۷-۵۸۷.