



Revisiting the Relationship between Law and Morality through the Lens of Natural Law Jurisprudence

Hassan Vakilian*, Mohamad Moghtader**

Abstract

The evolution of natural law within jurisprudence has profoundly shaped legal philosophies throughout history. Its foundations intertwine theology, religious ethics, and the belief in fixed, eternal laws governing the world's nature, rooted in divine order. The origins of natural rights can be traced back to the Stoics, whose philosophy emphasized the intrinsic relationship between nature, reason, and law.

Early proponents of natural law, influential until the 18th century, contested the credibility of man-made laws, advocating for objective limitations on sovereign lawmaking. They asserted that man-made laws ought to align with natural law, grounded in reason. However, societal progression prompted a shift, acknowledging the necessity of man-made laws.

In the modern era, the rise of positivism and the belief in the separation of law and ethics posed challenges to traditional natural law theory. Some thinkers contended that despite these changes, natural law could still address modern ethical needs by modifying classical perspectives.

John Stuart Mill's "On Liberty" in 1859 introduced the Harm principle, challenging the government's role in morality enforcement. Subsequently, James Fitzjames Stephen opposed this notion in "Liberty, Equality and

How to Cite: Vakilian, H., Moghtader, M. (2024). Revisiting the Relationship between Law and Morality through the Lens of Natural Law Jurisprudence, *Journal of Legal Studies*, 15(4), 35-64.

* Assistant prof. Faculty of Law and Political Science, Allame Tabatabaie University: Tehran, IRAN. (Corresponding Author). Email: h.vakilian@atu.ac.ir

** Ph.D. in Public Law, Faculty of Law and Political Science, Allame Tabatabaie University: Tehran, IRAN. Email: Mohamad.moghtader@gmail.com

Fraternity" in 1873. The 20th-century "Wolfenden Committee" report to the British House of Representatives triggered debates such as the "Hart and Devlin" debate, centering on the principle of harm, becoming pivotal in Anglo-American legal philosophy and across legal systems globally.

This article aims to assess the relationship between law and morality within the context of natural law jurisprudence. It contends that while classical natural law comprehension may be inadequate, a rational understanding of legal ethics can withstand positivist criticisms. Moreover, it argues that modern natural law, despite its theoretical advancements, faces practical challenges. Notably, references will be drawn from prominent natural law thinkers such as LON Fuller, Mark Murphy, John Finnis, and Robert George.

An essential conclusion drawn from these evaluations is the centrality of reason in moral legislation. While classical natural law emphasized the superiority of morality over law, modern natural law theories focus on the formal conditions of legal morality, relying on formal, rational, and verifiable criteria.

The transformation also extends to the approach toward law and ethics, altering the concept of duty towards unjust norms and leading to changing standards of legal morality. Furthermore, the origins of legal validity have shifted from moral principles rooted in broader maxims to the predominance of reason and rationality in legitimizing political and legal orders.

Keywords: Natural Law Jurisprudence, Relationship between Law and Morality, Legal Ethics, Jurisprudential Evolution, Legal Validity.

Article Type: Research Article.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نقد قانون‌گذاری در حوزه اخلاق از منظر حقوق طبیعی مدرن

حسن وکیلان*، محمد مقتدر**

چکیده

پرسش از چیستی قانون، مبانی و عرصه اعمال آن همواره یکی از مهم‌ترین محورهای اندیشه‌ورزی بشر بوده است. با ظهور مسیحیت برای نخستین بار شرایط ایفای نقش الهیات و اخلاق دینی در عرصه قانون فراهم شد. حامیان حقوق طبیعی (کلاسیک) منکر اعتبار قانون وضع‌شده توسط بشر و قائل وجود مجموعه‌ای از محدودیت‌های عینی عقلانی بر صلاحیت قانون‌گذار بودند. بعدها به موازات نیاز به وضع قوانین بشری، نخست برخی اصلاحات در حقوق طبیعی کلاسیک انجام اما بعدها نظریات جدیدی در قالب فلسفه حقوق تحلیلی پدید آمد که تقابل عقل و اخلاق را در محور مباحث مربوط به قانون و قانون‌گذاری قرار داده و تلاش کردند تا خوانشی عقل‌محور از اخلاق ارائه کنند. لذا در راستای پرسش اصلی این مقاله مبنی بر امکان‌سنجی ارائه خوانشی از عقل که قابلیت سازگاری با آموزه‌های اخلاقی را داشته باشد، ضمن ادعای نابسندگی خوانش حقوق طبیعی کلاسیک و امکان ارائه خوانشی عقلانی از اخلاق قانونی که تاب تحمل در برابر انتقادهای پوزیتیویستی را داشته باشد، به این نتیجه خواهیم رسید که حقوق طبیعی مدرن برخلاف الگوی کلاسیک آن، در چارچوب نظری تا حد زیادی به این هدف نائل شده اما در عرصه عملی به عنوان مهم‌ترین بُعد موضوع، با موفقیت چندانی همراه نبود.

واژگان کلیدی: حقوق طبیعی، اخلاق، قانون‌گذاری، عقلانیت، دلایل قطعی.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی.

* استادیار گروه حقوق عمومی و بین‌الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: h.vakilian@atu.ac.ir

(نویسنده مسئول).

** دکترای حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: Mohamad.moghtader@gmail.com

سرآغاز

شاید بتوان حقوق طبیعی را قدیمی‌ترین مکتب حقوقی فلسفی تلقی کرد. باور به وجود نوعی نظم اخلاقی عینی که بیرون از نظام‌های حقوقی بشری قرار می‌گیرد، مبنا و شالوده حقوق طبیعی است. «حقوق طبیعی را در بهترین شکل آن می‌توان محل تلاقی اخلاق و حقوق تلقی و اصلی‌ترین داعیه آن را این بیان دانست: آنچه به‌طور طبیعی وجود دارد، همان است که باید وجود داشته باشد» (Wacks, 2006). البته خاستگاه حقوق طبیعی به این معنا که عالم آفرینش دارای قوانینی ثابت و ازلی است و طبیعت مخلوق خداوند بر بنیاد نظم و قانونی الهی بنا شده و برای یافتن معنای حقیقی هر امری مانند عدالت و انصاف باید به این قوانین رجوع کرد، به دوران رواقیون و فلسفه رواقی بازمی‌گردد که طی آن، قانون طبیعی خصلتی جهان‌شناختی یافته و بعدها سرآغاز پیدایش مکتب حقوق طبیعی شد. مهم‌ترین وجه آموزه رواقی را می‌توان وجود رابطه بنیادین میان طبیعت و عقل و قانون دانست. در حقیقت این دوران که به دوران انکار اعتبار حقوق برساخته بشر شهرت دارد، با اعتبار هرگونه قانون‌گذاری توسط انسان‌ها مخالف است. مبانی قانون از طریق خرد¹ قابل دستیابی بوده و قوانین بشری قدرت و اعتبار خود را از وجود این قوانین طبیعت برمی‌گیرند. در دوره‌های بعدی و با گسترش روابط اجتماعی این ایده کنار گذاشته شده و نیاز به وضع برخی قوانین توسط بشر احساس شد. البته علیرغم پذیرش قانون بشری تأکید بر آن بود که این قوانین باید در راستای قوانین طبیعت باشند. در خصوص این‌که قوانین طبیعت چه هستند و منشأ و خاستگاه آن‌ها چیست، نظرات مختلفی وجود داشت؛ اما گذر زمان، تغییرهای اجتماعی بنیادین، انقلاب‌ها، رشد و توسعه حقوق بشر و پیدایش نظریات جدید، به تدریج نیاز به قانون هم در راستای تأمین و تضمین حقوق افراد و هم اعمال مدیریت کارآمد و کنترل بر رفتارها و مدیریت اجتماعی بیشتر و ناکارآمدی حقوق طبیعی کلاسیک را خواه در

عرصه نظری و خواه عملی و نیاز روزافزون به وضع قوانین در عرصه‌های مختلف حیات بشری به اثبات رساند؛ اما در این عصر مدرن و خصوصاً به موازات پیدایش و رواج پوزیتیویسم و داعیه جدایی اخلاق از حقوق از یکسو و داعیه عدم قابلیت به‌کارگیری عقلانیت و خرد در فرآیند استدلال اخلاقی که سبب تضعیف موضع نظریه حقوق طبیعی شده بودند (Wacks, 2006)، عده‌ای از اندیشمندان با این ادعا که حقوق طبیعی همچنان توانایی و ظرفیت پاسخگویی به اقتضائات دوران مدرن را دارد، تلاش کردند تا با تعدیل حقوق طبیعی کلاسیک، مانع از حذف اخلاق (در معنای موردنظر خود) از عرصه قانون‌گذاری گردند.

تا پیش از قرن هجدهم باور عمومی این بود که دولت باید حافظ و ضامن اخلاقیات یا حداقل مانع از ارتکاب معاصی بزرگ شود اما جان استوارت میل در سال 1859 و در کتاب خود با عنوان *درباره آزادی*¹ با این ایده مخالفت کرده و اصل ضرر را مطرح و ادعا کرد که دولت تنها در ممانعت از ورود ضرر عینی به دیگران می‌تواند از قدرت بازدارنده خود بهره ببرد. 14 سال بعد و در 1873 جیمز فیتزجیمز استن در کتاب خود تحت عنوان *آزادی، برابری و برادری*² با این ایده مخالفت کرد. لکن در قرن بیستم و پس از گزارش مشهور «کمیته ولفندن»³ به مجلس نمایندگان بریتانیا بود که بحث پیرامون اصل ضرر در قالب مناظره «هارت و دولین» به محور بحث فلسفه حقوق انگلواامریکن مبدل شد.

در سنوات اخیر، اعتبار قانون‌گذاری اخلاقی یا مبتنی بر اصول دینی، با انتقادهای بسیاری از جانب روشنفکران دینی و اندیشمندان عرصه علمی مواجه شده است (Dworkin, 1996: 989-2002). فرض این نوشتار این است که معنایی که از اخلاق به‌عنوان عامل محدودکننده دولت جهت وضع قوانین در حوزه‌های مختلف خصوصی و عمومی از منظر حقوق طبیعی وجود دارد، معنای درستی نبوده و اخلاق بدون پشتوانه و

1. John Stewart Mill: *On Liberty*

2. James Fitz James Stephen: *Liberty, Equality, and Fraternity*

3. Wolfenden Committee

حمایت عقل نمی‌تواند تأثیری در تحدید حدود مجاز قانون‌گذاری دولت‌ها از منظر حقوق طبیعی مدرن داشته باشد. لذا هدف این نوشتار این است که با ارائه معنای صحیحی از اخلاق، آن‌گونه که در نظریات اندیشمندان و حامیان مدرن این مکتب وجود دارد، به مخالفت با این باور غلط پرداخته و روش ایفای نقش عقل و اهمیت آن را ارزیابی کند. لذا در ادامه تلاش خواهیم کرد تا نظریات لون فولر، جان فینیس، مارک مورفی و رابرت جورج در این ارتباط را با روشی تحلیلی و به ترتیب ذیل چهار گفتار بررسی و در انتها با تبیین الگوی ارتباط صحیح عقل، اخلاق و قانون در حقوق طبیعی مدرن، الگوی مطلوبی از ارتباط اخلاق و عقلانیت و تأثیر آن بر نظام قانون‌گذاری که بیش‌ازپیش بتواند در جلب حمایت و تبعیت عمومی و تأثیرگذاری بر رفتار اعضای جامعه مؤثر واقع شود ارائه کنیم.

1. لون فولر و اخلاق قانونی

فولر تألیفات خود را پس از جنگ دوم جهانی آغاز کرده و از الگویی سکولار و مبتنی بر آیین و رویه از حقوق جانب‌داری کرد (Fuller, 1958: 1630-72). وی بر این تأکید داشت که حقوق (طبیعی) باید همراه با برخی الزام‌های صوری خاص بوده و همواره همراه با نوعی اخلاق باشد که فراتر از قواعد اجتماعی‌ای است که قوانین در سایه آن ایجاد می‌شوند. وی در کتاب *اخلاق قانون*¹ به تشریح مبانی مشروعیت سیاسی از طریق اصول اخلاق قانون رویه‌ای می‌پردازد. به عقیده وی این اصول در راستای تضمین این‌که تمام حق‌های معین‌شده در قانون به‌طور متقابل و دوطرفه هم بر کارگزاران حکومت و هم بر شهروندان اعمال و اجرا می‌شوند، عمل می‌کنند. با چنین کارکردی، اصول اخلاق قانونی به برآوردن انتظارات عمومی ضمنی مبنی بر محدود شدن اعمال صلاحیت‌های رسمی

1. *The Morality of Law* (1969)

توسط حکومت، از طریق حاکمیت قانون که به عقیده فولر لازمه حکومت حقانی مبتنی بر قانون اساسی است، مساعدت می‌کنند (Vanderburge & Brom, 1998:2).

فولر در کتاب اخلاق قانون که آن را برآیند نارضایتی از ادبیات موجود پیرامون رابطه اخلاق و قانون تلقی می‌کند این ادبیات را از دو جهت ناقص و ناکارآمد می‌داند: نخست، ناکامی در تبیین معنای خود «اخلاق»؛ با این توضیح که وقتی قانون با اخلاق مقایسه می‌شود، عموماً این‌گونه تصور می‌شود که همگان می‌دانند معنای اخلاق چیست. سپس وی با تأکید بر تمایز میان آنچه او «اخلاق آرمان» و «اخلاق وظیفه» می‌خواند،¹ ناکامی از این تفکیک و تمایز را علت بسیاری از ابهام‌های موجود در گفتمان وجوه ارتباط اخلاق و قانون تلقی می‌کند (Fuller, 1969: 4). جهت دوم ناکارآمدی، نادیده گرفتن «اخلاقی که قانون را به وجود می‌آورد»² یا به عبارت دیگر «اخلاق درونی قانون»³ است.

لذا در حالی که اخلاق آرمان در اوج دستاورد بشر آغاز می‌شود، اخلاق وظیفه در کف و پایین‌ترین بخش آغاز می‌شود. اخلاق آرمان، اخلاق عهد عتیق و ده‌فرمان بوده و عمدتاً با ادبیات «تو نباید» و کمتر در قالب «تو باید» سخن می‌گوید. اخلاق وظیفه نیز تعیین‌کننده آن چیزی است که برای حیات اجتماعی ضروری است. «لذا قانون به‌منظور یافتن استانداردهای عملی و اثربخش قضاوت، باید به حوزه متناظر اخلاق آرمان، یعنی اخلاق وظیفه روی آورد. آنجاست که می‌توان برای تصمیم‌گیری پیرامون این مسئله که آیا رفتاری باید قانوناً منع شود یا نه، راه‌حلی پیدا کرد» (Fuller, 1969: 6-9).

موضوع دیگری که فولر مورد بحث قرار می‌دهد مسئله «معیار» در عرصه اخلاق است. این معیار نوعی شاخص یا عقربه وجود دارد که خط فاصل وظیفه از آرمان است. سرتاسر عرصه استدلال اخلاقی مالا مال از نزاعی بی‌پایان و مبهم بر سر محل قرارگیری این عقربه یا شاخص است و عده‌ای می‌خواهند آن را رو به بالا و عده‌ای رو

1. The Morality of Aspiration and The Morality of Duty

2. The Morality that Makes Law Possible

3. The Internal Morality of Law

به پایین نشان دهند. افرادی که آن‌ها را به شکل ناخوشایندی اخلاق‌مدار می‌خوانیم، تلاش می‌کنند تا این عقربه را رو به بالا و متمایل به مفهوم «وظیفه» نشان دهند و در راستای متقاعد ساختن ما برای همراهی با خود به اهمیت ذات و شأن انسانی اشاره کرده و به دنبال القاء اجباری پذیرش داشتن نوعی وظیفه در قبال اتخاذ این سبک از زندگی به ما هستند؛ اما فولر معتقد است امکان نیل به یک قضاوت صحیح در این خصوص از طریق عقل نیز ممکن است.

تقسیم‌بندی دیگری که از اخلاق ارائه می‌شود، اخلاق «درونی قانون» و اخلاق «برونی قانون» است. نوع اول اساساً با فرآیند وضع قانون در ارتباط بوده و حاکی از فونونی است که توسط قانون‌گذار و در مقام تصمیم‌گیری پیرامون این‌که کدام قاعده قانون بنیادین باید بر موضوع خاصی که نزد وی مطرح است اعمال شود، مطرح می‌شود. نوع دوم یعنی اخلاق بیرونی قانون نیز به محتوای قواعد بنیادین قانونی که عملاً توسط داور و در تصمیم اتخاذشده توسط وی اعمال شده است، اشاره دارد. آنچه در اینجا باید عنوان کرد این است که قانون از منظر فولر «فرآیند قرار دادن رفتار انسان تحت حکومت قواعد است» (Fuller, 1969: 69). لذا می‌توان گفت نظریه فولر ناظر بر «فرآیند» وضع قانون است نه «محتوا» و ماهیت قواعد حقوقی. به همین علت وی در بحث خود درباره «اخلاقی که قانون را به وجود می‌آورد، در انتهای بیان تمثیلی طولانی در خصوص پادشاه ناکامی بنام «رکس»، مبادرت به ارائه اصول هشتگانه خود می‌کند. این اصول شامل تداوم و استمرار، قابل اجرا بودن، عمومیت، قابل فهم بودن، عملی بودن، ناظر به آینده بودن، انتشار، ثبات هستند.¹ فولر عنوان می‌کند که اقتضائات این اصول هشتگانه اساساً دارای ویژگی اخلاقی است. نتیجه عدم کامیابی در هماهنگی با این اصول صرفاً ایجاد یک نظام حقوقی بد نیست بلکه عدم تحقق حتی یک مورد از این اصول سبب می‌شود تا اساساً نتوان از وجود نظام حقوقی سخن گفت و در این صورت

1. Internal Morality of Law: Consistency, Enforcement, Generality, Intelligibility, Possibility, Prospective, Publicity, Stability

هیچ‌گونه مبنای منطقی برای افراد جهت تبعیت از قواعد این نظام حقوقی نیز وجود نخواهد داشت (Murphy, 2006). لذا می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که مقصود فولر از اخلاق درونی قانون، تحقق اصول هشتگانه موردنظر وی است و رعایت این اصول در یک نظام حقوقی می‌تواند آن را واجد خصیصه اخلاقی ساخته و در نقطه مقابل، فقدان آن‌ها می‌تواند چنین ویژگی را از آن سلب کند (Lewis, 1965, 18).

البته فولر اذعان دارد که تحقق تمام این هشت معیار غیرممکن و در یک شرایط آرمانی امکان‌پذیر است اما این معیارهای هشتگانه بیانگر استانداردهایی هستند که کمال «قانونی بودن»¹ از طریق آن‌ها قابل ارزیابی است. در این موضع است که مقصود فولر از «اخلاقیات درونی قانون»² روشن می‌شود؛ به این معنا که اخلاقیات درونی قانون حاکی از تمام ابعاد آن معیاری است که از «اخلاق وظیفه» آغاز و به «اخلاق آرمان» ختم می‌شود. در واقع اخلاقیات درونی قانون جامع تمام این ابعاد بوده و همچنین اخلاق وظیفه و اخلاق آرمان را در بر می‌گیرد. به عقیده فولر اخلاقیات درونی قانون چیزی نیست که به قدرت و اعتبار قانون افزوده و یا بر آن بار شود بلکه شرایط اساسی خود آن قدرت و اعتبار است (Fuller, 1966: 112). نتیجه‌ای که از تمام این مباحث می‌توان اتخاذ کرد این است که «اخلاق درونی قانون نمی‌تواند چیزی جز «اخلاق آرمان» باشد نه اخلاق وظیفه» (Fuller, 1969: 38-43). «اخلاقیات درونی قانون اقتضا می‌کند که قواعدی وجود داشته باشند، قابل شناسایی و برای همه شناسانده شوند و در عمل توسط کسانی که موضوع آن‌ها هستند رعایت شوند. مادامی‌که اهداف بیرونی قانون مطرح و مدنظر باشد، این اقتضائات می‌توانند به لحاظ اخلاقی بی‌طرف باشند. درست همان‌گونه که قانون، پیش‌شرط قانون خوب است، اقدام بر مبنای قواعد شناخته شده نیز پیش‌شرط هرگونه ارزیابی معنادار عدالت موجود در قانون است» (Fuller, 1969: 154-57).

1. Legality

2. Inner Morality of Law

همچنین فولر در جای دیگری می‌نویسد: قانون باید به اندازه کافی و به شکل مناسبی سیال و انعطاف‌پذیر باشد تا بتواند با طبیعت سیال و متغیر بشر هماهنگ و سازگار شود؛ اما در جای دیگری می‌نویسد: این قواعد بنیادین بیانگر فرآیندهای ضروری قانون‌گذاری هستند. به نظر می‌رسد به عقیده فولر مبنای این قواعد بنیادین، قواعد حقوقی و قانونی نیستند بلکه قواعد اخلاقی هستند که کارآمدی خود را از پذیرش عمومی وام گرفته و در انتها متکی بر باور به درست و اجتناب‌ناپذیر بودنشان هستند. مسئله مهم دیگری که وی مطرح می‌کند این است که در دل مفهوم «اخلاقیت درونی قانون» ایده تقابل و دوسویگی قرار دارد. به عقیده فولر قانون‌گذار برای تضمین وفاداری به قانون، باید وارد یک رابطه متقابل با فرد شود. اگر این علقه و ارتباط متقابل به‌طور کامل از بین برود، دیگر هیچ مبنایی برای وجود وظیفه برای افراد جهت رعایت قواعد قانون‌گذار باقی نخواهد ماند (Fuller, 1969: 40).

2. جان فینیس، عقلانیت عملی و اصل ابزاری بودن دولت

جان فینیس نماینده دیگر مکتب حقوق طبیعی بر این عقیده است که قانون طبیعتاً و ذاتاً اخلاقی است. فینیس هدف نظام حقوقی را پیشبرد خیر عمومی تلقی کرده و معتقد است تا آنجا که خیر عمومی مطرح است، هیچ اقدام متمرذانه‌ای که به تضعیف نظام حقوقی منتهی شود قابل توجیه نخواهد بود (White, 1996). در حقیقت این گزاره اصل اندیشه فینیس محسوب می‌شود. همچنین وی از قانون طبیعی به‌عنوان قانونی که از طریق عقل قابل کشف است سخن می‌گوید. دولت نیز یک موجودیت طبیعی تلقی می‌شود که باید این قوانین طبیعی را کشف و با هدف هدایت جامعه در مسیر تعالی و شکوفایی و اعمال کنترل (به عبارت بهتر راهبری) بر جامعه، در نظام حقوقی به آن‌ها سامان ببخشد؛ اما مهم‌ترین نکته این اظهارات، لزوم کشف قوانین از طریق عقل است.

آنچه فینیس از آن با عنوان خیر عمومی یاد کرده و مصادیقی را نیز برای آن ذکر می‌کند،¹ ارزش‌های عینی و به این معنا هستند که هر شخص عاقلی به ارزش آن‌ها در زندگی معترف است (Wallin, 2012: 3). این خیرها با مجموعه‌ای از اقتضائات اساسی متدولوژیک عقلانیت عملی تقویت می‌شوند که متمایزکننده اندیشه سلیم از ناسلیم و فراهم‌کننده معیاری برای کشف و احراز اقدام‌های معقول و نامعقول و هم معیار تفکیک درست از غلط اخلاقی روش‌های عمل هستند. این اصول نه گزاره به این شرح هستند:

1. داشتن یک نقشه منسجم زندگی؛
2. عدم ترجیح خودسرانه میان خیرهای بنیادین؛
3. عدم ترجیح خودسرانه میان انسان‌ها؛
4. داشتن عزم نسبت به گسست از تمام برنامه‌های خاص و محدودی که یک فرد در نظر دارد؛
5. عدم ترک و رها کردن تعهدات عمومی به سادگی؛
6. عمل در راستای ایجاد امر خوب و کارآمد؛
7. احترام به تمام ارزش‌های اساسی در تمام اعمال همراه با عدم انتخاب امری برخلاف یک خیر اساسی؛
8. حمایت و تقویت خیر عمومی جامعه خود؛
9. تبعیت از وجدان درونی (Finnis, 2011: 100-125). به عقیده فینیس این اصول نه‌گانه هم معیار عینی سنجش و تمایز میان فرآیندهای معقول از نامعقول اقدام مبتنی بر حزم و هم معیار تمایز درست و یا غلط اخلاقی روش‌های عمل است. این‌ها در حقیقت اصول اخلاقی معتبر حقوق طبیعی هستند.

سپس وی در تبیین معنای خیر مشترک می‌نویسد: «مجموعه‌ای از شرایطی است که افراد یک جامعه را قادر می‌سازد تا ارزش‌هایی را برای خود به دست آورند که به‌واسطه آن‌ها و در راستای آن‌ها، افراد جامعه دلیل و مبنای معقولی برای مشارکت و تشریک مساعی با یکدیگر در جامعه دارند. جامعه اشاره شده در این تعریف نیز هم می‌تواند یک جامعه تخصصی، محدود و یا کامل باشد» (Finnis, 2011: 154).

در خصوص حدود مداخله دولت در حیات اجتماعی و اخلاقی شهروندان، فینیس قائل به لزوم تحدید صلاحیت و حوزه اقدام آن است. وی در تبیین اصول دولت

1. Life, Knowledge, Play, Aesthetic Experience, Friendship, Practical Reasonableness, Religion

محدود می‌نویسد: «حکومت محدود ایده‌آلی است که بر اساس آن اقتدار سیاسی باید نخست، وجود یک قلمرو مستقل و مصون از مداخله را به رسمیت شناخته و دوم، بر اساس ابزارهای محدود یا همان اصول حاکمیت قانون¹ عمل کند» (Green, 2012: 4). دلایلی که فینیس برای دفاع از وضع محدودیت‌های مطلق بر دولت ارائه می‌کند مبتنی بر این عقیده او است که «بسیاری از اجتماعات و نهادهای جامعه مدنی مثل خانواده، دوستی، کلیساها، دانشگاه‌ها و یا مشارکت‌ها، تبلور «خیر»های خاصی هستند که نظیر آن‌ها در حیات سیاسی وجود ندارد. دولت یک ابزار و وسیله است اما اجتماعات و نهادهای جامعه مدنی دربردارنده غایات «ذاتاً خوب» هستند و از این‌رو، حکومت باید به این نهادها آزادی عمل مطلق بدهد و در امورات مربوط به آنان اقدام به وضع قانون نکند (Green, 2012: 9). خیرهایی که حیات سیاسی می‌تواند بدان‌ها نائل می‌شود - برخلاف خیرهایی که جوامع مدنی فوق می‌توانند بدان‌ها دست یابند - اساسی، ذاتی و خلاق نیستند بلکه ابزاری هستند و در این معنا، متفاوت از خیرهای عمومی هستند که با جوامع کوچک‌تر جامعه مدنی مثل انجمن دوستی، زندگی مشترک، یا حیات دینی در ارتباطاند» (Finnis, 2011: 147). این مقدمات سبب می‌شود تا فینیس این نتیجه و اصل حکومتی را اتخاذ کند:

«قاعده‌گذاری برای این اجتماعات و نهادها هرگز نباید شکل‌گیری، جهت‌دهی و یا مدیریت این ابتکار عمل‌های فردی و شخصی و این اجتماعات و نهادهای فردی و شخصی را بر عهده بگیرد. حکومت همواره باید به این حدود احترام بگذارد زیرا حکومت چیزی جز یک ابزار

رتال جامع علوم انسانی

1. فینیس در مقام تبیین ویژگی‌های یک نظام حقوقی مبتنی بر فضیلت «حاکمیت قانون» می‌گوید: یک نظام حقوقی تا آنجا تبلور اصل حاکمیت قانون است که 1. قواعد آن ناظر به آینده باشند نه گذشته؛ 2. تبعیت از قواعد آن امکان‌پذیر باشد نه غیرممکن؛ 3. قواعد آن انتشار یابد؛ 4. قواعد آن شفاف باشد 5. قواعد آن با یکدیگر تناقض نداشته و انسجام درونی داشته باشند؛ 6. قواعد دارای استمرار باشند به گونه‌ای که مردم بتوانند با آگاهی خود از مفاد باثبات آن رفتار خود را هماهنگ کنند؛ 7. صدور دستورات و فرامین قابل اعمال بر شرایط نسبتاً محدود و معین بر مبنای قواعدی که منتشر شده؛ 8. شفاف، باثبات و عمومی باشند؛ 9. افرادی که قواعد را وضع، اجرا و اعمال می‌کنند، صلاحیت رسمی برای این کار را داشته باشند؛ یعنی هم در قبال آن قواعد مسئول و آن‌ها را عیناً مطابق با مفاد آن‌ها به اجرا بگذارند (Finnis, 2011: 270).

نیست». می‌توان نام این اصل را «ابزاریت»¹ نهاد. در واقع دولت هرگز نباید در نظر داشته باشد که در شکل‌گیری، هدایت و مدیریت گروه‌های اجتماعی مداخله کرده و حتی از هدایت روابط آن‌ها با دیگر گروه‌ها اجتناب کند (Keown & George, 2013:87)².

لذا می‌توان گفت که متدولوژی فینیس یک متدولوژی عقلانی است و لذا خیرهای اساسی در بستر یک فرآیند عقلانی (نه متافیزیکی، دینی، اخلاقی) باید کشف و احراز شوند. با نظر در فهرست خیرهای اساسی ارائه‌شده توسط وی نیز می‌توان به‌وضوح شاهد این بود که هیچ‌یک از آن‌ها پشتوانه غیرعقلی ندارند و دین (اخلاق) خود یکی از خیرهای اساسی هفتگانه موردنظر فینیس است؛ اما نکته جالب توجه این است که به عقیده فینیس این خیرها، حتی دین، همگی عقلانی و مورد تأیید تمام افراد عاقل بوده و در واقع به‌واسطه همین عقلانی بودن به چنین جایگاهی در فهرست خیرهای اساسی دست یافته‌اند. لذا می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که آن بخش از ابعاد دین که امکان توجیه عقلانی را نداشته باشد نمی‌تواند خیر تلقی شود؛

فینیس معتقد است این مجموعه، مجموعه‌ای کامل و جامع است که سایر اشکال دیگر خیر را می‌توان در آن‌ها یا ترکیبی از آن‌ها یافت و هیچ‌یک از این‌ها، بُعدی از دیگری و یا ابزاری برای نیل به دیگری نیست. این خیرها اصطلاحاً *Pre-moral* بوده و هیچ‌گونه قضاوت اخلاقی را مفروض نمی‌گیرند (Finnis, 2011: 100-103). این اصول درونی، مشتق نشده از اصول دیگر و غیرتاریخی هستند، به این معنا که برای همه مردم

1. Instrumentality

2. در نقطه مقابل عده دیگری هستند که معتقدند در عرصه جامعه، برخی امور وجود دارند که برای هر جامعه‌ای ضروری هستند و به‌واسطه این امر دولت می‌تواند به‌درستی آن‌ها را الزام‌آور کند؛ به عبارت دیگر همان‌طور که نلتشپ در نقد رویکرد گرین در کتاب *تعهدات سیاسی* می‌نویسد «تنها اعمالی که دولت باید امر یا نهی کند، اعمالی هستند که انجام یا ترک آن‌ها، با هر انگیزه‌ای، برای هدف اخلاقی جامعه ضروری هستند». هدف او از این بیان نیز ضمن تأکید بر عدم توانایی حکومت بر ایجاد اعمال اخلاقی یا اخلاقی کردن مردم با ابزار مجازات و تهدید، تأکید بر جواز دولت برای تحمیل اجباری رفتارهای فاقد انگیزه مهم اما دارای نتایج مهم است (Rasekh, 2002:123).

و در هر زمان و مکانی قابل فهم هستند (Finnis, 2011: 24). لذا و از آنجایی که به عقیده فینیس هدف نظام حقوقی پیشبرد خیر عمومی است، این خیر عمومی چیزی است که دارای پشتوانه عقلی است. مفهوم مخالف این گزاره این است که دولت باید از تعیین خیر عمومی که خارج از چارچوب عقل و در بستر غیرعقلانی احراز شده باشد خودداری کند؛ به عبارت دیگر آنچه به این روش واجد عنوان خیر عمومی شود، به طور کلی نمی‌توان نام خیر عمومی را بر آن اطلاق کرد. البته باید خاطر نشان کرد که محدودیت‌های ناشی از خیر عمومی صرفاً مشمول حکومت نبوده و می‌تواند محدودکننده بسیاری از حقوق شخصی نیز باشد (Malmiri Markaz, 2014:110-11).

همچنین فینیس در جای دیگری صراحتاً اعلام می‌دارد که مقصود من از اصطلاحاتی نظیر خیر، خیر اساسی و ارزش ابداً بحث در قالب خیر اخلاقی [در معنای مرسوم] نیست بلکه آن چیزی است که صرفاً به خاطر خودش تعقیب شود و به همین جهت به درستی «غایت» خوانده شده و شامل آن خیرهایی نمی‌شود که ابزاری بوده و به همین مناسبت وسیله محسوب می‌شوند (Finnis, 1987: 87). وی پس از برشمردن خیرهای نه‌گانه تأکید می‌کند که نباید این‌گونه تصور شود که این‌ها ارزش‌های اخلاقی هستند. خیرها باید تعقیب شوند، چون ذاتاً خوب هستند. منظور از «باید» نیز این نیست که یک تعهد ایجاد شده باشد بلکه آن‌ها صرفاً به خاطر خوب بودن ذاتی و اینکه ابزاری برای نیل به اهداف دیگر نیستند شایسته تبعیت‌اند. در این میان دین [یا اخلاق] خود یکی از خیرهای اساسی در لیست فینیس محسوب شده است نه یک عامل تعیین‌کننده در احراز خیرهای اساسی دیگر (Covell, 1992, 198).

این مهم است که به خاطر داشته باشیم که نیاز به دولت دقیقاً از آنجا ناشی می‌شود که افراد و گروه‌های اجتماعی دیگر قادر به تعقیب اهداف خود نباشند. مثلاً می‌توان دروغ گفتن را در نظر گرفت. این عمل در برخی حوزه‌ها همچون تبلیغات و دارو می‌تواند برای دولت تعهدی در راستای قانون‌گذاری با هدف درستی و حقیقت‌محور بودن برخی ارتباطات ایجاد کند در اینجا چون نه خود فرد می‌تواند به شکل کافی از خود حفاظت

کند و نه گروه‌های ذینفع دیگر می‌توانند عمل مورد بحث را منع کرده، در خصوص نقض تعهدهای تحقیق و خاطی را مجازات کنند، این تنها اقتدار سیاسی و در واقع اقتدار افراد در سایه قانون است که می‌تواند چنین کاری را انجام دهد. حال اگر راست‌گویی تنها در تعالی و رفاه خود فرد تأثیرگذار باشد، دلیلی برای مداخله مشروع وجود ندارد، زیرا افراد در این خصوص دارای اختیار و صلاحیت تام هستند؛ اما زمانی که دروغ افراد باعث ایجاد تهدیدی بالقوه برای آسایش و رفاه دیگران می‌شود دولت می‌تواند به شکل مشروعی دارای دلیلی برای مداخله باشد. در چنین مواضعی، توجیه مداخله مبتنی بر ماهیت بین فردی بودن عمل و تهدید برای دیگران است نه تهدید اخلاقی برای خود فرد. در واقع همان‌گونه که جورج عنوان می‌کند «مسئله ابزار بودن زمانی معنا می‌یابد که یک هدف به گونه دیگری قابل دستیابی نباشد» (Green, 2012). افراد در انتخاب‌های فردی‌شان نیازی به کمک دولت ندارند اما اگر بتوان دولت را در انتخاب‌های فردی محدود کرد، نمی‌توان در انتخاب‌هایی که به دیگران مربوط می‌شود محدود کرد.

لذا مداخله دولت تنها در اعمال «بیرونی» می‌تواند توجیه شود. هر فردی برای داشتن یک زندگی متعالی نیاز به داشتن یک شخصیت درونی نیرومند و انتخاب‌های صحیح و دوری از اغواها و وسوسه‌هایی است که با آن انتخاب‌ها مغایر است. در برخی جهات، افراد در نیل به این شخصیت کاملاً توانمند نیستند. تعالی درونی در نهایت موضوع انتخاب‌ها و جهت‌گیری‌های شخصی افراد است؛ اما نه می‌توان چنین شخصیتی را بر افراد تحمیل کرد و نه می‌توان کسی را درستکار کرد. دولت نمی‌تواند همه را عادل و باتقوا سازد. لذا از اظهارات فینیس این نتیجه حاصل می‌شود که وقتی اقدام دولت در عرصه مسائل درونی اشخاص یا به عبارت دیگر، موضوع‌هایی که نسبت به اراده آنان جنبه بیرونی دارد، قابل توجیه نباشد، نیازهایی که دولت بابت آن‌ها یارانه تخصیص می‌دهد نیز نمی‌تواند به نیازهای درونی گسترش یابد. نظر به اینکه بخش قابل توجهی از بودجه کشور ما صرف اموری می‌شود که به عقیده قانون‌گذاران به ارتقاء

اخلاق در جامعه می‌انجامد، از بیانات فوق فینیس می‌توان نتیجه گرفت که دولت نباید بودجه عمومی را صرف مسائلی از این دست کند. در انتها باید گفت فینیس تلاش کرد تا مبنایی عقلانی برای عمل اخلاقی ایجاد کند. تز اصلی وی این است که عمل وضع قانون، عملی است که می‌تواند و باید تحت راهنمایی اصول اخلاقی باشد که موضوع عقلانیت عینی¹ هستند. با وجود این که وی جایی برای اخلاق در عرصه حقوق ایجاد می‌کند، اما نوع اخلاقی که وی در ذهن دارد بسیار متفاوت از اخلاق حقوقدانان طبیعی کلاسیک است.

3. مارک مورفی و نظریه «نقصان قانونی»

مارک مورفی یکی دیگر از نظریه‌پردازان حقوق طبیعی مدرن و قائل به رویکرد نرم در حقوق طبیعی، در مقابل رویکرد سخت به این معنا است که اگر قانون شرایط اساسی لازم برای ایجاد آن خصوصاً مؤلفه‌هایی همچون عدالت را نداشته باشد، به‌طور کلی نمی‌توان نام آن را قانون گذاشت. این در حالی است که طبق رویکرد نرم عدم وجود شرایط مذکور خللی به صحت قانون وارد نمی‌سازد اما آن را ناقص خواهد ساخت.

ایده اصلی مورفی این است که قوانین و نظام حقوقی، در صورتی که فاقد برخی استانداردهای درونی خاص مربوط به قانونی بودن باشند، به لحاظ قانونی ناقص و معیوب خواهند بود. نام این نظریه که عنصر محوری نظریه مورفی است می‌تواند «نقصان قانونی»² گذارد؛ به عبارت دیگر اگر قانون بتواند واجد خصیصه «استاندارد عقلانی» باشد، می‌تواند یک قانون «نامعیوب»³ تلقی شود. به عقیده مورفی اگر قانون نتواند در قالب یک استاندارد عقلانی ظاهر شود، همچنان قانون اما یک قانون ناقص است. وی نظریه خود را بر مبنای اصل «ضرورت فرضی»⁴ ارسطو بنا می‌کند. به عقیده

1. Objective Reasonableness
 2. Legal Defectiveness
 3. Non-defective
 4. Hypothetical Necessity

او «پشتیبانی شدن توسط برخی دلایل قطعی اقدام، استاندارد اصلی تبدیل شدن به یک قانون است» (Murphy, 2006: 12-13). به‌گونه‌ای که اگر قانون یا نظام حقوقی فاقد این دلایل قطعی اقدام باشد، یک قانون و نظام حقوقی ناقص خواهد بود. نتیجه این دیدگاه می‌تواند قوانینی باشد که فاقد برخی مبانی صحیح مرتبط با دلایل قطعی همچون نظام حقوقی رژیم نازی باشد.

به عقیده مورفی ایده «دلایل قطعی»¹ باید جایگزین داعیه اصلی سنت قدیمی فلسفه حقوق طبیعی در قالب ارتباط ضروری میان قانون و اخلاق شود. ایده «دلایل قطعی» به‌جای ارجاع به اخلاق، تلاش می‌کند تا یک صورت‌بندی از فلسفه حقوق طبیعی ارائه کند که جامع تمام طیف دلایل خوب برای اقدام باشد که با نظریه‌های حقوق طبیعی سنتی ارتباط دارند. همچنین این ایده دربردارنده این است که شکل دقیق ارتباط میان قانون و دلایل قطعی برای اقدام، «حمایتی و پشتیبانی‌کننده»² است. برای این‌که یک هنجار با دلایل قطعی مورد حمایت قرار گیرد باید «برخی دلایل کافی برای عمل هماهنگ با آن هنجار و نیز دلایل کافی برای عمل نکردن به هر روش ناسازگار با آن هنجار» وجود داشته باشند.

ایده «ضرورت فرضی» ارسطو مبتنی بر رابطه میان غایت و شرایط خاصی است که باید به منظور تحقق و نیل به آن غایت وجود داشته باشد. درواقع مورفی از این طریق درصدد بیان این است که قانون یک معیار عقلانی برای رفتار، یا به عبارتی یک «دلیل قطعی» است. وی در حمایت از خوانش نرم از حقوق طبیعی به ارائه سه استدلال، یعنی استدلال رویکرد قانونی، استدلال کارکردی و استدلال «عمل غیربیانی» می‌پردازد که کلید فهم شرایط «غیرنقصانی»³ قانون بوده و تکنیک‌هایی برای تمییز میان شرایط وجودی قانون و شرایط «غیرنقصانی» آن هستند ارائه می‌کند. مورفی ضمن رد رویکرد قانونی، از دو رویکرد دیگر حمایت می‌کند.

1. Decisive Reasons
2. Backing
3. Non-defectiveness

مورفی در تبیین رویکرد قانونی می‌نویسد: این استراتژی حول ایده جان فینیس مبنی بر این می‌شود که نوعی رویکرد پارادایمیک محوری وجود دارد که ما از طریق آن قادر خواهیم بود تا برخی نظام‌های اجتماعی و هنجارهای اجتماعی را آشکارا ذیل عنوان قانون، برخی کاملاً فراقانونی و برخی صرفاً نوع متمایزی از «معنای اصلی» به یک یا چند روش خاص، طبقه‌بندی کنیم. استدلال کارکردی مبنی بر این است که اگر یک نمونه از یک نوع کارکردی،¹ نتواند کارکرد مربوط به آن نوع را انجام دهد، آن نمونه می‌تواند ناقص تلقی شود. به‌عنوان مثال یک ساعت کوکی شکسته، مادامی‌که کارکرد آن مبنی بر اعلام ساعت را انجام ندهد، ناقص تلقی خواهد شد. مورفی با اعمال این ایده بر فلسفه حقوق ادعا می‌کند که کارکرد قانون ارائه احکامی است که با دلایل قطعی پشتیبانی می‌شوند. حال اگر قانون از انجام چنین کارکردی ناکام بماند یک قانون ناقص خواهد بود. استدلال «کنش غیرگفتاری»² به شرایط غیرنقصانی نظریه «کنش گفتاری» و اعمال آن در عرصه حقوقی ارتباط می‌یابد. به‌عنوان مثال از آنجا که قادر بودن به نشان دادن صحت آنچه بیان می‌شود، شرط غیرنقصانی (ناقص نبودن) اظهارات و بیانات است، دروغ، یک بیان ناقص تلقی می‌شود. مورفی با این استدلال خود درصدد بیان این است که از منظر نظریه اعمال گفتاری، پشتیبانی شدن با دلایل قطعی، بخشی از شرایط غیرنقصانی قوانین است، دقیقاً همان‌طور که در اعمال غیربیانی، صداقت یک شرط غیرنقصانی قول و قرارها است. به عقیده مورفی دقیقاً همان‌گونه که یک دروغ، هنوز هم می‌تواند یک بیان تلقی شود، لذا یک عمل قانونی غیربیانی که با دلایل قطعی پشتیبانی نمی‌شود، همچنان می‌تواند یک عمل غیربیانی از نوع همان عمل قانونی باشد.

نظر به اینکه تز محوری در نظریه سیاسی حقوق طبیعی این است که اقتدار قانون از جایگاه محوری آن در ارتباط با خیر عمومی نشأت می‌گیرد و فلسفه سیاسی حقوق طبیعی با مسئله «اعتبار قانون» در ارتباط است، ضروری است تا با مفهوم خیر عمومی

1. Functional Kind
2. Illocutionary Acts

در نظریه مورفی آشنا شویم. وی در کتاب حقوق طبیعی در فلسفه حقوق و سیاست به تعریف خیر عمومی پرداخته و می‌نویسد: «جایگاه قانون به‌عنوان مرجع و منشأ صدور احکام به واسطه تعهد آن به این دیدگاه نیست که «قانون آمرانه است» بلکه به این دلیل است که احکام آن با دلایل قطعی برای عمل پشتیبانی می‌شود. این اولین تز کلیدی حقوق طبیعی است. دومین تز کلیدی حقوق طبیعی این است که توانایی و ویژگی «ارائه‌کننده دلیل»¹ قانون، از خیر عمومی جامعه سیاسی نشات می‌گیرد».

مورفی معتقد است اگر بخواهیم تحلیلی از اقتدار قانون در چارچوب محدودیت‌های مقرر از سوی حقوق طبیعی ارائه کنیم، دو کار باید انجام شود: نخست باید نشان داد که نوعی «خیر عمومی جامعه سیاسی» وجود دارد که می‌تواند دارای بار هنجاری باشد که رویکرد حقوق طبیعی بر آن بار می‌کند. سپس باید نشان داد از آنجا که قانون با چنین خیر عمومی‌ای در ارتباط است یا می‌تواند باشد، دارای اعتبار خواهد بود. همان‌گونه که پیش‌تر عنوان کردیم، مورفی با رویکرد سوم همراه است. اعتبار رویکرد سوم نیز به‌واسطه توانایی آن در ارائه دلیلی برای خیر عمومی است. لذا می‌توان گفت خیر عمومی جامعه یک فرد چیزی است که آن فرد دلیل قطعی و نیرومندی برای تعقیب و ترویج آن دارد. لذا به عقیده مورفی، تحلیل حقوق طبیعی از اعتبار قانون مقرر می‌دارد: قانون در صورتی دارای اعتبار خواهد بود که بتواند آنچه شخص باید در راستای تحقق اصل خیر عمومی انجام دهد مشخص کند. همچنین قانون باید در میان انواع دیگر الگوهای موجود برای عمل [همچون اخلاق]، دلیلی برای انتخاب عمل موردنظر خود داشته باشد. در نتیجه این امر، شهروند دلیلی برای تبعیت از قانون خواهد داشت (Murphy, 2007: 90-92).

اگر بخواهیم نظریه مورفی در ارتباط با اخلاق و قانون را در یک عبارت خلاصه کنیم می‌توانیم بگوییم: قانون یک معیار عقلانی برای رفتار یا به عبارتی یک «دلیل قطعی» است. قانون با دلایل قطعی حمایت می‌شود و ایده دلایل قطعی باید جایگزین داعیه

اصولی فلسفه حقوق طبیعی در قالب ارتباط ضروری میان اخلاق و قانون شود. از تشریح تزه‌های کلیدی حقوق طبیعی در باور مورفی، این نتایج بسیار مهم در ارتباط با سؤال اصلی این نوشتار حاصل می‌شود: افراد هیچ الزامی برای تبعیت از قانونی که فاقد چنین ویژگی‌هایی باشد ندارند، زیرا وقتی شخص دلایل خوب و قابل قبولی برای پذیرش تصمیم‌های برآمده از خیر عمومی داشته باشد، ملزم به تبعیت از آن خواهد شد. مورفی معتقد است که پاسخ به سؤال از جواز یا عدم جواز قانون‌گذاری در عرصه اخلاقیات با تعریفی که از اخلاق ارائه می‌کنیم، ارتباط تام و تمام دارد. اگر اخلاق را مشتمل بر هنجارهای پذیرفته‌شده موجود در جامعه برای هدایت رفتار فرد و انتقاد از دیگران تلقی کنیم که عدم همراهی با آن سبب فشار اجتماعی در راستای همراه شدن شخص با آن خواهد شد، بدیهی است که هیچ دلیلی برای قانون‌گذاری در عرصه اخلاقیات وجود ندارد.

در انتها باید گفت هرچند مورفی هیچ اصلی برای قانون‌گذاری در عرصه اخلاقیات ارائه نکرده و به واسطه نظریه‌پردازی در چارچوب حقوق طبیعی به‌طور کلی منکر جواز قانون‌گذاری در عرصه اخلاقیات نشده و مشروط به شرایط خاصی از آن حمایت می‌کند، اما همچون فولر و فینیس تأکید بسیار زیادی بر عقلانیت در فرآیند قانون‌گذاری اخلاقی می‌کند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که به عقیده مورفی به منظور ارائه پاسخی به سؤال جواز یا عدم جواز قانون‌گذاری در عرصه اخلاقیات و حدود آن، نخست باید تعریفی از اخلاق ارائه شود. تعقیب اهداف اخلاقی و یا ترویج و ارتقاء اخلاق حسنه در جامعه ابدأ نمی‌تواند توجیهی برای قانون‌گذاری محسوب شود مگر اینکه ارزش هدف اخلاقی مورد تعقیب قانون، با دلایل عقلانی قطعی که برای عموم افراد قابل فهم و دریافت باشد، احراز شود. بدیهی است که ملاک و مرجع احراز عقلانیت نیز افراد و عقل جمعی آنان خواهد بود و امکان ارجاع به هیچ‌گونه عقل برتر یا منشأ و خاستگاه ماورائی و متعالی وجود ندارد. نوعی اخلاق عرفی و مورد قبول افرادی که در همان جامعه زندگی می‌کنند.

4. رابرت جورج و عقلانیت مبتنی بر اخلاق

رابرت جورج نماینده دیگر مکتب حقوق طبیعی در اثر برجسته خود یعنی اخلاقی ساختن انسان‌ها¹ تلاش می‌کند تا تحلیلی از حقوق طبیعی با هدف لزوم اعمال استانداردهای اخلاقی توسط دولت ارائه کند. وی در این کتاب به‌طور جزئی و مفصل علل عدم جواز قانون‌گذاری در اخلاق از منظر سنت لیبرال و آرای کسانی همچون دورکین، والدرون و رلز و رز را بررسی می‌کند. جورج در ابتدای بحث خود اعلام می‌کند که به دنبال بیان اصولی که باید در قانون‌گذاری در عرصه اخلاقیات مورد توجه قانون‌گذار قرار گیرد نیست و صرفاً به ارائه تحلیل‌هایی پیرامون حق بر آزادی بیان، اجتماع و دین پرداخته و با تمرکز بر نقش ابزاری این موضوع‌ها در تحقق خیر عمومی، به لزوم حمایت دولت از این آزادی‌ها و توجیه عقلانی ورود آن به عرصه قانون‌گذاری در این حوزه‌ها می‌پردازد. وی جزو موافقان قانون‌گذاری در عرصه اخلاقیات است و مدعی است توانسته است تا توجیه جدیدی برای این اقدام بیابد.

به باور جورج حقیقت اخلاقی بیرون از واقعیت اجتماعی و سیاسی قرار داشته و به تمام عرصه‌های حیات اجتماعی گسترش می‌یابد و تعیین امر اخلاقی و تمییز آن از غیر اخلاقی عملی اساساً عقلانی است. به همین علت وی بحث خود را به سطح نظری محدود می‌کند. به عقیده جورج اگر قانون‌گذار نتواند برای پیش‌فرض‌های اخلاقی اساسی دلیل بیاورد، نخواهد توانست یک قضاوت اخلاقی معتبر درباره مسائل داشته باشد. البته به این مسئله نیز اذعان دارد که فرآیند قانون‌گذاری که مبتنی بر خرد محض باشد، از واقعیت سیاسی و اجتماعی و روابط قدرت به دور است.

جورج در مقدمه کتاب خود می‌نویسد «قوانین نمی‌توانند انسان‌ها را اخلاقمدار کنند. این کار انسان‌ها است و آن‌ها این کار را تنها با انتخاب آزادانه انجام کار اخلاقاً درست به دلیل درست می‌توانند انجام دهند. قوانین می‌توانند به همراهی با قواعد اخلاقی امر کنند اما

1. Robert George, Making Men Moral (1993)

نمی‌توانند عملکردهای درونی عقل و اراده را که عمل بیرونی هماهنگی با اقتضائات اخلاق را به یک عمل اخلاقی تبدیل می‌کند، وادار و الزام کنند. با این حال سنت‌های پیش از لیبرال اندیشه اخلاقی، سیاست و قانون بر این عقیده بودند که قوانین دارای نقشی فرعی در کمک به مردم برای اخلاقی کردن خودشان، با ممانعت از افساد خود که ناشی از انتخاب عمل غیراخلاقی است، ممانعت از مثال‌ها و نمودهای رفتار بد که دیگران را به تقلید آن سوق می‌دهد، مساعدت به حفظ یک محیط اخلاقی که مردم در آن انتخاب‌های اخلاقی شخصی خود را انجام دهند و آموزش درست و غلط اخلاقی به مردم ایفا می‌کنند. بر اساس دیدگاه سنتی، یک جامعه سیاسی خوب، از قدرت اجبار عمومی برای حفاظت از مردم در مقابل آثار سوء فساد بهره می‌گیرد» (George, 1993: 20).

همچنین جورج در نقد دیدگاه لرد دولین مبنی بر این‌که هیچ‌کد اخلاقی نمی‌تواند جز با تکیه بر دینی که مبتنی بر آن است، مدعی اعتبار باشد و آموزه‌های دینی نیز مبتنی بر ایمان هستند نه خرد می‌نویسد «هنجارهای اخلاقی می‌توانند به شکل معقولی مستقل از مشروعیت دینی توجیه شوند» (George, 1993: 75-81). نیز به عقیده جورج قانون‌گذار نمی‌تواند نسبت به درست یا غلط بودن اخلاقی حقیقی عملی که باید منع شود بی‌تفاوت باشد. غیراخلاقی بودن عمل دلیل کافی برای منع قانونی آن نیست اما شرط ضروری برای اعتبار اخلاقی اقدام «منع کردن» است (George, 1993: 7).

عقلانیت عملی از منظر جورج به معنای عمل بر مبنای هنجارهای اخلاقی است. در واقع دلیل برآمده از یک هنجار اخلاقی در صورت تراحم با دلایل غیراخلاقی می‌تواند آن‌ها را بی‌اثر کند. مقصود جورج این است که آن انتخابی کاملاً عقلانی است که نه تنها فراهم‌کننده یک دلیل اخلاقی بلکه در هماهنگی با تمام هنجارهای اخلاقی باشد؛ اما یک هنجار اخلاقی زمانی می‌تواند انجام عمل خاصی را منع کند که دلیل قطعی برای عدم انجام آن ارائه کند. همه هنجارهای اخلاقی دلایلی برای عمل ارائه می‌کنند اما تمام دلایل عمل، هنجارهای اخلاقی نیستند (George, 2000, 214).

با مطالبی که در بالا عنوان شد می‌توان ردپای ایده «دلایل قطعی» را در نظریه جورج نیز یافت؛ اما در ساحت اندیشه جورج این مفهوم بسیار پیچیده می‌شود. دلایل قطعی دلایلی هستند که با خیرهای ذاتی بشر در ارتباط‌اند. اگر هیچ خیر ذاتی وجود نداشته باشد، هیچ دلیل قطعی برای عمل وجود نخواهد داشت و همین‌طور اقدام عقلانی نیز غیرممکن خواهد شد. همچنین نوع دیگری از دلایل وجود دارند که دلایل «بنیادین و اساسی» خوانده می‌شوند. این‌ها دلایلی هستند که عقلانی بودن آن‌ها به‌عنوان یک دلیل، مبتنی بر دلایل عمیق‌تری برای عمل نیست. این‌ها دلایل دسته اول هستند. در نقطه مقابل آن‌ها دلایل دسته دوم قرار دارند که در عین اینکه آن‌ها نیز راهنمای عمل و گزینش عملی از میان گزینه‌های موجود برای انتخاب هستند، عقلانیت آن‌ها به‌عنوان یک دلیل، مبتنی بر دلایل عمیق‌تر دیگری است. اصول اخلاقی و هنجارهای خاصی که از آن‌ها ناشی می‌شود را می‌توان جزو دلایل دسته دوم محسوب کرد. این دلایل دسته دوم از قبل چندگانگی دلایل دسته اول ناسازگار به وجود می‌آیند. دلایل دسته دوم ذاتاً ارزشمند نیستند بلکه ابزاری‌اند، در حالی که تنها اهداف و غایاتی که ذاتاً ارزشمند هستند، فراهم‌کننده دلایل بنیادین و اساسی یا به عبارت دیگر دسته اول برای عمل هستند.

از این بیان می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که به عقیده جورج، قانون‌گذار برای توجیه پیش‌فرض‌های اخلاقی خود نمی‌تواند به اصول و هنجارهای اخلاقی ناشی از آن متوسل شود، زیرا عقلانیت و صحت این اصول و هنجارها بدیهی نبوده و متکی بر دلایل دیگری است که پشتوانه این اصول و هنجارها هستند. آن اقدام دولت در راستای قانون‌گذاری که مبتنی بر اصول و هنجارهای اخلاقی باشد، حداقل از منظر جورج عقلانی نیست (Bradley, 2014:676). در اینجا ممکن است این سؤال پیش بیاید: در این صورت مقصود جورج از بیان این‌که عقلانیت عملی به معنای عمل بر مبنای هنجارهای اخلاقی است چیست؟ پاسخ این سؤال این است که مقصود وی این نیست که اصول و هنجارهای اخلاقی لزوماً با دلایل قطعی پشتیبانی می‌شوند بلکه این است که به منظور توسل به اصول و هنجارهای اخلاقی برای منع یک عمل، باید دلیل قطعی

در دست داشت. همان‌طور که وی خود می‌نویسد: هنجار اخلاقی زمانی می‌تواند انجام عمل خاصی را منع کند که دلیلی قطعی بر عدم انجام آن ارائه کند. چنین دلیلی از بین برنده هرگونه دلیلی است که آن شخص برای انجام آن عمل دارد. لذا اگر یک عمل اخلاقی، شخص را به انجام عملی ملزم کند، سپس دلیلی قطعی برای انجام دادن آن ارائه کند، در این صورت این دلیل، دلیل فرد را برای انجام دادن عمل دیگر مغلوب می‌سازد اما از بین نمی‌برد. لذا می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که هنجارها و اصول اخلاقی برای ورود به عرصه قانون و منع یا تجویز یک رفتار خاص باید با دلایل قطعی همراه باشند و این سبب اتصاف عمل مزبور به ویژگی عقلانیت خواهد شد. نتیجه مهم دیگری که از این بیان حاصل می‌شود این است که عدم همراهی مقرر قانونی مبتنی بر هنجار اخلاقی و دال بر جواز یا نهی یک عمل خاص با دلیل قطعی، نافی الزام افراد موضوع قانون به تبعیت خواهد بود.

فرجام سخن

نتیجه بسیار مهمی که از بررسی نظرات کلیه اندیشمندان فوق می‌توان به آن دست یافت، جایگاه محوری عقل و عقلانیت در قانون‌گذاری اخلاقی است. نظریه‌پردازان مدرن حقوق طبیعی، ضمن باور به ارتباط عمیق قانون و اخلاق و بازتعریف این مفاهیم، تلاش کردند تا اخلاق را بر مبنای عقلانیت و عقلانیت را در چارچوب خیر بشری و با هدف بیشینه‌سازی مشارکت سیاسی و اجتماعی افراد و ایجاد پشتوانه عقلانی برای اخلاق در راستای از بین بردن تقابل میان این دو و تبدیل اخلاق به یک امر قابل توجیه عقلانی و قانون و اقتضائات آن به یک موضوع عمومی قابل بحث تعریف کنند در همین راستا تلاش کردند تا ورود اخلاقیات و هنجارهای اخلاقی به عرصه قانون و توسل دولت به اصول و هنجارهای اخلاقی برای وضع قوانین محدودکننده و یا تعیین مجازات را مقید به مجموعه‌ای از قیود عقلانی کنند.

این تأکید در بیان فولر با لزوم رعایت اصول هشتگانه با هدف ایجاد مبنایی منطقی برای تبعیت و توجیه عقلانی و اخلاقی نظام حقوقی، در باور فینیس با لزوم کشف قوانین طبیعت از طریق عقل، عقلانیت خیرهای اساسی و لزوم استفاده از یک متدولوژی عقلانی با هدف اتصاف قاعده حقوقی به ویژگی عقلانیت عملی، از منظر مورفی با ایده دلایل قطعی و پشتیبانی شدن قاعده حقوقی رفتاری با دلایل عقلی و از دیدگاه جورج در هماهنگی با هنجار اخلاقی که با دلایل قطعی برای عمل پشتیبانی می‌شوند تبلور می‌یابد. نکته حائز اهمیت دیگر این است که به عقیده تمام این اندیشمندان، عدم رعایت این اقتضائات عقلانی در فرآیند کشف و احراز قوانین و قواعد رفتاری، علاوه بر اینکه نظام حقوقی مزبور یا قاعده رفتاری موردنظر را از ویژگی عقلانی و یا اخلاقی عاری خواهد کرد، هیچ وظیفه‌ای دال بر تبعیت از قواعد حقوقی برای افراد موضوع قانون به دنبال نخواهد داشت. تعقیب اهداف اخلاقی و یا ترویج و ارتقاء اخلاق حسنه در جامعه ابداً نمی‌تواند توجیهی برای قانون‌گذاری محسوب شود مگر اینکه ارزش هدف اخلاقی مورد تعقیب قانون با دلایل عقلانی قطعی که برای عموم افراد قابل فهم و دریافت باشد، احراز شود و امکان ارجاع به هیچ‌گونه عقل برتر یا منشأ و خاستگاه ماورائی و متعالی وجود ندارد.¹

حقوق طبیعی مدرن و نمایندگان آن نوآوری‌های بسیاری در عرصه نظریه حقوقی به همراه آورده و نظریات آنان در قیاس با نظریه‌پردازان کلاسیک دربردارنده سه تغییر مهم و بنیادین در رویکرد بود: نخست در موضوع مورد مطالعه، دوم رویکرد به اخلاق و قانون، سوم تغییر منشأ و خاستگاه اعتبار هنجارها.

1. باید خاطر نشان کرد که عقلانیت در میان اندیشمندان اسلامی نیز دارای حامیانی است. نظریه معتزله در باب اخلاق در مقابل نظریه اشاعره مبین این ادعاست که قواعد و اصول اخلاق و عدالت عقلی‌اند و هنجارها اساساً از یک چیستی عقلانی برخوردارند. به عقیده معاصران این دیدگاه، احکام و قوانین اسلامی بر ساخته مسلمانان اولیه و شرایط زمانی و مکانی خاص و متأثر از شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی است و به واسطه تکیه آنها بر عقلانیت، در حال حاضر قابلیت انطباق با شرایط و مقتضیات فعلی را خواهند داشت (Rasekh, 2005: 107).

تا آنجا که به ارتباط اخلاق و حقوق ارتباط می‌یابد، تمرکز حقوق طبیعی کلاسیک عمدتاً بر تبیین ارتباط قانون و اخلاق، الگوی تعامل آن دو و توجیه برتری اخلاق بر قانون یا به عبارت دیگر، تلاش برای توجیه و تئوریزه کردن ابتدای قانون بر اخلاق و تشریح مبانی اخلاقی قانون و مبنای حجیت آن بود. در حالی که در حقوق طبیعی مدرن، شرایط اخلاقی شدن قانون و معیارهای عقلانی عینی که باید در یک قانون وجود داشته باشد تا آن را شایسته تبعیت از سوی اعضای جامعه کند، به هدف و دغدغه اصلی مبدل شد. این معیارها نه یک سری اصول کلی برآمده از قوانین ازلی حاکم بر طبیعت که توسط افراد خاصی استنباط شده باشد، بلکه مجموعه‌ای از معیارهای مادی، عقلانی و قابل احراز و ارزیابی عمومی بود. بدین‌سان شرایط و بسترهای لازم برای تأثیرگذاری عمومی و تبدیل قانون به یک موضوع دارای قابلیت بحث عمومی فراهم شد.

تغییر دوم در زمینه رویکرد به مقولات اخلاق و قانون به وجود آمده و آنچه از اخلاق و قانون اراده می‌شد به‌طور کامل دگرگون شد، زیرا اگر قرار بود اخلاق قانونی ریشه در الهیات داشته و به قید ضمانت اجراهای دینی تأمین و تضمین می‌شد، این امر صرف‌نظر از تمام ایرادات نظری، در عمل تبعات ناخوشایندی بدین شرح می‌توانست به همراه داشته باشد: نخست، عدم رعایت بایسته‌های اخلاق در قانون سبب بی‌اعتباری کلی قانون و نیاز به تغییر کلی آن می‌شد؛ دوم هیچ‌گونه وظیفه عرفی یا تعهد اخلاقی یا الزام درونی به تبعیت از قانون غیراخلاقی باقی نمی‌ماند؛ سوم پذیرش چنین شرایطی به آنارشی و عدم پذیرش آن در بهترین حالت به نافرمانی مدنی و در بدترین آن به تحمیل اجباری قانون در عمل توسط حکومت منتهی می‌شد؛¹ نتیجه غیراخلاقی تلقی شدن

1. به‌واسطه همین امر بود که آکویناس علیرغم اعلام بی‌اعتباری قانون مغایر با اخلاق - در معنای کلاسیک - به‌منظور اجتناب از آنارشی و تجویز عدم تبعیت از قانون که نتیجه منطقی عدم هماهنگی آن با اخلاق بود، عنوان کرد که افراد نه به لحاظ عملی، بلکه به لحاظ درونی و وجدانی ملزم به تبعیت از قانون نخواهند بود اما در هر حال تبعیت از قانون بد و غیراخلاقی - به‌واسطه اجتناب از آنارشی و تبعات منفی بعدی - بر عدم تبعیت از قانون اولویت دارد و حتی‌الامکان باید از قانون تبعیت کرد (Regan, 2010: 203).

قانون، به لحاظ منطقی نمی‌توانست جز عدم وجود هرگونه وظیفه یا تعهدی به تبعیت از قانون باشد. لذا تنها راه چاره و گریز برای اجتناب از تبعات ناخوشایند فوق‌الذکر، تغییر خوانش از اخلاق و رویکرد موجود به قانون غیراخلاقی و به عبارت دیگر، تغییر معیارهای موجود برای غیراخلاقی‌شدن قانون بود.

سومین و آخرین تغییر با منشأ و خاستگاه اعتبار قوانین ارتباط داشت. پیش‌تر وجود بن‌مایه‌های اخلاقی که به نوبه خود در اصول متعالی کلی‌تری ریشه داشتند، مبنای اعتبار وضع قانون به‌طور کلی و حجیت هنجارهای آن به‌طور خاص تلقی می‌شد؛ اما عصر جدید، تحولات بنیادین اجتماعی و سیاسی و ساختارهای حکومتی نوین و انقلاب‌ها زمینه پیدایش مکاتب فلسفی فردمحور، نظریات سیاسی آزادی‌خواهانه، افزایش مطالبات عمومی برای مشارکت و نقش‌آفرینی در فرآیند تصمیم‌گیری و به تبع به حاشیه راندن نظم سنتی عمدتاً دین‌محور را فراهم و روند عقلانی‌شدن، عرفی‌شدن و دین‌ستیزی را تسریع کرده و عقلانیتی را که در خوانش حقوق طبیعی کلاسیک صرفاً ابزار استنباط و تطبیق بود، به یگانه مبنای اعتبار و مشروعیت نظم سیاسی و قانونی مبدل کرد.

لذا هدف نظریه‌پردازی در عرصه حقوق طبیعی مدرن، یافتن مبنایی جز مفهوم کلی و متشتم و ماورایی از اخلاق، به‌منظور فراهم ساختن بستری برای نیل به توافق و دستیابی به ارزش‌های مشترک برای مشارکت در عرصه جامعه و ایفای نقش در ایجاد قواعد حاکم بر آن و زنده کردن دوباره آموزه‌های حقوق طبیعی و دفاع از آن در چارچوب عقلانیت در دوران اوج نظریات پوزیتیویستی بود.

اما با تمام این نوآوری‌ها، توجه به ابعاد عملی وضع قوانین در عرصه اخلاق و جرم‌انگاری اعمال غیراخلاقی در حقوق طبیعی مدرن نیز تا حد بسیاری مغفول و تئوری‌ها عمدتاً بر تحلیل ابعاد نظری متمرکز شد. در حالی که مهم‌ترین معضلات قوانین اخلاقی در عرصه عمل و مقام اعمال آن‌ها در جامعه ایجاد می‌شوند. لذا علیرغم ارائه نظریات و توجیهاات برجسته‌ای که توسط حقوق‌دانان طبیعی مدرن در راستای تثبیت اهمیت و محوریت معیار «عقلانیت» در توجیه وضع قوانین در عرصه اخلاق

صورت پذیرفته و تمام توفیقاتی که در ابعاد نظری با آن همراه بود، همچنان سؤال‌های بسیاری در عرصه عملی بدون پاسخ باقی ماند: آیا صرف توجیه عقلانی وضع یک قانون اخلاقی می‌تواند توجیه‌کننده تمام تبعات آن باشد؟ موضوع و عرصه اعمال معیار عقلانیت و دلایل قطعی کجاست؟ آیا صرفاً دلایلی که برای ضرورت وضع قانون ارائه می‌شوند باید عقلانی بوده و با دلایل قطعی پشتیبانی شوند یا آثار و تبعات عملی حاصل از وضع قانون؟ به عبارت دیگر آیا صرف توجیه نظری برای جواز وضع یک قاعده کفایت می‌کند؟ عقل چه کسی باید ملاک قرار گیرد، عقل در معنای عادی یا عقل در معنای آرمانی؟ اصطلاح عموم به‌طور دقیق افاده‌کننده چه معنایی است و جامعه هدف توجیه عمومی شامل چه کسانی است، همه اعضای جامعه یا بخشی از آن؟ این سؤال‌ها و سایر مسائل عدیده عمدتاً ناظر بر ابعاد عملی بودند که بعدها توسط اندیشمندان پوزیتیویست یا نظریه‌پردازان خرد عمومی مورد بحث قرار گرفتند.

References

- Aquinas, T. (2010). *On Law, Morality, and Politics*, UK, Hackett Publishing.
- Bradley, G. V. (2014). Pluralistic Perfectionism: A Review Essay of Making Men Moral, *Notre Dame Law Review*, 71(4), 574-599.
- Covell, C. (1992). *The Defence of Natural Law: A Study of Ideas of Law and Justice in the Writings of Fuller, Oakeshott, Hayek, Dworkin, and Finnis*, USA, The Macmillan Press.
- Crowe, J. (2012). Clarifying the Natural Law Thesis, *Australian Journal of Legal Philosophy*, 37(13-02), 159-181.
- Devlin, P. (1965). *The Enforcement of Morals*, UK, Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1966). Lord Devlin and the Enforcement of Morals, *Yale Law School Legal Scholarship Repository*, 75(11), 986-1005.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*, New York, Second Edition, Oxford University Press.
- Finnis, J. (1987). Legal Enforcement of Duties to Oneself, *Notre Dame Law School*, 87, 433-456
- Fuller, L. (1958). Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart, *Harvard Law Review*, 71(4), 630-672.



- Fuller, L. (1969). *The Morality of Law*, UK, Second Edition, Yale University Press.
- Fuller, L. (1966). *The Law in Quest of Itself*, USA, Julius Rosenthal Foundation for General Law, Beacon Press.
- George, R. P. (1993). *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, USA, Oxford University Press.
- George, R. P. (2000). The Concept of Public Morality, *American Journal of Jurisprudence*, 45(1), 17-31.
- Green, L. (2012). The Nature of Limited Government, *Oxford Legal Studies Research*, 1-33.
- Katouzian, N. (1377). *Philosophy of Law*, Tehran: Publishing Company [in Persian]
- Keown, J., & George, R. P. (2013). *Reason, Morality, and Law (The Philosophy of John Finnis)*, USA, Oxford University Press
- Lewis, O. C. (1965). Fuller, The Morality of Law, *Case Western Law Review*, 17(1), 351-379
- Malmiri Markaz, A. (2014). *Rule of Law: Concepts, Basics and Concepts*, Tehran: Research Center of Islamic Congress [in Persian]
- Murphy, M. C. (2006). *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, UK, Cambridge University Press.
- Murphy, M. C. (2007). *Philosophy of Law*, USA, Blackwell Publishing Ltd.
- Rasekh, M. (2002). *Right and Expediency*, Tehran: New Design Publications [in Persian].
- Rasekh, M. (2005). *The theoretical foundation for reforming the legislative system*, Tehran: Islamic Congress Research Center [in Persian].
- Regan, R. (2010). *On Law, Morality, and Politics*, UK, Hackett Classics.
- Stephen, J. F. (1992). *Liberty, Equality, Fraternity: And Three Brief Essays*, USA, University of Chicago Press.
- Stuart Mill, J. (2003). *On Liberty*, UK, Yale University Press.
- Vander Burge, V & Brom, F. W. A. (1998). Legislation on Ethical Issues: Towards an Interactive Paradigm, *Oxford Legal Studies Research*, 32- 57.
- Vox, R. (2021). *Brief and useful philosophy of law*, Bagher Ansari, Tehran: Jungle Publishing [in Persian].
- Wallin, A. E. (2012). John Finnis's Natural Theory and a Critique of the Incommensurable Nature of Basic Goods, *Campbell Law Review*, 33(1), 59-81.
- White, B. (1996). Is There A Place For Morality in Law, *Queensland University of Technology Law Journal*, 12(12), 229-241.