

خوانش حداکثری از نظریه دینی قانون طبیعی: چالش‌های معرفت‌شناختی و راه‌حل‌های آنها

ایوب افضلی*

ابوالقاسم فنائی**

DOI: 10.22096/EK.2021.138284.1271

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۶]

چکیده

خوانش حداکثری از نظریه دینی قانون طبیعی، دیدگاهی است که تبیین و کشف توصیه‌های اخلاقی دین را بدون رجوع به متون مقدس ممکن می‌داند. این خوانش بر دو اصل زیر استوار است: (۱) کاربست قانون طبیعی به عنوان چارچوبی تبیینی برای توصیه‌های اخلاقی دین؛ و (۲) تاکید بر توانایی خرد طبیعی در شناخت کامل قانون طبیعی. یکی از بحث‌انگیزترین ابعاد این نظریه بُعد معرفت‌شناختی آن و نقش خرد طبیعی در شناخت قانون طبیعی است. این مدعا که در پرتو خرد طبیعی می‌توان همه توصیه‌های اخلاقی خداوند را شناخت، با چالش‌هایی مواجه است که در این مقاله آنها را بررسی می‌کنیم. چهار مولفه بایسته این خوانش برای حل چالش‌های معرفت‌شناختی عبارتست از: (۱) اعتبار الاهیاتی قانون طبیعی؛ (۲) دلالت دینی مستقل از متن مقدس؛ (۳) فراگیری در ساحت اخلاق هنجاری و اخلاق عملی؛ و (۴) تقدم رتبی بر متن مقدس. در این نوشتار به طرح چالش‌های معرفت‌شناختی‌ای می‌پردازیم که خوانش حداکثری از قانون طبیعی با آن روبروست و می‌کوشیم با تبیین چهار مولفه مذکور، چارچوبی را نشان دهیم که در داخل آن خرد طبیعی می‌تواند به شناخت همه توصیه‌های اخلاقی خداوند دست یابد.

واژگان کلیدی: نظریه اخلاقی قانون طبیعی و الاهیات؛ نظریه قانون طبیعی؛ چالش‌های خوانش حداکثری؛ بازنامه‌ی قانون طبیعی از اخلاق دینی؛ قانون طبیعی و خرد طبیعی.

Email: abaf1368@gmail.com

Email: afanaee@mofidu.ac.ir

* کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

** استادیار دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.



۱. درآمد

قانون طبیعی یکی از دیرپاترین نظریه‌هایی است که در تبیین اخلاق دینی (اخلاق مورد توصیه دین) به کار رفته است. از جمله ابعاد مهم این نظریه، مسئله معرفت‌شناختی آن یعنی کشف/شناخت اصول اخلاقی دین در پرتو خرد طبیعی است. خوانش حداکثری از این نظریه کشف تمامی اصول اخلاقی دین/قانون طبیعی را در پرتو خرد طبیعی و بدون مراجعه به متون مقدس ممکن می‌داند. این مقاله به بررسی برخی از چالش‌هایی می‌پردازد که خوانش حداکثری از قانون طبیعی با آن روبروست؛ چالش‌هایی که «امکان شناخت» احکام قانون طبیعی/اخلاق دینی در پرتو خرد طبیعی را در بوته تردید می‌افکنند. به بیان دیگر، این مقاله می‌کوشد تبیینی از معقولیت خوانش حداکثری به دست دهد. پیش از ورود به بحث لازم است که خاستگاه فلسفی و الاهیاتی قانون طبیعی، پیشینه خوانش حداکثری از قانون طبیعی و مفاد طبیعی‌شده آن و دامنه پژوهش را به اختصار مرور کنیم.

۱-۱. خاستگاه تاریخی و مفهومی قانون طبیعی در فلسفه و الاهیات

قانون طبیعی، تاریخی به درازای تاریخ فلسفه دارد. این اندیشه از میان برنامه پژوهشی‌ای که فلسفه برای آن به وجود آمده بود، سر برآورد.^۱ سقراط به عنوان پرنفوذترین بنیانگذار تفکر فلسفی، هدف فلسفه را کشف طبیعت و بنیاد اصیل امور می‌داند. وی بر همین سیاق، نسبی‌انگاری اخلاقی سوفسطائیان را کنار می‌گذارد و بنیادی ثابت و طبیعی برای مفاهیم اخلاقی پی می‌افکند.^۲ آنچه دست‌یابی به ثبات و کلیت ارزش‌های اخلاقی را برای سقراط ممکن ساخت، روش استعلائی او در فلسفه اخلاق در گذر از سطح پدیداری باورداشت‌های اخلاقی (مانند عرف، عادات فرهنگی، شرایع دینی و...) و رسیدن به طبیعت امر اخلاقی است. به این ترتیب قانون طبیعی در سرشت خود، نظرگاهی استعلائی است برای کشف طبیعت و سرچشمه واقعی اخلاق، و در پی یافتن مبدئی فراتر از آداب و رفتار رایج برای ارزش‌های اخلاقی است. تبیین استعلائی قانون اخلاقی هم‌چنین مبنائی است برای پیوند قانون طبیعی با مباحث مابعدالطبیعی و الاهیات؛ پیوندی که در تاریخ اندیشه رخداده و در بافت قانون طبیعی آمیزش دو افق فلسفه و الاهیات را میسر ساخته است.^۳

۱. نک: اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰۱-۱۳۳.

۲. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/۱۲۵-۱۲۶.

۳. در کنار این جنبه استعلائی، تعالیم اخلاقی پیامبران توحیدی مانند حضرت مسیح و حضرت محمد (درور بر آنان) نیز پذیرش نقطه نظری طبیعی/فطری را تأیید می‌کند. این میراث دینی باعث شده است که شریعت‌شناسی مبتنی بر قانون طبیعی از نخستین دوره‌های تأسیس الاهیات مسیحی و کلام اسلامی مورد توجه متألهان قرار گیرد و ارتباط محکمی میان قانون طبیعی و سنت دینی در اسلام و مسیحیت به وجود آید. نظریه قانون طبیعی آگوستین در دوره آباء کلیسا، نظریه قانون طبیعی آکویناس در قرون وسطی و... از شواهد روشن حضور پررنگ قانون طبیعی در الاهیات مسیحی‌اند. در سنت اسلامی نیز، در مدت بیش از هزار سال رویکردهایی مانند عقل‌گرایی و ذاتی‌گرایی معتزله و متکلمان شیعی در بها دادن ←

خوانش حداکثری از نظریه دینی قانون طبیعی: چالش‌های ... / افضلی و فنایی ۱۶۷

بازگشت قانون طبیعی به اراده آفریدگار و سرچشمه آفرینش از کهن‌ترین تبیین‌های استعلائی این نظریه است. هواداران آن به حدی افزون‌اند که می‌توان آن را خوانش چیره در تاریخ این نظریه نامید. از زمان افلاطون تا زمان حکمای رواقی و در ادامه تا زمان فیلسوف - متألهان مسیحی و مسلمان، همواره از خداوند یا عقل کیهانی به عنوان آفریننده قانون طبیعی تعبیر شده است. حتی گرسیوس هلندی، که سرحلقه هواداران سکولار قانون طبیعی است و «کشف» احکام قانون طبیعی را موقوف بر انگاره‌های دینی نمی‌داند، یک الهی‌دان است و به «تبیین» فراطبیعی قانون طبیعی اذعان دارد.^۱ در روزگار ما نیز بسیاری از نظریه‌پردازان برجسته قانون طبیعی (مانند جان فینیس، جرمن گریسز و ژوزف بویل) بر منشأ الهی آن تأکید می‌کنند.^۲ بنابراین نظریه قانون طبیعی با تبیین‌های استعلائی مابعدالطبیعی نیز همراه بوده و در سراسر تاریخ اصولاً تباری قدسی و شناسنامه‌ای دینی داشته است. به تعبیر فینیس: «... آن دسته از آغازگران نظریه‌پردازی در باب قانون طبیعی، که وحی و ارتباط زبانی خداوند با انسان‌ها را مفروض نمی‌گرفتند، مع ذلک باور داشتند که از ره‌گذر تأملات فلسفی شخص می‌تواند به منبع متعالی هستی، خیر و معرفت دست‌رسی پیدا کند.» (Finnis, 2011: 392)

۱-۲. پیشینه تاریخی خوانش دینی و حداکثری از قانون طبیعی

مهم‌ترین چالش معرفت‌شناختی‌ای که خوانش دینی از قانون طبیعی با آن روبروست به دست دادن تبیینی معقول از نسبت میان قانون طبیعی و خرد طبیعی است. از این زاویه می‌توان خوانش‌های دینی از قانون طبیعی را به خوانش حداکثری و خوانش حداقلی تقسیم کرد. خوانش حداکثری متضمن دو مدعای اصلی زیر است، که یکی از آنها متافیزیکی و دیگری معرفت‌شناختی است:

(۱) قانون طبیعی که همان قانون فطری و الهی اخلاق است، ما به ازائی طبیعی و عینی/آبجکتیو دارد؛ و

(۲) همه مواد قانون طبیعی در پرتو خرد طبیعی قابل شناخت است.

→ به فطرت عقلانی انسان و خود بنیاد دانستن اصول اخلاق، نظریه ملازمه دوجانبه میان عقل و شرع در میان اصولیون شیعی، حجیت عرف و سیره عقلاء و... حضور فعالی داشته است. چنین رویکردهایی دست‌کم در تفسیر بخشی از شریعت، ارجاع احکام دینی به طبیعت عقلانی/اجتماعی بشر، یا مصالح و مفاسد طبیعی افعال و... را مورد تأکید قرار می‌دهند.

۱. گرسیوس در این باره می‌گوید: «قانون طبیعی فرمان عقل سلیم است که به عمل خاصی اشاره دارد که یا این عمل در خوبی با طبیعت عقلانی مطابقت دارد یا به دلیل پستی با آن منطبق نیست، و بر این اساس نشان می‌دهد که آیا عمل مزبور را خداوند (یعنی خالق آن طبیعت) واجب یا حرام کرده است.» (کلی، ۱۳۸۸: ۳۳۸-۳۳۹)؛ (کاسیرر، ۱۳۹۵: ۳۷۳-۳۷۴).

2. See: Murray, 2009: 293-364.

خوانش حداقلی از قانون طبیعی در پذیرش مدعای (۱) با خوانش حداکثری همداستان است، اما کلیت مدعای (۲) را رد می‌کند و بر این باور است که خرد طبیعی از کشف بخشی از قانون طبیعی ناتوان است، و شناخت این بخش از قانون طبیعی صرفاً از طریق وحی زبانی / متون مقدس امکان‌پذیر است.

خوانش حداکثری در میان فیلسوفان و متألهان عقلی مشرب هواداران پرشماری دارد. آکویناس و اسکوتوس دو تن از «سه شخصیت اصلی فلسفه و الاهیات در سراسر سده‌های میانی»،^۱ از هواداران این خوانش‌اند. آکویناس می‌گفت: قانون طبیعی، قانونی است که بنیاد آن در طبیعت انسان است و همه انسان‌ها به صرافت طبع آن را درمی‌یابند. اما چون در اثر انفعال ممکن است تحت تأثیر امیال و هوس‌های ثانوی قرار بگیرند، به تذکار اخلاقی نیازمندند و نقش وحی منزل (تعالیم متن مقدس)، زدودن زنگارها و یادآوری همین قانون طبیعی است.^۲ از نظر اسکوتوس نیز «محتوای عمل اخلاقی» بر خرد طبیعی آشکار است و تنها «الزام‌آوری» آن از اراده‌الاهی ناشی می‌شود.^۳ بر این اساس، همه محتوای اخلاقی کتاب مقدس هم بر مبنای قانون طبیعی تبیین می‌شود و هم توسط خرد طبیعی کشف می‌شود. وی مانند آکویناس بر آن است که انسان می‌تواند محتوای اخلاقی همه ده فرمان کتاب مقدس را بر پایه خرد طبیعی دریابد.^۴ این قوانین، پیش از ارسال قانون مکتوب، در قلب آدمیان نوشته شده است و به نحو تکوینی همه انسان‌ها به رعایت آنها ملزم شده‌اند.^۵

در عصر روشنگری نیز بسیاری از نظریه‌پردازان دین طبیعی در انگلستان، فرانسه و آلمان (مانند تیندال، ولتر، ریماروس و لسینگ)، از هواداران پرشور این نظریه هستند.^۶ ماتیو تیندال برجسته‌ترین متأله انگلستان^۷، کتاب مسیحیت به قدمت آفرینش (۱۷۳۱) را با این اصل می‌آغازد که دین تاریخی (مسیحیت) و دین طبیعی دو جنبه از یک واقعیت‌اند؛ یک جنبه دین، گوهر و حقایق باطنی آن است (دین طبیعی)؛ و جنبه دیگر آن نمود بیرونی و چهره تاریخی آن است

۱. آکویناس، اوکام و اسکوتوس سه فیلسوف برتر اروپا در سراسر قرون وسطی به شمار می‌آیند. Spade and Panccio (2019), § 0.

۲. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۲۱/۲.

۳. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۶۸۸ / ۲.

۴. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۲۳ / ۲: ۶۸۹.

۵. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۶۹۰.

۶. دین طبیعی جنبشی در الاهیات عصر روشنگری است که با تأکید بر محوریت طبیعت انسان، خود را در برابر سلسله مراتب کلیسا و دین تاریخی معرفی می‌کرد. برای توضیحات بیشتر بنگرید به (کاسیرر، ۱۳۹۵: ۲۶۸-۲۹۷).

۷. نک: بریه، ۱۳۹۳: ۱۷.

خوانش حداکثری از نظریه دینی قانون طبیعی: چالش‌های ... / افضلی و فنایی ۱۶۹

دین مسیحی). تا آنجا که به محتوا مربوط می‌شود، میان قانون مسیحی و قانون طبیعی تفاوتی در کار نیست و قانون مسیحی صرفاً بیانی تعلیمی است که از طریق وحی برای شناخت اخلاق طبیعی بر آدمیان عرضه شده است.^۱ عموم این متألّهان سادگی و بی‌پیرایگی اخلاق مسیح را در تضاد با رویناهایی کلامی‌ای می‌دانستند که جنگ‌های خونین بسیاری در اروپای آن زمان به بار آورده بود.^۲

در روزگار معاصر نیز برجسته‌ترین نظریه‌پرداز قانون طبیعی، جان فینیس، فیلسوف و متألّه مسیحی، می‌کوشد همه محتوای اخلاق مسیحی را بر پایه قانون طبیعی توضیح دهد. وی نیز هوادار خوانش حداکثری از قانون طبیعی است، و همه مواد قانون طبیعی را از رهگذر عقل طبیعی قابل کشف می‌داند.^۳

در اسلام شیعی نیز برخی از متألّهان متأخر را می‌توان نام برد که لازمه منطقی مبانی فلسفی و الاهیاتی آنان، خوانشی حداکثری از قانون طبیعی است.^۴ عموم این متفکران، قانون طبیعی را معادل ارزش‌ها و ایده‌های اخلاقی خاصی می‌دانند که برگرفته از بنیادی‌ترین گرایش‌های نهفته در طبیعت عقلانی بشر است. به عنوان مثال، جان فینیس اصول قانون طبیعی را در هفت ارزش بنیادین «زندگی»، «معرفت»، «تفریح»، «تجربه زیبایی‌شناختی»، «دوستی و دیگر شکل‌های تعامل اجتماعی»، «معقولیت عملی» و «دین / تماس با نظم بزرگتر هستی» برمی‌شمرد.^۵

۱-۳. دامنه پژوهش

چنانکه گذشت تلقی حداکثری از قانون طبیعی در میان فیلسوفان و متألّهان نه تنها در قرون وسطی و عصر روشنگری که در روزگار معاصر نیز هواداران بسیاری دارد. با وجود این، در نوشته‌های این متفکران بحث مستقلی پیرامون «امکان شناخت» کامل اخلاق دینی بر مبنای نظریه قانون طبیعی و «چالش‌های معرفت‌شناختی» این ایده به چشم نمی‌آید. در این نوشتار به این جنبه از خوانش دینی از نظریه قانون طبیعی می‌پردازیم و در ضمن آن راه حل پیشنهادی خود را طرح خواهیم کرد. به بیان مشخص‌تر پرسش کانونی نوشتار حاضر این است:

۱. نک: کاسیرر، ۱۳۹۵: ۲۸۵.

۲. نک: بریه، ۱۳۹۳: ۱۷.

۳. برای آگاهی تفصیلی از نظریه فینیس در اخلاق دینی بنگرید به (افضل‌ی و فنائی: ۱۳۹۸).

۴. به عنوان مثال، مبانی نظری دیدگاهی که علامه نظرعلی طالقانی (فیلسوف و متألّه شیعی قرن سیزدهم هجری شمسی) در اخلاق دینی دارد، خوانشی حداکثری از قانون طبیعی را در پی دارد. برای آگاهی تفصیلی از صورتبندی منطقی این دیدگاه بنگرید به (افضل‌ی و فنائی: ۱۳۹۷).

۵. نک: نورمور، ۱۳۹۲: ۴۶۴.

آیا بر مبنای قانون طبیعی، «معرفت پیشینی» نسبت به همه توصیه‌های اخلاقی خداوند (ممکن) است؟

و اگر آری، چگونه ممکن است؟

در پرسش بالا مقصود از «معرفت پیشینی»، شناخت اخلاق مورد توصیه خداوند در مرتبه‌ای پیش از رجوع به متون تاریخی و نقلی دین است. توجه به قید پیشینی از منظر انتساب «خوانش حداکثری» به «ادیان بزرگ توحیدی» (مانند اسلام و مسیحیت) نیز مهم است، چنانکه که میان دو دسته از خوانش‌های حداکثری تمایز می‌نهد:

۱. صورت‌بندی ترکیبی (فلسفی-کلامی): در این صورت‌بندی برای اثبات سازگاری قانون طبیعی با سنت دینی، پژوهش‌های مربوط به قانون طبیعی در دو مرحله سامان می‌یابد:

الف) توجیه و تعیین محتوای طبیعی قانون طبیعی به مثابه تئوری اخلاقی.

ب) تفسیر / اجتهاد در متن مقدس به گونه‌ای هماهنگ با قانون طبیعی.

رویکرد جان اسکوتوس نمونه‌ای از این صورت‌بندی است^۱

۲. صورت‌بندی بسیط (صرفاً فلسفی): بدون احتیاج به تفسیر متون^۲، پیوند خوانش حداکثری با سنت ادیان توحیدی را توضیح می‌دهد.

چنانکه پیداست رهیافت دسته اول، در تبیین قانون طبیعی و انتساب آن به ادیان توحیدی، ترکیبی از روش عقلی و نقلی است و رهیافت دوم برای حل هر دو مسئله (تبیین و انتساب) صرفاً، و به نحو بسیط، بر پژوهش عقلی تأکید می‌کند.

نظر به اینکه در نوشتار حاضر مدعای ما ارائه تقریری از قانون طبیعی است که با سنت ادیان توحیدی نیز سازگار است، بررسی نسبت ادیان توحیدی و قانون طبیعی نیز به لحاظ معرفت‌شناختی حائز اهمیت است، زیرا در تلقی بسیاری از موافقان و مخالفان خوانش حداکثری، تعارض میان آموزه‌های متن مقدس و مفاد عقلانی قانون طبیعی چالشی در برابر انتساب آن به ادیان توحیدی است. بنابراین پرسش فرعی این مقاله این خواهد بود که:

آیا معرفت پیشینی به قانون طبیعی می‌تواند با تعالیم و حیانی ادیان توحیدی (در متون مقدس) سازوار باشد؟

۱. نک: کاپلستون: ۱۳۸۸ / ۲ / ۶۸۹-۶۹۰.

۲. به منظور حل تعارض میان مفاد عقلی قانون طبیعی و مفاد نقلی متون مقدس.

خوانش حداکثری از نظریه دینی قانون طبیعی: چالش‌های ... / افضلی و فنایی ۱۷۱

به هر روی دیدگاهی که در پاسخ به چالش‌های معرفت‌شناختی از آن دفاع می‌کنیم مربوط به دسته دوم (صورت‌بندی بسیط / صرفاً فلسفی) است و نسبت به دیگر خوانش‌های حداکثری دو وجه امتیاز دارد:

(۱) با منبع شمردن خرد طبیعی و به نحو پیشینی (پیش از مراجعه به متن مقدس) همه محتوای اخلاق دینی را تعیین می‌کند.

(۲) مسئله تعارض میان قانون طبیعی و مفاد متن مقدس را نه تنها حل، که منحل می‌کند.

۲. خوانش حداکثری قانون طبیعی و بازنمایی اراده خداوند در اخلاق دینی

طرفداران برهان جهان‌شناختی (اعم از طرفداران نظریه قانون طبیعی و نظریه امر الاهی) خداوند را از آن حیث که آفریننده جهان است دارای اراده تکوینی می‌دانند.^۱ تبیین اراده تکوینی پی‌آمدهای مهمی در الیهات دارد. به نظر ما انطباق یا عدم انطباق توصیه‌های اخلاق دینی بر توصیه‌های فطری قانون طبیعی از ره‌گذر تعریف اراده تکوینی و نسبت آن با اخلاق فطری روشن می‌شود. در مباحث پیش‌رو به مراحل می‌پردازیم که باید برای تثبیت بنیاد معرفتی خوانش حداکثری سپری شود. به نظر ما اثبات خوانش حداکثری در گرو اثبات دو فرضیه فرعی است:

(۱) بازنمایی کامل قانون طبیعی از اراده خداوند

(۲) تقدم قانون طبیعی بر متون نقلی و تاریخی ادیان

در ادامه با طرح چهار پرسش اساسی به هر دو فرضیه می‌پردازیم. مجموعه این پرسش‌ها به قرار زیر است:

(۱) آیا می‌توان اراده خداوند را منشأ نظم جهان طبیعت (به طور عام) و نظم نهفته در اخلاق فطری / قانون طبیعی (به طور خاص) دانست؟ اگر پاسخ منفی باشد، نمی‌توان امور طبیعی را واجد دلالت‌های الیهاتی دانست.

(۲) آیا اراده خداوند می‌تواند متناقض یا متضاد باشد؟ اگر پاسخ مثبت باشد، اراده تشریحی خداوند می‌تواند ناقض اراده تکوینی او باشد.

۱. نک: پامر، ۱۳۹۲: ۷۸-۱۳۰؛ نلسن، ۱۳۹۶: ۴۵-۵۰.

(۳) آیا قانون طبیعی، از آن حیث که محصول اراده تکوینی خداوند است، مستقلاً می‌تواند بر توصیه‌های اخلاقی خداوند دلالت کند؟ اگر پاسخ منفی باشد، قانون طبیعی نمی‌تواند بیانگر اصول و احکام اخلاق دینی باشد.

(۴) آیا چتر نظریه‌های دینی قانون طبیعی سراسر اخلاق را می‌پوشاند، یا اینکه صرفاً ناظر به اخلاق هنجاری است و در اخلاق عملی می‌باید به متون نقلی مراجعه کرد؟

۲-۱. اعتبار الاهیاتی قانون طبیعی

به نظر ما پاره‌ای از امور تکوینی مشخصاً ساختارهای سرشت اخلاقی انسان واجد دلالت‌های الاهیاتی هستند، برای توضیح ابعاد این اندیشه با سه مفهوم «ضرورت پیشاتکوینی»، «اراده» و «قانون طبیعی» مواجه‌ایم که با یکدیگر مرتبط‌اند. قانون طبیعی در چارچوب اراده خداوند پدید می‌آید و اراده خداوند نیز در چارچوب ضرورت‌های پیشاتکوینی. به دیگر سخن با تأمل در این سه مفهوم می‌توان دریافت که قانون طبیعی (به عنوان بخشی از نظام آفرینش) برخاسته از اراده خداوند است و بنابراین می‌توان آن را توصیه تکوینی خداوند دانست. اراده خداوند نیز ناظر به برخی از ضرورت‌های خودبنیاد (اعم از اوصاف ذاتی خداوند، مصالح و مفاسد ذاتی افعال یا نظم سرمدی آفرینش) است، و این ضرورت‌های خودبنیاد دست‌کم شامل ضرورت‌های ذاتی برخاسته از طبیعت/کمال بشر و «علم و حکمت»/«کمال» خداوندند. در ادامه به تقیح این سه مفهوم خواهیم پرداخت.

۲-۱-۱. ضرورت پیشاتکوینی

طرفداران نظریه دینی قانون طبیعی، اراده خداوند را منشأ آفرینش انسان و پیدایش قانون طبیعی می‌دانند. به این دلیل بسیار ساده و قاطع که آفرینش انسان بیرون از اراده آفریدگار آن متصور نیست. نگره آفرینش بدان معنا نیست که پیش از اراده خداوند هیچ عنصر بنیادی‌تری وجود ندارد. به تعبیر آگوستین خداوند انسان را نیافریده است مگر به صورتی که دقیقاً مد نظر او بوده است با وجود این قانون اخلاقی حاکم بر نوع بشر برآمده از اراده گزافی خداوند نیست.^۲ قانون طبیعی برنامه /اخلاق طبیعی سعادت انسان است اما این برنامه /اخلاق ریشه در ضرورت‌های دیگری دارد. بر پایه فراگیری اصل حکمت در آفرینش، نمی‌توان نظام صنع را برساخته اراده کور دانست. مرز میان اراده کور و حکمت، در ملاحظه طرح و نظمی است که آفرینش بر الگوی آن صورت

۱. فارغ از انکار یا تأیید متن مقدس.

۲. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۰۶/۲.

گیرد. بنابراین پیش از ارادهٔ تکوینی باید مفهوم خودبنیاد و تعیین‌یافته‌ای وجود داشته باشد. این اندیشه مورد اتفاق جمهور متألّهان عقل‌گرا (حکمای مشاء در سنت اسلامی و مسیحی) نیز هست چنانکه این ضرورت پیشینی را «غایت/کمال ذاتی» انسان می‌دانند. متألّهان کاتولیک (از جمله آکویناس و بیرون او) این ضرورت پیشینی را به تا قلمرو سرمدیت نیز گسترش می‌دهند، چنانکه نظام تکوین را به واقعیتی پیش از اراده و پیش از تکوین ارجاع می‌دهند که «قانون/نظم سرمدی» نام دارد.^۱ قانون طبیعی بخشی از این نظم سرمدی است و نظم سرمدی نیز به سبب اینکه طرحی تعیین‌یافته است، اقتضائات و ضرورت‌های درونی خود را دارد.^۲ بنابراین می‌توان گفت که اولاً ارادهٔ خداوند به معنای گزینش خداوند است. ثانیاً اراده از آن نظر که اراده است منشأ گزینش خداوند نیست. زیرا ارادهٔ تکوینی، فعل خداوند است و فعل خداوند تابع حکمت/قانون سرمدی او. ثالثاً گزینش خداوند ناظر به حقایق عینی/ثابت/متأصل است که خداوند به آنها علم دارد. خواه این حقایق عینی، نظم سرمدی گیتی باشد یا به تعبیر سینیوی، ذاتیات نامعلّل و سرشت خودبنیاد انسان یا افعال باشد یا عیناً حقایق/مُثل متحد با ذات الاهی^۳؛ در هر صورت بنیاد ثابت و لاینغیری برای قانون طبیعی وجود دارد که اولاً طبیعت انسان را شکل داده است. ثانیاً به جهت تعلق ارادهٔ تکوینی به آفرینش آن بنیاد، معلوم می‌شود که آن اقتضائات بنیادین/طبیعی^۴ موردی از توصیهٔ تکوینی خداوند به همهٔ انسان‌ها است.

۲-۱-۲. اراده

چنانکه جمعی از متألّهان عقلی مشرب به درستی استدلال کرده‌اند، بر پایهٔ اصل جهت کافی می‌توان نشان داد که خداوند واجد اراده است. وجود جهان فی نفسه امر ممکن است، می‌شد که جهان، موجود نباشد اما هست، از آنجا که علم و قدرت خداوند نسبت به بود و نبود جهان یکسان است پس علم و قدرت منشأ وجود یافتن آن نیست، اگر وجود جهان ضروری نبوده و در عین حال از سر ارادهٔ کور هم ایجاد نشده است، پس تنها جهت کافی، همان ارادهٔ آزاد خداوند است^۵ و از این رو ارادهٔ خداوند ماهیتی انتخاب‌گونه دارد^۶ به این معنا که خداوند از میان همهٔ امور ممکن، صرفاً برخی از آنها

1. See: Finnis, 2011: 388-389.

۲. آکویناس تصریح می‌کند که این حقایق پیشینی از ضرورت‌های نهفته در ذات خداوند سرچشمه می‌گیرند. (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱۰۶-۱۰۵)

۳. آکویناس اراده/انتخاب خداوند را تابع حقایق بنیادین ذات خداوند می‌دانست. (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱۰۵-۱۰۶)

۴. مانند قانون/تمایل سرشتی همهٔ انسان‌ها به دوست داشتن و دوست داشته شدن.

۵. استدلال‌هایی که در سنت مسیحی و اسلامی ارائه شده است در مواردی مطابق همدیگرند. برای نمونه بنگرید به حلی، ۱۳۷۴: ۳۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۶۷-۴۶۸؛ طالقانی، ۱۳۸۶: ۵۴۱.

۶. البته به تناسب خیر محض بودن خداوند این اراده نیز مبتنی بر خیر است.

را برگزیده و ایجاد کرده است. اراده از آن جهت که نوعی گزینش است، در قلمرو ممکنات جاری است، اما ذاتیات هر امر ممکن، برای آن امر ممکن، ضرورت دارد. بنابراین:

(۱) متعلق اراده از آن حیث که موضوع اراده است، فاقد ضرورت است.

(۲) متعلق اراده از آن حیث که واجد طبیعتی خود بنیاد است، واجد ضرورت است.

به دیگر سخن ذاتیات هر چیزی وابسته به طبیعت خود آن چیز است. اگر اراده خداوند به آفریدن چیزی تعلق گرفت نمی‌توان خداوند را علت ذاتی بودن ذاتیات آن انگاشت. از این حیث اراده خداوند تصرفی در ذات اشیاء ندارد و اراده او در نظام هستی صرفاً به گزینش و ایجاد موجودات/ممكنات مربوط است.^۱

۲-۱-۳. قانون طبیعی

چنانچه قانون طبیعی اولاً «برآمده از طبیعت» / «ذاتی» انسان باشد^۲ و ثانیاً «آفریده» / «متعلق اراده تکوینی» خداوند باشد - چنانکه ابن سینا و آکویناس (برجسته‌ترین متفکران الاهیات فلسفی در اسلام و مسیحیت) و پیروان آنها از متألّهان مشاء باورند- آنگاه در بردارنده اخلاقی خواهد بود که با اراده خداوند هم‌پوشان است. به نظر ما این هم‌پوشانی جدال درازدامن «طبیعت‌گرایی» و «اراده‌گرایی» در سرشت اخلاق دینی را از میان برمی‌دارد،^۳ و نقش مشترک «اراده خداوند» و «طبیعت انسان» را در پیدایش قانون طبیعی به رسمیت می‌شناسد. بنابراین هیچ کدام از این دو عنصر (اراده خدا و طبیعت انسان) علت تامه یا علت نخستین پیدایش قانون طبیعی نیست و چون هر کدام از آنها ساحت ویژه‌ای دارد سخن گفتن از تقدم و تأخر زمانی آنها چیزی جز کژتابی زبانی نخواهد بود؛ نه اراده بر طبیعت مقدم است و نه طبیعت بر اراده. به بیان دیگر:

(۱) اراده خداوند تعیین‌کننده «محتوای» قانون طبیعی نیست، چرا که محتوای قانون طبیعی برآمده از طبیعت انسان است و ذاتیات طبیعت انسان معلول اراده خداوند نیست. از این حیث اراده خداوند را نمی‌توان علت نخستین قانون طبیعی شمرد.

(۲) انسان به خودی خود ممکن الوجود است و بود و نبود او فاقد ضرورت است. از این حیث

طبیعت انسان را نمی‌توان علت نخستین پیدایش قانون طبیعی دانست.

۱. این سخن منسوب به ابن‌سینا بیانگر همین حقیقت است: «ما جعل الله المشيئة مشيئة، بل أوجدها» (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲۲۳)؛ یعنی «خدا زردآلو را زردآلو نکرد، بلکه آن را آفرید». جعل یا آفرینش به وجود اشیاء تعلق می‌گیرد، نه به سرشت و طبیعت آنها.

۲. چنانکه همه نظریه‌پردازان ارسطویی مشرب در قانون طبیعی چنین دیدگاهی دارند.

۳. مقصود نزاع میان طرفداران قانون طبیعی و طرفداران امر الاهی در باب سرشت اخلاق دینی است.

۲-۲. نسبت اراده تکوینی و اراده تشریحی

آیا اراده خداوند می‌تواند متناقض یا متضاد باشد؟ اگر پاسخ مثبت باشد اراده تشریحی خداوند می‌تواند ناقض اراده تکوینی او باشد. این پرسش در میان طرفداران الاهیات عقلی، به سبب بنیادی بودن اصل امتناع اجتماع نقیصین، پاسخ روشنی دارد. در سنت اسلامی الاهیات عقلی، به مقتضای اصل حکمت نقض غرض بر خداوند قبیح و محال است و ارتکاب تناقض نیز اصولاً ناممکن. در سنت مسیحی نیز خداوند هم‌چون عقل کیهانی است؛ همو با علم و درایت خود جهان را بر پایه قانون سرمدی آفریده و به مقتضای کمال سرمدی تناقضی در مشیت او راه نمی‌یابد. به گفته آکویناس «آنچه را که مستلزم تناقض است، نمی‌توان انجام داد نه اینکه خداوند نمی‌تواند انجام دهد.» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۷۳) به عنوان مثال اینکه انسان در عین متفکر بودن غیر متفکر هم باشد، به تناقض منجر می‌شود زیرا متفکر و غیر متفکر نقیض یکدیگرند. بنابراین، «امر و نهی خداوند در متون مقدس» نمی‌تواند در تضاد با «بن‌دادهای اخلاقی خداوند در فطرت انسان» قرار گیرد.^۱ زیرا

(۱) اولی (امر و نهی متن مقدس) مصداق اراده تشریحی خداوند است و دومی مصداق اراده تکوینی او.

(۲) اراده تشریحی و تکوینی خداوند گوهر یگانه‌ای دارد، زیرا نقض غرض منافی حکمت است و خداوند حکیم است.

بنابراین

(۳) به مقتضای اصل حکمت، «قانون نقلی متن مقدس» نمی‌تواند در تضاد با «قانون طبیعی فطرت» باشد.

۲-۳. استقلال معرفت شناختی و تقدم قانون طبیعی بر متون مقدس

پرسش سوم این بود: آیا قانون طبیعی، از آن حیث که محصول اراده تکوینی خداوند است، بدون پشتوانه متن مقدس می‌تواند حاکی از توصیه‌های اخلاقی خداوند باشد؟ اگر پاسخ منفی باشد، قانون طبیعی (به عنوان نمودی از اراده الاهی) نمی‌تواند بیانگر اصول و احکام اخلاق دینی باشد. دست کم دو اشکال به سود ناممکن بودن کشف قانون خداوند از طریق قانون طبیعی می‌توان مطرح کرد:

۱. اهمیت این دیدگاه هنگامی بیش‌تر می‌شود که اراده خداوند از طریق علوم تجربی و عقلی با وضوح و اتقان بیش‌تری نسبت به نقل‌های کهن تاریخی (که واسطه فهم اراده خداوند از طریق وحی هستند) قابل کشف باشد.

(۱) مقتضای حکمت چیزی بیش از هم‌آهنگی اراده‌های خداوند نیست و چون «هم‌آهنگی» غیر از «هم‌پوشانی» است، به مجرد «هم‌آهنگی» اراده تکوینی و تشریحی «هم‌پوشانی» قانون طبیعی و اخلاق دینی ثابت نمی‌شود.^۱

(۲) اگر بپذیریم که نظام طبیعت تنها بخشی از نظام هستی است و احکام خداوند ناظر به مصالح و مفاسد بخش‌های پنهان و پیدای جهان هستی است (نه صرفاً ناظر به عالم محسوس طبیعت) بدیهی است که حتی در صورت ارجاع قانون طبیعی به اراده خداوند^۲، قانون طبیعی را جزئی‌تر یا سطحی‌تر از آن بدانیم که بیان‌گر اراده کیهانی/واقعی خداوند باشد.

به نظر ما هم‌پوشانی اخلاق دینی و قانون طبیعی به مجرد اثبات حکمت یا ارجاع قانون طبیعی به اراده خداوند^۳ ثابت نمی‌شود، اما با انضمام برخی مقدمات فلسفی می‌توان بر آن استدلال کرد. توضیح آنکه:

(۱) بسیاری از ضرورت‌های این‌جهانی^۴ ممکن است مشمول تبیین فراگیرتری باشد که از دیدرس فاهمه انسان به دور است، زیرا خرد ما فهم تفصیلی/تصویر فراگیرنده روشنی از قلمرو هستی ندارد، با این حال؛

(۲) با توجه به اینکه اصل علیت بر سراسر هستی حاکم است و نظام علی و معلولی جهان هستی به اراده‌کننده حکیمی منتهی می‌شود، میان زنجیره علل هستی تناقضی در کار نیست. (هر چند دانش دقیقی از همه مناسبات علی جهان هستی نداشته باشیم.)

(۳) لازمه عدم تناقض میان زنجیره علل جهان هستی آن است که خداوند در سراسر هستی (به طور عام) و در هر نشئه/عالمی (به طور خاص) ضروریات آن را مورد عنایت و ملاحظه قرار دهد. بنابراین،

۱. به تعبیر دیگر هم‌آهنگی دایره فراخ‌تری از هم‌پوشانی دارد و نمی‌توان گفت هر دو چیزی که هم‌آهنگ هستند، هم‌پوشان نیز خواهند بود.

۲. به این صورت که قانون طبیعی لازمه ذاتی طبیعت انسان است و چون آفرینش طبیعت انسان به اراده تکوینی خداوند است پس قانون طبیعی نیز محصول اراده خداوند است.

۳. چنان‌که اشکال اول بر ناکافی بودن اصل حکمت برای اثبات هم‌پوشانی تأکید دارد و اشکال دوم بر ناکافی بودن انتساب قانون طبیعی به اراده خداوند.

۴. مقصود اموری هم‌چون:

(۱) قوانین علمی (مانند قانون جاذبه نیوتن، تکامل زیستی داروین و...).

(۲) ضرورت‌های ذهنی و متافیزیکی که به ترتیب چارچوب فاهمه انسان و ساختار هستی را شکل داده‌اند.

(۳) قانون طبیعی اخلاق (توالی خردمند بودن انسان در عرصه عمل).

و هر چیزی است که جزء مقومات ضروری جهانی که ما می‌شناسیم به شمار می‌رود.

خوانش حداکثری از نظریهٔ دینیِ قانون طبیعی: چالش‌های ... / افضلی و فنایی ۱۷۷

(۴) اگر خداوند جهان را با نظام منسجمی از علل و معالیل رقم زده باشد^۱ نمی‌توان به متعارض بودن اراده‌های او حکم کرد. بنابراین

(۵) اگر قانون طبیعی در سلسلهٔ عللی که سرنوشت انسان را در نمایش‌نامهٔ کیهانی خداوند را رقم می‌زند قرار گرفته باشد و از دو جهت بخشی از ضروریات نظام هستی باشد (نخست به جهت جایگاه علیّ آن در سرنوشت و سلوک انسان و دوم به به سبب ریشه داشتن در ماهیت انسان، که محتوای تعیین‌یافته‌ای دارد) و خداوند آن را اراده کرده باشد، نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد، زیرا نقض غرض لازم می‌آید و نقض غرض بر خداوند محال و قبیح است. بنابراین

(۶) قانون طبیعی^۲ افزون بر اینکه پسندیدهٔ خداوند است، از جانب قانون نقلی (امرو نهی شریعت نقلی) نیز خدشه‌پذیر نیست و به تنهایی^۳ بازنمایندهٔ توصیه‌های اخلاقی خداوند است.^۴

مسئلهٔ شر و ابهام قانون طبیعی

ممکن است برخی از دین‌باوران با تکیه بر شرور طبیعی (بی‌نظمی‌های طبیعت) اشکال کنند که همان‌گونه که ماهیت بی‌نظمی‌های طبیعت بر ما آشکار نیست و نمی‌توانیم شرور را به ارادهٔ اخلاقی خداوند ارجاع دهیم، ماهیت نظم‌های طبیعت نیز نامعلوم است و نمی‌توان آن را به ارادهٔ اخلاقی خداوند ارجاع داد. بنابراین، شرور طبیعی دلیل بر آن است که ما اصولاً فهمی از جایگاه پدیده‌های طبیعت در ارادهٔ کیهانی خداوند نداریم. از این رو نمی‌توان قانون طبیعی را مطلوب واقعی خداوند دانست.

۲-۳-۱. پاسخ به ابهام ملازم مسئلهٔ شر

چکیدهٔ استدلال فوق این است: ابهام در جزء به کل تسری می‌کند. مثلاً به مجرد اینکه در یک تابلوی نقاشی یک قسمت مبهم (به سبب فرسایش یا سوختگی) وجود داشت باید همهٔ آن را مبهم دانست. به نظر ما هیچ قاعدهٔ کلی‌ای دربارهٔ تسری ابهام از جزء به کل وجود ندارد. زیرا دست‌کم از دو زاویه می‌توان یک کل را بررسیید:

(۱) ساختار وجودی: از این نظر یک کل می‌تواند دارای دو حالت باشد: (الف) مرکب: یعنی ترکیب‌یافته از چند عنصر گوناگون باشد. (ب) بسیط: یعنی بدون اجزاء متفاوت و دارای عناصر

۱. به این دلیل که واجد صفت حکمت یا طرحی ازلی / قانون سرمدی باشد، همان‌گونه که فیثوس و طالقانی چنین نظری دارند.

۲. به عنوان ضرورتی که در طرح آفرینش، معادل برنامهٔ کمال آدمیان است.

۳. بدون احتیاج به متون دینی / وحی زبانی.

۴. آکویناس نیز به بازنمایی قانون طبیعی از اخلاق دینی تصریح می‌کند. به نظر او اینکه انسان‌ها طبیعتاً به صیانت نفس، تولید مثل و زندگی اجتماعی تمایل دارند، بدان معناست که خداوند آنان را به این اخلاقیات توصیه می‌کند. نک: پترسون، ۴۴۱: ۱۳۹۳.

وجودی یک‌نواخت. از این زاویه در هر دو حالت نمی‌توان ابهام یک جزء را به سایر اجزاء (از آن نظر که جزء هستند) سرایت داد.

(۲) فرآیند شناختی: فارغ از اینکه ساختار واقعیت چگونه باشد، همواره فهم ما از یک کل می‌تواند بر اساس دو نگرش باشد:^۱

(الف) کل‌نگر: ذهن ما گاهی یک کل را به صورت بسیط مشاهده می‌کند، مانند اینکه مجموعه‌ای از کلمات را به عنوان یک جمله در نظر می‌گیریم. در این حالت ممکن است با ابهام برخی از اجزاء فهمی از کل به دست نیاوریم، چنان‌که گاهی با افتادن یک یا دو کلمه معنایی برای جمله منعقد نمی‌شود.

(ب) نگرش جزء‌نگر: گاهی یک کل را می‌توانیم به لحاظ عقلی تحلیل کرده و در مورد بخش‌های مختلف آن احکام متفاوتی صادر کنیم.

بدیهی است که فهم خداپاوران از جهان تلفیقی از هر دو نگرش است. در نگرش کلان، طبیعت را معلول خداوند می‌دانند و در نگرش جزئی درباره اجزاء مختلف آن احکام مختلف صادر می‌کنند. به این ترتیب مجرد اینکه برخی از شرور طبیعی در قلمرو مجهولات انسان قرار دارند، دلیل موجهی بر انکار دیگر معلومات ما نیست. انسان می‌تواند با تکیه بر خرد طبیعی درباره جهان طبیعت بیندیشد و اگر به اقتضای فهم خود بخشی از آن را چنان فهمید که مطلوب و مورد پسند خداوند است، (مثلاً به عنوان نمودی از توصیف اخلاقی خداوند) همان بخش را به او نسبت دهد، و اگر در بخشی دیگر دانش خود را محدود دید سکوت کرده و آن را از امور نامعلوم یا معلوم به علم اجمالی قلمداد کند.^۲

باری با تعیین ضرورت‌های طبیعی نمی‌توان معنای سرمدی آنها را کشف کرد، اما نباید از یاد برد که مسئله ما فهم همه نقشه کیهانی خداوند نیست. آنچه برای اثبات هم‌پوشانی لازم است این ایده است که قانون طبیعی مطلوب خداوند بوده و از طریق آفرینش آن را به انسان

۱. روشن است که هر یک از آنها زاویه متمایزی نسبت به دیگری دارد و در عین احضار توأمان در حافظه، یگانگی آنها ممکن نیست، زیرا با نادیده گرفتن زاویه دید (منظر خردبین و کلان بین) سخن گفتن از جزء و کل معنا ندارد.

۲. تقریر دیگری که از اشکال فوق می‌توان داشت این است. با توجه به اینکه ضرورت‌های بنیادین هستی بر ما معلوم نیست، پس همه معلومات به دست آمده از طریق خرد طبیعی ما در نهایت به جهل ختم می‌شود. پس همه معلومات ما قابل اعتنا نیستند. این تقریر استدلالی خودشکن است، زیرا نظم‌ها و ضرورت‌های طبیعت از طریق خرد طبیعی کشف شده‌اند و خرد طبیعی تنها ابزار فهم انسان در همه چیز (از جمله در الاهیات) است. بنابراین اگر قرار باشد که به صرف جهل غایی انسان همه معلومات او را جهل قلمداد کنیم، باید یکسره دست از فهمیدن شسته و از اظهار نظر در مورد همه چیز من جمله بحث حاضر خودداری کرد.

خوانش حداکثری از نظریه دینی قانون طبیعی: چالش‌های ... / افضلی و فنایی ۱۷۹

توصیه کرده است. به نظر ما این ایده را می‌توان بر پایه دو اصل فلسفی^۱ و دو اصل الاهیاتی^۲ زیر اثبات کرد:

(۱) خداوند جهان هستی را بر اساس ضرورت‌های بنیادینی به وجود آورده است.

(۲) این ضرورت‌ها قطعاً مطلوب خداوند بوده‌اند، زیرا می‌دانیم که (الف) این جهان موجود است و (ب) این جهان بدون ضرورت‌های آن نمی‌توانست وجود داشته باشد. (ج) مطلوب بودن این جهان معادل مطلوب بودن ضرورت‌های آن است.

(۳) بخشی از این ضرورت‌ها که اراده خداوند به آن تعلق گرفته شامل بایسته‌های طبیعت انسان و غایتی است که خداوند آن را به عنوان ماهیت / کمال طبیعی انسان در نظر گرفته است.

بنابراین

(۴) قانون طبیعی / اخلاق فطری از آن حیث که مشمول ضرورت‌های جهان موجود است، مطلوب و مورد توصیه خداوند است.

۲-۴. دامنه مفاد عملی قانون طبیعی

پس از اثبات دینی بودن قانون طبیعی به سبب بازنمایی آن از توصیه‌های اخلاقی خداوند و تقدم آن بر احکام نقلی به تعیین محدوده قانون طبیعی می‌رسیم؛ پرسش این است که آیا نظریه‌های قانون طبیعی محدود به معرفی برخی هنجارهایی کلی و فضیلت‌های نفسانی است یا اینکه اخلاق عملی و در سطح مصادیق عمل اخلاقی نیز توصیه‌ای دارد؟ توجه دادن به این پرسش در الهیات اسلامی از اهمیت بیشتری برخوردار است. از نظر عموم فقیهان، خرد طبیعی آدمی در قلمرو اخلاق عملی یکسره عاجز و نایبناست و از هیچ راهی به غیر از «وحی» و «نقل»^۳ نمی‌تواند حکم خداوند را کشف کند.^۴ این در حالی است که نظریه قانون طبیعی دست کم در نظر هواداران خوانش حداکثری (مانند گروسپیوس^۵) دیدگاهی فراگیر (در اخلاق هنجاری و اخلاق عملی) است

۱. علّیت و ضرورت.

۲. ارجاع نظام طبیعت به اراده تکوینی و استحاله نقض غرض.

۳. خواه به عنوان منبع همه احکام اخلاق باشد یا به مثابه چارچوبی که صرفاً مرزها/مصادیق امور غیر اخلاقی را تعیین می‌کند.

۴. فقیهان به استناد این انسداد علم فقه را از مسیر کاوش‌های عقلی جدا کرده و به ورطه ظاهری‌گری می‌کشاند. بنابراین، اگر نظریه‌ای بتواند دلالت‌های دینی قانون طبیعی را در اخلاق عملی نیز نشان دهد، سرآغاز یک چرخش گفتمانی در علم فقه خواهد بود.

۵. هوگو گروسپیوس، فیلسوف و متأله هلندی قرن هجدهم، نخستین نظریه‌پرداز نسخه مدرن قانون طبیعی که بنیادی طبیعی‌شده برای علم حقوق بی‌ریزی کرد. بنگرید به کاسیرر، ۱۳۹۵: ۲۷۵.

و اگر معارض/ابطالگری مانع از دلالت الاهیاتی آن (در جهت بازنمایی توصیه‌های اخلاقی خداوند) نباشد، از حیث جامعیت محتوای اخلاقی کمبودی ندارد. افزون بر این پژوهش‌هایی که تفصیلاً پیرامون آراء دو نظریه‌پرداز قانون طبیعی در مسیحیت کاتولیک (جان فینیس از پیراون مکتب آکویناس) و اسلام شیعی (علامه طالقانی از پیرامون مکتب ابن‌سینا) پرداخته‌ایم، نشان می‌دهد که در سنت کلاسیک الاهیات عقلی نیز بذر و میوه چنین نظریه‌های جامعی وجود دارد.^۱ بنابراین، با افزودن عنصر «جامعیت محتوای اخلاقی» می‌توان گفت قانون طبیعی بازنمای اراده خداوند در سراسر قلمرو اخلاق (اعم از اخلاق هنجاری و اخلاق عملی) است و در فهم مصادیق توصیه‌های اخلاقی خداوند نیز حاجتی به منابع نقلی و تاریخی نیست، چرا که خداوند از طریق آفرینش همه توصیه‌های اخلاقی خود را بر آفتاب افکنده است.

۳. انحلال مسئله تعارض قانون طبیعی و متن مقدس

در بخش (۱-۳) اشاره کردیم که تلقی برخی از نظریه‌پردازان خوانش حداکثری این بوده است که تعارض میان معرفت پیشینی به خوانش حداکثری و مفاد متن مقدس، می‌تواند انتساب این دیدگاه به ادیان توحیدی را به چالش بکشد. به همین سبب بر آن شده‌اند که با تفسیر متن مقدس در چارچوب قانون طبیعی این مسئله را حل کنند. همچنین گفتیم که رهیافت‌های ممکن برای حل مسئله انتساب بر دو دسته‌اند:

خوانش حداکثری ترکیبی (فلسفی-کلامی) و خوانش حداکثری بسیط (فلسفی). در این بخش توضیح می‌دهیم که چارچوب پیشنهادی ما در معرفت پیشینی به قانون طبیعی^۲ بیانگر خوانشی از دسته دوم است؛ یعنی حاجتی به پرداختن به مرحله دوم (کاوش‌های نقلی به منظور حل تعارض) ندارد و به جهت «سادگی» (Simplicity) نسبت به نظریه رقیب؛ (خوانش حداکثری ترکیبی) برتری دارد. «انحلال تعارض» بدان معنا نیست که میان «فهم ما از متن مقدس» و «مفاد عقلی خوانش حداکثری» تعارضی وجود ندارد، بلکه مقصود این است که با چارچوب پیشنهادی ما درباره معرفت پیشینی، بررسی مسئله تعارض

۱. در نظر هر دو متفکر فرآیند شناخت گزینه صحیح اخلاقی، در قلمرو اخلاق عملی ریشه در طبیعت انسان دارد طالقانی در مقام عمل/کاربرد هنجارها انسان را تابع قانون انتخاب می‌داند. از دیدگاه او انتخاب انسانی بر اساس بررسی پی‌آمدهای یک عمل (تصویر غایت) رقم می‌خورد و این طرز رفتار سرشتی انسان است افضل و فنائی، ۱۳۹۷: بخش ۱-۳-۲. فینیس نیز اخلاق عملی را به «معقولیت عملی» ارجاع می‌دهد. «معقولیت عملی» نیز از خیرات طبیعی و تمایلات فطری انسان است. افضل و فنائی، ۱۳۹۸: بخش ۳-۳.

۲. چارچوبی که در بخش (۲) و در ضمن پاسخ به چهار چالش معرفت‌شناختی ارائه شد.

خوانش حداکثری از نظریه دینی قانون طبیعی: چالش‌های ... / افضلی و فنایی ۱۸۱

(میان متن دینی و مفاد عقلانی قانون طبیعی)، نتیجه را تغییر نمی‌دهد و به این معنا مرحله دوم (مسئله تعارض) منحل خواهد شد.

بدیهی است که به لحاظ منطقی دو مسئله / مرحله مذکور را می‌توان از همدیگر تفکیک کرد:

۱. اثبات معرفت پیشینی به اخلاق دینی در چارچوب قانون طبیعی. در بخش (۲) به این مسئله پرداختیم.

۲. پاسخ هرمنیوتیکی به تعارض میان معرفت پیشینی به اخلاق دینی و تعالیم اخلاقی متن مقدس.

در اینکه پرسش دوم در جغرافیای الاهیات مسئله‌ای مستقل و زنده است سخنی نیست. با این وجود بر پایه تقریری که ما از معرفت پیشینی ارائه دادیم، می‌توان بدون پرداختن به آن همچنان از خوانش حداکثری دفاع کرد.

اگر همانند عموم هواداران خوانش حداکثری دو قید اساسی را درباره قانون طبیعی بپذیریم:

(۱) قانون طبیعی بیانگر همه توصیه‌های اخلاقی خداوند است.

(۲) قانون طبیعی نخستین منبع اصیل اخلاق دینی و اعلان تکوینی خداوند در توصیه اخلاق به آدمیان است.

و در عین حال میان احکام قانون طبیعی و وحی زبانی، تعارض وجود داشت، یعنی خداوند انسان را با ساختار و ظرفیت اخلاقی مشخصی آفریده باشد اما در کتاب مقدس به احکامی بیرون از ظرفیت طبیعی او امر و نهی کند، پاسخ به این تعارض از دو حال خارج نیست:

(۱) با شیوه‌های اجتهادی و هرمنیوتیکی می‌توان نشان داد که اخلاق مورد توصیه متن مقدس کاملاً منطبق با قانون طبیعی است و تعارض، ناشی از سوء برداشت بوده است.

(۲) با هیچ یک از شیوه‌های اجتهادی و هرمنیوتیکی موجود نمی‌توان تعارض میان این دو را برطرف کرد؛ در اینجا باید به ناچار یکی از این دو گزینه را بپذیریم^۱:

۱. البته گزینه سومی هم وجود دارد که خارج از منطق بحث حاضر و استنتاجی ناخداوارانه است، این گزینه که احکام خداوند غیر اخلاقی است چرا که برخلاف طبیعت اخلاقی انسان احکامی ضد انسانی صادر کرده است، این ایده برآیند یک استنتاج غلط و جهش غیر منطقی است. زیرا در مواجهه با پدیده‌های اخلاقی، لازمه وفاداری به ادراک حسی و دریافت شهودی، این است که داوری‌های اخلاقی بیش از دایره ادراک، تعمیم نیابد. مثلاً اگر در اتاقی بدون پنجره زیر نور لامپ مشغول مطالعه بودیم (و در ذهن ما هیچ تحلیل متعارفی از انصالی‌های معمول ساختمان ... نبود) با دیدن خاموشی لامپ فقط می‌توانیم بگوییم که برق همین اتاق و همین خانه قطع شده است و نمی‌توان آن را به تمامی شهر تعمیم داد. این فرض که متن مقدس حاوی احکامی ضد اخلاقی است تنها به این معنا است که گوینده/عرضه کننده آن، احکامی غیر اخلاقی کرده عرضه است، حتی نمی‌توان به غیر اخلاقی بودن آن شخص هم حکم کرد - چون ممکن است به گمان خود احکامی اخلاقی را عرضه کرده باشد، مثلاً در تلقی یا تفسیر وحی دچار خطا شده باشد و ... - چه رسد به اینکه تعمیم را یک مرحله بیشتر پیش ببریم و خداوند را منشأ احکام غیر اخلاقی بدانیم.

(الف) ارتکاب نقض غرض از جانب خداوند، (به سبب متضاد بودن اراده تکوینی و تشریحی) و صدور احکام ظالمانه (به سبب تحمیل احکامی خارج از ظرفیت طبیعی بشر).

(ب) کنار گذاشتن مفاد غیر اخلاقی متن مقدس.

لازمه گزینه (الف) دست کشیدن از هسته کانونی در نظریه‌های اخلاق دینی (یعنی انکار اخلاق‌مداری / عدالت خداوند و نفی حکمت از او) است و لازمه گزینه (ب) می‌تواند بی‌اعتنایی به ظواهر الفاظ متن دینی باشد^۱، یا اینکه به دست کشیدن از برخی نظریه‌های فرعی و ارائه تبیین‌های بدیل (مانند تأثیر محدودیت فهم بشری پیامبران در شکل‌گیری تجربه نبوی و... منجر شود. بدیهی است که توحید و خداوندی خداوند (اتصاف خداوند به صفات ذاتی خود) کانون اندیشه دینی در الاهیات کلاسیک در ادیان توحیدی است و اوصاف کمالیه خداوند از جمله عدالت، حکمت و اخلاق‌مداری او نه تنها در میان متألهان عقلی مشرب که در متون مقدس نیز از مسلمات خدشه ناپذیر است. به نظر ما بر سر دو راهی‌ای که مستلزم بازنگری جدی در بنیادهای الاهیات می‌شود، مقتضای اصل سادگی و صرفه‌جویی، ابقای تئوری هسته‌ای (حکمت و عدالت / اخلاق‌مداری خداوند) و تجدید نظر یا ابطال برخی از نظریه‌های فرعی است، بنابراین انتخاب گزینه الف (سلب اوصاف خداوندی از خداوند) معقول نخواهد بود و باید ظاهر متن دینی را کنار گذاشت.

بنابراین با توجه به اینکه

- در حالت (۱) مسئله تعارض به سبب راهکارهای هرمنیوتیکی بر طرف می‌شود، متن دینی ناقض قانون طبیعی نخواهد بود و

- در حالت (۲) نیز نهایتاً مفاد متن مقدس کنار گذاشته می‌شود،

می‌توان گفت در هر دو صورت مؤدای متن مقدس، ناقض قانون طبیعی نخواهد بود، بنابراین پیش کشیدن مسئله / مرحله دوم، در این چارچوب معرفت‌شناختی از قانون طبیعی، بی‌تأثیر و لغو است و به این معنا مسئله تعارض متن مقدس و مفاد عقلی قانون طبیعی، از اساس منحل خواهد شد.

۱. مانند جمهور متألهان عقلی مشرب، که در تعارض میان ظاهر متن دینی و اصول عقلی، جانب عقل را ترجیح می‌دهند.

۴. نتیجه‌گیری و جمع بندی

پرسش کانونی نوشتار حاضر این بود که خوانش حداکثری با داشتن چه مولفه‌هایی می‌تواند بازنمایی/شناخت کاملی از ارادهٔ اخلاقی خداوند، به دست دهد. احراز هر یک از این مولفه‌ها چالشی بر سر راه معقولیت این دیدگاه به شمار می‌آید و چون هدف مشترک آنها مسئله بازنمایی/کشف/شناخت تمامی ارادهٔ اخلاقی خداوند در چارچوب قانون طبیعی است، از آنها به چالش معرفت‌شناختی تعبیر کردیم و در ضمن پاسخ به آنها دیدگاهی را تفتیح کردیم که خلاصهٔ آن به قرار زیر است:

(۱) جهان هستی بر پایهٔ مجموعه‌ای از ضرورت‌ها پدید آمده است.

(۲) ضرورت‌های جهان هستی متعلق ارادهٔ تکوینی خداوند است.

(۳) حکمت / ارادهٔ سرمدی خداوند نمی‌تواند ناقض ضرورت‌های جهان هستی باشد.

(۴) ضرورت‌های جهان هستی شامل همهٔ قوانین ضروری آن است، خواه این ضرورت‌ها در حوزه فیزیک (مانند قانون جاذبه) باشد یا متافیزیک (مانند قانون علیّت) یا ماهیت انسان (مانند قانون طبیعی).

بنابراین

(۵) ضرورت‌های انسانی مربوط به اخلاق فطری نه تنها بیان‌گر ارادهٔ خدا هستند که ارادهٔ سرمدی / حکمت غیبی خداوند نیز نمی‌تواند در تضاد با آن باشد.

بنابراین

(۶) قانون طبیعی به تنهایی می‌تواند گویای مقصود خداوند در چگونگی اخلاق انسانی باشد.

(۷) احکام قانون طبیعی شامل اخلاق هنجاری و اخلاق عملی می‌شود.

(۸) توصیه‌های قانون طبیعی به سبب اینکه در چارچوب طبیعت انسان ترسیم شده‌اند، نقض کردن آنها

اولاً: تکویناً محال است. همانطور که محال است که انسان در عین انسان بودن، غیر انسان (مثلاً اسب) هم باشد، بدیهی است که انسان ناطق است و اسب غیر ناطق، و ناطق و غیر ناطق نقیض یکدیگرند.^۱

۱. مثال مذکور برای این‌همانی - و نه توضیحات پیرامونی - برگرفته از بحث آکویناس در تعریف ممکنات است. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۷۲.

ثانیاً: در متن مقدس نیز مستلزم ارتکاب تناقض است، زیرا لازمه توصیه انسان به چیزی غیر از قانون طبیعی به معنای توصیه او به «غیر انسان بودن» است. نظر به اینکه ارتکاب این تناقض بر خلاف حکمت است به معنای آن خواهد بود که خداوند در عین اینکه حکیم است، حکیم هم نباشد، بنابراین پذیرفتن چنین تناقضی در اخلاق دینی مستلزم پذیرفتن این است «خداوند، در عین خدا بودن خدا هم نباشد».

نتیجه اینکه خوانش حداکثری از قانون طبیعی نه تنها بازنمای همه توصیه‌های اخلاقی خداوند است، که متن مقدس نیز نمی‌تواند ناقض آن باشد. بلکه خداوند هم نمی‌تواند آنها را نقض کند. از آنجا که این دیدگاه معرفت‌شناختی اولاً مبتنی بر استدلال فلسفی و ثانیاً ناظر به خیرات طبیعی و جهان‌شمول قانون طبیعی است می‌توان گفت نتیجه آن تأمین نظریه‌ای معرفت‌شناختی برای مدلی جهان‌شمول از نظریه دینی قانون طبیعی است که بر اساس آن قانون طبیعی، به مثابه قانونی جهانی است که خداوند همه آدمی‌زادگان را به آن امر کرده است همچنین همه موحدان به لحاظ دینی مخاطب یک قانون اخلاقی (قانون طبیعی) هستند و تکثر شرایع اخلاقی، که عمدتاً مبتنی بر تکثر متون دینی (متن مقدس) است، نیز منتفی خواهد بود.

خوانش حداکثری از نظریهٔ دینیِ قانون طبیعی: چالش‌های ... / افضلی و فنایی ۱۸۵

کتاب‌نامه

الف- کتب و مقالات

۱- فارسی:

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، تاریخ حقوق طبیعی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
- افلاطون (۱۳۶۷)، قوانین (مجموعه آثار افلاطون، ج ۴) ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- افضلی، ایوب و ابوالقاسم فنائی (۱۳۹۷)، «تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن از منظر علامه طالقانی»، دوفصلنامه هستی و شناخت، دوره ۵، شماره ۱، صص ۱-۲۶.
- افضلی، ایوب و ابوالقاسم فنائی (۱۳۹۸)، «بازخوانی نظریهٔ قانون طبیعی در الاهیات فلسفی»، دوفصلنامه هستی و شناخت، دوره ۶، شماره ۲، صص ۲۲۹-۲۵۲.
- بریه، امیل (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه (قرن هجدهم)، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- پامر، مایکل (۱۳۹۲)، دربارهٔ خدا، ترجمهٔ نعیمه پورمحمدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پترسون، مایکل (۱۳۹۳)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح‌نو.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۴)، شرح المنظومه، جلد ۲، تصحیح و تعلیق: حسن‌زاده آملی، مقدمه و تحقیق: مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- طالقانی، نظرعلی (۱۳۸۶)، کاشف الاسرار، ج ۱، تحقیق: مهدی طیب، تهران: نشر سفینه.
- حلی، یوسف (۱۳۷۴)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ اول، قم: موسسهٔ امام صادق.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۸)، دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه: مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ترجمهٔ ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نورمور، کالوین. جی. (۱۳۹۲)، «فلسفهٔ حقوق» تاریخ فلسفهٔ غرب، ج ۱۰، ترجمهٔ یاسر خوشنویس، تهران: انتشارات حکمت.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۵)، فلسفهٔ روشنگری، ترجمه: یدالله موقن، تهران: انتشارات نیلوفر.
- کلی، جان (۱۳۸۸)، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه: محمد راسخ، تهران: طرح‌نو.
- نلسن، مارک. ت. (۱۳۹۶)، برهان امکان (کیهان‌شناختی)، فقط استدلال، تهران: نشر نو.

۲- لاتین:

Finnis, John (2011). *Natural law & Natural Law: Collected Essays* (Vol. 5), London: Oxford University Press.

Murray, John (2009). *The Role of Religion as a Basic Human Good in the Moral Theory of Germain Grisez*, PhD thesis, Rome: Pontifical University Maynooth, St Patrick's College.

ب- وبسایت

Spade, Paul Vincent and Panaccio, Claude, "William of Ockham", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ockham/>>.

