

نقد و بررسی قرائت دانشمندان غرب از آموزه قانون طبیعی در عصر جدید

محمدحسین طالبی*

تأیید: ۹۱/۲/۲

دریافت: ۹۰/۱۰/۲۶

چکیده

آموزه قانون طبیعی، یکی از بنیادی‌ترین تعالیم فلسفی گفتمان حقوق بشر (حقوق طبیعی) در فلسفه سیاسی است. دوره جدید مطالعات قانون طبیعی که با عصر روشنگری آغاز شد و تاکنون ادامه دارد، حاوی نظریه‌های گوناگون در باب قانون طبیعی است. نظریه‌های «نوتومیستی»^۱ و «غیر نوتومیستی»^۲ قانون طبیعی، شاکله نظریه‌های قانون طبیعی را در دوره جدید تشکیل می‌دهد. نظریه‌های نوتومیستی به دوشاخه نظریه‌های سنتی و جدید تقسیم می‌شوند. همه این نظریه‌ها دارای کاستی‌های متعددی است که در این نگارش به آنها پرداخته شده است. مهم‌ترین نظریه جدید نوتومیستی در باب قانون طبیعی، قرائت «فینیس» از این نظریه است. تمرکز ویژه بر نظریه فینیس، به دلیل اهمیت آرای این فیلسوف در باب قانون طبیعی در مغرب‌زمین است. بیان ویژگی‌ها و نیز نقد و ارزیابی نظریه فینیس در این نگارش، حاصل سالها مطالعات نگارنده در آثار این فیلسوف است که چکیده آن در این مقاله آمده است.

واژگان کلیدی

قانون طبیعی در دوره جدید، نوتومیسم، نوکانتی‌ها، فولر، فینیس، خیرهای اصیل

* استادیار فلسفه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، mhtalebi@rihu.ac.ir

مقدمه

محتوای آموزه قانون طبیعی، احکام عقل عملی درباره حقوق و تکالیف فردی و اجتماعی انسان در حوزه‌های مختلف سیاسی، حقوقی و اخلاقی است. گستره تاریخی مباحث مربوط به قانون طبیعی در غرب به درازای مباحث مربوط به عقل عملی در غرب، باز می‌گردد. اولین مباحث مربوط به قانون طبیعی در غرب، در زمان اندیشمندان یونانی پیش‌سقراطی مطرح گردید. نظریه‌پردازی درباره اندیشه قانون طبیعی، همواره در مباحث فلسفی غرب ادامه داشته و دارد. یکی از مهمترین جلوه‌گاه‌های نظریه‌های مربوط به قانون طبیعی، عصر جدید است.

دوره جدید در گفتمان قانون طبیعی با عصر روشنگری^۳ (قرن ۱۸ میلادی) آغاز شد. یکی از مهمترین نمادهای عصر روشنگری، توجه شدید و نسبتاً افراطی به «عقل خودبنیاد» و کم‌توجهی به «گزاره‌های وحیانی» بود. به این دلیل، عصر روشنگری در تاریخ فرهنگ و تمدن مغرب‌زمین، دوره به‌اوج‌رسیدن عقل خودبنیاد بشری تلقی می‌شود. فیلسوفان حقوق و سیاست در این دوره، به‌جای پرداختن به مباحث قانون طبیعی، بیشتر توجه خود را به مسائل مربوط به حقوق طبیعی، معطوف داشتند. حقوق طبیعی، بازتاب مقبولیت احکام عقلی اندیشه قانون طبیعی بود. به تعبیر دیگر، تفکر قانون طبیعی، سنگ زیربنای حقوق طبیعی است. حقوق طبیعی، آن‌دسته از حق‌های ثابتی است که عقل بشری، هر فرد انسان را از آن جهت که انسان است، واجد آن حق‌ها می‌داند.^۴

به دنبال تسلط اندیشه «پوزیتویسم»^۵ بر عقل‌گرایی در قرن ۱۹ میلادی، مباحث مربوط به قانون طبیعی از رونق افتاد. یک قرن و نیم بعد، گرایش به اندیشه قانون طبیعی، مجدداً در قرن بیستم احیا شد. امروزه، نحله‌های مختلف طرفداران قانون طبیعی در غرب، در گفتمان نظریه‌پردازی درباره قانون طبیعی، حضور فعال دارند.^۶ به این دلیل، در این نگارش، پس از بیان گزارشی مختصر از وضعیت قانون طبیعی در عصر روشنگری، آرای فیلسوفان قانون طبیعی قرن بیستم، تحلیل و ارزیابی می‌گردد.

الف) قانون طبیعی در عصر روشنگری

بنیاد قانون طبیعی در دوره میانه، اراده خدا بود که عقل ربانی بشر آن را تأیید

می‌کرد. از آن به بعد، عقل بشر به تدریج، جای اراده خدا را در تبیین قانون طبیعی گرفت. میراث «گروسیوس»^۷ و «پوفندورف»^۸ درباره اندیشه قانون طبیعی بر تفکر اخلاقی و حقوقی قرن ۱۸ میلادی؛ یعنی عصر روشنگری تأثیر گذاشت. گروسیوس اعلام کرد: «اعتبار قانون طبیعت، به خاطر اعتبار عقل است، نه وحی؛ زیرا قانون طبیعی فرمان عقل سلیم است، نه وحی ربّانی». در دوره جدید، عنصر عقلانیت، رویکرد فلسفی غالب در تبیین نظام قانون طبیعی گردید. با تشکیل حکومت‌های جمهوری در غرب و با رشد عقلانیت در عصر روشنگری، توجه فیلسوفان به حقوق مردم در نظام‌های سیاسی، جلب شد و نظریه قانون طبیعی به معنای جدید آن، مبنای نظریه‌های حقوق طبیعی قرار گرفت.

به سبب وجود قانون طبیعی بود که اولین بار بعد از قرون میانه «حقوق طبیعی» که امروزه به «حقوق بشر» معروف است، به وسیله افرادی مثل «توماس هابز»^۹ توجیه‌پذیر گردید (طالبی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۰ - پی‌نوشت ۳). هابز، در اواخر قرن ۱۷ میلادی با طرح طبیعت غیر متمدن انسان، اعلام کرد که قانون طبیعی، تنها یک حق طبیعی را ایجاد می‌کند. وی می‌گفت: دستورالعمل عقل و مفاد قانون طبیعی که بر خواست طبیعی بشر مبتنی است، این است که همه افراد انسان باید از جان خود حفاظت کنند. به این دلیل، انسان به طور طبیعی حق دارد در انجام هر کاری که به صیانت از نفس خویش می‌انجامد، آزاد باشد. این آزادی، تنها حق طبیعی بشر است. «حق آزادی» اولین حق طبیعی بشر در راستای انجام اموری است که به حفظ و صیانت بشر از خویشستن منتهی می‌شود (Hobbes, 1957, p.84; Milne, 1968, p.38).

تقریباً ۴۰ سال پس از هابز، «لاک»^{۱۰} ظهور کرد. وی محتوای قانون طبیعی را علاوه بر لزوم حفظ خویشستن، وجوب اجتناب از تجاوز به حقوق دیگران می‌دانست. لزوم اجتناب از دست‌اندازی به حقوق دیگران، به معنای وجوب احترام به مالکیت آنها است. این حکم قانون طبیعی در نگاه لاک، بر امیال و خواسته‌های بشری در طبیعت انسان بنا شده است. بنابراین، حقوق طبیعی در نگاه لاک، علاوه بر «حق آزادی» و «حق حیات»، «حق مالکیت» نیز بود (Milne, 1968, p.44). وی مهمترین وظیفه دولت را حراست از حقوق طبیعی شهروندان خود می‌دانست (Jones, 1994, p.73-5). لاک حق‌های سه‌گانه طبیعی (آزادی، حیات و مالکیت) را بر قانون طبیعی مبتنی می‌دانست.

آثار هابز و لاک، به تدریج، چشم‌انداز امیدبخشی نسبت به صیانت از حقوق طبیعی انسانها در جوامع غربی در عصر روشنگری ایجاد کرد. افکار لاک، تأثیر زیادی بر مؤسسان جمهوری آمریکا داشت؛ به طوری که اعلامیه «حقوق کنگره فیلادلفیای آمریکا» در سال ۱۷۷۱ بر اساس نظریه لاک نوشته شد (Birch, 2007, p.182-4). اعلامیه «استقلال آمریکا»^{۱۱} در سال ۱۷۷۶ میلادی و نیز اعلامیه «حقوق انسان و شهروندان»^{۱۲} فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی به روشنی از نظریه لاک، درباره حقوق طبیعی انسان، متأثر بود. اعلامیه حقوق انسان و شهروندان، بعد از وقوع انقلاب فرانسه صادر شد. این اعلامیه، حاوی ۱۷ ماده است. ماده دوم این اعلامیه، چهار نوع از ۱۷ نوع حق را به عنوان حقوق طبیعی، ضروری و مقدس بشر معرفی کرد. این حقوق عبارتند از: حق آزادی، حق مالکیت، حق امنیت و حق مقابله در برابر ظلم.^{۱۳}

هرچند توجه ویژه به مقام عقل در نوشتجات فلسفی قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی سبب شد عقلانیت در غرب گسترش یابد، اما در مقابل، پوزیتویسم هیومی در تلاش بود تا عقلانیت فلسفی را در عصر روشنگری تضعیف کند. اصول مطلق عقل نظری مورد یورش «هیوم»^{۱۴} (۱۷۱۱-۱۷۷۶م.) و پیروانش قرار گرفت. نتیجه این رویارویی، تفوق مطلق اندیشه پوزیتویسم در قرن ۱۹ میلادی بود تا آنجا که مباحث متافیزیک، اموری بی فایده تلقی گردید. به این دلیل، نوآوریهای فلسفی بر اساس روش پوزیتویستی تفسیر می‌گردید. در آن هنگام، اندیشه قانون طبیعی که تا آن وقت به وسیله طرفدارانش عقلانی شده بود، مورد هجوم پوزیتویست‌ها قرار گرفت و تا نیمه قرن بیستم در محاق باقی ماند.

ب) نظریه‌های جدید قانون طبیعی

گفته شد که محتوای آموزه قانون طبیعی، احکام عقل عملی درباره حقوق و تکالیف فردی و اجتماعی انسان در حوزه‌های مختلف سیاسی، حقوقی و اخلاقی است. به دلیل اینکه فیلسوفان اخلاق، حقوق و سیاست در قرن بیستم، نظریه‌های گوناگون و بعضاً متضاد، در باب قانون طبیعی بیان کرده‌اند، نمی‌توان همه این نظریه‌ها را با تعریفی مشترک توضیح داد. از این رو، لازم است مهمترین آراء در این باره، به طور جداگانه تقدیم خوانندگان محترم گردد.

با احیای اندیشه قانون طبیعی در قرن بیستم، نظریه‌های جدید قانون طبیعی، در دو

گروه عمده قرار گرفتند:

۱. نظریه‌های «غیر نوتومیستی»^{۱۵} قانون طبیعی. تنها وجه مشترک این دسته از نظریه‌ها این است که هیچ‌کدام در مسأله قانون طبیعی از اندیشه‌های «توماس آکوئیناس» (قرن ۱۳ میلادی) تأثیر نپذیرفته‌اند.

۲. نظریه‌های «نوتومیستی» قانون طبیعی. وجه مشترک این نظریه‌های جدید این است که همه آنها اندیشه‌های آکوئیناس درباره قانون طبیعی را به‌نوعی بازخوانی می‌کنند.

نظریه‌های غیر نوتومیستی قانون طبیعی

این نظریه‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: نظریه «نوکانتی» قانون طبیعی و نظریه «غیر نوکانتی».

۱. نظریه نوکانتی قانون طبیعی

به عقیده طرفداران قانون طبیعی، این قانون، تنها دلیل منطقی اثبات حقوق بشر است (Finnis, 1980, p.198). اگر بتوان گفت که فلسفه اخلاق، ممکن است از مفهوم طبیعت رویگردان شود و بنا بر این، نتوانیم از راه طبیعت انسانها مفهوم اخلاق را در میان آنها گسترش دهیم، می‌توانیم بگوییم که نظریه نوکانتی قانون طبیعی، مفهوم جهان‌شمولی اخلاقی را توصیه می‌کند (Hunter, 2001, p.354).

فلسفه کانت ادعا می‌کند که قوانین موضوعه از هماهنگ‌سازی گزینش‌های آزاد موجودات مجرد عاقل به‌دست می‌آید (I bid, p.355). نوکانتی‌ها، میان صورت و ماده قوانین؛ یعنی ظاهر و محتوای آن فرق می‌گذارند. مراد آنان از «صورت» قانون، شرایط تعیین‌کننده‌ای است که بر اساس آن، قانون موضوعه، قانونی واقعی می‌گردد. از این‌رو، مسأله ظاهر و صورت قانون، پرسش از محتوای قانونی نیست، بلکه پرسش از قالبی بدون محتواست که می‌تواند مضامین متنوعی را در خود جای دهد. این امر، به زندگی اجتماعی در یک جامعه بستگی دارد (Rommen, 1947, p.135-6). حد فاصل میان نظریه‌های نوکانتی و غیر نوکانتی همین امر است.

مهمترین نماینده نظریه‌پردازان نوکانتی، حقوقدانی آلمانی به‌نام «رودلف استاملر»^{۱۶} (۱۸۵۶-۱۹۳۸ م.) است.^{۱۷} او درباره قانون، به‌مثابه معیاری بنیادین^{۱۸} سخن می‌گوید که

با آن می‌توان به‌درستی یا نادرستی یک قانون مصوب پی‌برد (Rommen, 1947, p.136). او استدلال می‌کند که هر دوره‌ای از زندگی انسان، قانون صحیح خودش را می‌طلبد که باید با قوانین موضوعه آن‌زمان هم‌زیست باشد.

بر اساس نظر استاملر، هدف قانون طبیعی، ایجاد هماهنگی در جامعه است؛ هماهنگی‌ای که افراد را قادر می‌سازد با یکدیگر با کرامت نفس و عدالت زندگی کنند. این امر، مسأله اساسی مورد علاقه استاملر است که با وضع قوانین خاص مورد نیاز جامعه به‌دست می‌آید؛ چون هر جامعه‌ای به قوانین مناسب خود و بنا بر این، به قانون طبیعی نیازمند است. استاملر ایده «قانون طبیعی با مضامین متنوع» را پذیرفت (Dias, 1985, p.479-80).

نقد و بررسی

۱. بسیاری از نظریه‌پردازان «قانون طبیعی»، هدف این قانون را «سعادت بشر» می‌دانند. مسلماً این هدف، نسبت به هدفی که نوکانتی‌ها، از جمله استاملر به قانون طبیعی نسبت می‌دهند، گسترده‌تر است؛ زیرا سعادت بر دو نوع است: فردی و اجتماعی. نوکانتی‌ها فقط به سعادت اجتماعی توجه می‌کنند.

۲. قانون طبیعی، حکم عقل، درباره رفتارهای فردی و اجتماعی آدمی است. نه تنها نظریه‌پردازان غیرمسلمان، بلکه اندیشه فلسفی اسلام نیز بر این مطلب، واقف است که عقل برهانی همه آدمیان که هدیه خداوند متعال به انسانها است، گوهر ارزشمندی است که در همه انسانها به‌طور مساوی حکم می‌کند؛ خواه انسانها همگی در یک جامعه زندگی کنند یا در جوامع متفاوت. محتوا و اصول قانون طبیعی، برخلاف باور نوکانتی‌ها، اموری ثابت است، نه اینکه قانون طبیعی، مشتمل بر مضامین متعدد و متنوع باشد.^{۱۹}

۲. نظریه‌های جدید غیر نوکانتی قانون طبیعی

دسته‌ای از نظریه‌ها در تلاشند تا ثابت کنند که نمی‌توان قانون طبیعی را بدون ارزیابی اخلاقی فهمید و توصیف کرد. این نظریه‌های متنوع که «نظریه‌های قانون طبیعی» نام دارند؛ هرچند که در محتوا با هم اختلاف دارند، اما نقطه اشتراک آنها این

است که همه آنها قانون را فعالیت یا نهادی اجتماعی می‌دانند. این رویکردهای قانون طبیعی، پاسخ‌هایی به پوزیتویسم حقوقی می‌دهند که معتقد به جدایی ماهوی قانون و اخلاق است. نظریه‌های غیر نوتومیستی قانون طبیعی که غیر نوکانتی نیز هستند، عبارتند از: نظریه‌هایی درباره قانون که ارزیابی اخلاقی را در شناسایی قانون و نظامهای حقوقی و نیز اعتبار حقوقی قوانین موضوعه لازم می‌داند.

«لان فولر»^{۲۰} یکی از بانفوذترین دانشمندان در چالش میان پیروان غیر نوتومیستی قانون طبیعی و طرفداران پوزیتویسم حقوقی در قرن بیستم میلادی است.^{۲۱} در نگاه او، قانون طبیعی عبارت است از: «اقدام به قرارداد رفتارهای بشر در معرض حاکمیت قانون». ^{۲۲} به بیان دیگر، قانون طبیعی، ابزاری خاص برای هدایت رفتار بشر است (Fuller, 1964, p.96). «پوزیتویسم حقوقی» معتقد است که قانون، طرح یک‌طرفه حاکمیت است؛ یعنی حکومت فرمان می‌دهد و شهروندان عمل می‌کنند. فولر در نقد این عقیده، نظریه «اخلاقی بودن درونی (باطنی) قانون» (the internal morality of law) را ارائه می‌کند (Covell, 1992, p.44). نظریه اخلاقی بودن درونی قانون، مشتمل بر دسته‌ای از اصول و لوازمی است که هر دستگاه قانون‌گذاری، باید واجد آن باشد. در غیر این صورت، نظام کنترل‌کننده اجتماعی، هرگز نمی‌تواند نظامی قانون‌مند باشد (Kramer, 1999, p.38). یک نظام حقوقی، هرچه بیشتر این اصول را رعایت کند، قانون‌مندتر خواهد بود. این اصول را که آکوئیناس نیز بیشتر آنها را در قرن سیزدهم بیان کرده بود، عبارتند از:

۱. قوانین باید فراگیر باشد.
۲. قوانین باید رسماً به مردم اعلام شود.
۳. اجرا و عطف به‌ماسبق باید به‌حداقل برسد.
۴. قوانین باید قابل فهم باشد.
۵. قوانین نباید با یکدیگر ناسازگار باشد.
۶. قانون نباید فوق طاققت مخاطبان (شهروندان) باشد.
۷. قانون، حتی‌المقدور باید در طول زمان ثابت بماند؛ یعنی دائمی باشد.
۸. میان قوانین اعلام‌شده و قوانینی که در عمل اجرا می‌شوند، باید انطباق وجود داشته باشد (Fuller, 1964, p.46-94).

از نظریه قانون طبیعی فولر، چند نکته به دست می‌آید:

۱. اصول قانون طبیعی سبب می‌شوند قوانین، علی‌رغم دارا بودن ماهیت حقوقی 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 که قوانین و مقررات غیر اخلاقی و نیز غیر عادلانه، 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.

نقد و بررسی

۱. فولر، قانون طبیعی را چنین تعریف می‌کند: «قراردادن رفتارهای بشر در معرض حاکمیت قانون». مراد او از واژه «قانون» در این تعریف چیست؟ اگر مراد او 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 به‌خاطر داشتن ضمانت اجرا، حاکمیت پیدا می‌کند، در این صورت، لازمه این تعریف این است که قانون موضوعه، دارای رتبه‌ای بالاتر از قانون طبیعی باشد؛ زیرا طبق این تعریف، قانون موضوعه، وسیله تحقق قانون طبیعی می‌گردد. به بیان دیگر، قانون موضوعه، باید قبل از تحقق قانون طبیعی به‌وجود بیاید تا بتوان رفتارهای بشر را مطابق با آن قرار داد و به این وسیله قانون طبیعی، محقق گردد.

این در حالی است که همه طرفداران قانون طبیعی، به‌درستی معتقدند قانون طبیعی ملاک ارزیابی قانون موضوعه و مقدم بر آن است، نه بالعکس.

۲. تفاوت میان فولر و سایر نظریه‌پردازان قانون طبیعی این است که دیگران به هنگام وضع قوانین، به اخلاق بیرونی؛ یعنی رعایت هنجارهای اخلاقی پایبندند، اما فولر به اخلاق درونی التزام دارد؛ در حالی که اخلاق درونی که از اصول هشت‌گانه نظریه فولر به دست می‌آید، چیزی جز قالب موزون و متناسب برای قوانین موضوعه نیست.

این امر، ربطی به هنجارهای اخلاقی ندارد. به بیان دیگر، اخلاقی بودن درونی (باطنی) ابداع لفظ است که فولر انجام داده است. واژه اخلاقی بودن قوانین در نگاه او، ربطی به هنجارهای اخلاقی در وضع قوانین ندارد.

۳. یکی از چالش‌های میان پوزیتیویسم و مکاتب قانون طبیعی، در این است که آیا می‌توان میان هنجارهای اخلاقی و جنبه حقوقی قوانین موضوعه فاصله انداخت؟ پاسخ طرفداران آموزه قانون طبیعی، منفی است. نقد سوم این است که از هیچ‌یک از اصول نظریه قانون طبیعی فولر، اخلاقی بودن؛ یعنی رعایت کردن موازین اخلاقی در وضع قانون موضوعه به دست نمی‌آید.

نظریه‌های نوتومیستی قانون طبیعی

یکی دیگر از شاخه‌های اصلی آموزه قانون طبیعی جدید در حکمت عملی غرب، دکترین «نوتومیستی قانون طبیعی» نام دارد. دکترین مزبور، مشتمل بر دسته‌ای از نظریه‌های اخلاقی است که با رعایت آنها، هم می‌توان طرحی نو از زندگی در انداخت و هم قوانین بهتری وضع کرد. این نظریه‌های جدید، همگی تفاسیر متنوع از میراث نظریه قانون طبیعی توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م.) در دوره میانه است. تفسیرهای نوتومیستی قانون طبیعی، به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند:

۱. برداشت سنتی نوتومیستی قانون طبیعی؛

۲. نظریه جدید نوتومیستی قانون طبیعی.

۱. برداشت سنتی نوتومیستی قانون طبیعی

این برداشت، تفسیری قدیمی از نظریه قانون طبیعی آکوئیناس است. نام‌دارترین فیلسوفان نوتومیستی سنت احیاشده قانون طبیعی در قرن بیستم، عبارتند از: «جکوز ماریتین»،^{۲۳} «هنریچ رومن»،^{۲۴} «الکساندر دی انتروز»،^{۲۵} «آنتونی کنی»،^{۲۶} «راف مکینرنی»^{۲۷} و «السدایر مکین تایر».^{۲۸}

برداشت سنتی نوتومیستی قانون طبیعی، مبتنی بر چند اصل است (Staley, 1993, p.109-10). این اصول عبارتند از:

الف) خیرهایی که درستی و نادرستی اعمال بشر را تعیین می‌کنند، دارای نظامی

رتبی و تشکیکی هستند؛ یعنی مرتبه کمالی برخی از آنها بالاتر از مرتبه برخی دیگر است؛ مثلاً دین‌داری، بهتر از کسب علم و یا علم‌آموزی، بهتر از ثروت‌اندوزی است.

ب) این خیرها با یکدیگر ارتباط داشته و قابل مقایسه‌اند.

ج) بالاترین خیر که زیربنای همه خیرها و کمالات است، سعادت نام دارد. آکوئیناس سعادت آدمی را در تمرکز بر یاد خدا می‌داند.

د) هنجارها «بایدها» از واقعیت‌ها «هست‌ها» استنتاج می‌شود. به این دلیل، علوم هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی، اساس و بنیاد نظریه سنتی قانون طبیعی است که ماهیت بالاترین خیر را برای بشر تعیین می‌کند.

۲. نظریه جدید نوتومیستی قانون طبیعی

نظریه جدید نوتومیستی قانون طبیعی، قرائتی نو از اندیشه قانون طبیعی آکوئیناس است. «جرمین گریسز»^{۲۹} این قرائت را در نیمه دوم قرن بیستم میلادی مطرح کرد. «جان فینیس»^{۳۰} آن را پروراند، «جوزف بویل»^{۳۱} مطالبی بر آن افزود و «رابرت جرج»^{۳۲} از آن طرفداری کرد. این نظریه، نظریه‌ای هنجاری، درباره افعال انسان در ساحت عقل عملی است. قرائت جدید از اندیشه قانون طبیعی آکوئیناس، مبتنی بر چند اصل است که مهمترین آنها عبارت است از:

الف) خیرهای اصیل متعدد که درستی و نادرستی اعمال بشر را تعیین می‌کنند، هیچ‌گونه اختلافی در مرتبه ندارند. این امر، به معنای این است که این خیرها به خیری برتر، قابل ارجاع نیستند.

ب) این خیرهای اصیل، با یکدیگر ارتباطی ندارند و بنا بر این، قابل مقایسه نمی‌باشند.

ج) این خیرها ربطی به علوم هستی‌شناسی یا انسان‌شناسی فلسفی ندارند. به بیان دیگر، استنتاج ارزش؛ یعنی خیر از واقعیت، امری غیر ممکن است. به این دلیل، خیرهای اصیل از هیچ امری استنتاج نمی‌شوند، بلکه بدیهی هستند.

به دلیل اینکه امروزه فینیس، نماینده و پیش‌قراول نظریه‌پردازان نظریه جدید نوتومیستی قانون طبیعی است، آرای وی در غرب، در مباحث مربوط به قانون طبیعی که مبنای ارزیابی حقوق بشر در حوزه فلسفه سیاسی، فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق است، از اهمیت فراوانی برخوردار می‌باشد؛ به طوری که مورد استناد بسیاری از اهل فن قرار می‌گیرد. از این رو، اینک

به تحلیل و نقد و بررسی نظریه بسیار مهم او در غرب می‌پردازیم.

نظریه «فینیس» درباره قانون طبیعی

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

خیرهای اصیل بشری (Human Basic Goods)

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

بنا بر نظرگاه فینیس در نظریه قانون طبیعی، حصر خیرهای اصیل در هفت عنوان، حصری استقرایی است، با این بیان که وقتی علل انجام همه افعال عاقلانه انسانها را ریشه‌یابی کنیم، با یکی از این هفت مورد مواجه می‌شویم. طبق آخرین آرای فینیس در تفسیر جدید او از نظریه قانون طبیعی، فهرست خیرهای اصیل عبارت است از: حیات مادی، دانش، مهارت در کار و تفریح، دوستی، ازدواج، عقلانیت عملی و دین‌داری (Finnis, 1996, p.4).

۱. حیات مادی (Bodily Life)

در نگاه فینیس، حیات مادی، عبارت است از سلامت جسمی و در امان بودن از هرگونه رنج جسمانی یا روانی (Finnis, 1980, p.86-7). فینیس می‌گوید: «هر انسان، موجودی عاقل، حساس و جسمی زنده است» (Finnis, Boyle and Grisez, 1987a, p.305). انسان دارای جنبه‌های سه‌گانه زیر است:

۱. جنبه عقلانی؛ اقتضات این جنبه، اموری مثل اندیشیدن، سخن گفتن، اختراع کردن، انتخاب آزاد، استنتاج و... می‌باشد.

۲. جنبه حساس بودن؛ 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، عبارت است از رشد جسمانی که دربرگیرنده تکامل اعضا، تغییر قیافه و ظاهر می‌باشد.

اولین جنبه، به انسان اختصاص دارد. از این رو، این جنبه از دو جنبه دیگر مهم‌تر است. انسان و حیوان، در جنبه دوم شریکند (Grisez, 1970, p.345).

جنبه سوم، علاوه بر اینکه در انسان است، در حیوان و گیاه نیز وجود دارد (Finnis, Boyle and Grisez, 1987a, p.306-7).

به عقیده فینیس، همه جنبه‌های حیات مادی بشر، حتی جنبه گیاهی بدن، دارای ارزش ذاتی است. بنابراین، حیات مادی، معادل شخص بودن است و تا وقتی مرگ نیامده، حیات مادی؛ یعنی شخص بودن انسان باقی می‌ماند (Finnis, 1995a, p.31). به این دلیل، کسی که دچار مرگ مغزی شده است، هنوز انسان است و احترام او باید حفظ گردد (I bid, p.31-2).

۲. دانش (Knowledge)

معنای دقیق دانش در نظر فینیس، به مثابه یک خیر اصیل، عبارت است از معرفت نظری؛ یعنی معرفتی که به خاطر معرفت بودنش مورد علاقه فاعل شناسا است، نه اینکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر باشد. فینیس، توضیح می‌دهد که دانش، به مثابه یک خیر اصیل، مترادف حقیقت^{۳۳} است، نه اینکه هم‌معنای باور^{۳۴} (عقیده) باشد؛ زیرا بسیاری از باورها ناصحیح‌اند؛ اما معرفت، به حقیقت تعلق می‌گیرد. بنابراین، اشتیاق داشتن به خیر، دانش اشتیاق به کسب حقیقت است. این شوق، ذاتاً مستلزم میل

به اجتناب از جهل یا خطاست (Finnis, 1980, p.59-60).
به منظور جلوگیری از سوء فهم احتمالی از دانش به منزله خیر اصیل، فینیس به چند نکته اشاره می‌کند:

۱. حقیقت - و معرفت آن - خیری است که باید دنبال شود. باید از جهل و خطا پرهیز گردد.
۲. «دانش، به مثابه یک خیر» مستلزم این نیست که معرفت به همه گزاره‌های صحیح در یک درجه از خیر و ارزشمندی و دارای قابلیت برابر در امر پژوهش باشند.
۳. داشتن علم، به عنوان یک خیر اصیل بشری، به معنای این نیست که همه انسانها در علاقمندی به دانستن حقیقت، در یک رتبه باشند.
۴. هیچ عنصر معرفتی، از آن جهت که خیر اصیل است، حتی نزد خواننده یا نویسنده، دارای ارزشی بیش از معارف دیگر نیست.
۵. «دانش، به مثابه یک خیر»، مستلزم این نیست که هر انسان در هر زمان و در هر شرایط، باید آن را فراگیرد.
۶. دانش، تنها خیر اصیل یا برترین خیر اصیل نیست.
۷. دانش، یک خیر اخلاقی نیست.
۸. این گزاره که «حقیقت، ارزش دانستن دارد» به معنای تصدیق این امر است که حقیقت، یک خیر ذاتی است (Finnis, 1977, p.262-3; Finnis, 1980, p.62).

۳. مهارت در کار و تفریح (Skilful performance in work and play)

از نگاه فینیس، سومین دلیل بنیادی برای عمل هر انسانی، اجرای ماهرانه کار و تفریح است. این امر، یکی از جنبه‌های اصلی سعادت بشر است. فینیس کار را به معنای عملی می‌داند که مشتمل بر تلاش جسمی یا فکری باشد. در نگاه او تفریح، فعالیتی است که با لذت و رضایت همراه است (Finnis, 1980, p.140). این فعالیت، ممکن است فردی یا اجتماعی باشد؛ هم‌چنان که ممکن است فکری یا جسمی، سخت یا آسان باشد (I bid, p.87). نکته مهم این است که این عمل مهارتی، در صورتی در اندیشه فینیس، خیر (خیر فرااخلاقی) محسوب می‌شود که این عمل، به خاطر خود مهارت انجام شود، نه به خاطر امری دیگر.

۴. دوستی (Friendship)

معنای دوستی، نزد فینیس عبارت است از عمل کردن یا شوق عمل کردن در جهت سعادت و اهداف دوست، برای کسب رضایت خاطر او (Finnis, 1980, p.88; Finnis, 1983, p.147; Finnis, 1998, p.116). 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, p.243).

به عقیده فینیس، چهار محور اصلی در دوستی عبارتند از:

۱. داشتن دوست، یکی از جنبه‌های اصلی سعادت بشر است.
 ۲. دوستی حقیقی، به معنای دادن یا اشتیاق انجام دادن کار در جهت سعادت دوست است؛ آن‌چنان‌که شخص برای کسب سعادت خود کاری انجام می‌دهد (Finnis, 1980, p.143, 372; Finnis, 1998, p.116).
 ۳. هر یک از دوستان از فعالیت‌های دیگری یا دست‌کم از تمایلات او در رابطه با نسبت دوستی، آگاه باشد.
 ۴. هر یک از دوستان در فعالیت‌های دوستانه خود به یکدیگر کمک می‌کنند؛ به طوری‌که انجمنی مشترک میان آنها تشکیل می‌شود و در سایه این انجمن، لذت و رضایت خاطر به وجود می‌آید.
- فینیس معتقد است: «ارتباط دوستی، به روابط میان انسانها محدود نمی‌شود. معیار دوستی می‌تواند در رابطه میان انسان و خدا نیز وجود داشته باشد» (Finnis, 1983, p.123-4, 148-9). وی می‌گوید: «هرچند کسی نمی‌تواند برای سعادت خدا کاری انجام دهد، اما می‌تواند برای رضایت او کار کند» (I bid, p.148-9).

۵. ازدواج (Marriage)

از نظرگاه فینیس، عمل ازدواج، 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 ادای وظیفه همسری (Finnis, 1997, p.107; Finnis, 1998, p.145). این پایبندی، به معنای التزام در

تعلق داشتن و متحد شدن در جسم و روان، با همسر خویش در سایه نوع ویژه‌ای از دوستی است که فینیس آن را ازدواج می‌نامد (Finnis, 1998, p.145). وی معتقد است عشق به همسر و خود را برای عمل جنسی در اختیار وی قراردادن در کانون ازدواج قرار دارد (Finnis, 1997, p.126).

به دلیل اینکه تنها راه عاقلانه عمل جنسی از نظر فینیس، ازدواج است. وی برقراری ارتباط جنسی از راه‌های دیگر؛ مثل خودارضایی، همجنس‌گرایی، زنا، ارتباط جنسی با حیوانات و... را غیر اخلاقی، غیر عاقلانه و غیر طبیعی - یعنی خارج از طبیعت بشر - می‌داند (I bid, p.98, 125).

۶. عقلانیت عملی (Practical reasonableness)

عقلانیت عملی، اندیشه‌های مرتبط با عمل انسان است و از عقل عملی صادر می‌شود. این اندیشه‌ها در اختیار آدمی است و مربوط به مقوله «بایدها» و «نبایدها» می‌باشد. وقتی میان داوریه‌ها، گزینه‌های انتخابی و نوع اجرای تصمیم‌های یک فرد، هماهنگی باشد، وی دارای عقلانیت عملی است. به عقیده فینیس، این نوع از خیر اصیل، دارای دو جنبه است:

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 شود (Finnis, 1980, p.88).

این خیر اصیل، باید با سایر خیرهای اصیل توأم باشد؛ زیرا تنها در صورتی سایر خیرها، عملی نیک و ارزنده به‌شمار می‌روند که به‌لحاظ عملی، عاقلانه و منطقی باشند. وگرنه خیرهای دیگر، غیر عاقلانه گردیده، از درجه اعتبار ساقط می‌شوند؛ یعنی از خیر بودن می‌افتند. بنابراین، عقلانیت عملی چگونگی اقدام هر فرد را نسبت به سایر خیرهای اصیل تبیین می‌کند (Finnis, 1983, p.70-4).

کوتاه سخن اینکه: مراد از عقلانیت عملی این است که مسیر رسیدن به‌دیگر خیرهای اصیل، عاقلانه باشد. به بیان دیگر، فینیس معتقد است که هیچ‌گاه هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند. انسان برای رسیدن به هر یک از خیرهای اصیل، باید راه درست را انتخاب کند. این حکم عقل عملی است که به‌عقیده فینیس، خود، یکی از خیرهای

اصیل است (I bid, p.70-4).

۷. دین‌داری (Religion)

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 and Grisez, 1987b, p.108). این ارتباط همه فعالیت‌های خداپرستانه یا نوع‌دوستانه و یا حتی دگردوستانه؛ مثل فعالیت‌های طرفداران محیط زیست، به منظور جلوگیری از اتلاف انواع گوناگون حیوانات یا گیاهان را دربرمی‌گیرد (Finnis, Boyle and Grisez, 1987a, p.279-80).

ویژگی‌های مشترک خیرهای اصیل

فینیس، خیرهای اصیل هفت‌گانه را دارای پنج ویژگی مشترک می‌داند:

۱. بدهت؛ بارزترین ویژگی خیرهای اصیل این است که همه آنها به یک اندازه بدیهی‌اند (Finnis, 1980, p.64-9, 81, 85). بدهت در نظر فینیس، به معنای غیر قابل برهان‌مندی است.

۲. ذاتی بودن؛ ویژگی دوم هر خیر اصیل این است که همه آنها ذاتی هستند (Finnis, Grisez and Boyle, 1987a, p.278; Finnis, 1998, p.103). مراد فینیس از ذاتی بودن خیر اصیل این است که مطلوبیت این خیر به خاطر امر دیگری نیست، بلکه به خاطر خود خیر است. به بیان دیگر، این خیرها مطلوب بالذات هستند. واژه «ذاتی» در این کاربرد، مقابل واژه «آلی» می‌باشد. سایر خیرها وسیله‌ای برای رسیدن به خیرهای اصیلند؛ یعنی 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 دیگر ارجاع داد (Finnis, 1980, p.92; Finnis, 1983, p.89; Finnis, Grisez and Boyle, 1987b, p.137). این خیرها کاملاً از هم بیگانه‌اند (Finnis, 1997b, p.224). قرارداد نام «خیر» برای این امور اصیل، به صورت اشتراک لفظی است. بر این اساس، حقیقت این خیرها به هم غیر مربوطند (Finnis, 1998, p.43).

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

۵. به عقیده فینیس، هیچ‌یک از این خیرهای اصیل را که همگی هنجارهای بنیادین هستند، نمی‌توان از واقعیت‌ها به دست آورد. او حتی این عقیده را به ارسطو و آکوئیناس نیز نسبت می‌دهد (Finnis, 1980, p.47; Finniss, 1981, p.274-5). وی ادعا می‌کند که چون آکوئیناس گفته است که اصول اولیه قانون طبیعی، مثل این اصل که «خیر را باید انجام داد و از شرّ باید اجتناب کرد»، اصولی بدیهی و غیر قابل برهان هستند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آکوئیناس اعتقاد داشته است احکام عقل عملی از احکام عقل نظری یا واقعیت‌ها استنتاج نمی‌شوند (Finnis, 1980, p.33-4).

فینیس در این مسأله، به خاطر پیروی از هیوم در کتاب «رساله‌ای در باب طبیعت بشر» (A Treatise of Human Nature) (Hume, 1967, p.469; Book III, Part I, Section1)، 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, p.33-47, 66; Finniss, 1998, p.87, 89-90). اموری بدیهی‌اند که هیچ استدلالی آنها را بر نمی‌تابد و از هیچ امر دیگری به نام واقعیت؛ مثل طبیعت بشر یا ذات خیر و شرّ و یا اراده خدا، ناشی نمی‌شوند. ارزشمندبودن این امور، هیچ ربطی به واقعیت ندارد (Finnis, 1980, p.33-4, 49).

نقد و بررسی آرای فینیس درباره خیرهای اصیل

نقد اول: هیچ‌یک از خیرهای اصیل در نظریه فینیس بدیهی نیستند.

بداقت نزد فیلسوفان مسلمان، به معنای عدم قابلیت برهان‌مندی نیست، بلکه یک گزاره بدیهی، در عین حالی که ممکن است قابلیت برهان‌مندی نیز داشته باشد، تنها به این دلیل که در اثبات درستی‌اش نیازی به فکر و استدلال ندارد، بدیهی شمرده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱۰)؛ هرچند در اینکه انواع گزاره‌های بدیهی کدامند، در میان معرفت‌شناسان مسلمان نیز اختلاف وجود دارد، اما قدر مسلم و وجه مشترک

میان ایشان این است که گزاره‌های وجدانی و بدیهیات اولیه، به دلیل اینکه سرّ بدهتشان عقلاً قابل دفاع است و می‌توانند اصول یقینات شمرده شوند، از این رو، نظریه صائب، همین نظریه است که بدیهیات، به همین دو نوع گزاره منحصر باشند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱۰).

بر اساس نظریه معرفت‌شناسانه بالا، هیچ‌یک از خیرهای اصیل در نظرگاه فینیس بدیهی نیستند؛ زیرا هیچ‌یک از آنها موضوع گزاره‌های وجدانی یا بدیهی اولی قرار نمی‌گیرند. برای مثال، 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 نیست. دلیل اینکه این گزاره‌ها بدیهی اولی نیستند، این است که با تصور موضوع (یعنی خیرهای اصیل) در هر یک از گزاره‌های مزبور و تصور محمول آنها (یعنی تصور خیر) تصدیق به نسبت میان این موضوعات و محمولشان در ذهن حاصل نمی‌شود. همچنین هیچ‌یک از این گزاره‌ها وجدانی نیستند؛ زیرا گزاره‌های وجدانی، گزاره‌هایی شخصی‌اند که انعکاس مستقیم و بی‌واسطه علم حضوری می‌باشند؛ این در حالی است که همه گزاره‌های بالا، گزاره‌هایی کلی‌اند. موضوع در این گزاره‌ها یکی از عناوین هفت‌گانه کلی است.

نقد دوم: هیچ‌یک از خیرهای اصیل در نظریه فینیس، خیر ذاتی نیست.

توضیح اینکه خیر اصیل در نظر فینیس، مطلوبیت بالذات دارد؛ یعنی باید دارای دو ویژگی باشد: هم مطلوب باشد؛ چون خیر است و هم مطلوبیتش بالغیر نباشد؛ یعنی نمی‌تواند مقدمه برای وصول به چیز دیگری قرار گیرد. استقراء نشان می‌دهد مواردی وجود دارد که امور هفت‌گانه‌ای که فینیس آنها را خیر اصیل می‌داند، نه تنها مطلوب بالذات نیستند، بلکه غیر مطلوبند.

فرض کنید در مزرعه‌ای در حال قدم‌زدن هستید، ناگهان مار گزنده‌ای را می‌بینید که به سوی شما حمله‌ور شده است؛ به طوری که هیچ فرصتی جز فرار و نجات جان خویش ندارید. عکس‌العمل شما در این هنگام چیست؟ آیا همه هفت موردی را که فینیس آنها را خیر اصیل می‌نامد در این مثال نیز دارای مطلوبیت بالذاتند؟ آیا در این

حالت، مشغول مطالعه برای کسب علم (دومین خیر اصیل) می‌شوید؟ آیا به انجام کار برای کسب مهارت می‌پردازید یا به تفریح می‌روید (سومین خیر اصیل)؟ آیا به فکر دوست‌تان و رفع مشکل وی می‌افتید (چهارمین خیر اصیل) یا خود را به‌کاری دیگر، مثل ازدواج (پنجمین خیر اصیل) یا فکرکردن (ششمین خیر اصیل) و یا انجام امری عبادی (هفتمین خیر اصیل) مشغول می‌کنید؟

مسئلاً در مثال مذکور، هیچ‌یک از خیرهای اصیل فینیس، به‌جز حیات مادی، مطلوبیت ندارند. پس نمی‌توان گفت که همواره همه خیرهای اصیل فینیسی، خیر و مطلوبند؛ چه رسد به اینکه مطلوبیت‌شان ذاتی نیز باشد. حال اگر موردی یافت شود که حتی حیات مادی نیز مطلوب نباشد، می‌توان گفت که خیرهای اصیل همیشه خیر نیستند؛ چه رسد به اینکه هدف نهایی فاعل عاقل نیز باشد. عمل کسانی که 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.

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

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

۲. در یک تقسیم، مسئلاً مفهوم مقسم در همه اقسام وجود دارد. همه اقسام هفت‌گانه خیر اصیل در داشتن مفهوم خیر، اشتراک دارند؛ چون خیر، مقسم این اقسام است. بنابراین، همه خیرهای هفت‌گانه، به لحاظ خیربودن با هم ارتباط دارند. به این لحاظ، نسبت مفهوم خیر به اقسام هفت‌گانه خیر، به مثابه مشترک معنوی است. بنابراین، نمی‌توان گفت حمل مفهوم خیر بر این امور، فقط به صورت اشتراک در لفظ خیر است. پس همه آنها به هم مربوطند.

۳. چهارمین ویژگی خیرهای اصیل نزد فینیس این است که آنها از اهمیت یکسان برخوردارند. این امر، به معنای این است که پس از مقایسه خیرها و بررسی نقش آنها در سعادت بشر، فینیس حکم می‌کند که آنها به یک اندازه اهمیت دارند. 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.

نقد چهارم: خیرهای اصیل از اهمیت یکسان برخوردار نیستند.

برای توضیح این نقد، توجه به این نکته ضروری است که انسان موجودی است که از روح و بدن تشکیل شده است. اهمیت روح و ویژگی‌های نفسانی برای انسان، بیش از بدن و اوصاف جسمانی است؛ زیرا جسم، از بین رفتنی است و روح باقی می‌ماند. روح بشر دارای قوای نباتی، حیوانی و انسانی است. ویژگی‌های نباتی انسان؛ مثل رشد و نمو و تولید مثل، همگی مربوط به بدن است و از اهمیت کمتری نسبت به ویژگی‌های حیوانی و انسانی برخوردار است. انسان با حیوانات، در ویژگی‌های حیوانی؛ مثل غضب و شهوت مشترک است. اهمیت این ویژگی‌ها در رسیدن به سعادت، کمتر از ویژگی‌های انسانی روح بشر، مثل خردمندی و دین‌داری می‌باشد.

بر این اساس، آن خیرهای اصیل فینسی که مربوط به ویژگی‌های انسانی روح بشر است، دارای اهمیتی بیشتر از سایر خیرها است؛ مثل دانش و دین. خیرهایی، مثل دوستی و ازدواج نیز که مربوط به جنبه حیوانی روح است در درجه دوم اهمیت قرار دارند.

نقد پنجم: خیرهای اصیل، همگی مبتنی بر واقعیتند.

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق، مسأله «باید و هست» است. از این رو، طرح و بررسی این مسأله، باید در پژوهش‌ها و تحقیقات مفصل، به طور عمیق صورت گیرد. اما به منظور بیان یکی از نقدهای وارد بر نظریه جدید قانون طبیعی فینسی در اینجا به طور اختصار به این مسأله پرداخته می‌شود که ارزشها مبتنی بر هست‌ها می‌باشند؛ یعنی ارتباط وثیق با یکدیگر دارند.

چرا باید‌های اخلاقی و حقوقی باید اطاعت شوند؟ چرا تکالیف اخلاقی و حقوقی باید اجرا شوند؟ این پرسش‌ها بر سؤالات دیگری متوقف می‌باشند: منبع و منشأ گزاره‌های عملی، به ویژه الزامهای اخلاقی و حقوقی چیست؟

پژوهشگران و نظریه پردازان مسلمان در پاسخ به پرسش بالا به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. اشاعره و اهل حدیث ۲. عدلیه. گروه اول بر این عقیده‌اند که منشأ و منبع احکام اخلاقی و حقوقی، اراده قانون‌گذار؛ یعنی اراده خداوند است. عدلیه؛ یعنی معتزله و امامیه، به وجوب عقلی عدل خداوندی و امکان شناخت عقلی اعتقاد دارند (Ormsby, 1984, p.232-7).

مطابق نظر گروه اول، همه گزاره‌های اخلاقی و حقوقی، گزاره‌هایی واقعاً انشایی هستند، لذا چون این گزاره‌ها از هیچ امر واقعی خبر نمی‌دهند، نمی‌توان گفت که آنها صحیح یا ناصحیحند. این گزاره‌ها فقط اراده قانون‌گذار؛ یعنی خدا را که منشأ قانون‌گذاری است، نشان می‌دهند. بر اساس این نظریه، هیچ عملی ذاتاً خوب یا بد نیست. بدون امر و نهی شارع مقدس، مردم توانایی شناخت خیر و شر را ندارند. فرمان خداوند است که خوبی یا بدی را در کارها ایجاد می‌کند (Ormsby, 1984, p.233-4).

عدلیه معتقدند گزاره‌های اخلاقی و حقوقی، همگی گزاره‌هایی واقعاً اخباری و توصیفی هستند؛ هرچند که به ظاهر انشایی می‌نمایند. به همین دلیل، ما می‌توانیم به درستی یا نادرستی چنین گزاره‌هایی حکم کنیم. از آنجا که هر عملی حقیقتاً خیر یا شر است، عقل بشر در برخی موارد، توانایی تشخیص خوب یا بد بودن عمل را دارد، حتی اگر در مورد آن عمل، فرمان شرعی وجود نداشته باشد. در دانش اصول فقه، به این احکام عقلی، «مستقلات عقلیه» گفته می‌شود (مظفر، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۹۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۴۰؛ سبحانی، ۱۳۷۸، ص ۳-۱۱ و ۱۷).

پرسش اصلی این است که ما چگونه می‌توانیم «باید» را از خیربودن و «نباید» را از شربودن کارها استنتاج کنیم؛ چون اشاعره، اهل حدیث و برخی از دانشمندان غربی، مثل فینیس، معتقدند که ریشه و منشأ تفکر عملی (عقل عملی) گزاره‌های نظری درباره واقعیت‌های عالم هستی نیست. ایشان نمی‌توانند معتقد به استنتاج ارزشها از واقعیت‌ها باشند. ریشه ارزشها نزد اشاعره، اراده خداست و نزد فینیس، بدهت عقل عملی. فینیس معتقد است: «خیربودن همه خیرهای اصیل هفت گانه بشری بدیهی است. هیچ یک از آنها از امور واقع، مثل طبیعت بشر یا اراده خدا به دست نمی‌آیند» (Finnis, 1980, p.49). در حقیقت، این خیرها بدیهی و در نتیجه، غیر مشتقند. با انکار بدهت خیرهای اصیل در نخستین نکته انتقادی نسبت به نظریه فینیس، ادعای او درباره بدهت و در نتیجه، استدلال او در مورد غیر مشتق‌بودن خیرهای اصیل، ناکام می‌ماند.

در پاسخ به پرسش بالا، می‌توان گفت گزاره‌های اخلاقی و حقوقی، همگی گزاره‌هایی اخباریند؛ هرچند که آنها برای تأثیرگذاری بیشتر، به صورت گزاره‌هایی انشایی بیان می‌شوند. این گزاره‌ها، همواره بر رابطه ضروری میان دو واقعیت؛ یعنی عمل و نتیجه آن، دلالت می‌کنند. به بیان دیگر، گزاره‌های به ظاهر انشایی — اخلاقی و حقوقی، از ترتب

عقلی میان یک علت و معلول؛ یعنی یک عمل و نتیجه‌اش، خبر می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۷-۲۶ و ۱۶۳). قانون علیت می‌گوید: «اگر علت، موجود شود، معلولش نیز بلافاصله به وجود می‌آید؛ خواه آن علت عملی، اخلاقی باشد، حقوقی باشد و یا غیر آن. در حقیقت، هنجارها که مشتمل بر بایدها هستند، درصدد نشان دادن این نوع از علیت میان افعال و نتایجشان می‌باشند» (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۷-۲۶).

مثلاً وقتی که پزشک به بیمارش می‌گوید: «فلان قرص را هر هشت ساعت یک دانه مصرف کن»؛ هرچند گزاره‌ای به ظاهر انشایی گفته است، اما در واقع می‌خواهد به بیمار بفهماند که رابطه علیت میان خوردن دارو و بهبودی بیمار وجود دارد. به بیان دیگر، «باید پزشکی» در گزاره مزبور، بر واقعیتی پزشکی؛ یعنی رابطه علیت میان مصرف دارو و برطرف شدن بیماری، مبتنی است. پس می‌توان گفت گزاره پزشکی به ظاهر انشایی در واقع، گزاره‌ای شرطی است؛ یعنی «اگر بیمار دارو مصرف کند، بهبودی می‌یابد».

همین‌طور می‌توان گفت: گزاره‌های اخلاقی، حقوقی، سیاسی و... که به ظاهر انشایی در واقع، گزاره‌هایی شرطی و اخباری‌اند که از نوعی ضرورت بالقیاس میان دو امر واقع؛ یعنی عمل اخلاقی، حقوقی، سیاسی و... از یک‌سو و نتیجه از سوی دیگر، حکایت می‌کنند. در این گزاره‌ها، هیچ «باید واقعی» وجود ندارد. بایدی که هست، انشایی نیست، بلکه اخباری است و از واقعیت خبر می‌دهد.

نتیجه اینکه نمی‌توان گفت: هیچ رابطه‌ای میان خیرهای اصیل بشری در نظریه قانون طبیعی فینیس و واقعیت‌ها وجود ندارد.

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

نتیجه‌گیری

با مطالعه دقیق و موشکافانه اندیشه قانون طبیعی در دوره جدید فرهنگ غرب، می‌توان به کاستی‌های این آموزه، واقف شد. می‌توان به این نکته پی برد که امروزه، آموزه قانون طبیعی، به مثابه یکی از مبانی بسیار مهم حقوق بشر در غرب تا چه حد،

سست و لرزان است. امید است این امر، دانشمندان مسلمان را به نظریه‌پردازی آموزه قانون طبیعی در اسلام، ترغیب کند^{۳۵} تا بتوان بر اساس زبان مشترک عقلی و فلسفی میان مسلمانان و غیر مسلمانان در باب مسائل مهمی، همچون قانون طبیعی، حقوق طبیعی بشر و غیر آن گفت و گو کرد.

یادداشت‌ها

1. New Thomistic.
2. Noh-New Thomistic
3. Enlightenment Century.

۴. امروزه دانشمندان، حقوق بشر را به سه نسل دسته‌بندی می‌کنند. مراد از نسل اول «حقوق بشر»، همان «حقوق طبیعی» است

(Jones, 1994, p.72; Finnis, 1980, p.198; Vlastos, 1970, p.79; Wasserstrom, 1970, p.97, f.n. 2)

به منظور اطلاع بیشتر از نسل‌های مختلف حقوق بشر ر.ک: (والدرون، ۱۳۸۱، ۹-۱۶۸).

5. Positivism.

۶. با وجود اهمیت فراوان و سابقه طولانی موضوع «قانون طبیعی» در مجامع علمی مغرب‌زمین، بحث از این مسأله با حفظ عنوان «قانون طبیعی»، هیچ‌گونه سابقه‌ای در میان مباحث علمی اندیشوران مسلمان ندارد؛ هرچند محاورات علمی آنان درباره حکم عقل، به‌ویژه در باب «حسن و قبح عقلی»، با برخی از مباحث مربوط به «قانون طبیعی» همپوشانی دارد.

با کمال تأسف، برخی از نویسندگان پارسی‌زبان که در آثار خود در مقام گزارش‌نویسی از ماجرای مکتب «حقوق طبیعی» (natural rights) برآمده‌اند، آن را با «قانون طبیعی»، خلط کرده و عبارت «natural law» را به‌جای «قانون طبیعی»، به‌معنای «حقوق طبیعی» دانسته‌اند. آنها مکتب «حقوق طبیعی» را پرسابقه معرفی کرده و حتی آن را به افلاطون و ارسطو نیز نسبت داده‌اند؛ در حالی که عمر مباحث مربوط به «حقوق طبیعی»، از بیش از سه قرن و نیم (اواسط قرن هفدهم) فراتر نمی‌رود. علت اصلی وجود اشتباه در ترجمه «natural law» به «حقوق طبیعی»، استفاده از واژه «حقوق»، به‌جای «قانون» در ترجمه کلمه «law» است.

ناگفته نماند که این کاربرد اشتباه، امروزه در زبان فارسی، آن هم در میان اهل قلم، امری رایج گردیده است؛ به‌گونه‌ای که علم قانون‌گذاری و شاخه‌های آن، که ترجمه واژه «law» و مشتقات آن است، به «علم حقوق» ترجمه می‌شود، غافل از آن که حقوق در زبان فارسی، برگردان واژه انگلیسی «rights» است، نه «law». واژه انگلیسی «law»، به‌معنای قانون است، نه حقوق. نتیجه این اشتباه مشهور، سردرگمی در مراد از عبارت «فلسفه حقوق» در زبان فارسی است که آیا مقصود از آن «philosophy of law» است یا «philosophy of rights»؛ در حالی که این دو حوزه از دانش، مستقل از یکدیگرند.

به منظور جلوگیری از اشتباه در برداشت از واژگان «فلسفه حقوق»، «حقوق طبیعی» و «قانون

طبیعی» در زبان فارسی، برخی از نویسندگان، واژه «rights» را به جای «حقوق» به «حق» ترجمه کرده‌اند. (ر.ک: کلی، ۱۳۸۲، ترجمه راسخ: ص ۱۹، پانویشت شماره ۲). بر اساس این روش، عبارتهای «philosophy of rights» و «natural rights» به جای اینکه به معنای «فلسفه حقوق» و «حقوق طبیعی» باشد، به ترتیب، به معنای «فلسفه حق» و «حق طبیعی» ترجمه شده‌اند؛ هرچند در این شیوه، مفاد واژگان «law» و «rights» با هم خلط نمی‌شوند، اما واژه «rights» که در زبان اصلی به صورت جمع آمده، در زبان فارسی به صورت مفرد ترجمه شده است.

کوتاه سخن اینکه، چون محتوای «natural law»، قانون عقلی حاکم بر رفتار بشر است، به عقیده نگارنده، ترجمه این واژه انگلیسی به «حقوق طبیعی»، امری کاملاً نادرست است؛ زیرا «قانون عقلی» را نمی‌توان به «حقوق عقلی» ترجمه کرد؛ همچنان که قوانین فیزیک و ریاضی را نمی‌توان به معنای حقوق فیزیک و ریاضی دانست. دلیل این امر آن است که قانون طبیعی، همانند قوانین فیزیک و ریاضی از جمله قوانین تکوینی موجود در جهان آفرینش است که بشر در اعتبار آن هیچ نقشی ندارد و بنا بر این، نمی‌توان به آن «حقوق» گفت؛ زیرا «حقوق» دارای اعتبار بشری است. حاصل آنکه؛ اعتبار قانون طبیعی همانند اعتبار سایر قوانین تکوینی در جهان، مثل قوانین ریاضی، فیزیک و شیمی از ناحیه بشر نیست. از این رو، بر هیچ‌یک از آنها نمی‌توان واژه «حقوق» اطلاق کرد. بنابراین، برگردان صحیح واژه «natural law»، قانون طبیعی است، نه حقوق طبیعی. گفتنی است که نویسندگان عرب‌زبان نیز واژه «natural law» را به «القانون الطبيعي» ترجمه می‌کنند، نه به «الحقوق الطبيعي». آنها به درستی عبارت «الحقوق الطبيعي» را برگردان کلمه «natural rights» می‌دانند. علت این امر آن است که عربها «law» را به واژه قانون ترجمه می‌کنند، نه حقوق. مثلاً عبارت «international law» را به «القانون الدولي» برگردان می‌کنند (محقق داماد، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷)؛ اما فارسی‌زبانان آن را به «حقوق بین الملل» ترجمه کرده‌اند.

7. Grotius.
8. Pufendorf.
9. Hobbes.
10. Locke.
11. The Declaration of Independence of the United States of America.
12. The Declaration of the Rights of Man and of Citizens.
13. II. The end of all political associations, is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man; and these rights are liberty, property, security, and resistance of oppression (Melden, 1970, p.140).
14. Hume.
۱۵. واژه غیر نوتومیستی، به معنای این است که این نظریه‌ها نوتومیستی نیست. نوتومیسم، به معنای فهم نو از اندیشه‌های قدیس توماس آکوئیناس (۱۲۷۵-۱۲۲۵ م.) است.
16. Rudolf Stammler.

۱۷. نظریه‌های دانشمندانی، مثل آلن گویرث (Alan Gewirth)، بیلولد (Beyleveld) و برونزورد (Brownsword) نیز در ردیف نظریه‌های نوکانتی به‌شمار می‌روند. دو فرد اخیر، نظریه مشترک خود را در کتاب «قانون به مثابه حکم اخلاقی» (۱۹۸۶م.) (*Law as a Moral Judgment*) از گویرث، الهام گرفته‌اند. با این وجود، تأثیر نظریه‌های آنان از نظریه استاملر، به مراتب کمتر است. به دلیل رعایت اختصار در این نگارش از توضیح سایر نظریه‌های نوکانتی، به‌جز نظریه استاملر، خودداری شده است.

18. The idea of law as a fundamental criterion.

۱۹. برای اطلاع بیشتر از نظریه اسلامی درباره قانون طبیعی، ر.ک: طالبی، مجله معرفت فلسفی، ش ۳۴.

20. Lon Fuller.

۲۱. رونالد دورکین (Ronald Dworkin) نیز یکی دیگر از نظریه‌پردازان تأثیرگذار در حوزه فلسفه حقوق است. این دانشمند انگلیسی‌زبان، نظریه حقوقی خود را جایگزین «پوزیتیویسم حقوقی» معرفی کرده است. وی این نظریه را «قرائت ساختاری» (constructive interpretation) نامیده است (Dworkin, 1986, p.52). او معمولاً نام «قانون طبیعی» را بر روی آثار خود نگذاشته است. دورکین به‌جز در یک سخنرانی، همواره از توصیف نظریه‌اش، به‌عنوان «قانون طبیعی» پرهیز می‌کرد (Bix, 2002, p.83). به این دلیل، این اثر، حتی به‌طور خلاصه به بیان نظریه او نمی‌پردازد؛ هرچند او میان قانون و اخلاقیات فاصله نیانداخته است.

22. The enterprise of subjecting human conduct to the governance of rules.

23. Jacques Maritain.

24. Heinrich Rommen.

25. Alexander d'Entreves.

26. Anthony Kenny.

27. Ralph MacInerny.

28. Alasdair MacIntyre.

29. Germain Grisez.

30. John Finnis.

31. Joseph Boyle.

32. Robert George.

33. Truth.

34. Belief.

۳۵. برای اطلاع از اولین نظریه‌پردازی درباره محتوای قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی، ر.ک: طالبی، «نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی»، معرفت فلسفی، ش ۳۴، زمستان ۱۳۹۰، ص ۲۰۳-۱۸۱.

منابع و مأخذ

۱. سبحانی، جعفر، رساله فی التحسین و التقیح العقلیین، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۷۸.
۲. طالبی، محمدحسین، «بازخوانی انتقادی آموزه قانون طبیعی در حکمت عملی یونان باستان»، معرفت فلسفی، ش ۳۰، ۱۳۸۹.
۳. -----، «نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی»، معرفت فلسفی، ش ۳۴، زمستان ۱۳۹۰.
۴. کیلی، جان، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
۵. محقق داماد، سید مصطفی، «گفت‌وگو با حجة الاسلام و المسلمین دکتر محقق داماد»، مندرج در: حق، حکم و تکلیف، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۲، ۱۳۶۶.
۷. -----، دروس فلسفه اخلاق، تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۶۷.
۸. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱، بیروت: دارالتعارف، ۱۹۸۳ م.
۹. والدرون، جریمی، «فلسفه حق»، مندرج در: حق و مصلحت، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو.
10. Birch, Anthony (2007) *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, 3rd ed., London and New York: Routledge.
11. Bix, Brian (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 Press, pp. 61-103.
12. Covell, Charles (1992) *The Defense of Natural Law*, London: Macmillan.
13. Dias, RWM (1985) *Jurisprudence*, London: Butterworths.
14. Dworkin, Ronald (1986) *Law's Empire*, London: Fontana Press.
15. Finnis, John (1977) "Scepticism, Self-Refutation and the Good of Truth", in Hacker P.M.S. and Raz J. eds., *Law, Morality and Society*, Oxford: Oxford University Press, pp. 247-67.
16. Finnis, John (1980) *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press.
17. Finnis, John(1981) "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: An

- Invitation to Professor Veatch”, in *Catholic Lawyer*, 26, pp. 266-77.
18. Finnis, John (1983) *Fundamentals of Ethics*, Washington, DC: Georgetown University Press.
 19. Finnis, John (1987a) *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford: Clarendon Press.
 20. Boyle, Joseph
 21. and Grisez, Germain
 22. Finnis, John (1987b) “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, in *American Journal of*
 23. Boyle, Joseph *Jurisprudence*, 32, pp. 99-151.
 24. and Grisez, Germain
 25. Finnis, John (1995a) “A Philosophical Case Against Euthanasia”, in Keown J. ed., *Euthanasia Examined*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 23-35.
 26. Finnis, John(1996) “Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?”, in George R. P. ed., *Natural Law, Liberalism and Morality*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-26.
 27. Finnis, John(1997) “The Good of Marriage and The Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations”, in *American Journal of Jurisprudence*, 42, pp. 97-134.
 28. Finnis, John(1997b) “Commensuration and Public Reason”, in Chang R. ed., *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 215-33.
 29. Finnis, John (1998) *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, New York: Oxford University Press.
 30. Fuller, Lon(1964) *The Morality of Law*, New Haven: Yale University Press.
 31. Grisez, Germain (1970) “The first principle of Practical Reason”, in Kenny A. ed., *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London:

- Macmillan, pp. 340-82.
32. Hobbes, Thomas (1957) *Leviathan* [1651], in M. Oakeshott ed., Oxford: Basil Blackwell.
 33. Hume, David (1967) *A Treatise of Human Nature* [1740], in Selby-bigge L.A. ed., Oxford: Clarendon Press.
 34. Hunter, Ian (2001) "The Recovery of Natural Law: Hochstrasser's History of Morality", in *Economy and Society*, 30, pp. 354-367.
 35. Jones, Peter (1994) *Rights*, Houndmills and New York: Palgrave.
 36. Kramer, Matthew (1999) *In Defense of Legal Positivism: Law without Trimmings*, Oxford: Oxford University Press.
 37. Melden, A. I. (1970) Appendix III: "Declaration of the Rights of Man and of Citizens", in *Human Rights*, Belmont: Wadsworth Publishing, pp. 140-2; Appendix IV: "Universal Declaration of Human Rights", pp. 143-9.
 38. Milne, A. J. M. (1968) *Freedom and Rights*, London: George Allen and Unwin; New York: Humanities Press.
 39. Ormsby, Eric (1984) *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton: Princeton University Press.
 40. Rommen, Heinrich (1947) *The Natural Law*, in Hanley T. trans., New York: Vail-Ballou Press.
 41. Staley, Kevin (1993) "New Natural Law, Old Natural Law or The Same Natural Law?", in *American Journal of Jurisprudence*, 38, pp. 109-131.
 42. Vlastos, Gregory (1970) "Justice and Equality", in A. L. Melden ed., *Human Rights*, Belmont: Wadsworth, pp. 76-95.
 43. Wasserstrom, Richard (1970) "Rights, Human Rights and Racial Discrimination", in A. L. Melden ed., *Human Rights*, Belmont: Wadsworth, pp. 96-110.