

اخلاق مبتنی بر طبیعت: بررسی رهیافت هستی‌شناختی طباطبایی و فینیس

تاریخ دریافت	تاریخ پذیرش
۹۴/۱/۲۲	۹۴/۶/۲۷

محسن جوادی*

رحیم دهقان سیمکانی**

چکیده

اخلاق مبتنی بر طبیعت، روش فهم سعادت بر اساس ظرفیت‌ها و قوای طبیعی انسان است که در سنت یونانی و به‌ویژه در ارسطو وجود داشته و بعدها در نگرش آکویناس و سنت آکوینی دنبال شده است. جان فینیس، که از جمله اندیشمندان معاصر و از پیروان این سنت اخلاقی بوده، کوشیده است به پیروی از آکویناس مسیر فهم و تحقق سعادت آدمی را بر اخلاق مبتنی بر طبیعت ترسیم کند. طباطبایی نیز دیدگاه‌های اخلاقی خود را بر سرشت طبیعی انسان و ظرفیت‌های طبیعی او مبتنی کرده و تقریری از نظریه اخلاقی قانون طبیعی را در سنت اسلامی به تصویر کشیده است. بررسی دیدگاه این دو اندیشمند در بُعد هستی‌شناسی ارزش‌ها، نشان می‌دهد که علی‌رغم وجود شباهت‌های چشمگیر، این دو دیدگاه، در نوع رهیافت واقع‌گرایانه و وجودشناسانه و نیز در تعداد، نحوه هستی، و نوع رابطه بین خیرات پایه با یکدیگر متفاوت‌اند. با تحلیل این تفاوت‌ها، به نظر می‌رسد رهیافت طباطبایی در بُعد وجودشناختی نظریه اخلاقی قانون طبیعی، از توجیه معقول‌تر و قابل دفاع‌تری نسبت به فینیس برخوردار است. این مقاله می‌کوشد در بُعد وجودشناختی مسائل مربوط به نظریه قانون طبیعی، دیدگاه این دو اندیشمند را درباره اخلاق مبتنی بر طبیعت تحلیل و بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی، قانون طبیعی، ارزش اخلاقی، طبیعت انسان، علامه طباطبایی، فینیس.

* استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

** دانش‌آموخته دکتری دین‌پژوهی و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)

R.dehghan@urd.ac.ir

مقدمه

هر نظریه اخلاقی در صورتی می‌تواند نظریه‌ای مقبول و موجه باشد که بتواند برای ابعاد مختلف مباحث اخلاقی، پاسخی مقبول و موجه داشته باشد. در واقع، اگر بتوانیم ابعاد و مباحث عمده فرااخلاقی را در سه حوزه وجودشناسی (ماهیت اوصاف اخلاقی و نقش آن در هویت‌بخشی به انسان)، معرفت‌شناسی اخلاق (و رد شکاکیت اخلاقی)، و روان‌شناسی اخلاق (ناظر به انگیزه اخلاقی)، محدود کنیم، نظریه اخلاقی، در صورتی موجه خواهد بود که بتواند موضعی مقبول در قبال این سه حوزه اتخاذ کند. بر همین اساس، نظریه اخلاقی قانون طبیعی هم، که بر ظرفیت‌ها و قوای طبیعی انسان تمرکز داشته و در سنت یونانی^۱ و به‌ویژه در ارسطو و بعدها در نگرش آکوئیناس و سنت آکوئینی دنبال شده، در صورتی موجه خواهد بود که بتواند پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای را در حوزه‌های مختلف مباحث اخلاقی عرضه کند.

از آنجا که پرداختن به هر سه بُعد مذکور از نظریه اخلاقی قانون طبیعی در این مختصر ممکن نیست، بررسی حیث معرفت‌شناختی و روان‌شناختی این نظریه را به مجال دیگری می‌سپریم و در این مقاله می‌کوشیم فقط از حیث وجودشناختی، و البته صرفاً با تمرکز بر دیدگاه طباطبایی و فینیس، به عنوان دو تن از اندیشمندان صاحب‌نظر در حوزه اخلاقی مبتنی بر طبیعت، مواضعشان را بررسی و تحلیل کنیم. از این‌رو، هدف اصلی این مقاله این خواهد بود که روشن کند، موضع طباطبایی و جان فینیس، که می‌توان آنها را از مدافعان این سنت اخلاقی تلقی کرد، از حیث وجودشناسی ارزش‌های اخلاقی، تا چه اندازه موجه و قابل دفاع است. در پاسخ به این پرسش، ابتدا به اختصار تقریر مد نظر از نظریه اخلاقی قانون طبیعی و عناصر این نظریه را در نگرش طباطبایی و فینیس مطرح می‌کنیم، و پس از آن با تمرکز بر دیدگاه‌های این دو اندیشمند، مواضعشان را در خصوص اخلاق مبتنی بر طبیعت، به لحاظ وجودشناختی، تحلیل، و سپس مقایسه می‌کنیم.

۱. نظریه قانون طبیعی و تقریر مد نظر

واژه «قانون» در «قانون طبیعی»، به استانداردهای درست انتخاب کردن، و نیز دستورهای درست عقلانی اشاره دارد (Graig, 1998: 5850). این واژه، در حکمت عملی، ناظر به اصولی عقلانی است که رفتار انسان‌ها را تنظیم و پایه‌های عدالت، انصاف و اخلاق را در جامعه مستحکم می‌کند

(Donnelly, 2007: 2). در فرهنگ فارسی، قانون طبیعی به اصولی کلی تعریف شده که در امور و پدیده‌های طبیعی از جمله طبیعت انسان [به عنوان موجودی عقلانی]، و روابط بین آنها جاری است (انوری، ۱۳۸۱: ۵۴۶۸/۶). به طور کلی، قوانین طبیعی، گزاره‌هایی تغییرناپذیر درباره واقعیت هستند که با افعال اختیاری ما انسان‌ها ارتباط مستقیم دارند و از طبیعت بشر به ذهن او متبادر می‌شوند. بر همین اساس، هابز می‌گوید: «یافته‌های عقل سلیم نوعی قانون است که ما آن را طبیعی می‌نامیم» (Tuck & Silverthorne, 1998: 33).

این معنا از قانون طبیعی، معنایی بسیار عام است. از این‌رو، هنگامی که از اخلاق مبتنی بر طبیعت یا اخلاق طبیعت‌گرایانه سخن گفته می‌شود، باید به دو اصطلاح عام و خاص طبیعت‌گرایی توجه شود. با توجه به برخوردار بودن طبیعت‌گرایی از این معنای عام، روشن می‌شود که از طبیعت‌گرایی در اخلاق، صرفاً فیزیکیالیسم اخلاقی اراده نمی‌شود. اخلاق طبیعت‌گرایانه به معنای فیزیکیالیسم اخلاقی که ارزش اخلاقی را از جنس امور طبیعی یا قابل تحویل به مولفه‌های طبیعی، مانند لذت، نظم اجتماعی یا تکامل زیستی می‌داند، فقط یکی از تفاسیر ممکن از طبیعت‌گرایی در اخلاق است.

تفسیر دیگری نیز از این نظریه وجود دارد. جورج ادوارد مور در کتاب *مبانی اخلاقی*، اخلاق طبیعت‌گرایانه را برای همه کسانی که درصدد تعریف «خوب» هستند، به کار می‌برد (مور، ۱۳۸۵: ۱۷۱). او اخلاق طبیعت‌گرایانه را فقط ناظر به کسانی که خوب را به مولفه‌هایی قابل ادراک با قوای طبیعی مانند لذت تعریف می‌کنند، محدود نکرده، بلکه در نظر وی حتی کسانی که خوب را به مقولاتی ماوراءالطبیعی و ادراک‌ناشدنی با قوای طبیعی، مانند قرب الاهی، تعریف می‌کنند هم طبیعت‌گرا به شمار می‌آیند (همان: ۱۷۷).

علاوه بر این دو نگرش، تفسیر سومی هم برای اخلاق مبتنی بر طبیعت وجود دارد و آن روش فهم سعادت بر اساس ظرفیت‌های طبیعی انسان است. مراد از طبیعت‌گرایی در این نگرش، اصالت‌دادن به سرشت طبیعی انسان و ظرفیت‌های طبیعی او برای فهم سعادت آدمی است. به این معنا، اخلاق ارسطو و نیز برخی اندیشمندان مسلمان، از جمله طباطبایی، نیز طبیعت‌گرا خوانده می‌شود. این معنا از طبیعت‌گرایی اشاره دارد به اینکه کسانی مانند ارسطو و پیروان مکتب ارسطویی، سعادت آدمی را، که غایت اخلاق است و در واقع مسیر سلوک اخلاقی انسان را معین می‌کند، از طریق شناخت ظرفیت‌ها و قوای طبیعی انسان تبیین می‌کنند.

این معنای سوم، معنای مد نظر ما در این مقاله، از اخلاق مبتنی بر طبیعت است و به نظر می‌رسد طباطبایی و فینیس در مسیر آن گام برداشته‌اند. هر دوی آنها به مؤلفه‌های کلیدی این نظریه پایبند بوده‌اند و تقریری از این نظریه را پذیرفته‌اند.

۲. مؤلفه‌های نظریه اخلاقی قانون طبیعی در نگرش طباطبایی و فینیس

نظریه قانون طبیعی در اندیشه طباطبایی و فینیس به عنوان مدافعان تقریر دینی از این نظریه، چند عنصر و مؤلفه بنیادین دارد. عمده این مؤلفه‌ها را می‌توان در سه عنصر اساسی خلاصه کرد:

۱. عنایت الاهی (divine providence): مؤلفه عنایت الاهی در نظریه اخلاقی قانون طبیعی بیان می‌کند که قانون طبیعی، نمودی از عنایت الاهی و طرحی عقلانی است که رفتارهای تمام مخلوقات در ذیل آن هدایت می‌شود (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q 91, 1). فینیس بسان آکوئیناس، طرح‌راهی را که خداوند بر اساس مشیت خود در ساختار وجودی انسان قرار داده است پذیرفته (Finnis, 1998: 307-308) و اصول عقل عملی را قانون‌های طبیعی نشئت گرفته از طبیعت انسان می‌داند. او بدین جهت اصول عملی را قانون‌های طبیعی می‌داند که بر اساس اندیشه بشری شکل نگرفته‌اند، بلکه واقعیت‌هایی هستند که از ابتدا در وجود انسان قرار داده شده‌اند (Ibid.: 309).

در آرای برخی اندیشمندان اسلامی، از جمله طباطبایی، از این مؤلفه به «هدایت تکوینی» یا «هدایت عمومی» تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۷/۱۶-۲۶۹: ۳۷/۱۲). هدایت تکوینی، هدایتی عام است که بر اساس داشته‌ها و ظرفیت‌های طبیعی، طبیعت موجود را به سوی مقصدی روانه می‌کند.^۲ طباطبایی در همین جهت معتقد است طبیعت انسان برخوردار از امیال و گرایش‌هایی است که بیانگر برخی نیازها در وجود انسان هستند. میل به احسان، نوع دوستی، علم و معرفت، پرستش، زیبایی، صیانت ذات، کمال، سلامتی و ... همه امیالی هستند که در سرشت انسان قرار داده شده و افعال انسان بر مبنای آنها صورت می‌گیرد.

هر فعلی که به مقتضای اراده و اندیشه از انسان سر می‌زند، خواه‌ناخواه از میلی سرچشمه می‌گیرد و غایتی که در درجه اول منظور انسان است، ارضای آن میل است ... هر فعلی که به نظر می‌رسد علی‌رغم میل انسان واقع می‌شود، از یک میل مخفی سرچشمه می‌گیرد؛ مثلاً شخص برخلاف تمایل خودپرستی خویش به یک عمل اخلاقی نوع‌خواهانه اقدام می‌کند، و

می‌پندارد که این فعل مطلقاً برخلاف میلش صورت گرفته، حال آنکه واقعاً یک تمایل دیگری، مثلاً تمایل نوع‌خواهی در وجودش مکتوم بوده، که در آن حال بر سایر تمایلات فائق آمده و عمل را تحت کنترل خود قرار داده و اگر چنین تمایلی در وجودش نمی‌بود محال بود که اراده‌اش برانگیخته شود و فعلی صورت بگیرد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۸۵/۲).

۲. شناخت و آگاهی عملی: شناخت و آگاهی انسان به ظرفیت‌های طبیعی که در طرحواره طبیعت آدمی موجودند، مؤلفه مهم دیگری است که در نظریه قانون طبیعی اهمیت بسیار دارد. انسان موجودی است که به طور طبیعی، به خیر و راهی که به خیر منتهی می‌شود، آگاهی دارد (Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 94, art 4; art 6). فیلیس معتقد است وقتی انسان عمل می‌کند، صرفاً بر اساس برنامه‌ای از پیش تعیین شده عمل نمی‌کند، بلکه به جهت برخوردار از عقلانیت و آگاهی، بر اعمال خود مسلط است و در برنامه از پیش تعیین شده، مشارکت می‌کند (Finnis, 1998: 313). نظریه قانون طبیعی مدعی است که می‌تواند شرایط و اصول عقلانیت عملی درست (practical right-mindedness)، و نیز رفتارهای شایسته بین انسان‌ها و رفتارهای فردی را بازشناسی (Finnis, 1980: 18)، و بازتاب‌های عملی انسان در طبیعت را به او گوشزد کند. البته در این مسیر، الزاماتی روش‌شناختی درباره عقلانیت عملی نیز وجود دارد که تفکر عملی درست را از نادرست متمایز می‌کند و فیلیس به آنها اشاره کرده است (Ibid.: 23).

طباطبایی نیز معتقد است خدای سبحان، طبیعت انسان را به درکی پیشینی ملهم کرده، تا به رفع حواجی خویش که در بقای او و به کمال رسیدنش مؤثرند قیام کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۷/۱۶-۲۶۹؛ ۹۵/۱؛ ۳۷۹/۱۷-۳۸۰؛ ۳۳۷/۲۰). در نظر او، ادراکاتی ناظر به میزان رابطه میان طبیعت انسانی و میان افعال و حواجی انسان، مانند درک اینکه چه چیز خوب است و چه چیز بد است، چه کار باید کرد و چه کار نباید کرد، و چه کار کردنش از نکردنش بهتر است، همگی اموری هستند که با الهامی از خدای سبحان بوده که خدا به وسیله آن، طبیعت انسان را لطیف کرده تا قبل از هر کار، نخست آنچه را می‌خواهد در خارج به وجود آورد، تصور کند و آنگاه نقشه‌های ذهنی را صورت عمل بدهد یا اگر صلاح ندید ترک کند و به این وسیله کمال یابد (همان: ۵۰۶/۱). این عقلانیت و اندیشه به عنوان نیروی تفکر، که در نهاد انسان‌ها قرار داده شده، در همه کس و همه جا و جمیع ظروف و احوال یکسان است (همو، ۱۳۶۴: ۱۸۰/۲).

انواع مبتنی بر طبیعت: بررسی ریاضیات، سبب‌شناسی، مابعدالطبیعی و فقه

۳. دلیل عمل و خیرات پایه: ^۳ مؤلفه مهم دیگر در قانون طبیعی، مسئله «خیرات پایه» است که مکمل انسان یا به بیانی دقیق‌تر مکمل وجود اخلاقی انسان است. در واقع، حالت‌های شکوفاشده و تحقق‌یافته استعدادها و گرایش‌های بنیادین موجود در طبیعت انسان، چیزی است که طرفداران نظریه قانون طبیعی از آن به خیرات پایه تعبیر می‌کنند (Cherry, 2009: 48). به بیان واضح‌تر، خیرات پایه، اموری هستند که دلیل همه افعال آدمیان به شمار می‌روند و کارهای انسان‌ها وقتی با دقت، تحلیل و ریشه‌یابی شوند به یکی از این امور باز می‌گردند. طرفداران نظریه قانون طبیعی، هر یک فهرستی از خیرات پایه عرضه کرده‌اند. فینیس فهرست خیرات پایه‌ای را که آکوئیناس مطرح کرده، بهتر از آنچه پیش‌تر ارسطو به دست داده بود می‌داند (Finnis, 2011b: 163) و در عین حال، خود در آثار مختلفش، فهرست‌های متنوعی از خیرات پایه بیان می‌کند. سخنان متنوع فینیس درباره خیرات پایه را، می‌توان در هفت فقره جمع کرد که دارای وجودی بدیهی‌اند: حیات، معرفت، تفریح و سرگرمی، تجربه زیبایی، دوستی و معاشرت اجتماعی، عقلانیت عملی، و دین ^۴ (Finnis, 1980: 70-80). طباطبایی، با توجه به دیدگاهی که در این خصوص اتخاذ کرده از چهار ملکه عفت، شجاعت، حکمت، و عدالت به عنوان فضایی یاد می‌کند که فرازمانی و فرامکانی هستند و طبیعت فرد به دلیل اینکه مجهز به ادوات آنها است، اقتضای آنها را دارد:

فهذه أربع ملكات و فضائل يستدعيه الطبيعة الفردية المجهزة بأدواتها: العفة والشجاعة، والحكمة، والعدالة - و هي كلها حسنة - لأن معنى الحسن الملائمة لغاية الشيء و كماله و سعاده، و هي جميعاً ملائمة مناسبة لسعادة الفرد و مقابلاتها ردائل قبيحة (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۷۹/۱).

وی در تفسیر *المیزان*، با اشاره به وحدت و ثبات در طبیعت فردی، نوعی، و اجتماعی انسان، می‌گوید این فضایل چهارگانه تا ابد حسن و فضیلت‌اند و صفاتی که در مقابل این چهار ملکه قرار می‌گیرد تا ابد رذیله و زشت هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۶۹/۱-۵۷۰). از این‌رو شاید بتوان از آنها با عنوان خیرات پایه در چارچوب اندیشه طباطبایی سخن گفت.

با این حال، به نظر می‌رسد با توجه به تعریفی که می‌توان از فضیلت در نظر طباطبایی ترسیم کرد و نیز با توجه به مراتبی که وی برای مسلک‌های اخلاقی قائل است، باید خیرات پایه را در نظر طباطبایی به گونه‌ای متفاوت تحلیل کرد. وی در تفسیر *المیزان* از سه مسلک اخلاقی سخن می‌گوید که بر اساس مراتب تشکیکی اخلاق تنظیم شده است. مسلک اول، این است که

انسان نفس خود را اصلاح، و ملکات آن را تعدیل کند تا فضایی را که مردم و جامعه آن را می‌ستایند به دست آورد. این مسلک در واقع همان اخلاق فضیلت ارسطویی است که خیرات پایه آن همان چهار تایی بود که ذکر شد. در مسلک دوم، برخلاف مسلک اول که هدفش جلب توجه و حمد و ثنای مردم و جامعه بود، هدفش سعادت حقیقی و دائمی، یعنی به کمال رساندن ایمان به خدا و ایمان به آیات و نشانه‌های او است. خیرات پایه در این مسلک نیز تا حدودی شبیه خیرات پایه در همان مسلک اول است با این تفاوت که در مرتبه‌ای فراتر قرار دارد و هدف آن دست یافتن به آثار و نشانه‌های خداوند است که از جمله نشانه‌های خداوند، انبیا و شرایع آنان است. در مسلک سوم، که برجسته‌ترین مسلک اخلاقی است، سنن اخلاقی نه برای کسب جاه و شهرت و محبوبیت اجتماعی و نه برای پرهیز از دوزخ و بهره‌مندی از بهشت، بلکه برای لقای خداوند سبحان و تحصیل وجه پایدار او است (همان: مقدمه، ۲۶). لذا در مسلک سوم اعتدال خُلُقی، معنایی متفاوت از آن دو مسلک دیگر دارد (همو، ۱۳۷۴: ۵۶۱/۱). در این مسلک، نه فضیلتی برای فرد مطرح است و نه رذیلتی؛ لذا پای فضیلت و رذیلت به میان نمی‌آید و غرض‌ها، که همان فضایل انسانی باشد، به یک غرض مبدل می‌شود و آن عبارت از وجه خدا است (همان: ۵۶۳/۱). در این مسلک یا مرتبه سوم اخلاق، خیرات پایه مطرح نخواهد بود و فقط یک امر خیر است که دلیل عمل فرد واقع می‌شود و آن وجه خدا است. علتش هم این است که انسان به صورت طبیعی، مفضل به حب جمیل است و زیباپسندی فطری بشر در این مرتبه شکوفا شده و او فقط در پی محبوب خواهد بود (همان: ۵۶۱/۱). لذا شاید بتوان در این مرتبه از اخلاق، فقط از «محبّت» سخن گفت و از آن به عنوان تنها دلیل عمل و تنها خیر پایه یاد کرد.

به هر حال، بر اساس سه مؤلفه مذکور، می‌توان نظریه اخلاقی قانون طبیعی را، که بر مبنای این سه مؤلفه بنیادین بنا شده است، هم به فینیس و هم به طباطبایی نسبت داد. البته قرارداد داشتن فینیس در مسیر سنت قانون طبیعی واضح است و او در آثار خود به‌صراحت از اخلاق مبتنی بر طبیعت دفاع کرده است.^۵ لذا در این مختصر نیازی به تفصیل دیدگاه ایشان نیست.^۶ اما طباطبایی بر اساس سه مؤلفه مذکور، اخلاق را بر داشته‌های طبیعی انسان مبتنی کرده و طبیعت انسانی را، که معجونی از امیال و جهازات تکوینی ناظر به نیازهای انسان و تحت نظارت قوه اندیشه و تفکر است و فطرتاً متمایل به حق است (شاکر، ۱۳۸۴: ۲۷۷/۴)، بنیان قوانین ثابت اخلاقی قرار داده و از این قوانین به قوانینی طبیعی و بنیادین یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۸۸-۲۸۷/۱۶). در نظر وی، قوانین ثابت، مقتضای طبیعت مشترک انسان‌ها است و اشتراک

انفون مبتنی بر طبیعت: بررسی ریاضیات، بی‌شائبه‌های مابعدالطبیعی و فینیس

طبیعت انسان‌ها، به جهت نیازهای مشترک آنها و نیز به جهت وجود امیال، استعدادها یا جهازات مشترک بین آنها و برخورداری آنها از هدایت تکوینی در جهت حرکت به سوی غایت نهایی است:

جهازهای تکوینی انسان که بدان مجهز شده، هر یک محتاج و مقتضی یکی از آن قضایای عملی «بکن و نکن» که نامش سنت و قانون است می‌باشد، به طوری که اگر انسان به آن قضایا عمل کند، آن جهاز به حد رشد و کمال خود خواهد رسید (همان: ۲۸۸/۱۶).

طباطبایی اخلاق را بر این نیازها و تمایلات یا استعدادهای طبیعی نهفته در وجود انسان‌ها که مشترک بین آنها است، مبتنی کرده و معتقد است احکام ناظر به حُسن و قبح و فضیلت و ردیلت بالأخره سر از اقتضایی در می‌آورد که دائماً در طبیعت انسان هست (همان: ۵۷۴/۱). بر این اساس، همه «باید» ها و «نباید» ها و ضرورت عمل به تکالیف از نیازها سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی همه اینها به تحصیل لذت و آسایش و سعادت انسان و دور کردن وی از درد و رنج و شقاوت باز می‌گردد و تکلیف یا «باید» و «نباید» فقط در خصوص کارهایی که با سعادت و شقاوت انسان ارتباط دارد، معنا و مفهوم پیدا می‌کند (دومین یادنامه علامه طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۲۱-۱۲۲). از همین‌رو، طباطبایی نقطه اتکای نظام اخلاقی را در طبیعت مشترک و ظرفیت‌های درونی انسان مبتنی کرده است.

حال به پرسش اصلی باز می‌گردیم: یعنی اینکه طباطبایی در دیدگاه خود، در بُعد هستی‌شناسی ارزش‌ها، موجه‌تر است یا فینیس؟

۳. بررسی رهیافت وجودشناختی به ارزش‌ها در اندیشه طباطبایی و فینیس

آنچه در اینجا از آن به رویکرد وجودشناختی به اخلاق مبتنی بر قانون طبیعی تعبیر می‌شود، در واقع مطالعه هستی‌شناختی اخلاق و ارزش‌های اخلاقی است که یا ناظر به هستی خود ارزش‌ها بررسی می‌شود، یا ناظر به نقش آنها در تشکیل هویت اخلاقی انسان. در این خصوص، یک مسئله باید روشن شود و پاسخ هر یک از دو اندیشمند مذکور، در این خصوص سنجیده شود، و آن اینکه: نحوه هستی‌ارزش‌های بنیادین اخلاق چگونه است؟

در پاسخ به این پرسش، باید گفت به لحاظ وجودشناختی، سه امکان برای طرفداران نظریه اخلاقی قانون طبیعی در اتخاذ موضع راجع به نحوه وجود ارزش‌های اخلاقی، وجود دارد: ۱.

طبیعت‌گرا: به این بیان که معتقد شوند واقعیت‌های اخلاقی بسان دیگر واقعیت‌ها در جهان طبیعت وجود دارند و انسان با به‌کارگیری روش‌های معرفت‌شناختی می‌تواند آنها را کشف کند. اقتضای این نگرش، لزوماً فیزیکیالیسم اخلاقی نیست، بلکه می‌تواند به این معنا باشد که ارزش‌های اخلاقی، در طبیعت بنیاد دارند؛ ۲. ناطبیعت‌گرا: به این بیان که، واقعیت‌های اخلاقی نحوه هستی خاص خود (sui generis) را دارند. نظیر آنچه در شهودگرایی مور مطرح می‌شود؛ ۳. فراطبیعت‌گرا: به این شکل که مثلاً واقعیت‌های اخلاقی، واقعیت‌هایی الهی هستند (Cherry, 2009: 176). طباطبایی و فینیس کدام یک از اینها را پذیرفته‌اند و در رویکردهای آنها چه تفاوتی وجود دارد؟ ما ابتدا شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه این دو اندیشمند را در این خصوص ذکر می‌کنیم و سپس بر مبنای تفاوت‌ها درباره میزان قابل دفاع بودن هر یک قضاوت می‌کنیم.

۳.۱. هستی‌شناسی ارزش‌های اخلاقی؛ اشتراک دیدگاه‌ها

به لحاظ هستی‌شناختی، اشتراکاتی بین آرای این دو اندیشمند وجود دارد که در خور توجه است: الف. تشابه در اصل رهیافت واقع‌گرایانه: نظریه قانون طبیعی در نظر هر دو اندیشمند، فارغ از اینکه حقایق اخلاقی را از چه سنجی می‌دانند، اساساً نظریه‌ای واقع‌گرایانه است. بر اساس واقع‌گرایی اخلاقی، واقعیات اخلاقی مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارند و وجود و عدم آنها، ارتباطی به اینکه ما چگونه می‌اندیشیم یا چگونه احساس می‌کنیم ندارد (مک‌ناوتن، ۱۳۸۰: ۲۵). به بیان دیگر، واقع‌گرایان این عقیده را نمی‌پذیرند که گزاره‌ها و احکام اخلاقی یا توجیه آنها، به باورها و احساسات گوینده و اظهارکننده آن احکام وابسته است (Miller, 2001: 847-848). به عقیده آنها، گزاره‌های اخلاقی یا دست‌کم بسیاری از آنها مستقیماً توصیفگر حقایق اخلاقی و دارای ارزش صدق‌اند.

بر اساس نوع رویکردی که طباطبایی و فینیس به نظریه اخلاق مبتنی بر طبیعت دارند، مطلوبیت افعال اخلاقی را مطلوبیتی مقدمی، یا تبعی می‌دانند؛ به این معنا که اگر فعل در مسیر رشد و تکامل حقیقی و شکوفایی موجودی قرار گیرد، آن فعل برای آن موجود خوب است و اگر مانع کمال آن باشد به بدی متصف می‌گردد. در واقع، فعل بنفسه هیچ ارزشی ندارد، و ارزش آن بسته به میزان مطابقت آن با هدف نهایی انسان است. با این نگرش چگونه می‌توان معتقد شد که اخلاق مبتنی بر طبیعت در نگرش طباطبایی و فینیس، رویکردی واقع‌گرایانه است؟ پاسخ این

انفلاق مبتدی بر طبیعت: بررسی ریاضت، برپاشی باطنی و فینیس

پرسش را باید در خیرات پایه جست‌وجو کرد. هر دو اندیشمند معتقدند یک سری خیرات بنیادین در وجود انسان نهاده شده که عامل اخلاقی یا هر فرد دیگری نمی‌تواند آن را تغییر دهد. فینیس بارها بر عینیت‌داشتن ارزش‌های اخلاقی تأکید کرده و از این جهت واقع‌گرا است (Finnis, 1980: 69-73). طباطبایی نیز معتقد است مفسد و مصالح واقعی و همچنین صفاتی که با آن دو است و آدمی را به انجام‌دادن و ترک کارهایی وا می‌دارد، مانند حسن و قبح دارای ثبوت واقعی هستند، و فنا و بطلان در آنها راه نداشته و قابل زوال و تغییر نیستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۰/۷).

ب. تشابه در تلاش برای حفظ جایگاه ارزش‌ها: هر دو اندیشمند در پی آن بوده‌اند تا در عین اتخاذ رویکرد طبیعت‌گرایانه به اخلاق، ارزش‌های اخلاقی را به امیال موجود در طبیعت انسان فرو نهند. طباطبایی، اگرچه ریشه‌های اخلاق را بر ظرفیت‌ها و گرایش‌های موجود در وجود آدمی بنیان می‌نهد اما با این حال، نظام اخلاقی را به صورت فرآیندی ترسیم می‌کند که از یک سو به علت آفرینش و ایجاد طبیعت، و از سویی به غایت‌هایی متصل است و در این میان تحت سیطره عقل، با شکوفاشدن استعداد‌های مختلف انسان شبکه‌ای از فضایل تشکیل می‌گردد که در رأس همه آنها، وصول به حق و فانی‌شدن در ذات اقدس الهی است. او گرچه امیال و نیازهای طبیعی انسان را نقطه‌ای برای شروع حرکت اخلاقی دانسته اما با این حال، رفتارهای اخلاقی انسان در قبال دیگران را ناشی از درکی دانسته که خدای سبحان طبیعت انسان‌ها را بدان درک ملهم کرده است:

خداوند انسان را به درکی ملهم ساخته تا رابط میان طبیعت انسانی و میان افعال و حوایج انسان باشد، مانند درک به اینکه چه چیز خوب است و چه چیز بد؟ چه کار باید کرد و چه کار نباید کرد؟ و چه کار کردنش از نکردنش بهتر است؟ همه این معانی و قواعد، با الهامی از خدای سبحان بوده؛ الهامی که خدا به وسیله آن، طبیعت انسان را لطیف کرده است (همان: ۵۰۵/۱-۵۰۶).

این درک، که حاکی از عقلانیت عملی در وجود انسان است، در کنار امیال و عواطف طبیعی، زمینه را برای درک ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌کند. بنابراین، در نگرش طباطبایی به هیچ وجه ارزش‌ها به امیال و عواطف فروکاسته نشده است.

از سوی دیگر، فینیس نیز غایت طبیعت را مشارکت با موجودی متعالی معرفی می‌کند (Finnis, Boyle & Grisez, 1987: 143) و می‌کوشد تمایلات را تحت رهنمودهای عقلانیت

جهت‌دهی کند. او در کتاب *مبانی اخلاق*، بخشی تحت عنوان «فروکاستن اخلاق به امیال طبیعی» دارد که در آنجا هابز و هیوم را متهم به فروکاستن اخلاق به امیال و عواطف می‌داند^۷ و هرچند افرادی چون فیلیپا فوت و مک‌داول (McDowell) را برای مخالفت کردن با این رویکرد هیومی تحسین می‌کند، با این حال تلاش آنها را ناکافی می‌داند و بر واقع‌گرایی اخلاقی و نقش عقل در تشخیص ارزش‌های مبتنی بر گرایش‌های درونی تأکید می‌کند (Finnis, 1983: 28-30). همچنین، هنگامی که لونرگان^۸ رویکرد ارسطو را، که «خوب» با امیال و غایت امیال مرتبط است، به لذت‌گرایی تقلیل می‌دهد، در مقابل او موضع می‌گیرد و می‌گوید ارسطو، اگرچه «خوب» را با امیال و غایت امیال مرتبط کرده، اما آن را به تجربه لذت فرونکاسته، بلکه معتقد است ما به سوی چیزی میل پیدا می‌کنیم به این دلیل که خوب است نه اینکه چون به چیزی میل پیدا می‌کنیم پس خوب است (Ibid.: 44). فینیس معتقد است اگر اخلاق را صرفاً برآیند امیال و گرایش‌های درونی بدانیم، بسیاری از چیزهایی که ارزش تلقی می‌شوند، نامعقول تلقی خواهند شد (Ibid.: 30). در نظر او، اخلاق به امیال و گرایش‌های درونی انسان فروکاسته نمی‌شود، بلکه وجود امیال در انسان زمینه را برای انتخاب عقلانی فراهم می‌کند تا انسان به سوی خیرات پایه حرکت کند و امیال و ظرفیت‌های خود را به طرز معقولی شکوفا سازد (Ibid.: 83).

۲.۳. هستی‌شناسی ارزش‌های اخلاقی؛ تفاوت دیدگاه‌ها

با وجود قرابت‌های مذکور بین دو دیدگاه، تفاوت‌های چشمگیری نیز به لحاظ هستی‌شناختی، بین آنها وجود دارد که در توانمندی دیدگاه هر یک موثر است. برخی از این تفاوت‌ها از این قرارند:

الف. تفاوت در نوع رهیافت واقع‌گرایانه: پیش‌تر بیان کردیم که نظریه قانون طبیعی در نظر هر دو اندیشمند، اساساً نظریه‌ای واقع‌گرایانه است. با این حال، رهیافت واقع‌گرایانه این دو اندیشمند از یکدیگر متمایز است. رهیافت فینیس به گونه‌ای است که اخلاق او را در طبیعت انسان محصور کرده است.^۹ او گرچه معتقد است خیرات پایه به طور پیشینی در طرحواره وجود انسان نهاده شده‌اند و انسان نمی‌تواند آنها را تغییر دهد، اما با این حال، اخلاق را فقط بر طبیعت انسان مبتنی کرده و پیامد این رویکرد این خواهد بود که اگر ما انسان‌ها نباشیم، اخلاقی وجود ندارد؛ چراکه اخلاق بر پایه خیرات بنیادین و گرایش‌های ذاتی، که در وجود انسان نهاده شده است، معنا می‌یابد. البته فینیس، هیچ‌گاه در پی آن نیست تا بسان

اخلاق مبتنی بر طبیعت: بررسی ریاضیات، هستی‌شناسی، فلسفه و فیزیک

عاطفه‌گرایان خوشایند یا بدآیند انسان‌ها را مبنای اخلاق قرار دهد. او بر وجود ارزش‌های ثابت در طبیعت انسان تأکید می‌کند، اما با این حال، ارزش‌های ثابت را فقط برای طبیعت انسان ثابت می‌داند و نظریه خود را به گونه‌ای بر خیرات پایه محدود می‌کند که گویا اگر انسانی در این جهان نباشد، سلامتی، معرفت، حیات و ... نیز موضوعیت ندارد و اخلاق معنا نخواهد داشت.

طباطبایی نیز با اتخاذ نظریه اعتباریات،^{۱۰} گرچه به رویکرد فینیس در این خصوص نزدیک می‌شود اما با این حال به دلیل برخوردار بودن از مبانی دیگر، از جمله قائل شدن به مسئله حسن و قبح ذاتی، معتقد است خوب‌ها و بد‌ها ذاتی عالم‌اند و حتی اگر انسانی هم نباشد، باز این وجوه، ارزش اخلاقی دارند و جهت اخلاقی ایجاد می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۶۹/۱-۵۷۰). بر مبنای تقریر طباطبایی از نظریه اخلاقی قانون طبیعی، قوانین اخلاقی همچون قوانین طبیعی یا عقلی، واقعی و نفس‌الامری، و نه اعتباری صرف هستند.

مصلح و مفاسد، جدای از عالم ذهن و خارج، حقیقت و واقعیت داشته و برای خود ظرف تحقیق دارند، و در عالم خارج، آثار موافق و مخالفی باقی می‌گذارند ... این نحو از ثبوت، ثبوتی است واقعی که به هیچ وجه قابل زوال و تغییر نیست. مفاسد و مصلح واقعی و همچنین صفاتی که با آن دو است و آدمی را به انجام و ترک کارهایی وا می‌دارد، مانند حسن و قبح دارای ثبوت واقعی هستند، و فنا و بطلان در آنها راه نداشته و قابل زوال و تغییر نیستند (همان: ۱۷۰/۷).

گرچه وی معتقد است در طرحواره وجود آدمی گرایش‌ها و خصایصی نهاده شده که زندگی انسان را در مسیر خاصی هدایت می‌کند اما این خصایص و گرایش‌ها را در کنار ذاتی بودن حسن و قبح بیان می‌کند. این مطلب نشان می‌دهد که طباطبایی، اخلاق را فقط به طبیعت انسان محدود نکرده، بلکه طبیعت انسان را فرآیندی دانسته که اخلاق در آن جریان پیدا می‌کند و تحقق می‌یابد.

ب. تفاوت در رهیافت هستی‌شناسانه: یکی از امتیازات نظریه قانون طبیعی در اخلاق، جدی گرفتن اونتولوژی^{۱۱} است. دیگر نظریات اخلاقی، با اونتولوژی و مطالعه هستی‌شناختی طبیعت انسان کاری ندارند، برخلاف نظریه قانون طبیعی که بر این مسئله تمرکز دارد. البته به جهت دشواری‌ها و بحث‌هایی که در خصوص این رویکرد هستی‌شناسانه مطرح شده، قرائت‌های متعددی از نظریه قانون طبیعی بیان شده است. مثلاً فینیس کوشیده است خود را از دعاوی

متافیزیکی کنار بکشد. او بحث «ذات» را کنار گذاشته و به جای اینکه از ذات انسان سخن بگوید، از همین انسان سخن می‌گوید. به جای اینکه از ذات انسان (world-centred approach) به عنوان بخشی از طرح موجود در عالم سخن بگوید، از شخص انسان (agent-centred approach) سخن می‌گوید،^{۱۲} حال آنکه طباطبایی با تأکید بر اخلاق مبتنی بر طبیعت، از بنیۀ وجودی واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام، و ثابت در همه سخن گفته (همان: ۲۶۹/۱۶) و آن را نقطه اتکای اخلاق مشترک و ثابت در نوع بشر می‌داند. بر همین اساس می‌گوید:

انسان‌ها چون نوع واحدی هستند، بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارند؛ یعنی سودها و زیان‌هایشان نسبت به بنیه و ساختمان روحی و بدنی آنها، سود و زیانی مشترک است و همه آنها به فطرتی مجهز هستند که آنها را به سوی سعادت (تکمیل نواقص) هدایت می‌کند. ذات آدمی دارای فطرتی ملکوتی است که همواره عقاید حق و اعمال صالح را به او گوشزد می‌کند (همان: ۲۶۹/۱۶-۳۷/۱۲؛ ۲۷۷).

در نظر وی، جهان انسانی، جزء ناچیزی از جهان بزرگ است و حتی در کوچک‌ترین شئون هستی خود نمی‌تواند از نظام عمومی جهان سرپیچی کند. او با قوا و ابزارهای که با هدف زندگی‌اش مناسب است تجهیز شده و ناگزیر باید آفرینش ویژه و محیط آفرینش خود (جهان بزرگ) را در نظر بگیرد و وظایفی را برنامه زندگی قرار دهد که آفرینش برای وی می‌خواهد نه آنچه را که عواطف و امیال بی‌قید و شرط او طلب می‌کنند (همو، ۱۳۸۷: ۹۷/۱).

ج. تفاوت در نوع نگاه به خیرات پایه: نکته دیگر مربوط به رویکرد هستی‌شناختی، تفاوتی است که در خصوص خیرات پایه و نیز ملاک پایه‌بودن، در نگرش این دو اندیشمند دیده می‌شود. این تفاوت را در قالب سه نکته می‌توان تبیین کرد:

۱. انواع و تعداد خیرات پایه؛ فینیس اساس نظریه خود را بر تعدادی از خیرهای ذاتی به نام «خیرهای اصیل» مبتنی کرد که ریشه در گرایش‌های درونی انسان دارند. او مستقیم‌ترین مسیر برای کشف این خیرات اصیل را، تمرکز یافتن بر اعمال و رفتارها و پرسش در این باب دانسته است که «چرا ما چنین رفتاری را انجام می‌دهیم؟». مداومت کردن بر این پرسش به طور پی‌درپی، سرانجام ما را به غایات متنوع بنیادینی برای افعال می‌رساند (Finnis, 1983: 51). بر همین اساس، هفت چیز را به عنوان غایات بنیادین یا خیرات پایه برشمرده (Finnis,

مفهوم مبتنی بر عبودیت: بررسی ریاضت، سستی شائقی، مباحثی و غیره

87 (1980) که همه آنها به یک اندازه بدیهی هستند و هیچ یک از آنها بر دیگری اولویت ندارد (Ibid.: 92).

طباطبایی در این خصوص، رویکرد متفاوتی داشته و به اقتضای مبانی فلسفی خود از جمله تشکیکی بودن مراتب وجود، از مراتب اخلاق سخن گفته و برای هر مرتبه وجودی، فضیلت خاص آن مرتبه را قائل است. او اگرچه از عفت، شجاعت، حکمت و عدالت به عنوان فضایی یاد می‌کند که فرازمانی و فرامکانی هستند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۷۱/۱؛ ۱۵۱/۱۹) و در اصل آنها اختلافی بین انسان‌ها وجود ندارد (همو، ۱۳۷۴: ۵۷۰/۱-۵۷۱)، با این حال از مراتبی سخن می‌گوید که در برخی از آنها فضیلت بنیادین یا خیر پایه، معنایی ندارد یا حداقل معنایی این جهانی ندارد (همان: ۵۶۱/۱). بر همین اساس، شاید اگر بخواهیم بر خیرات پایه اصرار بورزیم، باید در نگرش طباطبایی فقط از یک خیر پایه سخن بگوییم که در نهایت سیر تکامل انسان قرار داد و آن «رضایت» یا «محبّت خداوند» است که به اقتضای آن، انسان تمام اعمال خود را در جهت دست یافتن به آن تنظیم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۷۴/۱). این مسئله، البته ریشه در جهان بینی توحیدی دارد که طباطبایی بر اساس آن نظام اخلاقی خود را ترسیم کرده است.^{۱۳}

۲. رابطه خیرات پایه با یکدیگر؛ فینیس بر این مطلب اصرار ورزیده است که تمام خیرات پایه در یک مرتبه هستند و هیچ یک از آنها بر دیگری اولویت ندارد (Finnis, 1980: 92). به نظر می‌رسد رویکرد اخلاقی طباطبایی با این نگرش موافق نیست. در تبیین لایه‌های مختلف رویکرد اخلاقی طباطبایی، ما باید همواره این اصل مبنایی را مد نظر داشته باشیم که انسان شناسی وی، همواره همسو با خداشناسی او است که بر اساس آن، وجود انسان عین الربط به وجود خدا به شمار می‌رود و هیچ استقلالی از خود ندارد:

معلول عین الربط به علت است. معلول تجلی علت و ظهور علت است و به هیچ معنا قابل انفکاک از آن نیست. معلول از خود وجودی ندارد بلکه از مراتب وجود علت است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۱۵).

بر این اساس، انسان نمی‌تواند این حقیقت را انکار کند که مالک وجود خویش نیست، و استقلالی در سلامتی، حیات، معرفت، و دیگر چیزهایی که فینیس به عنوان خیرات پایه از آنها یاد می‌کند ندارد، چه اینکه اگر مالک خویشتن بود، خود را از مرگ و سایر آلام و مصائب زندگی باز می‌داشت (همو، ۱۳۷۱: ۳۰۷/۸). اتخاذ این نگرش، حاکی از رویکردی است که بر مبنای «اخلاق

توحیدی» بوده و بر اساس آن، دین بر کلّ حیطة اخلاق و ارزش‌های اخلاقی سایه افکنده و بر تمام آنها اولویت می‌یابد.

۴. بررسی میزان اتقان دو دیدگاه در رهیافت هستی‌شناختی

بر اساس تفاوت‌های مذکور و با توجه به تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که در ابتدای بحث^{۱۴} در خصوص پرسش هستی‌شناسانه اشاره شد، طباطبایی برخلاف نگرش فینیس، تلفیقی از طبیعت‌گرایی و فراطبیعت‌گرایی در نظریه اخلاقی خود به دست داده است، حال آنکه فینیس فقط به طبیعی‌بودن اخلاق اکتفا کرده است. طباطبایی با متصل کردن نظام اخلاقی خود، از یک سو به غایتی الهی و از سویی به علت فاعلی، که تمام حقیقت انسان بدان وابسته است، قائل به اخلاق الهی است که در واقع، تلفیقی از اخلاق طبیعی و عقلی است؛ زیرا خدا است که جهان طبیعت را آفریده و به ما نیروی عقل را ارزانی داشته تا ارزش‌های ذاتی جهان را دریابیم. از این رو، طباطبایی و فینیس اگرچه هر دو واقع‌گرا هستند، اما نوع رهیافت واقع‌گرایانه آنها متفاوت است و تفاوت نوع واقع‌گرایی آنها ناشی از نوع نگاه آنها به طبیعت انسان است.

این رهیافت تلفیقی طباطبایی به مسئله باعث شده است ملاحظات عمده‌ای که در خصوص عناصر نظریه قانون طبیعی، به‌ویژه خیرات پایه در نگرش فینیس وجود دارد، در خصوص نگرش طباطبایی وارد نباشد. برخی از این ملاحظات از این قرارند:

۱. فینیس فهرست خیرات پایه را در هفت چیز محدود کرده (Finnis, 1983: 51) و به نظر می‌رسد فهرست وی کامل نیست. معلوم نیست چرا لذت را جزء خیرات پایه ندانسته یا در مقابل به ضدارزش بودن رنج (suffering) اشاره‌ای نکرده است (Keown, 2013: 33). برخی دیگر، لذت را جزء فهرست خود آورده‌اند (Griffin, 1986: 67). بدیهی است که برشمردن جنبه‌های بنیادین سعادت انسان، بسیار مشکل است و یکی از اشکالاتی که افرادی چون فینیس با آن مواجه خواهند بود این است که ممکن است هنوز جنبه‌هایی ناشناخته از علایق درونی انسان در مطالعات انسان‌شناختی و روان‌شناختی کشف نشده باشد؛ و این باعث می‌شود این نظریه اخلاقی نتواند نظریه‌ای کامل تلقی شود و باید منتظر بماند تا شناخت ما از انسان و علایق او تکمیل شود تا با اطمینان کامل بتوانیم به این نظریات اعتماد کنیم. از جهتی ممکن است باعث فروکاستن چند گرایش و میل در انسان به یک میل، و در نتیجه موجب فروکاستن چند خیر پایه به یک خیر پایه شود، و از طرفی ممکن است امیال حیوانی

از دیگر امیال متمایز نشوند. خود فینیس البته به مشکل بودن انتخاب خیرات پایه اعتراف کرده (Finnis, 1980: 70)، با این حال کوشیده است فهرست خیرات پایه را ببندد و آن را مبنای نظریه خود قرار دهد.

۲. فینیس مستقیم‌ترین مسیر برای کشف خیرات اصیل را، تمرکز یافتن بر اعمال و رفتارها و پرسیدن در این باب دانسته که «چرا شما چنین رفتاری را انجام می‌دهید؟». مداومت کردن بر این پرسش به طور پی‌درپی، سرانجام ما را به غایات متنوع بنیادینی برای افعال می‌رساند (Finnis, 1983: 52)، این در حالی است که این پرسش، می‌تواند در خصوص خود خیرات پایه هم ادامه یابد؛ اینکه «چرا می‌خواهید سلامتی داشته باشید؟» پرسشی کاملاً معنادار است. همین‌طور در خصوص دیگر خیرات پایه هم این پرسش می‌تواند مطرح شود.

۳. فینیس بر این مطلب اصرار ورزیده که تمام خیرات پایه در یک مرتبه هستند و هیچ یک از آنها بر دیگری اولویت ندارد (Finnis, 1980: 92). چگونه ممکن است برخی ارزش‌ها بر برخی دیگر تقدم نداشته باشند؟ اگر قرار است آن‌گونه که خود فینیس ادعا کرده (Finnis, Boyle & Grisez, 1987: 144)، ظرفیت‌های وجودی انسان در سیری جهت‌دار شکوفا شوند و او را به غایتی واحد برسانند، چگونه می‌توان ارزش‌ها را کاملاً جدا از هم و در عین حال در یک رتبه تصور کرد؟ علاوه بر این، فینیس با این رهیافت که تمام خیرات پایه را در یک حد دانسته و اولویتی بین آنها قائل نشده، باعث عرفی‌شدن دین و فروکاستن دین در حد دیگر خیرات پایه شده است. طبیعی است که دین بر دیگر خیرات اولویت دارد و تمام آنها را پوشش می‌دهد.

۴. فینیس معتقد است خیرات پایه هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند و کاملاً از هم بیگانه‌اند (Finnis, 1983: 89). هیچ یک از آنها قابل بازگرداندن به دیگری نیست. این در حالی است که انسان هویتی یکپارچه است. معرفت او از دین او، دین او از فعالیت او، فعالیت او از زندگی و حیات او قابل تفکیک نیست و اینها همه در کنار هم به صورت یک شبکه، هویت انسان را در سیری تکاملی به پیش می‌برند.

هیچ یک از ملاحظات مذکور بر طباطبایی وارد نیست؛ چراکه: ۱. طباطبایی از فهرست محدودی از خیرات پایه سخن نگفته و حتی اگر خیراتی را به عنوان مصالح واقعی از بین آثار وی فهرست کنیم، نمی‌توان فهرست محدود و مشخصی را به وی نسبت داد؛ ۲. پرسش «چرا شما چنین رفتاری را انجام می‌دهید؟» در نگرش طباطبایی با «رضایت خداوند» پایان می‌یابد و به نظر می‌رسد پس از آن پرسشی ادامه نخواهد داشت؛ ۳. نه تنها مفهوم خیرات پایه در نظام فکری

طباطبایی معنایی متفاوت دارد، بلکه در نگرش وی، انسان هویتی ممتد و یکپارچه است و هویت یکپارچه او تحت خیری بنیادین معنا می‌یابد. لذا خیرات پایه در نگرش وی به گونه‌ای نیست که ارتباط چندانی با یکدیگر نداشته باشد؛ چراکه در نظر او، میان همه اجزای جهان رابطه و پیوستگی وجودی است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۴/۱) و از آنجا که انسان نیز جزئی از جهان آفرینش است، نوعی یکپارچگی و انسجام بین ابعاد وجودی او وجود دارد.

نتیجه

در مجموع، بر اساس نکاتی که بیان شد، به نظر می‌رسد دیدگاه طباطبایی، حداقل در معیارهایی که بررسی شد، قابل دفاع‌تر و موثرتر است. در نظریه اخلاقی طباطبایی، عناصری از جمله «ظرفیت‌های درونی انسان»، «رضایت خداوند» و «هدایت تکوینی»، در کنار مبانی فلسفی مد نظر وی، به خصوص حرکت جوهری و تشکیک مراتب وجود، و نیز بر اساس معارف الهی و قرآنی، نظامی از اخلاق را تشکیل داده که جامع بین اخلاق توحیدی و اخلاق مبتنی بر قانون طبیعت است. اگرچه در نظر وی، اخلاق با اعتباراتی که انسان برای رفع نیازهای طبیعی خود وضع کرده، آغاز می‌شود اما از یک سو مبتنی بر طرحواره‌ای عقلانی است که خداوند از پیش در ساختار طبیعی انسان طراحی کرده و از سویی به غایتی توحیدی در جهانی فراتر از عالم مادی در جریان است. از این‌رو، در بُعد هستی‌شناسی نظریه قانون طبیعی، دیدگاه طباطبایی برخلاف فینیس، با اشکالاتی از جمله محدودبودن فهرست خیرات پایه، بیگانه‌انگاشتن خیرات پایه و اولویت‌نداشتن برخی بر برخی دیگر مواجه نیست. برخلاف فینیس که رهیافت واقع‌گرایانه او اخلاق را در طبیعت انسان محصور کرده، طباطبایی خوب‌ها و بدها را ذاتی عالم دانسته به گونه‌ای که حتی اگر انسانی هم نباشد، این وجوه، ارزش اخلاقی دارند. همچنین، برخلاف فینیس که در خصوص خیرات پایه بر این مطلب اصرار ورزیده که تمام خیرات پایه در یک مرتبه هستند و هیچ یک از آنها بر دیگری اولویت ندارند، طباطبایی معتقد است باید برخی خیرات را بر برخی دیگر مقدم دانست. از این‌رو، نظریه مطرح‌شده در آثار طباطبایی، موثرتر و قابل دفاع‌تر به نظر می‌رسد و دلیل این مدعا، وجوه مثبت نظریه طباطبایی در قبال نظریه فینیس در بُعد وجودشناختی است که در این مقاله تبیین شد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱، ج ۶.
۳. دومین یادنامه علامه طباطبایی (۱۳۶۳). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول.
۴. دهقان سیمکانی، رحیم؛ پورتنقی، محمدرضا (۱۳۹۳). «نقش انسان‌شناسی در اخلاق بر مبنای تفسیر المیزان»، در: پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۲۴، ص ۱۲۵-۱۴۲.
۵. شاکر، کمال مصطفی (۱۳۸۴). ترجمه خلاصه تفسیر المیزان، تهران: اسلام، چاپ سوم، ج ۳ و ۴.
۶. طالبی، محمدحسین (۱۳۸۸). «جدیدترین نظریه قانون طبیعی در بوته نقد»، در: پژوهش‌های فلسفی-کلامی، س ۱۰، ش ۳۹، ص ۶۱-۷۴.
۷. ----- (۱۳۹۰). قانون طبیعی، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ دوم.
۹. ----- (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
۱۰. ----- (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۱۱. ----- (۱۳۸۷). بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ج ۱.
۱۲. ----- (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۶ و ۹.
۱۴. مک‌ناوتن، دیوید (۱۳۸۰). بصیرت اخلاقی، ترجمه: محمود فتحعلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. مور، جورج ادوارد (۱۳۸۵). مبانی اخلاق، ترجمه: غلامحسین توکلی، علی عسگری یزدی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
16. Aquinas, Saint Thomas, *Summa Theologica*, Christian Denominations Roman Catholic Church Theology, Doctrine. Dogmatics, BX1749.T5.
17. Cherry, Mark J. (ed) (2009). *The Normativity of Nature, Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, St. Edward's University Austin, TX, USA.
18. Craig, Edward (Ed.) (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge.

19. Donnelly, Bebhinn (2007). *A Natural Approach to Normativity*, Ashgate, Aldershot.
20. Finnis, John (1980). *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press.
21. ----- (1983). *Fundamentals of Ethics*, Washington: Georgetown University Press.
22. ----- (1996). "Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?," in: Robert P. George (ed.), *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Oxford: Oxford University Press.
23. ----- (1998). *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*, USA: Oxford University Press.
24. ----- (2011a). *Intention and Identity, (Collected Essays: Volume II)*, USA: Oxford University Press.
25. ----- (2011b). *Reason in Action, (Collected Essays: Volume I)*, Oxford University Press.
26. Finnis, John; Boyle, Joseph; Grisez, Germain (1987). "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends, Notre Dame Law School, NDLScholarship, Scholarly Works", in: *American Journal of Jurisprudence*, 32: 99-151.
27. Griffin, James (1986). *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford: Clarendon Press.
28. Hume, D. (1998). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Tom Beachamp (ed.), Oxford & New York: Oxford University Press.
29. Keown, John; George, Robert P. (eds.) (2013). *Reason, Morality, and Law, The Philosophy of John Finnis*, United Kingdom: Oxford University Press.
30. Lonergan, Bernard (1957). *Insight: A Study of Human Understanding*, London.
31. Miller, R. W. (2001). "Moral Realism" in: Becker, Lawrence C. & C. B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, Vol. 2, London: Routledge.
32. Oderberg, David S. (2004). "The Structure and Content of the Good", In: David S. Oderberg and Timothy Chappell, *Human Values; New Essays on Ethics and Natural Law*, Macmillan division of St. Martin's Press, LLC and of Palgrave Macmillan Ltd.
33. Tollefsen, Christopher (2004). "Basic Goods, Practical Insight, and External Reasons", in: *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*, Edited by David S. Oderberg and Timothy Chappell, Macmillan division of St. Martin's Press, pp. 32- 52.
34. Tuck, Richard; Silverthorne, Michael (eds.) (1998). *Hobbes, On the Citizen*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge University Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. دکترین قانون طبیعی حاوی نظریه‌های متنوعی در باب قانون طبیعی است که در غرب از یونان باستان شروع شد و سپس در روم باستان مطرح گردید. آنگاه به دست مسیحیان رسید. آباب کلیسای بسیار درباره آن بحث کردند. سپس آگوستین آن را صورت‌بندی کرد و ۸ قرن بعد از او آکوئیناس در قرن ۱۳ میلادی نظام جدیدی در آن ایجاد کرد. برای اطلاع بیشتر نک: طالبی، ۱۳۹۰.
۲. هدایت تکوینی، هدایتی غیراختیاری است و همه موجودات را در بر می‌گیرد، اما هدایت تشریحی، هدایتی اختیاری و انتخابی است و به موجودات دارای اختیار تعلق می‌گیرد. برخی از مفسران منظور از هدایت در آیاتی مانند «ذلک هدی الله یهدی به من یشاء» (زمر: ۲۳)، «والذین اهتدوا زادهم هدی» (محمد: ۱۷)، «و یزید الله الذین اهتدوا هدی» (مریم: ۷۶) و ... را هدایت تکوینی خاص دانسته‌اند. در این خصوص، نک: طوسی، بی‌تا: ۲۱/۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۷۹/۶؛ ۲۵۷/۱۷.
۳. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک: Tollefsen, 2004: 32- 52.
۴. هرچند فینیس در آثار پیشین خود، فهرست خیرات پایه را به عنوان فهرستی جامع در هفت خیر مذکور محدود کرده (Finnis, 1983: 51) با این حال معتقد است می‌توان فهرستی طولانی‌تر یا حتی کوتاه‌تر نیز از این خیرات فراهم کرد، همان‌گونه که وی در برخی دیگر از آثار خود، چیزهای دیگری، از جمله ازدواج راه، از خیرات اصیل دانسته است (Finnis, 1996: 5; Finnis, 2011a: 129).
۵. در این زمینه نک: Finnis, 1980; Finnis, 2011b.
۶. برای مطالعه بیشتر نک: طالبی، ۱۳۸۸، ص ۶۱-۷۴.
۷. وی منکر عینیت ارزش‌های اخلاقی شده، آنها را از قبیل کیفیات ثانوی می‌داند که هیچ موجودیت و استقلاللی در خارج ندارند و فقط وابسته به احساسات فرد ناظرند. در این خصوص نک: Hume, 1998: 163.
۸. برای مطالعه بیشتر درباره نظریه سه‌سطحی لونرگان، نک: Lonergan, 1957: 596- 597.
۹. فینیس خیرات پایه را بر اساس خصایص طبیعت درونی انسان ترسیم می‌کند. برای مثال، کنجکاو انسان را خصیصه‌ای ذاتی و معرفت‌ناشی از آن را از خیر پایه می‌داند. چون تغییر دادن یا از بین بردن حس یا گرایش انسان به کنجکاو، چیزی نیست که انسان بتواند آن را از بین ببرد، این خصیصه ذاتی است و از خیرات پایه محسوب می‌شود. خیرات پایه دیگر نیز همین گونه‌اند (Finnis, 1983: 51).
۱۰. برای مطالعه درباره مسئله اعتباریات نک: طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۳۵/۲- ۲۱۵.
۱۱. اونتولوژی، علم یا روشی علمی است در پی شناخت آنچه هست. این علم درباره انواع و ساختار شیء‌ها، خواص، رخدادها، فرآیندها و روابط بین آنها است.
۱۲. برای مطالعه بیشتر درباره این دو نگرش متفاوت و التزام فینیس به دیدگاه مبتنی بر شخص و نه ذات انسان، نک: Oderberg, 2004: 127-128.
۱۳. برای مطالعه بیشتر در این باره نک: دهقان سیمکانی و پورتنقی، ۱۳۹۳: ۱۲۵-۱۴۲.
۱۴. در ابتدای بخش سوم از همین مقاله.